

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 نهم / شماره ۳۳ / بهار ۱۳۹۸

فصلنامه علمی - پژوهشی پژوهش‌های اعتقادی - کلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه
سال نهم / شماره سی و سوم / بهار ۱۳۹۸ / شمارهگان ۱۰۰۰ / بهای تک شماره ۲۵۰۰۰ 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: ۴۲۳۳۳۰۶ و ۰۸۶-۴۲۲۴۱۵۰۹ - تلفکس: ۰۸۶-۴۲۲۴۸۹۸۹

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
۷-۲۸	بررسی عوامل کم رونقی حکمت عملی در فلسفه‌ی اسلامی از ابن سینا تا ملاصدرا محمد رضا اسدی/ غلامرضا بدرخانی
۲۹-۵۲	ماهیت و حقیقت عفو از منظر قرآن و روایات..... محمد علی جهدی/ کماندار شریف اف
۵۳-۷۲	مبانی معرفت شناسی حاکمیت قانون در نظام حقوقی ایران..... سید محمد علی آل محمد/ قدرت الله نوروزی/ منوچهر توسلی نائینی
۷۳-۹۰	انسان شناسی از دیدگاه ابن سینا..... معصومه الوندیان/ علی اله بداشتی
۹۱-۱۲۲	سازه انگاری و ریشه های تروریسم در پاکستان..... مهدی ایمانی/ کیهان برزگر
۱۲۳-۱۴۲	تحلیل و بررسی آراء مختلف مفسران درباره ی واژه ی «أعراف» در قرآن..... محمد بدره/ محمدعلی رضائی کرمانی نسب پور/ محمد حسن رستمی
۱۴۳-۱۶۲	بازپژوهی ارتباط بین دین و اخلاق از نگاه دانشمندان اسلامی و غربی..... نسربین توکلی
۱۶۳-۱۸۶	آسیب شناسی تقاضا و طلب معنوی در شعر سبک خراسانی..... نازی سنگ سفیدی/ ابراهیم استاجی/ علی عشقی سردهی
۱۸۷-۲۰۲	بررسی ماهیت اعتقادی و حقوقی مکاتب فردگرایی یا اصالت فرد..... سمیه صرامی/ نفیسه نکویی مهر
۲۰۳-۲۲۴	تبیین قرآنی از باورمندی درونی در جهت مبارزه با احتکار..... معصومه میرزاجانی بیجارپسی/ رقیه صادقی نیری/ علیرضا عبدالرحیمی
۲۲۵-۲۵۶	افتراقات ابن عربی و ژوزف مورفی پیرامون معجزه..... محمد علی وثوقیان/ سید محمد امیری/ عطا محمد رادمنش
۲۵۷-۲۸۴	فلسفه‌ی جدال منع نگارش حدیث نبوی در قرن اول..... مرتضی دارابی/ ید ا... ملکی/ جعفر تابان
۲۸۵-۳۰۷	نقد تقدیرگرایی در الهیات رهایی بخش اقبال لاهوری..... عزیزالله سالاری
1-13	چکیده مقالات به انگلیسی (Abstracts).....

صفحات ۲۸ - ۷

بررسی عوامل کم رونقی حکمت عملی در فلسفه اسلامی از ابن سینا تا ملاصدرا (با تأکید بر اخلاق)

محمد رضا اسدی^۱

غلامرضا بدرخانی^۲

چکیده

در فلسفه اسلامی حکمت عملی، قسیم حکمت نظری است. ولی چه از نظر حجم تالیفات و چه تفصیل و توسعه مباحث، در مقایسه با حکمت نظری کم رونق است. شناخت عوامل این کم رونقی، می‌تواند زمینه ساز توسعه‌ی آن، باشد. ورود فلسفه در فضای فکری جهان اسلام با دو موضع مخالف و موافق همراه بوده است در موضع مخالف، فلسفه جایگاهی برای ورود در عرصه حکمت نظری و عملی ندارد و در موضع موافق، نوعی تلاش در جهت بومی سازی فلسفه یونان در لایه های مختلف مشاهده می‌شود که نتیجه آن احاله حکمت عملی به شریعت شده است. عوامل منجر به این احاله را، می‌توان عدم امکان استنتاج حکمت عملی از حکمت نظری ارسطویی و تفصیل و احاطه شریعت بر تمام دقائق حکمت عملی و عدم احساس ضرورت حکما از ورود به حکمت عملی و اهمیت فلسفه اولی در نگاه حکمای مسلمان به حسب شرافت موضوعی، برشمرد.

واژگان کلیدی

حکمت عملی، اخلاق، فلسفه‌ی اولی، فلسفه اسلامی.

۱. دانشیار فلسفه دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه علامه طباطبائی تهران.

Email: asadi@atu.ir

۲. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه علامه طباطبائی.

Email: ghadrkhani@noornet.net

پذیرش نهایی: ۱۳۹۷/۰۹/۰۹

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۴/۰۷

طرح مسأله

حکمت عملی همواره در کنار حکمت نظری به عنوان یکی از اقسام حکمت مطرح شده است. و فلسفه ارسطویی هم در زمینه حکمت نظری و هم حکمت عملی، ورود کرده است. ولی در مراجعه به آثار حکمای اسلامی، مشاهده می‌شود که حکمای اسلامی راه ارسطو را بیشتر در زمینه حکمت نظری ادامه داده‌اند و در مباحث حکمت عملی ورود چندانی نداشته‌اند. بنا براین رونق حکمت عملی، در فلسفه اسلامی، همچون حکمت نظری نیست. اهمیت مباحث اخلاق و شاخه‌های زیر مجموعه آن و همچنین مباحث مربوط به تدبیر منزل و خانواده و سبک زندگی و یا علوم سیاسی و مدیریت در عصر حاضر، و مخصوصاً توسعه‌ی این مباحث در فلسفه‌ی غرب، ورود فلسفه‌ی اسلامی را در این عرصه بیش از پیش، ضروری می‌سازد. بنابراین یافتن عوامل کم‌رونقی حکمت عملی که در برگیرنده علوم مذکور است، می‌تواند زمینه ساز ورود فلسفه‌ی اسلامی در این عرصه باشد. عوامل دخیل در این کم‌رونقی را می‌توان به بیرونی و درونی تقسیم کرد. عوامل بیرونی عواملی هستند که تابع زمان و مکان هستند. بر خلاف عوامل درونی که به خود فلسفه اسلامی بر می‌گردند.

ورود فلسفه در فضای فکری جهان اسلام با انگیزه‌های مختلفی صورت گرفت برخی حکام و مذاهب به خاطر تمایلات عقل‌گرایانه و برای اینکه حربه جدیدی در مقابل مخالفان خود به دست بیاورند به ترجمه کتاب‌های منطقی و فلسفی مبادرت ورزیدند. (جرجی زیدان، ۱۳۳۶ش، ص ۲۱۲-۲۱۵) یا برخی با انگیزه نشر عقاید دیگر، دست به ترجمه چنین کتاب‌هایی زدند. (طه حسین، ۱۳۸۸ش، ص ۲۶۶) بنا براین دو رویکرد در قبال فلسفه در جهان اسلام می‌تواند متصور باشد: ۱- تقابل با فلسفه ۲- موافقت با فلسفه همراه با سعی در بومی‌سازی و تطبیق آن با فضای فکری و علمی جهان اسلام.

اولین لایه از این رویکردها را می‌توان در تقسیم بندی اندیشمندان اسلامی از علم و حکمت مشاهده کرد:

غالب حکمای اسلامی در تقسیم بندی علوم به تبع ارسطو، همواره آن را به دو قسم نظری و عملی تقسیم می‌کنند. با اندکی تتبع در آثار ارسطو، می‌توان این تقسیم بندی

رامشاهده کرد. ارسطو در اخلاق نیکوماخوس به حکمت نظری و عملی اشاره کرده است. [۱۱۴۰a] و [۱۱۴۰b] همچنین در متافیزیک هر دانشی را یا نظری و یا عملی و یا سازنده می‌داند. [۱۰۲۵b۲۶] وی همچنین می‌گوید: «این درست است که فلسفه شناخت حقیقت نامیده می‌شود زیرا هدف شناخت نظری، حقیقت و هدف شناخت عملی کنش است» [۹۹۳b۲۰]

فارابی ابتدا علوم را به نافع و جمیل تقسیم می‌کند. که مراد وی از علوم نافع، علوم غیر فلسفی است اما علوم فلسفی که از آن به جمیل یاد می‌کند بر دو قسمند: قسم اول صرفاً جنبه علمی، و قسم دوم علاوه بر جنبه علمی، جنبه‌ی عملی هم دارد که اولی را فلسفه نظری و دومی را فلسفه عملی می‌نامد. (فارابی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۵۶) وی در اینجا از فلسفه عملی به فلسفه مدنی هم تعبیر می‌کند و آن را به دو قسم صناعت خلقی و فلسفه سیاسی تقسیم می‌کند. ابن سینا هم در آثار مختلف خود با اندکی تفاوت، این تقسیم‌نمای را حفظ کرده است. در واقع ابن سینا همان تقسیم بندی فارابی در التنبیه را مد نظر قرار داده است. وی در جایی فلسفه را مقسم قرار می‌دهد (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۴) و در جایی علم را (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۲-۳) و در جایی حکمت را. (ابن سینا، ۱۹۸۰م، ص ۱۶ و ۱۳۲۶ش، ص ۱۰۶) اما در منطق المشرقیین تقسیم بندی کلی تری نسبت به بقیه آثارش دارد و موضوع تقسیم بندی اش را مطلق علوم قرار می‌دهد. وی تقسیم بندی اولیه علوم را بر اساس موسمی و دائمی بودن آن‌ها انجام داده و قسم دوم را شایسته تر می‌داند که از آن به حکمت تعبیر شود. (ابن سینا، ۱۴۰۵، ص ۵)

ابن سینا سپس علوم دائمی را به فرعی و اصلی تقسیم کرده و علوم‌ی مانند طب و فلاح را فرعی می‌داند و علوم اصلی را موضوع بحث قرار داده و آن‌ها را هم به آلی و غیر آلی تقسیم می‌کند. وی علوم غیر آلی را بر اساس غایتشان به نظری و عملی تقسیم کرده و می‌گوید علوم غیر آلی یا هدف از آن تزکیه‌ی نفس است بر اساس آن چه که از صورت معلوم برای نفس حاصل می‌شود و یا هدف صرفاً تزکیه نفس نیست بلکه بر اساس آنچه که صورت آن در نفس، نقش بسته، عمل می‌شود. قسم اول جنبه‌ی عملی ندارد ولی قسم دوم مربوط به افعال و احوال ما می‌شوند و هدف از آن شناخت درست‌ترین وجوه

وقوع و صدورشان از جانب ما و یا وجودشان در ماست. سپس می‌گوید اهل زمان اولی را «علوم نظری» می‌نامند چون غایت آن در بعد نظری است و دومی را «علم عملی» می‌دانند چون غایتش در بعد عملی است. (همان، ص ۶) در واقع آن چه که وی در آثار دیگرش از آن به حکمت یا فلسفه تعبیر و به دو قسم نظری و عملی تقسیم کرده، علوم غیر موسمی اصلی غیر آلی اند که اگر مربوط به افعال اختیاری انسان باشند و هدف از آن تزکیه‌ی نفس باشد، عملی، و الا نظری نامیده می‌شود. در مرتبه‌ی دوم تقسیم، ابن سینا بعد از بیان اصناف فلسفه نظری، به تقسیم بندی فلسفه‌ی عملی می‌پردازد و آن را بر اساس جامعه و خانواده و فرد تقسیم می‌کند. وی آراء و نظریاتی را که باعث انتظام جامعه می‌گردد تدبیر المدینه و علم سیاست، و آرائی که جمع خاصی از جامعه (خانواده) را انتظام می‌بخشد تدبیر منزل و آراء، و نظریاتی که موجب انتظام حال فرد و تزکیه نفس و خودسازی وی می‌گردد علم اخلاق می‌نامد. (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۱، پیشین، ص ۴ و ۱۹۸۰، ص ۱۷ و ۱۳۲۶، ص ۱۰۶)

بعد از ابن سینا، کسانی چون فخر رازی (فخر رازی، ۱۳۷۳، ص ۶) و خواجه نصیر (طوسی، ۱۳۷۰، ص ۷-۹) و حتی شیخ اشراق (سهروردی، ۱۳۷۵، ص ۲۱۲ و ۱۳۷۹، ص ۱۷۸) و تابعان وی چون قطب الدین (قطب الدین شیرازی، ۱۳۶۹، ص ۱۵۰) و شهرزوری (شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۲۱) نیز همین تقسیم بندی را در پیش گرفته‌اند. این تقسیم بندی، سعی در حفظ جایگاه فلسفه در دو حوزه حکمت نظری و عملی دارد.

اما در برخی تقسیم‌بندی‌ها علوم عقلی و فلسفی در مقابل علوم شرعی قرار گرفته است. عامری علوم را به شرعی و فلسفی تقسیم کرده که در ذیل این دو، علوم حسی و عقلی و مشترک بین حس و عقل وجود دارد. در علوم شرعی، علم حدیث را حسی می‌داند و کلام را عقلی و فقه را مشترک بین حس و عقل. و در علوم فلسفی، طبیعیات را حسی و علم الهی را عقلی و ریاضیات را حسی عقلی می‌داند. (عامری، ۱۳۶۷، ص ۸۰ و ۸۱) ابهام موجود در این تقسیم بندی، معلوم نبودن جایگاه اقسام سه گانه حکمت عملی است. خوارزمی نیز علوم را در دو مقاله‌ی علوم شرعی و علوم بیگانه (عجم) آورده است. (خوارزمی، ۱۳۶۲، ص ۱۲۷)

برخی از حکما این تقسیم بندی را با تفصیل بیشتری انجام داده‌اند با این توضیح که

علاوه بر تقسیم علوم به عقلی و شرعی، حکمت نظری جزو علوم عقلی شمرده شده و حکمت عملی در کنار علوم شرعی آورده می‌شود. فارابی در احصاء العلوم، علوم را به ۱- ادبی ۲- منطق ۳- تعالیم (ریاضیات)، ۴- علم الاهی و طبیعی ۵- علم مدنی و فقه و کلام تقسیم می‌کند. (فارابی ابونصر، احصاء العلوم، بیروت، مکتبه الهلال، ۱۹۹۶م، ص ۶۷ و ۷۹) او در اینجا علم مدنی را در کنار علم الاهی و طبیعی قرار نمی‌دهد بلکه آن را در کنار علوم نقلی، یعنی کلام و فقه می‌آورد. هرچند وی در اینجا هم تقسیم بندی اخلاق و سیاست را برای علم مدنی تکرار می‌کند، ولی طبق توضیحات فارابی، دایره‌ی شمول اخلاق و سیاست، در اینجا گسترده‌تر است و تقریباً تمام علوم مرتبط با اجتماع را شامل می‌شود.

این تفکیک را از غزالی هم می‌بینیم وی در الرسالة اللدنیه علوم را به شرعی و عقلی؛ و سپس علم شرعی را به دو قسم اصول و فروع تقسیم می‌کند. ملائک این تقسیم بندی غزالی، علمی و عملی بودن علوم شرعی است و علوم شرعی علمی را، اصل و علوم شرعی عملی را، فرع نام گذاری کرده است بر این اساس غزالی علومی مانند علم کلام (علم توحید و خداشناسی و مباحث مربوط به آن)، علم تفسیر قرآن و مباحث مرتبط با علم تفسیر، علم اخبار و حدیث و مقدمات علم حدیث (لغت و صرف و نحو) را جزو اصول علم شرعی دانسته است. (غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۲۷)

غزالی، علم شرعی فرعی را که مربوط به عمل هست به سه قسم تقسیم می‌کند: ۱- حق الله مانند طهارت و صلاه و زکات و حج و... ۲- حق العباد مانند: معاملات و قصاص و ابواب دیات و... ۳- حق النفس یا علم اخلاق که اخلاق را به مذموم و محمود تقسیم کرده است و ملائک مذموم و محمود بودن آن را قرآن و سنت پیامبر می‌داند. و غایت و هدف از علم اخلاق را دخول در جنت می‌داند. (همان)

اما اقسام علوم عقلی را ریاضی و طبیعی و علم مربوط به احکام موجود بر می‌شمرد و علم ریاضی را اول مراتب علوم عقلی و علم طبیعی را اوسط و علم مربوط به احکام موجود را (که همان حکمت نظری است) مرتبه علیای علوم عقلی می‌داند که در آن از موجود و اقسام آن (ممکن و واجب) و شناخت صانع و ذات و افعال و اسمای صانع و همچنین

شناخت عقول مفارق و ملائکه و شیاطین و علم نبوات و کرامات و معجزات و احوال نوم و یقظه و طلسمات و ... بحث می شود. (همان ص ۲۳۰)

ملاصدرا هم بر خلاف دیگر آثارش که از تقسیم بندی معروف حکما تبعیت کرده، در اکسیر العارفین تقسیم بندی متفاوتی ارائه می دهد. وی ابتدا مطلق علوم را به دو قسم علم اخروی و دنیوی تقسیم می کند که علم اخروی، را علم مکاشفه و موضوع آن را شناخت خدا و پیامبر و ملائکه و کتب می داند که به موضوع فلسفه اولی نزدیک است اما علم دنیوی را علم اقوال و افعال و احوال می داند. (ملاصدرا، ۱۳۷۰ش، ص ۲۷۹)

وی بعد از پیام اقسام علم اقوال، اقسام علم افعال را ذکر می کند و آن را بر چهار قسم می داند قسم اول علمی هستند که به اعضا و جوارح اختصاص دارند مانند حرفه های حیاکت و فلاح و عمارت که پایین ترین اقسام علوم افعال هستند. قسم دوم علمی مانند کتابت و علم حیل و کیمیا و شعبده .. هستند که کمی از قسم اول بهتر و برتر هستند سوم علمی هستند که مربوط به تدبیر معاش و زندگی هستند به طوری که منجر به صلاح شخص برای بقاء فرد و نوع انسانی و همچنین اجتماع می شود و یا اینکه مرتبط با امر دین و صلاح آخرت فرد است مانند علم معاملات (نکاح و طلاق و عتاق و...) و علم سیاسات (قصاص و دیات و جرائم و حدود و ... و شبیه اینها) که علم شریعت نامیده می شود چهارم علمی هستند که به اکتساب اخلاق جمیله و ملکات و فضائل و اجتناب از ملکات پست و رذایل می پردازد و علم طریقت و دین نامیده می شود.

اما علم آخرت علمی است که با فساد بدن و خراب شدن دنیا از بین نمی رود و آن علم به خدا و ملائکه و کتب و رسل و قیامت و ... است. (همان ۲۸۲) ظاهراً این تقسیم بندی ملاصدرا، متأثر از غزالی است. همان طور که برخی به تاثیر پذیری ملاصدرا از غزالی اشاره کرده اند. (نصر، سید حسین، ۱۳۸۲ش، ص ۱۱۹ و ۱۲۲) طبق این دسته از تقسیم بندی ها، جایگاه حکمت نظری در فلسفه حفظ شده است ولی حکمت عملی به دین و شریعت احاله شده است.

اما در برخی تقسیم بندی ها که آن را در موضع تقابل با فلسفه می توان قلمداد کرد؛ فلسفه نه تنها علم نیست بلکه یک روش بدعت گونه است. غزالی در مقدمه احیاء علوم

الدین در بیان سبب نحوه تبویب کتاب خود، علوم مرتبط با آخرت را به علم مکاشفه و معامله تقسیم می‌کند. مراد وی از علم مکاشفه، علم نظری و اعتقادی، و مراد از علم معامله، علم عملی است. (غزالی، بی تا، ص ۵) از طرفی، علوم را به دینی و غیر دینی تقسیم می‌کند و مراد از علوم دینی را علمی می‌داند که بر گرفته از انبیاء عظام و آموزه های ایشان است و مانند علم ریاضی، عقل توان دسترسی بدان را ندارد یا مانند علم طب، از طریق تجربه به دست نمی‌آید یا مانند علم لغت، سماعی نیست. (همان ۲۹)

غزالی علوم دینی را به چهار قسم اصول و فروع و متمم و مقدمات تقسیم می‌کند. از دیدگاه وی اصول شامل کتاب و سنت و آثار صحابه و اجماع امت می‌شود و فروع شامل علم فقه و علم طریق آخرت و مقدمات شامل علم لغت و نحو و کتابت خط و متمم شامل علم تفسیر و قرائات و مخارج حروف و رجال و درایه.

در توضیح مراد وی از علم آخرت، همان طور که گفته شد وی علم طریق آخرت را به دو قسم علم مکاشفه و معامله تقسیم می‌کند و علم مکاشفه را علم باطن (عرفان) و علم صدیقین و مقربین می‌داند که در نتیجه تزکیه و طهارت نفس از صفات مذمومه حاصل می‌شود و علم معامله را علم احوال قلب می‌داند که شامل احوال محموده مانند صبر و شکر و زهد و حسن خلق و حسن معاشرت و... احوال مذمومه مانند خوف فقر و حقد و حسد کبر و است که شناخت حقایق این حالات و حدود و اسباب اکتساب آن‌ها و ثمره و نشانه های آن‌ها و راه های تقویت آن‌ها و ... در علم آخرت بحث می‌شود. (همان ۲۶)

بر این اساس غزالی حکمت عملی، مخصوصاً علم اخلاق را علم معامله می‌داند و آن را قسیم مکاشفه و عرفان و از اقسام علم طریق آخرت می‌داند که مجاور و ملازم با علم فقه است و هر دو را (علم فقه و طریق آخرت) را از اصول علوم دینی و شرعی محموده می‌داند. از طرفی در بیان علت وارد نکردن کلام و فلسفه در اقسام علوم، فلسفه را علم مستقلی ندانسته بلکه متشکل از چهار جزء ۱- هندسه و حساب ۲- منطق ۳- الاهیات ۴- طبیعیات می‌داند که حساب و هندسه را جزو علوم مباح و علم منطق و الاهیات را داخل در علم کلام می‌داند و نتیجه می‌گیرد که فلاسفه نمط جدیدی از علم را در الاهیات دنبال نمی‌کنند. بلکه روشی را در الاهیات در پیش گرفته اند که یا کفر است یا

بدعت! (همان ۳۹)

با توجه به این سه دسته تقسیم بندی مذکور، طبق تقسیم سوم، اصلا فلسفه جایگاهی برای ورود در مباحث - چه در زمینه حکمت نظری و چه عملی - ندارد و طبق تقسیم دوم، نیز حکمت عملی از حوزه ورود فلسفه خارج و به شریعت محول می شود. طبیعتاً طبق این دو نگاه، نباید از حکمای اسلامی توقع ورود در مباحث مربوط به حکمت عملی را داشت. و تنها در قسم اول، چنین انتظاری از حکمای اسلامی می رود.

اما لایه دوم این دو رویکرد را در مبادی حکمت عملی می توان مشاهده کرد:

از نگاه مخالفان فلسفه که اصلا جایگاهی برای فلسفه قائل نیستند و یا کسانی که حکمت عملی را، از شمول فلسفه خارج و آن را به شریعت ارجاع دادند؛ فقه، متکفل مباحث مربوط به حکمت عملی در حوزه اخلاق و سیاست و تدبیر منزل خواهد بود. بنا براین در لایه دوم، باید به دیدگاه کسانی پرداخت که جایگاه حکمت عملی را، فلسفه می دانند.

گرچه تصریح به مبادی حکمت عملی در آثار همه این ها دیده نمی شود اما طبق آنچه که در برخی آثار دیده می شود، مبادی حکمت عملی را بر گرفته از شریعت دانسته اند. ابن سینا در عیون الحکمه مبانی و مبادی اقسام سه گانه حکمت عملی را مستفاد از شریعت الهی و کمالات حدودشان را هم تبیین شده در شریعت الهی می داند که قوه نظر و اندیشه بشری، قوانین عملی را از آن ها استخراج کرده و در جزئیات از آن ها استفاده می کند. (ابن سینا، ۱۹۱۰م، ص ۱۶)

یا در منطق شفاء وی بعد از بیان اقسام حکمت عملی می گوید: «جمیع اقسام فلسفه عملی صحت اجمالی و کلی اش با برهان نظری و شهادت شرعی، و همچنین تفصیل و تقدیر آن بر اساس شریعت الهی محقق می گردد». (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۴)

یا در منطق المشرقین هم در خصوص مقنن اقسام سه گانه حکمت عملی می گوید: «درست نیست که تقنین برای منزل و شهر به صورت جداگانه باشد بلکه بهتر این است که مقنن برای اموری که مراعاتشان برای شخص در خصوص خود و تدبیر منزل و اصول تدبیر شهر واجب است، شخص واحد و بر اساس صناعت واحدی باشد که همان نبی است

...» (ابن سینا، ۱۴۰۵ق، ص ۸) با توجه به کلام ابن سینا در عیون الحکمه و منطق المشرقیین و همچنین شفاء، وی مبادی حکمت عملی و نظری را مستفاد از شریعت الهی می‌داند هر چند این استفاده در حکمت نظری تنبیهی است (به این معنا که عقل خود نیز می‌تواند به آن‌ها برسد ولی شریعت نیز آن را به ما ارائه کرده است) ولی در حکمت عملی استفاده صرفاً تنبیهی نیست. چون هم مبدا آن و هم تفصیل و تعیین و تبیین کمالات حدود آن نیز از دین و شریعت اخذ می‌شود.

از دیدگاه فخر رازی هم، مقصود از بعثت انبیا به سوی مردم، رشد و راهنمایی خلق به روش درست و صواب و طریق اصلح در اعمال و افعال است و چون مناهج اعمال منحصر در اقسام سه‌گانه حکمت عملی هستند پس هدف از بعثت انبیا تعریف و تبیین مبادی این سه و تعریف و تبیین کمالاتشان خواهد بود. (فخر رازی، ۱۳۷۳ش، ص ۱۴)

بنابراین می‌بینیم حتی کسانی که حکمت عملی را به عنوان جزوی از فلسفه در تقسیم بندی خود حفظ کرده بودند، مبادی آن را بر گرفته از شریعت می‌دانند. و این هم به نوعی، احاله حکمت عملی به شریعت خواهد بود.

اما لایه سوم، تالیف آثار مستقل در زمینه حکمت عملی است:

کسانی که در تقسیم بندی خود، حکمت عملی را جزو علوم شرعی برشمردند، فقه و شریعت را متکفل پرداختن به این موضوعات دانستند. اما کسانی که حکمت عملی را همچنان بخشی از فلسفه می‌دانند، ورودشان در عرصه حکمت عملی، ورود مستقل فلسفی نیست. ایشان گرچه از آثار ارسطو و برخی حکمای یونان بهره برده اند ولی در جاهای مختلف به آیات و روایات استناد کرده اند. و این عملاً مبادی حکمت عملی از شریعت محسوب می‌شود.

طبق توضیحات فوق، حکما یا در عرصه حکمت عملی ورود نکرده و این بخش را به شریعت و فقها، محول می‌کنند لذا آثاری از ایشان در این باره نمی‌بینیم و یا ورودشان، ورود فلسفی محض، نیست.

حال سوالی که پیش می‌آید این است که چرا حکما، حکمت عملی را به شریعت و فقها محول کرده اند و یا مبادی آن را برگرفته از شریعت دانسته اند؟ در این باره چند عامل

رامی توان برشمرد:

۱- عدم امکان استنتاج حکمت عملی از حکمت نظری ارسطویی

رابطه حکمت نظری و عملی ارسطو، رابطه استنتاجی نیست به این معنا که ما با مطالعه آثار ارسطو به این نتیجه می‌رسیم که اخلاق و سیاست ارسطویی قابل استنتاج از حکمت نظری ارسطویی نیست. به دیگر سخن، حکمت عملی ارسطو که در آثاری چون اخلاق نیکوماخوس و سیاست وی بروز یافته رابطه استنتاجی با متافیزیک او ندارد. پس یا باید حکمت نظری ارسطو آن قدر توسعه داده شود که بتواند چنین قابلیت‌هایی داشته باشد یا این که مبادی حکمت عملی از جای دیگری تدارک شود. و در این صورت، بر خلاف حکمت نظری، مبادی آن از یقینات نخواهد بود و همان طور که ابن سینا در برخی آثار خود اشاره کرده، قواعد کلی اخلاقی و خلیات و تادیب‌ات الصلاحیه و آرای محمودهاز جمله‌ی قضایای مشهوره اند که واجب القبول بودن آن‌ها نه بخاطر این است که مانند اولیات هستند بلکه بخاطر اعتراف عموم مردم بدان است. (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۶۶) بنا بر این پرداختن به مباحث یقینی برای حکما مهمتر از پرداختن به مباحث ظنی و مشهورات است.

۲- تفاوت شرایط زمانی و مکانی ارسطو و حکمای اسلامی

بین فضای فکری و علمی موجود در زمان ارسطو با فضای فکری و علمی حکمای اسلامی، تفاوت اساسی وجود دارد و آن وجود عنصری به نام شریعت و دین است. فضای دینی ای که حکمای اسلامی در آن حضور داشتند از یک طرف، شکل‌گیری تقابل‌های علمی و عملی را علیه فلسفه و فلاسفه به دنبال داشت تا حدی که خوارزمی فلسفه را علم بیگانه به شمار می‌آورد و یا علوم فلسفی در مقابل علوم شرعی قرار داده شد و یا غزالی در احیاء، فلسفه را نه علم مستقل، بلکه روشی بدعت گونه در مباحث اعتقادی دانست. و حکما همواره متهم به بدعت و حتی کفر بوده‌اند. اما از طرف دیگر، بر خلاف زمان ارسطو که عنصر دین در جامعه آن زمان برای پاسخگویی به این بخش از نیازهای زندگی انسانی نبود و حکمای آن زمان لازم می‌دیدند در این باره تدبیر دیگری بیندیشند؛ حکمای اسلامی، مشاهده کردند که مبادی حکمت عملی را می‌توان از شریعت، اخذ کرد و شریعت چنین قابلیت‌هایی را دارد. دوانی در این باره می‌نویسد: «حکمای متاخر چون بر دقائق

شریعت حقه‌ی محمدیه مطلع شدند و احاطه‌ی آن را بر تمام تفاسیل حکمت عملی مشاهده نمودند به کلی از تتبع فوائد اقوال حکما و کتب ایشان در این باب دست کشیدند». (دوانی جلال الدین، ۱۳۰۸ش، ص ۱۲۴) ملاصدرا با صراحت بیشتری به این نکته اشاره می‌کند وی بعد از تبیین دین و مسائل آن، غرض از اخلاق و سیاست را بیان کرده، که دین بدان‌ها می‌پردازد. وی دنیا را یکی از منازل سالکین به سوی خدا می‌داند که نفس انسان باید مراحل مختلفی را در آن طی کند. (ملاصدرا، ۱۳۶۰ش، ص ۳۶۲) سپس زندگی انسان در این دنیا را مقدمه‌ی معاد وی می‌داند و لوازم زندگی انسان را در این دنیا بر می‌شمرد؛ لوازمی از قبیل غذا و مسکن و لباس و ...، که برای بقای نوع انسانی ضروری هستند. وی به خاطر وجود خصلت تفرد و غلبه بر غیر در انسان، جامعه را نیازمند حکومت و سیاست می‌داند. (همان، ص ۳۶۵) این کلام ملاصدرا، نه تنها بیانگر نیاز انسان به سیاست و حکومت و حتی لوازم آن است، بلکه نیاز انسان به اخلاق و تدبیر منزل را هم روشن می‌کند. اما نکته‌ی مهم این است که ملاصدرا، این وظیفه را بر عهده شارع می‌گذارد و بحث از حیطة فلسفه خارج شده و به شریعت محول می‌گردد. (همان، ص ۳۶۴)

بنا بر این از یک طرف می‌توان احاله حکمت عملی به شریعت را از جانب حکما نوعی استراتژی قلمداد کرد تا با وارد نشدن در حیطة فعالیت فقها، از حساسیت‌های آن‌ها نسبت به حکما کاسته شود و حکما با خیال آسوده تری به مباحث مهمتر فلسفه یعنی حکمت نظری و فلسفه اولی بپردازند. از طرف دیگر و در نگاه خوش بینانه تر می‌توان آن را، بومی سازی فلسفه در فضای فکری جهان اسلام قلمداد کرد. بدین معنا که در مطابقت فلسفه و اقسام آن با علوم موجود در جهان اسلام، جایگاه بحث از حکمت عملی، علم فقه، و مبادی آن برگرفته از شریعت دانسته شده است. و این دیدگاه حکما نه از روی تقیه و استراتژی بلکه باور علمی ایشان محسوب می‌شود. به طوری که بین شرع و عقل مخالفتی نمی‌دیدند. ابن سینا علاوه بر حکمت عملی، حتی مبادی حکمت نظری را به نحو تمییزی مستفاد از شریعت الهی می‌داند به این معنا که عقل خود نیز می‌تواند به آن‌ها برسد ولی شریعت نیز آن را به ما ارائه کرده است. حتی غزالی که از مخالفان فلسفه به شمار می‌آید بین شرعی و عقلی بودن علوم، تلازم قائل شده و اکثر علوم شرعی را در نزد عالمان به علوم

شرعی، عقلی دانسته است و اکثر علوم عقلی را در نزد عارفان به این علوم، شرعی بر شمرده است. (غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۲۸) البته هر دو عامل، قابل جمع هستند به این معنا که احاله حکمت عملی به شرع، هم باور علمی حکما بوده که در جهت بومی سازی فلسفه اقدام کرده اند و در کنار آن، موجب کاستن مخالفت ها و حساسیت های فقها نیز شده است.

۳- افضلیت حکمت نظری بر حکمت عملی

از دیدگاه اغلب حکما، حکمت نظری، افضل از حکمت عملی است. هر چند برخی از حکما، حکمت عملی را مقدم بر حکمت نظری دانسته‌اند. (شهرزوری، ۱۳۸۳ش، ص ۴۷۷) اما این تقدیم نه به خاطر شرافت حکمت عملی بر نظری، بلکه از این جهت است که حکمت عملی زمینه‌ی تعلیم و فهم حکمت نظری محسوب می‌شود. همچنین اینکه برخی، اخلاق را افضل صناعات بر شمردند، با دقت در تعابیرشان، مشخص می‌شود که سخن در مورد علوم عملی همچون طب و دباغت و... است. و اخلاق را، در بین این گونه علوم، جزو شریف ترین‌ها می‌دانند نه در بین مطلق علوم؛ که شامل علوم نظری مخصوصا فلسفه‌ی اولی، بشود. (طوسی ۱۳۷۰ش، ص ۱۱)

فخر رازی، جایگاه حکمت نظری را بالاتر از حکمت عملی می‌داند. (فخر رازی، ۱۳۷۳ش، ص ۱۱) ملاصدرا هم، حکمت نظری را اشرف از حکمت عملی دانسته، چرا که اولاً: حکمت عملی را علم به اعمال دانسته است که وسیله و ابزار برای عمل شمرده می‌شود. پس از حیث منزلت و مرتبه، پایین تر از خودِ عمل خواهد بود و چون منزلت و مرتبه اعمال، پایین تر از معارف الهی است، علم به این اعمال هم در مرتبه‌ی پایین تر از حکمت نظری که علم به معارف الهی است، خواهد بود. (ملاصدرا، ۱۴۲۲ق، ص ۷)

ثانیا: تکمیل قوه نظری با حکمت نظری است و تکمیل قوه عملی با حکمت عملی. از طرفی، قوه‌ی نظری، جنبه‌ی عالی از نفس است که دائمی و همیشگی است. اما قوه‌ی عملی جنبه‌ی سافل نفس است و برخلاف جنبه‌ی عالی نفس، گاهی به طور کلی از نفس زائل می‌شود. پس حکمت نظری که به جنبه‌ی عالی نفس می‌پردازد اعلی از حکمت عملی خواهد بود. (همان ص ۷-۸)

لازم به ذکر است که مراد حکما از شرافت حکمت نظری بر عملی، شرافت همه‌ی اقسام حکمت نظری اعم از ریاضیات و طبیعیات و الاهیات و مباحث عامه‌ی وجود نیست و مراد شرافت فلسفه به معنای خاص اصطلاحی آن است. ابن سینا به نقل از گذشتگان، حکمت را افضل علوم می‌داند ولی حکمت نه به معنای عام آن؛ چرا که خود تصریح می‌کند که حکمت حقیقی، همان فلسفه‌ی اولی است که حکمت مطلقه است، و اصح و اتقن معارف است و مبادی سایر علوم از آن گرفته می‌شود. (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۵) وی در جای دیگری از فلسفه اولی، به علم اعلی تعبیر می‌کند. (ابن سینا، ۱۳۲۶ش، ص ۱۰۵) غزالی هم علم مربوط به احکام موجود را مرتبه‌ی علیای علوم عقلی می‌داند که در آن از موجود و اقسام آن و شناخت صانع و ذات و افعال و اسمای صانع و... بحث می‌شود. (غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۳۰) شیخ اشراق نیز، بخش مباحث عامه‌ی وجود و الاهیات را، علم اعلی برمی‌شمارد که حاکی از اهمیت این بخش، در نگاه وی و اغلب فلاسفه است. (سهروردی، ۱۳۷۵ش، ص ۱۹۷) و اشرف و افضل بودن فلسفه (به معنای مصطلح) رابه خاطر موضوع آن می‌داند و شرط فیلسوف بودن را علم به مفارقات و احکام آن می‌داند. و به کلام سقراط استناد می‌کند که علت نپرداختنش به موسیقی و... را اشتغال وی به افضل علوم و اشرف آن ذکر می‌کند. (همان، ص ۱۹۹)

ملاصدرا نیز سایر علوم را خدام اشرف علوم یعنی علم نظری می‌داند. (ملاصدرا، بی تا، ص ۳) وی، هر چند استدلال شیخ اشراق را برای علم کودکان دانستن ریاضیات، نمی‌پسندد. (ملاصدرا، ۱۴۲۲ق، ص ۱۲) اما، افضلیت فلسفه اولی را بر علم ریاضی - که جزو حکمت نظری محسوب می‌شود - و سائر علوم، امری تردید ناپذیر می‌داند. (همان) صدرالمتالهین حصول کمال انسان را منوط به علم، و عمل به مقتضای آن، می‌داند ولی هر علمی را کامل کننده انسان نمی‌داند. بلکه تنها علم معرفت خداوند و صفات و افعال الهی و معرفت کتب و رسل و معاد و علم النفسچنین قابلیت دارد. (ملاصدرا، ۱۳۸۱ش، ص ۶۷-۶۸)

وی، هدف از عبادات و ریاضات و غایت تفکرات و انتقالات نفسانی در خصوص احوال و علوم را، معرفت آزادانه‌ی بدون قید، و علم مخدومی می‌داند که علم دیگری آن

را به خدمت در نیاورد، بلکه سایر علوم از آن منشعب شوند همانطور که معلول از علت خود و فرع از اصل خود؛ و آن علم الاهی و فن ربوبی است که مخدوم سایر علوم و مبدا آن‌ها، و غایت همه حرفه‌ها و صنایع است. (همان، ص ۷۰) ملاصدرا به این علت که هدف، در فلسفه‌ی اولی خود این علم است ولی در علوم دیگر، هدف، چیز دیگری است، فلسفه اولی را افضل و اشرف می‌داند. (ملاصدرا، ۱۳۶۳ش، ص ۵۰) او در تقریری دیگر، منشا اختلافات مذاهب را در اصول چهارگانه‌ای می‌داند که لازمه رفع این اختلافات، بر طرف شدن جهل از منشا این علوم و اصول چهارگانه، یعنی علم مبدا و معاد است که فلسفه‌ی اعلی این مهم را بر عهده دارد. (ملاصدرا، ۱۳۷۰ش، ص ۲۸۸)

او در شرح اصول کافی نیز علم مبدا و معاد را مربوط به آخرت دانسته و فقه را مربوط به دنیا؛ لذا علم مبدا و معاد را بر فقه ترجیح می‌دهد. (ملاصدرا، ۱۳۸۳ش، ص ۱۷۱) همچنین وی علم تدبیر منزل و سیاست و احکام را از مباحث فرعی قرآن می‌داند و مباحث اصلی را علوم مربوط به مبدا و معاد می‌داند. (ملاصدرا، ۱۳۶۰ش، ص ۵۱)

اهمیت دادن به مباحث فلسفه‌ی اولی تا جایی است که برخی از فلاسفه، دیگر هم مسلکان خود را به دلیل پرداختن به علوم دیگر، مورد طعن قرار داده‌اند. ملاصدرا علی‌رغم تجلیل‌هایش از ابن‌سینا، وی را عاجز از درک درست مباحثی می‌داند که به عناوین آن‌ها اشاره می‌کند، و علت آن را اشتغال وی به امور دنیا و پرداختن به طب و معجون‌ها و علمی چون لغت و ارثماتیقی و ... می‌داند. و پرداختن به این امور را شایسته مرد الهی نمی‌داند. (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ص ۱۰۹-۱۱۹) و یا ابوحیان توحیدی، مسکویه را طعن و شماتت کرده و وی را فقیری در میان توانگران و گنگی در میان زبان‌آوران دانسته که بهره‌اش از دانش اندک است. (حلبی، ۱۳۶۵ش، ص ۱۳۱-۱۳۰) سبب استعمال چنین تعبیری شاید به خاطر این است که عمده آثار ابن‌مسکویه در باره‌ی حکمت عملی و یا طب و ادب بوده و به فلسفه‌ی اولی، کمتر پرداخته، برای همین مورد چنین طعن‌هایی قرار گرفته است.

۴- توضیح دایره فلسفه به فلسفه اولی

گرچه اغلب تقسیمات حکما از علوم و همچنین عبارات آن‌ها در جای جای آثارشان نشان‌دهنده این است که حکمت عملی نیز جزیی از فلسفه است. (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ص

۱۱۷ و ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۳) اما زمانی واژه فلسفه، مطلق آورده می‌شود، مراد فلسفه‌ی اولی است که مباحث عامه‌ی وجود و الاهیات باشد. (جوادی آملی، ۱۳۸۲ش، ج ۱، ص ۱۲۳) ابن سینا اشاره می‌کند که مراد پیشینان از استعمال مطلق حکمت و فلسفه، فلسفه‌ی اولی بوده است. (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۵) و اطلاق آن بر ریاضیات و طبیعیات با آوردن قید ریاضی و طبیعی بوده است. (جوادی آملی، ۱۳۸۲ش، ج ۱ ص ۱۴۴) به بیان آیت الله جوادی آملی دو اطلاق برای فلسفه و فیلسوف یا حکمت و حکیم است. یکی همان اصطلاح عام است که شامل تمامی علوم برهانی می‌شود و مرادف با معنای علم یقینی و به معنای علم شناخت جهان خارج، اعم از خطوط کلی و جزئی آن است و دیگری به معنای بخشی از علوم یقینی است که به احکام هستی مطلق بدون تقید به قید مادی می‌پردازد. فلسفه در اطلاق اخیر خود، همان فلسفه‌ی اولی است که به دلیل عدم تقید موضوع آن به قیود خاصه‌ی علم کلی و به دلیل آن که در آن از مبادی عالی‌ه‌ی وجود و از واجب تعالی بحث می‌شود «علم الهی» و از آن جهت که موضوع آن هم در ذهن و هم در خارج مقید به قیود طبیعی نیست علم «ماوراء طبیعت» یا «متافیزیک» نامیده می‌شود. (همان)

خواجه نصیر هم در تقسیم بندی خود از حکمت نظری، قسم مابعد الطبیعه‌ی آن را شامل دو فن علم الهی و فلسفه اولی می‌داند. و لفظ فلسفه را نه در خصوص حکمت عملی که در خصوص سایر اقسام حکمت نظری نیز به کار نمی‌برد. (طوسی، ۱۳۷۰ش، ص ۸) شیخ اشراق هم مراد از فلسفه را، زمانی که به صورت مطلق آورده می‌شود علم به مفارقات و مباحث کلی مربوط به اعیان می‌داند. (سهروردی، ۱۳۷۵ش، ج ۱ ص ۱۹۹) ملاصدرا از مباحث مربوط به احکام موجود بما هو موجود، به حکمت اولی و علم اعلی تعبیر کرده است و بحث از طبیعیات و تعلیمات را خارج از این علم می‌داند. (ملاصدرا، ۱۳۸۷ش، ص ۱۹۲) در جای دیگری نیز از آن بخش حکمت نظری که به امور غیر مادی مستغنی از ماده می‌پردازد به علم اعلی تعبیر می‌کند که فلسفه اولی هم جزوی از آن است. (ملاصدرا، ۱۴۲۲ق، ص ۱۰) حتی در رساله اللدنیه هم، موضوع فلسفه را به ریاضیات و طبیعیات و احکام کلی وجود و الاهیات محدود می‌کند. (غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۳۰) بنابراین حکمای اسلامی هم، موضوع اصلی مباحثات و تالیفات خود را غالباً همین بخش

قرار داده اند و بیشتر به فلسفه به معنای خاص آن و یا نهایتاً حکمت نظری پرداخته اند. لذا حکمت عملی، کم رنگ شده است.

البته برخی دلایل دیگر برای کم رونقی حکمت عملی مطرح کرده شده است که بر فرض قبولشان، به اندازه چهار عامل ذکر شده، موثر نیستند مثلاً برخی تسلط اندیشه عرفانی در دوره‌ی ایران بعد از اسلام را مطرح کرده اند که موجب زوال اندیشه سیاسی به عنوان یکی از اقسام حکمت عملی شده است. با این توضیح که روح اندیشه‌های عرفانی، دنیا گریزی و عزلت نشینی است. (طباطبایی جواد، ۱۳۸۵ش، ص ۱۴۷) در زمینه‌ی اخلاق نیز جایگاه متعالی عرفان نزد فلاسفه که نمونه‌های آن را در سیره یا آثارشان می‌توان مشاهده کرد، باعث شده است که ایشان به اخلاق عرفانی بیشتر توجه داشته باشند. مثلاً فارابی در اواخر عمر در سلک صوفیان در آمده است. (فاخوری، ۱۳۷۳ش، ص ۳۹۶) ابن سینا به مقامات عارفین پرداخته است. (ابن سینا، ۱۳۷۵ش، ص ۱۴۳) یا فلسفه‌ی اشراقی شیخ اشراق به عرفان تمایل زیادی پیدا کرده است به طوری که ملاصدرا در حکمت متعالیه، سعی کرده تا بین عرفان و دین و فلسفه جمع کند. (جوادی آملی، ۱۳۸۲ش، ج ۱، ص ۱۴۴) تا حدی که گاهی هم از سوی کسانی به صوفی‌گری نیز متهم شده است. (ملاصدرا، ۱۳۷۶ش، ص ۱۲۱) حتی به تصریح برخی، نوشته‌های ملاصدرا چه به لحاظ تاریخی و چه به طور عرضی متأثر از سنت عرفانی است به طوری که تاثیر کتبی چون قوت القلوب و منازل السائرین و عوارف المعارف و احیاء علوم الدین بر وی کاملاً روشن است. (نصر سید حسین، ۱۳۸۲ش، ص ۱۱۹ و ۱۲۲)

هر چند این سخن قابل اعتنا است ولیدر نقد این سخن، نکات ذیل را می‌توان اشاره کرد:

الف. تسلط اندیشه‌ی عرفانی، تسلطی همیشگی نبوده است تا بتوان آن را عاملی برای عدم پرداختن همه‌ی حکما به حکمت عملی دانست. ضمن اینکه سیطره‌ی تام و تمامی هم نداشته است تا بتوان آن را مانع رشد سایر علوم تلقی کرد.

ب. حکمایی چون ابن سینا و خواجه نصیر و مسکویه و دوانی و دشتکی و ... نه تنها دنیاگریز نبوده اند بلکه گزارش‌های تاریخی متعدد، حاکی از حضور ایشان در دربار

حاکمان وقت است. دشتکی در دوره صفویان زندگی می کرده؛ دوره ای که به خاطر سلوک شاهان صفوی اندیشه های عرفانی و صوفیانه رواج داشته است با این حال دشتکی علاوه بر داشتن مقام صدارت شاه اسماعیل، تالیفاتی هم در زمینه حکمت عملی و مخصوصا اخلاق و سیاست دارد. (دشتکی، ۱۳۹۱ش، ص ۳۷)

ج. بر فرض قبول این فرضیه، این سخن در مورد کم رونقی سیاست می تواند صادق باشد ولی در مورد اخلاق و تدبیر منزل نه. ضمن این که مشرب اخلاقی با گوشه نشینی، سازگارتر هم هست.

د. عزلت و گوشه نشینی، مربوط به عمل است. و لازمه‌ی عزلت نشینی، این نیست که فرد از حیث نظری هم به این مباحث نپردازد چنان که فارابی با وجود عزلت گزیدن از اجتماع و تشکیل مجالس درس خود در مکان هایی دور از شهر و اجتماع، آثار خوبی در مورد اخلاق و سیاست نوشته است و حتی در فلسفه‌ی سیاسی صاحب نظر است. و این در حالی است که عزلت گزینی فارابی تا حدی بوده است که وی در اواخر عمر به سلک صوفیان در آمده است و جامه‌ی پشمینه به تن کرده است. (فاخوری، ۱۳۸۱ش، ص ۳۹۶)

شاید تنها نکته ای که در این باره می توان بیان داشت این است که حضور پر رنگ اندیشه عرفانی در فضای فکری جهان اسلام باعث شده است که توجه حکما به اخلاق فلسفی کم رنگ شود و پرداختن به آن را همچون فقها، بر عهده عرفا نیز بگذارند.

عامل دیگری نیز برای کم رونقی حکمت عملی مطرح شده است و آن بیم فیلسوفان اسلامی از ضعیف شدن روح تعبد با ورود در مباحث عقلی حکمت عملی است با این توضیح که با ورود مباحث عقلی در بخش های عملی، روح تعبد تضعیف می شد و چون و چراهای فلسفی در دینداری مردم رسوخ پیدا می کرد به همین خاطر ترجیح دادند از ورود به این مباحث خودداری کنند. (داوری رضا، ۱۳۷۹ش، ص ۳۴) در مورد این عامل هم می توان ملاحظاتی داشت:

اولا: مستندی در آثار فلاسفه اسلامی در این باره پیدا نیست. ضمن اینکه فلاسفه‌ی اسلامی، گاهی در مباحث مهمتری وارد شده اند که فراتر از تعبد، باورهای اعتقادی عموم را هم، برهم می ریزد؛ مباحثی چون معاد جسمانی، وحدت وجود، علم خدا، جبر و اختیار.

ثانیا: این مباحث مربوط به عامه مردم نیست. چرا که، آثار تالیف شده در این باره، آثار تخصصی محسوب می‌شده است که در دسترس عموم قرار نداشته است. حتی حکما در تالیفات خود به مخاطبان عام و خاص توجه داشتند و در مباحث تخصصی مخاطب را به آثار دیگرشان ارجاع می‌دادند. (دشتکی، ۱۳۸۹، ص ۲۶۹) و آن چه بیشتر نقل عموم مردم می‌شده، آثار واسطه بوده است که با الهام از این آثار تخصصی نوشته می‌شده است و مولفان این آثار واسطه، به مباحث پرچالش و تخصصی در آثارشان ورود نکرده‌اند.

ثالثا: بر فرض، این عامل در اخلاق یا فلسفه‌ی دین صادق باشد لکن احتمال تضعیف روحیه تعبد آن هم در سیاست یا تدبیر منزل، احتمالی خالی از وجه است.

نتیجه گیری

عوامل بیرونی کم رونقی حکمت عملی در فلسفه اسلامی چون مختص به زمان و مکان هستند حتی در صورت صحتشان فایده علمی چندانی نمی توانند داشته باشند. بنا براین حتی اگر این ها را عامل کم رنگی بدانیم غرض ما را از ریشه یابی عوامل کم رونقی حکمت عملی در فلسفه اسلامی بر آورده نخواهد کرد چون هدف ما این است که با ریشه یابی این علل به دنبال رفع آن ها در جهت رونق بخشیدن به حکمت عملی باشیم اما عوامل درونی همچون ۱- عدم امکان استنتاج حکمت عملی از حکمت نظری، ۲- اهمیت دادن بیشتر به فلسفه اولی و الاهیات از دیدگاه حکما به حسب شرافت موضوعی و پرداختن آن به یقینیات، که تضییق موضوع فلسفه به مباحث عامه وجود و الاهیات را به دنبال داشته است. ۳- تفصیل و احاطه شریعت بر تمام دقائق حکمت عملی و بی نیاز دیدن حکما از ورود به حکمت عملی و تلاش حکما در جهت بومی سازی فلسفه یونان، در کنار برخی تقابل هایی که بین حکما و فقها بوده، باعث شده اند که حکما، یا حکمت عملی را به طور کلی به شریعت محول کنند و یا مبادی و مبانی آن را برگرفته از شریعت بدانند. در نتیجه ما حکمت عملی را در فلسفه اسلامی همچون حکمت نظری، پر رونق نمی بینیم. لذا برای رشد فلسفه اسلامی در زمینه حکمت عملی مخصوصا اخلاق:

۱- یا با وجود اخذ مبادی حکمت عملی از شریعت، باید به روش فلسفی به تفصیل و توسعه این مباحث پرداخت در چنین صورتی اگر حکمت متعالیه صدرایی را که به تعبیر برخی حکمای معاصر جمع بین قرآن و عرفان و برهان کرده، الگوی مطلوبی برای رشد حکمت نظری می دانیم در عرصه حکمت عملی هم، چنین جمعی لازم است صورت بگیرد. گرچه برخی حکما چون مسکویه و خواجه نصیر چنین تلاشی کرده اند اما کافی نیست.

۲- یا با نگاه دیگر و تقسیم بندی دیگری از علوم به حکمت عملی پرداخت. به نظر می آید تقسیم علوم به حقیقی و اعتباری از جانب علامه طباطبایی در این باره، نظریه قابل اعتنا و راهگشایی باشد.

فهرست منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۲۶ق، *تسع رسائل فی الحکمه و الطبيعيات*، چاپ دوم، دارالعرب، قاهره.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۵ش، *الاشارات و التنبيهات*، چاپ اول، نشر البلاغة، قم.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴، *الشفاء (الالهيات)*، چاپ اول، مکتبه ایه الله مرعشی، قم.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق، *الشفاء (المنطق)*، چاپ اول، مکتبه ایه الله مرعشی، قم.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۹۸۰م، *عیون الحکمه*، چاپ دوم، دارالقلم، بیروت.
۶. ارسطو، ۱۳۶۶ش، *متافیزیک*، مترجم: شرف الدین خراسانی، چاپ اول، نشر گفتار، تهران.
۷. ارسطو، ۱۳۸۹ش، *اخلاق نیکوماخوس*، مترجم: محمد حسن لطفی، چاپ اول، طرح نو، تهران.
۸. جرجی زیدان، ۱۳۳۶، *تاریخ تمدن اسلام*، ترجمه علی جواهر الکلام، چاپ اول، امیر کبیر، تهران.
۹. جوادی آملی عبدالله، ۱۳۸۲، *رحیق مختوم*، چاپ دوم، اسراء، قم.
۱۰. حلبی، علی اصغر، ۱۳۶۵ش، *تاریخ تمدن اسلام*، چاپ اول، انتشارات اساطیر، تهران.
۱۱. حنا فاخوری، ۱۳۸۱ش، *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمه عبدالمجید آیتی، چاپ اول، انتشارات خوارزمی.
۱۲. داوری، رضا، ۱۳۷۹ش، *مقام فلسفه در ایران*، چاپ سوم، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران.
۱۳. دشتکی شیرازی، غیاث الدین منصور، ۱۳۸۹ش، *اخلاق منصوری*، تصحیح علی محمد پشت دار، چاپ اول، امیر کبیر، تهران.
۱۴. دشتکی شیرازی، غیاث الدین منصور، ۱۳۹۱ش، *اخلاق منصوری* (به کوشش منصور ابراهیمی)، چاپ اول، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۵. دوانی جلال الدین، ۱۳۰۸ق، *اخلاق جلالی*، چاپ اول، لکنهو.
۱۶. سهروردی، یحیی بن حبش (شیخ اشراق)، ۱۳۷۵ش، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، چاپ اول، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
۱۷. شهرزوری، شمس الدین محمد، ۱۳۸۳ش، *رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقایق الربانیه*، چاپ اول، موسسه حکمت و فلسفه ایران، تهران.

۱۸. شیرازی قطب الدین، ۱۳۶۹ش، دره التاج، چاپ سوم، انتشارات حکمت، تهران.
۱۹. طباطبایی، جواد، ۱۳۸۵ش، زوال اندیشه سیاسی در ایران، چاپ سوم، انتشارات کویر، تهران.
۲۰. طوسی، محمد بن محمد نصیرالدین، ۱۳۷۰ش، اخلاق ناصری، چاپ اول، نشر اسلامیه تهران.
۲۱. طه حسین، ۱۳۸۸ش، آئینه اسلام ترجمه محمد ابراهیم آیتی، چاپ اول، قدس، قم.
۲۲. غزالی، محمد بن محمد، ۱۴۱۶ق، مجموعه رسائل الامام الغزالی، چاپ اول، دار الفکر، بیروت.
۲۳. غزالی، محمد بن محمد، بی تا، احیاء علوم الدین غزالی، چاپ اول، دارالکتاب العربی بیروت.
۲۴. فارابی ابونصر، ۱۹۹۶م، احصاء العلوم، چاپ اول، مکتبه الهلال، بیروت.
۲۵. فارابی، ابونصر، ۱۴۱۳ق، الاعمال الفلسفیه (تحصیل السعاده)، چاپ اول، دارالمناهل، بیروت.
۲۶. فخر رازی، محمد بن عمر، ۱۳۷۳ش، شرح عیون الحکمه، چاپ اول، موسسه الصادق (ع)، تهران.
۲۷. ملاصدرا، ۱۳۶۰شواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، چاپ دوم، مرکز الجامعی للنشر، مشهد.
۲۸. ملاصدرا، ۱۳۶۰ش، اسرار الآیات، چاپ اول، انجمن حکمت و فلسفه ایران تهران.
۲۹. ملاصدرا، ۱۳۶۳، مفاتیح الغیب، چاپ اول، موسسه تحقیقات فرهنگی، تهران.
۳۰. ملاصدرا، ۱۳۶۶، شرح أصول الکافی ملاصدرا، چاپ اول، وزارت فرهنگ و آموزش عالی تهران.
۳۱. ملاصدرا، ۱۳۷۰ش، مجموعه الرسائل التسعة، چاپ اول، مصطفوی، قم.
۳۲. ملاصدرا، ۱۳۷۶ش، مثنوی ملاصدرا، چاپ اول، کتابخانه مرعشی نجفی، قم.
۳۳. ملاصدرا، ۱۳۸۱ش، کسر الاصنام الجاهلیه، چاپ اول، بنیاد حکمت صدرا، تهران.
۳۴. ملاصدرا، ۱۳۸۷ش، سه رسائل فلسفی، چاپ سوم، دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
۳۵. ملاصدرا، ۱۴۲۲ق، شرح الهدایه الاثیریة، چاپ اول، موسسه التاريخ العربی، بیروت.
۳۶. ملاصدرا، ۱۹۸۱م، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، چاپ سوم، دار احیاء التراث بیروت.
۳۷. ملاصدرا، بی تا، الحاشیه علی الهیات الشفاء، چاپ اول، انتشارات بیدار، قم.
۳۸. نصر، سید حسین، ۱۳۸۲، صدرالمتألهین شیرازی و حکمت متعالیه، ترجمه حسین سوزنچی، چاپ اول، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، تهران.

ماهیت و حقیقت عفو از منظر قرآن و روایات

محمد علی جهدی^۱

کماندار شریف اف^۲

چکیده

در نوشتار حاضر ضمن بیان عفو و افتراق و اشتراک آن، اصطلاحات قریب آن نیز از دیدگاه قرآن و حدیث مورد بررسی قرار داده شده است. مفسران و اندیشمندان اسلامی با شیوه‌های خاص خود هر یک در اثبات اهمیت و فضیلت و محل عفو بسیار کوشیده‌اند و مفسران با استفاده از آیات قرآن بیان کردند که ما باید دیگران را عفو کنیم چنان که دوست داریم مورد عفو واقع شوید و خدا گناهانمان را نیز بیامرزد و همچنین یادآور شدند که نبودن عفو و گذشت، در افراد و نشانیدن خشم و غضب و نداشتن صبر و تحمل در برابر دیگران جامعه ما را دچار مشکل خواهد کرد، و نیز در تبیین فضیلت عفو بیان شده که عفو از اخلاق خدای تبارک و تعالی است و او عفو و غفور و برّ و رحیم و رؤوف و عطوف است و همچنین به استناد آیات، عفو را از اخلاق پیامبر اسلام شمرده‌اند و نهایتاً در این مقاله محل لزوم وجو از عفو نیز از نظر اندیشمندان و صاحب نظران اسلامی عفو توضیح داده شده است.

واژگان کلیدی

عفو، صفح، حلم، صبر، کظم غیظ.

۱. دانش آموخته دکتری رشته فلسفه آکادمی علوم آذربایجان.

Email: ali.m.jahdi@gmail.com

۲. استادیار گروه فلسفه آکادمی علوم آذربایجان.

Email: k_sharifooof@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۷/۱۲/۱۶

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۹/۱۴

طرح مسأله

انسان در زندگانی خود مردم را از نظر عقول، مختلف و از حیث نفوس، متباین می‌بیند و طبایع و مزاج‌هایشان را مخالف یکدیگر و خواسته‌های دل و هوس‌های درونی آنان را واژگونه مشاهده می‌کند و با این حال ناچار است که با آنها معاشرت داشته باشد، اما چگونه این امر ممکن است در حالی که اختلافشان با هم ناسازگار و شرایط نامساعد و وضع چنان آشفته است که سوء خلق و حسد و خشم و نارضایتی و کینه و دشمنی مشاهده می‌شود تا آنجا که بدی‌ها آشکار گشته و تجاوز از حد و ظلم و انتقام‌فراگیر شده است، و بعد چگونه مؤمن برای تربیت خود و دیگران یا امر به معروف و نهی از منکر، توانایی پیدا می‌کند؟ و چگونه می‌تواند عبادت‌های اجتماعی از قبیل حج و نمازهای واجب روزانه را با جمعه و جماعت در مساجد انجام دهد و با خانواده، خویشاوندان و دوستان و عامه مردم چگونه زندگی کند، درحالی که طبایع و اندیشه‌ها را متفاوت می‌بیند و این امر به تعارض و تضاد منجر می‌شود؟ حال چگونه خواهد بود وقتی که آدمی بد اخلاق باشد، که به قول (امام علی علیه السلام) فرد بد اخلاق بسیار بی فکر و تلخ زندگانی است (الکَسْبِيُّ الْخُلُقِيُّ كَثِيرٌ الطَّيِّبُ مُنْعَصُ الْعَيْشِ) (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۳۲۲).

حقیقت این است که شریعت اسلام به ما سلامت دینی می‌دهد و سعادت ما را تضمین می‌کند و پروردگار را از ما خشنود و عیش ما را گوارا و نزدیکانمان را با ما دوست می‌سازد، از این رو تهذیب نفس و عادت بر حسن خلق، صفات پسندیده و خصلت‌های نیک، ویژگی‌های پاک را به همراه دارد از قبیل خیرخواهی و شکیبایی در مقابل ناملایمات و عفو و گذشت و بخشش نسبت به بدکاران همچنین سایر اخلاق‌های نیک و خوی‌های پسندیده در شریعت ضروری اعلام شده است.

البته باید دانست که تنها دانستن علم اخلاق کافی نیست بلکه مجاهده با نفس هم لازم است تا آنجا که آموزش عملی و رفتاری نیز حاصل شود، نفس ریاضت کشد و به تزکیه و تهذیب آن پرداخت شود.

عفو و اخلاق از جمله علوم است که پیشینه آن همگام با تاریخ بشری نگاشته شده، و حوزه مسائل اخلاقی نیز همواره به وسعت ابعاد وجودی انسان در تعامل با خود، خدا و

جهان طبیعت مطرح بوده است. روش‌های مرسوم در حوزه‌های مختلف مسائل اخلاقی با همه وسعتشان یکسان نبوده و عفو و گذشت که اکنون در دنیا نیاز و تاثیرگذاری آن در روان آدمی و سالم‌سازی روابط اجتماعی و انسان و جامعه کاملاً محسوس و مؤثر است، کمتر در قالب کتابی مستقل از جانب علما و نویسندگان مورد بررسی قرار گرفته است. کتاب مستقل در این باب، کتاب العفو به قلم جعفر بیاتی است ولی قالب علمای اخلاق در کتابهای خود بخشی را با عنوان عفو آورده‌اند و تمام مفسران قرآنی نیز در ذیل آیات عفو و مشتقات آن بیانهایی دارند از قبیل

آدمی از آغاز تا پایان خویش به طور فطری ارزش‌های اخلاقی را درک می‌کند و به آنها گرایش دارد از همین روی پژوهش‌های اخلاقی همواره یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های اندیشمندان بوده است اما امروزه توسعه تکنولوژیک جوامع صنعتی و پیچیده‌تر شدن روابط انسانی و نیز ظهور بحران‌های اخلاقی در این‌گونه جوامع، تحقیق و پژوهش در ابعاد مختلف اخلاق بالاخص عفو و گذشت و صفح و مغفرت حلم - صبر و مدارا را بیش از پیش ضرورت بخشیده است و یکی از اهداف مهم مقاله این است که به وسع خود در چهارچوب ارزش‌های اصولی دین، جامعه را به آرامش دعوت، و از انتقام و تنفر و کینه دور نماید.

دانشوران مسلمان و پاسداران حریم دیانت در راه تبیین علمی آموزه‌های اخلاقی اسلام تلاش‌های طاقت‌فرسایی را متحمل شده‌اند. آنچه در این مقاله خواهد آمد جرقه‌هایی برگرفته از حاصل زحمات و کتب علما و اندیشمندان ماضی است که برای بنده به روش تحقیق کتابخانه‌ای به دست آمده است.

۱. عفو و اصطلاحات قریب آن

در تعریف عفو عباراتی گفته شده که ما در زیر به ذکر برخی از آنها می‌پردازیم: برخی گفته‌اند: عفو آن است که برای شخصی، حقی از قبیل قصاص یا جریمه گرفتن ثابت شود و این شخص از حق خود بگذرد و از آن صرف نظر کند (مولی محمدحسین فیض کاشانی، ج ۵، ص ۱۳۸)، و دیگری گفته است: عفو ضد انتقام است و آن، سقط حق خود از قبیل قصاص یا جریمه می‌باشد. شاید این تعاریف برای شناسایی عفو کامل و حقیقی،

کافی نباشد. از این رو به بیان برخی از ویژگی‌ها و آثار آن می‌پردازیم تا ما را در فهم آن کمک کند.

نخست اینکه عفو، صدق نمی‌کند مگر در موضع قدرت، یعنی انسان دیگری را موقعی مورد عفو قرار دهد که بر مجازات وی و انتقام از او و قصاص گرفتن توانایی داشته باشد. اما اگر به دلیل ضعف از او درگذرد، به این عمل، عفو گفته نمی‌شود. پیامبر (ص) می‌فرماید شایسته‌ترین انسان‌ها به عفو کردن از دیگران، کسی است که توانایی‌اش بر عقوبت از دیگران بیشتر باشد (محمدی شاهرودی، ۱۳۷۶، ص ۱۹۶) و از دستورات امیر مؤمنان علی علیه‌السلام است: با توانمندی، عفو کننده، با تنگدستی بخشنده و با نیازمندی ایثارگر باش تا فضیلت کامل شود موقعی که بر دشمن دست یافتی، عفو و گذشت از او را سپاس توانایی‌ات بر او، قرار ده (إِذَا قَدَرْتَ عَلَىٰ عَدُوِّكَ فَاجْعَلِ الْعَفْوَ عَنْهُ شُكْرًا لِلْقُدْرَةِ عَلَيْهِ) (دشتی، ۱۳۶۷، حکمت ۱۰).

۱-۱. افتراق عفو با الفاظ و اصطلاحات قریب

با توجه به مطالب فوق معلوم می‌شود که عفو غیر از حلم است؛ حلم تأخیر در عقوبت است، و عفو اسقاط آن است و این دو، غیر از صبر می‌باشند، زیرا گاهی انسان بر امری صبر می‌کند که قدرت بر دفع آن ندارد. اما عفو صبری است که صاحب حق با آنکه از خطا کار گذشت می‌نماید از حق قصاص خود هم صرف نظر می‌کند در جایی که می‌تواند به طور کامل حق خود را بگیرد. از اینجا می‌فهمیم که حلم یکی از لوازم عفو است، اما نه اینکه هر حلمی انسان را به عفو می‌رساند، بلکه حلم، حالتی است از آرامش یا فرو بردن خشم و ساکت ساختن غضب. گاهی به این جهات، صاحب حق مهلت می‌دهد تا خلافکار در کارش تجدید نظر کند و اگر برنگشت او را مجازات کند اگرچه مدّت‌ها بگذرد، اما عفو آن است که صاحب حق به کلی از خطا کار درگذرد و عواقب و قصاص را از او بردارد. گاهی شخص عفو کننده برای مدّتی کظم غیظ می‌کند و سپس به کلی خشم خود را از بین نمی‌برد و به جای آن، حق خود را از کسی که او را خشمگین ساخته، اسقاط می‌کند اما فرد برنده خشم بر حالت خود شکیب می‌ورزد و مجازات فرد خشمگین کننده را تا زمان مناسبتر به تأخیر می‌اندازد که آتش نفس فرو نشیند و عقل درست حکم کند. میان دو

صفت عفو و کظم غیظ، رابطه محکمی برقرار است، زیرا انسان تا وقتی که نسبت به جهل و اسائه ادب خطا کاران، شکیبایی و کظم غیظ، به کار نبرد و متصف به این دو ویژگی نشود قدرت عفو کردن را ندارد. چنانکه نمی‌تواند عفو کند مگر آنکه بردبار نیز باشد. از امام صادق نقل شده است. هیچ بنده‌ای خشم خود را فرو نمی‌برد مگر این که خدای عزّ وجل عزت او را در دنیا و آخرت زیاد می‌کند. خدای عزّ وجل فرموده است: فروبرندگان خشم و عفو کنندگان از مردم و خداوند نیکوکاران را دوست می‌دارد. و خداوند به جای خشمش این پاداش را به او می‌دهد (ما مِنْ عَبْدٍ كَظَمَ غَيْظًا إِلَّا زَادَهُ اللَّهُ عَزًّا وَجَلًّا عِزًّا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَ قَالَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ وَالْكَاطِمِينَ أَلْغَيْطُ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ وَ اثابه الله مكان عيظه ذلك) (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۲، حدیث ۵ و آیه ۱۳۴ آل عمران)

میان دو واژه عفو، و صفح، نیز اتصال و ارتباط برقرار است، هر چند با یکدیگر تفاوت هم دارند، خدای تعالی می‌فرماید: «فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا» بقره ۱۰۹ در تفسیر این دو کلمه گفته‌اند: عفو ترک عقوبت از گناه، صفح، ترک (تثریب)، سرزنش از آن می‌باشد. (مجلسی، ۱۳۷۰، ج ۷۱، ص ۳۹۸).

در لغت گفته‌اند تَرْبٌ علیه یعنی او را به دلیل گناهش سرزنش و ملامت کرد و در قرآن عزیز آمده است، لَا تَثْرِيْبَ عَلَيْكُمْ الْيَوْمَ گفته می‌شود تَرْبٌ عَلَيْهِمْ فَعَلْتُمْ یعنی کار آنها را برایش زشت شمرده (فواد الفرام، ج ۱، ص ۹۴)

درباره کلمه «صفح» قرآن فرموده است «وَإِنْ تَعَفُّوا وَتَصْفَحُوا وَتَغْفِرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» اگر از خطا کاری دیگران درگذرید و سرزنش را ترک کنید، خدا آمرزنده و رحیم است تغابن ۱۴ (وَإِنَّ السَّاعَةَ لَأْتِيَةٌ فَاصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ..) قیامت می‌آید، پس به خوبی از (کیفر و سرزنش) گناهکاران صرف نظر کن حجر/۸۵ در شرح این آیه گفته‌اند: صفح به معنای ترک سرزنش است و از عفو رساتر می‌باشد زیرا گاهی آدمی، عفو و گذشت را انجام می‌دهد ولی سرزنش و ملامت را ترک نمی‌کند چنان که خداوند می‌فرماید «فَاصْفَحْ عَنْهُمْ وَقُلْ سَلَامٌ» از آنها صرف نظر کن و به آنها سلام بده (زخرف/۸۹).

از آنچه گذشت می‌توانیم بفهمیم که گاهی عفو در مقابل خطایی انجام می‌شود که

بایسته کتک و امثال آن است، اما شخص عفو کننده او را نمی زند بلکه تنها به گلایه و سرزنش و نکوهش اکتفا می کند و سپس از او درمی گذرد و این عمل غیر از صفح است که حتی سرزنش و عتاب هم در آن نیست و صفح همان عفو است اما به بهترین صورتش، زیرا عتاب که در بعضی از اقسام عفو، دیده می شود، خود نیز عقوبتی است چنان که امام علی علیه السلام می فرماید: کسی که خطاکار را سرزنش کند (اگرچه او را کتک نزند و بگوید عفو کردم) عفو نکرده است زیرا سرزنش هم یکی از دو کیفر است. (تمیمی آمدی، ج ۲، ص ۳۲۵).

عفو، علاوه بر اینکه رحمت و شفقت است، نوعی بزرگواری است که عفو کننده نسبت به گنهکار و خطاکار ابراز می دارد، معنای بزرگواری این است که از ناحیه عفو کننده به جای خشونت و درشتی، شفقت و مهربانی و به جای خشم و دشمنی محبت و دوستی نسبت به خطاکار ظاهر شود و در عوض انتقام، صفح و در عوض نفرت، الفت حاصل شود. و این چیزی است که امام امیر مؤمنان بر آن تأکید دارد آنجا که عفو را خصلتی دانسته که کرم به وسیله آن شناخته می شود، یا عفو از مردم را کرم معنوی دانسته، فرموده است: شتافتن به سوی عفو و گذشت، از خوی های بزرگوارانه است و شتافتن به سوی انتقام از اخلاق انسان های فرومایه و پست است. پیروزی اشخاص بزرگوار گذشت و احسان است (تمیمی آمدی، ج ۲، ص ۲۵۴).

۲-۱. اهمیت عفو

در میان مردمی که با ما زندگی می کنند آراء و اندیشه ها، طبیعت ها و مزاج های گوناگون و متفاوت مشاهده می کنیم. حال می توانیم به طور جدی از خود پرسیم که آیا در میان ما چه کسی بی عیب است چنان که هیچ گونه، بدرفتاری در مقابل دیگران از او سر نزند؟ و چه کسی از ما نمی خواهد که عیبهای خود را پوشاند؟ کیست از ما که دیگران را نیاززده و به آنها بدی نکرده است؟ یا دوست ندارد مورد عفو و بخشش واقع شود؟

کیست از ما که با خدا مخالفت نکرده و گناه انجام نداده و آمرزش گناهانش را دوست ندارد؟ پس ما نیز دیگران را عفو کنیم چنان که دوست داریم مورد عفو واقع شویم و نیز از خطاهای آنها صرف نظر کنیم چنان که دوست داریم از خطاهایمان صرف نظر

شود و گناهانشان را ببوشانیم چنان که دوست داریم خدا گناهانمان را ببامرزد که خدا فرموده است: **وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ** (نور/۲۲)

حال از خود می پرسیم: اگر ما، در برابر بدیهای دیگران شکیبایی نداشته باشیم و از هیچ کسی عفو و گذشت نکنیم چه پیش خواهد آمد؟

هر کس در این امر بیندیشد به این حقیقت خواهد رسید که در این صورت وضع جامعه دگرگون خواهد شد به جای مهربانی و نرمش، از هم پاشیدگی و رنجش و به جای محبت و دوستی، کینه ورزی و دشمنی و به جای مدارا و گذشت، انتقامجویی و ناامنی رواج خواهد یافت. آیا چنین نیست؟ و آیا زندگانی در محیط خانواده و جوامع کوچک، با همسر و فرزندان و جوامع متوسط با همسایه، همکار و همسفر و در جامعه‌های بزرگتر انسانی میان هموطنان و سایر مردم، چه وضعی خواهد یافت؟ پس باید فکر کرد که نبودن عفو، گذشت، فرو نشانیدن خشم و غضب و نداشتن صبر و تحمل در برابر دیگران جامعه ما را به کجا خواهد کشانید؟ رسول اکرم (ص) فرموده است اگر نامهربانی، مخلوقی مادی و محسوس می بود چیزی در میان آفریده‌های الهی زشت تر از او نبود (وَلَوْ كَانَ الْأَخْرَقُ خَلْقًا يُرَى مَا كَانَ مِمَّا خَلَقَ اللَّهُ شَيْءًا أَقْبَحَ مِنْهُ) (کلینی، ۱۴۱۴، ج ۲ حدیث ۲)

۲. فضیلت عفو

پس از ثبوت اینکه تمام صفات اخلاقی که خداوند متعال آدمی را به آن فرا خوانده و دارای حکمت و مصلحت است و موجب خوبی‌ها و منافع بسیاری است و سعادت دنیا و آخرت می آورد. عفو نیز که از جمله آنها است دارای فضیلت‌ها و ویژگی‌های ارزشمند و امتیازهای بزرگ می باشد. فضیلت اول این است که عفو از اخلاق خدای تبارک و تعالی است و او عفو، غفور و برّ و رحیم و رؤوف و عطوف است. «و إِنْ اللَّهُ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا» خداوند بخشنده و عفو کننده است. (نساء/۴۳). و نیز این قول خداوند که در شأن مستضعفان فرموده: «فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا» پس امید است خداوند این مستضعفان را مورد عفو قرار دهد و خداوند بخشنده و آمرزنده است (نساء/۹۹). و این قول خداوند: «إِنْ تُبْدُوا خَيْرًا أَوْ تُحْفُوا أَوْ تَعْفُوا عَنْ سُوءٍ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا قَدِيرًا»: اگر خوبی را آشکار سازید یا آن را ببوشانید یا از بدی عفو کنید، خداوند بسیار عفو کننده و توانا است

نساء/۱۴۹ عفو از بدکننده به این است که از گفتار درباره کسی که به او ستم کرده زبان فرو بندد و از بدی او چیزی نگوید و آبرویش را نزد مردم نبرد و از نظر عمل این است که کار بد او را مقابله به مثل نکند و آنجا که انتقام گرفتن جایز است انتقام نگیرد، منظور از فراز آخر آیه: «أَوْ تَعْفُوا عَنْ سُوءِ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا قَدِيرًا» این است که اگر از بدی گذشت کردید به صفتی از صفات کمال خداوند که عفو با قدرت است متصف خواهید شد، زیرا خدای تعالی در عین قدرت دارای عفو است (طباطبایی، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۱۲۴). همچنین عفو و غفران خداوند، از تخفیف نسبت به بندگانش و بیان راه‌های توبه و طلب آمرزش و اجازه انتقام از ظالم، برای ما روشن و جلوه گر می‌شود. مثل این آیه «ذَلِكُمْ وَمَنْ عَاقَبَ بِمِثْلِ مَا عُوقِبَ بِهِ ثُمَّ بُغِيَ عَلَيْهِ لِيَنْصُرَنَّهُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ». این بود سخن حق، و هر کس به همان مقدار ستمی که به او شده انتقام بگیرد و سپس بر او ستم شود. البته خدا او را یاری میکند، همانا خدا بسیار عفوکننده و آمرزنده است (حج/۶۰).

یکی از صفات خدای تعالی غفور است، یعنی خداوند گناهان بنده‌اش را می‌آمرزد و با رحمت و لطف و توجهی که به بندگانش دارد خطاهای فراوان آنها را محو می‌فرماید. این موضوع تشویقی است برای بنده خدا، که به پروردگار آمرزنده، مهربانش پناه ببرد و برای توبه و درخواست آمرزش به او ملتجی شود، چنان که در آیه دیگر فرموده است: «وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ»: بشتابید به سوی مغفرت پروردگار خود و به سوی بهشتی که پهنایش همه انسان‌ها و زمین را فرا گرفته و برای پرهیزکاران آماده شده است (آل عمران ۱۳۳) چون خداوند در آیه قبل از متقین سخن گفته در آیه بعد آنها را معرفی فرموده است: «الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاطِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ» (آل عمران/۱۳۴) و بعد از این بیان اظهار می‌دارد که گناهان بنده‌اش را می‌آمرزد. گویی خدای تبارک و تعالی به این ترتیب می‌خواهد اخلاق خود را که یکی از آنها عفو است، به ما بیاموزد تا ما را به اخلاق الهی تشویق و به آن سبب تادیب فرماید و ما را متوجه سازد که به آن متصف شویم.

در جای دیگر خداوند می‌فرماید: «قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْعَفُورُ الرَّحِيمُ» بگو ای بندگانم که با گناه

کردن، بر نفس خود اسراف کردید، از رحمت خداوند نومید نشوید خدا همه گناهان را می‌آمرزد، که او بسیار آمرزنده و بخشایشگر است (زمر ۵۳).

در این آیه خدای سبحان با اخبار به اینکه او همه گناهان ما را می‌آمرزد علت نهی از ناامیدی را بیان داشته است. همچنین خدای متعال خبر داده که تمام گناهان قابل آمرزش-اند، در صورتی که سببی خاص داشته باشند (اراده خدا باشد) و آن گناه شرک نباشد چنانکه در این آیه فرموده است: *إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ...* خداوند هر کس را که به او شرک آورد، نخواهد آمرزید و غیر از آن هر کس را بخواهد می‌آمرزد... (نساء/۴۸). از پیامبر (ص) روایت شده است: هر کس بمیرد و شرک به خدا نیاورد مغفرت خداوند او را رواست، اگر بخواهد او را می‌آمرزد... (طوسی، ۱۴۱۴ ق، ص ۱۴۹/۲۵۰).

پس خداوند متعال درهای امید را بر روی بندگانش گشوده است، که ناامید نشوند، تا آنجا که در حدیث شریف قدسی آمده است: *« يَا دَاوُدُ بَشِّرِ الْمُذْنِبِينَ وَ أَنْذِرِ الصَّادِقِينَ: قَالَ كَيْفَ؟ قَالَ: بَشِّرِ الْمُذْنِبِينَ أَنِّي أَقْبَلُ التَّوْبَةَ - أَي دَاوُد، به گناهکاران مژده و بشارت و به صدیقان بیم ده. داوود عرض کرد: چگونه است خدایا؟ وحی آمد: گناهکاران را بشارت ده که: من توبه را می‌پذیرم و از گناهانشان درمی‌گذرم، و مطیعان صدیق را بیم ده که به عبادت‌هایشان عجب نورزند، چرا که اگر بنده‌ای را به پای حساب بکشم هلاک می‌شود. (به نقل از کلینی؛ بیاتی، ۱۳۷۹، ص ۵۹).*

خدای تعالی به ما می‌آموزد که عفو چیست و درباره چه کسی و در کجا پسندیده و مطلوب است و ما را نسبت به پاره‌ای از اخلاق خود که از جمله آنها عفو می‌باشد آشنا می‌کند و به آن دعوتمان می‌نماید، چنانکه در آیات قبل گذشت: *وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ* (نور ۲۲). عفو خداوند به وسیله اطاعت از او و پیروی فرمانش، و توبه از گناه و ترحم نسبت به مردم و عفو کردن به گناهکاران، شامل حال انسان می‌شود و این امر در قول خداوند: *وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ...* روشن شد. همچنین در آیه: *« وَ إِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا فَقُلْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ* آنان که به آیات

ما ایمان می آورند و هنگامی که نزد تو آیند، بگو سلام بر شما، خدا بر خود رحمت و مهربانی را فرض کرد که هر کس از شما کار زشتی از روی نادانی کرد و سپس توبه و خود را اصلاح کند. البته خداوند بخشنده و مهربان است (انعام/۵۴) از رحمت خداوند است که باب توبه را بر روی بندگانش گشوده که هیچ یأس و نومیدی نیست، چگونه نومید می باشد و حال آنکه فرموده است (إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا) مگر کسی که از گناه توبه کند و عمل صالح انجام دهد که خداوند بدی‌های این گونه اشخاص را تبدیل به نیکی می کند و خدا بسیار آمرزنده و مهربان است (فرقان /۷۰).

۲-۱. فضیلت دوم صفت عفو

فضیلت دیگر صفت عفو این است که یکی از سنت‌های پیامبران و رسولان است و هم از صفت‌های صالحان و اهل تقوا است و این فضیلت را امام جعفر صادق علیه السلام برای ما بیان فرموده است: عفو هنگام قدرت، از سنت‌های مرسلین و متقین است (الْعَفْوُ عِنْدَ الْقُدْرَةِ مِنْ سُنَنِ الْمُرْسَلِينَ وَ أَسْرَارِ الْمُتَّقِينَ...) (ملا عبدالرزاق گیلانی، ۱۳۴۳، ص ۲۵۶) به خاطر ضروری بودن عفو و اهمیت و آثار نیکویی که در اصلاح نفوس و استحکام ریشه‌های پاک و جبران خطاها دارد، خدای تعالی به بندگان مقرب خود از قبیل انبیا و رسولان، دستور داده است که با مردم به نرمی رفتار کنند و با بردباری و نیکی به آنها روبرو شدند و در هر مورد که از آنها بد رفتاری یا بی ادبی یا کرداری جاهلانه بروز کند آنها را مشمول عفو خود قرار دهند، پیامبران و فرشتگان الهی از دیگران، برای تخلیق به اخلاق الله سزاوارترند زیرا ایشان برگزیدگان خدا و رسانندگان حق و خیر و فضیلت به بندگان اویند و همان‌ها دعوت کنندگان به دین و اخلاقیات او می باشند، از این رو شایسته آنها است که پیش از دیگران خود را به آن زینت دهند و پیش از دعوت به حق، خود به آن عمل کنند و این برای ما نیز درسی آموزنده است زیرا انبیا الهی علاوه بر آنچه به آن معرفی شده‌اند که نسبت به مردم رفتاری نرم داشته و آنها را مورد عفو خود قرار می داده‌اند و خدای متعال پیامبر برگزیده‌اش را امر کرده است که خود را به صفت عفو زینت دهد و در مقابل آن خشونت‌های وحشیانه و تندخویی‌های بیابان گردی که آن جامعه نادان و معاند داشتند با

اخلاق نیکو رفتار کند که خدای تعالی آن را به عظمت ستوده و فرموده است «وَإِنَّكَ لَعَلِي حُلُقِي عَظِيمٍ» همانا تو بر خوبی بزرگ قرار داری. (قلم/۴) و به او دستور داده است که از بی ادبان و خطاکاران درگذرد آن جا که فرمود «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ...» با ترحمی که خدا به تو داده بود با مردم نرمی کردی و اگر تندخو و سنگدل بودی از اطرافت پراکنده می شدند. پس از تقصیراتشان عفو کن و برایشان آموزش بخواه و در کارها با آنها مشورت کن. (آل عمران/۱۵۹).

۳. نمونه ای از عفو پیامبر

پیامبر اکرم به عفو، حلم، صبر و گذشت توصیف شده زیرا روایت شده است: که بردبارترین انسانها و راغب ترین آنها در عفو کردن با وجود قدرت بوده است. روایت است که وقتی این آیه نازل شد: «فَأَصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ» پس آنچه را که مأموری با صدای بلند به خلق برسان و از مشرکان روی گردان حجر/۹۴) پیامبر در ایام حج بر دامنه کوه صفا ایستاد و فریاد زد: ای مردم من فرستاده پروردگار جهانیانم مردم به او می نگرستند این حرف را سه بار تکرار کرد سپس به سوی مروه آمد دستها را در گوش نهاد و با فریاد بلند سه بار سخن قبلی را تکرار کرد و مردم همچنان به او می نگرستند ابوجهل روسیاه سنگی پرتاب کرد پیشانی حضرت را شکست و سایر مشرکان نیز با پرتاب سنگ از او پیروی کردند. پس پیامبر (ص) به کوه پناه برد. پشت به تکیه گاهی داد و مشرکان در طلبش راه افتادند. مردی خدمت علی ابن ابیطالب آمد و گفت: یا علی، محمد(ص) کشته شد. علی علیه السلام به منزل خدیجه آمد و کوزه آبی برداشت و با خدیجه در کوه و صحرا به جستجو پرداختند. علی علیه السلام فریاد می زد: یا محمد یا رسول الله جانم فدایت در کدام بیابان بر زمین افتاده ای و خدیجه داد می زد چه کسی خبر پیامبر برگزیده را به من می دهد چه کسی از بهار زندگانی ام، محمد مصطفی مرا آگاه می کند، چه کسی برای من از آواره در راه خدا سخن می گوید چه کسی ابوالقاسم مرا دیده است. در این حال که جبرئیل بر پیامبر نازل شده بود به او عرض کرد: ای محمد، آیا می خواهی از کرامتی که در نزد خدا داری آگاه شوی فرمود: آری. جبرئیل عرض کرد: آن

درخت را به سوی خود بخوان که تو را اجابت کند، پیامبر (ص) درخت را فرا خواند، درخت جلو آمد، چنانکه پیش روی آن حضرت به سجده افتاد، جبرئیل عرض کرد: یا محمد آن را دستور ده تا مراجعت کند، حضرت دستور داد درخت به جای خود برگشت.

پس اسماعیل فرشته نگهبان آسمان دنیا فرود آمد و گفت: سلام بر تو ای رسول خدا، پروردگرم به من فرمان داده است که تو را اطاعت کنم. آیا به من دستور می‌دهی که ستارگان را بر سر این مردم بریزم و همه آنان را بسوزانم، فرشته موکل بر خورشید آمد و گفت: سلام بر تو ای رسول خدا، آیا اجازه می‌دهی خورشید را روی آنها نگه دارم تا آنها را بسوزاند. فرشته مامور بر زمین آمد و گفت: ای رسول خدا، سلام بر تو، خدا مرا امر کرده است که از تو اطاعت کنم. آیا دستور می‌دهی که به زمین امر کنم این مردم را در شکم خود بگیرد، چنانچه بر پشت آن قرار دارند، فرشته کوه‌ها آمد و گفت: سلام بر تو ای رسول خدا، خدای متعال به من دستور داده است تو را اطاعت کنم، آیا اجازه می‌دهی که کوه‌ها امر کنم سوی آنها فرود آید و آنها را درهم شکند، فرشته دریاها آمد و گفت: ای رسول خدا، سلام بر تو، پروردگرم مرا امر به اطاعت از تو کرده است، آیا به من اجازه می‌دهی که دریاها دستور دهم آنان را غرق کنند.

رسول اکرم فرمود: آیا همه شما مأمور به اطاعت از من هستید؟ همه گفتند آری، پیامبر سر به آسمان بلند کرد و گفت: من برای عذاب برانگیخته نشده‌ام، بلکه برانگیخته شده‌ام که رحمت برای جهانیان باشم. مرا با قومم واگذارید زیرا اینها چیزی نمی‌دانند (مجلسی، ۱۴۱۹، ج ۸، ص ۲۴۱/۲۴۲). پس از بعثت بر رسول خدا (ص) گذشت آنچه گذشت و چه رنج‌ها که از قومش کشید اما وقتی که خدای تعالی او را بر دشمنانش پیروزمند ساخت پس تمام بد کرداری‌های آنها با روی باز گذشت و به آنان نیکی کرد و بدون انتقام آزادشان ساخت. وقتیکه ابوسفیان خدمت پیامبر (ص) آمد و گفت: یا رسول-الله، می‌شنوی سعادت‌بن عباد چه می‌گوید، او چنین می‌سراید:

اليوم، يوم الملحمة اليوم تسبي الحرمه

امروز روز جنگ و خونریزی است، امروز خانوادگان اسیر می‌شوند.

پیامبر به علی علیه‌السلام فرمود: یا علی، سعد را دریاب، پرچم را از او بگیر و تو خود

نخستین کسی باش که پرچم اسلام را به مکه وارد می‌کند و با مدارا و نرمی این کار را انجام ده، پس علی علیه‌السلام پرچم را گرفت و چنان که مصطفی (ص) فرموده بود وارد شد. موقعی که رسول خدا وارد مکه شد سردمداران قریش که خیال می‌کردند از ضربات شمشیر مسلمانان جان سالم به در نخواهند برد، به داخل خانه‌ی کعبه پناه بردند. پیامبر اکرم آمد بر در خانه ایستاد و فرمود: معبودی جز خدای یکتا نیست، وعده‌ی خود را انجام داد بنده‌اش را یاری فرمود و به تنهایی همه گروه‌ها را شکست داد سپس فرمود: بدانید که شما برای پیامبران بد همسایگانی بودید. به او نسبت دروغ دادید. او را آواره و از وطن بیرون کردید و آزارش دادید به آن هم قناعت نکردید تا در سرزمین من به جنگم آمدید اکنون بروید شما را آزاد کردم کفار و قریش از خانه کعبه بیرون آمدند، مانند مردگانی که از گور خارج شوند و در امان اسلام وارد شده‌اند در حالی که خداوند به نیروی خود او را برگردن-های آنها مسلط ساخته بود و غنیمت او بودند از این رو اهل مکه طلقا یا آزادشدگان نامیده می‌شوند (ابن ابی الحدید، ۱۳۵۹، ج ۴، ص ۲۰۸)

۴. عفو بعنوان خلق و خوی شریف

فضیلت دیگر صفت عفو این است که به‌عنوان خلق و خوئی شریف، در سیره پیامبر اکرم آغاز می‌شود و سپس در رفتار اهل بیت او، ادامه می‌یابد. این خاندان گرامی با این که مورد ستم واقع شدند و مقاماتشان از آنها گرفته شد و از مسئولیت‌هایی که خداوند به آنان داده بود، بر کنار شدند، با جامعه و مردم، با رحمت و لطف و مهربانی مدارا کردند و از کسانی که نسبت به آنان ناپسندانه رفتار می‌کردند در گذشتند و چشم‌پوشی کردند.

ابوهریره به امام علی علیه‌السلام نسبت‌های ناشایست داد و فردای آن روز خدمت آن حضرت آمد و حاجت‌هایی از او خواست. امام علیه‌السلام حاجت‌هایش را برآورد یارانش وی را بر این همه احسان سرزنش کردند فرمود: شرم دارم از این که جهل و تقصیر و درخواست او بر علم و عفو و بخشش من غلبه کند (ابن ابی الحدید، ۱۳۵۹، ج ۳، ص ۲۵۳)

طبری نقل می‌کند: هنگامی که علی علیه‌السلام طلحه عبدری را ضربه‌ای زد و رهایش کرد. رسول خدا (ص) تکبیر گفت و به علی علیه‌السلام فرمود: چرا کارش را نساختی؟ امام علیه‌السلام عرض کرد: پسر عمو مرا به خدا و رحیم سوگند داد، آن گاه که عورتش

مکشوف شد، من حیا کردم و کنار رفتم (شهر آشوب سروی مازندرانی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۱۴).

امیر مؤمنان علی علیه‌السلام از آن جا به این امر شهرت یافت که در عین قدرت بر انتقام، و توانایی کافی بر کیفر خطا کار، عفو و گذشت در مرتبه بالا را انتخاب می‌کرد و چنان که فرمود: شایسته‌ترین انسانها به عفو و گذشت کسی است که توانایی اش بر عقوبت بدکاران بیشتر باشد. «أَوْلَى النَّاسِ بِالْعَفْوِ أَقْدَرُهُمْ عَلَى الْعُقُوبَةِ»: (دستی، ۱۳۶۷، حکمت ۵۵) در حقیقت، عفو با قدرت برانتقام مصداق واقعی عفو است و گرنه از عفو بدون قدرت گاهی تعبیر به عجز می‌شود.

کجا باید عفو کرد؟

قوله تعالی: و ان تعفوا اقرب للتعوی... (بقره/۲۳۷)

ممکن است شخصی پرسد: آیا عفو همه جا و در همه حال درست است؟ و بدون هیچ‌گونه قید و شرطی از خطا کار، می‌شود، صرف نظر کرد؟ و سرانجام این سؤال پیش می‌آید که جای عفو کجاست؟ در پاسخ این سؤال می‌گوییم: شرع مقدس اسلام مسائل اخلاقی را به منظور تشریفات اجتماعی یا ظواهر بی‌محتوای تو خالی وضع نکرده است که مانند ریاکاران سیمایی دل‌انگیز نشان می‌دهند ولی دلی ناخوشایند دارند و با زبان‌بازی و ظاهر سازی خودنمایی می‌کنند. بلکه اخلاق در دیانت، روش و رفتاری است که همراه با نیت اطاعت و فرمانبرداری از خدای سبحان باشد و تعهدی است که از ایمان و تقوا و خشیت از خداوند، خبری دهد و از خود روح انسان‌ها را تربیت و اصلاح می‌کند و آنها را مهذب می‌دارد و از اعمال زشت و صفات مهلک دور می‌سازد و آنها را در رسیدن به نهایت و سرانجام نیک کمک می‌کند.

بنابراین، مسائل اخلاقی جزء تمایلات و خواسته‌های نفسانی نیست که انسان آنها را اختراع می‌کند و هر طور دلش می‌خواهد در آن تصرف می‌کند و همچون پدیده‌های ذوقی نیست که هر کس به وجود می‌آید و حالتی طبیعی نیز نیست که انسان مجبور است با آنها حرکت کند، و تابع خواست ما نیست که وقتی خوشحال باشیم از هر خطایی عفو کنیم و هنگام خصمانگی از هیچ خطایی حتی کوچک‌ترین آنها در نگذریم.

پس از این مقدمات می‌گوییم: عفو، تقریباً سه مورد دارد که به ترتیب ذکر می‌کنیم: عفو جایز است حتی در بعضی از موارد حدود شرعی، مثل قصاص: «أما اگر تجاوز خلافکار بارها تکرار شده و ظالمانه باشد در این صورت معمولاً عفو مضّر است و موجب هتک حرمت احکام شده و از مرز عفو خارج می‌شود. از این رو پیامبر اکرم (ص) فرموده- اند: از گناهی که حدّ شرعی نداشته باشد عفو کنید. «تَجَاوَزُوا عَنِ الذَّنْبِ مَا لَمْ يَكُنْ حَدًّا» (ابن ابی الفراس المالکی، ۱۳۸۲، ص ۳۶۰).

عفو در اموری رواست که مربوط به شخص خود ما باشد نه در مورد حق دیگران. از باب مثال مؤمن می‌تواند ظلم و تجاوزی را که به خودش شده عفو کند اما نمی‌تواند از ظلمی که سلطان ستمگر نسبت به مردم و کرامت جامعه اسلامی و توهینی که به اهل کرامت و عزّت کرده، عفو و گذشت کند. ابوحمیساء گفته است: پیش از بعثت پیامبر (ص) با آن حضرت رفت و آمد داشتم روزی با هم قراری گذاشتیم اما من دو روز فراموش کردم و برای روز سوم در وعده گاه حاضر شدم. دیدم او در آنجاست و فرمود: ای جوان مرا به زحمت انداختی، زیرا که سه روز است اینجا منتظر تو هستم: یافتی، لَقَدْ شَفَقْتَ عَلَيَّ، اِنَّا هُنَا مُنذُ ثَلَاثَةِ اَيَّامٍ / (طبری، ۱۳۷۰، ص ۲۳). بنابراین، عفو و گذشت در قبال بدی دیگران از حقّ خود، جایز است نه از حقّ غیر، چنان که مفسر کبیر، مرحوم علامه طباطبایی صاحب تفسیرالمیزان در ذیل آیه «خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ» می‌فرماید: اخذ و گرفتن چیزی به معنای ملازمت است و ترک نکردن آن است، از این رو گرفتن عفو یعنی همواره بدی کسی را که به وی بدی کرده ببوشاند و از حق انتقامی که عقل اجتماعی به او داده صرف نظر کند و این گذشت هم در صورتی رواست که به خودش بدی شده و حقّ خودش ضایع شده باشد نه حقّ دیگران اگر کسی درباره شخص بدی کرد و موجب تضییع حق دیگران شد، در اینجا عفو روا نیست، زیرا سبب تشویق به گناه و ضایعتر ساختن حقّ غیر و برهم زدن قوانین حافظ جامعه می‌باشد، و تمام آیاتی که از ظلم و تباہکاری و کمک به ستمکار و میل به آنها نهی می‌کند بلکه تمام آیاتی که درباره اصول شریعت‌ها و قوانین آمده از این عمل منع می‌کند و این مطلبی است بسیار روشن. پس مقصود از آیه خذ العفو، پوشاندن خطا به وسیله عفو در موردی است که به شخص عفوکننده مربوط

باشد و پیغمبر اکرم به این روش رفتار می‌کرد.

عفو در موردی جایز است که به مفسده‌ای منجر نشود مثل این که بدکننده را در تکرار عمل بدش تشویق و بر انجام دادن گناه و خطایی بدتر و بزرگ‌تر وادار و زمینه را برای تجاوزگر آماده کند تا تجاوزش شامل دیگران نیز بشود.

بنابراین مردم، چند گروه اند: گروهی چنان‌اند که ذکر خدا و تقوا و خشیت از لحاظ خداوند آنها را از کارهای خلاف باز می‌دارد. گروهی هستند که از خلاف دست بر نمی‌دارند مگر در برابر چشم افراد جامعه و جلو روی مردم. اینها از مردم شرم دارند و جلوی آنها خلاف مرتکب نمی‌شوند، اما از خالق شرم ندارند هر چند او از رازهای باطنی آگاه است چنان که در قرآن می‌فرماید: «... وَنَعْلَمُ مَا تُسْوِسُ بِهِ نَفْسَهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ»... و از وسوسه‌های نفس او آگاهیم و ما از رگ گردن به او نزدیک‌تریم (ق/۱۶) گروهی را تنها حکومت و قانون از خلاف و گناه باز می‌دارد و هر گاه قاضی و محکمه و مأموران اجرای عدالت را ببینند از تجاوز و خلاف دست برمی‌دارند، غافل از اینکه داوری و حکومت و کیفر خداوند هر کوچک و بزرگی را زیر نظر دارد و فردا در عرصه رستاخیز نامه دقیق اعمال آنها را به دست راست یا چپشان می‌دهد.. گروهی از مردمی هستند که بخشش و گذشت اصلاحشان می‌کند و عفو و آمرزش سبب توبه و بازگشت به حق و پشیمانی از کارهای بد و خطاهایشان می‌شود.

اما گروهی از مردم، عفو و گذشت فریبتان می‌دهد مغرور می‌شوند گناهان و کارهای خلاف را ادامه می‌دهند بلکه تجاوز کاری را بیشتر می‌کنند و حتی به آزار غیر کسی که آنها را مورد عفو قرار داده می‌پردازند، این جاست که عفو جایز نیست، چرا که تباهی به وجود می‌آورد... امیرالمؤمنان علی علیه‌السلام فرمود: عفو و گذشت همان اندازه که شخص بزرگوار را اصلاح می‌کند در شخص پست و فرومایه فساد و تباهی ایجاد می‌کند. «الْعَفْوُ يَفْسِدُ مِنَ اللَّئِيمِ بِقَدْرِ إِصْلَاحِهِ مِنَ الْكَرِيمِ» (به نقل از ارشاد مفید؛ بیانی، ۱۳۷۸، ص ۴۰).

۵. نظر انتقادی نگارنده

«لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ عَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَ اعْفُ عَنَّا وَ اغْفِرْ لَنَا وَ اِرْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ»؛ (بقره / ۲۸۶)

ترجمه: خداوند هیچ کس را، جز به اندازه توانایی اش، تکلیف نمی کند. (انسان،) هر کار (نیکی) را انجام دهد، برای خود انجام داده، و هر کار (بدی) کند، به زیان خود کرده است. (مؤمنان می گویند:) پروردگارا! اگر ما فراموش یا خطا کردیم، ما را مؤاخذه مکن! پروردگارا! تکلیف سنگینی بر ما قرار مده، آن چنان که (به خاطر گناه و طغیان،) بر کسانی که پیش از ما بودند، قرار دادی! پروردگارا! آنچه طاقت تحمل آن را نداریم، بر ما مقرر مدار! و آثار گناه را از ما بشوی! ما را ببخش و در رحمت خود قرار ده! تو مولا و سرپرست مایی، پس ما را بر جمعیت کافران، پیروز گردان!

بنیادی ترین عناصری که عدم وجود آنها در فرد شرط رفع مسئولیت اخلاقی و عفو از حقوق اسلامی و الهی را بدنبال دارد آن است که پیامبر اسلام در حدیثی فرموده: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) وَضِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعَ خِصَالٍ: الْخَطَاءُ وَ النِّسْيَانُ وَ مَا لَا تَعْلَمُونَ وَ مَا لَا يُطِيقُونَ وَ مَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ وَ مَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ وَ الطَّيْرَةُ وَ الوَسْوَسَةُ فِي التَّفَكُّرِ فِي الْخَلْقِ وَ الْحَسَدُ مَا لَهُمْ يُظْهِرُ بِلِسَانٍ أَوْ يَدٍ»؛ (مجلسی، ۳۴، ۱۴۱۴)

رسول خدا فرمود: نه خصلت از امت من برداشته شده خطا، فراموشی، آنچه ندانند آنچه نتوانند، آنچه بدان توانائی ندارد (ضرر دارد)، آنچه به زور و اکراه وادار شوند، طیره (فال زدن) و سوسه در تفکر در آفرینش و حسد در صورتیکه بزبان یا دست آشکار نشود. مجلسی (ره) گوید:

الف: «طیره» به معنای فال بدزدن است و در رفع طیره این احتمال است که رفع مؤاخذه و عقاب از این خاطرای که در دل رخ دهد، زیرا جلوگیری از آمدن این خاطره در نفس میسور نیست، و کفاره اش ترتیب اثر ندادن و نیاوردن عمل به مقتضای آن است و اینکه توکل بخدا کند و بدون توجه به فال بدی که در دلش خطور کرده دنبال کار خود

رود و روی همین جهت رسول خدا فرمود: هر گاه در کاری فال بد زدی آنرا انجام بده و اعتنائی بفال مکن.

ب: اما وسوسه در تفکر چند احتمال دارد:

(۱) وسوسه های شیطانی در اندیشه کردن در حالات مردم و بدگمانی به آنها در آنچه از ایشان مشاهده کند، زیرا که آن چیزی است که خواه و ناخواه در نفس بیاید و جلوگیری از آمدن آن میسر نیست، ولی باید به این گمان بد خود حکم درباره مردم نکند و آنرا آشکار نسازد، و موجب آن عمل نکند باینکه آنها را قذح کند یا شهادتشان را رد کند و مانند اینها.

(۲) تفکر و اندیشه در وسوسه هائی که راجع به اصل آفرینش و مبدأ پیدایش مخلوقات و اینکه خدای آفریننده خودش چگونه آفریده شد و در کجاست و مانند این وسوسه ها که اگر به زبان آید موجب کفر و شرک گردد.

(۳) تفکر در قضا و قدر و آفریده شدن اعمال بندگان و حکمت در خلقت برخی از شرور در عالم چون شیطان و حیوانات موذی، و درباره تسلط مردمان بد بر نیکان و اختیار و خلقت کفار و دوزخ و چیزهای دیگری که همه کس بدانها دچار گردد، و همه اینها تا زمانی که در نفس مستقر نگردد و موجب شک در حکمت آفریننده و عدالتش ... نگردد از آن عفو شده است. (مجلسی، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۲۰۵)

ج: «حسادت» نزد ارباب لغت، عبارت از این است که انسان در دل تمنای محرومیت کسی را از نعمتی که استحقاق آن را دارد، داشته باشد و از حسد در قرآن پنج بار به شکل های مختلف مطرح شده است که همگی صریحاً یا تلویحاً دلالت بر مذمت حسد دارد. از جمله خداوند به پیامبر می فرماید: «قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ ... وَ مِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ»؛ (فلق / ۱ تا ۵) بگو: پناه می برم به پروردگار سپیده دم، از شر آنچه آفریده و ... از شر هر حسود، آنگاه که حسد ورزد.

عالمان اخلاق برای حسد مراتب و درجاتی را شمردند و تنها مرتبه ای که مشمول عفو الهی می شود که فرد خواهش زوال نعمت از دیگری برای رسیدن خود به آن دارد ولی قوت عقل و دین او مانع از آن می شود که در جهت سلب آن از دیگری اقدام کند و

از این حالت نفسانی خود یعنی تمنای سلب نعمت از دیگری ناخشنود و خشمگین است. این حالت نفسانی، اگر چه ناپسند است، موجب عذاب الهی نمی گردد، و امیدی به رستگاری چنین شخصی وجود دارد.

د: بلوغ: کودکان و افراد غیر بالغ از بار مسئولیت اخلاقی فارغ اند؛ اگر چه سرپرست آنان در قبال اعمالشان مسئولیت حقوقی دارد. از این رو در نظام اخلاقی اسلام، اعمال نیک اطفال دارای ارزش اخلاقی و ثواب و پاداش است، ولی رذیلت های اخلاقی آنان مورد مؤاخذه قرار نمی گیرد و کیفر و مجازاتی را برای آنان در آخرت در پی ندارد.

در متون مقدس اسلامی یکی از شرایط اساسی مسئولیت اخلاقی و کیفری، بلوغ دانسته شده است. به عنوان نمونه امام باقر (ع) در روایتی ضمن بیان مبدأ بلوغ می فرماید: « وَ لَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتِنَاهُ حُكْمًا وَ عِلْمًا وَ كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ »؛ (یوسف / ۲۲) بعد از رسیدن فرد به سن بلوغ، حدود الهی به طور کامل به نفع و به ضرر او اجرا خواهد شد. خداوند در قرآن می فرماید.

هنگامی که به مرحله بلوغ و قوت رسید ما حکم و علم به او دادیم و این چنین نیکوکاران را پاداش می دهیم.

ه: عقل: با قبول حسن و قبح ذاتی اعمال و اشیاء و با اذعان به توانمندی عقل بشر برای راهیابی و درک این بدی و نیکی و عقل بشری به عنوان داوری مستقل در نظام اخلاقی اسلام به رسمیت شناخته شده است طریق عقلانی، راهکاری است مستقل از وحی که خود قادر به شناسایی بسیاری از فضیلت ها و رذیلت های اخلاقی است، عقل بشری قاطعانه درمی یابد که نیکی های دیگران را باید پاس داشت با آنان چنان رفتار نمود که شایسته آنان است، باید به مالکیت دیگران بر اموالشان احترام نهاد بهره مندی خود را وسیله ای برای اصرار به دیگران قرار نداد، تجاوز به دیگران را باید به نحو عادلانه جبران کرد، حریم خصوصی افراد را محترم شمرد و ده ها و صدها قضیه از این است که هر یک اصلی از اصول فضیلت های اخلاقی است. بخشی از مشترکات اخلاقی موجود در بین مکاتب اخلاقی الهی و بشری، معلول دریافت های عقل بشر از زشتی و زیبایی اخلاقی است.

وجود قوه تعقل، شرط مسئولیت اخلاقی است. بنابراین، افرادی که از سلامت عقلانی

برخوردار نیستند و دچار کاستی‌هایی در قوه عاقله اند، مسئولیت اخلاقی ندارند؛ اگرچه سرپرست آنان در مقابل خساراتی که در نتیجه اعمال آنان به دیگران وارد می‌شود، مسئولیت حقوقی دارد. یکی از دلایل ضرورت وجود عقل در فاعل، نقشی است که عقل در حصول علم و آگاهی در فاعل دارد. از آن جا که این شرط موقوف به قدرت عقلانی است، وجود قوه عقل و ادراک در فرد، مقدمه ضروری آگاهی است و به نوبه خود شرط مسئولیت اخلاقی محسوب می‌گردد.

و: علم یا امکان تحصیل آن:

«قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تَسْتَلِنَ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّي أَعْطُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ * قَالَ رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْأَلَكَ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ وَإِلَّا تَغْفِرْ لِي وَ تَرْحَمْنِي أَكُنَ مِنَ الْخَاسِرِينَ * قِيلَ يَا نُوحُ اهْبِطْ بِسَلَامٍ مِنَّا وَ بَرَكَاتٍ عَلَيْكَ وَ عَلَيَّ أُمَّم» (هود/ ۴۷-۴۶)

خداوند به نوح خطاب کرد که فرزند تو هرگز با تو اهلیت ندارد اولاً عملی بسیار ناشایسته است پس تو از من تقاضای امری که هرگز از حال آن آگه نیستی مکن، من تو را پند می‌دهم از مردم جاهل مباش، نوح عرض کرد بارالها پناه می‌برم به تو که دیگر چیزی که نمی‌دانم هیچ تقاضا نکنم و اکنون اگر مرا نبخشی و ترحم نفرمائی من از زیانکارانم و به نوح خطاب شد که از کشتی فرود آی که سلام ما و برکات و رحمت ما بر تو و امتت باد.

عفو از گناه حضرت نوح در این آیه. بیان این است که ...

فرد هنگامی مسئولیت اخلاقی دارد که نسبت به زشتی و پلیدی و ممنوعیت آنچه باید ترک کند و نسبت به خوبی و شایستگی آنچه باید انجام دهد و همچنین چگونگی انجام آن، علم و آگاهی داشته باشد و یا این که امکان دستیابی به آگاهی لازم را داشته باشد؛ یعنی در موقعیت و وضعیتی باشد که بتواند این علم را تحصیل کند. بنابراین بسیاری از مسلمانان و غیرمسلمانانی که علم و به وظایف اخلاقی خود ندارند، ولی امکان تحصیل چنین علمی برای آنان وجود دارد. نسبت به این قبیل اعمال خود مسئولیت اخلاقی دارند و کیفر اخروی متوجه آنان نیز هست؛ اگرچه بالفعل علم نداشته باشند. در مقابل آن دسته از

مسلمانان و غیرمسلمانان که امکان دستیابی به چنین علمی را ندارند، فاقد مسئولیت اخلاقی خواهند بود. افزون بر اخلاق، نظام های حقوقی موجود نیز آگاهی فرد و یا امکان آگاهی او را شرط مسئولیت کیفری می شمارند.

چرا علم به تکلیف و یا امکان تحصیل آن، شرط مسئولیت اخلاقی است؟
در تبیین چرایی ضرورت وجود شرط علم، می توان به دلایل فطری و وجدانی، عقلی، عقلایی و دینی اشاره کرد:

اولاً، وجدان سالم بشری مجازات و کیفر را بدون ابلاغ و اعلام نسبت به فردی که در کسب آگاهی از وظیفه خود مرتکب تقصیری نشده است، زشت و ناپسند می شمارد.
ثانیاً؛ عقل، علم و آگاهی را نسبت به وظیفه، شرط تکوینی و فلسفی انجام وظیفه می داند و در نتیجه در صورت فقدان آن، امکان انجام وظیفه را محال می پندارد؛ زیرا با جهل نسبت به وظیفه، فاعل انگیزه و محرکی برای پایبندی به آن ندارد و صدور فعال بدون انگیزه عقلاً محال است. به علاوه عقل اصولاً بازخواست و مجازات فرد را به خاطر تکلیف مجهول و در شرایطی که فرد تلاش لازم را برای آگاهی از وظیفه اخلاقی خویش انجام داده است، زشت و ناپسند و در واقع برخلاف عدالت تشریحی می داند. عالمان علم اصول از این حکم عقل، تحت عنوان قاعده «قبح عقاب بلا بیان» یاد می کنند.

ثالثاً؛ وجدان عرفی و عقلایی، ترک تکلیف مجهول را سزاوار مجازات نمی داند. به عبارت دیگر عقلا و خردمندان جامعه، زیردستان و مأموران خود را نسبت به دستوراتی که به آنان ابلاغ نشده است و یا آنان در دستیابی به آن مرتکب کوتاهی و تقصیری نشده اند، سزاوار بازخواست و کیفر نمی دانند و مجازات آنان را در این موارد زشت و ناپسند می شمارند.

رابعاً؛ قاعده مذکور به وفور در کتاب و سنت مورد تأیید قرار گرفته است؛ به عنوان نمونه به بعضی از آنها اشاره می شود:

خداوند می فرماید: «و ما کُنَّا مَعْدِبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا»؛ (اسراء/۱۵) «و ما تا پیامبر برنگزینیم، به عذاب نمی پردازیم». طبق تفسیر متعارف، برانگیختن پیامبر خصوصیتی ندارد و در واقع مراد آن است که ما تا بیان و آگاهی لازم را در دسترس مردم قرار ندهیم، آنان

را مسئول ندانسته، کیفر نمی دهیم.

در جای دیگر می فرماید: «*لا یكلف الله نفساً آلاً ما اتاه*»؛ (طلاق / ۷) «خدا هیچ کس را جز [به قدر] آنچه به او داده است، تکلیف نمی کند». در این آیه نیز انسان به تناسب آنچه دریافت داشته و یا می تواند دریافت کند، اعم از آگاهی ها و استعدادها، مسئول شناخته شده است.

ل: قدرت: براساس این شرط، انسان نسبت به آنچه توانایی پابندی به آن را ندارد - اعم از فعل یا ترک - مسئولیت اخلاقی ندارد و در روز رستاخیز مورد بازخواست و نکوهش قرار نمی گیرد. در حوزه علوم اسلامی این شرط تحت عنوان محال و قبیح بودن «تکلیف بما لا یطاق» قضیه ای رایج و مورد اذعان همگان است.

فلاسفه و متکلمان مسلمان برای اثبات این شرط، علاوه بر ادعای بدهت عقلی آن و این که تکلیف به امر غیر مقدور از مصادیق بارز ظلم و خلاف عدالت است، به حکمت الهی و هدفمند بودن افعال خداوند نیز استدلال کرده اند. به مقتضای حکیمانه بودن افعال تکوینی و تشریعی الهی، خداوند در تکالیفی که برای بندگان خود مقرر می دارد، در پی تحقق اهدافی است. طبیعی است که این اهداف در صورتی قابل دستیابی خواهد بود که انجام وظایف مقرر شده، خارج از توان و طاقت افراد نباشد. بنابراین تعیین تکلیف نسبت به اموری که برای فرد غیر مقدور است، لغو و بیهوده و خلاف حکمت بوده و صدور آن از پروردگار حکیم، محال است.

بحث و نتیجه گیری

اخلاق دینی تنها رفتار مؤدبانه با مردم و انواع خاصی از ارتباط با برادران و نزدیکان نیست بلکه روشی است همراه با نیت که ایمان به خدای تعالی و اقتدای به سیره پیامبران الهی و اولیای او، در آن، نشان داده می شود. اخلاق پسندیده، علاوه بر تمام این، احکامی است شرعی که عناوین حرام، حلال، واجب، مکروه، مستحب دارد و عبارت است از اطاعت خدا و طلب رضایت او پیمودن راه سعادت دنیا و آخرت به این دلیل، در آن، نیت معتبر است و هدف از آن پیروی از فرمان خدا و خودداری از منتهیات اوست و به تعبیر

دیگر عبارت است از ایمان آوردن به آنچه در کتاب خدا و سنت پیامبر آمده و آنچه را که خاندان نبوت از متون قرآن و سیره پیامبر به اهمیت آن تأکید کرده به آن عمل کرده اند. «وَ إِنْ تَعَفُّوا وَ تَصْفَحُوا وَ تَغْفِرُوا فَلِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ»؛ (الغابن/۱۴) اگر از خطاکاری دیگران درگذرید و سرزنش را ترک کنید خدا آمرزنده و رحیم است، و در حدیثی از پیامبر نقل است که فرموده: «أَوْصَانِي رَبِّي بِسَبْعٍ: أَوْصَانِي بِالْإِخْلَاصِ فِي السَّرِّ وَالْعَلَانِيَةِ، عَمَّنْ ظَلَمْتَنِي وَ أُعْطِيَ مَنْ حَزَمْتَنِي وَ أَصَلَ مَنْ قَطَعْتَنِي وَ أَنْ يَكُونَ صُمْتِي فِكْرًا وَ نَظْرِي عِبْرًا»؛ پروردگرم مرا به هفت چیز امر کرده است: به اخلاص در نهان و آشکارا، به این که از کسی که به من ستم کرده درگذرم، و به آن که مرا از عطایش محروم ساخته، بخشش کنم و با کسی که از من بریده بییوندم، و این که سکوتم اندیشه و نگاهم پند و عبرت باشد.

اکنون که در موضوع عفو و گذشت به پایان مطلب رسیدیم به آیه ۲۲ از سوره نور برمی گردیم که می فرماید: «وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ». در آغاز این آیه، خدای تعالی ما را دعوت فرموده است که با ترک ملامت و سرزنش برادران مؤمن خود را مورد عفو قرار دهیم تا به بدرفتاری خود پی ببرند و به اخلاق نیکو روی آورند، و در آخر آیه به ما یادآوری فرموده است که «آیا دوست ندارید که خداوند غفور و رحیم، از گناهان و لغزشهای شما درگذرد» حال چه کسی از ما گناه و معیصت نکرده است؟ وقتی چنین است پس چرا برای برادرانمان چیزی را دوست نداشته باشیم که برای خود از عفو پروردگاران دوست می داریم؟ و چرا از آنها گذشت نکنیم، تا خدای سبحان از ما درگذرد؟ آری چرا با عفو بندگان خدا به عفو او امیدوار نباشیم، درحالی که او غفور و رحیم و شایسته تر به عفو است و او اهل تقوا و اهل مغفرت است و عفو و گذشت، صفت ویژه او و نام و نشان اوست.

فهرست منابع

قرآن کریم

- ۱- ابن ابی الحدید عبدالحمید بن هبه الله، (۱۳۵۹) شرح نهج البلاغه، قم.
- ۲- ابی جعفر محمد بن یعقوب الکلینی الرازی، (۱۳۶۲) اصول الکافی، تهران، اسلامیه.
- ۳- الفرام فواد، مترجم پندریگی، المعجم الوسیط، (۱۳۸۴) نشر تهران، اسلامیه.
- ۴- المالکی الاشری ابی الحسین ورام بن ابی فراس، (۱۳۸۹) تنبیه الخواطر و نزهه النواظر، تهران.
- ۵- بیاتی جعفر، (۱۳۷۸) العفو، مشهد مقدس، آستان قدس رضوی.
- ۶- تمیمی آمدی عبدالواحد، (۱۳۶۶) تصنیف غررالحکم و درالکلم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۷- حارثی بغدادی محمد بن محمد بن نعمان معروف به شیخ مفید، (۱۳۰۳) بیروت، دارالفکر.
- ۸- حسین زاده صادق، (۱۳۷۶) ترجمه امالی طوسی، قم، اندیشه هادی.
- ۹- دشتی محمد، (۱۳۶۷) ترجمه نهج البلاغه، قم، نشر مشهور.
- ۱۰- شهر آشوب سروی مازندرانی محمد بن علی، (۱۳۸۹) مناقب آل ابی طالب، بیروت، دارالفکر.
- ۱۱- طبرسی شیخ فضل ابن حسن، (۱۳۷۰) مکارم الاخلاق، قم، شریف رضی.
- ۱۲- فیض کاشانی مولی محمد حسین، (۱۳۸۲) محجه البیضاء، نشر تبیان، تهران.
- ۱۳- گیلانی ملا عبدالرزاق، (۱۳۴۳) ترجمه مصباح الشریعه، تهران، چاپخانه دانشگاه تهران.
- ۱۴- مجلسی شیخ محمدباقر، (۱۴۱۴) بحار الانوار لدر الاخبار الائمه الاطهار، تهران، اسلامیه.
- ۱۵- محمدی شاهرودی شیخ عبدالعلی، (۱۳۷۶) ترجمه معانی الاخبار، تهران، دارالکتب اسلامی. موسوی همدانی سید محمدباقر، (۱۳۷۴) ترجمه تفسیر المیزان، قم، انتشارات اسلامی جامعه حوزه علمیه قم.

مبانی معرفت‌شناسی حاکمیت قانون در نظام حقوقی ایران

سید محمد علی آل محمد^۱

قدرت‌الله نوروزی^۲

منوچهر توسلی نائینی^۳

چکیده

می‌توان مفهوم حاکمیت قانون را با حداقل مؤلفه تشکیل دهنده آن به معنای تبعیت تمام آحاد جامعه از قانون تعریف کرد. در بحث مبانی حاکمیت قانون سؤال اساسی این است که چه الزامی وجود دارد که انسان قانونی را معتبر بشمارد و از آن تبعیت کند؟ در پاسخ به این سؤال از دیدگاه معرفت‌شناسی بررسی نقش وحی، تجربه و عقل بشر در الزام به پیروی از قوانین حائز اهمیت است. مهمترین پرسشی که در این تحقیق مورد مذاقه و توجه قرار گرفته است بررسی مبانی معرفت‌شناسی حاکمیت قانون در نظام حقوقی ایران است. بر اساس یافته‌های این تحقیق عقل و تجربه بشر در نظام حقوقی کنونی ایران تنها در صورت تایید شرع دارای ارزش و اعتبار است. اکثریت مردم ایران معتقدند قوانین الهی زمینه سعادت و کمالشان را فراهم می‌آورد و این امر مهمترین دلیل پیروی آنان از قوانین الهی یا قوانین تایید شده توسط شرع می‌باشد.

واژگان کلیدی

حاکمیت قانون، معرفت‌شناسی، نظام حقوقی ایران.

۱. گروه حقوق، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران.

Email: sma.alemohammad@gmail.com

۲. گروه حقوق، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران.

استادیار گروه حقوق، دانشکده علوم اداری و اقتصاد، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. (نویسنده مسئول).

Email: gh.noroozi@ace.ui.ac.ir

۳. دانشیار گروه حقوق، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران.

Email: Tavassoli2000@hotmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۸/۱۶ پذیرش نهایی: ۱۳۹۷/۱۱/۱۹

طرح مسأله

حاکمیت قانون در دهه‌های اخیر بسیار مورد مراجعه و گفتگو در رشته‌های مختلف علوم انسانی از جمله حقوق، علوم سیاسی و فلسفه قرار گرفته است. بواسطه نفوذ ایدئولوژیهای مختلف در نظریه حاکمیت قانون برداشتهای مختلفی از این مفهوم شکل گرفته است که هر یک از این برداشتها، دارای مبانی خاصی می باشند. نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران نیز متأثر از آموزه های اسلامی و شیعی برداشت خاصی از حاکمیت قانون را به رسمیت شناخته که دارای مبانی و مشخصه های متمایزی می باشد. یکی از مبانی حاکمیت قانون در نظام حقوقی ایران مبانی معرفت شناسانه می باشد. اکثر پژوهشهای صورت گرفته به بررسی، توصیف و گاهها مقایسه معرفت شناسی در فلسفه اسلامی و غربی پرداخته اند اما تحقیق مستقلی را نمی توان یافت که به مبانی معرفت شناسی حاکمیت قانون و یا ریشه های معرفت شناسی حاکمیت قانون در نظام حقوقی ایران پرداخته باشد. پرسش اساسی این تحقیق این است که مبانی معرفت شناسانه حاکمیت قانون در نظام حقوقی ایران چگونه قابل تحلیل و تبیین است؟ در کنار پرسش اصلی سوالات دیگری نیز مطرح می شوند از جمله اینکه: نقش وحی و عقل بشری در شکل گیری نظام حقوقی مبتنی بر حاکمیت قانون در ایران چیست؟ چه نسبتی میان مبانی معرفت شناسانه عرفی و شرعی حاکمیت قانون در نظام حقوقی ایران وجود دارد؟ روش مورد استفاده در این تحقیق روش تحلیلی-توصیفی است. به منظور ساماندهی به تحقیق، ضمن بررسی مفاهیم حاکمیت قانون و معرفت شناسی، رابطه حاکمیت قانون و معرفت شناسی در دو برداشت عرفی و شرعی (اسلامی) بررسی و تحلیل می شود. بخش اصلی تحقیق اختصاص به تحلیل نگاه معرفت شناسانه حاکم در نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران نسبت به اصل حاکمیت قانون دارد. در پایان نیز از بحث نتیجه گیری ارائه می شود.

۱. مفاهیم

۱-۱. حاکمیت قانون

حاکمیت قانون هم می تواند ناظر بر شرایط شکلی و رویه ای باشد و هم می تواند ناظر بر محتوای قوانین، سیاستها و خط مشی ها باشد. (زارعی، ۱۳۸۷: ۸۴) طبق یک تعریف

که به طور فراگیر مقبولیت دارد، در صورتی شاهد حاکمیت قانون هستیم که حکومت اولاً به شیوه‌ای عقلانی تصمیم بگیرد و عمل کند یعنی تصمیماتش بر مبنای دلیل باشد و ثانیاً این دلایل قانونی باشند. (مرکز مالگیری، ۱۳۸۵: ۲۲). مهمترین کارکرد حاکمیت قانون در نظام حقوقی داخلی محدودیت قدرت عمومی دولت به منظور حفظ حقوق و آزادی‌های شهروندان است. (حاجی زاده و سایرین، ۱۳۹۵: ۱۷۳)؛ البته باید توجه داشت که هدف اصلی و مرکزی حاکمیت قانون علاوه بر محدود کردن قدرت سیاسی تحدید قدرت‌های خصوصی نیز می‌باشد. معمولاً قدرت سیاسی توسط دولت که مجموعه‌ای از مؤسسات مشخص درون جامعه است اعمال می‌گردد ولی اگر مردم نیز قدرت سیاسی را اعمال نمایند، این قدرت هم باید تنظیم و تحدید شود. زیرا اراده مردم نیز به همان اندازه می‌تواند مستبدانه باشد. (آلتمن^۱، ۱۳۷۸: ۲۶-۲۵).

۱-۲. معرفت‌شناسی

معانی لغوی معرفت‌شناسی عبارت است از علم یا فلسفه شناخت. معرفت‌شناسی به ادعاها یا فرض‌هایی درباره شیوه‌هایی که کسب شناخت درباره واقعیت را امکان‌پذیر می‌سازد، معطوف است. پرسش اساسی معرفت‌شناسی این است که شرایط کسب شناخت درباره آنچه که وجود دارد، چیست؟ (های، ۱۳۸۵: ۱۰۹) معرفت‌شناسی رشته‌ها و معارف مختلف در واقع مقوله‌ای است که معیارهای صحت و سقم موضوع مورد نظر را بیان می‌کند.

معرفت‌شناسی به ماهیت خود شناخت می‌پردازد و برای آن معیار معرفی می‌کند و به اصل شناخت، امکان شناخت، پاسخ به تردیدها و شبه‌های مربوطه به شناخت موردنظر می‌پردازد. (دادگر، ۱۳۷۹: ۳۸). هستی‌شناسی و انسان‌شناسی با اصل معرفت و شیوه شناخت انسان ارتباط دارد یعنی هستی‌شناسی و انسان‌شناسی فرد از افق معرفت او حاصل می‌شود و معرفت هر فرد نیز با شناخت او از انسان و عالم تناسب دارد. (پارسانیا، ۱۳۸۵: ۳۴) معرفت‌شناسی در خصوص امکان شناختن پدیده‌ها سعی می‌کند به این سؤالات پاسخ دهد: به چه چیزی معرفت داریم؟ آیا معرفتی که از راه مشاهده و آزمایش به دست می‌آید،

یکسره حدس و گمان است؟ آیا با تفکر ناب مستقل از مشاهده و آزمایش، می‌توان به یقین رسید؟ آیا موضوعاتی هست که خرد ما از فهم آن ناتوان باشد، و هیچ‌گاه نتوان درباره آن‌ها معرفتی یقینی داشت. معرفت‌شناسی عرفی و شرعی بر بنیادهای کاملاً متفاوتی شکل گرفته اند این امر بر شکل‌گیری نظام حقوقی مبتنی بر حاکمیت قانون بسیار تاثیرگذار است.

۱-۲-۱. معرفت‌شناسی عرفی و حاکمیت قانون

معرفت‌شناسی عرفی بر دو پایه تجربه و عقل استوار است. براساس معرفت‌شناسی تجربه‌گرا، علم ابزار شناخت می‌باشد و به صورت استقرایی، یعنی تجربه، آزمایش و اندازه‌گیری بدست می‌آید. (قزل سفلی، ۱۳۸۶: ۱۳۰) تجربه باوران تنها آنچه را که از طریق حواس قابل تجربه و آنچه از آزمایش تجربی، قابل آزمودن و تأیید است را دانش به حساب می‌آورند. (شرت^۱، ۱۳۹۶: ۲۵۶). مشاهده‌گران پدیده‌ها را در قالب قوانین طبیعی توصیف می‌کردند که به صورت نتایج کمی مشخص قابل ارائه بود. در دوران روشنگری تنها جنبه‌هایی از کائنات را واقعی می‌دانستند که قابل اندازه‌گیری باشد. این روش تجربی را نه تنها در علوم طبیعی بلکه در حوزه‌های علوم انسانی مانند سیاست، اخلاقیات ما بعدالطبیعه و الاهیات به کار می‌بستند. (گرنز و اولسن^۲، ۱۳۹۰: ۲۷).

نتیجه این برداشت این است که اموری که در قلمرو الاهیات هستند از آنجا که با مشاهده و تجربه قابل اثبات نیستند قابل اعتبار و اعتماد نمی‌باشند. کارل پوپر یکی از تجربه‌گرایان معاصر معتقد است: «در علوم طبیعی آزمایش معیار محک صحت و درستی یک مسئله است اما در امور دینی و متافیزیکی آزمایشی که فیصله دهنده مسائل باشد نداریم، لذا علم مقدم بر دین است». (نوروزی، ۱۳۷۶: ۳۲) طبق نظر تجربه‌گرایان حقایق متافیزیکی و دینی حتی اگر رد شدنی هم نباشد اثبات پذیر نیستند و در حوزه معلومات بشری قرار نمی‌گیرند.

پیامد این برداشت در قلمرو حقوق این خواهد بود که نباید هیچ یک از ارکان و

1. Y. Sherratt

2. S. Grenz and R. Olson

منابع حقوق و قانون را مستند به قوه‌ای خارج از حیطه حواس و ادراک حسی نمود؛ نیازی به احکام شرعی و دستورات دینی نیست و یافته‌های علمی برای اداره جامعه کافی می‌باشند. تجربه‌گرایی که یکی از پایه‌های معرفت‌شناسی عرفی است در علم حقوق نگرش اثباتگرایی یا پوزیتیویسم را ترویج می‌کند. (Lovett, 2002: 41). با توجه به تحلیل فوق در قرن ۱۹ زمینه عرفی شدن کامل حقوق فراهم شد.

براساس این دیدگاه اعتبار هر قانون را می‌توان براساس منبعی که به لحاظ عینی اثبات شدنی است ارزیابی کرد و این امر هسته اثباتگرایی حقوقی را تشکیل می‌دهد. (وکس، ۱۳۹۲: ۲۸) میشل تروپر تأثیر رویکرد تجربی بر حقوق را چنین توضیح می‌دهد: «پوزیتیویسم حقوقی معتقد است مطالعات حقوقی مبتنی بر گزاره‌هایی اصیل همانند گزاره‌های تجربی بنا شده‌اند و براساس این اشتیاق فراوان می‌خواهد از حقوق علمی همانند علوم طبیعی بسازد». (Tropper, Hamon, 1997: 36) پایه تفکر پوزیتیویسم را می‌توان بنابر نظر هربرت هارت اینگونه بیان کرد که میان آنچه حقوق هست با آنچه حقوق باید باشد تفاوت وجود دارد. (Hart, 1983: 2) این عقیده محوری را اثباتگراها با ارجاع مشروعیت قانون به منبع اجتماعی آن و از طریق تفکیک میان حقوق و اخلاق توضیح می‌دهند. بر این اساس معیار مشروعیت قانون یا قاعده حقوقی، موفقیت در یک آزمون اخلاقی نیست بلکه معیار وضع و تصویب آن توسط یک مرجع معتبر اجتماعی است. (Raz, 1979: 37).

مسیر دیگر معرفت‌شناسی عرفی از باور به حقانیت عقل و متأثر از افکار رنه دکارت بود. از نظر وی تنها تجزیه و تحلیل عقل است که ما را به چیستی و ماهیت اشیا رهنمون می‌سازد و آنچه حواس عرضه می‌دارند در بوته عقل به معجون معرفت بدل می‌شود. (تابعی، ۱۳۸۴: ۴۸) از نظر عقل‌گرایان عقل قوه‌ای است که می‌تواند ما را از شرایط معمولی عبودیت در برابر میل و شهوت نجات بخشد و به چنان مرتبه‌ای برساند که اعمال به انگاره‌ای غایتمند و پایدار تبدیل شود نه آنکه بوسیله هر توهم یا احساس گذرایی تعیین

گردد. (آربلاستر^۱، ۱۳۹۲: ۲۱۵-۲۱۴). به تعبیر آگوست کنت «بشر از دوران طفولیت رسته و نیازی به آموزه‌های الهی پیامبران ندارد. فهم مسائل تنها با تکیه بر عقل انسان میسر است». (مجتهد شبستری، ۱۳۹۰: ۶۹) در حقیقت دستاوردهای فلسفی عصر روشنگری نتیجه احساس استقلال فکری و جرات و جسارت اندیشیدن بوسیله عقل خودبنیاد و نقادی بود که جز مبانی و روش عقلانی چیز دیگری را مبنای اثبات، توجیه و یا اقناع معرفتی نمی دانست (Popkin, 1979: 110).

به تعبیر آلن بلوم نقطه افتراق فلسفه روشنگری نسبت به هم‌تایان پیشین خود سرایت دادن چیزی به تمامی آدمیان بود که بیشتر ملک طلق تعداد اندکی به شمار می‌رفت، یعنی هدایت جهان با عمل به فتوای عقل. (تورن^۲، ۱۳۸۰: ۳۳) عقل خود بنیاد دستاورد فلسفی نتیجه احساس استقلال فکری و جرأت و جسارت اندیشیدن بوسیله عقل خود بنیاد و نقادی بود که جز مبانی و روش‌های عقلی و استدلالی چیز دیگری را مبنای اثبات، توجیه یا اقناع معرفتی نمی‌دانست. مسئله شناخت و محدودیت‌های آن، نقش فاعل شناسا در فرآیند کسب معرفت را به میان آورد. همه اینها از عقل انسانی نشأت می‌گرفت و با همان عقل بود که باید پاسخی می‌یافت. (Moster, vander nat, 1987: 145).

نتیجه و پیامد برداشت عرفی نسبت به عقل‌گرایی در علم حقوق این خواهد بود که عقل انسان بر شالوده‌ها و بنیان‌های مستحکمی استوار است که قادر به حل نزاع‌های جامعه است و مستقل از وحی، قوانین و آموزش‌های الهی قدرت اداره زندگی بشر را دارا می‌باشد. قوانین الهی از آنجا که ماورا ماده هستند؛ خارج از حوزه شناخت انسان بوده و نقشی در تبیین حقوق انسان‌ها ندارند. شناخت حقوق انسان‌ها در قلمرو عقل بشر و از حوزه دین خارج است. بشر قادر است بدون نیاز به هیچ منبع معرفتی واقعیت‌های جهان را درک کند و اعمال و رفتار خود را بوسیله قوانینی که از عقل خودبنیادش نشأت گرفته است، تنظیم نماید.

در بحث از مبانی حاکمیت قانون سؤال اساسی این است که چه الزامی وجود دارد که

1. A.Arbalaster
2. A Thorne

انسان قانونی را معتبر بشمارد و از آن تبعیت کند؟ با نگاه معرفت‌شناسانه عرفی گرایان به این سؤال اینگونه پاسخ داده خواهد شد: از آنجا که این قانون را مجلس تصویب کرده است دارای اعتبار است و در جواب اینکه چرا مجلس قانونگذاری آن را وضع کرده است؟ پاسخ می‌دهند چون تأمین مصالح اجتماعی مردم را در گروی وضع و اجرای آن می‌دیده و سرانجام اگر برسید که چرا باید مصالح مردم را رعایت کرد؟ پاسخ می‌دهند چون این از احکام بدیهی عقل عملی است و نیازی به دلیل و برهان ندارد. بنابراین از دیدگاه معرفت‌شناسی عرفی لزوم تبعیت از عقل از مبدأ خود عقل استخراج می‌شود. (مصباح، ۱۳۹۱: ۱۳۰) در این دیدگاه یکی از مبانی حاکمیت قانون، عقل‌گرایی است. بنابراین حکومت قانون را می‌توان با تمسک به عقل و اصول ناشی از آن تعریف کرد.

۱-۲-۲. معرفت‌شناسی شرعی و حاکمیت قانون

منظور از معرفت‌شناسی شرعی در این نوشته معرفت‌شناسی اسلامی می‌باشد. در معرفت‌شناسی اسلامی معرفت وحیانی نه عقل ستیز است و نه چشم را بر معرفت تجربی و حسی فرو می‌بندد؛ بلکه حس‌گرایی و عقل‌گرایی را به دلیل اینکه معرفت فراتر از خود را انکار می‌کنند و یا اینکه معرفت را به افق یافته‌های خود کاهش می‌دهند، ناقص و ناتوان می‌داند. از اینرو با رسمیت شناختن عقل و حس و تجربه، وحی را نیز جز منابع معرفت می‌داند و دیگر منابع را ذیل آن تعریف می‌کنند. (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۸۹) معرفت‌شناسی شرعی فراتر از ادراک و حس و تجربه، حقیقت‌محور است. بدین معنا که نه تنها عقل شهودی و قدسی را انکار نمی‌کند؛ بلکه معتقد به وجود حقایق برتر است. در جهان‌بینی توحیدی شاخصه عقلانیت دینی در سطح شناخت فراتر از حس و تجربه و مبتنی بر وحی و حقایق ثابت است و شناخت عقلانی در پرتو وحی متبلور می‌شود. معیار شناخت حقایق در جهان‌بینی الهی اعم از حس و عقل می‌باشد و چیزی که معقول باشد، داخل در قلمرو علم می‌باشد، اگرچه محسوس نباشد. لذا هستی اعم از غیب و شهادت است. (عیوضی و احمدوند، ۱۳۸۸: ۱۰۶) بنابراین از دیدگاه شرع مهم‌ترین وسایل و ابزارهای کشف معرفت عبارتند از: عقل، تجربه و وحی و کتاب.

در اندیشه اسلامی عقل اولین منبع شناخت معنوی است اما تنها علت نیست. از نظر

معرفت‌شناسی شرعی داده‌های تجربی و علمی دارای نقص هستند؛ چرا که داده‌های علمی و نتایج برگرفته از آن منحصر به ماده و انرژی هستند و علم تنها در این حوزه‌ها می‌تواند به شناخت ماهیت اشیا و آثار آن‌ها بپردازد ولی علم در حوزه‌های دیگر که ما از آن به مسائل ماورا الطبیعی نام می‌بریم، کارآیی ندارد و نمی‌توان در این قلمرو نفیاً و اثباتاً به اظهار نظر بپردازند. ابزار علم حس و تجربه است که تنها در مسائل علمی کاربرد دارد و در مسائل ماورا الطبیعی و حتی اخلاق و ارزش‌ها کاربردی ندارد. چرا که این مسائل آزمون‌پذیر نیستند. اعتقاد به خداوند و جهان ماورا طبیعت و روز پاداش و کیفر نقش مؤثری در زندگی انسان دارد، ولی لازمه علم‌گرایی نادیده گرفتن چنین اعتقاداتی است. (سبحانی، ۱۳۸۵: ۹-۱۰) بنابراین در دیدگاه شرعی نقش عقل و تجربه در شناخت پدیده‌ها کاملاً نفی نمی‌شود بلکه شناخت حاصل از عقل و تجربه بشر را ناقص دانسته و محوریت را بر پایه وحی قرار می‌دهند.

پیامد معرفت‌شناسی شرعی در علم حقوق اعتقاد به این دیدگاه است که تنها بوسیله قوانین حقوقی نشأت گرفته از عقل و تجربه انسانی نمی‌توان نظام صحیح، کامل و همه‌جانبه‌ای را بوجود آورد و حاکمیت قانون در جامعه باید بر اساس قوانین الهی و یا قوانینی که در چارچوب قوانین الهی هستند، شکل گیرد. دیدگاه مقبول در میان عقل‌گرایان شیعه این است که منشأ الزام قوانین هم ریشه در اراده تشریعی خداوند دارد و هم اراده و تصمیم ناشی از عقل بشر در آن تأثیرگذار است. توضیح اینکه اصولاً قوه عقلی استعداد خود را در دو ساحت جداگانه به نمایش می‌گذارد. یک ساحت درباره ادراک اموری است که در واقع و نفس امر موجود هستند و عقل انسان اشیا را از آن جهت که هستند، مطالعه می‌کند. از این نظر عالم وجود به صحنه‌ای می‌ماند که عقل انسان به تماشای آن بر می‌خیزد. اگر آنچه وی دیده مطابق با واقعیت باشد حق و اگر مخالف با آن باشد؛ باطل نامیده می‌شود. ساحت دیگر مربوط به ادراک اموری است که در خارج نیستند اما انسان می‌تواند با اراده و اختیار خود آن‌ها را پدید آورد. (مطهری، ۱۳۶۰: ۱۱۸) عقل از آنجا که ادراک موارد اول را بر عهده دارد؛ عقل نظری و از آن جهت که موارد دوم را در می‌یابد؛ عقل عملی نامیده می‌شود. بنابراین عقل نظری از هست‌ها و نیست‌ها و عقل عملی از بایدها و

نیایدها سخن می‌گوید. شکل‌گیری افعال اختیاری انسان نیازمند آن است که ابتدا در ذهن تصویری از آن نقش بندد. در مرحله دوم باید درباره مفید و مضر بودن آن نوعی داوری کرد که در نتیجه آن نوبت به صدور حکم انشایی فرا می‌رسد که همراه با باید و نباید است. واپسین مرحله به اراده و تصمیم برای رسیدن به مطلوب مربوط می‌شود. (مطهری، ۱۳۷۷: ۱۸۰) دو مرحله نخست را عقل نظری بر عهده دارد و مرحله سوم نیز عرصه ظهور عقل عملی است.

صرف شناخت حکم خداوند یا حکم عقل برای عمل کردن به آن کفایت نمی‌کند بلکه باید انگیزه به آگاهی و شناخت منضم شود تا زمینه عمل فراهم آید. هر شناختی چه نظری و چه عملی باید برای عقل انسان حاصل گردد و هر موجودی دیگر جز او و حتی خدا اگر درباره امری شناختی داشته باشد و آن را بیان می‌کند در فعل اختیاری انسان منشأ تأثیر نخواهد بود. فقط اگر عقل خودش به آن ادراک دست یابد، اختیارش تحت تأثیر آن واقع خواهد شد. حسن و قبح امور عملی باید توسط عقل خود انسان ادراک شود تا در رفتارش تأثیر کند. از سویی دیگر آن عقل و آن میل و رغبت نسبت به انجام، کاری اختیاری را خداوند در درون انسان نهاده و ارزش‌ها و کمالات نیز به خداوند متعال باز می‌گردد. از یک سوی احکام شرعی ارشاد به حکم عقل است. یعنی چون عقل آدمی ناقص است خداوند متعال به انسان کمک می‌کند و از راه وحی و ابلاغ احکام شرعی آنچه را که انسان نمی‌فهمد را به او می‌فهماند و از سویی دیگر هر جا عقل مفسده یا مصلحتی را بطور کامل ادراک کند یا وحی به کمک او آید و مفسده یا مصلحتی را نشان دهد، در حقیقت اراده تشریعی الهی کشف شده است. (مصباح، ۱۳۹۲: ۱۵۸-۱۵۷).

طبق معرفت‌شناسی شرعی، هنجارهای حقوقی تنها از عقل نشأت نمی‌گیرند و در جوامع نمی‌توان حکومت قانون را صرفاً با وصف عقلی محدود و محصور نمود. حکومت قانون حکومتی است که در وهله اول مبتنی بر شرع و در مرحله بعد مبتنی بر عقل است و این عقل هم باید در چارچوب شرع عمل کند. زیرا حاکمیت قانون تنها ناشی از زندگی اجتماعی انسان نیست بلکه باید علاوه بر تنظیم زندگی اجتماعی انسان زمینه کمال و سعادت اخروی انسان را فراهم سازد.

۲. مبانی معرفت‌شناسی حاکمیت قانون در ایران

در ایران در هر دوره‌ای که مکتب اصولی بر اخباری غلبه کرد قرائت عقل‌گرایانه از دین و شریعت رشد نمود و در حوزه سیاست و حکومت تأثیر گذاشت. روحانیون اخباری‌ها فقط به ظاهر اخبار تمسک می‌کنند و به ادله عقلیه اعتنایی ندارند. در مقابل اصولی‌ها و پیروان مکتب اجتهاد قرار دارند که احکام را از کتاب و سنت و اجماع و عقل استنباط می‌کنند. به شکل رسمی جدال میان اصولی‌ها و اخباری‌ها در ایران به دوره صفویه بر می‌گردد و تا ظهور قاجار به شدت ادامه می‌یابد. دوره قاجاریه که مقدمات شروع تاریخ جدید ایران با تحولات آن دوره گره خورده است، زمانه‌ای است که اعتبار تعبد محض بر منقولات به چالش کشیده شده بود و مراجع شیعه در عراق و ایران ناگزیر بودند برای حفظ محور جامعه خود، احادیث را با دلایل عقلی تطبیق یا تاویل و توجیه کنند. تلاش اندیشمندان اصولی در این زمان این بود که بتوانند اعتماد مردم را از انحراف مصون دارند و با استفاده از اجتهاد و حکم عقل و صدور احکام ثانویه، تشریح را پویا و قابل انطباق با هر عصر و زمان سازند. (شفیعی، ۱۳۹۴: ۱۲۴) شیعیان در زمان غیبت امام زمان (عج) کوشیدند با استناد به عقل و مدارک شرع سیستم قانونی و شرعی را قابل انعطاف و با نیازهای روز متناسب سازند و سنت اخباری که این نیازها را برآورده نمی‌کرد، منقرض شد. (اذکایی، ۱۳۷۵: ۱۳-۷).

در دوره مشروطه قرائت اصولی توسط فقهای بزرگی چون نائینی برجسته شد و در نتیجه وی با این مبانی معرفت‌شناسی و رویکردی عقل‌گرایانه، تفسیر خاصی از شریعت ارائه نمود و سازگاری شریعت با نهضت مشروطه را استنباط کرد. از اینرو می‌توان گفت فهم نائینی از شریعت اگر چه به لحاظ معرفت‌شناسی فهمی اجتهادی است اما با فهم اجتهادی پیشین فاصله گرفت و تحولی جدید پدید آورد این فهم جدید از دین بیانگر تلاش نائینی برای سازگار ساختن شریعت با نظام سیاسی خاصی است که مبتنی بر حاکمیت قانون و در مقابل استبداد قرار می‌گیرد. (خراسانی، ۱۳۹۰: ۸۸) پیروزی مکتب اصولی بر اخباری در ایران در حوزه سیاسی و اجتماعی موجب گسترش اختیارات و اقتدارات عالمان دینی شد و در عرصه حقوق نیز رویکرد عقلانی به قانون و قانونگذاری را

گسترش داد و جایگاه عقل‌گرایی را در مبانی معرفت‌شناسی حاکمیت قانون پررنگ‌تر نشان داد.

با ایجاد فکر تشکیل مجلس قانونگذاری در ایران عصر مشروطه، این نگرانی بوجود آمد که مبادا قوانینی صرفاً عقلانی و برخلاف قواعد شرعی اسلام به تصویب برسد. در اصل دوم متهم قانون اساسی مشروطه اعلام شد: «مجلس مقدس شورای ملی... باید در هیچ عصری از اعصار مواد قانونیه آن مخالفتی با قواعد مقدسه اسلام و قوانین موضوعه حضرت خیرالانام (ص) نداشته باشد و معین است که تشخیص مخالفت قوانین موضوعه با قواعد اسلامی بر عهده علمای اعلام، بوده و هست». با توجه به این اصل می‌توان دریافت که از لحاظ معرفت‌شناسی، قوانین مذهب اسلام از نظر نویسندگان متمم قانون اساسی برتر از قوانین و قواعد نشأت گرفته از عقل انسانی بوده و قوانین عقلانی باید مخالفتی با قوانین شرعی نداشته باشند. با وجود این تجربه نشان داد که قانونگذار آن روز به آنچه در اصل دوم متمم قانون اساسی اعلام شده معتقد نیست و آن را تنها برای جلب موافقت روحانیون با مشروطیت و بنابر ملاحظات سیاسی انشا کرده است؛ چنانچه اجرای آن از نخستین دوره قانونگذاری در بوته اجمال ماند و تبدیل به قوانین متروک شد.

استیلاي معرفت‌شناسی عرفی در نظام حقوقی ایران تا پیروزی انقلاب اسلامی ادامه یافت. نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران متأثر از دیدگاه اصولیون شیعه در معرفت‌شناسی توحیدی حس‌گرایی و تجربه‌گرایی را در حوزه حقوق به دلیل اینکه قوانین الهی را منکر و معرفت را صرفاً به قوانین عقلانی و تجربی فرو می‌کاهند ناقص می‌داند. در این نظام ضمن به رسمیت شناختن عقل و تجربه در شکل‌گیری قوانین، وحی نیز جز منابع معرفت می‌باشد و قوانین الهی نیز جایگاه ویژه‌ای در شکل‌گیری حاکمیت قانون در نظام حقوقی دارند. انعکاس این نگرش نسبت به معرفت‌شناسی در حوزه حقوق در چارچوب قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران به وضوح نمایان است.

در مقدمه قانون اساسی اشاره شده: «هدف از حکومت رشد دادن انسان در حرکت به سوی نظام الهی است تا زمینه بروز و شکوفایی استعدادها به منظور تجلی ابعادها خداگونه انسان فراهم آید». براساس قسمت اول بند ۶ اصل ۲ قانون اساسی یکی از

راه‌های تأمین «کرامت و ارزش والای انسانی و آزادی توأم با مسئولیت او در برابر خداوند از طریق اجتهاد مستر فقهای جامع‌الشرایط براساس کتاب و سنت معصومین است». منظور از اجتهاد در اصطلاح اسلامی کوشش برای استنباط احکام شرعی فرعی از منابع فقه اسلامی است. یکی از منابع فقه اسلامی در کنار قرآن، سنت و اجماع، عقل است. این امر سبب شد تا برخی از نمایندگان مجلس خبرگان بررسی و تصویب قانون اساسی، پیشنهاد افزودن عقل را به منابع اجتهاد در این بند ارائه دهند. این امر با مخالفت برخی از نمایندگان رو به رو شده به عقیده آنان: «چون عقل مورد تأکید قرآن و سنت است نیازی به ذکر جداگانه آن در این اصل نیست. به علاوه ذکر عقل به عنوان منبع مستقل جداگانه مورد سواستفاده قرار می‌گیرد». (ورعی، ۱۳۸۵: ۱۷۲).

در بند ششم اصل دوم قانون اساسی ضمن اشاره به لزوم استفاده از علوم و فنون و تجارت پیشرفته بشری، نظام جمهوری اسلامی را نظامی بر پایه ایمان به خدای یکتا و اختصاص حاکمیت و تشریح به او و لزوم تسلیم در برابر امر او معرفی می‌کند. همچنین در این اصل اشاره به وحی الهی و نقش بنیادین آن در بیان قوانین، معاد و نقش سازنده آن در سیر تکاملی انسان به سوی خدا و عدل خدا در خلقت و تشریح شده است. فصل چهارم قانون اساسی اختصاص به اقتصاد و امور مالی دارد. در بند هفت اصل ۴۳ اشاره به استفاده از علوم و فنون برای توسعه و پیشرفت اقتصاد کشور شده است. سیاست‌های عملی مربوط به استفاده از علوم و فنون و تجارب پیشرفته بشری که دولت موظف به اعمال آن‌هاست در اصل سوم به کار رفته است.

طبق اصل ۵۶ حاکمیت ملی و مردمی ریشه در حاکمیت الهی دارد. با بررسی ارتباط میان حاکمیت الهی و حاکمیت ملی مردمی می‌توان نقش عقل را نمایان کرد. منظور از حق حاکمیت مردمی و ملی این است که خداوند انسان را آزاد خلق کرده و هیچ قدرتی حق ندارد این آزادی را محدود کند، مگر براساس مالکیت حقیقی عینی که مربوط به خداوند است و خداوند با تشریح قوانین آسمانی انسان را محدود می‌کند و انسان‌ها هم با تشخیص عقلی خود این محدودیت را می‌پذیرند. بنابراین شکل‌گیری حاکمیت ملی و مردمی بر پایه حاکمیت الهی مستلزم پذیرش و تشخیص عقلی انسان است.

نویسندگان قانون اساسی جمهوری اسلامی معتقد بودند که قواعد مذهب اسلام برتر از حقوق موضوعه است و باید مورد احترام قوه قانونگذار باشد؛ از سویی دیگر چون مقررات مذهبی مطابق فطرت و ناشی از ذات ربوی است می‌توان گفت نویسندگان قانون اساسی به یک حقوق فطری الهی معتقد بوده‌اند که در همه حال ثابت و برتر از اراده حکومت است. با توجه به اصل اول قانون اساسی اکثریت ملت ایران با عقل خود، کمال مطلوب خود را در مجموعه ارزش‌های اسلامی می‌بینند و حق و عدل را صرفاً از طریق اجرای احکام قرآن ممکن می‌دانند. بنابراین عقل و تجربه مردم تأیید می‌کند که در هر موردی که احکام اسلام به اجرا در آمده نتایج ثمر بخشی را به دنبال داشته است.

در قانون اساسی ایران صراحتاً اشاره‌ای به نقش عقل در شکل‌گیری قوانین نشده است اما می‌توان قانونگذاری توسط مجلس شورای اسلامی یا از طریق همه‌پرسی و یا قانونگذاری توسط سایر نهادهای دیگری که برای رفع برخی نیازها، از اختیار قانونی قاعده‌گذاری برخوردار شده‌اند؛ را نوعی قانونگذاری بر اساس عقل بشر در نظر گرفت. مبنای قانون‌گذاری در جمهوری اسلامی ایران آیه شریفه «وامرهم شورای بینهم» و آیه «شاوهم فی الامر» است. اما باید توجه کرد که استفاده از عقل و تجربه بشری در چارچوب قوانین مختلف مستلزم رعایت موازین اسلامی است که در قانون اساسی به آن اشاره شده است. در اصل ۷۲ قانون اساسی جمهوری اسلامی اشاره شده است که: «مجلس شورای اسلامی نمی‌تواند قوانینی را وضع کند که با اصول و احکام مذهبی رسمی یا قانون اساسی کشور مغایرت داشته باشد». در اصل چهارم قانون اساسی نیز لزوم تطبیق قوانین با موازین شرعی بطور گسترده‌تری بیان شده است.

در قانون اساسی کنونی نفوذ قوانین شرعی فزونی یافته و ساختار حقوقی موجود را به سوی مذهبی شدن هدایت می‌کند. در این نظام سخن از اتحاد میان قوانین الهی و قوانین عقلانی و تجربی به میان می‌رود اما قوانین عقلانی و تجربی نباید مخالف قوانین و موازین الهی که از منبع فیاض وحی سرچشمه می‌گیرد؛ باشد. شرعی بودن قوانین در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران بوسیله شورای نگهبان که رکنی فعال در ساختار قوه مقننه است تضمین شده است.

به نظر می‌رسد که مجمع تشخیص مصلحت نظام که وظیفه ذاتی آن حل اختلاف میان مجلس و شورای نگهبان است؛ می‌تواند راه را برای عقلانی شدن قوانین در نظام حقوقی ایران فراهم سازد. پیش فرض این نظریه این است که مجلس شورای اسلامی که تشکیل شده از نمایندگان منتخب مردم است؛ نماد قانونگذاری عقلانی و شورای نگهبان که پاسدار موازین اسلامی است؛ نماینده و مدافع قانونگذاری شرعی است. هرگاه بین مجلس شورای اسلامی و شورای نگهبان بر سر مصوبه‌ای اختلاف نظر پدید آید، مجمع تشخیص می‌تواند به چشم مصلحت نظام نظر شورای نگهبان یا مجلس شورای اسلامی را تأیید کند. چنانچه نظر مجمع تأیید نظر شورای نگهبان باشد اجرای موازین اسلامی عین مصلحت نظام خواهد بود. اما اگر نظر مجمع عدم تأیید یا رد نظر شورا باشد در آن صورت براساس یکی از دلایل ذیل اتخاذ تصمیم می‌نماید:

۱- با اتکا به عناوین و احکام ثانویه

۲- با تشخیص مصالح عمومی برای حفظ اصل نظام، بقای کشور، سلامت جامعه، تنظیم امور و نظایر آن احکام حکومتی بر سایر احکام فردی و اجتماعی بر مبنای مصلحت اهم مقرر و لازم‌الاجرا می‌گردد. (هاشمی، ۱۳۸۲: ۵۴۸) بنابراین ظاهراً در صورتی که مصلحت نظام ایجاب نماید حتی می‌توان قوانینی عقلانی را بر خلاف موازین اسلامی تصویب و اجرا نمود. اما بنابر تصریح اصل ۴ قانون اساسی همه مصوبات باید مطابق شرع باشند بنابراین مصوبات مجمع هم باید مطابق موازین اسلامی باشند. براساس اصل ۱۷۷ لزوم انطباق قوانین و مقررات با موازین اسلامی تغییر ناپذیر است. در این صورت ممکن است گفته شود که نظر شورای نگهبان و مجمع یکی خواهد بود. در پاسخ باید گفت دیدگاه ایندو متفاوت است. شورای نگهبان از آغاز تا امروز در بررسی‌های خود فقط نظر به احکام اولیه دارد و احکام ثانویه و حکومتی که نقش عقل در آن‌ها بیشتر نمایان است را مورد توجه قرار نمی‌دهد؛ البته به نظر می‌رسد که این کار دارای پشتوانه قانونی نبوده و مخالف با اطلاق بعضی از اصول قانون اساسی نیز می‌باشد چرا که اصل ۱۹۱ هدف از تشکیل شورای نگهبان را پاسداری از احکام اسلام و قانون اساسی دانسته است و می‌دانیم که احکام اسلام تنها منحصر به احکام اولیه نیستند و شامل احکام ثانویه و حکومتی هم

می‌شوند. اما مجمع تشخیص مصلحت بر خلاف شورای نگهبان با استناد به احکام ثانویه و حکومتی که در چارچوب موازین شرعی قرار دارد نظر می‌دهد. (ارسطا، ۱۳۸۹: ۳۲۴) در نتیجه مجمع در توسعه رویکرد عقلی در نظام حقوقی ایران نقش قابل توجهی دارد.

قضات به عنوان مجریان قانون نیز می‌توانند رویکردی عقلی در حل و فصل دعاوی داشته باشند. براساس اصل ۱۶۷ «قاضی مؤظف است کوشش کند حکم هر دعوا را از قوانین مدونه بیابد و اگر نیابد با استناد به منابع معتبر اسلامی یا فتوای معتبر حکم قضیه را صادر نماید و ...». به عقیده برخی حقوقدانان در صورتی که قاضی نتواند حکم دعوا را از قوانین مدونه بیابد نباید بلافاصله با استفاده از منابع معتبر اسلامی یا فتوای معتبر حکم قضیه را صادر کند بلکه باید به روح قانون مراجعه کند. مقصود از روح قانون که در ماده ۳ قانون آیین دادرسی مدنی به عنوان منبع تمیز حق آمده است، اصول راهنمای قانونگذار در وضع قانون است. خواه اصل راهنما از احکام فرعی و پراکنده قانون استخراج شود یا دلیل قطعی خارج بر آن دلالت کند. (کاتوزیان، ۱۳۷۷: ۳۹۹) استنباط روح قانون محصول عقل دادرس و برداشت او از نظم حقوقی است. این استنباط در چارچوب قوانین صورت می‌پذیرد و استلزام عقلی است و نه عقل مستقل. این ادعا که عقل محض می‌تواند تمامی کمبودها و کوتاهی‌های قهری و طبیعی را جبران کند در دنیای کنونی با شکست روبه‌رو شده است. از داوری‌های عقل نمی‌توان نظام حقوقی کامل و آرمانی را ساخت ... مقتضای عقل مستقل یا بنای عقلا نیز بر اعتماد به تجربه و رعایت مصالح و منافع است. تمام آنچه را که در این تلاش عقلی و تجربی به دست می‌آید شرع تنفیذ می‌کند تا عصایی برای حرکت بسازد. به بیانی دیگر شرع نیز به ما حکم می‌کند که به نیروی تفکر و تجربه در مسیری که برای حرکت انسان نشان داده شده است ابزار و وسایل لازم را انتخاب کنیم. (کاتوزیان، ۱۳۷۷: ۴۱۱). هر چند قانون در این اصل مقدم بر فتوا و منابع معتبر اسلامی دانسته شده و حتی روح قانون هم به عقیده برخی مقدم به فتوا و منابع معتبر اسلامی است اما قانونی که از عقل محض انسانی استخراج شده باشد ناکارآمد است و باید در چارچوب شرع قرار گیرد. با افزودن عقل مستقل بر منابع شرعی در نظام حقوقی ایران عقل در استخدام شرع درآمده است.

نتیجه گیری

در مجموع با توجه به مبانی معرفت‌شناسی پذیرفته شد در قانون اساسی ایران نمی‌توان حکومت قانون را تنها با تمسک به عقل و تجربه و اصول ناشی از آن تشریح کرد. در نظام حقوقی ایران ریشه هنجارهای حقوقی در هنجارهای شرعی و دینی است و هنجارهای دینی تنها از عقل نشأت نمی‌گیرند. با وجود پذیرش عقل به عنوان یکی از منابع الهی در فقه شیعه، ولی به دلیل استفاده فراوانی که قانونگذار قانون اساسی از منبع مادر و اصلی اسلام (قرآن) داشته است، منبع عقل مسکوت مانده است. همچنان که برخی محققین با وجود بر شمردن عقل به عنوان یکی از منابع قانون اساسی معتقدند که عقل در این قانون مسکوت مانده است، چرا که مستقلات عقلیه و نیز غیر مستقلات در مراجعه به تجربه بشری نهفته است. (عمید زنجانی، ۱۳۸۵: ۲۰۸).

از آنجا که در این نظام هدف قانونگذار تأمین سعادت دنیا و آخرت است، قانونگذاری براساس تجربه و عقلانیت وجود مستقلی ندارد و تنها در چارچوب قانونگذاری شرعی معنا و مفهوم پیدا می‌کند و دارای اعتبار است و در نظام حقوقی ما بیشتر کوشش حقوقدانان معطوف به شناخت منظور شارع و استنباط نظر واقعی اوست و به این جهت است که کاربرد اصولی عقلی اهمیت ویژه‌ای دارد. بنابراین براساس دیدگاه حاکم بر نظام حقوقی ایران از نظر معرفت‌شناسی حکم عقل در نهایت در مقام ارشاد و هدایت آدمی بر آمده و توان الزام و اجبار او را ندارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۴۰-۳۹) اما حکمی که به اراده تشریحی خداوند بازگردد؛ حکمی الزام آور خواهد بود. در علوم اعتباری همچون علم حقوق، آنچه اهمیت دارد کشف نظر معتبر است؛ انسان‌ها با استفاده از عقل خود تلاش می‌کنند تا نظر خداوند را دریابند، پس از دانستن هدف اعتبار کننده (خداوند) و علم به آن دلیلی بر الزام‌آوری حکم و قاعده بدست خواهد آمد. بنابراین آنچه اهمیت دارد کشف اراده شارع است.

در نظام حقوقی ایران از لحاظ معرفت‌شناسی تجربه و عقلانیت در قانونگذاری تابع قوانین الهی هستند و ریشه الزام مردم نسبت به قوانین صرفاً به دلیل مبدا عقلانی قوانین

نیست بلکه مبنای الهی قوانین نیز عامل مؤثری برای پابندی آنان به قوانین است. مردم مسلمان ایران معتقدند قوانین نشأت گرفته از عقل انسانها در صورتی که در چارچوب شرع باشد، می‌تواند سعادت دنیوی و اخروی آنها را به دنبال داشته باشد و این مهمترین دلیل برای پیروی کردن آنها از قوانین و یکی از مبانی حاکمیت قانون در نظام حقوقی ایران است.

فهرست منابع

منابع فارسی

- ۱- آربلاستر، آنتونی، (۱۳۹۲)، ظهور و سقوط لیبرالیسم، ترجمه عباس مخبر، چاپ پنجم، تهران: مرکز.
- ۲- آلمن، اندرو، (۱۳۷۸)، «حکومت قانون چیست»، ترجمه سعید پزشکی مرندی، دیدگاه‌های حقوقی، شماره ۱۳-۱۴.
- ۳- اذکابی، پرویز و جمعی از نویسندگان، (۱۳۷۵)، دایره المعارف تشیع، ج ۲، تهران: انتشارات شهید سعید محبی.
- ۴- ارسطو، محمدجواد، (۱۳۸۹)، مبانی تحلیلی نظام جمهوری اسلامی ایران، چاپ اول، تهران: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۵- پارسانیا، حمید، (۱۳۸۵)، مبانی معرفتی و سیاسی و اجتماعی سکولاریسم و معنویت، تهران: معارف.
- ۶- تابعی، احمد، (۱۳۸۴)، رابطه بین ایده پسامدرن و عدم تعیین، چاپ اول، تهران: نی.
- ۷- تورن، آلن، (۱۳۸۰)، نقد مدرنیته، ترجمه مرتضی مردی‌ها، چاپ اول، تهران: نگاه نو.
- ۸- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۳)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، چاپ هفتم، قم: اسراء.
- ۹- حاجی زاده، محمود، هیبت الله نژندی منش، محمد حسین زارعی، (۱۳۹۶)، «جایگاه حاکمیت قانون در حقوق بین الملل»، پژوهش حقوقی، شماره ۵۴.
- ۱۰- خراسانی، رضا، (۱۳۹۰)، «نسبت شریعت و قانون در فقه سیاسی مشروطه»، فصل نامه علوم سیاسی، سال چهارم، شماره ۵۴.
- ۱۱- دادگر، یدالله، (۱۳۷۹)، «روش‌شناسی و معرفت‌شناسی اقتصادی اسلامی»، فصل‌نامه پژوهشی دانشگاه امام صادق (ع)، شماره ۱۱.
- ۱۲- زارعی، محمدحسین، (۱۳۸۷)، «حاکمیت قانون و دمکراسی»، مجله تحقیقات حقوقی، شماره ۴۸.
- ۱۳- سبحانی، جعفر، (۱۳۸۵)، «مبانی سکولاریسم ۲»، کلام اسلامی، سال پانزدهم، شماره ۵۹.
- ۱۴- شرت، ایوان، (۱۳۹۶)، فلسفه علوم اجتماعی قاره‌ای، ترجمه هادی جلیلی، چاپ ششم، تهران:

نشر نی.

۱۵- شفیعی، محمود، (۱۳۹۴)، عقلانیت شیعی و عقلانیت ارتباطی، تأملی در نتایج سیاسی، «پژوهش‌نامه علوم سیاسی، شماره ۲.

۱۶- عمید زنجانی، عباسعلی، (۱۳۸۵)، حقوق اساسی ایران، چاپ اول، تهران: دانشگاه تهران.

۱۷- عیوضی، محمد، ولی احمدوند، (۱۳۸۸)، «دیدگاه امام خمینی (ره) درباره مبانی سکولاریسم»، نامه پژوهش فرهنگی، سال دهم، شماره ۶.

۱۷- قزل سفلی، محمدتقی، (۱۳۸۹)، «ویژگی‌های معرفت‌شناسی اندیشه در پیشامدرن، مدرن و پسامدرن»، پژوهش‌نامه علوم سیاسی، سال سوم، شماره ۱.

۱۸- کاتوزیان، ناصر، (۱۳۷۷)، فلسفه حقوق، جلد ۲، چاپ اول، تهران: شرکت سهامی انتشار.

۱۹- گرنز، استنلی و راجر اولسن، (۱۳۹۰)، الاهیات مسیحی در قرن بیستم، ترجمه روبرت آسریان، میشل آقامالیان، چاپ اول، تهران: نشر ماهی.

۲۰- مجتهد شبستری، محمد، (۱۳۹۰)، نقدی بر قرائت رسمی از دین، چاپ چهارم، تهران: طرح نو.

۲۱- مرکز مالگیری، احمد، (۱۳۸۵)، حاکمیت قانون مفاهیم، مبانی و برداشت‌ها، مرکز پژوهش‌های مجلس، تهران

۲۲- مشیرزاده، حمیرا، (۱۳۸۴)، تحول در نظریه روابط بین‌الملل، چاپ اول تهران: سمت.

۲۳- مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۹۱)، حقوق و سیاست در قرآن، چاپ چهارم، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

۲۴- مطهری، مرتضی، (۱۳۶۰)، مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی (۳)، قم: صدرا.

۲۵- مطهری، مرتضی، (۱۳۷۷)، آشنایی با علوم اسلامی، ج ۲، چاپ بیستم، قم: انتشارات صدرا.

۲۶- نوروزی، محمد جواد، (۱۳۷۶)، «مبانی فکری سکولاریسم»، فصلنامه معرفت، شماره ۲۲

۲۷- ورعی، سیدجواد، (۱۳۸۵)، مبانی و مستندات قانون اساسی به روایت قانونگذار، قم: انتشارات دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری.

۲۸- وکس، ریموند، (۱۳۹۲)، فلسفه حقوق، ترجمه باقر انصاری، مسلم آفا طوق، تهران: جنگل.

۲۹- هاشمی، سیدمحمد، (۱۳۸۲)، حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، ج ۱، چاپ چهارم، تهران: میزان.

۳۰- های، کالین، (۱۳۹۶)، درآمدی انتقادی بر تحلیل سیاسی، ترجمه احمد گل محمدی، چاپ پنجم، تهران: نی.

منابع لاتین

- 31- Hart, H (1983) *Essays on Jurisprudence and philosophy*, oxford: clarendon press.
- 32- Moser, p .vander, nat, A (1987) *human knowledge classical and contemporary Approaches*, oxford.
- 33- Popkin, R (1979) *the history of scepticism*, Berkley university of California press.
- 34- Raz J. (1979), *The Authority of law*, Oxford: clarendon press.
- 35- Rabe, Johan (2001) "Equality, affirmative action, and justice", publisher: BoD- Bookson Demand.
- 36- Troper, Michel, Hamon, Francis (1997), *Droit constituional*, paris, L.G.D.J.
- 37- Lovett, Frank (2002), *.Positivist Account of the Rule of Law.*, *Law & Social Inquiry*, Vol,27, No,1 Winter 2002.
- 38- Wanlass, Larence, (1964), *History of political thought*, london novel and company limited.

انسان شناسی از دیدگاه ابن سینا

معصومه الوندیان^۱

علی اله بداشتی^۲

چکیده

تفکر انسان قدمتی به درازای حیات بشر دارد. یکی از مسایل اصلی انسان از همان آغاز، پرسش از خود و شرایط پیرامونی بوده است. حکما و متکلمان دینی در دوره‌های گوناگون، از اقصی نقاط دنیا، در مورد ابعاد مختلف انسان، نظریه‌پردازی‌های بسیاری نموده‌اند. از این میان می‌توان ابن سینا را نام برد که آرای فلسفی او تاثیر بسزایی در اندیشمندان دیگر داشته است.

این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی، با مطالعه عمده مباحث شیخ الرئیس در علم - النفس، در کتب فلسفی‌اش همچون شفا، نجات و اشارات و تنبیهات در مراتب انسان - شناسی، به تبیین و بررسی اندیشه‌های او در باب انسان پرداخته و انسان‌شناسی را در دو مرتبه و دو مرحله بررسی می‌کند: مرحله اول، فلسفی و نظری محض است که در آن به انسان و ابعاد وجودی او، با دیدگاهی عقلی و فلسفی نگریسته می‌شود؛ مرحله دوم که نقطه اوج انسان‌شناسی اوست، مرحله اشراقی و شهودی است. او در رسائل عرفانی خود همچون رساله حی ابن یقظان، رساله الطیر و سلامان و ابدال، و در نمط‌های آخر اشارات و تنبیهات و خطوطی از کتاب مباحثات و کتاب شفا، با نگرشی اشراقی و عرفانی، به بحث از انسان پرداخته است.

واژگان کلیدی

انسان‌شناسی، عقل، نفس، ابن سینا.

۱. دانش آموخته دکتری تخصصی فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران (نویسنده مسئول).
Email: m.alvandiann@gmail.com

۲. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران.
Email: Alibedashti@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۷/۰۹/۰۹

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۵/۱۲

طرح مسأله

انسان‌شناسی ابن سینا را می‌بایست در ذیل مباحثی چون نفس‌شناسی، نظریه معرفت، ادراک و سلسله مراتب عقول مورد بررسی قرار داد. او در تعریف نفس می‌نویسد: «اجسام در معنی جسمیت مشترکند، ولیکن در افعال با یکدیگر اختلاف دارند. این اختلاف به سبب جسمیت آنها نیست، بلکه در اموری است که زائد بر معنی جسمیت است؛ مثلاً نبات تغذیه و نمو و تولید مثل می‌کند، حیوان علاوه بر این افعال، احساس و حرکت ارادی و ادراک جزئیات دارد، و انسان به تفکر عقلی و ادراک کلی ممتاز است.» (ابن سینا، ۱۳۹۲: ۳۰)

جسم به ذات خود مصدر این معانی زاید نیست و قائل به مبادی دیگری غیر از جسمیت جسم برای آنهاست، و مراتب این مبادی را، بر حسب تعدد مراتب آن افعال، متعدد باید شمرد. بدین ترتیب بعد از طبیعت که مبدأ حرکات طبیعی اجسام است و همچنین مبدأ تحصیل صور برای ترکیبات جسمانی، مبادی غیر جسمانی به ترتیب معین قرار می‌گیرد.

«در مرتبه اولی از این مبادی مبدئی است که افعال صادره از آن مانند افعال طبیعت، دارای جنبه تسخیری است، منتهی از حیث جهت و نوع دارای کثرت است و از آن پس مبدئی است که افعال صادره از آن به قصد و اختیار و از حیث جهت و نوع، دارای کثرت و اختلاف است؛ و سرانجام مبدئی است که افعال صادره از آن به قصد و اختیار و در جهت واحده است.

اختلاف و ترتیب اجسام از حیث این مبادی به سبب اختلاف و ترتیب آنها، در اعتدالی است که ترکیب مزاجی آنها را حاصل است، یعنی هر جسمی که ترکیب آن از عناصر، از اعتدال دورتر باشد، در مراحل پائین تر و هر چه به اعتدال نزدیک تر باشد، جزء مراتب بالاتر است. هر کدام از این مبادی سه گانه بعد از طبیعت جسمانی، بر حسب ترتیب مراتب خود قرار دارد، و افعال صادره از آن، چنان نیست که هم دارای یک جهت و هم فاقد اراده باشد، نفس نامیده می‌شود.» (داوودی، ۱۳۸۷: ۲۶۵ و ۲۶۴)

باید گفت که این تعریف از حیث جوهر نفس نیست، بلکه از حیث اضافه نفس به

افعال آن است. «کلمه نفس را برای دلالت بر ماهیت نفس، وضع نکرده‌اند و برای دلالت بر اینکه نفس، مبدأ تحریک و ادراک یا افعال دیگری از این قبیل است، آورده‌اند.» (همان: ۲۶۵).

ابن سینا در کتاب «الشفاء» در تعریف نفس می‌گوید: «هی کمالاً اولاً لجسم طبیعی آلی لَهْ یَفْعَلُ افعالَ الحیاة» (ابن سینا، ۱۳۸۸: ۱۱) کمال به منزله جنس و سایر مفردات، قیود و خصوصیات‌اند که امور مشترک را از تعریف خارج می‌کنند. نفس جوهری کمالی است، لیکن این جوهر، جسم و صورت یا همانند صورت نیست، بلکه کمال است. نفس جسم نیست، چون اگر نفس جسم باشد باید هر جسمی بتواند مبدأ آثار باشد. نفس صورت نیست، زیرا صورت، تنها منطبع و حال در ماده را شامل می‌شود، در حالی که کمال، شیء منطبع در ماده و کمال بیرون از ماده را نیز شامل می‌شود.

«اطلاق اسم نفس بر نفس، از جهت جوهر بودن آن نیست، بلکه به دلیل تعلق و تدبیری است که نسبت به بدن دارد، و از همین جهت که تعلق به بدن دارد، تعریف شده است.» (ذبیحی، ۱۳۹۲: ۲۶۸ و ۲۶۷).

با قید «اول»، کمالاتی که اول نیستند خارج می‌شود؛ نفس کمال اول است، یعنی کمالی که منوع و متمم شیء است. ماده قبل از پذیرش نفس، تنها قابلیت است و بعد از پذیرش نفس، نوع می‌شود. قید «لجسم»، برای بیان مصداق شیء است. کمال همواره برای شیء است و مصداق شیء در اینجا جسم است. قید «طبیعی»، جسم صناعی را خارج کرده و قید «آلی»، جسم طبیعی بدون آلت، همانند آتش را خارج می‌کند. نفس کمال، برای جسم طبیعی است که با ابزار، دارای آثار است و این چنین جسم طبیعی که با ابزار دارای اثر است، اثر آن این است که افعال حیات را انجام می‌دهد. بنابراین نفس کمال اول برای جسم طبیعی دارای آلت است که افعال حیات را انجام می‌دهد.

فصل سوم از مقاله اول نفس شفا، دیدگاه ابن سینا را درباره ماهیت نفس بیان می‌کند، و پیش از این گفته شد که نفس جسم نیست. اکنون ثابت می‌کند که «نفس وابسته به جسم هم نیست، در نتیجه نفس جوهر است، و جوهر، جسمی یا جسمانی نیست. جسم نبودن نفس در نفوس انسانی، از راه اینکه انسان دارای تعقل است و تعقل با وابسته بودن نفس

سازگاری ندارد، ثابت می‌شود؛ نفوس به‌طور مطلق، خواه انسانی، حیوانی یا نباتی جوهرند.» (ذبیحی، ۱۳۹۲: ۲۶۹)

اما کمال خود بر دو نوع است: کمال اول و کمال دوم.

کمال اول آن است که نوع را به فعلیت می‌رساند و نوعش می‌کند، مثل شکل برای شمشیر. کمال دوم چیزی است از افعال و انفعال‌های آن، که به دنبال تمامیت نوع می‌آید، مانند بریدن برای شمشیر، تمییز دادن، فکر کردن، احساس و حرکت برای انسان، زیرا ناچار این کمالات از آن نوعند ولی کمالات اولی نیستند؛ بالفعل شدن نوع نیز نیازمند به حصول فعلی این اشیاء برای وی نیست.» (ابن سینا، ۱۳۸۸: ۴۹)

جسم خاص، همان جسم طبیعی است که می‌تواند ابزار و آلت افعال نفس باشد، چون نفس در کارهای حیاتی یعنی تغذیه و نمو، نیازمند است و جسم صناعی از این تعریف خارج است. پس نفس را اینگونه تعریف کرده‌اند:

«نفس کمال اول، جسم طبیعی آلی است که می‌تواند افعال حیاتی را انجام دهد.»

(همان)

حیات به این دو معناست:

معنای اول در نوع مبدأیی موجود است که این افعال از آن صادر می‌شود. در معنای دوم، جسم طوری است که بتواند این افعال از آن صادر شود.

ابن سینا روح را آلتی برای نفس می‌داند، که در سه نقطه بدن است:

«۱- روح بخاری در مغز انسان، که تدبیر قوای انسانی را بر عهده دارد.

۲- روح حیوانی در قلب انسان، که محل قوای حیوانی است.

۳- روح نباتی که محل قوای نباتی و رشد است و محل آن در کبد است. پس نفس

با ابزار روح، در امورات جسم تدبیر می‌کند.» (همان: ۵۸)

اثبات نفس

از نظر شیخ‌الرئیس، وجود نفس امری بدیهی است که نیاز به استدلال ندارد، زیرا هر انسانی با توجه به خود، به وجود حقیقی به نام نفس اعتراف می‌کند؛ از این‌رو باید دلایل اثبات نفس را دلایل تنبیهی دانست. به این عبارت بنگرید: «إِرْجِعْ إِلَى نَفْسِكَ وَ تَأَمَّلْ هَلْ

إِذَا كُنْتَ صَاحِبًا بَلٌ وَعَلَى بَعْضِ أَحْوَالِكْ غَيْرَهَا بَحِيثٌ تَفَطَّنَ لِلشَّيْءِ فَظَنَهُ صَاحِبَهُ هَلْ تَعْقِلُ عَنْ وُجُودِ ذَاتِكَ وَلَا تُثَبِّتُ نَفْسَكَ» (ابن سینا، ج ۱، ۱۳۷۵: ۱۶۰)

چنانچه فرض شود انسان بی درنگ آفریده شده و حواس بیرونی او مختل است، و نفس وی، هیچ راهی برای ارتباط برقرار ساختن با خارج ندارد- به گونه‌ای که حتی اعضای لمسی بدن در اثر فاصله‌ای که بین آنها تصویر شده است، هیچ تماسی با یکدیگر نداشته باشند- در چنین شرایطی اگر از شخص در مورد هر یک از اعضای که دارد پرسش شود، می‌تواند آنها را انکار کند، زیرا فرض بر این است که او از هر چیزی حتی دست، پا و... خود غافل است، لیکن انسان در چنین حالتی که هر یک از اعضای خودش را می‌تواند انکار کند، از نفس خودش نمی‌تواند غفلت کند، و در می‌یابد که انیت و نفس او، غیر از اعضای دیگری است که می‌توانست آنها را انکار کند.» (ذبیحی، ۱۳۹۲: ۲۷۱)

برهان طبیعی

ابن سینا حرکت را در دو قسم می‌شمارد؛ حرکت قسری و حرکت ارادی. این دو حرکت از جسم صادر نمی‌شوند؛ در حرکت قسری نیازمند محرک است، محرکی خارجی و حرکت ارادی: ۱- گاهی بنا بر اقتضای طبیعت است، مانند جسمی که از بالا به پائین سقوط می‌کند؛ ۲- گاهی ضد اقتضای طبیعت است، مانند انسانی که روی زمین راه می‌رود، یا پرنده‌ای که در هوا می‌پرد بدون آنکه بر زمین بیفتد؛ این نوع حرکت مقتضای محرک خاصی است که زائد بر عناصر جسم است. پس در ذرات این اجسام برای این کارها مبادی دیگری وجود دارد که مبدأ صدور افعالش است و از روی اراده، افعال را انجام می‌دهد و آن همان «نفس» است.

برهان معرفت نفس

یکی از ویژگی‌های انسان این است که بعضی چیزها را که مشاهده می‌کند در او احساس تعجب پدید می‌آورد و انفعالی در او ایجاد می‌شود؛ گریه می‌کند و... گاهی اوقات شرمساری به او دست می‌دهد.

ابن سینا در کتاب «الاشارات و التنبیها» در این مورد خلاصه می‌نویسد: «قوای محرکه و مدرکه و حافظه برای مزاج، چیز دیگرند و تو می‌توانی آن قوا را نفس بنامی، و

این همان جوهری است که در اجزای بدن تو، سپس در بدن تو تصرف می‌کند و این جوهر در تو یکی است و آن تو هستی.» (ابن سینا، ج ۱، ۱۳۷۵: ۱۲۸-۱۲۶)

برهان استمرار

ابن سینا میان نفس و بدن تمایز قایل است و تفاوت بین آنها را درمی‌یابد. بدن دائم در حال تحول است. انسان مراحل مختلف عمر و دگرگونی‌های آن را سپری می‌کند، اما نفس همواره بر یک حالت است. در تمام عمر نفس پابرجاست، اما اندام انسان دچار تغییرات می‌شود. پس ذات انسان (نفس) با بدن و اجزای ظاهری و باطنی آن تفاوت دارد.

برهان وحدت نفس و برهان «من»

محل معقولات در نفس است. نفس جوهری است که جسم نیست و قابل قسمت هم نیست. اگر قابل قسمت باشد مانند جسم می‌شود، چون جسم هم قابل قسمت است.

نفس وظایف متعددی را بر عهده دارد، اما خودش واحد است. ابن سینا می‌گوید: «باید که رشته این قوای شهوانیه، غضبیه و مدرکه را به هم ببیوندد به طوری که نسبت آن به این قوا مثل نسبت حس مشترک باشد به حواس... و ما می‌دانیم که این قوا یکدیگر را به-کار می‌گیرند... و این چیزی که رشته ارتباط است، نشاید که جسم باشد... پس در اینکه جسم نیست اعتراضی باقی نمی‌ماند. (ابن سینا، ۱۳۹۲: ۲۰۹-۲۰۸)

ابن سینا در رساله خود «رساله فی معرفه النفس الناطقه و احوالها» می‌گوید: «انسان می-گوید فلان چیز را به چشم درک کردم یا به فلان چیز میل پیدا کردم؛ از آن خشمگین شدم؛ همچنین می‌گوید با دستم گرفتم، با پایم راه رفتم، با زبانم تکلم کردم، با گوشم شنیدم، در فلان موضوع اندیشیدم، پنداشتم و خیال کردم؛ از این امور دانسته می‌شود که در انسان چیزی است جامع، که این ادراکات و افعال به او منتهی می‌شود؛ و نیز ضرورتاً درمی‌یابیم که آن چیز که جامع این ادراکات و افعال است، یکی از اجزای این بدن نیست، زیرا آدمی با گوش نمی‌بیند و... پس در او چیزی است که جامع جمیع این ادراکات و افعال است و همین است که انسان به خود اشاره می‌کند و می‌گوید «من»، و این چیزی است و رای اجزای بدن... پس «من» هر شخصی غیر بدن اوست.» (محمود، ۱۹۵۴: ۵۸۴).

برهان انسان معلق در هوا

اگر تصور کنیم فردی خلق شده و هنوز دیدگانش در پرده است، و خلقت وی در هوا یا مطلق در هواست. غلظت آن وی را نمی‌آزارد به طوری که حتی اعضایش از هم باز شده‌اند و تماس نیستند. پس اعضایش را هم حس نمی‌کند و هیچ چیز از اشیای خارج را هم ادراک نمی‌کند. او در این حالت شک ندارد که خودش برای خودش موجود است، چون می‌اندیشد و اگر گفته شود مورد شعور مزاج است، پاسخ او این است که مزاج جز با انفعال ادراک نمی‌کند. یعنی فقط اینکه درک می‌کند که وجود دارد خودش را اثبات می‌کند. پس «ذاتی که وجودش ثابت شده است عیناً غیر از جسم و اعضای خویش است که هنوز ثابت نشده‌اند. برای او ثابت شده که وجود نفس، غیر از جسم است، چون جسم هنوز برایش اثبات نشده و وجود دارد، در نتیجه نفس او جسمانی نیست.» (ابن سینا، ۱۳۸۸: ۵۸)

ابن سینا برای اثبات نفس انسان، نبات و حیوان این چنین استدلال می‌کند: در محیط پیرامون ما اجسامی که حس، حرکت ارادی، تغذیه، رشد و تولیدمثل دارند، یافت می‌شوند. بی‌هیچ تردیدی این ویژگی‌ها از خواص جسم - از آن جهت که جسم است - نیست، چون اگر چنین بود باید همه اجسام در این خصوصیات مشترک باشند، در حالی که پاره‌ای از اجسام حس و حرکت ارادی ندارند و پاره‌ای دیگر افزون بر نداشتن حس و حرکت ارادی، تغذیه، نمو و تولیدمثل هم نمی‌کنند. بنابراین باید در ذات بعضی از اجسام مبدئی باشد که منشأ این خصوصیات شوند و آن مبدأ عبارت از نفس است. در ادامه بر اساس یک معیار می‌گویند اجسام حامل افعال، چهار قسمند:

۱- اجسامی که فعل صادر از آنها، به روش واحد و بدون اراده است، مانند احراق برای آتش.

۲- اجسامی که صدور فعل از آنها، به روش واحد و فعلشان همراه با اراده است، مانند افعال افلاک.

۳- صدور فعل به روال واحد نیست و فاعل هم فاقد اراده است، مانند حرکت نباتات.

۴- صدور فعل به صورت یکسان نیست، لیکن فاعل دارای اراده است، و فاعل

اینگونه افعال، دارای نفس است.

بنابراین افعال نفس همواره دو ویژگی اساسی دارد:

۱- به روش یکسان نیست. ۲- توأم با اراده است.

با توجه به آنچه درباره تعریف و اثبات نفس گفته شد، نفس دو ویژگی دارد:

«۱- نفس، حقیقتی جوهری و دارای قوای متعدد است.

۲- نفس از نظر ابن سینا، حقیقتی روحانی و مجرد است که پس از آماده شدن بدون

مولود، نفس به آن افزوده می‌شود.» (ابن سینا، ۱۳۹۲: ۲۷۱ و ۲۷۲)

تجرد نفس

در مباحث پیشین به‌طور اشاره گفته شد که نفس مجرد است و جسم و جسمانی نیست، لیکن از آنجا که بحث هستی‌شناختی عقل، در گرو اثبات تجرد نفس است، ابن سینا با ارائه ده دلیل، تلاش دارد اثبات کند که نفس انسانی مجرد است؛ «ستون فقرات دلایل ده‌گانه مبتنی بر این است که نفس چون جوهری واحد است، صلاحیت دارد محل معقولات باشد.» (ذبیحی، ۱۳۹۲: ۲۸۵)

دلیل اول. نفس توانایی بر تعقل کلیات را دارد و محل معقولات واقع می‌شود؛ و هر چه محل معقولات باشد جسم و جسمانی نیست، بنابراین نفس جسم و جسمانی نیست. برای اثبات کبرای این قیاس اقترانی، از قیاس استثنایی بهره می‌گیرد و می‌گوید: چنانکه محل معقولات، جسم باشد، صورت معقول واقع در آن، یا در بخش تقسیم‌پذیر جسم قرار دارد یا در بخش غیرتقسیم‌پذیر؛ هر دو قسم تالی باطل است و در نتیجه مقدم (محل معقولات جسم یا جسمانی باشد) باطل است.^۱

دلیل دوم. صور معقول برهنه از این، وضع و به‌طور کلی ماده و لواحق ماده‌اند. اکنون پرسش این است که این صور معقول که مجردند، آیا به لحاظ مقایسه با شیء خارجی (مأخوذ) مجردند یا به لحاظ اینکه در نزد نفس اند مجردند؟ و به تعبیر دیگر، تجرد این صور معقول، یا به لحاظ وجود خارجی آن است یا به لحاظ وجود متصور است

۱. ابن سینا برای بیان ابطال دو قسم تالی، ضمن یادآوری که بخش غیرتقسیم‌پذیر جسم، چیزی غیر از نقطه نیست، فرض‌های متعددی را پی گرفته است که برای رعایت اختصار از ارائه آن صرف نظر شد (برای آگاهی به ص ۱۹۰-۱۸۷ شفاء، نفس رجوع شود)

که در نزد جوهر عاقل دارد. بدون تردید وجود خارجی آن، همراه با ماده و لواحق ماده است. مجرد آن به لحاظ وجود آن، نزد جوهر عاقل است و جوهر عاقلی که پذیرای این صورت است، باید مجرد باشد. چنانکه پیداست از راه تجرد، صورت معقول اثبات شده نفس که گیرنده و قابل صورت است، باید مجرد باشد.

دلیل سوم.^۱ برخلاف دلیل پیشین که سخن درباره صورت معقوله‌ای بود و توسط تجرید کننده تجرید شده بود، در دلیل سوم می‌گوید: چنانکه صورت معقوله‌ای داشته باشیم که خود مجرد و بسیط است همانند صورت وحدت که بسیط و غیرقابل انقسام است، این چنین صورتی برای معقول شدن توسط نفس - اگر نفس، جسم یا جسمانی باشد - باید در آن منطبع شود، چنانکه نفس طبق مفروض که جسم است، اجزایی داشته باشد.

پرسش این است که نسبت صورت معقول که دارای وحدت است، با اجزا و جهات نفس چگونه است؟ آیا نسبتی بین صورت و اجزای نفس برقرار نیست؟ یا با بعضی از اجزا نسبتی دارد؟ با تمام اجزا چه طور؟ هر سه فرض باطل است و نفس، جسم و جسمانی نیست. ابطال فرض اول و دوم، تکلف چندانی ندارد، زیرا اگر صورت معقول با اجزا هیچ نسبتی ندارد، کل (نفس) که فراهم آمده از اجزاست، نسبتی با صورت معقول نداشته و نمی‌توان گفت نفس، محل صورت معقول است. همچنین اگر با بعضی از اجزای جسم نسبتی نداشته باشد، آن بعض اجزا، محل صورت معقول نخواهند بود؛ چنانکه پیداست این دو فرض خلاف مفروض است، چون گفته می‌شود که نفس، محل صورت معقول است.

ابطال فرض آخر، تأمل بیشتری می‌طلبد، چنانکه تمامی اجزای محل، با صورت معقول نسبت داشته باشند، از دو حالت خارج نیست: یا هر جزیی از محل با کل صورت معقول مرتبط است، یا هر جزیی از محل با جزیی از صورت نسبت دارد. حالت اول نادرست است، چون لازم می‌آید به تعداد اجزای نفس، صورت معقول وجود داشته باشد و این خلاف مفروض است، زیرا صورت معقول یکی است. حالت دوم که هر جزیی از محل

۱. «و أيضاً إذا انطبعت الصورة الأحديه غير المنقسمه التي هي الأشياء غير منقسمه في المعنى في مادة منقسمه ذات جهات ... الخ» (ابن سینا، شفا، ترجمه و شرح محمدحسین نایبجی، انتشارات موسسه امام خمینی، قم،

با جزیی از صورت نسبت داشته باشد نیز نادرست است، چون لازم است صورت معقول بسیط نباشد، و این خلاف مفروض است.

اگر پیرسند در حالت اول چه اشکالی دارد که صورت واحد باشد لیکن نسبت‌های به آن متعدد باشد، پاسخ می‌دهد (فانقسام الذاتِ أظْهَرُ)، انقسام صورت معقول روشن‌تر است، زیرا هر جزیی از آن، منسوب‌الیه برای جزیی از اجزای نفس خواهد بود.

دلیل چهارم.^۱ دلیل چهارم همان دلیل سوم است، با این تفاوت که می‌گوید: صورت معقول مفروض به لحاظ حدی بسیط نیست و دارای اجزای حدی است، هر چند یک کل است، اما واحد است. در این فرض، اگر محل جسم یا جسمانی باشد، همان محذوره‌های پیشین که در دلیل سوم گفته شد، پیش می‌آید. به نظر می‌رسد عدم تبیین بطلان از سوی ابن‌سینا، به دلیل وضوح آن است، زیرا فرض اینکه اجزای حدی صورت معقول، نسبتی با اجزای محل داشته باشند - افزون بر محذوره‌های گفته شده - لازم می‌آید هر جزیی که با جزیی مرتبط شود، از سایر اجزا آگاهی نداشته باشد و در نتیجه تمام نفس بر تمام صورت معقول، آگاهی نداشته باشد.

دلیل پنجم.^۲ نفس صلاحیت دارد صور معقولات غیر متناهی‌ای را تعقل نماید و هر شیئی که توانایی بر تعقل امور غیرمتناهی داشته باشد، مجرد است؛ در نتیجه نفس مجرد است. صغرای برهان بدیهی است، زیرا نفس هر صورتی را می‌تواند تصور کند و محدودیت‌های نفس، برخاسته از خود نفس نیست، بلکه ناشی از رابطه تعلقی است که با بدن دارد. در خصوص کبری، در کتاب «نجاه» می‌گوید: «وَقَدْ بَرَّهْنِ عَلٰی هَذَا فِی السَّمَاعِ الطَّبِیْعِیِّ» (ابن‌سینا، ۱۳۵۷: ۱۷۸) بر این برهان اشکال شده که ادراک، انفعال است و بر اساس این استدلال که نفس قدرت تعلقات غیرمتناهیه دارد، لازم می‌آید نفس انفعالات غیرمتناهی داشته باشد و انفعالات غیرمتناهی، گواه بر عدم مجرد است، (چنانکه هیولای

۱. «وَ أَيْضاً فَإِنَّ الشَّيْءَ الْمُتَكَثِّرَ فِي أَجْزَاءِ الْحَدِّ لَمْ يَنْجُ مِنْ جِهَةِ التَّمَامِ وَحَدِّهِ مَا لَا تَنْتَسِمُ» (ابن‌سینا، شفا، ترجمه و

شرح محمدحسین نایبجی، انتشارات موسسه امام خمینی، قم، چاپ دوم، ۱۳۸۸، ص ۱۹۲)

۲. «وَ أَيْضاً فَإِنَّهُ قَدْ صَحَّ لَنَا أَنَّ الْمَعْقُولَاتِ الْمَفْرُوضَةَ الَّتِي مِنْ شَأْنِ الْقُوَّةِ النَّاطِقَةِ أَنْ تَعْقِلَ بِالْفِعْلِ وَاجِدًا وَاجِدًا مِنْهَا غَيْرَ مَتَاهِيهِ بِالْقُوَّةِ» (همان)

اولی این چنین است) پاسخ می‌دهد که درست است که نفس از ادراک صور معقول منفعل می‌شود، لیکن نفس قبل از ادراک، تصرف فعلی دارد، یعنی از ادراک نفس، فعل صادر می‌شود و پس از آن منفعل می‌گردد.

دلیل ششم.^۱ نفس توانایی تعقل ذات و افعال و آلات ادراک خودش را دارد؛ بدون تردید ادراک نفس نسبت به این امور ادراکی، بدون واسطه است و هر چیزی که توانایی درک بدون واسطه را دارد، مجرد است؛ بنابراین نفس مجرد است.

دلیل هفتم.^۲ اگر نفس جسم باشد، نمی‌تواند مدرک آلات خودش باشد، لکن نفس مدرک ابزار خودش هست؛ در نتیجه نفس جسم و جسمانی نیست.

توضیح مطلب. اینکه نفس، ابزار خودش را ادراک کند از سه صورت خارج نیست: یا به علم حضوری آن را درک می‌کند؛ یا به علم حصولی، یعنی با واسطه ابزار دیگری؛ این فرض دو قسم دارد: یکی اینکه واسطه ادراک نفس، صورت عقلی باشد که با صورت ابزار نفس اختلاف عددی دارد، یعنی هر دو جزء، افراد یک نوعند؛ یا صورتی که واسطه شده است، با صورت ابزار اختلاف نوعی دارد. هر سه فرض نادرست است و با ابطال فرض‌های سه‌گانه، نتیجه می‌گیریم که نفس جسم و جسمانی نیست. دلیل هفتم ترکیبی از دو قیاس استثنایی است: چنانکه نفس جسمانی باشد، ادراک نفس آلت خودش از سه فرض خارج نیست، لکن هر سه فرض باطل است و نفس جسمانی نیست. اگر نفس جسمانی باشد (طبق قیاس قبلی)، نمی‌تواند ابزار خودش را درک کند، لکن نفس ابزار خودش را درک می‌کند، پس نفس جسمانی نیست.

چنانکه پیداست تصویر دو قیاس روشن است، لیکن نتیجه آنگاه پذیرفتنی است که ابطال سه فرضی که برای ادراک نفس بیان شد، اثبات شود. فرض اول باطل است چون لازم می‌آید صورت خارجی آلت نفس، همواره نزد نفس حاضر و نفس مدرک آن باشد،

۱. «وَلِشَّهَدَ أَيْضاً عَلَى مَا بَيَّنَّا بِالْكَلَامِ النَّاطِرُ فِي جَوْهَرِ النَّفْسِ النَّاطِقَةِ ... الخ» (ابن سینا، شفا، ترجمه و شرح

محمدحسین نایبجی، انتشارات موسسه امام خمینی، قم، چاپ دوم، ۱۳۸۸، ص ۱۹۲)

۲. «بَلْ قَدْ نَحَقُّ فَنَقُولُ لَا يَخْلُو إِمَّا أَنْ يَكُونَ تَعْقُلُهَا آلتَهَا لِوُجُودِ ذَاتِ صَوْرَةِ آلتِهَا تَلْكَ أَوْ لِوُجُودِ صَوْرَةِ

أُخْرَى مُخَالَفَتِهَا بِالْعَدَدِ» (همان، ص ۱۹۳)

در حالی که اینگونه نیست و بسیاری از اوقات، نفس غافل از ادراک آن است. فرض دوم نادرست است چون اجتماع مثلین لازم است؛ مفروض این است که صورت معقول واسطه، با صورت خارجی ابزار نفس، اختلاف عددی دارد و اختلاف عددی حاکی و محکی در اینجا، به یکی از دو راه است که در اینجا هر دو منتفی است.

توضیح مطلب. اختلاف دو فرد از یک نوع، یا به ماده است یا به کلیت و جزئیت. اختلاف به ماده نیست، چون ماده هر دو صورت حاکی و محکی، نفس است. اختلاف به کلیت و جزئیت (تجرید و عدم تجرید) هم نیست، چون مفروض این است که هر دو حال در ماده‌اند و به‌طور کلی اگر دو چیز اختلاف در ماده ندارند، اختلاف در کلیت و جزئیت هم ندارند؛ و در نهایت، اگر دو فرد از یک نوع (دو صورت) اختلافی ندارند، مثلین‌اند و اجتماع مثلین باطل است. ابطال فرض سوم که اختلاف دو صورت نوعی باشد، بدیهی است، زیرا معنا ندارد صورتی که با صورت محکی اختلاف ماهوی و نوعی دارد، حاکی از آن باشد.

دلیل هشتم. این دلیل از دو قیاس ترکیب شده است. قوایی که ادراک آنها به وسیله ابزار و آلات است، استمرار و تکرار عمل، سبب سستی و خستگی آنهاست، لیکن نفس سستی و خستگی ندارد؛ بنابراین ادراک قوه عاقله توسط آلات نیست.

قوایی که درک آنها توسط ابزار و آلات است، حصول مدرک قوی بر آنها، مانع از مدرک شدن شیء ضعیف می‌شود، چراکه نفس این چنین نیست، و هر چند مدرک قوی باشد، توانایی ادراک مدرک ضعیف هم دارد؛ پس نفس، مدرک به آلت نیست.

دلیل نهم.^۱ با توقف رشد بدن (در چهل سالگی یا قبل از آن)، رشد و قوای جسمانی نیز متوقف می‌شود، در حالی که رشد قوه عاقله با توقف رشد بدن، نه تنها توقف نمی‌کند، بلکه فزون‌تر می‌شود و این نشان می‌دهد که قوه عاقله نفس، با ابزار ادراک نمی‌کند.

۱. «وَ أَيْضاً فَإِنَّ أَجْزَاءَ الْبَدَنِ كُلَّهَا تَأْخُذُ فِي الضَّعْفِ مِنْ قُوَّاهَا بَعْدَ مَنْتَهَى النُّشُوءِ وَ الْوُقُوفِ وَ ذَلِكَ دُونَ الْأَرْبَعِينَ أَوْ عِنْدَ الْأَرْبَعِينَ... الخ» (ابن سینا، شفا، ترجمه و شرح محمدحسین نایبجی، انتشارات موسسه امام خمینی، قم، چاپ دوم، ۱۳۸۸، ص ۱۹۵)

دلیل دهم.^۱ این دلیل در حقیقت پاسخ از اشکالی است که مستشکل می‌گوید: دلایل تجرد نفس و اینکه قوای نفس جسم و جسمانی نیست، با یک تجربه وجدانی مخدوش می‌شود، زیرا وقتی بدن گرفتار مرض یا پیری است، معقولات را از دست می‌دهد و این گواه بر این است که نفس مجرد نیست. ابن سینا قبل از ارائه دلیل می‌گوید: تأثیرپذیری نفس از بدن، گواه بر عدم تجرد آن نیست. نفس از جهتی مرتبط با بدن و از جهتی مرتبط با عقل فعال است؛ از جهت ارتباط با عقل فعال، هیچ نیازی به بدن نداشته و خود توانایی بر ادراک صور را دارد؛ گواه بر این مطلب، یک امر وجدانی است به اینکه انسان گاهی در اثر تفکر شدید، از اطراف خویش غفلت می‌کند و به قوای بدنی توجهی ندارد.

پس از بیان این مقدمه، ابن سینا می‌گوید: فراموشی و از دست دادن معقولات در اثر گرفتاری بدن، دلیل بر جسمانی بودن نفس نیست، چنانکه علت از دست دادن معقولات، جسمانی بودن نفس باشد، باید در صورت برگشت سلامت به بدن، معقولاتی که از بین رفته‌اند، نیاز به کسب جدید داشته باشند، چون علت آنها (بدن) از بین رفته و گرفتار عارضه شده است، در حالی که اینگونه نیست. با برگشت سلامت، معقولات و صور پیشین، همراه نفس‌اند و نیاز به کسب جدید ندارند.

قوای نفس

ابن سینا در مقاله پنجم نفس شفا، اساسی‌ترین مباحث نفس انسانی و عقل را بیان می‌کند. در فصل اول، فعل و انفعالاتی که مختص به انسان است، همراه با قوه عملی و نظری بررسی شده و می‌گوید: «انسان افعال خاصه‌ای دارد که از نفس وی صادر می‌شود و در سایر حیوانات موجود نیست.» (ابن سینا، ۱۳۸۸: ۴۹۰)

سخن گفتن، ویژگی اختصاصی انسان است. انسان موجودی اجتماعی است. حیوانات به جز انسان، بدون دخل و تصرف در طبیعت، از آفریده‌های طبیعی بهره می‌برند و

۱. «وَلَوْ كَانَتِ الْمَلَائِكَةُ الْعَقْلِيَّةُ الْمَكْتَسِبَةُ قَدْ بَطَلَتْ وَ فَسَدَتْ لِأَجْلِ الْآلَةِ، لَكَانَ رُجُوعُ الْآلَةِ إِلَى خَالِهَا يَحُوجُ إِلَى إِكْتِسَابِ مَنْ رَأْسٍ وَ لَيْسَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ» (همان، ص ۱۹۶)

نیازمندی‌های خودشان را برطرف می‌کنند، لیکن آدمیان برای گذراندن درست زندگی و رسیدن به کمال، افزون بر تصرف در طبیعت، در پی یافتن راه‌های تعامل سازنده با سایر موجودات و به ویژه هم‌نوعان خویشند. زیست اجتماعی به گونه‌ای که افراد آدمی، هر یک مکمل یکدیگر باشند نه تنها نقض نیست، بلکه برای انسان کمال به‌شمار می‌آید. انسان برای رسیدن به این کمال، باید قدرت تفاهم و گفت‌وگو و اظهار مکنونات خویش را داشته باشد، هر چند برای اظهار درون، راه‌های دیگری نظیر کتابت، اشاره و... هست، اما ارتباط و سخن گفتن بهترین آنهاست.

ویژگی دیگر انسان، ساختن مسکن است. حیوانات دیگر به خصوص زنبور عسل نیز برای خود خانه می‌سازند، ولی فعل آنها بر اساس غریزه و بدون فکر و رویه است. «ساختن صنایع، حالت خندان و تعجب، و برخوردار از زیست اجتماعی، دوری از افعال نکوهیده و اقبال به افعال پسندیده، همراه با امید به آینده و آینده‌نگری، و از همه مهم‌تر ادراک کلیات، برخی از ویژگی‌های انسانی است.» (ذبیحی، ۱۳۹۲: ۲۸۳ و ۲۸۴)

آخرین و اهم ویژگی انسان، تعقل است و به همین دلیل در تعریف او، حیوان ناطق آمده است. ناطق را به ادراک کلیات تفسیر کرده‌اند. شیخ (ره) می‌فرماید: گرچه بعضی ویژگی‌ها بدنی است، ولی بدنی که تحت تدبیر نفس ناطقه است، چنین ویژگی را واجد است و دیگر حیوانات ندارند. آنگاه به آخرین ویژگی می‌پردازد و آن را شرح می‌دهد.

انسان دارای ادراکات کلی است، به طوری که بدون نیاز به ماده، جهت و شکل و صورت می‌تواند معانی را تصور کند. همچنین قدرت بر تصدیق معانی کلیه را واجد است و می‌تواند از مقدمات بدیهی تشکیل قیاس داده و به مجهول برسد؛ از تصورات معلوم به تصورات مجهول دست پیدا کند و این همان تصرف در امور کلیه در کلام شیخ است. تصرف در امور جزئی، در تخیل معانی جزئی و تصدیق آنها و به کارگیری آنها در زمینه عمل، اعم از اخلاق و تدبیر منزل، مدن و امور شخصی، است. به قوه متصرف در امور کلی، «عقل نظری» و به قوه متصرف در امور جزئی، «عقل عملی» گویند.

حوزه فعالیت عقل نظری در مسائل کلی جهان و حقایق عالم است که در چگونگی آنها مطالعه می‌کند و به عبارت دیگر، حقایقی که از اختیار بشر خارج است، تنها انسان

قدرت بر ادراک آنها دارد. «حوزه فعالیت عقل عملی در تحت اراده وی قرار دارد. متعلق عقل نظری، امور خارج از اراده بشر و متعلق عقل عملی، امور تحت حوزه اختیار بشر است.» (ابن سینا، ۱۳۸۸: ۴۹۸)

ابن سینا اختلاف قوای نفس را که منشأ افعال متغایرنند، نوعی و منفی دانسته، نفس را واجد تمام این قوا می‌داند. او قوا را فروع و استعداد نفس معرفی کرده است. «فَهَذَا الْجَوْهَرُ فَيْكٌ وَاحِدٌ، بَلْ هُوَ أَنْتَ عِنْدَ التَّحْقِيقِ، وَ لَهُ فُرُوعٌ مِنْ قَوِي مِنْبَثِهِ فِي أَعْضَائِكَ.»^۱

از این منظر انسان دارای قوای پایین‌تر یعنی نفس حیوانی و نباتی است و علاوه بر آن، واجد نفسی به نام نفس ناطقه که مستقل بر دو قوه عامله و عالمه است. به نظر ابن سینا، هر قوه آلت جسمانی خاصی دارد و بر این اساس، تمامی قوای حیوانی، جسمانی و بدنی خواهند بود. از طرفی به اثبات مجرد عقل نظری و غیر جسمانی بودن آن می‌پردازد. «وَأَمَّا الْعَقْلُ النَّظْرِي، فَإِنَّ لَهُ حَاجَةً مَا إِلَى الْبَدَنِ وَ إِلَى قَوَاهُ لَكِنْ لَا دَائِمًا» (ابن سینا، ۱۳۸۸: ۱۸۵)

در نظر وی به واسطه علاقه و پیوند میان نفس و قوا، هیاتی در نفس پدید می‌آید و بدین ترتیب حالات بدنی در نفس تأثیر می‌کند، و از سوی دیگر، هیئات عقلی که در نفس پدید آمده به وسیله قوا، در بدن و اندام‌های آن، موثر می‌گردد و جوهر یگانه می‌تواند به وسیله آلات و نیروهای گوناگون، مصدر افعال مختلف قرار گیرد.

حال سوال این است که آیا قاعده «الواحد» دلیل تعدد قوا است؟

چرا یک طبیعت بیش از یک چیز را اقتضا ندارد؟ آیا «قاعده الْوَّاحِدِ لَا يَصْدُرُ مِنْهُ إِلَّا الْوَّاحِدُ» دلیل آن است؟ اجسام بسیط چون جهات متعدد ندارند، ذاتاً بیش از یک چیز را تقاضا نمی‌کنند، اما اگر این طبیعت، طبیعت عديم‌الشعور و بدون اراده باشد- اگر پای نفس حیوانی و یا نباتی به میان بیاید که به تسخیر، جسم را به خلاف مقتضای خویش وادار کند- قضیه فرق می‌کند و حکم مزبور عوض می‌شود.

بنابراین نفس نباتی کارهای متعدد دارد- گرچه حرکتی ارادی ندارد- «چون قوای نباتی، طبایع اجسام را به تسخیر خود درمی‌آورد، باید با طبایع بسیط تفاوت داشته باشند.

پس در مورد قوای نباتی قاعده «الواحد» پیاده نمی‌شود.» (ابن سینا، ۱۳۸۸: ۱۲۴)

شیخ فرمود: «یک قوه بالذات مبدأ یک فعل است، هر چند با انضمام شرایط و حصول مناسبات، می‌تواند افعال دیگری از آن صادر شود؛ مثال آن ابصار است که یک قوه می‌تواند رنگ را ببیند، پس فعل اولی و ذاتی آن رنگ است، ولی رنگ تنوع فراوانی دارد و همه آنها مورد رؤیت قرار می‌گیرند. در نتیجه اختلاف از خصوصیات موارد ناشی می‌شود نه از ابصار.» (همان: ۱۲۵)

نتیجه‌گیری

انسان‌شناسی ابن سینا پیرامون مباحثی چون نفس‌شناسی، نظریه معرفت و ادراک و سلسله مراتب عقول مورد بررسی می‌شود. انسان در برابر حیوانات و نباتات - علاوه بر این افعال، احساس و حرکت ارادی و ادراک جزئیات دارد - به تفکر عقلی و ادراک کلی ممتاز است. دانستن آثار، تأثیر و تأثرات متقابلی که بین نفس و بدن وجود دارد، یکی از مهم‌ترین مسائلی است که فکر دانشمندان را در تمام اعصار به خود مشغول کرده است.

نفس انسانی انسان دو وجهه است: از طرفی مواجه با جسم بوده و توسط آلات بدن را اداره می‌کند، و از جنبه دیگر کسب فیض از عقل فعال می‌نماید؛ توانایی ادراک کلی، مهم‌ترین خصیصه عقل بشری است به طوری که بدون نیاز به ماده، جهت، شکل و صورت، می‌تواند معانی را تصور کند و علاوه بر آن، از مقدمات بدیهی تشکیل قیاس داده و از تصورات معلوم، به تصورات مجهول دست پیدا کند.

او برای انسان و درک انسانیت، چهار مرتبه را قائل شده که در مرتبه اعلی، انسان به مقام استفاده کامل از قوه ناطقه و عقل سعادت‌مندی حیات حقیقی ابدی می‌رسد. بحث هستی‌شناختی عقل، در گرو اثبات تجرد نفس است که با اجزا نسبتی دارد و فراهم آمده از اجزاست. در توضیح کلام ابن سینا که بیان‌گر تأثیر بدن بر نفس است، دیدن یک منظره زیبا سبب ایجاد نشاط در نفس می‌شود، که ممکن است تا زمان طولانی باقی باشد، همان‌طور که مشاهده یک صحنه دلخراش و ناراحت‌کننده.

نفس ابزار خودش را درک می‌کند، پس نفس جسمانی نیست. نفس جوهری کمالی

است، لیکن این جوهر، جسم و صورت یا همانند صورت نیست، بلکه کمال است؛ چون اگر نفس جسم باشد باید هر جسمی بتواند مبدأ آثار باشد. وجود واقعی و اصیل در فلسفه ابن سینا از آن نفس است،

ابن سینا روح را آلتی برای نفس می‌داند، که در سه نقطه بدن است:

۱- روح بخاری در مغز انسان، که تدبیر قوای انسانی را بر عهده دارد.

۲- روح حیوانی در قلب انسان، که محل قوای حیوانی است.

۳- روح نباتی که محل قوای نباتی و رشد است و محل آن در کبد است.

ابن سینا حرکت را در دو قسم می‌شمارد؛ حرکت قسری و حرکت ارادی. این دو حرکت از جسم صادر نمی‌شوند؛ در حرکت قسری نیازمند محرک است. هر محرکی و حرکت نیز محتاج اراده.

اهم ویژگی انسان، تعقل است و به همین دلیل در تعریف او، حیوان ناطق آمده است.

حقایقی که از اختیار بشر خارج است، تنها انسان قدرت بر ادراک آنها را دارد.

فهرست منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵)؛ **الاشارات و التنبیهات**، جلد اول، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۵۷)؛ **النجاة**، مطبعة السعادة بجوار محافظة، مصر: المكتبة المرتضوی.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۸)؛ **الشفاء**، ترجمه و شرح محمد حسین نایبجی، قم: انتشارات موسسه امام خمینی، چاپ دوم.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۲)؛ **الشفاء**، ترجمه و شرح محمد حسین نایبجی، قم: انتشارات موسسه امام خمینی، چاپ دوم.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۹)؛ **شواهد الربوبیه**، ترجمه و تفسیر جواد مصلح، تهران: انتشارات سروش، چاپ پنجم.
۶. الله بداشتی، علی (۱۳۸۹)؛ **انسان شناسی صدرالمتألهین**، فصلنامه پژوهش‌های فلسفی - کلامی، شماره ۱۹.
۷. داوودی، علی مراد (۱۳۸۷)؛ **عقل در حکمت مشاء از ارسطو تا ابن سینا**، تهران: انتشارات حکمت، چاپ اول.
۸. ذبیحی، محمد (۱۳۹۲)؛ **فلسفه مشاء با تکیه بر اهم آراء ابن سینا**، تهران: انتشارات سمت، چاپ ششم.
۹. ذبیحی، محمد (۱۳۸۸)؛ **نقد و بررسی دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا درباره چگونگی پیدایش نفس انسانی**، فصلنامه علمی پژوهشی اندیشه نوین دینی، سال پنجم، شماره ۶.
۱۰. رحیم پور، فروغ السادات و زارع، فاطمه (۱۳۹۱)؛ **نقد و بررسی دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا درباره چگونگی پیدایش نفس انسانی**، مجله آموزه‌های فلسفه اسلامی، شماره ۱۰.
۱۱. هاشمیان، احمد (۱۳۷۴)؛ **علم النفس از دیدگاه دانشمندان اسلامی**، تهران: دانشگاه پیام نور.

سازه انگاری و ریشه‌های تروریسم در پاکستان

مهدی ایمانی^۱

کیهان برزگر^۲

چکیده

تروریسم یکی از موضوعات اصلی و درهم تنیده در حوزه امنیت ملی و فراملی در دنیای مدرن امروز می‌باشد. این مظهر امروزی به علت ارتباط با فن آوری‌های جدید، به یک مسئله راهبردی مبدل گشته و توانسته با اهمیت دادن به افراد و گروه‌های کوچک آنها را به یکی از بازیگران عرصه امنیتی جهان تبدیل نماید. به طوری که در یکی دو دهه اخیر، با بسط پدیده تروریسم، اجتماع انسانی مورد تهدید قرار گرفته است. با بررسی اخبار و خبرهای روزانه منتشر شده می‌توان دریافت که یکی از کانون‌های اصلی حملات تروریست‌ها پاکستان است. حال با توجه به ساختار پیچیده شرایط و حضور تروریسم در پاکستان، این مقوله سعی دارد ریشه‌های تروریسم در پاکستان را از منظر سازه انگاری مورد بررسی قرار دهد.

واژگان کلیدی

تروریسم، پاکستان، سازه انگاری، مذهب، اهل تسنن، بنیاد گرایی.

۱. دانش آموخته دکتری روابط بین الملل، گروه علوم سیاسی و روابط بین الملل، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، واحد علوم تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: imanmahd@yahoo.com.

۲. دانشیار گروه علوم سیاسی و روابط بین الملل، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم تحقیقات، تهران، ایران (نویسنده مسئول)

Email: kbarzegar@hotmail.com.

طرح مسأله

پاکستان کشوری است که در سال ۱۹۴۷ بر پایه جمعیت مسلمان خود از هند جدا شد و رسماً در این سال اعلام استقلال نمود. این کشور با توجه به فلسفه شکل‌گیری خود بر اساس دین اسلام پرچمش را بر اساس شریعت اسلام در مقابله با هند برافراشت که جمعیتی اغلب هندو مذهب دارد. البته پاکستان نیز از جدایی سرزمین‌های اولیه اش بی‌بهره نبوده است به نحوی که بنگلادش به کمک هند در سال ۱۹۷۱ از این کشور جدا شد و رسماً اعلام کشور مستقلی را نمود.

ایران به عنوان کشوری که داعیه دار اسلام ناب محمدی در منطقه است که دارای حکومت دینی بر اساس آموزه‌های میانه رو از اسلام می‌باشد همواره نگران تهدید ارزشهای مذهبی و دینی خود از سوی کشورها و گروه‌های افراطی و تندرو بوده است با توجه به قرار داشتن جمعیت مرزنشین شرق و جنوب شرق ایران در که با کشورهای همسایه قرابت دینی و قومی و هویت مشترکی با آنها دارد سبب می‌شود که افراط‌گرایی و نتایج آن در پاکستان را که بر روی اصول تندروانه مذهبی، وهابی - سلفی تکیه دارد و در ضدیت کامل با اسلام متعادل است تهدید جدی برای امنیت ملی جمهوری اسلامی ایران محسوب شود چرا که جذب و هضم ساکنان شرقی و جنوب شرقی جمهوری اسلامی ایران در مدارس تندوری مذهبی پاکستان بر اساس عناصر تشکیل‌دهنده هویتی، با تغییر رفتار و باورها و انگاره‌های این افراد در سطح کشور، رفتارهای خشونت‌آمیز و ناامن‌کننده را در سطح کشور افزایش می‌دهد.

همچنین حضور و فعالیت گروه‌های تروریستی فعال در پاکستان با توجه به ماهیت شان به دو دلیل راهبردی دیگر نزد جهان بین‌الملل و جمهوری اسلامی ایران دارای اهمیت می‌باشد: اول به دلیل اینکه پاکستان تنها کشور مسلمان جهان است که دارای بمب اتم می‌باشد و دارای قدرت بالای نظامی است. توانایی‌های کنونی این کشور شامل موشک‌های بالستیک میان‌برد و تحقیقاتی بر روی موشک‌های بالستیک قاره‌پیما می‌شوند که در صورت در دست افتادن کنترل این ابزارها توسط گروه‌های تروریستی خطری فوری برای نظام بین‌الملل و جمهوری اسلامی ایران محسوب می‌شود. دوم بافت فرهنگی، این

کشور ششمین جمعیت بزرگ جهان را داراست و به خاطر جمعیت قابل توجه شیعیان در دل خود به جز عالم تسنن به جهان تشیع نیز وابستگی دارد، پاکستان پس از ایران دومین کشور دارای جمعیت شیعه در جهان است. مسئله جمعیتی مسلمانان خود به جذابیت این کشور برای نزدیک شدن به ایران و عربستان تبدیل شده است چنانکه مردم این کشور به دلایل مذهبی و آیینی به ایران و عربستان تردد می‌کنند.

تا کنون اکثر مقالاتی که در خصوص تروریسم و پاکستان نگاشته شده است بیشتر به ریشه‌یابی این پدیده و بررسی تاریخی و زمانی این موضوع در پاکستان پرداخته‌اند. دکتر کابک خیبری و عزیز عباسی دهبکردی در پژوهشی با عنوان عوامل موثر بر پیدایش تروریسم در پاکستان به بررسی ریشه‌های تروریسم در پاکستان پرداخته‌اند. تلیس اشلی در مقاله‌ای با عنوان تروریسم در پاکستان مبارزه در حرف‌مماشات در عمل به گروه‌های تروریستی در پاکستان اشاره و نحوه برخورد دولت این کشور را با تروریسم مورد بررسی قرار می‌دهد. حسین مسعود نیا و داود نجفی در مقاله‌ای با عنوان عوامل موثر در تکوین و رشد بنیادگرایی در پاکستان به بررسی بنیادگرایی مذهبی در پاکستان با استفاده از تئوری سیستم‌ها پرداخته‌اند که این پژوهش‌ها بیشتر به ریشه‌های تروریسم و بنیادگرایی در پاکستان پرداخته‌اند و کوتاه و موجز برای مقابله با تروریسم در پاکستان راهکار ارائه داده‌اند اما هدف کلی از این پژوهش بررسی ماهیت گروه‌های تروریستی در پاکستان و تشریح آنها و شناسایی تهدیدات آنها برای منافع ملی جمهوری اسلامی ایران، از مهم‌ترین اهداف این مقاله می‌باشد.

از اهداف جزئی دیگر این پژوهش می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

- ۱- بررسی و تحلیل هویتی و فرهنگی جامعه پاکستان و نقش آن در شکل‌گیری گروه‌های تروریستی
 - ۲- شناخت ریشه‌های فکری گروه‌های تروریستی
 - ۳- عوامل تاثیرگذار بر تداوم و بقای گروه‌های تروریستی
- حال سوال اصلی این است که منبع ریشه‌های داخلی تشکیل و تداوم کار گروه‌های تروریستی در پاکستان چیست؟ در پاسخ به این سوال این فرضیه که در بعد داخلی ریشه

های تروریسم در پاکستان عوامل تاریخی، هویتی، ایدئولوژیکی، قومی، نژادی و اقتصادی سبب تشکیل و تداوم رفتار های خشونت هستند مورد ارزیابی قرار خواهد گرفت.

در این پژوهش سعی خواهد شد تا با استفاده از روش تحقیق توصیفی و با استفاده از نظریات سازه انگاران به توضیح و تشریح عوامل شکل گیری گروه های تروریستی، عقاید متداول آنها، روابط موجود و تداوم رفتار آنها در پاکستان پرداخته شود. در این مقاله با تمرکز بر وضعیت فعلی گروه های تروریستی در پاکستان، رویدادها و عواملی که در شکل گیری آنها موثر بوده اند را مورد بررسی قرار خواهد داد.

با توجه به اهمیت هویت و باورها و انگاره ها در شکل دهی هویت افراد و گروه ها و تاثیر آنها در عمل کردشان این مقاله با استفاده از این نظریه سعی در تشریح ریشه های تروریسم در پاکستان خواهد داشت. در سازه انگاری منطق مطلوبیت یک رفتار و قضاوت کنشگر در این باره که چه رفتای مناسب اوست بر خلاف منطق جریان خردگرا که بر اساس محاسبات عقلانی هزینه فایده و به اصطلاح نتیجه گرایی عمل می کند سازه انگاری بر ساختارهای عقیدتی ایدئولوژیک مبتنی است که در شکل دهی به علایق هنجارها و هویت ها باعث خلق منطق مناسب بودن می شود. (جمالی، ۱۴۷، پاییز ۱۳۹۰) و در نتیجه سعی خواهد شد در پایان کار مدلی تحلیلی از عوامل شکی گیری موثر در تشکیل و تداوم گروه های تروریستی در پاکستان ارائه شود.

۱) مفهوم تروریست

تروریسم به عنوان پدیده ای با سابقه از قرن ۱۸ میلادی بیشتر با اهداف سیاسی به اجرا در آمد و در قرن ۱۹، با ظهور آنارشیست ها، رنگ و بوی سیاسی بیشتری یافت. در قرن بیستم تروریسم به عنوان پدیده ای با شکل جدید در قالب خرابکاری، آدم ربایی و هواپیماربایی نیز وارد شد (توکلی، ۱۳۹۱، ۷۸) و قرن ۲۱ و انقلاب اطلاعاتی و ارتباطی حاصل از رشد شبکه های اجتماعی نوین مجازی تروریسم را وارد فاز جدیدی کرد که اشکال نوینی از تروریسم را مطرح نمود و ابزاری را در خدمت تروریست قرار داد که این ابزار اهداف و ماهیت تروریسم را تغییر داد. حمله ۱۱ سپتامبر به برج های دوقلو آمریکا فاز

اطلاعاتی و عملیاتی تروریسم نوین را در سال ابتدایی قرن ۲۱ به منصفه ظهور رسانید. آنتونیو کاسسه حقوق دان برجسته بین‌المللی، حمله تروریستی ۱۱ سپتامبر را باعث تحول برخی طبقه‌بندی‌های مهم حقوقی، از طریق لزوم تجدید نظر در آنها می‌داند. (کاسسه، ۱۳۸۲، ۵۶)

تروریسم سایبر و اینترنتی از تهدیدات بالقوه علیه جامعه بین‌المللی در عصر اطلاعات به شمار می‌رود که از آثار این پدیده در عصر جهانی شدن، پیدایش تروریسم نوین غیردولتی از پایان جنگ سرد به بعد و ظهور القاعده باشد. تروریست سایبر تروریسمی است که با استفاده از کامپیوتر برای حملات غیرقانونی و تهدید به حمله علیه کامپیوترها، شبکه‌ها و اطلاعات ذخیره شده الکترونیکی صورت می‌گیرد و منظور از آنها ایجاد رعب و وحشت در قربانی و یا وارد آوردن صدمه به اوست. (جلالی، ۸۱، ۱۳۸۴)

تعریف تروریسم در مطالعات تروریسم، همواره نوعی مسأله یا معضل بوده است. در این مطالعات، در مجموع، از سه نوع مسأله یعنی مسأله تعریف، مسأله انگیزه و مسأله واکنش یاد می‌شود. واژه ترور از ریشه لاتین ترس به معنای ترساندن و وحشت است و در عربی معاصر از لغت ارباب برای معادل آن استفاده می‌شود. در طرح یا پیش‌نویسی که انتشارات دانشگاه کلمبیا در سال ۲۰۰۴ در باب مفهوم تروریسم منتشر نمود، آمده بود: تروریسم استفاده غیرقانونی یا بهره‌گیری تهدیدآمیز از نیرو یا خشونت فردی و یا گروهی سازمان‌یافته علیه مردم یا دارایی آنها به قصد ترساندن یا مجبور کردن جوامع و حکومت‌ها، اغلب به دلایل ایدئولوژیک یا سیاسی. بنابراین، تروریسم عبارت است از تهدید به یا استفاده از خشونت اغلب بر ضد شهروندان برای دستیابی به اهداف سیاسی برای ترساندن مخالفان یا ایجاد نارضایتی (پورسعید، ۱۴۶ الی ۱۴۸، ۱۳۸۸)

جلالی در مقاله خود تروریسم را اینگونه تعریف می‌نماید: به طور کلی تروریسم به خشونت شدیدی اطلاق می‌شود که به صورت تهدید ناشناخته و پیش‌بینی نشده اعمال می‌شود. (پیشین: ۵۱) رضا سیمبر واژه ترور را اینگونه وامی‌شکافد: ترور در ادبیات سیاسی به اعمال و اقدامات خشونت‌آمیز جهت نیل به مقاصد سیاسی با هدف از میان برداشتن رقبا اطلاق می‌شود و اشاره می‌نماید که موضوع تعریف و ریشه‌یابی تروریسم بحثی به هم

مرتبط بوده که خود باعث پیچیده تر شدن هر دوی آنها می شود. (سیمبر، ۱۴۸، ۱۳۸۵)

توکلی در مقاله خود در خصوص راهبردهای تروریسم، در تعاریف تروریست دست کم سه خصیصه مشترک را مد نظر قرار می دهد: ۱- به کارگیری خشونت یا دست کم تهدید به اعمال آن ۲- خشونت با اهداف سیاسی به منظور تفکیک تروریسم از سایر اشکال خشونت و اعمال بزهکارانه ۳- غیرنظامیان، آماج تهدیدها و آسیب های تروریستی؛ عنصر اصلی متمایز کننده کننده تروریسم از سایر اشکال خشونت آسیب رساندن به شهروندان یا تهدید به اعمال خشونت علیه آنان است. در ادامه هدف تروریست را این چنین بیان می نماید: ۱- تغییر رژیم ۲- تجزیه طلبی ۳- تغییر سیاسی ۴- کنترل اجتماعی ۵- حفظ وضع موجود (توکلی، ۸۰، ۸۲، ۱۳۹۱)

در تعاریف تروریست بعد از ۱۱ سپتامبر و در عصر جهانی شدن تروریست را ملهم از افکار مذهبی و منجی مآبانه می پندارند که به دنبال معجزه ای در جهان هستند، و آرمان ها و الهامات این افراد را سبب تشکیل گروههای تروریستی می دانند که برای اهداف گروه مبارزه می کنند. (رهامی، علی نژاد، ۱۴۰، ۱۳۹۰)

شایان ذکر است که در خصوص تعریف علمی از تروریست اختلاف نظر بین کارشناسان و متخصصان سیاسی، امنیتی و حقوقی وجود دارد اما با توجه به مطالب گفته شده وجود چند خصیصه در یک عمل تروریستی وجود دارد: ۱- غیر قانونی بودن ۲- خشن بودن ۳- غافل گیر کننده بودن ۴- داشتن انگیزه سیاسی، مذهبی و مادی ۵- استفاده علیه مردم و یا اهداف حکومتی ۶- ایجاد رعب و وحشت ۷- جغرافیای ترور

۲) سازه انگاری

در سال های دهه ۱۹۹۰ به بعد از رهیافت های سازه انگارانه در راستای تبیین منازعات منطقه ای بهره گرفته شده است منازعاتی که در آنها گروه های افراطی و تروریستی یک سر ماجرا بوده اند نشأت گرفته از دلایل هویتی، تاریخی، فرهنگی، مذهبی، قومی و نژادی بوده اند. سازه انگاری در زمره رهیافت هایی محسوب می شود که زمینه های تحلیل موضوعات امنیتی و روابط بین الملل را بر اساس نشانه های غیر مادی مانند فرهنگ، اجتماع، نژاد و قومیت فراهم می سازد.

سازه انگاران سرچشمه ی امنیت و نا امنی را در نحوه ی تفکر بازیگران نسبت به پدیده ها و موضوعات ، خصوصاً منافع و تهدیدها می دانند و اذعان دارند امنیت بیش از آن که بر عوامل مادی قدرت متکی باشد، بر میزان فهم و درک مشترک بازیگران از یکدیگر قرار دارد. آنان به نقش هویت در شکل گیری کنش، اهمیت بسیاری می دهند و معتقدند، هویت ها در نوع ، شکل و میزان موفقیت کنش ها ایفای نقش می نماید. (عباسی اشلقی و فرخی، ۱۳۸۸؛ ۸۴)

هویت به عنوان رابط بین منافع و ساختارهای محیطی عمل می کند. این مفهوم متعلق به حوزه روانشناسی اجتماعی است اما معنی ای که سازه انگاران از آن استفاده می کنند مشتمل بر دو بخش است:

(۱) ایدئولوژی های تمایز جمعی و اهداف جمعی ۲۹ تمایز کشورها در حاکمیت ملی (از غندی ، کافی، ۲۱۱، زمستان ۱۳۹۱)

به تعبیر دیگر مولفه های هویت ساز عنصر ذاتی و بنیان رفتاری مدنظر سازه انگاران را شکل می دهند و از درون مولفه های دیگری هم چون انگاره ها هنجارها فرهنگ ها و تعاملات بینا ذهنی شکل می گیرد. (جمالی ، پاییز ۱۵۰، ۱۳۹۰)

با توجه به ساختار پیچیده اجتماعی ، فرهنگی و انسانی پاکستان عوامل ذکر شده در رشد تروریسم و بنیادگرایی در این کشور موثر بوده است. سازه انگاران استدلال می کند که هویت مشترک داشتن، موجبات کاهش پندار از تهدید را فراهم می آورد. از دید سازه انگاری نیروهای اجتماعی بر اساس هویت شان، دوستان و دشمنان خود را از هم باز می شناسند. بر همین اساس، به موازات گسترش افراطی گری و بنیادگرایی در بین گروههای خشن در پاکستان زمینه مناسبی مولفه های فرهنگی و اجتماعی این کشور بستر مناسبی را برای تشکیل و تداوم گروه های تروریستی در پاکستان فراهم نموده است.

ایران به عنوان کشور شیعی در منطقه که دارای حکومت دینی بر اساس آموزه های مذهب تشیع می باشد همواره نگران تهدید ارزشهای مذهبی و دینی خود از سوی گروه های افراطی با دیدگاه سلفی بوده است . قرار گرفتن جمیعت اهل سنت ایران در حاشیه مرزهای این کشور که با کشورهای همسایه قرابت دینی و قومی نیز دارد و هویت مشترکی

با آنها دارد سبب می‌شود که تروریسم در پاکستان را که بر روی اصول تندروانه مذهبی، وهابی - سلفی تکیه دارد و در ضدیت کامل با شیعه است تهدید جدی برای امنیت ملی جمهوری اسلامی ایران محسوب شود چرا که بعضاً طلبه‌های اهل سنت ساکنان شرقی و جنوب شرقی جمهوری اسلامی ایران برای تحصیل به مدارس مذهبی پاکستان می‌روند بر اساس عناصر تشکیل دهنده هویتی، با تغییر رفتار و باورها و انگاره‌های این افراد در سطح کشور، رفتارهای خشونت آمیز و ناامن کننده را در سطوح ملی افزایش می‌دهد. از این رو در این مقاله سعی خواهد شد ریشه‌های تروریسم در پاکستان با استفاده از نظریه سازه انگاری مورد بررسی قرار گیرد.

۳) ریشه‌های تروریسم در پاکستان

ریشه‌های تروریسم در پاکستان از ابعاد و زوایای مختلفی برخوردار است و همین مسئله باعث شده که گروه‌های مختلف تروریستی بر اساس ماهیت و محتوای متفاوتی شکل گیرد. به همین دلیل کنکاش در خصوص ریشه‌های تروریسم متضمن توجه به حوزه‌های روانی، سیاسی، اقتصادی، مذهبی و فرهنگی است. (خیری، عباسی دهبکردی، ۵۰، ۱۳۸۹) در پاکستان علاوه بر حوزه‌های ذکر جغرافیای محیطی و انسانی نیز در روند شکل‌گیری تروریسم موثر بوده‌اند که در ادامه به اصلی‌ترین این موارد در شکل‌گیری تروریسم اشاره می‌شود.

۱-۳: ایدئولوژی

آرمان بنیان‌گذاران پاکستان، تأسیس کشوری بود که مسلمانان و سایر اقلیتهای مذهبی شبه قاره بتوانند در آن آزادانه به دین خود و در صلح و صفا با یکدیگر زندگی کنند. ماهیت به ظاهر مذهبی این پدیده، بسیاری از پژوهشگران را بر آن داشته تا ذات مذهب را عامل اصلی افراط و خشونت حاکم بر روابط میان فرقه‌های پاکستانی بدانند (عطایی و شهوند، ۸۴، ۱۳۹۱)

اکثریت سنی ((مسلمانان سنی پاکستان عموماً حنفی مذهب‌اند و به دو فرقه دیوبندی و بریلوی تقسیم می‌شود فرقه فرعی ((اهل حدیث)) از دیگر فرقه‌های اسلام سنی پاکستان است که به لحاظ اعتقادی به وهابیت نزدیک تر است)) و اقلیت شیعه و همسایگان

پاکستان مانند هند، ایران و افغانستان باعث پررنگ شدن عامل مذهب در شکل‌گیری و تشدید فعالیت‌های گروه‌های تروریستی در تاریخ پاکستان شده است. با بررسی حیات سیاسی و اجتماعی پاکستان به نقش دین و مذهب در این خصوص پرداخته می‌شود.

۱-۳-۱. سیاست ژنرال ضیاءالحق

ژنرال ضیا الحق با کودتا علیه ذوالفقار بوتو حکومت را در ۱۹۷۹ به دست گرفت و با دخیل کردن دین در حکومت برنامه اسلامی سازی پاکستان را در پیش گرفت که مهمترین آنها اجرای قوانین اسلام با زور بود. از وجوه برنامه اسلامی سازی ضیاءالحق که اهمیت بسیاری در رشد افراط‌گرایی فرقه‌ای در پاکستان داشت تأثیر آن در مدارس دینی این کشور بود. این برنامه به رشد مدارس دینی کمک کرد. مدارس که بخش اعظم آنها مروج تعارض و ستیز فرقه‌ای بودند، به محلی برای آموزش نیروهای ستیزه‌گر تبدیل شدند. برنامه ضیاءالحق باعث ایجاد آگاهی جمعی فرقه‌ای شد که منتج به تغییرات چشمگیر در جهت ستیزه‌گری اُرتدوکسی سنی و ضدشیعی شد. در حکومت ضیاء و در برنامه اسلامی سازی برای نخستین بار در کشور بود که دولت، از محل وجوه زکات و عشر، برای گسترش آموزش دینی از مدارس حمایت مالی می‌کرد.

این برنامه در ایجاد تغییر در تعداد و ماهیت مدارس دینی پاکستان دخیل بود... رژیم ضیا همچنین با افزایش فرصت‌های استخدامی برای فارغ‌التحصیلان این مدارس در نهادهای دولتی و کارگزاری‌های حکومتی به تکثیر این مدارس کمک کرد. مجموع نهادهای مذهبی پاکستان در فاصله سال‌های ۱۹۸۰-۱۹۸۸ از ۲۸۳۹، به ۱۰۳۰۸ رسید (پیشین، ۹۱ و ۹۰).

۱-۳-۲. مدارس مذهبی

وجود مدارس مختلف مذهبی بر اساس وجود مذاهب و فرق مختلف در پاکستان از دیگر خاستگاه‌های اصلی تروریسم در این کشور محسوب می‌شود. جایی که به نوعی می‌توان گفت خمیرمایه تروریست‌ها از لحاظ روحی و روانی تشکیل می‌شود و شکل می‌گیرد و آنها را با طینت خاطر در عملیات‌های مختلف تروریستی روانه می‌سازد. مدارس مذهبی تندرو این کشور [پاکستان] نقش مهمی در پرورش تفکرات رادیکال

داشته و دارند و ریشه طالبان را باید در این مدارس جست و جو کرد. مدارس مذهبی پاکستان پس از حمله امریکا به افغانستان جهت مجازات عاملان حادثه ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱، بیش از پیش فعال شده و به گسترش آموزه های رادیکال و اعزام نیرو به افغانستان برای کمک به طالبان اقدام نمودند. ایالات متحده معتقد است اگر اسلام آباد محدودیت جدی در توسعه این مدارس ایجاد کند، از اهمیت این مدارس به عنوان ابزاری جهت ترویج رادیکالیسم کاسته خواهد شد. (دهشیار، ۱۳۸۸، ۸۸)

تأسیس مدارس مذهبی و جذب طلبه در مدارس دیوبندی ها از سیاست‌های اصلی آنها بوده است و اولین مرکز عقیدتی و سیاسی دیوبندی‌ها، دارالعلوم دیوبند بود. و روند مدرسه‌سازی دیوبندی‌ها با استقلال پاکستان شدت یافت. حرکت المجاهدین، لشکر جهنگوی، سپاه صحابه، لشکر طیبه و... همه و همه به نوعی با دیوبندیسم مرتبط است. (شفیعی، <http://drshafiee.blogfa.com/post-177.aspx>) در اینجا به مهم ترین مدارس مذهبی پاکستان که برگرفته از نسخ شبه قاره ای وهابی گری^۱ است اشاره می شود. مهم ترین این مدارس عبارتند از ((دارالعلوم حقانیه اکوره ختک)) در ایالت سرحد، ((مدرسه اشرفیه)) و ((جامعه مدینه)) در لاهور، ((جامعه بنوری تاون)) و ((دارالعلوم کده)) در کراچی، دارالعلوم ((تند و الله یارخان)) در سند، مدرسه ((خیرالمدارس در مولتان)) و چندین مدرسه مهم دیگر در کوئته ((خبیری، عباسی دهبکردی، ۹۸، ۱۳۸۹) فراءالدین رودی عضو ایرانی القاعده در اعترافات خود مدارس دینی پاکستان را مهم ترین عامل در توسعه و پرورش تروریسم در منطقه معرفی می کند. (ماهنامه مطالعات تروریسم، ۱۳۹۱، ۱۱۱)

۲-۳) عوامل تاریخی و میراث مشترک

۳-۲-۱. جدایی از هند و تشکیل کشور پاکستان

تشکیل کشور پاکستان و استقلال آن از هند تبعات مختلفی در روابط دو کشور داشت و باعث بروز بحران هایی در منطقه شد که تا امروز نیز دامنه این بحران ها گسترش

۱. وجهه ی مشترک تفکر دیوبندی و وهابیت در احیای خلافت اسلامی، ضدیت با شیعیان و مخالفت با فرهنگ و تمدن غربی است. (مسعود نیا، نجفی، ۱۰۶، ۱۳۹۰)

یافته است. در اعلامیه استقلال پاکستان هدف از تشکیل پاکستان به وجود آوردن یک حکومت قرآنی بود که آن را در برابر هندی قرار می داد که تفاوت های فاحش مذهبی با پاکستانی ها داشتند و اختلافات مرزی و سرزمینی علی الخصوص بر سر مسئله کشمیر در روابط فی ما بین شان به وجود آمده بود. در همین راستا حکومت پاکستان با تاکید بر ارزش های ایدئولوژیک برای بسیج شهروندان در برابر تهدید هند به گسترش بنیاد گرایی در پاکستان کمک می کردند. (صراف یزدی، نجاتی، صبری، ۷۸، ۱۳۹۰) این مسئله موجب شد تا گروه های تروریستی مخالف هند تاسیس گردید.

از اواخر دهه ۱۹۸۰، ارتش پاکستان کار گزینش، آموزش، تغذیه مالی و تسلیح سازمان های تروریستی را آغاز نمود که وظیفه این گروه ها انجام عملیات علیه نیرو های هندی در کشمیر بود. (اشلی، ۷۲، ۱۳۸۸) از دیگر عوامل اختلاف زا با هند اختلاف بر سر منطقه کشمیر است که پاکستانی ها عقیده دارند این منطقه توسط هند غصب شده است با اینکه این مسئله سرزمینی است اما عجیب با مسئله اعتقادی و مذهبی گره خورده است.

در دودهمه اخیر، نسل دیگری از گروه های بنیاد گرایی مذهبی در پاکستان رشد کرده اند که می تون از آنها به گروه های کشمیری - پاکستانی تعبیر کرد. خاستگاه اصلی این گروه ها که به منظور جهاد در کشمیر علیه سلطه هند تشکیل شده اند، پاکستان بوده و از بنیاد گرایی اسلامی آن متاثر هستند. احزاب عمده این جریان عبارتند از ((حرکت المجاهدین))، ((لشکر طیبه))، ((جیش محمد))، ((مجاهدین البدر))، ((خیبری، عباسی دهبکردی، ۱۲۵، ۱۳۸۹))

۳-۲-۲. انقلاب اسلامی ایران (۱۹۷۹)

انقلاب اسلامی ایران باعث شد که کشورهای سنی همسایه ایران خود را در مواجهه با خطر شیعه گرایی در خاک سرزمینی خود ببیند. انقلاب اسلامی ایران به نوعی دلگرمی گروه های شیعی در سرتاسر جهان و همسایگان ایران بود و این مسئله نقش مذهب را در کشورهای همسایه علیه شیعیان شان تقویت نمود. ضیاالحق با برنامه اسلامی سازی پاکستان براساس سنی گرایی دست به حمایت از گروه های سنی حنفی زد و به افراطی گرایی آنها در مقابل شیعیان کمک نمود.

سیاسی شدن شیعیان باعث ایجاد هراس بزرگی در میان سنیهای پاکستان شد. بعد از تأسیس تحریک نفاذ جعفریه پاکستان، دو حزب جمعیت علمای پاکستان و جمعیت حرکت این اقلیت کوچک شیعی برای تحمیل اراده خویش بر اکثریت سنی علمای اسلام دو کنفرانس اهل سنت برگزار کردند تا به تعبیر خود با مقابله کند. این دو جمعیت، حق نواز جهنگوی را به عنوان جلودار مقابله با تشیع انتخاب کردند. این جوان افراط‌گرای سنی، که نایب امیر جمعیت علمای اسلام در پنجاب بود، انجمن سپاه صحابه (که بعدها به سپاه صحابه پاکستان تغییر نام داد) را در سال ۱۹۸۵ م تأسیس کرد؛ دستور کار این سازمان به شدت ضد شیعی بود. شیعیان، بعدها، در سال ۱۹۹۳ م، در پاسخ به اقدامات این گروه، سپاه محمد را تأسیس کردند. حق نواز یک سلسله فعالیت سیاسی بر ضد زمین داران شیعه جنگ به راه انداخت و همان طور که حزبش محبوبیت کسب می کرد اونیز برای مبارزه با شیعیان از خارج ((عربستان سعودی، عراق و کویت)) کمک می گرفت. (پیشین، ۹۲ و ۹۳) بخشی از ارتش پاکستان و نیز آس اس آی از سپاه صحابه حمایت به عمل آورده است ترور شخصیت های مذهبی شیعه و علمای اهل سنت که به نوعی ندای وحدت مذهبی در پاکستان سر داده اند، عمدتاً به سپاه صحابه و لشکر جنگوی نسبت داده شده و در مقابل کشتار علمای مذهبی یا اعضای سپاه صحابه به افراد مسلح به گروههای شیعی انتساب یافته است. (خیری، عباسی دهبکردی، ۵۵، ۱۳۸۹)

۳-۲-۳. حمله شوروی به افغانستان (۱۹۷۹)

حمله شوروی به افغانستان یکی از آخرین نبردگاه های رزمی عقیدتی شرق و غرب در دوران جنگ سرد بود که مخالفان کمونیسم و شوروی از هر ابزاری برای از بین بردن و پیروز شدن بهره برداری می کردند در این میان استفاده از عامل دین نقش پررنگی در تحریک و بسیج مردم علیه شوروی محسوب می شد. این جنگ سبب پیوند بیشتر حوزه های دینی پاکستان و افغانستان در تقویت هر چه بیشتر تروریسم در منطقه شد.

مدارس مذهبی پاکستان زمینه عضویت جهادگران از کشورهای مختلف را در اردوگاه ها جهت آموزش ایدئولوژیک و جنگ های چریکی فراهم آوردند. در حقیقت، شرکت در جهاد افغانستان، امتداد طبیعی تحصیل در مدرسه های مذهبی محسوب می

گردید. از آنجا که هدف این مدارس، تربیت نیرو برای جهاد در افغانستان بود با انتظارات دولت پاکستان برای نفوذ در افغانستان و آسیای مرکزی نیز همخوانی می یافت. گذشته از این، سایر طلاب از دیگر کشورهای اسلامی جذب مدارس مذهبی پاکستان شدند و دولت پاکستان با کمک غرب و برای توقف کمونیسم، افراط گرایی مذهبی را در چارچوب مدارس مذهبی تشویق کرد. در حقیقت مدارس، نقش سربازان پیاده را در بازی شطرنج افراط گرایی مذهبی بر عهده داشتند که دولت پاکستان از این رهگذر کشمیر تحت کنترل هندوستان را نیز در نظر داشت. (شفیعی، محمودی، ۸۵، ۱۳۹۱)

۳-۲-۴. حادثه ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ آمریکا:

شبکه القاعده به عنوان شکل جدید گروه های تروریستی بر پایه مذهب ما را با نوعی جدید از سازمان دهی روبرو می کند. این گروه بر پایه یک ایدئولوژی مذهبی که از سوی ایدئولوگ های این شبکه دائماً در حال به روز شدن است و توانسته است با بهره گیری از وسایل ارتباط جمعی اعضای خود را در تمام نقاط دنیا آموزش دهد. این افراد با توجیهی مذهبی خود، دست به خشونت می زنند، توجیه می شوند و در این راه فدا کردن جان خود ابایی ندارند. (رهامی، علی نژاد، ۱۴۰، ۱۳۹۰) نیروهای القاعده پس از سرنگونی رژیم طالبان در افغانستان به سوی پاکستان سرازیر شدند و در منطقه ی قبیله ای این کشور پناه گرفتند.

آن ها طرفداران بسیاری در میان افراطیون مذهبی پاکستان دارند. (اشلی، ۷۳، ۱۳۸۸)

بعد از ۱۱ سپتامبر گروه های جدید تروریستی در پاکستان شکل گرفت که نام های آنها اغلب بر گرفته از ادبیات مذهبی و دینی است و همین امر نقش مدارس مذهبی را تولید و پرورش تروریست در پاکستان به خوبی نشان می دهد و باعث شده که پاکستان را مهد تفکر طالبانی و تندروی در جهان معرفی نماید. اسامی برخی از این گروه ها عبارت اند از: جمعیت علمای اسلام، سپاه صحابه، لشکر جهنگوی (طالبان پنجاب)، لشکر طیبه، جنبش نفاذ شریعت محمدی (طالبان سوات)، شبکه حقانی، تحر یک طالبان پاکستان (سلیمانی، خالدیان، ۱۶۸، ۱۳۹۱) این اسامی رنگ و لعاب و ماهیت و سیمای ظاهری این گروه ها را نشان می دهد که چه صبغه ای دارند و برای خود چه اهدافی را تبیین می نمایند و با چه پرچمی ادعای مبارزه علیه دشمنان اسلام را دارند.

۳-۳: عوامل قومی و نژادی

در سرنوشت کشورها موقعیت جغرافیای نقش کلیدی دارد همسایه ها، نوع طبیعت و آب و هوای کشورها می تواند در خط دهی به سبک زندگی و سرنوشت مردمان هر کشوری موثر باشد. با توجه به موقعیت جغرافیایی پاکستان و هم مرز بودن با کشورهای که با برخی از اقلیت آنها اشتراکات قومی و نژادی دارد سبب شده تا بعضا برخی از گروه های افراطی در پاکستان به جذب و هضم آنها در خود مبادرت بورزند که در این میان موقعیت جغرافیای سرزمینی پاکستان نقش بسیار مهمی را ایفا می نماید.

۳-۳-۱: موقعیت ژئوپلیتیکی پاکستان

وسعت پاکستان معادل ۸۰۳، ۹۴۰ کیلومتر مربع است که حدوداً معادل مجموع پهناوری کشورهای فرانسه و انگلستان است. پاکستان از پنج ایالت، یک منطقه خودمختار قبایلی، یک منطقه فدرال پایتخت (اسلام آباد) و دو منطقه مربوط به جامو و کشمیر تشکیل شده است. پاکستان بر اساس آمار موجود (۲۰۱۴م)، جمعیتی حدود ۱۹۶۱۷۴۳۸۰ تن دارد.

<https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/pk.html>
پاکستان همواره از موقعیت ژئوپلیتیکی خاصی برخوردار است که خاورمیانه، آسیای مرکزی، آسیای جنوبی و چین را بهم متصل می سازد. مرزهای پاکستان از لحاظ امنیتی دارای ویژگی های خاصی می باشد پاکستان مرز ۵۲۳ کیلومتری اش با چین مرزی کم تحرک و دوستانه محسوب می شود و مهمترین مرز پاکستان از دیدگاه دفاعی - امنیتی مرز مشترک ۲۰۲۸ کیلومتری این کشور با هند است که یک منطقه فعال امنیتی به شمار می رود. مرزهای مشترک پاکستان با افغانستان ۲۴۶۶ کیلومتر و گذرگاه خیبر در مرز پیشاور مهمترین معبر استراتژیک در این منطقه می باشد. در این راستا پاکستان به دلیل رفع عمق استراتژیکی خود می خواهد امتیازهای ژئوپلیتیکی از افغانستان بگیرد. (پیشگاهی فرد، قدسی، ۱۳۸۷، ۹۵)

پاکستان همچنین دارای ۸۹۱ کیلومتر مرز مشترک با جمهوری اسلامی ایران است که این منطقه جز فلات بلوچستان به شمار می رود مرز دریایی پاکستان و وجود بندر کراچی در این منطقه با توجه به مناقشه دیرین پاکستان و هند دارای نقش حیاتی و

استراتژیک است (پیشین، ۸۴)

از حیث موقعیت نسبی این کشور از سوی شمال و شمال غرب با افغانستان، از سوی غرب با ایران، از سوی شمال شرق با چین، از سوی شرق با هند و از سوی جنوب با اقیانوس هند و دریای عمان یا شمال اقیانوس هند محدود می شود. (حافظ نیا، ۸۸، زمستان ۱۳۷۴)

موقعیت ژئوپلیتیکی پاکستان سبب آن شده تا موقعیت لازم برای پرورش و تولید تروریسم در منطقه ایجاد شود و این کشور به مامن و پناهگاه فکری و سرزمینی تروریست های منطقه تبدیل شود. مشکلات مرزی و قبیله ای پاکستان با افغانستان بر سر مسئله خط مرزی دیورند و پشتونستان از عوامل اصلی شکل گیری گروه های تروریستی مانند طالبان است. خط مرزی دیورند یک مشکل تاریخی بین افغانستان و پاکستان است که عمری بیشتر از تاریخ پاکستان دارد. (کازمی، ۱۳۸۹، ۱۵۸) مرز طولانی دیورند که در دوره استعمار بریتانیا بین دو کشور کشیده شد هرگز به طور رسمی از سوی دولت افغانستان، حتی در دوره طالبان که وفادارترین دولت به پاکستان بود نیز به رسمیت شناخته نشده است. (واعظی، ۲، پاییز ۱۳۹۰) اکثریت قوم پشتون در افغانستان و رابطه آن با پشتونهای پاکستانی از دیگر عواملی است که جریان های افراطی مانند طالبان را که از اساس، با اتکا بر قوم پشتون شکل گرفته اند قدرتمند می سازد. (کازمی، ۱۳۸۹، ۱۶۱)

به بهانه دفاع از قوم بلوچ و اهل سنت، گروه های بنیادگرای پاکستانی در مناطق هم مرز با ایران فعالیت شدیدی دارند و سعی در جذب طلاب اهل سنت ایرانی دارند، تا بعد ها از این افراد در فعالیتهای تروریستی استفاده کنند. هم مرز بودن ایران با پاکستان سبب آن شده که گروه های تروریستی فعال علیه ایران مانند جندالله و جیش العدل از خاک پاکستانی به عنوان پایگاهی امن برای آموزش و برنامه ریزی عملیاتی علیه جمهوری اسلامی ایران استفاده نمایند. استفان دودوانیو، از معدود پژوهشگرانی که پیشینه و فعالیت های گروهک تروریستی جندالله را مورد مطالعه قرار داده است عقیده دارد، حمایت پاکستان از عوامل اصلی موفقیت فعالیتهای گروهک تروریستی جندالله بوده است. (<http://www.dw.de>)

همسایگی با هند و مسئله کشمیر داشتن پتانسیل بالای درگیری با این کشور،

جغرافیای مرزی پاکستان با هند را بستر تولید و آبستن گروه‌های تروریستی نموده است. این وضعیت از دستمایه‌ها و بهانه‌های تروریست‌ها برای حملات انتحاری و تروریستی شده است. اکثر سازمان‌های تروریستی کشمیری در پیروی از آموزه‌های رادیکالیسم اسلامی، متحدان اسامه بن لادن و عضو جبهه بین‌المللی اسلامی او می‌باشند و القاء ایدئولوژی القاعده به این جنبش‌ها از مسائل قابل تأمل می‌باشد. استراتژی این گروه‌ها با منافع پاکستان سازگار و علیه هند تدوین شده است (شفیعی، <http://drshafiee.blogfa.com/post-162.aspx>).

۳-۲-۳. مناطق خود مختار قبیله ای

پاکستان به دلیل عدم دارا بودن منابع معدنی و فسیلی و در عوض دار بودن منابع آبی سرشار کشوری مبتنی بر پایه کشاورزی است که اکثر جمعیت این کشور را کشاورزان تشکیل می‌دهند و همین موضوع باعث شکل‌گیری جامعه ای سنتی شده است که خود را وفادار به ایل و قبیله بدانند و همین سبب شکل‌گیری یکی از پیچیده‌ترین دولت‌های جهانی شود که مرز تعهد به قبیله و کشور در آن مشخص نباشد.

امروزه از مناطق قبایلی پاکستان به عنوان مرکز صدور تروریسم یاد می‌شود. اکثریت ساکنان این مناطق پشتون می‌باشند. منطقه ی قبایلی فتا به وسیله خط دیوراند از افغانستان جدا شده است. مناطق قبایلی به لحاظ جغرافیایی از غرب با افغانستان، از شرق با دو ایالت سرحد و پنجاب پاکستان و از جنوب با ایالت بلوچستان پاکستان هم مرز است. مهم‌ترین شهرهای این منطقه عبارت‌اند از میرانشاه، رازمک، دارا، بازار و وانا. (خالدیان، ۴۲، ۱۳۹۲) وزیرستان از دیگر مناطق قبایلی پاکستان است که خط مقدم مبارزه با تروریسم در پاکستان به حساب می‌آید.

وزیرستان یک منطقه کوهستانی در شمال غربی پاکستان و در نزدیکی مرز با افغانستان است. این ایالت جز مناطق قبیله ای است که به صورت فدرال اداره می‌شود. وزیرستان جنوبی و مناطق حومه آن از سوی مقام‌های آمریکایی به عنوان "خطرناک‌ترین نقطه روی زمین" توصیف شده‌اند. این منطقه، سکونتگاه بیت‌الله محسود، رهبر سابق طالبان پاکستان بود که در عملیات منتسب به آمریکا در اوت ۲۰۰۹ کشته شد. این منطقه

همچنین محل استقرار حکیم الله محسود، جانشین او و رهبر جدید طالبان پاکستانی است این منطقه، سکونتگاه بیت الله محسود، رهبر سابق طالبان پاکستان بود که در عملیات منتسب به آمریکا در اوت ۲۰۰۹ کشته شد. این منطقه همچنین محل استقرار حکیم الله محسود، جانشین او و رهبر جدید طالبان پاکستانی است.

<http://www.bbc.co.uk/persian/world/2009/10/09101>

از مهم ترین مناطق قبیله ای پاکستان که نقش مادری سرزمینی را برای تروریست ها دارد مناطق هم مرز با افغانستان است. این مناطق ملجا اصلی تروریست ها در پاکستان محسوب می شود که از لحاظ نژادی پشتون هستند و وجه مشترک قومی با طالبان افغانستان دارند، در این مناطق کنترل دولتی ضعیف است.

پشتون بودن عاملی محوری است که پشتون های دو طرف مرز را به سمت همبستگی و اتحاد سوق داده و در هر دو کشور افغانستان و پاکستان بسیاری از گروه های شورشی از جمله طالبان افغانستان، القاعده، حزب اسلامی گلبدین، حزب اسلامی خالص، شبکه حقانی، شریعت محمدی، لشکر اسلام، لشکر طیبه و جنبش اسلامی ازبکستان با تحریک طالبان پاکستان همگرا شده اند. بر اساس برآوردی که شورای روابط خارجی آمریکا ارائه داده است حدود یک میلیون جوان زیر ۲۰ سال در مناطق قبایلی پاکستان مسلح هستند و بسیاری از آنها علاقه مند به انجام عملیات انتحاری هستند. (خالدیان، ۴۳، ۱۳۹۲)

از دیگر مناطق قبایلی پاکستان که به دلیل جغرافیای خاص خودش هیزمی برای تروریست ها و رشد آنها است منطقه بلوچستان با مرکز کویته است که در جنوب غربی پاکستان قرار دارد و این منطقه شاهد فعالیت گروه های تروریستی مانند لشکر جهنگوی در خود است. بلوچستان به دلایل قومی گرایانه و تجزیه طلبانه مورد حمایت قدرت های منطقه ای و جهانی برای بی ثباتی و نا امنی اش است. به عقیده تونی کارتالوچی شبکه ترور در این منطقه توسط آمریکا عربستان و قطر حمایت می شود.

۳-۳-۳: جغرافیای انسانی پاکستان

از عوامل مهم در ناآرامی ها و بی ثباتی های کشور پاکستان که افراد را جذب گروه های تروریستی می کند و به آنها انگیزه لازم را برای حضور در این گروه ها را می

دهد، شرایط اجتماعی این کشور متأثر از جغرافیای انسانی اش است. الگوهای جمعیتی در پاکستان از اصلی ترین عوامل رشد قوم گرایی در این کشور بوده است که این امر تاثیر به سزایی در تشکیل گروه های تروریستی قومی محلی داشته است.

بر اساس قانون اساسی سال ۱۹۷۳ زبان اردو به عنوان زبان رسمی و ملی کشور است لیکن در مکاتبات اداری و محاورات شخصیت‌های سیاسی از زبان انگلیسی استفاده می شود و دیگر زبانها، از قبیل پنجابی، پشتو، سند، بلوچی، برآهویی است که حدود مرز آن محدوده همان ایالتهاست و به عنوان زبان محلی در پاکستان شناخته شده است. مبنای تشنجات اجتماعی در پاکستان تسلط یافتن پنجابی ها است. پنجابی ها اکثریت قابل توجهی را تشکیل می دهند. پنجابی ها بر طبقات ممتاز پاکستان بویژه در ارتش، دواير اداری و بطور فزاینده ای از سال ۱۹۷۷ به بعد در جامعه تجاری، تسلط دارند.

ایالت پنجاب پاکستان بیش از یک چهارم مساحت پاکستان را دارا است و به جز منطقه جنوبی آن (شهرستان بهاولپور) که از اقلیم صحرایی برخوردار است دارای جلگه ها و دشتهای بسیار حاصلخیز می باشد و در حدود ۵۷ درصد اراضی کشاورزی پاکستان را در خود جای داده است. بیش از نیمی از جمعیت این کشور در این ایالت زندگی می کنند و سطح سواد در این ایالت به نسبت سایر ایالت ها بالا است (حافظ نیا، ۸۲-۸۳، بهار ۱۳۷۵) این مسائل سبب تسلط پنجابی ها در سیاست، فرهنگ و اقتصاد پاکستان شده است.

پنجابی ها در حدود ۲۶ درصد خاک پاکستان را در حصار خود دارند و منطقه محل سکونت بلوچ ها در حدود ۴۵ درصد خاک پاکستان را تشکیل می دهد: پنجابی ها برای خروج از مرزهای خود باید فشار بیاورند و این همان کاریست که کرده اند بلوچ ها که تعدادشان نسبتا از پشتوها در بلوچستان بیشتر است در برابر آورگان افغانی پشتو که در صورت اقامت دائم در آن جا ممکن است توازن را به زیان بلوچ ها بر هم زنند ایستادگی می کنند. هر گروه قومی در پاکستان احساس می کند که فریب خورده و از حقوق خویش محروم است و در نتیجه احساس سرخوردگی می کند. و این عوامل سبب می شود که در جامعه اختلاف و تشنج بوجود آید. (اطلاعات سیاسی و اقتصادی، ۱۷، خرداد و تیر ۱۳۶۹)

عاشق حسین طوری کارشناس پاکستانی در مقاله ای راجع به عوامل ناامنی و بحران در بلوچستان پاکستان می نویسد: گاز و گوگرد پاکستان از منطقه بلوچستان استخراج می گردد و بلوچ ها از اینکه گاز بلوچستان در خدمت پنجابی هاست و بیشتر مردم این ایالت از این گاز بی بهره بوده و از آن سهمی نمی برند، ناراضی هستند. وی همچنین در نتیجه گیری مقاله اش در این خصوص چنین می نویسد؛ در صورتی که در پاکستان حکومت مردمی و واقعی استقرار پیدا نکند، پنجابی ها به خود نیابند و حقوق ایالت های محرومی چون خیبر پختونخواه، بلوچستان و حتی سند را ندهند، ممکن است ایالت بلوچستان از پاکستان جدا شود.

(<http://www.farsnews.com/newstext.php?nn=13921203001188>)

استفاده از تبعیض داخلی در ساختار سیاسی پاکستان مانند تسلط پنجابی ها بر ارکان قدرت بهره برداری، گروههای تروریستی پاکستان از مباحثی مانند اقوام پشتون در افغانستان و بلوچ در ایران، سبب آن شده تا گروههای تروریستی به راحتی انگیزه های اجتماعی و فرهنگی لازم را برای جذب و یارگیری دیگر افرادی که از علقه های مذهبی و دینی کمتری هستند را داشته باشند.

۲-۲-۴: شرایط اقلیمی و مخاطرات طبیعی

کشور پاکستان در ناحیه ای واقع شده است که نسبت به انواعی از بلایای طبیعی پتانسیل بالایی را دارا می باشد. وابستگی بیش از ۳۳ درصد اقتصاد پاکستان به کشاورزی سبب می شود که در هنگام وقوع حوادث طبیعی مردم این کشور آسیب جدی می بیند به شدت مردم را در تنگنا مالی و اقتصادی قرار گیرند و این امر کار گروههای بنیادگرا و افراط گرا را برای عضوگیری سهل و آسان می سازد.

سیل سال ۲۰۱۰ پاکستان از مهم ترین حوادث طبیعی پاکستان که سبب شد تا به این مسئله به عنوان یکی از عامل های تاثیر گذار در رشد افراط گرایی و تروریسم در این کشور به آن توجه نمایند. این سیل یکی از فجیع ترین سیلی بود که در ۸۰ سال گذشته در این کشور سابقه نداشته است. بر اساس تخمین های سازمان ملل، بیش از ۲۰ میلیون نفر در اثر این حادثه، زخمی یا بی خانمان شدند.

جمعی از محققان رشته روابط بین الملل و علوم سیاسی در مقاله ای با عنوان بازتاب سیل ۲۰۱۰ پاکستان بر افراط گرایی چنین نتیجه گرفته اند: بر اثر این سیل، تنش های قومی و اجتماعی در پاکستان افزایش یافت و موسسه های خیریه اسلامی وابسته به گروه های افراطی با امداد رسانی به سیل زدگان و اعزام هزاران داوطلب به مناطق صعب العبور توانستند افراد زیادی را جذب کنند. ناتوانی دولت پاکستان در مهار بحران، بهترین فرصت را به گروه های بنیاد گرا برای جذب و یارگیری از میان افراد صدمه دیده و خانواده از دست داده گذاشت تا یارگیری نمایند. (بیدالله خانی، احمدی، باقیان زارچی، ۲۴، زمستان ۱۳۹۰)

خشکسالی به عنوان یکی از انواع مخاطرات طبیعی، به طور دوره ای و متناوب کشور پاکستان را تحت تاثیر قرار می دهد. خشکسالی که با خود کاهش بارش باران و آب بهداشتی را به همراه دارد سبب کاهش تولید مواد غذایی و کشاورزی شود و میران انتظارات از دولت را برای کمک افزایش دهد. دولت پاکستان که از انسجام و توان لازم برای مدیریت این بحران ها برخوردار نیست مردم آسیب دیده را ناخواسته به سمت گروه های تندور را ترغیب می نماید.

زلزله نیز از دیگر بلاهای طبیعی است که با توجه به موقعیت سرزمینی پاکستان این کشور را در معرض خطر قرار می دهد. و همواره درصد بسیاری از مردمان را با بی خانمانی و فقر تهدید می کند. سرزمین پاکستان در امتداد و حاشیه یکی از مرز های زمین ساختی واقع شده که دارای فعالیت بالای لرزه ای است.

۳-۳. ریشه های شخصیتی و فردی تروریسم در پاکستان

در خصوص ریشه های روانی تروریسم مجموعه ای از عوامل است که باعث شکل گیری شخصیت و روحیه فردی و سازمانی افراد می شود تا آنها را برای خشونت بار ترین اقدامات علیه سایر انسان های مخالف خود آماده کند. مذهب و دین، هویت محلی، قومی، نژادی و زبانی، وضعیت اقتصادی و فرهنگی (میزان سواد) از جمله عواملی است که ذهن یک تروریست ها را برای آسیب رساندن به دیگران آماده می کند.

برخی نویسندگان، تروریست ها را افرادی کنش گرا و ستیزه جو معرفی می کنند که

تشنه تحرك و جویای هیجانند. این رویکرد روانشناختی که افرادی نظیر جرال د پست به آن پرداخته اند، بر این نظریه مبتنی است که افراد به منظور ارتکاب اعمال خشونت بار به مسیر تروریسم کشانده می شوند و منطق خاص این گروه که ریشه در روانشناسی آنان دارد و در لفاظی هایشان منعکس می شود، چیزی جز توجیه اعمال خشونت بار آنها به حساب نمی آید. این افراد جنبه های شخصیتی خود را به "خود" و "دیگری" تقسیم می کنند. فردی با این مجموعه شخصیتی وجود غول آسای خود را کامل تصور می کند و بر اثر فرافکنی، همه ضعف های تنفر آمیز و بی ارزش درونش را به دیگران نسبت می دهد، آنها نیازمند یک دشمن بیرونی هستند تا او را ملامت کنند. (<http://edalat-s.org/pages/?id=5463>)

نکته ای که مورد اجماع آن است که روانشناسی گروه، سازمان و اجتماع است که حائز اهمیت است و ما را در درک تحلیلی این پدیده یاری می دهد؛ این گونه است که شخصیت و هویت فردی تروریست ها در قالب گروه یا سازمان دچار استحاله شده و در نتیجه هویت فردی رنگ باخته و جای خود را به هویت جمعی می دهد. (خبیری، عباسی دهبکردی، ۵۱، ۱۳۸۹)

ریشه های روانی تروریسم در پاکستان بیشتر ماهیت دینی و مذهبی دارد و سپس رنگ و بوی قومی و قبیله ای و اقتصادی به خود می گیرد. گروه های تروریستی پاکستان به دلیل اینکه انگیزه لازم را برای عملیات انتحاری در افراد خود ایجاد نمایند و آنها را به خوبی پذیرای مُردن و انجام بالاترین درجه خشونت در یک اقدام تروریستی نمایند به استفاده از ادبیات دینی و مذهبی در این خصوص روی می آورند.

۴-۴. ریشه های اقتصادی تروریسم در پاکستان

۴-۴. عوامل اقتصادی) بر اساس طرح تحلیلی در خصوص ریشه های اقتصادی تروریسم، فرد در صورتی قانون را زیر پا می گذارد و خطر مجازات را می پذیرد که امیدوار باشد از این روش رضایت خاطرش بیش از حدی که با اختصاص همان وقت و منابع به فعالیت های قانونی به دست می آورد، برآورده خواهد شد. تجزیه و تحلیل اقتصادی تروریسم در چارچوب حرکت نظری کلی ای قرار می گیرد که هدف آن به کار بستن روش های تحلیل اقتصادی درباره همه مسائل اجتماعی است (اسماعیلی، فروردین

فعالیت های غیر قانونی تروریستها را می توان در قالب هایی چون قاچاق موادمخدر، قاچاق انسان، قاچاق اسلحه، آدم ربایی و گروگانگیری، سرقت بانکها، سرقت دارایی عام و بیت المال، تسلط بر معادن و سرقت آن، در کنار اخاذی از اشخاص و افراد دولتی - غیر دولتی، تسلط بر منابع طبیعی و عایداتی کشور تحت نفوذ، قاچاق سنگ های قیمتی، قاچاق انسان و دیگر فعالیتهای غیرقانونی، قاچاق موادمخدر و گروگانگیری از فعالیت های همیشگی و پر سود گروه های تروریستی به شمار می رود، تا جایی که گستردگی فعالیت قاچاق موادمخدر توسط گروه های تروریستی جهت تامین مالی منجر به ایجاد مفهومی ((نارکو تروریسم)) شده است. تحریک طالبان افغانستان، تحریک طالبان پاکستان، راه درخشان در پرو، پ.ک.ک در ترکیه، حرکت اسلامی ازبکستان، جندالله در ایران و... از گروههایی هستند که بیشترین موادمخدر را در دنیا قاچاق و دست به دست میکنند. به عنوان نمونه در قاچاق بیشتر از ۹۰ درصد موادمخدر بین افغانستان، ایران، پاکستان و جمهوری های آسیای مرکزی، گروه طالبان افغانستان، گروه طالبان پاکستان، گروه جندالله و حرکت اسلامی ازبکستان در تباری با استخبارات منطقه دست دارند. به همین ترتیب پ.ک.ک متهم به انتقال ۸۰ درصد هروئین از آسیای مرکزی به اروپا است (عمر عزیز <http://www.jomhornews.com/doc/article/fa/54497>)

هم اکنون حدود ۱۲ هزار مدرسه دینی وابسته به جریان طالبان در سراسر پاکستان، از شهرهای بزرگ تا روستاهای دور افتاده و مناطق قبیله ای وجود دارد که در آنها بیش از ۲ میلیون جوان و نوجوان تحصیل می کنند. فقر فرهنگی و اقتصادی و تعصبات کور مذهبی، عواملی هستند که باعث شده اند مردم در فرستادن فرزندان خود به این مدارس، رغبت بیشتری داشته باشند.

گروههای تروریستی علاوه بر استفاده از ضعف مردم خود نیز دست به اقدامات اقتصادی با سود کلان البته به صورت غیر قانونی می زنند. درآمد کسب شده تروریست ها از راه های غیر قانونی که با ضعف اقتصادی یک کشوری عجین شده باشد بهترین بستر برای سوءاستفاده گروههای تروریستی از زمینه به وجود آمده برای عضوگیری و جذب

نفر است. پاکستان یک همچین حالتی را دارد قرار گرفتن در کنار بزرگترین مزارع خشکخاش جهان در افغانستان، فقر مردم پاکستان، ایجاد انگیزه های دینی و شرعی و دولت ضعیف ناکارآمد از لحاظ اقتصادی، بهترین پازل برای شکل دهی به افکار تروریستی در بخش بی بضاعت این کشور شده است. این ها در کنار هم ریشه های اقتصادی تروریست را در پاکستان شکل داده است.

۱-۴-۴. نگاهی به اوضاع اقتصادی پاکستان

اقتصاد پاکستان به طور عمده کشاورزی است و اکثریت مردم این کشور یا کشاورز بوده و یا به نوعی با کشاورزی در ارتباط می باشند. صادرات این کشور نیز به محصولات کشاورزی و منسوجات متکی است که اهمیت بخش کشاورزی را افزایش می دهد. در زمینه صادرات و واردات پاکستان همواره با تراز منفی تجاری روبرو بوده است. از طرفی مطابقت چندانی میان نقدینگی، رشد اقتصادی و تورم وجود نداشته و ندارد. از این کشور در طول سال های مختلف افزایش یافته، باز پرداخت وام ها بر اقتصاد تأثیر منفی داشته است. قطع کمک های آمریکا در اکتبر ۱۹۹۰ و افزایش فشارها و پیش شرطها از طرف سازمان های اقتصادی وام دهنده به پاکستان از جمله صندوق بین المللی پول و پیش شرطها از طرف سازمان های اقتصادی وام دهنده به پاکستان از جمله صندوق بین المللی پول و بانک جهانی، موفقیت این کشور را دشوارتر نموده است. این کشور ۱۸ میلیارد دلار قرضه خارجی و نزدیک به نه میلیارد دلار وام داخلی دارد.

<http://www.aftabir.com/travel/countries/pakistan/economy/system.php>

سیاست های اتخاذ شده توسط دولت در جهت راهبردهای بانک جهانی و صندوق بین المللی پول، به ویژه در یک دهه اخیر، سبب کوچک شدن حجم دولت و بیکار شدن کارمندان شده است در حالیکه تا پیش از این، مشاغل دولتی جزو مشاغل امن و با ثبات به شمار می رفت و شهروندان با تحصیلات معمولی می توانستند در بخش دولتی استخدام شوند. از سوی دیگر، به راه افتادن موج خصوصی سازی در کشور، مشکل بیکاری را دو چندان کرده است. همچنین اقدامات صندوق بین المللی پول که با هدف جذب سرمایه های خارجی برای کاهش فقر انجام شده بود، با موانع اجرایی متعددی روبرو شده

است. (توحیدی، مهر ۱۳۸۵)

۲-۴-۴. منشا اقتصادی تروریسم در پاکستان

مهم‌ترین مسئله در منشا اقتصادی تروریسم در پاکستان گره خوردن آن با مدارس مذهبی و کمک‌های خارجی در رشد افکار افراطی در این کشور است. مسئله‌ای که هر روز با توجه به لایه لایه شدن گروه‌های تروریستی در پاکستان شکل پیچیده‌تری به خود می‌گیرد.

۱-۲-۴-۴. تاثیر عوامل داخلی اقتصادی

بیکاری بزرگترین معضل نسل جوان پاکستان است. دولت تاکنون نتوانسته است تسهیلات آموزشی را در زمانی کوتاه به نسل جوان ارائه کند و از آنجایی که برای دستیابی به یک شغل مناسب، نقش آموزش و پرورش ضروری و اساسی است، دانش‌آموزان به سمت مدارس دینی گرایش پیدا کرده‌اند. این امر، به موج افراطی‌گرایی و بنیادگرایی دامن می‌زند و کشور را از نظر داخلی و بین‌المللی با مشکل مواجه ساخته است. اهمیت این موج افراط‌گرایی هنگامی روشن‌تر می‌گردد که به پیوند آن با تروریسم توجه داشته باشیم. (همان)

در پاکستان پیروان وهابیت چندان نیستند ولی در این کشور از توانایی‌های مالی و سیاسی فراوانی برخوردارند و از جانب حکومت عربستان سعودی در همه ابعاد حمایت می‌شوند و از طریق ایجاد بیمارستان‌ها، مدارس و مراکز عام‌المنفعه، سعی در بروز عقاید خود و جذب مردم دارند. وهابیت در پاکستان در مناطق سنی‌نشین که بیشتر از فقر رنج می‌برند، سرمایه‌گذاری کرده و مدارس علمیه‌ای ساخته و مبالغ هنگفتی را برای طلاب خرج می‌کند. شعبه نظامی سیاسی وهابی‌ها سپاه صحابه می‌باشد که در میان ایالت‌های مختلف مراکز دارند. وهابیان در این مراکز، گاهی افراد فقیر، بی‌سواد و متعصب را به عضویت می‌گیرند. (فلاح زاده، ۵۵، ۱۳۸۵)

روزنامه داون پاکستان به نقل از این سند ویکی‌لیکس آورده است گروه تروریستی پاکستانی خانواده‌هایی که فرزند زیادی داشته و با مشکلات مالی شدید روبه‌رو هستند برای آموزش به خدمت می‌گیرند و در این بین کودکان ۸ تا ۱۲ سال در اولویت هستند. بر

اساس اسناد ویکی لیکس مدرسان این مدارس دینی تمایل کودکان برای به کارگیری خشونت و قبول فرهنگ جهاد ارزیابی می کنند و موفقیت در تاسیس مدارس و مساجد در این مناطق منجر به حمایت های مالی سالانه عربستان و امارات از شخص روحانیون دینی شده است <http://www.farsnews.com/newstext>

در خصوص ریشه های اقتصادی تروریسم در پاکستان می شود این چنین نتیجه گیری نمود که دولت و ملت پاکستان به دلیل داشتن ضعف بنیادین اقتصادی بستر مناسبی را برای حضور تروریسم در پاکستان فراهم نموده اند. مهم ترین تاثیر این مهم در فراهم آوردن نیروی انسانی لازم از خانواده های بی بضاعت و ضعیف پاکستانی در جذب گروه های تروریستی است. از منظر دیگر نیز خود اقدامات تروریستی برای گروه های فعال تروریستی در پاکستان به عنوان یکی از منابع اصلی درآمد محسوب می شود که به آنها قدرت سیاسی نیز می بخشد. به نوعی می توان پیوند مدارس مذهبی و کمک های مالی عربستان سعودی را در نشر و ترویج سلفی گری و افراطی گری از دیگر وجوه تاثیر اقتصاد در تروریسم در پاکستان دانست.

۵) مدل سازه انگارانه ریشه های تروریسم در پاکستان

در جواب این سوال که ریشه های تروریسم در پاکستان از چه منبعی نشات می گیرد پاسخ هایی زیادی می شود داد، دولت ضعیف، اقتصاد ورشکستی، عدم دولت ملت سازی صحیح، عقب ماندگی فرهنگی و اجتماعی و وجود فقر علت های است که می شود برای وجود تروریسم و تداوم آن در پاکستان ذکر کرد اما همانطور که در ابتدای مقاله هم بدان اشاره شد به دلیل پیچیدگی ساختار دولت و مردم پاکستان مجموعه ای از عوامل هستند که موجب افراط گرایی و اقدامات خشونت آمیز در بین گروه های تروریستی پاکستان شده است. با این داشته الگوی تحلیلی سازه انگارانه این بحث ترسیم خواهد شد.

عوامل تاریخی و میراث مشترک

در سطح اجتماعی با توجه به شکل گیری باور هایی که اصولاً با توجه به روندی که پاکستان تاکنون طی کرده، گروه های تروریستی به یک سطحی از منافع رسیده اند که به سهولت می توانند خود را نا حق و دیگران را نا حق ببینند. مورد ظلم واقع شدن توسط هند و

زیر فشار رفتن توسط انقلاب اسلامی ایران حملات آمریکایی‌ها به افغانستان مواردی است که تقویت انگاره و هنجارهای خشونت طلبی علیه دیگران را تسهیل می‌نماید و باعث می‌شود تا آنها به تقویت رفتارهای افراط‌گرایانه و خشونت‌آمیز بپردازند.

عوامل ارزشی و ایدئولوژیکی

اصولاً در اکثر گروه‌های تروریستی موجود در پاکستان که پس زمینه ایدئولوژیکی و عقیدتی سلفی دارند تاثیر مدارس مذهبی که انگاره‌ها و باورهای سلفی را آنها تقویت می‌کرده موثر بوده است و این عامل سبب شکل‌گیری نگاهی شده است تا افرادی را که با خود دشمن و رقیب می‌دانند از بین ببرند و به آنها آسیب حداکثری وارد نمایند. این رفتار گروه‌های تروریستی در پاکستان برخاسته از دیدگاهی است که در طی تاریخ کشور پاکستان شکل گرفته است و آنها به پندار شناخت هویت خود و دیگری رسیده‌اند و بر مبنای آن بدین صورت که هر کس فقط عقیده آنها را قبول دارند دوست می‌پندارند و بر علیه آنها اقدامی صورت نمی‌دهند و در غیر این صورت مخالفان خود را دشمن انگاشته و بر علیه آنها اقدامات خشونت‌آمیز انجام می‌دهند.

عوامل هویت‌ساز

مفاهیم اصلی تروریسم در پاکستان در این مقاله هویت، ساختار فرهنگی و اجتماعی و ارزشی هستند. هویت‌یابی گروه‌های تروریستی پاکستان که با توجه به عوامل شکل‌دهنده خود مبادرت به اقدام برداشت از دیگران و خود کرده‌اند عامل جهت‌دهی اصلی رفتارها و اقدامات خشونت‌آمیز آنها می‌باشد که بنا به همین برداشت به راحتی دست به انتحار و یا عملیات برای از بین بردن دیگران که با او در تضاد است می‌کنند.

عوامل قومی‌نژادی

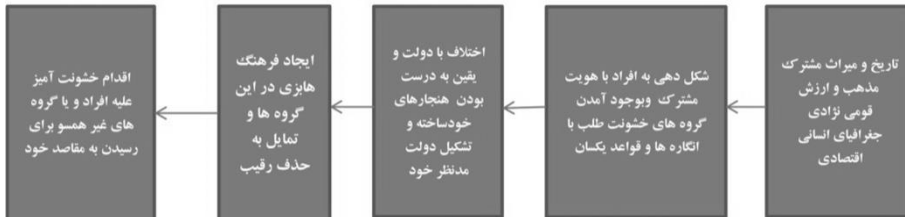
از مهمترین مواردی که در این تحقیق در خصوص ریشه‌های تروریسم در پاکستان به آن دست یافته شد پراکندگی جمعیت و همچنین گروه‌های قومی و نژادی پاکستان می‌باشد که بنا به دلیل عدم توزیع یکسان قدرت و ثروت میان آنها، آن دسته از گروه‌ها و اقوامی که احساس عقب‌ماندگی بیشتر می‌کنند به دنبال باز پس گرفتن حق خود می‌روند و سعی می‌کنند این حق را به صورت خشونت‌آمیز اعاده نمایند.

عوامل اقتصادی

از مهم ترین عواملی که باعث می شد تا در بین جامعه پاکستان گروه های تندرو و تروریستی دست به یار گیری و جذب اعضا بزنند عامل اقتصادی است. گروه های تروریستی با استفاده از پشتیبانی کشورهای عربی علی الخصوص عربستان با استفاد از ضعف اقتصادی مردم پاکستان افراد فقیر و بی بضاعت را در گروه های تروریستی جذب نموده و با آموزش و تزریق افکار وهابی و تندرو در شکل گیری شخصیت و هویت افراد تاثیر می گذارند.

در کل آنچه حائز اهمیت می باشد این است که هویت گروه های تروریستی در بستر تاریخی ، فرهنگی و اجتماعی پاکستان شکل گرفته است و این عوامل سبب شکل گیری گروه های تندرو و تداوم رفتار خشونت آمیز گروه های تروریستی پاکستانی شود.

ریشه های گروه های تروریستی در پاکستان



نتیجه گیری

نگاه سازه انگارانه به مباحث امنیتی و تروریسم با توجه به در نظر گرفتن جنبه های مادی و معنوی رویدادها جایگاه قابل قبولی در ادبیات سیاسی و امنیتی روابط بین الملل پیدا کرده است. از آنجا که در مباحث گروه های تروریستی ما با خشونت سرو کار داریم که توسط افرادی که خود را جدا از سایر افراد می دانند و در تعارض هویتی و شخصیتی با سایر افراد جامعه هستند زمینه را برای فهم نقش ایدئولوژی، هنجارها ارزش ها و فرهنگ شان فراهم می کند.

چنانکه در خصوص مبحث تروریسم در پاکستان بسیاری از عوامل در تکوین روند شخصیتی افرادی که هویتی خشونت طلب کسب نموده اند و دست به اقدامات افراطی می زنند را بر شمردیم که این عوامل در ساخته شدن هویت و در نهایت رفتار این افراد برداشت شان از دیگران تاثیر به سزایی دارد که در ادامه آن عوامل را ذکر خواهیم نمود.

تاریخ و میراث مشترک، ارزش ها و مذهب، قوم و نژاد و جامعه ناهمگون از لحاظ فرهنگی و زبانی که اجتماعی شکننده را در قالب جامعه پاکستان تشکیل داده سبب شده تا زمینه های لازم برای رشد و شکل گیری و همچنین تداوم رفتار گروه های افراط گرا که دست به اعمال تروریستی می زنند ایجاد شود. با عنایت به مشکلات ساختاری در زمان تشکیل کشور پاکستان و جدا شدن آن از هند و همچنین عقاید ترویجی در مدارس مذهبی که در یک بستر تاریخی و سیاسی شکل گرفته اند ریشه های تفکری را شکل داده اند که برآیند برآمده از آن خشونت را بهترین راه برای تثبیت خود بر می شمارند.

عوامل موثر داخلی بر تروریسم در پاکستان با نگاه سازه انگارانه باعث می شود ارکان قدرت ملی این کشور که در قوام بخشی به ساختارهای سیاسی و امنیت هر کشوری می تواند موثر باشد تضعیف شود و در نتیجه ما با ساختارهای سیاسی و فرهنگی و اجتماعی شکننده ای مواجه باشیم که تفکر حذف رقیب و مخالف بهترین راه برای بقای اندیشه ای مورد قبول خود است.

عوامل موثری که در این مقاله بدان ها پرداخته شد هر کدام سبب آن شده تا اوضاع اجتماعی پاکستان شرایط را آماده پرورش گروه های افراطی نماید و در اصل بستری که

مهیا کشش افراد به گروه های تروریستی می شود را فراهم سازد.

در این مقاله با توجه به دریچه ای که برای بررسی تروریسم در پاکستان گشوده شد نتیجه حاصل شد که از دیدگاه سازه انگارانه فرهنگ و جامعه پاکستان نقش عمده ای در بر ساختن هویت و ایده ها و هنجارها و ارزش های گروهبایی دارد که دست به اقدامات تروریستی می زنند و یا افرادی که تروریست خوانده می شود دارد و حتی ابزار مادی مانند عامل اقتصادی با استفاده از ارزش ها و کانال ایدئولوژی بعضی افراد است که می تواند آن ها را به اردوگاه تروریسم بکشاند...مهم ترین دستاورد این مقوله فهم ادراکی از شناخت عواملی بود که در ساختن هویت گروه های تروریستی نقش داشت و باعث تحرك و اقدام آنها علیه دیگران قرار می گرفت.

هر کدام از عناصر بررسی شده در این مقوله شاید به تنهایی در گسترش تروریسم در پاکستان موثر نباشند اما در یک قالب کلی چرخ های ماشین تروریسم در پاکستان را شکل می دهند . تروریسم در پاکستان با توجه به وضعیت همسایگی جمهوری اسلامی ایران با این کشور و دارا بودن مرزهای مشترک و اشتراکات اقوام در دو طرف مرزها تاثیر بر وضعیت امنیتی جمهوری اسلامی ایران دارد و می تواند در شکل گیری گروه های تروریستی و افراطی مانند جندالله و جیش العدل نقش عمده ایفا نماید.

فهرست منابع

۱. ازغندی، علی رضا، کافی، مجید، بررسی امنیت ملی جمهوری اسلامی ایران از دیدگاه نظریه سازه انگاری، علوم سیاسی دانشگاه آزاد کرج زمستان ۱۳۹۱، سال هشتم - شماره ۲۱
۲. کاسسه آتونبو، ترجمه آقای جنت مکان، تروریسم برهم زننده دسته بندیهای حقوقی حقوق بین الملل حقوقی دادگستری شماره ۴۴ پاییز ۱۳۸۲
۳. پورسعید، فرزاد، تحول تروریسم در روابط بین الملل، فصلنامه مطالعات راهبردی، سال دوازدهم شماره چهارم، زمستان ۱۳۸۸
۴. سیمبر، رضا، تطبیق تعریف تروریسم در دیدگاه های پاره ای از بازیگران موثر بین المللی، فصلنامه راهبرد، شماره سی و نه، بهار ۱۳۸۷
۵. فلاح زاده محمد هادی، آشنایی با کشورهای اسلامی پاکستان، موسسه ابرار معاصر تهران، ۱۳۸۵
۶. مسعودنیا حسین، بررسی علل رفتار خشونت آمیز نیروهای اسلامی در پاکستان با تاکید بر طالبان، دو فصلنامه دانش سیاسی، سال پنجم شماره اول بهار و تابستان ۱۳۸۸
۷. عباسی اشلقی مجید فرخی مرتضی، چارچوبی تحلیلی برای مفهوم امنیت از منظر سازه انگاری، مطالعات سیاسی: زمستان ۱۳۸۸، دوره ۲، شماره ۶
۸. عطایی فرهاد، شهوند شهرد، افراط گرایی فرقه ای در پاکستان (۱۹۷۹-۲۰۰۱)، دو فصلنامه دانش سیاسی، سال هشتم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۱
۹. خیرری، کابک؛ عباسی دهبکردی، عزیز؛ عوامل موثر بر پیدایش تروریسم در پاکستان: پژوهش نامه روابط بین الملل - شماره ۴۵ تیر ۱۳۸۹
۱۰. جمالی، جواد، مدل تئوریک تحلیل افراط گرایی (با کاربری نظریه سازه انگاری)، آفاق امنیت: پاییز ۱۳۹۰ - شماره ۱۲
۱۱. جلالی، محمود؛ تروریسم از دیدگاه حقوق بین الملل با تاکید بر حادثه ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱، نامۀ مفید «اسفند ۱۳۸۴ - شماره ۵۲
۱۲. توکلی، سعید، راهبردهای تروریسم، فصلنامه آفاق امنیت، سال پنجم، شماره شانزدهم، پاییز

۱۳. شفیع، نوذر، محمودی، زهرا، واکاوی دلایل اهمیت پاکستان در جنگ علیه تروریسم (۱)، فصلنامه مطالعات آسیای مرکزی و قفقاز. شماره ۷۸، تابستان ۱۳۹۱
۱۴. صراف یزدی، غلامرضا؛ نجابی، جواد؛ صبری، محسن؛ ساختار قدرت در پاکستان و علل ناپایداری سیاسی آن (علوم سیاسی دانشگاه آزاد کرج - شماره ۱۶، پاییز ۱۳۹۰)
۱۵. مصاحبه با دکتر اکبر احمد، هویت و ایدئولوژی در پاکستان، اطلاعات سیاسی و اقتصادی، شماره ۳۶، خرداد و تیر ۱۳۶۹
۱۶. رهامی، محسن؛ علی نژاد، آذر؛ ریشه های ایدئولوژیک تروریسم مجله سیاست « دوره ۴۱، - شماره ۳ پاییز ۱۳۹۰
۱۷. حافظ نیا، محمد رضا؛ موقعیت اجتماعی و اقتصادی پنجاب در پاکستان تحقیقات جغرافیایی - شماره ۴۰ بهار ۱۳۷۵
۱۸. حافظ نیا، محمد رضا، نگاهی اجمالی به وضعیت جغرافیایی پاکستان و ایالت پنجاب مجله : تحقیقات جغرافیایی زمستان ۱۳۷۴ - شماره ۳۹
۱۹. سلیمانی علیرضا ، خالیدیان صفرعلی ؛ بررسی روابط آمریکا و پاکستان پس از حوادث ۱۱ سپتامبر و تاثیر آن بر فعالیت های طالبان پاکستانی آفاق امنیت : دوره ۵ ، شماره ۱۶ ؛ پاییز ۱۳۹۱
۲۰. طیب علیرضا ، تروریسم ، تاریخ ، جامعه شناسی ، گفتمان حقوق ، گردآورنده و ویراستار ، تهران ، نشر نی ، ۱۳۸۲
۲۱. واعظی، محمود، تاثیر تحولات افغانستان بر تعامل پاکستان با بازیگران ذی نفوذ، معاونت پژوهش های سیاست خارجی مرکز تحقیقات استراتژیک، پاییز ۱۳۹۰
۲۲. اسماعیلی، حمیدرضا، بررسی تئوریک زمینه ها و ریشه های تروریسم در ایران، سایت هایلیان، فروردین ۱۳۹۲
۲۳. توحیدی، زهرا، پاکستان : ظرفیت ها و محدودیت ها، سایت مرکز تحقیقات استراتژیک، مهر ۱۳۸۵
24. Ahmad, Khalid. 2011. **Sectarian War-Pakistan's Sunni-Shia Violence and its Links to the Middle East**, Karachi: Oxford University Press.
25. Ahmed, Ishtiaq. 2013. **Pakistan and Patrons: the United States, PR China and Saudi Arabia**. ISAS Working Paper, 13,5.
26. Ahmad, Khalid. 2011. **Sectarian War-Pakistan's Sunni-Shia**

Violence and its Links to the Middle East, Karachi: Oxford University Press.

27. Ahmed, Ishtiaq. 2013. **Pakistan and Patrons: the United States, PR China and Saudi Arabia**. ISAS Working Paper, 13,5.

28. Fuler, Graham, **Islamic Fundamentalism in Pakistan Its Character and Prospects**, institut Rand, 1991

29. Fuler, Graham **Islamic Fundamentalism in Afghanistan: Its Character and Prospects**, institut Rand, 1991

30. Pant, Harsh V. (2009) **Pakistan and Iran's Dysfunctional**

31. **Relationship**, Middle East Quarterly, Spring, Volume xvi: Number.

32. Salman Khan Muhammad, **The Saudi Factor in Pakistan-Iran Relations**, Iranian Review of Foreign Affairs, Vol. 4, No. 4, Winter 2014

33. Zuhur, Sharifa (2008), **Precision in the Global War on Terror**, 'Inciting Muslims through the war of ideas', Strategic Studies Institutions, U.S. Army War College

34. <http://irdiplomacy.ir/fa/page/678>

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

36. <http://www.salamtimes.net/vdcf.cdyiw6dcegiaw.html>(

37. <http://www.farsnews.com/newstext.php?nn=9003016388#sthash.fGbKaV1D.dpuf>

38. <http://vahidgeography89.blogfa.com>

39. <http://www.hawzah.net/fa/magazine/magart/3814/7852/101294>

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

41. <http://www.bbc.co.uk/persian/world/2009/10/09101>.

42. <http://www.csr.ir/departments.aspx?lng=fa&abtid=06&depid=44&semi d=462>(

43. [44. <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/pk.html>](http://www.asriran.com/fa/news/164336/%D8%A8%D9%86-</p></div><div data-bbox=)

45. <http://www.irinn.ir/news/7651>.

تحلیل و بررسی آراء مختلف مفسران درباره ی واژه ی «أعراف» در قرآن

محمد بدره^۱

محمدعلی رضائی کرمانی نسب پور^۲

محمد حسن رستمی^۳

چکیده

در قرآن مجید واژه هایی وجود دارد که طول تاریخ اسلام، مفسران آراء گوناگونی را درباره ی آنها بیان نموده اند که از جمله ی آنها واژه ی «أعراف» است لذا در این جستار علمی سعی بر آن است که ضمن معنا شناسی لغوی، چستی آن از نیز نظر مفسران مورد واکاوی قرار گرفته و از رهگذر آن بتوان به شناخت دقیقی در این باره دست یافت. از بررسی مجموع معانی «أعراف» به دست می آید که نقطه ی اشتراک همه ی آنها اشراف، بلندی مرتبه و اعتلاء است. «أعراف» در حقیقت قسمت های بالای حجابی است که حائل بین دوزخ و بهشت است، بطوری که أعرافیان در آنجا، هم دوزخیان را می بینند و هم بهشتیان را. این «رجال اعراف» در مقامی هستند که از خصوصیتی که در سیمای فرد فرد اهل محشر است به جمیع امتیازات نفسانی و تفصیل اعمال آنان پی می برند و حتی اهل دوزخ و بهشت را پس از رفتن به دوزخ و بهشت نیز می بینند، و این مقام بدون شك مقام و منزلت رفیعی است مخصوص آنان، نه دوزخیان دارای چنان خصوصیتی هستند و نه اهل بهشت، البته این مقام و منزلت معنوی هست که این برگزیدگان الهی از آن برخوردارند و دست دیگران از این مقامات عالیه کوتاه است.

واژگان کلیدی

قرآن، اعراف، حجاب، مفسران، تحلیل و بررسی.

۱. دانشجوی دکتری رشته الهیات و معارف اسلامی، گرایش علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد.
Email: badrehmohammad@gmail.com
۲. دانشیار گروه آموزشی علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد.
Email: r_kemaninasab@um.ac.ir
۳. دانشیار گروه آموزشی علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد.
Email: rostami@um.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۳۹۷/۱۰/۱۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۷/۰۵

طرح مسأله

در مورد کلمه ی «أعراف» که در سوره «أعراف» به کار رفته است میان مفسران قرآن مجید مناقشات زیادی روی داده است و هر یک، از مرآی و آبشخور فکری خود درباره ی آن به ارائه ی نظر خود پرداخته اند به طوری که بعضی از دیدگاه ها نسبت به هم تفاوت زیادی داشته و بعضاً در تضادّ همدیگرند. این اختلاف آراء هم شامل معنای لغوی و چستی آن و هم «رجال أعراف» از منظر مفسران است که نظرات گوناگونی را بیان داشته اند. لذا در این جستار علمی سعی بر آن است که ضمن بیان معانی گوناگون کلمه ی «أعراف» از منظر لغویان، نقطه ی اشتراک و جامع آن روشن گردد. از سوی دیگر تبیین رابطه ی «حجاب» با «أعراف» و علت تقدیم «حجاب» از «أعراف» از اهداف دیگر این پژوهش به شمار می رود. مهمترین بخش این تحقیق راجع به «رجال أعراف» است که مفسران قرآن به صورت جدی در مورد آن دچار مناقشات فراوان و گسترده با یکدیگر گردیده اند. به طوری که در این زمینه تا حدود چهارده نظر ارائه گردیده است. لذا در این پژوهش تلاش گردیده ضمن بیان دیدگاه های متفاوت در این باره، ذیل هر کدام به نقد و بررسی پرداخته شود تا نقاط ضعف و قوت هر یک تبیین و روشن گردد تا بتوان از این مسیر به هدف صحیح و درستی دست یافت.

۱. معنای لغوی «أعراف»

واژه ی «أعراف» از جمله کلمات پر استعمالی است که لغویان از زوایای گوناگون به معنا شناسی آن پرداخته اند. با دقت و بررسی در مجموع معانی مطرح شده در مورد این کلمه، به این نتیجه می رسیم که همه ی آنها در یک امر مشترک می باشند و آن، اشراف و بلندی مرتبه و اعتلاء است. لذا برای دست یافتن به معنای دقیق «أعراف» مشتقات گوناگون آن را مورد بررسی قرار می دهیم. از جمله معانی که در این زمینه گفته شده از قرار ذیل اند:

شناختن (فراهیدی، ۱۴۰۹ ق، ۲: ۱۲۱) صبر نمودن و نیز کسی که قیّم به امور قوم و قبیله ای است همچین رستگاه مو و ریش در گردن را گویند (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ۹: ۲۳۸) (نوعی از نخل را گویند) همان) درک و شناختن شیء است با تفکر و تدبیر در اثر آن (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق: ۵۶۱) مشاهده کردن و نیز اقرار نمودن (طریحی، ۱۳۸۵ ش، ۵:

۹۹) تدبیر و چاره اندیشی کردن (مصطفوی، ۱۳۶۸ ش، ۸: ۹۷) یال اسب (ثعالبی، ۱۴۱۴ق ۱۳۴) زمینهای مرتفع و شن زار (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ۴: ۲۸۱) طیب که به علم خویش شناخت دارد (ازدی، ۱۳۸۷ ش، ۳: ۸۷۸) ستاره شناس، کاهن و نیز به معنای اطلاع یافتن و عالم شدن (فیومی، ۱۴۱۴ق، ۴: ۴۰۴) به معنای کوه نیز می باشد (همان) درخواست برای معرفی نمودن (ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷ ش، ۳: ۲۱۷) بوی خوش (زمخشری، ۱۴۱۷ق، ۱: ۱۰۵) بخشش، خیر خواهی، سخا و کرم و نیز زینت و آراستگی زمین و گیاهان آن را گویند (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ۱۸: ۲۶۹) پاداش دادن، استفسار، باد، موج دریا، کفتار، قله بلند (زمخشری، ۱۹۷۹ م: ۴۱۶) دانه ای چرکی است که بر کف دست ظاهر می شود و به معنای حدود نیز هست گویا با آن حدودش شناخته می شود (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴ق، ۲: ۲۲) شتر بلند (شیبانی، ۱۹۷۵ م، ۲، ۲۶۷) تابع و پشت سر هم آمدن (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ۴: ۲۸۱). بعد از شناخت معانی گوناگون «أعراف» به کاربرد آن در قرآن می پردازیم تا بتوان راهی برای معرفت حقیقی در این مورد دست یافت.

۲. کاربرد «أعراف» در قرآن

در قرآن کریم فقط دو بار به کلمه ی «اعراف» اشاره شده و هر دو مورد در سوره ی اعراف هستند قرآن در این باره می فرماید: «وَبَيْنَهُمَا حِجَابٌ وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كَلَّا بِسِيْمَاهُمْ وَنَادَوْا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُونَ» و إِذَا ضَرَفْتَ أَبْصَارَهُمْ تَلْقَاءُ أَصْحَابِ النَّارِ قَالُوا رَبَّنَا لِتَجْعَلَنَا مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ» و نادى أصحاب الأعراف رجالاً يعرفونهم بسيماءهم قالوا ما أغنى عنكم جئعكم و ما كنتم تستكبرون» (الاعراف/ ۴۸-۴۶) «و میان آن دو [گروه] حایلی است، و بر اعراف، مردانی هستند که هر یک [از آن دو دسته] را از سیمایشان می شناسند، و بهشتیان را - که هنوز وارد آن نشده و [لی] [بدان] امید دارند- آواز می دهند که: «سلام بر شما» و چون چشمانشان به سوی دوزخیان گردانیده شود، می گویند: «پروردگارا، ما را در زمره گروه ستمکاران قرار مده» و اهل اعراف، مردانی را که آنان را از سیمایشان می شناسند، ندا می دهند [و] می گویند: «جمعیت شما و آن [همه] گردنکشی که می کردید، به حال شما سودی نداشت» (الاعراف/ ۴۸-۴۶).

۳. اعراف از نظرگاه مفسران

۳-۱. ذکر حجاب قبل از اعراف

یکی از پرسش‌های اساسی این است که چرا واژه‌ی حجاب قبل از کلمه‌ی «اعراف» آمده و دلیل آن چیست؟ [در جواب باید گفت]: اینکه حجاب را قبل از اعراف ذکر کرده و همچنین از اینکه فرموده: اهل اعراف مشرف بر جمیع مردم از بهشتیان و دوزخیانند، معلوم می‌شود که منظور از «اعراف» قسمت‌های بالای حجایی است که حائل بین دوزخ و بهشت است، بطوری که اعرافیان در آنجا، هم دوزخیان را می‌بینند و هم بهشتیان را (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۸: ۱۲۳).

۳-۲. چیستی اعراف

واژه‌ی «اعراف» از جمله کلماتی است که مفسران قرآن کریم در ذیل آن، نظریه‌های گوناگونی ارائه نموده‌اند لذا در این پژوهش ضمن بیان نظرگاه‌های مختلف، به تحلیل و بررسی هر یک این دیدگاه‌ها پرداخته می‌شود تا بتوان از این مجری، به نظر درست و صحیح دست یازید.

یکی از مفسران در باره‌ی چیستی آن گفته: «حِجَاب» پرده‌ایست مانند حصار، که بلندی آن را «اعراف» گویند چنانچه حق تعالی میفرماید: «وَعَلَى الْأَعْرَافِ»، یعنی و بر اعرافِ حجاب، بنابراین «الف و لام» «الأعراف» عوض از مضاف‌الیه است که آن حجابست یعنی بر اعالی و بلندی آن «حِجَاب» «رِجَالٌ» مردمانی باشند که يَعْرِفُونَ میشناسند بفرست و باعلام الهی (شریف لاهیجی، ۱۳۷۳ش، ۲: ۳۸) دیگری گفته: «اعراف» مکانی میان بهشت و جهنم است که البته بهشت و جهنم نیست ولی در باطن آن رحمت است که بهشت را به دنبال دارد و ظاهرش عذاب است که جهنم را به دنبال خود دارد و آن اشاره به این آیه است که «فَضْرَبَ بَيْنَهُمْ بِسُورٍ لَهُ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَ ظَاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ» (الحديد/ ۱۳) «میانشان دیواری برآوردند که بر آن دیوار دری باشد درون آن رحمت باشد و بیرون آن عذاب» (مغنیه ۱۴۲۴ ق، ۳: ۳۳۲)، (طیب، ۱۳۷۸ش، ۵: ۳۲۷) و (حایری تهرانی، ۱۳۷۷ش، ۴: ۳۳۴) اما این که این حجاب چگونه در روز قیامت میان مردم حائل می‌شود و آنها را از هم جدا می‌کند در این زمینه گفته شده است که: در صحنه رستاخیز که اهل بهشت و

دوزخ همه محشور شده و گرد هم آمده‌اند حجاب و پرده‌ای در آن میان آویخته شده که سبب امتیاز مردم اهل محشر و حجاب حقیقی که همه مردم محشر را از یکدیگر امتیاز ذاتی می‌دهد و همه آنها در دو سوی پرده و فاصله قرار گیرند همانا نور ایمان و ظلمت کفر یعنی درخشندگی سعادت و قرب رحمت و دیگر تیرگی شقاوت و محرومیت از رحمت است که سرتاسر مردم را دو دسته نموده و در دو صف مخالف یکدیگر قرار می‌دهد یک صف در قطب رحمت و فضل و صف دیگر در قطب مخالف و غضب پروردگار قرار گرفته، در طرف راست صحنه محشر اهل بهشت و قرب با چهره‌های درخشان و سیرتهای هم‌چو خورشید تابان و در طرف دیگر اهل دوزخ و تیره‌بختان با چهره‌های تیره و سیرتهای ظلماتی و چه حجاب و پرده و فاصله‌ای ثابت تر و استوارتر از صورت و رخسار تابان و سیرت درخشان ایمان و یا از صورت تیره و سیرت پلید ظلماتی کفر و محرومیت است که سلسله بشر را در دو سوی قرب رحمت و دیگر بعد از رحمت قرار می‌دهد که هرگز خلط و اشتباه پذیر نخواهد بود. (حسینی، ۱۴۰۴ق، ۶: ۳۴۴) از نظر برخی ضرورت این حجاب به خاطر این است که از وصول اثر یکی از آن دو بر دیگری جلوگیری می‌نماید (حسینی شیرازی، ۱۴۲۳ق: ۱۶۸) دیگری گفته: «وَعَلَى الْأَعْرَافِ»: حرف «عَلَى» در مورد احاطه معنوی نیر بکار می‌رود و کلمه [أعراف] از ماده عرفان و معرفت و نشانه گرفته شده است و عبارت از احاطه ذاتی و حد وجودی و نشانه است. محتمل است کلمه «أعراف» بمعنای نشانه‌ها و مشخصات سیرت افراد اهل بهشت و یا دوزخ باشد مثلاً افراد اهل بهشت در اثر تفاوت نیروی ایمان و تقوی دارای درجات بیشتر از قرب خواهند بود بتعداد افراد آنها یعنی هر یک دارای نشانه خاصی و تشخیص ذاتی و روانی است که دو فرد هرگز در یک درجه از قرب و یک تشخیص از لحاظ ایمان و سیرت پاک نخواهند بود یعنی اهل بهشت مثلاً در اثر تفاوت شهود ایمان و نیروی تقوی دارای نشانه و امتیازات بیشتر از نورانیت هستند که هر حدی از درخشندگی و قدرت سبب تشخیص و امتیاز فردی و صورت حقیقی هر فردی بخصوص خواهد بود. با این بیان، استفاده شد که کلمه (اعراف) جمع و مفرد آن عرف مانند اعلام و علم و مرادف با شاهد است که در اثر نیروی عرفان و احاطه ذاتی بر سرائر مردم آنگاه بوده و احاطه علمی دارند و بطور اطلاق عارف بحال و سیرت افراد بشر از

اولین و آخرین خواهند بود. (حسینی همدانی، ۱۴۰۴ق، ۶: ۳۴۵).

۳-۳. اعراف همان برزخ موعود

از میان این دیدگاه‌ها نظریه‌ی دیگری وجود دارد که بر خلاف گفته‌های اکثر مفسران است و آن این است که منظور از «حجاب» و «اعراف» در این آیه را عالم برزخ می‌داند و لذا در این زمینه گفته شده: مقصود از حجاب برزخ اخروی است که واسطه بین دو ملکوت است و باید اهل هر گروه بر آن عبور نمایند، چنانکه مقصود از (سور) در قول خدا «فَصْرَبْ بَيْنَهُمْ بِسُورٍ» آنگاه در بین آنها حصاری ایجاد می‌شود که دارای دروازه‌ای است که در باطنش رحمت و در ظاهرش عذاب است، همین برزخ می‌باشد. در باره این که دنیا همان برزخ است و این برزخ اخروی واسطه بین دو ملکوت است و این که ملکوت سفلی سایه ظلمانی دنیا و ملکوت علیا عکس نورانی آن است... برای رهایی از عالم طبع هر گروهی باید از برزخ اخروی که به وجهی جهنم است عبور کند، چنانکه عالم طبع نیز به وجهی جهنم است. برزخ اخروی عبارت از حجاب است که ظاهرش پشت سر ملکوت سفلی می‌آید که عذاب ملکوت سفلی از جانب آن است، و باطنش که پشت سر ملکوت علیا می‌آید دارای رحمت است که نعمت‌های بهشت صوری و ظاهری است، سپس نعمت‌های بهشت مجرد از صورت و اندازه قرار دارد. (خانی و ریاضی، ۱۳۶۲ش، ۵: ۳۰۱)

دیگری گفته: اعراف برزخ معهود است که افرادی در آن قرار دارند و به سوی این و آن نمی‌توانند بروند ولی به فضل الهی امید دخول در بهشت را دارند. (نخجوانی، ۱۹۹۹م، ۱: ۲۵۱)

نظریه‌های دیگری نیز وجود دارد که بعضی از مفسران در آثار خود بدان اشاره نموده‌اند از جمله اینکه، «اعراف» سوری دارد که مانند تاج خروس است «اعراف» در کتاب خدا به معنای «عمقانا سقطانا» و نیز وادی عمیقی که پشت آن کوه بلندی است یا کوهی میان بهشت و آتش است (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۴ق، ۵: ۱۴۸۴) و بعضی نیز گمان کرده‌اند که آن «صراط» است. (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۴: ۳۶۳).

تحلیل و بررسی

آنچه در این باره حائز اهمیت است این است که، برخی از مفسرین حجاب اعراف را مانند حجاب‌های دنیوی فرض نموده‌اند که میان بهشت و برزخ یا میان اهل بهشت و جهنم

آویخته می شود و میان آنها حائل می گردد در حالی که این برداشت صحیح به نظر نمی رسد برای اینکه اصولاً اعراف جنبه ی مکانی ندارد و در خود قرآن نیز هست که در آخرت سراسر هستی تبدیل به بهشت می شود و در این باره می فرماید: «وَسَارِعُوا إِلَى مَعْفَرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ» آل عمران/۱۳۳) و در آیه ی دیگر نیز می فرماید: «سَابِقُوا إِلَى مَعْفَرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ» الحديد/۲۱) و البته این منافاتی با این ندارد که در گوشه ای از جهان هستی جهنمی وجود داشته باشد که کفار و معاندین در آن جا به عذاب مخلّد گرفتار باشند.

گفته شده: این حجاب موجب امتیاز مردم محشر می شود این نیز ادعای صحیحی نمی تواند باشد زیرا امتیازات اخروی با اعمال انسان در دنیا حاصل می شود و لذا این ها دلخوشی های بی حاصلی هستند که بعضی ها به آن ها دل می بندند اما نظریه ی دیگر که می گوید: این حجاب مانع وصول اثر یکی بر دیگری می شود هم درست نیست به خاطر اینکه در این جا نیز حجاب را مانند حجاب دنیوی به حساب آورده است مگر اینکه گفته شود این حجاب باعث جدایی اهل بهشت و جهنم از همدیگر می گردد. بعضی را اعتقاد بر این است که: اعراف همان برزخ اخروی است به نظر می رسد برای اثبات چنین نظراتی باید دلایل محکم قرآنی، روایی و عقلی محکم وجود داشته باشد زیرا صرف نقل چنین بیاناتی نمی تواند مساله ای به این غموض و پیچیدگی را روشن نماید. و آنها در حقیقت تأویلاتی هستند که بیان نموده اند. راجع به نظرات گوناگون دیگری همچون «عمقانا و سقطانا»، کوهی پشت دره، دیواری مانند تاج خروس داشتن و صراط و باید گفت که: بیان این گونه مطالبی، در حقیقت جایگاه رفیع و منیع «اعراف» را در حد امور جزئی پایین می آورد و این بیانات از ساحت آن هدف عالی الهی به دور است و از سوی دیگر در میان این نظرات گوناگون، مواردی هستند که کاملاً در تضاد همدند و این ها از کج فهمی یا بد فهمی افراد ناشی شده است و از ساحت قدسی قرآن به دور است. آنچه به نظر صحیح می نماید این است که منظور مقام معنوی عالی است که اهل «اعراف» از آن برخوردارند و در اثر نیروی عرفان و احاطه ذاتی بر سرائر مردم آگاه بوده و احاطه علمی دارند و بطور اطلاق

عارف بحال و سیرت افراد بشر از اولین و آخرین خواهند بود و از جانب خداوند تمام اختیارات را دارا هستند. و به نظر می‌رسد که این همان علم الیقین است که قرآن می‌فرماید: «كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ» (التكاثر/ ۷- ۵) و اگر کسی از این موهبت برخوردار باشد در همین دنیای مادی نیز حجاب‌ها را کنار می‌نهد و با افق دید بی‌کران خود، ناپیادهای جهان غیب را به نظاره می‌نشیند زیرا علم نور است و کار نور این است که تاریکی و حجاب را از میان می‌برد. از سید المرسلین صلی الله علیه و آله روایت شده است که: «الْعِلْمُ نُورٌ وَضِيَاءٌ» (هاشمی خویی، ۱۴۰۰ق، ۱۹: ۲۱۹)

رابطه ی حجاب آخرت با حجاب دنیا

یکی از موضوعات مهم در این باره ارتباط بین حجاب دنیوی و اخروی است که به نظر برخی، این حجاب میان آنها، از حجاب سابق حاصل شده است چون در ابتداء از زیبایی گذشته ی قرب و نزدیکی مختصّ مومنان در حجاب شدند در انتهای نیز از بخشش و رحمت مختصّ سعادت محجوب گردیدند البته چه حجابی؟ که با هیچ چاره سازی برطرف نشده و هیچ وسیله ای با آن سود نمی‌بخشد حجابی که حکم قبل از طاعت و جرم بدان پیشی گرفته است. (قشیری، بی تا، ۱: ۵۳۷) و با این حجاب هر یک از ایشان از صاحب خود محجوب می‌شود و آن همان حجاب دل است و اعراف عالی ترین قسمت حجاب است که همان قلب فارق میان دو گروه اصحاب یمین و اصحاب شمال است. (ابن عربی، ۱۴۲۲ق، ۱: ۲۳۴) و میان اهل بهشت و اهل دوزخ حجابی است. حجاب آخرت تعبیری است از حجابی که در دنیا میان مؤمن و کافر قرار گرفته. و آن عبارت از فرقی است که میان آن دو، فرقه مؤمن و کافر وجود دارد و اختلاف جهت و جبهه آنها، به گونه‌ای که مؤمنی که به این حجاب معتقد نباشد در ایمانش تردید است. (مترجمان، ۱۳۷۷ش، ۳: ۲۸۱).

تحلیل و بررسی

به نظر می‌رسد حقیقت حجاب برای خیلی از مفسران کشف و روشن نشده، لذا این بیانات «رجماً بالغیب» هستند که به حقیقت اصابت نکرده و آنها را به شناخت دقیق رهنمون نمی‌شوند و در نتیجه به تأویلات دست می‌زنند در حالی که دلیل قطعی به صحیح بودن

آنها وجود ندارد.

باید دانست که در آیه ی مورد بحث، معنای معنوی حجاب اراده شده است و مانند حجاب ظاهری و بافته شده ی دنیایی نیست بلکه معنای معنوی اراده شده و این معنا در آیات دیگر قرآن نیز یافت می شوند از جمله آیه ی ذیل است که می فرماید: «وَ إِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَ بَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَسْتُورًا» (الاسراء/۴۵) «هنگامی که قرآن می خوانی، میان تو و آنها که به آخرت ایمان ندارند پرده ای ناپیدا قرار می دهیم». علامه طباطبایی، در این باره، تحلیل نغزی دارد و پرده از حقیقت والای آن بر می دارد، ایشان می نویسند: «از اینکه «حجاب» را به وصف «مستور» توصیف نموده، می رساند که حجاب مزبور حجابی است که به چشم نمی آید، به خلاف سایر حجابهای معمولی که با آن چیزی را از چیز دیگر پنهان می کنند، و معلوم می شود که این حجاب حجاب معنوی است که خداوند میان رسول خدا (ص) (از این جهت که خواننده قرآن و حامل آن است) و میان مشرکین (که ایمان به روز جزا ندارند) افکنده و او را از ایشان پنهان می نموده و در نتیجه نمی توانستند حقیقت آنچه که از معارف قرآن نزد وی است بفهمند و بدان ایمان آورند». (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ۱۳: ۱۵۵)

۴. دلیل نیاز به اعراف

اهل بهشت می دانند که وارد جنّه می شوند و همچنین اهل آتش، پس چه نیازی به علامات است؟ جواب این است که این علامت برای مشخص کردن دو گروه قبل از حساب و عقاب است همچنانکه مجرم از نوع نگاه هایش شناخته می شود و در حالی که به سوی محکمه رانده می شود. (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ۳: ۳۳۲) این سخن نیز دارای اشکال اساسی است اصولاً مشخص کردن چهره افراد قبل از حساب و کتاب چه دردی را از آنها دواء می کند؟ نیاز اساسی این است که اهل اعراف در آن به تمام اعمال افراد شهادت و گواهی می دهند و امر فصل قضاء را از جانب خدا در مورد همه اجراء نموده و هر آنچه را می خواهد در مورد آنها ساری و جاری ساخته و هر کسی را به جایگاه بهشتی یا دوزخی خود می رسانند.

۵. نظریه های گوناگون در مورد رجال اعراف

در اینکه رجال اعراف چه کسانی‌اند در میان مفسران اختلاف نظر وجود دارد که به چهارده قول می‌رسد. بیشتر کسانی که در مورد اعراف سخن گفته‌اند به اقوال مختلف اشاره کرده‌اند. و در ذیل، ضمن بیان هر یک از نظریه ها به نقد و بررسی آنها پرداخته می‌شود تا بتوان به نظر صحیح دست یازید.

اول: آنها عده‌ای از مقربان درگاه الهی همچون انبیا، ائمه و شاهدان اعمال می‌باشند. یکی از مفسران در این باره می‌نویسد: «رجال» یعنی مردان مخصوصی هستند، که بقای بعد از فنا را درک کرده و به مقام جمع رسیده‌اند و از حضور به سوی خلق برگشته‌اند تا آن را تکمیل نمایند، و آنان انبیا و اولیا هستند که پس از برگشتن به سوی خلق با ملکوتشان برزخ می‌ایستند، ولی بر جهاتی می‌ایستند که در آنها رحمت است و آن بلندیه‌ای برزخ است، تا بتوانند احاطه و اتصال به ملک هر دو ملکوت را داشته باشند. زیرا که آنان با شأن جبروتی خود بالاتر و بزرگتر از آن هستند که مراقب کثرت باشند، زیرا که عالی ذاتا التفاتی به دانی ندارد، و با شأن ملکی سعه و احاطه‌ای ندارند تا برای آنها مراقبت دادن حق هر صاحب حقی ممکن و آسان باشد، بلکه این کار با شأن ملکوتی آنها که به سبب آن از ملکوت علیا به بلندیه‌ای برزخ تنزل می‌کنند و صورت می‌گیرد و در نتیجه مراقب اهل ملک و ملکوت علیا و سفلی می‌شوند و حق هر کسی را به او می‌دهند. و چون نبوت‌ها و ولایت‌های جزئی سایه‌هایی از ولایت کلی است و متحقق به ولایت کلی، علی‌علیه السلام و اولاد طاهرین او می‌باشد، لذا تفسیر رجال به آنها و حصر رجال در آنها صحیح می‌شود، و چون برزخ مرتبه‌ای از مراتب و شأنی از شؤون آنهاست علی‌علیه السلام فرمود: ما اعراف هستیم. (خانی و ریاضی، ۱۳۶۲ش، ۵: ۳۰۳) فخر رازی نیز در همین رابطه می‌گوید: گفته‌اند: آنها انبیا (ع) هستند که خدای تعالی، آنها را، بر بلندترین قسمت آن حصار نشانده است تا بدین وسیله آنها را از سائر اهل قیامت متمایز سازد و شرافت و علو مرتبه‌ی شان را اظهار نماید و نیز به این خاطر آنها را در آن مکان عالی نشانده است که مشرف بر اهل بهشت و اهل آتش باشند و بر احوال و مقادیر ثواب و عقابشان مطلع گردند. (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۴: ۲۴۹).

دوم: آنها کسانی اند که گناهان و حسنات شان با هم برابر است. ابن عربی هم در این باره می گوید: آنها کسانی هستند که حسنات و سیناتشان مساوی است یک چشم به سوی بهشت و چشم دیگر به جهنم دوخته اند در حالی که ورود به هیچ کدام برای آنها رجحان ندارد اما وقتی دستور سجده به آنها داده می شود همه سجده می کنند و وارد بهشت می شوند.

سوم: اصحاب اعراف، آن دسته از ملائکه اند که بر بالای اعراف ناظر اشخاص اند و هر کس را از سیما و قیافه اش می شناسند. و لفظ «رجال» برای آنها اسنعاره است برای اینکه در تمایل مردانند و ایشان ذکورند و اناث نیستند. (ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲ق، ۲: ۴۰۵)

برخی بر این عقیده اند که آنها ملائکه ای در صورت انسان بوده و اهل بهشت و آتش را می شناسند و نیز نگهبانان بهشت و جهنم بوده و حافظ اعمال اند و در آخرت بدان شهادت خواهند داد. (کاشانی، ۱۴۲۳ق، ۲: ۵۲۶) سیوطی از ابو ملجز نقل می کند که اصحاب اعراف فرشتگانند لذا به او گفته شد: آیا گمان می کنی که اهل اعراف فرشتگانند؟ در جواب گفت ملائکه ذکورند اناث نیستند. (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ۳: ۸۶) یکی از مفسران در رد این سخن می گوید: وصف رجولیت در جایی نیکوست که در مقابل رجل اثباتی باشد لذا چون ملائکه وصف به اثنی نمی شوند توصیف آنها به رجولیت محال است. (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۴: ۲۴۹). علامه طباطبایی نیز در جواب به این سخن که رجال اعراف فرشتگانند می نویسد: «این [احتمالی است که نمی توان به آن اعتناء نمود، زیرا اطلاق لفظ «رجال» شامل ملک نمی شود، چون این دو طایفه متصف به رجولیت و انوئیت نمی گردند. اگر چه گاهی به شکل مردانی ظاهر شوند، ولیکن صرف تمثل به صورت انسان مصحح اطلاق نیست، علاوه بر اینکه دلیل معتبری هم بر این معنا نداریم. ناگفته نگذاریم که تعبیر به «رجال» آنها بطور نکره و بدون الف و لام به حسب عرف لغت دلالت بر احترام و اعتنا به شأن اشخاصی که مقصود از آن هستند دارد، چون عادتاً کلمه «رجل» دلالت بر انسان قوی در اراده و تعقل دارد، همچنان که در امثال آیات: «رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ» (النور/۳۷) «مردانی که نه تجارت و نه دادوستدی آنان را از یاد خدا باز نمی دارد» و «فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَّطَهَّرُوا» (التوبة/۱۰۸) «در آن جا مردانی

هستند که پاکیزگی را دوست می‌دارند، و خدا نیز پاکیزگان را دوست دارد» این معنا بخوبی مشاهده می‌شود. پس منظور از «رجال» افرادی هستند که در انسانیت خود در سر حد کمال می‌باشند، و اگر در میان آنان افرادی از زنان فرض شود از باب تغلیب، لفظ رجال در مورد مجموع ایشان به کار می‌رود». (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۸: ۱۵۴) رجال تنها در رجولۀ جنس نیست بلکه جامع همه مردانگی می‌شود و شامل همه ی حلقه های فصائل و فواضل می‌گردد، (مدرسی، ۱۴۱۹ق، ۳: ۳۲۵)

چهارم: مراد از رجال مستضعفین اند

علامه طباطبایی ضمن طرح این مورد، خود بدان جواب مکفی داده و ما در این جا به صورت موجز نظر ایشان را در پاسخ به آن بیان می‌کنیم:

اول: بدلیل مزیت قابل اعتنا نداشتن مستضعفین و از جنس زنان، اطفال و یا مردان دیوانه و خرف بودن آنان، اعراف شامل آنها نمی‌شود.

دوم: این رجال در محلی قرار دارند به نام اعراف، و در مقامی هستند که از خصوصیتی که در سیمای فرد اهل محشر است به جمیع امتیازات نفسانی و تفصیل اعمال آنان پی می‌برند و حتی اهل دوزخ و بهشت را پس از رفتن به دوزخ و بهشت نیز می‌بینند، و این مقام بدون شک مقام و منزلت رفیعی است مخصوص آنان، نه دوزخیان دارای چنان خصوصیتی هستند و نه اهل بهشت، به شهادت اینکه قرآن کریم از زبان اهل دوزخ می‌فرماید: «مَا لَنَا لَا نَرَى رِجَالًا كُنَّا نَعُدُّهُمْ مِنَ الْأَشْرَارِ» (ص/۶۲) گویند: چرا مردانی را که از اشرار می‌شمردیم اکنون نمی‌بینیم.

سوم: رجال اعراف هم با دوزخیان محاوره دارند و هم با بهشتیان، محاوره آنان با اهل دوزخ به این است که آنان را که همان پیشوایان کفر و ضلالت و طغیانند به احوال و اقوالشان بی‌پروا شماتت و سرزنش می‌کنند. و محاوره آنان با اهل بهشت به این است که آنان را با تحیت‌های بهشتی درود می‌گویند، با این حال و با اینکه به مقتضای آیه «لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَابًا» «و هیچ یک جز به اذن خداوند رحمان سخن نمی‌گویند: و آن گاه که می‌گویند صواب می‌گویند.» (النبا/۳۸) می‌دانیم که در روز قیامت هر کسی مجاز به حرف زدن نیست، و تنها بندگان حق گوی خدا، حق تکلم را دارند،

چگونه می توان گفت مراد از رجال اعراف مردم مستضعفند؟

چهارم: از سیاق آیه بعد استفاده می شود که اصحاب اعراف آن قدر مقامشان بلند است که سلام شان به اهل بهشت باعث ایمنی آنان می شود، و به فرمان آنها وارد بهشت می شوند، چنین مقامی چطور ممکن است برای مستضعفین دست دهد؟ (طباطبایی، ۱۳۷۴ ش، ۸: ۱۵۶)

پنجم: ضحاک از ابن عباس روایت نموده است که: اعراف جایگاهی عالی در صراط است که حضرت حمزه، عباس، امام علی (ع) و جعفر قرار دارند و دوستان خود را از سفیدی چهره ها و دشمنانشان را از سیاهی چهره هایشان می شناسند. (کاشانی، ۱۴۲۳ق، ۲: ۵۲۶) این سخن نمی تواند صحیح باشد و علت آن نیز این است که چرا از پیامبران عظیم الشان و اهل بیت (ع) تنها نام امام علی (ع) را آورده و عباس و حمزه و جعفر را بر آنها تقدم داشته است چرا خود پیامبر اسلام (ص) را در اینجا ذکر نمی کند در حالی که ایشان به این مقام از همه شایسته ترند و به تبع ایشان، تمامی اهل بیت (ع) نیز همین جایگاه را دارا هستند.

ششم: آنها اهل اسلام اند که اعمال صالح و طالحشان یکسان است (فیض دکنی، ۱۴۱۷ق، ۲: ۳۰۸) اصولاً چرا باید اهل اسلام باشند مگر امت های دیگر نمی توانند مصداق این دیدگاه باشند و در میان آنها افرادی باشند که اعمال صالح و طالح آنها یکسان باشد به نظر می رسد ضمن اینکه خود این دیدگاه مشکل دارد حصر آن در امت اسلام مشکل مضاعف دیگری است.

هفتم: از قشیری و شرحبیل نقل شده است که: آنها شهداء اند. فخر رازی در پاسخ به این عقیده می نویسد: گفته اند آنها شهداء هستند زیرا خدای تعالی اصحاب اعراف را چنین توصیف کرده است که آنها اهل بهشت را می شناسند برای اینکه قیافه هایشان خندان و شاد است ولی چهره های اهل آتش سیاه و چشمانشان کبود است لذا این وجه باطل است، برای اینکه خدای تعالی اهل اعراف را به این اختصاص داده است که هر یک از اهل بهشت و اهل آتش را از سیمایشان می شناسند و اگر مراد آنچنان باشد که گفته اند در این صورت برای اهل اعراف اختصاص به این معرفت نمی ماند زیرا هر یک از اهل بهشت و

جهنم این ویژگی های اهل بهشت و جهنم را می دانند که وقتی که این وجه باطل شد در نتیجه اثبات می شود که منظور از «يَعْرِفُونَ كَلِمًا بِسِيْمَاهُمْ» این است که آنها [اصحاب اعراف] اهل خیر و ایمان و صلاح و نیز اهل شرّ و کفر فسق را در دنیا می شناختند و آنها شاهدان الهی بر اهل ایمان و طاعت و اهل کفر و معصیت بودند خدای تعالی آنها را بر اعراف می نشاند و در حالی که آن مکان عالی و بلند است تا برای همه اطلاع داشته و بر هر کسی که لایق آن است شهادت و گواهی می دهند و می دانند که اهل ثواب به درجات بهشت رسیده و اهل عقاب به درکات واصل شده اند. (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۴: ۲۴۹) بر حسب آیه ی «وَ كَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَ يَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا» (البقره/۱۴۳) «آری چنین است که شما را بهترین امتها گردانیدیم تا بر مردمان گواه باشید و پیامبر بر شما گواه باشد» مراد رادمردان و رجال الهی هستند که عارف بر اندیشه و شاهد بر اعمال مردماند و با نیروی معنوی و تصرف روح قدسی بر حد وجودی و نشانه‌های هر یک از اهل ایمان و کفر احاطه کامل دارند و نیز از نظر اینکه به تعلیمات رجال الهی و نیز بوساطت تکوینی پیامبران و رسول اکرم (ص) و اوصیاء (ع) همه طبقات اهل ایمان بهره‌ای از مکتب توحید و یا از مکتب قرآن برده و استفاده نموده و به مقامی از سعادت و قرب نائل شده‌اند. (حسینی همدانی، ۱۴۰۴ق، ۶: ۳۴۶) از نحاس نقل شده است که: آنها عدول قیامت اند کسانی که به اعمال مردم شهادت می دهند و در هر امتی هستند (شوکانی، ۱۴۱۴ق، ۲: ۲۳۷). این مورد نیز مانند نظریه ششم می تواند مصداق «امت وسط» باشد که در فوق بدان اشاره شد.

هشتم: از ابن عباس نقل شده است که: آنها زنا زادگانند. (شوکانی، ۱۴۱۴ق، ۲: ۲۳۷) نزد محققین خاصه و عامه ثابت شده که این اهل اعراف باید در دنیا مبرا و محفوظ از آثام و معاصی در مدت عمر بوده باشند، پس خاص انبیای جمیع امم می باشد نه صادر الخطایا از امم، چه مجرمین صاحب علامتند. (حسینی شاه عبد العظیمی، ۱۳۶۳ش، ۴: ۷۵)

نهم: گفته شده: آنها قومی هستند که بدون اذن پدرانشان به جهاد رفته و شهید شده اند لذا به خاطر عصیان پدرانشان از ورود به بهشت منع شده اند و به خاطر شهادت از آتش نجات یافته اند. (ابن جزئی غرناطی، ۱۴۱۶ق، ۱: ۲۸۹) به نظر می رسد که این نیز، صحیح

نباشد برای اینکه حکم جهاد و جایگاه بلند آن در آیات و روایات متعدده بیان گردیده و مواردی که بدون اذن ولی نیز می توان در جهاد شرکت نمود اشاره شده است، لذا به نظر می رسد این دلیلی است که هیچ گونه مبنایی ندارد.

دهم: قول دیگر این است که، آنها قومی هستند که در راه خدا مورد آزار و اذیت واقع شده اند. (محاسن التأویل، ۵: ۶۲) این قول نمی تواند صحیح باشد به خاطر اینکه همه ی اهل بهشت به نوعی در راه خدا آزار و اذیت های فراوانی را متحمل شده اند تا بدین درجات عالیّه نائل گردیده اند.

یازدهم: در بعضی از روایات آمده است که منظور از «اعراف» اهل بیت (ع) هستند روایت شده است امیرالمومنین علی (علیه السلام) در پاسخ ابن کواء که راجع به «اعراف» از ایشان پرسید فرمود: ما بر اعراف و باروی میان بهشت و دوزخیم، و یاوران خویش را به نشانه ای که در روی ایشان است می شناسیم. و ماییم اعراف و کارگزاران مردم که خدای عزوجل را نشناسد، مگر به راه معرفت و شناخت ما (بنا بر آن که اعراف، جمع عریف بر وزن شریف باشد و آن به معنی کارگزار قوم و نقیب مردم است و به معنی دوم رییس و دانا و شناسنده نیز می باشد، و ایشان حامل معرفت خدا و در آن اصیل اند و غیر به وساطت ایشان خدا را می شناسند). و ماییم اعراف و معرفتی که آنچه مقصود است به معرفت آن به عمل می آید، و خدای عزوجل در روز قیامت بر روی جسر جهنم ما را شناسا می گرداند. پس داخل بهشت نمی شود مگر آن که ما را شناسد، و ما او را شناسیم، و داخل جهنم نشود مگر آن کس که ما را نشناسد، و ما او را نشناسیم. به درستی که خدای تبارک و تعالی اگر می خواست خویش را به بندگان می شناسانید، ولیکن ما را درها و راه های خویش قرار داده، و وجهی که آمدن به سوی او از آن است.^۱ (کلینی، ۱۳۸۸ش، ۱: ۵۸۱)، (بحرانی،

۱ «الأعراف رجال یعرفون کلًّا بسیماهم» «فَقَالَ لَهُ عَلِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ نَحْنُ الْأَعْرَافُ نَحْنُ نَعْرِفُ أَنْصَارَنَا بِسِيمَاهُمْ وَ نَحْنُ الْأَعْرَافُ الَّذِينَ لَا يَعْرِفُ اللَّهُ إِلَّا بِسَبِيلِ مَعْرِفَتِنَا وَ نَحْنُ الْأَعْرَافُ نُوقِفُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ بَيْنَ الْجَنَّةِ وَ النَّارِ فَلَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ عَرَفَنَا وَ عَرَفْنَاهُ وَ لَا يَدْخُلُ النَّارَ إِلَّا مَنْ أَنْكَرَنَا وَ أَنْكَرْنَاهُ وَ ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَوْ شَاءَ لَعَرَفَ النَّاسَ حَتَّى يَغْرِفُوهُ وَ يُؤَخِّدُوهُ وَ يَأْتُوهُ مِنْ بَابِهِ وَ لَكِنْ جَعَلْنَا أُبْوَابَهُ وَ صِرَاطَهُ وَ سَبِيلَهُ وَ بَابَهُ الَّذِي يُؤْتَى مِنْهُ».

۱۴۱۶ق، ۲: ۵۴۷)، (صنفار، ۱۴۰۴ق، ۱: ۴۹۷)، (العروسی الحویزی، ۱۴۱۵ق، ۲: ۳۳)، (فرات الکوفی، ۱۴۱۰ق: ۱۴۳) و (العیاشی، ۱۳۸۰ش، ۲: ۱۹).

تحلیل و بررسی

[در انتها باید گفت که] اعراف یکی از مقامات عالی انسانیت است که خداوند آن را به حجابی که حائل بین بهشت و دوزخ است مثال زده، و معلوم است که هر حائلی، در عین اینکه مرتبط به دو طرف خود هست، طبعاً از حکم دو طرف خود خارج است، و لذا فرمود: این حجاب دارای اعراف و بلندی‌هایی است، و بر آن اعراف رجالی هستند که مشرف بر جمیع اهل محشر از اولین و آخرینند، و هر کسی را در مقام مخصوص خودش مشاهده می‌کنند با اینکه مقامات و درجات مردم در بین دو حد «اعلا علیین» و «اسفل السافلین» مختلف است با این حال از حال یک یک اشخاص و اعمالی که در دنیا کرده‌اند آگاهند، و با هر کس که بخواهند می‌توانند حرف بزنند، هر کسی را که بخواهند می‌توانند ایمنی داده و به اذن خدا اجازه ورود به بهشت دهند. از اینجا معلوم می‌شود که موقف و مقام این رجال از دو موقف سعادت که عبارت است از نجات به وسیله عمل صالح و شقاوت که عبارت است از هلاکت به خاطر عمل زشت، بیرون است. و خلاصه مقامی است ما فوق این دو مقام، و حاکم و مسلط بر آن دو. (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ۸: ۱۶۵) لذا شایسته است که افراد حاکم بر آن دو گروه مردم بوده و از ناحیه الهی فصل قضاء نمایند و از سویی، روشن می‌گردد که این‌ها پیشوایان مردم در دنیا و جدا کنندگان حق از باطل و صفات آنها هستند و به تبع آن به همگی آنها شناخت کامل دارند. همین رجال اعراف پیشوای مومنان در دنیا و در آخرت قائد همه ی مردمانند لذا همچنانکه در دنیا به احوال مردم شناخت داشتند در آخرت نیز به تمام احوال شان معرفت خواهند داشت، برای اهل بهشت برات ورود و برای اهل آتش فرمان دخول در آتش جهنم را صادر می‌کنند.

نتیجه گیری

از مجموع مطالب مطروحه فوق نتایج ذیل را می توان از لابلائی نظریه های مختلف مفسران درباره ی اعراف و مسایل پیرامونی آن به دست آورد.

- ۱- نقطه ی اشتراک مجموع معانی «اعراف» اشراف و بلندی مرتبه و اعتلاء است.
- ۲- منظور از اعراف قسمت های بالای حجایی است که حائل بین دوزخ و بهشت است، بطوری که اعرافیان در آنجا، هم دوزخیان را می بینند و هم بهشتیان را.
- ۳- مقصود از حجاب برزخ اخروی است که واسطه بین دو ملکوت است و باید اهل هر گروه بر آن عبور نمایند،
- ۴- اصحاب اعراف در اثر نیروی عرفان و احاطه ذاتی بر سرائر مردم آگاه بوده و احاطه علمی دارند و بطور اطلاق، عارف بحال و سیرت افراد بشر از اولین و آخرین خواهند بود.
- ۵- اعراف، برزخ معهود است که افرادی در آن قرار دارند و به سوی این و آن نمی توانند بروند ولی به فضل الهی امید دخول در بهشت را دارند.
- ۶- حجاب آخرت تعبیری است از حجایی که در دنیا میان مؤمن و کافر قرار گرفته. و آن عبارت از فرقی است که میان آن دو فرقه مؤمن و کافر وجود دارد.
- ۷- مشخص شدن سیمای مردم برای اصحاب اعراف قبل از حساب و عقاب است همچنانکه مجرم از نوع نگاه هایش شناخته می شود و در حالی که به سوی محکمه رانده می شود.
- ۸- در اینکه رجال اعراف کیستند چهارده قول گفته اند و بیشتر این نظرات کاملاً در تضاد همنند.
- ۹- اعراف مکان خاصی نیست که اصحاب اعراف در آنجا قرار گرفته باشند بلکه این از مقامات معنوی است که رجال اعراف از آن برخوردارند و با این مقام معنوی به تمام افراد بشر احاطه داشته و از سیرت و صورت آنها اطلاع و آگاهی کامل داند.
- ۱۰- اصحاب اعراف از جنس بشر هستند و خصوصیتی که برای آنان ذکر شده با جمله: «وَالْأَمْرُ یَوْمَئِذٍ لِلَّهِ» (لانفطار/ ۱۹) «و همه امور در آن روز از آن خداست» منافات ندارد.
- ۱۱- آنها عده ای از مقربان درگاه الهی همچون انبیا، ائمه و شاهدان اعمال می باشند.
- ۱۲- طبق روایات وارده از اهل بیت (ع) اصحاب اعراف، ائمه معصومین (علیهم السلام) هستند.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن ابی حاتم، عبدالرحمان بن محمد، تفسیر القرآن العظیم (ابن ابی حاتم)، عربستان سعودی، مکتبه نزار مصطفی الباز، ۱۴۱۹ق، سوم.
۲. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد، النهایة فی غریب الحدیث و الأثر، محقق / مصحح: طناحی، محمود محمد، قم، موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۶۷ ش، چهارم
۳. ابن جزى غرناطی، محمد بن احمد، کتاب التسهیل لعلوم التنزیل، بیروت، شرکت دار الارقم، ۱۴۱۶ق،
۴. ابن عربی، ابو عبدالله محی الدین محمد، تفسیر ابن عربی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
۵. بحرانی، سید هاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، تهران، بنیاد بعثت، ۱۴۱۶ق.
۶. ابن عطیه اندلسی، عبدالحق بن غائب، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۲ق.
۷. ابن فارس، أحمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، محقق / مصحح: هارون، عبد السلام محمد، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
۸. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، محقق / مصحح: میر دامادی، جمال الدین، بیروت، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع - دار صادر، ۱۴۱۴ق، سوم.
۹. آزدی، عبدالله بن محمد، کتاب الماء، محقق / مصحح: اصفهانی، محمد مهدی، تهران، مؤسسه مطالعات تاریخ پزشکی، طب اسلامی و مکمل - دانشگاه علوم پزشکی ایران، ۱۳۸۷ ش
۱۰. آلوسی، سید محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۵ق.
۱۱. ثعالبی، عبدالملک بن محمد فقه اللغة، محقق / مصحح، طلبه، جمال، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۴ق
۱۲. حائری تهرانی، میر سیدعلی، مقتنیات الدرر و ملتقطات الثمر، تهران، دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۷۷ش.

۱۳. حسینی شاه عبد العظیمی، حسین بن احمد، تفسیر اثنا عشری، تهران، انتشارات میقات، ۱۳۶۳ ش.
۱۴. حسینی همدانی، سید محمد حسین، انوار درخشان، تهران، کتابفروشی لطفی، ۱۴۰۴ ق.
۱۵. حسینی زبیدی، محمد مرتضی، تاج العروس من جواهر القاموس - بیروت، چاپ: اول، ۱۴۱۴ ق.
۱۶. حسینی شیرازی، سید محمد، تبیین قرآن، دار العلوم، بیروت، ۱۴۲۳ ق، دوم.
۱۷. خانی رضا، حشمت الله ریاضی، ترجمه بیان السعاده فی مقامات العباد، تهران، انتشارات پیام نور، ۱۳۷۲ ش.
۱۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، محقق / مصحح: داوودی، صفوان عدنان، بیروت - دمشق، دار القلم - الدار الشامیة، ۱۴۱۲ ق
۱۹. زمخشری، محمود بن عمر، اساس البلاغه، بیروت، دار صادر، ۱۹۷۹ م
۲۰. الفائق فی غریب الحدیث، محقق / مصحح: شمس الدین، ابراهیم، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۷ ق
۲۱. سیوطی، جلال الدین، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۲۲. شریف لاهیجی، محمد بن علی، تفسیر شریف لاهیجی، تهران، دفتر نشر داد، ۱۳۷۳ ش.
۲۳. شوکانی، محمد بن علی، فتح القدر، دمشق، دار ابن کثیر، دار الکلم الطیب، ۱۴۱۴ ق.
۲۴. شبیبانی، محمد بن حسن، کتاب الجیم، محقق / مصحح: ایاری، ابراهیم، قاهره، هیئة العامة لشئون المطابع الامیریة، ۱۹۷۵ م
۲۵. صاحب بن عباد، إسماعیل بن عباد، المحيط فی اللغة، محقق / مصحح: آل یاسین، محمد حسن، بیروت، عالم الكتاب، ۱۴۱۴ ق.
۲۶. صفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم، محقق / مصحح: کوچه باغی، محسن بن عباسعلی، قم، مکتبة آیه الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ق، دوم
۲۷. طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، تهران، کتاب فروشی مرتضوی، ۱۳۷۵ ش، سوم.
۲۸. طیب، سید عبدالحسین، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران، انتشارات اسلام، ۱۳۷۸ ش، دوم.
۲۹. العروسی الحویزی، عبد علی بن جمعة، تفسیر نور الثقلین، محقق / مصحح: رسولی محلاتی، سید هاشم، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۵ ق.
۳۰. عیاشی، محمد بن مسعود، کتاب التفسیر، تهران، چاپخانه علمیه، ۱۳۸۰ ق.

۳۱. فخرالدین رازی، ابو عبد الله محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، بیروت، ۱۴۲۰ق، سوم.
۳۲. فرات کوفی، ابوالقاسم فرات بن ابراهیم، تفسیر فرات کوفی، تهران، انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۴۱۰ق.
۳۳. فراهیدی، خلیل بن أحمد، کتاب العین، قم، نشر هجرت، ۱۴۰۹ ق دوم.
۳۴. فیضی دکنی، ابوالفضل، سواطع الالهام، قم، دارالمنار، ۱۴۱۷ق.
۳۵. فیومی، أحمد بن محمد، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر - قم، چاپ: دوم، ۱۴۱۴ق.
۳۶. قاسمی، محمد جمال الدین، محاسن التأویل، تحقیق، محمد باسل عیون السود، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۸ق.
۳۷. قشیری، عبدالکریم بن هوازن، لطایف الإشارات، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، بی تا، سوم.
۳۸. کاشانی، ملا فتح الله، زبدة التفاسیر، قم، بنیاد معارف اسلامی، ۱۴۲۳ق.
۳۹. کلینی، محمد بن یعقوب، تحفة الأولیاء (ترجمه أصول کافی)، مترجم: اردکانی، محمد علی، محقق / مصحح: وفادار مرادی، محمد، مسعودی، عبدالهادی، قم، دار الحدیث، ۱۳۸۸ش.
۴۰. مترجمان، تفسیر هدایت، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۷ش.
۴۱. محلی، جلال الدین، جلال الدین، سیوطی، تفسیر الجلالین، بیروت، موسسه النور للمطبوعات ۱۳۱۴ ق.
۴۲. مدرسی، سید محمد تقی، من هدی القرآن، تهران، دار محبی الحسین، ۱۴۱۹ق،
۴۳. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم - تهران، چاپ: اول، ۱۳۶۸ش.
۴۴. مغنیه، محمد جواد، تفسیر الکاشف، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۲۴ ق.
۴۵. طباطبایی، محمد حسین، ترجمه المیزان فی تفسیر القرآن، موسوی همدانی، محمد باقر، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم ۱۳۷۴ ش، پنجم.
۴۶. هاشمی خویی، میرزا حبیب الله، منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة (خوئی)، مترجم: حسن زاده آملی، حسن و کمره ای، محمد باقر، محقق / مصحح: میانجی، ابراهیم، تهران، مکتبه الإسلامیة، ۱۴۰۰ ق
۴۷. نخجوانی، نعمت الله بن محمود، الفواتح الإلهیة و المفاتح الغیبیة، مصر، دار رکابی للنشر، ۱۹۹۹م.

صفحات ۱۶۲ - ۱۴۳

بازپژوهی ارتباط بین دین و اخلاق از نگاه دانشمندان اسلامی و غربی

نسرين توکلی^۱

چکیده

دین با سفارش به دوری از رذایل اخلاقی سهم بسیار مهمی در اخلاقی بودن جوامع بشری دارد. لذا نظریه ارتباط دین و اخلاق با تاکید بر اینکه دین از اخلاق حمایت و پشتیبانی می‌کند به گسترش فضایل اخلاقی کمک می‌کند.

در نوشته حاضر به بیان مفهوم اخلاق و دین پرداخته شده و همچنین دیدگاه‌های مختلف اندیشمندان و فیلسوفان اسلامی و غربی در خصوص ارتباط یا عدم ارتباط دین و اخلاق مورد بررسی قرار گرفته است. روش تحقیق بر اساس مطالعات اسنادی و کیفی است.

هدف تحقیق بررسی ارتباط بین دین و اخلاق و بیان اهمیت دیندار بودن انسان و جوامع انسانی در جهت اخلاقی بودن و گسترش فضایل اخلاقی است. و تاثیر میزان دینداری و تاثیرات مثبت دیندار بودن در تحکیم ارزش‌های اخلاقی می‌باشد.

یافته‌ها نشان می‌دهد دین عام‌تر و دارای اجزاء متعدد است و از طریق ابعاد متعدد خود ارزش اخلاق را محقق می‌کند. و از سوی دیگر اخلاق نیز مانند پدیده‌ای نیرومند زمینه توسعه ارزش‌های اجتماعی و سعادت پایدار را فراهم می‌کند. و هیچکس نمی‌تواند نقش دین را در حمایت از اخلاق منکر شود.

برای اینکه مصادیق خاص دستورهای اخلاقی را به دست آوریم به دین نیازمندیم و این وحی است که می‌تواند دستورهای اخلاقی را در مورد خاصی با حدود خاص و شرایط و لوازمش تبیین کند.

واژگان کلیدی

اخلاق، دین، ارتباط، دانشمندان اسلامی، دانشمندان غربی.

۱. استادیار الهیات و علوم اسلامی دانشگاه پیام نور.

طرح مسأله

بزرگترین بحران جامعه بشریت امروز بحران اخلاقی و معنوی است. که با بررسی بحران‌های اقتصادی، سیاسی هم متوجه می‌شویم عمدتاً ریشه آنها هم به مسائل اخلاقی و معنوی مربوط می‌شود. رفاه و آسودگی در جهان امروز، معنایی جز استفاده هر چه بیشتر از لذتها نیست. آن هم به هر شکل که امکان داشته باشد. بشر امروز گرچه از نظر فکری و عقیدتی ممکن است به دین و اعتقادات مذهبی هم معتقد باشد، اما عملاً در صحنه زندگی یک ماده‌گراست و جز به مادیات نمی‌اندیشد. و حقیقت این است که اندیشه ذهنی و اعتقادی اگر به صحنه زندگی عملی وارد نشود، سودی ندارد.

یکی از بحران‌های دیگر عصر حاضر جدائی اخلاق از دین و اصالت دادن به علم تجربی و بشری است. و جدا شدن انسان از خدا و تمایل به اصالت انسان می‌باشد. مواردی هم دایره دین را به ارتباط بین انسان با خدا منحصر می‌کنند. دینداری یعنی اینکه انسان به خدا معتقد باشد و عبادتی انجام دهد. و دین ربطی به مسائل زندگی ندارد. اخلاق را هم این‌گونه معنا می‌کنند که اخلاق عبارت از ارزش‌هایی است که در رفتارهای اجتماعی انسان مطرح می‌شود، مثلاً اینکه انسانها باید با هم چگونه باشند، انسان باید خوش اخلاق باشد، خوش رفتار باشد، خوشرو باشد، درستکار باشد، راست بگوید و عدالت را رعایت کند. تمامی اینها مصادیق اخلاق می‌شود.

اخلاق غیر دینی در واقع اخلاقی است که عمدتاً یا بر اساس عواطف و احساسات استوار گردیده یا بر وجدان مبتنی می‌باشد و یا از راه علوم و دانش‌های تجربی و بشری به دست آمده باشد. هر یک از این علوم می‌تواند در تنظیم رفتار آدمی و سامان بخشیدن به نظام زندگی فردی و اجتماعی انسان نقش داشته باشد، اما این علوم بشری به تمام زوایای وجودی آدمی راه ندارد و جزئیات روح انسان برای صاحبان این علوم کشف نشده است. و شاهد آن کاستی‌های است که بشر امروزی با آن روبرو است. به همین دلیل گفته می‌شود انسان نیازمند به وحی و کتب آسمانی دارد که اصول رفتاری خود را از آن بگیرد. و با پیروی از وحی و شریعت مسیر صحیح زندگی را طی کند. عاطفه و محبت در اخلاقیات لازم و موثر است اما کافی نمی‌باشد. "هر محبتی را نمی‌توان اخلاق دانست در اخلاق عنصر

اختیار و اکتساب یعنی غیر غریزی بودن خوابیده است. اگر انجام کاری برای انسان غریزه بود- یعنی طبیعی و فطری مادرزاد بود- و انسان آن را تحصیل نکرده و به اختیار خودش به دست نیاورده بود، آن کار با شکوه و عظمت و قابل مدح است، ولی در عین حال اخلاق نیست." (مطهری، ۱۳۷۶، ص ۴۳-۴۴)

در خصوص این موضوع تحقیقاتی شده و نکته‌های مهم و متعددی در آنها وجود دارد. گروهی وابستگی اخلاق به دین و دسته‌ای نیز وابستگی دین به اخلاق را مدعی شده‌اند. در حقیقت، این موضوع از جمله موضوعاتی است که همه اطراف و جوانب آن طرف‌دار داشته است. (مصباح، نگارش احمد حسین شریفی، فصل نهم) متدینان اغلب مدعی وابستگی اخلاق به دین بوده و برای اثبات موضع خود، استدلال‌هایی نیز اقامه کرده‌اند. (مصباح، قبسات، ش ۱۳، ص ۳۷) در مقابل، گروه قابل توجهی از فلاسفه، این مسئله را انکار کرده و به گونه‌ای برای اخلاق، استقلال قائل شده‌اند. (هاسپرز، ص ۸۰) کانت نیز در صدد اثبات وابستگی دین به اخلاق بوده است. (فنائی، ص ۱۶۲-۱۳۱) متکلمین اسلامی هم دین را به اخلاق وابسته دانسته‌اند (الاسدی السیوری، ص ۱۱-۸ - الحلی، ص ۵۱)

آیا دین و اخلاق هیچ نوع رابطه‌ای با یکدیگر ندارند و هر کدام مستقل و تاثیرناپذیر از یکدیگرند؟ آیا اخلاق می‌تواند با قطع نظر از دین در میان جوامع پایدار و ماندگار بماند و سبب سعادت و نیک بختی جوامع بشود؟ آیا میان دین و اخلاق رابطه‌ای وجود دارد؟ آیا اخلاق و معیارهای اخلاقی جنبه دینی و الهی ندارند و درک معیارهای اخلاقی بستگی به فهم و خرد و دریافت بشر دارد؟

مفاهیم کاربردی

مفاهیم اصلی که بنیان‌های مفهومی این نوشتار را شکل می‌دهند و ساختمان این تحقیق بر آنها استوار گردیده عبارتند از:

اخلاق: اخلاق عبارت است از "انجام کار نیک و دوری از کار زشت با بهره‌برداری از آزادی، یعنی بدون این که صدور آن کار از ما به جهت عوامل مکانیکی صد در صد مشخص شده باشد. البته ریشه اساسی آن هم عبارت است از همان جستجوی کمال که در او متذکر شده ایم و تحریک کننده ما به این شکل از انجام کار، همان وجدان درونی

ماست که به ما می‌گوید آزادی خود را در انتخاب کار نیک و دوری از کار زشت به کار گیر. (جعفری، ۱۳۸۳، ۵۹ و ۶۰) بعضی از عالمان اخلاق اسلامی، موضوع اخلاق را، نفس انسانی دانسته و می‌گویند همه صفات و رفتارهای خوب و بد انسان به روح و روان آدمی برمی‌گردد. و آن را علمی دانسته‌اند که "با آن راه تحصیل سعادت و آنچه به واسطه آن نفس نجات می‌یابد، یا به هلاکت می‌رسد، دانسته می‌شود." (نراقی، احمد، ۱۳۷۸، ۴۷) و آن را "هیأتی استوار و راسخ در نفس که کارها را به آسانی و بدون نیاز به فکر صادر می‌گرداند." (غزالی، ج ۳، ۵۳) می‌دانند و سر و کار اخلاق با ارزشهاست و ارزش مستقل از سود و گاهی مغایر و حتی متضاد با آن است. عده‌ای معتقدند "اخلاق طبیعی است و نمی‌توان از آن جدا شد. بنابراین اخلاق حالتی نفسانی است که بدون نیاز به تامل، آدمی را به سمت انجام کار، حرکت می‌دهد. و عده‌ای دیگر معتقد هستند اخلاق نه طبیعی و نه مخالف طبیعت است، بلکه مردم چنان آفریده شده‌اند که هر اخلاقی را می‌توانند بگیرند." (طوسی، ۱۳۶۹، ۱۰۲) همچنین گفته شده اخلاق "صفات روحی و باطنی" (مکارم شیرازی، ج ۲۴، ۱) و حالت درونی برای نوع بشر است و هدف از آن تحقق سعادت و کمال می‌باشد. به همین دلیل "در قاعده اخلاقی بحث از باطن انسان، ارزشهای اخلاقی، گرایشهای طبیعی، التزامات درونی و فضیلت و رذیلت است." (البدوی، ۱۹۷۶) لذا مهمترین مسئله، تقسیم اخلاق به نیک و بد است که بعضی پایدار و بعضی ناپایدارند و هدف از آن انجام نیک و دوری از زشتی است، که این اعمال توسط انسان به طور آزادانه انجام می‌شود. و انسانی که به دنبال کمال است، وجدان درونیش می‌گوید که با آزادی که داری به سوی کارهای نیک برو و از کارهای بد دوری کن. عالمان مسلمان، هدف علم اخلاق را آراستن نفس به خلق و فعل پسندیده می‌دانند و کار نیک در واقع وسیله‌ای برای تحقق صفات راسخ نیکو در جان آدمی است. و کمال انسان را نیز به کمالات روحی او می‌دانند.

اما برخی از دانشمندان غربی، علم اخلاق را مربوط به رفتار آدمی دانسته‌اند نه سجایا و صفات باطنی او. فولیکه می‌گوید "علم اخلاق عبارت است از مجموع قوانین رفتار که انسان با عمل به آن می‌تواند به هدفش نایل آید." (بدوی، ۱۹۷۶، ص ۱۰) ژکس نیز می‌نویسد "علم اخلاق عبارت است از تحقیق در رفتار آدمی بدان گونه که باید باشد" (ژکس،

۱۳۶۲، ص ۹) رونالد م. گرین، آن را راهی برای قانونمند ساختن رفتار افراد در جوامع می‌پندارد. وی معتقد است که اخلاق، عکس‌العملی است در برابر مشکل همکاری در میان افراد یا گروه‌های رقیب، و هدفش فرونشاندن نزاع‌هایی است که ممکن است در ظروف اجتماعی رخ دهد. (دایرة المعارف دین، ص ۵) برخی هم گفته‌اند قواعد اخلاقی، قواعدی فنی درباره وسایل نیل به تحصیل و حفظ قدرت‌اند، علاوه بر این، در این اخلاق، این قواعد بر این فرض استوار شده‌اند که همه انسان‌ها به گونه‌ای فاسد هستند. بنابراین، هرگاه خلف وعده و نقض عهد را به مصلحت خود دیدیم باید چنین کنیم، زیرا فرض بر این است که همه آدمیان پلید هستند و آنهایی که هم‌پیمان هستند در صورتی که منافعشان اقتضا کند آن را زیر پا خواهند گذاشت. (ماکیاوللی، ترجمه آشوری، ص ۱۳۲-۱۲۹)

دین: دین در لغت به معنای انقیاد، خضوع، پیروی، تسلیم و جزاست (جوادی آملی، ۱۳۷۳: ۹۳) و در اصطلاح عبارت است از: احساس اعتقاد به قوای لاهوتی و ماوراء الطبیعی و رعایت یک سلسله قواعد اخلاقی در زمینه ارتباط با خود، سایر بندگان و خدا و انجام مناسک عبادی در جهت کسب تقرب خالق و جلب رضایت او به منظور تعالی روح (حکمت، ۱۳۳۹: ۳). همچنین گفته شده دین به معنای اعتقاد به آفریننده‌ای برای جهان و انسان و دستورات عملی متناسب با این اعتقاد است. این تعریف شامل تمام ادیان می‌شود و دین حق عبارت از آیینی است که دارای عقاید درست و مطابق با واقعیت بوده و رفتارهایی را مورد توصیه و تاکید قرار می‌دهد که از ضمانت کافی برای صحت و اعتبار برخوردار باشند. بنابراین دین از دو بخش تشکیل شده است: عقیده یا عقایدی که حکم اساس و ریشه‌ی آن را دارد و دستورات عملی که متناسب با آن پایه‌های عقیدتی و برخاسته از آنها باشد (مصباح یزدی، ۱۳۷۵، ۱۲) به طور کلی دین، مفهومی است که به خاطر برخوردار بودن از عناصر فکری، رفتاری، عاطفی و اجتماعی هنوز بسیاری از متفکران به تعریف واحد و قابل قبولی از آن دست نیافته و همیشه محققان این عرصه با یکدیگر اختلاف داشته‌اند. تعریف عملیاتی دینداری بر اساس مدل «گلاک و استارک» (۱۹۹۷) که در کتاب *The nature of religious commitment* اذعان نموده‌اند: با وجود تفاوت‌هایی در ادیان، می‌توان وجوه مشترکی را بین آنها یافت. این وجوه در حقیقت ابعاد دینداری را

تشکیل می‌دهند که ابعاد اعتقادی یا باور دینی، مناسکی یا اعمال دینی، عاطفی، فکری یا دانش دینی و پیامدی یا آثار دینی می‌باشند.

با بیان مفاهیم دین و اخلاق به این نتیجه می‌رسیم که قلمرو بیانات دین عام تر از اخلاق می‌باشد. قلمرو دین عقاید، اخلاق و احکام، می‌باشد، اما اخلاق بیان فضائل و رذایل و راه‌های رسیدن به فضائل و دوری از رذایل می‌باشد. در واقع اخلاق در مجموعه دین قرار دارد و جزئی از آن محسوب می‌شود.

نسبت اخلاق و دین در غرب

شروع فلسفه اخلاق در یونان و از زمان سقراط بوده است. سقراط معتقد بود به وسیله عقل می‌توان به یک سری از اصول اخلاقی دست پیدا کرد که نفع شخصی را با خیر مشترک وفق دهد تا مورد استفاده همه مردم در تمام زمانها باشد. (Encyclopdia.83) سقراط خطا و گناه را ناشی از جهل می‌دانست و کمال و فضیلت را در پرتو علم جستجو می‌کرد. افرادی مانند پیروتاگوراس، گورگیاس و تراسیماخوس معتقد بودند در انسان میزان اشیاء است. و میان واقعتهای ذهنی و واقعتهای عینی اختلاف قائل بودند.

(Encyclopdia, p.82) بنابر این آنچه در زمان سقراط دیده می‌شود نسبت تساوی بین دین و اخلاق است، وی معتقد است اخلاق همان دین است و از دین بدون اخلاق نمی‌توان سخن گفت. و اخلاق غیر دینی و اخلاق بدون دین امکان ندارد. در واقع اساس و پایه اخلاق، دین است.

بعد از سقراط، افلاطون و ارسطو هم عمل غلط را ناشی از خطای عقل می‌دانستند و می‌گفتند کسی شر را به صورت داوطلبانه انجام نمی‌دهد. در این مرحله که قرون وسطی محسوب می‌شود تعالیم مسیحی بر نظریات ارزشی موجود آن زمان خواه عقلانی و یا صرفا دنیوی احاطه داشت. در این زمان آیین مسیح بر عقل گرایی و تمدن غربی مسلط شد که این کار به وسیله پل آگوستین شروع شد. و اخلاق آمیزه‌ای از طلب بهرورزی زمینی با آماده سازی جهان برای رستگاری ابدی گردید. آنچه در در نظریه آگوستین دیده می‌شود این است که "خداوند بر آگاهی ما از محتوای قانون اخلاقی تاثیر می‌گذارد، عقل طریق و مسیر نور الهی به ذهن آدمی است". (Arrington, pp.129-130)

بعد از این مرحله اخلاق از قرون وسطی به دوره مدرن وارد می‌شود، در این دوره جوامع با از بین رفتن ارزشهای اخلاقی روبرو شدند. اخلاق غیر دینی در دوره مدرن گسترش پیدا کرد، این دوره به اخلاق فردگرایی منتسب می‌باشد. این اخلاق گرایشی است که طرف‌دار و مروج حذف یا بی‌اعتنایی و به حاشیه راندن نقش دین در ساحت اخلاق است. (بیات و دیگران، ص ۳۲۸) نظریه اخلاقی غیر دینی با توماس هابز شروع شد، وی موازین حکم اخلاقی را در نقشه کیهانی یا وحی مکتوب به وسیله اراده الهی جستجو نمی‌کرد بلکه در خود انسان به دنبال ملاکهای حکم اخلاقی می‌گشت. اسپینوزا یکی از افراد این دوره است که مانند هابز کاملاً ذهن‌گرا است. و اخلاق وی را اخلاقی نسبی‌گرا می‌توان تلقی کرد. وی معتقد بود که "فضیلت، چیزی جز عمل کردن بر اساس قوانین طبیعت خودمان نیست." (Arrington, p.210) "اسپینوزا خدا را علت داخلی اشیا می‌دانست نه علت خارجی آنها." (اسپینوزا، اخلاق، ترجمه محسن جهانگیری، ص ۳۷) توماس هابز معتقد است به علت تاثیر پذیری از تحولات چشمگیر در علوم طبیعی، نیازی به مشیت الهی و دخالت آن در امور فردی و اجتماعی انسان نیست. در واقع وی طبیعت را تنها اقتدار زندگی بشر می‌داند و برای اخلاق انسانی جز قوانین طبیعت چیزی قائل نمی‌باشد و حتی معیارهای وحیانی خداپرستان را انکار می‌کند. و هماهنگی انسان با طبیعت را در موازین اخلاقی لازم و کافی تلقی می‌کند. و ارزشهای اخلاقی از نظر وی طبیعت‌محورانه، فرد‌گرایانه و جامعه‌گرایانه می‌باشد. اخلاق اسپینوزا حتی در صورت ارتباط با خدا، وجهه ماوراءالطبیعی ندارد و خدا را در طبیعت یعنی به عنوان موجودی جاری در نظام طبیعی عالم، معرفی می‌کند و احکام اخلاقی به تبع نسبت عالم مادی دچار نسبیّت می‌شوند.

جان لاک یکی دیگر از معتقدین این دوره است که به عقیده وی ملاک خوبی و عدالت، با لذت یا رنج حاصل از آن ارزیابی می‌شود که ناشی از تجربه می‌باشد. لاک هم مانند هابز خیر را به عنوان آنچه مورد تمایل قرار می‌گیرد تعریف می‌کند و تولید شادی یا کاهش رنج را دلیل مورد تمایل قرار گرفتن می‌داند بنابراین خیر را آن چیزی می‌داند که باعث تولید شادی در ما می‌شود. (Encyclopedia ... p.94) فلسفه اخلاقی جان لاک نتیجه‌گراست. ملاک درستی یا نادرستی یک عمل نتایج آن است نه انگیزه‌ای که سبب

انجام آن شده است. (ریچارد پاپکین و آورووم استرول، ترجمه مجتبی‌وی، ص ۵۱-۵۲) علاوه بر این لاک معتقد است "اینکه گمان رفته بعضی اصول اخلاقی نزد مردم فطری است اشتباه است بعضی خواهشها و آرزوها را می‌توان گفت فطری است مانند آرزوی خوشی و بیزاری از رنج اما اینها طبایع است نه حقایق و اصول اخلاقی یعنی حسن و قبح در نزد مردم عمومیت ندارد چه بسا اموری که نزد قومی زشت و نزد قوم دیگری زیباست (فروغی، ص ۱۱۶)

یکی دیگر از کسانی که در دوره مدرن در باره مباحث اخلاقی سخن گفته دیوید هیوم می‌باشد. وی معتقد است "معانی خیر، عدالت و فضیلت اخلاقی بیش از آنکه نشات گرفته از موضوع مورد قضاوت باشد مبتنی بر احساسات و عواطف فرد قضاوت کننده است." به عقیده وی سود گرایی می‌تواند نوعی عینیت گرایی باشد. ریشه احساس گرایی قرن بیستم نیز در تفکر هیوم نیز از اصالت حسی و خیال گرفته شده و برای اصول اخلاقی و فطریات در آن جایی وجود ندارد. بنابر حس گرائی افراطی خود در معرفت، تنها معرفتهایی را حقیقی می‌دانست که از طریق حس از عالم خارج به دست آمده باشند. و در نتیجه قضایای اخلاقی را مبین احساسات و نه واقعیات عینی به شمار آورد. به اعتقاد وی "نمایزهای اخلاقی بفرجام نه از تعقل بلکه از احساس یا از احساس اخلاقی سرچشمه می‌گیرند. (کاپلستون، ۱۳۷۰، ص ۳۳۵) بر اساس نظریه هیوم "در مورد غایات و نتایج عملکرد اخلاقی نمی‌توان توضیح عقلایی داشت.. یعنی در نتیجه گرایی سود انگارانه عمل اخلاقی از نظر هیوم غایتی جز رضایت بیواسطه عامل اخلاقی ارائه نمی‌شود. (Copleston, Fredererick p. 331)

ایمانوئل کانت از ایمان مذهبی در مقابل آزاد اندیشان عصر خود دفاع می‌کرد و مانند آنها اخلاق را مستقل از الهیات می‌دانست. وی می‌گفت ترغیب کننده به عمل باید از درون خود انسان سرچشمه گیرد، نه از بیرون انسان حتی اطاعت کردن از خداوند از روی ترس یا هر نیت دیگری که باشد نشانه دیگر سالاری است و حاکمیت دیگری بر انسان از هر نوع که باشد ارزش اخلاقی را از عمل آدمی سلب می‌کند (Arrington, ..., pp.280-290) از نظر کانت "شخص بایستی همیشه چنان رفتار کند که گویی راه و روش رفتار او

یک قانون کلی می‌شود. یعنی هر عملی باید با ملاحظه اینکه اگر آن عمل، قاعده کلی رفتار گردد چگونه ظاهر خواهد شد، مورد داوری قرار گیرد. (پاپکین و آروم استرول، ترجمه جلال الدین مجتبی، ۱۳۵۶، ص ۵۹) وی می‌گفت "ارزش اخلاقی فقط هنگامی وجود دارد که شخص به حکم وظیفه عمل کند، کافی نیست که عمل وی چنان باشد که وظیفه ممکن است تجویز کند. کاسبی که به حکم سود شخصی درستکار باشد یا مردی که به انگیزه نیکخواهی مهربانی کند، دارای فضیلت نیست. (راسل، ۱۳۷۳، ص ۹۷۲) کانت در مشروط دانستن خوبیها به نیت خوب به فهم و قضاوت عرف تمسک می‌کند و می‌گوید "میان روی در احساسات و عواطف، خویشتن داری و تامل از بسیاری لحاظ پسندیده اند. ولی به هیچگونه سزاوار آن نیستند که بی قید و شرط، خوب دانسته شوند. زیرا اگر از اصول یک خواست خوب بی بهره باشند چه بسا بی نهایت بد شوند، (کانت، ترجمه حمید عنایت، ۱۳۶۹، ص ۱۳) علاوه بر این وی می‌گوید "اراده‌ای که برای انجام تکلیف عمل می‌کند، اراده نیک است. (کاپلستون، ترجمه منوچهر بزرگمهر، ۱۳۶۰، ص ۱۷۴) به نظر کانت "اگر انسان به فضیلت کامل از جانب عقل در جنبه عملی آن نائل شود اولین عنصر خیر کامل باید به صورت یک سیر ترقی نامحدود و بی پایان به سوی کمال مطلوب تحقق یابد. و هر چند اثبات خلود نفس به وسیله عقل نظری امکان ندارد. اما از آنجا که بقای نفس به نحو لاینفک مربوط به قانون اخلاقی است باید خلود نفس را فرض نمود زیرا انکار آن به منزله انکار خود قانون اخلاقی است. (کاپلستون، ترجمه بزرگمهر، ۱۳۶۰، ص ۲۰۶) در فلسفه اخلاقی کانت ارتباط میان اراده خیر و موضوعات مطلوب به وسیله اراده خیر مشخص نیست، در حالیکه هدف و غایت انسان صاحب فضیلتی که در صدد است جهانی مطلوب بسازد بسیار اهمیت دارد. (see: jeffrie G. murphy, kant p.5) کانت معتقد است اراده و نیتی که برای انجام تکلیف کار می‌کند آن خیر است و این ناشی از نقصانی است که در اراده انسان است، چون در شرایطی عمل می‌کند که موانعی فعالیت او را محدود می‌کنند، به خلاف اراده خداوند که اراده کاملی است که از خود و برای خود کار می‌کند بدون آن که نیازمند مبارزه با امیال طبیعی باشد. همچنین انتقادی که بر کانت گرفته شده این است که هیچ نیتی، از جمله نیت اداء تکلیف عقلی نمی‌تواند ذاتا خیر باشد

و علاوه بر این نیتی خیر می‌باشد که در رسیدن به هدف اخلاق تاثیر داشته باشد و کانت هدف اخلاق و تاثیر نیت اداء تکلیف عقلی در دستیابی به هدف را بیان نکرده است بلکه قصد در دیدگاه او رسیدن به هر هدف و غایتی منافی با ارزش اخلاقی شمرده شده است. لذا می‌بینیم کانت از جمله فیلسوفانی است که با منفک خواندن دین و اخلاق، هر گونه انتظاری از دین در عرصه اخلاق را منتفی دانست و به استقلال تعهدات اخلاقی و فرمان های عقل عملی و وجدان حکم داد.

بنابر این در دوره مدرن دخالت خدا از تشریح قوانین و ارزشهای اخلاقی سلب می‌شود. و عقل انسان و طبیعت را برای وضع احکام و ارزشهای اخلاقی کافی می‌داند. دیدگاهی که متعلق به مخالفان دین است و آن بر این باور است که بین دین و اخلاق هیچ ارتباط منطقی وجود ندارد و این دو کاملاً از هم جدا هستند.

در دوره مدرن ثانویه اخلاق غیر دینی بیشتر حول محور لذت می‌چرخد. جان استوارت میل اعتقاد داشت بعضی فعالیت‌های لذت آفرین مانند فعالیت‌های عقلانی، زیبایی شناسانه، اخلاقی، کیفیتاً برتر از لذت جسمانی هستند. "و این لذتها از لذت جسمانی با ارزشتر می‌دانست همانطور که لذت ساختن از ویران کردن با ارزش تر است و می‌توان گفت شادیهای ناشی از آرمانهای انسانی از ارزشی والاتر بهره مند هستند. (See: mill, Dissertations and Discussions, I, pp. 358-9) با اینکه "میل فیلسوفی فرد گرا بود و بر آزادی فردی تاکید می‌نمود. اما نظریه فردگرایانه او تمایل زیادی به طرف منافع مشترک اجتماعی داشت. " (copleston..., p.27) علاوه بر این معتقد بود که "محکم ترین مبنای اخلاق سود گرا در احساسات اجتماعی انسان یافت می‌شود. " (Utilitarianism..., p.27) جان استوارت میل خیر را به عنوان بیشترین لذت برای بیشترین افراد مطرح کرد. و می‌گفت "لذت یگانه چیز مطلوب است" (راسل، ترجمه نجف ریابندری، ۱۳۷۳، ص ۱۰۶) و تنها خوبی بالذات را سعادت می‌دانست و سعادت را نیز چیزی جز لذت نمی‌انگاشت (راسل، ترجمه علی رامین، ۱۳۵۷، ص ۱۱۸) وی تلاش داشت که ملاک خیر و فضیلت را از لذات جسمانی به طرف لذات عقلانی، زیبایی شناسانه و اخلاقی ارتقاء دهد و نظریات اخلاقی را به طرف منافع جمعی سوق دهد. در واقع منفعت عمومی را هدف می‌-

دانست نه وسیله، وی می گفت " من هرگز منفعت شخص خودم را هدف اصلی و منفعت همنوعان را وسیله ای برای وصول به آن نمی دانم. اساسا سعادت فردی زمانی حاصل می - شود که شخص هرگز در اندیشه آن نباشد بلکه تنها به سعادت انسانها بیاندهد (لین و لنکستر، ترجمه علی رامین، ۱۳۶۲، ج ۳، ص ۱۲۴) میل تنها کارهایی را ارزشگذاری کرده است که برای جامعه سودی داشته باشد با اینکه برخی اعمال، کاملاً جنبه فردی دارند و ارتباطی با دیگر افراد جامعه پیدا نمی کنند. اما باید گفت با اینکه هر انسانی طبیعتاً به دنبال منفعت و لذت خود است، بر اساس چه ملاکی فرد باید در بسیاری از موارد، از لذت و سود شخصی خود صرف نظر کند. و این فلاسفه اخلاقی به علت عدم توجه به امر قدسی و متعالی، و محدود کردن انسان، قدرت استدلال در مورد فضایل اخلاق ای از قبیل فدا کردن منافع فردی در مقابل منافع جمعی را ندارند. و علاوه بر این سخن گفتن از ارزشهای اخلاقی مانند از خود گذشتگی، ایثار، رسیدگی به ضعفا و محرومین بی معنا می نماید و انسان فقط باید به قدرت فکر کند و اخلاق مسیحی را که اخلاق بندگان است به کنار نهد. به طور کلی می توان گفت اخلاق بدون دین، انسان را گرفتار خودخواهی می کند و فرد را در مقابل سعادت دیگران بی اهمیت، و هنگام درگیری، عدالت و انصاف را فدا می کند و ضمانت اجرایی آن نیز، از بین می رود.

نسبت اخلاق و دین از نظر متفکران اسلامی

در میان دانشمندان اسلامی دیدگاه های زیادی به وجود آمده است. افراد زیادی معتقدند که خوبی و بدی از جمله صفات ذاتی افعال است و عقل توانایی درک کلیات و جزئیات خوبی و بدی برخی افعال را دارا است. در این گروه معتزله، ماتریدیه و امامیه را می توان نام برد. بنابر این اعتقاد، عقل در درک بخش عظیمی از اخلاقیات به دین نیاز دارد. در مقابل اشاعره معتقدند امر و نهی خداوند، خوبی و بدی افعال را مشخص می کند و انتظارشان از دین آن است که گزاره های اخلاقی را برای بشر به ارمغان آورد. (ر.ک، سبحانی، ج ۳، ص ۲۳-۷؛ غزالی، ۱۹۷-۱۸۶؛ بستانی، ج ۱، ص ۱۲۳؛ خسرو پناه، ۵۲۹-۵۲۵)

در میان فلاسفه اسلامی، غزالی، پشتوانه بودن دین برای اخلاق را در مقام تعریف مفاهیم اخلاقی پذیرفته است. به این معنی که از نظر غزالی اخلاق در مقام تعریف مبتنی بر

دین است. و بنابر این مفاهیم اخلاقی صرفاً در قالب دینی قابل تعریف هستند و حسن و قبح افعال اخلاقی، مفهوماً و به لحاظ معنایی با آن چه که خدا به آن امر کرده باشد و یا از آن نهی کرده باشد معادل است (غزالی، المستصفی، ج ۱، ص ۵۶) در هر صورت در آثار غزالی مشاهده می‌شود وی به حسن و قبح شرعی معتقد است، هر آنچه را که شرع حسن دانسته و فاعل آن را ثنا گفته حسن است و آنچه را که قبح شمرده قبیح است (غزالی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۰۳) و مقصد نهایی اخلاق را سعادت اخروی می‌داند که مراد از آن قرب به خداوند است (فناپی، ۱۳۸۴، ص ۲۶-۱۹) و همه جا دین را پشتوانه اخلاق می‌داند، و می‌گوید اخلاق بر دین مبتنی است و دین را حاکم بر اخلاق دانسته و تقدم دین بر اخلاق را مطرح می‌کند و اخلاق را اطاعت از خدا می‌داند و بد اخلاقی از نظر وی نافرمانی از خداوند است (فناپی، ۱۳۸۴)

بنابر این دیده می‌شود که غزالی به نظریه امر الهی در خصوص خوب و بد بودن افعال اخلاقی قائل است، وی معتقد است اگر شرع در کار نباشد، حسن و قبح معنایی نخواهد داشت و حکمی در خصوص خوب و بد بودن افعال وجود ندارد جز اینکه هر آنچه در باره‌ی این امور آمده شرع به آن امر کرده است، با توجه به این می‌توان گفت غزالی، دین را پشتوانه اخلاق می‌داند. به این معنا که فرمان دادن یا ندادن خداوند به انجام کاری می‌تواند اثباتاً و یا نفیاً در انجام دادن یا عدم انجام یک عمل، در دینداران ایجاد انگیزه کند و لذا گزاره‌های دینی به لحاظ روان‌شناختی در رفتار و کردار اشخاص تاثیر گذارند، و آموزه‌ها و اعتقادات دینی می‌توانند پشتوانه روان‌شناختی اخلاق را فراهم آورند. و در نتیجه باورهای دینی می‌تواند انگیزه لازم را در فرد برای مراعات ارزش‌ها و باید و نبایدهای اخلاقی ایجاد نماید

علامه طباطبایی هم نظام اخلاقی را بی‌ارتباط با نظام الهی نمی‌داند. خداوند نظام وجودی را طوری خلق کرده که این نظام به غایاتی منتهی می‌شود که سعادت ما در رسیدن به این غایات است؛ در عین حال قوانین و سنن در قالب شریعت برای هماهنگ شدن قوا در رسیدن به آن سعادت، در اختیار ما گذاشته است که اوامر و نواهی شریعت، در واقع همان اوامر و نواهی خداوند است. این درحالی است که قوانین شریعت با خواست فطرت

منطبق است. (طباطبایی، ۱۳۶۳: ج ۱۴ ص ۱۴۲ و ۱۴۳) از طرف دیگر ایشان معتقدند: افعال و اقوال نیکو موافق عقل است؛ برخلاف گفتار و کردار بد و در واقع آنچه خداوند برای مردم بیان فرموده براساس عقل استوار است. (طباطبایی: بی تا، ترجمه مصباح، ج ۲ ص ۲۶۷) علامه مقام عقل را مقامی می‌داند که مورد تجلیل خداوند قرار گرفته و از هر آنچه موجب اختلال در حکم صحیح عقل می‌شود نهی کرده است؛ حال آنکه پایه زندگی انسان چه در شئون فردی و چه در شئون اجتماعی بر سلامت ادراک و اندیشه استوار است. منزلتی که خداوند برای قوه حاکمه انسان قرار داده، نشان‌دهنده اهمیت جایگاه عقل و اندیشه در فهم درست و غلط است؛ اما تأکید علامه براینکه این ادراکات در حوزه فعل خداوند است از آنجاست که دعوت دینی در اسلام به سوی یک سلسله عقاید پاک و اخلاق فاضله و قوانین عملی است که انسان فطری با تعقل خدادادی خود و خالی از شائبه اوهام و خرافات، صحت و واقعیت آنها را تأیید می‌کند. (طباطبایی، بی تا، جمع آوری آیت الهی، ص ۲۵)

بنابراین رابطه معناداری میان اخلاق و دین از یک سو و دین و عقل از دیگر سو برقرار است. به این صورت که دین منطبق و هم‌سو با عقل، به امور نیک امر کرده و منطبق با عقل از امور قبیح نهی کرده و با عقل تناقضی ندارد. از طرف دیگر خداوند این نظام عقلایی و قوانین موجود در عالم را جعل کرده است؛ زیرا خداوند با ایجاد این قواعد در عالم بستری فراهم کرده است که انسان با اجرای این قوانین، به سعادت واقعی مطابق با فطرتش رهنمون شود.

به طور کلی آنچه از دیدگاه علامه می‌توان فهمید اینکه دین امری فطری است؛ به این ترتیب که خداوند دین را براساس فطرت خود بشر تنظیم کرده است. (طباطبایی، بی تا، ترجمه موسوی، ج ۸، ص ۱۸۵) و اسلام دین حق است به این دلیل که آخرین دین آسمانی است؛ از این رو کامل‌ترین آنهاست و در صورت وجود کامل، به ناقص نیازی نیست؛ از طرف دیگر، کلیات آن برای همگان قابل فهم است؛ زیرا بر مبنای فطرت است. (طباطبایی، بی تا، آموزش دین، ص ۱۷) و اینکه اخلاق بخشی از دین است. دین به ما می‌گوید در زندگی به دنبال صفات پسندیده باشیم و از ناپسند پرهیزیم. (همان: ۱۱) علامه

در تعریف دین نیز اخلاق را بخشی از دین معرفی می‌کند به این صورت که دین وظیفه دارد اصول اخلاقی، مانند خیرخواهی، وظیفه‌شناسی، خوش‌رویی و ... را به انسان تعلیم دهد و به سوی این امور هدایت کند و از امور قبیح، مانند دروغ‌گویی و خیانت بپرهیزاند و این کار دین خود کاشفیت از ارزش‌های اخلاقی است. این امر در مورد نظام حقیقی و اعتباری موجود در عالم نیز حاکم است؛ به این صورت که اعتباریات به حقایق متکی هستند و در این بین نظام اخلاقی و اخلاق نیز پیرو این قاعده، به حقایق عالم قائم است و از این حیث که این ماجرا در مورد دین نیز صادق است و دین هم مانند اخلاق معلول عالم برتر از خود است، بین اخلاق و دین در مراتب عالی هستی عینیت و وحدت وجود دارد؛ چراکه دین عین اخلاق و اخلاق عین دین است و هر دو موجود به یک وجود هستند. (امید، ۱۳۸۱: ۲۰) در واقع با این بیانات می‌خواهد بگوید که ظاهر این عالم را باطنی است و این امور اعتباری از باطن و واقعیتی و رای این اعتباریات حکایت می‌کند. "از واضحات است که آنچه خداوند در شرع و در کتاب مقدس به زبان پیامبر خود، از مقامات و کرامات و ... وعده داده است و آنها را در معارف مربوط به مبدأ و معاد تبیین کرده است، همگی برطبق همان ملکات و احوالی است که بانفس پیوند و ارتباط دارند." (طباطبایی، ۱۳۶۶، ص ۴۷)

از طرفی دیگر در تعالیم اسلام نظام اخلاقی بر اساس قرب به صفات و افعال خداوند می‌باشد و به "مقعد صدق عند ملیک مقتدر" (قمر/۵۵) منجر شده، در دیدگاه اسلام نتیجه نه به لذت پایان می‌پذیرد و نه وظیفه به قواعد فرد محورانه منحصر می‌باشد و در واقع در اسلام شکافی میان جسم و روح، دنیا و آخرت وجود ندارد. و همه اینها به منزله مظاهر اسماء الهی در وحدت ذات به اتحاد می‌رسند. و خداوند اسماء را به انسان تعلیم داد "و علم ادم الاسماء کلها" (بقره/۳۰) و خداوند، ثنویت ظاهر و باطن را در وجود آدم که جامعه نقیضین طین و روح خداست به وحدت رساند. "خداوند آدم را به صورت خود خلق کرد" یعنی آدم مثل اعلائی حق و آیت .. کبرای و مظهر اتم و مرآت تجلیات اسماء و صفات و وجه .. و عین .. و یدا.. و جنب .. است" (امام خمینی جهل حدیث، ص ۶۳۵) او به وسیله خدا می‌شنود می‌بیند و می‌گیرد و خداوند به وسیله او می‌شنود، می‌بیند و می‌گیرد" (کلینی، کتاب ایمان و کفر - باب من اذی المسلمین، حدیث ۷)

خداوند با دمیدن روح خود به انسان، استعداد صفات خود را مانند خیر، حسن، قدرت و دانایی را در انسان ایجاد کرده و سپس در نشئه عالم، شریعت را که مبتنی بر وحی است توسط پیامبران به او آموزش داد در حالیکه وحی، کلام خدا و بر آمده از علم خداست که علم خدا در حضرت و احدیت، متحد با ذات اوست به این معنا به طریقه عرفا، حق تعالی مستجمع اسماء و صفات در حضرت جمع قبل از ایجاد است و وحی نیز که علم اوست عین ذات او تبارک و تعالی است (صدر المتالهین شیرازی، اسفار اربعه، ج ۶، ص ۲۹۰ بر گرفته از امام خمینی ص ۶۳۶) پس همه چیز در حیطه علم الهی است و از آنجا ظاهر می شود و به آنجا بر می گردد "انا لله و انا الیه راجعون" (بقره/۱۵۶) و اخلاق هم نمی تواند از این دایره عدول نماید و احاطه علمی و وحیانی او همه شئون وجودی را در بر می گیرد چنانچه امام علی علیه السلام می فرماید "ما رایت شیئا الا و رایت الله معه و قبله و فیه" (صدر المتالهین، اسفار اربعه، ج ۱، ص ۱۱۷، بر گرفته از امام خمینی ص ۴۵۶) در تعالیم اسلامی خود خواهی وجود ندارد، بلکه تنها حب خیر و کمال و عشق به خدا و تکامل و به فعلیت رساندن صفات الهی که موجب عمل اخلاقی می شود وجود دارد. چنانچه امام علی علیه السلام بندگی را سه قسم دانسته، گروهی از روی خوف خداوند را می پرستند که این پرستش بردگان است، و گروهی به خاطر بهشت خداوند را می پرستند که این عبادت تاجران است و گروهی به سبب حب و عشق خداوند را می پرستند و این پرستش آزادگان است که برترین عبادت می باشد (کلینی، ج ۳، ص ۱۳۱) قاعده اخلاقی اسلام با انگیزه تقرب به خدا و عمل به شرع ارزش پیدا می کند. زیرا فرد اخلاقی طالب قرب الهی است و این قرب را فقط برای خود نمی خواهد و عشق ورزیدن به خیر و نیکی نعمتی نیست که انحصار فردی را ایجاد کند و تضادی بین خیر خواهی افراد با یکدیگر پیش نمی آید تا ارزشهای اخلاقی مخدوش گردد. و خدای اسلام هم در ظاهر است و هم در باطن، در تمام شئون هستی حضور دارد و او اول است قبل از آنکه آخر باشد و ظاهر است قبل از آنکه باطن باشد "یکون اولاً قبل ان یکون آخراً و یکون ظاهراً قبل ان یکون باطناً" (علی علیه السلام، خ ۴) چگونه چنین خدایی در افعال مخلوقش حضور ندارد. بنابراین اخلاق از بعد نظری و عملی منسوب به خداوند است و با انگیزه حب خداوند

متحقق می‌شود که انسان را از هر نوع خود خواهی و خودبینی پاک می‌کند. لذا اخلاق مستقل از دین پایه و اساسی ندارد. اگر عملی انجام شود و هدف احسان به دیگران باشد اما انگیزه تقرب به کمال حق نباشد و اگر انسان خود را به صفات الهی متصف نکند اعمال و افعالش او را و جامعه اش را به سعادت نمی‌رساند و اعمال اخلاقی بدون نیت قرب به نتیجه نمی‌رسد. و تنها این اخلاق موجب تحقق عدالت، رحم و مروت، باربری و اخوت اجتماعی می‌شود. (امام خمینی، ص ۲۶۷)

بنابراین کسی که از خودی خود دور شده و مخلوقات الهی را مظاهر اسماء الهی می‌بیند به همه عشق می‌ورزد، این افراد که چنین جامعه‌ای را تشکیل می‌دهند، دیگران را بر خود ترجیح می‌دهند. در نتیجه خداوند خیر مطلق و آنچه امر کرده هم خیر مطلق است. و ارزش های اخلاقی بر اساس ذهنیت انسان است مانند خیر و حسن و فضیلت در خدا که به پذیرش دین منجر می‌شود. انسان مومن در حال تقرب به حق خود را در وحدت با جمع و وحدت با عالم می‌بیند. اما از نظر منکران خداوند، جهان به عنوان یک نظام طبیعی، بدون اتصال به حق، از طرفی مطلوب و از طرفی رام نشدنی است که این امر افراد را به پوچی می‌کشاند. در حالیکه مطلوب مومن نعمتهای معنوی و هدفش برای رسیدن به قرب الهی است، که فنا در آنها راه ندارد و تنها با عمل برای حق حاصل می‌شود، و عمل برای خداوند صفات و ذات انسان را زنده می‌سازد. بنابر این دایره دین و اخلاق با یکدیگر تضادی ندارند.

نتیجه گیری

همانطور که بیان شد اخلاق و دین در فلسفه غربی جدا از یکدیگر و متباین تلقی می-شوند و خدای آن ذهنی است و خدا به علت دوری از دسترس عقل، نقشی در انجام تکلیف اخلاقی ایفا نمیکند و قاعده اخلاقی را عقل عملی خودنگر و فردنگر می دانند. و دانشمندان طرفدار این فلسفه با تصور حضور خدا در ورای آسمانها و بریده از مخلوقات، به دین به عنوان یک امر عینی و دخیل در عمل اخلاقی معتقد نبوده و هر چند نهایتاً مجبور شدن تا مسئله خلود نفس و وجود خدا را به عنوان ابزاری جهت تحقق اخلاق فردگرایانه معرفی کنند. خلاصه از دید غربیان این دو قلمرو ازهم جداست. اخلاق رابطه بین انسانها را بررسی می کند و دین رابطه انسان را با خدا، و این دو ربطی به هم ندارند. اما دانشمندان اسلامی معتقدند اخلاق تنها روابط اجتماعی انسانها نیست. همه رفتار و ملکات انسانی که قابل مدح و ذم و دارای ارزش باشد خواه مربوط به رابطه انسانها با یکدیگر یا رابطه انسان با خدا یا حتی رابطه انسان باخودش باشد. همه این باید و نبایدهای ارزشی در حوزه اخلاق قرار می گیرد پس اخلاق لزوماً اختصاص به محدوده خاصی مثل رابطه انسانها با یکدیگر یا رابطه انسان با خدا ندارد، دین نیز چنین است. دین شامل اعتقادات و اخلاق و احکام است. بنابراین دین هم منحصر به رابطه انسان با خدا نیست وقتی ما دین و اخلاق را به این صورت تعریف کردیم دین تمام شئون زندگی انسان را در بر می گیرد. براساس تعریفی که از دین داریم یعنی دین عبارت است از هر آنچه که با رفتار و تکامل و سعادت انسان ارتباط پیدا می کند. دین کل است و اخلاق جزء دین است. و هر موضوع اخلاقی جزو دین است. و رابطه بین آن دو رابطه اتحاد است. و شخص دیندار باید اخلاقی باشد و کسی که به دنبال اخلاق است در واقع دینداری در وجود او باید ریشه داشته باشد.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. امام علي عليه السلام. (۱۳۸۷). نهج البلاغه، صبحي صالح، بيروت، الطبعة الاولى
۲. اميد، مسعود. (۱۳۸۱). در آمدی بر فلسفه اخلاق از دیدگاه متفکران معاصر، مؤسسه تحقیقاتی علوم اسلامی دانشگاه تبریز
۳. بدوي، عبدالرحمن. (۱۹۶۷). الاخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، کویت
۴. بستانی، بطرس. (۱۹۹۳م). المحصول في اصول الفقه، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، چاپ دوم
۵. پاپکین ریچارد و استرول، آوروم. (۱۳۷۴). کلیات فلسفه، ترجمه سید جلال الدین مجتبی، تهران، انتشارات حکمت
۶. جعفری، محمد تقی، (۱۳۸۳)، اخلاق و مذهب، چاپ دوم، تهران، مؤسسه تدجوادى آملی. (۱۳۷۳). شریعت در آینه معرفت، تهران، نشر فرهنگی رجاء
۷. حکمت، علی اصغر. (۱۳۳۹). نه گفتار در تاریخ ادیان، شیراز، نشر اتحادیه مطبوعاتی
۸. حلّی، حسن بن یوسف. (۱۴۰۷ ق). نهج الحق و كشف الصدق، قم، دارالهجرة
۹. خسرو پناه، عبدالحسین. (۱۳۸۶ ش). انتظارات بشر از دین، تهران، سازمان انتشارات فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ دوم
۱۰. خمینی، روح الله. (۱۳۷۵). چهل حدیث، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی
۱۱. راسل، برتراند. (۱۳۷۲). تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، تهران، کتاب پرواز
۱۲. راسل، برتراند. (۱۳۷۵). آزادی و سازمان، ترجمه علی رامین، تهران، انتشارات امیر کبیر
۱۳. ژکس. (۱۳۶۲). فلسفه اخلاق (حکمت عملی) ترجمه پور حسینی، تهران، انتشارات امیر کبیر
۱۴. سبحانی، جعفر. (۱۳۷۰ ش). بحوث فی الملل و النحل، قم، حوزه علمیه
۱۵. السیوری، مقداد بن عبدالله الاسدی. (۱۳۹۶ ق). اللوامع الالهية في المباحث الكلامية، تبریز، تحقیق سید محمد علی قاضی طباطبائی
۱۶. طباطبائی، محمد حسین. (بی تا). فرازهایی از اسلام. جمع آوری و تنظیم از سید مهدی آیت‌اللهی، تهران، جهان آرا

۱۷. طباطبایی، محمد حسین . (بی تا) . المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه مصباح ، تهران، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی
۱۸. طباطبایی، محمد حسین . (۱۳۶۶) . الولایه، ترجمه همایون همتی، تهران، امیرکبیر
۱۹. طباطبایی، محمد حسین . (۱۳۶۳) . المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، تهران، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی
۲۰. طباطبایی، محمد حسین . (بی تا) . المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی
۲۱. طوسی، نصیر الدین . (۱۳۶۹) . اخلاق ناصری، تصحیح: مجتبی مینوی - علیرضا حیدری، تهران، خوارزمی
۲۲. عبدالرسول و دیگران . (۱۳۸۱) . فرهنگ واژه‌ها، قم ، موسسه اندیشه و فرهنگ دینی
۲۳. غزالی ، ابو حامد . (۱۹۹۳م) . الاقتصاد فی الاعتقاد ، بیروت ، دار و مکتبه الهلال
۲۴. غزالی ،ابو حامد محمد . (۱۳۸۵) . احیاء علوم الدین، ترجمه: محمد خوارزمی - حسین خدیوچم، بنیاد فرهنگ ایران
۲۵. غزالی، ابو حامد. (بی تا) . المستصفی من علم الاصول، بولاق مصر
۲۶. فروغی، محمد علی . (۱۳۴۴) . سیر حکمت در اروپا، تهران ، انتشارات زوار
۲۷. فنایی، ابوالقاسم . (۱۳۸۴) . دین در ترازوی اخلاق، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط
۲۸. کاپلستون، فردریک . (۱۳۶۰) . کانت، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران ، دانشگاه صنعتی شریف، تهران
۲۹. کاپلستون، فردریک . (۱۳۷۰) . تاریخ فلسفه، ترجمه امیر جلال الدین اعلم، تهران ، انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش،
۳۰. کانت، ایمانوئل . (۱۳۶۹) . بنیاد مابعد الطبیعه اخلاق، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، تهران ، انتشارات خوارزمی
۳۱. الکلبینی الرازی، ابی جعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق . (بی تا) . اصول کافی، ترجمه سید جواد مصطفوی، انتشارات علمیه اسلامیة
۳۲. لین و لنسکر . (۱۳۶۲) . خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه علی رامین، تهران
۳۳. ماکیاوولی، نیکولو . (۱۳۷۴) . شهریار، ترجمه داریوش آشوری، تهران ، کتاب پرواز
۳۴. مصباح یزدی، محمد تقی . (۱۳۷۵) . آموزش عقاید ، موسسه پژوهشی آموزشی امام خمینی

۳۵. مصباح یزدی، محمد تقی، دین و اخلاق، قبسات، شماره ۱۳
۳۶. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۶). فلسفه اخلاق، صدرا
۳۷. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۷). تفسیر موضوعی پیام قرآن، اخلاق در قرآن، قم، مدرسه الامام علی بن ابیطالب
۳۸. میرچا الیاده - ویراسته - (۱۳۷۴). فرهنگ و دین، برگزیده مقالات دایرة المعارف دین، ترجمه هیئت مترجمان زیر نظر بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، طرح نو
۳۹. نراقی، احمد. (۱۳۷۸). معراج السعادة، قم، هجرت
۴۰. هاسپرز، جان. (بی تا). فلسفه دین، ترجمه گروه ترجمه مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه

41. Arrington, Robert, Western Ethics Blackwell 1998.
42. Copleston, frederick, A history of Philosophy, search press, London, 1948.
43. Murphy, Jeffrie g. Kant: The philosophy of Right, New York, martin's press, 1970.
44. Mill, Utilitarianism, liberty, London, Dent 1972.
45. Encyclopedia of philosophy Ed. by paul Edwardus, macmillan, London, 1972.

آسیب‌شناسی تقاضا و طلب معنوی در شعر سبک خراسانی

نازی سنگ سفیدی^۱

ابراهیم استاجی^۲

علی عشقی سردهی^۳

چکیده

آثار ادبی را از جهت موضوع می‌توان در چهار دسته جای داد: حماسی، تعلیمی، نمایشی و غنایی. درخواست و تقاضا که در شعر شاعران از دوره‌های آغازین شعر فارسی تا دوره معاصر به صورت‌های گوناگون جلوه نموده است، از زیرشاخه‌های ادبیات غنایی به‌شمار می‌رود. تقاضا و درخواست در شعر شاعران به دو دسته‌ی کلی تقسیم می‌شوند: (۱) مادی، (۲) غیر مادی (معنوی). در این پژوهش بر آن بوده‌ایم تا به شیوه‌ی توصیفی-تحلیلی، مفهوم تقاضا و طلب معنوی را در قصاید مدحی برجسته‌ترین شاعران سبک خراسانی آسیب‌شناسی نماییم. تقاضا و طلب معنوی در این دوره را می‌توان در دو بخش با اهداف متعالی (مانند دعا) یا با اهداف شخصی (مانند طلب جاه و مقام) طبقه‌بندی کرد. دعا و نیایش، اصلی‌ترین هدف متعالی تقاضا و طلب است که در شعر سبک خراسانی جایگاه ویژه‌ای دارد و کمتر آثاری است که در آن شاعر و نویسنده به ستایش و توصیف خداوند نپرداخته و ضمن آن نیایش‌هایی بیان نکرده باشد. به‌طور کلی تقاضا و طلب معنوی در آثار شاعران این دوره عبارتند از: دعا و شریطه، تقاضا و طلب وصال معشوق، تقاضا و طلب جاه و مقام، تقاضا و طلب اخلاقیات، تقاضا و طلب سایر موارد معنوی.

واژگان کلیدی

تقاضا، طلب، دعا، شریطه، وصال معشوق.

۱. دکتری زبان و ادبیات فارسی، واحد سبزوار، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد سبزوار، سبزوار، ایران.
Email: sangsefidi1388@gmail.com
۲. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: ebrahimestaji@yahoo.com
۳. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد سبزوار، دانشگاه آزاد اسلامی، سبزوار، ایران.
Email: eshghi@iaus.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۸/۰۶ پذیرش نهایی: ۱۳۹۷/۱۱/۲۶

طرح مسأله

سبک شعر فارسی دری را از آغاز نیمه دوم قرن سوم تا پایان قرن پنجم سبک خراسانی می‌نامند، از آنجا که نخستین آثار نظم و نثر زبان جدید فارسی بعد از اسلام در ناحیه خراسان بزرگ پیدا شد، به سبک این آثار، خراسانی گفته‌اند. سبک خراسانی به لحاظ تاریخی سلسله‌های طاهری و صفاری و سامانی و غزنوی را در بر می‌گیرد. البته بحث اصلی مربوط به دوره سامانیان و غزنویان است (رک: شمیسا، ۱۳۷۵: ۲۰).

در کنار دیگر موضوعات شعری موضوع اصلی در شعر سبک خراسانی مدح ممدوح و پس و صف بزم و معشوق است و همه مهارت و اطلاعات شاعر در خدمت این قصد اصلی (قصیده) یعنی مدح است (همان: ۶۸-۶۶) شاعر از همه چیز به عنوان ماده خامی از جهت مدح (مدح و ممدوح یا مدح معشوق) سود می‌برد. بسیاری از شاعران در این دوره درخواست‌های مادی و معنوی خویش را در شعرهایشان بیان کرده‌اند. به همین خاطر در شعر این دوره درخواست کردن، خواستن، طلبیدن، تقاضا کردن، خواهش کردن، دستور دادن، التماس کردن، معاوضه کردن و ... که بخش عمده‌ای از رابطه‌ی بین انسان‌ها در زندگی عادی را نشان می‌دهند انعکاس گسترده‌ای یافته است.

شعرای مدیحه‌گو بر طبق آنچه از اشعارشان مستفاد می‌شود زیاد از شغل و حرفه خود رضایت خاطر نداشتند بلکه در واقع از ستایش نا اهلان بیزار و در نفس خود از عمل خود خجل و شرمسار بودند ولی چون اشتغال به شغل مدیحه‌سرائی، زندگانی مادی آنانرا تامین می‌نمود و سبب حصول جاه و منزلت و مال و مکنت می‌گشت و از طرفی اساساً در آن روزگار فن قصیده‌سرائی و مدیحه‌گویی رسمیت و اعتباری خاص داشت از هر جانب به دربار سلاطین و امرا و وزرا رو می‌آوردند حتی کسانی نیز چون انوری که از علوم و فنون بهره داشتند چون آن را به نحو مطلوب وسیله‌ی انجام مقصود نمی‌دیدند دست از آن کشیده به شاعری و مداحی می‌پرداختند ممدوحان نیز چون شعرا و گویندگان را معرف جاه، مقام و وسیله‌ی بسط شهرت و اعتبار خود می‌یافتند آنان را به انواع می‌نواختند بنابراین مقدمات؛ معلوم گشت که اساس مدح و ستایش بر جلب نفع و دفع ضرر است نه اعتقاد و صمیمیت و این نکته ایست که مادح و ممدوح هر دو در باطن به حقیقت آن اعتراف داشتند (مؤتمن، ۱۳۶۴: ۳۶).

در این پژوهش تلاش شده است تا مفهوم تقاضا و طلب معنوی در شعر سبک خراسانی، آسیب‌شناسی شود. مقصود از تقاضا و طلب معنوی نوعی از تقاضا و طلب است که در آن درخواست چیزی می‌شود که ماهیت مادی ندارد هر چند ممکن است با وجود انسان در ارتباط باشد. مانند تقاضا و طلب عشق، بخشش، قدرت، شهرت، سجایای اخلاقی و طلب سایر موارد غیر مادی.

پیشینه‌ی پژوهش

با بررسی منابع و مآخذ موجود در می‌یابیم که تاکنون تقریباً هیچ پژوهش مستقل، معتبر و در خور اعتنایی در هیچ یک از حوزه‌های نشر فارسی (کتاب، رساله، مقاله و ...) درباره‌ی بررسی مفهوم تقاضا و طلب معنوی در شعر سبک خراسانی انتشار نیافته است. با این وجود در موارد معدودی مقالات و پژوهش‌های نسبتاً مرتبط انجام یافته است که عبارتند از:

شبستری (۱۳۷۵) در پایان‌نامه‌ی خود تحت عنوان *مفاهیم و ارزش‌های انسانی در شعر ابوالقاسم الشابی* (به، ادبیات عرب) به بررسی طلب در شعر ابوالقاسم الشابی شاعر جوان تونسی پرداخته است و در نهایت یاد آور می‌شود وی در شعر خود دارای گرایشی انسانی است، بدین معنا که اندیشه و بیان و تصویرش از چهار چوبهای مکانی و زمانی خارج شده و مرزهای محدود و تنگ فکری را در نوردیده و قابلیت انطباق بر شرایط مختلف، در طول زمان را دارد.

هدایت (۱۳۸۴) در مقاله‌ای با عنوان «تأثیر جنسیت بر نحوه‌ی بیان تقاضا (پژوهشی در حوزه‌ی جامعه‌شناسی زبان) در نهایت به این نتیجه رسیده است که در تاریخ ادبیات فارسی زنان شاعر و نویسنده در این نوع رفتار کلامی (تقاضا)، رسمی‌تر و محافظه‌کارانه‌تر از مردان عمل می‌کنند و این مساله را می‌توان تا حدی با رعایت ادب اجتماعی آنان در گفتار مرتبط دانست

فرحناک (۱۳۸۹) در پایان‌نامه‌ی خود با عنوان "بررسی و تحلیل تقاضا و طلب و در خواست در شعر فارسی از قرن ۷ تا پایان قرن ۹ (سبک عراقی)" دریافت که در دوره‌ی مورد بحث به سبب حمله مغولان و تیموریان به ایران و آشفتگی و نابسامانی اوضاع و احوال مردم، این درخواست‌ها فزونی می‌گیرد. شاعران این دوره نیز مانند شاعران دوران اولیه شعر فارسی به سنت خواهندگی و تقاضاگویی در اشعارشان ادامه دادند. لذا در شعر شاعران درباری چون کمال اسماعیل، سلمان ساوجی و یا ابن یمین نمونه‌های فراوانی از درخواست و تقاضا دیده می‌شود. در مقابل شاعرانی چون شیخ جامی، سعدی، عماد فقیه و تا حدودی حافظ از این قضیه مبرا بودند. در بیشتر مواقع، شاعران نه از سر هوس و خوش‌گذرانی بلکه از سر نیاز و بدبختی به این کار روی می‌آوردند و اغلب تقاضاهای آنان، شامل درخواست‌های کم‌اهمیت و پیش‌پا افتاده‌ای است که خبر از سختی معاش و محتاج بودن شاعران حتی در امکانات اولیه زندگی می‌دهد.

بابا صفری و فرحناک جهرمی (۱۳۸۸) در مقاله‌ای با عنوان "بررسی و تحلیل درخواست و تقاضا در اشعار کمال الدین اسماعیل اصفهانی" به این موضوع پرداخته‌اند و در نهایت به این نتیجه رسیده‌اند که بیش از سه چهارم درخواست‌های این شاعر در شعر شامل تقاضا و طلب مادی می‌شود که نشان دهنده‌ی وضعیت معیشتی بدوی است.

۱. آسیب شناسی تقاضا و طلب معنوی

۱-۱. دعا و شریطه

دعا را می‌توان عالی‌ترین نوع طلب و تقاضا دانست. طلب و تقاضایی که بنده از خالق خویش می‌نماید فعل دعا از لحاظ معنی از اقسام مضارع التزامی ست زیرا بر نوعی آرزو که گاهی هم به صورت نفرینست دلالت میکند مانند گم گردیا، میراد، مریزاد، مرواد. و امروز دعا از لحاظ لفظ هم با مضارع التزامی تفاوتی ندارد مانند زنده باشی، نمیری و غیره ولی در قدیم فعل دعا دو ساختمان ویژه و یک ساختمان مشترک با مضارع داشته است بنابراین در قدیم از لحاظ لفظ و صورت خود وجه خاصی بوده است که باید آن را وجه دعا نامید.

دعا را با «م» منفی می‌کنند مانند منشیندا، مشنودا، همانادا، مرواد: که رستم منم کم هماناد نام (فردوسی) آن مواعید که کردی مرواد از یادت (حافظ). ولی امروز در تداول دعا و نهی را با «نه» منفی می‌کنند مانند نبادا و نرو زیرا «مر» در تداول در شرف منسوخ شدنست و بطور کلی جای خود را با «نه» عوض می‌کند. «دعا در فارسی باستان جزء فعلهای وجه تمنائی و آرزویی^۱ بوده است. میانوند «الف» که در فارسی دری صیغه دعا می‌سازد در پهلوی هم بوده است مانند بوات به معنی بوادوباد. هر سه ساختمان دعا در فارسی دری امروز از بین رفته اند و تنها چند فعل فسرده و باقیمانده از قدیم برجای مانده است مانند باد، بادا، مبادا. ساختمان مشترک با مضارع که یا پسوندالف ساخته می‌شده تا قرن هفتم نیز بوده ولی دو ساختمان دیگر تا چند قرن بعد نیز استعمال می‌شده اند. امروز دعا صیغه خاصی ندارد و برای بیان آرزو و نفرین از مضارع التزامی استفاده می‌شود مانند نمیری و زنده باشی. چنانکه دیدیم پیشوند «م» چه در نهی و چه در دعا رو به انقراض است بطوری که امروز در زبان تداول بکار نمی‌رود بنابراین در تنها صیغه دعای منفی که امروز برجایست در زبان گفتار به جای «م» «نه» گفته می‌شود فی‌المثل میگوئیم نبادا به جای مبادا» (رک: حسینی، ۱۳۶۶: ۱۲-۱۳).

با توجه به اینکه شاعران سبک خراسانی مسلمان بوده اند قطع به یقین مقصود از دعا در این قسمت، طلب و تقاضای انسان از خداوند است. ایشان نیز به رسم دیرینه ی شعر فارسی شاعران در اشعار خویش ضمن ذکر الهی، طلب و تقاضای معنوی خویش را با او در میان می‌گذارند.

همچنان که شاهنامه از نظر محتویات دارای دوره های متعدد و مختلف است، از لحاظ دعا و نیایش و موضوع آن، نیز متنوع و گوناگون است و استاد طوس در نهایت مهارت در تمام پنجاه فصل شاهنامه، جا به جا، نیایش های جذّاب و دلچسبی به کار برده است. «شاهنامه فردوسی، اثر

ماندگار ایرانی و اصیلی است که آیین ها و فرهنگ ایران کهن را در خود نگاه داشته است. هر کدام از آن آیین ها قابل بررسی است. یکی از این آیین ها، آیین نیایش است که امروزه نیز از آن استفاده می شود و در جای جای شاهنامه به آن پرداخته شده است» (حیدری، ۱۳۹۱: ۳۵).

نیایش به معنای مناجات نزد فردوسی بیش از سایر شاعران سبک خراسانی کاربرد داشته است. «اشخاص شاهنامه در تنگنا پس از تطهیر، در خلوت پیشانی بر درگاه باری تعالی سائیده، با تضرع خواهان بازگشایی گره از مشکلات خود می گردند و گاه بدون اندیشیدن به خواستهای، با خدای خود خلوت گزیده، ابراز بندگی می کنند» (اردلانی، ۱۳۹۳: ۱۸۱).

پهلوانان و پادشاهان شاهنامه، کلام خود را با ستایش و نیایش آغاز میکنند، آنها علاوه بر توانایی جسمی دارای روحی بلند و سرشار از معنویتند و نه تنها در لحظات حساس که در همه موارد دست به دامن لایزال مطلق زده، عاشقانه و خاضعانه سر برآستانش می نهند، و کسی جز ذات ذوالجلال را، سزاوار پرستش و تکریم ندانسته، از یاد او غافل نمی مانند؛ گاه ساده ترین مطلوبشان نیاز به درد دل با پروردگار است، دعا و مناجات پهلوانان در صحنه های نبرد، از زیباترین نمونه های نیایش در شاهنامه است که هنگام تنگنا، در خلوت، دور از چشم اغیار پس از تطهیر، پیشانی بر آستان باری تعالی سائیده، با تضرع، خواهان بازگشایی گره از مشکلات خود می گردند.

به عنوان نمونه هوشنگ پس از کشف آتش، راهیابی به این فروغ را به درگاه خداوند شکر می گوید:

جهاندار پیش جهان آفرین نیایش همی کرد و خواند آفرین
که او را فروغی چنین هدیه داد همین آتش آنگاه قبله نهاد
(فردوسی، ۱۳۸۸: ۲۰۰).

«پهلوانان و پادشاهان شاهنامه تنها ذات ذوالجلالش را سزاوار پرستش دانسته، با روحی سرشار از معنویت، دست به دامن لایزال زده، خاضعانه با وی راز و نیاز می کنند؛ این اشخاص، با بروز مشکلات، ترس ها و نگرانی ها، به امید حل مشکلات خود به مبدأ هستی پناه می برند» (اردلانی، ۱۳۹۳: ۱۸۱) در مسیر رفتن ایرانیان به گنگ دژ، کیخسرو و ایرانیان در دریا گرفتار توفان شدند. در این ارتباط کیخسرو به تقابل با بلایای طبیعی می پردازد. وبه درگاه خداوند راز و نیاز می کند واز خدا درخواست می کند که آنها را از توفان و دریا نجات دهد. به مدد نیایش های کیخسرو دعای او مستجاب می شود و ایرانیان از توفان رهایی می یابند. یا فرانک هنگام راهی شدن فریدون برای جنگ با ضحاک، برای سلامتی و موفقیت او دعا می کند:

به یزدان همی گفت زنهار من سپردم تو را ای جهاندار من

بگردان زجاننش بد جادوان بیگرداز گیتی ز نـابگردان
(فردوسی، ۱۳۸۸: ۶۵).

در شاهنامه، هر گاه شاهی بر مسند قدرت می‌نشیند در نخستین بخش از سخنانش، تاج و تخت را ودیعه خداوند دانسته و از مردم می‌خواهد از او اطاعت کنند تا دچار خشم و عقوبت خداوند نشوند. اندیشه شه‌ریار آرمانی اساساً از باورها ی دینی مایه گرفته است؛ و بنابراین، پیوندی ژرف با مفاهیم دینی دارد. به عبارت دیگر، این مفاهیم دینی هستند که مبانی عقیدت آرمانی پادشاه را فراهم می‌آورند. به همین دلیل، در اندیشه ایران‌شهری، ملک و دین به اصطلاح توأمان خوانده می‌شوند (رک: خلعتبری، ۱۳۹۱: ۷۰). اردشیر در عهد خود به فرزندش شاپور می‌گوید:

چو بر دین کند شه‌ریار آفرین
نه بی‌تخت شاه‌یست دینی به پای
دو دیباست یک در دگر بافته
نه از پادشاهی نیازست دین
نمین پاس‌بانان یکدیگر نند
نه آن زمین نه این زان بود بی‌نیاز
چو باشد خداوند رای و خرد
چو دین را بود پادشاه پاس‌بان
چو دین‌دار کین دارد از پادشاه
هرآنکس که بر دادگر شه‌ریار
برادر شود شه‌ریاری و دین
نه بی‌دین بود شه‌ریاری به جای
برآورده پیش خرد تافته
نه بی‌دین بود شاه را آفرین
تو گویی که در زیر یک چادرند
دو انباز دیدمشان نیک‌ساز
دو گیتی همی مرد دینی برد
تو این هر دو را جز برادر مخوان
مخوان تا توانی ورا پارسا
گشاید زبان مرد دینش مدار
(فردوسی، ۱۳۸۸: ۱۸۹).

شه‌ریاران آرمانی ایران همگی برای برآورده شدن نیازهای خود با خداوند ارتباط برقرار می‌کردند این نیازها ممکن بود شامل غلبه یافتن بر گروهی از مردم یا لشکر گشایی به قیمت از دست رفتن جان بسیاری از سپاهیان و نابودی بخش از سرزمین باشد. آیاتی که مربوط به ارتباط شاه با خداست، در سراسر شاهنامه پراکنده است. شاهان قبل از برقراری ارتباط با خداوند در اقدامی نمایشی خود را از هرگونه آلودگی پاک و مبرا می‌کردند. در اکثر ارتباطات با خدا، شاهان و پهلوانان ابتدا سرو تن خود را به نشانه پاک بودن می‌شویند:

ز بهر پرستش سروتن بشست
به شمع خرد راه یزدان بجست
(فردوسی، ۱۳۸۸: ۶۰۳).

در شاهنامه نوع خواسته های اشخاص و موضوع نیایش ها از نظر فراوانی در یک سطح نیستند. «از میان پادشاهان، کیخسرو دارای بیشترین نیایش است که از تنوع موضوعی بیشتری

نیز برخوردار است؛ در میان پهلوانان رستم بیشتر به درگاه پروردگار نیایش نموده است. بخش زیادی از نیایش های شاهنامه مربوط به شرایط سخت و دشواری است که اشخاص با آن مواجه هستند، همه اشخاص شاهنامه بدون استثنا پیرویشان را متصل به پروردگار می دانند» (اردلانی، ۱۳۹۳: ۱۹۷)

برخی از نیایش های شاهنامه بر خلاف دیگر گویندگان که بیچارگی و ضعف روحی را حکایت می کند، عاری از ذلت و شاید فرومایگی و عجز و ناتوانی است و این از آن جهت است که فردوسی می خواهد هیمنه و ابهت قهرمانان و سلحشوران کاستی نپذیرد و غرور ملی و میهن پرستی آنان نقصان نیابد. به عنوان نمونه سوگند رستم به یزدان:

به یزدان پاک و به خورشید و ماه به گردان سپهر و به تاج و کلاه
که شیون نه برخواست از خان من همی آتش افروزد از جان من
همی خون فشانم به جای سرشک همیشه گرفتارم اندر پزشک
(فردوسی، ۱۳۸۸: ۵۰۶).

هنگامی که بهرام گور، سرداران خود را اندرز می دهد و آنان را به نیکوکرداری رهبری می کند، با نیایش از درگاه یزدان می خواهد که اگر کرداری به یک مشت خاک زیان رساند، همان گاه به آتش تنش را بسوزم و دارش زخم، اگر پلاس درویشی را بدزدند، به تاوانش دیا دهم و اگر گوسفندی از رمه ببرند یکی اسب پرمایه به جای او دهم و از این قبیل:

همی خواهم از کردگار جهان که نیرو دهد آشکار و نهان
که با زبردستان مدارا کنم ز خاک سیه مشک سارا کنم
که با خاک چون جفت گردد تنم نگیرد ستمدیده ای دامنم ...
به یزدان دارنده کو داد فر به تاج و به تخت و نژاد و گهر
که گر کرداری به یک مشت خاک زیان جوید اندر بلند و مغاک
بسوزم همان گه به آتش تنش کنم بر سر دار بر، گردنش ...
(همان: ۱۰۲۱).

در مجموع محتوای نیایش در شاهنامه دارای تنوع و گوناگونی زیادی است: «درخواست هدایت الهی، درخواست صبر و پایداری، دعا در حق فرزندان، اظهار عجز و نیاز، اعتراف به تقصیرات و گناهان، طلب عفو، طلب هدایت، طلب یاری، درخواست پیروزی، مرگ، در صورت شکست، یا از دست دادن فرزند، رسیدن به بهشت، درخواست سلامت، در کارها، همکاری نکردن با ستمگران، انتقام از بیدادگران، دعا برای بازگشت به وطن به هر شکل، دعا برای دیگران، درخواست پیروزی در صورت برحق بودن، دعا برای خوش بختی، برای دادستانی از بیدادگران،

رسیدن به معرفت و بینایی و ترقی روح از آن جمله است» (اردلانی، ۱۳۹۳: ۱۹۷).
سنایی تمام موجودات را "وحده لاشریک له گویند" می بیند، تمام جهان و خوبی‌ها و بدی‌هایش را آفریده‌ی خداوند می‌داند. در دیدگاه سنایی هر آنچه در جهان وجود دارد متأثر از ذات باری تعالی است از این رو او حتی بدی‌ها و شر موجود در جهان را نیز در نهایت به خالق جهان مرتبط می‌سازد. و بر این باور است که اختیاری که انسان در تمایز نیکی از بدی دارد را خالقش به او داده است و نفس وجود مخلوق تحت تاثیر وجود خالق است:

همه از صنع اوست کون و فساد	خلق را جمله مبدء است و معاد
همه از او و بازگشت بدو	خیر و شر جمله سرگذشت بدو
اختیار آفرین نیک و بد اوست	باعث نفس و مبدع خود اوست

(سنایی، ۱۳۶۸: ۲۶).

در اندیشه عرفانی سنایی نماز و اظهار بندگی به پیشگاه خداوند از شوق و شور درونی بر می‌خیزد و آنگاه که تو از روی شوق و آرزومندی به لقاء حق خود را پاکیزه و مطهر نکرده باشی خداوند تبارک و تعالی به تو اجازه نمی‌دهد که به نماز بایستی و طلب بندگی کنی:

چون تو را از تو دل برانگیزد	پس پس نماز از نیاز برخیز
ندهد سوی حق نماز جواز	چون طهارت نکرده ای به نیاز
زاری و بی خودی طهارت تست	کشتن نفس تو کفارت تست
چون بکشتی تو نفس را در راه	روی بنمود زود فضل الله
با نیاز آبی تا بیابی یار	ورنه یابی سبک طلاق سه بار

(همان: ۱۳۹).

در واقع اندیشه سنایی بر این استوار است که طهارت و آراستگی واقعی آن است که تو شوق و شوری از خود نشان دهی و خودی خود فراموش کنی و به فناء فی الله برسی و کفاره گناہانی که مرتکب شده ای این است که نفس فرمان دهنده به بدی را هلاک و تباه کنی و از او فرمان‌گیری. آنگاه که تو در راه طلب الهی نفس را سر بریدی فضل و موهبت الهی به زودی به تو روی آورد.

سنایی بر این باور است کسی که خواهان قربت به خداوند و نیایش با اوست نخست باید خود را از ناپاکی و پلیدی پاک کند زیرا خداوند جلّ علا از فرد ناپاک نماز را نمی‌پذیرد. و غسل و طهارت فقط این نیست که تو جسم خویش را پاک و آراسته کنی بلکه طهارت واقعی آن است که تو روح و دل و روان خویش را از افکار و اخلاق ناپسندیده پاک گردانی:

طالب اول ز غسل در گیرد
تا ترا غلّ و غش درون باشد
غسل ناکرده از صفات ذمیم
گرچه پاکست هرچه بابت توست
اصل و فرع غسل نماز وضوست
کز جنب حق نماز نپذیرد
غسل ناکرده ای تو چون باشد
نپذیرد نماز ربّ عظیم
همه در جنب حق جنابت توست
صحت داء معضل از داروست
(سنایی، ۱۳۶۸: ۱۳۹).

سنایی بر این باور است که خداوند بلند مرتبه از کسی که خود را از صفات زشت و ناپسندیده پاک نکرده است هیچ نماز و عبادتی نمی پذیرد. و شاید تو در نظر خود پاک و آراسته باشی اما اگر آلوده به این صفات مذموم باشی مانند آن است که آلوده به پلیدی هستی. در پایان می گوید اصل و فرع نماز غسل و وضو است اما غسل و وضوء باطنی و این غسل باطنی چون دارویی است که درد بی درمان را درمان می کند.

فرخی سیستانی در قصیده ای از خداوند شفاعت ممدوح خویش را طلب می کند:

که یا الهی! اندر بقای او بفزای
ایا جمال جهان را و عز دولت را
(فرخی سیستانی، ۱۳۶۳: ۲۰۴).

و در قصیده ای دیگر از برآورده شدن دعای مردم و بهبودی ممدوح ابراز شادمانی می کند:

همه جهان به دل سوخته همی گفتند
من آن کسم که مرا اندرین میان که گذشت
خدای عزوجل رحم کرد بر دل من
زمانه نوشد و گیتی ز سر جوانی یافت
که یا الهی! مکروه را به ما منمای
نه روح بود و نه عقل و نه دست بود و نه پای
به فضل و رحمت بگشاد کار کارگشای
امیر به شد و اینک به باد دارد رای
(فرخی سیستانی، ۱۳۶۳: ۲۰۷).

انوری نیز در غزلی برای ممدوح خویش دعا می کند:

سخت خوشی چشم بدت دور باد
بنده ی زلفین تو شد غالیه
خادم و فراش تو رضوان سزد
عاشق محنت زده چون هست شاد
و صل تو بادا همه نزدیک ما
سال و مه و روز و شبت سور باد
خاک کف پای تو کافور باد
چاکر و دربان درت حور باد
حاسد خرم شده مهجور باد
هجر تو جاوید ز ما دور باد
(انوری، ۱۳۶۴: ۵۴).

شریطه، دعایی است که شاعر به منظور جاودانگی ممدوح خود در انتهای قصیده، به صورت جملات شرطی بیان می کند. به عبارتی دیگر شاعر دعای خود را به شرط بر آورده شدن

خواسته‌هایش بیان می‌دارد (رک: شمیسا، ۱۳۷۸: ۱۴).

انوری در شریطه قصیده ای در مدح علاء الدین ابوعلی الحسن الشریف گفته است:
حساب عمر تو در عافیت چنان بادا که چون ابد ز کمیت برون شود احصا
به هرچه گویی قول تو بر زمانه روان به هرچه خواهی حکم تو بر ستاره روا
بر استقامت حال تو بر بسیط زمین بر آسمان کف کف الخضیب کرده دعا
(انوری، ۱۳۶۴: ۱).

وی در شریطه قصیده دیگری گفته است:

شادی و عمر تو باد کین دو سعادت مصلحت کلی شهور و سنین است
ناصر جاهت خدای عز و جل است کوست که در خیر ناصر است و معین است
(همان: ۲۰).

منوچهری دامغانی در شریطه قصیده‌ای دوام زندگی و سلطنت سلطان مسعود غزنوی را طلب می‌کند:

دایم بزای امیرا! با عز و با جلالت فعل تو بختیاری، ملک تو اختیاری
زیر تو تخت زرین بر سرت چتر دیبا زین سو صف غلامان، زان سو صف جواری
(منوچهری، ۱۳۶۳: ۶۰).

در منظومه ویس و رامین شاهان، عشاق و دیگران برای برآورده شدن نیازهای خود با خداوند ارتباط برقرار می‌کنند. ابیاتی که مربوط به نیایش قهرمانان است، در سراسر این داستان پراکنده است:

مرا مادر دعا کردست گویی که بادا دور از تو هرچه جویی
(گرگانی، ۱۳۸۱: ۱۷).

و نیز می‌گوید:

مگر دادار بنیوشد دعایی بگرداند ز جان من بلایی
(همان: ۵۴).

در ویس و رامین نظام فکری و اخلاقی بر پایه باورهای دینی استوار است، به گونه‌ای که باورهای شاهان و قهرمانان متأثر از این موضوع می‌باشد. آداب و رسوم و باورهای منعکس شده در منظومه «ویس و رامین» یادگار تعالیم زردتشت است که تاریخ ایران بیش از ۱۳۵۰ سال قبل از ظهور اسلام در آن، انعکاس یافته و این دوره طولانی که دوران مجد، جلال و شکوه فرهنگ ملی ماست، به دین زردتشت و مزدیسنا تعلق دارد. در کیش زردتشت، تمام مخلوقات سودمند جهان آفرینش، مقدس و ستودنی هستند، زیرا بر آنها فرشته‌ای از فرشتگان مقرب خداوند، حاکم

و نگهبان است، که واسطه‌ای بین بندگان و اهورامزدایند. فرشتگانی از قبیل فرشته علم، عشق، راستی و پاکی (رک: پورداوود، ۱۳۷۸: ۱۹-۲۰).

در منظومه ویس و رامین بخش عمده‌ای از باورها و اعتقادات دینی اشخاص را می‌توان در اشاراتی که به مقدس‌ترین مکان مذهبی آن روزگار (آتشگاه) می‌شود، مشاهده کرد. آتشگاه (آتشکده) به عنوان یک مکان نیایش در منظومه ویس و رامین اشاره شده است:
ز آتشگاه لختی آتشش آورد به میدان آتشی چون کوه بر کرد
(گرگانی، ۱۳۸۱: ۱۵۳).

و نیز می‌گوید:

بخاصه این دل بدبخت رامین که آتشگاه خرد است و برزین
(همان: ۴۱).

موبد برای صدق گفتار خویش به یزدان سوگند می‌خورد:

اگر خواهی خورم صد باره سوگند به یزدان و به جان تو خداوند
(همان: ۶۷).

هنگام به غایت رسیدن عشق رامین بر ویس، او نیز به خداوند سوگند می‌خورد:

که من با تو خورم صد گونه سوگند کنم با تو بدان سوگند پیوند
مرا دایه درین رسوایی افگند به نیرنگ و به دستان و به سوگند
بکرد او هر چه بتوانست کردن ز خواهش کردن و تیمار خوردن
(همان: ۱۲۰).

و نیز سروده است:

گرفتش دست آن پر مایه فرزند بخور گفتار برین گفتار سوگند
که خون ویس و رامینم نریزی نه هر گز نیز با ایشان ستیزی
(همان: ۱۳۳).

۳-۲. تقاضا و طلب وصال معشوق

در شعر فارسی غالباً عاشق طالب است و معشوق مطلوب. پس بدیهی است که دیوان شاعران مملو از طلب و تقاضای عشق باشد. اگر عشق را اصلی‌ترین بن مایه شعر فارسی بدانیم سخنی به گزاف نگفته ایم. «اساس و بنیاد هستی بر عشق نهاده شده و جنب و جوشی که سراسر وجود را فرا گرفته به همین سبب است. پس کمال واقعی را در عشق باید جستجو کرد» (لغت نامه‌ی دهخدا، ۱۳۲۵: ذیل واژه‌ی عشق) در بررسی مفهوم عشق در شعر فارسی به انواع طبقه

بندی‌ها بر می‌خوریم. به طور کلی هر گونه عشقی در ادبیات فارسی را می‌توان از روی معشوق آن باز شناخت. معشوق شعر عرفانی مهم‌ترین گونه‌ی معشوق شعر فارسی است که بخش عمده‌ای از شعر سبک خراسانی (شاعرانی مثل انوری، فرخی، منوچهری و...) و تمام شعر سبک عراقی (حافظ، مولانا، سعدی، عطار، نظامی، جامی و...) این گونه معشوق را ارائه می‌کنند. در این عشق که در ادبیات جهان به عشق افلاطونی^۱ شهرت دارد عاشق با تمام معشوق دلباخته و پاکباخته می‌شود. معشوق یکتاست، مطلق است و عاری از هر گونه نقص یا خطاست. وصل به راحتی میسر نمیشود و در واقع معشوق در آسمانهاست (خداوند) و عاشق تنها با تقدیم جان خویش می‌تواند به وصل جاودانه برسد. در مقابل گونه‌ی آسمانی و عرفانی معشوق سبک عراقی، می‌توان از معشوق مکتب وقوع نام برد که معشوقی کاملاً زمینی است و شاعر بیشتر شیفته‌ی حالات فیزیکی و رفتار روزمره معشوق می‌شود تا جلوه‌های عارفانه‌اش. این معشوق ازلی و ابدی نیست و عاشق خیلی زود فراموشش می‌کند. همچنین این گونه معشوق می‌تواند مرد برای مرد (امرد بازی یا همجنس‌گرایی) نیز باشد (رک: شمیس، ۱۳۷۶: ۱۱-۶).

در شعر انوری، عاشق در طلب معشوق سرگردان و پریشان است. طلب عشق معشوق زندگی عاشق را بر هم زده و او را در غم هجران اندوهناک کرده است:

بیا ای جان بیا ای جان بیا فریاد رس ما را	چو ما را یک نفس باشد نباشی یک نفس ما را
ز عشقت گرچه با دردیوم در هجرانت اندر غم	وز عشق تو نه بس باشد ز هجران تو بس ما را
کم از یک دم زدن ما را اگر در دیده خواب	غم عشقت بجنباند به گوش اندر جرس ما را

آید
(انوری، ۱۳۶۴: ۱).

در غزل دیگری معشوق را طلب می‌کند تا اوقات او را شادمان سازد:

از بس که کشیدم از تو بیداد	از دست تو آمدم به فریاد
فریاد از آن کنم که آمد	بر من ز تو ای نگار بیداد
داد از دل پر طمع چه دارم	بر خیر چرا کنم سر از داد
مردی چه طلب کنم ز آتش	نرمی چه طلب کنم ز پولاد
شادی ز دل منست غمگین	در عشق تو ای بت پری‌زاد

(همان: ۵۵).

در شعر دیگری از انوری در طلب وصل آمده است:

واندر طلب وصل تو از پای فتادیم چون فتنه‌پدیدار تو گشتیم به ناکام
(همان: ۲۳۳).

فرخی سیستانی نیز در تشبیب یکی از قصایدش تصویر بسیار زیبایی از طلب عشق ارائه کرده است. در این تصویر او معشوق را خورشید و عاشق را ماه می‌داند و وابستگی نور ماه به نور خورشید همان وابستگی عاشق به معشوق است که جز معشوق چیزی ندارد:

ز آفتاب جدا بود ماه چندین شب همی دوید بگردون بر آفتاب طلب
خمیده گشته ز هجران و زرد گشته ز غم نزار گشته ز عشق و گداخته ز تعب
چو آفتاب طلب نزد آفتاب رسید نشاط کرد و طرب کرد و بودجای طرب
(فرخی سیستانی، ۱۳۶۳: ۹).

طلب وصل در شعر رودکی:

شب قدر وصلت ز فرخندگی فرح بخش‌تر از فرسنا فدست
(رودکی، ۱۳۷۳: ۲۸).

و در سروده‌ی دیگرش می‌گوید:

نگارینا، شنیدستم که: گاه محنت و راحت یکی از کید شد پر خون، دوم شد چاک‌از تهمت
رخم ماند بدان اول، دلم ماند بدان ثانی نصیب من شود در وصل آن پیراهن دیگر؟
(همان: ۵۳).

و نیز سروده است:

چون کار دلم ز زلف او ماند گره امید ز گریه بود، افسوس! افسوس!
بر هر رگ جان صد آرزو ماند گره کان هم شب وصل در گلو ماند گره
(همان: ۳۸).

طلب وصل در شعر مسعود سعد سلمان:

ز درد وصلت یارا من آن کنم به جزع که جان پیران بر فرقت شباب کنند
(سعد سلمان، ۱۳۶۴: ۱۱).

و نیز:

نشستم و ز دل و چشم خویش بنشاندم به وصل آن بت دلجوی دلبر آتش و آب
(همان: ۱۲).

و:

ز درد و وصلت یاران من آن کنم به جزع که جان پژوهان بر فرقت شباب کنند
(همان: ۶۰).

منتظر وصلت تو خواهم بودن آری الانتظار موت الاحمر
(سعد سلمان، ۱۳۶۴: ۱۵۰).

و:

خار هجر تو بتا تازه گلی زاد ز وصل آن گل اکنون به جفا خار مکن گو نکم
(همان: ۲۲۰).

شاعران تقاضا و طلب وصال معشوق را به شیوه‌های گوناگون در اشعار خود بازتاب داده‌اند که در ذیل با ذکر نمونه‌هایی به تبیین آن‌ها می‌پردازیم:

۳-۲-۱. بوسه

یکی از انواع تقاضا و طلب عشق، طلب بوسه است. «بوسیدن می‌تواند برای نشان دادن روابط احساسی و یا جنسی استفاده گردد. بوسه به طور کلی یکی از رایج‌ترین روش‌های ابراز عشق و محبت است» (فرهنگ فارسی معین، ۱۳۸۰: ذیل واژه‌ی بوسه).

حسرت بوسه زدن بر لب معشوق در غزل انوری مشاهده می‌شود:

لبت چون چشمه‌ی نوش است و ما اندر هوس مانده که بر وصل لب‌ت یک روز باشد دسترس ما را
به آب چشمه‌ی حیوان حیاتی انوری را ده که اندر آتش عشقت بکشتی زین هوس ما را
(انوری، ۱۳۶۴: ۱).

منوچهری دامغانی نیز در تصویر زیبای زیر بوسه ستاندن از یار را در شمار وام‌خواهی می‌داند که بالاخره با تقاضای مکرر به نتیجه می‌رسد:

گویی از دو لب من بوسه تقاضا چه کنی وام‌خواهی نبود کو به تقاضا نشود
(منوچهری، ۱۳۶۳: ۲۶).

فرخی سیستانی در طلب بوسه آن را در زمره وظایف معشوق می‌داند:

از بهر سه بوسه که مرا از تو وظیفه ست هر روز مرا با تو دگرگونه شمار بست
(فرخی سیستانی، ۱۳۶۳: ۶).

حکیم سنایی در طلب بوسه یار گفته است:

بوسه ای را زان لب چون لعل نوشینت به جان چاکر مسکین خریدارست گویی نیست هست
(سنایی، ۱۳۶۲: ۵۲).

طلب بوسه در شعر رودکی:
کار بوسه چو آب خوردن شور بخوری بیش، تشنه تر گردی
(رودکی، ۱۳۷۳: ۱۵۸).

۳-۲-۲. خنده یار

یکی دیگر از انواع تقاضا و طلب عشق، طلب خنده یار است. خندیدن و شادمانی معشوق باعث چندین برابر عشق عاشق می شود. هم از این روست که عاشق از معشوق خویش تقاضای خنده ی بسیار دارد:

چند گویی جان و جان یک دم بخند کانچه در جانست در مرجان تراست
(سنایی، ۱۳۶۲: ۳۶).

انوری نیز لب پر از نشاط معشوق را همواره خندان می طلبد:
این نه بس کز عیش تلخ من لب خنده ی شیرین چو شکر می زند
(انوری، ۱۳۶۴: ۱۲۲).

در تصویرگری های عاشقانه فرخی نیز سخن از خنده دهان گل به میان می آید:
کنون در زیر هر گلبن قنینه در نماز آید نیند کس که از خنده دهان گل فراز آید
زهر بادی که برخیزد گلی با می به راز آید به چشم عاشق از می تابه می عمری دراز آید
به گوش آواز هر مرغی لطیف و طبع ساز آید به دست می زشادی هر زمان ما را جواز آید
(فرخی سیستانی، ۱۳۶۳: ۳۴۹).

طلب خنده در شعر رودکی:
لب بخت پیروز را خنده ای مرا نیز مروای فرخنده ای
(رودکی، ۱۳۷۳: ۳۶).

۳-۲-۲. دیدار یار

یکی دیگر از انواع تقاضا و طلب عشق، طلب دیدار یار است در شعر فارسی همواره عاشق محتاج توجه و نگاه عاشق است. حتی هر آن چه توجه و نگاه معشوق را به خود جلب می کند از نظر عاشق گرانبهاست. عاشق همواره معشوق را زیر نظر دارد که در ادبیات فارسی به نظر بازی

از آن یاد می‌شود. «نظربازی به معنای نگاه به زیبارویان، به طور خاص پسران جوان و امردان، و معاشقه‌ی چشمی است» (فرهنگ عمید، ۱۳۷۵: ذیل واژه‌ی نظربازی). به باور شمیسا: اشاعره نظربازی را این‌گونه توجیه می‌کرده‌اند که مشاهده‌ی زیبایی همان مشاهده‌ی حق یا تمرینی برای مشاهده‌ی جمال حق است. احادیثی از محمد، پیامبر اسلام، هم در توصیه نظربازی نقل شده است. برای مثال اگر نظر به خوبرویان از روی عبرت باشد عبادت است اما کسی که از روی شهوت می‌نگرد برای او چهل هزار گناه نوشته می‌شود یا حدیث مشهور دیگری به مضمون نیکی را نزد خوبرویان بجوئید (شمیسا، ۱۳۷۶: ۱۴۰-۱۴۱).

نظربازی و طلب دیدار یار در بسیاری از غزلیات سنایی مشاهده می‌شود:

صبح پیروزی برآمد زود بر خیز ای پسر	خفتگان از خواب ناپاکی برانگیز ای پسر
مجلس ما از جمال خود برافروز ای غلام	می ز جام خسروانی در قدح ریز ای پسر
یک زمان با ما به خلوت می بخور خرم بزی	یک زمان با ما به کام دل برآمیز ای پسر

(سنایی، ۱۳۶۲: ۱۶۹).

انوری نیز طلب دیدار یار را آرزوی دیرینه اش می‌داند:

تادل مسکین من در کار تست	آرزوی جان من دیدار تست
جان و دل در کار تو کردم فدا	کار من این بود دیگر کار تست

(انوری، ۱۳۶۴: ۱۵).

نظربازی در گفت و گوی عاشق و معشوق در شعر فرخی نیز از مضامین اصلی است:

گفتم: نهان شوی تو چرا از من ای پری	گفتا: پری همیشه بود ز آدمی نهان
گفتم: ترا همی‌نتوان دید ماه ماه	گفتا: که ماه را نتوان دید هر زمان

(فرخی سیستانی، ۱۳۶۳: ۴۷).

در شعر منوچهری دامغانی به دیدار یار در باغ اشاره می‌شود:

باد خوشبوی دهد نرگس را مژده همی	که گل سرخ به در آمد از پرده همی
با تو در باغ به دیدار کند وعده همی	نرگس از شادی آن وعده، کند سجده همی

(منوچهری، ۱۳۶۳: ۱۶۴).

طلب دیدار در شعر رودکی:

نبیذ روشن و دیدار خوب و روی لطیف	اگر گران بد، زی‌امن همیشه ارزان بود
----------------------------------	-------------------------------------

(رودکی، ۱۳۷۳: ۴۵).

طلب دیدار در ویس و رامین:

گشاده کن به ما بر راه دیدار کجا خود بسته گردد راه تیمار
همی تا باز بینم روی آن ماه نگه دارش ز چشم و دست بدخواه
(گرگانی، ۱۳۸۱: ۲۲).

طلب دیدار یار در شعر مسعود سعد سلمان:

راضیم گرچه هول دیدارش دیده‌ی من به خار می‌خارد
(سعد سلمان، ۱۳۶۴: ۱۰۵).

۳-۲-۳. زلف و گیسو

یکی دیگر از انواع تقاضا و طلب عشق، طلب زلف و گیسوی یار است در فرهنگ فارسی معین در مورد زلف آمده است که «موی مخصوص قریب گوش را زلف گفتند و صاحب کشف نیز نوشته که زلف جمع زلفه است و زلف پاره‌ی شب را گویند و بهمین مناسبت در فارسی موی مخصوص قریب گوش را زلف گویند، چرا که هر دو سیاه می‌باشند» (فرهنگ فارسی معین، ۱۳۸۰: ذیل واژه‌ی زلف) و نیز در مورد گیسو آمده است که «گیسو، بسوته و آنچه از موی سر که بر بناگوش و جلو گوش آورده و بطرز مخصوص تعبیه کنند. طره. کاکل. جعد. دسته‌ی موی. آنچه از موی بر روی باشد کوتاه. موی دو قسمت بوده و هر قسمتی را یک زلف میخوانند اند. هر یک از دو دسته‌ی موی که بر دو طرف روی افتد. موی سر که تا محاذات آخر گوش بریده باشد» (لغت‌نامه‌ی دهخدا، ۱۳۲۵: ذیل واژه‌ی گیسو). در شعر فارسی به دلیل قرابت با زبان عربی زلف تردد بسیاری دارد و به عنوان یکی از نمادهای شعر فارسی تثبیت گردیده است علاوه بر زلف، گیسو نیز در تردد بسیار دارد. زلف و گیسو هر دو حالتی از موی بلند را خاطر نشان می‌سازند و موی بلند معشوق در این دوره به او حالت عرفانی و روحانی می‌بخشد.

زلف تو بر دل من بندی نهاد محکم گفتم که بند دارم گفتا گناه داری
یکره پیرس جاننا زان زلف مشکبویت تا بر گل مورد چون خوابگاه داری
(سنایی، ۱۳۶۲: ۴۱۰).

در گفت و گوی عاشق و معشوق در شعر فرخی نیز عاشق در طلب زلف یار است:

گفتم: در آن دو زلف شکن بیش یا گره؟ گفتا: یکی همه گره‌ست و یکی شکن
گفتم: چه چیز باشد زلفت در آن رخت؟ گفتا: یکی پرند سیاه و یکی پرن
گفتم: دو زلف تو چه فشاندند بر دو رخ؟ گفتا: یکی به تنگ عبیر و یکی به من
(فرخی سیستانی، ۱۳۶۳: ۵۴).

انوری در طلب زلفین یار خویشان را بنده‌ی آن می‌داند:

بنده‌ی زلفین تو شد غالیه خاک کف پای تو کافور باد
(انوری، ۱۳۶۴: ۵۴).

طلب زلف یار در شعر مسعود سعد سلمان:

ز بس که کند دو زلف و ز بس که راندم اشک یکی‌چو در ثمین و یکی‌چو مشک ختن
مراو او را از چشم و زلف‌گرد آمد ز مشک و لؤلؤ یک‌آستین و یک‌دامن
به‌ناز گفت که از دیده‌بیش اشک مریز به‌مهر گفتم کز زلف‌بیش مشک مکن
(سعد سلمان، ۱۳۶۴: ۲۳).

طلب زلف یار در ویس و رامین:

چرا از مهر زلفینت بتابم ز مشک تبتی خوشتر چه یابم
بهشت و حور خواهد دل ز یزدان مرا ماها تو اینی و هم آن
(گرگانی، ۱۳۸۱: ۳۴).

۳-۳. تقاضا و طلب جاه و مقام

نوعی دیگری از تقاضا و طلب معنوی، تقاضای جاه و مقام است. این نوع از تقاضا به نسبت انواع قبلی کمیاب‌تر است هر چند نایاب نیست و می‌توان در نهایت مواردی را جستجو نمود. انوری در یکی از قصایدش طلب مقام و ملک را از مشخصه‌های ممدوح خویش می‌داند: آن کس که همی کرد به گیتی طلب ملک و آمد به مصاف اندر چون شیر دژ آگاه
(انوری، ۱۳۶۴: ۱۶۳).

سنایی غزنوی تقاضا و طلب جاه و منصب را تنها از خداوند جایز می‌داند:

جهد آن کن که سرفراز شوی و در حلق بی‌نیاز شوی
بر در این و آن به هرزه میوی و ز در حلق آبروی مجوی
عزت از حضرت خدای طلب منصب و جاه آن سرای طلب
(سنایی، ۱۳۶۲: ۷۰۲).

۳-۴. تقاضا و طلب انواع اخلاقیات

نوع دیگری از طلب و تقاضای معنوی، تقاضا و طلب انواع اخلاقیات است. انوری در قصیده‌ای در طلب احسان گفته است:

گفتم چو لطف بار خدایم قبول کرد جانم ز قهر و غصه‌ی ایام رسته شد
گفتم چو صبح وعده‌ی انعام او دمید روزیم فاضل آمد و روزم خجسته شد
خود بعد انتظار درازم گلو گرفت نومیدیم که جانم از آن درد خسته شد
گیرم که سنت صله برخاست از جهان آخر در زکوه‌ی چرا نیز بسته شد
(انوری، ۱۳۶۴: ۱۹۰).

طلب احسان در بیتی از رودکی:

با دو سه بوسه رها کن این دل از درد خنک تا به من احسانت باشد، احسن الله جزاک
(رودکی، ۱۳۷۳: ۱۲).

منوچهری نیز در تقاضا و طلب مهربانی و خدمت بر این باور است که این گونه طلبی می
بایست دو سویه باشد:

خدمت نکنی ما را، وز ما طلبی خدمت یاری نکنی ما را، وز ما طلبی یاری
(منوچهری، ۱۳۶۳: ۶۱).

انوری در قطعه ای هنگامی که در می یابد ممدوحش امکان پرداخت صلت مادی ندارد از
او عطف و توجه طلب می کند:

خداوندا همی دانم که چیزی نیست در دست گرم چیزی ندادستی بدین تقصیر معذوری
ولیکن گر کسی پرسد چه دادستت روا داری که گویم عشوه اول روز و آخر روز دستوری
(انوری، ۱۳۶۴: ۴۵۸).

۳-۵ تقاضا و طلب سایر موارد معنوی

یکی از سایر انواع تقاضا و طلب معنوی، طلب رامشگر است:

ز رامشگران رامشی کن طلب که رامش بود نزد رامشگران
(منوچهری، ۱۳۶۳: ۳۳).

از دیگر مصداق های تقاضا و طلب، طلب مورد توجه قرار گرفتن از سوی شاهد (معشوق
مذکر مخنث) است که البته با هجو وی نیز همراه است:

ای جهان را دفین به دست تو در چون معادن هزار سرامایه
دولتت را دوام همخانسه مدتت را زمانه همسایه
گردن و گوش آفرینش را رسمهای تو گشته پیرایه
جود را پروریده همت تو راست چونان که طفل را دایه
ملکی در محاسن و اخلاق زان نمداری محاسن و خایه
آفتابیی و در مراتب جاه آفتابست فروترین پایه
چیست کز تابش تو در نورد همه آفاق و بنده در سایه
(انوری، ۱۳۶۴: ۴۲۸).

از دیگر مصداق های تقاضا و طلب معنوی، طلب علم و کشف حقیقت است. سنایی بر
این باور است که هرکسی که از دانش و دین و آیین خویش آگاه و خبردار نشود در بیابان جهل و
نادانی راه را گم می کند و به بیراهه می رود. و بدان که محققاً این دانش دین کار بیهوده و بی

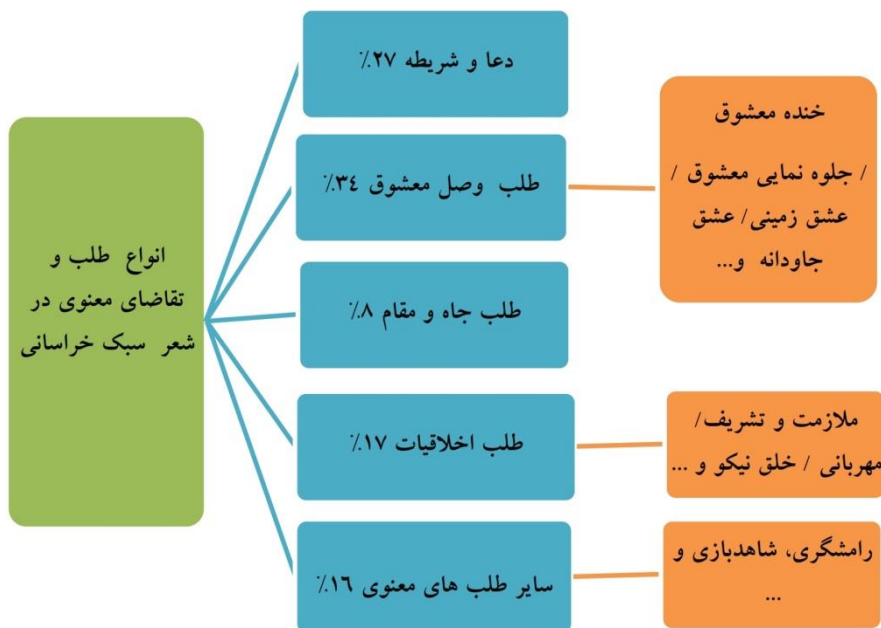
فایده ای نیست و این علم دین فراتر از آن است که به زبانهای پارسی یا تازی فراتر شود: هر که از علم دین نشد آگاه آخر این علم کار بازی نیست از پی مکر و حیلت و تلبیس تا کی این جنس و نوع و فصل بود چیست علم از هوا رهاننده در بیابان جهل شد گمراه علم دین پارسی و تازی نیست درست از منطق است و اقلیدیس عزم آن علم کن که اصل بود صاحبش را به حق رسانده (سنایی، ۱۳۶۲: ۳۶۱).

سنایی مخاطب خویش را خطاب قرار می دهد که تو برای مکر و حيله گری و فریب دیگران و بهره وری مادی از علم خویش روزگار خویش را صرف علم های ظاهری و بی اساس می کنی . در تعریف و تعبیر عرفانی او علم و دانش حقیقی آن علمی است که تو را از هوی و هوس و آرزوهای نفسانی برهاند و صاحب خود یعنی عالم را به خداوند تبارک و تعالی برساند.

طلب دیدار و همنشینی با اهل هنر:

هیچ شادی نیست اندر این جهان برتر از دیدار روی دوستان
هیچ تلخی نیست بر دل تلخ تر از فراق دوستان پر هنر
(رودکی، ۱۳۷۳: ۱۲).

نمودار انواع طلب و تقاضای معنوی در شعر سبک خراسانی



با توجه به نمودار فوق، از بین انواع تقاضا و طلب معنوی در شعر این شاعران، بیشترین موارد تقاضا و طلب به ترتیب متعلق به وصل معشوق و دعا و کمترین آنها متعلق به طلب جاه و مقام است.

با توجه به اینکه غالب شاعران این دوره مسلمان بوده اند قطع به یقین مقصود از دعا در این قسمت، طلب و تقاضای انسان از خداوند است. ایشان نیز به رسم دیرینه ی شعر فارسی شاعران در اشعار خویش ضمن ذکر الهی، طلب و تقاضای معنوی خویش را با او در میان می گذارند که البته رویکرد زاهدانه و عارفانه حکیم سنایی او را از سه شاعر دیگر متمایز می سازد. از میان شاعران مداح این دوره تنها فرخی است که به استفاده از القاب حضرت امیر چون حیدر، کرار، مرتضا و شیرخدا در مدایحش تمایل دارد و بیش از همه، به جنگ و شجاعت و مردی، دانش و علم، خبیرگشایی و ذوالفقار توجه دارد و بارها علی(ع) و رستم را در قرینه ی هم قرار داده است.

در شعر فارسی غالبا عاشق طالب است و معشوق مطلوب. پس بدیهی است که دیوان شاعران مملو از طلب و تقاضای عشق باشد. در شعر انوری، عاشق در طلب معشوق سرگردان و پریشان است. طلب عشق معشوق زندگی عاشق را بر هم زده و او را در غم هجران اندوهناک کرده است. فرخی سیستانی نیز در تشبیب یکی از قصایدش تصویر بسیار زیبایی از طلب عشق ارائه کرده است. در این تصویر او معشوق را خورشید و عاشق را ماه می داند و وابستگی نور ماه به نور خورشید همان وابستگی عاشق به معشوق است که جز معشوق چیزی ندارد. منوچهری دامغانی نیز در تصویر زیبای زیر بوسه ستاندن از یار را در شمار وام خواهی می داند که بالاخره با تقاضای مکرر به نتیجه می رسد.

نتیجه گیری

در مجموع تقاضا و طلب معنوی در این دوره را می توان در دو بخش با اهداف متعالی (مانند دعا) یا با اهداف شخصی (مانند طلب جاه و مقام) طبقه بندی کرد. دعا و نیایش، اصلی ترین هدف متعالی تقاضا و طلب است که در شعر سبک خراسانی جایگاه ویژه ای دارد و کمتر آثاری است که در آن شاعر و نویسنده به ستایش و توصیف خداوند پرداخته و ضمن آن نیایش هایی بیان نکرده باشد پس به جرأت می توان اذعان داشت نیایش در پهنه ادبیات فارسی جزئی لاینفک بوده و هست. شاعران سبک خراسانی نوشته های خود را چه در نظم یا نثر به تاسی از آیات قرآن و تعالیم دینی با نام و یاد خداوند و حمد و ثنای او آغاز می کردند. این سپاس و ستایش شاعرانه جلوه ای از نیایش ادبی شاعران و نویسندگان بوده است. برخی در ابیات و نوشته های خویش به وجه نیایش آیینی و دینی می پرداختند و برخی دیگر به طور مفصل به حمد و نیایش پروردگار. آثاری که در قسم دوم به یادگار مانده اند، اغلب آثاری فاخر در حوزه شعر و ادب دینی و آیینی به شمار می روند. نیایش در زبان فارسی ویژگی هایی منحصر به فرد دارد. با حمد و ستایش خدا شروع می شود. با ابراز عجز و نیاز و اعتراف به ناتوانی و گناهکاری حتی اگر گناهی مرتکب نشده باشد، همراه است. و دست آخر اینکه استغفار و استمداد کمک و یاری از جانب پروردگار عالم را به دنبال دارد.

به طور کلی مهم ترین نشانه های طلب و تقاضای معنوی در شعر شاعران سبک خراسانی عبارتند از:

دعا و شریطه، تقاضا و طلب وصل معشوق، تقاضا و طلب جاه و مقام، تقاضا و طلب اخلاقیات و تقاضا و طلب سایر موارد معنوی.

فهرست منابع

۱. اردلانی، شمس الحاجیه. «مطالعه‌ی دعا و نیایش در شاهنامه‌ی فردوسی». فصلنامه‌ی تحقیقات تعلیمی و غنایی زبان و ادب فارسی. دانشگاه آزاد اسلامی واحد بوشهر. شماره‌ی ۲۲. ۱۳۹۳: ۱۸۱-۱۹۸.
۲. انوری. *دیوان انوری*. مقدمه و تصحیح محمدتقی مدرس رضوی. چاپ سوم. تهران. انتشارات علمی فرهنگی. ۱۳۶۴.
۳. باباصفری، علی اصغر؛ فرحناک جهرمی، زینب، «بررسی و تحلیل درخواست و تقاضا در اشعار کمال الدین اسماعیل اصفهانی». پژوهشنامه زبان و ادبیات فارسی. شماره ۴. ۱۳۸۸: ۴۵-۶۸.
۴. پورداد، ابراهیم. *گات ها/ترجمه و تفسیر*، تهران: اساطیر. ۱۳۷۸.
۵. حیدری، دریا. (۱۳۹۲). «سوگند در شاهنامه و ارتباط اساطیری آن با آب و آتش»، پژوهش نامه‌ی ادب حماسی. سال نهم، شماره‌ی ۴. ۱۳۹۲: ۳۵-۶۱.
۶. دهخدا، علی اکبر. لغتنامه دهخدا. زیر نظر محمد معین، جعفر شهیدی. تهران: دانشگاه تهران، سازمان لغت نامه دهخدا. ۱۳۲۵.
۷. رودکی. *دیوان رودکی*. بر اساس نسخه‌ی سعید نفیسی و ی. براگینسکی. تهران: نگاه. ۱۳۷۳.
۸. سنایی. *مجدودین آدم. دیوان*. تصحیح مدرس رضوی. چاپ سوم. انتشارات سنایی. تهران ۱۳۶۳.
۹. سعد سلمان، مسعود، *دیوان*، چاپ اول. تهران: گل فام. ۱۳۶۲.
۱۰. سیدحسینی، رضا. *مکتب‌های ادبی*، تهران، نیل. ۱۳۶۶.
۱۱. شبستری، معصومه. *مفاهیم و ارزش‌های انسانی در شعر ابوالقاسم الشابی*. استاد راهنما: راهنمایی محمد فاضلی. پایان نامه‌ی کارشناسی ارشد. رشته‌ی زبان و ادبیات عرب. دانشگاه تربیت مدرس تهران. ۱۳۷۵.
۱۲. شمیسا، سیروس. *کلیات سبک‌شناسی*. انتشارات فردوسی. تهران. ۱۳۷۵.
۱۳. _____ . *نقد ادبی*. تهران: فردوسی. ۱۳۷۸.
۱۴. _____ . *شاهد بازی در ادبیات*، تهران: فردوسی. ۱۳۷۶.
۱۵. عمید، حسن. *فرهنگ عمید*. تهران: امیرکبیر. ۱۳۷۵.
۱۶. فرحناک. زینب. *بررسی و تحلیل تقاضا و درخواست در شعر فارسی از قرن هفتم تا پایان قرن*

- نهم (سبک عراقی). استاد راهنما: علی اصغر باباصفری. پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد. رشته‌ی زبان و ادبیات فارسی. دانشگاه اصفهان. ۱۳۸۹.
۱۷. فرخی سیستانی. دیوان. به کوشش دکتر محمد دبیرسیاقی. تهران: زوار. ۱۳۶۳.
۱۸. فردوسی، حکیم ابوالقاسم. شاهنامه فردوسی، به کوشش سعید حمیدیان. بر اساس چاپ مسکو. تهران: قطره. ۱۳۸۸.
۱۹. گرگانی، فخرالدین اسعد. ویس و رامین. با مقدمه و تصحیح و تحشیه‌ی محمد روشن با دو گفتار از صادق هدایت و مینورسکی. تهران: صدای معاصر. ۱۳۸۱.
۲۰. معین، محمد. فرهنگ فارسی معین: به کوشش میر وحید ذنوبی. تهران: بدیهه. ۱۳۸۰.
۲۱. منوچهری دامغانی. دیوان. به کوشش دکتر محمد دبیرسیاقی. تهران: زوار. ۱۳۶۳.
۲۲. مؤتمن، زین‌العابدین. شعر و ادب پارسی. تهران: زرین. ۱۳۶۴.
- هدایت. ندا. «تأثیر جنسیت بر نحوه بیان تقاضا»، مجله‌ی پژوهش زبان و ادب فارسی. شماره ۴، ۱۳۸۴: ۱۷ - ۴۰.

بررسی ماهیت اعتقادی و حقوقی مکاتب فردگرایی یا اصالت فرد

سمیه صرامی^۱

نقیسه نکویی مهر^۲

چکیده

با افزایش تکنولوژی‌های نوین ارتباطی و از جمله اینترنت، فردگرایی افزایش یافته است و سبب شده است تا روابط جمعی و پیوندهای طبیعی و متعارف انسانی (به طور مثال روابط چهره به چهره و عاطفی) تضعیف شود. بر این اساس، چون نظر جمع و منافع جمعی تقدم و اولویت دارد، لذا هر نوع فردگرایی و اسبابی که به تقویت روحیه و فرهنگ فردگرایی کمک می‌کند، مذموم و نکوهش می‌شود. فردگرایی یا اصالت فرد، رکن مهم تئوریک در نظام «لیبرال - سرمایه داری» است و به تعبیری در قلب این نظام و ایدئولوژی بازار آزاد جای دارد. در این مکتب فرد و حقوق او بر همه چیز مقدم است. اگر دولتی هم تشکیل شده است باید در خدمت خواسته‌های افراد جامعه باشد. مفاهیم جمع‌گرایانه مثل «نفع جامعه» موهوم است. هر کس بهتر از دیگران نفع شخصی خود را تشخیص می‌دهد و اگر هم به دنبال خیر و نفع خود باشد در نهایت جامعه هم به خیر خواهد رسید. ما هیچ خیر مطلق و فضیلتی نداریم که بخواهیم بر اساس آن در زندگی فردی انسانها دخالت کنیم. دین و اخلاق و دولت و مصلحان و متفکران حق ندارند برای افراد نسخه و دستور صادر کنند. در این نوشتار ضمن بررسی دیدگاه‌های مختلف در مورد مکتب فردگرایی، به تناقضات و ایراداتی که این مکتب با اسلام دارد پرداخته شده است.

واژگان کلیدی

فردگرایی، لیبرالیسم، اسلام، حقوق، اصالت.

۱. دانشجوی دکتری حقوق، گروه حقوق خصوصی، واحد تهران مرکز، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: nafas.nekouimehr@gmail.com

۲. دانشجوی دکتری حقوق، گروه حقوق عمومی، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران.

Email: nafas.nekouimehr@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۷/۱۱/۱۹

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۸/۵

طرح مسأله

فردگرایی یا فردباوری^۱ دیدگاه اخلاقی، فلسفه سیاسی، ایدئولوژی یا مرام اجتماعی است که بر ارزش اخلاقی فرد تأکید می‌کند. فردیت^۲ به یک تعبیر بدین معناست که هر آدمیزاد دارای خلوت و حریم خصوصی فیزیکی و روانی، و عقیده فردی و دیگر حقوق اساسی است که در هر شرایطی می‌بایست محترم شمرده شوند. فردگرایان اعمال اهداف و خواسته‌های شخص را ترویج می‌کنند و بنابراین برای استقلال و اتکای به نفس ارزش قائل می‌شوند و از این دفاع می‌کنند که منافع فرد باید نسبت به حکومت یا یک گروه اجتماعی در اولویت باشد، و در عین حال با دخالت خارجی در امور شخصی توسط جامعه یا نهادهایی چون دولت مخالفت می‌کنند.

فردگرایی فرد را در مرکز توجه خود می‌نهد و بدین ترتیب «با این بنیان اساسی شروع می‌کند که فرد بشر در تقیای خود برای آزادی دارای اهمیت اساسی است.»^۳ لیبرالیسم، انگریستانسیالیسم و آنارشیزم مثال‌هایی از جنبش‌های هستند که فرد بشر را چون واحدی مرکزی برای تحلیل در نظر می‌گیرند. بنابراین فردگرایی «حق فرد برای آزادی و رسیدن به استعدادهای نفس خویش» است.^۴ (کوزر، ۱۳۸۳: ۲۲)

این لفظ همچنین برای اشاره به «کیفیت فرد بودن؛ فردیت» مربوط به داشتن «مشخصه فردی؛ یک ویژه خو»^۵ مورد استفاده قرار گرفته است. زین رو فردگرایی با منافع هنری و بوهمی و شیوه‌های زندگی که در آن گرایش برای خویش آفرینی وجود دارد و همچنین با مواضع فلسفی و اخلاقیات اومانیستی مرتبط است تا سنت یا دیدگاه‌ها و رفتارهای توده‌ای مردمی فردگرایی را می‌توان جهان‌بینی‌ای تصور کرد که فرد در مرکز آن قرار دارد. اهداف فردی، ویژگی‌های منحصر به فرد، فرمان راندن بر خویشتن، کنترل شخصی در عین احترام به فردیت دیگران و توجه به مسائل اجتماعی از خصوصیات این نوع جهان‌بینی است. جمع‌گرایی را نیز می‌توان وجود یک سری تعهدهای گروهی و متقابل میان اعضای گروه بدانیم که افراد موظف به اجرای آن‌ها هستند.

اغلب پنداشته می‌شود آنچه در یک فرهنگ صادق است برای تک تک افراد درون

1. individualism

آن فرهنگ نیز درست می‌باشد. به عبارت دیگر افراد درون یک فرهنگ فردگرا، همگی فردگرا بوده (فرد محوری) و آنهایی که در فرهنگ جمع‌گرا زندگی می‌کنند همگی جمع‌گرا هستند (جمع محوری). باید گفت که این دیدگاه همیشه صحیح نیست. تریاندیس و همکارانش (۲۰۰۱) چندین فرهنگ را مطالعه کردند و به این نتیجه رسیدند که تنها حدود ۶۰٪ افرادی که در یک فرهنگ فردگرا زندگی می‌کنند فرد محور هستند. در فرهنگ‌های جمع‌گرا نیز حدود ۶۰٪ از افراد جمع محور بودند؛ بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که بین خصوصیات یک فرهنگ و افراد درون فرهنگ مزبور رابطه کاملاً مستقیم وجود ندارد.

هر انسان ادراکی از وجود خویشتن دارد که آن را می‌توان هویت شخصی یا خود نام نهاد. مجموعه این تصورات در یک کلیت کم‌وبیش منسجم وحدت می‌یابند و خودپنداشت فرد را می‌سازند. خودپنداشت مجموعه تصورات انسان درباره ویژگی‌های درونی و برونی خویش است. همانگونه که انسان واجد خودپنداشت فردی می‌شود، بتدریج واجد تصوراتی از جامعه و فرهنگی که در آن زیست می‌کند نیز می‌شود که می‌توان آن را خودپنداشت جمعی نامید. خودپنداشت فردی ناظر به هویت شخصی و خودپنداشت جمعی ناظر به هویت جمعی است (سندل، ۱۳۷۴: ۱۲۳).

در جوامع سنتی متأسفانه تنها بدیلی که برای جمع‌گرایی شناخته و تصور می‌شود خودپرستی^۱، یا به زبان آشناتر «تک‌روی» است. تک‌روی البته مفهومی متفاوت از فردیت است؛ «فردیت» قبول این امر است که فرد دارای کرامت، حیطه شخصی و حقوق اساسی است. درحالی که «تک‌روی» به رسمیت شناختن این حقوق تنها برای خود (یا در نهایت نزدیکان خود) است و سلب آن از دیگرانی که معمولاً به چشم «رقیب» دیده می‌شوند.

۱- نظریات فردگرایی

زیمل؛ در عرصه جامعه‌شناسی و فلسفه اجتماعی تا به امروز از تحلیل گئورک

زیمل^۱، از فردگرایی در شرایط اقتصاد پولی و سرمایه‌داری، نمی‌توان صرف نظر کرد. به نظر زیمل، تاریخ جدید، آزادی فزاینده فرد را از بندهای وابستگی شدید اجتماعی و شخصی، نشان می‌دهد، ضمن آن‌که فرآورده‌های فرهنگی ساخته انسان، بیش از پیش بر انسان چیرگی می‌یابند. او معتقد است، تجمع‌های جوامع پیشین، تخصیص کارکردی پیدا نکرده بودند؛ بلکه فرد را از طریق وابستگی‌های تمایز نیافته، به جامعه پیوند می‌زدند. وانگهی، تمام شخصیت فرد، تحت تسلط اربابان بود.

اما اصل سازمانی در جهان نوین با اصل سازمانی جوامع پیشین، تفاوت بنیادی دارد. یک فرد، عضو بسیاری از حلقه‌های به خوبی مشخص است؛ اما هیچ‌یک از این حلقه‌ها، تمام شخصیت او را دربر نمی‌گیرند و بر او نظارت تام ندارند و این از نشانه‌های تحوّل فرهنگی است. (کوزر، ۲۶۹:۱۳۸۳)

وابستگی چند گانه به انواع حلقه‌های اجتماعی، به خود آگاهی بیشتر می‌انجامد. همین که فرد، از چیرگی حلقه کوچکی که شخصیتش را در چهارچوب محدودده‌هایش اسیر می‌سازد، رهایی می‌یابد، از یک نوع ادراک رهایی، آگاه می‌شود. وجود شبکه حلقه‌های اجتماعی، پیش شرط پیدایش فردگرایی است. از این رهگذر، نه تنها انسان‌ها نسبت به یکدیگر ناهمانند می‌شوند؛ بلکه فرصت آن را می‌یابند، که در زمینه‌های اجتماعی گوناگون بدون زحمت حرکت کنند (کوزر، ۲۶۷:۱۳۸۳).

زیمل برای روشن کردن تقابل فردیت با جنبه‌های اجتماعی، از دو اصطلاح فردیت کمی و فردیت کیفی بهره برده است. به نظر او، فردیت کمی از قرن ۱۸ باقی مانده است و طبق آن هر فرد، پذیرا یا منکر مجموعه‌ای از ارزش‌هایی است، که گروه ساخته و او اعتبارش را از آن پذیرش و انکار بدست می‌آورد.

فردیت کیفی در نیمه‌های قرن ۱۹ به وجود آمد؛ که در آن فرد، فراتر از نقشی که در گروه دارد، یکه انگاشته می‌شود. اهمیت او "برای خود" است. کسی که نمی‌توان به جای او کس دیگری را قرار داد. می‌توان گفت که نسبت فرد، با جمع، در شکل ایستایش، به فردیت کمی مرتبط می‌شود و در شکل پویا، به فردیت کیفی وابسته است.

1. Georg Simmel(1858-1918)

اولریش بک^۱؛ نظریه دیگری که جدیدتر و دارای اهمیتی ویژه در عرصه نظریه‌های فردگرایی است، نظریه اولریش بک درباره روند فردی شدن جایگاه اجتماعی افراد، زندگی‌نامه‌ها و در نتیجه بی‌استاندارد شدن طبقات و اقشار اجتماعی است. آلبرت شر^۲؛ نظریه فردگرایی را می‌توان با استناد به آلبرت شر^۲، به صورت زیر طبقه بندی کرد:

۱. **نظریه مبتنی بر فرهنگ**؛ بر اساس این نظریه، تدوین معانی واحد و مفهومی فراگیر و کلی، برای تشریح تمایزات و گوناگونی اجتماعی، هرروز دشوارتر می‌شود. گرایش عمومی در جهت پیدایش افراد به صورت موجوداتی منفرد، با مسئولیت شخصی است. این افراد منفرد هستند، که زندگی خود را تعریف می‌کنند و به آن معنا می‌بخشند؛
۲. **نظریه مبتنی بر ذهن**؛ کنش و تجربه فردی هر کسی، کمتر تحت تأثیر عواملی چون وابستگی‌های طبقاتی، قشری و مقررات کلی قرار می‌گیرند (شفرر، ۱۳۸۴: ۱۲۹)

۲- پیامدهای فردگرایی در عرصه‌های مختلف حیات

۲-۱- برابری در عرصه سیاسی

مسئله برابری و حقوق مساوی بر هر دو طبقه یعنی حکومت شونده‌گان و حکومت کنندگان تأثیر به‌سزای از خود به جا گذاشته است. زیرا در بسیاری از جوامع می‌بینیم که افراد آن با تأثیرپذیری عمیق از مفکوره فردگرایی خواستار حقوق مساوی اند و از نظام‌های سیاسی شان می‌خواهند تا با آنان به شکلی که می‌خواهند، برخورد کنیم (شفرر، ۱۳۸۴: ۱۳۰).

۲-۲- آزادی ملکیت در عرصه اقتصادی

در تعریف ملکیت از دید فردگرایی، باید گفت که ملکیت، هر آنچه را بتواند به شیوه ای قانونی به تملک درآید شامل می‌شود و از این رو هم سرمایه‌اندوزی و هم وسایل تولید را در بر می‌گیرد، تملک دارایی مادی، به واقع، بیان مشخص آن ملکیتی است که ما از قبل بر خویشتن و اعمال و پیشه خویش داریم و حتی کسی که هیچ دارایی مادی نداشته

1. Ulrich Beck 1986

2. Albert Scherer 1994

باشد باز هم مالک جسم، مهارت‌ها و کار خویش است. انسان با تملک هر چیز و ارزش دادن به آن، با کار خود، تا جایی که از قانون طبیعت یعنی از قاعده عقل و انصاف تجاوز نکند و به دیگران و اموال آنها زیان نرساند، مالک مشروع آن چیز می‌شود و حکومت باید از حق طبیعی ملکیت، که افراد پیش از ایجاد جامعه داشته‌اند حمایت کند.

۲-۳- آزادی در عرصه اجتماعی

آزادی ای که بر مبنای فردگرایی انسان محوری گذاشته شده است، حداکثر آزادی ممکن است که تکوین جامعه را ممکن سازد. در داخل جامعه، آزادی مطلق بشر، خواه ناخواه مقید می‌شود و بدین ترتیب، بخشی از شئون فرد، قربانی قید و بندهای اجتماع می‌گردد. تمام مساله در فردگرایی با آگاهی به این مساله، آن است که هزینه ساخت اجتماع به حداقل ممکن رسیده، کمترین حد آزادی فرد از دست برود. چون با گذشت برخی آزادی‌ها و محدود کردن حداقلی آنها، ثمره ای بس عظیم و حیاتی عاید فرد می‌شود. این ثمره، امکان زیست و ادامه حیات از طریق عکس العمل با هم‌نوع است.

از انقلاب کبیر فرانسه، به بعد، آزادی با تأمین تساوی فرصت برای پرورش استعداد های افراد یک جامعه، همبستگی نزدیک پیدا کرده است. ماکیاولی در کتاب گفتارها نوشته است در جامعه ای که حکومت استبدادی، جای آزادی را می‌گیرد، آن جامعه، دیگر پیشرفت نمی‌کند نه ثروتش افزایش می‌یابد و نه قدرتش و در بیشتر موارد، جامعه در سراشیب زوال می‌افتد.

۲-۴- مطلق گرایی در عرصه تعریف از عقل

فردگراها با توجه به مبنای فرد گرایی خود، برای عقل، حدود و وظایفی قایل بوده‌اند. از آنجایی که از دید لیبرالیزم هر هدف یا شیئی به این دلیل که خواستنی است، خوب است؛ از دید لیبرال‌هایی چون هابز، هیوم و بنتام، کار عقل این است که چگونگی ارضاء خواهش‌ها، سازش دادن آنها با یکدیگر و با خواهش برای همان چیز از سوی دیگران را معین کند، اما از نظر برخی لیبرال‌های دیگر چون اسپینوزا و کانت، عقل صرفاً توانایی محاسبه و روشن اندیشی تلقی نمی‌شود. از دیدگاه آنها انسان عاقل، آن نیست که عقل را صرفاً به مثابه چراغ راهنما یا یاور خواهش‌های خویش به کار گیرد. عاقل کسی است که

به وسیله عقل، خود را از قید جباریت میل و خواهش می رهاند و مطابق با اصول کلی زندگی می کند.

۲-۵- سکولرزم در عرصه دینی

در مورد تأثیرات فردگرایی بر عرصه دین، دو نکته تذکر دادنی است: اول اینکه عصر اصلاح دینی با رشد فردگرایی انسان محوری همزمان بوده است و دوم اینکه به لحاظ فنی، فردگرایی یکی از عناصر مفهومی در صورت بندی سکولرزم است. (گاراندو، ۱۳۸۳: ۷۶)

تأثیرات فردگرایی بر دین در چند محور قابل دسته بندی است:

۱. توجه به فرد

۲. توجه به آزادی طلبی و استقلال طلبی

۳. تسامح و تساهل دینی

۴. ماتریالیزم و دین

۳- اسلام و مکتب فردگرایی

فردگرایی " در نگرش اسلامی مذموم است، زیرا همه خلائق مظاهر اسماء الهی هستند و از ذات احدیت سرچشمه گرفته اند. پس از سیر در قوس نزول و پذیرش کثرت، در یک قوس صعودی به گونه ای جمعی به سوی عالم وحدت الهی در حرکت هستند و لذا آداب مذهبی اسلام به صورتی جمعی اجرا می شود و هر انسانی که تحت اسمی از اسماء الهی است تنها در صورت وحدت با سایر انسانها و عشق ورزی به دیگران و سعادت خود را در سعادت جمع دیدن، لایق ورود به رضوان الهی می شود، اما انسان خودبین و خودبرتربین، امکان ورود به ساحت الهی را ندارد زیرا خودبرتربینان کسانی هستند که ورودشان به بهشت چون ورود شتر به سوراخ سوزن محال است.^۱

در این دیدگاه انسان حق ندارد به انسان دیگری نگاهی ابزارری داشته باشد بلکه موظف است تا در یک تعامل دائمی با سایر انسانها به ایشان خیر برساند تا سرانجام خیر تسرّی پیدا کند و جامعه خیرات و فضایل، با عشق به مخلوقات، به عنوان مظاهر الهی، افراد

انسانی را به رشد اجتماعی و فلاح و سعادت جاودانه برساند که از دیدگاه اخلاق اسلامی رشد فرد از رشد اجتماع جدا نیست، اما هرگاه جامعه به منزله مجمع اراده‌ها و تمایلات فردی تلقی شود هرگز نمی‌توان از این افراد نظام اجتماعی مطلوبی ساخت، زیرا کثرت برای این جامعه امری ذاتی است و وحدت و جمعیت امری عرضی برای آن مطلوب می‌شود در حالی که در مدینه فاضله اسلامی که انگیزه‌ها در جهت قرب به صفات الهی شکل می‌گیرند فرد اخلاقی دیگران را بر خود ترجیح می‌دهد و لذا تراحمی در طلب خیر و فضیلت حقیقی که تقرب به خداست رخ نمی‌دهد.

اگر طلب ماده برای فرد اقتضای تراحم با دیگران را دارد از خود گذشتگی، دروازه ورود به ملکوت الهی می‌باشد و از آنجا که میدان ایثار و گذشت به اندازه عرض آسمانها و زمین برای هر فردی گسترده است هرگز جدال و کشمکش در نمی‌گیرد. شاید بتوان گفت دوزخ تنگ و تاریک، تجسم تنگی و تاریکی خودخواهی و خودبرتربینی است و وسعت بهشت، تجسم سعه ایثار و از خود گذشتگی است. بنابر این جامعه مبتنی بر تمایلات و خواسته‌های متفرق و متکثر افراد نمی‌تواند وحدتی ذاتی داشته باشد بلکه وحدتش امری عارضی و اعتباری است و احاطه ربوبیت الهی بر جانهای محاط و متکثر، عامل ذاتی وحدت اجتماعی و وفاق در اخلاق جمعی است (جهانیان، ۱۳۷۸: ۵۴).

از قرن شانزدهم در غرب فردگرایی اخلاقی شکل می‌گیرد و فلسفه اخلاق دچار آفت فردگرایی شد، اما در حالی که اگر فضایل اخلاقی به جای اتصال با امیال و اراده‌های افراد مختلف به سرچشمه واحدی متصل شوند انسان از خطر خود باوری اجتماعی نجات خواهد یافت و خواست‌های خود را حول محور جمعی شکل خواهد داد، هر چند شرایط جامع و طبایع افراد، متفاوت باشند که این سرچشمه واحدی چیزی به جز چشمه‌ای وحیانی که همگان را به یک ریسمان واحد فرا می‌خواند نیست که "و اعتصموا بحبل الله جميعا و لا تفرقوا".

مجرای پیوستن به خدا جز از طریق خلق نیست چنانکه اعمال عبادی اسلام از جمله نماز به صورت جمعی انجام می‌شود و حتی اگر به صورت جماعت صورت نگیرد اما ضمایر به کار رفته در این عمل عبادی متکلم مع‌الغیر است مانند اهدنا الصراط المستقیم به

این معنا انسان هدایت فردی خود را کافی نمی داند، بلکه همواره هدایت جمع را طلب می کند، زیرا خودیت و فردیت خود را در جمع مستحیل می بیند. هم چنین زکات به منزله از خودگذشتگی ایثارگرانه ای است که حصار خودخواهی و فردیت را ویران می کند. امر به معروف و نهی از منکر، حج، جهاد و همه این اعمال در جمع معنا می یابد تا جایی که حتی انسان مومن در لحظه وفات خود نیز خویش را در صف مومنین ملاحظه می کند و عرضه می دارد: ربنا فاغفرلنا ذنوبنا و کفرنا سیئاتنا و توفنا مع الابرار.

۳-۱- اختلاف و چالش بین اسلام و لیبرالیسم

بین اسلام و لیبرالیسم در چند مورد عمده اختلاف وجود دارد که البته بعضی از اختلافات منحصر به لیبرالیسم نیست، بلکه سایر اندیشه هایی که در اساس با لیبرالیسم مشترک هستند آنها نیز با دین، در این موارد ناسازگار هستند. در اینجا فهرست وار به چند نقطه اشاره می شود.

یکم: یکی از موارد عمده ی چالش بین اسلام و لیبرالیسم، مسأله ی آزادی است. لیبرالیسم همانطور که گذشت برای آزادی ارزش مطلق قائل است و بر اساس مکتب حقوق طبیعی، حق حیات، حق آزادی و حق مالکیت را اصل قرار می دهد که همه افراد و نیز دولت باید آن را محترم شمرده و به آن لطمه وارد نکنند.

اما در اسلام آزادی ارزش مطلق نیست بلکه ارزش مطلق کمال نهایی انسان است که همراه با قرب الهی و از راه اطاعت و تبعیت از فرامین حاصل می شود. در هر موردی که خداوند آزادی را تجویز کرد و در هر محدوده و دایره ای که مشخص کرد، انسان باید پیروی کند. در اسلام آزادی ها محدود به حدود الهی است. گاهی ترویج عقیده ای را ممنوع و حرام می کند. توهین به مقدسات دینی و شخص پیامبر و ائمه معصومین را مستوجب مجازات شدید می داند. . . . محدوده ی قانون و آزادی در لیبرالیسم رعایت مصالح مادی است - بر اساس انسان محوری و مادیگری - اما در اسلام محدوده ی آزادی رعایت مصالح مادی و معنوی است (بوردو، ۱۳۸۳: ۶۵).

دوم: نقطه ی دوم اختلاف این است که لیبرالیسم و برخی از مکاتب دیگر انسان را محدود به من طبیعی می داند. انسان مداری و اومانیسم موجب این شده که در مکتب

لیبرالیسم فقط به بُعد مادی و حقوق طبیعی انسان توجه شود (حیات - آزادی - مالکیت). انسان چیزی نیست جز مجموعه ای از غرایز و امیال مادی و حیوانی. این انسان است که ارزش ها را می آفریند، قوانین را وضع می کند و سرنوشت خود را تعیین می کند. اخلاق و دین و سایر امور باید خود را با انسان هماهنگ کنند و بالعکس. در این مکاتب صریحاً نمی گویند که دنبال دین و آخرت نرو، اما می گویند کاری به آنها نداریم و در عرصه های مختلف زندگی، معنویت و دین را ملاحظه نمی کنند، که در نتیجه بطور قهری دین به حاشیه رانده می شود و سکولاریسم (= جدایی دین از دنیا و سیاست و اقتصاد و اجتماع) مولود شوم چنین طرز تفکری خواهد بود (تونی، ۱۳۷۸: ۵۴).

اما در اسلام انسان دارای دو بعد مادی و معنوی است که اصالت با روح و معنویت است و بدن مادی حامل و مرکب انسان حقیقی است. انسان بدون معنویت و اخلاق و دین و توجه به خالق و معبود، اساساً انسان نیست، بلکه حیوانی دو پا است مثل سایر حیوانات بلکه بدتر از آنها. در نتیجه در تمام شئون بشری - اقتصاد، سیاست، فرهنگ و هنر و ... - معنویت و من واقعی و روحانی را اصل و ملاک قرار می دهد و دین را به صحنه ی دنیا و جامعه می کشاند.

سوم: آزادی بیان و اندیشه، در تفکر لیبرالیستی محدودیتی ندارد چون موجب سلب آزادی بیان دیگری نخواهد شد. چون فکر و سخن ما اصطکاک با حقوق مادی دیگران ندارد قهراً هر چه می خواهیم می توانیم بگوییم و ابراز کنیم.

اما در تفکر الهی و دینی آزادی بیان محدود است. همانطور که اشاره شد نوشتن یا طرح بعضی از مطالب در اسلام ممنوع است و خرید و فروش نوشتجات گمراه کننده حرام است. دشنام دادن به مقدسات دینی و چهارده معصوم (ع) در اسلام از تعرض به مال و ناموس و جان افراد، گناهش بزرگتر است و لذا باید با آن برخورد کرد و آن شخص را مجازات نمود. یکی از مسائل مورد اختلاف ما با غربی ها امروز بر سر مواردی مثل توهین سلمان رشدی به مقدسات دینی است. ریشه ی اختلاف به این طرز تفکر و دیدگاه نسبت به انسان و آزادی های قانونی باز می گردد. البته بگذریم از این نکته که حتی در تفکر لیبرالی و غربی نیز توهین به افراد و اشخاص جرم و قابل پیگیری است، چه رسد توهین به

یک گروه عظیم و افکار آنها. اما توهین در فرهنگ ایشان معنای خاصی دارد و مثلاً شامل نسبت زنا زادگی یا همجنس بازی نمی شود.

چهارم: در اسلام حق قانون گذاری مختص به خداوند است اما در لیبرالیسم مردم و انسانها هستند که به قوانین اعتبار می دهند. اسلام طرفدار قانون بیشتر و هدایت در جمیع شئون بشری است و حتی در مورد نظافت و اصلاح سر و صورت و خوردن و خوابیدن و نیز در مورد افکار و خطورات ذهنی هم دستور دارد، اما لیبرالیسم طرفدار قانون حداقل است و می گوید وضع قوانین باید در حد ضرورت باشد (میرمعزی، ۱۳۷۸: ۵۶).

لیبرال می گوید حق قانون گذاری از آن مردم و اکثریت جامعه است. از چه طریقی؟ ... بعضی از افراد چه حقی دارند که برای سایرین قانون وضع کنند؟ در اینجا بحث به بن بست می رسد و جواب قطع می شود. و عملاً زور و قدرت حاکم می شود.

در اسلام ریشه ی اعتبار قوانین به مالک حقیقی موجودات بر می گردد و اوست که حق قانون گذاری در جمیع موارد را دارد و دیگر جای سوال باقی نمی ماند.

پنجم: لیبرالیسم دولت مطلوب را دولتی می داند که فقط از چارچوب های کلی حیات اجتماعی دفاع می کند. دولت باید رفاه گستر باشد و هر چه کمتر در امور مردم دخالت کند و بر اساس تفکر فردگرایی و اصالت فرد، قوانین اجتماعی باید به حداقل برسد و آزادی های افراد بیشتر تأمین گردد. وظیفه دولت برقراری نظم و امنیت است برای آن که افراد هر چه بیشتر از رفاه و لذتهای مادی برخوردار شوند. اما در اندیشه ی اسلامی، دولت باید هم رفاه گستر باشد و هم فضیلت گستر. هم جان و مال و ناموس افراد را حفظ کند و هم معنویت و اخلاق فرد و جامعه را تعالی بخشد. در موارد تعارض، حقوق جامعه بر فرد مقدم می شود و جانب فضیلت بر جانب رفاه و مادیت رجحان می یابد. وظیفه حکومت اسلامی هدایت جامعه به سوی مصالح مادی و معنوی است (آریلاستر، ۱۳۷۷: ۲۳۱).

به عنوان نمونه توجه بفرمایید که اسلام حتی به اقلیت های مذهبی و اهل ذمه هم اجازه نمی دهد که در جامعه، علناً مرتکب محرمات شوند و مثلاً شراب خواری کنند. یا در ایام ماه مبارک رمضان به مسلمانان و سالم و مریض و معذور و غیر معذور اجازه نمی

دهد که در حضور و مرئی و منظر دیگران روزه خواری کنند و دولت اسلامی موظف است از این موارد خلاف جلوگیری کند (اندرو، ۱۳۷۸: ۳۲).

ششم: لازمه‌ی تفکر لیبرالیستی، تسامح و تساهل در برخوردهای مختلف است؛ گر چه در عمل، دولت‌های غربی در این جهت عمل نمی‌کنند و کسانی که به دین و معنویت و اخلاق و احکام الهی توجه می‌کنند در جوامع مدرن محکوم و از بعضی حقوق محروم هستند.

اسلام گر چه شریعت سمحه و سهله است اما مدارا را در چارچوب احکام الهی مجاز می‌داند و کسانی که حدود الهی را مراعات نمی‌کنند توبیخ می‌کند و در مواردی با شدت و غلظت برخورد می‌کند. حتی به اهل کتاب هم اجازه‌ی هر فعالیت خلاف دینی را نمی‌دهد، همان طور که مسلمانان نیز هر کاری را در صحنه‌ی اجتماع حق ندارند انجام دهند (Abbagnano, 1998: 234).

بدین ترتیب ملاحظه می‌شود که تفکر اسلامی با تفکر لیبرالیستی ۱۸۰ درجه مخالف

دارد و به هیچ وجه قابل جمع نیستند

نتیجه گیری

فرد گرایی به عنوان یکی از عناصر اصلی لیبرالیسم دارای تناقضاتی می باشد. از یک سو از دید لیبرالیسم، جامعه و نهادهای آن، چیزی بیش از مجموعه افراد نیست، و از سوی دیگر، فرد در تقابل با جامعه قرار دارد و عمل جمعی و فردی، تفاوتی کیفی با یکدیگر دارند. به عبارت دیگر، فرد باید در ساختار جامعه، راهی جهت ارضای تمایلات فردی خویش بیابد. در نتیجه باید جامعه، موجودیتی متعارض با این یا آن فرد داشته باشد.

همچنین اگر چنان که فردگراها همواره تکرار می کنند جامعه از افراد و یا گروه های گوناگون تشکیل می شود، چگونه است که این افراد گوناگون هنگامی که گرد می آیند بدین گونه متحداً غیر اخلاقی و شوم یا اخلاقی و نیک عمل می کنند؟! همچنین شکل گیری و رشد پوپولیسم، خود گواهی بر آن است که اجتماع انسانی افراد، موجودیتی علاوه بر تک تک افراد پدید می آورد.

از بعد عاطفه گرایی، نیز می توان فردگرایی را به نقد کشید. گرایش طبیعی فردگرایی لیبرالی، اندیشیدن به فرد به صورتی مجزا و خود کفاست. اما یقیناً مردم به ندرت، در تنهایی ارضاء می شوند، و غالباً رابطه با دیگران در سطوح مختلف و گوناگون، از آشنایی تصادفی تا عشق و علاقه مادام العمر است که رضایت خاطر به بار می آورد.

یکی دیگر از تناقضات عمده فردگرایی این است که از یک طرف، معمولاً با مفهوم ضمنی نوعی اصل برابری همراه است و اصل حرمت گذاری به انسان به مثابه هدف فی نفسه، غالباً یکی از اصول اساسی فردگرایی قلمداد می شود. اما در درون لیبرالیسم، رشته دیگری وجود دارد که مؤکداً مدعی خودپرست بودن طبیعت فرد است و از این رو، میل به آن دارد که افراد دیگر را نه به عنوان هدف، بلکه به مثابه وسیله رسیدن به اهداف خویش قلمداد کند. بعضی از برجسته ترین نظریه پردازان لیبرالیسم از قبیل هابز، لاک، بنتام و حتی جان استوارت میل، هر دوی این رشته های فکری را با هم ذکر کرده اند.

در نتیجه، فردگرایی تصویری متناقض از افراد بشر ارائه می دهد، تصویری خیر و شر و نمی توان هر دو را در یک تئوری معقول گنجانند مگر آنکه موجودیتی برای جامعه نیز لحاظ کنیم که ماهیت فردی در تعامل و بر همزیستی دو طرف با آن است و بدین سان به

لحاظ طبیعت ذاتی اش گاه به خودپرستی متصف می شود و به لحاظ جایگاهش در جامعه گاه به محترم بودن. ولی با توجه به نصوص وارده در اسلام عزیز، طبیعت ذاتی انسان، شر نیست، بلکه لوح سفیدی است که در تعامل دو طرف فرد و جامعه شکل می گیرد.

نقد دیگر از آن جهت است که منبع فرد گرایی، غرایز و حاجات فرد می باشد؛ اما تصویر انسان هایی که غرایز و ذائقه های شان را مستقل از هرگونه فشار خارجی، به طور کامل از فطرت خویش کسب می کنند، مثلاً آن، انسان هایی است که از آموزش و پرورش، فرهنگ، عادات و تاریخ و رسوم خود تأثیر نپذیرفته اند. این طرز فکر، تمامی آن تبلیغات و مناسبات عمومی را نیز که بخصوص به منظور قالب ریزی ذائقه ها و برانگیختن امیال پنهان او ابداع شده اند، نادیده می گیرد. لیبرالیزم معمولاً وجود شکاف بین امیال و آرزوهای واقعی یا بنیادی مردم و امیال بیان شده آنها را که در اعمال و انتخاب های شان و به میزانی کمتر در گفته های شان منعکس می شود، نپذیرفته است. از آنجا که برای فرد لیبرال تجربه باور، عمل، گویاتر از گفتار است، تفکر در مورد خواست هایی که ممکن است مردم در فلان شرایط آرمانی دیگر داشته باشند اصلاً مطرح نیست. از نظر لیبرال ها، امیال ظاهری مردم همان امیال واقعی آنها است و باید مورد احترام قرار گیرد.

نقدی نیز بر فردی دانستن تعقل و معرفت بر فرد گرایی وارد است. اینکه معرفت وابسته به تجربه های فردی است را نمی توان پذیرفت، زیرا می دانیم که استعداد تعقل، مانند سایر صفات فرد، حتی اگر قوه ای ذاتی باشد، باید در فرآیند آموزش و راهنمایی تکامل یابد و بدین جهت است که نهاد آموزش و پرورش در هر جامعه یافت می شود. پس بنا بر این، تعقل و معرفت بیش از آن که موهبتی صرفاً طبیعی و فردی باشد، اجتماعی است. همچنین برخی اندیشمندان همچون آربلاستر گوشزد می کنند که به رغم اعتقاد لیبرالی به عقل و حرمتی که برای حقوق و آزادی فردی قائل است، هیچ گاه اعمال زور یا کشتن را نفی نکرده است و در این حد، ادعاهای آنها مبنی بر استفاده انحصاری از عقل و اقناع، دروغ است.

یکی از مهم ترین محدودیت های فرد گرایی لیبرال، مقید داشتن مقیاس زمانی آن به حال و آینده نزدیک است. اتکاء به گذشته و بار موروثی سنت ها به عنوان کوششی

نامشروع در جهت شانه خالی کردن از مسؤولیت های فرد برای شکل بخشیدن به عقاید خود و برگزیدن به اختیار خویش، نفی شده است. اکنون چنین می نماید که توجه به آینده نیز با سوء ظن نگریده می شود، زیرا با خطر پدید آمدن نوعی ناکجا، آبادگرایی غیر انسانی و ضد تجربی همراه است (Luik, 1998: 134).

انتقاد دیگر بر فردگرایی از ناحیه ضد انسان محوری وارد شده است. ضد انسان محوری معتقد است انسان محوری در تضاد شدید با طنین مثبت اولیه اش یعنی انسان محوری سکولر انسان دوستانه و انسان به عنوان معیار سنجش همه چیز، امروزه از جهاتی با ماهیت باوری یعنی انسان مداری، قوم محوری و ... قرین شده است. فرد مورد احترام و فردی که هدف همه سازوکارهای اجتماعی است، نه فرد مطلق انسان بلکه فرد غربی است. کشته شدن و مورد ظلم واقع دن افراد بی شمار در ویتنام، بوسنیا، خاورمیانه و ... هیچ اهمیتی ندارد، حال آنکه یک فرد امریکایی، به لحاظ جان و مال و آبرو، فوق العاده با ارزش و مهم است.

فردگرایی از ناحیه دیگری نیز مورد انتقاد است. گفته شد در فردگرایی، مرجعیت های خارجی، بی اعتبار نشان داده می شوند و گمان می رود بدین سان، آزادی فرد انسانی به مفهوم کامل آن حاصل شده است. این تصویر، مبتنی بر تصویری پائینی است که انسان را به تن و جسم تقلیل می دهد و از ابعاد مابعد الطبیعی و معنوی او غفلت می ورزد. اما در بینش دینی، انسان، فردی منفرد و بریده از هر گونه اتوریته خارجی نیست. او از سویی به عنوان مخلوق خداوند، تحت امر الهی است و از سوی دیگر، به عنوان موجود انسانی، تحت کشش دو نیروی عقل و غرایز قرار دارد. در این تصویر، انسان در صورتی به آزادی واقعی دست می یابد که از اسارت نفس و شهوات آزاد گردد همانسان که از جبارین و استعمارگران بیرونی باید رها شود. بدین سان، فردگرایی با بسته دانستن زیست جهان درونی انسان و ناگشوده دانستن آن به مابعد الطبیعه و تاثر آن از جهان ماوراء، از نظر اسلام مردود است.

فهرست منابع

۱. ر بلاستر، آنتونی (۱۳۷۷)، "لیبرالیسم غرب؛ ظهور و سقوط"، ترجمه عباس مخبر، تهران، نشر مرکز.
۲. اندرو وینسنت (۱۳۷۸)، "ایدئولوژیهای مدرن سیاسی"، ترجمه مرتضی ثاقبفر، تهران، انتشارات ققنوس.
۳. بوردو، ژرژ (۱۳۸۳)، "لیبرالیسم"، ترجمه عبدالوهاب احمدی، تهران، نشرنی.
۴. تونی دیویس (۱۳۷۸)، "اومانیزم"، ترجمه عباس مخبر، تهران، نشر مرکز.
۵. جهانیان، ناصر (۱۳۷۸)، "فردگرایی و نظام لیبرال - سرمایه داری"، در نشریه کتاب نقد، شماره سوم.
۶. سندل، مایکل (۱۳۷۴)، "لیبرالیسم و منتقدان آن"، ترجمه احمد تدین، تهران، سازمان انتشارات علمی-فرهنگی.
۷. شفرر، برنارد (۱۳۸۴)؛ مبانی جامعه‌شناسی جوانان، کرامت‌الله راسخ، تهران، نی.
۸. کوزر، لوئیس (۱۳۸۳)؛ زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی، محسن ثلاثی، تهران، علمی.
۹. گاراندو، میکانل (ویراستار) (۱۳۸۳)، "لیبرالیسم در تاریخ اندیشه غرب"، ترجمه عباس باقری، تهران، نشرنی.
۱۰. میرمعزی، حسین (۱۳۷۸)، "نقدی بر اهداف نظام سرمایه داری از دیدگاه اسلام"، در نشریه کتاب نقد، شماره سوم، تابستان ۷۸.

11. John C. Luik (1998), HUMANISM, in "Routledge Encyclopedia of philosophy", Edward Craig (general ed.), New York, Routledge, Vol.4. 3. Microsoft ® Encarta ® Premium Suite 2005. © 1993-2004 Microsoft Corporation

12. Nicola Abbagnano (1998), HUMANISM, in "Encyclopedia of philosophy", Paul Edwards (general ed.), New York, The Macmillan Company & The Free Press, Vol. 4.

تبیین قرآنی از باورمندی درونی در جهت مبارزه با احتکار

معصومه میرزاجانی بیجارپسی^۱

رقیه صادقی نیری^۲

علیرضا عبدالرحیمی^۳

چکیده

این پژوهش با به کارگیری شیوه اسنادی و بهره‌گیری از روش توصیفی - تحلیلی به بررسی مراحل گفتمان سازی قرآن در باب مبارزه با مفسده اقتصادی احتکار پرداخته است. از جمله ناهنجاری‌های اقتصادی که در قرآن به شدت نکوهش شده احتکار است که عبارتست از انبار کردن ارزاق و کالاهای مورد نیاز مردم به هدف کمبود کالا و افزایش قیمت. به طوری که یکی از مهمترین مفاصد اقتصادی را شکل می‌دهد که قرآن کریم برای اقتصاد جوامع معرفی نموده است و به شیوع و ترویج آن در جوامع هشدار داده که زمینه‌ی فروپاشی جوامع از طریق تضییع حقوق افراد و افزایش تورم را فراهم می‌کند. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که به رغم جدید بودن طرح مسئله گفتمان سازی قرآن در جهت مبارزه با احتکار، با توجه به اهمیتی که اقتصاد در جوامع بشری دارد و تمام جوانب بشری را تحت شعاع قرار می‌دهد و قوام جامعه به اقتصاد آن است و بروز مفسده‌ی احتکار چه پیامدهایی خواهد داشت به این مهم پرداخته شده است. گفتمان سازی، طراحی مطلوبیت‌های اقتصادی تشخیص داده شده بنا بر آموزه‌های قرآن است تا ارزش‌ها و هنجارهای قرآنی در جامعه حفظ شود و یک اندیشه دینی به ادبیات رایج جامعه و زندگی مردم تبدیل شود. به این منظور، گفتمان سازی قرآن برای مبارزه با مفسده احتکار به روش تدریجی است که ابتدا با شناخت و معرفی جامعه آغاز شده و سپس با تبلیغ و الگوسازی ارزش‌ها و فرهنگ سازی و تبیین پیامدها به گفتمان سازی پرداخته است.

واژگان کلیدی

گفتمان سازی، احتکار، قرآن کریم، تورم.

۱. دانشجوی دکتری رشته علوم قرآن و حدیث، گروه علوم قرآن و حدیث، واحد اردبیل، دانشگاه آزاد

Email: m.mirzajani@kiau.ac.ir

اسلامی، اردبیل، ایران.

۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، واحد اردبیل، دانشگاه آزاد اسلامی، اردبیل، ایران. (نویسنده مسئول).

Email: rsadeghiniri@yahoo.com

۳. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، واحد اردبیل، دانشگاه آزاد اسلامی، اردبیل، ایران.

Email: abdoorahimy.ar@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۷/۱۱/۱۹

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۸/۱۱

طرح مسأله

قرآن، کتاب هدایتی است که ضامن سعادت انسان‌ها و اصلاح جامعه بشری است و مهمترین و استوارترین روش‌ها برای تبیین برنامه زندگی را پیش پای انسان می‌نهد. از روش‌های موثر مذکور در قرآن، طرح مفاسد اقتصادی و بیان راهکارهای مقابله با این معضل اقتصادی است. در این میان، یکی از امور حرام و از جمله آفات اقتصادی در روابط اجتماعی، احتکار است. احتکار به عنوان یکی از مصادیق کسب حرام در قرآن به شمار می‌رود. خداوند در قرآن، احتکار را به شدت نهی نموده است علت تأکید قرآن بر نهی و نکوهش احتکار به دلیل آثاری است که در حوزه‌های مختلف اقتصادی، اعتقادی، اجتماعی، دنیوی و اخروی بر جوامع بشری وارد می‌آورد مانند اینکه با انبار کردن کالا و انباشت ثروت مانع از ترویج فرهنگ کار و تلاش می‌شود و بهم زنده‌ی نظام اقتصادی معتدل است که سبب سلب امنیت و فساد و تباهی در جامعه می‌گردد. بر این اساس، سوال اصلی این است که گفتمان سازی قرآن در جهت مبارزه با احتکار چگونه است؟ مقاله حاضر تلاشی در جهت پاسخگویی به سوال مهم فوق است که با استناد و تأمل در آیات قرآن به انجام رسیده است.

۱- ادبیات نظری تحقیق

۱-۱- احتکار در لغت و اصطلاح

در لغت از ریشه «حکر» است و به معنای ظلم، جمع و امساک است (ابن اثیر، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۴۱۷). در اصطلاح، جمع، حبس و انبار کردن ارزاق و کالاهای مورد نیاز مردم به هدف کمبود و افزایش قیمت می‌باشد به گونه‌ای که زندگی مردم در تنگنای شدید قرار گیرد (ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۲۰۸).

۲-۱- گفتمان در لغت و اصطلاح

گفتمان، از واژه فرانسوی *Discourse* و لاتین *Discursus* به معنی گفتگو، محاوره، گفتار و از واژه *Discurrer* به معنای طفره رفتن، از سر باز کردن، تعلل ورزیدن و گرفته شده است. این اصطلاح در فارسی در معادل‌های دیگری همچون مقال، سخن، گفتار به کار رفته است (آقا گل زاده، ۱۳۸۵، ص ۸). گفتمان در اصطلاح، ارائه

ی فکری منسجم، منظم و قابل دفاع مبتنی بر فرهنگ و اعتقادات یک جامعه می باشد که از سوی یک رهبر یا فعال سیاسی یا فرهنگی با توجه به فضا و شرایط خاص جامعه تبیین می گردد و محور فعالیت ها و جهت گیری ها قرار می گیرد و بر سرنوشت جامعه و مردم تأثیر می گذارد و رفتارهای سیاسی، اقتصادی و اجتماعی خاصی را شکل می دهد (جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۶، ص ۶).

۱-۳- گفتمان سازی

گفتمان سازی، یک اصطلاح جدید است، گفتمان سازی فرآیند تبدیل یا ورود نظریه ها و گفتمان های سیاسی، اقتصادی، فرهنگی به ادبیات رایج جامعه و زندگی مردم است فرآیندی که با شناخت جامعه و استفاده از ابزارهای مناسب و آموزش صورت می پذیرد و اغلب زمانبر است (اسکندری، ۱۳۹۳، ص ۲). گفتمان سازی، شیوه های تبدیل یک برنامه به ادبیات تک تک افراد جامعه می باشد، که نیاز به برنامه ریزی دارد و شامل مراحل است که به صورت گام به گام پیش می رود.

بر اساس این تعریف، گفتمان سازی در جهت مبارزه با احتکار به معنی جریانی است که طی آن بتوان این مفهومی اقتصادی را از جامعه حذف نمود، و بنابراین برای انجام این منظور به شناخت و تبیین مسئله ی احتکار و توجه و تمرکز به روش های رساندن این مفهوم در مخاطب دارد تا بتوان مبارزه با پدیده احتکار را در جامعه گسترش داد، به نحوی که ارزش ها و مقررات مربوط به آن توسط افراد جامعه به رسمیت شناخته شود.

۲- هندسه ی طرح مسئله ی احتکار و گفتمان سازی آن در قرآن بر مبنای ترتیب نزول

برای دستیابی به روش قرآن در گفتمان سازی مبارزه با احتکار در عصر نزول، توجه به هندسه ی طرح این مقوله در قرآن بر مبنای ترتیب نزول سور حائز اهمیت است. آیات احتکار در چهار سوره از سوره های قرآن آمده است. با قدری تأمل و تتبع در منابع و کتب تفسیری و تأمل در سیاق آیات به نظر می رسد ترتیب نزول آیات اینگونه باشد: سوره تکاثر آیه ۲۱، سوره همزه آیه ۲۱، سوره نساء آیه ۲۹، سوره توبه آیه ۳۴. این آیات را می توان در دو گروه آیات نازل شده در مکه و مدینه تقسیم کرد: آیات نازل شده در مکه، آیات ۲۱ سوره تکاثر و آیات ۲۱ سوره همزه است. طرح

مسئله احتکار در سوره مکی آغاز می شود. قالب طرح در این سوره بیان مذمت و نکوهش احتکار به دلیل غفلت است. آیات نازل شده در مدینه، آیات سوره های نساء و توبه می باشند. قالب طرح در سوره مدنی به صورت نهی و نکوهش احتکار و بیان عذاب برای احتکار است.

۳- روش گفتمان سازی مبارزه با احتکار در قرآن

بر اساس این روش به بررسی مراحل می پردازیم که قرآن به وسیله ی آن به مبارزه با احتکار به روش گفتمان سازی پرداخته است. گفتمان سازی، شیوه های تبدیل یک برنامه به ادبیات تک تک افراد جامعه می باشد، که نیاز به برنامه ریزی دارد و شامل مراحل است که به صورت گام به گام پیش می رود. ذکر یک نکته را باید ضروری دانست و آن اینکه، مراحل که در ادامه با عنوان مراحل گفتمان سازی قرآن خواهد آمد، به هیچ عنوان مستقل از هم و مقطعی نیستند و بدین صورت نیست که مرحله بالاتر به اتمام رسیده و کامل قطع گردد و مرحله بعدی آغاز گردد. تمامی مراحل در امتداد هم و هر کدام به صورت مستمر و یا نهایتاً به صورت های دیگر ادامه یافته اند.

۳-۱- مرحله توصیف

مرحله ای است که با ویژگی های صوری متن مانند واژگان، مفاهیم، ارتباط واژگان و معنا با یکدیگر سر و کار دارد (آقاگل زاده، ۱۳۸۶، ص ۴۱).

۳-۱-۱- تشخیص و مسئله شناسی

برای ایجاد تغییر در گفتمان حاکم در عصر نزول که احتکار است به شناخت دقیق جامعه، شرایط و الزامات حاکم بر مردم آن جامعه نیاز است.

احتکار پیش از اسلام به شدت رواج داشته است، برخی از ثروتمندان عصر جاهلیت به بازارها می رفتند و آنچه از مواد غذایی و مایحتاج ضروری مردم را که در آن سودی می دیدند خریداری می کردند سپس انبار می نمودند و در هنگامی که بازار فروش مناسب بود یا در هنگام قحطی و یا کمبود کالا با قیمتی بسیار بالا اقدام به فروش می کردند، بدون اینکه توجهی به گرانی و زبانی که بر مردم وارد می شد داشته باشند. احتکار اغلب در مورد مواد غذایی و ارزاق عمومی صورت می گرفت و مردم به علت نیازی که به ارزاق دارند

مجبورند از روی ناچاری اموال خود را در راه خریداری آنها صرف کنند. بنابراین، پیامبر بر مبنای آموزه های قرآن تصمیم گرفتند بازاری برای مسلمانان ایجاد کنند که محور آن عدالت، پیشرفت و گسترش اقتصاد اسلامی و نشر اسلام باشد، تا امکانی برای احتکار و انبار کالا و گران فروشی برای فروشندگان باقی نماند (جوادعلی، بی تا، ج ۴، ص ۱۴۰).
عمده روش هایی که برای روشن تر ساختن موضوع و تبیین مسئله احتکار صورت گرفت بدین شرح است:

۳-۱-۱-۱- نکوهش احتکار

اولین آیه بر اساس ترتیب نزول که درباره احتکار نازل شده است، آیات ۱ و ۲ سوره تکوین است که خداوند به مذمت و نکوهش احتکار می پردازند و می فرمایند: «الْهٰکُمُ التَّكٰثُرُ حَتّٰی زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ؛ شما را فرونی جستن (در اموال و نسب) مشغول گردانید، تا اینکه قبرها را زیارت کردید».

این آیه اشاره به غفلت در اثر زیاده خواهی در جمع آوری مال دارد که به وضوح انحطاط اخلاقی در پی مال اندوزی را بیان می کند. خداوند در آیه می فرماید که افزون خواهی انسان ها و نازیدن به مال و فرزند باعث غفلت و سرگرمی آنها شده است؛ زیرا انسانی که زیاده خواه است و در نعمت های فراوان غرق شده این تکاثر او باعث سرگرم شدن آن شخص به کارهای کوچک و خفیف شده، از اطاعت و یاد خدا غافل مانده است (هادوی تهرانی، ۱۳۷۸، ص ۷۳). خداوند با کلمه تکاثر به این نکته اشاره کرده که تفاخر به بیشتر داشتن، شما را به غفلت انداخت (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۶۰۰). بنابراین هر شیوه تولید مال و ثروت و افزایش سرمایه که انسان را از خدا دور گرداند و باعث انحراف خواسته های صحیح وی گردد و دنیاپرستی و دنیاگرایی را ترویج نماید محکوم است (صدر، ۱۳۵۷، ج ۲، ص ۲۸۰). بنابراین احتکار که افزایش ثروت از طریق انبار کردن مایحتاج مردم برای سود بیشتر در مدت کوتاهی است، بلای بزرگ اقتصادی است و دفع فوری آن واجب است (حکیمی، ۱۳۸۰، ج ۵، ص ۷۰).

خداوند برای تاکید بیشتر درباره نکوهش احتکار این مطلب را در آیات ۱ و ۲ همزه بیان می فرماید: «وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ الَّذِي جَمَعَ مَالًا وَعَدَّدَهُ؛ وای بر هر عیب جوی طعنه

زن آنکه مالی جمع کرد و شمارش کرد».

خداوند در این آیه می‌فرماید وقتی انسان دریافت که با مال اندوزی، قدرت خرید، مبادله و استفاده از امکانات زندگی فزونی می‌یابد، طبعاً برای بهره‌مندی بیشتر به جمع‌آوری مال روی می‌آورد و به مرور زمان با گسترش تجارت و توسعه زندگی، انباشتن ثروت اهمیت بیشتری می‌یابد و برای گردآوری مال و انباشت آن راه احتکار برای دریافت سود بیشتر را درپیش می‌گیرد. بنابراین این انسان آنقدر به مال و ثروت علاقه دارد که پیوسته آنها را می‌شمرد و از آن لذت می‌برد و چون تمام آرامش و جاودانگی را در آن خلاصه می‌بیند مردمان فقیر را مسخره می‌کند. مال برای آنها هدف شده است. چنین مالی مایه طغیان، وسیله تفاخر و بهانه‌ی استهزای دیگران است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۷، ص ۳۱۳). این آیات فساد اخلاق کسانی را بازگو می‌کند که به جای انفاق مال، در فکر جمع‌اموال و احتکار هستند و مال را پشتوانه خود قرار داده‌اند و به عیب‌جویی و طعنه‌زدن و غیبت دیگران می‌پردازند، چنین افرادی باید منتظر عذاب خردکننده قیامت باشند (قرآنی، ۱۳۸۳، ج ۱۰، ص ۵۹۲).

در قرآن جمع‌آوری مال مذموم شمرده شده است؛ زیرا که تکاثر و انباشت مال موجب تمرکز آن در حیطه قدرت فرد یا افرادی خاص می‌شود و این امر با عنصر عدالت اقتصادی که یکی از اهداف اقتصادی اسلام است ناسازگار و در تضاد می‌باشد؛ اولاً: مانع از کفاف اقتصادی دیگر افراد جامعه و رفاه عمومی می‌شود ثانیاً: مانع از تعدیل ثروت و موجب افزایش فاصله بین فقیر و غنی می‌گردد (موحد، ۱۳۸۰، ص ۱۹۰). بنابراین احتکار که یکی از روش‌های انباشت ثروت است باعث برهم خوردن وضع عادی اجتماع و اختلال نظم عمومی اقتصادی شده و مردم از به دست آوردن مایحتاج زندگی خویش عاجز شده و در عسر و حرج به سر می‌برند. احتکار موجب زیان مردم و اختلال نظام مسلمین می‌گردد و چنین عملی از نظر عقلی زشت و مذموم است و احتکار از نظر شرع مقدس اسلام نیز حرام و ممنوع شمرده شده است (محقق داماد، ۱۳۶۲، ص ۵۱).

مؤید این امر فرمان پیامبر (ص) به کارگزاران در مورد نحوه برخورد با محتکرین

است که می‌فرمایند:

در میان بازرگانان بسیار کسانی هم هستند که بد معامله می کنند، بخیلند و به دنبال احتکارند تنها به سود خود می اندیشند و کالا را به هر قیمتی که می خواهند می فروشند و این سودجویی و گران فروشی برای همه ی افراد جامعه زیان بار و عیب بزرگی بر زمامداران است پس از احتکار جلوگیری کنید باید خرید و فروش در جامعه اسلامی به سادگی و با موازین عدالت انجام گیرد؛ با نرخ ها یی که بر فروشنده و خریدار زیانی نرساند. کسی که پس از منع تو احتکار کند او را کیفر ده تا عبرت دیگران شود اما در کیفر او زیاده روی نکنید». (سید رضی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۰۱۸).

خداوند در آیه ۳۴ توبه نیز بر مذموم بودن و نهی و نکوهش احتکار تاکید دارد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْأَحْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لِيَأْكُلُوا أَفْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيُضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ يَكْتَرُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ؛ ای کسانی که ایمان آورده اید بسیاری از دانشمندان (اهل کتاب) و راهبان، اموال مردم را باطل می خورند، و (آنان را) از راه خدا بازمی دارند و کسانی که طلا و نقره را گنجینه (و ذخیره و پنهان) می سازند، و در راه خدا انفاق نمی کنند، به مجازات دردناکی بشارت ده».

خداوند در این آیه گناهان مالی یهود و نصاری را مورد تعرض قرار داده است، زیرا هیچ جرم و گناهی به اندازه تعدی به حقوق مالی مردم جامعه را فاسد نمی سازد؛ به همین دلیل مهمترین عامل پایداری اجتماع بشری، اقتصاد جامعه است که خداوند آن را مایه ی قوام اجتماعی قرار داده است.

این آیه تنها در مورد اهل کتاب نازل نشده است، بلکه عموم احتکار کنندگان را به عذاب شدید تهدید می کند، و در جمله «لَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ» کنز و انباشت ثروت یا احتکار را توضیح می دهد و این معنی را می رساند که آن احتکاری مبعوض خداوند است که مستلزم خودداری از انفاق در راه او باشد. انفاق در راه خدا عبارت است از انفاقی که قوام دین بر آن است به طوری که اگر در آن مورد، انفاق نشود به اساس دین لطمه وارد می آید، مانند انفاق در جهاد و در جمیع مصالح دینی که حفظ آنها واجب است، و نیز در مورد شئونی از اجتماع مسلمین که با زمین ماندنش شیرازه ی اجتماع از هم گسیخته می

گردد، همچنین در مورد حقوق واجبی که دین آن را به منظور تحکیم اساس اجتماع تشریح کرده است. پس اگر کسی با وجود احتیاج اجتماع به هزینه کردن درباره حوایج اولیه اش، سرمایه و نقدینگی خود را احتکار و حبس کند، او نیز از کسانی است که در راه خدا انفاق نکرده و باید منتظر عذابی دردناک باشد، زیرا او خودش را بر خدایش مقدم داشته و احتیاج موهوم و احتمالی خود و فرزندانش را بر احتیاج قطعی و ضروری اجتماع دینی برتری داده است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۳۵۱).

مراد از مطالب فوق این است که تفاوت فاحش بین فقیر و غنی، دارا و ندار نباشد و انباشت ثروت و گردش آن به گروه و طبقه خاصی اختصاص نداشته باشد. این آیه شاهد بر این مطلب است که اسلام انباشت ثروت بین طبقات خاص را نمی پذیرد، نهی از انباشت و امر به انفاق را طریقی برای رسیدن به ثروت در جامعه معرفی می کند (هادوی تهرانی، ۱۳۷۸، ص ۱۱۰).

این آیه گرچه درباره کنز اموال است، اما از آن استفاده می شود که بازداشتن منفعت از دیگران ممنوع است و این خاصیت در احتکار نیازمندی های عمومی هم وجود دارد پس بالملازمه بر حرمت احتکار دلالت دارد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۲۶۰). زیرا احتکار عبارت است از خارج کردن مقادیر متناهی از اموال و اطعمه از گردونه معاملات در یک مقطع زمانی خاص جهت بدست آوردن حداکثر سود، بوسیله ترقی نرخها. زیرا انباشتن اموال موجب زیان و اختلال در نظام جامعه و رکود اقتصادی می گردد (موسوی همدانی، بی تا، ج ۷۱، ص ۱۳۹). بدین منظور حبس و انبار کردن مایحتاج مردم از این جهت مورد نکوهش قرار گرفته است که ذخیره کننده از هوای نفس خود پیروی کرده با وجودی که به آن نیازی ندارد و بندگان خدا به آن نیازمندند در مکانی انباشته و ذخیره نموده نگذاشته که افراد اجتماع آن را به کار اندازند و در نتیجه خودش و دیگران از آنها بهره ببرند و همین، سبب بروز مشکلات بسیاری برای جامعه می شود. به همین دلیل قرآن کریم به مسلمانان سفارش می کند که از احتکار پرهیز کنند.

۳-۲- مرحله تفسیر

در این مرحله به مباحثی فراتر از سطح توصیف پرداخته می شود، یعنی اینکه چه برداشت هایی از مفاهیم وجود دارد و برداشت اصلی و مورد نظر ما چه باید باشد. زیرا از طریق ویژگی های صوری متن، نمی توان مستقیماً به تأثیرات ساختاری این ویژگی ها بر شالوده ی جامعه دست یافت؛ اینجاست که ضرورت تفسیر مطرح می شود تا متن بر اساس مفروضات عقل سلیم، که به ویژگی های متن ارزش می دهند، تولید و تفسیر شوند. تفسیرها، ترکیبی از محتویات خود متن و ذهنیت مفسر است. منظور از ذهنیت مفسر، دانش زمینه ای است که مفسر در تفسیر متن به کار می بندد (فرکلاف، ۱۳۷۹، ص ۲۱۵).

۳-۲-۱- فرهنگ سازی

استفاده از مصادیقی که برای مخاطبان ملموس و شناخته شده باشد روش قرآن در فرهنگ سازی است. اختصاص بعضی از این آیات فرهنگ ساز و استمرار آن در سوره های قرآن دلالت بر اهمیت این روش دارد. نزول تدریجی آیات قرآن در خلال زندگی مخاطبان خود و تکریم ارزش ها و نکوهش ضد ارزش ها که اغلب از طریق بیان داستان ها و سرگذشت انسان های گذشته صورت می پذیرد و همچنین بیان زمینه های خطر احتکار مانند به تصویر کشیدن شناعة و زشتی مفسده احتکار از طریق بیان روایات پیامبر (ص) و حذف واسطه ها از جمله روش های فرهنگ سازی است که قرآن در زندگی مخاطبان خویش بهره می برد.

۳-۲-۱-۱- حذف واسطه های غیر لازم

برای اجرای عدالت در نرخ گذاری و حفظ سلامت و روند طبیعی عرضه و تقاضا، قوانین حقوقی و اخلاقی در اسلام وضع شده است که یکی از آنها، نفی وساطت غیر ضروری است. از دیدگاه اسلام، تجارت، کار و تلاشی است برای انتقال کالاها از مراکز تولیدی به دست مصرف کنندگان که افزون بر صرف نیروی انسانی، نیازمند سرمایه گذاری است. از این رو، سود حاصل از آن مشروع می باشد. این در حالی است که واسطه های غیر لازم نه تنها خدمتی انجام نمی دهند، بلکه عامل افزایش قیمت هاستند (نمازی،

۱۳۷۴، ص ۱۳۴). در آموزه های اقتصادی اسلام، نفی واسطه گری با عنوان هایی از جمله «نهی از تلقی رکبان» یاد شده است؛ با این توضیح که در زمان رسول خدا، گروهی سودجو که سرمایه های کلان داشتند، پیش از ورود کاروان های تجاری به مدینه و با آگاهی از قیمت ها، به استقبال آنان می رفتند و اجناس آنها را خریداری می کردند. سپس به شهر بازمی گشتند و کالا را در انحصار خود می گرفتند و کالاهای خریداری شده را به بهای گزاف می فروختند. این کار که از آن به «تلقی رکبان» یاد می شود (تلقی به معنای «پیش باز رفتن» است و «رکبان» جمع راکب به معنی سواران و اشاره به کاروان ها)، دو مفسده در پی داشت: نخست آنکه کاروان های تجاری مغبون و متضرر می شد (کلینی، ۱۳۶۹، ج ۵، ص ۱۶۸). دوم اینکه بازار کالاها در انحصار سودجویان قرار می گرفت و زمینه برای احتکار کالا فراهم می شد و قیمت ها افزایش می یافت (موسویان، ۱۳۷۹، ص ۱۰۶). از این رو پیامبر (ص) از این کار نهی فرمود: «لا تلقوا السلع حتی یهبط الی السوق؛ به استقبال کالا نروید بگذارید در بازار وارد گردد» (نيسابوری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۳۴۰).

منفعت این کار در آن است که اولاً: با کم شدن واسطه ی غیر مفید، از افزایش قیمت ها جلوگیری می شود؛ ثانياً: صاحب کالا به علت ناآگاهی از بهای آن در بازار، متضرر نمی شود؛ ثالثاً: با ورود کاروانیان به شهر، جنس در بازار عرضه شده و در اختیار همه مردم قرار می گیرد، نه یک گروه خاص در بیرون از بازار (حریری، ۱۳۶۲، ص ۱۸۸). اسلام برای جلوگیری از هر گونه انحصار، شدت با این دلالتی و واسطه گری مبارزه نموده است؛ زیرا این عمل ثبات قیمت ها را بر هم می زد و باعث می شد مردم با وجود امکان خرید کالا به قیمت ارزان تر، آن را با قیمتی بیشتر از واسطه گران خریداری کنند.

۴-۲-۲- تبلیغ گفتمان جدید

برای تغییر یک دیدگاه و جایگزینی فرهنگ دیگر به جای آن، پس از تبیین موضوع و آماده شدن اولیه ذهن ها با مسئله محوری، نیاز به تبلیغ فرهنگ جدید وجود دارد. در مرحله ی تبلیغ باید ویژگی های بارز و متفاوت دیدگاه جدید کاملاً بیان شود و در صورت امکان الگوسازی های ذهنی در رابطه با آن صورت گیرد.

در این مرحله علاوه بر بیان نقاط قوت فرهنگ جدید، از ابزارهایی مانند برانگیختن احساسات هم استفاده می شود قرآن در ارتباط با احتکار از این ابزارها کمک گرفته و با روش های زیر به تبلیغ و ارتقاء و به تعبیر دیگر به مبارزه با احتکار پرداختند.

۳-۲-۱- استفاده از روایات پیامبر (ص) در مبارزه با احتکار

احتکار در روایات اسلامی صفتی رذیله، خوی تبهکاران و عملی مضر به حال امت و زمامداران شمرده شده و از محتکران به عنوان افراد گناهکار، ملعون و محروم از رحمت خداوند یاد شده است.

در تفسیر آیه ۳۴ توبه پیامبر (ص) روایات زیر را بیان کرد:

-رسول خدا (ص) در حدیثی فرمود: «لَا يَحْتَكِرُ الطَّعَامَ إِلَّا خَاطِيٌّ»؛ خوراک مردم را کسی احتکار نمی کند مگر گناهکار (طوسی، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۱۱۴).

پیامبر این عمل را شایسته انسان های مومن و با وجدان ندانسته و فقط کسانی را که اهل گناه و خطا هستند، عامل این کار بیان نموده و می فرماید: «لا یحتکر الا خاطی» (متقی هندی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۹۷). از این روایت معلوم می شود که محتکرین انسان های آلوده به خطا و گناه هستند. کسانی که ایمان به خدا دارند و دارای وجدان بیداری هستند و برای افراد جامعه ارزش قائلند دست به این عمل نمی زنند.

- در کلامی دیگر می فرماید: «من احتکر الطعام اربعین یوما ثم تصدق به لم تکن صدقة كفارة الاحتكار» (فیض کاشانی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۱۶۶). کسی که مواد غذایی مورد استفاده مردم را به مدت چهل روز احتکار نماید و به قیمت گران عرضه کند، پس از فروش اگر قیمت آن را صدقه دهد، کفاره گناه احتکارش نخواهد شد. در اسلام صدقه دادن از جمله کارهایی است که ثواب بسیاری برای آن در نظر گرفته شده است، ولی گناه احتکار مایحتاج روزمره مردم، به قدری سنگین است که اگر محتکر تمام اموال احتکار شده را در راه خدا صدقه بدهد و در بین مردم تقسیم نماید، باز هم کفاره آن نخواهد بود (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۲، ص ۳۱۴).

رسول خدا (ص) فرمود: «لَأَنْ يَلْقَى اللَّهَ الْعَبْدُ سَارِقًا أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ تَلْقَاهُ قَدِ اخْتَكَرَ طَعَامًا أَرْبَعِينَ يَوْمًا» (قروینی، بی تا، ج ۲، ص ۸۲۷)؛ اگر خداوند بنده ای را در حال سرقت

ملاقات کند، در نزد من محبوب تر است از اینکه ملاقات کند او را در حالی که آذوقه مردم را چهل روز احتکار نماید (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۱۵۹). زشتی عمل احتکار تا آن جاست که پیامبر آن را زشت تر و بسیار سنگین تر از سرقت و دزدی مستقیم از مال مردم می‌داند زیرا اکثر سارقان به خاطر فقر و ناداری، مجبور به سرقت می‌شوند، ولی انسان محتکر با داشتن اموال و دارایی‌های فراوان به چپاول دست می‌زند و شاید بشود گفت که احتکار باعث تورم گرانی شده و گرانی باعث فقر و فقر موجب سرقت می‌شود. بنابراین محتکر هم خود به چپاول اموال مردم می‌پردازد و هم به نحوی باعث سرقت دیگران می‌شود.

آن حضرت در یکی دیگر از فرمایشات خود چنین فردی را منفور در گاه الهی بیان کرده و می‌فرماید: «من احتکر الطعام أَرْبَعِينَ يَوْمًا فَقَدْ بَرِيءٌ مِنَ اللَّهِ وَ بَرِيءٌ اللَّهُ مِنْهُ»؛ هر کس ارزاق عمومی را به مدت چهل روز احتکار نماید، از خداوند بیزار است و خداوند هم از وی بیزار است (قزوینی، بی تا، ج ۲، ص ۷۲۸).

- پیامبر اکرم (ص) فرمودند: «الْجَالِبُ مَرْزُوقٌ وَالْمُحْتَكِرُ مَلْعُونٌ»؛ کاسب و وارد کننده روزی مردم، روزیش با خداست؛ ولی محتکر نفرین شده است. وارد کننده روزی می‌خورد و محتکر لعنت می‌برد» (پاینده، ۱۳۸۲، ص ۲۷۸). آن کس کوشش دارد مواد مورد نیاز مردم را به بازارها برساند خدا به او روزی پاک می‌دهد، و آنکس که سعی در احتکار دارد ملعون و دور از رحمت خدا است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱۰، ص ۶۰). در این روایت آن حضرت انسان محتکر را در ردیف کفار محسوب نموده و ملعون می‌داند (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۱۳۸). واژه لعن و دوری از رحمت خدا هرگاه بدون قرینه یاد شود، نشان دهنده زشتی کار در حد حرمت است. احتکار با وصف رذیلت و خصلت فجّار توصیف شده است و احتکار کنندگان به کیفر اخروی تهدید گشته‌اند که خود دلیل یا تاییدی بر نفی این کار است.

- در حدیثی از رسول خدا (ص) نقل شده است: «الْجَالِبُ مَرْزُوقٌ وَالْمُحْتَكِرُ مَحْرُومٌ وَ مِنْ أَحْتَكِرْ عَلَى الْمُسْلِمِينَ طَعَامًا ضَرَبَهُ اللَّهُ بِالْأَفْلَاسِ وَ الْجَذَامِ» (قزوینی، بی تا، ج ۲

ص ۷۲۸)؛ یعنی رونق دهنده بازار مسلمین با جلب اجناس، روزی بسیاری دارد ولی محتکر، محروم خواهد بود، هر که از مسلمانان مواد غذایی را احتکار نماید، خداوند وی را به فقر و جذام مبتلا می‌سازد» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۲، ص ۲۹۲).

احتکار به پیکره اقتصاد جامعه ضربه وارد کرده و نرخ کالاها را بالا برده و مردم را از لحاظ معیشتی در تنگنا قرار می‌دهد. از این رو، پیامبر اکرم (ص) از این کار منع نموده و آن را گناهی بسیار عظیم معرفی فرموده و از عواقب آن، به شدت بر حذر داشته‌اند. در روایتی آن حضرت (ص) می‌فرماید: «الجالب الی سوقنا کالمجاهد فی سبیل الله و الْمُحْتَكِرُ فی سُوْقِنَا کَالْمُلْحِدِ فی کِتَابِ اللّٰهِ»؛ آنانکه به بازار ما چیزی وارد می‌کنند، مانند کسی است که در راه خدا جهاد می‌کند و آنکه در بازار احتکار می‌نماید، مانند کسی است که در کتاب خدا کافر به شمار می‌آید. کسی که در بازار ما دست به احتکار زند به منزله کسی است که کتاب خدا را انکار کند (پاینده، ۱۳۸۲، ص ۲۷۸). این روایت بیانگر این نکته است که نه تنها انسان محتکر در روز قیامت بایستی در مقابل خداوند پاسخگو باشد و عذاب الهی را بچشد، بلکه در همین دنیا هم خداوند او را گرفتار مرض جذام و فقر می‌نماید.

رسول خدا (ص) می‌فرماید: اطلعت فی النار فرایت و ادیا فی جهنم یغلی، فقلت: یا مالک لمن هذا؟ فقال: لثلاثة المحتکرین و... (حکیمی، ۱۳۸۰، ج ۲۳، ص ۱۱۰). پیامبر اسلام (ص) فرمود: به جهنم گذر کردم و دره‌ای دیدم که می‌جوشید و آن جایگاهی بسیار وحشتناک و مخوف بود. پس به مالک آن گفتم: این جایگاه برای چه کسانی است؟ گفت: برای سه طایفه است که یکی از آنها احتکار کنندگان هستند. از این گفتار حضرت (ص)، جایگاه اخروی چنین افرادی هم مشخص می‌شود و آن بدترین و وحشتناک‌ترین جای جهنم است (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۲، ص ۳۱۴). این برخوردها نشان دهنده مطرود بودن عمل احتکار در جامعه عصر نبوی است.

۳-۳- تبیین و رفتارسازی

هدف از تبیین، توصیف گفتمان به عنوان بخشی از یک فرایند اجتماعی است (مک دانل، ۱۳۸۰، ص ۲۸). تبیین، با توصیف گفتمان به عنوان کنشی اجتماعی نشان

می دهد که چگونه ساختارهای اجتماعی، گفتمان را تعیین می بخشند. بنابراین در این مرحله به عوامل اجتماعی، جهان بینی ها و ایدئولوژی ها پرداخته می شود و در این سطح به بررسی وضعیت و روابط مؤلفه های رویکرد گفتمان سازی و نیز بررسی این مؤلفه ها در کنار یکدیگر پرداخته شده است (فرکلاف، ۱۳۷۹، ص ۲۴۵).

بعد از اینکه تبلیغ و فرهنگ سازی در مراحل قبلی انجام شد قرآن کریم با ایجاد احکام و قوانین و بیان ارزش ها و پیامدها در راستای مبارزه با احتکار به رفتارسازی در این امر پرداخته است.

۳-۳-۱- پیامد های احتکار

۳-۳-۱-۱- عدم توجه به کار و تلاش

یکی از روش هایی که باعث می شود گروهی به سمت کار و تلاش برای کسب درآمد نروند، احتکار است. عده ای با انبار کردن کالا نبض بازار را در دست گرفته و قیمت ها را کنترل می کنند. برای این افراد تنها سرمایه در مقابل کار اصالت دارد، یعنی دقیقاً مخالف آنچه مورد نظر قرآن کریم است و لذا جلوگیری از احتکار و انبار کردن کالا یکی از روش هایی است که قرآن برای اصالت دادن به کار مورد استفاده قرار می دهد (حائری، ۱۳۸۶، ص ۲۱۹). با توجه به بیانات قرآن افراد باید با مبارزه با احتکار و گران فروشی که از عوامل رکود اقتصادی و مانع از ترویج و فرهنگ کار است، به طور عملی ثابت کنند که آنچه اصالت دارد، کار و تلاش است و تنها درآمدی که از این طریق حاصل می شود، ارزشمند و با برکت است؛ نه احتکار کردن کالا و گران فروشی و سودآوری از این طریق. بنابراین جلوگیری از احتکار مانع از تمرکز و انباشت ثروت، گرسنگی و بیکاری دیگران می شود که این عمل می تواند در جامعه تعادل و مساوات و عدالت اجتماعی را به وجود آورد (واعظ بزرگانی، ۱۳۸۷، ص ۳۰۰).

۳-۳-۱-۲- عامل تورم

احتکار، به لحاظ اینکه قدرت خرید مردم را کاهش می دهد، حرام شمرده شده است. هر مقدار پولی که عادلانه و مشروع در اختیار فردی باشد، در سیستم اقتصادی صحیح، و دور از سودجویی و استثمار، به معنی آن است که به نسبت آن وجه، حق استفاده از

کالاهای جامعه را در رابطه با نیاز خود دارد. ولی احتکار این حق را از او سلب می‌نماید. در واقع احتکار نه تنها پامال‌کننده‌ی حقی از حقوق افراد است، بلکه بر اثر وجود پول، یعنی وسیله‌ی مبادله کالا در دست مردم، با نبودن کالا در بازار یا کمبود آن، موجب تورم می‌شود که از مفاسد بسیار خطرناک اجتماع است زیرا محتکر با احتکاری که انجام می‌دهد سبب گرانی کالایی می‌شود و وقتی کالایی گران شد، در کالاهای دیگر هم قیمت‌ها افزایش پیدا می‌کند و وقتی قیمت‌ها افزایش (گران) پیدا کرد همه افراد جامعه ضرر و زیان خواهند کرد؛ زیرا میزان احتکار و مدت آن بستگی به وضع بازار و تقاضای مشتریان کالا دارد. تا وقتی که زمینه‌ی ذهنی مصرف‌کنندگان آکنده از نگرانی و بی‌اطمینانی نسبت به آینده باشد و کم شدن موقتی کالا را کم شدن دائمی آن تصور کنند، به خرید کالا به مقداری بیش از اندازه مورد نیاز و به منظور ذخیره‌سازی شتاب می‌آورند. در این وضعیت عمل احتکار فروشنده ثمربخش بوده، درصدد تکرار آن خواهد آمد (صدر، ۱۳۶۲، ص ۷). و در صورت ادامه‌ی آن، آثار ناهنجار نیز به دنبال خواهد داشت و در نهایت در زنجیره‌ی نظام جامعه اختلال ایجاد خواهد کرد و در نتیجه جامعه‌ای فاسد خواهد ساخت. بنابراین یکی از راه‌های افزایش بی‌رویه‌ی ثروت، پدیده‌ی زشت احتکار و انحصار است. اقبال عده‌ای به این عمل، می‌تواند کمبود کاذبی پدید آورد، نرخ‌های اجناس و مایحتاج مردم را به طور ساختگی بالا برد و باعث افزایش ثروت آنان شود (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۲۲، ص ۴۸۱). این عمل، تمام جریان مولفه‌های اقتصادی را به سوی سود بیشتر و انباشتن ثروت، سوق می‌دهد.

۳-۳-۲- روش برخورد با محتکران

رسول خدا برای اصلاح بعد اقتصادی جامعه و پدید آوردن روابط سالم اقتصادی در جامعه، می‌بایست اموری را در جامعه، حذف و اموری دیگر را ایجاد می‌کرد رسول خدا می‌خواست جامعه‌ای را که امت اسلام در آن زندگی می‌کنند، جامعه‌ای سالم گرداند و این امر، در گرو اصلاح اساسی در بعد اقتصادی بود. از این رو، سعی کرد زمینه‌های تکاثر و زیاده‌طلبی را در جامعه مدینه از بین ببرد. رسول خدا از جزئی‌ترین مسائل اجتماع تا کلی‌ترین آنها را مدنظر داشت. در نظر بعضی، بازار مسأله مهمی نیست؛

اما رسول خدا توجه شایانی به بازار داشت؛ خود در بازار می گشت و نسبت به قیمت ها، چگونگی معاملات مردم و خرید و فروش آنها نظارت داشت (میرسلیم، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۳۴۷). بنابراین یکی از مهمترین اقدامات رسول در مدینه تاسیس بازار مناسب بود. مسلماً در چنین بازاری جایی برای احتکار و گران فروشی و... باقی نمی ماند. احتکار عبارت است از کاهش دادن یا متوقف کردن جریان توزیع کالا توسط همه یا برخی از فروشندگان به طور موقت. این اقدام فروشندگان با توجه به وضع بازار و به خصوص تقاضای تحریک شده خریداران به منظور بالا بردن قیمت و درآمد حاصل از افزایش قیمت کالا صورت می گیرد (صدر، ۱۳۶۲، ص ۲۱).

موردی که تحت نظارت شخص رسول خدا و دو تن از صحابه در بازار انجام می گرفت، کنترل قیمت ها و جلوگیری از احتکار کالا بود ایشان برای انجام این کار سعید بن عاص و عمر بن خطاب را به عنوان ناظر بازار تعیین کرد و علاوه بر آنان، شخصاً نیز وضعیت بازار را بررسی می نمود (ابن اثیر، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۲۶۵). این نظارت سبب کنترل بر نحوه عرضه کالا و خرید و فروش آن می شد (صدر، ۱۳۷۴، ص ۱۷۹). از جمله این موارد، احتکار و دلالتی بود که از عوامل تاثیرگذار بر افزایش قیمت ها محسوب می شد. گفته شده حکیم بن حزام از جمله کسانی بود که هرگاه گندم و خواروبار به مدینه وارد می شد، یکجا همه را می خرید و انبار می کرد تا در صورت گران شدن، آن را به فروش برساند (نورالدین، ۲۰۰۶، ج ۴، ص ۳۵۸).

رسول خدا با این شیوه اقتصادی مقابله و در یک اقدام پیشگراانه به محتکر دستور داد که کالای خود را از انبار خارج سازد و در معرض فروش قرار دهد (ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۵۶) و اگر محتکر امتناع ورزید و حاضر نشد کالا را عرضه کند و در قیمت گذاری کالای خود زیاده روی کرده و حقوق مصرف کننده را رعایت نکند (نراقی، ۱۴۱۸ ق، ج ۱۴، ص ۴۱) حاکم به او دستور پایین آوردن و واقعی کردن نرخ کالاهایش را می دهد. اگر محتکر بعد از دستور حاکم، باز هم از پایین آوردن قیمت خودداری نمود آن گاه حاکم او را مجبور به فروش براساس قیمتی که مصلحت می داند (مطابق معمول قیمت گذاری) می نماید و خود به جای او به فروش کالا اقدام می کند و بدین ترتیب، مردم را

از تنگنا رهایی می بخشد (عبدالهی، ۱۳۷۵، ص ۱۶۰). زیرا اگر در چنین مواقعی نرخ گذاری به صورت اجباری نباشد نتیجه اش این خواهد بود که محتکر همچنان به احتکار خود ادامه خواهد داد و یا به خاطر فرار از فروش کالایش و ادامه احتکار، ممکن است قیمتی را مشخص کند که عملاً هیچ کس نتواند به آن قیمت خریداری کند (خمینی، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۴۱۶).

بنابراین بر اساس آیه ۲۹ سوره نساء «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ؛ ای کسانی که ایمان آورده اید، در اموالی که میان شما دست به دست می گردد به ناروا تصرف نکنید و با سبب های نادرست آنها را از دست مردم خارج نکنید و صاحب نشوید مگر اینکه داد و ستدی برخاسته از توافق شما باشد».

اکل مال به باطل عبارت است از هر روشی که مالی را به مصرفی برساند که خداوند اجازه نداده و یا از آن نهی کرده است مانند غش در معامله، رشوه، قمار و احتکار (صالح عبدالله، ۱۳۵۸، ص ۱۳۶).

در شرائط عادی و در مورد کالاهای عادی از نظر فقهی نرخ گذاری و هرگونه تضييع بر صاحبان کالا حرام است (ابن داود، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۲۴۴). ولی قیمت گذاری در هنگام بروز اجحاف در قیمت ها مورد پذیرش است. به طوری که دولت اسلامی در مرحله اول محتکر را وادار به فروش می کند بدون اینکه برای اجناس نرخ معین نماید، در عین حال کاملاً نظارت بر فروش نموده ولی اگر دولت احراز کند که شخص محتکر هر چند تحت فشار و اجبار عمال حکومت اجناس ذخیره شده خود را در معرض متقاضیان قرار داده ولی نسبت به تعیین نرخ و بهای اجناس، گرانفروشی و اجحاف می کند، در این موضوع دولت نمی تواند بی تفاوت باشد بلکه باید تعیین نرخ نماید چرا که تعیین نرخ از مسائل مهم اجتماعی و اقتصادی و اداری و بلکه اخلاقی و تربیتی و سیاسی و دفاعی در زندگی مردم است. و نرخ گذاری در این بازارها در اقامه قسط و پاسداری از حقوق مردم نقش اساسی دارد (عاملی، بی تا، ج ۴، ص ۱۰۹) زیرا گران فروختن کالا موجب زیان رساندن به مردم است که از نظر اسلام حرام است و وظیفه دولت این است که محتکر را مجبور کنند تا قیمت را پایین آورد (انصاری، ۱۳۷۵، ص ۳۵۹). بنابراین پیامبر با این شیوه

امکانی برای احتکار و انبار کالا و گران فروشی برای فروشندگان باقی نگذاشت. بنابراین محتکر را می‌توان مجازات کرد. که مهم‌ترین مجازات‌ها، اجبار بر فروش و قیمت‌گذاری بر کالاهای احتکار شده در صورت اجحاف در قیمت می‌باشد.

نتیجه‌گیری

در پژوهش حاضر به بررسی شیوه‌گفتمان‌سازی و اقدامات قرآن به صورت تدریجی و گام به گام در راستای مبارزه با احتکار پرداخته شد و نتایج زیر حاصل گشت.

برای تغییر هر فرهنگی در هر جامعه‌ای ابتدا باید به گفتمان‌سازی و تغییر باورها و دیدگاه‌های مردم پرداخته شود و پس از ایجاد دغدغه در ذهن‌ها و تبلیغ و جایگزینی گفتمان جدید، انتظار تغییر فرهنگ و وارد شدن آن فرهنگ در رفتار و عملکرد مردم را داشت، همچنان‌که شیوه قرآن چنین است. قرآن در راستای گفتمان‌سازی در ارتباط با مبارزه با احتکار، به صورت تدریجی و برنامه‌ریزی شده و گام به گام پیش‌رفته؛ در نتیجه، برای شکل‌گیری هر تغییر اساسی در جامعه باید با برنامه و به صورت تدریجی جلو رفت و اقدامات سریع و بی‌برنامه، هیچ تأثیر عمیق و پایداری نمی‌تواند داشته باشد.

مراحل گفتمان‌سازی قرآن در جهت مبارزه با احتکار شامل مراحل زیر است: مرحله توصیف شامل شناخت جامعه، بیان نکوهش عمل. مرحله تفسیر شامل فرهنگ‌سازی و تبلیغ گفتمان جدید. مرحله تبیین و رفتارسازی از طریق بیان پیامدهای احتکار مانند عدم کار و تلاش.

برای ایجاد تغییر در باور و فرهنگ عمومی مردم نسبت به یک موضوع بعد از برجسته‌سازی ضعف‌های دیدگاه رایج، باید بلافاصله به تبلیغ و الگوسازی‌های منطبق بر واقع در راستای گفتمان جدید پرداخت و تضعیف گفتمان رایج بدون ارائه‌ی راهکارهای جدید و واقع‌بینانه هیچ تأثیر مثبتی نمی‌تواند داشته باشد و این از مهمترین مراحل یک گفتمان‌سازی موفق است.

فهرست منابع

۱. آقا گل زاده، فردوس (۱۳۸۵). تحلیل گفتمان انتقادی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲. آقا گل زاده، فردوس، غیاثیان مریم (۱۳۸۶). رویکردهای غالب در تحلیل گفتمان انتقادی، مجله زبان و زبان شناسی، ش ۱، ص ۳۹-۵۴.
۳. ابن ابی جمهور، محمد بن علی (۱۴۰۳ ق). عوالی اللثالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة،
۴. تحقیق مجتبی عراقی، قم: دار سید الشهداء.
۵. ابن اثیر، مبارک بن محمد (۱۴۲۱ ق). النهایه. بیروت: انتشارات دارالفکر.
۶. ابن داوود (۱۴۲۴ ق). سنن ابی داوود، بیروت: دارالفکر.
۷. ابن سعد (۱۴۱۰ ق)، طبقات الکبری، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۸. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۵). لسان العرب. قم: ادب الحوزه.
۹. اسکندری، محمدرضا (۱۳۹۳). اهمیت و جایگاه گفتمان سازی در منظومه فکری رهبری. بی جا: انتشارات بصیرت.
۱۰. انصاری، مرتضی (۱۳۷۵)، المکاسب، قم: دارالذخایر.
۱۱. پاینده، ابو القاسم (۱۳۸۲)، نهج الفصاحه، تهران: دنیای دانش.
۱۲. جمعی از نویسندگان (۱۳۷۶). پگاه حوزه. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی قم.
۱۳. جواد علی (بی تا) المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، بیروت: دارالعلم للملایین.
۱۴. حائری، محسن (۱۳۸۶). اندیشه های اقتصادی در نهج البلاغه ترجمه آل بویه لنگرودی، تهران: بنیاد نهج البلاغه.
۱۵. حر عاملی، محمد بن حسین (۱۴۰۹ ق). وسائل الشیعه، قم: موسسه آل البيت (ع).
۱۶. حریری، محمد یوسف (۱۳۶۲)، اسلام و نظام اقتصادی، بی جا: انتشارات امیری.
۱۷. حکیمی، محمدرضا (۱۳۸۰). الحیات، ترجمه احمد آرام، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۸. خمینی، روح الله، (۱۳۸۸). البیع، تهران: تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۹. سید رضی (۱۴۱۴ ق). نهج البلاغه محقق فیض الاسلام، قم: هجرت.
۲۰. صالح عبدالله، محمد (۱۳۵۸). احتکار یا خیانت به جامعه، ترجمه فهیم کرمانی. قم: نشر روح.
۲۱. صدر، کاظم (۱۳۶۲). احتکار از دیدگاه فقه و اقتصاد، تهران: انتشارات ۲۲ بهمن.

۲۲. صدر، کاظم، (۱۳۷۴). اقتصاد صدر اسلام، تهران: انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.
۲۳. صدر، محمدباقر (۱۳۵۷). مترجم محمد کاظم موسوی اقتصاد ما. تهران: انتشارات اسلامی.
۲۴. صدوق، محمدبن علی (۱۴۱۳ق). من لا یحضره فقیه محقق علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین.
۲۵. طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۷۴). المیزان فی تفسیر القرآن ترجمه موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۲۶. طوسی، محمدبن حسن (۱۳۶۳). الاستبصار، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۷. عاملی، محمدجواد (بی تا). مفتاح الکرامه، قم: موسسه نشر اسلامی جامعه مدرسین قم.
۲۸. عبدالهی، محمود (۱۳۷۵). مبانی فقهی اقتصاد اسلامی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین.
۲۹. فرکلاف، نورمن (۱۳۷۹). تحلیل انتقادی گفتمان، ترجمه فاطمه شایسته پیران. تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه ها.
۳۰. فیض کاشانی، محسن (۱۳۸۳ق). محجه البیضا ترجمه علی اکبر غفاری، قم: نشر جامعه مدرسین قم.
۳۱. قرائتی، محسن (۱۳۸۳). تفسیر نور، تهران: مرکز فرهنگی درس هایی از قرآن، چاپ یازدهم.
۳۲. قزوینی، محمدبن یزید (بی تا)، سنن ابن ماجه، بیروت: دارالفکر للطباعه و النشر و التوزیع.
۳۳. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی، محقق علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۴. متقی الهندی، علی بن حسام الدین (۱۴۰۹). کنز العمال تحقیق بکری حیانی. بیروت: موسسه الرساله.
۳۵. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحار الانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۶. محقق داماد، مصطفی (۱۳۶۲). تحلیل و بررسی احتکار از نظر گاه فقه اسلام، بی جا: نشر اندیشه های نو در علوم اسلامی.
۳۷. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴). تفسیر نمونه، تهران: ناشر دارالکتب اسلامیه.
۳۸. مک دائل، دایان (۱۳۸۳). مقدمه ای بر نظریه گفتمان، ترجمه حسینعلی نودری. تهران: بی نا.
۳۹. موحد، علی (۱۳۸۰)، اهداف و وظایف حکومت اسلامی، قم: سلسله.
۴۰. موسوی همدانی، ابوالحسن (بی تا)، بحار الانوار، تهران: بی نا.

۴۱. موسویان، عباس (۱۳۷۹). کلیات نظام اقتصادی اسلام، قم: دارالثقلین.
۴۲. میرسلیم، مصطفی (۱۳۷۲)، دانشنامه جهان اسلام، تهران: بنیاد دایره المعارف اسلامی .
۴۳. نجفی، محمدحسن (۱۳۶۲). جواهرالکلام فی شرح شرایع الاسلام تحقیق عباس قوچانی، تهران: دارالکتب لاسلامیه .
۴۴. نراقی، احمدین محمد مهدی (۱۴۱۸). مستندالشیعة، مشهد: انتشارات ال البيت لإحياء التراث.
۴۵. نمازی، حسین (۱۳۷۴). نظام های اقتصادی، تهران: دانشگاه شهید بهشتی.
۴۶. نورالدین، علی بن احمد (۲۰۰۶)، سمهودی وفاء الوفاء باخبار. بیروت: دارالکتب العلمیه .
۴۷. نیسابوری، ابی الحسین (۱۴۰۷ق). صحیح مسلم، بیروت: موسسه عزالدین للطباعة و النشر.
۴۸. هادوی تهرانی، مهدی (۱۳۷۸). ساختار کلی نظام اقتصادی در قرآن، بی جا: موسسه خانه خرد.
۴۹. واعظ برزانی، محمد (۱۳۸۷)، عدالت و ظرفیت مکاتب مختلف اقتصاد کلان در تحقق مصادیق معنا گرایانه آن، تهران: مرکز تحقیقات دانشگاه امام صادق و معاونت امور اقتصادی وزارت امور اقتصادی و دارایی.

افتراقات ابن عربی و ژوزف مورفی پیرامون معجزه

محمد علی وثوقیان^۱

سید محمد امیری^۲

عطا محمد رادمنش^۳

چکیده

با وجود تشابهاتی که ابن عربی و ژوزف مورفی در باب معجزه دارند، اختلاف نظرهایی هم بین آنها دیده می‌شود. تفاوت در جدول وجودی و تأثیر پذیری، یکی از علل اصلی اختلاف نظر است. ابن عربی قایل است که کرامت مخصوص اولیا و معجزه مخصوص انبیاست. اما مورفی تفاوتی بین کرامت و معجزه قایل نیست. او معتقد است که تمام انسانها دارای روحی واحد هستند، بنابراین این روح‌های بالقوه وقتی شرایط بالفعل شدن را پیدا کنند، تنها به یک صورت بالفعل می‌شوند. در این مقاله به ده مورد اختلاف اشاره شده است که اغلب آنها ریشه در نوع جهان بینی، جدول وجودی، تأثیر پذیری و تعریف شخص از «انسان» دارد.

واژگان کلیدی

ابن عربی، مورفی، معجزه، کرامت.

۱. دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران.

Email: p.eesar_vosooghian@yahoo.com

۲. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران (نویسنده مسئول).

Email: Dr.amiri@live.com

۳. استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران.

Email: Dr.radmanesh@live.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۶/۰۳ پذیرش نهایی: ۱۳۹۷/۰۹/۰۹

طرح مسأله

وقتی بحث از اشتراک یا افتراق نظر پیش می‌آید، اغلب به صراحت نمی‌توان اظهار نظر کرد، مگر آنکه بحثی مفصل پیرامون آن موضوع ارائه شود. گاهی به ظاهر تفاوت‌هایی به نظر می‌رسد، اما اگر جوانب امر به خوبی بررسی شود مشاهده می‌شود که هر دو در واقع یک مطلب را می‌گویند.

معرفی مختصر ابن عربی

محبی الدین بن عربی ... در سال ۵۶۰ قمری در مرسیه ی اسپانیا به دنیا آمد. در اوایل عمر موهبت‌های عظیم عقلی و معنوی خود را بروز داد. ... او حدود ۵۰۰ اثر از خود باقی گذاشت. الفتوحات المکیه (در چاپ جدید بالغ بر ۱۵۰۰۰ صفحه) گوشه‌ایی از انوار ... اشراقی را ارائه می‌دهد که آنها را هنگامی به دست آورد که خدا درهای خزاین الطاف غیبی را بر او گشوده است. ... شاگردان پر شمارش تعلیم وی را در جهان اسلام گسترش دادند و طی دو قرن، کمتر متونی از اندیشه ی اسلامی یافت می‌شد که از نبوغ او متأثر نباشد (چیتیک، ۱۳۹۴: ۱). در سال ۶۳۸ [در ۷۸ سالگی] در دمشق وفات یافت. (چیتیک، ۱۳۸۲: ۱۱۱)

معرفی مختصر ژوزف مورفی

ژوزف مورفی در سال ۱۸۹۸ در ایرلند متولد شد و در نوجوانی به کلیسای کاتولیک روم پیوست. در بیست سالگی با شهود تجربه‌ای فرازمینی ترک دیار را برقرار ترجیح داد و رهسپار آمریکا شد. در رشته‌های شیمی، داروسازی و روانشناسی موفق به اخذ درجه ی دکترا شد. مورفی تسلط وافری به متون کتاب مقدس دارد. او در حقیقت عارفی ست که عرفان شرقی را می‌شناسد و متأثر از آن است. او در طول بیش از پنجاه سال به سخنرانی، نوشتن و تبلیغ علوم الهی مشغول بود و حاصل تلاشش در بیش از ۶۰ جلد کتاب خلاصه می‌شود. او در سال ۱۹۸۱ [در ۹۳ سالگی] درگذشت. (Murphy, 2009:1)

اساس کار در این مقاله

اساس کار ما در این مقاله تأیید یا تکذیب کامل کسی نیست. تمام انسان‌ها به نوبه ی خود دارای نقص‌هایی هستند. اما هر چه علم کسی بیشتر باشد، درجه عصمت او بیشتر

بوده و خطاهای او کمتر خواهد بود. مقایسه‌ی اندیشه‌ها چندان کار ساده‌ای نیست. در مقایسه‌ی دو اندیشه، توجه به هر یک از موارد ذیل ضروری است:

(الف) درک درست داشتن و درست فهمیدن اندیشه‌ی هر یک از طرفین. (به عنوان مثال شخص باید هم ابن عربی را خوب فهمیده باشد و هم ژوزف مورفی را.)

(ب) فهم درست از موضوع مورد مقایسه.

(ج) داشتن قدرت تحلیل توسط مقایسه‌کننده.

(د) تحلیل‌کننده خودش صاحب ایده و نظر باشد.

هم کتاب‌های مورفی و هم کتاب‌های ابن عربی در طبقه بندی کتابخانه‌ها در زیر مجموعه‌ی کتاب‌های فلسفی قرار داده می‌شوند. اندیشه‌های فلسفی نیاز به تفکر و تدبیر بیشتر دارند. به همین دلیل است که کتاب‌های فلسفی از ضخامت زیادی برخوردار نمی‌باشند. گاهی ممکن است شخص روی موضوعی چندین روز یا بیشتر بیندیشد، آنگاه حاصل آن را تنها در چند سطر روی کاغذ بنویسد. اما همان چند سطر دارای محتوایی عمیق است که ممکن است ذهن خواننده‌ی جویا را به تکاپو وادار کند و کاری کند که مدت‌ها بر روی این موضوع بیندیشد و نتیجه‌گیری کند.

روش ما در این مقاله، قرائت و فهم انتقادی است

«قرائت و فهم انتقادی یک اثر آداب خاص خود را داراست و با عاشقانه خواندن آن

تفاوت دارد.» (عفی‌فی، ۱۳۹۲: ۱۰)

جمله‌ی فوق از نصرالله حکمت در مقدمه‌ی کتاب «شرحی بر فصوص الحکم» ابوالعلا عفی‌فی درج شده است. با توجه به بیان ایشان، دو روش برای مطالعه و بررسی یک اثر وجود دارد. روش اول که در آن تعقل و چون و چرا وجود دارد و محقق سر بسته مطالب را قبول نمی‌کند. و روش دیگر، روشی است که در آن تقلید و اتباع وجود دارد. در این روش، محقق شخص صاحب نظر را با دید مراد می‌نگرد و سعی می‌کند اندیشه‌های او را به هر نحوی توجیه کند. کسی که به روش انتقادی مطالعه و تحقیق کند، از تعصب به دور می‌ماند. ابن عربی شناسان نیز در این سپهر به سه قسم تقسیم می‌شوند. برخی مانند ابوالعلا عفی‌فی کتاب «شرح فصوص الحکم» تکیه بر فهم انتقادی می‌کنند.

برخی نیز با وجود روش تقلید و اتباع، از انتقاد پرهیز نمی‌کنند؛ مانند سید حیدر عاملی که با وجود اینکه شیفته و دلداده‌ی ابن عربی است، با این حال در موضوع ولایت مطلقه و مقیده بر ابن عربی می‌تازد و سخن او را قبول نمی‌کند. (آملی، ۱۳۷۵: صص ۹۴ و ۹۵).

سعی در استفاده از منابع دست اول

در اغلب موارد سعی شده است که متن عربی نوشته‌های ابن عربی و همچنین متن انگلیسی نوشته‌های مورفی آورده شود تا سند به صورت محکم تر خود را در اثبات موضوع نشان دهد. از کتب شارحان قدیم و شارحان جدید در بسط و گسترش مطالب استفاده شده است. حتی گاهی نگاهی به منابع دست‌چندم انداخته شده است، برای آنکه سعی کرده باشیم که از هیچ منبعی غافل‌نمانیم. در این میان به ترجمه‌ی برخی از مترجمین نیز مراجعه شده و دیدگاه آنان در ترجمه‌ی متن مورد نظر مورد تقدیر یا نقد قرار گرفته است. قاسم کاکایی، ابن عربی پژوه در مقدمه‌ی کتاب «عوالم خیال ابن عربی» عنوان می‌کند که: «علی‌رغم همه‌ی بحث و جدل‌هایی که تاکنون نسبت به ابن عربی شده است، میتوانیم بگوییم که جایگاه واقعی وی در کشور ما هنوز ناشناخته است، به نحوی که در زبان فارسی کمتر اثری درخور، تحقیقی و تحلیلی را می‌توان یافت که به ابن عربی پرداخته باشد.» (چیتیک، ۱۳۹۴: سیزده)

وی تنها دو کتاب مناسب در این زمینه را نام می‌برد که عبارتند از: ۱- محیی‌الدین بن عربی تألیف محسن جهانی‌ری. ۲- وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستراکهارت تألیف قاسم کاکایی.

علت رویکرد به ابن عربی در زمان حاضر چیست؟

«انحلال و از بین رفتن مسلمات عصر حاضر، ارتباط زیادی با اشتیاق محققان در رویکرد به متفکران غیر غربی در جهت یافتن اصولی پایدار برای روح بشر داشته است. در تمدن اسلامی، ابن عربی به بنای یادگار بزرگی می‌ماند برای نشان دادن امکان حفظ عقلانیت، و در عین حال، فراتر رفتن از آن. برای آنان که از بن بست‌های افکار مدرن و پست مدرن راه خروجی می‌جویند، وی تنها می‌تواند مانند چراغ راهنما عمل کند.»

(چیتیک، ۱۳۹۴: ۳)

افتراقات ابن عربی و ژوزف مورفی پیرامون معجزه

۱- ابن عربی معجزه را تنها مخصوص انبیا می داند ، مورفی نه .

ابن عربی در باب چهلّم فتوحات مکیه خرق عادات را به سه دسته تقسیم می کند : «ان خرق العوائد علی ثلاثه اقسام ... : المعجزات و الکرامات و السحر . » او بیان می کند که مردم از آوردن معجزه عاجزند : «المعجزه ما يعجز الخلق عن الاتيان بمثلها » (ابن عربی ۱۴۲۷هـ ق : ج ۱ ص ۳۵۴) .

برعکس مورفی معتقد است که وجود معجزه ، دلیلی بر امکان آن است ، نه محال بودن آن :

5-930- A miracle ... proves that which is possible. (Murphy, 2007:)
با توجه به بیانات مورفی و ادله و شواهدی که می آورد ، معجزه تنها مخصوص انبیا نیست . بلکه انسان های دیگر نیز اگر ایمان بلندی داشته باشند ، با مداومت و پایداری به آن ایمان ، به این قدرت دست می یابند . البته شاید برخی مایل باشند نام آن را تغییر داده و کرامت گذارند . که تغییر نام نیز چندان ضرورتی ندارد .

مورفی یک شاهد عینی ست . آنچه را که دیده بیان می کند ؛ نه بر اساس شنیده ها . بنابر این برای خودش تبدیل به یقین شده است . مورفی در صفحه ۳۹ کتاب « قدرت فکر ناخودآگاهتان » بیان می کند که کوئیمبی بسیاری از معجزات شفا دهنده ی ثبت شده در انجیل را تکرار کرد . و ما می دانیم که معجزات ثبت شده در انجیل عبارت بودند از شفای کور مادرزاد ، شفای افلیج ، زنده کردن مُرده و مورفی در کتاب « آرامش در درون خودتان » بیان می کند که عیسی می فرماید : «اگر شما ایمان به حقیقت پیدا کنید ، [بالاتر از آنچه را که من انجام می دهم انجام خواهید داد .» (۲) (Murphy, 1956:8)

او در صفحه ۹۸ از همان کتاب عیناً آیه ی ۱۲ از فصل ۱۴ انجیل یوحنا را که این سخن عیسی در آن است را ذکر کرده و آن را شرح می کند : « حقیقتاً ... من به شما می گویم ، کسی که باور می کند به من ، آن کارهایی که من می کنم او نیز می تواند انجام دهد ؛ و کارهای بزرگتر از این .» (۳) (Murphy, 1956:98)

به همین دلیل است که او از ابتدای کتاب « قدرت فکر فروخودآگاهتان » آن گونه

سخن می‌گوید که این احساس در شخص ایجاد می‌شود که این کتاب، کتاب معجزه هاست. کما اینکه به صراحت می‌گوید که چنین مواردی را فراوان دیده، و خواننده نیز اگر قوانین ذهن را درست انجام دهد او نیز چنین معجزاتی خواهد دید.

۲- تفاوت اساسی در تعریف انسان

برای بررسی موضوع معجزه ناگزیر هستیم که موضوع «انسان‌شناسی» و تعریف انسان را نیز لحاظ کنیم. از دیدگاه مورفی تنها یک تعریف برای انسان وجود دارد. هیچ انسانی از نظر جوهره‌ی وجودی که در وجود خویش دارد، و نیروی بالقوه‌ی می‌تواند به بالفعل تبدیل شود، با دیگر انسان‌ها تفاوتی ندارد. بنابر این تمام انسان‌ها قادر هستند به تمام چیزهایی که دیگران دست یافته‌اند، برسند. البته جدول وجودی و حصه‌ی هر شخص را نبایستی در این فرایند نادیده گرفت. اما بر اساس دیدگاه بسیاری از عارفان اسلامی و نیز ابن عربی، مجبوریم بیان کنیم که از نظر آنها، حداقل دو تعریف برای انسان وجود دارد. الف) پیامبران. که انسان‌های عادی هرگز نمی‌توانند به مقام آنها برسند. معجزه مخصوص آنهاست. ب) اولیا. که انسان‌های عادی، با خلوص می‌توانند به آنها برسند. کرامت مخصوص آنهاست.

همان‌گونه که نمی‌توان دو تعریف برای «وجود» ارائه کرد، نمی‌توان دو تعریف برای «انسان» ارائه کرد. شاید ابن عربی و برخی دیگر از عرفا، بر اساس شرایط محیطی، مجبور بوده‌اند که بر اساس تقسیم‌بندی گذشته، آن تقسیم‌بندی را ارائه دهند، و گرنه در اصل بعید به نظر می‌رسد که معتقد به دو تعریف برای انسان بوده باشند. ابن عربی و اغلب عرفا به روایت ذیل که از مسند مسلم نقل شده است، فراوان در کتاب‌های خویش استناد می‌جویند:

قال [رسول الله]: «ان الله خلق آدم علی صورته» (ابن عربی، ۱۳۸۶: ۴۳).

«خداوند انسان را به صورت خود آفرید.» وقتی خداوند از وجود خودش کپی برداری می‌کند، فقط یک کپی می‌زند و نام آن را «آدم» قرار می‌دهد. هیچ جایی، نه در قرآن و نه در روایات وجود ندارد که خداوند دو نوع کپی از وجود خویش زده باشد؛ یک نوع آن را انبیا بنامد، و نوع دیگر را اولیا نام نهد. در این تفاوت دیدگاه، پر واضح

است که حق با مورفی است .

۳- توجه به «جدول وجودی» هر شخص ، در موضوع کرامت

باید توجه داشت که نباید انتظار داشت که هر معجزه ایی که برای فرد دیگری اتفاق افتاده است ، دقیقاً برای انسان اتفاق بیفتد . چنانچه علامه حسن زاده در کتاب « دروس شرح اشارات و تنبیهات ابن سینا » چنین می فرماید :

« این بزرگوار [ابن سینا] خودش به راه افتاده ، چیزهایی نصیص شده که آنها را پیاده کرده و در واقع گزارش از حال شخصی خودش می دهد . شما نباید ... انتظار داشته باشید به همان نحوه ... که برای آنان پیاده شده است ، برای شما نیز پیاده شود . گرچه همه حکایت از یک حقیقت می کنند شما [به فرض] تصمیم گرفتید که مسیر تکاملی را ... در پیش بگیرید و فرد دیگری نیز همین ایده را در پیش گرفته است ؛ می بینید به فرض ... استاد الهی ... به هر دوی شما یک دستور داده است ... و هر دو طبق آن دستور مشغولید ؛ در اثنای امر می بینی که این آقا فردا از کارش ، از شبش و از سحرش خبر می دهد که مثلاً چنین حالی ، چنین شبی و چنین تمثلی هست ؛ ولی دیگری خبرهای دیگر می دهد . نباید مطالب کتاب ها را ملاک قرار دهید تا رهن شود و گرفتاری پیش آید توقع نداشته باشید که همان نحوه برای شما هم پیاده شود ؛ برای شما پیاده می شود ، ولی طور دیگر . »
(حسن زاده ی آملی ، ۱۳۸۳: ۱۰-۱۱)

ابن عربی و ژوزف مورفی هر دو معجزه و کرامت را باور دارند . هر دو آن حقیقت واحد را قبول دارند و از آن حکایت می کنند ، اما نحوه ی حکایت آنان از این حقیقت واحد ، بر اساس جدول وجودی خودشان متفاوت است . بنابراین یک شخص نبایستی دقیقاً انتظار داشته باشد که هر آنچه را که دیگران به آن رسیده اند ، او نیز دقیقاً به همان صورت به آن برسد . البته معدود افرادی هستند که جدول وجودی آنان به صورتی است که ممکن است بتوانند کرامات دیگران را عیناً تکرار کنند . مانند کوئیمی که توانست تمام معجزات ذکر شده در انجیل را تکرار کند (Murphy, 2010:39). همچنین سالکی را می شناسیم که در زمان رسیدن به حقیقت ، کتابی تحت عنوان « هر انسانی می تواند معجزات قرآن را انجام دهد » تألیف نموده و درصدد بوده که معجزات ذکر شده در قرآن

را تکرار کند. علاوه بر جدول وجودی یا حصّه، عوامل دیگر نیز منجمله شرایط محیطی در نوع معجزه موثر است. برخی از سالکان مبتدی که در دامان صوفیان قرن ششم و هفتم رشد کرده اند، کرامت را چیزی جز راه رفتن روی آب یا پریدن در هوا و امثالهم نمی دیدند. برخی از عارفان پیشرو، علم را کرامت می بینند. بنابراین اگر چنان سالکی هم به این مقام برسد، چنین چیزهایی به عنوان کرامت در ذهنش وجود دارد. سالکان کرامت‌حسی در دنیایی زندگی می کنند؛ و سالکان کرامات معنوی در دنیایی دیگر. سالکانی مانند مورفی نیز دنیایی متفاوت دارند. بنابراین طبیعی است که انتظار داشته باشیم دیدگاه آنان نسبت به حقیقت واحد معجزه متفاوت باشد. مورفی روانشناسی ست که مراجعان فراوانی دارد که می خواهد مشکل «ما تستحقه الدار الدنیا» (۱)ی آنان را حل کند. و برای حل کردن مشکل آنان، ناگزیر است که آنان را بسوی معجزه سوق دهد.

نقش تأثیر پذیری در جدول وجودی

جدول وجودی همان حصّه است که در روانشناسی «تفاوت های فردی» گفته می شود. وراثت، محیط، تلاش و هوش نقش فراوانی در شکل گیری جدول وجودی شخص دارند. سالکی که در مسیر سلوک خویش از کتب و عالمان اطراف خویش متأثر می شود، این تأثیر را به صورت یک ویژگی در جدول وجودی خویش حفظ می کند. ابن عربی نه تنها در نوشتن بسیار کوشا بوده است، بلکه در خواندن هم همین پر تلاشی را از خودش نشان داده است. می توان ثابت کرد که بخش زیادی از اندیشه های فتوحات مکیه متأثر از عالمان و کتاب هایی بوده است که ابن عربی از آنها استفاده کرده است. به همین دلیل است که عارفان یک منطقه دارای شالوده ی فکری شبیه به هم بوده، تنها در برخی جزئیات اختلاف نظر دارند.

۴- عکس بودن حصول علم و بروز معجزه

ابن عربی: حصول علم که کرامت معنوی ست، باعث تجلی حسی می شود.

مورفی: تجلی معجزه باعث ایجاد علم می شود

در حقیقت این دو فرایند عکس یکدیگر هستند، اما در انتها نتیجه ایی که ایجاد می

کند یکسان است.

مورفی کتابی به نام « قدرت پول » دارد. شخص وقتی این کتاب را در دست می گیرد و مطالعه می کند، انتظار دارد روش های بی نیازی از نظر مادی از این کتاب فرا بگیرد. اما در حین مطالعه خود را در دریایی ژرف از معارف می یابد و نزدیکی به خدا و زیبایی او را در وجود خویش حس می کند. گویی مورفی از این وسیله استفاده کرده است تا خواننده را به خدا نزدیک تر کند. آنکس که آموزش های مورفی را در جهت رسیدن به معجزه انجام می دهد، حس رسیدن به خدا در وجودش زنده می شود. ابن عربی مانند دیگر عرفای اسلامی مراحل را برای رسیدن به حقیقت ترسیم می کند. بعد از رسیدن به حقیقت، مقاماتی دیگر برای شخص متجلی می شود که منجمه ی آنها معجزه است.

۵- ابن عربی وجود کرامت حسی عبث را عاملی مضر می داند

ابن عربی بیان می کند که سالک به دنبال کرامت حسی نیست. بلکه برعکس از خداوند می خواهد که کرامت حسی نداشته باشد، به طوریکه در ظاهر، با دیگر مردم عادی هیچ تفاوتی نداشته باشد: « اگر بر سالک ظاهر شد چیزی از کرامات عامه، ضجه می زند به سوی خدا از آن و درخواست می کند از خدا پوشاندن آن کرامات را... به طوریکه از عوام در ظاهر قابل تشخیص نباشد. » (۴) (ابن عربی، ۱۴۲۷هـ.ق: ج ۳ ص ۵۵۳) برعکس، مورفی تشویق به کرامت حسی می کند. یعنی شخص عملاً کاری کند که در وجود خودش یا دیگران، معجزه ای رخ دهد: « هر تصویر ذهنی... اجرا خواهد شد از طریق... ناخودآگاهتان. » (۵) (Murphy, 2010:101)

«هر»، انکارالانکار است. بنابراین هر معجزه ای را شامل می شود. یعنی انسان می تواند هر معجزه ای را در ذهن خویش طراحی کند و در راه رسیدن به آن قدم پیش نهد. البته باید توجه داشت که کرامات حسی مورد نظر مورفی با کرامات حسی از منظر ابن عربی متفاوت اند.

آیا کرامت یا معجزه ی حسی بی ارزش است؟

ابن عربی کرامت را به دو دسته ی حسی و معنوی تقسیم بندی می کند. او با اینکه کرامات حسی را فاقد ارزش می داند، اما آنها را انکار نمی کند. او در رساله های « رساله

الانوار» و «الامر المحکم» چهار کرامت برای کسی که به خدا توکل داشته باشد ذکر می‌کند که عبارتند از: طی الارض، مشی بر آب، اختراق هوا و اکل از عالم کون. (ابن عربی، ۱۳۶۷: ۱۴) (ابن عربی، ۱۳۰۹، ق: ۱۱۴-۱۱۶) ابن عربی در «رساله ی غوثیه» برای این نوع کرامات اعتبار چندانی قائل نشده است. نظر او این است که این موارد برای غیر اهل ایمان هم رخ می‌دهد. (ابن عربی، ۱۳۸۲: ۲۶)

ابن عربی در فتوحات از ۸ کرامت حسّی نام می‌برد: «۱- خواندن ذهن دیگری ۲- خبر دادن از گذشته و آینده ۳- برگرفتن از ماده ۴- راه رفتن روی آب ۵- پرواز در هوا ۶- طی الارض ۷- پنهان شدن از دیدگان ۸- اجابت دعا در لحظه.» (۶) (ابن عربی، ۱۴۲۷، ق. ج ۳: ۵۵۲)

همچنین ابن عربی در فتوحات مکیه بی ارزشی کرامات حسّی را با آیات ذیل تبیین می‌کند: «برخی از مردان وجود کرامت را دلیل بر رسیدن به مقام عرفانی می‌دانند. ... [آنان می‌اندیشند که] بی گمان کرامت مژده ای است که رسولان خداوند مسلط بر هر چیز، آن را از بالای آسمان برایشان آورده اند.» (۷) (همان) آنان می‌پندارند که رسیدن به مقام والاست که باعث ظهور کرامت می‌شود. با اینکه شاید آنها به مقام والایی نرسیده باشند، و این کرامت حسّی باعث استدراج آنان می‌شود.

تا اینجا، سخنان آن رجال یا قوم است. از این بیت به بعد، ابن عربی نظر خویش را عنوان می‌کند: «و در نزد ما در باب کرامت تفریقی ست که اگر صاحبان کرامت بدان آگاه شوند، به وجود کرامات خوشحال نمی‌شوند. ... چگونه بدان کرامات شاد شوند، در حالی که استدراج همراه آن کرامت است، نسبت به گروهی که دارای جهل و آفات آن هستند. آن جاهلان نمی‌دانند که دچار جهل و نادانی شده‌اند، پس این حالت، از بدترین نادانی‌هاست.» (۸) (همان) استفاده از واژه ی «جهل و آفتش» مسئله را تا اندازه ای حل می‌کند. آن گونه کرامت حسّی که به همراه جهل باشد مضر است.

سوالی که از ابن عربی باید پرسید این است که اگر کسی از نیرویی که خداوند به او داده است، مخلصانه در جهت رفع مشکلات مردم و خدمت به آنها استفاده کند، و هدف او ریا و خدعه و ... نباشد، آیا چنین عملی مذموم است؟ همان کاری که عیسای ناصری

می کرد: «... یک جمعیت کثیر زیاد دنبال کردند او را، زیرا آنها می دیدند معجزاتش را که او انجام می داد روی آنها که بودند بیمار.» (۹) (فصل ۶ انجیل متی آیه ۲) (Murphy, 1956:41)

این شبهه را می توان وارد کرد که آیا انجام این معجزات توسط عیسی به منظور گسترش دین مسیحیت بود، یا در قدم اول نوعی خدمت به خلق، و در قدم دوم، آشنا کردن مردم با قدرت های درونی و به تبع آن خداوند. «إِنَّا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ أُمَرْنَا أَنْ نُكَلِّمَ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عُقُولِهِمْ» (کلینی، ۱۳۹۰: ۶۰).

تا پوست میوه ای محکم نگردد، هرگز مغز آن شکل نمی گیرد. تا مردم از پل معجزات حسی عبور نکنند، به معجزات معنوی نمی رسند. بنابراین هرگز آنها را نمی توان نادیده گرفت. البته به این آیات ابن عربی با حسن نظر نگاه می کنیم، بدین صورت که منظور او اموری بوده است که در آن نه تنها خدمت به خلق مطرح نبوده است، بلکه به سوی خودشناسی و خداشناسی گامی برداشته نمی شود. بنابراین کرامات حسی را می توان به دو دسته تقسیم کرد: کرامات حسی مطلوب. که هدف آن نیک است. و کرامات حسی عبث. که هدف آن عجب و ریاست. با مثال هایی که ابن عربی می زند، می توان دریافت که منظور او، کرامات حسی عبث بوده است: «پرسیده شد ابو یزید [بسطامی] را از طی ارض. پس گفت: «ارزشی ندارد. همانا ابلیس قطع می کند از مشرق به سوی مغرب در لحظه ای واحد، در حالیکه نزد خدا جایگاهی نداشت.» (۱۰) (ابن عربی، ۱۴۲۷هـ: ج ۳ ص ۵۵۳)

«و پرسیده شد از پرواز در هوا. پس گفت: «همانا پرنده خرق می کند هوا را، در حالیکه مومن نزد خدا برتر است از پرنده. آنچه را که پرنده در آن با سالک شریک است، کرامت نتوان گفت.» (۱۱) (همان)

کرامت آن چیزی ست که هیچ موجودی در آن نتواند با انسان شریک باشد. مانند علم.

«علل تمام آنچه ذکر کردیم چنین است.» (۱۲) (همان)

یعنی به همان دلیل که هر موجودی می تواند در آن چیز، با مومن شریک باشد، آن

چیز را نمی توان کرامت نامید . مانند راه رفتن روی آب ، طی الارض و ...
بعید نیست که مطلب بالا از ابن عربی که در فتوحات مکیه آمده است ، برگرفته از
مطلب ذیل باشد که شیخ فریدالین عطار در تذکره الاولیاء در احوال بایزید بسطامی آورده
است :

« گفتند : « بر روی آب می روی ؟ » گفت : « چوب پاره ایی بر آب برود . » گفتند : «
در هوا می پری ؟ » گفت : « مرغ در هوا می پرد . » گفتند : « در شبی به کعبه می روی ؟ »
گفت : « جادویی در شبی از هند به دماوند می رود . » پس گفتند : « کار مردان چیست ؟ »
گفت : « آنکه دل در کسی نبندد به جز خدای عزّ و جلّ . » (عطار نیشابوری ، ۱۳۸۲ :
۲۰۰)

شخصی در کوهستان غلامی را می بیند که صورت بر خاک گذاشته و گریه می کند
و از قحط سالی ایجاد شده به خدا شکایت می کند که مردم در تنگنا هستند . به خداوند
می گوید که تا باران نازل نکند ، سر از خاک بر نمی دارد . آن غلام از بس مقرّب است ،
خداوند باران می فرستد . این کرامتِ او ، هیچ نفعی برای خودش ندارد ، بلکه در جهت
خدمت به خلق است . آن شخص پس از تحقیق درمی یابد که آن غلام ، غلام جعفر صادق
است . در پی خریدن آن بر می آید . علت را از او می پرسند . واقعیت را می گوید . آن
غلام چون سرّ خویش را بر ملا می بیند ، از خداوند طلب مرگ می کند . خداوند هم آن
طلب را اجابت می کند : « اگر بر سالک ظاهر شد چیزی از کراماتِ عامه ، ضجه می زند
به سوی خدا از آن و درخواست می کند از خدا پوشاندن آن کرامات را به طوریکه از
عوام در ظاهر قابل تشخیص نباشد. »

آیا چنین شخصی با آنکس که برای تظاهر خرقِ هوا می کند ، مساوی اند ؟
معجزه یعنی آوردنِ نعمت های خداوند در زندگی خودتان و در زندگی دیگران :
شما یاد خواهید گرفت چطور ... بیاورید نعماتِ بی شمار در زندگی تان و در زندگی های
دیگران . (۱۳) (Murphy, 2007:3)

مورفی پزشکی را نام می برد که با طی الارض به بیمارانش که در نقاط دور دست
هستند سر زده و آنها را مداوا می کند . این کرامتِ حسّی هرگز عبث نیست . زیرا هدفِ

آن، خدمت به خلق است .

۶- مورفی تکنیک های روانشناسانه و کاربردی می آموزد

در عرفان اسلامی ، استادی که برای شاگردان سالکِ خویش سخن می گوید و هدایتگری می کند ، مانند سنگ آتش زنه ایی عمل می کند که بارها این سنگ آتشنه باید به هم بخورد ، تا زمانی آتش بگیرد . مطلق سخن گفتن ، هدایتگری است و مطلق سخن شنیدن ، هدایت پذیری است . بدون اینکه عمل خاص دیگری انجام شود .

چنانچه مورفی در تمام کتاب هایش بیان کرده است ، کتاب های او کاربردی است . بدین معنا که خواننده با توجه به دستورالعمل هایی که او می دهد ، یک سلسله دعاها ، تمرکزات و ... را به صورت مستمر انجام می دهد تا به نتیجه ی مطلوب برسد . دلیل ارائه ی این روش بدین خاطر است که او تحصیلات روانشناسی دارد و متأثر از روش های روانشناسی جدید است . هر چه گستره ی مطالعه ی شخص وسیع تر باشد ، تأثیر پذیری او از علوم مختلف بیشتر بوده ، بنابر این مباحث عمیق تر و گسترده تری ارائه می دهد و در نتیجه افراد بیشتری می توانند از او بهره مند شوند .

روش ابن عربی که متأثر از عرفان اسلامی است ، با انجام شریعت ، علم و عمل را مبنای رسیدن به حقیقت قرار داده است . پس از رسیدن به حقیقت ، سالک طرحی کلی از تمام هستی بدست خواهد آورد و مابقی حیاتش را با توجه به آن طرح کلی به عنوان یک فرد صاحب نظر تدبیر خواهد نمود . روش مورفی برای همه قابل استفاده است ، در حالیکه سلوک در عرفان اسلامی و عرفان ابن عربی چندان ساده نیست . اما عمقی که سلوک اسلامی نتیجه می دهد ، بسیار عمیق تر است . زیرا مدت زمان سیر و سلوک طولانی ست . هر چه مدت زمان سیر و سلوک طولانی تر باشد ، عمق حقیقتی که سالک به آن دست می یابد بیشتر است . برخی از روش های روانشناسانه و کاربردی مورفی در ادامه بررسی خواهد شد . مورفی روش استفاده از فروخود آگاه را به طور واضح توضیح می دهد ، اما ابن عربی روش استفاده از حضرت خیال را شرح نمی کند .

برخی از تکنیک های روانشناسانه ی مورفی عبارتند از :

الف) واقعیت بخشی

واقعیت بخشی یا « realize » به این معنی است که شخص در خیال خویش آنچه را که باید باشد و آنچه را که خواسته و دعای اوست، واقعیت می بخشد. تلاش می کند آن را تصدیق کند. هر چه تمرکز و قدرت او برای واقعیت بخشی بیشتر باشد، حصول نتیجه مطمئن تر است. مورفی در صفحه ی ۹ کتاب «عشق رهایی است» مثالی واقعی از پسری که مادر فلجش را با روش واقعیت بخشی درمان می کند بدین صورت آورده است: « این پسر باورش را درمان کرد؛ از طریق عشق الهی؛ درباره ی مادرش. » (Murphy, 14) (2011:5)

اولین قدم در این روش این است که باورهای غلط قبلی دور ریخته شود. « او خود را مانند پسر بچه ی کوچکی فرض کرد و تمام تصوراتش در مورد دارو، نظر دکترها، طرز فکر مادرش و ... را دور ریخت. او روزی دو بار با زبان بسیار ساده و بچه گانه دعا می کرد ... [بخش واقعیت بخشی]: او هر شب قبل از خواب در تصورش واقعیت می بخشید که مادرش کاملاً سالم است، او را می بوسد و در بغل می گیرد. مادر به او می گوید: « پسر! یک معجزه اتفاق افتاده است. خدا مرا شفا داده است. من اکنون راه می روم. شگفت انگیز نیست؟ » و پسر جواب می دهد که: « بله شگفت انگیز است. » باید این روش آنقدر ادامه پیدا کند و احساس عمیقی بر آن حاکم باشد که شخص در واقعی بودن آن شک نکند. در این فرایند « تشبیه » و « تقلید » که در متون اسلامی وجود دارد دیده می شود.

ب) تمرکز بر محقق شدن آرزوها

در اغلب متون اسلامی و به تبع آن در اندیشه ی عرفا، وجود آرزو امری مضر تلقی شده است. اما از دیدگاه مورفی، وجود و تدبیر برای رسیدن به آرزوها مهم ترین هدف و تدبیر زندگی است و بدون آن، زندگی پوچ خواهد بود. مورفی معتقد است که: « وقتی آرزویتان محقق می شود، برای شما شادی و آرامش می آورد. » (Murphy, 15) (2009:8)

و همین شادی و آرامش، عنصری ضروری برای وجود بشر است
مورفی معتقد است که آرزوها عبث نیستند، بلکه در جهت راهنمایی شخص در

زندگی، بر ذهن او حاکم می شوند: «شما همیشه حرکت می کنید با راهنمایی آرزو، که بر ذهن شما حاکم است.» (۱۶) (همان) گویی اگر این آرزو نباشد، انسان هیچ هدفی را در زندگی ندارد که آن را دنبال کند.

ج) کم رنگ کردن اسباب و علل (کودکانه بودن در دعا)

گاهی برخی از علما و عرفا دعا کردن را آنچنان پیچیده جلوه می دهند که شخص نمی داند چگونه باید خواسته ی دلش را با خدایش بگوید. اما دیدگاه مورفی که مقتبس از نامه ی پولس رسول است این است که با زبانی کودکانه و به دور از هیچ گونه تشریفات، خواسته ی دل خود را بگویید: «او تصمیم گرفت به صورت یک بچه ی کوچک بشود و تمام توجهات و باورها و تصورات قبلی ش [را] درباره ی دارو، نظر دکترها، نگرش مادر و ... را دور بریزد. ...» (۱۷) (Murphy, 2011:10)

یک کودک هنوز به خوبی با «علت و معلول» و «اسباب و علل» آشنا نشده است. او دوستانه و یا ملتمسانه با زبان ساده از خداوند چیزی را می خواهد و انتظار دارد که به خواسته اش برسد. او از صغری کبری و نتیجه گیری اطلاعی ندارد. او نمی داند که خداوند چگونه و با چه اسباب و وسایلی باید آن دعای او را محقق کند. قدرت فکر کردن در مورد این امور هنوز در او خلق نشده است. فقط از خدا می خواهد که چنان کند؛ راه حل برای انجام آن عمل به خدا نشان نمی دهد. اما وقتی بزرگتر می شود، با تأثیر پذیری از محیط، قدرت صغری کبری چینی در او تقویت می شود. چنین می پندارد که برای هر معلولی باید علتی وجود داشته باشد و قطعاً آن علت باید فلان معلول را به وجود آورد، و گرنه نظم جهان به هم خواهد خورد. چنین واسطه بافی هر چه بیشتر شود، فاصله ی انسان از خداوند بیشتر می شود. وقتی مریض می شود، تنها دارو را عامل بر طرف کننده ی آن می داند و نه هیچ چیز دیگر را. اگر مثلاً سرطان بگیرد، به تمامی نا امید می شود، زیرا می پندارد که عامل بر طرف کننده ی آن وجود ندارد.

بسیاری از متفکران بزرگ معتقدند که علت و معلول یک قاعده و قانون طبیعی نبوده، تحمیل ذهن بشر به ویژه فیلسوفان به طبیعت است. کودکانه اندیشیدن یعنی توجه نکردن به علت و معلول در ارائه ی درخواست خود به خداوند. همان طوریکه ابراهیم فرمود: «فإذا

مرضت فهو یشفین»

سخن این است که نه باید به اندازه ی فیلسوفان به واسطه ها فراوان بها داد ، و نه واسطه ها را نادیده گرفت . هرگز نمی توان واسطه ها را حذف نمود ، بلکه می توان کم رنگ تر کرد . آن کس که به خدا نزدیک تر می شود ، واسطه ها و علت و معلول برای او کم رنگ تر می شود ، اما هرگز از بین نمی رود . یک فرد مادی همه چیز را در قاعده ی علت و معلول و واسطه ها می بیند . ویلیام چیتیک در صفحه ۲ از کتاب « عوالم خیال ابن عربی » شرح مبسوط و مفیدی در این موضوع دارد . (چیتیک ، ۱۳۹۴ : ۲) گرچه نظر ابن عربی و اغلب عرفا نزدیک به نظر مورفی است ، اما موفقیت عملی و درک حسی موضوع توسط مورفی قابل توجه است . از علامه سمندری (۱۸) به یاد دارم که می فرمود : « خیلی ساده ، بی آرایش ، غیر رسمی و خودمانی دعا کنید . در دل خودتان . » این دیدگاه کاملاً منطبق با نظر مورفی است .

۷- ابن عربی کرامت را یک مقام می داند . مورفی از مقام سخنی به میان نمی آورد

عرفا و فیلسوفان اسلامی متأثر از همدیگر ، جهت سلوک و رسیدن به حقیقت ، فرایندی را ترسیم کرده اند که در آن سالک از یک مقام به مقام بالاتر حرکت می کند . برای اینکه چرا فلان مقام باید از فلان مقام بالاتر باشد هم دلیلی می آورند . اما از منظر مورفی ، موضوعی به اسم «مقام» مطرح نمی شود . گویی «باور» ، «شکرگزاری» ، «عشق» و ... حالت هایی است که رسیدن به آنها ترتیب و تقدم و تأخری ندارد . تنها لازم است شخص آنها را در وجود خویش حس کند .

ابن عربی باب ۱۸۴ فتوحات مکیه را به نام «مقام کرامات» نامگذاری کرده است .

(۱۹) (ابن عربی ، ۱۴۲۷هـ ق : ج ۳ ، ۵۵۲)

کرامت یک مقام است . سالکی که به خدا برسد ، به خاطر آن رسیدن ، خداوند هدیه ای به او هبه می کند که آن ، کرامت است . بنابراین داشتن کرامت یعنی سالک به این درجه و مقام رسیده است ، که لیاقت این هبه را پیدا کرده است . وقتی کسی به مقامی می رسد ، یعنی آن حالت در او رسوخ کرده است و زایل شدنی نیست . چه آن کرامت خود را به صورت حسی و ظاهری متجلی کند یا نه .

هر مقامی به مانند یک پله برای عروج به مقامات بالاتر است. تجلی کرامت نیز پله ایی ست برای عروج به مقامات بالاتر.

۸- طرح مقامی تحت عنوان « ترک کرامت » توسط ابن عربی

در باب صد و هشتاد و پنج از فتوحات مکیه به باب « مقام ترک کرامت » برخورد می کنیم. ابن عربی برای اغلب مقامات، مقامی را نیز به عنوان « ترک آن مقام » قرار داده است. به عنوان مثال در کتاب فتوحات مکیه باب صد و چهل و سه از « مقام ترک ذکر » سخن می گوید. در باب صد و نوزده مقام « ترک توکل » را مطرح می کند. در باب صد و سی و سه، « مقام ترک استقامت » را توضیح می دهد. و در باب صد و بیست و پنج، « مقام ترک صبر » را بررسی می کند. در بادی النظر، چنین مقاماتی عجیب به نظر می رسند، زیرا سالک احساس می کند که مقاماتی نظیر ذکر، توکل، استقامت و صبر چون مطلوبند، بنابر این سالک باید تا ابد در این مقامات باقی بماند.

دلیل ارائه ی تئوری ترک یک مقام چیست؟ اگر یک مقام خوب است، چرا باید ترک شود؟

چند دلیل بر این مطلب وجود دارد:

اول آنکه: ترک یک مقام به معنای نفی آن نیست؛ بلکه به معنای داشتن علم آن، و گذر کردن به مقام بعدی است. مانند اینکه دانش آموز سوم دبستان وقتی این کلاس را ترک می کند و به چهارم می رود، علم کلاس سوم دبستان را به عنوان یک توشه به همراه خود می برد. کسی که به جایی رسیده باشد، رسیده است و بازگشت از آن معنا ندارد. کسی که علمی را آموخته است، آموخته است، و از دست دادن آن معنا ندارد. صحبت سر علوم الهی است. انسان جز دو بال علم و عمل، لازمه دیگری ندارد. تمام لازمه های دیگر، ذیل این دو لازمه اند. جایی خواهد رسید که این دو لازمه نیز با هم متحد می شوند. دیگر اینکه: سالک می داند که مقامات نامتناهی هستند. و اگر تصور کند که به منتهای علمی رسیده است، در حجاب فرو رفته است. با مطرح کردن موضوع « ترک یک مقام » از قوه ی خیال خویش می خواهد که مقامات دیگر را به او بنمایاند. «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا» (عنکبوت: ۳۹) تجلی مجادله، از کتاب تجلیات ابن عربی در این

مقام قابل طرح است.

آسیب شناسی تمام علوم و تمام مقامات بسیار باید مورد توجه باشد. تا همان علم، حجاب نگردد. علم آسیب شناسی که در علوم جدید مطرح شده است، همان موضوع «حجب» است که توسط علمای پیشین مطرح شده است. چنان که امام پیشتاز این موضوع را بهتر از همه در نظر دارد و می‌داند که آسیب‌های یک مقام ممکن است او را از حرکت باز دارد. به همین دلیل است که می‌فرماید: *إلهي هب لي كمال الإنقطاع إليك و أزر أبصار قلوبنا بضيء نظرها إليك حتى تخرق أبصار القلوب حجب النور فتصل إلي معدن العظمة.* (۲۰) (مجلسی، ۱۳۶۲: ج ۹۱ ص ۹۶)

چنین مفاهیمی سخن دل تمام انسان‌ها باید باشد. چنین سخنانی چه سند داشته باشد و چه نداشته باشد، یک اصل مسلم است که تمام انسان‌های پویا در دل خویش آن را در می‌یابند. در می‌یابند که هر مقامی با وجود اینکه عالی است، اما اگر از آن خارج نشود و به مقامات بالاتر حرکت نشود، همان مقام حجاب خواهد بود.

در چه صورتی کرامت مکر و استدراج خواهد بود؟

«در دوران اولیه‌ی پیدایش تصوف، قدرت خارق‌العاده‌ی اولیاء نقش چندان مهمی در جایگاهشان نداشت. اما رفته رفته با پیدایش سلسله‌های صوفیه این امر از این جهت که هر یک از آنان برای اثبات حقانیت خویش از آن بهره می‌گرفته‌اند، اهمیت فوق‌العاده‌ای می‌یابد و نوعی فخر فروشی با اثبات کرامات مشایخ، میان مریدان در می‌گیرد.» (پروین گنابادی، بهار و تابستان ۱۳۸۸: ۱)

پاراگراف بالا به دو مورد اشاره دارد: الف) اثبات حقانیت ب) فخر فروشی تنها زمانی کرامت تبدیل به مکر و استدراج می‌شود که تبدیل به وسیله‌ای برای فخر فروشی شود. فخر فروشی در هیچ مقامی پسندیده نیست. شرایط بروز فخر فروشی در مقام کرامت، بسیار بیشتر از مقامات دیگر است.

از دیدگاه مورفی، به درجه بندی مقامات به میزانی که در عرفان اسلامی به آن توجه شده است، توجه نشده است. از منظر او کسی که به حقیقت پرتاب می‌شود، مشاهده می‌کند که حیات، قدرت، عشق، شادی و ... همه را با هم دارد و هیچ تقدم و تأخیری در آنها

مشاهده نمی کند. تنها موضوعاتی تحت عنوان طلب، تلاش و عشق اولیه و ... به عنوان عوامل حرکت اولیه در قاموس او وجود دارد.

۹- ابن عربی هر مقام را بازتابی از یکی از اسماء الله می داند

صفت همان اسم است. جهان چیزی نیست جز تجلی صفات الهی. خداوند نامتناهی صفت دارد که هنگام متجلی شدن، به نامتناهی صورت متجلی می شود. هر مقامی یک صورت است. هر انسانی هم یک صورت است. حال اینکه چرا مقام کرامت حتماً باید متجلی از اسم بر باشد، جای سوال است که ابن عربی باید پاسخ گوید. زیرا باید هر مقامی و هر شخصی به اسم همان صفتی که متجلی کرده است، نامگذاری شود. نه به اسم دیگری. آن شخص و آن مقامی که صفت «بر» به خود گرفته است، باید از او «بر» متجلی شود. اگر کرامت را به صورت زیر معنا کنیم، معنای «بر» خواهد داشت: «نیکی مادی و معنوی رساندن به دیگران.» «حقیقت کرامت و معجزه هم همین است. چه از منظر ابن عربی و چه از منظر مورفی. تنها در شیوه ی طبقه بندی اختلافاتی مشاهده می شود.

معجزه بازتاب کدامیک از اسماء یا صفات الهی است؟

«کرامت از [سوی] خداوند است، به واسطه ی اسم برش و نمی باشد، مگر برای ابرار از بندگانش درحالیکه جزایی مناسب [حال و مقام] آنهاست.» (۲۱) (ابن عربی، ۱۴۲۷هـ ق: ج ۳ ص ۵۵۲)

چون آنان به جایی رسیده اند که درصدد خدمت به دیگرانند، خداوند این حالت را در وجود آنها قرار می دهد. همچنان که وقتی نوجوانی ۱۵ ساله شود، مناسب سنتش آثار بلوغ در او متجلی می شود، وقتی سالکی به خدا برسد، آثار کرامت مناسب حالش در او متجلی می شود.

تعریف هر چیزی یعنی بازگو کردن مهم ترین ویژگی ها و مهم ترین لازمه ها و صفات آن، به طوریکه مفهوم آن چیز را به ذهن خواننده نزدیک کند. خداوند نامتناهی است. یعنی نامتناهی لازمه و ویژگی و صفت دارد. که یکی از آنها، همین نامتناهی بودن است. هر یک از اسماء الهی، نشان دهنده یکی از ویژگی های خداوند است. بنابر این اسم چیزی جز صفت نیست. انسان خلیفه ی خداوند است، یعنی قادر است صفات و

لازمه های خداوند را در خود متجلی سازد. هر چه که تعداد این صفات بیشتر باشد، او به خداوند شبیه تر خواهد بود. به تعداد انسان ها برای انسان می توان تعریف ارائه کرد. زیرا هر کدام دارای لازمه ها و ویژگی های متفاوت اند. حتی یک انسان در طول زندگی خودش بر اساس حال ها و مقام ها که کسب می کند، دارای تعریف های متفاوتی خواهد بود.

هر ویژگی که در وجود انسان متجلی می شود، انعکاسی ضعیف شده از لازمه های وجود حق است. به عنوان مثال شخصی که خود را عاشق می بیند، و صفت عشق را در وجود خودش حس می کند، این لازمه انعکاسی ضعیف از قدرت خداوند است. حال ها و مقاماتی که در وجود انسان متجلی می شود، انعکاساتی ضعیف از لازمه های خداوند است. مقام کرامت و معجزه یک لازمه است. این ویژگی از کدامیک از صفات خداوند منشأ می گیرد؟

ابن عربی بیان می کند که کرامت انعکاسی از اسم «بر» است. از جمله صفات خداوند، نیکی کردن است. وقتی سالک به این مقام می رسد، این اسم خداوند در او متجلی می شود. در حقیقت، شروع این مقام با نیکی است. خداوند وقتی این مقام را به نیکان هبه می کند، در مورد آنان نیکی کرده است. چنین افرادی با ملبس شدن به این لازمه، کار نیک انجام می دهند. کار نیک، کاری است که سود معنوی و مادی آن به دیگران می رسد. به همین دلیل است که کرامت به این نام نامیده شده است. کرامت از ریشه ی «کرم» به معنای بزرگواری و بخشش است. در این صفت، ارتباطی بین سالک و دیگران وجود دارد، به طوری که سالک چیزی را می دهد و دیگران می گیرند. آن سالکانی که به این مقام رسیده اند، نام «ابرار» خواهند داشت. نه روی آب راه رفتن و نه در هوا پریدن، در حقیقت هیچ کدام کرامت نامیده نمی شوند، زیرا نفعی از این اعمال به دیگران نمی رسد. اما وقتی ابن عربی از «علم» به عنوان کرامت نام می برد به این دلیل است که عارف با بروز علمی که به آن دست یافته به دیگران، راه هدایت و ناوبری دیگران را هموار می کند. ابن عربی بیان می کند که تنها چیزی که عارف نباید کتمان کند و باید به دیگران نشان دهد، علم است. در این فرایند عمل نیک انجام می گیرد و

چنان شخصی جزء ابرار خواهد بود. معجزه نیز دقیقاً از چنین فرایندی پیروی می کند. مورفی تنها صفات الهی را نام می برد و نامی از مقامی که این اسم در آن متجلی شود به میان نمی آورد. اما نحوه ی عملِ شخص، نشان دهنده ی همان صفت است.

۱۰- توجه بیش از حد ابن عربی به شریعت

ابن عربی در اسرار الخلوه کرامت معنوی را حفظ شریعت می داند: «آن [کرامت معنوی] را نداند مگر خواص. مثل اینکه شریعت را بر او محفوظ دارد و موفق شود به مکارم اخلاق و اجتناب از ذمائم و محافظت بر ادای واجبات و ازاله غسل به هر دم، از دلو طهارتِ دل، از هر صفتِ مذمومه و مراعات انفاس، در دخول و خروج آن.» (ابن عربی، ۱۳۶۷: ۵۳)

ابن عربی در باب ۱۸۴ فتوحات مکیه در مورد کرامات معنوی می نویسد: «کرامت معنوی را هیچکس نمی شناسند و درک نمی کند، مگر خواص از بندگانِ خدا. مردم عامه آن را نمی شناسند و درک نمی کنند. از جمله کرامات معنوی عبارتند از:

الف) اینکه مراعاتِ ظاهرِ شریعت و عمل به آن بر او حفظ شود. ب) سالک توفیق یابد بر انجام اخلاق پسندیده. ج) و اینکه موفق شود که از اخلاق ناپسند و پیش پا افتاده دوری کند.

د) و توفیق محافظت و دوام بر انجام تمام واجبات شریعت را در اوقات تعیین شده بیابد. ه) توفیقِ شتاب ورزیدن به کارهای خیر را بیابد. و) توفیق از بین بردن و زدودن غلّ و کینه و انتقام و حسادت و بدگمانی نسبت به مردم را نیز بیابد. ز) توفیق یابد قلبش را از هر صفت مذمومی پاک کند. ح) توفیق یابد که قلب خود را بدان گونه بیاراید که در هر دم و بازدمی، خدا را حاضر و ناظر بداند. [در هر نفسی دو نعمت موجود است و بر هر کدام شکری واجب: مقدمه گلستان سعدی]

ط) توفیق یابد که درباره ی نفس خویش و درباره ی هر چیز دیگر، حقوق الهی را مراعات کند. ی) توفیق یابد که به طور روزمره تأثیرات پروردگار خود را بر قلب خود جستجو کند و هر روزش با روز قبلی متفاوت باشد. ک) توفیق یابد در هر کار خود، خدا را حاضر و ناظر بداند و در هر دم و بازدمی آداب سلوک را مراعات کند و جامه ی حضور

همیشگی را بپوشد و احساس کند همیشه نزد او حاضر است. (۲۲) (ابن عربی، ۱۴۲۷هـ.ق: ج ۳ ص ۵۵۲)

یازده مورد ذکر شده در فوق، همگی جزء «فقه و اخلاق» اند. یعنی با رعایت فقه و اخلاق، که عرفان عملی است، می‌توان به «حقیقت» رسید. حقیقت همان علم است. پس تمام این یازده مورد، وسیله‌ای برای رسیدنِ علم است. پس هدف، علم است. کرامت، علم است. و چون اینها باعثِ حصولِ علم می‌شوند، به طور مجازی آنها را کرامت می‌نامیم. اخلاق چیزی همگانی است. اما هر فرقه‌ای باید بر اساسِ فقه خود عمل کند تا افراد آن به علم برسند. رعایت عهد و پیمان، یک موضوع اخلاقی است. و فقه هر فرقه، مفادِ آن عهد و پیمان را تشریح می‌کند. فقه با باید و نبایدهای جسمی سر و کار دارد، اما اخلاق با باید و نبایدهای ذهنی و روحی. جسم انسان‌ها متفاوت است، پس طبیعی است که فقه آنها متفاوت باشد، اما ذهن و روح انسان‌ها یکی است، بنابراین اخلاقیات برای همه‌ی آنها یکسان است، مگر آنکه آن شخص معیوب باشد.

چرا فقه و اخلاق برای هر کس لازم است

ممکن است کسی این سوال را مطرح کند که موضوعات فقه و اخلاق چه ارتباطی به موضوع معجزه دارند؟ جواب این است که اگر مسیر حرکت صحیح طی شود، مقام کرامت و معجزه متجلی می‌شود. چه شخص خود بخواهد یا نخواهد. آن کس که مسیرِ رودِ شریعت را به درستی طی نماید، به دریای حقیقت خواهد رسید. برای اینکه مسیر درست طی شود، باید بایدها و نبایدهایی وجود داشته باشد. برای آنکه هر سیستمی به هدف خود برسد، باید بایدها و نبایدهای آن رعایت شود. معنا ندارد که کسی دانشجوی پزشکی باشد و بیکار بگردد و اهل علم و عمل نباشد، آنوقت انتظار داشته باشیم که چنان شخصی به یک هدف که نامش «پزشک بودن» است، برسد. تمام افرادی که به حقیقت رسیده‌اند، بایدها و نبایدهایی را رعایت کرده‌اند. در مرحله‌ی رسالت نیز به این امر آگاهی دارند که افراد دیگر نیز برای رسیدن به حقیقت بایستی این بایدها و نبایدها را رعایت کنند. به همین دلیل است که کتب و رسایل آنان از بایدها و نبایدها انباشته شده است. جزء اولین بایدها و نبایدهای الهی، «ده فرمان» ذکر شده در تورات است. قرآن

نیز از این بایدها و نبایدها انباشته شده است. درک فقه و اخلاق بسیار ساده است. حتی برای کسانی که تحصیلات عالی نداشته باشند. متأسفانه برخی از علمای رسوم، فقه و اخلاق را بسیار پیچیده جلوه می دهند که چنین کاری بسیار ناپسند است. اصول فقه و اخلاق چنین است که هر کس به نوبه ی خود دست کم یک بار قرآن را بخواند و امر و نهی های آن را بررسی کرده و جدا کند و به آنها عمل کند. ساده ترین نهی های قرآن، غیبت نکردن، تجسس نکردن و... است. و ساده ترین امرهای قرآن، اقامه ی نماز است. چه تعداد به این امر و نهی های ساده عمل می کنند؟ کسی که عالمانه و عامدانه چنین کند، دست یاری خداوند به طور قطع همراه او خواهد بود و او را ناوبری خواهد کرد. «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا» (عنکبوت: ۳۹)

فقه و اخلاق، اسبابی برای رسیدن به علم اند

و أسباب حصول العلم کثیرة (ابن عربی، ۱۴۲۷هـ ق: ج ۳ ص ۵۵۲)

«و اسباب بدست آوردن علم فراوان اند.» (وابتغوا الیه الوسیله)

این یازده موردی که ابن عربی ذکر کرد، کنایه از کثرت این وسیله هاست. اغلب عرفا با این گونه تعریف ابن عربی از کرامت موافقت دارند. به عنوان مثال ابوالقاسم قشیری در رساله ی قشیری می گوید: «سهل عبدالله گوید: «فاضل ترین کرامت های تو آن است که خوی مذموم بدل کنی به خوی محمود.»» (قشیری، ۱۳۶۱: ۶۳۴)

البته سهل بن عبدالله از اخلاق سخن می گوید، اما از فقه نامی به میان نمی آورد.

حصول علم یعنی درک معقولات و محسوسات

وقتی کسی به جنس «خرق عادت» وارد شود، قادر بر انجام تمام فصول آن خواهد بود. هم علم آموزی او خرق عادت است، و هم اعمالی که از او سر زده می شود:

«[ابن عربی معتقد است که] خداوند را بندگانی است که برای آنها در ادراک امور، خرق عادت کرده است؛ مثلاً برای بعضی از ایشان باصره را طوری قرار داده که به وسیله ی آن، جمیع مدرکات را از معقولات و محسوسات ادراک می نمایند، برای بعضی دیگر سامعه را و به همین قیاس است سایر قوا. خلاصه، علوم گاهی به وسیله قوا و اسباب عادی کسب می گردند و گاهی نیز از راه وسایل و اسباب غیر عادی حاصل می شوند.»

(جهانگیری، ۱۳۸۳: ۱۹۷)

شریعت منتج به بندگی می شود

حضرت باقر می فرماید: « وقتی خداوند عقل را خلق کرد، او را استنطاق نمود. پس گفت به او: « جَلو بیا » پس جلو آمد. پس گفت به او: « عقب برو » پس عقب رفت. آنگاه فرمود، به عزت و جلالم سوگند که خلق نکردم خلقی که دوست داشتنی تر باشد نزد من از تو. و کامل نمی کنم تو را مگر در کسی که دوستش دارم. آگاه باش! همانا من تنها تو را امر می کنم و تنها تو را نهی می کنم و تنها تو را عقوبت می کنم و تنها تو را پاداش می دهم. » (۲۳) (کلینی، ۱۳۹۰: ۳۸)

از نظر عقلانی معنا ندارد تمام مردم از هر نظر علی السویه باشند. خداوند انسان های خوب را دوست دارد. و انسان های خوب کسانی هستند که فرمانبرداری و بندگی او را داشته باشند. خداوند به چنین انسان هایی کرامت می بخشد. از این روایت، راز وجود واجبات و محرمات و ... معلوم می شود. تا واجبات و محرماتی نباشد، معلوم نمی شود که چه کسی اطاعت خداوند می کند. بنابر این وقتی ابن عربی و امثال او می فرمایند که رعایت فقه و اخلاق، باعث کرامت می شود، به این معناست که رعایت این دو، توسط عبادله، اثبات عبودیت آنهاست. وقتی خداوند هم بنده اش را دوست داشته باشد، به او هدیه می دهد (اثیب)، که آن هبه، کرامت است. عبودیت هدف است، نه نظر داشتن به آن هبه. در صورتیکه شخص به عبودیت که یک مقام است برسد، مقام کرامت در او متجلی می شود.

تو بندگی چو گدایان به شرط مزد مکن که دوست خود روش بنده پروری داند (حافظ، ۱۳۹۰: ۱۷۷)

از منظر مورفی مهم ترین لازمه ی رسیدن به آرزو، مداومت آگاهانه نسبت به آن آرزوست. اصل زمان در مداومت نهفته است. کسانی که شریعت را مبنای رسیدن به حقیقت قرار می دهند، بر عنصر «مداومت» تأکید می کنند. اگر عنصر «آگاهانه» نیز باشد، حصول نتیجه مسلم است. نظم در یک کار، باعث ایجاد خلسه ای می شود که حاصل پرتاب شدن شخص در حقیقت است. اگر منشأ آن نظم برگرفته از فعل و قول انسانهای به

حقیقت رسیده باشد، عمق حقیقتی که در این فرایند می یابد عمیق تر خواهد بود. مورفی علاوه بر تأکید نه چندان شدید بر فقه و اخلاق موجود در کتاب مقدس، خود دستورالعمل هایی ارائه می دهد که آن خلسه ی نظم را ایجاد کرده و شخص را به حقیقت نزدیک می کند.

ابن عربی در ادامه کرامت معنوی را به «علم» نسبت می دهد: «فقط کرامت معنوی تعریف صحیحی از کرامت است؛ نه اینکه فقط خرق عادت باشد. و در تعریف الهی، کرامت فقط علم است.» (۲۴) (ابن عربی، ۱۴۲۷هـ ق: ج ۳ ص ۵۵۲)

از دیدگاه ابن عربی علم معجزه است یا رعایت آداب شرعیه؟

ابن عربی بعد از تقسیم بندی کرامت به حسی و معنوی، در ابتدا بیان می کند که کرامت معنوی عبارت است از رعایت حدود شرعی و ... آنگاه کرامت را به علم نسبت می دهد. این سوال مطرح می شود که واقعاً کدامیک کرامت اند؟ جواب این است که حدود شرعی کرامت خداوند بر بندگان است تا به واسطه ی آن به علم برسند. علم نیز کرامت حقیقی و عمیق تر خداوند بر بندگان است. در این حالت آن شخص نیز صاحب علم و کرامت خواهد بود.

۱۱- استفاده از نام های مترادف معجزه (miracle) توسط مورفی

مورفی هیچ محدودیتی را در استفاده از واژگان مختلف برای رساندن مطلب برای خویش قائل نیست. برخی از واژگانی که او استفاده می کند عبارتند از:

الف) کنایه ی «جادویی» یا «جادوگری»

مورفی به جادو اعتقادی ندارد. او با جادوگران زیادی سر و کار داشته است و معتقد است که هر انسانی با قدرت اراده ی خویش به راحتی می تواند قدرت جادوگران را درهم شکسته، نیروی آنان را بسوی خودشان بازگرداند. وقتی مورفی پیشوند «magic» را بکار می برد، منظور او بطور کنایی «معجزه گر» است: «معجزات اتفاق خواهد افتاد برای شما همچنین، وقتی شما شروع کنید استفاده ی این قدرت جادویی فکر فر خود آگاهتان.» (Murphy, 2010:1) (۲۵)

«باور» و «ایمان» هر دو به یک معنی اند. مورفی در مورد «معجزه باور» سخن گفته

است. او کتابی جداگانه به نام «The magic of faith» دارد. «magic» در اینجا دقیقاً به معنای «معجزه گری» گرفته شده است.

در عبارت ذیل، «miracle working» به معنای معجزه کننده، دقیقاً بجای «magic» بکار رفته است: «این قدرت معجزه کننده ذهن ناخودآگاه تان می تواند شفا دهد شما را از بیماریتان.» (۲۶) (Murphy, 2010:1)

ب) marvelous: شگفت انگیز

«شگفت انگیز» نیز دقیقاً با «معجزه کننده» هم معنی است: «شما می توانید ... محقق کنید آرزوهای گرامی قلبتان را از طریق قدرت شگفت انگیز ذهن ناخودآگاهتان.» (۲۷) (Murphy, 2010:121)

در عبارت بالا، «marvelous» به معنای «miracle working»: «معجزه کننده» است.

در عبارت ذیل «wonder working» همان «miracle working» است و «wonder» دقیقاً هم معنی با «miracle» است: «اگر شما تصور کنید یک هدف را آشکارا، شما آماده می شوید با ضروریات و ... از طریق قدرت شگفتی کار ذهن ناخودآگاهتان.» (۲۸) (Murphy, 2010:102)

ج) wonderful: شگفت انگیز

در عبارت ذیل نیز «wonderful» همان «marvelous» است: «شما احضار کرده اید ... قدرت شگفت انگیز فروخودآگاهتان را که هست سراسر عقل و قدرت؛» (۲۹) (Murphy, 1955:39)

خداوند صفت «شگفت انگیز» دارد. زیرا کارهای شگفت و اعجاز آمیز می کند. در ذیل، مورفی این صفت را در دیالوگ کوتاهی به خداوند نسبت می دهد: «او جواب می داد، «بله، مادر، نام ش[نام خدا] هست شگفت انگیز!» (۳۰) (Murphy, 2011:11)

ب) Wonder: شگفتی

«قانون عشریه دادن نتیجه می دهد شگفتی ها برای مدیر فروش ها.» (۳۱) (Murphy, 1966:39)

نتیجه گیری

کرامت به خرق عادت‌ی گفته می شود که همراه علم بوده و سالک در جهت خدمت به مردم انجام دهد. ابن عربی و مورفی اختلاف نظرهایی پیرامون معجزه دارند. تفاوت در جهان بینی باعث تفاوت در موضع گیری می شود. در این مقاله به ده مورد اشاره شده است. جز سه مورد اول، به نظر می رسد که بقیه ی اختلافات چندان عمیق نیستند.

- ۱- ابن عربی معجزه را تنها مخصوص انبیا می داند.
- ۲- تفاوت اساسی در تعریف انسان
- ۳- توجه به جدول وجودی هر فرد در موضوع معجزه
- ۴- عکس بودن حصول علم و بروز معجزه
- ۵- اختلاف دیدگاه در مورد کرامات حسّی.
- ۶- مورفی تکنیک های روانشناسانه و کاربردی می آموزد.
- ۷- ابن عربی کرامت را یک مقام می داند. مورفی از مقام سخنی به میان نمی آورد.
- ۸- طرح مقامی تحت عنوان « ترک کرامت » توسط ابن عربی
- ۹- ابن عربی هر مقام را بازتابی از یکی از اسماء الله می داند.
- ۱۰- توجه بیش از حد ابن عربی به شریعت
- ۱۱- استفاده از نام های گوناگون توسط مورفی

پیشنهادات

نوشتن مقالات در موضوعات ذیل:

«بررسی انواع خرق عادت از نظر ابن عربی و مورفی»، «صفات خداوند از دیدگاه

مورفی»، «انواع مقامات از دیدگاه مورفی»

پی نوشت ها

- ١- علمی که لازم زندگی دنیاست . (ابن عربی ، ١٤٢٧هـ ق : ج ٣ ص ٥٥٣)
- 2- He said to all, "The things I do, ye shall do and even greater things shall ye do." (Murphy,1956:8)
- 3- (12) Verily, verily, I say unto you, He that believeth on me, the works that I do shall he do also; and greater works than these shall he do;(Murphy,1956:98)
- ٤- فإذا ظهر عليه شيء من كرامات العامة ضج إلي الله منها و سأل الله ستره بالعوائد و أن لا يتميز عن العامة بأمر يشار إليه فيه
- 5- Any mental picture,... will come to pass through ... your subconscious.
- ٦- (١ الكلام علي الخاطر . ٢) والأخبار بالمغيبات الماضية والكائنة والآتية . ٣) و الأخذ من الكون . ٤) و المشي علي الماء . ٥) و اختراق الهواء . ٦) و طي الأرض . ٧) و الاحتجاب عن الأبصار . ٨) و إجابة الدعاء في الحال
- ٧- بعض الرجال يري: «كون الكرامات دليل حق علي نيل المقامات و أنها عين بشري قد أتتك بها رسل المهيمن من فوق السماوات»
- ٨- و عندنا فيه تفصيل إذا علمت به الجماعة لم تفرح بآيات كيف السرور!... الاستدراج يصحبها في حق قوم ذوي جهل وآفات و ليس يدرون حقاً أنهم جهلوا وذا إذا كان من أقوي الجهالات
- 9- (2) And a great multitude followed him, because they saw his miracles which he did on them that were diseased.
- ١٠- سئل أبو يزيد عن طي الأرض فقال ليس بشيء فإن إبليس يقطع من المشرق إلي المغرب في لحظة واحدة و ما هو عند الله بمكان .
- ١١- و سئل عن اختراق الهواء فقال : « إن الطير يخترق الهواء و المؤمن عند الله أفضل من الطير فكيف يحسب كرامة من شاركه فيها طائر . »
- ١٢- و هكذا علل جميع ما ذكرناه .
- 13- You will learn how ...to bring countless blessings into your life and into the lives of others .
- 14-This boy healed his belief about his mother through Divine Love.
- 15- Your desire, when realized, brings you joy and peace.
- 16- You will always move in the direction of the desire which dominates your mind.
- 17-He decided that he would become as a little child, and shed all of his preconceived notions and beliefs about medicine, doctors' verdicts, mother's attitude, etc.

- ١٨- از شاگردان علامه حسن زاده و صاحب كتاب اسرار الصلوه
- ١٩- الباب الرابع و الثمانون و مائة في معرفة مقام الكرامات
- ٢٠- الهي به من كمال انقطاع به سوي خودت را بده ... تا بشكافد نور چشم دلمان حجج نور را و وصل شود به معدن عظمت .
- ٢١- أنّ الكرامة من الحق من اسمه البر ولا تكون إلا للأبرار من عباده -جزاء وفاقا-
- ٢٢- و أما الكرامة المعنوية فلا يعرفها إلا الخواص من عباد الله و العامة لا تعرف ذلك . و هي : الف (أن تحفظ عليه آداب الشريعة . ب) و أن يوفق لإتيان مكارم الأخلاق . ج) و اجتناب سفاسفها د) و المحافظة علي أداء الواجبات مطلقاً في أوقاتها . هـ) و المسارعة إلي الخيرات . و) و إزالة الغل و الحقد من صدره للناس و الحسد و سوء الظن . ز) و طهارة القلب من كل صفة مذمومة ح) و تحليته بالمراقبة مع الأنفاس . ط) و مراعاة حقوق الله في نفسه و في الأشياء . ي) و تفقد آثار ربه في قلبه . ك) و مراعاة أنفاسه في خروجها و دخولها - فيتلقاها بالأدب إذا وردت عليه و يخرجها و عليها خلعة الحضور -.
- ٢٣- عن الباقر (ع) قال : « لما خلق الله العقل استنطقه ثم قال له : « أقبل » فأقبل ، ثم قال له : « أدبر » فأدبر ، ثم قال : و عزتي و جلالتي ما خلقت خلقاً هو أحب إلي منك و لا أكملتك إلا فيمن أحب ، أما إني إياك أمر ، و إياك أنهى و إياك أعاقب ، و إياك أثيب »
- ٢٤- ولا يصح كون ذلك كرامة إلا بتعريف إلهي لا بمجرد خرق العادة و إذا لم تصح إلا بتعريف إلهي فذلك هو العلم .

25- Miracles will happen to you too,when you begin using the magic power of your subconscious mind.

26- This miracle working power of your subconscious mind can heal you of your sickness .

27- You can ... realize the cherished desires of your heart through the marvelous power of your subconscious mind.

28- If you imagine an objective clearly, you will be provided with the necessities, ... through the wonder working power of your subconscious mind.

29- You have ... called upon the wonderful power of your subconscious which is all wise and powerful;

30-He would reply, "Yes, mother, His Name is Wonderful!"

31- The Law of Tithing Works Wonders for Sales Manager

فهرست منابع

۱. آملی، سید حیدر، (۱۳۷۵)، نصّ النصوص در شرح فصوص الحکم، ترجمه ی محمد رضا جوزی، روزه تهران .
۲. ابن عربی، محیی الدین محمد بن علی :
۳. _____ (۱۳۶۷)، اسرار الخلوه، رسائل ابن عربی، به کوشش نجیب مایل هروی، مولی، تهران .
۴. _____ (۱۳۰۹ق)، الامر المحکم المربوط فیما یلزم اهل طریق الله من الشروط، بی نا، استانبول .
۵. _____ (۱۳۶۷)، رساله الانوار، رسائل ابن عربی، به کوشش نجیب مایل هروی، مولی، تهران .
۶. _____ (بی تا)، رساله الوقت و الآن، بی نا، بی جا .
۷. _____ (۱۳۸۲)، رساله الغوثیه، ترجمه حسن گیلانی، به کوشش نجیب مایل هروی، مولی، تهران .
۸. _____ (۱۴۲۷هـ ق)، فتوحات مکیه، تحقیق احمد شمس الدین، دار الکتب العلمیه، بیروت .
۹. جهانگیری، محسن، (۱۳۸۳)، محیی الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، دانشگاه تهران، تهران .
۱۰. چیتیک، ویلیام، (۱۳۹۴)، عوالم خیال ابن عربی، تحقیق قاسم کاکایی، هرمس، تهران .
۱۱. حافظ، شمس الدین محمد، (۱۳۹۰)، دیوان حافظ، اهتمام محمد قزوینی و قاسم غنی، فرا گفت، قم .
۱۲. حسن زاده ی آملی، حسن، (۱۳۸۳)، دروس شرح اشارات و تنبیهات ابن سینا [نمط نهم]، مطبوعات دینی، قم .
۱۳. عفیفی، ابوالعلا، (۱۳۹۲)، شرحی بر فصوص الحکم، ترجمه نصرالله حکمت، الهام، تهران .
۱۴. عطار نیشابوری، فریدالدین، (۱۳۸۲)، تذکره الاولیاء، تصحیح محمد استعلامی، زوار، تهران .
۱۵. قشیری، ابوالقاسم، (۱۳۶۱)، رساله قشیری، به کوشش بدیع الزمان فروزانفر، علمی-فرهنگی، تهران .
۱۶. کلینی، ابو جعفر، (۱۳۹۰)، اصول کافی، تحقیق احمد بانپور، استوار، مشهد .
۱۷. مجلسی، محمد تقی، (۱۳۶۲)، بحار الانوار، دارالکتب الاسلامیه، تهران .

مقالات:

۱۸. پروین گنابادی، بهرام، قادری، حسن (۱۳۸۸)، «کرامت از منظر ابن سینا و ابن عربی»،
نیمسالنامه ادیان، ش ۵.

19. The holy bible , Contemporary English version, ABS 1995

20. Murphy, Joseph :

21.1-(2010), The Power of Your Subconscious Mind, Mineola (New York), Dover Publications, .

22.2-(1966), Your infinite Power to be Rich, Parker Publishing Company, New Delhi.

23.3-(1955), The Miracles of Your Mind , San Gabriel (California), Willing Publishing.

24.4-(1956), Peace Within Yourself , San Gabriel (California), Willing Publishing.

25.5-(2007), The Cosmic Power Within You , London, Penguin Publishing Group.

26.6-(1981), Believe in Yourself, Sydney, Hay House.

27.7-(2011), Love is Freedom, New York, Xlibris Corporation .

28.8-(2009), The Magic Of Faith, New York, Qford..

فلسفه‌ی جدال منع نگارش حدیث نبوی در قرن اول

مرتضی دارابی^۱

ید...ملکی^۲

جعفر تابان^۳

چکیده

این پژوهش با هدف اثبات عمومیت جواز حدیث و جعل روایات منع تدوین شده است. روش مورد استفاده در مقاله توصیفی تحلیلی می‌باشد و تجزیه و تحلیل به صورت اسنادی تحلیلی است. در ارزیابی احادیث ممانعت از تدوین به دلیل ضعف و اضطراب در متن و سندشان و تعارض روایات با منش کلی قرآن و سنت و مخالفت این روایات با روایات اهتمام به نگارش علم و جواز حدیث، فاقد استحکام کافی بوده و مفاد این روایات باعث مناقشاتی شده که از اعتبار آنها کاسته می‌شود.

واژگان کلیدی

حدیث، منع نگارش حدیث، ضعف و اضطراب سند حدیث، جواز حدیث.

۱. گروه الهیات و معارف اسلامی گرایش علوم قرآن و حدیث، واحد خرم‌آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، خرم‌آباد، ایران.

Email: darabi.morteza2012@yahoo.com

۲. گروه الهیات و معارف اسلامی گرایش علوم قرآن و حدیث، واحد خرم‌آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، خرم‌آباد،

Email: Yadollahmaleki@yahoo.com

ایران. (نویسنده مسئول).

۳. استادیار دانشگاه شهید محلاتی قم، قم، ایران.

Email: jafartaban@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۹/۰۷ پذیرش نهایی: ۱۳۹۷/۱۲/۱۶

طرح مسأله

شریعت مقدّس اسلام بر اساس دو منبع ارزشمند قرآن و سنّت پایه گذاری شده است که احکام شرعی و مسائل فکری، اخلاقی، اجتماعی و اعتقادی اسلام از این دو گنجینه گرانبها استخراج می‌شود. بر هیچ مسلمان آگاه و علاقه مندی پوشیده نیست که پس از قرآن کریم، اولین و ارزشمندترین مرجع مهمّ و معتبر در شناخت و استفاده از احکام و عقائد اسلامی، سنّت نبویّ و روایات معصومان علیهم السّلام است. اعتبار و جاودانگی این ذخیره‌ی بزرگ، حقیقتی است که خداوند تبارک و تعالی در آیات گوناگون، آن را تذکر داده و رجوع مسلمانان را به آن ضرورتی قطعی می‌داند. ابی عوف جرشى از مقدم بن معدیکرب از رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ آورده که فرمودند: «أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ الْقُرْآنَ وَ مِثْلَهُ مَعَهُ» (ابن حنبل، ۱۴۱۲، ص ۱۳۱) قرآن و قرین آن (سنّت) به من عطا شده است. در حدیث ثقلین، پس از قرآن، سنّت به عنوان میراث گران بار پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ معرفی شده است. (همان، ج ۳، ص ۱۴، ۱۷، ۲۶ و...؛ و نیز: حاکم نیشابوری، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۱۰۹) از طرف دیگر سنن و روایات پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ و امامان معصوم علیهم السّلام در طی تاریخ پر فراز و نشیب خود با حوادث و نابسامانی‌های گوناگونی روبرو شده است، که این حوادث بر میزان اصالت و خلوص آن تأثیر گذاشته است. بدون شک بهره‌ی مناسب از سنن و روایات موجود، جز با شناخت علمی تاریخ حدیث و تشخیص سرّه از ناسره ممکن نخواهد بود. بی‌شکّ حفاظت از میراث‌های به جا مانده از حجّت‌های الهی خود وظیفه‌ی بزرگی است که حاملان و تدوین گران حدیث عهده دار آن بوده و از طریق نقل‌های شفاهی یا نوشتن و کتابت، پایداری آن را تضمین می‌کند. گزارش کنندگان تاریخ حدیث از این تلاش‌ها، روایت‌ها باز گفته‌اند و مطالعه‌ی این گزارش‌ها در عصر ما جهت شناخت سرگذشت حدیث و اوج و فرودهای آن امری ضروری و اجتناب ناپذیر است. واقعیت‌های تاریخی نشان می‌دهد که سنّت در سیر تاریخی خود با بحران وضع و جعل به صورتی گسترده روبرو شد و انبوهی از روایات نا- صحیح به وجود آمد و در میان جوامع روایی شیعه و سنی راه یافت.

پس از رحلت رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ در چگونگی برخورد با احادیث

آن حضرت، میان صحابه اختلافاتی بروز نمود. گروهی نه تنها با کتابت و تدوین حدیث، بلکه با نقل آن‌ها - به استثنای احادیث فقهی - مخالفت کردند و در عوض، گروهی دیگر بر نقل و کتابت حدیث پای فشرده و گاه به جهت اصرار بر این عقیده، متحمل دشواری‌هایی مانند: تبعید یا حبس شدند. در این خصوص که دلائل مخالفت با نقل و تدوین و کتابت حدیث چه بوده است، میان علما و صاحب نظران اهل سنت اختلاف نظر وجود دارد.

هدف از تدوین این مقاله ارزیابی و بررسی روایاتی است که در منع تدوین حدیث آورده‌اند و این موضوع در میان تحقیق‌های گذشته تا حدودی جایگاهش خالی است. لذا با روش تحلیلی، توصیفی و بر اساس اسناد، به بررسی سند و دلالت‌های آن‌ها، که باعث مناقشاتی شده است پرداخته است.

در بررسی و ارزیابی روایات وارده، آن چه باید مد نظر قرار گیرد، استحکام یا ضعف سند است و این که آیا در متن روایات، اضطراب و آشفتگی وجود دارد یا خیر؟ و آیا روایات منع، با مشی کلی قرآن و سنت نبوی اختلاف و تعارض دارند یا خیر؟ و چگونه این روایات با روایاتی که اهتمام به تدوین علم دارند جمع می‌شوند؟ و در مقابل روایات منع تدوین، روایات جواز تدوین نیز وجود دارد، حال کدام دسته روایات، دسته‌ی دوم را نسخ می‌کند و دلیل این نسخ چیست؟

ارزیابی ادله‌ی ممانعت از نگارش حدیث

عده‌ای بر این عقیده‌اند که اساس منع تدوین و نگارش حدیث، ورود نهی شرعی و روایات ناهیه از ناحیه وجود مقدس رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ مطرح و ابلاغ شده است. در منابع آنان در این زمینه از افرادی به نام‌های ابوسعید خُدَری، ابوهریره و زید بن ثابت نقل شده است. چنان که ابوبکر بن إسحاق از عباس بن فضل أسفاطی از ابوالولید از همام بن یحیی از زید بن أسلم از عطاء بن یسار از ابوسعید از رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ چنین نقل می‌کند: «لَا تَكْتُبُوا عَنِّي شَيْئًا إِلَّا الْقُرْآنَ فَمَنْ كَتَبَ عَنِّي غَيْرَ الْقُرْآنِ فَلَيْمَحَهُ.» (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۲۷، ابن حنبل، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۲۱ و ۲۱ و ۵۶؛ قشیری نیشابوری، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۲۲۹؛ حسینی جلالی، ۱۴۱۳، ص ۲۸۸-۲۸۹؛ قُرطبی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۶۵؛ عتیر، ۱۴۰۱، ص ۴۱؛ ابن دبیع شیبانی، ۱۳۴۶، ج ۳، ص ۱۷۷؛ رفعت

فوزی، ۱۴۱۸، ص ۵) از من چیزی جز قرآن را ننویسد و هر کس غیر از قرآن چیزی از من نوشته، باید آن را محو کند.

آن چه که از مضمون روایت استنباط می‌شود این است که حضرت رسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ - بر اساس دیدگاه اهل سنت - صحابه را از نوشتن حدیث منع کرده است. حال آیا این نهی، دائمی بوده یا موقت، عام بوده است یا خاص، یا این که نسخی در اینجا صورت پذیرفته است یا خیر؟ همه‌ی این‌ها مسائلی است که در میان دانشمندان حدیث مورد بحث قرار گرفته است و دیدگاه‌های گوناگونی بیان شده است. (ر.ک: شاکر، بی‌تا، ص ۱۲۷؛ ابوزهو، ۱۴۰۴، ص ۱۲۳)

این حدیث با الفاظ گوناگون آمده است که این اقوال و نقل‌های مختلف، بیانگر عدم دقت در ضبط روایت است و همه بر همین معنا دلالت دارند. این روایت نیز با کمی اختلاف در لفظ این گونه نیز نقل شده است: «لَا تَكْتُبُوا عَنِّي شَيْئاً سِوَى الْقُرْآنِ فَمَنْ...» (خطیب بغدادی، ۱۹۸۸، ص ۲۹؛ شاکر، بی‌تا، ص ۱۲۷) در این روایت به جای «الَّا» لفظ «سِوَى» آمده است. باز همین مضمون را با اضافه‌ای چنین ملاحظه می‌کنیم: «لَا تَكْتُبُوا عَنِّي وَ مَنْ كَتَبَ غَيْرَ الْقُرْآنِ فَلْيَمْحُهُ... وَ حَدَّثُوا عَنِ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَ لَا حَرَجَ.» (همان، ص ۳۰؛ شاکر، بی‌تا، ص ۱۲۷) از من چیزی جز قرآن ننویسد و هر کس غیر از آن، چیزی نوشته، آن را از بین ببرد... ولی از بنی اسرائیل حدیث نقل کنید و باکی بر شما نیست.

هم چنین در این زمینه با اندکی اختلاف در لفظ، دارمی و ترمذی از ابوسعید خدری آورده‌اند: «أَنْتُمْ إِسْتَأْذَنُوا النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ فِي أَنْ يَكْتُبُوا عَنْهُ فَلَمْ يَأْذَنْ لَهُمْ.» (أَبُو رَيْثَةَ، ۱۴۱۶، ص ۴۶) عده‌ای از رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ اجازه خواستند که از فرمایش‌های ایشان بنویسند ولی حضرت اجازه نداد. در این خصوص ابوالقاسم عبد الرَّحْمَنِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللهِ سَرَاجِ نِشَابُورِيِّ از ابوالعباس مُحَمَّدِ بْنِ يَعْقُوبِ الْأَصَمِّ از عَبَّاسِ دُورِيِّ از عبد الله بن عمرو از عبد الرَّحْمَنِ بْنِ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ از پدرش از عطاء بن يسار از ابوهريره از رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ روایاتش را به سه طریق نقل می‌کند ابتدا می‌گوید: «حَرَجَ عَلَيْنَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ، وَ نَحْنُ نَكْتُبُ الْأَحَادِيثَ فَقَالَ: مَا هَذَا الَّذِي تَكْتُبُونَ؟ قُلْنَا أَحَادِيثُ سَمِعْنَا مِنْكَ، قَالَ: أَكْتُاباً غَيْرَ كِتَابِ اللهِ

تُریدون؟ ما اضلَّ الأممِ مِن قَبْلِكُمْ إِلَّا مَا اَكْتَبُوا مِنَ الْكِتَابِ مَعَ كِتَابِ اللَّهِ.» (خطیب بغدادی، ۱۹۸۸، ص ۳۴) رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ به نزد ما آمدند و حضرت در حالی که مشغول نگاشتن احادیث بودیم فرمود: چه پیش از شما گمراه نشدند مگر به خاطر کتاب‌هایی که در کنار کتاب خدا نگاشتند.

از ابوهریره آمده است که می‌گوید: ما از پیامبر اجازه‌ی کتابت حدیث خواستیم، اما آن حضرت اجازه نداد. حضرت فرمود: «گاهی از من حدیث نقل کنید، مانعی ندارد؛ هر کس بر من از روی عمد دروغ ببندد باید برای خود جایگاهی از آتش فراهم آورد.» (همان، ص ۳۵؛ حسینی جلالی، ۱۴۱۳، ص ۲۹۵؛ ترمذی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۹۱)

در روایت دوم، او مدعی است که پس از نهی رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ روایات نگاشته شده را در یکجا گرد آورده و سوزانندیم. (احمد بن حنبل، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۱۳) هم چنین در روایت سوم، از ابوهریره نقل کرده‌اند که می‌گوید: به پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ گزارش دادند که گروهی از مردم احادیث شما را نگاشته‌اند. آن حضرت بالای منبر رفته و پس از حمد و ثنای الاهی فرمودند: «این کتاب‌هایی که به من گزارش شده می‌نویسد، چیست؟ من تنها بشری هستم، هر کس چیزی از این احادیث نزد اوست باید آن را محو کند.» ما آن احادیث را گرد آوردیم و گفتیم: ای رسول خدا! آیا از تو حدیث نقل کنیم؟ فرمود: «نقل حدیث از من مانعی ندارد و هر کس بر من دروغ ببندد، می‌بایست جایگاهش را از آتش فراهم آورد.» (خطیب بغدادی، ۱۹۸۸، ص ۳۵)

در روایت زید بن ثابت آمده است: «پیامبر به ما فرمان داد تا حدیثی را ننگاریم، (سجستانی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۷۶) یا آن که از نگاشتن حدیث نهی کرد.» (خطیب بغدادی، ۱۹۸۸، ص ۳۵)

در این باره، مصطفی اعظمی نیز چنین می‌نویسد: «در ناپسندی نگارش و ضبط حدیث، حدیث صحیحی به جز حدیث ابوسعید خُدَری وجود ندارد.» (عجلان، بی‌تا، ج ۱، ص ۸۰) لذا کمتر به نقد سند این حدیث توجه شده است تنها نقدی که گفته شده این است

که این روایت از روایات موقوفه است. (نک: اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۳۵۲) به نظر می‌رسد، قبل از تحلیل و بررسی و نقد این روایات، به این نکته اشاره کرد،

مشکلی که دامنگیر تمام این روایات است، تدوین و ثبت آن‌ها در قرن دوم هجری است، از این رو، ناگزیر باید شواهد و قرائن دیگری نیز در بررسی این روایات ملاحظه شود. بسیاری از علمای اهل سنت خود به ضعف سندی این روایات اذعان کرده‌اند؛ چون اضطراب در متن و تعارض آن‌ها با احادیث دیگر، از اعتبار و قوت آن‌ها می‌کاهد، و در سند و دلالت آن‌ها مناقشات زیادی شده است، که در این جا به بررسی آن خواهیم پرداخت.

ضعف و تشکیک سند و اضطراب در متن حدیث

ضعف و تشکیک سند

گروهی از عالمان اهل سنت روایات ابوسعید را «موقوف» یا «مرفوع» می‌دانند و گروهی در وثاقت برخی از راویان آن همچون: زید بن اسلم، یا فرزند او عبدالرحمان، یا کنیز بن زید تردید روا داشته‌اند. علاوه بر ضعف سندی، در دلالت این روایات نیز تشکیک شده است؛ مثلاً گفته شده: جمله «فأبی أن يأذن لی» یا «فأبی أن يأذن لنا»، شاید ناظر به خصوص ابوسعید خُدَری یا خصوص مخاطبان پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ سَلَّمَ بوده است. (حسینی جلالی، ۱۴۱۳، ص ۳۰۲-۳۰۰)

به علاوه از ظاهر بعضی از روایات قبل، چنین بر می‌آید که مقصود پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ سَلَّمَ، نگاشتن حدیث در کنار قرآن و در یک صفحه است که شاید باعث اشتباه قرآن با حدیث گردد. (همان، ص ۱۸) از جمله این روایات؛ می‌توان به روایتی از خود ابوسعید اشاره کرد که ابوسعید محمد بن موسی الصَّیْرِفِيُّ از ابوالعبَّاس محمد بن یعقوب أَصَمِّ از حسن بن مُکْرَم از عثمان بن عمر از ابونضیره آورده‌اند وقتی از ابوسعید در خصوص چرایی عدم ضبط سؤال کرده‌اند در پاسخ به کلام پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ سَلَّمَ استناد نکرده، بلکه گفته است: «نمی‌خواهم قرآن و حدیث، در یک صفحه نوشته شود.» (خطیب بغدادی، ۱۹۸۸، ص ۳۶) به همین خاطر تعدادی از محدثان معتقدند که نهی در حدیث ابوسعید خُدَری، نهی از تدوین و کتابت احادیث با قرآن در یک صفحه بوده است، به خاطر ممانعت از آمیختگی آن دو باهم، نه حدیث جزئی از آن شود. (نک: ابن دیبع شیبانی، ۱۳۴۶، ج ۳، ص ۱۷۷؛ شاکر، بی‌تا، ص ۱۲۷) این حدیث که عبد الرَّحْمَن بن

زید بن أسلم از پدرش از عطاء از ابوسعید نقل کرده است؛ نزد اهل علم، حدیث ضعیف است. یحیی بن معین گفته است: «بُنُو زید بنُ أسلمَ لیسوا بِشئِءٍ» فرزندان زید بن أسلم چیزی نیستند. أحمد بن حنبل و دیگران نیز گفته‌اند: «ضعیف است.» بنابراین حدیث ضعیف است، به همین خاطر به آن نمی‌توان اعتماد کرد. (رفعت فوزی، بی‌تا، ص ۴۶)

محمد رشید رضا، در باره‌ی سند این روایات می‌گوید: «صحیح‌ترین روایتی که در منع نگارش نقل شده، روایت ابوسعید خُدَری است که به صورت مرفوع در مسند احمد و صحیح مسلم و کتاب العلم ابن عبدالبر و دیگر کتاب‌ها، آمده است.» (أبوریّه، ۱۴۱۶، ص ۴۸)

خطیب بغدادی در کتاب «تقیید العلم» پیرامون سند روایت ابوسعید که صحیح‌ترین آن‌ها تلقی شده است، می‌گوید: «از بخاری صاحب صحیح و دیگران چنین نقل شده است که حدیث ابوسعید خُدَری موقوف است و قابل احتجاج و استناد نیست.» (خطیب بغدادی، ۱۹۸۸، ص ۳۱؛ حسینی جلالی، ۱۴۱۸، ص ۲۹۰) به همین خاطر جلالی معتقد است با این مناقشه در سند، روایت از حجیت ساقط خواهد شد. بخاری اعتقاد دارد که نظر درست آن است که روایات مزبور را نظر ابوسعید بدانیم. (ر.ک: سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۶۳) از جمله مناقشات نیز این احتمال وجود دارد که به خاطر غرابت و دوری حدیث، بخاری و سایر اصحاب صحاح، جز مُسَلِّم، آن را ذکر نکرده‌اند. (همان، ص ۳۰۰) و در سلسله سند این حدیث، زید بن اسلم وجود دارد که ابن عدی وی را ضعیف دانسته است. (ابن عدی الجرجانی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۲۰۸) علمای علم رجال در وثاقت زید بن اسلم اتفاق نظر ندارند عده‌ای او را توثیق کرده‌اند و برخی دیگر او را به اتهاماتی نظیر تدلیس، سوء حافظه و زیاده روی و استفاده از رأی متهم کرده‌اند. (نک: ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۳۴۲؛ حلی، ۱۴۰۲، ص ۲۲۲) با توجه به این مطلب حدیث ابوسعید خُدَری در شمار احادیث ضعیف قرار می‌گیرد. این احتمال وجود دارد حدیث ابوسعید، مسموعات وی از پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آٰلِهِ وَ سَلَّمَ نبوده، پس از روایات مرسل به حساب می‌آید و حدیث مرسل از اقسام حدیث ضعیف به شمار می‌آید. (ر.ک: سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۷۱) دلیل این مطلب آن است که ابوسعید خُدَری از جمله‌ی انصار و از صحابه‌ی خردسال

رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ می باشد. (همان، ج ۵، ص ۱۴۲) به گفته‌ی دانشمندان، نهی از کتابت حدیث مربوط به محیط مکه و آغاز نزول وحی بوده است و در چنین دورانی ابوسعید نمی‌تواند روایت نهی از کتابت را از رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ شنیده باشد.

آمده است که این حدیث شاذ است و صحابه به آن عمل نکرده‌اند و سیره برخلاف آن بوده است، بنابراین حدیث منسوخ است. الفاظ حدیث، گویای آن است که پیش از آن کتابت وجود داشته است. (نک: حسینی جلالی، ۱۴۱۳، ص ۲۹۴)

اگر روایات نهی از کتابت حدیث به زمان رسالت و نزول قرآن مربوط باشد؛ چگونه ابوهریره به نقل این روایات یا ادعای صدور آن از رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ پرداخته است در صورتی که ابوهریره در سال‌های آخر حیات رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ اسلام آورد و تنها درسه سال آخر زندگانی پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ مصاحبت آن پیامبر را درک نمود. (ر.ک: ابن اثیر جَزْرِي، ۱۳۸۵، ج ۵، ۳۲۰)

مفاد روایت ابوسعید نیز از چند نظر مورد مناقشه قرار گرفته و از اعتبار آن‌ها کاسته است از جمله این مناقشه‌ها:

۲-۲-۲) اضطراب و آشفتگی در متن حدیث

اگر چه برخی از صاحب نظران، اضطراب در متن حدیث ابوسعید خُدَری را که در یک روایت با لفظ «سوی» و در دیگری «الّا» و نیز روایت دیگر وی با اضافه‌ای نقل شده، دلیل بر ضعف روایت به حساب آورده‌اند. (ر.ک: حسینی جلالی، ۱۴۱۸، ص ۴۲) ولی با فرض صحت صدور و عدم تعارض با روایات دیگر، این گونه اختلاف در تعبیر را نباید موجب ضعف جدی در حدیث دانست؛ چون مضمون همه‌ی آن‌ها یکی است و تنها اختلاف لفظی در نقل‌های گوناگون آن ملاحظه می‌شود.

مطلبی که در نقد این حدیث وجود دارد، موضوع اختلاف موجود در متن این روایات است. به طوری که گذشت برخی از روایات به صورت خبری، نهی از کتابت را به رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ نسبت می‌دهد. اما برخی دیگر بیانگر اجازه خواهی صحابه و یا شخص ابوسعید از رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ و مخالفت آن

حضرت در صدور اجازه نوشتن حدیث است. این گونه اضطراب در متن روایات اعتماد انسان را به اصل روایات کم می‌کند و نهایتاً باید گفت که در صورت صحت روایات طلب اذن، احتمالاً نهی مزبور متوجه ابوسعید یا کسانی بوده که اجازه نوشتن حدیث را طلبیده‌اند نه آن که بتوان مخالف رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ با مطلق کتابت حدیث را اثبات نمود. (ر.ک: حسینی جلالی، ۱۴۱۳، ص ۲۹۶؛ و نیز، جعفریان، ۱۳۶۸، ص ۱۸)

همان طور که قبلاً اشاره‌ای گذرا شد، افزون بر نقد سندی، حدیث ابوسعید از جهت دلالت نیز قابل خدشه است، به این دلیل که این حدیث حداکثر از نگارش حدیث با نگارش قرآن در ورق واحد نهی می‌کند نه از نگارش حدیث به صورت مطلق آن، و به گفته‌ی دانشمندان خلط قرآن و حدیث در صورتی امکان پذیر است که هر دو در کتاب واحدی نوشته شوند. به همین خاطر نهی از کتابت علی القاعده متوجه کسانی بوده که قرآن و روایات را به صورت درهم و در یک ورقه می‌نوشته‌اند نه کسانی که این دو را جدا از یکدیگر در اوراق مختلف ثبت می‌کرده‌اند. به همین خاطر مُسَلِّم بن حجاج قشیری نیشابوری؛ حدیث ابوسعید را «لَا تَكْتُبُوا عَنِّي وَ مَنْ كَتَبَ غَيْرَ الْقُرْآنِ فَلَيْمَحَهُ...» در کتاب «صحیح» خود نقل کرده است ذیل باب: التثبیت فی الحدیث آورده است و آن را در بابی تحت عنوان: المنع من کتابه الحدیث نیاورده است و این خود بیانگر آن است که مُسَلِّم از حدیث ابوسعید نهی از کتابت را برداشت نکرده است بلکه احتیاط و محافظت نسبت به حدیث را فهمیده است. (حسینی جلالی، ۱۴۱۳، ص ۲۹۳-۲۹۲) روشن است که عناوین باب‌ها بر اساس فهم محدثان از احادیث بوده است که آنان این چنین انتخاب کرده‌اند. (نک: رفعت فوزی، بی‌تا، ص ۴۶)

برخی این حدیث را مفرد و غریب خوانده‌اند، چون فقط از یک صحابی نقل شده است، و تفرّد از اسباب ضعف حدیث است. (ر.ک: صبحی صالح، ۱۹۷۸، ص ۲۰؛ خطیب بغدادی، ۱۹۸۸، ص ۳۲-۳۱؛ عتر، ۱۴۰۱، ص ۴۰۲)

در عبارتی که ابوسعید نقل کرده است و به پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ نسبت داده شده است که فرموده: «لَا تَكْتُبُوا عَنِّي وَ مَنْ كَتَبَ غَيْرَ الْقُرْآنِ فَلَيْمَحَهُ...» که فعل را به صورت صیغه‌ی جمع نهی آورده است، در پاسخ برخی گفته‌اند: «منع از کتابت حدیث در

حدیث ابو سعید خُدَری فقط در باره‌ی خود ابوسعید صدق می‌کند و رسول خدا صَلَّی اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فقط وی را از کتابت و تدوین حدیث منع نموده است؛ ولی نسبت به دیگران چنین معنی از اوّل وجود نداشته است. «(ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۲، کتابه العلم، ذیل حدیث ۱۱۰)

اختلاف و تعارض روایات منع با مشی کلی آیات قرآن و سنت و سیره‌ی نبویّ

اگر نگاهی کوتاه و گذرا به آیات قرآن کریم و سیره‌ی رسول خدا صَلَّی اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ داشته باشیم بهتر می‌توانیم درک کنیم که پیامبر صَلَّی اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ به حدیث و کتابت، اهتمام داشته‌اند یا منع تدوین نموده‌اند. دینی که نخستین واژه‌ی کتاب مقدّسش و معجزه‌ی جاوید پیامبر صَلَّی اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بعد از بسمله، با واژه‌ی «اِقْرَأْ» شروع می‌شود و در ابتدای آیات سوره‌ی علق بعد از بیان قدرت الاهی از آفرینش انسان، از تعلیم و آموختن مجهولات به انسان یاد نموده است. و به «قلم» و «نگارش» سوگند یاد کرد و فرمود: «ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ» (قلم: ۱) بدین سان جایگاه بلند دانش و اهمّیت کتابت و ثبت و ضبط علم و آگاهی در این مکتب با اوّلین بخش پیام بلند رسول خدا صَلَّی اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ اعلام گردید و همواره بر آن تأکید شده است، و قرآن کریم اوّلین راهنمای مسلمانان در ثبت و ضبط و کتابت بوده است.

در روایات نیز سفارش‌های فراوان برای تحصیل دانش وجود داشت. این سخنان و تشویق‌ها، انگیزه‌ای قوی برای مسلمانان در کسب دانش بود، به گونه‌ای که طلب‌کنندگان طلب دانش و حدیث را عبادت محسوب کرده، در این راه، سختی‌ها را به راحتی تحمل می‌کردند. از این رو، در زندگی بسیاری از دانشمندان، کسب دانش با تجربه‌ی سفر همراه بوده است. (حسینیان مقدّم و همکاران، ۱۳۸۶، ص ۲۸۷)

تبلیغ و اعزام مبلّغ در سیره‌ی نبویّ، اصلی مستمر بود. رسول خدا صَلَّی اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، همواره مبلّغانی را برای تعلیم دین و سنن به اطراف و اکناف جزیره العرب می‌فرستاد که نمونه‌ی بارز آن، داستان «بئر معونه» است که در آن، تعدادی از مبلّغان به شهادت رسیدند. همچنان که از معیارهای برتری افراد نزد پیامبر صَلَّی اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، اهمّیت و تلاش شخص بر یادگیری و تعلیم قرآن بود. چنان که تنها به جهت همین ویژگی، عثمان

بن ابی العاص بر قبیله‌ی ثقیف برتری داد. (ر، ک: ابن هشام، ۱۳۶۳، ج ۴، ص ۱۸۵) در اهمّیت آموختن دانش همین بس که، رسول اکرم صَلَّی اللهُ عَلَیْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فرمود: «إِنَّمَا بُعِثْتُ مُعَلِّمًا» من معلّم بر انگیخته شدم. (دارمی تمیمی، ۱۳۴۹، ج ۱، ص ۱۰۰)

پیامبر اکرم صَلَّی اللهُ عَلَیْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ که فلسفه‌ی وجودی مکتبش آگاهی و نشر دانش است و اخلاقش، اخلاق قرآن است و در جهت با اهداف بلند قرآن حرکت می‌کند و بعثتشان نیز برای تعلیم و مبارزه با نادانی است، به حکم اوّلی اقتضا می‌کند که از نوشتن حدیث جلوگیری نمایند آن هم موضوعی که با هدایت جامعه بشری سر و کار دارد. چون، به موازات قرآن که جاودانه و حجّت بر بندگان خداست، تبیین و تفسیر آن نیز از نخستین مفسّر قرآن به عنوان خاتم رسولان صَلَّی اللهُ عَلَیْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، جاودانه و حجّت بر بندگان خدا خواهد بود، و شکی هم در این نیست که پیامبر خدا صَلَّی اللهُ عَلَیْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ به تبیین و تفسیر قرآن قیام کرده و در حدّ امکان با سیره‌ی قولی و عملی، آن را نمایان ساخته‌اند؛ از این رو، به طور طبیعی به ذهن انسان چنین خطور می‌کند که مگر ممکن است رسول گرامی اسلام صَلَّی اللهُ عَلَیْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ به عنوان مبین قرآن اجازه ندهد آن چه که همیشه انسان‌ها به آن نیازمندند؛ نوشته نشود و تنها در سینه‌ها نسل به نسل منتقل گردد؟! در تقابل با نظریه‌ی منع تدوین حدیث، چندین حدیث متقن و استوار از شخص پیامبر اکرم صَلَّی اللهُ عَلَیْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ رسیده است. این روایات در چند دسته، بدین شرح می‌باشد:

تعارض منع حدیث با احادیثی که اهتمام به تدوین علم دارند

روایاتی که در خصوص منع تدوین حدیث و ثبت آن آمده، در تعارض با روایاتی است که به طور عام، اهتمام به نگارش را توصیه و دستور می‌دهد. از جمله این روایات، روایاتی است که حقوق فرزندان بر والدین را تعلیم نوشتن معرفی می‌کند مانند: «حَقَّ الوَالِدِ عَلَى الوَالِدِ أَنْ... یُعَلِّمَهُ الْکِتَابَةَ؛ حَقَّ فِرْزَنْدِ بَرِ الوَالِدِ، تَعْلِیمَ نَوِشْتَنِ اسْت.» (حسینی جلالی، ۱۴۱۸، ص ۷۲؛ متقی هندی، ۱۴۱۰، ص ۴۱۷)

پیامبر خدا صَلَّی اللهُ عَلَیْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ در این زمینه، که برای هر تاریخ پژوه و اندیشه‌وری، درس و پند است، آن قدر بر این حقیقت فرهنگی تأکید می‌ورزید که شرط آزادی اسیران بدر را، تعلیم نوشتن قرار داده‌اند. «كَانَ فِدَاءُ أُسَارَى بَدْرٍ أَرْبَعَةَ آلَافٍ إِلَى

مادُونَ ذَلِكَ فَمَنْ لَمْ يَكُنْ عِنْدَهُ شَيْءٌ أَمَرَ أَنْ يُعَلَّمَ غِلْمَانَ الْأَنْصَارِ الْكِتَابَةَ؛ (ابن سعد زهری، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۲) فدیہ و باز خرید اسیران بدر، چهار هزار درهم و کمتر از این بود و آن کس که چیزی نداشت به جوانان انصار نوشتن می آموخت.»

پیامبر صَلَّی اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ علاوه بر توصیه به نگارش علم، از نگارش به عنوان تقیید علم نیز یاد نموده است. به سلسله سند رجالی، حسن بن علی بن محمد ابو علی واعظ از علی بن عمر بن احمد حافظ از احمد بن محمد بن عمّار از عبدالله بن ایوب از اسماعیل بن یحیی از ابن ابی ذئب از عمرو بن شعیب از پدرش و او از جدش از عبدالله بن عمرو می گوید: پیامبر صَلَّی اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فرمود: «قِيدُوا الْعِلْمَ بِالْكِتَابِ» یعنی دانش را با نوشتن در بند کنید. گفتیم: چگونه؟ فرمود: «با کتابت و ثبت و ضبط کردن.» (قرطبی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۷۲؛ خطیب بغدادی، ۱۹۸۸، ص ۶۹) خطیب بغدادی با الهام از این حدیث یکی از آثار خود را «تقیید العلم» نهاد. (نیشابوری، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۰۶) کلمه‌ی «قید» به معنای زنجیر و «تقیید» به معنای به زنجیر کشیدن دانش است. این تعبیر، کنایه از آن است که آموزه‌های علمی به منزله‌ی اسیری گریز پای، هر لحظه به فکر گریختن است و نگارش آن به منزله‌ی زنجیری به دست و پای آن است تا نگریزد. بدون شک این تعبیر، نشانه‌ی میزان آگاهی رسول خدا صَلَّی اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ از نقش کتابت و حفظ دانش و علم و توجه جدی آن حضرت به کتابت است؛ زیرا بر اساس آن، میراث روایی که متکی بر فرهنگ شفاهی است، مانند همان اسیر گریز پای، بالاخره از حافظه و ذهن انسان‌ها محو شده و با گذشت زمان و آمدن نسل‌های بعد؛ از صفحه‌ی روزگار محو خواهد شد، اما تدوین و نگارش آن، ماندگاری و بقای آن را تضمین می کند.

روایت شده است مردی از انصار در محضر رسول خدا صَلَّی اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ حاضر شده و سخنان آن بزرگوار را می شنید و به وجد می آمد اما نمی توانست حفظ کند، از ضعف حافظه‌اش به رسول خدا صَلَّی اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ شکایت کرد و گفت کلام شما را می شنوم، اما نمی توانم حفظ کنم؛ پیامبر صَلَّی اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فرمود: «إِسْتَعِنَ بِمِینِكَ» حفظ را با دست راست یاری کن. (ر.ک: ترمذی، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۳۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۱۵۲) یعنی آنچه می شنوی بنویس.

روایات دیگری نیز وجود دارد که در بردارنده‌ی الفاظ نوشت افزارهاست و به خوبی می‌توان از آن‌ها اهتمام رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ را به امر نوشتن به طور عام و نگارش حدیث به طور خاص، دریافت. جلالی می‌گوید: «اگر مسأله‌ی نوشتن و تداول ابزارهای نگارش، به خودی خود خوب و پسندیده است - و شارع مقدس هم آن را نیکو به حساب آورده - در امر حدیث به مراتب برتر و نیکوتر است؛ چون، شریعت مقدس به منبع حدیث تکیه دارد. علاوه بر آن بسیاری از این روایات در مورد نگارش حدیث و عظمت محدثان وارد شده و به همین رو، مورد استناد بیش‌تر افرادی است که نوشتن حدیث را امری مباح می‌دانند نه ممنوع.» (حسینی جلالی، ۱۴۱۸، ص ۲۲)

علی علیه السلام می‌فرماید: «هر آیه‌ای که بر پیامبر نازل می‌شد، آن را به من یاد می‌داد و بر من می‌خواند و من آن را می‌نوشتم ... حضرت رسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، تأویل و تفسیر، نسخ و منسوخ، محکم و متشابه را به من آموخت.» (ابن بابویه، ۲۰۱۳، ج ۱، ص ۲۸۴) شاید همین مجموعه گرانبهاست که در مصادر روایی فریقین با نام «مصحف علی» از آن یاد شده است و برخی مانند «ابن سیرین» آن را «علم» می‌داند. امیر المؤمنین علی علیه السلام «آموختن دانش و ذخیره کردن آن را از ثروت اندوزی ضروری‌تر می‌دانست و دانش را که حافظ انسان بر مال است - که انسان، حافظ اوست - برتر و والاتر می‌شمرد.» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۳، ص ۴۴)

اختلاف و تعارض منع تدوین حدیث با روایات جواز تدوین حدیث به طور عام

روایاتی که در زمینه‌ی منع تدوین حدیث و ثبت آن آمده، در تعارض با روایاتی است که به جواز تدوین حدیث به طور عام - بدون اشاره به رخدادی خاص - اختصاص داشته باشد، بیان می‌کند. در مورد نقل حدیث در عصر رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ و انتقال آن از حاضران به غائبان، قرائن زیادی در کتب معتبر روایی وجود دارد که همگی بیانگر موضع موافق پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ نسبت به نقل حدیث است، که گاه مستقیماً به تدوین حدیث امر کرده است و گاه چون از نوشتن استفسار کرده‌اند، پاسخ مثبت داده است و گاه کاتبان و نویسندگان را ستوده و دیگر گاه در کلام او از ابزار و ادوات نگارش، به تعظیم و تکریم سخن گفته است. از این دسته، روایاتی است که تحت

عنوان «ابلاغ حدیث و بزرگداشت محدثان» رسیده است. (ر.ک: متقی هندی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۵۱؛ و نیز، نک: بخاری، ۱۴۰۱، ج ۱، ص ۳۶) به طوری که محدثان و مورخان در این روایات اتفاق نظر دارند، مضمون این روایات نزد دو گروه شیعه و سنی فراوان دیده می‌شود، مانند: مسدد از بشر از ابن عون از ابن سیرین از عبدالرحمن بن ابی بکره از پدرش از رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ که می‌فرماید: «... لِيُبَلِّغَ الشَّاهِدُ الْغَائِبَ فَإِنَّ الشَّاهِدَ عَسَى أَنْ يُبَلِّغَ مَنْ هُوَ أَوْعَى لَهُ (أَوْ مِنْهُ)». شاهد باید (حدیث را) به غائب برساند، چه بسا شاهد سخن را به کسی که ظرفیت و درکش بیش‌تر است می‌رساند. (بخاری، ۱۴۰۱، ج ۱، ص ۲۴-۲۵؛ دارمی تمیمی، ۱۳۴۹، ج ۱، ص ۷۴؛ ترمذی، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۲۴؛ کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۹۱؛ حرّانی، ۱۳۶۳، ص ۳۴) شیوه‌ی روایت کردن پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ این بود که در پایان ایراد سخن با تعبیری مثل: «الَا فَلْيُبَلِّغِ الشَّاهِدُ الْغَائِبَ» حاضران را به نقل سخنان خود به غائبان مکلف سازد. مطابق روایات دیگر حضرت جواز نقل روایات خود را صادر فرمود و تنها دروغ بستن بر خویش را مورد تحریم و نهی قرار داد. ابلاغ حاضران به غائبان، نظیر آیه‌ی: «... لِأُنذِرْكُمْ بِهِ وَ مَنِ بَلَغَ...» (انعام: ۱۹) به فراگیری زمانی رسالت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ نظر دارد.

پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ در خطابه‌ای در مسجد خیف فرمود: «نَضَرَ اللهُ عَبْدًا سَمِعَ مَقَالَتِي فَبَلَّغَهَا مَنْ لَمْ يَسْمَعْهَا، فَكَمْ مِنْ حَامِلِ الْفَقْهِ غَيْرِ فُقَيْهِ وَ كَمْ مِنْ حَامِلِ الْفَقْهِ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ...» (ابن ماجه، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۸۴؛ ترمذی، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۳۴؛ دارمی تمیمی، ۱۳۴۹، ج ۱، ص ۷؛ ابن حنبل، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۲۲۵؛ متقی هندی، ۱۴۱۰، ج ۱۰، ص ۲۵۸؛ شهرستانی، ۱۴۲۰، ص ۵۲) خداوند شاد و خرم گرداند کسی را که سخنان مرا شنیده، آن را به خاطر سپارد و سپس به کسانی که آن را نشنوده‌اند ابلاغ کند؛ چه بسیار کسانی که آگاهی‌هایی را با خود حمل می‌کنند در حالی که خود ناآگاه هستند و چه بسیار آگاهان که دانش‌ها را به داناتر از خود می‌رسانند...»

باز بر اساس سیره‌ی عملی و قولی رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، از شواهد محکمی که دال بر تشویق و اهتمام پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بر «نشر حدیث» وجود دارد، روایت معروف نقل شده از رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ است که از نگاه

برخی از محدثان به حدّ تواتر رسیده است. (ر.ک: شیخ بهایی، ۱۳۷۳، ص ۵۰۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۱۵۶) می‌توان ذکر کرد: «مَنْ حَفِظَ مِنْ أُمَّتِي أَرْبَعِينَ حَدِيثًا مِمَّا يَحْتَاجُونَ إِلَيْهِ فِي أَمْرِ دِينِهِمْ، بَعَثَهُ اللَّهُ - عَزَّ وَجَلَّ - يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَقِيهَا عَالِمًا؛ هر کس از امت من چهل حدیث در زمینه‌ی نیازهای دینی‌شان حفظ کند، خداوند - عزّ وجلّ - او را در روز قیامت فقیهی عالم بر خواهد انگیخت.» (ابن بابویه، ۱۳۹۵، ۵۴۳-۵۴۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۱۵۶-۱۵۳)

ابن حجر عسقلانی از علمای اهل سنت، در ذیل این روایت می‌نویسد: «این حدیث، مسلمانان را به تمسّک به قرآن و دانشمندانی که از اهل بیت هستند، تشویق می‌کند و از روایت استفاده می‌شود که قرآن و سنت و دانشمندانی از اهل بیت تا قیامت باقی هستند، بدان که این حدیث را بیش از بیست نفر از اصحاب رسول خدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ روایت کرده‌اند.» (هیثمی، ۱۳۸۵، ص ۱۵۰)

اختلاف و تعارض با احادیث تدوین حدیث به طور خاص

در میان روایات معتبر بر می‌خوریم که رسول خدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ به طور خاصّ و ویژه به برخی از یاران خود دستور به تدوین می‌دادند؛ به طور نمونه رسول خدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ به رغم عدم نگرانی نسبت به فراموشی حضرت علی علیه السلام از او می‌خواهد تا سخنانش را بنویسد تا برای امامان بعدی ماندگار باشد. امام محمد باقر علیه السلام از پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ چنین نقل کرده است: «يا عليّ أكتب ما أُملي عليك. قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَتَخَافُ عَلَيَّ النِّسْيَانَ؟ قَالَ: لَا، وَ قَدْ دَعَوْتُ اللَّهَ أَنْ يَجْعَلَكَ حَافِظًا وَ لَكِنْ لِشُرَكَائِكَ الْأَثَمَةِ وَ مِنْ وُلْدِكَ بِهِمْ تُسْقَى أُمَّتِي الْغَيْثُ وَ بِهِمْ يُسْتَجَابُ دُعَاؤُهُمْ وَ بِهِمْ يَصْرِفُ اللَّهُ عَنْهُمْ الْبَلَاءَ وَ بِهِمْ تَنْزِلُ الرَّحْمَةُ مِنَ السَّمَاءِ؛ پیامبر به امیر المؤمنین فرمود: آنچه بر تو املا می‌کنم، بنویس.» (صفار قمی، ۱۴۱۲، ص ۱۴۷؛ بابویه قمی، ۱۴۱۷، ص ۳۲۷؛ مفید، ۱۴۱۳، ص ۳۲۷)

عبدالله بن عمرو می‌گوید: به پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ گفتم: چیزهایی از شما می‌شنویم که نمی‌توانیم حفظ کنیم؛ آیا آن‌ها را بنویسیم؟ پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فرمود: «نعم؛ اکتبوها» بلی آن‌ها را بنویسید. (خطیب بغدادی، ۱۹۸۸، ص ۷۴) باز در روایت

دیگرمی گوید: «ای پیامبر خدا آیا علم را با نوشتن به بند کشیم؟ حضرت می‌فرماید: آری. (همان، ص ۶۸)

نمونه‌ی دیگر، دستور حضرت به نگارش حدیث به عبدالله بن عمرو العاص، به سلسله سند رجالی ابوبکر اسماعیل بن محمد بن اسماعیل ضریر از ابوحاتم محمد بن إدريس از عبدالله بن صالح از لیث بن سعد از ابوقتیبه سلم بن فضل ادمی از عبدالله بن محمد بن ناجیه از عبده بن عبدالله خزاعی از زید بن حباب از لیث بن سعد مصری از خالد بن یزید از عبدالواحد بن قیس از عبدالله بن عمرو العاص، که می‌گوید:

«قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرِو الْعَاصِ: كُنْتُ أَكْتُبُ كُلَّ شَيْءٍ سَمِعْتُهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ يُرِيدُ حِفْظَهُ؛ فَتَهْتِنِي قُرَيْشٌ، فَقَالُوا إِنَّكَ تَكْتُبُ كُلَّ شَيْءٍ تَسْمَعُهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) وَهُوَ بَشَرٌ يَتَكَلَّمُ فِي الْغَضَبِ وَالرِّضَا، فَأَمْسَكْتُ عَنِ الْكِتَابِ فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِلرَّسُولِ فَقَالَ: أَكْتُبْ فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِمَا حَرَجَ مِنِّي إِلَّا الْحَقَّ (فَأَيُّ لَا أَقُولُ إِلَّا الْحَقَّ)؛ (خطیب بغدادی، ۱۹۸۸، ص ۸۱-۸۰؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۰۴؛ ابن حنبل، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۱۶۲؛ ج ۳، ص ۵۲۸؛ دارمی تمیمی، ۱۳۴۹، ج ۱، ص ۱۲۵؛ سجستانی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۲۶، ابن اثیر، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۲۴۵) عبدالله بن عمرو العاص می‌گوید: من هر چه از پیامبر خدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ می‌شنیدم، می‌نوشتم تا آن را حفظ کنم پس قریش مرا نهی کرده و گفتند: تو هر چه از پیامبر می‌شنوی، می‌نویسی؟ در حالی که او نیز بشری است و گاهی از سر خشم و گاهی از سر خشنودی و رضا سخن می‌گوید، من هم از نوشتن باز ایستادم و ماجرا را به پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ گفتم، حضرت فرمود: بنویس به خدایی که جانم در دست اوست من جز حق، سخنی نمی‌گویم. به دنبال این جریان همین شخص موفق گردید که از سخنان پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ کتابی مهتا کند که به «صحیفه‌ی صادق» شهرت یافت و به گفته‌ی ابن اثیر دارای هزار حدیث بود. (ابن اثیر، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۲۴۵)

حدیث عبدالله بن عمرو بن عاص در نگارش حدیث، از پیامبر اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، با الفاظ گوناگونی نقل شده است، و عالمان بر صحت و استواری آن و دلالتش بر مباح بودن و فراتر از آن، لزوم کتابت تصریح کرده‌اند؛ ابوحفص بلقینی می‌گوید:

حدیث عبدالله بن عمرو عاص، صحیح است و در مستدرک، آن را نقل کرده است. (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۸۶؛ بنت الشاطی، ۱۴۰۹، ص ۳۶۴)

خطیب بغدادی نیز از معافی بن زکریا نقل می‌کند که گفته است: «این حدیث، به روشنی بیانگر آن است که ثبت و ضبط حدیث با نگارش، به صواب بوده است، تا آن کسی که فراموش می‌کند به نوشته‌اش مراجعه کند و آن چه را از دست داده فراگیرد؛ و دلالت می‌کند بر ناستواری سخن کسانی که بر کراهت نوشتن معتقد شده‌اند». (خطیب بغدادی، ۱۹۸۸، ۸۰)

عبدالله بن عمر می‌گوید: «در محضر رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ تعدادی از صحابه - که من خردسال‌ترین آن‌ها بودم - نشسته بودیم، که رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فرمود: «مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعْهُ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ؛ هر کس بر من دروغ باند جایگاهش آتش خواهد بود.» زمانی که از محضر پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بیرون رفتیم، به آن‌ها گفتم؛ با آن چه شنیدید چگونه از پیامبر حدیث نقل می‌کنید؟ آنان خندیدند و گفتند: هر آن چه می‌شنویم، در نوشته‌ای ثبت می‌کنیم و نقل می‌کنیم. (ابن عدی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۳۶)

در مورد نقل و تدوین حدیث از «رافع بن خدیج» حدیث مفصلی چنین نقل شده است: «مَرَّ عَلَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ يَوْمًا وَنَحْنُ نَتَحَدَّثُ فَقَالَ: مَا تُحَدِّثُونَ؟ قُلْنَا: سَمِعْنَا مِنْكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ: تُحَدِّثُوا وَلَيْتَبَّؤْهُ مَقْعَدَهُ مِنْ جَهَنَّمَ وَمَضَى لِحَاجَتِهِ وَسَكَتَ الْقَوْمُ، فَقَالَ: شَأْنُهُمْ (كُم) لَا يَتَحَدَّثُونَ؟ قَالَ الَّذِي سَمِعْنَا مِنْكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ؛ روزی ما در حال گفتگو بودیم که پیامبر خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بر ما گذشتند و فرمودند: چه می‌گویید؟ گفتیم: آنچه از شما شنیده‌ایم بازگو می‌کنیم؛ فرمود: گفتگو کنید (بگویید) و بدانید هر کس بر من دروغ باند باید جایگاه خود را آماده‌ی دوزخ کند و سپس رفتند و ما هم ساکت شدیم، [پیامبر بازگشت] پس حضرت فرمود: چرا ساکت شدید؟ گفتیم: ای رسول خدا، به خاطر سخنی که از شما شنیدیم [هر کس بر من دروغ باند جایگاهش آتش خواهد بود]، قَالَ إِنِّي لَمْ أَرِدْ ذَلِكَ إِنَّمَا أَرَدْتُ مَنْ تَعَمَّدَ ذَلِكَ فَتَحَدَّثْنَا قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، إِنَّا سَمِعْنَا مِنْكَ

أشياء أفتكئبها و لا حرج؛ فرمود: منظورم این نبود که [که ساکت شوید] بلکه کسی که از روی عمد بر من دروغ بندد، پس ما به گفتگو ادامه دادیم. رافع می‌گوید: گفتم ای پیامبر خدا ما چیزهایی از شما می‌شنویم آیا آن‌ها را بنویسیم؟ فرمود: بنویسید و باکی بر شما نیست. (خطیب بغدادی، ۱۹۸۸، ص ۷۲؛ رامهرمزی، ۱۴۰۴، ص ۳۶۹؛ بنت الشاطی، ۱۴۰۹، ص ۳۶۶)

از همین دسته، در روایتی دیگر که امر به نگارش حدیث برای شخصی به نام «ابوشاه» شده است می‌بینیم: پس از فتح مکه، پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ در میان مردم برخاست و خطبه‌ای خواند. مردی از یمن به نام ابوشاه برخاست و گفت ای رسول خدا! این خطبه را برای من بنویسید، پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ با پاسخ مثبت، به یارانش فرمود: «أَكْتُبُوا لِأبي شاه؛ برای ابوشاه بنویسید.» (خطیب بغدادی، ۱۹۸۸، ص ۸۶؛ ابن اثیر، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۲۲۴؛ رامهرمزی، ۱۴۰۴، ص ۳۶۳؛ قُرطبی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۷۰؛ بخاری، ۱۴۰۱، ج ۳، ص ۹۵؛ ج ۸، ص ۳۸؛ قشیری نیشابوری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۱۱۰؛ شاکر، بی‌تا، ص ۱۲۷)

بیش‌تر بزرگان و عالمان محدث اهل سنت به خوبی، به جایگاه و صحت و استواری این حدیث در اثبات اهتمام پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ به تدوین حدیث و جواز آن گواهی داده‌اند. سیوطی پس از ذکر آن اظهار داشته است که این حدیث متفق علیه است. (سیوطی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۶۲) عبدالله بن احمد بن حنبل می‌گوید: «در کتابت حدیث، صحیح‌تر و محکم‌تر از این حدیث، روایت نشده است.» (حسینی جلالی، ۱۴۱۸، ص ۸۸؛ ابن حنبل، ۱۴۱۲، ج ۱۲، ص ۲۳۵)

محمد رشید رضا این حدیث را تلقی به قبول کرده و در مقام جمع روایات، آن را استثنائی از روایات نهی نگارش به حساب آورده است؛ می‌گوید: «صحیح‌ترین روایتی که در مورد اذن به کتابت حدیث وارد شده، همان روایت ابوهریره در خصوص ابوشاه یمنی است که این حدیث را بخاری و مسلم نقل کرده‌اند.» (أبوهریره، ۱۴۲۸، ص ۴۸)

از این دسته روایات باید از حدیث معروف دستور به نوشتن وصیت رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، که شیعه و سنی به اتفاق روایت کرده‌اند یاد کنیم؛ که بسیاری

از پژوهشگران، دلیلی محکم و روشن و غیر قابل انکار بر لزوم ثبوت و نگارش حدیث دانسته‌اند. آورده‌اند که ابن عیینه از سلیمان احوال از سعید بن جبیر از ابن عباس و به قولی عبدالله بن مسعود از ابن عباس نقل می‌کند که حضرت در آخرین لحظات عمر شریف فرمان دادند تا برای نگارش وصیت نامه‌اش، نوشت افزار آماده کنند، پیامبر فرمود: «اَتْتُونِي بِاللَّوْحِ وَالدَّوَاهِ أَوْ الْكَنْفِ أَكْتُبُ لَكُمْ كِتَابًا لَا تَضَلُّوْا؛ شانه‌ی گوسفند و قلمی برای من بیاورید تا برای شما مطلبی بنویسم که بعد از آن هرگز گمراه نشوید». (بخاری، ۱۴۰۱، ج ۴، ص ۳۱؛ شرف الدین موسوی عاملی، ۱۳۸۶، ص ۱۵۱؛ قشیری نیشابوری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۶؛ ابن حنبل، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۳۵۵؛ ابوریثه، ۱۴۱۶، ص ۵۵؛ شرف الدین موسوی عاملی، ۱۴۱۶، ص ۳۵۴)

«ابن حجر عسقلانی» در کتاب «فتح الباری»، چنین آورده است: «این حادثه بیانگر جواز نوشتن علم است، چون اهتمام حضرتش را برای نوشته‌ای نشان می‌دهد که با آن نوشته هرگز اختلاف و دو دستگی در امت به وجود نمی‌آمد [تا امتش را از گمراهی نجات بخشد] و پیامبر خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ جز به حق اهتمام نمی‌ورزد». (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۲، ج ۱، ص ۱۶۸-۱۶۷؛ و نیز نک: ص ۲۱۱-۲۱۰)

محمد محمد ابوزهو، پس از نقل حادثه و کلام رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ می‌نویسد: «بدین گونه پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بر نگارش مطلبی که اصحابش را از اختلاف برهاند همت ورزید و پیامبر جز به حق همت نمی‌ورزد؛ از این روی، این آهنگ کتابت در آستانه‌ی رحلت، فسخ نهی سابق رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ از کتابت حدیث است که ابوسعید خدری نقل کرده است». (ابوزهو، ۱۴۰۴، ص ۱۲۴)

«رفعت فوزی» هم بعد از نقل این داستان می‌گوید: «اگر پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، نوشتن را جایز نمی‌دانستند به نگارش این نوشته فرمان نمی‌دادند». (رفعت فوزی، بی‌تا، ص ۴۴)

«صبحی صالح» نیز شبیه به همین دیدگاه را مطرح کرده می‌گوید: «اخبار تاریخی و اسناد برای ما هیچ شکی فرو گزار نمی‌کند که در زمان پیامبر خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، حدیث نوشته می‌شده است». (صبحی صالح، ۱۹۷۸، ص ۳۳)

نسخ روایات منع با روایات جواز و بالعکس

در این زمینه چهار دیدگاه وجود دارد: دیدگاه اول: نسخ روایات جواز نگارش و بقای روایات منع: محمد رشید رضا از جمله افرادی است که اساس را بر روایات منع می‌داند و معتقد است روایات جواز یا به وسیله‌ی روایات منع شده‌اند یا به صورت خاص از روایات منع استثناء شده‌اند. وی می‌گوید: «جلوگیری پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ از نوشتن حدیث به خاطر آن بوده که حدیث مانند قرآن آیینی عام تلقی نشود» (آلَا تُتَّخَذُ دِينًا عَامًّا كَالْقُرْآنِ) (نک: ابوریه، ۱۴۲۸، ص ۴۸)

دیدگاه دوم: روایات منع نگارش را منسوخ و روایات جواز نگارش را ناسخ می‌داند. از جمله افراد معتقد به این دیدگاه «ابوزهو» است، که پس از بیان حادثه‌ی وصیت‌نامه و عکس‌العمل خلیفه‌ی دوم فرمان حضرت رسول اکرم در این حادثه (به آوردن نوشت افزار برای نگارش وصیت‌نامه) نسخی بر نهی قبلی حضرت در حدیث ابوسعید خدری است. (ر، ک: ابو زهو، ۱۴۰۴، ص ۱۲۴)

دیدگاه سوم: جایز شمردن نگارش و عمومیت و بقای آن: از جمله معتقدان به آن محمد بن عجاج است که بعد از نقل حادثه امر به نگارش وصیت‌نامه می‌گوید: «این حادثه که در اواخر عمر شریف حضرت بود بیانگر حکم آن حضرت به اباحت نوشتن در مناسبت‌های گوناگون است و از حدیث ابن عباس در باره‌ی همان واقعه نیز می‌توان اذن عام نگارش را، فهمید» (عجاج خطیب، ۱۴۰۸، ص ۳۶ و ۳۹)

دیدگاه چهارم: عمومیت جواز و جعل روایات منع: این دیدگاه معتقد است که رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ در یک حادثه‌ی ویژه آن هم برای اشخاصی خاص، نهی از نوشتن صادر فرموده‌اند و این حداکثر حکمی است که می‌توان در باره‌ی احادیث منع از نگارش صادر کرد.

در مورد دیدگاه محمد رشید رضا، اگر توجه به تدوین حدیث، با قرآن منافات داشت و موجب باز داشتن مسلمین از قرآن می‌شد، باید توجه فوق العاده به حفظ و از بر کردن احادیث نیز موجب روی گردانی از قرآن یا خلط حدیث با قرآن می‌بود؛ در حالی که روایات متعدد حفظ حدیث را اثبات می‌کند و کسی از علمای محدث هم آن را رد نکرده است، به ویژه با آن شور و حرارتی که اصحاب در حفظ کردن (از بر کردن)

حدیث از خود نشان می‌دادند و گاهی برای شنیدن حَتّی یک حدیث سفرهای طولانی و طاقت فرسا می‌رفتند، به عنوان نمونه، «جابر بن عبدالله الانصاری»، که برای شنیدن یک حدیث از مدینه به مصر رفت و یک ماه این راه طول کشید. (ر، ک: مدیرشانه چی، ۱۳۶۳، ص ۲۱)

در ضمن قرآن چه تدوین شده باشد و یا نشده باشد، هرگز با حدیث خلط نمی‌شود چون، کلام قرآن، هم در قالب و هم در محتوی در سطح اعجاز است و حدیث در سطح کلام بشر است؛ پس فرض چنین احتمالی باطل است چه رسد به وقوعش. در این زمینه کافی است به آیات تحدّی؛ ۲۳ بقره، ۳۸ یونس، ۱۳ و ۱۴ هود و ۸۸ اسراء مراجعه شود.

در اثبات دیدگاه چهارم شواهد و قرائنی وجود دارد؛ از جمله این که: در نقل «خطیب بغدادی» از روایت ابوسعید خدری، از قول ابو سعید چنین آمده است: «پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم فرمودند: از من چیزی ننویسید و غیر از قرآن را محو کنید. ولی از بنی اسرائیل حدیث گوید و باکی بر شما نیست.» (خطیب بغدادی، ۱۹۸۸، ص ۳۰)

چگونه ممکن است؟! رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم چنین فرمانی صادر کنند مبنی بر این که سخنان خودشان را ننویسند ولی آثار تحریف شده‌ی یهودیان را در جامعه منتشر کنند تا به تدریج تمام زوایای دینی مسلمانان را پر کند؟! اگر توجیهی معقول برای ذیل این حدیث نیابیم ناگزیر باید بپذیریم چنین قرینه‌ای در این حدیث بیانگر جعل این روایت است.

همان گونه که در تعیین معیارهای نقد روایات گفته شده، اگر مسأله‌ای مورد ابتلای جامعه بوده و دواعی نقل آن فراوان باشد ولی تنها یک نفر آن را نقل کند، دلیل بر جعل - یا حداکثر تقطیع - آن خبر است. (ر. ک: ابوریّه، ۱۴۱۶، ص ۳۹۹)

چگونه می‌توان این منع را با گونه‌ای از حدیث ثقلین یک جا نگریست، چون در صورتی که گونه‌ی «حدیث ثقلین» را به نقل از کتاب «موطاء» مالک بیان کنیم که در آن حضرت فرموده‌اند: «إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ كِتَابِ اللَّهِ وَ سُنَّتِي» (سیوطی، ۱۴۰۱، ج ۱، ص ۲۴۴؛ ابن حنبل، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۳۶۷؛ نیشابوری، ۱۴۱۷، ج ۷، ص ۱۲۳؛ شیخ مفید، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۲۳۳) در این صورت آن منع، دهن سنتی است که پیامبر اکرم صلی الله علیه

و آله و سلم آن را یکی از ثقلین معرفی کرده اند و موجب تناقض گویی در کلام رسول خدا خواهد شد. چون از یک سو آن حضرت به سنت دعوت می کند و آن را یادگار خود می داند و از سوی دیگر اجازه‌ی نقل و نگارش آن را نمی دهند؟! اگر گفته شود مراد از سنت در این حدیث، سنت عملی است نه قولی، این تخصیص بلاوجه و مردود است. اما اگر گونه‌ی حدیث ثقلین را طبق نقل مشهور بدانیم که در آن «کِتَابِ اللَّهِ وَعِترَتِی» (ر.ک: شرف الدین، ۱۴۱۶، ص ۲۲۵؛ هیشمی، ۱۳۸۵، ص ۸۹، باب ۳۰) آمده است؛ در این صورت مرجع حل اختلاف در نگارش یا عدم نگارش حدیث - در صورتی که چنین اختلافی در سنت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم تصور شود - پس از وفات آن حضرت، عترت اوست نه کسانی که بر مردم ریاست کردند. محمد رضا جلالی در بررسی این حدیث می گویند: «کِتَابِ اللَّهِ وَعِترَتِی (با لفظ عترت) متواتر است.» (حسینی جلالی، ۱۴۱۸، ص ۲۴)

جریان وصیت نامه رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم است که فریقین آن را نقل کرده اند. این ماجرا گواهی روشن بر سنت نوشتن حدیث در عصر آن حضرت است؛ پیش از این نیز ملاحظه شد بسیاری از محققان به این حادثه در امر نوشتن حدیث استناد کرده اند. چون اصل حادثه آن قدر در کتاب‌های حدیثی و تاریخی مشهور است که کسی نتوانسته آن را انکار کند؛ حادثه‌ای تلخ که از آن با عنوان «حادثه‌ی روز پنج شنبه» یاد می کنند و در آن اشک و اندوه جمعی مانند ابن عباس را در آورده است و نشان می دهد چگونه برخی از آوردن اسباب کتابت برای رسول خدا ممانعت کردند. [حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ مَنْصُورٍ وَ قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ وَ أَبُو بَكْرٍ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ وَ عمرو النَّاقِدِ (واللفظ لسعيد) قَالُوا حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ سُلَيْمَانَ الْأَحْوَلِ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ قَالَ قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ يَوْمَ الْخَمِيسِ وَ مَا يَوْمُ الْخَمِيسِ ثُمَّ بَكَى حَتَّى بَلَ دَمْعَةُ الْحَصَى فَقُلْتُ يَا ابْنَ عَبَّاسٍ وَ مَا يَوْمُ الْخَمِيسِ ... أَتُنُونِي أَكْتُبُ لَكُمْ كِتَابًا لَنْ تَصِلُوا بَعْدِي فَتَنَارَعُوا...]. (ر، ک: بخاری، ۱۴۰۱، ج ۵، باب مرض النبی - صلی الله علیه و آله و سلم - و وفاته، ص ۱۳۷؛ قشیری نیشابوری، ۱۴۰۷، ج ۵، باب الوصیه، ص ۷۵؛ ابن حنبل، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۳۵۵)

نتیجه گیری

با استناد به تعدادی از منابع و کتب معتبر، روایاتی را که ارائه نموده‌اند در «سند و متن آن‌ها» ضعف وجود داشته و همچنین ضمن «تعارض با سنت»، این روایات با روایات پیرامون اهتمام به نگارش علم و جواز حدیث مخالف است، به همین خاطر چون از نظر سند دارای اشکال هستند و از ابوسعید خُدَری روایت شده‌اند (روایت موقوف و متفرد به یک نفر است)؛ فاقد اعتبار هستند و دارای استحکام کافی نیستند.

روایات بسیاری از آن حضرت نقل شده است از جمله: إسماعیل بن عبد الله از ابراهیم بن سعد از صالح وی نیز از ابن شهاب از عبیدالله بن عبد الله بن عتبّه بن مسعود از عبد الله بن عباس از رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ که مضمون آن‌ها دلالت بر استحباب بلکه بر وجوب تقیید و کتابت احادیث حضرت دارد. (ر.ک: بخاری، ۱۴۰۱، ج ۱، ص ۲۴-۲۲، باب کتابه العلم؛ خطیب بغدادی، ۱۹۸۸، ص ۷۴)

لذا، پیامبری که احادیث وی را دهها نفر از صحابه؛ از وی نقل می‌کنند، چگونه ممکن است مطلب روایی به این مهمی فقط از یک نفر نقل شده باشد و از بزرگانی مثل علیّ علیه السلام، ابوذر، سلمان و ابورافع چنین مطلبی نقل نشده باشد؟! چرا خود خلفا این مطلب را از پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ نقل نکرده‌اند؟!

آنچه از جانب رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ در مورد نقل احادیث آمده، این است که دروغ و کذب به او نسبت ندهند؛ ولی فرموده است که مطلقاً احادیث او را ننویسند. لذا خود در ادامه‌ی همان حدیث ابوسعید می‌فرماید: «حَدَّثُوا عَنِّي وَ لَا حَرَجَ، وَ مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّءْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ». (قشیری نیشابوری، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۲۲۹)

در پاسخ دیدگاه محمد رشید رضا که تدوین حدیث، با قرآن منافات دارد و موجب باز داشتن مسلمانان از قرآن می‌شود؛ یا باید بگوییم آن همه روایت در مورد از بر کردن حدیث، مجعول است که بطلاش آشکار است؛ یا بگوییم از بر کردن حدیث مانند نوشتن آن نیست که موجب فاصله‌گیری انسان از قرآن شود؛ روشن است این ادعایی بی دلیل است، چون ملاک در نوشتن حدیث و از بر کردن آن یکی است یا بگوییم (نعوذ بالله) اولین کسی که می‌خواست سنگ بنای دوری از قرآن را بگذارد خود رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بوده‌اند، چون ایشان تشویق به حفظ (از بر کردن) حدیث کرده‌اند، این نیز

قطعا مردود است. پس باید گفت آنان که این ادعا را مطرح می‌کنند باید به پیامدهای آن نیز بیندیشند و یا انگیزه‌های دیگری داشته‌اند که باید در باره‌ی آن کاوشی بیش‌تر انجام شود.

در پایان با توجه به شواهدی که ذکر گردید و با قطع نظر از اعتبار اسناد روایات نهی که - قبلاً ملاحظه گردید - صحیح‌ترین آن‌ها روایت «ابوسعید خُدَری» بود که «موقوف» است و نیز با قطع نظر از تعارض در گزارش «ابوهریره» که در برابر آن «گزارش» «رافع بن خدیج» قرار داشت و در آن فرمان به نوشتن را از پیامبر خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ و همسو با قرآن و سنت بیان کرده است. نظریه‌ی وضع احادیث منع، دور از ذهن نیست و احتمال جعل و وضع این روایات تقویّت می‌یابد.

منابع و مآخذ

قرآن کریم.

۱. ابن اثیر جَزْرِي، عزالدین ابوالحسن علی بن محمّد بن عبدالکریم شیبانی. (۱۳۸۵ق). *الکامل فی التّاریخ (تاریخ ابن اثیر)*. بیروت: دار صادر.
۲. ابن اثیر جَزْرِي، عزالدین ابوالحسن علی بن محمّد بن عبدالکریم شیبانی. (۱۴۰۹ق). *أسد الغابه فی معرفه الصّحابه*. بیروت: دارالفکر.
۳. ابن بابویه القمّی (شیخ صدوق)، ابوجعفر محمّد بن علی بن الحسین بن موسی. (۲۰۱۳م). *کمال الدّین وتامّ التّعمه*. تصحیح: علی اکبر غفّاری. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۴. ابن بابویه القمّی (شیخ صدوق)، ابوجعفر محمّد بن علی بن الحسین. (۱۳۹۵ق). *کمال الدّین و تمام التّعمه*. چاپ دوم. دارالکتب الإسلامیّه.
۵. ابن بابویه القمّی (شیخ صدوق)، ابوجعفر محمّد بن علی بن الحسین بن موسی. (۱۴۱۷ق). *الأمالی*. قم: مؤسسه بعثت.
۶. ابن حنبل، احمد. (۱۴۱۲ق). *مسند*. بیروت: دارصادر.
۷. ابن حجر عسقلانی، ابوالفضل شهاب الدّین احمد بن علی بن محمّد. (۱۴۰۸ق). *تهذیب التّهذیب*. بیروت. دارالفکر.
۸. ابن حجر عسقلانی، ابوالفضل شهاب الدّین احمد بن علی بن محمّد. (۱۴۰۲ق). *فتح الباری فی شرح صحیح البخاری*. چاپ دوم. بیروت: دار إحياء الثّراث العربیّ.
۹. ابن دبیع الشّیبانی، عبد الرّحمن بن علی الرّیّدی الشّافی. (۱۳۴۶ق). *تیسیرالأصول إلى جامع الأصول من حدیث الرّسول*. مصر: المطبعه السلفیّه.
۱۰. ابن سعد زُهْرِي، ابوعبدالله محمّد بن سعد بن منیع. (۱۴۱۷ق). *الطبقات الكبرى*. تحقیق: محمّد عبدالقادر عطا. چاپ دوم. بیروت: دار إحياء الثّراث العربیّ.
۱۱. ابن عدی الجرجانی، ابی احمد عبدالله. (۱۴۰۹ق). *الکامل فی ضعفالرجال*. بیروت: دارالفکر.
۱۲. ابن ماجه قزوینی، محمّد بن یزید. (۱۴۰۷ق). *السّنن*. تحقیق و ترقیم و تعلیق: محمّد فؤاد عبدالباقی. بیروت: دار الکتب العلمیّه.
۱۳. ابن هشام، محمّد بن عبدالملک. (۱۳۶۳ش). *السیره النبویّه*. تحقیق: مصطفی السّقا و دیگران. قم: انتشارات ایران.

۱۴. ابوریثه، محمود. (۱۴۱۶ق). *أضواء على السنة المحمّديّة أو دِفَاعٌ عَنِ الْحَدِيثِ*. قم: انصاریان.
۱۵. ابوریثه، محمود. (۱۴۲۸ق). *أضواء على السنة المحمّديّة أو دِفَاعٌ عَنِ الْحَدِيثِ*. چاپ دوم. مؤسسه دارالکتاب الإسلامی.
۱۶. اردبیلی غروی، محمد بن علی. (۱۴۰۳ق). *جامعُ الرّوَاهِ وَاِزَاْحَةُ الْاِشْتِبَاهَاتِ عَنِ الطُّرُقِ وَالْاِسْنَادِ*. بیروت: دارالأضواء.
۱۷. ابوزهو، محمد محمد. (۱۴۰۴ق). *الحديث و المحدثون أو عنایه الائمة الإسلامیة بالسنة النبویة*. مصر: شرکت مساهمه مصریة.
۱۸. بخاری، محمد بن اسماعیل بن ابراهیم. (۱۴۰۱ق). *صحیح البخاری*. بیروت: دارالفکر.
۱۹. بنت الشاطی، عایشه عبدالرحمن. (۱۴۰۹ق). *محاسن الاِصْطِلَاحِ*. قاهره: دار المعارف.
۲۰. ترمذی، محمد بن عیسی. (۱۴۰۳ق). *السّنن ترمذی (جامع الترمذی)*. تحقیق: احمد محمد شاکر. بیروت: دار إحياء الثّراث العربی.
۲۱. جعفریان، رسول. (۱۳۶۸ش). *مقدمه‌ای بر تاریخ تدوین حدیث*. قم: انتشارات فؤاد.
۲۲. حاکم نیشابوری، ابو عبدالله محمد بن عبدالله. (۱۴۱۷ق). *المستدرک علی الصحیحین*. تحقیق: یوسف عبدالرحمن مرعشلی. بیروت: مؤسسه الرّسالة.
۲۳. حسینی جلالی، سید محمد رضا. (۱۴۱۳ق). *تدوین السنة الشریفه؛ بدايته المبکّره فی عهد الرّسول صلی الله علیه و آله و سلّم و مصیّره فی عهود الخلفاء إلی نهائیه القرن الأول*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۴. حسینی جلالی، سید محمد رضا. (۱۴۱۸ق). *تدوین السنة الشریفه؛ بدايته المبکّره فی عهد الرّسول صلی الله علیه و آله و سلّم و مصیّره فی عهود الخلفاء إلی نهائیه القرن الأول*. قم: مکتب الأعلام الإسلامی.
۲۵. حسینیان مقدم، حسین، داداش نژاد، منصور، مرادی نسب، حسین و هدایت پناه، محمد رضا. (۱۳۸۶ش). *تاریخ تشیع ۲*. چاپ چهارم. تهران: انتشارات سمت (سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها).
۲۶. حلّی، علامه یوسف بن مطهر. (۱۴۰۲ق). *خلاصه الأقوال*. قم: منشورات رضی.
۲۷. خطیب بغدادی، ابوبکر احمد بن علی بن ثابت. (۱۹۸۸م). *تقیید العلم*. حلب: دارالوعی.
۲۸. دارمی تمیمی سمرقندی، ابو محمد عبدالله بن عبدالرحمن بن الفضل بن بهرام بن عبدالصمد. (۱۳۴۹ق). *سنن الدارمی*. دمشق: دارالفکر.

۲۹. رامهرمزى، قاضى حسن بن عبدالرحمن. (۱۴۰۴ق). المحدث الفاضل بين الراوى والواعى. بيروت: دارالفكر.
۳۰. رفعت فوزى، عبدالمطلب (۱۴۱۸ق). كتابه السنه فى عهد النبى و الصحابه و اثرها. تحقيق: سعيد. حسين آيت. بيروت: دارطيه.
۳۱. رفعت فوزى، عبدالمطلب. (بى تا). توثيق السنه فى القرن الهجرى أسسه و اتجاهاته. چاپ اول. مصر: مكتبة الخانجى.
۳۲. سجستانى الأزدى، أبى داوود سليمان بن اشعث دار بن حزم. (۱۴۱۰ق). سنن أبى داوود. تحقيق و تعليق: سعيد محمد اللحام. بيروت: دارالفكر.
۳۳. سيوطى، جلال الدين عبدالرحمن بن أبى بكر. (۱۴۰۴ق). تدریب الراوى فى شرح تقريب النّواوى. تحقيق: دكتور احمد. بيروت: دارالكتاب العربى.
۳۴. سيوطى، جلال الدين عبدالرحمن بن أبى بكر. (۱۴۰۱ق). الجامع الصّغير فى أحاديث البشير النّدير. چاپ اول. بيروت: دارالفكر.
۳۵. سيوطى، جلال الدين عبدالرحمن بن أبى بكر. (۱۴۰۳ق). اللّائى المصنوعه فى الأحاديث الموضوعه. بيروت: دارالمعرفه.
۳۶. شاكر، احمد محمد. (بى تا). الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث ابن كثير. بيروت: دار الكتب العلميه.
۳۷. شرف الدين موسى عاملى، سيد عبدالحسين. (۱۴۱۶ق). المراجعات. تحقيق: محمد حسين الرّاضى. قم. المجتمع العالمى لأهل البيت.
۳۸. شهرستانى، سيد على. (۱۴۲۰ق). وُضوء النبى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ سَلَّمَ مِنْ خِلالِ مَلابسات التّشريع. چاپ اول. قم: مؤلف.
۳۹. شيخ مفيد، ابو عبدالله محمد بن محمد بن النّعمان العُكبرى البغدادي. (۱۴۱۴ق). الاِرشاد فى معرفه حُجج الله على العباد. چاپ دوم. قم: مؤسسه آل البيت عليهم السّلام لتحقيق الثّرات دار المفيد.
۴۰. صبغى، صالح. (۱۹۷۸م). علوم الحديث و مصطلحه. چاپ دهم. بيروت: دارالعلم للملايين.
۴۱. صفار قمى، ابو جعفر محمد بن حسن بن فروخ. (۱۴۱۲ق). بصائر الدّرجات. بيروت: مؤسسه النّعمان.
۴۲. عبّره الحلبى، نورالدين محمد. (۱۴۰۱ق). منّهج التّقليد فى علوم الحديث. چاپ سوم. دمشق:

دارالفکر.

۴۳. عجاج الخطیب، محمد. (۱۴۰۸ق). *السنة قبل التدوین*. چاپ دوم. قاهره: مکتبه وهبه.

۴۴. قُرطبی، یوسف بن عبدالبرّ التمری. (۱۳۹۸ق). *جامع بیان العلم و فضله و ما ینبغی فی روایتیه و حمله*. بیروت: دار الکتب العلمیه.

۴۵. قشیری نیشابوری، ابوالحسین مسلم بن الحجاج. (۱۴۰۷ق). *صحیح مسلم (الجامع الصحیح)*. بیروت: دارالفکر.

۴۶. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی. (۱۴۰۳ق). *بحار الأنوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الأطهار*. چاپ دوم. بیروت: مؤسسه الوفاء.

۴۷. متقی هندی، علاءالدین علی بن حسام الدین. (۱۴۱۰ق). *کنز العمال فی سنن الأقوال و الأفعال*. تصحیح: صفوه السقا. بیروت: مؤسسه الرساله.

مدیر شانه چی، کاظم. (۱۳۶۳ش). *علم الحديث و درایه الحديث*. چاپ دوم. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۴۸. هبشمی شافعی (ابن حجر)، احمد بن محمد بن حجر. (۱۳۸۵ق). *الصواعق المحرقة فی الرد علی اهل البدع و الزندقه*. تخریج و تعلیق: عبدالوهاب بن عبداللطیف. چاپ دوم. مصر: مکتبه القاهره.

نقد تقدیرگرایی در الهیات رهایی بخش اقبال لاهوری

عزیزالله سالاری^۱

چکیده

علامه محمد اقبال لاهوری (۱۹۳۸ - ۱۸۷۷ م)، از فیلسوفان، شاعران و احیاگران بزرگ جهان اسلام بوده که با سروده‌های روشنگرانه و نیز گفتارها و نوشتارهای پرمایه‌اش، طرح فلسفه و نظامی فکری به نام «حکمت خودی» را در انداخت. وی با نفی از حکمت‌های بی‌فروغ غرب مدرن، در پی نگاه واقعیت‌مدار، ژرف و دیده‌ورانه شرقی و قرآنی است که آمیزه‌ای از خداباوری، فطرت، عشق، عرفان، خردورزی، خودآگاهی، حماسه، غیرت، ایثار، تپش، انتخابگری، آفرینش‌گری و ... است. دیدگاهی که مجموعاً الهیات رهایی بخش او را شکل می‌دهند. او با درک و دریافت دقیق و سنجیده از قرآن و سنت و با سرمشق گرفتن از فیلسوف مجاهد شرق، سید جمال‌الدین اسدآبادی، تقدیر و مشیت الهی را - که از دیرباز بهانه‌ای برای رکود و سازش و واپس‌گرایی بود - از تفسیرهای جبرباورانه و اشعری‌گراها کرد و عملاً تفسیری شیعی و برآمده از مکتب اهل بیت (ع) را که به وفق انتخابگری، آزادی و سرنوشت‌سازی است، به رخ کشید. از این‌رو، روح شرقی را بر تن بی‌جان خفتگان دمید، تا بندگی قدرت‌های استعماری برهند و به اتحاد و اقتدار و آفرینش‌گری و پویایی و طرح و تحقق آرزوها دست یابند.

واژگان کلیدی

اقبال لاهوری، الهیات رهایی بخش تقدیرگرایی، حکمت خودی، امر بین الامرین.

۱. استادیار دانشگاه صداوسیما.

طرح مسأله

یکی از جلوه‌های اندیشه غربی، که زائیده خرد ابزاری و سامانه سرمایه سالاری بوده، سوداگری و فزون خواهی است که قرن‌ها با عنوان استعمار و استعمارگری در جهان - به ویژه جهان سوم - شهرت یافت. واژه استعمار به معنای طلب عمران و آبادی است؛ اما دولت‌های زیاده خواه و سودپرست غربی، با این نام برای بهره‌کشی، غارت و چپاول به سرزمین‌های محروم وارد شدند. سرمایه مداران اروپایی و آمریکایی، در پی توسعه طلبی و بازاریابی برای کالاها تولیدی و یا کارهای به اصطلاح خدماتی خویش، به شناسایی و شکار ملل مستضعف پرداختند، تا از این رهگذر نقشه‌های شوم خویش را به سرانجام برسانند. گاهی رقابت در میان استعمارگران موجب می‌شد تا هر کدام با طرح و نقشه‌های فریبنده‌تر و حرکات زیرکانه‌تری خودنمایی کنند. این حرکات هرگز نه برای مصالح ملل محروم، که برای منافع و توسعه سرمایه و سود بیشتر و سلطه بر منابع مالی آن ملت‌ها بود. لازمه این سلطه‌گری، مسخ فرهنگ کشورهای استعمار شده و ناکارآمد ساختن باورهای دینی ستم‌سوزانه بود. آنان چه بی‌رحمانه، تیشه به ریشه فرهنگ‌ها و مذاهب اصیل و پرمایه می‌زدند تا راه را برای مقاصد ناصواب خود هموار سازند و در این میان، به گسترش فساد، تباهی، افکار انحرافی و هر آن چه مایه خواب و غفلت ملل زیرسلطه بود، دست می‌زدند. آنها با دیدی خودپرستانه و متکبرانه نسبت به خویش و نگاهی تحقیرآمیز نسبت به مستضعفان و محرومان، فریادها و خیزش‌های به حق آنان را باطل پنداشته و به سرکوبی و خنثی کردن آنها می‌پرداختند. مهم‌ترین دستاویز قدرت‌های بیگانه، بهره‌گیری از تفسیرهای ناصواب و جبر باورانه از اعتقاداتی چون تقدیر و مشیت الهی بود که با گسترش رویکرد اشعری‌گری و نیز جبری‌گری افراطی به نتایج قابل توجهی مانند توجیه غارتگری خویش و سکوت و سکون ملل اسلامی دست یافتند. البته از عصر امامان معصوم (ع)، تا روزگاران معاصر، همواره پیشوایان دینی و رهبران سیاسی بیدار و دلیری بوده‌اند که با تفسیر دقیق و سنجیده، چنین باورهایی را به وفق قرآن و روایات تفسیر کرده و با روشنگری و پیرایش اندیشه‌ها، ملت‌ها را به خیزش و حرکت واداشته‌اند. سلسله‌جنبان این جریان‌های مصلحانه در دوران معاصر، سید جمال‌الدین اسدآبادی بود و سپس مصلحان و انقلابیونی چون شیخ

محمد عبده، علامه رشید رضا، عبدالرحمان کواکبی و علامه اقبال در میان اهل تسنن و همه عالمان بزرگ شیعی، به‌ویژه امام خمینی، و علامه شهید مطهری و دکتر علی شریعتی، روح خودباوری، شجاعت، صلابت، انتخابگری و حرکت آفرینی را در میان مسلمانان برانگیختند. اما سخن درباره علامه اقبال لاهوری است که جز به شکل پراکنده در پاره‌ای از کتب اقبال‌شناسی، مقاله‌ای مستقل با عنوان یاد شده (تقدیرگرایی ...) سراغ ندارم. روش ما در این نوشتار، تحلیلی و توصیفی و بر پایه اشعار و نوشتار علامه اقبال خواهد بود.

حکمت خودی و بیداری مشرق زمین

علامه اقبال، بر مبنای فلسفه شرقی خودی - که سراسر خودآگاهی، خودباوری، آزادی، تعالی جویی، حماسه آفرینی و شکوهمندی است - به مبارزه با استعمارگری غرب قد برافراشت و در دو عرصه اندیشه و عمل به ستم‌سوزی همت گماشت. وی با سلاح سروده‌هایش که در ژرفا و شیوایی برجسته و درخشان می‌نمودند، پیام بیداری، استقلال و آزادی خویش را به گوش اقوام شرقی رساند.

اقبال در این فراز، مسخ فرهنگی شرقیان توسط مغرب زمینیان و در بند بودن افکار آنان را علت ایستایی و خمودگی و سکون می‌داند. زیربنای حرکت و تحول در پالایش و پیرایش اندیشه شرقی‌ها و بیداری آنان از خواب غفلت است. پس باید روح حقیقی شرقی را در پیکر بی‌جان و بی‌رمق مشرق زمینیان دمید تا از رنگ و نیرنگ فرنگ رها شوند و به خودی خود ایمان آورند:

پس چه باید کرد ای اقوام شرق؟	باز روشن می‌شود ایام شرق
آه از افرنگ و از آیین او	آه از اندیشه لادین او
هر طرف صد فتنه می‌آرد نفیر	تیغ را از پنجه رهن بگير
ای که جان را باز می‌دانی زتن	سحر این تهذیب لادینی شکن
روح شرق اندر تنش باید دمید	تا بگردد قفل معنی را کلید
شرع یوروپ بی‌نزاع قیل و قال	بره را کرده است بر گرگان حلال
ای اسیر رنگ پاک از رنگ شو	مؤمن خود کافر افرنگ شو
رشته سود و زیان در دست توست	آبروی خاوران در دست توست

این کهن اقوام را شیرازه بند رایت صدق و صفارا کن بلند
(همان : ۴۱۱ - ۴۰۹).

با این وصف، اندیشه شرقی بدون قوت و ابزار و سازوکار و نیز وحدت کلمه مردمانش، بی توفیق و ناکارآمد خواهد بود: دردمندی، دلیری، عشق و آدم‌گری، فروزندگی، خیزش، آگاهی براسرار وجود و خودباوری برای هر انسانی به ویژه کسانی که دل و دیده در گرو افکار شرقی دارند، بایسته است.

ای امین دولت تهذیب و دین آن ید بیضا برآر از آستین
خیز و از کار امم بگشا گره نشئه افرنگ را از سر بنه
نقشی از جمعیت خاور فکن واستان خود را زدست اهرمن
(همان: ۴۱۱).

جبر و تفویض

علامه اقبال با شناخت کافی از مکاتب اشعری و معتزلی و یا مجبّره و قدریه که یکی مبلّغ جبرباوری و دیگری مروّج تفویض‌گرایی است، نظراً و عملاً راه میانه یعنی امر بین الامرین شیعی را برگزید. وی جبر‌گرایی را به سبب بی تکلیفی، بی مسئولیتی، رکود، جمود و انفعال مقبول نمی‌داند و بر این باور پای می‌فشارد که:

«خود جهان خویش را تقدیر باش.» (همان : ۳۷۷)

یا:

«تو اگر تقدیر نو خواهی رواست.» (همان : ۳۳۰)

و سروری و عزّت را از آن ملتی می‌داند که تقدیرش به دست خویش بنوشت.

(همان : ۴۵۵)

او دیدگاه تفویض (وانهادگی انسان و جهان پس از آفرینش) را هم باطل دانسته و آفرینش دمام را که بیانگر توحید در خالقیت و افعال و تجلی مدام آن در جهان هستی است، دیده و رانه نپذیرفته و می‌گوید:

ای من و تو موجی از رود حیات هر نفس نو می شود این کائنات
زندگانی انقلاب هر دمی است زانکه او اندر سراغ عالمی است

تار و پود هر وجود از رفت و بود این همه ذوق نمود از رفت و بود
(همان: ۳۷۳)

پس حقیقتاً با بطلان جبر و تفویض، راه میانه را می پذیرد، یعنی همان اعتقاد ناب شیعی (=امر بین الامرین).

امر بین الامرین از نظر قرآن

قرآن هم آیاتی چون «ما شاء الله لا قوة الا بالله» (کهف / ۳۹) دارد و هم «قد افلح من زكاهها وقد خاب من دساها» (شمس / ۱۰-۹) را؛ هم «انتم الفقراء اى الله» (فاطر / ۱۵) دارد و هم «ليس للانسان اى ما سعى» (نجم / ۳۹).

هم بر توحید افعالی و نیاز دم به دم عالم و آدم به خداوند صحه نهاده است و هم بر توحید صفاتی و نسبت ندادن ستم و فسق و فجور انسان به خداوند سبحان. هم اراده و قدرت خداوند را پاس داشته و هم اراده و انتخابگری انسان را. پس موضع قرآن «لا جبر و لا تفویض» است؛ این گونه که هستی انسان و حول و قوه و فیض، دم به دم از خداوند است؛ ولی قدرت، اراده و اختیار این کنم یا آن کنم از خود انسان است. قدرت و اراده انسان در طول قدرت و اراده خداوند است؛ یعنی اراده کرده که آدمی با اراده خویش کار و رفتار کند. مشکل اعتقادی هنگامی پیش می آید که تنها به نقش خداوند قائل شده و نقش انسان را فرو بگذاریم (=جبر)؛ یا به هوای اصالت دادن به قدرت، اراده و اختیار انسان، قدرت و اراده خداوند را نادیده بگیریم (=تفویض)؛ و یا قدرت و اراده انسان و خداوند را در عرض هم ببینیم که در آن صورت مستلزم استقلال انسان و شرک در خالقیت و فاعلیت است. دیدگاه امر بین الامرین، نگاه صائب و سنجیده ای است که پیراسته از اشکالات جبر و تفویض است. این دیدگاه:

۱- هم خدا را قادر، مختار، عالم مطلق و غنی بالذات می داند و هم انسان را با وجود فقر ذاتی، دارای قدرت نسبی، اراده، اختیار می بیند.

۲- هم توفیق، مدد، فیض و مشیت الهی را در جاری ساختن امور می پذیرد (برخلاف معتزله) و هم تحرک، و اختیار انسان را (برخلاف اشاعره).

۳- هم خداوند در حول و قوه اعمال انسانی - چه گناه و چه ثواب- دخالت دارد و

هم انسان در اراده، جهت گیری و انتخاب نقش آفرین و مسؤول است.

۴- نه چون اشاعره به کفر راه می برد و نه چون معتزله به شرک.

در نتیجه، راه عدل و تنها چاره نفی ظلم و کفر و شرک، بر پایه این تفکر است و با چنین اندیشه‌ای است که می‌توان انسان‌ها را با وجود خلوص در اعتقادشان به یگانگی، آفرینش دمامد، قدرت و مطلق بودن خدا، بر اصالت و معنای بندگی و انتخاب گریشان صحنه نهاد.

از این رو آیاتی که پیرامون عزت و ذلت و نیز هدایت و اضلال خداوند است، دال بر حقانیت اشاعره نیست؛ زیرا فقط جریان مشیت و قدرت الهی را ذکر کرده و حقیقت انتخاب و اختیار بندگان را سلب نکرده است و آیاتی که پیرامون انتخاب فسق و فجور، شرک، کفر و ... آمده باز هم دلیل بر صائب بودن عقیده معتزله نیست؛ چون تنها حکایت از قدرت انتخاب بندگان داشته، و حول و قوه الهی را منکر نشده است.

تفسیر و تبیین جامع و به ویژه آیه به آیه قرآن و پرهیز از یکسویه نگری آن، راز توفیق و نلغزیدن از صراط مستقیم است که مکتب شیعه از قوت و صحت آن برخوردار بوده و علامه اقبال از سر اندیشه و آزادگی آن را دریافته است.

حدیث امر بین الامرین

۱- عن ابي عبد الله (ع): قَالَ سُئِلَ عَنِ الْجَبْرِ وَالْقَدْرِ فَقَالَ: لَا جَبْرَ وَلَا قَدْرَ وَ لَكِنْ مَنَزِلَةٌ بَيْنَهُمَا، فِيهَا الْحَقُّ الَّتِي بَيْنَهُمَا لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا الْعِلْمُ أَوْ مَنْ عَلَّمَهَا إِثَاءَ الْعَالَمِ. (کلینی رازی، بی تا: ۱/۲۲۲)

از امام صادق (ع) در مورد جبر و تفویض پرسش شد، حضرت فرمود: نه جبر است و نه تفویض؛ بلکه منزلی است میان آن دو که حق آن جاست؛ و آن منزل را نداند جز عالم یا کسی که عالم آن را به وی آموخته باشد.

۲- عَنْ رَجُلٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: قُلْتُ: أَجَبَرَ اللَّهُ الْعِبَادَ عَلَى الْمَعَاصِي؟ قَالَ: لَا. قُلْتُ: فَفَوْضَ إِلَيْهِمُ الْأَمْرَ قَالَ لَا قُلْتُ فَمَاذَا؟ قَالَ: لُطْفٌ مِنْ رَبِّكَ بَيْنَ ذَلِكَ. (همو: ۲۲۱)

مردی گوید به امام صادق (ع) عرض کردم: خدا بندگان را بر گناه مجبور ساخته؟ فرمود: نه؛ گفتم: پس کار را به آن‌ها وا گذاشته؟ فرمود: نه؛ گفتم: پس حقیقت چیست؟

فرمود: لطفی است از پروردگارت میان این دو مطلب.

- عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ: لَا جَبْرَ وَلَا تَفْوِيزَ وَلَا كِنَ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ. (همان: ۲۲۴)

امام صادق(ع) فرمود: نه جبر درست است و نه تفویض؛ بلکه امری است میان این دو. و احادیث دیگری که بیانگر نفی و بطلان جبر باوری و تفویض گرایی است. پس دیدگاه قرآن ناطق و کشف حقایق، امام جعفر صادق(ع)، همان نظرگاه قرآن است که در احادیث یاد شده دیدیم؛ همان نگاهی که اقبال لاهوری عملاً در آثار و اشعارش به شرح آن پرداخته است.

مثال برای امر بین الامرین

۱- «هنگامی که شعاع آفتاب بر صفحه آینه می افتد و نور از آینه به دیوار منعکس می شود، این نوری که بر سینه دیوار است از خود آینه نیست؛ زیرا آینه نوری ندارد و در عین حال از خود آفتاب و از چشمه خورشید هم نیست؛ یعنی از شمس مطلق بدون واسطه و بدون قید هم نیست؛ بلکه نور دیوار از نور آفتاب آینه است یا آفتابی که در آینه است. در این جا اگر کسی از خود آفتاب غفلت داشته باشد و به آینه نگاه کند، به گمانش می رسد که نور از آینه است و اگر کسی آفتاب را ببیند و متوجه آینه نباشد، نور دیوار را از آفتاب می بیند و اما کسی که هر دو چشمش بیناست و آفتاب و آینه هر دو را می بیند متوجه خواهد شد که نور از آفتابی است که در آینه افتاده است و به این ترتیب حکم می کند بر این که نور و هر چه از سنخ نور است ذاتاً تعلق به آفتاب دارد و بالعرض متعلق به آینه است.» (امام خمینی، ۱۳۶۲: ۸۱)

۲- «در ذهن تصور کنید که انسانی با اختیار خود در پشت میز مطالعه می نشیند؛ مدتی مطالعه می کند؛ آنگاه احساس خستگی می کند؛ با دست چشمانش را مالش می دهد و دقایقی استراحت می کند؛ آنگاه از پشت میز بر می خیزد و به دنبال کارهای دیگر می رود. آن آدمک ذهنی هر کاری که می کند، به اختیار خود اوست. اما آیا این موجود ذهنی بی نیاز از شما می تواند باشد؟ طبیعی است که او و کارهایش و اراده و اختیارش یکپارچه وابسته به شماست. این شما هستید که چنین موجود مختاری را در ذهن خلق کرده اید و به او اختیار و آزادی بخشیده اید.» (مصباح یزدی، ۱۳۷۵: ۵۰)

قضا و قدر

۱- قضا:

ماده قضا در کتب لغت، بدین گونه معنا شده است:

«القضاءُ فصلُ الأمرِ كانَ ذلكَ أوِ فعلاً و كُلاً واحِدٍ مِنْهَا وَجَهِينِ إلهيَّ وَبَشَريَّ.» (راغب اصفهانی، بی تا: ۴۰۶).

قضا یعنی: فیصله دادن (قطع نمودن) امر؛ قولی باشد یا فعلی؛ گفتاری باشد یا رفتاری که هر یک از آن‌ها بر دو وجه است؛ گفتار و رفتار خداوندی و گفتار و رفتار انسانی. قاموس قرآن: ((آن را به معنای حکم (صنع) حتم و بیان، معنی کرده است)). (قرشی، ۱۳۵۲: ۱۷/۶)

معجم الوسیط: قضا را به معنای ((حکم و فصل)) بیان کرده است. (ابراهیم انیس، ۱۳۹۲: ۷۴۳/۲)

۲- قدر:

مفردات راغب: «القدرُ والتقديرُ تبيينُ كميه الشئ»؛ قدر بیان نمودن مقدار و کمیت شیء است. (راغب اصفهانی، همان: ۳۹۵)

قاموس قرآن، آن را به سه معنا: ۱- توانایی ۲- تنگ گرفتن ۳- تقدیر، اندازه گیری و اندازه ذکر نموده است. (همان: ۲۴۶)

معجم الوسیط هم قدر را مقدار و اندازه شیء، حالات تعیین شده برای چیزی و نیز وقت شیء یا مکان تعیین شده برای چیزی معنا کرده است. (همان: ۷۱۹)

پس: قضا به معنی فیصله دادن، قطعیت، محکم کردن، ضرورت و حتمیت است. قدر یعنی اندازه گیری و میزان تبیین کمیت چیزی.

اگر با زبان منطق قضا و قدر را معنا کنیم، قدر مقدمه و قضا نتیجه است؛ نیز با زبان فلسفه قدر یعنی علت - که همان علت اعدادی است - و قضا یعنی معلول.

و دلیل این که به بحث مربوط به سرنوشت انسان و مشیت الهی روی هم رفته قضا و قدر می گویند، این است که در اعتقاد ما وقوع هر حادثه و نیز پدیده ای، مقدمه و اندازه ای دارد و حکم و نتیجه ای؛ به عبارت دیگر علتی دارد و معلولی؛ و چون این دو در وقوع

پدیده‌ها با هم در آمیخته‌اند، قضا و قدر نام گرفته‌اند.

با این وصف، قضا و قدر همان نظام علیت و اسباب و مسببات است و هیچ ربطی به جبر ندارد. قدرت، اراده و اختیار انسان جزئی از اسباب و قدر است؛ نه نقطهٔ مقابل آن. جزئی که می‌تواند قضا یعنی نتیجه را تغییر داده و خدا و سرنوشت را طور دیگری رقم بزند. قسمت هم این گونه که به معنای جبر و سرنوشت حتمی بدون لحاظ اراده و انتخاب آدمی باشد، از بن باطل است؛ اما اگر با لحاظ همهٔ علل باشد، قدرت و اختیار انسان جزء پررنگ و تعیین‌کننده‌ای از قسمت است. پس تقدیرگرایی به معنای جبرباوری، خطا و خلاف رویکرد قرآن و حکمت الهی است. برای نمونه وقتی که علی(ع) از زیر دیواری سنگی که در حال فرو ریختن بود، جاخالی داد و گریخت، شاهدهی به او گفت: «تَفَرُّ مِنْ قَضَاءِ اللَّهِ» (آیا فرار می‌کنی از قضا الهی)؟ امام علی(ع) فرمود: «أَفِرُّ مِنْ قَضَاءِ اللَّهِ إِلَى قَدْرِ اللَّهِ» (فرار می‌کنم از قضا الهی به قدر الهی)؛ یعنی از سرنوشتی به سوی سرنوشت دیگر می‌گریزم. پس انسان می‌تواند قضا و قدر را با اختیار خویش تغییر دهد؛ ولی نمی‌تواند از قلمرو آن خارج شود؛ مگر این که قانون علیت نقض شود. اگر حضرت علی(ع) زیر دیوار می‌ماند، مسلماً سنگ‌های سخت در برخورد با بدنش او را زخمی کرده و یا می‌کشت و چون با چالاک‌کی خود را دور ساخت، به دنبال این مقدمه، نتیجه‌ای به نام رهایی و نجات به دست آمد و هر دوی آن (چه کشته و زخمی گشتن و چه نجات یافتن) قضا و قدر است؛ لیکن دو شکل انتخابی متفاوت. بنابراین اعتقاد به قضا و قدر و قسمت به معنای پذیرش جبر نیست. (نگارنده، ۱۳۹۳: ۸۵)

تقدیرگرایی و جبرباوری

اقبال با دریافت آیهٔ «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (رعد: ۱۱)، بر آن شد تا با اندیشه و اراده و انتخابی آزاد، غیورانه به انقلاب و تحول در سرنوشت اهالی مشرق همت بگمارد. وی برخلاف جبر باوران، مسؤولیت گریز و کنج‌نشینی که در گوشه‌ای خزیده‌اند تا «دستی از غیب برون آمده کاری بکند»، بر این باور است تا با عنایت و تکیه بر قادر ذوالجلال و

بهره‌گیری از قابلیت‌ها و داشته‌های خویش، خواستن‌ها را به سمت توانستن‌ها سوق دهد. پس باید خود سرنوشت خود را رقم بزنیم تا به عزت و اقتدار و سروری برسیم:

خدا آن ملتی را سروری داد که تقدیرش به دست خویش بنوشت
به آن ملت سروکاری ندارد که دهقان‌ش برای دیگران کشت
(اقبال، ۱۳۴۳: ۴۵۵).


همچنین مرد حق را به سان شمشیری می‌بیند که بایستی بُرنده باشد و با قدرت و قاطعیت سرنوشت ساز شود:

مرد حق بُرنده چون شمشیر باش خود جهان خویش را تقدیر باش
(همان، جاویدنامه: ۳۷۷).

وی هرگز تفسیر قضا و قدر را به جبر و اضطرار و برداشت‌های جبری جهیمه و اشعری وار نمی‌پذیرد. قضا و قدری که در قرآن و احادیث آمده، به دست و پای آزادی زنجیر نمی‌زند و انسان‌های رها را به بند نمی‌کشد. بر این پایه می‌گوید:

«زمان مورد بحث که به عنوان یک کل منسجم مورد نظر قرار می‌گیرد، همان است که قرآن از آن به عنوان «تقدیر» یا سرنوشت تعبیر می‌کند. کلمه‌ای که هم در داخل دنیای اسلام و هم در خارج از آن مورد بدفهمی بسیار واقع شده است. سرنوشت یا تقدیر همان زمان است که درون مایهٔ محتمل‌الوقوع آن هنوز ظاهر نشده. و این زمان از بند تسلسل علت و معلولی - کیفیت ارتباطی که درک منطقی بر آن تحمیل کرده - آزاد است. کوتاه سخن این که، زمان همین است نه آن چه که اندیشیده یا محاسبه می‌شود... زمان که به آن سرنوشت اطلاق می‌شود، همان است که جوهر اشیاء را تشکیل می‌دهد. چنان که قرآن می‌گوید: «پروردگار تمامی اشیاء را آفرید و برای هر یک سرنوشتی معین کرد.»^۱ (فرقان: ۲).

بر این اساس، سرنوشت اشیاء تقدیری بی‌شفقت نیست که همچون کارفرمایی از خارج عمل کند؛ بلکه میل به درون شیء دارد و امکانات قابل تحقیقی که در ذاتش

۱ - و خلق کل شیء فقدره تقدیرا (فرقان/۲) 

آرمیده‌اند، خودشان رشته‌وار بی‌هیچ احساس جبر و فشاری خارجی به واقعیت در می‌آیند. بنابراین، کلیت اساسی و حیاتی استمرار به این معنا نیست که رویدادهای شکل داده شده، آن گونه که باید صورت پذیرند، در زهدان واقعیت آرمیده‌اند و چونان دانه‌های شن یکایک از درون زمان سنج شنی فرو می‌افتند.» (اقبال، ۱۳۷۹: ۱۰۴ - ۱۰۳).

اقبال، کژفهمی‌های نسبت به تقدیر و سرنوشت و برداشت‌های جبرباورانه را به نیکی می‌شناخت و در لابه‌لای سروده‌های عمیق و پرمعنایش طرح و نقد می‌کرد. وی می‌دانست که پذیرش تقدیر و نظام علی و معلولی، مستلزم جبرباوری نیست و می‌توان در چارچوب چنین نظامی، تقدیر را تغییر داد و به تبع آن سرنوشت را دگرگون ساخت:

خواه از حق حکم تقدیر دگر	گر زیک تقدیر خون گردد جگر
زان که تقدیرات حق لا انتهاست	تو اگر تقدیر نوخواهی رواست
نکتۀ تقدیر را نشناختند	ارضیان نقد خودی در باختند
تو اگر دیگر شوی او دیگر است	رمز باریکش به حرفی مضمراست
سنگ شو بر شیشه اندازد ترا	خاک شو نذر هوا سازد ترا
قلزمی، پابندی تقدیر توست	شبنمی، افتندگی تقدیر توست
گنج بی‌رنج است، تقدیر این چنین	رنج بی‌گنج است تقدیر این چنین

(اقبال، همان: ۳۳۰).

ایات یاد شده، گویای انتخابگری و مختاری انسان‌ها در چارچوب قضا و قدر است و هیچ گونه جبری را بر نمی‌تابد. همچنین بیان دیگری از حدیث «جَفَّ الْقَلَمُ» و تفسیر مولانا جلال الدین است. این حدیث رسول خدا (ص) که به واسطه از زبان امام علی بن موسی الرضا (ع) نقل شده، چنین است:

«جَفَّ الْقَلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ بِالسَّعَادَةِ لِمَنْ آمَنَ وَ اتَّقَى وَ الشَّقَاوَةِ مِنَ اللَّهِ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لِمَنْ كَذَّبَ وَ عَصَى.»^۱ (مجلسی، بی تا: ۱۵۷/۵).

قلم - نوشت و - خشک شد به حقیقت کتاب؛ خوش‌بختی را از سوی خداوند برای کسی که ایمان آورد و تقوا پیشه کند و بدبختی را برای کسی که دروغ و سرکشی ورزد. روشن است که قلم سرنوشت تابع چگونگی اندیشه و عمل انسان - اعم از ایمان و عصیان، یا تقوا و فجور است و به گفته مولانا:

کثر روی، جف القلم کثر آیدت	راستی آری سعادت زایدت
چون بدزدد، دست شد جف القلم	خورده باده، هست شد جف القلم
ظلم آری مدبری جف القلم	عدل آری، برخوری جف القلم ^۱

(مولوی، ۱۳۶۲: ۹۸۳).

علامه اقبال در این باره و در نفی جبر و تفویض می گوید:


ای که کویی بودنی این بود شد	کارها پابند آیین بود، شد
معنی تقدیر کم فهمیده ای	نی خودی رانی خدا را دیده ای
مرد مؤمن با خدا دارد نیاز	با تو ما سازیم تو با ما بساز
عزم او خلاق تقدیر حق است	روز هیجا تیر او تیر حق است

(اقبال، همان: ۳۳۸)

رابطه طولی قدرت، اراده و اختیار انسان و خدا به شیوایی در ابیات سوم و چهارم یاد شده پیدا است؛ رابطه ای که اشاعره از بیم نهفتن توحید در خلاقیت و افعال و معتزله از بیم بی توجهی به توحید صفاتی و نقش اختیاری و انتخابگرایانه انسان، از درک و دریافت آن محروم ماندند. نگاه آنان در این کشاکش، نگاهی یکسویه بوده و دیدگاه مذهب تشیع، دوسویه و بر مبنای امر بین الامرین است.

دور جاویدان نیچه

علامه اقبال به دیدگاهی در جهان غرب به نام «دور جاویدان نیچه» که - به شبهه منسوب به خیام بی شباهت نیست و - از ذهن و ضمیر هربرت اسپنسر انگلیسی سربر آورده و

- مثنوی معنوی، نسخه نیکلسون دفتر پنجم بیت ۳۱۳۳ برای کاوش و پژوهش فزون تر، نک: نگارنده: « خط سرنوشت»، تهران: انتشارات آوین نگار، ۱۳۹۳.

با دیدگاه کانت و شوپنهاور سازگاری دارد، اشکال وارد می‌کند. نظر نیچه چنین است که «زمان یک صورت ذهنی نیست؛ فرایندی واقعی و نامتناهی است که تنها به شکل دوره‌ای و متناوب قابل تصور است... به نظر نیچه، ترتیب وقوع رویدادها در عالم، از آن رو که زمان نامحدودی گذشته است، باید ثابت و غیرقابل تغییر باشد».

(اقبال، ۱۳۷۹: ۲۰۵-۲۰۲).

وی در نقد این نظر می‌گوید:

«چنین دورنمایی چگونه می‌تواند شوقی در من برانگیزاند؟ آدمی مشتاق چیزهایی است که به طور مطلق نو و تازه باشد. به نظر نیچه چیزی مطلقاً نو و تازه وجود ندارد تا به اندیشه درآید. این فکر چیزی جز اعتقاد به تقدیر نیست؛ منتها با مفهومی بدتر از آن چه که در کلمه «قسمت» وجود دارد. چنین عقیده‌ای، صرف نظر از آن که جامعه بشری را برای مبارزه با مصائب حیات بر نمی‌انگیزاند، بلکه میل به تلاش را در او ویران، و کشش و کوشش «من» را به سکون بدل می‌سازد». (همان: ۲۰۵-۲۰۴)

حقیقت این است که خداوند به کارهای اختیاری آدمیان در آینده علم دارد و چنین علمی با لحاظ اختیار، هیچ گونه جبری را اقتضا نمی‌کند. پس افعال انتخابی و اختیاری انسان‌ها در ظرف زمان آینده، پیشاپیش در علم ازلی حق تعالی ثبت است. چونان بازی فوتبالی که پیشاپیش حرکات اختیاری بازی‌کنان و گل‌های آنان را در فیلمی تماشا کنید. علم پیشین به این رخداد هرگز به معنای جبر نیست. پس علم ازلی خداوند به اعمال اختیاری ما، هیچ نسبتی با جبر ندارد. اقبال با این رویکرد جبرستیزانه و اختیارگرانه است که می‌گوید:

به پای خودمزن زنجیر تقدیر ته این گنبد گردان رهی هست
اگر باور ندادی خیز و دریاب که چون پاواکنی جولانگهی هست
(اقبال ۱۳۹۳: ۲۰۲).

و با چنین نگرشی است که می‌توان تغییر سرنوشت و رهایی از اوضاع نابه‌سامان و ناخواسته را پی گرفت و به ستم سوزی و استعمارستیزی به قصد رقم زدن زندگانی نوین و جهانی دیگر همت گماشت:

در شکن آن را که ناید سازگار
از ضمیر خود دگر عالم بیار
بنده آزاد را آید گران
زیستن اندر جهان دیگران
هر که او را قوت تخلیق نیست
پیش ما جز کافر و زندیق نیست
(همان: ۳۷۷).

سید جمال اسدآبادی، تقدیر و عوامل عقب ماندگی

سید جمال اسدآبادی برای مبارزه با برداشت ناصواب غربی‌ها و نیز پیش‌گیری از گسترش جبرگرایی و قسمت‌باوری به نام تقدیرالهی، رساله‌ای را با عنوان "قضا و قدر" در مجله عروۃ‌الوثقی نوشت و در پاریس منتشر ساخت. وی چنین اثر فاخری را کاری بنیادی و حرکت آفرین می‌دید تا با تبیین استدلالی آن، اندیشه‌ها را روشن نماید و اختیار، آزادگی، ظلم‌ستیزی و تحول‌خواهی، مغایر با قضا و قدر مورد اعتقاد مسلمانان پنداشته نشود.^۱ بعد از آن فیلسوف نامور شرق، اقبال لاهوری تفکر و حرکت او را به عنوان سرمشقی سترگ در ساحت دین و سیاست تداوم بخشید و در آثار پربارش گفت آن چه باید بگوید؛ گفتنی‌هایی که پاره‌ای از آنها از نظر گذشت. او بر خودآگاهی و انتخابگری و آفرینش‌گری که سه بعد اصلی انسان را تشکیل می‌دهند، پای می‌فشارد تا با شکوفایی آن، انسان به رهایی و تعالی برسد. دکتر شریعتی می‌گوید: «یک موجود سه بُعدی، موجودی با سه استعداد؛ اول آگاهی نسبت به خود، جهان و رابطه خود و جهان؛ دوم انتخاب کردن، آزاد بودن؛ سوم آفرینندگی است در صنعت و هنر. پس این خودآگاه آزاد آفریننده، انسان است. . . می‌بینیم که این سه صنعت، سه صفت خاص خداوند است.» (شریعتی، ۱۳۸۵: ۱۹).

از این روست که اقبال می‌گوید به جای شکوه‌های موهوم از چرخ روزگار و افلاک و سپهر لاجورد، خود را دریاب:

آن مسلمانی که بیند خویش را
از جهانی برگزیند خویش را
بنده حق، وارث پیغمبران
او ننگ‌جد در جهان دیگران

- ر.ک: السید جمال الدین الحسینی، «رسائل فی الفلسفه و العرفان»، مؤسسة الطباعة و النشر، وزارة الثقافة و
الارشاد الاسلامی، تهران ۱۴۱۷.

زنده مرد از غیر حق دارد فراغ از خودی اندر وجود او چراغ
دل بجو تا جاودان باشی جوان از تجلی چهرهات چون ارغوان
(اقبال، همان: ۴۱۸-۴۱۷)

همان گونه که اشارت رفت، حاکمان جبار از این فکر ناسنجیده جبرباوری به سود حاکمیت خویش بیشترین بهره را برده و بذر چنین تفسیر و دریافتی را در خاک اندیشه‌ها کاشته و می‌پروراندند. وقتی سیطره خلفای ستمگر و نابه‌کاری چون متوکل عباسی، به عنوان قسمت ازلی و تقدیر الهی در اذهان مردم مقبول افتد، آن‌گاه ستمگری و ستم‌پذیری، و نیز هر بدبختی و فلاکتی قابل توجیه می‌شود.

اما از دیدگاه قرآن و مکتب اهل بیت عصمت (ع)، نه قضا و قدر به معنی جبر و سلب اختیار انسان است و نه ظلم و بدبختی توجیه پذیر است. هیچ مناسبتی میان اعتقاد به قضا و قدر و جبرباوری نیست. بر پایه این نظر، سطحی‌نگری در دین و کژی برداشت از قضا و قدر، عاملی از عوامل عقب‌ماندگی مسلمانان است، نه اصل قضا و قدر. چگونه است که پیشرفت و بالندگی مسلمانان در زمینه‌های گوناگون و پیروزی چشمگیر آنان در صدر اسلام و نیز جنگ‌های صلیبی، و گسترش فرهنگ غنی اسلامی را نادیده می‌گیرند که ضمن اعتقاد به قضا و قدر، به چنین افتخاراتی دست یافته‌اند؛ ولی ناکامی‌ها و در جازدن هادر برش‌هایی از تاریخ را به رخ می‌کشند!؟

چرا خیزش‌های جهان‌گیر در عصر پرشکوه انقلاب اسلامی و حرکت‌های پویا و رهایی بخش کنونی جهان اسلام را فراموش نموده و نمی‌گویند که مبنای چنین قیام‌هایی، همان دینی است که از ویژگی‌های آن، اعتقاد به قضا و قدر است؛ ولی هر جا که درنگی و رکوردی است به گردن چنین عقیده‌ای می‌افکنند؟! نیم‌نگاهی به قرآن، سنت و سیره نبی اکرم (ص) و پیشوایان معصوم (ع) و روش علمای دین در زمینه‌های مختلف زندگی اجتماعی و فردی، بطلان چنین اندیشه‌ای را روشن می‌سازد و ثابت می‌کند که اسلام دین حرکت و پیشرفت و رهایی است و همه اصول و فروع آن، گواه ادعای ماست.

فیلسوف شورانگیز شرق - سید جمال‌الدین اسدآبادی - در این باره می‌گوید:

این مسأله، بهانه خوبی به دست اروپائیان مسیحی داده و در نتیجه علت‌العلل انحطاط

مسلمین را در این مسأله می‌دانند. آنها برای این که اسلام و مسلمین را در انظار دیگران کوچک تلقی کرده و در نتیجه به هدف‌های شوم خود که نابود ساختن اسلام و مسلمین است نائل گردند، چنین وانمود می‌کنند که اسلام یک آیین جبری است و هر گونه اختیار و حریت را از بشریت سلب می‌کند. لذا از این نظر قابل اداره مردم نیست. این گروه از اروپائیان، چنین گمان کرده‌اند که میان قضا و قدر و اعتقاد به مذهب جبر هیچ گونه فرقی نیست و انسان در پرتو اعتقاد به تقدیر بسان پری است که در هوا آویزان باشد و یا با وزش باد از این سو به آن سو کشیده شود.» (اسدآبادی، ۱۳۵۳: ۵۰).

«فرنگی‌های دغل، خیال باطل کردند که اعتقاد به تقدیر اگر در میان هر ملتی شایع و راسخ گردد، همت و قوت و حکمت و شجاعت و دیگر فضایل از میان آن ملت، رخت برمی‌بندد و صفات ناپسندیده مسلمین همه نتیجه اعتقاد به قضا و قدر است... این دروغ بی‌فروغ و گمان نادرست را بر مسلمانان تهمت بسته‌اند... اعتقاد به قضا و قدر اگر به لوث عقیده به جبر محض آلوده نشود، ایجاد قوت و همت و شجاعت در شخص می‌شود و پردلی و رادمردی و ثبات می‌آورد... اعتقاد به قضا و قدر، مشکلات و مصائب را در پیش نگاه ناچیز و کوچک می‌نماید و صاحبش را بخشنده و کریم و با شهامت می‌سازد... و سرش به طاعت خداست و به حفظ ملک و ملت و کسب مجد و عزت می‌کوشد و بالتجربه خودش عزیز و با سعادت و ملتش بزرگ و آسوده و کشورش مستقل و توانا و ارجمند خواهد گردید.» (وائقی، ۱۳۴۵: ۳۷۷ - ۳۷۵).

حال مقایسه کنید که نگاه مسلمانان از قضا و قدر چگونه است و نگاه غربی‌ها چگونه؟ و «بین تفاوت ره از کجاست تا به کجا» که به گفته مولانا:

کرده‌ای تأویل حرف بکر را خویش را تأویل کن نی ذکر را
(مولوی، ۱۳۶۲: ۵۳).

اقبال می‌گوید:

شکوه کم کن از سپهر لاجورد جز به گرد آفتاب خود مگرد
تو خودی اندر بدن تعمیر کن مشت خاک خویش را اکسیر کن

(اقبال، ۱۳۴۳: ۴۱۹-۴۱۷).

یا:

مذهب زنده‌دلان خواب پریشانی نیست از همین خاک جهان دگری ساختن است
(همان: ۱۴۷).

به خودنگر گله‌های جهان چه می‌گویی اگر نگاه تو دیگر شود جهان دگر است
(همان: ۲۳۹).

پس ریشه‌دشواری‌ها و موانع پیش روی انسان‌ها، شکوفا نشدن خودآگاهی و
انتخابگری و آفرینندگی است.

تقدیرگرایی ، خودباوری و احیاگری

بایسته است که بنیان خودیابی و خودباوری با نیروی ایمان، احیاگری و بیم زدایی
گردد تا دلها از این نترسی و شجاعت قوت یابد؛ قوتی حیات افزا، دلیر پرور و بشکوه .
چنین خودیابی و خودباوری و نیز ایمان محوری و دلیری، بسترساز انقلاب و تحول و
سرانجام دگرگونی در جهان و جامعه خواهد شد:

مذهب زنده دلان خواب پریشانی نیست از همین خاک، جهان دگری ساختن است
(همان : ۱۴۷).

یا:

زمن هنگامه‌ای ده این جهان را دگرگون کن زمین و آسمان را
زخاک ما دگر آدم برانگیز بکش این بنده سود و زیان را
(همان).

پس چاره کار در این است که به سوی صبح عید، یعنی آن هنگامی که دیدگان ملتی
بیدار می‌گردد، حرکت کرد. این بیداری، دیباچه‌ای است برای تحول، استقلال‌خواهی و
گسست وابستگی به بیگانه:

عرشیان را صبح عید آن ساعتی چون شود بیدار چشم ملتی
(همان : ۲۹۱).

زندگی را سوز و ساز از نار توست عالم نو آفریدن کار توست
(همان : ۳۰۶).

اندیشه اقبال، یعنی خودباوری، انتخابگری آگاهانه و با اراده بودن و شکوه خویش را جلوه گر ساختن. از این نظر می‌گوید:

«تنها عامل مؤثری که می‌تواند نیروهای فساد و تباهی را در قومی خنثی سازد، پرورش افراد مصمم و با اراده است. چنین افرادی، به تنهایی می‌توانند ژرفای حیات را متجلی سازند.» (اقبال، ۱۳۸۰: ۱۶۷).

گوستاو لوبون می‌گوید :

«بعضی‌ها از [اروپاییان] عار دارند که اقرار کنند که یک قوم کافر و ملحدی [یعنی مسلمانان] سبب شده اروپای مسیحی از حال توحش و جهالت خارج گردد، و لذا آن را مکتوم نگاه می‌دارند، ولی این نظریه بی‌اساس و تأسف آور است که به آسانی می‌توان آن را رد نمود ... نفوذ اخلاقی همین اعراب زائیده اسلام، آن اقوام وحشی اروپا را که سلطنت روم را زیر و زبر نمودند، داخل در طریق آدمیت نمود و نیز نفوذ عقلانی آنان دروازه علوم و فنون و فلسفه را که از آن به کلی بی‌خبر بودند به روی آنها باز کرد و تا ششصد سال استاد ما اروپاییان بودند.» (گوستاو لوبون، ۱۳۵۴: ۷۵۱).

ویل دورانت در تاریخ تمدن می‌گوید :

«پیدایش و اضمحلال تمدن اسلامی از حوادث بزرگ تاریخ است. اسلام طی پنج قرن، از سال ۸۱ هجری تا ۵۹۷ هجری، از لحاظ نیرو و نظم و بسط قلمرو و اخلاق نیک و تکامل سطح زندگانی و قوانین منصفانه انسانی و تساهل دینی [احترام به عقاید و افکار دیگران] و ادبیات و تحقیق علمی و علوم و طب و فلسفه پیشاهنگ جهان بود.» (دورانت، ۱۳۳۷: ۳۱۷).

پس چگونه است که چنین مسلمانانی با اعتقاد راستین به قضا و قدر، چنان دوران طلایی را در عرصه های علمی، فرهنگی، فلسفی و نیز اختراعات و اکتشافات و رهایی و اقتدار آفریدند و بر قرائت‌های جبرگرایانه از قضا و قدر نیشخند زدند؟ از این روست که غربیان از دریافت‌های اختیارگرا توسط شیعه و معتزله غافل بوده و قضا و قدر که همان روابط اسباب و مسببات و ارتباط علی و معلولی میان پدیده‌هاست، حمل بر آن کردند که «دستی از غیب برون آمده کاری بکند.» و زهی پندار باطل !!

اقبال نه تنها با تفکر فATALIZM و جبر باوری در ستیز بود (اقبال، ۱۳۴۶: ۶۰)، بلکه به انسان توانایی می‌اندیشید که جامعه را به وفق مراد خویش بسازد: «انسان توانا، محیط را آن طور که می‌خواهد می‌سازد و ضعیف، ناچار است خود را با آن تطبیق دهد.» (اقبال، ۱۳۸۰: ۱۶۹)

و به گفته حافظ :

چرخ برهم زخم از غیر مرادم گردد من نه آنم که زبونی کشم از چرخ فلک
(حافظ، ۱۳۸۲: ۳۰۱).

چنین انسان ایده آل اقبال، نباید از سرمایه‌های خود غافل و بیگانه باشد و نیز هرگز بیمی به جز خوف از خداوند به دل راه ندهد:

هر که بر خود نیست فرمانش روان می‌شود فرمان پذیر از دیگران
هر که حق باشد چو جان اندر تنش خم نگردد پیش باطل گردنش
خوف را در سینه او راه نیست خاطرش مرعوب غیرالله نیست
(اقبال، ۱۳۴۳: ۳۰).

همان که به گفته سعدی: « نصیحت پادشاهان کردن کسی را مسلم بود که بیم سر ندارد یا امید زر :

موحد چه در پای ریزی زرش چه شمشیر هندی نهی بر سرش
امید و هراسش نباشد ز کس براین است بنیاد توحید و بس
(سعدی، ۱۳۶۹: ۱۹۲).

پس این اندیشیدن بر قدرت و استقلال و پروراندن باور به توانستن و آفرینش نو و تحول طلبی، از ویژگی دیدگاه‌های موحد حکیم و عارفی چون اقبال است:

گفت «اگر سلطان» تو را آید به دست می‌توان افلاک را از هم شکست
نکتۀ «الْبَابِ سُلْطَانُ» یسارگیر ورنه چون مور و ملخ در گل بمیر
از طریق زادن ای مرد نکو آمدی اندر جهان چارسو

هم برون جستن به زادن می‌توان
لیکن این زادن نه از آب و گل است
بندها از خود گشادن می‌توان
داند آن مردی که او صاحب‌دل است
جان بیداری چو زاید در بدن
لرزه‌ها افتد در این دیر کهن
(همان: ۲۸۲ - ۲۸۱).

اقبال در سال ۱۹۳۲ میلادی در یک سخنرانی چه زیبا گفت:

«شعار موسیلمینی این بود که: کسی که آهن دارد، نان دارد. من به خود جرأت می‌دهم و با تصرف مختصری در این شعار می‌گویم: کسی که آهن باشد، همه چیز خواهد داشت. سخت باشید و سخت بکوشید! این است راز کلی حیات فردی و زندگی دسته جمعی^۱.»
(سعیدی، بی تا: ۳۴۶).

پس حکمت خودی اقبال، یعنی همه ارزش‌های بنیادی که بشریت را به استقلال، رهایی و تعالی می‌رساند. توحید و بندگی خدا، خودباوری، عشق، خودآگاهی، انتخابگری، آفرینش‌گری، مواجی و سیرمدام، دردمندی و بی‌قراری و ... از این رو تقدیر در نگاه او، نه به معنای جبر و رفع تکلیف و مسئولیت و بی تفاوتی نسبت به مبارزه و سازندگی، بلکه در الهیات رهایی‌بخش او، چنین باوری با آزادگی و مجاهدت و ستم‌سوزی سازگار و در وفاق است. از این رو، واژه به واژه سروده‌های پرمغز و بیدارگرش، در سمت‌وسوی هوشیاری و دردمندی و استعمارستیزی و استبدادسوزی است

۱ - ر. ک: جاوید اقبال: «زندگی نامه محمد اقبال لاهوری، ج ۳، ترجمه و تحشیه شهیندخت کامرانی مقدم،

نشر اقبال آکادمی پاکستان، بی تا

نتیجه گیری

۱- تقدیر گرایی در الهیات رهایی بخش اقبال که برآمده از قرآن، عرفان، برهان، خودآگاهی، فقر عارفانه و حماسی، غیرت، خلاقیت، انتخابگری، بصیرت، مجاهدت، خودباوری و ... بوده، هرگز به معنای انفعال و جبریگری اشعری که زاینده سستی و کاهلی و رکود است، نخواهد بود.

۲- تقدیرگرایی راستین با قرائت اختیارگرایانه شیعی سازگارتر بوده؛ همان دیدگاهی که اختیار را جزئی از قسمت می داند.

۳- دیدگاه اختیارگرایانه شیعی عامل عقب افتادگی مسلمانان نیست؛ بلکه رمز توفیق، ترقی، شکوفایی و شکوه و اتحاد و اقتدار خودباوری و احیاءگری آنان بوده که به گفته غرب گرایانی چون "ویل دورانت" و "گوستاو لوبون"، در برهه‌هایی از نظر فلسفی، فرهنگی، علمی، و کشف اختراعات به گونه‌ای شکوهمند درخشیدند و بر تاریخ و تمدن غرب، سایه شرف افکندند.

۴- ادبیات و الهیات رهایی بخش اقبال همان حکمت خودی او و نیز تحت تأثیر فیلسوف شرق "سید جمال‌الدین اسدآبادی" است؛ الهیات و حکمتی که انسان آرمانی‌اش، خودآگاه، خلاق، آزاد، مجاهد، رها از تعلقات و از این رو مقتدر، بصیر، آرزوپرور و سرنوشت ساز است.

۵- رویکرد قرآن و به تبع آن اقبال در عرصه جبر و اختیار، عملاً بر مبنای امرین الامرین شیعی است که جبر گرایی و تفویض گرایی را مردود می داند.

۶- قضا و قدر همان نظام اسباب و مسببات و علی و معلولی است و ربطی به جبر و اختیار ندارد. می توان در چارچوب علیت و قضا و قدر، مختار بود. قسمت به معنای حذف اختیار انسان، اندیشه ناصوابی است؛ اما اگر اراده و اختیار انسان جزئی از قسمت باشد، پذیرفتنی است.

۷- رابطه طولی قدرت، اراده و اختیار انسان و خدا که تفکر امرین الامرین راشکلی می دهد، از اشعار و دیگر آثار اقبال نتیجه می شود؛ رابطه ای که معتزله و اشاعره از تحلیل و توصیف آن ناتوان و محروم ماندند.

فهرست منابع

- ۱- الله (۱۳۷۸) قرآن، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران: انتشارات دوستان.
- ۲- ابراهیم انیس و ... (۱۳۹۲ق) ، معجم الوسيط ، بیروت: دار احیاء التراث العربی .
- ۳- جاوید اقبال (بی‌تا)، زندگی نامه محمد اقبال لاهوری، ج ۳، ترجمه و تحشید شهیندخت کامرانی مقدم، نشر اقبال، آکادمی پاکستان.
- ۴- جعفری، محمد تقی (۱۳۶۱)، جبر و اختیار، قم: انتشارات دارالتبلیغ اسلامی.
- ۵- حافظ شیرازی، خواجه شمس‌الدین محمد (۱۳۶۸)، نسخه غنی و قزوینی، تهران: انتشارات اساطیر.
- ۶- حسین اسدآبادی، سید جمال‌الدین (۱۴۱۷ ق)، رسائل فی الفلسفه و العرفان، تهران: مؤسسه الطباعه و النشر، وزاره الثقافه و الارشاد الاسلامی.
- ۷- حسین اسدآبادی، سید جمال‌الدین (۱۳۵۳)، عروه الوثقی، کابل: انتشارات هوت.
- ۸- خمینی، امام سید روح‌الله (۱۳۶۲)؛ طلب و اراده، ترجمه سید احمد فهری، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۹- دورانت، ویل (۱۳۳۷)، مترجمان، انتشارات اقبال و فرانکلین.
- ۱۰- راغب اصفهانی (بی‌تا)، المفردات فی غریب القرآن، بیروت: دارالمعرفه .
- ۱۱- سالاری، عزیزالله (۱۳۹۴)، خط سرنوشت، تهران: انتشارات آوین نگار.
- ۱۲- سعیدی، شیخ مصلح‌الدین (۱۳۶۹)، کلیات - گلستان، به اهتمام محمد علی فروغی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- ۱۳- سعیدی، غلامرضا (بی‌تا)، اندیشه‌های اقبال لاهوری، به کوشش سید هادی خسروشاهی، تهران: نشر اقبال.
- ۱۴- قرشی، سید علی اکبر (۱۳۵۲)، دارالکتب الاسلامیه .
- ۱۵- کلینی رازی، ابو جعفر محمد بن یعقوب (بی‌تا) اصول کافی، ج اول، ترجمه سید جواد مصطفوی، قم: دفتر نشر فرهنگ اهل بیت (ع) .
- ۱۶- لاهوری، محمد اقبال (۱۳۴۶)، احیای فکر دینی در اسلام، تهران: انتشارات رسالت قلم.
- ۱۷- لاهوری، محمد اقبال (۱۳۴۳)، ارمغان حجاز، تهران: انتشارات کتابخانه سنائی .

- ۱۸- لاهوری، محمد اقبال (۱۳۴۳)، کلیات، اسرار خودی، تهران: انتشارات کتابخانه سنائی .
- ۱۹- لاهوری، محمد اقبال (۱۳۴۳)، کلیات، افکار، تهران: انتشارات کتابخانه سنائی .
- ۲۰- لاهوری، محمد اقبال (۱۳۴۳)، کلیات، بندگی نامه، تهران: انتشارات کتابخانه سنائی .
- ۲۱- لاهوری، محمد اقبال (۱۳۴۳)، کلیات، پس چه باید کرد ای اقوام شرق؟، تهران: انتشارات کتابخانه سنائی .
- ۲۲- لاهوری، محمد اقبال (۱۳۴۳)، کلیات، پیام مشرق، تهران: انتشارات کتابخانه سنائی .
- ۲۳- لاهوری، محمد اقبال (۱۳۴۳)، کلیات، جاوید نامه، تهران: انتشارات کتابخانه سنائی .
- ۲۴- لاهوری، محمد اقبال (۱۳۴۳)، کلیات، خلاصه مثنوی، تهران: انتشارات کتابخانه سنائی .
- ۲۵- لاهوری، محمد اقبال (۱۳۴۳)، کلیات، رموز بی خودی، تهران: انتشارات کتابخانه سنائی .
- ۲۶- لاهوری، محمد اقبال (۱۳۴۳)، کلیات، زبور عجم، تهران: انتشارات کتابخانه سنائی .
- ۲۷- لاهوری، محمد اقبال (۱۳۴۳)، کلیات، مسافر، تهران: انتشارات کتابخانه سنائی .
- ۲۸- لاهوری، محمد اقبال (۱۳۴۳)، کلیات، نقش فرنگ، تهران: انتشارات کتابخانه سنائی .
- ۲۹- لاهوری، محمد اقبال (۱۳۷۹)، بازسازی اندیشه دینی، تهران: انتشارات فردوس .
- ۳۰- لاهوری، محمد اقبال (۱۳۸۰)، سونش دینار، تهران: انتشارات فردوس .
- ۳۱- لبون، گوستاو (۱۳۵۴)، تمدن اسلام و عرب، ترجمه سید هاشم حسینی، چاپ الاسلامیه .
- ۳۲- مجلسی، علامه محمدباقر (بی تا)، بحار الانوار، ج ۵، تهران: انتشارات دارالکتب الاسلامیه .
- ۳۳- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۵)، بینش اسلامی پیش دانشگاهی، وزارت آموزش و پرورش .
- ۳۴- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۶۲)، مثنوی معنوی، به تصحیح نیکلسون، تهران: انتشارات امیرکبیر .
- ۳۵- واقفی، صدر (۱۳۴۵)، سید جمال‌الدین اسدآبادی پایه گذار نهضت اسلامی، تهران: انتشارات پیام .

چکیده مقالات به انگلیسی

Criticism in the liberation theology of Iqbal Lahori

Azizollah Salari

Abstract

Allama Mohammad Iqbal Lahouri (1877-1938) is one of the great philosophers, poets and revivals of the Islamic world, who, with enlightened poetry, as well as his speeches and writings, developed a philosophical and military philosophical plan called "Self Wisdom." With the rejection of the wisdoms of the untapped modern West, he is looking for a realist, profound, visionary, and Qur'anic who is a mixture of Goddess, nature, love, mysticism, wisdom, self-consciousness, epic, neglect ,

selflessness, thirst, oppression, creativity Is . A view that is collectively a liberation theology

They form him. With the understanding and precise understanding of the Qur'an and the Sunnah, and with the example of the Mujahideen Orientalist philosopher, Seyyed Jamal al-Din al-Assadabadi, he forswear the divine predestination - which has long been a pretext for stagnation and reconciliation and retrogression - from abstract and Ash'arist interpretations And practically brought a Shi'ite commentary from the school of the Ahlul-Bayt (AS), which is in accordance with the choices of liberty and decisiveness. Thus, the Eastern spirit was blown away by the idolatry, so that the bondage of colonial powers would go away, and to unity, authority and creativity.

And the dynamism, design and realization of the aspirations.

Keywords

Iqbal Lahouri, Theology of the Liberation of Fidelity, Inner Wisdom, Emarbeen Alamrine.

The philosophy of controversy Controversy of the Prohibition of the Writing of the Prophetic Hadith in the First Century

*Morteza Darabi
Yadollah Maleki
Jafar Taban*

Abstract

This research was conducted to prove the generality of hadith authorization as well as the forgery in the hadith whose transcriptions were prohibited. The research method was descriptive-analytical and the data was analyzed through document analysis. Having caused some controversies, these hadith are not strong enough to rely on due to the weakness and discrepancy in their texts and documents as well as the contradiction of their narrations to the holy Quran and the transcribed hadith.

Keywords

Hadith, Prohibition of hadith transcription, Weakness and discrepancy in hadith, Hadith authorization.

Differences of Ebn Arabi and Josef Murphy in the issue of miracle

*Mohammad Ali Vosoughian
Seyyed Mohammad Amiri
Ata Mohammad Radmanesh*

Abstract

Despite similarities between the views of Ebn Arabi and Josef Murphy regarding miracle, there are disagreement between them as well. Difference in existential table and effectiveness are among the main causes of disagreement. Ebn Arabi believes that dignity is specialized for saints and miracle is specialized for prophets. However, Murphy thinks there is no difference between dignity and miracle. He thinks that all human beings have a single soul, thus, such potential souls can be actualized in one form when the grounds are made. In this section, we are going to mention ten differences, most of which have their root in the type of worldview, existential table, effectiveness and one's definition of a human..

Keywords

Ibn Arabi, Murphy, Miracle, Dignity.

The discourse of the quran in order to fight hoard

*Masoumeh Mirzajani Bijar, pasi
Roghayyeh Sadeghi Nayyeri
Alireza Abdul, Rahimi*

Abstract

This research, using a documentary method and using a descriptive-analytical method, has investigated the stages of Qur'anic discourse on the fight against economic corruption in hoard. The nature of the hoard was explained in such a way that it is Stocking goods and goods needed by the people for the purpose of shortage of goods and price increase, in which one of the most important economic mistakes that the Holy Qur'an introduced to the society of the society, and its prevalence and promotion in warning communities. It provides the basis for the collapse of societies through the violation of the rights of individuals and Increase inflation. The results of the research show that in spite of the novelty of the Qur'anic discourse problem in the fight against hoard, considering the importance of the economy in human societies and all aspects of human development, and the consistency of society in its economy, The incidence the consequences of this mistake are discussed. Discourse designing the design of economic utility identified is based on the teachings of the Qur'an in order to maintain the Quranic values and norms in the community and become a religious thought to the common literature of society and people's lives. To this end, the Qur'an's discourse is to combat the corruptions of the hoard by a gradual approach which first began with the knowledge and introduction of society and then, through the promotion and modeling of values and culture, and the explanation of the consequences of discourse.

Keywords

Discourse ,Bribe , The Holy Quran, inflation.

Studying the constitutional and legal nature of individualism or individuality Authenticity

*Somayyeh Sarami
Nafiseh Nekouie Mehr*

Abstract

With the rise of modern communication technologies, including the Internet, individualism has increased and has led to a weakening of the collective relations and normal human links (eg face-to-face relationships and emotional relations). For this reason, because of the viewpoint of aggregation and interests Collectively, it is a priority and priority. Therefore, any kind of individualism and motivation that contributes to the strengthening of the spirit and the culture of individualism is denied and denounced. Humanism or individuality is a major theoretical element in the "liberal-capitalist" system, and in the sense of The heart of this system and free market ideology is in place. In this school, his person and his rights prevail over everything. If a government is formed, it must be at the service of the people of the community. Collectivist concepts, such as the "benefit of society," are false. Everyone recognizes his or her own interests better than others, and if they seek their own good and good, then society will eventually be good. We have no absolute goodness and virtue to interfere in human life. Religion, ethics and government, as well as reformers and thinkers, have no right to issue copies to prescribers. In this paper, I also examine the different perspectives on individualism, the controversies and the ways in which this school is with Islam.

Keywords

Individualism, Liberalism, Islam, Law, Originality.

Pathology of Demand and Spiritual Desire in Khorasani Style Poetry

*Nazi Sang Sefidi
Ebrahim Estagi
Ali Eshghi Sardehi*

Abstract

The literary works can be classified into four categories: epic, educational, dramatic and lyrics. The demand and the desire that manifests in poetry from the beginning of Persian poetry to the contemporary period in various forms, is one of the subcategories of lyrical literature . Demand and desire in poetry is classified into two general categories: 1) material, 2) immaterial (spiritual). This a descriptive-analytical paper aiming at pathology of the concept of spiritual demand and desire in the poetry of the most prominent poets of Khorasani style. Spiritual demand and desire in this course can be classified into two parts with transcendental goals (such as prayer) or for personal purposes (such as position). Prayer is the main purpose of the transcendent demand and desire, which has a special place in Khorasani style poetry and there are fewer works in which the poet and the writer did not praise and describe God and have not expressed their prayers. In general, spiritual demand and desire in the works of poets of this period include prayer, the demand and desire of beloved joining, the demand and desire for position, the demand and desire for morals, the demand and desire for other spiritual matters.

Keywords

demand, desire, prayer, beloved joining.

Investigating the Relationship between Religion and Ethics from the Viewpoint of Islamic and Western Scientists

Nasrin Tavakoli

Abstract

Religion, by commanding to avoid moral evils, has a very important contribution to the ethics of human societies. Therefore, the theory of the relationship between religion and ethics, which emphasizes that religion supports ethics, helps to expand moral virtues. In this article, the concept of morality and religion is discussed and also the views of various Islamic and Western thinkers and philosophers on the relationship or non-relevance of religion and ethics are reviewed. The research method is based on qualitative and documentary studies. The purpose of this study is to investigate the relationship between religion and ethics and to emphasize the importance of religiousness of man and human societies in the pursuit of morality and the spread of moral virtues as well as the effect of religiousness and the positive effects of religiosity on the consolidation of moral values. The findings show that religion is more general and has different components and realizes ethical value through its multiple dimensions. Morality, on the other hand, like a strong phenomenon provides the development basis for social values and sustainable prosperity, and nobody can deny the role of religion in advocating morality .

Conclusion: In order to gain specific examples of moral commands, we need religion. And this is inspiration that can elucidate moral commands in a particular sense with certain limits, conditions and devices.

Key Words

Ethics, religion, relationship, Islamic scholars, Western scholars.

Analysis of different opinions of commentators on the word "Araf" in the Quran

Mohammad Badreh

Mohammad Ali Rezaei Kermani Nasabpur

Mohammad Hasan Rostami

Abstract:

In the Holy Quran, there are some words that have been expressed by various commentators on the history of Islam, including the word "Arabah." Therefore, in this scientific research, it is attempted, in the meanwhile, The views of the commentators have also been analyzed and through this, accurate knowledge of this subject can be found. A comprehensive review of the meanings of "Araf" comes from which the subsistence of all of them is aristocracy, degree of elevation and exaltation. "Arabah" is in fact the upper parts of the veil that holds out between hell and paradise, so that the Arabs are there, both the inmates and the paradises. These "Rejal A'rafs" are in the position that the characteristics which are in the image of the individual of the Hazir is based on all the concessions of the soul and their actions, and even see the people of hell and heaven after going to hell and heaven. And this official is undoubtedly an honorable dignity for them, not those who have such qualities, and not from paradise, but this is the spiritual status that these divine choices enjoy, and the hands of others are short of these great officials.

Keywords

Quran, Arabs, Hijab, commentators, analysis and review.

Structuralism and roots of terrorism in Pakistan

Mehdi Imani

Kayhan Barzegar

Abstract

Terrorism is one of the main and interconnected issues in the area of national security and transnationality in today's modern world. This modern manifestation has become a strategic issue for communicating with new technologies and has become one of the actors in the world's security arena by giving the attention of small individuals and groups. In the past two decades, with the development of the phenomenon of terrorism, the human community has been threatened.

By reviewing news and daily news releases, one can find that one of the main terrorist attacks in Pakistan. Given the complex structure of the situation and the presence of terrorism in Pakistan, this category seeks to examine the roots of terrorism in Pakistan in terms of constructivism.

Keywords

Terrorism, Pakistan, Constructivism, Religion, Sunnis, Fundamentalism.

Anthropology from the perspective ibn sina

Masoumeh Alvandian

Ali, o Allah Bedashati

Abstract

Human thinking has a long history of human life. One of the main human issues from the very beginning was the question of itself and the surrounding environment. Religious scholars and religious theologians have made many theories about different aspects of human life in different periods, from all over the world. Among these would be Ibn-e Sina, whose philosophical opinions had a tremendous impact on other scholars.

This research is based on descriptive-analytic method, with the study of the topics of Sheikh Al-Rais in the sciences, in his philosophic books such as healing, salvation, hints and punishments in the fields of humanities, to explain his thoughts on human life. He examines humanity in two stages and two stages: the first stage is pure philosophical and theoretical, in which he looks at the human being and his existential dimensions with a rational and philosophical view; the second stage, which is the culmination of his anthropology, is the stage of enlightenment and intuition. In his mystical rhetoric, such as Hafez Ibn Yaghazan, Al-Tha'ir, Salam and Abbasal, and in the final sentences of hints and punishments and lines from the book of discussions and the book of healing, with an illogical and mystical view, he has discussed the human.

Keywords

anthropology, intellect, soul, ibn Sina.

The Principles of the Epistemology of the Rule of Law in the Legal System of Iran

*Seyyed Mohammad Ali Al-e- Mohammad
Godrat, o Allah Noruzy
Manouchehr Tavassoli Naeini*

Abstract

The concept of the rule of law can be defined with its least constituent component which is the adherence of all groups of society especially the rulers to the law. In the discussion of the principles of the rule of law, the fundamental question is: "What is the obligatory requirement for a person to legitimize law and adhere to it?" In answering this question, from an epistemological point of view, it is important to consider the role of revelation, experience, and wisdom in man's obligation to obey the law. The most important question that has been considered in this research is the study of the principles of the epistemology of the rule of law in the legal system of Iran. According to the findings of this research, the wisdom and experience of mankind in the current legal system of Iran are only valid in the case of the confirmation of the religion. The majority of people in Iran believe that divine law provides their prosperity and perfection, and this is the most important reason for their adherence to divine law or law approved by religion.

Key words

rule of law, epistemology, Reason , Experience, legal system of Iran.

The nature and truth of amnesty from the perspective of the Qur'an and narrations

*Mohammad Ali Jahdi
Kamandar Sharif, of*

Abstract

and commentators of the Quran stated that we need others to forgive us if we would like to be forgiven and God our sins to forgive and also noted that lack of forgiveness, the people and Nnshandn anger and lack of patience And tolerance towards others will make our community difficult, and also in the explanation of the virtue of amnesty stated that the amnesty of God's morality The Islamic views of Amnesty are explained.

Keywords

Amnesty, Psalm, Hellam, Patience, Kazem Ghayz.

Investigating the Low Growth Factors of Practical Wisdom in Islamic Philosophy from Ibn Sina to Mulla Sadra (With Emphasis on Ethics)

*Mohammad Reza Asadi
Gholamreza Badr,khani*

Abstract:

Practical theosophy in Islamic philosophy is a sibling of theoretical theosophy. It is expected that it is paid

attention to as much as theoretical theosophy; however, both in view of writings and inclusion of subjects, it is less booming. To recognize the factors causing this situation can be an introduction to its development in accordance with the needs of the contemporary era

The arrival of philosophy in the intellectual space of the Islamic world has been accompanied by two opposing stances. On the opposite side, philosophy r does not have the ability to enter into theoretical and practical wisdom, and in a favorable position, some attempt to localize the philosophy of Greece, which has led to religion Responsible for discussing practical wisdom. The factors that led the religion to discuss practical wisdom are the impossibility of deriving practical wisdom from Aristotelian theoretical wisdom, and the extent to which religion is surrounded by all aspects of practical wisdom and the lack of awareness of the necessity of the intellectuals from entering practical wisdom and the controversy between jurists and philosophers And the importance of the first philosophy of Muslim philosophers.

Keywords

Islamic philosophy, Prima Philosophia, Ethics, Practical Philosophy.

THE QUARTERLY JOURNAL
OF Theological – Doctrinal Research
9th Year, No. 33, Spring 2019

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: Rls 250 ,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