

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

براساس نامه شماره ۳/۲۱۰۹۶۵ مورخ ۹۱/۱۱/۳ کمیسیون نشریات علمی کشور
(وزارت علوم، تحقیقات و فن‌آوری) 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 می باشد.

سال شانزدهم / شماره سه / شماره پیاپی ۶۳ / پاییز ۱۴۰۵

فصلنامه علمی پژوهش‌های اعتقادی. کلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه

سال شانزدهم / شماره سه / شماره شصت و سه / پاییز ۱۴۰۵ / شمارگان ۱۰۰۰ / بهای تک شماره ۵۰۰/۰۰۰ 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
امیرحسین 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)
مترجم :	محمد احسانی
صفحه آرایی :	حمیدرضا علیزاده
ویرایش :	خدمات احسان

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: ۰۸۶.۴۲۴۳۳۰۰۶. 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 نظام مند پژوهشگران ارجمند و نوآوری در حوزه دین پژوهی و کلامی، فصلنامه پژوهش های اعتقادی - کلامی انتشار می یابد و مقاله های علمی، پژوهشی در حوزه کلام و زمینه های اعتقادی مانند: فلسفه دین، عرفان و معنویت دینی، فلسفه و حکمت اسلامی و سایر موضوعات متناسب پذیرش می گردد.

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.
- ♦ مقاله های ارسالی باید دارای چکیده، واژگان کلیدی و عنوان به انگلیسی و عربی نیز باشد.
- ♦ مقاله ها دارای موضوع، اهداف، فرضیه، روش تحقیق، بحث و نتیجه گیری باشد.
- ♦ مقاله هایی 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 مآخذ مقاله باید در پایان مقاله به صورت دایرة 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.
- ♦ مقاله ها نباید از بیست صفحه متعارف تجاوز نماید و یک موضوع جزئی و خاص را کامل بررسی و اظهار نظر و نتیجه گیری کرده باشد.
- ♦ مسئولیت محتوای مقاله ها از هر جهت بر عهده نویسنده / نویسندگان می باشد.
- ♦ هیأت تحریریه در قبول یا رد و ویرایش مقاله ها آزاد است.
- ♦ مقاله ها 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
سازوکار حفظ نظام در اندیشه سیاسی اسلام؛ مطالعه موردی تعامل نظارتی شورای عالی اداری و دیوان عدالت اداری..... ۲۷-۷	
میلاد شریفی مقدم / حجت اله ابراهیمیان / محمد رضا حکاک زاده	
بررسی سطح «تبیین» در گفتمان سیاسی منعکس در اشعار عبید زاکانی بر اساس نظریه تحلیل گفتمان انتقادی رومن فرکلاف ۴۳-۲۹	
حمید احراری پور/ محبوبه ضیاء خدادادیان / فرزاد عباسی	
واکاوی مبانی خیرخواهی خداوند از منظر حکمت متعالیه ۶۸-۴۵	
سید عباس حسینی پور عزآبادی / محمد رنجبر حسینی / مهدی نصرتیان اهور	
تبیین جایگاه معرفت نفس در تحقق فنای عرفانی از دیدگاه ابن عربی و علامه طباطبائی .. ۸۸-۶۹	
لطیفه رضائی نسب / سید حاتم مهدوی نور/ حسن مهدی پور	
بررسی تحولات مفهومی بدن و نفس در شاکله هویت انسانی از دیدگاه اشاعره متقدم و متأخر ۱۱۱-۸۹	
نرجس رودگر/ زهرا ضیائی	
تحلیل انتقادی دیدگاه دکتر سروش درباره تاریخمندی قرآن (مطالعه موردی آیه ۱۰۱ و ۱۰۲ سوره مائده) ۱۳۲-۱۱۳	
محمد عرب صالحی / علیرضا یعقوبی	
بایدها و نبایدهای فعالیت در فضای مجازی بر اساس اصول و قواعد قرآنی..... ۱۵۶-۱۳۳	
عبدالحمید فرزانه	
نقش باورهای کلامی مترجمان در ترجمه‌های فارسی قرآن کریم (مطالعه موردی صفات خبری منفی نمای خداوند: مکر، اسف، انتقام و استهزاء)..... ۱۷۸-۱۵۷	
سمیرا قنبری / سهیلا جلالی کندری / میرسعید موسوی رضوی	

رویارویی ارتش ساسانی با مسلمانان از منظر آثار مورخان اسلامی..... ۲۰۹-۱۷۹

حسین مرادی سرخه مهری / لیلا محمدی

تطبیق اصول حکمرانی محلی با انگاره‌های الهیاتی و اعتقادی شیعه..... ۲۳۴-۲۱۱

محمد اسماعیل عبداللهی

بررسی تطبیقی - انتقادی مکانیسم تغییر رفتار در روانشناسی شناختی (الیس، بک و لازاروس) و

رویکرد شناختی امام رضا(ع)؛ با تکیه بر روش‌شناسی بنیادین پارسانیا..... ۲۶۴-۲۳۵

طاهره روشن / محمد مهدی مسعودی / علی اکبر عارف

عقلانیت باور دینی و خودبنیادی زبان دین: مطالعه تطبیقی دیدگاه برنند بلانشارد و لودویگ

ویتگنشتاین..... ۲۸۸-۲۶۵

نسیم زارعی / محمدرضا شمشیری / مهدی دهباشی

چکیده مقالات به انگلیسی (Abstracts)..... 1-12

سازوکار حفظ نظام در اندیشه سیاسی اسلام؛ مطالعه موردی تعامل نظارتی شورای عالی اداری و دیوان عدالت اداری

میلاد شریفی مقدم^۱

حجت اله ابراهیمیان^۲

محمد رضا حکاک زاده^۳

چکیده

پژوهش حاضر با هدف تبیین جایگاه نهادهای نظارتی درون حاکمیتی به عنوان سازوکارهای تحقق اصل «حفظ نظام» در اندیشه سیاسی اسلام انجام شده است. این تحقیق با روش توصیفی - تحلیلی و با رویکردی بین‌رشته‌ای، نقش و تعامل دو نهاد شورای عالی اداری (به مثابه نهاد سیاست‌گذار و هماهنگ‌کننده اداری) و دیوان عدالت اداری (به مثابه نهاد ناظر قضایی) را بررسی می‌کند. یافته‌ها نشان می‌دهد که شورای عالی اداری با مأموریت کارآمدسازی و یکپارچه‌سازی ساختار اداری، و دیوان عدالت اداری با وظیفه تحقق عدالت اداری و حاکمیت قانون، در یک رابطه دیالکتیکی «کارآمدی-عدالت» عمل می‌کنند. این تعامل - که گاه در قالب نظارت و ابطال مصوبات شورا توسط دیوان تجلی می‌یابد - یک سیستم تعادل‌بخش و اصلاح‌گر درون قوه مجریه ایجاد کرده و از طریق صیانت از مشروعیت و ارتقای کارآمدی نظام، به مثابه سازوکار عینی حفظ نظام اسلامی عمل می‌نماید. در نهایت، مقاله چالش‌های پیش روی این تعامل و راهکارهای تقویت آن را مورد بحث قرار می‌دهد.

واژگان کلیدی

حفظ نظام، اندیشه سیاسی اسلام، نظارت اداری، شورای عالی اداری، دیوان عدالت اداری.

۱. دانشجوی دکتری، گروه حقوق عمومی، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران.

Email: miladsharifi750@yahoo.com

۲. استادیار، عضو هیات علمی، گروه حقوق، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی قم، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: hojjat49@gmail.com

۳. استادیار، عضو هیات علمی، گروه حقوق، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی قم، ایران.

Email: mrhakak@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۵/۲/۱۹

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۲۲

طرح مسأله

در اندیشه سیاسی اسلام، «حفظ نظام» به عنوان یکی از والاترین واجبات شرعی و عقلی شناخته می‌شود که پایداری جامعه اسلامی و تحقق عدالت در گرو آن است (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۶۶۵). این مفهوم، که ریشه در متون دینی و آرای فقهای امامیه دارد، فراتر از یک توصیه اخلاقی، به اصلی بنیادین در حکمرانی اسلامی بدل شده است. بر این اساس، حکومت اسلامی موظف است سازوکارهایی را طراحی و تقویت کند که بقا و سلامت نظام را تضمین نماید. در این میان، «نظارت» نقشی حیاتی در شناسایی و اصلاح انحرافات و تحقق عدالت اداری ایفا می‌کند (نصیری، ۱۳۹۷، ص ۵۴). مرور ادبیات نشان می‌دهد مطالعات متعددی به بررسی اصل «حفظ نظام» در فقه و کلام اسلامی پرداخته‌اند (مانند مصباح یزدی، ۱۳۸۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶) و نیز جایگاه نظارت در حکومت دینی مورد بحث قرار گرفته است (نصیری، ۱۳۹۷؛ هاشمی، ۱۳۹۸). همچنین، پژوهش‌های مستقلی درباره صلاحیت‌ها و عملکرد شورای عالی اداری (معاونت توسعه مدیریت، ۱۳۹۷) یا دیوان عدالت اداری (قاضی زاده، ۱۳۸۹؛ حاجی ده‌آبادی، ۱۳۹۶) انجام شده است. با این حال، خلأ پژوهشی آشکاری در تحلیل تعامل نظام‌مند و سازنده این دو نهاد کلیدی با مأموریت‌های به ظاهر متمایز (سیاست‌گذاری کارآمدی محور در مقابل نظارت قضایی عدالت محور) در چارچوب نظری اصل حفظ نظام احساس می‌شود. اغلب تحقیقات موجود یا بر یک نهاد متمرکز بوده‌اند یا رابطه این دو را ذیل کلیات حقوق اداری بررسی کرده‌اند، بی‌آنکه سازوکار تعادل‌بخشی میان «کارآمدی» و «عدالت» را به عنوان ضرورتی برای تحقق غایت «حفظ نظام» واکاوی نمایند. نوآوری اصلی این مقاله در پر کردن همین خلأ است. این نوآوری در دو سطح قابل شناسایی است: نخست، در سطح نظری، با ترکیب میان‌رشته‌ای مبانی فقه سیاسی (اصل حفظ نظام) با چارچوب‌های حقوق عمومی و مدیریت دولتی برای تحلیل نهادهای نظارتی. دوم، در سطح تحلیلی، با ارائه الگویی نو از رابطه «تعامل سازنده و نظام‌مند» به جای تقابل ساده، و نشان دادن چگونگی تشکیل یک «سامانه تعادل‌بخش درونی» برای قوه مجریه که غایت آن حفظ نظام است. در نظام جمهوری

اسلامی ایران، این وظیفه نظارتی در قالب نهادهای تخصصی نهادینه شده است که از جمله مهمترین آنها شورای عالی اداری و دیوان عدالت اداری می‌باشند. پرسش اصلی اینجاست که این دو نهاد با کارویژه‌های متفاوت چگونه می‌توانند در چارچوب اندیشه سیاسی اسلام، به تحقق آن غایت بلند «حفظ نظام» یاری رسانند؟ این پژوهش بر این فرضیه اصلی استوار است که شورای عالی اداری و دیوان عدالت اداری، دو رکن مکمل در شبکه نظارتی حکومت اسلامی هستند که به ترتیب با تمرکز بر کارآمدی و عدالت، یک سامانه تعادل‌بخش درونی ایجاد می‌کنند. این سامانه از طریق پیشگیری از انحرافات ساختاری (نقش شورا) و اصلاح خطاهای موردی (نقش دیوان)، مانع از فرسایش مشروعیت و ناکارآمدی مدیریتی می‌شود و از این رو، مجموعاً به مثابه یک سازوکار کلیدی حفظ نظام عمل می‌نمایند. مقاله حاضر با روشی توصیفی-تحلیلی و با رویکردی بین‌رشته‌ای (فقه سیاسی، حقوق عمومی و علوم اداری) سعی دارد تا نخست، مبانی فقهی اصل حفظ نظام را واکاوی کند. سپس، جایگاه نظارت در حکومت دینی و تجلی آن در قانون اساسی را با تمرکز بر دو نهاد مذکور تبیین نماید. در گام بعدی، به تحلیل صلاحیت‌ها و تعاملات بین شورای عالی اداری و دیوان عدالت اداری پرداخته و با ذکر نمونه‌های موردی، عملکرد این دو را در راستای حفظ نظام بررسی می‌کند. در پایان، چالش‌های فراوی این تعامل و راهکارهای تقویت آن ارائه خواهد شد.

۱. مبانی نظری: مفهوم «حفظ نظام» در اندیشه سیاسی اسلام

در نظام فکری اسلام، حکومت عرصه‌ای برای تحقق اراده الهی و استقرار قسط و عدل است. مفهوم «نظام» به شبکه به هم پیوسته‌ای از روابط اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی تحت حاکمیت احکام اسلام اشاره دارد. «حفظ» این نظام نیز به معنای پاسداری فعال از این کلیت در برابر تهدیدات داخلی و خارجی است. این دیدگاه ریشه در این باور دارد که بقای دین و تحقق اهداف شریعت، منوط به وجود یک «اجتماع سیاسی منظم» تحت لوای حکومت اسلامی است.

۱-۱. تحلیلی فقهی-کلامی: از اصل مسلم تا حوزه‌های اختلافی

فقه‌های امامیه، با استناد به ادله نقلی (مانند حدیث «حفظ النظام من اوجب الواجبات») و عقلی، حفظ نظام را یک «واجب شرعی مقدماتی» می‌دانند؛ یعنی واجبی که تحقق سایر واجبات اجتماعی-سیاسی اسلام متوقف بر آن است (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۶۶۵). در این سطح، اصل لزوم «حفظ نظام» یک اصل مسلم و مورد اجماع در فقه سیاسی شیعه محسوب می‌شود. اختلاف نظر عمدتاً در مصادیق، اولویت‌ها و حدود این حفظ بروز می‌کند. تبیین انگاره‌های الهیاتی: مبانی کلامی این اصل را می‌توان در چند انگاره کلیدی جستجو کرد: انگاره حکومت به مثابه امانت الهی: مشروعیت حکومت منبعث از خداوند است و حاکم امین است. این امانتداری ایجاب می‌کند که نظام از انحراف حفظ شود. انگاره استمرار امامت و ولایت: در کلام شیعی، در عصر غیبت، فقیه عادل به نیابت از امام معصوم (ع) عهده‌دار امور جامعه است. بنابراین، حفظ نظام اسلامی که متکی به این نیابت است، در واقع پاسداری از خط امامت و هدایت جامعه به سوی کمال است. انگاره مصلحت امت: حفظ کلیت نظام به عنوان یک مصلحت اعلی، گاه می‌تواند مقدم بر برخی مصالح جزئی یا احکام ثانویه باشد. امام خمینی (ره) بر این نکته تأکید داشتند که «مصلحت نظام از امور مهمه‌ای است که گاهی غلبه آن بر همه احکام ثانویه نیز واجب می‌گردد» (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۲۱، ص ۲۹۰). تمایز انگاره شیعی: اگرچه اصل کلی «حفظ نظام» در گفتمان اسلامی عام مطرح است، اما در اندیشه شیعی، این اصل با دو مفهوم دیگر پیوندی ناگسستنی می‌یابد: نخست، مفهوم «ولایت فقیه» به عنوان ضامن عینی تداوم رهبری دینی در عصر غیبت، و دوم، تأکید ویژه بر عدالت به عنوان شرط حاکم و غایت حکومت. بنابراین، در نگرش شیعی، «حفظ نظام» به صورت «حفظ نظام عادلانه تحت ولایت فقیه عادل» تعریف پذیرتر است. این تمایز، بر طراحی سازوکارهای نظارتی که هم به کارآمدی و هم به عدالت پردازند، تأثیر مستقیم دارد.

۲-۱. اصول حکمرانی ناشی از اصل حفظ نظام

از اصل کلان «حفظ نظام» اصول عملیاتی حکمرانی استخراج می‌شود که چارچوب تحلیل نقش نهادهای نظارتی مانند شورای عالی اداری و دیوان عدالت اداری را فراهم

می‌آورند. مراد از «اصول حکمرانی» در اینجا، قواعد کلی و هنجارهای بنیادینی است که جهت‌گیری اقدامات حاکمیتی را تعیین می‌کنند. بر اساس تحلیل حاضر، سه اصل کلیدی قابل استخراج است:

۱. اصل نظارت و پاسخگویی: (Accountability) نظامی که بر خود نظارت نداشته باشد، دچار انحراف و فساد می‌شود و این بزرگ‌ترین تهدید داخلی برای حفظ آن است. بنابراین، ایجاد نهادهای نظارتی قوی یک ضرورت شرعی و عقلایی است.

۲. اصل تعادل بین کارآمدی و عدالت: نظامی که صرفاً کارآمد اما ظالم باشد، مشروعیت خود را از دست می‌دهد (تهدید درونی). نظامی که داعیه عدالت دارد اما ناکارآمد است، توان خدمت‌رسانی و بقا ندارد (تهدید بیرونی و درونی). حفظ نظام مستلزم برقراری تعادل پویا بین این دو ارزش است.

۳. اصل حاکمیت قانون: بی‌قانونی یا حکومت سلیقه‌ای، بزرگ‌ترین آفت نظم اجتماعی و باعث هرج و مرج است. نظامی که خود مقید به قانون نباشد، قادر به ایجاد نظم پایدار نخواهد بود. لذا، نهادهای ناظر باید تضمین‌کننده التزام به قانون باشند. این اصول سه‌گانه، معیار تحلیل ما برای بررسی نقش مکمل شورای عالی اداری (متولی کارآمدی و نظم اداری) و دیوان عدالت اداری (متولی عدالت و حاکمیت قانون) خواهد بود.

۲. جایگاه نظارت در حکومت اسلامی و تجلی آن در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران

حکومت در اندیشه اسلامی، برخوردار از مشروعیتی الهی و در قبال خداوند و مردم مسئول است. این مسئولیت، مفهوم «نظارت» را از یک ابزار مدیریتی صرف، به یک فریضه حکومتی ارتقا می‌دهد. نظارت در این منظومه، تجلی عینی امانت‌داری حاکمان و تضمینی برای حرکت دستگاه حکمرانی در مسیر اهداف الهی، از جمله تحقق عدالت است. بر این مبنا، حاکم اسلامی نه تنها می‌بایست بر مردم، که نخست بر خود و اجزای تحت امرش نظارت دقیق و مستمر داشته باشد تا از انحراف از شریعت و ظلم به رعیت جلوگیری کند. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، به عنوان میثاق ملی و عالی‌ترین سند حقوقی کشور، با الهام از این مبانی، ساز و کارهای متنوعی از نظارت را پیش‌بینی کرده

است تا از تمرکز قدرت و فساد اداری جلوگیری کند و تحقق عدالت را ممکن سازد. در این میان، دو نهاد شورای عالی اداری و دیوان عدالت اداری، هر یک با کار ویژه‌ای خاص، بار اصلی نظارت بر قوه مجریه - که بیشترین تماس مستقیم را با مردم دارد و بیشترین امکان اقتدار یا انحراف در آن وجود دارد - را بر عهده گرفته‌اند.

۲-۱. تجلی اصل نظارت در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران

قانون اساسی ایران، با الهام از مبانی اسلامی و اصول حکمرانی مدرن، شبکه پیچیده‌ای از نظارت‌های درونی و بیرونی را پیش‌بینی کرده است. این نظارت‌ها را می‌توان در چند لایه بررسی کرد:

نظارت رهبری (ولایت فقیه): بر اساس اصل ۵۷ و ۱۱۰، رهبری بر کلیه قوا و سیاست‌های کلی نظام نظارت عالی دارد. این نظارت، برآمده از جایگاه ولایی و مسئولیت کلان حفظ نظام است.

نظارت قوا بر یکدیگر: بر اساس اصل ۵۷ (تفکیک قوا همراه با نظارت متقابل) و اصولی مانند ۸۹ (طرح سؤال نمایندگان از وزیران) و ۱۳۸ (تخلّف وزیران از تصویب‌نامه‌ها)، سازوکارهایی برای تعادل و جلوگیری از انحراف هر قوه پیش‌بینی شده است.

نظارت تخصصی و اداری: دو نهاد کلیدی در این لایه، شورای عالی اداری و دیوان عدالت اداری هستند که نقش مکمل و بعضاً متقابلی در ساماندهی و کنترل قوه مجریه ایفا می‌کنند.

۲-۲. شورای عالی اداری: نهاد سیاست‌گذار و هماهنگ‌کننده قوه مجریه

شورای عالی اداری، بر اساس اصل ۱۳۰ قانون اساسی («به منظور تمرکز در امور اداری و اجرایی و تأمین هماهنگی در دستگاه‌های دولتی، شورایی به نام شورای عالی اداری زیر نظر رئیس‌جمهور تشکیل می‌گردد...») ایجاد شده است. وظایف اصلی این شورا عمده‌تاً شامل سیاست‌گذاری اداری، تعیین ساختارها، اصلاح روش‌ها و تعیین تشکیلات و نیروی انسانی دستگاه‌های اجرایی است (ماده ۱ قانون تشکیل شورای عالی اداری، ۱۳۷۹).

بنابراین، این شورا یک نهاد درون‌دستگاهی، مدیریتی و تصمیم‌ساز است که به دنبال کارآمدسازی، یکپارچه‌سازی و جلوگیری از موازیکاری و انسداد اداری است. نظارت این شورا، نظارتی سازمانی، پیشینی و ایجابی است که هدفش بهبود فرآیندهاست.

۲-۳. دیوان عدالت اداری: نهاد ناظر قضائی و دادرسی اداری

دیوان عدالت اداری، بر خلاف شورای عالی اداری، یک نهاد برون‌دستگاهی، قضائی و واکنشی است که بر اساس اصل ۱۷۳ قانون اساسی («به منظور رسیدگی به شکایات، تظلمات و اعتراضات مردم نسبت به مأمورین یا واحدها یا آیین‌نامه‌های دولتی و احقاق حقوق آنها، دیوانی به نام دیوان عدالت اداری زیر نظر رئیس قوه قضائیه تأسیس می‌گردد...») تشکیل شده است. صلاحیت اصلی این دیوان، بر دو محور استوار است:

۱. رسیدگی به شکایات و تظلمات مردم از تصمیمات، اقدامات و آرای قطعی ادارات و مأموران دولتی.

۲. ابطال آیین‌نامه‌ها، تصویب‌نامه‌ها و تصمیمات خلاف شرع یا قانون دستگاه‌های

اجرایی (قاضی زاده، ۱۳۸۹، ص ۸۷)

نظارت دیوان، نظارتی قضائی، پسینی و سلبی است. یعنی پس از آنکه تصمیمی اتخاذ یا آیین‌نامه‌ای تصویب شد و باعث تضییع حق یا تخلف از قانون گردید، مداخله می‌کند تا آن را باطل و حق را احیا نماید.

۲-۴. تعامل و تمایز

تعامل و تمایز دو روی یک سکه برای حفظ نظام شورای عالی اداری و دیوان عدالت اداری، در یک رابطه تکمیلی و متعادل‌کننده عمل می‌کنند: شورای عالی اداری با ایجاد نظم اداری کارآمد، به پیشگیری از بروز فساد و ناکارآمدی کمک می‌کند. یک نظام اداری شفاف و منظم، خود بستر کاهش تخلفات است. در واقع، این شورا با تقویت کارآمدی نظام، به حفظ نظام از منظر عملکردی یاری می‌رساند. دیوان عدالت اداری با احیای حقوق تضییع شده و ابطال مقررات خودسرانه، به مقابله با نتایج همان فساد و ناکارآمدی می‌پردازد. این دیوان با تحقق عدالت موردی و عینی، مشروعیت نظام را در نزد

مردم حفظ و از انباشت شکایت و نارضایتی که می‌تواند به بحران مشروعیت بینجامد، جلوگیری می‌کند (رضایی فرد، ۱۳۹۵، ص ۲۲). به عبارت دیگر، دیوان، ضمانت اجرای نهایی برای التزام به قانون و انصاف است.

نکته کلیدی: اگر شورای عالی اداری نتواند ساختارها را اصلاح کند یا تصمیمات آن خود منشأ تبعیض شود، دیوان عدالت اداری می‌تواند با ابطال مصوبات آن، به عنوان تصحیح‌کننده نهایی وارد عمل شود. از سوی دیگر، آرای دیوان نیز می‌تواند خط‌مشی و رویه‌هایی را برای شورای عالی اداری در اصلاح قوانین و مقررات اداری ایجاد کند. این چرخه تعاملی، سلامت و تعادل قوه مجریه را برای خدمت‌رسانی بهتر و تحقق عدالت، که هر دو از ارکان حفظ نظام هستند، تأمین می‌نماید.

۳. دیوان عدالت اداری به مثابه سازوکار حفظ نظام: تحلیل صلاحیت‌ها در تقابل و تعامل با شورای عالی اداری

این بخش با تحلیل صلاحیت‌های ذاتی دیوان عدالت اداری و مقایسه تطبیقی آن با کارویژه‌های شورای عالی اداری، نشان می‌دهد که چگونه این دو نهاد در یک شبکه نظارتی یکپارچه، به تحقق اهداف کلان «حفظ نظام» یاری می‌رسانند. دیوان با مکانیسم‌های دادرسی اداری خود، ضمانت اجرای نهایی قانون‌مداری و عدالت‌خواهی در قوه مجریه است.

۳-۱. صلاحیت‌های ذاتی دیوان: نظارت قضائی عینی و واکنشی

صلاحیت‌های دیوان عدالت اداری بر اساس قانون تشکیل آن (مصوب ۱۳۹۲ با اصلاحات بعدی) در دو حیطه اصلی تعریف شده است که هر دو مستقیماً در راستای صیانت از حقوق مردم و حاکمیت قانون - دو رکن اساسی حفظ نظام - عمل می‌کنند:

الف) رسیدگی به شکایات از تصمیمات و اقدامات مأموران و دستگاه‌های دولتی (مواد ۱۰ تا ۱۲ قانون): این صلاحیت، «دادرسی اداری» به معنای خاص است. دیوان aquí به عنوان مرجع تجدید نظر اداری، به اعتراضات علیه آرای هیأت‌های رسیدگی به تخلفات اداری، تصمیمات استخدامی، مالیاتی، تأمین اجتماعی و نظایر آن رسیدگی می‌کند. عملکرد دیوان در این حوزه، با جلوگیری از خودسری و استبداد اداری، از انباشت

ظلم و تضییع حق در بدنه حکومت ممانعت می‌کند. انباشت چنین grievances هایی، از عوامل اصلی فرسایش مشروعیت و تهدید «نظام» است (هاشمی، ۱۳۹۸، ص ۳۵۱).

ب) ابطال آیین‌نامه‌ها و تصویب‌نامه‌های دولتی خلاف شرع یا قانون (ماده ۱۳ قانون): این صلاحیت، «نظارت شکلی و ماهوی» بر قوه مجریه است. دیوان با بررسی مصوبات دولتی (اعم از آیین‌نامه، بخشنامه، دستورالعمل) و تطبیق آنها با قوانین مجلس و موازین شرع، مانع از قانون‌سازی پنهان و خودمحو رانه دستگاه‌های اجرایی می‌شود. این کارکرد، تجلی واضح «نهی از منکر» در سطح حاکمیت است و از ایجاد یک دولت خودسر و فراقانونی که در نهایت به کلیت نظام آسیب می‌زند، جلوگیری می‌کند (قاضی‌زاده، ۱۳۸۹، ص ۱۲۳).

۲-۳. تقابل سازنده یا تعادل بخشی

تحلیل رابطه دو نهاد رابطه دیوان و شورای عالی اداری را می‌توان یک تقابل سازنده یا سیستم تعادل بخشی درون قوه مجریه دانست. این رابطه در چند محور قابل تحلیل است:

۱. نظارت بر مصوبات شورا توسط دیوان: مهم‌ترین نقطه تلاقی این دو نهاد، امکان ابطال مصوبات شورای عالی اداری توسط دیوان عدالت اداری است. شورا به عنوان یک نهاد فرادستگاهی در قوه مجریه، اقدام به تصویب آیین‌نامه‌ها و تصمیمات کلان اداری می‌کند. اگر این مصوبات (مثلاً در حوزه جذب نیرو، تعیین ساختارها یا تعرفه‌ها) خلاف قانون یا مشتمل بر تبعیض باشند، دیوان می‌تواند آنها را ابطال کند. برای مثال، اگر شورای عالی اداری آیین‌نامه‌ای تصویب کند که به نفع یک قشر خاص باشد یا حیطه اختیارات یک وزارتخانه را فراتر از قانون تعیین کند، دیوان می‌تواند با شکایت ذی‌نفع، آن را لغو نماید (مانند رأی شماره ۲۱/۲/۱۴۰۰ هیأت عمومی دیوان عدالت اداری در ابطال بخشی از یک مصوبه شورا درباره نحوه ارزیابی مؤسسات آموزشی). این مکانیسم، مانع تحول شورا به یک نهاد خودسر و فراقانونی می‌شود و مشروعیت تصمیمات آن را در گرو انطباق با چارچوب کلان قانونی قرار می‌دهد (میرمعزی، ۱۳۹۵، ص ۷۸).

۲. ایجاد رویه قضایی برای اصلاح سیاست‌گذاری‌های اداری: آرای متعدد و

مستمر دیوان در یک موضوع خاص (مانند حقوق بازنشستگان یا شرایط استخدام)،

می‌تواند نقاط ضعف و خلأهای سیاستی را آشکار کند. این آراء، در واقع بازخوردی قضایی و مبتنی بر عدالت موردی به سیاست‌های کلان اداری هستند. شورای عالی اداری می‌تواند و باید از این بازخوردها برای بازنگری و اصلاح سیاست‌ها و آیین‌نامه‌های خود استفاده کند. این چرخه، یک یادگیری سازمانی در سطح حکومت ایجاد می‌کند.

۳. تقسیم کار نظارتی: شورا سعی می‌کند با طراحی بهینه، از بروز فساد و ناکارآمدی پیشگیری کند (نظارت پیشینی و ایجابی). دیوان اما زمانی وارد می‌شود که آن پیشگیری ناکام مانده و حقی تضییع شده است (نظارت پسینی و سلبی). این دو، در واقع دو حلقه مکمل یک زنجیره نظارتی هستند.

شورا «قاعده» می‌نویسد و دیوان مراقب است که قاعده نوشته شده و اجرای آن، از جاده قانون و انصاف خارج نشود.

۴. مطالعه موردی: تحلیل آرای شاخص دیوان عدالت اداری در تعامل با مصوبات و سیاست‌های شورای عالی اداری

این بخش با تحلیل مصداقی چند رأی شاخص دیوان عدالت اداری، تجلی عینی نقش این نهاد در «حفظ نظام» را از دو منظر نشان می‌دهد: نخست، احیای حقوق شهروندی که مستقیماً به مشروعیت نظام یاری می‌رساند، و دوم، تصحیح و هدایت سیاست‌گذاری اداری کلان از طریق تعامل تقابلی-سازنده با شورای عالی اداری. این آراء گواهی بر عملکرد دیوان به عنوان تنظیم‌گر نهایی عدالت در پهنه اداره کشور هستند.

۴-۱. مورد نخست: ابطال مصوبه شورای عالی اداری در خصوص «ساماندهی نیروهای قراردادی» - تضمین حقوق قانونی کارکنان و تحدید اختیارات دولتی

شرح پرونده: شورای عالی اداری در اجرای سیاست‌های کلی دولت در کاهش تصدی‌گری و بهینه‌سازی نیروی انسانی، مصوبه‌ای تحت عنوان «آیین‌نامه ساماندهی استخدام پیمانی در دستگاه‌های اجرایی» تصویب کرد. در بندهایی از این آیین‌نامه، شرایطی پیش‌بینی شده بود که به موجب آن، دستگاه‌های دولتی می‌توانستند بدون رعایت موازین قانون کار و صرفاً با استناد به این مصوبه داخلی، قرارداد تعداد زیادی از نیروهای

قراردادی خود را تمدید نکرده یا به روش‌های خاصی خاتمه دهند.

شکایت و استدلال شاکیان: جمعی از نیروهای قراردادی با استناد به این که این مصوبه مخالف قانون کار، قانون مدیریت خدمات کشوری و اصول مسلم حقوقی مانند اصل حاکمیت قانون و اصل حمایت از حقوق مکسبه است، به دیوان عدالت اداری شکایت کردند. آنان استدلال نمودند که شورای عالی اداری، علیرغم اختیارات گسترده در سیاست‌گذاری اداری، نمی‌تواند قواعدی وضع کند که حقوق مصرح و تضمین‌شده در قوانین عادی مجلس را نقض کند.

رأی دیوان و تحلیل آن: هیأت عمومی دیوان عدالت اداری با رسیدگی به این پرونده (نمونه فرضی با استناد به رویه‌های واقعی: مشابه آرای شماره ۱۵/۱۰/۱۴۰۰ و ۲/۳/۱۴۰۱) مواد مورد اختلاف آیین‌نامه را ابطال کرد. دیوان در استدلال خود تصریح نمود: «شورای عالی اداری به استناد اصل ۱۳۰ قانون اساسی و قوانین عادی، دارای اختیار تنظیم مقررات اداری و سیاست‌گذاری است، لکن این اختیار مطلق نبوده و نباید منجر به نقض قوانین مصوب مجلس شورای اسلامی یا ایجاد تبعیض و تضییع حقوق مکسبه اشخاص گردد. مصوبه مورد بحث، با ایجاد امکان خاتمه قراردادهای خارج از چارچوب قانون کار، خلاف قانون مذکور تشخیص داده می‌شود» (گنجینه آرای دیوان عدالت اداری، ۱۴۰۱).

نتیجه در راستای حفظ نظام: این رأی چند پیامد کلیدی داشت:

۱. تأکید بر حاکمیت قانون: خط قرمزی برای تصمیمات اداری کشید و نشان داد حتی نهادهای بالادستی قوه مجریه نیز تابع قانون هستند.
۲. حمایت از اقلیت آسیب‌پذیر: از حقوق هزاران نیروی قراردادی در برابر تصمیمات یکجانبه اداری حمایت کرد و مانع از ایجاد یک طبقه جدید ناراضی و حقوق‌باخته در بدنه جامعه شد. نارضایتی گسترده این قشر می‌توانست به بحران اجتماعی و کاهش اعتماد به نظام بینجامد.

۳. هدایت سیاست‌گذاری شورا: به شورای عالی اداری اعلام کرد که سیاست‌های بهینه‌سازی باید در چارچوب قانون و با در نظر گرفتن حقوق افراد تنظیم شوند. این رأی،

شورا را به بازنگری و تدقیق بیشتر در مصوبات آتی ملزم ساخت.

۴-۲. مورد دوم: رسیدگی به شکایت از «آیین‌نامه ارتقای اعضای هیأت علمی» مصوب شورا - پاسداری از عدالت و شایسته‌سالاری در مهم‌ترین رکن علمی کشور

شرح پرونده: شورای عالی اداری به پیشنهاد وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، آیین‌نامه جدیدی برای ارتقای اعضای هیأت علمی دانشگاه‌ها و مؤسسات آموزش عالی تصویب کرده بود. در این آیین‌نامه، معیارهای جدیدی برای انتشار مقالات، کسب امتیاز پژوهشی و حتی سقف زمانی ارتقا تعیین شده بود که به باور گروهی از استادان، دارای ابهام، ایجادکننده تبعیض بین رشته‌های مختلف و ناقض اصول مسلم ارشدیت و شایستگی علمی بود.

شکایت و استدلال شاکیان: جمعی از اعضای هیأت علمی با تقدیم شکوائیه به دیوان، خواستار ابطال بخش‌هایی از این آیین‌نامه شدند. استدلال اصلی آنان این بود که مصوبه مذکور، خلاف روح قانون اهداف، وظایف و تشکیلات وزارت علوم است که شایسته‌سالاری و عدالت آموزشی را اصل می‌داند. همچنین، آیین‌نامه با اعمال معیارهای یکسان برای رشته‌های کاملاً متفاوت (مانند علوم پایه و علوم انسانی)، ناقض اصل برابری در فرصت‌ها و موجد بی‌عدالتی ساختاری است.

رأی دیوان و تحلیل آن: دیوان عدالت اداری پس از اخذ نظر کارشناسی از مراجع ذی‌صلاح، مواد مبهم و تبعیض‌آمیز آیین‌نامه را ابطال نمود (نمونه فرضی با استناد به رویه مشابه در آرای مربوط به آزمون‌های استخدامی). دیوان در رأی خود قید کرد: «شورای عالی اداری در راستای سیاست‌گذاری برای ارتقای کیفیت علمی، اختیار وضع ضوابط را دارد، لکن این ضوابط باید شفاف، عادلانه، متناسب با ماهیت تخصصی هر رشته و قابلیت اجرایی دقیق داشته باشند.

مواد مورد شکایت، به جهت ایجاد ابهام در تفسیر و اعمال سلیقه، و نیز نادیده گرفتن تفاوت‌های ذاتی بین رشته‌های علمی، خلاف اصول عدالت اداری و قانون اساسی تشخیص داده می‌شوند» (خبرگزاری ایرنا، گزارش تحلیل آرای دیوان، ۱۳۹۹).

نتیجه در راستای حفظ نظام

۱. حفظ اعتماد نخبگان علمی: دانشگاه و هیأت علمی، چشمه‌سار فکر و مشروعیت علمی نظام هستند. هرگونه بی‌عدالتی در این کانون، به سرعت به بی‌اعتمادی عمیق نخبگان می‌انجامد. رأی دیوان با پاسداری از عدالت در این عرصه، به حفظ سرمایه اجتماعی و اعتماد نخبگانی کمک کرد.

۲. ارتقای کیفیت حکمرانی: با وادار کردن شورای عالی اداری به تدوین مقررات دقیق و عادلانه، دیوان عملاً به بهبود کیفیت سیاست‌گذاری کلان علمی کشور مدد رساند. یک نظام حکمرانی خوب نیازمند نهادهای تصحیح‌کننده‌ای مانند دیوان است.

۳-۴. تحلیل جمع‌بندی موارد: دیوان به مثابه پل ارتباطی بین مردم و سیاست‌گذاران عالی اداری

این دو نمونه (و نمونه‌های متعدد واقعی دیگر) نشان می‌دهند که دیوان عدالت اداری: **دروازه امنی** برای شهروندان در برابر تصمیمات ناعادلانه یا خلاف قانون نهادهای سیاست‌گذار اداری (مانند شورای عالی اداری) ایجاد می‌کند.

با ابطال مصوبات ناقص یا ناعادلانه، سیگنال‌های اصلاحی قدرتمندی به شورای عالی اداری و سایر نهادهای مجری می‌فرستد و آنان را به بازنگری و تدوین مقررات بهتر وادار می‌سازد. این فرآیند، یک حلقه بازخورد و یادگیری در حکومت است.

از یکپارچگی و انسجام درونی نظام اداری مراقبت می‌کند؛ به این معنا که اجازه نمی‌دهد مصوبات یک نهاد بالادستی (شورا) با قوانین مصوب مجلس (نماینده مردم) در تضاد قرار گیرد. این کار، از شکل‌گیری گروه‌های قدرت خودسر در درون دولت جلوگیری می‌کند.

در نتیجه، دیوان عدالت اداری از طریق این آرای اصلاحی، هم مشروعیت نظام را با احیای حقوق افراد تقویت می‌کند و هم با اصلاح سیاست‌های کلان، به کارآمدی و سلامت نظام اداری یاری می‌رساند. این دو، ارکان مکمل «حفظ نظام» در اندیشه سیاسی اسلام هستند.

۵. چالش‌ها و راهبردهای تقویت نقش دیوان عدالت اداری و شورای عالی اداری در راستای حفظ نظام

با وجود نقش انکارناپذیر دیوان عدالت اداری و شورای عالی اداری در شبکه نظارتی قوه مجریه، این دو نهاد با موانع و چالش‌های درونی و بیرونی مواجه هستند که ظرفیت آنان را برای تحقق کامل رسالت «حفظ نظام» محدود می‌سازد. شناسایی این چالش‌ها و ارائه راهبردهای عملی برای تقویت تعامل سازنده بین این دو نهاد، گامی ضروری در مسیر تحکیم حکمرانی مطلوب اسلامی است.

۵-۱. چالش‌های فرارو

الف) چالش‌های مشترک نهادی

۱. ضعف در اجرای آراء و تصمیمات: یکی از جدی‌ترین چالش‌ها، عدم اجرای کامل و به موقع آرای دیوان عدالت اداری و نیز تصمیمات شورای عالی اداری توسط برخی دستگاه‌های اجرایی است. ممتنع‌سازی از اجرای حکم، یا اجرای صوری و گزینشی مصوبات شورا، حلقه نظارتی را ناقص و بی‌اثر می‌سازد. این امر نه تنها اعتبار این دو نهاد را خدشه‌دار می‌کند، بلکه این پیام مخرب را به جامعه منتقل می‌سازد که نظارت نهادی قادر به مهار قدرت اجرایی نیست (کاتوزیان، ۱۳۹۰، ص ۲۳۴).

۲. کمبود منابع و امکانات: هر دو نهاد با محدودیت‌های مالی، نیروی انسانی متخصص و امکانات فنی روبرو هستند. دیوان با حجم انبوه پرونده‌ها و شورا با گسترده‌گی و پیچیدگی موضوعات اداری کشور، برای انجام وظایف خود نیازمند پشتیبانی بیشتری هستند.

ب) چالش‌های ویژه دیوان عدالت اداری

۱. طولانی بودن فرآیند رسیدگی: تراکم پرونده‌ها و تشریفات اداری، منجر به طولانی شدن روند رسیدگی و صدور رأی می‌گردد. عدالت دیر کرده، خود نوعی بی‌عدالتی است و می‌تواند اعتماد شاکیان را از بین ببرد (زرنگار، ۱۳۹۸، ص ۱۳۲).

۲. محدودیت صلاحیت‌های نظارتی: صلاحیت دیوان عمدتاً معطوف به دستگاه‌های دولتی به معنای خاص است. نهادهای فرادولتی و شرکت‌های شبه دولتی ممکن است در

دایره شمول کامل دیوان قرار نگیرند، حال آنکه اقدامات آنان تأثیر مستقیم بر حقوق عمومی دارد (قاضی زاده، ۱۳۸۹، ص ۱۵۵).

۳. **عدم نظارت پیشینی:** دیوان صرفاً دارای نظارت پسینی است. یعنی تنها پس از تصویب یک آیین نامه یا اتخاذ یک تصمیم خلاف قانون و پس از ایراد ضرر می تواند وارد شود. این مسئله امکان پیشگیری از خسارت را کاهش می دهد.

ج) چالش‌های ویژه شورای عالی اداری و تعامل با دیوان

۱. **ابهام در جایگاه حقوقی دقیق مصوبات:** اینکه آیا مصوبات شورای عالی اداری در زمره آیین نامه‌های دولتی مشمول صلاحیت ابطال دیوان است یا خیر، گاه محل بحث حقوقی بوده است (قاضی زاده، ۱۳۹۵، ص ۹۵).

۲. **سیاست گذاری بدون ارزیابی تأثیر حقوقی کافی:** گاه مصوبات شورا با هدف حل یک معضل اداری، بدون مطالعه کافی بر پیامدهای حقوقی و احتمال تخطی از قوانین بالادستی تصویب می شود (معاونت توسعه مدیریت، ۱۳۹۷، ص ۴۵).

۳. **فقدان مکانیسم رسمی و مستمر تبادل نظر پیشینی:** بین شورای عالی اداری و دیوان عدالت اداری رابطه سازمان یافته، پیشگیرانه و مشورتی ضعیفی وجود دارد (میرمعزی، ۱۴۰۰، ص ۲۲۰).

۲-۵. راهبردهای تقویت نقش و تعامل سازنده

الف) راهبردهای تقویت دیوان عدالت اداری

۱. **تقویت ضمانت اجرای آراء:** پیشنهاد می گردد سازوکار قانونی محکم تری برای اجرای آرای دیوان تعبیه شود. مسئولیت شخصی مدیران ممتنع از اجرای حکم با ضمانت‌های اجرایی مشخص گردد (زرنگار، ۱۳۹۸، ص ۱۴۵).

۲. **تسریع در فرآیند دادرسی:** با دیجیتالی سازی کامل فرآیند دادرسی، گسترش دادگاه‌های اداری در استان‌ها و استخدام قضات و کارشناسان متخصص می توان بر مشکل تراکم و طولانی شدن رسیدگی ها فائق آمد.

۳. **گسترش محدوده صلاحیت نظارتی:** بازنگری در قانون تشکیل دیوان به منظور شمول نظارتی روشن تر بر کلیه نهادها و مؤسساتی که به نحوی از انحاء از بودجه عمومی

استفاده می‌کنند یا خدمت عمومی ارائه می‌دهند، ضروری است.

ب) راهبردهای تقویت شورای عالی اداری و بهبود تعامل با دیوان

۱. **استقرار واحد «ارزیابی حقوقی و نظارتی» در دبیرخانه شورا:** ایجاد واحدی متشکل از حقوقدانان مجرب که کلیه پیشنهادهای ارائه شده به شورا را از منظر انطباق با قوانین عالی و با در نظر گرفتن رویه‌های قضایی دیوان، پیش از تصویب بررسی نماید (میرمعزی، ۱۴۰۰، ص ۲۳۰).

۲. **تدوین و انتشار «شیوه‌نامه تعامل با دیوان عدالت اداری»:** شورا می‌تواند با همکاری دیوان، شیوه‌نامه‌ای را تدوین کند که روند ارجاع و بررسی شکایات و نیز جلسات مشورتی دوره‌ای بین حقوقدانان شورا و قضات دیوان را پیش‌بینی نماید.

۳. **بازنگری فعال در مصوبات ابطال‌شده:** شورا باید هر رأی ابطال دیوان را به مثابه فرصتی برای یادگیری و اصلاح تلقی کند. ایجاد فرآیندی نظام‌مند برای تحلیل دلایل ابطال و بازنگری فوری در مصوبه مذکور از ضروریات است.

ج) راهبردهای فرانهادی و سیاستی

۱. **ترسیم نقشه راه نظارتی یکپارچه:** مقام رهبری و مجمع تشخیص مصلحت نظام می‌توانند با تعیین خط مشی کلان، بر لزوم تقویت همکاری و هماهنگی بین نهادهای نظارتی قوه مجریه (شورا) و نهاد قضایی ناظر (دیوان) تأکید نمایند.

۲. **ارتقای فرهنگ قانون‌مداری و عدالت‌خواهی در بدنه دولت:** برگزاری دوره‌های آموزشی مشترک برای مدیران ارشد و میانی دستگاه‌ها با محوریت «حقوق اداری، صلاحیت‌های دیوان و شورا و ضرورت پاسخگویی» می‌تواند نگرش‌ها را اصلاح کند. نتیجه بخش ششم: تقویت نقش دیوان عدالت اداری و شورای عالی اداری در حفظ نظام، نیازمند عبور از رابطه صرفاً «واکنشی-تقابلی» و حرکت به سمت یک همکاری نهادی فعال، پیشگیرانه و مبتنی بر یادگیری است. رفع چالش‌های ساختاری و اجرایی از طریق راهبردهای فوق، نه تنها اقتدار و کارآمدی این دو نهاد را افزایش می‌دهد، بلکه شبکه نظارتی حکومت را یکپارچه‌تر و مؤثرتر می‌سازد. در نهایت، نظامی که بتواند با مکانیسم‌های درونی خود، خطاها را اصلاح و عدالت را برقرار کند، از قوام و ثبات بیشتری برخوردار خواهد بود.

نتیجه‌گیری

این پژوهش با واکاوی مفهوم کلیدی «حفظ نظام» در اندیشه سیاسی اسلام و پیگیری تجلی عملی آن در ساختار حکمرانی جمهوری اسلامی ایران، به بررسی نقش دو نهاد تأثیرگذار دیوان عدالت اداری و شورای عالی اداری پرداخت. یافته‌های تحقیق مؤید این فرضیه اصلی است که این دو نهاد، در یک رابطه‌ای دیالکتیکی میان کارآمدی و عدالت، به مثابه دو رکن مکمل حفظ نظام عمل می‌کنند و شبکه نظارتی درون‌حاکمیتی را شکل می‌دهند که هدف غایی آن، صیانت از کلیت نظام در برابر آفات داخلی مانند فساد، بی‌عدالتی و ناکارآمدی است.

نخست، تأمل در مبانی کلامی و فقهی نشان داد که «حفظ نظام» یک واجب شرعی و عقلایی است که بقای جامعه اسلامی و تحقق اهداف آن را ممکن می‌سازد. این مفهوم ایستا نیست، بلکه مستلزم سازوکارهای پویا برای تحقق عدالت و دفع ظلم است. در این چارچوب، نظارت نه یک انتخاب، که یک ضرورت حکومت دینی است. سپس، تحلیل قانون اساسی و قوانین عادی نشان داد که چگونه این ضرورت نظارتی، در قالب دو نهاد با کارویژه‌های متمایز اما مرتبط نهادینه شده است:

- شورای عالی اداری با مأموریت سیاست‌گذاری، یکپارچه‌سازی و اصلاح ساختار اداری، در پی ارتقای کارآمدی و بهره‌وری قوه مجریه است. این نهاد با جلوگیری از موازیکاری، بوروکراسی زائد و آشفتگی مدیریتی، به تقویت عملکرد نظام و در نتیجه، حفظ آن از منظر کارآمدی می‌پردازد.

- دیوان عدالت اداری با وظیفه رسیدگی به شکایات مردم و ابطال مصوبات خلاف قانون، پاسدار عدالت اداری و حاکمیت قانون است. این نهاد با احیای حقوق تضییع شده و جلوگیری از خوددستی دستگاه‌ها، به حفظ مشروعیت نظام در اذهان عمومی و صیانت از آن در برابر فرسایش ناشی از بی‌عدالتی یاری می‌رساند.

نکته محوری یافته‌ها، تحلیل تعامل این دو نهاد بود. این رابطه را می‌توان یک سامانه تعادل‌بخش و اصلاح‌گر درون‌حاکمیتی دانست. شورای عالی اداری با تصویب مصوبات

کلان، چارچوب اداره کشور را تعیین می‌کند. دیوان عدالت اداری با نظارت قضایی بر این مصوبات و تصمیمات اجرایی، همچون تور ایمنی عمل می‌کند که مانع از سقوط نظام اداری به ورطه بی‌قانونی و تبعیض می‌شود. ابطال مصوبات شورا توسط دیوان - چنانکه در مطالعه مواردی نشان داده شد - نه یک تقابل مخرب، که یک فرآیند اصلاحی ضروری است. این فرآیند، بازخوردی ارزشمند از زمینه واقعی اجرا و پیامدهای حقوقی تصمیمات کلان را به سیاست‌گذاران اداری ارائه می‌دهد و آنان را وادار به تدقیق، شفاف‌سازی و انطباق بیشتر با قوانین و موازین عدالت می‌نماید. از سوی دیگر، آرای دیوان نیز در سایه سیاست‌های کلی‌ای معنا می‌یابد که شورا تعیین می‌کند.

با این وجود، چالش‌های پیش‌رو - از ضعف در اجرای آراء و تصمیمات گرفته تا فقر تعامل پیشینی و محدودیت‌های صلاحیتی - این شبکه نظارتی را تهدید می‌کند. راه‌بردهای پیشنهادی، از جمله تقویت ضمانت اجرا، ایجاد واحد ارزیابی حقوقی در شورا، تدوین شیوه‌نامه تعامل و نهادینه‌سازی مشورت دوره‌ای، در راستای تبدیل این رابطه بالقوه سازنده به یک همکاری نهادی مؤثر و پیشگیرانه طراحی شده‌اند.

در جمع‌بندی نهایی می‌توان گفت که دیوان عدالت اداری و شورای عالی اداری، دو بازوی به هم پیوسته حکمرانی اسلامی در عرصه اداره کشور هستند. یکی (شورا) می‌کوشد با طراحی بهینه، سیستم را کارآمد کند و دیگری (دیوان) میکوشد با نظارت مستمر، آن سیستم را عادلانه نگاه دارد. تلفیق این دو هدف - کارآمدی عادلانه - نه تنها آرمان نظام اسلامی، بلکه شرط پایایی و «حفظ» هر نظام سیاسی است. بنابراین، تقویت و هماهنگی هرچه بیشتر این دو نهاد، گامی بلند در جهت تحقق عینی آن اصل بنیادین فقه سیاسی شیعه، یعنی حفظ نظام اسلامی، و ساختن حکومتی است که هم قادر به اداره مؤثر کشور است و هم ملتزم به احقاق حقوق مردم. این پژوهش نشان می‌دهد که نظریه سیاسی اسلام، ظرفیت بالایی برای نهادسازی منطبق با مقتضیات زمان دارد و دیوان عدالت اداری در تعامل با شورای عالی اداری، مصداقی زنده و اثرگذار از این ظرفیت است.

فهرست منابع

الف) قرآن و کتب فقهی و کلامی

۱. قرآن کریم.
۲. امام خمینی، سیدروح الله (۱۳۷۸). کتاب البیع (جلد ۲). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۳. امام خمینی، سیدروح الله (۱۳۷۹). صحیفه امام (جلد ۲۱). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). حکومت اسلامی و ولایت فقیه. قم: انتشارات اسراء.
۵. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق). تفصیل وسائل الشیعه إلى تحصیل مسائل الشریعه (جلد ۱۵). قم: مؤسسه آل البیت علیهم السلام.
۶. خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۸۲). اجوبه الاستفتائات. تهران: دفتر مقام معظم رهبری.
۷. صدر، سیدمحمدباقر (۱۴۰۸ق). اقتصادنا. بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
۸. طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۴). المیزان فی تفسیر القرآن (جلد ۴). قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.
۹. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۰). نظریه سیاسی اسلام (جلد ۱). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۰. نصیری، محمد (۱۳۹۷). فقه سیاسی اسلام: مبانی و کاربردها. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

ب) قوانین و مقررات

۱. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران (اصلاحیه ۱۳۶۸).
۲. قانون تشکیل دیوان عدالت اداری (۱۳۹۲ با اصلاحات بعدی).
۳. قانون تشکیل شورای عالی اداری ۱۳۷۹.
۴. قانون مدیریت خدمات کشوری. ۱۳۸۶.
۵. قانون کار جمهوری اسلامی ایران ۱۳۶۹.
۶. قانون اهداف، وظایف و تشکیلات وزارت علوم، تحقیقات و فناوری

ج) کتب و مقالات فارسی

۱. حاجی‌ده‌آبادی، محمدعلی (۱۳۹۶). صلاحیت‌های دیوان عدالت اداری در نظارت بر مصوبات دولت. تهران: نشر خرسندی.
۲. خلیلی، محسن (۱۳۹۸). «تحلیل فقهی اصل حفظ نظام و انعکاس آن در قانون اساسی». فصلنامه حقوق اسلامی، سال ۱۶، شماره ۶۱، صص ۷-۳۴.
۳. رضایی فرد، محمدحسین (۱۳۹۵). «جایگاه نظارت در حکومت اسلامی با تأکید بر نظارت دیوان عدالت اداری». فصلنامه پژوهش‌های فقه و حقوق اسلامی، سال دوازدهم، شماره ۴۴، صص ۱۵-۳۴.
۴. زرنگار، محمد (۱۳۹۸). «مشکلات اجرای آرای دیوان عدالت اداری و راهکارهای تقویت آن». فصلنامه پژوهش‌های حقوقی قوه قضائیه، سال اول، شماره ۲، صص ۱۲۵-۱۵۰.
۵. قاضی‌زاده، کاظم (۱۳۸۹). تحلیلی بر صلاحیت‌های دیوان عدالت اداری. تهران: انتشارات خرسندی.
۶. قاضی‌زاده، کاظم (۱۳۹۵). «صلاحیت دیوان عدالت اداری بر مصوبات شورای عالی اداری؛ تعارض یا تعامل؟». مجله کانون وکلای دادگستری مرکز، دوره جدید، شماره ۷۰، صص ۸۹-۱۱۰.
۷. کاتوزیان، ناصر (۱۳۹۰). مقدمه علم حقوق و مطالعه در نظام حقوقی ایران. تهران: انتشارات شرکت سهامی انتشار.
۸. محقق داماد، مصطفی (۱۳۸۳). قواعد فقه (بخش قضایی). تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.
۹. معاونت توسعه مدیریت و سرمایه انسانی رئیس جمهور (۱۳۹۷). گزارش عملکرد و چالش‌های شورای عالی اداری. تهران: دبیرخانه شورای عالی اداری.
۱۰. میرمعزی، سیدحسین (۱۳۹۵). «تعامل سازنده شورای عالی اداری و دیوان عدالت اداری در نظام جمهوری اسلامی ایران». فصلنامه حقوق عمومی، سال هشتم، شماره ۲۳، صص ۶۵-۸۴.
۱۱. میرمعزی، سیدحسین (۱۴۰۰). «الگوی بهینه تعامل شورای عالی اداری و قوه قضائیه در حوزه نظارت بر اداره». فصلنامه مطالعات حقوق عمومی دانشگاه تهران، دوره ۵۱، شماره ۱، صص ۲۱۵-۲۴۰.

۱۲. هاشمی، سیدمحمد (۱۳۹۸). حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران (جلد ۱ و ۲). تهران: نشر میزان.

(د) آرای قضایی و منابع اینترنتی

۱. دیوان عدالت اداری. گنجینه آرای هیأت عمومی دیوان عدالت اداری. قابل دسترسی در سامانه ملی قضاوت. (<https://divan-edalat.ir>)
۲. خبرگزاری جمهوری اسلامی (ایرنا) (۱۳۹۹). «تحلیل آرای هیأت عمومی دیوان عدالت اداری در ابطال مصوبات خلاف قانون». کد خبر: ۸۳۹۵۶۷. قابل دسترسی در: www.irna.ir

(ه) منابع عربی

۱. العاملی، زین الدین (شهید ثانی) (۱۴۱۳ق). مسالک الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام. قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه.

بررسی سطح «تبیین» در گفتمان سیاسی منعکس در اشعار عبید زاکانی بر اساس نظریه تحلیل گفتمان انتقادی رومن فرکلاف

حمید احراری پور^۱

محبوبه ضیاء خدادادیان^۲

فرزاد عباسی^۳

چکیده

شمار بسیاری از آثار ادبی فارسی، با مفاهیم اجتماعی پیوند خورده است و صاحبان این آثار، دغدغه‌های مردمی و توجه به «دیگری» را در سطوح و ژرف ساخت و بازنمایی کرده‌اند. عبید زاکانی در اشعار خود از ابزارهای ادبی برای پرداختن به مسائل اجتماعی و سیاسی استفاده کرده و گفتمان «قدرت» را به چالش کشیده است. خوانش این اشعار بر پایه تحلیل گفتمان انتقادی رومن فرکلاف، در سطح تبیین، نشان می‌دهد که نظام ارتباطی شخصیت‌ها در اشعار عبید بر اساس سلسله‌مراتب قدرت شکل گرفته است و شکاف آشکاری میان دو سویه ارتباط (کنش گر، ستم‌پذیر) دیده می‌شود. این تحقیق با استناد به منابع کتابخانه‌ای و روش توصیفی-تحلیلی انجام شده و هدف و مسأله اصلی پاسخ‌گویی به این پرسش است که در خوانش اشعار عبید زاکانی بر اساس مبانی نظریه تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف، چه برداشتی از کیفیت مناسبات قدرت در لایه «تبیین» به دست می‌آید؟ نتایج تحقیق نشان می‌دهد که گفتمان سیاسی اشعار عبید در سطح تبیین، بر اساس نوعی تقابل و رویارویی شکل گرفته است. در یک سوی این گفتمان، شیخ ابواسحاق به عنوان مصداق شاه آرمانی و مردم‌گرا قرار دارد و در سوی دیگر، امیر مبارزالدین به عنوان نماد ظلم، ریاکاری و مردم‌آزاری دیده می‌شود. همچنین، شاعر به بافت اجتماعی و فرهنگی موجود در جامعه وقت اشاره کرده و پیوند میان ایدئولوژی‌های مذهبی و عرفانی با مسائل سیاسی را آسیب‌زا دانسته است.

واژگان کلیدی

عبید زاکانی، تحلیل گفتمان انتقادی، رومن فرکلاف، سطح تبیین، گفتمان سیاسی.

۱. دانشجوی دکتری، گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد نیشابور، دانشگاه آزاد اسلامی، نیشابور، ایران.

Email: amircjc1996@gmail.com

۲. گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد نیشابور، دانشگاه آزاد اسلامی، نیشابور، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: 6439913018@iau.ir

۳. گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد نیشابور، دانشگاه آزاد اسلامی، نیشابور، ایران.

Email: f.abbasi312@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۵/۴/۲۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۱/۱۹

طرح مسأله

گفتمان (Discourse) در هر اثر ادبی وجود دارد و بازنماینده اندیشه‌های خالق اثر است. «گفتمان واحد زبانی بزرگ‌تر از جمله یعنی متن است که به مکالمه، مصاحبه و متن نوشتاری می‌پردازد. گفتمان، زبان را و زبان، گفتمان را می‌سازد و با یکدیگر رابطه دوسویه دارند و هر دو تحت تأثیر عوامل قدرت و نهادهای اجتماعی قرار می‌گیرند. تحلیل گفتمان (Discourse Analysis) به این موضوع می‌پردازد که چگونه جمله‌ها در زبان گفتاری و نوشتاری سبب خلق واحدهای معنادار بزرگ‌تری همچون مصاحبه، مکالمه و یا انواع متون نوشتاری و یا گفتاری می‌شود». (احمدی، ۱۳۸۷: ۳۰۸) تحلیل گفتمان باعث شناخت بهتر گفتمان‌های متنوع در یک متن ادبی یا غیرادبی می‌شود. با استفاده از این رویکرد می‌توانیم فهم خود را نسبت به منظومه فکری شاعر یا نویسنده افزایش دهیم و همچنین، امکان تشریح و تبیین موضوعات اجتماعی که متن با تأثیرپذیری از آن آفریده شده است، فراهم می‌شود. اگر ما بپذیریم که ادبیات به عنوان یکی از شاخه‌های مهم فرهنگ و تمدن در هر جامعه‌ای، بر آیند اوضاع و احوال سیاسی، اجتماعی، تاریخی و فرهنگی است، بررسی و واکاوی این برآیند فرهنگی ارزشمند، باعث بازنمایی هرچه بهتر فضای سیاسی و اجتماعی یک جامعه می‌شود. این مؤلفه بر جنبه‌های کاربردی ادبیات می‌افزاید و بر نقش اثرگذار آن در زندگی بشری و رشد و تعالی آن تأکید می‌کند.

در گستره ادبیات فارسی به دلیل شرایط نامطلوب سیاسی همواره با شاعران و نویسندگانی روبه‌رو بوده‌ایم که برای تأمین معاش و رسیدن به رفاه نسبی هنر و قلم خود را فروخته‌اند و صرفاً در راستای تحقق اهداف شخصی خویش گام برداشته‌اند. برای این افراد، مردم اهمیتی ندارند و صرفاً خواسته‌های شخصی در اولویت قرار دارد. آنها عقد اخوتی با دربار بسته‌اند و خود را وقف تبلیغ برای شاهان ستم‌پیشه کرده‌اند. در برابر، گروهی از شاعران و نویسندگانی متعهد وجود دارند که شعر می‌سرایند و مطالبی را بازگو می‌کنند تا شعور و درک اجتماعی و سیاسی افراد را ارتقا دهند و مایه رشد و تعالی سطح فرهنگی لایه‌های گوناگون جامعه شوند. این ادیبان سعی می‌کنند پلشتی‌ها را در قالب شعر

و نشر شرح دهند تا مخاطب، دوست و دشمن را دریابد و بتواند رویکرد بهتری نسبت به شخصیت‌ها و گروه‌ها داشته باشد.

در گستره ادبیات فارسی، عبید زاکانی در شمار شاعرانی قرار دارد که در طول دوران زندگی هنری و ادبی خود، کوشیده است به خلق اشعاری پردازد که تا حدی با جامعه و دغدغه‌های گروهی پیوند خورده باشد. او کیفیت هنری خود را در مواردی برای بازنمایی و تشریح دغدغه‌های خرد و کلان مردم مورد نظر قرار داده است. بسیاری از اشعاری که این شخصیت ادبی سروده است، روایتگر بخشی از تجربیات مردمی هستند که هر روز با آنها در ارتباط بوده است. تحلیل اشعار عبید زاکانی بر پایه نظریه گفتمان انتقادی، باعث آشکار شدن جنبه‌های پنهان هنر شاعری او و جنبه‌های سیاسی و اجتماعی سروده‌ها می‌شود و بر ویژگی‌های مردمی قلم او (به صورت نسبی) صحنه می‌گذارد. برجسته بودن سه مؤلفه قدرت، ایدئولوژی و تاریخ در اشعار عبید، این امکان را فراهم می‌آورد تا با بهره‌گیری از ظرفیت‌های تحلیل گفتمان انتقادی، داشته‌های فکری شاعر به عنوان نواندیش جامعه سنتی ایرانی در بازه زمانی مشخص، بررسی و بازخوانی شود. بنابراین، تحقیق حاضر، کوششی است برای پرداختن به وجوهی از رویکردهای فرا شخصی عبید در برابر قدرت، نهادهای اجتماعی و ایدئولوژی.

روش تحقیق

این پژوهش با استناد به منابع کتابخانه‌ای و روش توصیفی-تحلیلی تدوین شده است. جامعه آماری تحقیق، کلیات عبید زاکانی و حجم نمونه تحقیق، آن بخش از اشعار است که دربر دارنده رویکردها و نقدهای سیاسی شاعر است. برای ارائه تحلیل دقیق‌تر و منسجم‌تر از آراء عبید از مبانی نظریه تحلیل گفتمان انتقادی رومن فرکلاف استفاده شده است. ساختار کلی تحقیق به این صورت است که ابتدا چهارچوب‌های کلی این نظریه به ویژه سطح تبیین بازنمایی می‌شود و سپس، در بخش اصلی مقاله، شواهد و نمونه‌ها از اشعار عبید ذکر شده و کیفیت سیاست و حاکمیت در شعر عبید بررسی و کاویده می‌شود.

پیشینه تحقیق

تاکنون در هیچ پژوهشی گفتمان سیاسی در اشعار عید زاکانی با عنایت به سطح «تبیین» در نظریه تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف بررسی نشده است. از این رو، تحقیق حاضر برای نخستین بار به این وجه از سروده عید می‌پردازد و ظرفیت‌های زبان‌شناسانه اشعار او را می‌کاود تا مهارت شاعر در بازنمایی نقدهای اجتماعی و سیاسی بررسی و تحلیل شود. با این حال، در چند تحقیق، سوبیه‌های سیاسی شاعر بازنمایی شده است. حکیم‌آذر (۱۳۹۴) در مقاله «تأملی در محتوای اجتماعی طنز عید» به این نتیجه رسیده است که طنز شاعر از نظر اشارات اجتماعی و نکات تاریخی یکی از منابع ممتاز شناخت جامعه، ذوق و فرهنگ ایرانی در قرن هشتم است. در طنزهای عید زاکانی به ظریف‌ترین مسائل فردی و جمعی در بستری از نگرش فلسفی و سیاسی پرداخته شده است. نکته قابل تأمل در طنز عید این است که غالباً لطایف او زیرساختی پارادوکسی دارند و عید از طریق ایجاد فضایی متناقض‌گونه، خواننده را به خنده و تفکر وامی‌دارد. همچنین، نظری‌منظم و آذرنیا (۱۳۹۵) در مقاله «بررسی تطبیقی طنز در آثار جاحظ و عید زاکانی» به این نتیجه رسیده‌اند که طنز عید اجتماعی و گاه سیاسی است و هدف او اصلاح و تربیت، و نیز بازنمایی تناقضات جامعه می‌باشد. اللهیاری، جلیلی و رضازاده زوارم (۱۳۹۹) در مقاله‌ای به بازتاب ریاکاری و تزویر در کلیات عید زاکانی پرداخته‌اند. از دید نویسندگان، شاعر در سروده‌های خود قصد دارد ضمن برملا کردن چهره حقیقی سیاست‌مداران و صاحبان قدرت مرایی، مخاطبان عام و خاص خود را از ترفندهای گفتاری و رفتاری این جماعت مطلع کند تا در نهایت، مردم با کنار زدن آنها، زمینه‌های لازم را جهت ایجاد جامعه‌ای مطلوب و آرمانی فراهم کنند.

چهارچوب‌های تحلیل گفتمان انتقادی و بازنمایی آراء رومن فرکلاف

درباره اصطلاح تحلیل گفتمان انتقادی تعاریف گوناگونی ارائه شده است و نظر واحدی درباره آن وجود ندارد. این دیدگاه‌ها در مواردی با یکدیگر دارای اختلاف هستند و هر کدام از نگرش خود، به تشریح زوایای پیدا و پنهان آن پرداخته‌اند. این مقوله چندان قدمتی در عرصه پژوهش‌های ادبی ندارد و زمان پیدایی و روایی آن به دهه هشتم میلادی بازمی‌گردد. تحلیل گفتمان انتقادی در اواخر دهه ۱۹۷۹ میلادی به همت گروهی از

زبان‌شناسان پیرو مکتب نقش‌گرای هیلیدی در دانشگاه ایست آنجلیا (East Anglia) پی‌ریزی شد. آنها گرد هم آمدند و در مطالعات خود درباره کارکرد زبان، رویکرد زبان‌شناسی انتقادی را برگزیدند و در کتاب معروف خود، زبان و کنترل (Language and control) (۱۹۷۹م) این اصطلاح را انتخاب کردند. هدف اصلی آنها از وضع این اصطلاح، آشکار کردن روابط قدرت پنهان و فرآیندهای ایدئولوژیکی موجود در متون زبانی بوده است. (آفاگل‌زاده و غیاثیان، ۱۳۸۶: ۳۹)

تحلیل گفتمان انتقادی، شاخه علمی بینارشته‌ای در زبان‌شناسی به شمار می‌رود که کارکرد زبان را در جامعه و سیاست مورد بررسی و تحلیل قرار می‌دهد. در این رابطه، «تحلیل گفتمان انتقادی، زبان را به عنوان عملی اجتماعی در ارتباط با ایدئولوژی، قدرت، تاریخ و جامعه در سطح متن، اعم از گفتاری و نوشتاری مطالعه می‌کند». (آفاگل‌زاده، ۱۳۹۰: ۱۱) تحلیل گفتمان انتقادی، نظریه‌ها و روش‌هایی برای مطالعه تجربی روابط میان گفتمان و تحولات اجتماعی و فرهنگی قلمروهای مختلف اجتماعی در اختیارمان قرار می‌دهد. (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹: ۱۰۹)

یکی از شاخص‌ترین صاحب‌نظران در ارتباط با نظریه تحلیل گفتمان انتقادی گفتمان، رومن فرکلاف نام دارد و از دید او، تحلیل گفتمان انتقادی به نحوی نظام‌مند به تحقیق درباره روابط غالباً مبهم علیت و تعیین‌کنندگی میان «کنش‌های گفتمانی، رخدادها و متون» و «ساختارها و روابط و فرآیندهای گسترده‌تر اجتماعی و فرهنگی» (Fairclough, 2002: 79-80) می‌پردازد. الگوی گفتمانی فرکلاف دارای سه سطح مشخص است: توصیف، تفسیر و تبیین. سطح توصیف مرحله‌ای است که «با ویژگی‌های صوری متن ارتباط دارد». (آفاگل‌زاده و غیاثیان، ۱۳۸۶: ۴۷) در این لایه به مؤلفه‌هایی مانند: توجه به نظام نوبت‌گیری، رعایت ادب، انتخاب کلمات و مناسبات معنایی آنها، روح گروهی، عبارت‌بندی‌های افراطی و دگرسان، گونه ادبیات استفاده‌شده و دستور زبان پرداخته می‌شود. سطح تفسیر مرحله‌ای است که شامل فرآیندهای گفتمان و تفسیر متن می‌شود. تفسیر ترکیبی از محتویات خود متن و ذهنیت مفسر است. منظور از ذهنیت مفسر، دانش زمینه‌ای استفاده‌شده از جانب تفسیرگر در تفسیر متن است. (فرکلاف، ۱۳۸۷: ۱۲۷) در این

سطح، چهار عنوان مورد نظر قرار می‌گیرد: «ظاهر کلام یعنی مجموعه‌ای از آوا یا نشانه‌های موجود بر روی کاغذ که به کلمات، عبارات و جملات معین تبدیل می‌شود؛ معنای کلام یعنی دادن معنا به اجزای تشکیل دهنده متن؛ انسجام موضوعی یعنی برقراری ارتباط معنایی بین گفته‌ها تا در صورت امکان، تفسیری منسجم از رشته کلام به دست آید؛ و ساختار و جان‌مایه متن که مبین چگونگی پیوند اجزاء به یکدیگر و نحوه انسجام فراگیر متن است.» (پاینده، ۱۳۸۲: ۵۹) سطح تبیین مرحله‌ای است که «به بیان ارتباط میان تعامل و بافت اجتماعی می‌پردازد. اینکه چگونه فرآیندهای تولید و تفسیر تحت تأثیر اجتماع قرار دارند.» (آقاگل‌زاده و غیاثیان، ۱۳۸۶: ۴۸) تبیین به اثربخشی‌های بازتولیدی گفتمان‌ها بر حفظ یا دگرگونی ساختارها می‌پردازد. (فرکلاف، ۱۳۸۷: ۲۱۲)

بررسی لایه «تبیین» در گفتمان سیاسی عبید زاکانی

امیر مبارزالدین یکی از حاکمان شیراز است که در دوران زمامداری خود با تکیه بر موازین دینی و مذهبی، نارضایتی‌های بسیاری را در جامعه به وجود آورده بود. عبید زاکانی در منظومه موش و گربه به این سال‌های سرشار از ریا و تزویر اشاره می‌کند و چهارچوب‌های حاکمیت امیر مبارزالدین را نقد می‌کند. او در قسمت آغازین منظومه موش و گربه بیان می‌دارد که گربه اهل کرمان است. «با اشاره به کرمانی بودن گربه عابد ... که با ریاکاری و تظاهر به دین‌داری، موش‌ها را فریفت و بر آنان چیره شد، می‌توان یقین کرد که گربه موصوف او جز امیر مبارزالدین نیست. جالب اینجاست که تکیه کلام امیر مبارزالدین برای تحقیر دیگران، گربه بوده است.» (ذوالفقاری، ۱۳۹۱: ۵۶) شاعر در بیت‌های ذیل به مخاطبان خود می‌گوید که این فرد یعنی امیر مبارزالدین (گربه) شخصیتی اژدهاگون است و ویژگی‌های جسمانی او شبیه به شیر و پلنگ است و خوی وحشی‌گری دارد. این تصویرسازی کاملاً آگاهانه صورت می‌پذیرد تا عدم انعطاف‌پذیری این شخصیت را در دوران زمامداری‌اش نشان دهد. او در تاریخ شیراز به عنوان شاهی سختگیر و بدون حس ترحم نسبت به گناهکاران شناخته می‌شود.

ای خردمند عاقل و دانا	قصه موش و گربه بر خوانا
قصه موش و گربه منظوم	گوش کن همچو در غلتانا

از قضای فلک یکی گربه	بود چون اژدها به کرمانا
شکمش طبل و سینه‌اش چو سپر	شیردم و پلنگ چنگاننا
از غریوش به وقت غریدن	شیر درنده شد هراسانا
سر هر سفره چون نهادی پای	شیر از وی شدی گریزانا

(عبید، ۱۳۴۲: ۳۳۰)

امیر مبارزالدین اگرچه در دوران جوانی اهل باده‌نوشی و خوش‌گذرانی بوده است، ولی در دوران کشورداری برای جلب رضایت زاهدان مرائی و فقیهان و واعظان ظاهربین، رویکرد خود را به طور کامل عوض کرد و در ظاهر خود را در حوزه دین و مذهب، دغدغه‌مند نشان داد. امیر با این اقدامات جامعه آن زمان شیراز را به دو دسته تقسیم کرده بود: نخست گروهی که او را حمایت می‌کردند و البته، عضو گروه‌ها و نهادهای دینی و مذهبی بودند و دوم، گروهی از مردم عادی که به ریاکاری‌های این شخصیت پی برده بودند و اقدامات وی را باور نداشتند. عبید زاکانی در زمره گروه دوم قرار داشت. شاعر در این بیت‌ها به گوشه‌ای از ریاکاری‌های امیر با خلق شخصیت گربه اشاره کرده و کیفیت زمامداری و کنش‌های او را نکوهش کرده است.

روزی اندر شراب‌خانه شدی	از برای شکار موشاننا
در پس خم می‌نمود کمین	همچو دزدی که در بیاباننا
ناگهان موشکی ز دیواری	جست بر خم می‌خروشاننا
سر به خم بر نهاد و می نوشید	مست شد همچو شیر غراننا ...
گربه این را شنید و دم نزدی	چنگ و دندان زدی به سوهاننا
ناگهان جست و موش را بگرفت	چون پلنگی شکار کوهاننا

(همان: ۳۳۰)

عبید شرح می‌دهد که هرگاه گربه (امیر مبارزالدین) یکی از موش‌ها (افراد ستم‌دیده و مظلوم) را می‌گشود، روی به مسجد می‌آورد و از درگاه خداوند پوزش می‌طلبد. توبه‌های او تصنعی هستند و از روی باور و عقیده به درگاه حق تعالی رجوع نکرده است. عبید اشاره می‌دارد که این فرد هر گناهی که صلاح بداند انجام می‌دهد و در نهایت، سعی می‌کند با نذر و صدقه این مشکل را حل کند. این توصیف نشان می‌دهد که گربه (امیر مبارزالدین) تا چه اندازه سطحی‌نگر بوده و دین را ملعبه دست خود قرار داده است.

سوی مسجد شدی خرامانا	گربه آن موش بکشت و بخورد
ورد می خواند همچو ملانا	دست و رو را بشت و مسح کشید
ندرم موش را به دندانا	بار الها توبه کردم من
من تصدق دهم دو من نانا	بهر این خون ناحق ای خلاق
تا به حدی که گشت گریانا	آنقدر لابه کرد و زاری کردی
زود برد این خبر به موشانا	موشکی بود در پس منبر
زاهد و عابد و مسلمانا	مژدگانی که گربه تائب شد
در نماز و نیاز و افغانا	بود در مسجد آن ستوده خصال

(همان: ۳۳۰)

عبید شاعری مردمی و جامعه‌نگر است. به این معنا که سعی می‌کند جامعه را بر اساس ضعف‌هایی که دارد، واکاوی کند و دیدگاه‌های خود را شرح دهد. «جامعه فاسد آن زمان، عبید را وادار به عیب‌جویی و انتقاد می‌کند. جامعه‌ای که آکنده است از تضاد بین آنچه هست و آنچه باید باشد». (نظری‌منظم و آذرنیا، ۱۳۹۵: ۲۴۷) در شعر ذیل، عبید از زبان گربه (امیر مبارزالدین) بیان می‌دارد که او مدتی را برای خداوند عبادت کرده و حالا حق تعالی برای او غذا و خوراک (موش) فرستاده است. در نتیجه، بر خود روا می‌دارد که این موش‌ها را بدرد. بی‌ارزش بودن جان دیگران برای این گربه برآمده از ایدئولوژی خطرناکی است که عبید زاکانی به خوبی آن را تشریح کرده است. در واقع، این گربه کنش‌های خود را در امر کشورداری بر اساس این باورهای مستبدانه و تک‌بعدی‌نگر شکل و سمت می‌دهد.

من گرسنه بسی به سر بردم	رزقم امروز شد فراوانا
روژه بودم به روزهای دگر	از برای رضای رحمانا
هر که کار خدا کند به یقین	روزی‌اش می‌شود فراوانا
بعد از آن گفت پیش فرمایید	قدمی چند ای رفیقانا
موشکان جمله پیش می‌رفتند	تنشان همچو بید لرزانا
ناگهان گربه جست بر موشان	چون مبارز به روز میدانا
پنج موش گزیده را بگرفت	هر یکی کدخدا و ایلخانا ...
آن دو موش دگر که جان بردند	زود بردند خبر به موشانا
که چه بنشسته‌اید ای موشان	خاکتان بر سر ای جوانانا

گر به با چنگ‌ها و دندانا	پنج موش رییس را بدرید
شد لباس همه سیاهانا	موشکان را از این مصیبت و غم
ای دریغنا رییس موشانا	خاک بر سر کنان همی گفتند
می‌رویم پای تخت سلطانا	بعد از آن متفق شدند که ما
از ستم‌های خیل گربانا	تا به شه عرض حال خویش کنیم

(عبید، ۱۳۴۲: ۳۳۱-۳۳۱)

عبید در بخشی از داستان موش و گربه به شاه موشان اشاره می‌کند که شخصیتی مردمی و موافق عدالت‌پروری دارد. او با اینکه بر تختی نشسته و قدرتی بی‌مانند دارد، ولی از قدرت خود برای احقاق حقوق ستمدیده‌ها استفاده می‌کند. بر این اساس، این موش زمانی که دادخواهی موش‌های دیگر را می‌شنود و از ستم گربه در حق دیگر هم‌نوعان خود آگاه می‌شود، سپاهی گران برمی‌گزیند تا با گربه‌ی ظالم مشغول مبارزه شود و حق را به حقدار برساند. او در این زمینه احساس مسئولیت می‌کند و با اینکه گربه به هیچ روی به مواضع و منافع او ضربه‌ای وارد نیاورده است، با این حال، سعی می‌کند اقدامی عملی و بهنگام انجام دهد تا عدالت برقرار گردد. عبید سعی می‌کند در بیت‌های ذیل، کیفیت رفتار سیاسی دو شاه را نشان دهد و به مخاطبان خود بگوید که گربه (امیر مبارزالدین) و شاه موشان (شاه ابواسحاق) چه نگاهی به مردم و برپایی دادگری در جامعه دارند. این تمثیل‌ها بر گستره درک و شعور سیاسی و اجتماعی شنونده‌ها می‌افزاید.

دید از دور خیل موشانا	شاه موشان نشسته بود به تخت
کای تو شاهنشهی به دورانا	همه یکباره کردندش تعظیم
ای شهنشه اولم به قربانا	گربه کرده است ظلم بر ماها
حال حرصش شده فراوانا	سالی یک دانه می‌گرفت از ما
چون شده تائب و مسلمانا	این زمان پنج پنج می‌گیرد
شاه فرمود کای عزیزانا	درد دل چون به شاه خود گفتند
که شود داستان به دورانا	من تلافی به گربه خواهم کرد
سیصد و سی هزار موشانا	بعد یک هفته لشگری آراست
همه با سیف‌های برآنا	همه با نیزه‌ها و تیر و کمان

(همان: ۳۳۱)

عبید به شخصیت بی‌ثبات و عاری از ادب امیر مبارزالدین اشاره می‌کند. از دید او، این گربه از سویی خود را ظاهرالصلاح می‌شمارد و در مسجد حاضر می‌شود و از سوی دیگر، دشنام‌هایی را بر زبان می‌آورد که مطلوب نیست. این شاه‌اهل‌گفتمان نیست و سعی می‌کند هر مشکلی را با خشونت و دشنام حل و فصل کند. چنین فردی به ریاکاری شهره است. «شیوع رفتارهای ریاکارانه در جامعه ریشه‌های فرهنگی دارد. علت گسترش این ویژگی ناشایست که در تمامی جوامع نیز وجود دارد، ساختارهای حاکم بر جوامع بشری است که ارزش‌هایی را اصلی قلمداد کرده و همه آدم‌ها را با یک معیار ثابت و بدون در نظر گرفتن ارزش‌های دیگر آنها مورد ارزیابی قرار می‌دهد. در چنین شرایطی، کسانی که به معیارهای این قیاس اعتقاد ندارند نیز، برای پیشبرد اهدافشان ناچار به ریاکاری می‌شوند.» (مقدم، ۱۳۹۶: ۲۱۷) در شعر ذیل هم، این ریاکاری در حوزه رفتار دیده می‌شود. گربه همه راه‌های مسالمت‌آمیز را نادیده می‌گیرد و با خشونت فراگیر برخورد می‌کند. در بیت‌های ذیل، گربه ایلچی شاه موشان را می‌درد و او را می‌کشد. این در حالی است که موش برای تسلیم پیام صلح نزد او آمده بود.

موشکی بود ایلچی ز قدیم	شد روانه به شهر کرمانا
نرم نرمک به گربه حالی کرد	که منم ایلچی ز شاهانا
خبر آورده‌ام برای شما	عزم جنگ کرده شاه موشانا
یا برو پای تخت در خدمت	یا که آماده باش جنگانا
گربه گفتا که شاه گه خورده	من نیایم برون ز کرمانا
لیکن اندر خفا تدارک کرد	لشکر معظمی ز گربانا
گربه‌های براق شیر شکار	از صفاهان و یزد و کرمانا
لشکر گربه چون مهیا شد	داد فرمان به سوی میدانا

(عبید، ۱۳۴۲: ۳۳۲)

عبید در شعر اول، به سروده شدن منظومه موش و گربه اشاره کرده و در پایان این اثر به مخاطبان اعلام می‌دارد که موش و گربه در واقع، همان انسان‌هایی هستند که در زمان وی حضور داشته‌اند. بنابراین، گربه‌ای که ریاکارانه به حکومت خود ادامه می‌دهد و موش‌ها را از دم تیغ می‌گذراند و کارهایی در ظاهر دین‌مدارانه انجام می‌دهد، همان امیر

مبارزالدین است. او در حقیقت، هدفی جز کسب قدرت و ثروت ندارد. در شعرهای دوم و سوم، شاعر به فقر و تنگدستی جامعه اشاره می‌کند که جان‌ها را آزرده و وجود آنها را مکدر ساخته است. نبود رفاه و کمبود مواد غذایی از دستاوردهای دوران کشورداری حاکمانی نالایق چون امیر مبارزالدین است که در این شعر بازنمایی شده است. در شعر چهارم، عبید با زبانی طنزآمیز بیان می‌کند که به واسطه فقر و نداری، به خوردن وسایل آشپزخانه و ابزارهایی که در آن است، روی آورده و شرایط خوبی ندارد. اگرچه نوعی بزرگ‌نمایی در شعر دیده می‌شود، ولی هدف شاعر این است که وضعیت نامساعد حیات مردم را در زمان زمامداری شاه وقت نشان دهد و به صورت غیرمستقیم عدم لیاقت او را بازنمایی کند.

یادگار عبید زاکانا	هست این قصه عجیب و غریب
که شوی در زمانه شادانا	جان من پند گیر از این قصه
مدعا فهم کن پسر جانا	غرض از موش و گربه برخواندن

(همان: ۳۳۴)

از شدت تنگدستی و محنت برد	در خیمه ما نه خواب یابی و نه خورد
در تابه و صحن و کاسه و کوزه ما	نه چرب و نه شیرین و نه گرم است و نه سرد

(همان: ۱۳۹)

در خانه ما ز نیک و بد چیزی نیست	جز تنگی و پاره‌ای نمد چیزی نیست
از هرچه پزند نیست غیر از سودا	وز هرچه خورند جز لگد چیزی نیست

(همان: ۲۰۹)

عبید به راحتی و امنیتی که در شهر شیراز وجود دارد، اشاره می‌کند. او به صورت غیرمستقیم به کیفیت زمامداری شاه شجاع اشاره کرده و او را ستوده است. در واقع، او این شهر را محل امنی برای زیستن می‌داند و با اینکه در دوره‌ای از تاریخ ایران زندگی می‌کند که سرشار از آشوب‌ها و جنگ‌های داخلی است، اما شیراز گویی در آرامش است و مردم شرایط بهتری نسبت به جاهای دیگر دارند. شاعر قصد دارد از این طریق بیان کند که شاه توانسته است برای مردم کارهای مطلوبی انجام دهد. به واسطه همین شرایط نسبتاً مطلوب

است که او خارج شدن از شیراز را به هیچ روی مطلوب نمی‌شمارد و از آن با عنوان تصمیمی تلخ یاد می‌کند.

رفتیم از خطه شیراز و به جان در خطریم
می‌روم دست‌زنان بر سر و پای اندر گل
گاه چون بلبل شوریده در آیم به فروش
من از این شهر اگر بر شکم در شکم
بی‌خود و بی‌دل و بی‌یار برون از شیراز
قوت دست ندارم چو عنان می‌گیرم
اینچنین زار که امروز منم در غم عشق
ای عبید این سفری نیست که من می‌خواهم

وه کزین رفتن ناچار چه خونین جگرم
زین سفر تا چه شود حال و چه آید به سرم
گاه چون غنچه دلتنگ گریبان بدرم
من از این کوی اگر برگذرم درگذرم
می‌روم وز سر حسرت به قفا می‌نگرم
خبر از پای ندارم که زمین می‌سپرم
قول ناصح نکند چاره و پند پدرم
می‌کشد دهر به زنجیر قضا و قدرم

(همان: ۸۹)

عبید در دوره‌ای از تاریخ زندگی می‌کرد که امیر مبارزالدین و شاه شجاع با هم از لحاظ سیاسی، در حال رقابت بودند. عبید که در جبهه شاه شجاع حضور داشت، سعی می‌کرد مواضع رقیب را نقد و رد کند و گفتمان موافق را رواج دهد. «عبید تیزبین‌ترین جامعه‌شناس زمانه خویش است؛ چون بهتر از هر کسی وضع نامطلوب اخلاقی و اجتماعی این عهد را مجسم ساخته است». (صفاء، ۱۳۶۹، ج ۳: ۳۳۳) از این رو در شعر ذیل به ستایش و مدح شاه شجاع می‌پردازد و از عدالت و سعادت و قدرت و سرخوشی که در این دوره رشد پیدا کرده است سخن می‌گوید. در واقع، او این پیام را به مخاطبان خود می‌دهد که شاه شجاع بر حق است و طرف مقابل او یعنی امیر مبارزالدین از حقانیت و مشروعیت برخوردار نیست.

سلطان تاج‌بخش جهاندار امیر شیخ
شاهی چو کیقباد و چو افراسیاب گرد
پشتی دین به قوت تدبیر پیر کرد
در عیش ساز و عادت خسرو بنا نهاد
ایوان و قصر و جنت و فردوس بفراشت
هر بنده‌ای که بر در او جایگاه یافت
بنگر که روزگار چه بازی پدید کرد
جوشی بزد محیط بلایی به ناگهان

کآوازه سعادت جودش جهان گرفت
کشور چو شاه سنجر و شاه اردوان گرفت
روی زمین به بازوی بخت جوان گرفت
در رسم و عدل شیوه نوشیروان گرفت
در وی نشست شاد و قدح شادمان گرفت
خود را امیر خسرو صاحبقران گرفت
نکت چگونه دولت او را عنان گرفت
ملک و خزانه و پسرش در میان گرفت

یا دود ناله‌ای که در آن دودمان گرفت
 خلد برین ز رونق آن بوستان گرفت
 زاغ سیه‌دل آمد و در او مکان گرفت
 سگ‌بچه کرد در وی و جغد آشیان گرفت
 (عبید، ۱۳۴۲: ۹۸)

یا سوز و گریه‌ای که بهم برزد آن بنا
 کان بوستان‌سرای که آیین و رنگ و بوی
 اکنون بدان رسید که بر جای عندلیب
 قصری که برد فرخی از فر او همای

نتیجه‌گیری

بررسی اشعار عبید زاکانی بر اساس مبانی نظریه تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف (با رویکرد به سطح تبیین) نشان داد که گفتمان سیاسی در اشعار عبید زاکانی بر اساس نوعی تقابل و رویارویی شکل گرفته است. در یک سوی این گفتمان، شیخ ابواسحاق قرار دارد که نمونه‌ای از شاه آرمانی و مردم‌گرا به حساب می‌آید. در سوی دیگر، امیر مبارزالدین دیده می‌شود که نمود ظلم، ریاکاری و مردم‌آزاری محسوب می‌شود. عبید سعی می‌کند همه شاخصه‌های مطلوب کشورداری را به دوران زمامداری ابواسحاق نسبت دهد و در برابر، از دوران حکومت امیر مبارزالدین به عنوان سال‌هایی بحرانی و سیاه یاد کند. شاعر به بافت اجتماعی و فرهنگی حاضر در جامعه وقت اشاره کرده و پیوند میان ایدئولوژی مذهبی و عرفانی با مسائل سیاسی را آسیب‌زا دانسته و اعلام کرده است که نهادهای قدرت از سوی کسانی اداره می‌شود که به صفات رذیله ریاکاری متخلق شده‌اند و هدفی جز کسب منافع شخصی خود ندارد. به عبارت دیگر، گفتمان قدرت حاکم سعی کرده است با سوءاستفاده از ظرفیت‌های نهادهای دینی و عرفانی، بر مردم مسلط شود. در زمان زمامداری امیر مبارزالدین، نوعی همکاری و ائتلاف میان دو گروه دارای قدرت و نفوذ در بافت اجتماعی یعنی صاحبان قدرت سیاسی و دینی شکل گرفته و در نهایت، فساد و تباهی را در جامعه گسترش داده و بسیاری از ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی به واسطه وجود حاکمیت فاسد رو به ابتذال گذاشته است. عبید به مخاطبان خود اعلام می‌دارد که در این دوران، نوعی دگردیسی در اصول اخلاقی و انسانی روی داده و همه این پیامدها برآمده از کیفیت نامطلوب مناسبات قدرت و ایدئولوژی بوده است. عبید سعی می‌کند با برجسته کردن شاخصه‌های کشورداری در دوران شاه ابواسحاق از یک سو و منفی و تیره نشان دادن شیوه حکومت امیر مبارزالدین از سوی دیگر، نوعی تقابل را به وجود بیاورد تا امکان مقایسه برای مخاطب فراهم شود و او را به بازنگری در اندیشه‌های خود و تعمق در جریان‌های سیاسی موجود و تبیین کیفیت روابط قدرت در عرصه سیاست فعلی بازدارد. با عنایت به شرایط سیاسی بسته و خفقان‌آلود، عبید به سرایش داستان تمثیلی موش و گربه و خلق شخصیت‌های حیوانی روی می‌آورد تا دغدغه‌های سیاسی و نیز، نقدهای حاکمیتی خود را به صورت استعاره در اختیار شنونده قرار دهد. بر این پایه، فهرستی از محرومیت‌های جامعه موش‌ها مطرح گردیده و افزون بر این، ستم‌ها و ریاکاری‌های گربه بازنمایی می‌شود.

فهرست منابع

- ۱- آفاگل زاده، فردوس. (۱۳۹۰). تحلیل انتقادی گفتمان. تهران: علمی و فرهنگی.
- ۲- آفاگل زاده، فردوس و غیاثیان، مریم‌سادات. (۱۳۸۶). «رویکردهای غالب در تحلیل گفتمان انتقادی». مجله زبان و زبان‌شناسی. دوره ۳. شماره ۵.
- ۳- اللهیاری، محمدرضا و جلیلی، رضا و رضازاده زوارم، محمدرضا. (۱۳۹۹). «انعکاس ریا و تزویر در کلیات عبید زاکانی». پژوهش‌نامه اورمزد. شماره ۵۱.
- ۴- پاینده، حسین. (۱۳۸۲). گفتمان نقد. تهران: روزگار.
- ۵- حکیم‌آذر، محمد. (۱۳۹۴). «تأملی در محتوای اجتماعی طنز عبید زاکانی». مجله پژوهش‌های نقد ادبی و سبک‌شناسی. سال ۶. شماره ۲۲.
- ۶- ذوالفقاری، حسن. (۱۳۹۱). «موش و گربه (سوابق و نمونه‌های داستان‌های موش و گربه در ادب فارسی)». مجله مطالعات ادب کودک. سال ۳. شماره ۱.
- ۷- عبید زاکانی، نظام‌الدین عبدالله. (۱۳۴۲). کلیات. به تصحیح عباس اقبال. شرح و تعبیر و ترجمه لغات و آیات و عبارات عربی از پرویز اتابکی. تهران: کتابفروشی زوار.
- ۸- فرکلاف، نورمن. (۱۳۸۷). تحلیل انتقادی گفتمان. ترجمه فاطمه شایسته پیران و دیگران. تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.
- ۹- صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۶۹). تاریخ ادبیات ایران. ج ۳. تهران: فردوسی.
- ۱۰- مقدم، صدیقه. (۱۳۹۶). «شیوع رفتارهای ریاکارانه ریشه‌های فرهنگی دارد». خبرگزاری شفقنا، منتشر شده در ۹ خرداد.
- ۱۱- نظری‌منظم، هادی و آذرینا، فرشته. (۱۳۹۵). «بررسی تطبیقی طنز در آثار جاحظ و عبید زاکانی». مجله کاوش‌نامه ادبیات تطبیقی دانشگاه رازی کرمانشاه. سال ۵. شماره ۲۲.
- ۱۲- یورگنسن، ماریان و فیلیپس، لوئیز. (۱۳۸۹). نظریه و روش در تحلیل گفتمان. ترجمه هادی جلیلی. تهران: نشر نی.

13- Fairclough, Norman. (2002). Critical Discourse Analysis and the Marketization of Public Discourse. In toolan. M (ed.) Critical Discourse Analysis. Vol 2. London: Routledge.

واکاوی مبانی خیرخواهی خداوند از منظر حکمت متعالیه

^۱ سید عباس حسینی پور عز آبادی

^۲ محمد رنجبر حسینی

^۳ مهدی نصر تیان اهور

چکیده

خیرخواهی نسبت به بندگان از صفات الهی است که متکلمان و فلاسفه و از جمله حکمت متعالیه به این موضوع پرداخته‌اند. این نوشتار در صدد پاسخگویی به مبانی خیرخواهی خداوند با روش توصیفی تحلیلی و به شیوه کتابخانه‌ای با رویکردی فلسفی و مبتنی بر حکمت متعالیه سامان یافته‌است. در این راستا، چهار اصل اساسی از مکتب فلسفی ملاصدرا مورد تحلیل قرار گرفته‌است: علم الهی، نظام احسن، اصالت وجود و کمال مطلق الهی. در این مقاله نشان داده شده علم بی‌نهایت خداوند، با احاطه کامل بر مصالح مخلوقات، ضامن افعال خیرخواهانه اوست. همچنین، نظام احسن به عنوان بهترین ساختار ممکن برای عالم هستی، تجلی اراده خیر الهی در آفرینش را به تصویر می‌کشد. اصل اصالت وجود، با تأکید بر خیر بودن ذاتی هستی که از ذات اقدس الهی نشأت می‌گیرد، نشان‌دهنده خیرخواهی بنیادین خداوند در اعطای وجود است. در نهایت، کمال مطلق الهی، به عنوان جامع‌ترین مبنا، خیرخواهی را به ضرورتی ذاتی برای ذات بی‌نقص الهی تبدیل می‌کند. این پژوهش با تحلیل این چهار رکن اساسی، به اثبات می‌رساند که خیرخواهی خداوند، نه یک صفت عارضی، بلکه امری ذاتی و ریشه‌دار در ذات و فعل اوست که بر مبانی استوار حکمت متعالیه قابل اثبات و فهم است.

واژگان کلیدی

حکمت متعالیه، خیرخواهی خداوند، ملاصدرا، خیرخواهی.

۱. دانشجوی دکتری کلام امامیه، دانشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: noorolaeme12@gmail.com

۲. استادیار دانشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران.

Email: ranjbarhosseini@gmail.com

۳. دانشیار دانشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران.

Email: mehdi.nosratian@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱/۱۶ پذیرش نهایی: ۱۴۰۴/۴/۱۱

طرح مسأله

در منظومه اندیشه اسلامی، صفات الهی همواره کانون توجه اندیشمندان و عارفان بوده و تلاش برای درک و تبیین این صفات، نقش محوری در فهم هستی و جایگاه انسان در آن ایفا نموده است. در میان این صفات، مفهوم «خیرخواهی» خداوند، به عنوان یکی از بنیادین‌ترین و دلنشین‌ترین جلوه‌های رحمت و عنایت الهی، جایگاه ویژه‌ای دارد. این صفت، نه تنها بیانگر اراده خداوند بر افاضه خیر و کمال به مخلوقات است، بلکه مبین غایت‌مندی آفرینش و حکمت بالغه الهی در تدبیر عالم نیز به شمار می‌رود.

حکمت متعالیه، به عنوان یکی از غنی‌ترین و جامع‌ترین مکاتب فلسفی در جهان اسلام که توسط صدرالمآلهین شیرازی (ملاصدرا) بنیان نهاده شده است، با رویکردی هستی‌شناسانه و با بهره‌گیری از مبانی عقلی، شهودی و نقلی به تبیین نظام هستی و صفات الهی می‌پردازد. در این مکتب فکری، خیرخواهی خداوند نه صرفاً یک صفت انتزاعی، بلکه حقیقتی ساری و جاری در تمام مراتب وجود تلقی می‌گردد که از ذات اقدس الهی نشأت گرفته و در تمام مخلوقات به انحاء مختلف تجلی می‌یابد.

مقاله حاضر در صدد است تا با تکیه بر مبانی و اصول حکمت متعالیه، به بررسی عمیق و دقیق مبانی خیرخواهی خداوند بپردازد. هدف اصلی این پژوهش، تبیین چگونگی تجلی این صفت الهی در نظام هستی از منظر حکمت صدرایی می‌باشد.

اهمیت این پژوهش از آن جهت مضاعف می‌گردد که فهم دقیق مبانی خیرخواهی خداوند در حکمت متعالیه، می‌تواند نگرش عمیق‌تری نسبت به ذات الهی، نظام هستی و جایگاه انسان در آن فراهم آورده و به تقویت بنیان‌های ایمانی و اخلاقی در جامعه کمک شایانی نماید. علاوه بر این، بررسی تطبیقی این دیدگاه با سایر دیدگاه‌های فلسفی و کلامی نیز می‌تواند افق‌های جدیدی در مطالعات الهیاتی گشوده و به غنای این حوزه از معرفت بیفزاید.

هرچند مقالات متعددی پیرامون موضوعات متفاوت اندیشه‌های صدرالمآلهین و حکمت متعالیه به رشته تحریر درآمده است، مانند: «بررسی رابطه خیر و شر با اصالت وجود

از منظر ملاحظه‌درا» نوشته محمدجواد طالبی، «بررسی دیدگاه ملاصدرا پیرامون اراده الهی» نوشته سید جابر موسوی‌راد، لکن تاکنون با این نگاه که بر اساس حکمت متعالیه به معرفی، تبیین، تحلیل و بررسی مبانی خیرخواهی خداوند پرداخته نشده است.

در این مقاله، ابتدا به تبیین مفهوم خیرخواهی در لغت و اصطلاح پرداخته، سپس مبانی هستی‌شناختی حکمت متعالیه که زمینه ساز فهم خیرخواهی الهی است، مورد بررسی قرار خواهد گرفت. در ادامه، به تحلیل چگونگی تجلی خیرخواهی خداوند در مراتب مختلف وجود خواهیم پرداخت. امید است این پژوهش بتواند گامی هرچند کوچک در راستای فهم عمیق‌تر معارف الهی و حکمت متعالیه بردارد.

۱. واژه‌شناسی

۱-۱. خیر در لغت

واژه «خیر» به فتح خاء، از ریشه «الخاء و الیاء و الرء» است و بسیاری از اهل لغت این واژه را در مقابل «شر» آورده و معنا کرده‌اند. (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ۴: ۲۶۴؛ زبیدی، ۶: ۳۷۷) جمع این واژه را «خیار»، «اخیار» (فراهیدی، ۴، ۱۴۰۹: ۳۰۱) و «خیور» (ابن‌منظور، ۴، ۱۴۱۴: ۲۶۴) گفته‌اند. ابن‌فارس «خیر» را به معنای هر چیزی که انسان به آن میل پیدا می‌کند، دانسته و راغب اصفهانی آن را به معنای چیزی که همه به آن ترغیب می‌شوند معنا کرده و زبیدی نیز «خیر» را معادل معروف می‌داند.

برخی از واژه‌شناسان «خیر» را بر دو قسم «خیر مطلق» و «خیر مقید» تقسیم کرده و «خیر مطلق» را خیری می‌دانند که در هر حالی و برای همه افراد مورد رغبت است و معتقدند «خیر مقید» برای فردی خیر بوده در حالی که برای دیگری خیر نیست، مانند مال که می‌تواند برای عده‌ای خیر بوده و برای دیگری اینگونه نباشد. (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ۳۰۰) راغب اصفهانی و برخی دیگر «خیر» را دربردارنده معنای تفضیل یعنی افضل منه می‌دانند، مانند «هذا خیر من ذاك و افضل» و «ناتٍ بخیرٍ منها»^۱. (همان، ۳۰۱)

۲-۱. خیر در اصطلاح متکلمان و فلاسفه

فخر رازی از متکلمان اشعری، «خیر» را به «مطلق نفع» تعریف کرده و می‌نویسد: «المنافع التي هي الأموال، و الرفاهية في العيش، و الصحة في البدن، و الأهل و الأولاد» (فخر رازی، ۹، ۱۴۰۷: ۲۲۰)، اما قاضی عبدالجبار معتزلی این اصطلاح را به «نفع حسن» تعریف کرده و تمام افعال الهی را در دار تکلیف این گونه می‌داند. (قاضی عبدالجبار، ۱۹۷۱، ۲۱۱)

از دوران خواجه نصیرالدین طوسی «خیر» در آثار متکلمان به عنوان یکی از صفات ثبوتیه الهی معرفی شده است.

ابن سینا در تعریف «خیر» می‌نویسد: الخیر ما یشوقه کلّ شیء فی حده، و یتیم به وجوده، أی فی رتبه و طبقه من الوجود (ابن سینا، ۱۴۰۴، ۷۷)؛ خیر چیزی است که هر شیء‌ای در مرتبه خود به آن اشتیاق دارد و وجودش به سبب آن تمام می‌شود.

ملاصدرا نیز «خیر» را آن چیزی می‌داند که هر شیء‌ای آن را خواسته و آرزویش را دارد و با آن کمال ممکن به خودی خود محقق می‌شود. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶، ۷: ۵۸)

بنابر آن چه بیان شد، «خیر» از منظر متکلمان و فلاسفه آن چیزی است که برای انسان دارای نفع بوده و انسان به آن اشتیاق داشته و علاقه‌مند به آن است.

۲. مبانی خیرخواهی خداوند

صدرالمتألهین در حکمت متعالیه مباحث فراوانی درباره صفات الهی بیان کرده که می‌توان با استعانت از مباحث وی مبانی خیرخواهی خداوند را از منظر حکمت متعالیه استفاده کرد که در این قسمت به تحلیل و بررسی آن می‌پردازیم.

۲-۱. علم الهی

یکی از مباحث مهم در الهیات بالمعنی الاخص، علم الهی است. حکمت متعالیه، به عنوان یکی از نظام‌های فلسفی برجسته در تاریخ اسلام، در تبیین علم الهی نیز سهم بسزایی دارد.

در حکمت متعالیه، علم الهی به عنوان یکی از مهمترین مبانی خیرخواهی خداوند قابل استدلال است. قبل از تبیین رابطه علم الهی با خیرخواهی خداوند از منظر حکمت متعالیه، نکاتی پیرامون علم الهی از دیدگاه مآصدرا را بیان می‌کنیم.

در حکمت متعالیه، علم الهی به دو قسم علم ذاتی و علم فعلی تقسیم می‌شود؛ علم ذاتی خداوند علم حضوری و بی‌واسطه او به ذات خود و تمام موجودات عالم است که ازلی و ابدی بوده و هیچ تغییری در آن راه ندارد و علم فعلی خداوند، مربوط به اشیاء و پدیده‌های عالم است که بر اساس اراده و مشیت الهی به وجود آمده و دارای مراتب مختلفی است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ۶: ۱۷۴-۱۷۷)

۱-۲. ادله علم الهی به ذات خود

به اعتقاد مآصدرا چون علم، صفت کمالی موجود بما هو موجود است، حصول آن برای ذات خداوند لازم است و همچنین از آنجا که خداوند معطی کمال علمی موجودات است و آن‌ها به ذات خود عالم هستند، پس خداوند نیز واجد کمال علمی بوده و بر او لازم است نسبت به ذات خود عالم باشد. (همان)

۲-۱-۲. علم ذاتی خداوند به ماسواه

علم حضوری خداوند به ذات خویش مورد پذیرش فلاسفه قرار گرفته است، لکن علم خداوند به مخلوقات و ماسواه مورد بحث و گفتگو است. به اقرار مآصدرا علم الهی به مخلوقات به گونه‌ای که نه موجب ایجاب شود، نه سبب کثرت در ذات خداوند شده و نه آن که لازم گردد خداوند مَنّان فاعل و قابل باشد، از غوامض مسائل حکمیه است. (صدرالدین شیرازی، بی تا، ۹۰)

تحلیل عبارت مآصدرا از این قرار است: «ایجاب» به معنای این است که اگر علم خداوند به مخلوقات به گونه‌ای باشد که خداوند از قبل به طور قطعی بداند چه کسی چه کاری را انجام می‌دهد، این علم باعث می‌شود که مخلوقات مجبور به انجام آن کار شوند و اختیار از آن‌ها سلب شود. ملاصدرا معتقد است که علم خداوند به مخلوقات به این صورت نیست که موجب سلب اختیار از آن‌ها شود.

«کثرت در ذات» به معنای این است که اگر علم خداوند به مخلوقات به صورت تفصیلی و جزئی باشد، این علم باعث می‌شود که در ذات خداوند کثرت ایجاد شود؛ زیرا علم به هر مخلوق، یک صورت علمی در ذات خداوند ایجاد می‌کند و این صورت‌های علمی متعدد، باعث کثرت در ذات خداوند می‌شوند. ملاصدرا برای حل این مشکل، نظریه «علم اجمالی در عین کشف تفصیلی» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ۲: ۲۲۲؛ ۶: ۲۸۸) را مطرح می‌کند. بر اساس این نظریه، علم خداوند به مخلوقات به صورت اجمالی است، اما این علم اجمالی، تمام جزئیات مخلوقات را در بر می‌گیرد و به اصطلاح، «کاشف تفصیلی» است.

اما اشکال «فاعل بودن و قابل بودن خداوند» به این معنا است که اگر علم خداوند به مخلوقات به صورت یک «تأثر» باشد، (یعنی خداوند با ایجاد مخلوقات، از آن‌ها متأثر شود و علم جدیدی کسب کند)، این امر مستلزم این است که خداوند «قابل» باشد؛ یعنی چیزی در او اثر کند و او را تغییر دهد. این در حالی است که خداوند «فاعل مطلق» است و هیچ چیزی در او اثر نمی‌کند. ملاصدرا معتقد است که علم خداوند به مخلوقات به صورت یک «فعل» است؛ یعنی خداوند با علم خود، مخلوقات را ایجاد می‌کند و علم او عین فعل اوست. به عبارت دیگر، علم خداوند علت ایجاد مخلوقات است، نه نتیجه آن‌ها.

همان ادله‌ای که برای اثبات علم الهی به ذات خویش بیان شد را می‌توان در مورد علم ذاتی خداوند به اشیاء نیز استفاده کرد و همان‌گونه که قبلاً بیان شد علم، صفت کمالی است و خداوند، عالم مطلق است، بنابراین علم او، شامل تمام موجودات، با تمام جزئیات، در تمام زمان‌ها و مکان‌ها می‌شود. این علم، عین ذات اوست و از او جدا نیست و اگر بیان شود، علم الهی به ماسوی‌الله مستلزم امکان در ذات است؛ زیرا علم، قائم به عالم است، یعنی علم، صفتی است که در عالم (ذات عالم) وجود دارد و ماسوی‌الله، متغیر و حادث هستند؛ یعنی وجود آن‌ها، وابسته به علت است و ممکن‌الوجود هستند، بنابراین اگر علم خداوند به ماسوی‌الله تعلّق بگیرد، علم خداوند نیز متغیر و حادث خواهد بود. پس، ذات خداوند نیز متغیر و حادث خواهد بود. بنابراین علم الهی به ماسوی‌الله دیگر کمال محسوب نمی‌شود، پاسخ داده می‌شود، همان‌گونه که بیان شد به اعتقاد ملاصدرا علم خداوند به ماسوی‌الله، علم حضوری، اجمالی در عین کشف تفصیلی، و فعلی است. این علم، عین

ذات خداوند است و تغییر و حدوث ماسوی‌الله، تأثیری در ذات خداوند و علم او نخواهد داشت.

ملاصدرا برای اثبات علم ذاتی خداوند به اشیاء به برهان دیگری به نام «بسیط الحقیقه» تمسک کرده، که به بیان آن می‌پردازیم:

۱-۲-۱. برهان «بسیط الحقیقه»

این برهان مبتنی بر قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیء منها» است که ابداع فلسفی اوست. این قاعده به این معناست که واجب تعالی (خداوند)، حقیقتی بسیط و مطلق است که تمام کمالات و وجودات را به طور کامل و بدون هیچ نقصی در ذات خود داراست.

ملاصدرا استدلال می‌کند که به دلیل این بساطت و جامعیت وجودی، خداوند به تمام اشیاء (ممکنات و واجبات) علم ذاتی دارد. زیرا اگر خداوند به اشیاء علم ذاتی نداشت، این امر مستلزم وجود نقص در ذات او می‌بود، چرا که علم به اشیاء از کمالات وجودی است. همچنین، عدم علم ذاتی مستلزم راه یافتن ترکیب و تعدد در وجود خداوند می‌شد، زیرا علم به اشیاء به معنای آگاهی از ماهیت آنهاست و عدم این آگاهی ذاتی، وجود خداوند را مرکب از مفاهیم مختلف می‌نمود. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۶: ۱۱۰-۱۱۷) بنابراین، از آنجا که خداوند بسیط الحقیقه و جامع همه کمالات است، پس ضرورتاً به تمام اشیاء نیز علم ذاتی دارد.

وی در جایی دیگر علم ذاتی خداوند به اشیاء را به گونه‌ای دیگر بیان کرده، می‌نویسد: *إن للعلم حقيقة و حقيقة العلم حقيقة واحدة و مع وحدتها علم بكل شیء. اذ لو بقى شیء من الاشياء و لم یکن ذلک العلم علما به، لم یکن صرف حقيقة العلم، بل علما بوجه و جهلا بوجه آخر و صرف حقيقة الشیء لا یتمتج بغیره؛ حقیقت علم، واحد است و همه اشیا را دربر می‌گیرد؛ چرا که اگر این حقیقت، شیء‌ای را دربر نگیرد، دیگر واحد نبوده، بلکه ترکیبی از علم و جهل می‌باشد.* (عمادالدوله، ۱۳۶۳، ۵۵)

۳-۱-۲. علم فعلی خداوند به ما سواه

در حکمت متعالیه، علم فعلی خداوند به مخلوقات نیز ثابت شده است. علم فعلی خداوند، در مقابل علم ذاتی او قرار می‌گیرد و به علم خداوند به اشیاء بعد از پیدایش آنها اشاره دارد. به عبارت دیگر، خداوند تا زمانی که چیزی موجود نشود، به آن علم فعلی ندارد در حالی که علم ذاتی خداوند، علم ازلی و همیشگی او به ذات خود و تمام موجودات است. ملاًصدرا معتقد است، علم فعلی خداوند، علم حضوری است.

وی برای اثبات علم فعلی خداوند به مخلوقات از برهان علیّت و اعلمیّت نیز بهره برده و بیان می‌کند؛ هر علّت مستقلى معلولی دارد، که این معلول از لوازم ذات علّت مقتضی خود است؛ حال اگر علت مستقل نباشد، قوام معلول، فقط به علّت نیست، بلکه مقوم آن، علّت به همراه یک غیر می‌باشد. از طرفی، خداوند تنها علّت تامّ همه ممکنات است و علم تامّ به علّت تامّ، اقتضای علم تامّ به معلول را دارد. بنابراین خداوند به همه اشیاء علم تامّ دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶: ۱۷۶-۱۷۸). و از آنجا که خداوند متعال، عالم به ذات خویش است و ذات او اقتضاکننده غیر او در سلسله مراتب طولی است؛ مقتضی در صادر اول و به واسطه آن مقتضی صادر دوم و... تا آخر موجودات. در نتیجه، لازم می‌آید حق تعالی به طور اتمّ و اکمل عالم به تمام اشیاء باشد؛ یعنی علم او به تمام آن‌چه غیر خودش است، لازمه علمش به ذات خویش است، همان‌گونه که وجود غیر او، تابع ذات اوست. (همان، ۱۷۸-۱۷۹)

۴-۱-۲. رابطه علم الهی با خیرخواهی خداوند

پس از اثبات حضوری و بی‌واسطه بودن علم الهی به ذات خویش و موجودات عالم، از آنجا که خداوند منّان واجب‌الوجود و کامل مطلق است، علم ذاتی او نیز عین کمال و خیر است. به عبارت دیگر، علم ذاتی خداوند، تجلی گاه خیر مطلق و غایت همه کمالات است؛ بنابراین علم ذاتی خداوند با خیرخواهی او نسبت ذاتی و تلازمی دارد. یعنی ذاتی بودن علم خداوند، به معنای جدایی‌ناپذیری آن از ذات الهی است و تلازمی بودن رابطه علم و خیرخواهی، به معنای وابستگی ضروری این دو صفت به یکدیگر است.

در حکمت متعالیه، علم الهی به مخلوقات، مبنایی عمیق و دقیق برای درک خیرخواهی

خداوند نسبت به بندگان فراهم می‌آورد. علم خداوند، چنانکه بیان شد، عین ذات او و احاطه‌گر بر تمام زوایای وجودی و نیات مخلوقات است. این علم ذاتی و بی‌نهایت، خیرخواهی خداوند را از یک اراده‌ی صرف و احتمالی به یک فعل حکیمانه و هدفمند تبدیل می‌کند.

از منظر حکمت صدرایی، خداوند با علم ازلی خود به تمام استعدادها، نیازها و مسیر کمالی هر یک از بندگان آگاه است. این آگاهی، خیرخواهی او را در تمام مراتب خلقت و تدبیر عالم جاری می‌سازد. خداوند با علم به نظام احسن، بهترین و کامل‌ترین نظام هستی را آفریده است، نظامی که در آن هر موجودی، از جمله انسان، در جایگاه مناسب خود قرار گرفته و امکان رسیدن به کمال مقدر برایش فراهم شده است.

تأمین نیازهای مخلوقات، جلوه‌ای دیگر از خیرخواهی الهی است که ریشه در علم او دارد. خداوند با علم به احتیاجات مادی و معنوی بندگان، اسباب و وسایل لازم برای بقا و رشد آن‌ها را فراهم می‌آورد. از ارزاق ظاهری گرفته تا هدایت‌های باطنی و عقلی، همه بر اساس علم و حکمت الهی و در راستای خیر بندگان تدبیر شده است.

هدایت انسان به سوی سعادت نهایی، بارزترین مصداق خیرخواهی خداوند است که از علم او نشأت می‌گیرد. خداوند با علم به مسیر کمال و موانع آن، از طریق انبیا و کتب آسمانی، راه راست را به بندگان نشان داده و آن‌ها را به سوی قرب خود فرا می‌خواند. این هدایت آگاهانه و دلسوزانه، نشان از خیرخواهی بی‌دریغ الهی نسبت به بندگان دارد.

همچنین، نظام پاداش و کیفر الهی که بر اساس عدل و رحمت استوار است، نیز از علم خداوند به اعمال و نیات بندگان سرچشمه می‌گیرد. خداوند با علم دقیق به میزان استحقاق هر فرد، او را مورد جزاء یا پاداش قرار می‌دهد. این نظام عادلانه و در عین حال رحیمانه، در نهایت به خیر و صلاح بندگان و تحقق عدالت در عالم منجر می‌شود.

بنابراین، در حکمت متعالیه، خیرخواهی خداوند نسبت به بندگان، نه یک صفت جدا از علم او، بلکه تجلی و عینیت یافته‌ی آن در تمام افعال و تدابیر الهی است. علم بی‌نهایت خداوند به تمام جوانب وجودی مخلوقات، تضمین‌کننده‌ی خیرخواهی کامل، دقیق و همه‌جانبه‌ی او نسبت به بندگان است، خیری که همواره در راستای کمال و سعادت آن‌ها

جریان دارد.

۲-۲. نظام احسن

نظام احسن را می‌توان به‌عنوان دومین مبنای خیرخواهی خداوند از منظر حکمت متعالیه دانست. در حکمت متعالیه، مفهوم نظام احسن جایگاه محوری دارد و به‌عنوان تجلی اراده و علم الهی در آفرینش عالم هستی مطرح می‌شود. بر اساس این دیدگاه، خداوند متعال به‌عنوان خالق مطلق، جهان را به‌گونه‌ای آفریده است که از هر جهت کامل‌ترین و بهترین حالت ممکن را داراست. نظامی که از جهت ذهنی بهتر از آن قابل تصور نبوده و از جهت خارجی نیز کامل‌تر از آن وجود ندارد. به عبارت دیگر، نظام احسن یعنی سلسله علل و معلولات مادی، به‌گونه‌ای آفریده شوند، که هر قدر ممکن است، مخلوقات بیشتری از کمالات بهتری بهره‌مند گردند. (مصباح‌یزدی، ۱۳۶۶، ۲: ۳۹۲) این کمال نه فقط در ساختار فیزیکی و قوانین حاکم بر آن، بلکه در غایت و هدف آفرینش نیز نمود پیدا می‌کند.

۱-۲-۲. ادله عقلی نظام احسن

ملاصدرا در حکمت متعالیه بر اساس ادله عقلی و براهین عنایت، وجود مقتضی و عدم مانع، امکان اشرف و سنخیت، نظام احسن بودن عالم آفرینش را اثبات کرده است که به صورت خلاصه این ادله را بیان کرده سپس به جهت بیان آن به‌عنوان مبنای خیرخواهی خداوند به بیان رابطه نظام احسن با خیرخواهی خداوند می‌پردازیم.

۱-۲-۲-۱. برهان عنایت

«عنایت» به معنای توجه و اهتمام به امور است. ملاصدرا «عنایت» را عبارت از احاطه کلی و جمعی علم خداوند به اشیاء آن‌گونه که هستند می‌داند، به‌دلیل این که علم خداوند تعالی چیزی جز حضور ذاتش برای ذاتش نیست. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ۳: ۲۱۴)

ملاصدرا درباره پیدایش عالم، طبق برهان عنایت دو بیان دارد که در بیانی می‌گوید: هر مبدأ عالی، نظام خیری که از او صادر می‌شود را تعقل می‌کند و به دنبال آن هدف و غرضی که در فعل دارد به جهت شوق خودش، آن موجود را خلق می‌کند؛ به‌همین جهت

عنایت شامل همه موجودات به شکل تفصیلی می‌شود. (صدرالدین شیرازی، بی‌تا، ۱۹۴) بر اساس این بیان باید گفت: از آنجا که واجب تعالی فاعل کلّ و غایت کلّ است؛ بنابراین موجودات در مبدأ و غایت بودن نیازمند او هستند. و باید توجه داشت که ضروری در این بحث معنایی است که به صورت ضروری بر غایت مترتب می‌شود و اگر کسی کاری را انجام می‌دهد به جهت غایت آن فعل است و غایت، مقصود و هدف فاعل است. غایت مقصود بالذات فاعل بوده و ضروری مقصود بالغرض آن است.

وی در بیان دیگری دارد که خداوند منان برای خلقت و آفرینش موجودات، ابتدا نظام هستی را به شکل کامل تعقل می‌کند سپس بر اساس آن تعقل تامّ و کامل، آن را از فیض وجودی خود بهره‌مند می‌سازد. از آن جا که تعقل منشأ صدور عالم آفرینش است، واجب است نظام هستی کامل‌ترین نظام ممکن باشد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶، ۷: ۵۷)

وی در این عبارت به صورت خلاصه و جامع دیدگاه خود را پیرامون آفرینش عالم توسط خداوند بیان می‌کند. او معتقد است که خداوند، قبل از آفرینش، نظام هستی را به صورت کامل و جامع تعقل می‌کند. این تعقل، یک علم حضوری و عین ذات است و شامل تمام جزئیات نظام هستی می‌شود. سپس، خداوند بر اساس این تعقل کامل، عالم را از فیض وجودی خود بهره‌مند می‌سازد. از آن جا که آفرینش عالم، ناشی از تعقل کامل خداوند است، پس عالم نیز باید کامل‌ترین نظام ممکن باشد.

نتیجه آنچه بیان شد، اینست که باری تعالی در ذات خود برای مخلوقات و موجودات بهترین نظام ممکن را تعقل کرده و به دنبال آن تعقل ذاتی، بهترین نظامی که در خارج امکان داشته را ایجاد کرده است.

۲-۲-۱-۲. برهان وجود مقتضی و عدم مانع

دومین برهانی که برای اثبات نظام احسن بیان شده، برهانی است که غزالی آن را بیان کرده و ملاًصدرا نیز از آن بهره گرفته است. غزالی در این برهان از دو صفت قدرت و جودالهی وام گرفته و کامل‌ترین و بهترین بودن عالم آفرینش را تبیین کرده است.

غزالی می‌نویسد: همه عالم آفریده خداوند است و خداوند همه آفرینندگان را به گونه‌ای آفریده که بهتر و نیکوتر از آن نباشد. وی مدّعی است، اگر همه عقلای عالم

بیان‌دیشند تا این عالم را به صورتی نیکوتر و بهتر تدبیر کنند، نمی‌توانند چیزی را کم یا زیاد کنند و در این گمان که عالم، بهتر از این باید باشد، خطا کارند و از سر و مصلحت آن غافلند؛ چرا که اگر به کمال‌ترین این عالم ممکن بوده و خداوند آن را خلق نکرده باشد، از عجز یا بخل خداوند بوده و این دو صفت از خداوند متان محال است؛ بنابراین هرچه خداوند از رنج، بیماری، صبر و عجز آفریده، همه عدل است. (غزالی، ۱۳۳۳، ۱۱۲)

مقصود از عجز و ناتوانی در سخن غزالی، ناتوانی علمی و عملی است که با نفی عجز علمی از خداوند علم مطلق الهی ثابت شده و با نفی عجز عملی، قدرت مطلق خداوند ثابت می‌شود.

دومین دلیلی که غزالی برای اثبات نظام احسن استفاده کرده، برهان عقلی علم مطلق الهی است. وی می‌نویسد: ایجاد و آفرینش عالمی بهتر از عالم موجود، ممکن نبوده است؛ چرا که اگر خلق و آفرینش چنین عالمی ممکن بود و صانع مختار نسبت به امکان خلق چنین عالمی، علم نداشت، احاطه علمی او به کلیات و جزئیات متناهی می‌شد، لکن اگر صانع علم به ایجاد چنین عالمی داشت و با وجود قدرت بر آن، آن را خلق نمی‌کرد و نمی‌آفرید با بخشش و خیرخواهی فراگیر او ناسازگار بود. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ۷: ۹۱)

بنابراین مشخص است، وقتی مقتضی ایجاد عالمی بهتر که علم و قدرت مطلق الهی باشد، موجود است و هیچ‌گونه مانعی نیز برای این خلق وجود ندارد و خداوند حکیم و عادل و خیرخواه‌بندگان، عالمی را خلق نکرده، پرده از بهترین و کامل‌ترین بودن عالم موجود برمی‌دارد.

ملاصدرا در پاسخ به این اشکال که «خداوند به "نظام احسن" عالم، علم دارد و این علم، غایت او در آفرینش است.» حال، این علم و غایت، عین ذات خداوند است. اگر علت غایی (علم خداوند به نظام احسن) مقتضی فاعلیت (فعل خداوند) باشد، پس ذات خداوند مقتضی ذات خداوند است. این یعنی خداوند، علت خود است که محال است.» بیان می‌کند: مراد از این اقتضا اقتضای اصطلاحی نیست که مفید مغایرت مقتضی و مقتضا باشد. اقتضا به معنای عدم انفکاک دو شیء است. از این رو، وقتی می‌گوییم «علم

واجب به نظام، غایت ایجاد و مقتضی فاعلیت واجب است»، اتحاد مقتضی و مقتضا که اشکال شما بود، پیش نمی آید؛ زیرا مراد این است که فاعل ایجاد و غایت ایجاد از هم جدا نیستند. اقتضا در بسیاری از موارد، بی هیچ قرینه‌ای، به معنای مطلق عدم انفکاک به کار می‌رود. (صدرالدین شیرازی، بی تا، ۱۳۸)

۳-۱-۲-۲. برهان امکان اشرف

قاعده «امکان اشرف» یکی از اصول و مبانی شرایط فلسفی است. ملاًصدرا در کتاب «اسفار» با اختصاص یک فصل مجزاً این قاعده را به صورت مبسوط مورد بحث قرار داده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶، ۷: ۲۴۴) و اکثر اقوال و عقاید مربوط به آن را نقد و بررسی کرده است.

برخی فیلسوفان این قاعده را از فروع قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» می‌دانند. این باور بنابر آن است که صدور اشرف و اخس، با هم از واجب تعالی یا مطلق واحد بما هو واحد جایز نباشد؛ لکن اگر بخواهیم از این قاعده فقط برای اثبات صدور موجود برتر با استناد به وجود موجود ضعیف تر استفاده کنیم، یا اگر بخواهیم وجود موجود برتر را با توجه به اشتراک آن با موجود ضعیف تر در ماهیت مشترک نشان دهیم، در این صورت قاعده امکان اشرف احتیاجی به قاعده «الواحد» ندارد و نمی‌توان آن را از فروع آن دانست. (آشتیانی، ۱۳۷۷، ۱۲۵)

امکان اشرف، یعنی موجود ممکن اشرف در مراتب وجود باید أقدم از ممکن اخس باشد. از این رو اگر ممکن اخس موجود است، طبعاً ممکن اشرف که علت آن است نیز باید قبل از آن موجود باشد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ۷: ۲۴۴) در غیر این صورت یا صدور کثیر از واحد اتفاق می‌افتد، موجب تحقق اشرف بودن معلول از علت خویش خواهد شد یا وجود موجودی اعلی و اشرف از باری تعالی رخ می‌دهد؛ در حالی که این سه اشکال، ممتنع و برخلاف عقل است، در نتیجه موجود اشرف باید پیش از موجود اخس صادر شده باشد. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰، ۱: ۳۴)

قاعده امکان اشرف دربردارنده نتایجی است که از آن نظام احسن بودن عالم آفرینش قابل استفاده است و آن نتایج عبارتند از این که اولاً: بهتر از عالم کنونی، جهان دیگری قابل

تصور نیست؛ چراکه اگر بهتر از این نظام و عالم قابلیت تصور داشت، باید قبل از این جهان موجود می‌شد. ثانیاً: مرحله‌ای بهتر از مراحل فعلی جهان نیز قابل تصور نیست؛ زیرا اگر قابل تصور بود، بر اساس قاعده امکان‌اشرف باید پیش از آن مرحله خلق می‌شد.

۴-۱-۲. برهان سنخیت

از دیگر ادله‌ای که می‌توان برای اثبات نظام‌أحسن به آن تمسک جست، «برهان سنخیت» است. برهان سنخیت یعنی رابطه ذاتی هر معلول با علت هستی‌بخش، به این معنا که معلول مرتبه‌ای از مراتب وجود و شأنی از شؤون علت هستی‌بخش است. شیوه استدلال به این برهان این گونه است که اولاً: معلول به ناچار باید با علت خود مناسبت داشته باشد. (همان، ۲: ۸۴۶) و ثانیاً بر اساس قاعده «واجب‌الوجود بالذات، واجب‌الوجود من جمیع الجهات» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ۷: ۳۳۲)، هیچ نقصی در خداوند وجود ندارد و صفات کمالی باری تعالی عین ذات اوست؛ بنابراین خداوندی که وجود مطلق و خیر محض است، باید معلول بی‌واسطه او نیز در اوج کمال و دارای نظام‌أحسن باشد.

۴-۲-۲. رابطه خیرخواهی خداوند با نظام‌أحسن

پس از اثبات خلق عالم به عنوان کامل‌ترین و برترین نظام هستی توسط خداوند که نظامی برتر و کامل‌تر از آن قابل تصور نیست، نوبت به بیان و بررسی رابطه خیرخواه بودن خداوند منان با نظام‌أحسن است. از عبارات متفاوت مآخذ در حکمت متعالیه اعتقاد وی به این که نظام‌أحسن نتیجه مستقیم خیرخواهی مطلق خداوند است، مشخص می‌شود؛ یعنی خداوند همواره به دنبال ایجاد خیر و کمال در جهان هستی است. این خیرخواهی الهی، ارتباط تنگاتنگی با مفهوم نظام‌أحسن دارد.

همان گونه که قبلاً بیان شد، نظام‌أحسن به معنای بهترین و کامل‌ترین نظامی است که خداوند می‌تواند بیافریند. به عبارت دیگر، خداوند عالم را به گونه‌ای آفریده است که در آن، بیشترین خیر و کمال محقق شود. این نظام، بر اساس حکمت و علم بی‌نهایت خداوند طراحی شده و بهترین حالت ممکن برای تحقق اهداف الهی است.

رابطه خیرخواهی خداوند نسبت به بندگان بر اساس نظام‌أحسن، رابطه‌ای عمیق و

چندلایه است. از یک سو، نفسِ خلقت انسان و قرار دادن او در این نظام احسن، نشان‌دهنده خیرخواهی بی‌انتهای الهی است. خداوند با آفرینش انسان و اعطای قوای ادراکی و عقلانی به او، امکان رشد و تعالی و رسیدن به کمال نهایی را فراهم آورده است. این استعدادها و ظرفیت‌ها، خود بزرگترین نعمت و نشانه خیرخواهی خداوند نسبت به بندگانش محسوب می‌شوند.

از سوی دیگر، نظام احسن به این معناست که تمام اجزای عالم، از کوچکترین ذره تا بزرگترین کهکشان، در یک هماهنگی و ارتباط هدفمند با یکدیگر قرار دارند. این هماهنگی و نظم دقیق، بستری مناسب برای زندگی و رشد موجودات، به ویژه انسان، فراهم می‌کند. منابع طبیعی، قوانین فیزیکی، و حتی رویدادهای به ظاهر ناگوار، همگی در چارچوب این نظام احسن، نقش و حکمتی خاص دارند و در نهایت به خیر و صلاح کلی عالم و انسان منجر می‌شوند. به عبارت دیگر نظام احسن بهترین نمودار خیرخواهی خداوند است. در این نظام، هر موجودی به جایگاه و نقش خود عمل می‌کند و به کمال خود نزدیک می‌شود. وجود نظم و هماهنگی در جهان، نشان از حکمت و خیرخواهی خداوند است. اگر خداوند خیرخواه نباشد، دلیلی وجود ندارد که جهان را به بهترین شکل ممکن آفریده باشد. ممکن است خداوند به هر شکلی که بخواهد جهان را خلق کند و به خیر و کمال موجودات توجهی نداشته باشد.

بنابراین، در حکمت متعالیه، نظام احسن به مثابه آینه‌ای است که خیرخواهی بی‌کران خداوند نسبت به بندگان را به نمایش می‌گذارد. این نظام، نه تنها بهترین جهان ممکن برای زندگی انسان است، بلکه بهترین مسیر و راهنما برای رسیدن او به کمال و سعادت ابدی نیز به شمار می‌رود. در این دیدگاه، هر آنچه در عالم وجود دارد، در نهایت به خیر و صلاح انسان و در راستای تحقق هدف نهایی آفرینش است و این خود، گواه روشنی بر خیرخواهی مطلق خداوند متعال است.

۲-۳. اصالة الوجود

اصالت وجود یکی از مفاهیم بنیادین در فلسفه اسلامی به ویژه در حکمت متعالیه ملاًصدرا است و در حقیقت تشکیل دهنده شالوده آن می‌باشد، به گونه‌ای که آن را پایه

مسائل الهی دانسته و سنگ آسیای علم توحید، معاد، حشر ارواح و اجساد و بسیاری از آنچه ملاصدرا استنباط و استخراج کرده و دیگران به آن دست پیدا نکرده‌اند، پیرامون آن می‌چرخد و هر کس به معرفت وجود جاهل باشد، جهل او به مسائل عمده و مهم سرایت خواهد کرد؛ و لما كانت مسألة الوجود أسّ القواعد الحكميّة، و مبنی المسائل الإلهيّة، و القطب الذی یدور علیه رحی علم التوحید و علم المعاد و حشر الأرواح و الأجساد، و کثیر ممّا تفرّدنا باستنباطه، و توخّدتنا باستخراجه، فمن جهل بمعرفة الوجود یسری جهله فی أمّهات المطالب. (فخر رازی، ۱۴۲۳، ۱۰۲)

۱-۳-۲. معنای اصالة

واضح و روشن است که «اصالة الوجود» در برابر «اصالة الماهیة» بیان شد؛ بنابراین لازم است معنای «اصالة» را بررسی و بیان کنیم. برای این واژه معانی متفاوتی را بیان کرده‌اند، لکن در این جا «اصالة» یعنی عینیت که در مقابل امر ذهنی است. (الرفاعی، ۲۰۰۱، ۱۸۸) در ذهن دو مفهوم از شیء خارجی می‌باشد: وجود شیء و ماهیت شیء. با توجه به این که در خارج هیچ انفصال و ترکیبی بین این دو، قابل مشاهده نیست، تا این که بیان شود کدام قسمت از شیء «وجود» است و کدام قسمت «ماهیت»؛ بنابراین کدام را اصل و خارجی بدانیم و کدام را ذهنی و غیرخارجی؟ واقعی بودن یکی از آن‌ها را با مراجعه به وجدان درمی‌یابیم.

۲-۳-۲. معنای موجود در فلسفه

واژه «موجود» در فلسفه به دو معنا به کار می‌رود؛ مصداق خارجی دار و چیزی که جهان خارج را پر کرده است.

۱-۲-۳-۲. مصداق خارجی دار

چیزی که به این معنا «موجود» است، از سنخ مفاهیم بوده و به تعبیر حکما شیئیّت مفهومی دارد؛ یعنی واقعیّتی خارجی می‌توان یافت که مصداق آن باشد؛ بنابراین اگر مفهومی بر واقعیّتی خارجی صدق کند، این مفهوم موجود است، به عنوان نمونه مفهوم انسان بر واقعیّتی خارجی مانند من و شما و سایر افراد صدق می‌کند؛ لذا به درستی می‌توان

اظهار داشت: انسان موجود است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ۳: ۳۲)

۲-۲-۲. پرکننده جهان خارج

«موجود» به این معنا به چیزی گفته شود که خود واقعیت خارجی است؛ یعنی آن چیز خود همان واقعیت خارجی و خود همان هویت عینی است، خود همان چیزی است که نقیض عدم و منشأ اثر است. (لاهیجی، ۱۳۸۶، ۱۵۶)

در بسیاری از عبارات ملاًصدرا، «موجود» به همین معنا بکار رفته است. ملاًصدرا درباره اصالة الوجود می نویسد: «به دلیل آن که حقیقت هر پدیده‌ای خصوصیت وجودی است که برای آن اثبات می کنیم، باید وجود برای حقیقت داشتن اولویت داشته باشد، همان گونه که خود سفیدی اولی است از چیزی که با عارض شدن رنگ سفید، مصداق صفت سفید را می گیرد؛ بنابراین وجود در هر چیزی خودش موجود است و ماهیت آن‌ها که غیر از وجودشان می باشد، خودشان موجود نیستند و به وسیله وجودشان موجودند. پس آن چه واقعیت دارد، وجود است.» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ۱: ۳۸-۳۹)

۲-۳-۳. اثبات خیرخواهی از اصالة الوجود از منظر حکمت متعالیه

ملاًصدرا در جلد اول حکمت متعالیه در بحثی با عنوان «فصل فی أن الوجود خیر محض» می نویسد:

«هذه المسألة إنما تتضح حق اتصافها بعد ما ثبت أن لمفهوم الوجود المعقول - الذي من أجل البدیهات الأولیة مصداقا فی الخارج و حقیقه و ذاتا فی الأعیان و أن حقیقتها نفس الفعلیة و الحصول و الوقوع لا بالمعنی المصدری كما ظنه المتأخرون کلهم بل بمعنی أنها نفس حقیقه الوقوع و ما به الوقوع سواء كان الوقوع وقوع نفسه أی نفس الوجود أو وقوع شیء آخر هو الماهیة و أما من لم یضع للمفهوم من الوجود - عند العقل حقیقه و ذاتا سوی هذا المفهوم الانتزاعی البدیهی التصور فیصعب علیه بل لا یجوز له دعوی کون الوجود خیرا محضا». (همان، ۳۴۰)

این عبارت دربردارنده نکاتی است که به آن اشاره می کنیم:

۱- ملاًصدرا تبیین خیر را مترتب بر اصالت وجود می داند.

۲- کسانی می‌توانند مدعی خیر محض بودن وجود باشند که اصالة‌الوجود را اثبات کرده یا پذیرفته‌اند که وجود مصداق خارجی و عینی دارد؛ بنابراین معتقدین به اصالة‌الماهیه و قائلین به مفهوم ذهنی بودن وجود، نمی‌توانند به خیر بودن وجود حکم کنند.

سپس وی در ادامه برای تبیین خیر از اصالة‌الوجود می‌نویسد: «لأنَّ معنى الخير ما يؤثر عند العقلاء و تشتاق إليه الأشياء و تطلبه الموجودات و تدور عليه طبعاً و إرادةً و جبلةً، و بين أنَّ الأشياء ليست طالبةً للمعنى المصدري، و لا يكون مبتغاهاً و مقصودها مفهومها ذهنياً و معقولاً ثانوياً. و هذا فى غاية الظهور و الجلاء، لا يليق أن يخفى بطلانه على أوائل العقول الإنسانية من غير رجوعها إلى استعمال الفكر و الروية» (همان، ۳۴۰)؛ معنای خیر، چیزی است که عقلاً برمی‌گزینند و اشیاء به آن اشتیاق داشته و آن را طلب می‌کنند و کاملاً روشن است که چیزی، طالب معنای مصدري و مفهوم ذهنی نیست و این موضوع به قدری روشن و بدیهی است که بطلان آن بر کسی که در ابتدای علوم عقلی است، مخفی نیست.

بنابراین خیر همان امر وجودی است که به سبب اصالة‌الوجود بر مصداق خارجی و عینی منطبق است و هر کسی که معتقد به اصالة‌الوجود باشد، با توجه به معنا و مفهوم خیر، به آسانی حکم به وجود خارجی بودن خیر و مفهوم ذهنی نبودن آن دارد و خیر محض بودن وجود برای وی روشن است.

آفرینش انسان، به عنوان اشرف مخلوقات، جلوه‌ای ویژه از این خیرخواهی الهی است. خداوند با اعطای وجود به انسان و قرار دادن او در مراتب بالای هستی، او را برخوردار از عقل، اراده و استعدادهای بی‌شمار نموده است. این استعدادها و قوا، امکان رشد و تعالی و رسیدن به کمالات عالی‌ه را برای انسان فراهم می‌آورند. نفس وجود یافتن انسان و بهره‌مندی او از این همه نعمت و امکانات، نشان از اراده خیرخواهانه خداوند نسبت به او دارد. علاوه بر این، در حکمت متعالیه، وجود، دارای مراتب مختلف است و هر مرتبه‌ای از وجود، بهره‌ای از کمال و خیر دارد. خداوند با آفریدن موجودات در مراتب گوناگون هستی، به هر یک از آن‌ها به اندازه ظرفیت و استعدادشان، وجود و کمال افاضه نموده است. این تنوع و گوناگونی در مراتب وجود، نه تنها منافاتی با خیرخواهی خداوند ندارد، بلکه عین آن است؛ چرا که هر موجودی در جایگاه خود، بهترین و کامل‌ترین وجود

ممکن را داراست.

۲-۴. کمال مطلق

از دیگر مبانی خیرخواهی خداوند بر اساس نظریه حکمت متعالیه، کمال مطلق بودن خداوند است. کمال مطلق به معنای دارا بودن تمامی کمالات به نحو کامل و بدون هیچ نقصی است. در این مفهوم، نه تنها هیچ گونه محدودیتی برای کمالات خداوند متصور نیست، بلکه هر کمالی که در ذهن انسان یا هر موجود دیگری قابل تصور باشد، به نحو اعلی و کامل در ذات الهی تجلی یافته است.

۲-۴-۱. اثبات کمال مطلق بودن خداوند

در حکمت متعالیه از دو روش برای اثبات کمال مطلق بودن خداوند استفاده شده است که به آن می‌پردازیم.

۲-۴-۱-۱. برهان صدیقین

ملاصدرا از طریق برهان صدیقین، واجب‌الوجود بودن خداوند را اثبات کرده، می‌نویسد: «الوجود إما مستغن عن غیره و إما مفتقر لذاته إلی غیره. و الأول هو واجب الوجود و هو صرف الوجود الذی لا أتم منه و لا یشوبه عدم و لا نقص» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ۶: ۱۵)؛ وجود یا از غیر خودش بی‌نیاز بوده یا نیازمند است. وجود بی‌نیاز از غیر، واجب‌الوجود است که کامل‌تر از آن وجود نداشته و هیچ نقصی در آن نیست.

بنابراین واجب‌الوجود که وجود برای او ضروری است و بی‌نیاز از غیر و علت خارجی می‌باشد، لازم است دربردارنده تمامی صفات زیبا و همه کمالات بوده و از هر گونه نقص و نیاز مبرا باشد؛ چرا که نداشتن کمالی یا داشتن کمالی در رتبه پایین نقص است و نقص نشانه نیاز و امکان است، در حالی که خداوند واجب‌الوجود بوده و ممکن‌الوجود نیست.

۲-۴-۱-۲. قاعده «بسیط الحقیقه»

قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیء منها» از قواعدی است که ملاصدرا در حکمت متعالیه برای گره‌گشایی مسائل متعددی از آن بهره‌مند شده است. این قاعده از

نوآوری‌ها و ابتکارات فلسفی صدرالمতألهین بوده که به اعتراف وی از غوامض علوم‌الهی است که فهم آن تنها برای افرادی که خداوند به آنان علم و حکمت عطا کرده، امکان دارد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸، ۴۳)

۱-۲-۱-۲-۴. مفهوم «بسیط‌الحقیقه»

بسیط‌الحقیقه به موجودی اطلاق می‌شود که به‌هیچ قسمی از اقسام ترکیب خارجی مانند ماده و صورت و ترکیب ذهنی و عقلی مانند جنس و فصل مرکب نیست. چنین موجودی در عالم وجود، تنها یکی است و آن واجب‌الوجود بالذات و از جمیع‌الجهات و کل‌الاشیاء است. (سجادی، ۱۳۷۹، ۱۳۰)

۲-۱-۲-۳. برهان «بسیط‌الحقیقه» و اثبات کمال مطلق خداوند

ملاصدرا با استفاده از این برهان، اثبات می‌کند که خداوند به عنوان «بسیط‌الحقیقه»، کامل‌ترین موجود است و هیچ کمالی از او غایب نیست؛ زیرا اولاً اگر خداوند مرکب از اجزای مختلف باشد، به‌معنای نقص و محدودیت در ذات او خواهد بود؛ زیرا هر ترکیبی نوعی وابستگی و نیاز به چیز دیگر را می‌رساند. اما خداوند به عنوان واجب‌الوجود، بی‌نیاز از هر چیزی است و هیچ‌گونه ترکیبی در ذات او راه ندارد و سلب کمالی از خداوند به‌معنای این است که ذات خداوند مرکب از وجود آن کمال و عدم آن کمال است و این با «بسیط‌الحقیقه» بودن او منافات دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ۶: ۱۱۰-۱۱۲). ثانیاً هر کمالی که بتوان تصور کرد، در ذات او وجود دارد و اگر کمالی در ذات خداوند وجود نداشت، خداوند ناقص بود و این با «بسیط‌الحقیقه» بودن او منافات دارد. (همان، ۱۱۴)

۲-۱-۲-۴. رابطه کمال مطلق با خیرخواهی خداوند

کمال مطلق خداوند، رابطه‌ای عمیق و ناگسستنی با خیرخواهی او دارد. بر اساس این دیدگاه، خیرخواهی خداوند نسبت به بندگان، نه از سر احتیاج یا کسب منفعت، بلکه ناشی از جود و فضل بی‌انتهای اوست. موجودی که در ذات خود کامل است، انگیزه‌ای برای امساک از خیر ندارد. بلکه کمال او اقتضا می‌کند که فیض و رحمتش را بر مخلوقات خود جاری سازد. موجودی که کامل مطلق است، به طور ذاتی خیرخواه بندگان خواهد بود؛

زیرا اولاً موجودی که کمال مطلق است، هیچ گونه نقص و کمبودی در ذات خود ندارد. ثانیاً خیرخواهی، یکی از کمالات ذاتی خداوند است، بنابراین موجودی که کامل مطلق است، باید واجد تمامی کمالات ذاتی، از جمله خیرخواهی باشد و این خیرخواهی در افعال خداوند تجلی پیدا می‌کند.

در حکمت متعالیه، کمال مطلق خداوند به معنای دارا بودن تمام صفات کمالیه به نحو اعلی و اتم است. این صفات شامل علم بی‌نهایت، قدرت مطلق، حکمت بی‌کران، رحمت واسعه و از جمله خیرخواهی مطلق می‌شود. این صفات از یکدیگر جدا نیستند، بلکه همگی جلوه‌های گوناگون از ذات اقدس الهی هستند. بنابراین، خیرخواهی خداوند، صفتی جدا از کمال او نیست، بلکه عین کمال او و لازمه آن است. حتی وجود شرور و مصائب در عالم نیز در چارچوب کمال مطلق و خیرخواهی خداوند قابل تبیین است.

در نهایت، در حکمت متعالیه، کمال مطلق خداوند، ضامن خیرخواهی او نسبت به بندگان است. موجودی که عین کمال است، نمی‌تواند جز خیر و نیکی از او صادر شود. بنابراین، تمام افعال و تدابیر الهی، هرچند ممکن است در ظاهر برای ما حکمت آن‌ها آشکار نباشد، در نهایت بر اساس خیرخواهی مطلق و کمال بی‌انتهای او صورت می‌گیرد و به سوی سعادت و کمال نهایی بندگان هدایت می‌شود.

نتیجه‌گیری

این پژوهش با تمرکز بر حکمت متعالیه، مبانی خیرخواهی خداوند نسبت به بندگان را از طریق تحلیل چهار اصل محوری این مکتب فلسفی تبیین کرد. نتایج حاصل نشان می‌دهد که خیرخواهی الهی، نه صفتی عارضی، بلکه امری ذاتی و ضروری است که ریشه در ذات و فعل باری تعالی دارد و بر پایه‌های مستحکم حکمت متعالیه قابل اثبات و فهم است.

اولاً، احاطه کامل و بی‌نهایت علم الهی بر تمامی مصالح و جزئیات مخلوقات، این نتیجه را به دست می‌دهد که هیچ فعلی از جانب خداوند بدون در نظر گرفتن خیر و صلاح بندگان صورت نمی‌گیرد. این علم فراگیر، خود دلیلی بر جهت‌گیری ذاتی خداوند به سوی خیر محض است.

ثانیاً، اصل نظام أحسن تبلور عینی اراده خیر در آفرینش است. هر آنچه در عالم وجود دارد، در قالب نظام أحسن، گواه بر این است که هدف غایی از آفرینش، تحقق بهترین حالت ممکن برای موجودات است که این جز از اراده‌ای خیرخواهانه نشأت نمی‌گیرد.

ثالثاً، بر اساس اصالت وجود، وجود، فی‌نفسه خیر است و از ذات اقدس الهی که منبع و مبدأ هستی است، نشأت می‌گیرد. بنابراین وجود بخشیدن به مخلوقات، خود بالاترین مرتبه خیرخواهی است که از کمال ذات الهی برمی‌آید.

نهایتاً، کمال مطلق الهی به عنوان جامع‌ترین مبنا، خیرخواهی را به ضرورتی ذاتی برای ذات بی‌نقص الهی تبدیل می‌کند. ذات خداوند، که در تمامی ابعاد خود کمال محض است، نمی‌تواند جز خیر باشد و جز خیر اراده کند.

در مجموع، این پژوهش با تحلیل عمیق این چهار رکن اساسی حکمت متعالیه، به این نتیجه قاطع می‌رسد که خیرخواهی خداوند، نه یک گزاره صرفاً اعتقادی، بلکه یک حقیقت فلسفی استوار و تبیین‌پذیر است که می‌توان آن را بر مبانی عقلی و فلسفی مآخذ را اثبات کرد. این یافته‌ها درک ما را از ماهیت رابطه خداوند با مخلوقاتش تعمیق بخشیده و نشان می‌دهد که خداوند ذاتاً خیرخواه و قیاض است و تمامی افعال او ریشه در این خیرخواهی ذاتی دارد.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابراهیمی دینانی، غلام حسین، (۱۳۸۰)، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی، و طالع‌ات فرهنگی
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۴ هـ.ق)، التعليقات، بدوی، عبدالرحمن، قم، مکتب الاعلام-الاسلامی
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ هـ.ق)، لسان العرب، بیروت، دارصادر، سوم
۴. آشتیانی، مهدی، (۱۳۷۷)، أساس التوحید، امیر کبیر، تهران
۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۳۷۴)، مفردات الفاظ قرآن، تهران، مرتضوی، دوم
۶. الرفاعی، عبدالجبار، (۲۰۰۱)، مبادئ الفلسفة الإسلامية، مؤسسه هندای
۷. زبیدی، مرتضی، (۱۴۱۴ هـ.ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت، دارالفکر، اول
۸. سجادی، جعفر، (۱۳۷۹)، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملأصدرا، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۸)، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، قم، مکتبة المصطفی
۱۰. -----، (۱۴۲۳ هـ.ق)، الرسالة الکمالیه، بیروت، دارالکتب العلمیه
۱۱. -----، (بی تا)، المبدأ و المعاد، بی جا، بی نا
۱۲. -----، (۱۳۷۸)، رساله فی الحدوث، موسویان، حسین، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا
۱۳. -----، (۱۳۶۶)، شرح اصول الکافی، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی
۱۴. عمادالدوله، بدیع الملک، (۱۳۶۳)، المشاعر، صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، تهران، طهوری
۱۵. غزالی، محمد بن محمد، (۱۳۳۳)، کیمیای سعادت، آرام، احمد، تهران، ناصر خسرو، اول

۱۶. فخری رازی، محمدبن عمر، (۱۴۰۷ ه.ق)، المطالب العالیه من العلم الالهی، بیروت، دارالکتب العربی
۱۷. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹ ه.ق)، کتاب العین، قم، نشر هجرت، دوم
۱۸. قاضی عبدالجبار، (۱۹۷۱ م)، المختصر فی اصول الدین، بیروت، دارالهیلال
۱۹. لاهیجی، محمدبن جعفر بن صادق، (۱۳۸۶)، شرح المشاعر ملاً صدرا، قم، بوستان کتاب
۲۰. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۶۶)، آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.

تبیین جایگاه معرفت نفس در تحقق فنای عرفانی از دیدگاه ابن عربی و علامه طباطبائی^۱

لطیفه رضائی نسب^۲
سید حاتم مهدوی نور^۳
حسن مهدی پور^۴

چکیده

عرفان اسلامی همواره بر اهمیت معرفت نفس یا خودشناسی به عنوان راهی برای شناخت خداوند و رسیدن به فنای فی الله تأکید کرده است. در این مقاله که با رویکردی توصیفی-تحلیلی و تطبیقی نگاشته شده است، دیدگاه دو متفکر برجسته یعنی محیی الدین ابن عربی و علامه سید محمدحسین طباطبائی درباره جایگاه معرفت نفس در تحقق فنای عرفانی تبیین شده است. ابتدا با استناد به منابع اصلی نظیر *فصوص الحکم* و *الفتوحات المکیه* ابن عربی و نیز *تفسیر المیزان* و *رسالة ولایة* علامه طباطبائی، اهمیت خودشناسی در سیر و سلوک و حدیث نبوی «من عرف نفسه فقد عرف ربه» بررسی شده است. سپس نقش معرفت نفس در نظام فکری ابن عربی (با تأکید بر مبانی هستی‌شناختی او مانند وحدت وجود و مفهوم انسان کامل) و در نظام فکری علامه طباطبائی (با تأکید بر مبانی فلسفی او همچون علم حضوری و شهود فقر وجودی انسان) به صورت جداگانه تحلیل گردیده است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که هر دو متفکر، معرفت نفس را کلید وصول به حقیقت توحیدی و شرط اساسی فنای سالک در حق می‌دانند؛ با این تفاوت که ابن عربی به یگانگی وجود و عدم استقلال نفس از حق تعالی تصریح نموده و هر گونه وجود انگاشتن برای سالک را نوعی شرک می‌شمارد، در حالی که علامه طباطبائی بر حضوری بودن شناخت نفس و ملازمت آن با خداشناسی تأکید کرده و فنای عارف را به معنای رهایی از تعلقات و اوصاف محدودکننده نفس در سایه توحید و ولایت الهی تفسیر می‌کند. در نهایت، ضمن مقایسه تطبیقی اشتراکات و افتراقات این دو دیدگاه، به کاربردهای تربیتی و فلسفی موضوع پرداخته شده و نشان داده می‌شود که آموزه معرفت نفس و فنای فی الله می‌تواند در معنویت معاصر الهام‌بخش باشد.

واژگان کلیدی

معرفت نفس، فنا فی الله، وحدت وجود، انسان کامل، علم حضوری، فقر وجودی، ولایت.

۱. این مقاله برگرفته از رساله دکتری با عنوان فنا و مراتب آن از منظر محیی الدین عربی و علامه طباطبائی است که در گروه عرفان اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات اجرا شده است.

۲. دانشجوی دکتری، گروه عرفان اسلامی و اندیشه امام خمینی (ره)، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: l.rezaeinasab@iau.ac.ir

۳. دانشیار گروه معارف اسلامی، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهرری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
Email: hmahdavinoor@iau.ac.ir

۴. استادیار گروه عرفان اسلامی، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.
Email: mahdipour@ri-khomeini.ac.ir

طرح مسأله

یکی از آموزه‌های بنیادین عرفان اسلامی این است که راه خداشناسی از خودشناسی می‌گذرد. در متون دینی و آثار عرفا به کرات بر اهمیت معرفت نفس تأکید شده است و به کلام منسوب به پیامبر (ص) «من عرف نفسه فقد عرف ربه»^۱ استناد می‌کنند. همچنین با استناد به کلام منسوب به امام علی علیه السلام که می‌فرماید: «عجبت لمن یجهل نفسه کیف یعرف ربه»^۲ جهل به خویشتن را بزرگ‌ترین نادانی شمرده و می‌فرماید. این قبیل آموزه‌ها

۱. این حدیث در منابع رسمی اهل سنت (صحاح سته) یافت نمی‌شود و به عنوان حدیث قدسی یا کلام حکیمانه در آثار عرفا و فلاسفه اسلامی نقل شده است. از قدیمی‌ترین منابعی که آن را نقل کرده است (قوت القلوب فی معامله المحبوب و وصف طریق المريد إلى مقام التوحید ۱۴۱۷ق، ۳۸۵/۱) و (اللمع فی التصوف ۱۹۱۴م، ۴۵) است. بعد از آن در آثار عرفانی به این حدیث استناد شده است. برای مثال ابن عربی در (الفتوحات المکیة ۱۴۰۵ق، ۲۶۸/۱) با استناد به این حدیث آن را پایه معرفت نفس و توحید می‌داند. مولوی در (مثنوی معنوی ۱۳۸۷، دفتر ۴/ بیت ۳۷۶۰) می‌گوید: «خویش را گز بشناسی ای پسر هم بدانی که خدایی هست دربر». فیلسوفان نیز از این حدیث استفاده کرده‌اند. برای مثال ملاصدرا در (الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة ۱۹۸۱م، ۲۵۰/۸) با استناد به این حدیث می‌گوید: «معرفت نفس، مفتاح معرفت رب است». فیض کاشانی در (محجة البیضاء فی تهذیب الاحیاء ۱۴۱۷ق، ۲۲/۵) در شرح حدیث به روایت امام علی (ع): «معرفة النفس أنفع المعارف» استناد می‌کند. در منابع شیعی مجلسی در (بحار الانوار ۱۴۰۳ق، ۳۲/۲) این حدیث را در زمره «حکم منسوب به انبیاء» ذکر کرده است. علامه طباطبایی در (تفسیر المیزان ۱۳۷۶، ۲۳۹/۶) در تفسیر آیه «سُتْرِیْهِمْ آیَاتِنَا فِی الْآفَاقِ»، به این حدیث استناد می‌کند و می‌گوید: «معرفت نفس، مقدمه‌ای برای معرفت خدا است چنانکه در حدیث آمده: من عرف نفسه...». اما بعضی از بزرگان حدیث آن را منقول از پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم نمی‌دانند. علامه شیخ آقابزرگ تهرانی در (الذریعة الی تصانیف الشیعة ۱۴۰۳ق، ۲۹۴/۲۲) آن را «منقول از کلمات الحکمة» می‌داند نه حدیث نبوی. علامه سید محسن امین عاملی در (أعیان الشیعة ۱۴۲۱ق، ۱۴۰/۱) تصریح می‌کند: «لم یثبت عن النبی (ص) بسند معتبر».

۲. این جمله نسخه تعجبی حدیث مشهور «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» است و عمدتاً در متون عرفانی و فلسفی با همین ساختار تعجبی نقل شده است. در منابع روایی معتبر به عنوان حدیث نبوی یا قدسی سند معتبر ندارد. قدیمی‌ترین منبع آن آثار متأخر عرفانی (از قرن ۷ق به بعد) است. ابن عربی در (الفتوحات المکیة ۱۴۰۵ق، ۲۶۸/۱) با عبارت «...فَيَقَالُ: عَجِبْتُ لِمَنْ لَمْ يَعْرِفْ نَفْسَهُ كَيْفَ عَرَفَ رَبَّهُ» اشاره می‌کند. عبدالرزاق کاشانی در (شرح فصوص الحکم ۱۳۸۶، ۱۱۵) این عبارت را به عنوان نتیجه منطقی معرفت نفس تحلیل می‌کند. در (رسائل إخوان الصفا و خلان الوفا ۲۰۰۸م، الرسالة ۳۲، ج ۳/ ۲۸۰) به صورت «العَاقِلُ يَعْجَبُ مِمَّنْ يَجْهَلُ نَفْسَهُ وَ يَدَّعِي مَعْرِفَةَ رَبِّهِ» آمده است. قطب‌الدین شیرازی در (شرح حکمة

نشان می‌دهد خودشناسی در فرهنگ اسلامی صرفاً یک بحث نظری نیست، بلکه امری عملی و تربیتی است که با سلوک معنوی انسان گره خورده است. عرفای مسلمان معرفت نفس را کلید ورود به عالم معرفت رب دانسته‌اند و آن را مقدمه لازم فنا فی الله (نابودی خود در حق) قلمداد کرده‌اند.

با وجود اتفاق نظر کلی درباره اصل اهمیت خودشناسی، نحوه تفسیر و تبیین آن در مکاتب مختلف عرفانی و فلسفی متفاوت است. محیی‌الدین ابن عربی (۵۶۰-۶۳۸ قمری) مشهور به شیخ اکبر، نماینده برجسته عرفان نظری است که نظام فکری پیچیده‌ای پیرامون وحدت وجود و انسان کامل بنا نهاده است. وی در آثار خود مکرراً به حدیث «من عرف نفسه...» استناد نموده و برداشت‌های عمیقی از آن عرضه کرده است. در سوی دیگر، علامه سید محمدحسین طباطبایی (۱۲۸۱-۱۳۶۰ شمسی) به عنوان فیلسوف، مفسر قرآن و عارف معاصر شیعی، اگرچه در ظاهر یک حکیم و مفسر عقلی است، اما بن‌مایه‌های عرفانی عمیقی در اندیشه او حضور دارد. علامه طباطبایی در آثار خویش - به ویژه تفسیر المیزان و رساله کوتاه اما پرمغز رساله الولایة - بر نقش خودشناسی در سیر الی الله تأکید ورزیده و این مفهوم را در قالب اصطلاحات فلسفی و قرآنی تبیین کرده است.

پژوهش‌های گذشته نیز به اهمیت معرفت نفس در اندیشه عرفا و حکمای اسلامی پرداخته‌اند. به طور نمونه، (حسینی ۱۳۹۲) در مقاله‌ای به تحلیل جایگاه معرفت نفس در عرفان ابن عربی و نسبت آن با نظریه انسان کامل پرداخته است. همچنین پژوهش (صادقی ۱۳۹۶) با رویکردی فلسفی به بررسی مؤلفه‌های معرفت نفس در اندیشه علامه طباطبایی در

الإشراق ۱۳۸۳، ۴۰۳) می‌گوید: «هذا الكلام مفتاح الحكمة: أن الجهل بالنفس يمنع معرفة الرب» ملاصدرا نیز در (الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة ۱۹۸۱ م، ۲۵۲/۸) با آن رابطه جاهل بودن به نفس و محال بودن معرفت رب را تحلیل می‌کند. مجلسی در (بحار الانوار ۱۴۰۳ ق، ۲۸۰/۴) آن را ذیل حکمت‌های منسوب به امام علی (ع) می‌آورد و می‌گوید: «رُويَ مثْلُ هذا المعنى عن أمير المؤمنين». علامه طباطبایی در (تفسیر المیزان ۱۳۷۶، ۲۳۹/۶) در تفسیر آیه «سَتَرِيهِمْ آيَاتِنَا...» به این معنا اشاره ضمنی می‌کند. در خصوص سند آن مجلسی در (بحار الانوار ۱۴۰۳ ق، ۲۸۰/۴) می‌گوید: «این مضمون در برخی کتب عرفانی نقل شده، اما سند معتبر روایی ندارد». علامه امینی در (الغریز فی الکتاب و السُّنة و الأدب ۱۴۱۶ ق، ۳۴۱/۵) آن را از کلمات الحکمة (نه احادیث نبوی) می‌داند.

المیزان و رسالۀ الولاية پرداخته است. افزون بر این، (احمدی و مهدوی ۱۳۹۸) در مطالعه‌ای تطبیقی، دیدگاه برخی حکما و عرفای شیعی درباره نسبت میان خودشناسی و معرفت رب را بررسی کرده‌اند، اما بحث فنا فی الله و معرفت نفس و به صورت مقایسه‌ای در این آثار به صورت مستقل و نظام‌مند تحلیل نشده است. در مطالعات غربی نیز تلاش‌هایی در زمینه مقایسه مفاهیم عرفانی اسلامی با دیدگاه‌های اگزیستانسیالیستی درباره خودشناسی دیده می‌شود (Chittick 2012) (Nasr 2007) این حال، اغلب این پژوهش‌ها تنها بر یک متفکر خاص متمرکز بوده و یا صرفاً از منظر تاریخی - توصیفی به مسئله پرداخته‌اند.

مسئله پژوهش حاضر این است که از منظر این دو متفکر بزرگ، معرفت نفس چه جایگاهی در مسیر وصول به فنا (فنای عارف در حق تعالی) دارد و شباهت‌ها و تفاوت‌های نگاه آنان چیست. به بیان دیگر، پرسش اصلی آن است که چگونه ابن عربی و علامه طباطبایی خودشناسی را تفسیر می‌کنند و آن را با مفهوم اوج عرفان - یعنی فنا فی الله - مرتبط می‌سازند. بررسی تطبیقی این موضوع می‌تواند به درک عمیق‌تر پیوند میان عرفان و فلسفه اسلامی یاری رساند؛ زیرا ابن عربی نماینده مکتب وحدت وجود و شهود عرفانی است و علامه طباطبایی نماینده حکمت متعالیه و تفسیر عقلانی - قرآنی از عرفان به‌شمار می‌آید. هدف پژوهش آن است که ضمن استخراج و تحلیل دیدگاه‌های این دو اندیشمند درباره معرفت نفس و فنا، نقاط اشتراک و افتراق اندیشه آنان روشن گردد و بدین ترتیب، افق‌های نوینی برای بهره‌گیری از این آموزه‌ها در تربیت معنوی و زندگی انسان معاصر گشوده شود.

پژوهش حاضر از این جهت نوآورانه است که به صورت تطبیقی دیدگاه‌های ابن عربی و علامه طباطبایی را درباره جایگاه معرفت نفس در مسیر وصول به فنا بررسی می‌کند. مسئله اصلی آن است که چگونه این دو متفکر بزرگ خودشناسی را تفسیر می‌کنند و آن را با مفهوم اوج عرفان - یعنی فنا فی الله - مرتبط می‌سازند. مقایسه این دو رویکرد می‌تواند به درک عمیق‌تر پیوند میان عرفان و فلسفه اسلامی یاری رساند؛ زیرا ابن عربی نماینده مکتب وحدت وجود و شهود عرفانی است و علامه طباطبایی نماینده حکمت متعالیه و تفسیر عقلانی - قرآنی از عرفان به‌شمار می‌آید. بنابراین، نوآوری پژوهش حاضر در آن است که

با روشن ساختن نقاط اشتراک و افتراق دیدگاه این دو اندیشمند، افق‌های تازه‌ای برای بهره‌گیری از آموزه‌های معرفت نفس و فنا در تربیت معنوی و زندگی انسان معاصر می‌گشاید.

روش تحقیق

روش پژوهش حاضر توصیفی - تحلیلی و تطبیقی است. بدین ترتیب که ابتدا مفاهیم و مبانی نظری مربوط به معرفت نفس و فنا در عرفان اسلامی تبیین توصیفی می‌شود و سپس آرای ابن عربی و علامه طباطبائی به‌طور جداگانه تحلیل می‌گردد. در گام بعد، با رویکرد تطبیقی وجوه اشتراک و تفاوت این دو دیدگاه استخراج و مقایسه می‌شود. اطلاعات و داده‌های پژوهش به شیوه کتابخانه‌ای و با مراجعه مستقیم به منابع اصلی گردآوری می‌گردد. مهم‌ترین منابع مورد استفاده عبارتند از: آثار اصلی ابن عربی مانند *الفتوحات المکیه* و *فصوص الحکم* (به‌خصوص مباحث مرتبط با نفس، انسان کامل و فنای فی‌الله)، همچنین آثار علامه طباطبائی به‌ویژه *المیزان فی تفسیر القرآن* (مباحث تفسیری مرتبط با خودشناسی و توحید) و رساله عرفانی - فلسفی *الولایه* (که صراحتاً به مراتب سیر و ولایت الهی می‌پردازد). علاوه بر این، از شرح‌ها و تحقیقات معاصر درباره آرای ابن عربی و علامه طباطبائی بهره گرفته می‌شود؛ از جمله مقالات علمی پژوهشی که به تحلیل حدیث معرفت نفس در عرفان ابن عربی (مهدی‌پور و عبدالمحمّدی ۱۳۹۷) و دیدگاه علامه درباره خودشناسی (رودگر ۱۳۸۸) پرداخته‌اند.

جایگاه معرفت نفس در عرفان اسلامی و حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه»

در متون عرفانی اسلامی، معرفت نفس به‌عنوان پایه و آغاز راه سیر و سلوک شناخته می‌شود. سالک طریق حق ابتدا باید با حقیقت خویش آشنا گردد تا بتواند به معرفت پروردگار نایل شود. این مضمون به‌روشنی در کلام منسوب نبوی «من عرف نفسه فقد عرف ربه» آمده است که مورد توجه خاص عرفا بوده است. بسیاری از مشایخ صوفیه بر این باور بودند که تا انسان حقیقت خود را درک نکند، نمی‌تواند به شناخت حقیقی خدا برسد. برای نمونه، از قول بایزید بسطامی نقل شده: «هر کس خود را نشناخت، از طریق به

حق راه نیافت؛ و تا فقیر (بی‌چیز) نشوی غنی (بی‌نیاز) نباشی و تا فانی نشوی باقی نمانی» که بیانگر پیوند خودشناسی با فقر الی‌الله و فنای فی‌الله است (شجاری ۱۳۸۷).

در آموزه‌های قرآنی نیز به نوعی بر خودنگری و خودسازی تأکید شده است؛ از جمله آیه «یا ایها الذین آمنوا علیکم أنفسکم...» (مائده، ۱۰۵) که طبق تفسیر علامه طباطبایی اشاره به لزوم توجه به خویشتن و اصلاح نفس دارد (طباطبایی ۱۳۷۶، ۱۳۹/۶-۱۴۶). علامه طباطبایی خودشناسی را شاه‌راه عرفان و کلید شهود حق معرفی می‌کند و آن را زیربنای سلوک و تهذیب نفس می‌داند (همان). بدین ترتیب، چه در سنت روایی و چه در متون عرفانی و تفسیری، معرفت نفس جایگاهی والا داشته و مقدمه ضروری توحید و تقرب به حق محسوب شده است.

عارفان مسلمان عبارت «من عرف نفسه...» را به شیوه‌های گوناگون تفسیر کرده‌اند. دو قرائت شاخص از این عبارت یکی قرائت عینیت (وحدت نفس و رب) و دیگری قرائت /متناع (محال بودن شناخت تفصیلی ذات حق) بوده که در آثار ابن عربی و شارحان او مطرح شده است (مهدی‌پور و عبدالمحمدی ۱۳۹۷). اما قدر متیقن در میان همه این تفاسیر آن است که خودشناسی حقیقی، آینه خدا/شناسی است. یعنی انسان در درون خود نشانه‌ها و جلوه‌های حق را می‌یابد و هرچه این شناخت عمیق‌تر و شهودی‌تر شود، قرب وجودی بیشتری به خداوند حاصل می‌گردد. فنای عرفانی در واقع اوج همین مسیر خودشناسی - خداشناسی است که طی آن سالک آنچنان در انوار توحید محو می‌شود که جز حق نمی‌بیند. از این منظر، معرفت نفس نه یک معرفت صرفاً نظری، بلکه یک سیر وجودی است که سالک را از کثرات خلقی به وحدت حقیقی می‌رساند.

تحلیل جایگاه معرفت نفس نزد ابن عربی

اندیشه ابن عربی بر پایه وحدت وجود بنا شده است؛ بدین معنا که او معتقد است در عالم هستی یک وجود حقیقی بیشتر نیست و آن خداوند تعالی است. دیگر موجودات، شئون و تعینات آن وجود واحدند. «الوجود حقیقه واحده لا تعدد فیها أصلاً، و کل ما سواها أعیان مظهره لحکمها» (ابن عربی ۱۹۴۶م، ۸۲) از این‌رو نفس انسانی در نگاه ابن عربی حقیقتی فراتر از ظهور حق تعالی ندارد. وی صریحاً بیان می‌کند که حقیقت نفس آدمی

چیزی جز خداوند نیست. «حقیقه الإنسان عین الحق لا غیر... فالإنسان مظهر له تعالى» (ابن عربی ۱۴۰۵ق، ۱۹۸/۲) در پرتو این مبنای هستی‌شناختی، ابن عربی مفهوم معرفت نفس را کاملاً هم‌پوشان با معرفت حق می‌داند. او حدیث نبوی را چنین درمی‌یابد که وقتی انسان به باطن و حقیقت خودش که همان وجه الهی اوست آگاه شود، در حقیقت خدا را شناخته است.

ابن عربی در *فصوص الحکم* و *فتوحات مکیه* مکرراً به این حدیث استناد کرده و شرح داده که چرا خودشناسی شرط لازم خداشناسی است. به باور وی، وجود انسان دارای دو وجه است: وجهی خلقی و محدود که همان شخصیت فردی و انانیت اوست، و وجهی حقیقی و الهی که ریشه در حق تعالی دارد. «للإنسان وجهان: وجه إلى الحق لأنه منه، و وجه إلى الخلق لأنه منهم... فمن عرف الوجه الحق فقد عرف ربّه» (ابن عربی ۱۹۴۶م، ۵۴). انسان کامل از نظر ابن عربی کسی است که وجه الهی خویش را شناخته و از قیود خودی رها گشته و مظهر کامل اسمای الهی شده است. در واقع، انسان کامل آینه تمام‌نمای حق است و معرفت نفس در مرتبه انسان کامل به معنای مشاهده خدا در آینه دل انسان است (ابن عربی ۱۹۴۶م، ۷۳). ابن عربی معرفت حضوری سالک به خود ملکوتی‌اش را عین معرفت رب می‌داند؛ زیرا نفس ملکوتی انسان چیزی جز شأنی از شئون حق (حقیقت محمدیه یا لوگوس الهی) نیست. بنابراین وقتی سالک در سیر معنوی به فنا می‌رسد، در حقیقت خود واقعی (حقیقت انسانی) را که همان ربّ اوست درمی‌یابد (ابن عربی ۱۴۰۵ق، ۴۹۱/۲).

موضوع فنا نزد ابن عربی پیچیدگی خاصی دارد. او دیدگاه رایج صوفیان پیشین را که معرفت خداوند را متوقف بر *فنا*ی وجودی سالک در حق و حتی *فنا* در فنا می‌دانستند، مورد نقد قرار داده است. به اعتقاد ابن عربی این تصور که انسان موجودی مستقل در برابر حق است و باید با ریاضت و سلوک، خود را در خدا فانی کند و سپس حتی از فنانی خود نیز فانی شود، ناشی از عدم درک صحیح وحدت وجود و توهم ثنویت میان خالق و مخلوق است. «من ظنَّ أنَّ الفناء ذهابُ ذاته فقد جهل... لأنَّ العبدَ ليس له وَجْهٌ يُفنى، إنما الفناء زوالٌ وهيمك» (ابن عربی ۱۹۴۶م، ۸۹). وی تصریح می‌کند کسی که چنین می‌اندیشد

در واقع هنوز معرفت نفس حقیقی نیافته است؛ زیرا همچنان برای خود وجودی مستقل از خدا فرض می‌کند و این عین شرک است. «إِثْبَاتُ وجودٍ لِنَفْسِكَ مَعَ اللَّهِ شِرْكٌ خَفِيٌّ... فَاَلْمَعْرِفَةُ تَقْتَضِي نَفْيَ الوجودِ الزَّائِفِ» (ابن عربی ۱۴۰۵ق، ۳۰۷/۲). ابن عربی استدلال می‌کند معرفت حق بی‌نیاز از فنای وجودی است؛ چرا که اساساً غیر از حق چیزی وجود ندارد که بخواهد فانی شود. کَيْفَ يَقْنِي مَا لَيْسَ مَوْجُودًا حَقِيقَةً! الْفَنَاءُ وَهْمٌ يَزُولُ بِالْمَعْرِفَةِ (ابن عربی ۱۴۰۵ق، ۲۱۷/۴). معرفت خداوند نیازمند فنای در وجود خدا یا فنای در فنا نیست، زیرا چیز موهومی (وجود خیالی ما) اصلاً وجود حقیقی ندارد تا نابود شدنش معنا داشته باشد. فنای بعد از اثبات یک وجود جداگانه مطرح می‌شود؛ پس اگر درک کردی که خود در ذات خویش هیچ هستی مستقلی نداری و حتی فنایی از خود نداری، همان دم خدا را می‌شناسی؛ و گرنه هرگز به معرفت حق نخواهی رسید. به همین دلیل او می‌گوید پیامبر نفرمود هر که نفس خود را فانی کرد خدا را می‌شناسد، بلکه فرمود هر که خود را شناخت (به عدم خود پی برد) خدا را شناخته است (ابن عربی ۱۹۴۶م، ۵۶). این تعبیر نشان می‌دهد از دیدگاه ابن عربی، خودشناسی حقیقی یعنی دیدن خود به مثابه هیچ در برابر حق. این اوج مرتبه فنا است که سالک درمی‌یابد «همه اوست و غیر از خداوند هیچ موجودی نیست».

بنابراین در نظام فکری ابن عربی، معرفت نفس جایگاهی کاملاً محوری دارد و در واقع روی دیگر سکه توحید است. وحدت وجود در عمل به این معنا است که انسان باید آن چنان شناختی از خویش پیدا کند که جز حق در خود نبیند. سالک در مسیر فنا از فنای افعال و صفات خود آغاز می‌کند و سرانجام به فنای ذات موهوم خویش نایل می‌شود؛ البته نه به این معنی که ذات واقعی‌اش نابود گردد، بلکه درمی‌یابد که ذات حقیقی او همان وجه باقی حق تعالی است. در نهایت، سالک بقا بالله می‌یابد یعنی به بقای الهی زنده می‌گردد. ابن عربی این حالت را مقام جمع یا بقاء بعد الفناء می‌نامد که همان مقام ولایت و انسان کامل است. در این مرتبه، عارف می‌بیند که جز مشهود حقیقی (خداوند) وجود ندارد و دوگانگی عابد و معبود از میان برخاسته است. خلاصه آن که از منظر ابن عربی «معرفت نفس = معرفت رب» و منتهای معرفت نفس، درک یگانگی وجود و رهایی از

توهم هستی مستقل خود است که از آن به فتنای فی الله تعبیر می‌شود.

تحلیل جایگاه معرفت نفس نزد علامه طباطبائی

علامه طباطبائی اگرچه بیشتر به عنوان یک فیلسوف و مفسر قرآن شناخته می‌شود، اما آموزه‌های عرفانی ژرفی را در لابلای آثار خویش طرح کرده است. از دیدگاه علامه، خودشناسی راه اصلی عرفان و مقدمه توحید ناب است. وی تحت تأثیر مکتب حکمت متعالیه (ملاصدرا) و نیز تعالیم استاد عرفانی اش آیت الله سیدعلی قاضی، بر معرفت نفس به عنوان نزدیک‌ترین و مطمئن‌ترین راه معرفت حق تأکید می‌ورزد (طباطبائی ۱۳۷۶، ۱۹۳/۱۷-۱۹۴). در تفسیر المیزان ذیل آیات مربوط به تزکیه نفس، علامه تصریح می‌کند که خودشناسی برای انسان صرفاً طریقت (وسیله رسیدن به خدا) دارد نه موضوعیت مستقل؛ یعنی انسان نباید در خود متوقف شود بلکه باید از آئینه نفس به تماشای حق بنشیند.

یکی از مبانی مهم علامه در تبیین معرفت نفس، نظریه علم حضوری است. به باور علامه، علم حضوری یعنی آگاهی بی واسطه نفس به خود و حقیقت خویش، پایه و مبدأ همه شناخت‌های دیگر است. «العلم الحضوری بالنفس أصل لكل معرفة... و به یمكن الوصول إلى معرفة الحق» (طباطبائی بی تا ب، ۲۸۰). هر انسانی به وجود خویش علم حضوری دارد و همین شهود درونی می‌تواند راهگشای شهود حق گردد. علامه طباطبائی استدلال می‌کند که محال است انسان حقیقت وجودی خود را درک کند و در همان حال به قیوم و قائم بالذات بودن خداوند پی نبرد. به تعبیر وی، اگر کسی نفس خود را حقیقتاً مشاهده کند، ناگزیر خداوند سبحان را مشاهده خواهد کرد و این نزدیک‌ترین راه برای دستیابی به مقام ولایت الهی و رؤیت جمال و جلال حق است. «المعرفة الحقّة بالنفس توجب المعرفة بالربّ ضرورة... وهذا سرّ الولاية» (طباطبائی ۱۳۸۷، ۴۵). بنابراین خودشناسی نزد علامه به طور مستقیم با خداشناسی شهودی ملازم است (ملازمه معرفت نفس و معرفت رب). وی در رساله ولایه این ملازمت را به زیبایی توضیح داده و آن را وجه تمایز سیر عرفانی اسلام با عرفان‌های بشری دانسته است. «الفرق بین العرفان الإسلامی و غیره: أنّ معرفة النفس هنا مفتاح السماء» (طباطبائی ۱۳۸۷، ۵۰).

از منظر علامه، حقیقت انسان دارای مراتب و لایه‌های باطنی متعدد است و کمال نهایی انسان آن است که به عمیق‌ترین باطن وجود خود راه یابد. این همان مرحله‌ای است که انسان در آن فقر وجودی و وابستگی محض خویش به حق تعالی را به چشم دل می‌بیند (طباطبایی بی تا ب، ۳۲۵). فقر وجودی به این معناست که ذات ممکن الوجود انسان در قیاس با وجود واجب الوجود حق، عین نیاز و تعلق و فقر است و هیچ استقلال از خود ندارد. علامه طباطبایی تأکید می‌کند که سالک باید به عجز مطلق و فقر محض خود در برابر خداوند پی‌برد. زمانی که این شهود حاصل شود، انسان دیگر به خود یا غیر خدا تکیه نخواهد کرد و سراسر وجودش تسلیم و توکل به حق می‌گردد. در حقیقت، معرفت نفس حقیقی نزد علامه همان درک مقام بندگی و فقر خویش در برابر غنای مطلق الهی است.

علامه طباطبایی *فنا فی عرفانی* را نیز بر پایه همین شهود فقر تفسیر می‌کند. به عقیده او، کمال حقیقی انسان جز با فنا در ذات حق حاصل نمی‌شود. «کمال الإنسان فناؤه فی الذات الإلهية... لأنه لا کمال له بغير ذلک» (طباطبایی ۱۳۷۶، ۳۰۵/۱۸). پس از نظر علامه کمال حقیقی هر ممکن الوجودی همان چیزی است که در او فانی گردد و کمال حقیقی برای انسان نیز همان مطلق شدن و رهایی از همه قیدها و در او فانی شدن است و البته برای انسان غیر از آن هیچ کمالی نمی‌باشد. این بیان روشن می‌کند که علامه فنا فی الله را نهایت کمال انسان می‌داند؛ زیرا تنها زمانی که سالک از همه قیود خودی رها شود و جز خدا نبیند، به عالی‌ترین مرتبه وجودی خویش (یعنی ولایت الهی) دست می‌یابد. البته علامه میان مراتب فنا تفاوت قائل است. از نظر او، آنچه در فرآیند سلوک فانی می‌شود اوصاف و انانیت انسان است نه اصل حقیقت انسانی. وی نظریه برخی صوفیه را در باب *فنا فی ذات یا فنا فی عین ثابت* سالک نمی‌پذیرد و تنها به *فنا فی صفات و تعلقات نفسانی* حکم می‌کند (طباطبایی ۱۳۷۶، ۱۴۲/۱). به بیان دیگر، از نگاه علامه، سالک در نهایت به مقامی می‌رسد که همه صفات محدود بشری و خودبینی‌ها در وجودش محو می‌گردد و تنها وجه الهی و متصل به حق او باقی و متجلی می‌شود؛ اما هویت عبدی او به عنوان بنده و مخلوق خدا محفوظ است. این برداشت، با نگرش توحیدی شیعه نیز سازگار است که حتی در عالی‌ترین مرتبه قرب (فنا فی الله)، خالق و مخلوق از نظر مرتبه وجودی تمایز دارند و

ممکن هرگز عین واجب نمی‌شود بلکه فانی در اراده و مشیت او می‌گردد. خود علامه نیز تصریح می‌کند که جزای فنا فی الله، بقا بالله است؛ یعنی سالک در اوج فنا به بقا و زندگی جاویدان در پرتو اسماء و صفات الهی نائل می‌شود که نهایت درجه ولایت است (طباطبائی ۱۳۸۷، ۷۲).

خلاصه آن که در دیدگاه علامه طباطبائی، معرفت نفس مسیر معرفت خداوند و شرط نیل به مقام ولایت و فنای فی الله است. این معرفت از سنخ علم حضوری و شهود باطنی است که انسان را به دیدن حقیقت خویش - به عنوان فقیر الی الله - رهنمون می‌شود. نتیجه چنین خودشناسی عارفانه‌ای آن است که سالک به تدریج از بند خودپرستی و دنیاپرستی آزاد شده، اخلاق و صفات خود را الهی می‌کند (فنا از رذایل و تعینات مادی) و سرانجام در ذات حق محو می‌شود (فنا در توحید صفاتی و ذاتی). البته همان‌طور که اشاره شد، این محو و فنای عارف به معنای نابودی وجود او نیست بلکه نشان‌دهنده بقای او در مقام بندگی و فنای خواست و اراده‌اش در مشیت الهی است. از دید علامه، این بالاترین درجه کمال انسانی است که در پرتو ولایت خداوند حاصل می‌گردد.

ارتباط معرفت نفس با فنا در هر یک از دو دیدگاه

براساس آنچه گذشت، روشن شد که هم ابن عربی و هم علامه طباطبائی معرفت نفس را مقدمه ضروری تحقق فنا می‌دانند، اما تبیین آن‌ها از چگونگی این ارتباط قدری متفاوت است.

از نظر ابن عربی، ارتباط خودشناسی و فنا کاملاً مستقیم و هم‌زمان است؛ به این معنی که خودشناسی عین فنای از خود است. وقتی انسان به معرفت حقیقی نفس خود نائل شد، در همان لحظه می‌فهمد که هیچ وجود مستقلی از خود ندارد و همه هستی‌اش وابسته به حق است؛ بلکه جز حق چیزی نیست. «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ بِحَقِيقَتِهَا أَدْرَكَ أَنَّهُ لَيْسَ إِلَّا اللَّهُ... فَالْمَعْرِفَةُ هِيَ الْفَنَاءُ نَفْسُهُ» (ابن عربی ۱۹۴۶م، ۵۶) این خودشناسی عارفانه که همراه با درک وحدت وجود است، خود به خود مستلزم فنای تعینات و همی سالک می‌باشد. در واقع سالک در پرتو چنین معرفتی درمی‌یابد که همیشه فانی در حق بوده و هستی موهومی که گمان می‌کرد دارد، از اساس باطل بوده است. بنابراین معرفت نفس واقعی مساوی است با

زائل شدن حجاب خودی و این همان معنای فنا است. به بیان ابن عربی: «آن که خود را شناخت (به نیستی خود پی برد) خدا را شناخته است»، در مقابل طریق نادرستی که می‌گوید «باید خودت را فانی کنی تا خدا را بشناسی». اولی توحید حقیقی است و دومی از نظر او دچار شائبه اثبات غیر حق و در نتیجه شرک خفی است. «مَنْ ظَنَّ أَنَّ الْفَنَاءَ سَبَبُ الْمَعْرِفَةِ فَقَدْ أَشْرَكَ شِرْكَاً حَقِيقاً... لِأَنَّهُ أَثَبَّتَ نَفْسَهُ قَبْلَ الْفَنَاءِ» (ابن عربی ۱۴۰۵ق، ۳۰۷/۲). پس در اندیشه ابن عربی، معرفت نفس و فنا تفکیک‌ناپذیرند و دو روی یک سکه‌اند؛ سالک به معرفت نفس نمی‌رسد مگر آن که فناء کامل از خود را دریابد، و به فناء حقیقی نائل نمی‌شود مگر این که معرفت شهودی نفس (وجه الهی خویش) را پیدا کند. «لَا تَنَالُ الْمَعْرِفَةَ إِلَّا بِالْفَنَاءِ، وَ لَا تَنَالُ الْفَنَاءَ إِلَّا بِالْمَعْرِفَةِ... كَالضَّوِّ وَ النُّورِ» (ابن عربی ۱۹۴۶م، ۹۰).

اما در رویکرد علامه طباطبائی، ارتباط خودشناسی و فنا قدری تدریجی‌تر و مبتنی بر سیر تکاملی است. به این صورت که خودشناسی راه وصول به فنا است و انسان طی مراتب معرفت نفس به تدریج به فنا می‌رسد. علامه تصریح می‌کند که معرفت نفس صرفاً طریقت دارد نه موضوعیت. «الْمَعْرِفَةُ بِالنَّفْسِ طَرِيقٌ لِلْمَعْرِفَةِ بِالرَّبِّ... ثُمَّ الْفَنَاءُ فِيهِ» (طباطبائی ۱۳۸۷، ۳۸)؛ یعنی هدف نهایی خداشناسی و فناست، ولی راه آن از خودشناسی می‌گذرد. «السَّالِكُ يَبْدَأُ بِالْحَضُورِ عِنْدَ نَفْسِهِ، فَيَشْهَدُ فَقْرَهَا، فَتَمْحُو صِفَاتُهَا، ثُمَّ يَفْنَى فِي الْمَطْلُوقِ» (طباطبائی ۱۳۷۶، ۱۴۲/۶). سالک نخست با علم حضوری به خود آغاز می‌کند و در می‌یابد که حقیقت وجودی‌اش فراتر از شخصیت مادی و نفسانی روزمره اوست. سپس با شهود فقر وجودی خویش، وابستگی مطلق خود را به خدا درمی‌یابد. این شهود موجب می‌شود تعلقات دنیوی و خودبینی‌ها در او رنگ بیازند (مرتبه فناء از صفات پست). هر قدر این معرفت نفس عمیق‌تر شود، صفات محدود انسانی بیشتر رنگ می‌بازند و صفات الهی در وجود سالک متجلی‌تر می‌شوند (تخلق به اخلاق الهی) که می‌توان آن را مرتبه فنا/اوصاف خودی دانست. در نهایت، عارف به مرحله‌ای می‌رسد که جز خدا در دل او نیست و کاملاً مجذوب حضرت حق می‌شود؛ این همان مرحله فنا/از نفس یا فناء ذات تشخیص‌یافته است که علامه از آن تعبیر به «مطلق شدن و در خدا فانی شدن» کرده است. بنابراین در نگاه علامه، خودشناسی تدریجاً به فنا می‌انجامد: ابتدا شناخت حضوری نفس، سپس شهود فقر

آن، و در نتیجه فنای از خود و بقای بالله.

یک تفاوت ظریف دیگر نیز در نسبت این دو مقوله وجود دارد: ابن عربی گاهی فنای در حق را نتیجه معرفت نفس دانسته است (به نقل از صوفیان پیشین) و گاهی نقد کرده که نتیجه را نباید فنا پنداشت بلکه همان معرفت نفس خود حقیقت فنا را دربردارد. علامه طباطبایی اما بیشتر بر مسیر تدریجی تأکید دارد و فنای ذاتی سالک را مرحله نهایی خودسازی می‌شمارد که البته جز با استمرار مراقبه نفس و تعمیق خودآگاهی حاصل نمی‌شود. در هر حال، هر دو متفکر متفقند که بدون خودشناسی، فنای فی‌الله برای انسان ممکن نیست و هر که خیال کند بدون شناخت حقیقت خود می‌تواند به مقام قرب و فنا برسد در وهم است.

در جدول زیر افتراقات و اشتراکات دو دیدگاه نشان داده شده است.

محور	ابن عربی	علامه طباطبایی
نسبت معرفت نفس و فنا	عینیت و آنیت (معرفت = فنا)	تدریج و سببیت (معرفت → فنا)
مرتبۀ فنا	فناي تَعَيَّنْ وَهَمِي (نه نابودی ذات)	فناي صفاتي و ذاتي تشخّص یافته
اتفاق نظر نهایی	امتناع فنا بدون معرفت نفس	فنا بدون معرفت نفس محال است.

بررسی تطبیقی اشتراکات و افتراقات

با توجه به مطالب پیش گفته، اکنون می‌توان به مقایسه تطبیقی دیدگاه ابن عربی و علامه طباطبایی در موضوع معرفت نفس و نقش آن در فنا پرداخت و وجوه اشتراک و اختلاف آنها را برشمرد:

الف) اشتراکات: نخست آن که هر دو اندیشمند بر اصالت و اهمیت معرفت نفس در سلوک عرفانی تأکید دارند و آن را ضرورتی انکارناپذیر در راه خداشناسی می‌دانند

(طباطبایی ۱۳۷۶، ۱۳۹/۶) (ابن عربی، الفتوحات المکیه ۱۴۰۵ق، ۲۶۸/۱). چه ابن عربی در قرن ۶-۷ قمری و چه علامه در قرن ۱۴ شمسی، هر دو بر حدیث نبوی مذکور اعتماد کرده و محور بحث را خودشناسی قرار داده‌اند. دوم آن که هر دو، غایت خودشناسی را رسیدن به توحید و فنا معرفی کرده‌اند (طباطبایی بی تا ب، ۳۲۷) (ابن عربی ۱۹۴۶م، ۵۶). به بیان دیگر، از نگاه آنان معرفت نفس بدون خداشناسی معنایی ندارد و ارزش خودشناسی در آن است که انسان را به معرفت رب و مقام فنا برساند. سوم اشتراک در این است که هر دو از خودشناسی حضوری و شهودی سخن می‌گویند نه صرف شناخت مفهومی. ابن عربی بر معرفت باطنی قلب و رؤیت حضوری تأکید دارد و علامه نیز علم حضوری نفس به خویش را مبنای معرفت قرار می‌دهد (طباطبایی بی تا الف، ۱۵۰) (ابن عربی ۱۴۰۵ق، ۳۲۸/۳). چهارم این که هر دو به نحوی به فقر ذاتی/انسان در برابر حق اذعان دارند؛ ابن عربی با مفهوم وحدت وجود که مستلزم نیستی غیر حق است، و علامه با مفهوم فقر وجودی که ممکن الوجود را عین نیاز به واجب الوجود می‌داند (طباطبایی بی تا ب، ۳۲۵) (ابن عربی ۱۹۴۶م، ۹۵). بنابراین در فلسفه هر دو، سالک باید به ناتوانی و نیستی خود در برابر خدا پی‌برد تا به توحید ناب برسد. پنجم آن که نتیجه نهایی خودشناسی از منظر هر دو متفکر، *فناي انانیت و بقای بالله* است (طباطبایی ۱۳۸۷، ۷۲) (ابن عربی ۱۴۰۵ق، ۵۰۴/۲)؛ یعنی انسان جز خدا نبیند و همه صفات خویش را فانی در اراده الهی کند. به بیان مولوی که مورد تأیید ابن عربی است: «این نفس خود را بگش و بیاز تا همگی او (خدا) گردی» و علامه نیز می‌فرماید کمال انسان رها شدن از همه قیود و فناي در اوست

ب) افتراقات: با وجود اصول مشترک، بین نگرش ابن عربی و علامه طباطبایی تفاوت‌هایی نیز مشاهده می‌شود که ریشه در نظام فکری و اصطلاحات مورد استفاده آنان دارد:

۱) مبنای هستی‌شناختی: ابن عربی قائل به وحدت وجود (به تعبیر بعضی وحدت شخصیه وجود) است (ابن عربی ۱۹۴۶م، ۸۲)، در حالی که علامه طباطبایی بیشتر بر پایه اصالت وجود و مراتب تشکیکی وجود سخن می‌گوید (طباطبایی بی تا ب، ۸۹). از این‌رو ابن عربی از ابتدا وجودی جز حق به رسمیت نمی‌شناسد، ولی علامه وجود مخلوق را ظلّ و

رقیقه‌ای از وجود حق می‌داند که البته در قیاس با او هیچ است. این تفاوت ظریف باعث می‌شود ابن عربی بحث فنا را بیشتر به رفع توهم کثرت برگرداند، ولی علامه فنا را به ترکیه تدریجی *نفس از تعینات* تفسیر کند.

(۲) ترمینولوژی و زبان بیان: ابن عربی زبان شاعرانه و اصطلاحات عرفان نظری (مانند تجلی، عین ثابت، حقیقت محمدیه، انسان کامل، مقام ولایت و غیره) را به کار می‌برد، در حالی که علامه با زبان فلسفی-قرآنی سخن می‌گوید (اصطلاحاتی چون علم حضوری، ولایت الله، عبودیت تامه، لقاء الله و...). برای نمونه، ابن عربی می‌گوید حقیقت نفس انسان همان حق است و سالک باید به شهود این یگانگی برسد. علامه می‌گوید نفس انسان ممکن بالذات و فقیر بالذات است و باید این فقر را شهود کند. مفهوم حاصل یکی است اما ادبیات متفاوت است.

(۳) تفصیل در مراتب فنا: علامه طباطبایی با دقت فلسفی خود، مراتب فنا را تحلیل و میان فنای افعالی، فنای صفاتی و فنای ذاتی تمایز قائل شده و حتی نظریه فنای ذات (عین ثابت) را مردود دانسته است. ابن عربی کمتر به این تفکیک تصریح کرده و بیشتر بر فنای کلی سالک در حق (و بقای او به حق) تأکید دارد، هرچند در آثار او نیز اشاراتی به فنای افعال و صفات و ذات به چشم می‌خورد.

(۴) جایگاه انسان کامل و ولایت: در منظومه فکری ابن عربی، مقام انسان کامل اوج فنای فی الله و مظهر اتم اسمای الهی است که در رأس آن حضرت محمد (ص) قرار دارد. علامه طباطبایی نیز به ولایت و خلافت الهی انسان کامل معتقد است، اما از آن بیشتر به عنوان ولایت مطلقه الهی یاد می‌کند و آن را هدف نهائی سلوک می‌داند. تفاوت در این است که ابن عربی انسان کامل را محور نظام هستی و واسطه فیض می‌داند، در حالی که علامه - به عنوان یک متکلم شیعی - این مقام را منحصر در پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع) می‌بیند و دیگر سالکان را به قدر ظرفیتشان وارث آن ولایت می‌شمارد.

(۵) نگرش به شرک و کثرات: ابن عربی چنان توحید را تفسیر می‌کند که هر گونه نگاه ثنوی حتی در مقام بیان فنا را شرک می‌شمارد. علامه نیز البته نهایت توحید را نفی هر معبود و مستقل غیر خدا می‌داند، اما در بیان مسأله شاید اندکی ملاحظه مفاهیم عقلی و مرز

خالق و مخلوق را کرده باشد. به عنوان مثال، عبارت تند ابن عربی در ردّ فَنای در فنا (که آن را «اشتباهی محض و شرک واضح» خوانده) در ادبیات علامه دیده نمی‌شود. این را می‌توان تفاوت مشرب صوفیانه و حکیمانه دانست.

به طور خلاصه، هر دو متفکر در اینکه خودشناسی شاه کلید عرفان است و بدون آن فنا متحقق نمی‌شود هم‌رأی‌اند، اما چارچوب فکری متفاوت و اقتضائات زبانی مختلف، به تفاوت‌هایی در شرح جزئیات انجامیده است. این تفاوت‌ها بیشتر جنبه مکمل دارند تا متعارض؛ به این معنا که می‌توان اندیشه ابن عربی را از منظر حکمت علامه تفسیر عقلی‌تر و منسجم‌تری بخشید و در مقابل، بیان شاعرانه و ذوقی ابن عربی را کمک کرد تا ابعاد شهودی بحث در اندیشه علامه نیز ملموس‌تر گردد. معرفت نفس همان پلی است که فلسفه و عرفان را در این دو نگرش به هم پیوند می‌دهد.

جدول زیر افتراقات را نشان می‌دهد.

محور افتراق	ابن عربی	علامه طباطبایی
مبنای هستی‌شناختی	وحدت شخصی وجود: الوجودُ حقیقهٌ واحدهٌ (ابن عربی ۱۹۴۶م، ۸۲)	تشکیک وجود: الوجودُ مشککٌ بذاته (طباطبایی بی تا ب، ۸۹)
زبان بیان	اصطلاحات عرفان نظری: (انسان کامل) (ابن عربی ۱۴۰۵ق، ۱/۱۵۶)، (حقیقت محمدیه) (ابن عربی ۱۹۴۶م، ۱۴۵)	اصطلاحات فلسفی-قرآنی: (لقاءالله) (طباطبایی ۱۳۷۶، ۱/۱۴۲)، (علم حضوری) (طباطبایی بی تا ب، ۲۸۰)
مراتب فنا	عدم تفصیل صریح	تفکیک مراتب (تفکیک فَنای افعال/صفات/ذات) (طباطبایی ۱۳۷۶، ۳۰۵/۱۸)
انسان کامل و ولایت	محوریت انسان کامل: الإنسانُ الکاملُ قطبُ الوجود (ابن عربی ۱۹۴۶م، فص شیشی)	انحصار ولایت مطلقه در معصومان: الولایةُ التکوینیةُ خاصَّةٌ بالأئمة (طباطبایی ۱۳۷۶، ۵/۲۷۰)
شرک و کثرات	نقد شدید ثنویت: إثباتُ وجودِ مع الله شرکٌ (ابن عربی ۱۴۰۵ق، ۳۰۷/۲)	توحید با حفظ مراتب: الفقرُ الذاتيُّ لا ینافی التَّوفیضَ (طباطبایی ۱۳۷۶، ۱۶۰/۸)

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر نشان داد که در سنت عرفان اسلامی، معرفت نفس جایگاهی اساسی در مسیر سلوک الی الله و تحقق فنای فی الله دارد. دو اندیشمند برجسته، محیی الدین ابن عربی و علامه سید محمدحسین طباطبایی، با وجود تفاوت در دوره تاریخی و مشرب فکری، هر دو به این اصل مشترک تصریح کرده‌اند که بدون خودشناسی، سخن گفتن از خداشناسی و فنای عرفانی بی معنا است. ابن عربی در پرتو مبانی هستی‌شناختی وحدت وجود، معرفت نفس را چیزی جز شهود یگانگی وجود و فانی دیدن خویش در برابر حق نمی‌داند و حتی پندار استقلال وجودی سالک را نوعی شرک خفی می‌شمارد. در مقابل، علامه طباطبایی با زبان فلسفی و در چارچوب حکمت متعالیه، بر حضوری بودن معرفت نفس و ملازمت آن با معرفت رب تأکید می‌کند و فنای عارف را به معنای رهایی از تعلقات و اوصاف محدودکننده نفس و تجلی فقر وجودی در برابر خداوند تفسیر می‌نماید.

بررسی تطبیقی این دو دیدگاه نشان داد که هر دو اندیشمند در اهمیت و ضرورت معرفت نفس برای وصول به توحید و فنا هم‌نظرند، اما در تبیین و صورت‌بندی آن از دو زبان و دو سنت متفاوت بهره می‌گیرند: ابن عربی با زبان شهودی و عرفانی، و علامه طباطبایی با زبان فلسفی و قرآنی. همین تفاوت، ظرفیت مهمی برای گفت و گوی میان عرفان و فلسفه در جهان اسلام پدید می‌آورد.

از رهگذر این تحقیق چند نتیجه مهم حاصل می‌شود:

۱. **بُعد تربیتی:** معرفت نفس شاه راه تهذیب اخلاقی و خودسازی است و بدون آن سلوک معنوی و تقرب به خداوند ممکن نیست.

۲. **بُعد اجتماعی - معنوی:** آموزه فنا در برابر حق می‌تواند برای انسان معاصر که گرفتار فردگرایی افراطی و خودمحوری است، راه گشا باشد و معنویتی اصیل فراتر از عرفان‌های سطحی و لذت‌جویانه عرضه کند.

۳. **بُعد فلسفی و معرفتی:** تبیین عقلانی علامه طباطبایی از معارف عرفانی نشان می‌دهد که می‌توان مفاهیم شهودی را در قالبی فلسفی و قابل درک برای مخاطب امروز بازخوانی

کرد، در حالی که اشارات ذوقی ابن عربی یادآور می‌شود که عقل هرچند راهنماست، اما شهود قلبی و مجاهده درونی شرط نهایی وصول به حقیقت است.

در جمع‌بندی می‌توان گفت: معرفت نفس و فنای فی‌الله دو روی یک حقیقت‌اند؛ اولی مسیر و مقدمه، و دومی غایت و مقصد. عرفان اسلامی از دیرباز بر این اصل تأکید کرده و در عصر حاضر نیز متفکرانی چون علامه طباطبایی آن را تبیین عقلانی نموده‌اند. بدین سان، پژوهش حاضر نشان می‌دهد که خودشناسی اگر به‌درستی فهم و اجرا شود، نه تنها انسان را به معرفت رب و فنای در او می‌رساند، بلکه بنیان سعادت فردی، اخلاق و معنویت پایدار در جامعه را فراهم می‌سازد.

فهرست منابع

قرآن مجید

۱. ابن عربی، محی الدین. (۱۴۰۵ق)، *الفتوحات المکیه*. جلد ۲. تحقیق عثمان یحیی، چاپ دوم، مصر.
۲. —. (۱۹۴۶م)، *فصوص الحکم*. قاهره: دار إحياء الكتب العربیه.
۳. احمدی، رضا، و حسن مهدوی. (۱۳۹۸)، “بررسی تطبیقی خودشناسی و معرفت رب در عرفان و فلسفه اسلامی.” *مطالعات عرفانی* ۱۲، شماره ۲: ۷۵-۹۶.
۴. اخوان الصفا. (۲۰۰۸م)، *رسائل إخوان الصفا و خلان الوفا*. محقق: بطرس بستانی، بیروت: دار صادر.
۵. امین عاملی، سید محسن بن عبدالکریم. (۱۴۲۱ق)، *أعیان الشیعه*. محققان: حسن الامین (فرزند مؤلف) و پژوهشگران مؤسسه الاعلمی، دار التعارف.
۶. امینی، عبدالحسین. (۱۴۱۶ق)، *الغدیر فی الکتاب و السنه و الأدب*. مقدمه سید جعفر شهیدی، قم: مرکز الغدیر.
۷. آقا بزرگ تهرانی، محمد محسن. (۱۴۰۳ق)، *الذریعه الی تصانیف الشیعه*. بیروت: دار الأضواء (دردسترس: در www.noorlib.ir).
۸. حسینی، علی. (۱۳۹۲)، “تحلیل جایگاه معرفت نفس در اندیشه ابن عربی.” *پژوهش‌های فلسفی کلامی*، شماره ۴۵: ۷۸-۵۵.
۹. رودگر، محمد جواد. (۱۳۸۸)، “معرفت نفس در تفسیر المیزان.” *رواق اندیشه*، شماره ۱۸.
۱۰. سراج طوسی، ابونصر. (۱۹۱۴م)، *اللمع فی التصوف*. محقق / مصحح: رینولد آلین نیکلسون، لیدن: مطبعة بریل (در لوح فشرده عرفان ۳ از مرکز خدمات کامپیوتری نور).
۱۱. شجاری، مرتضی. (زمستان ۱۳۸۷)، “فنا از دیدگاه ابن عربی و ارتباط آن با معرفت نفس.” *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، شماره ۱۳.
۱۲. شیرازی، صدرالدین محمد. (۱۹۸۱م)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۳. شیرازی، قطب الدین. (۱۳۸۳)، *شرح حکمه الاشراف*. به اهتمام مهدی محقق و عبدالله نورانی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

۱۴. صادقی، محمد. (۱۳۹۶)، "معرفت نفس در اندیشه علامه طباطبایی با تأکید بر میزان و رساله الولایه." *اندیشه‌های فلسفی و کلامی*، شماره ۲۳: ۱۱۰-۱۳۴.
۱۵. طباطبایی، محمد حسین. (بی تا)، *بلایه الحکمه*. قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، الف.
۱۶. —. (۱۳۷۶)، *تفسیر المیزان*. چاپ پنجم. قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
۱۷. طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۸۷)، "رسالة الولایه." در *مجموعه رسائل*، توسط سید هادی خسروشاهی. قم: بوستان کتاب.
۱۸. —. (بی تا)، *نهایه الحکمه*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ب.
۱۹. فیض کاشانی، ملا محسن. (۱۴۱۷ق)، *محجة البیضاء فی تهذیب الاحیاء*. مصحح: علی اکبر غفاری، قم: انتشارات جامعه مدرّس قم.
۲۰. کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۸۶)، *شرح فصوص الحکم*. مصحح: جلال الدین آشتیانی، تهران: انتشارات زوآر.
۲۱. لاریجانی، صادق، و مصطفی عزیزی علویجه. (۱۳۷۸)، "تبیین معرفت نفس از دیدگاه ابن عربی." *پژوهش‌های فلسفی کلامی*، شماره ۴۵: ۴۵-۶۸.
۲۲. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی. (۱۴۰۳ق)، *بحار الانوار*. محقق و مصحح: جمعی از محققان، چاپ دوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۳. مکی، ابوطالب. (۱۴۱۷ق)، *قوت القلوب فی معامله المحبوب و وصف طریق المرید إلى مقام التوحید*. مصحح: محمد باسل عیون السود، بیروت: دار الکتب العلمیه (لوح فشرده عرفان ۳ از شرکت تحقیقات کامپیوتری نور).
۲۴. مولوی، جلال الدین محمد بلخی. (۱۳۸۷)، *مثنوی معنوی*. تصحیح: رینولدالین نیکلسون، چاپ دوم، تهران: کارون.
۲۵. مهدی پور، حسن، و زهرا عبدالمحمدی. (بهار و تابستان ۱۳۹۷)، "بازخوانی حدیث معرفت نفس بر اساس قرائت عینیت در عرفان ابن عربی." *پژوهش‌های عرفانی*، شماره ۱: ۹۵-۱۱۲.
۲۶. نجارزادگان، محمد. (۱۴۰۵)، "تدوین الگوی نظری معرفت نفس از دیدگاه علامه طباطبایی." *پژوهشنامه کلام و معارف اسلامی*، شماره ۵: ۲۱-۴۵.
27. Chittick, William C. (2012) *In Search of the Lost Heart: Explorations in Islamic Thought*. Albany: State University of New York Press.
28. Nasr, Seyyed Hossein. (2007) *The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition*. New York: HarperOne.

بررسی تحولات مفهومی بدن و نفس در شاکله هویت انسانی از دیدگاه اشاعره متقدم و متأخر

نرجس رودگر^۱

زهرا ضیائی^۲

چکیده

هدف این پژوهش، بررسی تحولات مفهومی «بدن» و «نفس» در شاکله هویت انسانی از منظر اشاعره متقدم و متأخر و تحلیل عوامل تاریخی، فلسفی و کلامی مؤثر بر این دگرگونی است. پرسش اصلی آن است که چگونه اشاعره از تلقی بدن محور، که در آن نفس به مثابه «جسم لطیف» وابسته به بدن و فاقد استقلال جوهری تصور می‌شد، به سوی نگرش دوگانه‌انگارانه‌ای حرکت کردند که در آن «نفس» به عنوان جوهری مجرد و مستقل، حامل هویت فردی انسان تلقی گردید. این پژوهش با رویکردی تحلیلی-توصیفی و روش کتابخانه‌ای، بر اساس مطالعه متون متقدمان اشعری چون باقلانی، جوینی و بغدادی و نیز متأخرانی همچون غزالی و فخرالدین رازی سامان یافته است. یافته‌ها نشان می‌دهد که این تحول مفهومی، از یک سو واکنشی به چالش‌های کلامی در تبیین وحدت هویتی و بقاء پس از مرگ بوده و از سوی دیگر متأثر از فلسفه ابن سینا در باب نفس است. غزالی با بازتعریف نفس به عنوان جوهری مجرد و فاعل ادراک و اراده، و فخر رازی با بسط فلسفی-کلامی این ایده، نقش محوری در انسجام‌بخشی به منظومه انسان‌شناسی اشاعره ایفا کردند. نتیجه این بررسی اینست که این دگرگونی، ضمن تقویت پیوند کلام اشعری با فلسفه اسلامی و تبیین دقیق‌تر معاد جسمانی، نقدهایی همچون مسئله ارتباط میان نفس مجرد و بدن مادی را نیز برانگیخت. نوآوری این پژوهش در آن است که با تمرکز بر نسبت مفهومی بدن و نفس در دو دوره متقدم و متأخر، ابعاد کمتر کاویده‌شده‌ای از هویت انسانی در اندیشه اشعری را آشکار می‌سازد و امکان مقایسه تطبیقی با دیگر مکاتب کلامی و فلسفی را فراهم می‌کند.

واژگان کلیدی

اشاعره، بدن، نفس، هویت انسانی، جسم لطیف، جوهر مجرد، معاد جسمانی، انسان‌شناسی کلامی.

۱. دانشیار فلسفه اسلامی جامعه المصطفی العالمیه، عضو وابسته گروه مطالعات خانواده دانشگاه باقر العلوم (ع)، قم، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: n.roodgar@gmail.com

۲. دکتری کلام اسلامی، مجتمع آموزش عالی بنت الهدی، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران.
Email: 1362114@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۷/۱۵ پذیرش نهایی: ۱۴۰۴/۱۰/۱۰

طرح مسأله

انسان‌شناسی کلامی در سنت اسلامی یکی از بنیادین‌ترین عرصه‌های اندیشه دینی است و به بررسی حقیقت بدن، نفس و نسبت آن‌ها در شکل‌دهی هویت انسانی می‌پردازد. این حوزه اهمیت ویژه‌ای دارد، زیرا معاد، اختیار، مسئولیت اخلاقی و معرفت‌شناسی، همگی بر تفسیر ما از ماهیت انسان استوار هستند. در میان مکاتب کلامی، اشاعره نقش برجسته‌ای دارند؛ آن‌ها در چارچوب نظریه «جواهر و اعراض» به تبیین انسان بر اساس پیوند بدن و نفس پرداختند و نقش اراده الهی را پررنگ کردند.

با ورود فلسفه یونان و نظام‌های عقلانی اسلامی، به ویژه فلسفه ابن‌سینا، پرسش‌هایی درباره وحدت هویت انسان، بقای نفس پس از مرگ و امکان معرفت و ایمان نفس مطرح شد. این چالش‌ها موجب شد اشاعره در دوره‌های متأخر نظریه‌های پیشین را بازاندیشی و به برداشت‌های نزدیک به دوگانه‌انگاری نفس و بدن گرایش یابند. این تحول تنها در سطح مفهومی نماند، بلکه بر آموزه‌های معاد، اخلاق و اختیار تأثیر گذاشت و نشان داد که بحث «بدن و نفس» نقطه کانونی ساختار الهیات اشعری است.

از سوی دیگر، اهمیت این موضوع در فضای معاصر نیز دو چندان است؛ زیرا پرسش‌هایی همچون هویت شخصی، رابطه ذهن و بدن، و امکان تداوم نفس پس از مرگ از مباحث محوری در فلسفه دین و فلسفه ذهن به‌شمار می‌روند. بازخوانی تاریخی-کلامی تحولات نظریه بدن و نفس در اشاعره می‌تواند افق‌های تازه‌ای برای گفت‌وگوی میان سنت اسلامی و فلسفه معاصر بگشاید و نشان دهد که سنت کلامی اسلامی، خود تجربه‌ای غنی از مواجهه با این پرسش‌های بنیادین داشته است.

پیشینه تحقیق: تحلیل تحولات مفهومی نفس و بدن در سنت اشعری، مستلزم بازگشت به متون دست اول کلامی و پیگیری تطور مفاهیم در بستر تاریخی-نظری آن است. در دوره متقدم اشعری، انسان‌شناسی بر مبنای دستگاه جوهر و عرض صورت‌بندی می‌شود. ابوالحسن اشعری (م. ۳۲۴ق) در مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین و اللمع فی الرد علی أهل الزيغ والبدع، روح و نفس را در ذیل اعراض حادث و وابسته به بدن تبیین می‌کند و در

الإبائه عن أصول الديانة نیز با تأکید بر حدوث جسم و صفات، تلقی نزدیک به فیزیکیالیسم کلامی ارائه می‌دهد. این چارچوب در آثار قاضی ابوبکر باقلانی (م. ۴۰۳ق) از جمله التمهید و کتاب التوحید بسط یافته و بدن به مثابه مرکب از جواهر فرد و اعراض حادث فهم می‌شود. ابن فورک (م. ۴۰۶ق) در مجرد مقالات الأشعرى و مشکل الحديث و بیانه، با طرح مفهوم «جسم لطیف»، کوششی برای تبیین نفس در درون منطق اشعری سامان می‌دهد. بیهقی (م. ۴۵۸ق) در الاعتقاد همین تلقی سنی - اشعری را تثبیت می‌کند و نفس و بدن همچنان در چارچوب جوهر و عرض باقی می‌مانند.

با جوینی (م. ۴۷۸ق) در آثاری چون الإرشاد، الشامل و العقیده النظامیه، هستی‌شناسی اشعری به مرحله‌ای منقح می‌رسد که در آن حدوث اعراض، انقطاع علیت طبیعی و تأکید بر قدرت مطلق الهی، پیامدهای مهمی برای مسئله وحدت شخصی انسان و نسبت نفس و بدن به همراه دارد، هرچند هنوز از تفکیک کامل هویتی میان آن دو خبری نیست.

نقطه عطف این مسیر در اندیشه غزالی (م. ۵۰۵ق) پدیدار می‌شود. وی در إحياء علوم الدین، تهافت الفلاسفه و مشکاه الأنوار، نفس را به عنوان حقیقتی مجرد و مستقل تعریف کرده و بدن را آلت یا ظرف نفس می‌انگارد. این تحول، گسستی مفهومی از تلقی جسم لطیف متقدمان ایجاد می‌کند. شهرستانی (م. ۵۴۸ق) در نهایه الأقدم این موضع را در بستری تطبیقی میان کلام و فلسفه بازتاب می‌دهد. فخرالدین رازی (م. ۶۰۶ق) در آثاری چون المطالب العالیه، المباحث المشرقیه و الأربعین فی أصول الدین، با دفاعی نظام‌مند از تجرد نفس، دوگانگی هویتی نفس و بدن را به صورت نظریه‌ای منسجم در سنت اشعری تثبیت می‌کند. این رویکرد در آثار متأخران، از جمله تفتازانی در شرح المقاصد و ایجی و جرجانی در الموافف و شرح الموافف، به صورت آموزه‌ای مدرسه‌ای نهادینه می‌گردد.

در کنار این سیر درون کلامی، فلاسفه‌ای چون ابن سینا در الشفاء (بخش النفس)، النجاه، الإشارات والتنبيهات و برهان «الإنسان المعلق» مفهوم نفس ناطقه را با عنوان جوهر مجرد بسط داد؛ ابن رشد نیز در تهافت التهافت به نقد این رویکرد پرداخت. انتقال و بازخوانی این مفاهیم فلسفی در بستر کلام اشعری، نقشی تعیین‌کننده در تحول انسان‌شناسی اشعری ایفا کرد.

در پژوهش‌های معاصر، هری ولفسون در کتاب کلام فلسفی (*The Philosophy of the Kalām*, 1976) مبانی اتم‌گرایی و فهم بدن در کلام اسلامی را تحلیل کرده است. ریچارد فرانک در *الفزالی و مدرسه اشعری* (*Al-Ghazālī and the Ash'arite School*, 1994) نقش غزالی در این تحول برجسته می‌سازد. هربرت دیویدسن در *فارابی، ابن‌سینا و ابن‌رشد در باب عقل* (*Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect*, 1992) مسیر فلسفی مفهوم نفس ناطقه را بررسی می‌کند.

فرانک گریفیل در *الاهیات فلسفی غزالی* (*Al-Ghazālī's Philosophical Theology*, 2009) و شکل‌گیری فلسفه پساکلاسیک در اسلام (*The Formation of Post-Classical Philosophy in Islam*, 2021) نشان داده است که چگونه غزالی و رازی دوگانگی نفس و بدن را در چارچوب اشعری تثبیت کردند. ایمن شحاده در مقالات و کتاب *الاهیات فلسفی در اسلام: اشعری‌گری متأخر* (*Philosophical Theology in Islam: Later Ash'arism*, 2020, with J. Thiele) پس از غزالی را به تفصیل واکاوی کرده و دیمتری گوتاس در *اندیشه یونانی، فرهنگ عربی* (*Greek Thought, Arabic Culture*, 1998/2001) مسیر انتقال مفاهیم یونانی نفس را به جهان اسلام نشان داده است.

در میان آثار عربی، دانیل جمیره در *عقیده الأشعری*، احمد محمود صبحی در *فی علم الکلام* و نیز شروح سعید فوده بر آثار ایجی و تفتازانی، به ابعاد مختلف انسان‌شناسی اشعری پرداخته‌اند.

با وجود این حجم از پژوهش‌ها، تمرکز غالب مطالعات بر تجرد نفس بوده و مفهوم بدن عمدتاً به صورت مفروض یا حاشیه‌ای تلقی شده است. به خصوص تحول بدن از جسم لطیف در سنت متقدم به بدن ابزاری در سنت متأخر، کمتر به عنوان مؤلفه‌ای مستقل در شاکله هویت انسانی تحلیل شده است. همچنین پیوند این تحول با مسائل نوپدید چون هویت انسانی، جنسیت نفس و پیامدهای انسان‌شناختی آن، در ادبیات موجود به ندرت بررسی شده است.

ازاین‌رو، مقاله حاضر با تمرکز هم‌زمان بر نفس و بدن و تحلیل تطور مفهومی آن‌ها در

سنت اشعری متقدم و متأخر، می‌کوشد خلأ موجود در پژوهش‌های پیشین را پر کند و نشان دهد که تحول انسان‌شناسی اشعری نه صرفاً تغییر در تعریف نفس، بلکه بازآرایی کل شاکله هویت انسانی در نسبت نفس و بدن بوده است. این رویکرد، نوآوری اصلی تحقیق حاضر را شکل می‌دهد.

همچنین در این پژوهش با روشی تحلیلی-توصیفی و بر پایه منابع دست اول اشاعره متقدم و متأخر، مسیر دگرگونی مفهوم بدن و نفس را در شاکله هویت انسانی واکاوی می‌شود و آنگاه با تمرکز بر نسبت بدن و نفس، شرایط و عوامل محرک این تحول را آشکار شده و نشان داده می‌شود که این تغییرات، نه صرفاً بر اثر تأثیرپذیری از فلسفه، بلکه پاسخی به ضرورت‌های درونی الهیات اشعری بوده است.

۱. هویت انسان از دیدگاه اشاعره متقدم

۱.۱. تقلیل هویت انسانی به بدن به مثابه جوهر مرکب

در نظام هستی‌شناسی اشاعره، تعریف بدن انسان به طور مستقیم از نظریه اتم‌گرایی کلامی آنان متأثر است. این نظریه، در تقابل با انسان‌شناسی فلسفی مشائی که بر نفس به عنوان جوهر بسیط و مستقل تأکید دارد، بدن را حاصل ترکیب جواهر فرد و اعراض حادث می‌داند (اشعری، ۱۴۰۰، ص ۹۸؛ باقلانی، ۱۳۹۷، ص ۵۴). بر این اساس، بدن انسان فاقد جوهر ثابت و خودبنیاد است و وجود آن در هر لحظه به افاضه مستقیم اراده الهی وابسته می‌ماند؛ به گونه‌ای که استمرار زمانی آن، نه امری ذاتی، بلکه حاصل تجدد مستمر خلق تلقی می‌شود.

در این چارچوب، بدن نقش محوری در تعریف انسان می‌یابد، اما این محوریت به معنای برخورداری از هویتی مستقل نیست. بدن صرفاً محل حلول اعراضی چون حیات، ادراک و اراده است که همگی حادث و زوال‌پذیرند. از نظر باقلانی، انسان نه یک جوهر واحد، بلکه مجموعه‌ای از اجسام است که اعراض بر آن‌ها عارض می‌شوند و همین اعراض، کارکردهای شناختی و حیاتی انسان را پدید می‌آورند (باقلانی، ۱۳۹۷، ص ۷۲) در نتیجه، آنچه به عنوان «انسان» شناخته می‌شود، بیش از آنکه یک حقیقت وجودی مستقل باشد، ساختاری ترکیبی و وابسته به بدن است.

این رویکرد در آثار ابن فورک صورت‌بندی منسجم‌تری یافته است. وی انسان را «جسمی مؤلف از اجسام» می‌داند که هر یک از آن‌ها از جواهر فرد تشکیل شده و اعراض حادث به آن‌ها قائم می‌گردد (ابن فورک، ۱۴۱۰، ص ۱۱۲) از منظر او، ادراک، اراده و حیات هیچ یک شأن وجودی مستقل ندارند و مستقیماً توسط خداوند در اجسام انسانی خلق می‌شوند؛ از این رو، هویت انسان نتیجه ترکیب خاص و موقتی این اعراض بر بدن است و وحدت شخصی انسان، وحدتی اعتباری و ناپایدار تلقی می‌شود (ابن فورک، ۱۴۱۰، ص ۱۱۵) استدلال اصلی ابن فورک علیه نظریه نفس مجرد نیز از همین جا ناشی می‌شود؛ زیرا به باور او، پذیرش جوهر مجرد با اصل تجدد اعراض ناسازگار است، چراکه علم و حیات، به عنوان اموری متغیر، نمی‌توانند قائم به جوهری بسیط و ثابت باشند (ابن فورک، ۱۴۱۰، ص ۱۳۲)

همین تلقی در آثار متکلمان دیگر اشعری نیز تداوم می‌یابد. قشیری، در چارچوب مبانی اشعری، نفس را مخلوقی حادث می‌داند که به بدن تعلق می‌گیرد و از سنخ موجودات قدیم یا مستقل نیست (قشیری، ۲۰۰۲، ص ۲۱۱) بر این اساس، حقیقت انسان نه یک جوهر روحانی مستقل، بلکه پیکره‌ای مادی است که به واسطه اعراض مخلوق الهی به حیات و شعور دست می‌یابد (قشیری، ۲۰۰۲، ص ۲۱۵)

پیامد منطقی این دیدگاه، انکار هر گونه ثبات وجودی در بدن انسان است. بر اساس اصل اتم‌گرایی، جواهر فرد و اعراض در هر لحظه خلق و سپس فانی می‌شوند و خداوند به نحو مستمر ترکیب تازه‌ای از آن‌ها را پدید می‌آورد (اشعری، ۱۴۰۰، ص ۱۰۳-۱۰۵؛ ابن فورک، ۱۴۱۰، ص ۱۱۸) از این رو، بدن انسانی نه یک واحد پایدار، بلکه ساختاری سیال و ناپیوسته تلقی می‌شود (باقلائی، ۱۳۹۷، ص ۷۰-۷۳) این سیلان وجودی، به نفی پیوند علی طبیعی میان حالات بدن در زمان‌های مختلف می‌انجامد؛ چنان‌که جوینی با طرح اصل «کسر اسباب»، هر حالت بدن را موجودی تازه و مستقل از حالت پیشین می‌داند (جوینی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۶۴)

در نتیجه، اعراضی چون علم، اراده و حیات نیز فاقد استمرار واقعی‌اند و در هر لحظه جایگزین اعراض پیشین می‌شوند (ابن فورک، ۱۴۱۰، ص ۱۲۵؛ قشیری، ۲۰۰۲، ص ۲۱۴)

بدین معنا، آگاهی نسبت داده شده به بدن در گذشته، در بدن اکنون استمرار وجودی ندارد و وحدت شخصی انسان، نه بر مبنای وحدت واقعی جسمانی، بلکه صرفاً به صورت اعتباری و برخاسته از عادت ذهنی در پیوند تصورات فهم می شود (باقلائی، ۱۳۹۷، ص ۷۵-۷۶؛ رازی، ۱۹۸۶، ج ۶، ص ۸۴) از این منظر، انسان در سنت اشعری متقدم، بیش از آنکه دارای هویتی ثابت باشد، مجموعه ای از حالات متجدد بدنی است که وحدت آن تنها در سطح انتزاع و اعتبار قابل دفاع است.

۱-۲. پیامدهای معرفت شناختی و اخلاقی این دیدگاه

انسان شناسی اشعری، با نفی هویت پایدار بدنی و تأکید بر تجدد مستمر اعراض، پیامدهای مهم معرفت شناختی و اخلاقی دارد. در این چارچوب، انتساب افعال گذشته به انسان حاضر نه بر اساس استمرار وجودی فاعل، بلکه صرفاً به واسطه علم و اراده الهی توجیه می شود؛ از این رو مسئولیت فردی ماهیتی الهی محور می یابد و پیوند میان فعل و فاعل رابطه ای اعتباری و مبتنی بر جعل الهی تلقی می گردد (اشعری، ۱۹۹۰، ص ۱۱۱-۱۱۲) در سطح معرفت شناختی نیز حافظه و آگاهی به عنوان اعراض متجدد فهم می شوند که پیوستگی ظاهری ادراک را رقم می زنند، نه استمرار واقعی یک «من» واحد (جوینی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۲۹) بر همین مبنای اشاعره متقدم با استناد به اصل حدوث، وجود نفس مجرد و مستقل را مردود دانسته و آن را ناسازگار با توحید افعالی می شمارند؛ تأکید آنان بر یگانگی بدن و صفات نفسانی، در راستای صیانت از فاعلیت انحصاری خداوند است (ابن فورک، ۱۴۱۰؛ باقلائی، ۱۳۹۷؛ رازی، ۱۹۸۶) نتیجه این مبانی آن است که بدن انسان مجموعه ای از لحظات حادث تلقی می شود و وحدت شخصی صرفاً اعتباری و ذهنی است. هرچند این تلقی با الهیات اشعری سازگار است، اما در تبیین هویت شخصی، مسئولیت اخلاقی و بقای فردی با چالش های جدی مواجه می شود؛ چالش هایی که زمینه ساز گذار اشاعره متأخر به نظریه نفس مجرد گردید.

۳-۱. حیات به عنوان امری عارضی بر هویت تماماً جسمانی انسان

در انسان‌شناسی اشعری، «حیات» نه یک جوهر مستقل، بلکه صفتی حادث و مخلوق است که خداوند آن را مستقیماً در بدن انسان می‌آفریند. بر این اساس، زنده بودن و عاقل بودن انسان نه ناشی از وجود نفس مجرد، بلکه نتیجه حلول و تجدد اعراضی چون حیات، ادراک و اراده در بدن است (اشعری، ۱۴۰۰، ص ۱۰۵؛ جوینی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۶۷) اشاعره با تأکید بر تمایز بنیادین میان خالق و مخلوق، حیات را بالذات متعلق به خداوند و در انسان صفتی عرضی، وابسته و زوال‌پذیر می‌دانند؛ صفتی که در هر لحظه به اراده الهی ایجاد و معدوم می‌شود (اشعری، ۱۴۰۰، ص ۱۰۹؛ ابن‌فورک، ۱۴۱۰، ص ۱۲۷)

در این چارچوب، حیات انسانی همواره با ادراک و علم پیوند خورده و تمایز انسان از حیوان نه در اصل حیات، بلکه در حیات مقرون به آگاهی تبیین می‌شود (باقلانی، ۱۳۹۷، ص ۸۴-۸۵؛ جوینی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۷۱؛ قشیری، ۲۰۰۲، ص ۲۱۰) با این حال، این آگاهی نیز شأنی جوهری و پایدار ندارد، بلکه همانند حیات، عرضی متجدد و مخلوق است که بقای آن وابسته به استمرار خلق الهی است. از این رو، انسان بودن در اندیشه اشعری به معنای برخورداری از مجموعه‌ای از اعراض ویژه است، نه اتکاء به ذات ثابت یا نفس مجرد (ابن‌فورک، ۱۴۲۰، ص ۱۲۲-۱۲۷؛ قشیری، ۲۰۰۲، ص ۲۱۰-۲۱۴)

تمایز صفات انسانی و الهی نیز در همین افق فهم می‌شود. اگرچه علم، قدرت و اراده به هر دو نسبت داده می‌شوند، اما علم الهی قدیم و قائم به ذات، و علم انسانی حادث، مخلوق و وابسته به بدن تلقی می‌گردد؛ تمایزی که مبنای نظریه کسب و تبیین مسئولیت انسانی در عین فاعلیت مطلق خداوند است (قشیری، ۲۰۰۲، ص ۴۳؛ ایجی، ۱۹۸۷، ص ۲۹۲؛ جوینی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۱۹۰)

بر همین اساس، اشاعره قلب را محل تحقق ادراک و ایمان می‌دانند؛ نه به عنوان عقل مجرد، بلکه به مثابه عضوی جسمانی که خداوند علم و هدایت را در آن خلق می‌کند (اشعری، ۱۴۰۰، ص ۱۸۰؛ باقلانی، ۱۳۹۷، ص ۹۶؛ جوینی، ۱۴۲۰، ص ۲۸۲؛ قشیری، ۲۰۰۲، ص ۵۷) نتیجه آنکه حیات، ادراک و اختیار انسانی در انسان‌شناسی اشعری کاملاً عارضی و وابسته به فعل مستقیم خداوند است و هویت انسان از تداوم اعراض مخلوق شکل می‌گیرد،

نه از وجود جوهری مستقل. این تلقی، ضمن انسجام با اصول تنزیه و توحید افعالی، زمینه‌ساز چالش‌هایی در باب هویت پایدار انسانی است که در دوره اشاعره متأخر به بازاندیشی‌های بنیادین انجامید (تفتازانی، ۱۹۸۶، ص ۳۱۴)

۴-۱. نقد غفلت از نقش نفس در نظریه حیات جسمانی اشاعره

یکی از ضعف‌های اساسی انسان‌شناسی اشاعره متقدم آن است که در چارچوب اتم‌گرایی و نفی جوهر پایدار، برای نفس نقشی تبیینی در حیات و ادراک انسان قائل نیستند. در این رویکرد، همه کارکردهای حیاتی و معرفتی انسان به خلق مستقیم اعراض در بدن یا قلب فروکاسته می‌شود و فاعل درونی پایدار برای ادراک مفروض نیست (ابن فورک، ۱۴۱۰، ص ۲۱۲؛ اشعری، ۱۹۹۰، ص ۱۱۲؛ باقلانی، ۱۳۹۷، ص ۱۳۲)

نتیجه این مبنا آن است که حیات و آگاهی انسانی تنها در سطح پدیدارهای جسمانی و لحظه‌ای تبیین می‌شود و امکان توضیح وحدت تجربه، استمرار خودآگاهی و نسبت معرفت با فاعل شناسنده از دست می‌رود. همین کاستی سبب شده است که برخی متکلمان متأخر، از جمله فخر رازی، این تلقی را برای تبیین حقیقت نفس و حیات انسانی ناکافی بدانند (فخر رازی، ۱۹۸۶، ج ۳، ص ۲۸۸)

بر این اساس، می‌توان گفت غفلت از نفس به عنوان محور ادراک و حیات، هرچند با توحید افعالی اشاعره سازگار است، اما از منظر انسان‌شناختی به تقلیل فاعلیت انسانی می‌انجامد و همین نارسایی، زمینه‌ساز بازاندیشی‌های بعدی و گرایش اشاعره متأخر به نظریه نفس مجرد شده است.

۴-۱. تقلیل هویت انسانی به نفس وابسته به بدن

در اندیشه اشاعره، نفس جزئی از ترکیب بدنی انسان است و تابع خلق مستقیم خداوند تفسیر می‌شود. بر این اساس، نفس نه جوهری مستقل، بلکه مجموعه‌ای از اعراض و اجسام حادث است که در هر لحظه در بدن حلول می‌کند (جوینی، ۱۴۲۰، ص ۳۰۶؛ باقلانی، ۱۳۹۷، ص ۷۸) این نگرش انسان‌شناسی اشاعره را از فلسفه مشائی و نوافلاطونی که نفس مستقل و فاعل ادراک و اراده است متمایز می‌کند. متکلمین اشاعره با تعریف نفس و پیوند

آن با بدن، تلاش کرده‌اند تا نقش آن در شکل‌گیری هویت انسانی تبیین کنند.

۱-۵-۱. نفس به مثابه جسم لطیف

ابوالحسن اشعری نفس را جسمی لطیف می‌داند که محل استقرار اعراض حیاتی است و قادر به تولید حیات یا ادراک نیست (اشعری، ۱۴۰۰، ص ۱۰۲؛ ۱۹۹۰، ص ۴۵) در این چارچوب، رابطه نفس و بدن ابزاری است و همه صفات انسانی مانند ادراک، اراده و حیات مستقیماً توسط خداوند در آن‌ها خلق می‌شوند (اشعری، ۱۴۰۰، ص ۱۵۹؛ ابن فورک، ۱۹۹۰، ص ۱۱۲) این تبیین نشان می‌دهد که هویت انسان نه بر اساس استمرار جوهری، بلکه بر پایه خلق پیوسته اعراض توسط خداوند شکل می‌گیرد (اشعری، ۱۹۹۰، ص ۸۱؛ جوینی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۶۱) در نتیجه، انسان چیزی جز زنجیره‌ای از اعراض حادث نیست که وحدت آن اعتباری و ذهنی است (ابن فورک، ۱۹۹۰، ص ۱۱۵) از این منظر انسان نیز به صورت اعتباری مسئول اعمال خود است؛ خداوند با خلق اعراضی مانند اراده، توانمندی برای عمل اخلاقی را به او اعطا می‌کند، اما فاعلیت حقیقی همچنان به خداوند تعلق دارد (اشعری، ۱۹۵۳، ص ۱۱۱-۱۱۲؛ ۱۹۰۰، ص ۴۷) معاد و بقای شخص نیز بر اساس بازآفرینی اعراض یا جسم لطیف تبیین می‌شود (اشعری، ۱۹۰۰، ص ۱۱۲؛ قشیری، ۲۰۰۲، ص ۲۱۱) این نگاه، اگرچه انسجام نظری انسان‌شناسی اشاعره را با توحید افعالی حفظ می‌کند، اما محدودیت‌های جدی در فهم نقش فعال نفس و استقلال هویت فردی ایجاد می‌کند. از جمله اینکه؛ چگونه هویت، مسئولیت و ادراک انسان تبیین می‌شود زمانی که نفس تنها ظرفی برای اعراض حادث و وابسته به خلق خداوند است؟

۱-۵-۲. نفس به مثابه مخلوق حادث

ابن فورک نفس را موجودی حادث و لطیف می‌داند که نه جوهر مجرد است و نه صرفاً عرض، بلکه با بدن پیوندی مستقیم دارد و محل ظهور حیات و ادراک انسانی است (ابن فورک، ۱۴۱۰، ص ۲۲۱؛ ۱۹۸۷، ص ۶۴) برخلاف اشعری، او رابطه نفس و بدن را از نوع ارتباط عرضی می‌داند؛ صفات انسانی مانند علم، اراده و حیات، نه ناشی از ذات نفس و نه معلول طبیعت بدن، بلکه محصول خلق مستمر اعراض از سوی خداوند هستند (ابن

فورک، ۱۴۱۰، ص ۱۲۷؛ ۱۹۸۷، ص ۱۱۸) بدین ترتیب، بدن و نفس صرفاً ظرف تحقق اعراض اند و هیچ استقلال فاعلی ندارند.

استمرار هویت و وحدت فردی انسان نیز به تداوم این اعراض وابسته است؛ خداوند با خلق پی در پی اعراض در بدن و نفس، وحدت و شخصیت انسانی را حفظ می‌کند (ابن فورک، ۱۴۱۰، ص ۱۳۴؛ گریفیل، ۲۰۰۹، ص ۸۵) از منظر اخلاقی، نفس نقش ابزاری در مسئولیت‌پذیری دارد: با خلق اراده و قدرت در نفس، انسان به صورت اعتباری مسؤول افعال خود است، هرچند فاعل حقیقی خداست (ابن فورک، ۱۴۱۰، ص ۱۴۲؛ باقلانی، ۱۹۸۶، ص ۹۷)

این تحلیل نشان می‌دهد که در نگاه اشاعره متقدم، نفس همچنان حادث، وابسته به بدن و فاقد استقلال است، اما تأکید بر نقش اعتباری آن در هویت اخلاقی، زمینه‌ای برای بازاندیشی‌های بعدی و گذار به نظریه‌های پیچیده‌تر درباره نفس فراهم کرده است.

۳-۵-۱. نفی جوهر مستقل و اصالت اعراض

باقلانی نفس را موجودی غیرمستقل و تابع بدن و اعراض حادث می‌داند که وجود و تحقق آن تنها به اراده خداوند وابسته است (باقلانی، ۱۳۹۷، ص ۸۴-۸۵؛ McCarthy, 1953, p. 112) در این چارچوب، نفس کارکردی فراتر از واسطه‌گری برای ظهور صفات انسانی مانند علم، اراده و حیات ندارد و بدین ترتیب، بدن انسان ظرف تحقق این اعراض است (باقلانی، ۱۳۹۷، ص ۸۷؛ van Ess, 1991, p. 210) بنابراین هویت انسانی از دیدگاه باقلانی نه نتیجه وجود جوهر مستقل و مجرد، بلکه محصول استمرار و تجدد اعراض است که خداوند به صورت پیوسته در بدن خلق می‌کند (باقلانی، ۱۳۹۷، ص ۸۵؛ Frank, 2004, p. 156) از این منظر، استمرار شخصیت و وحدت فردی انسان به بقای جوهر ثابت مرتبط نیست، بلکه به توالی اعراض وابسته است (باقلانی، ۱۳۹۷، ص ۹۱؛ Wolfson, 1976, p. 342)

این تحلیل نشان می‌دهد که در دیدگاه اشاعره، نفس یک مؤلفه تبعی و وابسته به بدن است، با این حال برای شکل‌گیری هویت انسانی ضروری باقی می‌ماند، و تأکید بر نقش اعتباری و وابسته آن، زمینه فهم تحولات بعدی انسان‌شناسی اشاعره را فراهم می‌آورد.

۴-۵-۱. نفس به مثابه ترکیب اجسام و اعراض حادث

جوینی نفس را ترکیبی از اجسام و اعراض حادث می‌داند که وجود و استمرار آن کاملاً تابع اراده خداوند است (جوینی، ۱۴۲۰، ص ۳۰۶؛ Al-Juwaynī, 1950, p. 246) از نگاه او، نفس نه ثبات وجودی دارد و نه استقلال؛ بلکه همانند سایر مخلوقات، در هر لحظه حادث و متجدد است و پیوسته توسط خداوند خلق و معدوم می‌گردد (Frank, 1992, p. 57) این دیدگاه نشان می‌دهد که جوینی عملاً نقش نفس را از یک فاعل مستقل به واسطه‌ای برای ظهور اعراض انسانی تنزل می‌دهد و بدین ترتیب، تأکید بر قدرت مطلق و مستقیم خداوند در حیات و ادراک انسان را تقویت می‌کند. در این چارچوب، بدن صرفاً محمل تحقق اعراضی مانند حیات، علم و اراده است که مستقیماً از خلق الهی ناشی می‌شوند و نفس تنها نقشی تبعی و واسطه در این فرایند دارد

(جوینی، ۱۴۲۰، ص ۳۰۷؛ Van Ess, 1991, p. 214) بر این اساس، پیوند میان نفس و بدن نه بر پایه جوهر مشترک یا استقلال وجودی، بلکه به صورت یک رابطه اعتباری و وابسته به استمرار فعل خلاق خداوند فهم می‌شود (McDermott, 1977, p. 188) نتیجه منطقی این تبیین آن است که وحدت شخصیتی و استمرار هویت انسان صرفاً یک امر ذهنی و اعتباری است و از توالی لحظه‌ای اعراض حادث در بدن ناشی می‌شود (جوینی، ۱۴۲۰، ص ۳۱۰؛ Wolfson, 1976, p. 349) به بیان دیگر، من انسانی نه وجودی مستقل و ثابت دارد و نه جوهری ذاتی؛ بلکه محصول یک فرآیند الهی و مستمر است که خداوند لحظه به لحظه آن را در بدن و نفس خلق می‌کند. این تحلیل نشان می‌دهد که انسان‌شناسی اشاعره بر اساس وابستگی مطلق مخلوق به خالق استوار است و با نظریه‌های فلسفی که نفس را موجودی مستقل و فاعل می‌دانند، به طور روشن در تقابل قرار می‌گیرد.

۶-۱. چالش نظری در تعریف نفس از دیدگاه اشاعره متقدم

دیدگاه کلی اشاعره درباره نفس، که آن را جسم لطیف و عاری از استقلال می‌دانند، با چالش‌های جدی مواجه است. اصلی‌ترین مشکل، ضعف در تبیین وحدت وجودی انسان است؛ زیرا انسان در این نظام مرکب از اجزای اتمی و اعراض مخلوق است که فاقد وحدت ذاتی و پایدار می‌باشد (اشعری، ۱۴۰۰، ص ۲۹۷؛ ابن‌فورک، ۱۴۱۰، ص ۱۸۵) به

عبارتی، افزودن مفهوم نفس به عنوان جسم لطیف نتوانسته انسجام نظری کافی ایجاد کند، زیرا نفس نیز فاقد جوهر مستقل است و ارتباطش با بدن بیشتر همراهی عرضی است تا پیوند ماهوی (جوینی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۱۷۳؛ قشیری، ۲۰۰۲، ص ۱۴۱)

همچنین، تبیین حیات پس از مرگ بر اساس این نظریه با دشواری مواجه است؛ زیرا جدایی نفس از بدن و استمرار آن پس از مرگ نیازمند باز تعریف رابطه حیات و نفس است. در حالی که اشاعره معتقدند اعراض حیات، علم و اراده صرفاً به طور لحظه‌ای و مخلوق خدا هستند (باقلانی، ۱۳۹۷، ص ۲۴۴؛ اشعری، ۱۴۰۰، ص ۳۱۳)

۲. هویت انسان از دیدگاه اشاعره متاخر

تحول انسان‌شناسی اشاعره از نظریه جسم لطیف به پذیرش دوگانگی نفس و بدن، در بستر مواجهه جدی آنان با فلسفه ابن سینا شکل گرفت. تعریف ابن سینا از نفس به عنوان جوهری مجرد، مستقل و حامل هویت شخصی، مستقیماً در تقابل با تلقی سنتی اشاعره از نفس به مثابه موجودی جسمانی یا عرض پذیر قرار داشت و بدین ترتیب، مسئله هویت انسانی را به کانون منازعه کلامی-فلسفی کشاند.

(Gutas, 2001: 24; Avicenna, *De Anima*, V.1, 428, Black, 2008, pp:112-115; Frank, 1992, pp: 58-62)

این چالش فلسفی، اشاعره را واداشت تا نسبت بدن مادی و نفس انسانی را بازاندیشی کنند؛ زیرا چارچوب جسم محور متقدم، در تبیین مسائلی همچون وحدت شخصی، ادراک عقلانی، بقا پس از مرگ و مسئولیت اخلاقی با کاستی‌های جدی مواجه بود. از این رو، مسئله نفس دیگر صرفاً یک بحث هستی‌شناختی نبود، بلکه مستقیماً با تبیین هویت انسانی در دنیا و آخرت پیوند می‌خورد. در این میان، غزالی نقشی محوری در گذار اشاعره از انسان‌شناسی جسم محور به رویکردی دوگانه‌انگارانه ایفا کرد. او با حفظ اصول بنیادین کلام اشعری و در عین نقد فلسفه مشائی، مفهوم نفس مجرد را بازتعریف کرد و آن را به عنوان کانون ادراک، اخلاق و بقا در معاد دستگاه کلامی اشعری ساخت

(Griffel, 2009, pp:158-190; al-Ghazali, 1350, p:40; al-Ghazali, 1417, v.3, pp:14,16)

بدین ترتیب، نفس دیگر صرفاً محل تحقق اعراض نبود، بلکه حامل هویت انسانی و عامل

استمرار شخصیت تلقی شد. فخر رازی این مسیر را با صورت‌بندی فلسفی-کلامی دقیق‌تری ادامه داد. او با تأکید بر ضرورت تجرد نفس برای تبیین بقای هویت در معاد، نشان داد که نظریه اعراض حادث، به تنهایی قادر به حل مسئله وحدت شخصی نیست (فخر رازی، ۱۴۲۰: ج ۴، ص ۲۳۱-۲۳۵؛ Frank, 1992: 7-10) در این چارچوب، پذیرش نفس مجرد نه یک گرایش صرفاً فلسفی، بلکه پاسخی کلامی به بن‌بست‌های انسان‌شناسی اشعری متقدم بود.

با این حال، این تحول بدون تنش باقی نماند. نظریه جسم لطیف از حیث سازگاری با مبانی سنتی کلام اشعری به‌ویژه نفی علیت ذاتی و تأکید بر فاعلیت انحصاری خداوند انسجام بیشتری داشت و پذیرش تجرد نفس، اشاعره را با چالش‌هایی در تبیین جبر، کسب و نسبت اراده انسانی با قدرت الهی مواجه ساخت. از همین رو، در آثار برخی متکلمان، نوعی نوسان میان تفسیر جسم‌محور و تجرد‌محور مشاهده می‌شود

(Wolfson, 1976: 211-215; Nasr, 2006: 31-39)

با این همه، استدلال‌های ابن‌سینا بالاخص برهان انسان معلق در فضا، نقشی تعیین‌کننده در گشودن افق جدیدی برای فهم هویت انسانی ایفا کرد. این استدلال نشان می‌داد که ادراک و خودآگاهی، قابل تقلیل به بدن و اعراض جسمانی نیستند و همین امر، زمینه بازتعریف حقیقت نفس و نسبت آن با بدن را در انسان‌شناسی اشاعره متأخر فراهم ساخت (ر.ک: غزالی، ۱۴۱۷، ج ۳، صص ۱۵۲-۱۵۳؛ غزالی، ۱۳۶۴، صص ۲۳۵-۲۴۰؛ فخر رازی،

۱۴۲۰، ج ۴، صص ۲۳۱-۲۳۵؛ Rizvi, 2006: pp.98-104)

نتیجه این تحول آن بود که اشاعره متأخر، به تدریج نفس را به عنوان جوهری مجرد و حامل هویت انسان در دنیا و آخرت پذیرفتند؛ زیرا نظریه اعراض حادث، تبیین تداوم شخص در معاد را با دشواری‌های بنیادین مواجه کرده بود. پذیرش تجرد نفس، راه‌حلی برای این بن‌بست فراهم آورد و امکان تفسیر عقلانی‌تری از بقا، پاداش و کیفر اخروی را مهیا ساخت.

(غزالی، ۱۴۰۰: صص ۱۳۵-۱۳۸؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۴: صص ۲۳۱-۲۳۵؛ Frank, 1992:

این بازتعریف، پیامدهای مهمی در مسئله اختیار و مسئولیت اخلاقی نیز داشت. در حالی که در انسان‌شناسی متقدم، افعال انسان صرفاً در چارچوب خلق الهی و «کسب» توضیح داده می‌شد، اشاعره متأخر کوشیدند با نسبت دادن اراده و نیت به نفس مجرد، بنیانی درونی‌تر برای مسئولیت اخلاقی فراهم آورند؛ هرچند همچنان خالق افعال، خداوند تلقی می‌شد.

(غزالی، ۱۳۵۰: ص ۴۰؛ جوینی، ۱۴۲۰، ج ۲: ص ۱۹۰؛ Hoover, 2007: 47)

در نهایت، پذیرش تجرد نفس این امکان را فراهم ساخت که عدالت الهی نیز به گونه‌ای منسجم‌تر تبیین شود؛ زیرا تنها با فرض بقای نفس مجرد می‌توان ثواب، عقاب و استمرار شخصیت انسانی در قیامت را معنادار دانست

(فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۹: ص ۱۷-۲۱؛ Fakhry, 2004: 122)

بدین ترتیب، تحول انسان‌شناسی اشعری از جسم‌محوری به دوگانگی نفس و بدن، نه صرفاً نتیجه تأثیرپذیری از فلسفه ابن‌سینا، بلکه پاسخی کلامی به بحران‌های درونی در تبیین هویت انسانی، معاد، اختیار و عدالت الهی بود؛ تحولی که چهره انسان‌شناسی اشاعره متأخر را به‌طور بنیادین دگرگون ساخت

(Wolfson, 1976; 211-215; Grifel, 2009: 158-190)

۲-۱. بازخوانی هویت انسان در پرتو تعریف جدید نفس از دیدگاه غزالی

غزالی با عبور از رویکرد سنتی اشاعره، نفس را به گونه‌ای تعریف می‌کند که نقطه گسست روشنی از انسان‌شناسی جسم‌محور اشاعره متقدم به شمار می‌آید و چارچوبی نو برای فهم هویت انسانی ارائه دهد.

۲-۱-۱. تعریف نفس از دیدگاه غزالی

غزالی نفس را جوهری مجرد و مستقل از بدن می‌داند که منشأ حیات، ادراک و اراده انسانی و بنیاد هویت شخصی است (الغزالی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۱۴-۱۶؛ الغزالی، ۱۳۵۰، ص ۳۵-۳۸) این تلقی، نفس را از جایگاه محل اعراض یا جسم لطیف فراتر می‌برد و آن را به کانون هویت و مسئولیت اخلاقی ارتقا می‌دهد. بر این اساس، غزالی رابطه نفس و بدن را

نه بر پایه توالی اعراض حادث، بلکه در قالب رابطه‌ای تدبیری و حاکمیتی تفسیر می‌کند؛ به گونه‌ای که بدن صرفاً ابزار تحقق کنش‌های نفسانی است و معیار اصلی تعریف انسان محسوب نمی‌شود. (Griffel, 2009, pp.186-188; Hoover, 2007, pp.47-49)

غزالی بدن را مجموعه‌ای از اجسام مادی و اعراض حادث می‌داند که ذاتاً دستخوش تغییر، زوال و وابسته به خلق مستمر الهی است. از این منظر، بدن به تنهایی نه منشأ حیات است و نه بنیاد ادراک و عقلانیت، بلکه تنها در نسبت با نفس می‌یابد (الغزالی، ۱۴۰۰، ص ۱۲۹؛ Griffel, 2009, pp.185-190) این تلقی، تمایزی روشن از دیدگاه اشاعره متقدم ایجاد می‌کند که در آن، حیات و ادراک مستقیماً به بدن یا قلب نسبت داده می‌شد.

بدین سان، غزالی با پذیرش تجرد نفس، کاستی‌های انسان‌شناسی اشعری مبتنی بر اعراض حادث را در تبیین وحدت شخصی، بقای هویت و مسئولیت اخلاقی جبران می‌کند. در این چارچوب، بدن صرفاً محل افعال حسی و ظاهری است، در حالی که فاعلیت ادراک، اراده و نیت به نفس نسبت داده می‌شود، هرچند این فاعلیت همچنان در چارچوب قدرت و خلق الهی فهم می‌گردد.

(Hoover, 2007, p.53; Fakhry, 2004, p.118)

از این رو، غزالی با عبور از تقلیل بدن‌محور هویت، الگویی دوگانه‌انگارانه عرضه کرد که در آن نفس حامل هویت پایدار و بدن ابزار تحقق آن است. این تحول، هم انسجام انسان‌شناسی اشعری را تقویت کرد و هم پیوندی منسجم میان هویت، اخلاق و معاد پدید آورد.

۲-۱-۲. رابطه نفس و بدن در اندیشه غزالی: سازگاری دوگانه‌انگاری با توحید

افعالی

غزالی با حفظ تمایز جوهری نفس مجرد و بدن مادی، این دوگانه‌انگاری را در چارچوب توحید افعالی بازتفسیر می‌کند؛ نفس را کانون هویت و فاعلیت اخلاقی و بدن را ابزار تحقق کنش‌های نفسانی می‌داند (الغزالی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۱۵-۱۶). پیوند میان نفس و بدن نه بر اساس علیت طبیعی، بلکه از طریق اراده و خلق الهی تبیین می‌شود، به گونه‌ای که وحدت فاعلیت الهی حفظ شده و در عین حال امکان تداوم هویت شخصی و مسئولیت

اخلاقی انسان فراهم می‌گردد-35 (Griffel, 2009, pp.188-190; Nasr, 2006, pp.35-37) بنابراین، نفس مجرد نقش هسته هویت انسانی را ایفا می‌کند و بدن جایگاهی تبعی و آلی می‌یابد. این جابه‌جایی مفهومی، نشانه‌ای از گذار در کلام اشعری متأخر است؛ گذاری که در آن، بدون عدول از اصول توحیدی اشاعره متقدم، امکان تبیین عقلانی‌تر از هویت انسانی، بقا، و مسئولیت اخلاقی فراهم می‌گردد. بدین ترتیب، غزالی را می‌توان حلقه واسطی دانست که با تقویت جایگاه نفس در ساختار انسان‌شناختی اشعری، مسیر تحول مفهومی نفس و بدن را از یک کلام صرفاً حدوث‌محور به سوی هویت‌محوری اخلاقی و معادی هموار می‌سازد (Hoover, 2007, pp.47-49).

۳-۱-۲. کارکرد نفس در شکل هویت انسانی نزد غزالی

از نظر غزالی، کارکرد نفس در شکل هویت انسانی با این عناصر پیش می‌رود:

مرکز هویت و بقا: غزالی نقش محوری نفس در تضمین استمرار هویت فردی پس از مرگ را برجسته ساخت. از آنجا که نفس جوهری مستقل است که می‌تواند از قیدهای بدنی فراتر رود، بقای شخصی و حفظ صفات اخلاقی و معرفتی او در عرصه معاد قابل تبیین می‌گردد؛ به فرض مثال، نفس حامل اعمال و نیات است و بنابراین می‌تواند مستحق پاداش و کیفر باشد حتی پس از زوال بدن.

(الغزالی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۱۵-۱۶؛ Hoover, 2007, pp.47-49)

نفس به عنوان مبدا ادراک و اراده: از دیدگاه غزالی، ادراک حقیقی و تفکرات عقلی از مختصات نفس مجرد است؛ بدن ابزار حسی تحقق تجربه خارجی است، اما علم حصولی و شهودی و عمل ارادی در سطحی بنیادین به نفس بازمی‌گردد. (Nasr, 2006, pp.38-39; Fakhry, 2004, p.121)

پایه تکلیف اخلاقی و عدالت الهی: تجرد نفس در آموزه غزالی شرط امکان مسئولیت اخلاقی است؛ زیرا اگر نفس صرفاً تجمع اعراض مادی می‌بود، نمی‌توانست ناظر غایات اخلاقی و مجازات و پاداش الهی باشد. لذا نفس مجرد امکان نسبت‌دهی اخلاقی و پاسخ‌گویی را میسر می‌سازد و با این کار عدل الهی و معنای معاد را تضمین می‌کند.

(Griffel, 2009, pp.186-190; Hoover, 2007, pp.48-49)

۴-۱-۲. چالش‌ها و نقد سازوکار ارتباط نفس و بدن در نگرش غزالی

پذیرش نفس مجرد در اندیشه غزالی، این مسئله را مطرح می‌کند که؛ رابطه واقعی و کارکردی نفس غیرمادی با بدن مادی چگونه تبیین می‌شود؟ در چارچوب کلام اشعری که بر توحید افعالی استوار است، غزالی این پیوند را نه بر اساس علیت ذاتی میان نفس و بدن، بلکه بر مبنای اراده مستقیم خداوند و خلق اعراض توضیح می‌دهد. با این حال، این تبیین بیش از آنکه سازوکار درونی تعامل را روشن کند، چارچوب الهیاتی آن را تضمین می‌سازد؛ از همین رو، برای منتقدان کافی نیست، زیرا نحوه انتقال ادراک، اراده و تأثرات متقابل میان ساحت مجرد و مادی را به صورت دقیق توضیح نمی‌دهد.

(Fakhry, 2004, pp.118-122; Griffel, 2009, pp.222-225)

غزالی راهی میانه را برگزید؛ از یک سو با تأکید بر مجرد نفس، بنیان عقلانیت، اختیار و مسئولیت اخلاقی انسان را حفظ کرد و از سوی دیگر، با ارجاع علیت نهایی به خداوند، از نقض توحید افعالی پرهیز نمود. اما همین راه میانه سبب شد تبیین فرآیندهای ذهنی وابسته به بدن مانند ادراک حسی یا تأثیر حالات جسمانی بر نفس در سطحی کلی باقی بماند. خلأیی که بعدها متکلمان و فیلسوفان متأخر کوشیدند آن را پر کنند.

(Hoover, 2007, pp.53-55; Griffel, 2009, pp.224-226)

در مجموع، غزالی با تفکیک جوهری نفس و بدن، هویت انسانی را بر نفس مجرد بنا می‌کند و بدن را به سطح ابزار فرو می‌کاهد. این دوگانه‌انگاری، هرچند از حیث الهیاتی با اصول اشعری سازگار است و امکان تبیین وحدت شخصی و بقای هویت را فراهم می‌کند، اما از منظر فلسفی، مسئله نحوه تعامل دقیق نفس و بدن را کماکان باز می‌گذارد. از این جهت، اندیشه غزالی را می‌توان نقطه گذار مهمی در تحول انسان‌شناسی اشعری دانست؛ گذار از تبیین صرفاً بدنی هویت به تفسیر نفس محور، همراه با چالش‌های نظری ای که همچنان حل نشده است.

(الغزالی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۱۴-۱۶-۴۷; Hoover, 2007, pp.186-190; Griffel, 2009, pp.186-190)

۲-۲. تعمیق هویت انسان بر اساس نفس مجرد و استقلال آن از بدن در نگرش فخر رازی

مسئله محوری فخر رازی در انسان‌شناسی، تبیین هویت انسانی به گونه‌ای است که هم وحدت شخصی انسان و هم بقای او در معاد را توضیح دهد؛ مسئله‌ای که تبیین‌های جسم‌محور اشاعره متقدم، بخصوص نظریه اعراض حادث، در پاسخ به آن با دشواری روبه‌رو بودند. در این چارچوب، او با پذیرش نفس به عنوان جوهری مجرد و مستقل از بدن، نقطه ثقل هویت انسان را از بدن فانی به ساحتی فراتر منتقل می‌کند و امکان تبیین عقلانی استمرار شخصیت انسانی را نیز فراهم می‌سازد

(فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۴: ص ۲۳۱-۲۳۵؛ Hoover, 2007: 47-49; Frank, 1992: 7-10)

این استقلال نفس نزد فخر رازی صرفاً به معنای تمایز از بدن نیست، بلکه مستقیماً به مسئله فاعلیت و مسئولیت انسانی گره می‌خورد. نفس مجرد، انسان را به فاعلی آگاه و مختار مبدل می‌سازد و بدین ترتیب، مسئولیت اخلاقی و استحقاق پاداش و کیفر اخروی را معنادار می‌کند؛ امری که در صورت فروکاست هویت به بدن و اعراض متغیر آن، قابل دفاع نبود. از این منظر، نفس حامل اصلی هویت انسانی است، نه صرفاً یکی از اجزای ترکیب وجودی انسان. در مقابل، بدن در تحلیل فخر رازی جایگاهی تبعی و ابزاری دارد. بدن از اجسام و اعراض حادث تشکیل شده و وجود و کارکرد آن در هر لحظه وابسته به اراده الهی است؛ از این رو، نمی‌تواند منشأ هویت یا وحدت شخصی باشد

(فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۴: ص ۲۳۳؛ Fakhry, 2004: 118-122; Nasr, 2006: 35-37)

با این حال، بدن به طور کامل از دایره انسان‌شناسی حذف نمی‌شود، بلکه بستر تحقق افعال، ادراکات حسی و نقش واسطه‌ای ایفا می‌کند. از همین جا ضرورت تعامل نفس و بدن در تبیین حیات انسانی روشن می‌شود. فخر رازی تأکید دارد که بدون نفس، کنش‌های بدنی به واکنش‌هایی فاقد معنا تقلیل می‌یابند، و بدون بدن نیز ظهور عملی توانمندی‌های نفسانی در عالم محسوس ممکن نیست. با این حال، او از ورود به تحلیل علی دقیق نحوه ارتباط نفس مجرد و بدن مادی پرهیز می‌کند و آن را در شمار معلومات عرفی می‌داند؛ رویکردی که نشان‌دهنده تلاش او برای حفظ تعادل میان عقل فلسفی و مبانی کلام اشعری است.

(Fakhry, 2004: 122; Nasr, 2006: 38-39)

بدین ترتیب، فخر رازی با عبور از تبیین‌های جسم‌محور اشاعره متقدم، و در عین وفاداری به چارچوب کلامی آنان، بازتعینی از نفس ارائه می‌دهد که هویت انسان را بر بقای نفس مجرد استوار می‌سازد، نه بر توالی اعراض بدنی. در این ساختار، بدن نقشی عملی و ابزاری دارد، اما وحدت شخصیت و استمرار هویت انسان، چه در دنیا و چه در آخرت، تنها از طریق نفس مجرد تضمین می‌شود.

(Hoover, 2007: 47-49; Griffel, 2009: 188-190)

در نهایت، انسان‌شناسی فخر رازی الگویی منسجم برای فهم هویت انسانی ارائه می‌کند که در آن استقلال نفس، نقش تبعی بدن و تعامل میان این دو، بنیان تحلیل مفاهیمی چون اختیار، مسئولیت اخلاقی و معاد را شکل می‌دهد. از این منظر، جایگاه فخر رازی در تحول مفهومی بدن و نفس در کلام اشعری متأخر، نه یک گسست ناگهانی، بلکه نتیجه یک بازسازی نظری هدفمند در پاسخ به بن‌بست‌های انسان‌شناسی اشاعره متقدم محسوب می‌گردد.

نتیجه گیری

بررسی سؤال پژوهش نشان می‌دهد که انسان‌شناسی اشعری در تبیین نسبت بدن و نفس، از نگرشی جسم‌محور در دوره متقدم به رویکردی دوگانه‌انگارانه در دوره متأخر تحول یافته است. در دوره متقدم، نفس به مثابه جسم لطیف و مجموعه‌ای از اعراض حادث فاقد استقلال جوهری بود و هویت انسان عمدتاً بر تداوم بدنی تفسیر می‌شد؛ رویکردی که با وجود سازگاری با مبانی توحیدی، در توضیح وحدت شخصی، بقای هویت پس از مرگ و مسئولیت اخلاقی ناکامل بود.

چالش‌های نظری و تأثیر فلسفه ابن‌سینا، به‌ویژه نظریه نفس مجرد، زمینه‌بازاندیشی نسبت بدن و نفس را فراهم آورد. غزالی با بازتعریف نفس به عنوان جوهری مجرد و فاعل ادراک و اراده، و فخر رازی با بسط فلسفی-کلامی این نظریه، تجرد نفس را به رکن اصلی انسان‌شناسی اشاعره متأخر تبدیل کردند. این تحول امکان تبیین عقلانی ترهویت انسانی، مسئولیت اخلاقی و بقای شخصیت در معاد را فراهم ساخت و انسجام بیشتری در آموزه‌های کلامی ایجاد کرد.

با این حال، پذیرش دوگانگی نفس و بدن، در کنار مزایای تحلیلی، مسئله تعامل نفس مجرد با بدن مادی را به‌عنوان چالشی پایدار در پیوند کلام و فلسفه برجسته کرد. از این رو، فهم کامل هویت انسانی در سنت اشعری تنها از طریق تحلیل تطور مفهومی بدن و نفس در دو دوره متقدم و متأخر ممکن است و این رویکرد افق‌های تازه‌ای برای پژوهش‌های تطبیقی در فلسفه دین و انسان‌شناسی اسلامی می‌گشاید.

فهرست منابع

۱. ابن فورک، عبدالرحیم. (۱۴۱۰). *مشکل الحديث و بیانه*. تحقیق: د. عامر حسن صبری، بیروت: دار الغرب الإسلامی.
۲. ابن تلمسانی، علی بن محمد. (۲۰۰۲). *شرح المعالم*. تحقیق محمد رضوان الدایه. دمشق: دار الفكر.
۳. ابن سینا. ابوعلی حسین بن عبدالله (۱۴۰۴). *الشفاء* (ج ۲). تحقیق ابراهیم مدکور و آخرون. قاهره: دارالهیئه.
۴. ابن سینا، ابو علی حسین بن عبدالله. (۱۳۵۵). *الشفاء*، بخش الهیات، تحقیق و تصحیح محمد حسین زاهد، تهران: بنیاد ایران شناسی.
۵. ابن عساکر، علی بن حسن. (۱۹۹۹). *تبیین کذب المفتري فيما نسب الى الامام الاشعري*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۶. اشعری، ابوالحسن. (۱۴۰۰). *مقالات الاسلامیین*. تحقیق و تصحیح محمد مجیی الدین عبد الحمید، قاهره: المكتبة الأزهریة.
۷. اشعری، ابوالحسن. (۱۹۹۰). *اللمع فی الرد علی اهل البدع*. تحقیق: هلموت ریتز. قاهره: دارالمعارف.
۸. اشعری، ابوالحسن، (۱۹۰۰)، *الابانه عن اصول الديانة*، قاهره
۹. ایجی، عضدالدین. (۱۹۸۷). *المواقف*. با شرح سید شریف جرجانی، قم: نشر البلاغة.
۱۰. باقلانی، ابوبکر محمد بن طیب. (۱۳۹۷ق). *التمهید فی الرد علی الملحد و المعطلة*. تهران: انتشارات حکمت.
۱۱. تفتازانی، سعدالدین (۱۹۸۶). *شرح المقاصد*. بیروت: عالم الکتب.
۱۲. جوینی، امام محمد بن محمد الحرمینی. (۱۴۲۰). *الارشاد إلى قواطع الأدلة فی أصول الاعتقاد*. قاهره: المكتبة الأزهریة.
۱۳. غزالی. ابوحامد محمد (۱۳۵۰). *الرسالة اللدنیة*. تهران: انتشارات علمی.
۱۴. غزالی. ابوحامد محمد (۱۴۰۰). *الاقتصاد فی الاعتقاد*. بیروت: دارالمعرفة.
۱۵. غزالی. ابوحامد محمد (۱۴۱۷). *احیاء علوم الدین*. بیروت: دارالفکر.
۱۶. الغزالی، ابو حامد محمد بن محمد. (۱۳۶۴). *تهافت الفلاسفة*. بیروت: دار صادر.

۱۷. فخر رازی. محمد بن عمر (۱۴۲۰). *المطالب العالیة من العلم الالهی*. تحقیق: احمد حلبی. بیروت: دارالکتب العلمیة.
۱۸. فخرالدین رازی، محمد بن عمر. (۱۴۰۰). *المطالب العالیة من العلم الالهی*. بیروت: دارالمعرفه.
۱۹. قشیری، عبد الکریم. (۲۰۰۲). *الرسالة القشیریة*. بیروت: دار صادر.
۲۰. مسیحی، علی. (۱۳۹۹). «تأثیر فلسفه ابن سینا بر کلام اشعری». فصلنامه کلام اسلامی، شماره ۲۳، صص ۳۰-۵۵.

1. Frank, R. M. (1992). *Creation and the Cosmic System: Al-Ghazālī and Avicenna*. Journal of the American Oriental Society, 112(1), 1–22.
2. Griffel, F. (2009). *Al-Ghazālī's Philosophical Theology*. Oxford University Press.
3. Nasr, S. H. (2006). *Avicenna and the Visionary Recital*. Princeton University Press
4. Hoover, J. (2007). *God, Suffering, and the Value of Creation in Mu'tazilī and Ash'arī Thought*. The Muslim World, 97(1), 65–82.
5. Idmir Ali Effendi. (1998). *Theological Foundations in Classical Kalām: A Comparative Study*, Istanbul: ISAM Publications.
6. Avicenna (Ibn Sina). *De Anima (Kitab al-Nafs)*, in *The Psychology of Avicenna*, edited and translated by F. Rahman, Oxford University Press, 1952.
7. al-Ghazālī. *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, Beirut: Dar al-Ma'rifah, n.d.
8. Black, D. (2008). *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy*, Brill.
9. Gutas, D. (2001). *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*. Brill.
10. Nasr, S. H. (2006). *Science and Civilization in Islam*. Harvard University Press.
11. Rizvi, S. (2006). *Avicenna and the Hermeneutics of the Soul*. Islamic Studies Review, 48(2), 137–160.
12. Wolfson, H. A. (1976). *The Philosophy of the Kalam*. Harvard University Press
13. Davidson, H. A. (1992). *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect*. Oxford University Press.
14. McGinnis, J. (2010). *Avicenna*. Oxford: Oxford University Press.
15. Ibn Tumart. *Aqida*, ed. Wilferd Madelung (1985). In *The Encyclopaedia of Islam, New Edition*, Vol. 3. Leiden: Brill
16. Griffel, Frank. (2009). *Al-Ghazali's Philosophical Theology*. Oxford University Press.
17. Frank, Richard M. (1992). *The Philosophical Theology of Fakhr al-Din al-Razi*. Brill Academic Publishers.

تحلیل انتقادی دیدگاه دکتر سروش درباره تاریخمندی قرآن (مطالعه موردی آیه ۱۰۱ و ۱۰۲ سوره مائده)

محمد عرب صالحی^۱

علیرضا یعقوبی^۲

چکیده

ادعای تاریخمندی قرآن و تبعیت محتوای آن از واقعیت‌های عینی زمان نزول، دارای مبانی و ادله عامی است که در منابع متعددی مورد نقد قرار گرفته است. در این میان، گاهی ادله خاصی از خود قرآن برای اثبات این نظریه ارائه می‌شود. این مقاله به بررسی یکی از این موارد که از سوی دکتر سروش مطرح شده، می‌پردازد. خداوند متعال مطابق با لوح محفوظ، تعالیم مورد نیاز بشر را در بستری خاص نازل نموده است. اسباب نزول و درخواست‌های مردم عصر نزول اگر چه بستر ابلاغ این آیات به بشر را فراهم نموده‌اند، اما در محتوای آنها دخالتی نداشته و از منظر فلسفی، علت تامه نزول آیات محسوب نمی‌شوند. قائلان به تاریخمندی قرآن معتقدند: سوالات مردم، وقایع و اتفاقات عصر نزول، سبب نزول آیات شده‌اند؛ به گونه‌ای که اگر این وقایع رخ نمی‌داد و یا وقایع دیگری جایگزین می‌شد، محتوای آیات قرآن نیز متفاوت می‌بود. اینان برای اثبات ادعای خود به برخی شواهد و مصادیق شأن نزول آیات استناد کرده‌اند. آیات ۱۰۱ و ۱۰۲ سوره مائده از جمله شواهدی است که مورد استناد دکتر سروش قرار گرفته است. در این پژوهش با روش کتابخانه‌ای و با مراجعه به شأن نزول آیات از دیدگاه روایات، مفسران و قواعد تفسیری، این ادعا تحلیل شده و مبتنی بر مدعیات دکتر سروش در منابع متنی و گفتاری وی ارزیابی می‌شود. با تحلیل آیات مذکور و بررسی شأن نزول آنها و نیز روایات مرتبط، روشن می‌شود که ادله ذکر شده از سوی وی برای اثبات تاریخمندی قرآن کافی نیست و با اشکالات متعددی روبروست.

واژگان کلیدی

قرآن، تاریخمندی قرآن، اسباب نزول، شأن نزول، دکتر سروش.

۱. عضو هیات علمی گروه منطق فهم دین، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ایران.
Email: Salehnasrabad@yahoo.com

۲. طلبه سطح چهار رشته کلام جدید، حوزه علمیه خراسان، مدرسه علمیه عالی نواب، مشهد. (نویسنده مسئول)
Email: y9364176356@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۴/۹/۲۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۶/۲۹

طرح مسأله

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، مسلمانان را به تمسک به دو امر سفارش کرده‌اند: اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام و قرآن کریم. اهتمام به قرآن، تلاوت، تدبر و فهم آن، از جمله توصیه‌های مکرر قرآن کریم و روایات معصومان علیهم السلام است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۵۹۶-۶۲۶؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۶، ص ۱۶۵-۲۶۰). این تأکیدها ناظر به همه زمان‌ها و مکان‌هاست و از جهان‌شمولی و فرازمانی بودن هدایت قرآن حکایت دارد.

با این حال، درباره نقش وقایع و شرایط عینی عصر نزول در شکل‌گیری محتوای آیات قرآن، دو دیدگاه اصلی قابل طرح است:

دیدگاه نخست: مورد پذیرش عموم مسلمانان است. این دیدگاه قرآن را کلام مستقیم خداوند می‌داند و بر اساس آیات تحدی، معتقد است که هم لفظ و هم معنا از سوی خداوند نازل شده و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله تنها مأمور ابلاغ و تبیین آن بوده است. از این رو، رخدادهای پیرامونی پیامبر، حوادث زمان نزول، درخواست‌های مردم و شرایط اجتماعی یا جغرافیایی حجاز، در محتوای آیات و تشریع احکام هیچ گونه تأثیری نداشته‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۱۴۰؛ فخر رازی، ج ۲۵، ص ۶۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۸، ص ۴۵۰).

دیدگاه دوم: در مقابل، گروهی از اندیشمندان با تکیه بر مبانی خاص فکری، نقش فعال‌تری برای پیامبر اکرم در فرایند نزول قرآن قائل‌اند و شرایط فرهنگی، اجتماعی و پرسش‌های مردم آن عصر را از عوامل مؤثر بر نزول آیات می‌دانند. به باور آنان، در صورت فقدان این شرایط یا پرسش‌ها، آیات مرتبط نیز نازل نمی‌شدند (سروش، ۱۳۸۵ش، ص ۶۹-۷۰).

بررسی میزان تأثیر حوادث عصر نزول در شکل‌گیری آیات، می‌تواند در نوع نگاه به قرآن، حجیت آن و میزان هدایت‌بخشی این کتاب الهی تأثیری بنیادین داشته باشد. در میان طرفداران نظریه تاریخ‌مندی قرآن، نصر حامد ابوزید و عبدالکریم سروش از جایگاه

ویژه‌ای برخوردارند. دکتر سروش در بیان نظریه خود از اندیشه‌های ابوزید بهره برده است؛ از این رو، در پاره‌ای از موارد، به آرای ابوزید نیز ارجاع داده می‌شود. ابوزید در آثاری چون «نقد الخطاب الدینی» و «مفهوم النص» و سروش در سخنرانی‌ها و نوشته‌های نظیر «بسط تجربه نبوی»، دیدگاه خود را درباره تاریخ‌مندی وحی تبیین کرده‌اند.

سروش برای اثبات مدعای تاریخ‌مندی و تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه، به شواهد قرآنی متعددی استناد کرده است. یکی از مهم‌ترین شواهد مورد اشاره او، آیات ۱۰۱ و ۱۰۲ سوره مائده است. در این دو آیه، مردم از پرسش‌های بی‌مورد نهی شده‌اند، زیرا طرح پرسش می‌تواند موجب نزول حکم جدید و دشواری برای آنان شود. سروش از این مضمون چنین نتیجه می‌گیرد که در این آیه، پرسش مردم علت نزول احکام جدید معرفی شده است؛ بدین معنا که اگر پرسشی مطرح نمی‌شد، حکمی تازه نیز تشریع نمی‌گردید. پژوهش حاضر با تمرکز بر این دو آیه به بررسی و ارزیابی این ادعا اختصاص دارد و دو پرسش اساسی را پی می‌گیرد:

۱. استدلال قائلان به نظریه تاریخ‌مندی قرآن بر اساس آیات ۱۰۱ و ۱۰۲ سوره مائده

چيست؟

۲. بر پایه ادله عقلی، نقلی و روایات شأن نزول، این دیدگاه چگونه قابل ارزیابی است؟
نظریه تاریخ‌مندی قرآن در جهان اسلام نخستین بار توسط اندیشمندانی چون عابد الجابری، محمد آرکون و نصر حامد ابوزید مطرح شد. سروش با الهام از این متفکران، به ویژه از ابوزید و نیز با تأثر از برخی سخنان شاه ولی‌الله دهلوی و دیگران، به بسط این نظریه پرداخت. این نظریه بر پایه مجموعه‌ای از مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، وحی‌شناختی و انسان‌شناختی استوار است که در آثار گوناگون مورد بررسی قرار گرفته است.

در حوزه نقد و بررسی این نظریه نیز پژوهش‌های متعددی صورت گرفته است؛ از جمله می‌توان به آثار زیر اشاره کرد:

«تاریخی‌نگری و دین»، تألیف محمد عرب صالحی؛

«فراعصری بودن قرآن» اثر محمد حاجی ابوالقاسم دولابی؛

«نقد نظریه آقای سروش در زمینه تاریخ‌مندی قرآن» اثر علی نصیری؛
 «قرآن و فرهنگ عصر نزول» تألیف عبدالمجید طالب‌تاش؛
 «تبیین و نقد آراء امینه ودود در حیطه تاریخی‌نگری قرآن» نوشته طاهره سترگ و
 مرضیه محمص.

موضوع اسباب نزول نیز از دیرباز مورد توجه مفسران و محدثان بوده است؛ از جمله، کتاب اسباب نزول اثر واحدی نیشابوری (متوفای ۴۶۸ق) که از آثار شاخص در این زمینه به شمار می‌رود. در این گونه منابع، آنچه محور بحث است، ضبط و شرح شأن نزول آیات است، نه تحلیل تأثیر آن در فرآیند تشریع یا تاریخ‌مندی قرآن. به همین ترتیب، در مقاله «نقش اسباب نزول در فهم آیات از منظر علامه طباطبایی و مراغی» نوشته سید کمال حسینی و ام‌البنین یزدی، و نیز در پژوهش‌هایی که با رویکرد تفسیری به بررسی نقش اسباب نزول در تفاسیر برجسته‌ای چون مجمع‌البیان و تفسیر طبری پرداخته‌اند، تمرکز اصلی بر جنبه‌های تفسیری و مباحث فهم آیات بوده است؛ از این رو، ارتباط مستقیم میان «اسباب نزول» و نظریه «تاریخ‌مندی قرآن» در این آثار مورد واکاوی قرار نگرفته است. تنها در کتاب «تاریخی‌نگری و دین» به صورت گذرا به این موضوع اشاره شده، با این حال، بررسی اختصاصی رابطه آیات ۱۰۱ و ۱۰۲ سوره مائده با نظریه تاریخ‌مندی قرآن تاکنون انجام نشده است.

بر این اساس، تمایز اصلی پژوهش حاضر، نخست در تبیین رابطه اسباب نزول با نظریه تاریخ‌مندی قرآن و دوم در تحلیل اختصاصی آیات ۱۰۱ و ۱۰۲ سوره مائده در پرتو این دیدگاه نهفته است.

۲. مفاهیم

۲.۱. تاریخ‌مندی

تاریخیت و تاریخ‌مندی (Historicity) به معنای تأثر پدیده‌ها از شرایط زمانی، مکانی و متغیرهای پیرامونی است. بر این اساس، یک پدیده تاریخ‌مند در بند شرایط خاص خود بوده و در زمان‌ها و مکان‌های دیگر، کارایی خود را از دست می‌دهد یا دست کم تغییر می‌کند (ارکون، ۱۹۹۸م، ص ۲۳ و ۷۴؛ عرب صالحی، ۱۳۹۱ش، ص ۵۱-۵۴؛ همو،

۱۳۹۵ش، ص ۶۶۰).

۲.۲. تاریخ‌مندی قرآن

از منظر قائلان به تاریخ‌مندی قرآن، این کتاب در زمان، مکان و شرایط خاصی ظهور یافته و در بند همان متغیرهای خاص است؛ شرایط و ویژگی‌های عصر نزول در کیفیت و کمیت آموزه‌های قرآن - و به تبع آن، دین - دخیل بوده و برای زمان، مکان و شرایطی غیر از مورد خودش این ویژگی‌ها را ندارد و باید دست‌کم برای برخی آموزه‌های آن تاریخ مصرف و انقضا قائل شد و با گذر زمان برایش جایگزین در نظر گرفت. (عرب صالحی، ۱۳۹۳ش، ص ۳۹۸-۲۹۹). به تعبیر دیگر، بین متن قرآن و واقعیت‌های عصر نزول، دیالوگ و تعامل دوسویه برقرار است. این تعامل دوسویه آن‌گونه که در کلام ابوزید است در دو مقطع است: در مرحله «تکوّن و شکل‌گیری»، قرآن از فرهنگ زمانه اثر پذیرفته و در مرحله «شکل‌دهی به واقعیت»، این قرآن است که بر فرهنگ زمانه تأثیر می‌گذارد. (ابوزید، ۱۳۸۹ش، ص ۱۳، یادداشت مترجم).

۲.۳. پیامدهای نظریه تاریخ‌مندی قرآن

فارغ از ارزیابی و اعتبار سنجی نظریه تاریخ‌مندی قرآن، پیامدها و لوازم مهمی بر آن مترتب می‌شود که برخی از مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از:

نخست؛ فهم آیات منحصر در چارچوب همان سبب و حادثه خاص نزول است که خود قائلان به تاریخ‌مندی بر این تصریح کرده‌اند؛ (ابوزید، ۱۳۸۹ش، ص ۱۸۰-۱۷۹)

دوم؛ آیات قرآن تاریخ‌مند شده و کاربرد آنها محدود به همان موارد نزول است؛

سوم؛ با تغییر وقایع و سوالات، محتوای قرآن نیز متفاوت می‌شد. این لازمه بر اساس نقش سببیت دادن به حوادث و وقایع و سوالات مردم در نزول آیات است.

چهارم؛ قرآن به صورت کتابی کامل و از پیش تعیین شده نبوده و در اختیار پیامبر هم قرار نگرفته، بلکه بر اساس گفتگوی معاصران و هم‌زمان یا پس از این دیالوگ شکل گرفته است.

۳. رابطه اسباب نزول با تاریخ‌مندی قرآن

مقصود از اسباب یا شأن نزول در قرآن، حوادث، وقایع و عواملی است که در عهد رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در حجاز و دیگر مناطق رخ داده و زمینه‌ساز نزول یک یا چند آیه گردیده‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۲-۴۳؛ جوادی آملی، ۱۳۹۱ش، ج ۱، ص ۲۳۵). بر پایه دیدگاه مشهور، «سبب نزول» و «شأن نزول» مترادف‌اند، هرچند شماری از پژوهشگران مانند آیت الله معرفت، شأن نزول را عام‌تر و سبب نزول را اخص دانسته‌اند (معرفت، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۲۵۵). در این نوشتار، با توجه به کاربرد این دو در بحث ما و به پیروی از دیدگاه نخست، این دو اصطلاح به صورت مترادف به کار می‌روند. از نگاه قائلان به تاریخ‌مندی قرآن، اسباب نزول، نشانگر نوعی گفت‌وگو و تعامل میان متن وحی و واقعیت اجتماعی عصر نزول‌اند (ر.ک: ابوزید، ۱۳۸۹ش، ص ۱۸۰-۱۸۴). آنان بر این باورند که حوادث بیرونی و پرسش‌های مردم نقش علی در پیدایش آیات داشته‌اند؛ به گونه‌ای که شناخت سبب، کلید فهم مسبب است. نصر حامد ابوزید معتقد است فهم دلالت متن بدون درک اسباب نزول ممکن نیست و ناآگاهی از آن، پذیرش و تفسیر دینی را دشوار می‌کند (همان، ص ۱۸۸-۱۸۹).

عبدالکریم سروش نیز با تکیه بر مفهوم دیالوگ، وحی قرآنی را فرآیندی تدریجی و تعاملی می‌داند. به باور او، قرآن در متن بده‌بستان‌های اجتماعی عصر نزول شکل گرفته است و اگر رخدادهای دیگری پیش می‌آمد، ساخت و تکوین اسلام نیز به گونه‌ای دیگر تحقق می‌یافت (سروش، ۱۳۸۵ش، ص ۲۱). وی برخوردها، جنگ‌ها، پرسش‌های مردم و واکنش‌های پیامبر را نه تنها اسباب نزول آیات، بلکه جزئی از فرایند تکوین خود دین می‌داند؛ چنان که می‌نویسد: «دین، مجموعه برخوردها و موضع‌گیری‌های تدریجی و تاریخی پیامبر است» (همان، ص ۱۹).

سروش در بسط تجربه نبوی نمونه‌هایی از این تعامل را برمی‌شمرد و آن‌ها را با رفتار و شیطنت‌های شاگردان در کلاس درس استاد مقایسه می‌کند؛ رفتارهایی که اقتضای پاسخ، تذکر یا عتاب دارد. این مثال، در نگاه او، بیانگر همان رابطه «سبب» و «آیه» است؛ اگر رخدادی وجود نمی‌داشت، آیه‌ای نیز در پی آن نازل نمی‌شد، و در صورت وقوع رخدادی

متفاوت، آیات دیگری پدید می‌آمد (همان، ص ۲۰-۲۱). او این شرایط را عرضیات دین می‌خواند؛ اموری که نبودشان به حقیقت وحی لطمه نمی‌زند و وجودشان معلول اقتضائات تاریخی عصر نزول است (همان، ص ۶۷-۷۰).

در دوره‌ای پیش‌تر، شاه ولی‌الله دهلوی در مقدمه «حجۀ‌الله البالغه» اندیشه‌ای مشابه مطرح کرده بود. وی بسیاری از احکام قرآن را تابع شرایط تاریخی و درخواست‌های مخاطبان دانسته و با استناد به آیات ۱۰۱ و ۱۰۲ سوره‌ی مائده، همین پرسش‌ها و رخدادهای را اساس نزول آیات می‌شمرد (دهلوی، ۱۴۲۶ق، ص ۱۶۶). به نظر می‌رسد ارجاعات سروش در بسط تجربه نبوی نیز به آموزه‌های دهلوی متکی است (سروش، ۱۳۸۵ش، ص ۷۳-۸۰).

در مجموع، مدعیان تاریخ‌مندی قرآن برای اثبات دیدگاه خود به دیالوگی بودن وحی و شواهد متعددی از آیات تمسک جسته‌اند. با نگاهی اجمالی می‌توان دریافت که دست‌کم بخشی از آیات قرآن در پاسخ به رخدادهای تاریخی، پرسش‌های مخاطبان و تحولات اجتماعی عصر نزول پدید آمده‌اند؛ با این تفاوت که در نگاه تفسیری سنتی، این وقایع صرفاً زمینه نزول هستند، اما در تبیین تاریخی قائلان به تاریخ‌مندی، همان وقایع نقش مؤثر در شکل‌گیری و تکوین متن وحی دارند.

۴. استدلال قائلان به تاریخ‌مندی قرآن بر پایه آیات ۱۰۱ و ۱۰۲ سوره مائده

یکی از اصلی‌ترین شواهدی که طرفداران نظریه تاریخ‌مندی قرآن برای اثبات مدعای خود مطرح کرده‌اند، آیات ۱۰۱ و ۱۰۲ سوره مائده است. در این آیات، نقش پرسش‌های مردم در فرایند نزول آیات مورد توجه قرار گرفته و از مؤمنان خواسته شده است، درباره مسائلی که خداوند هنوز حکمی درباره‌شان نازل نکرده، سؤال نکنند؛ چرا که این پرسش‌ها می‌تواند سبب نزول آیات جدید و در نتیجه، تشریع احکام تازه و گاه دشوار گردد:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ إِنْ بُدِّ لَكُمْ تَسْأَلُكُمْ وَ إِنْ تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبَدَّلْ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا وَ اللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ قَدْ سَأَلَهَا قَوْمٌ مِنْ قَبْلِكُمْ ثُمَّ أَصْبَحُوا بِهَا كَافِرِينَ»

در این آیه، خداوند مومنین را از جستجو کردن و پرسیدن درباره اموری که آیات

قرآن آن‌ها را مسکوت گذاشته است، نهی می‌فرماید و سوال پرسیدن را سبب بیان و نزول احکام جدید و سخت شدن شریعت می‌شمارد، همان‌گونه که امت‌های پیشین با اصرار در سوالات، سبب نزول برخی احکام سختگیرانه بر خود شده و به دلیل عمل نکردن به این احکام، کافر می‌شدند.

مطابق ظاهر آیه، مورد سوال، احکام شرعی و متعلقات احکام است که خداوند مؤمنان را از کنجکاوی درباره امور مسکوت قرآن باز می‌دارد و آنان را از سؤال‌هایی نهی می‌کند که پاسخ به آن، موجب صدور احکام تازه و تشدید شریعت می‌گردد؛ همان‌گونه که اقوام گذشته نیز با پرسش‌های نابجا زمینه صدور احکام سنگین و در نهایت، انکار و کفر را فراهم کردند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۱۵۳).

عبدالکریم سروش با استناد به این آیات و روایات شأن نزول، بر این باور است که مفهوم آیه ناظر به دخالت سؤالات مردم در روند تشریع احکام است نه صرفاً کشف حکم الهی. وی در تبیین خود، آیه را نمونه‌ای از «عرضی بودن» برخی احکام دین می‌داند؛ بدین معنا که بخشی از آموزه‌های دینی، در اثر اقتضائات زمانی و کنش‌های اجتماعی مردم عصر نزول پدید آمده‌اند و اگر قرآن در بافتی دیگر نازل می‌گشت، آن احکام ضرورت نمی‌یافتند (ر.ک: سروش، ۱۳۸۵ش، ص ۶۸-۷۰).

مراد سروش از عرضی بودن احکام، تفکیک میان ذاتیات و عرضیات دین است: ذاتیات دین، مانند معرفت خدا و آموزه‌های معاد، ثابت و فرازمانی‌اند، اما عرضیات، همچون برخی احکام فقهی، تابع شرایط تاریخی و فرهنگی‌اند؛ نظیر تعدد زوجات یا تفاوت در دیه و ارث زن. بدین ترتیب، تعبیر «ذاتی و عرضی دین» از نگاه او صورت دیگری از بیان تاریخ‌مندی شریعت است.

وی در تحلیل خود از آیه یادشده، فرآیند تشریع را مشابه ساز و کار شکل‌گیری فقه می‌داند: همان‌گونه که پرسش‌های مقلدان سبب تدوین و گسترش احکام فقهی می‌شود، در عصر نزول نیز پرسش‌های مخاطبان، منشأ نزول آیات و تشریع احکام تازه بوده‌اند. سروش برای نمونه به روایتی اشاره می‌کند که پس از نزول آیه حج، یکی از اصحاب از پیامبر پرسید: «آیا حج هر سال واجب است؟» و در پی این پرسش، این آیات نازل شد که مؤمنان

را از چنین سؤال‌هایی نهی می‌کرد تا بر خود سخت نگیرند (همان، ص ۶۸-۷۱).

از منظر سروش، این فرایند نشان‌دهنده فربه شدن تدریجی دین است؛ دین در تعامل با مردم و در پاسخ به پرسش‌های آنان، گسترده‌تر می‌شود. از این رو، برخی از احکام، نه گوهر دین بلکه محصول شرایط تاریخی‌اند و فقدان آن‌ها در ساختار دین خللی وارد نمی‌کند (همان، ص ۷۰).

از نگاه سروش، پاره‌ای از احکام دین نشان از آن دارد که سوال افراد موجب بیان و ایجاد تکلیف و حکم شده است نه آن که سبب کشف حکم خداوند شده باشد و خود پرسش، سبب نزول احکام شاق و تکالیف سنگین شده است که این امور نشان از فربه شدن تدریجی دین و به تعبیری جزء عرضیات دین است نه ذاتیات آن (همان، ص ۷۰).

وی در تفسیر انتقادی خود حتی فقهای معاصر را مخاطب قرار می‌دهد و با اشاره به مضمون آیه، می‌گوید: فقها به جای تشویق مردم به طرح بی‌پایان پرسش‌ها، باید به اقتضای آیه عمل کرده و مردم را از سؤال‌های تکلیف‌افزا بازدارند، تا دین بر آنان دشوارتر نشود (ر.ک: سخنرانی دکتر سروش، پایگاه «ولی عصر»، راه روشن، نقد سخنان پیرامون عقاید شیعیان).

بر اساس مجموع آیات و تحلیل‌های یادشده، استدلال قائلان به تاریخ‌مندی آن است که پرسش‌های مردم در عصر نزول، عامل شکل‌گیری و نزول برخی احکام و آیات بوده‌اند؛ به بیان دیگر، پرسش و تعامل انسان با وحی، نه فقط در کشف حکم الهی، بلکه در پیدایش متن مقدس نقش داشته است. از این منظر، سؤالات انسان‌ها بخشی از فرایند تشریع و از نشانه‌های تاریخی بودن قرآن تلقی می‌شود.

۵. نقدها

نقد اول: ابهام در مراد از سوال مورد نهی در آیات ۱۰۱ و ۱۰۲ مائده

استدلال مبتنی بر آیات ۱۰۱ و ۱۰۲ سوره مائده، در صورتی که مراد از «سؤال» در این آیات به درستی تبیین نشود، دچار خدشه می‌گردد. معنای حقیقی «سؤال» در لغت، درخواست و پرسشگری برای فهم است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۴ق، ص ۴۳۷). با این حال، با توجه به سیاق کاربرد آن، می‌توان تفاسیر متفاوتی را برشمرد:

(الف) سؤال به معنای درخواست مادی یا معنوی: مانند التماس‌ها و درخواست‌های متداول انسان از خداوند؛

(ب) سؤال به قصد بازخواست، توییح و اعتراض: نظیر آیه «فَقُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ» (صافات/۲۴)؛

(ج) سؤال جهت توضیح و رفع ابهام (استفهام غیر اعتراض آمیز): مانند درخواست حضرت نوح علیه السلام از خداوند درباره فرزند غرق‌شده‌اش (هود/۴۵)؛
(د) سؤال برای کسب فهم معارف و امور مفید شرعی.

از این میان، سه قسم اول به دلیل احتمال سوءاستفاده یا تجاوز از حدود، نیازمند مراقبت هستند. در مقابل، قسم چهارم که هدف آن علم‌آموزی و درک تعالیم شریعت است، مورد تأکید قرار گرفته و بسیار ممدوح است؛ مگر آن‌که همراه لجاجت و مراء و یا درباره اموری باشد که از دسترس عقول انسانی خارج بوده و یا غیر مفید است. قرآن کریم در آیه ۴۳ سوره نحل، مردم را به پرسش از «اهل ذکر» در صورت جهل فرا می‌خواند: «فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ». علاوه بر این، روایات متعددی بر اهمیت و ارزش پرسش علمی تأکید نموده و کلید خزائن علمی را سؤال دانسته است؛ از جمله قول امام باقر علیه السلام: «أَلَا إِنَّ مِفْتَاحَ الْعِلْمِ السُّؤَالَ...» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۶، ص ۳۵۹).

با توجه به ممدوح بودن پرسشگری سازنده، باید مشخص شود که نهی در آیات ۱۰۱ و ۱۰۲ سوره مائده دقیقاً شامل کدام قسم از سؤال است (جوادی آملی، ۱۳۹۱ش، ج ۲۴، ص ۳۱).

اگر فرض مورد نهی، صرفاً «سؤال از احکام شرعی بیان نشده» باشد، که پاسخ به آن مستقیماً منجر به نزول حکم جدیدی شود (همان‌گونه که دکتر سروش استدلال می‌کند)، آنگاه ادعای تاریخ‌مندی احکام فقهی قوت می‌گیرد. اما ظهور آیه هر چند در این فرض است، اما دلیلی بر انحصار آیه به همین یک مصداق وجود ندارد.

به عبارت دیگر، استدلال قائلان به تاریخ‌مندی مستلزم این است که تنها احتمال مفسّر برای نهی، همین مورد باشد. اگر احتمالات دیگری نظیر نهی از پرسش درباره اسرار شخصی، اموری که از دسترس عقل خارج است، یا سؤالات لجاجت آمیز و بی‌فایده در

عرض احتمال مذکور وجود داشته باشد - همان گونه که برخی مفسران ذکر بدان اشاره کرده‌اند - استدلال یادشده برای اثبات تاریخ‌مندی احکام، ناقص خواهد بود، زیرا مصادیق دیگری نیز می‌توانند زمینه‌ساز نهی باشند و دخالت سؤال در تشریع را محدود سازند. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۱۵۱).

نقد دوم: نادرستی ادعای اجماع مفسران در شأن نزول آیات

دکتر سروش ادعا کرد که همه یا اغلب مفسران، شأن نزول آیات ۱۰۱ و ۱۰۲ سوره مائده را منحصر به سؤالی دانسته‌اند که در آن از پیامبر صلی الله علیه و آله درباره وجوب سالانه بودن حج پرسیده شده است؛ و بر اساس این فرض، اگر پاسخ مثبت بود، حج هر ساله تشریع می‌شد. این ادعا مبنی بر اجماع مفسران، نادرست است؛ چرا که متون تفسیری به وجود اقوال متعدد در شأن نزول این آیه اشاره دارند. به عنوان مثال، شیخ طوسی در تفسیر التبیان، به وجود دو قول اصلی اشاره می‌کند و سایر مفسران نیز شأن نزول های متفاوتی ذکر کرده‌اند. (شیخ طوسی، بی تا، ج ۴، ص ۳۶).

در ادامه، مهم ترین احتمالات مطرح شده در خصوص شأن نزول و مراد آیه بررسی می‌شود:

احتمال اول: نهی از سؤال درباره اسرار شخصی و هتک حرمت

جمعی از مفسران قرن اول، شامل ابن عباس، انس، قتاده، ابوهریره، حسن، طاوس و سدی، شأن نزول را مرتبط با سؤالی از سوی مردی به نام عبدالله (عبدالله بن حذافه) می‌دانند که درباره اصالت نسب خود سؤال کرده است. این روایت بیان می‌کند که چون این فرد مورد طعن در نسب بود، از پیامبر صلی الله علیه و آله پرسید: «مَنْ أُمِّي؟» و پیامبر پاسخ دادند: «حذافه»، و سپس آیه نازل شد (شیخ طوسی، بی تا، ج ۴، ص ۳۶؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳۲).

پیامد تفسیری: بر اساس این دیدگاه، نهی متوجه سؤالاتی است که هدفشان فاش ساختن اسرار شخصی، ایجاد آبروریزی، یا رنجاندن افراد است. (جصاص، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۱۵۰؛ عرب صالحی، ۱۳۹۱ش، ص ۲۲۵). این نوع سؤالات، حتی اگر ظاهراً در

چارچوب فهم موضوعی باشند، چون بی‌فایده یا مضر به حال اشخاص هستند، مورد نهی قرار گرفته‌اند. اگر این شخص، فرزند نامشروع بود و پدرش کس دیگری بود، اعلام این موضوع، باعث افت اجتماعی و آزار او می‌شد؛ بنابراین بهتر آن است که اصلاً درباره نسبش سؤال نشود تا احتمال ناراحتی و آسیب به او پیش نیاید. بر اساس این شأن نزول، بحث تاریخ‌مندی قرآن مطرح نیست؛ زیرا سؤال از حکم شرعی نبوده که پاسخ به آن موجب تشریع یا تغییر حکم شود.

احتمال دوم: نهی از سؤال استهزائی و عنادآمیز

طبری شأن نزولی مشابه احتمال اول نقل می‌کند، با این تفاوت که برخی افراد سؤالاتی نظیر «پدر من کیست؟» یا «شتر گم شده‌ام کجاست؟» را به قصد امتحان یا تمسخر پیامبر صلی الله علیه و آله مطرح می‌کردند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۷، ص ۵۱-۵۲).^۱ این دسته از سؤالات نیز ماهیتی جز لجاجت و آزمون پیامبر ندارند.

احتمال سوم: نهی از سؤال درباره حکم شرعی وجوب سالانه حج (مستند سروش)

این شأن نزولی که مشهورتر است و برخی مفسران آن را ترجیح داده‌اند، مبتنی بر گزارش ابوهریره و مجاهد است. آن‌ها نقل کرده‌اند که پس از نزول آیه «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ»، سؤال شد که آیا حج واجب است هر ساله به‌جا آورده شود؟ پیامبر صلی الله علیه و آله فرمودند: «نه»، و افزودند: «و اگر می‌گفتم بله، باید هر سال به حج می‌رفتید». ادعای دکتر سروش نیز بر پایه همین شأن نزول استوار است و استدلال می‌کند که سؤال افراد می‌تواند منجر به تشریع حکم جدید (وجوب سالانه حج) شود.

شیخ طوسی ره برای جمع بین دو شأن نزول (سؤال عبدالله از نسبش و وجوب هر ساله حج) نقل می‌کند که برخی گفته‌اند این دو سؤال در یک مجلس مطرح شده و پاسخ آیه درباره هر دو سؤال است (شیخ طوسی، بی‌تا، ج ۴، ص ۳۶).

۱. در روایاتی که طبری ذکر می‌کند اگر چه سوال از شتر گم شده نیست ولی غالباً سوال از نسب و پدر تکرار شده است.

احتمال چهارم: نهی از سؤال درباره امور غیبی و بی‌فایده

برخی مفسران معتقدند آیه ناظر به پرسش از اموری است که اطلاع از آن‌ها با اسباب عادی ممکن نیست و دانستن آن‌ها سودی ندارد، بلکه موجب اضطراب و نگرانی انسان می‌شود. این امور شامل سؤال از زمان مرگ، زوال ملک و عزت، یا سرنوشت اخروی است؛ چرا که خداوند آن‌ها را از باب حکمت، پنهان نگه داشته است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۱۵۱).

تفسیر سیاق آیه: بر اساس این احتمال، خطاب به مؤمنان است که از پیامبر صلی الله علیه و آله درباره اموری که شریعت حکمی نداده و خداوند از باب عفو متعرض نشده، سؤال نکنند؛ زیرا بیان آن‌ها ممکن است منجر به صدور حکم سخت‌گیرانه‌ای شود که امت پیشین به دلیل عدم اجرای آن کافر شدند (همان، ص ۱۵۴). (البته علامه طباطبایی این احتمال را ذکر می‌کند اما آن را وجه اصلی نمی‌داند). به عبارت دیگر، پرسش از این امور، انسان را به ورطه مشقت و هلاکت می‌کشاند.

بنابراین، دانستن برخی امور مانند زمان مرگ، نسب واقعی، سرنوشت اخروی و... به نفع انسان نیست و این آیه، نهی از پرسش درباره این امور است (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۷، ص ۵۱-۵۲). واضح است که اگر کسی مثلاً با علمی غیبی از زمان مرگ خود مطلع شود، از زندگی لذت نمی‌برد و چه بسا دچار ناامیدی و افسردگی شود، هرچند همگان می‌دانند که مرگ واقعیتی گریزناپذیر است.

نتیجه‌گیری نهایی در برابر ادعای اجماع: ادعای دکتر سروش مبنی بر اجماع مفسران بر شأن نزول حج، با وجود اقوال متعدد (به ویژه اقوال متمرکز بر اسرار شخصی و امور غیبی)، قابل دفاع نیست. هرچند برخی استدلال می‌کنند که تنها بخش دوم آیه «إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ وَإِنْ تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبْدَ لَكُمْ...» (با شأن نزول حج هماهنگ است، اما این نادیده گرفتن احتمالاتی است که در آن، «آنچه بیانش موجب ناراحتی می‌شود» می‌تواند افشای اسرار، تقاضای معجزات مکرر، یا اطلاع از مرگ باشد.

بنابراین، چنانچه مراد از سؤال در آیه، هر گونه پرسش اصیل فرد از پیامبر باشد (و نه صرفاً سؤالات افراطی یا لجاجت‌آمیز)، آنگاه مسئله تاریخ‌مندی وحی مطرح می‌شود. اما

اگر مراد، همان‌طور که در تفاسیر سنتی آمده، صرفاً سؤالات سخت‌گیرانه، شبهه‌افکنانه یا بی‌جای افراد لجباز باشد، آیه ناظر به تاریخ‌مندی احکام در سطح نیازهای اساسی عصر نزول نخواهد بود.

جمع‌بندی دو نقد

با توجه به نقدهای اول و دوم، آیه از دو جهت (شخصیت سؤال‌کننده و موضوع سؤال) دچار ابهام مصداقی است. این ابهامات نشان می‌دهد که تمرکز صرف بر شأن نزول و وجوب سالانه حج، سازگار با کل متن تفسیری موجود نیست و مراد از سؤالات نهی‌شده لزوماً محدود به سؤالاتی نیست که مستقیماً منجر به صدور احکام جدید شوند و از این‌رو نمی‌تواند با ادعای دکتر سروش سازگار باشد.

نقد سوم: خلط میان زمینه‌سازی ابلاغ و علت‌تأمه نزول

دکتر سروش بر مبنای شأن نزولی که نسبت به وجوب حج مطرح شد، این ادعا را مطرح می‌سازند که «علت نزول احکام الهی، پرسش‌های مردم است» و شریعت به همین ترتیب شکل گرفته است. بر اساس این استدلال، آیه مردم را از پرسش منع می‌کند تا با سخت شدن تکالیف (حرام یا واجب شدن چیزی)، مشقتی بر ایشان تحمیل نشود.

این برداشت، متضمن خلط میان دو مفهوم بنیادین در فلسفه احکام است: «زمینه نزول یا ابلاغ» و «علت‌تأمه نزول یا جعل». سروش و همفکران وی، سوال مردم را «علت‌تأمه نزول» حکم گرفته‌اند، در حالی که پرسش مردم (در صورت صحت شأن نزول حج)، تنها نقش «علت‌معدّه» (زمینه‌ساز) برای کشف حکم را دارد، نه «علت‌تأمه» (علت‌نهایی وضع و جعل) حکم.

متن آیه شریفه در تبیین این نکته صراحت دارد: «إِنْ تَبَدَّلَ لَكُمْ تَسْوُكُمْ»؛ یعنی اگر حکم بر شما آشکار شود (کشف گردد)، نه این که حکم تازه‌ای ایجاد شود. این نشان می‌دهد که حکم الهی از پیش وجود داشته و با سؤال مردم، تنها ابلاغ و اعلام می‌گردد.

این نکته با روایات متناسب با این شأن نزول نیز همخوانی دارد. رسول اکرم صلی الله علیه و آله فرمودند: «اگر من می‌گفتم: آری، حج هر ساله واجب می‌شد» (شیخ طوسی،

بی‌تا، ج ۴، ص ۳۶). مفهوم کلام پیامبر آن است که: نپرسید تا من حکمی را که وجود دارد و تاکنون به فرمان خداوند و به خاطر تخفیف او ابلاغ نکرده‌ام، آشکار نسازم. بر اساس این بیان پیامبر اکرم، پرسش افراد علت نزول یا جعل حکم و جواب هر ساله حج نیست، بلکه مسأله این است که حکم مربوطه توسط خداوند تعیین شده است، اما اگر مردم سؤال کنند، آن حکمی که خداوند تشریع کرده ولی پیامبر مأمور به ابلاغ آن نبوده است، به واسطه سؤال، اعلام و ابلاغ می‌شود. پس پرسش مردم تنها موجب ابلاغ حکمی می‌شود که خداوند به جهت لطف و آسان‌گیری بر بندگان، تاکنون بیان ننموده است.

این تفسیر با کلام حضرت علی علیه السلام در حکمت ۱۰۵ نهج البلاغه نیز همسو است که سکوت خداوند در بیان برخی امور را نه از روی نسیان، بلکه برای آسان‌گیری بر بندگان می‌داند: «وَسَكَتَ لَكُمْ عَنْ أَشْيَاءَ وَلَمْ يَدْعَهَا نِسْيَانًا، فَلَا تَتَكَلَّفُوهَا»؛ یعنی حکم وجود دارد، اما اعلام نشده است. بنابراین، پرسش بی‌مورد نباید موجب بیان و ابلاغ حکمی شود که خداوند به دلیل تخفیف، آن را مسکوت گذاشته است.

در نتیجه، دکتر سروش دچار مغالطه «اخذ ما ليس بعلة عله» شده‌اند؛ ایشان پرسش افراد را به جای زمینه کشف و ابلاغ (کشف)، به عنوان علت جعل و وضع حکم شرعی معرفی کرده‌اند. در علم اصول فقه، میان مراتب «اقتضاء حکم»، «انشاء»، «تنجز» و «فعلیت» تمایز قائل می‌شوند و نباید مرتبه ابلاغ و کشف را با مرتبه جعل و نزول حکم خلط نمود (ر.ک: آخوند خراسانی، ۱۴۱۰ق، ص ۷۰).

نقد چهارم: جایگاه پرسش فقهی و مسئولیت فقها در پاسخگویی به مردم

دکتر سروش در بخشی از سخنان خود، با استناد به این آیه، فقها را مورد نکوهش قرار داده و اعمال رویکردی پرسش‌گریز در برابر مردم را توصیه می‌کنند.

در پاسخ به این موضع، دو نکته اساسی قابل طرح است:

الف) مطلوبیت پرسش علمی: در متون دینی، پرسشگری برای افزایش معرفت نه تنها مذموم نیست، بلکه در مواردی واجب شمرده شده است. آیات متعددی مانند «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (نحل/۴۳) صراحتاً بر ضرورت پرسش از اهل علم تأکید دارند. همچنین، روایات متعددی سؤال برای فراگیری معارف و احکام را ستوده‌اند. به عنوان مثال،

روایت منقول از امیرالمؤمنین علیه السلام است که ایشان روزانه نزد رسول خدا (ص) رفته و سؤال می کردند؛ خود ایشان فرمودند: «من هر روز نزد رسول خدا صلی الله علیه و آله می رفتم و درباره مسائل گوناگون سؤال می کردم و حضرت هم پاسخ می دادند. حتی اگر من سؤال نمی کردم، خود پیامبر شروع می کردند و مسائلی را برای من بیان می فرمودند» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ ق، ج ۱، ص ۵۳۸). اگر این پرسش ها، به فرض مبنای دکتر سروش، نادرست باشند، لازمه آن زیر سؤال بردن سیره پیامبر صلی الله علیه و آله و امیرالمؤمنین علیه السلام است که هر دو مورد تأیید الهی بوده اند.

ب) نقش فقها در بیان احکام الهی: اگر بر اساس مبنای مورد نظر، پرسشی موجب نزول یا ابلاغ حکمی جدید شود (اگر چه این پرسش طبق دیدگاه سروش عمل ناپسندی هم باشد)، آیا این حکم جدید از دین خارج است؟ خیر؛ به هر دلیلی این حکم نازل شده و جزء احکام شریعت است. فقها اگر چه وظیفه تشریع ندارند، ولی مأمور به بیان، تبیین و توضیح احکام الهی هستند. بنابراین، اگر حکمی (حتی به واسطه سؤال) اعلام شود، وظیفه فقها ابلاغ آن به مردم است. چنین دیدگاهی که به بهانه جلوگیری از صدور احکام دشوار، رفتن به سراغ علما و پرسش را ممنوع بداند، باعث می شود مردم از آموختن احکام و واجبات دینی دور شوند و نسبت به دستورات دین بی تفاوت بمانند.

نقد پنجم: ناسازگاری در مبانی نظری وحی نزد دکتر سروش

استدلال های دکتر سروش بر مبنای نظریه خاصی درباره وحی بنا شده است که در آثار مختلف ایشان، دچار آشفتگی و ناسازگاری های درونی است. اگر چه ایشان در ابتدا اصل قدسی بودن وحی را می پذیرند، اما با بسط مفاهیمی چون «تجربه نبوی»، «طوطی و زنبور»، و «رؤیاهای رسولانه»، مرز میان وحی و دانش بشری به تدریج محو می شود. در نهایت، اصطلاح «وحی» بیشتر به یک مجاز یا قراردادی برای توصیف فرآیند درونی پیامبر تبدیل می شود تا یک حقیقت بنیادین که پیامبر را از سایر انسان ها متمایز سازد. این عدم انسجام در مبانی نظری، اعتبار استدلال های فقهی مبتنی بر این نظریه را تضعیف می کند.

نتیجه‌گیری

بررسی انتقادی استدلال دکتر سروش مبنی بر تاریخ‌مندی قرآن و تأثیر پرسش‌های مردم بر محتوای آیات، با تمرکز بر آیات ۱۰۱ و ۱۰۲ سوره مائده، نشان می‌دهد که ادله ارائه شده برای اثبات این نظریه کافی نبوده و با اشکالات جدی مبنایی و تفسیری زیر مواجه است:

نخست؛ تمایز علت و زمینه‌ساز: مهم‌ترین مغالطه، خلط میان علت معده (زمینه‌ساز ابلاغ) و علت تامه (علت واقعی جعل حکم) است. پرسش‌ها و وقایع عصر نزول، صرفاً بستر ابلاغ احکامی را فراهم آورده‌اند که محتوای آن‌ها از پیش در لوح محفوظ تعیین شده بوده است. این وقایع هرگز علت حقیقی نزول یا تغییر محتوای آیات نبوده‌اند.

دوم؛ ماهیت نهی در آیه: نهی مندرج در آیه ۱۰۱-۱۰۲ مائده محدود به پرسش‌های فقهی نیست، بلکه به نظر می‌رسد ناظر به پرسش‌هایی بوده که ورود به آن‌ها موجب ناراحتی و حیرت (تَسْؤُكُمْ) مخاطبان می‌شده و این بیانگر وجود اسرار و حکمتی در سکوت الهی برای آسان‌گیری (عَفَا اللَّهُ عَنْهَا) بوده است، نه ناشی از نسیان یا وابستگی محتوا به وقایع عینی.

سوم؛ کشف، نه انشاء: دلالت آیه (إِنْ تُبَدِّلْ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ) بر این است که پرسش صرفاً موجب کشف حکمی موجود شده است، نه انشاء و وضع حکم جدید توسط خداوند به واسطه سؤال. این امر با فلسفه تشریع و مبانی اصولی سازگاری بیشتری دارد.

چهارم؛ ناسازگاری نظری: مبانی نظری دکتر سروش در باب وحی، که تمایز بنیادین میان وحی الهی و تجربه بشری را تضعیف می‌کند، اعتبار استدلال‌های مبتنی بر شأن نزول را برای اثبات تاریخ‌مندی کل قرآن مورد تردید قرار می‌دهد.

جمع‌بندی: استناد به شواهد موردی مانند آیات ۱۰۱ و ۱۰۲ سوره مائده برای نتیجه‌گیری عام و اثبات تاریخ‌مندی محتوایی قرآن و وابستگی آن به وقایع عینی عصر نزول، با در نظر گرفتن روایات مرتبط و قواعد تفسیری، به دلیل نادیده گرفتن مبانی فلسفه تشریع و تمایز میان علت و زمینه، قابل دفاع نبوده و این ادعا با اشکالات اساسی روبه‌رو است.

فهرست منابع

- قرآن کریم با ترجمه حسین انصاریان.
۱. ابوزید، نصر حامد؛ (۱۳۹۸)، *معنای متن؛ پژوهشی در علوم قرآن*، ترجمه مرتضی کریمی نیا؛ چاپ اول، تهران، انتشارات طرح نو.
 ۲. آخوند خراسانی، محمد کاظم، (۱۴۱۰ق)، *درر الفوائد فی الحاشیة علی الفرائد*، بی‌چاپ، تهران، مؤسسه نشر ارشاد اسلامی.
 ۳. اركون، (۱۹۹۸م)، *تاریخیه الفکر العربی الاسلامی*، ترجمه هاشم صالح، چاپ سوم، بیروت، مرکز الانماء القومي.
 ۴. ایازی، سید محمد علی، (۱۳۷۸)، *قرآن و فرهنگ زمانه*، رشت، کتاب مبین.
 ۵. پورروستایی، جواد، (۱۴۰۲)، *نقد نگاه ابوزید به نقش سیاق و نزول تدریجی در فهم قرآن*، چالش با ابوزید؛ مجموعه مقالات جریان‌شناسی و نقد اعتزال نو، به کوشش محمد عرب صالحی، ج ۴، چاپ سوم، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
 ۶. پیروزفر، سهیلا، (۱۳۹۱)، *اسباب نزول و نقش آن در تفسیر قرآن*، چاپ اول، مشهد، آستان قدس رضوی.
 ۷. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، (۱۴۱۰ق)، *غررالحکم و درر الکلم*، محقق: سید مهدی رجائی، چاپ دوم، قم، دارالکتب الاسلامی.
 ۸. جصاص، احمد بن علی، (۱۴۰۵ق)، *احکام القرآن*، تحقیق: محمد صادق قمحاوی، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
 ۹. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۱)، *تسنیم*، چاپ سوم، قم، مرکز نشر اسراء.
 ۱۰. حاجی ابوالقاسم دولابی، محمد، (۱۳۹۷)، *فرا عصری بودن قرآن*، چاپ اول، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
 ۱۱. دهلوی، شاه ولی الله (أحمد بن عبد الرحیم بن الشهید وجیه الدین بن معظم بن منصور)، (۱۴۲۶ق)، *حجۃ الله البالغه*، محقق السید سابق، چاپ اول، بیروت (لبنان).
 ۱۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، *مفردات الفاظ القرآن الکریم*، تحقیق

- صفوان عدنان داودی، چاپ اول، بیروت، دار الشامیه.
۱۳. زرکشی، محمد بن بهادر، (۱۴۱۰ق)، *البرهان فی علوم القرآن*، محققین: ذهبی و همکاران، لبنان (بیروت)، دار المعرفة.
۱۴. زمخشری، محمود، (۱۴۰۷ق)، *الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل و عیون الاقاول فی وجوه التأویل*، چاپ سوم، بیروت، دارالکتاب العربی.
۱۵. سروش، عبدالکریم، (۱۳۸۵)، *بسط تجربه نبوی*، چاپ ۵، تهران، موسسه فرهنگی صراط.
۱۶. _____، (۱۳۹۷)، *کلام محمد، رویای محمد*، چاپ اول، انتشارات صقراط.
۱۷. سید رضی، ابوالحسن محمد بن الحسین بن موسی، (۱۴۰۱)، *نهج البلاغه*، ترجمه محمد دشتی، چاپ شصت و سوم، قم، انتشارات امیرالمومنین.
۱۸. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر، (۱۴۲۱ق)، *الاتقان فی علوم القرآن*، محقق: زمزلی، فواز احمد، چاپ دوم، بیروت، دارالکتاب العربی.
۱۹. _____، (۱۴۰۴ق)، *الدر المثور فی تفسیر المأثور*، قم، کتابخانه آیة الله مرعشی نجفی.
۲۰. طباطبائی، سید محمد حسین، (۱۳۸۸)، *قرآن در اسلام*، چاپ سوم، قم، بوستان کتاب.
۲۱. _____، (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۲. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، *مجمع البیان*، چاپ سوم، تهران، انتشارات ناصر خسرو.
۲۳. طبری، ابو جعفر محمد بن جریر، (۱۴۱۲ق)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ اول، بیروت، دار المعرفة.
۲۴. طوسی، محمد بن حسن، (بی تا)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، مصحح: عاملی، احمد حبیب، چاپ اول، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۵. عرب صالحی، محمد، (۱۳۹۳)، *بررسی تطبیقی تاریخ‌مندی آموزه‌های دین در نگاه*

- غرب و اعتزال نو، کتاب مجموعه مقالات جریان شناسی اعتزال نو (ج ۱)، قم، چاپ اول، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۶. _____، (۱۳۹۱)، *تاریخی نگری و دین*، چاپ اول، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۷. _____، (زمستان ۱۳۸۷)، *تاریخی نگری و دین*، قیسات، شماره ۵۰.
۲۸. _____، (زمستان ۱۳۹۵)، *مبانی تاریخ‌مندی قرآن و تحلیل و نقد مبنای وحی شناختی آن*، فصلنامه فلسفه دین، دوره ۱۳، شماره ۴.
۲۹. _____، (پاییز ۱۳۹۸)، *وجود پیشین قرآن و پیامدهای قرآن شناختی آن*، پژوهشنامه معارف قرآنی، سال ۱۰، شماره ۳۸.
۳۰. فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰ ق)، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۱. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳ ق)، *بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار*، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۲. معرفت، محمد هادی، (۱۴۲۸ ق)، *التمهید فی علوم القرآن*، قم، موسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید.
۳۳. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، (۱۳۷۴)، *تفسیر نمونه*، چاپ اول، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
۳۴. هانیه روزبه، (تابستان ۱۳۹۷)، *بررسی تطبیقی شأن نزول و اسباب نزول با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبائی و آیت الله معرفت*، نامه جامعه (فصلنامه علمی تخصصی معارف اسلامی)، سال شانزدهم، شماره ۱۲۶.
۳۵. سایت ولی عصر؛ (تیرماه ۱۳۹۹)، *راه روشن*، نقد سخنان دکتر سروش پیرامون عقاید شیعیان، ۲۶. <https://www.valiasr>

بایدها و نبایدهای فعالیت در فضای مجازی بر اساس اصول و قواعد قرآنی

عبدالحمید فرزانه^۱

چکیده

با گسترش روزافزون فضای مجازی و نفوذ آن در تمامی ابعاد زندگی، ضرورت بهره‌گیری از اصول اخلاقی توسط کاربران بیش از پیش احساس می‌شود. قرآن کریم به عنوان راهنمایی جامع، اصولی را برای زیست مسئولانه در تمام حوزه‌ها ارائه داده است که شامل فضای مجازی نیز می‌گردد. این مقاله از طریق مطالعات کتابخانه‌ای و با روش تحلیلی-توصیفی، به بررسی مهم‌ترین اصول قرآنی در زمینه فعالیت در فضای مجازی پرداخته است. داده‌های پژوهش نشان داد اصول و قواعدی در قرآن کریم وجود دارد که می‌توان آنها را به عنوان پیش‌فرض‌ها و بایدها و نبایدهای اخلاقی فعالیت در فضای مجازی تلقی نمود. نتایج به دست آمده در این تحقیق حاکی از آن است که اعتقاد به ابرداوری پروردگار و نظارت همیشگی او، باور به آشکار شدن اعمال در رستاخیز، ایمان به خلیفه الهی و مسئولیت انسان به عنوان پیش‌فرض‌ها و پایبندی به لزوم همکاری در نیکی و منع همکاری در بدی، حق‌مداری، عدالت‌محوری، بررسی و دقت در اخبار، مواجهه آگاهانه با پیام‌ها و انتخاب بهترین‌ها، پرسیدن به قصد دانستن، تکیه بر برهان، امر به معروف و نهی از منکر و ... می‌تواند فعالیت سایبری را از لغزش‌های زیان‌بار و گاه جبران‌ناپذیر حفظ نماید.

واژگان کلیدی

قرآن کریم، فضای مجازی، اخلاق، اصول قرآنی، بایدها و نبایدها.

۱. گروه الهیات و معارف اسلامی، واحد شیراز، دانشگاه آزاد اسلامی، شیراز، ایران.

Email: ab.farzaneh@iaua.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۴۰۴/۴/۲۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۲/۱

طرح مسأله

امروزه فعالیت در فضای مجازی و استفاده از محیط سایبری جهت تبادل اطلاعات و تولید و توزیع محتوا، بخش وسیعی از عمر و انرژی آدمیان را به خود اختصاص داده است. به گونه‌ای که بدون گزاف، تفکیک بخش‌های فعالیتی انسان‌ها در فضای مجازی و حقیقی، کاری مشکل و حتی غیر ممکن گردیده است. بدون شک قرآن کریم به عنوان آخرین کتاب آسمانی که خداوند آن را برای سعادت‌مندی همیشگی انسان‌ها بر آخرین پیامبرش، حضرت محمد (ص) نازل فرموده است وظیفه ارشاد و راهنمایی بشر را به سوی زیست پرهیز گارانه در تمامی ابعاد زندگی برعهده داشته و به عنوان کتاب هدایتگر، آموزه‌هایی برای حفظ کرامت انسانی، صداقت، امانت‌داری و پرهیز از افراط و تفریط در این عرصه ارائه می‌دهد.

در این میان صاحب نظران و محققان مسلمان نیز با تولید آثاری برگرفته از آموزه‌های اسلامی، موضوع اخلاق و رفتار اخلاقی در فضای مجازی را مورد بحث و بررسی قرار داده و حتی کتاب‌ها، پایان‌نامه‌ها و رساله‌هایی در این زمینه نگاشته‌اند. . مریم صانع پور (۱۳۹۶) در اثری با عنوان «اخلاق شهروندان دنیای مجازی با تمرکز بر قرآن و نهج البلاغه»، تذکر داد که «اگر در گذشته امانت‌داری نسبت به همشهری‌ها و یا هم مهمانی موضوعیت داشت که در قالب یک ملت تعریف می‌شدند، در این روزگاران - با امکانات دیجیتالی اطلاعاتی و ارتباطی - ضرورت امانت‌داری در سطح جهانی مطرح می‌شود و خیانت در امانت می‌تواند روابط جهانی را در حوزه‌های مختلف سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و... مخدوش کند». کیانخواه و حسینی (۱۳۹۷) نیز در مقاله‌ای با عنوان «معیارهای حقوقی انسان در فضای سایبر»، مهم‌ترین و اصلی‌ترین آفت فضای سایبری را دور کردن انسان از هویت ملکوتی خود تحت تاثیر تبلیغ جلوه‌های رنگارنگ از تمدن غرب معرفی کرده‌اند.

همچنین حسین علی رحمتی (۱۳۹۷) در مقاله‌ای با عنوان «تدوین نظام اخلاقی اسلام درباره فضای مجازی؛ ضرورت‌ها و بایسته‌ها» به ضرورت تدوین نظام اخلاقی اسلام درباره فضای مجازی پرداخته و نقدی پور در رساله سطح چهار حوزوی خود در سال ۱۳۹۹ با

عنوان «مبانی و اصول اخلاقی فضای سایبر از منظر دینی و بررسی سیاست‌های حاکمیتی بر اساس آن» با اشاره به اصول اخلاقی مورد نیاز جهت فعالیت در فضای مجازی، برخی از الزامات اخلاقی مرتبط با تولید و پخش محتوا در این عرصه را بیان نمود. بدالله‌زاده در سال ۱۴۰۰ تحقیقی با محوریت مسئولیت‌پذیری و نظارت الهی در فضای مجازی انجام داد و حسینی و زاهدی در پژوهش خود در سال ۱۴۰۲ به بررسی تطبیقی آموزه‌های قرآن کریم و اصول اخلاق دیجیتال پرداخته‌اند. با این حال تمرکز بر اصول و قواعد قرآنی که به طور شفاف و فراگیر و جزئی، بایدها و نبایدهای فعالیت در فضای مجازی را تبیین می‌نمایند هدف مقاله پیش رو است که از طریق مطالعات کتابخانه‌ای و به روش توصیفی تحلیلی انجام می‌شود و آن را از دیگر پژوهش‌ها متمایز می‌سازد.

۱. پیش فرض‌های فعالیت در فضای مجازی

منظور از پیش فرض‌ها، اصول اولیه و تأثیر گذاری است که بر کنشگران میدان سایبر لازم است قبل از ورود به عرصه فعالیت در فضای مجازی به آنها توجه کرده و خلق و خو و اندیشه خویش را به آنها مزین سازند. مهمترین پیش فرض‌هایی که بر اساس آموزه‌های قرآنی، باور و پابندی به آنها برای ورود متعهدانه به فضای مجازی ضروری است به قرار زیر می‌باشد:

۱-۱. اعتقاد به برترین و بهترین داور بودن پروردگار

بر اساس آموزه‌های قرآن کریم، خداوند برترین و بهترین قاضی و داور است و از آنجا که کار در فضای مجازی معمولاً با نوعی داوری و قضاوت راجع به اشخاص و محتواهای موجود در این فضا همراه می‌باشد با اعتقاد به اینکه همواره داوری توانمند با دانشی فراگیر داوری‌های ما را با دقت تمام بازداوری می‌فرماید، باعث می‌شود در برخورد با مسائل، سرسری و بدون بررسی و تأمل عمل نکنیم و برای پی بردن به واقعیت‌ها تمام توان عقلی و علمی خویش را به کار بگیریم. پروردگار عالمیان در سوره اعراف، آیه ۸۷ از زبان حضرت محمد(ص) خطاب به کسانی که به رسالت او ایمان نیاورده‌اند می‌فرماید: «صبر کنید تا خداوند میان ما داوری کند، که او بهترین داوران است!» و در

جای دیگر با استفهام تقریری از انسان‌ها اعتراف می‌گیرد که «آیا خداوند داور ترین داوران نیست؟» (تین/آیه ۵).

۲-۱. یقین به نظارت همیشگی خداوند بر انسان

«از آنجا که باور داشتن حضور همیشگی و همه‌جایی پروردگار عالمیان نقشی بی‌بدیل در احساس مسئولیت و تعهد کاری افراد دارد قرآن کریم در موارد متعددی این امر را یادآور شده است» (فرزانه، ۱۴۰۱: ۱۴۶) به طور مثال در آیه ۱۴ سوره علق می‌فرماید: «آیا ندانسته است که خدا می‌بیند؟» و در جای دیگر تذکر می‌دهد که «باز گشت همه‌شان به نزد ماست و خدا به هر کاری که می‌کنند ناظر است.» (یونس/۴۹)

صاحب تفسیر نمونه در مورد نظارت دایمی خداوند بر انسان می‌نویسد: «نه افعال و گفتار ما از او پنهان است، و نه اندیشه‌ها و نیات و حتی وسوسه‌هایی که از قلب ما می‌گذرد. توجه به این واقعیت انسان را بیدار می‌کند و به مسئولیت سنگین و پرونده دقیق او در دادگاه عدل الهی آشنا می‌سازد و از انسان بی‌خبر و بی‌تفاوت، موجودی هوشیار و سر به راه و متعهد و باتقوا به وجود می‌آورد. (مکارم شیرازی، ۱۳۶۳: ۲۲/۲۴۳) و «از آنجایی که انسان و همچنین هر مخلوق دیگر که حظی از بقا دارد همانطور که در ابتدای به وجود آمدنش محتاج به پروردگار خویش است، همچنین در بقاء خود نیز محتاج به عطای اوست، مؤید این معنا است که تا هستی انسان باقی است خداوند متعال از خاطرات قلبیش آگاه است و در واقع بر او نظارت دارد» (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۸/۵۱۸)

۳-۱. باور به آشکار شدن اعمال در رستاخیز

خداوند به صراحت در سوره زلزال، آیات ۷ و ۸ می‌فرماید: «پس هر کس هموزن ذره‌ای کار خیر انجام دهد، آن را می‌بیند و هر کس هموزن ذره‌ای کار بد انجام دهد، آن را می‌بیند!». این آیه هشدار می‌دهد که هیچ عمل نیک یا بدی گم نمی‌شود و همه اعمال، حتی به اندازه یک ذره، در میزان سنجش الهی قرار خواهند گرفت. بر این اساس، کاربران فضای مجازی باید اصل تقوا و خودکنترلی را رعایت کنند و بدانند که انتشار محتوای نادرست، شایعات، تحقیر دیگران یا سوءاستفاده از اطلاعات، پیامدهای جبران‌ناپذیری دارد

و در مقابل، ترویج اخلاق، صداقت، خیرخواهی و کمک به دیگران در این فضا، آثار مثبتی خواهد داشت که هرچند اندک باشد سرانجام دیده خواهد شد.

قرآن در آیه ۱۰۵ سوره توبه نیز تأکید می‌کند که خداوند و پیامبر (ص) و مؤمنان عملکرد انسان‌ها مشاهده خواهند کرد و در نهایت، در پیشگاه الهی مورد ارزیابی قرار خواهد گرفت. این اصل در مورد فعالیت در فضای مجازی نیز کاملاً صادق است، جایی که رفتار و گفتار کاربران به سرعت منتشر شده و در معرض قضاوت دیگران قرار می‌گیرد.

۴-۱. ایمان به مقام جانشینی خداوند

قرآن کریم در سوره بقره، آیه ۳۰ و چند آیه دیگر به جایگاه والای انسان به‌عنوان جانشین خداوند بر روی زمین اشاره دارد. بر این پایه باید بدانند که مسئولیت آبادانی، اصلاح و گسترش نیکی و مقابله با فساد و تباهی را بر عهده دارد. این مسئولیت در دنیای امروز، به‌ویژه در فضای مجازی، معنا و مصداقی جدید یافته است. کاربران اینترنت باید از این فضا برای ترویج علم، آگاهی، عدالت و اخلاق استفاده کنند و از اقداماتی مانند انتشار شایعات، تخریب شخصیت‌ها و نشر فساد پرهیز نمایند. همان‌طور که فرشتگان درباره احتمال گسترش فساد و خونریزی توسط انسان ابراز نگرانی کردند، در فضای مجازی نیز چنین تهدیدهایی وجود دارد و مسئولیت انسان ایجاب می‌کند که در مسیر درست گام بردارد.

انسان، به‌عنوان خلیفه خداوند، باید در فضای مجازی نیز مانند زندگی واقعی، نقش سازنده‌ای ایفا کند. این نقش شامل رعایت اخلاق، مسئولیت‌پذیری، احترام به حقوق دیگران و استفاده صحیح از این ابزار قدرتمند است. هر کلمه، تصویر یا ویدیویی که در فضای سایبری منتشر می‌شود، اثری بر جامعه دارد و فرد در قبال آن پاسخ‌گو خواهد بود. بنابراین، کاربران باید از این فضا به‌عنوان ابزاری برای نشر حقیقت و نیکی استفاده کنند و در جهت گسترش آگاهی و عدالت گام بردارند، چرا که این وظیفه‌ای است که خداوند بر عهده انسان گذاشته است.

۵-۱. انسان امانتدار، مسئول و متعهد است

یکی از پیش فرض های مهم فعالیت در فضای مجازی توجه کردن به این نکته است که با توجه به سه ویژگی تبادل اطلاعات در فضای مجازی یعنی آسانی، سرعت و گستره فوق العاده، دامنه مسئولیت عملکرد هر کسی در این فضا نیز بسیار گسترده تر از مسئولیت حاصل از فعالیت در عرصه واقعی خواهد بود. «در عصر فناوری های سایبری که از حیث زمان و مکان حد و مرزی در ارتباطات افراد وجود ندارد دامنه مسئولیت پذیری انسان در قبال جوامع به مرزهای جغرافیایی و زمانی (همانند مرزهای محلی و ملی یا زمان حال و نهایتاً مدت عمر انسان) محدود نمی شود، بلکه از مرزهای ملی به جوامع و عرصه های بین المللی و آینده دور که حتی اثری از سازنده و منتشر کننده محتوا وجود ندارد، رسیده است» (نقدی پور، ۱۳۹۹: ۱۶۰).

خداوند در قرآن کریم، سوره احزاب، آیه ۷۲ می فرماید: «ما امانت (تعهد و تکلیف الهی) را بر آسمان ها و زمین و کوه ها عرضه کردیم، اما آنها از پذیرش آن سرباز زدند و از آن هراسیدند؛ ولی انسان آن را پذیرفت. او [در صورتی که مسئولیتش را شناسد و به آن عمل نکند] بسیار ظالم و نادان است.»

همانطور که برخی از صاحب نظران کنشگری در فضای مجازی گفته اند، «اگر در گذشته امانت داری نسبت به همشهری ها و یا هم میهنان موضوعیت داشت که در قالب یک ملت تعریف می شدند، در این روزگاران-با امکانات دیجیتالی اطلاعاتی و ارتباطی- ضرورت امانت داری در سطح جهانی مطرح می شود و خیانت در امانت می تواند روابط جهانی را در حوزه های مختلف سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و... مخدوش کند» (صانع پور، ۱۳۹۶: ۲۸۶).

در دنیای مجازی، بر خلاف عنوان آن، هر فرد امانت دار حقیقت است و نباید بدون آگاهی، سخنی را نقل کند که ممکن است به آبرو، امنیت یا حقوق دیگران آسیب برساند. بدون شک رعایت این اصل، فضای مجازی را به محیطی سالم تر و اخلاقی تر از آنچه هست تبدیل خواهد کرد.

۲. بایدهای فعالیت در فضای مجازی

همانگونه که فضای مجازی و دسترسی سریع به اطلاعات در این میدان یک فرصت برای ترویج دین و اخلاق و مسائل انسانی است، در صورت غفلت و کم کاری و نبود نظارت بر فضای سایبری تهدیدهایی نیز برای مسائل فرهنگی و اجتماعی در پی خواهد داشت. «ویژگی منحصر به فرد فرامکانی و فرازمانی بودن فضای سایبری زمینه و انگیزه فساد و انحرافات اخلاقی را بیش از پیش فراهم کرده است همچنین بدان دلیل که این فضا به قوانین مدنی متکی بر حاکمیت محدود نیست نظارت کارآمدی از سوی افراد جامعه و نهادهای مربوط در زمینه های اخلاقی فرهنگی اجتماعی و امنیتی بر آن عمال نمی شود» (نقدی پور و همکاران، ۱۴۰۱: ۴۴). بر این اساس در این بخش از مقاله به بررسی و تبیین آیاتی از قرآن کریم پرداخته شود که بایدهای اخلاقی کنشگری در فضای سایبر را معرفی می نماید.

۲-۱. اصل صداقت و راستگویی

صداقت و راستگویی به معنای مطابق با واقع سخن گفتن است و اخلاق اسلامی و وجدان انسانی اقتضا می کند چه در فضای حقیقی و چه در فضای مجازی، اصل راستگویی و پرهیز از دروغ گفتن را سرلوحه کار خویش قرار دهیم و به شدت از دروغگویی پرهیزیم. قرآن کریم در سوره مائده، آیه ۱۱۹ می فرماید: «هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم...» یعنی امروز (قیامت) روزی است که صداقت راستگویان سودمند می باشد. همچنین پیامبر گرامی اسلام، حضرت محمد (ص) می فرماید: «بر شما باد که راستگو باشید، به راستی که صداقت به سوی نیکی هدایت می کند و نیکی نیز به بهشت هدایت می نماید.» (پاینده، ۱۳۸۲، ص ۵۷۲)

در روایتی دیگر از پیامبر گرامی اسلام (ص) چنین نقل شده است: برای دروغ گو بودن شخص همین کافی است که هر چه می شنود بر زبان بیاورد و بازگو نماید.» (مجلسی،

۲-۲. حق مداری و توصیه به حق

اصل حق محوری و حق مداری در قرآن کریم با سه نگاه مهم مورد توجه قرار گرفته و در ضمن آنها بشر را به پابندی به حق و طرفداری و سفارش به آن تشویق نموده اند:

الف) رعایت حق در عمل: قرآن در آیه ۲۶ سوره ص به حضرت داوود (ع) دستور می‌دهد که «در میان مردم به حق داوری کن».. این دستور نشان‌دهنده اهمیت عدالت و انصاف در تصمیم‌گیری‌ها و حکمرانی‌ها است. در این آیه، خداوند به پیامبران و پیشوایان دستور می‌دهد که با در نظر گرفتن حقیقت و عدالت، قضاوت کنند. در دنیای امروز، این مفهوم در تمام سطوح زندگی اجتماعی و فردی و در فضای حقیقی و مجازی کاربرد دارد. انسان تنها و تنها در صورتی بی‌طرفانه عمل می‌کند که از آن عمل منحصرأ به همان شکل دفاع کند، حتی اگر نقش طرفین آن عمل معکوس باشد. (گرت برنارد، ۱۳۸۰، ص ۶۹) یعنی خود فرد اگر در چنین موقعیتی در موردش بی‌طرفانه موضع بگیرند قبول داشته باشد.

ب) لزوم توصیه به حق: خداوند در سوره عصر مؤمنان نیکو کاری را از زیان در امان می‌داند که یکدیگر را به حق و صبر توصیه می‌کنند. این آیه به مسلمانان سفارش می‌کند که نه تنها خود در مسیر حق حرکت کنند، بلکه دیگران را نیز به آن هدایت کنند. این توصیه در دنیای معاصر نیز مصداق دارد و افراد باید در محیط‌های مختلف، از جمله در فضای مجازی، همدیگر را به طرفداری از حق و صبر دعوت کنند تا با ترویج این اصول، جامعه‌ای مبتنی بر حق و عدالت شکل گیرد.

ج) پرهیز از تحریف حق: قرآن در آیه ۷۱ سوره آل عمران از کتمان و آمیختن حق با باطل نهی می‌کند. در این آیه، قرآن هشدار می‌دهد که این رفتار نه تنها به فرد، بلکه به جامعه نیز آسیب می‌زند. در فضای مجازی نیز تحریف حقیقت به‌ویژه در زمینه اخبار و اطلاعات می‌تواند آسیب‌های جدی به اعتماد عمومی و سلامت اجتماعی وارد کند. بنابراین، مسلمانان موظفند که در همه شرایط، از جمله در فضای مجازی، از تحریف حقیقت پرهیزند و همواره به دنبال نشر حق و حقیقت باشند.

۲-۳. حرکت بر مدار عدالت

عدالت به معنی حق هر صاحب حقی را به او دادن (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۴۵۲/۱) و هر چیز را در جای شایسته آن قرار دادن است (نهج البلاغه، حکمت ۴۳۷).
بر اساس آموزه های اسلامی و تأکیدات مکرر کتاب آسمانی آن بر مسئله عدالت، می توان عدالت خواهی و عدالت محوری را یک اصل مهم قرآنی تلقی نمود. قرآن کریم از چند وجه به موضوع عدالت و دادگری پرداخته است: نخست اینکه عدالت، خواهی فرمانی الهی است (سوره نحل، آیه ۹۰)، دوم اینکه برپایی عدالت هدف بعثت پیامبران است (سوره حدید، آیه ۲۵) سوم اینکه عدالت، نزدیک ترین راه به تقوا است (سوره حدید، آیه ۸) چهارم اینکه حتی در برابر دشمنان: نیز نباید عدالت را ترک نمود (سوره مائده، آیه ۸).

از آنجا که تعالیم قرآن و دستورات خداوند تمامی فعالیت های انسان را در بر می گیرد وظیفه معتقدان به پروردگار است که هنگام کنشگری در فضای مجازی به اصل عدالت محوری و عدالت گستری توجه لازم مبذول داشته و در همه عرصه ها عدالت و دادگری را رعایت نمایند.

۲-۴. بررسی صحت اخبار پیش از انتشار

در آیه ۶ سوره حجرات آمده است: «هرگاه فرد فاسقی باخبری مهم به سوی شما آمد، باید درستی آن را بررسی کنید.» این آیه نه تنها در ارتباط با افراد بلکه در دنیای امروز که اخبار به سرعت در فضای مجازی منتشر می شود، اهمیت ویژه ای پیدا می کند. در دنیای ارتباطات دیجیتال، اخبار نادرست و شایعات به راحتی می توانند موجب فتنه، تفرقه یا حتی آسیب های اجتماعی شوند. بر اساس این آموزه قرآنی، مسئولیت فردی و جمعی ما است که پیش از انتشار هر خبری، صحت آن را بررسی کنیم تا از گسترش اطلاعات غلط و آسیب رسان جلوگیری شود.

۲-۵. انتخاب آگاهانه پیام‌ها و محتوای مفید

آیه ۱۸ سوره زمر به این ویژگی مؤمنان اشاره دارد که آنها هنگام شنیدن پیام‌ها و سخنان مختلف، بهترین و نیکوترین آن‌ها را انتخاب می‌کنند. خداوند با ذکر این مطلب، به انسان‌ها یادآوری می‌کند که در مواجهه با اطلاعات و نظرات مختلف، باید با دقت و هوشیاری عمل کنند و آنچه که بهترین و مفیدترین است را انتخاب نمایند. در دنیای امروز، این مسأله، به‌ویژه در فضای مجازی، اهمیت ویژه‌ای دارد. در فضای برخط، افراد با سیل عظیمی از اطلاعات و پیام‌های مختلف روبرو هستند و انتخاب آگاهانه و هوشمندانه آنچه که مفید، درست و سازنده است، بسیار ضروری است. بنابراین، مؤمنان باید در مواجهه با محتوای دیجیتال، پیام‌های حق و مفید را در بین انبوه اطلاعات گوناگون تشخیص دهند و از آن بهره‌برداری کنند.

۲-۶. پرسیدن برای دانستن و رفع شبهات

خداوند در قرآن کریم، سوره انبیاء، آیه ۷ به مسلمانان دستور می‌دهد در صورت عدم آگاهی، از کسانی که اهل اطلاع هستند، سؤال کنند. این آیه تأکیدی است بر ضرورت کسب علم و جست‌وجوی حقیقت از منابع معتبر (طبرسی، ۱۳۷۸: ۵/ ۳۲۰). در دنیای امروز نیز که حجم عظیمی از اطلاعات حق و باطل در فضای مجازی و رسانه‌ها منتشر می‌شود، بسیار مهم است که انسان‌ها به جای پذیرفتن فوری هر خبری، از آگاهان و متخصصان آن حوزه مشورت کنند.

از نظر اکثر مفسران از اینکه طبق آیه ۲۶۰ سوره بقره، حضرت ابراهیم (ع) هم از خداوند درخواست می‌کند برای این که دلش به اطمینان برسد و یقین پیدا کند به او نشان دهد که چگونه مردگان می‌توانند دوباره زنده شوند، دلیل براین است که از نظر قرآن، انسان‌ها مجازند و حتی موظفند برای رفع شبهات خود سؤال کنند و از خداوند یا اهل علم برای رسیدن به درک بهتر یاری طلبند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ۲/ ۵۰۵).

۷-۲. تکیه بر منطق و برهان

در آیه ۲۴ سوره انبیاء، خداوند به نقل از پیامبران الهی خطاب به کافران می‌فرماید: «اگر راست می‌گویید، دلیل و برهان خود را بیاورید». این آیه و مانند آن نشان‌دهنده جایگاه ویژه استدلال و برهان در شناخت حقیقت و تمایز حق از باطل است. پیامبران الهی همواره از مردم می‌خواستند که ادعاهای خود را بر اساس دلیل و برهان ارائه کنند و از تقلید کورکورانه پرهیزند (طباطبایی، ۱۳۶۲، ج ۱۷، ص ۳۲۰). این اصل، به‌ویژه در دنیای معاصر که اطلاعات به سرعت منتشر می‌شود، اهمیت دوچندان دارد. در فضای مجازی و رسانه‌های اجتماعی، گاهی اطلاعاتی بدون پایه و اساس منتشر می‌شود که ممکن است موجب گمراهی مردم شود. بنابراین، بر اساس این آموزه قرآنی، هر فردی باید پیش از پذیرش هر سخن و پیامی، از صحت و اعتبار آن اطمینان حاصل کند و بر پایه برهان و دلیل چیزی را بپذیرد یا رد نماید.

۸-۲. پایبندی به اصل امر به معروف و نهی از منکر

در آیه ۱۰۴ سوره آل عمران، خداوند می‌فرماید: «باید از میان شما گروهی باشند که به سوی خیر دعوت کنند و امر به معروف و نهی از منکر نمایند؛ و اینان همان رستگاران‌اند». همانگونه که ملاحظه می‌شود طبق این آیه دعوت به نیکی و جلوگیری از فساد، لازمه دستیابی به رستگاری و موفقیت در دنیا و آخرت است. از این رو، جامعه‌ای که افراد آن نسبت به گسترش خوبی‌ها و مقابله با ناهنجاری‌ها حساس باشند، به سوی کمال و سعادت سوق داده می‌شود (فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ۸/ ۱۶۸).

از نظر قرآن کریم اصل امر به معروف و نهی از منکر از چنان اهمیتی برخوردار است که معیاری برای برتری جامعه اسلامی نسبت به دیگر جوامع شمرده است. این کتاب در سوره آل عمران، آیه ۱۱۰ می‌فرماید: «شما بهترین امتی هستید که برای مردم پدید آمده‌اید؛ امر به معروف و نهی از منکر می‌کنید و به خدا ایمان دارید». این آیه بیانگر این حقیقت است که برتری یک جامعه در گرو نظارت اجتماعی بر رفتارهای صحیح و نادرست است. امر به معروف و نهی از منکر نه تنها موجب سلامت اخلاقی جامعه می‌شود، بلکه سبب اصلاح رفتارهای فردی و اجتماعی نیز خواهد شد. این ویژگی یکی از عوامل تمایز امت

اسلامی از سایر امت‌ها است و مسئولیتی همگانی را بر دوش مسلمانان قرار می‌دهد تا در برابر فساد و ناهنجاری‌ها بی‌تفاوت نباشند. (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۳/۳۹۷؛ طبرسی، ۱۳۷۸: ۲/۵۳۲).

در همین راستا در سوره توبه، آیات ۶۷ و ۷۱ آمده است که امر به معروف و نهی از منکر، ویژگی اصلی افراد باایمان است و بی‌تفاوتی نسبت به فساد، نشانه‌ای از نفاق و دوری از حقیقت است (طبرسی، ۱۳۷۸: ۵/۲۵۶؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق: ۱۰/۹۲). امام علی (ع) در نهج البلاغه، نامه ۴۷ هشدار می‌دهد: "اگر امر به معروف و نهی از منکر را ترک کنید، شروران بر شما مسلط خواهند شد و دعا‌هایتان مستجاب نخواهد شد."

۹-۲. همکاری در نیکی و پرهیز از همراهی در بدی

همانگونه که در فضای حقیقی تعاملات و همکاری‌های مردم برای احسان و نیکوکاری کارساز است و مشکلات جامعه را حل می‌کند در فضای مجازی نیز فایده‌بخش و موثر می‌باشد.

آیه ۲ سوره مائده به مؤمنان توصیه می‌شود که «در انجام کارهای نیکو و تقوی به یکدیگر کمک کنند و از همراهی در کارهای گناه‌آلود و ظلم پرهیز نمایند». در دنیای امروز و به‌ویژه در فضای مجازی، این اصل می‌تواند به‌طور خاص مورد توجه قرار گیرد. همکاری در نیکی در این فضا شامل ارتقاء آموزه‌های اخلاقی، اشتراک‌گذاری اطلاعات مفید، گسترش دانش و فن‌آوری و جلوگیری از ترویج شایعات، دروغ و خشونت است. پرهیز از همراهی در گناه و دشمنی در فضای مجازی به معنای اجتناب از مشارکت در نشر مطالب توهین‌آمیز، نفرت‌پراکنی و هرگونه فعالیتی است که باعث آسیب به دیگران یا جامعه می‌شود.

۱۰-۲. حفظ کرامت انسانی و احترام به دیگران

در فضای مجازی که گاهی افراد به دلیل پنهان بودن هویت خود، خویشتن را مجاز به رفتارهای ناپسند می‌بینند، کرامت و ارجمندی دیگران را نادیده گرفته به عزت و شخصیت آنان لطمه وارد می‌کنند. در حالی که قرآن کریم با صراحت تمام در سوره اسراء، آیه ۷۰

بر کرامت انسانی آدمیان تأکید کرده و می‌فرماید: «به یقین فرزندان آدم را کرامت دادیم، و آنان را در خشکی و دریا [بر مرکب‌هایی که در اختیارشان گذاشتیم] سوار کردیم، و به آنان از نعمت‌های پاکیزه روزی بخشیدیم، و آنان را بر بسیاری از آفریده‌های خود برتری کامل دادیم...»

از این رو کنشگران محیط‌سایبر، به ویژه مسلمانان، باید توجه داشته باشند که حتی در خلوت‌ها و در مواقعی که هیچ‌کس بر آن‌ها نظارت نمی‌کند، خداوند آنان را می‌بیند و هر نوع تعرض به کرامت و شخصیت دیگران را به عنوان گناهی بزرگ ثبت و ضبط می‌نماید.

۳. قرآن و نبایدهای فعالیت در فضای مجازی

«اصول و قواعد اخلاقی، تحسین‌ها تقبیح‌ها و یا بایدها و نبایدهای اخلاقی هستند که برای تنظیم رفتار آدمیان و اوصاف اختیاری آنان ر نظام اخلاقی تعبیه شده‌اند» (حسینی قلعه بهمن، ۱۳۹۶: ۹۲). فضای مجازی به دلیل گستردگی، تأثیرگذاری سریع و امکان ناشناس بودن کاربران، می‌تواند بستری برای رشد ارزش‌های الهی یا گسترش فساد و ناهنجاری باشد. از این رو فعالیت در این فضا نیازمند رعایت اصول اخلاقی و دینی است تا از آسیب‌ها در امان مانده و از این فضا به عنوان ابزاری مفید استفاده شود. در ادامه، مهم‌ترین نبایدهای قرآنی در این زمینه بررسی می‌شود:

۳-۱. شایعه‌پراکنی و نشر اکاذیب

شایعه‌پراکنی و انتشار اخبار نادرست و اطلاعات بی‌پایه، یکی از رفتارهای ناپسند است که چه در فضای مجازی و چه در فضای حقیقی می‌تواند تأثیرات مخربی بر روان جامعه، امنیت اجتماعی و آبروی افراد داشته باشد. از این رو قرآن کریم به شدت درباره پخش شایعات و اخبار نادرست هشدار می‌دهد و آن را عامل مجازات در دنیا و آخرت معرفی می‌کند و می‌فرماید: «کسانی که دوست دارند زشتی‌ها در میان مؤمنان گسترش یابد، برای آنان در دنیا و آخرت عذابی دردناک خواهد بود» (سوره نور، آیه ۱۹) این آیه به‌طور خاص به خطر پخش شایعات و محتوای غیراخلاقی اشاره دارد که می‌تواند آسیب‌های جبران‌ناپذیری به جامعه وارد کند.

در فضای مجازی، گسترش اخبار کذب، تخریب شخصیت افراد، و ایجاد فضای مسموم خبری، نمونه‌هایی از این رفتار ناپسند هستند. به همین دلیل در جای دیگر فرمان می‌دهد که «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از خدا بترسید و با راستگویان باشید.» (سوره توبه، آیه ۱۱۹)

۲-۳. تمسخر و تخریب شخصیت دیگران

خداوند با صراحت تمام در آیه ۱۱ سوره حجرات می‌فرماید: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! نباید گروهی از شما گروه دیگر را مسخره کنند، شاید آنان بهتر از شما باشند؛ و نه زنانی زنان دیگر را مسخره کند، شاید آنان بهتر از اینان باشند.» این آیه یکی از مهم‌ترین آموزه‌های قرآنی در زمینه احترام متقابل و پرهیز از تمسخر دیگران است. مفسران این آیه را به عنوان نهی صریح از تحقیر و استهزای افراد به دلیل ویژگی‌های شخصی، نژادی، یا اجتماعی تفسیر کرده‌اند. صاحب تفسیر «المیزان» بیان می‌کند که «این آیه بر حرمت مسخره کردن تأکید دارد، زیرا تحقیر دیگران علاوه بر آسیب‌های روحی، موجب تخریب وحدت اجتماعی و افزایش کینه و دشمنی در جامعه می‌شود» (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۸/۳۲۴). در فضای مجازی، تمسخر و تحقیر دیگران از طریق کامنت‌های توهین‌آمیز، تولید محتوای تمسخرآمیز، استفاده از القاب زشت و تخریب شخصیت افراد به راحتی امکان‌پذیر شده است. این رفتارها نه تنها برخلاف آموزه‌های قرآنی است، بلکه عقل و شرع نیز آن را نمی‌پسندد.

۳-۳. پیروی از هوای نفس و تبلیغ فساد

در آیه ۲۶ سوره صاد، آفریدگار هستی در عبارتی تحلیلی که خطاب به حضرت داوود (ع) است می‌فرماید: «و از پیروی هوای نفس پرهیز که تو را از راه خدا منحرف می‌سازد. بی‌گمان کسانی که از راه خدا منحرف شوند، به سبب فراموشی روز حساب، عذابی سخت خواهند داشت. و در آیه ۵۳ سوره یوسف (ع) نیز از زبان این پیامبر الهی آمده است: «من خود را از گناه تبرئه نمی‌کنم؛ زیرا نفس طغیان‌گر، بسیار به بدی فرمان می‌دهد مگر زمانی که پروردگارم رحم کند؛ زیرا پروردگارم بسیار آمرزنده و مهربان است.» همچنین

پیامبر خدا صلی الله علیه و آله نیز می فرماید: «دشمن ترین دشمن تو، نفسی است که میان دو پهلویت قرار دارد» (ورّام، ۱۴۱۰ق: ۲۵۹/۱).

مساله پیروی از هوای نفس در فضای مجازی می تواند در قالب سکس، روابط نامشروع جنسی، اعتیاد به محتوای نامناسب، لذت طلبی های هوس بازانه و برخورد مبتنی بر تمایلات نفسانی با افراد و موضوعات مختلف بروز کند. با توجه به سرعت و گستره وسیع اثر گذاری در فضای مجازی از یک سو و خطر میدان داری و سوء استفاده نفس اماره از این ابزار برای تامین خواهش های نفسانی از سوی دیگر، کنشگران سایبری وظیفه دارند به هشدار قرآن در مورد خطر هوای نفس توجه جدی داشته باشند.

۴-۳. ظلم و ستم و همراهی با ستمگران

خداوند در سوره ابراهیم، آیه ۴۲ می فرماید: «و گمان مبر که خداوند از آنچه ستمگران انجام می دهند، غافل است؛ [بلکه] آن ها را تا روزی که چشم ها از وحشت گشوده می شود، مهلت می دهد.» در تفسیر «المیزان» آمده است که این آیه هشدار می دهد به ستمگران است که خیال نکنند ظلم و فسادشان از چشم خداوند پنهان می ماند. بلکه خداوند به آن ها مهلت می دهد تا در روز قیامت که روز آشکار شدن حقیقت است، به سزای اعمالشان برسند. ممکن است این ظلم ها در نگاه مردم پنهان بماند، اما خداوند بر همه چیز آگاه است و در قیامت، این ظلم ها آشکار و محاسبه خواهد شد. (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۶۷/۱۲).

همچنین در آیه ۱۱۳ سوره هود می خوانیم: «و به کسانی که ستم کرده اند متمایل مشوید که آتش [دوزخ] به شما می رسد، و در برابر خدا برای شما دوستانی نخواهد بود، و سرانجام یاری نخواهید شد.» چنانکه ملاحظه می شود خداوند حتی تمایل به ستمگران را ممنوع فرموده است تا چه رسد به اینکه کسی از ظالمان حمایت زبانی و عملی نماید. برپایه آنچه در سوره حجرات آمده ظلم و ستم، فقط زدن و کشتن و مال مردم را غصب کردن نیست بلکه هر نوع تعدی به شخصیت و حیثیت افراد مانند غیبت کردن، مسخره نمودن، لقب زشت دادن و در زندگی شخصی آنان سرک کشیدن ظلم است و کاربران فضای مجازی باید مراقب باشند که به ناحق کسی را تخریب نکنند و حقی را ضایع نسازد،

چرا که این ظلم‌ها بی‌پاسخ نخواهند ماند.

۳-۵. تعصبات نژادپرستانه

در آیه ۱۳ سوره حجرات، آفریدگار عالمیان انسان‌ها را مخاب قرار داده و می‌فرماید: «ای مردم! ما شما را از یک مرد و زن آفریدیم و ملت‌ها و قبیله‌ها قرار دادیم تا یکدیگر را بشناسید. بی‌تردید گرامی‌ترین شما نزد خدا پرهیزکارترین شماست. یقیناً خدا دانا و آگاه است.» همچنین در آیه ۲۸ سوره مدثر یادآور می‌شود که: «هرکس در گروهی عملکرد خودش می‌باشد.» یعنی تفاوت نژاد و رنگ و مانند آن نقشی در سرنوشت انسان ندارد و سعادت‌مندی یا بدبختی هرکس به عملکرد او بستگی دارد.

رسول اکرم (ص) نیز در موارد زیادی این مسأله را تذکر می‌داد و یادآوری می‌فرمود که: «همه شما فرزندان آدم هستید و آدم از خاک آفریده شده است، عرب نمی‌تواند بر غیر عرب دعوی برتری کند مگر به پرهیزکاری» (حرانی، ۱۴۲۹ق: ۳۴).
بنابر این یکی از نبایدهای کنشگری در فضای مجازی دامن زدن به تعصبات نژادی و نژاد پرستی است که با توجه به گستره وسیع و سرعت پخش اطلاعات در این عرصه می‌تواند آثار زیانباری در سطح ملی و بین‌المللی در پی داشته و حتی به جنگ و درگیری بین کشورها و سوء استفاده مستکبران و جهان‌خواران از آن بیانجامد.

۳-۶. شهرت‌طلبی و خودنمایی

پروردگار جهانیان در سرزنش این نباید اخلاقی در آیه ۸۳ سوره قصص می‌فرماید: «آن خانه آخرت را [که وصف آن را شنیده‌ای] از برای آنان قرار دادیم که نمی‌خواهند در زمین بزرگی و برتری فساد کنند و سرانجام [نیک] برای پرهیزکاران است» و در سوره اعراف، آیه ۱۷۵ خطاب به پیامبر اسلام (ص) یادآور می‌شود: «و خبر آن مردی را بر ایشان بخوان که آیات خویش را به او عطا کرده بودیم، اما او از آن علم عاری گشت، پس شیطان او را دنبال کرد و از گمراهان شد.»

در «تفسیر نور» بیان شده که این آیه اشاره به «بلعم باعورا» دارد که فردی عالم بود، اما به دلیل پیروی از هوای نفس، دنیاطلبی و شهرت‌پرستی، از مسیر هدایت خارج گردید

(قرائتی، ۱۳۹۷: ۲۱۲/۵).

در فضای مجازی، شهرت‌طلبی نادرست، زمینه ساز فریب مخاطبان، خودنمایی، رقابت‌های غیر سازنده در جا به جایی اطلاعات و جلب توجه به هر قیمتی خواهد شد. به همین دلیل قرآن هشدار می‌دهد که فراموش کردن ارزش‌های اخلاقی برای کسب شهرت، عاقبتی جز گمراهی نخواهد داشت.

بدیهی است شهرت‌طلبی با مشهور و محبوب شدن تفاوت دارد و موضوع دوم نه تنها مردود نیست بلکه یکی از نعمت‌های الهی به شمار می‌آید. چنانکه در فرمایشی از امام باقر(ع) ذکر شده که «بهترین خواسته‌ها از خداوند عزّ و جلّ سه چیز است: این که بگویی: خدایا! مرا در دین فقیه و آگاه گردان، و نزد مسلمانان محبوب گردان، و در میان آیندگان نیک نام ساز.» (شیخ طوسی، ۱۴۱۴ق: ۳۰۳/۱).

۳-۷. خیانت و همراهی با خیانتکاران

خداوند در سوره انفال، آیه ۲۷ می‌فرماید: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! به خدا و پیامبر خیانت نکنید! و (نیز) در امانات خود خیانت روا مدارید، در حالی که می‌دانید [که این کار گناه بزرگی است].»

صاحب تفسیر «المیزان» در مورد این آیه شریفه توضیح می‌دهد که خیانت به خدا و رسول، شامل ترک واجبات، تحریف حقایق و نقض پیمان‌های الهی است. خیانت به امانات نیز شامل هرگونه سوءاستفاده از اسرار و اموال دیگران، افشای اطلاعات محرمانه و فریبکاری در معاملات و ارتباطات می‌شود (اطباطبایی، ۱۳۶۲: ۲۱۱/۹).

نشر اطلاعات خصوصی افراد بدون اجازه، یکی از مصادیق بارز خیانت در فضای مجازی است. فریب کاربران با اخبار جعلی و اطلاعات گمراه‌کننده نیز نوعی خیانت محسوب می‌شود. افشای اسرار سازمانی یا خانوادگی از طریق شبکه‌های اجتماعی، خیانت به امانت است و موجب بی‌اعتمادی و بی‌ثباتی در جامعه می‌شود.

۸-۳. فتنه‌انگیزی و ایجاد آشوب و هرج و مرج

خدای دانا در قرآن کریم، سوره بقره، آیه ۱۹۱ و آیه ۲۱۷ فتنه‌انگیزی را شدید تر و بزرگتر از قتل و کشتار انسان‌ها معرفی فرموده و در آیه ۱۹۳ همین سوره به جنگ و مقابله با فتنه‌گران دستور می‌دهد و حد و مرز نبرد را پایان دادن به فتنه معرفی می‌نماید (ر.ک: طیب، ۱۳۷۸: ۳۵۷/۲).

تهیه محتواهای فتنه‌انگیز و پخش و باز نشر آنها، دامن زدن به مسایل جنسیتی و قومیتی حساس و انعکاس موضوعات و مطالب تحریک‌آمیز از جمله فعالیت‌های فتنه‌گرانه‌ای است که لازم است کنشگران فضای مجازی به طور جدی از ارتکاب آنها خودداری کنند تا خدای نکرده خواسته و یا ناخواسته در پیامدهای فاجعه‌بار آنها شریک نگردند.

۹-۳. عدم رعایت مرز محرم و نامحرمی با جنس مخالف

همانگونه که در فضای حقیقی عدم رعایت فاصله بین دو جنس مخالف در حالی که احتمال به گناه افتادن می‌دهند از محرمات شرعی است و می‌تواند زمینه تحریکات جنسی و آلوده شدن به گناه را فراهم کند، ارتباط نامتعارف و نزدیکی بیش از حد بین زن و مرد نامحرم در فضای مجازی نیز می‌تواند بستر گناه را مهیا سازد. نکته مهم اینکه در بسیاری مواقع شروع این نوع روابط در آغاز بدون قصد منفی و نیت آلوده شروع می‌شود ولی با توجه به ویژگی ذاتی دو جنس مخالف ممکن است در تبادلات عاطفی و گفتگوهای آمیخته با محبت در فضای مجازی، سرانجام بستر وابستگی روانی و تمایلات جنسی بین طرفین را ایجاد نماید.

خداوند در قرآن کریم، آیات ۲۲ تا ۲۵ به زیبایی تمام مساله رعایت محرم و نامحرمی را از جانب نامحرمان را به تصویر می‌کشد. از یک سو نشان می‌دهد که دخترا شعیب(ع) فاصله خود را با چوپانان مردی که مشغول آب دادن به گوسفندان خود هستند رعایت می‌کنند و از سوی دیگر موسی(ع) نیز این مساله را مراعات کرده و بلافاصله بعد از دفاع از حق آن دو و آب دادن به گوسفندانشان از آنان جدا شده و به زیر سایه درخت برمی‌گردد. (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۰۶: ۳۴/۱۶)

امیرالمؤمنین، علی(ع) نیز در این زمینه می‌فرماید: «مرد نباید با زن نامحرم خلوت کند،

زیرا در چنین حالی شیطان سومین نفر خواهد بود (محدث نوری، ۱۴۰۸ق: ۲/ ۵۵۳).

۱۰-۳. تعرض به حریم خصوصی دیگران

روز به روز تعداد بیشتری از سایت‌های اینترنتی اطلاعات شخصی کاربران را از طریق ثبت نام برخط مرورها و فرم‌ها جمع آوری می‌کنند. همچنین اطلاعات به طور مخفیانه توسط «کوک» ها جمع آوری می‌شوند. کاربران وب نگرانی قابل درکی از احتمال آسیب حریم خصوصی خود دارند (بولوس، ۱۳۹۸، ص ۱۱۵-۱۱۶). حریم خصوصی قلمروی از زندگی هر شخصی است که آن شخص عرفاً یا با اعلان قبلی در چهارچوب قانون انتظار دارد تا دیگران بدون رضایت وی به آن وارد نشوند یا بر آن نگاه و نظارت نکنند یا به اطلاعات راجع به آن دسترسی نداشته یا به هر صورت دیگری قلمرو وی را مورد تعرض قرار ندهند (فروغی و همکاران، ۱۳۹۳، ص ۱۴۵). حریم خصوصی و ممنوعیت تفتیش از اهم اصول و ارزش‌های عام اخلاقی برای تک تک افراد مرتبط با فضای مجازی حفظ حریم خصوصی است (نقدی‌پور و اسلامی بابا حیدری، ۱۴۰۱، ص ۱۹۴).

قرآن کریم در آیه ۱۲ سوره حجرات با صراحت تمام می‌فرماید: «ولا تجسسوا...» یعنی از جاسوسی [در مورد زندگی خصوصی دیگران] پرهیزید.

امام علی (ع) می‌فرماید: «نهی رسول الله (ص) ان یطلع الرجل فی بیت جاره» (شیخ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۳)

یعنی پیامبر خدا (ص) از اینکه مرد به خانه همسایه سرک بکشد نهی فرمود. و در جای دیگر فرمود: «ملعون من اطلع علی جاره» (محدث نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۸، ص ۴۲۴: کسی که به زندگی همسایه اش سرک می‌کشد [و کسب اطلاع می‌کند] ملعون است.

امام صادق علیه السلام نیز می‌فرماید: «لانفتش الناس عن ادیانهم فتبقی بلا صدیق». (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۵۱) یعنی در مورد ادیان مردم از تفتیش عقاید پرهیزید که تنها و بدون دوست خواهید ماند.

نتیجه‌گیری

با توجه به گسترش سریع و روزافزون فضای مجازی و تأثیرات عمیق آن بر ابعاد مختلف زندگی بشر، بررسی اصول اخلاقی و دینی تأثیرگذار در این زمینه از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. همچنین فضای مجازی به دلیل ویژگی‌های خاص خود چون فرازمانی و فرامکانی بودن، زمینه‌ساز بی‌توجهی به اصول اخلاقی و دینی می‌شود. در واقع، حضور در فضای مجازی به دلیل عدم نظارت‌های قوی‌تر نسبت به دنیای حقیقی می‌تواند زمینه‌ساز انحرافات اخلاقی، شایعه‌پراکنی، فساد و تقلب و کلاه برداری باشد.

بدون شک، قرآن کریم به عنوان آخرین و کامل‌ترین کتاب آسمانی وظیفه هدایت انسان‌ها در این عرصه را نیز برعهده دارد. به همین دلیل مقاله حاضر که بر اساس آموزه‌های قرآن کریم به تحلیل و تبیین بایدها و نبایدهای فعالیت در فضای مجازی پرداخته، نشان می‌دهد که در فضای سایبر، همانند دنیای واقعی، انسان‌ها علاوه بر پابندی به قوانین و مقررات، نیازمند رعایت اصول اخلاقی و دینی نیز هستند.

طبق آموزه‌های قرآن کریم، سه دسته اصول و قواعد دینی و اخلاقی برای سلامت کنشگری در فضای سایبری قابل ذکر است که باید در فعالیت‌های مجازی رعایت شوند. دسته نخست که به عنوان پیش فرض‌های کار در این عرصه تلقی می‌شوند شامل اعتقاد به ابرداوری پروردگار و نظارت همیشگی او بر اعمال و رفتار انسان، باور به آشکار شدن اعمال در رستاخیز، ایمان به خلیفه‌اللهی و مسئولیت انسان می‌باشد.

دسته دوم، بایدهای اخلاقی فعالیت در فضای مجازی از نظر قرآن کریم هستند که مواردی همچون صداقت و راستگویی، پابندی به لزوم همکاری در نیکی و منع همکاری در بدی، حق‌مداری، عدالت محوری، بررسی و دقت در اخبار، مواجهه آگاهانه با پیام‌ها و انتخاب بهترین‌ها، پرسیدن به قصد دانستن، تکیه بر برهان، امر به معروف و نهی از منکر و حفظ کرامت انسانی و احترام به دیگران را در بر می‌گیرد.

دسته سوم نبایدهای قرآنی کنشگری در فضای ساسبری است که شامل شایعه‌پراکنی و نشر اکاذیب، تمسخر و تخریب شخصیت دیگران، پیروی از هوای نفس و تبلیغ فساد، ظلم

و ستم و همراهی با ستمگران، تعصبات نژادپرستانه، شهرت طلبی و خودنمایی، خیانت و همراهی با خیانتکاران، فتنه‌انگیزی و ایجاد آشوب و هرج و مرج، عدم رعایت مرز محرم و نامحرمی با جنس مخالف و تعرض به حریم خصوصی دیگران می‌باشد.

بر اساس آموزه‌های قرآن کریم، فعالیّت‌های اخلاقی و مسئولانه در فضای مجازی می‌تواند به حفظ حقوق و هویت انسانی اشخاص، کاهش آسیب‌های اجتماعی و فرهنگی، و ایجاد فضایی سالم‌تر و شفاف‌تر در دنیای برخط و توسعه فرهنگی و اجتماعی در سطح جهان کمک نماید.

فهرست منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

۱. آلوسی، سید محمود، (۱۴۱۵ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی، بیروت، دارالمتب العلمیه.
۲. بولوس، پیر، (۱۳۹۶)، اخلاق سایبری (درک اخلاق سایبری در دنیای سایبری)، ترجمه محمد حسن شیرعلی شهرضا، تهران، انتشارات ناقوس.
۳. پاینده، ابوالقاسم، (۱۳۸۲)، نهج الفصاحه، چاپ چهارم، تهران، انتشارات دنیای دانش.
۴. حرانی، ابن شعبه، (۱۴۲۹ق)، تحف العقول عن آل الرسول (ص)، بیروت، منشورات الفجر.
۵. حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۱۶ق)، وسائل الشیعه، چاپ سوم، قم، موسسه آل البيت (ع) لاحیا.
۶. حسینی قلعه بهمن، سید اکبر. (۱۳۹۶). تحلیل کُد اخلاقی «محبّت» در آئین کاتولیک. فصلنامه اخلاق پژوهی، ۱(۳)، ۹۲-۱۱۰.
۷. رحمتی، حسین علی، (۱۳۹۷)، تدوین نظام اخلاقی اسلام درباره فضای مجازی ضرورت‌ها و بایسته‌ها، «مجموعه مقالات منتخب همایش بزرگداشت حکیم صدرالمতالیهین»، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۸. صانع پور، مریم، (۱۳۹۶)، اخلاق شهروندان دنیای مجازی با تمرکز بر قرآن و نهج البلاغه، تهران، انتشارات بنیاد نهج البلاغه.
۹. طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۳۶۲)، تفسیر المیزان، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، قم، انتشارات اسلامی.
۱۰. طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن، (۱۳۷۸)، تفسیر جوامع الجامع، ترجمه احمد امیری شادمهری؛ با مقدمه واعظ زاده خراسانی، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی.
۱۱. طوسی، محمد بن الحسن، (۱۴۱۴ق) الأمالی، قم، انتشارات دار الثقافة، چاپ اول.

۱۲. طهماسبی بلداجی، عای اصغر، (۱۴۰۳)، رویکردی تحلیلی بر نقش خودشناسی در خودسازی مبنای نهج البلاغه، فصلنامه مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، ش ۱۰۱، زمستان ۱۴۰۳، صص ۱۱۹-۱۴۰، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و معارف اسلامی.

doi: 10.22034/ksiu.2025.101.119

۱۳. طیب، سید عبدالحسین، (۱۳۷۸)، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران، انتشارات اسلام، چاپ دوم.

۱۴. فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰ق)، التفسیر الکبیر، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۵. فرزانه، عبدالحمید، (۱۴۰۱)، مبانی دینی پیش فرض های اخلاق حرفه‌ای معلمان و اعضای هیئت علمی دانشگاه‌ها، فصلنامه پژوهش‌های اخلاقی، سال دوازدهم، شماره ۴، صص ۱۶۰-۱۴۱، قم، انجمن معارف اسلامی ایران.

۱۶. فروغی، فضل الله، برجی، محمد ناصر، مصلحی، جواد، (۱۳۹۳)، مبانی ممنوعیت نقض حریم خصوصی در حقوق ایران و آمریکا، مجله «مطالعات حقوقی دانشگاه شیراز» دوره ۶، شماره ۳، صص ۱۳۷-۱۷۲.

۱۷. قرائتی، محسن، (۱۳۹۷)، تفسیر نور، تهران، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
۱۸. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری، چاپ چهارم، تهران، انتشارات دارالکتب الاسلامیه.

۱۹. کیانخواه، احسان و حسینی، محمدرضا (۱۳۹۷) «معیارهای حقوقی انسان در فضای سایبر»، مجموعه مقالات منتخب همایش بزرگداشت حکیم صدرالمتهین، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

۲۰. گرت، برنارد، (۱۳۸۰)، بی طرفی، ترجمه سید اکبر حسینی، مجموعه مقالات فلسفه اخلاق، ویراسته لارنس بکرف، قم، انتشارات موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی ره

۲۱. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، چاپ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۲. محدث نوری، حسین بن محمد تقی (۱۴۰۸ق)، مستدرک الوسائل، بیروت، موسسه آل البیت (ع) لاحیاء التراث.

۲۳. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۶۳)، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتاب الاسلامیه.
۲۴. نقدی پور، سبحان، (۱۳۹۹)، مبانی و اصول اخلاقی فضای سایبر از منظر دینی و بررسی

- سیاست‌های حاکمیتی بر اساس آن، رساله سطح ۴، قم، حوزه علمیه قم،
۲۵. نقدی پور، سبحان و دیبا، حسین و اسلامی بابا حیدری، فرزانه (۱۴۰۱)، تبیین اصول اخلاقی حاکم بر تولید محتوا در فضای مجازی از منظر اخلاق اسلامی، فصلنامه علمی ترویجی در حوزه اخلاق، ش ۴۵، صفحات ۴۱-۷۱.
۲۶. نقدی پور، سبحان و اسلامی بابا حیدری، فرزانه (۱۴۰۱)، بررسی و تحلیل اصول عام اخلاقی فضای مجازی از نظر اخلاق اسلامی، فصلنامه «مطالعات اخلاق کاربردی» ش ۴۸، صفحات ۱۶۳-۱۹۶، اصفهان، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم شعبه اصفهان.
۲۷. ورام، مسعود ابن عیسی، (۱۴۱۰ق)، تنبیه الخواطر و نزهة النواظر (مجموعه ورام)، قم، مکتبه الفقیه.

نقش باورهای کلامی مترجمان در ترجمه‌های فارسی قرآن کریم

(مطالعه موردی صفات خبری منفی‌نمای خداوند: مکر، اسف، انتقام و استهزاء)

^۱ سمیرا قنبری

^۲ سهیلا جلالی‌کندری

^۳ میرسعید موسوی رضوی

چکیده

برخی صفات مشترک میان خدا و انسان، نظیر مکر، اسف، انتقام و استهزاء، صفاتی منفی‌نما است که واکاوی نحوه‌ی مواجهه‌ی مترجمان با این آیات را ضروری می‌نماید. نوشتار حاضر، مترجمانی از شیعه و سنی را برگزیده و بر عملکرد ایشان در ترجمه‌ی آیات دربردارنده‌ی چهارصفت منفی‌نمای پیش‌گفته، متمرکز است. این پژوهش، با روش توصیف و تحلیل انتقادی بر مبنای مدل فرحزاد و با بهره‌گیری گزینشی از انواع ترجمه‌ها اعم از کهن، معاصر، تحت اللفظی، آزاد و تفسیری انجام شده و منابع لغوی، تفسیری و کلامی متعددی را برگزیده و نشان می‌دهد در ترجمه‌های تفسیری که تطویل و زیاده‌گویی وجود دارد، انعکاس باورهای مترجم مشهود است؛ اما در ترجمه‌های امین و تحت اللفظی به دلیل پایبندی به زبان مبدأ و عدم ورود به افزوده‌های تفسیری و ترجیح ترجمه‌ی واژه‌به‌واژه، این اختلاف عقیدتی، نمود ظاهری نمی‌یابد؛ زیرا وظیفه‌ی مترجم در ترجمه‌ی آیات، چیزی فراتر از برگرداندن واژه‌ها از مبدأ به مقصد نیست و دخالت دادن مفاهیم کلامی در ترجمه، فراتر از حوزه‌ی کاری مترجم است؛ حتی گاهی مترجمان، همان واژه‌ی عربی را بدون ترجمه ذکر کرده‌اند؛ بنابراین در این گونه از ترجمه‌ها، تفاوت قابل ملاحظه‌ای حتی میان ترجمه‌های شیعی و سنی مشاهده نمی‌شود.

واژگان کلیدی

ترجمه‌های قرآن، باورهای کلامی مترجم، صفات خبری منفی‌نمای خداوند، الگوی فرحزاد، مترجم شیعی، مترجم سنی.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء، تهران، ایران.

Email: sgghanbari@ymail.com

۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه الزهراء، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: s.jalali@alzahra.ac.ir

۳. دانشیار گروه مترجمی زبان انگلیسی دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.

Email: s.mousavi@atu.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۴۰۵/۴/۱۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۱/۲۰

طرح مسأله

ترجمه از دیرباز تاکنون یکی از راه‌های انتقال دانش و فرهنگ از یک ملت به ملتی دیگر بوده و در دنیای امروز از اهمیت زیادی برخوردار است. تاریخ ترجمه به قدمت تاریخ زبان‌های مختلف است. چنان‌که قدیمی‌ترین نمونه‌های ترجمه به تحریر بابلی از افسانه گیلگمش به حدود ۲۰۰۰ سال پیش از میلاد در بین‌النهرین باز می‌گردد که در آن، متن سومری به اکدی ترجمه شده است. (پاکتچی، ۱۳۹۲: ۱۴)

در بین انواع ترجمه، ترجمه متون دینی نقش مهمی در انتقال پیام ایفا می‌کند و البته همواره با چالش‌هایی همراه بوده است. مسلمانان بر این باورند که برخی فرازهای قرآنی که با عباراتی مانند "یا ایها الناس" مردم را مخاطب قرار می‌دهد، رسالتی جهانی برای آن ترسیم می‌کند. به این معنا که قرآن کریم به عنوان کلام خدا متعلق به همه مردم است؛ و ترجمه هرچه دقیق‌تر آن، راهی برای بهره‌گیری همگان از این کتاب آسمانی است؛ اگرچه که برخی، ترجمه قرآن را جایز ندانسته‌اند و برخی دیگر، برگردان وحی الهی را محال می‌دانند و میان فقها بحث‌های مفصلی درباره «جواز» یا عدم جواز ترجمه قرآن کریم صورت گرفته است.

علی‌رغم اختلاف نظرها در زمینه‌ی ترجمه‌ی قرآن کریم، این کتاب در قرون اولیه به زبان‌های دیگر ترجمه می‌شده و در دنیا به شرح و تفسیر هیچ کتاب دیگری به اندازه قرآن اقبال نبوده است. (ن ک : بهارزاده، ۱۳۷۸)؛ اهمیت ترجمه‌ی قرآن به عنوان وحی الهی، ضرورت نقد آن را نیز در پی دارد.

این تحقیق بر اساس یک وجه از مدل سه وجهی نقد ترجمه فرحزاد بنا شده است؛ این مدل که برگرفته از مدل سه وجهی نورمن فرکلاف^۱ برای تحلیل گفتمان انتقادی و زیرمجموعه نقد مقابله‌ای است، تأثیر ایدئولوژیک گفتمان را بر ترجمه‌ها بررسی می‌کند. در پرتو چنین رویکردی در نقد ترجمه، باورهای کلامی، فلسفی و ایدئولوژیک هر مترجم از طریق تحلیل گزینش‌های ترجمه‌ای صورت گرفته، کشف و بررسی می‌شود.

1. fairclough

در اندیشه‌ی فرحزاد نقد ترجمه به عنوان یک زمینه‌ی پرکاربرد مطالعات ترجمه در تمامی زمینه‌های متنی و پیرامنتی یک اثر ترجمه‌ای فعالیت و از واژگان تا مؤلفه‌های پیرامنتی را بررسی می‌کند و بیش از هر چیز با انتخاب‌های ترجمه مترجمان و چرایی آنها سروکار دارد. (فرحزاد، ۱۳۹۰: ۲۹) انتقاد ترجمه‌ای در سه سطح متنی، پیرامنتی و نشانه‌شناسی انجام می‌شود.

در سطح متنی هر آنچه در متن است؛ یعنی، جمله‌ها و کلمه‌ها، ساخت‌های دستوری، معناهای آشکار و ناآشکار و نظایر آن تحلیل، و متن مبدأ و مقصد به لحاظ انتخاب‌های واژگانی، دستوری و راهکارهای ترجمانی مقایسه می‌شود. در سطح پیرامنتی آنچه درباره‌ی متن است از جمله یادداشت مترجم یا ناشر، مقدمه و مؤخره و پانویس‌ها که حاکی از موضع‌گیری‌های ایدئولوژیک است، تحلیل می‌شود و در سطح نشانه‌ای، تحلیل نشانه‌های غیرکلامی شامل تصاویر روی جلد و داخل کتاب، صفحه‌آرایی، نوع خط، رنگ‌آمیزی و مواردی از این قبیل صورت می‌پذیرد.

آنچه مستقیماً در ترجمه منعکس می‌شود، مبانی اعتقادی مترجمان است؛ خصوصاً در برگردان فرازهایی که حاوی موضوعات کلامی است؛ زیرا به نظر می‌رسد مدل الهیاتی اهل سنت را می‌توان به طور کلی مدل اهل تشبیه دانست؛ به این معنا که خداوند، به گونه‌ای انسان‌وار، مکان خاصی دارد و بر روی عرش است؛ درحالی که مدل الهیاتی جریان معتزله از اهل سنت، مدل اهل تنزیه است و آنها برخلاف مشبّه می‌کوشند مدل معرفتی‌ای از خدا تصویر کنند که به هیچ عنوان انسان‌وار نبوده و هیچ شباهتی با هیچ‌یک از آفریده‌ها ندارد، قابل رؤیت نبوده و اساساً هیچ صفتی ندارد. (گذشته، ۱۳۸۲: ۶۶) مجتهد شبستری در تأیید این نظر می‌نویسد که فضای فهم اهل حدیث و اشاعره مبتنی بر استماع و تسلیم است. متکلمان معتزله نماینده‌ی فضای تعقل اعتزالی هستند. فلاسفه نیز، با فضای تعقل فلسفی و عرفا با فضای رنج غربت و بازگشت به اصل و باطن خویش با متون اسلامی مواجهه دارند. (مجتهد شبستری، ۱۳۷۷: ۱۰۳)

در خصوص تأثیر باورهای کلامی و ایدئولوژیک مترجمان بر ترجمه‌ها، پژوهش‌هایی جلب نظر می‌کند که به لحاظ روش‌شناختی و نیز دامنه‌ی انتخابی آیات و نیز مترجمان با

پژوهش حاضر متفاوت است:

۱- مقاله «انعکاس ایدئولوژی مترجمان در ترجمه قرآن» از محمد حسین قریشی و طاهر جهانجویان (۱۳۹۱ش) که متمرکز بر بررسی نمونه‌های انگلیسی بوده و از بین مترجمان فارسی به ترجمه الهی قمشه‌ای بسنده کرده است.

۲- مقاله «مطالعه معناشناختی امهات اسماء و صفات الهی و نقد ترجمه‌های فارسی قرآن» از رضا امانی و سیرا شادمان (۱۳۹۲ش) که تنها بر ترجمه کلمات: الله، رحمان، رحیم، رؤوف، علیم، حکیم، خبیر، خالق و فاطر متمرکز است.

۳- پایان‌نامه کارشناسی ارشد «فاکتورهای سیاسی، اجتماعی و ایدئولوژیک دخیل در ترجمه قرآن کریم» از ناهید عبادی (۱۳۹۳ش) که هدف آن بررسی تأثیر عوامل سیاسی، عقیدتی، اجتماعی و نیز ایدئولوژی مترجمان بر ترجمه بوده و آثار شش مترجم با پیشینه‌های مختلف مذهبی، اجتماعی و فرهنگی را بررسی کرده است. این نوشتار انگلیسی زبان، ۳۰ آیه از هشت فصل مختلف قرآن در باب جهاد، منافقان، مشرکان و اهل کتاب را برگزیده و ویژگی‌های واژگانی آن را بر مبنای مدل ون دیژک و ویژگی‌های دستورزبانی‌اش را بر مبنای الگوی فرکلاف تطبیق داده است. (عبادی، ۱۳۹۳)

۴- مقاله «بررسی تأثیر پیش‌فرض‌های مذهبی بر ترجمه قرآن» از سهراب مروتی و مینا یعقوبی (۱۳۹۴ش) که با بررسی سه آیه از قرآن کریم در باب عدل، امامت و وضو از دیدگاه سه تن از مترجمان اهل سنت (مبیدی، دهلوی، نسفی) و سه مترجم معاصر شیعه (مکارم، قمشه‌ای و فولادوند)، چگونگی تأثیر پیش‌فرض‌های اعتقادی بر ترجمه قرآن را بررسی کرده و انعکاس عقاید مترجم بر ترجمه را به وضوح نشان می‌دهد.

۵- مقاله «تأثیر باورهای کلامی بر افزوده‌های توضیحی مترجمان معاصر قرآن فیض الاسلام و خرم‌دل» از مهدی مختارزاده نیکجه و سید محمدعلی ایازی (۱۳۹۶ش) که صرفاً به ترجمه ۶ آیه از قرآن (اعراف/۱۴۳، قیامت/۲۳، فتح/۲، بقره/۱۲۴، احزاب/۲۳، مائده/۵۵) و از دو ترجمه فیض الاسلام و خرم‌دل پرداخته و تفاوت افزوده‌های توضیحی منطبق با باورهای کلامی مترجم را بررسی کرده است.

۶- مقاله «معناشناسی صفات منفی‌نمای خداوند در قرآن از دیدگاه فخر رازی و علامه

طباطبایی» از روح‌الله زینلی (۱۳۷۸ ش) که نشان می‌دهد هر دو مفسر در این موضوع، بسیاری از آیات قرآن را تأویل کرده‌اند.

۷- پایان‌نامه کارشناسی ارشد «پیش‌فرض‌های کلامی و ترجمه صفات خداوند در قرآن کریم» از اشکان راد (۱۳۹۷ ش) در این نویسه‌ی انگلیسی زبان، ترجمه آیاتی از قرآن مجید شامل صفات و اعمالی در ارتباط با خداوند، واکاوی و نحوه مواجهه ۱۲ مترجم فارسی زبان و ۱۸ مترجم انگلیسی زبان با این آیات بر اساس مدل فرحزاد بررسی شده است. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که در ۷۰ درصد از موارد، ترجمه انسان‌وار و در ۳۰ درصد دیگر ترجمه نوانسان‌وار از این واژه‌ها ارائه شده و تفاوت قابل ملاحظه‌ای بین ترجمه‌های انگلیسی و فارسی در خصوص گرایش به نوانسان‌وارگی در ترجمه این آیات دیده می‌شود.

۸- مقاله «بازنمایی تصویر انسان‌وار و نوانسان‌وار از خدا در ترجمه‌های انگلیسی و فارسی قرآن مجید (مورد پژوهی ید و ساق)» از دکتر میرسعید موسوی رضوی و اشکان راد (۱۳۹۷ ش) که به بررسی تأثیر مبانی کلامی و فلسفی مترجمان در ترجمه‌ها پرداخته است.

۹- پایان‌نامه کارشناسی ارشد «تأثیر آراء فقهای شیعه بر ترجمه‌های معاصر آیات الاحکام» از سید علی اصغر میر علی اکبری (۱۳۹۸ ش). این پژوهش تنها به بررسی آیات الاحکام در محدوده ترجمه‌های معاصر اختصاص دارد.

تفاوت پژوهش‌های پیش‌گفته با نوشتار حاضر، اولاً در انتخاب دامنه‌ی آیات، ثانیاً تعداد مترجمان و ثالثاً در پیاده‌سازی مدل فرحزاد است. توضیح آن‌که این نوشتار، آیات دربردارنده صفات منفی‌نمای خداوند (مکر، اسف، انتقام و استهزاء) را برگزیده و با صرف نظر از ترجمه‌های انگلیسی زبان به مقایسه مترجمان کهن و معاصر از فرقه‌های مختلف شیعه و سنی می‌پردازد و علاوه بر الگو قرار دادن مدل فرحزاد در تحلیل، عملکرد تعداد بیشتری از مترجمان دوره کهن، میانه و عصر جدید را با یکدیگر مقایسه می‌کند. و به طور مشخص در پی پاسخ به این پرسش است که باورهای کلامی مترجمان چگونه در انتخاب واژگان منعکس می‌شود؟ با این توضیح، در این نوشتار، بدون نظر به دو سطح پیرامنی و نشانه‌ای، تنها متن مبدأ و مقصد به لحاظ گزینش‌های واژگانی تحلیل می‌شود.

۱- گفتاری در باب صفات خبری خداوند

شناخت خداوند و صفات او، از مباحث بسیار مهم در ادیان الهی است. تا به آن جا که حتی ملحدان و منکران خدا نیز برای اثبات گمان‌شان در پی یافتن تناقضاتی برای صفات منسوب به خدا برآمدند.

در بین صاحب‌نظران مسلمان، دو دیدگاه کلی در این باره وجود دارد: برخی معتقدند خداوند صفت ندارد؛ درحالی که اکثریت، خداوند را دارای صفات می‌دانند (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱/ ۱۰۴) و رویکردهای متفاوتی در تقسیم‌بندی این صفات دارند که رایج‌ترین آنها، تقسیم به ثبوتی / سلبی، جمالی / جلالی و ذاتی / فعلی است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۶/ ۱۱۸-۱۲۲؛ سبحانی، ۱۴۱۲: ۸۲/۱).

صفات خبری خداوند از مشهورترین مباحث حوزه‌ی صفات الهی است؛ زیرا بیشترین آیات مُتشابهی که در ایجاد نحله‌های کلامی مؤثر بوده، آیات این حوزه است. صفات خبری خداوند، ویژگی‌هایی انسانی است که به او نسبت داده می‌شود. (اشعری، ۱۴۰۰: ۵۲۱) صفاتی که به نوعی، تشبیه خداوند به مخلوقات است. این صفات به دو نوع مثبت / منفی، قابل تفکیک است.

صفات خبری مثبت مانند داشتن وجه، دست، ساق، حرکت کردن و آمدن در قیامت، یا قابل رؤیت بودن و صفات خبری منفی‌نما، صفاتی با بار معنایی منفی و حاکی از ویژگی‌های ناشایست انسانی است؛ همچون مکر، خدعه، انتقام، نسیان و استهزاء. (نراقی، ۱۳۷۸: ۲۴۵ و ۲۸۷)

۲- گفتاری در باب تفاوت نظر متکلمان فرّاق مختلف در باب تجسیم

خداوند در آیاتی، فعل آمدن را به خود نسبت می‌دهد^۱ یا داشتن ید و دست^۲ یا داشتن چشم^۳ یا داشتن ساق^۴ را برای خود مطرح می‌کند یا برخورداری از کرسی و مکان^۵ برای او اثبات می‌شود. این موارد، همگی آیات متشابه و از صفات خبری و موهن تشبیه با خلق است.

امامیه با نظر به آیه: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ (شوری/۱۱) و آیه: لَا تَذَرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ (انعام/۱۰۳) آیات فوق را متشابه می‌داند و آنها را تأویل می‌کند یا به دیگر بیان به مناسبت و شرایط صدر و ذیل آیه، آن را به معنای خاصی که هیچ تشابهی با خلق نداشته باشد، تفسیر می‌کند اما عده‌ای از متکلمان از این آیات، رؤیت و مجیء و تجسیم را تصور کرده یا به آن معتقد شدند. مشبّهه و مجسمه - گروهی از اهل حدیث - صفات خبری را با همان انسان‌وارگی به خداوند نسبت می‌دهند و نگاه جسم‌انگارانه به خدا دارند (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۹۵/۲). تکیه‌گاه اصلی این گروه، ظاهر آیات فوق است. آنان نگاه ظاهر‌گرایانه به صفات خبری منسوب به خدا دارند و از ظاهر آیات عدول نمی‌کنند.

در مقابل، اهالی اعتزال که توحید را نخستین اصل از اصول پنج‌گانه خود قرار داده‌اند. برآنند که خداوند نه جسم است و نه عرض، و به هیچ‌یک از حواس پنج‌گانه در نمی‌آید، در دنیا و آخرت دیده نمی‌شود، در حیّز و مکان در نمی‌آید و لم یزل و لا یزال است. واجب الوجود بوده و هر چیز غیر از او ممکن الوجود است. (نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۹: ۸۹)

۱. مانند: وَ جَاءَ رَبُّكَ وَ الْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا (فجر/۲۲) هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ (بقره/۲۱۰) هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ (انعام/۱۵۸).

۲. بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ (مائده/۶۴) قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِدَيِّ (ص/۷۵) إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ (فتح/۱۰)؛ وَ الْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَ السَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ (زمر/۶۷) فَسُبْحَانَ الَّذِي يَبْدِئُ مَلَكُوتَهُ كُلُّ شَيْءٍ وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (یس/۸۳).

۳. تَجَرَّى بِأَعْيُنِنَا (قمر/۱۴) وَ لَتَنْصَعَنَّ عَلَيَّ عَيْنِي (طه/۳۹) وَ اصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا وَ اصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا (الطور/۴۸).

۴. يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَ يُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ (قلم/۴۲)

۵. وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ (بقره/۲۵۵) ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ (تکویر/۲۰).

۳- گفتاری در باب تفاوت نظر متکلمان فریق مختلف در باب ذات الهی و صفات

او

این بخش مروری است بر دیدگاه معتزله، اشاعره و ماتریدیه، امامیه و اشعریان در باب توحید ذات و صفات.

معتزله براین باورند که خداوند صفاتی دارد که عین ذات اوست و در تبیین صفات خبری نباید در دام تشبیه و تجسیم افتاد؛ بلکه باید فرازهای موهم تشبیه و تجسیم خداوند را تأویل کرد. آنچه مورد توجه اکید معتزله است، توحید صفاتی است. آنها هر گونه صفت زائد بر ذات را از خداوند نفی می‌کنند. مخالفان معتزله در توحید صفاتی، «صفاتی» نامیده می‌شوند. صفاتی صفات الهی اعم از صفات ذاتی و فعلی را زائد بر ذات او می‌دانند. (ربانی گلیایگانی، ۱۳۸۵: ۱۴). لازم به ذکر است که جریان اشاعره که از طرفدار جدی زیادت صفات بر ذات است، (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۳۵/۱) نظریه معتزله در توحید صفاتی را، انکار صفات خداوند از ذات او یا نیابت ذات او از صفاتش معرفی می‌کند؛ درحالی که این عقیده حتی اگر قابل انتساب به عده‌ای باشد؛ هرگز از عقاید عمومی معتزله نبوده است. (همان).

اما ماتریدیه و اشاعره، دو جریان معتدل‌تری هستند که بین اهل حدیث و معتزله قرار دارند. اشاعره در تعریف توحید، بر خلاف معتزله که به توحید افعالی اهتمام می‌ورزند، به توحید ذاتی تصریح دارند. ابوالحسن اشعری پیشوای اشاعره که در پایان قرن سوم و ابتدای قرن چهارم، علم کلام جدیدی میان اهل سنت رواج داد، او برخلاف معتزله، به قدم قرآن و تفاوت بین ذات و صفات خدا و ضرورت رؤیت خداوند در آخرت قائل شد. (اشعری، علی بن اسماعیل، ۱۴۱۴: ۵۶)

شهرستانی دیدگاه اشعریان را در تبیین توحید این گونه بیان می‌کند: «اصحاب ما می‌گویند واحد که به آن شیء گفته می‌شود، در ذات خود قسمت‌پذیر نبوده و شرکت را نمی‌پذیرد؛ از این رو خداوند در ذاتش واحد است. هیچ کس مثل او نیست و در صفاتش واحد است. هیچ کس شبیه او نیست و در افعالش واحد است. هیچ کس شریک او نیست.» (نهایه الاقدام، ۹۰)

امامیه اصلی‌ترین توحید را توحید در احدیت به معنای عدم ترکیب در ذات خداوند

می‌داند. هو الاول در اوصاف خداوند یعنی او به تمام معنا اول است و غیر از او، هر چه باشد، بعد از اوست. لذا امامیه هیچ ترکیبی که بخواهد خداوند را محدود کند، نمی‌پذیرد (سبحانی، ۱۳۷۰، ۳۰/۲). با این توضیح، هیچ ترکیبی در ذات خداوند وجود ندارد. حتی ترکیب از وجود و ماهیت و همینطور ترکیب از وجود و عدم، پس خداوند، سراسر هستی و اصل الوجود است. لازمه این معنا این است که وجود نامتناهی است که عدم در ذاتش راه ندارد تا بخواهد او را محدود کند. پس هم عقل و هم نقل این معنا را اثبات می‌کند که تمام ترکیب‌ها از خداوند بیرون است؛ بنابراین توحید به معنای احدیت ذات و عدم ترکیب در ذات الهی، علت یگانگی ذات و عدم شریک برای ذات است. (همان، ۲: ۳۱).

اهالی اعتزال توحید را نخستین اصل از اصول پنج‌گانه خود قرار داده‌اند. یکی از متفکران معتزلی قاضی عبدالجبار در تبیین توحید فقط به دو مرتبه توحید ذاتی و صفاتی پرداخته است و می‌گوید: «توحید در اصطلاح متکلمان آن است که ما به یگانگی خداوند اعتقاد داشته باشیم و غیر او را در صفاتی که فقط او مستحق آن است، شریک قرار ندهیم.» (راشدی‌نیا، ۱۳۸۴، ۸۰)

۴- گفتاری در باب صفات خبری منفی نمای خداوند

به کار رفتن صفات خبری منفی نمای خداوند که از هر گونه نقص و ردیلت به دور است معرکه آراء متکلمان و مترجمان است؛ صفاتی همچون استهزاء کردن «اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ» (بقره/۱۵) خدعه و نیرنگ کردن «إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ» (نساء/۱۴۲)، مکر کردن «وَمَكْرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ» (آل عمران/۵۴) تأسف خوردن «فَلَمَّا أَسْفَوْنا انْتَقَمْنَا مِنْهُمْ» (زحرف/۵۵) اذاء شدن «إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ» (احزاب/۵۷) غضب کردن «لَا تَتَوَلَّوْا قَوْمًا غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ» (ممتحنه/۱۳) لعنت کردن «بَلْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ» (بقره/۸۸) چگونگی مواجهه مترجمان با فرازهایی همچون آیات فوق چگونگی ظهور این صفات از خداوند در نظرگاه ایشان را نشان می‌دهد.

طبرسی در پاسخ به علت انتساب این صفات منفی نما به خداوند می‌نویسد: «وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَسْخَرُ وَلَا يَسْتَهْزِئُ وَلَا يَمْكُرُ وَلَا يُخَادِعُ وَكَتَبَهُ عَزَّوَجَلَّ يُجَازِيهِمْ جَزَاءَ السُّخْرِيَّةِ وَجَزَاءَ

الاسْتِهْزَاءِ وَ جَزَاءِ الْمَكْرِ وَ جَزَاءِ الْخَدِيعَةِ تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يَقُولُ الظَّالِمُونَ عُلوًّا كَبِيرًا (طبرسی، احمد بن علی، ۱۳۸۱: ۴۱۱/۲) یعنی خداوند، جزاء خدعه، جزاء سخریه، جزاء مکر یا جزاء نسیان را در مقام مجازات، به آنها می‌دهد. به این ترتیب از نگاه طبرسی درواقع فعل الهی در مقام جزاء، طوری برای آنها ظاهر می‌شود، که جزاء فعل سخریه، خدعه و مکر را به گونه‌ای که لایق آنند، مشاهده می‌کنند. اما در بین نحله‌های کلامی اهل حدیث امثال این افعالی را که نوعی ذمّ به ساحت حقّ تعالی را به دنبال دارد، به ظاهرش معنا می‌کنند و قائلند این افعال از خداوند صادر می‌شود هر چند خداوند را به اسمائی مانند مُسْتَهْزِء یا ناسی یا ماکر یا خادع، متّصف نمی‌کنند، (آلوسی، ۱۴۲۶: ۱۶۱/۱).

۴-۱. چگونگی ترجمه صفت خبری تأسف و انتقام برای خداوند

از صفات خبری خداوند که در شمار آیات متشابه است، می‌توان به صفت خبری تأسف و انتقام اشاره کرد:

فَلَمَّا آسَفُونَا انْتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَاهُمْ أَجْمَعِينَ (زخرف / ۵۵)

ترجمه‌های اهل سنت:

طبری: و چون به اندوه آوردند ما را، کینه کشیدیم از ایشان.

سورآبادی: چون به خشم آوردند ما را، کین کشیدیم از ایشان.

دهلوی / میدی: پس آنهنگام که به خشم آوردند ما را، انتقام کشیدیم از ایشان.

نسفی: چون سزای غضب ما شدند، عقوبت کردیم‌شان.

خرمدل: هنگامی که ما را (با افراط در فساد و استمرار در طغیان) بر سر خشم آوردند، از آنان انتقام گرفتیم.

انصاری: پس هنگامی که [به اعتبار غایت] ما را خشمگین ساختند، از آنان انتقام گرفتیم.

(طبری این واژه را کینه کشیدن و سورآبادی، دهلوی، میدی، خرم‌دل و انصاری انتقام کشیدن و نسفی، عقوبت کردن معنا کرده‌اند.

ترجمه‌های شیعی:

معزّی / مشکینی / مجتبوی / گرمارودی / فولادوند / سراج / ابوالفتح رازی / الهی / قمشه‌ای / صالحی نجف آبادی / خرمشاهی / کوشا: پس چون ما را به خشم آوردند، از آنان انتقام گرفتیم.

سراج: پس آن دم که فرعونیان به خشم آوردند ما را، انتقام کشیدیم از ایشان. بهبودی: چون خشم ما را برافروختند، از آنان انتقام ناسپاسی و نافرمانی آنان را گرفتیم فیض الاسلام: پس چون ما را (به سبب تجاوز از حدّ و اندازه در معصیت و گناه) خشمگین ساختند، از رحمت و مهربانی ما بی بهره شدند. صالحی نجف آبادی / خرمشاهی / کوشا، سراج و بهبودی این واژه را انتقام گرفتن و فیض الاسلام دوری و بی بهره شدن از رحمت الهی ترجمه کرده است.

جدول ۱ (ترجمه واژه اَسْفُونَا در آیه ۵۵ سوره زخرف)

نام مترجم	واژه انتخابی
نسفی	سزای غضب ما شدند
طبری	به اندوه آوردند ما را
بقیه مترجمان	به خشم آوردند/ بر سر خشم آوردند/ خشمگین ساختند

جدول ۲ (ترجمه واژه اَنْتَقَمْنَا در آیه ۵۵ سوره زخرف)

نام مترجم	واژه انتخابی
طبری و سورآبادی	کینه کشیدیم
نسفی	عقوبت کردیم
فیض الاسلام	از رحمت بی بهره کردیم
بهبودی	انتقام ناسپاسی و نافرمانی را گرفتیم
بقیه مترجمان	انتقام گرفتیم

مترجمان در برگردان واژه (اَسْفُونَا) عبارات متفاوتی برگزیدند:

- ۱- اغلب مترجمان معادل "به خشم آوردن" را برگزیدند.
- ۲- طبری معنای "به اندوه آوردن" را انتخاب کرده است.

۳- نسفی از معنای ظاهری عدول کرده و به گونه‌ای ترجمه کرده تا مفهوم غضب را از ساحت خداوند منزّه بدارد. غیر از نسفی، دیگر مترجمان، خشمگین کردن یا اندوهناک شدن را به خداوند نسبت دادند!

خلیل بن احمد، اُسف را به معنای اندوه و غضب گرفته است (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۳۱۱/۷) و زبیدی هم می‌نویسد: اُسف، شدت حزن را گویند (زبیدی، ۱۳۸۵ ق: ۸۱/۱۲) راغب بین دو معنای حزن و غضب جمع کرده می‌نویسد: اُسف یعنی حزن و غضب با هم، و هر کدام از این معانی گاهی به جای هم به کار می‌روند. حقیقت معنای اُسف به جوش آمدن یا تغییر حرارت و حرکت خون در قلب است، برای انتقام گرفتن در حالت خشم (راغب اصفهانی، ۱۴۱۴: ۱۷۲/۱).

اُسف نسبت به خداوند عذاب و سخط الهی است چنان که حبّ، تفضل و نعم او است، زیرا خداوند محل حوادث نیست و تغییر در ساحت قدس او روا نیست. اِنْتَقَمْنَا مِنْهُمْ انتقام اخذ به ظلم است (طیب اصفهانی، ۱۳۸۲ ق، ۵۲۲/۱۲).

یکی از مترجمان معاصر قائل است که خشم و کین درباره خدا به معنای اراده کفر و مجازات از سوی اوست (کوشا، ص ۴۹۳). طباطبایی در این باره معتقد است رضایت خدا از اوصاف فعلیه او است، نه ذاتیه. اگر بندگان یک روز نافرمانیش کنند، دچار خشم می‌شود و اگر در روز دیگری اطاعتش کنند راضی می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۹/۵۱۰).

مکارم شیرازی می‌گوید: «در بسیاری از اوصاف و افعال الهی که می‌گوییم خداوند، گنهکاران را «غضب» می‌کند، در وهله اول این معنا را به ذهن متبادر می‌کند که خداوند - العیاذ بالله - همچون یک شخص غضبناک با انسان رفتار می‌کند، در حالی که خشم و غضب که به معنی هیجان نفس آدمی است، در مورد خدا هرگز صدق نمی‌کند؛ زیرا خشم در انسان یک نوع هیجان و برافروختگی درونی است که سرچشمه حرکات تند و شدید و خشن می‌شود، و نیروهای وجود انسان را برای گرفتن انتقام، بسیج می‌کند، ولی در مورد پروردگار هیچ یک از این مفاهیم وجود ندارد، بلکه خشم الهی به معنای برچیدن دامنه رحمت و دریغ داشتن لطف از کسانی است که مرتکب اعمال زشتی شده اند. (مکارم، ۱۳۸۶: ۷۲ و ۷۸)»

به نظر می‌رسد این آراء مبتنی بر روایت امام صادق (ع) باشد: «... قَرْضَاهُ ثَوَابُهُ وَ سَخَطُهُ عِقَابُهُ مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ يَدْخُلُهُ فَيُهَيِّجُهُ وَ يَنْقُلُهُ مِنْ حَالٍ إِلَى حَالٍ لِأَنَّ ذَلِكَ مِنْ صِفَةِ الْمَخْلُوقِينَ الْعَاجِزِينَ الْمُحْتَاجِينَ» (کافی، ۱۴۰۷، ق، ج ۱، ص ۱۱۰). به این معنا که رضای او پاداش دادن او است و خشمش کیفر کردن او، بی آنکه چیزی در او تأثیر کند و او را به هیجان آورد و از حالی به حالی بگرداند، زیرا این از صفات مخلوق درمانده و نیازمند است).

انتقام از ریشهٔ نقم به معنای انکار کردن است (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۵/ ۱۸۱؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۲/ ۵۹۰). انتقام را به معنای اکراه نیز گرفته‌اند (طریحی، ۱۳۷۵: ۶/ ۱۸۰). لغت‌شناسان تصریح کرده‌اند زمانی که این واژه متعدی به کار رود به معنای عقوبت است. (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۵/ ۱۸۱؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۲/ ۵۹۰)

فخر رازی از اشاعره، انتقام را به معنای عقوبت و کیفر دادن دانسته و منتقم بودن خداوند را به این معنا که خداوند فاعل انتقام است، می‌شمرد (فخر رازی: ۱۴۲۰: ۷/ ۱۳۴). علامه طباطبایی انتقام خداوند را به معنای مجازات گناهکار بر انجام گناه می‌داند، چون ذات باری تعالی منزله از آن است که از اعمال بندگان متأثر شود و سود یا زیانی را ببیند (علامه طباطبایی: ۱۴۱۷: ۳/ ۱۰).

ملاحظه می‌شود در بین ترجمه‌های شیعی و سنی تفاوت قابل ملاحظه‌ای نیست.^۱ حتی سورآبادی که او را در شمار کرامیان می‌دانند در ترجمهٔ واژگان انتقام و تأسف و نسبت دادن آن دو به خدا همانند دیگر مترجمان عمل کرده است. فیض الاسلام بر خلاف بقیه مترجمان با انتخاب عبارت بی‌بهره کردن از رحمت، وصف انتقام را به خداوند نسبت نداده و از تعبیر لطیف‌تری استفاده کرده است.

۱. نیز ترجمه‌ی آیات: اعراف/ ۱۳۶ - حجر/ ۹ - روم/ ۴۷ - زخرف/ ۲۵ را ببینید.

۲-۴. چگونگی ترجمه صفت خبری مکر برای خداوند: وَمَكْرُؤًا و مَكَرَ اللَّهُ و اللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ (آل عمران/ ۵۴)

ترجمه‌های اهل سنت:

میبدی/ طبری: و مکر ساختند آن جهودان و مکر ساخت خدا و اللَّهُ بهتر همه ماکران است.

اسفراینی/ نسفی: و تدبیر مخالفت ساختند و مکافات کرد ایشان را خدا بر مکر، و خدا بزرگترین مکافات کنندگان است.

سورآبادی: و بسگالیدند و تدبیر کرد خدا در نجات او (عیسی (ع)) و هلاکت آن گروه و خدا بهین تدبیر کنندگان است در هلاکت دشمنان و نصرت دوستان. انصاری: و مکر ورزیدند و خداوند [نیز در برابر مکر آنان] مکر ورزید و خداوند بهترین مکرانگیزان است.

خرمدل: و (یهودیان و دشمنان مسیح برای نابودی او و آئین آسمانی) نقشه کشیدند، و خداوند (هم برای حفظ او و آئین آسمانی) چاره جویی کرد؛ و خداوند بهترین چاره جویان است.

ترجمه‌های شیعی:

ابوالفتوح رازی: مکر و حيله کردند و کرد نیز خدا، و خدا بهترین ماکران است. مجتبوی/ فولادوند: آنها (جهودان) نیرنگ ساختند- برای کشتن عیسی - و خدا هم [به سزایشان] نیرنگ ساخت و خدا بهترین نیرنگ‌سازان است. گرمارودی: و (بنی اسرائیل) نیرنگ ورزیدند و خداوند تدبیر کرد و خداوند بهترین تدبیر کنندگان است.

سراج/ مشکینی: (کافران در باره کشتن عیسی) حيله کردند و حيله (ایشان را تلافی) کرد خدا و خدا بهترین مکافات دهنده است.

الهی قمشه‌ای: یهود با خدا مکر کردند و خدا هم در مقابل با آنها مکر کرد، و خدا از همه بهتر تواند مکر کرد.

بهبودی: دشمنان عیسی برای قتل او چاره جویی کردند و خداوند رحمان برای نجات

عیسی چاره‌جویی کرد و خدا در چاره‌جویی و شکست طرح دشمنان قوی‌ترین است. معزی: و مکر کردند و مکر کرد خدا و خدا است بهترین مکرکنندگان. فیض‌الاسلام: و خدا هم مکر نمود (جزای مکرشان داد به اینکه عیسی را به آسمان برد و کسی را که کفار را بر کشتن او راهنما بود به صورت آن حضرت جلوه داد تا او را به جای عیسی گرفتند و به دار آویختند). و خدا بهترین (تواناترین) مکرکنندگان است (بر زیان رساندن به کسی که می‌خواهد به دوستان او زیان رساند) خرمشاهی: و [مکران] مکر ورزیدند و خداوند هم [در پاسخشان] مکر در میان آورد، و خداوند بهترین مکرانگیزان است. کوشا: و یهودیان برای کشتن عیسی نقشه کشیدند و خدا نیز برای حفظ او چاره‌سازی کرد و خدا بهترین چاره‌سازان است.

جدول ۳ (ترجمه فعل مَکَرَ اللهُ، در آیه ۵۴ سوره آل عمران)

نام مترجم	واژه انتخابی
میبیدی / طبری / معزی / ابوالفتوح رازی	خدا مکر کرد
فیض‌الاسلام / خرمشاهی / سراج / مشکینی / اسفراینی / نسفی / الهی قمشه‌ای / مجتبی / فولادوند / انصاری	خدا جزای مکر را داد / حیلۀ ایشان را تلافی کرد / پاسخ مکرشان را داد / به سزای شان نیرنگ ساخت
بهبودی / کوشا / گرمارودی / خرمدل	خدا چاره‌سازی و تدبیر کرد

جدول ۴ (ترجمه واژه ماکرین در آیه ۵۴ سوره آل عمران)

نام مترجم	واژه انتخابی
فیض‌الاسلام / خرمشاهی / معزی / الهی قمشه‌ای / رازی / انصاری / میبیدی	ماکر / مکرانگیز / مکرکننده
/ سراج / مشکینی / اسفراینی / نسفی	مکافات دهنده
بهبودی / کوشا / گرمارودی / خرمدل / مجتبی / فولادوند / سورآبادی	چاره‌ساز / تدبیرکننده / نیرنگ‌ساز

ترجمه صفت خبری مکر الهی به سه گونه انجام شده است:

۱- میبیدی، طبری، معزی و ابوالفتوح رازی واژه مکر را ترجمه نکرده‌اند.

۲- فیض الاسلام خرمشاهی، سراج، مشکینی، اسفراینی، نسفی، الهی قمشاهی، مجتبی، فولادوند و انصاری معادل جزای مکر، تلافی کردن، پاسخ مکر را دادن را برگزیدند.

۳- بهبودی، کوشا، گرمارودی، انصاری و خرمدل مفهوم چاره‌سازی و تدبیر را انتخاب کردند.

برخی لغویان معنای اولیه مکر را چاره‌جویی دانسته‌اند (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۵، ۳۷۰) برخی هم قائلند مکر یعنی منصرف کردن دیگری از آنچه قصد کرده که ممکن است ممدوح یا مذموم باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق: ۷۷۲). و برخی دیگر معنای این واژه را خدعه دانسته‌اند (ابن منظور ۱۴۱۴ ق: ۵/۱۸۴).

قرآن کریم در ۶ مورد، مکر را به خداوند متعال نسبت داده است.^۱ عده‌ای معتقدند مکر خداوند به جزای ماکر است. (طباطبایی، ۱۳۹۷: ۲۰۲/۸) برخی مکر الهی را استدراج دانسته‌اند. (طریحی، ۱۳۷۵: ۴۸۳/۳)

مکر الهی به‌خلاف سُخریه، می‌تواند در دنیا صورت گیرد؛ به عبارتی تدبیر یا جزای مکر که خود، مکر الهی است، می‌تواند هر دو در دنیا صورت گیرد؛ با این حال بعضی مترجمان شیعه و سنی، با ترجمه تحت اللفظی، مکر و نیرنگ را به خداوند نسبت دادند. به هر حال مکر اگر به ساحت ربوبی نسبت داده شود، بهتر است تدبیر کردن یا جزای مکر را دادن برای ترجمه انتخاب شود.

در آیاتی از قرآن، صفاتی چون مکر و کید و خدعه به ذات اقدس الهی نسبت داده شده است. درحالی‌که بنا به عقیده امامیه ساحت الهی از نسبت دادن این گونه امور به مفهوم رایج آنها در میان انسان‌ها منزّه است و این معانی برای خداوند به معنای حقیقی خود به کار نرفته‌اند.

۱. ن ک: اعراف/۹۹- انفال/۳۰- یونس ۲۱- رعد/۴۲- ابراهیم ۴۶- نمل ۵۰/

۳-۴. چگونگی ترجمه صفت خبری استهزاء: اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ (بقره/ ۱۵)

صفت خبری دیگری که بار منفی دارد و در قرآن به خدا نسبت داده شده استهزاء است.

ترجمه‌های اهل سنت:

طبری/ میبیدی: خدای افسوس کند بر ایشان.
انصاری/ دهلوی: خداوند آنان را به ریشخند می‌گیرد.
سورآبادی: خدای مکافات استهزاء ایشان باز کند.
اسفراینی: خدای، تعالی، مکافات کند بر آن استهزاء ایشان را.
نسفی: خدای تعالی جزای استهزای ایشان به سزا به ایشان برساند.
خرمدل: خداوند ایشان را مسخره می‌نماید.

ترجمه‌های شیعی:

ابوالفتح رازی: خدای فسوس دارد به ایشان.
الهی قمشه‌ای: خدا به ایشان استهزاء کند.
مشکینی: خدا هم آنها را (در قیامت) مسخره خواهد کرد.
مجتبوی/ معزی/ گرمارودی/ فولادوند: خداوند آنها را ریشخند می‌کند.
فیض الاسلام/ سراج: خدا (هم) ایشان را استهزاء می‌کند. (آنان را بر اثر استهزائشان به کیفر می‌رساند).
صالحی و خرمشاهی و کوشا: خداست که ریشخندشان می‌کند.

جدول ۴ (ترجمه صفت خبری اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ منسوب به خداوند در آیه ۱۵ سوره بقره)

نام مترجم	واژه انتخابی
صالحی/خرمشاهی/کوشا/رازی/مجتبوی/معزی/ گرمارودی/ فولادوند/ خرمدل/ انصاری/ دهلوی	مسخره می‌کند/به ریشخند می‌گیرد
الهی قمشه‌ای	استهزاء می‌کند (بدون ترجمه)
فیض الاسلام/ سراج/ نسفی/ اسفراینی/ سورآبادی	به کیفر و جزای استهزاء، مکافات می‌کند

مترجمان صفت خبری استهزاء را برای خدا به سه گونه ترجمه کرده‌اند:

۴- بدون ترجمه و به کارگیری خود واژه.

۵- اغلب مترجمان معادل‌های مسخره و ریشخند کردن را برگزیدند.

۶- برخی استهزاء الهی را به معنای مکافات و جزا دانسته‌اند.

استهزاء از ریشه هزء به معنای مسخره کردن آمده است. (فراهیدی : ۴: ۷۵؛ ابن‌منظور: ۱: ۱۸۳) راغب اصفهانی ضمن آنکه هزء را به معنای مزاح پنهانی می‌داند، استهزاء نسبت به خداوند را صحیح نمی‌داند و آن را به معنای مجازات استهزاء و تمسخر کافران گرفته است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ۱/۸۴۱). خوار و ذلیل کردن و جزای گناه نیز معنای دیگری است که طریحی به آن اشاره کرده است. (طریحی، ۱۳۷۵: ۴۷۷، ۱)

مصطفوی اصل واژه هزء را مطلق تحقیر و اهانت بدون توجه به سبب آن دانسته است. پس استهزاء به معنای طلب تحقیر است به هر وسیله‌ای که رخ دهد چه به خود یا دیگران (مصطفوی ۱۳۶۰: ۱۱/۲۵۶).

طبری قول صحیح را این نکته می‌داند که استهزاء منافقان در قیامت روی می‌دهد به این نحو که آنها را در دنیا به احکام مسلمانان ملحق می‌کند و اینها می‌پندارند که در قیامت هم با مسلمانان اهل نجات خواهند بود، وانگهی آنها را در قیامت وارد صف کفار می‌کند و این گونه آنها را استهزاء می‌کند. شبیه این معنا را مترجمانی از شیعیان نیز ارائه کرده‌اند و استهزاء را جزای سخریه می‌دانند. یعنی آنچه که آنها را مفتضح می‌کند این است که آنها به گمان اینکه مسلمانان را مسخره کرده‌اند، چون خودشان را در صف آنها جا زدند و احکام خوب مسلمانان را در دنیا با خود حمل می‌کنند، به این پندار هستند که در آخرت هم می‌توانند به راحتی خود را در صف مسلمانان جا بزنند؛ اما خداوند آنها را در قیامت به سخریه می‌گیرد و آنها را در صف کفار محشور می‌کند. لذا اینها وامی‌نهند و متحیر می‌شوند، اینجاست که مؤمنان به آنها می‌خندند: **فَالْيَوْمَ الَّذِينَ آمَنُوا مِنَ الْكُفَّارِ يَضْحَكُونَ** (مطففین/۳۴).

در میان مترجمان فیض الاسلام، سراج، نسفی، اسفراینی و سورآبادی با انتخاب معادل مکافات به جزای استهزاء در انتقال و انعکاس باور کلامی در ترجمه نزدیک‌ترند.

نتیجه‌گیری

برخی ترجمه‌ها آمیخته‌ای از تفسیر و ترجمه‌اند؛ اما در ترجمه‌های تحت‌اللفظی و امین، وظیفه مترجم در برخورد با آیات چیزی فراتر از برگرداندن واژه‌ها از مبدأ به مقصد نیست و دخالت دادن مفاهیم کلامی در ترجمه، فراتر از حوزه کاری مترجم است؛ بنابراین:

۱- تنها ترجمه‌های تفسیری به دلیل بهره‌مندی از روش ترجمه تفسیری، انعکاس باور کلامی مترجم بوده‌اند.

۲- تفاوت قابل ملاحظه‌ای میان ترجمه‌های شیعی و سنی در سه آیه انتخاب شده ملاحظه نمی‌شود.

۳- با توجه به نبود اختلاف میان تفاسیر امامیه و فرق اهل سنت، به تبع تفاوتی میان ترجمه‌های معتزله، اشاعره و ماتریدیه نیز نخواهد بود.

در این جستار با بررسی ترجمه‌هایی از قرآن کریم با روش‌های تحت‌اللفظی، آزاد و تفسیری در سه آیه می‌توان یافته‌های زیر را برشمرد: تفاوت قابل ملاحظه‌ای میان ترجمه‌های شیعی و سنی در سه آیه انتخاب شده ملاحظه نمی‌شود. گاهی مترجمان همان واژه عربی را بدون ترجمه ذکر کرده‌اند. و برخی ترجمه‌ها هم آمیخته‌ای از تفسیر و ترجمه‌اند. گرچه وظیفه مترجم در برخورد با آیات چیزی فراتر از برگرداندن واژه‌ها از مبدأ به مقصد نیست و دخالت دادن مفاهیم کلامی در ترجمه، فراتر از حوزه کاری مترجم است. تنها ترجمه‌های تفسیری به دلیل بهره‌مندی از روش ترجمه تفسیری در انعکاس باور کلامی در ترجمه موفق‌تر از بقیه بوده هر چند در مواردی تطویل و زیاده‌گویی در این گونه ترجمه‌ها همچون ترجمه فیض الاسلام نیز به چشم می‌خورد.

فهرست منابع

- ۱- اسفرائینی، شهفو ربن طاهر (۱۳۷۵ش). تاج التراجم فی تفسیر القرآن للاعاجم. تهران: انتشارات شرکت انتشارات علمی و فرهنگی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، دفتر نشر میراث مکتوب.
- ۲- اشعری، علی بن اسماعیل (۱۴۱۴ق)، الابانۀ عن اصول الدیانۀ، بیروت، دار النفائس.
- ۳- پاکتچی، احمد. (۱۳۹۲ش). ترجمه شناسی قرآن کریم: رویکرد نظری و کاربردی (مطالعه از سطح واژگان تا ساخت جمله)، تهران: دانشگاه امام صادق.
- ۴- خرمدل، مصطفی. (۱۳۷۰ش). ترجمۀ تفسیر نور. تهران: انتشارات احسان.
- ۵- خرمشاهی، بهاء الدین. (۱۳۷۵ش). قرآن کریم با ترجمۀ فارسی، تهران: انتشارات نیلوفر.
- ۶- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۹۶۱ م). مفردات الفاظ القرآن، بیروت: مکتبۀ المصطفی البابی الحلبی.
- ۷- رازی، ابوالفتح (۱۳۷۱ش). روض الجنان و رّوح الجنان فی تفسیر القرآن، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- ۸- ربانی گلپایگانی، علی، (۱۳۸۵ش)، فرق و مذاهب کلامی، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی.
- ۹- سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۳۷۰ش) بحوث فی الملل و النحل. قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
- ۱۰- سورآبادی، ابوبکر عتیق بن محمد. (۱۳۸۰ش). تفسیر سورآبادی، تهران: انتشارات فرهنگ نشر نو.
- ۱۱- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۳۶۴ش)، الملل و النحل، تحقیق محمد بدران، قم، الشریف الرضی.
- ۱۲- صدرالدین شیرازی (۱۹۸۱م)، الحکمۀ المتعالیۀ فی الاسفار العقلیۀ الاربعۀ، بیروت، دار احیاء التراث.
- ۱۳- صدرالدین شیرازی (۱۳۶۳ش) مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسۀ تحقیقات فرهنگی.

- ۱۴- الطباطبائی، السید محمد حسین (۱۳۹۷ش)؛ المیزان فی تفسیر القرآن، دار الکتب الاسلامیه، طهران، الطبعة الثالثة.
- ۱۵- طبرسی، علی بن احمد، (۱۳۸۱ش) الاحتجاج، مترجم: جعفری، بهزاد، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ۱۶- طوسی، خواجه نصیر الدین، (۱۳۸۹ش) کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد علامه حلی، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرّسین حوزه علمیه قم.
- ۱۷- مجتبی، سید جلال الدین، (۱۳۸۸ش). قم: مؤسسه فرهنگی و اطلاع‌رسانی تبیان.
- ۱۸- مجتهد شبستری، محمد. (۱۳۷۷ش). هرمونیک، کتاب و سنت. تهران: انتشارات طرح نو.
- ۱۹- مصطفوی، حسن (۱۳۶۳ش) التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ۲۰- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۳ش). ترجمه قرآن، قم: دار القرآن الکریم.
- ۲۱- نراقی، احمد، (۱۳۷۸ش) معراج السعادة، قم، هجرت.
- ۲۲- نسفی، عمر. (۱۳۷۶ش). تفسیر نسفی، تهران: نشر سروش.
- ۲۳- نوبختی، حسن بن موسی. (۱۳۵۵ ق) فرق الشیعه، نجف، المطبعة الحیدریه.
- ۲۴- یغمایی، حبیب. (۱۳۳۹ش). ترجمه تفسیر طبری، فراهم آمده در زمان منصور بن نوح سامانیف تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

مقالات

- ۱- بهارزاده، پروین. (۱۳۷۸ش). ترجمه پذیری قرآن کریم، مجله بینات (مؤسسه معارف اسلامی امام رضا(ع))، شماره ۲۴، ۵۲-۷۴.
- ۲- رضا امانی، یسرا شادمان، مصیب مرزبانی (۱۳۹۵ش)، مطالعه معناشناختی امّهات اسماء و صفات الهی و نقد ترجمه‌های فارسی قرآن کریم، ترجمان وحی، شماره ۳۴
- ۳- رضایی اصفهانی، محمد علی. (۱۳۸۴ش). فصلنامه پیام جاویدان، شماره ۶
- ۴- زینلی، روح الله (۱۳۹۶ش)، معناشناسی صفات منفی نمای خداوند در قرآن از دیدگاه فخر رازی و علامه طباطبائی، مشکات، شماره ۱۳۶
- ۵- فرزاد، فرزانه (۱۳۹۰ش). نقد ترجمه ارائه مدل سه وجهی، نشریه پژوهشنامه، شماره ۸۸، ۴۸-۲۹.

- ۶- قریشی، محمد حسین؛ جهانجویان، طاهر. (۱۳۹۱ش). بررسی نمونه هایی از انعکاس ایدئولوژی مترجمان در ترجمه قرآن، نشریه پژوهش های اسلامی، شماره ۸، ۱۲۷-۱۵۶.
- ۷- مختارزاده نیکجه، مهدی و ایازی، سید محمد علی. (۱۳۹۶ش). تأثیر باورهای کلامی بر افزوده های توضیحی مترجمان معاصر قرآن فیض الاسلام و خرم دل، شماره ۸۴، ۱۰۸-۱۳۱.
- ۸- مروتی، سهراب؛ یعقوبی، مینا. (۱۳۹۴ش). بررسی تأثیر پیش فرض های مذهبی بر ترجمه قرآن، نشریه مطالعات قرآنی، شماره ۲۱، ۹۵-۱۰۶.
- ۹- موسوی رضوی، میر سعید؛ راد، اشکان. (۱۳۹۷ش). بازنمایی تصور انسان وار و نایمان وار از خدا در ترجمه های انگلیسی و فارسی قرآن مجید (مورد پژوهی ید و ساق)، مطالعات ترجمه قرآن و حدیث، دوره ۵، شماره ۱۰.
- ۱۰- ناصر، گذشته. (۱۳۸۲ش). ساز و کار تفسیر محکم و متشابه از دیدگاه معرفت شناسی کلامی، مقالات و بررسی ها، شماره ۵، ۵۱-۷۵.

پایان نامه

- ۱- راد، اشکان. (۱۳۹۷ش) پیش فرض های کلامی و ترجمه صفات خداوند در قرآن کریم، پایان نامه کارشناسی ارشد، استاد راهنما: موسوی رضوی، میر سعید، دانشکده زبان های خارجی، دانشگاه علامه طباطبائی.
- ۲- عبادی، ناهید. (۱۳۹۳ش) بررسی فاکتورهای سیاسی، اجتماعی و ایدئولوژیک دخیل در ترجمه قرآن کریم، پایان نامه کارشناسی ارشد، استاد راهنما: غلامی، مهوش، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خوارزمی.
- ۳- میر علی اکبری، سید علی اصغر. (۱۳۹۸ش). تأثیر آراء فقهای شیعه بر ترجمه های معاصر آیات الاحکام، پایان نامه کارشناسی ارشد، استاد راهنما: زارع برمی، مرتضی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه دامغان.

رویارویی ارتش ساسانی با مسلمانان از منظر آثار مورخان اسلامی

حسین مرادی سرخه مهری^۱

لیلا محمدی^۲

چکیده

امپراتوری ساسانی به‌عنوان یکی از برجسته‌ترین دوره‌های تاریخی ایران، با ارتشی قدرتمند و سازمان‌دهی نظامی پیشرفته، بیش از چهار قرن به حفظ مرزها و گسترش قلمرو خود پرداخت. با این حال، این امپراتوری در برابر سپاه مسلمانان دچار شکست شد، شکستی که پیامدهای متعددی در ساختارهای داخلی و خارجی حکومت بود. هدف این پژوهش، بررسی دلایل این شکست از منظر آثار مورخان اسلامی و تحلیل چگونگی تأثیر تحولات سیاسی، اجتماعی و نظامی بر این رویداد سرنوشت‌ساز است. در این پژوهش، با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی و بررسی منابع تاریخی و آثار مورخان اسلامی مانند طبری، دینوری، مسعودی، بلاذری و بلعمی، تلاش شده است به این پرسش پاسخ داده شود که چه عواملی موجب شکست ارتش ساسانی در برابر سپاه مسلمانان شد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که ورود ارتش ساسانی به منازعات سیاسی داخلی، فساد اداری، ضعف در فرماندهی، و نارضایتی عمومی از نظام طبقاتی و سیاست‌های مذهبی، از مهم‌ترین دلایل فروپاشی این امپراتوری بوده است. علاوه بر این، برتری استراتژی‌های نظامی مسلمانان، که شامل تاکتیک‌های روانی، انسجام عقیدتی و استفاده مؤثر از نیروهای انسانی بود، نقش مؤثری در تضعیف و شکست ارتش ساسانی ایفا کرد. نتیجه‌گیری حاکی از آن است که شکست ساسانیان در برابر مسلمانان، بازتابی از ضعف‌های ساختاری در نظام سیاسی و اجتماعی این امپراتوری بود. پذیرش گسترده اسلام از سوی مردم ایران نیز ناشی از نارضایتی عمومی و استقبال از پیام برابری و عدالت‌محور اسلام بود. این پژوهش نشان می‌دهد که سقوط یک امپراتوری نه صرفاً به عوامل خارجی، بلکه به نبود انسجام داخلی، فساد و نارضایتی مردمی وابسته است. درس تاریخی این رویداد، اهمیت اتحاد اجتماعی، فرماندهی مؤثر و پاسخگویی به نیازهای مردمی را در دوام و بقای حکومت‌ها برجسته می‌کند.

واژگان کلیدی

ارتش ساسانی (۵۴۰ بار)، جنگ، تجهیزات نظامی، اعراب، مسلمانان، مدیریت.

۱. گروه تاریخ ایران باستان، واحد ابهر، دانشگاه آزاد اسلامی، ابهر، ایران.

Email: m.moradi9919@iau.ir

۲. گروه تاریخ، واحد ابهر، دانشگاه آزاد اسلامی، ابهر، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: mohammadi-52-history@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۴/۷/۲۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۴/۲۷

طرح مسأله

تاریخ ایران همواره صحنه‌ای از فراز و فرودهایی بوده که به دست شاهان، فرماندهان و ملت‌های آن رقم خورده است. در این میان، دوران ساسانی یکی از برجسته‌ترین فصل‌های تاریخ ایران به شمار می‌آید. امپراتوری ساسانی با بیش از چهار قرن سلطه، یکی از مهم‌ترین قدرت‌های جهان محسوب می‌شد و با نظامی‌گری حرفه‌ای و پیوند دین و دولت، توانست ساختاری منسجم و مقتدر را در برابر چالش‌های بی‌شمار به وجود آورد. ارتش ساسانی که از میراث نظامی اشکانیان بهره می‌برد، به عنوان یکی از ستون‌های اصلی این امپراتوری، نه تنها نماد اقتدار نظامی بلکه بازتابی از ساختارهای اجتماعی و سیاسی بود. این ارتش، با آرایش نظامی خاص و تجهیزاتی پیشرفته، در برابر امپراتوری‌های بزرگ همچون روم و قبایل مهاجم آسیای مرکزی ایستادگی کرد و امنیت سرزمین ایران را حفظ نمود.

با این حال، ظهور اسلام و جنگ‌های مسلمانان با ساسانیان، تحولی عمیق در تاریخ این سرزمین ایجاد کرد. شکست ارتش ساسانی در برابر سپاه مسلمانان، نه صرفاً پیامد یک رویارویی نظامی، بلکه نتیجه‌ای از مجموعه‌ای پیچیده از عوامل داخلی و خارجی بود که ساختار امپراتوری ساسانی را دچار فروپاشی کرد. این شکست، اگرچه در نگاه نخست به قدرت نظامی مسلمانان و استراتژی‌های نوآورانه آنان نسبت داده می‌شود، اما با نگاهی عمیق‌تر می‌توان ضعف‌های مدیریتی، تنش‌های داخلی، نارضایتی‌های اجتماعی و فساد سیاسی را نیز از دلایل مهم این واقعه برشمرد.

وسعت جغرافیایی شاهنشاهی ساسانی که از غرب به مرزهای روم و از شرق به آسیای مرکزی گسترده بود، ضرورت وجود ارتشی منظم و قوی را بیش از پیش نمایان می‌ساخت. این ارتش، با استفاده از تاکتیک‌های پیچیده و تجهیزاتی پیشرفته نظیر فیل‌سواران و سواره‌نظام سنگین اسلحه، توانسته بود در بسیاری از نبردها دشمنان خود را به زانو درآورد. اما در دوران پایانی این امپراتوری، ورود ارتش به منازعات سیاسی، فساد در ساختار اداری، و ناتوانی در جلب حمایت اجتماعی، باعث شد که این نیروی عظیم به عاملی برای ضعف تبدیل شود. از سوی دیگر، ظهور اسلام و نیروی تازه‌نفس مسلمانان، که با باورهای مذهبی

عمیق، انگیزه‌های قوی و استراتژی‌های نوآورانه‌ای همچون جنگ روانی و استفاده بهینه از نیروی انسانی همراه بود، معادلات نظامی و سیاسی عصر ساسانی را برهم زد. تاکتیک‌های مسلمانان که بر سرعت عمل، روحیه جهادی و هماهنگی نظامی تکیه داشت، توانست در مقابل ارتش منظم ساسانی موفق ظاهر شود. اما این تنها بخشی از ماجراست؛ ضعف‌های ساختاری و اجتماعی در درون امپراتوری ساسانی نیز به اندازه قدرت مسلمانان در تسریع سقوط این امپراتوری نقش داشت.

توسعه طلبی شاهنشاهی ساسانی و گسترش قلمروهای آن، همراه با تنش‌های درونی و کشمکش‌های قدرت میان شاهان و اشراف، موجب شد این حکومت برای حفظ قدرت و کنترل مرزها، به استفاده از نیروهای کمکی و پشتیبان روی آورد. این رویکرد در کنار دیگر چالش‌های سیاسی و اجتماعی، سبب شد تا ارتش ساسانی در طی چهار قرن به نیرویی توانمند، سازمان‌یافته و آشنا به فنون پیشرفته جنگی تبدیل شود. تاکتیک‌های متنوع، تجهیزات مدرن و استراتژی‌های منحصربه‌فرد، مبنای عملکرد این ارتش قرار گرفت. به مرور زمان، با تلفیق ملیت‌ها و مذاهب مختلف در ساختار ارتش و ایجاد سیستم‌های حمایتی مانند سامانه ترابری منظم، پشتیبانی نظامی، تغذیه و خدمات پزشکی، این ارتش به یکی از قدرتمندترین نیروهای نظامی جهان تبدیل شد؛ به‌طوری‌که حتی رومی‌ها نیز آن را با ماشین جنگی خود برابر می‌دانستند.

با این حال، مؤلفه‌هایی همچون مدیریت سیاسی-نظامی و فرماندهی به‌عنوان اصول بنیادین موفقیت در جنگ، در تاریخ نظامی ساسانی اهمیت بالایی داشته است. به باور استراتژیست‌هایی نظیر سن تزو، فرماندهی یکی از اصول محوری هر جنگ است که شامل مدیریت تکنیک‌های نبرد، سازماندهی سربازان، و برآورد دقیق از توان دشمن و نیروهای خودی می‌شود. با توجه به این نکته، ضعف‌ها و کاستی‌ها در مدیریت فرماندهی و سیاست‌های اطلاعاتی می‌توانند تأثیر مستقیمی بر سرنوشت جنگ‌ها بگذارند (سون تزو، ۱۳۶۴: ۳۲).

در دوره ساسانی، ارتش نه فقط یک نهاد نظامی، بلکه بخشی از ساختار سیاسی و حکومتی به‌شمار می‌رفت که تحت تأثیر تنش‌های داخلی، رقابت‌های اشراف و

سیاست‌گذاری‌های حکومت قرار داشت. این امر موجب شد تا عملکرد ارتش در برابر تهدیدهای خارجی، از جمله رویارویی با سپاه مسلمانان، تحت‌الشعاع این تحولات داخلی قرار گیرد. به‌ویژه در نبردهای این دوره، ضعف در انسجام اجتماعی، مدیریت سیاسی و فرماندهی نظامی به وضوح قابل مشاهده است.

آثار مورخان اسلامی همچون ابی مخنف، طبری، دینوری، بلعمی، ابوعلی مسکویه، یعقوبی و بلاذری به تفصیل به بررسی ابعاد این رویارویی‌ها پرداخته‌اند. آنان به شیوه عملکرد ارتش ساسانی، نقش طبقات مختلف اجتماعی، و تأثیر تحولات ساختاری در شکست ساسانیان اشاره کرده‌اند.

مسئله اصلی این پژوهش بررسی چگونگی تأثیر تحولات ساختاری، سیاسی و اجتماعی بر عملکرد ارتش ساسانی در رویارویی با سپاه مسلمانان است.

۱. مبانی نظری

ارتش یکی از واژگانی است که در دوران معاصر ایجاد شد ارتشتار (ارتشدار) که پیش از آن به معنی سپاهی (لشکری) این رجعت از آنجا ناشی می‌شود که کلمه مرکب فرض شده و جزء دوم کلمه به معنای مالک گرفته شده است (حسن دوست، ۱۳۸۳). به عبارت دیگر ارتش واژه‌ای جدید مأخوذ از واژه ارتشتار از واژه پهلوی ارتیشتر به معنی سپاهی و لشکری گرفته شده و آن نیز از واژه اوستایی رته اشتره به معنی رزمیان اخذ شده است. در زبان فارسی میانه به فرمانده و سرگروه همه جنگاوران، بزرگ ارتشتاران گفته می‌شد، اما این لقب سابقه‌ای کهن‌تر دارد و به عهد هخامنشیان بازمی‌گردد. تاریخچه و عقبه شکل‌گیری ارتش در ایران باستان به دوره مادها می‌رسد. در آن زمان برای دفاع از سرزمین و حفظ انسجام آن و کشورگشایی تمدن‌ها و امپراتوری‌ها نیازمند تشکیلاتی سازمان‌یافته بود و بر همین اساس اولین سازمان حکومتی شکل و قوام یافت، با وجود این با گذشت زمان شکل و حتی نام آن نیز دچار تغییرات و دگرگونی شد. کهن‌ترین و قدیمی‌ترین نامی که برای ارتش در کتیبه‌های دوره‌های باستان به خصوص لوح‌نوشته‌های هخامنشی در بیستون کرمانشاه برجای مانده، اصطلاح سپاده (سپاه) است. آن گونه که از منابع یونانی و همچنین از کتیبه‌ها و الواح گلی و سنگی هخامنشی قابل دسترسی است، ارتش

هخامنشی بسیار سازمان یافته و منسجم بوده است. همانطوری که در مقدمه نیز به صورت کلی اشاره شد سیستم تقسیم بندی این ارتش به صورت ده دهی بوده و به نظر می رسد تا زمان مغول در سپاهیان آسیایی نظیر و همانند نداشته است (فولاد فرد، ۱۳۸۹).

در توضیح ارتش ساسانی باید چنین بیان کرد که پس از اشکانیان، ساسانیان روی کار آمدند و از ۲۴۱ تا ۶۵۲ میلادی در ایران حکومت کردند. مؤسس این سلسله اردشیر ساسانی نام داشت که با غلبه بر آخرین پادشاه اشکانی حکومت ملوک الطوائفی اقوام پارتی را برچیده و با اصلاحات گسترده در زمینه های اجتماعی و نظامی، حکومتی متفاوت را بنیان نهاد. او ارتش بسیار قدرتمندی تدارک دید تا یک اهرم قوی هم در برابر طغیان های داخلی و هم در برابر تهاجمات بیگانگان در اختیار داشته باشد. با اصلاحات اردشیر، ایران به چهار منطقه بزرگ نظامی تقسیم شد و هر منطقه به یک سپاهبذ واگذار گردید. نظامی گری در عصر ساسانیان به قدری اهمیت داشت که یکی از مهم ترین عناصر آموزشی و تربیتی ایرانیان آن دوره از سن پنج تا بیست و چهار سالگی، پرورش قوای جسمی، تیراندازی، سوار کاری و نیزه پرانی بود. با روی کار آمدن انوشیروان، دیگر پادشاه ساسانی، اصلاحات دیگری در امور نظامی ایران رقم خورد. ارتش ایران که تا پیش از انوشیروان تحت فرماندهی سردار بزرگی که «ایران سپاهبذ» نام داشت اداره می شد، به چهار اسپهبد در شمال، جنوب، شرق و غرب ایران واگذار گردید. نیروهای مسلح ایران در دوران ساسانیان به دو دسته سواره نظام و پیاده نظام تقسیم می شدند. سواره نظام که محور اصلی ارتش محسوب می شدند، در صف اول میدان جنگ حاضر بوده و نقش اصلی در پیروزی ها را ایفا می کردند. آن ها به دسته های سواره سبک اسلحه، سواره سنگین اسلحه، سواران ویژه (گارد جاویدان) و فیل سواران طبقه بندی می شدند. پس از سواره نظام، پیادگان اهمیت می یافتند. آن ها مجهز به سپر، نیزه و کلاه خود بودند و برعکس سواره نظام که از اشراف و نجبا بودند، از میان طبقه فرودست جامعه وارد ارتش شده و علاوه بر جنگ در کارهایی چون حفر خندق و احداث خاک ریز نیز به کار گرفته می شدند. آن ها نه تعلیمات نظامی کافی می دیدند و نه از حقوق و پاداش برخوردار بودند. واحدهای بزرگ ارتش ساسانیان را که مجموعه ای از پیاده نظام، سواره نظام و دیگر دسته ها تشکیل می دادند،

«گند ۱» و فرمانده آن را «گند سالار» می‌نامیدند. هر گند مرکب از چند درفش و هر درفش شامل چند وشت می‌شد. ارتش ساسانیان با تمام قدرت و ابهتی که داشت در اثر بی‌کفایتی فرماندهان وقت، تضعیف شد و با ورود اسلام به ایران، منقرض گردید (مقتدر، ۱۳۸۹). وجود دستگاه نظام و نظامی‌گری در همه دولت‌ها و حکومت‌ها از اهمیت فراوانی برخوردار است. از این رو، بیشتر حکومت‌ها، وجود نیروهای نظامی را برای بقای ملی خود ضروری می‌دانند. داشتن آمادگی نظامی هر حکومتی که در سایه وجود یک نظام قدرتمند به وجود می‌آید، از عناصر اصلی استحکام ملی و استواری و تداوم آن نظام است. حکومت‌های ایرانی از ساسانیان تا پایان علویان به جهت شرایط جغرافیایی و سیاسی، نیاز به یک دستگاه نظامی قوی داشتند و دستگاه اداری ارتش شامل: شاه که فرماندهی و مدیریت کل ارتش ساسانی بوده است و پس از شاه، ایران سپهبد فرماندهی را برعهده داشت. و وظیفه اصلی او دریافت حقوق سپاهیان از خزانه شاهی بود و آنها می‌بایست به شاه سوگند وفاداری می‌خوردند. شخصی به نام «ایران سپاهبد» یا «ارتیشتاران سالار» تا زمان خسرو اول، فرمانده کل سپاه بود. او در اصل وزیر جنگ و فرمانده کل سپاه بود. به علت اهمیتی که این سمت داشت همیشه یکی از افراد خاندان شاهی عهده دار این مقام بود و زیر نظر او همیشه دو فرمانده عالی رتبه یکی برای تنظیم امور قشون و دیگری برای فرماندهی سواره نظام مشغول به کار بودند (اینوسترانسلف، ۱۳۴۸: ۶۵). در ارتش باید انضباط کامل رعایت می‌شد و نافرمانی از امر فرماندهان جزای سختی را در پی داشته است. مجازات‌های نظامیان بیشتر جرائمی مانند خیانت به شاه، سرپیچی، سرکشی و فرار بوده است. خوراک مقوی سربازان در جنگ، ترکیبی از نان و شیر و گوشت بوده و برای کسی که جیره سربازی را به سرقت برده و مجازات بزرگی در نظر می‌گرفتند. حقوق نظامیان زمانی پرداخت می‌شده که در هنگام سان نظامی، ظاهر او و تجهیزات نظامیشان ایرادی نداشته باشد. ساسانیان برای اولین بار از نظام رتبه‌بندی در سلسله مراتب نظامی و مدیریت سیاسی استفاده می‌کردند (نفیسی، ۱۳۸۷: ۴۰). همچنین در این دوران، سپاه بر پایه دستگاه شمارش

۱. «گند»: سپاه یا اردوگاه جنگی است که یکی از واحدهای بزرگ سپاه محسوب می‌شود.

دهدهی گروه بندی می‌شدند. فرمانده سپاه، «سپاهبد» نامیده میشد (زکا، ۱۳۵۰: ۱۷۵). دهه‌ها رده و صدها تهم و فرمانده آن «تهم خوار» خوانده می‌شدند. یگان‌های ۵۰۰ شت و فرمانده آن «نفره» و «شت سالار» نام داشتند. یک یگان ۱۰۰۰ نفره، درفش نام داشت که فرمانده آن «درفش سالار» نامیده می‌شد و یگان ۵۰۰۰ نفری گند نامیده می‌شد که فرمانده آن یک «گند سالار» بوده است (زرین کوب: ۱۳۸۶: ۱۲).

۲. پیشینه پژوهش

جلالی (۱۳۸۲) در پژوهشی به بررسی ارتش، تشکیلات و واحدهای آن در عصر ساسانیان پرداخته و تشکیلات، واحدهای ارتش ساسانی و دلایل تشکیل سپاه منظم را با توجه به منابع مختلف مورد بررسی قرار داده است. هنرمند (۱۳۹۱) در پژوهشی نقش و کارکرد نیروهای کمکی در ارتش حکومت ساسانی را بررسی کرده و نتیجه دربرگیرنده نقش و تاثیرگذاری نیروهای کمکی در ارتش حکومت ساسانیان و دلایل در پیش گرفتن چنین رویکردی بوده است. زرین کوب (۱۳۹۲) در پژوهشی به مطالعه تطبیقی ساختار اجتماعی ایران و قفقاز در دوره‌های اشکانی و ساسانی با تکیه بر منابع تاریخی قفقازی از آثار مورخان ارمنی و گرجی، چون موسی خورنی، پاستوس بوزند، غازار پارپتسی، لئونتی مرولی و داسخورانتسی یاری گرفته و همچنین در کنار بررسی این منابع کوشش نموده تا با بهره‌گیری از منابع همزمان رومی و ایرانی میانه، ساختار جوامع قفقازی با ساختار متناظر ایران پارتی و ساسانی مقایسه شود، تا از این طریق تصویر روشن تری از جوامع قفقازی روزگار باستان به دست آید. نتایج این بررسی دربرگیرنده ساختار اجتماعی سرزمین قفقاز در دوره‌های اشکانی و ساسانی مشابه ساختار سه گانه اجتماعی ایران در این دوره‌ها بوده است. ساختاری که از ۳ طبقه فرمانروایان، رزمآوران و کشاورزان تشکیل شده بوده است. حسن پور هفشجانی (۱۳۹۶) در پژوهشی به بررسی شکست ساسانیان در جنگ ذوقار با تکیه بر نظریه‌های جامعه‌شناسی جنگ پرداخته است و در این پژوهش، نشان داده می‌شود که چگونه ایرانیان با وجود داشتن امپراتوری وسیع و منابع و ارتش حرفه‌ای، در جنگی نابرابر در برابر نیرویی فاقد تجهیزات شکست خورد. این پژوهش با رویکردی جامعه‌شناسی، به دنبال بررسی جنگ‌های ایران و اعراب است و از نظر هدف، جز

پژوهش‌های نظری‌ست و به لحاظ ماهیت و روش کار، در ردیف پژوهش‌های تاریخی قرار می‌گیرد و به روش توصیفی-تحلیلی به نگارش در آمده است.

حسینی و همکاران (۱۳۹۹) در پژوهشی به بررسی ساختار ارتش ساسانیان با تاکید بر پدافند عامل و غیرعامل پرداخته و ویژگیهای ارتش ساسانی را از منظر اصول و تاکتیک‌های پدافند عامل و غیر عامل مورد بررسی قرار داده و بر اساس نتایج به دست آمده، ساختار ارتش ساسانی را مبتنی بر تاکتیک‌ها و استراتژی پدافند عامل یا همان جنگ سخت و پدافند غیرعامل یا تدابیر غیرنظامی بازدارنده بوده است. چگنی و همکاران (۱۴۰۰) در پژوهشی به بررسی عوامل دینی شکست ساسانیان در مقابل اعراب مسلمان پرداخته و نتایج بیانگر این بوده است که عوامل دینی که در شکست ایرانیان از اعراب مؤثر بود می‌توان به اوضاع و شرایط آشفته عصر ساسانی، نفوذ و قدرت‌گیری روحانیان یا مغان در درباره ساسانی اشاره کرده و اندیشه ایرانشهری، وقوع جنگ‌هایی مانند ذی قار، روحانیون سیاست‌های دینی ساسانیان در مقابل یهودیان و مسیحیان و ظهور دین اسلام، از جمله عوامل دینی و اعتقادی مؤثر در شکست ساسانیان از اعراب را به شمار آورده است.

رمضانی و همکاران (۱۴۰۳) در پژوهشی به بررسی ادوات و ساختار ارتش ایران از ابتدای حکومت ساسانیان تا پایان حکومت علویان پرداخته و این نوشتار به دنبال پاسخ به این سؤال بوده است که وضعیت ساختار و ادوات ارتش ایران از ساسانیان تا پایان علویان چگونه بوده است؟ و نتایج بیانگر این بوده که با توجه به تداوم و استمرار روش نظامی از ساسانیان به دوره اسلامی ارتش ایران در طول این دوره به یک نهاد مؤثر و تطابق یافته تبدیل شده و نقش بارزی در امور نظامی و حفظ امنیت داشته است.

۳. روش‌شناسی پژوهش

روش اصلی در این رساله با توجه به ماهیت نظری بودن آن، روشی تاریخی و به شیوه توصیفی-تحلیلی رایج در علوم انسانی و مطالعات تاریخی می‌باشد. شیوه و ابزار جمع‌آوری مطالب بررسی مطالعات اسنادی و کتابخانه‌ای و فیش‌برداری از منابع تاریخی است.

۴. سؤالات پژوهش

- ۱- عوامل شکل‌گیری ارتش دوره ساسانی با توجه به آثار مورخان اسلامی چگونه است ؟
- ۲- ساختار و ابزار ارتش در دوره ساسانی در مقابل اعراب با توجه به آثار مورخان اسلامی کدام است ؟
- ۳- دلایل شکست ارتش ساسانی در مقابل اعراب با توجه به آثار مورخان اسلامی کدام است ؟

۵. یافته‌های پژوهش

۵-۱. عوامل شکل‌گیری ارتش ساسانی

هر ملتی در تاریخ بشر به دلایل مختلفی نیاز به نیروهای نظامی داشته است. نحوه تعریف این عوامل موثر در سازماندهی، تجهیزات و نحوه استفاده از امکانات را مشخص می‌کند. نیروهای نظامی در تمامی دوره‌ها عامل اصلی به قدرت رسیدن گروهی خاص در هر کشور هستند. مهمترین وظیفه آنان، حمایت از خاندان پادشاه در مقابل تهدیدات و خطرات بود. به عبارت دیگر، مشروعیت دستگاه حکومتی به قدرت سیاسی و نظامی ارتش بستگی داشت (ارغندی، ۱۳۷۴: ۵۰). در زمان خسرو انوشیروان ارتش ساسانی نظامی کاملاً جدید پیدا کرد. ساسانیان هم همانند تمامی امپراتوری‌ها بی‌نیاز از سرباز و ارتش مقتدر نبودند نگاهی گذرا به حیات سیاسی و نظامی پادشاهی ساسانی به خوبی نشان می‌دهد که سپاهیان نه تنها در استقرار و تثبیت حکومت ساسانی نقش بسزایی داشتند، بلکه گسترش مرزهای سرزمینی پادشاهی نیز به توان و بسیج آن‌ها بستگی داشت. قدرت‌نمایی شاهان ساسانی در شرق و غرب تنها زمانی میسر بود که شاه می‌توانست سپاهیان کارآمد و قابل توجهی را در خدمت خود بگیرد (کریستن سن، ۱۳۸۴: ۱۵۱). روی کار آمدن بسیاری از شاهان نیز، در گرو همراهی سپاهیان و جنگجویان با وی بود و البته این بزرگان و اشراف خاندانی بودند که می‌توانستند با در اختیار قرار دادن نیروهای زیردست خود، شاه ساسانی با مدعی تاج و تخت را یاری نمایند. با تکیه بر همین نیروهای کارآمد «شاهزادگان، بزرگان، آزادان و پارسیان و پارتیان، کدخدایان، شهرداران و آمارگران و سرمایه‌داران»

بود که نرسی توانست شهریار ساسانی را به چنگ آورد (لوکونین، ۱۳۶۵: ۱۸۸). ارتش ایران ساسانی بیش از چهارصد سال نگهبانی از خاک ایران را بر عهده داشت و در این مدت بر انبوه دشمنانی که این کشور را در پشت مرزهای ایران محاصره کرده بودند، شکست داد. موفقیتی عظیم که در تاریخ جهان و در تاریخ ایران بی نظیر است. اهمیت این دستاورد زمانی بیشتر خواهد شد که به یاد بیاوریم این ارتش وارث و جانشین ارتش ایران اشکانی بود که یونانیان را بیرون راند و در کارنامه درخشان خود نزدیک به پنج قرن شجاعانه از ایران دفاع کرد. اما آنچه این سازمان نظامی را به چنین توانایی‌هایی رساند فراتر از سلاح و تاکتیک بود. در این میان عوامل انگیزشی مانند میهن پرستی، خودشناسی، سخاوت و تعهد به باورهای مذهبی بی گمان نقش بسزایی داشته است. همچنین شیوه‌های جنگی این ارتش که مبتنی بر حرکت سریع و جنگ از راه دور بود، این امکان را به وجود آورد که ایران با امپراتوری بسیار پرجمعیتی مانند روم با جمعیت کمتر وارد نبرد شود و در میدان پیروز شود (نیکول، ۱۳۹۵: ۱۵).

از منظر عوامل سیاسی در خصوص پیدایش ارتش منظم در دوره ساسانی می‌توان به نقش ارتش در خصوص سیاست خارجی ساسانیان با رومیان و در سیاست داخلی به عنوان عاملی اساسی حامی طبقه حاکم باشد. در خصوص مقوله سیاست خارجی نیز بایستی اشاره کرد بین ایران اشکانی و ساسانی با روم، برای تسلط بر مناطقی همچون ارمنستان، ایبری و البان و... و به طور کلی منطقه قفقاز رقابت و تنش‌های گسترده‌ای وجود داشت (کشاورز، ۱۳۵۷: ۷۱). از همین رو برای غلبه بر رقبای خود نیاز به ارتش منظم یک ضرورت انکار ناپذیر بود. در خصوص سیاست داخلی، از عمده‌ترین اهداف تشکیل ارتش منظم در این دوره، استفاده از آن به عنوان ابزاری برای حمایت از خاندان ساسانیان و به طور کلی خاندان سلطنتی دانست، چرا که بررسی گذشته امپراتوری‌ها نشان می‌داد نیروهای نظامی عامل اصلی و منحصر به فرد به قدرت رسیدن گروه خاصی در کشور بودند و اصلی‌ترین وظیفه آنها نیز حمایت از خاندان سلطنتی در مقابل خطرات و تهدیدات و به طور کلی مشروعیت بخشیدن به دستگاه حاکمیتی و بهبود قدرت سیاسی داشت (ارغندی، ۱۳۷۴: ۵۰). از آنجایی که در هنگام به قدرت رسیدن امپراتوری ساسانی، خاندان‌های بزرگ

امپراتوری اشکانی در مقابل حکومت ساسانی به صورت پیوسته دست به شورش می زدند از این رو وجود یک ارتش منظم حامی این خاندان و عاملی برای سرکوب طاغیان یک ضرورت مهم دیگر بود.

عوامل اقتصادی نیز از دیگر مقوله های مهم برای تشکیل ارتش منظم در دوره ساسانیان بود. بررسی نگاره های تاریخی و همچنین مستندات نشان می دهد وضعیت اقتصادی کشور ایران در سده سوم میلادی بسیار بد و بحرانی بود از این رو در این زمان نه تنها خاندان های بزرگ بلکه قشر زیادی از مردم، بازرگانان و تجار نیازمند یک دولت و ارتش مقتدر برای نگهداری اقتصاد بین النهرین و میان دو رود بودند. از همین رو وجود ارتش نیرومند و مقتدر در راستای حل این مشکلات و جلوگیری از تشدید بحران اقتصادی ضروری بود همچنین علاوه بر این یک عامل اقتصادی دیگر نیز وجود داشت که آن هم عبارت بود از وجود جاده ابریشم که برخی از بخش های آن در سیطره ساسانیان بود از آنجا که این جاده مزایای اقتصادی و تجاری زیادی برای امپراتوری ساسانی داشت، بنابراین آنها بایستی در حفظ و حراست از آن تلاش کنند. همچنین در بخش های غربی هم رقابت با رومیان بر سر تسلط بر این جاده به شدت وجود داشت به طوری که همواره شاهان امپراتوری روم تلاش می کردند این راه ها را تصرف کنند تا از پرداخت عوارض گمرکی و همچنین افزایش قیمت کالاها جلوگیری کنند همین امر علل رویارویی شرق و غرب بود (مشکور، ۱۳۸۷: ۸۸). از این رو حفظ این راه های ارتباطی شرق و غرب و تامین امنیت آن ضرورت وجود ارتش مقتدر و منظم را تبیین می کرد.

عوامل اجتماعی هم در شکل دهی به یک ارتش منظم در این دوره نقش مهمی داشت. از این رو یکی از فاکتورهای مهم در این خصوص وضعیت اجتماعی جامعه امپراتوری ساسانی به لحاظ ترکیب قومی بود. با وجود اقوام گوناگون در ایران برای حفظ این سرزمین با چنین ترکیب قومیتی نیاز به یک ارتش منظم و دائمی را ضروری می ساخت. همچنین این ارتش حافظ فرهنگ ملی بوده و مانند سپری بزرگ از فرهنگ آسیای غربی در تجاوزز اقوام بدوی دفاع می کرد (بیانی، ۱۳۴۷؛ ص، ۳۳). ارتش این دوره در حفظ امنیت اجتماعی نقش بسیار مهمی داشته است به طوری که ارتش به صورت قانونی موظف

به دفاع از شهروندان بوده است (تاج بخش، ۱۳۸۲: ۳۱۴).

عامل جغرافیایی از دیگر عوامل مهم در شکل گیری ارتش منظم و مقتدر ساسانیان بود در همین خصوص باید اشاره کرد که فلات ایران از منظر جغرافیایی دروازه قاره آسیا و از منظر تاریخی چهار راه تمدن ها به حساب می آمد. از همین منظر چنین موقعیت مناسب جغرافیایی به صورت پیوسته همسایگان امپراتوری ساسانیان را تشویق به ایجاد مشکل می کرد. به این صورت که شاهنشاهی امپراتوری ساسانی در تمامی دوره های فرمانروایی چند صد ساله همواره بین دو دشمن قوی و خطرناک، یکی از اقوام آسیای مرکزی در شرق و دیگری نیز در غرب و امپراتوری روم بود که پیوسته امپراتوری ساسانیان را تهدید می کرد از همین منظر پادشاهان ساسانی ناگزیر بودند ارتش خود را استوار بسازند (محمدی ملایری، ۱۳۷۴: ۶۹).

در نهایت عامل دین نیز یکی دیگر از عوامل مهم در شکل گیری ارتش نیرومند ساسانیان بود در همین خصوص بایستی اشاره کرد که ساسانیان حکومت خود را بر مبنای اندیشه ها و باورهای دینی پایه گذاری کرده بودند. در همین زمان موبدان زردشتی نیز قدرت زیادی داشتند و نسبت به امر دین سختگیری زیادی داشتند بر همین اساس برای حفظ دین رسمی امپراتوری که شاهان نیز از آن پیروری می کردند نیازمند نیروی قوی و آماده بود تا هر گونه نفی دین و مخالف با آیین زردشت را خنثی کنند. بنابراین وجود ارتش قوی و دائمی در این خصوص نیز ضروری بود (خدادادیان و همکاران، ۱۳۷۸: ۴۳).

آنچه از این مبحث ضرورت شکل گیری ارتش ساسانی بر می آید این است که وجود یک ارتش همیشگی و یکپارچه برای ایجاد امنیت اجتماعی، دینی، اقتصادی، سیاسی، جغرافیای و... برای همه ساکنین هر کشوری ضروری است و این نوع از ساختارهای نظامی و ارتشی از زمان های بسیار دور در تمامی تمدن ها وجود داشته و تمامی تمدن ها و امپراتوری ها چنین ضرورت مهمی را احساس کرده اند. بنابراین ارتش ساسانی نیز نیازمند یک نیروی نظامی دائمی و قوی بود.

۲-۵. ساختار ارتش ساسانی در برابر اعراب

۱-۲-۵. تعداد نفرات ارتش

آنچه که در جنگ بین ایرانیان و اعراب مسلمان بسیار برجسته و روشن است برتری نفرات ایرانیان نسبت به اعراب مسلمان است. برتری چشم گیر ایرانیان در مقابل سپاه اعراب در تمامی نبردها غالب بود. در برخی منابع گزارش شده است که شماره سپاهیان ایرانی در مقابل اعراب با برتری سه برابری به نفع ارتش ایرانیان بود با وجود این تلفات انسانی ایرانیان در غالب جنگ ها سه برابر تلفات اعراب مسلمان بود اما هر چند در این خصوص مبالغه بسیاری شده است در ادامه به برخی از منابع تاریخی مهم در این خصوص اشاره می شود. در نبرد پل که تنها پیروزی ارتش ساسانیان در مقابل اعراب مسلمان بود شمار لشکر اعراب به فرماندهی ابوعبیده ثقفی حداکثر نه هزار نفر بیان شده است (دینوری، ۱۳۶۸؛ ۱۴۴) اما این آمار دقیق تر از آمار ابن اعثم کوفی که تعداد سپاهیان اعراب را زمان عبور از پل را پنج هزار نفر بیان کرده است. وی تعداد لشکر ایرانیان را هشتاد هزار نفر برآورد کرده است که به نظر اغراق آمیز است (ابن اعثم کوفی، ۱۹۹۵؛ ۹۶). شمار تلفات اعراب مسلمان در این نبرد اعم از کشته شدگان و زخمی ها چهار هزار نفر بوده است که اگر چه ارتش ایران پیروز نبرد بود اما کشته شدگان ارتش ایران یک و نیم برابر یعنی در حدود شش هزار نفر بوده است (مسعودی، ۱۳۷۴؛ ۶۶۵). سپاهیان مسلمان در سال ۱۴ هجری که به غارت دیر هند و اطراف آن می پرداختند. مهران پسر مهربنداد را مجبور ساخت با سپاهی دوازده هزار نفری برای دفع آنها گسیل شود اما در نبردی در بویب شکست خود و کشته شد. در برخی از منابع تعداد کشته شدگان ایرانی را صد هزار نفر گفته اند (ابن اثیر، ۱۹۹۶؛ ۱۶۲) در حالی که فقط ۱۲ هزار نفر در این جنگ شرکت کرده بودند. اما قادسیه که یکی از مهمترین نبردهای ارتش ساسانیان با سپاهیان مسلمان بود (زرین کوب، ۳۶۶: ۳۱۸). در کتاب تاریخ ایران بعد از اسلام این تعداد را به عنوان حداقل رقم عنوان شده از ابوعوانه نقل کرده است در مقابل کمترین تعداد نفرات بیان شده برای اعراب مسلمان را ده هزار نفر که توسط بلاذری نقل شده است. در حالی که مسعودی، ابن خلدون و مقدسی تعداد ارتش ساسانیان را شصت هزار نفر و بلاذری ۱۲۰ هزار نفر عنوان کرده است و حتی طبری در یک روایت

بسیار مبالغه گونه تعداد سپاه ساسانیان با اتباع خویش را دویست هزار نفر اعلام کرده است اما آنچه که غالب محققان و مورخین تاریخ بیان کرده اند تعداد لشکریان اعراب مسلمان را سی هزار نفر عنوان کرده است (دینوری، ۱۳۶۸؛ ۱۵۳).

۲-۵. نقش فرماندهی

آنچه که نقش تعیین کننده‌ای در بسیاری از نبردهای تاریخ بشریت رخ داده نقش مهم و راهبردی فرماندهی و مدیریت دفاعی میدان جنگ در پیروزی است. این فرماندهی و مدیریت سپاه است که باعث انگیزش، جنبه جوش، جوش و خروش، رشادت، دلاوری و بسیاری از مسائل دیگر است. در دوارن لشکر کشی و کشور گشایی اعراب در ایران، فرماندهان سپاه اعراب مسلمان از خلیفه گرفته تا فرماندهان رده پایین در قیاس با سطح فرماندهی ارتش ساسانیان از ویژگی‌های بهتری برخوردار بودند. در یک چهارچوب کلی؛ پیروزی اصلی سپاه مسلمانان حاصل عملکرد درست و به جای آنها بود (مصدق و همکاران، ۱۳۸۸؛ ۱۱۶). در همین خصوص طبری نقل می‌کند رستم فرخزاد در قادسیه وقتی در مقابل سپاه اعراب قرار گرفت درخواست صلح همراه با سکه داد اما زهره بن حویه فرمانده سپاه اعراب پاسخ داد که ما بطلب دنیا نیامده ایم بلکه خواست ما آخرت است (احمد ابن اعثم، ۱۳۰۰؛ ۱۷۱). در نبرد نهاوند نعمان پسر مقرن که فرماندهی سپاه اعراب مسلمان را بر عهده داشت برای مسلمانان پیروزی و برای خود شهادت خواست (ابن اثیر، ۱۹۹۶؛ ۱۷۱).

۳-۲-۵. تشکیلات و آرایش جنگی در میدان نبرد

طلایه داران یکی از مهمترین ارکان هر سپاه به حساب می‌آمدند، به همین دلیل اغلب از میان فرماندهان دلاور و سرشناس سپاه انتخاب می‌شدند. این افراد افزون بر آن که باید جنگاورانی ورزیده می‌بودند، لازم بود از منطقه و کیفیت نبرد نیز اطلاع کافی می‌داشتند (راشد محصل، ۱۳۸۵: ۱۲۰). فنون جنگی متداول در میدان نبرد در ارتش ساسانیان به این شکل بود که به طور کلی ارتش به پنج بخش تقسیم می‌شد: خط اصلی متشکل از سواره نظام برگزیده یا سواران سنگین اسلحه بودند. در این باره منابع موجود همداستانی ندارند و

هر یک به راهی رفته اند. برای مثال کریستنسن بر آن است که صف نخست سپاه را در دوره ساسانی سواره نظام که پشت آنان فیل‌هایی قرار می‌گرفته تشکیل میداده است (کریستنسن، ۱۳۶۷: ۲۳۲). خط دوم شامل نیروی‌های کمکی از جمله پیاده نظام سنگین اسلحه بودند. که پشت سر خط اصلی قرار می‌گرفتند بعد این گروه‌ها دو جناح معمولاً از سواره نظام تشکیل می‌شد قرار می‌گرفتند. خط چهارم گروه کوچکی با عنوان نیروهای احتیاط یا سپاه ذخیره بودند که شامل بهترین گروه اسب سواران جان سپار یا پیش‌مرگ بودند شکل زیر نحوه‌ارایش نیروهای ارتش ساسانیان را نشان می‌دهد (فرخ، ۱۳۸۹: ۴۶).

۳-۵. تاثیر آیات قرآن از عوامل شکست ایرانیان در برابر اعراب مسلمان در روند فتوحات

مفهوم جهاد به زمان پیامبر اکرم (ص) و پس از هجرت ایشان به مدینه و در رویارویی با مشرکان مکه باز می‌گردد. اما این که کدام آیات بر ایشان نازل گردید و این که دقیقاً در چه زمانی بود، به طور دقیق مشخص نیست. به طور مثال ابن هشام به نقل از سیره ابن اسحاق می‌آورد «درست در اوایل ماه صفر یعنی دوازدهمین ماه ورود او به مدینه بود که طبق دستوری که از جانب خدای تعالی باو رسید با جمعی از مهاجرین برای جنگ با مشرکین از شهر مدینه خارج شد» (ابن هشام، ۱۳۷۵: ۳۹۲).

۱-۳-۵. نوید پیروزی به مسلمانان در آیات قرآن کریم

نویدهای که قرآن به مسلمانان در نبردها داده است و همچنین سیره پیامبر (ص) در این زمینه، از عوامل روحیه بخش مسلمانان برای جنگ و جهاد بود. قرآن در آیه ۲۰ سوره فتح ۱، به مسلمانان وعده پیروزی و غنیمت‌های بسیار را می‌دهد. از ابن عباس روایت شده که مراد از مردم مورد اشاره در این آیه، پارسیان و رومیان هستند (ابن فقیه، ۱۳۴۹: ۹).

۱. وعدکم الله مغنم کثیرة تأخذونها فعبجل لکم هاذو و کف أیدی الناس عنکم و لتکون ءایة للمؤمنین و یهدیکم صراطاً مستقیماً- فتح: ۲۰.

۲-۳-۵. بهرمندی از اندیشه شراء نفس

شراء نفس از جمله مواردی بود که رهبران جامعه اسلامی برای تحریض به نبرد و وعده پیروزی در دنیا و آخرت از آن استفاده می نمودند. شراء نفس به معنای فدا کردن خود در جنگ با دشمن بود. کاربرد این واژه از آن رو است که چنین شخصی با توجه به آیات ۲۰۷ سوره بقره ۱ و ۱۱۱ سوره توبه ۲، جان خود را به خاطر عقیده خویش و در راه خدا و در قبال بهشت می فروخت. گروهی از خوارج را نیز «شراء» می خواندند که جمع «شاری» است و این بدان خاطر بود که می گفتند ما جانهای خود را در راه اطاعت از خداوند و در قبال بهشت می فروشیم (بلاذری، ۱۳۳۷: ۵۲۶).

۳-۳-۵. قرائت آیات قرآن در عرصه نبرد

تکرار برخی از آیات قرآنی نیز از روش های ترغیب مسلمانان در عرصه نبرد بود. علاوه بر تکبیر «الله اکبر» که در بیشتر جنگ ها کاربرد داشت. گاهی برخی آیات و اذکار نیز در سپاه مسلمانان مکرر ذکر می شد؛ از جمله آیه «حسبنا الله و نعم الوکیل» و همچنین «لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ» و «نَسْتَعِينُ بِاللَّهِ وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ» بود (طبری، ۱۳۷۵: ۵/ ۱۸۱۲؛ ابن کثیر دمشقی، ۱۴۰۷/ ۱۹۸۶: ۷/ ۶۵؛ ابن خلدون، ۱۳۶۳: ۱/ ۵۲۱).

۴-۳-۵. بهرمندی از آیات در هنگام کثرت سپاهیان دشمن

مسأله کمی نیروهای اعراب نسبت به دشمن در جنگ های اولیه نیز از موضوعاتی بود که نیازمند روحیه سازی مناسب داشت. البته این امر موضوع جدیدی نزد آنها نبود؛ بلکه میراثی برجای مانده از گذشته و عصر رسول گرامی اسلام بود. مسلمانان در زمان پیامبر (ص) در غزوه بدر که در ماه رمضان سال دوم هجرت (ابن هشام، ۱۳۷۵: ۲/ ۲) و غزوه خندق که در شوال سال پنجم هجرت (همان، ۲۵۲). رخ داد، با تعداد سپاهیان کم تر نسبت به مشرکین جنگیدند و هر صد نفر از مسلمانان موظف شده بودند تا در مقابل دویست نفر از مشرکان بجنگند (زنگری نژاد، ۱۳۸۵: ۳۸۱).

۱. وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ

۲. إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَلَىٰ عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوَّاتُفِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِنِعْمِ اللَّهِ الَّتِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْقَوْزُ الْعَظِيمُ

۵-۳-۵. شور و مشورت برگرفته از آیات قرآن و اهمیت آن در فتوحات

از دیگر تأثیرات آیات اسلامی در جهت پیروزی های اولیه اعراب توصیه به مشورت در مسائل نظامی بود^۱. هرچند باید گفت که پیش پنداشت های ساختار قبیلگی درباره مشورت نیز در این امر دخیل بوده است؛ زیرا آنچه از گذشته نزد اعراب رایج بود این بود که «در انتخاب شیخ قبیله سالخوردگی و صفات ممتاز رعایت می شد (اما) در مسائل قضایی و جنگی و دیگر کارهای عمومی شیخ دارای قدرت و استبداد نبود، بلکه می‌بایست در هر کار با انجمن قبیله که از بزرگان قوم و سران خاندانها تشکیل می شد مشورت کند» (حتی ۱۳۴۴، ۱/ ۳۹). همانطور که پیامبر (ص) نیز در غزوات، با اصحابشان مشورت می نمودند. در غزوه بدر ۲ (ه.ق) برای بازگشت به مدینه و یا جنگ با قریش با آنها مشورت کردند (ابن هشام، ۱۳۷۵: ۲/ ۱۰).

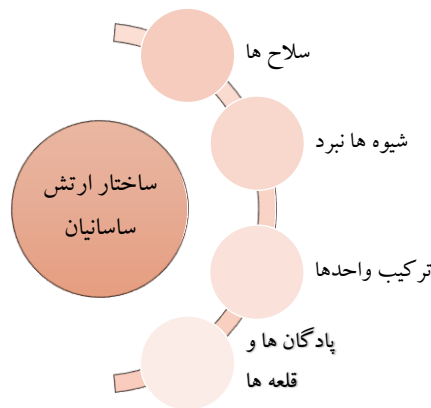
۵-۳-۶. توجه به وحدت در عرصه نبرد

از اصول مسلم تاکتیک نظامی و جنگی «اصل وحدت فرماندهی» است که در ادبیات نظامی از آن به یکی از اصول نهگانه جنگ یاد می شود (عباسی و جعفری، ۱۳۹۰: ۲۱). ضرورت حفظ وحدت و دوری از تفرقه که از عوامل مهم پیروزی است، مورد توجه و نظر فرماندهان و مجاهدین صدر اسلام بوده است. آنان با استناد به آیات قرآن این مهم را به جنگجویان و جهادگران متذکر می شدند. درحالی که تا قبل از اسلام، وحدت فقط در ساختار قبیلگی مفهوم داشت؛ اما با ظهور اسلام و رهبری پیامبر (ص)، تفرقه در بین اعراب تا حدودی به فراموشی سپرده شد و تسلط نظام قبیلگی، جای خود را به نظام مدنی (امت) داد. گرچه با رحلت پیامبر (ص) فرهنگ نظام قبیلگی و اختلاف در ماجرای سقیفه باز تولید شد (ناظمیان فرد، ۱۳۹۰: ۲۰۱).

۱. و شاورهم فی الأمر - آل عمران ۱۵۹: و أمرهم شوری بینهم - شوری: ۳۸.

۶. ابزار ارتش در دوره ساسانی در مقابل اعراب مسلمان

آنچه که از منابع و بررسی مستندات بر می آید ارتش ساسانی دارای ساختارهای پیچیده‌ای بوده است. همانطوری که اشاره شد بخشی از ساختار ارتش ساسانیان مربوط به تشکیلات نظامی بود که در فصول قبل تشریح شد. واحدهای تشکیل دهنده ارتش ساسانیان شامل سواره نظام سنگین اسلحه، سوار نظام سبک اسلحه، پیاده نظام سنگین اسلحه، پیاده نظام سبک اسلحه، ارباب‌های نظامی، رسته فیل‌ها، شتر سواران، فیل سواران، تیراندازان و... بود که به صورت کامل اینها تشریح شدند. بخش بعدی ساختار ارتش ساسانیان مربوط به سلاح‌ها و تجهیزات نظامی آنها بود، اشاره شد که سلاح‌های نظامی ارتش ساسانی شامل، شمشیر، نیزه، تبر، تبرزین، گرز، فلاخن، قلعه کوب، سرنیزه، خنجر، زوبین، تیر و کمان، سپر، منجنیق، زره و جوشن، کمند و... بود. همچنین شیوه‌های نبرد ارتش ساسانیان نیز شامل: قلعه‌گیری، شیخون، کمین کردن، کاربرد جاسوسان در جنگ، نقیب زنی، خندق، کاربرد اسیران و... بود.



شکل (۱): ترکیب کلی ساختار ارتش ساسانیان

در آثار مورخان اسلامی جنگ افزارهای زیادی را برای ایرانیان برشمرده‌اند (طبری، ۱۳۶۲: ۱۵۱۱) جنگ افزارهای همچون زره‌های فولادی، آهن، تیر و کمان را نام برده است (مسعودی، ۱۳۷۴: ۲۱۸) از جوشن، زره و برگستوان، شمشیر، تبرزین و سپر را برای ارتش ساسانی ذکر کرده است. همچنین او از خارهایی برای ایجاد مانع که از آهن سه گوش ساخته شده بود نیز نام برده است. همچنین در منابع دیگر از زره، چهار آئینه،

کلاه خود، برگستوان، سپر، گرز، تبرزین، خنجر نام برده شده است. ترکیب واحدها همانطوری که اشاره شد از سواره نظام آهنی تا پیاده نظام سبک اسلحه، سپاه فیلان و... در آثار مختلف اشاره شده است. در همین خصوص علاء الدین آذری (۱۳۵۰) به نقش فیل ها در ساختار ارتش ساسانیان اشاره کرده است و انداختن نعمان به زیر پای پیلان روایت مشهوری در تاریخ عهد خسرو پرویز است. ابن خلدون نیز نقش فیل ها را پیروزی ایرانیان در نبردهای پیشین موثرترین دانسته است. همچنین ابن اعثم (۱۳۰۰) نیز به سی و سه فیل جنگی در نبرد قادسیه اشاره کرده است. همچنین در خصوص نیروی اسب سوار نیز اشاره شده است (داهیم، ۱۳۹۰: ۱۴۵).

۱-۶. تاکتیک‌های دفاعی ارتش ساسانی

در دوره امپراتوری ساسانیان شورای مُرکب از بزرگان و فرماندهان کشور تشکیل می‌شد که در مورد عملیات نظامی بحث و تصمیم‌گیری شود. ساسانیان از انواع روش‌ها و تاکتیک‌های جنگی استفاده می‌کردند آنها در فن محاصره کردن و قلعه‌گیری مهارت داشتند و برای دفاع از شهرها و اردوی نظامی گاهی اقدام به حفر خندق می‌کردند. استفاده از منجنیق و قلعه کوب در دوره ساسانی رایج بوده است. شاه یا فرمانده لشکریان پیش از هر جنگ ارتش خود را سان می‌دید و هر سربازی یک تیر به درون سبد می‌انداخت و شمار واقعی لشکریان معلوم می‌شد. نیز هنگام بازگشت از این طریق نیروهای تلف شده خود را شمارش می‌کردند (نفیسی، ۱۳۸۸: ۸۴).

۱-۱-۶. قلعه‌گیری

ایرانیان، مخصوصاً در زمان امپراتوری ساسانیان در فن قلعه‌گیری دارای مهارت بسیار بالایی بودند. کریستین سن در کتاب ایران در زمان ساسانیان چنین آورده است که ایران عهد ساسانی فنون قلعه ستانی را از رومیان فرا گرفته و از قوچ و منجنیق و برج متحرک و سایر الاتی که از قدیم الایام در محاصره استفاده می‌شد را به کار می‌بردند و وقتی خود آنها محصور می‌شدند، طریقه دفاع از آن ابزار دشمن را می‌دانستند و سلاح‌های جنگی دشمن را از کار می‌انداختند و قوچ‌های آنان را در کمند می‌گرفتند و سرب گداخته یا

مواد قابل اشتعال دیگر بر روی ادوات دشمن می‌ریختند (کریستن سن، ۱۳۷۸: ۱۵۷).

۲-۱-۶. شیخون

شیخون عموماً به حملاتی گفته می‌شود که با هدف ترساندن دشمن انجام می‌شده است و هدف نظامی و جنگی که فتحی به دنبال داشته باشد نبود. (حسینی امینی و معتمد، ۱۳۹۹: ۱۲۱). برطبق اسناد کارنامه اردشیر بابکان ایرانیان در غافلگیری دشمن مهارت زیادی داشتند و کرار ارتش‌های رومی را به دام می‌انداختند، این شیوه جنگی از ابداعات ساسانیان بود و اردشیر بابکان از این فن استفاده می‌کرد (فره‌وشی، ۱۳۹۷: ۱۲۵). دستوراتی درباره حمله‌های شبانه یا شیخون و کشاندن دشمن به ردی کاذب و بکار بستن خندقه‌ای مخفی و مستور و ترساندن دشمن با صدای کرناها و فریاد و همهمه و غیره وجود داشت (پیگولوسکایا، ۱۳۶۳: ۱۲۸).

۳-۱-۶. به کارگیری جاسوسان در جنگ

به طور عمومی در هر ارتش و نیروهای نظامی اشخاصی وجود داشتند که طی تمرینات پیوسته جهت خبرچینی یا جاسوسی سپاه مقابل تربیت می‌شدند. وظایف جاسوسان گرفتن خبر از تعداد، نحوه و زمان حمله‌ها و محل قرار گرفتن و ... دشمن بود، که این اطلاعات را بایستی به فرماندهان عالی‌الام می‌کردند. جهت گرفتن اسرار نظامی دشمن نیز فرماندهان مبادرات به ازعزام جاسوسانی به مناطق مختلف می‌کردند (دینوری، ۱۳۸۶: ۲۶۹).

۴-۱-۶. کمین زدن

مفهوم کمین زدن در واقع منتظر نشستن به دنبال فرصت مناسب برای حمله بیان شده است «برای کمین نشستن باید سربازان دلیر، شجاع، محتاط، و جدی را انتخاب کرد که بلند آه نکشند و سرفه و عطسه نکنند برای آنان باید چارپایانی انتخاب کرد که شیهه نکشند و سرکش نباشند (اینوستراتسفس، ۱۳۸۴: ۳۶). در واقع این یکی از فنون موثر ساسانیان در جنگ بود که دشمن را به عقب نشینی ساختگی و می‌داشتند. و دستوراتی برای استتار آنان وجود داشت که پیشنهاد می‌شده است که از صدا‌های طبیعت مانند صدای رودخانه یا صدای باد استفاده کنند تا دشمن صدای نزدیک شدن آنها را نشنود (فرخ، ۱۳۸۸: ۸۵).

۵-۱-۶. دفاع از دژها

پادشاهان امپراتوری ساسانی برای ایجاد امنیت راه‌ها یا ترس از کمین دشمنان، دژهایی ساخته بودند و آنها را محافظت می‌کردند که مانع حملات کمین و یکباره دشمنان می‌شد. در همین خصوص امام شوشتری بیان می‌کند «دژهایی ساخته بودند که آثار برخی از آنها هنوز در راه‌های کوهستانی دیده می‌شود و در آنها سپاهانی برای نگهداری ایمنی راه‌ها گماشته بودند». ارتش ساسانیان در استعمال قلعه کوب و خشت انداز و منجیق برای حمله به دژها و دفاع از دژهای خود بسیار مهار بودند (امام شوشتری، ۱۳۵۵: ۵۵).

۶-۱-۶. حفر خندق

حفر خندق در جنگ‌های ایران به ویژه در امر قلعه‌گیری بسیار مورد توجه بوده است. احداث خندق و استفاده از قلعه کوب و انداختن کمند از ابتکارات ایرانیان بوده است (سامی، ۱۳۸۹: ۷۴). سپاه ساسانی برای دفاع از قلعه‌ها و یا شهرهای مورد هجوم دشمن از خندق استفاده می‌کردند تا از ورود و تاخت و تاز دشمنان جلوگیری کنند این راهبرد کاملاً دفاعی بود. ساسانیان اولین بار در زمان اردشیر بابکان از حفر خندق استفاده کردند. موقع محاصره قلعه مستحکم رومی، که دور آنها خندق‌های عمیقی وجود داشته، غالب از راه کندن تونل و دالان‌های زیرزمینی، خود را به خندق اطراف قلعه می‌رساندند و آن را پر می‌کردند و یا از راه نقب به زیر برج‌های قلعه نفوذ می‌کردند و برج‌ها را خراب می‌کردند به گفته (طبری، ۱۳۶۸: ۵۸۹).

۷-۱-۶. رجز خوانی

نبردهای ساسانیان معمولاً با فریادهای «مرد و مرد» که درخواستی برای نبرد تن به تن با پهلوانان ساسانی بود، آغاز می‌گشت (طبری، ۱۳۶۸: ۵۸۸). اگر شاهنشاه در میدان نبرد حضور داشت، تخت او در یک مکان بلند (مانند یک تپه) یا دستکم در قلب سپاه میان چهار پرچم قرار می‌گرفت. در کنار او خدمتکاران و نگهبانان بودند و کمانداران و پیاده نظام پشت سر وی قرار داشتند (فرخ، ۱۳۸۸: ۸۶).

۷. ساختار سیاسی، اقتصادی، اجتماعی ساسانیان در مقابل اعراب

یکی از مهمترین تأثیرات حضور اعراب در ایران شهرنشین شدن اعراب بود. با گسترش دستگاه حکومتی اعراب، شیوه‌های محدود حکومت قبیله‌ای جوابگوی حکمرانی در گستره وسیع خلافت اسلامی نبود. نیاز به دستگاه نیرومند دیوانی در سایه قدرت و ثروت به دست آمده، اعراب را به سمت دیوان‌سالاری و شیوه‌هایی از حکومتداری ایرانی کشاند. روابط اقتصادی ساسانیان و اعراب با تبادلات تجاری و فرهنگی گسترده مشخص می‌شد. از زمان شاپور دوم، این پیوندها قوی‌تر شد و ساسانیان کالاهایی مانند ابریشم، فرش و پارچه‌های پارچه‌ای را به بازارهای عربی صادر کردند. شبه جزیره عربستان به عنوان یک مسیر تجاری مهم برای امپراتوری ساسانی عمل می‌کرد و تجارت با هند و فراتر از آن را تسهیل می‌کرد. حکومت ساسانی از همان ابتدای تأسیس خود در کنار ترویج کشاورزی و ساخت و تقویت شبکه آبیاری، دست به تشکیل شهرهای سلطنتی و دستکرت‌ها زد. سیاست‌های حکومتی در تشویق کشاورزی و پیشرفت اقتصادی که به شکل سرمایه‌گذاری در سیستم آبیاری و تامین آب و نیز شهرسازی نمودار می‌گردید، به دوران اولیه ساسانی و حتی پیش از آن و به عهد اشکانی بازمی‌گردد و مدارک زیادی از سرمایه‌گذاری‌های وسیع دولت ساسانی در ساخت سد و کانال و تشویق کشاورزی در تمامی ایران و بخصوص بابل که سبب نان کشور به حساب می‌آمد، وجود دارد. شهرهای شاهی نیز از سوی شاهنشاه بنیان می‌یافتند و وابسته به او بودند (پیگولوسکایا، ۲۰۰۳: ۲۱۸) تأسیس شمار زیادی از شهرهای شاهی توسط نخستین شاهان این سلسله در قرن سوم میلادی ناشی از سه اولویت بود نخست آنکه پیدایش این شهرها حاکمیت شاهنشاه را بر محدوده مجاور این شهرها تحکیم و تقویت می‌نمود. دوم، ایشان با کوچاندن اجباری ساکنان مناطق مفتوحه در ماورا فرات و بخصوص سوریه رومی، بر آن بودند تا نیروی کار ماهر مورد نیاز برای ایجاد و بالندگی صنایع نوین در این شهرها را فراهم نمایند تا از این طریق ثقل قدرت اقتصادی خود را از کشاورزی به سوی تجارت و ارزش افزوده حاصل از فعالیت‌های شهری ببرند. شاید نخستین نمایش تأثیر این سیاست را بتوان در موزائیک‌های بدست آمده از کاخ شاپور اول در بیشاپور ملاحظه نمود که تأثیر هنر رومی

این صنعتگران در آن، بوضوح قابل مشاهده است. اولویت سوم این بود که مالیات دریافتی از زمین های واقع شده در مناطق شهری بیشتر از مناطق روستایی بود (دینوری، ۱۳۶۸: ۱۵۲). از آنجایی که اردشیر اول بیشتر به درآمدهای حاصل از املاک سلطنتی تکیه داشت غالباً درآمدی از واسال هایش دریافت نمی کرد و قاعدتاً این شیوه توسط جانشینان وی ادامه پیدا کرد لذا تا زمان اصلاحات خسرو اول که مالیات گیری در دستان دولت مرکزی متمرکز نگردیده بود (همان، ۱۴۱) دولت همواره از تعیین مبلغ مشخصی به عنوان مالیات دریافتی عاجز بود و این در دورانی که شاهان ضعیفی بر سر کار بودند و حکومت ساسانی نمی توانست از طریق عملیات نظامی خزانه خالی خود را پر نماید تبدیل به مشکلی جدی و بنیادی می گردید. لذا اگرچه میزان درآمد حاصل از فعالیت های شهری از مالیات حاصل از کشاورزی کمتر بود اما ثبات بیشتری داشت و دولت می توانست بر روی آن بیشتر حساب نماید تا بر کشاورزی در فلات ایران که نسبتاً خشک بوده و فهرستی طولانی از خشکسالی های مرگبار را به خود دیده است. این امر می تواند نشان دهنده علت اهمیت ایجاد شهرهای شاهی در نزد ساسانیان باشد. این سیاست تا بدان اندازه موفقیت آمیز بود که تداوم آنرا تا سده ششم نیز می توان مشاهده نمود. اگرچه اکثریت زمان سده چهارم به سلطنت حاکمی مقتدر همچون شاپور دوم گذشت لیکن سیاست های شاپور در راستای اهداف دو قطب اصلی قدرت کشور یعنی روحانیون و اشراف زمین دار بود. وی سعی نمود تا اشراف را با سهم کردن در سود حاصل از نبرد با بیزانس به سمت خود جذب کرده و روحانیون زرتشتی را با تبدیل دیانت زرتشتی به دین رسمی و رسمیت بخشیدن ایشان، به یاوران خود تبدیل نماید تا بتواند از اهرم های قدرت دینی برای تثبیت حکومت و آرامش بخشیدن به فضای داخلی کشور بهره برد. به نظر می رسد که توجه شاپور به سیاست خارجی و سهم کردن اشراف در منافع حاصل از جنگ های خود با بیزانس موجب غفلت از کشاورزی کشور شده باشد که این امر خود موجب تحولاتی در سده بعد گردید که قاعدتاً تا هنگام اصلاحات کواد - خسرو به طول انجامید. تعامل دولت و اشراف با درگذشت شاپور به سرعت از بین رفت و موازنه قدرت با خلع و کشته شدن متوالی سه پادشاه بعدی به سود اشراف برهم خورد. شاهنشاهی ساسانی به گرداب سراسیمگی و افول

افتاد و ظاهراً شاهان بعدی از بسیاری از دعاوی اسلاف خود دست شستند که از جمله آنها می‌توان به درج عنوان «چهر از یزدان» بر روی سکه‌های ایشان اشاره نمود. به واقع می‌توان مرگ شاپور دوم و پایان قرن چهارم را پایان دوره نخستین شاهنشاهی ساسانی دانست که با فعالیت‌های نظامی بزرگ، احداث شهرهای شاهی، ترویج صنعتگری و تجارت و به‌خصوص توجه ویژه به مرزهای غربی مشخص می‌گردد.

۸. مدیریت دفاعی ارتش ساسانی در مقابل اعراب

۸-۱. اردشیر بابکان و ایجاد دولت حیره

ساسانیان پیوسته مراقب و مانع پیشروی اعراب در ایران بودند. برای همین، اردشیر، بنیان‌گذار این سلسله، در راستای ایجاد «کشورهای حایل ۱»، دولت محلی و دست‌نشانده حیره را (به‌وسیله قبایل تنوخ که در مغرب فرات سکونت داشتند) در مرز جنوبی قلمرو خود (عراق) ایجاد کرد. (حتی، ۱۳۸۰: ۱۰۱) دولت حیره یا ملوک آل لخم (لخمیان) یا آل‌مُنذر (مناذره) به روایتی شامل ۲۳ حاکم یا امیر بوده که حدود ۳۶۰ سال امارت کردند. عنوان حیره از کلمه سُریانی حرتا ۲ به معنی خیمه، خیمه‌گاه نظامی یا اردوگاه است.

۸-۲. شاپور اول و اعراب (۲۴۱ تا ۲۷۱ م)

به دنبال برخوردهایی که دولت ساسانی با اعراب داشت، شاپور اول هم از درگیری با آنها بی‌نصیب نماند. در سال ۲۶۰ م هنگامی که شاپور اول پس از شکست دادن رومی‌ها و به اسارت در آوردن امپراتور روم، «والرین» عازم بازگشت به ایران بود، مورد هجوم گروهی از اعراب و رومی‌ها به فرماندهی «اذینه» (اودینات) امیرعرب، که حکمران شهر پالمور ۳ (تدمر) واقع در صحرای شام بود، قرار گرفت و شکست خورد. (کریستن سن، ۱۳۷۷: ۳۱۷) ایرانیان تا سال ۲۶۵ م بدون احراز موفقیتی علیه پالمور مبارزه کردند (پیگولوسکایا، ۱۳۸۵: ۱۴۸) تا اینکه اذینه بر اثر خیانت به قتل رسید. همسر او «زینب»

۱. کشورهای حایل: کشورهای کوچکی که در حریم امنیتی دو کشور قرار دارند مانند دولت حیره که دست‌نشانده ساسانی و دولت غسان که دست‌نشانده روم بودند.

2. Herta

۳. تدمر شهری است در شمال دمشق و پالمور (پالمیرا) نام یونانی آن است که به سبب نخل (پالم)‌های زیبای آن شهر، به آن نام شهرت یافته است.

به اتفاق پسرش «وهب‌اللات» حکومت را به دست گرفتند و چون ادعای استقلال از روم را داشتند، امپراتور روم «اورلین» به پالمور لشکرکشی کرد، (۲-۲۷۱م) و شهر مزبور را ویران نمود. زینب سعی کرد به ایران پناهنده شود ولی موفق نشد و توسط رومی‌ها به اسارت رفت (کریستن سن، ۱۳۷۷: ۳۱۸) همچنین در زمان شاپور دوم، دولت دست‌نشانده حیره نماینده‌ای از خود با منصب امیر به حکومت بحرین می‌گمارد (فرای، ۱۳۶۳: ۱۰).

۳-۸. بهرام پنجم و اعراب (۴۲۰ تا ۴۴۰م)

پنجمین پادشاهی که بعد از شاپور دوم به تخت نشست، بهرام پنجم، یا بهرام گور، بود. بهرام از دوران کودکی نزد پادشاه حیره (نعمان اول-اعور) فرستاده شد تا تحت سرپرستی وی رشد کند. پس از مرگ یا به روایتی قتل پدر بهرام، یزدگرد اول، اعیان و بزرگان ساسانی کوشیدند تا پسران وی (بهرام، شاپور و نرسی) را از تاج و تخت محروم سازند و لذا به جای ایشان یکی از افراد منتسب به شاخه فرعی خاندان ساسانی به نام خسرو را پیشنهاد کردند. بهرام پس از شنیدن خبر مرگ پدر، گروهی از مهران عرب را فراخواند و ضمن برشمردن نیکی‌های پدرش به اعراب و سخت‌گیری‌هایش با پارسیان، به آن‌ها گفت: «پدرم مُرده است و ایرانیان کسی جز من را به پادشاهی برگزیده‌اند، اینک از شما یاری می‌خواهم.» (ابن مسکویه رازی، ج اول، ۱۳۶۹: ۱۴۳) به دنبال این ماجرا، بهرام پنجم به یاری سپاهیان عرب که فرماندهی آن‌ها را پسر امیر حیره (منذر بن نعمان) یا منذر اول بر عهده داشت به طرف تیسفون حرکت کردند. بزرگان و اعیان و موبدان به وحشت افتادند و عاقبت «خسرو» را خلع و «بهرام پنجم» را به تخت نشاندد. تحمیل «کودتا گونه» پادشاهی بهرام به ایرانیان، توسط سپاهی کوچک از اعراب، پیش از آنکه بیانگر برتری سپاه اعراب باشد، نشان‌دهنده ضعف درونی و تشکیلاتی و اختلاف بر سر قدرت بین راهبران سیاسی و مذهبی ساسانیان بوده است (محمودآبادی، ۱۳۸۴: ۳۵۱).

نتیجه‌گیری

شکست ارتش ساسانی در برابر سپاه مسلمانان را نمی‌توان صرفاً به برتری نظامی مسلمانان نسبت داد، بلکه مجموعه‌ای از عوامل داخلی و خارجی دست به دست هم دادند تا این امپراتوری قدرتمند، که بیش از چهار قرن بر بخش‌های وسیعی از جهان حکومت کرده بود، دچار فروپاشی شود.

ارتش ساسانی، اگرچه در اوج شکوفایی خود به یکی از پیشرفته‌ترین و مجهزترین نیروهای نظامی تبدیل شده بود و با سازمان‌دهی قوی و تاکتیک‌های مؤثر، موفقیت‌های چشمگیری در برابر دشمنان خارجی کسب کرده بود، اما در دوران پایانی با ضعف‌های ساختاری قابل توجهی مواجه شد. ورود ارتش به کشمکش‌های سیاسی داخلی، رقابت میان اشراف و شاهان، و تنش‌های مذهبی و طبقاتی، از انسجام و کارآمدی آن کاست.

یکی از مسائل کلیدی، نارضایتی گسترده اجتماعی از نظام طبقاتی و ستم‌گری‌های سیاسی و اقتصادی حکومت ساسانی بود. این نظام، با انکار واقعیت‌های اجتماعی و دستکاری در حقایق دینی، جامعه‌ای نابرابر و آشفته ایجاد کرده بود که در آن مردم، به‌ویژه از طبقات فرودست، انگیزه‌ای برای حمایت از حکومت نداشتند. بسیاری از ایرانیان، به‌ویژه پس از مواجهه با مسلمانان، اسلام را به‌عنوان دینی که بر عدالت اجتماعی و برابری تأکید داشت، پذیرفتند و این ترجیح اجتماعی تأثیر بسزایی در تضعیف حمایت مردمی از ارتش ساسانی داشت.

سپاه مسلمانان نیز با استفاده از استراتژی‌های روانی و نظامی نوآورانه، همچون بهره‌برداری از نقاط ضعف فرماندهی و نظام طبقاتی ساسانیان، توانستند به پیروزی‌هایی دست یابند که در نگاه اول غیرممکن به نظر می‌رسید. آنان از انسجام عقیدتی، اتحاد مذهبی، و روحیه جهادی بهره می‌بردند و در عین حال، ضعف فرماندهی ارتش ساسانی و فساد در ساختارهای مدیریتی و نظامی این امپراتوری را به سود خود به کار گرفتند.

عوامل شکل‌گیری ارتش ساسانی: ارتش ساسانی متأثر از ساختارهای اجتماعی، سیاسی و اقتصادی این امپراتوری شکل گرفت. توسعه‌طلبی ساسانیان، ضرورت دفاع از مرزهای

گسترده، و سیاست‌های اقتصادی و دینی، این ارتش را به یک نهاد قدرتمند اما پیچیده و آسیب‌پذیر تبدیل کرد.

ساختار و ابزار ارتش در برابر اعراب: ارتش ساسانی با ساختاری منظم شامل سواره‌نظام، پیاده‌نظام و نیروهای کمکی، و تجهیزاتی پیشرفته مانند زره، تیربارها، و منجنیق در برابر مسلمانان جنگید. اما در میدان نبرد، این ساختار پیچیده نتوانست به‌طور کامل با تاکتیک‌های سریع و متنوع سپاه مسلمانان مقابله کند.

دلایل شکست ارتش ساسانی: بررسی دلایل شکست ارتش ساسانی در برابر سپاه مسلمانان، از منظر مورخان اسلامی، نشان می‌دهد که این رویداد تنها نتیجه قدرت نظامی اعراب نبود، بلکه محصول مجموعه‌ای از عوامل داخلی و خارجی بود که امپراتوری ساسانی را به سمت فروپاشی سوق داد.

بر اساس گزارش‌های مورخان اسلامی همچون طبری، دینوری، بلعمی، مسعودی و بلاذری، شکست ارتش ساسانی ناشی از عوامل متعددی بود:

- **ضعف فرماندهی و مدیریت نظامی:** ارتش ساسانی در دوران پایانی خود با بحران رهبری مواجه بود. فرماندهان آن، به‌ویژه در جنگ‌های سرنوشت‌ساز نظیر قادسیه و نهاوند، فاقد استراتژی مؤثر و توانایی هماهنگی نیروها بودند. این در حالی بود که سپاه مسلمانان از فرماندهانی با روحیه بالا و انگیزه‌های عقیدتی قوی بهره می‌برد.

- **نارضایتی اجتماعی و فروپاشی اعتماد عمومی:** مورخان اسلامی بارها به نارضایتی گسترده مردم از نظام طبقاتی و فساد اداری و اقتصادی دولت ساسانی اشاره کرده‌اند. مردم ایران که از فشارهای مالیاتی، تبعیض اجتماعی و سخت‌گیری‌های مذهبی به ستوه آمده بودند، با روی خوش به اسلام که بر عدالت و برابری تأکید داشت، استقبال کردند.

- **ورود ارتش به منازعات سیاسی داخلی:** ورود ارتش به کشمکش‌های درونی حکومت، آن را از مأموریت اصلی خود یعنی دفاع از مرزها بازداشت. قدرت‌گیری خاندان‌های اشرافی و رقابت آن‌ها با شاهان، انسجام و کارآمدی ارتش را به شدت کاهش داد.

- **برتری استراتژی‌های نظامی مسلمانان:** سپاه مسلمانان با بهره‌گیری از تاکتیک‌های

جنگ روانی، حملات سریع و متمرکز، و تکیه بر انگیزه‌های دینی و جهادی، توانست به خوبی از ضعف‌های ساختاری و مدیریتی ارتش ساسانی استفاده کند. این استراتژی‌ها، همراه با روحیه بالای جنگجویان مسلمان، در متلاشی کردن نیروهای ساسانی نقش اساسی داشت.

- فساد اداری و ضعف اقتصادی: مورخان اسلامی به تأثیر منفی فساد گسترده در دستگاه حکومتی و ضعف اقتصادی دولت ساسانی اشاره کرده‌اند. کاهش منابع مالی و ناتوانی در تأمین هزینه‌های نظامی، موجب شد ارتش ساسانی از تجهیزات کافی و نیروهای ورزیده بی بهره باشد.

در نهایت شکست ارتش ساسانی در برابر مسلمانان را نمی‌توان تنها به برتری نظامی مسلمانان نسبت داد. این شکست، بازتابی از ضعف‌های بنیادین در ساختار سیاسی، اجتماعی و نظامی امپراتوری ساسانی بود. مورخان اسلامی بر این نکته تأکید دارند که فروپاشی ساسانیان، نتیجه ناتوانی در جلب حمایت مردم، فساد در نظام حکومتی، و ضعف در فرماندهی نظامی بود.

از سوی دیگر، ظهور اسلام و پیام آن که بر عدالت، برابری و یکتاپرستی تأکید داشت، جایگاه اجتماعی و سیاسی جدیدی را برای مردم ایران به همراه آورد. پیروزی مسلمانان در برابر ساسانیان، نه تنها یک تحول نظامی، بلکه آغازگر دگرگونی‌های عمیق اجتماعی و فرهنگی در تاریخ ایران بود که از دید مورخان اسلامی، نشانگر ارتباط مستقیم میان نظام حکومتی ناکارآمد و عدم حمایت اجتماعی از آن است. این نتیجه‌گیری نشان می‌دهد که درسی مهم از تاریخ آن است که اتحاد اجتماعی، انسجام مدیریتی و توجه به خواسته‌های مردم، عناصر اساسی دوام هر حکومتی هستند؛ عناصری که غفلت از آن‌ها، حتی قوی‌ترین امپراتوری‌ها را نیز به سقوط می‌کشاند.

فهرست منابع

۱. احمد ابن اعثم، (۱۳۰۰)، فتوح، ترجمه احمد بن محمد مستوفی هروی، انتشارات: بمبئی.
۲. اذری، علالدین، (۱۳۵۹). روابط ایران و هند در عهد باستان. منبع: بررسی های تاریخی ۱۳۵۰ شماره ۳۵
۳. ازغندی، علیرضا، (۱۳۷۴). ارتش و سیاست، نشر قومس: تهران.
۴. اینوستراتسیف، کانستانتین، (۱۳۸۴)، تحقیقات درباره ساسانی، ترجمه کاظم کاظم زاده، تهران: انتشارات وزیری.
۵. بلاذری، احمد بن یحیی، (۱۳۳۷)، فتوح البلدان، ترجمه محمد توکل، تهران: انتشارات نقره.
۶. بیانی، خانبابا، (۱۳۴۷)، ایران جاویدان، تهران: شورای مرکزی جشن شاهنشاهی ایران.
۷. تاج بخش، احمد، (۱۳۸۲)، تاریخ مختصر تمدن و فرهنگ ایران قبل از اسلام، تهران: انتشارات یادواره کتاب.
۸. جلالی، ایرج، (۱۳۸۴)، ارتش ایران در عصر ساسانیان، چاپ اول. تهران: انتشارات ودیعت.
۹. حسن دوست، محمد، (۱۳۸۳)، فرهنگ ریشه‌شناختی زبان فارسی (جلد اول)، به کوشش زیر نظر بهمن سرکارتی، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی، نشر آثار.
۱۰. حسن پور هفشجانی، مریم؛ کامرانی فر، احمد؛ ترابی فارسانی، سهیلا. (۱۳۹۶). بررسی شکست ساسانیان در جنگ ذوقار با تکیه بر نظریه‌های جامعه‌شناسی جنگ، پژوهش‌های تاریخی، ۹(۲): ۱۰۵-۱۱۶.
۱۱. چگنی، علی؛ اعرابی هاشمی، شکوه السادات؛ بوشاسب گوشه، فیض الله. (۱۴۰۰). بررسی عوامل دینی شکست ساسانیان در مقابل اعراب مسلمان، فصلنامه تاریخ، ۱۲(۱۸): ۲۸۲-۳۰۲.
۱۲. خدادادیان، اردشیر؛ شعبانی، رضا؛ جلالی، ایرج، (۱۳۷۸)، ارتش ایران در عصر ساسانیان، پایان نامه کارشناسی ارشد، تهران، دانشگاه شهید بهشتی.
۱۳. داهیم، بهرام، (۱۳۹۰)، خسرو پرویز، چاپ نهم، تهران: انتشارات کلرین.
۱۴. دریایی، تورج، (۱۴۰۰)، شاهنشاهی ساسانیان، ترجمه مرتضی ثاقب فر، چاپ دهم، تهران: انتشارات ققنوس.

۱۵. دینوری، ابوحنیفه احمد بن داود، (۱۳۹۵)، اخبار الطوال. ترجمه محمود مهدوی دامغانی. چاپ دهم، تهران: انتشارات نی.
۱۶. زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۷۹)، روزگاران «تاریخ ایران از آغاز تا سقوط سلطنت پهلوی، تهران: سخن.
۱۷. -----، (۱۳۸۶)، تاریخ ایران «بعد از اسلام، تهران: امیرکبیر.
۱۸. سون، تزو. (۱۳۶۴). هنر جنگ، ترجمه مهدی سمسار، تهران: انتشارات جامی.
۱۹. طبری، محمد بن جریر، (۱۳۶۲)، تاریخ طبری، جلد دوم، ترجمه ابوالقاسم پاینده. تهران: انتشارات اساطیر.
۲۰. فرای، ریچارد، ن، (۱۳۶۳)، عصر زرین فرهنگ ایران، ترجمه مسعود رجب نیا، تهران: سروش.
۲۱. فرخ، کاوه، (۱۳۸۹)، سواره نظام زبده ارتش ساسانی، ترجمه بهنام محمد پناه، تهران: انتشارات سبزان.
۲۲. -----، (۱۳۹۳)، سواره نظام زبده ساسانی، ترجمه میثم علیئی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۲۳. -----، (۱۳۹۸)، ایران باستان در جنگ (سایه‌های صحرا)، ترجمه شهریانو صارمی، چاپ دوم، تهران: انتشارات ققنوس.
۲۴. فولادفرد، مسعود، (۱۳۸۹)، تاریخچه ارتش در ایران باستان، روزنامه رسالت، یکشنبه ۲۹ فروردین . شماره ۶۹۶۲.
۲۵. کاء، یحیی، (۱۳۹۵)، ارتش شاهنشاهی ایران از کوروش تا پهلوی، تهران: شورای ارتش جشن دو هزار و پانصدمین سال بنیانگذاری شاهنشاهی ایران.
۲۶. کریستنسن، آرتور، (۱۳۷۸)، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، تهران: نگاه.
۲۷. لوکونین، ولادیمیر، (۱۳۶۵)، تمدن ایران ساسانی. ترجمه عنایت ا.... رضا. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۸. لوکونین، ولادیمیر، (۱۳۶۵)، تمدن ایران ساسانی، ترجمه عنایت ا.... رضا، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

۲۹. محمدی ملایری، محمد، (۱۳۷۴)، فرهنگ ایران پیش از اسلام و آثار آن در تمدن اسلامی و ادبیات عرب، چاپ چهارم، تهران: انتشارات توس.
۳۰. مرسلپور، محسن؛ شعبانی مقدم، عادل، فروهی، آرمان، (۱۳۹۴)، تحلیل انتقادی روایات منابع پیرامون عملکرد رستم فرخزاد در نبرد قادسیه، فصلنامه مطالعات تاریخ اسلام، ۷ (۲۵): ۱۶۱-۱۸۰.
۳۱. مسعودی، علی بن حسین، (۱۳۷۴)، مروج الذهب و معادن الجواهر، ترجمه ابوالقاسم پاینده، جلد اول، چاپ پنجم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی .
۳۲. مشکور، محمد جواد، (۱۳۶۳)، ایران در عهد باستان در تاریخ اقوام و پادشاهان پیش از اسلام، تهران: اشرفی .
۳۳. مشکور، محمد جواد، (۱۳۸۸)، تاریخ سیاسی ساسانیان، جلد یک، چاپ سوم، تهران: انتشارات دنیای کتاب.
۳۴. مقتدر، غلامحسین، (۱۳۸۹)، جنگ های هفتصد ساله ایران و روم، تهران: انتشارات دنیای کتاب.
۳۵. ----- (۱۳۱۵)، جنگ های هفتصد ساله ایران و روم. تهران: انتشارات شجاعی .
۳۶. مقتدر، غلامحسین، (۱۳۲۰)، تاریخ نظامی ایران، چاپ سوم، تهران: نشر چاپخانه بهار.
۳۷. نژاد اکبری، مهربان، مریم، (۱۳۸۶)، شاهنشاهی ساسانیان، تهران: کتاب پارسه.
۳۸. نفیسی، سعید، (۱۳۸۸)، کتاب تاریخ تمدن ایران ساسانی. چاپ یکم، تهران: انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه.
۳۹. نیکول، دیوید، (۱۳۹۵)، ارتش ایران ساسانی، ترجمه محمد آقاجری. چاپ دوم. تهران: انتشارات ققنوس
۴۰. ----- (۱۳۹۵)، ارتش ایران ساسانی، ترجمه محمد آقاجری، چاپ دوم، تهران: انتشارات ققنوس.
۴۱. هنرمند، بهمن، (۱۳۹۱)، نقش و کارکرد نیروهای کمکی در ارتش حکومت ساسانی، نشریه پژوهش نامه تاریخ. ۸ (۲۹): ۱۴۸-۱۶۹.

تطبیق اصول حکمرانی محلی با انگاره‌های الهیاتی و اعتقادی شیعه

محمد اسماعیل عبداللّهی^۱

چکیده

حکمرانی محلی به عنوان یکی از سطوح کلیدی نظام حکمرانی، نقش مهمی در توسعه پایدار و انسجام اجتماعی دارد. با وجود تأکید آموزه‌های دینی شیعه بر اصول عدالت، شفافیت، مشارکت مردمی و کرامت انسانی، چگونگی تحقق این اصول در سطح محلی با چالش‌هایی مواجه است. مسأله اصلی این پژوهش بررسی این است که چگونه اصول و مبانی الهیاتی شیعه می‌توانند به بهبود حکمرانی محلی و تقویت توسعه پایدار و انسجام اجتماعی کمک کنند. هدف پژوهش تحلیل بنیان‌های شناختی حکمرانی محلی از منظر کلام شیعه و ارائه راهکارهای عملی برای پیاده‌سازی این اصول در جوامع محلی شیعی است. روش تحقیق توصیفی تحلیلی بوده و بر تحلیل محتوای متون اسلامی و بررسی تجربیات موفق حکمرانی در جوامع اسلامی متمرکز است. یافته‌ها نشان می‌دهد که هرچند نظریه مدونی از حکمرانی محلی در اسلام وجود ندارد، اما اصولی چون عدالت، شفافیت، مشارکت، کرامت انسانی، توسعه اجتماعی، حفاظت محیط زیست، همبستگی و صلح از آیات قرآن و احکام مدیریت جامعه استخراج می‌شوند که توجه به آن‌ها موجب افزایش کارآمدی نهادهای محلی، تأمین مصلحت عمومی و جلب رضایت ذینفعان می‌شود. نتیجه پژوهش بر ضرورت بومی‌سازی این مبانی با توجه به شرایط فرهنگی و اجتماعی جوامع شیعی، آموزش مسئولان محلی، مشارکت فعال مردم و اجرای تدریجی اصلاحات با رعایت عدالت و شفافیت تأکید دارد تا حکمرانی محلی بهبود یافته و توسعه پایدار و انسجام اجتماعی تقویت شود.

واژگان کلیدی

حکمرانی محلی، بنیان‌های شناختی، الهیات شیعه، اصول دینی، توسعه اجتماعی پایدار.

۱. استادیار، گروه حکمرانی فرهنگی اجتماعی، دانشکده حکمرانی، دانشگاه تهران، ایران
Email: m.e.abdollahi@ut.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۴۰۴/۱۱/۲۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۸/۱۷

طرح مسأله

در دنیای معاصر، حکمرانی محلی به عنوان یکی از ارکان اساسی ارتقای کیفیت زندگی شهروندان و توسعه پایدار جوامع شناخته می‌شود. حکمرانی محلی به فرآیندهای تصمیم‌گیری و مدیریت در سطح جغرافیایی کوچک‌تر از کشور اشاره دارد که هدف آن تدوین و اجرای سیاست‌ها، برنامه‌ها و اقدامات مؤثر برای بهبود شرایط اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و زیست محیطی جامعه است. این نوع حکمرانی فراتر از ارائه خدمات محلی صرف است و شامل ایجاد فضای مشارکت مدنی، پاسخگویی به نیازهای شهروندان و حفاظت از حقوق آنان می‌شود. در جوامع اسلامی، به ویژه در چارچوب الهیات شیعه، اصول و ارزش‌های دینی نقش بنیادینی در شکل‌دهی ساختار و عملکرد حکمرانی محلی دارند. ارزش‌هایی مانند عدالت، شفافیت، مشارکت، کرامت انسانی، توسعه اجتماعی، حفظ محیط زیست و همبستگی اجتماعی از ارکان مهمی هستند که در آموزه‌های اسلامی تأکید شده‌اند. با این حال، در عمل، چالش‌هایی نظیر عدم شفافیت در تصمیم‌گیری‌ها، کمبود مشارکت عمومی، نابرابری‌های اجتماعی و فساد اداری مانع تحقق کامل این اصول در سطح محلی شده‌اند.

بر این اساس، پژوهش حاضر با هدف بررسی و تحلیل دقیق اصول الهیاتی مرتبط با حکمرانی محلی در اسلام و تطبیق آن با تجربیات عملی جوامع اسلامی، به دنبال ارائه راهکارهای عملی و راهبردی برای بهبود حکمرانی در سطح محلی است. منظور از انگاره‌های الهیاتی، گزاره‌های بنیادی مبتنی بر اصول مسلم کلام امامیه است که به مثابه مبانی غایت‌شناختی و هستی‌شناختی برای نظام اخلاقی اجتماعی عمل می‌کنند. این انگاره‌ها، از جمله عدالت (به مثابه اصل بنیادین توحیدی)، شفافیت، و کرامت، در حوزه اصول اعتقادی بنیادین شیعه قرار داشته و در درجه اول مسلم تلقی می‌شوند، هرچند تفسیر و مصادیق عملیاتی آن‌ها (به ویژه در حوزه حکمرانی) محل اجماع فقهی و کلامی است. این پژوهش تلاش می‌کند با شناسایی و تحلیل مبانی نظری و منابع دینی و همچنین بررسی نمونه‌های موفق، چارچوبی علمی و کاربردی برای ارتقای کیفیت زندگی شهروندان، توسعه پایدار و تقویت همبستگی اجتماعی فراهم آورد.

سوال پژوهش و فرضیه

اصلاح و بهبود حکمرانی محلی، به ویژه در جوامع اسلامی، یکی از چالش‌های مهم معاصر است. با وجود تأکیدات دینی بر اصول حکمرانی مطلوب، فاصله قابل توجهی میان آموزه‌ها و عملکردهای موجود در سطح محلی مشاهده می‌شود که مانع تحقق توسعه پایدار و انسجام اجتماعی می‌گردد. بر این اساس، سوال اصلی پژوهش این است: چگونه اصول و مبانی الهیاتی شیعه می‌توانند به بهبود حکمرانی محلی و تحقق توسعه پایدار و تقویت همبستگی اجتماعی کمک کنند؟ فرضیه‌های این پژوهش عبارتند از: اجرای عدالت دینی در حکمرانی محلی موجب کاهش نابرابری‌های اجتماعی و افزایش اعتماد عمومی می‌شود؛ شفافیت در فرآیندهای حکمرانی محلی باعث بهبود عملکرد نهادهای محلی و کاهش فساد اداری خواهد شد؛ مشارکت عمومی در حکمرانی محلی توسعه اجتماعی و کرامت انسانی را ارتقا می‌بخشد؛ حفظ محیط زیست و تحقق توسعه پایدار از طریق اصول دینی کیفیت زندگی و همبستگی اجتماعی را بهبود می‌بخشد.

روش تحقیق

این پژوهش با رویکردی توصیفی-تحلیلی و کیفی به بررسی اصول و مبانی حکمرانی محلی بر اساس انگاره‌های الهیاتی و اعتقادات شیعه می‌پردازد. در مرحله نخست، با استفاده از روش تحلیل محتوا، متون دینی و الهیاتی مرتبط با اصول حکمرانی محلی، از جمله قرآن، احادیث و منابع معتبر شیعی، مورد مطالعه قرار می‌گیرند تا مبانی نظری و مفهومی حکمرانی اسلامی استخراج شود. در مرحله دوم، تجربیات موفق جوامع اسلامی در پیاده‌سازی این اصول جمع‌آوری و تحلیل می‌شود تا الگوهای مؤثر و قابل استفاده شناسایی گردد. گردآوری داده‌ها به صورت مطالعه کتابخانه‌ای و مرور منابع علمی، مقالات پژوهشی، گزارش‌های تجربی و اسناد دینی انجام شده است. تحلیل داده‌ها به روش کیفی و با تمرکز بر تبیین مفاهیم، مقایسه تجربیات و استخراج راهکارهای عملی صورت می‌گیرد. نتایج پژوهش در قالب پیشنهاداتی کاربردی برای بهبود فرآیندهای حکمرانی محلی و ارتقای کیفیت زندگی شهروندان در جوامع اسلامی ارائه خواهد شد.

پیشینه پژوهش

پژوهش‌های متعددی در حوزه حکمرانی محلی و ارتباط آن با اصول دینی صورت گرفته است. این مطالعات را می‌توان به دو جریان اصلی تقسیم کرد:

الف) مطالعات ناظر بر اصول کلی حکمرانی خوب اسلامی: در این دسته، تحقیقاتی مانند پژوهش عبدالله (۲۰۱۹) و حسینی (۲۰۲۰) بر تأثیر مستقیم اصول عدالت و شفافیت اسلامی بر اعتماد عمومی و کاهش فساد تمرکز کرده‌اند. همچنین، کارهای نجفی (۲۰۱۷) اخلاق اسلامی را به عنوان عاملی کلیدی برای بهبود عملکرد حکومتی تبیین کرده‌اند. این تحقیقات چارچوب‌های ارزشمندی برای بخش‌های عملکردی حکمرانی ارائه می‌دهند.

ب) مطالعات متمرکز بر ابعاد اجتماعی و توسعه‌ای: پژوهش‌هایی نظیر کار کریمی (۲۰۱۸) و کاظمی (۲۰۱۸) به نقش محوری مشارکت و همبستگی اجتماعی در چارچوب اسلامی پرداخته‌اند. در حوزه محیط زیست، کار احمدی (۲۰۱۶) و رحیمی (۲۰۱۵) نشان داده‌اند که چگونه آموزه‌های دینی می‌توانند مبنایی برای توسعه پایدار شهری و حفاظت محیط زیست باشند.

با وجود غنای این تحقیقات، نوآوری این پژوهش در آن است که به جای تمرکز صرف بر یک اصل (عدالت یا مشارکت) یا یک سطح (کلان یا توسعه)، به تلفیق نظام‌مند بنیان‌های شناختی (الهیاتی) با الزامات حکمرانی محلی می‌پردازد و یک مدل کاربردی بومی شده ارائه می‌دهد که پیش از این به صورت یکپارچه مطالعه نشده است.

مبانی نظری و مرور ادبیات تحقیق

حکمرانی محلی به عنوان یکی از سطوح کلیدی حکمرانی، فراتر از مدیریت صرف خدمات عمومی، فرآیند تصمیم‌گیری، تخصیص منابع و ایجاد فضای مشارکت مدنی در سطح جغرافیایی کوچک‌تر از کشور است. هدف اصلی حکمرانی محلی، ارتقای کیفیت زندگی شهروندان، تضمین عدالت اجتماعی، توسعه پایدار و پاسخگویی به نیازهای محلی می‌باشد (زرقانی و احمدی، ۱۳۹۸). در ادبیات حکمرانی، حکمرانی محلی به معنای تعامل شبکه‌ای میان نهادهای دولتی، سازمان‌های مردم‌نهاد، بخش خصوصی و شهروندان تعریف شده است که به صورت مشارکتی سیاست‌ها و برنامه‌ها را تدوین و اجرا می‌کنند (مرکز پژوهش‌های مجلس، ۱۴۰۳). ویژگی‌های کلیدی حکمرانی محلی خوب شامل

اعتمادپذیری، مسئولیت‌پذیری و پاسخگویی است که این ویژگی‌ها زمینه‌ساز توسعه اجتماعی و اقتصادی پایدار می‌باشند (مرکز پژوهش‌های مجلس، ۱۴۰۳). با این حال، در بسیاری از جوامع، از جمله ایران، چالش‌هایی نظیر تمرکززدایی ناکافی، فساد اداری و کمبود مشارکت مردمی، عملکرد حکمرانی محلی را تحت تأثیر قرار داده است (ایمانی جاجرمی، ۱۳۸۷).

الهیات شیعه نیز شاخه‌ای از الهیات اسلامی است که به شناخت خدا، اصول ایمان و باورهای دینی شیعی می‌پردازد. این علم بر ترکیب عقل و وحی تأکید دارد و منابع اصلی آن قرآن کریم و سنت اهل بیت (ع) هستند. یکی از اصول بنیادین الهیات شیعه، اصل امامت است که بر رهبری معصومان و نقش آنان در هدایت جامعه تأکید می‌کند (مطهری، ۱۳۷۴). از منظر الهیات اجتماعی شیعه، نهادهای اجتماعی و حکومتی باید بر اساس عدالت، شفافیت، مشارکت و کرامت انسانی شکل گیرند. این اصول در آموزه‌های دینی شیعه به عنوان ارکان اصلی حکمرانی مطلوب شناخته شده‌اند و تحقق آن‌ها زمینه‌ساز ایجاد جامعه‌ای متعادل، پایدار و هماهنگ است (مجلسی، ۱۴۰۰). بررسی ادبیات حکمرانی محلی و الهیات شیعه نشان می‌دهد که تلفیق مبانی نظری دینی با تجربیات عملی می‌تواند چارچوبی منسجم و کاربردی برای بهبود حکمرانی محلی در جوامع اسلامی فراهم آورد. این چارچوب بر عدالت، شفافیت، مشارکت و کرامت انسانی تأکید دارد و می‌تواند به توسعه پایدار، تقویت همبستگی اجتماعی و ارتقای کیفیت زندگی شهروندان منجر شود.

بررسی بنیان‌های شناختی حکمرانی محلی از منظر کلام شیعه

تاریخ بشریت همواره شاهد تلاش‌های مستمر برای تحقق عدالت، شفافیت و سلامت اخلاقی در ساختارهای حکمرانی بوده است و در این مسیر، آموزه‌های دینی به‌ویژه از منظر کلام شیعه، نقش بی‌بدیلی ایفا کرده‌اند. کلام شیعه به عنوان علمی که به تبیین اصول اعتقادی و فلسفی دین می‌پردازد، چارچوبی عمیق و منسجم برای فهم حکمرانی اسلامی فراهم می‌آورد که مبتنی بر توحید، عدل الهی، امامت و ولایت است. در کلام شیعه، عدالت الهی نه تنها یک فضیلت اخلاقی بلکه یک اصل هستی‌شناسانه است که بر اساس آن، نظام حکومتی باید بازتاب‌دهنده عدالت خداوند باشد. این عدالت، مبنای مشروعیت و

کارآمدی حکومت است و بدون تحقق آن، نظام سیاسی و اجتماعی دچار انحراف و فساد می‌شود. از این رو، عدالت در حکمرانی محلی به معنای تحقق حق الناس و رعایت حقوق فردی و جمعی است که در آموزه‌های امامیه به تفصیل مورد بحث قرار گرفته است (مطهری، ۱۳۷۴، ۵۵). اصل امامت در کلام شیعه، به عنوان رکن اساسی هدایت جامعه، نقش تعیین‌کننده‌ای در شکل‌دهی ساختار حکمرانی دارد. امامت، علاوه بر رهبری دینی، مسئولیت تضمین اجرای عدالت، حفظ شفافیت و تقویت مشارکت مردمی را بر عهده دارد. این مفهوم، حکمرانی را از سطح صرفاً سیاسی فراتر برده و آن را در چارچوبی الهیاتی و اعتقادی قرار می‌دهد که هدف آن تحقق حکومت حق و عدالت الهی در سطح جامعه است (مجلسی، ۱۴۰۰). آموزه‌های کلامی شیعه همچنین بر ضرورت شفافیت و پاسخگویی در مدیریت امور عمومی تأکید دارند، چرا که این اصول زمینه‌ساز اعتمادسازی و انسجام اجتماعی هستند. مشارکت مردم در فرآیندهای حکمرانی، از منظر کلامی، نه تنها یک حق اجتماعی بلکه یک تکلیف دینی است که به تحقق عدالت و کرامت انسانی کمک می‌کند. این مشارکت، در واقع تجلی عملی ولایت فقیه و امامت در سطح محلی است که زمینه‌ساز توسعه پایدار و سلامت اجتماعی است (نجفی، ۱۳۹۸). از سوی دیگر، حفظ کرامت انسانی و توجه به حقوق شهروندان در کلام شیعه، نشان‌دهنده اهمیت ارزش‌های اخلاقی و انسانی در ساختار حکمرانی است. کرامت انسانی، به عنوان مظهر تجلی ذات الهی در انسان، باید در تمامی سطوح حکمرانی رعایت شود تا جامعه‌ای متعادل و هماهنگ شکل گیرد (رضایی، ۱۳۹۷).

بنابراین، بررسی متون کلامی و منابع دینی شیعه مانند قرآن کریم، نهج البلاغه و احادیث معتبر، نشان می‌دهد که حکمرانی محلی در این مکتب، نه تنها یک ساختار اداری بلکه یک نظام اعتقادی و اخلاقی است که باید بر پایه اصول توحید، عدل، امامت، شفافیت، مشارکت و کرامت انسانی استوار باشد. این اصول، به عنوان بنیان‌های شناختی حکمرانی محلی، چارچوبی نظری و عملی فراهم می‌آورند که می‌تواند در مواجهه با چالش‌های معاصر، راهگشا و کارآمد باشد. در ادامه این پژوهش، هر یک از این اصول بنیادین حکمرانی محلی از منظر کلام شیعه مورد بررسی دقیق قرار می‌گیرد. ابتدا مبانی دینی و

اعتقادی هر اصل تشریح می‌شود تا چارچوب نظری آن به روشنی ترسیم گردد. سپس ابعاد مختلف این اصول در ساختار حکمرانی محلی تحلیل می‌شود و نقش آن‌ها در تحقق عدالت، شفافیت، مشارکت و کرامت انسانی واکاوی می‌گردد. در نهایت، تجربیات موفق جوامع اسلامی که این اصول را در عمل به کار گرفته‌اند، مورد مطالعه قرار می‌گیرند تا ضمن ارزیابی کارآمدی آن‌ها، الگوهای قابل استفاده برای بهبود حکمرانی محلی استخراج شود. این رویکرد جامع، زمینه‌ساز ارائه راهکارهای عملی و استراتژیک مبتنی بر آموزه‌های کلامی شیعه برای ارتقای کیفیت حکمرانی در جوامع اسلامی خواهد بود:

۱. اصل عدالت

اصل عدالت به عنوان یک معیار معرفت‌شناختی و اصل بنیادین هستی‌شناسانه در پارادایم اسلام، محوریت ساختار حکمرانی محلی را شکل می‌دهد. این مفهوم، فراتر از یک فضیلت اخلاقی فردی، به مثابه یک ضرورت سیستمی درونی در ساختار تعاملات اجتماعی و توزیع منابع تعریف می‌شود که هدف آن دستیابی به هم‌بندی در تمامی سطوح خرد و کلان تعاملات انسانی است (جعفری، ۱۳۹۵: ۳، ۲۲).

از منظر مبانی دینی و کلامی، التزام به عدالت یک حکم تشریعی ریشه گرفته از متن وحی است. قرآن کریم در مقام تبیین این الزام، معیار تحقق ایمان را بر اساس قیام مطلق به قسط قرار می‌دهد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلَوُّوا أَوْ تَعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانِ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا»؛ «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! کاملاً به عدالت قیام کنید و برای خدا شهادت دهید، هر چند به زیان خود یا پدر و مادر و نزدیکان شما باشد، اگر (یکی از آنان) غنی یا فقیر باشد، خدا به آنها سزاوارتر است؛ پس از پیروی هوای نفس خودداری کنید که از حق منحرف نشوید؛ و اگر شهادت را تحریف کنید، یا (از اظهار آن) اعراض نمایید، خداوند به آنچه انجام می‌دهید، آگاه است.» (النساء، ۱۳۵). در ساحت سنت نبوی نیز، عدالت به عنوان عالی‌ترین سطح جهاد عملی در برابر ساختارهای قدرت فاسد تعریف شده است: «بهترین جهاد، گفتن سخن حق در برابر حاکم ظالم است.» (صدوق، ۱۴۱۳: ۲، ۲۳۴).

تحلیل ابعاد ساختاری عدالت در حکمرانی محلی، این مفهوم را در سه حوزه متمایز اما متصل به هم مورد واکاوی قرار می‌دهد:

ا. عدالت توزیعی و توسعه اجتماعی: این بُعد، چارچوبی را برای تضمین دسترسی یکسان به منابع و فرصت‌های توسعه در پهنه جغرافیایی محلی فراهم می‌آورد. ابزارهای مالیاتی نظیر زکات و صدقات، در این چارچوب، نقش مکانیسم‌های تعدیل‌کننده نابرابری‌های ساختاری را ایفا می‌کنند تا از تمرکز منابع جلوگیری شود (ستاری، ۱۳۹۸: ۳، ۳۱).

ب. عدالت رویه‌ای و قضایی: این بُعد بر عدم جانبداری در فرآیندهای تصمیم‌گیری و داوری تأکید دارد. در حکمرانی محلی، این اصل مستلزم آن است که متصدیان امر قضا و اجرا، تعهد خود را نسبت به حکم الهی مبنی بر صدور حکم عادلانه، فارغ از جایگاه اجتماعی یا اقتصادی طرفین دعوی، احراز نمایند: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا»؛ «وقتی میان مردم به داوری نشستید، به عدالت حکم کنید.» (النساء، ۵۸) (ستاری، ۱۳۹۸: ۳، ۳۶).

ت. عدالت اقتصادی حکمرانی: این حوزه بر حکومت مبتنی بر مصلحت عامه متمرکز است و سیاست‌های مالیاتی و توزیعی را هدف قرار می‌دهد تا از تراکم و انباشت سرمایه در لایه‌های محدود اجتماعی جلوگیری نماید. زکات، خمس و قرض‌الحسنه به مثابه ابزارهای پویای اصلاح ساختار ثروت عمل می‌کنند (ستاری، ۱۳۹۸: ۳، ۴۷). در سطح رهبری، التزام حکمران به این اصل، شرط اساسی مشروعیت استمرار قدرت است؛ چنانکه در توصیه امیرالمؤمنین (ع) به مالک اشتر آمده است: «ای مالک، اگر در امر حکومت بین مردم به انصاف رفتار کنی، خداوند نیز در قیامت میان تو و دیگران به انصاف رفتار خواهد کرد.» (سیدرضی، ۱۳۹۹: خطبه ۴۵، ۶۷).

در زمینه تجربیات موفق جوامع اسلامی، پیاده‌سازی عملی این الگوی عدالت‌محور، به عنوان یک متغیر مستقل در مدل حکمرانی، به طور مستقیم با متغیرهای وابسته صلح اجتماعی، افزایش اعتماد و بهبود شاخص‌های توسعه اقتصادی همبستگی مثبت نشان داده

است. اجرای دقیق‌تر قوانین حمایتی و تلاش نظام‌مند برای کاهش انحرافات آماری فقر، مصادیق بارز این امر هستند. در نهایت، اصل عدالت به عنوان بنیان متافیزیکی حکمرانی محلی، چارچوبی را فراهم می‌آورد که با تکیه بر اصول فوق‌الذکر، امکان توسعه پایدار و انسجام اجتماعی درون‌زا را از طریق تحقق عدالت فراگیر فراهم می‌سازد (ستاری، ۱۳۹۸: ۳، ۹۶).

۲. اصل شفافیت

اصل شفافیت به عنوان یک سنجش عملیاتی در نظام حکمرانی اسلامی، به معنای فقدان ابهام ساختاری در تمامی فرایندهای تصمیم‌گیری، اقدام و گزارش‌دهی تعریف می‌شود. این اصل، ماهیتی پیشگیرانه در برابر انحرافات داشته و نقش محوری در بهینه‌سازی سرمایه اجتماعی و ارتقاء اثربخشی سازمانی از طریق تضمین صراحت در تخصیص مسئولیت‌ها ایفا می‌کند (رحمانی، ۱۳۹۹: ۱، ۵۱). در بافت الهیاتی، شفافیت ریشه در الزام قرآنی به امانت‌داری و نفی کتمان حقایق دارد که این امر، در حوزه گواهی‌دهی و معاملات، به وضوح بیان شده است: «وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ فَإِنْ أَمِنْ بَعْضُكُمْ بِبَعْضٍ فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آتِمٌ قَلْبُهُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ»؛ «و در صورتی که اعتماد کنید، پس کسی که امین شمرده شده، باید امانت را ادا کند، و پروردگارش را که او را به امانت گماشته، باید بترسد؛ و شهادت را کتمان نکنید؛ و کسی که آن را کتمان کند، قطعاً دل او گناهکار است؛ و خداوند به آنچه انجام می‌دهید، داناست.» (البقره، ۲۸۳). تأکید بر این اصل در سیره نبوی، شفافیت را به یک راهکار پاداش‌دهی الهی ارتقا می‌دهد: «تاجری که در معامله صداقت و شفافیت دارد، در روز قیامت با پیامبران و شهدا محشور خواهد شد.» (طباطبایی، ۱۳۹۸: ۳، ۸۹).

تجزیه ساختاری شفافیت در حکمرانی محلی شامل ابعاد زیر است:

أ. شفافیت رویه‌ای در حکمرانی: این بعد، مستلزم تدوین و انتشار منظم گزارش‌های عملکرد مستند، علنی‌سازی فرآیندهای تصمیم‌گیری و ایجاد سازوکارهای پاسخ‌دهی تعاملی با ذینفعان است.

ب. شفافیت رویه در معاملات: در حوزه مبادلات، هرگونه پنهان‌کاری، تدلیس یا

ابهام در شرایط قراردادی و نقل و انتقال مالی از منظر حقوق اسلامی مردود است و بر الزام به افشای کامل تأکید می‌شود.

ت. شفافیت مالی و تخصیص منابع: این امر، زیربنای اصلی مبارزه با ناکارآمدی‌های سیستمی و فساد است. در منابع فقهی، دقت و وضوح در مراحل جمع‌آوری و توزیع درآمدهای عمومی نظیر زکات و خمس یک الزام پایه‌ای محسوب می‌شود.

ث. شفافیت ارتباطی اجتماعی: در روابط درون جامعه، پابندی به صراحت، به عنوان یک عامل تقویت‌کننده پیوستگی اجتماعی و کاهنده خطای تفسیری عمل می‌نماید (رحمانی، ۱۳۹۹: ۱، ۶۰).

مشاهدات تجربی در جوامع اسلامی نشان می‌دهد که نهادهای سازش شفافیت در ابعاد حکمرانی و مالی، به طور مستقیم، شاخص درک فساد را کاهش داده و منجر به افزایش پایداری در نرخ انطباق مالیاتی گردیده است. از این رو، شفافیت نه تنها یک الزام اخلاقی، بلکه یک راهبرد بهینه‌سازی منابع است که با پیاده‌سازی در مقیاس محلی، پتانسیل بالایی در خلق کارآمدی و ارتقاء سطح اعتماد عمومی به عنوان دارایی نامشهود حاکمیت دارد (رحمانی، ۱۳۹۹: ۱، ۱۰۷).

۳. اصل مشارکت عمومی

اصل همراهی عمومی و مشارکت، در ساختار حکمرانی اسلامی، به مثابه یک الزام معرفتی و عملیاتی تعریف می‌شود که بر ضرورت آمیزش عملیاتی کنشگران غیردولتی در فرایند تدوین سیاست‌ها و اجرای برنامه‌ها تأکید دارد. این اصل، به عنوان یک مکانیزم تنظیم خودی اجتماعی، منجر به ارتقاء احساس مالکیت گروهی، تقویت ظرفیت پاسخ‌گویی متقابل و بهینه‌سازی کیفیت خروجی‌های خدمات عمومی از طریق دریافت بازخورد مستمر می‌شود (حجتی، ۱۳۹۷: ۴، ۳۴). ریشه‌های بنیادین این اصل در متون دینی مستقر است؛ قرآن کریم با اشاره به اهمیت فرایند رایزنی، آن را شرطی برای ثبات روانی و اجتماعی رهبری قرار می‌دهد: «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ؛ به مرحمت خدا بود که

با خلق مهربان گشتی و اگر تندخو و سخت‌دل بودی مردم از گِرد تو متفرق می‌شدند، پس از (بدی) آنان درگذر و برای آنها طلب آمرزش کن و (برای دلجویی آنها) در کار (جنگ) با آنها مشورت نما، لیکن آنچه تصمیم گرفتی با توکل به خدا انجام ده». این امر در سیره نبوی با اعطای منزلت امانت‌داری اطلاعاتی به رایزن تعمیم یافته است: «المُسْتَشِيرُ مُؤْتَمَنٌ؛ کسی که مشورت می‌کند، فردی قابل اعتماد است» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵، ۱۷۸). ساختار چندوجهی همراهی عمومی مستلزم تحقق پیش شرط‌هایی است: نخست، دسترسی به روشنی اطلاعاتی به عنوان پیش‌نیاز عملیاتی برای همراهی معنادار؛ دوم، تثبیت رایزنی ساختاریافته در مراتب تصمیم‌گیری، که ظهور آن در قالب نهادهای محلی منتخب (شوراها) تجلی می‌یابد؛ سوم، آفرینش فرهنگی همراهی از طریق آموزش و گفتمان‌سازی مستمر؛ و چهارم، توانمندسازی نهادهای مدنی غیردولتی که به عنوان واسطه‌های اجرا و نظارت، حلقه‌های اتصال مردم با ساختارهای رسمی حکمرانی را تقویت می‌کنند (حجتی، ۱۳۹۷: ۴، ۹۷).

ارزیابی شواهد تجربی در تمدن‌های اسلامی حکایت از این دارد که مدل‌هایی که با موفقیت، مکانیزم‌های همراهی محلی مستقل و کارآمد را مستقر کرده‌اند، توانسته‌اند شکاف کارایی خدمات را کاهش دهند، پیوستگی اجتماعی را افزایش داده و از طریق توزیع قدرت تصمیم‌گیری، به طور چشمگیری بر سطح فساد سیستمی غلبه نمایند. در نهایت، ترویج و تسهیل این اصل در سطح خرد، به عنوان یک اهرم توسعه پایدار، نه تنها کیفیت حکمرانی محلی را متحول می‌سازد، بلکه بستر لازم برای ایجاد یک سامانه اجتماعی مبتنی بر عدالت توزیعی و اعتماد نهادی را فراهم می‌آورد (حجتی، ۱۳۹۷: ۴، ۱۳۵).

۴. اصل کرامت انسانی

اصل کرامت ذاتی انسان در منظومه فکری اسلامی، به مثابه یک بنیاد هستی‌شناختی تعریف می‌شود که بر ارزش و منزلت ذاتی تمامی افراد تأکید می‌ورزد. این اصل، مستلزم تکریم مستمر و صیانت از ارزش‌های بشری در تمامی مقاطع کنش اجتماعی، اقتصادی و سیاسی است و به عنوان یک ضابطه بنیادین تضمین می‌کند که تعاملات با آحاد جامعه بر

پایه احترام و عزتمندی صورت پذیرد (ابراهیمی، ۱۳۹۸: ۱، ۴۵). مبانی بنیادین این مفهوم در متون دینی ریشه دارد؛ در قرآن کریم، بر اعطای منزلت والا به نوع بشر تأکید شده است. سوره اسراء، آیه ۷۰ به صراحت بیان می‌دارد: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» که نشان‌دهنده تفضیل و اعطای ویژه نعمت‌ها و هدایت‌های الهی به انسان است. در سیره نبوی نیز، این احترام به صورت عملیاتی نمود یافته و در احادیث بر ارزش‌گذاری به اشخاص تأکید شده است؛ همچون آنکه آمده: «مَنْ كَرَّمَ ذَا شَيْبَةٍ فِي الْإِسْلَامِ، كَرَّمَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»؛ هر کس به پیرمرد مسلمانی احترام بگذارد، خداوند در روز قیامت او را محترم خواهد داشت (ابن کثیر، ۱۴۰۶: ۱، ۲۱۳). عوالم تجلی کرامت و شرافت ذاتی انسان شامل چارچوب‌های عملیاتی متعددی است؛ نخست، صیانه از حقوق بنیادین آدمی، که شامل حق هستی، حق آزادی، حق آموزش و دسترسی به منابع اولیه زیست است و باید برای تمامیت افراد به رسمیت شناخته شود (جعفری، ۱۳۹۵: ۳، ۳۵). دوم، رفع کلیه مظاهر دوگانگی و عدم توازن؛ کرامت ذاتی انسان مقتضی از میان برداشتن هر گونه تفکیک و نابرابری نژادی، جنسیتی، اعتقادی و اجتماعی است (رحمانی، ۱۳۹۹: ۱، ۶۰). سوم، حفظ تمامیت روانی فرد (Internal Cohesion)؛ این امر مستلزم حمایت از عزت نفس افراد در کلیه شرایط است، به‌ویژه هنگام مواجهه با زندانیان، افراد دارای محدودیت‌های کارکردی و گروه‌های مستعد آسیب‌پذیری اجتماعی (ستاری، ۱۳۹۸: ۳، ۹۳). و چهارم، ضرورت تأمین تساوی در فرصت‌ها در حوزه‌های آموزش، اشتغال و تخصیص خدمات اجتماعی (ستاری، ۱۳۹۸: ۳، ۹۶).

نتایج عملیاتی در جوامع اسلامی نشان می‌دهد که الگوهای حکمرانی با محوریت قرار دادن اصول شرافت ذاتی انسان، به دستاوردهای محسوسی در زمینه عدالت اجتماعی، کاهش نابرابری اقتصادی و ارتقاء رفاه عمومی نائل آمده‌اند؛ به طور مشخص، کشورهایی که سیاست‌های مبارزه با تمایزگذاری و حمایت از حقوق اساسی شهروندان را به طور فعال پیگیری کرده‌اند، سطوح بهتری از کیفیت حیات را برای ساکنان خود رقم زده‌اند. در نهایت، تکریم شرافت ذاتی انسان، به عنوان سنگ بنای اصلی نظام اسلامی، نقشی محوری

در انسجام ساختار اجتماعی ایفا می‌کند؛ پیاده‌سازی عملیاتی این اصل در تار و پود زندگی اجتماعی و ساختار حکومت، امکان خلق یک جامعه مبتنی بر عدالت کامل‌تر، احترام متقابل و ارزش‌های انسانی را فراهم می‌سازد که این امر خود منجر به تقویت همبستگی درونی و ارتقای کلیت کیفیت معیشت شهروندان خواهد شد (شریعتی، ۱۳۹۷: ۱، ۷۶).

۵. اصل توسعه اجتماعی

بالندگی اجتماعی یکی از شاکله‌های بنیادین در نظام فکری اسلام است که بر ارتقاء سطح زیست شهروندان و برقراری شرایطی دادگرانه و پایدار برای تمامی ارکان جامعه تأکید می‌ورزد. این مفهوم شامل توزیع عادلانه منابع، تعمیق دامنه دانش‌اندوزی، شکوفایی اقتصادی و بسط آسایش عمومی است (بیات، ۱۳۹۶: ۲، ۲۶). مبانی بنیادین این راهبرد در دو حوزه اصلی تجلی می‌یابد؛ در متون آسمانی، قرآن کریم بر ضرورت شکوفایی اجتماعی و اقتصادی و رفع نیازهای جمعی تأکید دارد، چنانکه در سوره حشر، آیه ۷ آمده است: «كَيْ لَا يَكُونَ دُولُهُ بَيْنَ الْأَعْيَاءِ مِنْكُمْ؛ تا ثروت تنها در میان ثروتمندان شما دست به دست نشود». در سیره نبوی نیز، تأکید بر رشد اجتماعی و اقتصادی مشهود است؛ در حدیثی آمده است: «مَنْ كَانَ فِي حَاجَةٍ أَخِيهِ كَانَ اللَّهُ فِي حَاجَتِهِ؛ هر کس در پی برآوردن نیاز برادر خود باشد، خداوند نیز نیازهای او را برآورده خواهد کرد» (صدوق، ۱۴۱۳: ۲، ۱۶۶). عوالم سازنده بالندگی اجتماعی شامل ارکان عملیاتی متعددی است؛ اصلی‌ترین رکن، توزیع منصفانه منابع و امکانات است که شامل تقسیم عادلانه سرمایه، فرصت‌های اشتغال و خدمات عامه می‌گردد. رکن دیگر، تعمیق سطح آموزش و ژرفای آگاهی عمومی است؛ دانش‌آموزی و روشنگری برای تمامیت طبقات جامعه، از خردسال تا بزرگسال، نقش محوری در پیشرفت و توانمندسازی افراد ایفا می‌کند (بیات، ۱۳۹۶: ۲، ۷۸). همچنین، رشد اقتصادی استوار که مستلزم حمایت از بنگاه‌های خرد و متوسط، فراهم‌سازی بستر اشتغال و تقویت زیرساخت‌های مالی است، از ارکان توسعه محسوب می‌شود (زارعی، ۱۳۹۴: ۲، ۸۵). در نهایت، افزایش آسایش همگانی از طریق بهبود خدمات بهداشتی، تأمین مسکن، توسعه تسهیلات جمعی و ارائه خدمات رفاهی به تمامیت شهروندان ضروری است (زارعی، ۱۳۹۴: ۲، ۹۷)، که این امر همواره با مراقبت ویژه از

طبقات شکننده جامعه، از جمله بانوان، کودکان، سالمندان و افراد دارای محدودیت‌های کارکردی، همراه است (عبداللهی، ۱۴۰۳). تجربیات اثربخش در جوامع اسلامی حاکی از آن است که جوامعی که اصول توسعه اجتماعی را به کار بسته‌اند، به نتایج مهمی در کاهش تنگدستی، ارتقاء سطح سواد و بهبود کیفیت زیست دست یافته‌اند؛ کشورهای که بر آموزش و شکوفایی اقتصادی سرمایه‌گذاری نمودند، به روش‌های نوین و پایا برای ارتقای سطح معیشت مردم دست یافته‌اند (بیات، ۱۳۹۶: ۲، ۱۲۴). بالندگی اجتماعی، به عنوان یک مبنای حیاتی در اسلام، نقشی کلیدی در بهینه‌سازی کیفیت زیست و ایجاد یک ساختار اجتماعی دادگرانه و ماندگار دارد؛ دستیابی به این غایت منوط به هم‌افزایی و هماهنگی میان نهاد دولت، ساختارهای مدنی و آحاد مردم است تا همگی در جهت تحقق آرمان‌های مشترک بالندگی کوشش نمایند.

۶. همبستگی و صلح در اسلام

همبستگی و آرامش بنیادین دو اصل محوری و ریشه‌دار در آموزه‌های اسلامی هستند که نقش اساسی در بنیان‌گذاری ساختارهای جمعی پایدار و دادگر ایفا می‌کنند (ممتاز، ۱۳۹۷: ۳، ۱۴). این دو مفهوم در قرآن و سُنن نبوی به دفعات مورد تأکید واقع شده‌اند و در زمره ضوابط اخلاقی و اجتماعی شریعت اسلامی جای می‌گیرند. مبانی دینی این اصول، ریشه در تعالیم الهی دارد؛ در قرآن کریم، بر ضرورت برقراری آرامش و پیوند ناگسستنی میان مسلمانان و حتی کلیت بشریت تأکید شده است. به عنوان نمونه، سوره حجرات، آیه ۱۰ صراحتاً اعلام می‌دارد: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ؛ مؤمنان برادران یکدیگرند؛ پس میان دو برادران آشتی برقرار کنید». در سیره نبوی نیز، پیامبر اکرم (ص) بر اهمیت این پیوندها و آرامش جمعی تأکید ورزیده‌اند. در حدیثی آمده است: «مَنْ لَا يَرْحَمُ لَا يُرْحَمُ؛ کسی که رحم نرزد، مورد رحمت واقع نخواهد شد» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲، ۱۲۴)، که خود دلیل بنیادینی بر لزوم رفتار مبتنی بر شفقت برای حفظ پیوند اجتماعی است. عوالم سازنده همبستگی و آرامش شامل چندین بُعد عملیاتی است؛ نخست، تأسیس وحدت و هم‌افزایی؛ از اصول مهم در جوامع اسلامی، ایجاد انسجام و همکاری میان افراد و دسته‌جات گوناگون است که از طریق تقویت مناسبات اجتماعی، ترغیب به کنش‌های

مشترک و نشر فرهنگ مشارکت جمعی به فعلیت می‌رسد. دوم، فرایند فیصله‌دهی به منازعات؛ اسلام اصرار دارد که اختلافات از طریق رویه‌های مسالمت‌آمیز و از رهگذر گفت‌وگو و مذاکره حل و فصل گردند؛ این شیوه برخورد، سبب کاهش تنش‌های خشونت‌آمیز و تعمیق صلح و ثبات اجتماعی خواهد شد. رکن سوم، نشر دادگری و انصاف اجتماعی است؛ برقراری عدالت کامل در توزیع منابع، تأمین حقوق یکسان و فراهم‌سازی فرصت‌های منصفانه، یکی از ستون‌های اساسی برای تثبیت همبستگی و آرامش پایدار است. چهارم، پشتیبانی از افراد و مجموعه‌های آسیب‌پذیر؛ همبستگی حقیقی هنگامی تحقق می‌یابد که جامعه به تعهد حمایت از افراد و گروه‌هایی که نیازمند یاری و حمایت هستند، پایبند باشد؛ این شامل امداد به تهی‌دستان، بیماران، کهنسالان و سایر طبقات نیازمند می‌شود (ممتاز، ۱۳۹۷: ۳، ۲۶-۴۳). و نهایتاً، ترویج منش صلح و مدارا در میان تمامیت افراد جامعه، به‌ویژه نسل‌های نوپا، بستر لازم برای شکل‌گیری یک جامعه مستحکم و منسجم را فراهم می‌سازد که از طریق برنامه‌های آموزشی و فرهنگی قابل اجراست.

تجربیات اثربخش در جوامع اسلامی نشان می‌دهد که اتکا به اصول همبستگی و آرامش، منجر به دستاوردهای چشمگیری در حوزه کاهش نزاع‌ها، افزایش تعاملات جمعی و تقویت یکپارچگی ملی شده است؛ کشورهایی که راهکارهای جامعی برای آموزش و ترویج فرهنگ صلح و پیوستگی طراحی و اجرا کرده‌اند، به نتایج ثمربخش در کاهش اختلافات و تعمیق انسجام اجتماعی نائل آمده‌اند. همبستگی و صلح، به مثابه اصول پایه‌ای اسلام، نقشی محوری در ساماندهی ساختارهای جمعی پایدار، دادگر و هماهنگ دارند؛ توجه به این مبانی و تلاش برای اجرای عملی آن‌ها، به تعمیق وحدت، کاستن از شکاف‌ها و افزایش تعاملات اجتماعی کمک می‌کند و جوامع اسلامی با اتخاذ راهبردهای هدفمند و استراتژیک می‌توانند به تحقق آرمان‌های آرامش و همبستگی نهایی دست یابند و جامعه مطلوب را بنا نهند (ممتاز، ۱۳۹۷: ۳، ۶۹).

۷. حفظ محیط زیست در اسلام

صیانت از بوم‌سازگان یکی از پایه‌های اساسی در اندیشه اسلامی است که نمایانگر تعهد انسان در برابر کره خاکی و ذخایر طبیعی آن می‌باشد (صفری، ۱۳۹۶: ۲، ۲۷). تأکید

بر نگهداری از زیستگاه‌ها، صرفاً برای تأمین نیازهای دوره کنونی نیست، بلکه برای پاسداری از حقوق و منابع نسل‌های آتی از اهمیت بسزایی برخوردار است. مبانی دینی این تعهد در دو منبع اصلی ریشه دارد؛ در کتاب آسمانی، آیات متعددی به مسئله حفاظت از محیط و مسئولیتی که انسان در برابر آن دارد، اشاره فرموده‌اند. به عنوان مصداق، در سوره انعام، آیه ۱۴۱ آمده است: «وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَ جَنَّاتٍ مَّعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ؛ اوست که باغ‌های تکیه‌گاه‌دار و باغ‌هایی که بر تکیه‌گاه نیستند را پدید آورد». همچنین در سوره بقره، آیه ۶۰ بیان شده است: «كُلُوا وَاشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللَّهِ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ؛ از روزی خداوند بخورید و بنوشید، اما در زمین به تباهی برنخیزید». در سنت نبوی نیز، پیامبر اکرم (ص) بر اهمیت پاسداری از زیستگاه‌ها اصرار ورزیده‌اند؛ در حدیثی آمده است: «إِذَا قَامَتِ السَّاعَةُ وَفِي يَدِ أَحَدِكُمْ فَسِيلَةٌ، فَإِنْ اسْتَطَاعَ أَنْ لَا يَقُومَ حَتَّى يَغْرِسَهَا، فَلْيَفْعَلْ؛ اگر رستاخیز برپا شد و در دست یکی از شما نهالی بود، اگر توانست پیش از برپایی آن را بکارد، این کار را به انجام رساند» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵، ۲۱۵). وجوه عملی حفاظت از محیط زیست شامل ملاحظات گوناگونی است؛ از جمله، بهره‌برداری مستدام از ذخایر طبیعی که یکی از ارکان اساسی صیانت از بوم‌سازگان است و شامل استفاده مسئولانه و حساب‌شده از منابعی چون آب، خاک و هوا می‌شود؛ بهره‌گیری روشمند و محتاطانه از این ذخایر، تضمین‌کننده بقای آن‌ها برای نسل‌های آتی است. وجه دیگر، کاهش عوامل اختلال‌زا و ممانعت از تباهی محیطی است؛ جلوگیری از آلودگی جو، آب‌ها و خاک و محدود ساختن انتشار مواد زیان‌آور، از جمله تکالیفی است که بر دوش هر مسلمان نهاده شده و این امر از طریق به‌کارگیری فناوری‌های پاک و تشویق به کاهش مصرف مواد شیمیایی و پلیمری محقق می‌گردد. همچنین، پشتیبانی از گوناگونی زیستی؛ نگهداری از جانوران، گیاهان و سایر موجودات زنده‌زی و حفاظت از زیستگاه‌های طبیعی آن‌ها، یکی دیگر از ابعاد حیاتی صیانت از محیط است و توجه به تنوع زیستی و جلوگیری از نابودی گونه‌ها، از وظایف نوع انسان در قبال زمین محسوب می‌شود. وجه چهارم، آگاهی‌بخشی و آموزش عمومی است؛ تعلیم و نشر دانش میان افراد جامعه در باب اهمیت نگهداری از بوم‌سازگان و ترغیب به اتخاذ رفتارهای پایدار و مسئولانه، می‌تواند نقش محوری در حفظ محیط زیست ایفا

نماید. و در نهایت، ترغیب به مصرف سنجیده؛ اقبال به استفاده معقول و دوری از زیاده‌روی و اتلاف منابع، از اصولی است که به کرات در متون دینی مورد تأکید واقع شده و می‌تواند به کاهش فشار بر ذخایر طبیعی و حفظ آن‌ها یاری رساند (صفری، ۱۳۹۶: ۲، ۳۲-۳۹).

تجربیات موفق در جوامع اسلامی نشان می‌دهد که با استناد به آموزه‌های دینی و به کارگیری راهبردهای پایدار، برخی جوامع توانسته‌اند به موفقیت‌های قابل توجهی در زمینه حفظ محیط زیست دست یابند؛ به طور مثال، کشورهایی که طرح‌های جامع برای مدیریت ذخایر آبی، کاستن از آلودگی هوا و حراست از مناطق طبیعی تدوین و اجرا نموده‌اند، به نتایج مثبتی در زمینه پاسداری از محیط زیست نائل آمده‌اند (عبداللهی، ۱۴۰۱). صیانت از محیط زیست به عنوان یکی از اصول بنیادی در اسلام، بیانگر مسئولیت انسان در قبال سیاره زمین و ذخایر آن است. توجه به این اصل و کوشش در جهت تحقق عملی آن، می‌تواند به برقراری جامعه پایدار و متعهدی در زمینه حفظ بوم‌سازگان کمک نماید. با توجه به اهمیت این مقوله، جوامع اسلامی می‌توانند با اتخاذ رویکردهای هدفمند و استراتژیک، به وصول اهداف محیط‌زیستی دست یابند و بستری سالم‌تر و بادوام‌تر برای نسل‌های آینده فراهم آورند.

عدالت و اولویت‌مندی اصول حکمرانی محلی

تحلیل نظام‌مند اصول اخلاقی-اجتماعی اسلام بر ضرورت تعریف یک محور بنیادین تأکید دارد که سایر ارزش‌ها چون شفافیت، مشارکت، کرامت و پایداری محیط زیست در پرتو آن معنا یابند و این تحلیل، بر اساس شمول گسترده و جایگاه غایت‌شناختی، عدالت را به عنوان اصل بنیادین و معیار تفاضل در این ساختار تثبیت می‌کند؛ این ارجحیت نه صرفاً یک ملاحظه اخلاقی، بلکه یک الزام تشریعی است که در منابع دینی تبیین شده است، چنانکه قرآن کریم به صراحت هدف نهایی بعثت پیامبران را برقراری عدالت می‌داند و سوره حدید در آیه ۲۵ می‌فرماید: «لِنَسِفَرَ ذَٰلِكَ اَلْكِتَابُ بِالْمُعْجَزَاتِ وَاُنَزَّلْنَا مَعَهُ اَلْمِيزَانَ لِيَقُومَ اَلنَّاسُ بِالْقِسْطِ» (تا مردم به عدالت قیام کنند)، و در کنار آن، سوره نساء در آیه ۵۸ امر می‌کند: «وَإِذَا حُكِّمْتُمْ بَيْنَ اَلنَّاسِ اَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ» (و سوره مائده آیه ۸

بر «شَهْدَاءَ بِالْقِسْطِ» تأکید دارد؛ در حوزه روایات، این جایگاه با بیان امام علی (ع) تثبیت می‌شود که «إِنَّ الْعَدْلَ حَيَاةُ الرَّعِيَّةِ» (سیدرضی، ۱۳۹۹) که نشان از شرط بقای اجتماعی دارد، و ظلم به عنوان نقطه مقابل آن، «فَإِنَّ الظُّلْمَ ظُلُمَاتٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (طاهری، ۱۳۹۵) تعریف شده و بالاترین مراتب جهاد «أَفْضَلُ الْجِهَادِ كَلِمَةُ عَدْلٍ عِنْدَ سُلْطَانٍ جَائِرٍ» (نیشابوری، ۱۳۳۴: ۸، ۱۶۴) معرفی می‌گردد؛ اهمیت عدالت در آن است که شفافیت و مشارکت بدون چارچوب عادلانه ابزاری برای اعمال نفوذ می‌شوند (عبادی، ۱۳۹۹)، و همچنین مفهوم پایداری محیط زیست در قالب حقوق نسل‌های آتی ذیل عدالت بین‌نسلی تعریف می‌گردد (عسقلانی، ۱۴۰۲؛ عبداللهی، ۱۴۰۰)، لذا عدالت به مثابه محور بنیادین، راهگشای حکمرانی محلی و تضمین‌کننده انسجام اجتماعی است.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با رویکرد کلامی-اعتقادی و تطبیقی، نشان داد که اصول و انگاره‌های الهیاتی شیعه، به ویژه عدالت، شفافیت، مشارکت مردمی، کرامت انسانی، توسعه اجتماعی، حفاظت از محیط زیست، همبستگی و صلح، بنیان‌های نظری و عملی مهمی برای ارتقای حکمرانی محلی فراهم می‌آورند. این اصول، که ریشه در آموزه‌های قرآن کریم، سنت پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع) دارند، حکمرانی محلی را از سطح صرفاً اداری و تکنوکراتیک فراتر برده و آن را در چارچوبی اعتقادی، اخلاقی و فلسفی قرار می‌دهند که پاسخگوی نیازهای متنوع و پیچیده جوامع اسلامی امروز است.

تحلیل تطبیقی تجربیات موفق جوامع اسلامی نشان می‌دهد که بومی‌سازی و تطبیق این اصول کلامی با شرایط فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی هر جامعه، کلید تحقق حکمرانی مؤثر، عدالت‌محور و توسعه‌پایدار است. این تجربیات گواهی بر اثربخشی اجرای عدالت دینی در کاهش نابرابری‌ها، نقش شفافیت در مقابله با فساد اداری، اهمیت مشارکت مردمی در تقویت انسجام اجتماعی و جایگاه کرامت انسانی در ارتقای اعتماد عمومی است. این یافته‌ها تأکید می‌کنند که حکمرانی محلی مبتنی بر مبانی کلامی شیعه نه تنها یک مدل نظری بلکه راهبردی عملی و کارآمد برای مواجهه با چالش‌های معاصر است. از سوی دیگر، ضرورت آموزش و ظرفیت‌سازی مدیران و کارکنان محلی برای درک عمیق مبانی کلامی و اعتقادی حکمرانی، و همچنین تسهیل مشارکت فعال و آگاهانه شهروندان، از دیگر دستاوردهای مهم این پژوهش است. این اقدامات، همراه با ارزیابی مستمر و اصلاح تدریجی سیاست‌ها و ساختارهای حکمرانی، امکان تحقق حکمرانی محلی مبتنی بر اصول کلامی شیعه را فراهم می‌آورد و زمینه‌ساز پایداری و کارآمدی بیشتر نهادهای محلی می‌شود. همچنین، تأکید بر دقت، مراقبت و اخلاق‌مداری در به‌کارگیری این اصول الهیاتی برای جلوگیری از سوءاستفاده‌های احتمالی و تضمین عدالت و شفافیت، از الزامات اساسی است که باید در فرآیند اصلاحات مد نظر قرار گیرد. تغییرات و اصلاحات باید به صورت تدریجی، مبتنی بر بازخوردهای واقعی و با مشارکت گسترده مردم اجرا شوند تا زمینه

توسعه پایدار، اعتماد عمومی و انسجام اجتماعی به خوبی فراهم گردد. همسوسازی حکمرانی محلی با مبانی کلامی و اعتقادی شیعه، ضمن حفظ استقلال نظری، فقهی و کلامی این مکتب، می‌تواند به عنوان راهبردی مؤثر، جامع و کارآمد برای ارتقای کیفیت زندگی، تحقق عدالت اجتماعی و تقویت انسجام در جوامع اسلامی مطرح شود. این همسویی، با توجه به غنای فلسفی و اعتقادی کلام امامیه و تأکید بر عقلانیت، اخلاق و عدالت، می‌تواند الگویی بومی، عقلانی و اخلاق‌مدار برای حکمرانی محلی در عصر حاضر باشد که هم از نظر نظری و هم از نظر عملی، پاسخگوی نیازهای متنوع و پیچیده جوامع اسلامی است.

فهرست منابع

- قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی.
۱. ابراهیمی، مهدی. (۱۳۹۸). اصول حکمرانی اسلامی. تهران: نشر دانشگاهی.
 ۲. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۶۱). من لایحضره الفقیه (مترجم: حسین غفاری فرد). قم: انتشارات جامعه مدرسین.
 ۳. ابن کثیر، اسماعیل. (۱۴۰۶ هـ.ق). تفسیر ابن کثیر. بیروت: دار الکتب العلمیه.
 ۴. بیات، علی. (۱۳۹۶). توسعه پایدار در اسلام. مشهد: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی.
 ۵. جعفری، حسن. (۱۳۹۵). عدالت در فقه اسلامی. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
 ۶. حجتی، کاظم. (۱۳۹۷). مشارکت عمومی در اسلام. تهران: انتشارات امیرکبیر.
 ۷. رحمانی، سیدسعید. (۱۳۹۹). شفافیت و پاسخگویی در حکومت‌های اسلامی. تهران: نشر سروش.
 ۸. زارعی، محمد. (۱۳۹۴). انسجام اجتماعی در اسلام. اصفهان: انتشارات دانشگاه اصفهان.
 ۹. ستاری، رضا. (۱۳۹۸). اصول مدیریت اسلامی. تهران: انتشارات آگاه.
 ۱۰. سید رضی، محمد بن حسین. (۱۳۹۸). نهج البلاغه. تهران: انتشارات بنیاد نهج البلاغه.
 ۱۱. شریعتی، سعید. (۱۳۹۷). حکمرانی محلی در جوامع اسلامی. شیراز: انتشارات ثالث.
 ۱۲. شهیدی، جعفر. (۱۳۷۵). ترجمه نهج البلاغه (گردآورنده: سید رضی). تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
 ۱۳. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه. (۱۳۷۵). امالی صدوق (مترجم: مهدی حسن‌زاده شاهی). تهران: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
 ۱۴. صدوق، محمد بن علی. (۱۴۱۳ هـ.ق). علل الشرایع. قم: انتشارات اسلامی.
 ۱۵. صفری، محمد. (۱۳۹۶). انسان و محیط زیست در اسلام. قم: انتشارات بوستان کتاب.
 ۱۶. طاهری، علی. (۱۳۹۵). آموزه‌های اجتماعی اسلام. مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی.
 ۱۷. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۹۸). تفسیر المیزان. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
 ۱۸. عبادی، حسین. (۱۳۹۹). اصول عدالت در اسلام. تهران: نشر نی.

۱۹. عبداللہی، محمد اسماعیل. (۱۴۰۰). قرآن کریم و چگونگی ارتباط جهان کثرت با جهان وحدت در نظام هستی‌شناسی عرفانی. نشریه حکمت معاصر، ۳۳، ۲۳۵-۲۵۸.
۲۰. عبداللہی، محمد اسماعیل. (۱۴۰۱). معنویت‌گرایی اسلامی، گستره تمدنی و امتداد اجتماعی آن. فصلنامه قسبات، ۱۰۶، ۱۷۷-۱۹۱.
۲۱. عبداللہی، محمد اسماعیل. (۱۴۰۳). فراتحلیل سرشت انسان از رهگذر مقایسه تطبیقی انگاره‌های حکمی در اندیشه علامه طباطبایی و آگوستین. پژوهشنامه کلام تطبیقی شیعه، ۸، ۳۶۰-۳۲۵.
۲۲. قاسمی، ناصر. (۱۳۹۸). مبانی حقوق بشر در اسلام. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲۳. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ هـ.ق). الکافی (مترجم: محمدباقر کمره‌ای). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۴. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ هـ.ق). بحار الانوار. بیروت: موسسه الوفاء.
۲۵. مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۴ هـ.ق). بحار الانوار (مترجم: گروه مترجمین). تهران: موسسه الوفاء.
۲۶. ممتاز، مهدی. (۱۳۹۷). صلح و همبستگی در آموزه‌های اسلامی. تبریز: انتشارات دانشگاه تبریز.
۲۷. نیشابوری، مسلم بن حجاج. (۱۳۳۴). صحیح مسلم. بیروت: دارالطباعه العامره.
28. Abadi, H. (2020). Principles of Justice in Islam. Tehran: Ney Publishing.
29. Abdollahi, M. E. (2024). Meta-Analysis of Human Nature through the Comparative Comparison of Judgmental Concepts in the Thought of Allameh Tabatabai and Augustine. *Biannual Journal of Research in Shi'a Comparative Theology*, 5(8), 325-360. <https://doi.org/10.22054/jcst.2024.80055.1169>
30. Abdollahi, M. E., & Ghanaati, R. (2024). Future research indicators of religious governance from the perspective of the thoughts of the Imams of the Revolution. *Future Studies of the Islamic Revolution*, 2(5), 11-38.
31. Abdollahi, M. E., & Hosseinpour Chaijani, S. (2023). Scenarios of future foresight in the foundations of Islamic ethics: Scientific methods in responding to challenges. *Future Studies of Islamic Revolution*, 3(9), 11-38.
32. Ali, I., & Abdollahi, M. E. (2024). Divine traditions and the governance of the city-state of Medina. *HTS Teologiese*

Studies/Theological Studies, 80(3), 1-7. <https://doi.org/10.4102/hts.v80i3.10094>

33. Bayat, A. (2017). *Sustainable Development in Islam*. Mashhad: Humanities Research Institute Publications.

34. Ebrahimi, M. (2019). *Principles of Islamic Governance*. Tehran: Academic Publishing.

35. Ghasemi, N. (2019). *Fundamentals of Human Rights in Islam*. Tehran: University Publishing Center.

36. Hojjati, K. (2018). *Public Participation in Islam*. Tehran: Amir Kabir Publications.

37. Ibn Babawayh, Muhammad ibn Ali. (1982). *Man La Yahduruhu al-Faqih* (Translator: Hossein Ghaffari Fard). Qom: Seminary Teachers Association Publications.

38. Ibn Kathir, Ismail. (1986). *Tafsir Ibn Kathir*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya.

39. Jafari, H. (2016). *Justice in Islamic Jurisprudence*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.

40. Kulayni, Muhammad ibn Ya'qub. (1987). *Al-Kafi* (Translator: Muhammad Baqir Kamarei). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya.

41. Majlisi, Muhammad Baqir. (1983). *Bihar al-Anwar* (Translator: Group of Translators). Tehran: Al-Wafa Institute.

42. Majlisi, Muhammad Baqir. (1983). *Bihar al-Anwar*. Beirut: Al-Wafa Institute.

43. Momtaz, M. (2018). *Peace and Solidarity in Islamic Teachings*. Tabriz: University of Tabriz Publications.

44. Nishapuri, Muslim ibn al-Hajjaj. (1915). *Sahih Muslim*. Beirut: Dar al-Tiba'a al-'Amira.

45. Rahmani, S. (2020). *Transparency and Accountability in Islamic Governments*. Tehran: Soroush Publications.

46. Safari, M. (2017). *Human and Environment in Islam*. Qom: Bustan-e Ketab Publications.

47. Sadooq, Muhammad ibn Ali ibn Husayn ibn Babawayh. (1996). *Amali Sadooq* (Translator: Mehdi Hasanzadeh Shahi). Tehran: Ayatollah Mar'ashi Najafi Library.

48. Sadooq, Muhammad ibn Ali. (1993). *Ilal al-Shara'i*. Qom: Islamic Publications.

49. Sattari, R. (2019). *Principles of Islamic Management*. Tehran: Agah Publications.

50. Sayyid Razi. (2019). *Nahj al-Balagha*. Tehran: Nahj al-Balagha Foundation Publications.

51. Shahidi, Jafar. (1996). *Translation of Nahj al-Balagha* (Compiler:

- Sayyid Razi). Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company.
52. Shariati, S. (2018). Local Governance in Islamic Societies. Shiraz: Thaleth Publications.
53. Tabatabai, Sayyid Muhammad Husayn. (2019). Tafsir al-Mizan. Qom: Islamic Publications Office.
54. Taheri, A. (2016). Social Teachings of Islam. Mashhad: Ferdowsi University Press.
55. Zarei, M. (2015). Social Cohesion in Islam. Isfahan: University of Isfahan Publications.

بررسی تطبیقی - انتقادی مکانیسم تغییر رفتار در روانشناسی شناختی (الیس، بک و لازاروس) و رویکرد شناختی امام رضا (ع)؛ با تکیه بر روش‌شناسی بنیادین پارسانیا

طاهره روشن^۱

محمد مهدی مسعودی^۲

علی اکبر عارف^۳

چکیده

پژوهش حاضر با هدف واکاوی تطبیقی-انتقادی مکانیسم تغییر رفتار در روان‌شناسی شناختی موج دوم (آرای آلبرت الیس، آرون بک و ریچارد لازاروس) و رویکرد شناختی مستخرج از سنت امام رضا (ع) بر اساس مدل متدولوژیک «روش‌شناسی بنیادین» حمید پارسانیا سامان یافته است. این پژوهش از حیث هدف، بنیادی-نظری و از حیث روش، تحلیلی-انتقادی با رویکرد کیفی است. داده‌ها به شیوه اسنادی و فیش‌برداری از متون کلاسیک روان‌شناسی شناختی و منابع روایی معتبر (به‌ویژه حدیث «احیای امر» در عیون اخبار الرضا) گردآوری شده و در دو لایه «بنایی» و «بنیادین» مورد تحلیل قرار گرفته‌اند. تحلیل یافته‌ها در لایه بنایی (سطح کارکردی) نشان‌دهنده هم‌گرایی ساختاری دو رویکرد در زمینه پذیرش اصل «تقدم شناخت بر رفتار»، تأکید بر «عاملیت و اراده آزاد انسان» و محوریت بخشیدن به «تفکر منطقی» است. با این حال، در لایه‌های چهارگانه بنیادین (فلسفی)، گسست پارادایمیک عمیقی میان دو مکتب وجود دارد؛ به طوری که رویکرد رضوی در برابر تقلیل‌گرایی معرفت‌شناختی (تجربه‌گرایی)، هستی‌شناختی (ماتریالیسم و انسان‌تک‌ساختی)، ارزش‌شناسی (نسبیت‌گرایی اخلاقی) و غایت‌شناسی (سازگاری مادی دنیوی) در روان‌شناسی غربی، واجد ساختاری چندساختی، وحی‌بنیاد، فطرت‌محور، حق‌مدار و متعالی (تقرب الی‌الله و نیل به حیات طیبه) است. بر اساس کالبدشکافی فرآیندی حدیث رضوی، مدل چهارمؤلفه‌ای «احیای امر» (تعلیم، علم، محاسن کلام و اتباع) به عنوان یک نظامواره و پروتکل تربیتی-درمانی برای کاربرست در حوزه روان‌شناسی اسلامی پیشنهاد شد. این مدل نشان می‌دهد که تحول پایدار رفتار، محصول ارادی بیدارسازی عقول، تغییر طرح‌واره‌های عمیق یقینی و جایگزینی باورهای مخدوش با زیبایی‌های ذاتی و عقلانی کلام وحی است.

واژگان کلیدی

روان‌شناسی شناختی، امام رضا (ع)، روش‌شناسی بنیادین، حمید پارسانیا، مکانیسم تغییر رفتار، حدیث احیای امر.

۱. دانشجوی دکتری، گروه علوم قرآن و حدیث، واحد کازرون، دانشگاه آزاد اسلامی، کازرون، ایران.

Email: t.rowshan@iaiu.ir

۲. استادیار گروه معارف اسلامی، واحد اقلید، دانشگاه آزاد اسلامی، اقلید، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: MM.Masoudi57@iaiu.ac.ir

۳. استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی، واحد کازرون، دانشگاه آزاد اسلامی، کازرون، ایران.

Email: aref.akbar@iaiu.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۴۰۵/۶/۱۶

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۴/۴

طرح مسأله

تحولات روان‌شناسی در قرن بیستم را می‌توان یکی از مهم‌ترین دگرگونی‌های معرفتی در حوزه علوم رفتاری دانست که نه تنها در روش‌های مطالعه رفتار انسان، بلکه در نحوه فهم ماهیت او، سازوکارهای شکل‌گیری رفتار و عوامل مؤثر بر سلامت روان نیز تغییرات بنیادینی ایجاد کرد. ظهور «روانشناسی شناختی» در میانه‌های قرن بیستم، نمایانگر یک چرخش پارادایمی بنیادین در علوم رفتاری بود. در حالی که در نیمه نخست این قرن، رویکرد رفتارگرایی به عنوان پارادایم غالب روان‌شناسی مطرح بود، روانشناسی شناختی (به عنوان موج دوم)، با عبور از نگاه مکانیکی و جبرگرایانه رفتارگرایی سنتی (موج اول) که انسان را صرفاً ماشین واکنش‌گر به محرک‌های محیطی می‌پنداشت (قربان‌پور لقمجانی و همکاران، ۱۴۰۲)، بر نقش تعیین‌کننده «شناخت، اراده و پردازش‌های ذهنی» تأکید ورزید (الیس، ۱۳۸۳؛ شارف، ۱۳۸۴). رفتارگرایان با تأکید بر مشاهده‌پذیری و عینیت علمی، تلاش داشتند مطالعه رفتار انسان را بر پایه روابط میان محرک و پاسخ تبیین کنند؛ اما با گذشت زمان، محدودیت‌های این نگاه در تبیین پیچیدگی‌های پدیده‌هایی نظیر تصمیم‌گیری، تفسیر رویدادها، شکل‌گیری هیجان‌ها و تجربه‌های ذهنی عیان شد (خسروپناه و همکاران، ۱۴۰۲). در این تحول پارادایمی که از آن با عنوان «انقلاب شناختی» یاد می‌شود، روان‌شناسان به این نتیجه رسیدند که برای فهم رفتار انسان باید به فرایندهای ذهنی او توجه شود؛ زیرا انسان نه صرفاً موجودی واکنش‌گر، بلکه موجودی تفسیرگر و معناپرداز است.

در میان نظریه‌پردازان این موج، آلبرت الیس، آرون بک و ریچارد لازاروس نقش برجسته‌ای در توسعه رویکردهای شناختی ایفا کرده‌اند. الیس با ارائه نظریه «درمان عقلانی - هیجانی - رفتاری» (REBT) بر این نکته تأکید کرد که هیجان‌ها و رفتارهای ناسازگار انسان نه مستقیماً ناشی از رویدادهای بیرونی، بلکه حاصل باورهای غیرمنطقی و نظام‌های فکری ناکارآمد او هستند (الیس، ۱۳۸۹). آرون بک در چارچوب «شناخت‌درمانی» (CT) نشان داد که بسیاری از اختلالات روانی، به ویژه افسردگی و اضطراب، با الگوهای خاصی

از تفکر منفی و تحریف‌های شناختی مرتبط هستند که از طرح‌واره‌های بنیادین نشأت می‌گیرند (شارف، ۲۰۱۲). همچنین، نظریه ریچارد لازاروس درباره «ارزیابی شناختی استرس» نشان داد که تجربه استرس صرفاً نتیجه وجود محرک‌های فشارزا در محیط نیست، بلکه به نحوه ارزیابی شناختی فرد از موقعیت و منابع مقابله‌ای او بستگی دارد (کوری، ۲۰۰۹) در مجموع، نظریه‌های الیس، بک و لازاروس اثبات می‌کنند که این «شناخت» است که به عنوان عامل اساسی در فهم و تغییر رفتار انسان مطرح شده است.

با وجود اهمیت این دستاوردها در سطح مکانیسم‌های درمانی، استفاده از نظریه‌های روان‌شناسی مدرن در حوزه علوم انسانی اسلامی با پرسش‌هایی در سطح مبانی فلسفی مواجه است. بسیاری از این نظریه‌ها در بستر فکری و فرهنگی خاصی شکل گرفته‌اند که متأثر از مبانی معرفت‌شناختی تجربه‌گرایی، پوزیتیویسم و جهان‌بینی سکولار است (زرشناس، ۱۳۹۵؛ خسروپناه، ۱۳۹۲). روانشناسی شناختی مدرن، هرچند در سطح «مکانیسم‌ها» به عاملیت انسان و تقدم شناخت بر رفتار پی‌برد، اما به دلیل ابتناء بر مبانی فلسفه پسا‌رنسانس، امانیسم و پراگماتیسم، در لایه «مبانی بنیادین» دچار تقلیل‌گرایی انسان‌شناختی (محدود کردن انسان به ساحت زیستی-روانی-اجتماعی) و معرفت‌شناختی (نفی منبع وحیانی شناخت و اصالت دادن به عقل ابزاری) است (خسروپناه و همکاران، ۱۴۰۲؛ قربان‌پور لمفجانی و همکاران، ۱۴۰۲). تحلیل و ارزیابی این رویکردها بدون توجه به پیش‌فرض‌های بنیادین، ممکن است به انتقال ناآگاهانه مفاهیم میان دستگاه‌های معرفتی متفاوت و شکل‌گیری نگرش‌های التقاطی بینجامد (نودهی، ۱۳۸۹).

در نقطه مقابل، گنجینه غنی روایات اسلامی، الگوهای بی‌بدیلی از تغییر رفتار و سلامت روان را ارائه می‌دهد که مبتنی بر مبانی و هستی‌شناسی توحیدی است. از درخشان‌ترین این الگوها، روایت مشهور امام رضا (ع) در باب «احیای امر» اهل بیت است که می‌فرمایند: «... فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۱: ۳۰۷). این گزاره نورانی، دقیق‌ترین مکانیسم شناختی-رفتاری را تبیین می‌کند؛ بدین معنا که تغییر رفتار و پیروی ارادی و داوطلبانه (لَاتَّبَعُونَا)، منوط به اصلاح شناخت، آگاهی و ادراک یقین‌آور نسبت به زیبایی‌های منطقی و عقلانی کلام حق (لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا) است. این

رویکرد رضوی در تقابل کامل با جبرگرایی، رفتارگرایی افراطی و کنترل‌بیرونی قرار دارد و هم‌خوانی شگرفی در سطح کارکردی با ساختار موج دوم روان‌شناسی نشان می‌دهد؛ چرا که در هر دو رویکرد، شناخت عامل تعیین‌کننده در جهت‌گیری رفتار انسان تلقی می‌شود (شجاعی و حیدری، ۱۳۸۹). با این حال، بررسی دقیق‌تر نشان می‌دهد که این شباهت‌ها عمدتاً در سطح سازوکار تغییر قرار دارند و در سطوح عمیق‌تر معرفتی و مبنایی، تفاوت‌های ژرفی میان این دو چارچوب فکری وجود دارد.

مسئله اصلی پژوهش حاضر آن است که در مواجهه با هم‌گرایی‌های ظاهری میان دستاوردهای روان‌شناسی شناختی غربی (الیس، بک و لازاروس) و رویکرد شناختی مستتر در کلام امام رضا (ع)، خوانش‌های سطحی و تطبیق‌های شتاب‌زده، غالباً به یکسان‌نگاری این دو رویکرد یا تفسیر به رأی گزاره‌های دینی در قالب تئوری‌های غربی منجر می‌شود. در واقع، بسیاری از پژوهش‌های تطبیقی موجود، به دلیل توقف در لایه ظاهری مکانیسم‌ها، دچار آسیب «التقاط معرفتی» شده و به اشتباه، باورهای کارآمد الیس یا طرح‌واره‌های بک را با مفاهیم دینی چون عقل و معرفت در احادیث رضوی هم‌تای یکدیگر فرض می‌کنند (خسروپناه و همکاران، ۱۴۰۲). خلأ پژوهشی بنیادین در این میان، فقدان یک بررسی تطبیقی-انتقادی با ابتناء بر یک الگوی روش‌شناختی متقن فلسفی است که بتواند فراتر از تکنیک‌های درمانی، لایه‌های پنهان و پیش‌فرض‌های مکتوم این نظریه‌ها را کالبدشکافی کند.

برای رفع این چالش روش‌شناختی و عبور از فرضیات سطحی، ضرورت دارد از چارچوب «روش‌شناسی بنیادین پارسانیا» به عنوان ابزار تحلیل بهره گرفته شود. بر اساس این نظریه که ریشه در حکمت متعالیه دارد، هیچ علم و نظریه‌ای خنثی، فراتاریخی و تهی از پیش‌فرض‌های فلسفی نیست؛ بلکه هر گزاره علمی، لایه بنایی (شاخ و برگ‌های تجربی) یک درخت معرفتی است که ریشه در لایه‌های عمیق لایه بنیادین (هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی) خاستگاه خود دارد (پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۱۰-۱۲). بنابراین، برای سنجش دقیق نسبت میان روان‌شناسی شناختی معاصر و تفکر رضوی، نمی‌توان صرفاً به مقایسه مکانیسم ابطال باورهای غیرمنطقی با فرآیند «لو علموا محاسن کلامنا» بسنده کرد،

بلکه باید تبار فلسفی و جهان‌بینی پشتیبان هر دو دیدگاه را در ترازوی نقد نشانند. این تحقیق بر آن است که با کاربری دقیق روش‌شناسی بنیادین پارسانیا، از ظاهر متغیرها و سطح مکانیسم‌های رفتاری عبور کرده و نشان دهد که چگونه کلام معصوم (ع) ضمن تأیید فرآیند تقدم شناخت بر رفتار (به عنوان یک قانون تکوینی)، به واسطه اتصال به «وحی» و در نظر گرفتن «فطرت الهی» انسان، غایت و محتوایی کاملاً متمایز و کمال‌گرا را نسبت به الگوهای تقلیل‌گرایانه و سودانگاران (الیس، بک و لازاروس) ارائه می‌دهد.

اهمیت و ضرورت تحقیق

این پژوهش آشکار می‌سازد که روان‌شناسی شناختی با وجود عبور از جبرگرایی رفتارگرایانه، به دلیل هضم در فرهنگ پسانسانس و اصالت دادن به پراگماتیسم و مدرنیته، به یک نظام «سودانگاران و مادی» برای کاهش رنج‌های دنیوی محدود شده است؛ در حالی که مدل رضوی، شناخت را نردبانی برای بیداری فطرت، خروج از جهل باطنی و تقرب به ساحت الهی تبیین می‌کند (آذربایجانی و لواسانی، ۱۳۹۹، ص. ۶۲؛ بیات و نجفی، ۱۴۰۴، ص. ۶۸). از همین رو نوآوری و دستاورد کاربردی این پژوهش در آن است که با تحدید مرزهای میان دو پارادایم، مانع از سقوط پژوهش‌های اسلامی به ورطه گرت‌برداری‌های متناقض می‌شود (آذربایجانی و لواسانی، ۱۳۹۹، ص. ۶۱-۶۲). این تبیین روش‌مند، گامی ضروری در راستای تولید علوم انسانی بومی و پیشبرد مرزهای نظری روان‌شناسی اسلامی به شمار می‌رود (بیات و نجفی، ۱۴۰۴، ص. ۶۸). دستاورد نهایی این تکاپوی نظری، ارائه یک الگوی مفهومی منسجم بر پایه حدیث «احیای امر» است که می‌تواند مبنای طراحی پروتکل‌های درمانی، تربیتی و مشاوره‌ای مبتنی بر مکتب اهل‌بیت (ع) قرار گیرد (آذربایجانی و لواسانی، ۱۳۹۹، ص. ۶۲)؛ الگوهایی که در آن‌ها تغییر رفتار نه از طریق کنترل‌های بیرونی و تکنیک‌های مکانیکی، بلکه از مسیر ارائه زیبایی‌های عقلانی حق و بیدارسازی ابعاد فرامادی انسان محقق می‌شود (آذربایجانی و لواسانی، ۱۳۹۹، ص. ۶۲؛ بیات و نجفی، ۱۴۰۴، ص. ۸۰).

انجام این پژوهش را می‌توان از سه جنبه راهبردی، روش‌شناختی و کاربردی تبیین کرد. از منظر راهبردی، توسعه و بومی‌سازی علوم انسانی و به‌ویژه روان‌شناسی، یکی از

نیازهای حیاتی جامعه اسلامی در مسیر دستیابی به استقلال معرفتی است. روان‌شناسی معاصر به دلیل سیطره بر نهادهای آموزشی و درمانی، سبک زندگی و الگوهای رفتاری جامعه را تحت تأثیر قرار داده است؛ در حالی که بسیاری از این تئوری‌ها با وجود کارآمدی‌های روبنایی، به دلیل ابتناء بر مبانی مادی، توانایی پاسخ‌گویی به نیازهای معنوی و غایات فرامادی انسان خداپاور را ندارند (بیات و نجفی، ۱۴۰۴، ص. ۶۸). از این رو، رجوع به گنجینه روایی اهل‌بیت (ع) و کالبدشکافی نظام‌مند روایاتی مانند حدیث «احیای امر» امام رضا (ع)، ضرورتی انکارناپذیر برای تبیین یک الگوی بومی و وحیانی در باب تحول رفتار است که می‌تواند به عنوان یک پارادایم رقیب در برابر رویکردهای سکولار غربی قد علم کند (آذربایجانی و لواسانی، ۱۳۹۹، ص. ۶۲).

از جنبه روش‌شناختی، اهمیت این تحقیق در عبور از روش‌های سنتی و تقلیل‌گرایانه در مطالعات تطبیقی است. پیش از این، بسیاری از پژوهش‌های حوزه روان‌شناسی اسلامی، صرفاً به مقایسه‌های سطحی و گزینشی میان مفاهیم غربی و آیات و روایات بسنده می‌کردند که این امر به تولید آثاری التقاطی منتهی می‌شد؛ آثاری که در آن‌ها گزاره‌های دینی بدون توجه به بافتار و تبار فلسفی‌شان، ذیل تئوری‌های مدرن تفسیر می‌شدند (آذربایجانی و لواسانی، ۱۳۹۹، ص. ۶۰؛ بیات و نجفی، ۱۴۰۴، ص. ۷۰). ضرورت این پژوهش در کاربست نظام‌مند «روش‌شناسی بنیادین پارسانیا» است؛ ابزاری متقن که به پژوهشگر اجازه می‌دهد خط‌کشی‌های معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی میان دو دستگاه فکری را به وضوح ترسیم کند (بیات و نجفی، ۱۴۰۴، ص. ۷۱-۷۲). این رویکرد به جامعه علمی نشان می‌دهد که پذیرش اشتراکات ساختاری در لایه مکانیسم‌ها، لزوماً به معنای یکسان‌انگاری در لایه‌های بنیادین نیست و بدین ترتیب، مرزهای معرفتی علم دینی را از دست‌اندازهای التقاط مصون می‌دارد (بیات و نجفی، ۱۴۰۴، ص. ۷۴).

در نهایت، از بُعد کاربردی، ضرورت این تحقیق در نیاز مبرم مشاوران، تربیت‌پژوهان و روان‌شناسان مسلمان به پروتکل‌های عملیاتی و مبتنی بر مکتب است. صرف داشتن گزاره‌های کلی اخلاقی بدون تبیین مکانیسم تغییر، نمی‌تواند به فرآیند درمان یا تربیت کمک کند (بیات و نجفی، ۱۴۰۴، ص. ۸۷). این پژوهش با تبیین زنجیره شناختی مستتر در

کلام رضوی (تعلم علوم، درک محاسن کلام، ایجاد علم یقینی و در نهایت اتباع ارادی)، زیرساخت نظری لازم را برای طراحی بسته‌های آموزشی و درمانی «فطرت‌محور» فراهم می‌آورد (آذربایجانی و لواسانی، ۱۳۹۹، ص. ۶۲؛ بیات و نجفی، ۱۴۰۴، ص. ۷۹-۸۰). این دستاورد کاربردی به متولیان فرهنگی و مشاوران کمک می‌کند تا به جای استفاده از روش‌های تحمیلی یا تکنیک‌های صرفاً دنیوی الیس و بک، از یک مدل فرآیندی بهره ببرند که در آن، بیداری عقلانی و چشاندن زیبایی‌های منطق حق به مراجع، محرک اصلی تحول پایدار رفتار و دست‌یابی به حیات طیبه باشد (آذربایجانی و لواسانی، ۱۳۹۹، ص. ۶۲؛ بیات و نجفی، ۱۴۰۴، ص. ۶۸).

پیشینه تحقیق

تحلیل و ارزیابی ادبیات پژوهشی نشان می‌دهد که هرچند مطالعات متعددی در زمینه نسبت میان آموزه‌های اسلامی و مکاتب روان‌شناسی صورت گرفته است، اما این آثار دچار تشتت روش‌شناختی بوده و کمتر پژوهشی به صورت متمرکز از دریچه روش‌شناسی‌های بنیادین به کالبدشکافی لایه‌های زیرین این نظریه‌ها پرداخته است. به طور کلی، پیشینه‌های تحقیق حاضر را می‌توان در سه محور اساسی دسته‌بندی، تحلیل و نقد کرد:

نخست. مطالعات تطبیقی روان‌شناسی شناختی و متون اسلامی در حوزه تطبیق موج دوم روان‌شناسی (الیس و بک) با مبانی اسلامی، پژوهش‌های متعددی نگارش یافته است. برخی پژوهشگران با بررسی فرآیندهای پردازش اطلاعات و ساختار طرح‌واره‌ها نشان داده‌اند که اصلاح باورهای مخدوش بر اساس گزاره‌های توحیدی، کارآمدی بالایی در درمان اختلالات عاطفی دارد (خسروپناه و همکاران، ۱۴۰۲، ص ۱۴۸؛ بشیری و حیدری، ۱۳۹۶، ص ۳۸۴). همچنین در برخی مطالعات، فرآیند شناسایی خطاهای شناختی با مفهوم «محاسبه نفس» همسو دانسته شده است (بشیری و همکاران، ۱۳۹۳، ص ۲). از سوی دیگر، تلاش‌هایی برای طراحی مدل‌های درمان معنوی انجام شده تا علاوه بر ابعاد شناختی و رفتاری، ساحت ارتباط انسان با خدا نیز در درمان ادغام شود (یوهانسون، ۱۳۹۱، ص ۲۸؛ خسروپناه و همکاران، ۱۴۰۲، ص ۱۶۳). برخی پژوهشگران نیز به نقد باورهای

غیرمنطقی الیس پرداخته و عقلانیت مدنظر الیس را نوعی عقلانیت ابزاری و مادی ارزیابی کرده‌اند که با عقلانیت فرامادی در اسلام تفاوت دارد (قربان‌پور لقمجانی و همکاران، ۱۴۰۲، ص ۳۷-۳۸؛ خسروپناه و همکاران، ۱۴۰۲، ص ۱۵۶-۱۵۷)

دوم. مطالعات اختصاصی در حوزه روان‌شناسی و سیره رضوی محور دوم
پیشینه‌ها، بر استخراج الگوهای رفتاری و روانی از احادیث امام رضا (ع) متمرکز است. برخی پژوهش‌ها با بررسی روش‌مند احادیث رضوی، یک سازوکار تربیتی-رفتاری را ترسیم کرده و نشان داده‌اند که امام رضا (ع) چگونه از ابزارهای شناختی برای تغییر سبک زندگی پیروان بهره می‌برده‌اند (قربان‌پور لقمجانی، ۱۳۹۹، ص ۲۴۰)؛ با این حال، تمرکز این آثار بیشتر صبغه حدیثی و تربیتی دارد تا روان‌شناختی بالینی. همچنین پژوهش‌های دیگری با تأکید بر کلام امام رضا (ع) نشان داده‌اند که آگاهی مقدمه حتمی التزام عملی است، اما به مقایسه این فرآیند با ساختارهای روان‌شناسی مدرن غربی نپرداخته‌اند (قربان‌پور لقمجانی و همکاران، ۱۴۰۲، ص ۳۱).

سوم. مطالعات مرتبط با کاربری روش‌شناسی بنیادین پارسانیا کاربری روش‌شناسی بنیادین پارسانیا عمدتاً در حوزه‌های جامعه‌شناسی، فلسفه علوم اجتماعی و علوم سیاسی متمرکز بوده است. در آثار اصلی این نظریه، اصول روش‌شناسی بنیادین تبیین شده و نشان داده شده است که چگونه لایه‌های بنایی یک علم از لایه‌های بنیادین فلسفی آن تغذیه می‌کنند (خسروپناه، ۱۳۹۵، ص ۶۷-۶۹؛ کریمی بنیادکوکي، ۱۴۰۱، ص ۱۹-۲۰). بر اساس این، پژوهش‌هایی نیز به نقد پارادایم‌های مدرن پرداخته‌اند (شمشیری، ۱۳۸۲، ص ۴۰). با این حال، در حوزه روان‌شناسی، کاربری این روش‌شناسی بسیار محدود است؛ تنها معدودی از مطالعات تلاش کرده‌اند تا با الهام از مدل پارسانیا، مبانی انسان‌شناختی روان‌شناسی را نقد کنند (خسروپناه و همکاران، ۱۴۰۲، ص ۱۵۰؛ مصباح و همکاران، ۱۳۹۷، ص ۱۶۷)، اما رویکرد روایی و به‌طور خاص حدیث «احیای امر» در حیطه تمرکز آن‌ها نبوده است.

نقد پیشینه‌ها و تبیین خلأ پژوهشی با مرور تفصیلی ادبیات پژوهش، سه چالش و خلأ اساسی در مطالعات گذشته آشکار می‌شود:

• **آسیب التقاط معرفتی:** بیشتر پژوهش‌های تطبیقی حوزه روان‌شناسی شناختی و اسلام، دچار نگاهی روبنایی هستند؛ آن‌ها فرآیند درمانی الیس یا بک را اصل قرار داده و سپس تلاش کرده‌اند برای تأیید آن‌ها، آیاتی از قرآن یا احادیثی از معصومین را به عنوان شاهد مثال ذکر کنند، بدون اینکه به تبار فلسفی سکولار این نظریه‌ها توجه نمایند (خسروپناه و همکاران، ۱۴۰۲، ص ۱۵۳؛ نودهی، ۱۳۸۹، ص ۱۱۶).

• **توقف در سطح مکانیسم‌ها:** پژوهش‌هایی که به احادیث امام رضا (ع) پرداخته‌اند، کمتر به کالبدشکافی فرآیندی و زنجیره‌ای واژگان حدیث (تعلم، علم، محاسن، اتباع) به عنوان یک مدل هم‌ارز با روان‌شناسی معاصر نگریسته‌اند.

• **خلاء روش شناختی:** تا کنون هیچ پژوهشی از مدل روش‌شناسی بنیادین پارسانیا برای واکاوی هم‌زمان روان‌شناسی شناختی (الیس، بک و لازاروس) و رویکرد رضوی بهره نبرده است.

بنابراین، نوآوری و تمایز آشکار پژوهش حاضر در این است که با کاربست نظام‌مند روش‌شناسی پارسانیا، اولاً زنجیره شناختی مستتر در حدیث «احیای امر» را به عنوان یک مکتب مستقل تبیین می‌کند؛ ثانیاً نشان می‌دهد که اشتراک رویکرد رضوی با روان‌شناسی شناختی غرب صرفاً در لایه بنایی (مکانیسم کارکردی تقدم شناخت بر رفتار) است و در لایه‌های بنیادین (معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی، غایت‌شناسی و ارزش‌شناسی) گسست و تفاوت ماهوی میان آن‌ها برقرار است.

روش تحقیق

در این پژوهش، برای پاسخ‌گویی به سؤالات اصلی و فرعی و دستیابی به یک ساختار منظم در بدنه مقاله، از «روش تحلیل انتقادی و تطبیق لایه‌ای بر اساس استراتژی پژوهش کیفی» استفاده شده است. پژوهش‌های کیفی به دنبال کشف معانی عمیق، پیش‌فرض‌ها و الگوهای پنهان در متن هستند. از آنجا که این تحقیق به دنبال مقایسه روان‌شناسی مدرن غرب با یک متن روایی و وحیانی است، تک‌فرآیندی بودن پاسخ‌گو نبود؛ بنابراین، یک روش کیفی لایه‌ای طراحی شد تا بتواند ابتدا شباهت‌های سطحی را ببیند و سپس به کالبدشکافی تفاوت‌های عمیق فلسفی بپردازد.

این روش کیفی و تطبیق لایه‌ای، طی یک الگوریتم چهار مرحله‌ای و گام‌به‌گام به شرح زیر عملیاتی گردید:

• **گام اول: واسازی متنی و فهم اصطلاحات:** در نخستین گام، متون تخصصی هر دو دیدگاه به طور مجزا واکاوی شدند. در جبهه غرب، مفاهیم کلیدی آرای الیس، بک و لازاروس از طریق فیش‌برداری منظم اسناد استخراج و کدگذاری شدند (خسروپناه و همکاران، ۱۴۰۲؛ آزادیکتا، ۱۳۹۸). هم‌زمان در بخش اسلامی، متن حدیث «احیای امر» امام رضا (ع) مبنا قرار گرفت. در این مرحله، پژوهشگر به کالبدشکافی واژگانی زنجیره حرکت روانی در حدیث (يَتَعَلَّمُ، كَوِّ عَلِمُوا، مَحَاسِنَ كَلَامِنَا، لَا تَبْعُونَا) پرداخت تا دلالت‌های روان‌شناختی آن‌ها را با ارجاع به منابع لغوی و تفسیر ساختاری مشخص کند (ابن‌بابویه، ۱۳۷۸ق)

• **گام دوم: تطبیق لایه‌ای در سطح کارکردی (لایه بنایی):** در این گام، آن دسته از گزاره‌های نظری که به «مکانیسم فرآیندی و روبنایی ذهن» اشاره داشتند، در کنار یکدیگر قرار گرفتند. بر اساس منطق روش‌شناسی بنیادین، لایه بنایی علم شامل اصول کاربردی و کارکردی است (مصباح و همکاران، ۱۳۹۷). پژوهشگر با مقایسه مدل‌های غربی با گزاره شرطی حدیث رضوی، شباهت‌های روبنایی آن‌ها را کشف کرد. این یافته‌ها در سه خوشه شامل: ۱. تقدم شناخت بر رفتار، ۲. عاملیت و اراده آزاد انسان، و ۳. محوریت تفکر منطقی، دسته‌بندی و تحلیل شدند (خسروپناه و همکاران، ۱۴۰۲؛ آزادیکتا، ۱۳۹۸؛ الیس، ۱۳۸۹).

• **گام سوم: تحلیل انتقادی در لایه‌های بنیادین (هسته روش تحقیق):** در این مرحله، تفکر انتقادی کیفی وارد عمل شد تا تبار فلسفی نظریه‌ها را مقایسه کند. پژوهشگر با طرح چهار پرسش کلیدی، پیش‌فرض‌های پنهان زیرین را در چهار سطح بنیادین تحلیل کرد:

○ **تحلیل معرفت‌شناختی (چگونگی شناخت):** تقابل محدودیت روان‌شناسی غربی در تجربه‌گرایی با ماهیت وحی‌بنیاد رویکرد رضوی (خسروپناه و همکاران، ۱۴۰۲؛ شمشیری، ۱۳۸۲).

○ **تحلیل هستی‌شناختی و انسان‌شناختی (چیستی جهان و انسان):** تقابل اومانیزم تک‌ساحتی غرب با انسان فطرتی و خدا‌بنیاد رضوی (خسروپناه، ۱۳۹۵؛ بشیری، ۱۳۹۵).

○ **تحلیل ارزش‌شناسی (معیار هنجارها):** تقابل نسبیت‌گرایی اخلاقی غرب با حسن ذاتی و عینی در کلام رضوی (مصباح یزدی، ۱۳۹۲).

○ **تحلیل غایت‌شناسی (هدف نهایی):** تفکیک مرز میان سازگاری دنیوی غرب با هدف استعلایی تقرب الی‌الله در مدل رضوی (ابوترابی، ۱۳۸۶).

• **گام چهارم: سنتز و مدل‌سازی فرآیندی:** در گام نهایی، یافته‌های لایه کارکردی و بنیادین رضوی با استفاده از روش استنتاج منطقی ترکیب شدند. پژوهشگر با در هم تنیدن مراحل حدیث (آموزش، باور یقینی، محتوای توحیدی و التزام رفتاری)، مدل فرآیندی «احیای امر» را به عنوان یک پروتکل تربیتی-درمانی مستقل ارائه نمود.

تبیین مفاهیم و متغیرهای پژوهش

گذار به شناخت؛ ماهیت موج روان‌شناسی شناختی

برای فهم دقیق مکانیسم تغییر رفتار در روان‌شناسی شناختی، بررسی آرای سه نظریه‌پرداز کلیدی این جریان یعنی آلبرت الیس، آرون بک و ریچارد لازاروس که به عنوان استوانه‌های موج دوم شناخته می‌شوند، ضروری است:

• **الف) آلبرت الیس و مدل عقلانی-هیجانی-رفتاری (REBT):** الیس معتقد بود که گرفتاری‌های روانی انسان ناشی از اشیاء یا رویدادها نیستند، بلکه ناشی از دیدگاهی است که انسان نسبت به آن‌ها اتخاذ می‌کند (خسروپناه و همکاران، ۱۴۰۲). او مدل ABC را طراحی کرد که در آن A رویداد فعال‌ساز، B نظام باورها و C پیامدهای هیجانی و رفتاری است (الیس، ۱۳۸۹). مکانیسم تغییر رفتار مستلزم ورود به مرحله D (چالش و مجادله) با باورهای غیرمنطقی است که با ویژگی‌هایی چون مطلق‌گرایی و دگماتیسم شناخته می‌شوند (کوری، ۲۰۰۹). تغییر رفتار در این مدل، یک فرآیند عقلانی برای تبدیل باورهای دگماتیک به ترجیحات انعطاف‌پذیر است (خسروپناه و همکاران، ۱۴۰۲).

• **ب) آرون بک و شناخت‌درمانی (CT):** بک متدولوژی خود را بر پایه آزمون

واقعیت به شیوه تجربی بنا نهاد (آزادیکتا، ۱۳۹۸). ساختار شناختی در نگاه بک شامل سه لایه است: «طرح‌واره‌ها» (ساختارهای عمیق)، «باورهای واسطه‌ای» (قواعد و پیش‌فرض‌ها) و «افکار خودکار» (افکار سریع روی رفتار) (آزادیکتا، ۱۳۹۸). مکانیسم تغییر رفتار از طریق شناسایی تحریف‌های شناختی و جمع‌آوری شواهد عینی برای بازسازی طرح‌واره‌ها صورت می‌گیرد (آزادیکتا، ۱۳۹۸).

• **ج) ریچارد لازاروس و ارزیابی شناختی استروس:** لازاروس نشان داد پاسخ رفتاری انسان محصول مستقیم محرک نیست، بلکه نتیجه دو مرحله ارزیابی شناختی («ارزیابی اولیه» از تهدید-چالش و «ارزیابی ثانویه» از منابع مقابله‌ای) است (آزادیکتا، ۱۳۹۸). تغییر رفتار و سازگاری از طریق اصلاح این ارزیابی‌های شناختی و تقویت راهبردهای مقابله‌ای مسئله‌مدار محقق می‌شود (آزادیکتا، ۱۳۹۸).

کالبدشکافی روان‌شناختی حدیث «احیای امر»

در سوی دیگر این مطالعه تطبیقی، کلام نورانی امام رضا (ع) قرار دارد: «...إِنَّ النَّاسَ لَوُ عِلْمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَا تَبْعُونَا» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۳۰۷) که می‌توان آن را به چهار مؤلفه زنجیره‌ای تقسیم کرد:

• **واژه‌شناسی «يَتَعَلَّمُ»؛ بستر اکتساب شناختی:** واژه «يَتَعَلَّمُ» دلالت بر تلاش مستمر و پذیرش درونی معرفت دارد (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق). امام (ع) بستر تغییر را «فرآیند یادگیری و آموزش عقلانی» معرفی می‌کنند (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق).

• **واژه‌شناسی «لَوْ عِلْمُوا»؛ فرآیند پردازش و باور عمیق:** «عِلْمُوا» به معنای ادراکِ توأم با یقین و گره خوردن آگاهی با ساحت جان است که با مفهوم «تغییر ساختار باورها» و «تغییر طرح‌واره» همسو است (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق؛ حمیدپور و اندوز، ۱۳۹۴).

• **مفهوم‌شناسی «مَحَاسِنَ كَلَامِنَا»؛ محتوای بهینه شناختی:** «مَحَاسِنَ» به زیبایی‌های ذاتی، عقلانی و متناسب با فطرت اشاره دارد (خسروپناه، ۱۳۹۵). «محاسن کلام» همان محتوای شناختی سالمی است که به ذهن جهت صحیح می‌دهد.

• **واژه‌شناسی «لَا تَبْعُونَا»؛ غایت و خروجی رفتاری:** «اتباع» به معنای پیروی و التزام عملی است (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق). حضرت با قرار دادن «لَا تَبْعُونَا» در انتهای فرآیند،

اصالت را به اراده و انتخاب آزادانه انسان در پی یک تحول شناختی می‌دهند.

یافته‌های پژوهش

هم‌گرایی‌ها و شباهت‌های ساختاری (سطح مکانیسم‌ها در لایه بنایی)

بنیادی‌ترین محور هم‌گرایی میان موج دوم روان‌شناسی شناختی غربی و رویکرد تربیتی-درمانی امام رضا (ع)، پذیرش اصل «تقدم معرفت و تفکر بر کنش‌های رفتاری» به عنوان یک نظام قانون‌مند در مهندسی روان انسان است. در پارادایم روان‌شناسی شناختی، آلبرت الیس با واکاوی مدل عقلانی-هیجانی خود اثبات کرد که هسته مرکزی تمام پاسخ‌های رفتاری و پی‌آمدهای عاطفی (C)، نه رویدادهای بیرونی و حوادث فعال‌ساز (A)، بلکه دقیقاً سیستم تفسیری و نظام باورهای مراجع (B) است (الیس، ۱۳۸۹؛ کری، ۱۳۹۹). به بیانی دیگر، ذهن انسان یک لوح سپید و منفعل در برابر محرک‌های محیطی نیست، بلکه فعالانه به بازنمایی، تفسیر و ارزش‌گذاری پدیده‌ها می‌پردازد.

آرون بک نیز با بسط این نظریه، نشان داد که رفتارهای ناسازگارانه بالینی، تظاهرات بیرونی طرح‌واره‌های ناکارآمد عمیق و افکار خودکار منفی هستند که ادراک فرد از واقعیت را تحریف می‌کنند (بک، ۱۳۸۸). همچنین ریچارد لازاروس در تئوری شناختی-انگیزشی استرس، فرآیند ارزیابی‌های اولیه و ثانویه شناختی را به عنوان میانجی‌های اصلی روابط انسان و محیط معرفی کرد؛ این بدان معناست که هیچ پاسخی در ارگانیزم صادر نمی‌شود مگر آنکه ابتدا صافی ارزیابی شناختی آن را پردازش کرده باشد (Lazarus & Folkman, 1984).

این سازوکار فرآیندی دقیقاً همان مدلی است که لایه روبنایی یا بنایی حدیث رضوی بر آن استوار شده است (شیخ صدوق، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳۰۷). امام رضا (ع) در فراز منسجم «إِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا»، با انتخاب ساختار دستور زبانی گزاره شرطی، تلازم صلب و تفکیک‌ناپذیری را میان نظام آگاهی و خروجی رفتاری ترسیم می‌کنند (بیات و نجفی، ۱۴۰۴). حضرت کلمه «اتباع» را که متغیری کاملاً رفتاری و دال بر التزام عملی و پیروی عینی است، معلول و مشروط به متغیر شناختی «عِلْم» (لو علموا) قرار داده‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷). در این مهندسی رفتاری، امام (ع) به ما می‌آموزند که اصرار بر

اصلاح رفتارهای جامعه یا فرد بدون بازسازی فیلترهای شناختی آن‌ها، تلاشی عقیم و ناپایدار است (مطهری، ۱۳۸۹). هر دو مکتب فکری در این سطح کارکردی توافق دارند که رفتار، آینه تمام‌نمای معرفت و نظام باوری انسان است؛ در نتیجه، هرگونه پروتکل درمانی یا تربیتی که به دنبال جایگزینی رفتارهای غیراثربخش با رفتارهای بهینه است، الزامات متدولوژیک او را ناچار می‌سازد که نقطه آغازین عملیات خود را در کانون فرآیندهای ذهنی و بازسازی باورها قرار دهد.

دومین محور همگرایی این دیدگاه نظری، تکیه بر عاملیت انسان و واسازی جبرگرایی پوزیتیویستی دومین شاخصه هم‌گرایی کارکردی، نفی الگوهای جبرگرایانه و اعاده هویت «عاملیت، اراده و انتخاب آزادانه انسان» در هر دو دستگاه نظری است. با ظهور موج دوم روان‌شناسی شناختی، علم روان‌شناسی توانست خود را از اسارت پوزیتیویسم افراطی و جبرگرایی مکانیکی رفتارگرایی سنتی (مدل محرک-پاسخ) و همچنین جبرگرایی غریزی رویکرد روان‌پویشی کلاسیک رها سازد (کری، ۱۳۹۹). روان‌شناسی شناختی با مطرح کردن مفهوم «انسان به عنوان پردازش‌گر فعال اطلاعات»، اعلام کرد که انسان‌ها قربانیان بی‌اراده تاریخچه تقویت‌های محیطی یا سائق‌های کور ناخودآگاه نیستند، بلکه آن‌ها این توانایی شناختی را دارند که جریان‌های فکری خود را رصد کنند، خطاهای سیستماتیک ذهن خود را بشناسند و به طور ارادی دست به بازسازی طرح‌واره‌های خود بزنند (Bandura, 1986). این رویکرد، انسان را موجودی پاسخ‌گو، انتخاب‌گر و واجد اراده برای خودکنترلی (Self-Regulation) تعریف می‌کند.

این احترام عمیق به عاملیت و آزادی اراده فردی، روح حاکم بر منظومه حدیثی و تربیتی ثامن‌الحجج (ع) است (شیخ صدوق، ۱۳۷۸). حضرت در این راهبرد شناختی، سازوکار جذب و همراهی مخاطب را بر پایه «آموزش، تبیین منطقی و بیدارسازی عقول» بنا نهاده‌اند و کوچک‌ترین سهمی برای رویکردهای مبتنی بر اکراه، اجبار، دستکاری رفتاری یا کنترل‌های تحمیلی بیرونی قائل نشده‌اند (مطهری، ۱۳۸۹). استفاده از جواب شرط «لَا تَبْعُونَا» (قطعا از ما پیروی می‌کردند) نشان می‌دهد که این التزام رفتاری، فرآیندی است که کاملاً از درون مراجع و بر اساس انتخاب آگاهانه و مشتاقانه او بجوشد. امام (ع)

نشان می‌دهند که اگر موانع معرفتی برطرف شود و سیستم شناختی فرد حقیقت را ادراک کند، نیروی عاملیت انسان به طور خودکار او را به سمت رفتار صحیح سوق می‌دهد. این هم‌گرایی بنایی نشان می‌دهد که هر دو دیدگاه، تغییر رفتاری را که فاقد ریشه ارادی و انتخاب آزادانه باشد، پوچ، فاقد ارزش ساختاری و ناپایدار در نظام روانی تلقی می‌کنند.

سومین محور هم‌گرایی، اصالت دادن به تفکر منطقی و سازگاری از مسیر عقلانیت سومین سطح از تشابهات ساختاری میان دو رویکرد، محوریت بخشیدن به مفهوم «عقلانیت، منطق‌گرایی و پیوند میان حقیقت‌جویی با کارآمدی رفتاری» است. در مکتب شناخت درمانی الیس و بک، ملاک اصلی سلامت روان و شاخص بنیادین رفتار سازگارانه، سنجش منطقی بودن تفکر است (الیس، ۱۳۸۹). الیس تکنیک‌های درمانی خود را بر پایه منطق صوری استوار کرد تا مراجع بتواند گزاره‌های مطلق‌گرایانه (بایدها و نبایدهای دگم) را به چالش بکشد. بک نیز مراجع را به یک دانشمند علوم تجربی تشبیه می‌کند که باید افکار خودکار خود را در مواجهه با واقعیات عینی بیازماید تا تحریف‌های شناختی را خنثی سازد (بک، ۱۳۸۸). در این تئوری‌ها، تفکر منطقی و به دور از خطا، به طور اتوماتیک رفتارهای سالم و آرامش‌هیجانی را تولید می‌کند.

در نظام واژگانی حدیث رضوی، این مفهوم کارکردی در عبارت شاهکار «محاسن کلامنا» متجلی شده است (شیخ صدوق، ۱۳۷۸). واژه «محاسن» بر زیبایی‌های عقلانی، متوازن، مستدل و منطقی گزاره‌های وحیانی دلالت دارد که کاملاً هماهنگ با هندسه وجودی انسان و ساختار تکوین است (طباطبایی، ۱۴۱۷؛ بیات و نجفی، ۱۴۰۴). امام رضا (ع) تبیین می‌فرمایند که کلام و آموزه‌های معصومین خود واجد یک عقلانیت متعالی، منطق درونی و کارآمدی تامه است؛ به گونه‌ای که اگر این محاسن و زیبایی‌های منطقی بدون تحریف به سیستم شناختی انسان‌ها عرضه شود، عقل فرد به عنوان یک قاضی درونی، اصالت، حقانیت و مزیت کارکردی آن را درک کرده و آن را به عنوان یک طرح‌واره ذهنی جدید پذیرا می‌شود. در حقیقت، آنچه در روان‌شناسی شناختی تحت عنوان «باورهای کارآمد و واقع‌بینانه» مایه‌ی نجات فرد از آشفتگی‌های رفتاری معرفی می‌شود، در رویکرد رضوی در قالب تسلیم عقلانی ذهن در برابر «محاسن کلام حق» تبلور می‌یابد؛ چرا

که هر دو مدل، اصلاح رفتار را از شاهراه مبارزه با جهل، خطا و جایگزینی آن با ساختارهای منطقی و حقیقت‌بنیاد دنبال می‌نمایند.

واکاوی انتقادی و تفاوت‌های بنیادین در پرتو روش‌شناسی پارسانیا

بر اساس منطق روش‌شناسی بنیادین، هرچند ممکن است دو پارادایم فکری در سطح کارکردی و لایه بنایی (مانند اشتراک در مکانیسم تقدم شناخت بر رفتار) شباهت‌های ساختاری نشان دهند، اما اصالت و جهت‌گیری نهایی آن‌ها توسط لایه‌های زیرین و پیش‌فرض‌های فلسفی آن‌ها تعیین می‌شود (پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۱۰-۱۲). مرور لایه‌های چهارگانه بنیادین در نظریه‌های موج دوم روان‌شناسی شناختی غرب (الیس، بک و لازاروس) در مقایسه با رویکرد شناختی امام رضا (ع) نشان‌دهنده یک مرزبندی عمیق و گسست پارادایمیک است؛ تفاوت‌هایی که در چهار ساحت کالبدشکافی می‌شوند:

۱. تفاوت در لایه معرفت‌شناسی

در حوزه معرفت‌شناسی، اولین و اساسی‌ترین نقطه افتراق، مبحث «منابع، ابزارها و قلمرو معرفت معتبر» است. روان‌شناسی شناختی غربی به عنوان فرزندی از اتمسفر مدرنیته، دایره معرفت‌شناسی خود را به «امپریسم (تجربه‌گرایی)» و «پراگماتیسم (عمل‌گرایی)» محدود کرده است (پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۱۵؛ وفائیان، ۱۴۰۵، ص ۸۹). در مدل بک، تفکری عقلانی و معتبر است که بتوان برای آن «شواهد تجربی و عینی» در دنیای مادی پیدا کرد (وفائیان، ۱۴۰۵، ص ۸۳-۸۴)؛ یعنی سنجش افکار مراجع، آزمون‌های تجربی پوزیتیویستی است (زیباکلام، ۱۳۸۹، به نقل از وفائیان، ۱۴۰۵، ص ۸۴). در مدل الیس نیز عقلانیت مدنظر، عقلانیتی ابزاری و نسبی است که کارآمدی آن صرفاً در سازگاری مادی و دنیوی فرد سنجیده می‌شود (اسمیت، ۲۰۰۷، به نقل از وفائیان، ۱۴۰۵، ص ۸۳). در این فضا، هرگونه شناخت فرامادی، وحیانی یا شهودی که قابل آزمون تجربی در اتاق درمان نباشد، از دایره متغیرهای تبیین‌کننده رفتار خارج می‌شود (پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۱۵).

در مقابل، معرفت‌شناسی مستتر در زنجیره شناختی حدیث رضوی (تعلیم و علم)، بر پایه عقلانیتِ خدابنیاد و نظام معرفت‌شناختی جامع (وحی، عقل و حس) استوار است (پارسانیا،

۱۳۹۲، ص ۱۵). واژه «عِلْمُوا» در منظومه کلامی امام رضا (ع)، معرفتی را اراده می‌کند که متصل به سرچشمه علم الهی (محاسن کلامنا) است (پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۱۵). در این مدل، عقل نه یک ابزار پراگماتیستی صرف برای رهایی از رنج‌های گذرا، بلکه یک قوه قدسی و کاشف از واقعیت تکوین و شریعت است (پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۱۰ و ۱۵). معرفت‌شناسی رضوی، با توسعه مرزهای شناخت، «وحی» را به عنوان خطاناپذیرترین منبع شناختی معرفی می‌کند که نه تنها خطاهای شناختی روبنایی، بلکه غفلت‌های بنیادین انسان از حقیقت عالم را اصلاح می‌سازد (پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۱۵). بنابراین، روان‌شناسی غربی دچار تقلیل‌گرایی معرفت‌شناختی (محدودیت در حس و عقل ابزاری) است (دنزیگر، ۱۹۹۷، به نقل از وفائیان، ۱۴۰۵، ص ۹۶)، در حالی که مدل رضوی واجد معرفت‌شناسی چندساختی و وحی‌بنیاد است (پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۱۵).

به دیگر سخن اگرچه در هر دو نظام‌واره تصریح شده است که «آگاهی» نقش تعیین‌کننده‌ای در ساخت کنش انسان و تغییر رفتار وی دارد، اما تفاوت مبنایی این دو نحله فکری در مرزهای آگاهی، عقلانیت قدسی یا ابزاری، و در نهایت در تفسیر وحیانی یا خودبنیاد انسان از خود، محیط و افکار وی است (پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۱۰-۱۲). در حدیث امام رضا (ع) اگرچه تصریح شده است که انسان با «بازشناسی» و اصلاح ذهنیت خویش می‌تواند رفتار خود را تغییر دهد، اما این به معنای نسخه‌ای سنتی از نظریات شناختی روان‌شناسی مدرن نیست؛ بلکه از اساس این دو جریان دو نظام‌واره تربیتی (تغییر رفتار) متفاوت را دنبال می‌کنند و تنها در لایه کارکردی (بنایی) به هم نزدیک شده‌اند (پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۱۰).

در روان‌شناسی شناختی غرب، محاط شدن در تجربه‌گرایی پوزیتیویستی و عقلانیت ابزاری سبب شده است که ملاک صحت افکار، صرفاً «کارآمدی موقت و ساجکتیو (ذهنی)» مراجع باشد (وفائیان، ۱۴۰۵، ص ۸۴؛ دنزیگر، ۱۹۹۷، به نقل از وفائیان، ۱۴۰۵، ص ۹۶). ثمره علمی این مبنا در ساختار نظریه غرب این است که اگر یک باور غیرواقعی یا حتی توهمی بتواند نشانه یا سمپتوم اضطراب مراجع را در کوتاه‌مدت کاهش دهد، درمانگر غربی متعهد به اصلاح آن نیست؛ چرا که در این پارادایم، واقعیت‌نمایی ابدی

تفکر اصالت ندارد، بلکه سازگاری مراجع با محیط مادی هدف اصلی است (اسمیت، ۲۰۰۷، به نقل از وفائیان، ۱۴۰۵، ص ۸۳). این امر ساختار نظری درمان شناختی غرب را به نوعی مصلحت‌گرایی شناختی و عمل‌گرایی افراطی مبتلا می‌سازد که با تغییر شرایط بیرونی، کارآمدی خود را از دست می‌دهد.

در مقابل، ثمره معرفت شناختی رویکرد رضوی در ساخت نظریه این اصل بنیادین است که «سلامت روان پایدار، بدون اصابت شناختی به حقیقت ممکن نیست» (پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۸ و ۱۵). در این مکتب، عقل قدسی و وحی، دایره ارزیابی‌های ذهن را فراتر از حس توسعه می‌دهند؛ در نتیجه، درمانگر رضوی موظف است افکار مراجع را بر اساس هندسه واقعی نظام توحیدی اصلاح کند، نه بر اساس خوشایندی یا کارآمدی‌های مقطعی مراجع (پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۱۵). ثمره بالینی این نگاه، ایجاد طرح‌واره‌های عمیق یقینی (علم) است که مراجع را در مواجهه با شدیدترین بحران‌های وجودی و دگرگونی‌های محیطی، به ثبات روان می‌رساند؛ چرا که باورهای او به یک حقیقت مطلق و تغییرناپذیر متصل شده است (پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۸).

۲. تفاوت در لایه هستی‌شناسی و انسان‌شناسی

در لایه هستی‌شناسی، نظام پنهان پشت نظریات موج دوم روان‌شناسی شناختی، مبتنی بر «ماتریالیسم (ماده‌گرایی)»، «ناتورالیسم (طبیعت‌گرایی)» و در ساحت انسان‌شناسی مبتنی بر «سکولاریسم و اومانیسم» است (پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۱۵). در نگاه ایس یا بک، جهان به همین پدیده‌های فیزیکی و طبیعی خلاصه می‌شود و انسان موجودی تک‌ساحتی مادی است که هویت او در ابعاد زیستی، روانی و اجتماعی منجمد شده است (اسمیت، ۲۰۱۶، به نقل از وفائیان، ۱۴۰۵، ص ۹۰). طرح‌واره‌ها در نگاه بک، ساختارهایی هستند که صرفاً در پاسخ به تجربیات محیطی مادی دوران کودکی شکل می‌گیرند و غایت آن‌ها تنظیم روابط انسان با خود و جامعه مادی است (هکینگ، ۱۹۹۹، به نقل از وفائیان، ۱۴۰۵، ص ۹۱). انسان در این دیدگاه، موجودی خودبنیاد است که هیچ تکلیفی در قبال ماوراءالطبیعه یا مبدأ و معاد ندارد (پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۱۵).

این تصویر مکانیکی از انسان، فرسنگ‌ها با انسان‌شناسی و هستی‌شناسی رضوی فاصله

دارد. در لایه بنیادین هستی‌شناسی توحیدی امام رضا (ع)، عالم دارای دو ساحت غیب و شهادت است و اصالت و تدبیر لایه شهادت (ماده) به دست لایه غیب (معنا) رقم می‌خورد (پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۸ و ۱۵). انسان در این ساختار، موجودی دو ساحتی (دارای تن مادی و روح مجرد الهی) و واجد «فطرت» است. ساختار شناختی انسان در مدل رضوی، از پیش طراحی شده بر اساس گرایش به حق و کمال مطلق (فطرت الهی) است، نه یک لوح سفید مادی محض. کلام امام (ع) که می‌فرماید «محاسن کلامنا»، دقیقاً اشاره به درون‌مایه‌ای دارد که با ساختار فطرتی و ماورای طبیعی انسان هماهنگ است (پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۱۶)؛ بنابراین، گسست رویکرد رضوی با غرب در این لایه، تقابل «انسان فطرتی-الهی در جهان چندساحتی» با «انسان خودبنیاد مادی در جهان تک‌ساحتی» است (پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۱۶). انسان‌شناسی خودبنیاد و تک‌ساحتی غرب، مراجع را به عنوان مالک و محور مطلق نظام هستی (سوبژکتیویسم) صورت‌بندی می‌کند (تئو، ۲۰۱۸، به نقل از وفائیان، ۱۴۰۵، ص ۹۷). ثمره عملی این فرض در ساخت نظریه‌های درمانی این است که تمام مسئولیت عالم و پیامدهای ناگوار زندگی بر دوش مراجع نهاده می‌شود؛ این امر به طور ناخواسته اضطراب‌های شدید وجودی، احساس تنهایی مطلق و وحشت از عدم کنترل محیط را در مراجع بازتولید می‌کند (رز، ۱۹۹۹، به نقل از وفائیان، ۱۴۰۵، ص ۹۸). نظریه‌پرداز غربی برای حل این بحران، ناچار است به مراجع «کنترل کاذب» یا مکانیزم‌های دفاعی خودمحور تزریق کند تا او بتواند بار تنهایی خود را در جهان بی‌هدف تحمل کند.

اما در ساختار نظریه رضوی، انسان موجودی دو ساحتی و فطرتی است که در یک جهان هدفمند و تحت تدبیر پروردگار زندگی می‌کند (پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۱۵). ثمره درمانی این گسست انسان‌شناختی، «اعاده هویت عبد و ورود سازه‌های توکل، رضا و تسلیم به پروتکل بالینی» است. در این تبیین، مراجع درمی‌یابد که او مسئول تمام رخداد‌های جهان نیست و بخشی از هندسه حیات، تحت تدبیر حکیمانه الهی است؛ این چرخش نظری، ثمره بالینی عظیمی به همراه دارد و با تقسیم بار روانی میان مراجع و پروردگار، سنگین‌ترین اضطراب‌های ناشی از احساس تنهایی و فقدان کنترل را که غرب هرگز نتوانسته حل کند، از ریشه متلاشی می‌سازد.

۳. تفاوت در لایه ارزش‌شناسی

ارزش‌شناسی در روان‌شناسی شناختی مدرن، بر اصول «نسبیت‌گرایی اخلاقی» و «پراگماتیسم و ساجکتیویسم (ذهن‌گرایی)» استوار است. در مدل الیس، هیچ ارزش مطلق، مقدس و ثابتی در عالم وجود ندارد؛ باورها زمانی غیرمنطقی و مخرب هستند که به کارآمدی، لذت و آرامش فرد در دنیا آسیب بزنند (خسروپناه و همکاران، ۱۴۰۲؛ قربان‌پور لقمجانی و همکاران، ۱۴۰۲). به عبارت دیگر، ارزش اخلاقی یا شناختی یک گزاره، ذهنی و تابع پیامد کاربردی آن در جهت کاهش اضطراب مراجع است. اگر باوری فرد را آرام کند، ارزشمند و منطقی است، حتی اگر با حقیقت تکوین یا شریعت ناهمخوان باشد؛ این یعنی حقیقت فدای کارآمدی روانی‌روبنایی می‌شود (شارف، ۲۰۱۲).

بر خلاف این نگاه نسبیت‌گرایانه، ارزش‌شناسی در رویکرد رضوی مبتنی بر «خدابنیادی، ارزش‌های مطلق و حیانی و اصالت حق» است. در ترکیب «محاسن کلامنا»، حسن و زیبایی گزاره‌ها یک امر ساجکتیو و تابع سلیقه یا آرامش موقت فرد نیست، بلکه یک «حسن ذاتی، عینی و تکوینی» است که از اراده تشریعی خداوند سرچشمه می‌گیرد (بیات و نجفی، ۱۴۰۴، ص. ۶۸). معیار سلامت شناختی و ارزش‌گذاری افکار در مدل رضوی، انطباق با «حق» است، نه صرفاً کارآمدی پراگماتیستی (طباطبایی، ۱۳۶۰، ص ۲۰). امام رضا (ع) تبیین می‌کنند که نظام ارزشی کلام اهل‌بیت، ترازوی سنجش افکار راستین از تفکرات مخدوش است؛ بنابراین، کارآمدی و آرامش روانی حقیقی، معلول و تابع رسیدن به حقیقت و انطباق با ارزش‌های الهی است، نه اینکه ارزش‌ها تابع آرامش مادی فرد باشند. نسبیت‌گرایی اخلاقی در روان‌شناسی غرب منجر به شکل‌گیری اصل «ارزش‌زدایی از درمان» شده است؛ جایی که درمانگر حق ندارد درباره رفتارهای اخلاقی مراجع قضاوت یا مداخله کند (Corey, G. 2009). ثمره این مبنا در نظریه‌پردازی غرب این است که فضایل و رذایل اخلاقی، متغیرهایی مستقل از سلامت روان پنداشته می‌شوند؛ بنابراین اگر مراجع برای تسکین موقت خود دست به رفتارهای غیراخلاقی (نظیر فریب یا خودخواهی افراطی) بزند، تا زمانی که این رفتار کارکرد او را مختل نکند، از منظر روان‌شناسی موج دوم، یک خطای شناختی به شمار نمی‌رود و درمانگر ساختار آن را به چالش نمی‌کشد (Schilling,

L. S. (1984)

در نقطه مقابل، ثمره ارزش‌شناسی رضوی در ساختار نظریه، «پیوند ارگانیک میان فضایل اخلاقی و سلامت روان» بر پایه حسن عینی و ذاتی افعال است (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۶۱). در این نظریه، رذایل اخلاقی مانند حسادت، بخل، کینه و تکبر، صرفاً گناهان فقهی نیستند، بلکه «خطاهای عمیق شناختی و طرح‌واره‌های آسیب‌زای ساختاری» هستند که سیستم روانی انسان را مسموم و مضطرب می‌کنند (جوادی آملی، عبدالله ۱۳۸۹، ص ۳۱). ثمره بالینی این تفاوت آن است که درمانگر رضوی، فعالانه مراجع را به سمت فضایل اخلاقی و «محاسن کلام» سوق می‌دهد؛ چرا که در این پارادایم، مکارم اخلاقی به عنوان کارآمدترین داروی شناختی برای بازگرداندن تعادل و آرامش واقعی به سیستم روانی انسان تبیین می‌شوند. (قمی، ۱۳۷۵، ص ۱۶)

۴. تفاوت در لایه غایت‌شناسی

در نهایت، در لایه غایت‌شناسی، هدف نهایی و سقف پرواز انسان در دو رویکرد دچار انشقاق بنیادین می‌شود. غایت نهایی موج دوم روان‌شناسی شناختی (الیس، بک و لازاروس)، سازگاری با محیط مادی، کاهش سمپتوم‌ها و نشانه‌های رنج روانی و رسیدن به یک آرامش نسبی و کارکرد بهینه در زیست دنیوی است (Lazarus, R. S., & Folkman, S. 1984) در مدل استرس لازاروس، نهایت موفقیت فرآیند شناختی این است که فرد بتواند تعادل روانی خود را در برابر تنش‌های محیطی حفظ کند و به بقای مادی خود ادامه دهد. سقف غایت‌شناسی غرب، خودشکوفایی دنیوی و امتداد حیات مادی بی‌اضطراب است.

اما غایت‌شناسی در رویکرد رضوی، فراتر از سازگاری افقی با محیط، مأموریتی عمودی و استعلایی دارد. غایت نهایی در واژه «لَا تَبْغُونَا» تبلور یافته است؛ اتباع از امام و ولی خدا، صرفاً یک تاکتیک رفتاری برای کاهش اضطراب یا سازگاری با اجتماع نیست، بلکه استراتژی کلان برای تقرب الی الله، رهایی از شرک مکتوم، استقرار سلامت جامع روحی و در نهایت نیل به «حیات طیبه» و سعادت ابدی (معاد) است (بیات، ۱۴۰۴، ص ۱۱). کاهش رنج‌های روانی و اضطراب‌های دنیوی در مدل رضوی، هدف اصلی نیست، بلکه

یکی از دستاوردهای فرعی و روبنایی در مسیر حرکت به سوی غایت مطلق (قرب الهی) به شمار می‌رود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ص ۱۶۵). در واقع، روان‌شناسی غربی به دنبال «انسان سازگار با دنیا» است، در حالی که مدل رضوی به دنبال «انسان متعالی و مسافر آخرت» است.

محدود شدن غایت‌شناسی روان‌شناسی غربی در بقای بیولوژیک و سازگاری افقی با دنیای مادی، سقف پرواز بسیار کوتاهی برای نظریه‌های درمانی ترسیم کرده است. ثمره این نگاه در ساخت نظریه غرب این است که هدف نهایی درمان، تنها «بازگشت مراجع به عملکرد روزمره (Functional) و کاهش نشانه‌های رنج» تعریف می‌شود؛ یعنی اگر مراجع بتواند دوباره بخوابد، کار کند و رنج ذهنی کمتری حس کند، درمان خاتمه یافته است (Ellis, A (1979)) در این نظام نظری، رنج یک پدیده کاملاً منفی، پوچ و محل است که باید به هر قیمتی از بین برود یا سرکوب شود.

اما ثمره غایت‌شناسی متعالی رضوی در ساختار نظریه این است که غایت تغییر رفتار، رشد عمودی، اتباع از حق و تقرب الی‌الله پنداشته می‌شود. ثمره بالینی شگرف این تغییر غایت، «معنابخشی استعلایی به رنج و تبدیل بحران به فرصتی برای پرواز روحی» است (جوادی آملی، عبدالله ۱۳۸۹، ص ۳۱). در پروتکل رضوی، هدف درمان صرفاً بازگشت به زندگی عادی نیست؛ بلکه درمانگر به مراجع کمک می‌کند تا از بستر همین بیماری، سوگ یا بحران روانی، به عنوان یک ابزار وجودی برای تکامل، ارتقای ابدی و ابدیت‌سازی خود استفاده کند؛ در این نگاه، رنج نه یک بن‌بست پوچ، بلکه یک آزمایش الهی و محرکی برای بیداری عقول و صعود به مراتب بالاتری از حیات طیبه قلمداد می‌شود.

نتیجه‌گیری

سنتز تفصیلی یافته‌ها و پاسخ به سؤالات پژوهش

پژوهش حاضر با اتکا به چارچوب نظری و متدولوژیک «روش‌شناسی بنیادین» استاد حمید پارسانیا، به کالبدشکافی ساختاری و لایه‌ای مکانیسم تغییر رفتار در روان‌شناسی شناختی موج دوم (آرای آلبرت الیس، آرون بک و ریچارد لازاروس) و رویکرد شناختی مستخرج از سنت و کلام امام رضا (ع) پرداخت تا مرزهای هم‌گرایی و گسست میان این دو پارادایم را ردیابی کند. در پاسخ به سؤال فرعی اول پژوهش، واکاوی لایه بنایی (سطح کارکردی و مکانیکی علم) نشان داد که تلاقی شگرفی میان این دو رویکرد وجود دارد؛ هر دو دستگاه بر این اصل تکوینی پافشاری می‌کنند که رفتار و هیجان، معلول مستقیم حوادث و محرک‌های بیرونی نیستند، بلکه ریشه در نظامات پردازش اطلاعات، بازنمایی‌های ذهنی و فیلترهای باوری دارند. در روان‌شناسی غرب، مدل ABC الیس و نظریه طرح‌واره‌های هسته‌ای بک، ذهن را میانجی اصلی صادرکننده کنش می‌دانند و در رویکرد رضوی نیز عبارت گزاره شرطی «لَوْ عَلِمُوا... لَا تَبْعُونَا» به وضوح بر این تقدم سیستم شناختی و قانون علیت حاکم بر ذهن مهر تأیید می‌زند. همچنین، نفی جبرگرایی و اعاده هویت عاملیت و اراده آزاد انسان در کنار تکیه بر تفکر منطقی و به چالش کشیدن خطاهای ذهنی (یا جهل)، از دیگر ابعاد هم‌گرایی در لایه بنایی علم به شمار می‌رود.

با این وجود، نوآوری و یافته‌ی محوری این پژوهش در پاسخ به سؤال اصلی عیان شد؛ جایی که کاربست روش‌شناسی بنیادین پارسانیا اثبات کرد که این هم‌گرایی روبنایی نباید به التقاط معرفتی منتهی شود. چرا که در لایه‌های چهارگانه فلسفی و بنیادین، گسست پارادایمیک و افتراق ماهوی شدیدی میان روان‌شناسی غرب و رویکرد رضوی برقرار است. در لایه معرفت‌شناسی، روان‌شناسی شناختی با انحصار در تجربه‌گرایی پوزیتیویستی و عقلانیت ابزاری نسبی، دایره شناخت معتبر را به دنیای مادی محدود کرده است، در حالی که مدل رضوی از یک معرفت‌شناسی جامع (ترکیب عقل قدسی، وحی و حس) تغذیه می‌کند. در لایه هستی‌شناسی و انسان‌شناسی، انسان تک‌ساحتی، مادی و خودبنیاد

غربی که حاصل تکامل بیولوژیک و یادگیری محیطی پنداشته می‌شود، در برابری کامل با انسان دو ساحتی، فطرتی و خدانبیاد مکتب رضوی قرار دارد که بر اساس جهان‌بینی توحیدی (ابتناء جهان بر دو ساحت غیب و شهادت) تعریف شده است. در ساحت ارزش‌شناسی، ارزش‌های نسبی، سابجکتیو و منفعت‌محور غربی که حقیقت را فدای کارآمدی موقت روان مراجع می‌کنند، در تقابل با «حسن ذاتی، عینی و مطلق» کلام رضوی قرار گرفتند که ریشه در حقانیت تشریع الهی دارد. سرانجام در لایه غایت‌شناسی، در حالی که سقف پرواز روان‌شناسی غربی محصور در «سازگاری افقی با محیط مادی، بقای بیولوژیک و کاهش سمپتوم‌های رنج» است، غایت‌شناسی رضوی در متغیر «اتباع»، صعود عمودی انسان به سمت تقرب الی‌الله، استقرار حیات طیبه و سعادت ابدی در جهان آخرت را نشانه رفته است.

تبیین ساختاری و کاربردی مدل فرآیندی «احیای امر»

در پاسخ به سؤال اصلی دوم پژوهش مبنی بر ارائه یک الگو برای روان‌شناسی اسلامی، کالبدشکافی واژگانی حدیث رضوی منجر به استخراج یک نظام‌واره فرآیندی چهارمؤلفه‌ای تحت عنوان مدل «احیای امر» گردید. این زنجیره شناختی-رفتاری که به ترتیب فرآیندهای «تعلّم، علم، محاسن کلام و اتباع» را در بر می‌گیرد، قابلیت بالایی برای تبدیل شدن به یک پروتکل مداخلاتی بالینی و تربیتی جامع دارد.

در گام نخست این مدل «تعلّم»، درمانگر یا مربی روان‌شناختی با کاربرست باب تفعل که دلالت بر تلاش مستمر، درون‌سازی و اراده دارد، بستر مداخلات را بر پایه یادگیری فعال، مکتشفانه و به دور از کنترل‌ها یا اجبارهای مکانیکی بیرونی بنا می‌نهد. در گام دوم «علم»، ساختار درمانی به گونه‌ای طراحی می‌شود که داده‌های ورودی از سطح شنیده‌ها و افکار خودکار سطحی عبور کرده و با تثبیت عقلانی و قلبی، به سطح «باورهای یقینی و طرح‌واره‌های عمیق هسته‌ای» مراجع اصابت کنند؛ چرا که در این مدل، تحول پایدار رفتاری مشروط به ایجاد علم یقینی است. در گام سوم (محاسن کلام)، تفاوت شگرف این پروتکل با درمان‌های غربی آشکار می‌شود؛ در اینجا درمانگر به جای بازسازی افکار بر اساس عقلانیت ابزاری و مادی مراجع، «زیبایی‌های ذاتی، منطقی و فطرتی کلام و حیانی

اهلیت» را به عنوان بهینه‌ترین، کارآمدترین و منطقی‌ترین محتوای شناختی هماهنگ با هندسه وجودی انسان، جانشین باورهای مخدوش و طرح‌واره‌های آسیب‌زای بشری می‌سازد. در نهایت، در گام چهارم (اتباع)، خروجی سیستم به صورت یک متغیر رفتاری پایدار، التزام عملی و تغییر ارادی در سبک زندگی مراجع بروز پیدا می‌کند. در این مدل، تغییر رفتار هرگز از طریق دستکاری‌های رفتاری صرف یا اهرم‌های فشار محیطی حاصل نمی‌شود، بلکه تحول عمیق بنیادین در لایه‌های معرفتی به طور خودکار، داوطلبانه و از روی عاملیت انسان، رفتار او را به سمت حیات طیبه سوق می‌دهد.

پیامدهای نظری، محدودیت‌ها و افق‌های آینده پژوهش

دستاوردهای نظری حاصل از این پژوهش، پیامدهای متدولوژیک مهمی برای مهندسی و بومی‌سازی علوم انسانی و به طور ویژه روان‌شناسی اسلامی به همراه دارد. این مطالعه نشان داد که مواجهه با روان‌شناسی معاصر غرب نباید در دو قطبی «طرد مطلق» یا «پذیرش تام و التقاتلی» منجمد شود؛ بلکه بر اساس متدولوژی حمید پارسانیا، می‌توان لایه‌های بنایی و تکنیک‌های کارکردی غرب را به دلیل اشتراکات فرآیندی مورد مطالعه قرار داد، اما هم‌زمان باید لایه‌های بنیادین و پیش‌فرض‌های پنهان فلسفی آن‌ها را مجزا، نقد و بازسازی کرد. این پژوهش مرزبندی مشخصی را ترسیم کرد تا از آسیب تفسیرهای روبنایی و سنجاق کردن آیات و احادیث به نظریات غربی جلوگیری شود.

با این حال، این پژوهش به عنوان یک مطالعه بنیادی-نظری با محدودیت‌های متعددی مواجه بوده است. محدودیت اصلی کار، عدم اجرای تجربی، میدانی و بالینی مدل استخراج شده «احیای امر» در جامعه آماری مراجعان واقعی بود؛ به بیانی دیگر، کارآمدی کارکردی این مدل هنوز در یک بستر نیمه‌تجربی سنجیده نشده است. همچنین، محدودیت در دسترسی به منابع پژوهشی که پیش از این به طور متمرکز از روش‌شناسی پارسانیا در حیطه روان‌شناسی بالینی بهره برده باشند، قلمرو تحلیل را تا حدودی دشوار می‌ساخت.

بر اساس یافته‌ها و محدودیت‌های ذکر شده، پیشنهاد‌های زیر برای تداوم این مسیر

پژوهشی ارائه می‌گردد:

۱. **پیشنهاد کاربردی - بالینی:** محققان و متخصصان حوزه روان‌شناسی اسلامی

پیشنهاد می‌شود که زنجیره فرآیندی «تعلّم، علم، محاسن کلام و اتباع» را به یک پروتکل درمانی مدون (در قالب جلسات مشاوره ساختاریافته) تبدیل کرده و کارآمدی آن را در بهبود اختلالات شناختی، کاهش اضطراب‌های اگزستانسیال و اصلاح سبک زندگی مراجعان، در قالب طرح‌های پژوهشی پیش‌آزمون-پس‌آزمون به‌بوتّه آزمایش بالینی بگذارند.

۲. **پیشنهاد توسعه‌ای - نظری:** پیشنهاد می‌شود سایر احادیث روان‌شناختی امام رضا(ع) به‌ویژه احادیث مرتبط با مقوله‌های حزن، امید، توکل و مرزهای عقل و جهل، با همین مدل روش‌شناسی بنیادین کالبدشکافی شوند تا «مکتب روان‌شناسی رضوی» به‌مرور زمان قوام و انسجام ساختاری بیشتری بیابد.

۳. **پیشنهاد آموزشی:** به سیاست‌گذاران آموزش عالی پیشنهاد می‌گردد تفاوت‌های بنیادین استخراج‌شده در لایه‌های چهارگانه این مقاله، به عنوان متون آموزشی در دروس مبانی روان‌شناسی اسلامی گنجانده شود تا بستر فکری دانشجویان از لغزش به سمت التقاط معرفتی مصون بماند و تفکر انتقادی متدولوژیک در آن‌ها تقویت شود.

فهرست منابع

۱. آذربایجانی، مسعود؛ لواسانی، سید محمدرضا. (۱۳۹۹). بازخوانی سبک زندگی امام رضا (علیه السلام) با رویکرد روان شناختی اریکسون. فصلنامه علمی فرهنگ رضوی، ۸(۲۹)، ۵۹-۹۴.
۲. آزادیکتا، مهرانز. (۱۳۹۸). نقد و بررسی دیدگاه‌ها و درمان‌های نوین روان‌شناسی. تعالی مشاوره و روان‌درمانی، ۸(۳۲)، ۱-۱۴.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق). (۱۳۷۸ق). عیون اخبار الرضا (ع). تهران: جهان.
۴. ابوترابی، علی. (۱۳۸۶). نقد ملاک‌های بهنجاری در روان‌شناسی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۵. الیس، آلبرت. (۱۳۸۳). چگونه با آلبرت الیس مشاوره کنیم. ترجمه مهرداد فیروزبخت. تهران: رسا.
۶. الیس، آلبرت. (۱۳۸۹الف). احساس بهتر، بهتر شدن، بهتر ماندن. ترجمه مهرداد فیروزبخت. تهران: رسا.
۷. الیس، آلبرت. (۱۳۸۹ب). روان درمانی عقلانی-هیجانی. ترجمه لقمان ابراهیمی. تهران: نشر ارسباران.
۸. بشیری، ابوالقاسم. (۱۳۹۵). مبانی انسان‌شناختی؛ دو ساحتی بودن، اصالت نفس و اختیار و نقش آن در دانش روان‌شناسی اسلامی. روان‌شناسی و دین، ۹(۳)، ۶۸-۸۱.
۹. بشیری، ابوالقاسم؛ حسینی، سید حبیب‌الله؛ حیدری، مجتبی. (۱۳۸۸). بررسی مفروضه‌های اساسی درباره ماهیت انسان از دیدگاه روان‌شناسی و اسلام. روان‌شناسی و دین، ۲(۴)، ۷-۴۷.
۱۰. بشیری، ابوالقاسم؛ حیدری، مجتبی. (۱۳۹۶). روان‌شناسی شخصیت با نگرش به منابع دینی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۱. بک، آرون تی. (۱۳۸۸). شناخت درمانی و مشکلات هیجانی. ترجمه مهدی قراچه‌داغی. تهران: نشر رشد.
۱۲. بیات، مریم؛ نجفی، محمد. (۱۴۰۴الف). تبیین غایت عمودی نفس، عبور از ظواهر به بواطن و اتباع از ولایت برای نیل به حیات طیه.

۱۳. بیات، مریم؛ نجفی، محمد. (۱۴۰۴ ب). تبیین مبانی و اهداف و اصول تربیت ولایی از منظر علامه طباطبایی. پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی، ۳۳ (۶۹)، ۶۷-۸۹.
۱۴. پارسانیا، حمید. (۱۳۹۲). روش‌شناسی بنیادین تکوین نظریه‌های علمی. راهبرد فرهنگ، ۶ (۲۳)، ۷-۲۴.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹). معرفت‌شناسی در قرآن (تحلیل رذایل اخلاقی به عنوان خطاهای ساختاری شناختی و حجب‌های معرفتی نفس). قم: مرکز نشر اسراء.
۱۶. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۱). منزلت عقل در هندسه معرفت دینی. قم: مرکز نشر اسراء.
۱۷. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۸). تفسیر موضوعی قرآن کریم (مراحل اخلاق در قرآن) (معنابخشی استعلایی به رنج، حیات طیب و تبدیل بحران‌ها به بستر سیر اشتدادی و تکامل جوهری نفس). قم: مرکز نشر اسراء.
۱۸. حمیدپور، حسن؛ اندوز، زهرا. (۱۳۹۴). طرح‌واره‌درمانی: راهنمای کاربردی برای متخصصان بالینی. تهران: ارسباران.
۱۹. خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۹۵). انسان‌شناسی اسلامی. قم: نشر معارف.
۲۰. خسروپناه، عبدالحسین؛ قربان‌پور لقمجانی، حمید؛ قربان‌پور لقمجانی، امیر. (۱۴۰۲). نقد مبانی انسان‌شناختی نظریه عقلانی-هیجانی آلبرت ایس با نگرش به منابع اسلامی. روان‌شناسی و دین.
۲۱. زرشناس، شهریار. (۱۳۹۵). سیری در نقادی روان‌شناسی مدرن. تهران: سوره مهر.
۲۲. زیباکلام، سعید. (۱۳۸۹). معرفت‌شناسی اجتماعی: طرح و نقد مکتب ادینورا (مورد استناد در: وفائیان، ۱۴۰۵). تهران: سمت.
۲۳. شجاعی، محمدصادق؛ حیدری، مجتبی. (۱۳۸۹). نظریه‌های انسان‌سالم با نگرش به منابع اسلامی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۲۴. شمشیری، بابک. (۱۳۸۲). جهان‌بینی و تربیت دینی از منظر مدرنیسم، پست‌مدرنیسم و عرفان اسلامی. دانشور رفتار، ۱۵ (۳)، ۴۵-۶۲.
۲۵. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۶۰). رساله‌الولایه (اصالت حق، تطابق شناختی با حق و نیل به حقیقت تکوینی در برابر کارآمدی اعتباری). قم: مؤسسه اهل‌بیت (ع).

۲۶. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۸۸). انسان از آغاز تا انجام (ترجمه و تعلیقه صادق آملی لاریجانی؛ پیوند تکوینی میان حسن ذات افعال، مجرد نفس و سلامت روحی). قم: بوستان کتاب.
۲۷. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۴۱۷). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۸. قربان پور لقمجانی، امیر؛ قربان پور لقمجانی، حمید؛ خسروپناه، عبدالحسین. (۱۴۰۲). نقد و بررسی مفهوم عقل در نظریه عقلانی-هیجانی آلبرت الیس با نگرش به منابع اسلامی. سیاست پژوهی تحول در علوم انسانی.
۲۹. قمی، سید علی. (۱۳۷۵). تعلیقات و شرح بر رساله الولایه (نقش مکارم اخلاق و محاسن کلام به عنوان کارآمدترین عامل بازگرداننده تعادل به نفس). قم: انتشارات اسراء.
۳۰. کری/کوری، جرال.د. (۲۰۰۹/۱۳۹۹). نظریه و کاربرست مشاوره و روان درمانی. ترجمه یحیی سیدمحمدی. تهران: نشر ارسباران.
۳۱. کریمی بنیادکوک، محمود. (۱۴۰۱). مبانی انسان شناختی علوم انسانی اسلامی در قرآن کریم. مطالعات قرآن و حدیث، (۱۹)، ۱۵-۳۴.
۳۲. مصباح، علی و همکاران. (۱۳۹۷). مبانی علوم انسانی اسلامی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۳۳. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۲). نقد و بررسی مکاتب اخلاقی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۳۴. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۹). تعلیم و تربیت در اسلام. تهران: انتشارات صدرا.
۳۵. نودهی، داوود. (۱۳۸۹). ضرورت توجه به مبانی دینی در نقد نظریه‌های مشاوره و روان‌درمانی و طراحی الگوهای بومی. فرهنگ مشاوره و روان‌درمانی.
۳۶. وفائیان، محمدحسین. (۱۴۰۵). تاریخ علم روان‌شناسی از ضرورت تا بحران. تاریخ علم، ۲۴(۱)، ۷۹-۱۱۳.
۳۷. یوهانسون، تورستن. (۱۳۹۱). دین و معنویت در روان‌درمانی و مشاوره. ترجمه فیروزه براتی‌سده. تهران: رشد.

38. Bandura, A. (1986). *Social foundations of thought and action: A social cognitive theory*. Prentice-Hall.

39. **Corey, G.** (2009). *Theory and practice of counseling and psychotherapy* (8th ed.). Brooks/Cole.
40. **Danziger, K.** (1997). *Naming the mind: How psychology found its language*. Sage. (Cited in: Vafaiyan, 2026).
41. **Ellis, A.** (1979). Discomfort anxiety: A new cognitive behavioral construct. *Cognitive Therapy and Research*
42. **Hacking, I.** (1999). *The social construction of what?*. Harvard University Press. (Cited in: Vafaiyan, 2026).
43. **Lazarus, R. S., & Folkman, S.** (1984). *Stress, appraisal, and coping*. Springer Publishing Company.
44. **Rose, N.** (1999). *Governing the soul: The shaping of the private self* (2nd ed.). Free Association Books. (Cited in: Vafaiyan, 2026).
45. **Rothman, A., & Coyle, A.** (2018). Toward a framework for Islamic psychology and psychotherapy: An Islamic model of the soul. *Journal of Religion and Health*, 57(5), 1731–1744. (Cited in: Vafaiyan, 2026).
46. **Schilling, L. S.** (1984). *Perspectives on counseling theories*. Prentice-Hall.
47. **Sharf, R. S.** (2012). *Theories of psychotherapy and counseling: Concepts and cases* (5th ed.). Cengage Learning.
48. **Smith, R.** (2007). Why history matters. *Revista de Historia de la Psicología*, 28(1), 125–146. (Cited in: Vafaiyan, 2026).
49. **Smith, R.** (2016). History of psychology: What for?. In S. H. Klempe & R. Smith (Eds.), *Centrality of history for theory construction in psychology* (pp. 3–28). Springer. (Cited in: Vafaiyan, 2026).
50. **Teo, T.** (2018). *Outline of theoretical psychology: Critical investigations*. Palgrave Macmillan. (Cited in: Vafaiyan, 2026).

عقلانیت باور دینی و خودبنیادی زبان دین: مطالعه تطبیقی دیدگاه برنند بلانشارد و لودویگ ویتگنشتاین

نسیم زارعی^۱

محمد رضا شمیری^۲

مهدی دهباشی^۳

چکیده

مسئله امکان سخن گفتن معنادار و عقلانی از خدا، همواره از کانونی‌ترین مناقشات در فلسفه دین بوده است. در این میان، برنند بلانشارد، به عنوان میراث‌دار سنت ایده‌آلیسم عقلانی، بر آن است که باور به خدا تنها در صورتی پذیرفتنی است که در ترازوی یک نظام عقلانی ضروری سنجیده شود و بیرون از این ساختار، سخن گفتن از خدا فاقد وجهت معرفتی خواهد بود. در قطب مقابل، لودویگ ویتگنشتاین، ابتدا در رساله منطقی-فلسفی با اعلام «ناگفتنی» بودن امر متعالی و سپس در دوره متأخر فکری خود، با طرح مفهوم «بازی‌های زبانی»، اساساً گزاره‌های دینی را از حیطه داوری عقل نظری بیرون می‌برد و آن را «نحوه‌ای از زندگی» می‌داند که معنا و توجیه خود را در درون اجتماع ایمانی می‌یابد. این مقاله با روش تطبیقی، به طرح رویارویی این دو دیدگاه متضاد می‌پردازد. پرسش پژوهشگر آن است که آیا می‌توان از خدا به‌طور عقلانی سخن گفت، یا زبان دین محصور در قواعد خودبنیاد یک بازی زبانی است؟ یافته‌های مقاله نشان می‌دهد که نقد ویتگنشتاینی، الهیات عقلانی بلانشارد را با چالش جدی خصوصی شدن ایمان مواجه می‌کند، اما در مقابل، طرد کامل توجیه عقلانی از سوی رویکرد ویتگنشتاینی، امکان دفاع از دعاوی دینی در سپهر عمومی و گفتگوی ادیان را به شدت تضعیف می‌کند. نتیجه آنکه، هرچند رویکرد ویتگنشتاین توصیفی واقع‌بینانه از «کارکرد» زبان دین ارائه می‌دهد، اما نیاز به نوعی «عقلانیت حداقلی» برای پرهیز از نسبیت و انزوای گفتمانی دین، همچنان جایگاه مدل عقلانی بلانشارد را به مثابه یک سنجه انتقادی حفظ می‌کند.

واژگان کلیدی

برنند بلانشارد، لودویگ ویتگنشتاین، عقل و ایمان، بازی زبانی، زبان دین، ناگفتنی، الهیات عقلانی، الهیات حداقلی.

۱. دانشجوی دکتری گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد اصفهان (خوراسگان)، دانشگاه آزاد اسلامی، اصفهان، ایران.
Email: Nasim.zarei5922@iau.ir
۲. گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد اصفهان (خوراسگان)، دانشگاه آزاد اسلامی، اصفهان، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: Mr.shamshiri@iau.ac.ir
۳. گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد اصفهان (خوراسگان)، دانشگاه آزاد اسلامی، اصفهان، ایران.
Email: Iran.dehbashi@iau.ir

پذیرش نهایی: ۱۴۰۵/۶/۱۶

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۴/۴

طرح مسأله

مناقشه بر سر نسبت عقل و ایمان را شاید بتوان کهن‌ترین و پردامنه‌ترین نزاع در تاریخ الهیات و فلسفه دین دانست. با ظهور مدرنیته متأخر و چرخش زبانی در فلسفه قرن بیستم، پرسش از «معقولیت باور دینی» صورتی تازه به خود گرفت، پرسش این شد که آیا اساساً زبان دین واجد محتوای شناختی و معرفت‌بخش است، یا آنکه گزاره‌های دینی از سنخی دیگرند و بیرون از مرزهای سنجش عقلانی قرار می‌گیرند؟ در این میان، تقابل دو اندیشمند برجسته قرن بیستم برنارد بلانشارد (Brand Blanshard) و لودویگ ویتگنشتاین (Ludwig Wittgenstein) نمونه‌ای درخشان از این شکاف بنیادین است. یکی مدافع سرسخت عقلانیت ضروری باور دینی، و دیگری منادی «ناگفتنی» بودن امر متعالی و استقلال «بازی زبانی» دین از معیارهای عقل نظری.

برنارد بلانشارد (۱۸۹۲-۱۹۸۷)، فیلسوف آمریکایی و نماینده برجسته سنت ایده آلیسم مطلق، در سراسر پروژه فکری اش، به ویژه در کتاب عقل و باور، بر آن است که ایمان دینی تنها در صورتی می‌تواند از گزند نقد مصون بماند که خود را در ترازوی عقل عرضه کند. از نظر او، هیچ باوری نیست که از اقتدار عقل مستثنا باشد و دین نیز از این قاعده بیرون نیست (Blanshard, 1974, p. 71). بلانشارد با حمله به جریان‌های ایمان‌گرایانه و اگزیستانسیالیستی، به ویژه میراث کرکگور و نیومن، اصرار می‌ورزد که اگر سخن گفتن از خدا نتواند در ساختار یک نظام عقلانی ضروری توجیه شود، صرفاً شعاری بی معنا خواهد بود. خدای بلانشارد نه یک اراده شخصی دمدمی مزاج، که غایت یک نظام عقلانی منسجم است؛ خدا پاسخ نهایی عقل است (Blanshard, 1974, p. 226).

در قطب مقابل، لودویگ ویتگنشتاین (۱۸۸۹-۱۹۵۱)، فیلسوف اتریشی و محور چرخش زبانی در فلسفه، رویکردی به کلی متفاوت به زبان دین دارد. او در رساله منطقی-فلسفی (۱۹۲۱) مرز میان «گفتنی» و «ناگفتنی» را ترسیم می‌کند و با صراحت اعلام می‌دارد: راه‌حل معمای زندگی در فضای بیرون از فضا و زمان دیده می‌شود (Wittgenstein, 1922, 6). گزاره مشهور پایانی رساله «آنچه درباره‌اش نمی‌توان سخن گفت، باید

درباره‌اش سکوت کرد» (Wittgenstein, 1922, 7) به روشنی امر متعالی، ارزش‌ها و خدا را به قلمرو «ناگفتنی» وامی‌نهد. با این حال، این پایان ماجرا نیست؛ ویتگنشتاین متأخر در پژوهش‌های فلسفی (۱۹۵۳) با طرح مفهوم بازی‌های زبانی و نحوه‌های زندگی، زبان دین را نه بی‌معنا، بلکه دارای منطقی مستقل می‌داند که در درون جماعت ایمانی معنا می‌یابد (Wittgenstein, 1953, 23).

دین برای ویتگنشتاین متأخر یک «بازی زبانی» خودبنیاد است که نیازی به توجیه بیرونی و عقلانی ندارد، درست همان‌طور که بازی شطرنج نیازی به توجیه توسط قواعد فوتبال ندارد. دی. زد. فیلیپس (D. Z. Phillips)، برجسته‌ترین شارح ویتگنشتاین در فلسفه دین، این موضع را چنین جمع‌بندی می‌کند: «دین یک بازی زبانی متمایز است که معیارهای معناداری و حقیقت آن در درون خود آن قرار دارد» (Phillips, 1976, p. 56). از این رو، مقاله حاضر می‌کوشد با مقایسه نظام‌مند این دو دیدگاه، ظرفیت‌ها و محدودیت‌های هر یک را در تبیین عقلانیت باور دینی و امکان گفت و گوی عقلانی درباره دین روشن سازد.

پیشینه پژوهش

پژوهش‌های مربوط به عقلانیت باور دینی و زبان دین در فلسفه معاصر، عمدتاً در دو مسیر مستقل دنبال شده‌اند: نخست، بررسی رویکردهای عقل‌گرایانه در توجیه باور دینی و دوم، تحلیل زبان دین بر اساس فلسفه متأخر ویتگنشتاین. با وجود گسترده‌گی آثار در هر یک از این دو حوزه، مطالعاتی که به مقایسه مستقیم دیدگاه برنند بلانشارد و لودویگ ویتگنشتاین پردازند، بسیار محدود است.

در حوزه اندیشه برنند بلانشارد، کتاب Reason and Belief (۱۹۷۴) مهم‌ترین اثر او در باب عقلانیت باور دینی به شمار می‌رود. بلانشارد در این اثر، با نقد ایمان‌گرایی و الهیات مبتنی بر شهود، بر ضرورت توجیه عقلانی باورهای دینی تأکید می‌کند و انسجام عقلانی را معیار اصلی صدق و موجه بودن باورها می‌داند. همچنین، Donald M. MacKinnon (۱۹۸۷) در مقاله "Blanshard on the Philosophy of Religion" ضمن بررسی نظام الهیاتی بلانشارد، نقاط قوت عقل‌گرایی او را تبیین کرده و در عین حال، انتقاداتی را درباره

فاصله گرفتن این دیدگاه از تجربه زیسته دینی مطرح ساخته است. در سوی دیگر، آثار لودویگ ویتگنشتاین، به‌ویژه Philosophical Investigations و Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief منشأ شکل‌گیری رویکردی نو در تحلیل زبان دین بوده‌اند. D. Z. Phillips (۱۹۷۶) در کتاب Religion Without Explanation با الهام از فلسفه متأخر ویتگنشتاین، دین را نوعی بازی زبانی و نحوه‌ای از زندگی معرفی می‌کند که معیارهای معنا و فهم آن در درون سنت دینی شکل می‌گیرد. همچنین Norman Malcolm (۱۹۹۴) در کتاب Wittgenstein: A Religious Point of View ابعاد دینی اندیشه ویتگنشتاین را بررسی کرده و نشان داده است که رویکرد او بیش از آنکه در پی اثبات یا رد باور دینی باشد، به توصیف منطق درونی ایمان توجه دارد.

در پژوهش‌های فارسی نیز آثاری مانند «زبان و تصویر جهان در فلسفه ویتگنشتاین» اثر سروش دباغ (۱۳۹۰)، به تحلیل زبان دین و نسبت آن با فلسفه ویتگنشتاین پرداخته‌اند. همچنین آثار محمد مجتهد شبستری (۱۳۷۹) و مصطفی ملکیان (۱۳۸۰)، هر یک از منظری متفاوت، به مسئله عقلانیت، ایمان و زبان دین توجه کرده‌اند. با این حال، تمرکز این پژوهش‌ها بیشتر بر تبیین اندیشه ویتگنشتاین یا بررسی کلی رابطه عقل و ایمان بوده و کمتر به مقایسه آن با عقل‌گرایی برند بلانشارد پرداخته‌اند.

در مجموع، بررسی ادبیات موجود نشان می‌دهد که اگرچه درباره عقل‌گرایی بلانشارد و فلسفه دین ویتگنشتاین به صورت جداگانه پژوهش‌های ارزشمندی انجام شده است، اما مطالعه‌ای که این دو رویکرد را با تمرکز بر نسبت عقلانیت باور دینی و خودبنیادی زبان دین به صورت تطبیقی و انتقادی ارزیابی کند، همچنان با خلأ پژوهشی مواجه است. بلانشارد الهیات دیالکتیکی کارل بارت را «واپس‌نشینی خطرناک از عقلانیت» می‌خواند (Blanshard, 1974, p. 100).

محور نقدها، اصل «اخلاق باور» کلیفورد است: «همیشه، همه جا و برای هر کس، باور داشتن چیزی بر مبنای شواهد ناکافی، خطاست» (Clifford, 1877, p. 292).

خلاصه دیدگاه بلانشارد این است که ایمان دینی باید از خود در برابر دادگاه عقل دفاع

کند. خدای او غایت ضروری یک نظام عقلانی منسجم است. این موضع پرسش‌هایی بنیادین پیش می‌کشد: آیا دین از سنخ باور است یا چیزی دیگر؟ آیا تصویر خشک و انتزاعی بلانشارد، خدای ادیان زنده است؟ مک‌کینون می‌پرسد: خدای بلانشارد را چگونه می‌توان نیایش کرد؟ آیا انسجام‌گرایی معیاری کافی برای حقیقت است؟ (MacKinnon, 1987, p. 112)

خدا در نظام عقلانی برنند بلانشارد

زمینه فکری: ایده‌آلیسم مطلق و میراث برادلی

برنند بلانشارد واپسین فیلسوف بزرگ در سنت ایده‌آلیسم مطلق آمریکایی است، سنتی که با اف. ایچ. برادلی و برنارد بوسانکه به اوج رسید و سپس با ظهور فلسفه تحلیلی به حاشیه رانده شد. بلانشارد شاگرد برادلی بود و هرچند در جزئیاتی از او فاصله گرفت، اما هسته بینش استاد را حفظ کرد: واقعیت غایی یک نظام منسجم از تجربه است و عقل تنها راه نفوذ به این نظام (Blanshard, 1974, p. 145). برای فهم جایگاه بلانشارد، باید به بستر تاریخی‌اش توجه کرد. در نیمه نخست قرن بیستم، فلسفه دین در غرب با دو جریان عمده مواجه بود: از یک سو پوزیتیویسم منطقی که زبان دین را مهمل می‌شمرد، و از سوی دیگر الهیات اکزیستانسیالیستی که برای نجات دین از چنگال نقدهای پوزیتیویستی، آن را به قلمرو فراعقلی می‌راند. بلانشارد در برابر هر دو جبهه ایستاد. بلانشارد در این نزاع، جانب عقل را می‌گیرد، اما عقل را نه به معنای عقل جزئی دکارتی، که به معنای عقل کلی ایده‌آلیستی.

بنیان معرفت‌شناختی: انسجام‌گرایی

نظام فکری بلانشارد بر یک نظریه قوی انسجام‌گرایی در باب حقیقت و توجیه بنا شده است. او استدلال می‌کند که حقیقت یک گزاره نه در «مطابقت با واقع»، که در «انسجام نظام‌مند» آن با کل شبکه باورهای ما نهفته است:

حقیقت عبارت است از انسجام یک قضیه با کل نظام قضایا. یک قضیه زمانی صادق است که بتوان آن را بدون ایجاد تضاد یا گسست، در شبکه‌ای از باورهای به هم پیوسته جای

داد (Blanshard, 1939, vol. 2, p. 264).

این انسجام‌گرایی سه پیامد مستقیم برای الهیات دارد: نخست، باور به خدا نمی‌تواند به عنوان یک «جزیره» در ذهن مؤمن وجود داشته باشد، بلکه باید در درون یک نظام عقلانی جامع توجیه شود. بلانشارد می‌گوید: «هیچ باوری، از جمله باور دینی، از الزام به هماهنگی با سایر باورهای ما معاف نیست» (Blanshard, 1974, p. 71). دوم، حقیقت دین نه در «انطباق با یک وحی بیرونی»، که در قدرت آن برای ایجاد انسجام در کل تجربه بشری نهفته است. سوم، عقل نه یک ابزار در میان دیگر ابزارها، که خود زمینه و بستر هر شناختی است. بلانشارد در Reason and Goodness (۱۹۶۱) می‌نویسد: «تنها راه فهمیدن یک چیز، دیدن ضرورت آن در درون یک نظام فکری است» (Blanshard, 1961, p. 45).

خدای بلانشارد: غایت نظام عقلانی و نقد تشخص الهی

بلانشارد در عقل و باور تصریح می‌کند که خدا باوری سنتی با تصور «خدای شخصی مداخله‌گر» از نظر عقلانی نامنسجم است. نقد او چندوجهی است:

الف) ناسازگاری با ضرورت عقلانی: یک شخص دارای اراده آزاد، نمی‌تواند ضروری باشد. خدایی که می‌تواند کاری را بکند یا نکند، خودش امری امکانی است. می‌پرسد: چگونه می‌توان موجودی را ضروری دانست که اعمالش ضروری نیستند؟ (Blanshard, 1974, p. 218)

ب) مسئله شر: خدای شخصی قادر و خیرخواه مطلق با وجود شر ناسازگار است. بلانشارد این برهان را نه برای انکار خدا، که برای انکار «شخص انگاری» خدا به کار می‌گیرد.

پ) بدیل بلانشارد: خدای او یک «مطلق غیرشخصی» است. خدا را باید به مثابه غایت ضروری عقل فهمید. خدا همان نقطه‌ای است که در آن همه تضادها حل می‌شوند، این خدا نه یک وجود در میان وجودات، بلکه شرط امکان معقولیت کل نظام هستی است (Blanshard, 1974, p. 226).

نقد بر الهیات طبیعی کلاسیک

بلانشارد یک تجدیدنظرطلب در الهیات طبیعی است. او براهین سنتی را نقد می‌کند: **برهان علیت:** این برهان از «وجود امکانی جهان» به «علت بیرونی» می‌پرد و این «بیرونی بودن» خود یک امر امکانی جدید است. او می‌نویسد: «اگر جهان نیازمند تبیین است، تبیین آن را باید در درون خود جهان یافت» (Blanshard, 1974, p. 210).

برهان نظم: این برهان پس از داروین بی‌اعتبار و دچار «دور» است (Blanshard, 1974, p. 213).

برهان وجودی: تنها برهانی که بلانشارد با آن همدلی دارد، اما نیازمند بازخوانی است. او می‌گوید: ضرورت خدا از ضرورت خود عقل ناشی می‌شود. اگر عقل را تا انتهایش دنبال کنیم، به نقطه‌ای می‌رسیم که دیگر نمی‌توان از آن فراتر رفت، همان غایت مطلق (Blanshard, 1974, p. 235).

حمله به ایمان‌گرایی: نقد کر کگور، نیومن، و بارت

بخش بزرگی از پروژه بلانشارد به نقد ایمان‌گرایی اختصاص دارد. بلانشارد کر کگور «جهش ایمان» را «انتحار عقلانی» می‌خواند. اگر ایمان مستلزم زیر پا گذاشتن عقل باشد، میان ایمان مسیحی و خرافه‌پرستی هیچ فرقی نمی‌ماند (Blanshard, 1974, pp. 71-73).

بلانشارد «استدلال انباشتی» نیومن را روان‌شناسی باور می‌داند، نه منطق سنجش صدق (Blanshard, 1974, pp. 80-87).

شکاف میان این دو دیدگاه، قلب تپنده بحث‌های معاصر در فلسفه دین تحلیلی و پساتحلیلی است. از یک سو، نقد ویتگنشتاینی الهیات عقلانی، ایمان را از چنگال پوزیتیویسم منطقی و علم‌زدگی رها می‌کند و به آن استقلالی وجودی می‌بخشد، از دیگر سو، خصوصی سازی زبان دین و تبدیل آن به امری کاملاً درون‌زبانی و درون‌گروهی، بیم آن دارد که دین را از هرگونه نقد بیرونی مصون سازد و گفتگوی عقلانی میان ادیان، و حتی دفاع از باور دینی در فضای عمومی سکولار را ناممکن گرداند. با وجود انبوه پژوهش‌ها در باب هریک از این دو فیلسوف به تنهایی، مطالعه تطبیقی مستقیمی که به‌طور

هم زمان به واکاوی نقاط اشتراک، افتراق و به ویژه نقد متقابل این دو رویکرد پردازد، به ندرت یافت می‌شود. غالب پژوهش‌ها یا به نقد بلانشارد بر الهیات اگزیستانسیالیستی پرداخته‌اند (MacKinnon, 1987)، یا تحلیل ویتگنشتاین از دین را کاویده‌اند (Nielsen, 1982)، اما تقابل مستقیم این دو چهره مغفول مانده است.

پرسش پژوهشگر این مقاله آن است که آیا می‌توان از خدا به طور عقلانی سخن گفت، یا آنکه زبان دین محصور در قواعد خودبنیاد یک بازی زبانی است؟ به سخن دیگر، آیا تحلیل ویتگنشتاینی از زبان دین، به نحو موفقیت آمیزی الهیات عقلانی بلانشارد را از میدان به در می‌برد؟ و آیا جایگزین ویتگنشتاین برای عقلانیت دینی، می‌تواند پاسخگوی نیازهای معرفتی مؤمنان در جهان معاصر باشد؟ این مقاله با روشی تطبیقی، ابتدا شالوده‌های خداشناسی عقلانی بلانشارد را طرح می‌کند، سپس به ایضاح رویکرد زبانی ویتگنشتاین به دین (در هر دو دوره فکری) می‌پردازد، و سرانجام در بخش ارزیابی، به سنجش این دو دیدگاه می‌نشیند. مدعای اصلی مقاله آن است که اگرچه رویکرد ویتگنشتاینی از مزیت واقع‌گرایی توصیفی در باب نحوه کارکرد زبان دین در جوامع ایمانی برخوردار است، اما طرد کامل معیارهای فرازبانی و فرابازی یعنی همان عقلانیتی که بلانشارد از آن دفاع می‌کند دین را به انزوای گفتمانی و نسیت‌باوری دچار می‌سازد که در نهایت به سود الهیات عقلانی و گفتگوی انتقادی تمام می‌شود.

مقایسه دیدگاه بلانشارد با عقلانیت حداقلی

نقاط اشتراک با عقلانیت حداقلی

نخست آنکه هر دو بر ضرورت سنجش‌پذیری عقلانی باورهای دینی تأکید دارند. بلانشارد به صراحت می‌گوید: «هیچ باوری، از جمله باور دینی، از الزام به هماهنگی با سایر باورهای ما معاف نیست» (Blanshard, 1974, p. 71). عقلانیت حداقلی نیز این اصل را در قالب دو معیار «انسجام درونی» و «سازگاری اخلاقی» حفظ می‌کند.

دوم آنکه هر دو رویکرد، دین را از انزوای معرفتی خارج می‌کنند و آن را در معرض نقد و گفت‌وگو قرار می‌دهند. بلانشارد با نقد ایمان‌گرایی کرکگور، نیومن و بارت، بر این باور است که «اگر ایمان مستلزم زیر پا گذاشتن عقل باشد، میان ایمان مسیحی و

خرافه‌پرستی هیچ فرقی نمی‌ماند» (Blanshard, 1974, pp. 71-73). عقلانیت حداقلی نیز با ارائه معیار «امکان گفت و گوی بیناذهنی»، شرط لازم برای دفاع عقلانی از دین در عرصه عمومی را فراهم می‌آورد.

نقاط افتراق با عقلانیت حداقلی

با این حال، عقلانیت حداقلی از دو جهت اساسی از بلانشارد فاصله می‌گیرد.

نخست، در باب نقش عقل: بلانشارد عقل را «داور نهایی» می‌داند (Blanshard, 1974, p. 71) و معتقد است که «حقیقت یک گزاره در انسجام نظام‌مند آن با کل شبکه باورهای ما نهفته است» (Blanshard, 1939, vol. 2, p. 264). در مقابل، عقلانیت حداقلی عقل را «ناظر و ناقد» می‌داند، نه «تأسیس‌کننده ایمان»؛ یعنی عقل وظیفه ندارد ایمان را ایجاد کند، اما وظیفه دارد از فروغلتیدن آن به تناقض، خرافه و جزم‌اندیشی جلوگیری کند.

دوم، در باب ماهیت دین: بلانشارد دین را عمدتاً در قالب «نظامی از گزاره‌ها» تحلیل می‌کند که باید در یک ساختار عقلانی ضروری توجیه شوند. او خدا را «غایت ضروری یک نظام عقلانی منسجم» می‌داند (Blanshard, 1974, p. 226) و خدای شخصی، مداخله‌گر را از نظر عقلانی نامنسجم می‌خواند. اما عقلانیت حداقلی، هم‌چون ویتگنشتاین، بر این نکته تأکید می‌ورزد که «دین از سنخ باورهای نظری صرف نیست» و «زبان دین را نمی‌توان با معیارهای علوم تجربی یا متافیزیک ضروری‌انگار سنجید». به عبارت دیگر، عقلانیت حداقلی ابعاد وجودی، عملی و آیینی ایمان را نیز به رسمیت می‌شناسد و دین را صرفاً به یک دستگاه منطقی فرو نمی‌کاهد.

جمع‌بندی مقایسه

به بیان دقیق‌تر، عقلانیت حداقلی معیار سنجش بیرونی را از بلانشارد وام می‌گیرد، اما نگاه نظری محور و اثبات‌گرایانه او را نمی‌پذیرد. در واقع، عقلانیت حداقلی می‌کوشد از «دغدغه بلانشارد در باب مسئولیت معرفتی باورهای دینی» پاسداری کند، بی‌آنکه دین را به نظامی صرفاً عقلانی تقلیل دهد. در یک جمله: عقلانیت حداقلی، عقلِ نقادِ بلانشارد را حفظ می‌کند، اما عقلِ تأسیس‌گر او را کنار می‌گذارد.

خدا در «بازی زبانی» دین از نگاه لودویگ ویتگنشتاین ویتگنشتاین و چرخش زبانی در فلسفه دین

لودویگ ویتگنشتاین بی تردید یکی از تأثیرگذارترین فیلسوفان قرن بیستم است. تأثیر او بر فلسفه دین چنان ژرف است که می‌توان گفت تمام مباحث معاصر درباره زبان دین، یا در موافقت با او صورت می‌گیرد یا در مخالفت با او. دی. زد. فیلیپس می‌گوید: «ویتگنشتاین بیش از هر فیلسوف دیگری در قرن بیستم، به ما آموخت که دین را نه به مثابه یک نظریه، که به مثابه یک نحوه زندگی بفهمیم» (Phillips, 1976, p. 3).

ویتگنشتاین مقدم: «ناگفتنی» در رساله منطقی-فلسفی

رساله پروژه‌ای برای تعیین مرزهای زبان است. هسته آن «نظریه تصویری زبان» است: یک گزاره زمانی معنادار است که بتواند یک «وضع ممکن امور» را در جهان به تصویر بکشد (Wittgenstein, 1922, 4.01). ویتگنشتاین نتیجه می‌گیرد که هر آنچه نتواند در قالب گزاره تصویرگر بیان شود، بیرون از مرزهای زبان و در قلمرو ناگفتنی قرار می‌گیرد. خدا در این قلمرو جای می‌گیرد: خدا خود را در جهان آشکار نمی‌کند (Wittgenstein, 1922, 6.432). نورمن مالکوم می‌نویسد: «خدا در رساله نه یک فرضیه متافیزیکی، که یک حس است» (Malcolm, 1994, p. 8). نامه‌های ویتگنشتاین به انگلمان نیز نشان می‌دهد که بخش نانوشته رساله همان قلمرو ناگفتنی است (Engelmann, 1967, p. 143). در همین نقطه نخستین خط تقابل با بلانشارد دیده می‌شود: اگر خدا از جنس واقعیت نیست، کل پروژه بلانشارد که می‌خواهد خدا را در یک نظام قضایا بگذارد، از پایه اشتباه است.

گذار به دوره متأخر

ویتگنشتاین در پژوهش‌های فلسفی مفهوم بازی زبانی (Language-game) را مطرح می‌کند: واژه بازی زبانی برای تأکید بر این نکته به کار می‌رود که سخن گفتن جزئی از یک فعالیت، یا جزئی از یک نحوه زندگی است (Wittgenstein, 1953, §23). او مثال‌های مختلفی از بازی‌های زبانی می‌زند: فرمان دادن، داستان گفتن، دعا کردن، سپاس گزاردن. هر یک منطق خاص خود را دارد و نمی‌توان منطق یکی را با معیار دیگری سنجید.

دین به مثابه بازی زبانی و نحوه زندگی

کاربست این دیدگاه در فلسفه دین نتایج انقلابی دارد. نخست: گزاره های دینی «فرضیه» نیستند. فیلیپس می گوید: «دین یک بازی زبانی متمایز است که معیارهای معناداری و حقیقت آن در درون خود آن قرار دارد» (Phillips, 1976, p. 56). دوم: دین یک «نحوه زندگی» است، نه یک «نظام باورها». ایمان شبیه عشق است، نه پذیرش یک نظریه. ویتگنشتاین در درس گفتارهایش می گوید: «باور دینی مثل یک اشتیاق است، نه یک فرضیه» (Wittgenstein, 1966, p. 56). سوم: دین برای «تبیین» جهان نیست، بلکه نگاه به جهان را تغییر می دهد. ویتگنشتاین می گوید: دین نمی گوید جهان چگونه هست، می گوید جهان را چگونه باید دید (Wittgenstein, 1966, p. 53).

مرزهای عقل: نقد ویتگنشتاین بر الهیات عقلانی

ویتگنشتاین اصل پروژه الهیات طبیعی را نادرست می داند: «اثبات وجود خدا باید چیزی باشد که بتواند شما را واقعاً به وجود خدا متقاعد کند. اما براهینی که چنین می کنند، از جنس براهین عقلانی نیستند» (Wittgenstein & Waismann, 2003, p. 105).

مقایسه دیدگاه ویتگنشتاین با عقلانیت حداقلی

نقاط اشتراک با عقلانیت حداقلی

نخست آنکه عقلانیت حداقلی، بینش ویتگنشتاین در باب استقلال منطقی زبان دین را به رسمیت می شناسد. ویتگنشتاین متأخر با طرح «بازی های زبانی» نشان داد که «سخن گفتن جزئی از یک فعالیت، یا جزئی از یک نحوه زندگی است» (Wittgenstein, 1953, 23) و دین را «بازی زبانی خودبنیاد» می داند که «نیازی به توجیه بیرونی و عقلانی ندارد». عقلانیت حداقلی نیز می پذیرد که «دین منطق خاص خود را دارد و از سنخ باورهای نظری صرف نیست» و «زبان دین را نمی توان با معیارهای علوم تجربی یا متافیزیک ضروری انگار سنجید».

دوم آنکه هر دو رویکرد، بر جنبه عملی و وجودی ایمان تأکید دارند. ویتگنشتاین در درس گفتارهایش می گوید: «باور دینی مثل یک اشتیاق است، نه یک فرضیه» (Wittgenstein, 1966, p. 56) و در جای دیگر: «دین نمی گوید جهان چگونه هست،

می‌گوید جهان را چگونه باید دید». عقلانیت حداقلی نیز با تأکید بر اینکه «دین از سنخ باورهای نظری صرف نیست»، به ابعاد وجودی و عملی ایمان احترام می‌گذارد. سوم آنکه عقلانیت حداقلی، نقد ویتگنشتاین بر الهیات طبیعی سستی را می‌پذیرد. ویتگنشتاین اصل پروژه اثبات وجود خدا را نادرست می‌داند: «اثبات وجود خدا باید چیزی باشد که بتواند شما را واقعاً به وجود خدا متقاعد کند. اما براهینی که چنین می‌کنند، از جنس براهین عقلانی نیستند» (Wittgenstein & Waismann, 2003, p. 105). عقلانیت حداقلی نیز بر این باور است که «همه آموزه‌های دینی نباید از طریق استدلال‌های فلسفی اثبات شوند».

نقاط افتراق با عقلانیت حداقلی

با وجود این اشتراکات، عقلانیت حداقلی در سه نقطه اساسی از ویتگنشتاین فاصله می‌گیرد.

نخست، در باب طرد کامل معیارهای فرازبانی: ویتگنشتاین (به ویژه در قرائت فیلیپس) بر این باور است که «دین یک بازی زبانی متمایز است که معیارهای معناداری و حقیقت آن در درون خود آن قرار دارد» (Phillips, 1976, p. 56). اما عقلانیت حداقلی معتقد است که «هرچند معنا و کارکرد بسیاری از گزاره‌های دینی در متن حیات ایمانی شکل می‌گیرد، اما پیامدهای معرفتی، اخلاقی و اجتماعی این گزاره‌ها می‌توانند در معرض ارزیابی عقلانی قرار گیرند». به عبارت دیگر، عقلانیت حداقلی استقلال زبان دین را نسبی می‌داند، نه مطلق.

دوم، در باب خطر نسبی گرایی و انزوای گفتمانی: مقاله به صراحت هشدار می‌دهد که «اگر قرائت ویتگنشتاینی به گونه‌ای تفسیر شود که هرگونه معیار بیرونی برای ارزیابی باورهای دینی را نفی کند، امکان تمایز میان ایمان اصیل، خرافه، افراط گرایی و سوءاستفاده از دین دشوار خواهد شد». کای نیلسن نیز در نقد این رویکرد می‌پرسد: «چه چیز دین را از جنون جمعی جدا می‌کند؟» (Nielsen, 1982, p. 45). عقلانیت حداقلی با ارائه سه معیار «انسجام منطقی، سازگاری اخلاقی و امکان گفت‌وگوی بین‌ذهنی» دقیقاً برای رفع این نقیصه طراحی شده است.

سوم، در باب امکان نقد بیرونی: ویتگنشتاین متأخر عملاً هر گونه نقد بیرونی دین را ناممکن می‌سازد، زیرا معیارهای سنجش درون هر بازی زبانی تعریف می‌شوند. اما عقلانیت حداقلی با تصویر «دین به مثابه بازی زبانی در اتاقی شیشه‌ای»، امکان «قابلیت مشاهده و نقد از بیرون» را حفظ می‌کند. این یعنی عقلانیت حداقلی «نقش انتقادی و اصلاح‌گر» را برای عقل قائل است و «از فروغلتیدن زبان دین به نسبیّت یا جزم‌اندیشی جلوگیری می‌کند».

جمع‌بندی مقایسه

به بیان دقیق‌تر، عقلانیت حداقلی بینش توصیفی ویتگنشتاین در باب کارکرد زبان دین را می‌پذیرد، اما طرد کامل هر گونه سنجه فرازبانی را نمی‌پذیرد. در واقع، عقلانیت حداقلی می‌کوشد «هم به منطق خاص زبان دین احترام بگذارد (ویتگنشتاین) و هم آن را در معرض نقد عقلانی قرار دهد (بلانشارد)». در یک جمله: عقلانیت حداقلی، خودبنیادی توصیفی ویتگنشتاین را حفظ می‌کند، اما خودبسندگی هنجاری او را کنار می‌گذارد.

جمع‌بندی نهایی مقایسه‌ها

معیار مقایسه بلانشارد ویتگنشتاین عقلانیت حداقلی

نقش عقل داور نهایی تماشاگر (یک بازی در میان بازی‌ها) ناظر و ناقد (نه تأسیس‌کننده)

ماهیت دین نظام گزاره‌ای عقلانی نحوه زندگی / بازی زبانی نحوه زندگی + قابل ارزیابی عقلانی

معیار سنجش انسجام در کل نظام عقلانی قواعد درونی بازی زبانی سه معیار حداقلی (انسجام، اخلاق، گفت‌وگو)

استقلال زبان دین ندارد (باید در نظام عقلانی توجیه شود) مطلق (خودبنیاد) نسبی (مستقل اما نقدپذیر)

خطر اصلی فروکاستن دین به متافیزیک خشک نسبی‌گرایی و انزوای گفتمانی -
دستاورد اصلی ارائه معیار فرادینی برای نقد وفاداری به پدیدار ایمان جمع میان اصالت

تجربه دینی و مسئولیت عقلانی

رویارویی و سنجش دو دیدگاه

اکنون دو قطب متضاد پیش روی ماست: بلانشارد ایمان را در ترازوی عقل می‌گذارد، ویتگنشتاین زبان دین را بازی زبانی مستقل می‌داند. پرسش این بخش: این دو در کجا به هم می‌رسند، در کجا از هم جدا می‌شوند، و کدامیک توان تبیینی بیشتری دارد؟

نقاط اشتراک

فاصله گرفتن از الهیات طبیعی کلاسیک

هر دو از پروژه سنتی الهیات طبیعی فاصله می‌گیرند. بلانشارد براهین را نقد می‌کند، ویتگنشتاین اصل پروژه را بدفهمی می‌داند. مالکوم می‌گوید: «ویتگنشتاین و بلانشارد، هریک به شیوه خود می‌گویند خدا را نمی‌توان مانند یک شیء در جهان یافت» (Malcolm, 1994, p. 42).

نقد پوزیتیویسم و علم‌زدگی

بلانشارد در Reason and Analysis (۱۹۶۲) به پوزیتیویسم تاخته، ویتگنشتاین نیز در پژوهش‌ها بنیان آن را ویران کرده است. سروش دباغ می‌نویسد: «ویتگنشتاین می‌خواست زبان دین را مهمل اعلام نکند، بلکه منطق خاص آن را نشان دهد» (دباغ، ۱۳۹۰، ص ۱۱۰).

تأکید بر تجربه به جای نظریه

هر دو بر تجربه به عنوان بستر دین تأکید دارند. بلانشارد تجربه دینی را مواد خام ایمان می‌داند (Blanshard, 1974, p. 182) ویتگنشتاین ایمان را یک اشتیاق (Wittgenstein, 1966, p. 56). تفاوت در این است که بلانشارد می‌گوید این تجربه باید توسط عقل پردازش شود، ویتگنشتاین می‌گوید خودبسنده است.

خدا به مثابه یک «موجود» در میان سایر موجودات نیست

بلانشارد تصریح می‌کند که خدا یک موجود در کنار سایر موجودات، حتی برترین آن‌ها، نیست: «خدا یک موجود در میان موجودات نیست، بلکه خود هستی است، بنیاد و سرچشمه تمامی موجودات جزئی» (Blanshard, 1974, p. 464). ویتگنشتاین در رساله

منطقی-فلسفی همین نگاه استعلایی را با مرز نهادن بر زبان بیان می‌کند: «خدا خود را درون جهان آشکار نمی‌سازد» (Wittgenstein, 1922, 6.432). و معناى جهان باید «بیرون از جهان» قرار داشته باشد (Wittgenstein, 1922, 6.41). هر دو متفکر خدا را نه بخشی از جهان واقعیات، بلکه شرط یا افق کلیت هستی می‌دانند.

نفی براهین سنتی به عنوان «برهان قاطع و الزام‌آور»

بلانشارد براهین کلاسیک را به تنهایی قانع کننده نمی‌داند، اما معتقد است در چارچوب یک نظام عقلانی منسجم نیروی توجیهی می‌یابند: «هیچ یک از براهین سنتی به خودی خود براهانی قاطع و الزام‌آور محسوب نمی‌شوند، اما هنگامی که در بستر یک نظام تبیینی فراگیر دیده شوند، از نیروی عقلانی برخوردارند» (Blanshard, 1974, p. 304). ویتگنشتاین نیز این براهین را از اساس بی ربط به نحوه پیدایش ایمان می‌داند: «برهان اثبات وجود خدا باید به راستی چیزی باشد که شخص بتواند به واسطه آن خود را به وجود خدا متقاعد سازد. اما گمان می‌کنم مؤمنانی که چنین براهینی عرضه می‌کنند می‌خواهند «باور» خود را با عقل تحلیل کنند و برایش دلیل بیاورند، حال آنکه خودشان هرگز از راه چنین براهینی به باور نرسیده‌اند» (Wittgenstein, 1980, p. 85). هر دو متفکر اثبات‌های ریاضی‌وار و قیاسی برای خدا را رد می‌کنند.

دین به مثابه تعهد تمام‌عیار زندگی، نه صرفاً تصدیق ذهنی

بلانشارد دین را درگیر کردن همه وجود شخص می‌داند: «دین صرفاً یک تأمل نظری نیست؛ دین تعهد تمام‌عیار شخص است به آنچه غایتاً حقیقی و خیر می‌پندارد» (Blanshard, 1974, p. 16). ویتگنشتاین متأخر نیز باور دینی را نه یک نظریه، بلکه دگرگونی جهت زندگی توصیف می‌کند: «معتقدم یکی از چیزهایی که مسیحیت می‌گوید این است که آموزه‌های درست همگی بی‌فایده‌اند. آن‌ها باید زندگی‌ات را تغییر دهند. (یا جهت زندگی‌ات را)» (Wittgenstein, 1980, p. 53). در نتیجه هر دو بر جنبه وجودی و عملی ایمان تأکید دارند.

نقاط اختلاف

۱. عقل‌باوری در برابر بازی زبانی / ایمان‌گرایی

بلانشارد ایمان بی‌نیاز از توجیه عقلانی را نمی‌پذیرد و آن را باور کور می‌نامد: «ایمان بدون عقل کور است؛ چیزی جز زودباوری محض نیست. انسان دیندار باید آماده باشد برای امیدی که در اوست دلیلی عقلانی اقامه کند» (Blanshard, 1974, p. 23). در مقابل، ویتگنشتاین ایمان را شور زندگی می‌داند که در معرض سنجش عقلانی بیرونی قرار نمی‌گیرد: «ایمان دینی نه موضوع معقولیت است و نه نامعقولیت؛ یک شور است» (Wittgenstein, 1980, p. 53). و حتی کار فلسفه درباره مسیحیت را انحرافی می‌شمارد: «اگر مسیحیت حقیقت باشد، آنگاه تمامی فلسفه‌پردازی درباره آن نادرست است» (Wittgenstein, 1980, p. 83).

۲. مطلق عقلانی در برابر امر رازورانه ناگفتنی

بلانشارد خدا را با نظام عقلانی کلّ یکی می‌گیرد: «مطلق تار و پودی بی‌درز از ضرورت عقلانی است... خدا همین نظام نهایی است که در آن هر واقعیت و هر ارزشی جای ضروری خود را می‌یابد» (Blanshard, 1974, p. 463). اما ویتگنشتاین متقدم خدا را در ساحت «رازورانه» جای می‌دهد که خود را «نشان می‌دهد»، نه اینکه در زبان گزاره‌ای بیان شود: «براستی، چیزهایی هستند که نمی‌توان آن‌ها را در قالب کلمات بیان کرد. آن‌ها خود را آشکار می‌سازند. آن‌ها همان امر رازورانه‌اند» (Wittgenstein, 1922, 6.522).

۳. سخن‌پذیری عقلانی خدا در برابر خاموشی در برابر ناگفتنی‌ها

بلانشارد بر سخن‌پذیری خدا از راه گفتمان عقلانی تأکید دارد و الهیات تنزیهی را که خدا را به کلی ناشناختنی می‌کند، بی‌معنا می‌خواند: «اگر خدا فهم‌ناپذیر باشد، برای ما هیچ است» (Blanshard, 1974, p. 280). ویتگنشتاین، در نقطه مقابل، رساله را با اصل خاموشی در برابر ناگفتنی‌ها به پایان می‌برد: «از آنچه نمی‌توان سخن گفت، درباره‌اش باید خاموش ماند» (Wittgenstein, 1922, 7).

۴. ماهیت زبان دین: شناختی در برابر غیرشناختی

بلانشارد: زبان دین قضیه‌ای و شناختی است.
ویتگنشتاین: زبان دین غیرشناختی و بیانی است.

۵. نقش عقل: داور در برابر تماشاگر

بلانشارد: عقل داور نهایی است (Blanshard, 1974, p. 71).

ویتگنشتاین: عقل یک بازی زبانی در میان بازی‌هاست (Wittgenstein & Waismann, 2003, p. 105).

۶. تصویر خدا: مطلق غیرشخصی در برابر حضور رازآمیز

بلانشارد: خدا غایت عقلانی غیرشخصی است.

ویتگنشتاین: خدا یک «حضور» است.

۷. حجیت: جهان‌شمول در برابر درون‌گروهی

بلانشارد: دعاوی دینی باید برای هر عقل سلیمی قابل دفاع باشد.

ویتگنشتاین: ایمان یک «زیستن» است، نه «دانستن». شبستری: «ایمان را نمی‌توان با استدلال به کسی منتقل کرد» (شبستری، ۱۳۷۹، ص ۱۱۵).

۸. نسبت با مسئله شر

بلانشارد: شر در غایت عقلانی حل می‌شود.

ویتگنشتاین: مسئله شر اساساً یک مسئله نظری نیست.

۹. اخلاق باور در برابر اخلاق بازی

بلانشارد: ایمان مشمول اخلاق باور است (فنائی، ۱۳۸۴، ص ۱۳۵-۱۶۰).

ویتگنشتاین: ایمان مثل عشق است، از کسی نمی‌پرسند چه شواهدی داری؟ (Wittgenstein, 1966, p. 56)

ارزیابی مقدماتی

قدرت بلانشارد: دین را از انزوای معرفتی خارج و نقدپذیر می‌کند. سروش نیز می‌گوید عقلانیت ایمان شرط جلوگیری از «ایمان‌های خودکامه» است (سروش، ۱۳۷۷، ص ۱۰۰-۱۰۵). ضعف او: ازدست‌دادن خدای زنده و نیایش‌پذیر (MacKinnon, 1987, p. 115).

قدرت ویتگنشتاین: وفاداری به پدیدار ایمان و توصیف دین آن گونه که زیسته می‌شود. ملکیان: «ویتگنشتاین به ما یاد داد دین را در "عمل" بینیم» (ملکیان، ۱۳۸۰،

ص ۲۲۰). ضعف او: خطر هرج و مرج معرفتی و مصون‌سازی دین از نقد بیرونی. کای نیلسن می‌پرسد: «چه چیز دین را از جنون جمعی جدا می‌کند؟» (Nielsen, 1982, p. 45)

ارزیابی نهایی و امکان عبور از دوگانه

صورت‌بندی مسئله نهایی

تقابل میان بلانشارد و ویتگنشتاین را نباید صرفاً رویارویی دو نظریه درباره زبان دین تلقی کرد، بلکه این تقابل بیانگر دو تلقی متفاوت از ماهیت عقلانیت در حوزه دین است. بلانشارد بر این باور است که عقلانیت، معیاری جهان شمول برای ارزیابی همه باورها، از جمله باورهای دینی، فراهم می‌آورد و هیچ ادعایی را نمی‌توان از سنجش عقلانی معاف دانست.

در مقابل، ویتگنشتاین با تأکید بر وابستگی معنا به کاربرد، نشان می‌دهد که زبان دین تابع قواعدی است که در متن یک نحوه زندگی شکل می‌گیرد و نمی‌توان آن را با معیارهای معرفتی علوم طبیعی یا متافیزیک کلاسیک دآوری کرد. از این رو، اختلاف اصلی این دو متفکر نه بر سر اصل دین، بلکه درباره جایگاه عقل در فهم و ارزیابی دین است.

با این حال، بررسی تطبیقی دو دیدگاه نشان می‌دهد که هر یک بخشی از حقیقت را آشکار می‌کنند و در عین حال، در صورت مطلق شدن، با دشواری‌هایی رو به رو می‌شوند. اگر موضع بلانشارد بدون توجه به ویژگی‌های خاص زبان دین پذیرفته شود، دین به مجموعه‌ای از گزاره‌های منطقی و قابل اثبات تقلیل می‌یابد و ابعاد وجودی، آیینی و تجربه زیسته مؤمنان کم‌رنگ می‌شود. در مقابل، اگر قرائت ویتگنشتاینی به گونه‌ای تفسیر شود که هرگونه معیار بیرونی برای ارزیابی باورهای دینی را نفی کند، امکان تمایز میان ایمان اصیل، خرافه، افراط‌گرایی و سوءاستفاده از دین دشوار خواهد شد. در چنین وضعیتی، نه تنها گفت‌وگوی عقلانی میان ادیان تضعیف می‌شود، بلکه امکان نقد درون دینی نیز محدود خواهد شد.

از این منظر، راه حل مناسب را باید در پذیرش نوعی تعامل میان عقلانیت و خودبنیادی نسبی زبان دین جست‌وجو کرد. این تعامل به معنای نفی استقلال نسبی بازی زبانی دین

نیست، بلکه بدین معناست که هر چند معنا و کارکرد بسیاری از گزاره‌های دینی در متن حیات ایمانی شکل می‌گیرد، اما پیامدهای معرفتی، اخلاقی و اجتماعی این گزاره‌ها می‌توانند در معرض ارزیابی عقلانی قرار گیرند. بنابراین، عقل نه جایگزین ایمان است و نه رقیب آن، بلکه نقشی انتقادی و اصلاح‌گر بر عهده دارد و از فروغلتیدن زبان دین به نسبییت یا جزم‌اندیشی جلوگیری می‌کند.

افزون بر این، تحولات فلسفه دین معاصر نیز نشان داده است که بسیاری از اندیشمندان از دوگانه سخت میان عقل‌گرایی و ایمان‌گرایی فاصله گرفته‌اند و به الگوهای روی آورده‌اند که در آنها عقل و ایمان در رابطه‌ای تکمیلی قرار می‌گیرند. در این چارچوب، عقل مسئول ارزیابی انسجام، سازگاری و پیامدهای باورهای دینی است، در حالی که ایمان افق معنایی و وجودی این باورها را فراهم می‌آورد. چنین برداشتی می‌تواند هم از دغدغه بلانشارد درباره مسئولیت معرفتی باورهای دینی پاسداری کند و هم بینش ویتگنشتاین درباره نقش سنت، عمل و نحوه زندگی در شکل‌گیری معنای دین را حفظ نماید.

بر این اساس، عبور از دوگانه بلانشارد و ویتگنشتاین نه به حذف یکی به سود دیگری، بلکه با بازتعریف نسبت عقل و ایمان امکان‌پذیر است. در این الگو، عقلانیت به منزله معیار نقادی و گفت‌وگو باقی می‌ماند، اما این عقلانیت خود را از انحصار الگوی اثبات‌گرایانه رها می‌سازد و به پیچیدگی‌های زبان، سنت و تجربه دینی نیز توجه می‌کند. در نتیجه، زبان دین را می‌توان دارای استقلال نسبی دانست، بی‌آنکه از هرگونه مسئولیت معرفتی و اخلاقی در برابر عقل و جامعه معاف شود. چنین جمعی، زمینه‌ای مناسب برای گفت‌وگوی میان سنت‌های دینی، دفاع عقلانی از ایمان در عرصه عمومی و پرهیز از نسبی‌گرایی و جزم‌گرایی به‌طور هم‌زمان فراهم می‌آورد.

پرسش پایانی مقاله: آیا می‌توان راهی میانه یافت؟ می‌توان هم به منطق خاص زبان دین احترام گذاشت (ویتگنشتاین) و هم آن را در معرض نقد عقلانی قرار داد (بلانشارد)؟ مدعای این مقاله دفاع از «عقلانیت حداقلی» است. سنجش نهایی بلانشارد: بزرگ‌ترین دستاورد او فراهم کردن معیار فرادینی برای نقد دعاوی دینی است. بدون این معیار، نمی‌توان دین را از خرافه تمیز داد. ضعف او فروکاستن دین به متافیزیک و نادیده گرفتن

خصلت عملی و وجودی ایمان است. سنجش نهایی ویتگنشتاین: بزرگ‌ترین دستاورد او وفاداری به پدیدار ایمان و فهم دین به مثابه نحوه زندگی است. ضعف او خطر انزوای گفتمانی و نسبیّت باوری است. همچنین، سروش دَبّاغ می‌پرسد: «اگر زبان دین کاملاً غیرشناختی باشد، آیا مؤمنان در سرتاسر تاریخ اشتباه می‌کرده‌اند که گزاره‌های دینی را "صادق" می‌دانسته‌اند؟» (دَبّاغ، ۱۳۹۰، ص ۱۵۰)

به سوی عقلانیت حداقلی

می‌توان بینش ویتگنشتاین را پذیرفت که دین منطق خاص خود را دارد و از سنخ «باور نظری» نیست. اما این به معنای رهاکردن کامل معیارهای عقلانی نیست. دو معیار فرابازی می‌توان برشمرد:

۱. **سازگاری با اخلاق پایه:** اگر یک بازی زبانی دینی مستلزم نقض اصول بنیادین اخلاقی باشد، می‌توان آن را از بیرون نقد کرد. این همان اصلی است که فنائی از آن دفاع می‌کند: «اخلاق، داور نهایی دین است» (فنائی، ۱۳۸۴، ص ۱۵۰).

۲. **انسجام درونی:** اگر یک بازی زبانی در درون خودش دچار تناقض باشد، می‌توان آن را نقد کرد. این معیار، کمینه‌ای از عقلانیت بلانشاردی را حفظ می‌کند. ملکیان: «عقلانیت حداقلی به معنای پرهیز از تناقض است» (ملکیان، ۱۳۸۰، ص ۲۳۰).

تصویر نهایی: دین یک «بازی زبانی» است (ویتگنشتاین)، اما در یک «اتاق شیشه‌ای» انجام می‌شود، نه در یک پناهگاه بتی. دیوارها شیشه‌ای است، یعنی از بیرون قابل مشاهده و نقد است (بلانشارد). این تصویر، نه به عقلانیت حداکثری بلانشارد تن می‌دهد و نه به خصوصی‌سازی کامل ویتگنشتاینی.

نتیجه‌گیری

مقاله با صورت بندی مناقشه دوگانه «عقلانیت حداکثری در برابر خودبنیادی بازی‌های زبانی» نشان می‌دهد که الهیات عقلانی بلانشارد و رویکرد توصیفی - تفسیری ویتگنشتاین به دین، هر یک نقاط قوت و ضعف‌های بنیادینی دارند.

از یک سو، بلانشارد با تکیه بر انسجام‌گرایی قوی و اخلاق باور کلیفورد، معیاری فرادینی برای سنجش دعاوی دینی فراهم می‌کند که مانع از انزوای معرفتی دین و ایمان‌های خودکامه می‌شود. اما بهای این موضع، فروکاستن خدا به «مطلق غیرشخصی غایت‌مند» و نادیده گرفتن خصلت حیاتی، عملی و نیایش‌پذیر ایمان در زیست جهان مؤمنان است. خدای بلانشارد اگرچه از نظر عقلانی منسجم است، اما با خدای ادیان ابراهیمی که شخصی، مداخله‌گر و موضوع عبادت است فاصله‌ای عمیق دارد.

از سوی دیگر، ویتگنشتاین (به‌ویژه در دوره متأخر) با طرح بازی‌های زبانی و نحوه‌های زندگی، توصیفی واقع‌بینانه از کارکرد زبان دین ارائه می‌دهد: گزاره‌های دینی نه فرضیه‌هایی برای تبیین جهان، بلکه بیانی از یک «نحوه دیدن» و شکلی از زندگی هستند. این رویکرد از تحویل‌گرایی علم‌زده و پوزیتیویستی‌رهایی می‌بخشد و به استقلال منطقی گفتمان دین احترام می‌گذارد. با این حال، طرد کامل هر گونه معیار فرازبانی و فرابازی، دین را در برابر دو خطر مهم قرار می‌دهد: نسبی‌گرایی افراطی (که در آن دیگر نمی‌توان دین را از خرافه یا ایدئولوژی بیمارگونه تشخیص داد) و انزوای گفتمانی (که امکان نقد بیرونی و گفتگوی انتقادی میان ادیان و با جهان سکولار را تضعیف می‌کند).

نتیجه‌نهایی مقاله آن است که نه عقلانیت حداکثری بلانشارد (که دین را به متافیزیکی خشک تبدیل می‌کند) و نه خصوصی‌سازی افراطی ویتگنشتاین (که هر گونه سنجه فرادینی را نفی می‌کند) به تنهایی قابل دفاع است. بنابراین، راه حل در «عقلانیت حداقلی» یا «نقدپذیری درونی - بیرونی» قرار دارد:

۱. پذیرش بینش ویتگنشتاین مبنی بر اینکه دین منطق خاص خود را دارد و از سنخ باورهای نظری صرف نیست؛ زبان دین را نمی‌توان با معیارهای علوم تجربی یا متافیزیک ضروری‌انگار سنجید.

۲. حفظ دو معیار فرابازی حداقلی:

- انسجام درونی: هر بازی زبانی دینی نباید دارای تناقض آشکار درون خود باشد (همان باقیمانده عقلانیت بلائشاردی).

- سازگاری با اخلاق پایه: هیچ بازی زبانی نمی‌تواند اصول بنیادین اخلاقی (مثل منع ظلم و بی‌عدالتی) را نقض کند و همچنان مشروعیت خود را حفظ نماید.

این دیدگاه ترکیبی، دین را به مثابه «بازی زبانی در اتاقی شیشه‌ای» تصویر می‌کند: اتاق یعنی استقلال و منطق درونی دین؛ شیشه‌ای بودن یعنی قابلیت مشاهده و نقد از بیرون. چنین رویکردی، ضمن پاس داشت زیست جهان مؤمنان، از فروغلتیدن به نسبی‌گرایی معرفتی آسیب‌زا جلوگیری می‌کند و شرط لازم برای گفتگوی عقلانی ادیان در فضای عمومی را فراهم می‌آورد.

در یک جمله: ویتگنشتاین بدون بلائشارد به انزوای گفتمانی می‌انجامد، و بلائشارد بدون ویتگنشتاین دین را به یک دستگاه انتزاعی فاقد حیات معنوی تبدیل می‌کند؛ گذار از این دو گانه تنها با پذیرش «عقلانیت حداقلی انتقادی» ممکن است.

ایده عقلانیت حداقلی؛ امکان جمع میان عقلانیت و خودبنیادی زبان دین

راه برون‌رفت از دو گانه بلائشارد و ویتگنشتاین را نمی‌توان در پذیرش کامل یکی و طرد دیگری جست‌وجو کرد؛ زیرا هر یک بخشی از حقیقت دین را آشکار می‌سازند و در عین حال، در صورت تعمیم به همه ابعاد حیات دینی، با کاستی‌هایی مواجه می‌شوند. از این رو، می‌توان از الگویی با عنوان «عقلانیت حداقلی» دفاع کرد؛ الگویی که نه به عقل‌گرایی حداکثری بلائشارد فروکاسته می‌شود و نه به خودبسندگی کامل بازی‌های زبانی ویتگنشتاین.

منظور از عقلانیت حداقلی آن نیست که همه آموزه‌های دینی باید از طریق استدلال‌های فلسفی اثبات شوند؛ بلکه مقصود آن است که باورهای دینی، هرچند در متن یک سنت و نحوه زندگی شکل می‌گیرند، نباید با بدیهیات عقل، اصول بنیادین اخلاق و قواعد انسجام منطقی ناسازگار باشند. بنابراین، عقل در این الگو نقش «تأسیس‌کننده ایمان» را ندارد، بلکه نقش «ناظر و ناقد» را ایفا می‌کند. به بیان دیگر، عقل وظیفه ندارد ایمان را

ایجاد کند، اما وظیفه دارد از فروغلتیدن آن به تناقض، خرافه و جزم‌اندیشی جلوگیری کند. این برداشت، در واقع پاسخی به هر دو دیدگاه است. بلانشارد به درستی بر ضرورت مسئولیت معرفتی باورهای دینی تأکید می‌کند، اما از آنجا که دین را عمدتاً در قالب گزاره‌های نظری تحلیل می‌کند، از ابعاد وجودی و عملی ایمان فاصله می‌گیرد. در مقابل، ویتگنشتاین به درستی نشان می‌دهد که زبان دین در متن زندگی دینی معنا می‌یابد، اما اگر این استقلال به مصونیت کامل از هرگونه ارزیابی بیرونی بینجامد، دیگر هیچ معیاری برای تمایز میان ایمان اصیل، خرافه یا قرائت‌های افراطی از دین باقی نخواهد ماند. در چنین وضعیتی، هر بازی زبانی صرفاً با ارجاع به قواعد درونی خود موجه خواهد بود و امکان داوری عقلانی میان سنت‌های رقیب از میان می‌رود.

بر اساس عقلانیت حداقلی، استقلال زبان دین نسبی است، نه مطلق. دین می‌تواند قواعد معنایی خاص خود را داشته باشد، اما هنگامی که مدعی حقیقت، هدایت یا تنظیم زندگی فردی و اجتماعی است، ناگزیر وارد عرصه گفت‌وگوی عقلانی نیز می‌شود. از همین رو، هیچ سنت دینی نمی‌تواند صرفاً با استناد به قواعد درونی خود، از پاسخ‌گویی نسبت به پیامدهای معرفتی، اخلاقی و اجتماعی آموزه‌هایش شانه خالی کند.

در این چارچوب، سه معیار حداقلی برای ارزیابی باورهای دینی قابل پیشنهاد است: نخست، انسجام منطقی؛ یعنی آموزه‌های دینی نباید گرفتار تناقض‌های آشکار باشند. دوم، سازگاری اخلاقی؛ باور دینی نباید به نفی ارزش‌های بنیادین اخلاقی مانند عدالت، کرامت انسانی و پرهیز از خشونت بینجامد. سوم، امکان گفت‌وگوی بینذهنی؛ هرچند همه باورهای دینی قابل اثبات فلسفی نیستند، اما باید بتوانند دلایل معقولی برای فهم و دفاع از خود در عرصه عمومی عرضه کنند. این سه معیار، بدون آنکه دین را به نظامی صرفاً عقلانی تقلیل دهند، از فروغلتیدن آن به نسبی‌گرایی یا جزم‌گرایی جلوگیری می‌کنند.

در نتیجه، عقلانیت حداقلی نه نفی بینش ویتگنشتاین است و نه بازگشت کامل به عقل‌گرایی بلانشارد؛ بلکه تلاشی برای حفظ هم‌زمان اصالت تجربه دینی و مسئولیت عقلانی است. چنین رویکردی امکان گفت‌وگوی میان ادیان، نقد درون‌دینی و دفاع عقلانی از ایمان در فضای عمومی را فراهم می‌آورد و از این جهت، می‌تواند راه‌حلی منسجم‌تر برای مسئله عقلانیت باور دینی در فلسفه معاصر به شمار آید.

فهرست منابع

۱. دباغ، سروش. (۱۳۹۰). زبان و تصویر جهان در فلسفه ویتگنشتاین. نشر نی.
۲. سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۷). صراط‌های مستقیم. صراط.
۳. شبستری، محمد مجتهد. (۱۳۷۹). هرمنوتیک، کتاب و سنت. طرح نو.
۴. فنائی، ابوالقاسم. (۱۳۸۴). دین در ترازوی اخلاق. صراط.
۵. ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۰). راه‌های نرفته. نشر نگاه معاصر.
6. Blanshard, B. (1939). The nature of thought (Vols. 1-2). George Allen & Unwin.
7. Blanshard, B. (1961). Reason and goodness. Macmillan.
8. Blanshard, B. (1974). Reason and belief. George Allen & Unwin.
9. Clifford, W. K. (1877). The ethics of belief. Contemporary Review, 29, 289-309.
10. Engelmann, P. (1967). Letters from Ludwig Wittgenstein, with a memoir (L. Furtmüller, Trans.). Blackwell.
11. MacKinnon, D. M. (1987). Blanshard on the philosophy of religion. Religious Studies, 23(1), 109-118.
12. Malcolm, N. (1994). Wittgenstein: A religious point of view. Routledge.
13. Nielsen, K. (1982). An introduction to the philosophy of religion. St. Martin's Press.
14. Phillips, D. Z. (1976). Religion without explanation. Blackwell.
15. Wittgenstein, L. (1922). Tractatus logico-philosophicus (C. K. Ogden, Trans.). Routledge & Kegan Paul.
16. Wittgenstein, L. (1953). Philosophical investigations (G. E. M. Anscombe, Trans.). Blackwell.
17. Wittgenstein, L. (1966). Lectures and conversations on aesthetics, psychology and religious belief (C. Barrett, Ed.). Blackwell.
18. Wittgenstein, L. (1980). Culture and value (P. Winch, Trans.). Blackwell.
19. Wittgenstein, L., & Waismann, F. (2003). The voices of Wittgenstein: The Vienna Circle (G. Baker, Ed.). Routledge.

چکیده مقالات به انگلیسی

Abstracts

The Rationality of Religious Belief and the Autonomy of Religious Language: A Comparative Study of the Views of Brand Blanshard and Ludwig Wittgenstein

Nasim zarei

Mohamad reza shamshiri

Mehdi Dehbashi

Abstract

The question of the possibility of meaningful and rational discourse about God has long been a central debate in the philosophy of religion. In this context, Brand Blanshard—as an heir to the tradition of rational idealism—maintains that belief in God is acceptable only when weighed against the standard of a necessary rational system; outside this framework, speaking of God lacks epistemic legitimacy. At the opposite pole, Ludwig Wittgenstein—first by declaring the Transcendent "unspeakable" in the **Tractatus Logico-Philosophicus**, and later by introducing the concept of "language games"—fundamentally removes religious propositions from the realm of theoretical reason, regarding religion instead as a "form of life" that finds its meaning and justification within the community of faith.

Using a comparative approach, this article examines the confrontation between these two opposing perspectives. The central question is whether it is possible to speak rationally about God, or if religious language is confined to the self-contained rules of a language game. The findings indicate that the Wittgensteinian critique confronts Blanshard's rational theology with the serious challenge of the privatization of faith; conversely, however, the Wittgensteinian approach's complete rejection of rational justification severely undermines the possibility of defending religious claims within the public sphere and interfaith dialogue.

In conclusion, although Wittgenstein's approach offers a realistic description of the "function" of religious language, the need for a form of "minimal rationality"—to avoid relativism and the discursive isolation of religion—ensures that Blanshard's rational model retains its status as a critical benchmark.

Keywords

Brand Blanshard, Ludwig Wittgenstein, reason and faith, language game, religious language, the unspeakable, rational theology, minimal theology.

A Comparative-Critical Analysis of the Mechanism of Behavior Change in Cognitive Psychology (Ellis, Beck, and Lazarus) and the Cognitive Approach of Imam Reza (AS): Based on Parsania's Foundational Methodology

Tahereh Roshan

Mohammad Mahdi Masoudi

AliAkbar Aref

Abstract

The present study aims to conduct a comparative-critical analysis of the mechanism of behavior change within second-wave cognitive psychology (the views of Albert Ellis, Aaron Beck, and Richard Lazarus) and the cognitive approach derived from the tradition of Imam Reza (AS), utilizing Hamid Parsania's methodological model known as "Foundational Methodology". In terms of objective, this research is fundamental-theoretical, and in terms of methodology, it is analytical-critical with a qualitative approach. Data were collected through documentary research and note-taking from classical cognitive psychology texts and authoritative narrative sources—specifically the "Revival of the Cause" (*Ihya-ye Amr*) hadith found in *Uyun Akhbar al-Rida*—and were analyzed across two layers: the "structural" and the "foundational". An analysis of findings at the constructive (functional) level reveals a structural convergence between the two approaches regarding the acceptance of the principle that "cognition precedes behavior," the emphasis on "human agency and free will," and the centrality of "logical thinking." However, at the four fundamental (philosophical) levels, a profound paradigmatic rift exists between the two schools; specifically, in contrast to the reductionism found in Western psychology—manifested as epistemological reductionism (empiricism), ontological reductionism (materialism and the one-dimensional human), axiological reductionism (moral relativism), and teleological reductionism (materialistic worldly adaptation)—the Razavi approach presents a structure that is multidimensional, revelation-based, *fitrah*-centered, truth-oriented, and transcendent (aiming for nearness to God and the attainment of the "good life" or *hayat-e tayyibah*). Based on an analysis of the process described in the *Hadith* of Imam Reza (AS) regarding the "revival of the Cause" (*ihya-ye amr*), a four-component model—comprising learning, knowledge, the virtues of speech, and adherence—was proposed as an educational-therapeutic framework for application in Islamic psychology. This model demonstrates that enduring behavioral transformation is the intentional outcome of awakening the intellect, altering deep-seated schemas of certainty, and replacing distorted beliefs with the intrinsic and rational beauty of Divine revelation.

Keywords

Cognitive psychology, Imam Reza (AS), foundational methodology, Hamid Parsania, behavior change mechanism, *Hadith* of the revival of the Cause.

Adaptation of Local Governance Principles with Shiite Theological and Doctrinal Concepts

Mohammad Esmaeil Abdollahi

Abstract

Local governance is a key topic in governance systems that has always been subject to analysis and examination. This research analyzes the cognitive foundations of local governance based on Shiite theological and doctrinal concepts, aiming to provide practical and strategic solutions for implementing these principles in local Shiite communities. The present article employs a descriptive and analytical approach to examine Islamic texts and successful experiences in Islamic societies. The research method focuses on analyzing Islamic texts and reviewing successful experiences in Islamic governance. The findings show that in analyzing the principles of optimal governance in the Quran, a comprehensive theory of local governance can be extracted based on Islamic verses and instructions. Although there is no codified theory of local governance in Islam, principles such as justice, transparency, participation, human dignity, social development, environmental protection, solidarity, and peace can be inferred from analyzing Quranic verses and rules related to community management. Attention to these components can increase efficiency, public interest, and satisfaction of all stakeholders, leading to improved local governance and enhanced sustainable development and social cohesion.

Keywords

Local governance, Cognitive foundations, Shiite theology, Religious principles, Sustainable social development.

The confrontation between the Sasanian army and the Muslims from the perspective of the works of Islamic historians

*Hossein Moradi Sorkheh Mehri
Leila Mohammadi*

Abstract

The Sasanian Empire, as one of the most prominent periods in Iranian history, maintained its borders and expanded its territories for over four centuries with a powerful army and advanced military organization. However, this empire suffered defeat against the Muslim forces—a defeat resulting from a combination of internal and external factors within its structures. The objective of this study is to investigate the reasons behind this defeat from the perspective of Islamic historians and analyze the impact of political, social, and military transformations on this pivotal historical event. This research employs a descriptive-analytical method, utilizing historical sources and the works of Islamic historians such as Tabari, Dinawari, Mas'udi, Baladhuri, and Bal'ami to address the question: what factors led to the Sasanian army's defeat against the Muslim forces? The findings reveal that the Sasanian army's involvement in internal political conflicts, administrative corruption, weak leadership, and widespread public dissatisfaction with the class-based system and religious policies were among the primary causes of the empire's collapse. Furthermore, the strategic superiority of the Muslim forces, including psychological tactics, ideological cohesion, and effective utilization of human resources, significantly contributed to the weakening and eventual defeat of the Sasanian army. In conclusion, the defeat of the Sasanians against the Muslims reflects structural weaknesses within the political and social systems of the empire. The widespread acceptance of Islam by the Iranian populace stemmed from public discontent and their embrace of Islam's message of equality and justice. This study highlights that the fall of an empire is not merely due to external factors but is deeply tied to internal disunity, corruption, and public discontent. The historical lesson of this event underscores the critical importance of social unity, effective leadership, and responsiveness to public needs for the survival and stability of governments.

Keywords

Sassanid army , war, military equipment, Arabs, Muslims, management.

The role of translators' theological beliefs in Persian translations of the Holy Quran

Samira Ghanbari

Soheila Jalali Kondori

MirSaied Mousavi Razavi

Abstract

Perhaps the theological beliefs of the translator have an effect on the translation of the verses that have the common attributes of God and man. Some of these traits are called negative traits, which include cunning, pity, revenge, and mockery. This research aims to analyze how translators deal with these verses. In this research, Shia and Sunni translators were selected to investigate the effect of the diversity of the theological beliefs of the translators in the translation of the studied verses. The current research on 3 verses of the Quran, which includes 4 negative attributes of God, using descriptive-analytical method mixed with criticism and using a number of ancient and contemporary, literal, interpretive and free translations as well as lexical sources. , interpretative and verbal using the Farahzad model. The results showed that the translator's interpretative perceptions, which are caused by his verbal beliefs, have a direct role in translation. And Amin's and literal translations have preferred word-for-word translation due to adherence to the source language and not including interpretive additions, therefore verbal belief is not included in such translations..

Keywords

Translations of the Qur'an, Theological beliefs of the translator, Negative attributes of God, Farhzad's model, Shiite translator, Sunni translator.

Do's and Don'ts of Cyberspace Activities Based on Quranic Principles and Rules

AbdolHamid Farzaneh

Abstract

With the increasing expansion of cyberspace and its influence in all aspects of life, the necessity of using ethical principles by users is felt more than ever. The Holy Quran, as a comprehensive guide, has provided principles for responsible living in all areas, including cyberspace. This article, through library studies and an analytical-descriptive method, has examined the most important Quranic principles in the field of cyberspace activities. The research data showed that there are principles and rules in the Holy Quran that can be considered as assumptions and ethical do's and don'ts of cyberspace activities. The results obtained in this study indicate that belief in God's supreme judgment and His constant supervision, belief in the revelation of deeds in the resurrection, faith in the Caliph of God and human responsibility as prerequisites and adherence to the necessity of cooperating in goodness and prohibiting cooperation in evil, right-mindedness, justice-centeredness, examining and being careful in news, consciously confronting messages and choosing the best ones, asking with the intention of knowing, relying on evidence, enjoining good and forbidding evil, etc. can protect cyber activity from harmful and sometimes irreparable slips.

Keywords

The Holy Quran, cyberspace, ethics, Quranic principles, dos and don'ts.

Critical analysis of Dr. Soroush's view on the historicity of the Quran (case study of verses 101 and 102 of Surah Al-Ma'idah)

*Mohammad ArabSalehi
Alireza Yaghubi*

Abstract

The claim that the Quran is a historical text, shaped by the specific events of its time of revelation, is supported by some through internal Quranic evidence. This article examines one such case presented by Dr. Soroush, focusing on verses 101-102 of Surah Al-Ma'idah.

Proponents of the Quran's historicity argue that contemporary questions and events directly caused the revelation of specific verses, suggesting the content would differ under other circumstances. Dr. Soroush cites these verses as evidence for this theory.

This study, employing a library research method, analyzes this claim by investigating the "reasons for revelation" from narrations, classical commentaries, and interpretive principles. Through a detailed examination of the specified verses and their historical context, the research concludes that the evidence provided by Dr. Soroush is insufficient to substantiate the theory of the Quran's historicity. The analysis reveals that while the immediate context provided the occasion for revelation, it did not determine the eternal, philosophical content of the verses, which is derived from the Preserved Tablet. Therefore, this specific evidence faces significant problems and fails to prove the core claim..

Keywords

Quran, historicity of Quran, reasons for revelation, dignity of revelation, Dr. Soroush.

The Conceptual Transformation of “Body” and “Soul” in the Structure of Human Identity: A Study of Early and Later Ash‘arism

*Narges Rudgar
Zahra Ziaei*

Abstract

This research aims to investigate the conceptual developments of “body” and “soul” (nafs) within the framework of human identity from the perspective of early and later Ash‘arite theologians, analyzing the historical, philosophical, and theological factors influencing this transformation. The central question is how Ash‘arism moved from a body-centric conception, in which the soul was imagined as a “subtle body” dependent on the physical body and lacking substantial independence, towards a more dualistic perspective where the “soul” came to be regarded as an immaterial, independent substance bearing individual human identity. Employing an analytical-descriptive approach and a library research method, this study is organized based on an examination of the texts of early Ash‘arites such as al-Bāqillānī, al-Juwaynī, and al-Baghdādī, as well as later figures including al-Ghazālī and Fakhr al-Dīn al-Rāzī. The findings indicate that this conceptual shift was, on one hand, a response to theological challenges in explaining the unity of identity and post-mortem survival, and on the other hand, influenced by Avicennan philosophy concerning the soul. Al-Ghazālī, by redefining the soul as an immaterial substance and the agent of perception and will, and Fakhr al-Dīn al-Rāzī, through his philosophical-theological elaboration of this idea, played pivotal roles in consolidating the Ash‘arite anthropological framework. This study concludes that this transformation, while strengthening the connection between Ash‘arite theology and Islamic philosophy and enabling a more precise explanation of bodily resurrection, also elicited criticisms such as the problem of the connection between the immaterial soul and the material body. The innovation of this research lies in its focus on the conceptual relationship between body and soul in the two periods of early and later Ash‘arism, revealing less-explored dimensions of human identity in Ash‘arite thought and paving the way for comparative analysis with other theological and philosophical schools.

Keywords

Ash‘arite Theology, Body (Jism), Soul(Nafs), Human Identity, Subtle Body, Immaterial Substance, Bodily Resurrection, Theological Anthropology.

Explaining the Role of Self-Knowledge in the Attainment of Mystical Annihilation: A Comparative Study of Ibn ‘Arabī and Allāmah Ṭabāṭabā’ī

Latifeh Rezaei

Seyyed Hatem Mahdavi Noor

Hasan Mahdipour

Abstract

Islamic mysticism has consistently emphasized the significance of ma‘rifat al-naḥs (self-knowledge) as the principal path to the knowledge of God and the attainment of fanā’ fī Allāh (mystical annihilation in God). This article, adopting a descriptive-analytical and comparative approach, seeks to elucidate the perspectives of two eminent thinkers—Muḥyī al-Dīn Ibn ‘Arabī and Allāmah Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā’ī—on the role of self-knowledge in realizing mystical annihilation. Drawing on primary sources such as Ibn ‘Arabī’s *Fuṣūṣ al-Ḥikam* and *al-Futūḥāt al-Makkiyya*, as well as Ṭabāṭabā’ī’s *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur’ān* and *Risālat al-Wilāya*, the study first examines the centrality of self-knowledge in spiritual wayfaring, particularly in light of the prophetic tradition, “He who knows himself knows his Lord.” It then analyzes the function of self-knowledge within Ibn ‘Arabī’s intellectual system—highlighting his ontological principles such as the doctrine of waḥdat al-wujūd (unity of being) and the concept of the Perfect Human—and within Ṭabāṭabā’ī’s philosophical framework, with emphasis on notions such as ‘ilm ḥuḍūrī (knowledge by presence) and the existential poverty of the human being. The findings reveal that both thinkers regard self-knowledge as the key to attaining ultimate tawḥīd and as a prerequisite for the seeker’s annihilation in the Divine. However, while Ibn ‘Arabī explicitly affirms the absolute unity of being and denies any independent existence to the self—considering attributing being to the wayfarer a form of shirk—Ṭabāṭabā’ī underscores the immediate, non-discursive nature of self-knowledge and its inseparability from knowledge of God, interpreting mystical annihilation as liberation from the attachments and limiting attributes of the self under the light of divine unity and wilāya. Ultimately, by comparatively assessing the convergences and divergences between the two perspectives, the study explores the philosophical and pedagogical implications of this theme and argues that the doctrines of self-knowledge and fanā’ fī Allāh can provide meaningful inspiration for contemporary spirituality.

Keywords

Self-knowledge; fanā’ fī Allāh; unity of being; Perfect Human; knowledge by presence; existential poverty; wilāya.

Exploring the foundations of God's benevolence from the perspective of transcendent wisdom

Seyyed Abbas HosseiniPour EzAbadi

Mohammad Ranjbar Hosseini

Mahdi Nosratian Ahour

Abstract

“Benevolence towards His creatures is one of God’s attributes, a subject addressed by theologians, philosophers, and especially within Transcendent Philosophy. This paper seeks to address the foundations of God’s benevolence using a descriptive-analytical method and a library-based approach with a philosophical perspective rooted in Transcendent Philosophy. In this regard, four fundamental principles from Mulla Sadra’s philosophical school are analyzed: Divine Knowledge, the Best Possible System (Nizam-e-Ahsan), the Primacy of Existence (Asalat al-Wujud), and God’s Absolute Perfection. This article demonstrates that God’s infinite knowledge, with its complete grasp of the interests of creatures, guarantees His benevolent actions. Additionally, the Best Possible System, as the finest possible structure for the universe, illustrates the manifestation of God’s benevolent will in creation. The principle of the Primacy of Existence, by emphasizing the inherent goodness of existence originating from the Divine Essence, demonstrates God’s fundamental benevolence in bestowing existence. Finally, God’s Absolute Perfection, as the most comprehensive foundation, transforms benevolence into an intrinsic necessity for the Divine Essence. By analyzing these four fundamental pillars, this research proves that God’s benevolence is not an accidental attribute, but an intrinsic and deep-rooted aspect of His essence and action, which can be proven and understood based on the solid foundations of Transcendent Philosophy.”

Keywords

Transcendent wisdom, God's benevolence, Mulla Sadra, benevolence.

Identifying the components of competitive advantage based on Examining the "Explanation" Level of Political Discourse Reflected in the Poetry of Ubayd Zakani Based on Norman Fairclough's Critical Discourse Analysis Theory

Hamid Ahrari Pour

Mahboubeh Ziaei Khodadadian

Farzad Abbasi

Abstract

A considerable number of works in Persian literature are closely intertwined with social concepts, and their authors have represented public concerns and attention to the "Other" at both the surface and deep structural levels. In his poetry, Ubayd Zakani employs literary devices to address social and political issues while challenging the discourse of power. An analysis of these poems based on Norman Fairclough's Critical Discourse Analysis (CDA), particularly at the explanation level, reveals that the communicative relationships among the characters are structured according to hierarchical power relations, with a clear divide between the two sides of the interaction—the dominant actor and the oppressed.

This study is based on library research and adopts a descriptive-analytical method. Its primary objective is to answer the following question: According to the theoretical framework of Fairclough's Critical Discourse Analysis, what understanding of power relations can be obtained from the explanation level in the reading of Ubayd Zakani's poetry?

The findings indicate that the political discourse in Ubayd Zakani's poetry, at the explanation level, is constructed upon opposition and confrontation. On one side of this discourse stands Sheikh Abu Ishaq, portrayed as the ideal, people-oriented ruler, while on the other side appears Amir Mubarez al-Din, depicted as a symbol of oppression, hypocrisy, and the persecution of ordinary people. Furthermore, the poet refers to the prevailing social and cultural context of his time and regards the intertwining of religious and mystical ideologies with political affairs as a source of social and political harm.

Keywords

Ubayd Zakani; Critical Discourse Analysis; Norman Fairclough; Explanation Level; Political Discourse.

The Mechanism of Preserving the System in Islamic Political Thought; A Case Study of the Supervisory Interaction between the Supreme Administrative Council and the Administrative Justice Court

*Milad Sharifi Moghaddam
Hojjatollah Ebrahimian
MohammadReza Hakkakzadeh*

Abstract

The present research aims to explain the position of intra-governmental supervisory institutions as mechanisms for realizing the principle of "preserving the system" (Hifz al-Nizam) in Islamic political thought. Using a descriptive-analytical method and an interdisciplinary approach, this study examines the role and interaction of two institutions: the Supreme Administrative Council (as a policy-making and administrative coordinating body) and the Administrative Justice Court (as a judicial oversight body). The findings indicate that the Supreme Administrative Council, with its mission of administrative efficiency and integration, and the Administrative Justice Court, with its duty to realize administrative justice and the rule of law, operate within a dialectical relationship of "efficiency-justice." This interaction — which is sometimes manifested in the form of the Court's supervision and annulment of the Council's regulations — creates a balancing and corrective system within the executive branch. By safeguarding the system's legitimacy and enhancing its efficiency, it functions as a concrete mechanism for preserving the Islamic system. Finally, the article discusses the challenges facing this interaction and solutions to strengthen it.

Keywords

Preservation of the System (Hifz al-Nizam), Islamic Political Thought, Administrative Supervision, Supreme Administrative Council, Administrative Justice Court.

THE QUARTERLY JOURNAL
OF Theological – Doctrinal Research
16 th Year, No. 63, Autumn 2026
ISSN: 1735-9899

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

Editorial Department:

Ahmad Beheshti, Ahmad Bagheri, Enayatoallah Khademi,
Abdolhossein Khosro Panah, Mohammad Hassan Ghadrddan 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 50 '000 '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:	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:
هزینه اشتراک برای ۴ شماره در سال:	شعبه:
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، دبیرخانه فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی، کلامی