

بسم الله الرحمن الرحيم



فصلنامه علمی - پژوهشی

پژوهش‌های اعتقادی - کلامی

دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه

شاپا: ۹۸۹۹ - ۱۷۳۵

مجوز شماره ۱۲۴/۹۵۳ مورخ ۱۳۸۸/۲/۲۰ وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

بر اساس نامه شماره ۳/۲۱۰۹۶۵ مورخ ۹۱/۱۱/۳ کمیسیون نشریات علمی کشور (وزارت علوم، تحقیقات و فن آوری) در جلسه مورخ ۱۳۹۱/۱۰/۲۰ به مجله پژوهش‌های اعتقادی - کلامی درجه علمی پژوهشی اعطا نموده است.

این مجله در وبگاه‌های:

www.ISC.gov.ir

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام

www.SID.ir

مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی

www.magiran.com

بانک اطلاعات نشریات کشور

www.noormags.com

پایگاه مجلات تخصصی نور

نمایه و قابل دریافت می‌باشد.

سال هفتم / شماره ۲۸ / زمستان ۱۳۹۶

فصلنامه علمی - پژوهشی پژوهش‌های اعتقادی - کلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه
سال هفتم/ شماره بیست و هشتم/ زمستان ۱۳۹۶/ شمارهگان ۱۰۰۰/ بهای تک شماره ۱۵۰۰۰ تومان

صاحب امتیاز : دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه (گروه معارف اسلامی)
مدیر مسئول : محمود قیوم زاده
سر دبیر : محمد حسن قدردان قراملکی

هیأت تحریریه:

احمد بهشتی : استاد فلسفه اسلامی - بازنشسته دانشکده الهیات دانشگاه تهران
احمد باقری : دانشیار فقه و مبانی حقوق اسلامی - دانشکده الهیات دانشگاه تهران
حسین حبیبی تبار : استادیار حکمت اسلامی - دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه
عین الله خادمی : استاد فلسفه و حکمت اسلامی - دانشگاه شهید رجائی تهران
عبدالحسین خسرو پناه : استاد کلام اسلامی - پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
محمد ذبیحی : دانشیار فلسفه و کلام اسلامی - دانشکده الهیات دانشگاه قم
محمد حسن قدردان قراملکی : استاد کلام اسلامی - پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
محمود قیوم زاده : استاد فلسفه و کلام اسلامی - دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه
علی محامد : دانشیار حکمت و کلام اسلامی - دانشکده الهیات دانشگاه قم
محمد محمد رضایی : استاد فلسفه و کلام اسلامی - دانشگاه تهران (پردیس قم)
ابوالفضل محمودی : دانشیار ادیان و عرفان - دانشگاه آزاد اسلامی علوم و تحقیقات تهران
عباسعلی وفایی : استاد ادبیات فارسی - دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه

مدیر داخلی و دبیر تحریریه : جعفر صدری

ویرایش علمی مقالات : محمود قیوم زاده

برگرداندن چکیده‌ها به لاتین : فریبا هشترودی

ناشر : دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه

لیتوگرافی، چاپ و صحافی : مرکز انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی (واحد ساوه)

صفحه آرایی : قم - کامپیوتر احسان ۰۲۵-۳۷۸۴۲۶۷۸

طرح جلد و لوگو : محمد احسانی

ویرایش : حمید رضا علیزاده

نشانی: ساوه - میدان فلسطین، دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه، دفتر گروه معارف اسلامی

دبیر خانه فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی - کلامی (علوم اسلامی)

کد پستی: ۳۹۱۸۷ - صندوق پستی ۳۶۶

تلفن: ۰۲۵-۳۳۳۳۰۶ و ۰۲۵-۴۲۲۴۱۵۰۹ - تلفکس: ۰۲۵-۴۲۲۴۸۹۸۹

ارسال مقاله از طریق:

رایانامه: kalam1391@yahoo.com و وبگاه: http://kalam.saminattech.ir

راهنمای نویسندگان و چگونگی تنظیم مقالات

به منظور تولید و توسعه علم در حوزه اعتقادی و کلامی، ارائه و نقد تحقیقات و مطالعات نظام‌مند پژوهشگران ارجمند و نوآوری در حوزه دین‌پژوهی و کلامی، فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی – کلامی انتشار می‌یابد و مقاله‌های علمی، پژوهشی در حوزه کلام و زمینه‌های اعتقادی مانند: فلسفه دین، عرفان و معنویت دینی، فلسفه و حکمت اسلامی و سایر موضوعات متناسب پذیرش می‌گردد.

نحوه تنظیم مقالات:

- ♦ مقاله باید به زبان اصلی و رسمی مجله (فارسی) باشد.
- ♦ چکیده مقاله حداکثر در ۱۵۰ کلمه و واژگان کلیدی مقاله حداکثر در ۵ کلمه ضمیمه باشد.
- ♦ مقاله‌های ارسالی باید دارای چکیده، واژگان کلیدی و عنوان به انگلیسی و عربی نیز باشد.
- ♦ مقاله‌ها دارای موضوع، اهداف، فرضیه، روش تحقیق، بحث و نتیجه‌گیری باشد.
- ♦ مقاله‌هایی که ترجمه و تفسیر آیات قرآنی، نقل جریانات تاریخی، ارائه دیدگاه فلسفی و کلامی و غیره را در بردارد، هرگاه با بررسی و تحلیل و

احیاناً مقایسه و تطبیق بوده و دیدگاه و نظر جدیدی از نویسنده در آن درج شده باشد، قابل پذیرش است.

♦ کلیه منابع و مأخذ مقاله باید در پایان مقاله به صورت دایره المعارفی به صورت نام خانوادگی نویسنده، نام، تاریخ نشر داخل پرانتز، عنوان اثر، ناشر و محل نشر درج گردد و در متن مقاله با نام خانوادگی نویسنده، تاریخ نشر و درج شماره جلد و صفحه ارجاع شود.

♦ ارسال مقاله صرفاً از طریق وب سایت مجله و یا ایمیل فصلنامه به نشانی kalam1391@yahoo.com امکان پذیر است.

♦ مقاله‌ها نباید از بیست صفحه متعارف تجاوز نماید و یک موضوع جزئی و خاص را کامل بررسی و اظهار نظر و نتیجه‌گیری کرده باشد.

♦ مقاله‌ها در Word 2010/Windows XP با قلم زر، فونت ۱۲ و تیتراها بصورت bold تایپ شود.

♦ مسئولیت محتوای مقاله‌ها از هر جهت بر عهده نویسنده/نویسندگان می‌باشد.

♦ هیأت تحریریه در قبول یا رد و ویرایش مقاله‌ها آزاد است.

♦ مقاله‌ها پس از وصول و پذیرش مسترد نخواهد شد.

♦ مقتضی است از ارسال همزمان مقاله به نشریات دیگر خودداری شود و نیز قبلاً مقاله در مجله دیگری چاپ نشده باشد.

♦ نسخه‌ای از حکم کارگزینی یا تصویری از مدرک تحصیلی نویسنده نیز ارسال گردد.

فهرست مقالات

صفحه	عنوان
۷-۲۰	جاودانگی قرآن و ارتباط آن بانخستین مفسران قرآن (اهل بیت <small>علیهم السلام</small>) مریم اسحاق زاده / سید محمد نورالهی
۲۱-۴۰	بررسی انسان‌گرایی شاعران معاصر از دیدگاه معرفت‌شناسی محسن ایزدیار
۴۱-۶۲	بررسی تاریخی شکل‌گیری بنیادگرایی اسلامی در پاکستان مهدی ایمانی / کیهان برزگر
۶۳-۸۰	سیمای حضرت زینب کبری (س) در شعر آیین فارسی احمد ذاکری / محمدعلی رحیمی
۸۱-۱۰۲	بررسی تطبیقی ریاضت و تهذیب نفس در اسلام با ادیان هند و آئین بودا امید صادق‌پور / رضا شعبانی / سینا فروزش
۱۰۳-۱۱۸	نقش شیطان در تحقق شرور اخلاقی از دیدگاه فخر رازی اکرم صالحی / رضا اکبری
۱۱۹-۱۴۴	پژوهشی در مورد حقیقت اقنوم احد در دیدگاه فلوطین محمددهقان طزره / محمدرضا شمشیری
۱۴۵-۱۶۰	معنای ماهیت و وجود نزد پدیدارشناسی هوسرل و حکمت متعالیه سید محمدمامین مداین / علی حقی / عباس جوارشکیان
۱۶۱-۱۸۲	بازنگری رکن روانی جرم در جرائم زیستی و نگاه اسلام به آن سید محمود میرخلیلی / ابوذر سالاری‌فر
1-7	چکیده مقالات به انگلیسی (Abstracts)

جاودانگی قرآن و ارتباط آن با نخستین مفسران قرآن (اهل بیت علیهم‌السلام)

مریم اسحاق زاده^۱

سید محمد نوراللهی^۲

چکیده

از دیگر ویژگی‌های عام و فراگیر قرآن جاودانگی آن است، قرآن در عین حال که دارای اصولی ثابت و ولایتیغیر است، همگام با زمان و جلوتر از آن پیش می‌رود؛ و در هر عصر و نسل و حقایقی جدید و بکر و دست‌نخورده از آن کشف می‌شود مامعتقدیم «جاودانگی» محور مناسبی برای پیوند این دسته از ویژگی‌های قرآن است. به ویژه آن که، اصول و رهنمودهای تفسیری قابل توجهی از اهل بیت علیهم‌السلام این است که قرآن بیان‌گر خطوط کلی و اصول اساسی است. و از مباحث مهم که تقریباً در تمام کتب تفسیر و علوم قرآنی، از دیدگاه‌های مختلف مورد بررسی قرار گرفته است مسئله متشابهات است که در اینجا از زاویه جاودانگی قرآن به آن پرداخته می‌شود. به طور قطع بخشی از متشابهات ناشی از قصور الفاظ در بیان معانی ژرف و عمیق قرآنی است. و هر کس متشابه قرآن را به محکم رد کند به صراز مستقیم هدایت شده است از دیگر ویژگی‌های قرآن که ریشه در جاودانگی قرآن دارد، بحث ناسخ و منسوخ است نکته بسیار مهم که در لسان اهل بیت علیهم‌السلام بارها بر آن تاکید شده است، بازشناسی ناسخ و منسوخ است دلیل آن روشن است چرا که باید معلوم باشد که آنچه مطلوب الهی چیست؟ و اینکه از رهنمودهای تفسیری اهل بیت علیهم‌السلام لزوم شناخت دقیق ناسخ و منسوخ و استفاده به جا از آن تفسیر می‌باشد.

واژگان کلیدی

جاودانگی، قرآن، مفسران، تشابه.

۱. استاد دانشگاه رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم ملارد، مدرک دکترای فلسفه از آکادمی علوم الیازمالار آذربایجان.

Email: maryamethhaghzadeh@yahoo.com

۲. گروه معارف اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه، ایران

Email: m.noorollahi1340@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۶/۱۰/۱۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۶/۲۷

طرح مسأله

شناخت جامع و منسجم مفاهیم و پیام‌های قرآن در گرو تفسیر آن است. در در پرتو تفسیر قرآن ارتباط معنایی بسیاری از آیات آشکار می‌شود. تفسیر قرآن اگر براساس شرایط و ضوابط ضروری این علم صورت گیرد، اندیشمند مسلمان را قادر می‌سازد تا به دیدگاه‌های قرآن درباره‌ی مسائل و موضوعات گوناگون مورد نیاز بشر، در عرصه‌ای مختلف دست یابد و از سویی این امکان را فراهم می‌کند که خود نیز در عرصه اندیشه و عمل نمونه یک انسان قرآنی باشد.

از ویژگی‌های عام و فراگیر قرآن جاودانگی آن است، لازمه جاودانگی قرآن این است که قرآن بیان‌گر خطوط کلی و اساسی است. از مباحث مهم که تقریباً در تمام کتب تفسیر و علوم قرآنی، از دیدگاه‌های مختلف مورد بررسی قرار گرفته است، مسئله تشابهات است که در اینجا از زاویه جاودانگی قرآن به آن پرداخته می‌شود به طور قطع هر کس متشابه قرآن را به محکمی آن رد کند، به صراط مستقیم هدایت شده است. از دیگر ویژگی‌های قرآن که ریشه در جاودانگی قرآن دارد، بحث ناسخ و منسوخ است. نقطه مهم بازشناسی ناسخ و منسوخ است دلیل آن روشن است چرا که باید معلوم باشد که آنچه مطلوب الهی است چیست؟ و اینکه از رهنمودهای تفسیری اهل بیت (ع) لزوم شناخت دقیق ناسخ و منسوخ و استفاده به جا از آن تفسیر می‌باشد.

تاریخچه‌ی تحقیق (پیشینه)

موضوع جاودانگی قرآن و ارتباط آن با نسخ‌تین مفسران قرآن (اهل بیت (ع)) از زمان نزول قرآن کریم آغاز می‌شود و اولین مفسر قرآن کریم کسی نیست جز شخصیت عظیم شان گرامی حضرت رسول اکرم (ص) و بعد از ایشان حضرت امیرالمؤمنین علی (ع) می‌باشد. پیامبر عظیم‌شان اسلام (ص) اندکی قبل از رحلت، برای آخرین بار، حدیث ثقلین را تکرار نموده ف عدم جدایی قرآن و اهل بیت (ع) را به امت گوشزد فرمودند: بدون شک یکی از مهمترین دلایل عنایت پیامبر اکرم (ص) با این امر مهم، موضوع تفسیر پذیری قرآن بود که این که آن حضرت خود می‌فرمودند: بیشترین چیزی که از آن بر امت خود نگران هستیم، این است که پس از درگذشت من کسی قرآن را در دست گیرد و به تفسیر آن

بپردازد ولی آن را در جایگاه واقعی و معانی درستش قرار ندهد. (محمد باقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۹۲)؛ بنابراین وجود مفسران الهی در بیان مردم و معرفی آنان از جانب پیامبر (ص) اجتناب ناپذیر بود. در زمان پیامبر (ص) چنانچه مردم با ابهامی در فهم آیات مواجه می شدند حضوراً با آن بزرگوار، مراجعه و ابهام خود را رفع می نمودند.

این رویه در میان شیعیان تا حضور آخرین امام (ع) ادامه داشت. و در زمان غیبت صغری نیز نایبان خاص آن حضرت (عج) سوالات مردم را مکتوب خدمت آن حضرت (ع) ارائه داده، پاسخ آن را دریافت و در اختیار مردم قرار می دادند خوشبختانه شمار زیادی از این مکتوبات در منابع شیعه موجود می باشد، تا این زمان به وجود کتب تفسیر چندین احساس نیاز نمی باشد. اما با ورود به یک علم نمایان شد، به ویژه گسترش اسلام به میان جوامع مختلف که از چندی قبل آغاز شده بود، این نیاز را تشدید و مضاعف می نمود. بنابراین اولین تلاشها در جهت تدوین آثار تفسیری شکل گرفت. این تلاشها در ابتدا، به طور عمده متوجه جمع اوری احادیث ذیل آیات مربوط بود چرا که همه اذعان داشتند، کلید فهم زبان وحی در دست نبی (ص) و جانشینان اوست هر چند در شناخت جانشینان دچار اختلاف بودند. اما این تلاش به تنهایی بسنده نبود چرا که اولاً احادیث موجود کل آیات قرآن را فرا نمی گرفت و ثانیاً همین نیز پاسخگویی نیازهای زمان نبود چرا که این احادیث، در پاسخ مردم زمان معصوم صادر شده و ناظر بر نیازهای آن زمان بود. در تکاپو برای رفع نقیصه فوق گروهی به احادیث ضعیف السند و اسرائیلی روی آورده و آن را به منتیخ فوق ضمیمه کردن و گروهی دیگر نیز به راه های دیگر از جمله، تفسیر عقلی، فلسفی، ارفانی ... متوسل شدند. لذا در کنار بررسی سندی این روایات گام مهم دیگر بهره برداری صحیح و مناسب از این آثار بود که متأسفانه، سالها به گلچین این احادیث متناسب با ذوق مفسر و نقل آن ذیل آیات به عنوان شاهد و دلیل تفسیر اکتفا می شد. خوشبختانه در سالهای اخیر نگرشی جدید به آثار تفسیری اهل بیت (ع) شده است.

از دیگر ویژگی‌های عام و فراگیر قرآن آن است، امام رضا^(ع) در این رابطه میفرماید:

قرآن ریسمان دستوار و متین و دستگیره محکم و در خور اعتماد و راهی نمونه و بی بدیل است که به بهشت منتهی می‌شود و از دوزخ‌رهایی می‌بخشد. در طول زمان کهنه نمی‌شود و ارجمندی و وزانت خود را ازدست نمی‌دهد زیرا آن برای یک عصر قرار داده نشده است بلکه راهنما و برهان و محبت‌برهرانسان است. باطل و نادروستی و کثی در آن راه نمی‌یابد. نه از پیش رو نه از گذشته‌ها و چشت سر، (چرا که) فرستاده از جانب حکیم حمید است. (محمد باقر مجلسی، بحارالانوار، ج، ص ۱۴)

قرآن در عین حال که دارای اصولی ثابت و لایتغیر است، همگام با زمان و جلوتر از آن پیش میرود و در هر عصر و نسل حقایقی جدید و بکر از آن کشف می‌شود.

راز این تلفیق دوگانه ثبوت و حرکت چیست؟

چگونه ممکن است چیزی هم ثابت باشد و هم همراه با متغیرات؟

قرآن خود پاسخ می‌گوید: «الم تر کیف ضرب الله مثلا کلمة کشجرة طیبه اصلها ثابت و فرعها فی السماء توتی اکلها کل حین باذن ربها و یضرب الله الامثال للناس لعلهم یتذکرون.» (ابراهیم ۲۵، ۲۴)

آیا ندیدی خدا چگونه مثل زده: سخنی پاک که مانند درختی پاک است که ریشه اش استوار و شاخه اش در آسمان است. میوه اش را هر دم به اذن پرودگارش می‌دهد. و خدا مثلها را برای مردم می‌زند. شاید که آنان پندگیرند. حال بینیم قرآن برای ملبس شدن به جاودانگی الزاماً چه ویژگیهایی را باید دارا باشد.

الزامات جاودانگی

تحت این عنوان، به بررسی و ویژگیهائی می‌پردازیم که لازمه جاودانه بودن قرآن است. البته شایان ذکر است؛ منظور، منحصر کردن فلسفه وجودی و منشأ این ویژگی‌ها در عامل جاودانگی نیست. ما میگوییم از دیدگاه و منظر جاودانگی قرآن، این ضرورتها برای قرآن مشاهده می‌شود و معتقدیم، جاودانگی محور مناسبی برای پیوند این دسته از ویژگیهای قرآن است. به ویژه آن که، اصول و رهنمودهای تفسیری قابل توجهی از اهل

بیت (ع) از این رهگذر مکشوف می گردد.

۱. قرآن و بیان خطوط کلی و اصول اساسی

یکی از ویژگی‌های قرآن که لازمه جاودانگی قرآن است این است که قرآن بیانگر خطوط کلی و اصول اساسی است. اگر قرآن بیانگر جزئیات مسائل و نمایانگر حوادث خاص بود با سپردی شدن ایام آن جزئیات و حوادث، ایام قرآن نیز سپری می شد و با گذشت زمان، تنها ارزشی که برای آن باقی می ماند ارزش تاریخی آن بود.

امام باقر (ع) چنین می فرماید:

«اگر بنا بود آیه ای که درباره قومی نازل شده، پس از مردن آن قوم بمیرد. از قرآن چیزی برجای نمی ماند لیکن تازمانی که آسمانها و زمین باقی است، سراسر قرآن در جریان خواهد بود.» (محمد بن مسعود بن عیاش، التفسیر، ج ۱، ص ۱۰)

و امام رضا (ع) چنین می فرماید:

«خدای متعال قرآن را مخصوص زمان خاص غیر از زمانهای دیگر و مردمانی جز مردمان دیگر قرار نداده است. و به همین جهت است که هر زمان نو وجدید و در نزد هر قوم تاروز قیامت تازه است.» (محمد باقر مجلسی، بحالانوار، ج ۲، ص ۲۸۰)

نیاز دو سویه قرآن و سنت

بنابراین، قرآن برای تضمین جاودانگی و تداوم حیات معارف و قانون گذاریهای خود به گونه ای کلی و بدون طرح جزئیات به بیان مسائل پرداخته و ناگزیر همراه بانوعی اطلاق و کلیت و شمول است. که می بایست بوسیله سنت قیدها و خصوصیات ثابت و متغیران بیان شود. چه بسا جمله معروف پیامبر (ص) که می فرمودند: «انی تارک فیکم الثقلین...» نیز از همین واقعیت نیازمندی دو سویه کتاب و سنت ناشی شده باشد.

این بیان که سنت و قرآن در طول یکدیگر، یکی کل و دیگری توضیح و تفسیر آن نشانگر این واقعیت است که چگونه سنت و قرآن مکمل یکدیگرند. بدون آن که این مطلب به جامعیت قرآن خدشه ای وارد کند و دیگر این که چگونه قرآن در عین استقلال و ظهور مفاهیم نیازمند سنت است. نتیجه آن که قرآن دنبال جزئیات مسائل نباشیم و هم خود را صرف دریافت اصولی کلی و پیامهای انسان ساز و هدایت گر جاودانه آن بگردانیم.

«سِقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ قُل رَّبِّي أَعْلَمُ بِعَدَّتِهِمْ مَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ فَلَا تَمَارُ فِيهِمْ إِلَّا مِرَاءٌ ظَاهِرًا وَلَا تَسْتَفْتِ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَدًا»؛

«به زودی خواهند گفت: سه تن بودند و چهارمین آنها سگشان بود و می گویند پنج تن بودند و ششمین آنها سگشان بود. تیر در تاریکی می اندازند و می گویند هفت تن بودند و هشتمین آنها سگشان بود. بگو پروردگارم به تعداد آنها آگاه تر است. جز اندکی (کسی شماره) آنها را نمی داند. پس درباره ایشان جز به صورت ظاهر جدال مکن و در مورد آنها از هیچکس جویا مشو». (کهف\۲۲)

البته این، به آن معنا نیست که در قرآن به هیچ وجه جزئیات مطرح نشده است که واقعیت خلاف آن نشان می دهد. بلکه منظور آن است که زبان قرآن، زبان بیان اصول و قواعد کلی است یعنی حتی آنجا هم که از اشخاص نام برده و یا به جزئیات یک واقعه اشاره شده است. باز درصدد طرح یک قاعده کلی می باشد. لذا در همین موارد نیز همچون کتب تاریخی تمام جزئیات را بازگو نکرده بلکه فقط مواردی خاص گلچین شده است که از تدبر در آن موارد پیامها و رهنمودهای حکیمانه استنباط می شود.

مثلاً: بیان عبارت "ورث سلیمان داود" (وسلیمان که وارث ملک داود شد). (نحل ۱۶)

بازبانی که روایت گر تاریخ است حاکی از آن است که سلیمان پیامبر از پدرش داوود پیامبر ارث برد. اما وقتی قرآن این را می گوید این جمله نشانگر میراث انبیاء است و از آن یک قاعده کلی برای همیشه تاریخ بیرون می آید که به هیچ وجه محصور در مقطع زمانی سلیمان و داوود نیست.

لذا حضرت صدیقه کبری(ع) از این عبارت قرآنی در مقابل خصم که به یک روایت جعلی متمسک شده بود، استفاده فرمودند. (محمددستی، نهج الحیاء، ص ۱۰۶)

در ضمن از قضیه فوق می توان به عنوان رهنمودی عملی در نحوه عرضه روایات به قرآن، بهره برد.

۲. تشابه در قرآن

از مباحث مهم که تقریباً در تمام کتب تفسیر و علوم قرآنی، از دیدگاههای مختلف مورد بررسی قرار گرفته است، مسئله متشابهات است که در اینجا از زاویه جاودانگی قرآن به آن پرداخته می شود.

الف. معنی تشابه در قرآن

تشابه در قرآن به دو معنا به کار رفته است: (محمد هادی معرفت، علوم قرآنی، ص ۲۷۲)

(۱) همانند و یکسان بودن و چنانچه در سوره زمر می خوانیم.

(الله نزل احسن الحديث كتاباً متشابهاً مثاني تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم...)

(زمر/ ۲۳)

خداوند بهترین گفتار را فرود فرستاده و آن نوشته ای است یکسان و یک نواخت قابل تکرار در تلاوت آنان که از پروردگارشان می هراسند اندام بدنشان از آن به لرزه می افتد.

(۲) شبه انگیز بودن گفتار یا کرداری که به هر دلیلی مقصود آن پنهان بوده و شبه انگیز

باشد. در سوره بقره آمده: «إِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا و انا آن شاء الله لَمَهْتَدُونَ» (بقره / ۷۰)

گاوی که دستور ذبح آن صادر شده برای ما - بنی اسرائیل - مایه شبهه است. روشن نیست که مقصود چگونه گاوی است.

آنچه که بحث برانگیز بوده و در اینجا نیز منظوری می باشد تشابه در معنای دوم است.

ب. حکمت و فلسفه تشابه در قرآن

به طور قطع بخشی از متشابهات ناشی از قصور الفاظ در بیان معانی ژرف و عمیق قرآنی ایست. که ناچار می بایست آن معانی ژرف در قالب همین الفاظ به شکل تمثیل گونه بیان شود. از این بخش که بگذریم به نوع دیگری از متشابهات بر می خوریم که شکل مقصود لفظ در آنها دیده می شود چرا که با همین الفاظ ظاهراً می شد به گونه ای بیان شود که شبهه ناک نباشد. اما ترجیح داده شده است که به همان شیوه متاشبه بیان شود حکمت چیست؟

امام علی (ع) میفرماید: خداوند متعال از آن جا که دارای رحمت گسترده است و می دانست که در طول زمان دستهای تحریف گر در صدد تغییر کلام او بر می آیند، کلام

خویش را به سه دسته تقسیم کرده است.

۱. بخشی از معارف قرآن به گونه ای قرار داده که عالم و عامی میفهمند.
۲. بخشی دیگر به گونه ای که جزء ذهن هایی صاف و احساس های لطیف و نقطه سنجهایی که خداوند سینه ی آنان را برای فهم اسلام و وسیع قرار داده، در نیابند.
۳. بخش دیگر جزء خدا و پیامبران و راسخان در علم نمی فهمند. این کار را برای آن کرده که اهل باطل به میراث پیامبر (ص) دست نیابند تا از راه علم به کتاب آنچه را که خداوند برای آنان قرار نداده ادعا نکنند و اضطرار آنان را به مشورت با ولی امرشان وادارد. (محمد باقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۹۳، ص ۱۲۰)

ج. ارتباط تشابه در قرآن با جاودانگی

از آنجا که مقرر گردیده این کتاب جاودانه بماند، طبعاً در طول تاریخ فرقه ها و نحله هایی رنگارنگی خواهند آمد که با انگیزه هایی نفسانی و افکار پلیدی که در سر می پروراند، احکام و برنامه های حیات بخش قرآن را مانع خود خواهند دید. و چون قدرت مقابله مستقیم با قرآن را در خود نمی بینند، وجود آیه های مشابه آنها را وسوسه می کند که از نزدیک ترین راه خود را به مقصود برسانند یعنی به جای در دسر مبارزه با قرآن، خود را پیرو آن نشان دهند و با تکیه بر آن بخش از تشابهات که منظور آنان را تامین می نماید، شروع میکنند به تفسیر و تعویل آن بر اساس افکار منحرف خود؛ پیرامون این مطلب در سوره آل عمران آمده است:

«فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ»؛

«پس آنان که در دلشان انحراف است برای فتنه جوئی و طلب تاویل (به دلخواه

خود) از تشابهات آن پیروی می کنند». (آل عمران، قسمتی از آیه ۷)

غافل از اینکه با این کار، زمینه نابودی خود را فراهم میکنند؛ چرا که تفسیر و تاویل باطل آنها با کلمات قرآن در تعارض خواهد بود. این تعارض چیزی نیست که از دید عالمان حقیقی پنهان بماند. عالمانی که موضع حق و استوارشان، آنها را پناهگاه دین مردم در مقابل تندبادهای ویرانگر قراردادده است. آنها با سلاح یکپارچگی و عدم تعارض آیات به سراغ منحرفین می روند و با این بیان که کل قرآن از جانب خداست و در آن هیچ گونه

تناقض و تعارضی راه نمی یابد، با تکیه بر ایمان خود و مردم به کل قرآن، بطلان عقاید آنها را به مردم نشان می دهند.

«وَأَلْرَاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا»؛ «و ریشه داران در علم می گویند ما به (کل آن) ایمان آوردیم همه آن از جانب پروردگار ماست». (آل عمران، قسمتی از آیه ۷)

بنابراین حداقل دربخشی از تشابهات، خواه تأویل آن شخص شود یا نشود، این خاصیت دائمی و همیشگی وجود دارد که به وسیله آن چهره منحرفین افشا می گردد، و از این طریق قرآن در سیر جاودانه خود از تهاجم بدخواهان و منحرفین مصون و محفوظ می ماند.

حضرت امیرالمومنین (ع) علی می فرمایند:

فلو إن الباطل خلس من مزاج الحق لم يخف على المرتادين ، ولو إن الحق خلس من لبس الباطل ، انقطعت عنه السن المعاندين . ولكن يوءخذ من هذا ضغث و من هذا ضعث ، فيمزجهم فنهالك يستولى الشيطان على اوليائه و ينجو {الذين سبقت لهم من الله الحسنی} . پس اگر حق و باطل در هم نمی آمیخت راه حق بر هوا خواهانش پوشیده نمی شد . و اگر حق لباس باطل نمی پوشید گفتار بد دشمنان به پایان می رسید. اما قسمتی از حق با قسمتی از باطل در هم آمیخته است و از اینجاست که شیطان بر دوستان خویش مسلط می گردد و کسانی که عنایت حق تعالی شامل حال آنهاست ، نجات می یابند . (نهج البلاغه، سید علینقی فیض الاسلام، خطبه ۵۰، ص ۱۳۷)

د. راه صحیح برخورد با تشابهات

۱) تشابه (از آنجا که شبهه ناک است) ایمان آری، عمل نه در روایت از رسول الله آمده است: «وان القرآن لم ينزل ليكذب بعضه بعضاً ولكن نزل أن يصدق بعضه بعضاً فما عرفتم منه فاعملوا به و ما تشابه عليكم فآمنوا به» .

قرآن اینگونه نازل نشده که قسمتی از آن قسمت دیگر را تکذیب کند. لیکن اینگونه است که هر بخش آن بخش دیگر را تصدیق می کند. پس آن مقدار از آنکه شناختید به آن عمل کنید و آنچه که به شما شبهه ناک به آن ایمان داشته باشید. (سیوطی جلال الدین،

ارلدر المنشور، ص ۲۹۹)

۲) رد متشابه به حکم: هر کس متشابه قرآن را به محکم آن رد کند به صراط مستقیم هدایت شده است. (محمد باقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۹۲، ص ۳۷۷)

۳) تاویل آن نزد اوصیاء است: قال الصادق (ع): «انما ملک الناس فی المتشابه به لا نهم لم یقفوا علی معنا و لم یعرفوا حقیقته فوضعوا له تاویله من انفسهم بأرائهم واستغنوا بذلک عن مسئلة الاوصیاء»؛

«به درستی که مردم خود را در متشابهات به هلاکت انداختند چرا که حقیقت معنای آنرا ندانستند و از پیش خود چیزی را به عنوان تاویل برای آن قرار دادند و خود را از سوال اوصیاء پیامبر (ص) بی نیاز دانستند. (شیخ حرالعاملی، وسائل الشیعه ج ۸، ص ۱۴۸)

۳. ناسخ و منسوخ

از دیگر ویژگی‌های قرآن که ریشه در جاودانگی قرآن دارد، بحث ناسخ و منسوخ است که در این قسمت با ذکر مقدمه ای به تبیین آن می پردازیم.

تغییر و تبدیل در قانون الهی چرا؟

قانون گذار حکیم همواره شرایط و توانایی‌های جامعه ای که برای آنها قانون وضع می کند را در نظر می گیرد. قانونی که برای یک جامعه ابتدایی و عقب مانده وضع می شود، با قانونی که برای یک جامعه تکامل یافته وضع می شود، متفاوت است. از طرفی جوامع بشری همواره در حال تغییر و تحول است. بنابراین قانونی که امسال برای یک جامعه تدوین در حال تغییر و تحول است. بنابراین قانونی که امسال برای یک جامعه تدوین می گردد. هر چند قانونی مطابق واقعیات فعلی جامعه باشد، چند سال دیگر می بایست دست خوش بازنگری و تجدید نظر گردد، چرا که شرایط تغییر می کند. قانون الهی برای هدایت انسان‌ها از ظلمات، به طرف تاریکی هاست و با فطرت انسانها سرو کار دارد و فطرت انسانها هم که ثابت است.

- ارتباط ناسخ و منسوخ با جاودانگی قرآن

اگر قانون الهی برای یک مقطع خاص تاریخ مثلا زمان حیات پیامبر باشد. شاید نیازی

به این که قوانین متغیر در کتاب الهی ثبت شود نباشد. چون پیامبر حاضر و ناظر بر شرایط است و بادستورات مستقیمی که به امت خود می دهد، آنها را در شرایط مختلف هدایت می کند. اما قرآن کتاب جاوید است، این کتاب می بایست بعد از حیات دنیوی پیامبر (ص) به راه خود ادامه و مرجع نسلهای بعد از پیامبر (ص) باشد. اگر تنها قانون مطلوب و متکامل (ناسخ) در قرآن ثبت می شود، در شرایطی که در غیاب پیامبر (ص) جوامع جدید با همان شرایط ابتدائی زمان پیامبر مواجه می شدن، تا مدتها بلا تکلیف می ماندند. بنابراین بحث نسخ، و بررسی آیات و احکام منسوخ صرفاً یک بحث تاریخی نیست بلکه چراغی است فرا راه آیندگان، تا در تاریکیها راه خود را گم نکنند. (محمد هادی معرفت، علوم قرآنی، ص ۲۶۴)

- ضرورت شناخت ناسخ از منسوخ

نکته ی بسیار مهم که در لسان اهل بیت (ع) بارها بر آن تاکید شده است، بازشناسی ناسخ و منسوخ است دلیل آن روشن است چرا که باید معلوم باشد که آنچه مطلوب الهی است چیست؟ و آنچه که موقتاً به عنوان رعایت حال جامعه و از روی رحمت و رأفت ابلاغ گردیده کدام است. ناسخ و منسوخ مانند دوسخه پزشکی حاذق است که برای دوش شرایط متفاوت بیمار صادر گردیده است. مسلماً جابجایی آنها در مرحله عمل، نتایج هلاکت باری به دنبال دارد. علی (ع) به مرد قاضی فرمود: آیا ناسخ و منسوخ را می شناسی؟ عرض کردم: نه، امام فرمود: به هلاکت افتاده ای و به هلاکت می اندازی. (محمد باقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۹۲، ص ۹۵)

و نیز به مردی که در مسجد به مردم تذکر و بیم می داد، فرمود: آیا ناسخ را از منسوخ بازمی شناسی؟ عرض کردم: خیر، امام فرمود: از مسجد بیرون رو و در آن به بیم دادن مردم بپرداز. (جلال الدین سیوطی، الدر المنثور، ج ۱، ص ۲۵۹)

تأثیر شناخت ناسخ و منسوخ در تفسیر

از رهنمودهای تفسیری اهل بیت (ع) لزوم شناخت دقیق ناسخ و منسوخ و استفاده بجای آن در تفسیر می باشد. در روایتی علی (ع) می فرماید: (محمد بن سعید بن عیاش، التفسیر، ج ۱، ص ۱۲۲)

عده زنان در زمان جاهلیت یک سال بود و زن شوهر مرده تعهد می کرد که به مدت یک سال از سورمه کشیدن، شانه کردن بر مو، استعمال بوی خوش و ازدواج پرهیزد در این صورت او را به مدت یک سال از خانه اش بیرون نمی کردند و در این مدت هزینه زندگی زن را از دارایی شوهرش می پرداختند. بر این اساس در صدر اسلام خداوند این آیه را فرو فرستاد:

«والذین یتوفون منکم و یدرون ازواجاً وصیبه لآزواجهم متاعاً الی الحول غیراخراج»
(بقره ۲۴۰)

و کسانی که از شما در آستانه مرگ قرار می گیرند و همسرانی به جا می گذارند، باید برای همسران خود وصیت کنند که تا یک سال آنان را بهره مند سازند، در صورتی که آنان از (خانه شوهر) بیرون نروند و هنگامی که اسلام نیرومند گردید، خداوند این آیه را نازل فرمود:

«والذین یتوفون منکم و یدرون ازواجاً یتربصن با نفسهن اربعه اشهر و عشا»؛ (بقره ۲۳۴)
«و کسانی که از شما می میرند و همسرانی باقی میگذارند، باید چهار ماه و ده روز انتظار کشند و (عده نگهدارند)».

نتیجه گیری

شناخت کامل قرآن در گرو تفسیر قرآن است و در پرتو تفسیر آیات قرآن ارتباط معنایی بسیاری از آیات روشن می شود و این تفسیر معنوی قرآن است که نیاز به آگاهی های ژرف دینی و آشنایی با روح فرهنگ قرآنی دارد و این چیزی نیست که همواره از منابع دانش و تجربه های بسری، ارتزاقی کند؛ بلکه تفسیر معنوی کتاب الهی، ویژه کسانی است که در قرآن به عنوان «اولوالالباب»، «اهل الذکر»، «مطهرون» یاد شده اند. و اهل بیت کاملترین و بارزترین نمونه های این عناوین هستند؛ همچنان که پیامبر^(ص) در حدیث مشهور، نقلین ایشان را از قرآن و قرآن را از ایشان جدایی ناپذیر معرفی کرده است و رهیابی امت به زلال هدایت را بسته به جدا نشدن از قرآن و اهل بیت دانسته است. در ادامه باید گفت یکی از ویژگی هایی که لازم جاودانگی قرآن است این است که قرآن بیانگر خطوط کلی و اصول است. اگر قرآن رایانگر جزئیات مسائل و نمایانگر حوادث خاص بود با پیام آن

جزئیات و حوادث، ایام قرآن نیز سپری می شد با گذشت زمان، تنها ارزشی که برای آن باقی می ماند ارزش تاریخی آن بود. امام محمدباقر (ع) چنین می فرماید: اگر بنا بود آیه ای که دباره قومی نازل شده پس از مردن ان قوم بمیرد. از قرآن چیزی برجای نمی ماند لیکن تازمانی که آسمان ها وزمین باقی است، سارسر قرآن در جریان خواهد بود. (محمدبن مسعود عیاشی، التفسیرف، جلد ۲، ص ۱۲۵)

وامام رضا (ع) چنین می فرماید: خداوند متعال قرآن رامخصوص زمان خاص غیر از زمان های دیگر و مردمانی جز مردمان دیگر قرار نداده این است وبه همین جهت است که هر زمان نو وجدید ودر نزد هر قوم تا قیامت تازه است. (محمدباقر مجلسی، بحالانوار، ج ۲، ص ۲۸۰)

فهرست منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند.
۲. محمد باقر مجلسی، بحار الانوار، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، ۱۴۰۳.
۳. العیاشی، ابی‌التضر محمد بن مسعود، التفسیر، تهران، المکتبه العلمیه الاسلامیه، بی تا.
۴. محمد باقر مجلسی، بحار الانوار.
۵. محمد دشتی، نهج‌الْحیاء (فرهنگ سخنان فاطمه^(س))، چ نهم، قم، موسسه تحقیقاتی امیرالمومنین علی^(ع)، بی تا.
۶. محمد هادی معرفت، علوم قرآنی، قم، موسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید، ۱۳۷۸ ه.ش.
۷. محمد باقر مجلسی، بحار الانوار.
۸. نهج البلاغه، سیدعلینقی فیض الاسلام، تهران، مرکز نشر آثار فیض الاسلام، ۱۳۶۵ ه.ش.
۹. جلال‌الدین سیوطی، الدر المنثور، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ه.ق.
۱۰. محمد باقر مجلسی، بحار الانوار، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، ۱۴۰۳.
۱۱. شیخ الحر العاملی، محمد بن الحسن، وسائل الشیعه، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ه.ق.
۱۲. محمد هادی معرفت، علوم قرآنی، قم، موسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید، ۱۳۷۸ ه.ش.
۱۳. محمد باقر مجلسی، بحار الانوار، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، ۱۴۰۳.
۱۴. جلال‌الدین سیوطی، الدر المنثور، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ه.ق.
۱۵. العیاشی، ابی‌التضر محمد بن مسعود، التفسیر، تهران، المکتب العلمیه الاسلامیه، بی تا.

بررسی انسان‌گرایی شاعران معاصر از دیدگاه معرفت‌شناسی

محسن ایزدیار^۱

چکیده

مقاله حاضر به نقد معرفت‌شناختی انسان‌گرایی شاعران معاصر، از دوره مشروطه تا انقلاب اسلامی، پرداخته است و با نگاهی آسیب‌شناختی تبیین کرده است که از دوره مشروطه که سرآغاز جریان تجددگرایی و متعاقب آن ورود اندیشه‌های فلسفی غربی بوده تا پایان دوره مورد بررسی، انسان‌گرایی اغلب برکنار از محوریت دین و بی‌توجه به واقعیت‌های ساختار اجتماعی سیاسی جامعه ایرانی، توأم با برداشت‌های فردی حزب‌گرایانه و غرب‌گرایانه بوده است. اصرار بر انتقال این‌گونه از ادبیات و فرهنگ، بدون توجه به زیرساخت‌های فرهنگی ادبی مبدأ و مقصد نیز خطایی بوده است که شاعران متجدد، اغلب مرتکب شده‌اند. در ادامه تأکید شده است که بسیاری از شاعران، ادای بینش‌های اومانیستی را در شعر معاصر در آورده‌اند. از سوی دیگر، میان شاعر مدعی انسان‌گرایی با شعرش و مخاطبش، به علت عدم صمیمیت و عدم تجربه عینی و همین‌طور کلی‌گویی و کلی‌بافی، هم‌سوئی و هم‌رایی مشاهده نمی‌شود و وجهی تصنعی در این میان حاکم است. این شرایط بیش از هر چیز به علت نگرش لوکس‌گرایانه و تقلیدی شاعران به این مقوله از شعر پدید آمده است.

واژگان کلیدی

نقد ادبی، انسان‌گرایی، تجددگرایی، معرفت‌شناسی شاعران، شعر معاصر.

۱. استادیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اراک، گروه زبان و ادبیات فارسی، اراک، ایران

طرح مسأله

یکی از مولفه‌های اصلی تجدد در غرب و متعاقب آن در ایران، «اومانیسم»^۱ است که در زبان فارسی آن را به انسان‌محوری، انسان‌مداری و انسان‌سالاری ترجمه کرده‌اند. اومانیسم جریانی است که حاصل ویژگی غرب‌گرایی است و ریشه آن را باید در دوران مشروطیت جستجو کرد. از آن‌جا که جنبش مشروطیت در ایران خود متأثر از تاثیرپذیری روشنفکران ایرانی از غرب بود اندیشه‌های فلسفی و ایدئولوژی‌های منبعث از غرب نیز در این جریان به ایران رخنه کرد که یکی از مهم‌ترین محصولات آن تفکر اومانیستی است. روشنفکران ایرانی که در جستجوی نوگرایی بودند به تدریج به موضوع انسان توجه ویژه‌ای نشان دادند و بر آن شدند که نگرش و احساسی را که نسبت به انسان در قرون گذشته وجود داشت تغییر دهند. فلسفه موجود در غرب این بستر را فراهم کرده بود که بی‌دغدغه اندیشه‌های فلسفی غربی به سرزمین‌های شرقی و از آن جمله ایران راه یابد. با وجود آن‌که توجه به اصالت انسان و انسان‌محوری پیشینه‌ای بس کهن در تفکر فلسفی غرب داشت ولی در ادوار اخیر مورد بازنگری و تحلیل بیشتر واقع شد و فلاسفه غربی با ارایه اندیشه‌های اگزیستانسیالیستی^۲ به شکلی فلسفی‌تر به آن دامن زدند. بر اساس این تفکر، انسان از هر حد و قیدی که از بیرون به او تحمیل می‌شود آزاد و مستقل دانسته می‌شود. اصل انسان است و همه مسایل اجتماعی، اقتصادی و حتی مذهبی بر اساس اصالت انسان بررسی و وضع می‌شود. اگر روزگاری انسان موجودی متعهد و فرمانبردار دانسته می‌شد بر پایه اندیشه و فلسفه مدرن، اوست که کلیه حقوق باید بر مدار طبیعت و زندگی تنظیم شود و اگر حاکمیتی مطرح است نه ودیعه الهی بلکه ماموریتی است که از طرف انسان به حاکمان داده می‌شود. اومانیسم ضمن نفی حاکمیت سنت‌ها و قوانین اخلاقی بر جهان، بر عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی که بنیادی بشری دارند تأکید می‌ورزد و بعد مادی انسان و تجلیل و بزرگداشت انسان را اساس قرار می‌دهد. انسان است که نگین حلقه آفرینش است و به جای آن‌که در تدارک زندگی ابدی و معنوی باشد باید به کمال و

-
1. Humanism
 2. Existentialism

تمامیت زندگی دنیا پردازد. بنابراین توجه به جنبه‌های دنیوی و زمینی انسان از مؤلفه‌های اصلی تفکر اومانیستی است.

گرایش ماوراءالطبیعی که تا پیش از قرون جدید نزد انسان‌ها رایج بود رفته رفته به گرایش طبیعی و زمینی مبدل شد. اگر قوانین و احکام اخلاقی و اجتماعی وضع می‌گردد نه به منظور دور کردن انسان از مراحل پست زندگی و رسانیدنش به قله ماورایی و رسیدن به خداست؛ ملاک همه زیبایی‌ها، معنویت، هنر و مذهب انسان است.

آنچه در قرن‌های اخیر در هنر و ادبیات اروپا رخ داده است عمدتاً بر پایه این تفکر فلسفی بوده است. مکتب پاراناس^۱ که نوعی واکنش در برابر رمانتیسیسم و درون‌گرایی بود و اصل هنر برای هنر را پیش کشید و یا مکتب سمبولیسم^۲ که شعر معاصر ایران تجلی‌گاه نواندیشی در باره انسان با مولفه‌های فلسفی و بینش‌های اومانیستی یا اگزیستانسیالیستی است به رغم برخی محسنات و مطلوبیت‌هایشان تناقضات و آسیب‌هایی را هم در پی داشته‌اند. در این مقاله معرفت‌شناسی^۳ یا شناخت‌شناسی که به عنوان نظریه‌ی چستی معرفت و راه‌های حصول آن تعریف می‌شود و یکی از شاخه‌های فلسفه است (رک: هالینگ‌دیل، ۱۳۸۷: ۵۳) در باره موضوع انسان‌گرایی در شعر معاصر معیار ارزیابی و نقد و تحلیل قرار گرفته است.

پیشینه مطالعاتی

درباره بینش فلسفی معرفت‌شناسی منابع قابل توجهی به رشته تحریر در آمده و به چاپ رسیده است؛ از جمله منصور شمس در کتاب «آشنایی با معرفت‌شناسی» کلیات معرفت‌شناسی را بر شمرده است و مرتضی فتحی‌زاده در کتاب «جستارهایی در معرفت‌شناسی معاصر» رویکردهای فلسفی انسان معاصر را بررسی کرده است. در این باره آثاری نیز به فارسی برگردان شده است که می‌توان به کتاب جان هاسپرز^۴ با عنوان «درآمدی بر

-
1. Parnasism
 2. Symbolism
 3. Epistemology
 4. John Hospers

تحلیل فلسفی» ترجمه موسی اکرمی و کتاب رابرت آئودی^۱ با عنوان «معرفت‌شناسی» برگردان علی‌اکبر احمدی اشاره کرد که از دست‌مایه‌های پژوهش حاضر خواهند بود. در باره انسان‌شناسی در شعر نیز آثاری چون «انسان در شعر معاصر» محمد مختاری را می‌توان بر شمرد که در این اثر نویسنده به طرح مسایل انسان و گرایش به ارزش‌های جمعی و فردی انسان در شعر معاصر پرداخته است. هم‌چنین «انسان‌گرایی در شعر شاملو» پژوهشی از عباس باقی‌نژاد است که در آن برخی از شعرهای شاملو به عنوان یکی از پیشروترین اومانیست‌های شعر معاصر ایران بررسی شده است و آثار مشابه دیگری در باره دیگر شاعران در قالب کتاب یا مقاله به چاپ رسیده است ولی در باره نقد انسان‌گرایی در شعر معاصر ایران از منظر معرفت‌شناسی اثر مستقلی یافت نشد.

۱. انسان‌گرایی در شعر معاصر ایران

یکی از محورهای اصلی نوگرایی و تجدد و از اجزاء لاینفک شعر امروز، انسان‌محوری یا انسان‌گرایی یا انسان‌مداری است. مناسبات جدید روابط انسانی، شاعران معاصر ایران را بر آن داشته تا در هنر شاعرانه خویش به ابعاد دیگری از ماهیت وجود انسان توجه کنند. از سوی دیگر، آنچه شعر و ادب پیشین را با شعر امروز ایران پیوند می‌زند موضوع انسان و تاثیرات محیط بر اوست، اما آنچه مایه تفاوت بین این دو است نیز، همین موضوع انسان است.

در شعر ادوار گذشته در ایران، انسان با توجه به محدودیت‌های دنیوی، نحوه زندگی، نیازها و عواطفی که ویژه آن روزگاران بوده است محوریت یافته و نشان داده شده است اما در روزگاران جدید، نوع زندگی انسان امروز، طرز تلقی از هستی، عواطف و اندیشه‌هایش تغییراتی ژرف داشته و شرایطی تازه یافته است؛ به همین نسبت شاعران معاصر نیز تصویرگر روابط و مناسباتی هستند که بر زندگی و دنیای انسان امروز حاکمیت دارد.

۲. نقد معرفت‌شناختی انسان‌گرایی شاعران معاصر

۲-۱. عقلانیت‌محوری

اگر در روزگاری توجه به علوم نظری بیشتر بود در دوره معاصر تاثیر توجه شاعران را

به علوم عملی شاهدیم و اگر در ادوار پیشین شاعران بیشتر با نگاهی اسطوره‌ای به هستی می‌نگریستند نگرش شاعر معاصر وجهی عقلانی یافته است و اگر دین‌محوری معیار اساسی باورهای شاعران بود در دوره معاصر از محوریت دین کاسته شده و فضای هنری شاعرانه امروز زمینی شده و ارتباط آن تا حدود زیادی با آسمان قطع گردیده است. می‌توان گفت رفتار شاعران آوانگارد معاصر با هنر شعر بیشتر منطقی است تا هنری و تعلیمی. گویی هدف شاعر توانمندسازی مخاطب خویش است در فراهم آوردن استدلال‌های عقلانی و یا حزبی در مورد عقایدش و مقابله با آنچه دیدگاه‌های مخالف بر آنند. آیزنر^۱ (۱۹۹۴) از اندیشمندان نظریه‌های هنجاری معتقد است اصول انسان‌گرایی خردگرا یعنی محوریت استدلال و منطق انسانی، تلقی انسان به عنوان معیار همه چیز و طبیعت مفهومی دانش که توسط انسان ساخته می‌شود، موجب رد اعتقادات دینی می‌شود. از این‌ها گذشته، با وجود این که در شعر شاعران پیشین طبیعت‌گرایی هست شاعری به توصیف طبیعت آن‌هم نه به قصد برهم زدن آن می‌پردازد ولی در دنیای شاعرانه امروز، شاعر با نگاهی خصومت‌آمیز به طبیعت می‌نگرد و ناگفته پیداست همه این‌ها از تاثیر تفکرات اومانیستی در ایران برخاسته است.

با این وصف، نگاه متجددان ایرانی به ادبیات مبتنی بر تفکر و دقت نظر نبود. آنان مقصد و هدف معینی را در نظر نداشتند و بیش از هر چیز صرفاً می‌خواستند ادبیات را متحول کنند اما برای چگونگی آن برنامه‌ای نداشتند. متجددان هر یک به قدر فهم خود از تجدد و ادبیات سخنی به میان می‌کشیدند و اظهار نظر می‌کردند؛ آن‌هم فهمی که اغلب کامل نمی‌نمود. زیرا استنباط متجددان عمدتاً بر ادراک حسی و میل و سلیقه عاطفی و احساسی مبتنی بود. تصور اغلب متجددان ادبی این بود که تمدن و ادبیات غربی هم‌چون یک کالای تجاری است که می‌توان به راحتی آن را وارد کرد، اما در مورد هزینه‌ها و چگونگی استفاده از آن برنامه‌ای نداشتند. گمان این بود که تمدن و ادبیات را طابق‌النعل بالنعل می‌توان خریداری کرد و از جایی به جایی برد. غافل از آن که ادبیات غرب و تمدن غرب به تناسب فرهنگ و تفکر خاصی که در آن سرزمین ریشه دوانیده رشد کرده و به

ثمر رسیده است. اصرار بر انتقال این گونه ادبیات و فرهنگ بدون توجه به ریشه‌ها و زیرساخت‌های فرهنگی ادبی مبدا و مقصد خطایی بود که متجددان اغلب مرتکب شدند. دید انسان‌گرایانه سنتی دیدی کلی‌نگر بود، در حالی که دید انسان‌گرایانه معاصر جزئی‌نگر شده است. در دید سنتی، انسان در کل مطرح است که باید جزء را با او منطبق کرد، اما در شعر معاصر حرکت هنری شاعرانه از جزء به کل است. شاعر سعی دارد از جزء به کل انسانی برسد. نتیجه آن که شعر پیشین نماینده نوع تفکر و نگرش انسان پیشین به هستی و احساسات و عواطف ویژه او بوده است و شعر امروز نماینده انسانی است که در دنیایی پیچیده و متفاوت از گذشته می‌زید، آزادی می‌خواهد، با سیاست رابطه‌ای تنگاتنگ دارد، در پی رفاه بیشتر است و گاه تفکراتی از نوع سکولاریسم^۱ با آن آغشته می‌شود و بدون توجه به دین و طبقه‌بندی اجتماعی و با نگاهی فرد‌گرایانه اهداف دنیایی را می‌پوید؛ زیبایی برای او مفهومی دیگرگون یافته و ذوق و سلیقه‌اش تغییر کرده است. این‌ها همه منبث از تجددگرایی است که در دنیای معاصر ابتدا در فلسفه و اندیشه سیاسی، اجتماعی و فرهنگی غرب پدیدار شد و پس از مدتی به ایران سرایت کرد و موضوعی را که مورد بحث ماست یعنی شعر فارسی را تحت تاثیر قرار داد.

شکی نیست شاعران معاصر اغلب در تأثیرپذیری از اندیشه‌های غربی سعی داشته‌اند پیشرفت‌های علمی و اجتماعی را در شعر خویش به نمایش بگذارند و از راه شعر در وحدت بشر بکوشند و تعامل بشریت را از شرق تا غرب هدف شاعرانه خویش قرار دهند و گذار از ظلم و ستم به آزادی را به تماشا بنشینند. اما اگر بخواهیم معرفت‌شناسی شاعران معاصر را بر پایه شیوه‌های سنتی افلاطون و ارسطو بسنجیم باید بگوییم معرفت حاصل از شعر شاعران معاصر در یک چشم‌انداز کلی معرفتی سطحی است و اگر بر اساس معرفت‌شناسی عصر مدرن که بر دو پایه عقل و تجربه استوار است این سنجش را انجام دهیم خواهیم دید که روش استقرایی منبث از آنها که متکی بر تجربه، آزمایش و اندازه‌گیری و در مجموع مبتنی بر دریافت حسی است با محوریت عقلانیت و تجربه‌گرایی ناقص می‌نماید. به بیان دیگر، پیدا نیست اساس معرفت‌شناسی انسان‌گرایانه شاعران معاصر

مبتنی بر کدام نحله فلسفی است؛ نه تجربه‌گرایی است و نه خردگرایی و نه مبتنی بر فلسفه معرفت‌شناختی مدرن کانت^۱ با این همه آنجا که شاعر به این گونه‌های معرفت‌شناختی روی می‌آورد گویی اسلام را در تعارض مستقیم با روش‌های اتخاذ شده خویش می‌انگارد.

۲-۲. دوری از معنویت

بدیهی است از حیث معرفت‌شناختی، تلاش مضاعف انسان امروز را چیزی جز سردرگمی و بی‌حاصلی نمی‌توان ارزیابی کرد. بی‌بهرگی انسان امروز از معنویت، ادای انسان غربی را در آوردن و جست‌وجوی همیشگی برای آزادی و تلاش برای دستیابی به حقوق اولیه انسانی اموری هستند که شعر معاصر مروج آن بوده است و با وجود آن که ادعای انسان‌مداری و وجه غالب شعر معاصر است در هم‌آوردی با انسان‌گرایی شعر سنتی ایران‌زمین، حریفی از پیش‌باخته بیش نیست. البته در این که در انسان‌گرایی شعر گذشته اشکالاتی وجود دارد که نمی‌توان آن را بی‌چون و چرا پذیرفت شکی نیست و صد البته نمی‌توان انتظار داشت که شاعر معاصر صرفاً با رویکرد به گذشته و سیر در گذشته شاعری کند و دستورالعمل‌های اخلاقی و انسانی متناسب با معیارهای ادوار پیشین صادر کند. با این همه واضح است که ارزش‌های انسانی و انسان‌آرمانی ترسیم شده در شعر معاصر از رنگ و بوی ارزش‌های انسانی و انسان‌آرمانی پیشین چندان بهره‌ای ندارد، صبغه‌ای ایرانی ندارد و مشخصات فرهنگی گذشته را نمی‌توان در آن یافت. آنچه در شعر امروز از انسان مطرح است، انسان مدرنی است که در آثار جوامع مترقی ویژگی‌ها و ارزش‌های آرمانیش را می‌توان یافت در حالی که ارزش‌های انسانی شعر گذشته گونه‌ای دیگر است که برای نمونه شواهدی را از نظر می‌گذرانیم:

میاسای ز آموختن یک زمان	ز دانش میفکن دل اندر گمان
چه گویی که کام خرد توختم	همه هر چه بایست آموختم
یکی نغز بازی کند روزگار	که بنشانندت پیش آموزگار
جهان را نباید سپردن به بد	که بر بد گمان بی گمان بد رسد
	(فردوسی، ۱۳۶۹: ۱۸۱۶)
چو زین بگذری مردم آمد پدید	شد این بندها را سراسر کلید

پذیرنده هوش و رای و خرد
ز راه خرد بنگری اندکی
تورا از دو گیتی برآورده‌اند
نخستین فکرت پسین شمار

مرا او را دد و دام فرمان برود
که معنی مردم چه باشد یکی
به چندین میانجی پرورده‌اند
تویی، خویشان را به بازی مدار

(فردوسی، ۱۳۶۹: ۶)

دزد خانه است نفس، حالی بین
دزد بیرون، خسیس دزد بود

زو ننگه‌دار خانه دل و دین
دزد خانه، نفیس دزد بود

(سنایی، ۱۳۷۴: ۴۷۱)

نفس بد را در بدن کشتن نه کار هر کسی است

پاره کردن مار را در جهد کار حیدر است
بهر جنگ نفس، درویش ریاضت‌دیده را
خرقه و تاج و نمد برگستوان و مغفر است
گر طلسم نفس بگشایی ز معنی برخوری
و ان کسی بر خورد از این معنی، که بی خواب و خور است
در نهاد آدمی شهوت چو طشتی آتش است
نفس سگ چون پادشاهی و شیاطین لشکر است

(عطار، ۱۳۸۴: ۳۳۰)

میراد نامرادان را برآور
مدارا کن تو با پیران مسکین
به خدمت می‌توان این ره بریدن

که تا یابی مراد خویش یکسر
ببخشا بر جوانان بدآیین
بدین چوگان توان گویی ربودن

(عطار، ۱۳۸۴: ۳۶۹)

مبندید دل در سرای سپنج
دو روی و فرینده و زشت خوست
یکی شادی آن‌گه رساند به مرد

کش انجام مرگ است و آغاز رنج
به کردار دشمن، به دیدار دوست
که پیش آورد ده غم و رنج و درد

(اسدی طوسی، ۱۳۸۲: ۲۶۲)

۲-۳. ناهمسویی با مخاطب

وقتی شاعر آوانگارد امروز ایران، گرفتار نوعی بی‌ثباتی و ناستواری ایمانی و اعتقادی

است و نیز گرفتار هنجارها و تجویزهای اجتماعی، با انسان کاملی که بتواند بر جامعه مخاطبان خویش تاثیر بسزا داشته باشد فاصله‌ها دارد. جالب آن که برخی از شاعران مورد نظر پژوهش حاضر، هدف هنر شاعرانه خویش را اصلاح اجتماعی انگاشته‌اند. بدیهی است از ضرورت‌های تولید هنر، توجه به روابط همدلانه بین هنرمند و مخاطب اوست؛ هنرمند باید با احساسات و دل‌مشغولی‌های خویش هم‌نوا و هماهنگ باشد و از به نمایش گذاشتن ظاهری غیر واقعی و فریبنده در هنر خویش بپرهیزد؛ حال آن که در هنر شاعرانه امروز این همدلی و صداقت بین شاعر و مخاطب فراهم نمی‌شود. مخاطب شعر امروز آیین مهرورزی، گذشت، ایثار، بخشش، رحمت، رأفت، کمک به هم‌نوعان و مراقبت از حقوق آنان، ایمان، تواضع، حسن خلق، حلم، حیا، خاموشی، خدامحوری، خیرخواهی، دادگری، خردمندی، نفس‌کشی، سخاوت، شهوت‌گریزی، صدق و صفا، عبادت و عبودیت، عشق‌ورزی، مروت، وفاداری و... را که از محوری‌ترین مبانی دین مبین اسلام هستند و متعاقب آن از اساسی‌ترین محورهای مراتب معارف شاعران در ادوار گذشته، در شعر امروز نمی‌یابد. این در شرایطی است که درمان بسیاری از بیماری‌های اجتماعی به رعایت این امور وابسته است و شاید از این رو شاعران پیشین با معیارهای سنتی به آن‌ها نگریده‌اند و سعی در نمایاندن و پروراندن انسان کامل با اتکا به ارزش‌های متکی بر دین، مذهب و طریقت داشته‌اند.

پر واضح است که صبغه دینی و مذهبی انسان‌گرایی شعر معاصر اندک است و بیشتر صبغه و وجه غربی به خود گرفته است و با وجود آن که غرب در جست‌وجوی انسان شرقی است و می‌خواهد شرق را بیشتر از زبان شرقیان با تمام خصوصیات ویژه آن‌ها بشناسد ما با تقلید از غرب به موضوع انسان توجه کرده‌ایم، آن‌هم در حالی که تولیدات هنری و به ویژه شعری ما جز نسخه بدل آن‌چه در غرب عرضه می‌شود نخواهد بود. نتیجه آن که حتی در مخاطب‌یابی جهانی، بازار شعر انسان‌مدارانه ما چندان رونقی نخواهد داشت.

نگاه انسان‌مدارانه غرب گرایانه شاعران معاصر به دور از هم‌سنخی با انسان شرقی و ایرانی سبب شده است فاصله عمیقی بین شعر شاعران روشنفکر معاصر و مردم ایجاد شود. اگر در دوره‌های پیشین گرایش به انسان‌گرایی زاهدانه و منزه‌طلبانه بود که تا حدود زیادی از واقعیت‌های اجتماعی دور بود و میان انسان آرمانی و انسان حاضر در زندگی

فاصله‌های زیادی وجود داشت در دوره معاصر سعی بر آن بوده است که انسان‌گرایی و جهی فرهنگی یابد و میان انسان آرمانی و انسان حاضر در زندگی فاصله‌ها کمتر شود؛ ولی جای تأسف است که در این زمینه هم توفیقی حاصل نکرده‌ایم.

۲-۴. گرایش‌های حزبی

از سرآغاز دوره معاصر، در شرایطی که جامعه ایرانی از عقب‌ماندگی رنج می‌برد و خرافات، ارزش‌های اجتماعی و نظام حاکم بر روابط انسانی پوسیده و قدیمی بود، بازنگری موضوع انسان و نواندیشی در باره نظام اجتماعی، ضرورتی اجتناب‌ناپذیر بود. لازم بود ارزش‌های انسانی و عدالت اجتماعی از اصول و قواعدی منطقی برخوردار باشند و راه استبداد و بی‌عدالتی مسدود گردد، اما اشکال اساسی این بود که توجه شاعران به این ضرورت بیشتر با اتکاء بر اصول مکتبی، سیاسی و حزبی رایج زمانه رونق یافت، چندان که در جست‌وجوی نظم اجتماعی و عدالت اجتماعی، اصولی را می‌خواستند که آموزه‌های حزبی به آنان دیکته می‌کرد. به همین جهت اصول صادره از سوی آنان اصولی خشک و نامنعطف بود که نه بر اساس تجربه‌های معرفت‌شناختی شاعرانه و تجربه‌های زندگی، بلکه، بر پایه اصول مندرج در کتاب‌ها و آموخته‌هایی بود که آموزگاران و مؤلفان آن‌ها عمدتاً ایرانی نبودند و نسخه‌ای را که می‌پیچیدند ساختار اجتماعی سیاسی جامعه ایرانی را درمان نمی‌کرد.

در دوره معاصر، بسیاری از مسایل مطرح در شعر، تابع جریان‌های سیاسی اجتماعی زمانه بوده است. شاعران به تناسب فراز و فرودهای اجتماعی سیاسی دچار نوسان‌هایی در طرح موضوعی انسان در شعر شده‌اند. هرگاه جریان‌های سیاسی قوت داشته موضوع انسان بیشتر مورد نظر قرار گرفته و به چالش کشیده شده است. از سوی دیگر، تحلیل شاعران از انسان تابع گرایش‌های سیاسی آنان بوده است. شاعران به تناسب گرایش‌های حزبی و بینش‌های ایدئولوژیک خویش به موضوع انسان پرداخته‌اند. بر این اساس این دسته از شاعران در مقاطعی که حرکت‌های سیاسی و انقلابی رونقی داشته است گاه به نفی بعضی خصلت‌ها و مرام‌های اجتماعی و فردی پرداخته‌اند.

به جهت رویکردهای حزبی، انسان‌محوری جای خدامحوری را در دیدگاه‌های

انسان‌گرایانه شاعران گرفته است. از سوی دیگر، با وجود آن که آزادی انسان هم در اسلام و هم در مکاتب اومانیستی غربی نوع و میزان دارد، سیر کمال انسان در شعر امروز به انسان خلاصه می‌شود، در صورتی که در اسلام کمال ابعاد فردی، اجتماعی انسان در رابطه با طبیعت و جهان هستی به ذات الهی منتهی می‌شود. در چنین شرایطی، در این رویکرد شاعران به موضوع انسان، دو نکته قابل توجه است: نخست آن که بازنگری شاعران به مسایل انسان و نفسی و تعدیل و نقد مسایل اجتماعی اگر چه ممکن است در مقاطعی پسندیدنی باشد و توجه عمومی را به خود جلب کند ولی چون از پیشینه و دیرینه‌ای برخوردار نیست و ادامه منطقی شرایط سیاسی اجتماعی را دنبال نکرده است، موجی است که مقطعی بودن آن آشکار است و محکوم به فناست و حداقل اثرات درازمدت نخواهد داشت. دیگر آن که چون شاعران با بینش‌ها و گرایش‌های سیاسی و حزبی به ارایه چنین نگاه‌ها و نقد و نظرهای انسان‌گرایانه پرداخته‌اند بسا که با فروکش کردن شرایط سیاسی و شکست حزب یا احزاب سیاسی وابسته، از اثرات آن تحلیل‌ها کاسته شود و یا دست کم بینش فلسفی و اندیشه‌های انسان‌گرایانه آنان دچار تزلزل و چرخش از یک مرام به مرامی دیگر شود. چنان که شعر سیاسی دهه‌های سی و چهل چنین تجربه‌ای را پشت سر نهاد و شکست سیاسی احزاب منجر به شکست فلسفی شاعران شد.

شاعران دوره معاصر در حد یک برداشت فردی حزب‌گرایانه و غرب‌گرایانه به موضوع انسان پرداخته‌اند. در نتیجه موضوع انسان جدید مطرح در شعر معاصر بر اساس یک تجربه تاریخی و کلی منتج نشده است. جز تعداد معدودی از شاعران معاصر که موضوع انسان در شعرشان تا حدودی حضوری همیشگی دارد و محور اصلی خلیجان‌ها و تخیلات شاعرانه مبنای محوری طرح نوگرایی شاعرانه آن‌هاست، باید گفت موضوع انسان دغدغه دائم و همیشگی شاعران نبوده رابطه آن‌ها و هنر شاعرانه‌شان با انسان رابطه‌ای منقطع است. به بیان دیگر، انسان‌گرایی شاعران معاصر عمدتاً نتیجه تعلق خاطر شاعر به یک گروه خاص است. در این شرایط اشکالی که ایجاد می‌شود این است که این وابستگی اغلب همیشگی نبوده است. وابستگی شاعرانه به گروه‌های سیاسی اغلب دستخوش نوسان‌هایی بوده است که برداشت شاعران از انسان و انعکاس آن در شعر را دچار تزلزل کرده است به

طوری که شاعران به یک بینش و تجربه ثابت از انسان پای‌بند نبوده‌اند. به همین جهت اصرار در گرایش به انسان در شعر معاصر و پای‌بندی به آن گاه هست و گاه نیست.

۲-۵. نبود جهان‌بینی

نکته قابل توجه این است که شاعران معاصر فاقد یک طرح کلی و ظریف و دقیق در باره انسان هستند و از درون شعرشان کمتر می‌توان نوعی جهان‌بینی شسته رفته و منحصر را استخراج کرد. یعنی انسان‌گرایی شاعران معاصر حاصل یک کل به هم پیوسته و یک دستگاه منظم ذهنی و هماهنگ و بنیادی نیست. اگر حافظ و مولانا موضوع انسان را هدف اصلی قرار می‌دهند و در پی انسان آرمانی خویشند که در نهایت چندان تفاوتی با یک‌دیگر و در مجموع با انسان آرمانی مطرح در شعر شاعران پیشین ندارند، در نگاه فردی و جمعی شاعرانه امروز نمی‌توان انسان آرمانی را که پذیرش عمومی را در پی داشته باشد متصور شد. انسانی که در شعر امروز مطرح است بیشتر سایه‌ای از انسان ایرانی با دیرینگی کهن را نشان می‌دهد و نشانی از پایداری انسان و فرهنگ انسان ایرانی که بر ماندگاری و پایداری آن شکی نمی‌توان داشت چندان به چشم نمی‌خورد. عدم رابطه عاطفی و نبود ارتباط بین مطالب شعری با مخاطب و تأکید محدود بر تفکر از جمله اشکالات معارف شاعران امروز در حوزه انسان‌گرایی است که باعث آمده است مشکلات فراوانی پیش روی مخاطب شعر معاصر از این منظر فراهم آید، به گونه‌ای که در یک نگرش کلی اعتماد مخاطبان شعر امروز به فلسفه معرفت‌شناختی انسان‌گرایانه که شاعران امروز مدعی آنند حاصل نمی‌شود. افزون بر این، اگر شاعر معاصر در شعر انسان‌گرایانه خویش پیامی داشته باشد مردم عادی پیامش را در نمی‌یابند. زیرا شاعر و یا پیام شاعرانه و یا هر دو از جنس مردم نیستند. به همین دلیل مردم در غم و شادی، امید و نومیدی، تاریکی و روشنی خود را چندان شریک و همسوی شاعر و پیام‌وی نمی‌بینند و صمیمیتی را که نشان از هم‌سوئی مردم با هنرمند باشد در او نمی‌یابند.

علاوه بر آنچه گذشت، شاعران در بیان اندیشه‌های اجتماعی خویش از زبان عوام و ارتباط با عوام دور افتاده‌اند و باید اذعان کنیم که حتی شاعرانی چون نیما و شاملو، که به زعم نگارنده سرآمدان انسان‌گرایی در شعر معاصرند، زبان ویژه‌ای را که اختیار کرده‌اند

بیشتر زبان نخبگان است و متعاقب آن مخاطبشان نیز نخبگانند. فضای ذهنی، قالب‌های شعری، تفکر فلسفی، پیچیدگی‌های کلامی و... در شعر شاعران معاصر مانع از آن شده است که انسان‌گرایی شاعران چندان وجهی عمومی بیابد و سواى نخبگان، همدلی، همراهی و همراهی همگان را برانگیزد.

در دوره مشروطه، با وجود آن که فکر سنتی بر انسان‌گرایی شاعران سیطره دارد و شاعران به مسایل اجتماعی و انسانی، عدالت‌خواهی، مبارزه با استبداد و فقر و ظلم توجهی ویژه دارند، باید گفت به جهت سردرگمی‌های فلسفی و سیاسی، شاعران که در زمره برجسته‌ترین روشنفکران این برهه بودند، برنامه‌ای برای آینده ندارند و جهت‌گیری خاصی در سیر ذهنی‌شان مشاهده نمی‌شود. بنابراین هر چند شعر دوره مشروطه در گرایش به انسان مرحله نوینی را می‌آغازد و سعی دارد از آن‌چه در گذشته بوده است فاصله بگیرد، ولی در این نوگرایی و نواندیشی به موضوع انسان، در ابتدای راه می‌ماند و طرفی نمی‌بندد. درست از دوره پس از مشروطه است که رفته رفته انسان مطرح در شعر معاصر، با انسان ایرانی برخوردار از خصلت‌های فرهنگ ملی و بومی فاصله می‌گیرد. «ما از یک سو دارای مشخصات فرهنگی هستیم که از خاصیت «شبان، رمگی» در رنج است و از سوی دیگر چشم ذهن و زندگی خود را بر نو کردن این فرهنگ و گرایش تازه به انسان گشوده‌ایم. اما نه از آن رسته‌ایم، و نه به این رسیده‌ایم. در نتیجه وجودی گرفتار تناقض یافته‌ایم که ساخت مادی و معنوی مان را به شکل دوگانه و متناقض نگه داشته است.»

(مختاری، ۱۳۷۲: ۱۶۱)

۲-۶. سیاست‌اندیشی

از دوره مشروطیت به این سو، اهل فرهنگ، هنر و ادب پیوسته در خلق آثار خود حکومت‌ها را نقطه مقابل خود دیده‌اند و بخش معتناهی از آثار خلق‌شده صرف روشنگری، سیاست‌اندیشی و مبارزه پیوسته با حکومت‌های استبدادی در ایران شده است. این امر سبب شده است بسیاری از استعداد‌های هنری و ادبی از پرداختن به جنبه‌ها و جلوه‌ها و شؤون مختلف زندگی و هستی غافل مانده و در الزام به تعهد، به رویارویی با ظلم و جور حکومت‌ها روی آورند تا آنجا که گاه از این طریق خواسته‌اند حکومت‌ها را تغییر

دهند. به ویژه پس از مشروطه این موضوع عینی‌تر و ملموس‌تر است چندان که فاصله روشنفکران با مردم و عدم تناسب بلوغ سیاسی میان آنان هرگونه حرکت روشنفکرانه و سیاست‌اندیشی را در جریان دگرگون کردن اوضاع با شکست مواجه می‌نمود. از این پس شعر معاصر به گونه‌ای دچار تنگنا می‌شود و امکان تنفس و فراغ‌بالی در اندیشه و هنر شاعرانه کمتر مشاهده می‌شود.

البته نباید از نظر دور داشت که در دوره پس از مشروطه به واسطه بلوغ سیاسی و رشد مفاهیم اجتماعی و تجربه بیشتر شاعران، تکنیک‌ها و وجوه هنری در شعر بیشتر به کار گرفته می‌شود و از این حیث روح تازه‌ای در شعر فارسی دمیده می‌شود اما به واسطه روح حاکم بر شعر این برهه گاه سیاست‌اندیشی جای خود را به مصلحت‌اندیشی می‌دهد. به بیان دیگر، در محتوای زندگی و آثار برخی از شاعران سیاست‌زده می‌بینیم که سیاسی بودن آثارشان منبعث از روح آزاداندیشانه و هنرمندانه آنان نیست بلکه به اقتضای شرایط اجتماعی است و بدان جهت که از قافله سیاست‌اندیشی عقب‌نمانند هنر خود را با مضامین سیاسی توأم نموده‌اند.

به عبارت دیگر، می‌دانیم شاعر، شعور آگاه جامعه است، از این رو اهدافی را که هر یک از شاعران در جریان آزادیخواهی و رهایی دنبال کرده‌اند گاه با واقعیت‌های اجتماعی و با شعور جامعه هماهنگی و هم‌خوانی نداشته است. اگر بپذیریم که در دوره مشروطه شاعر و جامعه همساز بودند و هر دو همپای هم بودند و شاعر شیپور احساس و عاطفه و زبان اعتراض جمعی مردم زمانه خویش را می‌نواخت به نظر می‌رسد پس از مشروطه پذیرش چنین موضوعی به راحتی امکان‌پذیر نباشد.

سیاست‌اندیشی و تلاش در راه آزادی انسان و دموکراسی از دوره مشروطه به بعد بیشتر به رؤیایی مانند است که توصیف و عینیت‌بخشی به آن تا حدود بسیاری ممکن نیست. از این است که معیارهای آزادی‌خواهانه در دوره مشروطه و پس از آن نانوخته مانده‌اند و چارچوب و قوانین متعینی برای آن وجود ندارد. به نظر می‌رسد بخشی از این ضعف ناشی از پذیرش مسئولیت روشن‌فکری و آزادی‌خواهی توسط ادیبان و به‌خصوص شاعران باشد.

چنان‌که گفته آمد، در شعر شاعران معاصر بیش از آن‌که موضع شاعران را انسانی بینیم موضع آنان را سیاسی و حزبی می‌یابیم. یعنی انسان‌مداری شاعران مبتنی بر باورهای سیاسی و حزبی است نه بر اساس معیارهای انسان‌گرایانه. عواطف و احساساتی را که شاعران فارغ از دسته‌بندی‌های سیاسی و حزبی نسبت به انسان بروز می‌دهند محدود است و انفرادی و از عمقی فلسفی اندیشه‌ای برخوردار نیست. غالب اشعار انسان‌گرایانه این دسته از شاعران، سطحی و رمانتیک‌وار است. سعی دارند غصه‌های شخصی را به هر شکل ممکن با ارزش‌های انسانی پیوندند و ناله و فریاد شخصی خود را وجهی کلی ببخشند و نوحه‌هایی را که در سوگ معشوق خود سروده‌اند بعدی کلی و انسانی و بیرون از مسایل فردی بروز دهند. از این روی، انسان‌گرایی آنان وجهی مصنوعی و شعارگونه یافته است. محور اصلی هنر شاعرانه این دسته از شاعران، مسایل پر سوز و گداز و احساسات و عواطف رمانتیک است و معشوقشان کسی است که تازه وقتی به آن می‌رسند پس از مدتی بسا که او را رها کرده و به دیگری روی آورند. به رغم آن‌که گاه شعرهایی از نوع انسان‌گرایانه سروده‌اند، هیچ‌گونه تداومی در جریان تجربه عینی و ذهنی در ابعاد هنری شعرشان مشاهده نمی‌شود. شاعری که دنیای پر تحرک معاصر را به نامرادی‌ها و ناکامی‌های جنسی محدود کند و ارزش‌های انسانی را فدای تمایلات عاشقانه کند نمی‌تواند مدعی انسان‌گرایی آن‌هم از نوع متعادل آن باشد. به نمونه‌ای از شعرهای مشیری توجه کنید:

هم‌رنگ گونه‌های تو مهتابم آرزوست	چون باده لب تو می‌نابم آرزوست
ای پرده پرده چشم توام باغ‌های سبز	در زیر سایه مژغات، خوابم آرزوست
دور از نگاه گرم تو، بی‌تاب گشته‌ام	بر من نگاه کن، که تب و تابم آرزوست
تا گردن سپید تو گرداب رازهاست	سرگشتگی به سینه گردابم آرزوست!
تا و ارم ز وحشت شب‌های انتظار	چون خنده تو مهر جهانتابم آرزوست

(مشیری، ۱۳۸۱: ۱۹۹)

و بدون آن‌که نیازی به توضیح باشد بی‌فاصله شعر مولوی را که آشنای عام و خاص

است و با همین ردیف «آرزوست» سروده شده از نظر می‌گذرانیم:

بنمای رخ که باغ و گلستانم آرزوست بگشای لب که قند فراوانم آرزوست

ای آفتاب حسن برون آدمی ز ابر
 بشنیدم از هوای تو آواز طبل باز
 گفتی ز ناز؛ بیش مرنجان مرا برو!
 وان دفع گفتنت که «برو! شه به خانه نیست»
 یعقوب وار و اسفاها همی ز نم
 والله که شهر بی تو مرا حبس می‌شود
 زین هم‌هان سست عناصر دلم گرفت
 جانم ملول گشت ز فرعون و ظلم او
 زین خلق پر شکایت گریان شدم ملول
 گویاترم ز بلبل اما ز رشک عام
 دی شیخ با چراغ همی گشت گرد شهر
 گفتند: «یافت می‌نشود، جسته‌ایم ما»
 پنهان ز دیده‌ها و همه دیده‌ها از اوست
 گوشم شنید قصه ایمان و مست شد
 یک دست جام باده و یک دست زلف یار

کان چهره مشعشع تابانم آرزوست
 باز آمدم که ساعد سلطانم آرزوست
 آن گفتنت که «بیش مرنجانم» آرزوست
 وان ناز و باز و تندی دربانم آرزوست
 دیدار خوب یوسف کنعانم آرزوست
 آوارگی و کوه و بیابانم آرزوست
 شیر خدا و رستم دستانم آرزوست
 آن نور روی موسی عمرانم آرزوست
 آن‌های و هوی و نعره مستانم آرزوست
 مهر است بر دهانم و افغانم آرزوست
 کز دیو و دد ملولم، انسانم آرزوست
 گفت: «آن که یافت می‌نشود آنم آرزوست»
 آن آشکار صنعت پنهانم آرزوست
 کو قسم چشم؟ صورت ایمانم آرزوست
 رقصی چنین میانه میدانم آرزوست
 (مولوی، ۱۳۷۹: ۱۵۵)

آن‌چه در این دو شعر مشاهده می‌شود آرزویی است که هر دو شاعر بر بنیاد مضامین عاشقانه دارند؛ دو عاشق داریم که یکی چشم به راه یار است و دیگری چشم به راه سعادت بشری دوخته است. در شعر فریدون مشیری با انسانی آرزومند مواجهیم که فقط به خود می‌اندیشد و سعی در به کارگیری هر چیز از عناصر هستی برای «خود» است و به هیچ وجه حاضر به نفی خود نیست. عشق مطرح در آن عشق جوانی است پرهیجان، که هیچ توجهی به گرایش‌های اجتماعی و نفی خود در آن موجود نیست. نه از التهایی سیاسی در آن خبری هست، نه از عصیان و نه حتی از عمقی عاشقانه. اگر وحشتی در آن هست و شاعر بی‌تابی می‌کند وحشت از شب‌های انتظار است؛ بی‌تابی و نوحه و آه و فغان در آن بی‌عمق و

احساساتی است و درد نهفته در آن دردی است فردی؛ حال شعر مشیری را با شعر یکی از معاصران او، احمد شاملو، مقایسه کنیم:

«... شب پر رازی‌ست:

ظلماتی را کد...

دیرگاهی ست زمین مرده‌ست

و به قندیل کی‌بود

روشان فلکی

در فساد ظلمات افسرده‌ست...»

(شاملو، ۱۳۷۸: ۸۲)

براهنی می‌گوید: «اگر شاعری پس از بیست سال ضجه و مویه رمانتیک، ناگهان دم از مسؤولیت در برابر تجربیات خشن و ظالم اجتماعی بزند، باید در صمیمیت او تردید کرد. چرا که او ممکن است جز یک ابن‌الوقت بیچاره کسی دیگر نباشد و یا ممکن است از مسؤولین به عنوان کلاهی شرعی برای پوشاندن ته کشیدن خود استفاده کند. زیرا او مدت بیست سال فقط گریه کرده است و اکنون چگونه می‌تواند در برابر تجربیاتی که در گذشته، پیوسته در حال فرار از آن‌ها بوده است از خود مسؤولیت نشان دهد؟» (براهنی، ۱۳۷۱: ۸۴۶) عیب انسان‌گرایی این‌گونه شاعران شعارگونه‌گی شعر آنان است، هر چیزی را که به نثر می‌توان گفت به نظم می‌کشند و همان ویژگی‌های نثر را با افزودن وزن و قافیه بیان می‌دارند.

نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه گفته آمد عدم هم‌سوایی و هم‌رأیی میان شاعر و شعر انسان‌گرایانه‌اش عیبی است که قابل تعمیم به بسیاری از شاعران و شعرهای مدعی انسان‌مدار معاصر است؛ زیرا روان و تفکر شاعر با شعرش هماهنگ و هم‌صدا نیست، زیرا شاعر صمیمی نیست؛ آن‌چه می‌گوید حاصل تجربه عینی و دست و پنجه نرم کردن‌های او با دغدغه‌های مطرح در شعرش نیست. نوعی کلی‌گویی و کلی‌بافی است و حرفی که می‌زند تصنعی و قلابی به نظر می‌رسد. از این رو می‌توان گفت در بسیاری موارد انسان‌گرایی شاعران گرفتار

رویکردهای لوکس، مدگرایانه و مقلدانه شده است. بی‌آن‌که انسان شرقی و ایرانی از انسان غربی و معیارها و ارزش‌های ویژه آن تفکیک داده شود شاعران صرفاً گویی در جامعه‌ای غربی می‌زیند و اگر به موضوع انسان توجهی دارند نه از سر ضرورت و احساس عمیق درونی است و نه چنان‌که اشاره شد حاصل یک تجربه نظری و عملی در طول زندگی و نه بر اساس توجه عمیق آنان به مسایل اجتماعی و کنش‌ها و واکنش‌های جامعه انسانی زمانه و زمان‌های آینده. به همین نسبت می‌توان گفت عمده شاعران معاصر ادای انسان‌گرایی و عدالت‌خواهی را در آورده‌اند.

با وجود آن‌که موضوع انسان بزرگترین محور دغدغه‌های ذهنی بسیاری از شاعران معاصر بوده است نباید از نظر دور داشت که گاه انسان‌گرایی در هنر شاعرانه‌شان به ضد آن منجر شده است. انسان سر در گم دوره مشروطه و پس از آن از راه شعرهای مدعی انسان-گرایی پاسخی نمی‌یابد، بلکه اضطراب‌ها و تشویش‌های او بیشتر از آن حیث که نمی‌تواند حتی به شاعر زمانه خویش اعتمادی کند چرا که صفا و صمیمیتی در او نمی‌یابد و ثباتی در بینش و اندیشه‌اش نمی‌بیند و از جنس زمانه خودش نمی‌داند، افزونی می‌یابد.

حاصل گذشت قریب یک سده از جریان شعر در دوره مورد بررسی (از مشروطه تا انقلاب اسلامی) بیش از همه آن است که شاعران در معرفت‌شناختی انسان‌گرایانه خویش افراط و تفریط فراوان داشته‌اند. افراط از آن حیث که اغلب در نگرش و بینش انسان‌گرایانه خویش، سرسپردگی به بینش‌های فلسفی و حزبی و سیاسی غرب را بی‌چون و چرا و بی‌آن‌که سعی بلیغ در جرح و تعدیل آن داشته باشند در هنر شاعرانه خویش جلوه داده‌اند و تفریط از آن جهت که نتوانسته‌اند در استحاله مبانی انسان‌گرایانه شعر پیشین و انتقال آن به نسل امروز از راه شعر چندان توفیقی حاصل کنند.

نتیجه آن‌که میان شعر امروز و مخاطب آن فاصله‌ای عمیق ایجاد شده است. مخاطب یا باید شعر را سیاسی بخواهد که چنان‌که اشاره شد با فراز و فرودهای بی‌شماری در این صورت مواجه می‌شود و یا اشعار رمانتیک و پر سوز و گداز را پذیرا شود که باز از آن طرفی نمی‌بندد. به هر حال مخاطب شعر در دوره مورد بررسی دست تهی مانده است.

فهرست منابع

۱. آثودی، رابرت، (۱۳۸۶)، معرفت‌شناسی، ترجمه علی‌اکبر احمدی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲. اسدی طوسی، علی بن احمد، (۱۳۸۲)، گرشاسبنامه، تهران، دنیای کتاب، چاپ اول.
۳. باقی‌نژاد، عباس، (۱۳۸۷)، انسان‌گرایی در شعر شاملو، ارومیه، دانشگاه آزاد اسلامی، چاپ اول.
۴. براهنی، رضا، (۱۳۷۱)، طلا در مس، تهران، نویسنده، چاپ اول.
۵. سنایی، مجدودبن آدم، (۱۳۷۴)، حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، تصحیح محمدتقی مدرس رضوی، تهران، دانشگاه تهران، چاپ سوم.
۶. شاملو، احمد، (۱۳۷۸)، مجموعه آثار احمد شاملو، دو جلد، تهران، انتشارات زمانه، چاپ اول.
۷. شفیعی کدکنی، محمدرضا، (۱۳۹۰)، با چراغ و آینه، تهران، سخن، چاپ اول.
۸. شمس، منصور، (۱۳۸۷)، آشنایی با معرفت‌شناسی، تهران، انتشارات طرح نو.
۹. عطار نیشابوری، محمدبن ابراهیم، (۱۳۸۴)، دیوان اشعار، تهران، علم.
۱۰. فتحی‌زاده، مرتضی، (۱۳۸۴)، جستارهایی در معرفت‌شناسی معاصر، تهران، انتشارات آیت عشق.
۱۱. فردوسی، ابوالقاسم، (۱۳۶۹)، شاهنامه، تصحیح ژول مول، تهران، شرکت سهامی انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ چهارم.
۱۲. مختاری، محمد، (۱۳۷۲)، انسان در شعر معاصر، تهران، توس، چاپ اول.
۱۳. مشیری، فریدون، (۱۳۸۱)، سه دفتر (ابر و کوچه، گناه دریا، بهار را باور کن)، تهران، چشمه، چاپ سیزدهم.
۱۴. مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد، (۱۳۷۹)، کلیات دیوان شمس، تهران، بهزاد،

چاپ دوم.

۱۵. هاسپرز، جان، (۱۳۷۹)، درآمدی بر تحلیل فلسفی، ترجمه موسی اکرمی، تهران، انتشارات طرح نو.

۱۶. هالینگ دیل، رجینا، (۱۳۸۷)، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران، انتشارات ققنوس.

17. Eisner, E, The Educational Imagination. Third Edition. New York: Mac Millan Publishing Company. (1994).

بررسی تاریخی شکل‌گیری بنیادگرایی اسلامی در پاکستان

مهدی ایمانی^۱

کیهان برزگر^۲

چکیده

امروزه گسترش جریان‌های تندرو مذهبی و بنیادگرا در جهان به عنوان مسئله اساسی دولت‌های جهان تبدیل شده است. انواع بنیادگرایی در مذاهب و ادیان مختلف وجود دارد که در اینجا بنیادگرایی اسلامی مدنظر است. در فرهنگ لغات سیاسی آکسفورد، از بنیادگرایی اسلامی برای توصیف هر حرکتی که خواهان اجرای کامل و بی‌چون و چرای آموزه‌های قرآن و شریعت باشد استفاده شده که این امر با توجه به وضعیت سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی کشورهای مختلف توأمان با تعصبات شدید فرقه‌ای و حرکت‌های خشونت‌آمیز شده است. بدون تردید یکی از متغیرهای موثر در سیاست‌های امنیتی هر کشور تهدیدها و فرصت‌های بوجود آمده از ناحیه همسایگان آن کشور است. در این بین فوری‌ترین تهدیدات و خطرات همواره از ناحیه همسایگان برای کشورها متصور می‌باشد که بر رفتار سیاسی، استراتژی‌ها، منافع و اهداف ملی، امنیت ملی، تمامیت ارضی، بقا و موجودیت کشورها اثر می‌گذارد. که از میان کشور پاکستان در این مقاله بررسی می‌شود.

واژگان کلیدی

حدیث اهل سنت، منتقدان حدیث، نقد حدیث، نقد محتوایی، نقل به معنا، سنت گفتاری و سنت رفتاری.

۱. دانش‌آموخته دکتری تخصصی روابط بین‌الملل گروه علوم سیاسی و روابط بین‌الملل، دانشکده حقوق و علوم سیاسی واحد علوم تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: imanmahd@yahoo.com

۲. استادیار گروه علوم سیاسی و روابط بین‌الملل، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، واحد علوم تحقیقات

Email: k-barzegar@srbiau.ac.ir

دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)

پذیرش نهایی: ۱۳۹۶/۱۰/۱۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۸/۲۷

طرح مسأله

کشور پاکستان با دارا بودن حدود ۹۰۹ کیلومتر مرز مشترک همسایه جنوب شرقی جمهوری اسلامی ایران و علاوه بر آن دارای قدرت اتمی می باشد که با مشکلات عدیده‌ی سیاسی، اقتصادی و اجتماعی دست و پنجه نرم می کند و ۸۰ درصد از جمعیتش مسلمان سنی است. پیروزی انقلاب اسلامی با محوریت تشیع در ایران زمینه مساعدی را برای گسترش جریان های بنیادگرای ضد شیعی در پاکستان بوجود آورد که یکی از اهدافشان مقابله با جمهوری اسلامی ایران بود. تهدیدات ناشی از بنیادگرایی در پاکستان مسئله ای چند بعدی است که شامل تهدیدات اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی می شود مسئله ای که بنیادگرایی در پاکستان را برای جهانیان و بویژه ایران حائز اهمیت می کند رابطه بنیادگرایی و تروریسم در پاکستان است. باراک اوباما رییس جمهور آمریکا، منطقه ای را که افغانستان و پاکستان در آن قرار دارند، خطرناکترین نقطه جهان می داند؛ زیرا نیروهای رادیکال که در این منطقه قرار دارند از دید آمریکا تماماً تروریست هستند. پاکستان در حال حاضر مهد تفکرات بنیادگرایانه در جهان اسلام محسوب می شود و کشورهای مسلمان رقیب ایران مانند امارات و عربستان آنجا را مکانی مناسب برای پرورش تفکرات تندروانه مذهبی خود برای کنترل ایران به حساب می آورند.

تحقیقات مختلفی راجع عوامل بنیادگرایی در پاکستان شده است اما تحقیقی که به طور مجزا و مختص به بررسی عوامل تاریخی در رشد بنیادگرایی اسلامی در پاکستان اشاره دارد حسین مسعود نیا به همراه داود نجفی در مقاله ای به عوامل موثر در رشد و تکوین بنیادگرایی در پاکستان می پردازند و حسین مسعود نیا در پژوهشی دیگر به همراه صفی الله شاه قلعه به بررسی علل رفتار خشونت آمیز نیروهای اسلامی در پاکستان با تاکید بر طالبانیسم می پردازد. حسین حقانی سفیر پیشین پاکستان در ایالات متحده که یک دیپلمات و شخصیت دانشگاهی برجسته محسوب می شود و شناخت تجربی و علمی از سیاست در پاکستان دارد در یکی از کتاب های خود به نام: "PakistanBetweenMosque and Military" به رابطه تاریخی عمیق بین گروههای رادیکال اسلامی و نظامیان اشاره می کند و چشم اندازی درون ساختاری و تاریخی به

شکل‌گیری گروه‌های افراطی پاکستانی دارد.

در این راستا پژوهش حاضر در تلاش است تا نسبت به عامل تاریخی ریشه‌ای بنیادگرایی در پاکستان شناخت کافی و دقیق کسب نماید و سوال اصلی که در این راستا مطرح می‌نماید این است که عوامل تاریخی موثر بر بنیادگرایی اسلامی در پاکستان کدامند و چقدر این عوامل در رشد بنیادگرایی اسلامی در پاکستان موثر بوده است؟ فرضیه این است که عوامل تاریخی در شکل‌گیری هویت بنیادگرایان اسلامی نقش موثری را بر عهده داشته است و سبب تکوین و رشد بنیادگرایی اسلامی در این کشور شده است. از همین رو در این پژوهش با استفاده از روش توصیفی و تحلیلی و استفاده از ابزار کنتابخانه‌ای و اسنادی به بررسی موضوع می‌پردازیم.

مفاهیم

آنتونی گیدنز در تعریف بنیادگرایی، آن را دفاعی از سنت به روش سنتی می‌داند. پرفسور حسین نصر در خصوص سنت‌گرایی می‌گوید: سنت‌گرایان معتقدند سنت عبارت است از اصولی که از مبدأ کلی که هر چیزی از آن‌شان گرفته و به آن باز می‌گردد، می‌آید.

در فرهنگ لغات سیاسی آکسفورد، از بنیادگرایی اسلامی برای توصیف هر حرکتی که خواهان اجرای کامل و بی‌چون و چرای آموزه‌های قرآن و شریعت باشد، استفاده شده است. در این فرهنگ در ذیل توضیحات اصطلاح بنیادگرایی مسیحی اشاره شده است که پس از انقلاب اسلامی ایران، اصطلاح بنیادگرایی اسلامی ظهور کرده و بنیادگرایی به منزله علامت و مظهر ستیزه‌جویی، عصبیت و عدم تحمل برای بسیاری در جهان غرب تبدیل شده است. بنیادگرایی مسیحی از قرن نوزدهم در پی واکنش پروتستان‌ها به قرائت‌های مدرن از انجیل شکل گرفت. (مسعودنیا، نجفی، ۱۳۹۰؛ ۸۶)

بنیادگرایی در مجموعه دارای مولفه‌ها و شاخص‌های خاصی است که تقریباً در اکثر تعاریف صورت گرفته موجود است:

۱. معتقد به بازگشت به اصول اولیه خود؛ ۲. استفاده از متون دینی؛ ۳. مرجع دانستن خدا و عدم تکیه به غیر؛ ۴- بازسازی ساختارهای سیاسی و اجتماعی بر اساس اصول خود.

تاریخ

تاریخ و رویدادهای سیاسی در بستر زمان یکی از عواملی است که در هر کشور باعث به وجود آمدن گرایش‌ها و عادات و رسوم اجتماعی و ملی می‌شود. تاریخ شکل‌گیری پاکستان که نسبت به کشورهای دیگر معاصرتر می‌باشد نمای بهتری از روند شکل‌گیری گروه‌ها و جریان‌های فکری و سیاسی مختلف را در مقابل پژوهشگران و کارشناسان مسائل حوزه شبه قاره قرار می‌دهد. همانطور که در ادامه بدین موضوع اشاره خواهد شد اساس شکل‌گیری کشور پاکستان بر اساس مذهب و دیانت بوده است و این عامل مهم‌ترین تاثیر در تشکیل این کشور را داشته است. روند زمان و اتفاقات در به وجود آمدن جریان‌ها و دوز سختی اعتقادی آنها بسیار موثر بوده است. سیاست‌های مذهبی را همواره یکی از عوامل مهم در جذب افراد در دسته‌بندی‌های مختلف سیاسی این کشور قرار داده است. با نگاهی تاریخی به جریان‌های بنیادگرای اسلامی در پاکستان چند رویداد تاریخی مهم که در جریان‌سازی بنیادگرایی اسلامی در پاکستان تاثیر داشتند اشاره می‌کنیم.

۱-۱. شکل‌گیری پاکستان

پاکستان در زمانی که به وجود آمد که از لحاظ شرایط تاریخی جهان بین‌المللی یک جنگ عظیم جهانی را پشت سر گذاشته بود و به لحاظ موقعیت ابرقدرت‌ها در روابط جهانی و نظام بین‌المللی قدرت‌های سنتی جهان مانند انگلیس که از جنگ‌های جهانی بسیار آسیب دیده بودند و در دوران شرایط بازسازی پس از جنگ قرار داشتند بالاجبار باید از مناطقی که به طور سنتی در آن حضور داشتند می‌کاستند تا بطور سنتی فشار اقتصادی و سیاسی کمتری را متحمل می‌شدند اما با توجه به سیاست‌های استعماری این کشورها در تشکیل مرزهای مصنوعی و نوعی جداسازی قومی بر حسب نژاد و مذهب در مستعمرات خود سیم‌های فشارهای قوی اختلاف را کشیدند تا همواره این مناطق آبستن درگیری‌های شدید شود زیرا که عقیده افراد عامل در هم تنیدگی و جدا شدن افراد از هم بود.

از نظر تاریخ سیاسی، نخستین بار رحمت‌علی چودری، دانشجوی مسلمان کمبریج،

در سال ۱۹۳۳ میهن مورد خواست مسلمانان شبه قاره را پاکستان نامید. پاکستان به معنای سرزمین پاک و به احتمال قوی بر گرفته از حروف اول ایالات این کشور پیشنهادی گرفته شده است. نظریه تجزیه را محمد علی جناح، رهبر و بنیان‌گذار پاکستان در سال ۱۹۳۸ مطرح کرد که نخستین تقاضای رسمی برای ایجاد وطن اسلامی مستقل به شمار می‌آید. در سال ۱۸۸۵ هندوها با حمایت بریتانیا حزب کنگره ملی هند را تاسیس کردند بدین سان حزب مسلم لیگ در سراسر هند، برای حمایت از مصالح و منافع مسلمانان شبه قاره در سال ۱۹۰۶ شکل گرفت. مسلم لیگ در مارس ۱۹۴۰ قطعنامه لاهور را به تصویب رسانید، که حاصل آن تقاضای رسمی برای تشکیل دولت پاکستان بود. سرانجام لایحه اعطای استقلال شبه قاره هند و تقسیم شبه قاره به هند و پاکستان، در مجلس مقننه انگلیس در ژوئیه ۱۹۴۷ تصویب شد و محمد علی جناح به کراچی آمد و در چهارده اوت ۱۹۴۷، استقلال پاکستان به رهبری او تحقق یافت. (کاظمی، بهار ۱۳۸۹، ۱۱۸) از سال ۱۹۴۷ - یعنی زمان خروج بریتانیا از شبه قاره هند - هندوستان به دو کشور مستقل هند و پاکستان تقسیم شد. این تقسیم نه تنها به آرامی صورت نگرفت بلکه با شورش‌ها و تنش‌های قومی و مذهبی به خصوص میان مسلمانان و هندوها همراه بود؛ از آن زمان تاکنون این دو کشور به عنوان دشمنان اصلی یکدیگر، سه بار در سال‌های (۱۹۴۷)، (۱۹۶۷) و (۱۹۷۱) وارد جنگ با همدیگر شده‌اند و بارها تا نزدیکی یک درگیری تمام عیار پیش رفته‌اند. به نحوی که حدود نیم میلیون نفر در این درگیری‌ها جان خود را از دست دادند. به رغم تلاش‌هایی که در جهت کاهش تنش در روابط میان دو کشور صورت گرفته است، اختلاف میان دو کشور هم‌چنان با افت و خیزهای فراوان ادامه دارد. (شفیعی، شهریور ۱۳۸۸)

در این سال‌ها، بین احزاب اسلامی رقابت اولیه بوجود آمد که اصلی‌ترین حالت رقابت میان آنها پابندی بیشتر به اسلام و میزان تقید گروه‌ها به احکام اسلامی بود که در میان مسلم لیگ که داعیه دار رهبری تاسیس پاکستان بود با دیگر احزاب اسلامی مانند جماعت اسلامی اختلاف نظر داشتند که به اعتقاد آنها رهبری مسلمانان را باید افراد معتقد به آموزه‌های دینی بر عهده می‌گرفتند. مسلم لیگ سراسر هند به پایمردی رهبری نیرومند و سخت‌کوشانه‌ی محمد علی جناح، رهبری و هدایت جنبش مسلمانان شبه قاره هند را در

دست داشت. پایه گذاران جماعت اسلامی و به ویژه مولانا مودودی می خواستند با تاسیس جماعت، از نفوذ و تاثیرگذاری مسلم لیگ در میان مسلمانان شبه قاره و به ویژه در جنبش استقلال خواهی مسلمانان بکاهند. مودودی و دیگر رهبران جماعت اسلامی بر این باور بودند که رهبران مسلم لیگ افرادی سکولار هستند که نمی بایست در مقام رهبری جنبش مسلمانان برای ایجاد کشوری جدید قرار بگیرند. به نظر آنها کشور جدید که قرار بود برای مسلمانان پایه ریزی گردد، باید توسط رهبرانی معتقد و باورمند به آیین اسلام و آموزه های سیاسی و اجتماعی آن به وجود آید.

(Vali Reza Nasr, 1996: 106, 108; Kalim Bahadur: 54; Freeland Abbott: 180-181)

پس از استقلال پاکستان، نقش اسلام در تحولات این کشور به دو دلیل باقی ماند اولاً پاکستان توجه خاصی به موضوع کشمیر دارد و همیشه یکی از عوامل اثر گذار بر سیاست خارجی پاکستان در قبال هندوستان، موضوع مسلمانان کشمیر بوده است. ثانیاً اسلام ابزار نزد دولتمردان پاکستان برای تحقق اهداف منطقه ای و فرا منطقه ای این کشور بوده است. به نظر می رسد با توجه به چنین پیشینه ای بود که ژنرال ضیاء الحق اقدام به کمک به مجاهدین افغانستان برای مقابله با سربازان شوروی در افغانستان کرد و یا در زمان پرویز مشرف، طالبان به عنوان نماد بنیادگرایان خشونت گرا با حمایت پاکستان موفق به تشکیل حکومت در افغانستان گردیدند، بدون تردید زمینه را برای تداوم نقش اسلام در صحنه ی سیاسی پاکستان و رویکرد برخی گروه های بنیادگرا به خشونت فراهم می کند. چنین خشونتی مورد نیاز دولتمردان برای تحقق اهداف خود در منطقه است. (مسعودنیا، نجفی، پاییز ۱۳۹۰، ۹۹)

۱-۲. انقلاب اسلامی در ایران

وقوع انقلاب اسلامی ۱۹۷۹ در ایران که منجر به تغییر بنیادین نخبگان سیاسی حاکم و گفتمان های سیاست داخلی و خارجی این کشور شد، بر روابط جمهوری اسلامی ایران با بسیاری از کشورهای جهان از جمله پاکستان اثرات قابل توجهی برجای گذاشت. حاکم شدن گفتمان ایدئولوژیک مبتنی بر اسلام سیاسی شیعی، اتخاذ رویکرد آرمان گرایانه و تجدید نظرطلبانه در سیاست خارجی و نیز خروج ایران از جرگه متحدین واشنگتن،

برداشت نادرست پاکستان از صدور انقلاب اسلامی، اظهارات برخی رسانه‌ها در داخل کشور در خصوص وابسته بودن «ژنرال ضیاء الحق» و توصیه به مردم پاکستان آغاز فصل تازه‌ای از روابط میان اسلام آباد و تهران شد و اندک اندک دو متغیر مهم در حوزه تروریسم یعنی تروریسم مذهبی و تروریسم قومی بر روابط و امنیت ملی ایران تاثیر خود را آشکارگرد. (درویشی، ۱۳۹۳)

با توجه به ویژگی‌های خاص پاکستان از جمله مسلمان بودن دو کشور، همسایگی، نظام اسلامی حاکم بر دولت اسلام آباد و آشنایی تعدادی از علمای پاکستان با شخصیت و تفکر حکومت اسلامی و انقلابی امام خمینی (ره) زمینه هر چه بهتر برای تاثیر گذاری انقلاب اسلامی ایران بر پاکستان فراهم شد. شیعیان پاکستان از جمله گروه‌هایی بودند که بیشترین تاثیر را از انقلاب اسلامی ایران پذیرفتند. قابل ذکر است که شیعیان تا اوایل دهه ۸۰ میلادی تشخص سیاسی نداشتند و حزبی یا گروهی سیاسی به نام شیعیان وجود نداشت. (مسعودنیا و شاه قلعه، بهار و تابستان ۱۳۸۸، ۲۰۱) هنگامی که پیروزی انقلاب اسلامی در ایران شکل گرفت، شیعیان در سراسر جهان از جمله در پاکستان احساس قدرت می‌کردند. حمایت ایالات متحده و عربستان از گروه‌های سنی تندرو برای مبارزه با جهاد در افغانستان مشکل فرقه‌ای در پاکستان را تشدید کرد (Salman Khan, ۴۱, ۲۰۱۴) به عقیده ابو ذهب، انقلاب اسلامی ایران جامعه شیعی پاکستان و شکل رهبری آن را کاملاً تغییر داد. به دنبال وقوع انقلاب اسلامی در ایران نسل جدید از رهبران مذهبی پا گرفتند که حامی عمل‌گرایی امام خمینی (ره) و دیدگاه‌های پان‌اسلامی بودند. آنها سنت سکوت سیاسی شیعه را که ریشه در مفهوم تقیه داشت رها کردند. (عطایی و شهوند، پاییز و زمستان ۱۳۹۱، ۹۲)

سیاسی شدن شیعیان پاکستان باعث ایجاد هراس بزرگی در میان سنی‌های پاکستان شد. بعد از تاسیس تحریک نفاذ جعفریه پاکستان، دو حزب جمعیت علمای پاکستان و جمعیت علمای اسلام دو کنفرانس اهل سنت برگزار کردند تا به تعبیر خود با حرکت این اقلیت کوچک شیعی برای تحمیل اراده خویش بر اکثریت سنی مقابله کنند. همزمانی انقلاب اسلامی ایران با حکومت ضیاء الحق در پاکستان مصادف بود که قصد اسلامی سازی حکومت پاکستان و حرکت به سوی تاسیس دولت سنی حنفی را داشت. (پیشین، ۹۰)

برنامه ای که به عنوان بسته ای جامع در صدد بود به تحکیم پایه های اسلامی حکومت پاکستان پردازد. (Nasr, 2004: 96)، منعکس کننده باورهای فرقه مسلط بود. باعث ایجاد احساس ناامنی در میان جامعه اقلیت شیعه شد و آنها را با دولت بیگانه ساخت. رژیم ضیاء به منظور مهار تهدید سیاسی اسلام گرایی شیعی به ایجاد اسلام گرایی سنی کمک کرد. در نتیجه روابط میان شیعه و سنی بدتر شد و در پایان دهه ۱۹۸۰ افراطی های مسلح از هر دو طرف مرتباً یکدیگر را می کشتند. به عبارت دیگر ضیاء الحق مذهب را در راستای خطوط و رقابت های فرقه ای نظامی کرد. (عطایی، شهوند، پاییز و زمستان ۱۳۹۱، ۹۰) سپاه صحابه که حاصل جریان افراط گرایی این دوره در پاکستان بود محور فعالیت هایش علیه انقلاب اسلامی و شیعیان بود. (واعظی، آبان، ۱۳۸۹، ۲۲) استفاده دولت پاکستان از فرقه گرایی برای مهار تاثیر انقلاب اسلامی ایران، باعث ایجاد مبارزه ای گسترده تر میان رقبای خاورمیانه ای برای کسب قدرت و نفوذ در پاکستان شد و بر میزان منازعات و افراط گرایی های فرقه ای در دهه ۱۹۸۰ م افزود. (عطایی، شهوند، پاییز و زمستان ۱۳۹۱، ۹۳ و ۹۴)

۳-۱. حمله شوروی به افغانستان

فضای بین المللی بوجود آمده پس از حمله شوروی به افغانستان کمک شایانی به رشد بنیاد گرایی در پاکستان کرد. زیرا جهاد در افغانستان مهم ترین مولفه در رشد بنیاد گرایی اسلامی در پاکستان بوده است. اشغال افغانستان توسط شوروی، پاکستان را به کانون سد نفوذ آمریکا و غرب در برابر نفوذ کمونیسم و مبارزه علیه آن تبدیل کرد. (شفیعی، ثالثی، اقبال، تابستان ۱۳۸۹، ۱۹۸) بیش از ده هزار مدرسه مذهبی با گرایش رادیکال در پاکستان وجود دارد که بیشتر آنها بعد از آغاز جهاد در افغانستان تأسیس شده اند. اصلی ترین ماده درسی در این مدارس، جهاد طبق الگوی ترکیبی - ایدئولوژیکی مکتب «دیوبندی» و مکتب «سلفی» است. این مدارس مذهبی در در دوره جهاد، به شدت از حمایت دستگاه امنیتی این کشور (آی اس آی) بهره مند شدند و در کنار آموزش ایدئولوژیکی، آموزش نظامی طلاب و مجاهدین در گسترده ترین سطح ممکن تحقق یافت. (کاظمی، بهار ۱۳۸۹، ۱۶۲) آصف کاظمی بسترهای سیاسی و اجتماعی شکل گیری طالبان. پس از تسلط کمونیست ها بر افغانستان، مدارس دولتی، نمادی از اندیشه های چپ و

ضد دینی شناخته می‌شد. از سوی دیگر حضور گسترده و بسیار پویای علما و طلاب جوان در میان مجاهدان و مبارزان که دوشادوش دیگر مردمان به جهاد پرداخته بودند جلب توجه می‌کرد. علما و طلاب انقلابی بیشتر نقش پیشاهنگ را در جنبش و مبارزه داشتند. در این شرایط احزاب تندرو اسلامی پاکستان مانند جمعیت علمای اسلام جماعت اسلامی و جمعیت اهل حدیث مدارس دینی را برپا کردند که بدین سان نخستین آموزه‌های فکری طالبان در این مدارس پا گرفت. بعد از دوران جهاد بویژه هنگامی عربستان سعودی و پاکستان از احزاب اسلامی تندرو حمایت کردند گروه‌های تندرو بنیادگرای اسلامی مانند طالبان نفسی تازه یافتند و بر تحرکات خود در افغانستان شتاب بیشتری دادند. (شریفی، فروردین و اردیبهشت ۱۳۸۸، ۲۳) طالبان که خود را مجاهدین اسلامی می‌نامند یک عده بنیادگرایان متعصب هستند. اکثریت آنها در مدارس دینی آموزش دیده‌اند و هدایت و رهبری آنها را حزب پشتونی جمعیت علمای اسلام که در بلوچستان شکل گرفته انجام می‌دهد. (بی‌نام، ۱۳۸۰، ۱۹۵)

با اشغال شوروی و آغاز مبارزات افغانه علیه روس‌ها، به گفته ملیت براون، رئیس اداره پاکستان در سی.آی.ای. آمریکا، در خلال سال‌های ۸۹-۱۹۸۶ عربستان سعودی و آمریکا حدود ۳/۵ میلیارد دلار به دولت پاکستان دادند تا جهاد در افغانستان را رونق بخشد. قسمت قابل توجهی از «عملیات گردباد» سازمان سیا برای آزادسازی افغانستان از اشغال روس‌ها، تاسیس مدارس دینی در پاکستان بود تا طلاب آموزش دیده در این مدارس به مبارزین یا جهادیون در افغانستان تبدیل شوند و در مقابل شوروی بجنگند. این مدارس مذهبی در اولین گام، جهاد با کفار را آموزش می‌دادند تا طلاب خود را آماده جنگ با کفار کمونیست سازند لیکن با توجه به ماهیت استادان این مدارس که اکثر قریب به اتفاق آنان تحصیل کردگان آموزشگاه‌های افراطی عربستان سعودی بودند چاشنی دروس آنان آموزش عدم بردباری مذهبی و مآلا کافر و مشرک پنداشتن هر که، به جز پیرو مکتب سلفی و وهابی بود. لذا در خلال سالهای جهاد افغانستان، حاکمیت و به ویژه ارتش و سازمان اطلاعات ارتش پاکستان (آی.اس.آی) خواسته یا ناخواسته با اراده خود حجم زیادی از ادبیات افراط‌گرایانه و فرقه‌گرایانه را در سطح کشور منتشر و تعداد فوق‌العاده

زیادی از جوانان را با این ادبیات آموزش دادند. (شفیعی، اردیبهشت ۱۳۸۹)

جنگ افغانستان به جنبش جهادی، دیدگاه‌ها و آرمان‌های جهانی داد. به سخن دیگر تخم جهاد فراملی در دهه ۱۹۸۰ در افغانستان کاشته شد. با پایان یافتن جهاد در افغانستان، لشکر جهنگوی و سپاه صحابه رویکرد داخلی اتخاذ کردند و به ستیز علیه سایر فرقه‌ها از جمله شیعیان پرداختند. (شفیعی، ثالثی، اقبال، تابستان ۱۳۸۹، ۱۹۸) بحران افغانستان و حمله شوروی به آن از اصلی‌ترین مواردی را که برای انجام خوسته‌های گروه‌های بنیادگرا مانند طالبان تسهیل نمود نظامی نمودن طلبه‌هایی بود که در مدارس مذهبی شکل گرفته در این ایام در پاکستان بوجود آمده بود و به یمن دلارهای نفتی عربستان سعودی و حمایت‌های آمریکا این طلبه‌های فارغ‌التحصیل برای آنچه که خود می‌پنداشتند صحیح است از ابزار به دست آمده تسلیحاتی در پیشبرد اهداف خود که غایت آن تشکیل حکومت اسلامی بود بهره می‌گرفتند.

۱-۴. تحولات داخلی افغانستان از ۱۹۹۲ تا ۲۰۰۱

فروپاشی بلوک شوروی و سقوط رژیم کمونیستی در سال ۱۹۹۲، شرایط جدیدی را برای افغانستان به وجود آورد. افغانستان از سال ۱۹۹۲ تا سقوط رژیم طالبان در سال ۲۰۰۱، مکانی برای رقابت کشورهای منطقه شد. از سال ۲۰۰۱ تاکنون، پس از اشغال این کشور توسط نیروهای نظامی آمریکا و ناتو نیز این کشور مکانی برای رقابت میان کشورهای منطقه‌ای و فرامنطقه‌ای به بهانه مبارزه با تروریسم و بازگرداندن ثبات و امنیت به این کشور شده است. (آقاجری و کریمی، تابستان ۱۳۹۴، ۸)

با توجه به اینکه تحولات افغانستان در دهه ۸۰ میلادی باعث بوجود آمدن گروه‌های بنیادگرا به سرپرستی پاکستان در منطقه شده بود در این زمان نیز پاکستانی‌ها بیش از گذشته به فکر بهره‌برداری از گروه‌های بنیادگرای اسلامی خود ساخته با کمک غرب و سعودی‌ها در منطقه شدند. به دنبال بی‌ثباتی در افغانستان پس از ساقط شدن حکومت کمونیستی نجیب‌الله و اختلاف بر سر قدرت حکومت طالبان با حمایت مستقیم پاکستان به قدرت رسید که بلافاصله بعد از اعلام حاکمیت در افغانستان از سوی پاکستان و عربستان و امارات عربی متحده به رسمیت شناخته شد.

پاکستان برای اینکه انسجام سرزمینی خود را تداوم بخشد، مانع از شکل‌گیری دولتی غیرهمسو در افغانستان می‌شود و تلاش‌های وسیعی را برای ایجاد دولتی تحت‌الحمایه یا تضعیف نهاد دولت در افغانستان صورت داده است. طالبان به عنوان مهم‌ترین بازیگر غیردولتی در صحنه افغانستان، در جهت شکل‌دهی به یک دولت دوست یا برهم‌زدن ثبات و امنیت در این کشور، در سیاست خارجی پاکستان اهمیت دارد. در صورتی که در افغانستان دولت غیرهمسو به قدرت برسد، تجربه گذشته حاکی از آن است که بی‌ثباتی و دولت ضعیف، بیشتر می‌تواند منافع ملی پاکستان را تأیید نماید. برخی در پاکستان معتقدند که در صورت برقراری ثبات و استقرار دولت منسجم در افغانستان، تمامیت ارضی پاکستان می‌تواند با چالش و تهدید مواجه شود؛ از جمله مطرح شدن تمایلات قوم‌گرایانه در افغانستان. به اعتقاد پشتون‌های افغانستان، خط مرزی دیوراند که مناطق پشتون‌نشین افغانستان و پاکستان را از یکدیگر جدا می‌کند، یک خط جعلی و استعماری بوده و لذا بخش مهمی از مناطق پشتون‌نشین پاکستان، جزو خاک افغانستان است و باید به این کشور بازگردانده شود. این ادعا، امنیت و منافع پاکستان را با خطر جدی مواجه می‌سازد. به علاوه این احتمال که سایر اقوام در جامعه موزاییکی پاکستان نیز مطالبات مشابهی را مطرح سازند، وجود دارد. به همین دلیل، پاکستان از افراط‌گری و خشونت‌های قومی و مذهبی در افغانستان، تا هنگامی که به اهداف مورد نظر خود دست یابد، حمایت می‌کند و منتفع می‌شود. (واعظی، اسفند ۱۳۹۰) تأثیر تحولات افغانستان بر تعامل پاکستان با بازیگران ذی‌نفوذ پاکستان که از فرصت بدست آمده قصد داشت تا نهایت استفاده را ببرد و از این طریق بتواند رقبا و دشمنان منطقه‌ای خود مانند هند را تحت فشار قرار دهد به همکاری هر چه بیشتر با گروه‌های تندرو روی آورد. تبدیل افغانستان در دوره طالبان به مرکزی جهت تجمع گروه‌های اسلامی افراطی خطری برای امنیت و ثبات منطقه بوده است که دولت هند آن را برای امنیت خود حیاتی میدانند. قدرت‌یابی طالبان در افغانستان به کمک بسیار مؤثر سازمان اطلاعات ارتش پاکستان (آی اس ای) دارای پیامدهای نامطلوب امنیتی برای هند بود. محافل سیاسی پاکستان، با توجه به رقابت و خصومتی که با هندوستان داشتند مترصد چنین موقعیتی بودند تا جنگی محدود با رقیب خود داشته باشند و مسئله کشمیر را

زنده نگه دارند. بنابر این، آنها بی میل نبوده اند تا عناصر ناراضی کشمیری در ایالت جامو و کشمیر هندوستان را به شورش و جهاد با دولت هند ترغیب نمایند. مهمترین گروههایی که درگیر فعالیتهای دهشت افکنانه در دره کشمیر هند می باشند عبارتند از: حزب مجاهدین، حرکت انصار یا جماعت انصار، جیش محمد (خدام الاسلام)، لشکر طیبه (دعوت الرشاد)، حزب المجاهدین، حرکت المجاهدین، المرالمجاهدین، جبهه اسلامی جامو و کشمیر، البدر، جماعت مجاهدین و دختران ملت. بنا به استناد مقامات هندی، به جز حزب مجاهدین که اکثریت اعضای آن کشمیری هستند بقیه، سازمانهای ذکر شده بیشتر اعضایشان پاکستانی می باشند که تحت قوانین جلوگیری از تروریسم هند مصوب سال ۲۰۰۰ فعالیت آنها ممنوع اعلام شده است. به عقیده منابع هندی، گروه طالبان زیر نفوذ مستقیم پاکستان بوده اند و پاکستان را در موقعیتی برتر در برابر هند قرار می دهند و این موضوع به زیان هند بوده است. مسئله فوق نه تنها باعث نگرانی هندوستان بوده بلکه دیگر کشورهای منطقه - مانند ایران، روسیه، ازبکستان و تاجیکستان - را نگران کرده است؛ زیرا بعضی از این کشورها در خاک خود با چالش گروههای اسلامی تندرو روبرو هستند و در نتیجه بین آنان اجماعی در مخالفت با گروه طالبان به وجود آمد. برگزاری کنفرانس فوق العاده در تهران با حضور کشورهای فوق نشان دهنده نگرانی آنها از روی کار آمدن این گروه افراطی در افغانستان بوده است. (آقاجری و کریمی، تابستان ۱۳۹۴، ۸)

اما خوش شانس پاکستانی از تحولات جاری در افغانستان و استفاده از بنیادگرایان اسلامی که در راستای منافع ملی و اهداف علیه دولتی شان بود با حادثه تروریستی ۱۱ سپتامبر در آمریکا خاتمه یافت. حادثه ای که در آن برج های دو قلوی تجاری در قلب نیویورک ایالات متحده مورد حمله تروریستی قرار گرفت و موج جهانی را علیه عاملان آن که سازمان القاعده و بن لادن بودند را فرا گرفت، موجی که به واسطه تاریخی پاکستان از تندروان و افراط گرایان مسلمان را در مضیقه قرار داد و آنها را وادار به همکاری با جامعه جهانی علیه تروریسم نمود.

۵-۱. حادثه ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱

به زعم بسیاری از کارشناسان و صاحب‌نظران، حادثه ۱۱ سپتامبر به مثابه یک نقطه عطف تاریخی بود که مناسبات جهانی در روابط بین‌الملل را مورد تاثیر قرار داد. این حادثه موجب شد یک هنجار بین‌المللی در خصوص مبارزه با تروریسم را در سطح جهانی بوجود آورد. از آنجایی که رهبری این حادثه را بن‌لادن برعهده داشت لشکر کشی جهانی علیه تروریسم به رهبری آمریکا به افغانستان جهت خشکاندن ریشه‌های این پدیده آغاز شد که همین مهم‌گروه‌های بنیادگرا در پاکستان را آستان حوادث و تحولات گوناگون نمود.

با وقوع حادثه ۱۱ سپتامبر، استراتژی تسلط پاکستان و نیز تعریف افغانستان به عنوان عمق استراتژیک پاکستان، با شکست مواجه شد و بحران‌هایی را که پاکستان قصد داشت به سمت افغانستان و کشمیر منتقل کند، به سمت خودش بازگشت. با روی کار آمدن حکومت کرزای، روابط دو کشور به شدت دچار تنش شد. حکومت کرزای همواره پاکستان را به دخالت در امور داخلی افغانستان و حمایت از طالبان متهم می‌کند. در واقع حادثه ۱۱ سپتامبر سبب شد بنیادگرایان اسلامی در خاک پاکستان با برخورد شدید دولت روبه‌رو شوند زیرا که پرویز مشرف در راستای مبارزات بین‌المللی با تروریسم و استفاده از موقعیت به دست آمده در راستای اهداف سیاسی و اقتصادی خود پاکستان را در زمره کشورهای حامی ضد تروریسم قرار داد. مشرف در اثر فشارهای واشنگتن بعد از حادثه ۱۱ سپتامبر، از حمایت رژیم بنیادگرای افراطی طالبان در افغانستان بعد از ۸ سال پشتیبانی دست برداشت. روزی که اولین بمب آمریکا در افغانستان فرود آمد مشرف، محمود احمد رئیس‌جمهوری پاکستان را برکنار نمود و سپهد حسن‌الحق را جانشین وی کرد و حسن‌الحق مدت شش ماه آ.اس.آی را از حضور عناصری که تصور می‌شد با طالبان پیوند داشتند پاک‌سازی کرد. (پیشین، ۸۰۲)

بعد از حمله آمریکا به افغانستان و همکاری دولت پرویز مشرف با آن تحولی مهم در صحنه بنیادگرایان اسلامی در پاکستان روی داد مناطق قبایلی و بویژه پشتون‌های پاکستان به عنوان خاستگاه اصلی بنیادگرایان این کشور زمانی که دیدند دولت مشرف در سرکوب

آنها با آمریکا همکاری می نماید به سمت مقابله با دولت مرکزی پیش رفتند. طالبان افغانستان که بعد از دخالت نظامی آمریکا از قدرت در کابل حذف شده بودند و سازمان القاعده که از افغانستان اخراج شده بود هر دو در مناطق قبایلی پشتون نشین پاکستان پایگاهی برای خود یافتند و به ادامه جهاد با غرب پرداختند اما این بار بخشی از این جهاد نیز به طرف حاکمیت مرکزی دولت پاکستان به دلیل همکاری با آمریکا تغییر جهت داد. این امر در اصل قدرت گرفتن طالبان محلی پاکستان را در برداشت که دو حادثه تروریستی در مسجد سرخ پاکستان و سپس ترور خانم بی نظیر بوتو در ۲۷ دسامبر ۲۰۰۷ توسط طالبان محلی نمودی از حضور بنیادگرایان در تنش های سیاسی داخلی پاکستان تلقی شد و حضور بنیادگرایان را در عرصه اجتماعی جامعه فعال تر نمود. در اصل پدیده طالبان محلی یا جنبش تحریک طالبان معضلی بود که بعد از حادثه ۱۱ سپتامبر در پاکستان بوجود آمد و همین امر سیاست داخلی و خارجی پاکستان را تحت تاثیر قرار داد. (حسین خانی، تابستان ۱۳۹۱، ۱۲۵-۱۳۱)

۱-۶. انقلاب های جهان عرب و بوجود آمدن پدیده داعش ۲۰۰۹ به بعد

یکی از نقاط عطف خاورمیانه که نظم سیاسی امنیتی منطقه را مورد دستخوش تغییر و تحولات عظیمی قرار داد انقلابی بود که در جهان عرب از کشور تونس آغاز شد و این امر باعث شد که سراسر جهان عرب و به تبع آن، کشورهای خاورمیانه با شرایط نوین مواجه گردند. حاصل تنازعات و ناامنی های حاصله در منطقه سبب شکل گیری پدیده ای شد به نام «داعش». گروهی که بنا به دلایل فکری و اندیشه ای جزء تندرو ترین گروه های سلفی بود که تا کنون در خاورمیانه شکل گرفته بود گروهی که ریشه های شکل گیری آن به جریان بنیادگرای موجود در منطقه پاکستان و افغانستان مربوط می شد. بعد از شکست طالبان در افغانستان، گروه نظامی وابسته به این تشکیلات با عنوان القاعده که حیات رسمی آن به سال ۱۳۶۷ توسط اسامه بن لادن می گردد، در برخی کشورهای اسلامی و از جمله عراق اعلام موجودیت نمود. در اواخر سال ۲۰۰۶ میلادی یک گروه نظامی به نام دولت اسلامی عراق به رهبری فردی به نام ابو عمر بغدادی در سامرا اعلام موجودیت کرد و بعد از کشته شدن او توسط آمریکایی ها در سال ۲۰۱۰ ابوبکر بغدادی قدرت یافت و چهار

سال بعد داعش را بر پایه اندیشه‌های سلفی پایه‌گذاری کرد. (ساوه درودی، بهار ۱۳۹۳، ۹۴)

پاکستان از بسیاری از جهات یک مکان ایده‌آل برای یک گروه تروریستی مانند داعش است تا در آنجا نیروی جدید جذب کرده و رشد کند. حدود چندین دهه است که این کشور زمینه مساعدی در پرورش تروریسم و شبه‌نظامیان داشته و بعلاوه مرکز حداقل ۴۸ گروه جهادی است که ارتش پاکستان به طور مخفیانه از بیشتر آنها حمایت می‌کند. به گفته منابع محلی در کشمیر، اگر چه ارتش هند کمک کرده است تا از حملات تروریستی جلوگیری شود با این حال پرچم و شعارهای داعش به طور پراکنده قابل مشاهده است. در بلوچستان، که با افغانستان و ایران هم مرز بوده و بزرگترین استان کشور محسوب می‌شود، مردم محلی شاهد دیوار نوشته‌هایی گچی هستند که مضمون آنها تعریف و تمجید از دولت اسلامی و فراخوانی جنگجویان برای پیوستن به داعش است. (Jones, ۲۰۱۵)

در اوایل سپتامبر ۲۰۱۴ حدود دوازده شبه‌نظامی با در دست داشتن جزوه و پرچم داعش از مرز افغانستان وارد پاکستان شده‌اند تا مردم محلی را برای پیوستن به داعش دعوت کنند. بنا بر اظهارات شبه‌نظامیان محلی این گروه صد ها جزوه را در اردوگاه‌های پناهندگان افغان، مدارس پیشاور و در مناطقی از خیبر پختونخواه توزیع کرده بود. این جزوات به زبانهای دری، پشتو و فارسی تحت عنوان فاتح یعنی «پیروزی» چاپ شده است. آنها گفتند هر مسلمانی باید از دستورات خلیفه پیروی کند و چه مرد و چه زن به هر نحوی که می‌تواند باید به دولت اسلامی در مقابله با طاغوت (دشمنان) کمک کنند. همچنین در جزوه‌ها آمده است که احیای اسلام تنها از طریق جهاد ممکن است و جهاد نهایی بین مسلمانان و کفار قریب الوقوع است. جاوید اقبال جنگجوی سابق القاعده که تازه از جنگ با سوریه برگشته بود، نیز که در توزیع جزوات دست داشت گفته بود: ایالات متحده به سرزمین‌های مسلمانان تجاوز کرده و ما با تمام نیرو به آنها هجوم خواهیم برد.

از نظر ایدئولوژیک وجود تفکرات سلفی، مشابه با تفکرات داعش در میان گروه‌های افراطی و تروریستی پاکستان نظیر لشکر طیبه، تحریک طالبان پاکستان و لشکر جهنگوی، باعث جلب توجه داعش به این کشور در راستای همکاری طرفین شده است. بعلاوه پاکستان، به عنوان منبع تأمین نیروی انسانی جهت مبارزه در جنگ سوریه و عراق برای

داعش بسیار مهم و در عین حال راحت است چراکه جوانان متأثر از تفکرات افراطی، به دلیل وجود فقر و فساد گسترده و عدم رضایت از شرایط موجود این کشور و هم‌چنین، اعضای سایر گروه‌های تروریستی حاضر در پاکستان، گزینه‌های دلخواه داعش برای عضویت در این گروه و اعزام به جهاد مورد نظر این گروه هستند. بیش از ۲۰۰ جنگجو پاکستان را برای پیوستن به آنچه اکنون دولت اسلامی می‌نامند ترک کرده‌اند. بسیاری از این مبارزان از گروه طالبان پاکستان، لشکر جهنگوی و دیگر گروه‌های شبه نظامی بوده‌اند. اگر چه مقامات دولتی چنین فعالیتی را انکار می‌کنند اما یکی دیگر از فرماندهان لشکر جهنگوی به شرط ناشناس ماندن گفت: ده‌ها مبارز از اوایل نوامبر ۲۰۱۲ برای مبارزه با بشار اسد رفته و در نهایت به داعش پیوستند. در این اثناء موفقیت‌های نظامی داعش در عراق و سوریه نیز بسیاری از گروه‌های تروریستی را تحت تاثیر قرار داده است. (۲۰۱۴، Nazish)

به طور کلی در حال حاضر استراتژی داعش در افغانستان و پاکستان از سه مولفه اصلی تشکیل شده است. اول اینکه، آنها تلاش می‌کنند تا با بهره‌گیری از نارضایتی‌های شخصی و گروهی شبکه‌های جهادی، نیروهای جدید جذب کنند. استراتژی دوم آنها این است که پناهندگان را با پرداخت پول به سوی خود سوق دهند. از کارهایی مثل قاچاق نفت، فروش اموال مسروقه، آدم‌ربایی و اخاذی، تصرف حسابهای بانکی و قاچاق آثار باستانی در عراق و سوریه حمایت می‌کنند. رهبران داعش مایل هستند تا بیش از چند صد هزار دلار برای ایجاد شبکه‌های ارتباطی در جنوب آسیا هزینه کنند. سوم اینکه داعش از پیروزی‌های خود در عراق و سوریه برای جذب سربازان جدید استفاده می‌کند.

بهار عربی و تشکیل داعش یک نقطه عطف در شکل‌گیری گروه‌های تروریستی بوجود آورد. با عنایت به بوجود آمدن داعش و بلند پروازی‌های این گروه در افغانستان و پاکستان می‌شود مشاهده نمود که اگر نقش‌های داعش در این منطقه از شبه قاره عملی شود، بنیادگرایان اسلامی با توجه به ظرفیت‌های بالای این منطقه درصدد برخواهند آمد تا موجبات فراهم شدن برنامه‌های افراطی خود را در راستای استقرار یک نظام بر پایه دیدگاه‌های تکفیری خود نمایند.

نتیجه‌گیری

در شکل‌گیری بنیادگرایی اسلامی در پاکستان همان‌طور که بررسی شد نقاط عطف تاریخی بسیار در قوام بخشی به بدنه بنیادگرایی پاکستان بسیار موثر بودند و همان‌طور که در فرضیه مطرح شد تاریخ بسیار در ذهنیت‌سازی رادیکال‌های مذهبی پاکستان بسیار نقش قوی را ایفا نمود. نقطه عطف بنیادگرایی در پاکستان، تاریخ شکل‌گیری این کشور و جدایی آن از هند بود که این امر در هویت بخشی به بنیادگرایان پاکسانی نقش اساسی ایفا می‌نماید. دیگر نقاط تاریخی موثر در روند شکل‌گیری و تکوین بنیادگرایی در پاکستان با نشأت گرفتن از شکل‌گیری پاکستان و استقلال از هند نقش بسیاری را در تکوین شخصیتی بنیادگرایان ایفا می‌نماید.

فهرست منابع

۱. آقاجری محمدجواد، کریمی مرتضی، (تابستان ۱۳۹۴) نقش بازیگران منطقه ای در فرایند دولت سازی افغانستان در دوران طالبان و پسا طالبان، دوره ۸، شماره ۳۰.
۲. آذری نجف آبادی محمد مهدی، (۲۳ مهرماه ۱۳۹۰)؛ آمریکا تروریسم و چالش سیاست خارجی، پگاه حوزه - شماره ۳۱۲ - قابل بازدید در:
<http://www.hawzah.net/fa/magazine/view/3814/7852/101294>
۳. احمدی منش محمد، (۱۳۹۳/۱۱/۳۰) جهاد و بنیادگرایی در شبه‌قاره‌ی هند و پاکستان
<http://www.moballeq.ir>.
۴. یدالله خانی، آرش؛ احمدی، حمید؛ باقیان زارچی، مرتضی؛ (زمستان ۱۳۹۰) بازتاب سیل ۲۰۱۰ پاکستان بر افراط گرایی، مجله: مطالعات شبه قاره، شماره ۹.
۵. توحیدی زهرا (مهر ۱۳۸۵)؛ پاکستان: ظرفیت‌ها و محدودیت‌ها.
<http://www.csr.ir/departments.aspx?abtid>.
۶. جمالی، جواد؛ (خرداد ۱۳۹۱)، افراطی‌گری در پاکستان
<http://www.rah-nama.ir/fa/content/192>.
۷. جهانی محمد، (پاییز ۱۳۹۲)؛ تاثیر اقلیت‌گرایی مذهبی بر امنیت ملی جمهوری اسلامی ایران، فصلنامه آفاق امنیت، سال ششم، شماره بیستم.
۸. حسین خانی، الهام؛ (تابستان ۱۳۹۱)؛ رویکرد پاکستان نسبت به طالبان محلی و طالبان افغانستان مجله: علوم سیاسی دانشگاه آزاد کرج.
۹. خالدیان، صفرعلی؛ (بهار ۱۳۹۲)؛ راهبرد آمریکا در مبارزه با تروریسم و تأثیر آن بر گسترش ناامنی‌های داخلی پاکستان (با تأکید بر فعالیت‌های طالبان پاکستانی)، مجله سیاست دفاعی، شماره ۸۹.
۱۰. خوش‌آیند، حمید، (۱۳۹۱/۱۱/۱۴)؛ پاکستان؛ آستن بی ثباتی و خاستگاه بحران‌ها.
<http://www.irinn.ir/news/7651>.
۱۱. درویشی، وجیه‌الله، (۱۳۹۳/۹/۲۷)، گذشته، حال و آینده‌ی روابط دو کشور ایران و پاکستان.

<http://tabyincenter.ir/index.php/menu-examples/child-ite>

۱۲. دهشیار، حسین، (۱۳۸۸)، پاکستان پاشنه آشیل باراک اوپاما، ماهنامه اطلاعات سیاسی - اقتصادی سال بیست و سوم، شماره هفتم و هشتم.

۱۳. دیلمی معزی امین؛ (تابستان ۱۳۸۷) روندهای کلان نظام بین الملل در آغاز هزاره سوم، فصلنامه تحقیقات سیاسی و بین المللی سال پنجم - شماره ۲۰.

۱۴. رفیعی، محمد طاهر؛ (۱۳۹۴/۲/۲۴)، گروهک تروریستی «طالبان».

<http://www.habilian.ir/fa/>

۱۵. رودگر صفاری، وحید، (۱۳۹۲/۳/۲۱)؛ مخاطرات طبیعی کشور پاکستان.

<http://vahidgeography89.blogfa.com>

۱۶. ساوه درودی، مصطفی، (بهار ۱۳۹۳)؛ گروهک تروریستی داعش؛ برابند تنازعات و ناامنی‌های منطقه‌ای، فصلنامه امنیت پژوهی، شماره ۴۵.

۱۷. شاکری، ماشالله (۹۲/۶/۱۹)؛ روابط راهبردی پاکستان با عربستان از طرح همکاری هسته‌ای تا تاثیر آن بر روابط با ایران.

<http://www.farsnews.com/newstext.php>

۱۸. شفیع، نوذر؛ محمودی، زهرا؛ (آبان ۱۳۸۷)؛ خشونت فرقه ای و امنیت انسانی در پاکستان.

<http://drshafiee.blogfa.com/>

۱۹. شفیع، نوذر؛ (شهریور ۱۳۸۸) رادیکالیسم اسلامی در پاکستان؛ از ملی‌گرایی تا جهان‌گرایی.

<http://drshafiee.blogfa.com/post-162.aspx>

۲۰. شفیع، نوذر؛ (اردیبهشت ۱۳۸۹)؛ تبیین افراط‌گرایی در پاکستان و تأثیر آن بر روابط تهران - اسلام‌آباد.

<http://drshafiee.blogfa.com/post-69.aspx>

۲۱. شفیع، نوذر؛ ثلثی، زهرا؛ اقبال، اقدس؛ (تابستان ۱۳۸۹)؛ بسترها و زمینه‌های موثر در تکوین و گسترش طالبان پاکستانی، مجله آفاق امنیت، شماره ۷.

۲۲. شفیع، نوذر؛ ثلثی، زهرا؛ اقبال، اقدس؛ (زمستان ۱۳۸۹)؛ نقش سرویس اطلاعاتی پاکستان در طولانی شدن بحران امنیتی افغانستان، مجله آفاق امنیت، شماره ۹.

۲۳. عارفی محمد اکرم، (زمستان ۱۳۸۰)؛ پاکستان و بنیادگرایی اسلامی، مجله: علوم سیاسی - دانشگاه باقرالعلوم (ع)، شماره ۱۶.

۲۴. عزیز عمر (مرداد ۱۳۹۳)؛ دشواری مبارزه با ریشه‌های تروریسم جهانی.
<http://www.jomhornews.com/doc/article/fa/54497>
۲۵. عطایی، فرهاد؛ شهوند، شهزاد؛ پاییز و زمستان (۱۳۹۱) افراط‌گرایی فرقه‌ای در پاکستان (۱۹۷۹-۲۰۰۱)، مجله دانش سیاسی، شماره ۱۶.
۲۶. صراف یزدی، غلامرضا، نجابی جواد، صبری محسن، (پاییز ۱۳۹۰) ساختار قدرت در پاکستان و علل ناپایداری سیاسی آن، فصلنامه تخصصی علوم سیاسی، شماره ۱۶.
۲۷. طوری عاشق حسین، (۱۳۹۲/۱۲/۶)؛ بازیگران خارجی ناامنی و بحران در بلوچستان پاکستان.
<http://www.farsnews.com/newstext>
۲۸. فرزین نیا، زیبا؛ (۱۳۸۴) سیاست خارجی پاکستان: تغییر و تحول، تهران، نشر وزارت امور خارجه.
۲۹. فرزین نیا، زیبا؛ (۱۳۸۸) مثلث آسیایی: چین، هند و پاکستان تهران، نشر وزارت امور خارجه.
۳۰. کاظمی، سید آصف؛ (بهار ۱۳۸۹)؛ بررسی زمینه‌های سیاسی - اجتماعی شکل‌گیری طالبان در پاکستان، مجله: سخن تاریخ - شماره ۸.
۳۱. محمد شریفی، علی رضا؛ (فروردین و اردیبهشت ۱۳۸۸)؛ نقش پاکستان در پرورش مذهبی و قومی طالبان، مجله: اطلاعات سیاسی - اقتصادی، شماره ۲۵۹ و ۲۶۰.
۳۲. مسعودنیا، حسین؛ نجفی، داود؛ (پاییز ۱۳۹۰) عوامل موثر در رشد و تکوین بنیادگرایی در پاکستان، مجله مطالعات شبه قاره، شماره ۸.
۳۳. مسعودنیا، حسین؛ شاه قلعه، صفی‌الله؛ (بهار و تابستان ۱۳۸۸)، بررسی علل رفتار خشونت‌آمیز نیروهای اسلامی در پاکستان با تأکید بر طالبان‌نسیسم، مجله دانش سیاسی، شماره ۹.
۳۴. مسعودنیا، حسین؛ مدارس رادیکال مذهبی؛ میراث دیکتاتور پاکستان، (۱۳۸۶/۶/۲۷).
<http://www.bbc.co.uk/persian/world/2009/10/09101>
۳۵. مسعودنیا، حسین؛ (۱۳۸۰)؛ طالبان: روایت‌ها و حقیقت‌ها، فصلنامه مطالعات آسیای مرکزی و قفقاز شماره ۳۳.
۳۶. مسعودنیا، حسین؛ (۱۳۹۴/۶/۳۱) از احتمال تغییر تاکتیک تا امکان تجدید نظر در استراتژی

آیا پایان عمر طالبان پاکستان فرا رسیده است؟ مصاحبه دیپلماسی ایرانی با ماشالله شاکری.
<http://www.irdiplomacy.ir/fa/page/1938420>

۳۷. روزنامه دیلی پاکستان ۲۰۱۶/۲/۲۲

<http://dailypakistan.com>.

۳۸. روزنامه کیهان، سال هفتاد و چهارم، شماره ۲۱۱۱۹-۱۴/۵/۱۳۹۴.

۳۹. محمودی، زهرا (۱۳۹۱/۴/۱۴)؛ «عوامل تأثیر گذار بر تشدید فرقه‌گرایی در پاکستان»، پژوهشکده مطالعات استراتژیک خاورمیانه.

۴۰. محمودیان، آرمان؛ (۱۳۹۳/۲/۷)، پایان رفاقت، آغاز خصومت، روزنامه شرق، سال یازدهم، شماره ۲۰۰۱.

۴۱. منفرد، قاسم؛ (اسفند ۱۳۹۳)، ارزیابی وضعیت داخلی پاکستان در سایه تداوم افراط‌گرایی، معاونت پژوهش‌های سیاست خارجی، مرکز تحقیقات استراتژیک، گزارش ۳۰.

۴۲. مورفی ایمون و احمد رشید ملک، ترجمه: شهرداد شهوند (20 August 2011) جهاد پاکستان: خلق تروریسم مذهبی.

<http://www.isrjournals.ir/en/asia-eurasia-farsi/1253>

۴۳. موسوی، سیدحامد، (۱۳۹۱)؛ دین و سیاست در پاکستان، تهران، نشر: تنزیل.

۴۴. نظیف کار، غزاله و حسین نوروزی (۱۳۸۲)؛ برآورد استراتژیک پاکستان، تهران: انتشارات مؤسسه فرهنگی مطالعات و تحقیقات بین‌المللی ابرار معاصر.

۴۵. وقاری مجید، (۱۳۹۳/۱۱/۲۰)؛ نقش مدارس مذهبی پاکستان در حملات تروریستی این کشور.

<http://news.irib.ir/>

۴۶. واعظی، طیه؛ (۱۳۹۰) روابط ایران و پاکستان، روندها و تحولات در مناسبات راهبردی ایران و پاکستان به اهتمام طیه واعظی، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.

۴۷. واعظی، محمود (آبان ۱۳۸۹)؛ ایران و تهدیدات ناشی از بی‌ثباتی در افغانستان و پاکستان، پژوهش‌نامه سیاست خارجی، شماره ۲۶.

48. Muhammad, Salman Khan(winter2014),The Saudi Factor in Pakistan-Iran Relations Iranian Review of Foreign Affairs, Vol. 4, No.4.

49. Nasr, Seyyed Vali Reza (2004), "Islamization, the State and Development, in Islamization and the Pakistan Economy, Robert M. Hathaway and Wilson Lee (eds), Washington D.C.: Woodrow Wilson

International Center for Scholars.

50. Bahadur, Kalim- The Jamaati Islami- New Delhi: Chetana Publications 1977.

51. Nasr, Seyyed Vali Reza- The vanguard of Islamic Revolution: The Jamaate Islami Of Pakistan- University Of California Press, Berkley and Los Angeles, California 1994.

52. Jack Goodman, Why Pakistan is the key to Britain's South Asian renaissance, [http:// fpc.org.uk/articles/654](http://fpc.org.uk/articles/654) .

53. Arshi Saleem Hashmi, "Pakistan Politics, Religion and Extremism", Institute of Peace and Conflict Studies, 2009, pp. 9-10, Available at: <http://www.ipcs.org/pdf.../RP20-Arshi-Pakistan.pdf>

54. Muhammad Nadeem Qureshi, Karamat Ali and Imran Rafi Khan, "Political Instability and Economic Development: Pakistan Time-Series Analysis", International Research Journal of Finance and Economics, Issue 56, 2010, p.184.

55. Jones Seth G(2015, june12). Expanding the Caliphate- Rand corporation, <http://www.rand.org/blog/2015/06/>

56. Bhattacharjee, Dhruvajyoti (Nov 13, 2015), The rising threat of Islamic State, Pakistan and its religious minority. Indian council of World Affairs, <http://icwa.in/pdfs/IB/2014>

57. Walsh, Declan (Nov 21, 2014), Allure of ISIS for Pakistanis is on the Rise., New York Times.

58. <http://www.nytimes.com/2014/11/22/world/asia/isis-pakistan-militants-taliban-jihad.html>.

59. Nazish-Kiran(September 23, 2014); The Islamic State is spreading into Pakistan.

60. <https://newrepublic.com/article/119535>.

61. <http://afghanistan.shafaqna.com/component/k2/item/6215>

۶۲. خبرگزاری ایرنا.

۶۳. خبرگزاری فارس.

۶۴. خبرگزاری تسنیم.

۶۵. سایت دیپلماسی ایرانی.

سیمای حضرت زینب کبری (علیها السلام) در شعر آیین فارسی

احمد ذاکری^۱

محمدعلی رحیمی^۲

چکیده

معارف حسین (ع) از قرن سه و چهار و تقریباً همزمان با تولد زبان فارسی وارد شعر فارسی شد. اما معارف و نام ملیکه عرش نور النور حضرت زینب (علیها السلام) تا دوره صفویه در شعر فارسی حضور کمی دارد اگرچه همزمان با ورود نام امام حسین در شعر فارسی نام حضرت زینب نیز وارد شعر فارسی شده است. اما شعرا تا آن دوره موارد کلی از حسین (علیها السلام) و کربلا را مدنظر داشتند. در عهد صفویه نیز آنچنان که باید به شخصیت ایشان اشاره ای نشد. اما پس از صفویه و به ویژه از دوره قاجار نام و یاد این بانوی بزرگ در شعر فارسی رواج پیدا کرد و در دوره پهلوی نیز رواج بیشتری یافت. اما در سراسر این ادوار متاسفانه تنها چهره‌ای که از این بانوی بزرگ توسط شعرا به تصویر کشیده شد چهره ای غم زده، تازیانه خورده، افسرده و گریان است و نهایتاً ایشان را در موضع ضعف نشان داده‌اند. اما با پیروزی انقلاب اسلامی، نگاه شعرا به یک باره تغییر می‌کند و گویا روح انقلاب در ذهن شعرا رسوخ می‌کند و چهره بانوی کربلا از زنی محزون و غم‌زده به زنی عزتمند، باشکوه، مقتدر و پیامبرگونه تبدیل می‌شود و اگر چه هنوز جایگاه واقعی خود را نیافته؛ اما سیمای واقعی حضرت زینب (س) تا حدودی در شعر فارسی به جایگاه اصلی خود نزدیک می‌شود و شعرائی در مقام ایشان قلم فرسایی می‌کنند که نسبت به شعرای دوره های پیش آگاه تر و به تکامل زبانی در شعر نزدیکترند.

واژگان کلیدی

زینب کبری (س)، عزتمند، شعر آیینی.

1. Email: Ahmad.zakeri900@gmail.com

۱. دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد کرج

2. Email: Gol87_ali@yahoo.com

۲. دانشجوی دکتری ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی کرج.

پذیرش نهایی: ۱۳۹۶/۸/۱۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۳/۲۷

طرح مسأله

امام حسین (ع)، سومین خورشید آسمان امامت، با تقدیم جان و مال خود و اهلیتتش به محضر خداوند عالی اعلا، جهان بشری را تا ابد وام دار حماسه آفرینی خویش کرد. گویا واژه‌های ایثار، شهادت و از خود گذشتگی با شهادت این ابر مرد عالم، بار معنایشان افزون گردید. به قطع و یقین باید گفت در شرح آنچه سیدالشهدا و اهلیتتش به انجام رساندند و تاریخ را حیرت زده کردند؛ اگر تا قیامت هزاران هزار کتاب و مقاله دیگر به رشته تحریر درآید؛ محال است بتوان گوشه‌ای از شخصیت این بزرگ مرد به تصویر کشیده شود و این حماسه عظیم ماندگار نمی‌شد، اگر پرچم کربلا پس از شهادت حضرت اباعبدالله الحسین بر دوش خاتون کربلا، حضرت زینب (س) نمی‌افتاد. چه زیبا گفته استاد توفیق ابوعلم از علما اهل سنت مصری: «هر کس تاریخ زندگی و مبارزات عقیده بنی هاشم زینب (س) را به دقت بررسی نماید با ما هم عقیده خواهد بود، که نهضتی را که امام حسین (ع) علیه کفر و ارتداد برپا نمود، اگر زینب (س) نبود و وظایف سنگین خود را پس از شهادت برادر انجام نمی‌داد و سرپرستی زنان را در مراحل اسارت خانواده پیامبر در دست نمی‌گرفت چنین سامان نمی‌یافت و آن رستاخیز خونین به چنین نتیجه مطلوبی نمی‌رسید» آری خلود و جاودانگی نهضت حسینی تنها در گرو همت عالی این بانوی بزرگ است. (نبوی، ۱۳۹۲: ۱۷۳)

و خوب و به جا گفت علامه مامقانی که: و تو چه دانی زینب چیست و ما ادراک ما زینب (قائمی، ۱۳۸۶، ۱۵۶). «نامش را خدا انتخاب کرده» و از پستان علم و دانش شیر خورده (مقیمی، ۱۳۶۰: ۶۶) و در سایه امیرالمومنین رشد کرد. حق دارد اگر امام سجاد (ع) به او می‌گوید: تو عارفه کامله و عالمه غیر معلمه هستی (دستغیب شیرازی، ۱۳۵۲: ۱۷). اما از صبح تا عصر در مقابل چشمانش بزرگترین فاجعه بشری رخ می‌دهد و او شاهد و ناظر است. ذبح شدن فرزندان را دیده است. قطعه قطعه شدن برادران را دیده. او شاهد بوده که حسین (ع) خون گلوی شیرخواره را به آسمان پاشیده و عطش بچه‌ها جاننش را به لب آورده و عصر عاشورا از ضربات تازیانه تنش کبود شده. چون او سپر انسانی بچه‌ها و زن هاست تا آسیب نینند. او یک زن است، یک زن اما این همه مصیبت دیده. و با اینهمه

مصیبت دیدن علامه اسد حیدر می گوید: «زینب (س) با قلبی استوار و محکم و پا برجا در میان جمع حاضر شد و با صدای بلند و شیوا اهداف قیام امام حسین (ع) را آشکار نمود و مردم را با صراحت و روشنی و نفوذ کلام خود به یاد امام علی (ع) انداخت. او هرگز در موضع ضعف و زبونی و جایگاه زنی قرار نداشت که تاثیر و حزن او را از پای در آورد.» (نبوی، ۱۳۹۲: ۱۷)

اما او را نباید فقط و فقط در قاب کربلا دید. آشنایی با سیمای این بانو نیازمند مطالعه دقیق زندگی ایشان، از بدو تولد پر برکتش تا آخرین لحظه عمر ملکوتی ایشان است و چقدر زیبا گفته است آن نویسنده مسیحی، آنتون بارا که بیست و پنج سال از عمرش را صرف پژوهش در زندگی این بانوی مجلله کرده. می گوید: «به نظر این بنده، هر نوع پژوهش و بررسی برای پی بردن به مقامات و عظمت بانو زینب نباید منحصر به موضع گیری های او در حادثه عاشورا باشد؛ بلکه بایست کلیه رفتارها و تجلیات اخلاقی آن حضرت از جهات انسانی و مذهبی به گونه ای متناسب با شخصیت والای او مورد تجزیه و تحلیل قرار بگیرد.» (آنتون بارا، ۱۳۹۳: ۱۶-۱۵)

اما... آری اما این بانوی مجلله خاتون کربلا و ملیکه عرش و فرش، نور النور است. یعنی دختر دو نور حیدر کرار و زهرای مرضیه (س). «و در زمانی محدود نیابت خاصه از امام زمان خود دارد» (نبوی، ۱۳۹۲: ۱۷۴ و قائمی، ۱۳۸۶: ۱۵۸) و همزمان آنقدر گرسنه مانده که نماز شبش را نشسته می خواند. دختر شهید، مادر شهید و خواهر شهید و عمه شهدا است. اما زبان به سخن که باز می کند آمران ظلم را کمر می شکنند و تیغ زبانش را با ذوالفقار علی مقایسه می کنند و عظمتش را چهارده معصوم ستوده اند. اما گرسنگی و تشنگی و تازیانه و سرما و گرمای راه و زخم زبانها و اهانتهای اسارت هیچ یک نتوانست خدشه ای به امانت داری او وارد کند.

حسین مظلوم (ع) روز عاشورا برنامه اش تمام شد؛ ولی شب عاشورای مجلله زینب (س)، را (با آنهمه سختی) بسنجید با شب بعدش. این مخدره در چه هنگامه ای گرفتار بود و گرفتاریها را حساب کنید. گرسنه، تشنه، داغدیده آنهم داغهای متعدد، در بیابان سرگردان جمع آوری بیچه های پریشان و مراقبت آنها، خدا چه قوت روحی به او داده

است که در مقام قوه عملی که از لوازم قوه علمی است تالی ندارد. (دستغیب شیرازی، ۱۳۵۲: ۳۰)

و همین زن با این همه داغ که بر جگر دارد در مجلس یزید لعنت ا... می ایستد و چنان یزید را تحقیر می کند که تاریخ را به حیرت وا می دارد. او خلیفه به ظاهر مسلمان ممالک اسلامی را به اسم صدا می کند و تحقیرش می کند. او یزید را پسر معاویه و... ای یزید ... خطاب می کند که معمول نبود بزرگان را به اسم صدا کنند و آن شکوه پوشالی را فرو می ریزد و با آن خطابه نشان می دهد که پشتوانه انقلاب حسینی است. (مقیمی، ۱۳۶۰: ۲۹۶-۲۹۴).

اگر از صبر او بخواهیم بگوئیم، مگر ما را این توان هست که از صبر و رضای او نمونه ها ذکر کنیم و آنچه که در این مختصر عرضه می شود تنها به عنوان نمونه است. شما زینب (س) را در نظر آورید که کسی نزد او محبوبتر از حسین (ع) نیست چنان است که حتی نمی تواند تصور مرگ او را داشته باشد. در شب عاشورا که شعر او را در مورد بی وفایی دنیا می شنود، بی تاب و بی طاقت می شود و آرزو می کند که نباشد و مرگ او را شاهد نگردد. همین زینب، آنجا که مسئله ادامه رسالت مطرح می گردد و صبر و رضا را از شرایط اساسی آن می داند، وارد قتلگاه می گردد، در میان سنگها و چوبها، شمشیر شکسته ها و نیزه شکسته ها، بدن برادرش را پیدا می کند. در برابرش دو زانو می نشیند دستها را زیر جنازه حسین (ع) می گذارد و آن را تا محاذی سینه بالا می آورد و این مناجات را می خواند: خداوندا این قربانی را از ما قبول بفرما و شما می بینید که در این شیوه از موضع گیری چه میزان صبر و رضا وجود دارد. (قائمی، ۱۳۸۶، ۱۳۶)

۱. بررسی ورود معارف مربوط به ایشان به شعر فارسی

شعرای فارسی زبان از ابتدای تولد زبان فارسی به عنوان یک زبان ادبی به مدح و ثنای اهل بیت (ع) پرداخته اند به شکلی که از اواخر قرن سوم و اوایل قرن چهارم که آغاز شعر فارسی شعری را می بینیم که به مدح اهل بیت پرداخته اند و کسایب مروزی به عنوان اولین کسی که در رثاء امام حسین (ع) شعر سروده مطرح است. (اسپرهم، ۱۳۹۱: ۷) اما بررسی آثار شعرای عاشورایی تا عصر صفویه نشان می دهد چون شعرای متقدم به کربلا و

معارف حسینی به چشم کلی نگاه کرده اند و حسین (ع) را آفتابی تابان می دیده اند به نام و سیره ستاره های در مدار ایشان کمتر پرداخته اند لذا خیلی کم و محدود می توان تا عصر صفویه نامی و یادی از حضرت زینب (س) در شعر فارسی یافت. حتی در عهد صفویه نیز اگر چه شاعرانی مثل محتشم کاشانی از ایشان یاد کرده اند و کار ارزشمندشان فتح بابیست برای شعرای ادوار بعد. اما باز هم ذکر و نام حضرت زینب (س) در شعر فارسی این عصر قابل توجه نبوده است و نیست اما از آنجا که مذهب رسمی ایران از عهد صفویه شیعه اثناعشریست به مرور شعرا در ورود معارف زینبی به ویژه در تعزیه ها و در شعر فارسی طبع آزمایی می کنند به ویژه در عصر قاجار رواج نام و یاد حضرت زینب در شعر فارسی دیده می شود. اما متأسفانه تا اواخر دوره پهلوی و ابتدای دوره انقلاب اسلامی شعرا عموماً بانوی کربلا را محزون، غمزده، گریان، تازیانه خورده و مجموعاً در موضع ضعف و اضطراب می بینند و عموماً از جنبه های عزتمندی و شکوه و همت این بانو غافلند و در محدود آثاری نهایتاً به وصف و توصیف شاعرانه درباره ایشان به این منوال به ایشان می پردازند و تصویری که از حضرت زینب (س) ارائه می شود؛ تا قبل از افقی که انقلاب اسلامی فرا روی شعر آئینی گشود، عمدتاً بر همین مدار می چرخد.

مدار حزن و ماتم و بیان مصائب که البته به جای خود لازم و تاثیر متناسب را هم بر توده های مردم می گذاشت اما نکته اینجاست که شخصیت و نقش جایگاه اصلی حضرت در این حلقه ها مفقود می ماند. اگر هم ذهن شاعری متوجه بعد حماسی شخصیت حضرت زینب (س) می شد؛ نهایتاً این بود که ایشان را مرد خطاب کند و بگوید تو زن نبودی بلکه شیر مرد بودی. این تلقی و تصویر از حضرت زینب در جریان شعرا انقلاب اسلامی، متحول می شود و ما با جایگاه واقعی و شان و نقش تاریخی آن حضرت روبرو می شویم شعر انقلاب برای خیمه گاه عاشورا دو ستون قائل است که یکی از آنها را امام حسین (ع) و دیگری را حضرت زینب (س) بر پا داشته اند و فقدان حضرت زینب منجر به فرو ریختن این خیمه در طول تاریخ می شود. به تعبیری کمال رسالت حسین (ع) با زینب (س) تحقق می یابد و در غیر این صورت کربلا در کربلا می ماند اگر زینب نبود و صدای حسین (ع) به گوش تاریخ نمی رسید و حقیقت حماسه حسین (ع) در طوفان رنگ و ریا در محاق

ابرها پنهام می ماند و سیل انقلاب حسینیان به کوه فتنه برخورد می کرد. یا متوقف و یا از مسیر خود منحرف می شد و ذوالجناح دادخواهی و خهونخواهی حسینیان در بیابانهای غربت، بی سوار رها می ماند. (مجاهدی محمدعلی، ۱۳۹۲، پایگاه الکترونیکی حوزه هنری)

۱. بررسی آثار قبل از انقلاب اسلامی ایران

کسای مروز و سنایی غزنوی اولین شاعرانی هستند که نام بانوی کربلا را در شعر اشاره گونه آورده اند ولی تا عصر صفویه اشاره آنچنانی به ایشان نیست. (شرفشاهی، ۱۳۹۲: ۱۱۱) برجسته ترین شاعر آئینی عصر صفویه دردوازه بند معروفش و در بندهای پایانی اشاره ای به حضرت زینب دارد زمانی که ایشان به کنار قتلگاه می آید اندوه و سوز دل بانو را با سوزناک ترین بیان و البته با زبانی فاخر به تصویر می کشد.

ناگاه چشم دختر زهرا در آن میان بر پیکر شریف امام زمان فتاد
بی اختیار ناله هذا حسین زد سر زد چنان که آتش از او در جهان فتاد

اما در دوره قاجار حضور بانو در شعر فارسی رواج بیشتری می یابد که به برخی از این آثار اشاره ای می کنیم:

عبدالجواد جوادی خراسانی

عبدالجواد جوادی متخلص به جوادی، از شاعران و شیفتگان اهل بیت (ع) است در نیمه دوم قرن دوازدهم متولد شده است و از مردم عنبران مشهد است وی طبعی بلند و روحی آزاد داشت اعظم اشعار او پیرامون کربلاست تحت عنوان از مدینه تا مدینه اشعار او ساده و روان و در خور فهم عوام و عموم مردم است. شعر زیر اثر اوست از زبان حضرت زینب که چند بیت یک غزل است. (محمدزاده مرضیه، ۱۳۸۳، دانش نامه شعر عاشورایی ص ۹۳۶)

مهماننداری اهل شام

می روم امروز از شهر شما ای اهل شام	باده خونین و چشم پر بکا ای اهل شام
در شب و روز برای ماغذا ای اهل شام	غیر اشک دیده و خوناب دل دیگر چه بود
غیر ظلم و کین ندیدیم از شما ای اهل شام	اهل بیت مصطفی بودیم و اندر روزگار
دست و پارانگین نمودید از حنای اهل شام	بی وفایی شماین بس که از قتل حسین

فرق ما مجروح شداندر سر بازارها بس زدیداز کین بما سنگ جفا ای اهل شام
نی همین جودی سراپاسوخت از ماتم چوشمع جان عالم سوخت از این ماجرای اهل شام
(غلامی، ۱۳۵۱: ۲۲۵)

غزلی زیبا و تاثیرگذار در روزهای خودش بوده. اما فقط جنبه های اندوه و غم در نظر گرفته شده. ولی حتی اشاره ای ناچیز به عزتمنی و عظمت رسالت بانوی کربلا ندارد.

۴-۱. نیر تبریزی

میرزا محمد تقی فرزند ملال محمد تبریزی مشهور به حجه الاسلام و متخلص به نیر از علمای تبخینه آذربایجان در سال ۱۲۴۷ ه.ق در تبریز متولد شد و در سن ۲۲ سالگی برای تکمیل تحصیلات به نجف رفت وی در آسمان علم و ادب و عرفان خورشید تابان بود و در شعر آنقدر توانا بود که اشعارش را هنوز هم در مجالس اهل بیت می خوانند شعر زیر از روزگار خود تا امروز ورد زبان محبین اهل بیت بوده و هست. (محمدزاده، ۱۳۸۳: ۹۵۱)

زبان حال حضرت زینب (س)

اگر صبح قیامت راشبی هست، امشب است امشب
طیب از من ملول و جان ز حسرت بر لب است امشب
فلک از دور ناهنجار خود دلختی عنان برکش
شکایت های گوناگون مرا با کوکب است امشب
برادر جان یکی سر بر کن از خواب و تماشا کن
که زینب بی تو چون در ذکر یارب یارب است امشب
جهان پر انقلاب و من غریب این دشت پر وحشت
تو در خواب خوش و بیمار در تاب و تب است امشب
سرت مهمان خولی و تنت با ساریان همدم
مرا با هر دواندر دل هزاران مطلب است امشب
بگو با ساریان دیگر نبندد محمل لیلا
ز زلف و عارض اکبر قمر در عقرب است امشب
صبا از من به زهر اگویاشام غریبان بین
که گریان دیده دشمن به حال زینب است امشب
(غزوه، ۱۳۹۳: ۲۵۳)

این غزل فاخر آنقدر زبان محکم و تاثیر گذاری دارد تا همین امروز هم دوست داران بسیاری دارد. عمر این غزل بیش از ۱۵۰ سال است ولی هنوز هم گرما بخش مجالس اهل بیت است. اما آنچه در آن آشکار است حال حزن و اشک و غمزدگی عمه سادات است. و هیچ یک از سجایای اخلاقی بانومثل صبر عظیم ایشان در ابیات آن نیامده و هیچ اشاره ای هم به رسالت اصلی ایشان ندارد.

عمان سامانی

میرزا نورا... عمان سامانی ملقب به تاج الشعرا در سال ۱۲۵۸ ه.ق در سامان متولد شد و اگر چه پدر، عمو و جدش از شعرای سرشناس عهد ناصری بودند و همه در ادب و عرفان دستی داشتند اما اشتهار هیچ یک به عمان نمی رسد زبان عمان با تمام شاعران هم عصر فرق دارد وی از محبین عاشق اهل بیت محسوب می شود در یکی از مثنوی هایش حضور حضرت زینب (س) را درک می کنیم که چند بیت از آن در ادامه می آید.
(محمدزاده مرضیه، ۱۳۸۳، دانش نامه شعر عاشورایی، ص ۱۰۰۴)

خواهرش بر سینه و بر سر زنان رفت تا گیرد برادر را عنان
سیل اشکش بست بر شه راه را دود آهش کرد حیران شاه را

پس ز جان بر خواهر استقبال کرد تا رخس بوسد الف را دال کرد
همچو جان خود در آغوش کشید این سخن آهسته در گوشش دمید
کی عنان گیر من آیا زینبی یا که آه دردمندان در شبی

(عمان سامانی، ۱۳۸۲، گنجینه اسرار و قصاید عمان سامانی، ص ۷۶ و ۷۹)

عمان سامانی اگر چه خیلی نا چیز به ارزشهای وجودی بانوا اشاره دارد اما ایشان نیز غم و اندوه را تصویر اصلی سروده هایش در وصف حضرت زینب (س) قرار داده است.

دوره پهلوی

شاعران در دوره پهلوی نیز در ذکر و یاد حضرت زینب (س) طبع آزمایی داشتند و روند تکاملی در شعر این دوره به خوبی دیده می شود.

۵-۱. علی انسانی

علی انسانی فرزند اکبر در سال ۱۳۲۶ ه.ش در شهر کاشان و در یک خانواده مذهبی چشم به جهان گشود و در ۶ سالگی همراه خانواده به تهران آمد مشوقینش در سرودن شعر زنده یاد محمد علی فنا، مرحوم خوشدل تهرانی و زنده یاد استاد اوستا و استاد مشفق کاشانی بودند. او به لطف الهی در قید حیات است و امروز از بزرگان شعر آیینی به ویژه شعر هیئت محسوب می شود شعر زیر را که از زبان حضرت زینب است قبل از سال ۵۱ سروده است. (محمدزاده، ۱۴۲۷: ۱۳۸۳)

در سفر شام

رنجیده ای مگر که رخ از من نهان کنی	یا خواهی آنکه صبر مرا امتحان کنی
ای ماه آسمان ولایت حسین من	آخر کجا رواست که جابر سنان کنی
کردی عیان بخلق که قرآن ناطقم	دیگر چه حاجت است که آنرا بیان کنی
لب هاچو چوب خشک بهم می خورد چرا	گویا که زیر لب گله از ساربان کنی
خواهی که آفتاب نتابد بخواهرت	کز مرحمت سرت به سرم سایبان کنی
انسانیا پیوی به غیر از ره حسین	تا نام خویش را بجهان جاودان کنی

(غلامی، ۱۳۵۱: ۲۰۷)

تغییر زبان نسبت به دوره قاجار به زیبایی دیده می شود تا جایی که شاعر تقریباً در هر بیت نکته ای معرفتی جای داده است اما هنوز به بلوغ حماسی نرسیده است.

قاسم سروی ها

قاسم سروی ها متخلص به سروی فرزند حاج علی در سال ۱۳۰۴ ه.ش در مشهد متولد و سال ۱۳۴۸ از دانشکده الهیات مشهد لیسانس گرفت و به تدریس پرداخت شعر زیر که چند بیتی از غزل معروف و مشهور اوست قبل از سال ۵۱ سروده شده و آغاز تکامل زبان شعر زینبی است. (محمدزاده، ۱۳۸۳: ۱۲۴۰)

زینب آمدشام رایکباره ویران کردورفت	اهل عالم راز کارخویش حیران کردورفت
اززمین کربلاتا کوفه و شام بلا	هرکجا بنهادپا فتح نمایان کردورفت

فاش می گویم که آن بانوی عظمای دلیر از بیان خویش دشمن را هراسان کرد و رفت
خطبه غریبان فرمود در کاخ یزید کاخ استبداد را از ریشه ویران کرد و رفت

شام غرق عیش و عشرت بود در وقت ورود وقت رفتن شام را شام غریبان کرد و رفت
ز آتش دل بر مزار دختر سلطان عشق در وداع آخرین شمعی فروزان کرد و رفت
(فاطمیان، ۱۳۹۳، ۱۳۹۵)

اگر تاریخ سرودن این شعر بیان نشود خواننده گمان می کند این شعر مربوط به دهه
اخیر است اما این شعر قبل از سال ۵۱ سروده شده. می توان گفت انقلابی است در باورها و
نگاه شاعران نسبت به خاتون کربلا زینب. (س) این شعر که به رسالت بانوی کربلا اشاره
دارد. نشان از آغاز تغییر تفکر شاعران در نگاه به بانوی کربلا دارد.

۲-۵. سید رضا موید

سید رضا موید فرزند سید محمد متخلص به موید در سال ۱۳۲۱ ه.ش در مشهد در
خانواده ای مذهبی و علاقمند به امور دینی متولد شد وی از شاعران آستان اهل بیت به
شمار می رود شعر زیر سروده قبل از سال ۵۱ ایشان می باشد. چند بیتی از این غزل را با هم
می خوانیم. (محمدزاده، ۱۳۸۳، ۱۳۶۹)

شام یازدهم محرم و زبان حال حضرت زینب (س)

مرغ شب می نالدامشب بر من وافعال من خشک و ترمی سوزد از آه دل سوزان من
ماه می تابد ولی باهاله غم توام است گوئی ادا در دخیب از درد بی درمان من
از نهیب باد گلریز ستم در نصف روز گشت پریر هر گل و هر غنچه بستان من
خیمه هادر آتش و من در پناه خیمه ام کس نداند حال من جز خالق سبحان من
دختری آتش به دامن می رود در کوه ودشت کودکی از ترس جان افتاده در دامان من
(غلامی، ۱۳۵۱: ۱۷۱-۱۷۲)

اگرچه این غزل دیگر توصیف صرف نیست و زبانش با زبان دوره قاجار کمی
فرق کرده اما باز هم عزتمندی و شکوه بانوی کربلا مورد نظر قرار نگرفته در صورتی که

ایشان پس از انقلاب اسلامی نگاهشان کاملاً نسبت به این بزرگ بانو فرق می کند که در بخش مربوطه به آن خواهیم پرداخت.

شاعران زینبی عصر انقلاب اسلامی

زبان شاعران حضرت زینب با شروع انقلاب اسلامی گویا روح انقلاب را به شعرهای حضرت زینب تزریق کرد و به غنای اشعار زینبی افزود. در این بخش به سراغ شاعرانی خواهیم رفت که شعرشان معروف است نه نام و آوازه شاعر چرا که در هر تحقیق مشابهی دیده می شود به سراغ شاعران معروف می روند نه شعرهای زیبا به همین دلیل از یک شاعر آغاز می کنیم که شعرش از خودش معروفتر است.

۱-۶. قادر طهماسبی

قادر طهماسبی فرزند علی متخلص به فرید به سال ۱۳۳۱ هجری شمسی در شهرستان میانه دیده به جهان گشود تحصیلات ابتدایی را در زادگاه خود و بقیه را در سیستان تا سطح دیپلم رساند و لیسانس روانشناسی گرفت فعالیت های شعری خود را از دوره دبیرستان آغاز کرد غزل زیر که گل سرسبد سروده های اوست به گفته خودش در اواخر دهه شصت اولین بیتش در حرم علی بن موسی الرضا به او الهام شده است و عجب الهام ماندگاری. (محمدزاده، ۱۳۸۳، ۱۴۷۸)

سر نی در نینوا می ماند اگر زینب نبود	کربلا در کربلا می ماند اگر زینب نبود
چهره سرخ حقیقت بعد از آن توفان رنگ	پشت ابری از ریا می ماند اگر زینب نبود
چشمه فریادمظلومیت لب تشنگان	در کویر تفته جا می ماند اگر زینب نبود
زخمه زخمی ترین فریاد در چنگ سکوت	از طراز نغمه وا می ماند اگر زینب نبود
در طلوع داغ اصغر استخوان اشک سرخ	در گلوی چشمها می ماند اگر زینب نبود
ذوالجناح دادخواهی بی سوارو بی لگام	در بیابان ها رها می ماند اگر زینب نبود
در عبور بستر تاریخ، سیل انقلاب	پشت کوه فتنه جا می ماند اگر زینب نبود

(طهماسبی قادر، ۱۳۷۸، ۲۴۹)

گویا میان این غزل و شعرهای زینبی عصر پهلوی و قاجار هزار سال فاصله است و سالهای سال این غزل شعر روز خواهد بود غزل آغازی برای تکامل زبان شاعرانه در شعر

زینیست محتوای شعر آنقدر کامل و سنگین است که سالها می‌کشد تا تفسیر آن جا باز کند اما زبان غزل زبانی است که شاعران را تحت تاثیر قرار داده و شعرهای از این جنس بعد از این غزل پشت سر هم متولد شده اند اوج جاذبه غزل آشکار شدن جایگاه والا و رسالت حقیقی حضرت زینب (س) است. نتهنها در این شعر بانوی کربلا غمزده معرفی نشده بلکه رسالت او هم شان رسالت امام حسین (ع) معرفی شده است زینب (س) در این غزل تاثیر گذار تکمیل کننده ی قیام حسین (ع) و یارانش معرفی شده است.

۲-۶. سید رضا مؤید

در بخش شعر دوره پهلوی به ایشان پرداخته ایم اما برای نشان دادن تکامل زبان ایشان و تغییر نگاهش به حضرت زینب (س) نسبت به قبل از انقلاب اسلامی شعری دیگر از ایشان می‌آوریم تا تفاوت زبان ایشان قبل و بعد از انقلاب آشکار شود.

حافظ خون شهیدان

عصر عاشورا شروع کربلای زینب است
ماجرای کربلا شرح بلای زینب است
صبر زینب آیت صبر خدای زینب است
شرح صدرش در نمی‌آید به فهم اهل دل
باغبان گلشن سرخ ولایت، اشک اوست
حافظ خون شهیدان گریه‌های زینب است
بر سرپا باز با صبر و رضای زینب است
پرچم سرخی که عاشورا به خاک و خون فتاد
خطبه‌ی او افتخار ملت اسلام شد
بانگ «الاسلام یعلوا»، در ندای زینب است
چون توانایی به ترک جان نبودش سر شکست
قتلگاه کوچک محمل، منای زینب است
(هاشمی، ۱۳۸۹: ۷۲۱)

گویا مؤید رسالت واقعی خود را در شعر برای حضرت زینب در این غزل یافته قبلاً از حزن و ضعف بانو می‌سرووده و حالا از عزت و بزرگمنشی بانوی کربلا. و در این شعر بانو را بهدرستی معرفی می‌کند.

۳-۶. محمد علی مجاهدی

محمد علی مجاهدی ملقب به شمس الدین و متخلص به پروانه در سال ۱۳۲۲ هجری شمسی در قم به دنیا آمد. پدرش میرزا محمد مجاهدی تبریزی بود. مجاهدی فعالیت شعری را از دبیرستان آغاز کرده و اهل پژوهش در شعر و ادب و عرفان نیز هست. قطعه‌ای از

مثنوی زیبای او را می خوانیم. (محمدزاده، ۱۳۸۳، ۱۳۸۰)

یادگار خیمه های سوخته

زینب ای شیرازه ی اُمّ الکتاب
ای به کام تو، زبان بوتراب
از بیانت سربه سر توفان خشم
نوح می دوزد به توفان تو چشم
در کلامت، هیبت شیر خدا
در زبانست، ذوالفقار مرتضی
خطبه هایت کرد ای اخت الولی
راستی را کار شمشیر علی
چون شنید آوای خشم را جرس
شد تهی از خویش و افتاد از نفس
زینب ای شمع تمام افروخته
یادگار خیمه های سوخته
(همان: ۱۳۸۶)

گویا شاعران پس از انقلاب از زینبی دیگر سخن می گویند آن بانوی گریان محزون و غمزده و مضطر حالا بانویی بزرگ و عزتمند و شریکه الحسین شده است.

۶-۴. غلامرضا سازگار

غلامرضا سازگار متولد ۱۳۲۰ در شهر قم می باشد از مجین اهل بیت عصمت و طهارت محسوب می شوند و عمری را در عرصه شعر خادم اهل بیت بوده اند مثنوی زیر از اشعار زینبی اوست قطعه ای از آن را می آوریم. (محمدزاده، ۱۳۸۳، ۱۳۵۰)

تو کیستی فروغ چراغ هدایتی
تو لنگر سفینه نوح ولایتی
ناخوانده درس، عالمه ی علم عالمی
مکتب نرفته، بحر وسیع روایتی
با چادرت به دایره حشر، سایبان
با معجرت به معرکه صبر، رایتی
بودی ز خردسالی خود یاور حسین
هم خواهر حسینی و هم مادر حسین
فُلك نجات را به خدا ناخدا تویی
بال و پر عروج به سوی خدا تویی
هم سنگر امام شهیدان قدم قدم
از ابتدا تو بودی و تا انتها تویی
روز جهاد همره و همگام فاطمه
هنگام خطبه هم نفس مرتضی تویی
(علیزاده، ۱۳۷۹: ۴۴)

شاعران عصر انقلاب چقدر به سیمای واقعی حضرت زینب (س) نزدیک شده اند و حاضر نیستند حتی یک بیت را بدون معارف این بانو رها کنند.

۵-۶. قنبر علی تابش

از شاعران افغانستان است متولد ۱۳۴۸ ه.ش سال ۱۳۶۵ برای ادامه تحصیل وارد ایران شد و در حوزه علمیه مشغول به تحصیل شد و همزمان به فعالیت های شعر و داستان پرداخت. (پایگاه اطلاع رسانی الکترونیکی تبیان زنجان)

غزل کوتاه زیر به رسالت اصلی حضرت زینب (س) پرداخته است و اثری از تضعیف و تحقیر حضرت زینب (س) در آن نیست.

کربلا باقی است

پرچم افتاده راز خاک و خون بالا کنم	کربلا باقیست باید خیمه ای برپا کنم
می روم تا چون قیامت شام را رسوا کنم	ماهتابم کهکشانی از ستاره درپی ام
بازبان شعله باید شام را فردا کنم	شام خون ریزاست در تاریخ سرخ آفتاب
مثل سوسن بایدش با صد زبان افشا کنم	کوفه، پیمان را چنان فرق علی درهم شکست
قطره قطره باید آن آیات را معنا کنم	آیه آیه خون قرآن می چکد از نیزه ها

(هاشمی، ۱۳۸۹: ۷۲۹)

بانوی کربلا در این شعر رسالتی الهی بر دوش دارد. گویا خداوند او را تکمیل کننده ی قیام کربلا قرار داده و او می رود تا رسالت خود را به انجام رساند.

۶-۶. قیصر امین پور

در دوم اردیبهشت ماه ۱۳۳۸ در خوزستان متولد شد در سال ۵۷ دیپلم تجربی گرفت پس از دو بار تغییر رشته در سال ۷۶ دکترای ادبیات دریافت کرد از مشوقین شعرای جوان به حساب می آمد و با انجمنهای مختلف شعر و حوزه هنری همکاری داشت سردبیر نشریات ادبی نیز بود. او در سال ۷۸ از طرف وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی به عنوان یکی از بهترین شاعران دفاع مقدس در دهه ۶۰ و ۷۰ انتخاب شد.

(محمدزاده، ۱۳۸۳: ۱۵۳۱)

شاعر در مثنوی کوتاه زیر که در وصف بانوی کربلا سروده شده سعی دارد به شأن واقعی این بانو نزدیک شده و از تضعیف این مخدره والامقام دور شود.

دلش دریای صدها کهکشان صبر	غمش طوفان صدها آسمان ابر
دو چشم از گریه همچون ابر، خسته	ز دست صبر زینب صبر خسته

صدایش رنگ و بویی آشنا داشت طنین موج آیات خدا داشت
زبانش ذوالفقاری صیقلی بود صدا آینه صوت علی بود
چه گوشی می کند باور شنیدن خروشی این چنین مردانه از زن
به این پرسش نخواهد داد پاسخ مگر اندیشه ی اهل تناسخ
حلول روح او در جسم زینب علی دیگری با اسم زینب
(سابقی، ۱۳۹۴: ۳۵۱)

شاعران فارسی زبان پس از انقلاب اسلامی به شدت تحت تاثیر سجایای اخلاقی حضرت زینب (س) هستند و در بین این سجایای اخلاقی صبر بانو بیشترین تاثیر را بر شاعران گذاشته است.

۶-۷. عاکف قزوینی

دکتر احمد ذاکری متخلص به عاکف قزوینی دارای مدرک دکتری ادبیات فارسی با درجه دانشیار عضو هیئت علمی تمام وقت دانشگاه آزاد کرج از اساتید مبرز و صاحب ذوق در شعر فارسی است رباعیات سترگ و عزت مدار ایشان را در زیر می آوریم که چهره ای متفاوت از نورالنور حضرت زینب کبری (س) ارائه کرده اند.

ای هیچ ندیده غیر زیبایی را بر دوش کشیده فرطوبایی را
بانوی سترگ کربلا، نورالنور شرمنده نموده ای شکیبایی را

شیرازه ی کربلا اسیران بلا واگویی دستها و سرهای جدا
فریاد رسای سروهای بی سر دفترچه خاطرات خونهای خدا

آن ماه که خورشید خرد مستش بود هم کوثر و سدره در خم شصتش بود
قداقه ی کربلا به زمزم می شست گهواره ی عقل و صبر در دستش بود

بانو در این چند رباعی در اوج عزت است. تا جایی که عقل و صبر در مقابل عظمت بان اطفالی معرفی می گردند که گاهواره جنبانشان بانوی کربلاست.

۸-۶. علی اکبر لطفیان

از شاعران امروز است که طبع لطیفش به همراه ارادت قلبی به اهلیت آثاری را خلق می‌کنند که سالهاست گوشنواز و دلنواز محبین اهل بیت هستند قطعه ای از شعر بلند او را در وصف بانو زینب (س) می‌خوانیم.

گفتیم آسمانی و دیدیم برتری	گفتیم آفتابی و دیدیم بهتری
گفتیم دختر اسدالله غالی	ایام کوفه آمد و دیدیم حیدری
تو از زمان کودکی ات تا بزرگی ات	شیوا ترین مفسر الله اکبری
تو از کدام طایفه هستی که مستقیم	فیض از حضور حلم خداوند میبری
بر شانه های سبز تو بار رسالت است	تو اولین پیمبر بعد از پیمبری
خورشید روی تو شرف مشرقین شد	یک نیمه ات حسن شد نیمت حسین شد

(لطفیان، ۱۳۹۳: ۲۸۷)

عظمت بانو را با زبان روایات بیان کرده است. و چه زیبا و چه ارزشمند رسالت ایشان به زبان شعر در آمده است.

۹-۶. مهدی رحیمی

مهدی رحیمی متولد سال ۱۳۵۲ شاعر دلجانی که عمر خود را صرف سرودن در مدح آل الله کرده است. غزل کوتاهی از او می‌خوانیم اما سراسر معرفت.

رو بروی لشکری از شمر تنها ایستاد	کوه را بر شانه هایش داشت اما ایستاد
گر چه لب هایش کویری بود لبریز از عطش	تشنگی را سوخت در خود مثل دریا ایستاد
کوفه خورش خواب رفت و لال شد آن‌جا که زن	پرده را از چهره اش برداشت، مولا ایستاد
حرف سرخش را تبسم بست بر چشم افق	تا ابد چون هر غروبی سرخ بر پا ایستاد
دست دور شعله‌ی خون حسینش حلقه کرد	سوخت اما شعله ای از کربلا را ایستاد

(پایگاه الکترونیکی شعر آیات غمزه)

این غزل هم عزت را به تصویر کشیده هم اندوه را اما زیان، زبانی فاخر و باشکوه است. بانو را زنی عزتمند تصویر کرده اما روضه هم خواننده ولی روضه خوانیش بانو را تحقیر نکرده.

فهرست منابع

۱. آنتون بارا، زینب فریاد فرمند، انصاری غلامحسین ترجمه، ویراسته، ویرایش اول، تهران، شرکت چاپ و نشر بین المللی، ۱۳۹۳.
۲. اسپرهم داوود، فصلنامه پژوهش های کلامی، شماره ۸، زمستان ۹۱.
۳. اشراقی زیبا، یادمان همزاد عاشقان جهان قیصر امین پور، تهران، نشر مروارید، ۱۳۹۰.
۴. بابا میری سیدمحمد، پلک صبوری، قم، نشر گنج عرفان، ۱۳۹۱.
۵. حسینی کوهساری سید اسحاق، پژوهش اسارت، ویرایش اول قم، مرکز چاپ و نشر تبلیغات اسلامی، ۱۳۹۴.
۶. دستغیب شیرازی سید عبدالحسین، زندگانی فاطمه زهرا (س) و زینب کبری، تهران، انتشارات علمیه اسلامی، ۱۳۹۳.
۷. سابقی محمد حنین، مرقد عقیده بنی هاشم، سلیم پور اهری ترجمه، ویرایش اول تهران انتشارات قدیم الاحسان، ۱۳۹۴.
۸. سامانی عمان، دیوان عمان سامانی، ویرایش دوم، تهران، انتشارات نهانندی، ۱۳۸۲.
۹. شرفشاهی کامران، فصلنامه کتاب نقد، شماره ۶۷ و ۶۸، مقاله تجلی حضرت زینب در شعر عاشورایی، تهران، ۱۳۹۲.
۱۰. علیزاده حسین، جلوه صبر، مشهد، نشر علی زاده، ۱۳۷۹.
۱۱. غزوه علیرضا، من می گویم شما بگریید، تهران، انتشارات سوره مهر، ۱۳۹۳.
۱۲. غلامی محمد، قهرمان صبر مجموعه اشعار زینبی، تهران، موسسه چاپ و انتشارات علمی، ۱۳۵۱.
۱۳. فاطمیان مصطفی، از سنگ ناله خیزد، تهران، شرکت چاپ و نشر بین المللی، ۱۳۹۳.
۱۴. لطیفیان علی اکبر، ۱۳۹۳، داریم با حسین حسین پیر می شویم، تهران، نشر جمهوری.
۱۵. قائمی علی، زندگانی حضرت زینب (س)، تهران انتشارات امیری، ۱۳۸۶.

۱۶. محمدزاده مرضیه، دانشنامه شعر عاشورایی، ویراست، جلد دوم، ویرایش دوم، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۶.
۱۷. مقیمی محمد، خطابه زینب کبری پشتوانه انقلاب حسین بن علی (ع)، تهران، انتشارات سعدی، ۱۳۶۰.
۱۸. هاشمی جواد، جرس فریاد می دارد، ۷۲۰ غزل عاشورایی، تهران، شرکت تعاونی کار آفرینان فرهنگ و هنر، ۱۳۸۹.
۱۹. پایگاه اشعار مذهبی آیات غمزه
www.ayateghamze.ir
۲۰. پایگاه حوزه هنری انقلاب اسلامی
www.artfest.ir
۲۱. پایگاه تبیان زنجان
www.tebyan-zn.ir

بررسی تطبیقی ریاضت و تهذیب نفس در اسلام با ادیان هند و آئین بودا

امید صادق پور^۱

رضا شعبانی^۲

سینا فروزش^۳

چکیده

یکی از پدیده‌های مشترک ادیان بزرگ جهان، توصیه و سفارش آنها به سلوک زاهدانه و مراقبه نفس است. ریاضت و تحقیر دنیا و پرهیز از لذات دنیوی از مشخصات بارز ادیان و مکاتب هندی و آئین بوداست. از طرفی در تعالیم و آموزه‌های اسلامی هم توصیه‌هایی به مسلمانان برای مراقبه نفس و خودسازی وجود دارد. مقاله حاضر به شیوه توصیفی، تحلیلی، به بررسی مقایسه‌ای ریاضت و تهذیب نفس در تعالیم اسلامی با مکاتب فلسفی هند و آئین بودا می‌پردازد. نتایج تحقیق نشان می‌دهد که ادیان غیرتوحیدی هند و آئین بودا هم نظیر آموزه‌های اسلامی، تعالیمی را جهت تهذیب و تربیت انسان برای زندگی فردی، اجتماعی و رساندن او به سعادت، به پیروان خود توصیه نموده‌اند و شباهت‌هایی هم در برخی موارد میان آموزه‌های آنها وجود دارد، بخصوص آئین بودا که برای رساندن انسان به آرامش، برگزیدن یک راه میانه را بین بهره‌گیری از دنیا و ترک آن پیشنهاد می‌کند و از مکافات عمل سخن می‌گوید اما به علت اختلاف در جهان بینی، انگیزه و روح حاکم بر این اعمال در دو مکتب، بسیار باهمدیگر متفاوت است.

واژگان کلیدی

ادیان هند، بودا، ریاضت، قرآن، نهج البلاغه، رهبانیت، تهذیب نفس.

۱. دانشجوی دکتری تاریخ اسلام، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: o.sadeghpour@yahoo.com

۲. استاد گروه تاریخ، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

Email: shabani@yahoo.com

۳. استادیار گروه تاریخ، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات، تهران، ایران.

Email: dr.forouzesina@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۰/۱۵

پذیرش نهایی: ۱۳۹۶/۸/۱۵

طرح مسأله

پژوهش در ادیان مختلف جهان و آگاهی از تاریخ، اندیشه، و نوع نگاهشان به انسان و جهان و نوع معنویتی که عرضه می‌کنند، راه رابطه عالمانه و گفتگوی خردورزانه را میان ادیان خواهد گشود. همجواری، ارتباط و تعامل فرهنگی دو تمدن باستانی ایران و هند و تأثیر و تأثر آنها از همدیگر در بسیاری از مسائل، بر کسی پوشیده نیست. دین بودا که از شمال هندوستان برخاست و به بسیاری از مناطق دور و نزدیک و بخش‌های وسیعی از شرق آسیا راه یافت. (کازینز، ۱۳۸۴: ۲۱) در یک برهه ای از زمان و به خصوص در دوران حکومت‌های اشکانی و ساسانی، به مناطقی از شرق ایران هم راه یافت و قبل از ورود دین اسلام به ایران، این دین در کنار ادیان زردشتی، مسیحی و یهودی، طرفداران زیادی در خراسان و افغانستان و بخش‌هایی از آسیای میانه پیدا کرده بود که در آنزمان جزء قلمرو ایران محسوب می‌شدند. (ن. ک: کریستن سن، ۱۳۷۵: ۷۵-۷۴) از طرفی دو ملت ایران و هند از جنبه‌هایی باهم تشابهاتی دارند: از جمله هر دو از نژاد آریایی بوده و همچنین زبان سانسکریت و فارسی از یک شاخه و ریشه واحد سرچشمه گرفته‌اند و اکنون نیز دارای واژه‌های مشابه زیادی می‌باشند. (خدادادیان، ۱۳۷۶: ۵۷) مهمتر از همه آنکه دین اسلام از طریق ایران به شبه قاره راه یافته و عالمان، عارفان، صوفیان و زاهدان با مرام و روش و مسلک صوفیانه که با تساهل و تسامح همراه بوده، بیش از فتوحات جنگجویان موفق به انتشار اسلام در هندوستان شده‌اند. (ن. ک: یاری، ۱۳۸۸: ۲۳۹-۲۲۹) یکی از عوامل موفقیت عرفا در هند وجود همین زمینه‌ها و بسترهای فرهنگی مشابه به برخی آموزه‌های اسلامی در زمینه ریاضت و مراقبه و تهذیب نفس بود که بسیاری از هندوان از قبل با آن آشنایی داشتند در نتیجه به راحتی جذب طریقت‌های صوفیانه اسلامی شدند و اکنون نیز این سلسله‌ها و مشایخ صوفیه در هند احترام فراوانی نزد مردم دارند. در این میان یکی از نکات جالب و قابل توجه، بررسی تعالیم ادیان هندی و به خصوص آئین بودا در زمینه ریاضت و مقایسه آن با دستورات اسلام در زمینه خودسازی و تهذیب نفس است تا موارد مشابه و اختلاف آنها بیشتر آشکار گردد. در این نوشتار سعی شده با روش تطبیقی، وجوه اشتراک و افتراق ریاضت و مراقبه نفس، بین ادیان هند و تعالیم اسلامی روشن شود زیرا با استفاده از روش

تطبیقی می‌توان به نتایجی دست یافت که بدون بهره‌گیری از آن دست نیافتنی یا دیرباب است. مطالعات تطبیقی، شناخت یک مسأله در پرتو مقایسه است که با توصیف و تبیین نقاط اشتراک و نقاط اختلاف انجام می‌پذیرد.

فرضیه: فرض بر این است که تشابهاتی در زمینه برخی اعمال، آداب و جنبه‌ها، روش‌های تربیتی و سیر و سلوک اخلاقی بین تعالیم ادیان هند و آئین بودا با تعالیم اسلام و آموزه‌های نهج البلاغه وجود دارد ولی به نظر می‌رسد روح حاکم بر انجام این اعمال، انگیزه، هدف و غایت آنها باهم متفاوت باشد.

پیشینه و روش تحقیق

درباره ریاضت و تهذیب نفس که بخش بزرگی از تعالیم ادیان هند را به خود اختصاص داده تاکنون اثر مستقلی اعم از کتاب یا مقاله به رشته تحریر درنیامده، ولی در فرهنگ مکتوب هندوان مطالب فراوانی در این باره وجود دارد. علاوه بر وداها که مجموعه‌ای از ادعیه و آئین‌های هندوان باستان هستند و کتب دینی درجه اول آنها به حساب می‌آیند برخی کتاب‌های دینی دیگر هم مانند اوپانیشادها^۱ در همان سده‌های نهم تا ششم ق.م به نگارش درآمده‌اند و حاوی دستوراتی در باب ریاضت و مراقبه نفس هستند. علاوه بر آنها کتاب‌های دینی، فلسفی و عرفانی زیادی نظیر منوسمرتی^۲، مهابهارتا^۳، رامایانا^۴ و بهگود گیتا^۵ در میراث فرهنگی هندوستان وجود دارند که به زبان‌های مختلف دنیا و زبان

۱. اوپانیشادها (Upanishads) چهار چوب اصلی فلسفه و عرفان هندویی را تشکیل می‌دهند. این متون برای کسانی که می‌خواهند به گونه‌ای غیر مناسکی اهل دیانت باشند و از حقایق هستی به معرفت شهودی آگاهی یابند بسیار مهم است. اوپانیشادها محصول تأملات فلسفی و عرفانی افراد متعددی در طول قرن‌هاست و بین ۸۰۰ تا ۵۰۰ ق.م تألیف شده‌اند

۲. منوسمرتی (Manu-smriti) مجموعه قوانین دینی هندوئیسم است.

۳. مهابهارتا (Maha-bharata) از جمله کتاب‌های دینی و ادبی هندوان است.

۴. Ramayana

۵. بهگود گیتا (Bhagavad-gita) بخشی از مهابهارتا است که به طور مستقل مورد توجه قرار گرفته و در باب اخلاص سخن می‌گوید و از هر کتاب دینی و عقلی دیگر برای هندوان مهمتر است. این کتاب به زبان فارسی هم ترجمه شده است.

فارسی ترجمه شده اند و این منابع نیز مشتمل بر سفارش‌هایی درباره ریاضت و مراقبه نفس جهت نیل به کمال هستند که به تناسب موضوع از مطالب آنها در این نوشتار استفاده شده است. در سالهای اخیر هم پژوهشگرانی در داخل و خارج از کشور در زمینه ادیان و مکاتب فلسفی هند، مطالعه کرده و مطلب نوشته اند. کتاب‌هایی نظیر «آئین بودا»، «ادیان هند»، «کتاب بودا» و چندین اثر دیگر از آن جمله اند که از برخی مطالب آنها که به موضوع این پژوهش مربوط بوده نیز استفاده شده است.

مقالاتی نیز مانند، «کسب تواناییهای روحی از راه ریاضت» چاپ شده در مجله مبلغان ش ۶۱، «نیروانده در آیین بودا» چاپ شده در مجله هفت آسمان ش ۵، «قوانین و آئین پاتیمککه در رهبانیت بودایی» چاپ شده در پژوهشنامه ادیان ش ۹، «اخلاق بودایی، مبانی و ساحت‌ها» چاپ شده در مجله معرفت ادیان ش ۲، و چندین اثر دیگر در زمینه موضوع پژوهش به نگارش درآمده و مطالبی راجع به ریاضت و تهذیب نفس در آنها یافت می‌شود ولی هیچ کدام از آنها به طور مستقل به این موضوع پرداخته اند. از سویی راجع به رهبانیت و ریاضت و جهاد در اسلام نیز مطالعاتی صورت گرفته، و مطالبی در برخی آثار به صورت پراکنده وجود دارد اما آنچه تاکنون به صورت مستقل به آن پرداخته نشده، بررسی تطبیقی و مقایسه ای ریاضت در تعالیم اسلامی و به خصوص آموزه های نهج البلاغه با ریاضت و رهبانیت هندوان و آئین بوداست تا وجوه تشابه و تمایز آنها روشن شود که در این پژوهش به طور مستقل به آن پرداخته شده است.

ضرورت و اهمیت پژوهش

هرگونه جستار در رابطه با مطالعه تعالیم ادیان بزرگ دنیا از چند جهت حائز اهمیت است: اول اینکه اطلاع از آموزه های ادیان دیگر در طول تاریخ، برای انسان جذاب بوده و همیشه انسانها نسبت به آگاهی از تعالیم دینی اقوام دیگر کنجکاو بوده اند و این مقایسه تطبیقی زمینه آشنایی اصحاب فرهنگ و دانش را با میراث دینی و معنوی آنها فراهم می‌سازد. دوم اینکه این موضوع ظرفیت پذیرش، تحلیل، تفسیر و قرائت های گوناگونی را دارا می‌باشد و می‌توان آن را با رویکردهای متفاوت مورد بررسی و ارزیابی قرار داد. سوم اینکه در بررسی تطبیقی می‌توان به مسائلی نو و بدیع دست یافت که پیش تر به آنها اشاره

نشده است. با توجه به ضرورت این مبحث مطالب این پژوهش در جهت مقایسه و تحلیل ریاضت و تهذیب نفس در قرآن و نهج البلاغه با ادیان هند جمع آوری و تدوین شده است تا نقاط اشتراک و اختلاف آنها در مورد این موضوع آشکار گردد.

۱. ریاضت و رهبانیت

۱-۱. ریاضت در ادیان هند

حدود ۳۵۰۰ سال پیش، قومی که خود را آریا^۱ یعنی نجیب و شریف می خواندند و هم نژاد آریایی های ایران و اروپا بودند از شمال بحر خزر و دشت های آسیای مرکزی به اطراف رود سند و شبه قاره مهاجرت کردند. زبان آنها سانسکریت^۲ به معنای خوش ترکیب خوانده شد که با زبان اوستایی پارسیان باستان و زبان های اروپایی قرابت داشت. (ن.ک: خدادادیان، ۱۳۷۶: ۵۹-۵۸-۵۷) آئین قوم آریایی هندوستان برهمایی^۳ بود که به برهما خدای هندوان اشاره دارد. این آئین گونه ای فرهنگ و آداب اجتماعی است که با ریاضت و تهذیب نفس همراه شده و در تمدن، حیات فردی و اجتماعی مردم هندوستان نقش بزرگی ایفا کرده است. آئین هندو^۴ شکل تحول یافته ای از آئین برهمایی است که به تدریج در سرزمین هندوستان رواج یافت. (ن.ک: توفیقی، ۱۳۹۴: ۲۶-۲۵ / صادقی علوی، ۱۳۹۴: ۵) برهمنان اعتقاد داشتند برهما جهان را آفریده و مردمان را در چهار طبقه جای داده است: ۱. برهمنان^۵ (روحانیون) ۲. کشاتریاها^۶ (شاهان و شاهزادگان و جنگاوران) ۳. ویشیاها^۷ (دهقانان و بازرگانان) ۴. شودراها^۸ (کارگران و بردگان) (یاری، ۱۳۸۸: ۶۸ / هینلز ۱۳۸۵، ج ۲: ۵۱۰) در آئین هندوی اولیه یا آئین برهمن برای نجات انسان و دست یابی به کمال بر قربانی و مراسم گوناگون ظاهری تأکید می شد. ریاضت و مراقبه نفس و ذکر ادعیه و اوراد، برای گرفتن حاجت و دفع بلیات در این آئین وجود داشت. در واکنش به

-
1. Arya
 2. Sam- skita
 3. Brahmanism
 4. Hinduism
 5. Brahmans
 6. Kshatriyas
 7. Vaishyas
 8. shudras

آئین هندوی اولیه، دو آئین اصلاحی پدید آمد یکی آئین جین^۱ و دیگری آئین بودا،^۲ جین و بودا دارای نقاط مشترکی بودند که محور اشتراک آنها در ریاضت و مبارزه با برهمنیزم بود. (مبلغی آبادانی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۸۸ / یاری، ۱۳۸۸: ۶۹)

مؤسس آئین جین در قرن ششم ق. م به دنیا پشت کرد، لباس از تن درآورد و روی به ریاضت نهاد. او برای تزکیه نفس و مراقبه اقدام به ترک دنیا و تحمل ریاضت‌های طولانی کرد. سیزده سال در این راه کوشید و گروهی از مردم به او پیوستند و رهبر خود را مهاویرا^۳ (قهرمان بزرگ) نامیدند. او مردان مجرد را به عنوان روحانیون انتخاب کرد و گروهی از زنان تارک دنیا هم پیرو او شدند. (مبلغی آبادانی، ۱۳۷۳: ۸۸)

شگفت‌آورترین سنت این قوم این است که پوشیدن لباس را حرام دانستند زیرا معتقد بودند مهاویرا در حال ریاضت و ترک تعلقات دنیا، همه لباس‌های خود را بیرون آورد و تا آخر عمر برهنه به سر برد. در سال ۷۹ ق. م میان پیروان این آئین در مورد حدود برهنگی اختلاف و دو دستگی پدید آمد: فرقه آسمان‌جامگان^۴ هیچ لباسی را نپذیرفتند در حالی که فرقه سفیدجامگان^۵ استفاده از پارچه سفید را جایز دانستند. در یوزگی و خواری در آئین جین از فضایل به حساب می‌آید. به عقیده جین‌ها رستگاری بر دو اصل استوار است: یکی ریاضت‌کشی و دیگری اهی‌مسا (پرهیز از آزار جانداران) در این آئین حتی کندن زمین برای کشاورزی که ممکن است موجب کشته شدن حشرات و کرم‌های درون زمین شود حرام است و استفاده از محصولات زیر زمین مانند چغندر، هویج و سیب زمینی که کندن زمین را همراه دارد جایز نیست. (ن. ک: توفیقی ۱۳۹۴: ۴۱-۴۰-۳۹) در مقام مقایسه این اعمال ریاضتی افراطی در آئین‌های برهمنی و جینیسم با نهج البلاغه و آموزه‌های اسلامی باید گفت بسیاری از این ریاضت‌ها نظیر ترک دنیا، تجرد، برهنگی، گرسنگی، گیاه خواری و شخم زدن زمین برای جلوگیری از آزار جانداران، مورد تأیید

-
1. Jaina
 2. Buddha
 3. Maha-vira
 4. Digambra
 5. Svetambra

قرآن و نهج البلاغه نیست. چرا که مطابق قرآن، انسان اشرف مخلوقات است و خداوند بسیاری از نعمت‌ها را برای استفاده انسان خلق کرده فقط باید انسان از اسراف پرهیز کند و اعتدال را رعایت نماید. آیات زیر در ارتباط با استفاده از نعمات دنیا برای مومنین است: «و به راستی ما فرزندان آدم را گرامی داشتیم و آنان را در خشکی و دریا (مرکبها) برنشانیدیم و از چیزهای پاکیزه به ایشان روزی دادیم و آنها را بر بسیاری از آفریده‌های خود برتری آشکار دادیم». (اسرا/ ۷۰)

« بگو چه کسی زینت‌های الهی را که برای بندگانش آفریده و نیز روزی‌های پاکیزه را، حرام کرده؟ بگو این زینت‌ها و نعمت‌ها برای افراد با ایمان در زندگی دنیا آفریده شده و در روز قیامت خالص متعلق به اینها است». (اعراف/ ۳۲)

اگر آموزه‌های دینی می‌گویند نعمت‌های دنیا برای مؤمنان آفریده شد، همین آموزه‌ها نیز می‌گویند: «مؤمنان از متاع دنیا به حداقل اکتفا می‌کنند». (حدید/ ۲۰)

در کتاب تاریخ ادیان و مذاهب جهان نیز درباره فرهنگ و اخلاق پیروان آئین «جین» چنین آمده است: «برهنگی، بخشی از ریاضت در مذهب جین است، مؤمنان به این آئین موظف بودند لباس نپوشند و فقط ستر عورت کنند و به حداقل آن اکتفا نمایند و در سرما و گرما چنین باشند. برخی از مؤمنان از این تعلیم و دستور مذهبی اطاعت کرده و برخی به آن وقعی نمی‌نهند این ریاضت برهنگی و گرسنگی در آئین جین برای رسیدن به مقامی بزرگ لازم بود. انتحار بخشی از این ریاضت بود. این اقدام می‌توانست از طریق اعمال ریاضت‌های سخت صورت گیرد. گیاه خواری زندگی زاهدانه آئین جین است و چنین امساک می‌تواند ریشه‌پلید مادیت را از ذات آدمی برکند و نورانی‌گردد تا دچار بلای تناسخ نشود». (ن.ک: مبلغی آبادانی، ۱۳۷۳، جلد اول: ۹۰-۸۹)

در آموزه‌های نهج البلاغه هم برخلاف تعلیم برخی ادیان و مکاتب فلسفی هند، هیچ سفارشی به ترک دنیا و ریاضت افراطی و سخت‌گیری بیش از توان، نظیر در آوردن لباس و برهنگی، تجرد و گوشه‌گیری و بریدن از اجتماع نشده و به عبارت دیگر مطابق تعلیم نهج البلاغه که هماهنگ با روح اسلام و قرآن است، پرهیز از محرمات شرعی و انجام وظایف دینی و اخلاقی در قبال خود، خدا و مردم بالاترین ریاضت است، (ن.ک: اسد

علیزاده، ۱۳۸۳: ۷۲-۷۱) و انجام اعمال سخت و طاقت فرسا، هیچ جایگاهی در این تعالیم ندارد:

«أَيُّهَا النَّاسُ، الزَّهَادَةُ قِصْرُ الْأَمَلِ، وَالشُّكْرُ عِنْدَ [عَنِ] النَّعْمِ، وَالتَّوَرُّعُ عِنْدَ الْمَحَارِمِ، فَإِنْ عَزَبَ ذَلِكَ عَنْكُمْ فَلَا يَغْلِبِ الْحَرَامُ صَبْرَكُمْ» (خطبه/۸۱) ای مردم! «زهد» همان کوتاهی آرزو، و شکر و سپاس در برابر نعمت، و پارسایی در برابر گناه است. و اگر نتوانستید همه این صفات را فراهم سازید، لااقل مراقب باشید حرام بر اراده و صبر شما چیره نگردد- این تعالیم انسان را به تحمل سختیها، مبارزه با نفس و مراقبه توصیه می کنند. اماریاضت در نهج البلاغه چیزی نیست جز اهتمام بیشتر به بندگی خدا و تقوا که باید با قصد تقرب الی الله باشد.

همانطور که ذکر گردید در جینیسم بر ریاضت مطلق تأکید شد اما موسس آئین بودا «سیدارته گوتمه^۱» که فرزند حاکم شهری در شمال هندوستان بود برای نیل به نجات، در سن ۲۹ سالگی از کاخ و ناز و نعمت دنیا فرار کرد و برای نیل به حقیقت، زندگی راهبان را برگزید و پس از شش سال تحمل ریاضت سخت و طاقت فرسا، هنگامی که از وصول به حقیقت از این طریق نومید شد آن را کنار گذاشت و به تأمل، تفکر و مراقبه معنوی روی آورد. (مطهری، ۱۳۸۲: ۱۷۲ / صادقی علوی، ۱۳۹۴: ۶ / آزادیان، ۱۳۹۰: ۱۴۴)

بودا خود نجیب زاده ای بود که در خانواده ای اشرافی به دنیا آمد و تا مدتی هم در ناز و نعمت به سر می برد اما بعد از رسیدن به سنین میانسالی به تفکرات عمیقی در باب حیات و جهان و مرگ و زندگی پرداخت و در جستجوی راهی برای نجات بشریت از چرخه درد و رنج افتاد. او برای رهایی بشر از رنج فراگیر و درمان آن، نسخه ای تجویز کرد که به راه هشت گانه معروف است. در این میان یکی از راه های مهم نجات و نسخه شفابخش بودا برای رهایی از رنج، راه تهذیب نفس و مراقبه و فرزاندگی است.

سرآغاز دین بودایی را می توان جنبش «تارکان دنیا» نامید. این جنبش نیز همچون چند جنبش مشابه آنزمان در مخالفت و واکنش به دین برهنی، که ارزش زیادی برای

زندگی دنیوی و آئین های آن قائل بود شکل گرفت. (عدلی، ۱۳۹۰: ۷۰) او پس از بیداری، نخستین خطابه خود را در میان راهبانی که زمانی با آنها مشغول ریاضت بود ایراد کرد. وقتی آنها از او پرسیدند حقیقت چیست بودا گفت سرآغاز حکمت و دانایی اطلاع از قانون کارما^۱ است: از نیکو نیک پدید می آید و از بدی بد. آنچه او کشف کرد یک قانون ساده و طبیعی بود و آن اینکه بر جهان قانون پاداش و کیفر حکمفرماست (مطهری، ۱۳۸۲: ۱۷۲) انسان در هر نقطه و مکانی از کره زمین قادر به فرار از مکافات عمل خود نخواهد بود: «نه در آسمان و نه در دریا، و نه اگر در شکاف کوه ها پنهان شویم نقطه ای پیدا نمی شود که انسان بتواند از مکافات عمل خود به آنجا پناه ببرد... مطمئناً اگر موجودات جاندار به چشم خود آثار و تبعات کارهای بد خود را می دیدند، با تنفر از آن کارها گریزان می شدند.» (هیوم، ۱۳۷۳: ۱۰۸)

در این باره یکی از سنتهای الهی که قرآن کریم و آموزه های نهج البلاغه هم بر آن تاکید دارند، همان مکافات عمل و پاداش و جزای دنیوی اعمال خیر و شر است. امام در نامه ای که به قثم بن عباس حاکم مکه نوشته، در بخشی از سخنانش در این باره اشاره کرده که: «و لن یفوز بالخیر الا عامله، و لا یجزی جزاء الشر الا فاعله» (نامه/ ۳۳) در باب کار نیک، جز عامل او به پاداش نهائی دست نیابد و در شر و بدی نیز جز انجام دهنده آن به کیفر نرسد.

حقیقتی که بودا بدان دست یافته این بود که همه قوانین طبیعت استوار و ثابت هستند و هیچگاه آب سربالا نمی رود و آتش همیشه داغ و یخ همواره سرد است. بنابراین این قوانین تغییرناپذیرند و در نتیجه دعا و قربانی به درگاه برهمن تغییری در این قوانین ثابت طبیعت ایجاد نمی کنند. او حتی برهما را به عنوان آفریدگار جهان قبول نداشت و معتقد شد جهان آغاز و انجامی ندارد. (ن.ک: توفیقی، ۱۳۹۴: ۴۵-۴۴ / آزادیان، ۱۳۹۰: ۱۴۸) نخستین خطابه بودا چنین است: «ای راهبان گوش های خود را باز کنید که راه نجات یافت شده است. کسانی نجات می یابند که از دو افراط و تفریط دوری گزینند. یکی زندگانی این

دنیاست که لذت و خوشی را به دنبال دارد و غیر حقیقی است و دیگری راه ریاضت و پشت پا زدن به دنیاست که ناهموار و مشکل است. بودا از هر دو راه دوری جسته و راهی میانه را در پیش خواهد گرفت که به چشم و ذهن روشنایی می بخشد و منجر به بیداری می شود.» (شایگان، ۱۳۶۲: ۱۳۸)

اندیشه های اصلاحی بودا در مخالفت با تعصب های برهمنان بود و اختلاف طبقاتی جامعه و ریاضت های سخت را زیر سوال می برد. بودا برای رسیدن به نجات و روشنی عقیده داشت از دو چیز باید پرهیز کرد یکی زندگانی پر از لذت که زائیده خودخواهی است و دیگری ریاضت شدید و زندگی پر از درد و رنج، زیرا هیچ یک از این دو راه به سعادت منتهی نمی شود. بودا راه درست را برگزیدن یک راه میانه، بین لذت و رنج دانست که از راه رعایت اصول هشتگانه به دست می آمد. (توفیقی، ۱۳۹۴: ۴۵)

همانگونه که از خطابه پیداست بودا بر خلاف آئین برهمنان و جین که بر ریاضت تأکید می کردند یک راه میانه را در پیش گرفت که از افراط و تفریط جلوگیری می کرد و از این جهت شبیه تعالیم نهج البلاغه است که همیشه انسان را به استفاده محدود و مشروع از امکانات دنیا و لذت های آن دعوت می کند اما از دل بستگی و غرق شدن در آن نهی می نماید: « كَانُوا قَوْمًا مِنْ أَهْلِ الدُّنْيَا وَ لَيْسُوا مِنْ أَهْلِهَا فَكَانُوا فِيهَا كَمَنْ لَيْسَ مِنْهَا عَمِلُوا فِيهَا بِمَا يُبْصِرُونَ ». (خطبه/۲۳۰)

از آنجا که از نظر بودا زندگی دنیوی سراپا بدبختی و رنج است؛ هدف ریاضت و تصوّف هندی رهایی از سختی و نکبت های زندگی است، در حالی که از دیدگاه علی (ع) زندگی بدبختی نیست بلکه انسان به خاطر تأمین سعادت نهایی و کمال والای خویش زحمت می کشد و گرنه زندگی به خودی خود رنج و بدبختی نیست و حتی عرفای بزرگ از لذاذد حلال زندگی بهره می گیرند.

بودا برای تربیت انسان وارسته (ارهت) در زمینه فردی و اجتماعی تعالیمی را جهت ممنوعیت و پرهیز از انجام برخی اعمال تجویز کرده که نمی توان نام آن را ریاضت افراطی نهاد بلکه به نوعی انتخاب همان راه میانه است که هر چند ممنوعیت هایی را برای فرد ایجاد می کند ولی آنچنان سخت و طاقت فرسا نیست که موجب آزار و محرومیت فرد از

خوشی های دنیا گردد. برخی از این پرهیزها عبارتند از خودداری از کشتن جانداران، شراب خواری، دروغ گویی، پر خوری، لهو و لعب، آرایش و تجمل، و خودداری از استفاده از بستر نرم و پذیرفتن زر و سیم. (آزادیان، ۱۳۹۰: ۱۵۰ / توفیقی، ۱۳۹۴: ۴۶)

اما هدف بودا از سفارش پیروان به ریاضت و ترک دنیا آن بود که او اعتقاد داشت بر اساس اصل تناسخ انسان ها بر اساس کارهای زشت خود بارها و بارها در بدن های گوناگون و به صورت های مختلف در همین جهان دوباره زاده می شوند و زندگی بعدی انسان، بستگی به چگونگی زیستن و نحوه انجام اعمال در حیات کنونی آنها دارد، (ن. ک: توفیقی، ۱۳۹۴: ۳۷-۳۶) اما هر انسانی می تواند با پیوستن به سلک تارکان دنیا از حیات مجدد و رنج آن خلاصی یابد: «هر کسی چه برهن باشد و چه خدمتکار، باید عواقب اعمال خودش را در حیاتی دیگر تجربه کند... هر کس می تواند به سلک تارکان دنیا در آید تا یکسره از زایش دوباره خلاصی یابد.» (کریدرز، ۱۳۷۳: ۴۷)

۱-۲. ریاضت در قرآن و روایات

در قرآن کریم به بحث ریاضت تحت عنوان «رهبانیت» پرداخته شده و در آیات ۲۶ و ۲۷ سوره حدید چنین آمده است: «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا وَإِبْرَاهِيمَ وَجَعَلْنَا فِي ذُرِّيَّتِهِمَا النُّبُوَّةَ وَالْكِتَابَ فَمِنْهُمْ مُهْتَدٍ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ» (۲۶) ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَارِهِم بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَآتَيْنَاهُ الْإِنجِيلَ وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهَابِيَةٌ أَتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَا عَلَيْهَا إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَارِعُوهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ» (۲۷).

در تفسیر این آیات میان مفسران اختلاف نظرهای زیادی وجود دارد و اکثر آنها رهبانیت و ریاضت در اسلام را مردود می دانند ولی علامه طباطبایی پس از جمع بندی دیدگاه های مختلف، رهبانیت را بدعتی حسنه می داند اگرچه خداوند آن را تشریح نکرده اما مورد رضایت و خشنودی او قرار گرفته است. (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱۹: ۳۰۵) در بحث روایی رهبانیت، علامه طباطبایی سخنی را به نقل از مجمع البیان از پیامبر نقل می کنند که علت پیدایش آن را در قوم بنی اسرائیل مشخص کرده و نظر و دیدگاه خودش را در این باب روشن می سازد: «یا ابن ام عبد هل تدری من این أحداث بنو اسرائیل الرهبانیه؟ فقلت

الله ورسوله أعلم، فقال: ظهرت عليهم الجابرة بعد عيسى (ع) يعملون بمعاصي الله فغضب أهل الايمان فقاتلوهم، فهزم أهل الايمان ثلاث مرات فلم يبق منهم إلا القليل، فقالوا: ...» (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱۹: ۳۰۷ / مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۴: ۲۷۷)

پیامبر در این گفتار منشأ پیدایی رهبانیت را تسلط سلاطین ظلم و جور بعد از عیسی (ع) بر مومنان می‌داند که با اعمال خشونت و کشتار، موجب گوشه‌گیری و انزوای آنها و پراکنده شدنشان در کوه‌ها شده‌اند. اما در ادامه می‌فرماید که رهبانیت امت من در هجرت، نماز و روزه و حج است.

بیشترین بدبینی راجع به رهبانیت در میان مسلمانان ناشی از حدیثی منسوب به پیامبر است که فرموده رهبانیت در اسلام وجود ندارد: «...یا عثمان إن الله تبارک وتعالی لم یکتب علینا الرهبانیة، إنما رهبانیة امتی الجهاد فی سبیل الله، ...» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۸: ۱۷۰) گفته‌اند هنگامی که همسر عثمان بن مظعون از بی‌توجهی‌های همسر خود به پیامبر شکایت برد که خانه‌اش را مسجد قرار داده و هر کار را جز عبادت ترک کرده بود، پیامبر جانب زن را گرفت و حق را به او داد و فرمود رهبانیت برای ما مقرر نشده است. رهبانیت امت من در جهاد است. اشاره به اینکه اگر می‌خواهی پشت پا به زندگی مادی بزنی این عمل را به صورت منفی و انزوای اجتماعی انجام مده، بلکه در یک مسیر مثبت، یعنی جهاد در راه خدا، آن را جستجو کن.

۱-۳. ریاضت در نهج البلاغه

امام العارفین برخلاف راهبان و تارکان دنیا معتقد به بهره‌گیری و استفاده مشروع از امکانات و لذت‌های دنیاست منتهی رعایت اعتدال بین دنیا و آخرت را شرط اساسی بندگان خدا می‌داند: «واعلموا عبادالله أن المتقین ذهبوا بعاجل الدنیا و آجل الآخرة فشارکوا أهل الدنیا فی دنیاهم ولم یشارکوا أهل الدنیا فی آخرتهم» (نامه/ ۲۷) - در این قسمت امام، اهل دنیا و آخرت را در استفاده از دنیا شریک می‌داند؛ ولی برای اهل آخرت یک ویژگی قابل‌توجه می‌شوند و آن استفاده اهل آخرت از نعمات الهی در آخرت است. در ادامه این خطبه امام نیاز انسان‌های مؤمن به رفاه را مورد تأکید قرار می‌دهد؛ کما اینکه امام سجاد علیه السلام نیز در دعای خود به درگاه الهی می‌فرماید: «جز آن نیست که نفس

خویش را با پرهیزکاری ریاضت می دهیم.» (نامه / ۴۵)

بنابراین از نظر امام ریاضت همان ورزیدگی روحی، مبارزه با نفس و خودسازی است. در این نوع ریاضت های الهی قصد و انگیزه قرب الهی است در حالیکه در ریاضت های هندوان اهداف دیگری نظیر تقویت اراده، ارتزاق، شهرت و یا رسیدن به نیروانا و رهایی از تناسخ و حیات دوباره مد نظر است. (ن.ک: اسدعلیزاده، ۱۳۸۳: ۷۴-۷۰) امام (ع) از امکانات و لذت های دنیا به حداقل اکتفا می کرد و زندگی خود را با فقیرترین مردمان هماهنگ می نمود تا فقیران، فقر برایشان قابل تحمل شود. او در نامه ای در ضرورت ساده زیستی به عثمان بن حنیف می فرماید: «بدانید که پیشوای شما از دنیای خود به دو جامه کهنه و فرسوده و از خوراکش به دو گرده نان بسنده کرده است.» (نامه / ۴۵)

علی (ع) در نهج البلاغه در اوصاف پارسایان و سیمای متقین و میزان و چگونگی استفاده از نعمات دنیا می فرماید: «مؤمنان و پارسایان، درخواست هایشان از دنیا اندک است» (خطبه / ۱۹۳)

۲. تهذیب و مراقبه و خودسازی

۲-۱. مراقبه نفس در آئین بودا

همانگونه که ذکر گردید بودا برای رسیدن به نجات و روشنی عقیده داشت از دو چیز باید پرهیز کرد یکی زندگانی پر از لذت که زائیده خودخواهی است و دیگری ریاضت شدید و زندگی پر از درد و رنج، زیرا هیچ یک از این دو راه به سعادت منتهی نمی شود. بودا راه درست را برگزیدن یک راه میانه، بین لذت و رنج دانست. او برای رهایی از رنج و رسیدن به نیروانا^۱ نسخه ای را تجویز کرد که شامل رعایت هشت خوی و خصلت پسندیده بود که با توجه و دقت در بندهای آن، می توان به اختصار آن را رعایت اخلاق و تهذیب نفس نامید که در ادامه به آن اشاره خواهد شد. بودا معتقد بود: «اخلاق عبارت است از ادامه راهی که با صلح، صدق و راستی همراه است و خود از هر نظر منضبط باشد راهی که چنان سنجیده شده باشد که نه موجب آزار خود آدم شده باشد و نه موجب آزار دیگران.» (کریدرز، ۱۳۷۳: ۱۱۹)

آموزه‌های بودا درباره رنج انسان و چگونگی رهایی از آن در چهار حقیقت متبلور می‌شود: «نخستین حقیقت این است که دوکه^۱ (رنج) وجود دارد. زادن، بیماری، غم و اندوه، نومی‌دی، پیرشدن و ... همه رنج است. همه تجربه‌های زندگی در لفافه‌ای از رنج به دست می‌آیند. گرفتاری‌های بزرگ و کوچک زندگی همه رنج هستند» (ن، ک: کریدرز، ۱۳۷۳، ۹۴-۹۵ / مبلغی آبادانی، ۱۳۹۴: ۹۳ / خواجه‌گیر، ۱۳۹۵: ۱۳۱) از دیدگاه بودا دومین حقیقت شریف علل بروز رنج است. از آنجا که بودا هستی و زندگی را سراسر رنج و درد می‌دانست در نتیجه تمنا و آرزو که باعث هستی مکرر می‌شدند را از جمله عوامل بروز رنج می‌دانست: «تنها عطش یا تمناست (تانها)^۲ که باعث هستی مکرر می‌شود که با اشتیهای برانگیخته گره خورده، که گاه اینجا و گاه آنجا در جست و جوی لذت تازه است باعث بروز رنج می‌شود.» (کریدرز، ۱۳۷۳: ۱۰۵ / مبلغی آبادانی، ۱۳۹۴: ۹۳ / خواجه‌گیر، ۱۳۹۵: ۱۳۲)

سومین حقیقت از نظر بودا علاج رنج است. او بر خلاف عقیده رایج زمان خود معتقد بود انسان با اراده و اختیار خود می‌تواند نسبت به درمان و انقطاع رنج اقدام کند: «آدمی می‌تواند در محدوده زندگی خود، رفتار خود را تغییر دهد و با مشاهده جهان بدانگونه که هست، شر نادانی را از سر خود رفع کند... آدمی می‌تواند به کمک انضباط حساب شده تارکان دنیا نیروی تمنا را در خود مهار کند.» (کریدرز، ۱۳۷۳: ۱۱۸)

چهارمین حقیقت دربردارنده نسخه و دارو برای التیام درد و رنج است که آن را معمولاً در قالب راه‌های هشتگانه^۳ مطرح می‌کنند که عبارتند از:

۱. فکر درست؛ ۲. فهم درست؛ ۳. توجه درست؛ ۴. تمرکز درست؛ ۵. گفتار درست؛
۶. اعمال درست؛ ۷. معاش درست؛ ۸. تلاش درست (کریدرز، ۱۳۷۳: ۱۱۸ / توفیقی، ۱۳۹۴: ۴۶-۴۵ / خواجه‌گیر، ۱۳۹۵: ۱۳۳) در این آئین از مبارزه با نفس به عنوان جهاد اکبر نام برده شده است: «جهاد با نفس جهاد اکبر است و چیره شدن بر خویشتن، فتحی عظیم تر از شکست دادن هزار مرد در میدان نبرد باشد» (ابوالقاسمی، ۱۳۸۹: ۲۲) این سخن بوداست

1. Dukkha
2. Tanha
3. Magga

که: « نفس را به دست خویش مهار کنید، شادی کنید به پایان امیال» (آزادیان، ۱۳۹۰: ۱۵۴)

در تعالیم بودا مبارزه با نفس و مراقبه، موجب فراهم شدن زمینه بروز و ظهور استعدادهای روحی در آدمی می گردد. تحقیر دنیا و پرهیز از لذائذ دنیوی از مشخصات آموزه های آئین بودا به پیروان است: «کسی که گوشه ای بگزیند و به کم خوردن خو کند و سخن و بدن و دل را زیر کرده، دامن از صحبت خلق فرا چیند و پیوسته به مراقبه اشتغال نماید، آن شخص لایق خلاصی می گردد.» (داراشکوه، ۱۳۵۹: ۱۳۴) و این سفارش بسیار شبیه به توصیه امام در نهج البلاغه است که مسلمانان را به ساده زیستی و قناعت دعوت می کند و از آنجا که همیشه حب دنیا بزرگترین مانع راه سعادت انسانها بوده و شیفتگی نسبت به زرق و برق آن، سرچشمه ی انواع گناهان می باشد، لذا در نهج البلاغه از آن نکوهش شده است، در کلام امام سادگی و ساده زیستی و سفارش به آن موج می زند: «ای نوف خوشا به حال آنان که از دنیای حرام چشم پوشیدند، و دل به آخرت بستند، آنان مردمی هستند که زمین را تخت، خاک را بستر، آب را عطر، و قرآن را پوشش زیرین، و دعا را لباس روئین خود قرار دادند، و با روش عیسای مسیح با دنیا بر خورد کردند.» (حکمت / ۱۰۴)

کتاب « وینیه پیتکه » قاعده نامه مفصلی است که می کوشد به تمام امور زندگی روزمره بودائیان نظام ببخشد. در این نوشته هفتاد و پنج حکم درباره رفتار و منش نیکو آمده است تا راه و روش درست زندگی فردی و اجتماعی را به راهبان و بودائیان آموزش دهد. طبق این قوانین برای نیل به نیروانا فرد باید به زندگی راهبانه روی آورد و لحظه ای از مراقبه غافل نشود. شعار اصلی وینیه پیتکه برای اینگونه زیستن قناعت و « به کم راضی شدن است » یعنی باید انسان بر امیال و آرزوهایش فائق آید. جوهره اصلی این شعار « ساده زیستی » است یعنی فرد باید به حداقل دارایی و امکانات زندگی راضی باشد. (عدلی، ۱۳۹۰: ۷۹)

راهبان و راهبه های بودایی بیش از دیگران ملزم به رعایت این قوانین اخلاقی هستند مثلاً: مایملک آنها نباید از چند قلم کالا تجاوز کند و یک ردا همراه با تیغ و کاسه گدایی برای آنها کفایت می کند. علائم یک بودایی معتقد به مذهب آن است که به نشانه ریاضت

سر و صورت خود را بتراشد، یک ردای زرد به نشانه اضطراب درونی بپوشد، روزی چند ساعت به تأمل و تفکر پردازد، کشکول گدایی بر دوش بیاندازد تا روح غرور و نخوت در او طغیان نکند و این عمل روح تسلیم و آرامش را در او تقویت کند. (ن، ک: مبلغی آبادانی، ۱۳۷۳: ۹۴-۹۳ / آزادیان، ۱۳۹۰: ۱۵۰)

بودا به پیروان خود سفارش می‌کند تا این سیر و سلوک را با هدف تقویت اراده و خویشتن‌داری و ترک گناه انجام دهند: «ای رهروان، سیر و سلوک را نه برای فریفتن یا از راه به در کردن مردم و نه برای کسب سود و نام و با این اندیشه که مردمان مرا بشناسند بلکه این اعمال را به قصد خویشتن‌داری و ترک در پیش گیرید.» (پاشایی، ۱۳۸۳، سوره ۳۵: ۵۳)

او خطاب به رهروی که موی سر و صورت خود را تراشیده، خرقة زرد بر تن کرده، ترک خانمان کرده و زندگی بی‌خانه‌مانی در پیش گرفته تأکید می‌کند که نیت این اعمال فقط باید جنگیدن با ماره باشد (همان منبع، سوره ۸۲: ۱۰۴) کسانی که به مقام نیروانه نرسند در چرخه و گردونه تناسخ گرفتار می‌گردند. از نظر بودا، زندگی دنیوی به مانند حرکتی دوری است که طی آن روح به صورت تناسخ از قالبی به قالب دیگر منتقل شده و همیشه گرفتار عمل و عکس‌العمل است. جهان مادی پر مشقت و اساس آن بر درد و رنج است و باید با رعایت اصول اخلاقی و تزکیه نفس و تحمل ریاضت برای رسیدن به نجات (نیروانه) تلاش کرد. (ناس، ۱۳۸۷: ۱۹۷ / ابوالقاسمی، ۱۳۸۹: ۲۳ / توفیقی، ۱۳۹۴: ۳۷) نیروانه در آئین بودا و باب‌السلامه در نهج‌البلاغه هر دو غایت مراتب سیر و سلوک هستند ولی باید این نکته را در نظر داشت که نیروانه به معنای زوال و نیستی و فناى مطلق بوده که یک فرد بودایی با رسیدن به این مقام از تناسخ و تولد دوباره و رنج هستی نجات می‌یابد ولی باب‌السلامه در نهج‌البلاغه به معنای رسیدن به سعادت جاوید و مقام قرب الهی است.

۲-۲. تهذیب و مراقبه نفس در قرآن و نهج‌البلاغه

باید توجه داشت که زهد اسلامی غیر از رهبانیت است. رهبانیت، بریدن از مردم و روآوردن به عبادت است. بر اساس این اندیشه کار دنیا و آخرت از یکدیگر جداست. اما زهد اسلامی در عین حال که مستلزم انتخاب زندگی ساده و بی‌تکلف می‌باشد، بر اساس

پرهیز از تجمل و لذت‌گرایی است و در متن زندگی و روابط اجتماعی قرار دارد. هرچند در سیره پیامبر تاکید به زهد اسلامی به معنی دل‌ن بستن به دنیا شده است، ولی از زهد افراطی به معنی رهبانیتی که در میان مسیحیت مشهور و معروف بوده است، نهی شده است. علمای اسلام با استناد به قرآن و احادیث نبوی، رهبانیت را امری پسندیده نمی‌دانند اما این مسأله به معنای رد زندگی زاهدانه نیست و در قرآن بارها از عناصر اصلی زندگی زاهدانه نظیر تهجد و شب‌زنده‌داری یاد شده است: «و من اللیل فتهجد به نافله لک عسی ان یبعثک ربک مقاما محمودا» (اسراء/ ۷۹) و بعضی از شب‌را بیدار باش و تهجد کن که این نماز شب امری اضافی و واجب برای توست، امید است که پروردگارت تو را به مقامی ستایش شده برانگیزد.

و به روزه‌داری توجه فراوانی شده: «إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ ... وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا». (احزاب/ ۳۵)

ولی ترک دنیا و افراط در آن، نظیر تجرد یا بخشش کل دارایی به دیگران تحت عنوان صدقه یا انفاق را سفارش نمی‌کند. (اسراء/ ۲۶)

از نهج البلاغه چنین برمی‌آید که انسان با تزکیه و تهذیب نفس می‌تواند با اصلاح درون خویش به سوی خدا گام بردارد و به سعادت ابدی دست یابد و با تربیت نفس از گناه دوری کند و رضا و خشنودی پروردگار را فراهم آورد. امام علی (ع) درباره مبارزه با نفس (که در واقع همان ریاضت شرعی است) می‌فرماید: «خداوند رحمت کند بر کسی که شهوت خود را مغلوب و هوای نفس را سرکوب کند، زیرا این نفس دورترین چیز از نظر مغلوب شدن بوده که پیوسته خواهان نافرمانی و معصیت است. بندگان خدا بدانید که انسان با ایمان، شب‌را به روز و روز را به شب نمی‌رساند، جز آنکه نفس خویش را متهم می‌داند، همواره نفس را سرزنش می‌کند و گنه‌کارش می‌شمارد. (خطبه/ ۱۷۶)

امام در مورد راه مبارزه با هواپرستی می‌فرماید: «وَقَالَ مَنْ كَرُمَتْ عَلَيْهِ نَفْسُهُ هَانَتْ عَلَيْهِ شَهْوَاتُهُ» (حکمت/ ۴۴۹) کسی که به مقام شامخ خود پی‌ببرد، از رذایل دوری خواهد کرد. خودسازی سبب می‌شود که انسان در درون خود به تعادل برسد. قوای

نفسانی خود را تعدیل کند و خویش را از بند دلبستگی‌ها و اسارت دشمنان گوناگون داخلی (نفس اماره) و خارجی (شیطان) برهاند و به اختیار خود به آزادی برسد و مالک نفس خود شود.

اما درست است که ریاضت هندوان هم از جهاتی شبیه به تهذیب نفس و خودسازی نهج البلاغه است و آنها هم از لذایذ و خوشی‌های مادی دوری می‌کنند و به توانایی‌هایی هم دست می‌یابند (اسدعلیزاده، ۱۳۸۳: ۷۱) اما اینگونه تارک دنیا شدن و از خلق بریدن که اغلب با هدف تقویت نفس و کسب شهرت است و در پی رضای پروردگار نیست و هدف متعالی ندارد مورد تأیید امام علی و آموزه‌های دین اسلام نیست و هیچ‌گونه کمال معنوی و قرب الهی ندارد.

امام علی (ع) در وصف سالک الی الله و کسی که بر هوای نفسش غالب شده در نهج البلاغه چنین آورده است: «عقلش را زنده کرد و نفس خویش را کشت، تا آنجا که جسمش لاغر، و خشونت اخلاقش به نرمی گرایید، برقی پر نور برای او درخشید، و راه را برای او روشن کرد و در راه راست او را کشاند و از دری به در دیگر برد تا به در سلامت و سرای جاودانه رساند، که دو پای او در قرارگاه امن با آرامش تن، استوار شد. این، پاداش آن بود که دل را درست به کار گرفت، و پروردگار خویش را راضی کرد.» (خطبه / ۲۲۰) مطابق این خطبه انسان کامل و پوینده راه خدا، انسان سالک است و انسان کامل باید انسانی باشد که تهذیب نفس کرده باشد، و مرحله به مرحله پیش رفته تا به مقامی می‌رسد که به آن "باب السلامه" می‌گویند. به آنجا که برسد، به نهایت راه رسیده است. که اگر انسان به آنجا برسد، بین او و خدا حجابی نیست و خدا را با دیده دل می‌بیند.

یکی از شباهت‌های تهذیب نفس در آئین بودا و نهج البلاغه این است که در مکاتب فلسفی هند هم طی طریق و گذشتن از مراحل (راه هشتگانه) برای رسیدن به کمال و سعادت لازم است. هر دو مکتب معتقد به پیشرفت تدریجی و گام به گام برای رسیدن به غایت و فنا هستند. سالکان بودایی با نردبان اخلاق خود را از رنج هستی رهانده و به مقصد اعلای زیستن یعنی نیروان می‌رسند، و زاهدان مسلمان هم با مراقبه و تهذیب نفس خود را به باب السلامه می‌رسانند.

نتیجه گیری

ادیان غیرتوحیدی هند و آئین بودا هم نظیر دین اسلام، تعالیمی را جهت تربیت انسان برای زندگی فردی و اجتماعی و رساندن او به سعادت و آرامش به پیروان خود توصیه نموده اند. بسیاری از این آموزه ها نظیر ساده زیستی و دل نبستن به دنیا، دوری از تجمل گرایی و زرق و برق آن، اندیشه و گفتار و رفتار و معاش درست و پرهیز از دروغ، دزدی، مستی و دشمنی و ... همراه با کنترل و مراقبه نفس از جمله تعالیمی است که در قرآن، احادیث نبوی و خطبه ها و نامه های امام علی (ع) در نهج البلاغه هم به صورتی کامل تر به آنها سفارش شده است ولی آنچه وجه تمایز و اختلاف آنهاست این است که اولاً بسیاری از تعالیم ادیان هندی در این زمینه، نظیر تجرد، گیاه خواری، برهنگی و گرسنگی، خرافی، افراطی و موجب ترک دنیاست در حالی که در اسلام به جای رهبانیت و گوشه گیری به حضور در اجتماع و کار و تلاش سفارش شده و انجام اعمال سخت و طاقت فرسا جایگاهی ندارد و ریاضت در قرآن و نهج البلاغه همان ریاضت شرعی و انجام تکالیف و امور دینی است که حتی همین تعالیم هم نظیر روزه گرفتن و شب زنده داری برای کسانی مانند سالمندان و بیماران که توانایی انجام آن را ندارند تکلیف واجب شمرده نشده است. ثانیاً اختلاف موجود در انگیزه ریاضت و مراقبه نفس در ادیان و مکاتب فلسفی هند با مقاصد ریاضت و تهذیب نفس در آموزه های اسلامی و نهج البلاغه را می توان در نگاه و دیدگاه این دو مکتب به هدف و مقصد و غایت کمال انسان جستجو کرد. در تعالیم بودا چون اعتقادی به خدا و آفریننده جهان نیست بنابراین شناختی کامل و دقیق از فلسفه حیات انسان وجود ندارد و از یک بنیان محکم اعتقادی و فلسفی برخوردار نیست. غایت یک انسان بودایی نجات یافته رسیدن به مقام نیروانا و رهایی از گردونه تناسخ و تولد مکرر و رنج حیات است در حالیکه مطابق آنچه که از تعالیم اسلامی و خطبه ها، نامه ها و کلمات قصار نهج البلاغه برمی آید هدف از ریاضت و تهذیب نفس، مطیع ساختن نفس اماره و لطیف کردن روح، برای جلب خشنودی پروردگار و رسیدن به مقام قرب الهی « باب السلامه » می باشد.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابوالقاسمی، سیده مریم. (۱۳۸۹) « بررسی تطبیقی عرفان ایرانی با ادیان و مکاتب فلسفی هند» فصلنامه تحقیقات دانشگاه الزهراء، سال هفتم، شماره ۱۴، صص ۱۴۸-۱۱۵.
۳. آزادیان، مصطفی. (۱۳۹۰) « اخلاق بودایی، مبانی و ساحت ها » مجله معرفت ادیان، سال دوم، ش ۲، صص ۱۴۳-۱۶۸.
۴. اسدعلیزاده، اکبر (۱۳۸۳) « کسب توانائیه‌های روحی از راه ریاضت » مجله مبلغان، شماره ۶۱، صص ۷۴-۷۰.
۵. پاشایی، عسکر. (۱۳۸۳) چنین گوید او (ایتی ووتکه) چاپ اول، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۶. توفیقی، حسین. (۱۳۹۴) آشنایی با ادیان بزرگ، چاپ شانزدهم، تهران: انتشارات سمت
۷. خدادادیان، اردشیر. (۱۳۷۶) تاریخ ایران باستان (آریایی ها و مادها)، چاپ اول، تهران: انتشارات اصالت تشیر.
۸. خواجه گیر، علیرضا و کمالی، زینب (۱۳۹۵) « مراتب شناخت در عرفان مولوی و آئین بودا»، فصلنامه علمی-پژوهشی ادبیات عرفانی زبان و ادب فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد بوشهر، سال دوم، شماره ۳، صص ۱۵-۲۷.
۹. داراشکوه، محمد. (۱۳۵۹) بهگودگیتا، تصحیح دکتر محمدعلی موحد، تهران: انتشارات خوارزمی.
۱۰. دشتی، محمد. (۱۳۸۵). ترجمه نهج البلاغه، چاپ دوم، تهران: انتشارات دارالفکر.
۱۱. شایگان، داریوش. (۱۳۶۲) ادیان و مکتب های فلسفی هند، چاپ سوم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۱۲. صادقی علوی، محمود. (۱۳۹۴) تاریخ اسلام در شبه قاره هند، چاپ اول، تهران:

انتشارات دانشگاه پیام نور.

۱۳. طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۶۳) المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۱۴. عدلی، محمدرضا (۱۳۹۰) «قوانین و آئین پاتیمکها در رهبانیت بودایی» پژوهشنامه ادیان، سال پنجم، شماره ۹، صص ۶۹-۸۵.

۱۵. کازینز، ال. اس. (۱۳۸۴). آئین بودا، ترجمه علیرضا شجاعی، چاپ اول، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

۱۶. کریدرز، مایکل. (۱۳۷۳) بودا، ترجمه علی محمد حق شناس، چاپ دوم، تهران: انتشارات طرح نو.

۱۷. مبلغی آبادانی، عبدالله. (۱۳۷۳) تاریخ ادیان و مذاهب جهان، جلد اول، قم: انتشارات منطق.

۱۸. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۴ ق) بحارالانوار، جلد ۸، بیروت: انطباعات موسسه الوفا.

۱۹. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۲) خدمات متقابل اسلام و ایران، چاپ سی و یکم، تهران: انتشارات صدرا.

۲۰. ناس. جان بایر. (۱۳۸۷) تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی اصغر حکمت، تصحیح پرویز اتابکی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

۲۱. هینلز، جان راسل. (۱۳۸۵) راهنمای ادیان زنده جهان، ترجمه دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، قم: انتشارات بوستان.

۲۲. هیوم، رابرت. (۱۳۷۳) ادیان زنده جهان، ترجمه عبدالرحیم گواهی، چاپ سوم، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

۲۳. یاری، سیاوش. (۱۳۸۸) تاریخ اسلام در هند، چاپ اول، قم: نشر ادیان.

نقش شیطان در تحقق شرور اخلاقی از دیدگاه فخر رازی

اکرم صالحی^۱

رضا اکبری^۲

چکیده

از نظر فخر رازی شیطان با روش کلی وسوسه، از طریق راه‌هایی همچون تزئین، وعده دهی باطل، آرزو افکنی، سحر و ...، باعث جهت دهی اراده انسان در انجام شرور اخلاقی می‌شود. از نظر او شیطان گاه در قالب بشر متمثل می‌شود و گاه مستقیماً با قوای باطنی به ویژه قوای وهم و خیال مرتبط می‌گردد و از طریق وسوسه خواطر شیطانی را به انسان القا می‌کند. خواطر شیطانی باعث غفلت انسان شده و با پدید آوردن وارونگی معرفتی اراده او را از مسیر درست منحرف می‌سازند. او معتقد است عواملی همچون خروج مزاج عقل از اعتدال، ضعف قوه حافظه، استعانت از قوای شهوت و غضب... از جمله عوامل اثرگذار در پذیرش خواطر شیطانی و عواملی همچون استعاده، حکمت، عبودیت، امداد ملائکه و ... از جمله موانع پذیرش این گونه خواطر هستند. هدف این مقاله یافتن پاسخ به مسئله شر به عنوان مسئله ای جدید در دوره معاصر از خلال دیدگاه فخر رازی است. برای استخراج دیدگاه فخر رازی از روش تفسیر متن و برای بازسازی دیدگاه او در مواجهه با مسئله شر از روش تحلیلی استفاده شده است.

واژگان کلیدی

فخر رازی، شیطان، شرور اخلاقی، وارونگی معرفتی، مفاتیح الغیب.

۱. دانشجوی دکتری رشته کلام، گرایش فلسفه دین، دانشگاه قم، قم، ایران.

Email: salehia2003@gmail.com

۲. استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات، معارف اسلامی و ارشاد، دانشگاه امام صادق علیه

Email: r.akbari@isu.ac.ir

السلام، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

پذیرش نهایی: ۱۳۹۶/۶/۱۵ تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۸/۲۷

طرح مسأله

یکی از مسائلی که در دوره معاصر در فضای مباحث اعتقادی و غالباً در خلال مباحث فلسفه دین مطرح شده مسئله شر^۱ است. این مسئله به عنوان چالشی فرا روی خدا باوران قرار گرفت و تلاش‌های متعددی در پاسخ به آن انجام گرفت. مسئله شر در دو قالب مسئله منطقی^۲ و مسئله قرینه‌ای^۳ مطرح شده است. تقریر منطقی از مسئله شر نخستین بار توسط جی. ال. مکی^۴ ارائه شد^۵. از نظر او وجود هر گونه شر در جهان در تعارض با علم مطلق و خیر خواهی مطلق خداوند است. مسئله قرینه‌ای شر نخستین بار توسط ویلیام رو^۶ مطرح شد^۷. او به جای بیان تعارض میان هر اندازه از شر با وجود خداوند به کیفیت شرور در جهان توجه کرد. او با معرفی اصطلاح خدا ناپاوری دوستانه^۸ معتقد شد که وجود برخی شرور خاص در جهان هر چند با اصل وجود موجودی قدرتمند و خیر خواه در عالم تعارض ندارد اما با وجود موجودی که قدرت مطلق و خیر خواهی مطلق داشته باشد در تعارض است. در هر دو مسئله، به تمایز میان شرور توجه شده است.

معمولاً شرور به طبیعی^۹ و اخلاقی^{۱۰} تقسیم شده‌اند. شرور طبیعی شروری است که در در پیدایش آنها ظاهراً انسان نقشی ندارد. شرور اخلاقی شروری است که در تحقق آنها انسان دارای نقش است. بر این اساس، تحقق زلزله و مرگ انسان‌های متعدد شر طبیعی است اما قتل یک انسان بیگناه شر اخلاقی محسوب می‌شود.

1. Problem of evil

2. Logical problem of evil

3. Evidential problem of evil

4. J. L. Mackie

۵. بعد از جی. ال. مکی افراد دیگری نیز مسئله منطقی شر را در قالب‌های دیگر مطرح کرده‌اند. یکی از مهم‌ترین افراد شلنبرگ است. در خصوص دیدگاه او و پاسخ‌هایی که به او داده شده رک: نام آور، نبوی، سعیدی مهر، ۱۳۹۶، ص ۱۹۱-۲۱۲.

6. William Rowe

۷. بعد از ویلیام رو افراد دیگری نیز مسئله قرینه‌ای شر را مطرح کرده‌اند. یکی از مهم‌ترین آنها وسلی سمون است. در خصوص دیدگاه او رک: پورحسین، حاتمیان، ۱۳۹۴، ص ۵۳-۷۲.

8. Friendly atheism

9. Natural evil

10. Moral evil

با توجه به نقش انسان در تحقق شرور اخلاقی و با توجه به روند کنش انسان و امور متعددی که در آن مدخلیت دارند نقش شیطان در تحقق این گونه شرور مورد توجه قرار گرفته است. فخر رازی از متکلمان و مفسران بزرگ مسلمان است که در تفسیر بزرگ خود به مباحث کلامی نیز توجه داشته است. او در تفسیر خود به مسئله جایگاه شیطان در نظام خلقت و نقشی که در تحقق شرور اخلاقی دارد توجه کرده و نکات مهمی را در این زمینه بیان کرده است.

متأسفانه مسئله نقش شیطان در تحقق شرور اخلاقی علی رغم اهمیت آن مورد توجه چندانی قرار نگرفته است و مقاله ای را نمی توان یافت که به این مسئله پرداخته باشد. مراجعه به منابع مکتوب نشان می دهد که صرفاً در چند مقاله شاهد بحث هایی عمومی درباره شیطان هستیم^۱. لذا به نظر می رسد که جای این بحث مهم در فضای تحقیقی کشور خالی است و مقاله حاضر با توجه به آثار فخر رازی تلاش کرده است که به صورت جزئی تر با تاکید بر نقش شیطان در تحقق شرور اخلاقی به این مسئله مهم توجه کند.

۱. راه‌ها و شیوه‌های تأثیرگذاری شیطان در تحقق شرور اخلاقی

فخر رازی با نظر به آیات متعدد قرآن از مفهوم عام و سوسه به عنوان شیوه کلی اثر گذاری شیطان در تحقق شرور اخلاقی نام می برد. و سوسه عنوانی است کلی^۲ برای تمامی شیوه های به کار گرفته توسط شیطان در گمراه سازی خلق که با مواظبت و مداومت بر آن به اهداف خود دست می یابد. این شیوه در واقع القاء حروف و اصوات پنهانی بر قلب است که دیگری از آن اطلاع ندارد و هر کس به صورت وجدانی آن را درک می کند. (رازی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۲۲۴ و ج ۱، ص ۷۱) بررسی مطالب متفرق در آثار فخر رازی نشان می دهد که این مفهوم شامل مصادیق متعددی از نحوه عملکرد شیطان است.

۱. از جمله می توان به مقالات زارع (۱۳۹۴)، خادمی (۱۳۹۵)، شکر (۱۳۹۳) طاهریان (۱۳۹۱) و قاسمی (۱۳۸۱) اشاره کرد.

۲. فخر رازی مراد از عباراتی همچون همزات شیاطین (رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۳، ص ۲۹۲)، خطوات شیاطین شیاطین (رازی، ۱۴۲۰، ج ۵، ص ۲۵۲-۲۵۳) و خواطر شیطانی (رازی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۸۶) را همان سوسه‌های شیطانی معرفی می کند.

۱-۱. تزئین

تزئین شیطان به معنای خلق و ایجاد علم به منافع و لذات حاصل از عمل، در قلب، و خلق نکردن علم به مضرات آن است. (رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۴، ص ۵۴۲). شیطان از این طریق سبب می‌شود که انسان کاری نادرست را به دلیل تزئینی که توسط شیطان به آن داده شده است انجام دهد و شری اخلاقی تحقق یابد.

۱-۲. نزع و مس

فخر رازی با استناد به آیاتی همچون آیات ۲۰۰ و ۲۰۱ از سوره الاعراف (رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۵، ص ۴۳۶) و آیه ۲۷۵ از سوره البقره (رازی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۷۹) بیان می‌کند که تعبیر نزع برای مرحله ابتدایی و سوسه برای تحقق شر و تعبیر مس مربوط به مراحل شدیدتر آن و به نوعی لمس و برخورد شیطان با انسان است.

۱-۳. دچار فراموشی کردن (انساء)

گاه شیطان انسان را گرفتار فراموشی می‌سازد. از جمله می‌توان به داستان حضرت یوسف علیه السلام و درخواست او از یک زندانی برای توجه دادن عزیز مصر به او اشاره کرد (یوسف/۴۲). در این ماجرا شیطان به عنوان عامل فراموش کردن یاد خداوند توسط حضرت یوسف معرفی شده است. (رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۸، ص ۴۶۱-۴۶۲)^۱ مقصود از نسیان در اینجا آن است که شیطان با وسوسه خود باعث می‌شود نسبت به آن چه داریم بی‌توجهی کنیم. (رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۸، ص ۴۶۱-۴۶۲). هر چند که ما در اینجا با شر اخلاقی با معنای مصطلح آن سروکار نداریم اما می‌توانیم این عامل را به موارد تحقق شرور اخلاقی نیز تعمیم دهیم.

۱-۴. آرزو افکنی (القاء امانی)

قوی‌ترین حيله‌ی شیطان برای گمراه‌سازی، آرزو افکنی در قلب است که حرص را به دنبال دارد که خود مستلزم اخلاق ناپسند است. حرص موجب معصیت و آزار خلق شده و طلب آرزوها نیز، فراموشی آخرت و غرق شدن در دنیا و در نتیجه قساوت قلب را به دنبال دارد. فخر رازی به مواردی که در آیات ۱۱۸ تا ۱۲۰ از سوره النساء ذکر شده

۱. قول دومی نیز مطرح است که شیطان آن جوان را دچار فراموشی کرد تا نتواند از یوسف نزد پادشاه یاد کند. در هر دو قول، ایجاد فراموشی به شیطان نسبت داده شده است. (رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۸، ص ۴۶۱-۴۶۲)

(مواردی همچون غرور) به عنوان نتایج آرزو افکنی شیطان اشاره می کند. (رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۱، ص ۲۲۲-۲۲۴)

فخر کارکرد آرزو اندیشی را در قالب مفاهیم «تشویش»، «نقصان» و «بطلان» توضیح می دهد. «تشویش» یک نوع بیماری روانی است که شخص دارای آرزو به جای استخراج معانی دقیق و راه حل های درست با استفاده از عقل، به تحصیل مقاصد شهوانی و غضبی مشغول گردد. «نقصان» به معنای سستی نسبت به آخرت است که ناشی از طلب مقاصد دنیوی است. بطلان به معنای از بین رفتن رغبت به آخرت و جایگزینی نفرت نسبت به آخرت است که ناشی از مداومت بر درخواست لذت های دنیوی است. این مداومت باعث می شود که سخن و فعل انسان صرفاً در جهت مقاصد دنیا صورت پذیرد. (رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۱، ص ۲۲۲-۲۲۴). با این توضیح، آرزو افکنی شیطان باعث می شود که شخص ابتدا گرفتار تشویش نسبت به امر آخرت شده و آنگاه گرفتار نقصان شود؛ و در نهایت، بطلان تفکر در امر آخرت حاصل شده و دنیا طلبی به نحو کامل در او جایگزین شود.

۵-۱. ایجاد مانع جهت بازگرداندن از مقصد (تولیه)

شیطان با ایجاد مانع در مسیر حرکت فطرت الهی، موجب تغییر مسیر از حق به سمت باطل گشته و راه را جهت تحقق شر اخلاقی هموار می سازد. این مانع گذاری یا به صورت مستقیم حاصل می شود، (رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۱، ص ۷۰ و ج ۵، ص ۱۸۶) یا به شکل غیر مستقیم. فخر برای دعوت مستقیم به آیه ۱۶۹ البقره اشاره می کند. در این آیه بیان شده است که شیطان انسان را به معصیت و متفر بودن از اطاعت الهی دعوت می کند. فخر مثال هایی از دعوت غیر مستقیم را نیز در اختیار ما نهاده است. ترغیب به صفت مذموم ریا و امر به عبادت خداوند برای امری غیر الهی مانند ریاست (رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۶، ص ۳۰۱) و ایجاد کسالت (رازی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۲۱۱) از جمله این موارد است.

علاوه بر موارد فوق، ازاله به معنای ایجاد لغزش (رازی، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۴۵۵)، سحر (رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۱، ص ۴۳۱)، وعده دهی باطل (رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۱، ص ۲۲۲-۲۲۵)، تخویف (رازی، ۱۴۲۰، ج ۹، ص ۴۳۵)، ایجاد شبهه در قلوب (رازی، ۱۴۲۰، ج ۹، ص ۴۲۴)، ایجاد فتنه و دشمنی (رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۰، ص ۳۵۴-۳۵۵)، شراکت در اموال و اولاد، ایجاد شک نسبت به

قیامت و ازلی بودن دنیا (رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۴، ص ۲۱۳)، دعوت به جهل و کفر نسبت به خداوند (رازی، ۱۴۲۰، ج ۵، ص ۱۸۶)، عناوین و مصادیق مختلفی از شیوه وسوسه است که شیطان برای گمراه سازی و تحقق شرور اخلاقی به کار برده و فخر رازی به آنها توجه داشته است.

۲. نحوه تاثیر گذاری شیطان

فخر رازی معتقد است وسوسه شیطان می تواند از طریق تمثل به صورت بشر صورت گیرد و یا به نحو پنهانی از طریق تاثیر بر قلوب باشد. (رازی، بی تا، صفحه ۴۴) او برای مورد اول، ذیل آیه ۴۸ از سوره الانفال به روایاتی مثل روایت ناظر به تمثل شیطان به صورت سراقه بن مالک بر مشرکین در جنگ بدر، اشاره می کند. (رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۵، صفحه ۴۹۱) مبنای نظر فخر قدرت مطلق الهی است: اگر خداوند شیطان را قادر بر انواع وساوس ساخته است چرا او را قادر بر تمثل نسازد؟ فخر علاوه بر اقامه استدلال به اشکالات مطرح در باره تمثل شیطان در قالب بشر نیز پاسخ داده است. (رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۵، ص ۴۷۷-۴۷۸ و ص ۴۹۱-۴۹۲). در مورد روش پنهانی تاثیر بر قلوب، این سوال مطرح می شود که چگونه شیطان می تواند به جوارح داخلی انسان نفوذ کرده و وسوسه باطنی داشته باشد. فخر به نظریه فلاسفه که شیطان و نفس را مجرد می دانند اشاره می کند. استبعاد نیست که شیطان به عنوان موجودی مجرد وسوسه را به نفس مجرد انسانی القاء کند. او نظر دیگری را نیز مطرح می کند که بنا به آن ملائکه و شیاطین اجسام لطیف هستند که نفوذ آنها در عمق اجسام متراکم از جمله جسم انسان بعید نیست. (رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۹، ص ۸۶-۸۷)

شیطان نیازمند آن است که با قوای انسان در تعامل باشد. قوای شهوت، غضب و وهم می توانند به صورت ورودی های شیطان عمل کنند.^۱ (رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۶، ص ۳۰۰). فخر این سه قوه را به حاکم و مدبر در امور مملکت بدن تشبیه نموده و ضمن تعیین جایگاه هریک در کبد، قلب و مغز، روایت «ان الشیطان لیجری من ابن ادم مجری الدم» را بر این تحلیل، تطبیق می نمایند. (رازی، ۱۴۰۶، النفس و الروح، ص ۸۴)

۱. فخر ضمن تفسیر آیه ۱۷ از سوره الاعراف، به نقل از حکماء، قوهی خیال را نیز اضافه می کند. (رازی،

فخر در توضیح این قوا، قوه شهوانی را راغب کسب لذات شهوانی، قوه غضبیه را کوشا در آزاررسانی به دیگران و قوه وهمیه را راغب در برتری جویی بر مردم می‌داند و سه صفت فحشاء، منکر و بغی را که خداوند در آیه ۹۰ از سوره النحل مورد نهی قرار داده است، ناظر بر لوازم این سه قوه برمی‌شمرد. (رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۰، ص ۲۶۱-۲۶۲)^۱

او در یک تحلیل اخلاقی معتقد است نتیجه‌ی قوه شهوت یا حیوانی، حرص و بخل و موجب ظلم به نفس، نتیجه قوه غضب یا سبعی، عجب و کبر و موجب ظلم به غیر و نتیجه قوه واهمه یا شیطانی، کفر و بدعت است و موجب ظلم به خداوند می‌گردد. از مجموع این شش خصلت یعنی حرص، بخل، عجب، کبر، کفر و بدعت، ردیلت حسد حاصل می‌شود که در نهایت اخلاق ردیله و مجمع شرور انسانی است، و خود شیطان نیز بالاترین مرتبه از این ردیلت را داراست و در آیه ۵ از سوره فلق به آن اشاره شده است. (رازی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۲۲۷)

وسوسه شیطان از طریق خواطر انجام می‌شود. خواطر شیطانی ادراکاتی است که داعی به شر است و به محض غفلت قلب، به ذهن خطور می‌کنند. این خواطر توسط شیطان محقق می‌شود. قلب مانند قبه‌ای با درهای متعدد است که ورودی‌های آن ساعت به ساعت از دو طریق ظاهر یعنی حواس پنج‌گانه و باطن یعنی خیال و شهوت و غضب، تغییر می‌کند و ادراکات حاصل از هر دو طریق در قلب اثر خود را خواهد گذاشت و حتی اگر انسان مانع ادراکات ظاهری شود، خیالات حاصل در نفس باقی است و خیال‌ها یکی پس از دیگری انتقال می‌یابد و قلب به حسب این خیالات دائما در حال تغییر و تحول است.^۲ اگر شیطان راهی به سوی قلب پیدا کند، در آنجا منزل گزیده، جنودش را سکنی می‌دهد و نتیجه آن هم و غم و تنگی صدر است. لذا جایی برای طاعت الهی و لذت آن باقی نمانده و شخص پیوسته در نافرمانی و معصیت ادامه مسیر می‌دهد. (رازی، ۱۴۲۰، ج ۳۲، ص ۲۰۵)

از نظر فخر مادامی که نفوس بشری عاری از صفات ردیله باشند، از جنس ارواح

۱. فخر رازی این تفسیر را برداشت شخصی دانسته که امکان خطا در آن وجود دارد.

۲. ضعیف‌ترین حالت ممکن از حالت‌های اثر‌گذاری شیطان هنگامی است که پیروی از شیطان به مرحله

قلبی نرسیده است. (رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۶، ص ۲۹۸-۲۹۹)

طاهره هستند و اگر گرفتار صفات رذیله شوند با نفوس غیر طاهر یا همان شیاطین مرتبط می شوند. (رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۳، ص ۱۲۱) اگر اراده انسان بر انجام امور خیر باشد، فرشتگان با الهام این اراده را تقویت می کنند و اگر اراده انسان بر انجام امور شر باشد، شیطان آن را با وسوسه تقویت می کند. (رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۳، ص ۱۲۱)

این توضیحات نشان می دهد که از نظر فخر کارکرد وسوسه ایجاد وارونگی معرفتی است. شیطان ظن فاسد را زینت می دهد تا جایی که آن را برای شخص به صورت یقین قطعی جلوه می دهد. (رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۸، ص ۷۴-۷۵) شخص گمان می کند آنچه مشتمل بر مضار و آلام بسیار است، نافع و لذت بخش است و بر مبنای این اعتقاد باطل، اراده اش محقق شده و تصمیم به عمل می گیرد. شیطان هنگام دعوت به معصیت، مضرات آن را نفی نموده و در مقابل انواع لذات دنیوی و انحصار زندگی در این دنیا را خاطر نشان می کند. او همزمان زندگی پس از مرگ را عبث جلوه می دهد، فواید آن را نفی می کند و زمینه انکار زندگی پس از مرگ را در شخص ایجاد می کند تا به تبع آن نفرت از اطاعت اوامر الهی را در شخص ایجاد کند. (رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۱، ص ۳۶۹)

بدین ترتیب شیطان به جای تاثیرگذاری بر تحقق خود عمل، بر اعتقاد شخص و زمینه های معرفتی او اثرگذار است. از همین جهت است که استعاذه از شیطان، هم در موارد مربوط به اعتقادات و هم در مسائل مربوط به اعمال لازم است. (رازی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۲۲) وارونگی معرفتی، انسان را دچار حالتی از ظاهرگرایی می کند که در اصطلاح قرآنی با تعبیر غرور از آن یاد شده است. (رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۱، ص ۲۲۴-۲۲۵)

۳. عوامل اثرپذیری نفس از شیطان در تحقق شرور اخلاقی

چرا برخی از انسان ها به وسوسه شیطان ترتیب اثر می دهند و برخی خیر. فخر رازی مطالب مختلفی در آثار خود آورده است که توجه تحلیلی به آنها می تواند پاسخ این سؤال را در اختیار ما قرار دهد. ابتدا به عوامل اثرپذیری نفس از شیطان اشاره می کنیم و در قسمت بعدی عوامل اثرناپذیری نفس از شیطان را توضیح می دهیم.

۳-۱. خروج مزاج عقل از اعتدال

فخر رازی در کنار سه قوه باطنی مورد بهره شیطان، از قوه عقلانی نام می برد که به

مرور زمان تا اواخر عمر تکامل می‌یابد. شرایط مزاج عقلی در فراهم کردن زمینه اثرپذیری از شیطان، مؤثر است. از آثار خروج این مزاج از اعتدال، علاوه بر افزایش میل شخص به معصیت و پیروی از قوای نفسانی، وارونگی معرفتی و ترجیح دنیا بر آخرت است. در مقابل با اصلاح مزاج عقلی، تمایل به حق افزایش یافته و انجام اوامر الهی و ترک منہیات، مشقت بار نخواهد بود. (رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۶، ص ۲۹۹-۳۰۰ و ج ۶، ص ۳۶۷-۳۶۹)

۲-۳. ضعف قوه حافظه

یکی از راه‌های اثرگذاری شیطان، دچار فراموشی کردن است. فخر رازی ذیل آیه ۱۱۵ از سوره طه، فراموشی عهد الهی در به خاطر سپردن دشمنی شیطان را، دال بر ضعف قوه حافظه بشر دانسته و برای رفع مشکل، استعانت و طلب توفیق از خداوند در تحصیل علم را پیشنهاد می‌دهد. (رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۲، ص ۱۰۵)

۳-۳. استعانت انسان از قوای نفسانی شهوت و غضب

قوای شهوت و غضب، به تحصیل لذت حاضر و پیروی از احکام خیال و وهم امر می‌کنند. پیروی از این قوا، زمینه اثرگذاری شیطان در ایجاد وارونگی معرفتی و ترجیح وعده‌های دروغین آن را فراهم می‌سازد. (رازی، ۱۴۲۰، ج ۷، ص ۵۶-۵۸)

۴-۳. حب دنیا و لذات دنیوی

فخر رازی، حب دنیا را مانع تجلی نور الهی بر روح انسانی و در نتیجه زمینه‌ساز عملکرد شیطان می‌داند. کسب فضائل جود و سخاوت از فضائل نفسانی است که در نتیجه تجلی انوار الهی حاصل شده و حب دنیا مانع این تجلی است. (رازی، ۱۴۲۰، ج ۷، ص ۵۵-۵۷) دوری از یاد خداوند، از نتایج حب دنیا و آفات آن است که در نهایت منجر به همنشینی با شیطان و تاثیرپذیری مداوم از آن می‌گردد. (رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۷، ص ۶۳۲)

۵-۳. گناه

از نظر فخر به دنبال معصیت و جنایاتی که از افراد صادر می‌شود، شیطان بر گمراهی آنها قدرت می‌یابد زیرا گناه، گناه می‌آورد، همانگونه که طاعت، طاعت می‌آورد. (رازی، ۱۴۲۰، ج ۹، ص ۳۹۸-۳۹۹) همچنین ذیل آیه ۴۳ از سوره الانعام^۱ به این نکته توجه دارد که

۱. «... وَ لَکِنْ قَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَ زَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ»

قساوت قلب، به عنوان عامل مؤثر در معصیت، نتیجه و به واسطه فعل ناپسند انسان است.

۴. زمینه‌های اثر ناپذیری نفس از شیطان در تحقق شرور اخلاقی

۴-۱ استعاده

فخر رازی با تکیه بر آیه ۲۰۱ از سوره الاعراف^۱ بر این مطلب تصریح دارد که استعاده به خداوند، موجب ترس شیطان و مانع از القاء وسوسه و تحقق شرور اخلاقی است. (رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۰، ص ۲۶۹ و ج ۲۹، ص ۳۸۳)

او در نیاز به استعاده چنین استدلال می‌کند که: اختلاف علما در حل مسائل علمی و اعتقادی، علی‌رغم اراده آنها و نیز ناتوانی بندگان در تشخیص نفع و ضرر اعمال روشن است. مطلق و غیر مقید بودن استعاده در آیه ۹۷ از سوره المؤمنون^۲ نیز نشانگر این ناتوانی در دو حیطة عقاید و عمل است. بنابراین استعاده به درگاه الهی و طلب اعانت و فضل الهی لازمه رهایی از امواج ضلالت و وساوس شیطانی است^۳

رکن اصلی استعاده علم است، علم به قدرت خداوند و عجز و وابستگی عبد در جلب منافع و دفع ضررهای دینی و دنیوی. این علم، در قلب و زبان، حالتی از تواضع به نام تضرع و خضوع ایجاد می‌کند. در نتیجه شخص با قلب و زبان طالب دریافت خیرات و حسنات می‌گردد و این طلب همان استعاده است. (رازی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۷۱-۷۳) یادآوری نعمت‌ها و عقاب الهی موجب روی آوردن به شرع، رویگردانی از اقتضای طبع حیوانی و ایستادن در برابر وسوسه‌های شیطان می‌گردد. (رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۵، ص ۴۳۶-۴۳۸)

۴-۲. تحصیل علم و حکمت

مطابق آیات ۲۶۸ و ۲۶۹ از سوره البقره، حکمت، وعده رحمن؛ و شهوت و نفس، وعده شیطان را ترجیح می‌دهند. مراد از حکمت با توجه به تمامی تفاسیر وارد شده همان علم است. (رازی، ۱۴۲۰، ج ۷، ص ۵۶-۵۸) با داشتن علم به حقایق، لذات زودگذر دنیوی در مقابل لذت دائم اخروی بی مقدار شده و باور به دروغین بودن وعده‌های شیطان، در نفس شکل گرفته و اثرگذار نخواهد بود. قدرت بر دشمنی با شیطان را یکی از ویژگی‌های مومن

۱. «إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ»

۲. «وَقُلْ رَبِّ أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَمَزَاتِ الشَّيَاطِينِ»

دانسته که تنها با واسطه دارا بودن علم به دست می آید. (رازی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۴۰۴). استغفار آدم (ع)، به واسطه علمش و در مقابل، باقی ماندن شیطان در گمراهی، به دلیل جهلش است و در نهایت، معصیت زاییده جهل است. (رازی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۴۱۱)

برای مثال اعمال ناپسندی همچون ریا و غضب ناشی از جهل و دوری از معرفت حقیقی است. (رازی، ۱۴۲۰، ج ۷، ص ۶۳). هنگام غضب سه اعتقاد در نفس شکل می گیرد: قبح عمل فرد مقابل، قدرت به غضب در خود، عجز فرد مقابل. نزد عالم به حقایق، این سه اعتقاد باطل است. زیرا با علم به اینکه خدای تعالی داعی این عمل را در شخص ایجاد نموده و ترک عمل ممتنع است و نیز با علم به قدرت الهی و عجز خویش هر سه اعتقاد فاسد است.

این علم به حقایق همان تذکری است که در آیه ۲۰۱ از سوره الاعراف^۱ طرح شده است. (رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۵، ص ۴۳۷) و این تذکر همان ازاله ظلمت بشری است. با این استدلال که: هر چه غیر خداوند است، ممکن الذات بوده و از حیث وجود، بر عدم باقی است و عدم منبع ظلمت است. بنابراین ما سوی الله در ذات خود ظلمانی است؛ از طرف دیگر حق، واجب الوجود بالذات و منبع نور است. بنابراین اشتغال به منبع نور، موجب وصول انوار عالم ربانی به باطن قلب و در نتیجه از میان رفتن ظلمات بشری از قلب و روح است. (رازی، ۱۴۲۰، لوامع البینات، ص ۵۲)^۲

استعاذه نیز با علم حاصل می شود. این معنا در آیه «وَإِمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْعٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ...» (الاعراف/۲۰۰) آمده است و از آنجا که خداوند علیم به ما فی الضمیر است، هر گاه علم به معنی واقعی استعاذه در قلب حاضر شود، استعاذه موثر واقع خواهد شد. (رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۵، ص ۴۳۶)

واژه عقل نیز مترادف و مفید معنای علم است. به واسطه عقل، حسن و قبح و ضرر و نفع امور شناخته می شود. لذا هر گاه منفعت چیزی به واسطه عقل تشخیص داده شود داعی

۱. «إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ».

۲. فخر رازی فکر را برتر از ذکر دانسته و معتقد است نتیجه آن طرد شیطان و احتراز از وساوس و اشتغال به حق و اعراض از ماسوی الله است. (رازی، ۱۴۰۶، لوامع البینات، ص ۶۵).

و انگیزه برای انجام آن و برعکس، ایجاد می‌شود. (رازی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۴۲۲) بنابراین تمسک به علم و حکمت از مهمترین موانع اثرگذاری شیطان در تحقق شرور اخلاقی خواهد بود.

۳-۴. شرح صدر

فخر رازی ضمن اشاره به وسوسه شیطان در صدر یا همان قلب انسان (رازی، ۱۴۲۰، ج ۳۲، ص ۲۰۶) از جمله موانع تحقق کارکرد وسوسه را، شرح صدر دانسته که منجر به ازاله وسوسه با دواعی خیر می‌شود. (رازی، ۱۴۲۰، ج ۳۲، ص ۲۰۶) یکی از معانی شرح صدر طلب مقام قرب برای در امان ماندن از وساوس شیاطین جن و انس است. (رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۲، ص ۳۶) در نتیجه‌ی این مقام، شخص، نه از روی رغبت و نه از روی ترس، توجهی نسبت به دنیا نداشته و متعلقات دنیا در نظر او کوچک می‌گردد. این حالات حاصل از شرح صدر مانع تاثیر عملکرد شیطان می‌گردد. (رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۲، ص ۴۲)

۴-۴. عبودیت (اخلاص)

بالاترین مقام و منزلت مکلف، مرحله عبد شدن است که بالاتر از مرحله خلافت الهی است. از آنجا که معنای عبادت، اطاعت و انقیاد محض است، قطعاً شیطان هیچ گونه نفوذ و تأثیری بر کسانی که به این مرتبه رسیده‌اند نخواهد داشت (رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۰، ص ۱۴۲) این معنا از تبعیت محض، همان اخلاص عمل برای خداوند است. در برخی آیات بر مصونیت مخلصین از کید و وسوسه‌های شیطان تاکید شده است.^۱ خود شیطان به طهارت و مصونیت ایشان علم داشته و بر ناتوانی در گمراه سازی آنها از مسیر هدایت، اعتراف نموده است.^۲ (رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۸، ص ۴۴۱ و ج ۱۹، ص ۱۴۵) در برخی از آیات، وصف «مخلصین» برای انبیاء به کار رفته است؛ لکن زمانی که اخلاص برای خاص ثابت شود، برای کل نیز صادق است و این وصف می‌تواند غیر از انبیاء را نیز شامل شود. (رازی، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۴۵۷)

۱. فخر رازی با تکیه بر اخلاص، به وجوب عصمت انبیاء استدلال نموده است. (رازی، ۱۹۸۶، ج ۲، ص ۱۲۰)

و رازی، ۱۴۰۹، ص ۳۱)

۲. «قَالَ فِعْرَتُكَ لِأَعْوَيْنَهُمْ أَجْمَعِينَ. إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ» (ص: ۸۲-۸۳) آیات ۳۹ و ۴۰ از سوره مبارکه الحجر نیز مشابه این آیه است.

در شبکه معنایی عبودیت و اخلاص، ایمان به مبدأ و معاد به معنای حقیقی نیز جای دارد. آیه ۱۷۵ از سوره آل عمران، در صدد بیان این حقیقت است که ایمان اقتضای آن را دارد که خوف الهی بر خوف‌های دیگر من جمله خوف شیطان ترجیح داده شود. (رازی، ۱۴۲۰، ج ۹، ص ۴۳۵)

۴-۵. تسلط گروهی از ملائکه

فخر رازی ضمن بیان تفاوت ملائکه و شیاطین در دعوت به شر و خیر^۱، معتقد است گروهی از ملائکه در مقابل شیاطین، بر ما موکل و مسلط هستند و مانع تسلط آنها می‌گردند. (رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۹، ص ۱۸) آیات متعددی که فخر به آن استناد می‌کند عبارت است از:

آیه ۲۷ از سوره الجن: که منظور آیه، ملائکه محافظ است که پیامبر را هم از آزار و اذیت شیاطین انسی و هم از وساوس شیاطین جن حفظ می‌کنند تا در مرحله ابلاغ وحی مصون بمانند. (رازی، ۱۴۲۰، ج ۳۰، ص ۶۷۹)

آیه ۲ از سوره الصافات: یکی از وجوه توصیف ملائکه به «زاجر»، تأثیر ملائکه از طریق الهام بر قلب انسان‌ها در دور کردن آنها از معاصی است؛ یا تأثیر ملائکه بر شیاطین و دور کردن آنها از تعرض و رساندن شر و آزار به انسان‌ها است. (رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۶، ص ۳۱۳-۳۱۴)

آیه ۱۲ از سوره الانفال: که یکی از وجوه معنایی تثبیت، القاء الهام توسط ملائکه بر قلب انسان‌ها در مقابل القاء وسوسه شیاطین است. (رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۵، ص ۴۶۳)

۴-۶. عصمت الهی

فخر رازی عامل اصلی محفوظ ماندن از وسوسه‌های شیطان را عصمت الهی عنوان نموده است. (رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۰، ص ۲۶۸-۲۶۹) وی در ذیل آیه ۵۳ از سوره یوسف به این بخش از آیه توجه دارد که انصراف نفس از شر شیطان تنها با رحمت الهی امکان پذیر است. البته این رحمت، اعطاء عقل، قدرت و الطاف الهی نیست؛ زیرا مشترک میان مؤمن و کافر است. بلکه ترجیح داعی طاعت بر داعی معصیت است. (رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۸، ص ۴۷۱)

۱. در روایات آمده است « إن الله إذا أراد بعبد خيراً...وكل به ملكا يسده». (عیاشی،^۱

اگر نصرت الهی نبود جز عده قلیلی که اهل بصیرت و دارای نیت قوی بودند و دستیابی به دنیا را شرط حقانیت دین نمی‌دانستند، همگی پیرو شیطان بودند. (رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۰، ص ۱۵۶ و ج ۲۰، ص ۳۷۰)

نتیجه گیری

توجه به آثار مختلف فخر رازی به ویژه تفسیر مفاتیح الغیب به ما اجازه می‌دهد که دیدگاه او را در مسئله نقش شیطان در تحقق شرور اخلاقی بازسازی کنیم. برای بازسازی دیدگاه او لازم بود که هم به شیطان به عنوان عامل تاثیر گذار و هم به انسان به عنوان فاعل شرور اخلاقی توجه شود. توجه توأمان به شیطان و انسان به معنای توجه به دو سوال اصلی بود: مکانیسم اثر گذاری شیطان بر انسان که منجر به تحقق شرور اخلاقی می‌شود چیست و زمینه‌های وجودی انسان اعم از زمینه‌های عاطفی، شناختی و رفتاری که منجر به ایجاد یا پرهیز از ایجاد یک شر اخلاقی توسط انسان می‌شود کدامند. پاسخگویی به این دو سوال در قالب بخش‌های مختلف مقاله نشان می‌دهد که نقش قوه واهمه^۱ در ایجاد داعی و انگیزه برای انجام فعل یا ترک آن فراوان است. قوه واهمه ورودی اصلی شیطان بوده و مساله خواطر، تدلیس، ظاهر نمایی و وارونگی معرفتی که محوری‌ترین مسائل در تبیین مکانیسم عملکرد شیطان است، با در نظر گرفتن کارکرد این قوه، قابل تحلیل است. عوامل اثر گذار در عملکرد شیطان، موجب تقویت قوه واهمه و موانع تحقق کارکرد شیطان، موجب تقویت قوه عقلانی و تاثیر ناپذیری از وساوس شیطانی می‌گردد. آن چه گفته شد می‌تواند دستور العمل‌هایی را در اختیار ما قرار دهد که با توجه به آنها از بروز شرور اخلاقی جلوگیری کنیم. در نگاه فخر رازی مهم‌ترین عامل برای جلوگیری از شرور اخلاقی عامل معرفتی است. لذا با تقویت قوه عقلانی می‌توانیم از بروز شرور اخلاقی جلوگیری نماییم.

۱. ملاصدرا قوه واهمه را شیطان درون نامیده و گاه آن را راه نفوذ شیطان به نفس آدمی معرفی نموده است. ر.ک: ترابی و جوادی، ۱۳۹۴، صص ۵۵-۶۹.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. بهشتی، احمد، علیرضا فارسی نژاد (۱۳۹۰ش)، «فخر رازی بر سر دوراهی جبر و اختیار»، اندیشه دینی دانشگاه شیراز، پیاپی ۴۱.
۳. پورحسین، قاسم، حاتمیان، علی. (۱۳۹۴ش)، «بررسی و نقد نظریه بسامدی شر، بر اساس تقریر و سلی سمون»، پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)، سال سیزدهم، شماره ۲۶.
۴. ترابی، نفیسه، محسن جوادی (۱۳۹۴ش)، «چیستی وهم، نسبت آن با عقل و نقش آن در اخلاق و عرفان نزد ملاصدرا»، دوفصلنامه حکمت صدرایی، سال سوم، شماره ۲۰.
۵. خادمی، عین الله (۱۳۹۵)، «تبیین وجودی شیطان از منظر فخر رازی»، دوفصلنامه پژوهش های هستی شناختی، شماره ۱۰.
۶. رازی، فخر الدین (۱۹۸۶م)، الأربعین فی أصول الدین، قاهره، مکتبه کلیات الازهریه، چاپ اول.
۷. رازی، فخر الدین (۱۴۰۹ق)، عصمه الانبیاء، بیروت، دار الکتب العلمیه، چاپ دوم.
۸. رازی، فخر الدین (۱۴۱۴ق)، القضا و القدر، بیروت، دارالکتب العربی، چاپ دوم.
۹. رازی، فخر الدین (۱۴۰۶ق)، لوامع البینات شرح اسماء الله تعالی و الصفات، قاهره، مکتبه الکلیات الازهریه.
۱۰. رازی، فخر الدین (۱۴۰۷ق)، المطالب العالیه من العلم الاهی، بیروت، دار الکتب العربی، چاپ اول.
۱۱. رازی، فخر الدین (۱۴۲۰ق)، مفاتیح الغیب، بیروت، دار إحياء التراث العربی، چاپ سوم.
۱۲. رازی، فخر الدین (بی تا)، النبوات و ما يتعلق بها، قاهره، مکتبه الکلیات الازهریه.
۱۳. رازی، فخر الدین (۱۴۰۶ق)، النفس و الروح و شرح قواهما، تهران، افست تهران.

۱۴. زارع، حسین، مصطفی سلیمانان (۱۳۹۴)، «بررسی فلسفه وجودی شیطان»، فصلنامه تحقیقات کلامی، سال سوم، شماره ۱۱.
۱۵. شکر، عبدالعلی (۱۳۹۳)، «وسوسه شیطان و راهکارهای مقابله با آن در قرآن»، پژوهشنامه معارف قرآنی، شماره ۱۸.
۱۶. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق)، کتاب التفسیر، تهران، چاپخانه علمیه، چاپ اول.
۱۷. قاسمی، علی محمد (۱۳۸۱ش)، «شیطان شناسی در قرآن»، معرفت، شماره ۶۲.
۱۸. طاهریان دهکردی، بتول، جنان امیدوار (۱۳۹۱)، «ماهیت ابلیس از نگاه قرآن»، فصلنامه پژوهش دینی، شماره ۲۴.
۱۹. نام آور، فاطمه، نبوی، لطف الله، سعیدی مهر، محمد (۱۳۹۶)، «تقریر نوین مسئله منطقی شر و دفاع اختیار گرایانه» پژوهشنامه فلسفه دین، سال پانزدهم، شماره ۲۹.

صفحات ۱۴۴ - ۱۱۹۱

پژوهشی در مورد حقیقت اَقنوم احد در دیدگاه فلوپین

محمد دهقان طزره^۱
محمد رضا شمشیری^۲

چکیده

در منظومه فکری و ساختار فلسفی فلوپین عالم از سه اَقنوم تشکیل شده است که اساسی‌ترین آنها اَقنوم احد است. فهم حقیقت اَقنوم احد راهی برای شناخت دقیق تفکرات فلوپین است. او بر تعالی و تنزیه احد چنان تأکید دارد که احد را از دایره وجود خارج می‌کند و معتقد است که احد فوق وجود می‌باشد. وجود نتیجه فوران و لبریزی احد است. احد چون پُر و کامل است همچون خورشیدی پرتو افکنی و نورافشانی می‌کند. عالم سرریز فیض الهی است و از این لحاظ اراده خالق در خلقت وجود ندارد. در این مقاله سعی شده است حقیقت احد و فوق وجود بودن آن از دیدگاه فلوپین تبیین شود. و نشان داده شود که فوق وجود بودن احد از وجود بودن او تبیین معقول‌تری دارد.

واژگان کلیدی

فلوپین، احد، فوق وجود، اَقنوم

۱ دانش آموخته رشته دکتری کلام - فلسفه دین دانشگاه آزاد اسلامی واحد اصفهان، اصفهان، ایران

Email: mohammaddehghan1351@yahoo.com

Email: mo_shamshiri@yahoo.com

۲ استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد اصفهان

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۰/۱۵

پذیرش نهایی: ۱۳۹۶/۸/۱۵

طرح مسأله

اقنوم احد اصلی‌ترین و محوری‌ترین موضوع در فلسفه فلوطین است. فلوطین تصریح دارد احد برتر از هستی و وجود است. احد در عین واقعیت داشتن قبل از همه چیز و فوق وجود است. فوق وجود بودن احد امری مبهم و غامض است زیرا وجود می‌تواند مورد شناخت انسان قرار گیرد و احد که برتر از وجود است از محدوده شناخت انسان خارج است. حال که احد قابل شناخت عقلانی نیست چگونه می‌توان دانست که تحقق دارد. تحقق و وجود داشتن چیزی با شناخت و معرفت داشتن به آن متفاوت است. معرفت فرع بر وجود است چیزی که وجود ندارد نمی‌توان به آن شناخت داشت. احد بنا به فوق وجود بودن وجود ندارد و متعلق شناخت انسان قرار نمی‌گیرد. از اینرو برخی محققان، افکار فلسفی و عرفانی فلوطین را مورد بررسی قرار داده و آثار و تحقیقات علمی و پژوهشی نسبتاً متعددی در مورد فلسفه فلوطین به رشته تحریر درآوردند که پژوهش‌های آنان غالباً گزارش و تحلیلی از دیدگاه‌های فلوطین و اثبات احد و ویژگی‌های آن در نظام فکری فلوطین است. اما مسئله‌ای که در این مقاله مورد واکاوی قرار خواهد گرفت حقیقت احد و شناخت آن بعنوان تنها و مهمترین اصل در منظومه هستی‌شناسی و اندیشه فلسفی فلوطین است. در این مقاله تلاش می‌شود اولاً تحقق احد از دیدگاه فلوطین تبیین گردد و ثانیاً حقیقت احد که همان برتر از وجود است و به دلیل برتر از وجود بودن نه قابل شناخت است و نه قابل بیان مورد بررسی و تبیین قرار گیرد.

فلوطین با بهره‌گیری از دو منبع شناخت؛ عقل و اشراق در پی فهم چگونگی ترکیب عالم بوده است. ارکان اصلی فلسفه فلوطین اقانیم سه گانه است که عبارتند از: احد، عقل و نفس؛ احد مبدأ کل هستی است. عقل و نفس از فیضان احد بوجود می‌آیند همچون چشمه‌ای که فیضان می‌کند یا رودی که می‌خروشد. اولین صادر از فیضان و خروش احد، عقل است و عقل نیز منشاء و مصدر ایجاد نفس است. این سه مبدأ رابطه طولی دارند و بر یکدیگر مترتّبند.

فلوطین مبدأ وجود را احد می‌نامد احد در فلسفه فلوطین همان خدای ادیان است. فلوطین تاکید دارد که احد موجود نیست بلکه بوجود آورنده وجود است او ایجاد کننده

همه صورت‌هاست ولی خودش فاقد صورت بوده و به هیچ صورتی نیست. اساس فلسفه فلوطین احد است. همان‌گونه که اشاره شد در نظام فلسفی فلوطین سه مبدأ یا سه اصل وجود دارد که عبارتند از: واحد یا احد، عقل و روح (نفس). واحد علت هستی بخش هر چیزی است و فوق هستی همه هست‌هاست. احد در خویشتن ساکن و ثابت است و عقل به گرد آن می‌گردد و در گرد آن می‌زید. و روح به گرد عقل می‌گردد و در آن می‌نگرد و در حال اندیشیدن، خدا را از خلال آن می‌بیند.

مبدأ هستی از نظر فلوطین بسیط است و همه کمالات را بصورت یکجا دارد. نظر فلوطین در مورد بساطت مبدأ هستی همچون قاعده بسیط الحقیقه ملاصدرا در حکمت متعالیه است که در اثولوجیا چنین آمده است:

الواحد المحض هو عله الاشياء كلها و ليس كشيء من الاشياء بل هو الشيء و ليس هو الاشياء بل الاشياء كلها فيه و ليس هو في شيء من الاشياء. (فلوطین، اثولوجیا، ص ۱۳۴)

فلوطین موجودات را فیضان احد می‌داند و فیض و فیاض با یکدیگر سنخیت دارند و نمی‌توانند متفاوت باشند از این جهت فلوطین را باید از معتقدان وحدت وجود دانست. بحث وحدت یا کثرت وجود از جمله مباحث مهم و اساسی در فلسفه عرفان و کلام محسوب می‌شود. فیلسوفان، عرفا و متکلمان بنا به پیش‌فرض‌ها و مبانی خود در پی ربط کثرت به وحدت و جمع میان آن دو بوده‌اند. در طول تاریخ علوم، نظرات و دیدگاه‌های مختلفی همچون کثرت وجود و موجود، وحدت وجود و کثرت موجود، وحدت وجود و موجود در عین کثرت و کثرت در عین وحدت بیان شده است. وحدت وجود در فلسفه نوافلاطونی نسبت به دیگر مکاتب فلسفی اهمیت بیشتری دارد. اندیشه اسلامی اعم از فلسفه و عرفان را تحت تأثیر خود قرار داده است. بطوری که بین مکتب عرفانی فلوطین و عرفان اسلامی شباهت‌های زیادی وجود دارد. (خامنه‌ای، ۱۳۸۰، ص ۲۰۵) و عناصری از فلسفه نوافلاطونی در عرفان و فلسفه اسلامی وجود دارد.

چیستی اقوم

مراد از اقوم در نظام فکری فلوطین هر موضوع موجود خواه متعین و خواه غیر متعین است. (بریه، ۱۳۷۴ ص ۲۴۸) احد بعنوان اولین اقوم، فوق و ورای وجود و ادراک بشری

است. عقل، صادر نخستین از احد و شایسته اتصاف به وجود است. عقل، موجود حقیقی و هستی راستین است. (دوره آثار فلوطین، ۱۳۶۶ ص ۷۷۹) نفس صادر دوم است و در اثر افاضه عقل می‌باشد. عالم محسوسات نیز تصویر عالم معقول است. انسان در سیر صعود تلاش دارد از این عالم به سوی عالم الوهی بالا رود. فلوطین عوالم و اقانیم را در سه مرتبه قرار می‌دهد. وجود، فوق وجود و دون وجود. وجود همان عالم عقل یا اقوم دوم است. فوق وجود احد یا نخستین اقوم می‌باشد و دون وجود همان عالم محسوسات است که آن را تصویری از عالم عقل می‌داند.

فلوطین در نظریه اقانیم ثلاث بین نظر سه فیلسوف جمع کرده و از آن‌ها تاثیر پذیرفته است. احد را از افلاطون، عقل را از ارسطو و نفس را از رواقیون اخذ کرده است. (شریف، ۱۳۶۵، ص ۱۶۹)

جهان‌بینی فلوطین سلسله مراتبی است که از عالی‌ترین مرتبه، احد شروع و به مراتب پایین‌تر عقل، نفس، محسوسات می‌رسد. در راس سلسله فوق وجود است و طرف دیگر سلسله دون وجود قرار دارد.

اقنوم از نظر فلوطین حقیقتی غیر قابل انکار است. اقوم می‌تواند وجود داشته باشد یا اینکه برتر از وجود باشد. مساوق دانستن اقوم با وجود خطاست. اقوم حکایت از نوعی تحقق دارد. از نظر فلوطین اقوم احد فراوجود است و اقوم عقل و نفس خود وجودند. همه اقانیم از اقوم احدند و ماسوای آن قرار دارند. احد مبدأ همه چیز است و همه عالم از آن صادر شده است. فلوطین وجود همه موجودات را از طریق فیض احد تبیین می‌کند.

نظریه فیض

فلوطین درباره پیدایش عالم نظریه فیض را بیان می‌کند. این نظریه با دیگر نظرات همچون نظریه خلقت که از ظاهر کتب مقدس استنباط می‌شود و نظریه ظهور و تجلی که مربوط به عرفاست تفاوت‌هایی دارد. فیض یا صدور مأخوذ از کلمه emanatio است که به معنای فوران و لبریز شده می‌باشد. عالم سرریز الهی است طبق دیدگاه فلوطین این‌طور نیست که خالق، عالم را با اراده خلق کند بلکه پس از فوران و لبریز شدن، عالم و موجودات پدید آمدند. مبدأ نخست چون کامل و پر است نور افشانی می‌کند. لبریزی،

فوران و نورافشانی مستلزم پُر بودن و کمال است. پُر بودن خاصیت ذاتی اوست و لازمه ذات الهی است. در نتیجه عالم در پی نورافشانی مبدأ نخست ایجاد و خلق می‌شود. این نظریه که انواع واسطه‌های بین احد و عالم طبیعت (عقل و نفس) را نیز برمی‌شمرد مبتنی بر مبنائی است که از جمله آنها می‌توان به قاعده بسیط‌الحقیقه، قاعد الواحد، ابداع عالم، وساطت عقول، قدم عالم و دوام فیض اشاره کرد.

در بیان ماهیت فیض، نظرات فلسفی مختلفی ارائه شده است. فیض سریان خود به خودی و جوشش درونی است که در جریان آن ذات نخستین چیزی را از دست نمی‌دهد. فلوطین از تمثیل نور بهره می‌گیرد. نور بدون هیچ زحمتی در تاریکی می‌درخشد، هرچه فاصله از منبع نور بیشتر می‌گردد شدت نور کمتر و کمتر می‌گردد. در نظریه فلوطین، فیض کمال و امتلاء است. هستی به اصطلاح نخستین شدن است، چون نخستین کامل و پُر است. چیزی نمی‌جوید و چیزی ندارد و نیازمند چیزی نیست، «لبریز می‌شود و فراوانی و ملأ او جهان را پدید می‌آورد ولی این پدید آمدن از واحد چیزی از واحد نمی‌کاهد همچنان‌که خورشید روشنایی می‌بخشد و با این همه هیچ دگرگونی در آن راه نمی‌یابد. مراتب بعدی نیز با آنکه طبقات پس از خود را پدید می‌آورند، کاستی نمی‌پذیرند». (یاسپرس، ۱۳۶۳، ص ۲۳) بدین ترتیب موجودات جهان هستی بوجود آمدند.

اقانیم ثلاث و ارتباط آنان با یکدیگر

در جهان‌بینی فلوطین سه حقیقت وجود دارد که اقانیم ثلاث نام دارد. همه آنها به یک حقیقت بر می‌گردند که آن حقیقت که در همه چیز ساری و جاری است. حضور همه جایی دارد. این حضور به معنای حلول نیست زیرا در حلول نیاز به حال و محل است. حقیقت واحد و به تعبیر فلوطین اقنوم اول غنی بذات و بی‌نیاز از همه چیز است. اقانیم مورد نظر فلوطین فقط سه تاست نه کمتر و نه بیشتر، فلوطین با بیان قوس نزول و قوس صعود، ارتباط اقانیم و شناخت آن را طراحی می‌کند. نخستین اقنوم که احد است به مرتبه عقل بواسطه فیضان نزول می‌یابد بدون اینکه چیزی از او کم شود. عقل اولین صادر اقنوم نخست است. احد را در ایجاد عقل نمی‌توان فاعل مختار نامید. چون همه هستی‌ها از او ناخواسته فیضان و پدیدار می‌شوند. همچون عکس چیزی در آینه که ناخواسته نمایان است و چیزی

از صاحب آن عکس نیز کاسته نمی‌شود. یا همچون نور که ناخواسته از منبع نور یا خورشید تابان متصاعد است و با انتشار شعاع‌های نورانی به اطراف از نور و قدرتش کاسته نمی‌شود. این فیضان ضروری و ناخواسته از اقنوم اول، همان صدور است. سپس در ادامه قوس نزول از مرتبه عقل به مرتبه نفس و از آنجا به عالم ماده و محسوسات تنزل می‌یابد. در مقام احدیت هیچ کثرتی نیست. اما در صادر اول نخستین کثرت پدیدار می‌شود. اقانیم ثلاثه بدون ماده و همه آنها نامحسوس هستند. ولی اقنوم سوم اثرگذار در محسوسات است و اداره جهان محسوسات و عالم ماده را بر عهده دارد. مادیات و محسوسات واپسین‌ترین مرتبه عالم هستی می‌باشند. و تصویری از نفس کلی‌اند. در برابر قوس نزول از احد تا عالم عقل و تداوم آن تا عالم طبیعت و ماده، قوس صعود هم وجود دارد که موجودات حرکت فرارونده را برای رسیدن به مرتبه احدیت آغاز می‌کنند. نفس جزئی در صدد جدایی از قید عالم ماده و صعود به عالم عقل و در نهایت یکی شدن با عالم احدیت است. از نظر فلوطین شناخت حقیقی در قوس صعود است. «نفس آدمی از عالم عقل اصول و مبادی روشن علوم را فرا می‌گیرد، و از این رو به دریافت حقایق هستی‌ها توانا خواهد شد، در مشاهده و سیر عالم عقل، نفس آدمی شخصیت خود را حفظ می‌کند و این مرحله نهایی قوس صعودی نخواهد بود. مرحله نهایی یکی شدن با مقام احدیت است.» (فلوطین، ۱۳۸۸، ص ۹)

قوس صعود و نزول

از نظر فلوطین انسان باید از عالم جسم عبور کند و پس از گذر از عالم نفس و عقل به خداوند برسد. فلوطین جسم انسان را ابزار و وسیله‌ای برای روح می‌داند. انسان وجودش به روح است. یعنی اصالت و اساس انسان به وجود روح است. روح از عقل و عقل از احد صادر شده است. وجود را در سیر مراتب و تنزلات می‌توان به کمائی تشبیه کرد که یک طرف آن حقیقت وجود و طرف دیگر آن ماده است که از وجود بهره‌ناپذیری دارد. انسان صادر شده از احد است و با تلاش و کوشش و مجاهدت به سوی او باید باز می‌گردد. این آمدن و رفتن روح را قوس نزول و قوس صعود می‌نامند. فلوطین تولید شدن و تنزل به عالم ناسوت و ماده را نزول و بازگشتن به اصل خود و به سوی احد حرکت کردن را صعود می‌نامد. نفس انسان در اصل از عالم مجردات و ملکوت بوده که در سیر نزولی گرفتار عالم

ناسوت و ماده شده است. در نزول به عالم ماده با پستی‌ها و زشتی‌های این عالم مانوس و گرفتار ماده و آلوده به محسوسات شده است. باید تلاش کند و با تهذیب نفس و مجاهدت درونی و از خود بیگانه شدن، جان خود را از همه چیز برهاند و به عوالم بالا سیر و سلوک نماید و قوس صعود را پیماید.

فلوطین معتقد است روح انسان از عالم معقول به جهت گستاخی و تمایل به خود مختاری به عالم محسوس نزول یافته و در تلاش است که به عالم معقول بازگردد. «طبیعت هم باز به دلیل گستاخی از نفس به وجود آمده است و سرانجام در نتیجه این گستاخی و اثبات خویشتن است که نفوس فردی از نفس کلی جدا شده و از سر وجود خویش غافل مانده و دچار فراموشی و غربت شده‌اند. پس بلایی که دامن‌گیر نفوس شده است ناشی از گستاخی و اثبات خویشتن و بالتیجه متولد شدن و جدا شدن است. نفس و طبیعت و نفوس فردی همه تقاضای استقلال داشته‌اند و خواستار آن بوده‌اند که هر یک خودی مستقل داشته باشند.» (پورجوادی، ۱۳۶۴، ص ۴۳-۴۲) خواستن و تمایل است که باعث موجودیت آنان شده است. گستاخی و اثبات خویشتن و موجودیت، قوس نزولی است که انسان از اصل خود جدا می‌گردد و به اسفل‌السافلین تنزل می‌یابد. از اینجا به بعد انسان در قوس صعود قرار می‌گیرد باید از همان راهی که آمده به وطن خویش مراجعت نماید. فطرت نفس پاکیزه است و تمایل به دوری از آلودگی و گناه و خروج از عالم ماده دارد. و می‌خواهد به اصل خویش بازگردد. برای قوس صعود مراحل را باید پیمود و از محسوسات گذر کرد و زیبایی‌های معنوی و عقلی را درک نمود و سپس از آن هم گذر نمایم و به ورای معنویات که همان خدای متعالی و نامتناهی است برسیم پیمایش این مرحله جز با عشق و سرور امکان ندارد. در این مرحله انسان از خود بی‌خود می‌شود و بی‌خبر از همه جا مست عشق و فانی در خداست. که رسیدن به این مرحله جز با تزکیه و تهذیب نفس صورت نمی‌گیرد. البته فلوطین معتقد است همگان قادر نیستند که به این مرحله برسند. عامه مردم در بند شهوات و لذائذ مادی گرفتار و محبوس‌اند و قادر نیستند که بارقه‌های الهی را درک و به اصل خویش بازگردند. فلوطین اینان را چون مرغانی می‌داند که «حوصله خود را از قوت زمینی که همان استدلال است پر کرده و خود را سنگین‌تر ساخته-

اند و پرواز کردن را برای خود دشوارتر کرده‌اند. عقل در اینجا به منزله عقل جان است و لذا این دسته از عقلا را افلوپین از زمره عوام ناس به شمار می‌آورد» (پورجوادی، ۱۳۶۴، ص ۶۳) این دسته از مردم با محسوسات خو گرفته و سراسر عمر خود در مرتبه محسوسات می‌مانند. در حالی که مبدا نفس احد است و معاد او هم احد است. و انسان باید هنر بازگشتن به اصل خود را داشته باشد. نزول انسان از سه اقوم است و در مادون اقایم قرار می‌گیرد. انسان حتی از اقوم سوم که نفس است نیز تنزل می‌یابد و غرق در محسوسات می‌گردد. در قوس صعود انسان باید همه مراحل قبلی را بار دیگر در جهت خلاف که ملائم با طبع او می‌باشد طی کند.

حقیقت احد از نظر فلوپین

احد از واژه‌ها و اصطلاحات کلیدی و اساسی در تفکرات فلسفی فلوپین است که به نظر می‌رسد سخن گفتن از احد بسیار مشکل‌تر از سخن گفتن با احد است. سخن گفتن با او بسیار آسان و راحت است ولی سخن گفتن از او بسیار سخت و شاید هم غیر ممکن باشد. او آنقدر عظیم است، مهربان است، بخشنده است، قادر است، عالم است و ... ولی این کلمات گفته شده شایسته او نیست. عالی‌ترین معانی این کلمات نیز قادر به وصف او نیستند. او برتر از اینهاست. در واقع نمی‌دانیم که او چیست؟ چگونه است؟ چقدر عظیم است؟ چقدر مهربان است؟ هرگز در تصور ما نمی‌گنجد. هر چه بگوییم، او عظیم‌تر از آن است. پس آنچه درباره او گفته‌ایم او، آن نیست. بلکه او برتر از آن است. او بی‌نهایت است. هم اول است و هم آخر. او پر و کامل است و هیچ حدی در او وجود ندارد. او برتر، متعالی‌تر و منزّه‌تر از همه چیز است. در شناختش عاجزیم. فقط می‌دانیم که او هست، همه جا هست، همیشه هست. اما نمی‌دانیم که چیست و چگونه است. او در اندیشه نمی‌گنجد. فقط این قدر می‌توان اندیشید که چیزی هست که اندیشیدنی نیست. او بی‌کران است و مافوق جهان محسوس و معقول. چنان که خداوند متعال در قرآن می‌فرماید «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ». دیدگان او را درک نمی‌کنند ولی او دیدگان را درک می‌کند و او باریک بین و داناست. (انعام، ۱۰۳)

احد محوری‌ترین و به لحاظ شناختی مشکل‌ترین مفهوم در فلسفه فلوپین است.

فلوطین در جریان تبیین سلسله مراتب هستی از سه عنصر یا به عبارتی از سه اقنوم احد، عقل و نفس نام می‌برد. احد را از سنت نوفیثاغوری اخذ کرده است. «خیر»، «زیبا»، «حقیقت» نیز از دیگر نام‌های احد است که در فلسفه فلوطین استفاده می‌شود. خیر اصطلاحی است که نزد افلاطون نیز کاربرد داشته است از آن جهت به احد، خیر گفته می‌شود که همه در جستجوی او هستند. او غایت همه چیز است. احد در اندیشه فلوطین همه چیز است و هیچ چیز نیست. همه جا هست و هیچ جا نیست. نه وجود است نه عدم. دلیل این تناقض به ظاهر، آن است که او احد است غیر او چیزی نیست و جایی نیست و اساساً غیریتی نیست. احد فوق و ورای همه موجودات است. فلوطین می‌گوید احد «همه چیز است و در عین حال هیچ یک از چیزها نیست زیرا اصل و مبدا همه چیز نمی‌تواند خود آن چیزها باشد بلکه او همه چیز بدین معنی است که همه چیزها از او هستند و در تلاش رسیدن به او؛ یا بهتر است بگوئیم همه چیزها هنوز در او نیستند بلکه خواهند بود». (فلوطین، ۱۳۶۶، ص ۶۸۱) احد به عنوان اصل نخستین، غیر قابل شرح است. فلوطین احد را نه وجود بلکه علت وجود می‌داند بنابراین احد در ورای وجود است. وجود و موجود دارای لوازمی است که آن را به احد نمی‌توان نسبت داد. موجود بودن در ذات خود ملازم با حد و حدود، تناهی و تعین و تشخیص و صورت است ولی احد نامحدود، نامتناهی، بدون تعین و تشخیص و بی شکل و صورت است.

اقنوم احد، در حقیقت نام ندارد و در مورد آن چیزی نمی‌توان گفت، حتی نمی‌توان گفت هست. اگر او را به نام احد هم می‌خوانیم سخن نادرستی گفته‌ایم، فلوطین ظاهراً بالاجبار او را احد می‌نامد چون می‌خواهد در مورد او سخن بگوید. در مورد چیزی بگوید که نمی‌توان از آن گفت. «هیچ اسمی به تحقیق شایسته او نیست ولی از آن جا که ما با عالم اشیا خو گرفته‌ایم و بر هر چیزی اسمی می‌نهیم و از راه این تسمیه علم حاصل می‌کنیم پس حتی المقدور می‌خواهیم اسمی نیز بر او بنهیم. به گفته فلوطین ما ناگزیریم که بر او اسمی نهیم». (شریف، ۱۳۶۲، ص ۱۸) زیرا برای فهم و تفهیم هر چیز نیازمند به نام است بدون نام قابلیت توصیف وجود ندارد. لازمه درک و ادراک، تصور است اگرچه تصویری مبهم و جمالی باشد. آن اسمی که برای آموزش و درک دیگران مجبوریم او را بنامیم، همان احد

است. نه مفهومی از او هست و نه دانشی برای شناخت او، او فراتر از دانش هستی است. حیظه ای که در آن هیچ چیز راه ندارد. احد از نظر فلوپین حقیقتی است که قابل شناخت نیست لذا خود او نیز قادر نیست احد را معرفی نماید. او تمام سعی و تلاش خود را در معرفی احد بکار می‌گیرد تا غیرقابل شناخت بودن آن مشخص شود. حقیقت احد شناخته نمی‌شود. ولی آنچه که از این حقیقت غیرقابل شناخت در اندیشه فلوپین است را بررسی می‌کنیم و تلاش خواهیم کرد اندیشه فلوپین را در مورد احد بشناسیم نه حقیقت غیرقابل شناخت احد را. زیرا تصور و مفهومی از این حقیقت در اندیشه فلوپین قرار دارد و در فلسفه‌اش ریشه دوانید. در مورد آن نظریه پردازی نمود. او خود مکرر تاکید دارد که احد قابل شناخت نیست. در حالیکه این خود نوعی شناخت است. حداقل شناخت این است که احد را غیر قابل شناخت می‌داند. او درباره احد می‌گوید: «اعجوبه‌ای دریافتی، که درباره‌اش حتی نمی‌توانیم گفت «هست» و گرنه صفتی به او نسبت داده‌ایم؛ و در حقیقت نامی هم نمی‌توان به او داد. ولی اگر ناچار شویم اشاره‌ای به او بکنیم سزاوارترین کلمه‌ای که به زبان می‌توان آورد «احد» است ولی آن هم نه بدین معنا که گویی او چیزی است و آن گاه احد است. از این رو شناختش دشوار است و تنها از طریق آن چه از او برآمده است می‌توان او را شناخت». (فلوپین، ۱۳۶۶، ص ۱۰۸۵)

به اعتقاد فلوپین کوشش برای فهم یا تعریف ماهیت احد محکوم به شکست است. ما درباره آن سخن می‌گوییم اما در حقیقت این سخن گفتن‌ها تنها برای درک ما از آن است. با وجود تاکید و اصرار فلوپین بر توصیف ناپذیری احد، او همواره از آن سخن می‌گوید. ادعاها و مطالب جدی و یقینی درباره نقش فراگیر آن در ساختار واقعیت ارائه می‌دهد. (باسانچ، ۲۰۰۶، ص ۳۸) گاهی اوقات اوصاف ایجابی برای احد بیان می‌دارد و توصیفات را ارائه می‌نماید و سعی در معرفی و شناسایی مفهوم احد دارد در واقع فلوپین با هر گزارشی که از احد می‌دهد درباره او می‌اندیشد و سخن می‌گوید. و خود معتقد است این تناقضات اجتناب ناپذیر است. زیرا هرچه درباره احد می‌گوییم سخنان و تعابیر ماست و این کار شایسته ماست نه شایسته احد. این سخنان در واقع برای درک و بیدار کردن و آموزش دادن است نه اینکه گزارشی از حقیقت احد باشد. حقیقت احد قابل شناخت نیست. در

حالی که امکان سخن گفتن از احد وجود ندارد ما باید از او سخن بگوییم همچنین در حالی که قابل شناخت نیست سعی در معرفی آن داریم. اما این تناقضات چگونه است؟ چگونه می‌توانیم امر غیر قابل شناخت را بشناسیم؟ یا باید آن امر غیر قابل شناخت نباشد و یا اینکه ما قادر به شناخت آن نیستیم.

احد در همه چیز حضور دارد، همه جا هست و همه چیز است. زیرا احد از خود سرریز می‌کند و سرریز احد هستی یا وجود است که فلوپین آن را عقل می‌نامد و جامع تمامی معقول و ایده‌ها است. عقل از منظر فلوپین اقوم دوم است. اقوم دوم نیز اقوم سوم که همان روح می‌باشد را پدید می‌آورد. ماده به سوی روح میل می‌کند و با آمیختن با آن، جهان محسوس را پدید می‌آورد. بنابراین اصل اول یا همان احد با آنکه هیچ کدام از عقل یا روح یا محسوس نیست. اما در همه آنها حضور دارد. و در عین حال هیچ یک از آنها نیست. بنابراین «در همه جا هست زیرا هیچ جایی نیست که او در آن نباشد، همه جا را پر می‌کند و این کثرت است و حتی باید گفت همه چیز است. اگر احد در همه جا بود خود آن همه چیز بود؛ ولی چون در هیچ جا نیست از این رو همه چیز از احد پدید می‌آید اما چرا احد باید در همه جا باشد و در هیچ جا نباشد؟ به دلیل آن که پیش از همه چیز و بالاتر از همه آنها باید یگانه‌ای وجود داشته باشد از این رو باید رابطه‌اش در همه چیز منتشر شود و آنان را بیافریند اما خود غیر از آنچه می‌آفریند باشد». (آرمسترانگ، ۱۹۶۷، ۹۰۴)

از نظر فلوپین احد برتر از وجود و عقل است و برتر از جهان معقول است. این ترتیب واقعی است و در جهان معقول نه کمتر از آن را باید پذیرفت و نه بیشتر از آن را. «بنابراین روح یا نفس در وسط جای گرفته است روح در جهت بالا به واسطه حلقه میانگین عقل روی در واحد دارد و در جهت پایین به واسطه حلقه میانگین طبیعت روی در ماده دارد بدین سان از بالا به پایین پنج اصل وجود دارد: واحد، عقل، روح، طبیعت، ماده». (یاسپرس، ۱۳۶۳، ص ۱۶)

فلوپین تاکید دارد که احد بطور اطلاق ورای هر گونه تعیین و تشخیص است و فاقد حد و هر قیدی است. مطلقا نامتناهی و بدون هویت است که بر آن لفظ وجود یا عدم را نمی‌توان اطلاق کرد. احد وجود نیست. چون وجود، خود تعیینی از احد است و صادر از

ذات اوست. احد عدم نیست چون موجودات از او صادر می‌گردند پس او چیزی هست که منشاء صدور وجود است.

او در این باره می‌گوید: «همه چیزها را می‌بیند در حالی که او هیچ یک از آن چیزها نیست. همه چیزها بدین جهت می‌توانند از او برآیند که او تحت احاطه هیچ صورتی نیست زیرا تنها احد است و اگر همه چیز بود موجود می‌بود و به همین جهت او هیچ یک از چیزهایی که در عقل اند نیست بلکه همه این چیزها از او پدید می‌آیند و جوهرند زیرا هر یک صورت خاص خود را دارد و در نتیجه متعین است. برای موجود سزاوار نیست که در حال بی‌تعینی به اصطلاح به این سو و آن سو در جریان باشد بلکه باید از طریق تعین و محدودیت استوار و ثابت باشد و ثبات برای چیزهای معقول محدودیت و صورت است و اصلاً چیزهای معقول از طریق صورت و محدودیت وجود می‌یابند». (علیزمانی، ۱۳۸۷، ص ۱۰۴-۱۰۳) موجودات بدون صورت و ماهیت نیستند بنابراین فرض وجود بدون صورت یا ماهیت از نظر فلوپین محال است. احد که فاقد صورت است و ورای حد و صورت و تعین می‌باشد پس ورای وجود نیز هست.

در این عبارات فلوپین درباره احد و موجودات معتقد است که اولاً: هر موجودی دارای صورت خاصی است. ثانیاً: هر موجود دارای صورت، دارای تعین و حد است. ثالثاً: او منشاء همه موجودات است و همه موجودات متعین و محدود از اوست و او علت برای همه آنهاست. رابعاً: او در صورتی می‌تواند علت برای موجودات متعین و محدود باشد که خود دارای تعین، حد و صورت نباشد.

وضع اصطلاح احد توسط فلوپین ریشه در تاثیرپذیری او از اندیشه‌های گذشتگان دارد. یکی از حوزه‌های تاثیرگذار پیشاسقراطیان به ویژه پارمیندس است و دیگری افلاطون و رساله پارمیندس و جمهوری است که در آن، واحد مورد نظر پارمیندس نقد شده است و دیگری نوفیثاغوریان می‌باشند. کلمه احد لفظی است که فلوپین برای اقسام اول در نظر گرفته است و از مفاهیم ثانویه فلسفی است این مفهوم فاقد مصداق وجودی است و بر هیچ مصداق وجودی نیز حمل نمی‌گردد. فقط دلالت بر مبدأ نخستینی که ایجاد کننده همه موجودات است دارد.

اثبات احد

فلوطین برای اثبات احد هم از استدلال‌های عقلی استفاده می‌کند و هم تجربه و شهود عرفانی را راهی برای اثبات احد می‌داند. تجربه‌های عرفانی شخصی از طریق اتحاد با احد که از آن به حضور الهی تعبیر می‌شود بیانگر اثبات احد است و راهی مطمئن است. اصلی‌ترین راه اتحاد با اوست. انسان باید طریق کمال را پیماید و با تهذیب نفس و دوری از آلودگی‌های جهان مادی از طریق عشق به ورای محسوسات، معقولات، معنویات و همه چیز سیر نماید. فلوطین علاوه بر تجربه عرفانی برای اثبات احد از دلایل عقلی نیز بهره می‌جوید که عبارت از استدلال‌های ذیل است.

استدلال از طریق بساطت محض

فلوطین برای احد اوصافی قائل است که شرح و توضیح آن خواهد آمد. یکی از اوصاف احد بساطت محض و مطلق است. احد از نظر او باید بسیط باشد یعنی عاری از هر گونه اجزاء و ترکیب باشد. زیرا در صورتی که بسیط نباشد مرکب است و هر مرکبی نیازمند به اجزاء خود است. بنابراین مرکب نمی‌تواند قائم به ذات خود باشد. احد باید بسیط و قائم به ذات خود و مستقل از همه چیز باشد. امر بسیط جز به ذات خود نیازمند چیزی نیست. مرکب نیازمند اجزائی است که اگر اجزایش نیز مرکب باشد باید به امر بسیط ختم شود. فلوطین در این استدلال بر ضرورت نیاز مرکب به امر بسیط تأکید دارد و وجود موجودات مرکب را دلیلی بر وجود امر بسیط می‌داند. امر بسیط ضرورتاً واحد و نامتناهی است. اگر نامتناهی نباشد محدود است و از حد و فرا حد تشکیل گردید. پس مرکب است. شاید این اشکال مطرح شود که این مقدار استدلال فلوطین دلالت بر اثبات احد کافی نیست. «زیرا در واقع می‌توان از دو نوع بسیط سخن گفت ۱- بسیط، موجود قبل از شیء مرکب. ۲- جزء بسیط از یک شیء مرکب. فقط وجود جزء بسیط لازمه هر امر مرکب است ولی چنین لازمه را برای بسیط به معنای اول نمی‌توان قائل شد و استدلال از این امر چیزی نمی‌گوید» (جرسون، ۱۹۹۴، ص ۵) این اشکال درست به نظر نمی‌رسد زیرا این استدلال هم نیاز امر مرکب به بسیط را ثابت می‌کند و هم وجود امر بسیط قبل از مرکب. چیزی که بسیط نیست به بسیط نیازمند است لذا امکان ندارد امر غیر بسیط نخستین باشد.

هر چیز مرکب از عناصر بسیط و وابسته به آن ساخته شده است ولی اصل نخستین چون بسیط مطلق است از هر نوع ترکیب درونی و بیرونی مبراست. «از آنجا که اصل نخستین بسیط محض است در نتیجه باید واحد حقیقی باشد که وجود همه موجودات به او وابسته خواهند بود» (مورو، ۱۹۷۰، ص ۷۳)

استدلال از طریق وحدت محض احد

یکی از ویژگی‌های احد، واحد بودن است. همه چیزها بخاطر برخورداری از واحد موجود هستند. زیرا کثیر بعد از واحد شکل می‌گیرد. تا واحد نباشد کثرت محقق نمی‌گردد. هیچ گروهی تا واحد نباشد شکل نمی‌گیرد. لشگر تا یکی نباشد لشگر نخواهد بود. یا اینکه عدد واحد باید قبل از بقیه اعداد باشد تا اعداد دیگر شکل گیرد. احد که منشاء همه چیز است از قبل، همه چیز را در خود به نحوی دارد که منافی با وحدت او نباشد. وقتی کثیر موجود است و کثیر از وحدت محض بوجود می‌آید پس احد تحقق دارد. ولی کثیر چگونه می‌تواند از واحد بوجود آید؟

«آنچه از او صادر می‌شود عینا همانند او نیست و بهتر از او هم نیست پس باید فروتر باشد یعنی ناقص‌تر. نافص‌تر از واحد غیر واحد است و غیر واحد یعنی کثیر که در تلاش رسیدن به وحدت است» (فلوطين، ۱۳۶۶، ص ۷۰۶) هر وجودی وحدت خود را در نهایت باید از چیزی بگیرد که وحدت آن به ذات خودش باشد.

استدلال از طریق خیر غایی بودن احد

در منظومه فکری فلوطين همه موجودات در قوس صعود در پی رسیدن به خیر غایی هستند. احد، نیک نخستین است. «چیزهای دیگر همه برای رسیدن به او فعالیت می‌کنند». (فلوطين، ۱۳۶۶، ص ۱۲۸)

همه خیرها در نهایت باید به خیری منتهی شوند که خود به دنبال خیر دیگری نباشد موجودات اگر در قوس صعود به خیر غایی نرسند تسلسل پیش می‌آید. لذا احد که خیر غایی است و سرچشمه همه خیرهاست، مبدأ ایجاد همه چیز است.

وجود و فوق وجود

وجود مفهومی است بدیهی و از بدیهی‌ترین مفاهیم است. به همین جهت وجود را

نمی‌توان تعریف کرد نه تعریف به حد و نه تعریف به رسم برای وجود نیست. تعریف حدی وجود ممکن نیست چون وجود جنس و فصل ندارد. تعریف رسمی وجود هم ممکن نیست چون چیزی اظهر و اعرف از وجود نیست که وجود را بواسطه آن تعریف نماییم. (کاپلستون، ۱۳۶۲، ص ۶-۷) وجود بدیهی‌المفهوم است و مفهوم آن کاملاً مشخص است و همگان آن را درک می‌کنند. مصادیق آن را می‌شناسند. اما مفهوم فوق وجود به راحتی قابل درک نیست. اساساً ذهن انسان به دنبال آن است که بداند فوق وجود بودن به چه معناست؟ چه چیزی برتر از وجود است؟ آیا چیزی غیر از وجود در عالم هست؟ چگونه برتر از وجود قابل تصور است؟ ما در عالم وجود گرفتاریم. چیزی جز وجود را درک نمی‌کنیم. تنها وجود متعلق معرفت ما قرار می‌گیرد لذا از درک فوق وجود عاجزیم.

مفهوم فوق وجود فراتر از دانش نظری ماست و ما به واسطه دانش نظری خود و تفکرات بشری قادر به درک فوق وجود نیستیم عبارتی فوق وجود در حیطه شناختی ما قرار نمی‌گیرد. برای رسیدن به احد که از نظر فلوطین فوق وجود است باید از دانش مفهومی فراتر رفت زیرا دانش مفهومی یا به عبارتی شناسایی علمی و نظری با عدد و کثرت سر و کار دارد و ماهیات محدود را در حیطه خود قرار می‌دهد.

افلاطون نیز که اندیشه‌هایش بر فلوطین اثرگذار بوده است حقیقت و هستی را تنها از آن عالم معقول یا جهان ایده‌ها می‌داند. عالم محسوسات، عالم حقیقی و عالم هستی نیست بلکه عالم شدن و صیوریت است. افلاطون از سوی دیگر معتقد است فراسوی عالم ایده‌ها، ایده نیک قرار دارد که فوق وجود است. باشندگان حقیقی همان ایده‌ها هستند که دارای حد و نهایت و تعیین‌اند. اما حقیقت مطلق و مبدا نخستین یعنی ایده نیک هستی ندارد زیرا خود او هستی بخش باشندگان است. به عبارتی «مرتب‌هستی مرتبه‌ای است دون مرتبه احدیت». (شریف، ۱۳۶۲، ص ۲۰)

فلوطین همچون افلاطون احد را برتر از هستی می‌داند و وجود را از احد نفی کرده و معتقد است احد هستی بخش است و علت همه وجودات می‌باشد. به عبارتی فوق وجود، علت وجود است. «احد همان آفریدگار و پدیدآورنده همه چیزهاست و هستی او همانند هستی هیچ یک از پدید آمده‌های او نیست، بلکه هستی پدید آورنده نخست، آغاز هستی

است. و همانا هستی او همان هستی چیزها نخواهد بود، بلکه هستی همه چیزها در هستی اوست، و هستی آفریدگار نخست در هستی هیچ یک از همان هستی‌ها جای نخواهد داشت، و نبودن هستی پدید آورنده نخست در هستی پدید آمده‌های خود، بدان سبب است که هستی همه پدید آمده‌ها از هستی او پدیدار گشته است و پایداری و پابرجایی و استواری همه حقیقت‌ها و نمودها به هستی او وابسته است و بازگشت همه هستی‌ها به هستی او خواهد بود». (علیزمانی، ۱۳۸۷، ص ۲۹۹)

فلوطين عالم را سه گونه یا سه حالت می‌داند عالم فوق وجود، عالم وجود و دون وجود. فوق وجود عالم بی‌حد و حصر است. نامتناهی و نامتعیین است. در حالی که وجود در تعین و تحدید جلوه‌گر است. و مربوط به عالم عقل است. عالم محسوسات دون وجود قرار دارند عالمی است ظلمانی و در حاشیه عدم می‌باشد و سایه‌های وجود هستند که به سوی وجود میل دارند.

فلوطين دو دليل برای هستی نبودن احد بیان می‌کند.

۱- صورت نداشتن احد: فلوطين صورت نداشتن و متعیین نبودن احد را دلیلی بر فراهستی بودن می‌داند. او می‌گوید «وقتی هستی پدیدار شده است دارای شکل (صورت) است... پس او به ضرورت باید بی‌شکل باشد ولی چون بی‌شکل (بدون صورت) است پس هستی نیست، زیرا هستی باید به نحوی باشد که بتوان درباره‌اش گفت «این» یعنی محدود باشد ولی او را نمی‌توان به عنوان «این» دریافت و گرنه اصل اصیل نخواهد بود... پس یگانه سخنی که درباره‌اش می‌توان گفت «درفراسوی هستی» است... و بنابراین او برتر از هستی و در فراسوی هستی است. «فراسوی هستی» اشاره‌ای به «این» نیست و نامی برای او نمی‌باشد، بلکه تنها بدین معنا است که او این نیست». (فلوطين، ۱۳۶۶، ص ۷۲۷)

۲- معلول نبودن و نفی ضرورت وجود از احد: فلوطين در انتاد ششم احد را علت وجود می‌داند نه خود وجود زیرا هر چه بوجود آید نیازمند به علت است و همه موجودات معلول‌اند. ضرورت وجود نیز برای او ثابت نیست زیرا احد قانون همه چیز است. فلوطين می‌گوید: «آیا ضرورت، خود خود را بوجود آورده است؟ نه، حتی نباید گفت که او وجود دارد زیرا او بوجود نیامده و وجود نیافته است بلکه چیزهای دیگر بوجود آمده‌اند؛

پس از او و به علت او. آنچه پیشتر از هر وجودی است چگونه ممکن است وجود یافته باشد خواه از طریق دیگری و خواه از طریق خود؟» (فلوطین، ۱۳۶۶، ص ۱۰۵۹)

فلوطین در بخش دوم تاسوعات ضمن بیان این مطلب که واحد همه چیز است و در عین حال هیچ یک از چیزها نیست زیرا اصل و مبدأ همه چیز نمی‌تواند خود، آن چیزها باشد، به این نکته اشاره دارد که چگونه ممکن است از این واحد که خود بسیط است چیزهای کثیر پدید آیند؟ او در پاسخ اینگونه می‌گوید: چون هیچ چیز در او نبود همه چیز می‌تواند از او بر آید و برای اینکه هستی پدید آید، واحد، خود نمی‌توانست هستی باشد بلکه تنها می‌توانست پدید آورنده هستی باشد و هستی باصطلاح، نخستین شدن است چون نخستین کامل و پر است روی آوردنش به «او»، «هستی» را پدید آورد و نگرشش به «او» سبب پیدایی «عقل» شد... و در آن واحد، هم عقل شده و هم هستی. (فلوطین، ۱۳۶۶، ص ۶۷۰)

با توجه به مطلب فوق درمی‌یابیم که همان‌گونه که ارسطو در اثبات خدا از برهان حرکت استفاده می‌نماید و در این برهان بوسیله عنصر حرکت که ویژگی اساسی عالم است محرک لایتحرک را اثبات می‌کند، فلوطین نیز با اعتقاد به این موضوع که اصل و مبدأ هر چیز نمی‌تواند خود آن چیزها باشد بر این باور است که اگر احد خود متصف به وجود باشد نمی‌تواند وجود آفرین باشد همچون ارسطو که معتقد است محرک نخست نمی‌تواند متحرک باشد. لذا علت هستی از نظر فلوطین فوق هستی است. و نمی‌تواند هستی علت هستی باشد. در مکتب النائی نیز پارمیندس معتقد است نمی‌توان گفت هستی از هستی پدید آمده است چرا که مصادره به مطلوب است.

فلوطین معرفت و شناخت را مربوط به هستی و وجود می‌داند و درک و شناخت عقلی فوق هستی را ممتنع می‌داند و فوق هستی نمی‌تواند متعلق شناخت انسان قرار گیرد. زیرا فوق هستی بسیط محض است و چیزی که دارای بساطت محض باشد از محدوده شناختی انسان خارج است. انسان برای شناخت نیازمند تفکر و استدلال منطقی است. و با تجزیه و تحلیل عقلی و ترتیب دادن قیاس و یافتن حد وسط، نتیجه را کشف می‌نماید. لذا می‌توان گفت تفکر و اندیشه انسان در مورد مرکبات است و فوق هستی که بسیط محض

است متعلق اندیشه و تفکر قرار نمی‌گیرد. و هر گونه استدلال‌ات منطقی و براهین عقلی بی‌فایده و اتلاف وقت است. از این رو احد که فوق هستی است و «از راه نوعی تماس معنوی و بی‌هیچ فکر و استدلالی قابل شهود است» (ورنر، ۱۳۷۳، ص ۲۲۸)

رگه‌های اعتقاد به فوق وجود در دیگر فیلسوفان و اندیشمندان

فوق وجود بودن احد، در آغاز برای انسانی که با وجودات انس گرفته است دور از ذهن و پذیرش آن مشکل است. اما تعمق در نظرات بسیاری از فلاسفه و اندیشمندان در مورد خدا نوعی سازگاری و همانندی آراء و نظرات با دیدگاه فلوپین در مورد برتر از هستی احد، وجود دارد. بسیاری از فلاسفه معتقدند هیچ شباهتی بین خدا و مخلوقات وجود ندارد. آیاتی از قرآن نیز تأکیدی بر این موضوع است. «لیس کمثله شیء» (شوری/۱۱) او به چیزی شباهت ندارد. مخلوقات و اشیاء همگی موجودند و خدا مثل هیچ یک از این موجودات نیست پس باید یا مافوق موجودات یا مادون آن باشد. خدا نمی‌تواند مادون موجودات باشد لذا مافوق و برتر از وجود است. معتقدان به الهیات سلبی اشتراک اوصاف خدا و مخلوقات را لفظی می‌دانند و هر گونه عقیده به اشتراک معنوی صفات و حتی وجود را در تعارض با تعالی و تنزیه خدا می‌دانند. (علیزمانی، ۱۳۸۷، ص ۱۸۴) اگر وجود را برای خدا بکار می‌برند هیچ شباهتی با وجود برای موجودات ندارد. سخن فارابی را در مورد خدا نیز با دیدگاه فلوپین قابل تطبیق است و می‌توان نوعی همانندی از عبارت خارج از وجود بودن خدا با عبارت برتر از وجود بودن احد استنباط نمود. فارابی در این زمینه می‌گوید «وجود خدای متعال بیرون از وجود دیگر موجودات است و اساساً در معنا هیچ مشارکتی با آنها ندارد بلکه اگر مشارکتی باشد صرفاً در اسم است نه در معنای مفهوم از آن اسم» (آشتیانی، ۱۳۷۸، ص ۲۴۳) او خدا را خارج از وجود دیگر موجودات می‌داند و استعمال لفظ وجود برای خدا فاقد اشتراک معنایی است. هر اقلیتوس هم معتقد است هستی از ضد خود بوجود می‌آید و مبدأ هستی باید چیزی غیر از وجود باشد. در مکتب الثانی نیز اعتقاد بر این است که منشاء وجود نمی‌تواند وجود باشد.

بررسی برخی دیدگاه‌ها درباره فوق وجود :

عقاید فلوپین درباره فوق وجود بودن احد که همان صانع و خالق عالم موجودات است ریشه در اندیشه‌های افلاطون دارد. که در این بخش ابتدا ریشه‌های افلاطونی این مفهوم بررسی می‌شود و سپس دیدگاه‌ها و نظرات سایر متفکران و فلاسفه در مورد فوق وجود بیان می‌گردد.

افلاطون وجود را کمال نسبی و منحصر به ساحت حقایق ماسوای احد و به طور مشخص معقولات و مثل می‌داند. و تاکید می‌نماید خیر واحد منزله از هر نقصی است که ملازم مفهوم وجود می‌باشد. خیر واحد فراهمستی و فراوجود است و از حیث عظمت و قدرت به مراتب بالاتر از آن است. افلاطون خیر را از هستی برتر می‌داند و از طرفی نیز هستی و عقل را یکسان می‌داند. عقول شایسته اتصاف به وجودند. و معتقد به یکسان بودن عقل و وجود است که ریشه این اعتقاد افلاطون در اصل مشهور پارمیندس است یعنی اصل اتحاد عقل و وجود یا اندیشه و هستی که اندیشه همان هستی است. پارمیندس می‌گوید اندیشیدن و بودن یکی است. افلاطون در رساله پارمیندس درباره مثال خیر می‌گوید:

«نه نامی دارد و نه چیزی درباره‌اش می‌توان گفت و نه قابل شناخت است نه به احساس و تصور در می‌آید». (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۶، ص ۱۶۷۴) افلاطون مثال خیر را در این عبارت غیر قابل شناخت و غیر قابل توصیف می‌داند او همچنین در رساله جمهوری مثال خیر را فراتر از وجود می‌داند و تنها وجود را قابل شناخت می‌داند. پس معرفت تنها به وجود تعلق می‌گیرد و مثال خیر متعلق قوای شناختی انسان نیست. او در رساله تیمائوس می‌گوید: «پیدا کردن صانع و سازنده این جهان البته دشوار است و اگر هم او را پیدا کنیم امکان ندارد او را چنان وصف کنیم که برای همه قابل فهم باشد». (افلاطون، ۱۳۵۷، ص ۱۸۳۸) در این عبارت افلاطون کمی ملایم‌تر سخن می‌گوید و یافتن صانع جهان را غیر ممکن نمی‌داند بلکه به جای عدم امکان شناخت و توصیف مثال خیر یا همان صانع، از دشواری معرفت به مثال خیر یا صانع سخن می‌گوید و ارائه توصیف عمومی و قابل فهم برای همه مردم از صانع را ناممکن می‌داند.

ژیلسون^۱ معتقد است، اینکه فلوطین واحد یا احد را فوق وجود می‌داند بیان‌گر اینست که فلوطین وحدت را ملاک حقیقت می‌داند و واحد از طریق وحدت در همه موجودات مشارکت دارد. وجود در نظر فلوطین بعد از احد است و اصلی ثانوی است. اصل نخست همان احد است که منشاء وجود است نه خود وجود. وجود اصل دوم است.

ژیلسون بنا به این عبارت فلوطین که می‌گوید «به کثیر و مرکب نتوان گفت، هست» بنابراین واحد موضوع نیست چون در ورای وجود واقع است وحدت را ملاک حقیقت دانسته است.

او این پرسش را مطرح می‌کند که چه ضرورتی دارد که واحد فوق وجود و ورای وجود باشد و در جواب می‌گوید هر موجود جزئی، واحد جزئی است که در وحدت با احد مشارکت دارد در عین حال خود، وحدت صرف نیست. ژیلسون همچنین معتقد است که «احد نیک‌تر و والاتر از آن است که چیزی باشد پس احد ناچیز است». (ژیلسون، ۱۹۵۲، ص ۱۷)

کاپلستون^۲ وجود را از متعلقات تجربه انسان می‌داند و احد را غیر قابل تجربه و فوق وجود می‌داند. او می‌گوید: «معنی فوق وجود بودن احد آنست که واحد برتر از هر وجودی است که ما از آن تجربه داریم چرا که مفهوم وجود از متعلقات تجربه ما مأخوذ است». (کاپلستون، ۱۳۶۸، ص ۵۳۵) آنچه به تجربه انسان می‌آید وجود است و احد غیر قابل تجربه است.

عبدالرحمن بدوی^۳ برای وجود ویژگی‌ها و جنبه‌های نقص قائل است لذا ضروری است وجود را از احد نفی نماییم. او در کتاب خریف الفکر اليونانی چنین می‌گوید: «وجود نزد فلوطین با انفعال و تأثر و تغیر و در نتیجه ترکب مرادف است بنابراین مبدأ اعلی باید از وجود اعلی و اشرف باشد». (بدوی، ۱۹۴۳، ص ۱۲۸)

۱ Etienne Gilson فیلسوف و مورخ فرانسوی (۱۸۸۴-۱۹۷۸)

۲ Frederick Copleston فیلسوف و کشیش بریتانیایی (۱۹۰۷-۱۹۹۴)

۳ فیلسوف مصری (۱۹۱۷-۲۰۰۲)

آرمسترانگ^۱ در کتاب تاریخ فلسفه کمبریج در بحث فلسفه فلوطین در زمینه خیر و ایده‌ها می‌گوید «وجود در نزد فلوطین غالباً محدود به ماهیت و صورتی از ذات است». (آرمسترانگ، ۱۹۶۷، ص ۲۳۷) آرمسترانگ وجود را محدود و متعین و احد را غیر متعین و وجود مطلق و صرف می‌داند. وجود مطلق که عاری از هر گونه نقص و کمبود است قابل اتصاف به احد می‌باشد. احد در اصل وجود با عقل مشارک است.

شهرستانی در الملل و النحل در مورد احد می‌گوید؛ «مبدع اول بر خلاف اشیاء نه صورتی دارد و نه حلیه‌ای و نه قوه‌ای، و او مبدع همه اشیاء است و هیچ‌یک از آنها نیست، و همه چیز را در نهایت حکمت ابداع کرده است و صورت‌هایی که او ابداع کرده است همه به او احتیاج و اشتیاق دارند. زیرا هر صورتی طالب و مشتاق صورت بخش خویش است». (شهرستانی، ۱۳۵۰، ص ۲۷۱)

ملاصدرا با نگاهی دقیق‌تر و تفسیری خاص مسئله خلقت و صدور کثرت از وحدت را در حیطه وجود و موجودات می‌داند. همچنین صدور کثرت را بر اساس انبجاس و افاضه هستی می‌داند. ملاصدرا در مواردی این نحوه تفسیر را ناشی از دیدگاه اصالت وجودی صاحب اثولوجیا و نظر وجود شناسانه وی به مسئله «جعل» ارزیابی کرده است. او احد را بعنوان ورای وجود نمی‌داند ولی وجودی است که با سایر موجودات مابین است وی در این مورد چنین به تحلیل و استنتاج پرداخته است.

«کانک قد تهيأت بما قدماء اليك من بيان كون البسيط الحق كل الاشياء - لفهم كلام هذا المعلم و تحقيق مرامه و لعله اراد بالهويه هنا (ای فی قول المعلم : انبجست منه الهويه) : الوجود لا الماهيه المرسله - كما ظن - لانها غير مجعوله بل اراد به التشخص المتميز عن سائر . التشخصات المبائن لها و هذا انما يتحقق عند هذا الفيلسوف فيما سوى الاول حيث ان لكل منها وجودا محدودا بحد من الكمال فيكون مبائنا لموجود آخر مغايرا له و اما الوجود الواجب فهو لكونه غير متناهي لقوه و الشده و لا محدود بحد و غايه فلا هويه له بهذا المعنى لانه جامع كل حد وجودی و ما فوقه و ورائه فلا مبائن له فی الوجود و لا غير

لیکون متمیزا عنه بگونه مسلوبا عنه و بالعکس فانه لا یكون عادما لشیء من الاشياء فحيث هو هو كانت الاشياء كلها فيه حيث یكون شیء من الاشياء كان هو معه». (شیرازی، ۱۹۸۱، صص ۲۷۴ - ۲۷۳)

ملاصدرا احد را مباین با وجود دیگر موجودات نمی‌داند ولی با توجه به مساوت وجود و تشخیص یا به عبارتی هویت داشتن به معنای تشخیص است ولی احد منشاء هر هویت و فوق هویت و تشخیص است که خود تشخیص ندارد هویات و تشخیصات در ماسوای احد است بنابراین احد به جهت عدم تناهی و تشخیص و هویت و حد و قیود دیگر با سایر موجودات مباین است.

نتیجه گیری

فلوطين در سلسه نظام عالم به سه اصل مترتب بر یکدیگر که رابطه طولی دارند معتقد است که از آن به اقاينم ثلاث نام می‌برد. مبانی فلوطين در ساختار عالم با مبانی دیگر فلاسفه که معتقد به اصالت وجود هستند متفاوت است و خود نزد فلوطين همچون فلاسفه «وجود محور» تنها اصل و حقیقت عالم نیست بلکه وجود در دیدگاه او اصل ثانوی است. اقنوم احد مبدا نخست و اصل اولیه است که به وجود و هستی متصف نمی‌گردد. او ورای وجود است و منشاء و مبدع وجود می‌باشد.

از جمله سوالات و اشکالاتی که در مورد فوق وجود بودن احد مطرح می‌باشد این است که، مبدئی که فاقد وجود است چگونه می‌تواند وجود آفرین باشد؟ با توجه به دیدگاه فلوطين در مورد حقیقت احد این اشکال منتفی است زیرا وجود مرتبه دون احد است. احد که برتر از وجود است وجود را درون خود دارد. فلوطين احد را متناقض با وجود نمی‌داند. احد حقیقتی برتر از وجود دارد. بنابراین نمی‌توان پذیرفت احد که فراتر از وجود است نتواند مبداء وجود باشد. همانگونه که ارسطو نیز از حرکت، محرک بلا تحرک را اثبات می‌کند. در دیدگاه او حرکت باید از مبدئی صادر شود که خود فاقد حرکت است و اگر آن مبدا دارای حرکت باشد نیازمند به محرک دیگری است. بر همین مبنا وجود باید از فراتر از خود نشأت بگیرد. زیرا بنا به اعتقاد فلوطين وجود نیازمند پدر یا مبدئی است که از آن مبدأ باید صادر شود.

احد در نظام فکری فلوطین هم از طریق استدلال و هم بطریق شهودی قابل اثبات است و ماسوای احد که همگی مادون احد هستند بنا به قاعده امکان اشرف که سهروردی برای اثبات وجودات مادون بهره می‌گیرد قابل اثبات است.

در تایید اندیشه فلوطین مبنی بر فوق وجود بودن احد می‌توان به اشکالی در نظریه مقابل یعنی وجود دانستن آن اشاره نمود. بدین صورت که اگر احد را وجود بدانیم نه فوق وجود، با توجه به نامحدود بودن و نامتناهی بودن احد، باید هیچ موجود و وجود دیگری غیر از او نباشد. اساسا موجود نامحدود، واحد است و از هر جهت باید واحد باشد. مثلا اگر قرار باشد در عالم دریایی نامحدود وجود داشته باشد، وجود دریای دیگر غیر از آن دریای نامحدود منتفی است. پذیرش وجود موجودات دیگر با وجود احد که نامتناهی، مطلق و بسیط است ناسازگار است. وجود موجود نامحدودی که بسیط باشد یعنی هیچ جزئی نداشته باشد وجود هر موجود دیگری را ممتنع می‌کند. این در صورتی است که معنای وجود در احد را با وجود در مخلوقات به نحو مشترک معنوی بدانیم و در صورت اعتقاد به اشتراک لفظی در واقع پذیرش فوق وجود است زیرا وجود احد معنایی خارج از وجود موجودات خواهد داشت و آن برتر از وجود خواهد بود. بدین لحاظ فوق وجود دانستن احد تبیین بهتر و معقول‌تری خواهد داشت.

فهرست منابع

- ۱- قرآن حکیم و شرح آیات منتخب. ۱۳۸۹. ترجمه ناصر مکارم شیرازی. قم: اسوه.
- ۲- آشتیانی سیدجلال الدین. ۱۳۷۸. منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران. ج ۱. قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیه.
- ۳- افلاطون. ۱۳۸۰. دوره آثار افلاطون. ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی. تهران، خوارزمی.
- ۴- افلاطون. ۱۳۵۷. تیمائوس. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: انتشارات خوارزمی.
- ۵- بدوی عبدالرحمن. ۱۹۴۳. خریف الفکر اليونانی. قاهره: مکتبه النهضه المصریه.
- ۶- بریه امیل. ۱۳۷۴. تاریخ فلسفه. ترجمه علی مراد داوری. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ۷- پورجوادی نصرالله. ۱۳۶۴. درآمدی به فلسفه افلوپین. تهران: مرکز نشر دانشگاهی
- ۸- خامنه ای سید محمد. ۱۳۸۰. سیر حکمت در ایران و جهان. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ۹- شریف میان محمد. ۱۳۶۲. تاریخ فلسفه در اسلام. تهیه و گردآوری ترجمه فارسی زیر نظر نصرالله پورجوادی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ۱۰- شهرستانی ابوالفتح محمد بن عبدالکریم. ۱۳۵۰. الملل و النحل. تهران: انتشارات اقبال.
- ۱۱- شیرازی صدرالدین محمدبن ابراهیم. ۱۳۶۶. شرح اصول کافی. کتاب ۳ توحید. ترجمه محمد خواجهی. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- ۱۲- علیزمانی امیرعباس. ۱۳۷۸. سخن گفتن از خدا. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ۱۳- فلوطین. ۱۳۶۶. دوره آثار فلوطین. ترجمه محمد حسن لطفی. تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
- ۱۴- فلوطین. ۱۳۸۸. اتولوجیا. ترجمه حسن ملکشاهی. تهران: انتشارات سروش.
- ۱۵- کاپلستون فردریک. ۱۳۶۲. تاریخ فلسفه. ترجمه جلال الدین مجتوبی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۱۶- ورنر شارل. ۱۳۷۳. حکمت یونان. ترجمه بزرگ نادرزاده. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

۱۷- یاسپرس کارل. ۱۳۶۳. فلوپین. ترجمه محمد حسن لطفی. تهران: انتشارات خوارزمی.

1. Armstrong. The Cambridge History of Later Greek and early Medieval Philosophy, 1967.
 2. Bussanich. John. Plotinus Metaphysics of The One, Cambridge, 2006
 3. Gerson. T.K (1994), *Plotinus*, London and New York: Routledge.
 4. Gilson. Etienne, *Bianc and some philosophers*, pontifical Institute of mediaeval studies, 1952 .
- Moreau. J (1970), *Plotin ou la Gloire de la Philosophie Antique*, Paris: Libraire Philosophique J. Vrin.

صفحات ۱۶۰ - ۱۴۵

معنای ماهیت و وجود نزد پدیدارشناسی هوسرل و حکمت متعالیه

سید محمد امین مداین^۱

علی حقی^۲

عباس جوارشکیان^۳

چکیده

در این نوشتار ابتدا به بررسی براهین اصالت وجود صدرالمآلهین بر له اصالت وجود خواهیم پرداخت با این منظور که از میان این براهین معنای واضحی از وجود و ماهیت نزد این حکیم بزرگ اسلامی برای ما معلوم گردد. در ادامه به نگاه اجمالی پدیدارشناسی هوسرل خواهیم پرداخت. با این ترتیب که نخست درباره‌ی معنای ماهیت نزد هوسرل بحث خواهیم کرد. در ادامه برای آنکه مراد هوسرل از اصطلاح ماهیت به ذهن روشن‌تر گردد، به روش کشف ماهیت توسط فاعل شناسایی یا «اگوی استعلایی» خواهیم پرداخت. و در نهایت در این باره سخن خواهیم راند که چه عواملی در ساختن ساختار ماهیت نزد هوسرل دارای نقش هستند. در قسمت سوم و پایانی این نوشتار به مقایسه معنای اصطلاح «ماهیت» خواهیم پرداخت؛ و در این باره به قضاوت خواهیم نشست که با توجه به معنای ماهیت، اصالت ماهیت نزد هوسرل آیا همان امری است که توسط ملاصدرا طرد می‌شود؟.

واژگان کلیدی

ماهیت، وجود، پدیدارشناسی، اصالت ماهوی، حکمت متعالیه

۱- دانشجوی دکتری حکمت متعالیه گروه فلسفه دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد.

Email: Sma.madayen@gmail.com

۲- دانشیار گروه فلسفه دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول).

Email: haggi@um.ac.ir

۳- دانشیار گروه فلسفه دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد. Email: javareski@um.ac.ir

طرح مسأله

ادموند هوسرل و صدرالمتألهین شیرازی دو فیلسوفی هستند که در اندیشه‌های فلسفی آنها اشتراکات قابل توجهی وجود دارد. آن دو در مسائلی چون مرکزیت ساحت انسانی در تبیین شناخت، پیوند وجود و معرفت توسط ساحت انسانی، اتحاد متعلقات شناخت با وجود فاعل شناخت و غیره اشتراک نظر دارند.

لیکن آنچه که در این میان فلسفه پژوهان را از انجام مطالعه تطبیقی درباره این دو اندیشمند باز می‌دارد؛ عبارت است از اینکه صدرالمتألهین در فضای فکری اصالت وجودی به فلسفیون پرداخته است و هوسرل در فضای فکری اصالت ماهوی نظام پدیدارشناسی را بنیان نهاده است.

فارغ از این مبحث که آیا اصالت با وجود است یا با ماهیت، قصد ما از نگارش این مقاله عبارت است از اینکه آیا وجود و ماهیت نزد هر دو فیلسوف به یک معنا است؟ و آیا مواضع اصالت وجودی ملاصدرا با اصالت ماهوی هوسرل در نقطه‌ی تضاد قرار دارد؟ موضع فرض ما در نگارش این مقاله عبارتست از اینکه وجود خارجی دارای معنای یکسان و بدیهی است؛ لیکن ماهیت نزد این دو فیلسوف به یک معنا نیست. چون اصالت ماهوی هوسرل غیر آن معنایی است که ملاصدرا در صدد طرد آن بود؛ پس بالتبع اصالت ماهوی هوسرل در نقطه‌ی مقابل اصالت وجود ملاصدرا قرار نگرفته است.

تعریف و تبیین وجود در حکمت متعالیه

به نظر همه‌ی فلاسفه، وجود قابل تعریف نیست و تعریف از وجود، تعریفی حقیقی نیست. چرا که از یک سو، بدیهی‌ترین تصور در ذهن انسان، همین تصور وجود است و از سوی دیگر؛ جنس و فصل ندارد و بسیط محض است و نیز از سنخ ماهیت نیست پس بدون جنس و فصل اصولاً تعریف حقیقی چه به حد یا به رسم امکان‌پذیر نیست.

مرحوم علامه طباطبایی در سطور نخستین کتاب *نهایة الحکمه* در این باره فرموده است: «مفهوم الوجود بدیهی معقول بنفس ذاته، لایحتاج الی توسیط شیئی آخر؛ فلامعرف له من حد او رسم. لوجوب کون المعرف أجلی و أظهر من المعرف. فما اورد فی تعریفه من أن الوجود، الموجود بما هو موجود، هو الثابت العین او الذی یمکن أن یجر عنه من قبیل

شرح الاسم، دون المعرف الحقیقی». (طباطبایی، بی تا، ص ۱۰)

شاید بتوان گفت که: از مجموعه‌ی آنچه برای تعریف تنبیهی و شرح الاسمی در مبحث وجود آمده است، همان «ثابت العین» بودن یا به زبان ساده تر «آنچه را که واقع در عالم هست» به عنوان تعریف در نظر گرفته ولی همه‌ی این‌ها تنها در حد اشاره و نزدیکتر شدن به مطلب است چون اگر وجود تعریف شود مستلزم دور و تسلسل خواهیم بود زیرا هر آنچه؛ در تعریف به عنوان واسطه، نقش ایفا کند خود می‌بایست در درجه‌ی نخست، وجود داشته باشد از این رو ملاصدرا در کتاب مشاعر آورده است «مفهوم وجود آشکارترین و روشن‌ترین چیزهاست. مفهوم وجود چون هویدا است به تعریف نیازمند نمی‌باشد. و چون بر هر چیزی شامل می‌تواند شد. عمومی‌ترین چیزها تواند بود.» (ملاصدرا، ۱۳۶۱، ص ۶)

این مطلوب مورد بحث، حاوی چند نکته‌ی دقیقی است. لیکن از آنجا که ما به این بحث صرفاً به عنوان مقدمه برای اصالت وجود، نگاه می‌کنیم از این رو اطاله کلام در این باره جایگاهی ندارد. ما تنها بر دو دقیقه، نظر اجمالی خواهیم داشت. اولاً معنای بداهت را توضیح خواهیم داد و سپس مفهوم وجود را از حقیقت وجود، متمایز خواهیم کرد.

«معنی بدیهی و معلوم بالذات بودن، همین عدم ابهام و اجمال و متمیز بودن به خودی خود از غیر، بدون احتیاج به تفسیر و شرح است و گاه به جای کلمه بدیهی، کلمه فطری استفاده می‌شود. البته نباید اشتباه کرد و پنداشت که مفهوم بدیهی یا فطری ذاتی نفس است و نفس از ابتدای تکون خود آن مفاهیم را همراه دارد.» (طباطبایی با مقدمه مطهری، بی تا، ج ۱، ص ۳۸۵)

برحسب نظر استاد مطهری، بدیهی همان امری است که تصورش مبتنی بر تصور مفهوم دیگر نباشد و فی ذاته واضح و متمایز باشد. در یک کلمه «متمایز بالذات» باشد. البته در دیدگاه علامه طباطبایی و استاد مطهری گاه بسیط بودن را نیز دلیل بر بدیهی بودن چیزی می‌آورند.

باید به هوش باشیم که مفهوم بدیهی؛ چنان که گذشت، فی ذاته و از این جهت که صرفاً معلوم بالذات و متمایز بالذات است بدیهی است و تصورش، متوقف بر تصور امر

دیگری نیست. بسیط بودن مفهوم بدیهی، شاید لازم‌الذات آن به شمار آید نه دلیل بر بدهت امر بدیهی. به عبارت بهتر بساطت، واسطه در عروض است نه واسطه در ثبوت امر بدیهی.

«مفهوم وجود، مفهومی است بسیط و هر مفهوم بسیطی معلوم با لذات و مستغنی از تعریف است. مفهوم بسیط هر چه هست همان است که عارض ذهن شده است هیچگونه ابهام و اجمالی در آن متصور نیست و با لذات از غیر خود متمیز است. مفاهیم بسیط یا اصلاً عارض ذهن نمی‌شوند و یا آنکه عارض ذهن می‌شوند در حالی که هیچگونه ابهام و اجالی در کار نیست». (همان، صص ۳۸۴ و ۳۸۵)

حاج ملاهادی سبزواری درباره‌ی تعریف وجود و مراد از حقیقت آن در ابتدا منظومه می‌آورد

معرّف الوجود شرح الاسم و ليس بالحد ولا بالرسم
مفهوم من اعرف الاشيا و كنهه في غايه الخفاء

در این دو بیت حاجی سبزواری؛ میان مفهوم و کنه شد حقیقت وجود، تمایز قایل شده، نکته‌ای نهفته است که در برخی موارد نوشتار ما توضیحات آن، مورد نیاز ما واقع خواهد شد.

نکته‌ی مهم، آن است که میان مفهوم وجود و حقیقت وجود این تمایز وجود دارد که مفهوم وجود، یک مفهوم بدیهی است اما حقیقت وجود نه تنها بدیهی نیست بلکه نظری نیز نیست. زیرا بدیهی و نظری هر کدام قسمی از مفهوم ذهنی می‌باشند اما حقیقت وجود اساساً به ذهن منتقل نمی‌شود تا گفته شود که بدیهی است یا نظری. (مطهری، ۱۳۶۰، ص ۲۳)

ملاصدرا در جلد اول اسفار در رد شبهه‌ی معروف شیخ اشراق علیه اصالت وجود به نکته‌ی فوق اشاره داشته است و بیان کرده است که حقیقت وجود و کنه آن هرگز در ذهن حاصل نمی‌شود و آنچه که از آن در ذهن حاصل می‌شود امر انتزاعی و عقلی است و علم به حقیقت وجود، متوقف بر مشاهده‌ی حضوری است. (ملاصدرا، ج ۱، ۱۹۹۹، ص ۶۰)

خلاصه کلام آن که؛ مفهوم وجود غیر از حقیقت وجود است و حقیقت وجود، امری

است فرا بديهی که خود عین ثبوت و ائیت است و این یک امر فطری است و طبق نظر اجماع فلاسفه، از مقوله‌ی معقول ثانی فلسفی است.

اصالت وجود

اگر ما بپذیریم که در عالم خارج؛ واقعیتی هست و خارج؛ توده‌ای از توهمات ما نیست؛ به ناچار باید یکی از شقوق زیر را بپذیریم.

نخست آن که وجود؛ اصیل است و ماهیت؛ اعتباری. این نظر مختار ملاصدرا است. دوم: آن که ماهیت، اصیل است و وجود اعتباری، حکیم ملاصدرا علیه این نظر استدلال کرده است.

سوم: آن که نه وجود و نه ماهیت اصیل باشد که این نظر برخلاف عقل سلیم و پیش فرض ما است زیرا ما حقیقتاً یقین داریم در عالم خارج، فی الجمله، حقیقی وجود دارد. چهارم: آنکه هم وجود و هم ماهیت، دارای اصالت باشد این نیز برخلاف امر فطری و عقل سلیم است زیرا این قول مستلزم آن است که یک شیء در عالم خارج، در واقع دو چیز باشد.

حکیم ملاصدرا علاوه بر کتب اسفار و شواهد الربوبیه در کتاب *المشاعر* در یک فصل جداگانه‌ای به صورت تفصیلی در باب اصالت وجود بحث می‌کنند ایشان در *مشعر سوم* کتاب مذکور، دلایلی را بر له اصالت وجود ذکر کرده و آن گاه به دفع شبهاتی می‌پردازد که ضد اصالت وجود، اقامه شده است.

پیش از هر چیز ضرورت دارد که معنای اصالت و اعتباری بودن را توضیح دهیم تا منظور از اصالت وجود، آشکار شود.

واژه اصالت بعضاً به معنای تقویم لحاظ می‌شود. چنانکه مثلاً ماتریالیست‌ها وقتی می‌گویند اصالت با ماده است و روح دارای اصالت نیست، با تقدم ماده بر روح اصالت آن را لحاظ می‌کنند. (اعم از تقدم ذاتی و زمانی). گاهی نیز مراد از اصالت به یک معنا عینیت، خارجیت، تحقق و ثبوت، لحاظ می‌شود و وقتی که بحث می‌شود که وجود؛ اصیل است یا ماهیت در این موارد؛ مراد از اصیل بودن و اصالت داشتن؛ همین معنای دوم منظور ما است.

واژه‌ی اعتباری نیز به معنای قراردادی یا وضعی و انتزاعی یا ذهنی بودن لحاظ می‌شود. در بحث از اصالت و اعتباری بودن وجود یا ماهیت. همین معنای دوم، مراد ما می‌باشد.

با این توضیح اصطلاحات موضوع بحث کاملاً روشن می‌شود که هر یک از مفاهیم وجود و ماهیت، کدام مصداق و ما بازای خارجی و عینی دارد و کدام از همان ما بازای خارجی انتزاع شده و از خود در ذهن انسان مفهومی را به دست آورده است. مورد اول به اصطلاح فلسفی؛ اصیل و مورد دوم؛ اعتباری است.

«اصالت؛ فقط مقابل اعتباریت است، یعنی آیا این چیزی که در ماورای ذهن ما، متن واقعیت را تشکیل می‌دهد و منشاء آثار خارجی است وجود خارجی است یا ماهیت». (مطهری، ۱۳۶۰، ص ۳۶)

اگر ما، وجود را به معنای هستی در مقابل عدم و نیستی در نظر بگیریم و ماهیت را به معنای ماهویت و پاسخ «ما»ی حقیقیه در نظر بگیریم؛ «الماهیه ما به یجاب عن السئوال کماهو» (سجادی، ۱۳۶۰، صص ۲۰۵ و ۲۳۶) پاسخ به اینکه کدام اصیل و کدام اعتباری است کاملاً بدیهی به نظر می‌آید.

دلیل بر اینکه وجود؛ اصیل است و ماهیت؛ اعتباری، این است که از یک سو چنان‌که اشاره شد ما یک واحد در خارج داریم که مفاهیم وجود و ماهیت از آن منتشر شده‌اند؛ از سوی دیگر وجود به معنای ثبوت و مقابل عدم، معنایی جز عینیت خارجی ندارد و ماهیت به معنای ماهویت پاسخی است که ذهن انسان را در مقابل سوال «ماهو»، قانع می‌کند. پس وجود اصیل است که ذاتاً تحقق خارجی را می‌خواهد.

و ماهیت چستی آن وجود را در ذهن توضیح و تبیین می‌کند. از این رو به نظر نگارنده دلایلی که برای اصالت ماهیت ارائه شده، چیزی جز اشتباه ذهنی نیستند و بهترین دلایل اصالت وجود نیز همان بیان دیگری از مغایرت وجود از ماهیت می‌باشند.

چون این بحث صرفاً مبحث مقدماتی برای بحث نفس به شمار می‌آید ادامه و تفصیل بیشتر مورد نیاز نیست؛ و ما فقط از کتاب مشاعر حکیم ملاصدرا به چند دلایل از دلایل اصالت وجود اشاره خواهیم کرد. هر چند بررسی پاسخ‌ها به شبهات اصالت ماهویان بحثی

دلنشین خواهد بود اما از آن به دلایل زیر صرف نظر می‌کنیم:

دلیل اول: حقیقت هر چیزی به واسطه‌ی وجودش می‌تواند باشد که آثارش، آشکار است. از این رو می‌توان دانست که وجود هر وجودی، سزاوارترین چیزی است که بیرون از ذهن می‌تواند تحقق یابد.

دلیل دوم: اگر تحقق اشیا، به ماهیت‌ها باشد و وجود، عینیت و تحقق نداشته باشد. و از آنجا که وجود منشاء وحدت و ماهیت منشاء کثرت به شمار می‌آیند؛ حمل به کلی ممتنع بود. زیرا مفاد حمل، اتحاد دو معنی متغایر است که در وجود متحد باشند.

دلیل سوم: اگر وجود، بیرون از ذهن و در جهان، تحقق عینی نداشته باشد هیچ یافته نمی‌گردد.. تالی باطل است مقدم هم، ناگزیر باطل است. چرا که ماهیت را اگر مجرد از وجود بینداریم، ذاتاً معدوم است پس اگر کسی به وجدان خود؛ توجه نماید باور می‌کند که اگر ماهیت با وجود متحد نباشد و معروض وجود هم واقع نشود و بر آن هم عارض نگردد به هیچ وجه وجود نخواهد داشت.

بررسی معنای ماهیت و جایگاه آن در پدیدارشناسی

اهمیت بررسی و تعریف ماهیت در نظام فکری هوسرل، به تقابل و مخالفت وی با فلسفه‌های پیش از خود جمله و علوم طبیعی به اشیا و جهان بر حسب پیش‌داوری‌ها و پیش‌فرض‌ها نگریده می‌شود و مستقیماً به ذات اشیا توجه نمی‌شود.

«بنابراین برای تاسیس یک فلسفه علمی باید تمام این فلسفه‌ها را بکنار گذاشت و از آنها صرف نظر و بدون هیچ‌گونه پیش‌داوری به نفس اشیا مراجعه کرد و به استعلام از چگونگی آنها همت گماشت» (ورنو، ص ۲۷).

هوسرل در مقابل این تفکر، خواستار احیای ذوات و ماهیات است. پدیدارشناسی وی در واقع «فلسفه ذوات» است و از آنجا فلسفه محض یا فلسفه ما تقدم است. بنابراین امور جزئی و غیرضروری و هست بودن و امر تجربی که هوسرل آنها را مجعولیت می‌خواند، اصولاً بیرون از قلمرو آن گذاشته شده است. «هوسرل در این باب چنین اعلام داشته: پدیدارشناسی محض به عنوان یک علم فقط مطالعه ذات است و مطلقاً هست بودن مورد مطالعه آن نیست. جزئی نبایست وضع شود و در ضمن مفاهیم ذاتاً دقیق و متفن قرار گیرد.»

(همان، ص ۳۹).

از این رو موضوع پدیدارشناسی ماهیت و چیستی است. یعنی محتوای، معقول و ایدئال پدیدارها که در بینش بی‌واسطه یا شهود ماهیت ادراک می‌شود. (بوخنسکی، ص ۱۰۴).

پس از لحاظ موضوعیت علمی می‌توان ماهیت را نقطه ثقل پدیدارشناسی دانست. چرا که آنچه در پدیدار مد نظر پدیدارشناسی نمایانده می‌شود؛ ماهیت و ذات اشیا است. هر چند هوسرل، اندیشه انتخاب میان دو گزینه اصالت وجود یا اصالت ماهیت را نداشت و مکتب وی اغلب «اصالت معنی» و یا «اصالت مشهود» نامیده می‌شود؛ لیکن اگر بخواهیم پدیدارشناسی هوسرل را «اصالت ماهیت» بخوانیم در این صورت ما صرفاً نکته ثقل موضوعی پدیدارشناسی را مورد توجه قرار داده‌ایم.

پس در گام اول می‌بایست به تعریف و تبیین اصطلاح ماهیت پردازیم و در گام بعدی ارتباط آن را با اصطلاح پدیدار تبیین نماییم.

تعریف و تبیین ماهیت

لیوتار ماهیت را بر حسب «ادراک اولیه» چنین تعریف می‌کند. «مراد از ادراک اولیه، ادراکی است که بی‌واسطه مفاهیم کلی قبلی و بدون هرگونه رنگ قبلی و فارغ از رنگ‌های دیگر است. ماهیت هر چیزی همان است که در ضمن ادراک اولیه به ما داده می‌شود که به عنوان خود شی نامیده می‌شود.» (دارتیک، ص ۲۰۱)

و اگر ما اشیاء را بی‌واسطه و بی‌آنکه از وراء مفاهیم کلی بنگریم تنها راه ممکن برای نظاره آنها شهود خواهد بود. در فصل اول اشاره‌ای داشتیم که همه مفاهیم پدیدارشناسی در یکدیگر مدغم هستند. از جمله برای توضیح شهود نیازمند توضیح ماهیت هستیم و بالعکس. در فصل دوم به شرح کامل شهود پرداختیم. و در آن جایگاه دانستیم شهود روش پدیدارشناسی برای کسب علم متقن می‌باشد.

حال در این سطور با کمک گرفتن از مفهوم شهود، ماهیت را می‌توانیم چنین تشریح کنیم.

«وقتی ما رنگ را به طور شهودی برای خودمان به وضوح و دادگی کامل درآوریم؛

آنگاه این امر داده شده یک ماهیت است و هنگامی که ما به همین ترتیب در شهود محض آن چه که ادراک است یعنی ادراک فی نفسه را - یعنی امور منفرد جاری و ماندگار ادراک- به دادگی درآوریم؛ آنگاه ما ماهیت ادراک را به طور شهودی در می‌یابیم.» (هوسرل، ۱۳۸۹، ص ۵۱).

بنابراین ماهیت در شهودی زیسته درک می‌شود؛ شهود ماهیت هیچ گونه خصلت متافیزیکی ندارد بلکه ماهیت فقط چیزی است که در آن خود شئی در دادگی اولیه‌اش بر من آشکار می‌شود. در این جا مقصود پدیده‌شناسی و تجربه‌گرایی یک است یعنی بازگشت به خود چیزها و حذف هر گونه انتخاب مابعدالطبیعی (لیوتار، ص ۱۸).

پس از تبیین تعریف «ماهیت» در گام دوم به بررسی ساختار اساسی ماهیت می‌پردازیم. منظور از ساختار اساسی ماهیت اینست که از میان محمول‌های متنوعی که بر ذات یا ماهیت یک شئی حمل می‌کنیم کدام یک از آنها از ضروریات ماهیت است.

روش کشف ماهیت نزد اگوی استعلایی

چنانکه به صورت اجمالی در فصول پیشین اشاره شد؛ ذات یا ماهیت اشیاء در درون پدیدارها و پس از اعمال اپوخه کشف می‌شود. اگر ماهیت آن امری است که در ادراک اولیه و بی‌واسطه به عنوان خود شئی کشف می‌شود؛ ادراک اولیه به پدیدار ماقبل علم و ماقبل تعقل توجه دارد. (دارتیگ، ص ۲۰۱)

از سوی دیگر اگر بخواهیم پدیدارها را از حالت پدیدارهای تجربی خارج کنیم و به صورت پدیدارهای استعلایی تغییر وضعیت بدهیم؛ پدیدارها را باید دچار «کاهش ایده تیک» و یا «اپوخه» کنیم. با توجه به این دو مطلب فوق می‌توانیم بگوییم: ماهیات قرین پدیدارهای کاهش یافته است.

«پدیده‌شناس در جست و جوی عین محض یا کاهش یافته است یعنی ماهیت یک شی یا یک روند خاص نظیر دیدن است. در مورد دیدن، پدیده محض یا کاهش یافته عبارت است از دیدن به علاوه یک عمل فکری، یک عمل توجه متمرکز شده بر دیدن برای یافتن اینکه دیدن چیست» (هوسرل، ۱۳۹۲، ص ۱۵) اگر به اتخاذ نگرش پدیدارشناختی همت کنیم؛ یعنی به کاهش پدیدارشناختی مبادرت بورزیم و شناخت و

معرفت انسانی را به اصلی‌ترین داده‌ها تحلیل کنیم و از امور کلی و انتزاعی دوری کنیم و موجودیت «فی نفسه» اشیاء - و وجود واقعی آنها را - کنار بگذاریم. (دارتینگ، ص ۲۰۳) و آنگاه به ماهیت شناخت آن‌طور که در «مشاهده» محض آشکار می‌شود علاقه‌مند می‌شویم. یعنی در حیطه کاهش پدیده‌شناختی و خوددادگی «چه چیزهایی در این پدیده‌ها ماهیتاً محوی و مستقر است.» (هوسرل، ۱۳۹۲، ص ۸۹).

برای تغییر وضعیت اعیان طبیعی به پدیده‌های محض یا ایدوس با روشی انجام می‌گیرد که هوسرل آن را تغییر خیالی یا تغییر آزادانه می‌نامد. منظور از تغییر خیالی آن است که: با تکیه بر امکان جرح و تعدیل مکرر و آزادانه اعمال آگاهی در خیال، تخیل را قرینه همه اعمال وضع‌کننده وجود قرار می‌دهد.

روش تغییر خیالی بر دو عنصر تخیل، یعنی تعدیل کلی نحوه‌های مختلف اعمال آگاهی و تکرار یعنی امکان تامل مکرر بر ساخت‌های تکرار شونده آگاهی استوار است. از آنجا که با روش تغییر خیالی از هر ارجاعی به جهان واقعی دور می‌شود، نتایجش نه به اشیاء و واقعیت‌ها، بلکه به «لاشی» و «ناواقعیت» مربوط می‌شوند. اما این امر نه فقط آن را مستوجب تحقیر نمی‌سازد بلکه ابزار موثری برای کشف ماهیت را در اختیار آن می‌گذارد. هوسرل در کتاب ایده‌ها می‌نویسد:

((در پدیده‌شناسی، تجسم یا تصاویر آزاد از جایگاه ممتازی نسبت به ادراکات برخوردار است. هندسه‌دان در تحقیقش به هنگام ملاحظه یک شکل یا الگو بیشتر به تخیل رجوع می‌کند تا ادراک او در حوزه تخیل از این آزادی غیرقابل مقایسه برخوردار است که می‌تواند به دلخواه خود صورت اشکالی خیالش را تغییر دهد. کلیه شکل‌بندی‌های ممکن را به وسیله تغییر و تعدیل‌های بی‌وقفه، شمار نامتناهی از اشکال جدید بسازد.)) (رشیدیان، صص ۱۸۹ و ۱۹۰)

آنچه که در روش تغییر خیالی باید به دست آگوی استعلایی یا فاعل‌شناسی در پدیدارشناسی کسب شود این است که: «حداقل شروط لازم برای ممکن بودن تصور یا تخیل کردن آن کدام‌اند و تغییر کدام خصلت به تغییر شی متخیل منجر می‌شود» (همان،

هوسرل در کتاب «تاملات دکارتی» در تامل چهارم نتیجه این کنش خیالی را چنین بیان می‌کند: «ما به نوعی ادراک واقعی را به قلمرو ناواقعیت منتقل می‌کنیم؛ قلمروی که امکان محض یعنی فارغ از هر پیوندی با امر واقع و با هر گونه امر واقع به طور کلی را به ما تسلیم می‌کند. چنین ادراکی، فارغ از هر نسبتی با امر واقع به ایدوس یا ماهیت ادراک تبدیل می‌شود.» (هوسرل، ۱۳۸۴، ص ۱۲۰)

عوامل موثر در ایجاد ماهیت و پدیدار

در پدیدارشناسی هوسرل با اعمال اپوخه و نیز کاهش ایده‌تیک، ما وجود واقعی اشیاء و اعیان را داخل هلالین برده و از آن تعلیق حکم می‌کنیم. نه درباره عینی حکم به ثبوت وجود می‌کنیم وجود را با حکمی نفی می‌کنیم.

حال پرسشی که در این میان مطرح می‌شود که اگر آگوی استعلایی با اعمال اپوخه و روش تغییر خیالی به ذات یا ماهیت اشیاء دست می‌یازد و با اعمال اپوخه صورت بی‌هستی مند اشیاء را می‌یابد و با روش تغییر خیالی جوانب بالقوه اشیا را می‌شناسد آیا آگوی استعلایی برای خود جهانی «خود تنها انگارانه» نمی‌سازد؟ آیا وی در حصار مستحکمی از زیست‌های ادراکی گرفتار نیامده است؟

پاسخ این پرسش در عطف توجه ما به اصطلاحات «قصدیت» یا «روی آوردگی» و نیز «پدیدار» وابسته است. چرا که این ماهیات و زیست‌های ادراکی چیزی جز محتویات پدیداری که از سوی آگوی استعلایی مورد قصد قرار گرفته‌اند نیستند. از این رو ماهیت و پدیدار نزد آگو متکائف خواهد بود. پدیدار در فلسفه ادموند هوسرل «آن شناختی است که حاصل لقاء در حد واقع و ذهن است و از باطن و حقیقت منفک نیست. پدیدار دو وجه دارد؛ وجه ظاهر و باطن. بنابراین هر پدیدرای هم ظاهر است و هم باطن، و به همان نحو که مبین ذهن و عین هر دو است، مبین ظاهر و باطن نیز هست. به عبارت دیگر ظاهر و باطن و حقیقت و ظاهر از هم جدا نشده و هر ظاهری با باطنی مرتبط است و هر باطنی تظاهری دارد. در واقع با تاویل موجود به وحدت پدیدار، ثنویت‌ها از بین می‌رود و به جای آن وحدت پدیدار جایگزین می‌شود. (دارتیگ، صص ۲۰۱ و ۲۰۲).

باری در پدیدارشناسی اگر وجود واقعی از قلمرو رفت برمی‌بندد و پدیدار جای آن

سکنی می‌گزیند؛ منظور آن نیست که اموری صرفاً ذهنی و موهوم در جامعه پدیدار برای فاعل ادراکات نمایانده می‌شود. منظور از مطلب مذکور اینست که جای وجود از پیش مفروض، پدیداری ظاهر می‌شود که در تشکیل آن وجود ظاهری و ذهنیت باطنی فاعل ادراک هر دو تومان نقش داشته است. پس پدیدار مقابل ضد و نقیض وجود واقعی و خارجی نیست.

«به این ترتیب پدیدارشناسی در توصیف پدیده، نه بر عینیت محسوس پدیده و نه بر ذهنیت صرف متفکر اتکاء دارد. بلکه بر عینیت آگاهی دریافت شده از طریق ماهیت پدیده توسط متفکر اتکاء می‌کند. به این طریق راه حل عملی در ارائه بحث طولانی عینیت و ذهنیت می‌گشاید» (ابراهیمی، ص ۲۶).

وی در بندهای ۵۷ و ۵۸ کتاب «فلسفه به مثابه علم متقن» درباره اهمیت اعیان - ابژه‌های خارجی - در شکل‌گیری ماهیت می‌گوید: «این که یک ادراک اساساً هم چون یک تجربه، دقیقاً ادراک همین ابژه‌ی جهت یافته، رنگ گرفته و شکل یافته است، موضوع ماهیت ادراک است و می‌تواند همواره همراه با وجود ابژه یا عین خارجی باشد. اما همه این امور به این بستگی دارد که آدمی این واقعیت را کاملاً بپذیرد که دقیقاً به طور بی‌واسطه همان‌طور که یک صدا را می‌شنود، همان‌طور که یک ماهیت یعنی ماهیت صدا را مشاهده می‌کند؛ می‌تواند احکام ماهوی را صادر کند» (هوسرل، ۱۳۸۹، ص ۵۵).

هم راستای هماهنگی عین و ذهن در تشکیل ماهیت، در خود پدیدار نیز دو جنبه قابل مشهود است که هوسرل برای وصف آنها از عبارات یونانی نوئما^۱ و نوئسیس^۲ کمک می‌گیرد.

نوئما و نوئسیس دو سیمای مکملی هستند که به وظایف روش شناختی پدیدارشناس وابسته‌اند. توصیف عینیت آگاهی توسط نوئما صورت می‌گیرد و نشان دادن چگونگی شکل‌گیری آگاهی توسط نوئسیس انجام می‌گیرد. (ابراهیمی، ص ۲۸).

در نظر هوسرل میان این دو جنبه آگاهی همبستگی کاملی وجود دارد «ایدوس -

1- Noema

2-Noesis

ماهیت - نوئما به ایدوس نوئتیکی ارجاع دارد و میان این دو ایدوس یک همبستگی ایدتیک شهودی موجود است.» (رشیدیان، ص ۲۹۶) عنصر قصدی - التفات و روی آوردگی - فقط به مثابه عین قصدی نوع معینی از آگاهی که آگاهی از این عین قصدی است سزاوار نام قصدی است. (همان).

پس خلاصه آنکه وجود از اعیان خارجی با اعمال اپوخه حذف می‌شود. لیکن در شکل‌گیری پدیدارها و ماهیات درون آنها چنانکه ذهنیت صرف حذف می‌شود؛ موجودیت صرف اعیان خارجی نیز حذف می‌شود. در واقع بر جای موجودیت اعیان خارجی توهمات و تصورات بی‌پایه نیستند که آگاهی استعلایی را می‌سازد. وجبه نوئماتیکی ادراکات هم به اعیان خارجی اشاره می‌کند. پس نتیجه آنکه وجود گرچه از ماهیات پدیداری جدا گردیده ولیکن پدیدارها و بالتبع آنها ماهیات چیزی جز حد لقاء جهان خارجی موجود و ذهنیت انسان نیست. و هم جهان خارجی و هم ذهن انسانی در ایجاد آنها نقش دارد.

اگوی استعلایی و جهان پدیداری

اگر ما انسان محصور در زندگی روزمره و منفعل از جهان طبیعی را با اعمال اپوخه بر وی به اگوی استعلایی درآوردیم و اعیان خارجی را به شکل پدیدار رابطه انسان با جهان پیرامون از نوع جدیدی تبدیل خواهد یافت.

در این صورت پدیدارها به شکل ادراکات و زیست‌هایی هستند که همواره پیوند وجودی برای اگوی استعلایی دارند و اعیان خارجی را در صورت و شکل‌بندی ادراک اگو در خود حمل می‌کنند. و از سوی دیگر این بار جهان پدیداری است که منفعل و تقویم یافته از اگوی استعلایی است.

«بنابراین اگو به صورت محل یا زیرنهادی برای شکل‌گیری اعتقادات و عادات در می‌آید. این همان روندی است که اگو را به مثابه شخص تعیین می‌بخشد.

پیوند انفکاک‌ناپذیر اگو از زیست‌هایش به این معنا است که اگو خودش را به نحو مستمر در جهانی پیرامونی می‌یابد که برای او وجود دارد. کلی‌ترین صورت همه زیسته‌های انضمامی انگیزش قبلی است که همه عناصر این سریان را پیوند می‌دهد. هوسرل

آن را «قانونمندی صوری یک تکوین کلی» می‌نامد. که حالات گذشته اکنون و آینده جریان را بی‌وقفه تقویم و متحد می‌کند. یعنی خود را در وحدت سرگذشت متقوم می‌کند. (هوسرل، ۱۳۸۴، ص ۲۲).

با این توصیف پدیدارشناسی عبارت خواهد بود از: «مطالعه کیفیت تقوّم و تکون جهانی در آگاهی جهان بدون انسان معنی ندارد و هر چه باشد برای انسان بی‌معنی و تحکمی است. جهان از زمانی قوام می‌یابد که انسان به عنوان فاعل ادراک به جهان معنی می‌دهد.» (دارتیگ، ص ۲۰۲).

ارتباط وجود و ماهیت در پدیدارشناسی

با توجه به مطالب مذکور ماهیت و اصالت ماهیت آن چیزی نیست که در نظام فکری هوسرل بتواند وجود را از صحنه بیرون کند.

به نظر نگارنده این سطور تاکید بیش از حد براپوخه و کاهش ایده تیک و وجود را از ماهیت طرد کردن و پدیدارشناسی هوسرل را اصالت ماهیتی خواندن نظر صائب حساب نمی‌شود.

هوسرل پس طرد وجود داشتن یا نداشتن ماهیات در عالم واقع، بر جای اعیان خارجی ماهیت را در معنای دقیق‌تر داخل پدیدار دانست. از سوی دیگر شکل‌گیری پدیدار و نطفه درونی آن یعنی ماهیات وابسته به حد لقاء ذهنیت محض و موجودیت خارجی محض است. یعنی وجود خارجی با لقاء ذهن پدیدار را می‌سازد. پس هر چند موجودیت محض هم داستان با ذهنیت محض از جانب هوسرل طرد می‌شود؛ لیکن موجودیت خارجی با دیدارش با ذهن در لباس ماهیت خود را نشان می‌دهد.

نتیجه‌گیری

حال با توجه به تعریف وجود و ماهیت در فلسفه اسلامی می‌توانیم دو مورد فوق الذکر را در عبارت دیگر بیان کنیم.

در فلسفه اسلامی «وجود مساوی است با مطلق واقعیت؛ و در نقطه مقابل عدم قرار دارد.» (مصباح یزدی، ص ۲۹۱) و ماهیت یعنی آنچه که در پاسخ مایقال فی جواب هو؟ است «و در بحث اصالت ماهیت بحث درباره مصادیق این مفهوم یعنی ماهیت است» (همان، ص ۳۳۶) (طباطبایی، ص ۱۱).

۱- در فلسفه اسلامی وجود به واقعیت خارجی اشیاء دلالت دارد و ماهیت بر چیستی و هویت مستقل اشیاء اشاره می‌کند. این مطلب گواه بر این است که هر چند در عالم خارج وجود و ماهیت در یک شیء گرد آمده‌اند و مصداقاً یک امر هستند؛ ولی مفهوماً دو تصویر و دو ادراک کاملاً جدا هستند.

در پدیدارشناسی «وجود» خارجی اشیاء با مفهوم «وجود» در فلسفه اسلامی - که یک معقول ثانی فلسفی است - کاملاً مطابقت دارد. هر چند هوسرل آن را نادیده گرفته و صدورالمتالهین آن را اصیل دانسته است. لیکن در مورد ماهیت قضیه شکل متفاوت به خود می‌گیرد. زیرا در فلسفه اسلامی وجود و ماهیت دو امر کاملاً متفاوتی از لحاظ مفهومی هستند؛ حال آنکه در پدیدارشناسی ماهیت از یک سو از لحاظ مصداق خارجی داشتن سلب نظر شده است از سوی دیگر از لحاظ مفهوم به زیسته یا ادراک وابسته به فاعل شناسا تعریف شده است که برای شکل‌گیری آن علاوه بر از ذهنیت فاعل شناسا یا آگو، موجودیت خارجی اعیان واقعی در آن نقش داشته است. پس ماهیت بدون مفهوم وجود و مستقل از آن در پدیدارشناسی مطرح نیست.

^۱ - در فلسفه اسلامی وجود نه تنها تعریف نشده است؛ بلکه در نظر حکما اساساً قابل تعریف نیست. ولی مفهوم وجود نقیض عدم ولاشبیث است و آن چیزی است که در عالم خارجی واقع شده است. نگاه به (طباطبایی، صص ۱۱ و ۱۲)

فهرست منابع

۱. ملاصدرا، اسفار، ج ۸ بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، ۱۹۹۹
۲. ملاصدرا، شیرازی، مشاعر، ترجمه غلامحسین آهنی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۱
۳. طباطبایی، محمد حسین، نه‌ایة الحکمة، موسسه النشر الاسلامی، قم، بی تا
۴. طباطبایی، سید محمد حسین، با پاورقی مرتضی مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱، دفتر انتشارات اسلامی، قم، بی تا
۵. مطهری، مرتضی، شرح منظومه، ج ۲، تهران، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۶۱
۶. سجادی، سید جعفر، مصطلحات فلسف صدرالدین شیرازی، نشر نهضت زنان مسلمان، تهران، ۱۳۶۰
۷. مصباح یزدی محمد تقی، آموزش فلسفه، ج ۲، شرکت چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۷
۸. هوسرل، ادموند، تاملات دکارتی، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، نشر نی، تهران، ۱۳۸۴
۹. هوسرل، ادموند، فلسفه به مثابه علم متقن، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، انتشارات ققنوس، تهران، ۱۳۸۰
۱۰. هوسرل، ادموند، ایده پدیده شناسی، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، انتشارات علمی فرهنگی، تهران، ۱۳۹۲
۱۱. رشیدیان، عبدالکریم، هوسرل در متن آثارش، نشر نی، تهران، ۱۳۸۴
۱۲. لیوتار، ژان فرانسوا، پدیده شناسی، ترجمه عیدالکریم رشیدیان، نشر نی، تهران، ۱۳۸۴
۱۳. دارتیگ، آندره، پدیدارشناسی چیست، ترجمه دکتر محمود نوالی، انتشارات سمت، تهران، ۱۳۷۶
۱۴. ورنو، روزه - ژان وال، نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه های هست بودن، ترجمه یحیی مهدوی، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۸۷
۱۵. بوخنسکی، ام. فلسفه معاصر اروپایی، ترجمه دکتر شرف الدین خراسانی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۷
۱۶. پدیدارشناسی، ترجمه و تألیف پریچهر ابراهیمی، نشر دبیر، تهران، ۱۳۶۸

صفحات ۱۸۲ - ۱۶۱

بازنگری رکن روانی جرم در جرائم زیستی و نگاه اسلام به آن

سید محمود میرخلیلی^۱

ابوذر سالاری فر^۲

چکیده

با توجه به آثار زیانبار جرائم زیست محیطی، حقوق‌دانان به دنبال راهکارهایی هستند که این آثار زیانبار را تا حدود زیادی کاهش داده و باعث بازدارندگی بیشتر در این جرائم گردد. از جمله تحولاتی که در زمینه جرائم زیست محیطی در برخی از نظام‌های حقوقی در دنیا ایجاد گردیده است، تحول در مفهوم تقصیر و رکن روانی است؛ به گونه‌ای که امروزه در بسیاری از موارد در جرائم زیست محیطی، مسئولیت اعم از حقوقی و کیفری بدون نیاز به احراز تقصیر و رکن روانی بر مرتکب بار می‌گردد. مسئولیت بدون تقصیر که به اشکال مختلفی در ادبیات حقوقی منعکس گردیده است، به نادیده گرفتن و یا مفروض قلمداد نمودن تقصیر و رکن روانی اشاره داشته و با قابلیت سرزنش پذیری مرتکب ارتباط دارد. اگرچه اصل برائت اقتضا دارد تا رکن روانی جرم نیز همانند ارکان دیگر جرم، اثبات گردد، لیکن در جرائم زیست محیطی، با توجه به اهمیت این جرائم و خسارات غیرقابل جبران در این زمینه پس از ارتکاب جرم و به دلیل افزایش ریسک ارتکاب جرم، باعث افزایش نظارت‌ها و به نوعی افزایش بازدارندگی خواهد بود و با اصول پذیرفته شده در حقوق محیط زیست همانند اصل احتیاط، اصل پیشگیری، اصل پرداخت توسط آلوده ساز و اصل جبران خسارت هماهنگ است.

واژگان کلیدی

تقصیر، مسئولیت مطلق، جرم زیست محیطی، رکن روانی جرم، رکن معنوی جرم

۱ - دانشیار گروه حقوق کیفری و جرم‌شناسی، دانشگاه تهران، پردیس فارابی قم، قم، ایران

Email: mirkhalili@ut.ac.ir.

۲ - دانشجوی دکتری حقوق کیفری و جرم‌شناسی واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران.

Email: A.salarifar@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۶/۸/۱۵ تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۰/۱۵

طرح مسأله

محیط زیست و اجزای آن از دیر باز مورد توجه بشر بوده اند و بشر به آن نیازمند بوده است. با توجه به تحولات تاریخی و پیشرفت تمدن‌های بشری، محیط زیست نیز دچار تغییر و تحول گردیده است؛ امروزه مسئله محیط‌زیست، یک مسئله بسیار مهم و حیاتی برای بشریت، محسوب می‌گردد، به گونه‌ای که در غالب جوامع، سیاستمداران عرصه‌های مختلف سیاست‌گذاری، به دنبال راه‌حل‌های چندبعدی برای حل مسائل و مشکلات پیرامون این ارزش مهم حیات بشری هستند. امروزه به دلایل متعدد و مختلف محیط‌زیست در ابعاد مختلف مورد توجه انسان‌ها قرار گرفته است و مسئله محیط‌زیست و حفظ آن جزء حیاتی‌ترین و مهم‌ترین دغدغه‌های دولت‌ها و مردم در جوامع مختلف قرار گرفته است. از آنجائیکه بحران‌های زیست‌محیطی ناشی از اقدامات آلاینده یک مسئله فراگیر در سطح داخلی و بین‌المللی می‌باشد، نهادهای داخلی و سازمان‌های بین‌المللی، به‌ویژه سازمان ملل متحد تلاش خود را برای یافتن راه‌حلی باهدف حمایت از محیط‌زیست، کاهش میزان آلودگی و کاهش صدمات وارده به آن آغاز نموده‌اند Kiss & (Shelton.1991,P.37.

علاوه بر اینکه در سطح بین‌المللی تلاش فراوانی در جهت تدوین مقرراتی در زمینه حفاظت از محیط‌زیست و جلوگیری از اقدامات آسیب‌زا علیه محیط‌زیست، صورت گرفته است، در سطح داخلی نیز می‌توان گفت دولت‌ها تلاش فراوانی بر اقدامات مناسب در این زمینه داشته‌اند. برخی از این اقدامات در قلمرو اقدامات غیرحقوقی نظیر اقدامات فرهنگی، آموزشی و اقدامات حمایتی در قالب طرح‌های متنوع بوده و برخی دیگر از این اقدامات در قلمرو اقدامات حقوقی نظیر به رسمیت شناختن حق بر محیط‌زیست است. پاره‌ای از این اقدامات حقوقی غیر کیفری بوده و پاره‌ای دیگر در قالب اقدامات حقوقی قهرآمیز قرار می‌گیرند که همان اقدامات کیفری است. به‌عنوان نمونه مقنن ایرانی با تصویب قانون شکار در سال ۱۳۳۵ و قوانین و مقررات بعد از آن از جمله قانون حفاظت و بهسازی محیط‌زیست مصوب ۱۳۵۳، لایحه قانونی حفظ و گسترش فضای سبز در شهرها ۱۳۵۹، قانون حفظ و حمایت از منابع طبیعی و ذخایر جنگلی کشور مصوب ۱۳۷۱، قانون حفاظت و بهره‌برداری

از منابع آبروی جمهوری اسلامی ایران مصوب ۱۳۷۴، قانون نحوه جلوگیری از آلودگی هوا مصوب ۱۳۷۴ و سایر مقررات، علاوه بر بیان مقررات کلی راجع به محیط‌زیست و ابعاد آن، پاره‌ای از رفتارهای مخرب محیط‌زیست را جرم‌انگاری نموده و برای آن حسب مورد یک یا چند پاسخ کیفری مانند جریمه نقدی، زندان و... تعیین نموده است.

در این راستا بحران‌هایی که امروزه در حوزه محیط‌زیست در بسیاری از جوامع به‌ویژه در جوامع و کشورهای کمتر توسعه‌یافته و یا در حال توسعه، ایجاد گردیده‌اند، ضرورت ایجاد یک نوع سیاست کیفری که با ابعاد و اهمیت این بحران‌ها متناسب باشد را برای سیاست‌گذاران حقوق کیفری ایجاد نموده است. از آنجایی که جرائم زیست محیطی دارای ویژگی‌هایی بوده که در بسیاری از موارد، چه از نظر شکل و چه از نظر ماهیت، اثبات و احراز آن را دچار مشکل می‌نماید، در این زمینه حقوق کیفری دست به تدوین مقررات و سیاست‌هایی نموده است که این سیاست‌ها ممکن است کمتر در سایر حوزه‌های جرم‌انگاری مورد توجه قرار گیرد و به عبارتی، قانون‌گذاران و به تبع آن‌ها سیستم قضایی به دنبال وضع راهکارها و سیاست‌های تقنینی و قضایی افتراقی در حوزه محیط‌زیست، نسبت به سایر حوزه‌ها هستند. یکی از این راهکارهای افتراقی که در کشورهای غربی در زمینه جرائم زیست محیطی مورد توجه قانون‌گذاران و دادگاه‌ها قرار گرفته است، پذیرش مسئولیت مطلق کیفری است که در آن رکن روانی جرم و احراز آن کم‌اهمیت شمرده می‌شود. در این مقاله به بررسی جایگاه مسئولیت مطلق کیفری در جرائم زیست محیطی پرداخته می‌شود.

تحولات رکن روانی جرم (مسئولیت بدون تقصیر)

مسئولیت بدون تقصیر در واقع اصطلاحی است که به قابلیت سرزنش پذیری مرتکب جرم برمی‌گردد؛ حقوق‌دانان نظام کامان لا برداشت‌ها و نظرات متعدد و مختلفی را در مورد ماهیت و مفهوم مسئولیت مطلق بیان نموده‌اند؛ (برای نمونه ر.ک به: Gardner, 2007, P232. Husak, 1995, pp 199-223)

به‌هر حال مسئولیت مطلق کیفری یا مسئولیت بدون تقصیر، از نظر مفهومی و تنوع تعابیر دارای گونه‌های متعدد و بعضاً متفاوت است. بررسی این تعابیر در نهایت نشان‌دهنده

این موضوع است که حقوق دانان برای یافتن سطحی منطقی و عادلانه از مسئولیت کیفری و مسئولیت مطلق تلاش‌های فراوانی را انجام داده‌اند.

اقسام مسئولیت بدون تقصیر

با توجه به اینکه مسئولیت مطلق دارای حالت‌های مختلفی است که گاه عنصر روانی به صورت کامل و گاه به صورت جزئی در آن حذف می‌گردد و گاه نیز عنصر روانی نادیده گرفته می‌شود، لذا در زیر این حالت‌ها را توضیح خواهیم داد:

حذف مطلق رکن روانی جرم

در برخی از جرائم با توجه به اهمیت جرم و نوع ارزشی که ممکن است توسط آن جرم، نقض گردد، رکن روانی به صورت مطلق، ممکن است نادیده گرفته شود؛ در حالتی که عنصر روانی به صورت کامل حذف می‌شود، نه تنها عنصر روانی توسط قانون‌گذار نادیده گرفته می‌شود و می‌توان گفت از نظر مقنن عنصر روانی در این دسته از جرائم اهمیتی نداشته و فرض را بر فقدان عنصر روانی در نظر می‌گیرد، بلکه در عمل نیز ممکن است مرتکب جرم دارای هیچ‌گونه عنصر روانی نباشد. اصولاً در دسته‌ی کمی از جرائم ممکن است به هیچ‌کدام از اجزای رکن روانی برای اثبات مجرمیت نیاز نباشد و معمولاً اصل برائت ایجاب می‌نماید که در لاقفل در قسمتی از جرم باید رکن روانی اثبات و احراز گردد.

حذف جزئی رکن روانی

در این نوع از مسئولیت بدون تقصیر، بخشی از رکن روانی نادیده گرفته می‌شود و تنها در یک قسمت نیاز است تا عنصر روانی توسط مقامات تعقیب و دادگاه اثبات و احراز گردد. با توجه به اینکه عنصر روانی از یک طرف دارای اجزای متعددی است، اجزایی همچون علم، اراده، قصد یا خطای جزایی. از طرف دیگر عنصر روانی نسبت به تمامی اجزای عنصر مادی مورد نیاز است؛ به عنوان مثال در علم موضوعی نه تنها علم نسبت به تمامی قسمت‌های موضوع، بلکه علم نسبت به شرایط و اوضاع و احوال و همچنین علم نسبت به نتیجه جرم مورد نیاز است. بنابراین در حالت دوم از مسئولیت مطلق همین که مقامات تعقیب یکی از اجزای عنصر روانی را احراز نمودند و یا حتی درجه پایین‌تری از عنصر روانی را

احراز نمودند، می‌توان گفت مسئولیت به فرد تحمیل خواهد شد. (Simester, 2005, pp 1-9) بنا بر این می‌توان این فرض را در چند حالت متصور کرد؛ در یک حالت از مجموع اجزای عنصر روانی کافی است که مقامات تعقیب فقط یکی از اجزا را ثابت نمایند و در فرض دیگر مقامات تعقیب لازم است سطح پایین‌تری از عنصر روانی جرم را اثبات نمایند مثلاً مسامحه. (عبداللهی، ۱۳۹۳، ص ۹۳-۱۱۵). برای توضیح هر کدام از فروض مذکور می‌توان مثلاًهایی را به این صورت مطرح نمود. مثلاً شخصی چمدانی را که تصور می‌کند درون آن مواد مخدر از نوع تریاک است، را حمل و نگهداری می‌کند اما بعد مشخص می‌گردد که درون آن چمدان، مواد مخدر از نوع هروئین است. با توجه به اینکه مواد مخدر از نوع تریاک در اغلب موارد از حیث حمل و نگهداری دارای مجازاتی کمتر از هروئین دارد، بنابراین اصولاً این فرد نسبت به مواد مخدر از نوع هروئین فاقد علم تلقی می‌گردد اما با توجه به فرض وجود قسمتی از عنصر روانی، می‌توان گفت چنین شخصی نسبت به حمل و نگهداری هروئین دارای مسئولیت خواهد بود و مجازات این نوع مواد بر وی تحمیل خواهد شد. در خصوص حالت دیگر یعنی جایی که نیاز است درجه پایین‌تری از عنصر روانی اثبات گردد، این مثال را می‌توان مطرح نمود که فرض کنید در همان مثال چمدان علم قطعی ندارد که محتوای درونی آن هروئین است اما با توجه به قرائنی که وجود دارد (مثلاً شخصی که پیشنهاد حمل این چمدان را داده است دارای سابقه حمل مواد می‌باشد) که حکایت از وجود مواد در درون چمدان را دارد ولیکن این قرائن چندان یقین‌آور نیستند. در چنین حالتی اگر این فرد این چمدان را حمل نماید در این رابطه مسئولیت مطلق به این صورت پیش‌بینی گردیده باشد، که حتی اگر درجه پایین‌تر عنصر روانی نیز اثبات گردد، برای محکومیت کفایت می‌کند، آنگاه حتی اگر علم مرتکب نسبت به وجود مواد مخدر در چمدان احراز نگردد ولیکن مسامحه وی احراز گردد، همین مسامحه برای محکومیت وی کافی است و این یک نوع مسئولیت مطلق محسوب می‌گردد. نکته شایان ذکر این است که نباید این مورد یا حالتی که فرد به دلیل خطای جزایی به یک جرم غیر عمدی محکوم می‌گردد را اشتباه گرفت، زیرا در این حالت با یک مسامحه یا غفلت جرم عمدی واقع می‌گردد و نه غیر عمدی. شاید در نظام

حقوقی ایران یکی از مصادیق مجرمانه که منطبق با این فرض باشد را بتوان ماده ۲۹۵ قانون مجازات اسلامی مثال زد^۱ که اصطلاحاً به اشتباه در هویت، معروف است؛ لذا در موردی که شخصی با تصور به اینکه مقتول زید است وی را به قتل می‌رساند و بعد مشخص می‌شود زید نبوده و عمر است، می‌توان چنین موردی را از مصادیق اشتباه در هویت دانست و از نظر قانون‌گذار اشتباه در هویت باعث نمی‌گردد که قتل یا جنایت از حالت عمدی بودن خارج گردد؛ اگر به صورت دقیق ملاحظه گردد مشخص می‌گردد در اینجا آنچه از نظر قانون‌گذار اهمیت دارد علم به انسان بودن و یا به عبارت دیگر جسم و فیزیک مقتول است و همین مقدار در اینکه عمل مرتکب را عمدی تلقی کنیم کفایت می‌کند. و نیازمند این نیست که قاتل خصوصیت و هویت و اسم و رسم مقتول را هم بداند و در واقع هویت کلی مقتول صرف نظر از خصوصیت او برای قاتل مشخص و معیت است) پوربافرانی، ۱۳۹۲، ص ۷ و ۸).

فرض کردن رکن روانی

یکی از مهم‌ترین حالت‌هایی که برای مسئولیت مطلق در نظر می‌گیرند در واقع موردی است که قانون‌گذار فرض را بر وجود تقصیر و یا عنصر روانی قرار می‌دهد که می‌توان از این حالت تحت عنوان «فرض وجود تقصیر» نیز یاد کرد. البته در بسیاری از مواردی که قانون‌گذار چنین فرض‌هایی را پیش‌بینی می‌کند، اجازه اثبات خلاف چنین فرضی را نیز به مرتکب می‌دهد و تنها در پاره‌ای از موارد و به شکل استثنایی است که امکان اثبات خلاف فرض تقصیر، امکان‌پذیر نیست (عبدالهی، ۱۳۹۳، ص ۱۰۰)

دلایل حذف رکن روانی در جرائم زیست محیطی

قبل از اینکه از نحوه تغییر رکن روانی جرم و اعمال آن در جرائم زیست محیطی سخن گفته شود، بهتر است دلایل توجیهی مسئولیت بدون تقصیر در جرائم زیست محیطی، مورد بررسی قرار گیرد

۱ - ماده ۲۹۴: «اگر کسی به علت اشتباه در هویت، مرتکب جنایتی بر دیگری شود و در صورتی که مجنی علیه و فرد مورد نظر هر دو مشمول ماده ۳۰۲ این قانون نباشد، جنایت عمدی محسوب می‌شود».

مسئولیت بدون تقصیر و اصول اساسی حاکم بر محیط زیست

نکته قابل تأمل در این رابطه این است که اگر چه شاید در هیچکدام از اسناد و کنوانسیون‌های بین‌المللی در زمینه اینکه آیا می‌توان در راستای اعمال هریک از اصول حاکم بر محیط زیست، نهادی همچون مسئولیت مطلق تحمیل نمود یا خیر، هیچ‌گونه سخنی ذکر نگردیده باشد، لیکن از آنجایی که هر یک از این اصول با هدف و آثار خاصی تدوین و طراحی گردیده است به گونه‌ای که می‌توان با در نظر گرفتن مبانی و اهداف آن اصل، آن را به عنوان یکی از پشتوانه‌های مسئولیت مطلق در نظر گرفت، می‌توان به تجزیه و تحلیل هر یک از آنها پرداخت. در منابع مختلف حقوقی و به ویژه منابع حقوق بین‌الملل محیط زیست، برداشتهای مختلفی و متعددی از اصول اساسی حاکم بر محیط زیست وجود دارد، (برای نمونه مراجعه کنید به: روش، ۱۳۹۱، ص ۳۲ به بعد / کیس، ۱۳۹۲، ص ۶۹ به بعد / شیلتون، کیس، ۱۳۹۴، ص ۶۹ به بعد / راب، وایت، ۱۳۹۴، ص ۶۸ به بعد). اما می‌توان گفت که مهمترین این اصول که به نوعی هم در کنوانسیون‌های مهم بین‌المللی که در رابطه با محیط زیست به تصویب رسیده‌اند، ذکر شده است و هم به صورت اجماعی توسط حقوقدانان بیان گردیده است، عبارتند از: اصل احتیاطی، اصل پیشگیری، اصل مشارکتی و اصل پرداخت توسط آلوده ساز.

مسئولیت مطلق محرکی بازدارنده در جرائم زیستی محیطی

تحقیقات نشان می‌دهد که پیش‌بینی و تحمیل مسئولیت مطلق در حوزه محیط زیست، می‌تواند در بسیاری از موارد به عنوان یک محرک بازدارنده در پیشگیری از جرائم زیست محیطی تلقی گردد؛ (Alberini, 1997, p.23.)

زیرا مسئولیت مطلق ریسک و هزینه ارتکاب جرم را بالا برده و به صورت غیر مستقیم عامل زیان را وادار می‌نماید تا با نظارت بیشتر و بازسی‌های متداول، وقوع جرم و خطر زیست محیطی را به حداقل برساند. در حوزه محیط زیست پذیرش مسولیت مطلق کیفری باید به معنای پذیرش مسولیت مطلق حقوقی نیز باشد. با پذیرش مسولیت مطلق در جرائم زیست محیطی علاوه بر کاهش هزینه‌ها و جلوگیری از جلسات طولانی دادرسی و در راستای اصل سرعت و تأثیر گذاری اجرای مجازات در بازدارندگی در حوزه جرائم

زیست محیطی شهروندان و شرکت‌ها و سازمان‌های دولتی، مسولیت مطلق به عنوان یک محرک مهم این نهادها را تشویق یا وادار به بازدارندگی از این جرائم نموده، ضمن اینکه شهروندان را به سمت و سوی یک نهاد عدالت ترمیمی خارج از دادگاه سوق می‌دهد. یکی از راهکارهایی که می‌تواند به جا افتادن مسولیت مطلق کمک کند، مشارکت جمعی شهروندان و نیز تحمیل ساز و کارهای جبران کننده به جای مجازات است، لزوماً این ساز و کارها نیاز نیست حتماً مالی یا به صورت جبران خسارت مادی باشد، بلکه می‌تواند شامل ساز و کارهایی معنوی باشد، مثل کاشت درخت و بزرگ کردن آن تا پنج سال یا نگهداری حیوان یا انجام فعالیت تبلیغی به نفع محیط زیست یا عضویت پلیس افتخاری در محیط زیست. ممکن است این سؤال مطرح گردد، که آیا با یک ساز و کار اداری و یا جبران خسارت مدنی ولو به صورت تحمیل مسولیت مطلق یا محض نیز باشد، آیا هدف بازدارندگی حاصل نمی‌گردد که لزوماً نیازمند تحمیل مسولیت مطلق کیفی باشیم؟ در پاسخ به این سؤال می‌توان گفت که در بسیاری از موارد اشخاص حقیقی یا حقوقی با تحمیل مسولیت کیفی و مجازات، اطاعت بیشتری خواهند داشت و چنین قواعدی به شکلی بهتر پشتکار و دقت این اشخاص را در جلوگیری از ورود خسارت به محیط زیست، افزایش خواهد داد؛ به عبارت دقیق‌تر «حقوق جزا همواره یکی از مکانیزم‌های سنتی کنترل اجتماعی و جلوگیری از ضرر بوده است». (کلارکسون، ۱۳۹۰، ص ۲۱۵) البته این مساله که لزوماً در تمامی جرائم زیست محیطی، مسولیت مطلق می‌تواند منجر به افزایش بازدارندگی و پیشگیری از وقوع جرائم زیست محیطی می‌گردد، نمی‌تواند قابل قبول باشد و به همین دلیل نباید تصور گردد که مسولیت مطلق در تمامی جرائم زیست محیطی می‌تواند محرک و عاملی بازدارنده و مثبت ارزیابی گردد، بلکه این نهاد در موارد خود، که در ادامه توضیح داده خواهد شد می‌تواند به عنوان یک محرک قابل قبول که باعث پیشگیری از وقوع جرائم زیست محیطی می‌گردد، در نظر گرفته شود. به عنوان مثال بر اساس تحقیقاتی که انجام گردیده است، محققین به این نتیجه رسیده‌اند که رژیم مسولیت مطلق در خصوص شرکتهایی که در حوزه محیط زیست ممکن است آلودگی زیست محیطی ایجاد نمایند، تنها شرکت‌های بزرگ هستند که به دلیل بیم تبدیل شدن به یک

شرکت کوچکتر و یا تحمیل مسئولیت مطلق و تحمیل هزینه‌های هنگفت، ممکن است از ارتکاب جرائم مرتبط خودداری نموده و احتیاطات لازم و ضروری را انجام دهند و معمولاً شرکت‌های کوچک در عمل از حبث تحمیل مسئولیت مطلق به عنوان یک عامل بازدارنده، چندان اثر رضایتبخشی بر روی آنها نخواهد داشت. (Alberini, 1997, p.23.)

یا اینکه می‌توان گفت زمانی مسئولیت مطلق کیفری می‌تواند به عنوان یک محرک بازدارنده مناسب در جهت جلوگیری از جرائم زیست محیطی به کار رود، که این رژیم برای فعالیت‌های کاملاً خطرناک زیست محیطی مورد استفاده قرار گیرد. ذکر این نکته نیز حائز اهمیت است که به هر حال در تحمیل مسئولیت مطلق یا مسئولیت بدون تقصیر حتی در جرائم زیست محیطی محدودیت‌هایی وجود دارد، که این محدودیت‌ها مانع استفاده گسترده از این نهاد خواهد شد، بنابراین اگر بخواهیم بازدارندگی را به عنوان یکی از خصیصه‌های مطلوب و از جمله اهداف توجیه کننده مسئولیت مطلق در نظر بگیریم، باید به اندازه ضروری و کافی از این نهاد استفاده گردد. برخی از حقوقدانان در بحث بازدارندگی تحمیل مسئولیت مطلق از حیث مدنی، تحلیل نموده‌اند که «در مواردی که عامل زیان می‌تواند مانع وقوع زیان شود، ممکن است قاعدهٔ مسئولیت محض، اثر مطلوبی داشته و او را به رعایت احتیاط ترغیب نماید، اما چنانچه احتیاط عامل زیان و زیان‌دیده برای جلوگیری از وقوع زیان ضروری باشد، اعمال تقصیر یا مسئولیت محض رقابتی، آثار مطلوب‌تری در پی دارد. چنین تحلیلی، این امکان را فراهم می‌کند تا پیش از وضع قاعده و ضمن توجه به ملاحظات مختلف، آثار احتمالی قاعده بر رفتار افراد و مطلوب یا نامطلوب بودن آن را بررسی و برای رفع اثرات آن تدابیری اتخاذ نمود» (طهماسبی، علی پور، ۱۳۹۰، ص ۱۲۹) به نظر می‌رسد چنین برداشتی در حقوق کیفری نیز از جهاتی قابل توجه بوده و می‌توان پذیرفت که مسئولیت مطلق وقتی می‌تواند به عنوان یک عامل بازدارنده مناسب مورد توجه قرار گیرد، که فرد عملاً توان و امکان رعایت جوانب احتیاط و یا به عبارت دقیق‌تر جلوگیری از حادثه را داشته باشد، در غیر اینصورت تحمیل مسئولیت مطلق غیر عادلانه خواهد بود. با این حال نباید تصور کرد که مسئولیت مطلق را لزوماً با هدف

بازدارندگی در جرائم زیست محیطی اعمال می‌نماییم، زیرا در بسیاری از موارد مسئولیت مطلق با اهداف دیگری همچون دشواری‌های اثبات و احراز رکن روانی و یا اهمیت دادن به مسائل زیست محیطی و برخوردی قاطع با مرتکبین این جرائم، در نظر خواهیم گرفت.

پیچیدگی‌های احراز رکن روانی در جرائم زیست محیطی

همانگونه که در حقوق مسئولیت مدنی برای جبران خسارت‌های ناشی از محیط زیست، برخی حقوق‌دانان پذیرش نظریه سنتی مسئولیت مدنی، یعنی همان مسئولیت مدنی مبتنی بر احراز رابطه تقصیر، را عملاً غیر ممکن می‌دانند و اینگونه استدلال می‌کنند که: «در واقع پذیرش این نظریه امکان جبران بسیاری از خسارات زیست محیطی را دشوار می‌نماید چرا که اثبات تقصیر در خسارات زیست محیطی برخلاف سایر حوزه‌ها مشکل است. این امر بیشتر ناشی از ماهیت خسارت زیست محیطی، تکثر آلوده‌کنندگان یا آلوده‌کنندگان متعدد، انگیزه پایین قربانیان خسارات زیست محیطی و مشکلات مربوط به اثبات رابطه سببیت است.» (فهیمی، مشهدی، ۱۳۹۲، ص ۳۱۶) به نظر می‌رسد در عرصه تحمیل مسئولیت کیفری در زمینه بسیاری از جرائم زیست محیطی نیز، این مشکل وجود دارد و به همان دلایلی که در بالا ذکر گردید، عملاً اثبات تقصیر در این جرائم بسیار دشوار است. ضمن اینکه هرگونه تردیدی در امور کیفری در رابطه با وجود یا عدم وجود رکن تقصیر نیز، بر مبنای اصل برائت به نفع متهم تفسیر می‌گردد و عملاً در این جرائم غالباً قضات به راحتی نمی‌توانند رکن روانی را اثبات و احراز نمایند. از طرف دیگر بسیاری از جرائم زیست محیطی با نوعی بی احتیاطی یا بی مبالاتی همراه است که اگر بنا باشد که این بی احتیاطی و بی مبالاتی به نوعی اثبات گردد، در غالب موارد وقت و انرژی فراوانی برای احراز این امر لازم است که فرایند دادرسی‌های مربوط به جرائم زیست محیطی را با چالش‌هایی مواجه می‌سازد، حال آنکه به دلیل اهمیت‌های فوق العاده‌ای که مساله محیط زیست و حفاظت از آن وجود دارد، بهتر است که فرض بر تقصیر گذاشته شود و اثبات فقدان آن بر عهده متهم باشد و این مساله می‌تواند مشکل پیچیدگی‌های اثبات رکن روانی توسط مقامات تعقیب و دادرسی را نیز حل نماید. به عنوان مثال ممکن است یک صاحب کارخانه‌ای که با فعالیت‌های خود باعث ایجاد آلودگی هوا می‌گردد، زمانی که در معرض

اتهام قرار گیرد، با ارائه اسناد مربوط به بازدیدهای دوره‌ای و یا اسناد و مجوزات استانداردهای سابق، در پی فرار از مجازات‌های مربوطه باشد و آنگاه این وظیفه مقامات تعقیب و یا دادگاه است که باید بتواند ثابت نماید، که صاحب این کارخانه در نظارت و کنترل و بازرسی‌های ضروری و رعایت استانداردهای لازم در این زمینه موارد احتیاطی را رعایت ننموده است و بنابراین مقصر شناخته می‌شود و با توجه به محدودیت‌هایی که هم از نظر زمانی و هم از نظر هزینه‌ای و کمبود منابع انسانی در دادگاهها وجود دارد، عملاً این مساله غالباً در جرائم زیست محیطی ممکن نخواهد بود و شاید به همین دلیل است که بهتر اسیت در چنین مواردی با تحمیل مسئولیت مطلق و فرض تقصیر، به متهم این فرصت داده شود تا بتواند فقدان تقصیر را اثبات نماید و از مسئولیت معاف گردد. از طرف دیگر غالب جرائمی که در زمینه محیط زیست اتفاق می‌افتد به دو دلیل عمده عملاً احراز رکن روانی در آنها امکانپذیر نخواهد بود که این دو دلیل عبارتند از: شرکتی بودن این جرائم و افزایش استانداردهای لازم و ضروری مربوط به محیط زیست، که در زیر به صورت مختصر به این دو عامل پرداخته خواهد شد:

شرکتی بودن جرائم زیست محیطی

یکی از مسائلی که می‌تواند اثبات و احراز رکن تقصیر را در جرائم حوزه محیط زیست دشوار سازد، شرکتی بودن این جرائم است. به عبارت دیگر امروزه صاحبان کارخانه‌ها و شرکت‌های بزرگ که اقدام به فعالیت‌هایی در زمینه‌های مختلف از جمله، استخراج و پالایش نفت و گاز، تولیدات صنعتی، پتروشیمی، کشاورزی، مواد شیمیایی و میکروبی، دارو و ... می‌نمایند که چنین فعالیت‌های موجبات ضرر و خسارت به محیط زیست را فراهم می‌آورد و در بسیاری از موارد خود دولت نیز در این مساله نقش اساسی دارد. به عنوان مثال در بسیاری از کشورهای در حال توسعه حتی نهادهایی دولتی نیز اقداماتی نظیر واریز فاضلاب شهری به دریا، از بین بردن درختان برای احداث راهها و توسعه شهرها و کارخانجات و ... انجام خواهد شد. همچنین بسیاری از تاسیسات صنعتی بزرگ که منشاء بسیاری از آلودگی‌ها هستند، وابسته به دولت هستند. «عده‌ای استدلال می‌آورند جرم آفرین‌ترین عاملان آسیب محیط زیستی در یک اقتصاد سیاسی سرمایه

داری جهانی، اعضای طبقه سرمایه دار عامل، در بافت نهادینه شرکت‌های فراملی هستند. معمولاً کنکاشگاه سازمانی که طبقات حاکم در آن حکومت می‌کنند، کنکاشگاه شرکت است. شرکت نهاد ویژه‌ای است که از همان آغاز برای ایجاد فاصله در بین افراد تصمیم‌گیرنده و افراد مسئول این تصمیم‌ها منظور شده است. بنابراین قالب شرکت خود ماهیتی جرم آفرین دارد.» «از آنجا که شرکت برای اندیشیدن و عمل کردن به دیگران نیاز دارد، نمی‌تواند به خاطر جرم کیفری گناهکار شناخته شود. هیچ خطاکاری که نیت اش برای ارتکاب یک فعل غیر قانونی اثبات شدنی باشد، وجود ندارد. علی‌الظاهر هیچ کس، نه مدیریت ارشد، نه سهامداران و نه شرکت مسئول نیست. قانون مجبور است جهت رسیدگی به این مساله از بهانه دیگری استفاده کند، یعنی هنگامی که ذهنیت و اراده عمل شرکت نشانگر نیت خطاکارانه باشد قانون از جنبه کیفری شرکت را مسئول می‌داند و تصریح آن در یک شرکت بزرگ بی‌نهایت دشوار است.» (وایت، ۱۳۹۴، ص ۱۵۵ و ۱۵۶). بنابراین با توجه به نقش بسیار مهم اشخاص حقوقی اعم از شرکتهای و دولت و غیره که در وقوع جرائم مهم علیه محیط زیست دارند، برخی اعتقاد دارند که به طور کلی مسئولیت مطلق بر اعمال مقرراتی اداری و انتظامی علیه شرکتهای، تمرکز دارد. (کلارکسون، ۱۳۹۴، ص ۲۲۴). به هر حال مداخله شرکتهای و کارخانجات از جهات متعددی باعث می‌گردد که امکان احراز رکن روانی جرائم زیست محیطی با دشواری روبرو گردد. به ویژه در شرکتهای بزرگ و مخصوصاً دولتی که مدیران مختلفی ممکن است در آن فعالیت کنند و به راحتی نتوان عنصر تقصیر را به هر یک از آن مدیران نسبت داد. به همین دلیل است که حقوقدانان معتقد هستند که در برابر خطاکاری شرکت‌ها، به سهولت بیشتری می‌توان از شرط قابلیت سرزنش صرف‌نظر نمود و مسئولیت مطلق را بر آن شرکتهای تحمیل نمود و شرکت به صورت نیابتی مسئول اعمال مجرمانه و خطاکاری کارمندان خود خواهد بود، بدون اینکه نیازی به اثبات تقصیر از سوی کسی وجود داشته باشد. (کلارکسون، ۱۳۹۴، ص ۲۲۴).

در شرکتهای دو عامل اساسی وجود دارد که ممکن است احراز رکن روانی را با مشکل مواجه سازد، یکی اینکه در شرکت‌ها معمولاً انتساب عمل مجرمانه به شخصی معین کار سخت و دشوار است و این امر به ویژه در شرکت‌های بزرگ از اهمیت خاصی

برخوردار است و به همین دلیل است که معمولاً ارتکاب جرم در این شرکتها حتی ممکن است به صورت جمعی ارتکاب یابد و حتی نظریه‌ای تحت عنوان دکترین تجمیع در این زمینه پیش بینی گردیده است که بر اساس آن «اعمال جمعی افراد مختلفی در درون شرکت با یکدیگر تلفیق شده و مجموعاً منتهی به قابلیت سرزنشی که برای تحقق جرم لازم است می‌گردند» و دوم اینکه معمولاً نوع مسئولیتی که برای شرکتها و اشخاص حقوقی در نظر گرفته می‌شود، مسئولیت نیابتی است و شرکت همانند انسان نیست که بتوان به راحتی رکن روانی را در اقدامات وی احراز نمود و معمولاً در شرکت‌های بزرگ نیز به دلیل مشخص نبودن عامل اصلی زیان، تحمیل مسئولیت به صورت اعتباری است و شاید به همین دلیل است که بهتر است در شرکتها از مسئولیت بدون تقصیر و یا همان مسئولیت مطلق استفاده گردد. (کلارکسون، ۱۳۹۴، ص ۲۲۴).^۱ بنابراین همانگونه که بیان گردید: «تنها با اعمال مسئولیت مطلق بر خود شرکت، قانون می‌تواند به درستی به اجرا گذاشته شود. به علاوه، برخی از شرکت‌ها در قلمروهای دارای آنچنان خطر بالقوه اجتماعی فعالیت می‌کنند و از آنچنان قدرتی (از لحاظ منابع اقتصادی و نفوذ) برخوردارند که در نظر گرفتن

۱ - در خصوص مسئولیت کیفری شرکتها و اشخاص حقوقی در نظام کیفری ایران تا قبل از قانون مربوط به جرائم رایانه‌ای در سال ۱۳۸۸، مقررات بسیار پراکنده‌ای وجود داشت به گونه‌ای که نمی‌توانستیم به صورت مشخص بگوییم که آیا اشخاص حقوقی دارای مسئولیت کیفری بودند یا خیر هرچند در برخی از مقررات همانند ماده واحده مربوط به ضبط اموال احزابی که منحل می‌شوند مصوب ۱۳۲۸، قانون اقدامات تأمینی و تربیتی مصوب ۱۳۳۹، قانون مقررات امور پزشکی و دارویی و مواد خوردنی مصوب ۱۳۳۴، قانون تجارت ۱۳۱۱، قانون تعزیرات حکومتی ۱۳۶۷، قانون الزام شرکتها و مؤسسات ترابری به استفاده از صورت وضعیت مسافری و بارنامه ۱۳۶۸ به صورت غیر نظام مند، از مسئولیت کیفری اشخاص حقوقی سخن گفته بود ولیکن برای اولین بار در مواد ۱۹ تا ۲۳ از قانون جرائم رایانه‌ای مصوب ۱۳۸۸ به صورت خاص و در زمینه جرائم رایانه‌ای و در سال ۱۳۹۲ نیز در قانون مجازات اسلامی و در مواد ۱۴۳ و ۲۰ تا ۲۲ نیز به صورت فراگیر مسئولیت کیفری اشخاص حقوقی را مورد توجه قرارداد. بنابراین در حال حاضر اگر یک شخص حقوقی مرتکب یکی از جرائم زیست محیطی گردد، می‌توان بر اساس مواد مذکور و البته قوانین خاص دیگری که جرم انگاری را در حوزه محیط زیست انجام داده‌اند، مجازات گردد.

معیارهای بالاتری از لحاظ مسئولیت کیفری برای آنها، نسبت به افراد عادی، از لحاظ اجتماعی غیر منصفانه نخواهد بود.» (کلارکسون، ۱۳۹۴، ص ۲۲۴).

نتیجه گیری

مسأله محیط زیست و بحران‌های زیست محیطی در کشور ایران، با چالش‌های عمیق تر همراه است؛ بسیاری از این چالش‌ها، مربوط به فقدان برنامه ریزی جامع در زمینه حفاظت و حمایت از محیط زیست است. علاوه بر ضعف اساسی در استفاده از ابزارهای حمایتی غیر کیفری برای کاهش آسیب‌های زیست محیطی، ضعف استفاده از ابزارهای حقوق کیفری و ظرفیت‌های آن نیز، مشهود است؛ به گونه‌ای که هم‌اکنون در اغلب عرصه‌های حقوق کیفری، حمایت جامعی از محیط زیست در نظام حقوقی ایران مشاهده نمی‌شود و از این جهت ضعف‌های مبنایی و ساختاری فراوانی قابل مشاهده است؛ فقدان نظام جامع جرم‌انگاری در حوزه‌ی محیط زیست، پراکندگی قوانین کیفری در زمینه‌ی محیط زیست، عدم تناسب کیفرها با ویژگی‌های این جرایم، ضعف در نظام کیفر گذاری، عدم توجه به شرایط تحمیل مسئولیت به اشخاص حقوقی مداخله‌کننده در جرایم زیست محیطی به ویژه اشخاص حقوقی دولتی و عمومی غیر دولتی، عدم اختصاص مراجع قضایی ویژه برای رسیدگی به جرایم زیست محیطی، ضعف در شیوه مداخله سازمان‌های مردم‌نهاد در فرایند رسیدگی‌های زیستی و... از مهمترین ایرادات در نظام کیفری ایران در حوزه‌ی محیط زیست است؛ کارنامه رویه قضایی نیز از این جهت مطلوب نبوده و حمایت مناسبی در مراجع قضایی از مقوله‌ی محیط زیست صورت نگرفته است؛ حال آنکه دادگاهها و مراجع دادرسی با اهمیت دادن به مسائل زیست محیطی و توجه به ابعاد آن و استفاده از ظرفیت‌های موجود، می‌توانند بخشی از ضعف‌های تقنینی را جبران نمایند؛ با دقت نظر در آرای صادره از مراجع قضایی در قلمرو محیط زیست، ملاحظه می‌گردد که دادرسان در بسیاری از موارد به دلیل ضعف‌های قانونی موجود و نیز عدم درک اهمیت مقوله‌ی محیط زیست، آرای درخور شأن این حوزه، صادر نکرده‌اند؛ اگرچه بعضاً در برخی آرای صادره، ملاحظه می‌گردد برخی دادرسان با استفاده از ظرفیت‌های قانونی موجود، آرای جالب و قابل تحسینی در زمینه محیط زیست، صادر نموده‌اند.

در هر حال، به دلیل اهمیت محیط زیست و نیز ویژگی های منحصر به فرد جرایم این حوزه، سیاستگذاران حقوق کیفری، در بسیاری از جوامع، تلاش داشته اند تا رویکرد متفاوتی را نسبت به محیط زیست، اتخاذ نمایند؛ اتخاذ رویکرد افتراقی به موضوع محیط زیست، به این دلیل است که با ساز و کارها و قواعد سنتی و عام حقوق کیفری، نمی توان به بحران های بی شمار در حوزه ی محیط زیست، فائق آمد؛ ضمن اینکه برخی خصوصیات ذاتی این جرایم نیز، مانع از این خواهد بود که بر اساس این قواعد، بتوان جرایم این حوزه و خسارات های زیستی را کاهش داد. بنا بر این در قلمرو جرم انگاری و کیفری گذاری، تقصیر و مسئولیت کیفری، ساختار و مراجع قضایی، تعقیب، تحقیق و دادرسی، رویکرد حقوق کیفری در ارتباط با جرایم زیست محیطی متفاوت است.

یکی از مسائلی که همواره در دادرسی های مربوط به جرایم علیه محیط زیست، با مشکلاتی همراه بوده است، احراز رکن روانی در این جرایم است؛ به عبارت دیگر، اگر چه رکن روانی به طور کلی و حتی در سایر جرایم نیز به دلیل ذهنی و درونی بودن، با چالش های فراوانی همراه است، لیکن در جرایم زیست محیطی این مسأله دارای پیچیدگی های بیشتری است؛ ضعف های بنیایی و ساختاری پیش گفته از یک طرف، فراگیر بودن جرایم زیست محیطی که در نتیجه ی عدم توجه افراد جامعه و نهادهای حکومتی به اهمیت مقوله ی محیط زیست است و نیز چالش های ذاتی مربوط به رکن روانی، از طرف دیگر، شرایط را برای احراز رکن روانی در جرایم زیست محیطی، دشوار نموده است؛ به گونه ای که هم اکنون بسیاری از جرایم ارتكابی در حوزه ی محیط زیست، به دلیل فقدان احراز رکن روانی در مراجع دادرسی، منجر به محکومیت نخواهد شد. ضمن اینکه بسیاری از جرایم زیست محیطی که در مجموعه قوانین مربوطه در کشور ایران پیش بینی شده است، به عنوان جرم عمدی محسوب می شوند که باید رکن روانی در مراجع رسیدگی کننده، احراز گردد. با توجه به اینکه در برخی نظام های حقوقی تلاش گردیده است تا از طرق مختلف، بر این مشکل فائق آیند، لذا مسئولیت مطلق کیفری یا مسئولیت بدون تقصیر به عنوان یک نهاد در جرایم زیست محیطی، به کار گرفته شده است. مسئولیت مطلق کیفری، یکی از ظرفیت هایی است که امروزه نظام های حقوقی، به ویژه کشورهای مبتنی بر نظام

حقوقی کامان لا، از آن در حوزه ی جرایم زیست محیطی، استفاده می نمایند.

مسئولیت مطلق کیفری به معنی نادیده گرفتن و یا مفروض نمودن رکن روانی جرم، نه تنها در جرایم زیست محیطی، بلکه در اغلب جرایم حوزه ی رفاه عمومی، مورد استفاده قرار می گیرد؛ بنا براین با استفاده از این نهاد، دیگر مقامات تعقیب و نیز دادگاهها، تکلیفی در احراز رکن روانی جرم ندارند و بار اثبات فقدان رکن روانی بر عهده متهم خواهد بود و در مواردی نیز ممکن است اساساً حتی اگر متهم فقدان رکن روانی خود را نیز در دادگاه اثبات نماید، تاثیری در محکومیت وی نداشته باشد؛ ضمن اینکه در برخی موارد نیز ممکن است که تنها بخشی از اجزای رکن روانی جرم - مثلاً قسمتی از علم و یا قسمتی از قصد - مفروض قلمداد و یا نادیده گرفته شود؛ بنابراین، احراز قسمت های دیگر رکن روانی جرم، ضروری باشد.

با وجود اینکه در بسیاری از نظام های حقوقی استفاده از نهاد مسئولیت مطلق کیفری در جرایم زیست محیطی رایج بوده است، لیکن در ادبیات و گفتمان حقوقی کشور ایران، اصطلاح مسئولیت مطلق کیفری یا مسئولیت بدون تقصیر، چندان مورد توجه و استقبال قرار نگرفته است؛ به گونه ای که قانونگذار و بسیاری از دادرسان قضایی نسبت به آن، بیگانه هستند. با اندکی تأمل مشخص می گردد که یکی از دلایل عمده این بی توجهی، عدم تبیین مناسب جایگاه رکن روانی جرم و مولفه های آن، در نظام قانونگذاری و قضایی کشور ایران است.

استفاده از مسئولیت مطلق کیفری در جرایم زیست محیطی، علاوه بر اینکه می تواند تا حدود زیادی مشکلات مربوط به احراز رکن روانی در این جرایم را بر طرف نماید، از جهات متعددی در پیشگیری و بازدارندگی جرایم زیست محیطی نیز، موثر است؛ به گونه ای که استفاده از مسئولیت مطلق کیفری، ریسک ارتکاب جرم را به صورت چشمگیری بالا برده و اشخاص حقیقی و به ویژه حقوقی را مجاب می نماید تا در انجام فعالیت های مرتبط با محیط زیست، تمام احتیاط های لازم را در نظر بگیرند، چه در غیر اینصورت حتی اگر هیچگونه قصد، اهمال و یا سهل انگاری در ایجاد خسارت به محیط زیست را نیز، نداشته باشند، باز هم ممکن است با یک محکومیت کیفری مواجه شوند. پذیرش مسئولیت

مطلق کیفری نه تنها باعث افزایش بازدارندگی در جرایم زیست محیطی می گردد، بلکه با اصول مهم و بین المللی حاکم بر محیط زیست همانند اصل احتیاط، اصل پیشگیری، اصل پرداخت آلوده ساز و اصل مشارکتی نیز همسو می باشد.

تحمیل مسئولیت به صورت مطلق در جرایم زیست محیطی، زمانی دارای اهمیت بیشتری خواهد شد که بدانیم، بسیاری از جرایم مهم در حوزه ی محیط زیست که منجر به خسارات جبران ناپذیر در ابعاد وسیع می گردد، توسط شرکت ها و به طور کلی اشخاص حقوقی واقع می شود، که در بسیاری از موارد این شرکتها دولتی و یا عمومی غیر دولتی محسوب می گردند؛ با توجه به ساختار پیچیده این شرکتها و نیز عدم احراز رکن روانی اعم از عمد و یا خطا و به تبع آن عدم تحمیل مسئولیت کیفری به صاحبان و مسئولان این شرکت ها، زمینه برای وقوع بحران های عمیق تر فراهم می گردد؛ حال آنکه تحمیل مسئولیت به صورت مطلق می تواند بدون در نظر گرفتن و احراز خطاکاری، مسئولین این شرکتها و نیز مرتکبین مستقیم جرایم زیست محیطی را، مجازات نماید و از این جهت محیط زیست را تحت پوشش حمایتی خویش قرار می دهد.

تحمیل مسئولیت مطلق کیفری در جرایم زیست محیطی، اگرچه در سطح گسترده و در تمامی مصادیق جرایم زیست محیطی ممکن نباشد، لیکن می توان با توجه به نوع جرم، درجه ی اهمیت آن، گستردگی خسارات وارده، میزان مجازات تعیین شده در قانون، میزان توانایی مرتکب در جلوگیری از جرم واقع شده و میزان تلاش مرتکب در کاهش خسارات واقع شده، الگوی مناسبی را از مسئولیت مطلق کیفری در جرایم زیست محیطی، طراحی نمود؛ در برخی از این جرایم می توان از فرض تقصیر استفاده نمود و در برخی دیگر می توان رکن روانی را به صورت کامل و یا جزئی نادیده گرفت.

با وجود تمام امتیازاتی که مسئولیت مطلق کیفری در جرایم زیست محیطی دارد، پذیرش این نهاد در جرایم زیست محیطی ممکن است با مشکلاتی همراه باشد که باید تلاش نمود تا این مشکلات کاهش یابد و زمینه برای تاثیر گذاری مسئولیت مطلق کیفری در جرایم زیست محیطی، فراهم شود؛ مسائلی همچون فراگیر بودن جرایم زیست محیطی در سطح جامعه، مداخله دولت در وقوع جرایم زیست محیطی، خطر کاهش

سرمایه گذاری در بخش های مختلف به دلیل اعمال سیاست سخت گیرانه مسئولیت مطلق، فراوانی قواعد و مقررات ناظر بر استانداردهای زیست محیطی و فقدان امکانات و زیر ساخت های مناسب برای رعایت این استانداردها که به تبع عدم رعایت، تحمیل مسئولیت مطلق کیفری را به دنبال دارد، از مهمترین موانع احتمالی در مسیر پذیرش مسئولیت مطلق کیفری در جرایم زیست محیطی خواهد بود؛ مهمترین راهکارهایی که می توان تا جای ممکن این موانع احتمالی را برطرف نمود عبارتند از: پذیرش مسئولیت کیفری دولتها در زمینه محیط زیست و بازنگری قوانین موجود در این زمینه، ایجاد نظارت های مستمر بر فعالیت های نهادهای تولیدی، توجیه نهادها و افراد فعالیت کننده در ارتباط با محیط زیست در هنگام اعطای مجوز و...

در مجموع می توان گفت، برای حل مشکلات و بحران های زیست محیطی، قانونگذار باید سیاستی را اتخاذ نماید تا قوانین پراکنده این حوزه در یک قانون جامع حفاظت از محیط زیست، تجمیع گردد؛ در زمینه حمایت کیفری از محیط زیست، قانونگذار ضمن تعریف و تبیین مفهوم جرم زیست محیطی در چارچوب اصول حمایتی محیط زیست، با وضع مقررات حمایتی ویژه در زمینه محیط زیست، زمینه حفاظت هر چه بیشتر از محیط زیست را فراهم نماید؛ از این رو تا زمانی که ابتدائاً قانونگذاری در زمینه حمایت از محیط زیست اصلاح و بازنگری نگردد، در رویه قضایی شاهد تحولات مثبت چندانی در این زمینه نخواهیم بود.

از طرف دیگر برای حل معضلات قضایی فراروی جرایم زیست محیطی نیز، باید تلاش گردد تا ضمن اختصاص دادگاههای ویژه، چه به صورت مراجع اختصاصی رسیدگی به جرایم زیست محیطی و چه با تعیین شعب تخصصی از دادگاههای کیفری برای رسیدگی به جرایم زیست محیطی، بدین وسیله با تربیت قضات متخصص در این زمینه، حمایت گسترده از محیط زیست ایجاد شود؛ بدون تردید هر گونه تحول در زمینه رویه قضایی می تواند تاثیر بسیار مثبتی را در زمینه حمایت از محیط زیست و به تبع آن، کاهش بحران های زیست محیطی، به همراه داشته باشد.

برای تحمیل مسئولیت مطلق کیفری در جرایم زیست محیطی، ضروری است تا ابتدا

در گفتمان های حقوقی به این موضوع توجه و تاکید گردد و در مراحل بعدی ضرورت دارد تا قانونگذار با شیوه های متداول به مقوله ی محیط زیست، اهمیتی خاص داشته باشد؛ همانگونه که در نظام های حقوقی دنیا ابتدا نا دادگاهها تلاش نمودند تا نهاد مسئولیت مطلق کیفری را مورد شناسایی قرار دهند، در نظام قضایی کشور ایران نیز، دادرسان در جایی که قانون ساکت است، می توانند با بررسی قرائن موجود و نیز اهمیت ذاتی جرایم علیه محیط زیست، در مواردی که زمینه برای تفسیر مسئولیت مطلق کیفری در جرایم زیست محیطی فراهم است، تلاش نمایند این نهاد را مورد استفاده قرار دهند، تا بدین وسیله جایگاه این نهاد به رسمیت شناخته شود؛ امید است با اهتمام ویژه قانونگذار و مراجع قضایی به مقوله مسئولیت مطلق کیفری و ایجاد بسترهای لازم برای استفاده از آن در جرایم علیه محیط زیست، زمینه ی کاهش بحران های زیست محیطی و نیز پیشگیری از جرایم علیه محیط زیست فراهم شود.

به نظر می رسد در حال حاضر با توجه به اینکه بسیاری از جرم انگاری ها در نظام حقوقی ایران در خصوص محیط زیست، به گونه ای است که قانونگذار تاکید خاصی بر عمد و یا غیر عمد بودن این دسته از جرایم ندارد، این رسالت دادگاهها است که در ضمن رسیدگی رویه ای را ایجاد نمایند تا بدین وسیله در این جرایم تا جای ممکن از مسئولیت مطلق کیفری استفاده گردد، به ویژه اینکه چنین رویه ای در چهارچوب قواعد و اصول اساسی حاکم بر محیط زیست بوده و باعث تحولی شگرف در زمینه حمایت از محیط زیست خواهد شد.

فهرست منابع

الف: منابع فارسی

۱. -پور بافرانی، حسن؛ جرایم علیه امنیت و آسایش عمومی، چاپ اول، تهران: انتشارات جنگل، ۱۳۹۰.
۲. -پوربافرانی، حسن؛ حقوق جزای اختصاصی، جرایم علیه اشخاص (صدمات جسمانی)، چاپ اول، تهران: انتشارات جنگل، ۱۳۹۲.
۳. -شیلتون، دینا، کیس، الکساندر؛ کتابچه قضایی حقوق محیط زیست، تحقیق و ترجمه محسن عبدالهی، چاپ دوم، تهران: انتشارات خرسندی، ۱۳۹۴.
۴. -طیبی، سبحان؛ تبیین جایگاه اصل احتیاط در چارچوب حقوق بین الملل محیط زیست، از مجموعه مقالات رهیافت های نوین در پرتو حقوق بین الملل محیط زیست، تهران: انتشارات خرسندی، ۱۳۹۴.
۵. -عبدالهی، اسماعیل؛ مسولیت کیفری بدون تقصیر در نظام های حقوقی ایران و انگلستان، چاپ سوم، تهران: انتشارات خرسندی، ۱۳۹۳.
۶. -کیس، الکساندر و دیگران؛ حقوق محیط زیست، ترجمه محمد حسن، حبیبی، چاپ چهارم، تهران: انتشارات دانشگاه ۱۳۹۲.
۷. -مشهدی، علی؛ حقوق آلودگی هوا (مطالعه تطبیقی)، چاپ اول، تهران: انتشارات خرسندی، ۱۳۹۲.
۸. -مشهدی، علی؛ حق بر محیط زیست سالم: الگوی ایرانی فرانسوی، چاپ اول، تهران: انتشارات میزان، ۱۳۹۲.
۹. -مشهدی، علی؛ ترمینولوژی حقوق محیط زیست، تهران: انتشارات خرسندی، ۱۳۸۹.
۱۰. -وایت، رابرت داگلاس؛ جرائم علیه طبیعت، جرم شناسی محیط زیست و عدالت زیست محیطی، ترجمه پیمان نمایان و سجاد طیبی، چاپ اول، تهران: انتشارات مجد، ۱۳۹۴.
۱۱. -ولیدی، محمد صالح، حقوق جزا، مسولیت کیفری، تهران: انتشارات امیر کبیر، چاپ دوم، ۱۳۸۲.
۱۲. -طهماسبی، علی؛ علی پور، کوروش؛ اثر تقصیر و مسولیت محض در ترغیب عامل زیان و زیان دیده به رعایت احتیاط، مجله حقوقی دادگستری، شماره ۷۴، ۱۳۹۰.

۱۳. مجله تحقیقات حقوقی بهار، شماره ۵۷، ۱۳۹۱.

۱۴. - نیاز پور، امیر حسین؛ سرعت بخشی به فرایند کیفری؛ ساز و کار برای پیشگیری از

بزهکاری، مجله پژوهش حقوق و سیاست، سال دوازدهم، شماره ۲۸، ۱۳۸۹.

پ: منابع انگلیسی

- Kiss, Alexander & Shelton, Dianish *international Environmental law*, transnational publishers, INC, U.S.A. 1991.
- Husak. Douglas N ,cit, *Varieties of Strict Liability*, Canadian Journal of Law and 9-Jurisprudence, 1995.
- Gardner, John, *Answering for Crime, Responsibility and Liability in the criminal law*, Hart Publishing, R A- Duff, 2007.
- Schäfer, Hans-Bernd, and Schönenberger, Andreas , *Strict Liability Versus Negligence*, Universität Hamburg, 1999. .
- Kenneth W. Simons, *When is Strict Criminal Liability Just*, Journal of Criminal Law and Criminology, 1997.
- Bruce, Larson, , “*Environmental Policy Based on Strict Liability: Implications of Uncertainty and Bankruptcy*,” *Land Economics*, 1996.
- Shavell, S, “*A Model of the Optimal Use of Liability and Safety Regulation*,” *Rand Journal of Economics*, 1985.
- Simester, A.P: *Appraising Strict Liability*, 1st ed, Oxford, Oxford University, 2005.
- Stanton, John, *Strict Liability: Stigma and regret*, Oxford Journal of Legal studies, 2007.
- White, R. *Crimes Against Nature: Environmental Criminology and Ecological Justice*. 2008.
- White, R., *Global Environmental Harm: Criminological Perspectives*, Devon: Willan, Publishing, 2010.

چکیده مقالات به انگلیسی
(Abstracts)

Revision of the psychological pillar of crime in the crime of biodiversity and the Islamic view of it

*Seyyed Mahmoud Mir Khalili
Abuzar Salari Far*

Abstract

Given the harmful effects of environmental crime, lawyers are looking for solutions that greatly reduce these harmful effects and further deteriorate these crimes. Among the developments related to environmental crime in some legal systems in the world The evolution of the concept of fault and the pillar of psychology, so that today, in many cases in environmental crimes, liability is criminal and legal without the need for a fault and psychological peculiarities of the perpetrator. The responsibility without fault Which is reflected in various forms in the legal literature, is to be ignored or implied The guilt of the guilty and the pillar is related to the perpetrator's ability to blame. Although the principle of innocence requires that the psychological element of the crime, as well as other elements of the crime, be proved, but in environmental offenses, given the importance of these crimes and the inescapable damages. Compensation in this regard after committing a crime and increasing the risk of committing a crime, will increase the level of supervision and in some way increase deterrence, and will adhere to the principles adopted in environmental law, such as the precautionary principle, the principle of prevention, the principle of payment by the polluter and the principle Compensation is consistent

Keywords

Fault, absolute responsibility, environmental crime, psychological pillar of crime, spiritual pillar of crime

The meaning of existence and existence with Husserl's phenomenology and Transcendental wisdom

Seyed Mohammad Amin Madaen

Ali Haghi

Abbas Javarshakiyan

Abstract

In this essay, we will first consider the proofs of the authenticity of the existence of Sadr al-Muta'lin, based on the principle of authenticity, in order to make clear to us the clear meaning of the existence and nature of this great Islamic wise. Let's take a look at Husserl's phenomenology. So, first, we will discuss Husserl's meaning of nature. In order to clarify the meaning of Husserl's term of nature to the mind, we will discover the nature of the discovery by the subject or transcendental nature. And finally, let's talk about what factors play a role in building a Husserl-style structure. In the third and final part of this article, we will compare the meaning of the term "nature", and we will judge in this regard, which, according to the meaning of nature, the originality of nature to Husserl, is it the same thing that is rejected by Mulla Sadra?

Keywords

nature, existence, phenomenology, materialism, transcendental wisdom

A Study on the Truth of the Constituency in the Viewpoint of Plotinus

*Mohammad Dehghan Tazereh
Mohammad Reza Shamshiri*

Abstract

Intellectual and philosophical system of Plotinus in the universe is composed of three Ognum which is the most fundamental Ahad of Ognum. Plotinus thought is dependent on understanding Ahad of Ognum. He emphasizes Ahad's transcendence and Tzynh. And believes that Ahad is Top of existence. The existence result is an overflow of Ahad. There is not the will of the Creator in creation. In this article we have tried to explain the truth of Ahad and Top of existence from the perspective of Plotinus. Determine Top of the existence of Ahad of the Existence of Ahad better explanation

Key Words

Plotinus, Uhad, Supernatural, Act

Fakhr al-Din al-Razi on the Role of Satan in Occurrence of Moral Evil

*Akram Salehi
Reza Akbari*

Abstract:

According to al-Razi, Satan contributes to the occurrence of moral evil by appealing to temptation (which is reified as void promises, magic, embellishment, etc.). He contends that at times, Satan represents himself as a human being, and at others communicates directly with intrinsic forces (especially estimation and imagination) and inspires satanic thoughts to individuals by temptation. Satanic thoughts result in individuals' heedlessness and by causing epistemic inversion, deviates the will from the right path. He believes that acquiescence in the Satanic thoughts results from damage to reason, poorness of memory, the appeal to lust and wrath forces, etc. and the appeal to God, wisdom, worship, angels' help, etc. prevents people from acquiescence in such thoughts. In this article, we aim at finding a new solution to the contemporary problem of evil through the works of al-Razi. We have used the hermeneutical method for extraction of al-Razi's ideas and the analytical method for the reconstruction of his solution to the problem of evil.

Keywords

Fakhr al-Din al-Razi, Satan, Moral Evil, Epistemological Inversion, Mafatih-al-ghayb

Comparative study of austerity and self-perfection in Islam with Indian religions and Buddhism

Omid Sadeghpour

Reza Shabani

Sina Forzesh

Abstract:

One of the common Phenomena of grand religions in world is their recommendation and instruction about ascetic conduct and self edification. One of the sensible characteristics of Hindu doctrines and Buddhism ethic is asceticism and universe humiliation and abstinence of secular pleasures. On the other hand, there are some recommendations about self edification to muslims in Nahj Al-Balagheh's trainings and courses. This article proceeds the comparative studying of asceticism and self edification in nahj Al-Balagheh with philosophic doctrines in India and Buddhism ethic in an analytical and descriptive method. The results of this research show that like the Nahj Al-Balagheh's courses, no -theist religions and Buddhism ethic have suggest some doctrines for human cultivation and edification in individual and social life. Moreover, there are some similarities among their courses, specially Buddhism- ethic which suggests a middle way between the universe efficiency and its abandonment for human tranquility. This ethic also talks about action atonement, but due to the variation in seeing world, motivation and spirit governing the actions in these two doctrines, they are different from each other.

Keywords

Hindu religions, asceticism, Quran, nahj Al-balagheh, monkery, self edification

Hazrat Zaynab Kobra's (S) feature in Farsi poetry

Ahmad Zakeri

Mohammad Ali Rahimi

absteract

Though the cognitions of Imam Hossein entered into Persian poetry from third and fourth centuries and almost synchronous with Persian language birth, the name of Hazrat Zeinab has been used very limited and in very few cases in Persian poetry. In Safavi Dynasty, her name has been entered into Persian Poetry a bit more serious. However, still the poets do not refer to her properly. In Ghajar dynasty, referring to the Karbala Lady's character becomes prevail in Persian poetry and reaches its climax in the late part of Ghajar and the beginning part of Pahlavi time. Unfortunately, despite the willing of the poets in eulogizing and parsing Hazrat Zeinab, the picture of this great lady is only described as a grief-stricken, flagged, depressed, and crying. Even this honored lady is described as a weak, and disabled woman, hence her glory, respect, and magnificence are affected drastically. From the late part of Pahlavi dynasty which the contexts of Islamic revolution is formed, the poets' view starts to change gradually and finally with Iranian Islamic Revolution the spirit of revolution penetrates into Zeinab poetries and the poets' view is attracted to the glorious aspects of this heaven and earth lady. Therefore, some great works which deserve the position and personality of this lady have been created. This dissertation has investigated the spiritual picture of Hazrat Zeinab in Persian Poetry.

Keywords

Zeinab the great (peace be upon her), Persian poetry, Hosseini cognitions, Safavi era, Islamic Revolution, Ghajar era, Glory.

Historical Review of the Formation of Islamic Fundamentalism in Pakistan

*Mahdi Imani
Kyhan Barzegar*

Abstract

Today, the spread of radical and fundamentalist movements in the world has become a fundamental issue for the governments of the world. There are a variety of fundamentalism in different religions and religions that Islamic fundamentalism is about. In the Oxford political dictionary, Islamic fundamentalism has been used to describe any movement that demands the full and unconditional implementation of the teachings of the Quran and the Sharia, which is due to the political, social, economic and cultural situation of the various countries with strong prejudice Sectarianism and violent movements. Undoubtedly, one of the most effective variables in the security policies of each country is the threats and opportunities created by the neighbors of that country. In the meantime, the immediate threats and dangers of the neighboring countries are likely to affect countries, which affect the political behavior, strategies, interests and national goals, national security, territorial integrity, survival and the existence of nations. Which is considered by Pakistan in this article

Key words

fundamentalism, Islam, Pakistan, political

An Investigation of Humanism of Contemporary Poets from the Point of View of Epistemology

Mohsen Izadyar

Abstract

This research aims to take an epistemological outlook towards humanism in modern poetry, from Persian constitutional revolution up until the Islamic revolution in Iran. By taking a pathological stance, the survey shows how from the constitutional period in Iran, which is the commencement to modernism and accordingly to the flow of western philosophical thoughts, humanism has always been combined with personal partisan and westernized conceptions, and on the other hand always inattentive to religion and the realities of the sociopolitical structures of Iranian society. Insistence on the transference of such a culture and literature, without paying attention to the cultural and literary infrastructures of the country of the origin, has been the problem in works of modern poets. Another concept that this paper insists on is that many poets have only tried to imitate the humanist thoughts in modernist poetry. On the other hand, because of the lack of intimacy, absence of visual experience and also generalization, there is no real alignment to be found between the alleged modernist poet's poetry and its audience. This is more than anything because of the luxurious and imitative outlook that poets have towards this specific type of poetry.

Keywords

Literary Criticism, Humanism, Modernism, Epistemology in Poetry, contemporary Poetry

Immortality of the Qur'an and its relation to the Quran commentators (Ahl al-Bayt (as))

Maryam Ishaqzadeh

Seyed mohammad noorollahi

Abstract:

The other features of the universe are its immortality, while the Qur'an, with its fixed principles, is progressing along with its time and place; it is discovered in every time and forever, new and inferior, and eternal (immortality). The proper axis is to link these attributes of the Qur'an. In particular, the principles and detailed descriptions of the Ahlul Bayt (a) are that the Quran expresses the general lines of the basic principles. And from the important issues that have been examined from almost all perspectives in almost all the Qur'anic texts and interpretations, It is a matter of magnificence that is addressed here from the angle of eternity of the Qur'an. Certainly, part of the verses that are due to the failure of the words are in expressing deep and profound meanings of the Qur'an. It is the same as the Qur'an. It is directly guided. The other features of the Qur'an, which are rooted in the immortality of the Qur'an, are unkind and obscenity. It is very important that the language of the Ahl al-Bayt (as) is repeatedly emphasized, it is the recognition of the unconscious and the dwelling. The reason is clear, because what should be known what is good for Allah? And it is from the interpretative guidelines of the Ahlul-Bayt (as) that there is a need for a precise understanding of abusive and obscurantism and the use of that interpretation..

Key Words

Immortality, Quran, commentators, similarity

THE QUARTERLY JOURNAL
OF Theological – Doctrinal Research
7th Year. No. 28, Winter 2018

ISSN: 1735-9899

License Holder : Saveh Islamic Azad University
(Islamic Teachings Department)
Managing Director : Mahmud Ghayum Zadeh
Chief Editor : Mohammad Hasan Ghadrnan Ghara Maleki

Editorial Department:

Ahmad Beheshti ,Ahmad Bagheri ,Hossein Habibi Tabar
Ainollah khademi ,Abdul Hosein Khosro Panah ,Mohammad Zabihi,
Mohammad Hasan Ghadrnan Ghara Maleki ,Mahmud Ghayum Zadeh ,
Ali Mahamed ,Mohammad Mohammad Rezaei ,Abulfazl Mahmudi ,
Abbasali Vafae

Internal Manager: Jafar Sadri
Scientific Editor: Mahmud Ghayum Zadeh
Translator: Fariba Hashtrodi
Publisher: Saveh Islamic Azad University
Page Design: Ehsan Computer ,Qom
Logo & Cover Design: Mohammad Ehsani
Price: RIs 100 ,000

Address: Islamic Teachings Department ,Saveh Islamic Azad University ,
Felestine Square ,Saveh ,Iran.

Postal Code: 39187 **Postal Box:** 366

Tel: +98 (0)255 2244461 ,2241509

Fax: +98 (0)255 2241651

Email: kalam1391@yahoo.com

Web Site: iau-saveh.ac.ir

فرم اشتراک مجله پژوهش‌های اعتقادی - کلامی

به منظور اشتراک مجله خواهشمند است حق اشتراک مشخص شده در انتهای فرم اشتراک را به حساب سیبا ۰۱۰۸۲۹۳۴۵۳۰۰۴ بانک ملی ایران به نام صندوق پژوهش دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه (قابل پرداخت در کلیه شعب بانک ملی ایران در سراسر کشور) واریز و اصل رسید آن را به همراه فرم اشتراک تکمیل شده به نشانی دفتر مجله ارسال فرمایید.

نام و نام خانوادگی / مؤسسه:	
مشترک حقیقی	مشترک حقوقی
این قسمت توسط افراد حقیقی تکمیل گردد	
شغل:	محل کار:
سمت:	میزان تحصیلات:
نشانی:	
تلفن:	
شروع اشتراک از شماره	تعداد نسخه دریافتی از هر شماره
شماره فیش/حواله بانکی	تاریخ: شعبه:
هزینه اشتراک برای ۴ شماره در سال:	
برای دانشجویان: ۸۰۰/۰۰۰ ریال، برای غیر دانشجویان ۱/۲۰۰/۰۰۰ ریال	
دانشجویان کپی کارت دانشجویی دارای تاریخ اعتبار یا پرینت ثبت نام را پیوست فیش و فرم ارسال نمایند.	

نشانی: ساوه، میدان فلسطین، دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه، دفتر گروه

معارف اسلامی - دبیر خانه فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی - کلامی