

بسم الله الرحمن الرحيم



فصلنامه علمی

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 دوازدهم / شماره چهار / شماره پیاپی ۴۸ / زمستان ۱۴۰۱

فصلنامه علمی پژوهش‌های اعتقادی - کلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه
سال دوازدهم / شماره چهار / شماره چهل و هشتم / زمستان ۱۴۰۱ / شمارگان ۱۰۰۰ / بهای تک شماره ۶۰۰۰۰ 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	استاد فقه و مبانی حقوق اسلامی - دانشکده الهیات دانشگاه تهران
عین الله خادمی	استاد فلسفه و حکمت اسلامی - دانشگاه شهید رجائی تهران
عبدالحسین خسرو پناه	استاد کلام اسلامی - پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
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
حسین حبیبی تبار	دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه
امیر حسین محمد داوودی	دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه
جعفر شانظری گرگابی	دانشیار دانشگاه اصفهان
رضا برنجکار	استاد دانشگاه تهران، پردیس فارابی
محمد رسول آهنگران	استاد دانشگاه تهران، پردیس فارابی
احمد دیلمی	دانشیار دانشگاه قم
علی احمد ناصح	استاد دانشگاه قم
محمد مهدی گرجیان عربی	استاد دانشگاه باقرالعلوم
ویلیام گراوند	استاد دانشگاه مک گیل
سید ساجد علی پوری	استاد دانشگاه علی گر هند
مارتین براون	استاد دانشگاه هاروارد

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
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 به نشانی <http://kalam.saminattech.ir> 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.

♦ 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.

فهرست مقالات

عنوان	صفحه
حقیقت اسرار عبادات (نماز، حج) از دیدگاه آیت الله عبدالله جوادی آملی و مقایسه با دیدگاه علامه محمد حسین طباطبایی	۳۸-۷
فریده پور سیاحی / مریم بختیار / فرج الله براتی	
بررسی وجوه اعجاز قرآن کریم از منظر علامه طباطبایی و مستشرقان	۶۸-۳۹
فاطمه جوادیان اصل / عبدالرضا فرهادیان / فاطمه خلیلی	
نگاهی به نسخ و محتوای کتاب «تفرید الاعتماد فی شرح تجرید الاعتقاد»	۹۰-۶۹
براتعلی حاتمی / مهدی نجفی افرا / مقصود محمدی	
اهداف، اصول، روش و مبانی تعلیم و تربیت اسلامی با تأکید بر اندیشه عرفانی امام خمینی (ره)	۱۳۲-۹۱
احیاء دکمائی / جمشید صدری / هاتف سیاهکوهیان / سید حجت مهدوی سعیدی	
نقد ادله قرآنی اشاعره در باب رؤیت خدا با تکیه بر دیدگاه علامه حلی و علامه طباطبایی	۱۵۶-۱۳۳
فرحناز رزمی / نفیسه فیاض بخش / بابک عباسی / علیرضا دارابی	
بررسی تطبیقی سعادت در نظرگاه قرآن و فلسفه: مطالعه‌ای بر مفاهیم و رویکردها	۱۸۲-۱۵۷
احمدرضا شاه سنایی / مجتبی جعفری / محسن فهیم	
اسلام و اعلامیه جهانی حقوق بشر غربی: ارتداد، آزادی فکر و عقیده	۲۰۶-۱۸۳
مهدی صالحی / محمد جعفری هرنندی / محمد اسدی مهماندوست	
تحلیل انتقادی مبانی و روش تفکیکیان معاصر در تفسیر قرآن	۲۳۲-۲۰۷
محمد عرب صالحی / فریده پیشوایی	
شکوائیه و تبیین مبانی فکری آن در نظام اندیشه شعری حافظ	۲۶۲-۲۳۳
طیبه علیزاده / محمدرضا اسعد / مجید عزیزی	
تقسیم‌بندی آیات قرآن کریم با تأکید بر گزاره‌شناسی اعتقادی	۲۸۴-۲۶۳
یعقوب فیضی / مصطفی عباسی مقدم / حمیدرضا فهیمی تبار	
مفهوم و جایگاه دعا از نظر تلمود و جوادی آملی با تکیه بر تسنیم	۳۰۸-۲۸۵
محمد کاوه	
تبیین ساختارهای کلامی تاثیرگذار در نهضت عاشورا	۳۳۲-۳۰۹
سیف الله کریم زاده / عباسعلی حیدری / دکتر محمود قیوم زاده / حسین خسروی	
بررسی انتقادی رهیافت عقل‌گرایانه فخر رازی در خداشناسی	۳۵۴-۳۳۳
غلامحسین گرامی	
بررسی چرایی تفاوت شیوه‌های تربیتی دختران و پسران در خانواده با تکیه بر آیات و روایات	۳۷۹-۳۵۵
سید احمد هاشمی علی آبادی / جواد خسروی	
چکیده مقالات به انگلیسی (Abstracts)	1-14

حقیقت اسرار عبادات (نماز، حج) از دیدگاه آیت الله عبدالله جوادی آملی و مقایسه با دیدگاه علامه محمد حسین طباطبایی

فریده پور سیاحی^۱

مریم بختیار^۲

فرج الله براتی^۳

چکیده

این پژوهش با هدف بیان دیدگاه‌های آیت الله علامه محمد حسین طباطبایی (ره)، آیت الله عبدالله جوادی آملی در باب حقیقت اسرار عبادات (نماز، حج) انجام شده است. غرض از تشریح حقیقت اسرار عبادت، توجه دادن انسان به موقوف خاص و ممتازی است که در عالم هستی دارد و آن، شناخت مبدا و آفریدگار جهان، به کمال مطلق است، و سپس حرکت و سیر روحی به سوی او، ریختن همه گونه آلودگی‌های مادی از نواحی وجود و تشدید جوهر نفس و منور شدن به نور حق است. لذت بردن از این احساس نیل به قرب جوار خدا که جمال مطلق و کمال بی صداست و این همان فضیلت عالی زهد و انقطاع از دنیا است که مولود نور عرفان و توجه کامل انسان به عالم بالاست اما در میان عبادات نماز خاصیت تنویر جان آدمی به نور ذکر و مناجات با خدا است و خداوند می‌فرماید. نماز برای من به پا دار نماز ستون دین است و با پذیرفته شدن آن سایر اعمال نیز پذیرفته خواهد شد و لذا اسرار آن ستون رازهای دین است و اگر اسرار نماز به دست آمد و مشاهده شد رازهای سایر اعمال نیز مورد دستیابی و مشاهده قرار خواهد گرفت. امتیاز عبادت حج در میان انواع عبادات این است که هم خاصیت تدبیر دارد هم مایه تزیین است هم رفع ظلمت حب مال از دل می‌کند و هم نورانیت ذکر و انس با خدا می‌آورد اما فضیله بزرگ حج در بین عبادات، از اهم فرایض است قرآن کریم، کعبه را رمز هدایت برای جهانیان خواند هدی للمتقین در این مقاله با توجه به آثار و اقوال آیت الله علامه محمد حسین طباطبایی (ره) و آیت الله جوادی آملی در خصوص این دو فریضه بزرگ یعنی نماز و حج به بررسی اسرار باطنی آنها جهت تنویر خوانندگان پرداخته شده است.

واژگان کلیدی

نماز، حج، اسرار، عبادات، باطن، ظاهر.

۱. دانشجوی دکتری عرفان اسلامی، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران.

Email: FARIDEHPOUR.1400@GMAIL.COM

۲. استادیار گروه عرفان اسلامی، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: maryambakhtyar14002021@yahoo.com

۳. استادیار گروه عرفان اسلامی، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران.

Email: f.barati@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۶/۲۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۴/۵

طرح مسأله

در نظام تکوینی هر معلولی علت خود است و در حدوث و بقا از ان پیروی کرده و در ذات و صفت و فعل فرمان آن را می‌برد و هیچگونه گسستگی در رشته علیت و معلولیت راه ندارد. نه علت از اشراف و افاضه باز می‌ماند و نه معلول از انقیاد و خضوع سرباز می‌زند. بی‌نیازی معلول، که صرف نیاز به علت است، از علت خود، که لازمه ضروری و عین افاضه بر معلول است، با اساس علیت و معلولیت سازگار نیست، از این رو سراسر جهان امکان که معلول خدای سبحان است، بنده محض حق بوده و آنی از امتثال دستور تکوینی آن حضرت تمرد ندارد. هر آنچه در عالم هست نشان از عزت و معرفت خداست و همه به سوی او در حرکتند. عالم دنیا باطنی دارد زیرا دنیا تنزل یافته عوامل بالا است و هر چه در عالم دنیا است نمونه‌ای از عالم معنا است. احکام و قوانین الهی هم که در دنیا به صورت دین و دستورات عبادی ظهور کرده اسرار و باطنی دارد. عبادت که به عنوان هدف آفرینش انسان تعیین شده است حکمتی دارد. حکمت عبادت غیر از آداب و احکام آن است. انسان با سر عبادت محشور میشود باطن عبادت است که با باطن انسان در ارتباط است و حشر انسان نیز با همان خواهد بود انسان به عنوان برترین مخلوق الهی که همه در برابر او باید به سجده در آیند جلوه گر عبادت آگاهانه شد، به هستی قدم نهاد تا با عبودیت خویش، ربوبیت کسب نماید (جوادی آملی، ۱۳۶۷). عبادت که هدف آفرینش انسان است، اسراری دارد؛ اسرار عبادت غیر از آداب و احکام آن است. احکام عبادت، همین واجبات است که در کتاب‌های فقهی بیان شده است، مانند واجبات و ارکان نماز. آداب نماز مانند آهسته دعا کردن، پاره‌ای از این آداب در کتاب‌های فقهی آمده است و برخی در کتاب‌های اخلاقی، اما اسرار عبادات ارواح و باطن‌های عبادت است که با باطن انسان در ارتباط است و انسان با باطن عبادت محشور می‌شود، این گونه بحث‌ها در کتاب‌های عرفانی بیان شده است. عبادات ظاهری دارند و باطنی و سری، که با یادگیری آن اسرار باید بدان‌ها عمل کرد. نماز خواندن و روزه گرفتن و وضو گرفتن و حج رفتن، انجام اعمال حج و دیگر تکالیف جزء احکام الهی است. هر یک از احکام برای آن است که انسان به اسرار آنها پی‌برد و آزاد شود (جوادی آملی، ۱۳۷۶). ترتیب در هر عبادتی، دلیل

روشنی است بر اینکه اعمال و اجزای آن عبادت در طول همدیگر هستند و درک حقیقت هر یک از اجزای عبادت و انجام صحیح آن، متوقف بر درک حقیقت و انجام صحیح جزء قبلی آنهاست. کسی که نماز می خواند، هنگامی مقام و مرتبه و حقیقت تکبیرة الاحرام را درک خواهد کرد که حقیقت و مرتبه نیت را درک کرده و انجام دهد. و نیز زمانی به حقیقت قرائت و مفاد آن می رسد که تکبیرة الاحرام را نیز آن گونه که شایسته آن هست انجام دهد و درک مقام والای رکوع و انجام صحیح آن نیز متوقف بر شناختن مرتبه و حقیقت قرائت است. و همینطور سجده را زمانی می توان درک کرد و به حقیقت آن رسید که رکوع را درک کرده باشیم و سایر اعمال و اجزای نماز نیز چنین است. در حج نیز ترتیب ویژه ای برای اعمال و مناسک آن مشخص شده است. و حج زمانی به حقیقت عبودیت نزدیک می شود که اعمال و مناسک آن را با شناختن حقیقت و فهمیدن فلسفه و اسرار آنها به همان ترتیب که در شرع مقدس اسلام ذکر شده، انجام شود. در بسیاری از روایات چنانکه آمده انجام حج بدون توجه به اسرار و حقیقت اعمال حج، تنها انجام ظاهری مناسک حج است و انجام ظاهری مناسک حج در واقع رفتن به میهمانی بدون استفاده از سفره میهمانی است (زارعی سبزواری، ۱۳۹۱). با توجه به اهمیت درک حقیقت اسرار عبادات نماز و حج در این پژوهش نیز به بررسی حقیقت اسرار نماز و حج که از مهم ترین عبادت هاست از دیدگاه آیت الله جوادی آملی و علامه طباطبائی پرداخته شده است.

پیشینه پژوهش

- زهرا حق زاده (۱۳۹۶) طی پژوهشی تحت عنوان «اسرار اعمال حج در قرآن و سنت» بیان کردند نگرشی عمیق و همه جانبه به آیات و روایات، به خوبی این معنا را ثابت می کند که حج، ظاهری دارد و باطنی و آنچه را مردم در ظاهر انجام می دهند با باطن حج فاصله بسیاری دارد و خداوند طالب حقیقت حج است و حجی را از زائرش می خواهد که در آن، روحش متحول و دگرگون شود و در عمل و روح با شیاطین بجنگد و غیر خدا را لیبیک نکوید. در این بحث به تبیین گوشه ای از اسرار حج پرداخته ایم تا زائران خانه خدا بتوانند با آگاهی به این اسرار، این سیر روحی را با سربلندی پشت سر بگذرانند. از این رو، ابتدا اسرار و فلسفه تشریح حج، و سپس اسرار اعمال عبادی عمره و حج تمتع از منظر قرآن

و روایات بیان می‌شود.

- نوری، ابراهیم؛ نیک پناه، منصور (۱۳۹۴) طی پژوهشی تحت عنوان «عبادت از دیدگاه فخر رازی و علامه طباطبائی» بیان کردند عبادت خداوند، دلیل آفرینش انسان از سوی خداوند است. بر این اساس، مفسران مختلف چون به این اصطلاح رسیده اند به توضیح و تبیین مطلب پرداخت هاند. امام فخر رازی و علامه طباطبائی، از بزرگترین مفسران اهل سنت و تشیع می باشند؛ مسلماً نوع نگاه این دو به موضوع عبادت، راهنما و راهگشای بسیاری از ابهامات در باب عبادت است و از طرف دیگر میزان نزدیکی و قرابت علمای اسلام از مذاهب مختلف را در خصوص مبانی دین نشان می دهد. این چنین پژوهش هایی می تواند، مانع از شکاف افکنی و تفرقه سازی معاندان و مخالفان اسلام و مسلمین می گردد. در این پژوهشی که از نوع کتابخانه ای و با نگاه تطبیقی است، برآنیم تا با لحاظ قرار دادن تفاسیر هر دو نویسنده، دیدگاه های آنها را با یکدیگر مقایسه نماییم. در کل با بررسی انجام گرفته، این نتایج حاصل می گردد که، عبادت را دارای مراتب و مهمترین هدف آفرینش انسان می دانند. با تأمل در کلام علامه و رازی، می توان مرز گوهر و صدف عبادت را از دیدگاه ایشان ترسیم نمود و اثبات این امر، ناموجه بودن مدعا و مغالطات کسانی را که از عبادت تفسیرهای عوامانه و غلط ارائه می کنند، روشن می نماید. شباهت دیدگاه و نگاه دو مفسر مذکور به مسأله مورد بحث مؤید این نکته است که مدعای وهابیون در مسئله عبادت، با فضای نقل و عقل مغایر است.

- صیدانلو، فاطمه؛ آراسته، محمد (۱۳۹۱) طی پژوهشی تحت عنوان «اسرار نماز» بیان کردند حمد و سپاس بی کران خدایی را سزااست که آدمی را در برهوت جهل و بی خبری به خود وانگذاشت و برای سعادت او برنامه ای الهی به نام دین قرار داد تا در مسیر حق گام برداشته و درصراط مستقیم قرارگیرد و معلمانی چون پیامبران را به سوی قافله ی بشریت فرستاد تا او را به هدف خویش هدایت کرده تا در نهایت به سر منزل مقصود آفرینش راه یابند پس بر آدمی است که این برنامه را شناخته و مسر را تشخیص دهد و پیوسته از راهنمایی هدایت کنندگان الهی بهره ببرد و در نتیجه قوم در راه گذاشته و مستقیم به سوی مقصد خویش حرکت کند و هیچگاه هدف خود را فراموش نکند تا به آن نتیجه موعود

دست یابد دین ضمن آنکه هدف جهت راه و وسیله را مشخص و تبیین می کند توان لازم را برای پیمودن راه نیز به انسان می بخشد و مهمترین توشه ای که رهروان این راه در کوله بار خود دارند همانا یاد خداست و آدمی تا زمانی میتواند با استواری و بی توقف قدم بردارد که خدا را فراموش نکند از این روست که دین میکوشد از راه ها و به وسیله های گوناگون یاد خدا را در دل دین داران همواره زنده نگهدارد مقاله حاضر بر آن است که تادرحد گنجایش به بیان اسرار این فریضه مهم دینی یعنی نماز بپردازد.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸) طی پژوهشی تحت عنوان «اسرار نهفته در اعمال حج» بیان کردند اسراری ظاهری و باطنی در اعمال حج نهفته است. اسراری که با شهود قلبی باطن اعمال و ظهور ملکوت اعمال قابل دیدن هستند.

- زحیلی، وهبه؛ رهبر، محمدتقی (۱۳۷۳) طی پژوهشی تحت عنوان «نگاهی به اسرار حج» بیان کردند با توجه به منابع قرآنی می توان نتیجه گرفت حج دارای اسراری در ابعاد مختلف اقتصادی، اجتماعی و سیاسی و معنوی می باشد. که مهم ترین آنها منافع معنوی و دنیوی و تربیتی آن است.

روش تحقیق

تحلیلی و توصیفی؛ از دیدگاه آیت الله جوادی آملی و علامه طباطبائی می باشد.

حقیقت انسان و عبادات از دیدگاه آیت الله جوادی آملی

هر آنچه در عالم دنیا هست، باطنی دارد؛ زیرا دنیا تنزل یافته عوالم بالاست، هر چه در عالم دنیاست نمونه ای است از آنچه در عالم معناست. احکام و قوانین الهی هم که در دنیا به صورت دین و دستورات عبادی ظهور کرده اسرار و باطنی دارند. عبادت، که به عنوان هدف آفرینش انسان تعیین شده است، حکمتی دارد؛ حکمت عبادت غیر از آداب و احکام آن است. احکام عبادات واجباتی است که در کتاب های فقهی بیان شده است. از قبیل اینکه وضو چگونه باید انجام بگیرد؟، نماز چگونه باید خوانده شود؟ واجبات نماز چیست؟ ارکان نماز کدام است و... نیز عبادات آدابی دارد که تعدادی از آن ها را کتاب های فقهی به نام مستحبات و مقداری دیگر را کتاب های اخلاقی بیان می کند. قسمت سوم، حکمت عبادت است. وانسان با سر عبادت محشور می شود. (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ص ۳۳)

نماز ستون دین است و با پذیرفته شدن آن سایر اعمال نیز پذیرفته خواهد شد و اگر رد شود، بقیه اعمال نیز مردود خواهند گشت، و نیز چون هر علی پیر و نماز است، لذا اسرار آن نیز ستون رازهای دین است، اگر اسرار نماز به دست آمد و مشاهده شد، رازهای سایر اعمال نیز مورد دستیابی و مشاهده قرار خواهند گرفت، پس سزاوار است سالک بکوشد و عارف تلاش کند تا به ستون رازهای دین دست یابد و سرانجام به همه زوایای دین برسد و همه آن را مشاهده نماید. باید دانست که «سر» در برابر علن قرار دارد، آن سان که «غیبت» در مقابل «شهادت» است و راز بر دو قسم است: یک؛ راز محض (رازی که هیچگاه آشکار نمی‌گردد) مانند غیب مطلق. دو؛ راز مقید و بالقیس، مانند غیب مضاف (رازی که امکان آشکار شدن را داراست). آنچه بر وجود راز برای نماز دلالت دارد دو امر است: ۱- دلیل فراگیری که وجود راز برای نماز و غیر نماز را ثابت می‌کند. ۲- دلیلی که یا ویژه نماز است، و یا به هر امر عبادی، اعم از نماز و غیر نماز، اختصاص دارد. (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ص ۱۹-۱۸)

حقیقت عبادت از دیدگاه علامه طباطبائی

آفرینش هستی و بعثت پیامبران (عالم تکوین و تشریح) برای عبادت است. همپنان که خداوند در آیه ۵۶ سوره ذاریات یم فرماید هدف آفرینش هستی و جن و انس، عبادت خداوند است. کارنامه همه انبیا و رسالت آنان نیز، دعوت مردم به پرستش خداوند بوده است زیرا که در آیه ۳۶ سوره نحل خداوند اشاره می‌کند که پس هدف از خلقت جهان و بعثت پیامبران، عبادت خدا بوده است. روشن است که خدای متعال، نیازی به عبادت ما ندارد چرا که در آیه ۷ سوره زمر آمده است پس همان خداوند از همه شماها بی‌نیاز است پس بی‌تردید سود عبادت، به خود پرستندگان بر می‌گردد (قرائتی، محسن، ۱۳۹۸، ص ۱۵). مرحوم علامه طباطبائی (ره) در تفسیر آیه ۵۶ سوره ذاریات می‌فرماید: «ای تعالی انسان را آفرید تا پاداش دهد، و معلوم است که ثواب و پاداش عاید انسان می‌شود، و این انسان است که از آن پاداش منتفع و بهره‌مند می‌گردد، نه خود خدا، زیرا خدای عز و جل بی‌نیاز از آن است. و اما غرضش از ثواب دادن خود ذات متعالیش می‌باشد، انسان را بدین جهت خلق کرد تا پاداش دهد، و بدین جهت پاداش دهد که الله است. پس پاداش کمالی

است برای فعل خدا، نه برای فاعل فعل که خود خدا است، پس عبادت غرض از خلقت انسان است، و کمالی است که عاید انسان می شود، هم عبادت غرض است و هم توابع آن - که رحمت و مغفرت و غیره باشد. و اگر برای عبادت غرضی از قبیل معرفت در کار باشد، معرفتی که از راه عبادت و خلوص در آن حاصل می شود در حقیقت غرض اقصی و بالاتر است، و عبادت غرض متوسط است» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۸، ص ۵۷۹-۵۸۰). علامه طباطبایی (ره) در بیان حقیقت عبادت می فرماید: «حقیقت عبادت این است که بنده، خود را در مقام ذلت و عبودیت واداشته، رو به سوی مقام رب خود آورد. و همین، منظور آن مفسری است که عبادت را به معرفت تفسیر کرده، می خواهد بگوید: حقیقتش آن معرفتی است که از عبادت ظاهری به دست می آید. پس غرض نهایی از خلقت همان حقیقت عبادت است، یعنی این است که بنده از خود و از هر چیز دیگر بریده، به یاد پروردگار خود باشد، و او را ذکر گوید (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۸، ص ۵۸۲). از آن چه گفته شد نتیجه می شود که وظیفه اصلی انسان ها چیزی خارج از هدف اصلی خلقت نیست که آن عبارت است از عبودیت و بندگی کامل خداوند متعال.

حقیقت اسرار نماز از دیدگاه آیت الله جوادی آملی

نماز، دارای حکمت، سر و آدابی است که اینک سایر عبادات نیز از این سه مؤلفه برخوردارند، اما در نماز، حکمت، در نهایت عروج و نجات از جزع و زبونی می باشد و ادب آن بازگشت به اوصاف نمازگزار دارد؛ اعم از حضور قلب، خشوع، مواظبت از التفات به غیر معبود و... اما سر نماز غیر از این هاست. آداب نماز مقدمه ای است برای رسیدن به اسرار نماز، زیرا اسرار نماز برای غیر شخص دارای ضمیر طاهر و صفای باطن و قلب سلیم میسر نمی گردد. برای نیل به باطن نماز و شهود غیب آن، باید تناسبی بین شاهد و مشهود باشد، زیرا شخص محجوب در نشئه ای است که دسترسی به ما فوق خود ندارد؛ یعنی حس، آنچه را خیال مشاهده می کند نمی بیند و خیال هم آنچه را که برای عقل قابل مشاهده است ملاحظه نمی کند (آیت الله جوادی آملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۱۱).

سر وضو

ایشان بعد از بیان توضیحاتی راجع به سر و برداشتی که بزرگان از این واژه در باره نماز داشته‌اند، به روایت ابو جعفر احمد بن محمد بن خالد برقی از امام صادق علیه السلام اشاره می‌کند که از امیر المؤمنین علیه السلام ادعیه وضو را نقل کرده و هر جمله‌اش دارای مضامین عالی و کم نظیری می‌باشد. اینکه گفته شده از هر قطره وضو ملکی خلق می‌شود، نه در مورد هر وضو گیرنده و دعای وضو خوانی است بلکه وضو گیرنده‌ای مانند علی بن ابی طالب با آن زبان علوی که دعاها را علوی بخواند، باعث خلق ملک از قطره وضو می‌گردد. ایشان، برای اثبات باطن دار بودن وضو به روایتی دیگر استناد کرده‌اند که موضوعش آمدن یک شخص یهودی به نزد رسول خدا صلی الله علیه و آله و سؤالش از چند مسئله، از جمله وضو می‌باشد؛ پیامبر صلی الله علیه و آله نیز در جوابش سر وضو را در شستن تک تک اعضا بیان نمودند. این حدیث در جلد دوم وسائل آمده و مضمونش در رابطه با مکرری است که شیطان لعین در مورد حضرت آدم علیه السلام به کار برد و حضرت با وضو از آن خلاص گردید می‌باشد. ایشان در ذیل احادیث مطرح شده، جملاتی را تحت عنوان فقه الحدیث آورده‌اند که در راستای بیان باطن و مفهوم احادیث است. وجود کامل برای وضو و آب در عرش و جریان آب از چشمه صاد که نام یکی از سوره‌های قرآن هم می‌باشد، از نکته‌های بازگو شده توسط مؤلف در این قسمت می‌باشند (آیت الله جوادی آملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۱۹).

سر تیمم

ایشان، به مناسبت به بیان اسرار طهارت ترابیه یا همان تیمم نیز پرداخته و آن را اظهار تذلل در مقابل عزت محضه و تخضع در ساحت کبریای صرف و تخشع در نزد قدرت مطلقه دانسته‌اند. (آیت الله جوادی آملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۲)

سر تکبیرات

اولین صله، در اسرار تکبیرات افتتاحیه می‌باشد. مؤلف، می‌فرماید: صورت نماز یکی است و همه نماز گزاران در آن اشتراک دارند اما سیره و سیرت آن متفاوت می‌باشد که این تفاوت باعث تفاوت نماز گزاران می‌شود. مؤید این کلام روایت نبوی است که می‌فرماید: «

إن الرجلین من أمتی یقومان فی الصلاة و رکوعهما و سجودهما واحد و أن ما بین صلاتیهما مثل ما بین السماء و الأرض»، این نشان گر تفاوت ماهوی در نمازهایی است که افراد با درجات مختلف اقامه می نمایند. روایت بعدی که از امام موسی بن جعفر علیه السلام است، در بیان علت تکبیرات افتتاحیه می باشد که ما مضمون آن را نقل می کنیم؛ حضرت می فرماید: پیامبر صلی الله علیه و آله وقتی به معراج می رفت هفت حجاب را از سر راهش برداشت که با رفع هر حجابی تکبیری گفت و خداوند بدین وسیله او را به منتهای کرامت نایل نمود. این روایت نیز همان گونه که ملاحظه می شود بیان گر سری از اسرار تکبیرات است. (آیت الله جوادی آملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۲)

سر نیت

ابتدا، در این صله، مفهوم نیت باز گو شده است؛ به این صورت که منظور از نیت، قصد عنوان، مانند صلاة ظهر یا عصر یا مانند ادای دین در امر معاملی نیست کما اینکه مراد، قصد وجه مثل وجوب یا استحباب نیز نمی باشد بلکه مراد، خصوص قصد قربت به خداوند سبحان می باشد، زیرا این قصد، مدار بحث های عرفانی، کلامی و اخلاقی پیرامون صلاح و فلاح قلب می باشد. در این زمینه آیات و روایات زیادی رسیده است، از آن جمله آیه ۲۶۴ بقره، آیه ۲۶۵ بقره، آیه ۱۶۳ و ۱۶۲ سوره انعام (آیت الله جوادی آملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۹).

سر قرائت

آنچه در نماز معتبر است، قرائت فاتحه الكتاب و سوره است که در دو رکعت اول معتبر بوده و در رکعت سوم و چهارم واجب نمی باشد. از اشاراتی که به اسرار موجود در آیات قرآن، شده، آیه ۴ سوره زخرف است. مؤلف با بیان تفسیر این آیه و توجه به تک تک فقرات آن جنبه سر بودنش را روشن می سازد. ایشان نظام عینی را مبتنی بر علیت و معلولیت می داند و در این رابطه به روایتی از امام علی علیه السلام نیز استناد می جوید و در معنای آن روایت می فرماید: هر موجودی که وجودش عین ذاتش نباشد، معلول خواهد بود، به خاطر آنکه وجودش محض ذاتش می باشد و شکی در لزوم قوی بودن علت از معلول نیست و با این وجود بعضی از اهل معرفت گفته اند «بسم الله» از سوی بنده به منزله

کن» از سوی رب می‌باشد. از دیگر مطالبی که در مورد «بسم الله» گفته شده، این است که «بسم الله» به اسم اعظم از قرابتی که سفیدی چشم به سیاهی آن دارد نزدیک تر است. پس یک نمازگزار با معرفت که مراعات آداب نماز را کرده و با حکمت آن آشناست، یقیناً با توجهی تام این جمله را بر زبان جاری کرده و آن را به منزله «کن» از سوی خداوند متعال می‌شمارد.

توجه به اسراری که در تک تک آیات سوره حمد وجود دارد، باعث عروج یک نمازگزار می‌گردد. صیغه متکلم مع الغیر بودن نعت و نستعین از نکاتی است که مفسران و بزرگان از علما، در مورد آن به اظهارنظرهای باارزشی دست زده‌اند؛ مؤلف، نیز در این جا به این احتمال اشاره می‌کند که نمازگزار با این تعبیر خود را در ردیف سایر عبادت کنندگان قرار می‌دهد؛ چرا که امر خداوند در آیه ۴۳ سوره بقره است. اما آنچه از مجلسی اول در این جا نقل شده جالب تر است و آن اینکه قلب و سایر اعضا و جوارح مؤمن به امام خود که همان عقل قاهر است، اقتدا نموده‌اند، زیرا مؤمن به تنهایی جماعت است. (آیت الله جوادی آملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۳۹)

سر قیام، ورکوع و سجود

نماز، همان گونه که ذکر و قولی دارد، حال و فعلی هم دارد که هر یک از آنها دارای سری می‌باشند. مؤلف، می‌گوید: همان گونه که قبلاً گفتیم برای رسیدن به اسرار نماز تنها راه، کشف صحیح و نقل معتبر می‌باشد و عقل راهی برای پی بردن بدانها ندارد. حالات نماز، اعم از قیام و رکوع و سجود، ریشه در حالاتی دارد که پیامبر صلی الله علیه و آله در معراج پیدا کرده؛ بود حضرت بعد از وضو و غسل از چشمه صاد که قبلاً به آن اشاره شد و قرآن در آیه اول سوره ص بدان اشاره دارد (آیت الله جوادی آملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۵۵).

سر قنوت، تشهد و تسلیم

سر قنوت، تشهد و تسلیم: صله پنجم در بیان سر موارد مذکور است. مؤلف در این جا می‌فرماید: شکی نیست که نظام تکوین بر طاعت و هدایت استوار بوده و مجالی برای عصیان و گمراهی نیست، زیرا زمام تمام موجودات به دست خداوند و او نیز

بر صراط مستقیم است و هر چیزی که زمامش به دست صاحب صراط مستقیم باشد، ناچار هدایت شده خواهد بود؛ آیه ۵۶ سوره هود نیز بر آن دلالت دارد. و آنچه از گمراهی و عصیان در موجودات مشاهده می‌شود، همگی در عالم تشریح می‌باشد. عباداتی مانند نماز نیز برای تطابق این دو نظام؛ یعنی نظام تکوین و تشریح معین گردیده‌اند و به همین جهت در نماز افعالی وجود دارد که تمثیل نظام تکوینی می‌باشند؛ از جمله این حالات قنوت است که عبارت از ابتهال و تضرع می‌باشد. (آیت الله جوادی آملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۷۲)

اسرار تعقیبات نماز

تعقیبات نماز هم دارای اسرارند که دعای آنها بوده و شروع و پایان نماز با دعا نشان از حال بندگی برای خداوند سبحان دارد (آیت الله جوادی آملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۸۳).

حقیقت اسرار حج از دیدگاه آیت الله جوادی آملی

امام صادق (علیه السلام) در بیان برخی اسرار حج که ترسیم‌کننده چهره باطنی حج است فرمود: «چون اراده حج کردی، پیش از عزم بر سفر، دل خود را از هر کار و از هر حجایی خالی کن و همه کارهایت را به آفریننده‌ات واگذار و در همه حرکات و سکونهایت بر او توکل کن و تسلیم قضا و فرمان و تقدیر او شو و دنیا و رفاه و آسایش و نیز مردم را وداع گو و حقوقی که از مردم بر گردن داری ادا کن و بر زاد و راحله و یاران و قوت و جوانی و مال خود تکیه مکن. چه بسا همین‌ها دشمن و وبال تو گردد؛ زیرا هر که به گمان خویش خواهان خشنودی خداوند باشد اما بر چیزی جز او اعتماد ورزد دشمن و وبال او گردد، تا بداند که او را نیرویی نیست. پس تو را و نیز هر کس دیگر را چاره و گریزی جز در پرتو عصمت و نگهبانی خداوند و توفیق او نیست. آنگاه خود را مهیا کن چونان کسی که امید به بازگشت ندارد. خوش معاشرت باش و اوقات فریاض خدا و سنن پیامبرش (صلی الله علیه و آله و سلم) و آنچه از ادب و تحمل و صبر و شکر و شفقت و سخا و ایثار زاد که بر تو واجب است، در همه اوقات رعایت کن. سپس با آب توبه خالصانه، گناہانت را بشوی و جامه صدق و صفا و خشوع دربر کن و از هر آنچه که تو را از یاد خداوند مانع می‌شود و از اطاعت او باز می‌دارد، دوری کن؛ و لیک گو، بدین معنا

که خدا را پاسخی بی‌آلایش و پاک دادی، چنانکه به ریسمان استوارش چنگ زدی و به قلب خویش با کروی‌بان به گرد عرش طواف کن، همچون طواف خویشتن با مسلمانان بر گرد کعبه؛ و به قصد فرار از هوا و تبری از همه نیرو و توان خویش، هرگونه کن. آنگاه از غفلت و لغزش‌هایت با رفتن به منا، برون آی و آنچه را بر تو روا و حلال نیست و سزاوار آن نیستی تمّی مکن؛ و در عرفات به خطاهایت اعتراف کن. در مزدلفه پیمان خویش را بر وحدانیت خداوند تجدید کن و به او تقرّب جو و از او پروا بدار؛ و با صعود به «جبل‌الرحمة»، با روح خویش به ملاً اعلیٰ فراز آی و به هنگام قربان کردن، گلوی هوا و آرز را بُر؛ و به هنگام سنگ‌زدن به جمرات، شهوات و خساست و دنائت و زشتی را رمی کن و با تراشیدن مویت عیبهای آشکار و نهان را ببر. سپس با ورود به حرم، از پیروی خواست خویش در امان خداوند و حمایت و نگاهداشت و حفظ او گام‌نه؛ و کعبه را زیارت کن در حالی که صاحب آن را بزرگ می‌داری و به جلال و قدرت او آگاهی؛ و حجرالأسود را به نشان اینکه به قسمت او خشنودی و در برابر عزّت او سرافکنده‌ای استلام کن و با طواف وداع، با هر آنچه جز اوست بدرود گوی و با وقوف خویش بر کوه صفا روح خود را برای دیدار خداوند در روزی که دیدارش خواهی کرد پالوده ساز و در کوه مروه با پیراستگی از گناهان، نسبت به خداوند صاحب مروّت باش. بدان که خداوند حج را واجب نفرمود و از بین همه طاعات آن را با اضافه کردن به نام خویش ویژه ساخت، و در خلال مناسک، سنتی از برای پیغمبرش تشریح نکرد، مگر برای آمادگی و اشاره به مرگ و قبر و بعث و قیامت که این همه از آغاز تا انجام اشارتی است برای عاقلان و خردمندان» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۶، ص ۱۲۴).

نزول حج از خزاین غیب

عبادات و از آن جمله حج، مانند دیگر موجودات عالم، از خزاین غیب الهی نازل شده است و همانند سایر موجودها به واقعیتهای تنزل‌یافته از مخازن غیب متکی است (سوره حجر، آیه ۲۱). پس کسی که این امور عبادی را بشناسد و بدانها عمل کند، به ریشه آنها که همان مخزن غیب است می‌رسد. روایتی که پیش از این درباره صورتهای باطنی اعمال عبادی، گذشت ناظر به همین معناست و انسان در برزخ نزولی یا برزخ صعودی با آن

واقعیتها آشنا می شود. البته اوحدی از انسانها قبل از تنزل حقایق آن اعمال به این عالم، به آنها (در برزخ نزولی) آگاهی دارند؛ چنانکه سایر مردم بعد از مرگ (در برزخ صعودی) به حقیقت نماز و حج و زکات پی می برند و آنها را در صورتهای ملکوتیشان می بینند. آنچه در مخزن غیب است، مجرد بوده، مصون و منزّه از نقص و عیب است. با توجه به این نکته، اگر کسی بداند که حقیقت و سرّ نماز و حج و سایر عبادات، اموری ملکوتی است و نماز گزار و حج گزار واقعی، با این امور ملکوتی هم پرواز و همسفر است و فرشتگان قرین و همراه اویند، هنگام اقامه نماز و انجام آن، با نیت برتری در آن وارد شده، به آن می پردازد. برای جای جای حرم و نیز مناسک حج و عمره اسرار و رموزی است که جز برای زائران خاص که صاحب خانه را در مجالی گوناگون مشاهده کرده، به دیدار ربّالیت و شهود آیات آفاقی و انفسی آن و امثال حج ابراهیمی و اعتمار ناب حسینی (علیهما السلام) نایل می شوند مکشوف نخواهد بود.

سرّ حج در سیر الی الله

خدای سبحان در تعبیری ویژه درباره حج در سوره آل عمران، آیه ۹۷ می فرماید همان گونه که حج برای خدا و وجوب آن از طرف اوست، انجام آن نیز باید «الله» باشد. پس اگر کسی به قصد سیاحت، تجارت و مانند آن، اراده حج کرد، چنین حجی که سیر الی الله نیست سرّی ندارد؛ زیرا مهمترین سرّ حج سیر الی الله است. چنانکه در بعضی از روایات، آیه ۵۰ سوره ذاریات بر «حج» تطبیق شده است (شیخ حرعاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ص ۵). سفر حج، فرار از غیرخدا به سوی خداست و چون خدا همه جا هست: همچنان که در سوره زخرف، آیه ۸۴ و سوره بقره، آیه ۱۱۵ معنای «سیر الی الله»، سیر مکانی یا زمانی نیست. فرار به سوی خدا بدین معناست که انسان ماسوی الله را ترک کرده، خدا را طلب کند. پس اگر کسی حج را به قصد تجارت یا شهرت و مانند آن انجام داد، فرار «عن الله» کرده است، نه فرار «الی الله». اگر کسی به زاد و راحله، کسب و کار و همراهان خود تکیه کند، فرار به سوی همراهان کرده است، نه فرار به سوی خدا. سفر به سفره خود کرده است، نه سفر به سفره ضیافت الله. خلاصه اینکه، یکی از اسرار حج آن است که انسان از غیر خدا بریده، به سوی خدا هجرت کند تا به لقای او نایل آید و این از هنگام تهیه

مقدمات آغاز می‌شود. کسی که لباس احرام فراهم می‌کند، مالش را تطهیر، وصیتنامه‌اش را تنظیم و از بستگانش خداحافظی می‌کند، همه این امور را با عنوان فرار إلی الله انجام می‌دهد. قهراً در همه این حالات با خداست. سیر چنین کسی «إلی الله»، «فی الله»، «مع الله» و «الله» است. از این رو در بعضی از دعا‌های حج و مانند آن آمده است: «بسم الله وبالله و فی سبیل الله و علی ملة رسول الله» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۶، ص ۱۲۰).

تزکیه روح در پرتو شناخت اسرار

تعلیم کتاب و حکمت که در آیه ۱۲۹ سوره بقره آمده، هم عقاید و اخلاق و اعمال عبادی را شامل است و هم مسایل اقتصادی، سیاسی، نظامی و مانند آن را دربرمی‌گیرد. از این رو تزکیه مذکور در آیه نیز برای بیان باطن همه این امور است. پس همانطور که تزکیه هر عمل به سبب نیل به اسرار آن عمل است، هر عملی سرّی دارد که توجه به آن مایه تزکیه روح خواهد بود. بنابراین، بخش مهم تزکیه نفوس در پرتو آشنایی با اسرار عبادتها و دستورهای دینی است. ویژگی و امتیاز حج در این زمینه آن است که اهل بیت عصمت و طهارت (علیهم السلام) و شاگردان آنها درباره اسرار آن، رهنمودهای روشن و سخنان بیشتری بیان کرده‌اند.

تهذیب نفس در حج

حج، همانند دیگر عبادتها، آداب، سنن و فرایضی دارد که برای تحصیل صفات ثبوتیه و پرهیز از صفات سلبیه است. انسان از آن جهت که خلیفه حق و مظهر جمال و جلال اوست، دارای صفات ثبوتی و سلبی است. از این رو موظف است که به «تخلیه» و «تحلیه» بپردازد؛ بدین صورت که ابتدا خود را از رذایل اخلاقی خالی کند و سپس به فضایل اخلاقی مزین سازد و جلوه جمال و جلال حق شود. حج بهترین فرصت برای تأمین این هدف است؛ زیرا حج برای تهذیب نفس است. محرّمات حج برای تطهیر قوایی است که حیثاً گرفتار عصیان و تباهی می‌شود؛ چنانکه در آیه ۱۹۷ سوره بقره به سه مورد از محرّمات حج که هر یک در تطهیر یکی از آن قوای نفسانی نقش دارد اشاره می‌کند؛ یعنی «لا رَفَثَ» به پاک کردن قوه شهویه مربوط است و «لا فسوقَ» به تطهیر قوه غضب برمی‌گردد و «لا جدالَ» ناظر به تهذیب قوای فکری است، و با طهارت این قوای سه‌گانه

همه کارهای انسانی پاک می‌شود؛ زیرا هر کاری که از انسان صادر می‌شود با تحلیل دقیق به یکی از سه قوه بر می‌گردد و تفصیل آن بر عهده علم اخلاق است. نکته دیگر درباره آشنایی با اسرار عبادات اینک، زائر بیت‌الله به هر میزان که به اسرار حج آگاه باشد، حج او خالصانه و خلوص او مشروحوتر است؛ زیرا خلوص که معیار بهره‌مندی از ثواب و شأنی از شئون عقل عملی است، مسبوق به معرفت است و معرفت از شئون عقل نظری است. شخص سالک باید ابتدا مراحل عبادی را بفهمد، تا برابر فهم و معرفتش، اقدام خالصانه داشته باشد. پس بدون آشنایی به اسرار اعمال، پیمودن مراحل کامل اخلاص، میسر نیست.

راز دشواری فهم اسرار حج

راز بسیاری از عبادات بر انجام‌دهندگان آنها پوشیده نیست: نماز ذکرهایی دارد که معنای آن روشن است، و رکوع و سجودی که تعظیم را تفهیم می‌کند و تشهدی که همراه با اعتراف به وحدانیت حق و رسالت رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) است. روزه پرهیز از مشتتهیات است. تأثیر آن در همدلی و همدردی و هماهنگی با مستمندان و یادآوری فشار گرسنگی و تشنگی بعد از مرگ، مشهود است. هم منافع طبّی و دنیایی آن و هم منافع معنوی آن در جهت تهذیب روح معلوم است. همچنین آگاهی از منافع زکات، که انفاق و تعدیل ثروت و رسیدگی به حال مستمندان و ضعیفان است و نیز ثمرات جهاد و مرزداری و دفاع در برابر تهاجم بیگانگان دشوار نیست، لیکن پی‌بردن به راز مناسک حج دشوار است و اسرار بسیاری از آنها با عقل بشری قابل تبیین نیست. از این رو تعبّد در حجّ بیش از سایر دستورات دینی است. چنانکه از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم نقل شده است که به هنگام لبیک گفتن، به خدا عرض کرد: خدایا! من با رقیّت و عبودیت محض لبیک می‌گویم و مناسک حجّ را انجام می‌دهم (فیض کاشانی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۱۹۷). بنابراین، مراسم و مناسک حجّ با بندگی محض و رقیّت صرف و عبودیت تامّ هماهنگ‌تر است. عبادت اگرچه به معنایی که پیش از این گفته شد، غایت آفرینش است، اما خود بنفسه مقدّمه یقین، و یقین غایت آن است، چنانکه خدای سبحان سوره حجر، آیه ۹۹ اشاره می‌کند مقصود از غایت در اینجا همان هدف والا و منفعت مطلوب است، نه حد و نهایت؛ زیرا حد و نهایت غایت حرکت است، نه غایت آنچه (عبادتی) که برتر و بزرگتر

از حرکت است و یقین مستفاد از عبادت، بی‌هیچ غُطلت و غفلتی، خود مبدأ عبادت است. فرق بسیاری است میان عبادتی که به سمت یقین صعود می‌کند و عبادت صادر از یقینی که در آن غایت عقل نظری و غایت عقل عملی متحد شده، شهود بعینه تبدیل به قدرت، و علم بنفسه تبدیل به عمل، و معرفت بذاته سرچشمه اعمال صالح می‌گردد، آنسان که چیزی از عمل صالح و ادب حَسَن از یقین بازنمی‌ماند و از دایره آن بیرون قرار نمی‌گیرد. در چنین صورتی یقین بنفسه خُلُقِ عظیم می‌گردد؛ چون در این حالت هیچ تفاوتی بین شهود و عمل وجود ندارد؛ زیرا خُلُقِ عظیم بدون شهود تحقّق نمی‌یابد، چنانکه عمل صالح و ادب پاک، از شهود جدا نیست، بلکه شاهد، خود از کسانی است که از عبادت سرنمی‌تابند و به ستوه نمی‌آیند (سوره انبیاء، آیه ۱۹). پس شاهد متیقّن همان عابد است و او متخلّق به خُلُقِ عظیم است. او خدا را از ترس دوزخش و از شوق بهشتش نمی‌پرستد، بلکه تنها به خاطر عشقی که به خدا می‌ورزد، او را عبادت می‌کند و این همان مقام مکنونی است که جز پاکان بر آن دست نسایند (سوره واقعه، آیات ۷۹ - ۷۸).

نیل به هدف والای حج

با توجه به مطالب فوق، حج نیز نشانه و فراهم‌آورنده هدف والای عبادت، یعنی یقین است؛ زیرا حج، نور و بصیرت است و از همین رو در روایات آمده است که تارک حج، کور محشور می‌شود و او در دنیا کور است و در آخرت کورتر و گمراهتر. چنانکه امام صادق (علیه السلام) درباره آیه ۷۲ سوره اسراء فرمود: این درباره کسی است که حج واجب خود را تأخیر می‌اندازد و بر این حال می‌میرد: «ذلک الذی یسوّف نفسه الحج، یعنی حجة الإسلام حتی یأتیة الموت» (شیخ حرعاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ص ۱۹ - ۱۷) و از آنجا که حج، نور و شهود است، نمایشگر خُلُقِ عظیم می‌باشد. شایان ذکر اینکه، انسان، متخلّق به خُلُقِ عظیم نمی‌گردد مگر آنکه در روح و جان وی جز خالق هستی، هر چیزی کوچک و حقیر شمرده شود. پس آنکه به خُلُقِ عظیم متخلّق شد و خود نیز عظیم گشت اصلاً چیزی نزد او جز خدای سبحان بزرگی و عظمت نمی‌گیرد؛ چون او مظهر اسم عظیم است. در این باره نکته‌ای تکمیلی در بحث از «تلییه» خواهد آمد. برترین کسی که متخلّق به خُلُقِ عظیم شد، مظهر بزرگترین اسمای الهی، یعنی خاتم‌الانبیاء صلی الله علیه و آله و سلم بود که

خداوند در آیه ۴ سوره قلم بدان اشاره کرده است. یقین خصلت بزرگی است که رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) بدان متخلق بود؛ چنانکه بنیانگذار کعبه، ابراهیم (علیه السلام)، بدین ویژگی آراسته بود. حاصل اینکه، عبادت، مورث یقین است و حج نیز عبادت خاصی است که مورث یقین، یعنی همان خُلق عظیم است که در آن خُلق و متخَلق به اتحاد می‌رسند. متخَلقین به خُلق عظیم از زُمره کسانی هستند که امام صادق (علیه السلام) درباره آنان فرمود: هر کس علم آموخت و بدان عمل کرد و برای خدا آن را به دیگران یاد داد، در ملکوت آسمانها «عظیم» خوانده می‌شود: «من تعلّم العلم و عمل به و علّمه لله دُعی فی ملکوت السماوات عظیماً» (کلینی، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۳۵).

سخن مزبور، بدین معناست که عالم عاملِ معلّم، اگر در همه شئونی که بدان وصف شد برای خدا باشد، در باطن آسمانها وی را عظیم خوانند و چه تفاوت بزرگی است میان کسی که خود عظیم است با کسی که فوز عظیم (سوره نساء، آیه ۱۳) و اجر عظیم (سوره آل عمران، آیه ۱۷۲) و فضل عظیم (سوره بقره، آیه ۱۰۵) برای اوست و چه فرق بزرگی است میان کسی که به مقام رفیع (سوره طه، آیه ۷۳) فراخوانده شده، با کسی که به رتبه (سوره قصص، آیه ۶۰) دعوت شده است و چه اختلاف بزرگی است میان کسی که خود صالح است با کسی که کرداش صالح است؛ زیرا صالح کسی است که خداوند راهبر و یاور اوست: (سوره اعراف، آیه ۱۹۶) اما آنکه کار صالح می‌کند از کسی که خداوند را راهبر و یار خود گرفته است، دور است! و چه فرق بزرگی است میان کسی که خود خالص است و خداوند او را برای خویش خالص کرده و از مخلصین است، با کسی که کردارش خالص و از زمره مخلصین است! حاصل اینکه، چنانچه کسی پیش از معرفت به اسرار حج، راهی بیت‌الله شود، گرچه ممکن است بر حسب ظاهر حج او صحیح باشد، لیکن حج کامل و مقبول انجام نداده و ضیافت‌الله نصیب او نشده است؛ زیرا روح چنین حج‌گزاری به خاطر عدم آگاهی به اسرار حج، تعالی پیدا نکرده است. برای آشنایی بهتر و بیشتر با اسرار حج، باید سنّت و سیرت حج‌گزاران راستین، یعنی معصومین (علیهم الصلوة والسلام) به دقت مورد بررسی و تأسی قرار گیرد؛ زیرا آنان در کنار رعایت آداب و سنن و فرایض حج و عمل به احکام ظاهری آن، تکیه‌گاه تکوینی آنها را هم در نظر داشتند.

هماهنگی سیرت حاجّ با سرّ حجّ

خدای سبحان، حاجّ و معتمر را در شمار شعائر خود در آیه ۲ سوهر مائده آورده است. حاجی از آوان عزم بر زیارت، جزو شعائر الهی است. از این رو هنگام تهیه مقدمات سفر و در مبادی خروجی و ورودی و نیز در ارائه خدمات به او و همچنین هنگام خرید و فروش و مانند آن، در طول سفر حج و عمره، توهین به او و ایجاد مشکلات برای وی جایز نیست. از آنجا که خطاب مذکور عام است، خود حج گزار نیز مکلف است ارج و حرمتی را که خداوند برایش نهاده، پاس بدارد و از اعمال و هن آمیز بپرهیزد. البته روشن است کسی که از سفر حج و عمره، قصد سیاحت، تجارت، شهرت و مانند آن را دارد جزو حُرّمات الهی نیست.

اوصاف زائران بیت الله

زائرانی دعوت شدگان حقّ و شایسته آن تکریم الهی هستند که واجد شرایط و اوصاف خاصی باشند. قرآن کریم آن اوصاف را هم به نحو عموم بیان کرد و هم مصادیق آن را ذکر فرمود. آن شرایط عام در تعهد الهی معمار و دستیار کعبه، یعنی حضرت ابراهیم و اسماعیل (علیهما السلام) طبق آیه ۱۲۵ سوره بقره بیان شد. و بر اساس آیه ۲۹ سوره فتح، مصداق «راکعان و ساجدانی» که حضرت خلیل و ذبیح (علیهما السلام) مأمور تطهیر بیت الله برای ضیافت آنان شدند، امت راستین رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم هستند که در کنار نماز و رکوع و سجود، صلابت ابراهیمی را علیه نمودیان و سران کفر و نفاق و طغیان دارند و رأفت خلیل الرحمان را نسبت به مسلمانان محروم سراسر جهان اسلام دارا هستند. بنابراین، آنکه آلوده «فکر باطل» یا آلوده «عمل طالح» است مهمان بیت طاهر نیست، و آنکه امتیاز طلب و برتری خواه است مهمان بیت مساوات و مواسات نیست، و آنکه بنده هوا و برده هوس یا بنده غرب مستکبر یا نوکر شرق ملحد است مهمان بیت عتیق و خانه آزاد و آزادگی نخواهد بود، و آنکه صدها بت در آستین دارد مهمان بیت توحید نیست، و آنکه رو در خلق دارد و پشت بر قبله، نماز می گذارد مهمان قبله مسلمانان نیست، و آنکه به جای تبرّی از شرک و نفاق و کفر، از متولیان سران الحاد است مهمان مطاف عاکفان نیست، و آنکه در قبال استعمارگر کرنش می کند مهمان خانه راکعان و ساجدان نخواهد بود. چنین

نیست که هر مستطعی که به مکه می رود به اسرار حج آشنا باشد و حج کامل به جا آورد، تنها حافظان سرّ الهی و گنجینه های علوم ربانی که خداوند آنان را بر حفظ اسرار خویش آگاه کرد، از سرّ حکم آگاهند و به آن سرّ می رسند. البته اینکه امام سجّاد (سلام الله علیه) به شبلی فرمود: «... بنابراین، تو نه به میقات رفته ای، نه احرام بسته ای و...»، لسان نفی «کمال» است، نه نفی «صحّت»؛ یعنی ممکن است حج او صحیح بوده، قضا نداشته و در ظاهر، ذمه اش بری شده باشد، لیکن چون به اسرار آن آگاه نبوده و در هنگام عمل، اسرار را قصد نکرده، روحش تعالی پیدا نکرده است؛ زیرا سرّ حج و «صورت» واقعی آن، «سیرت» حاجی و زائر می شود و حقیقت او را می سازد.

سیرت حیوانی برخی حج گزاران

حقیقت هر کسی را عقاید، اخلاق، اعمال و نیات او می سازد. از این رو حج، همچون سایر عبادات انسان ساز است. پس اگر کسی به سرّ و حقیقت نماز و روزه و حج راه نیافت صورتش صورت آدمی است ولی حقیقت و سیرتش سیرت حیوان (نهج البلاغه، خطبه ۸۷، بند ۱۲). سریره انسان با سرّ حج هماهنگ است و بر اساس آن ساخته می شود. ابوبصیر می گوید: در یکی از سالها که به حج مشرف بودم در محضر امام باقر (علیه السلام)، با تعجب گفتم: چه بسیارند زائران و چه ناله ها دارند: «ما أكثر الحججج وأعظم الضججج». امام باقر (سلام الله علیه) فرمود: حاجیان اندکند ولی ناله و فریاد بسیار است: «ما أكثر الضججج وأقلّ الحججج». ابوبصیر می گوید: آنگاه آن حضرت دست مبارک خویش را بر چشمانم کشید؛ در این حال آن جمع را حیوانات گوناگون دیدم که تنها انسانهای معدودی در میان آنان بودند: «فنظرتُ فإذا أكثر الناس قردهً وخنزیر والمؤمن بینهم مثل الكوكب اللامع فی الظلماء» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۶، ص ۲۶۱) همچنین در حدیث دیگر است که امام سجّاد (علیه السلام) به زهری فرمود: به نظر شما امسال تعداد زائران چقدر است؟ زهری عرض کرد: چهارصد یا پانصد هزار نفر حج گزار که همگی خدا را قصد کرده اند. امام سجّاد (علیه السلام) فرمود: گرچه ضجّه و ناله زیاد است، لیکن حاجیان راستین بسیار کمند: «ما أكثر الضججج وأقلّ الحججج». آنگاه آن حضرت گوشه هایی از اسرار ملکوت را به زهری نمایاندند، انسان که او سیرت حیوانی بسیاری از افراد را دید. آنگاه امام سجّاد (علیه

السلام) فرمود: «افرادی که ملکوتشان را به شکل انسان می‌بینی، متمسکان به قرآن و عترت و معتقدان به وحی و رسالت و ولایتند». ظاهر و باطن اینان را دین احاطه و تأمین کرده است، از این رو ظاهر و باطنشان انسانی است. اما آنان که قائل به جدایی قرآن و عترت از یکدیگرند و می‌گویند: رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در تعیین رهبری اجتهاد کرد، مصداق آیه ۱۵۰ سوره نساء هستند؛ زیرا قرآن و عترت جدایی‌ناپذیرند و قرآن منهای عترت، قرآن حقیقی نیست. پس کسی که عترت را نمی‌پذیرد، در حقیقت قرآن را نپذیرفته است. آنها که خواستند راه نزدیکتری انتخاب کنند، به بیراهه رفتند (سوره نساء، آیات ۱۵۱ - ۱۵۰). باطن اینها در حقیقت جحود و انکار حق است و انکار حق به صورت حیوانیت ظهور می‌کند. البته آنچه مذموم است تحول از انسانیت به حیوانیت است، و گرنه حیوانی که از آغاز در حد حیات حیوانی خود خلق شده، مذموم نیست. در ادامه این روایت، امام سجّاد (سلام الله علیه) پس از بیان برخی اسرار حج، فرمودند: افرادی که در باطن و ظاهر، دین را با همه شئون و ابعاد آن می‌پذیرند، نورانی هستند. البته همان گونه که ایمان دارای درجاتی است، مؤمنان نیز درجاتی دارند (سوره انفال، آیه ۴) و (سوره آل عمران، آیه ۱۶۳). گروهی که ایمانشان ضعیف است، نور باطنشان مسیر کوتاهی را روشن می‌کند. آنان که در کمال شدت و قوت ایمانی‌اند، نورشان مسافت و مسیر سیصد هزار سال را که معلوم نیست مراد، سال دنیایی است یا آخرتی روشن می‌کند که این، همه محدوده مسافت آن صحنه است. گروه سوم که متوسطان از اهل ایمانند درجاتشان متفاوت و قلمرو نورشان بین آن حد اقل و «سیصد هزار سال»، مختلف است. خدای سبحان به آنان تا آنجا که شعاع نورشان بتابد، اجازه شفاعت می‌دهد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۶، ص ۲۵۸).

پس حاجی راستین که از اسرار حج آگاه است و در پرتو آشنایی با اسرار ولایت، قرآن و عترت را حقیقتی تفکیک‌ناپذیر می‌داند می‌تواند در قیامت صحنه وسیعی را روشن کرده، در قلمرو شعاع نور خود شفاعت کند و به یاری گرفتاران در صحنه قیامت بشتابد. در آن روز کسانی که حق شفاعت ندارند عاجزند. در آن روز رابطه حکومت نمی‌کند. در آن روز برادر از برادر و فرزند از پدر و مادر فرار می‌کند (سوره عبس، آیات ۳۷ - ۳۴). مانند هنگام خطر سقوط هواپیما در فضا یا غرق کشتی در دریا که هیچ کس به فکر

دیگری نبوده و هر کس به فکر نجات خویش است. آن روز تنها مؤمنان راستین و حج گزاران واقعی که به اسرار ولایت و حج آشنایند از کسی فرار نکرده، به یاری و شفاعت گرفتاران می‌شتابند.

سیرت حیوانی منکران ولایت

نقش پذیرش یا انکار ولایت معصومین (علیهم السلام) در ساختار سیرت و حقیقت انسان، در روایت گذشته به روشنی بیان شده بود. همچنین در این باره سدید صیرفی می‌گوید: در سرزمین عرفات، در محضر امام صادق (علیه السلام) بودم. مشاهده انبوه جمعیت در حال نیایش و دعا، مرا در این اندیشه فرود برد که آیا همه اینان گمراه و اهل عذابند؟ در این حال، امام صادق (علیه السلام) فرمود: سدید! تأمل و دقت کن. با تصرف آن حضرت مشاهده کردم که باطن بسیاری از آن جمعیت حج گزار، انسانی نیست (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶، ج ۴، ص ۲۳۵ - ۲۳۴). راز این مطلب همان گونه که در حدیث قبل آمده بود، این است: کسی که نص صریح پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) درباره جانشینی امامان معصوم (علیهم السلام) را از روی علم و عمد نادیده گرفته، انکار کند و معتقد به ولایت آنان نباشد حقیقت او حقیقت انسان نیست.

آنان که از روی علم و عمد احکامشان را از غیر اهل بیت عصمت و طهارت (علیهم السلام) فرا گرفته‌اند گرچه ممکن است برای خدا و نیز با مال حلال به مکه روند و مناسک حج و زیارت را هم به ظاهر بر طبق دستورهای فقهی مذهب خود انجام دهند، لیکن چون به ولایت تکوینی و تشریحی عترت طاهرین ایمان ندارند، باطنشان که انکار ولایت است به صورت حیوانیت ظهور می‌کند. در نتیجه حج و زیارت و سایر عبادات آنها پذیرفته نخواهد شد. صحنه مزبور گرچه در عرفات اتفاق افتاده است، لیکن ممکن است مشابه آن در صفوف طولانی نمازهای جماعت که گاه رقم آنها بسیار است نیز پیش آید و نماز گزار واقعی کم باشد. حاصل اینکه، گرچه ممکن است همه افراد حاضر در مراسم حج در شمار آمار ظاهری به حساب زائران خانه خداوند آیند، لیکن بسیاری از آنان در سرشماری سر و حقیقت افراد که مربوط به اسرار حج است، انسان به شمار نیایند. شایان توجه اینکه، این بحث گرچه در باب حج مطرح است، لیکن به سر ولایت برمی‌گردد، نه سر حج؛ مگر

اینکه گفته شود: از آن جهت که ولایت بر همه اعمال و عبادات پرتوافکن است، حقیقت ولایت به عنوان سرّ اعمال و عبادات ظهور می‌کند. با توجه به همین جایگاه ویژه و نقش اساسی ولایت، در روایات آمده است (شیخ حرعاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۱۰۷) که والی و امام، دلیل و راهنمای مبانی و خطوط کلی دین، همچون نماز، روزه، حجّ و مانند آن بوده، مُجری و مفسّر و حافظ احکام و حدود الهی است. اوست که متخلّفان را مجازات و امثال‌کنندگان را تشویق و تأیید می‌کند. از همین رو امیرمؤمنان (علیه السلام) در وصیت‌نامه‌اش فرمود: این دو پایه استوار و مشعل فروزان، یعنی قرآن و عترت (ولایت) را همچنان پابرجا و روشن نگاه دارید: «أقیموا هذین العمودین وأوقدوا هذین المصباحین» (نهج البلاغه، خطبه ۱۴۹، بند ۳ و نامه ۲۳، بند ۲ - ۱). پس آنکه حقیقت ولایت را نپذیرد گرچه به نماز، روزه، زکات و حجّ عمل کند، از آن جهت که اعمال او فاقد سرّ است قهراً انسانیت را هم از دست داده است؛ زیرا سرّ عبادات تربیت‌کننده و انسان‌ساز است و اگر کسی به سرّ عبادت راه نیافت سریرت او انسانی نخواهد بود.

حقیقت سر نماز از دیدگاه علامه طباطبائی

بازدارندگی از گناه

نماز بهترین اعمال دینی است که اگر قبول در گاه خداوند عالم شود، عبادت‌های دیگر هم قبول می‌شود و اگر پذیرفته نشود اعمال دیگر هم قبول نمی‌شود، همان‌طور که اگر انسان شبانه‌روزی پنج نوبت در نهر آبی شست‌وشو کند، آلودگی در بدنش نمی‌ماند، نمازهای پنج‌گانه هم انسان را از گناهان پاک می‌کند و سزاوار است که انسان نماز را در اوّل وقت بخواند و کسی که نماز را پست و سبک شمارد مانند کسی است که نماز نمی‌خواند. علامه طباطبائی در تفسیر آیه ۲۹ سوره عنکبوت بیان داشته: از آنجا که نماز مشتمل بر ذکر خدا است و این ذکر، اولاً ایمان به وحدانیت خدای تعالی و رسالت و جزای روز قیامت را به نمازگزار تلقین می‌کند و به او می‌گوید که خدای خود را با اخلاص در عبادت مخاطب قرار داده و از او استعانت بنما و درخواست کن که تو را به سوی صراط مستقیم هدایت کرده و از ضلالت و غضبش به او پناه ببر. و ثانیاً او را وادار می‌کند بر اینکه با روح و بدن خود متوجه ساحت عظمت و کبریایی خدا شده، پروردگار خود را با حمد و

ثنا و تسییح و تکبیر یاد آورد و در آخر بر خود و هم‌مسلمانان خود و بر همه بندگان صالح سلام بفرستد. علاوه بر این او را وادار می‌کند به اینکه از حدث - که نوعی آلودگی روحی است - و از خبث یعنی آلودگی بدن و جامه خود را پاک کند و نیز از اینکه لباس و مکان نمازش غصبی باشد، پرهیزد و رو به سوی خانه پروردگارش بایستد. پس اگر انسان مدتی کوتاه بر نماز خود پایداری کند و در انجام آن تا حدی نیت صادق داشته باشد، این ادامه در مدت کوتاه به طور مسلم باعث می‌شود که ملکه پرهیز از فحشاء و منکر در او پیدا شود، به طوری که اگر فرضاً آدمی شخصی را موکل بر خود کند، که دائماً ناظر بر احوالش باشد و او را آن چنان تربیت کند که این ملکه در او پیدا شود و به زیور ادب عبودیت آراسته شود، قطعاً تربیت او مؤثرتر از تربیت نماز نیست و به بیش از آنچه که نماز او را دستور می‌دهد دستور نخواهد داد و به بیش از آن مقدار که نماز به ریاضت وادارش می‌کند وادار نخواهد کرد. (طباطبایی ، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۱۹۸) علامه طباطبایی در تشریح علت عدم بازدارندگی نماز از گناه در نمازگزاران گفته‌اند: پیدایش صفت بازدارندگی از گناه اثر طبیعی نماز هست ولیکن به نحو اقتضاء، نه به نحو علیت تامه تا تخلف نپذیرد و نمازگزار دیگر نتواند گناه کند، بلکه اثرش به مقدار اقتضاء است، یعنی اگر مانع و یا مزاحمی در بین نباشد اثر خود را می‌بخشد و نمازگزار را از فحشاء باز می‌دارد، ولی اگر مانعی و یا مزاحمی جلو اثر آن را گرفت، دیگر اثر نمی‌کند و در نتیجه نمازگزار آن کاری که انتظارش را از او ندارند می‌کند، (مثلاً ممکن است هوا و هوس‌های درونی شخص مانع تأثیر نماز شوند و آن را از اثر بیندازند، نماز چنین فردی در حد توان خود جلوی دشمن درونی را گرفته و مانع از فحشاء و منکر می‌شود، لیکن نفس اماره‌اش قوی‌تر بوده و مانع از این اثرگذاری می‌شود)، خلاصه یاد خدا و موانعی که از اثر او جلو می‌گیرند، مانند دو کفه ترازو هستند، هر وقت کفه یاد خدا چربید، نمازگزار گناه نمی‌کند و هر جا کفه آن موانع چربید کفه یاد خدا ضعیف می‌شود و نمازگزار از حقیقت یاد خدا منصرف می‌شود و گناه را مرتکب می‌شود. (طباطبایی ، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۲۰۱)

حقیقت سر حج از دیدگاه علامه طباطبائی

عبادات که به عنوان هدف آفرینش انسان تعیین شده است اسراری دارد که این سرار غیر از آداب و احکام ظاهری عبادات می باشد. نوعاً عبادات و فرائض الهی با اختلاف درجات فراوانی که نسبت به هم دارند، برای تقویت بعد روحانی و نفسانی و در جهت سیر و سلوک انسان وضع شده تا از عوالم جسمانی به عوالم روحانی تکامل یابند و به مقام قرب الهی برسند. چنان که مرحوم آقامیرزا جواد ملکی تبریزی عارف بزرگ در این زمینه فرموده است: مقصود اصلی از تشریح حج و سائر عبادات، تقویت بعد روحانی انسان است و تکالیف و فرائض الهی از نظر خاصیت اثرگذاری در روح و جان انسان مختلفند. بعضی اثر تطهیر و تخلیه را دارند که ظلمت را از فضای روح و جان بشر دور می کند و بعضی دیگر موجب تحلیه و تزیین جان و وسیله جلب نورانیت می گردد. و دسته دیگر، جامع هر دو اثر (تخلیه و تحلیه) هستند و حج از این دسته سوم است. زیرا حج یک معجون الهی است که جمیع امراض قلوب مثل بخل و استکبار و تنبلی و... را که مانع نورانیت قلب ها هستند، علاج می کند. (ملکی تبریزی، ۱۳۶۳، ص ۱۹۷). بنابراین و با توجه به مطلب فوق، حج از میان عبادات و فرائض الهی، جامع هر نوع آثار و فواید و اسراری است که در عبادات دیگر وجود دارد. چنان که مرحوم علامه طباطبائی در این مورد می فرماید: وقتی که سرگذشت ابراهیم، آن چنان که در قرآن بیان شده را، به دقت مطالعه کنیم می یابیم که این جریان یک دوره کاملی از سیر عبودیت و بندگی خدا و به اصطلاح یک سیر و سلوک معنوی است که بنده از موطن خود تا قرب الهی را می پیماید و با پشت سرانداختن زخارف دنیا و لذائذ و آرزوهای مادی و جاه و مقام و خلاصی از وسوسه های شیطانی به مقام قرب الهی دست می یابد. این وقایع و اعمال و نسک حج گرچه به ظاهر از هم جدا هستند، اما مطالعه دقیق آن نشانگر دقایق آداب سیر طلب و حضور مراسم حب و عشق و اخلاص و بالاخره بیرون آمدن از مقامات دانیه و پیوستن به مقامات عالیه است که هرچه بیش تر در آن وقت شود حقائق تازه تر و نکات لطیف تر عاید انسان می گردد. (طباطبائی، بی تا، ص ۲۹۸) از این رو خداوند متعال هم برای فراهم شدن این سیر بندگی و رسیدن به مقام قرب و حضور الهی و زیارت کعبه حقیقی، به حضرت ابراهیم خلیل

الرحمن و اسماعیل ذبیح الله ماموریت دادند که حریم خانه اش را از هر چیزی که مانع این سیر و سلوک معنوی باشد، پاکسازی نمایند تا زائران الهی در خانه اش صرفا به او بیندیشند و دور او طواف نمایند و از ظلمت ماسوی الله رهایی یابند تا بتوانند در خانه عشق مهمان او شوند و آماده ملاقات با یگانه معبود عالم هستی گردند. چنان که همین اموریت با همین هدف در آیه ۲۶ سوره حج به گونه ای روشن تر و دقیق تر بیان شده است. با توجه به تفسیر بودن (ان) برای (تبوئه) به خوبی استفاده می شود که هدف از تبوئه ابراهیم در کنار خانه خدا، دو چیز است که جامع هر دو این است که این مکان مقدس مرکز عبادت خدا قرار گیرد و هیچ چیز دیگر شریک خداوند قرار داده نشود. لذا و برای تحقق این هدف مقدس، به ابراهیم خلیل الرحمن دو ماموریت داده شد: ای ابراهیم مقصود از جای دادن تو در این جا سکنی گزیدن نیست بلکه، نه تنها خودت نباید هیچ گونه شریکی برای من قرار بدهی - چه شرک خفی و چه شرک جلی - چه این که نکره در سیاق نهی مفید عموم است؛ بلکه باید ساحت قدس کعبه را از هر چه که شائبه شرک می رود پاکسازی نمائی تا دیگران در این مکان فقط مرا عبادت کنند و به هیچ دیگر نیندیشند. این مطلب با عنایت به صدر آیه و تناسب کلمه و موضوع که تطهیر کعبه برای امور عبادی نظیر طواف و عکوف و قیام و نماز می باشد به خوبی فهمیده می شود. مؤید این مطلب روایتی است از امام صادق (علیه السلام) که در تفسیر آیه فرموده است. علاوه بر این استعمال ضمیر متکلم وحده (بی - بیٹی) بیانگر این است که این خانه، خانه خداست پس باید فقط خداوند مورد پرستش واقع شود. (طباطبایی، بی تا، ج ۱۴، ص ۳۶۸) مرحوم علامه طباطبائی در توضیح آیه می فرماید: مراد از آماده ساختن کعبه برای ابراهیم این است که آن جا مرجع عبادت خدا قرار داده شود تا بندگان آن جا را خانه عبادت قرار بدهند، نه این که ابراهیم آن مکان را محل سکنی و زندگی خود قرار دهد. از این رو خانه را به خودش نسبت داد و فرمود «بیٹی» تا اعلان کند که این خانه، کانون توحید و مختص عبادت خداست و هیچ چیز نباید شریک خداوند قرار داده شود و هدف دیگر این بوده که ابراهیم برای کسانی که قصد خانه خدا نموده اند عبادتی را تشریح کند که خالی از هر گونه شائبه شرک باشد (طباطبایی، بی تا، ج ۱۴، ص ۳۶۸ و ۳۶۷). آنچه که این عبادت خالص را فاسد می کند

و از اختصاصی بودن خدا خارج می‌کند و در نتیجه انسان را از بندگی و عبودیت منحرف می‌کند، همان شرک است که خود دارای انواع و اقسام است که در قرآن آیه ۱۳ سوره لقمان ظلم عظیم تلقی شده است.

منافع نهفته در سر حج

منافع دو گونه است: دنیوی و آخروی؛ منافع دنیوی عبارت است از آنچه سرمایه تعالی حیات اجتماعی انسان باشد و زندگی را رونق دهد و حوائج گوناگون را برآورده سازد و کاستی‌های مختلف در زمینه تجارت، سیاست، ولایت، مدیریت، و آداب و رسوم و سنت‌ها و عادات و همکاری‌های مختلف و همیاری اجتماعی و نظایر آن را جبران کند. هر گاه گروه‌ها و اجتماعاتی از مناطق مختلف زمین، با نژادها و رنگ‌ها و با آداب گوناگون که دارند، گرد آیند و یکدیگر را بازشناسند در حالی که همه بر یک سخن، که سخن حق است، متفق‌اند و پروردگار یگانه را بپرستند و به سوی یک قبله رو کنند، این وحدت روحانی، آنان را به اتحاد ظاهری نیز فرا می‌خواند و همانگونه که گفتارشان یکی است عملشان را نیز همگون ساخته و از صمیم جان به تبادل امکانات و همیاری در حل مشکلات خود خواهند پرداخت و از آنچه در توان دارند در تعاون به یکدیگر بهره خواهند گرفت بدینسان هر جامعه کوچکی به جامعه‌ای بزرگ تبدیل می‌شود و گروه‌ها به یکدیگر می‌پیوندند و توده‌ای عظیم تشکیل داده و نیرو و توان و امکانات خود را بر یکدیگر می‌افزایند، بدانگونه که کوه‌های سر به فلک کشیده در برابر آن تاب مقاومت نخواهند داشت و هیچ قدرت اهریمنی بر آنها فائق نخواهد آمد و بدیهی است که هیچ عاملی چون اتحاد و همبستگی، برای حل مشکلات کارآیی ندارد و دست‌یابی به وحدت و همبستگی جز از طریق تفاهم میسر نیست و برای تفاهم هیچ چیز مانند دین و ایمان نقش نخواهد داشت. اما منافع آخروی؛ عبارت است از تقرّب به خدا و به آنچه عبودیت انسان را در قالب گفتار و عمل متبلور می‌سازد. اعمال و مناسک حج در بردارنده انواع عبادات است؛ چون توجه به خدا و ترک لذائذ مادی و مشاغل زندگی و پیمایش طریق عبودیت با تحمل سختی‌ها و طواف خانه خدا و نماز و قربانی و انفاق و روزه و امثال آنها. . . عمل حج با ارکان و اجزایی که دارد، نمودار کاملی است از آنچه ابراهیم خلیل - علیه السلام -

در مراحل توحید و نفی شرک و اخلاص بندگی، گذشت. بدین ترتیب تاسی به حضرت ابراهیم - ع - و آمدن مردم به زیارت خانه خدا این منافع اخروی و دنیوی را دربر دارد و چون این منافع را دریافتند بدان چنگ خواهند زد، زیرا انسان بدینگونه سرشته شده که خیر و منفعت خود را دوست بدارد و در طلب آن باشد. (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۴، صص ۴۰۶ - ۴۰۵)

وجوه اشتراک

این دو بزرگوار استاد و شاگرد هستند، بنابراین بیشتر نظریات و عقاید و اندیشه های ایشان مشترک و قرین میباشند.

هر دو عارف معتقد هستند، یکی از اسرار حج این است که انسان از غیر خدا بریده و به سوی خدا هجرت کند تا به لقای او نایل آید. این هجرت، از هنگام تهیه مقدمات سفر حج آغاز می شود، پس حج گزار راستین، آن گاه نیز که لباس احرام فراهم می کند، مالش را تطهیر، وصیتنامه اش را تنظیم و از بستگانش خداحافظی می کند، همه این امور را با عنوان «فرار إلى الله» است.

سفر حج برای زائری که به مقصد رسیده و مقصود را در مقصد یافته و بازگشته است ، سیر «من الحق إلى الخلق بالحق» است و او به همراه سیر افقی و آفاقی، سیر انفسی نیز دارد و می یابد که خداوند همواره با اوست : وهو مقم این ما مه . چنین زائری به همراه مهماندار به دیار خود باز می گردد، با نورانیتی که گویی تازه از مادر متولد شده است : مَنْ أَمَّ هَذَا الْبَيْتَ حَاجًّا أَوْ مُعْتَمِرًا مَبْرَأً مِنَ الْكِبْرِ رَجَعَ مِنْ ذُنُوبِهِ كَهَيئَةِ يَوْمٍ وَلَدَتْهُ أُمُّهُ . و مردم موظف اند به زیارت او بروند، پیش از آنکه آن نور الهی حج به سبب آلوده شدن حاجی به گناه از وی زایل شود.

نماز را سفر الی الله و فی الله و من الله میدانند، سفر مؤمن و سالک به سوی خدا، چهار مرحله دارد که در اصطلاح «أسفار اربعه» خوانده می شوند. سالک در این سفرها، مراتبی خاص را می پیماید و به دگرگونی های روحی خاصی دست می یابد.

طی کردن این سفر دارای دو رکن است: اول، رسیدن به مقام طهارت. دوم، رسیدن به مقام فنا در نماز. شرط اساسی آغاز این سفر نیز دور شدن از نجاست های ظاهری و

باطنی و به ویژه رذایل باطنی است. ایشان در تعریف باطن نجاست - که دوری از آن لازمه‌ی سفر است - می‌فرمایند: نجاست، دوری از محضر انس و مهجوری از مقام قدس است و منافعی با نماز است که معراج وصول مؤمنین و مقرب ارواح متقین است.

اسرار نماز که حقیقت آن، عبارت از سفر الی الله و فی الله و من الله است، در سر سلام، مطلبی دیگر معلوم می‌شود و آن، این است که چون سالک در حال سجده، غیبت مطلقه از همه‌ی موجودات برای او دست داد و از همه‌ی موجودات غایب شد و در آخر سجده، حالت صحوی برای او رخ داد و در تشهد نیز حالت قوت گرفت، ناگاه از حال غیبت از خلق، به حضور منتقل شد و ادب حضور را به جای آورد و در آخر تشهد توجه به مقام نبوت پیدا کرد و در محضر ولایت آن سرور، ادب حضور را که سلام شفاهی است، به جا آورد و پس از آن به تعیینات نور ولایت که قوای ظاهره و باطنه‌ی خود عبادالله الصالحین است.

نتیجه گیری

برای نماز غیر از این صورت معنایی است و غیر از این ظاهر، باطنی وجود دارد و ظاهر آن آدابی دارد که رعایت نکردن آنها موجب باطل شدن نماز یا نقصانی در آن می گردد. همین طور برای باطن آن نیز آدابی است که با مراعات نمودن آنها نماز دچا نقصان شده یا باطل می شود و اگر آنها رعایت شود نماز دارای روح ملکوتی می شود و ممکن است پس از بجا آوردن کامل آداب باطنی و قلبی نماز، نماز گزار از سیر الهی نماز اهل معرفت و اصحاب قلوب بهره مند شود. برای نماز آداب قلبی وجود دارد که بدون آن آداب نماز ناقص است.

حج ، یعنی اهنک، قصد، حرکت، هجرت از خانه خود به خانه خدا. حج نشانه ای از رجعت به سوی خداست. حج، در یک نگرش کلی، سیر وجودی انسان به سوی خدا و نمایش رمزی و تجسم عینی فلسفه خلقت بنی آدم است.

حج، تنها عبادتی است که تمام عبادت ها را در بر می گیرد. در حج، نماز، استغفار و توبه معنا پیدا می کند. فلسفه اشک در حج نمودار می گردد. راز و نیاز با خدا، نجوا و هم نشینی با او در کنار خانه اش به اوج می رسد و زائر چون ستاره ای درخشان در آسمان تاریکی ها می درخشد و نامش در دفتر ضیوف الرحمان ثبت می شود. مراتب معنوی حج، که سرمایه حیات جاودانه است و انسان را به افق توحید و تنزیه نزدیک می نماید، حاصل نخواهد شد مگر آن که دستورات عبادی حج به طور صحیح و شایسته و مو به مو عملی شود.

حج ظاهری دارد و باطنی. نه باطن آن بی ظاهرش شکل درستی می گیرد، نه ظاهر آن بی باطنش به کمال می رسد. همانا حاجی کامل، کسی است که میان ظاهر و باطن جمع نموده، حج او، هم از دلکشی صورت برخوردار باشد و هم از زیبایی سیرت.

مناسک حج و عمره، راز و رمزی دارد که آشنایی و عمل به آن ها دنیایی از معرفت را فرا روی سالک می گشاید و او را به قرب الهی پرواز میدهد. بعضی از این راز و رمزها در سخنان و رفتار عالمان، عارفان و بزرگان علم و ادب نمود پیدا کرده است که دل های آماده مشتاقان عرفان و اخلاق را صفا می بخشد.

فهرست منابع

- قرآن کریم.
نهج البلاغه.
۱. ابن شهر آشوب، محمد بن علی بن شهر آشوب سَرَوی مازندرانی، ۱۳۷۶، مناقب، انتشارات مکتب حیدریه.
 ۲. ابن عربی، محی الدین، الفتوحات المکیه، چاپ اول، دارالاحیاء التراث العربی، بیروت.
 ۳. البرقی، احمد، ۱۴۱۶ق، المحاسن، چاپ دوم، المجمع العالمی لاهل البیت، قم.
 ۴. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۶۷، فلسفه عبادت در کلام آیت الله جوادی آملی، قم، سخنرانی در حوزه علمیه.
 ۵. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۷، صهبای حج، قم، نشر اسراء.
 ۶. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۸، اسرار نهفته در اعمال حج، مجله الکترونیکی اسراء، شماره ۶.
 ۷. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۴، بنیان مرصوص امام خمینی، مرکز نشر اسراء.
 ۸. جوادی آملی، مرتضی، ۱۳۷۶، اسرار نماز، نشریه پاسدار اسلام، شماره ۱۸۹.
 ۹. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۱، حکمت عبادات، چاپ نوزدهم، مرکز نشر اسراء، قم.
 ۱۰. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۲، رازهای نماز، چاپ بیست و یکم، مرکز نشر اسراء، قم.
 ۱۱. جوادی آملی، عبدالله، ۱۴۱۴ق، أسرار الصلاة، جماعة المدرسين فی الحوزة العلمیة قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
 ۱۲. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۰، صهبای حج، چاپ دوم، مرکز نشر اسراء، قم.
 ۱۳. حق زاده، زهرا، ۱۳۹۶، اسرار اعمال حج در قرآن و سنت، نشریه میقات حج، شماره ۹۹، ص ۲۵-۳۲.
 ۱۴. زارعی سبزواری، عباسعلی، ۱۳۹۱، پرتوی از اسرار حج، انتشارات جامعه مدرسین قم، موسسه نشر علوم اسلامی.

۱۵. زحیلی، وهبه؛ رهبر، محمد تقی، ۱۳۷۳، نگاهی به اسرار حج، مجله میقات حج، شماره ۱۰.
۱۶. شیخ حر عاملی، محمد بن حسن بن علی بن محمد بن حسین، ۱۴۱۴ق، وسائل الشیعه، انتشارات آل البیت.
۱۷. صیدانلو، فاطمه؛ آراسته، محمد، ۱۳۹۱، اسرار نماز، همایش منطقه ای نماز، از محراب تا معراج، بندرگز، دانشگاه آزاد اسلامی واحد بندرگز.
۱۸. طباطبایی سید محمد حسین، ۱۳۷۴، تفسیر المیزان، موسوی همدانی سید محمد باقر، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، پنجم، ج ۱۶.
۱۹. طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۳۷۴، ترجمه تفسیر المیزان، ترجمه سید محمد باقر همدانی، قم، انتشارات اسلامی، پنجم.
۲۰. طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۳۸۶، تفسیر المیزان، قم، انتشارات اسلامی.
۲۱. طباطبایی، علامه محمد حسین، بی تا، المیزان، ج ۱، قم، منثورات جامعه مدرسین.
۲۲. طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۳۶۶، تفسیر المیزان، مصباح یزدی، محمد تقی، ج ۶، چاپ نو، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، تهران.
۲۳. فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۳۸۳، محجّه البیضاء، جامعه مدرسین، قم.
۲۴. قرائتی، محسن، ۱۳۹۸، پرتوی از اسرار نماز، مرکز فرهنگی درس هایی از قرآن.
۲۵. کلینی، محمد، ۱۴۰۱ق، کافی، ج ۳، دار صغب دار التعارف، بیروت.
۲۶. مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۳ق، بحار الانوار، دار الاحیاء التراث، بیروت.
۲۷. ملکی تبریزی، آقا میرزا جواد، ۱۳۶۳، المرآتبات، قم، دارالمثقف المسلم، ص ۱۹۷.
۲۸. نوری، ابراهیم؛ نیک پناه، منصور، ۱۳۹۴، عبادت از دیدگاه فخر رازی و علامه طباطبائی، دو فصلنامه دانشگاه قم، شماره دوم، ص ۱۳۳-۱۵۵.

بررسی وجوه اعجاز قرآن کریم از منظر علامه طباطبایی و مستشرقان

فاطمه جوادیان اصل^۱

عبدالرضا فرهادیان^۲

فاطمه خلیلی^۳

چکیده

با مقایسه نظرات اندیشمندان در حوزه قرآن پژوهی می‌توان به رشد و گسترش مطالعات قرآنی و شناخت عظمت وحی دست یافت و افکار انحرافی را از ساحت مقدس قرآن بر طرف گردد. اعجاز قرآن از نظر علامه مطلق بوده و به وجوه خاصی محدود نمی‌شود. برخی از وجوهی که علامه به آن پرداخته شامل اعجاز به امی بودن پیامبر (ص)، عدم اختلاف در قرآن، اخبار غیبی، اعجاز تشریحی، اعجاز بیانی و اعجاز علمی می‌باشد. معجزه از نظر علامه دخالت نیروی خارج از جهان طبیعت و به معنای پذیرش محال عقلی نیست و قرآن معجزه را مطابق قانون علیت که مورد پذیرش عقل می‌باشد می‌داند. از نظر علامه وحی کلام الهی و منشا الهی داشته و از اختلاف، تناقض و تحریف به دور است وحی توسط پیامبر (ص) امی که دارای مقام عصمت بوده به مردم رسانده شده است. دیدگاه مستشرقان پیرامون وحی را می‌توان در سه گروه مورد بررسی قرار داد. گروه اول به دور از تعصب و منصفانه به قرآن پژوهی پرداخته و به حقانیت و اعجاز قرآن اعتراف می‌کنند و عده ای از آنها به دین اسلام مشرف شده اند. گروه دوم به وحیانی بودن قرآن پی برده اند ولی از اعتراف به اعجاز قرآن امتناع می‌کنند و منشا قرآن را بشری می‌دانند. گروه سوم منکر وحیانی بودن قرآن و نبوت پیامبر (ص) می‌باشند و قرآن پژوهی این گروه از روی تعصب و معاندانه می‌باشد.

واژگان کلیدی

قرآن، اعجاز، وحی، پیامبر (ص)، علامه طباطبایی، مستشرقان، مونتهگمری وات، یوسف دره حداد.

۱. دانشجوی دکتری گروه الهیات گرایش علوم قرآن و حدیث، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
Email: fatemeh1201@yahoo.com

۲. استادیار گروه حقوق، واحد کاشان، دانشگاه آزاد اسلامی، کاشان، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: farhaadian@yahoo.com

۳. استادیار گروه الهیات گرایش زبان و ادبیات عربی، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
Email: fkhilili57@yahoo.com

طرح مسأله

اعجاز قرآن از مهمترین مباحث قرآنی می باشد که در طول چهارده قرن مورد توجه قرآن پژوهان بوده است و دیدگاه‌های مختلفی در رابطه با آن مطرح شده است قرآن از جنبه فصاحت و بلاغت خارق‌العاده و کسی نمی‌تواند با آن برابری کند. به دلیل عظمت و گستردگی مطالب قرآن در هر دوره ای جنبه جدیدی از اعجاز آن آشکار می‌شود. قرآن کتاب هدایت برای همه انسانها و برای همه اعصار و اعجاز آن منحصر به وجه خاصی نمی‌شود همه وجوه در کنار هم قرار می‌گیرد و با گذشت زمان وجوه دیگری از اعجاز قرآن شناخته می‌شود ولی به دلیل ضعف و محدودیت دانش بشری کشف همه ابعاد اعجاز ممکن نیست.

در این پژوهش با بیان دیدگاه علامه طباطبایی به عنوان یک مفسر قرآن شیعی در رابطه با قرآن و وجوه اعجاز را با نظر مستشرقان پیرامون قرآن و وجوه اعجاز بررسی و با یافته‌های پژوهشی عظمت این کتاب آسمانی را از زبان اندیشمندان اسلامی و مستشرقان غربی مطرح و با مقایسه دیدگاه‌های صاحب نظران در حوزه علوم قرآن موجبات رشد و گسترش معارف قرآنی فراهم گردد.

فعالیت خاورشناسان در طول تاریخ تحولات گوناگون را به خود دیده آنچه در تمام دوره‌ها وجود داشته تحریف و کتمان حقایق بوده است.

با طرح دیدگاه‌های علامه طباطبایی و دیدگاه‌های مستشرقان می‌توان به شبهات وارده در رابطه با قرآن به درستی پاسخ و ساحت قرآن را از این انحرافات منزه نمود. پاسخگویی عالمانه به مستشرقان بر اساس عقل و منطق در مقابل شبهات وظیفه همه مسلمانان می‌باشد. عدم پاسخگویی به شبهات وارده بر قرآن آثار جبران‌ناپذیر در پی خواهد داشت

اهمیت و ضرورت انجام تحقیق

برای شناخت قرآن شناخت اعجاز لازم و ضروری می‌باشد اعتقاد به اعجاز اگر همراه با استدلال و دلایل استوار و محکم باشد در دفاع از شبهاتی که بر قرآن وارد می‌شود می‌

توان عالمانه و منطقی پاسخ گفت. به جهت اهمیت بحث اعجاز برخی از علمای اهل سنت این بحث را واجب کفایی دانسته اند.

شناخت اعجاز از نظر علامه طباطبایی از طریق عقل میسر است و تنها از راه استدلال عقلی می توان آن را ثابت کرد. اعجاز دلیل صدق و ادعای حقانیت هر پیامبر و مدعی رسالت الهی است.

این بحث در روشنگری و هدایت انسانها نقش مهمی دارد. پرداختن به این موضوع در تقویت ایمان مومنین بسیار مؤثر و موجب گرایش غیر مسلمانان به اسلام می شود. کسانی که گسترش اسلام را در تضاد با منافع خود دانسته و به قدرت تاثیر گذار قرآن آگاهی دارند سعی در مقابله با قرآن به شکلهای مختلف دارند تا از انتشار قرآن و اسلام در جوامع جلوگیری نمایند

عدم پاسخگویی به شبهات آثار جبران ناپذیری در پی خواهد داشت. آگاهی از مبانی و پیش فرض های مستشرقان در برطرف نمودن شبهات بسیار مهم است. در عصر حاضر با وسایل و امکانات جدید به دنبال تحقق اهداف پلید خود هستند پس لازم است با معرفی و شناخت قرآن جلوی توطئه های آنها گرفته شود. پاسخگویی عالمانه به مستشرقان بر اساس عقل و منطق در مقابل شبهات و اندیشه های ناصواب و وظیفه همه مسلمانان است.

فعالیت های گسترده ای توسط اندیشمندان مسلمان در مقابله با این توطئه ها انجام شده ولی با توجه به اینکه نظرات و شبهات جدیدی بر قرآن وارد می کنند لازم است با اندیشه های آنها آشنا و به نقد و بررسی مبانی فکری و عقیدتی خاورشناسان پرداخته شود تا بتوانیم به شبهات مطرح شده پاسخ دهیم. پاسخ به این شبهات دفاع از الهی بودن قرآن است و خدشه به اعجاز قرآن خدشه به دین اسلام است.

خاور شناسان از طریق انکار و حیانت قرآن به دنبال مخدوش نمودن نبوت و رسالت پیامبر اسلام هستند تا اعتبار دین اسلام زیر سوال برده شود. با شناخت حقیقت وحی و نبوت می توان به شبهات وارده پاسخ گفت.

با این که اشکالات و شبهات مستشرقان بی پایه و اساس می باشد ولی لازم است مسلمانان به پژوهش های علمی خود ادامه دهند تا توانایی پاسخگویی به شبهات جدید آنها

را داشته باشند. اندیشمندان مسلمان به نقد این آثار پرداختند اما حجم آن‌ها بسیار ناچیز می‌باشد این کم‌کاری مسلمانان می‌تواند نوعی اثرپذیری از مستشرقان باشد از نشانه‌های سلطه غرب بر شرق وجود سازمانها و تشکلات شرق شناسی در آمریکا می‌باشد این در حالی است که حتی یک موسسه مطالعات آمریکا در شرق وجود ندارد حتی شرق شناسی هم در شرق وجود ندارد.

بیان دیدگاه مستشرقان در زمینه عظمت این کتاب آسمانی از زبان کسانی که مسلمان نیستند نفوذ پذیری قرآن در دلها را بیشتر مشخص می‌کند .

دیدگاه‌های انحرافی مستشرقان مورد توجه عده‌ای از پژوهشگران مسلمان قرار گرفته است امروز دایره‌المعارف لیدن و دایره‌المعارف امریکانا و آثار دیگر مرجع اسلام شناسی در غرب به شمار می‌آید.

با توجه به سرعت انتقال افکار انحرافی مستشرقان اهمیت نقد آثار آنها مشخص می‌شود و از طرفی صیانت از اسلام و دین و آگاهی بخشی به مستشرقانی که از سر ناآگاهی دچار لغزش شده اند ضروری می‌باشد.

جنبه جدید بودن و نوآوری در تحقیق

در اعجاز قرآن بین دانشمندان اسلامی اتفاق نظر وجود دارد . ولی در وجوه اعجاز قرآن اختلاف نظر دیده می‌شود آرا اندیشمندان در رابطه با اعجاز روز به روز در حال توسعه و گسترش می‌باشد. در هر زمان به وجوه تازه تری دست پیدا می‌کنند و وجوه فراوانی که در آینده کشف خواهد شد.

اندیشمندان و قرآن پژوهان به منظور گسترش دعوت اسلامی و دفاع اعتقادی از این کتاب آسمانی فعالیت‌های گسترده‌ای داشته اند. با مقایسه نظرات اندیشمندان در حوزه قرآن پژوهی می‌توان به رشد و گسترش مطالعات قرآنی و شناخت عظمت کلام وحی دست یافت.

قرآن علاوه بر مسلمانان مورد توجه دانشمندان و قرآن پژوهان غیرمسلمان نیز می‌باشد تحقیقات انجام گرفته از سوی مستشرقان بیانگر اعترافات آنان به معجزه بودن این کتاب مقدس می‌باشد بیان آرا و نظرات اندیشمندان غیر مسلمان پیرامون اعجاز قرآن میتواند به

تقویت ایمان مخصوصاً نسل جوان کمک کند.

آگاهی از مبانی و پیش فرض های مستشرقان در برطرف نمودن شبهات بسیار مهم است. گروهی از مستشرقان با انکار و حیانت قرآن به دنبال مخدوش نمودن نبوت و رسالت پیامبر اسلام هستند تا اعتبار دین اسلام زیر سوال برده شود. این بحث در روشنگری و هدایت انسانها نقش مهمی دارد. پرداختن به این موضوع در تقویت ایمان مومنین بسیار مؤثر بوده و موجب گرایش غیر مسلمانان به اسلام می شود.

مقایسه نظرات اندیشمندان در حوزه قرآن پژوهی موجب رشد و گسترش مطالعات قرآنی می شود با پژوهشهای قرآنی می توان سیمای واقعی و عظمت کلام وحی را به عنوان آخرین معجزه الهی به نمایش گذاشت.

دیدگاههای کلی علامه طباطبایی پیرامون اعجاز قرآن

۱- قرآن معجزه و کلام الهی می باشد وحی سخن پیامبر (ص) نیست بلکه کلام الهی می باشد که از طریق فرشته وحی بر پیامبر (ص) امی نازل شده و راهنمای انسان در تمام ابعاد وجودیش می باشد.

مهمترین معجزه پیامبر اسلام قرآن می باشد. قرآن برای اثبات حقانیت خود دعوت به تحدی نموده است.

«وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (بقره، ۲۳) «و اگر شما را شکّی است در قرآنی که بر بنده خود (محمد صلی الله علیه و آله و سلم) فرستادیم، پس بیاورید یک سوره مانند آن، و گواهان خود را بخوانید به جز خدا، اگر راست می گوئید»

قرآن در هر عصر و زمانی معجزه است گویا امروز نازل شده است قرآن تمام جهانیان را دعوت به مقابله می کند.

علامه طباطبایی می فرماید: «معجزه یعنی امری که خارق عادت باشد و دلالت کند بر اینکه عامل غیر طبیعی و از ماورای طبیعت و بیرون از نشئه ماده در آن دست داشته است معجزه به این معنا را قرآن قبول دارد نه به معنای امری که ضرورت عقل را باطل سازد» (طباطبایی محمدحسین ترجمه تفسیر المیزان مترجم محمد باقر موسوی همدانی قم دفتر

انتشارات اسلامی جامعه مدرسین ۱۳۷۴ ۶ چاپ پنجم جلد ۱ صفحه ۱۱۶)

۲- پیامبران دارای مقام عصمت در دریافت، حفظ و ابلاغ وحی می‌باشند و به خواست خداوند از خطا و اشتباه مصون می‌باشند. پیامبران با طی نمودن مراحل رشد و کمال، لیاقت و شایستگی ماموریت الهی را به دست می‌آورند.

۳- اعجاز قرآن مصون از خطا، اشتباه، تحریف، اختلاف و تناقض می‌باشد و کسی قادر به همانند آوری قرآن نیست. هدف از وحی هدایت و راهنمایی انسان می‌باشد اگر وحی همراه با اختلاف و تناقض و تحریف باشد هدف هدایت تامین نمی‌شود. و با حکیم بودن خداوند منافات دارد.

خداوند حفاظت از قرآن را تضمین نموده است.

«إِنَّا نَحْنُ نُزَلِّلُ الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (حجر / ۹)

«البته ما قرآن را بر تو نازل کردیم و ما هم آن را محققاً محفوظ خواهیم داشت»

۴- انسان موجودی الهی و صاحب بعد غیر مادی و مجرد می‌باشد. براساس دیدگاه علامه، انسان علاوه بر بعد مادی و جسمانی دارای بعد غیر مادی و مجرد نیز می‌باشد. برتری و اشرف مخلوقات بودن انسان مربوط به جنبه مجرد و الهی او می‌باشد. انسان به دلیل محدودیت قادر به درک ماورای طبیعت نیست در حالی که سعادت بشر در ماورای ماده تحقق می‌یابد. سعادت واقعی انسان در رشد و کمال روح و جنبه الهی او می‌باشد. هدایت جنبه الهی انسان نیازمند هدایت از منشا و مصدر الهی است.

۵- قرآن معجزه را با آیات تحدی پذیرفته و قرآن را نمونه‌ای از معجزات می‌داند از آیات تحدی می‌توان استفاده نمود که اعجاز و کارهای خارق العاده وجود دارد و قرآن مصداق امر خارق العاده است معجزه از نظر قرآن دخالت نیروی خارج از جهان طبیعت که برخلاف روال عادی جهان باشد و به معنای پذیرش محال عقلی نیست.

قرآن معجزه را مطابق قانون علیت که مورد پذیرش عقل و تکیه گاه علوم می‌باشد می‌داند در جهان طبیعت اسباب و مسبب، شرایط زمانی و مکانی وجود دارد ولی در امور خارق العاده شرایط زمانی و مکانی و اسباب مسبب را نمی‌بینیم در حوادث طبیعی تاثیر به تدریج اتفاق می‌افتد ولی در معجزه تأثیر آنی است در معجزه نیازمند شرایط زمانی و

مکانی و مدت طولانی نیست زیرا اراده خداوند که علت العلل می باشد همه تأثیر هایی که در طول زمان و مدت طولانی باید انجام گیرد در یک آن به کار می اندازد. از نظر قرآن هر پدیده مادی علت مادی داشته و آن علت به اذن خداوند آن پدیده را بوجود آورده پس هر پدیده ای هستی خود را از خداوند دارد. خداوند از طریق مجرای مادی فیض خود را به موجودات افاضه می کند خداوند یک سلسله اسباب و علل را ایجاد می کند که برای ما شناخته شده نیست و از طریق این اسباب ناشناخته معجزات صورت می گیرد. بشر با تمام پیوند هایی که موجودات جهان باهم دارند و حدود و اندازه پدیده آشنایی ندارد.

میان پدیده ها روابط و ضوابطی وجود دارد که از نوع روابط متداول نیست و کسی جز خداوند نسبت به آن آگاهی ندارد خداوند با آفریدن اسباب و مسببات و علل و معلولات بر هر چیزی تواناست تمام علت ها از ناحیه خداوند و هیچ استقلالی ندارد و تاثیر و سببیت آنها به اذن خداوند است.

امور خالق العاده هم نیازمند علت هستند و همه امور عادی و غیرعادی از علل مخفی سرچشمه می گیرد. امور عادی با علل ظاهری همراه است ولی امور خارق العاده به اسباب طبیعی غیرعادی مرتبط هستند و به علل شکست ناپذیر که از اراده و مشیت الهی سرچشمه می گیرد مستند است.

۶- از نظر علامه تحدی قرآن مختص به وجه خاصی نمی باشد در نتیجه نمی توان اعجاز قرآن را به وجوهی خاص محدود نمود. علامه در این مورد می فرماید: « این نگاه یک بعدی به قرآن ناشی از عدم تدبیر و تفکر در قرآن می باشد و بیان می دارد وجه بلاغت به طور صریح مورد تحدی واقع نشده است و تحدی قرآن به طور مطلق می باشد و نفرموده که آوردن مثل قرآن در چه زمینه ای باشد ».

۷- تعالم وحی منطبق بر عقل و فطرت می باشد.

۸- پیامبران به اذن خداوند قادر به انجام معجزه بودند.

وجوه اعجاز از نظر علامه طباطبایی

۱- اعجاز به امی بودن پیامبر (ص)

قرآن به صراحت رسول خدا (ص) را شخصی نا آشنا به خواندن و نوشتن معرفی و عرضه قرآن از جانب پیامبر (ص) را معجزه دانسته است.

علامه می گوید: «امی» منصوب به «ام» است یعنی فردی که نمی خواند و نمی نویسد در حقیقت دلسوزی و مهربانی مادر نسبت به چنین فرد مانع از آن می شود که کودک خود را برای آموزش و تربیت نزد معلم بفرستد و فقط خودش او را تربیت می کند.

قرآن به امی بودن پیامبر (ص) تحدی نموده است. یکی از دلایل الهی بودن وحی «امی» بودن پیامبر (ص) است. پیامبری که خواندن و نوشتن نمی دانست عالیتین معارف که جامع، کامل، فرا تر از زمان و مکان و بر طرف کننده تمام نیازها و ابعاد وجودی انسان را بیان نمود.

۲- اعجاز بیانی

قرآن در اوج فصاحت، بلاغت، زیبایی کلام، اعجاز در آهنگ، هماهنگی حروف و معانی، مفاهیم گسترده و آسانی و روانی در تلفظ می باشد. قرآن نه شعر و نه نثر می باشد ولی هر دو ویژگی را دارد

اعراب زمان پیامبر (ص) در زمینه فصاحت، بلاغت بسیار توانمند و معروف بودند. به واسطه این هنر قرآن آنها را به همانند آوری دعوت می کند.

برای یادآوری، تحدی قرآن مرتب تکرار می شد ولی اعراب نتوانستند کاری انجام دهد و به ناتوانی خود را در برابر قرآن اعتراف کردند.

۳- اعجاز علمی قرآن

قرآن مسائلی را جلوتر از زمان بیان نموده که دانش بشری نتوانسته نقضی بر آن وارد کند.

قرآن، به واسطه آیه شریفه میفرماید: «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ» (نحل، ۸۹). «این کتاب را بر تو نازل کردیم تا هر مطلبی را بیان کند».

تحدی به علم و معرفت کرده است .

« ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ » (فصلت ، ۱۱) « سپس به آسمان پرداخت و آن دودی بود. پس به آسمان و زمین گفت: خواه یا ناخواه بیایید. گفتند: فرمانبردار آمدیم»

در آیه منشاء پیدایش و خلقت هستی دود « دخان» بیان شده است. چگونه در ۱۴۰۰ سال قبل شخصی که خواندن و نوشتن نمی دانست این کشف علمی قرن بیستم را بیان کرد آیا غیر از اعجاز چیز دیگری می تواند باشد.

۴- اعجاز عددی

دراعجاز عددی قرآن تناسب و تساوی و هماهنگی در اعداد و ارقام کلمات و موضوعات مشابه و مغایر با هم در قرآن امری حکیمانه است . یک نظم شگفت انگیز ریاضی بر قرآن حاکم است پژوهشگران با استفاده از رایانه توانسته اند پرده از روی نظم ریاضی قرآن برداشته و اعجاز این کتاب مقدس را بار دیگر برای جهانیان ثابت کنند . « عبدالرزاق نوفل » کاشف تناسب و تقابل عدد واژه های قرآنی می باشد .

کلمه « هدی » ۷۹ مرتبه که برابر با کلمه «رحمت» است . یعنی هدایت به دنبال رحمت خداوند است.

۵- اعجاز تشریحی قرآن

شریعت از ماده « شَرَعَ » در اصل به معنای دستیابی به آب است «شرع الوارد الماء» او آب را به دهانش برساند(فراهیدی، العین، ذیل واژه شرع) دستورات و قوانین قرآن مانند آب حیات است که به زندگی فردی، اجتماعی، جسمی و روحی انسان حیات می دهد. (طباطبایی، المیزان، ۳۵۰/۵)

« شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ »

(بقره ، ۱۸۵)

« ماه رمضان ماهی است که قرآن در آن نازل شده برای هدایت بشر و برای راهنمایی

و امتیاز حق از باطل»

قوانین الهی بر اساس معنویات ، توحید و فطرت است و همواره ثابت است و از اشتباه،

خطا و تصحیح و تغییر به دور می‌باشد و پیشرفت دانش بشری در آن خللی ایجاد نکرده و قوانین آن متنوع و دارای مراتب متعددی از نظر معنا می‌باشد. و می‌تواند در هر دوره‌ای پاسخگوی نیازهای بشر باشد و قابل انطباق و انعطاف بر مصادیق در هر دوه ای است.

۶- اعجاز در عدم اختلاف و تناقض در قرآن

عدم اختلاف در قرآن دلیل بر اعجاز قرآن به شمار می‌آید. افکار انسان در معرض تغییر و تحول بوده و روی آثار تالیفی او تاثیر می‌گذارد. قرآن کلام الهی و معجزه می‌باشد با استناد به آیات، اگر قرآن از جانب غیر خدا بود می‌بایستی همراه با اختلاف و تناقض باشد در حالی که اختلاف در آن نیست.

بلکه کلمات و عبارات آن مرتبط با هم و سنجیده و هماهنگ با یکدیگر نازل شده است با گذشت زمان اختلافی در آن دیده نشده و مطالب آن روز به روز روشن‌تر می‌شود.

«أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (نساء،

۸۲) « آیا در قرآن از روی فکر و تأمل نمی‌نگرند؟ و اگر از جانب غیر خدا بود در آن

اختلافی بسیار می‌یافتند»

۷- اعجاز در اخبار غیبی

بیان حوادث و خبر از گذشته و حوادث عصر نزول و اخبار آینده معجزه است. منظور از « غیب » امور مخفی و پنهانی است که با ابزار های عادی در اختیار بشر اطلاع از آن ممکن نیست و از طریق اندیشه و فکر و محاسبات نمی‌توان آن را کشف نمود.

دیدگاه غالب مستشرقان در رابطه با اعجاز قرآن

« استشراق » به معنای اسلام شناسی غیر مسلمانان می‌باشد گروهی با اهداف منصفانه و

گروهی با اهداف معاندانه آثاری را تالیف نمودند عقاید کلی مستشرقان شامل :

۱- قرآن وحی و کلام الهی نبوده منشا بشری داشته و ساخته دست پیامبر بوده است .

۲- عالم غیب برای ما ثابت نشده پس نمی‌توان به آن اعتماد کرد.

۳- انسان موجودی مادی و با حس و تجربه می‌توان او را شناخت.

۴- قرآن دعوت جدیدی ندارد و اقتباس از کتب مقدس عهدین است .

۵- قرآن نتیجه تاثیر پذیری پیامبر از فرهنگ زمان خود بوده است .

۶- اختلاف و تناقض در قرآن دلیل بر بشری بودن آن است.

دیدگاه مستشرقان در رابطه با اعجاز قرآن ، وحی و نبوت را در قالب سه گروه می توان مورد بررسی قرار داد:

گروه اول: مستشرقانی که به دور از تعصب و عناد شروع به کار علمی و پژوهشی نموده و در مورد یافته های علمی خود منصفانه قضاوت نموده و به حقانیت قرآن اعتراف نموده اند و عده ای به دین اسلام مشرف شده اند. قرآن را کلام و معجزه الهی دانسته که از طریق فرشته وحی بر پیامبر (ص) نازل شده است. و جوهری از اعجاز قرآن از جمله اعجاز تشریحی ، اعجاز علمی ، اعجاز بیانی ، اعجاز در امی بودن پیامبر ، اعجاز در بیان حوادث و اخبار غیبی را پذیرفته اند .

با مطالعه زندگی مستشرقان هدایت یافته این نکته مشخص می شود که موافقت تعالیم قرآن با عقل و فطرت عامل گرایش به اسلام بوده است . با معرفی مستشرقان هدایت یافته و دلایل اسلام آوردن آنها می توان زمینه هدایت دیگران را فراهم نمود.

در میان مستشرقان افرادی بوده و هستند که به دور از تعصب و دشمنی و منصفانه مطالعات قرآنی داشته و با تالیف آثاری زمینه معرفی و گرایش دیگران را فراهم نموده اند و به دفاع از اسلام و تبلیغ آن پرداختند.

یکی از مستشرقان هدایت یافته « موریس بوکای » شرق شناس و پزشک فرانسوی که با اهداف علمی و منصفانه به پژوهش در مورد قرآن پرداخت و با پی بردن به حقانیت و اعجاز قرآن دین اسلام را پذیرفت . « بوکای » در مورد قرآن می نویسد: « قرآن بزرگترین کتاب است که عنایت ازلی به سوی بشر فرستاد و آن کتابی است که شک و ریب در آن راه ندارد و بدون کوچکترین اغراق و مبالغه یا تعصب باید گفت قرآن از تمام جهات معجزه است. » (علیقلی ، قرآن از دیدگاه ۱۱۴ دانشمند جهان، ص ۵۲)

« موریس بوکای » منشای قرآن را وحی الهی دانسته که توسط فرشته وحی بر پیامبر (ص) نازل شده است. هنگامی که جسد فرعون به فرانسه منتقل شد به عنوان رئیس کمیته تحقیقاتی به دنبال این مسئله بود که فرعون چگونه هلاک شده است . با مشاهده نمک دریا در جسد به این نتیجه رسید فرعون در دریا غرق شده است و با سالم بودن جسد معلوم شد جسد مدت زیادی در آب نبوده است . مدتی بعد به یک همایش پزشکی در

عربستان دعوت شد. در آن جلسه کشف جدید خود را اعلام می‌کند یک پزشک مسلمان به او گفت این کشف شما ۱۴۰۰ سال پیش در قرآن آمده است با توجه به آیه (یونس، ۹۲) جسد فرعون همان روز از آب گرفته شده است.

«بوکای» برای وجود این مطلب تورات و انجیل را بررسی می‌کند که آیا قرآن این داستان را از آنجا گرفته یا نه ولی متوجه می‌شود که مطلب در تورات و انجیل نیست. در همان همایش مسلمان شد. (ر.ک: معدنی، علما و مفکران و ادباء و فلاسفه اسلام، ۲۰۰۷: ۱۲-۱۶)

«بوکای» معتقد بود قرآن از وحی الهی سرچشمه گرفته است و کتاب مقدس فاقد چنین عمق علمی است به لحاظ وحیانی بودن همسطح قرآن نیست. (همان ۱۷۷، ۱۷۸). محتوا و ادبیات فصیح و اعجاز پزشکی در کنار خبر از آینده هر محقق منصف را او می‌دارد تا به الهی بودن قرآن اعتراف نمایند. قرآن نمی‌تواند از تجربیات و ضمیر باطنی شخص در قرن هفتم میلادی ارائه شده باشد.

«بوکای» می‌گوید: «اگر بشر نویسنده و مصنف قرآن بود چطور می‌توانسته در قرن هفتم میلادی چیزی بنویسد که امروز با شناخت های دانش نو موافق آید». (بوکای، مقایسه‌ای میان تورات و انجیل، بی تا: ۱۶۶). «بوکای» می‌گوید: «در غرب واژه محمدیون را به جای اسلام مطرح می‌کردند تا چنین وانمود شود که این دین ساخته و پرداخته یک بشر است نه یک دین شایسته که برای بشر باشد». (زمانی، مستشرقان و قرآن، ۱۳۸۸: ۱۳۰)

وجوه اعجاز از نظر مستشرقان منصف و هدایت یافته

۱- اعجازه بیانی

«کارلتون اس گون» استاد دانشگاه ایالت پنسلوانیا می‌گوید: «یکی از مزایای عظیم قرآن بلاغت آن است قرآن هنگامی که تلاوت شود چه شنونده به لغت عربی آشنا باشد یا نباشد آن را بفهمد یا نفهمد تاثیر شدید در او گذاشته و در ذهنش جای می‌گیرد این مزیت بلاغتی قرآن قابل ترجمه نیست» (سیدی، سید حسین، سیر تاریخی اعجاز قرآن، ص ۲۲۴)

« سرکو ویلیام » شخصیت مشهور انگلیسی می گوید « به گفته تمام مستشرقان دنیا قرآن به منتهای درجه فصاحت و بلاغت نازل گشته و سبک و اصول انشا آن به پایه اعجاز رسیده ». (کتاب آیین اسلام محمد و مکتب درخشانش ، ص ۴۸).

۲- اعجاز تشریحی

مقررات آن با اصول قوانین و مقررات دنیای امروزی هماهنگ و برای همیشه قابل پیروی و عمل است. قوانین قرآن خارج از امکان و توان بشر است .

« ناپلئون بناپارت » امپراطور مشهور فرانسه می گوید: امیدوارم طولی نکشد که خردمندان هر جا و متمدنین دنیا را گرد آورده و به کمک آنها قوانینی تنظیم نمایم که همه بر دستورات اساسی قرآن بنا شده باشد زیرا قرآن مبدا حق و حقیقت است این کتاب به تنهایی عهده دار سعادت بشر می باشد. (کتاب ناپلئون و اسلام).

« ویل دورانت » می گوید : « رفتار دینی در قرآن شامل رفتار دنیوی نیز هست و همه امور آن از سوی خداوند و طریق وحی آمده است قرآن مقرراتی شامل، ادب ، تندرستی ، ازدواج یک عقیده قلبی یعنی توحید و اخلاق فاضله است شاید نیروی معنوی این کتاب منحصر به سادگی اوامر و نواهی آن باشد چنان که گاهی یک کلمه آن چند حقیقت را در برمی گیرد قرآن کتاب علمی، دینی، اجتماعی، تربیتی، اخلاقی، تاریخی است مقررات و احکام آن با اصول قوانین و مقررات دنیای امروزی هماهنگ و برای همیشه قابل پیروی و عمل است ». (تابش اسلام در اروپا، ۱۳۳).

۳- اعجاز علمی

پیامبر به یک منبع فوق بشری متصل بوده و قرآن خدمات ارزنده به علم داشته است . دانش جهانیان از سوی مسلمانان به دست آمده علومی که در اروپا اوج گرفته از قرآن اقتباس شده و هر جا اسلام حکومت می کرد به سرعت پیشرفت می نمودند. یافته های علوم جدید مطابق با قرآن است اروپا در زمینه علمی مدیون اسلام است.

شناخت دیدگاه مستشرقان و اعترافات آنها پیرامون اعجاز علمی قرآن و مطالعات و تحقیقات معاندانه مراکز علمی و تحقیقی غربیان با انگیزه تخریب اسلام ضرورت مباحث اعجاز و فهم اعجاز علمی را بیشتر می کند. بیان تطبیق اعجاز علمی قرآن با یافته های علمی

جدید توسط مستشرقان می‌تواند در افکار و عقاید اندیشمندان غیر اسلامی نسبت به حقانیت قرآن تغییر ایجاد کند.

«تی. وی. ان. پرساود» پروفیسور آناتومی و تولد نوزاد دانشگاه مانی توبای کانادا می‌گوید: «به نظر من حضرت محمد (ص) یک شخص امی بود که نمی‌توانست بخواند و نه بنویسد وی در ۱۴۰۰ سال پیش نظرات علمی عمق داری را مطرح می‌کند که بعداً به طور شگفت‌انگیزی همه آنها مورد تایید علم تجربی قرار می‌گیرد. بر این اساس شخصاً نمی‌توانم بگویم که این تصادفی و شانس محض بوده است زیرا تعداد مفاهیم و موضوعات علمی مطرح شده در قرآن زیاد است بر این اساس من اعتراف می‌کنم که این مفاهیم ریشه در یک وحی الهی دارد و نمی‌تواند از منبعی غیر از سرچشمه وحی گرفته شده باشد. (ر.ک: مقدمه کتاب جنین‌شناسی کاربردی کید مور و پرساود ۱۳۸۳، جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۶، مقاله بی‌آزار ۵۹۵)

۴- امی بودن پیامبر (ص)

«کنستان ورژیل گیورگیو» در باره پیامبر (ص) می‌نویسد: «در نخستین آیاتی که بر وی نازل شده صحبت از قلم و علم یعنی نوشتن و فرا گرفتن و آموزش دادن است. در هیچ یک از ادیان بزرگ این اندازه برای معرفت اهمیت قائل نشده‌اند و هیچ دینی را نمی‌توان یافت که در مبدا آن، علم و معرفت این قدر اهمیت داشته باشد اگر محمد یک دانشمند بود نزول این آیات در غار حرا حیرت‌تولید نمی‌کرد چون دانشمند قدر علم را می‌داند ولی او سواد نداشت و نزد هیچ آموزگاری درس نخوانده بود و فقط مثل اعراب بادیه می‌توانست به فصاحت و زیبای کلام پی‌برد زیرا ادراک فصاحت جز فطرت عرب بادیه به شمار می‌آمد. من به مسلمانان تهنیت می‌گویم که در مبدا دین آنان کسب معرفت این قدر با اهمیت تلقی شده است». (عبدالمحمدی، حسین، مستشرقان و پیامبر اعظم (ص)، ص ۱۵۷)

۵- اخبار غیبی قرآن

«واگلیری، لورا واکسیا» ایتالیایی پروفیسور ادبیات عرب و استاد تاریخ تمدن اسلام در دانشگاه ناپل ایتالیا می‌گوید: «کتاب آسمانی اسلام نمونه‌ای از اعجاز است

بزرگترین معجزه اسلام قرآن است که یک رشته روایات و داستان های منظم، مقطوع و اخبار مبتنی بر قطعیات مطلقه را بدست می دهد قرآن کتابی است که نمی توان از آن تقلید کرد و داستان های پیامبران و توضیحاتی راجع به آغاز و انجام جهان و تشریح و توصیف صفات الهی مکرر در قرآن ذکر شده ولی همین تکرارها به قدری موثر بیان شده که با تکرار از تاثیر آن کاسته نمی شود». (لورا واگلری، ۱۳۹۱، ترجمه سعیدی: ۳۴۶).

دکتر «موریس بوکای» شرق شناس فرانسوی بعد از مقایسه داستان نوح در قرآن و عهدین می نویسد «یقیناً اختلاف مهمی بین قصاص قرآن و قصاص عهدین وجود دارد لیکن هرگاه تحقیق حکایت کتب مقدس به کمک داده های مطمئن دست دهد ناسازگاری قصه عهدین با دستاوردهای معرفت جدید آشکارا نمایان می شود بالعکس قصه قرآنی که از هر عنصری که انتقاد واقعی برانگیزد مبرا است». (بوکای، ۲۹۳: ۲۹۲-۱۳۸۰)

گروه دوم: مستشرقانی هستند که به دنبال یافتن منشا غیر الهی برای قرآن بوده و تعصب مانع از اعتراف به حقانیت قرآن است با اهداف تبشیری و تبلیغ مسیحیت و مبارزه با گسترش اسلام فعالیت می کنند.

کمتر مستشرقی را می توان یافت که بدون انگیزه و بی طرفانه و از روی علاقه به پژوهش و تحقیق در معارف قرآن پردازد. مستشرقان می دانند با پیشرفت و نفوذ اندیشه های اسلامی نابودی آنها حتمی و مسیحیت در خطر می باشد. پس با تخریب و تبلیغ فعالیت های خود را آغاز نمودند. فعالیت های مستشرقان به قدری گسترده شده که باورها و اعتقادات مسلمانان تحت تاثیر قرار گرفته است آنها از تمام امکانات برای رسیدن به اهداف خود بهره می گیرند تا جایی که مسئولیت تعلیم و تربیت دینی را هم برعهده گرفته اند. دیدگاههای این گروه:

- ۱- با وجود اعتقاد به الهی بودن معارف قرآن اعتراف و تصریح به آن ندارند.
- ۲- معتقد به حقانیت نسبی ادیان الهی و منشا غیر الهی برای قرآن می باشند.
- ۳- ارائه تصویری نادرست از پیامبر در آثار تالیفی خود دارند
- ۴- قرآن منشأ درونی داشته و ناشی از ضمیر ناخودآگاه پیامبر بوده و ساخته دست

پیامبر می باشد

- ۵- قرآن از تفکر خلاق پیامبر سرچشمه می‌گیرد
 - ۶- ایمان به خدا و تهذیب نفس حالتی مانند رویت فرشته در او ایجاد می‌کرد
 - ۷- قرآن تراوشات ذهنی پیامبر بوده
 - ۸- قرآن اقتباس از عهدین است.
 - ۹- عقاید پیامبر با تعالیم اهل کتاب پیوند دارد این مطلب دلیل بر توانایی خواندن و نوشتن پیامبر می‌باشد.
 - ۱۰- قرآن از عوامل محیطی و فرهنگ زمان تاثیر پذیرفته است.
 - ۱۱- تناقض و اختلاف در آیات قرآن دلیل بر بشری بودن قرآن است بسیاری از معارف قرآن در ادیان گذشته بوده است قرآن تحریف شده است.
 - ۱۲- پیامبر تجربیات فردی و اجتماعی خود را در اختیار مردم قرار داده است. در بررسی این نظر باید گفت:
- اسلام کاملترین دین برای هدایت بشر و منشا الهی دارد پیامبر از خطا و اشتباه مصون می‌باشد
- چگونه با ارزش تر معارف از ضمیر ناخودآگاه کسی که فاقد معارف و امی می‌باشد بروز می‌کند.
- قرآن کتاب مقدس و مصون از خطا و از جانب خداوند است
- در قرآن مطالبی وجود دارد که مخالفت با تعالیم عهدین است.
- همه ادیان از جانب خداوند بوده و سیر تکاملی را طی نموده است وجود مشابهت طبیعی است همه ادیان در اصول و کلیات با هم مشترک هستند.
- هیچ شواهدی بر خواندن و نوشتن پیامبر وجود ندارد.
- محیط حجاز آلوده به بت پرستی بود و نه تنها تاثیر بر پیامبر نداشت بلکه به مبارزه با آنها پرداخت.
- پذیرش نسخ در آیات به معنای عبث بودن کارهای خداوند است در حالی که خداوند حکیم می‌باشد برخی از احکام مربوط به زمان مشخص و موقت می‌باشد و بعد از پایان مدت قانون جدیدی بیان شده است.

قرآن کاملترین کتاب آسمانی و تحریف در آن صورت نگرفته است. وعده های خدا به حفظ قرآن و آیاتی که پیامبر را خطاب قرار می دهند و آیاتی که پیامبر را تهدید می کند که اگر سخنی غیر آنچه خدا نازل کرده مطرح کنند مجازات می شود. شواهدی بر الهی بودن قرآن است.

از طرفداران این نظریه « ویلیام مونتگمری وات » می باشد در این بخش به بررسی نظرات این مستشرق می پردازیم.

«مونتگمری وات» اسلام شناس برجسته بریتانیایی و خاورشناس مسیحی که بیش از شصت سال را به مطالعه و پژوهش پیرامون قرآن و آموزه های اسلامی تاریخ و سیره پیامبر و مناسبات میان اسلام و مسیحیت اختصاص داد.

روش علمی و نگاهی منصفانه به موضوعات و مسائل تاریخ اسلام سبب شد تا نام وی در میان محققان مسلمان به نیکی برده شود و آثارش مورد توجه قرار گیرد. وی مورد احترام بسیاری از اسلام شناسان و متکلمین در کشورهای اسلامی می باشد و نیز نامی سرشناس میان جامعه علمی غرب میباشد. با این وجود لغزش های بسیاری در آثار او وجود دارد. ترجمه چند کتاب به زبان فارسی و عربی و چاپ های متعدد آثار او نشان از توجه به آثار او در ایران و جهان اسلام است.

بر اساس مبانی نظری مستشرقان از جمله « مونتگمری وات » وحی کلام الهی نیست بلکه سخن و ساخته پیامبر بوده و او با عالم غیب در ارتباط نبوده است وحی از ضمیر ناخودآگاه او ناشی شده است. « وات » به خدا اعتقاد دارد ولی منکر وحی و نبوت می باشد و به دنبال یافتن منشا غیر الهی برای وحی می باشد. و منکر ارتباط پیامبر با عالم غیب می باشد.

« وات » وحی را ناشی از تخیل پیامبر می داند پیامبر افکاری را بیان نمود که مورد توجه مردم قرار گرفت. در بررسی این نظرات باید گفت قرآن معجزه و کلام الهی که از طریق جبرئیل بر پیامبر (ص) نازل شد. پیامبری که قادر به خواندن و نوشتن نبوده و ضمیر او فاقد معارف چگونه می تواند عالی ترین معارف را در اختیار بشر بگذارد.

« وات » در ادعای دیگر معارف قرآن را اقتباس از کتب مقدس عهدین میداند و

معتقد است اسلام نمی‌تواند دین جدید باشد چون تعالیم آن مشابه تعالیم تورات و انجیل می‌باشد. در این رابطه باید گفت آیاتی در قرآن وجود دارد که مخالف تعالیم عهدین است و از طرفی خداوند منشا تمام ادیان آسمانی می‌باشد. همه ادیان در اصول و کلیات مشترک هستند.

اختلاف، تناقض و تحریف در آیات قرآن و درس خواندگی پیامبر را دلیل بر بشری بودن وحی می‌داند. در حالی که بر اساس شواهد تاریخی قطعی پیامبر(ص) خواندن و نوشتن نمی‌دانست و عبارات قرآن مرتبط و هماهنگ و اختلافی در آن وجود ندارد و با گذشت زمان حقایق آن روشن‌تر می‌شود. و با استناد به منابع نامعتبر چنین ادعاهایی را مطرح می‌کند.

در ادامه پیامبر را نابه‌ای می‌داند که احساس مسئولیت کرده و تجارب فردی و اجتماعی خود را تحت عنوان وحی در اختیار مردم قرار داده است در بررسی این ادعا باید گفت چرا قبل از بعثت پیامبر(ص) هیچ ادعایی نداشته و تجربیات خود را در اختیار مردم قرار نمی‌داد. وحی از مقوله غیر مادی بوده و با ابزارهای مادی قابل درک نیست. نگرش مادی به وحی منجر به انکار نبوت می‌شود.

شبهات و ادعاهای مطرح شده توسط «وات» بر اساس حدسیات و فرضیات می‌باشد. در حوزه پژوهش و تحقیق بکارگیری منابع معتبر و شواهد تاریخی قطعی و کنار گذاشتن نظرات و گرایش‌های شخصی و دوری از تعصب و کینه‌توزی برای دست‌یابی به حقیقت ضروری می‌باشد. «وات» این اصول را رعایت نکرده و نتیجه آن، تحقیقاتی می‌باشد که نادرست است.

گروه سوم: با اغراض معاندانه و استعماری و منکر و حیانی بودن قرآن و نبوت پیامبر(ص) هستند. برای فرار از اقرار به حیانی بودن قرآن در صدد ایجاد شبهات برآمدند به صورت سطحی، ظاهری و غرض‌ورزانه قرآن را مورد بررسی قرار می‌دهند.

تعداد کثیری از خاورشناسان از آغاز مبنا را بر پیش‌فرض‌های غیر و حیانی و غیر الهی بودن قرآن گذاشته و بخش وسیعی از تحقیقات خود را در جهت اثبات آن متمرکز کردند آنان برای فرار از اقرار به حیانی بودن قرآن در صدد ایجاد شبهات برآمدند. این گروه

وابسته به تفکری بوده که مخالف اسلام است. پیش داوری و نگاه برتری جویانه این گروه مانع درک حقایق می شد.

یکی از مستشرقان که به مدت ۲۰ سال تحقیقاتی پیرامون قرآن انجام داد « یوسف دره حداد» محقق غیر مسلمان که در صدد انکار وحیانی بودن قرآن و نبوت پیامبر اسلام بود.

« یوسف دره حداد » به آیات قرآن استناد نموده و بسیاری از شواهد مسلم و تاریخی را نادیده گرفته و با استناد به برخی آیات و بهره گیری از روایات ضعیف و مجعول به دفاع از نظرات خویش پرداخته در مواردی که به دلایل محکمی از آیات بر می خورد که برخلاف نظر خود است آن آیات را از متشابهات می نامد و برای آن معنای لغوی و اصطلاحی جعل می کند و یا آن آیات را از آیاتی می داند که به هنگام تدوین قرآن اضافه شده است.

به صورت غرض ورزانه و به صورت سطحی و ظاهری آیات و محتوای آن را مورد بررسی قرار داده و به روش درست تفسیر و در نظر گرفتن قرائن درون متنی و برون متنی توجه نداشته است و بدون توجه به قواعد تفسیر به بررسی آیات و محتوای قرآن پرداخته است. آیات را به صورت گزینشی انتخاب و از توجه به آیات دیگر که توضیح آن مطلب به بیان دیگر آمده خودداری و آیات را از سیاق خود جدا کرده منظور از سیاق آیات آن قرینه لفظی موجود در کلام که مبتنی بر پیوستگی بین اجزای یک آیه و یا پیوستگی بین چند آیه و یا برخی آیات دیگر را کامل و برخی از آیات دیگر را توضیح می دهد غفلت کرده است.

بی توجهی به تایید آیات به وسیله آیات دیگر و عدم نگاه یکپارچه و جمعی زمینه بد فهمی را فراهم می کند باید توجه داشت که در مطالعه نقادانه همه آن متن باید مورد مطالعه قرار گیرد و مطالعه گزینشی آیات موجب بد فهمی می شود. برای رسیدن به اهداف خود از شواهد تاریخی ضعیف و بی اساس استفاده و آنها را با پیش فرض های خویش هماهنگ می کند. عدم توجه به محکم، متشابه، ناسخ، منسوخ، عام، خاص، مطلق و مقید شیوه تحقیق او بوده است.

شبهات « یوسف دره حداد» عبارت است از :

۱- شبهه انکار وحیانی بودن قرآن

در پاسخ باید گفت:

الف : پیامبر(ص) درس ناخوانده بود و استادی نداشته و در محیط علمی رشد نکرده و به مراکز علمی سفر نکرده بود . نوشتن پیمانها و قراردادها به دست ایشان نبوده است.
ب : تولد کتابی با قوانین جهان شمول در آن محیط ناممکن بوده است . پیامبر (ص) دو سفر کوتاه و به مراکز غیر علمی و بدون آموزش داشته پیامبر نه قبل و نه بعد از رسالت نوشتن نمی دانسته است. شواهد تاریخی درس ناخواندگی پیامبر(ص) را تایید می کند.
ج : اگر قرآن محصول بشری باشد پیامبر چگونه خود را مورد عتاب قرار می دهد و آیا نمی توانست آیات دیگری به نفع خود جایگزین آن کند
د : در آیاتی از قرآن پیامبر (ص) از سوی خداوند تهدید می شود که اگر سخنی از ناحیه خود گوید با او برخورد می شود.

۲- شبهه نابغه بودن پیامبر در زمینه دینی ، سیاسی، نظامی و قانون گذاری

در بررسی این شبهه می توان گفت:

الف : هر کاری از نوابغ ساخته نیست پیامبر آیاتی تلاوت کرد که خارج از دسترس بشر است .
ب : هر کاری از فرد نابغه ساخته نیست پیامبر آیاتی را تلاوت کرد که خارج از دسترس بشر است مانند خبر از حوادث و تاریخ امم گذشته و یا خبر از آینده نوابغ از کودکی به تدریج رشد می کنند در حالی که هیچگونه نبوغ قبل از بعثت از پیامبر(ص) گزارش نشده است.

۳- شبهه اقتباس قرآن از کتابهای مقدس عهدین

« یوسف دره حداد» معتقد است قرآن فقط دعوت به نصرانیت است و جز تصدیق انجیل دربردارنده هیچ دعوت جدیدی نیست . پیامبر آن را از عالمان نصرای فرا گرفت و با زبان عربی به عرب ها آموخت. نسخه عربی تورات و انجیل است و کار آن دعوت به نصرانیت است و به عنوان دین و امت وسط در میان یهودیت و مسیحیت قرار می گیرد

قرآن همان تورات و انجیل که به زبان عربی ترجمه شده و پیامبر مطالبی به آن اضافه و اصلاحاتی انجام داده است .

در بررسی این شبهه باید گفت:

الف : پاسخ قرآن به اتهام القا قرآن توسط افراد عجمی به پیامبر (ص)

«وَلَقَدْ نَعَلِمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا

لِّسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ» (نحل ، ۱۰۳)

« و ما كاملا آگاهیم که کافران (معاند) می گویند: آن کس که مطالب این قرآن را به رسول می آموزد بشری است، در صورتی که زبان آن کس که این قرآن را به او نسبت می دهند اعجمی (غیر فصیح) است و این قرآن به زبان عربی فصیح و روشن است». پیامبر(ص) با اهل کتاب سر و کاری نداشته که از آنها چیزی یاد بگیرد و صحابه را از ارتباط با آنها نهی می کرد.

ب : افکار یهودیان جزیره العرب طبق شریعت یهود نبود و به اصول خود پایبند نبودند و عدم اعتقاد و پایبندی اعراب به آموزه های یهود و نصرای مشهود بود . حال چگونه یهودیانی که نه معرفت درستی از معارف داشتند و نه عامل به آن بودند چگونه می توان قرآن را متأثر از آنها دانست. قرآن هم به این مطلب اشاره دارد که کفار و مشرکین از آموزه های کتاب مقدس غافل بودند.

ج : دعوت به توحید و مبارزه با کفر در تمام ادیان الهی بوده و در هر زمان متناسب با استعداد مردم جلوه های آن ظهور داشته است . اختلاف در مسائل فرعی و جزئی است که به تناسب تکامل بشر در هر مکتب کامل تر از ادیان گذشته مطرح می کند. هماهنگی قرآن در اصول دلیلی براخذ آن از کتب عهدین نیست مسائل کلی که در کتب آسمانی گذشته به اجمال آمده در قرآن به تفصیل و کامل بیان شده تورات و انجیل در عصر پیامبر (ص) ترجمه نشده بوده و پیامبر(ص) زبان عبری نمی دانست ترجمه عهدین در سال های بعد از رحلت پیامبر(ص) بوده است. کتب عهدین دستخوش تحریف شده و هرگونه احتمال اقتباس قرآن از این کتب باطل و بی اساس می باشد .

د : سرگذشت برخی از پیامبران و قوم آنها در تورات و انجیل آمده این مطلب نمی

تواند دلیل بر اقتباس قرآن از عهدین باشد چون اکثر این حوادث در سوره‌های مکی آمده است و یهودیان و مسیحیان در مکه حضور و نفوذی نداشتند که بخواهند در مقام تعلیم پیامبر (ص) باشد و از طرفی دیگر اگر سرنوشت پیامبران در قرآن با سرنوشت پیامبران در تورات و انجیل مقایسه شود. بین روایت قرآن و روایت تورات و انجیل تفاوت وجود دارد. شخصیت بسیاری از پیامبران در کتب قبل از قرآن شخصیتی متزلزل، گناهکار، غافل و فراموشکار ترسیم شده است. و این مطلب ناشی از تحریف عهدین می باشد ولی در قرآن پیامبران به عنوان انسانهای خداترس، مومن، صبور و از هر جهت به عنوان الگو مطرح شده اند.

۴- شبهه تجربیات شخصی پیامبر که متاثر از محیط و فرهنگ زمان بوده

بررسی شبهه چهارم

الف: تجربه دینی در رابطه با انسان عادی که نه آن انسان معصوم است و نه خود آن تجربه مصون از خطا می باشد مطرح می شود اما وحی دارای مصونیت هم از جانب انسان و هم در خود وحی است

ب: تعابیر مانند « او حینا » (نسا، ۶۳) دلالت بر وحی از سوی خداوند دارد و پیامبر (ص) نقشی در آنها نداشته است.

ج: کاربرد فعل امر « قُلْ » در آیات قرآن و یا « یَسْأَلُونَكَ » که از پیامبر (ص) پرسش می شود و قرآن آن را پاسخ می دهد و پیامبر (ص) در پاسخ اظهار ناتوانی می کرد و قرآن به آن پاسخ می داد مانند پرسش از زمان قیامت.

د: قرآن در مواجهه با فرهنگ عصر نزول هر جا که آموزه حقی بوده تایید و هر جا که آموزه باطلی بوده مبارزه و هر جا آموزه حق و باطل در هم می آمیخت حق را از باطل جدا و به اصلاح آن می پرداخت.

نتیجه گیری

مبانی نظری و اعتقادی انسان بر روی افکار و اعمال انسان تاثیر گذار بوده و مسیر حرکت و زندگی هر فرد را مشخص می کند. در بررسی دیدگاههای دیگران آشنایی با منابع معتبر و مبانی فکری و نظری و تسلط علمی لازم و ضروری می باشد. محقق منصف عقاید شخصی، تعصبات، گرایشات خود را به تحقیقاتش تحمیل نمی کند. اگر روند مطالعات خارج از این قواعد باشد نتیجه پژوهش واقعی و درست نبوده و به بیراهه خواهد رفت.

براساس مبانی نظری مسلمانان، انسان علاوه بر بعد مادی و جسمانی دارای بعد غیر مادی و مجرد نیز می باشد. کلام الهی از طریق فرشته وحی بر پیامبر(ص) نازل شده و راهنمای انسان در تمام ابعاد وجودیش می باشد. برتری انسان مربوط به جنبه مجرد و الهی او میباشد. هدایت جنبه الهی انسان از طریق حس، تجربه و عقل میسر نیست و نیازمند هدایت از منشا غیر مادی است. راهنمایی خداوند از طریق وحی و توسط پیامبران انجام می گیرد. پیامبران دارای مقام عصمت می باشند و در دریافت، حفظ، و ابلاغ وحی از خطا و اشتباه مصون می باشند. وحی از هر گونه اختلاف و تناقض و تحریف به دور می باشد.

برخی از وجوه اعجاز از نظر علامه شامل اعجاز به امی بودن پیامبر(ص)، عدم اختلاف در قرآن، اخبار غیبی، اعجاز تشریحی، اعجاز بیانی و اعجاز علمی می باشد. قرآن معجزه را مطابق قانون علیت که مورد پذیرش عقل می باشد می داند. پذیرفتن کارهای خارق العاده برای مردم که با امور محسوس عادت دارند مشکل است.

علامه در انتقاد از کسانی که تنها به اعجاز در فصاحت و بلاغت قرآن توجه کرده و معجزه بودن قرآن را تنها از نظر اسلوب کلامی مورد توجه قرار می دهند بیان می دارد وجه بلاغت به طور صریح مورد تحدی واقع نشده و تحدی قرآن به طور مطلق می باشد.

اهداف مستشرقان در رابطه با قرآن پژوهی

الف: در میان مستشرقان افرادی بوده و هستند که به دور از تعصب و دشمنی و منصفانه مطالعات قرآنی داشته و با درک حقانیت قرآن، دین مبین اسلام را پذیرفته و با تالیف آثاری زمینه معرفی و گرایش دیگران را فراهم نموده اند و به دفاع از اسلام و تبلیغ

آن پرداختند.

ب: عده ای مثل جرجی زیدان مسیحی با وجود این که معتقدند معارف قرآن آنقدر عالی و منطبق با آموزه‌های الهی است که پیوند قطعی با خدا دارد اما تصریح به نزول وحی خداوند بر پیامبر نداشته‌اند و به دنبال یافتن منشا غیر الهی برای وحی می باشند.

ج: تعداد کثیری از خاورشناسان از آغاز مبنا را بر پیش فرض‌های غیر وحیانی و غیر الهی بودن قرآن گذاشته و با پیش فرض‌های نادرست به تحقیق و مطالعه در مورد قرآن پرداخته‌اند آنان برای فرار از اقرار به وحی بودن قرآن درصدد ایجاد شبهات بر آمدند. اکثر مستشرقان با نگاه منفی و با پیش فرض‌های خود به تحقیق در مورد اسلام و پیامبر (ص) پرداختند به این دلیل از درک حقایق ناتوان هستند همه چیز را از منظر خود و یک فرد بیگانه با فرهنگ و تمدن شرق می نگرند. در حالی که باید خود را در جایگاه یک معتقد به آن فرهنگ قرار دارد و به تحقیقات خود ادامه دهند. مستشرقان به مکتب خود وفادار هستند و تعصب دینی مانع بی طرفی آنها می شود و به جای فهم اسلام و قرآن بر اساس عقاید نادرست و کینه توزانه به بررسی اسلام پرداختند.

استعمار برای ورود به کشورهای اسلامی شناخت اسلام و قرآن را مورد توجه قرار دادند وجود منابع ضعیف در منابع اسلامی و اختلاف مذهبی زمینه درک نادرست را فراهم نمود. آنها دریافتند برای ضربه زدن به اسلام مباحثی چهره پیامبر (ص) را خدشه‌دار نمایند. برتری علمی غرب موجب شد تا پژوهش‌های آنها مورد توجه قرار گیرد. دیدگاه‌های انحرافی مستشرقان مورد توجه عده ای از پژوهشگران مسلمان قرار گرفته است پیدایش افرادی مانند سلمان رشدی نتیجه این تفکرات می باشد.

رقابت سیاسی بین اسلام و مسیحیت همیشه در تحقیقات تأثیر گذاشته است. پیش داوری و نگاه برتری جویانه مانع درک حقایق می شد. استناد به منابع ضعیف، افسانه‌ها، خرافات، وجود برخی مطالب جعلی در منابع مسلمانان آنها را به اشتباه انداخته و باعث می شود نتایج تحقیقات آنها با مسلمانان متفاوت باشد و زمینه شبهه و تردید بوجود آید. این تحقیقات منصفانه و در جهت اشاعه فرهنگ قرآنی نبوده و برداشت‌های نادرست و به کارگیری منابع نامعتبر آثار منفی بر افکار و اندیشه مستشرقان گذاشته است.

فهرست منابع

- ۱- قرآن کریم
- ۲- ابراهیمی، ابراهیم، طیبی، علی رضا، دست رنج، فاطمه، رمضان، ملیحه (۱۳۹۸ش)، بررسی زبان شناختی روش کاربست مترادف در قرآن (با محوریت آرا علامه طباطبائی) فصلنامه علمی- پژوهشی «پژوهشهای ادبی قرآنی» سال هفتم شماره دوم.
- ۳- امینی، ابراهیم، (۱۳۷۷)، وحی در ادیان آسمانی، چاپ اول، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۴- ابن ابی الاصبغ، بدیع القرآن، آستان قدس رضوی، مشهد.
- ۵- اسکندرلو، محمدجواد، (۱۳۹۰)، اعجاز قرآن و مصونیت از تحریف، قم، مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی (ص).
- ۶- اسلامی راد، لاله، (۱۳۸۱)، تأملی در اعجاز علمی، حدیث و اندیشه، پاییز و زمستان، شماره ۳ و ۴، ص ۲۳-۳۲.
- ۷- اشرفی، امیر رضا، (۱۳۸۷)، الهی بودن محتوی و متن قرآن از منظر علامه و نقش آن در تفسیر المیزان، قرآن شناخت، سال اول، شماره اول.
- ۸- اصفهانی، راغب، (۱۳۸۷) مفردات، ترجمه حسین خداپرست، قم، دفتر نشر نوید اسلام.
- ۹- اقبال، مظفر، (۱۳۸۸)، خاورشناسی و دایره المعارف قرآن لایدن، دو فصلنامه تخصصی قرآن پژوهی خاورشناسان، شماره ۶، سال چهارم، ص ۱۱-۳۰.
- ۱۰- اکبری، محمد، (۱۳۹۲)، مصونیت قرآن از تحریف نزد شیعه و اهل سنت، ناشر تهران دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم دانشکده علوم قرآنی تهران.
- ۱۱- امینی گلستانی، محمد، (۱۳۸۸)، اسلام فراتر از زمان، قم، سپهر آذین، بازار قائمیه اصفهان.
- ۱۲- باقلانی، اعجاز قرآن، (۱۴۰۶ ه ق) تحقیق شیخ عماد الدین احمد حیدری، موسسه الکتب الثقافیه، بیروت الطبعة الولی.
- ۱۳- باقری، علی اوسط، (۱۳۷۷) بررسی برخی از مبانی فهم قرآن، نشریه بینات، ش ۲۰، از ص ۹۳-۱۰۹.
- ۱۴- بنت الشاطی، عایشه، بی تا، اعجاز بیانی، حسین صابری، اصفهان، مرکز تحقیقات

رایانه‌ای قائمیه.

۱۵- بهجت پور، عبدالکریم، معرفت، حامد (۱۳۹۰)، اعجاز تشریحی قرآن، قرآن و علم، بهار و تابستان، شماره ۱۸، ص ۴۱-۷۶.

۱۶- جان محمدلو، جعفر، (۱۳۹۱)، اعجاز علمی قرآن کریم، مکاتبه و اندیشه، پاییز، شماره ۴۴، ص ۲۸-۴۴.

۱۷- جعفر نژاد، سید محمد حسین، (۱۳۹۴)، زبان قرآن با تاکید بر آراء علامه در تفسیر المیزان، نشریه فرهنگ پژوهش، شماره ۹۴

۱۸- جعفریان، رسول، افسانه تحریف قرآن، (۱۳۸۲)، ترجمه محمود شریفی، ناشر شرکت چاپ و نشر بین الملل، تهران بازار قائمیه اصفهان.

۱۹- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۰)، تفسیر موضوعی قرآن، قم، انتشارات اسرا.

۲۰- جعفری، رضا، (۱۳۹۸) نقد و بررسی آراء مستشرقان پیرامون اعجاز علمی و تشریحی قرآن، دانشگاه علوم و معارف قرآن، دانشکده علوم قرآنی تهران.

۲۱- حسینی طباطبایی، مصطفی، (۱۳۷۵)، نقد آثار خاورشناسان، تهران، چاپخشن.

۲۲- حیدری، علی رضا، (۱۳۹۶)، مستشرقان و قرآن، تهران، سازمان انتشارات جهاد دانشگاهی.

۲۳- خویی، ابوالقاسم، (۱۳۸۵)، مرزهای اعجاز، ترجمه جعفر سبحانی، موسسه امام صادق (ص)، تهران.

۲۴- دره حداد، یوسف، (۱۹۸۲ م) نظم القرآن و الكتاب: معجزه القرآن، بیروت، منشورات المكتبة البولسیه.

۲۵- (۱۹۹۳ م)، نظم القرآن و الكتاب: اعجاز القرآن، بیروت، منشورات المكتبة البولسیه.

۲۶- (۱۹۸۶ م)، نظم القرآن و الكتاب: اطوار الدعوه القرآنیه، بیروت، منشورات المكتبة البولسیه.

۲۷- (۱۹۸۶ م)، نظم القرآن و الكتاب: القرآن دعوه نصرانیه، بیروت، منشورات المكتبة البولسیه.

۲۸- دروزه، محمد عزت، (۱۹۷۲ م)، القرآن و المبشرون، الکتب الاسلامی بیروت.

۲۹- رضایی اصفهانی، محمدعلی، (۱۳۸۵ ش)، بررسی دایره المعارف قرآن لایدن، مجله قرآن و مستشرقان، شماره اول زمستان.

- ۳۰- رضایی اصفهانی، محمد علی، درآمدی بر تفسیر علمی قرآن، ناشر دیجیتال مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، بی جا.
- ۳۱- رضایی اصفهانی، محمد علی، حلیم اف، محمد الله، (۱۳۸۸)، مبانی نظری مستشرقان در مورد تناقضات قرآن، قرآن پژوهی خاور شناسان، سال ۴، شماره ۶.
- ۳۲- رضایی اصفهانی، محمد علی، اسکندرلو، محمد جواد، طباطبایی، سید حیدر، (۱۳۹۶) مجموعه مقالات قرآن و حدیث و قرآن و مستشرقان، قم، مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی (ص).
- ۳۳- ریچارد سی، مارتین، (۱۳۸۶) اعجاز قرآن، قرآن پژوهی خاورشناسان، شماره سوم.
- ۳۴- رئیس، اعظم شاهد، (۱۳۸۶)، اعجاز از دیدگاه مستشرقان، مرکز جهانی علوم اسلامی، قم، رساله ارشد.
- ۳۵- زاهدی، عبدالرضا، حسن وند، مهتاب، شبهات اعجاز، (۱۳۹۵) همایش ملی واژه پژوهی در علوم اسلامی، دانشگاه آیت الله العظمی بروجردی.
- ۳۶- زمانی، محمد حسن، (۱۳۹۴) آشنایی با استشراق و اسلام شناسی غربیان، قم، پژوهشگاه بین المللی جامعه المصطفی.
- ۳۷- زمانی، محمد حسن، غلامی، عبدالله، عباس کاظمی، سید نسیم، (۱۳۹۳) مستشرقان هدایت یافته، قرآن پژوهی خاورشناسان، سال نهم، شماره ۱.
- ۳۸- رزاقی موسوی، سید قاسم، (۱۳۸۵)، باز خوانی دیدگاه وات در مورد نبوت پیامبر اعظم (ص)، تاریخ اسلام در آینه پژوهش، شماره ۱۱.
- ۳۹- زمانی، محمد حسن، (۱۳۸۵)، قرآن و مستشرقان، بوستان کتاب قم.
- ۴۰- زمانی، محمد حسین، اسماعیل اف، بختیار، (۱۳۹۰) هدفهای مستشرقان در ترجمه قرآن، قرآن پژوهی خاورشناسان شماره ۱۰.
- ۴۱- زندگی نامه علامه طباطبایی، مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، بی جا.
- ۴۲- سنجرى، جعفر، آراء مستشرقان در مباحث قرآنی و نقد آن توسط علامه، کنگره بین المللی فرهنگ و اندیشه دینی، دانشکده الهیات دانشگاه سیستان و بلوچستان.
- ۴۳- سیدی، سید حسین، (۱۳۹۲)، سیر تاریخی اعجاز قرآن، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

- ۴۴- شاکر ، محمد کاظم ، موسوی مقدم ، سید محمد ، (۱۳۹۳) ، نقد تحلیل پدیدار شناسانه وات از قرآن و نبوت پیامبر (ص) ، قرآن پژوهی خاورشناسان ، شماره ۱۶ .
- ۴۵- صانعی ، سید مهدی ، (۱۳۸۲) اعجاز تشریحی قرآن ، مطالعات اسلامی ، تابستان ، شماره ۶۰ .
- ۴۶- طباطبایی ، محمد حسین ، (۱۳۸۲) ، تفسیرالمیزان ، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی ، انتشارات اسلامی ، قم .
- ۴۷- طباطبایی ، محمد حسین ، اعجاز قرآن ، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی ، بی جا .
- ۴۸- طباطبایی ، محمد حسین ، (۱۳۵۳) ، قرآن در اسلام ، مصحح رضا ستوده ، دارالکتب الاسلامیه .
- ۴۹- طباطبایی ، محمد حسین ، (۱۳۸۷) ، مجموعه رسائل ، جلد اول ، به کوشش سید هادی خسرو شاهی ، بوستان قم ، قم .
- ۵۰- طباطبایی ، محمد حسین ، هاشمی ، قاسم ، (۱۴۲۳ ق) ، الاعجاز و التحدی فی قرآن الکریم ، ناشر موسسه الاعلمی للمطبوعات ، مکان چاپ بیروت ، بازار قائمیه .
- ۵۱- عبدالمحمدی ، حسین ، (۱۳۹۲) ، مستشرقان و پیامبر اعظم (ص) ، قم ، مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی ، بازار قائمیه اصفهان .
- ۵۲- عرفان ، حسن ، (۱۳۷۹) اعجاز در قرآن کریم ، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی ، بی جا .
- ۵۳- علی قلی ، محمد مهدی ، (۱۳۷۵) ، قرآن از دیدگاه ۱۱۴ دانشمند جهان ، قم ، انتشارات سینا .
- ۵۴- علوی ، سید مرتضی ، (۱۳۸۶) ، قرآن و ریاضیات ، با مقدمه محمدعلی رضایی اصفهانی ، قم ، انتشارات پژوهشهای تفسیر و علوم ، ناشر دیجیتال قائمیه اصفهان .
- ۵۵- عنایت ، غازی ، شبهات حول القرآن و تفنیدها ، دار و مکتبه الهلال ، کتابخانه دیجیتالی نور ، بیروت .
- ۵۶- فخاری ، مریم ، (۱۳۹۰) ، بررسی تطبیقی اعجاز قرآن از دیدگاه علامه طباطبایی و آیت الله معرفت ، دانشکده اصول الدین .
- ۵۷- قرائتی ، محسن ، (۱۳۸۳) ، تفسیر نور ، مرکز فرهنگی درسهایی از قرآن ، تهران ، ش ، چاپ یازدهم .

۵۸- کاوند بروجردی، علی رضا، (۱۳۹۲)، امی بودن پیامبر اکرم (ص) در منابع تفسیری و حدیثی و نقد دیدگاه خاور شناسان، نشر دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی، تهران.

۵۹- مردانی، خیرالله، اعترافات دانشمندان بزرگ جهان، انتشارات آئین جعفری.

۶۰- مطهری، مرتضی، (۱۳۶۹)، پیامبر امی، قم، صدرا، چاپ پنجم.

۶۱- مظفری، سمیه سادات، (۱۳۸۸)، اهداف مستشرقان در مواجهه با قرآن، کارشناسی ارشد، دانشگاه علوم و معارف قرآن تهران.

۶۲- معرفت، محمد هادی، (۱۴۲۳ق)، شبهات و رودود حول القرآن، موسسه التمهید، قم.

۶۳- معرفت، محمد هادی، (۱۳۷۳)، تناسب آیات، قم، انتشارات بنیاد معارف اسلامی.

۶۴- معرفت، محمد هادی، (۱۳۸۸)، التمهید فی علوم القرآن، موسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید.

۶۵- معارف، مجید، (۱۳۷۶)، بزرگترین نشانه، ناشر موسسه نبا تهران، ناشر دیجیتال قائمیه اصفهان.

۶۶- مودب، سید رضا، اعجاز قرآن، قم، مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی (ص)، چاپ دوم، بی جا.

۶۷- مودب، سید رضا، (۱۳۸۸)، قرآن از نگاه دانشمندان غربی، فصل نامه تخصصی قرآن پژوهی خاورشناسان، شماره ۶، سال چهارم، ص ۶۱-۷۱.

۶۸- مودب، سید رضا، اعجاز قرآن از نظر اهل بیت عصمت و بیست نفر از علمای بزرگ اسلام، ناشر دیجیتال مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان.

۶۹- موسوی مقدم، سید محمد، (۱۳۹۲)، جریان شناسی سیره پژوهی در غرب با تاکید بر دیدگاههای ویلیام مونتگمری وات، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی تهران، قم.

۷۰- موسوی مقدم، محمد، حاجوی، علی، بررسی دیدگاه وات پیرامون افسانه غرانبیق، قرآن پژوهی خاور شناسان، شماره ۱۲، (۱۳۹۱).

۷۱- مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۵)، قرآن و آخرین پیامبر، ناشر تهران دارالکتب الاسلامیه.

۷۲- مولوی، محمد، خلیلی، معصومه، (۱۳۹۴) تبیین اعجاز تشریحی قرآن در تفاسیر معاصر،

- پژوهش‌های علم‌ودین، سال ششم، شماره ۱.
- ۷۳- مونتگمری وات، ویلیام، (۱۳۴۴)، محمد پیامبر و سیاستمدار، ترجمه اسماعیل والی زاده، کتابفروشی اسلامیة، تهران.
- ۷۴- مونتگمری وات، ویلیام، (۱۳۸۲)، در آمدی بر تاریخ قرآن، ترجمه بهال‌الدین خرم‌شاهی، قم، مرکز ترجمه قرآن.
- ۷۵- مونتگمری وات، ویلیام، (۱۹۵۶م)، محمد فی مدینه، تعریب شعبان برکات، بیروت، المكتبة العصرية.
- ۷۶- موسوی، سیدمحمد، (۱۳۹۱)، نقد دیدگاه مونتگمری وات پیرامون وحی، قرآن پژوهی خاور شناسان، شماره ۱۳، ص ۱۰۵ تا ۱۳۴.
- ۷۷- نوفل مصری، عبدالرزاق، اعجاز العددی للقرآن، قاهره، دارالشعب، بی تا.
- ۷۸- نوری، سید رضا، (۱۳۸۰) نقدی بر نشانه‌ای از اعجاز قرآن، پژوهش‌های قرآنی، شماره ۲۵، ۲۶.

نوع مقاله: پژوهشی - مروری
صفحات ۶۹ - ۹۰

نگاهی به نسخ و محتوای کتاب «تفرید الاعتماد فی شرح تجرید الاعتقاد»

بر اتعلی حاتمی^۱
مهدی نجفی افرا^۲
مقصود محمدی^۳

چکیده

«تجرید الاعتقاد» از معروفترین کتاب کلامی جهان اسلام است که به دلیل اهمیت و جایگاه آن، شروح بسیاری توسط علمای شیعه و اهل سنت بر آن نوشته شده است. اما شرح «ابوالعلاء اسفراینی» بر این کتاب، به نام «تفرید الاعتماد فی شرح تجرید الاعتقاد» علی‌رغم سابقه تاریخی آن، تاکنون بصورت خطی باقی مانده است. با توجه به شیوه شرح مزجی این کتاب که آن را در نوع خود منحصر به فرد نموده، بر آن شدید تا با نشان دادن اهمیت آن از نظر تاریخی و معرفی و مقایسه‌ی آن با سایر نسخه‌های موجود، به بیان چگونگی شرح و نشان دادن تسلط و تلاش شارح بر افکار و نظریات مؤلف، پردازیم و جایگاه و اهمیت علمی این کتاب را به اندیشمندان و اهل تحقیق در حوزه کلام و فلسفه اسلامی را نشان دهیم.

واژگان کلیدی

خواجه نصیر الدین طوسی، ابوالعلاء اسفراینی، تجرید الاعتقاد، تفرید الاعتماد، شرح مزجی، نسخه خطی، مجلس.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، گروه فلسفه و ادیان، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
Email: hatami266@gmail.com
۲. استاد گروه فلسفه و ادیان، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: l mhnjaf2002@yahoo.com
۳. دانشیار گروه فلسفه اسلامی، واحد کرج، دانشگاه آزاد اسلامی، کرج، ایران.
Email: Mmohammadi@kia.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۹ پذیرش نهایی: ۱۴۰۱/۲/۱

طرح مسأله

«تفرید الاعتماد فی شرح تجرید الاعتقاد» کتابی است خطی که بیانگر افکاری عظیم و شرحی محکم، با شیوه‌ای منحصر به فرد و مزجی، بر کتاب گرانسنگ «تجرید الاعتقاد» نوشته‌ی «خواجه نصیر الدین طوسی» است که توسط «ابوالعلاء احمد بهشتی اسفراینی» نگارش یافته، که متأسفانه به صورت خطی و ناشناخته باقی مانده است.

ابوالعلاء اسفراینی، فقیه، ریاضیدان و متکلم شیعی قرن هشتم هجری بوده که در باره او پژوهش‌چندانی صورت نگرفته و او را متعلق به سده‌های ۹ و ۱۰ ق/ ۱۵ و ۱۶ م. شمرده‌اند. (مدرس، ۲۴۴-۲۴۵؛ آستان قدس، ۸/ ۱۵۹- دایرة المعارف بزرگ اسلامی ج. ۶)

اهمیت شرح ابوالعلاء اسفراینی

برای نشان دادن اهمیت این اثر فاخر، ابتدا باید به جایگاه کتاب «تجرید الاعتقاد» و نویسنده آن یعنی «خواجه نصیر الدین طوسی» پرداخته شود و سپس به تاریخ نگارش و ویژگیهای این شرح عنایت گردد.

خواجه نصیرالدین طوسی^۱ مؤسس منهج فلسفی در علم کلام اسلامی

خواجه‌ی طوسی از بزرگان فلسفه و از شارحان کتابها و اندیشه‌ی ابوعلی سینا می‌باشد، وی با تألیف کتاب گرانسنگ «تجرید الاعتقاد»، جایگاه ویژه‌ای را در علم کلام به دست آورد که شارحین بسیاری از شیعه و اهل سنت به تشریح کتاب ایشان پرداخته‌اند.

در وصف خواجه‌ی طوسی، علامه‌ی حلی از شاگردان معروف ایشان و اولین شارح تجرید الاعتقاد به نام (کشف المراد)، می‌نویسد: این شیخ، افضل علمای عصر خویش در علوم عقلی و نقلی و از نظر اخلاقی، اشرف آنهايي بود که مشاهده کردم (مدرس، مقدمه ۱۷/، به نقل از مختلف الشیعة) و نیز با القاب مبالغه آمیزی استادش را «استاد بشر» و «عقل حادی عشر» می‌خواند.

ابوالعلاء اسفراینی نیز، در ابتدای شرحش به نام «تفرید الاعتقاد فی شرح تجرید الاعتقاد» در وصف خواجه طوسی می‌نویسد: «کان کتاب تجرید الاعتقاد من

۱. (۵۹۷ ق- ۱۲۰۱ م تا ۶۷۲ ق- ۱۲۷۲ م)

تصانیف المولی الأعظم الأعلّم، المحقّق المدقّق، أفضل المتأخّرين، أكمل المتبحّرين، نصیر الحقّ و الدّین، محمد الطوسی ثمّ المشهدی - قدّس .. سره فیها - (ابوالعلاء اسفرائینی، نسخه خطی، مقدمه).

قاضی نور... نیز در وصف ایشان می فرماید: فیلسوفی که روان افلاطون و ارسطو به وجود او مفاخرت و مباهات جویند و زبان حال ابو علی سینا شکر مساعی او گوید؛ عقل فعّال در اشراق، طفل راه اوست و مشکلات ارباب معرفت کمال، موقوف به یک نگاه او است.

ابوالحسن شعرانی از مترجمان و شارحان کشف المراد نیز، خواجه طوسی را این گونه تعریف می کند: « اوصاف این یگانه مرد عجیب، نه بدان حدّ است که در حیّز احصاء آید، اما به حکم « ما یدرک کله لا یرک کله » گوئیم: او مردی است که همه طوایف و فرق اسلامی به عظمت و بزرگی او گواهی دادند. بالجمله هیچ کس از علمای شیعه یا اهل سنت نیست که او را به امثال این اوصاف نستوده باشد.

خواجه طوسی در عقلیّات، از شاگردان فریدالدّین داماد و با چهار واسطه از شاگردان بهمینار و سپس ابوعلی سینا بوده است و در شرعیّات، شاگرد پدر خودش که او هم شاگرد امام فضل ... الراوندی، و وی شاگرد سید مرتضی علم الهدی بودند.

شاگردان زیادی از خواجه ی طوسی بهره برده اند که از جمله ی آنها؛ جمال الدّین یوسف بن علی بن محمّد معروف به علامه حلّی (۶۴۸-۷۲۶ ه. ق)^۱، حکیم کمال الدّین میثم علی بن میثم بحرانی، قطب الدّین شیرازی، رکن الدّین استر آبادی، کمال الدّین عبدالرزاق الصابونی معروف به ابن فوطی و الحموینی که صاحب کتاب «الذّریعه» او را به اسم صدرالدّین بن ابراهیم بن سعدالدّین معرفی کرده است، می باشند.

از خواجه نصیرالدّین طوسی آثار متعدّدی در علوم مختلف اعمّ از ادبیات، فقه، تفسیر، کلام، اخلاق، حکمت، طب، و ریاضیات، و بیش از دویست کتاب و رساله و مقاله به یادگار مانده است. (زارعی رضایی، ۱۳۹۳: مقدمه، ۱۸)

۱. کشف المراد؛ مکتبه المصطفوی، قم: سال وفات علامه ۷۶۲ ذکر شده است.

از آثار ایشان در علم کلام؛ تجرید الاعتقاد، قواعد الاعتقاد، الفصول النصیریة، تلخیص المحصل، مصارع المصارع، رساله فی الجبروالإختیار، رساله ی سیر و سلوک، معرفه النفس، رساله فی العصمه، رساله فی اصول الدین، رساله فی الإمامه، می باشند و به همین دلیل او را مؤسس منهج فلسفی در علم کلام اسلامی می دانند.

اهمیت کتاب «تجرید الاعتقاد» و شرح آن

در بین آثار متعدد خواجه ی طوسی، کتاب تجرید الاعتقاد از اهمیت خاصی برخوردار است، که «ابوالعلاء احمد بهشتی اسفراینی» نیز در مقدمه ی شرحش به نام «تفرید الإعتقاد» به اهمیت خاص آن توجه نموده است: «کان کتاب تجرید الإعتقاد، مع صغرحجمه و نهایت قلّه ضخمه، جامعاً لأمتها و مهمّاتها، حاویاً لفصوصها و نصوصها، محیطاً بمطالبها و مقاصدها، مع خلاصه کنوز مخفیّه و نقاوه رموز مطویّه و عقلیّه، أسرار مکتومه و خلیصه أنوار مختومه من عنده...»

اهمیت کتاب «تجرید الاعتقاد» باعث شد، تا علمای اسلام، اعم از شیعه و سنی شرح بسیاری را بر آن بنویسند؛ بطوری که شیخ آقا بزرگ تهرانی در «الذریعه»، آن را یکی از معتبرترین کتب کلامی شیعه امامیه دانسته^۱ (آقا بزرگ تهرانی؛ ۳/ ۳۵۲)، و از سیزده شرح آن یاد کرده، و صاحب «کشف الظنون» بیست و چهار شرح این کتاب را بر شمرده است. محمد تقی مدرس رضوی نیز از ۱۹ شرح بر تجرید یاد کرده، (مدرس رضوی، ۱۳۷۰:...) و موسی عمید^۲ در کتاب یادبود هفتصدمین سال خواجه، اثر ایشان را اولین کتابی می داند که بدین روش بر طریقه ی مذهب امامیه تصنیف شده و بر شش مقصد مرتب است. هم ایشان نام ۱۸۶ اثر و کتاب و رساله و نامه های خواجه را آورده است. (عمید موسی، ۱۳۳۵)^۳

۲. «هو اجل کتاب فی تحریر عقائد الإمامیه»

۳. نایب رییس کمیسیون ملی یونسکو در ایران

۴. نشریه شماره ۴ کمیسیون ملی یونسکو، خرداد ۱۳۳۵ تهران

أهمّ شروح تجرید الاعتقاد

۱- **کشف المراد:** این اثر از مهمترین و معروفترین شروح این کتاب بوده که توسط علامه حلی (۶۴۸-۷۲۶ ق) تالیف شده و به دفعات، توسط بزرگانی از علماء مورد بررسی، تصحیح و ترجمه قرار گرفته است و از مهمترین کتب درسی حوزه ها و دانشگاهها به شمار می رود.

در اهمّیت دو کتاب - تجرید الاعتقاد و کشف المراد - همین بس که پس از گذشت قرن‌ها، این دو اثر، همچنان بی بدیل مانده و عالمان شیعه و اهل سنت نیز خود را بی نیاز از این دو کتاب ندیده اند؛ به نحوی که فاضل قوشچی که خود نیز از شارحان «تجرید الاعتقاد» می باشد، در باره «کشف المراد» می گوید: «لولا کشف المراد لما فهمنا مراد تجرید الاعتقاد». علامه حسن زاده آملی (معاصر) در مقدمه تصحیح و شرحش بر کشف المراد این مطلب را از مسموعات خودش دانسته است (هذا الّذی نقلنا عن القوشچی هو من مسموعاتنا). (مقدمه ص ۵).

۲- **تفرید الاعتقاد:** کتاب حاضر را که «تفرید الاعتقاد» نیز نامیده اند به صورت مزجی به رشته تحریر در آمده است. شیخ علاءالدین ابوالعلاء محمد ابن احمد بهشتی اسفراینی معروف به «فخرخراسان» (متوفی ۷۴۹ ه. ق) در سال ۷۴۱ ه. ق در شهر اسفراین از نگارش آن فراغت یافت، این شرح که از نظر تاریخی، دومین شرح بر کتاب «تجرید الاعتقاد» می باشد^۱، تاکنون به صورت خطی باقیمانده است.

محمد تقی مدرس رضوی در کتاب «احوال خواجه نصیرالدین طوسی» به نقل از «وقایع السنین خاتون آبادی» (نسخه کتابخانه مجلس / ۳۶۵) نوشته است که: «ملا بهشتی اسفراینی از شاگردان خواجه است و شرحی بر تجرید العقاید نوشته است».

۳- **تسدید القواعد** (شرح قدیم): این کتاب که در برخی محافل علمی منبع درسی

۱. مدرس رضوی محمد تقی در احوال خواجه نصیرالدین طوسی، با این تقریر آورده است؛ شرح تجرید، شیخ علاءالدین ابن العلاء محمد بن احمد بهشتی اسفراینی که نام «تفرید الاعتقاد فی شرح تجرید الاعتقاد» نامیده شده است. (به نقل از الذریعه ج ۳/ص ۳۳۵ و ج ۴/ص ۲۱۴) وعلاءالدین ظاهراً قریب العصر با خواجه طوسی بوده است.

نیز بوده، اثر متکلم اشعری، شیخ شمس الدین محمود بن عبدالرحمن بن احمد العامی الإصفهانی (م. ۷۴۹ ه.ق) می باشد. این شرح معروف به شرح قدیم، و به آن تشیید القواعد و تسدید العقاید نیز گفته اند و حواشی متعددی بر آن نوشته شده، که از جمله ی آنها، حاشیه ای است که، «میر سید شریف جرجانی» متکلم پر آوازه ی اشعری مذهب بر آن زده است.

۴- شرح تجرید العقائد (شرح جدید): این شرح، توسط شیخ علاءالدین علی ابن محمد قرشچی (م. ۸۷۹ ه.ق) متکلم معروف اشعری، به رشته ی تحریر در آمده است، که تحت عنوان «شرح تجرید العقائد» شهرتی بسیار یافته و آن را در مقایسه با شرح قبلی، «شرح جدید» نامیده اند. این کتاب نیز با اقبالی بسیار برای حاشیه نویسان روبرو بوده که گاه بیشتر از شرح خود قوشچی، نیز مورد توجه قرار گرفته است؛ از جمله آنان می توان به میر صدرالدین دشتکی، جلال الدین دوانی، حافظ الدین عجمی، شمس الدین خفزی و آقا رضی الدین قزوینی و .. اشاره کرد که حتی بر روی این حواشی مباحثاتی در بین اندیشمندان بوجود آمده که بسیار خواندنی بوده و به بعضی از این حواشی نامهای مستقلی نیز تعلق گرفته است.

در سفری که برای جستجوی نسخه های خطی کتاب تفرید الإعتقاد به «انستیتوی نسخ خطی شهر باکوی آذربایجان» رفته بودم، در فهرست نسخه های خطی در بین شروح کتاب «تجرید الإعتقاد»، نسخه هایی از شارحین دیگر را دیدم که از آن جمله، چندین نسخه از «شرح فاضل قوشچی بر تجرید الاعتقاد» بود که به شماره های (۱۵۱۳۸-۲۰۵۸ b) و (۲۷/۸۵۰ b) در آن کتابخانه به ثبت رسیده است.

۵- شرح المحقق النیریزی الشهیر بالحاج: این کتاب که در شرح منطق مخصوص تجرید الاعتقاد می باشد، توسط «محمود بن محمد بن محمود النیریزی» نوشته شده است که در سال ۹۱۳ از نگارش آن فارغ شد.

۶- تحفه شاهی و عطیه الهی: این کتاب که فقط «بخش الهیات تجرید الاعتقاد» می باشد توسط مولی زین الدین علی البدخشی به «فارسی» نگارش یافته، که به نام «تحفه شاهی» و «عطیه الهی» در سال ۱۰۲۳ (ه.ق) شرح شده است.

۷- **شوارق الالهام:** این کتاب شرح مولی عبدالرزاق بن علی بن الحسین اللّاهیجی (م. ۱۰۵۱ ه.ق) است که در آن فقط به شرح «امور عامه و جواهر و اعراض و الهیات» پرداخته است. و قسمت دوم آن به نام «مشارق الإلهام»، در شرح مقصد اول (امور عامه) می باشد. آقا بزرگ طهرانی، ۳/ ۳۵۳-۳۵۵)

۸- **البراهین القاطعة فی شرح تجرید العقاید الساطعة:** این کتاب نوشته فقیه و متکلم شیعی، «محمد جعفر استر آبادی، معروف به شریعتمدار» است، که در چهار جلد و حجم زیاد به چاپ رسیده و علیرغم عدم اشتهار آن، از بهترین شرحهای تجرید می باشد.

۹- **علاوه بر کتابهای فوق الذکر،** شروح دیگری نیز به عربی و فارسی بر این کتاب نوشته شده است.

تفرید الإعتقاد فی شرح تجرید الإعتقاد

کتاب «تفرید الاعتماد» شرحی از «ابوالعلاء احمد بهشتی اسفراینی» بر کتاب «تجرید الإعتقاد خواجه نصیر الدین طوسی» به زبان عربی و بصورت مزجی (یعنی شرح با متن آمیخته) است که تاکنون به صورت خطی باقیمانده است.

نسخه های خطی این کتاب، در مرکز اسناد و کتابخانه های مجلس شورای اسلامی، آستان قدس رضوی و کتابخانه آیت ... جلیلی کرمانشاه، موجود است.

ابو العلاء اسفراینی این شرح را در ربیع الآخر سال ۷۴۱ ه ق / ۱۳۴۰ م، در اسفراین به پایان رسانده است. در انتهای نسخه های موجود، در تایید این مطلب این چنین آمده است: «و كان فراغ مؤلفه من نقله من البياض الى السواد يوم الأحد الثاني والعشرين من ربيع الآخر لسنة إحدى و اربعين و سبع مائة ببلدة اسفراین (۷۴۱)».

از دیباچه نسخه ی کامل کتابی که در مرکز اسناد و کتابخانه مجلس شورای اسلامی موجود است، این گونه برداشت می شود که ابوالعلاء، کتاب «تفرید الاعتماد» را به نام (نظام الملة و الدین، امیر ابوالرضا شیخ محمد بن امیر منصور ناصر الدین آق بوقا البتکچی اسفراینی) که ظاهراً در آن دوره حاکم اسفراین بوده است، تالیف و به وی اهداء نموده است.

صاحب الدرّیعة در باب معرفی «شروح تجرید الاعتقاد» بعد از استناد به کلام «علّامه

مجلسی» که به کتابی به نام «مزید الإعتقاد» اشاره دارد، بیان می‌کند که؛ «آن، چیزی جز همین اثر نیست»، و به نام گذاری کتاب متکلم شیعی، شمس الدین محمد اسفراینی بیهقی اشاره می‌کند و این شرح را به نام «تعزید الإعتقاد» معرفی می‌کند. (یوسفیان، ۱۳۹۵: پیش گفتار،)^۱

علامه شیخ ابوالحسن شعرانی نیز، در مقدمه کتابش که «شرحی بر کشف المراد» است، نام شروع دیگری بر «تجزید الإعتقاد» را مطرح نموده و بعد از شرح علامه حلّی به شرح شمس الدین محمود ابن عبد الرحمن بن احمد اصفهانی (م. ۸۴۶ ه. ق) معروف به «شرح قدیم» اشاره نموده و نامی از شرح اسفراینی نبرده است. اسفراینی دارای شاگردان به نامی همچون عارف «معینی جوینی» بوده است. (سمرقندی، ص ۲۵۷)

ویژگیهای خاص تفزید الإعتقاد

کتاب «تفرید الإعتقاد» در بین دیگر شروع تجزید الإعتقاد، از ویژگیهای خاصی برخوردار است که به مواردی از آنها اشاره می‌گردد.

الف: سابقه تاریخی: این کتاب از لحاظ تاریخی، دومین شرح موجود بر کتاب «تجزید الإعتقاد» است. (حائری، ۳ / ۳۵۲ - یوسفیان، پیش گفتار، ۱۳۹۵)، به طوری که در آخر کتاب، به زمان پایان تحریر آن در ماه ربیع الآخر سال (۷۴۱ ق / ۱۳۴۰ م) در

۱. در پیش گفتار این کتاب ص ۲۵ در معرفی شروع تجزید الإعتقاد، بعد از کشف المراد نام کتاب (تعزید الإعتقاد فی شرح تجزید الإعتقاد)، آمده است؛ این کتاب که گاه «تفرید الإعتقاد» خوانده می‌شود و در سال ۷۴۱ نگارش یافته، نوشته متکلم شیعی، شمس الدین محمد اسفراینی بیهقی، و به صورت مزجی است. و نیز نوشته است که؛ ظاهر سخنان کتاب شناس برجسته، شیخ آقا بزرگ تهرانی آن است که خود این شرح را ندیده است و صرفاً با استناد به مقدمه ی کتاب شرح قدیم از وجود این کتاب خبر می‌دهد. و نیز در پاورقی آورده است: ظاهراً کتابی که علامه مجلسی آن را از زبان یکی از شاگردانش، «مزید الإعتقاد» نامیده و آقا بزرگ تهرانی آن را به صورت مزیل الإعتقاد؟ نیز نقل کرده است، چیزی جز همین کتاب نیست. تأمل در عباراتی که علامه مجلسی به نقل آن پرداخته، به خوبی بر درستی این ادعا گواهی می‌دهد: «کتاب مزید الإعتقاد فی شرح تجزید الإعتقاد للفاضل الإسفرائینی الشیعی» (مجلسی، بحار الأنوار، ۱۰۷ / ۱۷۱)، همچنین، ر. ک. آقا بزرگ تهرانی، الذریعة الی تصانیف الشیعة، ج ۲، ص ۳۲۹.

اسفراین اشاره گردیده است و در مورد هیچکدام از شارحین چنین ادعایی نشده است. اسفراینی در زمان تالیف این کتاب از شرح علامه حلّی (کشف المراد) مطلع نبوده و شاید در آن زمان هنوز شرح علامه به ایران نرسیده بود. (حائری، ج ۱۰، شماره ۳۹۶۳). شیخ شمس الدین اصفهانی (متوفی ۷۴۹ق) که خود شرح دیگری به نام تسدید القواعد (تشید القواعد یا [شرح قدیم]) بر تجرید الاعتقاد دارد، این کتاب را دیده است و در این باره می گوید: «اولین کسی که این کتاب (تجرید الاعتقاد) را شرح کرده است، علامه حلّی است... و من شرح دیگری به صورت مزجی برای این کتاب دیدم که متن در آن مشخص نمی باشد، و آن شرح شیخ شمس الدین محمد الاسفراینی البیهقی می باشد.» (همان - ۳/۳۵۲) و او در شرح خود، از مطالب کتاب تفرید الاعتماد، خاصه از مباحث امامت... را نقل و گاهی هم عین عبارات بهشتی اسفراینی را آورده است. (همان - ۱۹/۵۶۶ - ۵۶۷)

شیخ آقا بزرگ تهرانی نیز در الذریعه (ج ۴، ص ۲۱۴) از وجود این کتاب خبر می دهد: «تعرید الاعتماد فی شرح تجرید الاعتقاد: .. نقلنا هناك عن الشارح الإصفهانی... أنه شرح مزجی، ألفه الشيخ شمس الدین محمد البیهقی الاسفراینی، القریب العصر مع الماتن». از ظاهر سخنان ایشان چنین برمی آید که خود او، شرح اسفراینی را ندیده است و صرفاً به استناد «کتاب شرح قدیم»، از وجود این کتاب (تفرید الاعتماد) خبر می دهد.

در باره این شرح و شارح آن در پایگاه اطلاع رسانی کتابخانه مجلس شورای اسلامی (<http://dlib.ical.ir>) اینگونه مثبت است که: ابوالعلاء محمد ابن احمد بهشتی اسفراینی اصفهانی، معروف به «فخر خراسان»، مؤلف تفرید الاعتماد از وجود هیچ شرحی بر کتاب تجرید الاعتقاد آگاه نبوده است.

مطلب قابل توجهی که باید به آن اشاره شود اینکه، ابوالعلاء «اسفراینی» را در موارد مختلف، «اصفهانی» نامیده اند و همین اشتباه، در معرفی نسخه ۲۰۸۲۱۶ که به شماره قفسه ۱۷۰۵۱ کتابخانه مجلس شورای اسلامی و هم نسخه شماره ۲۵۸۴۴ به شماره قفسه ی ۳۸۳۰

کتابخانه مجلس شورای اسلامی نیز، به چشم می‌خورد^۱. این نکته را هم باید به حساب محرومیت «اسفراین» و فراموشی دوران طلایی علمی آن دانست که خود جای بحث مفصلی دارد. و شاید همین نکته نیز دلیلی بر عدم توجه و استفاده از این کتاب ارزشمند باشد.

ب: مزجی بودن شرح: کتاب «تفرید الإعتقاد» به روش مزجی شرح گردیده، به نحوی که متن و شرح با همدیگر آمیخته شده و گاه از یکدیگر قابل تشخیص نمی‌باشند. از جمله نمونه‌های معروف این روش، «شرح منظومه»ی حاج ملاهادی سبزواری می‌باشد. اولین شیعی که شرحی مزجی نوشته است شهید ثانی است. (روضات ص ۲۹۵)

شرح مزجی را این گونه تعریف می‌کنند: «چون مطلبی را چنان توضیح و تفسیر کنند و به شرح باز گویند که جدا کردن آن توضیح از مطلب متن، جز با نشانه‌های قراردادی ممکن نباشد، آن را شرحی مزجی گویند». (دهخدا: ماده شرح، شرح مزجی) سبک دیگری که علماء برای شرح کتب قدما برگزیده اند، شیوه معروف «قال... اقول» می‌باشد. در این روش ابتدا سخن مؤلف با کلمه: «قال: ...» بیان می‌شود و سپس سخن شارح با کلمه «اقول: ...» به دنبال آن می‌آید. این شیوه یکی از روشهای متداول شارحین می‌باشد. کتابهای «کشف المراد» و «الجواهر النضید» تالیف علامه حلی از این شیوه پیروی می‌کنند.

و روش دیگری نیز وجود دارد که، ابتدا سخن مؤلف مطرح و سپس به توضیح و تفسیر آن می‌پردازند و اینگونه می‌آید: قوله... الخ؛ التفسیر: از این شیوه کار می‌توان به شرح «ابی نصر اسفراینی» بر کتاب «نجات ابن سینا» اشاره کرد^۲.

۱. شاید دلیل این اختلاف، مشتبه شدن امر بین «اسفراینی» و «اصفهان‌ی» بوده است. باید اشاره ای به این اشتباه در نسخه («مجلس ۳» شماره ۱۷۰۵۱ مجلس شورای اسلامی)، داشته باشیم که در معرفی کتاب و پشت جلد آن نوشته شده است؛ «تفرید الإعتقاد؛ شرح تجرید الإعتقاد، مؤلف؛ محمد بن احمد بهشتی اصفهان‌ی» و این اشتباه در کشور ما همچنان باقی است و علیرغم پیشرفت رسانه‌های جمعی، هنوز هم بسیاری از افراد «اسفراینی» را «اصفهان‌ی» می‌شنوند و بیان می‌کنند.

۲. بخش الهیات این کتاب نیز تصحیح شده است: برادران، ابوالقاسم، رساله پایان نامه کارشناسی ارشد،

ویژگیهای شرح مزجی

شرح مزجی دارای ویژگیها و برتری خاصی است که در ذیل به مواردی از آن اشاره می شود؛

اولاً: شرح مزجی تألیفی مستقل است، بطوریکه خواننده در عین حالیکه کلمات مؤلف را در متن شرح مشاهده می کند، اما به متن جدیدی برخورد می کند که در حکم کتابی مستقل است.

ثانیاً: در این سبک نگارش، شارح باید کاملاً تابع نویسنده باشد تا با بیانی روان و کاملاً هماهنگ مطالب مبهم را، تشریح و آنها را تبیین نماید. این نوع نگارش؛ مهارت ادبی، هنرمندانه و تسلط شارح به دیدگاههای ماتن را نیز نشان می دهد و بدون از قلم انداختن حتی یک کلمه، (حتی در مورد یک «او» هم) نظراتی دقیق مطرح می نماید.

ثالثاً: شرح مزجی از لحاظ قرائت و درک مفاهیم، شرحی روان بوده و شارح با استفاده از کلماتی مختصر، با جملاتی مطوّل، به شرح و بسط و تبیین مطالب می پردازد، که به شیوایی سخن می افزاید.

ج: غیر انتقادی بودن: قدامت کسی را شارح واقعی می دانستند که متن مؤلف را شرح نماید و بر وضوح سخنان وی بیفزاید. با این وصف «تفرید الاعتقاد» در واقع شرح به معنای دقیق کلمه، در نزد قوم است. زیرا شرح انتقادی؛ که شارح با استناد به مطالب نویسنده ی متن اصلی، به بیان دیدگاههای شخصی خویش می پردازد و گاهی بر کتاب خدشه نیز وارد می کند، نوعی شرح است، که مورد انتقاد قدامت بوده، زیرا آنان اعتقاد داشتند که در این صورت می بایست کتاب دیگری تألیف می گردید. بنابراین از این منظر نیز که در این شرح، به تبیین دیدگاههای خواجه پرداخته شده و از نظرات ایشان دفاع می گردد، ویژگی خاص دیگری از این کتاب می باشد.

د: توجه به انتقادهای مطرح شده و یا محتمل (شیوه منحصر به فرد «تفرید الاعتماد»): در این کتاب دیدگاه‌های انتقادی مؤلف نسبت به مباحث مختلف، شرح و بسط مفصلی یافته و به توضیح و تبیین آنها پرداخته شده است. علاوه بر انتقادهای مطرح شده ای که مورد توجه مؤلف بوده، در ادامه ی هر موضوع نیز، انتقادهای محتمل با روشی خاص و به صورت «سؤال» و «جواب» مطرح و به آنها پاسخ داده شده است. با این توضیح، باید بگوییم که «این بخش از کتاب تفرید الاعتماد» منحصر به فرد بوده و این شیوه، در سایر شروح «تفرید الاعتقاد» به چشم نمی خورد.

ه: روایی و گویایی: از دیگر خصوصیات این کتاب، روایی و گویایی متن آن در بیان مقصود «خواجه ی طوسی» است که این ویژگی نیز به دلیل مزجی بودن متن و شرح، به همراه توضیحاتی در تبیین مطالب و روان سازی موضوع بوجود آمده است. و این نیز دلیلی دیگری بر موفقیت شارح در توضیح مراد «خواجه طوسی» است.

و: ارجاع به اقوال: ارجاع به اقوال مختلفی که مؤلف در بیان مطلب به آنها توجه نموده، یکی دیگر از ویژگیهای این کتاب محسوب می شود که متن مختصر «تفرید» را از ابهام بیرون می آورد.

معرفی نسخه های خطی موجود کتاب

با بررسیهای بعمل آمده در منابع دیجیتالی و فهرست کتابهای خطی و مراجعه ی حضوری به کتابخانه های معروف و معتبر ایران و آذربایجان، با ملاحظه ی دفاتر و کتابهای ویژه نسخه های خطی، کل کتابهای به دست آمده از این اثر علمی، در حال حاضر، پنج نسخه می باشد که به ترتیب سال نگارش، در ادامه معرفی می شوند.

۱. نسخه [مجلس ۱] به شماره «۳۸۳۰» کتابخانه مجلس شورای اسلامی

این نسخه در قطع خشتی (۱۳/۵ × ۱۹/۵) با جلد مقوایی مندرس، با حاشیه و با عطف تیماجی مندرس مشکی، در (۴۴۱) صفحه ۱۹ سطری با کاغذ نازک شکرری رنگ در بخش خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی نگهداری و به شماره قدیم (۲۵۷۴۴) و شماره جدید (۷۸۳۵) در قفسه شماره (۳۸۳۰) موجود است. این نسخه به قلم نسخ «باقر بن حیدر بن قاسم الحلّی» که در سال (۱۰۱۶) هجری از روی نسخه اصلی که به خط مؤلف بوده،

استنساخ گردیده است. در پایان این نسخه آمده است: «تمت کتابه شرح تجرید الاعتقاد المسمی بتفرید الاعتماد علی یدی أضعف العباد الرّاجی رحمه ربه یوم المناد و هو الفقیر الفانی و الحقیر الدّئی» باقرین حیدر بن قاسم الحلّی» أصلح ا... احوال دینه و دنیا و رزقه ما یتمناه فی أولاه و أخراه، و قد إتفق بحمد ا... نسخه من نسخه خطها المؤلف الشارح رحمه ا... تعالی و رحمه واسعه، فی یوم اثین، ربع من شهر رمضان الشریف سنه الف و تسعه عشر هجریه» (۱۰۱۶). این نسخه در حال حاضر ناقص بوده و اوراقی از اول آن افتاده است.

مطالب آن از مساله ی چهارم (فی إنقسامه الوجود الی الذّهنی و الخارجی) شروع می شود و حاوی کلیه مقاصد ششگانه می باشد.^۱ در صفحات این نسخه حاشیه ای وجود ندارد و در موارد اندکی نیز اگر کلمه ای از متن افتاده باشد، در حاشیه آن نوشته شده است. مطالب اصلی این کتاب، بجز صفحات اندکی که در «مقصد سوم» مفقود می باشد بقیه کامل است، اما در شماره گذاری صفحات کتاب اشتباهاتی رخ داده که در اولین نگاه، هر کسی گمان می کند قسمت زیادی از این کتاب در مباحث مختلف ناقص می باشد. این موضوع زمانی بر مصحح روشن گردید که کلیه صفحات را بررسی و متن اصلی را با سایر نسخه ها مقابله نمود. بدین ترتیب کلیه مطالب این نسخه (مجلس ۱) باستثنای چهارده صفحه ی اول متن تصحیح شده، موجود می باشد. و اما در بخش الهیات (المقصد الثالث) از صفحه (۲۸۵) نسخه ی خطی شروع می شود، مطالب نسخه از صفحه (۲۸۹) مطابق با صفحه (۱۲) متن تصحیح شده ی مصحح تا صفحه (۳۷۶) مطابق با صفحه ی (۴۹) متن تصحیح شده، مفقود و از آن به بعد بقیه مطالب موجود است. (حاتمی، تصحیح تفرید الاعتماد «بخش الهیات»، ۱۳۷۵). این نسخه غلط های املائی بسیاری دارد که در هنگام مطالعه ی متن تصحیح شده، مخاطبین در پاورقی های موجود متوجه این نکته خواهند شد. در این نسخه «مطالب خواجه» با کشیده شدن «خطی بر روی آنها» از مطالب شرح اسفراینی تفکیک گردیده است.

۱. مج ۱: در تصحیح بخش الهیات از این نسخه بهره برده ام و موارد دقیقاً بررسی شده است.

۲. نسخه [مجلس ۲] به شماره « ۳۹۶۳ » کتابخانه مجلس شورای اسلامی

نسخه ای است در قطع رقعی (۱۹×۱۳) با جلد تیماجی مشکی، سجااف عطف و حاشیه تیماج قرمز رنگ، در (۲۹۲) صفحه ۲۳ سطری، با کاغذ آهار دار شکری که به شماره (۸۵۹۶۲) در کتابخانه^۱ی مجلس شورای اسلامی به ثبت رسیده و به شماره ثبت (۳۹۶۳) فهرست گردیده است. این نسخه که به قلم نسخ از قرن ۱۲ (ه.ق) باقی مانده، کاملترین نسخه موجود می باشد که از ابتدای کتاب تا انتهای آن را داراست. چهار برگ آخر نسخه از بقیه آن تازه تر است که گویا به خط شیخ الإسلام زنجانی، که این نسخه جزء کتابخانه ی ایشان بوده است، می باشد (حائری؛ ۱/ ۴). این نسخه دارای حواشی بسیاری است که با نشانه های «سید» و «س» و بدون نشانه (گک ۷۶ الف و ب، گک ۸۰ ب، گک ۸۶ ب) می باشد. حاشیه ای به قلم میرصدر شیرازی از شرح جدید بر تجرید (گک ۹ ب، گک ۷۸ الف، گک ۷۹ الف) و حاشیه ای از شرح قوشچی (گک ۶۱ الف)، و حاشیه ای نیز از ناصرالدین احمد حسینی (گک ۴۴ ب، گک ۶۹ الف)، دارد. حاشیه هایی از جم نیریزی (گک ۷۹ الف)، حاشیه هایی نیز منقول از شرح تجرید (گک ۱۱۳ ب، گک ۱۱۲ الف، گک ۱۲۸ الف)، شرح مواقف (گک ۱۴۲ ب)، شرح اصفهانی بر تجرید (گک ۶۱ الف، گک ۱۰۳ الف)، طوابع (گک ۱۱۷ الف)، شرح العقائد (گک ۱۱۶ ب، گک ۱۴۲ الف)، شرح علامه حلّی (گک ۱۳۶ ب)، تفسیر قاضی (گک ۱۴۲ ب)، شرح مقاصد (گک ۱۳ ب) (گک ۱۰۰ ب، گک ۱۰۸ ب)، شرح عقاید نسفی (گک ۱۰۹ ب)، و غیره در نسخه موجود است. در آغاز نسخه و در پشت اولین برگ، مهر بیضی شکل و کوچکی به نقش «عبدہ نورالله» است که با نوشته؛ « صار بالبیع الشرعی الی ... نور» همراه است، نشان دهنده تملک بر کتاب است. یادداشت دیگری با قلمی در شتر به چشم می خورد که چنین خوانده می شود: «شرح تجرید بهشتی مسمی بتفرید الإعتقاد». و نیز با همین قلم آمده است: «مولانا محمد بهشتی که صاحب این شرحست، مصنف شرح آداب البحث، که به شرح بهشتی شهرت یافته و رساله^۲ بهشتی در حساب از مؤلفات مومی الیه است». در صفحه اول، نوشتار دیگری نیز وجود دارد که

۱. برگ ۷۶ الف (این علامت اختصاری «گک» برای آدرس برگهای نسخه می باشد و الف برگه سمت راست و ب برگه سمت چپ می باشد)

حاکمی از حاشیه‌ی مدرسان و یا خوانندگان در توضیح کتاب است. و در پایان نیز مهر بیضی شکل دیگری است، که چنین خوانده می‌شود: «عبد محمد فانی عبدالقادر النو». در کنار چند برگ اول و آخرین برگ (از برگهای اصلی) نسخه وصالی دارد، عبارات متن خواجه با قلم «شنگرف» (قرمز) نوشته شده است. عناوینی نیز در حاشیه این نسخه وجود دارد که با قلم تازه ای ضبط شده است.

۳- نسخه [مجلس ۳] به شماره (۱۷۰۵۱) کتابخانه مجلس شورای اسلامی

این نسخه که در قطع رقعی (۱۲ × ۲۴.۳) با خط نسخ و در (۳۰۶) صفحه ۲۵ سطری نگارش یافته، به شماره (۲۰۸۲۱۶) به ثبت رسیده و در قفسه شماره (۱۷۰۵۱) کتابخانه مجلس شورای اسلامی قرار دارد. این نسخه که از فردی به نام «حسینی» توسط کتابخانه مجلس به مبلغ چهارصد هزار تومان در مورخه ۱۳۸۲/۱۱/۷ خریداری شده است، به عنوان نسخه ای ناقص مطرح بوده است. این نسخه به نام تفرید الإعتقاد (شرح محمد بن احمد بهشتی اصفهانی^۱) بر تجرید الاعتقاد شناخته شده است و به همین عنوان (اشتباه) نیز فهرست گردیده است. در ابتدای این نسخه آمده است که: «شرح تجریدالعقائد، و این غیر از شرح مرحوم علامه حلّی می باشد، مؤلف از امامیه می باشد، تحقیق شود. نقص در قسمت آخر علی الظاهر حدود یک ورق می باشد». در هنگام تصحیح کتاب و در بررسیهای دقیق، مشخص شد که؛ شروع این نسخه از اواسط مسأله ششم از مقصد دوم (جواهر و اعراض)، با این جمله آغاز می شود: «بحسب إزدیاد الأجزاء فیکون نسبة متناهی الی» که بعد از سه سطر به این جمله خواجه طوسی می رسد؛ «و یلزم لحوق السّریع البطیء» و به دنبال آن ادامه مطلب می آید. در حالیکه بهم ریخته و بدون شماره گذاری صفحات است. ادامه مطلب در صفحه (۱۵۶) این تحقیق و با کلمات؛ «و بعضها متأخراً یبازء تقدّم أجزاء المسافه و تأخرها إلّا أن ..» مجدداً مفقود، ولی مطلب در صفحه ی (۱۶۶) پیدا و ادامه می یابد. و همین روال متأسفانه در کل نسخه ادامه دارد، که امید است پس از این تحقیق، شماره بندی صفحات در کتابخانه مجلس نیز به درستی انجام گیرد. از نظر نگارش، نسخه «مجلس ۳» به

۱. اسفرائینی صحیح است

۲. شروع مطالب نسخه مجلس ۳ در این تحقیق از صفحه ۱۲۸ آغاز می شود.

دو نسخه قبلی «مجلس ۱» و «مجلس ۲» شبیه تریبوده ولی از «مجلس ۱» بی غلط تر و بهتر است. با توجه به اینکه مصحح، قبلاً بخش «الهیات تفرید الإعتقاد» را تصحیح کرده بودند و این نسخه در تحقیق قبلی در دسترس نبوده، در زمان چاپ کتاب، بخش الهیات این نسخه، باید با سایر نسخه‌ها مقابله گردد. این نسخه فاقد حواشی بوده و از این بابت با نسخه «مجلس ۲» که دارای حواشی فراوانی است، فرق زیادی دارد.

۴- نسخه [جلیلی] کتابخانه آیت... جلیلی کرمانشاه

این نسخه را که اولین بار در کتابخانه ملی ایران، در کتاب «فهرستگان نسخه‌های خطی ایران (فنا)» پیدا کردم، به نام کتابخانه ی آیت... جلیلی کرمانشاه به ثبت رسیده است، پس از پیگیری جهت تهیه آن، مشخص گردید که این نسخه در سال ۱۳۸۱ به کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد آستان قدس رضوی منتقل و به آن کتابخانه وقف شده است. مشخصات این نسخه نیز به این شرح است که؛ در قطع خشتی با طول و عرض (۲۱.۳ × ۱۴) و با خط نسخ، به صورت ۲۳ سطری در هر صفحه نوشته شده که مجموعاً (۱۹۶) صفحه دارد که به شماره عمومی (۱۳۵) کتابخانه آستان قدس رضوی به عنوان وقفی کتابخانه آیت... جلیلی کرمانشاه به ثبت رسیده است. در بالای صفحه اول نوشته شده: ناقص الآخر. اما در هنگام تصحیح که کلیه مطالب و صفحات این نسخه مورد بازبینی و بررسی قرار گرفت، مشخص گردید که در داخل صفحات کتاب نیز نواقصی وجود داشته و بویژه اینکه صفحات آن بهم ریخته و جابجا شده است. این نسخه بدون حواشی بوده و در بررسی‌های انجام شده مشخص گردید که بیشترین اختلاف در بین این نسخه و سه نسخه دیگر وجود دارد. در صفحه اول شناسنامه کتاب مطلبی اینچنین آمده است: «...بهشتی است بر کتاب... اعتقاد خواجه نصیر الدین.. بان بدو قران ایتاعی و در پایین مطلب ۱۲ و هو الذی... فصله نوشته شده و با مهری بیضی شکل به نام «عبدالرحمن الزاجی ابن الرحیم» این مطالب تایید شده است. در صفحه ۱۹۵ نیز مطالبی نوشته شده است؛ «نسخه کلام تصنیف اسفراینی» و «بسم الله الرحمن الرحیم، الحمد لله الفیاض الوجود». و در صفحه ۱۹۶ که

آخرین برگ این نسخه است بعد از متن کتاب، مطالبی به چشم می خورد که ذکر آنها خالی از لطف نیست؛ «شرح تجرید بهشتی اسفراینی» و نیز نوشته است؛ «فاطمه خانم بنت مرحوم حسین مبارکه آقا مهدی و مرحوم آقا الشرط و فود سات تمام مسیر الات دومین دخت جناب یکدست کلیم فرد» هو جنان الله فی العفه؛ للسنخ علی ... ضمنا در این نسخه، مقصد سوم (بخش الهیات) موجود نیست.

۵- نسخه [آستان] به شماره ۱۵۰۱۹ کتابخانه آستان قدس رضوی

نسخه ایست در قطع خشتی (۲۲/۸ × ۱۸) در ۹۳ ورق و ۱۸۵ صفحه با خط نسخ ۱۶ و ۱۷ سطری، که به شماره عمومی (۱۵۱۰۹) و شماره قبض (۱۳۶۵) در بخش مخطوطات کتابخانه آستان قدس رضوی نگهداری می شود. این نسخه فقط شامل بخش «الهیات» تفرید الاعتماد بوده و از ابتدای مقصد سوم «فی اثبات الصانع» شروع می شود و تا آخر کتاب بصورت کامل موجود است^۱، که به خط آقای «سید هاشم حسینی تهرانی» می باشد و در روز سه شنبه ۲۸ ذی قعدة سال ۱۳۸۲ هجری قمری کتابت آن به پایان رسیده است و شرح این موضوع در پایان نسخه اینچنین آمده است: «و أنا الحقیقیر الذی نسخت هذه النسخة منها السيد هاشم الحسيني الطهراني و كان الفراغ من النسخ عند الزوال يوم الثلاثاء الثامن والعشرين من ذی القعدة سنة الف و ثلاثمائة و اثنتين و ثمانين من الهجرة النبویة من السنین القمریة علی هاجرها آلاف التحیة و الثناء و الحمد لله اولاً و آخراً و ظاهراً و باطناً و صلی الله علی محمد و آله الطاهرين اجمعين».

این نسخه از طرف «مکتبه امیر المؤمنین (ع)» به کتابخانه آستان قدس رضوی مشهد اهداء گردیده است. و غیر از این مورد، مهر و علامت خاصی ندارد. در حاشیه این نسخه، تقسیم بندی‌هایی به فصلها و عناوین مختلف آمده است که در متن تصحیح شده بخش الهیات مورد توجه قرار گرفته است.

۱. بخش «الهیات تفرید الاعتماد» در سال ۱۳۷۵ به عنوان پایان نامه کارشناسی ارشد نگارنده (براتعلی حاتمی) تصحیح گردیده است.

نتیجه گیری

در این مقاله برای معرفی کتاب «تفرید الاعتماد فی شرح تجرید الاعتقاد» و به دست آوردن جایگاه واقعی آن، تلاش شده است، تا سبقه تاریخی و اهمیت این شرح برجسته شده و نگاه اندیشمندان به اهمیت آن معطوف گردد. برای نشان دادن جایگاه این کتاب، بر اهمیت کتاب «تجرید الاعتقاد» و نویسنده شهیر آن، یعنی خواجه نصیرالدین طوسی، در حوزه کلام اسلامی تاکید گردیده و شروح متعددی که بر کتاب گرانسنگ ایشان، از سوی علمای شیعه و اهل سنت، نگاشته شده به مخاطبین معرفی شده، و در نهایت با معرفی نسخه های خطی موجود کتاب «تفرید الاعتماد» و اهمیت دادن به شیوه کار منحصر به فرد «ابوالعلاء اسفراینی» که شرح خود را به صورت مزجی و منحصر به فرد نگاشته است، هدف اصلی مقاله در معرفی این اثر ارزشمند دنبال شده است.

نمونه هایی از صفحات اصلی نسخه های خطی

در ادامه، نمونه هایی از صفحات مختلف نسخه های خطی را ملاحظه می کنید .

«نمونه نسخه خطی - اولین صفحه و صفحه ۱۰۰ کتاب که با اول مبحث «اثبات الصانع» آغاز می شود»



نمونه ای از صفحات اول و آخر نسخه های خطی و مستندات آنها



فهرست منابع

۱. آقا بزرگ الطهرانی، محمد محسن: الذریعة الی تصانیف الشیعة - بیروت - دارالأضواء، بی تا.
۲. اسفراینی، ابوالعلاء بهشتی، خطی: تفرید الاعتماد فی شرح تجرید الاعتقاد، مقدمه .
۳. حاتمی، براتعلی (۱۳۷۵): تصحیح تفرید الاعتماد «بخش الهیات» - کرج - دانشگاه آزاد اسلامی، پایان نامه کارشناسی ارشد.
۴. حائری، عبدالحسین: فهرست کتب خطی - تهران - مجلس شورای اسلامی .
۵. الحلّی، علّامه جمال الدین حسن بن یوسف بن مطهر: کشف المراد، مکتبه المصطفوی - قم - بی تا .
۶. حسن زاده آملی، حسن (۱۴۳۹/۱۷ ه.ق): شرح، تصحیح و تعلیق بر کشف المراد - قم - موسسه نشر اسلامی، مقدمه: ۵
۷. دهخدا، علی اکبر: لغتنامه دهخدا، - تهران - دانشگاه تهران .
۸. زارعی رضایی، محمد حسین (۱/۱۳۹۳): شرح تجرید العقاید القوشچی - قم - نشر رائد .
۹. عمید، موسی: نشریه کمیسیون ملی یونسکو، شماره ۴ - تهران - خرداد، ۱۳۳۵
۱۰. مدرس رضوی، (۱۳۷۰): احوال و آثار خواجه نصیر الدین طوسی - تهران - اساطیر
۱۱. مجلسی، علّامه: بحار الأنوار (۳/۱۴۰۳ ه.ق)، مؤسسه الوفاء، داراحیاء التراث العربی، بیروت، لبنان
۱۲. موسوی بجنوردی، سید کاظم (۱۳۶۷ش): دایرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران، مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
۱۳. نصیر الدین طوسی: مؤسس المنهج الفلسفی فی علم الکلام الاسلامی: ۱۲۵/۹۹
۱۴. خاتون آبادی: وقایع السنین، نسخه کتابخانه مجلس
۱۵. یوسفیان، حسن (۲/۱۳۹۵): کلام اسلامی شرحی بر کشف المراد - قم - انتشارات حکمت اسلامی، مجمع عالی حکمت اسلامی.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۱۳۲ - ۹۱

اهداف، اصول، روش و مبانی تعلیم و تربیت اسلامی با تاکید بر اندیشه عرفانی امام خمینی(ره)

۱ احیاء دکمائی

۲ جمشید صدری

۳ هاتف سیاهکوهیان

۴ سید حجت مهدوی سعیدی

چکیده

در راستای شناخت و ترویج مکتب فکری و سیره عملی بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران و بازخوانی منظومه فکری معمار کبیر انقلاب اسلامی و با توجه به تأکیدات مقام معظم رهبری مبنی بر زنده‌نمایان نگه داشتن اندیشه دینی و تربیتی و سیره عملی آن حضرت و بر جسته کردن نقش آن به عنوان معیار اساسی در تمام سیاست‌گذارها و برنامه‌ریزی‌ها و تسری آن در مجموعه ارکان نظام لازم می‌آید که در ابعاد تعلیم و تربیت عرفانی با همکاری دانشگاه و مجامع فرهنگی و مراکز علمی سراسر کشور و ایای فکری حضرت امام خمینی در این زمینه مورد پژوهش و تحقیق بیشتر قرار گیرد. موضوع تعلیم و تربیت اسلامی تحت عنوان حیات طیبه که در عرفان امام ریشه دارد، دغدغه همیشگی امام بوده، به طوریکه تعلیم و تربیت اسلامی رابطه تنگاتنگ با عرفان امام و منابع اصیل اسلام، یعنی قرآن و سنت که خواه ناخواه اثر مهمی بر تربیت اسلامی می‌گذارد. پژوهش حاضر قصد دارد ضمن تشریح اصول، روش و مبانی فرآیند تعلیم و تربیت از دیدگاه عرفانی امام تبیین نماید. در واقع نگارنده در صدد پاسخ‌گویی به این سوال است که اصولاً فرآیند تعلیم و تربیت اسلامی براساس آموزه‌های عرفانی امام چگونه است؟ و بیان ارتباط میان مربی و متربی و همچنین بیان ویژگی‌ها و اهداف تعلیم و تربیت عرفان امام با استنتاج از اصول، روش و مبانی تشریح شده و تبیین خواهد شد. با انجام این پژوهش در صدد برداشتن گامی برای پر کردن خلأی است که در آموزش و پرورش با آن دست‌به‌گریبان است همان تعلیم و تربیت بدون معنویت و عرفان است. توجه به نیاز فرهنگی معاصر ایران، فرآیند تعلیم و تربیت با تاکید بر اندیشه عرفانی امام به روش کتابخانه‌ای با رویکرد تحلیلی توصیفی در این زمینه مورد تحقیق و پژوهش قرار می‌دهد.

واژگان کلیدی

اخلاق، تعلیم و تربیت، عرفان اسلامی، اندیشه‌های امام خمینی(ره).

۳. دانشجوی دکتری الهیات و معارف اسلامی (رشته ادیان و عرفان) دانشگاه آزاد قزوین، تاکستان، ایران.

Email: ahya.dakmaei@gmail.com

۱. دانشیار گروه ادیان و عرفان تطبیقی و عضو هیئت علمی و رئیس دانشکده علوم انسانی دانشگاه آزاد قزوین، تاکستان، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: Sadri-jamshid@yahoo.com

۲. استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد قزوین، تاکستان، ایران.

Email: siahkuhian.8949@yahoo.com

۲. استاد یار و عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد لاهیجان، ایران.

پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۶/۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۳/۱۰

طرح مسأله

بررسی مسأله اصول، روش و مبانی تعلیم و تربیت اسلامی با تأکید بر اندیشه‌های عرفانی امام خمینی (ره) و ریشه‌های آن به نحو نظام مند و تبیین نقطه نظرها و جهان بینی عرفانی می‌تواند جنبه‌های جدیدی از دستاوردهای تعلیم و تربیت را در بستر گفتگوی میان جریان‌های عرفانی امام خمینی (س) که نشأت گرفته از قرآن و سنت و عقل است روشن نماید. همچنین با گسترش و پیشرفت جوامع انسانی لازم است برای مبارزه با تهاجم فرهنگی غرب و آسیب‌های اجتماعی و تقویت بنیه روحی و تهذیب نفس و رشد حیات طیبه و نفوذ اخلاق اسلامی ایرانی در رابطه با تعلیم و تربیت اسلامی - عرفانی علی‌الخصوص با آراء و نظرات امام (ره) استفاده کرده لذا با ریشه‌یابی اندیشه‌های تربیتی از دیدگاه‌های عرفانی حضرت امام از جنبه‌های نوآوری مسئله مزبور خواهند بود. هدف از این پژوهش معرفی نقش محوری تعلیم و تربیت با تأکید بر آرای عرفانی امام (ره) می‌باشد. امام (ره) احیاء بود که ارزش تربیت را از طریق عرفان و اخلاق بیان نموده و با سیر سلوک به طور عملی به ظهور برساند.

بی تردید یکی از ابعاد فکری بنیان‌گذار جمهوری اسلامی، حضرت امام خمینی (ره)، که از بنیادی‌ترین رویکردهای ایشان می‌باشد، مقوله‌ی تعلیم و تربیت اسلامی - عرفانی و تزکیه‌ی نفس است که همواره و در همه‌ی مراحل زندگی بدان توجه ویژه مبذول نمود و در گونه‌های مختلف تدریس تدوین نوشته‌ها، تألیفات، سخنرانی‌ها، نامه‌ها و... بر ضرورت و بایستگی طرح آن تأکید و پافشاری فرمود، از این رو می‌توان گفت حضرت امام خمینی (ره) پیش از آن که سیاست مداری قاطع و انقلابی باشد، یا به عنوان مرجعی تام، مرجعیت و زعامت دینی را معنایی تازه بخشد، مری بزرگ و معلم نمونه بود که توانست با دریافتی عمیق و ژرف از مبانی تعلیم و تربیت الهی، در میدان سخت مجاهده‌ی نفس خود را بیازماید و مراحل سیر و سلوک را با موفقیت پشت سر گذارد، و نیز به تربیت نسلی که بار اصلی انقلاب را بردوش می‌کشد، همت گمارد. و بر همین اساس، غایت و فلسفه‌ی بعثت را تربیت بشر معرفی فرمود: " انبیا هم که آمده اند از طرف خدای تبارک و تعالی برای همین تربیت بشر و برای انسان سازی است و فشرده‌ی تمام عالم است و انبیا

آمده اند برای این که عصاره ی بالقوه را بالفعل کنند و انسان یک موجود الهی بشود. این موجود الهی تمام صفات حق تعالی در او است و جلوه گاه نور مقدس حق تعالی است" (امام خمینی (ره)، ۱۳۸۹: ج ۱۴، ص ۱۵۳)

مبانی نظری

مکتب تربیتی امام خمینی (س) که در واقع همان تربیت اسلامی است، توجه به مبانی فکری و عرفانی است، که پشتوانه واقعی آن آراء تربیتی را تشکیل می دهد. تربیت از دیدگاه امام (س) متضرع بر انسان شناسی است که آن نیز خود متضرع بر هستی شناسی و خداشناسی و به اصطلاح جهان بینی توحیدی است. جهان آفرینش بر پایه علم و حکمت استوار بوده و این همان علم و حکمت الهی است که در تحقق کل هستی، طبیعت و آفرینش انسان آشکار و ایجاد نظامی هماهنگ و هدفمند را سبب گردیده است. انسان به عنوان دایره مدار هستی و خلیفه الهی در پی کشف این نظام هدفمند و تدوین قانونمندی های آن در خود و سایر پدیده هاست، تا در واقع به جایگاه حقیقی خود قرب الی الله دست یابد.

پیشینه پژوهش

در باره این موضوع پژوهشی در داخل و خارج کشور با این عنوان انجام نشده است. اما مقالاتی به صورت جزئی می باشد لازم به ذکر است، پس از جستجو در ایرانداک براساس موضوع عنوان شده پیشینه ای را در این رابطه نشان نداده است. در ارتباط با موضوع پژوهش حاضر، برخی کتب و مقالات به نگارش درآمده اند که از آن جمله می توان به موارد زیر اشاره نمود:

- اکرمی، سید کاظم (بی تا) «امام خمینی فیلسوف بزرگ تربیتی با تأکید بر روشهای تربیتی آن حضرت» (بی جا)
- بندرچی، محمد رضا (۱۳۸۲) «مکتب و روش اخلاقی امام خمینی (ره)» مجموعه مقالات کنگره اندیشه های اخلاقی عرفانی امام خمینی (ره)، قم: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
- بختیار نصرآبادی، حسنعلی (۱۳۹۱) «پژوهشی در تدوین فلسفه تربیتی امام خمینی

- (ره) «تهران: انتشارات پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی.
- بی‌آزار، شیرازی عبدالکریم (۱۳۷۳) «نقش تعلیم و تربیت در سعادت و شقاوت از نظر محقق خراسانی و امام خمینی (ره)» مجموعه مقالات کنگره بررسی اندیشه و آثار تربیتی امام خمینی، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- حسینی، سید حسین (۱۳۸۲) «نظری بر اهداف تربیتی در دانشگاه‌ها از دیدگاه امام راحل حساسیت تعلیم و تربیت». مجموعه مقالات کنگره اندیشه‌های اخلاقی - عرفانی امام خمینی (ره)، قم: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
- رجبی، حسین (۱۳۸۲) «تأثیر نگرش دینی و عرفانی امام بر تعلیم و تربیت» مجموعه مقالات کنگره اندیشه‌های اخلاقی عرفانی امام خمینی (ره)، قم: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
- طباطبائی، فاطمه (۱۳۹۱) «آوای مکتوب: مروری بر آرای عرفانی و اخلاقی امام خمینی (ره)» ناشر: شرکت کار آفرینان فرهنگ و هنر.
- فریدونی، محمدرضا (۱۳۸۲) «روش‌های درمان رذایل اخلاقی از منظر امام خمینی (ره)» مجموعه مقالات کنگره بررسی اندیشه و آثار تربیتی امام خمینی، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- کشاورز، سوسن (۱۳۸۲) «مبانی و اصول تربیت از دیدگاه امام خمینی (ره)» مجموعه مقالات کنگره اندیشه‌های اخلاقی - عرفانی امام خمینی (ره)، قم: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
- مصطفائی، عبدالمحمد (۱۳۹۷) «تأملی بر کاربرد تعلیم و تربیت در سیره عملی امام خمینی (ره)» ناشر آوای نور.

روش تحقیق

تنها روش موثر و معمول برای گردآوری اطلاعات در چنین پژوهش‌های روش میدانی، کتابخانه‌ای است که در این پژوهش با رویکرد توصیفی تحلیلی نیز مورد استفاده قرار خواهد گرفت.

سوال تحقیق: آیا از آرا عرفانی حضرت امام اصول، روش و مبانی و تربیت اسلامی قابل است استخراج است؟

۱. اهمیت و ضرورت تربیت از منظر امام خمینی(ره)

امام خمینی در بیان اهداف، ضرورت و اهمیت تربیت عرفانی ارزش بسیار قائل است و توجه ویژه ای به امر تربیت معنوی داشتند و همواره از مغفول ماندن و جهت گیری نادرست آن ابراز نگرانی کرده اند. ایشان می فرماید: شناختن و شناسایی واقعی او در جهان دیگر است (امام خمینی(ره)، ۱۳۸۹، ج ۷، ص ۴۹۹) آن قدر که انسان غیر تربیت شده مضر است به جوامع هیچ شیطانی و هیچ حیوانی و هیچ موجودی آن قدر مضر نیست. و آن قدر کهانان تربیت شده مفید است برای جوامع، هیچ ملائکه و هیچ موجودی آن قدر مفید نیست. اساس عالم بر تربیت انسان است. انسان عصاره همه موجودات است و فشرده تمام عالم است. از دیدگاه امام از تمام رحمت ها کامل تر، نعمت تربیت های معنوی است که مخصوص انسان می باشد، از قبیل فرستادن کتب آسمانی و انبیاء مرسلین علیهم السلام (امام خمینی، ۱۳۸۲: ۱۴۰) به نظر ایشان اساس عالم بر کمال انسان است و انسان مطلوب نهایت همه امور است که مسئله ضرورت، اهمیت تعلیم و تربیت و غایت مندی آن را می نمایاند.

۱-۱. تنزل روحی از تربیت نشدن

به عقیده امام(ره) انسان موجودی است که اگر چنانچه مهار نشود و تحت تربیت واقع نشود، مثل یک علف هرزه است که هر چه بزرگ تر بشود به حسب سال و به حسب مقام بلند پایه تر می شود، ولی از جهات روحی تنزل می کند و آن معنویات تحت سلطه شیطان، شیطان بزرگ که همان شیطان نفس است واقع می شود. (همو: ج ۱۴، ص ۱۵۲-۱۵۳) آنچه انسان، این جنس قریب را از هم جنسان خود جدا می سازد، دارا بودن معنویاتی است که از جانب خداوند تعالی به او ارزانی شده است. از همه حیوانات، آدمی تنها حیوانی است که می تواند و باید تربیت شود. باید تربیت شود، چون بدون تربیت فاقد همه خصوصیات که آدمیتش منوط بدان است خواهد بود. می تواند تربیت شود، زیرا وجه تمایز او از سایر حیوانات فنون، زبان و آداب و رسوم در امور اکتسابی

است و آدمی که در اصل فاقد آنها بوده آن‌ها را به طرق مختلف آموخته است. انسان موجودی تربیت پذیر است و چنان چه این تربیت در او صورت نگیرد، چه بسا از آن مرتبه روحی خود که در سلسله مراتب هستی جایگاه خلیفه الهی را دارد نزول کرده و حتی پایین‌تر از بهایم قرار گیرد و بالعکس چه بسا بر اثر تربیت صحیح ممکن است به جایی رسد که ترجمان رسد آدمی به جایی که به جز خدا نبیند

۱-۲. تزکیه آرمان بعثت انبیا

قرآن کریم در بیان هدف بعثت، اول تزکیه و تهذیب نفس را مطرح می‌کند و سپس تعلیم و آموزش را، امام(ره) نیز در برنامه تربیتی خود بر این اصل تکیه دارد که باید تربیت و تزکیه نفس مقدم باشد بر تعلیم. از منظر امام(ره) تمامی گرفتاری و آلام بشر در این است که تعلیم، مقدم بر تزکیه شده و وسیله، جانشین هدف گشته است. عواقب چنین امری، انسان عالمی است که تربیت نشده است (همو: ج ۱۴، ص ۳۹۱-۳۹۲) امام(ره) می‌فرماید: ما اگر چنان چه خودمان را تربیت کنیم، مشکلات مان همه رفع می‌شود، همه مشکلات از این است که ما تربیت نشده ایم، به تربیت الهی و تحت بیرق اسلام در نیامده ایم. به حسب واقع، همه این کشمکش‌هایی که شما ملاحظه می‌کنید همه این‌ها برای این است که تربیت نیست. «تزکیه نفوس به این است که خودخواهی‌ها، ریاست‌طلبی‌ها، دنیاطلبی‌ها از بین برود و به جای آن در دل، خدای تبارک و تعالی جایگزین گردد توضیح این که انسان عالمی که تزکیه و تربیت نشده باشد مثل این است که شمشیری را به دست انسان دیوانه ای بسپاریم او از علم خود که همان اسلحه اوست نه برای اصلاح امور دیگران، بلکه در جهت ضربه آوردن به منافع آنها بهره می‌گیرد. تمامی تلاش‌های امام از آن همه مجاهدت، ساختن خود و دیگران بود، و این تنها از راه تزکیه و تربیت می‌گذرد. تزکیه مقدم بر تعلیم می‌باشد. انسان شدن مقدم بر عالم شدن است. و در جای دیگر می‌فرماید: «تهذیب نفس، وارسته کردن نفس از تعلقات دنیا است که سر منشأ همه کمالات و ارسته شدن نفس از تعلقات است و بدبختی هر انسان تعلق به مادیات است. توجه و تعلق نفس به مادیات، انسان را از کاروان انسان‌ها باز می‌دارد و بیرون رفتن از تعلقات مادی و توجه به خدای تبارک و تعالی، انسان را به مقام

انسانیت می‌رساند. انبیاء هم برای همین دو جهت آمده بودند: بیرون کردن مردم از تعلقات و تثبیت به مقام ربوبیت.»

۱-۲-۲. مکتب تربیتی امام خمینی (ره) که در واقع همان تعلیم و تربیت اسلامی

با تعلیم و تربیت اسلامی است که انسان به خودسازی و سعادت و به ساحل آرامش نائل خواهد آمد، و این امر تنها در صورتی محقق می‌شود که تزکیه مقدم بر تعلیم در سرلوحه برنامه‌های تربیت عرفانی قرار گیرد. اسلام دین جامعی است و این جامعیت دال بر آن است که اسلام در نگاه به انسان همه جنبه‌های او را در نظر می‌گیرد. اسلام دینی است که انسان را در یک پیوستگی با موجودات عالم می‌بیند. این انسان به امتیازی که با دارا بودن عقل نسبت به موجودات دیگر دارد ما را به این مهم رهنمون می‌سازد که لازماً چنین موجودی باید به جایگاه خلیفه الهی که خداوند برای او مقرر کرده دست یابد، که هم سعادت دنیوی و هم سعادت اخروی را برای او به ارمغان آورد. لازمه رسیدن به چنین جایگاهی، شناخت خداوند به عنوان تنها وجود حقیقی و رب یگانه و برگزیدن و تن زدن از غیر اوست. لذا با چنین نگاهی است که می‌توان تعلیم و تربیت اسلامی را چنین بیان کرد: شناخت خدا به عنوان رب یگانه انسان و جهان، برگزیدن او به عنوان رب خویش، تن دادن به ربوبیت او و تن زدن از ربوبیت غیر است (باقری، ۱۳۷۰: ۵۴)

۱-۳. بشر و قابلیت تربیت

از ویژگی‌های مهم انسان، تربیت پذیری اوست که با توجه به برخوردار بودن از اراده و اختیار، قابلیت تربیت را دارد. اصولاً آمدن انبیا، خود دلیلی بر تربیت پذیری و اراده واقعی انسان است. نفس آدمی خوپذیر است. انسان همواره قابلیت تربیت را داراست و روحیه تربیت پذیری و تأثیریابی او همی چگاه به طور کلی از بین نمی‌رود. بر این اساس آدمی تا آخر عمر نیازمند تربیت است. از منظر امام (ره) در پرورش احساس مذهبی حتی انسان کافر و به دور از عقاید و جهان بینی اصیل الهی نیز قابلیت هدایت را دارد (امام خمینی ۱۳۷۹: ۶۷) و راه توبه و راهیابی او به پیشگاه نور، همواره باز است. امام (ره) در دیوان خویش در این رابطه می‌فرماید:

هان ای عزیز فصل جوانی بهوش باش در پیری از تو هیچ نیاید به غیر خواب

(امام خمینی (۱۳۷۲: ۴۸)

تا چند ز دست خویش فریاد کنم از کرده خود کجا روم داد کنم

طاعات مرا گناه باید شمردی پس از گنه خویش چسان یاد کنم

(همو: ۲۲۴)

تنها مکتب تربیتی که همه جنبه‌های انسان را در نظر گرفته و او را به نهایت کمال و سعادت و نیز ساحل آرامش رهنمون می‌سازد، مکتب تربیتی اسلام است که از جانب خداوند متعال با آمدن آموزگاران چون انبیاء الهی، رسالت این مکتب تربیتی را بر عهده گرفتند. تنها در سایه این مکتب تربیتی است که انسان به این موقعیت نائل می‌آید که در اولین قدم در راستای علم، می‌بایست به شناخت خدا برسد و در آخر علم می‌بایست به این باور برسد که هیچ چیز نیست و هر چه هست خداست. اول العلم معرفت الجبار و آخر العلم تفویض الامر الیه سر آغاز علم، شناخت خداوند جبار و سرانجام آن، واگذاری امور به او است. اولین قدم در وادی تعلیم و تربیت، شناخت خدا و آخرین قدم، واگذاری امور به اوست و این همان تزکیه است که به فرموده امام خمینی (ره) تقدم بر تعلیم دارد و باید در سرلوحه برنامه تربیتی اسلام قرار گیرد. به زعم ایشان، خودسازی و انسان‌سازی از جمله مبانی تربیتی مکتب اسلام بوده و این باید از اهم رسالت‌های دانشگاه‌ها و مراکز آموزشی باشد. وی رسیدن به مدینه فاضله را تنها در گرو تربی‌های صحیح اسلامی انسانی همه افراد جامعه می‌دانست.

۲. اهداف و عناصر اصلی تعلیم و تربیت عرفانی از منظر امام خمینی (ره)

هدف در تعلیم و تربیت به معنای وضع نهایی و مطلوبی است که به طور آگاهانه سودمند تشخیص داده شده است و برای تحقق آن، فعالیت‌های مناسب تربیتی انجام می‌گیرد. در اندیشه تربیت امام هدف تربیت انسان الهی است تعیین می‌شود. و تربیت در مدار الهی هدف اساسی است امام می‌فرماید: انسان خلیفه خداست بر خلق او، و بر صورت الهی آفریده شده است، متصرف در بلاد خداست و خلعت‌های اسماء و صفات خداوندی را در بر کرده است و در گنجینه‌های ملک و ملکوت او نفوذ دارد، روحش از حضرت الهیه بر او

دمیده شده، ظاهرش نسخه‌ای از ملک و ملکوت، و باطنش گنجینه‌های خدای لایموت. (امام خمینی (ره) ۱۳۷۶: ۳۵) از این رو است که: تمام انبیاء موضوع بحث‌شان، موضوع تربیت - شان، موضوع علمشان انسان است. آمده‌اند انسان را تربیت کنند. آمده‌اند این موجود طبیعی را از مرتبه طبیعت به مرتبه عالی مافوق الطبیعه، مافوق جبروت برسانند. لذا: «هر کدام بچه دارید، تربیت کنید، تربیت الهی بکنید». (امام خمینی ۱۳۸۹: ج ۶، ۱۰۶) این هدف تربیت دقیقاً از انسان‌شناسی امام نشأت می‌گیرد. چون انسان را موجود الهی می‌دانند. از این رو، بنیاد - های تربیت از دیدگاه امام را می‌توان با شناخت انسان و توانمندی‌های او در این جریان همه موجودات غایت مند هستند و انسان به غایت خود که حیات طیبه است باید برسد. لذا عناصر اصلی و اساسی تعلیم و تربیت اسلامی عبارتند از:

۲-۱. شناخت (معرفت) خدا

در این ویژگی مقصود همان است که آدمی دریابد چرا ربوبیت در شأن خداوند است و چرا باید او را یگانه دانست. در شناخت انسان به این هدف که وجود خدا یک وجود مطلق و وجودی که در کائنات هستی سریان دارد و انسان هستی اش را وامدار این وجود حقیقی است، تأمل می‌گردد. او وجودش را از ذات حق گرفته و در راستای آن می‌بایست وجود خدا را به عنوان یک وجود حقیقی اقرار کند. امام خمینی (ره) معتقدند در جهان جز اراده خدا چیزی نیست و همه گونه آفرینش‌ها و تأثیربخشی، در اصل متکی به قدرت اوست (لامؤثر فی الوجود الا الله) هیچ موجودی غیر از خداوند متعال، هیچ تأثیر و علیتی (نه بالذات و نه بالغیر و نه حقیقی و نه مجازی) ندارد. ایشان، وجود جهان و هستی آن، وجودی ظلّی و سایه گونه است و در واقع هستی آن مجزا، مستقل و غیروابسته نیست جهان نه تنها در پیدایش خود محتاج و وابسته به خداست، بلکه در همه لحظه‌های تداوم وجود خویش نیز محتاج به اوست که اگر لحظه‌های فیض حق دریغ شود، نابود خواهد شد در مکتب و حیانی، ذات حق در رأس همه موجودات عالم قرار دارد و بعد از آن به علم و اراده او سایر مخلوقات، صاحب رتبه و ترتیبی از او می‌شوند نسبت خدا به موجودات، نسبت ایجاد کردن و آفریدن و تکوین است و این قراردادی و اعتباری نیست. بلکه حقیقی و تکوینی است.

(شیراوند، محسن/عبدی، حمید ص ۳) تمام اهداف که انسان به دنبال آن است، به ویژه اهدافی را که در رابطه با خود، از جهت شناخت، تهذیب، تزکیه، شکوفایی استعدادها و... پیگیری می نماید، همه برای این است که زمینه شناخت حق تعالی را پیدا کند. امام می فرماید: تمام مقصد انبیا برگشتش به یک کلمه است؛ و آن، معرفه الله، تمام مقدمه این است. اگر دعوت به عمل صالح شده است، اگر دعوت به تهذیب نفس شده است، اگر دعوت به معارف شده است، تمام برگشتش به این است که آن نقطه اصلی را که در فطرت همه انسان ها هست، حجاب را ازش بردارند تا انسان برسد به او، و او معرفت حق است. مقصد عالی همین است. تمام انبیا از صدر بشریت، از آن وقتی که آدم علیه السلام آمده است، تا حضرت خاتم انبیا صلی الله علیه و آله تمام نبیا برای این بودند که جامعه و فرد را اصلاح کنند. فرد را فدای جامعه می کردند. ما افرادی بالاتر از خود انبیا و ائمه اطهار علیهم السلام نداریم. این ها خودشان را فدا می کردند برای جامعه، تا جامعه اصلاح شود. و این نیز به آن معنی نیست که دست از فعالیت بردار و خود را مهمل بارآور و از همه کس و همه چیز کناره گیری کن و عزلت اتخاذ نما؛ که آن بر خلاف سنت الهی و سیره عملی حضرات انبیای عظام و اولیای کرام است (امام خمینی (ره) ۱۳۶۹: ۲۷) امام به رابطه بین علم و عمل و معرفت الله می پردازد، به این ترتیب که در مرتبه نخست، علم مقدمه عمل ولی در مرتبه بعدی، خود این عمل را وسیله و مقدمه معرفت الله می شمردند: علم عمل - ----- معرفت الله علم وسیله عمل است همه برای یک مقصدند، همه برای این است که بیدار بشود این نفس، از این حجاب‌هایی که همه برای مظلمانی است. (امام خمینی (ره) ۱۳۷۵: ۱۴۰) همچنین ایشان در عبارت دیگری، علم اخلاق را نیز مقدمه تهذیب نفوس می دانند که آن، خودنیز، مقدمه برای حصول حقایق معارف و لیاقت نفس برای جلوه توحید است. (امام خمینی (ره) ۱۳۸۲: ۱۰) نتیجه بحث معرفت و شناخت خداوند به عنوان هدف اساسی در نوع ارتباط انسان با خدا، مطرح است و باید دانست که اگر کسی با قدم معرفت، سلوک الهی الله کند به هدف خود نخواهد رسید و در احدیت جمع، مستهلک نخواهد شد و پروردگار خود را به صفت اطلاق مشاهده نخواهد کرد، مگر آن که در مقام سلوک منزلها، درجه‌ها، مرحله‌ها و معراج‌های از خلق به سوی حق مقید را پشت سر

بگذارد... و از نشأه‌ای به نشأه دیگر و از منزلی به منزل دیگر منتقل شود، تا آن که به حق مطلق منتهی گردد. امام معرفت الهی را غایت خلقت می‌داند و سعادت می‌داند که از همه سعادات بالاتر است و بقیه امور وسیله و مقدمه‌ای برای آن هستند زیرا معرفت الهی نتیجه مطلوبه از عبادات تحصیل معارف و تمکین توحید و دیگر معارف است در قلب.

۲-۲. انسان شناسی (معرفت نفس یا خودشناسی)

انسان در مسیر تکامل خویش و در راه رسیدن به هدف نهایی تعلیم و تربیت عرفانی، باید از مسیر نفس خویش بگذرد؛ زیرا مبدأ افکار، آراء، عقاید و باورها و تمامی اعمال و رفتار بیرونی درونی انسان نفس اوست و کمال، سعادت، شقاوت، لذت و الم او نیز هرگز از حیطه نفس او خارج نیست. از این رو، راه و مسیر کمال و نیز راهی و رونده به سوی تکامل، نفس است و باید راه رونده، یعنی نفس، ساحت‌ها و شئون وجودی و کمال آن شناخته شود؛ زیرا بدون شناخت انسان به عنوان موضوع تربیت و مسیر کمال، امکان گذر از وضعیت موجود و رسیدن به وضعیت مطلوب ممکن نیست. اگر خودشناسی به عنوان هدف اساسی تعلیم و تربیت مطرح است، برای این نیست که صرفاً انسان و ابعاد وجودی او شناخته شود و یک نوع آگاهی به دست آید، بلکه خودشناسی، مقدمه تربیت و خودسازی و پرداختن و به سامان رساندن انسانی اندیشمند، با اراده، آرمان خواه، خلاق و خداگونه است. امام (ره) علت عمده تباهی و انحراف و نابسامانی روحی و ایمانی آدمی را غفلت از خودشناسی و ناآگاهی از خود می‌داند و با استناد به روایت معروف «من عرف نفسه فقد عرف ربه» چنین یادآور می‌شود «این که می‌بینید آدم اینقدر داد لمن الملک می‌زند، این قدر غرور پیدا می‌کند، برای این است که خودش را نمی‌شناسد. من عرف نفسه عرف ربه، نمی‌داند که خودش هیچ است. اگر باورش بیاید که هیچ است و پروردگارش را هم می‌شناسد. عمده این است که ما نه خودمان را می‌شناسیم نه خدا را، نه ایمان به خودمان داریم نه ایمان به خدا داریم، نه باورمان آمده است که خودمان هیچ هستیم، نه باورمان آمده است که همه چیز او است (امام خمینی (ره)، ۱۳۷۸: ۱۵۳). در جای دیگر می‌فرماید. همه انبیاء برای این معنا آمده‌اند که بفهمیم خودمان چی هستیم و دنیا چیست و نسبت به حق تعالی چه وضعی داریم. (همو: ۵۵) به گفته امام (ره) تنها کسی به خود ایمان و اعتماد

دارد که در مقام برقراری ارتباط مطلوب با خویشتن برآید و به مطالعه تمامی توانایی‌ها و امکاناتی که در او به ودیعه نهاده شده است پردازد و به خود به‌عنوان آیتی از آیات الهی و مناسب‌ترین وسیله خداشناسی بنگرد و عوامل رشد و سقوط خویش را بازشناخته، از امکانات و توانایی‌های خود برای رسیدن به مقام فناء فی الله و قرب الی الله بهره‌مند شود. ایشان در اثر گرانسنگ «مصباح الهدایه» درباره نقش خودشناسی می‌گوید: «آیا کتاب نفس خود را خوانده‌ای و در این نشانه بزرگ الهی تدبیر کرده‌ای؟ نشانه‌ای که خدای تعالی شناخت آن را نردبان شناخت خود و شناخت اسماء و صفات خود قرار داده است. (امام خمینی (ره)، فهری، ۱۳۶۰: ۸۱-۸۲) شئون وجودی انسان که پایه‌های تعلیم و تربیت اسلامی بر آن‌ها استوار است و باید شناخته شوند، عبارت‌اند از: عقل و اندیشه، اراده و اختیار، عواطف، تمایلات و گرایش‌های فردی، اجتماعی و مالی، قوای بدنی و استعداد‌های هنری و زیبایی‌شناسی. بی‌گمان شناخت امکانات و توانایی‌های انسان برای پرورش و رشد آن‌ها جهت اعتلای زندگی فردی، اجتماعی و مادی و معنوی انسان و رسیدن به مقام قرب الهی صورت می‌گیرد. به گفته امام (ره) تنها کسی به خود ایمان و اعتماد دارد که در مقام برقراری ارتباط مطلوب با خویشتن برآید و به مطالعه تمامی توانایی‌ها و امکاناتی که در او به ودیعه نهاده شده است پردازد و به خود به‌عنوان آیتی از آیات الهی و مناسب‌ترین وسیله خداشناسی بنگرد و عوامل رشد و سقوط خویش را بازشناخته، از امکانات و توانایی‌های خود برای رسیدن به مقام فناء فی الله و قرب الی الله بهره‌مند شود. ایشان در اثر گرانسنگ «مصباح الهدایه» درباره نقش خودشناسی می‌گوید: «آیا کتاب نفس خود را خوانده‌ای و در این نشانه بزرگ الهی تدبیر کرده‌ای؟ نشانه‌ای که خدای تعالی شناخت آن را نردبان شناخت خود و شناخت اسماء و صفات خود قرار داده است. شئون وجودی انسان که پایه‌های تعلیم و تربیت اسلامی بر آن‌ها استوار است و باید شناخته شوند، عبارت‌اند از: عقل و اندیشه، اراده و اختیار، عواطف، تمایلات و گرایش‌های فردی، اجتماعی و مالی، قوای بدنی و استعداد‌های هنری و زیبایی‌شناسی. بی‌گمان شناخت امکانات و توانایی‌های انسان برای پرورش و رشد آن‌ها جهت اعتلای زندگی فردی، اجتماعی و مادی و معنوی انسان و رسیدن به مقام قرب الهی صورت

می‌گیرد. امام معتقد است همه اهداف، وسیله‌اند برای اینکه طائرِ قدسی روح آدمی به عالم ملکوت و لقاء خداوند سبحان عروج کند و به مقام معنویت الهی فائز و واصل شود (امام خمینی، ۱۳۷۶: ۲۱۹). از منظر علامه طباطبائی، هدف غائی تعلیم و تربیت بر اساس هستی‌شناسی خاص قرآن و هدف کلی همه آفرینش، قرب الی‌الله است. (طباطبائی، ۱۳۶۴: ۲۵۷، ۱) شهید مطهری نیز، این را دیدگاه قرآن دانسته است. (مطهری، ۱۳۷۷: ۸۳).

انسان‌شناسی و معرفه‌الذات، در نظر امام خمینی (ره) از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. وی همواره در نوشتار، گفتار و رهنمودهای خویش بدین مهم توجه ویژه‌ای داشته و ابعاد مختلف وجود انسان، حقیقت نفس و اهمیت آن را خاطر نشان ساخته‌اند؛ از جمله:

* معرفت‌الذات، نفس نردبان راهیابی به آسمان معارف و حقایق است و کسی که نفس خویش را شناخت، خدای خود را شناخته است (امام خمینی (ره) ۱۳۶۰: ۱۸) از منظر تربیتی عرفان امام (ره) خودشناسی یک هدف است. هدفی که عمدتاً از طریق عشق پروری، تربیت اخلاقی، هنری و دینی حاصل می‌آید. خودشناسی یک هدف میانی است که راه وصول به آن نیز از طریق اهداف جزئی و کوتاه مدت یعنی همان عشق، اخلاق امکان پذیر می‌باشد. اگر به این هدف والا توجه کنیم به نیکی در می‌یابیم، بین آنچه که در نظام‌های رایج آموزش و پرورش جریان دارد و آنچه که مد نظر دیدگاه امام (ره) است چقدر فاصله و اختلاف وجود دارد.

۲-۳. پرستش حق

حضرت امام می‌فرمایند: تمام انبیا که مبعوث شدند، تمام کتب آسمانی که آمده‌اند، برای این است که این انسان را از این بتخانه بیرونش بیاورند تا این بت را بشکنند و خدا پرست بشود. همه انبیا آمدند برای این که این عالم را یک عالم الهی اش کنند، بعد از این که یک عالم شیطانی است. (امام خمینی (ره) ۱۳۷۵: ۱۲۵) یک آیه شریفه را اگر آدم باورش بیاید (اشکال سر باور است) اگر انسان باورش بیاید که همه حمد‌ها مال اوست، همین یک کلمه اگر باور آمد، تمام شرک‌ها از قلب انسان می‌ریزد... براهین این قدر نمی‌تواند هنر داشته باشد؛ خوب است، نمی‌گویم برهان خوب نیست، برهان باید باشد؛

اما برهان وسیله است؛ برهان وسیله این است که شما به حسب عقلمت یک مسأله ای را ادراک کنید و با مجاهده، ایمان به آن بیاورید .

۲-۴. عشق به حق

به طور کلی هدف غایی یا برترین هدف تربیت عرفانی از دیدگاه امام خمینی، با دیدگاه‌های فیلسوفان مسلمان تفاوتی ندارد و همه آن‌ها خدا را نه تنها مبدأ موجودات، بلکه غایت همه چیز و از جمله هدف نهایی خلقت و تربیت انسان می‌دانند او به شیوه عرفا از پرستش و عشق به خدا و یا نایل شدن به کمال انسانی سخن می‌گوید. بیانات عرفانی امام خمینی در اشعار و سخنان دیگرشان، بسیار پر جاذبه و شیواست؛ و گاهی که فارغ از مخاطبان و شرایط محدود کننده، از خدا و معشوق و معبود حقیقی سخن می‌گویند، بیاناتشان بسیار باشکوه و در اوج است. پرستش یک نوع گُرنش و تواضع در مقابل یک موجود با عظمت است؛ که البته می‌تواند همراه با محبت و عشق باشد، یا تنها از سر حیرت و احساس ضعف در مقابل آن عظمت بی نهایت انجام گیرد. که اگر پرستش عمق گرفت و ریشه در جان آدمی یافت و جلوه‌ها و زیبایی‌های معبود به چشم عابد نشست، این جا افزون بر عابد و معبود، تعبیر به محبّ و محبوب (یا عاشق و معشوق) هم می‌شود. عرفا، و از جمله حضرت امام خمینی، نه تنها شناخت و پرستش خداوند را لازم می‌دانند، بلکه این رابطه را به عشق و عاشقی در والاترین معنای آن، ارتقاء می‌دهند و هدف اساسی

خلقت و یا هدف نهایی تربیت انسان را رسیدن به این مرحله و پاک شدن از آنانیت خود و فنا شدن در خداوند و صفات او می‌دانند. دیوان امام خمینی سرشار از تعبیراتی چون عشق، دوست، یار و... می‌باشد که همه قابل انطباق بر خط سیر نهایی سلوک و مقصد نهایی استعدادهای بالقوه انسان می‌باشد. در این جا تنها به چند شعر پراکنده به عنوان نمونه اشاره می‌شود:

فاطی! به سوی دوست سفر باید کرد از خویشتن خویش گذر باید کرد
هر معرفتی که بوی هستی تو داد دیوی است به ره، از آن حذر باید کرد

(امام خمینی (ره) ۱۳۷۲: ۲۰۳)

به تو دل بستم و غیر تو کسی نیست مرا
جز تو ای جان جهان دادرسی نیست مرا
عاشق روی توام، ای گل بی مثل و مثال
به خدا غیر تو هرگز هوسی نیست مرا
(همو: ۴۱)

۲-۵. انسان کامل، دارای همه ابعاد وجودی

اگر انسان پس از برآوردن نیازهای طبیعی خود به اندازه نیاز، حرکت خود را مرحله به مرحله ادامه دهد و به اهداف انسانی الهی خویش نایل شود، می تواند همه ابعاد و جنبه های وجودی خود را پرورش دهد و به مرحله «انسان کامل» برسد. البته از این نظر که برخی از ابعاد و جنبه های وجودی خود را مهمل و بی مصرف و یابالقیوه رها نکرده است، انسان کامل همه جانبه به شمار می آید، و الاً کامل شدن نیز مراتبی دارد که به برخی از مراحل والای آن، تنها پیامبران و اولیای الهی می توانند نایل گردند. حضرت امام در این زمینه می فرمایند: اسلام نه دعوتش به خصوص معنویات است، و نه دعوتش به خصوص مادیات است؛ هر دو را دارد؛ یعنی اسلام و قرآن کریم آمده است که انسان را به همه ابعادی که انسان دارد بسازند او را، تربیت کنند می توان گفت اسلام می خواهد انسان را یک انسانی بسازد جامع؛ یعنی رشد به آن طور که هست بدهد، حفظ طبیعت دارد رشد طبیعی به او بدهد؛ حفظ برزخیت دارد رشد برزخیت به او بدهد؛ حفظ روحانیت دارد رشد روحانیت به او بدهد؛ حفظ عقلانیت دارد رشد عقلانیت به او بدهد؛ حفظ الاهیت دارد رشد الاهیت به او بدهد. همه حظوظی که انسان دارد و به طور نقص است، الآن نرسیده ادیان آمده اند که این میوه نارس را رسیده اش کنند؛ این میوه ناقص را کاملش کنند. آن که هدف نهایی یا برترین هدف تربیتی از دیدگاه امام خمینی، نایل شدن به کمال انسانی است؛ که در پرتوشناخت خداوند، اخلاص برای او، پرستش و در نهایت عشق راستین و شورانگیز نسبت به او حاصل می شود. انسان کاملی مطلوب نظر دین اسلام بوده و جلوه ای از تمام صفات حق تعالی و جلوه گاه نور مقدس حق الهی است. انسانی است که عصاره همه موجودات و فشرده تمام عالم است. با این خصوصیات انسانی تعریف و هدف تربیت از دیدگاه امام، از قوه به فعل رسانیدن استعدادهای نهفته و متعال بشری، در جهت الهی شدن اوست و لذا تربیت عرفانی مطلوب ایشان، نظامی جهت دار است که جهت آن راه مستقیم الهی است.

۶. هدف نهایی تعلیم و تربیت عرفانی از منظر امام خمینی (ره)

خداوند بر او منت نهاده و پیامبران را فرستاده تا ابعاد گسترده و شئون گوناگون وجودش شکوفا شود و همه پدیده‌ها و ناپیداهای وجود او نمایان گردد و به بالاترین مرتبت و منزلت نایل آید، اهداف اش با اهداف نگرش که انسان را بی ارتباط با ملکوت و ارزشهای معنوی حیات اخروی می‌داند و کمال او بر اساس معیارهای مادی و بانفی ارزشهای روحی و حیات معنوی تفسیر می‌نماید، یکسان نخواهد بود. (دیوبی: ۱۳۸۰: ۸۲-۸۳)

اندیشه او در حوزه تعلیم و تربیت عرفانی با صبغه عرفان اسلامی می‌اندیشد و به انسان به عنوان بزرگترین آیات و مظاهر اسماء و صفات حق می‌نگرد (امام خمینی، ۱۳۷۹: ۶۳۶) و همه پدیده‌های هستی و مراتب وجود را فقر محض و صرف ربط به ذات مقدس باری تعالی می‌داند قطعاً در شناخت و گزینش اهداف تربیتی، اطلاعات ارزشمند و کارآمدی را در اختیار ما قرار می‌دهد امام (ره) بر پایه نگرش عارفانه خویش، هدف نهایی تعلیم و تربیت را فناء ذاتی و صفاتی دانسته است. فناء یعنی از تاریکی‌ها، وابستگی‌ها و دلبستگی‌های مادی رها شدن، از غیر خداوند دل‌کندن و به سوی او پس از آنکه انسان سالک قدم بر فرق آئین و انانیت خود گذاشت و در طلب مقصد اصلی و خداجویی، منازل و مراحل « که کمال مطلق و جمیل علی الاطلاق است توجه تام نمودن. ایشان در این باره می‌گویند تعینات را سیر کرد و قدم بر فرق هر یک گذاشت و حجب ظلمانیه و نورانیه را خرق نمود و دل از همه موجودات و کائنات برکند. و بت‌ها را از کعبه‌ی دل به ید ولایت مآبی فرو ریخت و وجهه دلش یک رو و یک جهت بی‌کدورت تعلق به غیر الهی شد و حال قلبش «وجهت وجهی للذی فطر السموات و الارض» شد و فانی در اسماء و ذات و افعال گردیده، پس در این حال به سمع حق بشنود و به بصر حق بیند و جز حق نیند و جز حق نشنود و چشمش و گوشش جز به حق باز نشود. (همو: ۵۹۲-۵۸۹).

هدف نهایی تعلیم و تربیت عرفانی باید دو ویژگی داشته باشد: نخست آن که در طبیعت و سرشت آدمی ریشه داشته باشد و اعتباری و قراردادی نباشد و دیگر آنکه فراحیوانی و فراانسانی باشد تا کمال غایی به حساب آید. این دو ویژگی در «فناء فی الله» نهفته است؛ زیرا از یک سو، آدمی عجیب فطرت اصلی و جبلت ذاتی، عاشق کمال تام

مطلق است و تمام حرکات جوهری و طبیعی و ارادی و جمیع توجهات قلبی و «تمایلات نفسانی به سوی جمال زیبایی جمیل علی الاطلاق است. (همو: ۱۲۷)» از این رو، هرچه از مُلک و ملکوت و زخارف دنیا دارا شود و هرچه کمالات نفسانی و یا کنوز دنیای و یا سلطنت و ریاست پیدا کند، اشتیاقش روز افزون گردد و آتش عشقش افروخته گردد و تعلق قلبش بیشتر شود و آرام نگیرد» (همان) زیرا بالفطره قلب بنی آدم متوجه به کمالی است که نقص ندارد و عاشق جمال و کمالی است که عیب ندارد و عاشق علمی است که جهل در او نیست و قدرت و سلطنتی که عجز همراه آن نیست و حیاتی که موت ندارد و بالاخره کمال مطلق معشوق همه است. (همو: ۱۸۴) بدین جهت، قلب آدمی در هیچ مرتبه از مراتب و در وهیچ حدی از حدود رحل اقامت نیاندازد و هر کس به فطرت خود رجوع کند می یابد که قلبش به هرچه متوجه است و به هر جا که دل سپرده است، اگر بهتر از آن را سراغ داشته باشد و یا احتمال دهد که «جمیلی دل فریب تر وجود دارد، دل را از اولی منصرف می سازد و به دیگری که کامل تر است متوجه مینماید. (همو: ۱۸۳) بنابراین فناء فی الله که هدف نهایی تعلیم و تربیت عرفانی اسلامی است، چون ریشه در فطرت دارد، همگانی و همیشگی است و برای یکایک افراد در همه زمان ها و مکان ها این هدف موجود است. از سوی دیگر، خداوند سبحان کامل مطلق و جمیل علی الاطلاق است و مبدأ و سرچشمه همه ارزش هاست و شایسته است که هدف نهایی باشد؛ زیرا در جمیع سلسله موجودات، موجودیکه کمال مطلق و جمال مطلق باشد جز ذات مقدس، مبدأ عالم جلت عظمته وجود ندارد و جز آن محبوب مطلق جمیل علی الاطلاق تصور ندارد. (همو: ۱۸۴) بنابراین آدمی باید در سیر نفسانی و معنوی خویش که مبدأش نفس و غایت آن ذات مقدس حق تعالی است هدف نهایی را گم نکند و به مراتب فنا دست یابد. (همو: ۵۹۰)

۶-۱. فنا و اقسام آن

از منظر امام فناء اسمائی قرب نوافل و فناء ذاتی قرب فرایض است. قرب نوافل و یا فناء اسمائی، امام خمینی (ره) و پایه فنا اقسامی دارد. امام (ره) فنا را به «اسمائی» و «ذاتی» تقسیم نموده است. مرتبت و مقامی است که عارف و سالک از خود بی خود شود و به سوی عالم کبریا سفر کند و به سمع حق بشنود و به بصر حق ببیند و به لسان حق نطق کند و

این مقام حاصل نشود مگر با جذبۀ الهیه و جذوه‌ی نار عشق... (همو: ۵۹۱) گفته اند کسی که به مقام فناء اسمائی برسد می تواند بدن خود را خلع نماید و در جهان تصرف نماید اما با این همه مرتبت فناء کامل نیست، چون عارف هرگاه به خود نظر کند که مورد عنایت خداوند قرار گرفته و نور الهی بر او تابیده شده، شاد می شود و این خود نقص است. فناء ذاتی، فناء اکبر است که انسان خود را در ذات خدا ذوب نموده و هستی همچون شب خویش را، در پیشگاه ذات ربوبی سوخته است. (همو: ۵۹)

گرهمی خواهی که بفروزی چو روز هستی همچون شب خود را بسوز
 هستی ات در هست آن هستی نواز همچون مس در کیمیا اندر گداز
 (مثنوی مولوی، دفتر اول، ص ۳۱۰)

فاطی! به سوی دوست سفر باید کرد از خویشتن خویش گذر باید کرد
 هر معرفتی که بوی هستی تو داد دیوی است به ره، از آن حذر باید کرد
 (امام خمینی (ره) ۱۳۷۲: ۳۴).

هدف نهایی تعلیم و تربیت عرفانی و کمال غایی انسان، بازیابی به مقام فناء فی الله است و این هدف، محور بنیادین تمامی اهداف تعلیم و تربیت اسلامی از منظر امام خمینی (ره) است. ایشان اهداف تعلیم و تربیت را که به سان مجموعه ای هماهنگ و مرتبط با یکدیگرند، حول این محور و بر پایه این هدف مشخص می کند و رابطه هدف نهایی با دیگر اهداف را ارتباطی طولی می داند؛ زیرا این هدف بر سایر اهداف پرتو افکن است و اگر تجزیه شود اهداف دیگر که زمینه ساز آن هستند خودنمایی می کنند.

خلاصه اهداف تعلیم و تربیت عرفانی امام خمینی در قلمرو معرفت شناسی بر تمهید لوازم اساسی پیوند انسان با رب، توجه ویژه به شناخت روح و توسعه کمالات معنوی همچون کرامت، آزادی آگاهی و امیال فطری که بالقوه در خلقت انسان به ودیعه نهاده شده است و او را به حق شایسته مقام خلیفه الهی و ولایت الهیه نموده است، و این هدایت آنها در مجاری قوانین الهی، از اهم اهداف تربیت در این قلمرو به حساب می آید. این اهداف حول دو محور هدف غایی و هدف کلی قابل طرح است. آن دسته از هدف‌هایی که ذاتاً مظلوبند در مقوله هدف غایی قرار می گیرند. اما آن دسته از هدف‌هایی که ذاتاً مطلوب

نیستند، و مطلوب بودن آنها از آن جهت است که مقدمه برای وصول به یک یا چند امر مهم-تر هستند، که در مقوله اهداف کلی یا واسطه‌ای جای می‌گیرند. منظور از هدف غایی عبارت از کمال نهایی آدمی است که تمام فعالیت‌های او از آن متاثر است. دیدگاه امام خمینی به عنوان یک زیر ساخت فکری در مناسبات انسانی توصیه‌ها و دستورالعمل‌هایی راجع به انسان عرفانی و اصول حاکم بر روابط متقابل او با خدا، دیگران و خود ارائه کرده است.

۳. اصول تعلیم و تربیت در اندیشه ی عرفانی امام خمینی (ره)

۳-۱. تعریف اصول تعلیم و تربیت چیست؟

واژه ی اصل ، در زبان فارسی معادل واژه ی انگلیسی Principle است. گاه مقصود از اصل پنج ، بن و ریشه است به این معنا که برای بحث درباره ی هر چیزی باید به ریشه و اساس واقعی آن توجه شود. در این جا اصل در مقابل فرع قرار می گیرد. گاه اصل به معنای حقیقت و در برابر «باطل» استعمال می شود و در این استعمال «اصیل» در مقابل «بدلی» یا «ناخالص» به کار می رود. (باقری، خسرو، ۱۳۷۰ ش: ۶۸) با توجه به معنای «اصل» یعنی ریشه و اساس می توان گفت که اصل تربیتی ، ریشه وقاعده ای است که در جریان تربیت اجتناب ناپذیر است و به عنوان دستورالعمل کلی ، جریان تربیت را تحت سیطره و نقوذ خویش دارد و در صورتی که از آن تخطی شود دستیابی به هدف دچار مخاطره ی جدی می شود. دکتر شکوهی در مبحث اصول آموزش و پرورش می نویسد: اصول تعلیم و تربیت مریان به منزله ی ابزاری است که با استفاده از آن می توانند به موقع و در عین حال باروشن بینی کافی تصمیم بگیرند و وظایف تربیتی خویش را به نحو رضایت بخشی انجام دهند. (شکوهی، غلامحسین، ۱۳۷۲: تعلیم و تربیت و مراحل آن) (کشاورز، سوسن ۱۳۸۲: ۴۳۸) وجود اصول و قواعد کلی در مناسبات انسانی و مرجعیت آن برای تفسیر رفتارها آنچه‌آن آشکار است که غالباً نیازی به بیان تشریحی آن وجود ندارد. بدیهی است که هیچ کنش و واکنش انسانی نمی تواند در خلأ و بدون ضابطه ای مشخص ، آغاز و بی هدف پایان پذیرد. رفتارهای یکسان زیادی می توان یافت که خاستگاه واحدی ندارد و به منظور متفاوتی انجام می شود و احتمالاً نتایج مختلفی نیز به بار می آورند. اذعان به اینکه اصول هر علمی ، به منزله

ی ستون ها و پایه های ساختمان آن علم هستند که در استحکام و عمر آن علم نقش اساسی دارند و در واقع فعالیت ها و روش های هر علمی مبتنی بر اصول آن علم است. (مطهری، ۱۳۸۰: ۱۸). نتیجه بحث که تربیت به صورت مشخص حیات انسانی در چارچوب عرفانی خودش روشن می‌سازد، عناصری است که حول آن تربیت معنی پیدا می‌کند این عناصر در واقع شامل اصول، اهداف و روش‌ها و مبانی است که عنصر هدف را در چارچوب استنتاج اهداف را با نوع نگرش عرفانی امام مورد تبیین قرار دادیم. هدف از عناصر اصلی و اساسی تعلیم و تربیت است که بدون آن، جریان پیچیده و دراز مدت نه فرجام روشنی و نه مسیر حرکت مشخصی خواهد داشت. اگر تعلیم و تربیت را تحول انسان از وضع موجود به وضع مطلوب تلقی کنیم، بدون شک این تحول نیازمند به آگاهی از هدف حرکت و یا مجموعه اهدافی است که جهت و مسیر حرکت و سرانجام منزل نهایی آن مشخص می‌سازد. که از وظایف تعلیم و تربیت اسلامی و عرفانی رسیدن به کمال و قرب الهی می‌باشد.

۳-۲. مهمترین اصول تعلیم و تربیت عرفانی امام(ره)

۳-۲-۱. اصل اول توحید محوری یا خدامحوری

یکی از عام ترین اصول مأخوذ شده از نگرش عرفانی امام اصل خدامحوری است. امام این اصل را جوهره ی اساسی رفتار یک فرد دین دار می‌داند، که از این جنبه مهم ترین اصل ایجاد تمایز تربیت دینی و از دیگر رویکردهای تربیتی به شمار می‌آید. به طور مشخص مفهوم خدامحوری عبارت است از: «انجام و یا قصد انجام کلیه ی اعمال و رفتار انسان بر اساس ملاک و معیارهایی که خداوند برای آن‌ها تعیین کرده است و به منظور کسب رضایت الهی». «جریان این امر در عمل تربیتی ناظر بر نحوه ی عملکرد مربی بر اساس آن ملاک های خدامحورانه است. امام در یک سخنرانی خطاب به معلمان و مربیان فرموده اند: شماها که «مربی» هستید یا می‌خواهید تربیت بکنید فرزندان خودتان را یا جامعه را، باید توجه به آیه ی شریفه داشته باشید که اقرأ باسم ربك (علق (۹۶): ۱. می‌خواهید آموزش پیدا کنید، قرائت کنید، باسم ربّ باشد، با توجه به خدا باشد، تا تربیت الهی باشد... (امام خمینی (ره)، ۱۳۸۹: ج ۲۱، ۵۹۷). (بختیار نصرآبادی، حسنعلی ۱۳۹۱: ص ۳۱۲) در دیدگاه تربیتی امام(ره) خدا محوری در تربیت، اصل است و هدف از خلقت انسان نه علم است، نه لذت و

نه چیره شدن بر طبیعت و قدرت، بلکه هدف را همان طور که قرآن بیان کرده است، قربالی الله و رابطه عبودیت می داند و به تعبیر شهید مطهری، قرآن می خواهد انسان را بسازد و به او آرمان و هدفی که فقط خدا است، بدهد (امام خمینی، ۱۳۷۹: ۱۳، ۲۰۳) و خدا را محور تمام و تمام قرار نمی دهند و بیشتر به لایه های فکراستنباطی اکتفا نموده اند. شاید مهم ترین نقطه افتراق مکتب تربیتی امام با دیگر مکاتب تربیتی، نگاه به جهان و انسان باشد. برخی از مکاتب تربیتی با ارائه ی تفسیری متفاوت از انسان و جهان، تربیت را بر محوری غیر از خدا، از قبیل پرورش عقل و خرد، نیل به رفاه و آسایش، دستیابی به فضیلت اخلاق و غیره قرار داده اند، حتی دیدگاه حکمای بزرگی چون افلاطون و ارسطو نیز انسان را در سطحی گاملا متفاوت از سطح خدامحوری قرار می دهد. آن ها بیشتر مسائل تربیتی جامعه را از دید خرد گرایانه نگریسته اند. (مدلین، ۱۳۵۳: ۴۵) امام در این زمینه با ترسیم سیمای انسان در قالب این عبارات که: انسان خلیفه ی خداست بر خلق او، و بر صورت الهی آفریده شده است، متصرف در بلاد خداست و خصلت های اسماء و صفات خداوندی را در بر کرده است و در گنجینه های ملک و ملکوت و باطنش گنجینه های خدای لایموت. (امام خمینی (ره)، ۱۳۷۶: ۳۵).

ملکا ذکر تو گویم که تو پاکی و خدایی
نروم جز به همان ره که توأم راه نمایی
همه درگاه تو جویم همه از فضل تو پیویم
همه توحید تو گویم که به توحید سزایی
سنایی غزنوی

با توجه به برخورداري انسان از فطرت الهی، می بایست اساس برنامه ریزی های تربیت عرفانی و آموزشی به نحوی طراحی می گردد که از جهت معرفتی و گرایشی، بینش لازم را نسبت به خداوند ایجاد کند و عشق الهی و زمینه های گرویدن به او را فراهم سازد. در واقع، تربیتی که هماهنگ با فطرت باشد به وسیله ی خداوند صورت می-پذیرد و لذا برای تحقق این امر، انبیاء مبعوث شده اند تا راه رابه انسان نشان دهند و او را به انجام اعمال صالح دعوت کنند. با خاتمه یافتن امر نبوت و امامت، بر مریبان اعم از پدر و مادر، معلمان و اساتید دانشگاه است که رسالت آنان را دنبال نمایند و به امر تربیت صحیح و مطابق با فطرت انسان بپردازند. در واقع «توحید ربوبی» سنگ بنای اعتقادی دین اسلام را تشکیل می دهد و جامعه اسلامی،

مقصود و منتهای امر تربیت شمرده می‌شود. در این راستا امام خمینی (ره) می‌فرماید: شمامعلمین و شما دانشجویان از همین راهی که انبیاء تعیین کرده‌اند، راه را طی کنید، همین راه خداست (خمینی (ره)، ۱۳۸۹: ج ۱۳ ص ۱۷۴). چون باید مبتنی بر مبناهای وجودمتری باشند که ماهیتاً به عنوان سرآغاز اولین مرحله عمل تربیتی، مهم‌ترین نقش را در نظام تربیتی تبیین می‌کنند. با توجه به حاکمیت روح کلی دین بر ابعاد مختلف و عناصر گوناگون نظام فکری عرفان امام خمینی (ره) هر یک از عوامل رنگ دینی به خود می‌گیرد. اصل نیز که قانون حرکت و اعمال عناصر تربیتی است از این قاعده مستثنی نیست. لذا اصول نگرش عرفانی امام مطرح و مبتنی بر فضای تعلیم و تربیت آن دانست عبارت است از آن دسته قواعد و گزاره‌های کلی که از نگرش انسان شناسانه‌ی ایشان که برگرفته از دیدگاه فلسفی، دین، فضای عرفانی ایشان است استنباط کرد و امر تعلیم و تربیت را در پرتو آن تشکیل داد. از این رو بایدها و نبایدهایی که این اصول به منظور جهت‌دهی و هدایت جریان ارتقایی و تکاملی انسان از یک سو، و هدایت و جهت‌دهی امر تعلیم و تربیت از سوی دیگر تجویز کنند به عنوان معیارها و مقیاس‌های است که توسط دست‌اندرکاران امر تعلیم و تربیت می‌تواند مورد استفاده قرار گیرد. از سوی دیگر این اصول و جوه تمایز نظریه‌ی تربیت امام را از سایر مکاتب فلسفه‌ی تربیتی مشخص می‌سازد. (بختیار نصرآبادی، حسنعلی، ۱۳۹۱: ۳۰۸)

۳-۲-۲. اصل تعبدمداری و خشوع

اصل تعبدمداری در دامنه‌ی تربیت از دوزاویه عمل تربیتی مری نسبت به متری و برنامه‌های تربیتی، مدنظر قرار می‌گیرد. تعبد در عمل تربیتی عبارت است از «به کارگیری دستورهای الهی (امرونی) در تربیت متری، اعم از اینکه دستورهای مذبور در گستره‌ی اهداف تربیت باشد یا در روش‌ها و یا هر یک از دیگر» از نظر قرآن فرمؤمن تنها دلیل انجام عمل را اطمینان به سرچشمه گرفتن آن از جانب خداوند می‌داند و به صرف آگاهی از این نکته که عمل مذبور از دید الهی مطلوب یا غیرمطلوب است اقدام به انجام آن یا اجتناب از آن می‌کند. در قرآن آیاتی یافت می‌شود که گردن نهادن به عمل را صرفاً به امر الهی کرده است «وَأَنَّ الَّذِينَ آمَنُوا اتَّبَعُوا الْحَقَّ مِنْ رَبِّهِمْ»: کسانی که ایمان آوردند از همان حق که از جانب پروردگارشان است پیروی کردند. (محمد ۴۷: ۳). منظور از اصل تعبد در برنامه

تربیتی (مأخوذ از نگاه عبادی - عرفانی امام) ، ایجاد و پرورش روحیه ی تعبد در مرتب است ، به نحوی که در او حالتی حاکی از اطاعت متواضعانه در برابر او امر الهی ایجاد کند . ثبات در اهداف کلی پیروی از قوانین ماندگار الهی ، انگیزش درونی ناشی از حضور خداوند نزد خود و کسب عزت نفس از طریق اتکا به خداوند و استغناء درونی از دیگران ، رهایی از احساس تنهای و بعضی دستاوردهای تربیتی خدامحوری و تعبدمداری اند. (بختیار نصرآبادی، حسنعلی، ۱۳۹۱: ۳۱۴). امام در مباحث معرفت شناختی فلسفی - عرفانی خود عنوان داشته اند که : من نیز چندان عقیده به علم فقط ندارم و علمی که ایمان نیاورد حجاب اکبر می دانم ، ولی تا ورود در حجاب نباشد خرق آن نشود، علوم بدر مشاهدات است . ایمان به الله از سنخ علم و از کمالات مطلقه است . پس چون از کمالات است اصل وجود است ، و اصل حقیقت نور و ظهور است ، و آنچه غیر از ایمان و متعلقات آن است ، از سنخ کمالات نفسانیه ی انسانیه خارج است . (امام خمینی (ره)، ۱۳۷۹: ص ۴۵۷، ۵۳۰) میان دو علم « باطن » و « ظاهر » نه تنها تلازم وجود دارد بلکه این هر دو حقیقتی یگانه هستند، چه تلازم متفرع برائیت و دوئیت است و ظاهر و باطن دوروی یک سکه اند. از این روشریعت ف طریق منحصر برای رسیدن به « حقیقت » است و وصول به آن ممکن نیست جز بامشی بر طریقت شریعت ؛ چنانکه امام می نویسد :... طریقت و حقیقت جز از راه « شریعت » حاصل نمی شود. و این « ظاهر » است که طریقت را برای « باطن » بوده و بلکه ظاهر غیر قابل انفکاک از « باطن » می باشد. بنابراین اگر کسی با مداومت بر انجام اعمال ظاهری و تبعیت از تکالیف الهی به « باطن » دست نیافت ، باید بدان آن طور که شایسته بوده بر انجام وظایف ظاهری از نورانیت الهی بهره ای نبرده است ، همچون بعضی از عوام صوفیه . (امام خمینی (ره)، ۱۳۶۰: ۲۲). می توان به این مهم دست یافت که به عقیده ی امام آنچه که می تواند انسان را از ظاهر به باطن سوق دهد تکیه به معرفت دینی و عبادی است ، که به طور اخص در پیش امام تنهادر پرتور عمل به دستورات شرعی است. تربیت عرفانی در این زمینه ساختار جان و دل آدمی را صیقل می دهد و نگاه آدمی را به هستی ، نگاهی آرمان گرایانه می نماید که در این عرصه همه ی هستی را جلوه و تجلی حضور خدا می بیند. بی شک از نگاه امام انسان در پرتو فقر و وجودی که دارد می بایست به معنویت توأم با علم

بپردازد که این خود در تلازم یکدیگرند و یکی بدون دیگری معنی نخواهد داشت متربی مکتب امام در این عرصه حصول و حضوری است که می‌تواند حوزه و گسترش دانش خود را از عالم ماده به ماورای آن کشانده، حقایق عالم معنا را مشاهده گریاشد. امام خمینی (ره) در همین مضمون می‌فرماید: نفس انسانی چون آینه ای است که در اول فطرت، مصفی و خالی از هر گونه کدورت و ظلمت است. پس اگر این آینه ی مصفای نورانی با عالم انوار و اسرار مواجه شود که مناسب با جوهر ذات اوست کم کم از مقام نقص نورانیت به کمال روحانیت و نورانیت ترقی می‌کند تا آنجا که از تمام انواع کدورات و ظلمات رهایی یابد و از قریه ی مظلومه ی طبیعت و بیت مظلم نسبت خلاصی یابد و هجرت کند، پس نصیب او مشاهده ی جمال جمیل گردد و امر او بر خدا واقع شود. اگر مرآت مصفای نفس را مواجه با عالم کدورت و ظلمت و دار طبیعت در او اثر کند، او را ظلمانی و کدر کند، و غبار زنگار طبیعت و جه مرآت ذات او را فرا گیرد پس، از فهم و روحانیت کور شود و از ادراک معارف الهیه و فهم آیات ربانیه محروم و محجوب شود. و کم کم این احتجاب و حجب روز افزون گردد. تمام شرایع الهیه، مقصد اصلی آن‌ها همان نشر معارف است و آن حاصل نشود جز به علاج نفوس و طرد آن‌ها از ظلمت طبیعت، خلاص آن‌ها به عالم نورانیت. (امام خمینی (ره): ۱۳۸۲: ۲۷۰-۲۷۱).

۳-۲-۳. اصل فطرت مداری

یکی دیگر از اصول تربیت در نگرش عرفانی امام اصل « فطرت مداری » است. اهل لغت و تفسیر گویند: فطرت به معنای خلقت است « فطر » به معنای شق و پاره نمودن است؛ زیرا که خلقت پاره نمودن پرده عدم و حجاب غیب است مقصود از « فطرت الله » حالت و هیأتی است که خدای تعالی، خلق را بر آن نهاده که از لوازم وجود آن‌ها و از آن چیزهایی است که در اصل خلقت، خمیره آن‌ها بر آن مخمر شده است. فطرت الهی از الطافی است که خدای تعالی به آن اختصاص داده بنی الانسان را از بین جمیع مخلوقات؛ و دیگر موجودات، یا اصلاً دارای چنین فطرت‌هایی نیستند، و یا ناقصند و حظ کمی از آن دارند. (امام خمینی (ره)، ۱۳۷۹: ۱۸۰-۱۸۱) جمیع معارف حقه از اموری هستند که حق تعالی بندگان را بر آن مفضول فرموده است. برای تشخیص احکام فطرت باید دانست که

احدی در آن اختلاف ندارد؛ عالم و جاهل، وحشی و متمدن، شهری و صحرائشین در آن متفقند؛ هیچ یک از عادات و طریقه‌ها در آن راهی پیدا نمی‌کند. و خلل و رخنه‌ای در آن پیدا نمی‌شود دیگر امور فطریه عبارتند از احترام به منعم، احترام شخص بزرگ و عظیم، احترام فرد حاضر، حب عدل و خضوع در برابر آن، حب بقا و گریز از فنا، عشق به کمال مطلق، عبادت عظیم و منعم، ثنای معبود و... انسان فطرتاً به آنچه فاقد آن است کشش دارد؛ فطرت همچون عادت، مبدأ خلقیات است و خلق تبدیل پذیر می‌باشد. حضرت امام خمینی، نامه عرفانی خود به خانم طباطبائی را با «فطرت» آغاز می‌کند: از کجا شروع کنم؟ بهتر آن است که از فطرت باشد... (امام خمینی (ره)، ۱۳۶۸: ۱۲۳) امام اصل فطرت مداری را بسیار مهم می‌داند. لذا می‌فرماید: به لحاظ این که انسان با فطرت الهی خلق شده است، تربیت صحیح باید با توجه به فطرت در هماهنگی با آن باشد، تا بتوان انسان را به جهت خیر و سعادت سوق داد. در غیر این صورت انسان از فطرت خود منحرف می‌شود و در جهت انحطاط و تباهی حرکت می‌کند. تربیت چنانچه با فطرت هماهنگی داشته باشد تحقق اهداف دنیوی و اخروی را در فرد ممکن می‌سازد به عبارتی تربیت هماهنگ با فطرت است که فردهم به دنیا توجه می‌کند و هم به آخرت، البته باید دنیا را به عنوان وسیله عبور بداند، زیرا دنیا با این که در اصل وجود خود خیر است اما به دلیل ناپایداری بودن نباید تمام مساعی تربیتی در جهت تأمین آن باشد. (مصطفوی پور، محمد رضا ۱۳۷۳: ۴۱). امام با توجه به فطرتی که در خلقت انسان دارند، در تربیت نسل جوان هم می‌خواهند این منبع درونی کاویده شود و پرورش از درون جوان سرچشمه گیرد به همین مناسبت فرموده‌اند: اگر چنانچه این اطفال را از اول یک نحو تربیت نکنند که در آن انحراف نباشد تربیت‌های مناسب با انسان باشد، مناسب با فطرت پاک انسان‌ها باشد... و این‌ها بعد که تحویل به جامعه داده می‌شوند و مقدرات جامعه قهرابه دست این‌ها سپرده می‌شود. با کمال یک کشور کشور نورانی، کشور انسانی [می‌کنند] و کشور را به فطرت الله تربیت می‌کنند. (امام خمینی (ره) ۱۳۸۹: ج ۱۴، ۳۳-۳۲) نفس انسانی چون آینه‌ای است که در اول فطرت، مصفی و خالی از هر گونه کدورت و ظلمت است. پس اگر این آئینه مصفای نورانی با عالم انوار و اسرار مواجه شود..... تا آنکه نفس، سجینی و از جنس سجنین گردد..... تمام شرایع

الهیة، مقصد اصلی آن‌ها همان نشر معارف است، و آن حاصل نشود جز به علاج نفوس و طرد آن‌ها از ظلمت طبیعت، و خلاص آن‌ها به عالم نورانیت. (امام خمینی (ره) ۱۳۸۲: ۲۷۰-۲۷۱) نفس کودک در ابتدای امر چون صفحه کاغذ بی نقش و نگاری است که هر نقشی را به سهولت و اسانی قبول کند.... اطفال را معلومات یا اخلاقی که در اول صباوت حاصل شده است تا آخر کهولت باقی و برقرار است و نسیان به معلومات زمان طفولیت کمتر راه پیدا کند.... و اگر در این مرحله سهل انگاری و فتور و سستی شود، چه بسا طفل بیچاره را کار به رزائل بسیار کشد و منتهی به شقاوت و بدبختی ابدی او شود. (همو: ۱۵۴). اهتمام امام رحمه الله بر تزکیه نفس و آراسته نمودن خود و دیگران به حلیه محاسن و مکارم اخلاقی در همه آثار ارزنده ایشان مشهود است. و از نیک مرد با فضیلتی چون او که زبان ایشان مشهود است. و از نیک مرد با فضیلتی چون او که زبان امثال من یارای وصف خصال و سجایای او را ندارد، امری طبیعی و بدیهی است.

اوست روح الله، آری زان که خلقی بی شمار از دم قدسش مسجود همه دنیاستی او قفس را در گشوده، کز قفس آبی برون تو بدین خود را فریبی کاین قفس زیباستی امام می فرماید: به جای رفع حجب به جمع کتب پرداختم که گویی در کون و مکان خبری نیست جز یک مشت ورق پاره که به اسم علوم انسانی و معارف الهی و حقایق فلسفی، طالب را که به «فطرت الله» مفظور است، از مقصد باز داشته و در حجاب اکبر فرو برده، اسفار اربعه با طول و عرضش از سفر به سوی دوست بازم داشت، نه از فتوحات فتحی حاصل و نه از فصوص الحکم حکمتی دست داد، چه رسد به غیر آن‌ها که خود داستان غم انگیز دارد. (امام خمینی (ره) ۱۳۶۸: ۱۰) گاه مخاطب معلوم را در نظر دارند و حتی به نامش می خوانند، و نصایح پدران می گویند، ولی هر خواننده مشتاقی از آن فطرت های پاک هم سنخ و هم سخن هستند و گویی از یک مشرب سیراب می شوند. غیر از اشعار امام که طبعاً ترجمان دل پر نور ایشان است، نامه های عرفانی از این قبیل است، خطاب دخترم! و یا پسرم! که منحصر و محدود به یک تن نیست، خطاب به همگان است. چون مناسب فطرت است: دخترم مغرور به رحمت مباش که غفلت از دوست کنی، و مأیوس مباش که خسر الدنیا و الآخرة شوی. پسرم! چه خوب است به خود تلقین کنی و به

باور خود بیاوری یک واقعیت را که مدح مداحان و ثنای ثناجویان چه بسا که انسان را به هلاکت برساند و از تهذیب دور و دورتر سازد. (امام خمینی (ره) ۱۳۶۹: ۳۱) کوشش ایشان در بیدار کردن « وجدان » مخاطب است، محاسبه نفس، تصفیه باطن، زدودن زنگار غفلت نفاق دورویی شرک و کفر از آینه دل از جمله نصایح پدران و مشفقانه ایشان است. تعبیر و تفسیر دقیق و لطیفی که از « امانت الهی » به عنوان فطرت، و نیز وصف فطرت به « نور » اراده « ایمان » از آن، هر یک نیازمند بحثی است، در عبارت گزیده ذیل هم به نور فطرت که به صورت « امانت الهی » در دل انسان تعبیه شده، اشاره فرموده و هم از استعداد دریافت انوار الهی برای قلب بی آرایش و پاک سخن می گوید.

۳-۲-۴. اصل کمال پذیری و کمال خواهی انسان

یک اصل در تربیت عرفانی، کمال پذیری انسان است «انسان به حسب فطرت اصلی و جبلت ذاتی، عاشق کمال تام مطلق است و شطر قلبش متوجه به جمیل علی الاطلاق و کامل من جمیع الوجوه است». (امام خمینی (ره)، ۱۳۷۹: ۱۲۷) بدین خاطر کمال خواهی ریشه در عمق وجود انسان دارد؛ به طوری که بدین خاطر کمال خواهی ریشه در عمق وجود انسان دارد؛ به طوری که «اگر در تمام دوره های زندگانی بشر قدم زنی و هر یک از افراد... طوایف و ملل را استنطاق کنی، این عشق و محبت را در خمیره او می یابی و قلب او را متوجه کمال می بینی» (همان، ۱۸۲) عشق به کمال، تمام شئون زندگی را در بر می گیرد و محرک اصلی تمام تلاش ها و کوشش ها است؛ به طوری که اگر در «افکار و کردار بشر نیک بنگریم، خواهیم دید که تمام حرکات و سکانات و زحمات و جدیت های طاقت فرسا که هر یک از افراد این نوع در هر رشته ای واردند و مشغولند، عشق به کمال، آن ها را به آن وا داشته است» در اصل کمال، رسیدن به غایت مطرح است و این غایت، بارشدا انسان از طریق بارور شدن فطرت اولیه می گردد. یکی از وظایف پیامبران، دعوت مردم به سوی کمال بوده است؛ در نتیجه مریبان نیز باید در عرصه های مختلف تربیتی، توجه به این اصل داشته باشند و انسان را در جهت کمال واقعی از سوق دهند. آنچه که انسان را به سوی کمال رهنمون می سازد تعلیم و آموزش جهت دار و تربیت در جهت تحقق فضایل اخلاقی و اجتناب از رذایل اخلاقی است تا بدین وسیله فرد به کمال مطلق برسد. در همین

راستا امام خمینی (ره) می‌فرماید: معلم اول خدای تبارک و تعالی است که اخراج می‌کند مردم را از ظلمات به وسیله انبیا و به وسیله وحی مردم را دعوت می‌کند به نورانیت، دعوت می‌کند به کمال، دعوت می‌کند به عشق، دعوت می‌کند به محبت، دعوت می‌کند به مراتب کمالی که از برای انسان است، دنبال انبیاء هستند که همان مکتب الهی را نشر می‌دهند. (امام خمینی (ره) ۱۳۸۹: ج ۹، ۲۹۱) انسان در اول پیدایش، پس از طی منازل، حیوان ضعیفی است که جزء به قابلیت انسانیت امتیازی از سایر حیوانات ندارد.... پس، انسان بالفعل است در ابتدایی ورود در این عالم، و در تحت هیچ میزان جز شریعت، حیوانات، که اداره غضب و شهوت است، نیست... و اگر تحت تأثیر مربی و معلمی واقع نشود، پس از رسیدن به حد رشد بلوغ یک حیوان عجیب و غریبی شود که در هر یک از شئون مذکوره گوی سبقت از سایر حیوانات و شیاطین ببرد تربیت آدمی مستلزم تحول و صیروت نفس در قلمرو شناسایی (هستی شناسی، معرفت شناسی و ارزش شناسی) و آرمانی است. حقیقت انسان (نفس) ذو مراتب است و برای هر مرتبه‌ای تربیتی لازم است. به طور اجمال و کلی دارای سه نشئه و صاحب سه مقام و عالم است و از برای هر یک از اینها کمال خاصی و تربیت مخصوصی است و عملی است مناسب با نشئه و مقام خود و انبیا (ع) متکفل دستور آن اعمال هستند (امام خمینی (ره)، ۱۳۷۹: ۳۸۶)

نفس ناطقه انسانیه حقیقتی است که در عین وحدت و کمال بساطت دارای نشئاتی است که عمده آن به طریق کای سه نشئه است: اول، نشئه ملکیه دنیاویه ظاهره که مظهر آن حواس ظاهره، و قشر ادنای آن بدن ملکیه است. دوم، نشئه برزخیه متوسطه که مظهر آن حواس باطنه و بدن برزخی و قالب مثالی است. سوم، نشئه غیبیه باطنیه است که مظهر آن، قلب و شئون قلبیه است. و نسبت هر یک از این مراتب به دیگری نسبت ظاهری و باطنی و جلوه و متجلی است؛ و از این جهت است که آثار و خواص و انفعالات هر مرتبه‌ای به مرتبه دیگر سرایت می‌کند؛ چنانچه اگر مثلاً حاسه بصری چیزی را ادراک کند، از آن اثری در حس بصر برزخی واقع شود به مناسبت آن نشئه؛ و همین طور آثار قلبیه در ذو نشئه دیگر نیز ظاهر گردد. لذا نفس انسانی به تدریج که از عالم طبیعت بالاتر می‌رود به واسطه حرکت جوهری؛ طبیعت را کنار زده و پرده‌های آن را می‌شکافد و اعتنا به جسمانیت

نمی‌کند و متوجه سطح بالاتر می‌شود (امام خمینی ۱۳۷۰: ۸۵-۸۶) در تعلیم و تربیت عرفانی اصالت به کمال جویی داده می‌شود و در متون عرفانی یکی از درس‌های اساسی به شمار می‌آید، در متون درسی که باید بخشی از آن عملی باشد می‌توان از راهکارهای عرفانی در این راه استفاده نمود. بخش عمده‌ای از این آموزش‌ها مطالعه راه‌های رسیدن به کمال و موانع آن است.

نار خندان، باغ را خندان کند صحبت مردانت، از مردان کند
گر تو سنگ صخره و مرمر شوی چون به صاحب‌دل رسی، گوهر شوی

(مثنوی معنوی، دفتر اول، ب ۲-۷۲۱)

۳-۲-۶. اصل تقدم تزکیه بر تعلیم

قران کریم، هدف بعثت انبیا را ابتدا تزکیه و سپس تعلیم مطرح می‌نماید: «یزکیهم ویعلّمهم الكتاب» آل عمران (۳): ۱۶۴. امام خمینی (ره) هم در برنامه‌ی تربیتی عرفان خود تزکیه را مقدم بر تعلیم می‌داند، زیرا در صورت فقدان تزکیه، علم - حتی اگر علم توحید هم باشد به درد نخواهد خورد. تاجایی که می‌فرمایند: آن کسی که دانش دارد لکن داشتش توأم با یک تهذیب اخلاق و یک تربیت روحی نیست این دانش موجب که ضررش بر ملت و کشور زیادتر باشد از آن‌هایی که دانش ندارند. (امام خمینی (ره) ۱۳۸۹: ج ۸، ص ۳۱۰). تزکیه قبل از تعلیم و تربیت است. (همو: ج ۱۲، ۴۹۴). امام در تقدم تزکیه بر تعلیم را به عنوان یک اصل راهبردی می‌فرماید: کوشش کنید که تربیت بشود قبل از این که تعلیم تعلم باشد. کوشش کنید که همدوش با درس خواندن و تعلیم، تربیت باشد که او مقدم است به حسب رتبه بر تعلیم و بر تلاوت آیات و بر تعلیم کتاب و حکمت. (همو: ج ۱۰، ص ۴۷۰). انسانی که می‌تواند در پاسخ‌گویی به امیال نفسانی از حد لازم تجاوز نکند و به هنگام تعارض خواست‌های متعالی و نفسانی، خواست‌های متعالی خود را مقدم دارد انسان مذهب و تزکیه یافته است. بنابراین «تزکیه» رامی‌توان به مجموعه‌ی فعالیت‌هایی تعریف کرد که در فرد ملکه‌ی تقوی پدید می‌آورد تا در مقام عمل از حد و اخلاقی و شرعی تجاوز نکند. اگر کسی دارای چنین ملکه‌ای باشد توانایی حاصل از علم برای او مبارک خواهد بود در غیر این صورت مصداق «چودزدی با چراغ آید - گزیده تبرد کالا» خواهد شد.

علم نورا است، ولی درد سیاه و قلب فاسد دامنه‌ی ظلمت و سیاهی را گسترده ترمی سازد. که انسان را خدانزدیک می‌کند، در نفس دنیا طلب باعث دوری بیشتر از درگاه ذی الجلال می‌گردد. (امام خمینی (ره)، ۱۳۷۲: ۱۸). نتیجه‌ی حاصل از این سخنان این است که فرد در مقام عالی مسئول تربیتی نسبت به خود و نهادهای تربیتی باید همواره با توجه به هدف غایی و اهداف اجتماعی، زمینه را برای پرورش اخلاقی و معنوی متربیان فراهم آورد و به انتقال مفاهیم علمی و تحقق‌صوری اهداف اجتماعی مانند تربیت متخصصان و امثال آن بسنده نکنند. لذا باید: «در زمینه‌ی تهذیب و تزکیه‌ی نفس و اصلاح اخلاق برنامه‌ی تنظیم کنید». (همان، ص ۲۳). رعایت این اصل بسیار سازنده و سخت است، زیرا رعایت جنبه‌های ارزشی در تربیت عرفانی مریبان و حفظ روحیه‌ی آزاداندیشی علمی به طور هم‌زمان کاری ظریف و پیچیده است. امام خمینی (ره) در عین صلابت در بحث علمی طلبگی حفظ حریم و کوشش در جهت تربیت آنان خود یک تکلیف است و عامل به آن تکلیف در تقرب به خدا موفق تر است.

۳-۲-۷. اصل متربی محوری و فعال بودن متربی

یکی از شاخصه‌های مهم در کارآیی هر نظام تربیتی میزان واقع‌نگری و تاکید آن بر متربی و خودفعالی فرد است. تربیت در صورتی که بر مدار نیازها و ویژگی‌های انسان باشد، مستلزم هیچ‌گونه فشار و نادیده گرفتن واقعیت‌های موجود در او نیست. لذا تربیتی که از خود آغاز می‌گردد در فرد سیر می‌کند و به او ختم می‌شود. تربیت عرفانی در عین حال که انسان را به سوی خدا سوق می‌دهد، تامین‌کننده نیازهای فرد است؛ دیدگاه تربیتی امام که همان دیدگاه و نگرش قرآن است در باره تعالی جوی انسان به سوی خدا، که با توجه به توانایی‌ها و محدودیت‌های حاکم بر فرد تبیین می‌شود و هرگز خارج از استعداد و آمادگی او تکلیفی بر او تحمیل نمی‌شود. و هر قدر نفس علائق خود را کم کند و به خود متوجه شود، قوه نفسانیه زیادتر بوده و قوه عاقله بیشتر و محکم‌تر می‌شود. (امام خمینی ۱۳۸۱: ج ۳، ص ۳۰) البته در دورانی که مزاج غلبه داد باید کنترل بیرونی در تربیت لحاظ شود و زمینه شکوفایی فطرت فراهم گردد چون انسان با فطرت به صورت بقوه متولد می‌شود و این تربیت است که می‌تواند این استعداد را به سمت شکوفایی سوق دهد که جهت شکوفایی

فطرت، تزکیه مهمترین عامل می‌باشد. ویژگی‌های مهمی را می‌توان در خصوص دو عنصر اساسی تعلیم و تربیت معلم، متربی مطرح ساخت. در عرفان امام، مقام معلم همچون مقام رسالت انبیا در نظر گرفته شده است، لذا موضوع کار او چرورش انسان کمال یافته مد نظر اسلام است. از این رو معلم می‌بایست با تأسی از روش کار انبیا در ادای وظیفه خویش تلاش نماید و اولین وظیفه او این است که قبل از پرداختن به تربیت دیگران خود تربیت شده و در جریان امر باشد. به عبارتی معلم آن کسی است که از لحاظ معرفتی، مذهب و از لحاظ علمی برتر و سر مشق دانش آموز می‌باشد.

۴. روشهای اخلاقی و تعلیم و تربیت عرفانی امام خمینی (ره)

تعلیم و تربیت نقش اساسی در حل مشکلات جهانی دارد، زیرا تربیت به آرامی و به صورت سیر تکاملی موثر می‌افتد و مدینه فاضله را آنآ ایجاد نمی‌کند. داروهای سحر آمیز نمی‌دهد و وعده‌های بی‌قید و شرط عرضه نمی‌دارد. تربیت مستلزم کوشش و انضباط است. تربیت بشر را متوجه امکانات خلاقه خود می‌کند، تربیت در واقع موثرترین حربه بشر برای بقای اوست در این بین روش‌های تعلیم و تربیت عرفانی چشمگیر به نظر می‌آید که همانا راه رسیدن به قرب الهی هموار می‌کند. روشها در زمینه‌های مختلفی کاربرد دارند. از جمله در انتقال مفاهیم، ایجاد عادت‌های ذهنی و مهارت‌های فکری، ایجاد مهارت‌های عملی، پدید آوردن نگرش‌های کلی، ایجاد روحیات مناسب برای حرکت به سوی اهداف، روشنگری در باب اهداف از نظر امام (ره) قرب خداوند هدف غایی در تعلیم و تربیت ایشان محسوب می‌شود به طوری که مربیان و نهادهای تربیتی جامعه فعالیت‌های خود را تقرب‌متریبان به خداوند می‌دانند و متربی خود آگاهانه در فعالیت‌های تربیتی و آموزشی مشارکت می‌کند و هدف او از این مشارکت رسیدن به هدف غایی یعنی قرب خداوند است. بررسی روشهای تربیتی از دیدگاه اندیشه‌مندی همچون امام خمینی (ره) قاعدتاً نمی‌تواند به محدوده روش‌های آموزش مفاهیم و امثال آن تعلق گیرد چرا که روش‌های از این دست نوعاً در سیره آموزشی ایشان در زمان تدریس در حوزه‌ها قابل جستجوست و متأسفانه جز مقداری خاطرات شاگردان ایشان در این زمینه، منبع دیگری در اختیار ما نیست. ولی ایشان در دو مقام دیگر به استفاده از روش‌های تربیتی مبادرت کرده‌اند که دارای اهمیت فراوانی

است. این دو مقام عبارتند از مقام معلم اخلاق و مصلح اجتماعی. اگر به سخنان و عملکرد ایشان در این دو مقام توجه کافی نمائیم خواهیم توانست روش‌های را از سیره عملی ایشان استنباط کنیم.

۴-۱. روش امید آفرینی

در سیره تربیت عرفانی امام خمینی (ره) همواره امید آفرینی و استفاده از روش‌های ایجابی را مقدم بر روش‌های سلبی می‌یابیم. ایشان با تفکیک افراد به دو گروه مغرض و افراد بی‌غرض، استفاده از روش‌های سلبی را درباره گروه دوم کاملاً ناروا و در مورد گروه اول هم فقط در صورت ضرورت روا می‌دانند. ایشان خود درباره دروس اخلاقی که در حوزه علمیه قم داشته‌اند می‌گویند هرگاه از رحمت خداوند سخن می‌راندم و می‌دیدم که قلب‌ها نرم می‌شود و اشک‌ها جاری می‌گردد. ایشان با این سخن بر سازندگی روش ایجابی تأکید می‌کنند. همچنین سلوک ایشان در مقام مصلح و رهبر سیاسی و اجتماعی همواره حکایت از مقدم داشتن روش محبت و امید آفرینی دارد. ایشان همواره عملکرد مثبت مردم را مورد تشویق قرار می‌دادند و از خوبی و وفاداری مردم به اسلام سخن می‌رانند و جز در برابر معاندان تهدید به برخورد سلبی نمی‌کردند. ایشان حتی در برخورد با معاندان فریب‌خورده از راه نصیحت وارد می‌شدند و به آنان امید می‌دادند که راه برای توبه و بازگشت باز است. چنانکه در وصیت‌نامه سیاسی الهی ایشان، فریب‌خوردگان گروهک‌ها مورد خطاب پدران قرار می‌گیرند و آخرین تلاش را برای هدایت آنان بالحنی مهرآمیز و مصلحانه انجام می‌دهند. استفاده از همین روش به ایشان توفیق بالایی در حفظ وفاداری مردم و قدرت شگرفی در بسیج توده‌های مردم به سوی اهداف تربیتی و اجتماعی می‌داد. مکمل این روش تحول محتوی می‌باشد.

۴-۲. روش انکار عادات ذهنی و عملی

یکی از موانع حرکت انسان به سوی هدف غایی و دیگر اهداف تربیت عرفانی و اجتماعی تأکید بر عادات‌های ذهنی و عملی است. عادات ذهنی مانع درک صحیح واقعیت خارجی است و عادات عملی هم گاه موانعی عینی برای تحقق اهداف می‌شوند. امام خمینی (ره) به شاگردان خود همواره شجاعت نقد آراء گذشتگان را القاء می‌کرده‌اند و در

سایه همین ویژگی چنانکه مشهور است درس ایشان مجتهد پرور بوده است. حریت علمی محصول بکارگیری این روش است. درباره نفی عادات عملی آنگاه که مانع رسیدن به اهداف اصیل باشند هم سلوک سیاسی ایشان شاهد مناسبی است. فتوهای شجاعانه ایشان که پدیدآورنده رفتاری ظاهری خاصی در جامعه می شد نیز گواه همین حقیقت است.

۴-۳. روش جامع و همه سونگر

یکی از روش های اخلاقی امام این است که در طرح و ارائه مسائل اخلاقی و تربیتی، فکری جامع و همه سونگر داشت و انسان را موجودی چند بعدی می شناخت، در روش اخلاقی اش به همه ابعاد وجودی انسان توجه داشت و از کسانی که با پرداختن به یک بعد و نادیده گرفتن جنبه های دیگر انسانی، او را موجودی ناهماهنگ و ناهنجار میسازند، با تاسف شدید گله می کرد مع الاسف،... اسلام همیشه مبتلا بوده به این یک طرف دیدن ها. همیشه یک ورق را گرفته اند و آن ورق دیگر را حذف کرده اند، یا مخالفت کرده اند، یک مدت زیادی گرفتار عرفا بودیم... آن ها خدمتشان خوب بود؛ اما گرفتاری برای این بود که همه چیز را بر می گردانند به آن ور (معنویت) یک وقت هم گرفتار شدیم به یک دسته دیگری که همه معنویات را بر می گردانند به این طرف، اصلاً به معنویات کاری ندارند... اسلام همه چیز است آقا. اسلام آمده انسان درست کند و انسان همه چیز است؛ همه عالم انسان است. آن که مربی انسان است، باید همه عالم را آشنا بر آن باشد... تا بتواند این انسان را به مدارجی که دارد، برساند. لولا الظاهر لما وصل سالک إلى کماله، و لا مجاهد إلى مآله. (امام خمینی (ره)، ۱۳۷۶: ۶۲) اگر مراعات ظواهر نباشد، هرگز سالک به کمال، و کوشش کننده به مقصود نخواهد رسید. وی ضمن دعوت به تزکیه و تهذیب درون، انسان ها را از جامعه دور نمی ساخت؛ بلکه بر این باور بود که می توان در میان جمع بود و هوای جانان داشت. او که «سفر من الخلق الی الحق» را به پایان رسانده بود، دوباره با خدا در میان خلق گام نهاد و مکتبی را پی ریزی کرد که در در تربیت و تهذیب انسان نه او را به انزعال و مردم گریزی می کشاند، و نه از معنویات تهی می کرد؛ بلکه شعاع روش تربیتی و اخلاقی اش، شعاع ابعاد وجودی انسان، گسترده و فراگیر بود.

۵. مبانی تعلیم و تربیت اسلامی - عرفانی از منظر امام خمینی (ره)

اساس و مبنا اهداف تعلیم و تربیت عرفانی امام خمینی مبتنی بر توحید و رسیدن به قرب الهی است که همه عناصر در عالم دارای یک وحدت و هماهنگی می‌باشند و به سوی یک هدف واحد در حرکتند. در تبیین عناصر تربیت عرفانی امام به بنیادها و مبانی تربیت امام در قالب و چارچوب توحید و قرب الهی نظر انداخته شود، تا سرانجام تعلیم و تربیت از نگاه ایشان به مثابه یک کل متعادل جلوه گر شود و بسیاری از نارسایی‌ها که ناشی از نوع تفکر غیر توحیدی است، از حوزه تعلیم و تربیت خارج گردد. تحقق این امر مستلزم حاکمیت روح رسیدن به قرب الهی بر همه اجزاء و عناصر تعلیم و تربیت خواهد بود، لذا می‌توان مبانی تعلیم و تربیت عرفانی امام را به دو بخش تقسیم نمود. بخش اول مبانی تعلیم و تربیت عرفانی - اخلاقی بخش دوم مبانی تعلیم و تربیت عرفانی - ویژگی فطری

۵-۱. مبانی تعلیم و تربیت عرفانی و اخلاقی از منظر امام (ره)

۵-۱-۱. جهاد اکبر

جهاد با نفس یا جهاد اکبر در بیان امام خمینی (ره) از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و در همین راستا است که امام در مواضع و تعالیم اخلاقی و تربیتی، به اصلاح خویش قبل از اصلاح دیگران عنایت و توجه ویژه داشتند و شروع از خود را به عنوان یک اصل موضوعی که پایه و اساس تعالی فرد و جامعه است جانمایه کلام نورانی خود قرار می‌دادند. و در کتاب ارزشمند جهاد اکبر یا مبارزه با نفس قدم اول در سلوک فردی را یقظه دانسته و می‌فرمایند: «تا کی می‌خواهید در خواب غفلت به سر برید و در فساد و تباهی غوطه ور باشید؟ از خدا بترسید، از عواقب امور پرهیزید، از خواب غفلت بیدار شوید. شما هنوز بیدار نشده‌اید، هنوز قدم اول را برنداشته‌اید. قدم اول در سلوک یقظه است، ولی شما در خواب به سر می‌برید، چشم‌ها باز و دل‌ها در خواب فرو رفته است. اگر دل‌ها خواب آلود و قلب‌ها بر اثر گناه، سیاه و زنگ زده نمی‌بود این گونه چنین آسوده خاطر و بی تفاوت به کارها و گفتار نادرست، ادامه نمی‌دادید..» امام خمینی (ره)، ۱۳۷۲: ۳۶. ایشان خودسازی را وجه تمایز انسان اسلامی و انسان استعماری دانسته و می‌فرمودند: «اول خودتان را اصلاح کنید. اول مهذب شوید و

تعلیمات اسلامی که برای آدم سازی است را عمل کنید که ما بعد از مدتی متحوّل شویم به انسان هایی که اسلام می خواهد، نه انسان هایی که استعمار می خواهد». (امام خمینی (ره)، ۱۳۷۹: ج ۹، ص ۱۷) از دیدگاه امام (ره) اگر توانستیم قبل از اصلاح دیگران به اصلاح خویش دست یابیم بی گمان به فتح الفتوح و جهاد اکبری دست یافته و قدمی اساسی برداشته ایم و چون حوزه های علمیه و دانشگاه ها و مراکز علمی و پژوهشی که رنگ و بوی فرهنگی دارند و به عنوان هدایت گران و رهبران فکری جامعه می توانند نقش اصلاح، ارشاد و هدایت داشته باشند پیش و بیش از هر قشر و صنفی به اصلاح نفوس خویش پردازند، لذا با تأکید بر این امر مهم همواره متذکر می شوند باید اهل علم و طلاب... در خلال تحصیل، اصلاح خود کنند و آن را، حتی الامکان بر جمیع امور مقدّم شمارند که این از تمام واجبات عقلیه و شرعیه واجب تر و سخت تر همین است. (امام خمینی (ره) ۱۳۷۹: ۵۰)

۵-۱-۲. پرده ظلمت و نور

از دیدگاه امام خمینی (ره) آلودگی روحی، رذایل اخلاقی، معاصی قلبیه و قالیبه، کلیه امور دنیویه و توجه به غیر خدا، حجب ظلمانی و نورانیه ای هستند که باید به واسطه ریاضات علمیه و عملیه، زدوده شوند تا کمال انقطاع حاصل گردد. از نظر ایشان موانعی که بر سر راه خودسازی قرار می گیرد تنها علقه های مادی نیست، چه بسا اندوخته های ذهنی و علمی نیز مانع رشد و رقاء انسان می گردد. ایشان در کتاب جهاد اکبر این هشدار و تنبیه تکان دهنده را می دهند که چه بسا شریف ترین علم چون علم توحید برای شخص حجاب شود و به جای قُرب وی به خدا موجب بُعد او از حق تعالی گردد. ایشان در همین اثر شریف و مبارک می فرمایند: توجه به غیر خدا، انسان را به حجاب های ظلمانی و نورانی محجوب می نماید. کلیه امور دنیوی اگر موجب توجه انسان به دنیا و غفلت از خداوند متعال شود، باعث حجب ظلمانی می شود. تمام عوالم اجسام حجاب های ظلمانی می باشد و اگر دنیا وسیله توجه به حق و رسیدن به دار آخرت که است، باشد حجاب های ظلمانی به حجب نورانی مبدل می گردد و کمال انقطاع آن است که تمام حجاب ظلمانی و نورانی پاره و کنار زده شود تا مهمانسرای

الهی که معدن عظمت است بتوان وارد گردید». حتی تخرق ابصارالقلوب حجب النور فصل الی معدن العظمه». ولی کسی که هنوز حجاب های ظلمانی را پاره نکرده کسی که تمام توجه او به عالم طبیعت است و منحرف عن الله می باشد... در اسفل سافلین که آخرین حجب ظلمانی است قرارداد: «ثم رَدَدْنَا أَسْفَلَ سَافِلِينَ» در صورتی که خداوند عالم، بشر را در عالی ترین مرتبه و مقام آفریده است: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ» کسی که از هوای نفس پیروی می کند و از روزی که خود را شناخته به غیر عالم ظلمانی طبیعت توجهی ندارد در حجاب ظلمانی فرو رفته، «مصدق أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَ اتَّبَعَ هَوَاهُ» گردیده است. او با آن قلب آلوده به گناهی که در پرده ظلمانی پوشیده شده و روح گرفته ای که بر اثر کثرت گناه و معصیت از حق تعالی دور گشته، نمی تواند از حجاب های ظلمانی برهد، چه رسد به اینکه حجب نورانی را پاره کرده، انقطاع الی الله حاصل نماید. « (امام خمینی (ره)، ۱۳۷۹: ۳۲۷). امام (ره) علاوه بر پرداختن به زدودن پرده های ظلمانی و نفسانی که مانع رشد و شکوفایی فطرت بشر هستند، اساساً معتقد بودند هر، چیزی را که مانع کمال و عامل ذلت انسان گردد، حجاب محسوب می شوند. لذا می فرمایند: در رفع حجب کوش نه در جمع کتب. اگر کتب عرفانی را از بازار به منزل و از محلی به محل دیگر انتقال دادی، یا آنکه نفس خود را انبار الفاظ و اصطلاحات کردی و در مجالس و محافل آنچه در چپته داشتی عرضه کردی؟ آیا با این محموله های بسیار، به حجب افزودی یا از حجب کاستی؟ خداوند عزوجل برای بیداری علماء آیه شریفه «مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ» را آورده تا بدانند انباشتن علوم، اگرچه علم شرایع و توحید باشد، از حجب نمی کاهد، بلکه افزایش می دهد و از حجب صغار به حجب کبار می کشاند.

۲-۵. مبانی تعلیم و تربیت عرفانی فطری از دیدگاه امام خمینی (ره)

منظور از مبانی تربیتی، ویژگی های فطری شناختی و گرایشی است که در انسا نها به صورت واقعی وجوددارند و زیربنایی برای تربیت محسوب می شوند. اهداف و اصول تربیت به صورت مستقیم و روش ها و فنون تعلیم و تربیت با واسطه اصول، از آنها کشف می شوند نظرات امام خمینی درباره انسان که ویژگی های شناختی و گرایشی

فطری آدمی، همان مبانی انسان شناختی تعلیم و تربیت در نظر امام (ره) است عبارتند از:

۵-۲-۱. ارتباط پیوسته با خدا

امام خمینی (ره) فطرت آدمی ذاتا دین‌گرا است. خدا را می‌شناسد؛ به او گرایش و تمایل محبتی دارد و او را باور داشته و شایستگی پرستش را با همه وجود احساس می‌کند؛ و نیازمندی خود را به خدا می‌یابد و می‌داند بدون او، با خلأ جدی در زندگی خویش روبه‌رو خواهد بود (امام خمینی ۱۳۷۹: ۱۸۲-۱۸۰) رابطه فطری در تعلیم و تربیت این است که شناخت حضوری به مبدأ هستی تقویت و ارتقاء یابد، معرفت حصولی نسبت به خدا، نقش او در نظام عالم و زندگی آدمی و آشنائی با نعمت‌ها و الطاف خداوندی به انسان افزایش یابد و چگونگی شکوفاسازی گرایش و میل قلبی به برقراری رابطه عاطفی با او و خضوع عاطفی و عملی در برابر وی و انجام عبادت، آموزش داده شود.

۵-۲-۲. در جستجوی کمال

انسان کمال‌خواه است. در فطرت آدمی میل و استعداد هر کمالی وجود دارد. استعداد و لیاقت برای حصول هر مقامی در انسان به ودیعه گذاشته شده است. (امام خمینی (ره)، ۱۳۷۹: ۲۷۲) اگر ما طبق همین فطرت پیش برویم به کمال مطلق می‌رسیم. در بیانی دیگر: «یکی از فطرت‌هایی که جمیع انسان‌ها مخمّر بر آن هستند و یک نفر در تمام عائله بشر پیدا نمی‌شود که بر خلاف آن باشد و هیچ یک از عادات و اخلاق و مذاهب و مسالک و غیر آن، آن را تغییر ندهد و در آن خللی وارد نیورد، فطرت عشق و کمالاست... هر یک معشوق خود را در چیزی یافته، و یا کعبه آمال خود را در چیزی توهم کرده و متوجه به آن شده و از دل و جان آنرا خواهان است» (همو: ۱۵۶) ویژگی فطری کمال‌خواهی انسان از میل به ارتقاء و پیشرفت کمالی در درجات نامحدود حکایت دارد؛ و با این میل و گرایش، برای رسیدن به خداوند و قرب به او سعی خود را به کار می‌گیرد. چنان که در قرآن آمده است (انی وجّهت وجهی للذی فطر السموات و الأرض (انعام/ ۷۹) عشق به جمال مطلق، علم مطلق، قدرت مطلق، اراده مطلق و... همگی از شعبه‌ها و شاخه‌های همین عشق به کمال است (امام خمینی، ۱۳۷۰: ۱۱۸) این ویژگی است که باعث می‌شود انسان از نقص و ناقص بودن فرار کند و بگوید: «انّی للاحب الآفلین» (انعام/ ۷۶) اگر ما مشاهده می‌کنیم که

برخی به سوی نقص در حرکت هستند به این منظور است که در انتخاب کمال خویش دچار سر در گمی شده‌اند. این میل، روی آوردن به کمال حق و مصادیق کمال واقعی و بازشناسی آنها از وهم‌های دروغین است که باید در نظام تعلیم و تربیت به آن اهمیت داده شود.

یافته‌ها

از آرا عرفانی حضرت امام اصول، روش و مبانی و تربیت اسلامی قابل استخراج می‌باشد نکته مهم در فهم اصول تربیتی این است که در تربیت عرفانی، یک چرخه سه مرحله‌ای میان مبانی، اصول و روش‌های تربیتی ترسیم می‌کنند. مبانی گزاره‌های توصیفی ناظر به واقع هستند که بیانگر بعدی از واقعیت‌های جهان‌شناختی، انسان‌شناختی، روان‌شناختی و سایر امور هستند. بر اساس این واقعیت‌ها، که مبانی نام دارند، می‌توان اصول و قواعدی کلی به دست آورد که این اصول به نوبه خود منشأ استخراج روش‌های تربیتی برای رسیدن به اهداف تربیتی مورد نظر می‌شوند. بر این پایه، اصول تربیت عرفانی حد فاصل مبانی و روش‌ها هستند. از یک سو، از مبانی اخذ می‌شوند و از سوی دیگر، خود خاستگاه روش‌ها هستند. با این توضیح مراد ما از «اصول تربیت عرفانی امام»، قواعد عام و کلی است که با عنایت به مبانی انسان‌شناختی، معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی عرفانی به دست می‌آیند و خود برای یک مربی عرفانی می‌تواند زاینده روش‌هایی باشد که به تربی عرفانی کمک می‌کند تا مراحل، منازل و مقامات سلوک را طی کرده، به سر منزل مقصود برسد. به همین ترتیب اصول تربیت اخلاقی نیز قواعد کلی و توصیفی‌اند که از مبانی تربیت اخلاقی استنتاج و منشأ اتخاذ روش‌های تربیت اخلاقی هستند.

نکته دیگر دقت و تأمل در اهداف، اصول و برنامه‌های حاکم بر نظام آموزش و پرورش ایران به خوبی نشان می‌دهد که خودشناسی هدفی است که مورد غفلت قرار گرفته است. این امر به نوبه خود موجب شده که در عرصه عمل یعنی آنچه که در مدارس اتفاق می‌افتد، هیچ بویی از خودشناسی به مشام نمی‌رسد. در مدارس تنها گامی کوچک در جهت خویش‌شناسی و خویش‌شناسی برداشته شده و تمامی تلاش و برنامه‌های آنها حول و حوش توجه به عالم بیرون و شناخت جهان خارج است. آنچه که اهمیت دارد پیدا کردن امور

بیرونی است و آنچه مورد غفلت قرار می‌گیرد دنیای درون است. بین ترتیب به جای این که دانش آموزان قدم به قدم به اصل خود نزدیک شده و خویشتن را در یابند، رفته رفته از خود بیگانه می‌شوند این از خود بیگانگی بعضاً تا جای پیش می‌رود که دانش آموز دیگر قادر نیست احساسات و حالات درونی‌اش را درک کرده و به ندهای باطنی خویش گوش فرا دهد. در این حالت، آنچه که دانش آموز در باره خود می‌داند، دانشی محدود، سطحی، ظاهری، دانشی که اصل وریشه درونی ندارد.

نتیجه‌گیری

در تعلیم و تربیت عرفانی امام اصالت به تحول درونی و معنوی انسان داده می‌شود و در کنار آن به یادگیری و آموزش نیز پرداخته می‌شود. به همین دلیل باید سازمان آموزش و پرورش را براساس این هدف با ارکان‌هایی جدید طراحی نمود. با سرلوحه قرار دادن یکی از تعالیم مبنایی امام در عرفان تحقق می‌یابد با محوریت این روایت که از من اخلص لله اربعین صباحاً جرت ینابیع « پیامبر (ص) نقل گردیده، قابل اجرا می‌گردد هر کس چهل شبانه روز، خود را برای خدا خالص کند، «الحکمة من قلبه علی لسانه چشمه‌های معرفت و دانش از درون قلبش می‌جوشد و بر زبانش جاری می‌گردد. برنامه‌های آموزشی بایستی در دو بخش برنامه ریزی گردد، بخشی به ایجاد خلوص و بخشی به یادگیری و آموزش‌های عمومی اختصاص داشته باشد. آن وقت مدرسه به محلی برای انسان‌سازی تبدیل خواهد شد. تصفیة درون و پاکی از خصلت‌های ناپسند یکی از اهداف اصلی در تعلیم و تربیت عرفانی امام است. در تعلیم و تربیت عرفانی امام به آموزش فضایل اخلاقی اصالت داده می‌شود. یعنی در آموزش و پرورش باید طریقی به اجرا درآید که در آن فضایل اخلاقی با برنامه‌هایی برای خودسازی برای تک تک دانش آموزان به اجرا درآید و برای هر فضیلت به عنوان یک درس با برنامه‌های عملی در شخصیت هر دانش آموز ثبت شود و به صورت یکی از ویژگی‌های معنوی به ملکه‌ای پایدار در اخلاق او تبدیل گردد. در سیر و سلوک عرفانی امام برنامه ریزی شرط اساسی است. باید درسی با عنوان ارائه گردد و هر دانش آموز به طور عملی باید در همه عرصه‌های زندگی خود با برنامه ریزی بیاموزد که بدون برنامه به

اهداف خود نخواهد رسید و فرصت‌های ارزشمند و سرمایه اصلی هر انسان که عمر اوست بدون برنامه از دست می‌رود. با پیشرفت‌های چشمگیر فن‌آوری‌های نوین به زودی جهانی واحد و بدون مرزهای کنونی خواهیم داشت که در تعلیم و تربیت نیز اگر دیدگاهی جهانی وجود نداشته باشد، در چنان جهانی دچار غافلگیری و خودباختگی خواهیم شد. یعنی تعلیم و تربیت عقل‌گرای ارسطویی در عرصه جهانی شدن، جایی برای دین و مذهب نخواهد گذاشت و دین را تنها در عرصه شخصی و فردی می‌پذیرد. تعلیم و تربیت عرفانی امام به دنبال زبان مشترک جهانی و معنویت جامعی است که از زبان عشق و محبت کمک می‌گیرد. در تعلیم و تربیت عرفانی امام خودشناسی و درون‌نگری و مطالعه درون وجود دارد. در عرفان به درون اهمیت داده می‌شود و با برنامه‌هایی عملی خودآگاه و ناخودآگاه فردی و جمعی شناخته می‌شود. در تعلیم و تربیت امام معرفت و شناخت برای کمال انسان لازم است. در عرفان یکی از آموزه‌های مبنایی نظریه وحدت وجود است که در آن به خداوند اصالت داده می‌شود و در هستی‌نگاهی وحدت‌گرایانه حکمفرما می‌گردد که انسان در همه ذرات هستی خدا را می‌بیند و به همین دلیل به همه چیز عشق می‌ورزد و معشوق حقیقی را در آنها جستجو می‌کند. برای درک و دریافت حق باید حجاب‌های بیرونی و درونی را از بین برد. برای رفع حجاب‌های درونی راه‌هایی وجود دارد که یکی از آنها خودشناسی است. اگر این موانع درونی و بیرونی برای هر شخص شناسایی گردند، می‌توان آنها را به عشق ورزی در سایه اخلاق عرفانی تبدیل نمود. هر معلم نیز باید با سیر و سلوک عرفانی آشنا باشد و خودسازی کرده باشد تا در تدریس هر درس به جنبه‌های انسانی و الهی آن نیز پردازد. در درس‌های تربیت عرفانی امام وصول به معنویت و عبادت حقیقی است. اینکه سالک را با روح و معنویت دین آشنا سازند، در تعلیم و تربیت عرفانی امام اصالت به کمال جویی داده می‌شود. یکی از راه‌های رسیدن به کمال را مصاحبت با انسان‌هایی می‌داند که به کمال رسیده و نتیجه می‌گیرد هدف غایی در تعلیم و تربیت عرفانی امام می‌تواند بر محوریت ارتباط با خدا و در قالب مفاهیمی چون قرب (لقاءالله)، محبت، عشق، عبادت، حیات طیبه و... بیان شود.

فهرست منابع

* قرآن

۱. امام خمینی، روح الله (۱۳۷۰) آداب الصلوة، (چاپ اول) تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۲. امام خمینی، روح الله (۱۳۷۸ش) تعلیم و تربیت از دیدگاه امام خمینی (ره)، (چاپ ششم) تهران: مؤسسه چاپ و نشر عروج.
۳. امام خمینی، روح الله (۱۳۷۵) تفسیر سوره حمد، (چاپ اول)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۴. امام خمینی، روح الله (۱۳۸۱) تقریرات فلسفه امام خمینی، (چاپ اول) تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۵. امام خمینی، روح الله (۱۳۶۰ش) سرالصلوه (صلوه العارفين و معراج السالكين)، ترجمه سید احمد فهري، تهران، پیام آزادی.
۶. امام خمینی، روح الله (۱۳۸۲) شرح حدیث جنود عقل و جهل. ترجمه سید احمد فهري، (چاپ هفتم) قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۷. امام خمینی، روح الله (۱۳۷۹ش) شرح چهل حدیث، (چاپ بیست و دو)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۸. امام خمینی، روح الله (۱۳۷۲) جهاد اکبر یا مبارزه با نفس، (چاپ اول) تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۹. امام خمینی، روح الله (۱۳۷۶) شرح دعای سحر، ترجمه: سید احمد فهري، (چاپ سوم)، تهران: نشر تربیت.
۱۰. امام خمینی، روح الله (۱۳۷۲ش) دیوان امام، (چاپ اول)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۱۱. امام خمینی، روح الله (۱۳۶۸ش) ره عشق، نامه‌های عرفانی امام خمینی (ره) به خانم فاطمه طباطبائی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۱۲. امام خمینی، روح الله (۱۳۸۹) صحیفه امام، (چاپ پنجم) تهران: چاپ نشر و عروج، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

۱۳. امام خمینی، روح الله (۱۳۷۹) صحیفه نور، (چاپ دوم) تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)،
۱۴. امام خمینی، روح الله، جواهرپور، ناصر، رسولی، جلیل (۱۳۶۹ ش) نقطه عطف، (چاپ چهارم)، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۱۵. باقری، خسرو (۱۳۷۰)، نگاهی دوباره به تربیت اسلامی، (چاپ اول)، تهران: انتشارات مدرسه.
۱۶. بختیار نصرآبادی، حسنعلی (۱۳۹۱) «پژوهشی در تدوین فلسفه تربیتی امام خمینی (ره)» تهران: انتشارات پژوهشکده امام خمینی (ره) و انقلاب اسلامی.
۱۷. دیویی، جان (۱۳۴۱) مقدمه‌ای بر فلسفه آموزش و پرورش یادموکراسی و آموزش و پرورش، ترجمه: امیرحسین آریان پور، تهران:
۱۸. انتشارات فرانکلین، [بی تا] ۱۳۸۰.
۱۹. طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۶۴) المیزان فی تفسیر القرآن؛ تهران: بنیاد علمی فرهنگی علامه طباطبائی.
۲۰. کشاورز، سوسن (۱۳۸۲) مبانی و اصول تعلیم و تربیت از دیدگاه امام خمینی، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۲۱. مدلین، (۱۳۵۳). تاریخ آراء تربیتی غرب، ترجمه ی فریدون بازرگان دیلمقانی، تهران: دانشگاه تهران.
۲۲. مصطفوی پور، محمدرضا (۱۳۷۳)، مبانی و اصول تعلیم و تربیت در آثار امام خمینی، مجموعه مقالات گنگره بررسی و آثار تربیتی امام خمینی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۳. *مطهری، مرتضی (۱۳۷۷) تکامل اجتماعی انسان؛ تهران: انتشارات صدرا.
۲۴. مولوی، مثنوی معنوی.

نقد ادله قرآنی اشاعره در باب رؤیت خدا با تکیه بر دیدگاه علامه حلی و علامه طباطبایی

فرحناز رزمی^۱

نقیسه فیاض بخش^۲

بابک عباسی^۳

علیرضا دارایی^۴

چکیده

موضوع رؤیت خدا از قدیمی‌ترین مباحث کلامی است که همواره مورد توجه ادیان و مکاتب فکری بشر بوده است. در اسلام نیز اشاعره به عنوان بزرگترین فرقه‌ی کلامی اهل سنت، دیدگاه خاصی در این خصوص دارند و رؤیت خدا با چشم را در دنیا محال ولی در آخرت جائز می‌دانند در مقابل امامیه و از جمله علامه حلی با نقد این نظریه و با بررسی ابعاد مختلف آن، با استفاده از آموزه‌های فلسفی و عرفانی این امر را ناممکن می‌داند. در عصر ما علامه طباطبائی نیز دقیقترین تحلیل را در مسئله رؤیت با تکیه بر فطرت الهی انسان و رفع حجب و موضوع شهود ارائه نموده است. در این مقاله که از نوع استنادی و روش آن، تحلیل و تبیین محتوا از نوع مقایسه‌ای است، برای اولین بار دیدگاه علامه حلی که در این باب مستدل بحث نموده و حجم بسیاری از آثارش را به خود اختصاص داده در مقابل با دیدگاه اشاعره را مورد بررسی قرار می‌دهد. سپس به بررسی مقایسه‌ای آرای متکلم قرن یازدهم (علامه حلی) با مفسر قرن پانزدهم (علامه طباطبایی) می‌پردازد که بیانگر سیر تطور نگاه کلامی فلسفی و تفسیری طی این چهار قرن می‌باشد.

واژگان کلیدی

رؤیت خدا، اشاعره، علامه طباطبایی، علامه حلی، ادله قرآنی.

۱. دانشجوی دکتری رشته کلام - فلسفه دین و مسایل جدید کلامی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران.
Email: farahrazmi111@gmail.com

۲. استادیار گروه فلسفه واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: nafisefayazbakhsh@yahoo.com

۳. استادیار گروه فلسفه، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
Email: babbasi@gmail.com

۴. استادیار گروه فلسفه، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

طرح مسأله

از جمله مسائلی که از روزگاران کهن نزد متکلمان مورد بحث بوده مسأله رؤیت خداوند متعال است. آیا خداوند را در دنیا یا در آخرت، به چشم سر یا با چشم بصیرت می‌توان دید؟ در این زمینه اقوال مختلفی وجود دارد و امروز نیز از مهمترین بحثهای کلام جدید در فلسفه غرب است که در چند سال اخیر نیز موضوع کتاب‌ها و مقالات بسیاری در این خصوص به خود اختصاص داده است که مهمترین موضوعات آنها عبارتست از:

در اسلام اولین کسی که این بحث را مطرح نمود، کعب الاحبار بوده که سابقه یهودیت داشته و متأسفانه توسط خلفاء بعد از رحلت پیامبر(ص) و خانه نشینی امیرالمومنین (ع)، کرسی تفسیر متون دینی را در دست گرفت. او به طور صریح آیات رؤیت در قرآن را مطابق با نگاه مطرح شده در کتب یهود تفسیر می‌نمود بعد از او این بحث همچنان مورد مناقشه در محافل کلامی (اهل حدیث و معتزله) مسلمانان بود ولی حنابله و مجسمه در دو قرن بعد نیز با بیان‌های دیگری به این بحث پرداختند به طوری که اکثر فرقه‌های اسلامی را درگیر نمود و حجم زیادی از مباحث را به خود اختصاص داد، تا آنجا که وهابیت امروز هم قائل به جسمانیت پروردگار بوده و اعتقاد خلاف آن را کفر میدانند (مطهری، ۱۳۸۳، ۱۷).

گرچه دامنه این نزاع تا قرن چهارم ادامه یافت، ولی بعد از آن این بحث اولین بار توسط ابوالحسن اشعری مطرح شد و موجب کناره‌گیری وی از فرقه‌ی اعتزال گردید. اشاعره یکی از مکاتب کلامی اهل سنت بوده که همواره در طول تاریخ، بیشترین پیروان را در مقایسه با سایر مکاتب کلامی به خود اختصاص داده است. اشاعره در مقابل معتزله به عقل بیشتر از نقل اهمیت میدهند و اگر روایتی را مخالف با عقل میدانند، دست به تاویل می‌برند. این بحث گرچه از تفسیر قرآن آغاز شد ولی به تدریج شکل کلامی به خود گرفت و مورد مناقشه‌های کلامی قرار گرفت. منشاء اختلاف در باب رؤیت چشمی خدا در روز قیامت، ناشی از عقلگرایی شیعه و معتزله و در مقابل تمسک به ظاهر آیات و روایات، بدون فکر و تفحص، در اشاعره و اهل حدیث است همین اختلافات موجب ارائه مکتوبات و آثار بسیاری در این زمینه شد که جزو مباحث مهم عقائدی گردید و لذا بیشترین پیشینه این بحث را در قرآن و

خصوصاً آیات مرتبط با مجادلات انبیاء و معاصرینشان جستجو نمود. اما از جهت تحقیقات جدید، مقالاتی در باب دیدگاه اشاعره و ادله آنها در بحث رؤیت خدا و پاسخ علمای شیعه نوشته شده که هر کدام اشاراتی نیز به بحث پیش رو داشته‌اند که از نزدیک‌ترین موضوعات به این مقاله، می‌توان به این موارد اشاره کرد. مقاله «بررسی نظریه کلامی فخر رازی و علامه طباطبایی درباره رؤیت خدا» نوشته دکتر سیدرضا مؤدب؛ پایانه‌نامه کارشناسی ارشد «بررسی تطبیقی دیدگاه فخر رازی، خواجه نصیرالدین طوسی و ابن تیمیه در مسأله رؤیت خداوند متعال»، «فخر رازی» نوشته اصغر دادبه، «ایمان گرایی خرد پیشه در اندیشه فخر رازی»، تألیف محمدحسین مهدوی نژاد؛ «فخرالدین رازی» تألیف محمد صالح الزرکان؛ مقاله «مسئله رؤیت خدا در تفاسیر قرآن و حدیث طبق نظر اشاعره و معتزله»، مصطفی ذاکری؛ مقاله «تطور نظریه اشاعره درباره رؤیت خدا» نجفی و بهشتی؛ مقاله «رؤیت خداوند از نگاه فخر رازی و علامه طباطبایی» مرتضی عرفانی و همکاران. بنابراین به نظر میرسد تحقیقی که به طور خاص و تفصیلی، دلایل قرآنی اشاعره بر مدعای خود و پاسخ علامه حلی و علامه طباطبایی به آنها را مورد نقد قرار داده باشد در دسترس نیست.

علمای کلام برای دیدگاه خود مبنی بر امکان رؤیت یا عدم رؤیت خدا با چشم سر، دلایل و براهین فراوانی اقامه کرده‌اند. ولی آنچه در این نوشته‌ها کمتر به آن توجه شده، نگاه اشاعره به مقوله رؤیت است که با توجه به وسعت پیروان این مکتب فکری در جامعه بزرگ امروز اهل سنت، نقد و تحلیل آن ضروری می‌نماید. در این مقاله به طور خاص ادله قرآنی اشاعره مبنی بر امکان رؤیت خدا با چشم و سپس نقد علامه حلی و علامه طباطبایی بر این ادله مورد مطالعه و بررسی قرار گرفته است. نوآوری مقاله مربوط به بررسی دیدگاه علامه حلی متفکر بزرگ شیعی که بیشترین نوشته در پاسخ به نقد و تصحیح آرای در باب رؤیت خداوند را دارد، برای اولین بار می‌پردازد این مقاله در صدد پاسخ به این سوالات است که اولاً: اشاعره با چه تحلیلی و با تکیه بر کدام آیات قرآن رؤیت خدا با چشم سر را در قیامت اثبات نمودند؟ ثانیاً: علامه حلی بعنوان متکلم قرن ۱۱ و علامه طباطبایی بعنوان فیلسوف قرن ۱۵ در خصوص ادله قرآنی اشاعره چه نظری دارند وجه اشتراک و افتراق در کجاست؟ ثالثاً: آرای دو اندیشمند شیعی در نقد دیدگاه اشاعره از چه ویژگی‌هایی برخوردار

است و کدام یک را میتوان پاسخی قاطع و مستند بر ادله قرآنی اشاعره در باب رؤیت دانست؟

مفهوم‌شناسی و تبیین اصطلاحات

۱.۱ اشاعره

اشاعره نامی است برای پیروان ابوالحسن اشعری (برنجکار، ۱۳۹۵، ۱۲۴). وی بنیان‌گذار مکتب اشعری در عقاید اسلامی است که از نظر فکری به معتزلیان پیوست و تا ۴۰ سالگی بر مسلک فکری خود باقی بود تا اینکه دچار تحول شد. وی پس از تحول، مکتب اشعری را بنیان نهاد و به مقابله با باورهای عقیدتی پیشین خود و مکتب معتزله برخاست. (ابن عساکره، ۱۴۱۶، ۳۸-۴۳ و سبکی، بی تا، ۲، ۲۴۵). و لذا پس از شیوع افکار پرطرفدار او در جامعه‌ی اهل تسنن، اهل حدیث به دو دسته تقسیم شدند: ۱- اشاعره که کلام و استدلال را در قرآن و حدیث جاز شمردند. ۲- حنابله یعنی تابعان احمد بن حنبل که هرگونه استدلال را در قرآن و حدیث بدعت و حرام می‌دانستند. (مطهری، ۱۳۸۹، ۵۶)

۲. رؤیت خدا

ابن فارس «رأی» را ریشه‌ای می‌داند که جمع آن «آراء» و دلالت بر «نظر و إِبصار» با چشم یا بصیرت دارد (ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ۴۷۲). برخی از لغوین گفته‌اند اصل در معنای این ماده، مطلق نظر است با هر وسیله‌ای که باشد. اما در قرآن کریم شیوه‌های مختلفی برای تحقق مفهوم «نظر» آمده است از جمله رؤیت با چشم «فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا» (انعام: ۷۷)، رؤیت با قلب «بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا» (اسراء: ۱) رؤیت با شهود روحی «رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ» (اعراف: ۱۴۳)، رؤیت در رویا و خواب «قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبُحُكَ» (صافات: ۱۰۲)، رؤیت با عقل نظری «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ» (حج: ۱۸)، رؤیت با متخیله «إِنَّهُمْ يَرَوْنَهُ بَعِيدًا» (معارج: ۶)، (مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ذیل معنای «رأی» در قرآن) برخی نیز گفته‌اند رؤیت در لغت به معنای دیدن با چشم یا دل است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۲۹۱) یعنی همان مطلق دیدن، راغب نیز در «المفردات»، رؤیت را به چهار معنی آورده و همان آیات اشاره شده را استناد کرده است (راغب اصفهانی، بی تا، ذیل ماده «رأی»). برخی تنها به معنای دیدن با چشم سر معنا

کرده‌اند؛ چه در دنیا باشد چه در آخرت (جرجانی، ۱۴۱۲ق، ۴۸) «رؤیت خدا» در مباحث کلامی به این معنی است که آیا امکان دیدن خدا وجود دارد یا خیر (ذاکری و همکاران، ۱۳۹۴، دانشنامه جهان اسلام). آنچه در مسئله رؤیت خدا در علم کلام محل بحث و گفتگو قرار گرفته است، دیدن خدا با چشم سر است، نه معانی و اقسام دیگر (سبحانی، ۱۴۱۲، ۲، ۱۲۷ و بهبهانی، ۱۴۲۶ق، ۱۶). متکلمین شیعی، برای رؤیت سه معنا ذکر کرده‌اند: ۱- رؤیت ظاهری، مانند دیدن اجسام و رنگ‌ها با چشم سر. ۲- رؤیت به معنای رأی و نظر، یعنی انسان مطلبی را پس از اندیشه و فکر کشف کند. ۳- نظر و رؤیت شهودی، یعنی انسان حقیقت چیزی را با چشم دل بنگرد و آن را کشف کند. (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ۲۵۶ و ۲۵۷)

دیدگاه امامیه و اشاعره در باب رؤیت خدا

محققان در بررسی‌های خود مبنی بر دیدگاه فرقه‌های مختلف در بحث رؤیت به این نتیجه رسیده‌اند که در دیدگاه فرقه‌های امامیه، اختلاف نظری در عدم جواز رؤیت بصری خدا وجود ندارد (توکلی مقدم، ۱۳۹۲، ۲۳) اما اشاعره اعتقاد دارند خدا در قیامت برای مومنان قابل رؤیت است (اشعری، بی تا، ۶۱؛ باقلانی، ۱۴۲۵ق، ۱۱۷؛ جرجانی، ۱۳۲۵ق، ۸، ۱۱۵؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ۴، ۱۸۱؛ و...). ابوالحسن اشعری مؤسس فرقه اشاعره، اهتمام خاصی به مسئله رؤیت خدا داشت و برای امکان رؤیت خدا با چشم سر در کتب خود، دلایل نقلی (اشعری، ۱۴۱۴ق، ۱۳-۱۶) و عقلی (اشعری، ۱۴۰۸ق، ۳۲ و ۳۳) فراوانی آورده است. به نظر اشعری هیچ مانع عقلی، امکان رؤیت خدا با چشم سر را از بین نمی‌برد (اشعری، ۱۴۰۸ق، ۳۲ و ۳۳). علاوه بر عدم وجود مانع عقلی، دلایل نقلی نیز بر این موضوع وجود دارد (اشعری، ۱۴۱۴ق، ۱۳) و لذا از دیدگاه ابوالحسن اشعری خداوند در روز قیامت چهره خدا می‌تواند مثل ماه شب چهارده بر بندگانش منکشف شود (اشعری، ۱۴۱۴ق، ۱۳-۱۶) و حتی صدای خداوند نیز در روز قیامت قابل شنیدن است (فخر رازی، ۱۴۰۵ق، ۲۳، ذیل آیه ۱۰۳، انعام)

اشعری رؤیت خدا را درد و کتاب خویش با عنوان الابانه و اللمع مورد بحث قرار داده است به دلیل اهمیت مسئله رؤیت بحث کلامی کتاب الابانه را با رؤیت خدا در آخرت شروع کرده و با آن که کتابی مختصر نگاشت ولی دو فصل از آن را به این مسئله

اختصاص داده است. اشعری در اثبات رؤیت به دلایل نقدی احتجاج کرده و اعتقاد داشته که چون این مسئله با اصل توحید منافات ندارد نباید آن را تعویض نمود زیرا ظاهراً آیات قرآن برای ما حجت است و بدون دلیل نمی‌توان از این ظاهر دست برداشت. او معتقد است که بر اساس آیات ۲۲ و ۲۳ سوره مبارکه قیامت مومنان در آخرت می‌توانند خدا را با چشم سر ببینند و آیه ۱۴۳ سوره مبارکه اعراف اثبات کرده که خدا قابل رؤیت است ایشان به آیات دیگری چون لا تدرکه الابصار نیز استناد کرده و تفسیر صحیح "لا تدرکه الابصار" را عدم رؤیت خدا با چشم دانسته است. بنابراین از نظر وی این آیه با روایت خداوند در قیامت منافات ندارد بلکه تنها رؤیت خدا را در دنیا نفی می‌کند و یا بیانگر حال کافران در آخرت است که از دیدار خدا محجوبند. اشعری برای پاسخگویی به اشکال‌های معتزله از دلایل عقلی نیز بهره برده و این دلائل را هم سو با نظر خود دانسته است به نظر او هیچ مانع عقلی برای امکان دیدن خداوند با چشم نیست و امکان رؤیت خداوند موجب اثبات حادث بودن خدا نیست و نه آنکه او تشبیه به چیزی شود و آن نه از جنس چیز دیگری قرار گیرد و یا از هویت خود به هویت دیگری تبدیل شود (اشعری، بی تا، ۶۲، ۶۱) وی تنها شرط امکان رؤیت را وجود دانسته و معتقد است که خدا می‌تواند هر چه وجود دارد که به ما نشان دهد که یکی از این موجودها خودش است. پس از اشعری از عقل‌گرایی بیشتر مورد توجه قرار گرفت و از بزرگان اشاعره در دوره متاخر دلیل عقلی شیخ اشکالی بر اثبات رؤیت خدا را به نحو دیگری گسترش دادند. اینان معتقدند که وقتی خداوند موجود است پس می‌توان او را دید و همین وجود دلیل بر رؤیت است (موسی، ۱۹۸۲، ۳۴۹) وی ملاک رؤیت را عمر مشترک میان واجب و ممکن یعنی وجود دانستند و آن را این طور تقریر نمودند که رؤیت امری مشترک بین جوهر و عرض است و به ناچار باید برای رؤیت مشترک میان این دو علت واحدی باشد و این علت یا وجود است و یا حدوث. باقلانی یکی از این دلایل نقلی را آیه ۴۴ سوره مبارکه احزاب دانسته که در آن مومنان در بهشت به لقای پروردگار خویش خواهند رسید از نظر او "لقا" در این آیه به معنای رؤیت است زیرا گفته است وقتی "لقا" با تحیت همراه شود مقتضای آن چیزی جز رؤیت نیست. باقلانی آیه ۲۲ و ۲۳ سوره مبارکه قیامت را نیز بیان نموده و مانند اشعری نظر را رؤیت معنا کرده است و تاکید نموده که

مومنان بدون شک خدا را در بهشت خواهند دید ولی بدون کیفیت تشبیه و تحدید. در نگاه غزالی موضوع رؤیت خدا دارای دوجنبه عقلی و نقلی است. وجه عقلانی مباحث نمودی خاص دارد چرا که غزالی به عقل از نقل بیشتر اهمیت میداده و تلاش کرده تا به اشکال‌های معتزله با دلایل عقلی پاسخ دهد بعد از دلایل عقلی به ادله نقلی و شرعی تاکید داشته و به کمک این دلایل اثبات نموده که این رؤیت در آخرت واقعی میشود. (غزالی، ۱۴۰۹ق، ۴۱-۴۸) غزالی معتقد است که خدا در این جهان دانستی است اما در آن جهان دیدنی. و کیفیت این دیدن از جنس دیدار این جهان نیست و آنچه اهمیت دارد حالت ولذتی است که از این دیدار برای مومنین به دست می‌آید. در حالی که اشعریان معتقد به رؤیت بصری بلا کیف دارند (پور جوادی، ۱۳۶۹، ۲۰۸) در مکتب اشعری بحث کیفیت رؤیت خدا سه مرحله را پیموده است: اول- از دوران اشعری تا دوران غزالی، جواز دیدن خداوند با چشم مطرح است ولی این رؤیت طوری است که با تنزیه خدا از تشبیه و کیفیت سازگار است. دوم- تاویل غزالی از رؤیت که نوعی دیدار می‌داند با لذتی مخصوص مومنین؛ اما درباره کیفیت این رؤیت سکوت کرده است. سوم- فخر رازی رؤیت در روز قیامت را منوط به اعطای حس ششمی میدانند که مخصوص مومنین بوده و این حالت را کشف تام می‌نامد. به این ترتیب نظریه تاویل گرایي رؤیت را کامل نمود

ادله قرآنی اشاعره بر امکان رؤیت خدا در قیامت

اشاعره بر وقوع رؤیت به اجماع و نصّ استناد می‌کنند. اشعری به استناد آیه «وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» سوره مبارکه الرحمن / آیه ۲۷ برای خدا قائل به صورت بوده و معتقد است که چهره خداوند در قیامت قابل رؤیت است بنابراین ایشان وجه را در این آیه تفسیر به صورت خدا می‌کند لازم به ذکر است که او مانند حنبله و کرامیان به استناد آیه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ أَشْوَى» (طه: ۵) و «بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ» (مائده: ۶۴) معتقد است که می‌توان خدا را مانند سایر اجسام مادی محدود به جایگاه تعالیش که مجاور جزء فوقانی عرش است دانست. ولی عموم اشاعره به استناد آیات ذیل قائل به رؤیت خدا با چشم سر هستند (قوشچی، ۱۳۰۱ق، ۳۶۷). اشعریان در دلیل نص از قرآن، به آیات مختلفی استناد می‌کنند که اهمّ این آیات که در کتب اشعری و علما و مفسران پیرو دیدگاه کلامی وی به

آنها استناد شده، عبارتند از:

۱- «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» در آن روز چهره‌هایی شاداب است و به خداوندگار خود در حال نگریستن‌اند» (قیامت: ۲۲ و ۲۳). اشعری در اثبات رؤیت از این آیه، ضمن اذعان به عدم منافات رؤیت با توحید، مخالف تأویل آن است و معتقد است که ظاهر آیه برای ما حجت است و بدون دلیل نمی‌توان از ظاهر آیه دست برداشت (اشعری، ۲۰۰۹، ۲۱) وی همه معنای «نظر» در این آیه، به جز معنای «رؤیت» را رد میکند و با استناد به این آیه و همچنین آیه ۱۴۳ سوره مبارکه اعراف معتقد است خداوند در قیامت قابل رؤیت است. (اشعری، ۲۰۰۹، ۱۹-۲۳) وی معتقد است آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» (انعام: ۱۰۳) با آیه مورد بحث منافات ندارد چراکه در سوره مبارکه قیامت بحث از رؤیت خدا در قیامت است و این آیه رؤیت خدا در دنیا را انکار می‌کند (همان، ۲۴). اما رؤیت خدا مانند ماه شب چهارده در قیامت مقدور می‌شود (همان، ۲۵). شاگردان اشعری نیز از آیات یاد شده بر مدعای خود مبنی بر رؤیت خدا استفاده کرده‌اند. از باب نمونه، باقلانی در استدلال خود برای دفاع از دیدگاه اشعری، به همین آیات ۲۲ و ۲۳ سوره مبارکه قیامت استناد نموده و همان برداشت اشعری از کلمه «نظر» را ترجیح می‌دهد (باقلانی، ۱۴۰۷ق، ۷۳-۷۴) سایر علما و مفسران اشعری نیز در معنای نظر در آیات یاد شده، همانند اشعری از معنای رؤیت دفاع کرده‌اند (شهرستانی، ۱۴۲۵ق، ۲۰۷؛ بغدادی، ۱۴۲۷ق، ص ۸۳؛ جرجانی، ۱۳۲۵ق، ۸۱، ۸۳؛ تفتازانی، ۱۴۰۹، ۴، ۱۹۳؛ و)

۲- «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» (انعام: ۱۰۳) بعضی متکلمان اشعری این آیه را بر عدم امکان رؤیت در دنیا تعبیر کرده و گفتند منافاتی با رؤیت در آخرت ندارد (فخر رازی، بی‌تا، ۱۳، ۱۲۴؛ طبرسی، بی‌تا، ۳، ۵۳۲). اما بعضی متکلمان اشعری از این آیه به نحو دیگری استفاده و استدلال کرده و آن اینکه در «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» منظور از ادراک بصری همان رؤیت نیست زیرا لفظ «ادراک» در لغت به معنای رسیدن و پیوستن است و اگر بتوان چیزی را با همه حدودش دید، ادراک است و ادراک اخص از رؤیت است و نفی ادراک نفی رؤیت نیست بلکه نفی عموم، موجب ثبوت خصوص است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۳، ۱۰۰) و این آیه خود دلیل بر جواز رؤیت ذاتی خدای متعال است (شهرستانی، بی‌تا، ۱۰۰؛ فخر رازی،

همان، ۱۲۵) مفسران هر گروه، آیه مذکور را سندی مناسب برای دیدگاه خود دانسته و براساس روش خود بدان استدلال نموده‌اند؛ استاد هر گروه و چگونگی آن در این پژوهش بررسی شده تا صحت و یا عدم صحت هر یک معلوم گردد؛ از طرف دیگر، چون ظاهر آیات قرآن و از جمله آیه مذکور، تحمل معانی چندگونه‌ای را به استناد روایتی از حضرت علی (ع) دارد که حضرت فرمود: «با قرآن بر آنان حجت می‌آورد که قرآن تاب معانی گوناگونی را دارد» (نهج البلاغه، نامه ۷۷)

۳- «تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ وَ أَعَدَّ لَهُمْ أَجْرًا كَرِيمًا تحیت مؤمنان، روزی که به لقاء خدا نائل شوند، سلام خدا است و برای آنها پاداش با کرامت فراهم شده است» (احزاب: ۴۴). از نظر باقلانی، لقاء در این آیه به معنای رؤیت است و وقتی لقاء با تحیت همراه می‌شود مقتضای آن چیزی جز رؤیت نیست (باقلانی، ۱۴۰۷ق، ۷۲)

۴- «كَأَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ تکذیب کنندگان قرآن در آن روز از پروردگار خود در پرده خفا مانده‌اند» (مطففین: ۱۵) اعتقاد بر این است که این حجاب برای غافلان است و مؤمنان این حجاب را ندارند و خدا را می‌توانند ببینند (باقلانی، ۱۴۲۵ق، ۲۱۸؛ جرجانی، ۱۳۲۵ق، ۸، ۱۳۴؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ۴، ۱۹۵؛ جوزی، ۱۴۱۵ق؛ ۲، ۴۱۴)

۵- «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَ كَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَصْفُحَ الْجِبَلِ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَهُنَّ تُرَابًا أَوْ يَذَّبَهنَّ هَبْطًا وَ يَمَسَّهنَّ فَيُحَدِّثَنَّ إِلَى أَعْيُنِنَا دُونَهُنَّ طِبَاقًا إِنَّهُنَّ عِندَ رَبِّكَ تُحَدِّثُونَ» (اعراف: ۱۴۳) تعلیل اینکه اگر رؤیت محال بود، پیامبری مانند موسی (ع) آن را درخواست نمی‌کرد (نشریه فلسفه و کلام، تیر ۱۳۷۰، سال ۳۱، شماره ۳)

۶- «لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَ زِيَادَةٌ» (یونس: ۲۶) اشاعره مراد از «زیاده» در این آیه را رؤیت دانسته‌اند (اسفراینی، ۱۳۷۵، ۳، ۹۷۹؛ باقلانی، ۱۴۲۵ق، ۲۱۷؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ۴، ۱۹۵ و ...) و برای اثبات مدعای خود از این آیه، روایاتی نیز ذکر کرده‌اند.

۱. علامه طباطبایی و نقد ادله قرآنی اشاعره بر امکان رؤیت خدا

متکلمین شیعه و برخی از علمای عامه از جمله معتزله با ادله خود و نقد ادله اشاعره، رؤیت خدا با چشم را رد می‌کنند (مفید، ۱۴۱۳ق، ۵۷؛ صدوق، ۱۳۹۸، ۱۱۹-۱۲۰؛ خواجه نصیر الدین، ۱۴۰۵ق، ۳۱۶؛ زمخشری، ۱۳۷۹ق، ۲، ۱۱۲؛ و...). علامه طباطبایی نیز در پاسخ به برداشت‌های اشاعره از قول به رؤیت خدا در آیات یاد شده، به‌طور کلی می‌گوید: «هرجا در هر آیه‌ای از قرآن که از دیده شدن خدا سخن گفته شده، منظور از رؤیت، علم حضوری به خداست و خداوند در کلام خود رؤیتی را اثبات کرده که غیر از رؤیت بصری و حسی است و یک نوع درک و شعور است بدون اینکه چشم و فکر در آن به کار رود. این نوعی رؤیت است که بدون ابزار حسی انجام می‌شود و انسان نسبت به خدا چنین احساس و رؤیتی را دارد که همان اعتقاد به وجود اوست» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۸، ۲۳۹-۲۴۰). علامه طباطبایی در مورد آیه ۲۲ و ۲۳ سوره مبارکه قیامت «وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» نیز می‌گوید مراد از نظر در این آیه، نظر و رؤیت قلبی است؛ آنان قلوبشان متوجه پروردگار است و سببی از اسباب، آنان را به غیر او مشغول نمی‌کند. یا در آیه ۱۴۳ سوره مبارکه اعراف نیز که درخواست موسی (ع) از خدا، دیدن اوست، مراد از رؤیت، درخواست علم ضروری به معنای علم حضوری است (طباطبایی، همان، ۲۳۸-۲۴۲). زیرا هنوز وجود بشری حضرت موسی (ع) باقی بود و با این اوصاف، نمی‌توانست مظهر تمام صفات حق قرار گیرد و آئینه تمام‌نمایی حق گردد؛ یعنی با این حال، امکان نداشت خداوند خود را به او بنمایاند تا اینکه حق تعالی بر کوه وجود او تجلی نمود و در نتیجه وجود بشری او خرد گشت و از آن چیزی باقی نماند، حضرت موسی (ع) هوش ظاهری خود را از دست داد تا هوش حقیقی و الهی بیاید. با این هوش، با مشاهده خود در مقام بیخودی - که همان مقام ظهور صفات حق است - در حقیقت خدا را مشاهده می‌نماید. پس حضرت موسی (ع) توبه می‌نماید، چرا که او در مرحله قبل از این بی‌خودی، دیدار حق را درخواست نموده بود. البته روشن است این آیه چگونگی مشاهده خداوند متعال را در این دنیا، نفی ابدی میداند کلمه لن ترانی اشاره به این نفی ابدی دارد بنابراین مادامی که از خود بشری آثاری باقی است، شخص در لن ترانی قرار می‌گیرد و به شهود قلبی نائل نمی‌گردد و الا در آخرت همه مؤمنان حقیقی به دلیل کنار

رفتن حجاب ها، از جمله حجاب خودبینی می توانند به مشاهده حضرت حق نایل گردند. (ترجمه المیزان، ۱۴۰۷ق، ۸، ۳۱۱) خدا مجرد است و مجرد قابل رؤیت نیست پس رؤیت در ذات خدا و صفات ذاتیه محال است چرا که ذات اجل از ادراک است. به جز علامه، برخی از مفسرین شیعه و سنی نیز در این آیه همین دیدگاه را دارند. (جرجانی، ۱۳۳۷ق، ۳، ۲۴۳؛ امین اصفهانی، ۱۳۶۱، ۸، ۲۸۴؛ بروجردی، ۱۳۴۱ق، ۴، ۱۹۱؛ طوسی، ۵۳۳؛ رازی، ۱۳۵۲، ۸، ۳۸۶) علامه طباطبایی در بحث از آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» می گوید این آیه در مقام دفع شبهه‌ای است که عبارت قبل از آن برای مشرکین مبنی بر جسمانیت خدا ایجاد کرده است (طباطبایی، همان، ۷، ۲۹۲) از دیدگاه علامه، اگر مسئله نظر کردن به خداوند را به فهم عام مردم عرضه کنیم، بلافاصله آن را بر رؤیت و نظر انداختن با چشم حمل می کنند در حالی که این فهم صحیح نیست ... عملی که ما آن را دیدن می خوانیم، عملی طبیعی است و به ماده جسمانی در مبصر و باصره نیازمند است و حال آنکه بدیهی است که خدا جسم نیست و ابصار به چنین موجودی تعلق نمی گیرد. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۸، ۳۰۵). بدیهی است که موجود مجرد و به طور کلی مجردات به هیچ وجه قابل رؤیت حسی نیستند و این امر فقط مختص به خدا نیست چرا که پروردگار عالم مجرد محض بوده و به هیچ عنوان قابل رؤیت حسی نیست. علامه طباطبایی معتقد است که خداوند متعال قابل رؤیت نیست و لازمه رؤیت، جسمانیت و محدودیت است که از ذات خداوند متعال به دور است و خداوند، شبیه ندارد و در مورد او مکان، زمان و جهت بی معنی است (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ۸، ۲۳۷). بدین جهت او در ذیل آیه مذکور، معتقد است که عبارت «لا تدرکه الابصار» در مقام دفع شبهه‌ای است که عبارت قبل از آن، آن را برای برخی از مشرکین، ایجاد کرده است و آن جمله «وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكَيْلٌ» (انعام: ۱۰۲) است که توهم جسمانیت خداوند را در ذهن ساده و ناسالم مشرکین ایجاد می کند. از نگاه علامه طباطبایی، «زیاده» در آیه مستند اشاعره (که ذکر شد)، عبارتست از آنچه خداوند اضافه بر استحقاق شخص به او می دهد و لذا به معنای آیه ۱۷۳ سوره مبارکه نساء «يَزِيدُهُمْ مِنْ فَضْلِهِ» می باشد. در آیه حجاب هم مراد از اینکه آنان در قیامت، محجوب از رب هستند، این است که از کرامت قرب و منزلت محروم هستند. اما رفع حجاب به معنای سقوط اسباب متوسطه بین

خدا و خلق است که برای هر کسی ممکن و حاصل است چنانکه در آیه ۱۶ سوره مبارکه غافر و آیه ۲۵ سوره مبارکه نور به طور عام بیان شده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۲۰، ۲۳۴) دیدگاه علامه در باب رؤیت خدا از آیه ۱۷۲ سوره مبارکه اعراف نیز قابل استفاده است. آنجا که خداوند می فرماید: «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ» (اعراف: ۱۷۲)، هر چند این آیه مورد استناد متکلمان بنام مکتب اشعری قرار نگرفته ولی از بیان علامه طباطبایی ذیل این آیه می توان دیدگاه ایشان را در بحث رؤیت به خوبی درک نمود. علامه طباطبایی بر این عقیده است که این آیه از اساس در مقام بیان این است که با اخذ میثاق، حجت خدا در روز قیامت تمام است و مردم نمی توانند بگویند خدایا ما در دنیا نمی توانستیم تو را مشاهده نمائیم و عقلمان هم در پاره‌ای مسائل خطا می رفت و ... چرا که خدا با این آیه به چند نکته اشاره می فرماید: اولاً مشاهده خداوند با چشم مادی نیست زیرا انسان با دیدن حقیقت و ذات خود اذعان به ربوبیت خدا نمود و انسان ذات خود را هرگز با چشم مادی نمی بیند. ثانیاً همان طور که انسان دائماً به ذات خود توجه دارد و اگر غافل شود، در واقع از توجه به خود غافل شده و نه آنکه جاهل مطلق به خود باشد بنابراین همه انسان‌ها توجه به خدا دارند و او را با حقیقت خود مشاهده می کنند و اگر غفلتی از خدا دارند جهل مطلق نیست بلکه غفلت و فراموشی خداوند است. ثالثاً حقیقت انسان همان فطرت الهی است که خداوند در آیه ۱۷۲ سوره مبارکه اعراف به آن اشاره می فرماید و در نتیجه راه فطری برای توجه به خدا، پاک کردن فطرت از زنگار گناهان و حجاب‌هایی است که به واسطه اعمال و اعتقادات غلط عارض بر فطرت انسانی می شود، چنان که در ادامه آیه می فرماید «أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ» بنابراین مشاهده خداوند هرگز با چشم مادی نیست گرچه دائماً انسان با علم حضوری توجه به او دارد، همان طور که به حقیقت خود توجه دارد. علامه طباطبائی علم حضوری را متفاوت از مشاهده با چشم سر می داند و ذیل تفسیر آیه ۱۵ سوره مبارکه مائده نیز بار دیگر اشاره کرده است که «مراد از علم حضوری، عارف شدن به نفس خود و به قوا و اطوار وجودی خود است و اینکه ماهیت علم چیزی از قبیل مشاهده و عیان است (طباطبایی، ۱۳۹۶، منبع الکترونیکی، دانشنامه اسلامی،

ahlolbait.com، ذیل آیه ۱۰۵ مائده). علامه طباطبایی در تفسیر آیه «فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ»
سوره مبارکه اعراف آیه ۱۴۳ می فرماید: این آیه و خصوصاً عبارت «تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ» خود
دلیل واضحی است بر اینکه رؤیت پروردگار به صورت تجلی تحقق یافته است. اگر مراد
حضرت موسی (ع) از درخواست رؤیت، دیدن با چشم بود، معنا نداشت مقام شامخ پیامبری
از عدم امکان این امر ساده مطلع نباشد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۲۳۸)

۲. دیدگاه علامه حلی و نقادان قرآنی اشاعره

اعتقاد علامه حلی در رؤیت مادی و با چشم سر این است که همواره چیزی قابل
رؤیت است که جسم باشد، به گونه‌ای که نور را منعکس کند و نور او به چشم بتابد، و چون
خداوند جسم نیست دیدن او با عدسی چشم غیر ممکن خواهد بود. از آنجا که لازمه‌ی دیده
شدن یک چیز، قرار گرفتن آن در جهت و سمت معینی است. تا چیزی در جهت خاصی
قرار نگیرد، دیدن آن ممکن نخواهد بود و می‌دانیم که خداوند جهت ندارد. (حلی، ۱۳۶۳،
۸۳) بنابراین اگر معتقد باشیم که خداوند با چشم ظاهر قابل رؤیت باشد لازم است که یا
در مقابل بیننده باشد و یا در حکم مقابل، مثل تصویر صورت در آئینه و می‌دانیم که تا چیزی
در مقابل ما نباشد با چشم سر قابل دیدن نیست تازه در مقابل هم که هست، مقدار محدودی
چشم سر قدرت دیدن دارد و از آن محدوده که خارج شد برای ما قابل دید نیست. اما هر
چیزی که در مقابل باشد ناگزیر دارای جهتی از جهات ست و خداوند در جهتی نیست،
در نتیجه خداوند دیدنی نیست. علیرغم اینکه واجب الوجود بودن خدا اقتضا می‌نماید که
ذات او مرئی نباشد و با چشم سر هم دیده نشود. تا شیء مادی در جهت و مکان خاصی
مقابل بیننده قرار نگیرد دیدن با چشم امکان ندارد و رؤیت در مورد خداوند متعال محال
می‌شود. (محمدی، ۱۳۷۸، ۲۹۶-۲۹۷) از طرفی دیگر از نظر عقلی رویت به دو صورت
خواهد بود: الف - همه خدا با تمام وجودش دیده شود در این فرض خدا محاط و محدود
خواهد بود و بشر محیط بر او و بر خلاف عقل و قرآن و لازمه آن محدود بودن و ناقص
بودن است که خدا را محدود و متناهی کرده‌ایم ب - بخشی از وجود خدا رؤیت میشود در
این فرض خدا مرکب بوده و بخشی مرئی و بخشی نامرئی خواهد بود که لازمه آن تبعیض
و ترکیب و داشتن جزء است و هیچ عاقلی قائل به مرکب بودن خدا نیست. که هر دو فرض

درباره‌ی خدا محال است. از منظر علامه حلّی لازمه وجوب وجود خداوند، مجرد بودن خدا و نفی جهت و مکان از اوست. با نفی این موارد، رؤیت خدا با چشم ظاهری غیر ممکن می‌شود. (حلی، ۱۳۸۲، ۴۶ و ۴۷) خداوند یا به تمام ذات قابل رؤیت است یا فقط جزئی از ذاتش دیده می‌شود، در صورت اول به متناهی و محدود بودن خدا می‌انجامد، و در صورت دوم مستلزم مرکب، مکانمند و جهت‌دار بودن خداست که هر دو صورت محال و باطل است. پس خدا قابل مشاهده و دیدن نیست (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۲، ۱۲۷) چرا که دیدن با انعکاس اشعه‌ای از شیء قابل مشاهده به چشم محقق می‌شود که در مورد خدا، این مطلب مستلزم جسم بودن خداست. (شرف الدین، ۱۴۲۳ق، ۲۶-۲۸) گفته شده پایه ادله عقلی این است که دیدن خدا همراه با اثبات جسم یا صفات جسم برای خداست. (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۲، ۱۲۸) از نظر علامه حلّی اقتضای وجوب وجود خداوند، مجرد بودن خدا و نفی جهت و مکان از اوست. با نفی این موارد، رؤیت خدا با چشم ظاهری منتفی می‌شود. (حلی، ۱۳۸۲، ۴۶ و ۴۷) رؤیت مستلزم جهت مکان برای باری تعالی خواهد بود که محال عقلی است. خواجه طوسی معتقد است وجوب وجود بر نفی جهت رؤیت دلالت دارد. علامه حلّی در شرح این عبارت آورده است وجوب وجود مستلزم تجرد آن نفی جهت مکان از آن است پس ناگزیر رؤیت آن نیز منتفی است.

نکته قابل توجه اینکه علامه حلّی تلاش نموده آیات و روایات مرتبط با مسئله رؤیت را با توجه به معنای ظاهری آنها تفسیر کند و لذا برای حل تعارض ظاهری در معنای لغوی رؤیت در روایات و آیات معتقد است که این واژه دارای دو معنای متفاوت است، رؤیت بصری و رؤیت قلبی. رؤیت بصری همان دیدن با چشم است و رؤیت قلبی که از سنخ علم حضوری است و به مجردات تعلق می‌گیرد برخی از آیات و روایات رؤیت قلبی خداوند را تأیید نموده اند که عقل هم آنرا می‌پذیرد و رویت چشمی را رد نموده اند زیرا رؤیت به این معنی، مستلزم آن است که خداوند مثل و مانند داشته باشد نتیجه آنکه از نظر دلایل فلسفی دلیل بر نفی رؤیت جسمی خداوند این است که اگر رؤیت با چشم ظاهر امکان داشت، بنابراین باید غیر خدا بر خدا احاطه پیدا می‌کرد چون آنچه که موضوع و محل رؤیت بوده، ذات خداوند یا بخشی از ذات خداوند می‌بود که در هر دو حال، محال است. از سوی

دیگر هرگونه جسمیت و مادیت و مکانیت از خداوند نفی می‌گردد در نتیجه بحث امکان رؤیت نیز از حضرت حق منتفی خواهد شد رؤیت خداوند بطور مادی از نظر ثبوتی امکان پذیر نیست چون ملازم با جسمانیت و جهت و حیزدار بودن خداوند است و منافات با مبانی واجب الوجودی و تجرد ذات خدا دارد. علامه حلی برای ردّ نظریه تفسیری اشعری در تفسیر آیه ۱۴۳ سوره مبارکه اعراف معتقد است که این استدلال در صورتی صحیح است که حضرت موسی (ع) واقعاً از خداوند طلب رؤیت با چشم را کرده باشد در حالی که با مطالعه سیاق آیات مربوطه مشخص می‌شود که ایشان از طرف پیروان و برگزیدگان قومش که او را در میقات همراهی کرده بودند و همچنین برای متقاعد کردن آنها از خدا چنین درخواستی نموده بود و لذا از نظر علامه حلی مقام والای نبی بزرگی مانند حضرت موسی (ع) عظیم‌تر از آن است که از خدا طلب رؤیت با چشم داشته باشد (حلی، ۱۴۱۳ق، ۳۹) بنابراین معنای آیه ۱۴۳، سوره مبارکه اعراف این است که حضرت موسی (ع) درخواست دیدار قلبی - و نه حسی و نه علم استدلالی - حق را نمود، اما پاسخ خداوند لن ترانی بود. ایشان در تفسیر عبارت «لن ترانی» در آیه ۱۴۳ سوره مبارکه اعراف می‌فرماید «لن» افاده نفی ابد در دنیا و آخرت می‌کند و چنانکه رؤیت با چشم موسی ناممکن عنوان شده، به طریق اولی برای غیر موسی نیز ناممکن است (حسینی مرعشی، ۱۳۷۷، ۱، ۱۲۸). علامه حلی می‌گوید منظور حضرت موسی (ع) از رؤیت خدا متقاعد کردن اصحاب است نه دیدن با چشم (حلی، ۱۴۱۵ق، ۳۳۹) علامه حلی برای مقابله با دیدگاه اشاعره در رؤیت خدا، این تحلیل را بر اساس بافت و مفهوم سیاق کلی آیات داشته است چراکه آیه ۱۴۳ سوره مبارکه اعراف درخواست حضرت موسی (ع) مبنی بر رؤیت قلبی است و «لن» فقط نفی این رؤیت را می‌کند.

علامه حلی در کتاب کشف المراد هشت شرط ضروری^۱ برای تحقق رؤیت ذکر کرده و بحث مفصلی در نقد ادله عقلی و قرآنی اشاعره بر رؤیت خدا ارائه نموده است. ایشان با

۱ - سالم بودن حس بینایی - رویارویی با شیء مرئی - رعایت فاصله نزدیکی - رعایت فاصله دوری - نبودن مانع میان بیننده و دیده شده - شفاف نبودن - انگیزه و آهنگ دیدن - قرار گرفتن شیء در نور

تأکید بر واجب الوجود بودن پروردگار و تجرد تام او، رؤیت خدا را با چشم سر محال و ممتنع می‌داند، و تصریح می‌کند که همه دانشمندان علوم طبیعی، تحقق رؤیت را در صورت حصول این شروط، ضروری دانسته و در این مسئله اتفاق نظر دارند و اظهار تعجب نموده که چگونه ممکن است اشاعره که خدا را مجرد محض می‌دانند برای او قائل به امکان رؤیت باشند. (علامه حلی، ۱۴۱۵ق، ۱۷۷) از نظر علامه حلی لازمه رؤیت، جسمانیت است و هر موجود جسمانی نمی‌تواند عاری از مکان و زمان و جهت باشد و لذا خدا نه تنها در دنیا با چشم سر، بلکه در آخرت هم با اعضاء و جوارح مادی قابل ادراک نیست (حلی، ۱۳۸۲، ۴۶ و ۴۷). علامه حلی معتقد است که ادراک به سبب معنی نیست و صفت ادراک از شخص زنده و تندرست پدید می‌آید در حالیکه اشعریان عقیده دارند که ادراک، تنها به سبب معنایی که در مدرک حاصل می‌شود تحقق می‌یابد. اگر این معنا در مدرک فراهم آمد، حتی اگر هیچ شرطی موجود نباشد، ادراک پدیدار میگردد و اگر آن معنا حاصل نبود ادراک تحقق نمی‌یابد. وی این رأی اشاعره را مبنی بر جواز ادراک معدومات می‌داند زیرا ادراک به چیزی که در نهاد خویش مرئی است تعلق می‌گیرد و این امر در عدم شیء نیز مانند وجودش متحقق است اما همان گونه که دیدار معدوم را به ضرورت، محال میدانیم، علم داریم که رؤیت مزه و بو ناممکن است

علامه حلی در پاسخ به استدلال‌ات عقلی و نقلی اشاعره می‌گوید واجب الوجود بودن مقتضی نفی رؤیت است و کسانی مانند مجسمه که رؤیت خدا را ممکن می‌دانند، قائل به جسمانیت خدا هستند و اگر اعتقاد به تجرد خدا داشتند، قائل به رؤیت نمی‌شدند (حلی، بی‌تا، ۲۳۰) از دیدگاه علامه حلی، آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» دلیل واضحی بر نفی جسمانیت خدا است زیرا دیدن چیزی مستلزم جدا بودن و تمایز آن چیز از چشم است و این دلیل بر محدودیت آن شیء خواهد بود و این خود نقص برای خدا بوده و محال است (حلی، ۱۴۱۳ق، ۴۰) همچنین معتقد است که اگر رؤیت با چشم ظاهر امکان داشت، بنابراین باید غیر خدا بر خدا احاطه پیدا می‌کرد چون آنچه که موضوع و محل رؤیت بوده، ذات خداوند یا بخشی از ذات خداوند می‌بود که در هر دو حال، محال است. و تصریح می‌کند که رؤیت خداوند به طور مادی از نظر ثبوتی امکان‌پذیر نیست چون ملازم با جسمانیت و

جهت و حیزدار بودن ذات خدا است و منافات با مبانی واجب الوجودی و مجرد ذات باری تعالی دارد. (حلّی، ۱۳۷۶، ۵۷). همچنین علامه حلّی برای رد تعلیل اشاعره به آیات فوق، به آیات دیگری استناد می‌کند از جمله «وَيَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرًا مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا رَنَا اللَّهُ فَخَذَتْهُمْ السَّاعِقَةُ يُظْلِمُهُمْ، سورة مبارکه نساء / آیه ۱۵۳» در این آیه به وضوح روشن است که تقاضای رؤیت خداوند توسط قوم حضرت موسی (ع) بوده و ایشان به شدت از جانب خداوند به خاطر این تقاضا مورد مواخذه واقع شدند (حلّی، ۱۴۱۵ق، ۳۳۵)

۳. تطبیق دیدگاه فخر رازی و حلّی و علامه طباطبائی بر ادله قرآنی اشاعره در بحث رؤیت خدا

با توجه به بیانی که از دیدگاه های علامه طباطبایی و علامه حلّی گذشت، مشخص می‌شود.

* اشتراکات:

۱- علامه طباطبایی و علامه حلّی و فخر رازی رؤیت خدا را در این دنیا با چشم سر ممکن نمیدانند چرا که خداوند مجرد است و مجردات قابل رؤیت نیستند.

* افتراقات:

۱- علامه طباطبایی رؤیت را درک و شعور درونی می‌داند که بدون ابزار حسی انجام می‌شود و انسان نسبت به خدا چنین احساس و رؤیتی را دارد که نوعی علم حضوری و اعتقاد قلبی به وجود خداوند است. اما علامه حلّی رؤیت را شهود قلبی می‌داند. و فخر رازی در بیان دیدگاه اشاعره در خصوص جواز رؤیت الهی معتقد است که رؤیت خدا، دیدن با چشم سر است.

۲- علامه طباطبایی معتقد است تمام آیاتی که به هر نحو به رؤیت خدا اشاره دارند، تاویل می‌شوند. اما علامه حلّی سعی کرده است آیات رؤیت را به معنای ظاهری حمل کند اما در معنای «رؤیت» تشکیک قائل شود.

۳- علامه طباطبایی برای معنای رؤیت فقط علم حضوری را به کار می‌برد. اما علامه حلّی دو معنا برای رؤیت ذکر می‌کند رؤیت چشمی و رؤیت قلبی که معنای «رؤیت قلبی»

برای آیات رؤیت خداوند برگزیده است.

۴- طبق نظر مفسران امامیه از جمله علامه طباطبایی و علامه حلی آیه لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ معلوم گردیده که خداوند در مقام مدح خود به نفی کلی رؤیت الهی می‌پردازد و اثبات آن نقص برای خداوند متعال می‌باشد زیرا خداوند از هر نقصی مبرا است و آیه در مقام عموم نفی است و الفاظ و عبارات آیه در صدد تنزیه ذات از هر گونه نقص و محدودیت و تجسم می‌باشد. دیدگاه فخر رازی بر نفی عموم، صحیح نبوده بلکه و روایات مطرح شده در خصوص رؤیت خدا در روز قیامت، مستند نیستند.

۵- علامه طباطبایی و علامه حلی بیشتر ادله و مباحث خود را به مباحث فلسفی و نفی جسمانیت خدا اختصاص داده و بیشتر با ادله عقلی، امکان رؤیت با چشم سر را نفی میکند. اما فخر رازی ادله عقلی بر امکان رؤیت را نپذیرفته و با ادله نقلی بحث را دنبال می‌کند.

نتیجه‌گیری

پس از اضمحلال معتزله، اشاعره پرطرفدارترین تفکر کلامی در تاریخ اهل سنت بودند. نکته قابل توجه که در این مقاله مشاهده میشود غلبه‌ی فکری اشعری بر معتزله، آسیب زیادی از حیث حاکمیت ظاهر گرای بر تفکر عقلانی دینی برجای گذاشت. هرچند بعد از اشعری بسیاری از دانشمندان مسلمان مانند ابن سینا افکار او را نقد کردند و حتی از پیروان خودش شخصیت‌هایی مانند ابوبکر باقلانی و امام جوینی و محمد غزالی و فخر رازی تلاش فراوانی برای اصلاح افکار او نمودند، ولی تأثیر فراوان تفکر قشری گری او را در کل جهان اسلام نمیتوان انکار نمود. دیدگاه اشاعره در خصوص مسئله رؤیت الهی نمونه بارزی از ضعف بنیان‌های فکری در آنهاست که در مقاله از زبان علامه حلی به عنوان متکلم شیعی و علامه طباطبائی به نقد آن پرداختیم. اشاعره علیرغم ادعای پایبندی به منطق و استدلال عقلانی تجرّد تام در ذات الهی را نتوانستند اثبات کنند. قبل از اشعری، حنبله و مشبهه و مجسمه برای پروردگار قائل به اعضاء و جوارح بودند. ولی شیوه استدلال با آنان که به کل مخالف منطق و هرگونه تفکر عقلانی بودند بسیار با اشاعره تفاوت داشت. در میان متکلمان شیعی، علامه حلی اولین شخصیتی است که با استناد به اعتقادات عقلی خود اشاعره در اثبات تجرّد تام برای ذات خداوند، پاسخ قاطعی به آنان داده و دلایل نقض بر علیه خودشان اقامه نمود. بعد از علامه حلی، حکمت متعالیه و فلاسفه صدرایی پاسخ‌های دقیق تری در ردّ مسئله رؤیت پروردگار دادند. از جمله علامه طباطبائی با استفاده از ابتکار تفسیری خود در بحث فطرت و در تفسیر آیه ۱۷۳ سوره مبارکه اعراف به روش فلسفی- عرفانی مسئله رؤیت خدا را در قرآن تفسیر نموده است. وی مانند علامه حلی رؤیت خدا را با علم حضوری هم در دنیا و هم در آخرت برای مؤمنین امکان پذیر می‌داند ولی با تحلیل دقیق تری معتقد است انسان همان‌طور که همواره حقیقت خود را با علم حضوری شهود میکند، جلوه‌های اسمائی و صفاتی خدا را نیز در تمام عالم با علم حضوری شهود میکند و لذا مؤمنین متناسب با مقام و مرتبه‌ای که دارند می‌توانند تجلیات خدا را در تمام عالم مشاهده کنند. هر دو معتقدند که خدا قابل رؤیت به معنای عرفی از رؤیت نیست بلکه مراد از رؤیت، رسیدن به حقیقت و کسب و معرفت است. ضمن آنکه هم علامه حلی و هم علامه طباطبائی رؤیت و مشاهده‌ی ذات پروردگار را هم در دنیا و هم در آخرت محال ممتنع می‌دانند.

فهرست منابع

۱. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، (۱۴۰۶ق)، منهاج السنة النبویة فی نقض کلام الشیعة القدیریة، تحقیق محمد رشاد سالم، جامعه الامام محمد بن سعود الاسلامیة، بی‌جا.
۲. ابن عساکر، (۱۴۱۶ق)، تبیین الکذب المفتری فیما نسب الی الامام ابی الاحسن اشعری، تحقیق احمد حجازی سقا، دارالجلیل، بیروت.
۳. ابن فارس، احمد، (۱۳۹۹ق)، معجم مقاییس اللغة، دارالفکر، بی‌جا.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرّم، (۱۴۱۴ق)، چاپ سوم، لسان العرب، دارالفکر، بیروت.
۵. امین، احمد، بی تا، ظهر الاسلام، دارالکتاب العربی، بیروت.
۶. اسفراینی، شاهفورین طاهر، (۱۳۷۵ش)، تاج التراجم فی تفسیر القرآن للاعاجم، تحقیق نجیب مایل هروی و علی اکبر الهی خراسانی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
۷. اشعری، ابوالحسن، (۱۴۱۴ق)، الابانة عن اصول الديانة ابی الحسن علی بن اسماعیل اشعری، دراسة و تحقیق عباس صباغ، دارالنفائس، بیروت.
۸. اشعری، ابوالحسن، (۲۰۰۹م)، الابانة فی اصول الديانة، مکتبة الثقافة الدینیة، قاهره.
۹. اشعری، ابوالحسن، (۱۴۰۸ق)، اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع، تحقیق عبدالعزیز عزالدین سیروان، دار لبنان للطباعة و النشر، بیروت.
۱۰. اصفهانی، امین، (۱۳۶۱ش)، مخزن العرفان، نهضت زنان مسلمان، تهران.
۱۱. انجمن علمی ادیان و مذاهب و مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، (۱۳۸۹ش)، آشنایی با فرق تسنن، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، قم.
۱۲. باقلانی، ابوبکر بن طیب، (۱۴۰۷ق)، الانصاف فیما يجب اعتقاده و لا يجوز الجهل به، عالم الکتب، بیروت.
۱۳. باقلانی، محمد بن طیب، (۱۴۲۵ق)، الانصاف فیما يجب اعتقاده، تحقیق زاهد کوثری، دارالکتب العلمیه، بیروت.
۱۴. بدوی، عبدالرحمن، (۱۳۷۴ش)، تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام، ترجمه صابری، حسین، بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی، مشهد.

۱۵. برنجکار، رضا، (۱۳۹۵ش)، *آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی*، کتاب طه، قم.
۱۶. بروجردی، ابراهیم، (۱۳۴۱ش)، *تفسیر جامع*، انتشارات صدر، تهران.
۱۷. بغدادی، ابومنصور، (۱۴۲۷ق)، *اصول الايمان*، مدرسة الالهيات بدارالفنون التوركية، استانبول.
۱۸. بهبهانی، عبدالکریم، (۱۴۲۶ق)، *فی رحاب اهل البيت (ع): رؤیة الله بين التنزيه والتشبيه*، مجمع جهانی اهل بیت، استانبول.
۱۹. تفتازانی، سعدالدین، (۱۴۰۹ق)، *شرح المقاصد*، تحقیق و تعلیق عبدالرحمن عمیر، الشریف الرضی، قم.
۲۰. جرجانی، حسین، (۱۳۳۷ش)، *تفسیر گازر*، چاپخانه دانشگاه تهران، تهران.
۲۱. جرجانی، میرسید شریف، (۱۳۲۵ق)، *شرح المواقف*، تصحیح بدالدین نعسانی، الشریف الرضی، قم.
۲۲. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۹ش)، *تفسیر تسنیم*، مرکز نشر اسراء، قم.
۲۳. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۵ش)، *توحید در قرآن*، مرکز نشر اسراء، قم.
۲۴. جوزی، ابن قیم محمد بن ابوبکر، (۱۴۱۵ق)، *شرح القصيدة النوثية*، شرح محمد خلیل هراس، دارالکتب العلمیة، بیروت.
۲۵. حسینی مرعشی، نورالله، (۱۳۷۷ق)، *احقاق الحق وازهاق الباطل*، انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، قم.
۲۶. حلی، حسن بن یوسف، (۱۳۶۵ش)، *الباب الحادی عشر*، موسسه مطالعات اسلامی، تهران.
۲۷. حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۳ق)، *الرسالة السعدية*، دارالصفوة، بیروت.
۲۸. حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۵ق)، *منهاج اليقين في اصول الدين*، دار الاسوة، تهران.
۲۹. حلی، حسن بن یوسف، بی تا، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، مکتبه المصطفی، قم.
۳۰. ذاکری، مصطفی، (۱۳۸۵ش)، *مسئله رویت خدا در تفاسیر قرآن و حدیث طبق نظر اشاعره و معتزله*، نشریه تحقیقات علوم قرآن و حدیث، دوره ۳، شماره ۲، مشهد.

۳۱. ذهبی شمس الدین، (۱۴۱۲ق)، تهذیب سیر اعلام النبلاء، دارالحدیث، قاهره.
۳۲. رازی، نجم الدین، (۱۳۵۲ش)، مرصادالعباد، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران.
۳۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، بی تا، المفردات فی غریب القرآن، مكتبة المرتضوية، نجف.
۳۴. زرکلی، خیرالدین، (۲۰۰۲م)، الاعلام، بیروت.
۳۵. زمخشری، ابوالقاسم، (۱۳۷۹ش)، الکشاف عن حقایق التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التاویل، دارالفکر، بیروت.
۳۶. سبکی، عبدالوهاب، (۱۳۶۵ش)، طبقات الشافعية الكبرى، به کوشش محمود محمد طناحی و عبدالفتاح محمد الحلو، دارالحدیث، قاهره.
۳۷. سبکی، عبدالوهاب، بی تا، طبقات الشافعية الكبرى، تحقیق محمود محمد طناحی و عبدالفتاح محمد حلو، دار احیاء الکتب العربیه، بی جا.
۳۸. سیدمرتضی، علی بن حسین، (۱۳۴۶ش)، جمل العلم والعمل، تحقیق رشید صفار، مكتبة النعمان، نجف.
۳۹. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، بی تا، المحل و النحل، دارالمعرفة، بیروت.
۴۰. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، (۱۳۶۴ش)، الملل و النحل، محمد بدران، الشریف الرضی، قم.
۴۱. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، (۱۴۲۵ق)، نهاییه الاقدام فی علم الکلام، تحقیق احمد فرید مزیدی، دار الکتب العلمیه، بیروت.
۴۲. صدوق، محمد بن بابویه، (۱۳۹۸ق)، التوحید، موسسه النشر الاسلامی، قم.
۴۳. طباطبائی، سیدمحمدحسین، (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم.
۴۴. طباطبائی، سیدمحمدحسین، (۱۳۷۴ش)، المیزان فی تفسیر القرآن، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم.
۴۵. طباطبائی، محمدحسین، (۱۳۹۳ش)، المیزان فی تفسیر القرآن، موسسه الاعلمی، بیروت.
۴۶. طباطبائی، محمدحسین، (۱۳۹۶ش)، منبع الکترونیکی، دانشنامه اسلامی، ahlolbait.com.

۴۷. طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۴۰۵ق)، تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل، دارالاضواء، بیروت.
۴۸. عرفانی، مرتضی و همکاران، بهار و تابستان (۱۳۹۵ش) رویت خداوند از نگاه فخر رازی و علامه طباطبایی، مجله الهیات تطبیقی، سال هفتم، شماره ۱۵.
۴۹. فخر رازی، محمد عمر، (۱۴۰۵ق)، تفسیر الکبیر و مفاتیح الغیب، دارالفکر، بیروت.
۵۰. فخر رازی، محمد عمر، بی تا، تفسیر الکبیر و مفاتیح الغیب، دارالاحیاء التراث العربی، بیروت.
۵۱. فخر رازی، (۱۴۲۰ق)، مفاتیح الغیب، دارالاحیاء التراث العربی، بیروت.
۵۲. قوشچی، علاءالدین علی بن محمد، (۱۳۰۱ش)، شرح قوشچی بر تجرید العقاید خواجه نصیر، موسسه النشر الاسلامی، قم.
۵۳. مصطفوی، حسن، (۱۳۶۸ش)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران.
۵۴. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۱ش)، آشنایی با علوم اسلامی: کلام، عرفان، حکمت عملی، انتشارات صدرا، تهران.
۵۵. مفید، محمد بن نعمان، (۱۴۱۳ق)، فی المذاهب والمختارات، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، قم.
۵۶. مفید، محمد بن نعمان، (۱۴۱۳ق)، اوائل المقالات، کنگره شیخ مفید، قم.
۵۷. نجفی، محمدجواد و بهشتی، بهار و تابستان (۱۳۹۲ش)، نرگس، تطور نظریه اشاعره درباره رؤیت خدا، نشریه تحقیقات کلامی، دوره ۱، شماره ۱.
۵۸. نشریه فلسفه و کلام، تیر (۱۳۷۰ش)، درس‌هایی از مکتب اسلام، سال ۳۱، شماره ۳.

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۱۸۲ - ۱۵۷

بررسی تطبیقی سعادت در نظرگاه قرآن و فلسفه: مطالعه‌ای بر مفاهیم و رویکردها

احمدرضا شاه سنایی^۱
مجتبی جعفری^۲
محسن فهیم^۳

چکیده

در فرآیند درگیری میان نیروهای خیر و شر در وجود انسان، گاه تمایلات پست بر گرایش‌های عالی و عقل و فطرت آدمی چیره می‌شود و انسان با گناه، تن به اسارت قوای نازله نفس می‌دهد. بر این اساس مسئله اساسی پژوهش حاضر پرسمان سعادت است. و در پی پاسخ این سوال هستیم که راه حل قرآن کریم جهت رهایی از این ذلت و چگونگی دستیابی به سعادت چیست؟ لذا هدف این نوشتار معناشناسی سعادت در قرآن کریم است؛ اما از آنجا که رویکرد فلسفه نسبت به پرسمان سعادت نیز مورد توجه پژوهش پیش رو است؛ لذا هدف بعدی، معناشناسی و روش دستیابی به سعادت در دستگاه فلسفی با تمرکز بر آرای ملاصدرا است. یافته‌های پژوهش حاضر که براساس روش توصیفی و تحلیلی انجام شده است، نشان می‌دهد که دو واژه «فوز» و «فلاح» معادل‌های معنایی واژه سعادت در قرآن کریم است. سعادت از دیدگاه قرآن و فلسفه، در نوع خود حائز ارزش است، این پژوهش بر آن است که مفهوم و اصول دستیابی به سعادت از دیدگاه فلسفه را با سوبه‌ای تطبیقی مورد بررسی قرار دهد و در واقع نسبت به نظرگاه فلسفی ارزش‌گذاری کند. در عرصه روش‌های نیل به سعادت، قرآن کریم دو دسته عوامل اعتقادی و عملی را مطرح نموده، این در حالی است که در دستگاه فلسفی عمدتاً به روش تزکیه نفس تأکید شده است این مقاله اهمیاتی نوین در موضوع حاضر است چراکه پژوهش‌های سابق به جامعیت این نوشتار نمی‌باشند و هر کدام یکی از شاخصه‌ها را بررسی کرده‌اند. لازم به ذکر است این مقاله برگرفته از رساله دکتری نگارنده می‌باشد.

واژگان کلیدی

سعادت، قرآن کریم، ملاصدرا، معناشناسی، رویکرد عملی.

۱. دانشجوی دکتری، رشته فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه آزاد واحد نجف آباد، اصفهان، ایران.

Email: a_shahsanaei@yahoo.com

۲. استاد یار، عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد خمینی شهر، اصفهان، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: mojtaba_jafarie@yahoo.com

۳. استادیار، عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد نجف آباد، اصفهان، ایران.

Email: fahimmohtesen54@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۱/۸/۲۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۶/۵

طرح مسأله

در حیطه فلسفی، سعادت نظری و عملی دامنه در آرامش دارد؛ و انسان‌ها، با اراده و گزینش خویش به سوی آن حرکت می‌کنند. به عبارت دقیق‌تر، در نظرگاه فلسفی، دستیابی به سعادت در پرتو پیوند میان دو بال حکمت میسر می‌شود؛ چراکه یکی از راه‌های برجسته و شاید بهترین راه رسیدن به سعادت، پی بردن به حقایق و آموختن عقل نظری است؛ بر این اساس، سعادت و نیل به آن امری اختیاری است؛ چراکه اقدام برای شناخت نیز اساساً امری غیر جبری است؛ پس سعادت بدون روی دادن خواست آدمیان در چنبره اختیار و کوشش و تلاش‌های آنان انجام‌شدنی نیست.

بنابراین سعادت (در نظرگاه فلسفی) هرچند در نگرشی تیزبینانه‌تر در بستر حکمت عملی محقق خواهد شد، اما به‌طور کلی، دستاورد کُنشگری‌های عقل نظری است و از یک حقیقت پیروی می‌کنند؛ از سوی دیگر سعادت و معنای آن از دیدگاه فلاسفه مسلمان نیز غایتی نهایی است که انسان در تمام طول هستی خود در پی آن است؛ در یک شناخت مقدماتی لغت سعادت «نقیض نحس است و به معنای نیکو و خوش‌یمن به کار می‌رود و سعادت خلاف شقاوت است.» (ابن منظور، بی‌تا: ۳/۲۱۲).

سعادت از دیدگاه احمد بن فارسی «دلالت بر نیکویی و سرور می‌کند برخلاف نحس، پس سعد به معنای نیکویی در امور است.» (ابن فارس، ۱۴۲۲: ۴۵۹) در تعریفی دیگر از دیدگاه نویسنده لسان العرب «سعد علاوه بر نیکویی به معنای مساعدت و معاونت نیز بیان شده است و شقاوت مخالف سعادت و نحس و نقیض سعد و نیکویی دانسته شده است.» (ابن منظور، همان)

به لحاظ اصطلاحی نیز سعادت دارای معانی متفاوت است؛ به‌عنوان نمونه صاحب فتوحات المکیه بر این باور است که: «در قرب الهی، سعادت جز به ایمان عطا نمی‌شود. نور ایمان در مخلوق، شریف‌تر از نور علمی است که ایمان با آن همراه نیست؛ اما اگر از ایمان علمی حاصل شود، نور آن علم بالاتر از نور آن ایمان است.» (ابن عربی، ۱۴۰۵: ۱/۱۴۴).

از دیدگاه فارابی «وقتی انسان اعمال صالح را تکرار کرد و انجام آن‌ها برای او عادت شد خلق نیکو به دست می‌آید. در نظر ایشان لذات دودسته‌اند لذات محسوس و لذات غیر

محسوس. انسان چون به محسوسات آشناتر است و آن‌ها را بهتر درک می‌کند و آسان‌تر به آن‌ها می‌رسد گمان می‌کند لذات محسوس غایت اوست.» (فارابی، ۱۴۲۱: ۸۹). از دیدگاه غزالی «سعادت آدمی معرفت خداست، لذت دل آدمی در آن است که خاصیت وی است و وی را برای آن آفریده اند و آن معرفت حقیقت کارهاست.» (غزالی، ۱۳۸۹: ۱۰۹) از نظر آیت‌الله مصباح «سعادت و لذت خیلی به هم نزدیک و قریب‌الافق هستند و عمده تفاوت آن دو در این است که لذت در موارد لحظه‌ای و کوتاه‌مدت نیز بکار می‌رود ولی سعادت صرفاً در مورد لذت‌های پایدار یا نسبتاً پایدار کاربرد دارد. پس در سعادت لذت پایدار نهفته است و اگر ممکن بود کسی در زندگی همیشه لذت برد او کاملاً سعادتمند بود.» (مصباح یزدی، ۱۳۹۲: ۴۶).

علاوه بر اندک نظراتی که در فوق آمد، نظرات بسیار دیگری توسط فلاسفه مطرح شده که سعادت و شناخت ماهیت آن را هدف قرار داده‌اند؛ و در این میان به نظر می‌رسد که آرای ملاصدرا یکی از ممتازترین‌ها در عرصه فلسفه است؛ پژوهش حاضر به منظور سنجش ارزش و اعتبار نظرات ملاصدرا پیرامون امر «سعادت» در ابتدا این پرسش اساسی را فرا روی خود قرار داده است که «سعادت از دیدگاه ملاصدرا دارای چه بار معنایی است و این معنا و روش‌های دستیابی به آن؛ تا چه میزان منطبق با آیات و روایات است؟» به منظور پاسخ به این سؤال، این نوشتار با استفاده از روش توصیفی و تحلیلی، پویش علمی خود را انجام داده و حاصل آن در ذیل ارائه می‌گردد.

مبانی نظری

مفهوم سعادت در قرآن کریم

بر صاحبان اندیشه و نظر پوشیده نیست که واژه سعادت در قرآن کریم دارای بار آماری محدودی بوده؛ فلذا برای فهم دقیق این واژه در قرآن کریم نیاز است که واژگان معادل سعادت در قرآن یافت شود. اندکی تفحص در قرآن، این نتیجه را حاصل می‌کند که قرآن با استفاده از واژه‌های فوز و فلاح به تبیین معنا و مفهوم سعادت پرداخته و واژه سعادت فقط دو بار در قرآن کریم مورد استفاده قرار گرفته است؛

۱. سعادت به معنای تسلیم قرب الهی

آنجا که در آیه ۱۰۵ سوره هود می‌فرماید: «یوم یات لا تکلم نفس الا باذن فمهم شقی و سعید»

در آیه فوق اگرچه سخن از تکلم و اذن به سخن رفته است؛ اما از دیدگاه مفسران بزرگی هم چون علامه طباطبایی، این تکلم و اذن به آن به معنای قرب الهی است؛ البته علامه و بسیاری دیگر از مفسران بر این نکته نیز تأکید داشته‌اند که منوط نمودن تکلم به اذن الهی، بدان دلیل است که در روز واپسین، وابستگی همه چیز به ذات احدیت رخ می‌نماید؛ و انسان را جز به امر الهی یارای هیچ چیز نیست؛ اما این نیاز، وابستگی و تسلیم عین سعادت است.

۲. سعادت به معنای بخشش الهی

در آیه ۱۰۸ می‌فرماید: «و اما الذین سعدوا ففی الجنة خالدین فیها ما دامت السموت و الارض الا ما شاء ربک عطاء غیر مجذوذ» در آیه فوق نیز بنابر سخن علامه طباطبایی، سعادت در پیوند با تقدیر و خواست الهی معنا شده است؛ البته بخشش در اینجا به معنای درگذشتن از معاصی نیست؛ و بخشش در این آیه معنایی «عطاء» دارد؛ لذا مشمول عطای الهی شدن نیز در زمره شمول معنایی سعادت است.

پرواضح است که در هر دو آیه فوق واژه سعادت منوط به معاد و فرجام زندگی انسان است؛ اما این بدان معنی نیست که خداوند سعادت را فقط امری آن دنیایی قلمداد کرده و از سعادت دنیوی نظر باز داشته است؛ در واقع برای معنای دوم عمدتاً از دو واژه فوز و فلاح در قرآن استفاده شده است؛ که در ادامه مورد بررسی دقیق قرار خواهند گرفت.

۳. سعادت و مترادفات آن در قرآن

۳-۱. لغت فوز

الف) معنای فوز از دیدگاه لغت‌شناسان

واژه فوز در واقع تالی حرکت در مسیر الله است؛ به عبارات دیگر فوز از دیدگاه قرآن، چنان مسیر عملی است که آنکه به سلامت این مسیر را طی کند، به مقام فائز دست می‌یابد؛ صاحب مفردات نیز چنین معنایی را از فوز به دست می‌دهد و می‌نویسد: «الظفر بالخبر مع

حصول السلامة» (راغب، بی تا: ۳۸۷). صاحب کتاب جمهره اللغة نیز در تعریف فوز چنین می‌نویسد: «الفوز: ضد الهلاك؛ فاز يفوز فوزاً، ثم كثر ذلك حتى صار كل من نال خيراً فقد فاز به.» (ابن درید، بی تا: ۳/ ماده فوز) اما احمد بن فارس بر وجه خلوص برای تحقق فوز تأکید داشته و می‌نویسد: «فَارَ يفوز، إذا نجا و هو فائز؛ و فاز بالأمر، إذا ذهب به و خلص.» (ابن فارس، همان: ۶/ ماده فوز) از دیدگاه صاحب کتاب الفروق فی اللغة فوز عبارت است از: «الفوز هو الخلاص من المكروه مع الوصول الى المحبوب و لهذا سمي الله تعالى المومنين فائزين لنجاتهم من النار و نيلهم الجنة و لما كا الفوز يقتضى نيل المحبوب.» (عسگری، بی تا: ۲۰۵)

ابن منظور بر این باور است که: «الفوز: النجاه و الظفر بالأمنیه و الخیر» (ابن منظور، دیجیتالی، ماده فوز) در کتاب مجمع‌البحرین نیز در تعریف فوز چنین آمده است: «النجاه و الظفر بالخیر، من قولهم فاز یفوز فوزاً: إذا ظفر و نجا؛ و الفائز بالشیء: الظافر به و منه الفائزون.» (طریحی، ۱۳۷۵: ماده فوز)

ب) مفهوم فوز در قرآن کریم

واژه فوز در قرآن کریم نیز به کرات مورداستفاده قرار گرفته است که در ادامه معانی این واژه به‌طور دقیق موردبررسی قرار خواهد گرفت.

جدول (۱): واژه فوز در قرآن کریم

ردیف	آیه	سوره	متن آیه	علت و معنای فوز
۱	۱۳	نساء	تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ.	عدم ترک حدود الهی
۲	۷۳	نساء	وَلَئِنْ أَصَابَكُمْ فُضْلٌ مِنَ اللَّهِ لَيَقُولَنَّ كَأَنْ لَمْ تَكُنْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُ مَوَدَّةٌ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ مَعَهُمْ فَأَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا.	فضل الهی
۳	۱۱۹	مائده	قَالَ اللَّهُ هَذَا يَوْمُ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ.	صدق

رهایی از عذاب	مَنْ يُصْرِفْ عَنْهُ يَوْمَئِذٍ فَقَدْ رَحِمَهُ وَ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْمُبِينُ.	انعام	۱۶	۴
نیل به رضوان الهی	وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ وَرِضْوَانٍ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ.	توبه	۷۲ ۸۹ ۱۰۰ ۱۱۱	۵
رستگاری	أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ.			
سبقت در ایمان و نیکی	وَالسَّابِقُونَ الْأُولُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ.			
جهاد در راه خدا	إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدَا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ.	يونس	۶۴	۶
ایمان و تقوا	الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ * لَهُمُ الْبُشْرَى فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ.			
اصلاح عمل و آمرزش	يُضْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ	احزاب	۷۱	۷
رحمت الهی (مستفاد از آیات قبل)	إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ.	صافات	۶۰	۸
معصیت گریزی	وَقِهِمُ السَّيِّئَاتِ وَمَنْ تَقِ السَّيِّئَاتِ يَأْتِ بِكُنُوفٍ قَدْحٍ فَكَانَ رَحِمَتَهُ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ.	غافر	۹	۹
فضل الهی	فَضْلًا مِنْ رَبِّكَ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ.	دخان	۵۷	۱۰
ایمان و عمل صالح	فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُدْخِلُهُمْ رَبُّهُمْ فِي رَحْمَتِهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْمُبِينُ.	جاثیه	۳۰	۱۱
ایمان	لِيُدْخِلَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَبِئْسَ مَا كَفَرُ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَكَانَ ذَلِكَ عِنْدَ اللَّهِ فَوْزًا عَظِيمًا.	فتح	۵	۱۲

ایمان	يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ يُسْرَأُكُمْ يَوْمَ جَنَّتْ نَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ.	حدید	۱۲	۱۳
آمزش	يَغْفِرُ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَيُدْخِلُكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَمَسَاكِينَ يَطِيبُ فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ.	صف	۱۲	۱۴
ایمان و عمل صالح	يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ الْجُمُعِ ذَلِكَ يَوْمِ التَّعَابِنِ وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ وَ يَعْمَلْ صَالِحًا يُكْفَرْ عَنْهُ سَيِّئَاتِهِ وَيُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ.	تغابن	۹	۱۵
ایمان و عمل صالح	إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْكَبِيرُ.	۸۵	۱۱	۱۶

هم چنان که از جدول فوق برمی آید بر اساس آیات قرآن، مؤلفه‌ای که از فراوانی بیشتری جهت نیل به فوز برخوردار است، ایمان و عمل صالح است، درواقع اگرچه قرآن کریم، فوز را در حوزه های متعددی هم چون جهاد در راه خدا، معصیت گریزی و ... بیان میکند، اما از دیدگاه قرآن کریم وزن «ایمان و عمل صالح» دارای بیشترین بار ارزشی جهت نیل به فوز برخوردار است.

۳-۲. لغت فلاح

مفهوم فلاح از دیدگاه لغت شناسان

واژه قرآنی دیگر که معنایی معادل سعادت به دست می‌دهد؛ واژه فلاح است؛ چنانچه قرآن مجید در سوره شمس فلاح را نتیجه عینی و عملی تقوا می‌داند: «قد افلح من زکیها». درواقع فلاح نیز نوعی نیل است؛ به نظر می‌رسد که حرکت عملی انسان برای دستیابی به مقام فائز، همان فلاح است.

الف) معناشناسی فلاح

راغب می‌نویسد: «الفلاح - الظفر و ادراک بغية.» (راغب، همان: ۳۸۵) بر اساس نظر ازهری فلاح عبارت است از: «فی الأذان حی علی الفلاح، یعنی هَلُمَّ علی بقاء الخیر و قال غیره حیاً یعجل و أسرع علی الفلّاح، معناه إلى الفوز بالبقاء الدائم.» (نجار، هارون و ازهری، ۱۳۸۲: ماده فلاح) فراهیدی نیز بر این باور است: «الفلاح و الفلّح لغه، البقاء فی الخیر

و فَلَاحِ الدَّهْرِ: بقاوه. و حَى عَلَى الْفَلَاحِ أَى: (هلم) على بقاء الخير... الْفَلَاحُ: الشَّقُّ فِي الشَّفْهِ فِي وَسْطِهَا، إِنْ الْحَدِيدَ بِالْحَدِيدِ يَفْلَحُ.» (فراهیدی، ۱۳۸۳: ماده فلاح) مصطفوی نیز بر این باور است که: «ان الاصل الواحد في المادة: هو النجاة من الشرور و ادراك الخير و الصلاح؛ و بهذين القيدین متماز عن مواد النجاة و الظفر و الصلاح. و يعبر عنه بالفارسيه بكلمه: پیروزی. و الفوز مرتبه بعد الفلاح و هو وصول الى الخير و النعمه و من آثار الاصل: البقاء في الخير و الفوز.» (مصطفوی، ۱۴۳۰، ۹/۱۳۳)

ب) مفهوم فلاح در قرآن کریم

قرآن کریم در آیات بسیاری از واژه فلاح استفاده نموده است؛ در ذیل ضمن ارائه جدولی این موضوع با دقت بیشتری مورد بررسی قرار گرفته است.

جدول (۲) واژه فلاح در قرآن کریم

ردیف	آیه	سوره	متن آیه	علت و معنای فلاح
۱	۵	بقره	أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ.	هدایت الهی
۲	۱۷	اعلی	قَدْ أَفْلَحَ مَن تَزَكَّىٰ وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّىٰ بَلْ تُؤَثِّرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ.	تقوا و یاد خدا
۳	۲۲	مجادله	لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ.	ایمان
۴	۳۸	روم	فَأَتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ ذَلِكَ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ.	زکات
۵	۱۰۲	مؤمنون	فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ.	ایمان و عمل صالح
۶	۱۱۶	نحل	إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ.	کذب گریزی
۷	۶۹	یونس	قُلْ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ.	کذب گریزی
۸	۳۷	قصص	وَمَنْ تَكُونُ لَهُ عَاقِبَةُ الدَّارِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ.	ظلم گریزی

ظلم گریزی	فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ مَنْ تَكُونُ لَهُ عَاقِبَةُ الدَّارِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ.	انعام	۱۳۵	۹
ظلم گریزی	قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ.	یوسف	۲۳	۱۰

بر اساس آیات الهی دو مؤلفه بسیار تأثیرگذار در فلاح، ایمان و ظلم گریزی است؛ بر این اساس ایمان جهت فلاح و فوز از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. از مجموع آیات مرتبط با فلاح و فوز این نتیجه حاصل می‌شود که: «۱. اهل فلاح، هدفی والا و مقدس، پیش رودارند و آن رضایت خداوند سبحان است؛ ۲. اهل فلاح، در راه خدا مجاهدت، مراقبت و استقامت دارند؛ ۳. مفلحون، رهیدن و رستن از موانع را مدنظر دارند؛ ۴. اهل فلاح، ترازوی اعمالشان از عمل صالح، سنگین است، لذا در بهشت منزل می‌گیرند.» (ملکوتی نیا و پسندیده، ۱۳۹۲: ۱۴۴) نکته دیگر اینکه از بین معانی متعدد فلاح، «ظلم گریزی» دارای بار معنایی بیشتری است؛ بر این اساس اگر پژوهشگر بر آن باشد که با یک رویکرد آماری، معنای سعادت را در قرآن کریم مورد توجه قرار دهد؛ این لغت در قرآن کریم دارای معانی ذیل است:

۱. تسلیم، قرب و عطا‌ی الهی: این معانی عمدتاً در زمره معانی سعادت در قیامت به کاربرده شده است؛
۲. ایمان و عمل صالح؛
۳. ظلم گریزی.

به دنبال مفهوم شناسی سعادت در قرآن کریم، این سؤال مهم پیش می‌آید که عملی نمودن مفاهیم مذکور و کاربست آن در زندگی، تابع چه اصولی است و قرآن کریم چه روش‌هایی را در این مسیر توصیه می‌نماید؟

۴. نیل به سعادت در قرآن: روش‌ها و اصول

رستگار شدن در قرآن کریم، در واقع فوز عظیمی است که تنها با تمسک به روش‌های قرآنی قابل حصول است؛ قرآن کریم تحصیل سعادت به معنای ایمان صالح؛ و هم‌چنین دستیابی به سعادت به معنای ظلم گریزی را ناشی از علل خاصه‌ای می‌داند و پیرامون هر کدام از آن‌ها به اختصاص سخن گفته است؛ از دیدگاه قرآن کریم، قسم اول

سعادت به معنای «تسلیم، قرب و عطاى الهى» که در جهان عقیبى نصیب انسان مى‌شود، نیز ناشی از اموری مى‌داند که باعث نیل به سعادت‌های پیشین از جمله ایمان و عمل و صالح و یا ظلم‌گریزی مى‌شود؛ بنابراین روش دستیابی به سعادت در معنای اخیر، (اخروی) تابع روش‌های تحصیل سعادت در فوز و فلاح است؛ این که روش‌های توصیه‌شده قرآن چیست؟ و سعادت را تابع چه اصول و قواعدی مى‌داند؛ مبحث بعدی پژوهش حاضر است.

الف) اصول تحصیل سعادت به معنای ایمان و عمل صالح

۱. تزکیه نفس

این مهم در سوره شمس مورد اشاره قرار گرفته است؛ آنجا که مى‌فرماید: «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا» به نظر مى‌رسد که:

«زکاهها» از ماده تزکیه در اصل به معنای نمو و رشد دادن است. زکات در اصل به معنای نمو و رشد است، زیرا انسان با دادن زکات مالش زیاد مى‌شود. (فراهیدی، همان: ۵/۳۹۴) طبرسی از این مقدمه چنین نتیجه مى‌گیرد که:

«پس کسی رستگار است که نفسش را تزکیه نماید، یعنی آن را به وسیله اطاعت پروردگار و اعمال صالح پاک و اصلاح نماید.» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۰/۷۵۵) در واقع «اگرچه شأنیت قرآن کریم هدایت است لکن نفسی که آلوده به کثافات اخلاقی گردیده و در طریق کج‌روی قدم زد، هرچه پیش مى‌رود بر ضلالت و گمراهی وی افزوده مى‌گردد؛ حتی کلمات وحی به جای آنکه وی را هدایت نماید بر گمراهی وی مى‌افزاید. آن وقت از فیوضات الهی ناامید و بی‌بهره مى‌گردد.» (امین اصفهانی، ۱۳۵۳: ۵/۱۵۴) از سوی دیگر در قرآن کریم روش‌های تزکیه نفس را نیز از نظر دورنگه داشته نشده است و چگونگی طی این خطر خطیر مورد اشاره قرار گرفته است. چنانچه در آیات ۸ و ۹ سوره حشر بدین مهم پرداخته و مى‌فرماید: «لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْتُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ»

بر اساس آیه فوق کلیدواژه‌های دستیابی به تزکیه نفس عبارت است از:

- دنیا‌گریزی نه به معنای رهبانیت؛ بلکه به معنای در اولویت قرار ندادن دنی؛
- توجه ویژه به آخرت؛
- کسب رضوان الهی؛
- پیوند با اولیای الهی؛
- ایثار؛
- توجه به احکام الهی؛
- زکات.

۲. ایمان و مودت الهی

این مهم در سوره مؤمنون مورد اشاره قرار گرفته و می‌فرماید: «فَدَأَلَّحَ الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ» چنانچه ملاحظه می‌شود شرط ایمان نیز منوط به نکات ذیل است:

- خشوع در نماز؛
- روی گردانی از باطل؛
- پرداخت زکات.

اندکی توجه به نکات فوق این نکته را حاصل می‌کند که سعادت به‌عنوان مقصد نهایی انسان در روز واپسین نیازمند اقدامات عملی بسیاری است که به‌عنوان معبری برای نیل به سعادت حائز اهمیت وافر است؛ چه اینکه آیات قرآن دال بر این واقعیت است که سعادت، مدلول ایمانی است که بدون وجود آن، ورود به سرمنزل مقصود امری نامیسور خواهد بود. نکته بسیار مهم در خصوص ایمان آن است که: «با صرف اعتقاد، ایمان حاصل نمی‌شود مگر به لوازم چیزی که بدان اعتقاد وجود دارد، ملتزم شد و آثارش را پذیرفت.» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۶/۱۵)

چنین به نظر می‌رسد که ایمان به خدا دارای اقتضائات مخصوص به خود است؛ چنان که طبرسی می‌نویسد: «مقتضای اعتقاد قلبی به پیروی از آنچه خدا و رسول بدان حکم می‌کنند لیبیک گفتن است نه اینکه آن را رد کنند.» (طبرسی، همان: ۷/۱۵۷)

۳. ذکر و ثبات

ذکر خدا و توالی و ثبات در این مسیر از جمله نکاتی است که از دیدگاه قرآن به سعادت منجر می‌شود. بر اساس آیه ۲۴ سوره انفال که می‌فرماید: «فَتَّبِعُوا وَذُكِّرُوا اللَّهُ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ»؛ ذکر و کثرت آن از جمله اسباب فلاح است؛ سید قطب بر این باور است که: «مراد از ثبات در این آیه، پایداری در اطاعت از خدا و رسولش و فرار نکردن از دشمن و مواجهه با اوست، زیرا آیه راجع به جنگ مسلمانان در بدر است.» (قطب، ۱۴۲۵: ۳/۱۵۲۸)

درواقع ذکر دائم باعث محبت و توجه به الله می‌شود و «این توجه به خدا، بینش افراد را نسبت به او تقویت می‌کند تا در جوار رحمت حق عمل صالح را انجام دهند و رستگار شوند.» (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۴/۳۰۲)

نکته‌ای که در اینجا مطرح است این است که آیا صرف ذکر باعث فلاح می‌شود؛ بدون شک پاسخ منفی است چرا که «به مجرد ذکر، فلاح حاصل نمی‌شود بلکه شرایط دیگری هم دارد که از جمله ایمان و اخلاص است.» (طیب، ۱۳۷۸: ۱۳/۱۵)

۴. زکات

یکی دیگر از عوامل مهم ایمان و عمل صالح از دیدگاه قرآن توجه به مبحث زکات است؛ سوره لقمان و آیات ۴ و ۵ این سوره از جمله مواردی است که این مهم مورد تأکید قرار گرفته است؛ چنان که می‌فرماید: «الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» اما آیه ۱۴ سوره اعلی صراحتاً به این موضوع اشاره داشته و می‌فرماید: «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى» در واقع زکات نسبت معناداری با تزکیه دارد چنانچه مدرسی می‌نویسد: «کلمه تزکیه به معنای طهارت قلب از شرک به وسیله زکات مال در حق دیگران است زیرا بعد از طهارت قلب نور پروردگار و یاد او با خواندن نماز و خضوع در برابر حق صورت می‌گیرد.» (مدرسی، ۱۴۱۹: ۱۸/۴۹)

ب) قواعد تحصیل سعادت به معنای ظلم‌گریزی

۱. امر به معروف و نهی از منکر

قرآن کریم فوز و فلاح را بدون امر به معروف و نهی از منکر امری محال می‌داند؛ در واقع از دیدگاه قرآن کریم سعادت علاوه بر وجوه فردی که در کثرت ذکر و تقوا نمایان می‌شود، دارای وجوه اجتماعی نیز هست؛ چنانچه در آیه ۱۰۴ سوره آل عمران می‌فرماید: «وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» به نظر می‌رسد که استفاده از واژه امت در ابتدای آیه نشان از وجوه جمعی سعادت دارد؛ از آنجا که در آیه فوق از کلمه «خیر» استفاده شده است؛ به نظر می‌رسد که دعوت به خیر، رفع شر را مستتر در خود دارد؛ و ظلم در نگره قرآنی از جمله معنای ظلم است؛ لذا امر به معروف، موجبات ایجاد خیر ناشی از رفع ظلم را مهیا می‌سازد.

۲. جهاد

جهاد (اصغر) نیز از جمله مواردی است که در نیل آدمی به سعادت تأثیر بسیار دارد؛ در واقع علاوه بر تقوا که حاصل جهاد اکبر است؛ قرآن وجه اجتماعی جهاد، یعنی صبغه اصغر آن را نیز از نظر دور نداشته است؛ چنانچه در آیه ۸۸ سوره توبه می‌فرماید: «لَكِنَّ الرُّسُولَ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ جَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ وَأُولَئِكَ الْخَيْرَاتُ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» این مهم در آیه ۳۵ سوره مائده نیز مورد تأکید قرار گرفته و می‌فرماید: «وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» بدیهی است که بروز و ظهور ظلم، از علل لازم برای ایجاد جهاد است؛ لذا جهاد می‌تواند به معنای سعادت‌تی باشد که باعث رفع ظلم می‌شود.

آنچه از این مختصر معنا به دست می‌آید، این است که نیل به سعادت نیازمند پویایی فردی و اجتماعی است؛ و تمرکز بر امور فردی و یا عبادی صرف باعث ورود به این منزل اعلی نخواهد شد؛ لذا سعادت در بعد فردی خود متوجه ایمان و عمل صالح؛ و در بعد اجتماعی خود متوجه ظلم‌گریزی است؛ از دیدگاه قرآن جمع بین این دو (و البته علل دیگری که بررسی آن‌ها در دستور کار این پژوهش نیست) موجبات سعادت اخروی (به معنای سعادت مورد توجه سوره هود) را مهیا می‌سازد.

علاوه بر قرآن کریم، سعادت از جمله مباحثی است که توسط شارحان، مفسران، اهل

فلسفه، متکلمان، حتی روان‌شناسان و جامعه‌شناسان نیز مورد توجه و تشریح و تحلیل قرار گرفته است؛ از بین حوزه‌های متعددی که به این مهم توجه داشته‌اند؛ هم چنان که در بخش نخست این نوشتار نیز به آن اشاره شد، بر آن است که تا معنای فلسفی آن را مرد توجه قرار دهد؛ و از بین خیل عظیم فلاسفه اسلامی، دیدگاه ملاصدرا را مطمح نظر قرار داده است؛ اما بررسی جداگانه سعادت از دیدگاه قرآن و فلسفه، اگرچه در نوع خود حائز ارزش است، اما این پژوهش بر آن است که مفهوم و اصول دستیابی به سعادت از دیدگاه فلسفه را با سوبه‌ای تطبیقی مورد بررسی قرار داده و در واقع نسبت به نظرگاه فلسفی ارزش گذاری کند.

۵. مفهوم سعادت از دیدگاه ملاصدرا

سعادت از دیدگاه ملاصدرا دارای معانی ذیل است:

۵-۱. درک وجود

ملاصدرا سعادت حقیقی را وجود و درک وجود می‌داند، «اما از آنجایی که وجودها در کمال و نقص با هم فرق دارند و دارای مرتبه اند، سعادت نیز متفاوت بوده و دارای مراتب است. به طوری که سعادت است که در وجود اتم است بیشتر است و هر قدر وجود ناقص تر باشد؛ چون بیشتر با شرّ و شقاوت آمیخته است، سعادت و خیر نیز در آن کمتر می‌شود.» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱/۳۴۱)

به طور کلی از دیدگاه فلسفی سعادت و شناخت در ارتباطی مستقیم با یکدیگر قرار دارند؛ و بر این نکته تأکید دارد که: «سعادت یعنی استکمال نفس انسانی بر اثر شناخت حقایق موجودات، یک نوع شناخت تحقیقی و قطعی به اندازه طاقت بشری.» (ملاصدرا، ۱۴۱۹: ۲۱-۲/۲۰) چنین ارتباطی در دنیای فلسفه بدین وسیله توجیه می‌شود که اگرچه وجود اشیاء و موجودات حائز اهمیت است؛ اما مهم‌تر از وجود، درک علت وجودی آن‌ها است؛ ضمن این که بسنده نمودن به وجود موجودات، هرگز با دریافت و فهم علت آن‌ها موجد حظّ نمی‌شود.

در تطبیق چنین معنایی از سعادت نزد ملاصدرا با مفاهیم سعادت نزد قرآن کریم، اولاً می‌توان به قرابت این معنا با ایمان و عمل صالح اشاره نمود؛ بدین دلیل که درک موردنظر

ملاصدرا از نوع حسّی نیست، بلکه از جنس معرفت است؛ و بنا بر نظر مفسران بزرگ اسلامی از جمله علامه طباطبائی، ایمان نیز از جنس معرفت است؛ البته معرفت مورد نظر علامه، تمکن قلبی است، چنان که در تفسیر «آیه سوم سوره بقره»^۱ تأکید می‌کند: «ایمان نوعی تمکن اعتقاد در قلب است.» (طباطبائی، ۱۴۳۰ق: ۴/۳۷) به بیان دیگر، سعادت از دیدگاه ملاصدرا در وجودهای کامل منزل می‌گزیند، منازلی که به واسطه نور معرفت، به نور ایمان منور شده‌اند.

۵-۲. خیر اشیاء

در اندیشه ملاصدرا «سعادت هر چیز و خیر آن، نیل به چیزی است که به وسیله آن وجودش کمال یابد. وجود، خیر و سعادت است و آگاهی به آن نیز خیر و سعادت است.» (ملاصدرا، ۱۴۱۹: ۹/۱۲۱) در واقع از دیدگاه فلسفی بین دو مقوله «سعادت» و «خیر» ارتباطی معنادار وجود دارد؛ به بیان قوی‌تر، بعد از فهم علت وجودی اشیاء و نیل به حقیقت وجودی، هدف اشیاء و موجودات حائز اهمیت می‌شود؛ در همین مرحله نیز ملاصدرا بر آن است فهم این هدف (که همان خیر اشیاء است) از مفاهیم دیگر سعادت است: «خیر، کمالی است که هر موجودی به آن اشتیاق دارد، آن را برگزیده و اراده کرده است؛ خیر آن است که اراده و خواست آدمیان به خاطر او تحقق یافته و او سبب ترجیح و ملاک ترجیح قرار گرفته است.» (همان: ۱/۳۴۱)

این معنا را نیز نمی‌توان بی‌نسبت با مفهوم سعادت با قرآن کریم دانست؛ در یک تحلیل عقلی، ظلم از مصادیق شرّ است، به عنوان نمونه از جمله مصادیق، ظلم به دیگران، غیبت است؛ بدیهی است که غیبت در خانه شرّ منزل دارد؛ از سوی دیگر ورود به آستان خیر و کمال وجودی بدون رهایی از شرّ و ظلم، امکان‌پذیر نیست، در واقع عامل ارجحیت انسان، دستیابی وی به خیر است؛ فلذا بدون ظلم‌گریزی، سعادت محقق نخواهد شد.

۱. الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ.

۳-۵. سعادت به معنای لذت

ضلع دیگر مکمل ماهیت سعادت، «لذت» است؛ چراکه: «در حکمت متعالیه سعادت به معنای کمال، لذت و خیر به کاررفته که دست یافتن به آن‌ها به معنای کمال وجودی است و راه رسیدن به آن‌ها، ادراک حاق وجود و متن واقع - که سازگار با قوای ادراکی است - هست؛ اما باید توجه داشته باشیم که این ادراک و استکمال تنها مربوط به قوه نظری انسان نیست بلکه قوه عملی انسان نیز نقش مهم و سازنده دارد.» (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۳۸۴-۳۸۳) در این راستا لذت در تضاد با درد معنا شده است؛ اما هر دو در ارتباط با شناخت معنا می‌شوند؛ به عبارت دیگر در حوزه فلسفه عدم شناخت و درک کنه ذات موجودات موجبات بروز و ظهور درد را فراهم می‌کند، این در حالی است که لذت یکی از توابع حتمی شناخت تلقی شده است. نکته مهمی که ملاصدرا در این بخش از معنای سعادت به آن اشاره کرده، این است که سعادت دارای ابعاد عملی نیز هست؛ صدرا کمال را نیازمند نظر و عمل به صورت توأمان می‌داند؛ اگر چنین بینشی در تطبیق با آیات قرآن کریم مورد توجه قرار گیرد، می‌توان به این نکته اشاره کرد، فوز که از معانی سعادت در قرآن کریم است؛ عمدتاً به وجه عملی سعادت اشاره دارد؛ صدرا اگرچه در این باب از امر به معروف، جهاد و ... سخن نگفته است؛ اما تأکید وی بر نقش قوه عملی در حیطه سعادت می‌تواند از الثفات وی به این حوزه حکایت کند. چکیده سخن این که لذت از معانی سعادت است و این لذت در پرتو شر گریزی و خیر طلبی مهیا می‌شود؛ اما صرف تعلق قلبی و نظری به چنین امری کفایت نمی‌کند و قوه عملیه برای تحقق چنان لذتی، بسی لازم و ضروری است.

۶. روش‌های تحصیل سعادت از دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا روش‌های تحصیل سعادت را در یک حالت کلی به سه دسته، تحصیل دانشورانه، طی کردن مراتب عقلی و ربوبی و حجاب زدایی درورنی و بیرونی تقسیم نموده است.

۶-۱. تحصیل دانشورانه سعادت

ملاصدرا بر آن است که: «فسعاده النفس و کمالها هو الوجود الاستقلالي المجرد و التصور للمعقولات و علم بحقایق الاشياء علي ما هي عليها و مشاهدة الامور العقلية نورانيال و الذواتة.» (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۹/۱۲۸)

پوینده طریق سعادت گویی به ذات و جوهره سعادت دست می‌باید، چرا که با تمسک به دانش راستین، حقیقت عالم را دریافته است؛ اما حتی اینجا هم نقطه پایان نیست؛ چرا که در نظرگاه فلسفی سعادت دارای مراتب متعددی است و غایت تک مرتبه‌ای نیست که به محض وصول به آن پویش آدمی پایان پذیرد؛ بلکه ورود به سعادت به‌مانند ورود به جهان جدیدی است که سیر در این جهان، خود نیازمند طی مراتب و منزلگاه‌های متعددی است؛ چنانچه ملاصدرا در این باب می‌نویسد: «وجود، یک حقیقت واحده ذومراتب و تشکیکی بر حسب کمال و نقص است. مرتبه پایین‌تر نسبت به مرتبه مافوق ضعیف‌تر است و تنها بخشی از کمالات وجودی مرتبه بالاتر را دارد و نسبت به مرتبه مادون خود هم تمام کمالات وجودی آن را و هم کمالات فراتر و قوی‌تر از آن را دارد وجود نفس انسان نیز در هر مقطع فرضی خویش تمام کمالات مادون را کامل‌تر از آن به دست می‌آورد؛ سعادت انسان به طبع وجود نفس و قوای ادراکی، ظاهری و باطنی نفس، لحظه‌به‌لحظه نو به نو شده و در مرتبه قوی‌تر و کامل‌تر قرار می‌گیرد؛ همان‌گونه که مراتب وجود به‌طور یکنواخت از پایین به بالا شدید و شدیدتر می‌شود.» (همان: ۷/۱۵۶)

البته در مراتبی دیگر از بحث، ملاصدرا بین حرکت به‌سوی اصل وجود و سعادت، معنا و ارتباط قائل است؛ و اگرچه اصل وجود را خالی از خیر نمی‌بیند؛ اما از سوی دیگر اتم وجود را نیز نیازمند سعادت می‌داند و می‌نویسد: «اعلم ان الوجود هو الخیر و السعاده و الشعور بالوجود ایضاً خیر و سعاده ان یكون الوجودات متفاضله بالکمال و النقص فکلما کان الوجود اتم کان خلوصه عن العدم اکثر و سعاده فیها اوفر.» (همان: ۹/۱۲۱)

نکته مهم در این راستا این است که «خیر وجود» چیست که ملاصدرا آن را مستتر در وجود می‌داند؛ از دیدگاه وی: «خیر چیزی است که هر موجودی به آن اشتیاق دارد و آن را برمی‌گزینند. کمال چیزی است که هر شیء به‌سوی آن حرکت اشتدادی و تکاملی

پیدا می‌کند. وجود، عین تحقق و حصول است، از این رو اشیا به هر میزانی که از شدت وجود برخوردار باشند به همان درجه از خیر و کمال برخوردارند. وجود و خیر مانند نوری می‌ماند که همواره از فیاض علی الاطلاق به مخلوقات افاضه می‌شود.» (همان: ۱/۳۴۰)

از همین رو خیر، کمال و سعادت بسان اضلاعی است که غایت راستین آدمی بدون آن‌ها میسر نیست؛ چنانچه خود نیز در این ارتباط بر این باور است که: «خیر و کمال ارتباط تنگاتنگ با استکمال نفس انسانی و ادراک عقلانی و سعادت انسانی دارد، خواه این ادراک مربوط به قوه نظری باشد یا عملی، بهجت لذت و سعادت انسان را در پی دارد.» (همان)

ب) طی کردن مراتب عقلی و ربوبی

در نظام فلسفی ملاصدرا اگرچه سعادت، خیر و کمال جزء واژگان پرتراکمی هستند که فهم اندیشه ملای شیرازی بدون آن‌ها امکان‌پذیر نیست؛ اما باید به این نکته کلیدی نیز توجه داشت که سعادت و واژگان تابع آن در خدمت پرسمان مهم سعادت قصوی به خدمت گرفته شده‌اند. در واقع سعادت قصوی در اندیشه ملاصدرا جز با قرب الهی میسور نیست؛ اما این نیل، نیازمند مراتبی است که منزلگاه آن در عقل مستفاد و عقل فعال بنا شده است؛ لذا رسیدن به مرتبه اولی نیازمند طی طریق از مراتب مادون است؛ و این مراتب در اندیشه ملاصدرا به گونه ذیل طراحی شده‌اند:

۱- مرتبه عقل محض و اتحاد با عقل فعال

«وصول به مرتبه عقل مستفاد از نظر بسیاری از فلاسفه قبل از ملاصدرا، از طریق اتصال نفس به عقل فعال تحقق می‌پذیرد. نفس بعد از استکمال و نیل به مرتبه عقل مستفاد از طریق ارتباط و اتصالی که با عقل فعال پیدا می‌کند، واجد همه صوری می‌شود که در عقل فعال موجود است. از نگاه ملاصدرا، اصولی مانند حرکت جوهری نفس، مبین آن است که نفس در سیر تکامل اشتدادی خود نه تنها می‌تواند با عقل فعال مرتبط و متصل شود، بلکه می‌تواند با این جوهر مفارق متحد گردد. منظور ملاصدرا از اتحاد نفس با عقل فعال این است که نفس در مسیر استکمال خود به درجه‌ای از اشتداد وجودی می‌رسد که همه

مراتب مادیت را پشت سر گذاشته و به مرتبه تجرد کامل نائل می‌شود.» (ایزدی، ۱۳۹۶: ۹۰)

۲- مرتبه عقل مستفاد

ملاصدرا بر این باور است که: «سعادت قصوای انسان این است که نفس او در سیر تکاملی عقل نظری از مراتب بالهیولی، بالملکه و بالفعل عبور کند و به مرتبه عقل مستفاد نائل شود.» (ملاصدرا، ۱۴۱۹: ۱۳۲-۸/۱۳۱)

اما وصول به عقل مستفاد نیز بدون شک نیازمند روشی خاص است که ملاصدرا در این خصوص معتقد است: «نفس انسان می‌تواند از طریق حرکت جوهری اشتدادی مراحل جسمانیت، علم حسی، علم خیالی، عقل بالملکه و عقل بالفعل را یکی بعد از دیگری طی کند و سرانجام به مرتبه عقل مستفاد نائل شود.» (همان: ۳/۴۶۱)

۳- مرتبه قرب ربوبی

از دیدگاه فلسفی، آدمی با رسیدن به مرتبه نیستی، به سعادت اولی یا همان سعادت قصوی بار می‌یابد. مردمان در این پایه، از چگونگی تجرد پنداری و عوالم عقول نیز اوج گرفته و آشکارا و بدون هیچ میانداری خداوند را شهود می‌کند. در این راستا: «اگر انسان بتواند به مقامی برسد که از وجود ماسوی‌الله، اعم از موجودات ظلمانی مادی و نیز موجودات نوری مفارق و حتی از خویشتن خویش عبور کند و فقط وجود خداوند را ببیند، به مقام فنا نائل آمده است.» (همان: ۶/۳۸۰)

در واقع، در این مرتبه باید نوعی اضمحلال روی دهد به گونه‌ای که «وجودی که شخص عارف با آن موجود است، بایستی فانی گردد و در وجود خداوند که همه چیز قائم به او است مضمحل شود تا اینکه در خودش هیچ وجود مستقلی نیابد. این مقام، مقام اهل وحدت (وجود) است که بزرگ‌ترین مقام‌ها و کرامات است و مقام اهل فنا در توحید هست و این نهایت درجه سالکان خداوند است که با قدم ایمان و نور عرفان به سوی او می‌روند.» (همان: ۹/۳۷۶)

نکته حائز اهمیت در این راستا این است که ملاصدرا رسیدن به مرتبه نهایی سعادت یا همان سعادت قصوی را نیازمند دانش دانسته و اصلاً بار یافتن به این مرحله والا را بدون

کسب دانش غیرممکن می‌داند؛ اما تفاوت عمده این سنخ از دانش با سایر دانش‌ها در این است که این جنس از دانش تحصیلی نیست؛ «علمی که مبدأ عمل است یک علم حصولی است؛ این علم که می‌تواند ظنی و یا (حتی) تقلیدی هم باشد منشأ عمل خیر است؛ اما علمی که غایت قصوی برای عمل و سلوک در صراط مستقیم است نحوه دیگری از علم هست و آن عبارت است از مشاهده حضوری و اتصال علمی که نزد صوفیه، فنای در توحید نامیده می‌شود.» (همان: ۹/۲۳۱)

ج) حجاب زدایی درونی و بیرونی

ملاصدرا در بخش دیگری از امارت متدلوژیک خود جهت نیل به سعادت بر این اصل خطیر اصرار می‌ورزد که «اگر انسان بخواهد به سعادت برسد لازم است دو نوع حجاب را از خود دور نماید کند؛ حجاب داخلی و حجاب خارجی. حجاب داخلی همان تصور نفس است که باید در اثر قوه تفکر و اندیشه از حالت عقل هیولایی بیرون آید، در شناخت اشیای عالم به کمال برسد و به عقل فعال مرتبط شود.» (محامد، ۱۳۸۰: ۱۲۷)

«اما حجاب خارجی عبارت است از: اشتغال نفس به امر بدن و گرفتار شدن به قوای حسی و این اشتغالات برای نفس حجاب است. اگر انسان از این دو حجاب بیرون آید، همه چیز برایش منکشف و ظاهر می‌شود. بدن و حواس ظاهری، اگرچه در ابتدای سیر انسان به سوی کمال برای او ضرورت دارد و امری لازم است.» (محامد، همان) تا جایی که گفته شده است: «من فقد حسا فقد علما»، اما در نهایت، وقتی انسان به کمال لایق خود برسد، دیگر نیازی به این بدن و ابزار و آلات و حواس خود ندارد، بلکه تمام این‌ها موانعی هستند برای کشف حقایق برای او و در حقیقت، مانند شبکه‌ای است برای صید.» (همان)

هم‌فرونی واژگان در عبارات فوق دال بر این حقیقت است که راستینگی سعادت گزاره‌ای است که لذتی کامل را در درون خود مستتر دارد؛ اما این نهاد مستتر آنگاه به عالم عین شرف حضور می‌یابد که نفس آدمی کمال را در سیاق کامل درک نموده باشد؛ در واقع فرازمندی برای انسان هنگامی هویدا می‌گردد که نفس او در دو بعد حکمت نظری و عملی به والایی برسد؛ برآیند چنین مرتبه‌ای این است که انسان حقیقت هستی را دریافته

و در پرتو دانش و گرایش راستین به قرب الی الله برسد. به هر روی در حیطة عملی به نظر می‌رسد که ملاصدرا، تزکیه نفس را با توجه به مرتبه عقل ربوبی، بیش از سایر روش‌های مورد توجه قرآن کریم جهت دستیابی به سعادت مدنظر قرار داده است؛ در واقع اگر قرآن کریم به عنوان سند اصلی و قانون اساسی سعادت و چگونگی دستیابی به آن قلمداد شود؛ اندیشه ملاصدرا موفق به شرح و بسط و تبیین بخشی از این قانون مادر شده است. البته این بدان معنا نیست که اندیشه ملاصدرا در این مسیر قابل اعتنا نیست، چرا که همان طور که در سطور فوق به آن اشاره شد، به لحاظ مفهومی، سعادت از دیدگاه ملاصدرا ذیل مفهوم کلان سعادت از دیدگاه قرآن قرار گرفته و هرگز در تباین آن قرار نمی‌گیرد؛ اما در حیطة عمل، ملاصدرا اگرچه سعادت را حاصل پویش نظر و عمل، به صورت توأمان می‌داند؛ اما گویی روش‌های عملی دستیابی به سعادت با ایجاز کمتری در دستگاه فکری ملای شیرازی طرح و بحث شده است؛ با این همه انطباق دیدگاه ملاصدرا با دیدگاه قرآنی از مرتبه قابل قبولی برخوردار است و بدون شک امتیاز استادی در طریق سعادت را دارا است.

فرجام

گرایش‌های دانی و عالی نفس از یک طرف و اراده و اختیار آدمی از طرف دیگر، سبب شده است تا در وجود انسان کشمکش دائمی میان خیر و شر، خوبی و بدی؛ و زشتی و زیبایی برقرار باشد.

در این درگیری، گاه تمایلات پست بر گرایش‌های عالی و عقل و فطرت آدمی چیره می‌شود و انسان در مقابل تمایلات آلوده حیوانی، تسلیم می‌گردد و با گناه، تن به اسارت قوای نازله نفس می‌دهد. این اسارت بال و پر، پرواز به سوی کمال و سعادت را از او می‌گیرد و از حرکتش باز می‌دارد؛ و گاه نیز بر این تمایلات پست غالب آمده به خوبی می‌گراید.

توضیح آن که حیات انسان در روی زمین، قرین گناه و معصیت و تمرد از امر خداوند بوده و همیشه نیز بدین خاطر، صدمات زیادی دیده و مشقات فراوانی متحمل شده است. از سرپیچی آدم و حوا نسبت به فرمان پروردگار، مبنی بر منع از خوردن میوه شجره ممنوعه که منجر به هبوط آن‌ها شد و بعد از آن اقدام قابیل به قتل برادرش هابیل تا هر معصیتی دیگر که

در هر جا و هر زمان از فرزندان آدم سرزده و می‌زند، همواره بدبختی‌ها و گرفتاری‌های زیادی را برای انسان به همراه داشته است.

این عامل ویرانگر که به تعبیر علی - علیه السلام - «چنان اسب‌های چموش‌اند که خطاکاران و گناهکاران سوار بر آن‌ها گشته، با افسارهای از دست رفته در بیراهه‌ها و سنگلاخ‌ها می‌تازند»، (امامی، ۱۳۸۷، خطبه ۱۶) سرنوشت آدمی را با آتش و عذاب و رنج گره زده و قرین ساخته است. از سوئی دیگر «ترس آدمی از مکافات گناه و عقوبت همراه آن، دل‌نگرانی اضطراب‌آوری که همواره روح او را آزار می‌دهد، برایش به وجود آورده است تا جایی که بشر گناهکار دائماً در آرزوی تسهیل مجازات و یا لغو کیفر گناه با عفو و گذشت به سر می‌برد. در نتیجه همین امر باعث شده که با هر دین و آئینی، به اموری مانند تفدیه، قربانی، شفاعت و امثال این معانی معتقد، بلکه پناهنده شود.» (چوبینه، ۱۳۷۷، ۱۰۵)

بر همین اساس است که سعادت و پویش در مسیر آن؛ هم‌چنین شناخت معنای دقیق آن همواره محل تفحص حوزه‌های مختلف دانش، از جمله کلام، فلسفه و عرفان بوده است؛ در این میان؛ جستار مذکور در حوزه فلسفه نیز مورد توجه جدی قرار گرفته است.

نتیجه گیری

در این مقاله پرسمان سعادت به صورت تطبیقی از نظرگاه قرآن و فلسفه بررسی شد براساس آیات قرآن روش های دستیابی به تزکیه نفس چنین بیان شده است:

- دنیا گریزی نه به معنای رهبانیت؛ بلکه به معنای در اولویت قرار ندادن دنی؛
- توجه ویژه به آخرت.
- کسب رضوان الهی.
- پیوند با اولیای الهی.
- ایثار.
- توجه به احکام الهی.
- زکات.

و همچنین سعادت در دیدگاه فلاسفه بویژه ملاصدرا مبنی بر ارکان زیر آمده است:

تحصیل دانشورانه سعادت، عقل ربوبی، حجاب زدایی

بنابراین با دیدگاه انطباقی می توان گفت ملاصدرا متاثر از آیات قرآنی به ارائه راهکارهایی در جهت نیل به سعادت پرداخته است. اما بخش قابل توجهی از تحریرهای ملاصدرا به عنوان فیلسوفی حکیم به بررسی پیرامون معنای سعادت اختصاص داده شده و اگرچه در حیطه عمل، به وسعت و کمال روش های قرآنی نیست، اما در عرصه نظر تا حدود زیادی موفق عمل کرده است.

فهرست منابع

۱. ابن درید، محمد بن حسن (بی‌تا). *جمهره اللغة*، بیروت: دارالعلم المالین، ج ۳.
۲. ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۲۲). *معجم مقاییس اللغة*، قم: مکتب الاعلامیه الاسلامی، ج ۶.
۳. ابن عربی، محی‌الدین (۱۴۰۵). *الفتوحات المکیه*، قاهره: الهیئة المصریة العامه للکتاب، ج ۱.
۴. ابن منظور، محمد ابن مکرم (بی‌تا). *لسان العرب*، بیروت، دار بیروت، کتابخانه دیجیتالی، شماره ۷۳۲۲.
۵. امامی، محمدجعفر (۱۳۸۷). *نهج البلاغه*، قم: انتشارات امام علی بن ابی طالب.
۶. امین اصفهانی، نصرت (۱۳۵۳). *مخزن العرفان در تفسیر قرآن*، بی‌جا: نشر ثقی، ج ۵.
۷. ایزدی، محسن (۱۳۹۶). «تأملاتی در آثار ملاصدرا درباره سعادت قصوی (با رویکرد قرآنی)»، *مجله انسان پژوهی دینی*، سال ۱۴، شماره ۳۸، ۱۰۴-۸۵.
۸. چوبینه، سجاد (۱۳۷۷). *حکمت نظری و عملی در شاهنامه فردوسی*، شیراز: نشر نوید.
۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (بی‌تا). *مفردات*، بیروت: دارالقلم.
۱۰. شیرازی، محمدابراهیم (۱۳۸۰). *مبدأ و معاد*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ج ۱، ۷، ۹.
۱۱. شیرازی، محمدابراهیم (۱۴۱۹). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۱، ۲، ۳، ۶، ۸، ۹.
۱۲. شیرازی، محمدابراهیم (۱۹۸۱). *المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه*، تهران: بنیاد حکمت صدرا، ج ۱.
۱۳. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۴). *تفسیر المیزان*، قم: جامعه مدرسین، ج ۶.
۱۴. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۳۰). *تفسیر المیزان*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۵. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع البیان*، تهران: نشر ناصر خسرو، ج ۷، ۱۰.
۱۶. طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵). *مجمع البحرین*، تهران: نشر مرتضوی.
۱۷. طیب، سید عبدالحسین (۱۳۷۸). *أطیب البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: نشر اسلام، ج ۱۳.
۱۸. عسگری، حسن بن عبدالله (بی‌تا). *الفروق فی اللغة*، بیروت: دارالافاق الحدیده.

۱۹. غزالی، ابو حامد (۱۳۸۹). *کیمیای سعادت*، نسخه الکترونیکی.
۲۰. فارابی، ابونصر (۱۴۲۱). *جمع بین رایب الحکیمین*، بیروت: دار و مکتبه الهلال.
۲۱. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰). *التفسیر الکبیر*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۱۴.
۲۲. فراهیدی، خلیل ابن احمد (۱۳۸۳). *کتاب العین*، قم: نشر اسوه، ج ۵.
۲۳. قطب، سید ابراهیم (۱۴۲۵). *فی ظلال القرآن*، بیروت: دار الشروق، ج ۳.
۲۴. محامد، علی (۱۳۸۰). «سعادت و شقاوت از دیدگاه فلسفه و دین»، *مجله پژوهش‌های فلسفی و کلامی*، شماره ۷ و ۸، ۱۴۰-۱۲۱.
۲۵. مدرسی، محمد تقی (۱۴۱۹). *من هدی القرآن*، تهران: نشر دار محبی الحسین، ج ۱۸.
۲۶. مصطفوی، حسن (۱۴۳۰). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، بیروت: دارالکتب العلمیه، ج ۹.
۲۷. ملکوتی نیا، علی و پسندیده، عباس (۱۳۹۲). «بازشناسی مفهوم فلاح در قرآن و حدیث»، *فصلنامه علوم و قرآن و حدیث*، شماره ۱.
۲۸. نجار، محمدعلی؛ محمد هارون، عبدالسلام و ازهری، محمد ابن احمد (۱۳۸۲). *تهذیب اللغه*، تهران: نشر صادق.

نوع مقاله: پژوهشی - مروری

صفحات ۲۰۶ - ۱۸۳

اسلام و اعلامیه جهانی حقوق بشر غربی: ارتداد، آزادی فکر و عقیده

مهدی صالحی^۱

محمد جعفری هرنندی^۲

محمد اسدی مهماندوست^۳

چکیده

اعلامیه جهانی حقوق بشر محور تعیین مهمترین اصول حقوق و آزادی‌های بشر از جمله آزادی، برابری و مساوات و ... قرار گرفت، اما علی‌رغم جهانی بودن آن، چالش‌های بسیاری را در میان ملل جهان و از جمله کشورهای مسلمان برانگیخته است این اعلامیه مبنای اصلی حقوق بشر در اسلام یعنی یگانگی و وحدانیت خداوند را که نادیده گرفته است و تنها به عقول بشری اکتفا نموده و نیز محور بودن انسان در تدوین این اعلامیه، از چالش‌های اصلی است که دنیای جدید غرب برای جهان اسلام به وجود آورده است. پژوهش حاضر با بیانی انتقادی و مقایسه‌ای، به روش توصیفی-تحلیلی با رویکرد کتابخانه‌ای نگاشته شده است. نتایج استدلال‌های تحلیلی نشان می‌دهد حقوق بشر از منظر اسلام جزئی از مکتب اسلام، قوانین الهی و ایمان قلبی است که به حقوق بشر اعتبار می‌بخشد و آن را الزام‌آور می‌کند اما محور اعلامیه جهانی حقوق بشر بر عقل انسان و نفی هر گونه سلطه قومی یا مذهبی یا فرهنگی بر انسان استوار است. لذا در تفکر دینی، حقوق بشر، ژرف اندیشانه و ضمانت اجرای بیشتری دارد. میان منشور بین‌المللی حقوق بشر و اعلامیه حقوق بشر از منظر اسلام وجوه تشابه و تعارض زیادی وجود دارد اما به دلیل تفاوت در مبانی فلسفی و عقیدتی بسیاری از اصول اساسی این دو منشور، این مفاهیم نمی‌تواند به صورت مطلق و به همان شکلی که در اعلامیه جهانی حقوق بشر بیان شده است، مورد قبول اسلام باشد.

واژگان کلیدی

اسلام، اعلامیه جهانی حقوق بشر، ارتداد، آزادی فکر و عقیده.

۱. دانش‌آموخته دوره دکتری، گروه الهیات و معارف اسلامی، گرایش فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد یادگار امام خمینی (ره)، شهر ری، تهران، ایران.

Email: Mahdi.s1032@gmail.com

۲. دانشیار گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد یادگار امام خمینی (ره)، شهر ری، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: Harandi_lawyir@yahoo.com

۳. استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد یادگار امام خمینی (ره)، شهر ری، تهران، ایران.

Email: Mohamad-asadi-m@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۴/۱۰ پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۷/۳

طرح مسأله

در بحث از حقوق و آزادی‌ها سخن از انسانی است که اشرف مخلوقات نامیده می‌شود و جهان با تمام امکانات، نعمات و مواهب برای وی و در خدمت او است. انسانی که در عالم زمین مقام خلیفه الهی در زمین یافته و بر سرنوشت اجتماعی خویش حاکم شده است (بیات، سقای بی‌ریا، بهشتی، ۱۴۰۰، ص ۴۲). انسان به طور اعم یعنی در هر وضع و موقعیت و صرف نظر از جنس، نژاد، رنگ و خصوصیات موروثی و اجتماعی موجودی آزاد و متمتع از یک سلسله حقوق است. به عبارت دیگر هر انسانی به صورت طبیعی و خدادادی دارای حقوقی است و به دلیل انسان بودنش برخوردار از حق حیات، حق آزادی، حق داشتن کار، مسکن، دادخواهی، تعلیم و تعلم و غیره است. خداوند که آفریننده انسان-ها است ساختار وجودی انسان را به گونه‌ای آفریده است که دارای استعدادها، امیال و تقاضاهایی است، همین استعدادها و میل‌های انسان است که پدیدآورنده حق خدادادی و طبیعی برای او است. به همین دلیل است که حقوق بشر اولاً حقوق جهانی است و ثانیاً حقوقی است که توسط خالق بشر از همان آغاز خلقت، برای او پایه گذاری شده است. زیرا این حقوق، حق طبیعی و مسلم هر عضو خانواده بشری است و هر فرد در هر کجا، با هر نژاد، زبان، جنس، یا دین که باشد از این حقوق بهره‌مند است و لازم نیست که این حقوق را کسب کند. مسئله حقوق بشر بعنوان حقوق اساسی انسان‌ها همواره در طول تاریخ زمینه ساز مناقشات فراوانی گردیده است. پس از فجایع دو جنگ جهانی و احساس نیاز افکار عمومی نسبت به مدون سازی قوانین حقوق بشری در بستر سازمان ملل متحد برای جلوگیری از تکرار فجایع مشابه اعلامیه جهانی حقوق بشر متولد گشت (میری نام‌نیها، ۱۳۹۹، ص ۵۷). از همان ابتدا مشخص شد که این اعلامیه نمی‌تواند در قرابتی کامل با هنجارهای تمامی ملل و دول جهان قرار گیرد و نتیجتاً زمینه‌ساز مخالفت‌هایی خصوصاً از جانب کشورهای حوزه تمدن اسلامی گردید (همان، ص ۵۷). حقوق بشر پدیده‌ای تازه نیست، بلکه جریانی است که در طول حیات بشری، همواره دغدغه فکری افراد بشر بوده است. حقوق بشر یک طبیعی و مسلم هر فرد از خانواده بشری است و هر فردی با هر

ویژگی اعم از نژاد، زبان، جنس، رنگ، دین و غیره باید از آن بهره‌مند شود. در جلسه ۱۸۳ اجلاس مجمع عمومی ملل متحد در ۱۰ سپتامبر ۱۹۴۸ در یک نسخه مدون «اعلامیه جهانی حقوق بشر» به تصویب رسید. بنابراین حقوق بشر، حقوقی است که به دلیل نیازهای فطری انسان برای ادامه حیات خود صرف نظر از هر گونه خصوصیتی، توسط خداوند برای او قرار داده شده است. از نظر این اعلامیه که مشتمل بر ۳۰ ماده است، همه افراد بشر با توجه به تمایزات نژادی، قومی و فرهنگی، دینی، جنسی و مانند آن برابرند، در نتیجه همه انسان‌ها از حقوق برابر برخوردارند و هیچ کس را نمی‌تواند از داشتن این حق محروم ساخت. این حقوق بر محور برابری انسان‌ها و عدالت فراگیر می‌چرخد.

اما بحث از حقوق و آزادی بشر در نظام حقوقی اسلام در ارتباط با جامعه‌ای است که هدف نهایی‌اش حرکت به سوی الله و ساختن جامعه‌ای آسوده است و می‌کوشد تا زمینه لازم و کافی را برای رشد و تکامل ملت فراهم آورد. همه کوششی که جوامع گذشته داشته‌اند و اکنون نیز دنبال می‌کنند و با وسایل و امکانات گسترده به تبلیغ آن می‌پردازند، در بعد زندگی مادی است. اگر به اعلامیه‌هایی که درباره حقوق بشر چه در آمریکا و فرانسه و چه در انگلستان و دیگر کشورها صادر شده و به مقدمه‌ای که در این رابطه در قوانین اساسی آنها آمده و برنامه‌ای که در این باره صادر شده مراجعه کنیم به این نتیجه می‌رسیم که هدف یگانه و نهایی، تامین زندگی بدون زحمت و توأم با رفاه و آسایش انسان است. درحالی‌که مکتب والا و انسان‌ساز اسلام، تنها به مسائل مادی پرداخته است؛ در اسلام، به لوازم و ضروریات انسان از زن و مرد برابر با فطرت و طبیعت او با دقت خاصی توجه شده و حقوق و تکالیف وی پیش از تولد تا پس از تولد در تمام جهان و در همه زمینه‌ها مورد توجه قرار گرفته است.

در مکتب انسان‌ساز محمدی (ص)، هدف آن است که بشر گام به گام به سوی رشد و تکامل حرکت کند. قرن‌ها پیش از آن که حقوق و آزادی‌های فردی سرفصل قوانین اساسی قرار گیرد و چکیده آن در قالب سندی به نام اعلامیه جهانی حقوق بشر قرار داده شود، اصول واقعی حقوق فردی و طبیعی انسان در آیات آسمانی قرآن آمده و بر آن تاکید شده است. به همین دلیل است که حقوق بشر غربی همواره چالش برانگیز بوده و بسیاری از

جوامع و اندیشمندان را به موضع‌گیری واداشته است، چرا که عنصری که در اسلام و بلکه همه ادیان الهی، برای تدوین حقوق بشر اجماع نظر وجود دارد، توحید و نفی شرک است و در واقع بر پایه همین عنصر حقیقت محور است که جایگاه حقوقی انسان مشخص و انسان به کرامت واقعی خود دست می‌یابد. ولی متأسفانه این عنصر مهم در اعلامیه جهانی حقوق بشر نادیده گرفته شده است. بنابراین این مقاله به دنبال مقایسه دیدگاه اسلام و اعلامیه جهانی حقوق بشر غربی در زمینه ارتداد، آزادی فکر و عقیده است.

اهداف پژوهش

اعلامیه جهانی حقوق بشر محور تعیین مهمترین اصول حقوق و آزادی‌های بشر از جمله آزادی، برابری و مساوات و ... قرار گرفت، اما علی‌رغم جهانی بودن آن، چالش‌های بسیاری را در میان ملل جهان و از جمله کشورهای مسلمان برانگیخت که نادیده گرفتن مبنای اصلی حقوق بشر در اسلام یعنی یگانگی و وحدانیت خداوند و اکتفا نمودن به عقول بشری و نیز محور بودن انسان در تدوین این اعلامیه، از چالش‌های اصلی است که دنیای جدید غرب برای جهان اسلام به وجود آورده است. از این رو، این مطالعه، به بحث، تحلیل و مقایسه دیدگاه اسلام و اعلامیه حقوق بشر غربی در حوزه ارتداد، آزادی فکر و عقیده پرداخته است.

روش پژوهش

در این پژوهش، ابعاد مختلف دیدگاه اسلام و اعلامیه جهانی حقوق بشر غربی در زمینه ارتداد، آزادی فکر و عقیده مقایسه و تحلیل می‌شود، در این پژوهش از روش «توصیفی-تحلیلی» و کتابخانه‌ای برای تبیین آن دو بهره گرفته می‌شود.

پیشینه و مبانی پژوهش

۱. حقوق بشر در اسلام

بحث از حقوق بشر در اسلام، بحث تازه‌ای نیست. مضامین آن از دیرباز در متون دینی اسلام فراوان یافت می‌شود. همچنین شواهد متعددی از کتاب و سنت بر این مدعا ارائه شده است. علاوه بر کرامت بخشیدن انسان که یکی از اساسی‌ترین اصل احترام به حقوق بشر به حساب می‌آید، آزادی بشر و احترام به حقوق و حیثیت ذاتی انسان و دخالت

ندادن عوامل عارضی از قبیل نژاد، زبان، رنگ، ملیت و غیره در اعتبار و امتیاز برای انسان‌ها، دقیقاً مورد توجه انسان برای رهایی از این گونه قید و بند بوده و توجه دادن او به حیثیت ذاتی و کرامت و شرافت انسانی خویش است. قرآن، پیامبر اسلام را اینگونه معرفی می‌کند: «مردم را به کار نیک دعوت و از کار بد باز می‌دارد؛ پاکیزه‌ها را حلال و ناپاک‌ها را حرام می‌کند و بار گرانی را که بر گردن خود نهاده‌اند از آنها بر می‌دارد» (اعراف/۱۵۷). همچنین قرآن در اصل، همه انسان‌ها را در گوهر انسانیت، فضیلت، ارزش و حیثیت ذاتی انسان یکی می‌داند و رنگ، نژاد، قومیت و ملیت را به عنوان وسیله تشخیص، حساب می‌کند نه امتیاز و برتری (حجرات/۱۳).

اساساً مبارزه پیامبران و بزرگان دینی در طول تاریخ در راستای درهم شکستن امتیازهای طبقاتی و تفاخرات و برتری جویی‌های ناشی از قومیت، نژاد، ثروت و غیره و ارزش دادن به شخصیت ذاتی انسان و آزادی او بوده است. عبارت معروف امام علی علیه السلام که می‌فرمایند: «بنده کسی مباش درحالی که خداوند تو را آزاد آفریده است» (نهج البلاغه نامه ۳۱) تاکید بر توجه دادن انسان به ارزش ذاتی خود و نفی اسارت و بردگی او به هر شکل آن است (شهیدی، ۱۳۷۰).

تاریخچه حقوق بشر در اسلام را باید در لابلای نصوص اسلامی و تحولات سیاسی و اجتماعی جوامع مورد مطالعه قرار داد، بدیهی است که بررسی تاریخچه هر موضوعی در جهان آفرینش نشان می‌دهد که به لحاظ تاریخی هر پدیده‌ای در یک زمانی تولد و تکون یافته و در زمان دیگر تاریخ آن به شکل مجموعه‌ای مشتمل بر دوره‌های مختلف تدوین گردیده است. پدیده حقوق بشر نیز از این امر مستثنی نیست (عمید زنجانی، ۱۳۷۰، ص ۳۰).

۱-۱. اعلامیه جهانی حقوق بشر

از آنجا که شناسایی حیثیت ذاتی کلیه اعضای خانواده بشری و حقوق یکسان و انتقال‌ناپذیر آنان اساس آزادی، عدالت و صلح را در جهان تشکیل می‌دهد؛ از آنجا که عدم شناسایی و تحقیر حقوق بشر منتهی به اعمال وحشیانه‌ای گردیده است که روح بشریت را به عصیان واداشته و ظهور دنیایی که در آن افراد بشر در بیان و عقیده، آزاد و از ترس فقر،

فارغ باشند به عنوان بالاترین آمار بشر اعلام شده است؛ از آنجا که اساساً حقوق انسانی را باید با اجرای قانون حمایت کرد تا بشر به عنوان آخرین علاج به قیام بر ضد ظلم و فشار مجبور نگردد؛ از آنجا که اساساً لازم است توسعه روابط دوستانه بین الملل را مورد تشویق قرار داد؛ از آنجا که مردم ملل متحد، ایمان خود را به حقوق اساسی بشر و مقام و ارزش فرد انسانی و تساوی حقوق مرد و زن مجدداً در منشور اعلام کرده اند و تصمیم راسخ گرفته‌اند که به پیشرفت اجتماعی کمک کنند و در محیطی آزاد، وضع زندگی بهتری به وجود آورند؛ از آنجا که دول عضو، متعهد شده‌اند که احترام جهانی و رعایت واقعی حقوق بشر و آزادی‌های اساسی را با همکاری سازمان ملل متحد تامین کنند؛ از آنجایی که حُسن تفاهم مشترکی نسبت به این حقوق و آزادی‌ها برای اجرای کامل این تعهد، کمال اهمیت را دارد. اعلامیه جهانی حقوق بشر انسان را موجودی دارای خرد و وجدان معرفی می‌کند که آزاد و برابر آفریده شده و از کرامت ذاتی برخوردار است و همین کرامت ذاتی مبنای برخورداری انسان از حقوق بشر است. این دیدگاه مجموعه‌ای تلفیقی و ناشی از توافق مفهومی میان نمایندگان مکاتب مختلف حقوقی و فلسفی است (بحرینی و قاری سیدفاطمی، ۱۴۰۰، ص ۵۰۵).

مجمع عمومی این اعلامیه جهانی حقوق بشر را آرمان مشترکی برای تمام مردم و کلیه ملل، اعلام می‌کند تا جمیع افراد و همه ارکان اجتماع، این اعلامیه را دائماً مد نظر داشته باشند و مجاهدت کنند که به وسیله تعلیم و تربیت، احترام این حقوق و آزادی‌ها توسعه یابد و با تدابیر تدریجی ملی و بین‌المللی، شناسایی و اجرای واقعی و حیاتی آن‌ها چه در میان خود ملل عضو چه در بین مردم کشورهایی که در قلمرو آنها می‌باشد تامین گردد (ناصر زاده، ۱۳۷۲، ص ۲۹).

۲-۱. نقد اعلامیه جهانی حقوق بشر از دیدگاه اسلام و نداشتن ضمانت اجرا

اسلام به عنوان دینی مبتنی بر دو شاخه اصلی عقیده و شریعت، به ویژه سابقه طولانی و حضور در عرصه عملی زندگی و متن جامعه و حکومت، طبیعی است که دارای یک نظام فراگیر و جامع حقوقی - قانونی باشد. به همین دلیل، طبیعی است که در صورت لزوم، به ارائه نظر خود درباره امور و مسائل مختلف پردازد و حتی در موارد نیاز، بر اساس اصول

خاص خود به موضع گیری عملی و مشارکت نسبت به تدوین و اجرای قوانین اقدام لازم را انجام دهد. از این را برخلاف تصور اولیه ناکافی، سطحی و ناآگاهانه از حقایق این دین، شاید بی انصافی و غرض ورزی در مواجهه با دستاوردها یا قلمروهای آن و غیره اسلام با مقولات لازم و مهمی به نام قانون و حقوق و شاخه ها و متفرعات آنها بیگانه نیست، بلکه چنانکه گفته شد، یکی از ارکان اصلی آن شریعت یعنی قانون و قانونگذاری است (ویسی، ۱۳۷۶، ص ۱۶۷).

از این رو می توان اولین گام در راه تاسیس نظام حقوق بشر در اسلام را نقد وضعیت موجود و حاکم بر این مقوله در ساحت جهانی دانست. زیرا حقیقت این است که مسئله تحت عنوان "حقوق بشر" به عنوان یک اصطلاح مستقل با ثابت در میان مفاهیم و اصطلاحات حقوقی اسلامی، به معنایی که امروزه از آن مراد می شود، وجود ندارد و می توان گفت حداکثر تا پیش از نیمه های قرن گذشته، عبارت «حقوق بشر»، عربی - اسلامی وجود نداشت (محمد عابد الجابری، حقوق الانسان فی الفكر العربی، ص ۲۶).

به طور کلی می توان گفت که آرای غربی درباره حقوق بشر همواره با نهضت های طرفدار قانون اساسی در قرن نوزدهم در جهان اسلام شناخته شد. اکنون نیز این مفاهیم، بحث های سیاسی را که در همایش های بین المللی به شیوه تفکر سیاسی غربی مطرح می شود، تحت الشعاع خود قرار داده است. بنابراین رواست بگویم که مفهوم حقوق بشر با اسلام بیگانه است (لنگهاوزن، ۱۳۷۹، ص ۱۳۳). البته از این جمله چنین نتیجه گرفته نمی شود که همه آرای ارزشی که بر اساس حقوق بشر غربی ارائه شده ضد اسلامی، یعنی معارض با نظریات و ارزش های اسلامی است. بعضی از آرای که بر اساس مبانی فکری غیر اسلامی بیان شده، ممکن است با اسلام هماهنگ باشد. مثلاً کسی ممکن است به این نظر برسد که چند نظام مختلف فکری نظیر مارکسیسم، بودائیسیم و اسلام اتفاق نظر دارند که باید به فقیر کمک شود.

بنابراین باید در تمیز دادن مبانی عقلانی آرای ارزشی از خود آن آرا، دقیق شده و بین آن دو فرق گذاشت (وحیدی و مروی، ۱۴۰۰، ص ۲۸۴). ابطال یک مبانی عقلی برای ابطال آرای مبتنی بر آن، کافی نیست برای ابطال آن آرا باید از منابع قبلی مورد قبول

خودمان دلیل بیاوریم (همان، ص ۲۹۰-۲۹۱). به همین دلیل متفکران مسلمان بسیاری از مطالبی که در اعلامیه جهانی حقوق بشر وجود دارد را پذیرفته‌اند و در اعلامیه اسلامی حقوق بشر تکرار کرده‌اند.

اگر بخواهیم از تمام کاستی‌ها و نواقصی که برای اعلامیه جهانی حقوق بشر وجود دارد صرف نظر کنیم، باز هم یک نقص بزرگی در آن باقی می‌ماند و آن عدم داشتن ضمانت اجرا برای حقوق مذکور در این اعلامیه است که امروزه یکی از مسائل مبتلابه جهان و یکی از معضلات مهم حقوق بشر در سطح بین‌الملل به حساب می‌آید.

درست است که در نگاه اول در سیستم داخلی یک ملت، دولت مجری قوانین به حساب می‌آید و حقوق و تکالیف افراد ملت خود را تضمین می‌کند و در نظام بین‌المللی نیز، سازمان ملل و دول تابع آن ضمانت اجرای قوانین و حقوق بشر را در سطح بین‌المللی بر عهده دارند، اما نگاهی ژرف‌اندیشانه به این مسئله نشان می‌دهد که گاهی اوقات واقعیت بر خلاف آن است. برای اینکه این مطلب بیشتر روشن شود ابتدا موضوع در سیستم داخلی ملت‌ها بررسی می‌شود، ممکن است در هر سیستم داخلی دولت بتواند جلوی بسیاری از قانون شکنی‌هایی که توسط افراد رخ می‌دهد را بگیرد و تا جایی که ممکن است قانون را لازم‌الاجرا می‌کند اما این تنها در مورد اموری که به صورت آشکار واقع می‌شود، رخ می‌دهد و دولت فقط می‌تواند جلوی آن دسته از جنایت‌ها و قانون شکنی‌هایی که رخ می‌دهد و یا مدرک و دلیلی بر آنها اقامه شود را بگیرد. درحالی که موارد بسیاری یافت می‌شود که در آن مجرم شناسایی نمی‌شود و هیچ کس از جرم و تجاوزش باخبر نیست. در اینجا دیگر نمی‌توان گفت که در مقابل این جرایم دولت از ضمانت اجرای قوی برخوردار است و اگر حقی از فردی این گونه پایمال شود کسی نمی‌تواند آن را جبران کند و حق را به حق‌دار برساند.

حال که در درون یک سیستم داخلی وضع چنین است سخن را به جامعه ملل منتقل می‌کنیم؛ جامعه‌ای که با تشکیل مجمع‌های مختلف یا تعداد افراد معدودی برای همه جامعه بشریت قانون وضع می‌کند و حقوق آنها را مشخص می‌کند و بر فرض که نتیجه این مجمع‌ها که به صورت اعلامیه‌های جهانی اعلام می‌گردد جامع تمام حقوق بشر باشد، آیا

به همان اندازه و به صورت جهانی نیز برای آن ضمانت اجرایی تعیین کرده است؟
برای پاسخ به این سوال ابتدا باید با مفهوم ضمانت اجرای حقوق بشر در سطح بین‌الملل آشنا شد.

در منشور بین‌المللی ضمانت‌های اجرایی به طور عمده عبارت است از: «تعهد کشورهای امضاکننده کنوانسیون‌ها، کمیته حقوق بشر سازمان ملل، گزارش‌های کشورهای به دبیرکل سازمان ملل متحد، گزارش کمیته حقوق بشر به شورای اقتصادی - اجتماعی و از راه این شورا به مجمع عمومی سازمان ملل و ...» (مصفا، ۱۳۸۲، ص ۶۰).

ملاحظه می‌شود که در سطح بین‌الملل نیز ضمانت‌های اجرایی محدود به تعهد کشورهای در مقابل یکدیگر و گزارش کمیته‌های سازمان ملل است. اما متأسفانه این تعهدها هیچ وقت نتوانسته است که حقوق بشر را آن گونه که باید، تضمین کرده و از پایمال شدن حقوق و مظلومیت‌های ملت‌های مظلوم در برابر قدرت‌های زورگو جلوگیری کند.

به اجمال می‌توان گفت که متأسفانه غربی‌ها در مورد طرفداری از حقوق بشر، امتحان خوبی نداده‌اند. در بسیاری از موارد به جای اینکه واقعاً در پی تامین و رعایت حقوق و آزادی افراد باشند، برای وارد کردن فشار بر کشورهایایی که در خط سیاسی آنها نیستند از این حربه استفاده کرده و هر جا منافع خودشان اقتضا می‌کند، از واضح‌ترین موارد نقض حقوق بشر چشم پوشی کرده و آن را نادیده گرفته و به تسامح از آن گذشته‌اند. نمونه عینی و گویای آن را می‌توان در نحوه موضع‌گیری و واکنش آنها در قبال حوادث بعد از جنگ خلیج فارس، وضعیت فلسطین اشغالی و بوسنی - هرزگوین از یک طرف و شیوه‌های اعمال فشار علیه کشورهای چینی، ایران، سودان، کوبا و به نحوی چین مشاهده کرد (سنائی، ۱۳۹۱، ص ۷۹).

اما از دیدگاه اسلام با توجه به ماهیت حقوق اسلام که حقوقی مذهبی است ضمانت‌های اجرایی آن تفاوت‌های اساسی با ضمانت‌های اجرایی در حقوق غیر مذهبی دارد. در تعالیم اسلامی مهمترین ضمانت اجرا این است که جهان در محضر خدا است و همه افعال در محضر او انجام می‌پذیرد و هیچ کاری از دید او پنهان نمی‌ماند و کسی نمی‌تواند از قلمرو حکومت مجازات او بگریزد.

یکی از برجسته‌ترین امتیازات نظام حقوقی بشر اسلامی این است که برخلاف مکاتب و نظام‌های آرمان‌خواه غربی و شرقی در محدوده کتاب‌ها و مقالات باقی نمی‌ماند و با تعیین کیفر و مجازات همه انواع جرایم حتی آن دسته از جرایمی که از دید همه مخفی است و کسی نسبت به آنها آگاهی پیدا نمی‌کند، قوانین جامعه بشریت و حقوق آنان را از ضمانت اجرایی بسیار قوی برخوردار کرده است (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۲۴۵). خداوند در این باره می‌فرماید: «و نحن اقرب الیه من جبل الوریث» (ق / ۱۶). یعنی اینکه ما به انسان از رگ گردن او هم نزدیک‌ترین و ناظر به همه اعمال او هستیم و در جای دیگر می‌فرماید: «کراما کاتبین یعلمون ما تفعلون» (انفطار / ۱۱ و ۱۲). یعنی خداوند، فرشته را برای هر انسانی مامور کرده که تمام اعمال او را از کوچک و بزرگ، خوب و بد را ثبت می‌کند و با این بیان به انسان گوشزد کرده که اگر به میزان ذره کار نیک انجام دهد پاداش آن را می‌بیند و اگر ذره‌ای خطا و جرمی مرتکب شود مجازات آن را نیز خواهد دید (زلزال / ۷). بنابراین می‌توان گفت که ضمانت اجرای هر قانون و قاعده‌ای بر دو بنیان استوار است: یکی هراس از شرمندگی نزد دیگران و دیگری بیمه از کیفر. اما اگر در برخی موارد هیچ یک از این دو یافت نگردد، انگیزه‌ای برای بشر جهت اجرای قانون باقی نمی‌ماند (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۲۴۵). اما قانون‌شکنی که خود را از مجازات دولت آزاد می‌بیند و یا از شدت تکرار گناه، شرمندگی برایش حاصل نمی‌شود، در صورت اعتقاد به خداوند همواره از کیفر کردار خویش بیمناک است و در نتیجه تلاش می‌کند که دست به گناه و قانون‌شکنی نیالاید.

همه شریعت‌های آسمانی به ویژه اسلام، به انسان چنین پیغام دادند که اجرای قانون کاری است بایسته که تنها با نیت نزدیکی به پروردگار و در همه جا و همه دم باید به آن وفادار بود زیرا آن کس که شرمندگی نزد او بسیار رنج‌آور است نیز آن است که گناهکاران را کیفر جاوید می‌دهد، خدا است. و چنین شاهد منتقمی در همه جای انسان و کارهایش را می‌نگرد و بر می‌شمارد: «هر جا باشید او با شماست و خداوند بر آنچه انجام می‌دهید بیناست» (علق / ۱۴). بر این پایه هرگز کسی برای اجرای قانون بی انگیزه نخواهد بود و همواره این صدا را در جهان هستی می‌شنود که: «الم یعلم بان الله یری» (حدید / ۴).

بنابراین با توجه به آنچه بیان شد روشن می‌شود که از جمله کاستی‌ها و نقدهای مهمی که به اعلامیه جهانی حقوق بشر وارد است، ضمانت اجرای حقوق بشر در امور دنیوی و مربوط به دولت‌ها و سازمان‌های جهانی است که هیچگونه انتظام تعهدی در قبال آن ندارد، درحالی‌که ضمانت اجرایی در حقوق بشر اسلامی به طور عمده اخروی و مربوط به روابط خالق و مخلوق و جزئی از عبادات است.

۲. آزادی عقیده و مذهب

آزادی عقیده و مذهب از حقوقی است که در هر دو اعلامیه جهانی و اسلامی حقوق بشر مطرح گردیده و از اصول مهم و اساسی حقوق بشر به شمار می‌رود. قبل از پرداختن به این بحث و بیان وجوه اختلاف دو اعلامیه در مورد این آزادی، بهتر است که ابتدا با توجه به تعریف چند اصطلاح زیر آشنا شده و بدانیم که مقصود از مذهب، عقیده، آزادی عقیده و آزادی مذهبی چیست؟

عقیده: مجموعه دیدگاه‌ها، نظریات، آراء و باورها و برداشت‌های هر فرد انسانی از هستی، جامعه، تاریخ، انسان، دین، فرهنگ و غیره است. هر عقیده‌ای از نظر صاحبان آن صحیح، صادق و ارجح است در عین اینکه از نظر دیگران ممکن است باطل، کاذب، مضر و مرجوح باشد.

آزادی عقیده: حق انتخاب و پابندی انسان به هر عقیده‌ای است. حق اندیشیدن، اعتقاد داشتن، ابراز داشتن، تعلیم و ترویج و عمل بر طبق عقیده، مادامی که عمل او به عقیده‌اش باعث سلب حقوق و آزادی‌های دیگران و اخلال در نظم و اخلاق نشود. آزادی عقیده در صورتی تحقق می‌یابد که اعتقادات فرد هر چه که باشد منجر به سلب حقوق فردی و اجتماعی او نشود.

مذهب یا دین: نوعی عقیده، مجموعه دیدگاه‌های نظری درباره انسان، جهان مشهود و ماورای آن، منش‌های اخلاقی و احکام عملی که دیندار بر آن است که با ایمان و عمل به آن تعالیم که توسط پیامبر در اختیار آدمیان قرار گرفته است به سعادت ابدی دست می‌یابد.

آزادی مذهب: حق انتخاب و تدین انسان بر هر مذهبی. حق ایمان داشتن، اظهار

دین و بیان اعتقادات مذهبی (دینی)، انجام مناسک و اعمال مذهبی، تعلیم امور دینی به کودکان و متدینان، دعوت، تبلیغ و ترویج تعالیم دینی در جامعه، تاسیس معبد، ترک ایمان و خروج از دین (ارتداد) ترک اعمال دینی، نقد تعالیم دینی، مادامی که اعمال دینی و باعث سلب حقوق و آزادی‌های دیگران و اخلال در نظم و اخلاقی عمومی نباشد. آزادی مذهب زمانی تحقق می‌یابد که دین و مذهب فرد هر چه باشد جرم محسوب نشود و منجر به سلب حقوق فردی و اجتماعی او در دنیا نشود (کدیور، ۱۳۷۸، ص ۱۸۳).

۲-۱. آزادی عقیده و مذهب در اعلامیه حقوق بشر غربی و اسلام

با توجه به تعاریف بالا، مقصود از مذهب نوعی عقیده است و آزادی مذهبی نیز یعنی افراد در ابراز عقیده مذهبی خود - هر مذهبی که باشد - آزاد باشند و این اصلی است که هر دو نظام حقوقی جهان اسلام و غرب به آن معتقد بوده و آن را مورد توجه قرار داده‌اند، اما آنچه که در این میان شایسته بررسی است این است که بدانیم هر کدام از نظام‌های حقوق اسلام و غرب تا چه حد این آزادی را قبول دارند؟ آیا وقتی فرد در بیان عقیده و از جمله عقاید مذهبی خود آزاد باشد معنایش این است که این آزادی مذهبی او در ابراز عقیده دینی خود مطلق و بدون هیچ قید و شرطی است یا اینکه می‌توان برای آن حد و مرزی قرار داد؟ برای پاسخ به این سوال بهتر است ابتدا به موادی از هر دو اعلامیه جهانی و اسلامی که به این نوع آزادی پرداخته، اشاره کرد و سپس تفاوت دو دیدگاه و دیدگاه اسلام را در این مورد بیان خواهیم کرد.

در این زمینه ماده ۱۸ اعلامیه جهانی حقوق بشر آزادی مذهبی را اینگونه توصیف می‌کند: «هر کسی حق دارد که از آزادی فکر، وجدان و مذهب بهره‌مند شود. این حق متضمن آزادی تغییر مذهب یا عقیده و همچنین متضمن آزادی اظهار عقیده و ایمان است و نیز شامل تمایلات مذهبی و اجرای مراسم دینی است و هر کسی می‌تواند از این حقوق منفردا، مجتمعا به طور خصوصی و به طور عمومی برخوردار باشد».

در مقابل، اسلام نیز با بیان آیه «لا اکراه فی دین» (بقره/۲۵۶)، اصل آزادی مذهبی را مورد توجه قرار داده است. ماده ۱۰ اعلامیه اسلامی حقوق بشر این حق را اینگونه توصیف می‌کند:

«اسلام دین فطرت است و به کار گرفتن هر گونه اکراه نسبت به انسان و بهره‌برداری از فقر یا جهل انسان جهت تغییر این دین به دین دیگر یا به الحاد جایز نمی‌باشد».

لذا از دیدگاه اسلام در این زمینه هیچ گونه تحمیلی برای پذیرش دین اسلام از هیچکس پذیرفتنی نیست براین اساس خداوند در قرآن کریم هر گونه اکراه و اجبار نسبت به عقاید مذهبی را مورد مذمت قرار داده است، خداوند در قرآن صریحاً می‌فرماید:

« لا اکراه فی الدین قد تبین رشد من الغی » (بقره / ۲۵۶). کار دین به اجبار نیست هدایت از ضلالت بر همه روشن گردید. این آیه می‌خواهد دین و هر نوع عقیده اجباری را نفی نماید؛ زیرا دین یک سلسله معارف علمی است که معارف عملی را در پی دارد. ایمان و اعتقاد از امور قلبی است که اکراه و اجبار در آن راه ندارد. اگر ایمان با اجبار توأم شود در اعمال نیز اثر می‌گذارد و عمل اکراهی ارزشی ندارد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ص ۴۸۳). همچنین در مقام تأکید همین اصل خداوند به پیامبر اکرم صلی الله تذر می‌دهد: «فذكر انما انت مذكر لست عليهم بمصيطر» (غاشیه / ۲۱). تذر کرده و یادآوری کن زیرا تنها وظیفه تو تذر دادن است نه الزام و اجبار.

بنابراین از نگاه اسلام دین امری اکراه ناپذیر است چرا که دین اعتقاد قلبی و عملی است که قابلیت اجبار و اکراه خارجی و فیزیکی ندارد. چراکه آزادی فکر و عقیده طبیعی-ترین و اصلی‌ترین حق هر فردی از افراد بشر به شمار می‌رود؛ زیرا اقسام دیگر آزادی و از جمله آزادی‌های فردی ممکن است قابل سلب و ایجاب باشد؛ ولی آزادی فکر چنین قابلیت را ندارد و به عبارت دیگر ممکن است مثلاً از فردی «آزادی شخصی» او را سلب کرده و او را برده ساخت و مالک بر جان، مال و فعالیت او شد، ولی امکان ندارد که فکر و وجدان کسی را تحت مالکیت درآورد و فرمانروایی بر ادراکات و افکار او کرد (قربانی، ۱۳۶۶، ص ۲۲۴). لذا اسلام همان گونه که اجبار و اکراه را بر بی دینی یا سایر ادیان را نمی‌پذیرد، خود نیز مردم را به اسلام اجبار نمی‌کند و انسان را در انتخاب راه «رشد» از «غی» آزاد گذاشته است. ملاحظه می‌شود که تا اینجا هر دو نظام حقوقی در آزادی مذهبی که مستند به یک سند الهی است، مانند اسلام، یهود، مسیحیت، آیین زرتشت و صائبان اتفاق نظر دارند. تفاوتی که مابین دو نظام حقوقی وجود دارد این است که در حقوق بشر

از دیدگاه غرب، آزادی‌های مزبور اعم از قلم، بیان عقیده و مذهب و غیر ذالک بدون هیچ قیدی عمومیت دارد، اما در حقوق بشر از دیدگاه اسلام و عمومیت آزادی مزبور بدون حد و مرز نیست (جعفری تبریزی، ۱۳۷۷، ص ۱۹۲).

از دیدگاه حقوق بین‌الملل بشر چنانچه در ماده ۱۹ اعلامیه جهانی حقوق بشر بیان شد، انسان می‌تواند از آزادی بیان و ابراز عقیده و مذهب بدون هیچ قید و شرطی استفاده کند و هیچ‌گونه محدودیتی برای او از این جهت متصور نیست، در اعلامیه جهانی حقوق بشر آزادی را حق مسلم بشر می‌دانند اما این آزادی مقید شناخته شده است، عوامل محدودکننده آزادی در اعلامیه حقوق بشر را قانون و رعایت حقوق سایرین مشخص می‌کند (اسلامی، جهانگیر، کاوه پیشقدم، ۱۴۰۰، ص ۹۷). بند ۲ ماده ۲۰ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی نیز برای آزادی عقیده و بیان محدودیت‌هایی را ذکر کرده و مقرر داشته است که به موجب قانون هرگونه تبلیغ برای جنگ و هرگونه دعوت و ترغیب به کینه و تنفر ملی یا نژادی یا مذهبی که باعث تحریک و خشونت شود ممنوع است (مومنی راد، ۱۳۹۹، ص ۲۸). درحالی‌که از دیدگاه اسلام، آزادی چه در زمینه عقیده و مذهب و چه در زمینه‌های دیگر مطلق نبوده و دارای حدود و قلمروی مشخص است. چرا که از دیدگاه اسلام، بدان جهت که انسان‌ها علاوه بر مسئولیت در ساختن سرنوشت تکاملی خود، مسئول حقوق ثابت شده جامعه خود نیز هستند، لذا هیچ‌کس نباید در برخورداری از انواع آزادی‌ها و از جمله آزادی مذهبی بدون هیچ قید و شرطی استفاده کند و موجبات اختلال در زندگی مطلوب با مردم جامعه را فراهم آورد. زیرا آزادی فی‌نفسه، مطلوب و هدف نیست بلکه آزادی در حقیقت برخورداری از نیروی خلاقه حیات است تا آدمی بتواند به وسیله آن به حیات معقول نائل گردد و لذا اگر بخواهیم آزادی را در هر مورد و درباره هر موضوعی و عملی که باشد تجویز نماییم بایستی قوانین و کيفرها و تحسین‌ها و ملامت‌ها را به کلی از زندگی بشری حذف کنیم (جعفری تبریزی، ۱۳۷۷، ص ۱۹۳).

اعلامیه جهانی حقوق بشر برای آزادی‌های افراد بشر هیچ حد و مرزی به جز آنچه که در ماده ۲۹ آمده قائل نشده است، اما در اعلامیه اسلامی حقوق بشر پس از آن که اصل آزادی مذهبی را پذیرفته است در ماده ۲۴ همین اعلامیه آمده است که: «کلیه حقوق و

آزادی‌های مذکور در این سند مشروط به مطابقت با احکام شریعت اسلامی است» و مطابق شریعت اسلامی مذهب فقط در اعتقادات قلبی خلاصه نمی‌شود و از همین روست که آزادی مذهبی در اسلام با اصل آزادی مطلق مذهبی مذکور در اعلامیه جهانی تفاوت‌هایی پیدا می‌کند. توضیح آنکه گاهی مذهب یک سلسله انتقادات قلبی و حداکثر یک سری رفتار صرفاً شخصی تلقی می‌شود که با زندگی اجتماعی و حقوقی انسان ارتباطی ندارد و به همین جهت است که گردآورندگان اعلامیه جهانی به همه مذاهب علیرغم همه اختلافشان به گونه مساوی می‌نگرد و به راحتی اصل آزادی مطلق مذهبی را اعلام کرده و به لحاظ قانونی و حقوقی، انسان را در داشتن یا نداشتن مذهب و نیز در انجام مراسم مذهبی آزاد گذاشته است و تنها محدودیتی که برای او قائل شده همان است. در ماده ۲۹ آمده است که استفاده از این حق تا آنجا است که به حقوق و آزادی دیگران لطمه‌ای وارد نسازد. یکی از بارزترین مصادیق این محدودیت آنجا است که دستورات مذهبی با قوانین و نظام حقوقی حاکم جامعه ناسازگار باشد که طبعاً در چندین مورد این تعارض به ضرر مذهب و به نفع نظام حقوقی حل خواهد شد (موسسه آموزشی و پرورشی امام خمینی، مجله فلسفه حقوق، ص ۲۶۶).

بنابراین می‌توان گفت که اگر آزادی درباره مذهب برای یک فرد یا جوامعی داده شود که مردمان جوامع از حیث رشد سیاسی در حدی رسیده باشند که تحمل عقاید مخالف را داشته و بدون احساس با عقلانیت در پی جستجوی حقایق باشند، بسیار منطقی خواهد بود. اما جوامعی که به چنین رشد و کمالی نرسیده‌اند، بی‌تردید از آزادی مزبور نه تنها نمی‌توانند به طور صحیح برخوردار کنند بلکه ممکن است آزادی آنان برای آنان وسیله تیره روزی‌ها و بیچارگی‌های فکری و دیگر امور زندگی شود. از دیدگاه اسلام می‌توان گفت که انسان‌ها می‌توانند دورانی را برای تحقیق و بررسی درباره مذاهب در نظر بگیرند ولی البته با تعلیمات و راهنمایی‌های عالمانه در قرآن مجید آمده است: «لا اکراه فی الدین قد تبین الرشد من الغی» (بقره/ ۲۵۶). هیچگونه اکراهی در دین نیست زیرا رشد و هدایت از ضلالت آشکار شده است. بدیهی است که برای فرد و جامعه‌ای که رشد، هدایت و ضلالت آشکارا تفکیک نشده است نمی‌توان به آن فرد و جامعه در انتخاب

مذهب که از طرق کمال آدمی است آزادی داد بلکه باید آن را تحت تعلیم و تربیت و توجه صحیح قرار داد. این آیه واقعیت کاملاً روشنی را متذکر می‌شود که با تبیین و تفکیک حق از باطل و رشد از گمراهی، هر انسان آگاه و خردمندی دین الهی را می‌پذیرد و نیازی به اجبار و اکراه نیست (لک زائی، ۱۳۸۷، ص ۵۱).

۳. آزادی مذهب و مسئله ارتداد

مبحثی که امروزه غربی‌ها به عنوان دستاویزی برای اعتراض علیه اسلام و نظام حقوقی اسلامی از آن استفاده می‌کنند آن است که محدودیت قائل شدن برای آزادی مذهبی و از جمله مجازات کردن مرتد با اصل آزادی مذهبی و شعار صریح «لا اکراه فی دین»، که اسلام به آن معتقد است در تضاد است. به عبارت دیگر چنان‌که اسلام اصل این آزادی را پذیرفته باشد و هیچ اکراه و اجباری در آن روا نمی‌داند، پس چگونه است که شخصی را که از دین اسلام بر می‌گردد و به اصطلاح مرتد می‌شود را مجازات می‌کنند؟ در قانون مجازات اسلامی ماده ۲۲۰ و ۱۸، تاکید می‌شود ارتداد در قوانین کیفری ایران جرم انگاری نشده است، امکان مجازات مرتد با توجه به تقویت نظریه تعزیری بودن آن مجاز نمی‌باشد (رمضانی، ۱۳۹۹، ص ۱۱۷). درباره ارتداد و احکام آن در اسلام و تعالیم دینی اسلام بحث‌های مفصلی گفته شده است و بلکه کتاب‌های فراوانی در مورد آن نوشته شده که در آن ماهیت ارتداد و شرایط مجازات کردن شخص مرتد بیان گردیده است که در اینجا به دلیل رعایت اختصار از بیان مفصل مطالب آن خودداری کرده و تنها به چند دلیل مجازات کردن مرتد اشاره می‌کنیم. در واقع می‌خواهیم این نکته را روشن کنیم که مجازات مرتد صرفاً به خاطر این نیست که دین اسلام را نپذیرفته و یا آن را ترک کرده و به دین دیگری می‌گراید بلکه ابتدا دارای آثار مخرب و زیانباری برای جامعه است که فقهای اسلامی آن را مورد توجه قرار داده و در زیر به چند اثر تحت عنوان آثار سیاسی، آثار اجتماعی و آثار فردی اشاره می‌شود:

۳-۱. آثار سیاسی ارتداد

در این گرایش آثار ارتداد بر دولت اسلامی مورد توجه قرار می‌گیرد. یعنی به دلیل اینکه ارتداد یک تهدید است که حکومت اسلامی را مورد تهدید و در معرض نابودی قرار

می‌دهد، مورد توجه قرار می‌گیرد. بر اساس این تحلیل ارتداد صرفاً در «نظام اسلامی» جرم شمرده می‌شود و از آن نظر که ارکان دولت اسلامی را سست می‌کند قابل تعقیب است (المبارک محمد، الحکم و الدوله، مجله حکومت اسلامی، ص ۱۴۷) و لذا نباید آن را نوعی رفتار که به طور کلی حقوق دیگران را مورد مخاطره قرار می‌دهد از قبیل دزدی به حساب آورد زیرا اینگونه اقدامات در هر جامعه‌ای، ممنوع بوده و قابل پیگیری می‌باشد. یعنی نوع حکومت بر جرم تاثیری نمی‌گذارد عبدالقادر عوده ارتداد را از این زاویه مورد ارزیابی قرار می‌دهد، او می‌گوید: «در همه نظام‌های سیاسی، اقدام برای براندازی جرم است و چون در نظام سیاسی اسلام عقیده دینی، پایه و اساس آن را تشکیل می‌دهد، از این رو ارتداد اقدام برای براندازی تلقی می‌شود. در حقیقت همه نظام‌های حقوقی - و از آن جمله اسلام - اتفاق نظر دارند که براندازی اقدامی مجرمانه و قابل تعقیب و مجازات است و از آنچه بین اسلام و قوانین امروزی تفاوت می‌کند تحلیل آنها از موضوع ارتداد است که از منظر فقه اسلامی مصداق براندازی شمرده می‌شود؛ زیرا مکتب زیربنای نظام اسلامی است و برای پاسداری از کیان نظام به ناچار باید جلوی ارتداد را گرفت، ولی در نظام‌های سیاسی دیگر، چون دین نقشی در نظام اجتماعی ندارد و دولت صرفاً بر مبنای قوانین بشری شکل می‌گیرد لذا تغییر عقیده دینی براندازی به حساب نیامده و منع قانونی ندارد ولی به هر حال در نظام‌ها هم نسبت به تفکری که اساس نظم اجتماعی مقبول را مورد تهدید قرار می‌دهد چنین حساسیت وجود دارد و با آن برخورد می‌شود (عبدالقادر عوده، التشریح الجنایی الاسلامی، جلد ۱، ص ۶۶۱؛ السید سابق، فقه السنه، جلد ۲، ص ۳۰۵).

۳-۲. آثار فردی ارتداد

در این مورد به ارتداد از زاویه یک انحطاط فردی و فساد شخصی نگریسته می‌شود و مرتد کسی است که در اثر هواپرستی و دنیاطلبی، ایمان را بر باد داده است (معدنی و امام، ۱۳۸۵، ص ۸۴). از این نظر ارتداد، محصول یک خطای فکری نیست تا به ترمیم عقلی نیازمند بوده و یا با رفع شبهه برطرف شود (همان، ص ۸۵). مرتد در قرآن مورد خشم الهی قرار گرفته کسی است که کفر را برایمان ترجیح داده تا در پناه آن عیش دنیوی بیشتری کسب کرده و در این جهان به لذت بیشتری دست یابد البته چنین انحرافی آثار نامطلوب

اجتماعی نیز به دنبال دارد. بنابراین روشن می‌شود که مفاد «لا اکراه فی الدین» آن است که مردم را به زور نباید به ایمان وادار کرد و به کارگیری فشار و تحمیل در این راه مجاز نیست. بر این اساس مرتد را به قبول اسلام نمی‌توان مجبور کرد و راه خروج را بر او بست. ولی احکامی که برای مرتد وجود دارد و تزییقاتی که درباره او اعمال می‌شود، برای برگرداندن مرتد به اسلام نیست تا شبهه ایمان تحمیلی را زنده کند و با «لا اکراه فی الدین» منافات داشته باشد. بلکه این احکام کیفری است که مرتد در قبال جرم گذشته خود - ارتداد و اظهار کفر - متحمل می‌شود و نباید آن را به عنوان فشار برای بازگشت مجدد به اسلام تلقی کرد (سروش، ۱۳۸۰، ص ۴۲).

از طرف دیگر براساس تعالیم اسلامی، دین مبنای هویت جمعی و پیوندهای اجتماعی مسلمانان است و در روابط خانوادگی، امور مالی، جزایی و جز آن‌ها تاثیر مستقیم دارد. در قوانین حقوقی اسلام در زمینه طهارت، ارث، نکاح و طلاق، حدود و قصاص و بسیاری عوامل دیگر، پیوسته دین عامل تعیین کننده به حساب می‌آید و در جامعه دینی و حکومت دینی، شهروندی مقوله عاری از هویت دینی نیست. علاوه بر آن مذهب به عنوان شرط اصلی دولتمردان در مدیریت جامعه و جهت دهنده برنامه‌ها و فعالیت‌های آنان به شمار می‌رود. بر این اساس ارتداد و رویگردانی از اسلام صرفاً تغییر عقیده به حساب نمی‌آید بلکه در اثر آن کلیه ابعاد روحی و فکری همه پیوندهای اجتماعی و سیاسی شخص دچار بحران می‌شود و این دگرگونی عمیق با تغییر هیچ عامل دیگری در زندگی از قبیل ملیت یا جنسیت قابل مقایسه نیست (سروش، ۱۳۸۰، ص ۵۳ و ۵۴).

استاد شهید مطهری نیز تفاوت نگرش فلاسفه غربی و اسلامی به مسئله آزادی در نوع تفسیر آنان از دین می‌داند و تاکید می‌کند که: «غربی‌ها به دلیل این که اعتقادات دینی را از حقوق شخصی و سلیقه‌ای و ذوقی افراد می‌دانند، معتقدند انسان در انتخاب یا عدم انتخاب آن کاملاً آزاد است. اما در اسلام، مسئله دین و توحید جزء حقوق انسانیت است که حتی فرد نیز مجاز به تعدی آن نیست (مطهری، ۱۳۸۲، ص ۴۶ و ۵۴).

۳-۳. آثار اجتماعی

آنچه به عنوان مجازات مرتد مطرح است، در مواردی است که مخالف معاند به جای استفاده از استدلال‌های منطقی و روش‌های علمی در صدد تخریب بینان‌های اخلاقی و اعتقادی جامعه و محیط علمی آن و تجاوز به حقوق دیگران است (اصغرپور طلوعی و وکیل زاده، ۱۳۹۹، ص ۴۰). لذا آثار اجتماعی ارتداد به تعدی به حقوق دیگران تعبیر و تفسیر می‌شود و از این زاویه آثار زیانبار آن در جامعه مورد توجه قرار می‌گیرد؛ زیرا ارتداد محیط پاک عقیده و ایمان را آلوده می‌سازد و از این نظر جامعه را در معرض تباهی قرار می‌دهد و با توجه به اینکه ایمان نقش بنیادین در رفتار و اخلاق انسان‌ها دارد از این رو نه مرتد تنها خود را به شقاوت می‌افکند، با آشکار کردن انحراف خویش دیگران را نیز در معرض سقوط فکری و اخلاقی قرار می‌دهد. لذا، «آزادی انسانها نباید موجب تجاوز به حقوق دیگران شود و بر این اساس تجاهر به ارتداد و فسق و پرده‌داری و هتک حرمت مقدسات مردم تزییع حقوق آنان به آلوده کردن محیط سالم جامعه به حکم عقل و شرع ممنوع است. در اینگونه شرایط، مجازات‌های بدنی هم در قانون مجازات کشور ایران و هم در فقه جزایی اسلام به نحو شایسته‌ای پیشنهاد شده است. این مجازات به لحاظ تادیب و بازدارندگی شخص مجرم و همچنین ایجاد روحیه اطاعت‌پذیری از دستورهای شرع مقدس اسلام توسط افراد جامعه و تاثیر مطلوب از اجرای احکام الهی در سطح اجتماع اهمیت این موضوع را دو چندان می‌کند (حق پناه، ۱۳۹۹، ص ۱۹۱). شخص مسلمان سابقه‌دار در اسلام اگر علنا مرتد شود و مقدسات دینی را زیر سوال ببرد همچون غده سرطانی خواهد بود که به تدریج به پیکر سالم جامعه سرایت می‌کند و چه بسا از بعضی توطئه‌های سیاسی علیه اسلام و جامعه مسلمین حکایت می‌کند و در حقیقت محارب با آنان است (منتظری، ۱۳۷۷، شماره ۴۵ ص ۱۵۱).

۳-۴. فقهای امامیه و مساله ارتداد

در خصوص مبانی فقهی ارتداد آراء مختلفی را بیان نموده‌اند. در ادامه به آراء مشهور فقها در زمینه مبانی فقهی اشاره می‌شود. فقهای عظام شیعه، غالبا در تالیفات خود به موضوع ارتداد و عوامل تحقق ارتداد و احکام مربوط به آن پرداخته‌اند:

شهید اول در تعریف ارتداد می‌گوید: ارتداد عبارت است از کفر بعد از اسلام، شهید ثانی در توضیح و تکمیل این عبارت، می‌گوید: کفر گاهی با نیت و گاهی با گفتاری کفر آمیز محقق می‌شود. در صورت نخست، عزم و تصمیم بر کفر، هر چند در زمان آینده باشد موجب کفر می‌شود و در حکم عزم بر کفر، تردید در اسلام می‌باشد یعنی اگر کسی در حقانیت دین خودش شک نماید، از اسلام خارج می‌گردد و در صورت دوم که کلامی کفر آمیز از او سرزند نیز کافر می‌گردد مانند اینکه صانع عالم و آفریدگان جهان هستی را با لفظ نفی نماید و یا همه و یا یکی از رسولان الهی را انکار کند یا آنکه حرامی را که به اجماع امت اسلام حرام است مانند زنا، حلال بداند و یا واجبی را که همه امت اسلامی واجب می‌دانند نفی کنند مانند اینکه یک رکعت از نمازهای پنجگانه را مورد انکار قرار دهد و یا غیر واجبی را واجب بداند (شهید اول، ۱۴۱۱: ص ۲۳۴).

ابوالصلاح حلبی می‌گوید: ارتداد، آشکار نمودن شعار کفر پس از ایمان را گویند به گونه‌ای که منجر به انکار پیامبر اکرم صلی الله یا امری از مسلمات دین او همانند نماز، زکات، حرمت زنا و شرب خمر گردد اما کفر به امری از امور دین اگر با استدلال علمی همراه باشد همانند اعتقاد به جبر یا تشبیه یا انکار امامت و مانند اینها، در این صورت، ارتداد در مورد اول صادق نیست هر چند چنین کاری فی نفسه کفر است. از تعریف مذکور استفاده می‌شود که اولاً ملاک حصول ارتداد، ابراز و اظهار شعار کفر آمیز است نه صرف اعتقاد یا عدم اعتقاد به چیزی. ثانیاً در مسائل نظری که به طور طبیعی از طریق بحث و استدلال، اعتقاد به مسئله ای پیدا می‌شود، ارتداد صادق نیست اگر چه انکار ضروری دین باشد.

علامه طباطبایی می‌گوید: این احکام ارتداد مربوط به کسی نیست که اعتقادی در درون دارد و هنوز در مقام اظهار آن بر نیامده است، بلکه تنها کسی را شامل می‌شود که به اظهار یا تبلیغ پردازد یا در حقیقت، قیام بر ضد حکومت اسلامی موجود در جامعه کند (طباطبایی، ۱۳۸۷: ص ۴۲۸).

نتیجه گیری

از آنجاییکه رویکرد اندیشمندان به عقل در مواجهه با نصوص، موجب تعدد روشها و نگرش‌ها در عرصه های نظری و عملی شده است (اسدی کوه باد، ۱۴۰۰، ص ۷). زیربنای اعلامیه جهانی حقوق بشر هم که بر محوریت عقل انسان و نفی هر گونه سلطه قومی یا مذهبی یا فرهنگی بر انسان استوار است و به عبارت دیگر اعلامیه جهانی حقوق بشر بر مبنای تفکر اومانیسیم تدوین شده است از این تعدد روشها، نگرشها، آراء و عقاید مستثنا نخواهد بود. درحالی که اندیشه حقوق بشر در اسلام بر مبنای تفکر توحیدی و خدامحوری است. در واقع حقوق بشر و الزام آور بودن آن در دیدگاه اسلام بدان خاطر است که حقوق بشر جزئی از مکتب اسلام، قوانین الهی و ایمان به این مکتب است که به حقوق بشر اعتبار می‌بخشد و آن را الزام آور می‌کند. به همین دلیل است که در تفکر دینی، حقوق بشر از عمق و الزام و ضمانت اجرای بیشتری برخوردار است.

اسلام این حق و امتیاز بزرگ را برای بشر قائل است که اصولاً قبول دین و تسلیم به شریعت وقتی معتبر است که این امر براساس عقل و استدلال منطقی باشد و تعیین دین و شریعت برای انسان به مرحله قابل قبولی رسیده باشد. عقلایی بودن دین و مبانی و تعالیم آن بالاترین حق و امتیاز و کرامتی است که اسلام و ویژگی اعطای آن را به انسان دارد.

در مورد حقوق بشر وجوه تشابه بسیاری میان منشور بین‌المللی حقوق بشر و اعلامیه حقوق بشر از نظر اسلام وجود دارد اما از آنجایی که مبانی فلسفی و عقیدتی بسیاری از اصولی که به نام حقوق بشر مطرح می‌گردد و حتی مفاهیم برخی از این اصول از دیدگاه اسلام با آنچه که در تفکر غربی تحت همین عناوین ارائه می‌شود، متفاوت و احیاناً فاقد مشترکات اصولی است، لذا این مفاهیم نمی‌تواند به صورت مطلق و به همان شکلی که در اعلامیه جهانی بیان شده است، مورد قبول اسلام باشد. به طور خلاصه می‌توان گفت که حقوق بین‌المللی بشر و حقوق بشر از نظر اسلام در مواردی هم‌خوانی و در مواردی تعارض وجود دارد.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. اسدی کوه باد، هرمز (۱۴۰۰) رویکرد متکلمان اسلامی به عقل در نظریه های کلامی. پژوهش های اعتقادی کلامی، دوره ۱۱، شماره ۴۲، صص ۷-۳۸.
۲. اسلامی، علی، جهانگیر، زهرا و کاوه پیشقدم، محمد کاظم (۱۴۰۰)، بررسی تطبیقی مفهوم آزادی در منشور حقوق شهروندی و اعلامیه جهانی حقوق بشر. پژوهش‌های حقوقی، دوره ۴۵، شماره ۲۰، صص ۹۷-۱۲۳.
۳. اصغرپورطلوعی، عادل و وکیلزاده، رحیم (۱۳۹۹). جستاری اخلاقی در حکم فقهی مجازات مرتد فطری. پژوهش های اعتقادی کلامی، دوره ۱۰، شماره ۴۰، صص ۱۹-۴۰.
۴. بحرینی، علی و قاری سیدفاطمی، سیدمحمد (۱۳۴۰). ویژگی‌های انسان از منظر نویسندگان اعلامیه جهانی حقوق بشر. مطالعات حقوق عمومی، دوره ۲۷، شماره ۵۱، صص ۵۰۵-۵۲۱.
۵. بیات، مرتضی، سقایی‌بی‌ریا، محمدناصر و بهشتی، محمد (۱۴۰۰). بررسی مبانی کلامی انسان‌شناختی تعامل انسان با محیط زیست با تأکید بر مقام خلیفه‌اللهی انسان. پژوهش های اعتقادی کلامی، دوره ۱۱، شماره ۴۳، صص ۳۳-۵۶.
۶. جعفری تبریزی، محمدتقی (۱۳۷۰)، تحقیق در دو نظام حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام و غرب و تطبیق آن دو با یکدیگر، تهران، دفتر خدمات حقوقی بین‌المللی جمهوری اسلامی ایران.
۷. جعفری تبریزی، محمدتقی (۱۳۷۷) رساله فقهی، نشر کرامت، چاپ اول.
۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵)، فلسفه حقوق بشر، قم، نشر اسراء.
۹. حق‌پناه، محمدعلی (۱۳۹۹). فلسفه مجازات جلد در فقه و حقوق بشر. فقه و حقوق نوین، دوره ۳، شماره ۱، صص ۱۹۱-۲۱۴.
۱۰. رضوانی، احمد (۱۳۹۹). امکان سنجی مجازات مرتد در حقوق کیفری ایران با تأکید بر آموزه‌های روایی و اعتقادی. پژوهش های اعتقادی کلامی، دوره ۱۰، شماره ۳۹، صص

۱۱۷-۱۴۴.

۱۱. سروش، محمد (۱۳۸۰)، آیا ارتداد کیفر حد دارد؟ مجله حکومت اسلامی، شماره اول، سال هشتم.

۱۲. سنائی، اردشیر (۱۳۹۱). بررسی جایگاه ایدئولوژی و منافع ملی در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران با نگاهی به بحران‌های چین، بوسنی و فلسطین. فصلنامه علمی مطالعات روابط بین‌الملل، دوره ۵، شماره ۱۹، صص ۷۵-۱۰۲.

۱۳. سودمندی، عبدالمجید و شریفی طراز کوهی، حسین (۱۳۹۱). گستره حق آزادی دین و عقیده در اسناد بین‌المللی حقوق بشر. پژوهش‌های حقوق تطبیقی، دوره ۲۸، شماره ۱۶، صص ۷۷-۱۰۲.

۱۴. شمس‌الدین محمد بن مکی بن احمد عاملی نبطی ملقب به شهید اول (۱۴۱۱ق)، اللمعه الدمشقیه، جلد دوم، قم، دار الفکر، چاپ اول.

۱۵. شهیدی، سید جعفر (۱۳۷۰)، نهج البلاغه، چاپ دوم، تهران، انتشارات و آموزش اسلامی.

۱۶. طباطبایی، سید محمد حسن (۱۳۸۷)، تفسیر نمونه، جلد یازدهم، تهران، دار الکتب الاسلامیه.

۱۷. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰)، المیزان فی تفسیر القرآن، انتشارات موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، جلد ۲.

۱۸. عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۷۰)، تاریخچه حقوق بشر، نشریه دانشکده حقوق و علوم سیاسی، شماره ۲۷.

۱۹. قربانی، زین‌العابدین (۱۳۶۶)، سلام و حقوق بشر، تهران، انتشارات دفتر، نشر فرهنگ اسلامی، چاپ دوم.

۲۰. کدیور، محسن (۱۳۷۸)، حق الناس (اسلام و حقوق بشر)، تهران، انتشارات کویر، چاپ اول.

۲۱. لک زائی، شریف (۱۳۸۷)، آزادی سیاسی در اندیشه آیت الله مظهری و آیت الله بهشتی، تهران، انتشارات بوستان کتاب، چاپ دوم.

۲۲. لنگه‌اوزن، محمد (۱۳۷۹) باز سازی اسلامی و حقوق بشر، ترجمه مهدی قائم منتظر، مجله علوم سیاسی، شماره هشتم، بهار.
۲۳. مصفا، نسرین (۱۳۸۲)، توسعه حق محور، مجله سیاسی - اقتصادی، شماره اول و دوم، سال هجدهم، انتشارات موسسه اطلاعات.
۲۴. مطهری، مرتضی (۱۳۸۲)، بیست گفتار، تهران، انتشارات صدرا، چاپ هشتم.
۲۵. معدنی، حسنعلی و امام، سیدمحمد رضا (۱۳۸۵). ارتداد و احکام آن با رویکردی به مبانی آزادی عقیده در اسلام. مقالات و بررسیها، دوره ۳۹، شماره ۸۲، صص ۸۳-۱۰۱.
۲۶. منتظری، حسین (۱۳۷۷)، در باب تزاحم، مجله کیان، شماره ۴۵.
۲۷. مهرپور، حسین (۱۳۷۷)، نظام بین المللی حقوق بشر، تهران، انتشارات اطلاعات، چاپ اول.
۲۸. مومنی‌راد، احمد (۱۳۹۹). نقض مسلم حقوق بشر در توهین به پیامبر اعظم اسلام صلی الله علیه و آله. پاسدار اسلام، دوره ۴۶۳-۴۶۴، شماره ۳۹، صص ۲۸-۳۰.
۲۹. میری‌نام‌نیا، میلاد (۱۳۹۹). مطالعه تطبیقی اعلامیه جهانی حقوق بشر با عمل نسبت به آن در قالب قوانین جمهوری اسلامی ایران. پژوهش در هنر و علوم انسانی، دوره ۳۳، شماره ۵، صص ۵۷-۷۰.
۳۰. ناصر زاده، هوشنگ (۱۳۷۲)، اعلامیه‌های حقوق بشر، تهران، انتشارات جهاد دانشگاهی.
۳۱. وحیدی مهرجردی، شهاب‌الدین و مروی نام بغدادآبادی، محسن (۱۴۰۰). مقایسه عقل و قلمرو آن از دیدگاه ملاصدرا (حکمت متعالیه) و میرزای اصفهانی (تفکیک). پژوهش های اعتقادی کلامی، دوره ۱۱، شماره ۴۳، صص ۲۸۳-۳۰۴.
۳۲. ویسی، زاهد (۱۳۷۶)، تاسیس نظام حقوق بشر در اسلام، مجله کتاب نقد، شماره ۳، انتشارات موسسه فرهنگی دانش و اندیشه اسلامی.

تحلیل انتقادی مبانی و روش تفکیکیان معاصر در تفسیر قرآن

محمد عرب‌صالحی^۱
فریده پیشوایی^۲

چکیده

جریان فکری «تفکیک» که از حیث زمانی به دو دوره متقدم و متاخر تقسیم می‌شود، ضمن نگاه سلبی به عقل فلسفی در فهم قرآن، صرفاً تفسیر بر اساس سنت صحیح را می‌پذیرد. معاصران این جریان نسبت به متقدمان، رویکرد متعادل‌تری در پیش گرفته، با تعریف خاصی از عقل، کارکردهایی برای آن در تفسیر قائلند. مقاله حاضر به روش اسنادی در گردآوری اطلاعات و با رویکرد انتقادی، مبانی و روش تفسیری ایشان را با محوریت آثارشان به صورت مصداقی ارزیابی کرده و در صدد اثبات این فرضیه است که مبنا و روش تفسیری تفکیکیان معاصر با وجود امتیازاتی مانند اهتمام ویژه به فهم الهی قرآن یا به کارگیری عقل تحلیل‌گر، با کاستی‌ها و آسیب‌هایی مواجه است. مهمترین نقد، تقلیل معارف عمیق قرآنی به دلالت تطابقی و ظاهری، حجت‌دانستن ظهورات شخصی و مانع‌تراشی در معرفت‌بخشی برخی آیات است. این جریان همچنان که مخالفان خود را متهم به تحمیل یافته‌های بشری در تفسیر قرآن می‌کند، خود نیز بدون ارائه نظام دقیق از رویکرد معرفت‌شناختی و الزامات منظومه فکری‌ش، با پیش‌فرض‌های تفکیکی در مبنا و روش تفسیری، فهم خود از قرآن را همان معنای مستفاد از عقل فطری می‌داند. این امر وزانت علمی این جریان را فروکاسته و آن را در جایگاهی فروتر از سایر رهیافت‌های تفسیری قرار می‌دهد.

واژگان کلیدی

تفکیکیان معاصر، نقد، عقل، مبانی، روش، تفسیر.

۱. دانشیار گروه منطق فهم دین پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: salehnasrabad@yahoo.com

۲. سطح چهار تفسیر تطبیقی موسسه آموزش عالی حوزوی معصومیه، قم، ایران.

Email: fpishvaei@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۱۱/۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۸/۱۲

طرح مسأله

بررسی تاریخ تفاسیر رهیافت‌های گوناگون تفسیری را به ما می‌نمایاند. تنوع و گوناگونی این تفاسیر حکایت از انواع نگرش‌ها مانند رویکرد اهل فلسفه و عقل‌گرایان، متصوفه و عرفاء، اخباری‌ها و اهل حدیث و تجربه‌گرایان به تفسیر قرآن دارد. یکی از این نگرش‌ها که منجر به شکل‌گیری شیوه‌ای جدید در تفسیر شده، جریان فکری تفکیک است که موافقان و البته مخالفان زیادی دارد و بخشی از نقدهای مخالفان متوجه دیدگاه-های تفسیری متأثر از این جریان است، زیرا فهم خاص آنان از برخی آیات، مبنای فکری ایشان را تشکیل داده است. ضرورت اجتناب‌ناپذیر بازشناسی تفاسیر در حوزه روش‌شناسی و نیز توجه به ویژگی بارز این جریان فکری، یعنی نفی عقل فلسفی در تولید معرفت دینی به صورت عام، و در فهم قرآن به صورت خاص، نگارندگان را بر آن داشت تا با تمرکز بر آثار و دیدگاه‌های تفکیکیان معاصر، مبانی و روش این جریان در تفسیر قرآن را در بوته نقد قرار دهند. گفتنی است نفس توجه تفکیکیان به سنت، امری نیکو و از امتیازات این جریان است، لذا هدف این مقاله پاسخ به این سوال است که نقاط ضعف مبانی و روش تفکیکیان معاصر در تفسیر قرآن چیست؟ این مقاله در صدد اثبات این فرضیه است که با وجود تغییر نسبی رویکرد جریان تفکیک معاصر نسبت به تفکیکیان متقدم، این رهیافت تفسیری به دلیل نحوه خاص کاربست سنت (نص‌بستگی) و عقل، دچار کاستی‌ها و آسیب‌هایی در مبنا و روش است.

به صورت کلی آثار متعددی درباره تفکیکیان به نگارش درآمده، اما در محور مطالعات قرآنی به صورت خاص، کتاب «تفسیر و تأویل در مکتب تفکیک» (نقد و بررسی) (حامد علی اکبرزاده، ۱۳۹۲) برای نخستین بار ضمن بهره‌گیری از اغلب آثار مشهور بزرگان متقدم و متأخر جریان تفکیک، مبانی و روش بهره‌گیری این گروه در تفسیر و تأویل قرآن را نقد کرده و البته ورود چشمگیری به مصادیق تفسیری و تاویلی نداشته است. در مقاله «مکتب تفکیک و تفسیر اثری» (عباس همایی و حامد علی اکبرزاده، ۱۳۹۱) دیدگاه‌های تفکیکیان درباره نقش و کارکرد سنت در تفسیر نقد شده است. نیز در مقاله «بررسی مبانی تفسیر قرآن در مکتب تفکیک و اخباری‌گری» (مجتبی بیگلری و الهه

بانوی، ۱۳۹۴) این نتیجه به دست آمده که مهم‌ترین دستاورد اخباریان، یعنی تکیه بر روایات بدون نقد اصولی آن، در مکتب تفکیک بازسازی شده است.

نوآوری مقاله حاضر و تمایز آن از سایر آثار، در نقد مبانی و روش اختصاصی تفکیکیان معاصر در تفسیر است که در برخی قسمت‌ها در مقایسه با متقدمین عملکرد متفاوتی دارند. امتیاز دیگر بیان نمونه‌هایی از تفاسیر ایشان در مقایسه با تفسیر المیزان است که در آثار قبلی وجود ندارد.

۱. معنایابی واژگان

پیش از ورود به بحث لازم است واژگان کلیدی بازتعریف شوند:

۱-۱. مبانی تفسیری

از مبانی و اصول تفسیر قرآن، تعاریف مختلفی ارائه شده و گاه برخی دقیق و منضبط نیست. برخی مبانی و روش را هم‌معنا تلقی کرده (عمید زنجانی، ۱۳۷۳، ص ۱۸۷) و برخی معتقدند در مبانی تفسیر از اصول بنیادینی سخن گفته می‌شود که هر نوع موضع‌گیری در خصوص آنها، موجودیت یا قواعد روش تفسیر را تحت تاثیر قرار می‌دهد. در تعریف دیگر، مبانی تفسیر عهده دار نظریات کلانی است که اصول و قواعد تفسیر از آن برمی‌خیزد و در چارچوب آن شکل می‌گیرد. (بابایی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۴) در بیانی دیگر مبانی تفسیر، مجموعه‌ای از قضاوت‌های کلی درباره قرآن دانسته شده که تعیین‌کننده چگونگی فهم و کشف مراد خداوند از آیات قرآن می‌باشد. از هریک از این قضاوت‌های کلی، بایدها و نبایدهایی در مراحل مختلف تفسیر شکل می‌گیرد که التزام به آنها برای دستیابی به فهمی درست از آیات لازم است. (نک: اشرفی، ۱۳۹۸، صص ۲۸-۳۲)

در مجموع مبانی تفسیری یک مفسر، پیش‌انگاره‌ها، باورها و چارچوب فکری مفسر در زمینه متن قرآن و چگونگی فهم آن است که پیش از ورود به تفسیر مشخص کرده و براساس آن به تفسیر می‌پردازد.

۱-۲. روش تفسیری

روش تفسیری، چگونگی کشف و استخراج معانی آیات با استفاده از ابزار یا منبع خاصی همچون عقل یا نقل (سبحانی، ۱۳۸۴، ص ۱۸۸) و مستندات است که مفسر، در

فهم قرآن از آن بهره می‌گیرد. (عمید زنجانی، ۱۳۷۳، ص ۱۸۷). بنابراین منبع و راهی که مفسر در تفسیر قرآن برمی‌گزیند، روش تفسیری او به‌شمار می‌آید. البته برخی موارد که به عنوان روش نامیده شده، در واقع رویکرد تفسیری هستند نه روش. برخی مفسران رویکرد عرفانی به قرآن دارند؛ در برخی دیگر رویکرد اخلاقی غلبه دارد؛ چنانکه می‌توان قرآن را با رویکرد حقوقی، اقتصادی، روان‌شناختی و.. هم تفسیر کرد. این موارد رویکرد هستند و نه روش. روش تفسیری متأخر از رویکرد تفسیری و در مواردی البته متأثر از آن است.

در یک تقسیم‌بندی، روش تفسیری به دو روش نقلی و عقلی تقسیم می‌شود که با افزودن روش عرفانی، می‌توان بقیه روش‌ها را زیرمجموعه یکی از این سه روش قرار داد. بررسی آثار تفسیری جریان تفکیک، حاکی از کاربرد روش اجتهادی-نقلی در فهم قرآن است.

۳-۱. تفکیکیان معاصر

آغاز جریان فکری تفکیک به مکتب معارفی خراسان و میرزا مهدی اصفهانی و شاگردان مبرز او از جمله شیخ محمود حلبی برمی‌گردد. اساس این جریان، فهم دین بر پایه کتاب خدا و سنت است و عقل فلسفی نفی، و تفسیر فلسفی از عقل، مغایر با مراد قرآن و روایت و حتی عرف از عقل معرفی می‌شود. (ارشادی‌نیا، ۱۳۸۶، صص ۳۴-۳۵) در این جریان که با جداسازی سه طریق وحی (دین-قرآن)، عقل (فلسفه-برهان) و کشف (ریاضت-عرفان) در وصول به معارف شناختی (حکیمی، ۱۳۷۶، ص ۵۴) به مکتب تفکیک مشهور شده، بر ضرورت سره‌سازی معارف قرآنی و علوم وحیانی و درنیامیختن حکمت قرآنی با فلسفه یونانی و عرفان گرت‌برداری شده از مکاتب اسکندرانی و هندی تاکید می‌شود. (همان، ص ۷۴) استقلال معارف قرآنی از هر مکتب، مذهب یا فلسفه، شاخصه این جریان است. (نک: حکیمی، ۱۳۸۷، ص ۳۹) این رویکرد تفسیری در تقابل با تفسیر فلسفی به معنای فهم معانی عمیق قرآنی با تحلیل عقلانی و به‌کارگیری اصول عام فلسفی می‌باشد.

آنچه اکنون حائز اهمیت است، تفاوت محسوس میان تفکیکیان متقدم یعنی میرزای اصفهانی و شاگردانش و تفکیکیان معاصر یعنی شاگردان باواسطه و هواداران کنونی این

مکتب در نظریه پردازی (ارشادی‌نیا، ۱۳۷۹، ص ۲۳۶) و نوع نگرش آنان به فهم متون دینی از جمله تفسیر است که نوشتار حاضر عهده‌دار مطالعه این مهم است. محدوده این نوشتار، بررسی آثار تفسیری گروه اخیر یعنی تفسیر مناہج‌البیان آقای ملکی میانجی، تفسیر مصباح‌الهدی میرزاجواد آقای تهرانی و آراء قرآنی آقایان سیدان و حکیمی است.

۲. نقد مبانی تفکیکیان معاصر در تفسیر قرآن

در گام اول لازم است مبانی این رویکرد بازخوانی و نقد شود. صرف‌نظر از مبانی و پیش‌فرض‌های عام تفسیری مانند وحیانی‌بودن، الهی‌بودن الفاظ، تحریف‌ناپذیری و جواز تفسیر قرآن، مبانی اختصاصی تفکیکیان معاصر در تفسیر عبارتند از:

۱-۲. الزام به بینامتنیت در فهم قرآن

مطالعه آثار این گروه نشان می‌دهد مبنای ایشان در فهم قرآن، یافتن قصد مولف است، با این شرط که قرآن با توجه به قرائن منفصله و خارج از متن یعنی سنت صحیح فهم شود. از این مبنا می‌توان به بینامتنیت یاد کرد. در نظریه بینامتنیت برخلاف نظریه متنیت، معنا در خلال روابط بینامتنی تولید می‌شود. (نامور مطلق، ۱۳۸۸، ص ۷۹) برای مثال مفسر جهت فهم قرآن باید ضمن توجه به روابط درون نص تاحدی در فضای بیرون نص سیر کند و ارتباط دیگر متون با نص را در نظر بگیرد. (قائم‌نیا، ۱۳۸۹، ص ۴۱۳) این امر مفسر را به فهمی عمیقتر رهنمون می‌رساند.

-نقد

۱-۱-۲. عدم ارائه منظومه فکری در پیوند آیات با روایات

در مکتب تفسیری امامیه، روایات معصومان علیهم‌السلام، منبع حتمی در فهم قرآن به حساب می‌آید، اما مهم این است که ضوابط پیوند آیات و روایات باید به شکلی روشمند روشن شود. این امر در مورد تفکیکیان معاصر اهمیت بیشتری می‌یابد، زیرا ایشان به صورت کم‌سابقه بر فهم الهی قرآن تاکید کرده و نظریه‌های رقیب خود را گمراه و تفسیر آنها را دور از فهم متأثر از وحی معرفی می‌کنند، لذا بایسته بود در زمینه روایات، به کلی‌گویی اکتفاء نکرده، به صورت نظام‌مند و با بیان جزئیات، شیوه مراجعه به روایات در فهم قرآن را تقریر کنند، درحالی‌که سوالات زیادی وجود دارد که این جریان، پاسخ

روشنی بدان‌ها نداده؛ مانند چگونگی و مکانیسم فهم خودِ روایات، نحوه یافتن روایات تفسیری مرتبط با هر آیه، ضابطه پیوند آیات و روایات، کارکردهای روایات تفسیری، فصل الخطاب روایات متشابه و راه حل تعارض یا جمع روایات. برای نمونه صاحب مناهج ذیل «وَمَنْ كَانَ فَقیْرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ» (نساء: ۶) بعد از بیان مضمون روایات در مورد شرط و میزان اجره المثل سرپرست اموال یتیم، روایات وارده را مختلف و جمع بین آنها مشکل را دانسته و در پایان می‌گوید موافق اصول مسلمه و احتیاط، اختیار اقل اجره المثل و حد کفایت، جایز است و تفصیل آن را به فقه ارجاع می‌دهد. (ملکی - میانجی، ۱۴۱۴، ج ۴، صص ۲۸۲-۲۸۳) این امر نشان‌دهنده نوعی بی‌نظمی و اغتشاش روشی است که قضاوت درباره این رهیافت تفسیری را با چالش روبرو می‌سازد.

۲-۱-۲. بی‌توجهی به سایر متون موثر در فهم قرآن

اصالت سنت در تفسیر، نفی بهره‌گیری از سایر متون در فهم قرآن را نتیجه نمی‌دهد. مفسر، در فهم قرآن به عنوان متنی که در طول تاریخ نازل شده، نمی‌تواند بی‌نیاز از متون تاریخی به خصوص تاریخ صدر اسلام باشد. نیز مراجعه به کتاب مقدس، گاه تفسیری متقن و مستدل به دست می‌دهد. برای مثال با بهره‌گیری از گزارش انجیل برنابا درباره داستان حضرت عیسی (ع) می‌توان تفسیر متفاوت و دقیق‌تری از آیه «فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْأَمْهَدِ صَبِيًّا» (مریم: ۲۹) و متناسب با فعل ماضی «كان» ارائه کرد. (نک: معرفت، ۱۴۲۳، صص ۹۲-۹۳) این مسأله در مورد آیات مرتبط با یهودیان و مسیحیان ضروری است و نمی‌توان به دلیل تحریفات رخ داده در عهدین، به‌طور کلی آن را کنار نهاد، همچنانکه وجود آسیب جعل و روایات ضعیف در جوامع روایی، دلیل بر طرد کل آن‌ها نمی‌شود. نیز مقصود، تحمیل یافته‌های سایر متون بر قرآن نیست. پیوند منضبط و قاعده‌مند متون راه را بر خطاهای احتمالی می‌بندد، ضمن اینکه تمرکز انحصاری بر روایات در تفسیر که وجه عقلی یا نقلی ندارد، مفسر و قرآن‌پژوه را از سایر متون موثر و کارآمد در فهم قرآن محروم می‌سازد و راه را بر کشف دلالت‌های کلامی-فلسفی و بالفعل کردن ظرفیت‌های معنایی قرآن می‌بندد.

۲-۲. حجیت ظواهر قرآن

استناد به ظواهر قرآن به همراه قواعد اصولی مانند تخصیص عام با خاص و تقیید مطلق با مقید (ملکی میانجی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۹) مبنای مهم این جریان فکری در تفسیر قرآن است؛ با این قید که ظواهر محکومات حجت‌اند. در متشابهاتی که قرینه بر عدم اراده معنای ظاهری وجود دارد، از ظاهر آن دست برداشته می‌شود (ملکی میانجی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۲۰، ۲۲، ۲۷ و نک: سیدان، ۱۳۸۴، مجموعه مقالات، ص ۲۸۱) مانند دست کشیدن از ظاهر «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» و «جَاءَ رَبُّكَ» که از باب تاویل مصطلح مردود (فلسفی-عرفانی) نیست، بلکه طبق قاعده نحوی و از باب مجاز اسنادی انصراف از ظاهر آیه صورت می‌گیرد. (نک: حکیمی، ۱۳۸۷، ص ۳۳)

-نقد

پیش از بیان چالش‌های این مبنا گفتمانی است حجیت ظواهر قرآن که سیره عقلاست و مورد پذیرش تمام رویکردهای تفسیری غیر از اقلیت‌هایی مانند باطنیه، نیازی به تاسیس مکتب مجزا ندارد. تمایز در بسنده کردن به دلالت ظواهر است که آسیب‌های زیر را خواهد داشت:

۲-۲-۱. تقلیل محتوای آیات به دلالت تطابقی و معنای ظاهری

این شیوه تفسیر، معانی آیات را به بهانه خلوص در فهم دینی، به دلالت تطابقی و معنای ظاهری تقلیل می‌دهد و توجه به سایر دلالت‌های آیات را کنار می‌زند. برای مثال در تفسیر «وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا» (نساء: ۵)؛ علامه طباطبایی «اموالکم» را اموال سفیهان از یتیمان و سیر نسبت دادن به «کم» یعنی اولیای مخاطبان را، عنایت به تعلق مجموع ثروت عالم به مردمان، و آیه را مشتمل بر حکم عام خطاب به جامعه دانسته (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۱۷۰) و معنای دقیقتر و عمیقتر به دست می‌دهد، ضمن اینکه سیاق آیه حفظ شده، اما در مناهج، ضمن رد این قول، لام در «لَكُمْ» به معنای اختصاص و «کم» به مخاطبان آیه تفسیر می‌شود. دلیل این قول نیز تفاوت آیه یادشده با «خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا» (بقره: ۲۹) - که همسو با تفسیر علامه است - عنوان می‌شود که در آن لام برای غایت است (ملکی میانجی، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۲۷۱)، حال آنکه علامه با استناد به آیه اخیر،

اصل مهم اقتصادی را گوشزد می‌کند و آن اینکه در یک نگاه کلی و کارشناسانه اموال و ذخایر موجود در زمین به تمامی انسان‌ها اختصاص دارد و همه جامعه ملزمنند در حفظ و رشد آن و جلوگیری از تضييع آن از جمله اموال سفهاء بکوشند یا آیت‌الله سیدان در تفسیر «وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا» (سجده: ۱۳) تاکید می‌کند نظر علامه درباره هدایت مومنان نادرست است. وی می‌نویسد:

طبق قول علامه معنا چنین است که اگر بخواهیم به هر نفسی - خواه مؤمن و خواه کافر- هدایتی را که ویژه اوست و با آن تناسب دارد، عطا می‌کنیم؛ به اینکه از طریق اختیار کافر و اراده‌اش می‌خواهیم به هدایت متلبس شود، پس با اختیار و اراده خودش متلبس به هدایت گشت، چنانکه در مؤمن چنین خواستیم. این سخن را درباره مومن نمی‌توان پذیرفت، زیرا همگان اعم از مؤمن و کافر اختیار دارند و هر کس می‌تواند هدایت یا گمراهی را برگزیند و اینجاست که ثواب و عقاب، بهشت و دوزخ و... معنا می‌یابد. (سیدان، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۲۵۷-۲۵۸)

حال آنکه هدایت مد نظر علامه، هدایت خاص نسبت به کسی است که مقداری از راه را آمده و در او تنبّه باشد، اما نسبت به کسانی که انذار در آنها بی‌تاثیر است (بقره: ۶) یا کسانی که با وجود عقل و هدایت فطری و ... دین و معارف دین را به استهزاء گرفتند، توفیقی داده نمی‌شود، چه اینکه خودشان راه جهنم را انتخاب کردند. (جلسه تفسیر آیت‌الله جوادی آملی، ۱۲/۲۳ / ۹۱ / <https://www.eshia.ir/Feqh/Archive/javadi/tafsir>) بنابراین منظور از هدایتی که در مومنان از سوی خدا اتفاق افتاده، هدایت ابتدایی نیست که منشا اشکال شود، بلکه هدایت ثانوی و از باب توفیق است که شامل حال کفار نمی‌شود.

نیز صاحب مناهج، بعد از نقل قول کشف و مجمع‌البیان در تفسیر «إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَى» در تبیین دلالت ظاهر آیه بر وجوب هدایت انسان‌ها بر خداوند، می‌گوید انصاف این است که با مراجعه به آیات دیگر مانند «وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَ يَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَ مُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» (هود: ۶) «فَأِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَ عَلَيْنَا الْحِسَابُ» (رعد: ۴۰) «إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ» (غاشیه: ۲۵ و ۲۶) فقط یگانگی خداوند در رزق، حسابرسی و مرجعیت استفاده می‌شود و وجوب و لزوم هدایت و رزق و ... بر فرض صحت، از سایر

ادله به دست می آید و با مفاد

این آیات بیگانه است و تفسیر آیه نیست چون تفسیر فقط مستفاد از ظاهر آیه است. (ملکی میانجی، ۱۴۱۴، ج ۳۰، ص ۵۲۹-۵۳۰) از نظر ایشان تبادر و جوب هدایت و ..، ظهور بدوی است که اعتبار ندارد و ایجاب فلسفی به معنای محال یا قبیح بودن ترک یا جوب فعل از آیه استفاده نمی شود (همان، ص ۵۳۰) حال آنکه این برداشت نیز ظهور شخصی و غیر قابل اتکاست، زیرا به دلالت التزامی کلام، محال بودن ترک هدایت از سوی خداوند از آیه فهمیده می شود. فارغ از قیل و قال های فلسفی و .. به حکم عقل که ذاتا حجت است، طبق این آیات بر خداوند لازم می آید که اسباب هدایت یا رزق و .. را برای بشر فراهم کند. این منافاتی هم با وحدانیت خداوند در هدایت گری و رزاقیت و ... ندارد. این نوع مواجهه با آیات، به دلیل نگاه بدبینانه به کاربرت مباحث فلسفی و پیش فرض نفی آن در فهم آیات است. حجیت ظواهر به معنای بسنده کردن به معنای تطابقی کلام یا همان پوسته ظاهری از معنا، خواننده متعمق را از معانی عمیق آیات محروم می کند. قرآن سفره اطعام روحانی است که برای همه گسترانده شده و هر کس به مقتضای ذوق و سلیقه و ظرفیتش از آن بهره می برد. (ن.ک. مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۵، ص ۲۷۸)

۲-۲-۲. استناد به ظهورات شخصی

در مناهج ذیل «قَالُوا إِنَّا لَضَالُّونَ بَلْ نَحْنُ مَحْرُومُونَ» (قلم: ۲۶-۲۷) که نقل سخنان افرادی است که باغشان به جهت منع فقراء از منافع باغ، یک باره از بین رفته، می نویسد: برخی گفته اند مراد از حرمان، محرومیت از ثمرات باغ است که حرمان حسی است و موجب حسرت، که قولی است غیر سدید. ظاهر آیه دلالت دارد که حرمان، از تبعات ضلالت است و به دلیل توبه منظور، محرومیت از کرامت و فضل الهی است که حرمان حقیقی است. (ملکی، ۱۴۱۴، ج ۲۹، ص ۴۸) این برداشت ظهور شخصی است، افزون بر آنکه طبق ظاهر آیه مانعی ندارد که هم در محرومیت خودشان از میوه های باغ حسرت بخورند و هم در افسوس محرومیت از برکات معنوی انفاق به مستمندان باشند، چه در این صورت دایره محرومیتشان گسترده تر می شود و حسرتشان بیشتر.

۳-۲-۲. عدم التزام به مبنا و طرد ظواهر برخی آیات بدون دلیل متقن

صاحب مناهج ذیل «فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ» (بقره: ۲۴) با رد دیدگاه المیزان مبنی بر آتش‌گیره بودن خود انسان‌ها تاکید می‌کند آیه بر این معنا دلالت ندارد، بلکه مراد آتش خارجی است که خالقش خلق کرده و آتش از انسان‌ها برنمی‌خیزد و در اثبات این مطلب، به خطبه‌ای از نهج البلاغه استناد می‌کند: ای عقیل! آیا مرا به آتش دوزخی می‌خوانی که خدای جبارش با خشمش آن را گذاخته (نهج البلاغه، خ: ۲۲۴) و ضمن رد دلیل علامه در استناد به آیه «نَارُ اللَّهِ الْمَوْقَدَةُ الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْنِدَةِ» (همزه: ۷) تصریح می‌کند که انسان «هماز لماز» مالی را جمع کرده که او را در آتش خواهد انداخت و تعبیر «تطلع» نیز معنای لطیفی است که بر عدم فاصله بین آتش و قلوب اشعار دارد، نه اینکه آتش از «أَفْنِدَةٍ» برخیزد. (ملکی میانجی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۱۸۲) یعنی آتش، مجازات مال-اندوژی اوست که به فرمان خداوند ایجاد شده است.

چنانکه روشن است از معنای ظاهری و روشن هر دو آیه بدون دلیل متقن دست کشیده شده، ضمن اینکه کلام حضرت نیز شاهی بر مدعای وی نیست و اساسا ارتباطی به آیه مد نظر ندارد. آیه طبق معنای مستفاد از ظاهر مستقر می‌فرماید: پرهیزید از آتشی که هیزم آن مردم بدکار و سنگ‌های خارا است.

نمونه دیگر دست کشیدن از معنای ظاهری عقبه یعنی راه صعب العبور در کوه‌ها در «فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ» (بلد: ۱۱) و آن را به عقبه معنوی یعنی ایمان به خدا، رسل و ملائک، قیام به وظائف، ولایت، انجام فرائض و اجتناب از معاصی معناکردن است.

صاحب مناهج با توجه به ادامه آیه و ذکر روایات، آزاد کردن بنده، طعام‌دادن در روز سختی، اجتناب از معاصی و... را نه از باب تاویل و بطن آیه که از باب تفسیر، بیان مصداق و اخذ اطلاق می‌داند (همان، ج ۳۰، ص ۴۸۸-۴۸۹) حال آنکه برخی نیز با استناد به حدیث دیگر از پیامبر (ص): "پیش روی شما گردنه صعب العبوری است که سنگین باران از آن نمی‌گذرند و من می‌خواهم بار شما را برای عبور از این گردنه سبک کنم" آن را به عقبه صعب العبور در قیامت معنا کرده‌اند. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۷۵۰ و نک: سیدان، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۲۶)

به نظر می‌رسد دلیل تاکید بر تاویلی نبودن معانی منتخب از سوی ایشان، پرهیز از نفی پیش فرض شان در رد تاویل است. چنانکه گذشت معتقدان به این رویکرد تفسیری، تصرف در معنای آیه «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» را از باب مجاز اسنادی و نه تاویل می‌دانند یا صاحب مناہج تفسیر «أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمْ اللَّهُ جَمِيعاً» (بقره: ۱۸۴) به یاران حضرت قائم (عج) طبق روایت را تاویل و بطن نمی‌داند، بلکه از باب عمومیت آیه و تعیین مصداق می‌داند. (ملکی - میانجی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۳۱)

موارد فوق نشان می‌دهد گویا این جریان از اینکه متهم به «به تاویل بردن» معانی ظاهری شوند، پرهیز دارند و به همین دلیل متوسل به توجیه می‌شوند. مرحوم حکیمی تاویل به لزوم عقلی و نقلی یا اسنادی و ادبی می‌پذیرد، زیرا معقول است و از نوع تاویل‌های فلسفی، عرفانی یا عصری نیست. (حکیمی، ۱۳۸۴، مجموعه مقالات، ص ۳۳) این شیوه، موجب خدشه دار شدن مبانی ایشان در حکم رد تاویل و در واقع عدم التزام به مبانی و خلاف مقصود و مدعای آنهاست و رقیبان نیز برای گریز از برچسب تاویل‌گری، تاویلات خود از آیات را به قواعد دستوری و نحوی یا لزوم عقلی، اطلاق و عمومیت و... نسبت خواهند داد.

۳-۲. نفی عقل فلسفی

تفکیکیان معاصر در نفی عقل فلسفی، با پیشینیان خود هم‌فکر هستند. طبق این مبنا بهره گرفتن از هرگونه مصطلحات و استدلال‌های فلسفی رهنزن بوده و مفسر را از حقیقت ناب و زلال معرفت و حیانی محروم می‌سازد. ایشان معتقدند معارف دینی باید از اهل بیت و از منبع وحی دریافت شود، نه فلسفه‌ها و مکتب‌های بشری و غیر این گمراهی است. (عبداللهیان، ۱۳۸۷، ص ۵۲ و نک: سیدان، ۱۳۸۱، صص ۳-۸) از نظر اینان تفسیر برخی از فلاسفه، منطبق با لغت نیست و با اصول حدیث و آیات دیگر هم ناسازگار، بلکه براساس مبناهایی است که از خارج آن را باور و بعد آن را با قرآن سازگار کردند. (سیدان، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۷۰)

-نقد-

بی‌شک کاربست پیش‌فرض‌های فلسفی همانند سایر مقدمات و علوم هرگز به معنای تحمیل آن بر کلام خداوند و تنزیل جایگاه آن نیست و هرگز ادعا نمی‌شود می‌توان تمام دستاوردهای فلسفه را در تفسیر به کار برد، بلکه سخن در استفاده از فلسفه همانند سایر علوم در فهم قرآن است، همچنانکه مرحوم حکیمی بحث‌های لغوی، رموز بلاغی، صنایع لفظی، استعارات، کنایات، و... را از مقدمات و مقارنات فهم می‌داند (حکیمی، ۱۳۸۷، ص ۳۲-۳۳) که از سنخ علوم بشری هستند، اما به صورت خاص فراروی این مدعا اشکالات زیر وجود دارد:

۱-۳-۲. زبان جامع قرآن و فکر تفکیکی

در موضوع زبان قرآن مباحث فراوانی به‌خصوص در دهه‌های اخیر مطرح و کتب و مقالات فراوانی نگاشته شده است. در این که قرآن نه کتاب فلسفه است، نه کتاب عرفان و نه کتاب معرفت‌شناسی، اختلافی نیست؛ چنانکه قرآن کتاب فقه و کلام هم نیست؛ همچنین زبان قرآن، نه زبان فلسفه است و نه زبان عرفان و نه زبان اختصاصی هیچ‌یک از علوم مصطلح. قرآن کتاب هدایت انسان‌هاست و هرکس در حد ظرفیت خویش می‌تواند از آن بهره برد، اما سخن این است که اگر مثلاً در علوم طبیعی مثل زیست‌شناسی یا کیهان‌شناسی به حقیقتی یقینی رسیدیم که بشر تا به حال آن را نمی‌دانست، از طرفی این گزاره علمی قابل انطباق بر محتوای برخی آیات بود، چه مانعی دارد که این گزاره باعث انکشاف معنایی قرآنی شود که تاکنون بشر غیر معصوم نمی‌دانسته است. همچنین در فلسفه و عرفان اگر فیلسوف یا عارفی به یک مطلب عمیق عرفانی و فلسفی پی برد که نوع ابناء بشر نمی‌توانند درک کنند و بر فرض مطابق واقع هم بود؛ حال اگر عارف این یافته خود را مطابق دلالت آیه‌ای دانست، دلالتی که نوع مردم نمی‌فهمند، آیا باید گفت چنین محتوای عمیقی در قرآن وجود ندارد؟ در این صورت به نقص قرآن اعتراف کرده‌ایم و لازمه آن اقوال باطل برخی روشنفکران است مبنی بر اینکه عارفان و فیلسوفانی مثل ملاصدرا، مولانا علاوه بر قرآن مطالبی در هدایت بشر آوردند (ر.ک: سروش، ۱۳۷۸، صص ۱۲-۲۸) آیا جریان تفکیک چنین سخن باطلی را می‌پذیرد؟ یا گفته شود چون از طریق عرفان به آن

رسیده‌ایم، معتبر نیست!! که البته هیچ دلیلی بر این ادعا نیست، بلکه باید قائل به چندلایه بودن محتوای آیات و دلالت آنها شویم و زبان قرآن را جامع تمام این لایه‌ها بدانیم. دقائق عرفانی، فلسفی و ... که مطابق واقع و مفید برای هدایت انسانند، در محتوای قرآن هم مندمج شده‌اند؛ از قضا در روایت، شواهدی بر این قول سوم وجود دارد؛ آن‌جا که فهم واقعی برخی آیات مثل سوره توحید را مختص مردم آخرالزمان می‌دانند، چون آنها اهل تعمق هستند. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۹۱) همچنین روایاتی مبنی بر این که محتوای قرآن را به سه بخش و فهم هر قسمت از آن را به قومی اختصاص داده، شاهد دیگر این مدعاست. کنارنهادن کلی عقل فلسفی در فهم آیات می‌تواند آسیب‌هایی به دنبال داشته باشد که در ادامه با ذکر مصداق اشاره می‌شود.

۲-۳-۱.۲ کتفاء به معنایی بسیط از آیه

مرحوم ملکی در تفسیر «وجه الله»، وجه را طبق روایت به کسب رضایت و موجبات قرب پروردگار، معنا کرده و تفسیر آن به ذات (نک: طوسی، بی تا، ج ۸، ص ۱۸۴) را خلاف تحقیق می‌داند. وی ذیل «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص: ۸۸) می‌نویسد: لازمه تفسیر وجه به ذات، اطلاق شیء بر خداوند است و مراد از هالک هم وجود تعلیقی و ربطی- داشتن؛ و این نادرست است؛ زیرا این اصطلاح است و لازمه اش تجرید هالک از معنای لغوی، در حالیکه معنای هلاکت، موت و زوال است (ملکی میانجی، ۱۴۱۴، ج ۳۰، ص ۵۳۸) از این منظر نمی‌توان گفت شیئی موجود است؛ خدا هم موجود است، پس وجود یکی است (تهرانی، بی تا، ج ۱، ص ۱۴۸) صاحب مناهج «هالک» در هیات اسم فاعل را به «یهلک» یعنی نابود می‌شود، معنا کرده و تفسیر به هالک ذاتی و اصطلاحی را که قرن‌ها بعد از ظهور اسلام پدید آمده، جایز نمی‌داند. (ملکی میانجی، همان، ج ۱، ص ۳۲۰) در نقد این بیان گفتنی است:

اولا: شیء مساوی با موجودیت و بر هر چیزی که وجود داشته باشد، قابل اطلاق است، حتی بر خداوند: «قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ» (انعام: ۱۹) (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۶، ص ۹۰) که ظاهر بدوی و مستقر آن بر مدعای ما دلالت دارد.

ثانیا: در صورت پذیرش تفسیر مناهج، معنای «وجه الله» با معنای عبارت «مَرَضَاتِ

الله» (بقره: ۲۰۷) یکی شده، حال آنکه معتقدیم در یکایک کلمات قرآنی سِر و معرفتی خاص نهفته است.

ثالثاً: معنای هلاک شدن در آینده، معنای درستی است، اما در نگاهی دقیقتر همه موجودات غیر از ذات الهی بالفعل هم هالکند. در تفسیر متعهدانه به ظاهر، «هالک» که مشتق است، می‌تواند به معنای متلبس بالفعل باشد، نه متلبس به آینده و معنایش این شود که هر چیزی، هم اکنون و الان ذاتاً هالک است و استثنائی نیست و در آینده هم هالک ذاتی خواهد بود، مگر وجه خدا، اما اگر «هالک» اسم فاعل، به معنای آینده بود یعنی «سیه‌لک» آن‌گاه باید آن را با معنای قابل جمع با آیات و روایات تفسیر کرد، چون بر فرض نابود شدن همه چیز، بهشت و قیامت که از بین رفتنی نیستند. (جوادی آملی، تفسیر آیه ۸۸ قصص، جلسه ۳۲، ۱۳۹۱/۸/۱۷) ضمن اینکه هالک بودن بالفعل موجودات، می‌تواند معادل وجود ربطی و غیر مستقل ممکنات در حکمت متعالیه باشد؛ یعنی تمام موجودات غیر خداوند در موجودیت خود استقلال ندارند و با کسب فیض از واجب‌الوجود، موجود هستند (طباطبایی، ۱۳۷۲، صص ۲۸-۳۱) که در جای خود ثابت شده است.

مثال دیگر آیه «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاهٍ» (نور: ۳۵) است. آیت‌الله سیدان با رد نظر علامه طباطبایی، «الله نور السموات و الارض» را طبق روایت، هدایت‌کننده اهل آسمان‌ها و زمین معنا کرده و این تفسیر را که خداوند مانند نور که خود عیان و ظاهر است و اشیاء به واسطه آن دیده می‌شوند، وجودش قائم به ذات و وجودبخش عالم است (نک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، صص ۱۲۰-۱۲۲) به دلیل تکلف‌آمیز بودن تفسیر نور به «وجود» و نبودن دلیل لغوی، نقلی و عقلی، نمی‌پذیرد، ضمن اینکه معتقد است با این تفسیر، بین دو قسمت «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» و «مِثْلُ نُورِهِ» ارتباط برقرار نخواهد شد. (سیدان، ۱۳۹۱، ج ۱، صص ۷۶-۸۱)

-نقد-

اولاً: لزومی بر استعمال واژگان قرآنی مطابق با معنای لغوی‌شان نیست تا اشکال شود که معنای «نور»، وجودبخشی نیست، چه اینکه نور در لغت نیز به معنای «هدایت» که ترجیح داده شده، نیست. وقتی واژه‌ای وارد نظام معنایی قرآن می‌شود، در پیوند و ارتباط معنایی با

سایر واژگان در عین حفظ رابطه با معنای لغوی، می‌تواند معنایی عمیق‌تر و والاتر پیدا کند. طبق این بیان، رابطه «روشن و آشکار کردن» با «هستی‌بخشیدن» و خروج موجودات از عدم، تناسب وجود دارد؛ یعنی همچنان که نور اشیاء را از ظلمت خارج و قابل رویت می‌کند، وجودبخشی خداوند نیز ممکنات را از عدمیت خارج می‌سازد.

ثانیا: لزوماً نباید تساوی معنایی بین دو جمله «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» و «مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ» برقرار شود، زیرا ساختار این دو جمله با هم متفاوتند. در جمله اول «نور» خبر برای مبتدا و اسم علم «الله» است، ولی در «نوره»، نور به ضمیر که به الله برمی‌گردد، اضافه شده و دلیلی براینکه منظور از «نوره» همان نور در جمله اول باشد، اقامه نشده است.

ثالثا: حتی طبق نظر علامه تناسب بین دو قسمت آیه آشکار است. در جمله اول وجودبخشی و فیاضیت خداوند بیان شده که شامل تمام عالم هستی است و در جمله بعد وصف نور هدایت الهی به میان آمده که شامل حال مومنان می‌شود.

۳-۲-۳. نفی مظهر خداوند بودن موجودات

مرحوم تهرانی ذیل «وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا» (بقره: ۱۱۶) با اشاره به پیشینه عرفانی باور به زایش و تولد خدایی در مکاتب یونان و هند، اندیشه مظهریت موجودات و جلوه‌گری‌شان از ذات حق را نیز ادامه این مکاتب دانسته و عقایدی همچون «وحدت وجود و موجود» یا «وحدت در کثرت و کثرت در وحدت» را تخطئه کرده و هر نوع زایش و تولد چه مسیح و عزیر و فرشته و چه صادر اول یا عقل اول یا مقام نورانی و نور محمدی را نفی می‌کند. (تهرانی، بی‌تا، ج ۱، صص ۴۶۴-۴۶۵)

در این دیدگاه چون معانی عمیق اصطلاحات فلسفی و مبانی و گفتمان حاکم بر این اصطلاحات، دقیقاً درک نشده، دیدگاه وحدت وجود و مراتب تشکیکی آن جزء اعتقادات باطله دانسته شده که نتیجه آن، موجودات را خدا خواندن یا ادعای خدایی کردن آنهاست. همچنین در ذات خدا فانی شدن و به مقام وصل رسیدن مسیح و عزیر و فرشته و از همین قبیل معرفی می‌شود، در حالی که بیان فوق مغالطه‌ای بیش نیست. بین اندیشه انحرافی فرزندان بودن خداوند و اینکه موجودات جلوه و مظهری از پروردگارش باشند، هیچ نسبتی وجود ندارد، بلکه مراد این است وجود هر موجودی، ظهور اراده، علم، قدرت و

اختیار خدا و عین فعل اوست و هرگز خدا بودن موجودات قصد نمی‌شود. علی (ع) می‌فرماید: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمُتَجَلَّى لِحَلْفِهِ بِخَلْقِهِ» (نهج البلاغه، خ ۱۰۸) «سپاس مخصوص خداوندی است که به واسطه مخلوقاتش بر مخلوقاتش تجلی کرده است». بی‌شک منظور حضرت، خدا بودن مخلوقات نیست.

۴-۳-۲. کارگشایی فلسفه در تفسیر بهتر برخی آیات

نفس تفکر فلسفی یکی از ابزارهای موجود برای فهم برخی مطالب است و چه بسا انسان بتواند معارفی را از این طریق تحصیل کند. سد این باب هم به لحاظ عقلی و هم به لحاظ درون‌دینی موجه نیست؛ مگر آنکه خطای مطلق و عدم کارآمدی آن با دلیل و برهان اثبات شود؛ در حالی که نه تنها چنین دلیلی اقامه نشده، بلکه فهم برخی آیات به جزء با فکر فلسفی و عقل عرفانی بسیار مشکل می‌نماید؛ برای مثال ممکن است مدلول برخی آیات، در وهله اول تناقض نما باشد، مانند «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» (حدید: ۳) اما تاملات فلسفی و عقلانی بتواند ثابت کند که چنین موجودی در عالم وجود دارد که از حیثی ظاهر و از حیثی باطن و از حیثی اول و از حیثی آخر باشد (لاریجانی، ۱۳۸۴، مجموعه مقالات، ص ۱۸۲) یا جزئیات حکمت اعتقادی و حکمت عملی در قرآن ذکر نشده و در «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» گفته نشده «احد» عددی است یا غیر عددی. (حکیمی، ۱۳۸۷، ص ۲۴) در تفسیر دقیق این آیه، گزاره‌های فلسفی به مناسبترین شیوه یاری‌رسان خواهند بود.

اساساً باید میان گزاره‌های دینی تفکیک قائل شد. پاره‌ای از گزاره‌ها باید پیش از پذیرش اصل دین ثابت شوند. این گونه گزاره‌ها را نمی‌توان از طریق متون دینی اثبات کرد. (اسلامی، ۱۳۸۴، مجموعه مقالات، ص ۲۰۶) به عبارت دیگر تفسیر آیات مربوط به اثبات وجود خداوند یا آیات دال بر صفات الهی، نیازمند دلایل و تحلیل‌های فلسفی و برهانی است. به طور کلی باید اصول عقاید را با عقل فلسفی فهمید که قائل به حجیت ذاتی عقل است. عدم امکان انکار این اصل تا آنجاست که صاحب‌نظران این جریان به پذیرش آن اعتراف کرده، ولی آن را عقل فطری می‌نامند (سیدان، ۱۳۸۱، ص ۴) که در آن صورت اختلاف یا تنها در لفظ و نام‌گذاری این ارمغان الهی است یا مصادره «عقل» به نفع پیش-فرض‌های خود.

۳. نقد روش تفکیکیان معاصر در تفسیر قرآن

چنانکه گذشت مراد از روش تفسیری، منابع به کار رفته در فهم آیات است، لذا در این بخش ابتدا منبع ذکر و در ادامه نقد آن بیان می‌شود.

۳-۱. سنت صحیح

از منظر این جریان فکری، تفسیر قرآن جز به وسیله احادیث صحیح پیامبر (ص) و ائمه (ع) جایز نیست، چون تفسیر به نظر خود مفسر، تفسیر به رای است و حتی اهل سنت از پیامبر (ص) نقل کردند هر کس قرآن را به نظر خود تفسیر کند، اگرچه درست باشد، حتما خطا کرده است. (حکیمی، ۱۳۸۷، ص ۳۱) روش صحیح تفسیر این است که افزون بر استفاده از لغت عرب و تسلط داشتن بر قواعد و ادبیات عرب، و لحاظ قواعد و اصول قطعی عقلی، از بیانات معصومین (ع) غفلت نشود. (سیدان، ۱۳۸۸، ص ۵)

-نقد

پیش از ورود تفصیلی، اشکال کلی وارد بر این رهیافت تعطیل کردن فهم برخی آیات به دلیل توقف فهم بر سنت و عقل فطری است. صاحب مناہج در تفسیر «تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَ الرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ» (معارج: ۴) اعتراف می‌کند به دلیل نیافتن دلیل عقلی یا شرعی (که همان حجیت ظواهر و روایات است) باید در فهم آیه توقف و علم آن را به خدا و اولیانش واگذار کرد؛ همانند آیات ۳۸ نبأ و ۵ سجده. (ملکی - میانجی، ۱۴۱۴، ج ۲۹، ص ۸۱) سایر اشکالات عبارتند از:

۳-۱-۱. عدول از خط مشی

اولا: اشکال کلی به صاحب نظران این رهیافت تفسیری این است که گاه در آثار تفسیری خود چه در مرتبه خطاب عام و چه در مرتبه خطاب خاص، بدون مراجعه به روایات به تفسیر قرآن در مرحله ظاهر و باطن پرداخته‌اند. در جای جای تفسیر مناہج یا مصباح الهدی تکیه مفسر بر معانی لغوی واژگان مشهود است. برای مثال ذیل «لَمْ يَخْرُوا عَلَیْهَا صُمًّا وَ غَمِيَانًا» (فرقان: ۷۳) معنای باطنی این است که مومنان وقتی با فضائل خاندان رسالت برمی‌خورند، کور و کر نمی‌گذرند و بی‌توجهی ندارند (سیدان، ۱۳۸۸، ص ۱۲۲) ولی شاهد روایی برای آن ذکر نمی‌شود یا بدون استناد به روایت، وجه انتخاب اسم «رحمن» در

« قُلْ هُوَ الرَّحْمَنُ أَمَّنًا بِهِ وَعَلَيْهِ تَوَكَّلْنَا » (ملک: ۲۹) بیان می‌شود. (همان، ص ۳۲)

ثانیا: این مفسران به شکل نظام‌مند مشخص نکردند در مواردی که روایتی در تفسیر آیه به دست نیامد، وظیفه مفسر یا قرآن‌پژوه چیست؟ آیا تکیه بر منابع لغوی مانند لسان‌العرب و یا قاموس که در مناہج مورد استفاده بوده، کفایت می‌کند؟

۲-۱-۳. توقف بر معنای ظاهری آیات و بسنده کردن به ظاهر روایت

توقف بر معنای ظاهری روایات و عدم تامل در معانی عمیق برخی روایات از آسیب‌های روشی این جریان در تفسیر است. برای مثال صاحب مناہج سجده فرشتگان بر حضرت آدم را، به معنای گذاشتن صورت‌ها بر زمین می‌داند و طبق روایتی نقل می‌کند منظور همان سجده معهود یعنی گذاشتن پیشانی بر خاک است (ملکی میانجی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۲۰۳) حال اینکه ابهاماتی در این باره وجود دارد که بی‌پاسخ مانده، مانند اینکه این امر در مورد ملائک، چگونه قابل تصور است؟ آیا این خاک، از جنس خاک زمینی است؟ آیا محتمل نیست مراد روایت بیان تمثیلی و کنایه از خضوع آنها بوده باشد و مواردی از این دست؛ یا ذیل آیه «إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» مفسر این جریان با استناد به روایت و تقدیر گرفتن کلمه‌ای، مراد را نظر به رحمت و نعمت خداوند می‌داند (سیدان، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۶۷) اما علامه در نگاهی دقیقتر ضمن توجه دادن به انحصار مستفاد از تقدم «الی ربها» می‌نویسد: اینان چون از پروردگار خود محجوب نیستند، نظرشان به هر چیز به عنوان آیت الهی است و چون آیت، از صاحب آیت محجوب نیست، بین ناظر و صاحب آیت حائل نمی‌شود، پس نظر به آیت، عین نظر به صاحب آن است، در نتیجه این گروه جز به رب خود نظر نمی‌کنند. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲۰، ص ۱۷۹) چنانکه روشن است این بیان بدون در نظر گرفتن مقدر، معنایی عمیق و لطیف از معنا ارائه می‌کند یا آنجا که علامه پس از نقل روایت پیامبر (ص): «لا تفکروا فی الله فتهلکوا» فرموده‌اند: در نهی از تفکر در مورد خداوند روایات فراوانی در کتب فریقین آمده که نهی ارشادی و مربوط به کسانی است که ورودی در مسائل عقلی عمیق ندارند که موجب هلاکت دائمی برایشان خواهد بود (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۹، صص ۵۳-۵۴) در نقدشان گفته شده: چنین برداشتی از این روایات، تنها با انس با مسائل عقلی قابل توجیه است و گرنه روشن است که از ظاهر

روایت این گونه استفاده نمی‌شود. (سیدان، ۱۳۹۰، ص ۳۰) از نظر علامه منهی‌عنه، تفکر در ذات خداوند است و هیچ اندیشه‌ای به کنه ذات الهی ره نخواهد یافت. محدوده مجاز تفکر در شناخت اوصاف خداوند در حد عقل بشر و با محوریت آیات و روایات است و این نیز اختصاص به علماء و کسانی دارد که توان و تخصص کافی در این زمینه دارند. اشکال یادشده به علامه ناشی از توقف بر ظاهر روایت، و بیان علامه تفسیر روایت است. طبق ظاهر روایت نباید در مورد خداوند تفکر کرد که موجب هلاکت خواهد شد و این، معنای دقیقی نیست.

۳-۱-۳. فهم سلیقه‌ای روایت

از نظر تفکیکیان معاصر روایتی که اولین خلق عالم را عقل معرفی نموده، مبین این حقیقت معنوی است و آن اینکه به هر موجودی از این امر معنوی بهره‌ای نصیب شده تا امکان تسیخ پروردگار در همه موجودات محقق شود. (تهرانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۶۷-۴۶۸) این بیان، برداشت سلیقه‌ای از روایت است. لازمه پافشاری تفکیکیان معاصر بر فهم قرآن براساس سنت، چنانکه گذشت تبیین نظام مند چگونگی فهم روایات و کاربستان در تفسیر قرآن است. اینان معتقدند اگر مقابل مطالب استفاد از قرآن و حدیث، استدلالاتی از دانشمندان و فلاسفه قرار گیرد، آنچه استفاد از مکتب وحی است، بدون هیچ گونه توجیه و تأویلی قبول است، چراکه احتمال خطا در هر یک از استدلالات عقلی؛ بلکه حیانا در همه آن‌ها وجود دارد (سیدان، ۱۳۸۱، ص ۹) این اشکال به فهم تفکیکیان از سنت هم وارد است و چه بسا در فهمشان نسبت به روایتی خطا وجود داشته باشد و به مراد معصوم نرسیده باشند که چاره‌ای هم برای آن اندیشیده نشده است.

۳-۱-۴. افراط در اعتماد به تفاسیر روایی

در آثار تفکیکیان معاصر، اصالت مراجعه به سنت در فهم قرآن، موجب افراط در اعتماد به کتب روایی شده است. برای مثال مرحوم تهرانی اعتماد زیادی به تفسیر علی‌بن ابراهیم دارد، زیرا معتقد بوده مطالب او از روایات برگرفته شده و نمی‌توان گفت مطالبی که ایشان ذیل آیات نوشته، بدون توجه به روایات بوده، از این رو در برخورد با چنین مواردی جنبه احتیاط را رعایت کرده، حتی اگر استناد به روایات نشده و ظاهراً کلام خود

علی بن ابراهیم باشد. (عبداللهیان، ۱۳۸۷، ص ۵۰) چنانکه روشن است اطلاق «احتیاط» بر این قضیه صحیح نیست. شواهدی هم در دست است که نشان می‌دهد نه تمام تفسیر قمی در این کتاب آمده و نه تمام این تفسیر از علی بن ابراهیم است. این تفسیر ظاهراً از علی بن حاتم قزوینی بوده که از مصادر چندی به‌ویژه تفسیر علی بن ابراهیم جمع‌آوری شده (شیری زنجانی، ۱۳۷۶، ص ۵۰)

وجود چنین ایراداتی وزانت این رهیافت تفسیری را فرومی‌کاهد، به‌ویژه آنکه در آن اهتمام جدی به بررسی سندی و دلالتی روایات مشاهده نمی‌شود. اصل کلام و حیانی معصوم با سنتی که به دلیل جواز نقل به معنا، به ما رسیده، دو مقوله مجزا هستند و احتمال خطا در فهم بشر عادی و غیر معصوم از روایات وجود دارد. هیچ‌گاه نمی‌توان ادعا کرد فهم مفسر تفکیکی از روایت، قطعاً همان مضمون و مراد معصوم بوده است.

۲-۳. عقل فطری

در این دیدگاه، مراد از تعقل فطری همان برانگیختن فطرت‌هاست که سبب آشکار شدن دینه‌های عقلی است. قرآن در مرحله دعوت عمومی، مردم را به جمیع علوم فطری از جمله معرفت خداوند و توحید تذکر داده و هدایت کرده است. (ملکی - میانجی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۱۰) عقل فطری میزان در کشف حقایق است و به‌وسیله همین عقل فطری است که انسان به مکتب وحی راه پیدا کرده و به خداوند و رسالت معتقد می‌شود (سیدان، ۱۳۸۱، ص ۸) از این منظر عقل، نور و علمی است که خداوند افاضه کرده است. (ملکی میانجی، ۱۴۳۵، ص ۲۲) عقل فطری در این جریان برخلاف عقل فلسفی، به مقتضای فطرت انسانی قابلیت تعمیم به همگان دارد.

تفکیکیان به اعتبار پیروی از وحی «مُثیر دفائن عقول» معتقدند از عقل دفائنی بهره می‌برند که «اعماق عقل» است و دیگران همه از سطوح عقل استفاده کرده‌اند (عقل ابزاری) و میان «عقل ابزاری» و «عقل انواری» فرق بسیار است (حکیمی، ۱۳۸۴، مجموعه مقالات، ص ۳۰) زیرا فلسفه با عقل نظری کار دارد که سطح عقل است و عقل فطری عمق عقل. (حکیمی، ۱۳۷۸، ص ۹۴)

-نقد-

۱-۲-۳. ابهام در مصطلحات و عبارات

مهمترین اشکال، مبهم بودن عقل فطری و عدم تبیین حدود و ثغور برای این نوع عقل و نحوه کاربست آن در تفسیر است که مهمترین مدعای تفکیکیان معاصر به شمار می‌رود. به طور کلی فطرت در بعد بینش و معرفت، منبعی جداگانه غیر از عقل و علم حضوری یا شهود نیست. اگر مراد از آن، علم حضوری فطری باشد، همچون معرفت به خدا و خود، مرتبه‌ای از علم حضوری است و اگر منظور علم حصولی فطری باشد، آشکار است که منبع آن - خواه آن را بدیهی ثانوی تلقی کنیم یا نظری قریب به بدیهی - عقل است. (حسین زاده، ۱۳۹۰، ص ۲۵۰) فطرت، ادراکات انسان از راه علم حضوری یا عقل است که درک آن نیاز به استدلال‌های پیچیده ندارد. با این وصف، اضافه شدن آن به عقل، ابهام - آمیز کردن آن و نوعی وضع اصطلاح بلاوجه است.

در برخی بیانات صاحب‌نظران این جریان نیز ابهاماتی وجود دارد. ملکی میانجی در یکی از آثارش، عقل را نوری افافه شده به انسان دانسته که عین ذات انسان نیست و در ادامه هدف بعثت انبیاء را برانگیختن دفائن عقول می‌داند که در ذات انسان به ودیعه نهاده شده (ملکی میانجی، ۱۳۷۷، ص ۲۲) یا گفته شده قرآن را هربار بخوانند، به مرتبه تازه‌تر از حقایق می‌توانند برسند، به شرط آنکه بتوانند در حضرت نزول حضور پیدا کنند (حکیمی، ۱۳۷۶، ص ۳۵۵) اما اینکه این شرط چگونه تحقق یابد، توضیحی داده نشده یا می‌نویسند: دین را باید «دینی» فهمید و عقلی و فطری؛ نه فلسفی و عرفانی و اختلافی. (حکیمی، ۱۳۸۴، مجموعه مقالات، ص ۳۴) یا درباره مفسر مصباح‌الهدی گفته شده ایشان پس از استفاده از برهان و استدلال در نهایت با تکیه بر فطرت، معارف و اعتقادات را بررسی می‌کرد. این روش استثنایی بود (عبداللهمیان، ۱۳۸۷، ص ۵۲) که مشخص نیست منظور از بیانات فوق چیست؟ و روش خلوص در فهم متون دینی کدام است؟

این ادعا هم که همه چیز در فطرت انسانی به ودیعه نهاده شده با «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً» (نحل: ۷۸) و «كَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ» (شوری: ۵۲) در تعارض است، البته این به معنای انکار فطری -

بودن خداشناسی یا سایر استعداد‌های فطری مانند حقیقت‌جویی، کمال‌جویی و ... در نهاد بشر نیست، بلکه اشکال به بالفعل بودن معرفت، تعمیم دانسته‌های فطری و بی‌نیاز دانستن خود از علوم عقلی برای درک هر چه بهتر و عمیق‌تر همین معارف فطری است.

۲-۲-۳. مساوی دانستن فهم خود با معنای مستفاد از عقل فطری

دیگر اشکال وارده این است که این تفکیکیان با وضع اصطلاحاتی مانند عقل انواری، عقل فطری یا عقل خودبنیاد دینی، در عمل، عقلی را می‌پذیرند که به زعم خودشان مطابق دین و در واقع مطابق با فهم خودشان از دین است. (نک: دینانی، ۱۳۸۴، مجموعه مقالات، ص ۳۰۳) از نظر اینان تعقل کامل تالهی تنها با متد تفکیکی تحقق می‌یابد و الا تعقل‌های دیگر فلسفی-قرآنی، عرفانی-قرآنی و کلامی-قرآنی است و تعقل قرآنی-قرآنی تنها با روش تفکیک میسور است. (حکیمی، ۱۳۸۴، مجموعه مقالات، صص ۵۸-۵۹) در پاسخ گفتنی است:

اولا: این تعبیرات بیش از آنکه ما به ازاء خارجی و واقعی داشته باشند، ناشی از تنوع قلم نویسنده خوش قریحه در کاربرد الفاظاند؛

ثانیا: اینکه باید تنها عقلی را پذیرفت که مطابق گفتمان و مدعای آنها باشد و رقیب خود را متهم به استفاده سطحی از عقل کرد، شخصی‌سازی عقل و موجب کاستن از شان آن خواهد بود. اساسا این گونه تلقیات، خارج از مدار مباحث علمی است.

۳-۲-۳. عدم اشاره به انواع عقل تحلیل‌گر در تفسیر با وجود کاربست آن

تفکیکیان معاصر در مبانی نظری خود تنها بر عقل فطری یا همان عقل خودبنیاد دینی تاکید دارند، اما در فهم قرآن گاه به استدلال‌های عقلانی متوسل می‌شوند که در دایره تعریف آنان از عقل فطری نمی‌گنجد. بررسی آثار تفسیری این جریان نشان می‌دهد ایشان در درک و تشخیص مطلقات و عمومات و مخصصات و مقیدات و تثبیت یا رد معنای مستفاد از ظاهر آیات و ارتباط معنایی بین آیات و روایات تفسیری از عقلی استفاده کرده‌اند که خارج از مراد آنان از عقل انواری است. نیز نقل احتمالات و اقوال و بررسی آنها در مناہج و مصباح الهدی، حاصل عقل تحلیل‌گر است. برای مثال صاحب مناہج کلمه‌بودن حضرت عیسی (آل عمران: ۴۵) را با استفاده از آیات ۳۴ و ۳۵ سوره مریم تبیین می‌کند و

منظور از کلمه را همان کلام خداوند در «کن فیکون» دانسته که در تولد معجزه آمیز حضرت مسیح از باب اطلاق سبب بر مسبب است. (ملکی میانجی، ۱۴۱۴، ج ۳۰، ص ۸۰) تفسیر مصباح الهدی نیز از این امر مستثنی نبوده و مفسر در هنگام ضرورت از برهان و استدلال کمک می‌گیرد. (عبداللهیان، ۱۳۸۷، ص ۵۲) این عقل تحلیلی در ایجاد پیوند بین آیات و تفسیر قرآن به قرآن به کار گرفته شده، با این وجود، در مقدمات و معرفی این رهیافت تفسیری، تاکید کم سابقه‌ای بر وحیانی صرف بودن فهم قرآن می‌شود.

این کاربست عقل در جای خود صحیح است، اما لازمه آن روشن شدن جایگاه آن در دستگاه فکری این جریان به صورت تقسیم منطقی عقل به دو دسته عقل فطری-بر فرض پذیرش- و عقل تحلیل‌گر در گام اول و نیز تقسیم کارکردهای این عقل تحلیل‌گر به نقش‌های سلبی، ایجابی، تبیینی و توضیحی و کشف استلزامی در گام دوم از سوی صاحب‌نظران این جریان می‌باشد.

نتیجه گیری

مبنا و روش جریان تفکیک معاصر در تفسیر قرآن، الزام به بینامتنیت در فهم قرآن و مرتبط کردن آیات با روایات، حجیت ظواهر قرآن و نفی عقل فلسفی؛ و روش تفسیری‌شان مبتنی بر منبعیت سنت صحیح و عقل فطری است. نتایج حاصل از این مقاله در نقد مبنا و روش تفسیری این جریان عبارت است از:

اولاً: مبنا و روش تفسیری این جریان فکری در حجیت ظواهر و مراجعه به سنت همسو با سایر رهیافت‌های تفسیری است، غیر از اینکه هر نوع پیش فرض فلسفی و عرفانی، به عنوان یک مبنا از نظر اینان مردود است که نتیجه آن جمود بر معنای سطحی از آیات بوده است.

ثانیاً: پساتفکیکیان برخلاف متقدمان خود برای عقل کارکردهایی قائل اند که قابل تقسیم به عقل فطری و عقل تحلیل گر می‌باشد که در روش تفسیرشان قابل مشاهده است. این تعدیل رویکرد، حکایت از گریزناپذیری توجه به عقل و استدلال‌های عقلانی در کسب معرفت دارد؛ ولی نکته مهمتر اینکه عملکرد این جریان در تفسیر قرآن در مقایسه با سایر مکاتب، در کار بست عقل تحلیلی-همانند بند قبلی- تفاوتی ندارد.

ثالثاً: نه جریان تفکیک متقدم و نه متاخر نتوانسته‌اند کارکرد عقل فطری یا انواری که نقطه تمایزشان در روش تفسیری است، به صورت مصداقی نشان داده و مدعای خود را ثابت کنند.

رابعاً: در نقد مبناى نفی عقل فلسفی باید گفت فهم فلسفی قرآن یکی از موهبت‌هایی است که خداوند به قلب و وجود برخی عنایت کرده و این فهم می‌تواند در صورت ضابطه مند بودن، در کنار سایر فهم‌ها از مصادیق همان عقل فطری باشد، اما اگر گفته شود تنها آنچه ایشان از قرآن فهمیده‌اند، مستفاد از عقل فطری است و غیر آن باطل، رقیبان نیز همین ادعا را خواهند داشت.

اشکال اصلی این جریان چه در مبنا و چه در روش تفسیر این است که ایشان فهم خود را از قرآن و روایات تفسیری، مبراء از هر خطا و مطابق با مراد الله و مقصود معصومان (ع) می‌دانند که در نوع خود ادعای بزرگ و غریبی است.

فهرست منابع

- * قرآن کریم
- * نهج البلاغه
۱. اشرفی، امیررضا، (۱۳۹۸). مبانی تفسیری علامه طباطبایی در المیزان، مبانی مرتبط با متن قرآن، قم، موسسه امام خمینی (ره).
 ۲. بابایی، علی اکبر، (۱۳۹۲). مکاتب تفسیری، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
 ۳. تهرانی، میرزا جواد، (بی تا). تفسیر مصباح الهدی، تحقیق سید مهدی حسینی مجاهد، قم، آفاق نور.
 ۴. ارشادی نیا، محمدرضا (۱۳۸۶). از مدرسه معارف تا انجمن حجتیه و مکتب تفکیک، قم، بوستان کتاب.
 ۵. _____، (۱۳۷۹). «مبانی فهم متون دینی از نگاه تفکیک»، پژوهش‌های قرآنی، ش ۲۱ و ۲۲.
 ۶. حسین زاده، محمد، (۱۳۹۰). نگاهی معرفت‌شناختی به وحی، الهام، تجربه دینی و عرفانی و فطرت، قم، موسسه امام خمینی (ره).
 ۷. حکیمی، محمدرضا، (۱۳۸۷). «مبانی تفسیر در مکتب تفکیک»، آفاق نور، ش ۷.
 ۸. _____، (۱۳۷۶). مکتب تفکیک، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
 ۹. _____، (۱۳۷۸). اجتهاد و تقلید در فلسفه، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
 ۱۰. سبحانی، جعفر، (۱۳۸۴). المناهج التفسیریة، قم، مؤسسه امام صادق (ع).
 ۱۱. سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۸). بسط تجربه نبوی، تهران، صراط.
 ۱۲. سیدان، سید جعفر، (۱۳۸۱). میزان شناخت، مشهد، طوس.
 ۱۳. _____، (۱۳۹۱). آیات العقاید، مشهد، ولایت.
 ۱۴. _____، (۱۳۸۸). تفسیر بخشی از سوره مبارکه فرقان، مشهد، پایگاه اطلاع رسانی آیت الله سیدان.
 ۱۵. شبیری زنجانی، سید محمد جواد، (۱۳۷۶). «در حاشیه دو مقاله»، آینه پژوهش، ش ۴۸.

۱۶. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۹۰). المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، اعلمی.
۱۷. _____، (۱۳۷۲). نهایه الحکمه، قم، نشر اسلامی.
۱۸. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصر خسرو.
۱۹. طوسی، حسن، (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن، تصحیح احمد حبیب عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۰. عمید زنجانی، عباسعلی، (۱۳۷۳). مبانی و روش‌های تفسیر قرآن، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۱. عبداللہیان، محمد، (۱۳۸۷)، روش تفسیری آیت‌الله میرزا جواد آقا تهرانی و ویژگی‌های تفسیر مصباح‌الهدی، آفاق نور، ش ۷.
۲۲. قائمی‌نیا، علیرضا، (۱۳۸۹). بیولوژی نص، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۳. کلینی، محمد، (۱۴۰۷ق). الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامی.
۲۴. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق). بحار الانوار، بیروت، موسسه الوفاء.
۲۵. معرفت، محمدهادی، (۱۴۲۳). شبهات و ردود حول القرآن الکریم، قم، التمهید.
۲۶. ملکی میانجی، محمدباقر، (۱۴۱۴ق). مناہج البیان فی تفسیر القرآن، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۷. _____، (۱۴۳۵ق). توحید الامامیه، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۸. نگاهی به مکتب تفکیک (مجموعه مقالات: محمدرضا حکیمی، عقل خودبنیاد دینی؛ سید حسن اسلامی، مکتب تفکیک در بوته نقد؛ صادق لاریجانی، بازخوانی مکتب تفکیک؛ مکتب تفکیک: استقلال و حیانی گفتگو با سید جعفر سیدان؛ در نقد مکتب تفکیک، گفتگو با غلامحسین ابراهیمی دینانی)، (۱۳۸۴). به کوشش میر عبداللہی، سیدباقر، پورمحمدی، علی، تهران، همشهری.
۲۹. نامور مطلق، بهمن، (۱۳۸۸). «از تحلیل بینامتنی تا بیناگفتمانی»، پژوهشنامه فرهنگستان هنر، ش ۱۲.

نوع مقاله: پژوهشی - مروری
صفحات ۲۶۲-۲۳۳

شکوائیه و تبیین مبانی فکری آن در نظام اندیشه شعری حافظ

طیبه علیزاده^۱
محمد رضا اسعد^۲
مجید عزیزی^۳

چکیده

شکوائیه گونه‌ای از ادبیات غنایی است که در آن شاعر می‌کوشد تا عامل رنج و آزرده‌گی خاطر خود را برای مخاطب روشن کند. به‌طور کلی شکوائیه را براساس موضوع می‌توان به پنج دسته شخصی، فلسفی، اجتماعی، عرفانی و سیاسی تقسیم کرد. حافظ از جمله شاعران برجسته زبان فارسی است که در اشعار خود به انواع شکوائیه پرداخته است. در پژوهش حاضر که به روش تحلیل محتوایی انجام گرفته است، به شکوائیه و تبیین مبانی فکری آن در نظام اندیشه شعری حافظ پرداخته ایم. براساس نتایج بدست آمده از پژوهش و با توجه به اینکه اشعار هر شاعر نماد درونیات آن شاعر می‌باشد، بدیهی است آن چه حافظ را به گله و شکایت و انتقاد واداشته در حقیقت واکنش به رفتارهای متظاهرانه دین فروشان ریاکار، واعظان، حاکمان جبار و اوضاع سیاسی و اجتماعی نابسامان آن دوران و علاوه بر این‌ها جبرگرایی است که ریشه در نگاه فلسفی و چند و چون هستی و روزگار دارد و در واقع همین نگاه فلسفی است که اساس اندیشه کلامی حافظ را تشکیل داده است.

واژگان کلیدی

ادبیات غنایی، شعر، شکوائیه، اندیشه کلامی، حافظ شیرازی.

۱. دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد اراک، دانشگاه آزاد اسلامی، اراک، ایران.
Email: tayebeh.alizadeh1985@gmail.com
۲. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد اراک، دانشگاه آزاد اسلامی، اراک، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: M-asad@iau-arak.ac.ir
۳. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد اراک، دانشگاه آزاد اسلامی، اراک، ایران.
Email: Majid.azizi1349@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۷/۲۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۵/۲

طرح مسأله

شعر فارسی از لحاظ محتوا و موضوعات شعری و مقاصدی که در کلام منظوم وجود دارد به چهار نوع حماسی، غنایی، نمایشی و تعلیمی تقسیم می‌شود. هر یک از این انواع دارای ساختار خاص خود است. شعر غنایی شعری است که حاکی از عواطف و احساسات باشد. «شعر غنایی در نظر آلفرد دو موسه و بسیاری از شاعران رمانتیک شعری است که شاعران خویشتن خویش را موضوع آن قرار می‌دهند.» (حاکمی، اسمعیل، ۱۳۸۶: ۱۵).

اما ادب غنایی گونه‌های متعددی دارد که از جمله آنها می‌توان به عاشقانه‌ها، حسب حال، ساقی‌نامه و خمیریات، تقاضا و درخواست، حبسیه، شهر آشوب، مرثیه، مدح، هجو، هزل، طنز، نقیضه، و شکواییه اشاره کرد. شکواییه یکی از اقسام ادبیات غنایی است که، علاوه بر مسائل شخصی، به موضوعات اجتماعی و خارج از محدوده خویشتن شاعر می‌پردازد. «بیان احساس شخصی در تعریف شعر غنایی بدان معنی است که خواه از روح شاعر مایه گرفته باشد و خواه از احساس او، به اعتبار این که شاعر فردی است از اجتماع، روح او نیز در برابر بسیاری از مسائل با تمام جامعه اشتراک موضع دارد» (همان). شاعرانی که وجود خویش را مورد خدشه اجتماع، سیاست، روزگار و فلک، و حتی معشوق خود می‌بیند با زبانی شکوایی شرح حال خویش را بیان می‌کنند. شکواییه از قدیمی‌ترین گونه‌های شعر غنایی است که در ادب سنتی ایران جایگاه خاص خود را دارد. شکواییه که به «بث الشکوی» هم معروف است؛ «به معنای اظهار شکوه و شکایت از درد و رنج» است و از آیه شریفه: «قَالَ إِنَّمَا أَشْكُو بَثِّي وَحُزْنِي إِلَى اللَّهِ وَأَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ: گفت من غم و اندوهم را تنها به خدا می‌گویم و شکایت نزد او می‌برم و از خدا چیزهایی می‌دانم که شما نمی‌دانید» (سوره یوسف: ص ۸۶) اقتباس شده است.

از ویژگی‌های مهمی که باعث پدید آمدن شکواییه‌سرایان در ادبیات فارسی شده، می‌توان به ناپایداری احوال، اغتشاش و نابسامانی‌پایی در امور مختلف زندگی فردی و اجتماعی مردم اشاره کرد. به واقع وقتی رشته امور و مناسبات اجتماعی گسسته می‌شود، و فساد اخلاقی رواج و گسترش می‌یابد، شاعران لب به شکوه می‌کشایند. حافظ از جمله شاعران سبک عراقی است که در اشعار خود به سرودن شکواییه و انتقاد از وضع موجود

پرداخته است و در میان اشعار او انواع مختلف شکواییه به چشم می خورد. درباره شکواییه و انواع آن در ادبیات و اشعار شاعران فارسی زبان، پژوهش های مختلفی انجام شده است که عبارتند از: مقاله «بررسی ادبیات شکواییه عرفانی ایرانی در دوران صفویه» تألیف زهره شعاعی؛ این مقاله کوششی است به روش توصیفی در بیان علل شکواییه های عرفای ایرانی در عصر صفویه. همچنین مقاله «بررسی و تحلیل شکواییه اجتماعی در شعر معاصر» نوشته علی اصغر بابا صغری و نوشین طالب زاده؛ در این مقاله، به بررسی و تحلیل شکواییه های اجتماعی در شعر پانزده تن از برجستگان شعر معاصر بر اساس ترتیب تاریخی پرداخته شده است که بعضی به صورت کلاسیک و برخی از آنان به سبک نیمایی شعر سروده اند. مقاله «شکواییه در شعر خاقانی» تألیف علی اصغر بابا صغری و مرضیه فراچی قصر ابونصر؛ بر اساس یافته های این مقاله، خاقانی در دیوان اشعارش که شامل هفده هزار بیت است، تقریباً هزاربیت به شکوه و شکایت پرداخته یعنی حدود ۶٪ دیوان خود را به این موضوع اختصاص داده است. مقاله «شکواییه در شعر سعدی» نوشته فریبا نادری و دیار رفاعی؛ بر اساس یافته های این پژوهش، کلیات اشعار سعدی علاوه بر عشق و حکمت، گلایه ها و شکوه های پربراری از جهان، مرگ عزیزان، حوادث تلخ و ناگوار زندگی، حسادت دشمنان و موارد دیگری را در خود دارد... لیکن، در مورد بررسی و تحلیل انواع شکواییه در شعر حافظ، پژوهش مستقلی انجام نگرفته است.

روش تحقیق

در پژوهش حاضر که در حوزه تحقیقات نظری قرار دارد، از روش توصیفی - تحلیلی بهره گرفته شده و تجزیه و تحلیل داده ها به روش تحلیل محتوایی انجام گرفته است. به همین منظور از اصول تجزیه و تحلیل متن و بررسی مقایسه ای و تطبیقی بهره برده و به تحلیل و مقایسه شکواییه های اجتماعی در اشعار حافظ و محتشم کاشانی پرداخته ایم.

شکواییه (بث الشکوی) و انواع آن

«بث» به معنی اندوه سخت، اندوهی که به علت شدت نمی توان آن را نهان داشت. آشکار کردن راز و اندوه خویش یا فاش کردن خبری است. (دهخدا، علی اکبر،

۱۳۷۷: ذیل «بث») شکوی: به معنی شکایت کردن و گله مندی و ناله و فغان و زاری است. (همان، ذیل «شکوی») بث الشکوی: درد و دل و شکایت کردن از رخداد‌های رنج آور و دردناک زندگی است.

«شکواییه یا بث الشکوی در اصطلاح ادبی، شعری است که ناکامی‌ها، رنج‌ها و نوامیدی‌های شاعر را بیان می‌کند و آلام فکری، روحی و اجتماعی او را شرح می‌دهد. بنابراین چنین اشعاری حاوی شکایت از روزگار، بخت و سرنوشت، مردم زمانه، سختی‌های زندگی، ارباب قدرت و جز اینهاست.» (یا حقی، محمدجعفر، ۱۳۸۴: ۷۰۷)

«شکواییه بر اشعاری اطلاق می‌شود، که شاعر در قبال نامالایمات و محرومیت‌های وارده بسراید و حکایت از رنج و اندوه و یأس و ناکامی و تیره روزی و بدبختی گویند؛ آن کند.» (مؤتمن، زین العابدین، ۱۳۶۴: ۲۸۸) به عبارتی دیگر «هر شعری که محتوای آن برآمده از دردهای درونی و اسرار شاعر و هدف از آن عقده‌گشایی و یا خبر کردن دیگران از حال شخص باشد» (رزمجو، حسین، ۱۳۷۰: ۱۰۹)

«شکواییات بر اشعار و گفتاری اطلاق می‌شود که افراد در قبال نامالایمات و محرومیت‌های وارده، سروده و حکایت از رنج، اندوه، یأس، ناکامی، تیره روزی و بدبختی گویندهی آن کند. این نوع ادبیات به خصوص در ادبیات فارسی فراوان است. گذشته از مواردی که فرد با بدبختی و ناکامی و یا مصیبتی مواجه شده و از روی حقیقت زبان به شکوه و شکایت گشوده است، چنین به نظر می‌رسد که در مواردی نیز این شیوه را یکی از ست‌های متنوع و شیوه‌های ضروری پنداشته‌اند.» (شمیسا، سیروس، ۱۳۸۹: ۸۹)

طبقه‌بندی شکواییه‌ها با توجه به تنوع موضوعی آنها دشوار است؛ با این همه از نظر محتوایی، می‌توان آنها را به پنج دسته کلی تقسیم کرد که عبارت‌اند از شخصی، فلسفی، اجتماعی، عرفانی و سیاسی. (سرامی، قدمعلی، ۱۳۸۹: ۴۹۲).

جبرگرایی، مشرب کلامی حافظ

اعتقاد به جبر، یکی از مهم‌ترین ارکان معتقدات اشاعره محسوب می‌شود که در فکر و شعر حافظ جایگاه مهمی دارد و یکی از اساسی‌ترین بن‌مایه‌های فکری آن‌ها محسوب می‌شود؛ "جبریه گروهی هستند که در حقیقت که قدرت فعل را از بنده سلب

می کنند و آن را به خدای تعالی نسبت می دهند." (شیخ الاسلامی، اسعد، ۱۳۶۳: ۸۹) رحیمی در کتاب حافظ اندیشه بیان کرده است که در زمان حافظ " عقیده ای که در میان مسلمانان رواج داشته بیشتر مذهب جبریه بوده است و مسلمین زمان غالباً اشعری مذهب بوده اند و اشاعره در حقیقت همان جبریه هستند." (رحیمی، مصطفی، ۱۳۷۱: ۲۶۹) ابیات فراوانی در دیوان حافظ وجود دارد که بر اعتقاد حافظ به تقدیر و سرنوشت ازلی انسان دلالت می کند و حافظ بارها با تعابیر مختلف به آن اشاره کرده است. " روز ازل، روز الست، عهد ازل و دیگر ترکیب ها بی از این دست در دیوان خواجه، همه و همه دال بر اندیشه ی تقدیر گرایانه ی حافظ است. حافظ بارها در برابر طعن خرده گیران و مدعیان با اشاره به وضع ازل، عذر می آورد که " کارفرمای قدر می کند این من چه کنم؟ " یعنی زندگانی و رفتار خود را در پرتو آن سرنوشت ازلی و تقدیری که "آدم" حاصل آن است، معنا و توجیه می کند. " (آشوری، داریوش، ۱۳۷۷: ۲۵۲) البته از رندی حافظ نیز در این گونه سخن گفتن نباید غافل بود، زیرا از باور مرسوم دینداران برای رد و انکار خود آن ها بهره می برد.

حافظ عاشقی و گناه می خواری خود را رندانه بر عهده ی قسمت می گذارد و به نوعی از زیر بار مسولیت پذیرش آن، شانه خالی می کند و با نگاهی جبر گرایانه، معصیت و زهد هر دو را مشیت خداوند می داند و معتقد است که:

می خور که عاشقی نه به کسب است و اختیار این موهبت رسید ز دیوان قسمتم
(دیوان حافظ: ص ۳۱۴)

آن چه جالب به نظر می رسد، این است که حافظ حتی در بیان این اندیشه های جبر گرایانه نیز نوعی تعریض به ظاهر پرستان دارد؛ مثلاً واعظ یا شیخ، عشق و عاشقی را نمی پذیرد؛ اما حافظ که عاشق است و نقطه ی مقابل آن ها، از قانون جبر و قضا و قدر که مورد نظر شیخ و واعظ است، چنین نتیجه می گیرد که این عاشقی وی قضای آسمان است و دیگرگون نخواهد شد. در واقع حافظ تفکر جبری آن ها را قبول ندارد؛ اما به نفع خود و با منطق آن ها، علیه خود آن ها مبارزه می کند.

تأثیر افلاک ، طالع و بخت بر زندگی

در دیوان حافظ شواهد بسیاری مبنی بر باور آن‌ها به تأثیر ستارگان ، طالع و بخت دیده می‌شود . هر چند که از بزرگانی همچون حافظ با چنان گستره اندیشه ، باور چنین مسائلی دور از ذهن ، به نظر می‌رسد ، اما " آدمی هر قدر دانا و خردمند باشد ، وقتی از آسمان روزگارش فتنه و بلا بیارد و طوفان‌های پی در پی کانون‌های خوشبختی و شادی مردمان را بلرزاند و انتظار و امید را به دست تند باد فنا بسپارد و برای این همه دلیلی هم نیابد و سرگشته و مبهوت بماند ، به هر خس و خاشاکی خواهد آویخت و از جمله دست به دامان طالع و فال ، احکام نجومی و پیشگویان و مانند این‌ها خواهد زد ؛ به امید آن که با شنیدن خبرهای خوشی که بشارت رسان پایان گرفتن طوفان است ، وجود نومید و پریشان خود را آرامشی بخشد." (اهور ، پرویز ، ۱۷۰ : ۱۳۶۸) حافظ معتقد است که :

ز جور کوب طالع سحرگهان چشمم چنان گریست که خورشید دیدومه دانست
(دیوان حافظ : ص ۴۷)

دین و مقدسات دینی در اندیشه ی حافظ

دین و مذهب یکی از پایه های اساسی زندگی انسان است که انسان را به خداوند پیوند داده ، به وجود حضرت حق دلگرم می گرداند . در قرن هشتم هجری و در دوران حیات حافظ شیرازی علاوه بر حوزه های سیاسی ، اجتماعی ، فرهنگی و اقتصادی ، دین و مذهب نیز از دست برد حوادث آن دوران بی نصیب نمانده بود و سوءاستفاده های حاکمان جابر و دین فروشان ریاکار از آن ، باعث مخدوش شدن چهره ی واقعی دین نزد مردم گردیده و دل بزرگ شاعری فهیم چون حافظ را به درد آورده و او را به گله و شکایت و انتقاد وا داشته بود . در حقیقت در واکنش به همین رفتارهای متظاهرانه ی دین فروشان ریاکار است که حافظ به مقدساتی چون سجاده ، تسبیح ، نماز ، روزه ، خانقاه ، مسجد و شخصیت های به ظاهر دینی به دید انتقاد و طنز می نگرد و در مقابل آن‌ها به ستایش باده ، میکده ، خرابات ، ساقی ، پیر مغان و مسائلی از این دست می پردازد ؛ بنابراین اگر در کلام حافظ ، استفاده از نمادها و استعاره هایی که برگرفته از عناصر ایران قبل از اسلام است ، فراوان به چشم می خورد که در ظاهر خلاف شرع و آداب ظاهری اسلام است اما در

حقیقت در بر دارنده ی نوعی اعتراض به کوتاه فکری ها و تظاهر به پرهیزکاری مقدس مآبانی است که در لباس دین ، به ریاکاری و پنهان کاری مشغولند . حافظ از دلخ و خرجه بیزار است و بر این باور است که صوفیان ، از آن همچون سرپوشی برای عیوبشان استفاده می کنند . حافظ، زاهد را به سبب شخصیت دو گانه و عوام فرییش هم پایه دیو و شیطان می داند و یکی از شخصیت های منفی در اشعارش است .

۱- شکوائیه های شخصی

در این نوع از شکوائیه ها که میان شاعران پارسی گوی اشتراک دارد و تقریباً در همه دواوین آنان یافت می شود، شاعر از ناداشته ها و کمبودهایی همچون ضعف جسمانی و پریشان حالی، بیماری، ضعف و ناتوانی و کاهش قوای جسمانی و جوانی، خواری و بی کسی، تنهایی و بی همدمی، ناداری، جفاهای معشوق و مواردی نظیر آن، گلایه می کند. بخش اعظم شکوائیه های شخصی به ناکامی های عاشقانه تعلق دارد. در این گلایه نامه ها، شاعر از فراق یار، جور و جفا، بی وفایی، تغافل، پیمان شکنی، خودبینی و یا رقیب گزینی و هوس بازی یار شکایت می کند، حتی موضوع های جزئی تری از قبیل درازی شب هجران، کوتاهی شب وصله و دستمایه شاعران در سرودن شکوائیه های شخصی عاشقانه بوده است.

۱-۱- شکایت از جور و جفای معشوق

شکوه از بی وفایی و جور و جفای معشوق از جمله شکوائیه های شخصی است که در شعر شاعران سبک عراقی به وفور دیده می شود. معشوق با شاعر عهد شکنی می کند و باعث برانگیخته شدن غیرت عاشقی وی می شود و او را به شکوه سرایی وا می دارد. شاعر از سست عهدی و پیمان شکنی معشوق، که بی هیچ بهانه ای عاشق را در سختی می افکند شکوه سر می دهد. حافظ از بی وفایی و بی مهری محبوب که گویی بویی از مهر نبرده و آه و ناله وی که در سنگ خارا اثر می کند، اما در دل یار به قدر ذره ای تاثیر ندارد، معترض است و همواره امیدوار است معشوق او را بنوازد:

مژه سیاهت ار کرد بخون ما اشارت ز فریب او بیندیش و غلط مکن نگارا
دل عالمی بسوزی چو چراغ برفروزی توازین چه سودداری که نمیکنی مدارا

همه شب درین امیدم که نسیم صبحگاهی به پیام آشنایان بنوازد آشنا را

(دیوان حافظ: ص ۶)

یار آن چنان نسبت به او بی عنایت است که شاعر او را از آخرت و آه سوزناک

خویش بیم می دهد:

با دل سنگینت آیا هیچ درگیرد شبی آه آتشناک و سوز سینه شبگیر ما

(همان: ص ۹)

حافظ، دلدار را از ریختن خون دل او بر حذر می دارد و او را از غضب خداوند و

غیرت قرآن می ترساند:

ای چنگ فرو برده به خون دل حافظ فکرت مگر از غیرت قرآن و خدا نیست

(همان: ص ۶۹)

جانان حتی نگاهی هم از سر لطف به وی نمی افکند. حتی گل و بلبل هم از غم یار

رهایی ندارند و از شدت غم جامه در و نوحه گرند. حافظ، در حالی که در فراق معشوق

می سوزد، ولی معشوق از حال او فارغ است:

از راه هوس مرغ دلم گشت هوا گیر ای دیده نگه کن که به دام که در افتاد

دردا که از آن آهوی مشکین سیه چشم چون نافه بسی خون دلم در جگرافتاد

(همان: ص ۱۱۰)

حافظ امیدوار است با گریه و زاری دل او را بدست آورد ولی معشوق سنگدل تر

ازین حرفهاست:

گفتم مگر به گریه دلش مهربان کنم چون سخت بود درد دل سنگش اثر نکرد

شوخی مکن که در دل بیقرار من سودای دام عاشقی از سر به در نکرد

(همان: ص ۱۳۹)

معشوق حافظ را اسیر خود کرده و چون عمر، به سرعت باد در برابر او می گذرد.

شاعر بر سر راه محبوب ایستاده تا جانش را فدای وی کند، ولی افسوس که محبوب حتی

از کنار وی نمی گذرد و آنچنان سنگدل است که در عاشق کشی شهره شهر گشته است.

دوش می آمدورخساره برافروخته بود تا کجا باز دل غمزده ای سوخته بود
رسم عاشق کشی و شیوه شهرآشوبی جامه ای بود که بر قامت اودوخته بود
کفر زلفش ره دین میزد و آن سنگیندل در پی اش مشعلی از چهره برافروخته بود
(همان: ص ۲۱۲)

۲-۱- شکوه از فراق یار

غم هجران و دوری از محبوب، تلخ ترین غمی است که هیچ کس به خصوص شاعر نازک دل تاب تحمل آن را ندارد، از این رو بالب گشودن به شکایت، قصد آن می کند تا اندکی خاطر آزرده خویش را آرام سازد. حافظ، در فراق یار چون شمع است که پیوسته می سوزد و اشک می ریزد:

میل من سوی وصال و قصد او سوی فراق ترک کام خود گرفتم تا برآید کام دوست
حافظ اندر درد او می سوز و بی درمان بساز زانکه درمانی ندارد درد بی آرام دوست
(دیوان حافظ: ص ۶۲)

ماهش هفته ای است رفته، ولی به چشمش سالی است و نمی داند چگونه کوه اندوه فراق را بر دوش کشد، با تن خسته ای که چون نالی است:

ماهم این هفته برون رفت و به چشم سالیست حال هجران تو چه دانی که چه مشکل حال است
کوه اندوه فراق به چه حالت بکشد حافظ خسته که از ناله تنش چون نالیست
(همان: ص ۶۸)

حافظ چنان درد عشق و هجرانی کشیده است که توان بازگویی آن را ندارد و چنان در هوای دلدار اشک ریخته است که هیچ کس جرأت پرسش از آن را ندارد:

درد عشقی کشیده ام که می پرس زهر هجری کشیده ام که می پرس
آنچنان در هوای خاک درش می رود آب دیده ام که می پرس
بی تو در کلبه گدایی خویش رنج هایی کشیده ام که می پرس
(همان: ص ۲۷۰)

او از دوری و فراق یار می سوزد و از دلدار تمنای وصال دارد؛ او معشوق را از جور و جفا برحذر می دارد و به درگاه خداوند پناه می برد:

میسوزم از فراقت روی از جفا بگردان هجران بلای ما شد یارب بلا بگردان
(همان: ص ۳۸۵)

۱-۳- شکایت از رقیب

یک دم بهره مندی از دیدار دلدار، به اندازه عمری برای شاعر بیدل ارزشمند به شمار می‌آید. موهبتی بس گراندقدر که از جانب جانان نصیب او می‌شود. اما آن زمان که رقیب سخت دل، مانع رسیدن وی به این موهبت گردد برای نمایاندن غمی که همه وجودش را در بر گرفته لب به شکوه می‌گشاید. حافظ، از وجود رقیب به خدا پناه می‌برد و از غرور رقیب می‌نالد و دعا می‌کند که گدا هیچ گاه به اعتباری دست نیابد:

زرقیب دیوسیرت به خدای خودپناهم مگر آن شهاب ثاقب مددی دهدخدا را
(دیوان حافظ: ص ۶)

در تنگنای حیرتم، از نخوت رقیب یارب مباد، آنکه گدا معتبر شود
(همان: ص ۲۲۶)

و همواره از درگاه خداوند می‌خواهد که در حریم وصال محبوب هیچ گاه ناامیدی نصیب وی نشود در حالی که رقیب محرم حریم است:

روا مدارخدایا که در حریم وصال رقیب محرم و حرمان نصیب من باشد
(همان: ص ۱۶۲)

او خود را چون عاشق مسکینی می‌داند که باید به جور رقیب دل سپارد و در برابر آن تسلیم شود:

صبر بر جوررقیب چکنم گر نکنم عاشقان را نبود چاره به جز مسکینی
(همان: ص ۴۸۴)

۱-۴- شکایت از فقر و نداری

اگر انسان در برهه‌ای از زندگی خویش به تهیدستی و فقر برسد، گذران زندگی برایش سخت و جانفرسا و چه بسا غیر ممکن می‌شود. بنابراین، در مواجهه با چنین مشکلی زبان به شکوه می‌گشاید و در رویارویی خود با چنین مواردی زمین و زمان را مقصر می‌داند:

داند و حتی سبب بسیاری از ناکامی های خود را نیز فقر و تهیدستی خود قلمداد می کند و آن را مانعی در جهت رسیدن به اهداف بلند مرتبه خود در زندگی می داند. حافظ نیز از اینکه در کیسه چیزی ندارد تا به وسیله آن عیش و نوشی فراهم کند و در سایه آن وقت را به طرب و شادی بگذراند، اندوهناک است:

شاهدان در جلوه و من شرمسار کیسه ام بار عشق و مفلسی صعب است می باید کشید
(دیوان حافظ: ص ۲۳۱)

از اینکه شخصی وی را حمایت نمی کند و در پناه خود از فقر و فاقه نجات نمی دهد، شکایت می کند و در نهایت چاره ای جز اینکه سجاده خود را در گرو وجه می، بفروشد ندارد:

نیست در کس، کرم و وقت طرب می گذرد چاره آنست که سجاده به می بفروشیم
(همان: ص ۳۷۷)

۱-۵- شکوه از تنهایی

انسان اصولاً موجودی اجتماعی است و با تنهایی و تنها بودن به هر شکل مخالفت می نماید. هیچ کس به ویژه شاعر نازک دل، غم تنهایی و بی هم نفسی را تاب نمی آورد و این غم آن چنان عمیق و شکننده است که برای تسکین آن چاره ای جز ناله و شکوه نیست. حافظ، از اینکه محرمی که غم دل با او بگوید ندارد، غمگین است:

دود آه سینه نالان من سوخت این افسردگان خام را
محرم راز دل شیدای خود کس نمی بینم ز خاص و عام را

(دیوان حافظ: ص ۷)

تنها دمسازش، باد و درد و تنها محرمش، تیغ غم است و اگر مشکلی داشته باشد، خود رازدار خویش است. او حتی هم نفسی ندارد تا فراق یار را به او بگوید:

کجاست هم نفسی تا به شرح عرضه دهم که دل چه می کشد از روزگار هجرانش
(همان: ص ۲۸۰)

به جز صبا و شمالم نمی شناسد کس عزیز من، که به جز باد نیست دمسازم
(همان: ص ۳۳۵)

سینه اش پر از درد است و از تنهایی به جان آمده و دست به دامن ساقی شده است:
سینه مالامال درد است ای دریغا مرهمی دل ز تنهایی به جان آمد خدا را همدمی
(همان: ص ۴۷۲)
نمی بینم از همدمان هیچ بر جای دلم خون شد از غصه، ساقی کجایی؟
(همان: ص ۴۹۵)

۶-۱- شکوه از ممدوح

یکی از مشخصه های شاعری و زندگی شاعران مداح، ممدوحان آنهاست. چرا که بیشتر شاعران از طریق سرودن مدح، زندگی و امورات خود را می گذرانند. از طرفی شاعران مداح یکی از لوازم و اسباب شوکت ممدوحان محسوب می شدند. گاهی بی اعتنایی ممدوحان به شاعران، تغافل آنها از احوال و روزگار شاعر و بی توجهی به مقام شاعران باعث گله و شکایت آنها از ممدوح می شد. حافظ از بی توجهی ممدوح خود شکوه می کند و مدعی است که ولی نعمتان از این سرزمین رفته اند:

زان یار دلنوازم شکرست با شکایت گر نکته دان عشقی بشنو تو این حکایت
بی مزد بود و منت هر خدمتی که کردم یارب مباد کس را مخدوم بی عنایت
رندان تشنه لب را، آبی نمی دهد کس گویی ولی شناسان رفتند ازین ولایت
درزلف چون کمندش ای دل میچ کاندجا سرها بریده بینی بی جرم و بی جنایت
(دیوان حافظ: ص ۹۴)

او از خداوند متعال می خواهد بخشش و کرم نسبت به درویشان را به ممدوح خود (شاه یحیی) یادآوری کند:

گویی برفت حافظ از یاد شاه یحیی یارب به یاد آور درویش پروریدن
(همان: ص ۳۹۳)

۱-۷- شکوه از غم

هر کس در زندگی خود با مشکلات و مصائبی رو به رو می شود و در رابطه با هر یک، به نوعی واکنش نشان می دهد و هر کدام از مردمان، غم و اندوهشان با یکدیگر

کاملاً متفاوت است. کسی که گرفتار غم دنیا است همواره درگیر اندوهی سنگین و طاقت فرسا است، بدون هیچ لذتی. در عوض کسی که گرفتار غم عشق است با اینکه اندوه و سختی آن را تحمل می‌کند، اما در عمق وجودش لذتی وصف ناشدنی را تجربه می‌کند، و این تفاوت غم‌ها با یکدیگر است. لذا شاعران با هر کس دیگر، بسته به نوع غمی که در وجودشان روییده است، شکوه‌های متفاوتی سر می‌دهند. حافظ از غم و اندوه که باعث تلخی کام او شده است، شکوه می‌کند و از روزهای شادی باده نوشی با حسرت یاد می‌کند. او مدعی است که قامت از غم و اندوه خمیده شده است:

کامم از تلخی غم چون زهر گشت بانگ نوش شادخواران یاد باد
گرچه یاران فارغند از یاد من از من ایشان را هزاران یاد باد
(دیوان حافظ: ص ۱۰۳)

دوتا شد قامت همچون کمانی ز غم پیوسته چون ابروی فرخ
(همان: ص ۹۹)

۱-۸- شکوه از پیری

ناخوشایندترین حادثه دوران زندگی انسان، ضعف و فرسودگی در اثر پیری است، که جز تسلیم بودن در برابر آن چاره‌ای نیست. لذا، آدمی که در غم از دست رفتن بهار زندگیش (جوانیش) به سوگ نشسته است، برای مقابله با این بلای نازل شده لب به اعتراض و شکوه می‌گشاید. حافظ دلیل پیری و ساخوردگی خود را مربوط به گذر سال و ماه نمی‌داند، بلکه دلیل آن را بی وفایی یار می‌داند که گذر عمر را بر او دشوار ساخته است:

هرچند پیرو خسته دل و ناتوان شدم هر گه که یاد تو کردم جوان شدم
من پیر سال و ماه نیم یار بی وفاست بر من چو عمر میگذرد پیر ازان شدم
(دیوان حافظ: ص ۳۲۱)

۱-۹- شکوه از بی حاصلی و بی ثمری عمر

هر انسانی در تلاش است زندگی و عمر خود را به بهترین نحو ممکن سپری کند و بیشترین بهره را از زندگی خود ببرد، لیکن گاهی حوادث روزگار برخلاف خواست انسان

اتفاق می‌افتند و مسیر زندگی او را تغییر می‌دهند و انسان احساس بی‌حاصلی و پوچی می‌کند؛ شاعران نیز مانند هر انسان دیگری ممکن است احساس بی‌حاصلی و بی‌ثمری کرده و از آن شکوه کند. حافظ عمری که به دور از جام و باده بگذرد را بیهوده و بی‌حاصل می‌داند:

وقت عزیز رفت بیا تا قضا کنیم عمری که بی‌حضور صراحی و جام رفت
مستم کن آنچنان که ندانم ز بیخودی در عرصه خیال که آمد کدام رفت
(دیوان حافظ: ص ۸۷)

از نظر او زندگی خوش تنها در کنار دوست و با جام و باده حاصل می‌شود و از روزهای بدون عشق و باده شکوه می‌کند:

اوقات خوش آن بود که بادوست به سر رفت باقی همه بی‌حاصلی و بی‌خبری بود
(همان: ص ۲۱۷)

به غفلت عمر شد ساقی پیام‌بانه که شنگولان و خوشباشت پیام‌زندی خوش
(همان: ص ۲۸۹)

۱-۱۰- شکوه از آرزو و ناکامی و ناامیدی

کام یا آرزو، مطلوبی است که شاعر می‌خواهد به آن دست یابد. شاعر گمان می‌کند که باید به تمام خواسته‌هایش برسد و هر از گاهی که به خواسته‌ای نمی‌رسد، گله و شکایت خود را آغاز می‌کند و از این دم می‌زند که هیچ‌گاه به کام دل نرسیده و همواره در تمامی زندگی خود با ناکامی و حسرت رو به رو شده است. گاه این مطلوب، رسیدن به معشوق و یا حتی گرفتن بوسه‌ای از لب اوست، که به دلایلی چون شانس، سرنوشت، روزگار و تقدیر، این مطلوب حاصل نمی‌گردد و منجر به سرودن شکایات تلخی می‌شود. حافظ از برآورده نشدن امید و آرزوی خود شکوه می‌کند در حالی جان به لب رسیده است:

به لب رسید مرا جان و بر نیامد کام بسر رسید امید و طلب بسر نرسید
(دیوان حافظ: ص ۲۳۲)

او در حسرت معشوق و لب و کام او عمر سپری می‌کند و مدعی است تا دلدار را

در آغوش نگیرم، ناکام از دنیا خواهم رفت:
جان بر لب است و حسرت در دل، که از لبانش
نگرفته هیچ کامی، جان از بدن در آید
از حسرت دهانش، آمد به تنگ جانم
(همان: ص ۲۳۵)
قد بلند تو را تا به بر نمی گیرم
درخت کام و مرادم به بر نمی آید
(همان: ص ۲۴۰)

۲- شکواییه های فلسفی

به طور کلی می توان گفت شکواییه های فلسفی اشعاری است که شاعر در آن از دستگاه آفرینش، گردش آسمان، ناسازگاری بخت، نابرابری های مقدر شکایت می کند. این نوع شکواییه ها بیشتر زاییده نابسامانیها و آشفتگی اوضاع زمانه و به عبارت دیگر عدم آرامش و رضایت شاعر از وضعیت زندگی است. زمانی که شاعر به اطراف خود می نگرند. و بسیاری از این نابسامانیها و بی عدالتی ها را می بیند و دلایل آن را نمی تواند بیابد و بیان کند این واقعیت ها را به فلک و روزگار نسبت می دهد و یا ناکامی و ناگواری های زندگی را ناشی از نگون بختی و طالع بد خود می داند لذا ناگزیر شکوه سر می کند و از برگشتن ایام می نالد.

۲-۱- شکوه از فلک

در این دسته از شکواییه ها شاعر ناکامی ها و آلام و مصائب و ناگواریهایی که در زندگی بدان مبتلاست از چرخ و فلک می داند، چرا که از همان ابتدا این تفکر در انسان ها وجود داشت که فلک در سرنوشت و زندگی آنها تاثیر بسزایی دارد، اما همواره با انسان ها سرستیز و ناسازگاری داشته و هیچ گاه به کام مراد آنها نبوده و نیست. حافظ، فلک را دغلكاری می داند که هیچ کس از مکر و حيله او در امان نیست:
فغان که با همه کس غایبانه باخت فلک
که کس نبود که دستی ازین دغا ببرد
(دیوان حافظ: ص ۱۲۸)
صوفی نهاد دام و سر حقه باز کرد
بنیاد مکر با فلک حقه باز کرد
(همان: ص ۱۳۳)

فلک هر لحظه حافظ را آزار می دهد و او همواره از دست فلک آه و ناله می کند:
هر دم از درد بنالم که فلک هر ساعت کندم قصد دل ریش به آزار دگر
(همان:ص ۲۵۲)

او فلک را بخاطر دوری و فراق از یار مقصر می داند و به همین خاطر گله و شکایت می کند:

فلک چو دید سرم را اسیر چنبر عشق بیست گردن صبرم به ریسمان فراق
(همان:ص ۲۹۷)

حافظ عهد و پیمان فلک را چندان معتبر نمی داند و عهد بستن با جام و باده را معتبرتر می داند:

عهد و پیمان فلک را نیست چندان اعتبار عهد با پیمانه بندم شرط با ساغر کنم
(همان:ص ۳۴۵)

۲-۲- شکوه از روزگار

انسان ها در رویارویی با مشکلات عدیده زندگی خود، هر ناکامی و نامرادی و نرسیدن به یار و محبوب را از نامساعدی روزگار می دانند و از آن شکوه سر می دهند. شاعران نیز، که از مشکلات به تنگ آمده اند، در اشعارشان به عناوین مختلف به روزگار بد و بیراه می گویند. زیرا، شاعر رنج زیادی از روزگار می بیند؛ حاصل او از گردش ایام جز غم و غصه نیست و روزگار را مانع رسیدن خویش به کام دل و آرزویش می داند. پس باب گله و شکایت را باز می بیند. شاعران در اشعار خود، آن چنان به روزگار و صفات آن بدبین هستند که حتی هر خوی و خصلت بدی را که در دیگران می بینند را نیز مشتبه به خوی روزگار می کنند. حافظ، از گردش روزگار خسته و ملول گشته و آن را به راهزنی تشبیه می کند که هیچگاه نمی توان از آن ایمن بود؛ بنابراین انسان را از اعتماد به آن برحذر می دارد:

کجا روم چه کنم چاره از کجا جویم که گشته ام ز غم و جور روزگار ملول
(دیوان حافظ:ص ۳۰۶)

رهزن دهر نخفته است مشوایمن ازو اگر امروز نبرده ست که فردا ببرد
(همان:ص:۱۲۹)

فی الجملة اعتماد مکن بر ثبات دهر کاین کارخانه ایست که تغییر می کنند
(همان:ص:۲۰۰)

۲-۳- شکوه از بخت و اقبال

بخش دیگر از شکوائیه های فلسفی، شکایت از بخت و اقبال است. در این نوع شکوائیه ها نیز شاعران ناکامی و نامرادی هایی را که در طول حیات خود بدان دچار می شوند، از بخت و طالع خود می دانند. به طور کلی می توان گفت بیشتر درونمایه ها و موضوعات که منجر به شکایت شاعران از روزگار و فلک می شود با شکایت از بخت و اقبال مشابه و یکسان است. حافظ بخت نامساعد را عامل یا سبب محرومیت خویش از درگاه یار می داند:

بر من جفا ز بخت من آمد و گرنه یار حاشا که رسم لطف و طریق کرم نداشت
(دیوان حافظ:ص:۸۰)

یا بخت من طریق مروت فرو گذاشت یا او به شاهراه طریقت گذر نکرد
(همان:ص:۱۳۹)

از نظر حافظ، این بخت بد است که او را از وصال و کام دوست دور نگه داشته است:
بخت حافظ گر از اینگونه مدد خواهد کرد زلف معشوقه بدست دگران خواهد بود
(همان:ص:۲۰۶)

بخت از دهان دوست نشانم نمی دهد دولت خبر ز راز نهانم نمی دهد
(همان:ص:۲۲۹)

او معتقد است هیچگاه دولت و اقبال به او روی خوش نشان نمی دهد، چرا که بخت او به خواب رفته است:

وصال دولت بیدار ترسمت ندهند که خفته ای تو در آغوش بخت خواب زده
(همان:ص:۴۲۲)

۲-۴- شکوه از جهان

در شکوه از جهان، شاعران سعی داشتند تا هر چه بی عدالتی و بی اعتباری در پدیده های هستی و در میان انسان ها وجود دارد، را به طبع نامتعادل و ناهمگون جهان نسبت دهند. زیرا، در نظر آنان، جهان دامگهی است که در آن جور و تطاول بسیار است. از دید آنها، دنیا سست بنیاد و نیرنگ باز است. کار او یکسان نیست. گاه نوش است و گاه نیش، غم در جهان فراوان است و همین انگیزه آنان برای شکایت است. گویی جهان آن چنان، ظالم و ستمگر است که حتی اعتدال و عدل را از بهار هم می رباید و شاعر آن خرسندی خود را از جهان این گونه ابراز می دارد که در جهانی این چنین بی رحم حتی جای شکفتن گلی باقی نمی ماند. جهان هم، چنان ناجوانمردانه در تاخت و تاز است و هر گونه ناهماهنگی را با هدف و مقصود انسان ها ایجاد می کند. حافظ نیز، در شکوه های خود جور و تطاول موجود در جهان و افسون و نیرنگ دنیا را بی پاسخ نگذاشته است. شاعر کار جهان را بی ثبات و بی ارزش می داند:

مجوی درستی عهد از جهان سست نهاد که این عجوز عروس هزار داماد است

(دیوان حافظ: ص ۳۶)

به چشم عقل درین رهگذار پر آشوب جهان و کار جهان بی ثبات و بی محل است

(همان: ص ۴۵)

جهان و کار جهان جمله هیچ بر هیچ است هزار بار من این نکته کرده ام تحقیق

(همان: ص ۲۹۸)

۲-۵- شکوه از تقدیر و قضا و قدر الهی

تقدیر و قضا و قدر حتمی خداوند است و همین موضوع، باعث شده است که در طول زمان، انسان ها حتی ساده ترین مسائل پیش آمده را نیز به تقدیر مربوط کنند و زندگی خود را جنجالی بین قضا و قدر بدانند، که در نهایت به مرگ منتهی خواهد شد که آن را نیز برایش راه چاره ای ندارند و در زیستن، خود را با تقدیری محتوم و مختوم تصور می کنند که راهی جز خون خوردن ندارند، تا جایی که حتی مقصر اصلی در محروم ماندن از درگاه یار را نیز، تقدیر و سرنوشت قلمداد می کنند.

هیچ اندیشمند دیگری، مانند حافظ به قدرت تقدیر در زندگی و رفتار آدمی اعتقاد نشان نداده است! انسان شعر حافظ در هر سه برهه حیات خود - آمدن، بودن و شدن - قدرت هیچ انتخابی ندارد و تدبیر او از تغییر دادن کار تقدیر، ناتوان است. یعنی هم در آغاز کار "قسمت ازلی را بی حضور او کرده اند" و هم در زندگی دنیایی "چنان که پرورشش می دهند می روید" و سرانجام نیز بی آن که او بخواهد و یا نقش مقصود را از کارگاه هستی بخواند "کار جهان سر خواهد آمد".

در عرصه ادبیات، شکوه شاعر از تقدیر این است که، در مقابل آن هیچ اختیاری از خود ندارد و گاه با اینکه از مقربان درگاه عشق است، تقدیر مانع رسیدن او به بار می شود و از اینکه نمی تواند، قضا را تغییر دهد ناراضی است. حافظ هم معتقد است در طلب یار، تقدیر با او همراه نیست و اگر خون دل می خورد به سبب تقدیر است:

آنچه سعی است من اندر طلبت بنمایم اینقدر هست که تغییر قضا نتوان کرد
(دیوان حافظ: ص ۱۳۶)

برآستان میکده خون میخورم مدام روزی ما ز خوان قدر این نواله بود
(همان: ص ۲۱۵)

او تغییر دادن قضای الهی را محال می داند و دلیل غم عشق خوردن خود را قضای الهی می داند:

در کوی نیکنامی ما را گذر ندادند گر تو نمی پسندی تغییر کن قضا را
(همان: ص ۵)

دلیم خزانه اسرار بود و دست قضا درش بیست و کلیدش به دلستانی داد
(همان: ص ۱۱۳)

۲-۶- شکوه از مرگ

کوچ غریبانه انسان از خاک تا خاک، به تعمق در حادثه ای محتوم، یعنی مرگ می انجامد و ناپایداری در همه ارکان جهان را پیش چشم انسان مجسم می کند. بدین ترتیب، وی را گرفتار حیرتی بی انتها می سازد تا آنجا که، به این باور می رسد که در برابر مرگ چاره بیچارگی است؛ یعنی تسلیم شدن به خواست پروردگار، خرسندی و رضاست.

پس شکوه مرگ بسی پایدارتر و پر رنگ تر از شکوه زندگی است. بی هیچ تردیدی می توان گفت که نظام اندیشه و جهان شناسی حافظ بر روی دغدغه بنیادین او بنا شده است، و چنانچه مرگ در جهان شناسی انسان وجود نمی داشت، و یا حتی اندازه عمر انسان اندکی بیش از دوره طبیعی و معمولی آن می بود، آنگاه اندیشه حافظ و شعر او نیز ماهیت دیگری پیدا می کرد؛

در هر صورت اندیشیدن به مرگ و پایان تلخ زندگی، به قدری حافظ را مشغول خود کرده است که بی هیچ گمانی می توان گفت مهمترین عنصر اندیشه و سنگ پایه هستی شناسی او را پدید آورده و آنگاه همه راهبردها و رهنمودها و رفتار روزانه او در زندگی بر روی این شالوده اساسی اندیشه های او قرار گرفته است. ادبیات نیز از این تفکرات و حیرت های فیلسوفانه بی نصیب نمانده است. حافظ در آستانه مرگ آرزوی دیدار یار دارد ولی مرگ و اجل این آرزو را به فنا می دهد و فرصت وصال را از او دریغ می کند:

روز مرگم نفسی وعده دیدار بده وانگهم تا به لحد فارغ و آزاد بیر

(دیوان حافظ: ص ۲۵۰)

روز مرگم نفسی مهلت دیدار بده تا چو حافظ ز سر جان و جهان برخیزم

(همان: ص ۳۳۶)

دلم امید فراوان به وصل روی تو داشت ولی اجل به ره عمر رهزن امل است

(همان: ص ۴۵)

۳- شکوایه های اجتماعی

شکوایه اجتماعی آن دسته از سروده های شاعران است که از نابرابری اجتماعی، مردم و زمانه خود، فساد در طبقات مختلف جامعه شکایت می کند. در واقع جوهره اصلی این شکوایه ها نا هماهنگی جامعه آرمانی شاعران با جامعه ای است که در آن زندگی می کنند و ایشان را دچار رنج و ناکامی کرده است.

«از آنجا که، دیوان هر شاعری آینه تمام نمای اجتماع آن شاعر می باشد، لذا دیوان کمتر شاعری از این نوع شکوایه خالی است. واکنش فکری و فرهنگی شاعرانی که شاهد

و ناظر فجایع عصر و آشفتگی های جامعه و ناپایداری حکومت ها بودند، کم یا بیش در شعر این دوره و ادوار بعد انعکاس یافت. به دیگر سخن، روگردانی از مشاهده جهان و واقعیت های تلخ پیرامون و حتی نادیده گرفتن واقعیت های دهشت بار محیط، بازتاب سازنده خود را در اشعار شعرای این دوره پیدا کرد.» (ترابی، علی اکبر، ۱۳۸۰: ۴۸)

فراز و نشیب های بی پایان اجتماع و مسائل متفاوتی که باعث رخنه و شکاف در طبقات جامعه و افکار و معیشت آن ها می شود سبب ساز شکوائیه های اجتماعی از زبان شاعران است. در این دست از سروده ها، شاعران از نابرابری های اجتماعی، نادانی، فساد اخلاقی عوام، و ناملایماتی از این قبیل شکایت دارند» (سرامی، قدمعلی، ۱۳۸۹: ۴۹۲) از این رو، شاعران می کوشند تا در راستای نابرابری های اجتماعی، داد سخن سر دهند و در این رابطه از نادانی و فساد اخلاقی مردم عوام جامعه، ناملایماتی های اجتماع، تضادهای موجود اجتماعی، بخل و خست خواجگان، ممدوحان و ریاکاری و تزویر زاهدان اندوه و غم دل باز نمایند.

۱-۳- شکوه از مردم زمانه

همواره در جامعه افراد پستی که بویی از آدمیت نبرده اند و تنها نام انسان را با خود همراه می برند، گروهی که ترحم ندارند وجود دارند. این انسان ها همان طور که از نامشان پیداست فرزند زمانه هستند که بدخویی پدر را ارث برده و مانند پدر جفاجو و کینه ورز هستند همه دشمن دانایی، انسانیت، هنر و دوست دار جهل و نادانی اند. این گونه افراد منحصر به زمان خاصی نیستند و در هر دوره و زمانه ای یافت می شود و باعث رنج و درد افراد عالم هستند. شاعر نیز از اوضاع نابسامان اجتماع و بی وفایی و نامرادی های روزگار شکایت می کند. حافظ، بر این عقیده است که اطرافیان وی، افرادی به دور از معرفت و آگاهی می باشند:

یاری اندر کس نمی بینم یاران را چه شد دوستی کی آمد آخر دوستداران را چه شد؟
کس نمی گوید که یاری داشت حق دوستی حق شناسان را چه حال افتاد یاران را چه شد؟

(دیوان حافظ: ص ۱۶۹)

چرا که آبروی عشق و اعتبار عشاق را از بین می برند و به عیب جوئی جوانان و

سرزنش پیران می پردازند:

ناموس عشق و رونق عشاق می برند عیب جوان و سرزنش پیر می کنند
تشویش وقت پیر مغان می دهند باز این سالکان نگر که چه با پیر می کنند
(همان:ص:۲۰۰)

هیچ گاه ارزش آن کس را که با نی قلمش صدها شکر افشانی کرده است را، حتی
با یک نی قند هم نمی دانند:

چرا به یک نی قندش نمی خرند آنکس که صد شکر افشانی از نی قلمی
(همان:ص:۴۷۱)

از این رو، اعتراف می کند که دوستان و دوستانان، دوستی و رفاقت را به پایان برده
اند. همه او را فراموش کرده اند و در شکوه و شکایت از مردم را می گشاید و سروده خود
را گوهری می داند که مردم نافرهیخته فهم و درک آن را ندارند و یاری و همراهی وی
را از یاد برده اند.

معرفت نیست در این قوم خدا را سببی تا برم گوهر خود را به خریدار دگر
(همان:ص:۲۵۲)

شاهباز دست پادشاهم این چه حالت است کز یاد برده اند هوای نشیمنم
(همان:ص:۳۴۲)

ما ز یاران چشم یاری داشتیم خود غلط بود آنچه می پنداشتیم
(همان:ص:۳۷۰)

۲-۳- شکوه از حاسدان

حسدورزان همواره مسبب نفرت افکنی و دشمنی در طول دوران بوده و هستند.
شاعران نیز از وجود حاسدان درامان نبودند و همواره مورد حسد حاسدان بودند و از این
موضوع شکوه و شکایت می کردند. حافظ از حسادت ماه آسمان نسبت به معشوقه خود
شکوه می کند و خود را به داشتن تواضع دعوت می کند، چرا که حسودان مال و آبروی
خود را بخاطر غرور از دست داده اند:

آه و فریاد که از چشم حسود مه چرخ در لحد ماه کمان ابروی من منزل کرد

(دیوان حافظ: ص ۱۳۴)

حافظ افتادگی از دست مده زان که حسود عرض و مال ودل و دین در سرمغروری کرد

(همان: ص ۱۴۲)

شاعر، معشوقه خود را از دست حسودان به خداوند می سپارد. حافظ، شاعران حسود را نیز شماتت می کند که بر شعر او حسادت می کنند:

یارب آن نوگل خندان که سپردی به منش می سپارم به تو از چشم حسود چمنش

(همان: ص ۲۸۱)

حسد چه می بری ای سست نظم بر حافظ قبول خاطر و لطف سخن خدا داد است

(همان: ص ۳۶)

۳-۳- شکوه از ناصحان

پند و نصیحت که ابزاری برای ارشاد و راهبری است اگر بر زبان ناصحی بدزبان یا بدون علم جاری شود، نه تنها اثری مطلوب ندارد بلکه نتیجه عکس می دهد و همواره موجب رنجش و ناراحتی می شود. حافظ از نصایح خشک و بی خاصیت ناصح و حرف های بدون عمل او، به تنگ آمده است و بارها او را سرزنش می کند: حافظ می گوید ناصح اهل ریا و نیرنگ است و از عشق بی بهره، هم چنین از حق بویی نبرده است و در مکان مقدس و مسجد نیز فساد می کند.

حافظ از ناصحانی که بر باده نوشان خرده می گیرند شکوه می کند، زیرا معتقد است

که تقدیر آنها را به این وادی کشانده است:

برو ای ناصح و بر دُرد کشان خرده مگیر کار فرمای قدر می کند این من چه کنم؟

(دیوان حافظ: ص ۳۴۸)

او پند و نصیحت انسان عاشق را بیهوده می داند و ناصحان را از نصیحتِ عاشقان

برحذر می دارد:

ناصرح به طعن گفت که رو ترک عشق کن محتاج جنگ نیست برادر نمی کنم

(همان: ص ۳۵۳)

ناصرم گفت که جز غم چه هنر دارد عشق برو ای خواجه عاقل هنری بهتر از این؟

(همان:ص:۴۰۵)

حدیث عشق ز حافظ شنو نه از واعظ اگر چه صنعت بسیار در عبادت کرد

(همان:ص:۱۳۲)

از نظر او واعظان دروغین بویی از حق و حقیقت نشنیده اند:

ناصرم ما بوی حق نشنید بشنو کاین سخن در حضورش نیز می گویم نه غیبت می کنم

(همان:ص:۳۵۱)

۳-۴- شکوه از زاهدان ریایی

زاهد پیشگان و خشک مغزان در تمامی دوران‌ها برای اهل فضیلت و متفکران مایه رنج و عذاب بوده اند. گروهی هم برای رسیدن به اغراض خویش در سلک زهاد در آمده مریدانی برای خویش دست و پا می کردند و به راستی که چنین افرادی جای شکایت داشته اند. شاعران از فریب کاری زاهدان دلتنگ و اندوهناک هستند و از اینکه ایشان برای سرپوش گذاشتن بر روی کارهای خود و شکل شرعی دادن به دغل بازی های خود از دین و امور دینی کمک می گیرند، سخت رنجیده خاطر هستند. آنان در عین اینکه غرق فریب و ریا و خودپسندی و رعونت نفس هستند، عیب عشاق و دردکشان می کنند و شاعر از این همه تزویر و ریا در رنج است. علاوه بر این حافظ معتقد است که زاهد مدعی گرانجان و عبوس است. هم چنین از عشق بی بهره است و خودخواه و خودپسند می باشد. او زاهد را غیر مستقیم با دیو و شیطان همسان می داند. حافظ بعد از این همه انتقاد و اعتراض و بدگویی، می گوید که پیر گلرنگ من (شراب) اجازه بدگویی نمی دهد و گرنه حرف های بسیاری دارم که هنوز نگفته ام:

پیر گلرنگ من اندر حق ازرق پوشان رخصت خبث نداد ارنه حکایتها بود

حافظ از زاهدان ریاکاری که بر باده نوشانی همچون او خرده می گیرند گله و

شکایت می کند و این باده نوشی و عشق بازی خود را حاصل از طالع نیک خود می داند:

بروای زاهد و بر دُرد کشان خرده مگیر که ندادند جزاین تحفه به ما روزالست

(دیوان حافظ:ص ۲۱)

زاهد برو که طالع اگر طالع من است جامم به دست باشد و زلف نگار هم

(همان:ص ۳۶۲)

او معتقد است زهدریایی، دین را به نابودی می کشد. از نظر او باده نوشان مخلص
بهرتر از زاهدان ریاکار هستند:

آتش زهد و ریا خرمن دین خواهد سوخت حافظ این خرقه پشمینه بینداز و برو

(همان:ص ۴۰۸)

باده نوشی که در او روی ریایی نبود بهتر از زهدفروشی که در او روی و ریا است

(همان:ص ۲۵)

۴- شکواییه های عرفانی

در بیشتر سروده های شاعرانی که این جهان را سایه و مجازی از یک حقیقت الوهی می بینند، این نوع شکواییه ها در جای جای اشعارشان موج می زند. شاعر، در این نوع شکوه ها انسان را موجودی الهی می داند که از اصل و مبدأ خود برای چند صباحی جدا شده است و در این جهان مادی با انواع اندوه و غم مواجه می گردد. لذا، می کوشد تا همچون فرشته ای که از معبود ازلی و بهشت برین فاصله گرفته است به مأوای اصلی خود باز گردد. این دسته از سروده ها عموماً با درونمایه ی عرفانی همراه با بی قراری و اشتیاق در فراق از معشوق حقیقی و شکایت از رنج و سختی هایی است که بر سر راه سالک در رجعت به اصل وجود دارد. در این نوع شکواییه ها شاعر از اسیر شدن در دنیا و مشکلاتی که مانع رسیدن او به معشوق ازلی و ابدی می گردد شکایت می کند. حافظ از دل خود که در محنت آباد دنیا گوشه نشینی کرده است، شکوه می کند درحالی که او را از عرش صدا می زنند:

که ای بلند نظر شاهباز سدره نشین نشیمن تو نه این کنج محنت آباد است
تورا ز کنگره عرش می زنند صفیر ندانمت که در این دامگه چه افتاده است
(دیوان حافظ: ص ۳۶)

او از اینکه در طلب مقصود حقیقی در این دنیا سرگردان شده است، افسوس
می خورد:

فغان که در طلب گنج نامه مقصود شدم خراب جهانی ز غم تمام و نشد
دریغ و درد که در جستجوی گنج حضور بسی شدم به گرایمی بر کرام و نشد
(همان: ص ۱۶۸)

حافظ معتقد است که جایگاه واقعی انسان بهشت و همتراز با فرشتگان بود، لیکن
آدم ابوالبشر او را به این دنیا آورد. از نظر حافظ این حجاب تن است که انسان را از رسیدن
به معشوق حقیقی بازمی دارد، در حالی که جایگاه اصلی او بهشت برین است. حافظ نیز
چون دیگر آشنایان عالم معنا از تاریکی زندان دنیا زبان به گله می گشاید. از نظر او انسان
فرشته ای است که از بهشت برین جدا گشته و چندی است که گرفتار مادیات شده است؛
اگر چه تلاش می کند تا راه بیرون شد از این دیر خراب آبادی را که آدم او را در آن
گرفتار ساخته است، بیابد و به حقیقت وعده داده شده نزدیک تر گردد.

من ملک بودم و فردوس برین جایم بود آدم آورد درین دیر خراب آبادم
(همان: ص ۳۱۷)

حجاب چهره جان می شود غبار تنم خوشا دمی که از آن چهره پرده بر فکنم
چنین قفس نه سزای چومن خوش الحانی است روم به گلشن رضوان که مرغ آن چمنم
(همان: ص ۳۴۳)

۵- شکواییه های سیاسی

سیاست و جامعه، از موضوعاتی است که در همه اعصار مردمان روزگار با آن درگیر
بوده اند و آنان پیوند تنگاتنگی با مسائل سیاسی و همچنین حاکمان و سردمداران سیاسی
یک مملکت داشته اند. از این رو، سرنوشت سیاسی یک جامعه با سرنوشت تک تک
اعضای آن رابطه مستقیم و غیر قابل انکار دارد. بنابراین، افراد هر جامعه ای بسته به موقعیت

زمانی و مکانی و شرایط زندگی خود، هر کدام به گونه ای در مورد سیاست و حاکمان سیاسی، برخورد و داوری و قضاوت خواهند داشت. از این میان، شاعران و هنرمندان یک جامعه از جمله قشرهای مهم و تأثیر گذار در نشان دادن بازتابی از عوامل و شرایط سیاسی و حاکمان زمانه نسبت به مردمان هستند و بدیهی است که، می کوشند تا به نحوی از انحاء در واضح و روشن کردن هر چه بیشتر اوضاع سیاسی جامعه خود مؤثر باشند. حاکمان از هر حربه ای برای ظلم به زیردست بهره می برند، از جمله: خراج بسیار از مردم گرفتن، بی توجهی و غفلت از حال رعیت و مجال ندادن برای دادخواهی و ... همه این عوامل، باعث نارضایتی شاعر از سردمداران حکومت و گله از ایشان می شود. حافظ فضای سیاسی بی ثبات جامعه زمان خود را فضایی سفله پرور می داند که در آن ارزشهای اخلاقی و رفتاری به دروغ، ریا، نیرنگ و فریبکاری تبدیل شده، و اداره امور به دست گروهی اوباش و نابکار افتاده است.

حافظ روش حکومتگران عصر خود را به ناریکی شب دراز یلدا تشبیه می کند:

صبحت حکام، ظلمت شب یلداست نور ز خورشید جوی بو که برآید
(دیوان حافظ: ص ۲۳۴)

حافظ از دورویی و تزویر محتسب شکوه می کند، کسیکه زمانی در فسق و فجور غرق بود و اکنون ادعای شیخ بودن می کند:

محتسب شیخ شد و فسق خود از یاد ببرد قصه ماست که در هر سر بازار بماند
(همان: ص ۱۸۰)

او محتسب زمان خود را انسان نمک شناسی می داند که نمک می خورد و نمکدان می شکند:

باده با محتسب شهر نوشی زنهار بخورد باده ات و سنگ به جام اندازد
(همان: ص ۱۵۰)

از نظر حافظ پادشاهان هیچ درک و فهمی از اوضاع مردم خود ندارند:

آیا در این خیال که دارد گدای شهر روزی بود که یاد کند پادشاه از او؟
(همان: ص ۴۱۴)

نتیجه گیری

شکوایه گونه ای از ادبیات غنایی و در بردارنده اندوه و دردهای درونی شاعر است که شاعر در قبال نا ملایمات و محرومیت های زندگی می سراید و به طور کلی می توان آن را بر اساس محتوا به پنج دسته شخصی، فلسفی، اجتماعی، عرفانی و سیاسی تقسیم کرد. شکوایه از بدو ظهور شعر و شاعری در آثار شاعران راه یافت و حافظ از جمله شاعران سبک عراقی است که در اشعار خود به انواع شکوایه پرداخته است.

حمله مغول یکی از مهم ترین و مؤثرترین عواملی است که در روح و جان شاعران سبک عراقی و از جمله حافظ تاثیر بسزایی داشت و او را برانگیخت تا در باره موضوعاتی چون فقر، نکوهش چرخ، گله از معشوق و حاکمان زمانشان شعر بسراید.

با توجه به اینکه اشعار هر شاعر نماد درونیات وی می باشد، بدیهی است که موضوعات شخصی بیشترین آمار را شامل می شود. پس از آن نوبت به شکوایه فلسفی می رسد و آن هم ریشه در نگاه فلسفی در چند و چون هستی و روزگار دارد، دغدغه ای که ذهن اکثر انسان ها مخصوصا شاعران را درگیر ساخته است. در لایه بعدی به اجتماع و مسائل اجتماعی شاعر می رسیم. در نهایت شکوایه های سیاسی و عرفانی وجود دارد، که گویی حافظ ترجیح می داد زیاد خود را به مسائل سیاسی و عرفانی مشغول نکند و به صورتی گذرا از این موضوعات عبور کند. بنابراین این گونه شکوایه ها تعداد کمتری را در بر می گیرد.

از میان شکوایه های شخصی، شکوه از معشوق بیشترین بسامد را دارد. از آنجا که موضوع محبوب و شکوه از آن، مسأله ای مشترک بین تمامی شاعران قلمداد می شود، به تبع موضوعاتی که به نحوی با محبوب مرتبط بود نیز بیشتر مورد توجه حافظ قرار گرفته است، مانند شکوه از فراق که در ارتباط تنگاتنگ با معشوق است و پس از شکوه از معشوق، بیشترین ابیات را شامل می شود. شکوه از ممدوح و مسائلی همچون تنهایی و بی کسی، بیماری، فقر و نداری، پیری، ناکامی و ... در زندگی شاعر وجود دارد و مورد توجه است و شکایت از آنها بخشی دیگر از شکوایه های شخصی را تشکیل می دهد.

شکوه از فلک از جمله شکوایه های فلسفی است که بیشترین بسامد را به خود

اختصاص داده است، که می تواند بخاطر فضای خفقان دوره مغول و فرافکنی دلیل مشکلات به سوی فلک و آسمان باشد. شکوه از بخت، روزگار، جهان، مرگ و تقدیر که به نوعی با فلک در ارتباط هستند، از نظر بسامد در مراتب بعدی قرار دارند. یعنی آنکه حافظ، هر یک از این عناصر را به نحوی در مسائل و مشکلات زندگی خود دخیل می دانست و از آنها اظهار اندوه و الم کرده است.

از میان طبقات مختلف اجتماع، بیشترین شکوه را حافظ از مردم زمانه خویش داشته است. شاید به این دلیل که مردمان زمانه هیچ گاه با ایده ها و آرمان های حافظ هماهنگ نبوده و همواره موجبات نارضایتی و دل شکستگی او را فراهم نمودند. بنابراین بیشترین ابیات، شکوه از مردم زمانه را در بر می گیرد و پس از آن، شکوه از خواجهگان و سپس شکوه از زهدفروشان و در نهایت شکوه از حاسدان.

بیشتر شکوائیه های عرفانی که در اشعار حافظ مطرح می شود، شکوه از دنیا و تعلقات مادی است و اینکه در میان این انسان های دون و فرومایه نمی توان به سعادت ابدی دست یافت، اینکه باید پیر و مرشدی شایسته یافت و سفری از درون خویش به سوی معبود لایتناهی را طی کرد.

شکوائیه سیاسی در اشعار حافظ، حول محور حاکمان سیاسی جامعه می گردد. بنابراین در اشعار او بیشترین شکوه از حاکمان زمانه دیده می شود. زیرا که، سیاست و امور سیاسی جامعه تنها در گرو حاکمان زمانه است.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. انوری، حسن (۱۳۸۱)، فرهنگ بزرگ سخن، تهران: انتشارات سخن
۲. ترابی، علی اکبر (۱۳۸۰)، جامعه شناسی ادبیات فارسی، چاپ دوم، تبریز: انتشارات فروغ آزادی
۳. حاکمی، اسماعیل (۱۳۸۹)، تحقیق درباره ادبیات غنایی ایران و انواع شعر غنایی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران
۴. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷)، لغت نامه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران
۵. رزمجو، حسین (۱۳۷۰)، انواع ادبی و آثار آن در زبان فارسی، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی
۶. سرامی، قدمعلی (۱۳۸۹)، بث الشکوی، [www. Encyclo paedia islamica.com/madkhal](http://www.Encyclopaediaislamica.com/madkhal) PHP sid=492
۷. شمیسا، سیروس (۱۳۸۹)، انواع ادبی، چاپ پنجم، تهران: چاپ میترا
۸. مؤتمن، زین العابدین (۱۳۶۴)، شعر و ادب فارسی، چاپ دوم، بی جا: انتشارات زرین
۹. یاحقی، محمدجعفر (۱۳۸۴)، بث الشکوی، دانشنامه زبان و ادب فارسی، به سرپرستی اسماعیل سعادت، تهران، انتشارات فرهنگستان زبان و ادب فارسی
۱۰. اهور، پرویز (۱۳۶۸)، حافظ آئینه دار تاریخ، تهران، انتشارات شباویز.
۱۱. رحیمی، مصطفی (۱۳۷۱) حافظ اندیشه، تهران، انتشارات نور.
۱۲. آشوری، داریوش (۱۳۷۷) عرفان و رندی در شعر حافظ، تهران، انتشارات مرکز.
۱۳. شیخ الاسلامی، اسعد (۱۳۶۳) تحقیق در مسائل کلامی از نظر متکلمان اشعری و معتزلی، تهران انتشارات امیر کبیر.

تقسیم‌بندی آیات قرآن کریم با تأکید بر گزاره‌شناسی اعتقادی

۱ یعقوب فیضی

۲ مصطفی عباسی مقدم

۳ حمیدرضا فهیمی تبار

چکیده

قرآن کریم، سرشار از آموزه‌های لازم در موضوعات و ابعاد زندگی بشر است که پایبندی به آنها در عرصه اندیشه، گرایش و سلوک، قطعاً سلامت، عافیت و سعادت انسان را در برخواهد داشت. از آنجاکه همه این گزاره‌ها و آموزه‌ها عین وحی الهی است، قالب‌ها و دسته‌بندی‌های نو و کارآمد، زمینه شناخت بیشتر معارف و حیانی را فراهم آورده و موجب توجه دقیق و همه‌جانبه و متناسب به جملگی آیات می‌گردد و از افراط و تفریط در باور و عمل به آنها بازمی‌دارد. تقسیم گزاره‌ای، در بخش‌بندی موضوعات قرآنی (مانند عقاید، احکام، اخلاق، قصص) به عنوان روشی جدید موجب کسب اطلاع دقیق و آماری از میزان اهتمام قرآن به هر دسته از موضوع‌ها و مطالب قرآنی می‌گردد. این مقاله در پی آن است که به معرفی تقسیم گزاره‌ای پرداخته و ضرورت، انواع و چگونگی آن را تبیین نماید و به این نتیجه می‌رسد که آیات قرآنی را می‌توان به چهار دسته زیر تقسیم کرد: الف) گزاره‌های اخلاقی در قرآن ب) گزاره‌های فقهی در قرآن ج) گزاره‌های داستانی در قرآن د) گزاره‌های اعتقادی در قرآن. گزاره‌های اعتقادی را نیز می‌توان به چهار دسته مربوط به توحید، معاد، نبوت و عدل تقسیم نمود.

واژگان کلیدی

تقسیمات قرآنی، تقسیم گزاره‌ای، گزاره‌شناسی اعتقادی.

۱. دانشجوی دکتری گروه علوم و معارف اسلامی علوم قرآن و حدیث، دانشکده ادبیات و زبانهای خارجی، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: y.fa.135061@gmail.com
۲. استادیار گروه علوم و معارف اسلامی علوم قرآن و حدیث، دانشکده ادبیات و زبانهای خارجی، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران.
Email: abasi1234@gmail.com
۳. دانشیار گروه علوم و معارف اسلامی علوم قرآن و حدیث، دانشکده ادبیات و زبانهای خارجی، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران.
Email: h_fahimitabar@yahoo.com

طرح مسأله

تقسیمات مختلف قرآن از عصر نزول قرآن و پیامبر (ص) تاکنون همواره مورد توجه پژوهشگران و مفسران بوده و درباره آن بحث‌هایی نسبتاً گسترده انجام شده است. این تقسیمات عمدتاً در محورهای تقسیم‌بندی به سور و آیات، تقسیم‌بندی با توجه به زمان و مکان نزول، تقسیم‌بندی سور با توجه به بلندی، کوتاهی و شمار آیات، تقسیم‌بندی به لحاظ فواتح سور، تقسیم قرآن با توجه به تعداد آیات، کلمات و حروف و تقسیم‌بندی محتوای قرآن بوده که تنها در این شاخه از علوم قرآنی چهار بحث مهم و اصلی وجود دارد:

۱. آیات؛ ۲. سوره‌ها؛ ۳. تقسیمات آیات و سوره‌ها؛ ۴. تقسیمات شکلی قرآن.

به‌طور کلی با تقسیم و تحلیل یک مجموعه می‌توان به معلومات جدیدی دست یافت که می‌تواند در شناخت آن مجموعه بسیار کمک نماید. با این تقسیم‌بندی‌ها بود که دانش‌های فراوانی تحت مجموعه علوم قرآنی به وجود آمد که روزه‌روز بر حجم و اتقان آن افزوده می‌شود. پرسشی که مطرح می‌شود آن است که کدام نوع از تقسیمات می‌تواند پژوهشگران قرآنی را در کسب معارف قرآنی بیشتر یاری دهد و چگونه می‌توان تقسیمات قرآنی را بر پایه‌ای غیر از تقسیماتی که تاکنون انجام گرفته بنا نهاد. برای رسیدن به پاسخ این پرسش‌ها ابتدا ضمن بررسی کارکردهای لفظی و محتوایی قرآن کریم به معرفی بخش‌بندی گزاره‌ای در قرآن می‌پردازیم.

سابقه پژوهش درباره تقسیمات قرآنی

محققان قرآنی از قرون اولیه پس از نزول قرآن به این‌گونه مباحث توجه فراوانی می‌نمودند و حتی عده‌ای در مورد آن رساله‌هایی مستقل نگاشتند؛ در سده اول هجری، در دوره حجاج‌بن یوسف، قرآن بر اساس تعداد حروفش به دو، سه، چهار و هفت بخش تقسیم شد. پس از حجاج، دیگران به پیروی از شیوه او در تقسیم قرآن، تقسیمات دو، سه، چهار، پنج، شش، هفت، هشت، نه و ده جزئی قرآن را ابداع کردند (ابوداود، ۱۴۳۰، ۲: ۵۳۹-۵۴۶). البته پس از آن تقسیمات جزئی‌تری را هم ذکر کرده‌اند (ابن جوزی، ۱۴۲۲، ۱۰۲-۱۲۱). ظاهراً غرض اصلی از همه این تقسیمات شکلی، تعیین مقداری از قرآن بوده که یک مسلمان باید روزانه قرائت کند (آبیاری، ۱۴۰۵

ق، ۱: ۳۷۹). پژوهش‌های مختلفی به‌صورت موردی و خاص به تحلیل موضوعی سوره‌ها و آیات پرداخته‌اند اما هیچ‌کدام موضوعات قرآن را به نحو گزاره‌شناسی استخراج ننموده‌اند. برخی از این پژوهش‌ها به این شرح است:

۱. *آیات الاحکام*، «محمد بن سائب کلبی» نوشته قرن دوم، در این کتاب آیات با موضوع احکام جمع‌آوری شده است که آیات دیگر قرآن مورد بررسی قرار نگرفته‌اند. نویسنده در این کتاب بیشتر آیاتی را ذکر می‌کند که احکامی از مسائل مکلفین را طرح می‌نماید و آیاتی که مبنای مباحث فقهی است یا به‌اصطلاح فقها آیات اصولی را مطرح نمی‌کند. عده زیادی از علما معتقد هستند اولین کتابی است که آیات الاحکام را جدا کرده است؛

۲. *کنز العرفان*، مقداد بن عبدالله سیوری، تقریب مذاهب اسلامی، قم ۱۳۹۰، نوشته قرن نهم، فاضل مقداد در این کتاب با حجم دو جلد به بحث آیات احکام می‌پردازد و در ابتدا تعریف آیات الاحکام و در نهایت موارد و مصادیق آیات الاحکام را بررسی می‌کند و در برخی آیات ریز موضوعات فقهی آیات را مشخص می‌کند که بیشتر از روایات کمک می‌گیرد تا موضوع آیات را مشخص نماید. می‌توان گفت در معیارهای تمییز و تشخیص آیات الاحکام دقت لازم صورت نگرفته است چراکه برخی آیات به مصادیق و برخی به حکم فقهی اشاره دارند در حالی که هیچ توجه‌ای به این مطلب نشده است؛

۳. *الاتقان فی علوم القرآن*، جلال‌الدین، سیوطی، دارالکتاب العربی، بیروت، ۱۴۲۱ ق، نوشته قرن نهم و دهم، نویسنده در این پژوهش به مباحثی همچون روش جمع‌آوری قرآن، اعجاز قرآن، امثال قرآن، سوگندهای قرآن، بیان فاضل و افضل در قرآن، فضائل آیات و سوره‌ها... می‌پردازد که بیشتر در علوم قرآنی کاربرد دارد. وی در این کتاب دسته‌بندی‌هایی را برای قرآن بیان می‌کند، به مکی و مدنی بودن اشاره می‌کند و سوره‌ها را از هم تفکیک می‌کند و سپس تقسیماتی چون سفری و حضری، شب یا روز نازل شدن آیات، تابستانی یا زمستانی بودن آیات، فراشی و نومی، زمینی و آسمانی را بیان می‌کند که البته موارد را نام نمی‌برد بلکه روش‌ها را مطرح می‌کند و سپس به ارائه شاخصه‌ها و معیارهای شناخت گونه‌های آیات می‌پردازد؛

۴. *آیات العقائد*، میردامادی، سید جمال‌الدین، نشر بی‌نام ۱۳۵۵ ش، نوشته قرن یازدهم هجری، در این کتاب نویسنده صرفاً به ذکر و طرح آیاتی می‌پردازد که موضوعات کلامی و اعتقادی دارند که در اکثر موارد نمونه‌هایی از آیات را ذکر می‌کند و آیاتی را که موضوعات مشترک اعتقادی و اخلاقی یا اعتقادی و فقهی دارند را مطرح نمی‌کند بلکه صرفاً آیاتی که تماماً به مسائل اعتقادی اشاره دارد را مطرح می‌کند؛

۵. *تفصیل الآیات*، ژول لایوم، اسلامیه ۱۳۶۰، این اثر نخستین معجم موضوعی قرآن است که موضوعات مطرح شده در قرآن را همراه با آیات آن آورده است تفصیل الآیات دارای سبکی بدیع زیبا و برخوردار از دقت و اتقان نسبی است. اصل انتخاب و گزینش مفاهیم کلیدی (ژول) نیز مبتنی بر ضرورت‌ها و مسائل مطرح در زمان تألیف است. ولی علی‌رغم امتیازات فراوانی که دارد دارای نقاط ضعف و کاستی‌هایی است که بر قرآن پژوهان و مراجعه‌کنندگان به آن پوشیده نیست؛

۶. *آیات العقاید*، حجازی ابراهیم، انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۸۲، نویسنده در این پژوهش به گردآوری آیات العقاید پرداخته و موضوع کلی آیات را در نظر گرفته است و آیاتی را که کل موضوع را به مباحث اعتقادی می‌پردازند مورد گردآوری قرار داده است، اما صرفاً آیات العقاید را و نه گزاره‌های اعتقادی؛

۷. *الالمام ببعض آیات الاحکام*، محمد بن صالح العثیمین، اهل‌البیت (ع)، قم، ۱۳۹۰، نویسنده در این پژوهش به روش‌های استنباط و استخراج آیات الاحکام می‌پردازد و خود آیات را مورد بررسی و استخراج قرار نمی‌دهد بلکه معیار کلی برای تمییز و تشخیص آیات را ارائه می‌نماید؛

۸. *آیات الاخلاق*، غیائی، محمدرضا، جامعه القرآن، تهران، ۱۳۹۱، نویسنده در این کتاب آیات با موضوع اخلاق را استخراج نموده است و تعداد آنها را ۶۵۰ آیه می‌داند. در این پژوهش بیشتر آیه‌شناسی صورت گرفته است و گزاره‌ها مورد بررسی قرار نگرفته‌اند؛

۹. *طبقات الآیات*، خلیل‌الله صبری، امیرکبیر ۱۳۹۲، این کتاب در ۲۶ فصل تنظیم شده است؛ و دسته‌بندی آنها به صورت استقرایی و ذوقی است. در این اثر آیات با ترجمه و آدرس، ذیل موضوعات می‌آید و از سیستم ارجاع استفاده نشده است؛

۱۰. / اخلاق در قرآن، ناصر مکارم شیرازی، امیرالمؤمنین، قم ۱۳۹۶، نویسنده در این کتاب به ذکر نمونه‌های آیات اخلاقی می‌پردازد و برای هر مورد اخلاقی آیات یا آیه متناسب را ذکر می‌کند. گرچه این نوشته به‌عنوان مبانی قرآنی مباحث اخلاقی در قرآن به کار می‌رود اما این مسئله وجود دارد که همه آیات با موضوع اخلاق در آن مطرح و بررسی نشده است؟

محقق در بین کتب نامبرده شده و دیگر کتبی که در زمینه تقسیم‌بندی قرآنی تحقیقاتی انجام داده‌اند، به موردی دست پیدا نکرده است که در مبحث گزاره‌شناسی قرآنی فعالیتی داشته باشند، لذا این تحقیق به نظر نو و بدیع است.

تقسیمات قرآنی در مواردی با مخالفانی مواجه شده است. از آن جمله تقسیم قرآن به ۶ یا ۷ قسمت و انتشار آن در ۶ یا ۷ جزوه (که برای سهل‌الوصولی در جلساتی که قرآن دسته‌جمعی تلاوت می‌گردید) معمول گردید ولی برخی فقها این کار را به دلیل نو بودن (بدعت) و پاره پاره شدن قرآن جایز نمی‌دانستند و با آن مخالفت می‌کردند؛ درحالی که عده‌ای آن را جایز شمرده، حتی به استحباب آن فتوا داده‌اند. (المتحف، ۱۴۲۴، ۳).

محققان پژوهش‌های گسترده‌ای در تقسیم آیات به اعتقاد، احکام و اخلاق انجام داده‌اند، اما در زمینه گزاره‌شناسی آیات قرآن تحقیق خاصی صورت نگرفته است

کارکردهای تقسیم‌بندی لفظی و محتوایی قرآن

از آنجایی که در هر تقسیمی باید ثمره‌ای در جهت غرض مقسم وجود داشته باشد و گرنه تقسیم لغو و بیهوده خواهد بود، تقسیمات قرآن نیز از این قاعده مستثنی نیست در ذیل به تعدادی از این فواید اشاره می‌کنیم.

فواید کلی تقسیمات قرآنی

به‌طور کلی فایده تقسیمات قرآنی، اطمینان و اعتمادی است که در دل ما ایجاد می‌کند. چه این کار اهتمام مسلمانان را در تمام جهات مختلف قرآن می‌رساند که تا پیش از هجرت و پس از آن را نیز نقل کردند و آنچه در سفر و یا حضر آمده آنچه به شب یا روز نازل شده آنچه به زمستان و تابستان بوده آنچه به زمین و آسمان آنچه مجمل و یا مفسر آنچه از مکه به مدینه رفته و آنچه از مدینه به مکه و یا حبشه برده‌اند. وقتی دقت و ضبط تا

این حد بود دیگر سلامت آن و مصونیت از تغییر و تحریف مسلم و روشن می‌گردد. (رامیار، ۱۳۸۷، ۶۰۴)

فایده کلی دیگر آنکه تقسیم‌بندی‌ها موجب شده است علوم فراوانی از قرآن به وجود آمده که برای درک درست مفاهیم قرآنی باید آنها را قبلاً دانست و به همین جهت ابوالقاسم الحسن نیشابوری می‌گوید: بیست و پنج علم است در قرآن کریم که هر که نداند بر او روا نیست که در کتاب خدای تعالی سخن گوید (رامیار، ۱۳۸۷، ۶۰۴).

فایده تقسیم به مکی و مدنی

تقسیم‌بندی آیات به مکی و مدنی تا اندازه‌ای زمان نزول وحی الهی را بیان می‌کند و تا حدی آیات را از نظر مکان نزول و یا اشخاص موردنظر و یا از جهت زمان نزول تفکیک می‌کند و روشن است که این تقسیم‌بندی‌ها برای تعیین زمان نزول آیات خود عامل بس مهم شمرده می‌شود.

دیگر اینکه هر گاه دو آیه از قرآن مجید در یک موضوع باشد و حکم یکی با دیگری اختلاف داشته باشد و بدانیم که یکی مکی و دیگری مدنی است می‌توانیم بگوییم که آیه مدنی ناسخ حکم مکی است. چه از نظر زمان آیه مکی پیش از مدنی نازل شده است. باز از فواید آن شناسایی تاریخ تشریح و حکمت در چگونگی نزول و کشف مراحل مختلف‌ای است که دعوت اسلامی گذرانده است.

فایده تقسیم قرآن به سوره‌ها

از فواید سوره سوره شدن آیات سهولت تعلیم و یاد دادن، به‌ویژه برای کودکان که معمولاً از سوره‌های کوتاه آغاز می‌کنند و همچنین آسانی حفظ و به خاطر سپردن برای حافظان قرآن است (رکنی یزدی، ۱۳۷۹، ۱۰۹).

اگر خواننده یک سوره یا یک باب از کتابی را بخواند و سپس وارد باب یا سوره دیگری شود برای او نشاط‌آورتر خواهد بود و او را به تحصیل و فراگیری آن وامی‌دارد تا به طور مستمر کتابی را مطالعه کند، مانند مسافری که یک میل یا فرسنگ راه پیماید و بر سر یک آبادی استراحتی کند، برایش آسان‌تر است و برای پیشرفت چابک‌تر است (زمخشری، ۱۴۰۷، ق، ۹۸:۱).

در بسیاری از سوره‌ها هدف خاصی نهفته است که محور نزول آیات آن سوره است و این هدف باعث شده تا آیات مختلف در کنار هم و در قالب یک سوره قرار گیرند (حجتی، ۱۳۸۷، ۱۰۷).

هر سوره‌ای از قرآن حتی در حداقل آیات آن (که ۳ آیه است) معجزه و آیتی از نشانه‌های الهی است (قنادی، ۱۳۸۹، ۱۰۷).

بخش‌بندی‌های جدید قرآنی

از نظر مجموع قرآن‌پژوهان، در یک نگاه فراگیر، مجموعه مباحث و موضوعات مطرح شده در قرآن گاه به سه دسته و گاهی به چهار دسته یا بیشتر تقسیم شده‌اند. به عبارت دیگر آیات قرآن یا در قالب مسائل اعتقادی که تحت عنوان مباحث علم کلام است به طرح بحث می‌پردازند و به تحلیل و تبیین اصول پنج‌گانه دین می‌پردازند و یا در مورد اخلاقیات انسانی کنکاش می‌کنند و فضایل و رذایل را بازمی‌نمایند و یا به مسائل فقهی که شامل بایدها و نبایدهای شرعی است مربوط‌اند و یا داستان‌زدگانی بزرگان ادیان و حوادث تاریخی اقوام و قبایل را رقم می‌زنند. به صورت کلی و تقریبی می‌توان گفت گزاره‌های موجود در قرآن از این دسته‌ها خارج نیستند.

ما این تقسیم چهارگانه (رباعی) را مبنای تقسیم‌بندی خویش قرار داده و زیرشاخه‌های هر قسم را به ترتیب زیر شناسایی و تبیین می‌نماییم؛ در مباحث اعتقادی در سه نوع خداشناسی، نبوت، معاد و در احکام با توجه به دو نوع گزاره‌های عبادی و غیرعبادی و در مباحث اخلاقی در دو شاخه‌ی کلی گزاره‌های فردی و اجتماعی. آنچه تاکنون ذکر شد را تقسیمات طولی گزاره‌های قرآنی نام نهاده‌ایم. البته بدیهی است که برخی گزاره‌ها مشترک بوده و در آن واحد هم اخلاقی و هم اعتقادی‌اند که این واقعیت نیز بایستی در مدل تحقیق رعایت و شناسایی شود.

بخش‌بندی گزاره‌ای در قرآن

گزاره، معنای واژه «قضیه» در عربی است که در لغت به حکم و فرمان، وصیت، خبر، حکایت و سرگذشت معنی گردیده است (خلیل بن احمد، ۱۴۱۰ ق، ۵: ۱۸۵) و در اصطلاح با توجه به هدف علوم مختلف همانند ریاضیات، اصول فقه، ادبیات و منطق، تعاریف

متفاوتی از آن ارائه می‌گردد که نزدیک‌ترین تعریف به گزاره‌شناسی قرآنی تعریف علم منطق از قضیه است که در علم منطق چنین تعریف می‌شود: «جمله و گفتاری که «ذاتاً» امکان وصف آن به درستی یا نادرستی و به دیگر سخن، احتمال صدق و کذب در آن وجود داشته باشد» (ابن سینا، ۱۳۸۱، ۱۴)؛ اما منظور از گزاره قرآنی عبارت است از قضیه یا جمله کامل و مستقل قرآنی که بدون وابستگی به سایر جمله‌ها ایده یا دستوری را القاء می‌کند؛ بنابراین ممکن است یک آیه دارای چندین قضیه باشد (مثل آیه الکرسی که در ادامه به آن اشاره می‌شود) و ممکن است یک قضیه شامل چندین آیه شود که در مجموع مفهوم واحد مستقلی را به مخاطب القاء می‌کند (مانند آیات ۳۱ تا ۳۵ سوره نبأ که در ادامه به آن اشاره می‌شود).

برای رسیدن به شناسایی گزاره‌های قرآنی باید ابتدا با توجه به تعریف گزاره در هر سوره‌ای به جداسازی جملات کامل پرداخته تا محدوده گزاره‌ها مشخص شود، سپس در صورتی که آن گزاره شامل هریک از معیارهای اخلاق، فقه، قصص یا عقاید، باشد زیرمجموعه آن قسمت قرار می‌گیرد. به‌عنوان مثال: آیه الکرسی (آیه ۲۵۵ سوره بقره) به‌عنوان یک آیه اعتقادی به شمار می‌رود که طبق تقسیم گزاره‌ای دارای نه گزاره اعتقادی است:

۱. اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ؛ ۲. لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ؛ ۳. لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ؛ ۴. مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ؛ ۵. يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ؛ ۶. وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ؛ ۷. وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ؛ ۸. وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا؛ ۹. وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ؛

فواید تقسیم گزاره‌ای

اولاً: آنچه امروزه مورد نیاز و دغدغه قرآن‌پژوهان و محققان همه علوم اسلامی است اطلاع دقیق و آماری از میزان اهتمام قرآن به هر دسته از موضوع‌ها و مطالب در گزاره‌های قرآنی است؛ چیزی که می‌تواند رهگشای بسیاری از مطالعات عمیق‌تر و تسهیل‌کننده پاسخ‌گویی صریح و وحی به پرسش‌های روز باشد. کسب این اطلاعات دقیق در سایه تقسیم قرآن به گزاره‌هاست نه تقسیم به آیات زیرا چه بسیار آیاتی که به‌تنهایی شامل چندین

گزاره است که هر گزاره یک مورد بر آمار تکرار آن موضوع در قرآن از بین چهار موضوع اعتقادی، فقهی، اخلاقی، قصص می‌افزاید، درحالی که در صورت آمارگیری با آیات فقط یک مورد به آمار آن نوع از تقسیمات قرآنی افزوده می‌شود و از دقت آمارگیری و بسامد موضوعات می‌کاهد. ثانیاً: در مواردی که چند آیه پی‌درپی جمله واحدی را در مورد یک موضوع تشکیل دهند، دقیق‌تر آن است که تمامی آیات در بررسی آماری موضوعات تحت یک موضوع قرار گیرند و مقدار تکرار آن موضوع را یک مورد افزایش دهند؛ درحالی که در صورت تقسیم به آیات، مقدار تکرار آن موضوع به تعداد آیات افزایش می‌یابد که در تعیین بسامد اقسام موضوعات قرآنی خلط و اشتباه صورت می‌گیرد. به‌عنوان مثال آیات ۳۱ تا ۳۵ سوره نبأ درحالی که به‌عنوان ۵ آیه اعتقادی نام‌برده می‌شوند ولی در واقع فقط یک گزاره اعتقادی محسوب می‌شوند: *إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ مَفَازًا (النَّبَأُ ۳۱) حَدَائِقَ وَأَعْنَابًا (النَّبَأُ ۳۲) وَكَوَاعِبَ أَتْرَابًا (النَّبَأُ ۳۳) وَكَأْسًا دِهَاقًا (النَّبَأُ ۳۴) لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا كِدًّا (النَّبَأُ ۳۵)* که در موضوع معاد و نعمت‌های بهشتی است و هر آیه در معنا ادامه آیه قبلی است نه اینکه به‌طور مستقل یک قضیه و مفهوم اعتقادی را تبیین نماید.

ثالثاً: از آنجا که قرآن کریم منبع اصلی رجوع پژوهشگران برای دریافت پاسخ به پرسش‌ها و شبهات موجود در حوزه‌های مختلف علمی است لذا هرچقدر این مجموعه در تفکیک مطالب به صورت جزئی‌تر دسته‌بندی شده باشد، مجموعه کامل‌تر و رسیدن به پاسخ آسان‌تر، سریع‌تر و دقیق‌تر صورت می‌گیرد که این مهم با گزاره‌شناسی قرآن بهتر حاصل می‌شود.

رابعاً: تقسیم‌بندی قرآن به آیات امری توقیفی است و حدود هر آیه مشخص، ولی گزاره‌های قرآنی با توجه به نیاز هر موضوع و علمی قابلیت دسته‌بندی و گزاره‌شناسی مختلفی می‌تواند باشد. همچنین پژوهشگران می‌توانند در صحت یا عدم صحت قرار گرفتن آن گزاره در آن موضوع و علم و تعیین حدود مرز گزاره‌ها به تبادل نظر پرداخته و به برداشت‌های بیشتر و دقیق‌تری از قرآن مجید دست یابند، مانند گزاره‌شناسی آیات اعتقادی که دسته‌بندی گزاره‌ها در حوزه علم کلام است، همین‌طور علم فقه، اخلاق، اصول، طب، روان‌شناسی و...

خامساً: یک گزاره هم زمان که یک گزاره داستانی است می‌تواند بیانگر یک مطلب اخلاقی یا فقهی نیز بوده و یک گزاره اخلاقی یا فقهی نیز محسوب شود. اکنون به بررسی تفصیلی مقسم‌های چهارگانه تقسیم‌بندی به گزاره‌ها می‌پردازیم.

الف) گزاره‌های اخلاقی در قرآن

قرآن بر رشد اخلاقی انسان‌ها تأکید بسیار داشته و آن را از اهداف رسالت پیامبر (ص) شمرده است. در نظام اخلاقی قرآن، دو مفهوم «برّ» (نیکوکاری) و «تقوا» از بیشترین اهمیت برخوردارند (پاکتچی، ۱۳۷۵، ۲۱۸). برخی دیگر از ارزش‌های اخلاقی مورد تأکید قرآن، عبارت است از: قسط و عدل، صبر، رحمت و مهربانی، نیکوکاری نسبت به والدین، صلح‌رحم، انفاق به تنگدستان و یتیمان، وفای به عهد، ادای امانت، درستکاری در معامله (پاکتچی، ۱۳۷۵، ۲۱۲).

در کتاب اخلاق در قرآن از آیت‌الله مکارم شیرازی آمده است که برخی از خوی‌های اخلاقی، تنها جنبه فردی دارند و بدون در نظر گرفتن اجتماع، مطرح‌اند. به این گونه از خوی‌ها، اخلاق فردی می‌گویند. برخی دیگر از آن‌ها، در رابطه فرد با انسان‌های دیگر، شکل می‌گیرند؛ به گونه‌ای که اگر یک انسان، تنها زندگی کند، برای او مطرح نخواهند بود. به این خوی‌ها اخلاق اجتماعی گفته می‌شود. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۵، ۷۶:۱).

به طور خلاصه در یک تقسیم‌بندی اخلاقی، خصوصیات اخلاقی به (فضایل) خوی‌های نیکو و پسندیده مانند جوانمردی و دلیری و (رذایل) خوی‌های زشت و ناپسند همچون فرومایگی و بزدلی (رکنی یزدی، ۱۳۷۶، ۲۰-۱۹)؛ و همچنین به (اخلاق فردی) چون صبر و شجاعت و (اخلاق اجتماعی) مثل تواضع و ایثار تقسیم می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۸۵، ۷۶:۱).

به عنوان نمونه آیه ۹ سوره حجرات یک آیه اخلاقی از نوع فضایل اجتماعی شمرده می‌شود در حالی که در تقسیم‌بندی گزاره‌ای، شامل ۴ گزاره اخلاقی و یک گزاره اعتقادی از نوع صفات خداوند است لذا با گزاره‌شناسی دقت در بررسی آماری موضوعات قرآنی افزایش یافته و نتایج حاصل از آن استحکام می‌یابد.

ب) گزاره‌های فقهی در قرآن

از اقسام بسیار مهم آموزه‌های قرآنی، گزاره‌های فقهی به شمار می‌رود. از آنجایی که مهم‌ترین منبع اخذ احکام فقهی قرآن کریم است لذا مراجعه به این نوع گزاره‌ها از زمان نزول آنها مورد توجه و استناد مسلمانان بوده است.

به‌عنوان نمونه شیخ مفید (ره) در کتاب مقنعه، در موارد گوناگون، به گزاره‌های قرآنی فقهی استناد کرده‌اند:

پاکی، پاک‌کنندگی آب (شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق، ۶۳)، قبله بودن کعبه (همان، ۹۵)، وجوب زکات (همان ۲۳۴)، وجوب پرداخت جزیه بر کافران اهل کتاب (همان، ۲۶۹)، وجوب پرداخت خمس (همان، ۲۷۹) و...

در وجوب پرداخت زکات به امام و فقیه (و نفی حق پرداخت شخصی زکات) می‌نویسد:

خداوند فرمود: خذ من اموالهم صدقة تطهرهم و تزكیهم (توبه: ۱۰۳)

خداوند، پیامبرش را فرمان داد تا صدقات آنان را بگیرد... امام، جانشین پیامبر است (در هر چه بر پیامبر واجب است) از جمله برپاداشتن حدود و احکام.

شیخ مفید (ره) از این گزاره که تعبیر «خذ» در آن به کار رفته است، استفاده می‌کنند که پیامبر، موظف به دریافت زکات است و پرداخت مستقیم و شخصی افراد، برائت ذمه نمی‌آورد، ایشان اضافه می‌کنند:

«بنابراین، اگر پیامبر (ص) حضور دارد، بایستی زکات را به او رساند و در نبود او، در اختیار جانشین وی [امام معصوم] گذارد و اگر او در غیبت است، بایستی به نایبان خاص او داد و در زمانی که سفیران خاص وجود ندارند، زکات را به فقیهان مورد اطمینان تحویل داد» (شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق، ۲۵۹).

در عبارات یادشده، شیخ مفید، از واژه «خذ» در گزاره یادشده بهره می‌جوید و اثبات می‌کند که زکات را نمی‌توان شخصاً پرداخت، بلکه بایستی در اختیار پیامبر، امام و یا فقیه گذارد تا ایشان در مصارف تعیین‌شده، توزیع کنند. برداشتی که از صریح و یا ظاهر اولیه گزاره، استفاده نمی‌شود، بلکه با دقت اجتهادی، قابل دستیابی است.

از این مثال اهمیت گزاره‌شناسی قرآنی استفاده می‌شود که چگونه قسمتی از یک آیه می‌تواند گزاره فقهی قرآنی باشد، درحالی که کل آیه به مباحث فقهی صرف نمی‌پردازد و به جز یک گزاره فقهی شامل دو گزاره اخلاقی و دو گزاره اعتقادی نیز است. لذا اگر روشی جدید دقت استخراج مفاهیم قرآنی افزایش دهد، مزیتی است که در پیشرفت علوم مؤثر است.

همچنین با بررسی گزاره‌ای مباحث فقهی می‌توان به نکات جدیدی رسید که شاید تاکنون مغفول شده باشد به‌عنوان نمونه؛ چه نسبت از گزاره‌های فقهی با گزاره اخلاقی در یک آیه همراه شده‌اند و چه نسبت با گزاره اعتقادی؛ آیا در این همراهی هدفی مدنظر بوده؛ و...

ج) گزاره‌های داستانی در قرآن

«قصه» در لغت «قصّ» و «قصصاً» به معنای پی‌جویی، پیگیری، به دنبال حقیقت بودن، از خبر سخن گفتن، آگاهی دادن و نیز دنبال کردن تا به واقعیت آن رسیدن است. مشتق‌های واژه «قصه» در سوره‌های اعراف آیه ۲۶، قصص آیه ۲۵، یوسف آیه ۵، نمل آیه ۷۶ و جمعاً ۲۶ بار و در معنای حدیث و خبر آمده است. واژه «اساطیر» ۹ بار در مقابل سه واژه تاریخی قصص، حدیث و نبأ آمده است (رادمنش، ۱۳۷۰، ۱۵).

یکی از روش‌های مؤثر قرآن در ایجاد ارتباط و انتقال معارف الهی به مخاطبان خود، استفاده از روش ذکر قصص و گزارش‌های تاریخی امت‌های پیشین و انبیای الهی است. قرآن در بیان معارف خود از تاریخ‌نگاری بهره می‌گیرد، چنانچه در سایر کتب مقدّس نیز دیده می‌شود. درعین حال، قرآن به سبب توجه خاصی که به استفاده از خرد در تفسیر و فهم حوادث تاریخی دارد و کاربرد واژه‌های «نظر» و «کیف» مؤید آن است، زمینه‌ساز ارتقاء و تحوّل بینش انسانی می‌گردد و از این رو، با سایر کتب تاریخی و مقدّس تفاوت دارد. رجوع به قرآن نشان می‌دهد که برخلاف تاریخ‌نگاران، به صورت طولی و منسجم از حوادث سخن نگفته است و درعین حال، بیشترین توجه مخاطبان خود را به گرفتن پند و ارشاد از ذکر آن حوادث دعوت کرده است و اگرچه از واژه «تاریخ» مستقیماً نام برده نشده، ولی در قالب واژه‌های «أخبارکم، قصه، حدیث، سنن و غیره» و در حدود سه هزار

آیه به ذکر حوادث تاریخی می‌پردازد. داستان‌ها و رویدادهای یادشده، بسیار زیاد و متنوع بوده که در دسته‌بندی تاریخی با عنوان‌هایی چون: انبیاء و محیط تبلیغ آن‌ها، جغرافیای منطقه و روحيات مردمانی چون قوم نوح، ثمود، صالح و غیره تقسیم شده است. همچنین رویدادهایی که در تاریخ اعراب پیش از اسلام رخ داده، همچون دخترکشی و استثمار فکری مستکبران از انسان‌ها در قرآن بازتابی گسترده داشته است. البته بخشی از قصص قرآن در کتاب‌های تورات و انجیل نیز آمده است؛ مانند سیل عرم و اصحاب اُخدود. اینکه قرآن داستان‌های خود را به زمان و مکان خاصی محدود نکرده است و همه آحاد بشر را به سیر و سیاحت در زمین و مطالعه و تدبّر در تاریخ پیشینیان دعوت کرده، برای هدایت افکار و قلوب امت‌های آینده و دعوت به واقع‌گرایی تاریخی و روی گرداندن از افسانه‌گرایی است. آیه ﴿مَنْ كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ وَ مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلَا نُقْسِمُ بِمَهْدُونَ﴾ (الروم: ۴۲) این گفته را تصدیق می‌کند. یکی از مهم‌ترین جنبه‌های قصص قرآن، اعجاز آن‌هاست که به‌عنوان «احسن القصص» یعنی بهترین روش داستان‌گویی است. دعوت قرآن به بیان و پذیرش حقایق مبتنی بر نقل داستان‌های انبیاء و حوادث تاریخی گذشته، مانند تکوین آدم و بهشت، میوه ممنوعه و هبوط و غیره، همه از دستاوردهای بی‌نظیر قصه‌پردازی قرآن است که در نوع خود کم‌نظیر است. قرآن به دلیل حَقَائِیت کلام و حیانی خود از انحراف و لغزش‌هایی که گاه در قصه‌پردازی عادی صورت می‌گیرد و جنبه سرگرمی و خیال‌پردازی پیدا می‌کند، به دور است (خرمشاهی، ۱۳۹۰، ۱: ۱۲۷).

بدیهی است که ذکر گزارش‌های تاریخی و قصه‌ها از ارتباط میان، انسان و طبیعت نشأت می‌گیرد و این تمهید از آن روی اهمیت دارد که به تثبیت تعالیم انبیاء و به‌کارگیری شیوه درست رهبران دینی در هدایت جامعه و تأمین اهداف تربیتی و معنوی مردم منتهی می‌گردد، چنانچه متن قرآنی خود مؤید استفاده از این شیوه است: ﴿وَ كَلَّا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ ...﴾ (هود: ۱۲۰).

در مواردی که قرآن قضیه‌ای را یادآوری نماید که مربوط به تاریخ گذشتگان باشد، آن قضیه به‌عنوان گزاره‌ای در موضوع قصص و داستان شمرده می‌شود، هرچند که با یک جمله خداوند انسان را به یادآوری سرگذشتی توصیه کرده باشد و به تفصیل به آن نپرداخته

باشد؛ مانند آیه ۵۴ سوره انفال: «كَذَّابِ آلِ فِرْعَوْنَ وَ الَّذِينَ مِنَ قَبْلِهِمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَأَعْرَفْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَ كُلُّ كَانُوا ظَالِمِينَ».

این آیه هر چند کوتاه و در ضمن چند کلمه به تاریخ فرعونیان اشاره می‌کند به‌عنوان گزاره داستانی شمرده شده و به تعداد قضایای این نوع موضوع می‌افزاید، درحالی‌که قرآن پژوهان آن را به‌عنوان آیات القصص به شمار نمی‌آورند؛ چراکه در آیاتی دیگر به‌صورت مبسوط به این داستان پرداخته شده است، درحالی‌که تکرار اهدافی را به دنبال دارد که یکی از آنها اهمیت مطلب است و با گزاره‌شناسی مغفول واقع نمی‌شود.

د) گزاره‌های اعتقادی در قرآن

یکی از مهم‌ترین دسته‌های معارف و گزاره‌های قرآن گزاره‌های کلامی و اعتقادی هستند که در سراسر آیات و سوره‌ها از مکی تا مدنی و از سوره‌های بزرگ تا کوچک را فراگرفته و بخش عظیمی از معرفت و حیانی را به خود اختصاص داده‌اند. به‌طوری‌که می‌توان این گروه از گزاره‌ها را دارای بیشترین تکرار و بسامد بین مجموع جملات و قضایای قرآن دانست. در میان مجموع آیات قرآن اکثریت آنها به مباحث اعتقادی و کلامی می‌پردازند چراکه اعتقاد ریشه عمل به اخلاقیات و احکام است. بر اساس جمع‌بندی تعاریف علم کلام که از سوی معاصرین انجام گرفته علم کلام را می‌توان چنین تعریف کرد: «علم کلام دانشی است که به استنباط، تنظیم و تبیین معارف و مفاهیم دینی پرداخته و بر اساس شیوه‌های مختلف استدلال اعم از برهان، جدل، خطابه و... گزاره‌های اعتقادی را اثبات و توجیه می‌کند و به اعتراض و شبهات مخالفان دین پاسخ می‌دهد» (خسروپناه، ۱۳۸۱، ۴).

معیار کلام و اعتقاد: از آنجا که منظور از عقیده آن باور درونی و ریشه‌دار در جان و روان آدمی است می‌توان گفت مراد از گزاره‌های اعتقادی قرآن، جمله‌ها و بیاناتی از قرآن‌اند که بازتاب باورها و اندیشه‌های نهادینه در ضمیر انسان‌ها بوده و یا باورهایی را نشان می‌دهند که از انسان مؤمن، به‌خاطر داشتن و عمل به آنها انتظار می‌رود. گزاره‌های اعتقادی معمولاً شامل خداشناسی، راهنماشناسی و معادشناسی است و هدف از آنها شناخت و معرفت دقیق و صحیح از مبدأ و معاد است. از سویی به خاطر نام‌گذاری دانش

عقاید به علم کلام اسلامی، به گزاره‌های اعتقادی عنوان کلامی هم می‌دهند. منظور ما از اعتقادی بودن گزاره‌ها در این نوشتار این است که گزاره جزء اصول دین باشد.

مراد از «اصول دین» اصول و پایه‌های اساسی دین اسلام است که مسلمانی بدون اقرار به آنها تحقق نمی‌یابد و انکار هر یک از آنها موجب کفر می‌گردد (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۶ ق، ۱:۵۳۶).

این «اصول» و ارکان شامل توحید، نبوت پیامبر اسلام و معاد (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ۱۴).

۱. «توحید»: به این معنی که تنها آفریدگار و مدبّر امور همه مخلوقات و موجودات هستی، «الله» تعالی است و در این خلق و تدبیر شریکی برای او وجود ندارد؛ این «اصل» خود به این چهار مورد تقسیم می‌شود: توحید ذاتی، توحید صفاتی، توحید افعالی، توحید در عبادت.

۲. «نبوت»: اعتقاد به نبوت و پیامبری حضرت محمد صلی‌الله علیه و آله و اینکه ایشان آخرین فرستاده خداوند (جَلّ جلاله) برای هدایت مردم است؛

۳. «معاد»: باور و اعتقاد به وقوع روز قیامت و حاضر شدن همه انسان‌ها در محضر کبریایی خداوند، برای حسابرسی اعمالشان؛

توحید در قرآن

توحید و یگانگی خداوند، با تعابیر و عبارات مختلف، بارها در قرآن کریم مورد تأکید قرار گرفته است؛ از جمله در سوره توحید که خداوند «احد»، یعنی یگانه خوانده شده است (شریعتمداری، ۱۳۸۴، ۴۸). نفی خدایان دیگر، یکی بودن خدا، یک خدا برای همگان، خدای همه عالم، نکوهش معتقدان به وجود خدایان، تأکید بر نفی اعتقاد به چندخدایی، رد ادعای قائلان به تثلیث و سه گانه باوری و همچنین نفی هر گونه مثل و مانند برای خدا، از جمله مفاهیم مرتبط با توحید است که در قرآن کریم آمده است (میرسلیم، ۴۰۶-۴۰۷). گزاره‌هایی از قرآن کریم که مستقیم به توحید دلالت دارند، عبارت‌اند از:

• قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ: بگو او خدای یکتاست (اخلاص: ۱).

- لا إله إلا الله: هیچ خدایی جز الله نیست (صافات: ۳۵، محمد: ۱۹).
- إِلَهُكُمْ إِلَهُ وَاحِدٌ: همانا خدای شما خدای یکتاست (کهف: ۱۱۰، انبیاء: ۱۰۸، فصلت: ۶).
- لا إله إلا هو لِيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنَ اللَّهِ وَ مَنْ أَصْدَقُ حَدِيثًا (نساء: ۸۷).

با بررسی کلام الهی کارکرد تقسیم گزاره بدین گونه روشن می‌شود که هرچند بعضی از آیات صرفاً توحیدی می‌باشند (اخلاص: ۱) و در بررسی آماری گزاره‌ای توحیدی لحاظ می‌شوند ولی بسیار آیاتی در قرآن یافت می‌شود که یک آیه علاوه بر وجود گزاره توحیدی شامل گزاره‌های دیگری نیز می‌باشند که مانع از نام‌گذاری و شمارش آماری در مجموعه آیات توحیدی می‌گردد و در نتیجه از دقت و صحت نتایج به‌دست آمده از جامعه آماری آن مجموعه کاسته می‌شود؛ مانند (نساء: ۸۷) که علاوه بر گزاره توحیدی شامل گزاره معاد، گزاره‌ای از افعال خداوند و صفات الهی نیز است.

معاد در قرآن

بیش از یک‌سوم گزاره‌های قرآن در مورد زندگی ابدی است. می‌توان این گزاره‌ها را در هشت گروه دسته‌بندی کرد که عبارت‌اند از:

گزاره‌هایی که لزوم ایمان به آخرت را بیان می‌کند مانند: «... وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ» (بقره: ۴)؛

گزاره‌هایی که به نتایج و پی‌آمدهای ناگوار انکار معاد پرداخته است؛ مانند: «وَأَنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا» (اسراء: ۱۰) و سوره فرقان، آیه ۱۱؛ سوره صبا، آیه ۸؛ سوره مؤمنون، آیه ۷۴؛

گزاره‌هایی که به نعمت‌های ابدی بهشت اشاره دارد؛ مانند: «وَلَمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٍ...» (الرحمن: ۴۶) و سوره الواقعة، آیه ۱۵-۳۸؛ سوره الدهر آیه ۱۱-۲۱؛

گزاره‌هایی که به بیان عذاب‌های جاودانی جهنم پرداخته است؛ مانند: «خُذُوا فَعْلُوه» (الحاقه: ۳۰) و سوره الملک، آیه ۶-۱۱؛ سوره الواقعة، آیه ۴۲، ۵۶؛

گزاره‌هایی که به رابطه اعمال نیک و بد با نتایج آن در قیامت اشاره دارد؛

گزاره‌هایی که امکان و ضرورت رستاخیز را مورد توجه و توضیح قرار داده است؛ گزاره‌هایی که به سؤالات و شبهات منکران معاد، پاسخ داده است؛ گزاره‌هایی که منشأ تبهکاری‌ها و کج‌روی‌ها را فراموش کردن یا انکار معاد و روز حساب دانسته است؛ مانند: «إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ» (ص: ۲۶) و سوره سجده، آیه ۱۴۰.

از دقت در گزاره‌های قرآنی به دست می‌آید که بخش عمده‌ای از سخنان پیامبران و بحث‌ها و جدال‌های آنان با مردم، اختصاص به موضوع معاد داشته است و حتی می‌توان گفت که تلاش آنها برای اثبات این اصل، بیش از تلاشی بوده که برای اثبات توحید کرده‌اند. علت این امر هم آن بوده که مردم در پذیرفتن این اصل، سرسختی بیشتری نشان می‌دهند.

با بررسی موارد یادشده و آیات دیگر به این نتیجه می‌رسیم که بسیاری از معارف مربوط به معاد قسمتی از یک آیه را تشکیل می‌دهند نه تمام آیه که با گزاره، گزاره نمودن کلام الهی از معارف دیگر قرآنی تمییز داده می‌شود.

نبوت در قرآن

نبوت یا پیامبری، در اصطلاح شرع منصب اعتباری خاصی است که کسی جز خداوند قدرت اعطای آن را ندارد و از شرایط شخص متّصف به آن این است که پیش از اتصاف و پس از آن، گناهی خواه صغیره یا کبیره از او سر نزنده باشد (مشکینی اردبیلی، ۱۳۹۲، ۲: ۴۱۱)، بر نبی وحی نازل می‌شود و آنچه را به وسیله وحی دریافت می‌دارد، چنانچه مردم از او بخواهند در اختیار آنها می‌گذارد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷، ۱: ۴۴۰). نبوت سفارت بین خداوند و اندیشمندان از آدمیان است، به خاطر برطرف کردن حوایج معاش و معاد و نبی از آن جهت که مخبر است، عقول پاک بدن آرامش می‌یابد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ۷۸۹).

نبوت در زبان عربی در چندمعنا به کاررفته است: خیردهنده (طریحی، ۱۳۷۵، ۱: ۴۰۵)، مکان مرتفع (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ۱۵: ۳۰۲) خروج از مکان (فیومی، ۱۳۸۳، ۵۱۹) راه روشن (خلیل بن احمد، ۱۴۱۰، ۸: ۳۰۸۲) و صدای مخفی (الجوهری، ۱۴۰۷ ق، ۷۴).

اعتقاد به نبوت، ضروری دین اسلام و همه ادیان آسمانی است (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۵، ۱۹۵). ضرورت نبوت و بعثت پیامبران، در قرآن مورد تأکید قرار گرفته و دلایلی برای آن ذکر شده است؛ از جمله اتمام حجت بر انسان‌ها، نیازمندی‌های ذاتی انسان و نیازمندی انسان به اجتماع.

بر اساس آیات قرآن، از جمله اهداف مشترک همه انبیا بدین قرار است:

۱. دعوت به توحید. مهم‌ترین هدف انبیا دعوت مردم به توحید و دوری از شرک و بت پرستی است. (نحل: ۳۶، فصلت: ۱۴، انبیاء: ۲۵ زخرف: ۴۵، نوح: ۳-۲، هود: ۵۰، هود: ۶۱)؛

۲. دعوت به معاد. آنها مردم را درباره زندگی پس از مرگ آگاه می‌کرده‌اند که در آن به تمام اعمال و رفتار انسانی رسیدگی می‌شود و بنابراین هر کس باید مراقب اعمال و رفتار خود باشد تا دچار عذاب و گرفتاری در حیات اخروی نشود (اعراف: ۵۹، مؤمنون: ۳۵-۳۸، شعراء: ۱۳۵، هود: ۸۴، عنکبوت: ۳۶، طه: ۱۵، انعام: ۱۳۰، انعام: ۱۵۴، سجده: ۱۰، ق: ۲-۳، غافر: ۱۵)؛

۳. تحقق عدالت. انبیا با مفساد اجتماعی مبارزه کرده و برای برپایی عدالت در جامعه تلاش می‌کرده‌اند (نصری، ۳۷-۳۵). مبارزه صالح با اسراف و تبذیر (شعراء: ۱۵۱-۱۵۲)، مبارزه لوط با مفساد جنسی (شعراء: ۱۶۵-۱۶۶) و مبارزه شعیب با کم‌فروشی و مفساد اقتصادی (شعراء: ۱۸۱-۱۸۳)، مواردی از تلاش‌های پیامبران برای برقراری عدالت اجتماعی است که در قرآن کریم از آنها یاد شده است (نصری، ۳۵-۳۷)؛

۴. تزکیه و تقوا. این هدف به تأکید قرآن کریم، نقش مهمی در رشد و رستگاری انسان دارد. تزکیه به‌عنوان هدف پیامبران، در چندین آیه از قرآن کریم آمده است (بقره: ۱۶۴، ۱۵۱، ۱۲۹، جمع: ۲). تقوا هم در گزاره‌های مختلفی به‌عنوان هدف پیامبران آمده و در سوره شعراء و صافات، چند گزاره با ترکیبی واحد آمده که نشان‌دهنده تلاش پیامبرانی از جمله نوح (إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ نُوحٌ أَلَا تَتَّقُونَ) (شعراء: ۱۰۶) هود (إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ هُوْدٌ أَلَا تَتَّقُونَ) (شعراء: ۱۲۴) صالح (إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ صَالِحٌ أَلَا تَتَّقُونَ) (شعراء: ۱۴۲) لوط (إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ لُوطٌ أَلَا تَتَّقُونَ) (شعراء: ۱۶۱) شعیب (إِذْ قَالَ لَهُمْ شُعَيْبٌ أَلَا تَتَّقُونَ) (شعراء: ۱۶۱)؛

(۱۷۷) و الياس (وَإِنَّ الْيَاسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَلَا تَتَّقُونَ) (صافات: ۱۲۳-۱۲۴) در توصیه قوم خود به تقواست (نصری، ۴۹-۵۱)؛

به‌طور کلی هر قضیه قرآنی که از آن اثبات نبوت، انکار نبوت یا وصف انبیا برداشت شود در زمره گزاره‌های اعتقادی از نوع نبوت قرار گرفته و در تعیین مقدار اهمیت آن تأثیر می‌گذارد.

عدل در قرآن

«عدل» در لغت به معنای مساوات و برابری است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ۵۵۱). در اصطلاح «عدل الهی» آن است که خداوند با هر موجودی، آن‌چنان که شایسته آن است، رفتار کند و او را در جایگاهی که درخور آن است، بنشانند و چیزی را که مستحق آن است به او عطا کند (سعیدی مهر، ۱۳۹۴، ۳۲۷) لذا عدل از افعال الهی که از صفت عادل بودن خداوند سرچشمه می‌گیرد.

نمونه گزاره‌های دال بر عدل الهی

۱. إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسُهُمْ يَظْلِمُونَ (یونس: ۴۴).
۲. ... وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا (کهف: ۴۹).
۳. ... فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ (توبه: ۷۰، روم: ۹)؛
۴. ... إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُضْلِحِينَ (اعراف: ۱۷۰)؛

نتیجه‌گیری

تقسیمات قرآن، بخشی از مباحث علوم قرآنی، ویژه تقسیمات آیات و سوره‌ها به لحاظ مختلف است که از همان ابتدای نزول قرآن همواره مورد توجه بوده و درباره آن بحث‌هایی نسبتاً گسترده انجام شده است. این تقسیمات عمدتاً در محورهای تقسیم‌بندی به سور و آیات، تقسیم‌بندی با توجه به زمان و مکان نزول، تقسیم‌بندی سور با توجه به بلندی، کوتاهی و شمار آیات، تقسیم‌بندی به لحاظ فواید سور، تقسیم قرآن با توجه به تعداد آیات، کلمات و حروف و تقسیم‌بندی محتوای قرآن است و در بین تقسیم‌بندی‌های ارائه شده از قرآن جایگاه تقسیم‌بندی گزاره‌ای از همه مهم‌تر و دقیق‌تر است، زیرا کسب آمار دقیق هر دسته از موضوع‌ها و ریز موضوعات در قرآن با گزاره‌شناسی حاصل می‌شود؛ به عنوان مثال آیه‌الکرسی (آیه ۲۵۵ سوره بقره) فقط یک آیه اعتقادی به شمار می‌رود ولی طبق تقسیم گزاره‌ای دارای نه گزاره اعتقادی در زمینه خداشناسی است که شش گزاره صفات و سه مورد افعال خداوند را بیان می‌کند که اهمیت مباحث اعتقادی آن‌هم از نوع خداشناسی را می‌رساند چرا که خداوند فقط در یک آیه به نه جمله اعتقادی پرداخته است. نتایج گزاره‌شناسی می‌تواند پاسخگوی بسیاری از ابهامات و پرسش‌ها در زمینه اولویت‌های قرآن بوده و راهگشای مطالعات تحلیلی و گسترده در طبقه‌بندی ارزش‌ها و تعالیم و حیانی گردد و مراکز و مؤسسات تفسیری و معارفی مرتبط، در پرتو داده‌ها و اطلاعات و نتایج آن، راهبردها و راهکارهای لازم در راستای اندیشه دینی و زندگانی ناب اسلامی را کشف و ترویج نمایند و از راهبردها و مواضع و اقدامات مطالعه نشده و نسجیده و افراطی یا تفریطی پرهیزند و پرهیز دهند. در زمینه پژوهش‌های قرآنی برای مفسرین و پژوهشگران علوم قرآنی و تفسیری خلأ پژوهش‌های مبتنی بر گزاره‌شناسی قرآنی محسوس است تا زمینه را برای دستیابی به نتایج علمی دقیق فراهم نماید.

در این مقاله این نتیجه به دست آمد که آیات قرآنی را می‌توان به چهار دسته زیر تقسیم کرد: الف) گزاره‌های اخلاقی در قرآن ب) گزاره‌های فقهی در قرآن ج) گزاره‌های داستانی در قرآن د) گزاره‌های اعتقادی در قرآن. گزاره‌های اعتقادی را نیز می‌توان به چهار دسته مربوط به توحید، معاد، نبوت و عدل تقسیم نمود.

فهرست منابع

۱. أبوداود، سلیمان بن الأشعث، (۱۴۳۰) سنن أبی داود، شعيب الأرنؤوط، محمد كامل قره بللى، چاپ اول، دار الرسالۃ العالمیة، دمشق.
۲. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، (۱۴۲۲)، فنون الافنان فی عجائب علوم القرآن، هلال، صلاح بن فتحي، چاپ اول، موسسه الكتب الثقافیه، بیروت.
۳. رشید، صالح بن محمد، (۱۴۲۴)، المتحف فی أحكام المصحف، مؤسسه الريان، بیروت، لبنان.
۴. رکنی یزدی، محمد مهدی، (۱۳۷۹)، آشنایی با علوم قرآنی، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، تهران.
۵. حجتی، سید محمدباقر، (۱۳۸۷)، تاریخ قرآن، چاپ بیست و پنجم، دفتر فرهنگ اسلامی، تهران.
۶. قنادی، صالح، (۱۳۸۹)، قرآن‌شناسی، چاپ پنجم، دفتر نشر معارف، قم.
۷. خلیل بن احمد، آل عصفور، محسن، سامرائی، ابراهیم و مخزومی، مهدی، (۱۴۱۰ ق) العین، چاپ دوم، موسسه دار الهجره، قم.
۸. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۸۱)، الاشارات و التنبیها، مجتبی زارعی، چاپ اول، بوستان کتاب قم، قم.
۹. پاکتچی، احمد، (۱۳۷۵)، اخلاق دینی، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۷، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی حیان.
۱۰. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۸۵)، اخلاق در قرآن، چاپ چهارم، مدرسه الامام علی بن ابی طالب، قم.
۱۱. شیخ مفید، محمد بن نعمان، (۱۴۱۳ ق)، المقنعة، چاپ اول، مؤسسه نشر اسلامی، قم.
۱۲. رادمنش، عزت‌الله، (۱۳۷۰)، سبک‌ها و نظریه‌های نژادی تاریخ، چاپ اول، کویر، تهران.
۱۳. فانی، کامران، خرّمشاهی، بهاء‌الدین، (۱۳۹۰)، فرهنگ موضوعی قرآن، چاپ پنجم، ناهید، تهران.
۱۴. خسروپناه، عبدالحسین، (۱۳۸۱)، کلام جدید، چاپ دوم، مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه علمیه، قم.
۱۵. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۴)، آموزش عقاید، چاپ هفدهم، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، تهران.
۱۶. شریعتمداری، محمدتقی، (۱۳۸۴)، توحید از دیدگاه قرآن و نهج‌البلاغه، مجله سفینه، ش ۶.

۱۷. مشکینی اردبیلی، علی و استادی، رضا، (۱۳۹۲)، تفسیر روان، قاسم، شیرجعفری، چاپ اول، موسسه علمی فرهنگی دارالحدیث سازمان چاپ و نشر، قم.
۱۸. مکارم شیرازی، (۱۳۸۷)، ولایت در قرآن، چاپ چهارم، نسل جوان، قم.
۱۹. فیومی، احمد بن محمد، (۱۳۸۳)، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، چاپ سوم، دارلهجره، قم.
۲۰. سعیدی مهر، محمد، (۱۳۹۴)، آموزش کلام اسلامی، چاپ بیست و یکم، کتاب طه، قم.
۲۱. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ ق)، لسان العرب، میردامادی، جمال‌الدین، چاپ سوم، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع - دار صادر، بیروت.
۲۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ ق)، مفردات ألفاظ القرآن، داوودی، صفوان عدنان، چاپ اول، دار القلم للدار الشامیة، دمشق، ۱۴۱۲ ق.
۲۳. ربانی گلپایگانی، (۱۳۸۵)، در آمدی به شیعه‌شناسی، چاپ دوم، مرکز جهانی علوم اسلامی، قم.
۲۴. زمخشری، محمود، (۱۴۰۷ ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، چاپ سوم، دار الکتاب العربی، بیروت.
۲۵. میرسلیم، مصطفی و دیگران، (۱۳۷۵)، دانشنامه جهان اسلام، چاپ دوم، بنیاد دایره المعارف اسلامی، ایران.
۲۶. طریحی، فخرالدین بن محمد، (۱۳۷۵)، مجمع البحرین، حسینی اشکوری، احمد، چاپ سوم، مکتبه المرتضویه، تهران.
۲۷. غیائی، محمدرضا، (۱۳۹۱)، الاخلاق، چاپ اول، جامعه القرآن، تهران.
۲۸. هاشمی شاهرودی، محمود و دیگران، (۱۴۲۶ ق)، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل‌بیت علیهم‌السلام، چاپ اول، موسسه دائرةالمعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل‌بیت علیهم‌السلام، قم.
۲۹. آبیاری، ابراهیم، (۱۴۰۵ ق)، الموسوعه القرآنیة، با اشراف ابراهیم عبده، چاپ اول، مؤسسه سجل العرب، قاهره.
۳۰. رامیار، محمود، (۱۳۸۷)، تاریخ قرآن، چاپ هشتم، انتشارات امیرکبیر، تهران.
۳۱. الجوهری الفارابی و أبو نصر إسماعیل بن حماد، (۱۴۰۷ ق)، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة، عطار، احمد عبدالغفور، چاپ چهارم، دار العلم للملایین، بیروت.

نوع مقاله: پژوهشی - مروری
صفحات ۲۸۵ - ۳۰۸

مفهوم و جایگاه دعا از نظر تلمود و جوادی آملی با تکیه بر تسنیم

محمد کاوه^۱

چکیده

دعا ارتباط انسان با خداست و مبتنی بر مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و تاثیر غیب در شهود است. تدقیق و تعمیق در مبانی فوق‌الذکر در تفاوت جایگاه دعا مؤثرند. سؤال مفهوم و جایگاه دعا در کتاب تلمود و دیدگاه جوادی آملی با تکیه بر تفسیر تسنیم چیست؟

روش کار توصیف اطلاعات کتابخانه‌ای و تحلیل آنهاست. فرضیه ما تفاوت بنیادین بین آندوست.

دستاوردها در تلمود: دلیل دعا، شباهت معنوی انسان در خلقت به خداوند است. انگیزه داعی بیشتر «خواستن» و داعی در نامبردن صفات خدا محدودیت دارد. شکل اولیه دعا تغییر کرده، دعا و نماز واجب عبادی شده است. بخش اعظم الفاظ دعا توسط حکمای سنهدرین در هیجده برکت تهیه شده و تعبیر دعا انسان‌گونه است.

تسنیم: دلیل دعا فقرذاتی حی‌متأله است. انگیزه داعی بیشتر «خواندن» مطرح شده و در نامبردن صفات خداوند محدودیت ندارد. الفاظ دعا نقل سخن معصوم (ع) و معرفت داعی به مضامین آن یقینی و موجب ارتقا معرفت اعتقادی، تربیتی، عبادی و تمایز جایگاه دعا گردیده است.

واژگان کلیدی

دعا، براخا، تفیلا، تلمود، تسنیم.

۱. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران جنوب، ایران.

طرح مسأله

دعا تجلی ایمان داعی به خداوندست. در غالب موارد دعا ابزاری برای ابرام حاجات و گاهی ارتباط عاشقانه با خداست. در دو صورت «خواستن» یا «خواندن» متأثر از سطح معرفت داعیست. و آن به هستی‌شناختی مرتبط است. قوت و ضعف در هستی‌شناختی در جایگاه و نحوه دعا تاثیر دارد.

سوال مفهوم و جایگاه دعا از منظر کتاب تلمود و دیدگاه جوادی آملی با تکیه بر تفسیر تسنیم چیست؟ تشابه و تفاوت آندو چیست؟

در ضرورت موضوع؛ دعا پاسخی به درخواست خداوندست. ادعیه منبع خوبی برای شناخت جایگاه دعا، افزایش بینش الهی، تربیت روح انسان، تأسی به پیامبران الهی و مبنای گفتگو ادیان است.

در یهودیت تلمود بابلی مهم‌ترین کتاب است (هینلز، ۱۳۸۶: ۶۵). کتابی تفسیری، کلامی، اجتهادی و معتبر - به جز فرقه صدوقیان - برای دستیابی به معارف تورات قلمداد می‌شود.

در جهان اسلام به خصوص شیعیان تفسیر تسنیم، برجسته‌ترین کتاب شناخت قرآن، حدیث، کلام، فقه، فلسفه و در تراز تفسیر گران سنگ المیزان - در قلّه تفاسیر شیعی - است.

فرضیه تحقیق تفاوت بنیادین بین دو دیدگاهست. از این رو با مطالعه کتابخانه‌ای به توصیف اطلاعات و تحلیل آن پرداخته می‌شود.

در خصوص پیشینه تحقیق، دعا در قرآن و عهدین اثر محمدجواد شمس و حمداله ادیم در مجله مطالعات تقریبی مذاهب اسلامی دیده شد. مقاله مشترکات و تفاوت‌ها را بررسی کرده است. یا آداب و شرایط استجاب دعا در کتب مقدس ادیان ابراهیمی، اثر زینب هاشمی در پایگاه جستار یا مضامین ادعیه شیعی و مسیحی، اثر مهرباب صادق نیا و فاطمه قربانی در مجله پژوهش ادیان است.

نوآوری مقاله همانگونه که از عنوان ظاهر می‌گردد، در موضوع و در محتوای مقاله است. ساختار مقاله در دو بخش است. ابتدا مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و

تاثیرگذاری دعا در عالم شهود بیان گشته و سپس مفهوم و جایگاه دعا از منظر تلمود و جوادی آملی با تکیه بر تفسیر تسنیم پژوهش گردیده است.

الف) مفهوم شناسی

«دعا» در لغت از ریشه دَعَوَ به معنای فراخواندن و یاری خواستن از کسی به وسیله صدا و کلام «هو أن تمیل الشئیءَ إلیک بصوتٍ و کلامٍ یکون منک» (ابن فارس، ۱۳۹۰: ۲۷۹/۲ و ابن منظور، ۱۴۱۶: ۲۵۸/۱۴)، میل، رغبت و به سوی خدا «الرَّغْبَةُ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ» (ابن سیده، بی تا، ج ۲، ص ۳۲۵) و صدا کردن مثل - التَّدَاءُ - یعنی کسی را بانگ زدن و خواندن جز اینکه در نداء بدون اضافه کردن اسم آن شخص مانند آهای، ولی دعاء - بانگ زدن و خواندنی است که پیوسته با اسم طرف - همراه است (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۶۷۶/۱).

در اصول الفقه: «طلب موجود دانی از وجود عالی بر انجام کاری با حالت خشوع و تضرع است» (حلی، بی تا: ۹).

در اهل شریعت: «به معنای توجه دادن نظر مدعو بسوی داعی که غالباً با لفظ یا اشاره صورت می گیرد» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۱/۴۳۴).

در «تسنیم» به معنای مطلق درخواست توجه است مانند «وما دُعَاءُ الْكُفْرِينَ إِلَّا فِی ضَلَالٍ»، برخی مفسران دعا و ندا را مرادف دانسته اند، لیکن ندا اخص از دعا، دعا از فاصله دور و همراه با صیحه است (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۸/۵۷۸). هم چنین ایشان «نماز» به معنای دعا را قبول ندارند. «وجود نماز در ادیان پیشین، امری انکارناپذیر است و چنین نیست که نماز به معنای دعا بوده باشد؛ زیرا خداوند در نخستین پیام به موسای کلیم می فرماید: اِنِّی اَنَا اللهُ لَا اِلَهَ اِلَّا اَنَا فَاعْبُدْنِی وَاَقِمِ الصَّلٰوةَ لِذِکْرِی» (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۸۰/۱۴). یعنی نماز را به یاد من اقامه کن.

در یهودیت دعا، با لفظ «براخا» به معنای شکرگزاری و «تفیلا» - به معنای دعا و نیایش - به کار برده می شود (حییم شختر و جمعی از نویسندگان، ۱۹۹۷: ۱۴۴، ایزیدور اپستاین، ۱۳۸۵: ۱۹۶ و یونس حمّامی و دیگران، ۱۳۸۲، مقطع ابتدایی ۳۳/ و مقطع راهنمایی ۳/).

به نظر می‌رسد معنای دوم، در خصوص مقاله و به معنای مطلق درخواست مناسب‌تر باشد.

ب) مبانی معرفت‌شناختی دعا

منظور از معرفت در اینجا، مطلق علم است. ماهیت دعا، با توجه به هستی‌شناختی دعا عبارت از:

۱. شناخت مدعو و اوصاف او، تاحدودی ممکن است.
۲. ابزار شناخت داعی (حسی، دلی و عقلی)
۳. منابع اعتباری دعا (قرآن و روایات و سخنان علمای دین)
۴. سطوح معرفت داعی (یقینی، تقلید از معصوم، شهودی و....)
۵. موانع معرفت: پیروی از اتباع ظن، غفلت، عجب، تکبر، غرور، حب دنیا، و..
۶. معناداری گزاره‌های دعا.
۷. معرفت بخشی گزاره‌های دعا، زبان دعا واقعیت عینی و در نفس حاضر است
۸. مراتب معرفت مطلوب، خواستن حوائج یا خواندن مدعو

ج) مبانی هستی‌شناختی دعا

مفهوم دعا از معقولات ثانیه فلسفی است که با تحلیل عقلی دارای ساحت مختلف است. اصول و پیش‌فرض‌های مهم هستی‌شناختی دعا به تفکیک واقعی بودن ساحت‌ها عبارتند از:

۱. مدعو
خداوند وجود بسیط و همتایی ندارد (توحید ذاتی)، علم مطلق، قدرت مطلق و خیرخواه محض است (توحید صفاتی). توحید افعالی از آن اوست، اثر بخشی به اصل علیت و دعا سببیت بخشیده است.
۲. داعی
روح‌انسان دارای فقر ذاتی و بعد ادراکی و گرایشی به خدا و ایمان به اوست. هر قدر جنبه شناخت مدعو ناب و دقیق باشد، گرایش به او شدیدتر است.

۳. مطلوب

استجاب مطلوب واقعی و اجمالا به صورت تشکیکی (خواستن و خواندن) است. اصول فوق ارتباط وثیق با معرفت‌شناختی انسان دارد، معرفت ناب داعی و کسب مراتب عالی روح، مطلوب دعا را حق تعالی و ما دون آن، خواستن حاجات قرار می‌دهد.

د) تاثیر غیب در شهود

اصل علیت قانون عقلی، ضروری و فطری - نه به معنای قیاسات معها - است. موجودات امکانی در سلسله علل به واجب الوجود بالذات که هستی او عین ذاتش است، منتهی می‌گردد. بنابراین اصل علیت مرتبط با عالم غیب است. خواه تفسیر اصل علیت رابطه طولی، علت اعدادی یا مظهر توحید افعالی تفسیر شود. دعا، صدقه و مانند آن، آماده سازی علت غیبی در طبیعت را فراهم می‌کنند.

دلایل اثباتی تاثیر غیب بر شهود عبارتند از:

الف) قرآن وعده اجابت دعا را دو به صورت مطلق «مرا بخوانید تا دعای شما را بپذیرم» (غافر، ۶۰) و مقید بیان داشته است «اگر بخواهد، مشکلی را که بخاطر آن او را خوانده‌اید، برطرف می‌سازد» (انعام، ۴۱). عدم تحقق اجابت دعا با وجود فراهم بودن شرایط، به خصوص از سوی خداوند، عمل بیهوده است. هم چنین ترغیب به دعا و تهدید به اعراض از آن «بگو: اگر دعای شما نباشد، پروردگار برای شما ارجی قائل نیست» (فرقان، ۷۷).

کیفیت اجابت دعا گاه مادی و گاهی معنوی است. جنگ بدر گونه‌ای از امداد غیبی در عالم مادی بود «خداوند با هزار ملائکه پشت سرهم مؤمنان را یآوری کرد» (انفال، ۹). و به شکل دیگر در حمراء الاسد ایجاد آرامش روحی در مجاهدین و وحشت در لشکر ابوسفیان بود (همان: ۱۲).

ب) روایات؛ امام صادق (ع) فرمود: دعا سبب دگرگونی آنچه مقدر و مقدر نشده می‌گردد (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۲/۹۰). زیرا دعا جزء قضا الهی است و خداوند در عالم محو و اثبات آنرا در نظر گرفته است.

ج) تورات؛ دلیل ارسال موسی (ع): ناله‌های بنی اسرائیل به گوش من رسیده است...

حال تو را نزد فرعون می فرستم تا قوم مرا از مصر بیرون آوری (سفر خروج، ۳: ۱۱-۹).

ه) اهمیت تلمود و دعا در یهودیت

«تلمود» به معنای تحصیل، آموزش و از فعل ثلاثی عبری «کَمَد» یعنی «یاد داد»، در اصطلاح خلاصه شریعت شفاهی موسی، حاوی احکام و احادیث یهودیان و تأویل تورات است. تلمود بعد از تبعید یهودیان به بابل در ۵ قرن قبل از میلاد توسط کاتبان (سوفریم)^۱ که مهم‌ترین آنها عزرا بود نگاشته شده است (ابراهام کهن، ۲۲: ۱۳۸۲، ادین اشتاین، ۱۴۷: ۱۳۸۴ و توفیقی، ۱۳۸۳: ۱۰۵).

دارای بخش میشنا و گماراست. اولین تلمود، بروشلمی در مدتی کمتر از ۱۰۰ سال پس از تدوین میشنا در بیت المقدس (اورشلیک) توسط معلمان فلسطینی که برجسته‌ترین آنها «ربی یوحانان بن نپاحا» در ۳۹ رساله تدوین گشت. تلمود دوم بابلی است که نزدیک دو قرن پس از تلمود بروشلمی در حدود ۱۵۰۰ سال پیش (۳۲۶۰ عبری) توسط «راو آشه»^۲ (۴۲۷-۳۵۲) و «راوینا»، در ۳۷ رساله در بابل و ایران گردآوری و تالیف گردید. البته از حیث کمیت، گمارای بابلی هفت و هشت برابر گمارای فلسطینی است (ابراهام کهن، ۲۲: ۱۳۸۲ و یونس حمامی و دیگران، ۲۱-۲۰: ۱۳۸۲).

در یهودیت هیچ کتابی به اندازه تلمود، بر نظریه و عمل زندگی یهودیان، شکل دهی به محتوا و مضامین معنوی آن و ایفای نقش راهنمای رفتار، تأثیر نداشته است (ادین اشتاین، ۲۱: ۱۳۸۳). حتی بعضی از یهودیان تلمود را بالاتر از تورات تلقی کرده‌اند و کسی که تلمود را رها کرده و فقط به تورات بپردازد، آنرا اهل نجات نمی‌دانند، زیرا اقوال تلمود را افضل از آنچه که در شریعت موسی آمده می‌دانند و می‌گویند: "تورات به منزله نان است و انسان نمی‌تواند در زندگی فقط با نان زندگی کند، و کسی که تورات را بدون

۱ . کسانی که به کتابت تورات و مضامین مذهبی اهتمام داشتند .

۲ . «راو» اصطلاحی برای دانشمندان بابلی در مقابل اصطلاح «ربی» برای دانشمندان فلسطینی که اجازه تعلیم و تدریس دارند. راو آشه به علت مرگ نتوانست تفسیرش را کامل کند لذا، راوینا کار او را در سال ۴۹۹ م به اتمام رسانید (ابراهام کهن، ۲۲-۲۱: ۱۳۸۲).

میشنا^۱ و گمارا^۲ بخواند، معتقد به خدا نیست (شلیبی، ۲۰۰۸: ۲۶۶-۲۵۶).

«پراخا» در تلمود غالباً به همراه نماز است «دعا و نماز». در ابتدا «واو» و او مصاحبت به نظر می‌رسد. به مواردی از تلمود اشاره می‌شود.

- ۱- ذات قدوس متبارک مشتاق شنیدن دعا و نماز عادلان و نیکوکاران است. برای چه دعا و نماز نیکوکاران به «پارو» تشبیه شده است؟ دعا و نماز عادلان و نیکوکاران خشم و غضب ذات قدوس متبارک را به رحمت مبدل می‌کند (کهن، ۱۳۸۲: ۱۰۰).
- ۲- حاجات موسی فقط با خواندن دعا و نماز بر آورده شد (همان/۱۰۱)
- ۳- کدام عبادتی است که در دل انجام می‌گیرد؟ دعا و نماز (همان/۱۰۲).
- ۴- دعا و نماز انسان فقط در صورتی مورد اجابت خداوند قرار می‌گیرد که در کنیسه خوانده شود (همان/۱۰۳).

اما از برخی عبارات تلمود نوعی یکسان‌انگاری بین اندو استنباط می‌گردد. مانند:

- ۱- «نباید از ترس اینکه دعا پذیرفته نشود، از خواندن نماز خود داری کند» (همان/۱۰۱).

۲- در قانون نماز گفته شده: وقتی دعا و نماز می‌خوانی، دعا و نماز خواندنت را به عنوان یک کار معین و مقطوع در نظر مگیر. بلکه انرا به عنوان طلب رحمت و الحاح به شمار آور (همان/۱۰۴).

۷- شاگردان ربی الیعرز گفتند: استاد نماز خواندن این شخص بدرازا کشید. ایشان گفت: آیا او نماز خود را بیشتر از نماز موسی سرور ما ادامه داده است که چهل شبانه روز به حضور خداوند دعا کرد و طلب حاجت نمود؟ (همان)

۱. میشنا یعنی تکرار کردن، اشاره به تعلیمات شفاهی دارد که با تکرار کردن، می‌توان فرا گرفت. میشنا مجموعه احکام شرعی تورات منقول مستخرج از «اسفار پنج گانه» تورات مکتوب است. این کتاب به زبان عبری بومی توسط یهودا هناسی (۲۲۰-۱۳۵ م) در قرن دو میلادی تهیه شده و زبان آن با عبری کتاب مقدس فرق دارد (همان، ۱۵-۱۴).

۲. به معنای تکمیل تفسیر، در باره میشناس. دو تفسیر فلسطینی و بابلی وجود دارد. ولی مرجع تفسیر بابلی است

به خصوص این که امروزه بخش اعظمی از دعاهایی که توسط دانشمندان وضع گردیده جزء نماز است (همان/ ۱۰۵).

برخی حاخام‌ها نوشته‌اند: «مجمع کبیر (۳۳۲ ق.م) یک نسخه «نماز» تالیف کرد، دارای هیجده برکت^۱، که بازتاب آمال قوم یهود است. به زبان واحد، در سه زمان معین^۲، در کنیسه^۳، به صورت جماعت^۴، با صدای بلند و دسته جمعی به رهبری شلیخ صبور (نماینده عامه - پیشماز) به قصد واجب قرائت کنند. و از آن زمان به بعد پایه اصلی تمام دعاها و مراسم کنیسه گردید.

دعاهای نماز یعنی شُمونه عِسرِه (هیجده برکت) بنا به دلایلی مانند افزودن دعاهای خاص، بسته به اوقات و مواقع معینی از سال نظیر شبات و روزهای تعطیل و خشک سالی

۱. اصطلاحاً به آن شُمونه عِسرِه گفته می‌شود. **از نظر محتوایی** به سه برکت و از نظر الزام به دو قسمت - برکت سوم اختلافی است - تقسیم می‌شود. سه برکت آغازین به پاسداشت ایمان اجداد، قدرت خداوند به رستخیز مردگان و فداست و تسبیح خداوند مربوط است. سه برکت پایانی به استغاثه برای برپایی مجدد عبادت در معبد اورشلیم، شکر گزاری و آنچه خیر و تقاضای صلح و آرامش است. دوازده برکت میانی برای حاجات گوناگون شخصی و قومی است: ۱. دعا برای دانش، ۲. توبه و عفو گناهان، ۳. نجات، ۴. شفای بیماران، ۵. موفقیت در کشت و زرع، ۶. گردآوری پراکندگان یهود، ۷. قضاوت عادلانه، ۸. کیفر بد کاران، ۹. پاداش پرهیز کاران، ۱۰. تجدید بنای اورشلیم، ۱۱. بازگشت حاکمیت خاندان داوود، ۱۲. تقاضای برآورده شدن تمامی حاجات.

البته حکیمان سنهدرین در شهر یونه - بعد از تخریب دوم معبد به همت ربان یوحانان شهر یونه را به جای اورشلیم پایگاه علمی و دینی برای یهودیان قرار دادند - تصمیم گرفتند که یک برکت که مبنی بر نفرین بدعت گذاران و خبرچین‌ها بود، بیافزایند. لذا این کار توسط «شموئل کوچک» صورت گرفت و دعا نماز شامل نوزده برکت گردید ولی نام سنتی هیجده گانه حفظ شد (ابراهام کهن، ۱۳۸۲: ۱۰۵، ادین اشتاین، ۱۳۸۳: ۱۵۶ و ۱۶۰ و ایزیدور اپستاین، ۱۳۸۵: ۱۹۶-۱۹۵ و سیلمانی اردستانی، ۱۳۸۴: ۲۳۳).

۲. زمان نماز همان زمان برگزاری مراسم قربانی در معبد یعنی صبحگاه، عصر و شامگاه بود (ادین اشتاین، ۱۳۸۳: ۱۵۷).

۳. کنیسه محل دعای دسته جمعی و معبد محل دعای فردی است (همان، ص ۱۵۹).

۴. منظور از جماعت، مذکر بالغ و آزاد است و از نظر جمعیتی بر حداقل نفر اطلاق می‌شد (همان و ابراهام کهن، ۱۳۸۳: ۱۰۳).

و.... سادگی اولیه خود از دست داده و صورت‌های مختلفی پیدا کرده است (ادین اشتاین سالتر، ۱۳۸۳: ۱۶۱-۱۵۵ و هینلز، ۱۳۸۶: ۶۴۰).

کتاب نماز یهودیان «سیدور» نام دارد که حاوی نمازهای روزانه است. عمران بن میشنا (یکی از کاهنان یهودی) آنرا تقریباً در سال ۸۶۰ میلاد گردآوری کرده است (طارق سویدان، ۱۳۹۱: ۸۶).

آرش آبائی دبیر کتب تعلیمات دینی یهودیان ایران در نشست دعا گفت: امروزه نمازهای سه گانه جایگزین قربانی و دعای کلامی شده است. این دو جنبه کلامی و عملی در زمان حضرت موسی و حتی قبل از اعطای تورات نیز وجود داشته است. بعد از تخریب معبد سلیمان برای دومین بار به تدریج نماز سه گانه جایگزین قربانی شدند که این نماز هم در سه نوبت صبح، بعد از ظهر و شب برگزار می‌شود و البته شکل اولیه نماز یهودیان است. این دعاها برای روزهایی غیر از شنبه و ایام خاص است و نماز روز شنبه و ایام خاص دعاهای بیشتری دارد و متن‌های دیگری به آن اضافه می‌شود. نماز یهودیان به سمت غرب به نیت اورشلیم خوانده می‌شود (خبرگزاری بین‌المللی قرآن ۲۱، آذر ماه ۱۳۸۷)

خلاصه اینکه در تلمود نه تنها دعا و نماز از هم جداگانه بیان نشده است. بلکه چون مصنفان بسیاری از دعاها دانشمندان یهودند، به مرور زمان و با تصویب مجمع کبیر دعاها بخش عمده‌ای از نماز را تشکیل داده و به عنوان یک عمل واجب اعلام گشته است.

و) جایگاه دعا در تلمود

با توجه به مطالب «ب»، «ج» و «د» به برخی موارد در تلمود اشاره می‌گردد.

۱. توجه قلبی داعی هنگام دعا، تجلی ایمان او به مدعوست «ایمان به عالیتین وجه هنگام دعا کردن و نماز، خواندن جلوه گر می‌شود» (همان، ۱۰۰). لذا دعای حقیقی چیزی بیش از تلفظ لبان است. نباید تنها دستهایمان را هنگام دعا و نماز بسوی خدا بلند کنیم بلکه باید قلب خود را متوجه خالق جهان سازیم (همان، ۱۰۲)

۲. دلیل دعا، شباهت خلقت انسان به خداوند است. این اصل که انسان شبیه خدا آفریده شده است، اساس تعلیمات در باره وجود اوست (ابراهام کهن، ۱۳۸۲: ۸۶).

۳. مطلوب دعا، «خواستن» است «دعا به انسان کمک می‌کند تا غم از دل بزداید و بار

روح را سبک‌تر سازد. حتی گفته شده است: دعا و نماز عادلان و نیکو کاران خشم و غضب ذات قدوس متبارک را به رحمت مبطل می‌سازد» (همان، ۱۰۰).

۴. مبالغه در حمد و ثنای خداوند هنگام دعا ممنوع و شرط اجابت آن در کنیسه است «دعا و نماز فقط در صورتی مورد اجابت قرار می‌گیرد که در کنیسه خوانده شود» (همان، ۱۰۳ و ۱۰۴).

۵. بخشی زیادی از دعاها، توسط دانشمندان یهود^۱ تهیه و محدودیت‌هایی در:

۱-۵- کم و زیاد برکات؛ یهودیان لیبرال با احساس کمبود در دعا یک برکت به برکات ۱۸ گانه اضاف و تغییر در این آئین و دعاها کردند (ادین اشتاین، ۱۳۸۳: ۱۶۰ و آرش ابائی در نشست علمی دعا در ۲۱ آذر، ۱۳۸۷).

۲-۵- محدودیت و ممنوعیت مبالغه در حمد و ثنا پروردگار؛ «مبالغه و زیاده روی در حمد و ثنای خداوند هنگام خواندن دعا و نماز، قبیح است. شخصی در حضور ربی حینا به جلوی «توا»^۲ فرو آمد و هنگام ادای نماز چنین گفت: ای خدای بزرگ، جبار، سهمناک، نیرومند، توانا، ترسناک، قوی، دلیر، حقیقی و عزتمند. ربی حینا صبر کرد تا او نماز را خاتمه داد و آنگاه به وی گفت: آیا همه مدح و ثنای پروردگار را تمام کردی؟ غرض از برشمردن همه این صفات چه بود؟ ما در نماز فقط سه صفت «بزرگ»، «جبار» و «سهمناک» را به خداوند نسبت می‌دهیم. و اگر موسی سرور ما این سه صفت را در تورات ذکر نکرده بود، نمی‌توانستیم آنها را بر زبان آوریم (تثنیه، ۱۰: ۱۷) و اعضای کنست هگدولا (انجمن کبیر)^۳ آن را در متن نماز ما وارد نکرده بودند، نمی‌توانستیم آنها را بر زبان آوریم و تو به برشمردن این همه صفات مبادرت کردی؟ (ابراهام کهن، ۱۳۸۲: ۱۰۴).

۱. مصنفان بسیاری از دعاها، که اکنون بخشی از نماز شده‌اند، همان دانشمندان تلمود هستند (ابراهام کهن، ۱۳۸۲: ۱۰۵).

۲. «توا» گنجینه بزرگی که در وسط کنیسه قرار دارد و پیشنهاد برای خواندن نماز جماعت جلوی آن می‌ایستد و هنگام لزوم، طومار تورات را روی آن می‌گذارد و از روی آن می‌خواند (ابراهام کهن، ۱۳۸۲: ۱۰۴).

۳. قسمت اعظم نمازهای متداول امروز را انجمن تدوین کرده‌اند.

در صورتی که ادب عبودیت اقتضا می‌کند که انسان پروردگار خویش را بسیار زیاد حمد و ثنا گوید. زیرا نعمات اعطایی او نامحدود و غیر قابل شمارش است. همچنین این عمل مقدمه‌انس بیشتر با خداست. البته به لحاظ منطقی اعتبار انجمن کبیر از قضایای مشهوره و یقین آور نیست.

۳-۵- مهم‌ترین محتوای نماز و قلب عبادت همان دعاها نماز به خصوص ۱۲ برکت میانی است^۱ که به حاجت‌های عمومی و خصوصی یهودیان اختصاص یافته^۲ و کمتر جنبه معرفت بخشی در اسمای حسنی، صفات علیا خداوند و معارف الهی دارد.

۴-۵- تعابیر دعا، انسان انگارانه است^۳. همین امر ممکن است در عدم احساس خضوع، خشوع، بی روحی دعا و عدم ارتباط پویای متقابل بین خالق و مخلوق مؤثر است. ۶. در «آگادا»، به منظور الگو بخشی در دعا بیشتر داستانهای «ربی» نقل شده^۴ تا داستان موسی (ع) و سفیران الهی. تلمود به «دعای خواستن» موسی در سه مورد اشاره (ع) دارد.^۵

خلاصه در تلمود به مبانی هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی دعا کمتر توجه شده و دعا نقش محدودی در دانش افزایی معرفت‌های ناب الهیاتی داشته و مساله بیشتر فقهی است.

۱. دعا برای دانش، توبه، عفو گناهان، نجات، شفای بیماران، موفقیت در کشت و زرع، گردآوری پراکنده یهود، قضاوت عادلانه، کیفر بد کاران، پاداش پرهیز کاران، تجدید بنای اورشلیم، بازگشت حاکمیت خاندان داوود (ادین اشتاین، ۱۳۸۳: ۱۵۶).

۲. این موضوع احتمالاً مرتبط با دیدگاه خدای شخصی در یهودیت است. تورات: هیچ قومی، هر قدر هم که بزرگ باشد مثل ما خدایی ندارد که در بین آنها بوده، هر وقت او را بخوانند فوری جواب دهد (تثنیه، ۷:۴).

۳. سخن از خدا به عنوان پدر، شاه و با عناوینی چون خشمگین، خوشحال، و به عنوان کسی که جهانی می‌آفریند و از آفریده‌اش ملول می‌شود،..... به جز کتاب مقدس، نوشته‌های تلمودی؛ مخزن عمده افکار انسان انگار در نماز نامه سنتی یهودیان است (آنترمن، ۱۳۸۵: ۴۰). و حال آنکه خدا، یک مفهوم فلسفی است. و مقتضای احتیاط متدین، تنزه خداوند از تعابیر لایق انسانی است.

۴. یونس حمامی و دیگران، ۱۳۸۲، سال دوم نظام جدید آموزش متوسطه، ص ۲۱.

۵. دعای موسی برای انصراف خود از پیامبری (خروج، ۱۳:۴)، شفای خواهرش میریام (اعداد، ۱۲:۱۳) و نجات قوم از هلاکت (تثنیه، ۲۵:۹).

ز: اهمیت تسنیم و دعا در اسلام

نام تفسیر تسنیم بر گرفته از نام چشمه‌ای در بهشت است (مطففین، ۲۷). سازمان آموزشی، علمی و فرهنگی کنفرانس اسلامی آیسيسكو در سال ۱۳۸۵ آن را به عنوان «تحقیق برتر در عرصه مطالب عالی اسلامی و قرآنی» برگزیده است.

این تفسیر به سبک تفسیر المیزان و تقریباً در تراز آن منتهی به زبان فارسی است. این تفسیر چهار مرحله تفسیری برای هر آیه که عبارتند از: گزیده تفسیر، تفسیر آیه، لطایف و اشارات، و بحث روایی، در نظر گرفته که شیوه جدیدی است

در این تفسیر توجه به شبهات جدید کلامی، موضوعات اجتماعی و سیاسی مانند پلورالیسم دینی، سکولاریسم، داروینیسیم، علم و دین، علم دینی، ولایت فقیه و نقش آن در حکومت دینی و پاسخ به آنهاست.

در قرآن مجید و آژه «دعا» از نماز (صلوة) جداست. گرچه «صلوة» در لغت عرب به معنای دعاست و در قرآن مجید نیز یک مورد برای دعا و اثر دعا - آرا/مش - به کار رفته است (توبه، ۱۰۳). اما لفظ صلوة در حقیقت «حقیقت شرعی» است که پیامبر اسلام (ص) آن را برای نماز وضع کرده است.

دعا در اسلام از نظر فقهی عملی مستحب است و منابع آن قرآن مجید و سخنان معتبر و مقبول از گفتار پیامبر اسلام (ص) و ائمه معصومین (ع) است. لذا دارای الفاظ مناسب و معانی عالی در هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، اعتقادی، انسان‌شناسی و... است. رویکرد دعاها بیشتر جنبه نفسی (خواندن) دارد^۱. ولی در مجموع کارکردهای دعا، پاسخ مثبت به دعوت خداوند است (غافر، ۶۰ و فرقان، ۷۷)، علاوه بر این فضیلت، دعا عبادت است و در عبادت، اخلاص شرط است.

از اینکه در اسلام برای دعا ساعت خاصی واجب نشده است، مطلوبیت مستمر دعا، اخلاص در زندگی روزمره استنباط می‌گردد و قابلیت توجیه عقلی دارد، مخلوق فقیر و

۱. پیامبر اسلام (ص) در کاربرد دعا در خواستن، به اباذر فرمودند: دعا به اندازه نمک طعام کافی است (حر عاملی، ۱۴۰۹، ق: ۱۴/۷).

وابسته، برای زندگی نیازمند «آن» به «آن» به خداوند و درخواست و خواندن اوست. بلکه دوری از او سرنوشت بدی برای او رقم می‌زند «ادعونی استجب لکم ان الذین یستکبرون عن عبادتی سیدخلون جهنم داخرین» (غافر، ۶۰).

امام باقر(ع) در مورد کلمه «عبادتی» در آیه بالا فرمودند: دعا یکی از مصادیق عبادت به معنای پرستش و بالاترین عبادت است «هو الدعاء، وأفضل العبادۃ الدعاء» (حر عاملی، ۱۴۰۹.ق: ۲۳/۷).

پیامبر اکرم(ص) دعا را چنین بیان داشته است «الدعاء سلاح المؤمن، و عمود الدین، و نورالسموات و الارض» (علی بن موسی، ۱۴۰۶.ق: ۶۵). یعنی این که خداوند این ویژگی را در دعا قرار داده است تا دعا نور روشن و روشنگر انسان در زندگی باشد.

انسان به وسیله محتوای دعایی مانند جوشن کبیر^۱ - توسط جبرئیل به پیامبر اسلام تعلیم داده شد - تقریباً با هزار اسم از اسمای حسناى الهی که توحید ناب را ارائه می‌دهد و در زیارت جامعه^۲ با امام شناسی، آشنا می‌شود؛

دعاهایی مانند عرفه^۳ و کمیل^۱ با مطالب عالی آن، در صورت مراقبه انسان را از

۱. آخرین فراز پایانی دعای جوشن کبیر چنین است «ای بردباری که شتاب نمی‌کنی، ای بخشنده که بخل ندارى، ای راست و وعده‌ای که خلاف نمی‌کنی، ای بخشنده که خسته نمی‌شوی، ای چیره‌ای که شکست ناپذیری، ای بزرگی که در وصف ننگنجی، ای دادگر که در حکمش ستم نکند، ای توانگر که درویش نشود، ای بزرگی که کوچک نشود و ای نگهبانی که غفلت نکند.

۲. امام علی نقی(ع) به شیعیان چنین آموزش داد. به برکت وجود امام معصوم انسانها از دام الحاد، بت پرستی و شرک در امان می‌مانند «بکم أخرجنا الله من الذل... وأنقذنا من شفا جرف الهلکات و من النار. - در سایه وجود شما اهل بیت(ع) است که باران می‌بارد و به برکت وجود شماست که آسمان در اوج خود بر زمین نمی‌افتد تا ویران شود. همه اینها به اذن و اراده الهی است و در سایه وجود شما همت‌ها و تلاش‌ها به نتیجه می‌رسد و بدی‌ها و مصائب زدوده می‌شود. «وَبِكُمْ يُنَزَّلُ الْغَيْثُ وَبِكُمْ يُمَسِّكُ السَّمَاءُ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ وَبِكُمْ يُنَفِّسُ اللَّهُمَّ وَيَكْشِفُ الضُّرُّ».

-هم چنین امامان معصوم در کارهای فقهی، حقوقی و اخلاقی دنیا طبق دستور الهی عمل می‌کنند «لَا يَسْقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ» (انبیاء، ۲۷-۲۶).

۳. امام حسین(ع) چنین می‌فرماید: انت الذی کفیت، انت الذی هدیت، انت الذی عصمت، انت الذی

و سوسه شیطان در امان نگه می‌دارد. از این جهت دعا مانند نماز مصداق دیگری از ستون دین است.

خلاصه این که الفاظ و عبارات دعا در اسلام توسط معصومین (ع) بیان گشته و محتوای آن موجب ارتقا بینش مؤمنان می‌شود.

ح) جایگاه دعا در تسنیم

در تسنیم واژه دعا به دلیل قاعده اطّراد با صلوة، به معنای نماز مرادف نیست «لفظ صلوة در قرآن بیش از ۸۰ مورد به معنای نماز به کار رفته است» (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۱۶۴/۴). دعا از مصادیق عبادت و موجب تقرّب عابد می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۴۰۱/۹).

و از نظر اتقان منابع معرفت‌شناسی دعا، محتوای ادعیه مأثور از معارف و حیانی قرآن حکیم مستفاد شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۲۶/۶ و ۲۳۱).

مفسر تسنیم دلیل و ضرورت دعا را در انسان‌شناختی دینی، خداشناختی، جهان‌شناختی و معرفت‌شناسی بیان داشته است.

وی دلیل دعا را، خداپرستی و خداخواهی انسان دانسته «طبق قرآن، حدّ نهایی انسان که داوری فصل‌اخیر اوست، «حی متألّه» است» (جوادی آملی، تفسیر انسان به انسان، ۱۵۰/۱۳۸۴) هم چنین دعا را مصداق توحید عملی و تجلّی توحید نظری می‌داند «یکی از مصادیق بارز و تامّ توحید عملی، دعاست که در روایات از آن به «مخّ العبادة» تعبیر شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۳ ب/۵۴۲). بنابراین انسان در کسب معرفت و تربیت ربوبی به دعا نیازمند است.

سترت، انت الذی غفرت، انت الذی اقلت، انت الذی مکنت، انت الذی اعزرت، .. انت شفیت، انت الذی عافیت...

۱. امام علی به کمیل بن زیاد نخعی تاثیر گناه در تبدیل نعمت به نغمت و نزول بلا را چنین آموزش می‌دهد: اللهم اغفر لی الذنوب التي تنزل النقم، اللهم اغفر لی الذنوب التي تغیر النعم، اللهم اغفر الذنوبی التي تحبس الدعاء، اللهم اغفر الذنوبی التي تنزل البلا.

۱. معرفت بخشی داعی

دستورالعمل بهره‌مندی بیشتر از دعا عبارتست از:

۱-۱. دعا حتی در اقامه نماز - آیات ۷-۶ با نام و حمد الهی آغاز می‌شود.^۱ «داعی با ذکر حمد، ثنای و اقتران به اسمای حسناى خدای دعا را شروع کند» (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۳۶/۷).

سؤال آیا هنگام دعا در ذکر صفات خداوند مانند تلمود محدودیت به کارگیری وجود دارد؟ با توجه به حیّ متألّه بودن انسان، محدودیتی برای ذکر صفات خدا نیست «در دعای جوشن کبیر هزار (یا هزار و یک) اسم برای خدا ذکر شده است» (جوادی آملی، ۱۳۸۳ ب/۲۳۲).

۲-۱. مضامین، زمان دعا و حالت داعی. قرآن و ادعیه معصومین (ع) منابع مورد اعتبارند. امام سجّاد با خدای قاهر و فراگیر در سحرگاه با حالت گریه و مخفی ارتباط برقرار می‌کرد: *اللّهم انّی أسئلك من قدرتك بالقدرة الّتی استطلت بها علی کلّ شیء، و کلّ قدرتك مستطیلة، اللّهم انّی أسئلك بقدرتك کأها.*

مفسّر تسنیم از نجات آل لوط در وقت سحر (قمر، ۳۴)، تعویق طلب استغفار حضرت یعقوب برای فرزندان خود به سحر (یوسف، ۹۷) و آیه اسحار (ذاریات، ۱۸)، برای «وقت سحر فضیلت، حرمت و برکت خاص قایل است» (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۳/۳۵۰ و ۳۵۹). و از آیه شریفه «ادعوا ربکم تضرعا و خفیة انه لا یحب المعتدین» (اعرف: ۵۵) حالات تضرع، مخفی و آهسته خواندن دعا به دست می‌آید «نه فریاد کشیدن، چون ادب ذکر خدا این است که تا می‌توانیم باید آرام و آهسته و کمتر از جهر به یاد او باشیم» (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف: ۳۵۹).

۳-۱. سلوک داعی؛ کوشش معنوی داعی جهت تقرّب لازم است. همانطور که تائب در توبه می‌کوشد، تا مدعو درخواستش را گوش دهد و آنرا اجابت کند. دعا مانند توبه

۱. در دعاهای صحیفه سجّادیه تقریباً یک پنجم (ده دعا) با حمد و ثنای خداوند، سیزده دعا با ندای یکی از اسمای الهی و سی وهفت دعا با حذف یاء ندا با «اللهم» شروع شده است.

محفوف به دو لطف خداست. اول خداوند لذت مناجات را در انسان ایجاد می‌کند، بعد بنده می‌کوشد و در انتها خداوند به لطف خود اجابت می‌کند. براین اساس «انک سمیع الدعاء» یعنی خداوند به دعای انسان گوش می‌دهد و خواسته او را برآورده می‌کند. از جمله راه‌های سلوک تقرب و نشانه ایمان، «دعا خواندن» و «تبری» و «تولی»^۱ است. اینکه نقل است ائمه هدی (ع) بعد دعا دست خود را می‌بوسیدند. شاید وجهش این باشد، چون دست نیاز خود را به سوی خداوند نشانه می‌روند و مطلوبشان را از او دریافت می‌کردند. «امامان (ع) وقت دعا گاهی دست خود را می‌بوسیدند و گاهی بر صورت می‌کشیدند. چنانکه از آداب دعا دست بر چهره کشیدن است» (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۵۲۴/۱۸).

۴-۱. مراقبه داعی، چون اصل دعا، داعی است. داعی بداند تمام اعمال، گفتار، نیات و... او زیر ذربین الهی است. در دعای جوشن کبیر «یا نعم الحسیب... یا نعم الرقیب» خدا بخوبی مراقب و در کمین است، و فرشتگانی برای ما گمارده است. «سعد بن ابی وقاص از حضرت رسول اکرم (ص) درخواست کرد که دعا کن خداوند دعای مرا اجابت فرماید. حضرت رسول (ص) فرمود: ای سعد غذایت حلال باشد دعایت استجابت می‌شود» (کشف الاسرار، ج ۱، ص ۴۵۶). یعنی عدم مراقبت حتی در خوردنی، مانع اجابت است. مفسر تسنیم «انسان مؤمن مراقب، گذشته از مراقبت کار خویش، از مراقبت الهی بر کار خود نیز آگاه و در حالت مراقبه المراقبه است. در آن حال در اعمالش تجدید نظر می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۷۶/۱۵).

۵-۱. سببیت دعا. خداوند با وضع نظام علت و معلول، به لطف خود برای دعای داعی - نه الفاظ دعا - با احراز شرایط، مصالح داعی و فقدان موانع، سببیت تاثیر گذاری قرار داده است. مانند دعای درخواست حضرت موسی (ع) برای زنده شدن قومش (بقره: ۵۵).

۱. در زیارت عاشورا ابتدا برائت سپس موالات آمده است « برئت الی الله و الیکم منهم و من اشیاعهم و اتباعهم و اولیائهم... انی سلم لمن سالمکم .. و ولی لمن والاکم.

در حقیقت هنگام دعا خداوند مقام معنوی داعی را در نظر می‌گیرد « به هر تقدیر، تأثیر تکوینی به نفس قدسی داعی یا مبدأ برتر باز می‌گردد» (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۸۱/۲).
بنابر این سببیت دعا از مقدرات الهی است و با آن منافات ندارد، اما تأثیر دعا محدود است و جلوگیری از قضای مبرم الهی نمی‌کند «دعا توان تغییر حکمت الهی و مصلحت خواهی انسان را ندارد. امام سجاد فرمودند «یا من لا تبدل حکمته الوسائل» (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۱۴۰/۶).

۶-۱. دعا توأمان تلاش فیزیکی؛ در نظام علی معلولی، مطلوب بدون علت و طی مسیر به وجود نمی‌آید. لذا داعی باحفظ شرایط و فقدان موانع، کوشش معمول را برای رسیدن به مطلوب انجام می‌دهد، دعا بدون تلاش، مقدماتش نه تنها تام نمی‌گردد و محقق نمی‌شود بلکه عامل مخدر است. علی (ع) فرمودند: دعا بدون تلاش مانند تیرانداز بدون تیر است (نهج البلاغ: حکمت، ۳۳۷).

«امیر مؤمنان (ع) از شخص عربی که شتر او گال گرفته بود پرسید: چرا شتر را مداوا نمی‌کنی؟ گفت: می‌کنم. فرمود: با چه؟ گفت: با دعا. امام (ع) فرمود: با دعا مقداری قطران (روغن ویژه درمان گر شتران) هم بگذار» (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۴۲۳/۹).

۷-۱. درجات مطلوب، با توجه به سطوح کسب درجات معرفت الهی و تهذیب نفس داعی، مطلوب دعا تشکیکی است. گاه هدف داعی درخواست و گاه طریقی برای ارتباط با خداست. در هر دو صورت دعا کردن پاسخ به درخواست الهی به دعا کردن است. رابطه آندو عام و خاص مطلق است. ارتباط با خدا درخواستی از جنس معنویت است «دعا زمانی نفسی و گاهی مقدمی است؛ یعنی بین خواندن و خواستن فرق است، هرچند در دعا و خواندن؛ خواستن نهفته است» (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۴۰۷/۹).

در تسنیم نمونه‌هایی از دعای مقدمی و نفسی بیان شده است:

- دعای حضرت ابراهیم در مورد امامت ذریه اش (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۴۶۰/۶).

- حضرت زکریا برای فرزنددار شدن «و زکریا اذ نادى ربه رب لا تدرنى فردا و انت خیر الوارثین» (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۱۷۴/۱۴). البته در ظاهر انگیزه این دو دعا عاطفی است، ولی می‌تواند دارای جهت الهی - نگرانی بقا و هدایت نسل آینده - باشد.

- امام علی (ع) در دعای کمیل می فرماید: «صبرت علی عذابک فکیف أصبر علی فراقک» (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۵۲۱/۷).

- امام سجاد در دعای ابو حمزه می فرماید: «بذکرک عاش قلبی» (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۵۴۲/۷). یعنی زندگی قلبم به ذکر توست. زیرا به فرمایش امام سجاد (ع) اگر کسی لذت محبت خدا را بچشد دیگر را، هدف خود غیر خدا قرار نخواهد داد «الهی من ذا الذی ذاق حلاوة محبتک فرام منک بدلا و من ذا الذی انس بقربک فابتغی عنک حولا» (مجلسی، ۱۴۰۷: ۱۴۸/۹۱).

۸-۱. منابع دعا. منابع دعا از جهاتی عدیده‌ای حائز اهمیت است. ارتقا سطوح معرفت الهی، کیفیت شروع، الفاظ مختص خداوند، محتوای دعا، مضمولین دعا و... مهم است. مفسر تسنیم از دعای نوح (ع) در قرآن، دعا برای پدر، مادر، اجداد، مردان و زنان با ایمان در کل افراد عالم هستی را استنباط کرده است «رب اغفر لی و لوالدی و لمن دخل بیتی مؤمنا و للمؤمنین و المؤمنات و لا تزد الظالمین الا تبارا» (نوح، ۲۸)، (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۳۷۹/۵). ابراهیم (ع) نیز چنین دعا کرده است (ابراهیم، ۴۱)، هم چنین امام رضا فرمودند: «واغفر لمن فی مشارق الارض و مغاربها من المؤمنین و المؤمنات» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۱۷/۴۹). این موارد آموزشی به آیندگان در دعا کردن است. بنابراین دعا کردن مخصوص یک قوم یا قبیله خاص در این دیدگاه صحیح نیست

هم چنین معانی عالی دعا، چون پیامبر اسلام (ص) و معصومین (ع) آموزش داده‌اند. هر اسم تکوینی از اسمای الهی عین مسمای خود (همان ذات الهی با تعین خاص وصفی) است و دارای آثار مخصوص به خود است. لذا داعی برای هر حاجتی، اسم مخصوص خدا به آن مورد را بخواند «اللهم انی أسئلك باسمک العظیم الأعظم الأعزّ الأجلّ الأکرم الذی إذا دعیت به علی... کشف البأساء و الضراء انکشف» (دعای سمات).

همانطور که اسمای تکوینی الهی - نه لفظی - همه وجودات عالم هستی را احاطه و نواقص و کمالات وجودی آن را پر کرده است. «علی (ع) به خدا عرض می کند: و بأسمائک الّتی ملأت أركان کلّ شیء» (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۸۱/۲).

۲. تربیت بخشی داعی

انسان گرچه فطرتاً گرایش به اعمال صالح دارد، اما فطرت در معرض تضعیف و تقویت است. در این حالت الگوی معنوی مناسب، با تکیه بر مبانی هستی شناختی دعا، سلوک داعی را بدون واسطه گری تقویت می‌بخشد. «دعا باعث تحکیم پیوند بین مولی و عبد می‌گردد، احدی در این پیوند وساطت نمی‌کند» (جوادی آملی، ۱۳۸۸ ب: ۳۲۰).

بنابراین فایده ارائه دعاهای متعدد در تفسیر تسنیم:

۱-۲. تمرین نحوه دعا کردن و بهترین دعا. نحوه دعا کردن باید غیر مطالبه‌خواهانه باشد. مانند طلب خیر و حسنه در قرآن^۱. چرا که انسان در درگاه الهی هیچ گونه استحقاق و حقی بالذات ندارد. حضرت موسی(ع) بعد از فرار از مصر، وقتی گوسفندان دختران حضرت شعیب را آب داد فرمود: «پروردگارا هر خیر و نیکی بر من فرستی، به آن نیازمندم» (قصص، ۲۴)، یا حضرت زکریا(ع) در فکر نسل آینده بود و بخاطر نسل آینده، از خداوند ذریه طیبه در خواست کرد (آل عمران، ۳۸). مفسر تسنیم: ارائه پیشنهاد معین جز در موارد منصوص و ضروری با ادب دعا سازگار نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۴/۱۶۶).

۲-۲. مخلص پروری؛ شرط اخلاص در دعا، نقلی^۲ و عقلی است. در دعا باید توحید در نیایش یعنی فقط خدا را در نظر داشت. زیرا مؤثر دانستن غیرخدا در عالم هستی، شرک و با توحید افعالی سازگار نیست.

خدا به حضرت عیسی(ع) فرمود: تنها از من طلب کن و از دیگری نخواه «سلنی و لاتسأل غیری» (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۹/۴۱۱).

۳-۲. تمرین مراقبت؛ وعده اجابت خداوند مقیدست «اگر خدا بخواهد، مشکلی را که بخاطر آن او را خوانده‌اید، برطرف می‌سازد» (انعام، ۴۱). اما اجابت دعا مشروط به احراز شرایط وجودی و فقدان موانع است. از جمله شرایط وجودی دعا ایمان و اخلاص و... از شرایط فقدان موانع دعا گناه^۳، ریا و سستی و کاهلی و... است. «هر تکلیف اعم از اصلی یا

۱. مانند دعای قنوت برخی مؤمنان در نماز «ربنا اتنا فی الدینا و فی الآخرة حسنه».

۲. فَادْعُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ (غافر/۱۴).

۳. علی(ع) به کمیل فرمودند: «اللهم اغفر لی الذنوب التي تجبس الدعاء».

فرعی، اعتقادی یا اخلاقی و فقهی و حقوقی، عهد الهی است که مؤمن به آن متعهد است و التزام عمل به آنها همان وفای به عهد است که نصاب لازم اجابت دعای خداوند را داراست». (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۶۷/۴).

۲-۴. تربیت منتظر، با توجه به آیات قرآن بر عدم خلف وعده الهی (آل عمران، ۹) و وعده اجابت دعا، موضوع ارزش انتظار و تربیت منتظر به وجود می‌آید. ارزش انتظار داعی برای رسیدن به مطلوب به ارزش منتظر است، هم چنین از جهت تربیت منتظر به اهمیت منتظر است. این دو موضوع با موضوع انتظار جهان در ظهور منجی جهانی قابل بسط است. مفسر تسنیم: ارج انتظار به کرامت منتظر است و حرمت ترقب، به مقدار تأثیر مترقب است» (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۷۱).

نتیجه گیری

۱. جایگاه دعا بر مباحث معرفت شناختی، هستی شناختی و انسان شناختی مبتنی است. و در مقایسه بینابین ادیان به تدقیق و سطوح معارف الهی ارائه شده مربوط است.
۲. دلیل دعا در تلمود شبهات معنوی انسان در خلقت بخداست و در دیدگاه جوادی و تفسیر تسنیم فقیر بودن حیّ متألّه است.
۳. در تلمود دعا و نماز گویی یکی محسوب می شوند، حتی اگر دو عمل مقارن باشند، از نظر فقهی دعا یک تکلیف واجب است. در تسنیم دعا گرچه دعا از اقسام عبادت است ولی دعا و نماز دو موضوع جداگانه هستند و دعا از فقهی مستحب است.
۴. در تلمود داعی در بکارگیری صفات مدعو فقط باید سه صفت را نام ببرد. در تسنیم ضمن آشنایی با ۱۰۰۰ از اسمای حسنای الهی در دعای جوشن کبیر، هر دعایی با یکی از اسمای الهی شروع می شود.
۵. هر دو بهره مندی از دعا را مشروط به اخلاص می دانند، اما در تلمود به دستورالعمل دعا اشاره نشده است. ولی در تسنیم متاخذ از منابع دعایی علاوه بر آموزش نحوه ورود در دعا به بعد معرفت بخشی داعی و تربیت بخشی داعی اشاره شده است.
۶. مطلوب دعا تشکیکی است. منتهی نمونه های ذکر شده در تلمود، بیشتر جنبه «درخواستی» دارد ولی در تسنیم به هر دو نمونه «خواستن» و «خواندن» اشاره شده است.
۷. در تلمود صورت اولیه دعا تغییر کرده و بخش اعظم الفاظ آن توسط انجمن کبیر انشا شده است. لذا تعابیر آن انسانی است. در تسنیم منابع دعا از قرآن و سخنان معصومین است. همین موضوع ضمن به کارگیری الفاظ مناسب در مورد خداوند، غنای ویژه ای به محتوای متون دعایی داده و موجب تفاوت بنیادین در جایگاه دعا گشته است.

فهرست منابع

قرآن

صحیفه الإمام الرضا (ع) (۱۴۰۶ه ق)، محقق نجف، محمد مهدی، چاپ اول، مشهد، کنگره جهانی امام رضا (ع).

تورات

تلمود

۱. ابن فارس، احمد بن فارس (۱۳۹۰ه ق)، معجم مقاییس اللغة، محقق هارون، عبدالسلام محمد، چاپ اول، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.

۲. ابن سیده، علی بن اسماعیل (بی تا)، المحکم و المحيط الأعظم، محقق هنداوی، عبدالحمید، چاپ اول، بیروت، دار الکتب العلمیة.

۳. ابن منظور، محمد بن مکرم (بی تا)، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت، ناشر دار صادر،

۴. اشتاین سالتر، آدین (۱۳۸۳)، سیری در تلمود، ترجمه باقر طالبی دارابی، چاپ دوم، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

۵. اُنترمن، آلن (۱۳۸۵)، باورها و آیین‌های یهودی، ترجمه رضا فرزین، چاپ اول، تهران، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

۶. ایزیدور اپستاین (۱۳۸۵)، یهودیت بررسی تاریخی، ترجمه بهزاد سالکی، چاپ اول، تهران، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

۷. پیترز، اف ئی (۱۳۸۴) یهودیت، مسیحیت و اسلام، ترجمه حسین توفیقی، چاپ اول، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ج ۳ و ۱.

۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸)، تسنیم، ج ۴، محقق علی اسلامی، چاپ دوم، قم، انتشارات اسرا.

۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳)، الف، تسنیم، ج ۵، محقق احمد قدسی، چاپ دوم، قم، انتشارات اسرا.

۱۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳)، ب توحید در قرآن، محقق حیدر علی ایوبی، چاپ اول، انتشارات اسرا.

۱۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵)، تسنیم، ج ۶، محقق حسن واعظی محمدی، چاپ اول، قم، انتشارات اسرا.

۱۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴)، تسنیم، ج ۷، محقق احمد قدسی، چاپ دوم، قم، انتشارات اسرا.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴)، تفسیر انسان به انسان، محقق محمد حسین الهی زاده، چاپ اول، قم، انتشارات اسرا.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵)، تسنیم، ج ۸، محقق عبدالکریم عابدینی، چاپ اول، قم، انتشارات اسرا.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵)، تسنیم، ج ۹، محقق حسن واعظی محمدی، چاپ اول، قم، انتشارات اسرا.
۱۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷)، تسنیم، ج ۱۴، محقق عبدالکریم عابدینی، چاپ اول، قم، انتشارات اسرا.
۱۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷)، تسنیم، ج ۱۵، محقق عبدالکریم عابدینی، چاپ اول، قم، انتشارات اسرا.
۱۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸)، تسنیم، ج ۱۶، محقق عبدالکریم عابدینی، چاپ اول، قم، انتشارات اسرا.
۱۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸)، الف، ادب و فنای مقربان، محقق محمد صفایی، چاپ اول، قم، انتشارات اسرا.
۲۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸)، ب، حماسه و عرفان، محقق محمد صفایی، چاپ دوازدهم، قم، انتشارات اسرا.
۲۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷)، جامعه در قرآن، محقق مصطفی خلیلی، چاپ اول، قم، انتشارات اسرا.
۲۲. جیمز هاکس (۱۳۸۳) قاموس کتاب مقدس، تهران، نشر اساطیر.
۲۳. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعه، محقق مؤسسه آل البیت علیهم السلام، چاپ اول، قم، مؤسسه آل البیت (ع).
۲۴. حیییم شختر و دیگران (۱۹۷۷م)، واژه های فرهنگ یهود، سر دبیر ترجمه: منشه امیر و دیگران، واژه ها: اینوعم شبتای و دیگران، چاپ اورشلیم، انجمن جوامع یهودی - تل او یو - ایسرائل.
۲۵. حمامی لاله زار و دیگران (۱۳۸۲)، فرهنگ و بینش یهود مقطع متوسطه، سال دوم، نظام جدید آموزش متوسطه، چاپ چهارم، تهران، انجمن کلیمیان تهران.
۲۶. حمامی لاله زار و دیگران (۱۳۸۲)، فرهنگ و بینش یهود مقطع راهنمایی، نظام جدید آموزش

۲۷. چاپ چهارم، تهران، انجمن کلمیان تهران. ۸۲۷. حماسی لاله زار و دیگران (۱۳۸۲)، فرهنگ و بینش یهود مقطع ابتدایی، نظام جدید آموزش؛ چاپ چهارم، تهران، انجمن کلمیان تهران.
۲۸. علامه حلی، احمد بن فهد آل (بی تا)، عدة الداعی و نجاح الساعی، قم، کتاب فروشی وجدانی.
۲۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۷۴)، مفردات الفاظ قرآن، چاپ دوم، تهران، مرتضوی.
۳۰. سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم (۱۳۸۴)، یهودیت، چاپ دوم، قم، آیت عشق.
۳۱. سویدان، طارق (۱۳۹۱)، دایره المعارف مصور تاریخ یهودیت و صهیونیسم، مترجم زهرا یگانه و جمعی، چاپ اول، تهران، نشر سایان
۳۲. شلبی، احمد (۲۰۰۸م) مقارنه الادیان الیهودیه، مکتبه النهضة المصریه
۳۳. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۴)، المیزان، مترجم، محمد باقر موسوی، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۴. قمی، شیخ عباس (۱۳۸۰)، مفاتیح الجنان، ترجمه هاشم رسولی محلاتی، تهران، مؤسسه فرهنگی هنری ندای مهر آفرین.
۳۵. کهن، ابراهام (۱۳۸۲)، گنجینه ای از تلمود، ترجمه امیر فریدون گرگانی، چاپ دوم، تهران، انتشارات اساطیر
۳۶. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (۱۴۰۳)، بحار الأنوار، محقق جمعی از محققان، چاپ دوم، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۳۷. هاکس، مستر (۱۳۸۳)، قاموس کتاب مقدس، چاپ اول، تهران، اساطیر.
۳۸. هایلر، فریدریش (۱۳۹۳)، نیایش، ترجمه شهاب الدین عباسی، چاپ دوم، تهران، نشرنی.
۳۹. هینلز، جان راسل (۱۳۸۶)، فرهنگ ادیان جهان، گروه مترجمان، چاپ اول، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

تبیین ساختارهای کلامی تأثیرگذار در نهضت عاشورا

سیف الله کریم زاده^۱

عباسعلی حیدری^۲

محمودقیوم زاده^۳

حسین خسروی^۴

چکیده

پژوهش حاضر درصدد تبیین ساختارهای کلامی تأثیرگذار در نهضت عاشورا است. از آنجا که قیام عاشورا همواره با آمیزه‌ای از عشق و دلدادگی همراه بوده است، مقوله‌های فلسفی و عقلانی، کمتر مجال ورود به ساحت آن را پیدا کرده‌اند. بنابراین ضرورت پژوهشهایی از این دست رخ می‌نماید و جریان عاشورا را در عرصه‌های متفاوتی قرار می‌دهد. این تحقیق با استفاده از روش توصیفی، تحلیلی و گردآوری اطلاعات کتابخانه‌ای و نیز فیش برداری از طریق مطالعه منابع مربوط و همچنین بکارگیری نرم افزارهای گوناگون کلامی و تاریخی و جستجوی اینترنتی درصدد اثبات این فرضیه است که تمام فعلها و ترک فعلهای امام حسین (ع) مبنای عقلانی و کلامی داشته است. دستاورد پژوهش، یابش این واقعیت است که علم کلام با توجه به ساختمان عقلانی محکمی که دارد با تمام قوا از شالوده نهضت و حتی فرهنگ عاشورا پشتیبانی می‌کند. زیرا از یک سو با استفاده از عقل و استدلال، اصول اعتقادی اسلام که امام حسین (ع) مستجمع آنهاست رابه اثبات می‌رساند و از سوی دیگر راه را برای مناظرات علمی، عقلی و فلسفی پیرامون تفکر عاشورا باز می‌نماید.

واژگان کلیدی

ساختارهای کلامی، نهضت عاشورا و امام حسین.

۱. دانشجوی دکتری گروه الهیات و معارف اسلامی، واحد خمین، دانشگاه آزاد اسلامی، خمین، ایران.
Email: Karimzadeh342@gmail.com

۲. استادیار و عضو هیات علمی دانشگاه آزاد اسلامی اراک. (نویسنده مسئول)
Email: arshadfegharak@yahoo.com

۳. استاد تمام و عضو هیات علمی دانشگاه آزاد اسلامی ساوه.
Email: maarefteacher@yahoo.com

۴. استادیار و عضو هیات علمی دانشگاه اسلامی خمین.
Email: hkhosravi88@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۷/۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۴/۱۶

طرح مسأله

روش تحقیق، توصیفی-تحلیلی و روش گردآوری اطلاعات، کتابخانه‌ای است. ابزار گردآوری اطلاعات نیز فیش برداری از طریق مطالعه منابع مربوطه و همچنین به کارگیری نرم افزارهای گوناگون کلامی و تاریخی در جستجوی اینترنتی می باشد به نحوی که نتیجه آن اثبات این فرضیه باشد که تمام کنشها و واکنشهای امام اعم از فعلها و ترک فعلها مبنای عقلانی و کلامی داشته است.

با بررسی های انجام شده تاکنون کتاب یا پژوهشی با این عنوان به ثبت نرسیده است. البته برخی مقالات یا کتب با موضوع نزدیک به ساختارهای کلامی تاثیرگذار در نهضت عاشورا به رشته تحریر درآمده است از جمله: ۱- محمد سعیدی مهر، پژوهشی در ادب‌اعنوان: تحلیل معرفت شناختی مبانی کلامی پژوهش در نهضت عاشورا (۱۳۷۵) که در آن علاوه بر رهیافت کلامی، رهیافت تاریخی را هم دخالت می دهد و در رهیافت کلامی هم صرفاً به اصل اعتقادی امامت و ویژگیهای امام می پردازد... و در پایان تلاش می کند تا انگاره جامعی از علل و عوامل اجتماعی و سیاسی نهضت امام و آثار و پیامدهایش را عرضه نماید. ۲- کتابی است بنام: نهضت عاشورا، جستارهای کلامی، سیاسی و فقهی که جمعی از نویسندگان نگاشته اند (۱۳۸۷). در این کتاب سعی کرده اند عوامل و اهداف حرکت امام حسین (ع) و پیامدهای مختلف واقعه عاشورا بررسی کنند و ضمن دفاع مستدل، به شبهات مطرح شده توسط برخی از متعصبان و مستشرقین نیز پاسخ دهند. ۳- محمد حسین زاده، پژوهشی دارد با عنوان تحلیلی بر معرفت شناسی مطالعه نهضت عاشورا (۱۳۹۵). هدف این مقاله اثبات مشروعیت نهضت عاشورا با استفاده از اسناد تاریخی، نقلی و عندالزوم عقلی است. ۴- نهضت عاشورا از دیدگاه کلامی فرق اسلامی که مصاحبه آقای محمد واعظ زاده خراسانی است (۱۳۷۴). ایشان از لحاظ کلامی به دیدگاههای اهل سنت راجع به عاشورا می پردازد و البته خیلی مختصر و صرفاً با طرح این سوال که آیا حرکت امام حق بود یا نه؟ وی معتقد است که در ابتدا برخی آن راحق می دانستند ولی بعدها حکومت‌های بنی امیه و بنی عباس، حق بودن قیام را موجب تزلزل حکومت خود دانستند و به مخالفت با آن پرداختند.

بانگرس به مطالب پیش گفته، رویکرد نوآورانه پژوهش حاضر، تمرکز بر ساختارهای

صرفاً کلامی و تاثیر آن بر نهضت عاشورا است. برخلاف سایر تحقیقات که از متغیرهای دیگری همچون اسناد تاریخی، مباحث فقهی و سیاسی، احادیث نقلی و امثال آن وام گرفته اند. بر این اساس، ساختارهای چهارضلعی کلام عبارتند از: توحید و صفات، نبوت، امامت و معاد. که مهمترین ویژگی نهضت عاشورا توحیدی بودن آن است. همچنین تاکید بر اصل نبوت و انتساب به پیامبر (ص) در کلام امام حسین (ع) موج می زند و ایشان مرگ و عالم دیگر را غایت کنشها و واکنشهای قیام خود می داند. از سوی دیگر امامت، عصمت و علم امام از دیگر اصول کلامی است که در تحلیل رخداد عاشورا نقش بسزایی دارد، مساله عصمت پیامبر (ص) و امامان (ع) که طبعاً عصمت امام حسین (ع) را نیز شامل می شود، علی الخصوص اگر مقصود از "عصمت" معنای وسیع آن که شامل عصمت در خطا و اشتباه و نسیان است، باشد، مستلزم آن است که تحلیلگر عاشورا تمامی رفتارها و مواضعی را که امام (ع) در طول نهضت اختیار کرده بدون هیچ قید و شرط و استثنایی صحیح و درست بداند و هرگونه خرده گیری و اعتراض بر آن را مردود شمارد. اما برای کسی که عصمت امام را نمی پذیرد، حوادث عاشورا انبوهی از سوالات را به دنبال خواهد داشت. از ساختارهای کلامی دیگر علم امام است. دانشمندان شیعی همگی بر این امر اتفاق نظر دارند که امام (ع)، همسان با پیامبر (ص)، دارای علمی وسیع و مافوق علم افراد عادی بشر است. به عبارت دیگر، پیامبر و امام را منابعی ویژه و متفاوت با مجاری عادی کسب دانش است که از طریق این منابع به اذن خداوند از اموری آگاهند که در دسترس افراد عادی نیست. با این حال در این مساله که "ویژگیهای علم امام چیست؟" اختلاف نظر وجود دارد. اگر نهضت عاشورا را بپیش فرض علم امام به عاقبت قیام، تحلیل کنیم با رهیافتهای کلامی مستقلی مانند بحث "تهلکه" و تلف شدن مواجه می شویم و در غیر این صورت باید بین علم اجمالی و علم تفصیلی امام نسبت به عاقبت قیام تفاوت قائل شد. در مقاله حاضر به این مسائل پاسخ داده می شود.

آشنایی با ساختار علوم می تواند ما را در تعیین دقیق مرزهای هر یک از آنها و نیز شناخت روابط منطقی اجزای یک علم یاری رساند و نقش مهمی در جنبش علمی و نهضت نرم افزاری ایفا کند. در این راستا لازم است درک درستی از موضوع، مسائل و

مبادی علوم داشته باشیم تا بتوانیم تعریف جامعی از هر یک از آنها به دست آوریم. علم کلام به عنوان یکی از شریف‌ترین علوم، که مقصد آن شناخت خداوند، صفات و افعال او، نبوت، امامت و معاد است، راه درست رسیدن به سعادت ابدی و قرب الهی را به انسان نشان می‌دهد. از این رو، آشنایی با ساختار کلی علم کلام و مباحث مطرح شده در آن، می‌تواند ما را در دست‌یابی به این مقصود کمک کند. (مطهری، ۱۳۶۸، ص ۱۰)

ساختار (عمید، ۱۳۷۵، ص ۷۵۵) به معنای ترتیب و چینش بخش‌ها، عناصر و مؤلفه‌های گوناگون متناسب با هم که در سامانه‌ای کلی ارائه شده‌اند می‌باشد یا مجموعه‌ای از اعضای مشخص که هر یک ضمن برخوردارگی از نقش ویژه خود مجموعاً در صدد تحقق کارکرد خاصی هستند. بنابراین تحلیل ساختار به معنای چیدمان مسائل با هندسه و نظام مشخص هر چیزی در گرو تشخیص اجزای سازنده، نقش و نسبت هر یک از آن اجزاء و کارکرد همه آنها با یکدیگر است.

علیرغم جایگاه کمی و کیفی مباحث معرفتی و عقیدتی در نصوص دینی قرآن و سنت، نص صریحی که بیانگر ساختار کلامی و عقاید دینی باشد به چشم نمی‌خورد. هر چند این آیه شریفه تاحدودی بر این مطلب دلالت دارد: *آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ*. پیامبر، به آنچه از سوی پروردگارش بر او نازل شده، ایمان آورده است. و همه مؤمنان (نیز)، به خدا و فرشتگانش و کتابهای او و فرستادگانش، ایمان آورده‌اند. (و گفتند: «ما در میان هیچ یک از پیامبران او، فرق نمی‌گذاریم (و به همه ایمان داریم)».) و گفتند: «شنیدیم و اطاعت کردیم. پروردگارا! به آمرزش تو امیدواریم. و بازگشت (ما) به سوی توست.» (بقره: ۲۸۵). اما در تألیفات متعدد ادوار مختلف کلام شیعی اشاراتی به این نصوص و نقش آنها در ساختار مباحث شده است که به موارد زیر می‌توان اشاره کرد (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۳۸-۳۹)

الف. خدا و صفات: امکان، حدود و راه‌های شناخت خدا، براهین اثبات ذات و صفات، تقسیم‌بندی‌های مختلف صفات از جمله تقسیم به صفات ثبوتی مانند: قدرت، علم (بداء)، حیات، اراده، سمع و بصر، ادراک، وحدت، کلام، غنی، حکمت، توحید (مراتب و

نصاب آن)، و صفات سلبی مانند: نفی شریک، ترکیب، حلول، اتحاد، جهت، رؤیت، محل، مکان. مباحث توسل، تبرک، استشفاء، نذر، زیارت (به تناسب بحث توحید و شرک)، مباحث عدل و افعال خداوند مانند: قضا و قدر، جبر و اختیار، سعادت و شقاوت، هدایت و ضلالت.

ب. دین و نبوت: نبوت عامه: ضرورت بعثت، عمومیت بعثت، شرایط و ویژگی های پیامبر، عصمت، اعجاز، علم، وحی. نبوت خاصه: پیامبر اسلام حضرت محمد بن عبدالله (ص) ویژگی ها، فضائل و کمالات، خاتمیت، معجزات، معراج، قرآن، تحریف ناپذیری، رابطه قرآن و سنت، جامعیت، کمال، شرایع و ادیان دیگر.

ج. امامت: وجوب نصب امام، جایگاه امام و امامت، شؤن امام، ویژگی های امام، عصمت (تفضل یا استحقاق؟ ملاک، مراتب و دلایل آن)، علم (اقسام علم غیب، گستره و منشأ آن)، امامت خاصه، تعداد و مصادیق، دلایل نقلی (آیات و روایات) و عقلی بر امامت امیرمؤمنان و امامان بعدی، مهدویت و غیبت، رجعت، احکام مخالفان، غلو و غالیان.

د. مرگ و معاد: حقیقت مرگ، روح، برزخ، معاد جسمانی، ثواب و عقاب، احباط و تکفیر، بهشت و جهنم، خلود، رجعت، تناسخ، عفو، شفاعت، توبه، اشراف الساعه، ایمان و کفر، احکام آخرت (قبر، عذاب قبر، میزان، حساب، نامه اعمال، صراط و...).

آنچه در این وجیزه بیشتر مورد توجه و خواست خواننده قرار می گیرد، اختصاصات کلامی امام حسین علیه السلام و تاثیر آن در مدیریت جریان عاشورا است. براساس پذیرش اصل عصمت امام، در تحلیل و تفسیر افعال او، با دو حالت روبه رو خواهیم بود: یا عقل و خرد ما دست کم به بخشی از حکمت و مصلحت اعمال امام (ع) پی می برد و برای آن غایاتی صحیح و خردپسند می یابد و یا آن که حتی پس از تامل فراوان، حکمت آن بر ما روشن نمی شود و چرایی اعمال امام در هاله ای از ابهام باقی می ماند. در فرض اخیر، شخصی که به عصمت امام ایمان دارد و آن را به عنوان پیش فرضی مسلم و مدلل پذیرفته است، حقانیت و درستی فعل امام را بطور اجمالی مورد تصدیق قرار می دهد و به جای تخطئه مواضع امام و خرد گیری بر عملکرد او، عقل بوالفضول و محدود خود را محکوم می سازد و صادقانه به ناتوانی آن اقرار می کند. چنین شخصی باور دارد که عقل او

بر اساس مدارک و شواهد موجود و دانسته‌ها و مبادی پیشین خود از دریافت تفصیلی هدفهای نهایی و حکمتهای افعال امام در این مورد خاص، ناتوان است.

از آنجا که عصمت امام (ع) مورد اتفاق عالمان شیعی است، هیچگاه در تحلیل خود از واقعه عاشورا خود را مجاز به تخطئه اعمال امام (ع) نمی‌بینند و در بررسی هر یک از مواضع امام، اصل صحت و درستی آن را به لحاظ عقلی، اخلاقی و شرعی مفروغ عنه می‌گیرند. اما نپذیرفتن عصمت امام (ع) ممکن است منشا ظهور شبهاتی نسبت به حقانیت یا مشروعیت نهضت امام (ع) گردد. شاید مهمترین مبنای کلامی زیربند در تحلیل رخداد عاشورا، مساله علم امام (ع) به فرجام حرکت خویش باشد. ظاهراً دانشمندان شیعی همگی بر این امر اتفاق نظر دارند که امام (ع) - همسان با پیامبر (ص) - دارای علمی وسیع و مافوق علم افراد عادی بشر است. به عبارت دیگر، پیامبر و امام را منابعی ویژه و متفاوت با مجاری عادی کسب دانش است که از طریق این منابع به اذن خداوند از اموری آگاهند که در دسترس افراد عادی نیست. با این حال در این مساله که "ویژگیهای علم امام چیست؟" اختلاف نظر وجود دارد. برای مثال در این که "حیطه علم امام (ع) چیست؟" رای واحدی در بین نیست؛ گروهی از عالمان بر این اعتقادند که امام (ع) علاوه بر علم به احکام شریعت، به تمامی حوادث گذشته، حال و آینده علم دارد، مگر در اموری که از اختصاصات علم الهی است، مانند زمان فرارسیدن قیامت، یا در دایره بدائات واقع می‌شود. البته تفاوت اصلی علم غیب پیامبر و امام با علم الهی در آن است که علم خداوند ذاتی است ولی علم پیامبر و امام از تعلیم و اعطای الهی ناشی می‌شود.

در مقابل، گروه دیگری معتقدند که مقتضای ادله بیش از این نیست که امام (ع) باید به تمامی احکام دینی و مسائل مورد نیاز و سؤال مردم علم داشته باشد، ولی دلیلی بر آگاهی امام از تمامی حوادث گذشته و آینده نداریم. البته در این میان برخی از دانشمندان، همچون ابن شهر آشوب، پنداشته‌اند که می‌توان بر مدعای فوق دلیل اقامه کرد

علاوه بر این، سؤال دیگری نیز مطرح است: آیا علم امام (ع) مشروط به شرایطی است یا آنکه به صورت بالفعل برای امام (ع) حاصل است؟ در پاسخ به این سؤال، گروهی علم امام را مشروط به حصول شرایطی از قبیل اراده او یا درخواست (دعای) او از خداوند می‌دانند

دانند به هر تقدیر مساله حیطه علم امام در تحلیل و تفسیر نهضت حسین (ع) تاثیری تام دارد. اگر امام معصوم (ع) را از جمیع "ماکان" و "مایکون" آگاه بدانیم؛ در این صورت، زمان و مکان شهادت امام در آینده نیز در دایره معلومات او قرار خواهد داشت. با قبول این اصل باید گفت که حسین (ع) از آغاز حرکت خویش از مدینه می دانست که در مکانی به نام کربلا و در دهم محرم سال ۶۱ به شهادت خواهد رسید و حتی از کیفیت و جزئیات وقایع مربوط به شهادت خویش و یارانش و اسارت خاندان خود آگاهی داشت.

در مقابل این رای، نظریه دومی وجود دارد که علم تفصیلی امام به همه حوادث را از اموری می داند که دلیلی بر آن در دست نیست. از این رو به اعتقاد طرفداران نظریه دوم، اثبات آگاهی حسین (ع) از جزئیات امور مربوط به شهادت خویش نیاز به دلایل خاصی دارد چرا که دلیل عمومی بر علم تفصیلی ائمه (ع) نداریم.

به هر تقدیر، هرچند بحث از صحت و سقم این آراء و بررسی دلایل هر یک، کاری ست بایسته؛ اما هدف این نوشتار فقط بررسی اجمالی آثار و لوازم آنها و نقش هر کدام در تحلیل و تبیین نهضت عاشورا است. آنچه با نیم نگاهی به آثار تحلیلی نگاشته شده در چند دهه اخیر از ماهیت و فلسفه نهضت حسین (ع) به دست می آید؛ نقش محوری مساله علم امام در یکی از جدیترین و جنجالی ترین منازعاتی است که در این حوزه برخاسته است. در این میان دو نظریه اصلی ابراز شده است:

نظریه اول این است که حسین (ع) از ابتدا - و دست کم قبل از خارج شدن از مدینه - به بطور قطع می دانسته است که سرانجام؛ سفر او این است که در کربلا و در روز دهم محرم خود و جمعی از یارانش به شهادت می رسند. اما از سوی دیگر، امام (ع) به عنوان یک وظیفه و تکلیف الهی موظف به انجام دادن این سفر بوده است تا با تحمل تمامی مصائب و سختیهای آن و به بهای ریخته شدن خون خود و جمعی از بهترین افراد خاندان و یارانش برای اسلام، که می رفت در پی به حکومت رسیدن یزید حقیقت اصیل خود را مسخ شده بیابد، حیاتی تازه بخشد. براساس این نظریه، حقیقت قیام حسین (ع) انجام دادن یک تکلیف الهی است، تکلیفی که امام به بهای شهادت خود و اسارت خانواده اش به کاملترین صورت ممکن آن را ادا کرد و البته مقتضای مقام امامت هم چیزی جز این نمی

توانست باشد. بی شک، حقیقت این تکلیف و غایت هدفهای آن به طور کامل بر ما روشن نیست؛ اما این، بدین معنا نیست که نتوان هیچ قضاوتی درباره اهداف و آثار آن اظهار کرد؛ از این رو در این دیدگاه معمولاً اموری همچون "اتمام حجت بر مردمان" "رسوا ساختن حکومت فاسد امویان و اعلام برائت از آن"، "ابلاغ پیام اصلی دین بر جهانیان و ارائه ماهیت اصلی اسلام" و... بخشی از اهداف نهضت امام (ع) است که برای ما قابل فهم و درس آموزی و پیروی است.

بر اساس نظریه دوم، هر چند امام حسین (ع) می دانسته است که سرانجام روزی به دست مخالفان دین خدا به شهادت خواهد رسید، زمان این امر بر او آشکار نبوده است و به همین دلیل در آغاز نهضت خود مسأله شهید شدن او در طول قیام به همان اندازه در نظر او محتمل بوده است که کشته شدن هر فرمانده نظامی در طول جنگ محتمل است. در این دیدگاه، اوضاع و شرایط تاریخی در زمان حکومت یزید؛ مانند تشکیل نیروهای داوطلب در کوفه و بیعت آنان با مسلم بن عقیل، ضعف حکومت نوپای یزید، آمادگی افکار عمومی، و لیاقت و شایستگی امام (ع) برای قیام، به صورت کامل برای شروع نهضت آماده بود و در این موقعیت احتمال پیروزی قیام بر ضد یزید بیش از پنجاه درصد تضمین شده بود. در چنین وضعیتی از یک سو حجت بر امام (ع) تمام شده و نظیر موقعیت پدرش علی (ع) پس از قتل عثمان، او نیز مکلف به قیام بود و از سوی دیگر، عقل و منطق و نیز موازین اجتماعی و سیاسی نیز اقدام حضرت را تجویز و تایید می کرد. طبق این نظریه، امام (ع) پیش از برخورد با سپاه عمر بن سعد و رد پیشنهادهای صلح جویانه حضرت، به هیچوجه اندیشه شهادت را در سر نمی پروراند، بلکه مطلوب درجه اول او پیروزی نظامی بوده و پس از یاس از پیروزی، مطلوب درجه دوم او را رسیدن به صلحی شرافتمندانه تشکیل می داده است. بنابراین مسأله شهادت برای امام (ع) تنها آن هنگام مطرح شد که عاملان حکومت یزیدی ترک خصومت را نپذیرفتند و امام (ع) یقین کرد که اگر تسلیم شود به مرگی ذلیلانه دچار می گردد و از این رو به حکم ضرورت به دفاع پرداخت و در راه دفاع افتخارآمیز شهید شد.

همان گونه که ملاحظه می شود محور اصلی تفاوت این دو نظریه را مسأله "علم امام"

تشکیل می دهد و سایر اختلافها به نوعی از لوازم و آثار این تفاوت اصلی است. بنابر نظریه اول، امام (ع) از ابتدا به جزئیات آینده نهضت و از آن جمله زمان، مکان و کیفیت شهادت خویش علم داشته است و براساس نظریه دوم امام نیز مانند هر رهبر سیاسی دیگر با برآورد کردن اوضاع به این نتیجه رسیده بود که احتمال پیروزی او احتمالی قوی و عقلایی است و لذا براساس تدابیری معقول رهبری نهضت را به عهده گرفت؛ اما در میانه راه حوادثی "پیش بینی نشده" واقع شد که به شکست نهضت انجامید.

به نظر می رسد که هیچیک از این دو نظریه برای انجام این کار، از مشکل در امان نیستند و فراراه هر کدام سوالاتی اساسی قرار دارند که چاره ای جز پاسخگویی به آنها نیست. یکی از مشکلات نظریه اول توجه برخی حرکات و مواضع امام (ع) در طول نهضت است. در اینجا با پرسشهایی از این دست رو به رو می شویم: اگر امام (ع) از عاقبت امر و شهادت خویش آگاه بود اصولاً چرا از مدینه به مکه و سپس به سوی کوفه حرکت کرد؟ و چرا نمایندگان خویش را به کوفه فرستاد؟ و چرا بر گزارش اولیه مسلم بن عقیل اعتماد ورزید؟ در کنار این سؤالات، سؤالات دیگری نیز قرار دارند: اگر امام می دانست که عاقبت به شهادت خواهد رسید آیا از باب لزوم دفع ضرر محتمل، بر امام لازم نبود که از این امر جلوگیری کند؟ و آیا جایز است که امام دانسته خود را به کشتن دهد؟ و به دست خود زمینه را برای وقوع یک فعل قبیح که در واقع از قبیح ترین قبیحهاست آماده سازد؟ اینها موضوعاتی است که در این پژوهش بدانها پرداخته می شود و تلاش بر آن است که بارویکرد کلامی مورد بررسی قرار گیرند.

هدف و فرضیه تحقیق

قیام تاریخی امام حسین (ع) همواره و در دوران گوناگون مورد توجه مورخین، پژوهشگران و دانشوران قرار گرفته است. از آنجا که ماهیت این نهضت منحصر به فرد، معمولاً آمیزه ای از عشق و ارادت پیروان آن حضرت همراه بوده، شاید مجال کمتری برای پرداختن به ابعاد واقعی آن حاصل شده است. برخی چون، سلسله جنبان این حرکت را امام معصوم می دانند، نگاه فلسفی و عقلانی به آن را خیلی ضروری نمی دانند. گروهی عشق و دلدادگی را منشا نهضت حسینی تلقی می کنند و از دریچه عواطف و احساسات بدان

می‌نگرند و شان نهضت عاشورا را فراتر از ارزیابی و بررسی می‌دانند. اما در چند سال اخیر مسائل مختلف و به نوعی شبهاتی در خصوص نهضت عاشورا مطرح شده که پاسخگویی فلسفی و کلامی رابه آنها بویژه برای نسل جوان، دانش آموزان و دانشجویان ضروری و قابل توجه می‌سازد.

هدف از این رویکرد که البته بیشتر از سوی اندیشمندان و عالمان جامعه مطرح می‌شود، آن است که در کنار پرداختن به ابعاد عاطفی و حماسی نهضت عاشورا سایر ابعاد و زوایای آن نیز مورد تامل و واری قرار گیرد و افزون بر چشم دل با چشم عقل و خرد نیز در این واقعه نظر شود. بی تردید این تحول دستاوردی مبارک است که نتایج ارزشمندی را به بار می‌آورد. این رویکرد به نگرشی جامع‌تر و عمیق‌تر به واقعه عاشورا می‌انجامد و از این رهگذر آموزه‌های الهی آن بیش از پیش مورد توجه قرار می‌گیرند. البته تحقق این امر خود مشروط به شرایطی است که فقدان آنها رویکرد مورد بحث را با آفات و موانعی مواجه خواهد ساخت. تحلیل عقلانی و کلامی نهضت حسینی به همان اندازه که پربها و ارزشمند است، پرخطر و پیچیده است. یکی از مشکلات این راه ارائه نظریه یا نظریه‌های جامعی است که براساس آن، با ایجاد هماهنگی بین عناصر و مولفه‌های گوناگون پژوهش، برای هر بخش جایگاهی درخور و شایسته در نظر گرفته شود و از این طریق نظامی سازوار از تحلیل را به دست دهد و این کاری است به غایت دشوار که چه بسا تحقق کامل آن در زمان کوتاهی مقدور نباشد.

این تحقیق بنیاد دارد که با استفاده از ساختار چهارضلعی کلام شامل خداشناسی (توحید و صفات)، پیامبرشناسی (نبوت)، فرجام‌شناسی (معاد) و امام‌شناسی (امامت) نهضت عاشورا بررسی کند و تاثیر این مباحث را در شکل‌گیری و مدیریت قیام توسط امام حسین (ع) تبیین نماید. با این توصیف، فرضیه تحقیق آن است که برخی ساختارهای کلامی در شکل‌گیری و مدیریت نهضت عاشورا تاثیرگذار بوده‌اند.

ساختارهای کلامی نهضت عاشورا

۱- توحید و صفات: مهمترین خصیصه قیام حسینی توحیدی بودن و الهی بودن آن است بطوریکه عرفان و معرفت الهی در سراسر مراحل شکل‌گیری نهضت موج می‌زند.

نهضت کربلا بر پایه توحید بنا شده است؛ به طوری که توحیدگرایی در جای جای حرکت امام و اهل بیت ایشان نمایان است. عاشورا جلوه گاه توحیدمداری و عرفان و پاکبختگی در راه خدا و هیچ انگاشتن ماسوای او می باشد و این در مناجات های امام حسین (ع) در روز عاشورا به خوبی منعکس است. حضرت سجاد می فرماید: «هنگامی که لشکر دشمن به جانب پدر بزرگوارم عزیمت کردند، ایشان دست به دعا و مناجات برداشت و عرض کرد: «اللَّهُمَّ أَنْتَ تَقْتِي فِي كُلِّ كَرْبٍ وَ رَجَائِي فِي كُلِّ شِدَّةٍ . پروردگارا تنها تو در تمام پیش آمدهای ناگوار مورد اطمینان من هستی و در هر سختی به تو امید دارم و تو در هر پیش آمدی که برای من اتفاق می افتد، یار و یاور من می باشی و اطمینان من به تو است. بسیاری از اندوه هایی که به من رو می آورد و قلب را ناتوان می کند و راه چاره را مسدود می سازد و دوست مرا تنها می گذارد و دشمن شماتت می نماید، همه را با توجه تو، بر خود هموار ساختم و به جز تو با دیگری به میان ننهادم و به جز وصول به حضرت تو به دیگری اعتنایی ننمودم و تو درب گشایش را به روی من گشودی و کلید همه نعمت ها به دست تو است و تو ملازم هر نیکی، و غایت و منتهای هر میل و رغبت هستی» (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۹۶)

امام در آخرین لحظات عمر خود نیز چنین با خداوند نیایش می کردند:

«صبراً علی قضائک یا رب لا إله سواک، یا غیاث المستغیثین، مالی رب سواک ولا معبود غیرک، صبراً علی حکمک یا غیاث من لا غیاث له، یا دائماً لا نفاذ له، یا محیی الموتی، یا قائماً علی کل نفس بما کسبت احکم بینی و بینهم و أنت خیر الحاکمین. در مقابل قضا و قدر تو شکبیا هستم؛ ای پروردگاری که به جز تو خدایی نیست؛ ای فریاد رس دادخواهان که مرا جز تو پروردگار و معبودی نیست. بر حکم و تقدیر تو صابر و شکبیا هستم. ای فریاد رس آن که فریاد رسی ندارد. ای همیشه زنده ای که پایان ندارد. ای زنده کننده مردگان. ای خدایی که هر کس را با اعمالش می سنجی، در میان من و این مردم حکم کن که تو بهترین حکم کنندگانی»

خطبه حضرت در شب عاشورا در جمع اصحاب و برداشتن بیعت از آنها نیز به روشنی گویای این حقیقت است. حضرت سید الشهداء علیه السلام روز تاسوعا نزدیک غروب

آفتاب اصحاب خود را جمع نمودند. و حضرت علی بن الحسین زین العابدین علیه السلام می فرماید: من نزدیک رفتم تا بینم به آنها چه می گوید؛ و من در آن وقت مریض بودم. پس شنیدم که پدرم به اصحاب خود چنین فرمود:

اٰتٰنِي عَلٰى اللّٰهِ اَحْسَنَ النَّتَاۗءِ. وَاَحْمَدُهُ عَلٰى السَّرَّآءِ وَالضَّرَّآءِ. اللّٰهُمَّ اِنِّيْ اُحْمَدُكَ عَلٰى اَنْ اَكْرَمْتَنَا بِالنُّبُوَّةِ، وَعَلَّمْتَنَا الْقُرْءَانَ؛ وَفَقَّهْتَنَا فِي الدِّيْنِ. اَمَّا بَعْدُ، فَاِنِّيْ لَا اَعْلَمُ اَصْحَابًا اَوْفَى وَلَا خَيْرًا مِنْ اَصْحَابِيْ، وَلَا اَهْلَ بَيْتِ اَبِيٍّ وَلَا اَوْصَلَ مِنْ اَهْلِ بَيْتِيْ؛ فَجَزَاكُمْ اللّٰهُ عَنِّيْ خَيْرَ الْجَزَاۗءِ. اَلَا وَاِنِّيْ قَدْ اَذِنْتُ لَكُمْ، فَاَنْطَلِقُوْا جَمِيْعًا فِي حِلٍّ؛ لَيْسَ عَلَيْكُمْ مِنِّيْ ذِمَامٌ. هَذَا اللَّيْلُ قَدْ عَشِيْتُمْ فَاَتَّخِذُوْهُ جَمَلًا. ثنا و ستایش خداوند را بجا می آورم به بهترین ستایش، و او را در دو حال مسرت و خوشی و گرفتاری حمد می کنم. بار پروردگارا! من حقا حمد و سپاس تو را بجای می آورم که ما را به نبوت بزرگوار و مکرم داشتی! و قرآن را به ما تعلیم کردی! و در دین، ما را فقیه و دانا نمودی! اما بعد، من حقا اصحابی باوفاتر و بهتر از اصحاب خودم، و نه اهل بیتی نیکوکارتر و با صله و پیوندتر از اهل بیت خودم سراغ ندارم؛ پس خداوند شما را از طرف من به بهترین جزائی پاداش دهد! آگاه باشید که من در رفتن به شما اذن و اجازه دادم؛ پس همگی بروید که عقد بیعت را از شما بگسستم و نسبت به خود، بر شما عهده و ذمامی ندارم. اینک شب در رسیده است و پوشش آن شما را در بر گرفته است؛ آن را چون شتر راهواری بگیرید و متفرق شوید». (سیدبن طاووس، ۱۳۹۱، ص ۸۵)

ملاحظه میشود که دانش کلام با دفاع از ذات و صفات صانع با تمام قوا به حمایت و پشتیبانی از نهضت عاشورا برمی خیزد و حرکت ربانی امام راتایید می کند.

۲- پیامبرشناسی و نبوت: امام حسین (ع) در جریان نهضت بطور مداوم مسئله نبوت و انتساب خود به پیامبر اسلام (ص) را مورد تاکید قرار دادند. در روز عاشورا خطاب به دشمنان فرمودند: «اَوَّلُ نَسَبٍ مَرَا دَر نَظَرٍ اَوْرِيْدُ وَ بِيْنِيْدُ مِنْ كَيْسْتُمْ؟ وَ سَيْسٌ بِه افكار خود مراجعه کنید و آن را مورد عتاب و سرزنش قرار دهید ببینید ای کشتن من برای شما سزاوار است؟! و آیا پاره کردن حرمت من بر شما جائز است؟! مگر من پسر دختر پیغمبر شما نیستم؟ مگر من پسر وصی پیغمبر و پسر عموی او که اول مؤمن و تصدیق آورنده به رسول الله و به آنچه از جانب خدا بر او نازل شده بود نیستم؟ مگر حمزه سید الشهداء عموی پدر

من نیست؟ مگر جعفر که به دو بال خود در بهشت پرواز می کند، عموی من نیست؟ آیا مگر به شما نرسیده است گفتار رسول خدا که درباره من و برادرم فرمود: هَذَا نَسَبٌ سَيِّدَا شَبَابِ أَهْلِ الْجَنَّةِ. «این دو نفر دو سید و آقای جوانان بهشتند.»؟ (همان، ص ۸۹)

۳- فرجام شناسی (معاد): امام خطاب به یارانش نیز صحبت هایی داشتند و آنان را به حقیقت مرگ و دنیا و صبر کردن متذکر می شدند. در نقلی آمده است که امام سجاد (ع) فرمودند: هنگامی که روز عاشورا کار بر امام حسین (ع) تنگ و سخت شد، یاران آن حضرت به وی نظر کردند و دیدند روحیه آن بزرگوار بر خلاف آنان، قوی است؛ زیرا هر چه کار مشکل تر می شد، رنگ یاران دگرگون و اعضایشان لرزان و قلب های آنان بیشتر ترسان می گردید؛ ولی رنگ حضرت امام حسین و یاران خصوصی آن بزرگ مرد بر خلاف دیگران درخشنده تر می شد. اعضای آنان آرام تر می گردید و قلب هایشان تسکین بیشتری می یافت. بعضی از آنان به یک دیگر می گفتند: حسین را بنگرید که اصلاً باکی از مرگ ندارد. آن مرد بی نظیر در جوابشان فرمود: «صَبْرًا بَيْنِي الْكِرَامِ فَمَا الْمَوْتُ إِلَّا قَنْطَرَةٌ تَعْبُرُ بِكُمْ عَنِ الْبُؤْسِ وَالضَّرَاءِ إِلَى الْجَنَّةِ الْوَّاسِعَةِ» ای بزرگواران! صبور باشید! زیرا مرگ نظیر یک پلی است که شما را از این رنج و سختی های دنیوی عبور می دهد و داخل بهشت وسیع و نعمت های همیشگی می نماید. کدام یک از شماست که دوست نداشته باشید از زندان به یک قصر عالی منتقل شوید! ولی مرگ برای دشمنان شما نظیر این است که از یک قصر عالی به یک زندان و عذابی منتقل گردد. پدرم از زبان مبارک رسول خدا برایم نقل کرد که فرمود: دنیا زندان مؤمن و بهشت کافر است. مرگ برای مؤمنین یک پل می باشد که ایشان به وسیله آن وارد بهشت خود می شوند و برای کفار یک پل می باشد که به واسطه آن داخل جهنم خود می گردند. من دروغ نمی گویم و دروغ هم برایم گفته نشده است»

ابن عساکر در ادامه می نویسد: صبح عاشورا امام حسین در جمع یاران خود بعد از حمد و ثنای خدا چنین سخنرانی کرد «بندگان خدا تقوا داشته باشید و از دنیا بر حذر باشید که اگر بنا بود همه دنیا برای یک نفر باقی باشد یا یک نفر برای همیشه در دنیا بماند، پیامبران برای بقاء، سزاوارتر و جلب خشنودی آنان بهتر و چنین حکمی خوشایندتر بود؛

ولی خداوند دنیا را برای امتحان خلق کرده و اهل آن را برای فانی شدن آفریده است. تازه هایش کهنه، ونعمتهایش زایل، و شادی و سرورش به غم و اندوه مبدل خواهد گردید. دنیا خانه ای پست و کوتاه مدت است؛ پس برای آخرت خود توشه بگیرید که بهترین زاد و توشه آخرت، پرهیزکاری و تقوی الهی است. پس تقوا پیشه کنید، تا رستگار گردید» (ابن عساکر، ۱۴۲۳ق، ص ۳۱۶)

۴- امامت: از دیگر مباحث کلامی که در سخنان امام حسین (علیه السلام) تصریح شده مبحث امامت است، آن حضرت به دلیل شرط طهارت در امام، امامت را منحصر به اهل بیت پیامبر می‌داند. امام خطاب به استاندار مدینه، خود و اهل بیت (علیهم السلام) را چنین معرفی می‌کند: «مایم خاندان نبوت و معدن رسالت، خاندان ما محل آمد و شد فرشتگان و محل نزول رحمت خدا هستند، خدا اسلام را از خاندان ما شروع و افتتاح کرد. اما یزید مردی است شراب خوار که دستش به خون افراد بی گناه آلوده شده، شخصی است که حریم دستورهای الهی را درهم می‌شکند و آشکارا مرتکب فسق و فجور می‌شود آیا رواست شخصی همچون من با آن سوابق درخشان با چنین مرد فاسدی بیعت کند. (خوارزمی، ۱۴۲۳ق، ج ۱ ص ۱۸۴) بنابراین، از نگاه امام، پیشوایی راستین و امام بر حق کسی است که از خاندان وحی و نبوت بوده و دارای طهارت و مصون از گناه و اشتباه باشد.

می‌دانیم که یکی از ویژگی‌های امام، علم ایشان است و لذا شاید مهمترین ساختار کلامی ذیربط در تحلیل رخداد عاشورا، مساله علم امام (ع) به فرجام حرکت خویش باشد. ظاهراً دانشمندان شیعی همگی بر این امر اتفاق نظر دارند که امام (ع)، همسان با پیامبر (ص)، دارای علمی وسیع و مافوق علم افراد عادی بشر است. به عبارت دیگر، پیامبر و امام را منابعی ویژه و متفاوت با مجاری عادی کسب دانش است که از طریق این منابع به اذن خداوند از اموری آگاهند که در دسترس افراد عادی نیست. با این حال در این مساله که "ویژگیهای علم امام چیست؟" اختلاف نظر وجود دارد. برای مثال در این که "حیطه علم امام (ع) چیست؟" رای واحدی در بین نیست؛ گروهی از عالمان بر این اعتقادند که امام (ع) علاوه بر علم به احکام شریعت، به تمامی حوادث گذشته، حال و آینده علم دارد، مگر در اموری که از اختصاصات علم الهی است، مانند زمان فرارسیدن قیامت و امثال آن. در

مقابل، گروه دیگری معتقدند که مقتضای ادله بیش از این نیست که امام (ع) باید به تمامی احکام دینی و مسائل مورد نیاز و سؤال مردم علم داشته باشد، ولی دلیلی بر آگاهی امام از تمامی حوادث گذشته و آینده نداریم. (طباطبایی، ۱۳۸۹، ص ۱۷۵)

بعد کلامی امر به معروف ونهی از منکر در جریان نهضت عاشورا

یکی از مباحث کلامی که تاثیر زیادی در تحولات اجتماعی جامعه دارد امر به معروف ونهی از منکر است. وجوب، استحباب، مراتب و شرائط از جمله اموری است که موجب مناقشات زیادی در این زمینه شده است. از نظر مبانی کلامی، این اصل مورد تسالم است که "الجماع و اضطراب" با "تکلیف" ناسازگار است و انسانی که "اختیار" را از دست دهد، به تبع آن، "تکلیف" هم از او برداشته می شود، از این رو هیچ گونه "لطفی" نباید و نمی تواند با آزادی و اختیار بشر در تضاد بوده و فرصت رفتار توأم با اراده را از او بگیرد. لذا اصل "حفظ اختیار انسان" بر قاعده لطف حاکم است و محدوده آن را مشخص می کند. بر این اساس، نه فقط در مورد الطاف الهی، به این اصل باید توجه داشت که خداوند نخواسته است تا بشر بدون اختیار در طریق طاعت به پیش رود، بلکه انسانها نیز نسبت به یکدیگر چنین وظیفه ای نداشته و نباید برای از بین بردن منکرات و مفساد، قدرت گناه کردن را از میان بردارند. (سروش، ۱۳۸۱، ص ۲-۳)

فاضل مقداد که از فقها و متکلمان برجسته شیعه است در این باره می گوید:

فرضاً که تکلیف خداوند و انسانها در باره امر به معروف ونهی از منکر کاملاً یکسان بوده و امر به معروف به معنی "واداشتن" و نهی از منکر به معنی "بازداشتن" باشد، ولی باید توجه داشت که مقصود، نهی و امری نیست که به "الجماع" بیانجامد، و البته با حفظ اختیار انسان، هیچ یک از دو محدودی که در اشکال خرده گیران بر استدلال عقلی مطرح شده، بروز نخواهد کرد. (فاضل مقداد، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۵۹۲)

امام حسین هدف قیام خود را انجام فریضه فقهی و شرعی امر به معروف ونهی از منکر می داند. از نگاه او ارزش امر به معروف ونهی از منکر بستگی به موضوع آن دارد. امر به معروف در مسائل بزرگ مرز نمی شناسد و هیچ نفس محترمی نمی تواند با آن برابری کند خصوصاً وقتی که موضوع آن حفظ موجودیت و کیان دین اسلام باشد. امام مفسر قرآن

است و به تعبیری قرآن ناطق است و قرآن امر به معروف و نهی از منکر را هدف حکومت اسلامی و از ویژگیهای اهل ایمان می‌داند: *الَّذِينَ إِذَا مَكَانَهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ* (حدید: آیه ۴۱). یعنی مؤمنین همان کسانی هستند که هرگاه در زمین به آنها قدرت بخشیدیم، نماز را بر پا می‌دارند و زکات را می‌پردازند و امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند و پایان همه کارها از آن خداست.

حج یکی از فروع دین اسلام است. جهاد و امر به معروف و نهی از منکر هم همینطور. ترجیح یکی از این فروع که همسان و همسنگ هم هستند و مطابق «عام مجموعی» باید همه آنها را با هم پذیرفت، اگر دلیلی نداشته باشد به اصطلاح، ترجیح بلا مرجح و امری قبیح است. امام حسین از ابتدا یکی از اهداف خروج خود از شهر و دیارش را امر به معروف و نهی از منکر اعلام کرده است. اما معروف و منکر چه معنایی دارند؟ هر کاری را که عقل و دین نیکو بشناسد معروف است. منکر نیز چیزی است که بر پایه نقل و عقل زشت و ناشناخته باشد، بنابر این همه واجبات و مستحبات معروف اند. و امر به معروف، فرمان دادن به دیگران در محور واجبات و مستحبات است و نهی از منکر، باز داشتن دیگران از کارهایی است که نزد نقل و عقل ناپسند باشد و آن محرمات و مکروهات اند. هر چند امر به معروف و نهی از منکر در حال حاضر تقریباً واجبی فراموش شده است ولی برای امام، آنقدر اهمیت دارد که آن را مهمترین هدف قیام خود معرفی می‌کند. در رابطه با اهمیت این فریضه و آثار و فوائد آن و نیز پیامدهای ترک آن، آنقدر آیه و روایت وارد شده است که انسان را دچار شگفتی می‌کند. ذکر همه این ماثورات موجب تکرار مکررات بوده و در این مقال و مجال نمی‌گنجد. در برخی از این روایات، اهمیت سایر واجبات و حتی جهاد و شهادت در راه خدا را مقابل امر به معروف و نهی از منکر، همچون قطره ای در مقابل دریا دانسته اند. در برخی دیگر ترک آن را موجب مسلط شدن اشرار بر جامعه قلمداد کرده اند. (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ص ۵۰۶)

سخن مهم اینکه امام حسین (ع) چگونه و از چه راههایی می‌خواست امر به معروف و نهی از منکر کند، یا امت جدش را اصلاح نماید و آنان را از فساد حکومت اموی نجات

دهد؟ به هر حال امر به معروف و نهی از منکر و در نتیجه اصلاح امت، هم با تشکیل حکومت اسلامی تحقق می‌یافت و هم با شهادت حرکت آفرین و قیام‌بیداری بخش. همانطور که قائلان به قول اول (تشکیل حکومت) بر اساس حدیث (أَسِيرُ بَسِيرَةٍ جَدَى وَأَبَى. یعنی می‌خواهم به روش جدم و پدرم عمل کنم) استدلال کرده‌اند، قائلان به قول دوم هم به حدیث (يَرْغَبُ الْمُؤْمِنُ فِي لِقَاءِ رَبِّهِ مُحَقَّقًا فَأَنَّى لَا أَرَى الْمَوْتَ الْإِلَهَ السَّعَادَةِ وَالْحَيَاةَ مَعَ الظَّالِمِينَ الْأَبْرَمَا). یعنی اینکه (اگر به حق عمل نشود) شایسته است که مومن مهبای دیدار پروردگارش گردد و مومن مرگ را جز سعادت نمی‌داند و زندگی با ستمگران راجز خواری و ذلت نمی‌پندارد). استناد جسته‌اند. (شیخ صدوق، ۱۳۵۳، ص ۹، حدیث ۵۲)

به نظر می‌رسد که هیچ‌یک از اهداف مفروض برای قیام امام حسین، معارض با دیگری نباشد و این اهداف مانع‌الجمع نیستند. توالی و ترتیب اقدامات امام علی القاعده، با پاسخ منفی به درخواست یزید و امتناع از بیعت در مقابل ولید حاکم مدینه آغاز می‌شود. همین عمل، یعنی نهی از منکر بزرگ، که همانا به رسمیت نشناختن خلافت یزید است. خروج از مدینه و رفتن به مکه و در اثنای آن عزیمت به کوفه و کربلا، نیز هر کدام امر به معروف عملی تلقی می‌شوند. معروفی که عبارت است از پاسخ به دادخواهی مظلومان و تشکیل حکومت اسلامی. خلاصه مطلب اینکه در هر اقدام و حرکت امام، جوهره امر به معروف و نهی از منکر و اصلاح امت پیامبر نهفته است. به نظر نگارنده، امر به معروف و نهی از منکر، مظروفی بود که در ظرف امتناع از بیعت و رفتن به کوفه برای تشکیل حکومت قرار گرفت.

استاد مطهری معتقد است که جامعه اسلامی از دیرباز نسبت به این امر حساسیت داشته و واژه حسبه، همان ساختار و تشکیلاتی بوده که اجرای این فریضه را به عهده داشته است. ایشان می‌گوید: «دلم می‌خواهد که این کتاب، احکام سلطانی، ماوردی را که یکی از معتبرترین کتابهای اسلامی است و مخصوصاً اروپاییها و مستشرقین روی آن خیلی حساب باز می‌کنند را مطالعه کنید. این کتاب، نظامات اجتماعی اسلام را در حدود هزار سال پیش بیان کرده است. ببینید چه نظاماتی در دنیای اسلام بوده و اصلاً امر به معروف و نهی از منکر چه معنی داشته و چه می‌کرده است. از آن مهمتر کتابی است به نام، معالم

القربه فی احکام الحسبه»، که خوشبختانه این کتاب را ظاهراً یک مستشرق فرنگی از یکی از کتابخانه‌های ترکیه آورده و چاپ کرده است. این کتاب در قرن نهم نوشته شده و حسبه در آنجا یعنی همان امر به معروف و نهی از منکر. مُحْتَسَب که شما می‌بینید در اشعار ما آمده است، یعنی آمر به معروف و ناهی از منکر. (مطهری، ۱۳۶۸، ص ۴۹)

این توضیحات کفایت می‌کند تا اهمیت امر به معروف و نهی از منکر به عنوان یک محرک قوی کلامی برای شروع حماسه حسینی در آن روزگاران، مشخص شود و علت تصمیم بحث برانگیز امام حسین علیه السلام در ترک مناسک حج، معلوم گردد. امام در آن شرایط، با مدیریت بحران و تسلط بر تحولات مکانی و زمانی، تشخیص داد که لازم است برای انجام واجب مهم‌تر یعنی جهاد و انجام فریضه امر به معروف و نهی از منکر و نجات جامعه از ضلالت و گمراهی، مناسک حج را نیمه تمام بگذارد و استثنایی‌ترین و عجیب‌ترین و زیباترین انقلاب تاریخ بشریت را رقم بزند. به هر روی امام حسین علیه السلام، امر به معروف و نهی از منکر را فریضه ای الهی می‌دانست که البته وجوب آن تابع شرایط خاص خود است و نهضت عاشورا مناسبترین واکنش به بزرگترین منکر زمان خود یعنی حکومت یزید بود. همچنین این فریضه مراتبی دارد و علم کلام در جای خود به این موضوعات می‌پردازد.

رهیافتهای کلامی درباره نهضت عاشورا

دیدگاه اول: هدف قیام، تعبد به شهادت: براساس این برداشت، تعبد بر اجرای فرمان الهی باعث شد تا امام از تسلیم و تعبد، پای در راه نهد و حرکت عاشورایی را آغاز کند. مشیت خدای تعالی بر این قرار گرفته است که حضرتش را در خون، غلتان، و خاندانش را اسیر دست دشمنان ببیند. امام با آگاهی از این دستور، تمام هستی خویش را در طبق اخلاص نهاد و آن را بی چون و چرا تقدیم حضرت حق نمود. براساس این دیدگاه حرکت عاشورایی به دلیل آنکه سرانجامش در آغاز پیدا بود، در حوصله تدبیر و عقل نمی‌گنجد و راهی برای توجیه آن، جز تعبد نمی‌ماند. می‌توان ادعا کرد که این دیدگاه، سنتی‌ترین دیدگاه درباره حادثه عاشورا است که از دیرباز مورد توجه بوده است. مرحوم کلینی در کتاب کافی حدیثی را با این مضمون نقل می‌کند امام حسین (ع) دستور محرمانه آسمانی

داشت که برای کشته شدن حرکت کند. با توجه به اینکه مرحوم کلینی در مقدمه کافی، تمام روایات کتاب را صحیح انگاشته است، استظهار می شود که ایشان به این دیدگاه گرایش داشته است.

سیدبن طاوس نیز در مقدمه لهوف پس از آنکه اخبار مربوط به شهادت امام را از پیش از واقعه کربلا می آورد، اشاره به اشکال کسانی می کند که نمی توانند شهادت را به مثابه یک سعادت درک کنند؛ کسانی که آن را تهلکه و خودکشی معنا کرده اند. وی در پاسخ به این اشکال، به روایتی از ابویوب انصاری استناد می کند که آیه *وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ* را درست عکس این نظر تفسیر می کند. (سیدبن طاوس، همان، ص ۴۳)

در بندی در اسرارالشهادة تصریح می کند که اگر امام (ع) مسلم را به کوفه می فرستند تا از مردم بیعت بگیرد و نیرو تهیه کند، برای این بوده است که این نیروهای چند هزار نفری نیز که مسلم تدارک می کند، در کربلا کشته شوند و به فیض شهادت برسند. (در بندی، ۱۳۹۷، ص ۵)

این برداشت با بسیاری از بیانات و گفته های آن حضرت همخوانی ندارد. امام بارها قیام خود را در راستای اجرای عدالت، اصلاح امت پیامبر (ص) و مخالفت با حکومت یزید معرفی کرده که همه، انگیزه هایی معقول، فهمیدنی و عقلایی است؛ بنابراین، سخن از مصلحت خفی که در حوصله تدبیر و عقل نمی گنجد، سخنی بی دلیل است. البته در این شکی نیست که این حادثه بنابر اراده الهی مقدر شده و از ناحیه عالم غیب، توجهی خاص به این حادثه بوده است و این عنایت خاص، پیش از قیام امام حسین (ع) و در نصوص بسیاری، مورد تأکید قرار گرفته است تا ارزش، اهمیت، عمق و تأثیر آن در حیات بشری بیشتر روشن شود؛ ولی این مطلب از جایگاه عقلانی آن نکاسته، آن را از دسترس فهم بشر خارج نمی سازد.

دیدگاه دوم: شهادت امام حسین، فدیة گناهان امت : رویکرد اول، در چند سده اخیر گاه صبغه ای افراطی نیز به خود گرفته است. برخی از اندیشمندان و عالمان دینی بر آن باورند که امام به استقبال شهادت رفت تا افزون بر قرب به درگاه حق و تعالی معنوی آن حضرت و یارانش، باعث شود که شیعیان گنهکار به واسطه عزاداری و گریه بر او، مورد

مغفرت و رحمت ربوبی قرار گیرند و از وجود او در آخرت بهره برند. مرحوم ملامهدی نراقی، به گونه‌ای بر این نظریه صحّه می‌گذارد. وی در ابتدای کتاب محرق القلوب که آن را در شرح مصایب امام حسین (ع) نگاشته است، می‌نویسد:

احادیث موثقی وارد است که حکایت دارد که اگر حضرت پیامبر (ص) می‌خواست فاجعه کربلا را از سر امام حسین (ع) برگرداند، می‌توانست، ولی این کار را به دلایلی که بعضی بر ما مکشوف است و بعضی را فقط خدا و رسول می‌دانند و عقل ما از درک آن‌ها عاجز است، به عمل درنیاوردند. قطعاً منافع شهادت لاتعد و لاتحصی است؛ از جمله حقانیت طریق آل محمد (ص) و بطلان طریقه مخالفانشان را مبرهن می‌دارد... دیگر آنکه بسا عاصی تبه‌روزگار که به سبب گریه بر او آمرزیده و رستگار می‌شوند و بسا مجرم خاکسار که به جهت زیارت آن برگزیده‌اخیار مستحق رحمت پروردگار می‌شوند. (نراقی، ۱۳۹۳، ص ۲۵۳)

براساس این برداشت نیز همچون دیدگاه اول، حادثه عاشورا واقعه‌ای براساس تکلیف شخصی و دستور خصوصی تلقی می‌گردد که هرچه منزلت امام از لحاظ معنوی بسیار رفعت می‌یابد، به همان میزان، بعد سیاسی قضیه محدود می‌شود. بسیاری از نواندیشان دینی در چند دهه اخیر، با تشبیه این رهیافت به آموزه فدیّه در مسیحیت، آن را انحرافی در اندیشه شیعی دانسته‌اند و درخصوص آثار زیان‌بار آن هشدار داده‌اند.

دیدگاه سوم: قیام امام برای حفظ جان: این دیدگاه که گاه به نظریه دفاع هم تعبیر می‌شود، بر آن است که امام از آغاز حرکت تا پایان حادثه عاشورا، یعنی از مدینه تا کربلا، پیوسته موضعی دفاعی داشت و حتی پاسخ به دعوت مردم کوفه نیز تدبیری دفاعی بود و اگر امام امارت کوفه را در دست می‌گرفت، دست به هجمه علیه حکومت اموی نمی‌زد. این دیدگاه مبتنی بر این فرض استوار است که امکان براندازی و تشکیل حکومت، به هیچ نحو نبوده و نیز، صلح و تقیه و تسلیم هم منطقی و موجه نبوده است؛ زیرا به بنی‌امیه مشروعیت می‌داده است. یکی از طرف‌داران این دیدگاه می‌نویسد: «اساساً بیرون آمدن امام حسین (ع) از مدینه به مکه به طرف عراق، برای حفظ جان بوده، نه خروج و نه قیام و نه جنگ با دشمن و نه تشکیل حکومت که از همه خیالات، خیالی تر و واهی و سست و

بی‌بنیان‌تر است». یکی دیگر از تحلیل‌گران عاشورا که به گونه‌ای از این دیدگاه دفاع می‌کند، تصریح می‌کند که امام می‌دانست در هر حال، چه با یزید بیعت کند و چه با او به مخالفت برخیزد، سرانجامی جز شهادت ندارد؛ از این رو، راهی جز گریز و حفظ جان نداشت. (احمدقابل، مقاله حسین جنگ طلب نبود، به نقل از سایت کلمه، (۱۳۹۱))

این سخن درست است که امام در نخستین گام، یعنی خروج از مدینه، حرکتی دفاعی و برای حفظ جان انجام داده است؛ همچنین روشن است که امام برای این که خونشان در مکه که حرم امن الهی است، ریخته نشود، از آن شهر خارج شدند؛ ولی این همه، هیچ منافاتی با جهت‌گیری کلی این حرکت که صبغه‌ای انتقادی داشت و در جهت تأمین مصالح اسلام و امت اسلامی و مخالفت با حکومت طاغوت بود، ندارد.

دیدگاه چهارم: فلسفه قیام، فقط احیای حکومت اسلامی: براساس این نگرش که از آن به «نگره انقلابی به حادثه کربلا» نیز می‌توان تعبیر کرد، امام در قیام خود، تنها یک هدف را دنبال می‌کرد و آن عبارت بود از براندازی حکومت طاغوت و تشکیل حکومت دینی براساس سنت محمدی (ص) و علوی (ع). در این دیدگاه، روند مسایل، حوادث و رفتارهای امام کاملاً بشری انگاشته می‌شود و در تبیین انگیزه کلامی و اعتقادی امام نیز بر همان اساس مشی می‌گردد. امام حرکتی انقلابی را بر ضد ظلم و باطل، و به قصد استیلا بر حکومت آغاز کرد و از ابتدا تا انتهای نهضت، تنها همین امر، محور و خط مشی رفتار و گفتار امام بوده است. برخی از نویسندگان معاصر اصرار دارند که دلیل اصلی قیام امام را تشکیل حکومت در کوفه برای براندازی بنی امیه قلمداد کند و لذا معتقد است که بعد از کشته شدن مسلم و ناامیدی از تشکیل حکومت، مشی امام مسالمت‌جویانه شد و تلاش کرد تا صلح برقرار شود ولی نشد. (صالحی نجف آبادی، (۱۳۸۶) ص ۴۰۰)

شهید مطهری، بیشتر، انجام امر به معروف و نهی از منکر و عدم بیعت را دلیل قیام و شهادت امام می‌داند و تشکیل حکومت را در درجه آخر می‌انگارد. به نظر می‌رسد هدف امام حسین، روشنگری و اصلاح در بین امت بود. چه به وسیله تشکیل حکومت و چه در نهایت با شهادت و اسارت خانواده خود. آنچه مسلم است امام تشکیل حکومت را تنها راه حفظ اسلام نمی‌دانست، بلکه از نظر ایشان با شهادت و رنگ آمیزی و حماسه

سازی و جانبازی هم، چنین امری میسر بود. (مطهری، همان، ص ۱۹۰)

دیدگاه پنجم: انگیزه قیام، شهادت برای احیای اسلام ناب: براساس این دیدگاه که می‌توان نظر اغلب دانشمندان شیعی تلقی کرد، امام حسین (ع) اطمینان به پیروزی ظاهری قیامش نداشت و برای پیروزی قیام نکرد؛ ولی به پیروزی واقعی قیامش که همان احیای اسلام ناب بود، اطمینان داشت. از نظر این گروه، تنها همین انگیزه بود که حضرت را در مراحل مختلف نهضت، استوار می‌ساخت و او را تا آخرین لحظه همراهی می‌کرد. از این منظر، اصلاح امت اسلامی، برپایی امر به معروف و نهی از منکر، احیای سنت نبوی و علوی، مبارزه با بدعت‌ها و تحریفات دینی، و مخالفت با حکومت جور و ظلم که هر یک جداگانه در بیانات امام (ع) مورد تأکید قرار گرفته‌اند، در راستای همان هدف اساسی، یعنی احیای اسلام ناب هستند. شهید مطهری از طرف داران به نام این نظریه است. به نظر نگارنده، امر به معروف و نهی از منکر، مظلوفی بود که در ظرف امتناع از بیعت و رفتن به کوفه برای تشکیل حکومت قرار گرفت به نحوی که نتیجه آن احیای اسلام باشد.

(هرندی، ۱۳۸۹، ص ۳۸-۳۹)

نتیجه گیری

عاشورا نه یک حادثه در یک مقطع تاریخی خاص بلکه یک فرهنگ و جریان است که در عروق زمان جاری است. عظمت این واقعه و شخصیت بی بدیل کارگردان آن و عشق و دلدادگی شیعیان نسبت به خاندان عصمت و طهارت، باعث شده است که عنصر احساس و عاطفه در تبیین واقعه بر عناصر دیگر پیشی بگیرد. این سوگیری هر چند مزایای زیادی دارد اما غفلت از بعد عقلانی نهضت حسینی در جهان کنونی روانمی باشد و ممکن است آن را گرفتار خرافه و تحریف نماید. علم کلام به دلیل ساختارهای عقلانی محکمی که دارد می تواند این رسالت سنگین را به دوش کشد. دانش کلام با تمام قوا از زیر ساختهای نهضت و حتی فرهنگ عاشورا پشتیبانی می کند. زیرا از یک سو با استفاده از عقل و استدلال، اصول اعتقادی اسلام را که امام حسین علیه السلام مستجمع آنهاست به اثبات می رساند و از سوی دیگر راه را برای مناظرات علمی، عقلی و فلسفی پیرامون تفکر جریان عاشورا بازمی کند.

از آنجایی که هیچ تفکر و اندیشه ای پایدار نمی ماند مگر اینکه با هنر آمیخته گردد، پیشنهاد این است که هنر مندان، سینماگران و سایر ارباب معرفت، نیاز نسل جوان و رفع شبهات عاشورا را با استفاده از ابزار هنر پاسخ بدهند. از سوی دیگر نگاه کلامی به این حادثه تاریخی فصل جدید و محکمه پسندی را فراروی انسانهای منطقی و آزاد اندیش قرار می دهد. دوران دانش آموزی و دانشجویی به تعبیری دوره قرنطینه علمی افراد است. امروزه میل به مطالعه و تحقیق و پژوهش، کمتر مشاهده میشود اما دانش آموز و دانشجو ملزم هستند که مطالب درسی را فرا گیرند؛ به نظر می رسد گنجاندن گاه و بیگاه مبحث پاسخ کلامی به شبهات عاشورا و مستندسازی رفتارهای امام حسین (ع) برای هر دوره تحصیلی (البته به فراخور سن و سال فراگیران) با توجه به روحیه باور پذیری آنها می تواند بسیار مفید و تاثیرگذار باشد.

فهرست منابع

- ۱- قرآن کریم
- ۲- ابن عساکر، ابوالقاسم علی بن حسن شافعی، (۱۴۱۴ق)، ترجمه الامام حسین، مجمع احیاء الثقافه الاسلامیه، قم
- ۳- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۱)، مفاتیح الحیات، اسراء، قم
- ۴- جبرئیلی، محمدصفر، (۱۳۹۳)، ساختار کلام شیعی، فصلنامه علمی پژوهشی کلام اسلامی، مؤسسه تعلیماتی-تحقیقاتی امام صادق (ع)، شماره ۹۲، قم
- ۵- جمعی از نویسندگان، نهضت عاشورا و جستارهای کلامی، سیاسی و فقهی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم
- ۶- حسینی، علی بن موسی بن جعفر سید بن طاووس، (۱۳۹۱)، لهوف، نگاراندیشه، تهران
- ۷- خوارزمی، موفق بن احمد، (۱۳۶۷)، مقتل الحسین، انوار الهدی، نجف
- ۸- دربندی، فاضل، (۱۳۹۷)، اکسیر العبادات فی اسرار الشهادت، طوبای محبت، قم
- ۹- سروش، محمد، (۱۳۸۱)، مبانی عقلانی امر به معروف و نهی از منکر، مجله حکومت اسلامی وابسته به پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، شماره ۲۴، قم
- ۱۰- سعیدی مهر، محمد، (۱۳۷۵)، تحلیل معرفت شناختی مبانی کلامی پژوهش در نهضت عاشورا، نشریه حضور، شماره ۱۷، تهران
- ۱۱- شیخ مفید، محمد بن نعمان، (۱۴۱۳ق)، الارشاد، کنگره شیخ مفید، قم
- ۱۲- صالحی نجف آبادی، نعمت الله، (۱۳۸۶)، شهید جاوید، امید فردا، تهران
- ۱۳- صدوق، ابی جعفر محمد، (۱۳۵۳)، الخصال، انتشارات علمیه اسلامی، تهران
- ۱۴- طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۸۹)، شیعه در اسلام، بوستان کتاب، قم
- ۱۵- عمید، حسن، (۱۳۷۵)، فرهنگ عمید، امیر کبیر، تهران
- ۱۶- فاضل مقداد بن عبدالله سیوری، (۱۴۰۴)، التنقیح الرائع لمختصر الشرائع، انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی، قم
- ۱۷- قایل، احمد، (۱۳۹۱)، مقاله حسین جنگ طلب نبود، به نقل از سایت کلمه
- ۱۸- مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۹۳)، معارف قرآن، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، قم
- ۱۹- مطهری، مرتضی، (۱۳۶۸)، آشنایی با علوم اسلامی، بخش کلام، صدرا، تهران
- ۲۰- مطهری، مرتضی، (۱۳۶۸)، حماسه حسینی، صدرا، تهران
- ۲۱- نراقی، ملامهدی، (۱۳۹۳)، محرق القلوب، نشر سرور، تهران
- ۲۲- هرندی، محمد جعفر، (۱۳۸۹)، رویکردشناسی کلامی فلسفه قیام حسینی، نشریه معرفت کلامی، قم.

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۳۵۴ - ۳۳۳

بررسی انتقادی رهیافت عقل‌گرایانه فخر رازی در خداشناسی

غلامحسین گرامی^۱

چکیده

راه‌های نیل به خداشناسی به چهار رهیافت کلی عقل‌گرایی، نقل‌گرایی، تجربه‌گرایی و شهودگرایی قابل تقسیم است. فخر رازی از متفکران اشعری است که به رهیافت عقل‌گرایی در خداشناسی اعتقاد دارد و تنها راه معرفت‌الله را استدلال و برهان می‌داند. بر همین اساس وی معتقد است شناختی که برای ما نسبت به خداوند متعال حاصل می‌شود معرفتی کلی و نامتعیین است.

رهیافت عقل‌گرایانه فخر رازی از سه جهت قابل نقد است. مهم‌ترین اشکالی که بر چنین رهیافتی وارد است حصر روش شناختی و نادیده گرفتن علم حضوری و رهیافت شهودی به عنوان با ارزش‌ترین مسیر برای نیل به معرفت‌الله است. امتناع از پذیرش سرشت مشترک انسان‌ها و به تبع آن نفی خداشناسی فطری مشکل دیگر رهیافت عقل‌گرایانه فخر رازی است.

پذیرش امکان رؤیت خداوند توسط انسان و ارائه ادله متعدد قرآنی برای اثبات آن از سوی فخر رازی که در واقع موجب معرفتی شخصی می‌گردد از چالش‌های مهم پیش‌روی وی است که موجب تعارض درونی مواضع خداشناسانه اوست.

واژگان کلیدی

خداشناسی، رهیافت عقل‌گرایانه، فخر رازی، فطرت، رؤیت خداوند.

۱. استادیار گروه مبانی نظری اسلام دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران.

طرح مسأله

در طول تاریخ اندیشه بشری همواره یکی از دغدغه‌های انسان، شناخت آفریدگار این عالم بوده است. تلاش‌های آدمی برای دستیابی به قله‌های معرفت الهی موجب پیدایش روش‌های بسار متنوعی در این زمینه شده تا جایی که عبارت «الطرق الی الله بعدد انفس الخلاق» به وفور و با تفسیرهای متعدد در کتاب‌های فلسفی و عرفانی مشاهده می‌شود.

روش‌های متعدد خداشناسی را می‌توان به چهار رهیافت کلی تقسیم کرد که عبارتند از رهیافت عقل‌گرایانه، رهیافت شهودی، رهیافت نقل‌گرایانه و رهیافت تجربی که هر کدام به روش‌های جزئی‌ترین تقسیم می‌شوند.

مقاله حاضر درصدد تبیین رویکرد فخر رازی در خداشناسی و سپس نقد آن است. فرضیه تحقیق آن است که فخر رازی دارای رویکردی کاملاً عقل‌گرایانه در خداشناسی است به این معنا که تنها راه خداشناسی را از طریق عقل و استدلال می‌داند و روش‌های دیگر مانند روش فطری و یا روش نقلی - آیات و روایات - را نیز به همین روش عقلی ارجاع می‌دهد.

درباره رویکرد فخر رازی در خداشناسی تحقیق مستقلی انجام نشده است اما می‌توان در این راستا برخی مقالات را یادآور شد.

- هاشم قربانی و فرشته ابوالحسنی نیارکی در مقاله «تبیین کارکردی تکثر دلایل اثبات خدا از دیدگاه فخر رازی و سوئین برن» ضمن قرارداد فخر رازی در زمره دانشمندانی که با رویکرد عقلی به اثبات وجود خدا می‌پردازند وی را از جمله افرادی دانسته‌اند که تلاش دارد بیشترین دلیل را برای اثبات وجود خدا اقامه کند. (قربانی و ابوالحسنی، ۱۳۹۴: ۷۶ - ۵۱)

- نویسندگان مقاله «دلایل اثبات وجود خداوند در اندیشه‌های تفسیری زمخشری و فخر رازی» تصریح می‌کنند از دیدگاه فخر رازی معرفت به خداوند یک معرفت استدلالی است. (قراملکی و حسینی، ۱۳۸۳: ۴۲ - ۲۳)

- سیده مریم موسوی در پایان‌نامه خود با عنوان «بررسی براهین فخر رازی بر اثبات واجب و نقد آنها از منظر حکمت صدرایی» همانند دو مقاله پیشین ضمن تأکید بر رویکرد

عقل‌گرایانه فخر رازی تلاش کرده مهم‌ترین براهین فخر رازی را در اثبات وجود خداوند ارائه کند. (موسوی، ۱۳۹۶)

همان‌گونه که از عناوین آثار یاد شده پیداست در هیچ کدام از آنها رهیافت صرفاً عقل‌گرایانه فخر رازی و ارزیابی آن مورد توجه نبوده، بلکه بیشتر تلاش شده ادله فخر رازی برای اثبات وجود خداوند بیان شود و احیاناً با اندیشمند دیگری مقایسه گردد؛ اما در مقاله حاضر از بررسی ادله عقلی فخر رازی در اثبات وجود خدا اجتناب شده و تلاش می‌شود براساس تصریحات خود وی درباره راه‌های خداشناسی و همچنین مشی کلی معرفت‌شناسی او، رویکرد عقل‌گرایانه‌اش تبیین و سپس ارزیابی شود. تحقیق پیش‌رو با روش توصیفی - تحلیلی و براساس منابع کتابخانه‌ای سامان یافته است.

مطالب پراکنده در آثار متعدد فخر رازی که گاهی مبتلا به تناقض هم هستند از دشواری‌های این تحقیق بوده است. برای تبیین نظریه فخر رازی در حوزه چگونگی شناخت خداوند ابتدا باید مسئله شناخت خداوند از دیدگاه فخر رازی قلمروشناسی شود یعنی معلوم شود از دیدگاه ایشان گستره معرفت به خدا چه حدی است. سپس روش‌های معرفت به خدا از دیدگاه وی بررسی شود تا رهیافت کلی فخر رازی در این بحث روشن گردد.

۱. رهیافت عقل‌گرایانه فخر رازی در خداشناسی

بدیهی است در اولین گام باید براساس مطالب فخر رازی، رهیافت عقل‌گرایانه وی که مدعای تحقیق حاضر است توضیح داده شود و در مرتبه بعد مورد نقد و بررسی قرار گیرد. معرفی و تبیین رهیافت ایشان در خداشناسی را ذیل سه مبحث اصلی ارائه می‌کنیم. ابتدا قلمرو معرفت به خدا از دیدگاه فخر رازی که نتیجه آن روشن شدن واژه خداشناسی یا معرفت‌الله است توضیح داده می‌شود، سپس از مجموع مباحث فخر رازی درباره خداشناسی نظریه وی نسبت به روش دستیابی به معرفت‌الله که اهمیت زیادی در تحقیق حاضر دارد استخراج می‌شود، و در گام سوم پیامدهای نظریه پیش‌گفته مورد توجه قرار می‌گیرد. جمع‌بندی این سه مبحث رهیافت فخر رازی را در خداشناسی معلوم خواهد کرد.

۱-۱. قلمروشناسی معرفت به خداوند از دیدگاه فخر رازی

یکی از موضوعات مهم علم کلام شناخت‌پذیری یا شناخت‌ناپذیری خداوند برای بشر است. البته این مسئله اختصاص به علم کلام ندارد و در علوم دیگری مانند فلسفه، عرفان و تفسیر نیز به فراخور همان علوم طرح شده و آراء متعددی درباره آن ارائه شده است.

دو سؤال اصلی در این بحث وجود دارد. اول آن که آیا ما می‌توانیم خدا را بشناسیم؟ در صورت مثبت بودن پاسخ، سؤال دیگری این است که تا چه اندازه می‌توان خدا را شناخت؟ در هر دو مورد طیفی از پاسخ‌های بسیار متنوع - از شناخت‌پذیری مطلق تا شناخت‌ناپذیری مطلق - ارائه شده است. (مطهری، ۱۳۷۶: ۱۲ / ۲۵۵ و ۶ / ۹۱۰؛ مصباح، ۱۳۶۶: ۲ / ۳۶۸)

فخر رازی در کتاب‌های متعدد خود همواره به تفصیل یا به اشاره مسئله قلمرو معرفت به خداوند از سوی بشر را از جهات متعدد مورد توجه قرار داده است. از دیدگاه وی معرفت خداوند مهم‌ترین و با ارزش‌ترین چیزی است که انسان باید به اندازه توان و ظرفیت به دنبال آن باشد و سعادت او در دنیا و آخرت به آن وابسته است. (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۰ / ۱۳۳؛ ۱۲ / ۴۱۷).

از دیدگاه فخر رازی معرفت نسبت به خداوند نه تنها امری ممکن بلکه عقلاً و شرعاً واجب است. (همو، ۱۹۸۶: ۲ / ۲۶۱) اما آنچه تحصیلش برای همه انسان‌ها واجب است دقیقاً چیست و معرفت به خداوند لایتناهی تا چه اندازه برای بشر مقدور است؟ فخر رازی در موارد متعددی به این سؤال پاسخ گفته و قلمرو شناخت انسان نسبت به خداوند را ذات، صفات و افعال الهی معرفی می‌کند. ایشان در تفسیر *مفاتیح الغیب* مراتب اعمال مکلف را سه مرتبه معرفی می‌کند. مرتبه اول ازاله عقاید فاسد از قلب، مرتبه دوم تحقق معرفت به ذات، صفات و اسماء خداوند و مرتبه سوم در خدمت خداوند بودن است. (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۱ / ۱۳۵) ایشان همچنین در عبارت مبسوط‌تری پس از تقسیم علوم به دینی و غیر دینی می‌گوید علوم دینی دو دسته‌اند، زیرا یا مربوط به حوزه اعتقادات می‌شوند یا حوزه اعمال و رفتار. علم عقاید عبارت است از معرفت به خداوند و ملائکه‌اش و کتبش و

پيامبرانش و روز قیامت. اما معرفت الله تعالی عبارت است از شناخت ذات او و شناخت صفات جلال و صفات اکرام او و شناخت افعال او و شناخت احکامش و شناخت اسماء او و قرآن شامل همه این مسائل و فروع و تفصیلات آنها می‌شود. (همو، ۱۴۲۰: ۱۷ / ۲۵۳) البته در موارد دیگری نیز اشاراتی به گستردگی قلمرو معرفت الله دارند مثلاً ایمان را همان معرفت ذات، صفات، افعال و احکام خداوند معرفی می‌کنند (همان: ۱۱ / ۲۷۶) یا مقصود اصلی از جمیع مباحث عقلی و نقلی را شناخت ذات، صفات و افعال باری تعالی می‌دانند. (همان: ۱۳ / ۷۱)

نتیجه آن که واژه معرفت الله از دیدگاه فخر رازی شامل شناخت ذات، صفات جمال، صفات جلال، افعال، اسماء و احکام خداوند متعال می‌شود و انسان قادر است به همه این مراتب معرفت پیدا کند.

۲-۱. روش‌شناسی فخر رازی در خدانشناسی

درباره روش‌های نیل به معرفت خداوند رویکردهای متعددی وجود دارد. همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد عرفا بر روش کشف و شهود، فلاسفه بر روش‌های عقلی محض، متکلمان نیز بر روش‌های عقلی - تجربی و عقلی - دینی تأکید می‌ورزند. فخر رازی درباره رویکردها و روش‌هایی که انسان را به شناخت الهی نائل می‌گردانند. مطالب فراوانی دارد و در موارد زیادی به این بحث اشاره یا تصریح می‌کنند. در مواجهه اولیه با آثار فخر آنچه بیش از همه به چشم می‌خورد و مورد تأکید قرار گرفته بلکه در موارد زیادی به زبان حصر بیان شده روش عقلی و استدلال و برهان است. ایشان در تفسیر آیه ۲۱ سوره بقره - *يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ* - می‌گوید خداوند در این آیه پس از امر به عبادت رب به خالقیت الهی و آفرینش مکلفین اشاره می‌کند در واقع معنای آیه این است که چون خداوند خالق و رب شماست پس او را عبادت کنید و این نوعی استدلال خدانشناسانه است. این مطلب دلالت دارد بر اینکه هیچ راهی برای شناخت خداوند به جز استدلال و برهان وجود ندارد - و هذا يدل علی انه لا طریق الی معرفه الله تعالی الا بالنظر و الاستدلال (همو، ۱۴۲۰: ۲ / ۳۲۳) وی همچنین در داستان حضرت ابراهیم (ع) و تمسک ایشان به غروب ماه، ستاره‌ها و خورشید برای شناساندن خداوند

می‌گوید این آیات دلالت دارد بر این که تنها راه تحصیل معرفت خداوند برهان و استدلال است چون اگر راه دیگری هم وجود می‌داشت حضرت ابراهیم(ع) از استدلال و برهان به جای آن راه دیگر استفاده نمی‌کرد. (همان: ۱۳ / ۴۶) در محاجه حضرت موسی(ع) با فرعون نیز به این مطلب تصریح می‌کنند که: «ان الطریق فی معرفه الله انما هو الحجه و الدلیل». (همان: ۲۷ / ۵۱۶) فخر رازی در موارد متعددی به این اصل معرفت‌شناختی - ضرورت و انحصار راه استدلال و برهان در خداشناسی - پرداخته و آن را متذکر شده‌اند. (همان: ۲۳ / ۲۶۸؛ همو، ۱۴۱۱: ۱۳۰)

البته فخر رازی در موارد زیادی بر روش‌های عملی و عبادی نیز در کسب معرفت الله تأکید می‌کند. نماز و روزه (همو، ۱۴۲۰: ۳ / ۴۹۰) استغراق در ذکر الهی (همان: ۱۷ / ۲۷۷)، شکرگزار بودن (همان: ۱ / ۱۹۵)، تصفیه نفس و تجرد از علایق دنیوی (همو، ۱۴۱۳: ۸۱؛ همو، ۱۳۸۳: ۱۲۹) مهم‌ترین مواردی هستند که فخر رازی آنها را مورد توجه قرار داده است. وی در **المطالب العالیه من العلم الالهی** معرفت خداوند را همانند درختی معرفی می‌کند که زمینش اطاعت از خدا، آبش عبودیت و شاخه‌هایش ذکر خداست (همو، ۱۴۰۷: ۱ / ۲۴۵) حال سؤال این است که آیا این‌گونه مطالب فخر رازی با آنچه پیش‌تر آمد که در موارد متعددی تنها راه معرفت خداوند را برهان و استدلال می‌دانست قابل جمع است؟ آیا فخر رازی در این موضوع دچار تناقض گویی شده است؟ در پاسخ باید گفت این دو رویکرد از جهات متعددی قابل جمع است و لزومی ندارد در این مورد فخر رازی را متهم به تناقض گویی کنیم به‌ویژه اگر توجیهی از عبارات خود فخر استفاد شود.

وجه الجمع دو رویکرد به ظاهر متناقض فخر رازی رابطه دو سویه اعمال و رفتار انسان با قوه عاقله است. هر چه اعمال انسان نیکوتر و باطن او صاف‌تر باشد قوه عاقله او منورتر می‌گردد. و به درستی راه صحیح از خطا را باز می‌شناسد و چنانچه اعمال انسان ناشایست باشد عقل او مکدر می‌شود و قوه تشخیص او ضعیف می‌شود. بدیهی است عکس مطلب هم درست است یعنی نورانی بودن عقل یا کدورت آن بر تصمیم‌گیری‌ها و اعمال و رفتار انسان تاثیر مستقیم دارد. بر همین اساس فخر رازی معتقد است معرفت خداوند متعال نوری است که در قوه عاقله نفس تجلی پیدا می‌کند و نور کبریایی الهی، بر عقل

می‌تابد و آن را منور می‌کند. (همو، ۱۴۲۰: ۲۱ / ۳۷۲) بر همین اساس اگر فخر یکی از روش‌های خداشناسی را عبادت و تصفیه نفس معرفی می‌کند و از تجلی نور معرفت خداوند در قلب (همو، ۱۴۰۷: ۷ / ۲۳۱) یا اشراق نفس به نور معرفت خداوند (همان: ۷ / ۲۲۹) و مانند آن سخن می‌گوید هیچکدام منافاتی با انحصار معرفت خداوند در روش عقلی، برهانی و استدلالی ندارد زیرا این‌گونه امور موجب فعالیت بهتر عقل و اجتناب آن از انحرافات است.

بنابراین می‌توان چنین نتیجه گرفت که روش‌های عملی و عبادی که فخر رازی برای حصول معرفت به خداوند طرح می‌کند هیچ منافاتی با رهیافت کلی او مبنی بر انحصار خداشناسی از طریق برهان و استدلال ندارد؛ زیرا این‌گونه اعمال موجب نورانیت قوه عاقله و حرکت سریع‌تر از معلومات به مجهولات می‌شود. همان‌گونه که عباراتی مانند تجلی، اشراق نفس، استاره قلب و مانند آن در بحث معرفت خداوند منافاتی با رهیافت عقل‌گرایانه او ندارد، زیرا مقصود از همه اینها نورانیت عقل است.

نکته دیگر پاسخ به این سؤال است که اگر تنها راه معرفت خداوند استدلال و برهان است پس جایگاه دین در شناخت خداوند چه می‌شود؟ گرچه فخر رازی مستقلاً چنین سؤالی را طرح نکرده است ولی از مجموع مطالبی که آورده است می‌توان نتیجه گرفت پاسخ وی به این سؤال همان پاسخ کلی که متکلمان درباره فایده نبوت می‌دهند، یعنی آنچه را عقل درک می‌کند، فایده دین، تأیید حکم عقل و در نتیجه آرامش انسان و دل سپردگی به آن چیزی است که می‌فهمیده و آنچه را عقل درک نمی‌کند دین به انسان آموزش می‌دهد. و عقل از آن استفاده کرده و از جهل رها می‌شود. (طوسی، ۱۴۰۷: ۲۱۲) در مبحث خداشناسی هم فخر رازی معتقد است اثبات ذات خداوند و بسیاری از اوصاف و افعال او برای عقل دست‌یافتنی است و اساساً اثبات ضرورت بعثت و پذیرش دین مبتنی بر این است که عقل پیش از آن وجود خدا و پاره‌ای اوصاف و افعال او را پذیرفته باشد لذا در این‌گونه موارد آموزه‌های شرع مانند توجه دادن به آیات خداوند در هستی، ارشادی است. اما در موارد دیگر معرفت خداوند به‌ویژه درک احکام الهی - فخر رازی درک احکام دینی را هم جزیی از خداشناسی می‌داند - که عقل راهی برای درک آنها ندارد کاملاً از

دین و شرع استفاده می‌شود. (همو، ۱۴۰۴: ۸ / ۳۰) در واقع میتوان گفت فخر رازی در خداشناسی به تحویل گرایی روش شناختی مبتلاست، به این معنا که روشهای غیر عقلی را به روش عقلی ارجاع میدهد.

۳-۱. پیامد حصر روش شناختی فخر رازی

نکته دیگری که کمک شایانی به درک هر چه بهتر نظریه فخر رازی در باره رهیافت خداشناسانه وی می‌کند توجه به پیامدهای اجتناب‌ناپذیر حصر روش شناختی وی در خداشناسی است. بدیهی است هر کدام از روش‌های معرفت، ویژگی‌های مخصوص به خود را دارند. ادراکات حضوری و همچنین ادراکات حسی همواره به امور شخصی و عینی تعلق می‌گیرد، لذا این گونه معرفت‌ها همواره جزئی و غیرقابل صدق بر کثیرین است، به خلاف ادراکات عقلی که همواره کلی‌اند. در بحث فعلی نیز نتیجه حصر خداشناسی در روش عقلی از سوی فخر رازی باید این باشد که معرفت به خداوند صرفاً یک معرفت کلی و بنابراین نامتعیین خواهد بود. جالب توجه آن است که فخر رازی با توجه به دقت‌های جدی که در مباحث دارد، به این نکته کاملاً واقف است و آن را می‌پذیرد.

فخر رازی در اوایل تفسیر مفاتیح الغیب مطلبی تذکر آمیز دارند و آن این است که گرچه شناخت ذات، صفات و افعال خداوند در دسترس عقول ماست اما باید توجه داشت که ادراک ذات مخصوص خداوند «ذاته المخصوصه» یا «حقیقه المخصوصه» از حوزه توانایی انسان خارج است. وی پس از طرح مدعای خود چهار استدلال بر آن ذکر می‌کند. (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱ / ۱۰۹) او مشابه این بحث را در *المباحث المشرقیه* در یک فصل مستقل آورده است. عنوان فصل چنین است: «الفصل الثامن فی ان حقیقه سبحانه و تعالی غیر معلومه للبشر». (همو، بی تا: ۲ / ۴۹۵) وی در رساله *النفس و الروح و قواهما* استدلال می‌آورد که با توجه به نامتناهی بودن حقیقت ذات خداوند و محدودیت قوای ادراکی نفس، انسان قادر به شناخت آن حقیقت نیست. (همو، ۱۳۶۴: ۸)

تعیین معنای دقیق ذات مخصوص خداوند در ادبیات فخر رازی و این که آیا این همان «کنه ذات» یا شناخت اکتناهی ذات است که در آثار ملاصدرا و دیگران نفی شده است (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۳ / ۴۲۶؛ زنوزی، ۱۳۸۱: ۹۳؛ ۱۳۸۰: ۹۰) و به تعبیر عرفا «لا اسم له

و لا رسم له» و همچنین بررسی ادله فخر رازی در این بحث، تحقیق مستقلی را طلب می‌کند. آنچه مورد نظر این تحقیق است برخی از ادله فخر رازی در اثبات مدعای خود است. یکی از ادله وی که در **المباحث المشرقیه** دومین برهان و در تفسیر **مفاتیح الغیب** به عنوان اولین استدلال بیان شده است کلی بودن شناخت ما از واجب تعالی است. او می‌گوید وقتی به عقل خود مراجعه می‌کنیم معلوم می‌شود معرفتی که از خداوند متعال داریم یکی از این چهار امر است: ۱. علم به اینکه او موجود است؛ ۲. علم به اینکه همواره موجود است؛ ۳. علم به صفات جلال که اعتباراتی سلبی هستند؛ ۴. علم به صفات اکرام که اعتباراتی نسبی هستند. وی تأکید می‌کند همه این علوم کلی هستند و توضیح می‌دهد که واجب الوجود یک مفهوم کلی است هر قدر به او قید زده شود مثل اینکه بگوییم واجب الوجود حی قادر عادل حکیم... همچنان یک مفهوم کلی قابل صدق بر کثیرین است در حالی که ذات مخصوص خداوند و وجود خاص او غیر قابل صدق بر کثیرین است لذا چنین نتیجه می‌گیرد: «فاذا المعلوم عندالبشر من الباری سبحانه وتعالی امو کلیه، و هویته المانعه عن وقوع الشرکه فیه غیر معلومه». (فخر رازی، بی تا: ۲ / ۴۹۷ - ۴۹۵).

پذیرش چنین امری - معرفت انسان به خداوند همواره کلی است - ضربه سهمگینی بر خداشناسی وارد می‌کند و به هیچ وجه قابل دفاع نیست که توضیح بیشتر آن در ارزیابی نظریه، مورد توجه قرار خواهد گرفت.

۴-۱. نتیجه رهیافت‌شناسی

براساس مطالب پیش گفته می‌توان گفت اولاً فخر رازی اعتقاد به شناخت‌پذیری خداوند در سطح گسترده‌ای شامل ذات، صفات و افعال دارد و ثانیاً از دیدگاه وی تنها راه شناخت خداوند عقل است یعنی چنین معرفتی صرفاً به شکل استدلالی و برهانی صورت می‌پذیرد و نتیجه اجتناب‌ناپذیر چنین اصلی هم آن است که معرفت ما به خداوند همواره یک معرفت کلی و قابل صدق بر کثیرین باشد. گرچه با استدلال عقلی ثابت شود که این مفهوم کلی، منحصر در فرد است.

بنابراین اگر فخر رازی از شناخت ذات خداوند سخن می‌گوید مقصود او نوعی شناخت کلی است که محل این شناخت عقل و طریق آن نیز استدلال و برهان است. این

استدلال آن است که: عقل آدمی درک می‌کند عالم ممکنات به یک موجودی که وجودش دائم و ضروری است نیازمند است. البته فخر رازی تذکر می‌دهد که حداقلی از این درک برای همگان حاصل است و نیاز به معلم ندارد. (همو، ۱۴۱۱: ۱۲۶؛ ۱۴۲۰: ۲ / ۳۴۷؛ ۱۴ / ۳۳۸)

بنابراین همین قدر که اعتقاد داشته باشیم واجب الوجودی در عالم وجود دارد شناخت ذات خداوند برای ما حاصل است.

از دیدگاه فخر رازی معرفت انسان به صفات و افعال باری تعالی نیز همین گونه است. مثلاً از صفت حدوث مخلوقات پی می‌بریم باید خالقی داشته باشند معرفت به این که این عالم خالقی دارد یک معرفت کلی است زیرا خالق قابل صدق بر کثیرین است و به همین صورت با دیدن این عالم پی می‌بریم خداوند عالم، قادر، مرید، حی و... وجود دارد که چنین معرفتی همواره کلی خواهد بود. (همو، ۱۴۲۰: ۱ / ۱۰۹؛ ۲۴ / ۵۱۶) نتیجه آن که رهیافت فخر رازی در مسئله خداشناسی شناخت ذات، صفات و افعال الهی یک رهیافت کاملاً عقل‌گرایانه و نتیجه آن تحقق معرفتی کلی نسبت به حق تعالی است.

۲. ارزیابی نظریه فخر رازی

رهیافت عقل‌گرایانه فخر رازی درباره شناخت خداوند متعال از جهات متعددی قابل بررسی و نقد است که در اینجا سه محور کلی را به اختصار مورد توجه قرار می‌دهیم: ۱. بررسی روش شناختی، ۲. عدم توجه به فطرت الهی انسان، ۳. تعارضات درونی نظریه.

۲-۱. حصر‌گرایی روش‌شناختی

روش عقلی یقیناً یکی از مهم‌ترین روش‌های نیل به معرفت خداست و با توجه به این که خداوند چنین استعدادی را به انسان عطا فرموده و عقل را حجت درونی و باطنی معرفی کرده است. تردیدی در اتقان این روش و لزوم توجه به آن نیست. فلاسفه و متکلمین نیز با توجه به همین ضرورت، همواره بر روش عقلی به عنوان روشی قابل اعتماد تأکید کرده‌اند. (فارابی، ۱۴۱۳: ۱۸۴؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۴۱؛ تفتازانی، ۱۴۰۹: ۱ / ۱۶۳؛ لاهیجی، بی‌تا: ۴ / ۱). بنابراین نظریه فخر رازی از جهت تأکید بر عقل، استدلال و برهان در خداشناسی کاملاً درست است اما این که روش خداشناسی را منحصر در عقل‌گرایی کرده قابل قبول نیست.

حصر‌گرایی روش‌شناختی فخر رازی حداقل از دو جهت قابل نقد و مناقشه است. اول عدم توجه به آموزه‌های دینی و دوم عدم توجه به علوم حضوری و مکاشفه‌ای.

در مورد نقش آموزه‌های دینی در خداشناسی پیش‌تر از فخر رازی نقل کردیم که در نظریه ایشان اتکا به شرع فقط در حوزه آشنایی با احکام خداوند لازم است و در حوزه شناخت ذات، صفات جلال و صفات اکرام و افعال الهی عقل می‌تواند از طریق تحلیل صفات مخلوقات به شناخت خداوند دست یابد، و بیانات شرع، صرفاً ارشاد به احکامی است که عقل خودش درک می‌کند. چنین ادعایی قابل قبول نیست زیرا بسیاری از اوصاف الهی به گونه‌ای هستند که عقل به خودی خود به آن‌ها راه ندارد یا نسبت به آن متحیر است و نمی‌تواند حکم قطعی داشته باشد. برای نمونه فلاسفه الهی که صرفاً به عقل اتکا کرده‌اند در مورد چگونگی آفرینش نظر یکسانی ندارند. برخی مانند افلاطون ماده را ازلی و آفرینش خداوند را ایجاد صورت‌های نوعیه جدید در ماده قدیم می‌دانند. اما ارسطو این مقدار را هم نمی‌پذیرد و معتقد است که لازمه آفرینش به این معنا ایجاد تغییر و تحول در ذات خداست لذا خداوند هیچ فعلی نسبت به این جهان انجام نمی‌دهد بلکه سرتاسر این جهان به جهت عشق به کمال مطلق به سوی او در حرکت است و به تبع این حرکت‌ها صورت‌های نوعیه جدید پدید می‌آید. (بدوی، ۱۴۲۹: ۱۶۹ - ۱۶۴) فلوپین برای جمع بین دو نظریه، نظریه فیض را طرح می‌کند که ضمن آن هم خداوند تغییر نکند و هم جهان کنونی آفریده شود. (همان: ۱۹۲)

نمونه دیگر این بحث اوصافی است که از زبان شرع بیان شده و فلاسفه و متکلمان و مفسران در فهم آن‌ها دچار حیرت شده‌اند. مثلاً صفت اراده که در آیات متعدد قرآن به خداوند نسبت داده شده است. گروهی آن را صفت ذات و گروه صفت فعل تفسیر کرده‌اند. برخی آن را به معنای علم، برخی به معنای قصد و گروه به شکل صفت سلبی و به معنای عدم اجبار و اکراه (نراقی، ۱۳۸۱: ۳۴۹ - ۳۴۳) و برخی هم مانند شیخ اشراق به‌طور کلی ساحت ربوبی را منزله از صفت اراده دانسته‌اند. (گرامی، ۱۳۹۷: ۲۳۰ - ۲۰۵) علامه طباطبایی تلاش می‌کند اختلاف نظرها درباره اراده را به وسیله روایات حل و فصل کنند. از همین رو بر خلاف نظر مشهور اراده را صفت فعل می‌داند نه صفت ذات و همچنین با

نظر اکثر فلاسفه مبنی بر ارجاع اراده به صفت علم مخالفت می‌کند. (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۳۰۸ - ۳۰۷)

نتیجه آن که اگر راهنمایی متون دینی نباشد عقل آدمی به تنهایی قادر به درک بسیاری از صفات خداوند نیست یعنی یا اصلاً نمی‌رسد یا آن‌گونه که باید نمی‌رسد. ملاصدرا در آثار متعدد خود به کرات این اصل مهم - استفاده از متون دینی در الهیات - را مورد توجه قرار داده است. او اعتقاد دارد فیلسوفی که از آموزه‌های دینی بهره‌ای نبرده است اساساً به حکمت وارد نمی‌شود. (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۴۱۳) وی همچنین در مقدمه کتاب **العرشیه** ادعا می‌کند آنچه در این کتاب از مسایل خداشناسی و غیره آورده، هیچ فیلسوفی پیش از او نگفته است او علت برتری خود نسبت به پیشینیان در مباحث خداشناسی را کسب شراب معرفت از منبع اصلی آن - دین - بیان می‌کند. (همو، ۱۳۶۱: ۱۰۱)

نکته دیگری که از نظر روش‌شناسی اهمیت فراوان دارد عدم توجه فخر رازی به علوم حضوری و مکاشفه‌ای به‌طور کلی و به‌ویژه در خداشناسی است. در یک تقسیم‌بندی کلی علم یا معلومات انسان به دو دسته حصولی و حضوری تقسیم می‌شود. وجه تمایز این دو هم کاملاً روشن است در علم حصولی، علم برای عالم به واسطه صورت ذهنیه حاصل می‌شود اما در علم حضوری، خود معلوم - نه صورت ذهنیه آن - نزد عالم حاضر است. (مطهری، بی‌تا: ۲ / ۳۸ - ۳۶) غزالی در یک تقسیم‌بندی کلی، علوم را به علوم مکاشفه و علوم معامله تقسیم می‌کند. (غزالی، بی‌تا: ۱ / ۳۴)

گرچه نام مکاشفه و شهود و مانند آن معمولاً با عرفان پیوند خورده است اما فیلسوفان مسلمان که بر روش عقلی تأکید دارند نیز همواره بر مکاشفات حقیقی برای نیل به حقیقت تأکید کرده‌اند. ابن‌سینا سه نمط آخر مهم‌ترین کتاب فلسفی خود یعنی الاشارات و التنبیها را به مباحث عرفانی اختصاص داده و رساله‌ای مستقلی هم در این حوزه نگاشته است. (ابن‌سینا، ۱۳۸۱: ۳۹۰ - ۳۳۹ و ۳۶۰) ملاصدرا بارها و بارها در مباحث خداشناسی و غیر آن تصریح می‌کند که این مطلب بدون شهود درک نمی‌شود و حتی شهود را اتم ادراکات و برتر از حس و عقل معرفی می‌کند. (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۱۵۲؛ ۱۴۲۲: ۴۴۳)

در مباحث معرفت‌شناسی به تفصیل درباره علم حضوری و انواع آن بحث شده است.

یکی از اقسام علم حضوری، علم حضوری معلول ذی شعور به علت خود است. (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۳/۳۹۳؛ طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲/۱۳۳ - ۱۳۲) چنین علمی گرچه قابل شدت و ضعف است ولی اهمیت بسیار والایی در ارتباط انسان و خدا دارد. علم حضوری انسان به خداوند موجب می‌شود تا در کی که از خدای متعال دارد از حالت کلی و مبهم خارج شده و مواجه انسان با خدا به یک مواجه شخصی تبدیل شود.

چنانچه بخواهیم تحلیل عمیق‌تری از نظریه فخر رازی درباره حصر روش شناختی وی در خداشناسی ارائه کنیم باید به نظریات معرفت‌شناختی‌اش مراجعه کنیم زیرا فخر رازی نه تنها در مباحث خداشناسی بلکه اساساً در مباحث معرفت‌شناسی به علم حضوری یا بی‌توجه است یا کم توجه. ایشان در المطالب العالیه ضمن ارائه یک تحلیل معرفت‌شناختی درباره چگونگی شناخت خداوند می‌گویند ادراک سه مرتبه دارد؛ یکی ادراک حسی که از مواجهه شیء خارجی محسوس با حواس ما پدید می‌آید مانند دیدن چیزی یا شنیدن صدایی، دوم ادراک خیالی است و آن همان صورتی است که در ادراک حسی برای ما حاصل شده و پس از زوال مواجهه حسی در ذهن می‌ماند مثل این که پس از دیدن شیئی چشم خود را ببندیم و صورت شیء را کماکان در ذهن داشته باشیم. مرتبه دیگر ادراک عقلی است مثل این که از دیدن بنایی به بنایی ببریم. ادراکی که برای ما نسبت به واجب تعالی حاصل می‌شود فقط همین مورد سوم است زیرا با علم به ممکن الوجود بودن این عالم و علم به این که هر ممکنی علت می‌خواهد و با علم به دور و تسلسل، این علم برای ما حاصل می‌شود که وجودی هست که همه ممکنات به او مستند هستند و خودش مستند به غیر نیست. (فخر رازی، ۱۴۰۷: ۲/۸۳ - ۸۱) ایشان همچنین در *مفاتیح الغیب* در ضمن پاسخ به شبهه‌ای در مود امکان شناخت خداوند یک بحث معرفت‌شناختی ارائه کرده و طرق علم را سه طریق معرفی می‌کنند که عبارتند از: حس، خبر و نظر و طریق معرفت خداوند منحصر در نظر و استدلال دانسته است. (همو، ۱۴۲۰: ۲۷/۵۱۶) همان‌گونه که معلوم است در تقسیمات فخر رازی در علم، هیچ خبری از علم حضوری نیست البته ایشان گاهی به علم حضوری اشاره دارند ولی صرفاً در حد حالات درونی مثل لذت و الم. در المحصل برای توجیه عدم امکان علم به ذات مخصوص الهی می‌گویند ادراکات ما از سه

راه به دست می‌آیند: اول از طریق حواس، دوم آنچه را در نفس خود می‌یابیم - اشاره به علم حضوری - و سومین راه هم از طریق عقل هست و ماهیت خاص الهی با هیچکدام از این سه درک نمی‌شود. (همو، ۱۴۱۱: ۴۴۱)

شواهدی که به آنها اشاره شد همگی دلیلی بر مدعای پیش گفته‌اند که اساساً فخر رازی در مباحث معرفت‌شناختی توجه جدی به علم حضوری ندارد و همین مطلب در رهیافت خداشناسانه وی نیز تأثیرگذار بوده است. این در حالی است که علم حضوری از دیدگاه امثال ملاصدرا که در قله این‌گونه مباحث هستند تأثیر بیشتری از علوم عقلی که نتیجه همه آنها به تعبیر خود فخر رازی مفاهیم کلی است و یک خداشناسی کلی به ما می‌دهد - پیش‌تر تعبیر فخر آمد - دارند. (ملاصدرا، ۱۴۲۲: ۳۴۲؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۲ / ۲۰۳) ملاصدرا عبارت جالب و بسیار تأمل‌برانگیزی در این باره دارد. وی می‌گوید هدف اصلی از همه بحث‌های عقلی و نقلی پیدایش معرفت حضوری نسبت به حق تعالی است و هرگونه معرفت غیر حضوری و غیر مکاشفه‌ای و به تعبیری معرفت حصولی نسبت به حق تعالی چون از طریق واسطه است شرک می‌باشد. (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۳ / ۲۵۷)

روش مکاشفه و شهود در شناخت حق تعالی امروزه نیز از سوی اندیشمندان دینی به شکل جدی مورد توجه است. آیت‌الله جوادی آملی شناخت شهودی را مهم‌ترین راه معرفت‌الله می‌داند. (جوادی آملی، ۱۳۶۸: ۱ / ۵۲۴) آیت‌الله مصباح یزدی نیز بر ادراکات حضوری در خداشناسی تأکید می‌ورزند. (مصباح یزدی، ۱۳۶۶: ۲ / ۲۰۴) دکتر نصر از واژه عقل شهودی استفاده می‌کند و اعتقاد دارد امروزه عدم تفکیک بین عقل شهودی و عقل استدلالی در غرب موجب از دست رفتن معرفت قدسی شده است. (نصر، ۱۳۸۱: ۱۲۴) وی روش امثال جان هیک را که تلاش می‌کنند حقیقت را صرفاً از طریق تفکر استدلالی و بدون توجه به شهود تبیین کنند مورد انتقاد جدی قرار می‌دهد و می‌گوید فهم واقعی حقیقت مطلق، تنها از طریق شهود امکان‌پذیر است. (همان: ۳۰۴)

نتیجه آن که حصر روش‌شناختی فخر رازی در خداشناسی و انحصار در روش عقلی، از سویی موجب نادیده گرفتن اهمیت آموزه‌های دینی در خداشناسی و از سوی دیگر کنار گذاشتن روش شهودی که از جهتی مهم‌ترین و مؤثرترین روش خداشناسی است می‌شود.

۲-۲. عدم پذیرش فطرت

قرآن بارها به این مسئله مهم اشاره کرده که انسان مَفْطُور به فطرت الهی است. چنین فطرتی سرمایه‌ای بزرگ برای نیل به خداشناسی است. شاخص‌ترین آیه در این باره آیه ۳۰ سوره مَبَاکه روم است که انسان را متوجه این امر می‌کند که دین فطری انسان است. «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ...» تمامی آیاتی که متذکر می‌شوند انسان به هنگام سختی‌ها متوجه خداوند می‌شود و با تمام وجود او را می‌خوانند نیز فطرت خداشناسی و خداگرایی انسان را به عنوان یک اصل مهم انسان‌شناختی یادآور می‌شوند.

خداشناسی فطری ابعاد متعددی دارد و به شکل‌های مختلفی قابل طرح است. یکی از نکات مهم آن، این است که این معرفت فطری را برخی به شکل علم حصولی در وجود انسان توجیه می‌کنند و برخی در قالب علم حضوری، خداشناسی فطری به علم حصولی می‌تواند به شکل تصور و مفهوم باشد یعنی بگوییم هر انسانی یک تصویری از خداوند به عنوان کامل‌ترین موجود دارد آنگونه که امثال دکارت و لایبنیتس اعتقاد داشتند (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۴۰۵ - ۴۰۱) و برهان وجودی آنسلم نیز بر آن استوار است (ژیلسون، ۱۳۶۶: ۸۴) در جهان اسلام نیز برهان‌های مفهومی مشابهی ارایه شده که نزدیک‌ترین آنها برهان آیت الله سید محمد حسین اصفهانی است. (حائری یزدی، ۱۳۸۰: ۱۰۲)

همچنین معرفت فطری حصولی به خداوند ممکن است در قالب قضیه و تصدیق به این که خدا وجود دارد باشد. که دو تفسیر از آن شده یعنی ممکن است بدیهی باشد یا قریب به بدیهی (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۱/۳۹۵). اما مهم‌تر از همه اینها علم حضوری به خداوند است یعنی هر کسی در ذات و هستی خود رابطه خود با واجب تعالی را درک می‌کند و او را به علم حضوری می‌یابد، با او نیایش می‌کند، حوائج خود را از او درخواست می‌کند و به تعبیری رابطه شخصی با او دارد. (مصباح یزدی، ۱۳۶۶: ۲/۳۵۸)

یکی از اصول مهم تأثیرگذار بر نظریه فخر رازی و انحصار خداشناسی در روش عقلی عدم توجه وی به خداشناسی فطری و ابعاد آن و حتی گاهی انکار آن است. فخر رازی گرچه گاهی به شکل تلویحی، نوعی استدلال ارتکازی همگانی را در خداشناسی

می‌پذیرد (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۸ / ۴۶۲) که به تعبیر آیت الله مصباح یزدی قریب به بدیهی است و از همین رو اصرار دارد که اصل خداشناسی نیاز به معلم - نبی - ندارد که پیش‌تر مورد توجه قرار گرفت، اما خداشناسی فطری با ابعادی که به آن اشاره شد به هیچ وجه در رهیافت خداشناسانه فخر رازی حضور ندارد.

نکته جالب توجه و اساسی‌تر درباره ریشه‌یابی حصر روش شناختی فخر رازی در خداشناسی عقلی آن است که آن چیزی که به عنوان فطرت و سرشت انسانی از آن یاد می‌کنیم و خداشناسی فطری در واقع بخشی از آن است را اساساً فخر رازی رد می‌کند. وی به ادله متعدد نقلی و همچنین با تکیه بر استقراء تأکید دارد ماهیت و سرشت اولیه مشترک بین انسان‌ها وجود ندارد و انسان‌ها مانند معادن هستند (همان، ۱۴ / ۲۹۲؛ ۲۰ / ۲۸۸؛ ۹ / ۴۱۶). برای اطلاع بیشتر از ادله فخر رازی درباره تنوع ماهیات انسانی و نقد نظریه ایشان بنگرید به: گرامی، ۱۴۰۰: ۱۱۰ - ۸۷)

بدیهی است انکار سرشت مشترک انسان‌ها موجب رد نظریه فطرت به نحو عام در انسان‌شناسی می‌شود و به دنبال آن از ظرفیت بسیار بالای فطرت خداشناسی محروم می‌شویم و طبیعتاً فخر رازی با اتخاذ چنین موضعی باید خود را منحصر در روش عقلی کند.

۳-۲. تعارضات درونی نظریه

نکته دیگری که در ارزیابی رهیافت عقل‌گرایانه فخر رازی در خداشناسی وی مهم است، عدم پایبندی وی به رهیافت کلی خود در پاره‌ای موارد است که می‌توان از آن به عنوان تعارضات درونی نظریات خداشناسانه وی یاد کرد. برخی از تعارضات اولیه وی را پیش‌تر مورد توجه قرار دادیم. برای نمونه ایشان علی‌رغم تأکید بر عقل‌گرایی صرف در خداشناسی از مفاهیمی مانند اشراق، استناره، امتلاء قلب به نور معرفت الله استفاده می‌کند و همچنین علی‌رغم انحصار در روش عقلی از آیات و روایات فراوانی در خداشناسی بهره می‌برد. البته در همان بحث‌ها براساس عبارات خود ایشان وجه الجمع هم برای این گونه موضع‌گیری‌های به ظاهر متناقض وی بیان کردیم.

اساسی‌ترین نکته‌ای که به عنوان تعارض در نظریات خداشناسانه فخر رازی می‌توان

مطرح کرد - و به خلاف موارد پیش گفته، راه خلاصی از تعارض ندارد - و اهمیت بسیاری در بحث حاضر دارد توجه خاص ایشان به مسئله رؤیت حق تعالی است. از آنجا که رویت خداوند به گونه‌های مختلف در قرآن مطرح شده است بحث از امکان یا استحاله رؤیت خداوند و در صورت امکان، چگونگی تحقق آن، همواره یکی از بحث‌های مهم کلامی و تفسیری بوده است. اشاعره بر خلاف شیعه و معتزله همواره بر رؤیت حق تعالی اصرار داشته‌اند گرچه تفسیر یکسانی از جانب ایشان در مورد چگونگی آن ارائه نشده است. فخر رازی در نقدالمحصل می‌گوید: «بر خلاف همه فرق اسلامی، از نظر ما - اشاعره - صحیح است که خدای متعال دیده شود». (فخر رازی، ۱۳۵۹: ۳۱۶) ایشان در ادامه توضیح می‌دهند که مخالفت فلاسفه و معتزله با ما مشکل نیست زیرا فلاسفه و معتزله صرفاً با معیار عقل و بدون توجه به نقل سخن گفته‌اند. اما کرامیه و مشبهه که آنان نیز رؤیت را جایز می‌دانند نظرشان با ما متفاوت است زیرا آنها برای خداوند مکان و جهت قائل هستند اما اشاعره که از رؤیت جانبداری می‌کنند برای خدا مکان و جهت قائل نیستند - خدا را مجرد می‌دانند. - پس رؤیتی که ما می‌گوییم منزله از کیفیت است و چنین چیزی را جز اصحاب ما کسی نگفته است. (همان)

گرچه اشاعره به ادله عقلی نیز برای اثبات امکان پذیر بودن رؤیت خداوند تمسک جسته‌اند ابوالحسن اشعری در **الابانه** دو استدلال عقلی برای اثبات این ادعا می‌آورد. (اشعری، ۱۳۲۰: ۱۵) بعدها یکی از این دو استدلال - ملاک رؤیت پذیری وجود است - مورد قبول متکلمان اشعری قرار گرفت. (جرجانی، بی تا: ۸ / ۱۲۲؛ قوشجی، ۱۳۸۲: ۳۲۹) ولی فخر رازی دلایل عقلی را ناتمام دانسته و دلیل اصلی رؤیت پذیری خداوند را سمعی می‌داند. (فخر رازی، ۱۳۵۹: ۳۱۹ - ۳۱۷؛ ۱۳۴۱: ۱ / ۱۷۱)

بدیهی است بررسی مسئله رؤیت حق تعالی و این که ادله اشاعره در این زمینه تمام است یا خیر و همچنین این که آیا رؤیت با چشم سر محقق می‌شود یا یک امر قلبی یا عقلی است و نظریات مختلف اشاعره در این باره نیازمند تحقیق مستقلی است. فخر رازی در مفاتیح الغیب یازده دلیل قرآنی برای اثبات رؤیت پذیری خداوند توسط مومنان بیان می‌کند. (همو، ۱۴۲۰: ۱۳ / ۱۰۳ - ۱۰۲) وی همچنین ضمن بحث مبسوطی در **المطالب**

العالمیه حکم به توقف عقل در این مسئله می‌دهد یعنی عقل اثباتا و نفیا درباره رؤیت حق تعالی حکمی ندارد. جالب است که ایشان در بیان کیفیت رؤیت خداوند، دو فرض را طرح می‌کنند که عبارتند از رویت با چشم سر و رؤیت از طریق نفس. وی درباره رؤیت با چشم سر می‌گوید گرچه بسیار بعید است اما دلیل عقلی بر رد آن نداریم. (همو، ۱۴۰۷: ۲ / ۸۳ - ۸۲). همان‌گونه که اشاره شد هدف اصلی تحقیق حاضر بررسی مسئله رؤیت حق تعالی نیست آنچه به این بحث مربوط می‌شود تعارض بین رهیافت عقل‌گرایانه فخر رازی در خداشناسی با پذیرش رؤیت است. البته تعارض نه از این جهت که ادله عقلی رؤیت را رد می‌کند یا می‌پذیرد بلکه تعارض از جهت این که همان‌گونه که فخر رازی تصریح دارند - و طبیعتاً نتیجه رهیافت عقل‌گرایانه ایشان در خداشناسی است - از دیدگاه وی شناخت خداوند همواره یک معرفت کلی و غیر شخصی است و پیش‌تر عبارات ایشان را در این باره آورديم. ایشان استدلال می‌کنند که شناخت ما از واجب تعالی همواره کلی است واجب الوجود با همه صفات و قیوداتی که برای او می‌آوریم همگی مفاهیم کلی هستند و از ضمیمه کردن مفاهیم کلی هر قدر هم زیاد باشد شناخت جزئی شخصی به دست نمی‌آید. سؤال این است که آیا چنین ادعایی با پذیرش رؤیت پذیری خداوند سازگار است؟

رؤیت به هر شکلی که پذیرفته شود چه با چشم سر و چه با قلب و نفس و مانند آن - بدون مواجهه طرفین و ادراک شخصی - غیر کلی - امکان‌پذیر نیست. مگر اینکه رؤیت تفسیر شود به همان ادراک کلی عقلی ولی در این صورت دیگر نمی‌توان گفت یک مسئله اختلافی و به تعبیر فخر رازی از اختصاصات اشاعره است زیرا چنین ادراکی را همه فرق مسلمان قبول دارند و این همه بحث‌های طویل کلامی و تفسیری نیاز ندارد. بنابراین پذیرش رؤیت حق تعالی از سوی فخر رازی با ادعای عقلی و کلی بودن شناخت خداوند به هیچ وجه سازگار نیست. از دیدگاه بیشتر دانشمندان مسلمان، رویت حق تعالی یک امر قرآنی پذیرفته شده است البته با چشم دل - علم حضوری - بنابراین از این جهت، انتقادی بر فخر رازی نیست بلکه موضع دیگر ایشان یعنی انحصار معرفت به خداوند از طریق عقلی باید اصلاح شود.

نتیجه‌گیری

خداشناسی همواره از دغدغه‌های اساسی و فطری بشر بوده است. انسان برای نیل به چنین معرفتی در طول تاریخ تلاش کرده تا از همه استعداد و ظرفیت وجودی خود استفاده کند. نتیجه کوشش‌های یاد شده تحصیل راه و روش‌های متعدد جهت نیل به شناخت خداوند است. همه راه‌های خداشناسی را در چهار رهیافت کلی می‌توان ارائه کرد که عبارتند از رهیافت عقل‌گرایانه، رهیافت تجربی، رهیافت شهودی و رهیافت دینی. البته گاهی رهیافت‌ها به صورت ترکیبی نیز استفاده می‌شوند. فخر رازی که از متکلمان و مفسران بزرگ اشعری مذهب است ضمن شناخت پذیر دانستن خداوند در همه عرصه‌های ذات، صفات جمال، صفات جلال، افعال، اسماء و احکام، اعتقاد دارد تنها راه خداشناسی روش عقلی به معنای بهره‌گرفتن از استدلال و برهان است. چنین استدلال‌هایی گاهی بسیار ساده و همه‌فهم پذیرند و به تعبیری نزدیک به بدیهی هستند و گاهی هم پیچیده و مخصوص اهل نظر. مهم‌ترین پیامد رهیافت عقل‌گرایانه ایشان همان‌گونه که خودشان نیز تصریح دارند نوعی معرفت کلی و غیر شخصی نسبت به خداوند است. یعنی در نتیجه برهان‌های خداشناسی ما می‌فهمیم این جهان خالقی دارد که واجب‌الوجود، حی، قادر، عالم و... است. رهیافت عقل‌گرایانه فخر رازی از جهات متعددی قابل نقد است که در مقاله حاضر سه جهت بیان شد: اول نقد از جهت حصر روش شناختی؛ فخر رازی با انحصار معرفت خداوند در روش عقلی، دو روش معرفتی را نادیده گرفته است. اول روش دینی یعنی شناخت خداوند از طریق آموزه‌های دینی و دوم در نظر نگرفتن روش حضوری و شهودی به عنوان یکی از مهم‌ترین و مؤثرترین منابع خداشناسی. نقد دوم عدم پذیرش فطرت و سرشت مشترک انسان‌ها و به تبع آن نپذیرفتن فطرت خداشناسی در وجود انسان است. فخر رازی نه تنها در مباحث خداشناسی بلکه به شکل عمومی از پذیرش سرشت مشترک انسانی امتناع می‌ورزد و قائل به تعدد ماهیات انسانی است. بدیهی است چنین فردی نمی‌تواند از ظرفیت آگاهی‌های فطری الهی بهره‌ببرد. نقد سوم تعارضات درونی نظرات فخر رازی درباره شناخت حق تعالی است گرچه برخی از این تعارضات مانند اهمیت دادن به عبادات و تصفیه نفس در معرفت خداوند به نوعی قابل توجیه است اما پذیرش رویت خداوند با رویکرد عقل‌گرایانه وی به هیچ وجه سازگار نیست، زیرا نتیجه رهیافت عقل‌گرایانه، حصول معرفت کلی نسبت به خداست در حالی که چنانچه بپذیریم انسان به رویت خدا نائل می‌شود - به‌ویژه آن که فخر رازی حتی رویت با چشم سر را هم عقلاً منتفی نمی‌داند - معرفت حاصل از آن یک معرفت شخصی و غیر کلی خواهد بود.

فهرست منابع

۱. ابن سینا حسین، ۱۳۸۱، *الاشارات و التنبیها*، قم، بوستان کتاب.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۲۶ ق، *تسع رسائل فی الحکمه و الطبیعیات*، قاهره، دارالعرب.
۳. ابن سینا، حسین، ۱۳۷۵، *الاشارات و التنبیها*، قم، نشر البلاغه.
۴. ابن سینا، حسین، ۱۴۰۰ ق، *رسائل ابن سینا*، قم، بیدار.
۵. اشعری، ابوالحسن، ۱۳۲۰، *الابانه عن اصول الدیانة*، حیدرآباد رکن.
۶. بدوی، عبدالرحمن، ۱۴۲۹ ق، *موسوعه الفلسفه*، قم، ذوی القربی.
۷. تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۰۹ ق، *شرح المقاصد*، قم، منشورات الشریف الرضی.
۸. جرجانی، علی بن محمد، بی تا، *شرح المواقف*، قم، الشریف الرضی.
۹. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۶۸، *رحیق مختوم*، قم، اسراء.
۱۰. حائری یزدی، مهدی، ۱۳۸۰، *التعلیقات علی تحفه الحکیم*، تهران، مرکز نشر علوم اسلامی.
۱۱. حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۸۷، *شرح فارسی الاسفار الاربعه*، قم، بوستان کتاب.
۱۲. زنوزی، عبدالله، ۱۳۸۰، *بدایع الحکم*، تبریز، دانشگاه تبریز.
۱۳. زنوزی، عبدالله، ۱۳۸۱، *لمعات الهیه*، مصحح جلال الدین آشتیانی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۴. ژیلسون، اتین، ۱۳۶۶، *روح فلسفه در قرون وسطی*، ترجمه علی مراد داودی، تهران، شرکت نشر علمی و فرهنگی.
۱۵. صدرالدین شیرازی، محمد، ۱۳۵۴، *المبدأ و المعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۶. صدرالدین شیرازی، محمد، ۱۳۶۱ ش، *العرشیه*، تهران، مولی.
۱۷. صدرالدین شیرازی، محمد، ۱۳۶۳ ش، *مفاتیح الغیب*، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۱۸. صدرالدین شیرازی، محمد، ۱۳۶۶، *شرح اصول کافی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۱۹. صدرالدین شیرازی، محمد، ۱۳۶۸ ش، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، قم، مکتبه المصطفی.
۲۰. صدرالدین شیرازی، محمد، ۱۴۲۲ ق، *شرح الهدایه الاثیریّه*، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی.
۲۱. صدرالدین شیرازی، محمد، ۱۴۲۲، *شرح الهدایه الاثیریّه*، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی.
۲۲. طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۳۸۷، *مجموعه رسائل*، به کوشش هادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب.
۲۳. طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۳۹۳ ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۲۴. طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۴۱۶ ق، *نهایه الحکمه*، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۵. غزالی، محمد، بی تا، *احیاء العلوم*، بیروت، دارالکتاب العربی.
۲۶. فارابی، ابونصر، ۱۴۱۳ ق، *تحصیل السعاده*، بیروت، دارالمناهل.
۲۷. فخر رازی، محمد بن عمر، ۱۳۴۱، *البراهین*، تهران، دانشگاه تهران.
۲۸. فخر رازی، محمد بن عمر، ۱۳۶۴، *النفس و الروح و شرح قواهما*، به تحقیق دکتر معصومی، تهران، بی نا (افست تهران).
۲۹. فخر رازی، محمد بن عمر، ۱۴۰۷ ق، *المطالب العالیه من العلم الالهی*، بیروت، دارالکتاب العربی.
۳۰. فخر رازی، محمد بن عمر، ۱۴۱۱ ق، *المحصل*، عمان - اردن، دارالرازی، چاپ اول.
۳۱. فخر رازی، محمد بن عمر، ۱۴۲۰ ق، *تفسیر مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
۳۲. فخر رازی، محمد بن عمر، ۱۴۲۳ ق، *الرسائل الکمالیه*، بیروت، دار لکتب العلمیه.
۳۳. فخر رازی، محمد بن عمر، ۱۹۸۶، *الاربعین فی اصول الدین*، قاهره،
۳۴. فخر رازی، محمد بن عمر، بی تا، *المباحث المشرقیه*، قم، بیدار.

۳۵. فخر رازی، محمد بن عمر، ۱۳۵۹، *تقد المحصل*، تهران، دانشگاه تهران.
۳۶. فرامرزر قراملکی، احد و حسینی، زینب السادات، ۱۳۸۳، «دلایل اثبات وجود خداوند در اندیشه‌های تفسیری زمخشری و فخر رازی»، *مقالات و بررسی‌ها*، دفتر ۷۶ (۱) علوم قرآن.
۳۷. قربانی، هاشم و ابوالحسنی نیارکی، فرشته، ۱۳۹۴، «تبیین کارکردی تکثر دلایل اثبات خدا: فخر رازی و ریچارد سوئین برن»، *پژوهش‌های اعتقادی کلامی*، سال پنجم، شماره ۱۷.
۳۸. قوشجی، علی بن محمد، ۱۳۸۲، *شرح تجرید الاعتقاد*، تهران، مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
۳۹. کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۰، *تاریخ فلسفه*، ج ۴، ترجمه غلامرضا اعوانی، تهران، سروش.
۴۰. گرامی، غلامحسین، ۱۳۹۷، «بررسی نظریه شیخ اشراق درباره اراده الهی»، *قبسات*، سال بیست و سوم، پاییز ۱۳۹۷.
۴۱. گرامی، غلامحسین، ۱۴۰۰، «تحلیل انتقادی نظریه فخر رازی درباره تکثر ماهیات انسانی»، *آئینه معرفت*، شماره ۶۷.
۴۲. لاهیجی، مولی عبدالرزاق، بی تا، *شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام*، اصفهان، مهدوی.
۴۳. مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۶۶، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
۴۴. مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۷۱، *معارف قرآن (۳ - ۱)*، قم، مؤسسه در راه حق.
۴۵. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۶، *مجموعه آثار شهید مطهری*، تهران، صدرا.
۴۶. مطهری، مرتضی، بی تا، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران، صدرا.
۴۷. موسوی، سیده مریم، ۱۳۹۶، *بررسی براهین فخر رازی بر اثبات واجب و نقد آنها از منظر حکمت صدرایی*، دانشگاه ادیان و مذاهب.
۴۸. نراقی، مهدی، ۱۳۸۱، *اللمعات العرشیه*، کرج، عهد.
۴۹. نصر، سید حسین، ۱۳۸۱، *معرفت و معنویت*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، چاپ دوم.

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۳۷۹ - ۳۵۵

بررسی چرایی تفاوت شیوه‌های تربیتی دختران و پسران در خانواده با تکیه بر آیات و روایات

سید احمد هاشمی علی آبادی^۱
جواد خسروی^۲

چکیده

بحث تفاوت یا تساوی زن و مرد و به تبع آن تفاوت‌های تربیتی به صورت عام و تفاوت در شیوه‌های تربیتی به طور خاص از مباحث مهم علوم تربیتی است. سوال اصلی این تحقیق آنست که آیا اساساً شیوه‌های تربیتی برای دختران و پسران یکی است یا در مواردی با یکدیگر فرق می‌کند؟ به دنبال این پرسش، سوال دوم آنست که دلایل تساوی و یا تفاوت شیوه‌های تربیتی چیست؟ این پژوهش ضمن بررسی ادله موافقان و مخالفان تفاوت در شیوه‌های تربیتی به این نتیجه دست یافت که توجه به تفاوت‌های فردی، لزوم نقش-آفرینی متفاوت در خانواده و حفظ نظام ارگانیک جامعه از دلایل مهم موافقان تفاوت در شیوه‌های تربیتی است و در طرف مقابل؛ تساوی زن و مرد در اصل خلقت، ماهیت و هویت جنسی، جلوگیری از تبعیض جنسیتی و نیز رشد شخصیت و اعتماد به نفس زنان از دلایل مخالفان تفاوت است. هدف نگارنده بررسی دقیق و مستدل ادله موافقان و مخالفان تفاوت در شیوه‌های تربیتی با روش توصیفی و تحلیلی و در برخی موارد نقادانه است. شیوه داده-پردازی این مقاله کتابخانه‌ای است.

واژگان کلیدی

تربیت، شیوه‌های تربیتی، دختران، پسران، خانواده.

۱. عضو هیئت علمی دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: Seyedahmad53@gmail.com

۲. دکترای مطالعات زنان، دانشگاه ادیان گرایش حقوق، تهران، ایران.

Email: kh2522@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۱۰/۲۹

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۸/۶

طرح مسأله

بحث از تفاوت‌های زن و مرد که منشأ اصلی بحث از تفاوت‌های تربیتی است، از مباحث پر دامنه در علوم اجتماعی، روان‌شناسی، زیست‌شناسی، حقوقی و تربیتی است که معرکه‌ی آراء و انظار اندیشمندان قرار گرفته است. این که آیا زن و مرد دو موجود مساوی یا متفاوت‌اند و در صورت پذیرش تفاوت، عرصه‌های تفاوت آن دو کجاست؟ این که هویت و نقش جنسی، مقوله‌ای تاریخی و فرهنگی است یا تکوینی و طبیعی؟ و این که پذیرش تفاوت یا تساوی زن و مرد چه تأثیراتی در پی خواهد داشت؟ این سوالات نیاز به تحقیقی مفصل و دقیق دارد.

نقطه‌ی شروع بحث از تفاوت یا تساوی نیز خود حائز اهمیت است. مسلماً چون «هویت جنسی» یک بحث سیال و لغزنده است و سیالیت آن به سیالیت نقش‌ها و سرانجام به تفاوت در حقوق و تربیت می‌انجامد، نمی‌تواند و نباید مبدأ بحث تفاوت یا تساوی زن و مرد قرار گیرد و بهتر آن است که بحث را از «ماهیت» که یک بحث وجودشناسی است شروع نماییم. اگر بپذیریم که ماهیت زن و مرد تفاوت دارد لاجرم هویت این دو نیز متفاوت خواهد شد؛ و اگر هویت، متفاوت گردید؛ تفاوت در نقش و نظام تربیتی را در پی خواهد داشت. در چنین نظام تربیتی مبتنی بر جنسیت ما با اهداف، مبانی، اصول و شیوه‌ها و راهکارهای متفاوت مواجهیم و به دو مدل تربیتی در جنس دختر و پسر دست خواهیم یافت.

ماهیت متفاوت ← هویت متفاوت ← نقش متفاوت ← تربیت متفاوت

در نقطه‌ی مقابل، پذیرش تساوی در ماهیت و هویت، تساوی در نقش و تکالیف را به همراه خواهد داشت و براساس تساوی در نقش‌ها، شیوه‌های تربیتی و راه رسیدن به اهداف و ایفاء صحیح نقش، یکی خواهد بود. نفی تفاوت‌های تربیتی باید بر نفی تفاوت‌های تکوینی و طبیعی بین دو جنس یا دست کم اثبات عدم تأثیرگذاری این تفاوت‌ها مبتنی باشد.

این مهم موجب شکل‌گیری آثار علمی متعدد در دو زمینه جنسیت و تربیت شد. حسین بستان در آثار خود از جمله: «اسلام و تفاوت‌های جنسیتی در نهادهای

اجتماعی» (۱۳۹۱) و «جامعه‌شناسی خانواده با نگاهی به منابع اسلامی» (۱۳۹۲) و «نابرابری جنسی از دیدگاه اسلام و فمینیسم» (۱۳۹۰) بیشتر با رویکرد اسلامی به نقد و بررسی و تحلیل نگاه‌های جامعه‌شناسی و روانشناسی به تفاوت‌های زنان و مردان پرداخته و کمتر وارد شیوه‌های تربیتی شده است. سید علی حسینی زاده نیز در کتاب «جنسیت و تربیت از منظر اسلام و فمینیسم لیبرال» (۱۳۹۳) باز با نگاهی تطبیقی بین اسلام و فمینیسم به رابطه جنسیت و تربیت پرداخته و به طور خاص وارد شیوه‌های تربیتی مبتنی بر جنسیت نشده است. محمدرضا زیبایی نژاد همچنین در آثار خود مثل «جایگاه خانواده و جنسیت در نظام تربیت رسمی» (۱۳۹۱) و «درآمدی بر نظام شخصیت زن در اسلام» (۱۳۸۹) و «هویت و نقش‌های جنسیتی» (۱۳۸۸) به این مقوله ورود پیدا کرده اما به طور خاص تفاوت شیوه‌های تربیتی را بر اساس جنسیت مورد بررسی علمی قرار نداده است. رسالت این پژوهش بر تفاوت شیوه‌های تربیتی در دختران و پسران متمرکز است که در آثار مذکور کمتر مورد توجه قرار گرفته است. آنچه در این میان حائز اهمیت است، پرداختن به دلایل دو دیدگاه، تفاوت در شیوه‌های تربیتی یا تساوی آن است که جنبه نوع‌آوری این پژوهش است و در ادامه به آن می‌پردازیم.

۱ - دلایل موافقان تفاوت در شیوه‌های تربیتی

موافقان تفاوت که بیشتر نگاه‌های سنت‌گرایانه دارند، معتقدند اگر ما از نظام جنسیتی در تربیت تبعیت نکنیم و در تربیت دو جنس دختر و پسر با یک شیوه واحد عمل کنیم، آثار فردی، خانوادگی و اجتماعی منفی در پی خواهد داشت. دیدگاه سنتی که نگرش غالب در اکثر جوامع بوده است، به تفاوت ذاتی زن و مرد باور دارد و قائل به فضیلت ذاتی مردان است و تفاوت‌های جنسیتی را به صفات ذاتی برمی‌گرداند.

«ارسطو» از جمله طرفداران این دیدگاه است که زن را مرد ناکام و حاصل ناتوانی طبیعت در خلق مردان می‌دانست که به‌هیچ‌روی سزاوار شرکت در امور اجتماعی نیست. (دورانت، ۱۳۸۴، ص ۱۴۸، گرو، ۱۳۷۹، ص ۷ و ۴۵ و ۴۷). «سقراط» نیز وجود زن را بزرگ‌ترین منشأ انحطاط بشریت می‌دانست و «فیثاغورث» معتقد بود اصلی خوب وجود دارد که نظم و نور و مرد را آفریده و اصلی بد که آشوب و تیرگی و زن را به وجود آورده

است. (دوبوار، ۱۳۸۰، ص ۵) درجه‌ی دوم‌بودن زن از ناحیه‌ی عالمان دینی و نهاد دین مسیحیت (کلیسا) نیز همواره دامن زده شده است. در کتاب مقدس، حوا عامل اصلی گناه اولیه‌ی آدم و مسئول خروج وی از بهشت معرفی می‌شود. (بیات، ۱۳۸۱، ص ۴۲۵) کتاب مقدس هم‌چنین حوا را آفریده‌ی از دنده‌ی چپ آدم می‌داند که طفیلی اوست و سبب فریب خوردن آدم شد (سفر پیدایش، ۲:۲۲) در نگاه یهودیان، «یهوه» زن را در ردیف چهارپایان و اموال غیرمنقول ذکر کرده است و قوم یهود نیز مانند همه‌ی اقوام جنگجو، زن را مایه‌ی مصیبت و بدبختی می‌داند که وجودش فقط از آن رو قابل تحمل است که یگانه منبع تولید سرباز است. (دورانت، همان، ص ۱۴۸-۱۴۹). ملاصدرای شیرازی نیز در تبیین آیه‌ی شریفه‌ی «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا» (بقره: ۲۹) و در بیان عنایات الهی به انسان، به تولد حیوانات مختلف اشاره می‌کند که برای رفع نیازهای انسان خلق شده‌اند و در ضمن به خلقت زن و منفعت نکاح با او نیز اشاره می‌کند! (شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۷، ص ۱۲۶)

برخی از مفسرین مسلمان نیز ذیل عبارت «الرَّجُلُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ» در آیه ۳۴ سوره‌ی نساء و در توضیح واژه‌ی «فَضَّلَ» به این تفاضل اشاره نموده‌اند و علت قوامیت مردان را همین برتری ذاتی دانسته‌اند.

(زمخشری، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۵۰۵، فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۲۰۷)

فخر رازی فضل مردان را به دودسته تقسیم می‌کند: ۱- صفات حقیقی که خود به دسته علم و قدرت تقسیم می‌شود؛ و ۲- احکام شرعی مثل تفاوت دیه و ارث و شهادت و احکام نکاح و ... که این تفاوت احکام ریشه در همان صفات حقیقی دارد. (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۷۱).

سید قطب نیز این خصوصیات و برتری‌ها را ریشه در تکوین می‌داند که از سوی خداوند بر اساس مسئولیت‌ها در نهاد مرد و زن نهاده شده است. (سید بن قطب، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۶۵۱)

در مقابل؛ دیدگاه دیگری که در نقد مدرنیته و در پی درخواست برای احیاء تفکر دینی شکل گرفت، به اصالت روح تأکید می‌ورزد و عنصر جنسیت را از ذات انسان خارج

می‌داند بدین ترتیب اصالت تفاوت‌های جنسیتی را انکار می‌کند و جنسیت را از ویژگی‌های بدن می‌داند؛ اما چون بدن را در ارتباط با روح می‌داند تأثیر نسبی تفاوت‌های جنسیتی را در حیات انسانی توجیه می‌کند.

جوادی آملی در تفسیر آیه ۳۴ سوره نساء (الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ) می‌گوید:

«گفتنی است سپرده‌شدن مدیریت خانواده و قیومیت بر همسر در خانه و برخی مسئولیت‌های سنگین مانند ولایت و قضا در جامعه، به مرد، بر اثر توانمندی بیشتر او در تدبیر و مدیریت بوده است نه برای فضیلت و قرب بیشتر او به خدا، زیرا معیار کمال انسان - زن باشد یا مرد - معرفت و تقواست و در امور ارزشی اصلاً سخن از ذکورت و انوشت نیست. ارزش‌های انسانی برای روح ملکوتی انسان است که حقیقت انسان را تشکیل می‌دهد و مذکر و مؤنث ندارد و جسم که مذکر یا مؤنث است و تفاوت‌های ظاهری برای همان (جسم و امور جسمانی)، ابزاری بیش نبوده و اندام‌های جسمانی تنها ابزار روح‌اند. (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۱۸، ص ۵۴۵-۵۴۶)

علامه طباطبایی و برخی دیگر از اندیشمندان دینی نیز برتری ذاتی مردان را انکار نموده و فضیلت مردان را در توانایی بیشتر آنان نسبت به زنان در قوه‌ی تعقل و طاقت جسمی می‌دانند. (طباطبایی، ۱۴۱۱ق، ج ۴، ص ۳۴۳ و بستان، ۱۳۹۱، ص ۵۲)

همان‌گونه که گفته شد عمده دلیل این دو دیدگاه در مورد تفاوت شیوه‌های تربیتی، آن است که قبول تساوی تربیتی دختر و پسر، تأثیرات منفی در بعد فردی، خانوادگی و اجتماعی به جا خواهد گذاشت. بنابراین باید سه بعد فرد، خانواده و جامعه در این خصوص در نظر گرفته شود؛ که در ادامه به آن‌ها می‌پردازیم:

۱-۱ توجه به تفاوت‌های فردی

لزوم توجه به تفاوت‌های فردی و استعدادها و داشته‌های تکوینی و طبیعی در برنامه‌های آموزشی و تربیتی و در واگذاری نقش‌ها امری اساسی است؛ چراکه محور تربیت اولاً ماهیت انسانی و اقتضائات آن و ثانیاً هویت جنسی و لوازم آن است نه توقعات و تمنیات مری. از اصول مهم تربیت، توجه به تفاوت‌های فردی است و نادیده گرفتن این تفاوت‌ها

به معنای تربیت ناصحیح است. به گفته‌ی شهید مطهری مربي نقش يك باغباني را دارد كه در عين حالي كه هدف و منفعي دارد، بايد به ويژگي هاي طبيعي گل و گياه آشنا باشد و توجه كند. ايشان در ادامه با ذكر يك مثال مي گويد: «يك وقت انسان گوسفند را به عنوان يك شيء براي خود گوسفند در نظر مي گيرد و يك وقت به عنوان يك شيء براي انسان. اگر بخواهيم گوسفند را از نظر خود گوسفند در نظر بگيريم، آيا مصلحت گوسفند در اخته كردن اوست؟! ابدأ. ما با عمل اخته كردن، اولاً او را زجر مي دهيم و [ثانياً] ناقصش مي كنيم؛ يعني يكي از جهازات لازمي را كه در طبيعت براي او هست و بايد باشد و كمالش هم هست از او مي گيريم و او را به عنوان يك شيء براي خودمان در نظر مي گيريم؛ كاري نداريم كه گوسفند كامل مي شود يا ناقص؛ [مي گوييم] من مي خواهم چاقش بكنم و گوشتش بيشتري بشود، لذا بايد اخته اش كنم تا حواسش به دنبال گوسفند ماده نباشد و فقط متوجه چريدن باشد، بيشتري بخورد، چاق تر شود و گوشتش بيشتري گردد كه وقتي سر اين گوسفند را برديم گوشت بيشتري برايمان داشته باشد.» (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۴۵۳)

قرآن نیز اصل وجود تفاوت‌های فردی را در آیاتی چنین بیان می‌دارد: «...وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيُبْلِغَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ» (أنعام، ۱۶۵) و درجات بعضی از شما را بالاتر از بعضی دیگر قرار داد، تا شما را به وسیله آنچه در اختیارتان قرار داده بیازماید. در جایی دیگر می‌فرماید: «وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا» (نوح: ۱۴)؛ شما را به گونه‌های مختلف آفرید.» برخی مفسران در تفسیر تفاوت درجات انسان‌ها گویند: مراد از درجات، اختلاف انسان‌ها در جنس، شکل، قیافه، نیرومندی و ناتوانی، فقر و غنا، عافیت، سلامت و جاه و مقام است که طبق مشیت الهی به گونه‌ای متفاوت بین افراد انسانی تقسیم شده است و نیز این مشیت الهی است که انسانها را از جهت هوش، ذکاوت، شجاعت، بلندهمتی، دانش و مال و غیرذلک متفاوت آفریده است. (طباطبایی، ۱۴۱۱، ج ۱۱، ص ۶) وجود این تفاوت‌ها نه تنها در انسان‌های عادی که در میان انبیا نیز مورد گواهی قرآن قرار گرفته است (بقره: ۲۵۳)

در آیاتی نیز این امر را به مشیت الهی استناد داده می‌فرماید: «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ» (هود، ۱۱۸) و اگر پروردگارت می‌خواست، همه

مردم را یک امت (بدون هیچ گونه اختلاف) قرار می‌داد؛ ولی آنها همواره مختلفند... در برخی تفسیر ذیل این آیه آمده که اگر خدا می‌خواست، می‌توانست همه مردم را به گونه‌ای بیافریند که همانند ملائکه هیچ طبیعت انسانی نداشته و معصوم از گناه و لغزش باشند و یا اگر خدا می‌خواست، می‌توانست آنها را بر مذهب واحدی گرد آورد. (عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۵۴۵)

برخی دیگر نیز گویند: «یک نوع از تفاوت‌هایی است که در عالم انسانی گریزی از آن نیست و آن تفاوت در طبیعت‌های افراد است که منشأ بنیه‌ها می‌گردد، ترکیبات بدنی در افراد متفاوت است و تفاوت در ترکیبات بدنی موجب تفاوت در استعداد‌های جسمی و روحی می‌شود. (طباطبایی، ۱۴۱۱، ج ۱۱، ص ۶۰)

توجه به این تفاوت‌ها و استعدادها و علائق چنان که خواجه نصیر طوسی می‌گوید نه تنها رسالت مری و از وظائف والدین است بلکه در واگذاری نقش‌ها، حرفه‌ها و مشاغل نیز باید مورد توجه قرار گیرد. (طوسی، ۱۳۹۱، ص ۲۴۱-۲۴۲)

انگاره‌ی تساوی زن و مرد به معنای انکار این اصل مهم تربیتی است که نتیجه‌ی تربیتی آن بروز رفتارهای غیر مناسب با جنسیت فرد است و در برخی موارد تشبه به جنس مخالف و حتی میل به تغییر جنسیت را به همراه دارد. اساسی‌ترین حق زن توجه به توانمندی‌ها و ویژگی‌های اوست نه مقایسه‌ی او با مرد. بزرگ‌ترین ظلم به زنان، پوشاندن لباس مردانه به آن‌ها و درخواست وظیفه‌ی مردان از آن‌هاست و حال آن‌که خالق هستی زن را زن آفریده نه آن‌که زن، زن شده باشد. برابری وجود مرد با وجود انسانی و برابری فضائل مردانه با فضائل انسانی محتاج دلیل است. چه کسی معیار انسانیت را مردان نهاده است تا با مقایسه‌ی زنان با ایشان دچار توهم تبعیض شویم؟

خداوند در قرآن می‌فرماید: بر هر چیز قدر و اندازه‌ای مقرر داشته است (طلاق: ۳)؛ و

نیز «مایم که هر چیزی را به اندازه آفریده‌ایم» (قمر: ۴۹)

بهره‌ی وجودی زن با مرد در نگاه قرآن متفاوت است و آرزوی داشته‌های هر یک از سوی دیگری مورد قبول نیست. «وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِلَّهِ جِالٌ نَّصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ وَ أَسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ

علیماً» (نساء: ۳۲)

برخی از فمینیست‌ها (مثل فمینیست‌های رادیکال) تفاوت‌ها را فقط مربوط به جسم می‌دانند و آن‌ها را آن‌قدر عمیق نمی‌شمرند تا نظام جنسیتی تربیت از آن استنتاج شود و تفاوت‌های روان‌شناختی و رفتاری و ذهنی را ناشی از تأثیرات محیطی و فرهنگی می‌دانند. (جرج ریترز، ۱۳۸۳، ص ۴۹۷-۵۱۷)

در مقابل؛ بسیاری از روان‌شناسان حوزه‌ی شخصیت بر تفاوت‌های ساختاری و بنیادین در سه ضلع شخصیت یعنی «شناخت»، «هیجان» و «رفتار» بین زن و مرد تأکید نموده این دو را دو موجود مریخی و ونوسی می‌دانند. (گری، ۱۳۸۸، ص ۲۱-۲۲)

پرداختن به تمام تفاوت‌ها در این زمینه مجال وسیعی می‌طلبد که از حوصله‌ی این پژوهش خارج است اما ما به اختصار برخی زوایا را بررسی می‌کنیم.

پاره‌ای از محققان علم روان‌شناسی بر این باورند که وقتی از روان‌شناسی تفاوت‌های فردی سخن می‌گوییم، به‌خوبی می‌دانیم که انسان‌ها از نظر ویژگی‌های جسمی (قد، وزن، رنگ مو و...) و خصوصیات روانی (استعدادها و شخصیت) تفاوت دارند. (گنجی، ۱۳۷۰، ص ۱۶)

و برخی در این بین حتی تک‌تک سلول‌های زن و مرد را دارای خصوصیات متفاوت می‌دانند؛ پس لاجرم باید آن‌ها را همان‌گونه که هستند پذیرفت. (کارل، ۱۳۷۸، ص ۶۲)

دانشمندان علوم زیستی و روان‌شناسی و جامعه‌شناسی، «جنس» را در کنار سن و عوامل عصبی- غددی، یکی از مؤلفه‌های فردی و اساسی در شکل‌گیری شخصیت انسان می‌دانند که بر اساس تفاوت‌های متعدد شکل می‌گیرد. این تفاوت‌ها در شکل ظاهری بدن، فیزیولوژی و مخصوصاً غدد درون‌ریز آشکارا به چشم می‌خورد. سخن در تفاوت‌های روانی بین زن و مرد است که از قدیم محل بحث بوده و یکی از فصول «روان‌شناسی تفاوت‌های فردی» را تشکیل می‌دهد. (گنجی، ۱۳۹۲، ص ۲۲۶)

این تفاوت‌ها از همان بدو تولد شروع شده و هر چه کودک بیشتر رشد می‌کند، بر این تفاوت‌ها هم افزوده می‌شود تا آن‌که در زمان بلوغ و با بروز صفات ثانویه‌ی جنسی به بیشترین حد خود می‌رسد. کودک، از حدود سه‌سالگی به جنسیت خویش پی می‌برد اما

به صورت آرام و تدریجی و در محیط خانه در قالب توجه به رفتارهای والد جنسی موافق و الگوگیری از او خود را بروز می‌دهد. در مرحله دوم و در محیط بیرون از خانه با تمایل به هم‌بازی و هم‌سالان جنسی موافق شکل جدید می‌یابد. (سیف و همکاران، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۸۵-۲۸۶)

بر اساس مطالب فوق، دریافت نویسنده این مقاله آنست که در واگذاری نقش‌ها به دو جنس زن و مرد توجه به تفاوت‌های طبیعی و تکوینی مثل تفاوت‌های شناختی، روانشناختی، جسمی و جنسی امری لازم و ضروری است؛ چرا که واگذاری این مسئولیتها بر پایه داشته‌ها به عدالت نزدیکتر خواهد بود؛ در نقطه مقابل، چنانکه این تفاوتها نادیده گرفته شود و بر اساس آن حقوق و تکالیف مساوی برای زن و مرد در نظر گرفته شود نتیجه آن خروج از مرز طبیعت و به هم ریختن زن و مرد را در پی خواهد داشت.

۱-۲ لزوم نقش آفرینی متفاوت در خانواده

خانواده یک جامعه‌ی کوچک و پایه‌ی اصلی شکل‌گیری جامعه است که نهاد اولیه و اصلی سازمان‌دهی روابط جنسیتی است. (شعاری نژاد، ۱۳۶۶، ص ۱۲۳) و سنگ بنای جامعه‌ی بزرگ انسانی است که قدیمی‌ترین، اساسی‌ترین و درعین حال بادوام‌ترین نهاد انسانی را شکل داده و جایگاه تربیت نسل آینده است.

درواقع بحث جایگاه زنان در خانواده بحث از جایگاه زنان در جامعه است. اعمال شیوه‌های مساوی تربیتی بین دختر و پسر به معنای پرورش این دو برای ایفاء نقش‌های مشترک اجتماعی است که اولین تأثیر منفی آن در نهاد خانواده‌های هسته‌ای بروز می‌کند و این تغییر نقش‌ها به تعبیر برخی از جامعه‌شناسان یکی از عوامل اصلی در بروز طلاق و جدایی می‌گردد. (بستان، ۱۳۹۲، ص ۱۶۶)

شیوه‌های مساوی تربیتی یعنی نادیده گرفتن هویت جنسی متناسب فرد. وقتی دختری برای ایفاء نقش همسری و مادری پرورش نمی‌یابد لاجرم در آینده نمی‌تواند این نقش را به درستی بازی کند؛ و این بزرگ‌ترین ضربه به پیکره‌ی خانواده است. قبول سلسله‌ی مراتب در خانواده و نقش‌های متمایز از مؤلفه‌های تحکیم خانواده است و اختلاط نقش‌ها سبب تزلزل آن.

برخی از جامعه‌شناسان فمینیست کوشیده‌اند با استناد به شواهد تجربی، نادرستی نظریه‌های علوم اجتماعی و باورهای عمومی مبنی بر نیاز متقابل مادران و فرزندان را نشان دهند. اینان مادری را یک اسطوره‌ی اجتماعی می‌دانند و تقسیم کار جنسیتی را اسطوره‌ای دیگر که رفتارشناسان، انسان‌شناسان و جامعه‌شناسان ترویج می‌دهند و از این رو خواهان نسخ خانواده به منظور آزادسازی زنان از نقش‌های جنسیتی و به‌ویژه خانه‌داری شده‌اند؛ و گروهی نیز جهت تعدیل در این امر جذب زنان را به بازار کار و مردان را به خانه در دستور قرار داده‌اند. (بستان، ۱۳۹۱، ص ۱۵۴)

اما نگاه دینی مراقبت مادرانه را جزء صفات تکوینی موجود در زنان می‌داند. امیر مؤمنان علیه‌السلام فرمودند: «...و مِنْ رَحْمَتِهِ أَنَّهُ خَلَقَ مِائَةَ رَحْمَةٍ جَعَلَ مِنْهَا رَحْمَةً وَاجِدَةً فِي الْخَلْقِ كُلِّهِمْ فِيهَا يَتَرَحَّمُ النَّاسُ وَ تَرْحَمُ الْوَالِدَةُ وَلَدَهَا وَ تَحْنُو الْأُمَّهَاتُ مِنَ الْحَيَوَانَاتِ عَلَيَّ أَوْلَادِهَا...» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۱۸۳) از رحمت الهی آن است که رحمت را صد قسمت نمود که یک قسمت آن را در تمام مخلوقات قرار داد که به واسطه آن مردم به یکدیگر ترحم می‌کنند و مادر به فرزند خود ترحم می‌کند و حیوانات ماده به فرزندان خود ترحم می‌کنند.

همان‌طور که ملاحظه می‌شود این روایت ترحم مادرانه را جعل الهی می‌داند که با دست پروردگار هستی در وجود مادر قرار گرفته است نه صفتی اکتسابی که محصول تربیت یا فرهنگ باشد.

تأثیر نظریه‌ی تساوی تربیتی بر خانواده به حدی است که برخی از آن به‌عنوان «جنگ علیه خانواده» یاد کرده‌اند. به اعتقاد اینان دوجنسیتی بودن، اصلی انقلابی است که هم تقسیم شغل‌ها بر اساس جنس و هم شکل فراگیر خانواده‌ی هسته‌ای را - که تولیدکننده‌ی تمایلات نا هم‌جنس خواهانه است - از میان می‌برد. (گاردنر، ۱۳۹۲، ص ۱۸۹)

برخی از فمینیست‌ها نیز به نقد نگاه تساوی‌طلبانه پرداخته‌اند. «فریدن» [Frieden] صریحاً بیان می‌کند که ما در واکنش راز مؤنث که زنان را صرفاً برحسب ارتباطشان با مردان به‌عنوان همسر، مادر و خانه‌دار تعریف می‌کند گاهی در راز فمینیستی سقوط کرده - ایم که هسته اصلی شخص بودن زنان را که از طریق عشق، تربیت و خانه به فعلیت می‌رسد،

انکار می‌کند. (بستان، ۱۳۹۰، ص ۱۰۳)

«شیلاگی» [Sheila Gay] نیز در کتاب «فمینیسم می‌خواهی؟... نه ممنون» می‌نویسد: دیگر کافی است! فمینیسم بنیان ازدواج و خانواده را به اضمحلال کشیده است. اجازه دهید برنامه‌ریزی کنیم و حرکتی قدرتمند علیه فمینیسم را آغاز نمائیم. (حکمت، تابستان ۱۳۹۱، ش ۱، ص ۵۷)

نقش مادری به‌عنوان محور تربیت در خانه مهم‌ترین نقش یک زن در نظام خلقت است که بر اساس روایات، ریشه‌ی سعادت و شقاوت انسان به آن برمی‌گردد. «الشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ وَالسَّعِيدُ مَنْ سَعِدَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ». (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۲۷). این نقش مهم و سرنوشت‌ساز در نگاه تساوی‌طلبانه از اهمیت و جایگاه خود تنزل نموده و به یک حق اجتماعی قابل معاوضه با سایر نقش‌ها مثل اشتغال فروکاسته شده است و پر واضح است که نتیجه تنزل چنین نقشی تزلزل بنیان خانواده خواهد بود.

مشکل نظام‌های تربیتی تساوی‌جویانه این است که: «دختران و پسران را مانند هم تربیت می‌کنند و به آن‌ها باور می‌دهند که باهم یکسان‌اند و هر یک دارای توانایی‌های دیگری است؛ بعد زمانی که همین دختران و پسران باهم ازدواج کردند تازه متوجه می‌شوند که از هر جهت باهم متفاوت هستند؛ بنابراین تعجبی ندارد که روابط و ازدواج‌های جوانان، منجر به ناکامی و بحران شود. هر ذهنیتی که بر یکسان بودن جنسیت‌ها (مذکر و مؤنث) اصرار کند، خطرناک به نظر می‌رسد؛ چگونه می‌توان از مردان و زنانی که ساختار مغزی متفاوتی دارند رفتاری یکسان طلب نمود». (پیز و پیز، ۱۳۸۴، ص ۳۴۰)

برعهده گرفتن نقش‌های اجتماعی مثل اشتغال که در پرتو شعارهای تساوی‌جویانه بروز نمود موجب شد اقتدار سنتی مردان در خانه تحت تأثیر قرار گرفته توازن قدرت را به هم بریزد و در نتیجه موجب شکست خانواده‌های هسته‌ای و دامنه‌ای از پیامدهای منفی اجتماعی و اقتصادی شود (جنیفر، ۱۳۸۸، ص ۲۷۹-۲۸۰)

پذیرش نقش جنسی متفاوت حداقل دارای سه اثر مهم و تأثیرگذار است:

الف: ثبات جنسیت که در انجام تکالیف محوله نقش کلیدی دارد و از دوسوگرایی و

میل به تغییر رفتاری و جنسیتی و نیز مشکلات خانوادگی در آینده جلوگیری می‌کند.

ب: احساس رضایت و آرامش از ایفای نقش جنسی خود. چنان‌که در روایات داریم حضرت صدیقه طاهره از پذیرش نقش جنسی که از سوی پیامبر به ایشان و امیر مؤمنان داده شد ابراز خشنودی فرمود. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۹، ص ۷۱)

ج: قبول جنسیت فرزندان و در نتیجه احساس رضایت والدین از جنسیت فرزند.

۱-۳ حفظ نظام ارگانیک جامعه

در تبیین این مؤلفه باید به دو نکته کلیدی توجه نمود:

اولاً: انسان ناگزیر است اجتماعی زندگی کند و زندگی اجتماعی سالم، بدون تربیت صحیح غیرممکن است. فرهنگ انسان محصول و نتیجه‌ی تربیت یا آموزش و پرورش است و بین کیفیت فرهنگ هر جامعه و کیفیت تربیت آن، ارتباط مستقیم وجود دارد. برخورداری از شخصیت سالم و در نتیجه احساس آرامش و امنیت خاطر بدون تربیت سودمند امکان ندارد. تربیت است که انسان را انسان می‌کند. (شعاری نژاد، ۱۳۶۶، ص ۲۳۸ و ۲۴۶)

ثانیاً: جامعه نیازمند نقش‌های متفاوت و جایگاه‌های مشخص برای افراد است چراکه جامعه به مثابه یک ساعت یا ماشین است که برای کار کردن و حرکت باید تمام اجزاء آن به درستی در کنار یکدیگر قرار گیرد. جابه‌جایی نقش‌ها و مسئولیت‌ها سبب به هم ریختن نظام ارگانیک جامعه شده و آن را از حرکت باز می‌دارد.

به گفته برخی متفکران تفاوت در موقعیت‌ها و نقش‌ها و حقوق، لازمه حیات اجتماعی و خانوادگی است و رعایت این تفاوت‌ها تنها راه دستیابی به جایگاه ارزشی زن و مرد است. (زیبایی نژاد، ۱۳۹۱، ص ۴۴)

«گیدنز» نیز در بحث سلطه‌ی مردان و نظام پدرسالاری می‌گوید: هیچ مورد شناخته‌شده از جامعه‌ای که در آن زنان قدرتمندتر از مردان باشند، وجود ندارد. زنان در همه‌جا اساساً با پرورش کودکان، نگه‌داری و اداره‌ی خانه سروکار دارند در حالی که فعالیت‌های سیاسی و نظامی در همه‌جا آشکارا مردانه است. در هیچ جای دنیا مردان مسئولیت اساسی برای پرورش کودکان ندارند. (گیدنز، ۱۳۹۲، ص ۲۰۵)

اما امروزه شاهد رشد روزافزون حضور اجتماعی بانوان و اشغال مناصب و مشاغل

مردانه و به تبع آن رشد بیکاری مردان هستیم. این واقعه حکایت از یک مدیریت ناصحیح در نظام آموزشی و اجرایی است که تبعات آن دامن گیر خانواده‌ها و خود جامعه می‌شود. ضربه‌ی خروج زنان از نقش اصلی و تکوینی خود در عرصه‌ی اجتماع به حدی است که انتقاد برخی از اندیشمندان غربی را نیز در پی داشته است. در گزارشی در سال ۱۹۶۳ چنین آمده است:

«ما سعی داریم به دختران یاد بدهیم به مردان شبیه شوند و در نتیجه با اتلاف و سرکوب خصوصیات زنانه‌ی ایشان به جامعه خسارت عظیمی وارد می‌سازیم... دختران باید از آموزشی برخوردار شوند که علاوه بر رفع نیازهای فردی، متناسب با کارکرد اصلی ایشان باشد؛ یعنی بتوانند برای خود، فرزندان و همسرشان خانه‌ای امن و شایسته تدارک بینند و مادر باشند» (پاملا و کلر، ۱۳۹۱، ص ۸۶)

تأثیر اشتغال زنان روی تغییراتی در زندگی خانوادگی، در کنار کنترل باروری زنان هرگز نباید دست کم گرفته شود. این امر ارتباط مستقیمی با تصمیمات زنان در باب فرزندآوری و زمان‌بندی آن و تعداد فرزندان دارد. اشتغال، مقدار زمان مراقبت از کودک را کاهش داده و از سوی دیگر با گسترش روابط اجتماعی، بانوان وابستگی‌های خویشاوندی و مشارکت در اجتماع خانوادگی‌شان را کاهش می‌دهند و این امر اقتدار سنتی مردان را در خانه کاهش داده و توازن قدرت را به هم می‌ریزد و در نتیجه موجب شکست خانواده‌های هسته‌ای و دامنه‌ای از پیامدهای منفی اجتماعی و اقتصادی می‌شود. (جنیفر، ۱۳۸۸، ص ۲۷۹-۲۸۰)

گرانباری نقش به علت تعدد نقش خانه‌داری و نقش اشتغال، تضاد نقش‌ها به علت اقتضائات متضاد آنها، تغییر در هنجارهای اخلاقی، احساس بی‌فایده‌گی و کاهش اعتمادبه‌نفس به علت تحقیر نقش‌های خانگی و کاهش حمایت اقتصادی مردان از زنان از جمله‌ی پیامدهای وارده بر خود زنان است. هم‌چنین تغییر در نظام خانواده، تضعیف روابط درست و بانشاط زوجین، تأثیر بر فرزندخواهی و تأثیر بر روابط مادر و فرزند از جمله‌ی تبعات خانوادگی اشتغال زنان به شمار می‌رود و در عرصه‌ی اجتماع نیز؛ تحول ذهنیت اجتماعی به سمت برابری، کاهش جمعیت، شیوع تجردزیستی و افزایش آسیب‌های

اجتماعی از جمله اثرات اشتغال زنان است. (علاسوند، ۱۳۹۰، ج ۲، ۲۷۰-۲۷۹ و ملک‌زاده، ۱۳۹۲، ص ۲۲۲)

آنچه از مطالب بالا دریافت می‌شود حکایتگر این است که جهت حفظ نظام ارگانیک جامعه که امری لازم و ضروری است باید جایگاه‌های اجتماعی زن و مرد به درستی تعریف و تعبیه شود تا از اختلاط نقش‌ها و به هم ریختن نظم اجتماعی جلوگیری شود و این امر در پرتو تربیتی متناسب با داشته‌های تکوینی زن و مرد امکان‌پذیر است. خروج از این مسیر هم زنان و مردان را با تکوینیات خود درگیر می‌کند و هم در ایفاء نقش جنسیتی اجتماعی دچار سردرگمی می‌نماید.

۲ - دلایل مخالفان تفاوت در شیوه‌های تربیتی

در مقابل دو دیدگاه سنتی و دینی، دیدگاه جدید فمینیستی قرار دارد که معتقد به تأثیر عوامل اجتماعی و فرهنگی در طول تاریخ بر باورها و رفتارهای وابسته به جنس و طرد هرگونه تبعیض جنسیتی در تمام عرصه‌های حقوقی، اجتماعی و تربیتی است. بررسی ریشه‌های شکل‌گیری این جریان نشان می‌دهد نگاه فرودستانه به زنان، توسعه‌ی فرهنگی و صنعتی و نیاز به نیروی کار بیشتر و به دنبال آن حضور اجتماعی زنان، پائین بودن دستمزد زنان و شعارهای تساوی‌خواهانه زنان و مردان در بروز این دیدگاه نقش مهمی داشته است. اینان عرصه‌ی تعلیم و تربیت را بهترین بستر برای توانمندسازی زنان و بیان دیدگاه‌های نقادانه‌ی خود و رسیدن به برابری کامل زن و مرد می‌دانند. در ارزیابی و نقد منصفانه‌ی این دیدگاه باید به تأثیرات مثبت آن در جوامع بشری توجه نمود و نیز بین جنبش‌های دفاع از حقوق و کرامت زنان با اندیشه‌های افراطی فمینیستی تفاوت قائل شد.

مخالفان تفاوت شیوه‌های تربیتی که عمدتاً دیدگاه‌های فمینیستی دارند و نسبت به نظام‌های تربیتی موجود دیدگاهی انتقادی اتخاذ می‌کنند، در مبانی تربیتی با موافقان در تضاد شدیدند. انسان‌محوری، ضدیت با عقل‌گرایی فلسفی، دنیاگرایی یا سکولاریسم، مرد ستیزی، فردگرایی، تأکید بر مراقبت به جای عدالت و تأکید بر مساوات و تشابه به جای تناسب از مبانی کلیدی این اندیشه است.

البته اختلافات موجود در موج‌های سه‌گانه فمینیسم، آن‌ها را در مبانی و اصول و

اهداف و روش‌های تربیتی دچار تشطط آراء نموده و نمی‌توان در نقد آن‌ها با یک نگاه عمل کرد؛ اما آنچه مهم است این نظریه‌ی تربیتی (تساوی تربیتی و تساوی در شیوه‌های تربیتی) دارای نقاط ضعف و پیامدهای منفی است از جمله: تضعیف نهاد خانواده، مردستیزی به جای مهرورزی، فساد اخلاقی به جای تربیت اخلاقی، سقط جنین و آدمکشی به جای تربیت انسان، ناهنجاری‌های روحی و روانی، متناقض و ناکارآمد بودن نظریه تربیتی فمینیسم، تشابه محوری یا مبارزه با واقعیات تکوینی و مشیت الهی. (حکمت، تابستان ۱۳۹۱، ش ۱، ص ۲۷)

عمده دلیل رویکرد تساوی‌محور در شیوه‌های تربیتی سه دلیل است:

۲-۱ تساوی زن و مرد در اصل خلقت، ماهیت و هویت

رویکرد تساوی‌محور، خمیرمایه ایده‌ی خود را در تساوی زن و مرد در تمام ابعاد وجودی می‌داند و بر پایه‌ی انکار تفاوت‌های طبیعی بین زن و مرد، علت تابعیت زنان از مردان را محدودیت‌های قانونی و آداب و رسوم می‌داند که از یک سو زنان را از ورود به جهان عمومی و عرصه‌ی موفقیت که دارای پاداش‌های کلان چون پول، قدرت، منزلت، آزادی و فرصت‌های رشد شخصیت است، باز می‌دارد و از سوی دیگر مسئولیت عرصه‌ی خصوصی زندگی را که به مراتب سنگین‌تر است، به دوش آن‌ها می‌گذارد.

از نگاه فمینیست‌ها و لیبرالیست‌ها، جنسیت در فرایند جامعه‌پذیری شکل می‌گیرد و تربیت، در شکل‌دهی و جهت‌دهی به آن نقشی ممتاز دارد؛ یعنی همان عدم تمایزی که در مورد ملیت، نژاد و مقام وجود دارد، در اینجا نیز باید رعایت شود.

طرفداران برابری تربیت به دو اصل معتقدند:

الف: تفاوت‌های تکوینی زن و مرد آن قدر نیست که آنان را در ایفاء نقش اجتماعی و خانوادگی در دو مسیر مختلف قرار دهد یا در قابلیت فراگیری آن‌ها تأثیر به‌سزایی داشته باشد.

ب: تمایز موقعیت و نقش‌های اجتماعی زن و مرد، جز در موارد خاص بیولوژیک مانند زایمان، ارزشمند نیست و لازم است زمینه‌ی ایفاء نقش‌های یکسان زنان و مردان فراهم شود. البته در نگاه بسیاری از آنان، خانواده نیز نهاد ارزشمندی نیست و نباید بر فرایند

تربیت تسلط یابد. (زیبایی نژاد، ۱۳۹۱، ص ۶۲)

«فردریک داگلاس» [Frederick Douglass] رهبر سیاه‌پوست جنبش الغاء در سال

۱۸۴۸ در سرمقاله‌ی نورت استار نوشت:

«...ما اعتقاد خود را در این مورد بیان می‌کنیم که همه‌ی حقوق سیاسی که اعمال آن برای مردان جایز است، برای زنان نیز جایز است. همه‌ی ویژگی‌هایی که مرد را به‌عنوان موجودی خردمند و مسئول متمایز می‌سازد، در مورد زن نیز صدق می‌کند...آموزه‌ی ما این است که حق، جنس ندارد...» (مشیرزاده، ۱۳۸۵، ص ۶۲)

براین اساس نگرش متفاوت به زن و مرد فرصت‌های برابر را در اختیار این دو قرار نداده و موجب تبعیض و نابرابری جنسی می‌شود. این نگاه جدید باعث شد از اواخر دهه‌ی ۱۹۷۰ میلادی عبارت «آندروژنی» (دوجنسیتی)، بیش‌ازپیش در حوزه‌ی تعلیم و تربیت رواج یابد. این واژه دیدگاهی را بیان می‌کرد که معتقد بود صفات زنانه و مردانه در نهاد هر دو جنس موجود است و نظام آموزشی باید کودکان را با صفات هر دو جنس پرورش دهد؛ ازاین‌رو باید ابزارها و اسباب‌بازی‌های یکسانی در اختیار کودکان قرار گیرد و آنان را با روش‌های یکسانی پرورش داد تا رفتارهای یکسانی از خود بروز دهند. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۰۴۶)

در عرصه‌ی بین‌المللی نیز با تصویب سند بین‌المللی «کنوانسیون محو کلیه اشکال تبعیض علیه زنان» سعی در برقراری تساوی اجتماعی زنان با مردان شد. این کنوانسیون در ماده‌ی پنج، از دول عضو می‌خواهد الگوهای اجتماعی و فرهنگی رفتاری مردان و زنان به‌منظور از میان‌برداشتن تعصبات و کلیشه‌های سنتی تعدیل گردد. هم‌چنین در ماده‌ی ده خواهان ایجاد شرایط یکسان آموزشی در تمام رشته‌های علمی و مناطق شهری و روستایی است. (قیوم‌زاده و حسینی، ۱۳۸۷، ص ۲۷۵-۲۷۷)

در نقد این دلیل از نگاه دینی باید گفت: ما نیز اصل خلقت زن و مرد و ماهیت آن دو را دارای اشتراک سرشتی می‌دانیم چنان‌که قرآن در آیاتی به این حقیقت اشاره می‌کند. (نساء: ۱ و انعام: ۹۸ و اعراف: ۱۸۹ و زمر: ۶)

بنابراین در نگاه اول به زن و مرد نباید نگاهی جنسیتی داشت بلکه باید هر دو را

به صورت دو انسان و دارای اشتراکات انسانی زیاد قلمداد کرد؛ اما در تفاوت هویتی معتقدیم که خصوصیات جنسی که ریشه فیزیولوژیکی دارد و تحت تأثیر فرهنگ نیست، به شدت در خصوصیات جنسیتی که متأثر از عوامل فرهنگی است، اثر گذاشته و همین امر منشأ تفاوت‌های تربیتی و حقوقی دو جنس زن و مرد می‌شود؛ بنابراین همان‌گونه که تفاوت‌های فیزیولوژیک مثل زایمان می‌تواند منشأ تبعیض‌های مثبتی به نفع زنان شود، تفاوت‌های دیگر مثل اقتدار مردان می‌تواند منشأ حقوق متفاوت و تربیت متفاوت شود.

تبیین نقش و کار جنسیتی فقط مبتنی بر دیدگاه زیست‌شناسانه که قدرت جسمی مرد و ضعف بدنی زنان، زایمان و شیردهی آنان را منشأ تقسیم کار می‌داند، نیست. همچنین این تقسیم کار فقط مبتنی بر دیدگاه روان‌شناسانه که بازتاب تمایل مردان به ایجاد هویت بارز مردانه است و نیز دیدگاه جامعه‌شناسانه که در آن الگوی حاکم بر فرهنگ و جامعه سبب این تقسیم کار شده، نیست. باید با قبول تفاوت‌های زیستی و روانی و در نتیجه درخواست تکالیف متفاوت و نیز قبول تأثیرات فرهنگی و عرفی به غایت‌مندی نقش‌ها، کمال‌طلبی انسان، حفظ کرامت زن و مرد، جلوگیری از اختلاط جنسی و نگاه ابزاری به زن و... نیز توجه نمود.

به خصوص که در دیدگاه برخی از اندیشمندان اختلاف در «هست‌ها» منشأ اختلاف در «بایدها» است و باید حقوق و تکالیف انسان‌ها بر اساس مصالح و مفاسد نفس‌الامری و واقعی تعیین شود. (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۵، ص ۲۸۷ و مطهری، ۱۳۸۲، ص ۱۴۴)

بر این اساس نمی‌توان و نباید با نادیده گرفتن تفاوت‌های روشن زیستی و روانشناختی، از زن و مرد تقاضای ایفاء نقشی مساوی داشت. این امر اولاً سبب خروج زن و مرد از طبیعت تعادلی خود و به هم ریختن روان آن دو خواهد شد و هم روابط اجتماعی را که بر پایه سلسله مراتب چیده شده است، به هم خواهد ریخت.

۲-۲ تبعیض آمیز بودن شیوه‌های تربیتی متفاوت و جلوگیری از بروز نقش جنسی مناسب

یکی از دلایل رویکرد فمینیسم به تساوی تربیتی دختران و پسران این است که الگوهای تبعیض جنسیتی در متون و برنامه‌های درسی و نیز در برخوردهای اجتماعی و

فرهنگی، دختران را در نقش‌ها و الگوهای ظریف و منفعل و وابسته و محتاط و پسران را در قالب نقش‌های رقابتی و تهاجمی و دارای موقعیت برتر به تصویر می‌کشد؛ و این امر موجب می‌شود در آینده ظلم فاحشی در حق زنان صورت گیرد و آن‌ها را از نقش اصلی خود به‌عنوان یک انسان دور کند و به ایفاء نقش‌های کلیشه‌ای و دستوری که جامعه به آن‌ها القاء کرده بکشانند.

• «استفانی گرت» [Stephanie Garrett] با تکیه بر تحقیق معروفی که توسط «دیل» انجام گرفته، بیان می‌دارد مدارس غیرمختلط کلیشه‌سازی را تقویت کرده، انتخاب دختران را محدود می‌نماید و به لحاظ اجتماعی نامطلوب است. وی در ادامه از زبان «اسپندر» حضور دختران را برای تقویت تصویر مثبت از پسران ضروری می‌داند و برجستگی پسران را به ضرر دختران. (گرت، ۱۳۸۰، ص ۱۱۲)

• «سیمون دوبوار» [De Beauvoir s.(1947)] نیز در کتاب «جنس دوم» مدعی است که این طبیعت نیست که محدودیت نقش‌های زنان را موجب می‌شود، بلکه این نقش‌ها زائیده‌ی مجموعه‌ای از پیش‌داوری‌ها، سنت‌ها و قوانین کهنی هستند که خود زنان نیز کم‌وبیش در پیدایش آن‌ها شریک‌اند. جمله‌ی معروف وی (کسی زن به دنیا نمی‌آید، بلکه زن می‌شود) اشاره به همین مضمون است. (دوبوار، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۳)

جامعه‌ی آرمانی از نگاه این رویکرد، جامعه‌ای است که تفاوت‌های جنسیتی را نشان ندهد و بهترین راه، آن است که نظام آندروژنی (دوجنسیتی) جایگزین نظام تفاوت‌نگر و تفکیک جنسیتی قرار گیرد. ضرورت این تحول با تغییر سبک زندگی (Life Style) و ایجاد نیازهای جدید در زندگی بشری و به‌تبع آن، رشد و توسعه‌ی تخصص‌های علمی بیش‌ازپیش احساس می‌شود.

در نقد این دلیل نیز باید عنوان کرد که: همواره در تاریخ پرفراز و فرود بشریت تبعیض‌هایی بین انسان‌ها و به‌خصوص بین زن و مرد وجود داشته و دارد که ریشه در جهل و فرهنگ‌های غلط حاکم بر جامعه‌ی بشری دارد و جریان فمینیست نیز پاسخی به این رفتار فرودستانه بود؛ اما این مهم را نباید از نظر دور داشت که بین عدالت و تساوی فرق است. ما تساوی زن و مرد را در کلیه‌ی عرصه‌های تربیتی، حقوقی و اجتماعی نمی‌پذیریم اما عدالت

را به‌عنوان رکن اصلی نظام خلقت و اصل اساسی جامعه‌ی بشری قبول داریم. گزاره‌های قرآنی و روایات ما با نگاه عدالت‌محور به زن و مرد از آن‌ها نقش‌ها و تکالیف متفاوتی را خواستار است.

خداوند در قرآن عدالت را عهد و وصیت الهی می‌داند (انعام/۶) و انسان را از این‌که بغض و کینه‌ی او مانع رفتار عادلانه با دیگران شود برحذر داشته است. (مائده/۸) و به‌صراحت مردم را به امانت‌گذاری بر اساس حق و عدالت امر می‌کند. (نساء/۵۸)

این اصل تربیتی در رفتار با فرزندان به‌طور ویژه موردتوجه آیات و روایات بوده است. رسول گرامی اسلام فرمودند: بین فرزندان عدالت برقرار نمایید همان‌گونه که دوست دارید بین شما در نیکی و لطف نمودن عدالت برقرار گردد. (مجلسی، ۱۳۴۰۳، ج ۱۰۱، ص ۹۲)

در روایت دیگری نیز شخصی را که حتی در بوسیدن بین فرزندان عدالت نورزید، مورد انتقاد قرار داد. (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۴۸۳)

ظرافت این اصل تربیتی را وقتی متوجه می‌شویم که فلسفه‌ی آن را از بیان نورانی امام باقر علیه‌السلام بشنویم. ایشان فرمودند: «به خدا سوگند من برخی از فرزندانم را این‌گونه تربیت می‌کنم و شخصیت آن‌ها را می‌سازم که او را روی زانویم می‌نشانم و محبت زیادی به او می‌کنم و خیلی خدا را شکر می‌کنم به خاطر او با این‌که حق با فرزندان دیگر من است ولیکن غرضم این است که می‌ترسم بین او و سایر فرزندانم چیزی شبیه آنچه بین یوسف و برادرانش پیش آمد، بروز کند!» (شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۹، ص ۲۴۶)

آسیب‌های تربیتی تبعیض فقط متوجه فرزندان نخواهد شد چراکه دامنه‌ی آن دامن والدین و جامعه را نیز خواهد گرفت. بی‌مهری و بی‌توجهی به دلیل بدبینی نسبت به والدین، بروز حس سلطه‌جویی و برتری‌طلبی در فرزندی که موردتوجه خاص قرار گرفته، موردحسادت واقع شدن فرزندی که توجه خاص به او شده، احساس حقارت و خودکم-ترینی فرزند تحقیر شده، بدآموزی و الگوبرداری منفی، سوءاستفاده‌ی دیگران و... برخی از این آسیب‌هاست. (قائمی مقدم، ۱۳۸۸، ص ۴۶-۵۰)

این رفتار عادلانه در جایی که جنسیت فرزندان متفاوت است بیشتر مورد تأکید

روایات است. به طوری که راه ورود والدین به بهشت شمرده شده است.

رسول مکرم اسلام (صلی الله علیه و آله) فرمود: «هر کس فرزند دختری دارد و او را آزار نمی‌دهد و به او اهانت نمی‌کند و سایر فرزندانش را بر او ترجیح نمی‌دهد خداوند او را داخل بهشت می‌گرداند». (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۵، ص ۱۱۸)

اسلام نه تنها با نابرابری جنسی مخالف است و راهبردهای دقیقی همچون ایمان و اخلاق را جهت جلوگیری از ستم و نابرابری جنسی در محیط خانواده و اجتماع به صورت ظریف مطرح نموده است؛ بلکه در جزئی‌ترین رفتارهای خانوادگی و اجتماعی، اصل عدالت را اساس رسیدن به کمال می‌داند. اسلام برخلاف دیدگاه‌های جبرگرایی و محیط-گرایی فمینیسم، در عین قبول تفاوت‌های زیستی و تکوینی و برخی تفاوت‌های روان-شناختی که مبنای تفاوت نقش‌ها و تکالیف زن و مرد است، اصل برابری ارزشی دختر و پسر را در آیات و روایات به طور صریح مطرح نموده است. (بستان، ۱۳۹۰، ص ۷۴)

«آنچه فطرت اقتضا می‌کند این است که باید حقوق و وظایف یعنی گرفتاری‌ها و دادنی‌ها بین افراد انسان مساوی باشد و اجازه نمی‌دهد یک طایفه از حقوق بیشتری برخوردار و طایفه دیگری از حقوق اولیه خود محروم باشد. لیکن مقتضای این تساوی در حقوق که عدل اجتماعی به آن حکم می‌کند این نیست که همه مقام‌های اجتماعی متعلق به همه افراد باشد... و این همان است که جمله‌ی «وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلِيهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرَّجَالِ عَلِيهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (بقره، ۲۲۸) به آن اشاره می‌کند چون این جمله در عین این که اختلاف طبیعی بین زنان و مردان را می‌پذیرد به تساوی حقوق آن دو نیز تصریح می‌کند». (طباطبایی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۲۷۴)

۳-۲ تضعیف زنان و جلوگیری از رشد شخصیت و اعتماد به نفس آن‌ها

رویکرد تربیت آندروژنی (دوجنسیتی) و تساوی محور معتقد است برونداد رویه‌ها و نظام سنتی حاکم بر تربیت چیزی جز تضعیف زنان و جلوگیری از رشد شخصیت آن‌ها نیست.

«مری و لستون کرافت» که در سال ۱۷۹۲ کتاب «استیفای حقوق زنان» را منتشر کرد و به مخالفت با «روسو» [Rousseau] پرداخت، در مخالفت خود اظهار داشت که از شرایط

یک جامعه‌ی واقعاً متمدن، آموزش زنان و آزادی آنهاست. خداوند به همه‌ی انسان‌ها عقل عطا کرده تا بتوانند بر احساسات خود چیره شده و معرفت و فضیلت کسب نمایند. محروم کردن زنان از این که بتوانند وجود خود را کمال بخشیده و توانایی خود را برای نیل به سعادت افزایش دهند، به این معناست که آنها را پست‌تر از انسان و هم‌چون جانورانی اهلی و آرام تلقی کرده باشیم. این به معنای پایمال کردن حقوق آنهاست که هم به زنان و هم به مردان (که زنان را به اسارت گرفته‌اند) لطمه خواهد زد. (جیمز، ۱۳۸۸، ص ۸۶)

مسئله‌ی مقابله با تبعیض جنسیتی تا جایی در کانون توجه رویکردهای روان‌شناسی و جامعه‌شناسی فمینیستی قرار گرفت که برای درمان زنان بیمار از ستم جنسیتی، شاخه‌ای در روان‌درمانگری به نام «روان‌درمانگری فمینیستی» ایجاد نمودند و برای حل مشکلات بهداشت روانی زنان راهکارهایی هم‌چون: تقویت ویژگی‌ها و نقش‌های زنانه، تقویت گرایش زنان به ازدواج، تقویت فعالیت‌های اجتماعی زنان، تغییر نگرش مادران و تقویت رعایت حدود اخلاقی در روابط بین زن و مرد را پیشنهاد نمودند. (معاونت پژوهش، ۱۳۹۰، ص ۲۶۹-۳۰۰)

در حوزه اخلاق کاربردی نیز شاخه‌ای با عنوان کلی «تبعیض مثبت» و با عنوان جزئی «اخلاق فمینیستی» به‌منظور خاتمه دادن به رفتارهای تبعیض‌آمیز جنسی و نژادی و جهت دست‌یابی زنان و اقلیت‌ها به موقعیت‌هایی که به دلیل ستم تاریخی بر آنان وارد شده است، ایجاد شد. نگاه انتقادی این رویکرد اخلاقی متوجه شیوه‌هایی است که در اخلاق سنتی موجب زیردست قرار گرفتن زنان شده است و حقوق آنها را نادیده گرفته و شأن و شایستگی زنان را پائین آورده است. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۸، ص ۳۳۱-۳۴۲)

در نقد این دلیل نیز باید گفت: شیوه‌های متفاوت تربیتی برای ظهور صحیح استعداد‌های زن و مرد به کار گرفته می‌شود نه تضعیف زنان. آن چیزی که موجب تضعیف زنان می‌شود استفاده‌ی نادرست از شیوه‌های تربیتی و یا به کار بردن شیوه‌های غلط تربیتی است نه تفاوت شیوه‌ها. ما اگر به تساوی تربیتی زن و مرد هم قائل باشیم اما شیوه‌های تربیتی را درست اعمال نکنیم دچار تضعیف متربی خواهیم شد و این ربطی به جنسیت متربی ندارد بلکه مشکل از خود مربی است.

نتیجه‌گیری

این پژوهش ضمن بررسی دو دیدگاه موافقان و مخالفان اعمال متفاوت شیوه‌های تربیتی مبتنی بر جنسیت به این نتیجه دست یافت که:

موافقان تفاوت که بیشتر نگاه‌های سنت‌گرایانه دارند، به تفاوت ذاتی زن و مرد باور دارند و تفاوت‌های جنسیتی را به صفات ذاتی برمی‌گردانند. در نتیجه بر اساس این دیدگاه باید در تربیت دو جنس متفاوت، به شیوه‌های متفاوت روی آورد چراکه در تربیت صحیح سه انگاره مهم باید مورد توجه قرار گیرد: توجه به تفاوت‌های فردی، لزوم نقش‌آفرینی متفاوت جهت استحکام بیشتر خانواده و حفظ نظام ارگانیک جامعه. در این صورت است که باید شیوه‌های متفاوتی را در تربیت پیش‌رو گرفت.

در مقابل، مخالفان که معتقد به تأثیر عوامل اجتماعی و فرهنگی در طول تاریخ بر باورها و رفتارهای وابسته به جنس و طرد هرگونه تبعیض جنسیتی در تمام عرصه‌های حقوقی، اجتماعی و تربیتی هستند، عرصه‌ی تعلیم و تربیت را بهترین بستر برای توانمندسازی زنان و بیان دیدگاه‌های نقادانه‌ی خود و رسیدن به برابری کامل زن و مرد می‌دانند؛ بنابراین با استناد به سه مؤلفه‌ی تساوی زن و مرد در اصل خلقت، ماهیت و هویت و نیز تبعیض‌آمیز بودن شیوه‌های متفاوت تربیتی، هم‌چنین تضعیف زنان و جلوگیری از رشد شخصیت آن‌ها در صورت اعمال شیوه‌های متفاوت تربیتی، معتقدند باید در تربیت، از اعمال شیوه‌های تربیتی متفاوت خودداری نمود. در نقد این دیدگاه باید گفت: اولاً استنتاج تساوی تربیتی از تساوی در ماهیت صحیح نیست و باید در تربیت صحیح به تفاوت‌های هویتی و نقشی توجه نمود. ثانیاً تفاوت تربیتی الزاماً به تبعیض نمی‌انجامد بلکه این اعمال ناصحیح شیوه‌هاست که تبعیض را در پی دارد نه اصل تفاوت در شیوه‌ها و ثالثاً رشد زنان در شناخت درست شخصیت و خصوصیات زنانه و واگذاری نقش‌های متناسب با دارایی‌ها و استعدادهای زنان است نه واگذاری مسئولیت‌ها و نقش‌های مردانه به آن‌ها.

فهرست منابع

قرآن کریم

- ۱- ابن بابویه، محمد بن علی، *من لایحضره الفقیه*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۳ ق، چ ۲
- ۲- آبوت، پاملا و والاس، کلر، *جامعه‌شناسی زنان*، ترجمه منیژه نجم‌عراقی، تهران، نی، ۱۳۹۱، چ ۸
- ۳- بستان، حسین، *اسلام و تفاوت‌های جنسیتی در نهادهای اجتماعی*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۱، چ ۳
- ۴- _____، *جامعه‌شناسی خانواده با نگاهی به منابع اسلامی*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۲، چ ۲
- ۵- _____، *نابرابری جنسی از دیدگاه اسلام و فمینیسم*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۰، چ ۵
- ۶- بیات، عبدالرسول، *با همکاری جمعی از نویسندگان، فرهنگ واژه‌ها*، قم، مؤسسه اندیشه و فرهنگ دینی، ۱۳۸۱، چ ۱
- ۷- پیز، آلن و پیز، باربارا، *آنچه زنان و مردان نمی‌دانند*، ترجمه زهرا افتخاری، تهران، نسل نواندیش، ۱۳۸۴، چ ۱
- ۸- جمعی از نویسندگان، *روانشناسی رشد با نگرش به منابع اسلامی*، تهران، سمت، ۱۳۷۴
- ۹- جمعی از نویسندگان، *اخلاق کاربردی؛ چالش‌ها و کاوش‌های نوین در اخلاق عملی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۸، چ ۲
- ۱۰- جمعی از نویسندگان، *فرهنگ جامع سخنان حضرت فاطمه (سلام الله علیها)*، ترجمه علی مؤیدی، تهران، بین الملل، ۱۳۸۹، چ ۲
- ۱۱- جنیفر، سامرویل، *فمینیسم و خانواده*، ترجمه محمود ارغوان، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۸۸، چ ۱
- ۱۲- جوادی آملی، عبدالله، *تفسیر تسنیم*، قم، اسراء، ۱۳۹۰، چ ۳
- ۱۳- جیمز، سوزان، *فمینیسم و دانش‌های فمینیستی*، قم، دفتر مطالعات زنان، ۱۳۸۸
- ۱۴- حکمت، محمد آصف، «بررسی و نقد نظریه تربیتی فمینیسم»، *اسلام و پژوهش‌های*

تربیتی، دوره چهارم، ش ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۱

۱۵- دبور، سیمون، جنس دوم، ترجمه قاسم صنعوی، تهران، توس، ۱۳۸۰، چ ۴

۱۶- دورانت، ویل، *لذات فلسفه*، ترجمه عباس زریاب، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴، چ ۱۷

۱۷- ریتز، جرج، *نظریه‌های جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ترجمه‌ی محسن ثلاثی، تهران،

علمی، ۱۳۸۳، چ ۸

۱۸- زمخشری، محمود، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۴۱۹ ق،

چ ۳

۱۹- زیبایی نژاد، محمدرضا، *جایگاه خانواده و جنسیت در نظام تربیت رسمی*، قم، هاجر،

۱۳۹۱، چ ۱

۲۰- سید بن قطب، ابن ابراهیم شاذلی، *فی ظلال القرآن*، بیروت، دارالشروق، ۱۴۱۲ ق، چ ۱۷

۲۱- سیف، سوسن و همکاران، *روان‌شناسی رشد*، ج ۱، تهران، سمت، ۱۳۷۹، چ ۱

۲۲- شعاری نژاد، علی اکبر، *مبانی روان‌شناختی تربیت*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات

فرهنگی، ۱۳۶۶، چ ۱

۲۳- شیخ حرّ عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعه*، قم، مؤسسه آل‌البیت، ۱۴۰۹ ق، چ ۱

۲۴- الشیرازی، صدرالدین محمد (مشهور به ملاصدرا)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه*

الاربعه، قم، طلّیعه نور، ۱۴۲۸ ق، چ ۲

۲۵- طباطبایی، محمدحسین، *المیزان*، بیروت، مؤسسه الاعلمی، ۱۴۱۱ ق

۲۶- طوسی، محمد بن محمد نصیرالدین، *اخلاق ناصری*، تهران، علمیه اسلامی، ۱۳۹۱، چ ۷

۲۷- عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، *نورالثقلین*، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۵ ق، چ ۴

۲۸- علاسوند، فریبا، *زن در اسلام*، قم، نشر هاجر، ۱۳۹۰، چ ۱

۲۹- فخر رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء تراث، ۱۴۲۰ ق، چ

۳

۳۰- فیض کاشانی، محسن، *الاصفی فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۸ ق، چ ۱

۳۱- قائمی مقدم، محمدرضا، *روش‌های آسیب‌زا در تربیت*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه،

۱۳۸۸، چ ۲

۳۲- قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر القمی*، قم، دارالکتاب، ۱۴۰۴ ق، چ ۳

- ۳۳- قیوم زاده، محمود و حسینی، سید محمد، *ارمغان فمینیسم و کرامت بانوی مسلمان*، تهران، دانشگاه آزاد اسلامی، ۱۳۸۷، چ ۱
- ۳۴- کارل، الکسیس، *انسان موجودی ناشناخته*، ترجمه عنایت (عنایت‌الله شکبیا پور)، تهران، امیر بهادر، ۱۳۷۸، چ ۸
- ۳۵- گاردنر، ویلیام، *جنگ علیه خانواده*، تلخیص و ترجمه معصومه محمدی، قم، دفتر مطالعات زنان، ۱۳۹۲، چ ۳
- ۳۶- گرت، استفانی، *جامعه‌شناسی جنسیت*، ترجمه کتابیون بقایی، تهران، دیگر، ۱۳۸۰، چ ۱
- ۳۷- گرو، بنوات، *زنان از دید مردان*، ترجمه محمدجعفر پوینده، تهران، جامی، ۱۳۷۹، چ ۳
- ۳۸- گری، جان، *مردان مریخی زنان ونوسی*، ترجمه انتشارات چاف، قم، ملینا، ۱۳۸۸، چ ۴
- ۳۹- گلن، ویلیام و مرتن، هنری، *کتاب مقدس*، ترجمه فاضل خان همدانی، تهران، اساطیر، ۱۳۸۰، چ ۱
- ۴۰- گنجی، حمزه، *روان‌شناسی تفاوت‌های فردی*، تهران، بعثت، ۱۳۷۰، چ ۲
- ۴۱- _____، *روان‌شناسی عمومی*، تهران، ساوالان، ۱۳۹۲، چ ۶۲
- ۴۲- گیدنز، آنتونی، *جامعه‌شناسی*، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، نی، ۱۳۹۲، چ ۲۸
- ۴۳- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، *بحار الانوار*، بیروت، احیاء التراث، ۱۴۰۳ ق، چ ۲
- ۴۴- مشیرزاده، حمیرا، *از جنبش تا نظریه اجتماعی*، تاریخ دو قرن فمینیسم، تهران، شیرازه، ۱۳۸۵، چ ۳
- ۴۵- مصباح یزدی، محمد تقی، *پرسش‌ها و پاسخ‌ها*، قم، مؤسسه امام خمینی، ۱۳۹۱، چ ۸
- ۴۶- مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، قم، نشر صدرا، ۱۳۸۷، چ ۱
- ۴۷- _____، *نظام حقوق زن در اسلام*، تهران، صدرا، ۱۳۸۲، چ ۳۵
- ۴۸- معاونت پژوهش، *جنسیت از منظر دین و روان‌شناسی (مجموعه مقالات)*، قم، مؤسسه امام خمینی، ۱۳۹۰، چ ۱
- ۴۹- ملک‌زاده، فهیمه، *تأثیر جنسیت بر اشتغال*، تهران، جامعه‌شناسان، ۱۳۹۲، چ ۱

چکیده مقالات به انگلیسی

Investigating the reason for the difference in the upbringing methods of girls and boys in the family by relying on verses and traditions

*Seyed Ahmad Hashemi Aliabadi
Javad Khosravi*

Abstract

The discussion of differences or equality between men and women and, consequently, educational differences in general and differences in educational methods in particular is one of the important topics in educational sciences. The main question of this research is whether the educational methods for girls and boys are basically the same or in some cases different from each other? Following this question, the second question is what are the reasons for the equality or difference of educational methods? This study, while examining the arguments for and against differences in educational methods, concluded that paying attention to individual differences, the need to play a different role in the family and maintaining the organic system of society are important reasons for agreeing differences in educational methods and vice versa; Equality between men and women in the principle of creation, nature and sexual identity, prevention of gender discrimination as well as the development of personality and self-confidence of women are the reasons for the differences. The purpose of the author is to carefully and reasonably examine the arguments of the proponents and opponents of the difference in educational methods with descriptive and analytical methods and in some cases critically. The data processing method of this article is library.

Keywords

Education, education methods, girls, boys, family.

A Critical Study of Fakhr Razi's Rationalist Approach in Theology

Gholamhussein Gerami

Abstract

The ways to attain theism can be divided into four general approaches: rationalism, narrativeism, empiricism, and intuitionism. Fakhr al-Din al-Razi is one of the Ash'arite thinkers who believes in the rationalist approach in theology and considers reasoning and proof as the only way to know God. Accordingly, he believes that the cognition that is obtained for us about God Almighty is a general and indeterminate knowledge.

Fakhr al-Din al-Razi's rationalist approach can be criticized from three perspectives. The most important drawbacks of such an approach are the methodological confinement as well as disregard for the knowledge by presence (consciousness) and intuitive approach as the most valuable way to attain the knowledge of God. Refusal to accept the common innate nature of human beings and consequently the denial of innate theism is another problem of Fakhr al-Din al-Razi's rationalist approach.

Acceptance of the possibility of seeing God by man, and the presentation of various Qur'anic evidence to prove it by Fakhr al-Din al-Razi, which in fact leads to personal knowledge, is one of the important challenges for him that causes an internal conflict in his theological stances.

Keywords

Theology (theism), Rationalist approach, Fakhr al-Din al-Razi (Fakhruddin Razi), innate nature, seeing God.

Explaining the effective theological structures in the Ashura movement

*Seifollah Karim,zadeh
Abbas,ali Heidary
Mahmoud Qayumzadeh
Hosein Khosravi*

Abstract

The present study seeks to explain the effective theological structures in the Ashura movement. Since the uprising of Ashura has always been accompanied by a mixture of love and affection, philosophical and intellectual categories have found less opportunity to enter its field. Therefore, the need for such researches occurs and places the Ashura movement in different fields. This research tries to prove the hypothesis that all the actions and omissions of Imam Hussein (AS) had a rational and theological basis by using descriptive, analytical methods and collecting library information and taking fish by studying related sources as well as using various verbal and historical software and internet search. The result of his research is the fact that theology, due to its strong intellectual structure, fully supports the foundation of the movement and even the culture of Ashura. Because on the one hand, by using reason and reasoning, it proves the doctrinal principles of Islam, which Imam Hussein (AS) embodies, and on the other hand, it opens the way for scientific, intellectual and philosophical debates about the thought of Ashura.

Keywords

The key words in this research are theological structures, Ashura movement and Imam Hussein.

The concept and position of prayer according to Talmud and Javadi Amoli based on Tasnim

Mohammad Kaveh

Abstract

Prayer is man's relationship with God and is based on epistemological, ontological and occult influence on intuition. Clarification and deepening in the above-mentioned principles are effective in differentiating the position of prayer.

What is the question of the meaning and place of prayer in the book of Talmud and Javadi Amoli's view based on Tasnim's interpretation?

The method is to describe and analyze library information. Our hypothesis is the fundamental difference between the two

Achievements in the Talmud: The reason for prayer is man's spiritual resemblance to God in creation. The motivation of the da'i is more "wanting" and the da'i is limited in naming the attributes of God.

The original form of prayer has changed, and prayer and supplication have become obligatory. Most of the words of prayer have been prepared by the Sanhedrin scholars in eighteen blessings and the interpretations of prayer are human.

Tasnim: The positive reason for prayer is the inherent poverty of the living. The motivation of the caller is no more to "read" and name the attributes of God.

The words of prayer quote the words of the Infallible Prophet (AS) and the knowledge of the caller to its contents is certain and has promoted the knowledge of belief, education, worship and distinguishing the position of prayer.

Keywords

Dua, Brakha, Tefillah, Talmud and Tasnim.

Division of verses of the Holy Quran with emphasis on belief Proposition

Yaghub Feizi

Mostafa Abbasi Moghadam

Hamidreza Fahimi Tabar

Abstract

The Holy Quran is full of necessary teachings on the topics and dimensions of human life, and adhering to them in the field of thought, tendency and behavior, will certainly include human health, well-being and happiness. Since all these propositions and teachings are the same as divine revelation, new and efficient formats and categories provide the ground for knowing more about the teachings of revelation and cause accurate, comprehensive and proportionate attention to all verses, and from excesses and deficiencies. It prevents them from believing and acting. The division of propositions in the division of Qur'anic subjects (such as: beliefs, rules, ethics, stories) as a new method leads to obtaining accurate and statistical information about the degree of attention of the Qur'an to each category of Qur'anic subjects and contents. It is to introduce the division of a proposition and explain the necessity, types and manner of it.

Keywords

Propositional division .Qur'anic divisions .belief proposition.

Complaint and explanation of its intellectual foundations in Hafez's poetic thought system

*Tayyebah Alizadeh
Mohammad Reza As,ad
Majid Azizi*

Abstract

Complaint is a kind of lyrical literature in which the poet tries to explain the cause of his suffering and annoyance to the audience. In general, complaints can be divided into five categories: personal, philosophical, social, mystical, and political. Hafez is one of the prominent poets of the Persian language who has addressed various complaints in his poems

Is. In the present study, which has been done by the method of content analysis, we have complained and explained its intellectual foundations in the system of Hafez's poetic thought. Based on the results of the research and considering that the poems of each poet are a symbol of the inner workings of that poet, it is obvious that what made Hafez complain and criticize is in fact a reaction to the demonstrative behaviors of hypocritical religious people, preachers, tyrants and political situations. And the unsettled society of that time and beyond On these is determinism, which is rooted in the philosophical view of existence and time, and in fact it is this philosophical view that has formed the basis of Hafez's theological thought.

Keywords

Lyrical Literature, Poetry, Complaints, Theological Thought, Hafez Shirazi.

A Critical Analysis of the Fundamentals and Method of Contemporary Separatists in the Interpretation of the Qur'an

*Mohammad Arab Salehi
Farideh Pishvaei*

Abstract

The intellectual trend of "separatism" (Tafkik) which is chronologically divided into predecessor and successor periods, while negating the philosophical intellect in comprehending the Qur'an, acknowledges merely an interpretation based upon the correct tradition. The contemporaries of this trend take a more balanced approach compared to their predecessors, and with a specific definition of intellect, they assume functions for it in interpretation. The present article, using the documentary method for data collection and a critical approach, evaluates the fundamentals and interpretive method of separatism with a focus on instances of their work, and seeks to prove the hypothesis that despite such merits as special attention to the divine understanding of the Qur'an or the use of the analytical intellect, contemporary separatists' foundation and interpretive method suffer from drawbacks and disadvantages. The most significant critiques are to diminish the deep Qur'anic teachings to comparative and apparent signification, to regard personal perceptions as proof, and to pose obstacles to the extension of knowledge by some verses. While this trend accuses its opponents of imposing human findings on the interpretation of the Qur'an, it considers its own understanding of the Qur'an, with its separative presuppositions in interpretive method and foundation, to be the very meaning perceived by the innate intellect, without presenting a precise system of the epistemological approach and the requirements of its system of thought. This reduces the scientific weight of this trend and puts it in a lower position than other interpretive approaches.

Keywords

contemporary separatists, critique, intellect, fundamentals, method, interpretation.

Islam and the Western Universal Declaration of Human Rights: Apostasy, Freedom of Thought

Mahdi Salehi

Mohammad Jafari Harandi

Mohammad Asadi Mehmandust

Abstract

The Universal Declaration of Human Rights focused on determining the most important principles of human rights and freedoms, including freedom, equality and, etc. But despite its global nature, it has raised many challenges among the nations of the world, including Muslim countries. This declaration ignores the main basis of human rights, which are emphasized in Islam, that is, the uniqueness of God, which is ignored and limited to human intellects in it, and the centrality of man in compiling this declaration is one of the main challenges that the new Western world has created for the Islamic world. The present study has been written with a critical and comparative expression, in a descriptive-analytical method with a library approach. The results of analytical arguments show that human rights from the perspective of Islam are part of the school of Islam, divine laws and faith of the heart that recognizes and binds on human rights. But the focus of the Universal Declaration of Human Rights is on human reason and the denial of any ethnic, religious or cultural domination of man. Therefore, in religious thinking, human rights are more thoughtful and guarantee more implementation. There are many similarities and differences between the International Charter of Human Rights and the Declaration of Human Rights from the perspective of Islam. However, due to differences in the philosophical and ideological foundations of many of the basic principles of the two charters, these concepts cannot be absolutely accepted by Islam in the same way as stated in the Universal Declaration of Human Rights.

Keywords

Islam, Western Universal Declaration of Human Rights, apostasy, freedom of thought.

Comparative study on prosperity in point of view of the Quran and philosophy: a study on some concepts and approaches

*Ahmad Reza Shah Senaie
Mojtaba Jafari
Mohsen Fahim*

Abstract

In the process of conflict between the forces of good and evil in human beings, sometimes the low inclinations prevail over the higher tendencies and the intellect and nature of man, and man, with sin, submits to the bondage of the descending powers of the soul. Accordingly, the main issue of the present study is the question of happiness. And we are looking for the answer to this question, what is the solution of the Holy Quran to get rid of this humiliation and how to achieve happiness? Therefore, the purpose of this article is the semantics of happiness in the Holy Quran; But since the approach of philosophy to the question of happiness is also considered in the present research; Therefore, the next goal is the semantics and method of achieving happiness in the philosophical system by focusing on Mulla Sadra's views. The findings of the present study, which is based on descriptive and analytical methods, show that the two words "Fawz" and "Fallah" are semantic equivalents of the word happiness in the Holy Quran. Happiness is valuable in its own way from the perspective of the Qur'an and philosophy. In the field of methods of achieving happiness, the Holy Qur'an has introduced two categories of doctrinal and practical factors, while in the philosophical system, mainly the method of self-cultivation has been emphasized. This article is not comprehensive and each of them has examined one of the characteristics. It should be noted that this article is taken from the author's doctoral dissertation.

Keywords

Happiness, Holy Quran, Mulla Sadra, Semantics, Practical Approach.

Critique of Ash'arite Quranic arguments about seeing God based on the views of Allama Helli and Allama Tabatabaie

Farahnaz Razmi

Nafiseh FayazBakhsh

Babak Abbasi

Alireza Darabi

Abstract

The topic of seeing God is one of the oldest theological matters that has always been considered by religions, and school of human thoughts. In Islam, the Ash'arites, as the largest theological sect of the Tradition, have a unique view in this regard and consider it impossible to see God with the bare eye in this world, but it is allowed in hereafter. It uses philosophical and mystical teachings to make this impossible .

During our time, Allama Tabatabaie Provided the most accurate analysis on the subject of relying on the divine nature of human, removing the veil, and the subject of intuition .

In this article, which is of evidence type and its method, content analysis and clarification is of comparative type, for the first time, the point of view of Allama Helli, who has argued in this regard and devoted many of his works to himself compare to the view of Ash'arites. Therefore, he compares the views of the eleventh century theologian (Allama Helli) with the fifteenth century commentator (Allama Tabatabaie) which shows the evolution of philosophical and interpretive theological view during these four centuries.

Keywords

Vision of God, Ash'areh, Allameh Tabataba'i, Allameh Halli, Quranic evidence.

Objectives, principles, methods and foundations of Islamic education with emphasis on the mystical thought of Imam Khomeini (RA)

Ahya Dakmaei

Jamshid Sadri

Hatef Siahkoohia

Seyed Hojjat Mahdavi Saeedi

Abstract

In order to recognize and promote the school of thought and practical life of the founder of the Islamic Republic of Iran and read the intellectual system of the great architect of the Islamic Revolution and according to the emphasis of the Supreme Leader on keeping the religious and educational thought and practical life of His Holiness and highlighting its role as a basic criterion in all politics Plans and programs and its extension in the set of pillars of the system need to be further researched in the dimensions of mystical education with the cooperation of universities, cultural societies and scientific centers across the country. Imam Khomeini's intellectual angles in this field should be further researched and researched. It is rooted in the mysticism of the Imam, it has always been the concern of the Imam, so that Islamic education is closely related to the mysticism of the Imam and the original sources of Islam, namely the Qur'an and Sunnah, which inevitably has an important effect on Islamic education. The present study intends to explain the principles, methods and foundations of the process of education from Imam's mystical point of view. In fact, the author seeks to answer the question of what is the process of Islamic education based on Imam's mystical teachings and the relationship between instructor and teacher as well as expression of characteristics? The goals and objectives education and training of Imam mysticism will be explained and explained by inferring from the principles, methods and foundations.

Keywords

Ethics, Education, Islamic Mysticism, Imam Khomeini's Thoughts.

A look at the copy and content of the book "Tafrid al-Etemad fi Sharh Tajrid al-A'tiqad"

*BaratAli Hatami
Mahdi Najafi Afra
Maghsoud Mohammadi*

Abstract

TAJRID-ALEATEGHAD " is one of the most famous theological books in the Islamic world, which due to its importance and position, many commentaries have been written by Shiite and Sunni scholars

The commentary of "Abu al-'Ala Esfarayeni" on this book, entitled "Tafrid al-Etemad fi Sharh Tajrid al-A'tiqad", has remained linear until now despite its historical background. Considering the method of description of this book, which makes it unique in its kind, we decided to show its historical importance and introduce and compare the existing versions, to express how to describe and show the mastery and effort of the commentator Let's deal with the author's thoughts and theories and show the scientific status and importance of this book to thinkers and researchers in the field of Islamic theology and philosophy.

Key words

Khawaja Nasir al-Din Tusi, Abul Alaa Esfraini, Tajrid al-Etiqad, Tafrid al-Athidam, Sharh Mazzagi, Manuscript, Majlis.

A study of the miraculous aspects of the Holy Quran from the perspective of Allameh Tabatabai and Orientalists

*Fatemeh Javadian Asl
Abdorreza farhadiyan
Fatemeh Khalili*

Abstract

comparing the opinions of thinkers in the field of Quranic studies, it is possible to achieve the growth and expansion of Quranic studies and the recognition of the greatness of revelation, and to remove deviant thoughts from the holy area of the Quran.

According to Allameh, the miracles of the Quran are absolute and are not limited to specific aspects. Some of the aspects that Allameh discussed include the miracle of the Prophet's (PBUH) being an Umi, the absence of differences in the Qur'an, occult news, legal miracles, verbal miracles, and scientific miracles. According to Allameh, a miracle is the intervention of a force outside the world of nature and does not mean the acceptance of the intellectual impossibility, and the Qur'an considers the miracle according to the law of causality, which is accepted by the intellect.

According to Allamah, the revelation has the divine word and divine origin and is far from differences, contradictions and distortions. The revelation was brought to the people by the Prophet (PBUH) who had the status of infallibility.

Orientalists' views on revelation can be divided into three groups.

The first group studies the Qur'an without prejudice and fairly, and admits the truth and miracles of the Qur'an, and some of them have converted to Islam.

The second group has realized the revelation of the Qur'an, but they refuse to acknowledge the miracles of the Qur'an and consider the origin of the Qur'an to be human.

The third group denies the revelation of the Qur'an and the prophethood of the Prophet (PBUH), and the study of the Qur'an by this group is prejudiced and contradictory.

Keywords

Qur'an, miracle, revelation, Prophet (PBUH), Allameh Tabatabai, Orientalists, Montgomery Watt, Yusuf Dareh Haddad.

The truth of the secrets of worship (prayer, Hajj) from the point of view of Ayatollah Abdullah Javadi Amoli and comparison with the view of Allama Mohammad Hossein Tabatabai

*Farideh Pour Siahi
Maryam Bakhtyar
Farajollah Barati*

Abstract

This study aims to express the views of Ayatollah Allameh Mohammad Hossein Tabatabai (RA), Ayatollah Abdullah Javadi Amoli on the truth of the secrets of worship (prayer, Hajj). The purpose of explaining the truth of the secrets of worship is to pay attention to the special and privileged endowment that man has in the universe, and that is to know the origin and creator of the world with absolute perfection, and then to move and move spiritually towards him, pouring all kinds of pollutions. Material is one of the areas of existence and intensification of the essence of the soul and enlightenment to the light of truth. Enjoying this feeling of attaining nearness to God, which is absolute beauty and silent perfection, and this is the supreme virtue of asceticism and disconnection from the world, which is born of the light of mysticism and man's full attention to the higher world. Zikr and supplications are with God and God says. For me, prayer is the pillar of prayer, and with its acceptance, other deeds will be accepted, and therefore the secrets of that pillar are the secrets of religion, and if the secrets of prayer are obtained and observed, the secrets of other deeds will also be obtained and observed.

Keywords

Prayer, Hajj, secrets, worship, interior, appearance.

THE QUARTERLY JOURNAL
OF Theological – Doctrinal Research
12 th Year. No. 48, Winter 2023

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, Enayatoallah Khademi,
Abdolhossein Khosro Panah, Mohammad Hassan Ghadrnan Maleki,
Mahmoud Qayyumzadeh, Abbas Ali Vafae, Jafar Shanazari Gorgabi,
Reza Berenjkari, Mohammad Rasul Ahangaran, Ahmed Deilami,
Ali Ahmad Naseh, Mohammad Mehdi Gorgian Arabi, William Grund,
Sayed Sajed Ali Pouri, Martin Brown

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: Hamidreza Alizadeh
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