

بسم الله الرحمن الرحيم



فصلنامه علمی - پژوهشی

پژوهش‌های اعتقادی - کلامی

دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه

شاپا: ۹۸۹۹ - ۱۷۳۵

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

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

این مجله در وبگاه‌های:

www.ISC.gov.ir

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام

www.SID.ir

مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی

www.magiran.com

بانک اطلاعات نشریات کشور

www.noormags.com

پایگاه مجلات تخصصی نور

نمایه و قابل دریافت می‌باشد.

سال نهم / شماره ۳۵ / پاییز ۱۳۹۸

فصلنامه علمی - پژوهشی پژوهش‌های اعتقادی - کلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه
سال نهم / شماره سی و پنجم / پاییز ۱۳۹۸ / شمارگان ۱۰۰۰ / بهای تک شماره ۲۵۰۰۰ تومان

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

هیأت تحریریه:

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

مدیر داخلی و دبیر تحریریه : جعفر صدری

ویرایش علمی مقالات : محمود قیوم زاده

برگرداندن چکیده‌ها به لاتین : فریبا هشترودی

ناشر : دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه

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

صفحه آرایی : قم - کامپیوتر احسان ۰۲۵-۳۷۸۴۲۶۷۸

طرح جلد و لوگو : محمد احسانی

ویرایش : حمید رضا علیزاده

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

دبیر خانه فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی - کلامی (علوم اسلامی)

کد پستی: ۳۹۱۸۷ - صندوق پستی ۳۶۶

تلفن: ۰۲۳۳۳۰۶ و ۰۸۶-۴۲۲۴۱۵۰۹ - تلفکس: ۰۸۶-۴۲۲۴۸۹۸۹

ارسال مقاله از طریق:

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

راهنمای نویسندگان و چگونگی تنظیم مقالات

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

نحوه تنظیم مقالات:

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

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

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

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

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

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

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

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

♦ مقاله‌ها پس از وصول و پذیرش مسترد نخواهد شد.

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

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

فهرست مقالات

عنوان	صفحه
مبانی معرفت‌شناختی تربیت توحیدی (امکان، منابع و موانع) سیده طاهره آقامیری/ محمد رضا شاهرودی/ مجید صالحی/ محمدصافحیان	۷-۴۲
مضامین قرآنی - روایی در آثار بیدل دهلوی فوزیه پارسا/ ملک محمد فرخزاد/ عباسعلی وفایی	۴۳-۷۴
هم آوایی حکمت متعالیه و قرآن در انگاره همسانی وجود و ادراک علی محمد جعفری نژاد	۷۵-۹۶
بررسی دیدگاه مارک مالر در پاسخ به مساله درد و رنج حیوانات سید محمود موسوی/ محمد ملائی	۹۷-۱۲۰
سیمای نبوی پیامبر اسلام (ص) در دیوان اسماعیل اصفهانی و سیف فرغانی زهرا شیحکی/ حبیب جدیدالاسلامی قلعه نو/ بهروز رومیانی	۱۲۱-۱۴۲
تأثیر عضویت در شبکه‌های اجتماعی بر سطوح هویت‌یابی و احساس امنیت اجتماعی نوجوانان عباسعلی شهیدی	۱۴۳-۱۵۲
اسلام‌شناسی با نگاهی به آثار برنارد لوئیس فاطمه عزیز محمدی/ عبدالله رحیمی	۱۵۳-۱۷۲
تصویر زیبایی‌شناسانه نقش الگوی تربیتی توحیدی از منظر قرآن و حدیث حمیدرضا حاجی بابایی	۱۷۳-۱۹۴
مطالعه و تحلیل ماهیت، اصول، حدود، انواع و منابع معرفت‌شناسی محمد فرج زاده/ محمد رضا سرمدی	۱۹۵-۲۲۶
ماهیت مرگ و اهداف مرگ ستایی از دیدگاه مولانا منوچهر کمری/ ملک محمد فرخزاد	۲۲۷-۲۵۸
بررسی تطبیقی تخطئه و تصویب با رویکرد کلامی مسیح محمودی سوق/ هرمز اسدی کوه باد/ سیامک بهارلویی	۲۵۹-۲۸۰
چکیده مقالات به انگلیسی (Abstracts) 1-11	

مبانی معرفت‌شناختی تربیت توحیدی (امکان، منابع و موانع)

سیده زهرا آقامیری^۱ محمد رضا شاهرودی^۲
مجید صالحی^۳ محمد صافحیان^۴

چکیده

قرآن کریم در آیاتی نظیر: «إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الرُّجْعَىٰ» (علق: ۸)؛ و «أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ» (شوری: ۵۳) خداوند را غایت حرکت کلی جهان و سیورورت خاص انسان معرفی کرده و بدیهی است حرکت به سمت هیچ غایتی، بدون معرفت و شناخت، انسان را به مقصد نهایی رهنمون نمی‌سازد؛ بنابراین حرکت تکاملی انسان در نظام تربیت توحیدی، باید عالمانه و متفکرانه باشد تا انسان بتواند به مراتبی از حیات طیبه موعود در قرآن کریم دست یابد. این حرکت طبعاً از منظر کتاب آسمانی، دارای تحلیل و تفسیری ویژه و برخاسته از جهان‌بینی الهی است که از مبانی معرفت‌شناختی تربیت سکولار، مانند مبانی پوزیتیویسم، داروینیسم و اومانیزم، تجربه‌مدار، بریده از وحی و انسان محور، جدا و متفاوت است. این مقاله با رویکرد تحلیلی توصیفی به مهم‌ترین مبانی معرفت‌شناختی تربیت توحیدی، (شامل امکان، منابع و ابزار و موانع شناخت) با استناد به آیات قرآن کریم پرداخته است. براساس یافته‌های این پژوهش، از منظر قرآن کریم، چون انسان از ظرفیت نامحدود معرفتی و علمی برخوردار است، پس امکان کسب معرفت برای وی قطعی و تردیدناپذیر است. برخلاف مکاتب فلسفی غرب، قرآن ابزار و منابع گوناگونی مانند حواس، عقل، شهود، وحی و الهام را برای دستیابی انسان به انواع معرفت به رسمیت شناخته است. در منظومه تربیتی این کتاب آسمانی، ضمن تبیین موانع معرفت، استقرار نظام جامع تربیت توحیدی و سیورورت انسان به سوی حیات طیبه، مستلزم توجه همه ابزارهای معرفت با حفظ مراتب آنها است. مهم‌ترین ثمره این بحث، چگونگی کسب علم یقینی و معرفت ریشه‌دار، در راستای نقش محوری آن در تحقق معرفت حق است.

واژگان کلیدی

مبانی معرفت‌شناختی؛ علم و معرفت؛ ابزار شناخت؛ موانع شناخت؛ تربیت توحیدی.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه آزاد اسلامی تهران جنوب، تهران، ایران.

Email: stam@gmail.com

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

Email: mhshahroodi@ut.ac.ir

Email: salehibirjandi@gmail.com

۳. دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه هنر، تهران، ایران.

۴. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب، تهران، ایران.

Email: msafehian@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۸/۵/۲۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۲/۲

طرح مسأله

آیه «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ» (نحل: ۳۶)، نشان می‌دهد که توحید، کانون توجه همه ادیان الهی و کتب آسمانی استوار بر پایه آیه «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ» (انشقاق: ۶) خداوند، غایت حرکت کلی جهان و ضرورت خاص انسان است. آن‌سان که مطابق با آیه سخر.. عالم هستی برای تربیت انسان به سوی غایت توحید نهاده شده؛ چنان‌که در حدیث قدسی آمده است: «يا ابن آدَمَ خَلَقْتُ الْأَشْيَاءَ لِأَجْلِكَ، وَ خَلَقْتُكَ لِأَجْلِي»، (فیض کاشانی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۳۸۱) تمام موجودات عوالم غیب و شهادت، مخلوق برای رساندن انسان به مقام خود است. لذا قرآن کریم در آیه دیگر می‌فرماید: «إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ»، همانا بازگشت آنان به سوی ماست. (غاشیه: ۲۵) با این وصف اما، کاروان نظام تعلیم و تربیت در عصر حاضر، با نگرش بسیار سطحی و ظاهری نسبت به عالم هستی و غفلت از مبدأ و مقصد با بار سنگین دانش‌های جدید در حرکت است؛ در حالی که نه مریبان و نه متریان، ارتباط دانش‌هایی، مانند هندسه، جبر، فیزیک، شیمی، زبان خارجه و غیره را با هدف غایی در نظر نمی‌گیرند و با وجود ارتباط وثیقی از آن غافل‌اند: «يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ» (روم: ۷) در این حرکت، انسان جاهلانه و با گمانی باطل، با تکیه صرف به توانمندی‌های خود، در یک ستیز و جدال با مجموعه هستی قرار گرفته و در پی آن است تا بر طبیعت فائق گردد؛ انسانی که به تعبیر قرآن کریم: «وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخَطَفَهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوَىٰ بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ» (حج: ۳۱)، گویی از آسمان سقوط کرده است و پرندگان [در وسط آسمان] او را می‌ربایند و تندباد او را به مکانی دوردست می‌اندازد. در این سیر، عدم استقرار نگرش جامع توحیدی، ناشی از هدف‌گذاری نهایی و نوع نگرش به تعلیم و تربیتی است که با معنا و مفهومی متمایز از غایت آفرینش و حقیقت معرفت و تربیت تفسیر می‌شود. عدم تبیین صحیح و و روشمندانه در خصوص مبدأ و معاد، و اکتفا به آموزش سطحی و اصرار بر لایه‌های ظاهری دین، و عدم توجه به باورهای اساسی دین به ویژه توحید، از بزرگ‌ترین اشتباهات نظام تعلیم و تربیت رایج رسمی و غیر رسمی ماست. که البته شاخصه منفی این ساختار، بی‌توجهی به معرفت ریشه‌دار و علم یقینی به حق است. چه اینکه تفسیر، تحلیل و

تعلیم بینش توحیدی و زندگی موحدانه، با اختصاص چند ساعت آموزش دینی و معارف در سطح مدرسه تا آموزش عالی، تنها به انجام صوری مناسک و آداب ظاهری و ترغیب بر اعمال عبادی مانند قرض دادن و احسان از طریق مشوق‌های مادی، بعضاً از طرف نهادهای حاکمیتی و نیز به آکنده‌ساختن اذهان متریبان با اصطلاحات و اطلاعات صرف تنزل یافته است و هم‌چنان رگه‌هایی از شرک در گفتمان‌های نظام رایج تربیت رسمی و عمومی مشهود است، تا جایی که متأسفانه شاکله وجودی برخی از نظریه‌پردازان حوزه علم دینی نیز به دلیل برخی از اندیشه‌های قشری و سطحی، با عبودیت حقیقی و توحید ناب بیگانه و نامأنوس است و آثار دین‌داری راستین از آراء و آثار ایشان ظاهر نیست.

غرض از این سخن، بیان جهت‌گیری کلی نظام آموزش و تربیت ایران و دیگر کشورها در جهان اسلام است و مجموعه‌ای از آموزه‌ها و تربیت‌ها که با مقاصد هم‌چون رفاه‌طلبی، افزون‌خواهی در آمد، مصرف‌سرفانه و انتفاع خودکامانه و بی‌منطق از طبیعت و... در جریان است، نمی‌توان با حذف یا افزودن یک یا دو عنصر ناهمخوان به این نظام، در مسیری کاملاً متفاوت (که البته با رفاه نسبی نیز سازگار است) تحول همه‌جانبه و تکاملی در جهت استقرار نظام جامع تربیت توحیدی ایجاد کرد؛ بلکه، باید با بهره‌گیری خردمندانه از آموزه‌های منابع وحیانی، به ویژه کتاب و سنت برای این مشکل اساسی که قرن‌هاست دامنگیر نظام تربیت اسلامی شده و تعلیم و تربیت را به نازل‌ترین حد آن کشانده است چاره جویی کرد. ابر پایه آنچه به عنوان مسأله این پژوهش گذشت، یافتن پاسخ به این سؤالات می‌تواند راهگشا باشد: معرفت و شناخت در قرآن چگونه تحلیل شده است؟ قرآن کریم چه منابع، ابزار و موانعی را برای شناخت و معرفت معرفی کرده است؟ به عبارت دیگر، آیا تبیین قرآن از امکان، منابع و موانع شناخت، نگرش ویژه‌ای نسبت به توحید و معرفت به حق را ایجاد می‌کند؟ پاسخ دادن به این پرسش‌ها معطوف به بازخوانی آیات قرآن و تجزیه و تحلیل آثار تفسیری است و استنباط خطوط اساسی مبانی معرفت‌شناختی از آن‌ها است. ثمره

۱. گرچه در فرصتی اندک و مجال محدود بهره‌گیری از تمام منابع ناب و زلال معرفتی امکان‌پذیر نیست و ما تنها گامی لرزان در آستانه قرآن کریم بر می‌داریم و امید است آنچه گفته می‌آید گشایش‌بایی نوبه روی دانشجویان متعهد و فرهیختگان جامعه عملی باشد تا در پژوهش‌های نوین این مهم محقق گردد.

این پژوهش، علاوه بر ارائه چگونگی کسب علم و معرفت یقینی؛ در راستای نقش محوری آن در تحقق معرفت حق؛ امکان بررسی اجمالی وضعیت موجود را فراهم می‌کند که آیا مبانی نظری نظام تعلیم و تربیتی جامعه ما با مبانی معرفت‌شناختی تربیت توحیدی در قرآن، تلائم و سازواری دارد؟ یا بر آن منطبق نیست. اگر در مبانی نظری انطباق وجود دارد آیا به سوی عایت و مقصد توحید حرکت می‌کند و برای تعالی این راه، خط مشی مناسب و مرتبطی بیان شده است یا خیر؟ زیرا یک نظام تربیتی وثیق و عمیق، نظامی است که میان زیر ساخت‌ها و مبانی تربیتی و روبناهای آن رابطه منطقی وجود داشته باشد و در تعیین اهداف، اصول و روش‌های تربیتی به مبانی و زیر ساخت‌ها کاملاً توجه شده باشد و وفاداری آن نظام و مکتب تربیتی نسبت به آن مبانی آشکار و نمایان باشد.

۱. مفهوم شناسی

۱-۱. علم و معرفت

علم، واژه‌ای عربی، به معنای مطلق آگاهی که نقیض جهل به کار می‌رود (جوهری، ج ۵، ص ۱۹۹۰؛ ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۱۲، ص ۴۱۶؛ فراهیدی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۱۵۲).
 طریحی در مجمع البحرین همین تعریف را با قید عدم احتمال خلاف در آن، آورده است. البته در برخی کتاب‌های لغت، قید عدم احتمال خلاف نیز در معنای آن آمده است (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۱۱۹) معرفت هم در لغت به معنای مطلق شناخت و آگاهی است، این علم و آگاهی اعم از شناخت نسبت به پدیده‌های مادیو امور حسی، امور معنوی و فراحسی، معرفت فطری، علوم حصولی و حضوری، تصورات و تصدیقات، بدیهی و نظری، یا جزئی و کلی و... است. بنابراین از نظر لغت بر هر گونه دانسته، معرفت اطلاق می‌گردد (ابن منظور، ۱۳۳۸ق، ج ۹، ص ۱۵۳-۱۵۸). صاحب المفردات می‌نویسد: علم و معرفت از هم تفاوت دارند؛ بدین صورتکه معرفت و عرفان به هر آگاهی اطلاق نمی‌شود بلکه اخص از علم است و مقصود از آن ادراک ژرف و همراه با تدبیر و تفکر است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۳۱). علامه جوادی آملی در تعریف لفظی شناخت می‌نویسد: شناخت عبارت از آگاهی به واقعیت و یا راه پیدا کردن به واقعیت است (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ص ۸۷). بنابر این، معنای معرفت و علم به یکدیگر نزدیک است؛ چرا که هر دو

نشانه و دلیل بر چیزی اند و معرفت به چیزی، به گونه‌ای علم به آن نیز به شمار می‌رود. با توجه به ماهیت بدیهی شناخت، معرفت را تعریف‌ناپذیر دانسته‌اند؛ چرا که همه چیز را به علم می‌شناسیم بنابراین اگر بنا باشد علم و معرفت را نیز به علم و معرفت بشناسیم مصداق تعریف شی به خودش خواهد بود و دور پیش خواهد آمد، درست مانند تعریف وجود (رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۴۵۰-۴۵۳؛ لاهیجی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۴۱۶). شاید به همین دلیل دشواری تعریف علم است که برخی گفته‌اند: «علم همان چیزی است که عالم انجام می‌دهد» (نصر، ۱۳۹۰، ص ۸۲). بنابراین هر تعریفی از شناخت و علم، تنها برای وضوح بخشی به موضوع است و تعریف واقعی نخواهد بود. از این رو گفته‌اند برای تعریف شناخت و علم، ناگزیر باید به مثال و تقسیم روی آورد؛ چرا که هیچ تعریف عینی و علمی از آگاهی وجود ندارد که بتواند جوهر آگاهی و شناخت را توصیف کند (پاپینیو، ۱۳۹۰، ص ۴). و هر تعریفی از شناخت که بر پایه تقسیم در مفاهیم صورت گیرد و مثلاً آگاهی را اعتقاد جازم و مطابق واقع و ثابت تعریف کند (جرجانی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۷۳) تنها گونه‌ای از شناخت را تعریف کرده است نه مطلق شناخت را؛ بنابراین، چنین تعریفی مخدوش است و ناپذیرفتنی (احمدی، ۱۳۸۸، ص ۱۱). پس در مجموع می‌توان گفت: معرفت، مطلق آگاهی و ادراک است و تمام آگاهی‌های حضوری و حصولی مطابق با واقع، یعنی آگاهی‌هایی که جنبه انکشافی و واقع‌نمایی دارند را شامل می‌شود.

۱-۱-۱. علم حضوری و علم حصولی

علم در تقسیم اولیه، دو قسم علم حضوری و علم حصولی است. علم حضوری، آگاهی از برخی چیزها، بدون آن که میان شناسنده و واقعیت شناسایی شده واسطه‌ای (صورت ذهنی) در کار باشد؛ (طباطبایی، ۱۳۷۵، ص ۲۱۰؛ مصباح، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۷۵). شناخت حضوری، یافتن و درک کردن واقعیت معلوم بدون هر گونه واسطه ذهن، لذا خطا در آن راه ندارد و اگر خطایی هست در مرحله تطبیق‌ها و تفسیرهای بعدی است. شناخت حضوری از آن جهت اهمیت دارد که مبنا و مأخذ تمام علم‌های حصولی یعنی تمام اطلاعات معمولی و ذهنی ما نسبت به دنیای خارج و دنیای داخل، علم‌های حضوری است (طباطبایی، ۱۳۷۲، ص ۲۷۲) وجود علم حضوری و ادراک شهودی، هم به وسیله عقل

تیین و اثبات می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲۶۰) علم حصولی، نوعی از آگاهی است که در آن عالم واقعیت را به صورت غیر مستقیم و از راه تصویر ذهنی (مفهوم) آن می‌شناسد و میان عالم و معلوم، واسطه (صورت ذهنی) وجود دارد (صدر، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۴۱۱ و ج ۶، ص ۱۶۱؛ طباطبایی، ۱۳۷۵، ص ۲۱۰؛ مصباح، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۷۱).

۱-۱-۲. علم و معرفت در قرآن

با تأمل در آیات علم و معرفت دریافت می‌شود که واژه معرفت و اشتقاقیات آن در قرآن کریم به معنای مطلق علم و آگاهی است. گروه واژگان علم ۷۷ مورد و معرفت ۲۷ مورد در قرآن آمده است. کاربرد گروه واژگان علم بیش از ده برابر کاربرد واژگان هم-خانواده معرفت، و بیش از ۸۵۰ مورد است (روحانی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۴۹۷)، بیش از نیمی از این موارد درباره علم خداوند و بقیه درباره علم انسان است. در قرآن کریم واژه معرفت فقط در مورد انسان به کار رفته است و در هیچ آیه‌ای برای بیان علم خداوند به کار نرفته است. نظیر آیه ۳۰ سوره محمد: *وَلَوْ نَشَاءُ لَأَرَيْنَاكُمْ فَلَعَرَفْتَهُمْ بِسِيمَاهُمْ وَكَتَرْتَهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ أَعْمَالَكُمْ*. در آیه واژه معرفت دوبار و واژه علم یک بار و به معنای مطلق شناخت و آگاهی آمده است. در آیه با توجه به این که تعبیر لحن القول، بیانگر معرفت ظاهری است، واژه معرفت آمده است، اما در مورد آگاهی خداوند، واژه علم به کار رفته است. با وجود کاربرد یکسان معنای واژه علم و معرفت در قرآن کریم، هم‌پوشی معنایی میان معرفت و علم، یک سویه است و در همه موارد نمی‌توان این دو واژه را به جای یکدیگر به کار برد؛ باید توجه داشت که حوزه وجودی علم بسیار گسترده‌تر از معرفت است و دایره معنایی معرفت کوچک‌تر از علم است؛ هر معرفتی علم است اما هر علمی معرفت نیست. شاخص‌ترین فراز معرفت‌شناختی در قرآن کریم آیه‌ای است که خداوند می‌فرماید: *«وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ»* (بقره: ۳۱)؛ مطابق آیه مزبور، خداوند به آدم چیزهایی تعلیم داد که فرشتگان از آنها چیزی مگر اندک نمی‌دانستند و آدم به اذن خداوند فرشتگان را از نام‌های این دانستی‌ها آگاه کرد خداوند سبحان در پاسخ به پرسش فرشتگان، ظرفیت علمی انسان و معرفت او به اسماء را معیار خلیفه الهی شدن آدم را بیان می‌کند. بنابراین راز اعطای مقام خلافت به انسان، آگاهی آدم به همه اسماء و حقایق

و معارف است. امام خمینی (ره) بر این باور است که اگر چیزی از حقیقت علم بالاتر بود، حتماً خداوند به وسیله آن آدم را بر فرشتگان برتری می‌داد (خمینی، ۱۳۷۷، ص ۲۶۳) از جمله تعابیر لطیف و ظریف قرآن کریم برای علم و معرفت، کاربرد واژه «سلطان» در آیه ۳۳، سورة الرحمن است. خداوند می‌فرماید: يَا مَعْشَرَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَتَّقُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَاتَّقُوا لَّا تَتَّقُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ. آیه معرفت و علم را مایه قدرت و اقتدار و نفوذ و تسخیر دانسته و جن و انس را مخاطب قرار داده که ای گروه جنیان و ای انسان‌ها اگر می‌توانید از کرانه‌های آسمان و زمین بگذرید البته جز با به دست آوردن سلطان (علم و حجت و برهان) نمی‌توانید (طباطبایی، ۱۳۷۶، ج ۱۹، ص ۱۷۸) امام علی^(ع) نیز دانش را عامل کاهش آسیب‌پذیری و افزایش توان و قدرت معرفی کرده و فرمودند: الْعِلْمُ سُلْطَانٌ، مَنْ وَجَدَهُ صَالِحًا بِهِ، وَمَنْ لَمْ يَجِدْهُ صَالِحًا عَلَيْهِ (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۸ق، ج ۲۰، ص ۳۱۹) یعنی دانش، سلطنت و قدرت است، هر که آن را بیابد، با آن قدرت یابد و هر که آن را از دست بدهد، بر او یورش برند. هم‌چنین قرآن کریم از علم و یقین به عنوان هدف برتر آفرینش یاد کرده است، و می‌فرماید: وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ؛ (حجر، ۹۹)، یعنی خداوند را عبادت کن تا به یقین نایل شوی. گرچه در آیه ۵۶ ذاریات، عبادت را هدف خلقت معرفی کرده است و می‌فرماید: وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ؛ لیکن عبادت، هدف متوسط است و هدف برتر همان یقین یعنی شناخت مصون از اشتباه و دگرگونی است (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ج ۱۳، ص ۲۱۱) معنای مزبور در حدیثی که امام صادق^(ع) از امام حسین^(ع) نقل کرده‌اند، آمده است: «... خرج الحسين بن علی - علیهما السلام - علی اصحابه. فقال أيها الناس ان الله جل ذكره ما خلق العباد إلا ليعرفوه، فإذا عرفوه عبدوه،...؛ امام حسین^(ع) از جمع یارانش بیرون آمد و رو به آنان گفت: ای مردم! خداوند بزرگ بندگان را نیافریده مگر برای آنکه او را بشناسند و چون او را شناختند وی را پرستش کنند (صدوق، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۹).

۲. مبانی معرفت‌شناختی

مهم‌ترین پیش‌نیازهای شناخت و سامان‌دهی فرایند تربیت انسان، پی‌جویی و کاوش از بنیان‌های معرفت‌شناختی آن است؛ زیرا از مقدمات هر نوع تغییر و تربیت آدمی، تغییرات شناختی است، معرفت‌شناسی (اپیستمولوژی - epistemology) و یا نظریه

معرفت (Theory of Knowledge)؛ شاخه‌ای از فلسفه است که به پی‌کاوای معرفت و ارزشیابی معرفت بشر می‌پردازد و حدود، مبانی، ابزار، مبادی دور و نزدیک، میزان معرفت-زایی و معیار اعتبار آن را معلوم می‌دارد (معلمی، ۱۳۸۶، ص ۱۵)؛ معرفت‌شناسی دانشی است که شناخت‌های انسان را و او می‌کاود و انواع شناخت‌ها و درست و نادرست آن را معلوم می‌دارد و معیار درستی شناخت را بیان می‌کند (فیاضی، ۱۳۸۶، ص ۲۵). مبانی معرفت‌شناختی مجموعه‌ای از، پیش‌فرض‌هایی است که توصیفی از امکان شناخت، حدود، خصوصیات، منابع و ابزارها معرفتی انسان را ارائه می‌دهد و در اندیشه فلسفی متفکران مسلمان نیز مواضع معرفت‌شناسی خاصی اتخاذ شده است. در ادامه به مهم‌ترین مبانی معرفت‌شناختی تربیت توحیدی پرداخته شده است:

۲-۱. امکان شناخت واقعیات و حقایق هستی برای انسان

در هستی علم و شناخت نمی‌توان شکی داشت؛ زیرا شک و تردید در آن، مرادف با سفسطه و مانع از هرگونه بحث و استدلال است پس همان‌گونه که وجود، اصل معلوم و هستی عالم بدیهی است، امکان اصل شناخت انسان نیز بدیهی است (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ص ۲۰۶). «شناخت‌شناسی در مقام اثبات، بعد از بسیاری از مسائل عقلی قرار دارد ولی از نظر ثبوت، بر همه آنها مقدم است، زیرا تا نظریه معرفت حل نشود و مقدار نیل بشر به شناخت خود و خارج از خود تبیین نگردد هرگز طرح مسائل فلسفی، کلامی و... سودی ندارد.» کسی که در این پندار بسر می‌برد که جهان به طور مطلق قابل شناخت نیست یا کسی که در این وهم متحیر است که شناخت هیچ چیز غیر تجربی میسر نیست، ارائه مسائل عقلی، که مسبوق به پذیرش اصل شناخت است، برای او نفعی ندارد (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ج ۱۳، ص ۲۱)، در نظر شهید مطهری نیز چون «ایدئولوژی‌ها زاده جهان‌بینی‌ها هستند و جهان‌شناسی‌ها زاده شناخت‌شناسی‌ها، پس باید قبل از هر چیز شناخت‌شناس بود تا جهان‌شناس.» (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۱۳، ص ۵۵۳). بنابراین: «تا مسائل این بخش [شناخت‌شناسی] حل نشود، نوبت به بررسی هستی‌شناسی نمی‌رسد.» (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۷۴۱) بنابراین، تقدم شناخت‌شناسی بر وجود‌شناسی بدیهی است. مسأله امکان شناخت یا توانایی انسان برای شناخت و معرفت، مهم‌ترین و تعیین‌کننده‌ترین مسأله در میان مسائل شناخت‌شناسی است و

معمولاً در کتب و منابع این علم، به عنوان اولین مسأله ذکر می‌شود. به عبارت دیگر، تا این پرسش که «آیا عقل بشر، توان حل مسائل فلسفی و علمی را دارد؟» حل نشود «نوبت به بررسی مسائل هستی‌شناسی و دیگر علوم فلسفی نمی‌رسد.» این است که پرسش مزبور «هسته مرکزی مسائل شناخت‌شناسی را تشکیل می‌دهد.» (مصباح یزدی، همان، ص ۷۴۱). از منظر قرآن امکان معرفت برای انسان ممکن بلکه قطعی و تردیدناپذیر و مفروع^۱ عنه است (بهشتی، ۱۳۹۷، ص ۳۱۴) زیرا هر انسانی، هستی خود، حالات روانی ویژه (مانند غم، شادی، محبت، ترس، امید و یاس) و تفکرات، اندیشه‌ها، تخیلات و صورت‌های ذهنی خویش را می‌یابد و باور دارد که از دنیای پیرامون خود به برخی از امور علم و آگاهی دارد و اموری وجود دارد که با وجود قابل شناخت بودن آنها، وی نسبت به آنها دانشی ندارد؛ بنابراین این، هم وجود چیزهایی خارج از ذهن بدیهی و تردیدناپذیر است و هم امکان شناخت این چیزها فی‌الجمله، بدیهی و مسلم است. قرآن کریم اصل وجود واقعیات عینی را، که متضمن نفی سفسطه است، را مسلم دانسته است. در آیات فراوانی برخی از واقعیات علم بیرونی را معرفی کرده است؛ خداوند متعال (انعام، آیه ۱۰۲)، فرشتگان (نجم، آیه ۲۶)، آسمان‌ها و زمین (ابراهیم، آیه ۳۲)، بهشت و جهنم (الرحمن، آیه ۴۳ و ۴۶). گیاهان و جانوران (عبس آیه ۳۲-۲۵؛ نور، آیه ۴۵). جن و انس (الرحمن، آیه ۱۵ و ۳۳)، و آیاتی از این دست، بخشی از واقعیاتی هستند که قرآن کریم از بودن‌شان خبر می‌دهد. هم‌چنین درباره امکان دستیابی به شناخت، بیش از هفتصد آیه از قرآن کریم به شناخت، انگیزه‌ها و انواع ابزارها و نیز منابع آن پرداخته‌اند. (جعفری، ۱۳۶۰، ص ۳۷)؛ کاربرد عبارت «اعلموا» در ۲۷ آیه قرآن و آیات ترغیب و دعوت مردم به فراگیری علم و معرفت، نظیر: قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا تُعْجِبُ الْآيَاتُ وَاللَّذُرِّ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ. (یونس، ۱۰۱) بیانگر امکان کسب معرفت می‌باشد. در غیر این صورت دعوت کردن به امری که ذاتاً غیر ممکن باشد، با حکمت و منطق دعوت حکیمانانه خداوند حکیم سازگار نیست. (مطهری، ۱۳۶۸، ۲۰۷).

۲-۱-۱. امکان وقوعی شناخت یقینی از منابع مختلف معرفت

یکی از تقسیمات شناخت از نظر محتوا و روند حصول آن، شناخت یقینی است. به اعتقاد جزمی صادق و ثابت، یقین گفته می‌شود (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۴-۳۴۱) با

توجه به تعریف شناخت یقینی، فیلسوفان و دانشمندان مسلمان بر این باور هستند که نه تنها دستیابی به معرفت و شناخت یقینی، یعنی شناخت‌هایی مطلق، ثابت و صادق که همواره صحیح، غیر قابل تغییر و مطابق با واقع هستند، برای انسان ممکن هست بلکه چنین اموری به وقوع هم پیوسته و ما معرفت‌های یقینی بسیاری در ساحت معرفت‌های غیردینی و ساحت معرفت‌های دینی داریم (مطهری، ۱۳۶۸، ص ۱۷-۳۴؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۴۷؛ ۱۴۴) بنابراین، امکان تحقق دانش‌های یقینی از منابع مختلف (تجربه، وحی و عقل) بدیهی و تردیدناپذیر و تجربه شده است؛ و نسبی‌گرایی کلی و نفی هر گونه شناخت مطلق، ثبات دائمی دانش‌ها و ناتوانایی انسان در شناخت واقع، پنداری باطل و ادعایی بی‌پایه و بی‌اساس است. وجود شناخت‌های یقینی از طریق علم حضوری هر شخص به خود و حالات خود نیز قابل اثبات است و انکار شناخت یقینی، «قضیه خود متناقض» است. قرآن کریم علاوه بر پذیرش و تأیید امکان و وقوع شناخت یقینی، اهل ایمان را به تحصیل این نوع از شناخت نیز، ترغیب و تشویق نموده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۷، ص ۵۷). در قرآن کریم، یقین به غیب و آیات الهی از جمله ویژگی‌های پرهیزکاران و پیشوایان هدایت‌گر بر شمرده شده است، نظیر: *وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ*. (بقره: ۴) هم‌چنین قرآن کریم، در آیاتی دیگر با بیان انواع سه‌گانه یقین، به نوعی از رابطه علم با ایمان نیز اشاره شده است (الف: علم الیقین): *كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ*؛ «زنها که اگر به علم یقینی بدانید» (تکواثر: ۵)؛ (ب) عین الیقین: *ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ*؛ البته آن را به چشم یقین خواهید دید» (تکواثر: ۷)؛ (ج) حق الیقین: *وَإِنَّهُ لَحَقُّ الْيَقِينِ*؛ و بی‌گمان حق الیقین است» (حاقه: ۵۰). انسان با رسیدن به مرحله علم الیقین، شک در مورد شناخت را برطرف ساخته و برای افزایش ایمان به موضوع، به مراحل بعدی شناخت روی می‌آورد، چنانکه حضرت ابراهیم^(ع) با درخواست از خدا در رفع شک در خود نبوده است بلکه در صدد بود تا از رهگذر دریافت پاسخ از خداوند بر یقینش افزوده گردد و به مرحله حق الیقین برسد و از این رهگذر بر ایمان او افزوده گردد چنانکه در قرآن کریم آمده است که خداوند پیش از برآوردن درخواست ابراهیم از او می‌پرسد: مگر ایمان نیآورده‌ای؟ ابراهیم می‌گوید: ایمان آورده‌ام، می‌خواهم به آرامش دل برسم یعنی همان حق الیقین: *وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ ارْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوْ لَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي* (بقره: ۲۶۰).

۲-۳. همراهی علم حضوری و علم حصولی در معرفت‌شناسی

آمیختگی علم حصولی با علم حضوری تا حدی است که نه تنها مرزهای سنتی علم حصولی و علم حضوری را طرد می‌کند، بلکه تعیین مرزی برای هر یک از این نوع علم‌ها در هر ادراک نیز ممکن نیست. به نظر می‌رسد که پایبندی به تقسیمات علم از لحاظ حضوری و حصولی در معرفت‌شناسی اندیشمندانی مانند ملاصدرا با تکلف همراه است و در هم‌تیدگی شهود، تجربه و استدلال بیشتر از آن است که بتوان بخش‌های خاصی از هر ادراک را به آنها اختصاص داد؛ چون از یک‌سو، دریافت‌های شهودی در گرو فرآیندهای اعتبارسنجی و انتقال‌دهنده علوم حصولی است و از سوی دیگر، تبعات علم حصولی مشروط به اثبات وجود اشیاء در علم حضوری است؛ البته حتی از این جهت هم نمی‌توان بر تفاوت یا مرزهای دانش حضوری و حصولی تأکید کرد؛ زیرا گاه این علم حصولی است که درباره‌ی بودن یا نبودن اشیاء اطلاع می‌دهد؛ برای مثال، علم به وجود اشیای خارج از دسترس، مثل پدیده‌های کیهانی و حوادث تاریخی از نوع علم حصولی است، یا علم فاعل شناسا به خود و حالت نفسانی خود نیز صرفاً علم حضوری نیست، بلکه صورت‌های ادراکی مربوط به نفس و امور نفسانی، به رغم علم حضوری نفس به خود و حالاتش، از قسم علم‌های حصولی محسوب می‌شود (علم‌الهدی، ۱۳۸۴، ص ۲۲۴). بررسی آیات قرآن نشان می‌دهد که علم انواع مختلف ندارد، بلکه در برابر ظنّ و گمان واقع می‌شود، قرآن دانستی‌هایی که به ایمان تبدیل نشده است را علم تلقی نمی‌کند. مقدمات تحصیل ایمان یا یقین علمی از طریق مفاهیم و دریافت‌های غیرمفهومی یا به عبارت ساده‌تر دانش مفهومی و دانش شهودی به دست می‌آید، و آنها دو طریق مجزا نیست و هیچ یک قابل صرف‌نظر نیست. مشاهده‌ی جهان به عنوان آیه و نشانه‌ی حق که مناظ نگرش آیه‌ای است و نوعی خداشناسی تجربی فراهم می‌آورد، به طور متنوع و مکرر مورد تأکید قرآن است. این نوع تلقی از جهان برای عموم مردم، صرف‌نظر از تفاوت‌هایی که به لحاظ طبقه‌ی اجتماعی یا میزان تحصیلات و غیره ممکن است داشته باشند، دلالت‌های ایمانی دارد. بسیاری از آیات قرآن که به مطالعه‌ی طبیعت فرا می‌خوانند، متضمن شناخت خداوند با واسطه‌ی جهان‌اند. غایت علوم طبیعی از نگاه قرآن، شناسایی نظام فاعلی یا ساختار غایتمند طبیعت (نه سیطره-

ی بر طبیعت) است: «فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ» (عنکبوت: ۲۰)؛ در منظر قرآن بنا بر فقر ذاتی اشیاء، «کل شیء هالک الا وجهه»، ادراک حقیقت هر چیز عبارت است از ملاحظه‌ی آن از حیث ارتباطش با خداوند که تمام ذات او به همین ارتباط وابسته است. از این رو، هر کس هر پدیده‌ای را به هر نحو که ادراک کند، در حقیقت، خداوند را ادراک کرده است. از این رو، قرآن می‌فرماید: «فاینما تولوا فثم وجه الله».

۲-۴. تعدد منابع و ابزار دستیابی انسان به شناخت و معرفت

علمی که عالم تولید می‌کند جلوه‌گر ذات عالم است و رنگ اعتقاد آن عالم را به خود گرفته، و در قالب کلمات و معلومات متجلی می‌شود. فلسفه الحادی، منشأ ظهور و بروز علوم الحادی و فلسفه الهی همه علوم را با صیغه الهی به ظهور می‌رساند. در برابر سوفسطاییان، شکاکان و مادیون که منکر اصل شناخت و یا قایل به محدودیت آن هستند، کسانی وجود دارند که گذشته از تصحیح اصل شناخت دایره آن را وسیع‌تر از حدود مادی می‌دانند و دایره شناخت را محدود به حدود مادی ندانسته و قایل به وسعت آن نسبت به عوالم غیب و شهادت هستند. این گروه در مورد راه‌هایی که برای شناخت غیب و شهادت وجود دارد به دو دسته تقسیم می‌شوند: دسته اول کسانی هستند که راه‌های شناخت را منحصر به حس و عقل دانسته و معتقدند شناخت حسی و تجربی که با ابزار حسی حاصل می‌شود مربوط به عالم شهادت است و شناخت عقلی که با عقل و ابزار عقلی تحصیل می‌گردد مربوط به عالم غیب است. دسته دوم کسانی هستند که راه‌های شناخت انسان را محدود به این دو بخش ندانسته و به جز راه حس و عقل، قایل به راه سوم نیز هستند که از طریق تهذیب، تصفیه و تزکیه نفس حاصل می‌شود. نزد این گروه از سه راه می‌توان به حقایق جهان پی برد و از اسرار آن آگاه شد و این نظریه درباره عالم، معلوم و علم، وسیع‌تر از دیگر نظریه‌ها است (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ج ۱۳، ص ۹۰). باید توجه داشت که از منظر قرآن کریم، هر آنچه هم در تور معرفت و شناخت انسان ننگجد را نیز نباید معدوم دانست. زیرا ماهیت بسیاری از امور به گونه‌ای است که انسان نمی‌تواند به آنها علم و شناخت پیدا کند. قرآن کریم در برخی آیات به این مهم اشاره کرده است نظیر آیه: وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلٌ؛ (اسراء: ۸۵). آیه

در صدد بیان تعیین مرز و محدودیت علم انسان در مقایسه با علم نامحدود خداوند است و چنین نیست که آدمی هر چه را اراده کند برای وی شناسا شود. با مقدمه‌ای که ذکر شد اهم منابع معرفت از منظر قرآن را بررسی می‌کنیم:

۲-۴-۱. حواس

فراگیرترین منبع و ابزار شناخت و معرفت حواس است. که به حواس ظاهری و حواس باطنی تقسیم می‌شود. حواس ظاهری شامل پنج قسم: چشایی، بینایی، شنوایی، بویایی و بساویایی است. بسیاری از اطلاعات و شناخت‌های ما از جهان و پدیده‌های آن به کمک حواس و به ویژه حس بینایی و شنوایی فراهم می‌آید از این رو با فرض فقدان همه حواس ظاهری، انسان نیز فاقد همه معرفت‌های حسی است. به همین دلیل از ارسطو نقل شده که: *مَنْ فَقَدَ حَسًّا فَقَدَ عِلْمًا* (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۱۳، ص ۳۵۶-۳۵۷) معرفت حسی بر اثر تماس حواس ظاهر با اشیاء و ضمیمه شدن فعل و انفعالات ویژه حاصل می‌شود. جان لاک انگلیسی (۱۶۲۲-۱۷۰۴) که سردسته (حسیون) به شمار می‌آید، گرچه ارزش محسوسات را همچون دکارت، درمسائل نظری (تاحدی) نفی می‌کند، ولی معتقد است که درمسائل زندگی دنیوی (مسائل عملی) باید به حقیقت محسوسات یقین داشت. از جمله دانشمندان حسی که نظریه دکارت و پیروانش را درباره معقولات صرف، نفی کرده‌اند و به پیروی از جان لاک همه معلومات را مستند به حس دانستند، جرج برکلی (۱۶۸۵-۱۷۵۳ م) و دیوید هیوم (۱۷۷۶-۱۹۱۱ م) هستند. دانشمندان حسی می‌گویند عقل بشر خطا می‌کند و خطابودن استدلالها بارها بر ملامت شده است و حتی عقليون خود نیز خطای عقل را انکار نمی‌کنند، پس چاره‌ای نیست جز اینکه به محسوسات اعتماد کنیم. نتیجه این نظریات این است که در مقولات غیرحسی نمی‌توان به وسیله دلایل و براهین عقلی به یقین رسید. شگفت اینکه بیش از هزار سال پیش در میان فرقه‌های کلامی همانند این دیدگاه شکل گرفته است، در میان اهل سنت، اشاعره و اهل حدیث که در رأس آنان حنابله قرار دارند، هر گونه کاوش و ژرف اندیشی و تجزیه و تحلیل درمسائل ماورای طبیعی قرآن را ناروا شمرده و معتقد بودند وظایف دینی را باید از روی تعبد انجام داد نه با استناد به دلایل عقلی، احمد بن حنبل جمله‌ای را به پیامبر نسبت داده است: (علیکم بدین العجائز)، درمسائل دینی

باید به شیوه پیره زنان عمل کرد (مبلغ، ۱۳۷۸، ص ۱۲۹-۱۳۰) قرآن کریم بر خلاف دیدگاه حسیون، به معرفی سایر منابع و ابزار برای شناخت مقولات غیرحسی پرداخته و حواس پنج‌گانه را یکی از منابع چندگانه معرفت برشمرده است و بهره‌گیری از حواس در کسب پاره‌ای از معارف و شناخت‌ها را مورد تأکید قرار می‌دهد. از جمله در آیه ۳۶ سوره «اسراء» می‌فرماید: وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا؛ در آیه فوق گوش اهمیت ویژه‌ای دارد، زیرا حس شنوایی، اولین حسی است که با تولد نوزاد فعال می‌شود، از طرفی با از دست دادن آن هم یادگیری زبان و دریافت دانش دشوار می‌شود (نجاتی، ۱۳۶۷، ص ۱۷۰) هم‌چنین در آیه ۷۸ سوره نحل می‌فرماید: وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ. اختصاص به ذکر سمع و بصر دو نمونه از ابزار شناخت و از مجاری اولیه ادراک آدمی در هر دو آیه، از آن جهت است که وسعت آگاهی این دو حس از محسوسات نسبت به دیگر حواس بیشتر است. البته ادراک‌های برآمده از حواس ظاهری حصولی و جزئی و دارای محدودیت زمانی و مکانی است. بدیهی است با توجه به خطاپذیری حواس ظاهری، ناتوانی حواس در شناخت باطن اشیاء و امور کلی و نیز محدودیت حوزه درک حواس به جزئیات، روش حسی را نمی‌توان تنها ابزار شناخت دانست (طباطبایی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۴۷-۴۸؛ طوسی، ۱۳۸۹، ج ۱۰، ص ۶۷) به همین دلیل، «اعتقاد به ناکافی بودن ادراکات حسی در منابع معرفتی نظام اجتماعی قرآن یکی از افتراقات اساسی نظام اجتماعی قرآن با سایر نظام‌های اجتماعی است که بر اصالت ماده و محسوسات پایه ریزی شده و از نظر اسلام اعتقاد به اصالت حس نتیجه‌ای جز انکار توحید و مقاومت در برابر مسائل معنوی و باطنی نخواهد داشت» (طباطبایی، ۱۳۸۳، ص ۳۱۶). در ادامه برخی محدودیت‌های و آسیب‌های معرفت حسی را بررسی می‌کنیم:

۲-۱-۴-۱. اتکای معرفت حسی به معرفت عقلی

حس‌گرایی و مقید دانستن معرفت به ابزار حسی و امور مادی، ریشه شک به جهان خارج و نیز سرّ مادی پنداشتن جهان و انکار دعوت پیامبران است. حسی دانستن شناخت اگر چه منجر به جزم در انکار غیب نمی‌گردد ولی موجب انسداد راه‌های اثبات و یا نفی

آن، و در نتیجه مانع از یقین به وجود آن است. قرآن کریم نه تنها ادعاهای منکران مبدأ و معاد را که دارای اندیشه حسی هستند، علی‌رغم اصرار آن‌ها در انکار، ادعاهایی متکی بر گمان و ظنّ می‌خواند، بلکه شناخت حسی را حتی فاقد صلاحیت برای معرفت امور محسوس نیز می‌داند. از دیدگاه قرآن کریم، جهان و هر آنچه در آن است، از جمله شناخت آدمی به دو بخش شهادت و غیب تقسیم می‌شود. این دو بخش همسان نیستند بلکه بخش شهادت، فرع و بخش غیب اصل است، یعنی عالم شهادت و هر چه در آن است متکی بر عالم غیب است، معرفت حسی و عقلی که در متن این تقسیم دوگانه قرار دارند از قوانین مربوط به آن تبعیت می‌کنند، یعنی معرفت حسی که متعلق به عالم شهادت است فرع بر معرفت عقلی است که متعلق به عالم غیب است. از این دیدگاه همان گونه که عالم شهادت نیازمند به عالم غیب و متکی بر آن است معرفت حسی نیز نیازمند به معرفت عقلی و متکی بر آن خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ص ۲۵۵).

۲-۴-۱-۲. محدودیت معرفت حسی در درک حقایق و امور غیر محسوس

جهان هستی بسیار گسترده‌تر از موجودات مادی است، و معلومات و واقعیات مورد شناخت، نیز منحصر در محسوسات نیست. در نگرش قرآن کریم واقعیات عالم را به دو بخش غیب (شامل جهان ماورای طبیعت) و شهادت (بردارنده امور محسوس و مادی) می‌شود. روشن است که بر پایه این نگرش به جهان، شناخت حسی و منابع شناخت نیز محدود به حس و تجربه نیست، بلکه شامل همه راه‌هایی است که در ادامه بحث بیان خواهد شد. مادی‌گرایان، چون واقعیات و جهان را در ماده، محسوسات و امور مادی خلاصه می‌کنند و به دنبال آن، شناخت را نیز محدود به ادراک و دریافت‌های حسی و تجربی می‌دانند، از این رو در برخی از دانش‌های متعارف علمی، تجربی و مادی، انسان را از بعد مادی مورد ارزیابی قرار داده و منکر وجود روح و بعد غیرمادی انسان است. ادراکات حسی را محدود به جهان ماده و موجودات مادی می‌دانند. در حالی که شناسایی جهان، عالم غیب، خصوصیات جهان پس از مرگ، استکمال و خصوصیات نفس انسان در حیطه شناخت ادراکات حسی نیست (طباطبایی، ۱۳۸۹، ص ۵۳).

۲-۴-۱-۳. ترویج معرفت حسی در قالب‌های دینی

در باب شناخت، قرآن کریم در کنار حس‌گرایانی که تصریح به انکار مبدأ و معاد دارند؛ از کسانی نام می‌برد که علی‌رغم ادعای دیانت، تمام هستی و از جمله مبدأ، معاد، وحی و رسالت را نیز مادی می‌دانند. این گروه در واقع کسانی هستند که الحاد خود را با آمیزه‌ای از ظواهر دینی عرضه می‌کنند. این گروه در شناخت، شیوه و روش اندیشه با حس‌گرایان شریکند، این گونه از آیات نشانه آن است که حس‌گرایی، گرچه منجر به نفی حقایق غیبی و امور غیرمادی و منجر به نفی قطعی آن‌ها و یا پدیده شک و تردید در آن‌ها می‌شود، لیکن بسیاری از مدعیان دیانت بی‌توجه به تعارض میان این دو مطلب و با این که تقید به شناخت حسی دارند، خود را الهی و غیرمادی می‌نامند. در واقع این گروه از حس-گرایان، کسانی هستند که در هنگام ورود به مباحث جهان‌شناسی تصلب در تفکر مادی پیدا کرده و در هنگام تعارض و برخورد با مبانی دینی، به جای انکار صریح آن مبانی، به توجیه و تأویل دیانت در حوزه مسائل مادی می‌پردازند. مادی دانستن ملائکه و قبول رابطه مادی میان فرشتگان و خداوند همگی از اثرات سوء مبانی حسی شناخت این گروه است. در حقیقت باید گفت این گروه از حس‌گرایان غافل از این هستند که دیانت آن‌ها چیزی جز شکل تغییر یافته همان مادیت صریح و بی‌پروا نیست، دیانت آن‌ها مادیتی است که در پناه فعالیت‌های دینی تبلیغ و ترویج می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ص ۲۴۳-۲۴۴) آیات فراوانی از قرآن کریم درباره استدلال‌ها و شیوه‌های معرفت و تفکر حس‌گرایان وجود دارد. در اینجا به ذکر شواهدی از آیات بسنده می‌شود: در سوره «بقره» آیه ۵۵، از خطاب آنان با حضرت موسی چنین یاد شده است: *وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً*. آیه از بنی اسرائیل به عنوان کسانی یاد می‌کند که از آغاز گرچه به زبان، خود را خداپرست می‌دانستند اما در قلب و در شیوه اندیشه خود به چیزی جز حس و هر آنچه که به حس درآید باور نداشتند. قرآن کریم در آیه ۸۸، سوره طه، درباره داستان صحابه عجل و سامری می‌فرماید: *فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُورٌ فَقَالُوا هَذَا إِلَهُكُمْ وَإِلَهُ مُوسَىٰ*. در آیه ۱۴۸ سوره «اعراف» هم درباره پیروی بنی اسرائیل از گفتار سامری آمده است: *وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَىٰ مِنْ بَعْدِهِ مِنْ خُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُورٌ*. یعنی قوم موسی (ع) پس از رفتن او به کوه

طور، از زیور خود جسد گوساله‌ای را که صدا می‌کرد ساخته و آن را به پرستش گرفتند. آنچه زمینه‌تزویر و سوء استفاده سامری را در غیبت حضرت موسی^(ع) فراهم کرد و پرستش جسد گوساله را در میان قوم موسی^(ع) ممکن ساخت حس‌گرایی بنی‌اسرائیل بود؛ زیرا آن کس که براساس شناخت حسی جهان را می‌شناسد و مطابق با معیارهای حسی ایمان می‌آورد اگر ابزار شناخت و حس او عوض شود، یا متعلق حس او دگرگون گردد، دست از ایمان خود برمی‌دارد. این طایفه از بنی‌اسرائیل از کسانی بودند که به خاطر تقید شناخت آن‌ها به حس و امور محسوس، همه امور و نیز اعجاز را در مدار حس توجیه و تبیین می‌کردند اما مؤمنان راستین به پیامبران الهی که عقل را مشرف بر حس می‌دانند، به مدد آزادگی و آزاداندیشی، رایحه نبوت را استشمام می‌کنند نیازی به برهان اعجاز حسی ندارد، به همین دلیل قرآن کریم از معجزه حسی پیامبران، با عنوان آیت یاد می‌کند.

۲-۴-۲. عقل

عقل، به عنوان یکی از منابع و ابزارهای معرفت است. «عقل» در برابر «جهل» است (کتاب العین، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۱۵۹) و در اصل به معنای منع و نهی و امساک (به بند کشیدن و بازداشتن) و استمساک (باز ایستادن) است. «عَقَلَ البعیرَ بالعقال» به این معناست که شتر را با زانوبند بست و «عَقَلَ لسانه» یعنی زبانش را کنترل کرد و بازداشت، بدین جهت «دژ» را «معقل» گفته‌اند. (المفردات، ۱۴۱۲ق، ص ۵۷۸)؛ نیروی «عقل» نیز نیرویی است که آدمی را از کارهای نادرست و قبیح باز می‌دارد و «عاقل»، کسی است که نفس خود را در مقابل هوا و هوس مراقبت و محافظت می‌کند. از دید دیگر لغت پژوهان، ریشه «عقل»، به معنای تشخیص صلاح و خیر و فساد مادی و معنوی و به دنبال آن، پای‌بند و مقید کردن نفس به آن تشخیص است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۸، ص ۱۹۶-۱۹۸) و عامل برتری و فصل‌میز انسان از حیوان است. در قرآن کریم، افزون بر نام «عقل»، شش مورد از واژگان همگون و همنشین‌های عقل با معانی گسترده‌ای، بیان شده است

۱. «نهی» نیز جمع «نهی» از ماده «نهی»، به معنای عقل است. نامگذاری عقل به «نهی» از آن‌روست که صاحب خود یا دیگران را از کارهای ناپسند باز می‌دارد، از این‌رو به خردورزان «اولوا النهی» گفته می‌شود (المفردات، ۱۴۱۲ق، ص ۸۲۷)؛ ابن اثیر، بی‌تا، ج ۵،

ص ۱۳۹؛ جوهری، ۱۹۹۰م، ج ۶، ص ۲۵۱۷؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷، ص ۲۳) خداوند در آیه ۱۲۸ طه در این خصوص فرمود: أَفَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِّنَ الْقُرُونِ يَمْشُونَ فِي مَسَاكِينِهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّأُولِي النُّهَى؛ از نظر برخی، «نهی» هر چیزی که به وسیله آن، ترک و خودداری از ناپسندی‌های عقلی و نقلی طلب شود، مانند عقل، علم، عزم، بصیرت است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱۲، ص ۲۶۴) بعضی نیز در وجه تسمیه آن گفته‌اند چون مراجعه مردم برای حلّ و فصل کارهایشان، به خردورزان «منتهی» می‌شود و به سراغ آنان می‌روند (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷، ص ۲۳).

۲. «لَبَّ»: در اصل، به معنای مغز و اصل هر چیزی است (فیومی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۵۴۷)، از این رو به عقل و خردی گفته می‌شود که از هر ناخالصی و شائبه‌ای پاک باشد، پس مفهوم واژه لب، برتر و والاتر از معنای عقل است، قرآن کریم، فهمیدن و ادراک حقایق و متذکر شدن با آن را ویژه صاحبان خرد و انسان‌های فرزانه، یعنی «اولوالالباب» دانسته و می‌فرماید: وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ (بقره، آیه ۲۶۹) نامگذاری عقل به «لَبَّ» به این دلیل است که با ارزش‌ترین چیز در انسان است؛ به گونه‌ای که گویا دیگر اعضای آدمی به منزله پوست و برای صیانت این شیء نفیس است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۱۹).

۳. «حجر»: اصل آن به معنای مانع ایجاد کردن دور چیزی برای نزدیک نشدن به آن است (ابن فارس، ۱۳۸۹ق، ج ۲، ۱۴۱۱، ص ۱۳۸)، چنان که در گذشته، مردم با سنگ‌چین کردن اطراف زمین، دیگران را از تصرف در آن منع می‌کردند و سپس به آباد کردن آن می‌پرداختند. قرآن مجید عقل را «حجر» و صاحب خرد را «ذی حجر» نامیده و می‌فرماید: هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِّذِي حِجْرٍ (فجر، آیه ۵) زیرا نیروی عقل، انسان را از امور ناپسند منع می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۰).

۴. «تفکر» و «تدبر»: از مفاهیم مرتبط با تعقل هستند. «تفکر» نیرویی که اختصاص به انسان دارد. و به معنای حرکت و کوشش ذهنی بر اساس عقل و خرد، برای رسیدن و فهم معلوم است (راغب، ۱۴۱۲ق، ص ۶۴۳) ماده «دبر» نیز به معنای پشت سر و سرانجام چیزی را می‌رساند (ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۲۶۸) از این رو «تدبر» یعنی بررسی چیزی پس از چیز دیگر و تأمل و

اندیشه در عواقب نتایج آن می‌باشد (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۳، ص ۱۷۶؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۹، ص ۶۲۲).

۵. «قلب»: وجه تسمیه حقیقت مجرد انسان به قلب، از جهت آن است که انسان در مقابل آراء، اندیشه‌ها و افکار، به سرعت واکنش نشان داده و متحول و منقلب می‌شود. قرآن کریم، با نسبت دادن فهم و عدم فهم انسان به قلب می‌فرماید: *أَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونُوا لَهُمْ قُلُوبًا يَعْقِلُونَ بِهَا* (حج: ۴۶)، پس مراد از قلب در این گونه آیات، نیروی عقل است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۱۸).

۶. «فؤاد»: در برخی از آیات واژه «فؤاد» جانشین واژه «قلب» به کار رفته است، نظیر: *وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ* (نحل: ۷۸) قرآن کریم در این آیه پس از چشم و گوش، قوه خردورزی را با استفاده از تعبیر «فؤاد» به عنوان ابزار شناخت معرفی می‌کند. افنده جمع فؤاد، از ریشه فاد به معنای قلب، با آمیزه درخشندگی، برافروختگی و پختگی است (ابراهیم انیس و دیگران، ۱۴۲۵ق، ص ۱۰۳۲) منظور از این قلب مسلماً آن قلب گوشتی که مشترک میان حیوان و انسان است نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۲۶۵) منظور قلبی است که تمام حقیقت انسان به اوست. بنابراین در آیه ۷۸ سوره نحل نیز، مراد از قلب، خاستگاه اندیشه یعنی عقل است (طباطبایی، ۱۳۷۶، ج ۱۲، ص ۳۱۲) بر این مبنا، عقل نیرویی است که عامل درخشش، تشخیص و پختگی انسان و نیرویی است که مبدأ تفکر و ابزار تشخیص و ارزیابی خوبی‌ها و بدی‌هاست.

عقل انسان دارای دو نیرو است که با یکی از آن‌ها می‌فهمد و با دیگری عمل می‌کند، یعنی فهم و تشخیص چیزی، که به عقل نظری مربوط است و بازداشتن از آن، که کار عقل عملی است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۸، ص ۱۹۶). بنابراین دو نوع عقل وجود دارد: ۱. عقل نظری: که عهده‌دار جزم و فهم و اندیشه انسانی است و با آن هست و نیست‌ها و باید و نبایدها درک می‌شود. احساس، تخیل، توهم، تعقل و جزم در برابر شک، از شئون عقل نظری است. ۲. عقل عملی: که عهده‌دار عزم و اراده و انگیزه است و آدمی به وسیله این نیرو، عمل می‌کند. نیت و عزم و تصمیم، از شئون عقل عملی است (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ص ۱۱۹). مراد از

عقل در آیه ۴۳، سوره عنکبوت: *وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ*؛ اندیشیدن و ادراک و عقل نظری نیست، بلکه مقصود «عقل عملی» است که با «علم» تفاوت دارد و در مقابل آن قرار گرفته است (جوادی آملی ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۲۸) محور عقل نظری، علم به «هست و نیست» یا حکمت نظری است، یعنی علمی که عهده دار شناخت حقایق است که هستی آنها در اختیار انسان نیست؛ مانند وجود خدا، فرشتگان، زمین، آسمان و...؛ محور عقل عملی «باید و نبایدها، یا حکمت عملی، فعالیتی که امور انسان را اداره می‌کند؛ و مختص به شناخت اموری است که در حوزه تدبیر و اراده انسان شکل می‌گیرد به طوری که اگر انسان نباشد، هرگز آنها محقق نخواهند شد؛ نظیر مسائل اخلاقی، خانوادگی و اجتماعی (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۲۲). بیشترین کاربرد واژه عقل در متون معرفتی، به معنی قوه ادراک و فهم اشیاء به وجه حقیقی است. دستگاه عقل و فکر انسان از راه حس، قوام و مایه و قوت می‌گیرد. راه عبور به معقولات از میان محسوسات می‌گذرد، و به همین دلیل، قرآن دعوت به تدبیر در همین محسوسات کرده است، زیرا از همین محسوسات باید به معقولات پی برد، ولی نباید در عالم محسوس متوقف شد زیرا در مشاهده همین پیکر و قشر عالم، نشانه‌ها و دلایلی بر روح و مغز عالم وجود دارد: *إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَبْصَارِ* (آل عمران: ۱۹۰)، یعنی در خلقت آسمان و زمین، از این رو، قرآن کریم ضمن ترغیب به استفاده از عقل، با تعبیر گوناگون به عقل اشاره کرده و در آیات فراوانی از قرآن کریم (مانند: بقره آیه ۴۴ و ۷۶ و ۲۴۲، آل عمران آیه ۶۵؛ انعام، آیه ۳۲؛ اعراف، آیه ۱۶۹؛ یونس، آیه ۱۶؛ هود، آیه ۵۱؛ یوسف، آیه ۱۰۹؛ انبیا، آیه ۲۲، ۱۰ و ۶۷. مومنون، آیه ۸۰؛ قصص، آیه ۶۰ و صافات، آیه ۱۳۸) برای اثبات مدعا یا بر بطلان اندیشه‌های مخالفان، به براهین عقلی استناد و استدلال کرده است. ذکر این نکته مهم و قابل توجه است که عقل همانند نقل، از منابع معتبر معرفت‌شناسی دین است نه هستی‌شناسی آن، زیرا دین، مجموع عقاید و اخلاق و احکام و حقوقی است که فقط به اراده و علم ازلی خدای سبحان وجود می‌یابد و هست می‌شود و تنها منبع هستی آن، اراده خدای علیم است. هیچ‌یک از عقل و نقل، در هستی دین سهم ندارند، بلکه فقط کاشف‌اند چنان‌که هیچ‌یک در شناخت آن مستقل نیستند که با

قطع نظر از دیگری فتوایی صادر کنند. عقل اصل ضرورت دین و نیازمندی بشر به دین و خطوط کلی مسائل فقهی، حقوقی و اخلاقی را نیز ادراک می‌کند؛ اما از فهم بسیاری از احکام حرام، حلال، واجب و مستحب عاجز است. عقل در خطوط کلی، "میزانی" بسیار قوی است؛ چنان که در بسیاری از مسائل نیز "مفتاح" است؛ یعنی تا نزدیک گنجینه در علوم می‌آید و آن را باز می‌کند و به انسان می‌گوید: اکنون از این گنجینه قرآن یا روایات استفاده کن و از آنجا به بعد، "مصباح" است؛ یعنی وقتی انسان وارد گنجینه قرآن شد، همراه انسان است در فهم قرآن، او را راهنمایی می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۴۴۸). از منظر آیات و روایات، عقل چیزی است که انسان به وسیله آن، نخست حق را بفهمد و سپس بر اساس آن، عمل کند؛ مجموعه این دو فضیلت که در آیات به صورت عقل تبیین شده، در حدیث معروف به صورت: «العقل ما عبد به الرحمن و اكتسب به الجنان» بازگو شده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۱)؛ آری! عقلی که انسان را به عبودیت دعوت نکند، عقل نیست؛ اگرچه از قبیل علم و دانایی باشد. ثم یحرفونه من بعد ما عقلوه و هم یعلمون، (بقره: ۷۵) گروهی از آنان سخنان خدا را می‌شنیدند، سپس آن را بعد از فهمیدنش تحریف می‌کردند، و خودشان هم می‌دانستند. یعنی پس از فهمیدن، آن را تحریف میکردند در حالی که علم و اطلاع داشتند.

۲-۴-۳. شهود باطنی

شهود، نوعی از ادراک است که در آن انسان در گرو انجام پاره‌ای رفتارها می‌تواند واقعیتی را بدون واسطه و به شکل حضوری دریافت کند. از این رو در معرفت‌های شهودی، اشتباه و خطا راه ندارد. معرفت به خود و حالت‌های روانی و قوای درونی خود (اعم از ادراکی و تحریکی)، و به ویژه معرفت به خالق خود، از شناخت‌های شهودی همگانی را نام برد (این عربی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۷) و (مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۱۷۶-۱۷۷) بسیاری از تجربه‌ها و مکاشفات عرفانی و حقایق جهان غیب که از طریق مکاشفه و شهود بر انسان منکشف می‌گردد از سنخ علم حضوری و معرفت‌های بی‌واسطه هستند که صور و مفاهیم ذهنی در آن نقشی ندارند (قیصری، ۱۳۷۰، ص ۵۳۴ و ۵۴۴). با توجه به اینکه معرفت شهودی، علم مستقیم و بدون واسطه حواس به اشیاء است، می‌توان آن را عبارت آخرای

علم حضوری در نظر گرفت؛ زیرا در علم حضوری هم، عین وجود خارجی معلوم، نزد عالم حاضر است و با آن اتحاد پیدا می‌کند؛ در حالی که در علم حصولی، ماهیت معلوم نزد عالم با وجود ذهنی حاضر است. از این رو در منظر ملاصدرا نیز حقیقت علم، همان حضور و شهود و عین کشف است و معرفت به وجود به معنای حضور و شهود حقیقت وجود است. صدرا معتقد است که جهل به وجود، جهل به همه معارف و علوم است، لذا تصریح می‌کند که علم و معرفت فقط به واسطه کشف و شهود به دست می‌آید. بنابراین علم حضوری و معرفت شهودی اساس تمام معارف بشری است، زیرا علم همان حضور و شهود است، یعنی بدون حضور معلوم نزد عالم، علمی حاصل نمی‌شود. چنان که مطابق بیان ملاصدرا، اساساً بحث تقسیم علم به حضوری و غیر حضوری مربوط به خود علم نیست بلکه با نظر به معلوم است که این تقسیم صورت می‌گیرد (صدرا، ۱۳۷۸، ج ۶، ص ۱۵۶).

کشف و شهود قلبی، راهی همگانی و عمومی نیست و مشاهده حقایق عالم غیب و جهان ماوراء حس، نیازمند فراهم آوردن زمینه‌های فراوان برای طهارت جان و دل از آلودگی و بی رغبتی به مطاع و منافع دنیوی و تحلیه وجود با فضایل دینی و زیبایی‌های اخلاقی است، و مسلم است که ادعای داشتن چنین ادراکی را از هر کس نمی‌توان پذیرفت، لیکن با این وجود قرآن مجید از چنین شناختی خبر می‌دهد و کشف و شهود را یکی از راه‌های یافت واقعیات جهان معرفی می‌کند. «مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى؛ أَفَتَمَارُونَهُ عُلَمَائِرِي؛ وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى؛ عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى (نجم آیه ۱۱-۱۴). نظیر علم حضوری انسان نسبت به آفریدگار خویش، در آیات ۱۷۲ و ۱۷۳ سوره اعراف، که به آیه میثاق و آیه فطرت نیز معروف است: «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّن بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ». در روایات اسلامی نیز، بر دلالت این آیه بر علم حضوری همه انسان‌ها - اعم از مومن موحد و کافر و غیر موحد به خداوند، تصریح شده است. این شناخت، به دلیل حضوری بودن شناخت نسبت به خدا، خطاناپذیر است، گرچه برخی انسان‌ها در تفسیر آن دچار

اشتباه در تطبیق می‌شوند. البته باید توجه داشت که علم شهودی و علم حضوری به حقایق دینی - که یک معرفت فرامفهومی - است، اغلب در این دنیا نصیب کسانی می‌شود که به آن چیزی که با روش نقلی، مفهومی و عقلی فهمیده‌اند، عمل کرده باشند. در روایت داریم: «ما أخلصَ عبدُ الله عزَّوجلَّ أربعين صباحاً إلا جرتَ ینابیحُ الحکمه من قلبه علی لسانه» (صدوق، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۶۹، ح ۳۲۱). در قرآن کریم و روایات اهل بیت (علیهم السلام)، راه دل یا مکاشفه و شهود باطن، امری قطعی برشمرده شده است و راه دستیابی به حقایق فرا حسی است، نظیر آیات قرآن: کَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ (تکواثر / ۵-۷). از نظر مفسران آیه شریفه به مشاهده کردن و دیدن دوزخ اشاره دارد، تردیدی نیست که مشاهده دوم، به عین‌الیقین دیدن دوزخ در قیامت با چشم ظاهرانجام می‌پذیرد زیرا وقتی خداوند می‌فرماید: ثم لترونها عين اليقين به قرینه ثم لتسألن يومئذ عن النعيم مربوط به آخرت است اما مشاهده نخست که لترون الجحيم از آن حکایت دارد مربوط به دنیا می‌باشد. از نظر علامه طباطبایی علم‌الیقین مشاهده دوزخ با بصیرت و چشم دل در دنیا صورت می‌پذیرد زیرا این مشاهده با چشم برزخی، ثمره و نتیجه آن است که انسان به مرحله یقین برسد. همچنین مطابق آیه ۷۵ سوره انعام نیز مشاهده ملکوت آسمانها و زمین توسط حضرت ابراهیم (ع) نیز در دنیا بوده است (طباطبایی، ۱۳۷۶، ج ۲۰، ص ۳۵۱-۳۵۲؛ طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۱۰، ص ۸۱۰) آن حضرت در نتیجه عنایت الهی توانست اسرار و رموز ربوبیت خداوند را دریافت و با کنار رفتن پرده‌ها و حجاب‌ها حقایق هستی را مشاهده کرد و به مرحله شهود باطن عالم دست یافت.

۲-۴-۴. وحی

وحی، مهم‌ترین و معتبرترین منبع و ابزارهای معرفت است، زیرا خاستگاه آن علم نامتناهی خداوند متعال است. از این رو همانگونه که خداوند در قرآن تصریح کرده است، با داده‌های علمی و فلسفی و علم محدود بشری قابل تفسیر و توجیه نیست. وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا (اسراء: ۸۵)؛ و به شما از دانش جز اندکی داده نشده است. بر اساس رهنمودهای قرآنی، «وحی»، بیشتر درباره تعلیم دادن و آگاهی‌بخشی و ادراک به کار می‌رود. در فرهنگ قرآن، همه موجودات از علم و شعور برخوردارند و می‌توانند از وحی و

الهام بهره‌ای داشته باشند، از این رو سراسر جهان آفرینش در مدرسه هستی، زیر تدبیر تعلیمی الهی قرار دارد و او معلم آنهاست و خداوند می‌تواند از راه وحی یا الهام، حقیقتی را به انسان، فرشتگان، حیوانات و یا جمادات القا و تفهیم کند (مطهری، ۱۳۶۰، ص ۵۴). در کتب لغت، ماده «وحی»، معانی و مفاهیم و ویژگی‌های گوناگونی، مانند «نوشتن»، «اشاره»، «پیام»، «الهام»، «سخن مخفی»، «اشاره‌ای سریع» و «القای پنهانی دانش بر دیگری» دارد (فراهیدی، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۳۲۰؛ المفردات، الراغب، ۱۴۱۲ق، ص ۸۵۸؛ ابن فارس، ۱۴۱۱ق، ج ۶، ص ۹۳). طبق نظر برخی واژه‌پژوهان قرآنی، «وحی» به معنای القای امری در باطن دیگری است؛ خواه به گونه تکوینی موجود باشد یا با وارد کردن در قلب؛ خواه آن چیزی که وارد حوزه درون می‌شود، علم باشد یا ایمان و نور یا وسوسه یا غیر آن؛ خواه آن شخص، انسان باشد یا فرشته یا جز آن دو؛ خواه این القا با واسطه باشد یا بی-واسطه. (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱۳، ص ۵۹). براین اساس، می‌توان گفت: پنهان بودن، سرعت داشتن، از ارکان اصلی وحی به شمار می‌رود (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱۴، ص ۲۵۷؛ مطهری، ۱۳۶۰، ص ۵۲). وحی عهده‌دار تبیین همه جزئیاتی است که عقل به جهت محدودیت، از فهم آن ناتوان است، زیرا عقل بشر در مقام علم و نظر اشتباه می‌کند و در مقام عمل، اسیر شهوت و غضب می‌شود، از این رو نیازمند وحی است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۶۰) از منظر قرآن انسان برای رسیدن به کمال، نیاز به ابزارهایی دارد که در معرفت‌های عمومی و نشان دادن خطوط کلی مسیر سعادت موفقند اما به دلیل خطاپذیری، تاثیرپذیری، تکامل تدریجی و محدودیت‌های آنها نمی‌توان در شناخت تفصیلی مسیر سعادت به آنها اعتماد کرد و به همین دلیل یک راه دیگر ضرورت دارد و آن راه وحی و نبوت است (رجبی، ۱۳۸۸، ص. ۲۰۴). پس وحی بعنوان یک ابزار معرفتی در کنار عقل، نقش راهنما و ارشاد و گاهی تأیید را ایفا می‌کند (قاضی زاده و دیگران، ۱۳۹۴، ص ۱۲۱) بر این اساس، تأیید وحی نسبت به مطالبی که عقل توانایی درک آن را دارد، می‌تواند انسان‌ها را از تشقت آراء و تشویش افکار باز دارد تا آنها با خاطری آسوده‌تر، به دستاوردهای عقلی خود مطمئن شوند و به آنها عمل کنند (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ص ۱۹۵).

۲-۴-۱. قرآن، اصیل‌ترین منبع وحیانی شناخت

قرآن کریم، مشتمل بر هدف کامل انسانیت است و از آنجا که هدف انسانیت با واقع‌بینی سرشته شده است، قرآن آن را به کامل‌ترین وجه بیان می‌کند. و تشریح کامل این مقصد را به عهده دارد (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۱۶) از این رو قرآن نمونه‌ای اعلائی معرفت و شناخت است و همه معارف مربوط به همه مراتب هستی در ذات آن نهفته است. قرآن کریم به شکل مجمل و نیز به تفصیل مشتمل بر اصول و مبانی همه علوم است. البته این بدان معنا نیست که قرآن در پی بیان مسائل و جزئیات علوم طبیعی در جهان است؛ زیرا شأن قرآن طرح چنین مسائلی نیست. تلاش برخی از مفسران متجدد برای تطبیق کشفیات علمی جدید با آیات قرآن همان مایه واهی است که کوشش علمای مسیحی برای چنین تطبیقی در آیات انجیل. پس قرآن کریم سرچشمه همه علوم و معارف است و به معارف فراطبیعی و دینی اختصاص ندارد و حتی معارف خاص را نیز در بر می‌گیرد (نصر، ۱۳۸۳، ص ۱۲۷). در سوره نحل، آیه ۸۹ نیز می‌فرماید: «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ»؛ یعنی عمده مفسران بر این عقیده‌اند چون شاکله قرآن و هدف آن، ارشاد و برای هدایت و تربیت انسانهاست، بنابراین منظور از «تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ» در این آیه، این است که قرآن تمام مسائلی را که به هدایت و تربیت انسانها مربوط است بیان نموده است. هم‌چنین گفته‌اند: «تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ» یعنی روشن ساختن اموری که بیان آن در شأن قرآن می‌باشد و کلمه «شئ» به اصطلاح، مقید است که قید آن از قرآئن مقامی و مناسبت حکم و موضوع فهمیده می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۳۹) به تعبیری دیگر: «كُلُّ شَيْءٍ» یک تعبیر عام است و وسیع‌ترین مفهوم را دارد، به طوری که حتی علوم مادی و علوم خالص را هم شامل می‌شود. البته وجود همه علوم دنیایی، علوم بشری و معارف دینی در قرآن، در تفسیر مجمع البیان به صورت یک احتمال ذکر شده است (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۲۸۹)؛ سیوطی در الإتقان نیز همین قول را انتخاب کرده و به آیات فوق‌الذکر استشهاد نموده است (سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۴، ص ۳۸). هم‌چنین در تبیین مفهوم ویژگی «تیبانا لکل شیء»، می‌توان گفت: جهان آفرینش آغازی دارد به نام «مبدأ» که فیض خلقت از آنجا شروع شده می‌شود و انجامی دارد به نام «معاد» که نظام کیهانی کنونی به آن سمت می‌رود، هم‌چنین

مسیری به نام " صراط " و " دین " دارد که با پیمودن این مسیر و راه صحیح باید به آن مقصد رسید و مقصود نهایی را در آن دید. قرآن نیز روشنگر همه این مباحث است (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ص ۱۰۱) همه علوم و معانی در قرآن هست و هرامری، خودش یا مقومات اسباب، مبادی و غایات آن در قرآن وجود دارد (تفسیر صافی، بی تا، ج ۱، ص ۱۵۷) فیض کاشانی و بعضی مفسران این طور استشهد می کنند که بعد از جمله لکل شیء احصیناه فی امام مبین در آیه شریفه از سوره یس آمده است و هدئی و رحمة» پس معلوم می شود که هدایت قرآن غیر از بیان همه چیز است. از این رو نمی توان گفت که بیان همه چیز، فقط بیانات تربیتی و هدایتی قرآن است. باید توجه داشت که قرآن کریم یک کتاب علمی صرف نیست بلکه کتاب نور و هدایت است: إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ. از این رو به طرح علمی مسائل بسنده نکرده و علاوه بر معرفی معلم و راه‌های ارتباط عالم با معلم، با مواعظ و فرامین خود تشویق و تأکید بر حفظ این ارتباط می کند.

۲-۴-۵. الهام

افزون بر حس، عقل، وحی و شهود، الهام نیز یکی از منابع معرفت می باشد. بر اساس کتب لغت، الهام از لَهَم، به معنای بلعیدن و چیزی را با سرعت فرو بردن است (ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۱۲، ص ۳۴۵) به معنای آگاه شدن نیز گفته اند (آذرتاش، ۱۳۹۲، ص ۶۲۸) و در اصطلاح افکندن مطلبی به قلب انسان است. الهام در مواردی استعمال می شود که القاء کننده خداوند یا از ملاّی اعلی و جهان بالا باشد و شخص ملهّم به موجب آن الهام، به کاری واداشته شود (راغب، ۱۴۱۲، ص ۴۵۵، ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۱۲، ص ۳۴۶) وجه اشتراک الهام با وحی درونی بودن القای مطلب در ملهّم و مخاطب وحی است. اما برخلاف وحی که افاضه‌ای و اختصاص به پیامبران دارد، الهام اختصاصی نیست. برخی معارف و حقایقی که نه در قالب وحی رسالی و نبوت، بلکه به عنوان پیام‌های خدای متعال به قلب اولیای خاص خدا القا می شود یا به وسیله فرشتگان در اختیار ایشان قرار می گیرد، نام الهام به خود می گیرد (طباطبایی، ۱۳۷۶، ج ۱۲، ص ۲۹۲؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۲ ص ۱۹۳) با این وجود، قرآن کریم به نوعی از الهام اشاره کرده، می فرماید: وَ نَفْسٍ مَّا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا. (شمس: ۷ و ۸) سوگند به نفس و آن کس که آن را سامان داد و

سپس پلیدکاری و پرهیزگاری‌اش را بدو الهام کرد. خداوند نفس انسانی را به گونه‌ای آفریده است که زشت و زیبا و خوب و بد را تشخیص می‌دهد و این به الهام تکوینی و فطری است. این نوع از الهام، علم ذاتی و فطری است که مبدأ بسیاری از معرفت‌ها و آگاهی‌های اخلاقی و ارزشی است، در اصطلاح عقل عملی نام گرفته است (طباطبایی، ۱۳۷۶، ج ۲۰، ص ۲۹۸؛ بحرانی، ۱۴۱۲ق، ج ۵، ص ۶۷۲).

۳. وجود حجاب‌ها و موانع در شکل‌گیری معرفت و شناخت انسان

علم انسانی به تبع درجات معلوم دارای شرایط و موانعی متفاوت است هر مرتبه از علوم مبتلا به موانع و حجاب‌های خاصی است. از این موانع گوناگون گاه با عنوان حجب ظلمانی و گاه با عنوان حجب نورانی یاد می‌شود. در شناخت حسّی، برخی از امور طبیعی می‌توانند حاجب شناخت باشند. اگرچه بسیاری از آگاهی‌های انسان از جهان و خود به وسیله حواس تحقق می‌یابد، انس مداوم و بیش از حد به محسوسات انسان را از پرداختن به مقولات و کروی‌باز می‌دارد و انس و عادت قوه عقلانی و شهودی او را ناتوان می‌سازد (عین‌القضاء، ۱۳۱۶ق، ج ۳، ص ۴۰ و ۴۰۸) از این دسته از حجاب‌ها، به حجاب‌های حسّی و مادی تعبیر می‌شود. در شناخت از نشئه مجردات تاّمه، حاجب شهود او گذشته از موجودهای مادی و مثالی برخی از موجودهای همان عالم عقلی است. از حجاب‌هایی که متعلق به نشئه مجردات تاّمه است با عنوان حجب نوری یاد می‌شود و آنچه که در مناجات شعبانیه و غیر از آن، هنگام درخواست، رفع حجاب‌های نوری مطرح شده است ناظر به همین قسمت از حجب است، در فضایل اخلاقی نیز آن کسی که در درجه متوسط از تقوا است چون قصد درجه‌ای برتر را نماید، آن درجه بالا با آن که خود فضیلت عملی است، به دلیل دشواری که دارد از حجب نوری اخلاقی شمرده می‌شود. پس علاوه بر حجاب‌های مادی، عمیق بودن مسائل و معارف عقلی و صعوبت منازل اخلاقی نیز از حجاب علمی و عملی و حجاب‌های نورانی است (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ص ۲۱۹) قرآن کریم ضمن تأکید بر امکان به دستیابی انسان به معرفت، و دعوت انسان‌ها به تحصیل آن در آیات بسیاری به موانع درونی و بیرونی که روند دستیابی انسان به معرفت را دچار آسیب نماید، اشاره کرده است. عوامل درونی، صفات و ویژگی‌های روحی و اخلاقی ناشایست، و

عوامل بیرونی، رفتارها ناپسند، عمده عللی هستند که بر روی فکر و عقل و عواطف و فطرت انسان اثر مخرب دارند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۰ ص ۳۱۶). در برخی از آیات، گناهان مانع شناخت معرفتی شده‌اند: نظیر: *كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ* (المطففين: ۱۴) یعنی سرّ این که چون قلب و جان آنان را پرده گناه - همان زنگ - فرا گرفته، صفحه شفاف دل آن‌ها را پوشانده است و آنان حقایق دین را نمی‌بینند. مغالطه و نیز جدال باطل از جمله موانع درونی شناخت هستند: *إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِنْ فِي ضُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَّا هُمْ بِبَالِغِيهِ*. جدل آنها، ناشی از کبر است و کبر چرکی است که صفحه شفاف دل را تیره و تار می‌کند. آینه اگر غبارآلود شد هرگز چیزی در آن نمی‌تابد و چیزی را نشان نمی‌دهد. حتی اگر آینه توان مشاهده خود را داشته باشد پس از غبارآلود شدن، قدرت دیدن خویش را هم ندارد (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ص ۲۷۰) از دیگر موانع شناخت که در آیات قرآن کریم به آن اشاره شده تقلید کورکورانه‌ای است که بر خلاف برهان می‌باشد. قرآن کریم اساس زیست و حیات فردی و اجتماعی انسان را مبتنی بر شناخت و آگاهی او قرار داده و تقلید را جز در برخی از فروع است که متکی بر تحقیق و شناخت و احراز صلاحیت و مرجعیت فکری است را نفی می‌کند. از جمله موانع بیرونی شناخت، رهبران و متبوعانی هستند که تابعان خود را نه بر اساس شناخت و معرفت بلکه بر اساس تقلید بی جا به دنبال خود جذب می‌کنند: *وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّنِيرٍ*؛ (حج: ۸). قرآن کریم در آیه بعد درباره این گروه از راهبران باطل می‌فرماید: *ثَانِي عَطْفِهِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَنُذِيقُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَذَابَ الْحَرِيقِ* (حج: ۹) «عطف» قسمت سینه آدمی است و عبارت *(ثَانِي عَطْفِهِ)* یعنی چنین کسی سر بر سینه خم نموده است؛ کنایه از این که او بدون آن که قصد دیدن راه را داشته باشد تنها سر خم نموده و قصد گمراه کردن دیگران را دارد؛ زیرا آن کس که قصد دیدن راه دارد سرفراز حرکت می‌کند. بنابراین، از نظر قرآن کریم هم متبوع موظف است بر اساس شناخت و تحقیق به راهبردی بپردازد و هم تابع موظف است در تبعیت و تقلید خود محقق باشد. بر اساس روایات اسلامی، محبت دنیا سخت‌ترین مانع دورنی شناخت محسوب می‌شود. تعلقات مادی مانع وصول انسان به معرفت است، محبت دنیا چیزی نیست که تنها مانع

تهذیب عملی انسان باشد بلکه مانع تصویب علمی انسان شده و دانش او را نیز تباه و فاسد می‌کند. پس نیل به حکمت و حقایق هستی بدون انسلاخ از تعلقات امکان‌پذیر نیست (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۹۶)؛ غفلت‌ورزی و کوتاهی در درک حقایق و شناخت ملک و ملکوت عالم هستی، مطابق برخی از آیات قرآن، از موانع درونی معرفت می‌باشد: أَقْلَمَ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهُمْ زَبْنَاحًا وَمَا لَهَا مِنْ قُوجٍ. (ق: ۶)؛ آیا با تأمل به آسمان بالای سرشان نگاه نکردند که چگونه آن را بنا کرده و آراستیم و آن را هیچ رخنه و ناهماهنگی نیست؟ یا نظیر آیه ۱۸۵ سوره اعراف: أَوْلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ (اعراف: ۱۸۵)، آیا در مالکیت بر آسمان‌ها و زمین و هر چیزی که خدا آفریده است، با تأمل نظر نکردند.

نتیجه‌گیری

۱- آموزه‌ها و معارف بنیادین، تحول‌زا و سازنده موجود در متن آسماتی قرآن کریم، با ساختاری منسجم، بنیاد و اساس همه معرفت‌های لازم برای صیوروت انسان به سوی مبدأ را تبیین کرده است. امکان شناخت و دعوت به فراگیری علم و دانش و شناخت اسرار و رموز هستی در قرآن کریم، مبنایی برای استنتاج این دلالت است که تحصیل معرفت و پیدایش تحولات شناختی برای انسان ممکن است.

۲- آحاد جامعه بشری، برای شناخت موجودات ملکی و ملکوتی و آسمانی و زمینی، و کشف اسرار جهان آفرینش و سنت‌ها و قوانین حاکم بر هستی؛ دارای ظرفیت معرفتی و علمی نامحدود است. منابع و ابزارهای شناخت و معرفت نیز، طیف وسیعی از حواس درونی و بیرونی، عقل، شهود، وحی و الهام را شامل می‌شود. برخلاف مکاتب فلسفی رایج، همه ابزار شناخت اعم از حس، عقل و شهود، وحی و الهام مورد توجه و تأیید قرآن کریم است، هر کدام از این منابع قلمرو و محدوده مشخصی دارند و بهره‌گیری از آنها، باید متناسب با موضوع، و در سطح و تراز تحول شناختی متر بیان باشد. اعتبار و ارزش هر یک از معارف و شناخت‌ها عقلی، تجربی و نقلی نیز متفاوت است و با توجه به ابزار و منبع آن رتبه‌بندی می‌شود؛ علی‌رغم کارآمدی معلومات و روش‌های حسی در تحصیل برخی از معرفت‌های بشری، معرفت‌های حسی در توجیه و تبیین مسائل تربیتی، ناکافی و ناکارآمد است.

۳- در فرآیند تربیت باید از حصار شناخت ظاهر و پوسته دنیا فراتر رفت، و نباید صرفاً به امور حسی و بهره‌گیری از روش‌های تجربی و یا عقل، بسنده کرد و به آن‌ها متکی بود؛ آن‌چنان که انسان در مکاتب ناتورالیستی و پوزیتیویستی، به سویی استفاده از ابزار دیگری غیر از حواس مانند عقل نیز، فراتر نمی‌روند و دنیاخواهی آخرین مرز دانش و معرفت آن‌ها است. زیرا عقل هم فقط به مثابه عینک و سمعی برای چشم و گوش است که توان آن را افزایش می‌دهد و قادر نیست دریچه معارف دیگری را به روی او بگشاید. این حقیقت در قرآن نیز مورد تأیید قرار گرفته است: **ذَلِكَ مَبْلَغُهُمْ مِّنَ الْعِلْمِ؛ (نجم: ۳۰)** این (دنياخواهی) آخرین مرز دانش و معرفت آن‌ها است. این بیان استعاره‌آمیز؛ حکایت

از آن دارد که انسان مادی با عقل و علم هرچه هم شتاب بردارد، به شناخت فراتر از شناخت حسی و مادی نمی‌رسد و مرکب علم وی هرگز به ملکوت راه نمی‌یابد. مدار حرکت انسان مادی گر بر پیروی از ظن و هوای نفس است و در اندیشه، گرایش و منش او؛ علت فاعلی و غایبی و رهبری هستی محلی از اعراب ندارد و موجودی است خودسامان و خودبنیاد است و با دست طبیعت آمده و با دست طبیعت می‌رود.

۴- نظام تعلیم و تربیت رایج جوامع اسلامی در عملکرد و اقدامات تربیتی خود به این مهم بی‌توجه است که هرگز نمی‌توان با شناخت حسی به معرفت لاریب فیه و یقینی دست یافت، در حالی که راه درونی دست یافتن به معرفت لاریب فیه، عقل است و راه بیرونی آن وحی است. عقل و وحی، غیب عالم انسان و جهان هستند. هم‌چنین دسته‌ای از علوم و دانسته‌ها به دلیل آسیب‌رسانی به تکامل حقیقتی انسان دارای ارزش منفی هستند؛ به همین دلیل، نوعی اولویت و تقدّم و تاخر رتبی در تحصیل و تعلیم دانش‌ها ضرورت دارد. بنابر این باید توجه داشت که تعیین و تدوین اهداف، اصول و برنامه‌های تربیت‌خواستگاه تک‌ابزاری، آسیب‌های حس‌گرایی محض یا پوزیتیویسم و نیز عقل‌گرایی محض را موجب می‌شود؛ و نتیجه علم‌گرایی و عقل‌گرایی افراطی دین‌گریزی، دین‌ستیزی و تکلیف‌ناپذیری خواهد بود.

۵- در فرآیند تربیت توحیدی، معرفت انسان باید متقن، مستند و مستدل باشد و باید به مباحث (معرفت‌ها و دانش‌ها) یقینی، معتبر و محکّمات تأکید شود نه موارد ظنی و متشابه. این دلالت تربیتی مرییان و متریان را بر آن ملزم می‌کند تا در فرایند تربیت مطلوب، مانند‌گار و منطبق بر فطرت‌گرایی توحیدی، به تمهید و تدارک معارف و دانش‌های یقینی و مستحکم اهتمام جدی داشته باشند. بر اساس آموزه‌های وحیانی، کمال معرفتی انسان در استفاده از همه ظرفیت‌های شناختی متناسب با هر مسئله است در نظام‌های تربیتی رایج، که ماهیت و رویکرد آموزش محور دارند، بیشترین توجه و تأکید و سرمایه‌گذاری با اتکا به دانش‌های حصولی مطرح می‌شود، و علی‌رغم آن که دانش‌های حضوری، بیشترین تأثیرگذاری را در ترسیم اهداف تربیت، به ویژه تربیت معنوی، عرفانی و شهودیدارند؛ کمتر مورد توجه قرار گرفته است. درحالی که توجه به این مبنا، نخستین مقدمه‌ای برای

خودشناسی و درک ظرفیت‌های وجودی و فطری انسان است و از این طریق او را به خداشناسی، که هدف غایی تربیت است، نزدیک می‌کند.

۶- شناخت آدمی با موانع و محدودیتهایی همراه است؛ چه اینکه موانع درونی و بیرونی فراوانی نظیر: لجاجت، سطحی‌نگری، پندارگرایی، شخصیت‌گرایی، تقلید کورکورانه، غرور و استبداد رأی در مسیر فهم و شناخت انسان وجود دارد، از این رو در فرایند تربیت توحیدی، منتهی شدن حرکت تکاملی و ملکوتی‌متربی به غایت توحید، مستلزم جهت‌گیری برنامه‌ها و اقدامات تربیتی مربیان و عالمان ربّانی جامعه در رفع و حذف حداکثری موانع معرفت و شناخت است.

۷- آگاهی از بُردار ارزشی تفکیک دانش‌ها و معرفت‌های نافع از غیرنافع؛ هم‌چنین توجه دادن مربی و متربی به مبادی و عوامل زمینه‌ساز کسب معرفت، به ویژه الهام و شهود، و نیز ارزیابی مداوم یافته‌های معرفتی با تراز آموزه‌های وحیانی؛ به دلیل تأثیرگذاری فزاینده‌ای که در ظهور و بروز تحولات شناختی دارند، ضمن ترغیب متربی به سوی معرفت‌های عالی و ارزشمندتر، تسهیل، تسریع و تصعید فرایند تربیت توحیدی را موجب خواهد شد.

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. آذرنوش، آذرتاش (۱۳۹۲)، فرهنگ معاصر عربی-فارسی، تهران: نشر نی.
۲. ابن اثیر، ابوالسعادات مجدالدین مبارک بن محمد (بی تا) النهایه فی غریب الحدیث و الاثر، قم: اسماعیلیان.
۳. ابن عربی، محی الدین (۱۴۱۸ق)، الفتوحات المکیه، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۴. ابن فارس، احمد بن زکریا (۱۳۸۹ق)، معجم مقاییس اللغه، مصر: مکتبه الحلبی.
۵. ابن ابی الحدید (۱۳۷۸) شرح نهج البلاغه، بیروت دار احیاء التراث العربی.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۵ق)، لسان العرب، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۷. انیس، ابراهیم و دیگران (۱۴۲۵ق)، فرهنگ المعجم الوسیط (عربی - فارسی)، ترجمه محمد بندرریگی، چ چهارم، قم: انتشارات اسلامی.
۸. احمدی، احمد (۱۳۸۸)، بن لایه های شناخت، تهران: انتشارات سمت.
۹. بحرانی، سیدهاشم (۱۴۱۲)، البرهان فی تفسیر القرآن، بیروت، لبنان: دارالهادی.
۱۰. بهشتی، محمد (۱۳۹۷)، مبانی تربیت از دیدگاه قرآن، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۱. پاپینیو، دیوید (۱۳۹۰)، درآمدی بر آگاهی، ترجمه: سید کمال خرازی، تهران: انتشارات سمت.
۱۲. جرجانی، میر سید شریف (۱۳۸۹) هم گرایي دین و دانش، ترجمه عبدالهادی بوجردی، تهران، مؤسسه تدوین و نشر آثار محمد تقی جعفری.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵) ریح مقنوم، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۴. _____ (۱۳۸۶) ادب فنای مقربان، ج ۲، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۵. _____ (۱۳۸۶) تسنیم، تفسیر قرآن کریم، ج ۲، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۶. _____ (۱۳۸۶) تفسیر موضوعی قرآن کریم، قرآن در قرآن، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۷. _____ (۱۳۸۷) تسنیم، تفسیر قرآن کریم، ج ۵، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۸. _____ (۱۳۸۷) تسنیم، تفسیر قرآن کریم، ج ۱۴، قم: مرکز نشر اسراء.

۱۹. _____ (۱۳۸۹) تسنیم، تفسیر قرآن کریم، ج ۱۹، قم: مرکز نشر اسراء.
۲۰. _____ (۱۳۹۳) قرآن، میزان شناخت قرآن، قم: مرکز نشر اسراء.
۲۱. _____ (۱۳۹۵)، شکوفایی عقل در پرتو نهضت حسینی، قم: مرکز نشر اسراء
۲۲. _____ (۱۳۹۷)، تفسیر موضوعی قرآن مجید، معرفت شناسی در قرآن، ج ۱۳، قم: مرکز نشر اسراء.
۲۳. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۹۹۰)، الصحاح، تاج اللغه و صحاح العربیه، بیروت: دارالعلم المالیین.
۲۴. داود، قیصری (۱۳۷۰) شرح القیصری، علی فصوص الحکم، با شرح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: شرکت انتشارات علمی.
۲۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲)، مفردات الفاظ القرآن، تحقیق صفوان عدنان داوودی، بیروت، دارالشامیه.
۲۶. رازی، فخرالدین (۱۴۱۱)، المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبیعیات، قم: انتشارات بیدار.
۲۷. رجبی، محمود (۱۳۸۰)، انسان شناسی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۲۸. روحانی، محمود (۱۳۶۶)، المعجم الاحصائی لالفاظ القرآن الکریم، ج ۱، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
۲۹. زبیدی، محمد، محمد بن محمد بن مرتضی الحسینی (۱۴۰۹)، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: دارالهدی.
۳۰. سبحانی، جعفر (۱۴۱۱)، نظریه المعرفه، قم: مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه.
۳۱. سهروردی، شهاب الدین یحیی (۱۳۷۲)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، تصحیح هانری کربن، ج ۱، تهران: انتشارات انجمن فلسفه ایران.
۳۲. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۲۱)، اتقان فی علوم القرآن، بیروت - لبنان: دارالکتاب العربی.
۳۳. شیخ صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن الحسین بن بابویه قمی، (۱۴۲۵)، تصحیح سید هاشم حینی تهرانی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

۳۴. صدر المتألهین، صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۷۸)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، قم: مصطفوی.
۳۵. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۹ق)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۶. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۲)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران: صدرا.
۳۷. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۶)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۳۸. _____ (۱۳۷۵)، نهایه الحکمه. ترجمه و شرح علی شیروانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۹. _____ (۱۳۸۸)، قرآن در اسلام، قم: بوستان کتاب.
۴۰. _____ (۱۳۸۹)، انسان از آغاز تا انجام، به کوشش سید هادی خسرو شاهی، قم: بوستان کتاب.
۴۱. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۰۳ق)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو.
۴۲. طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵)، مجمع البحرین، تحقیق: احمد حسین اشکوری، تهران: مکتبه المرترضویه.
۴۳. طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۵)، اساس الاقتباس، تهران: نشر مرکز.
۴۴. علم‌الهدی، جمیله (۱۳۸۴)، مبانی تربیت اسلامی و برنامه ریزی درسی «براساس فلسفه صدرا»، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
۴۵. عین القضاء همدانی (۱۳۶۰)، رساله یزدان شناخت، مقدمه و تصحیح بهمن کریمی، تهران: اقبال.
۴۶. فیاضی، غلامرضا (۱۳۶۸)، درآمدی بر معرفت‌شناسی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۴۷. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۵ق)، کتاب العین، قم، دارالهجره.
۴۸. فیض کاشانی، ملا محسن (۱۳۷۷)، علم الیقین، قم: انتشارات بیدار.
۴۹. فیومی، احمد بن محمد بن علی المقرئ (۱۴۱۴)، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، قم: مؤسسه دارالهجره.
۵۰. _____ (بی‌تا)، تفسیر الصافی، لبنان: مؤسسه الأعلمی.
۵۱. قاضی‌زاده و دیگران (۱۳۹۴)، مبانی هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی نظام اجتماعی براساس تفسیر المیزان، فصلنامه علمی-پژوهشی، سال پنجم، شماره ۱۸.

۵۲. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۷ق)، اصول کافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۵۳. لاهیجی، عبدالزاق (۱۳۸۳)، شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام، تقدیم و اشراف جعفر سبحانی، قم: مؤسسه الامام الصادق (ع).
۵۴. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۰)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامی.
۵۵. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۷)، پیام قرآن، علم و معرفت، قم: مدرسه امام امیرالمؤمنین (ع).
۵۶. مبلغ، سید محمد حسین (۱۳۷۸)، شناخت در قرآن از نگاه مطهری، مشهد: فصلنامه پژوهش‌های قرآنی، سال پنجم، شماره ۱۷ و ۱۸.
۵۷. مصباح، محمد تقی (۱۳۸۳) آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
۵۸. _____ (۱۳۸۸)، معارف قرآن (۱-۳)، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۵۹. _____ (۱۳۷۶)، قرآن شناسی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۶۰. مصطفوی، حسن (۱۳۶۰)، التحقیق فی کلمات القرآن کریم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۶۱. مطهری، مرتضی (۱۳۶۰)، مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی، تهران: انتشارات صدرا.
۶۲. _____ (۱۳۷۷)، مجموعه آثار، ج ۱۳، تهران: انتشارات صدرا.
۶۳. _____ (۱۳۶۸)، مسئله شناخت، تهران: انتشارات صدرا.
۶۴. _____ (۱۳۸۳)، انسان در قرآن، قم: انتشارات صدرا.
۶۵. معلمی، علی (۱۳۸۶)، پیشینه معرفت‌شناسی اسلام، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۶۶. نجاتی، محمد عثمان (۱۳۶۷)، قرآن و روان شناسی، عباس عرب، مشهد، آستان قدس رضوی.
۶۷. نصر، سید حسین (۱۳۸۳)، آرمان‌ها و واقعیت‌های جهان اسلام، ترجمه شهاب‌الدین عباسی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
۶۸. _____ (۱۳۹۰)، اسلام، علم مسلمانان و فناوری، ترجمه: سید امیر حسین اصغری، تهران: انتشارات اطلاعات.

مضامین قرآنی - روایی در آثار بیدل دهلوی

فوزیه پارسا^۱

ملک محمد فرخزاد^۲

عباسعلی وفایی^۳

چکیده

از زمان ظهور اسلام تا به حال همه شاعرانی که با سخنوری روح خود را پرورش داده‌اند؛ از ابتدا به آیات قرآنی و احادیث و روایات عنایت داشته‌اند و فکر و شعر خود را با این دو نعمت آمیخته‌اند. این اثرپذیری از قرآن و حدیث به نیمه‌های قرن سوم هجری قمری برمی‌گردد هر چند که در هر دوره‌ای تجلی قرآن و حدیث در سروده‌های شاعران متفاوت می‌باشد. وجود شاعران باذوق و همچنین علاقه آنها به قرآن و حدیث خود بستر را برای استفاده بیشتر از این دو مهم فراهم آورد. یکی از سراینده‌گانی که با تأثیر از قرآن و حدیث سخن آرای می‌کرده، بیدل دهلوی است. بیدل توانسته با کاربرد هنرمندانه آیات قرآن، احادیث و روایات، براساس سه مرحله شریعت، طریقت و حقیقت، مسیر سیر و سلوک عرفانی را به نحو احسن ترسیم کند. در این مقاله، تأثیر کلام الهی بر اشعار بیدل بررسی شده است؛ در اشعار وی مضامین و آموزه‌های قرآنی به وفور یافت می‌شود. این اثرپذیری در قالب اثرپذیری واژگانی، گزاره‌ای، گزارشی، تلمیحی، تطبیقی و تصویری است.

واژگان کلیدی

قرآن کریم، تجلی، احادیث، بیدل، اثرپذیری.

۱. دانشجوی دکترای زبان و ادبیات فارسی، دانشکده علوم انسانی، واحد ساوه، دانشگاه آزاد اسلامی، ساوه، ایران.

Email: Foparsa45@gmail.com

۲. گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده علوم انسانی، واحد ساوه، دانشگاه آزاد اسلامی، ساوه، ایران.

Email: mmfzad@yahoo.com

(نویسنده مسئول)

۳. گروه زبان و ادبیات فارسی، استاد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران.

Email: a-a-vafaie@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۸/۵/۴

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۲/۱۰

طرح مسأله

یکی از اختصاصات اصلی متون دوره اسلامی کاربرد آیات الهی و احادیث نبوی در زبان و ادب فارسی است. قبل از دوره اسلامی هم در ادبیات عرب نیز استفاده از آیات و احادیث رواج داشته است. استفاده از آیات و احادیث در متون ادبی به زمان شروع شعر و نثر فارسی و قبل از سبک عراقی مربوط می‌شود. شعر فارسی در طول تاریخ پیوسته تحت تأثیر اصول، فرهنگ و معارف اسلامی و آموزه‌های دینی قرار داشته است. استناد به آیات قرآن، احادیث، روایات و قصص قرآنی از دیرباز در ادبیات ایران مرسوم بوده است. همانگونه که برای اولین بار رودکی با استناد به قرآن، داستان حضرت یوسف را در اشعار خود بیان کرده است. این شیوه بعدها توسط شاعران صوفی و عارف پیشه ادامه می‌یابد. سنایی، عطار، مولوی، سعدی و حافظ کسانی هستند که اشعارشان را با استناد به آیات، اندیشه‌های قرآنی، قصص و روایات تزیین کردند. تأثیرپذیری شاعران از قرآن در دوره عراقی، به یک ویژگی مهم سبکی در آن زمان تبدیل شده بود. (شمیسا، ۱۳۸۲: ۲۰۰) میرزا عبدالقادر بیدل دهلوی از شاعران نازک اندیش و نازک خیال شبه قاره هند و گستره زبان و ادب فارسی است. وی اشعار بلند پایه‌اش را با مفاهیم قرآنی و کلام ملکوتی مزین کرده است. جلوه‌های قرآن و احادیث در اشعار او که به حق تجلی روحیات و افکار اوست؛ چشمگیر است. در واقع همین ویژگی، پژوهشگر را بر آن داشت تا به استخراج، دسته بندی و تحلیل موارد اثرپذیری او از قرآن و حدیث پردازد.

روش تحقیق

در پژوهش حاضر، ابتدا موارد تأثیرپذیری بیدل دهلوی از قرآن کریم و احادیث در اشعار وی استخراج شد و در ادامه، طرح تحقیق بر اساس شیوه ارائه شده در کتاب «تأثیر قرآن و حدیث در شعر فارسی» اثر محمد راستگو به رشته تحریر درآمد. این پژوهش براساس نوع کارکردهای اثرپذیری به صورت زیر طبقه بندی و ارائه شده است: اثرپذیری واژگانی (وام گیری، ترجمه، برآیندسازی)، اثرپذیری گزاره‌ای (اقتباس، حل)، اثرپذیری گزارشی (ترجمه و تفسیر)، اثرپذیری تلمیحی، اثرپذیری تطبیقی و اثرپذیری تصویری. از میان موارد مذکور، اثرپذیری‌هایی که از بسامد بالاتری برخوردار بودند استخراج و دسته بندی و تنظیم شدند.

پیشینه تحقیق

در خصوص تأثیر قرآن و حدیث در زبان و ادب فارسی تا به حال پژوهش‌هایی صورت گرفته است از جمله تحقیقات در این خصوص می‌توان به کتبی چون: تجلی قرآن و حدیث در شعر فارسی از (سید محمد راستگو، ۱۳۸۳) تأثیر قرآن و حدیث در ادبیات فارسی از علی اصغر حلبی، در قلمرو آفتاب (مقدمه‌ای بر تأثیر قرآن و حدیث در ادب پارسی) از علی محمد مؤذنی (۱۳۷۵) و در دلو آفتاب (گفتاری در تأثیر قرآن و حدیث بر ادب فارسی) از حسن جعفری تبار اشاره کرد. علاوه بر این‌ها کتابی که به طور کلی به موضوع این مقاله پرداخته است تجلی قرآن و معارف اسلامی در اشعار بیدل دهلوی است که در سال ۱۳۸۳ توسط ماشاءالله جشنی آرانی به رشته تحریر در آمده است. این اثر از منابعی است که پژوهشگر در تنظیم مقاله از آن بهره جسته است و شامل مطالبی از قبیل: لغات و اصطلاحات قرآنی، تلمیحات قرآنی، تجلی احادیث و روایات اسلامی، تجلی معارف اسلامی و قرآنی می‌باشد. همینطور مقاله‌ای با عنوان تفسیر انفسی قرآن کریم در اشعار بیدل دهلوی از محمد شریفی که جزء مقالات ارائه شده در دومین همایش بین المللی شرق شناسی و مطالعات ایرانی، هند، علیگر در سال ۱۳۹۵ می‌باشد که نویسنده در این مقاله، با هدف شناخت تفسیر انفسی قرآن کریم، و بررسی تأثیر قرآن و روایات امام معصوم (ع) به عنوان انسان کامل در اشعار بیدل و تفسیر انفسی ارائه شده از آن انجام گرفته است.

همچنین در این زمینه در متون مختلف مقالاتی همچون موارد زیر انجام شده است:

- «بررسی تأثیر قرآن و حدیث در دیوان مولانا حسن کاشی آملی» از رحمان ذبیحی.
- «تجلی آیات قرآنی در دیوان حکیم شفایی اصفهانی» از محمد رضا نجاریان.
- «تجلی قرآن کریم در دیوان ادیب الممالک فراهانی» از علی جهانشاهی افشار.
- «تحلیل کارکردهای آیات قرآن در اشعار شاه نعمت الله ولی» از محسن ذوالفقاری.
- «بررسی تأثیر مضامین قرآنی در دیوان شعر ابراهیم گلشنی بردعی» از احمد رضا یلمه‌ها.

بحث و بررسی

در این پژوهش، نگارنده به بررسی انواع اثرپذیری‌ها در اشعار بیدل دهلوی پرداخته است که در طی آن ابیاتی را که شاعر از قرآن، احادیث و روایات بهره گرفته است به عنوان شاهد و مثال ذکر می‌کند. آوردن این شواهد مختصر به جهت محدود بودن عرصه مقاله و پرهیز از تطویل کلام و اطناب ممل است. در زیر به موارد مهم اشاره می‌شود:

۱ - اثرپذیری واژگانی

در این شیوه، شاعر با به کارگیری برخی از واژه‌ها و ترکیبها به طور مستقیم و یا با معنای آن، از قرآن و حدیث بهره‌مند می‌گردد و از این دو، چشمه جوشان و خروشان به نحو احسن مستفید می‌شود و بیگمان این عمل «در باروری و نیروبخشی زبان فارسی و افزایش بار واژگانی آن نیز حقی عظیم و منتی بزرگ دارد. اثرپذیری واژگانی خود به سه شیوه وام‌گیری، ترجمه و برآیندسازی بخش پذیر است.» (راستگو، ۱۳۷۶: ۱۵-۱۶) بیدل از این سه شیوه در اشعار خود استفاده تام و تمام نموده است.

اینک نمونه‌هایی از این شیوه‌ها را که خاستگاه آن قرآن یا حدیث است می‌آوریم:

۱ - ۱. وام‌گیری

در این شیوه، واژه یا ترکیبی قرآنی یا حدیثی با همان ساختار عربی خود، بی هیچ دگرگونی، یا با اندک دگرگونی لفظی یا معنوی بی آنکه ساختار عربی آن آسیبی بیند، به زبان و ادب فارسی راه می‌یابد. (همان: ۱۶) مثلاً در بیت:

ز عرض کف دست دریا گهر یدالله به چشم یقین جلوه گر

(بیدل دهلوی، ۱۳۸۸: ۷۰۶)

ترکیب «یدالله» ترکیبی است قرآنی که با همین ساختار در آیه: «إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (فتح: ۱۰) آمده است. این گونه استفاده از ترکیب قرآنی یا حدیثی را که با همان ساختار عربی خود، بدون دگرگونی و یا با اندک تغییر لفظی به زبان و ادب فارسی راه یافته است، شیوه وام‌گیری نام دارد. مثلاً در بیت:

شهی مرآت «وجه الله» جبینی یدالله در طلسم آستینی

(بیدل دهلوی، ۱۳۸۸: ۴۹۷)

ترکیبات «یدالله» با همان ترکیب قرآنی خود در آیه مذکور و همچنین «وجه الله» در آیه: «أَيْنَمَا تَوَلَّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» (بقره: ۱۱۵) در بیت بیدل نیز جلوه گر است. بیدل دهلوی به مقتضای آیات قرآنی و همچنین کشف و شهود عرفانی حقیقت همه عالم را وجه الهی می-داند او چون دیگر عارفان مسلمان معتقد است که در همه لایه‌های وجودی و اعماق هستی اشیا و مظاهر تا هر کجا رویم و به هر جا که رو آریم جز وجه حق را نمی‌یابیم و این وجه در کُل کاینات ساری و جاری و بر پیشانی هستی حک شده است.

این گونه اثرپذیری (واژگانی به شیوه وام‌گیری) نمونه‌های فراوانی در اشعار بیدل دارد که برخی از آنها را در زیر می‌آوریم.

هوس او ارادت بیچون
نفس او دلیل «کن فیکون»
(بیدل دهلوی، ۱۳۸۸: ۲۹)

در جهان بینی عارفان وحدت وجودی، آفرینش به عنوان یکی از مفاهیم کلیدی دارای نقشی مهم است. کلمه خلقت‌زای خداوند «کُن» دارای معنایی قطعی در هستی یافتن همه هستی‌هاست و چنان که در آثار عرفا مطالعه شود این «واژه» به عنوان اساسی‌ترین مفهوم در وجود شناسی و مکتب تجلی‌یافته‌ترین کاربرد را داشته است که ترکیب قرآنی «کُن فیکون» بدون تغییر و دگرگونی لفظی یا معنوی با همان ساختار عربی که در آیه: «وَ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ» (بقره، ۱۱۷) آمده؛ در بیت مذکور است و نگارنده برخی از ابیات بیدل را که در آن از این کلمه آفرینش (کن) بهره گرفته است در زیر می‌آورد:

و همچنین ابیات:

بسته در عالم ظهور و بطون
نظم اسرار حکم «کن فیکون»
(بیدل دهلوی، ۱۳۸۸: ۱۱۸)

صنعت اقتدار «کن فیکون»
همه را راننده ز اختیار برون
(همان: ۳۰۱)

حکم نقاش قدرت بیچون
حرف صورت نگار «کن فیکون»
(همان: ۳۳۵)

گاهی همین ترکیبات و یا واژگان قرآنی و روایی با اندک دگرگونی لفظی به شعر شاعران پارسی گو و از آن جمله بیدل دهلوی راه یافته است:

«کُن فکان» اصل قدرت سخنش یارب اظهار عجز ما و منش

(همان: ۳۱)

زین مکان تا نکرد ساز ظهور بود آثار «کن فکان» مستور

(همان: ۲۹۴)

معنی ایجاد امر و نهی کلام قدرت آغاز «کن فکان» انجام

(همان: ۳۱۲)

که در اصل «کُن فکان» تغییر یافته «کن فیکون» است.

ای حساب آشنای علم قدیم رقم آرای احسن تقویم

(همان: ۹۲)

ریخت وضع ظهورش از تعظیم رنگ تحقیق احسن تقویم

(بیدل دهلوی، ۱۳۸۸: ۱۱۵)

در همین جا کشید کلک قدیم نقش تحقیق (احسن التقویم)

(همان: ۳۱۲)

لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ: ما انسان را در بهترین ساختار آفریده‌ایم. (تین: ۴)

نقش گل گرچه استعارت از اوست لوح محفوظ هم عبارت از اوست

(بیدل دهلوی، ۱۳۸۸: ۶۹)

لوح محفوظ در این بیت اشاره به ام‌الکتاب دارد که در آیه ۴ سوره زخرف آمده است: «وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ» (فخاری، ۱۳۹۷: ۱) همچنین در سوره رعد، آیه ۱۹ نیز ام‌الکتاب ذکر شده است و بیگمان این اشارت به لسان اهل عرفان است زیرا در آموزه‌های عرفانی «ام‌الکتاب» عبارت از حضرت علمیه حق سبحانه است که صورت و مظهر آن عقل اول است زیرا عقل اول از آن جهت که به نحو اجمال احاطه به همه اشیاء دارد ام‌الکتاب نامند و انسان کامل را نیز از جهت روح و عقلش، کتاب عقلی و ام‌الکتاب

و از جهت قلبش «لوح محفوظ» و از جهت نفسش، کتاب محو و اثبات می‌نامند. (قیصری، ۱۳۷۵: ۲۸)

اینک آثار کاف و نون ازل که ز حرفش دمیده حکم عمل (بیدل دهلوی، ۱۳۸۸: ۳۰۱)

کاف و نون مراتب اسرار میم و نون و انمود آخر کار (همان: ۱۱۰)

ز حرف کُن زند تا قدرتش دم به هم زد چون دو لب، نقش دو عالم (همان: ۴۸۰)

کاف و نون سیر حکم اجمالش فیکون دستگاه اقبالش (همان: ۳۳)

که منظور از کاف و نون، واژه قرآنی «کُن» است که در آیات بسیاری ذکر شده است و اشاره است به آیه: «إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس: ۸۲)

ازو گردن شیشه آرد پدید خط نسخه قرب «حبل الوریث» (بیدل دهلوی، ۱۳۸۸: ۷۹۳)

در خلق که از حقیقت کار غبی است «نحن اقرب» شامل هر شیخ صبی است آثار تقرب کمالات نبی است (بیدل دهلوی، ۱۳۸۹: ۱۶۱)

فطرت‌ها بس که ناتمام و خام است در بزم وصال مژده پیغام است گرجوهر فهم «نحن اقرب» باشد پیداست که نشئه ولایت عام است (همان: ۱۸۳)

اشاره است به: «نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق، ۵۰) این دو رباعی تلمیح دارد به دایره ولایت که پس از ختم نبوت یعنی بعد از حضرت محمد (ص) آغاز می‌شود. در متون عرفانی در این باره نکته‌های زیبا و درخور توجه در قالب رباعی و یا مثنوی بیان شده است که از جمله آن‌ها بیان معنادار عبدالقادر بیدل است که در رباعی مذکور متجلی است.

ای شخص فنا شکست پیمان‌ت بس اثبات کمال، نفی برهانت بس
شایسته فخر (یومنون بالغیب) تصدیق بلا تصور ایمانت بس
(بیدل دهلوی، ۱۳۸۹: ۴۰۴)

اشاره است به آیه: «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ»
(بقره: ۳)

ما خیالات پرده غیبیم گفتگوی کتاب لاریمیم
(بیدل دهلوی، ۱۳۸۸: ۴۷)

ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ (بقره: ۲)

آن بدیع است و باعث و ظاهر مظهر نقش کون تا آخر
(بیدل دهلوی، ۱۳۸۸: ۶۷)

پس بدیع از نقاب بیرون تافت کاین همه آب و رنگ بیرون یافت
(بیدل دهلوی، ۱۳۸۸: ۶۸)

یافت در خود ظهور اسم بدیع موجد وضع هر شریف و وضع
(همان: ۶۸)

اشاره است به آیه: «بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (بقره: ۱۱۷)

سدره المنتهی درین مجلس است آنکه ختم نتایج عملست
(بیدل دهلوی، ۱۳۸۸: ۸۲)

اشاره است به آیه: «عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَاوَىٰ» (نجم: ۱۵-۱۴)

یکی هوش پرداز رمز الست یکی غفلت آرای اوهام و مست
(بیدل دهلوی، ۱۳۸۸: ۷۱۵)

اشاره است به آیه: «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ» (اعراف: ۱۷۲)

بهاری شد از نخل طورش پدید زهر برگش «انی انا الله» شنید

(بیدل دهلوی، ۱۳۸۸: ۷۰۳)

وام گیری از آیات: «فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (قصص: ۲۹-۳۰)

۱-۲. ترجمه

شیوه دیگر اثرپذیری واژگانی یعنی «ترجمه» که گردانیده فارسی یا پارسی شده واژه یا ترکیب قرآنی - حدیثی است. (راستگو، ۱۳۷۶: ۱۷) این شیوه به وفور در شعر بیدل یافت می شود که نمونه هایی از این گونه را در زیر می آوریم:

صبح نازی که از شبش ننگ است تا نفس می زند به این رنگ است

(بیدل دهلوی، ۱۳۸۸: ۴۸)

ساغر عشقی از هوس می زد فال صبحی به هر نفس می زد

(همان: ۱۴۶)

چو صبح این خروش طرب آب و گل نفس می کشد از ره چاک دل

(همان: ۸۵۷)

نفس تا دمد صبح امکان دمید نظر تا دهد آب طوفان دمید

(همان: ۸۲۳)

که در اصل واژه های «صبح» و «نفس» در بیت مزبور پارسی شده آیه: «وَالصُّبْحُ إِذَا تَنَفَّسَ» (تکویر: ۱۸) است.

ترکیب های صبح نفس زد، دم زد، دمید و ... به گمان بسیار الهام گرفته از آیه قرآنی فوق است. (راستگو، ۱۳۷۶: ۲۸)

گر چه در ابیات فوق ترکیباتی قرآنی است لیکن باید توجه نمود که اهل عرفان بیشتر به دنبال تأویل این آیات و کلماتند تا معنای ظاهری آن و بیگمان بیدل نیز نظرش به تأویل است وی چون دیگر عارفان وحدت وجودی معتقد است که این نفس که در صبح ازل دمیده شده است همان «نفس رحمانی» است که مشتمل بر مقام احدیت و واحدیت است. یعنی با این نفس، فیض اقدس و فیض مقدس تعین می یابند. پس فیض اقدس «کمون» این

نَفْس و فیض مقدس «ظهور» آن. بیدل چون سلف صالح خویش ابن عربی این نفس (نفس رحمانی) را واسطه عالم ربوبی و آفرینش می‌داند.

همچنان روشن از ظهور حدید اعتبارات نفع و (بأس شدید) (بیدل دهلوی، ۱۳۸۸: ۳۰۰)

اشاره است به آیه: «وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ» (حدید: ۲۵)

گنج مخفی کنون نمایانست مقصد کاینات عریانست (بیدل دهلوی، ۱۳۸۸: ۸۰)

مبتنی است بر حدیث معروف: «كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِياً فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أُعْرَفَ» (فروزانفر، ۱۳۶۶: ۲۹)

به عقیده عبدالغنی بیدل در نظریات مابعدالطبیعی خویش از وحدت اولیه آغاز کرده و آفرینش را یک تجلی ذات می‌پندارد، نظر به حدیث معروف قدسی: کنت کنزاً ... جمال مطلق خود را در آفرینش متجلی ساخت. (عبدالغنی، ۱۳۵۱: ۲۳۱)

گاو و خراز تکلف آزاد ست بار بر دوش آدم افتاده ست (بیدل دهلوی، ۱۳۸۸: ۱۴۲)

اشاره است به آیه: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (احزاب: ۷۲) به اتفاق جمیع محققان مراد از امانت همان خلافت است که جز انسان که بالقوه غیر کامل و بالفعل کامل است، کسی مستحق و شایسته آن نیست. عارفان کامل و سالکان اصل در کتب نظم و نثر خویش بارها و بارها از این آیه بهره جسته‌اند و آن را تأویل نموده و گفته‌اند که در این امانت اقاویل است برخی آن را اوامر و نواهی و بعضی فرایضی چون صلوات و صیام دانسته‌اند و اما غالب اهل عرفان آن را، عشق و معرفت الهی تأویل نموده‌اند و گفته‌اند که این باری گرانبها و حملی ثمین است که آسمان با رفعت خویش و زمین با بسطت خویش و کوه‌ها و جبال با عظمت و شکوه خویش طاقت آن نداشتند و حمل آن را برتاییدند چنان که حضرت حق جلّ جلاله «آسمان و زمین بیافرید به حکمت آن آفرید تا دلی بیافریند. دنیا را بیافرید تا داند و بهشت را بیافرید تا بینند، آن گه بهشت را به دوستان آرید و

دوستان را به دل آراید و دل را به خود آراید. لَا يَسْغُنِي السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَيَسْغُنِي قَلْبُ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ. (المعانی، ۱۳۶۸: ۳۷۷-۳۷۸) و این اشارت به همان امانت است که بر آسمان‌ها و زمین عرضه شد و از حمل آن سرباز زدند و از عظمت آن ترسیدند. پس در این آیت لطیفی نهفته است که جز اهل دل درنیابند چنان که گفته‌اند: «در نیابد حال پخته هیچ خام.» باری تنها آدم بود که به توفیق الهی قد برافراشت و این بار امانت برداشت و بیگمان هیچ باری قیمتی تر از بار توحید و معرفت و عشق نیست اما در باب «ظلوماً جهولاً» گفته‌اند که: «حمالی که بار گران برگیرد او را احسنت زند اِنَّهٗ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا را چه حکمت؟ آری این ظلوماً جهولاً اینجا مدح است نه ذم، لِأَنَّهٗ حَمَلَهَا بِهَمَّتِهِ لَا بِطَاقَتِهِ. آدم بار به همت برداشت نه به طاقت ...» (همان: ۳۷۹-۳۸۰)

عقل، آن ریشه بهار مثل کز ریاض قدم مید اول

(بیدل دهلوی، ۱۳۸۸: ۱۶۶)

این بیت مبتنی است بر حدیث معروف: «إِنَّ أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلُ» (فروزانفر،

۲۰۲: ۱۳۶۶)

گشته ناموس بی نیازی شان در قباب خیال حق، پنهان

(بیدل دهلوی، ۱۳۸۸: ۴۲۳)

مستفاد است از مضمون حدیث قدسی: «أَوَّلِيَّائِي تَحْتَ قِبَابِي لَأَعْرِفُهُمْ غَيْرِي»

(فروزانفر، ۱۳۶۶: ۵۲)

۲- اثر پذیری گزاره‌ای

نوعی دیگر از اثرپذیری، گزاره‌ای است که خود به دو گونه اقتباس و حل، بخش -

پذیر است:

۲- ۱- اقتباس

اقتباس «در اصل لغت به معنی پرتو نور و فروغ گرفتن است، چنان که پاره‌ای از آتش را بگیرند و با آن آتشی دیگر برافروزند ... و در اصطلاح اهل ادب، آن است که حدیثی یا آیتی از کلام الله مجید یا بیت معروفی را بگیرند و چنان در نظم و نثر بیاورند که معلوم باشد قصد اقتباس است نه سرقت و انتحال ...» (همایی، ۱۳۶۱: ۳۸۳-۳۸۴) سیوطی

نیز آن را تضمین بخشی از قرآن در نظم و نثر بدون گفتن قال الله تعالی و امثال آن دانسته است (سیوطی، بی تا: ۱۴۷/۱)

در اقتباس گوینده عبارت و جمله‌ای را بدون تغییر و دگرگونی یا با اندک تغییری در کلام خود اعم از نثر و یا نظم جای می‌دهد، این گونه بهره‌گیری «با قصد و غرضهای گوناگونی انجام می‌پذیرد: تبرک و تیمن، تبیین و توضیح، تعلیل و توجیه، تشبیه و تمثیل، تحذیر و تحریض، تزیین و تجمیل، استشهاد و استناد، نکته‌پردازی، فضل‌فروشی، هنرنمایی و ...» (راستگو، ۱۳۷۶: ۳۰)

به عنوان نمونه بیدل گزاره‌های قرآنی «يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ» و «يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ» را که اقتباس از آیات «قال رَبِّ اَنِّي يَكُونُ لِي غَلامٌ و قد بَلَغني الكِبَرُ و امرَ اتي عاقِرٌ قال كذا لَكَ اللهُ يَفْعَلُ ما يَشَاءُ» (آل عمران: ۴۰) و «يا أَيُّها الَّذينَ آمَنُوا أوفُوا بالعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ الْأَنْعامِ إِلَّا ما يُتلى عَلَيْكُمْ غَيرَ مُحَلِّي الصَّيدِ و أنتم حُرْمٌ إنَّ اللهُ يَحْكُمُ ما يُرِيدُ» (مائده: ۱) می‌باشد.

با اندکی دگرگونی در مصراع دوم بیت خود به صورتی نغز و پر مغز، زیور سخن خویش ساخته است:

«ظاهر از نشئه قدیر و مرید یفعل ما یشاء و حکم یرید»
(بیدل دهلوی، ۱۳۸۸: ۳۱۲)

هم او بخشی از آیه: «قل هُوَ اللهُ احد» (توحید: ۱) را به شیوه اقتباس از روی نکته‌پردازی و هنرنمایی بس نغز و نیکو، گوشوار این دو بیت خود ساخته:

عقل و حس، مع و بصر، جان و جسد همه عشق است «هو الله احد»
(بیدل دهلوی، ۱۳۸۸: ۲۹)

لب جامها جمله الحمد خوان صراحی همان قل هو الله بیان
(بیدل دهلوی، ۱۳۸۸: ۷۹۳)

واژه «الحمد» اقتباس از: «الحمد لله» است و الحمد لله عبارتی قرآنی است به این معنا که «سپاس مخصوص خداست.» و اشاره به «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» دارد. (حمد: ۲)
او همچنین به قصد تمثیل و استشهاد بخشی از آیه: «اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ و

سَحَرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلُّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بَلْقَاءَ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ» (رعد، ۲) را زینت بخش بیت زیر قرار داده است:

فیض رحمان بر این مکان فرش است شاهدش «استوی علی العرش» است
(بیدل دهلوی، ۱۳۸۸: ۷۶)

نیز تضمین بخشی از آیه: «سَلَامٌ قَوْلًا مِنْ رَبِّ رَحِيمٍ» (یس: ۵۸) به قصد تحریض و تشویق در بیت زیر:

می‌توان یافتن به این تقدیم با خلیق سلوک رب رحیم
(بیدل دهلوی، ۱۳۸۸: ۲۹۱)

همچنان که ذکر شد بیدل در تضمین و اقتباس چون دیگر سخنوران برای نگهداشت وزن و قافیه گاهی بدون آن که ساختار اصلی آیه و روایت را بر هم زند اندکی در آنها دست برده است ولی ناگزیر شده است که بیش از پیش آنها را دگرگون نماید به نحوی که ساختار اصلی از هم پاشیده نشود این گونه دستکاری گوینده را در اصطلاح اهل ادب حل و تحلیل خوانند و البته باید توجه داشت که «در نقل به معنی، نگه داشت ساختار اصلی، معنی ندارد. در هر حال بیگمان این کار گویندگان، حرمت شکنی و کوچک شماری و تحریف و تعدی به قرآن و حدیث نیست» (راستگو، ۱۳۷۶: ۳۵) نمونه‌های دیگر اقتباس عبارت است از:

فیض رحمان بر این مکان فرشت شاهدش (استوی علی العرش) دست
(بیدل دهلوی، ۱۳۸۸: ۷۶)

اقتباس از آیه: «إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ» (اعراف: ۵۴) به قصد استشهاد و استناد.

به غفلت نباید گذشتن ز می که شد «کل شیء من الماء حی»
(بیدل دهلوی، ۱۳۸۸: ۷۸۱)

اقتباس از آیه: «وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ» (انبیاء: ۲۱) به قصد تمثیل و تجمیل.
که فرو ریخت بر دل که و مه معنی (غالب علی امره)

(بیدل دهلوی، ۱۳۸۸: ۳۴)

اقتباس از آیه: «وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (یوسف: ۲۱) به قصد تشویق و تحذیر.

نور مرآت اول و انجم نشئه ذوالجلال و الاکرام
(بیدل دهلوی، ۱۳۸۸: ۱۵۰)

کرد تاریخ او نیاز کرام هدیه ذوالجلال و الاکرام
(همان: ۴۷۴)

اقتباس از آیه: «وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (الرحمن: ۲۷) از روی هنرنمایی و نکته پردازی و شگرف کاری، بس نغز و نیکو ذکر کرده است.

۲-۲- حل (=تحلیل)

برگرداندن آیه یا حدیث است در صورتی که خواننده را به اصل متن راهنمایی کند؛ به تعبیری، تنگنای وزن و قافیه و اشتیاق به اقتباس، گاه گوینده را وامی‌دارد تا برای آذین بندی سخن خود، بیش از پیش آن‌ها را دستکاری کند و چه بسا ساختار اصلی آن‌ها را از هم بپاشاند. (راستگو، ۱۳۷۶: ۳۴)

نمونه‌هایی را که بیدل به طریق حل (تحلیل) از آنها بهره جسته ذکر می‌شود:

آن که نور السماء و الارض است زین مکان بی تکلف عرض است
(بیدل دهلوی، ۱۳۸۸: ۸۷)

که در مصراع اول به دلیل ضرورت وزن عبارت «نورُ السماء و الارض...» دگرگون شده بخشی از این آیه شریفه است:

«اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكُوهِ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ
الزُّجَاجَةُ...» (نور: ۳۵) این آیه شریفه شاهدهی بر نحوه ارتباط حق تعالی و خلق در شکل تجلی دانسته شده است و این تجلی فوق مکان و غیرقابل رؤیت حسی است. (رحیمیان، ۱۳۸۷: ۷۳)

همچنین بیت:

زبان تا به کشف معانی گشود چو موج می احیای موتی نمود
(بیدل دهلوی: ۱۳۸۸: ۷۰۴)

که در مصراع دوم «احیای موتی» دگرگون شده آیه ۴۹ سوره آل عمران: «وَأَحْيِي الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ اللَّهِ...» است که در باره معجزات حضرت عیسی (ع) می‌باشد. شاعر به ضرورت قافیه و وزن این تغییر را ایجاد کرده است. گاهی نیز سخنور در این شیوه گزاره‌ای، آیه قرآنی یا حدیثی را به صورت پراکنده با دگرگونی یا بدون تغییر در سخن خویش می‌آورد مانند:

جوهر «يَفْعَلُونَ» حقیقتشان ناز «مَا يُؤْمَرُونَ» به قوتشان
(همان: ۱۱۸)

که گزارشی پراکنده و پاشان است از آیه: «لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ» (تحريم: ۶) و «يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ» (نحل: ۵۰) و نیز بیت:

همه نازان، چه دانش و چه جنون کُلُّ حِزْبٍ بِمَالِدَىٰ فَرِحُونَ
(بیدل دهلوی، ۱۳۸۸: ۲۷۰)

که مصراع دوم گزارشی است دیگرگون از آیه: «...كُلُّ حِزْبٍ بِمَالِدِيهِمْ فَرِحُونَ» (روم: ۳۲ و مؤمنون: ۵۳)

تا نماید اشاره عینت خم ابروی قباب قوسینت
(بیدل دهلوی، ۱۳۸۸: ۱۴۱)

مصراع دوم برای رعایت وزن و قافیه گزارشی دگرگون از آیه: «فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ» (نجم: ۹) می‌باشد.

۳ - اثرپذیری گزارشی

در این نوع اثرپذیری گزارشی «گوینده مضمون آیه یا حدیثی را به دو شیوه ترجمه یا تفسیر به پارسی گزارش می‌کند، گاه به شیوه نقل قول و با یادکرد نام گوینده و گاه بی آن و از زبان خود.» (راستگو، ۱۳۷۶: ۳۸) و در این شیوه گزاره قرآنی یا روایی بی آن که معنی و مضمونش نقصان پذیرد به پارسی برگردانده می‌شود به عنوان نمونه در مصراع اول ابیات زیر:

تامل رتبه افکار پیدا می کند بیدل به خاموشی نفس ها سوخت مریم تا مسیحا شد

(آرزو، ۱۳۸۱: ۳۰۶)

بیت اشاره دارد به روزه سکوت حضرت مریم در آیه: «فَكُلِّي وَ اَشْرَبِي وَ قِرِي عَيْنًا فَاَمَّا تَرِيْنَ مِنْ الْبَشَرِ اَحَدًا فَقُولِي اِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ اَكْلَمَ الْيَوْمَ اِنْسِيًا» (مریم: ۲۶)

غالباً در این اثرپذیری سخنور ترجمه و یا تفسیر آیه یا حدیث را با شرح و بسط در سخن خویش می آورد تا مقصود خویش را بدان وسیله به خواننده یا شنونده القاء نماید.

از فنا جان نمی توان بردن پس بمیرید پیش از این مردن

(بیدل دهلوی، ۱۳۸۸: ۱۵۲)

ترجمه ایست از حدیث: «مُوتُوا قَبْلَ اَنْ تَمُوتُوا» (فروزانفر، ۱۳۶۶: ۱۱۶) و اثرهای مرگ و فنا که ابوالمعانی در این بیت به کار برده است در مصراع اول همان مرگ و فناپی است که پایان حیات و سرنوشت قهری هر موجود حادث طبیعی است «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهُ» (قصص ۸۸) و «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ» (عنکبوت ۵۷)

اما در مصراع دوم ترجمه‌ای است از حدیثی که عرفا و اهل سیر و سلوک از آن به «موت و فناي ارادی» اصطلاح کرده‌اند که در عین زندگی دنیوی و حیات طبیعی دست می‌دهد.

عارفان کامل و محقق و سالکان واصل و مدقق از موت ارادی به «مرگ تبدیلی» و «فناي عرفانی» و «ولادت ثانی» نیز یاد نموده‌اند.

و مقصود از خودگذشتگی و تسلیم در مقابل اراده و مشیت حق تعالی است؛ به عبارت دیگر از خویش رستن و به حق پیوستن یا از خود مردن و به حیات الهی زنده شدن است و لازمه آن سیر استکمالی و تبدیل خلق و خوی انسانی و متخلق شدن به اخلاق الهی است.

جز تو گُل دری نشد بازش قفس آمد به پیش پروازش

(بیدل دهلوی، ۱۳۸۸: ۱۶۵)

بعد از این ساز حیل‌های دارم از تو گُل و سیله‌ای دارم

(همان: ۱۶۵)

در کوشش زن و توکل گیر به تماشا رو و تغافل گیر

(بیدل دهلوی، ۱۳۸۸: ۱۶۷)

چون تردد ظهور بی رنگی است پس توکل نه خارج آهنگی است
غفلت آن دم که کرد بیکارت از توکل نماند آثارت

(همان: ۱۶۷)

کار کن کار بر توکل پیچ زانکه سرمایه نیست غیر از هیچ

زندگانی که باد در قفس است دستگاه توکل ترا بس است

با وجود شکست دیواری از توکل شناس معماری

عرصه موهوم و بسملت فانی جز توکل میدان پرافشانی

(همان: ۱۶۷)

تخم چندی فشاندنست به خاک پس توکل به فضل ایزد پاک

(همان: ۱۶۹)

آیات فوق اشاره دارد به آیه: «وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ» (طلاق: ۳)

غیری اینجانمی زند پر و بال حق جمیل است و عشقباز جمال

(بیدل دهلوی، ۱۳۸۸: ۹۰)

اشاره دارد به حدیث: «إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ وَيُحِبُّ الْجَمَالَ» (فروزانفر، ۱۳۶۶: ۴۲)

آشیان گر نیامدی یادش دام هم بود راحت آبادش

(بیدل دهلوی، ۱۳۸۸: ۴۴)

ترجمه ایست از حدیث: «حُبُّ الْوَطَنِ مِنَ الْإِيمَانِ» (فروزانفر، ۱۳۶۶: ۹۷)

تابعانش به حکم دین ملوک همه ظالم شعار و فتنه سلوک

(بیدل دهلوی، ۱۳۸۸: ۲۴۹)

اشارت است به مضمون این خبر: «الْأَسُّ عَلَى دِينِ مُلُوكِهِمْ» (فروزانفر، ۱۳۶۶: ۲۸)

در بیت های فوق اثرپذیری گزارشی از نوع ترجمه کاملاً مشهود است.

- تو حق می‌جویی و از خویش غافل
زهی بی‌تخمی و امید حاصل
(بیدل دهلوی، ۱۳۸۸: ۶۲۰)
- به عین قرب محروم از حضوری
مباش از جست و جوی خویش نومید
به کنه خویش تا نتوان رسیدن
در آن وادی که طالب نیست معلوم
(همان: ۶۲۰)
- و گر اسرار خود فهمیده باشی
تعین، نقش ذاتی دیده باشی
(بیدل دهلوی، ۱۳۸۸: ۶۲۰)
- عبث محو اندیشه مبهمی
به خود گرسی صاحب عالمی
(همان: ۸۶۸)
- برون از خود ای غافل از خود مران
خدا را دمی خویش را خویش دان
(همان: ۸۶۸)
- مکن صید غیر از کمینگاه خویش
در آن گوش تا گردی آگاه
خویش
(همان: ۸۶۹)
- در این ابیات بیدل به شیوه تفسیر حدیث: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» (فروزانفر، ۱۳۶۶: ۱۶۷) را مایه و مضمون شعر خویش قرار داده و با شرح و بسط در سخن خویش آورده است که در اصل همان اثرپذیری گزارشی است و نیز اشاره دارد به حدیث: «عَرَفْتُ رَبِّي بَرِّي وَ كَوْلَا فَضْلُ رَبِّي مَا عَرَفْتُ رَبِّي» (جشنی آرانی، ۱۳۸۳: ۱۲۹)
- در این شیشه و جام یک باده است
دو پیکر ز یک جان نشان داده است
(بیدل دهلوی، ۱۳۸۸: ۷۱۲)
- اشاره است به حدیث نبوی: «يَا عَلِيُّ لِحْمِكَ لِحْمِي وَ دَمُكَ دَمِي» (جشنی آرانی، ۱۳۸۳: ۱۳۱)
- شد اشارت ز حضرت ستار
که ادب محرمی است لب بفشار
(بیدل دهلوی، ۱۳۸۸: ۴۵۸)

از حدیث پیمبر انکارت کرد با این ادب خبرداریت

(همان: ۴۵۸)

لب اظهار و امکان زنهار پاس اسرار عبرت خود دار

(همان: ۴۵۸)

این ابیات ترجمه‌ای است از حدیث: «مَنْ عَرَفَ اللَّهَ كَلَّ لِسَانُهُ» (فروزانفر، ۱۳۶۶: ۶۷)

۴- اثرپذیری تلمیحی

یکی دیگر از گونه‌های اثرپذیری از قرآن و حدیث که به وفور در اشعار عبدالقادر بیدل دهلوی یافت می‌شود اثرپذیری تلمیحی است که در اصطلاح شیوه‌ای از سخنوری است که سخنور سخن خویش را بر پایه نکتته‌ای قرآنی یا روایی بنا می‌نهد «اما به عمد آن را با نشانه و اشاره‌ای همراه می‌سازد و به این گونه خواننده اهل و آشنا را به آنچه خود بدان نظر داشته، راه می‌نماید و چه بسا خواننده ناآشنا را به کندوکاو و پرس و جو وامی‌دارد.» (راستگو، ۱۳۷۶: ۵۲) تلمیح آرایه‌ای است که سخنور به یاری آن می‌تواند، بافت معنایی سروده را ژرفا و گرانمایگی بخشد و دریایی از اندیشه‌ها را در کوزه تنگ فروریزد. (کزازی، ۱۳۷۳: ۱۱۰) باید توجه داشت که «شاعران این دوره از میان همه صنایع ادبی به تلمیح توجه بیشتری دارند که نقش برجسته‌ای در مضمون سازی ایفا می‌کند اما این شاعران از تلمیحات غریب و نادر استفاده نمی‌کنند؛ بلکه بیشتر تلمیحات ساده و رایج را مد نظر دارند.» (شمیسا، ۱۳۸۲: ۲۹۹)

اگرچه در کتب بدیعی تعاریف یکسانی برای این آرایه ذکر نشده اما وجه اشتراک همه این تعاریف در کتب متفاوت بدیعی، اشاره کردن به قصه یا داستانی است. (وحیدیان کامیار، ۱۳۷۹: ۷۶؛ گرگانی، ۱۳۷۷: ۱۶۷؛ تقوی، ۱۳۶۳: ۲۵۹) و اما در باره تفاوت آن با اقتباس اهل ادب نوشته‌اند که: «گاهی مابین تلمیح و اقتباس، اشتباه می‌شود، برای رفع اشتباه این توضیح را می‌افزاییم که: تلمیح آن است که در ضمن کلام، اشارتی لطیف به آیه قرآن یا حدیث و مثل سایر یا داستان و شعری معروف کرده، و عین آن را نیآورده باشند، اما در اقتباس شرط است که عین عبارت مورد نظر یا قسمتی از آن را که حاکی و دلیل بر تمام جمله اقتباس شده باشد، بیاورند.» (همایی، ۱۳۶۱: ۳۸۶) داستان پیراهن یوسف و رایحه آن یکی از مضامینی است که غالب شاعران پارسی‌گوی بدان توجه داشته‌اند. بیدل دهلوی نیز

به طور مکرر به این قصه قرآنی اشارت دارد:

سینه گر بر گل و سمن مالد بوی یوسف ز پیرهن بالبد

(بیدل دهلوی، ۱۳۸۸: ۱۵۶)

شامه را بی حجاب فهمیدن یوسف از بوی پیرهن دیدن

(همان: ۳۱۳)

کسی کاشوب حسن ما و من دید همان یوسف ز بوی پیرهن دید

(همان: ۶۷۲)

ز پیراهن یوسف حسن مست به بوی خمار تماشا شکست

(همان: ۶۹۷)

ندانم چه یوسف در این گلشن است که هر سو روی بوی پیراهن است

گل از خاک اگر دامنی می کشد همان بوی پیراهنی می کشد

گر از رمز بو برده ای دم مزن که یوسف همان بوست در پیرهن

(همان، ۷۶۵-۷۶۶)

بیدل ابیات فوق را بر پایه آیه: «وَلَمَّا فَصَلَتِ الْعِيرُ قَالَ أَبُوهُمْ إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ

يُوسُفَ» (یوسف: ۹۴) بنا نهاده و با آوردن عبارت «بوی پیرهن» هم نشان داده که خود

چشمزدی به آیه داشته هم آن را پیش چشم خواننده آشنا آورده و هم خواننده نا آشنا را به

تکاپو واداشته است. نمونه‌های دیگر از اشعار بیدل:

بود وصف مستان ظلوم و جهول که کردند سر جوش مستان قبول

(بیدل دهلوی، ۱۳۸۸: ۶۹۱)

ز بس جام اندیشه اش رنگ زد ظلوم و جهولی بر آهنگ زد

(همان: ۶۹۰)

هر کس نه پی ردّ و قبول افتادست فارغ ز ظلوم و ز جهول افتادست

وحش و طیر جهان همه با اویند غیر انسان که پر فضول افتادست

(بیدل دهلوی، ۱۳۸۹: ۲۱۲)

تلمیح و اشاره است به اعراض و سرتافتن آسمانها و زمین و کوهها و بیمناک شدن از حمل امانت الهی و پذیرفتن و برداشتن آن به وسیله انسان به خاطر عشق و مستی که در قرآن از آن تعبیر به «ظلوماً جهولاً» شده است و بیدل با ذکر این دو واژه «ظلوم و جهول» بدین آیت اشاره نموده است: «أَنَا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (احزاب، ۷۲)

و نیز بیت:

ز برق حُسن یوسف خیز موجش ز آسودن به پستی رفته او جش

(بیدل دهلوی، ۱۳۸۸: ۵۹۱)

که تلمیحی است به حُسن و زیبایی یوسف بر پایه روایتی از پیامبر (ص) که فرمودند:

«أُعْطِيَ يُوسُفُ شَطْرَ الْحُسْنِ وَالنَّصْفُ الْآخِرُ سَائِرُ النَّاسِ» (جشنی آرائی، ۱۳۸۳: ۱۲۸)

نمونه دیگر بیت:

«كنت كنزاً» شنیده‌ای اما نیستی بر حقیقتش بینا

(بیدل دهلوی، ۱۳۸۸: ۳۰۰)

«كنت كنزاً» این زمان معاینه گیر گوش گوهر هجوم آینه گیر

(همان: ۸۰)

از نظر عرفا جهان غیب و شهود، آئینه خداوند سبحان است. آئینه بودن عالم از دو جهت است یکی از آن جهت که خدا خود را در آن می‌بیند دیگر از آن جهت که انسان، خدا را از آن می‌یابد قرآن کریم بدین اعتبار عالم را «آیه» معرفی می‌کند که هر نشانه‌ای بیانگر صاحب نشان می‌باشد اما عارفانی چون بیدل بیشتر جهت اول را می‌پذیرند و آن را علت اصلی آفرینش می‌دانند یکی از ادله عرفا به حدیث قدسی معروف «كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أُعْرَفَ» (فروزانفر، ۱۳۶۶: ۲۹) می‌باشد که به استناد به آن علت آفرینش را حُبّ الهی معرفی می‌کنند و غرض و هدف از آن را تجلّی حق می‌دانند بنابراین هدف از خلقت، آئینه ساختن و جلوه کردن در آن و رؤیت خویش است. ابوالمعانی با توجه به این که حُبّ خدا به خدا و علاقه ذات به ذات را باعث خلقت و از اسرار ازلی می‌داند.

مه از شوق انگشت او شد ز دست به موج می‌اش جام گردون شکست

(بیدل دهلوی، ۱۳۸۸: ۷۰۷)

تلمیح دارد به آیه: «إِقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَ انشَقَّ الْقَمَرُ» (قمر: ۱) بیدل در این بیت به معجزه شق القمر (شکافتن ماه) اشارت دارد «در تفاسیر چنین بیان می‌کنند: شی ابوجهل و یک نفر یهودی به خدمت حضرت رسول اکرم (ص) رسیدند (شب چهاردهم ماه) ابوجهل به پیشنهاد یهودی از پیغمبر اسلام (ص) خواست که ماه را به دو نیم کند و اگر عاجز ماند، او را با شمشیر بکشد، ان حضرت دعا فرمودند و با انگشت اشاره به ماه کردند و ماه را به دو نیمه ساختند و مجدداً طبق خواسته ابوجهل با اشاره دیگر آن دو نیمه را به هم پیوستند. مرد یهودی با دیدن این معجزه ایمان آورد اما ابوجهل علاوه بر اینکه ایمان نیاورد گفت پیغمبر ساحر ماهر است و شکافتن ماه نیز سحر است. کفار قریش باری همداستان شدند و از اسلام سرپیچی کردند.» (رنجبر، ۱۳۵۵: ۸۹)

ز دیر مغان «لن ترانی» شنید که هر کام نتواند این می‌چشید

(بیدل دهلوی، ۱۳۸۸: ۷۲۰)

تلمیح است به آیه: «قَالَ رَبِّ ارْنِي أَنْظُرَ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي» (اعراف: ۱۴۳)

این زمان آن عمارت سنگین بیستونی است غیرت شیرین

(بیدل دهلوی، ۱۳۸۸: ۳۹۹)

به متانت شکوه «سَبَّحْ شَدَادُ» به بلندی چو فترت استاد

(همان: ۳۹۹)

در بیت کلمات «سَبَّحْ شَدَادُ» با توجه به [شکوه و بلندی و متانت] تلمیحی است به آیه:»

«وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شَدَادًا» (نبا: ۱۲)

در این جا، سگان، سخت دیوانه اند در اندیشه جیفه، پروانه اند

(بیدل دهلوی، ۱۳۸۸: ۹۵۷)

به جز فیل، در عالم خوک و خر دگر، جیفه ای نیست، بالیده تر

(بیدل دهلوی، ۱۳۸۸: ۹۵۷)

سگی را، که این جیفه، حاصل شود بزرگ سگان مزابل شود

(بیدل دهلوی، ۱۳۸۸: ۹۵۸)

گرفتم دو روزی، در این جیفه زار جو آماس، بر جیفه، گشتی سوار

(همان: ۹۵۸)

اشاره دارد به حدیث: «الذُّبْيَا جِيفَةٌ وَ طَلَّابُهَا كِلَابٌ» (فروزانفر، ۱۳۶۶: ۲۱۶)

۵- اثرپذیری تطبیقی

در این شیوه «نه چاره جویی است و نه ژرف کاوی و باطن پژوهی، بلکه گونه‌ای نکته پردازی و ذوق انگیزی است برای پیوند دادن دو چیز و تطبیق یکی از آنها بر دیگری؛ دو چیزی که به ظاهر با هم پیوندی ندارند، نظیر پیوندهای تشبیهی و تمثیلی که میان دو چیز برقرار می‌شود، از این روی می‌توان تشبیه و تمثیلهایی را که مشبه به آنها قرآنی و یا حدیثی است نیز اثرپذیری تطبیقی خواند، همان گونه که اثرپذیری تصویری...» (راستگو، ۱۳۷۶: ۶۰)

نمونه‌ای از تطبیق را در این بیت‌های بیدل می‌توان مشاهده کرد:

اقترب هم کنار طاعت او لی مع الله حضور و غیبت او

(بیدل دهلوی، ۱۳۸۸: ۳۰)

ابوالمعانی در بیت مذکور حضور و غیبت را به «لی مع الله» بر پایه حدیث «لِي مَعَ اللَّهِ وَقْتُ لَا يَسْعُنِي فِيهِ مَلِكٌ مُقَرَّبٌ وَلَا نَبِيٌّ مُرْسَلٌ» (فروزانفر، ۱۳۶۶: ۳۹) تطبیق کرده است. بیدل با توجه به اینکه حال، دایمی نیست و هر وصال مستلزم فراقی و در کنار هر گل خاری است لذا از این حدیث بهره گرفته است؛ زیرا که به موجب «لِي مَعَ اللَّهِ وَقْتُ...» تعیین شخصی محمدی (ص) در پرتو نور تجلی احدی، فانی و مستهلک شده و ظلمت هستی عاشق به نور وجود معشوق مبدل گشته و غیریت و اثنییت از مابین مرتفع است. (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۲۷۸) لذا ابوالمعانی در بکاربردن این روایت «فنا»، «بقا» و با واژه‌هایی دیگر، که آن را در مصراع ذکر نموده «حضور» و «غیبت» را که از خودی فانی شدن و به حق باقی گشتن است در نظر داشته است زیرا در این مقام، که نهایت سیر کُمل است قطره به دریا می‌پیوندد و از قطره بودن خویش می‌رهد. پس با طاعت و بندگی «قرب» حاصل می‌شود و با قرب،

دویی از میان برمی‌خیزد زیرا که در این جایگاه حلول و اتحاد محال و دویی عین ضلال و گمراهی است بدین سبب که هیچ تعینی را در آن حضرت گنجایی نیست.
هم او در بیت:

برافتد اگر پرده از روی کار رخم نیست جز «کنت کنزاً» آشکار

(بیدل دهلوی، ۱۳۸۸: ۷۹۳)

با بهره‌گیری از حدیث قدسی: «كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أَعْرَفَ فَخَلَقْتَ الْخَلْقَ لِكَيْ أَعْرَفَ» (فروزانفر، ۱۳۶۶: ۲۹) رخسار خویش را به «گنج مخفی» تشبیه و تطبیق نموده است و به عبارتی دیگر مشبه به چیزی جز «کنت کنزاً...» نیست.

۶- اثرپذیری تصویری

در این شیوه شاعر برای آذین بندی سخن خویش از آیات و روایات بهره می‌جوید بدین طریق که نکته‌ای قرآنی یا روایی را «مشبه به» یا «مشبه» تشبیه و تمثیل خود قرار می‌دهد «بنابراین در اثرپذیری تصویری شاعر، تشبیه، استعاره یا مجازی را که در آیه یا حدیثی آمده مستقیم یا غیر مستقیم در همان حال و هوا یا در حال و هوایی دیگر باز می‌سراید و یا سخن خویش را بر محور و مدار آن تصویر، چرخ می‌دهد و پی می‌ریزد.» (راستگو، ۱۳۷۶: ۶۱)

که برای نمونه به رباعی زیر بسنده می‌کنیم:

پس به هر رنگ تشنه خللیم هر کجایم طعمه اجلیم

(بیدل دهلوی، ۱۳۸۸: ۲۳۸)

ابوالمعانی در تصویر «هر کجایم طعمه اجلیم» اجل و مرگ را به درنده‌ای تشبیه کرده است که خواه ناخواه ما طعمه او هستیم؛ یعنی گزیری و گریزی از مرگ نیست و بیگمان این تصویر برگرفته از آیه: «أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكْكُمْ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مَشِيدَةٍ» (نساء: ۷۸)

و نیز بیت:

ساز بزم نشاط، رشته گسیخت نوحه «رَبَّنَا ظَلَمْنَا» ریخت

(بیدل دهلوی، ۱۳۸۸: ۲۱۸)

که شاعر بخشی از آیه: «رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (اعراف: ۲۳) را مشبه، نوحه قرار داده، و از تشبیه مطلق که در نظم و نثر فارسی بسیار متداول است؛ بهره جسته است.

او با استفاده از همین ترکیب قرآنی تصاویری بس بدیع و زیبا در اشعار خود ترسیم نموده است:

گر بیکاریت جهد و گر آزرَم است تمهید عرق ریزی شخص شرم است
مجبور آنجا که اختیار اندیشه هنگامه «ربنا ظلمنا» گرم است
(بیدل دهلوی، ۱۳۸۹: ۱۹۲)

چيست باعث؟ حقيقت ساری موج در جوی «کن فکان» جاری
(همان: ۶۹)

«کن فکان» را بر اساس اثرپذیری واژگانی از نوع «وام گیری» دگرگون شده «کن فیکون» در آیه: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس: ۸۲) می‌باشد در تصویرسازی خود مشبه، جوی قرار داده است.

بیدل با بهره‌گیری از این ترکیب قرآنی به وفور در اشعارش نکته پردازی نموده و تصویرگری‌ها کرده است مثلاً از این دست است: «خروشِ کن فیکون» در بیت:

نفس از حرف بی نشان مضمون کوس قدرت، خروش «کن فیکون»
(بیدل دهلوی، ۱۳۸۸: ۳۱۲)

خروش «کن فیکون» استعارهٔ مکنیه یا بالکنایه است زیرا «کن فیکون» در ذهن شاعر به «پهلوانی» تشبیه شده که در بیت مذکور محذوف است و اما خروش که از لوازم آن است ذکر شده است.

ابوالمعانی همچنين با وام گرفتن واژه «بیت: خانه» که در قرآن به صورت‌های گوناگون: «بیت الحرام»، «بیت العتیق»، «بیت المعمور» و ... آمده و نظر به خانهٔ کعبه داشته است تصویرسازی نموده است و این شیوه یعنی بهره‌گیری شاعر از پاره‌ای از واژه‌ها و ترکیب‌های واژگانی قرآنی و روایی را که در بین اهل ادب به «تجلی واژگانی مستقیم» مشهور است به کار برده است. (دانشگاه آزاد اسلامی آبادان، ۱۳۸۸: ۲۳۰) در ابیات زیر:

ای تشنه طلب ز دُرد و صافم مگذر غافل ز طریق اختلافم مگذر
هر چند به چشم تو نیایم جز دیر من بیت اللهم از طوافم مگذر
(بیدل دهلوی، ۱۳۸۹: ۳۷۸)

از ترکیب «بیت الله» به عنوان مشبه به استفاده نموده و خود را بدان تشبیه نموده است در این تصویر با توجه به واژگان «بیت» و «طواف» شاعر علاوه بر این که به آداب حج اشارت فرموده است «وَلِيَطُوفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ» (حج: ۲۹) یاد آور نکته‌ای عرفانی، در باره مقام انسان نیز شده است زیرا که او نگرش‌های عرفانی، فلسفی خود را که از زوایای گوناگون فکری اش چاشنی می‌گیرد در جمله‌های مثنوی و منظوم خویش منعکس می‌نماید از دیدگاه او انسان، مرکز عالم خلقت و شایسته طواف است زیرا که او بر این باور است که «آدم تجلی ادراک است و آینه فهم لولاک» (آرزو، ۱۳۸۱: ۱۵۸) بنابراین:
«از طواف خانه، گر مقصود صاحب خانه نیست

سر به دیواری زیند و کعبه‌ها ویران کنید

مدعا این است کای بی دانشان جهل کیش

دیده بگشائید و طوف حضرت انسان کنید.»

(همان: ۱۶۲)

ابوالمعانی با بهره‌گیری از همین اثرپذیری در اشعار زیر:

اولین نشئه ظهور اینجاست ابجد در سگاه نور اینجاست
(بیدل دهلوی، ۱۳۸۸: ۳۰۰)

... می‌کند آنچه در خیال تو گرد این زمان بایدت تماشا کرد
... «کنت کنزاً» شنیده‌ای اما نیستی بر حقیقتش بینا
آن نوا آشکار ازین ساز است در «أحببت» زین مکان باز است
(همان: ۳۰۰)

حدیث: «كُنْتُ كَنْزاً...» (فروزانفر، ۱۳۶۶: ۲۹) را مد نظر داشته و بخشی از آن یعنی «أحببت» را به بارگاهی رفیع تشبیه نموده است که دروازه و بابش ره گشای ما به عالم ظهور و ایجاد است. این گونه تصویرسازی که در آن مشبه به محذوف است و فقط لوازم آن

مذکور، در علوم بلاغی استعاره بالکنایه یا مکنیه نامیده شده است.

همچنین است رباعی:

ای هر دو جهان دمیده آب و گلت
جمع الجمعی شنیده‌ای؟ غوری کن
پیدا و نهان، متصل و منفعلت
آن نیست مگر نسخه اسرار دلت
(بیدل دهلوی، ۱۳۸۹: ۱۰۵)

«آب و گل» تصویری است که بیدل در این بیتها از «انسان» با توجه به خلقت آغازین آن به دست داده و برگرفته است از آیه شریفه: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ» (مؤمنون: ۱۲) و نیز تصویر «تراب» در بیت:

خروش خلافت دمید از تراب
گلی آمد از پرده بر روی آب
(بیدل دهلوی، ۱۳۸۸: ۶۹۰)

که استعاره از حضرت آدم و مقام خلیفه الهی اوست که ناظر است بر آیه: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ...» (آل عمران: ۳) و نیز آیه: «إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (آل عمران: ۵۹) و همچنین آیات: «... فَأَنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ...» (حج: ۵) و «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ...» (روم: ۲۱) و از این گونه تصاویر یعنی از آیه و یا حدیث و مایه و مضمون آنها، مشبه و مشبه به و استعاره و تمثیل ساختن در اشعار بیدل فراوان یافت می‌شود که به چند مورد دیگر از این گونه اثرپذیری تصویری می‌پردازیم نمونه را در ابیات زیر:

دنیا زهت سرای استغنا نیست
بر اهل همم در قبولش وا نیست
(بیدل دهلوی، ۱۳۸۹: ۱۶۳)

سرتاسر این جیفه ستان گردیدم
جز کرکس و زاغ هیچکس نیست
(همان ۱۶۳)

مرغ لاهوتی چه محبوس طبایع مانده‌ای
شاهباز قدسی و بر جیفه‌ای مایل چرا
(بیدل دهلوی، ۱۳۹۲، ج ۱: ۱۶۱)

«جیفه» تصویری است که بیدل در این بیتها از دنیا به دست داده و بسیار نزدیک به تصویری است که در سخنان (پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله) آمده است: «الْذُّيَا جِيفَةٌ وَ

طَّلَبُهَا كِتَابٌ» (فروزانفر، ۱۳۶۶: ۲۱۶) بیدل همچنین در تصویرسازی‌های خود که در برخی از عارفان شاعر، بی بدیل است با تسلطی که به قرآن و روایات دارد از ترکیبات و واژگان آنها به نحو احسن بهره برداری می‌کند آن گونه که در بیت آغازین از بیت‌های زیر، ترکیب «مازاغ» را که بخشی از آیه: «مَازَاغَ الْبَصَرُ وَ مَاطَغَى» (نجم: ۱۷) است را مشابه «صهبا» قرار داده و با آن تصویر پردازی نموده است:

ز صهبای «مازاغ» شد مستی‌اش عیان شد حق از نشئه هستی‌اش

(بیدل دهلوی: ۱۳۸۸: ۷۰۵)

به آن نشئه موج می‌اش پیش رفت که در جلوه‌اش نشئه از خویش رفت

(همان: ۷۰۵)

او نیز در بیت:

مه از شوق انگشت او شد ز دست به موج می‌اش جام گردون شکست

(همان: ۷۰۷)

با استعاره مکنیه تصویرسازی نموده و «انشقاق قمر» و شکافتن ماه را به انسانی تشبیه نموده که از شوق سر انگشتان رسول اعظم (ص) از خود بیخود شده و از یکدیگر گسسته است و تصویری زیبا از آیه: «اِقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَ اَنْشَقَّ الْقَمَرُ ...» (قمر: ۱) ترسیم نموده است. او همچنین با الهام از آیه: «... وَ لَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَ كَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ اَرْنِي الْيَكْنَ قَالَ لَنْ تَرَانِي ...» (اعراف: ۱۴۳) در بیت زیر:

بگذر ز مقامات خیالات فضولی داغ «ارنی» جز به سر طور نباشد

(آرزو، ۱۳۸۱: ۳۲۴)

با خامه خیال، تصویری زیبا بر لوح سخن نگاشته و در این نگاره پردازی «طور» را در ذهن و خیال خود به انسانی تشبیه نموده است که داغی بر سر دارد و این داغ چیزی جز لفظ «ارنی» نیست. بیگمان این گونه تصویرپردازیها و سیما سازیها که بر محور و مدار قرآن و روایات می‌گردد حاکی از دانش و آگاهی گوینده به این کتاب آسمانی و ترجمان آن است.

نتیجه گیری

بیدل دهلوی یکی از شاعران و عارفانی است که اشعار زیبایش از قرآن و معارف دینی نشأت گرفته است. آشنایی کامل

وی با آیات قرآنی، احادیث و روایات باعث شده است که کلام وی سرشار از شیوه‌های مختلفی چون ترجمه، اقتباس، حل، تلمیح، تأویل و ... از آیات قرآنی شود. بنابراین واژه‌های قرآنی موجود در اشعار بیدل را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد. گروهی از این واژه‌ها به شکل عربی و اصل قرآنی آنها و گروهی دیگر به صورت ترجمه فارسی به کار رفته‌اند.

کاربرد آیات قرآن و احادیث و روایات دینی، کارکردهای فراوانی در اشعار بیدل دهلوی دارد که مهمترین آنها عبارتند از: اثرپذیری واژگانی، گزاره‌ای، گزارشی، تلمیحی، تطبیقی و تصویری. به طور کلی با توجه به اشراف بیدل به قرآن و احادیث به صورت مستقیم و یا غیر مستقیم از آنها بهره برداری کرده است و شیوه‌های مختلف اثرپذیری را در اشعار خود اعمال نموده که این مسأله به جذابیت فراوان اشعار وی افزوده است.

فهرست منابع

کتاب‌ها

۱. قرآن کریم
۲. آرزو، عبدالغفور (۱۳۷۸)، بو طبقای بیدل، چاپ اول، مشهد: انتشارات ترانه.
۳. ---، --- (۱۳۸۱)، خوشه‌هایی از جهان بینی بیدل، چاپ اول، مشهد: انتشارات ترانه.
۴. المعانی، شهاب الدین ابوالقاسم احمد بن ابی المظفر منصور، (۱۳۶۸)، روح الارواح فی شرح اسماء الملک الفتحاح، به تصحیح و توضیح نجیب مایل هروی، چاپ اول، چاپخانه شرکت انتشارات علمی و فرهنگی وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۵. بیدل دهلوی، عبدالقادر (۱۳۸۸)، شعله آواز (مثنوی های بیدل دهلوی)، تصحیح اکبر بهداروند، چاپ اول، تهران: مؤسسه انتشارات نگاه.
۶. ---، --- (۱۳۸۹)، رباعیات، تصحیح و مقدمه اکبر بهداروند، چاپ دوم، تهران: مؤسسه انتشارات نگاه.
۷. ---، --- (۱۳۹۲)، دیوان بیدل دهلوی (غزلیات)، تصحیح اکبر بهداروند، چاپ سوم، تهران: مؤسسه انتشارات نگاه.
۸. تقوی، نصرالله (۱۳۶۳)، هنجار گفتار، اصفهان: فرهنگسرای اصفهان.
۹. جشنی آرانی، ماشاءالله (۱۳۸۳)، تجلی قرآن و معارف اسلامی در اشعار بیدل دهلوی، چاپ اول، تهران: نشر هستی نما.
۱۰. راستگو، سید محمد (۱۳۷۶)، تجلی قرآن و حدیث در شعر فارسی، تهران: انتشارات سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
۱۱. رحیمیان، سعید، (۱۳۸۷)، آفرینش از منظر عرفان، قم، بوستان کتاب.
۱۲. رنجبر، احمد، (۱۳۵۵)، گزیده اشعار ادیب الممالک فراهانی، تهران، انتشارات زوار.
۱۳. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن (بی تا)، الاتقان فی علوم القرآن، بیروت: دارالمعرفه.
۱۴. شمیسا، سیروس (۱۳۸۲)، سبک شناسی شعر، تهران، نشر میترا.
۱۵. عبدالغنی، (۱۳۵۱)، احوال و آثار میرزا عبدالقادر بیدل، ترجمه میر محمد آصف انصاری، کابل، دانشکده ادبیات و علوم بشری کابل.
۱۶. فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۶۶)، احادیث مثنوی، چاپ چهارم، تهران: چاپ خانه سپهر

۱۷. قیصری، داود بن محمود، (۱۳۷۵)، مقدمه شرح فصوص الحکم، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
۱۸. کزازی، میرجلال الدین (۱۳۷۳)، زیباشناسی سخن پارسی، چاپ اول، تهران: مرکز.
۱۹. گرگانی، حاج محمدحسین (۱۳۷۷)، ابداع البدایع، به اهتمام حسین جعفری، تبریز: احرار.
۲۰. لاهیجی، شمس الدین، (۱۳۸۳)، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، چاپ پنجم، چاپ خاشع، انتشارات زوار.
۲۱. وحیدیان کامیار، تقی (۱۳۷۹)، بدیع از منظر زیباشناسی، تهران: دوستان.
۲۲. همایی، جلال الدین (۱۳۶۱)، فنون بلاغت و صناعات ادبی، چاپ دوم، تهران: انتشارات توس.

مقالات

۲۳. فخاری، علی رضا (۱۳۹۷)، «معناشناسی لوح محفوظ در قرآن»، فصلنامه علمی پژوهشی معرفت شناسی و حوزه‌های مرتبط، دوره ۱۹، شماره ۷۳، ص ۴۶-۵
۲۴. دانشگاه آزاد اسلامی واحد آبادان (۱۳۸۸)، همایش نقش قرآن در شکوفایی شعر و ادب، مجموعه مقالات، چاپ اول.

صفحات ۹۶ - ۷۵

هم آوایی حکمت متعالیه و قرآن در انگاره همسانی وجود و ادراک

علی محمد جعفری نژاد^۱

چکیده

تجلی آموزه های قرآنی در رهیافت های فلسفی از یک سو، و تبیین معارف قرآنی از طریق تحلیل های فلسفی از دیگر سو، گویای پیوندی ژرف میان معارف وحیانی و اندیشه های فلسفی در حکمت صدرایی است. از جمله مسائلی که هم نوایی فلسفه صدرایی با آموزه های قرآنی را آشکار می سازد، دیدگاه ملاصدرا در همسانی وجود و ادراک است. نگاهی به تحلیل های فلسفی ملاصدرا در این مسئله و نقد و بررسی سازگاری آن با آموزه های قرآنی موضوع مقاله حاضر را تشکیل می دهد.

واژگان کلیدی

وجود، ادراک، حکمت متعالیه، حقیقت، مجاز.

۱. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه تفرش، تفرش، ایران.

طرح مسأله

حکمت متعالیه در رهیافت‌های فلسفی خود متأثر از متون دینی به عنوان منبع معرفتی است زیرا براساس تحلیل‌های عقلی، دین را بیان‌گر واقعیت می‌داند. واقعیتی که عقل فلسفی آهنگ رسیدن به آن دارد. از اینرو نه تنها میان عقل و وحی پیوندی ژرف قائل است بلکه آن دو را عین یکدیگر دانسته و بر این باور است که اگر عقلانیت به نور وحی تأیید نگردد، راهی به کشف حقیقت نخواهد داشت. حکمت صدرایی افزون بر این تأثیرپذیری، نوعی تأثیرگذاری در راستای فهم عمیق متون دینی نیز دارد. و به درستی می‌توان گفت که اگر یافته‌های فلسفی حکمت متعالیه را نادیده بگیریم بسیاری از آیات و روایات حوزه معارفی دین از تبیینی سازوار بی بهره خواهند بود. مفاهیم خلاف ظاهر و قرائت‌های جاهلانه از آموزه‌های دینی از جمله پیامدهای نادیده گرفتن یافته‌های حکمت متعالیه در تفسیر متون دینی است.

همگام با تأثیرپذیری از جهان بینی دینی، حکمت متعالیه تحت تأثیر نوعی هستی‌شناسی عرفانی برگرفته از تعالیم عرفان نظری محی‌الدینی است. ملاصدرا تلاش وافر دارد تا هستی‌شناسی شهودی را بر مبانی برهانی استوار ساخته تا در کنار سازگاری عقل و وحی، میان عرفان و عقل نیز هم‌آوایی ایجاد کند. او بر این باور است که توانسته است مکاشفات ذوقی را بر قوانین برهانی منطبق سازد (ر.ک، ملاصدرا، ۱۴۱۹ق، ج ۶ ص ۲۶۳). و در نتیجه به هدف نهایی خود یعنی وحدت میان قرآن و برهان و عرفان نائل آید.

از جمله دستاوردهای فلسفی حکمت متعالیه که به روشنگری کتاب و سنت حاصل شده، انگاره‌همسانی وجود و ادراک است.

او با بیان گونه‌های مختلف موجودات و تأکید بر مدرک بودن آن‌ها به بیان مدعای صریح خود در همسانی وجود و ادراک می‌پردازد (ر.ک، همان، ج ۷ ص ۲۳۳) و در موضعی از اسفار تأکید می‌کند که نه تنها دلیلی بر انکار آگاهی در فاعل‌های طبیعی نداریم، (ر.ک، ۱۴۱۹ق، ج ۲ ص ۲۸۲) بلکه عقل و کشف و نقل، هر سه دلالت بر سریان ادراک در عالم هستی دارند. از نگاه فلسف صدرایی، هر موجود مادی نوعی درک حضوری ضعیف نسبت به ذات خود و لوازم و آثار ذات خود دارد (ر.ک، ۱۴۲۲ق، ص ۱۹۴)

گفتنی است که فیلسوفان اسلامی از جمله ملاصدرا، بر تجرد ادراک اتفاق نظر داشته و آن را از شاخصه های موجود مجرد می دانند (ر.ک، ملاصدرا، ۱۳۶۳ش، ص ۲۶۵) بر این اساس، دیدگاه شعورمندی موجود طبیعی بیانگر ناهم گونی در منظومه حکمت صدرایی است. فرضیه ای که در حل این تناقض درونی به دنبال آن هستیم این است که در فضای حکمت صدرایی، موجودات عالم جسمانی، آمیزه ای از ساحت تجرد و ساحت مادی بوده و صفت آگاهی از آثار ساحت تجردی موجود طبیعی است.

پس از بیان تحلیل های فلسفی ملاصدرا در مسئله مورد بحث از طریق روش توصیف تحلیلی و اثبات تلازم میان دو مقوله ادراک و وجود در همه مراتب هستی، و پس از حل تعارض این تحلیل با مبانی فلسفه صدرایی در باب تجرد علم، پرسشی که رخ می نماید این است که آیا می توان از راه تفسیر آیات الهی، شواهد کافی درون متنی بر عمومیت ادراک پیدا کرد و با روش درون دینی، به سازگاری انگاره شعورمندی موجودات با آموزه های دینی رسید؟ و در نتیجه هم آوایی حکمت متعالیه و قرآن در مسئله مورد نظر را نتیجه گرفت؟ و یا اساساً برداشتی اینچنین از آموزه های قرآنی نوعی تطبیق و تحمیل یافته های فلسفی بر آیات قرآنی است؟ در ادامه و پس از بیان پیشینه تحقیق، ابتدا به تبیین نظریه پرداخته و سپس با این فرضیه که از طریق تحلیل فلسفی واژه ها و دست یابی به ژرفای معانی آیات قرآنی می توان دیدگاه شعورمندی موجودات را از آموزه های قرآنی استنباط کرد، به پاسخ پرسش پیش گفته خواهیم پرداخت.

پیشینه تحقیق

دیدگاه شعورمندی موجودات، و به بیانی دیگر، ذهنی بودن همه عناصر فیزیکی جهان، پیشینه دراز آهنگی داشته و به طور پیدا و پنهان در اندیشه های فلسفی وجود داشته است. نشانه های این اندیشه را یا در تصریح به شعورمندی همه موجودات و یا در اعتقاد به مبانی دیدگاه شعور همگانی مثل اعتقاد به هم گونی تجرد با ماده در برخی نحله های فلسفی می توان یافت.

نظام حکمت صدرایی تنها نظام فلسفی است که به صورت شفاف به توصیف دقیق و تحلیل فلسفی این نظریه پرداخته است چنانکه صدر المتألهین خود بر این مطلب تصریح

داشته و چنین ادعا می‌کند که اثبات شعورمندی همه موجودات، از طریق استدلال برهانی پیش از او برای هیچ یک از حکیمان و عارفان صورت نگرفته است. (ر.ک، ملاصدرا، ۱۴۲۲ق، ص ۳۳۸)

از میان شارحان حکمت متعالیه، ملاهادی سبزواری در تعلیقات خود بر اسفار و شواهد الربوبیه و در کتاب شرح مثنوی و هم‌چنین علامه طباطبایی در تفسیر المیزان و آیت الله جوادی آملی در شرح اسفار، بیشترین توجه را به سخنان ملاصدرا در موضوع مورد بحث داشته‌اند. در میان فیلسوفان مغرب زمین، هگل موافق این دیدگاه است (ر.ک، لاوین، ۱۳۸۴، ص ۲۶۶) و تامس نیگل فیلسوف معاصر و خدانا باور حوزه فلسفه تحلیلی در کتاب خود به نام «ذهن و کیهان» ضمن مخالفت با رویکرد فروکاست گرایانه ادراک یعنی تفسیر مادی انگاری نوداروینیستی، به وجود گونه‌ای از شعور در موجود طبیعی قائل شده است (ر.ک، نیگل، ۱۳۹۲، ص ۸۱). ولی در این کاوش‌ها، موضوع مورد نظر یا در قالب تحلیل‌های صرف فلسفی یا به صورت نظام‌مند بررسی نشده. نیز در برخی پژوهش‌ها، خطای روش شناختی تطبیق نظریه‌های علمی بر آموزه‌های دینی صورت گرفته و سعی شده در قالب نظریه‌های علمی همچون: صدور امواج الکترومغناطیسی اشیاء، دیدگاه قرآن در مورد تسبیح همگانی موجودات تبیین گردد. در مقاله حاضر، پژوهش در موضوع مورد نظر افزون بر برخورداری از تحلیل‌های فلسفی و نیز تفسیر و تأویل‌های درون‌متنی، جنبه فلسفی استناد به آموزه‌های دینی مورد توجه و دقت قرار گرفته است. چنانکه توجه به آراء اندیشمندان حوزه حکمت صدرایی همچون فیض کاشانی، علامه طباطبایی، امام خمینی (ره) از نظر دور نمانده است.

هویت عقلی نظریه همسانی وجود و ادراک

رهیافت همسانی وجود و ادراک از لوازم منطقی اصول حکمت متعالیه یعنی اصالت وجود، تشکیک در وجود و بسیط بودن آن است. افزون بر این، در متون فلسفی صدرایی، تحلیل‌هایی چند بر اثبات عقلی رهیافت مذکور یافت می‌شود. از جمله اینکه: علم،

قدرت، اراده و حیات از صفات و لوازم ذاتی وجوداند. واز آنجا که وجود، بسیط و عاری از هر گونه ترکیب است، چنین تلازمی، عینیت وجود با صفات مذکور را در پی دارد. و عینیت وجود و علم اشتراک مصداقی آن دو را نتیجه خواهد داد.

دیگر تحلیل ملاصدرا این است که وجود بر حسب مراتبی که دارد عین ظهور و انکشاف است (ر.ک، ۱۳۶۳ش، ص ۲۶۴) و ادراک هم همان ظهور است در نتیجه، وجود، همان ظهور و ظهور، یعنی علم، چنانکه می فرماید:

«وجود، به اختلاف درجات خود، همان علم و اراده و دیگر صفات وجودیه است».

(همو، ۱۴۱۹ق، ج ۶ ص ۱۳۹)

برآمد تلازم و عینیت وجود و علم، چیزی جز سریان ادراک در عالم هستی نیست. چنانکه صدرالمتألهین در مفتاح پنجم مفاتیح الغیب ابتدا می گوید: «هر وجودی عین علم و حیات است». و سپس به عنوان نتیجه می فرماید: «هر چه دارای وجود است دارای حیات و علم است» (ملاصدرا، ۱۳۶۳ش، ص ۲۶۲)

تحلیل دیگر او در این مسئله، عینیت صفات واجب تعالی با ذات او است. در جلد هفتم اسفار و در توضیح قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» پس از بیان این که صفات کمالیه واجب تعالی مثل علم، قدرت و حیات، عین هم و همه این صفات عین ذات وجودی او هستند به طرح این مسأله می پردازد که از عینیت صفات با ذات لازم می آید که علم، قدرت و حیات عین هم بوده و نیز این که هر موجودی عالم و قادر و حی باشد سپس با تأکید بر تلازم بین مقدم و تالی در قیاس استثنایی مذکور تصریح می کند که همه موجودات جهان هستی، عالم، قادر و حی و دارای اراده هستند. (ر.ک، ۱۴۱۹ق، ج ۷ ص ۲۳۳)

همچنین او براساس نظریه صور مثالی و اتحاد ساحت های وجودی موجود جسمانی به اثبات دیدگاه شعور همگانی می پردازد. حاصل دیدگاه ملاصدرا در نظریه مُثُل، این است که هر موجود جسمانی آمیزه ای است از بُعد مجرد و بُعد مادی و به تعبیری آمیزه ای از مُلک و ملکوت است که میان این دو، نوعی اتحاد برقرار است یعنی اتحاد مرتبه کامل با مرتبه ناقص همانطور که جسم انسان با نفس متحد است و در نتیجه این اتحاد، واجد

حیات و علم و ادراک می‌گردد، موجود جسمانی هم به علت اتحاد با مثال عقلی خود، از علم و ادراک و نیز حیات و قدرت و اراده برخوردار می‌شود. زیرا از نگاه صدرالمتهلین اصل و حقیقت فرد جسمانی همان مثال آن است و آثار و خواص آن نتیجه تأثیر بُعد مثالی آن است چرا که مثال عقلی به وحدت سعی خود به منزله نفس برای موجود مادی است و موجود مادی به کثرت مادی و جسمانی خود به منزله بدن برای آن مثال عقلی است (ر.ک، ملاصدرا، ۱۳۸۲ص ۲۶۴). صدرالمتهلین درباره تأثیر صورت های مثالی چنین می‌گوید:

«تمام ذرات موجودات از جماد و نبات تا چه رسد به حیوان، همگی زندگان تسبیح گو و سجده کنندگان نیاش گو و ستایش کنندگان پروردگارشان می‌باشد و این یا به خاطر این است که... هر نوعی از اجسام طبیعی دارای صورتی مفارق است که تدبیر کننده‌ی صورت‌های طبیعی است.» (ملاصدرا، ۱۴۱۹ق، ج ۷ص ۲۳۵).

این تحلیل ملاصدرا را می‌توان مورد نقد قرار داد چرا که نظریه مُثُل پایه نهاده بر دیدگاه فلسفی تشکیک در ماهیت است. چنانکه وی در اسفار ضمن پذیرش نظریه مثل، آن را مبتنی بر تشکیک در ماهیت می‌داند (ملاصدرا، ۱۴۱۹ق، ج ۲ص ۶۲) ولی چنانکه می‌دانیم دیدگاه تکشکیک در ماهیت، رویکرد ابتدایی او در این مسئله است رویکردی که در نهایت از آن عدول کرده و به تشکیک در وجود معتقد می‌گردد و صراحتاً تشکیک در ماهیت را باطل می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۸۲ش، ص ۲۴۰). ولی صدرالمتهلین به رغم تغییر عقیده در این مبنا، همواره از نظریه مثل دفاع کرده و از آن نتیجه‌گیری می‌کند.

به هر حال ملاصدرا بر اساس چنین تحلیل‌هایی سریان ادراک در گستره وجود را واقعیتی می‌داند که عقل برهانی می‌تواند به آن دست یابد.

نگاهی درون دینی بر نظریه همسانی وجود و ادراک

تبیین هم‌سویی آموزه‌های دینی با عقل فلسفی رهاورد ارزشمند حکمت صدرایی است. نگارنده در این نگاه‌ها در صدد نیست تا به بررسی همه دستاوردهای حکمت متعالیه در این زمینه پردازد بلکه بر آنست تا با نگاهی درون دینی رویکرد دین پیرامون گستره ادراک را بیان کند. در این قسمت در جستجوی پاسخ به این سؤال هستیم که آیا می‌توان در آموزه‌های قرآنی دلایلی بر عمومیت ادراک پیدا کرد؟ و در نتیجه به نوعی هم پوشانی

و اتحاد بین عقل و دین و به تعبیری بین قرآن و برهان دست یافت؟ و یا اساساً چنین برداشتی از متون دینی، نوعی تطبیق و تحمیل یافته های فلسفی بر آیات و روایات است؟ در ادامه پس از بیان آیات مربوطه و با بهره گیری ازدو رویکرد تفسیری متفاوت به بررسی جواب مسأله خواهیم پرداخت.

گذری بر آیاتی که بیانگر شعورمندی موجودات اند

نصوص و ظواهر متعددی از آیات قرآن بر وجود ادراک در همه موجودات هستی دلالت دارند که به پاره ای از آن ها اشاره می کنیم:

۱- آیاتی که بیانگر تسبیح همگانی موجودات هستند مثل:

«تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» (آسمان های هفت گانه و زمین و هر که در آن هاست او را تسبیح می کند و نیست هیچ چیز مگر که تسبیح می کند به ستایش او و لیکن نمی فهمید تسبیح ایشان را.) (اسراء، ۴۴) این آیه ابتدا بیان می کند که آسمان و زمین و آنچه در آسمان و زمین است. تسبیح گوی حق تعالی هستند و سپس با تأکید بیان می دارد که در گستره هستی چیزی نیست مگر این که تسبیح گوی خدا است و در نهایت می گوید که فهم ظاهری انسان نمی تواند این حقیقت را درک کند.

۲- آیاتی که دلالت دارند بر اینکه همه موجودات به تسبیح و کرنش خود نسبت به خدا آگاهی دارند. مثل: «يُسَبِّحُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرِ صَافَاتٍ كُلُّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَ تَسْبِيحَهُ» «تمام آنان که در آسمان ها و زمین هستند برای خدا تسبیح می کنند و هر یک از آن ها نماز و تسبیح خود را می داند.» (نور، ۴۱) این آیه به روشنی بیان می کند موجودات هستی حتی جمادات و نباتات به افعال خود آگاهی دارند. گفتنی است که عبارت های قبل و بعد این آیه، تناسب معناداری با یکدیگر دارند چرا که قبل از این آیه چنین آمده: «وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ» «و کسی که خدا نوری برای او قرار نداده، نوری برای او نیست.» (نور، ۴۰) بدین معنا که فیض نور و آگاهی مثل فیض وجود از خدا جاری و ساری است. و در عبارت بعد از آیه ی مورد نظر این چنین می گوید: «وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ» «و از برای خداست حکومت و مالکیت

آسمان‌ها و زمین و بازگشت به سوی اوست». (نور، ۴۲)

۳- آیاتی که بیانگر اطاعت آگاهانه آسمان و زمین و دیگر موجودات است:

- «ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ»، «سپس به آفرینش آسمان پرداخت در حالی که به صورت دود بود، به آن و به زمین دستور داد بوجود آید از روی اطاعت و یا اکراه، آن‌ها گفتند: ما از روی طاعت می‌آئیم». (فصلت، ۱۱) و آیه: «وَلَهُ اسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»، «و تمام آن‌چه در آسمان‌ها و زمین هستند در برابر فرمان خدا تسلیم هستند». (آل عمران، ۸۳) بر طبق این آیات هیچ موجودی در عالم هستی نیست مگر این که تسلیم و مطیع واجب تعالی است. هم چنین است آیاتی که در آن‌ها جسمی مورد سؤال قرار می‌گیرد مثل «وَسئَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا» (یوسف، ۸۲) و نیز آیاتی که بیانگر عرضه امانت الهی بر آسمان و زمین و کوه‌ها و عدم پذیرش این امانت از روی اختیاری است مثل «إِنَّا عَرَضْنَا لَأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا» (احزاب، ۷۲).

این بود اجمالی از تعبیرهای قرآنی که به طور آشکار و یا تلویحی از شعورمندی همه‌ی موجودات خبر می‌دهند. و اما سؤال مهمی که در این جا رخ می‌نماید این است که آیا این گونه تعبیرهای قرآنی بر مدلول حقیقی خود دلالت داشته و دیدگاه حکمت متعالیه در شعورمندی موجودات هستی را مورد تأکید قرار می‌دهد و یا در مدلول مجازی استعمال شده و ارتباطی با موضوع مذکور ندارد. در ادامه به بیان دو رویکرد در این زمینه می‌پردازیم.

رویکرد تمسک به مدلول مجازی

گروهی از مفسران بر این باورند که آیات مورد بحث، در معنای حقیقی خود به کار نرفته بنابراین از این تعبیرهای قرآنی نمی‌توان شعورمندی موجودات را نتیجه گرفت. و اما این که کدام معنای مجازی، مراد و مقصود الفاظ به کار رفته در این آیات است وحدت نظری وجود ندارد. گاهی گفته می‌شود که مقصود از لفظ تسبیح، تسبیح تکوینی است بدین معنا که نظام شگفت‌انگیزی که در آفرینش پدیده‌ها به کار رفته است با زبان حال بیانگر وجود خدا و علم و قدرت و عظمت و حکمت اوست چنانکه هماهنگی و انسجامی

که در جهان هستی حاکم است بر وحدت خدای هستی حکایت دارد. و گاهی گفته می‌شود مراد، این است که همه موجودات با گردن نهادن به فرامین تکوینی خداوند نظیر حیات، مرگ، رشد، بیماری، سلامت، سکون، حرکت، با زبان حال به منزله بودن ساحت الهی از هر گونه عیب و نقص لب گشوده‌اند. تفسیرهایی اینچنین که بر اساس رویکرد مجازی، این آیات را تفسیر کرده‌اند عبارتند از:

۱- تفسیر تبیان

شیخ طوسی از فقها و مفسرین قرن پنجم هجری در کتاب «التبیان فی تفسیر القرآن» در ذیل آیه ۴۴ از سوره اسراء در توضیح این عبارت از آیه که می‌گوید: «هیچ چیزی وجود ندارد مگر این که تسبیح گوی حق تعالی است»، تسبیح را بدین معنای دانند که همه موجودات از جهت خلقت خود و نیز همه عالم هستی به وجود حادث خود، وجود صانع و توحید او را نشان می‌دهند چرا که هر حادثی محتاج محدث و هر مصنوعی محتاج صانع است. بنابراین اگر به عالم نظر کنیم و این حقیقت را در آن بیابیم که حادث و محتاج است در این حال از حدوث عالم، قدم پروردگار و از احتیاج عالم، غنای حق تعالی را نتیجه خواهیم گرفت زیرا عالم حادث چنین دلالتی دارد و این نازل منزله تسبیح لفظی است. هم چنین او عبارت پایانی آیه را که می‌گوید: «ولی شما تسبیح همه موجودات را نمی‌فهمید» این گونه تفسیر می‌کند که شما در عالم هستی اندیشه نمی‌کنید تا این دلالت را که جاری مجرای تسبیح لفظی است در آن بیابید» (ر.ک، طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۶ص ۴۸۲)

۲- تفسیر کبیر

فخررازی در تفسیر آیه مذکور (آیه ۴۴ از سوره اسراء) به تفصیل سخن گفته است و در نهایت به این نتیجه می‌رسد که تسبیح دو گونه است: یکی به لفظ و دیگری به دلالت حال که همان دلالت هستی موجودات بر وجود خدا، توحید و دیگر صفات الهی است. در مورد موجودی که زنده و مکلف است مثل انسان، هر دو نوع تسبیح تحقق دارد ولی در غیر آن، فقط نوع دوم تسبیح صورت می‌گیرد. زیرا نوع اول تسبیح تنها در موجودات صاحب ادراک متصور است نه مثل جمادات که خالی از ادراک اند. فخر رازی فقدان عقل و حیات در جمادات را قرینه عقلی بر انصراف لفظ از معنای حقیقی تسبیح به معنای

مجازی آن می‌داند. و در موضعی دیگر بر این قاعده تأکید می‌کند که اگر دلیل عقلی برخلاف ظاهر کتاب و سنت باشد در این حال، لفظ بر معنایی خلاف ظاهر حمل می‌گردد. (ر.ک، فخرالدین رازی، ۱۴۰۶ق، ص ۲۲۰) براساس این قاعده، او معتقد است که دلیل عقلی دلالت دارد بر اینکه جمادات، فاقد ادراک اند، زیرا اگر وجود ادراک در جماد که فاقد حیات است، ممکن باشد در این حال نمی‌توان از علم و قدرت خدا بر حیات او استدلال کرد و بدین ترتیب، راه علم و شناخت ما از حیات الهی بسته خواهد شد که این همان کفر است. توضیح این که اگر این گونه باشد که جماد با وجود فقدان حیات، علمش نسبت به ذات و صفات خدا ممکن باشد در این صورت علم، اعم از حیات خواهد بود. بنابراین از اینکه موجودی عالم و قادر است نمی‌توان نتیجه گرفت که دارای حیات است در حالی که ما از وجود علم و قدرت در خدا حیات او را نتیجه می‌گیریم. هم‌چنین این مطلب که موجودی که فاقد حیات است، از علم و ادراک هم بی‌بهره است یک امر بدیهی است، و این بدهت می‌تواند قرینه‌ای بر انصراف لفظ از معنای حقیقی خود باشد.

بر این اساس، فخررازی شعورمندی همه موجودات را منکر شده و نصوص و ظواهر آیات را بر مفاهیم غیرحقیقی حمل می‌کند. هم‌چنین او در تفسیر عبارت «و لکن لا تفقهون تسبیحهم» توجیه ظریفی دارد که نشان دهنده نبوغ او در بحث‌های کلامی است. در توضیح این که چرا ما نمی‌توانیم تسبیح تکوینی موجودات یعنی دلالت آن‌ها را بر توحید الهی درک کنیم به این مطلب متوسل می‌شود که یک جسمی مثل سیب از اجزاء بسیار زیادی تشکیل شده و هر جزئی دارای صفات ویژه مثل طعم و رنگ و رائحه و حجم و... است و هر یک از این صفات دلیل تام و مستقلاً بر وجود خدا و توحید اویند و چون تعداد این اجزاء و نیز چگونگی همه این صفات و حالت‌ها بر ما پوشیده است در نتیجه ما نمی‌توانیم همه آن‌ها را بشناسیم و دلالت آن‌ها را بر وجود و صفات خدا بفهمیم. (ر.ک، فخر رازی، ۱۴۱۷ق، ج ۷ ص ۳۴۷)

نقدی که بر سخن فخررازی در لزوم آگاهی خالی از حیات وارد است این است که همانطور که خود او اذعان دارد علم از لوازم و آثار خاص حیات است و هر جا علم تحقق داشته باشد حیات هم تحقق خواهد داشت. البته حیات و علمی متناسب با مرتبه وجودی آن

موجود. و از آنجا که وجود موجود جسمانی وجودی در مرتبه فرودین است به فراخور مرتبه خاص خود، از علم و حیاتی ضعیف برخوردار است.

۳- مجمع البیان

از جمله تفسیرهایی که آیات مورد بحث را بر معنای مجازی حمل کرده است تفسیر مجمع البیان است. صاحب این تفسیر بر این اعتقاد است که مراد از تسبیح موجودات، همان دلالت آن‌ها بر توحید و عدل و دیگر صفات الهی است و از آنجا که نتیجه چنین تسبیحی علم به ذات و صفات خداست. بنابراین نسبت به تسبیح لفظی قوی‌تر و عالی‌تر است و این دلالت از آنجا ناشی می‌شود که به جز خدای قدیم، هر موجودی حادث است و محتاج و این حدوث و احتیاج، ما را به تعظیم خدای قدیمی که به خودی خود بی‌نیاز از هر چیزی است می‌کشاند. (ر.ک، طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۶ ص ۲۵۵)

در نقد رویکرد تمسک به مدلول مجازی می‌توان گفت که هر چند اصل این نکته که جهان با شگفتی‌های خود به زبان تکوین و زبان حال نشان از خدا و صفات او دارد. اما این که آیات یاد شده دلالت بر چنین معنایی داشته باشند محل تأمل است زیرا تعبیرهایی مثل: خشوع و خشیت موجودات نسبت به خدا، در آیات مذکور و نیز علم و آگاهی آنها به عبادت و تسبیح خود و ناتوانی درک ظاهری انسان از تسبیح موجودات، ظهور در تسبیح و پرستش به زبان قال و در نتیجه وجود درک و شعور در موجودات دارند. از اینرو حمل واژه تسبیح و امثال آن بر تسبیح تکوینی غیر آگاهانه، حمل بر معنایی خلاف ظاهر است. و در مواردی، چنین برداشتی بسیار بعید و چه بسا نادرست می‌نماید چنانکه فخر رازی به رغم این که در تفسیر آیه ۴۴ سوره اسراء «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ» تسبیح را به معنای مجازی یعنی دلالت موجودات بر ذات و صفات کمالیه الهی می‌داند ولی در تفسیر آیه: «فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ...» (اعراف، ۱۴۳) بر این اعتقاد است که آیه مذکور بدین معناست که خداوند در کوه، فهم و عقل ایجاد کرد و در نتیجه رؤیت الهی توسط کوه صورت گرفته است. (ر.ک، فخر رازی، ۱۴۱۷ق، ج ۹/۳۷۴)

رویکرد تمسک به مدلول حقیقی

در مقابل دسته اول، گروهی از مفسران بر این باورند که همه یا برخی از آیات مورد

بحث، در معنای حقیقی خودبه کار رفته و در نتیجه بر شعور همگانی موجودات هستی دلالت می‌کند. تفسیرهایی که دارای چنین رویکردی هستند عبارتند از:

۱- تفسیر المیزان

علامه طباطبایی به طور مکرر این مطلب را یادآور می‌شود که از کلام خدای تعالی چنین ظاهر می‌گردد که تمامی موجودات دارای علم هستند. آیاتی از قرآن از جمله آیات ۱۱ و ۲۰ و ۲۱ از سوره فصلت و ۴۴ از سوره اسراء و ۴ و ۵ از سوره زلزال و ۵ و ۶ از سوره احقاف رادلیل بر شعورمندی همه موجودات می‌داند (ر.ک، طباطبایی، ۱۴۱۷، ق، ج ۱۷ ص ۳۸۲) هم چنین او در تفسیر آیه «تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» (اسراء، ۴۴) بر این باور است که در این آیه واژه «تسبیح» در معنای حقیقی خود به کار رفته با این توضیح که تسبیح به معنای منزّه داشتنی است که با کلام انجام شود مثلاً گفته شود «سبحان الله» ولی از آنجا که معنای حقیقی کلام عبارت است از فهماندن و کشف از نهان و ما فی الضمیر، این فهماندن و کشف به هر طریقی که صورت گیرد کلام خواهد بود و هر چند که با زبان نباشد. انسان برای نشان دادن منویات خود از زبان و گفتار استفاده می‌کند که از الفاظی تشکیل شده و هر یک برای معنایی وضع شده‌اند و از این طریق مخاطب را از آن چه در دل دارد آگاه می‌سازد و چون بشر راه دیگری جز استخدام الفاظ و یا اشاره و نصب علامت‌ها نداشته و ندارد در نتیجه کلام را منحصر در الفاظ می‌داند. از این قبیل است نسبت دادن کلام و قول به واجب تعالی در حالی که می‌دانیم کلام او از قبیل آواز شنیدنی و الفاظ قرار دادی نیست. حال، چون موجودات آسمانی و زمینی و خود آسمان و زمین همه به طور صریح و آشکار از وحدانیت ربّ خود در ربوبیت پرده بر می‌دارند و او را از هر عیب و نقصی منزّه می‌دارند، در واقع با کلام خود تسبیح گوی حق هستند. علامه طباطبایی در توضیح آگاهانه بودن تسبیح موجودات، با استفاده از آیاتی از قرآن کریم مثل: «فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ إِنِّي نَبِيٌّ طَوَّعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأَى الْأَعْيُنَ وَأَنْظُرَ كُفْرًا يَظُنُّ إِذْ يَسْعَى أَنَّ اللَّهَ إِلَهُ الْإِنْسَانِ» (فصلت، ۱۱) و نیز «قَالُوا أَنْطَقْنَا اللَّهَ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ» (فصلت، ۲۱) شمول ادراک بر تمام موجودات را نتیجه می‌گیرد. به این صورت که هر موجودی به مقدار حظّی که از وجود دارد بهره‌ای از علم هم دارد. پس هیچ موجودی نیست مگر این که وجود خود را درک می‌کند و می‌خواهد با وجود خود، احتیاج و نقص

وجودی خود را اظهار نماید در نتیجه هیچ موجودی نیست مگر آن که در ک می کند که ربی غیر از خدای تعالی ندارد یعنی پروردگار خود را تسبیح نموده و از هر عیبی منزّه می دارد. و این در ک و ستایش موجودات، در تسبیح خلاصه نمی شود زیرا همانطور که در ادامه آیه آمده «وَأَنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبُحُ بِحَمْدِهِ» مخلوقات عالم همانطور که خدا را تسبیح می کنند، حمد هم می کنند یعنی او را به صفات جمیل و افعال نیکش می ستایند چون همانطور که در موجودات چیزی از نقص و حاجت وجود دارد که از خود آن‌ها نشأت گرفته است هم چنین سهمی از کمال و غنی در آن‌ها وجود دارد که مستند به صنع جمیل خداست. و چون حمد چیزی جز ثنای بر فعل جمیل اختیاری نیست و از طرفی موجودات با ایجاد خود اظهار فعل جمیل خدا می کنند پس در حمد خدا مشغول‌اند همانطور که به تسبیح خدا مشغول‌اند.

آن چه کاربست معنای حقیقی را در این آیه تقویت می کند عبارت پایانی آیه یعنی «وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» است چون خطاب این عبارت یا به مشرکین است و یا همه مردم، پس در هر حال مشرکین مورد خطاب هستند در حالی که مشرکین دلالت اشیاء بر وجود آورنده آن (معنای مجازی تسبیح) را می فهمند پس در این جا حقیقتی فراتر از دلالت اثر بر مؤثر مورد نظر است که این حقیقت به ادراک فهم‌های ظاهری و از جمله فهم مشرکین در نمی آید. علامه طباطبایی در تأیید نظر خود به بیان این مطلب می پردازند که در آیات ذکر شده مواردی وجود دارد که جز بر معنای حقیقی بر معنای دیگر قابل حمل نیست مثل این آیه: «إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ»، «به درستی که ما مسخر گردانیدیم کوه‌ها را که با او (داود) در شبانگاه و وقت طلوع آفتاب تسبیح خدا می گفتند». نیز آیه «وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُودَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ» (انبیاء، ۷۹)، «و ما برای داود (ع) کوه‌ها و پرندگان را که با او تسبیح می گفتند رام کردیم». در این آیات به سیاق واحد بیان شده که کوه‌ها و داود (ع) در صبح و شب تسبیح خدا می گفتند و یا کوه‌ها و داود (ع) و پرندگان به تسبیح خدا مشغول بودند و معنا ندارد که در یک جمله، نسبت به کوه‌ها و پرندگان، تسبیح به زبان حال (معنای مجازی) و نسبت به پیامبر (ع)، تسبیح به زبان قال باشد. (ر. ک، طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳ صص ۱۱۰-۱۰۶)

۲- تفسیر صافی

فیض کاشانی با پذیرش مبانی وجودشناختی حکمت صدرایی از جمله اصالت، وحدت و تشکیکی بودن وجود سریان ادراک در هستی را نتیجه می‌گیرد. او در تفسیر صافی و در ذیل آیه: «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (نور، ۴۱)، «آیا نمی‌بینی که آن‌چه در آسمان و زمین است تسبیح خدا را می‌گویند»، بر این عقیده است که این، تسبیح و ثناء‌ای است که به اقتضای ذات موجودات است و این اقتضامثل اصل وجود اشیاء، ناشی از یک تجلی حق است که بر آنان تجلی نموده (وحدت وجود). این تسبیح و تنزیه به زبان حال نیست آن چنانکه اهل بحث و نظر که دارای مقامات کشف و شهود نیستند چنین می‌گویند بلکه مراد، تسبیح کلامی است (معنای حقیقی) و این مطلب، هم مورد باور عقلی ما و هم مقتضای روایات و نیز مؤید به شهود عرفانی است. (ر.ک، فیض کاشانی، بی تا ۳۲ ص ۴۳۹)

۳- تفسیر القرآن الکریم

مرحوم سید مصطفی خمینی در بحثی تحت عنوان «ثبوت الشعور لكافة الموجودات»، وجود ادراک برای همه موجودات را از مسائل برهانی و نیز از جمله حقایق شهودی می‌داند و معتقد است که موجودات به علم و ادراک خود، علم دارند، او چنین علم فراگیری را ناشی از اصل وجود و به دنبال آن حیات ساری و جاری در همه هستی دانسته و براساس آیه: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَيْهَا لَمَّا نَسَبَ» (بقره، ۳۱) «و خدا همه اسماء را به آدم تعلیم داد سپس آن معانی را به فرشتگان عرضه داشت». معتقد است که همه اسمائی که نسبت به ما عین تکوین‌اند نسبت به خدا الفاظ‌اند. بنابراین عالم هستی کلماتی است که بیانگر ذات مقدس حق تعالی هستند. (ر.ک، خمینی، ۱۳۷۶ ش، ج ۵ ص ۳۴۳)

روشن است که تعبیر اسم و لفظ بر موجودات تکوینی به لحاظ دلالت آنها بر ذات و صفات الهی در حقیقت تفسیر خاصی است از مفهوم اسم و لفظ و این در اثبات تسبیح همگانی کافی نیست مگر اینکه شعور همگانی موجودات تکوینی اثبات گردد.

نتیجه کلی نگاه درون دینی در موضوع مورد بحث این است که بر اساس این رهیافت، همه عناصر جهان فیزیکی به نوعی ذهنی هستند. چرا که در آیات متعددی از

قرآن به تصریح بیان شده که همه انواع موجودات هستی واجد آگاهی و شعورند.

روح معنا و ضرورت استناد به ظاهر آیات و روایات

بر اساس قاعده «اصالة الظهور» هر یک از واژه‌ای، ظهور در معنایی دارد که این معنا برای مخاطب حجت بوده و استناد به آن لازم است. (ر.ک، انصاری (بی تا) ج ۱ ص ۵۴) این همان معنای حقیقی است. همچنین هر لفظی با توجه به قرینه‌های موجود، معنای دیگری را بر مخاطب عرضه می‌کند که همان معنای مجازی است. اصول اولیه در باب الفاظ اقتضا می‌کند در شرایطی که عاملی موجب انصراف لفظ به معنای مجازی نگشته آن لفظ بر همان معنای حقیقی حمل گردد که این، به «اصالة الحقیقة» تعبیر می‌شود.

بر اساس این قواعد لفظی، صدرالمتألهین در رویکرد تفسیری خود بر دلالت‌های ظاهری آیات و روایات تأکید داشته و عدول از «اصالة الظهور» و «اصالة الحقیقة» و نیز اصول لفظی دیگر مثل «اصالة العموم» و «اصالة الاطلاق» را بدون وجود قرینه، امری ناروا می‌داند چنانکه می‌گوید:

«واجب است که معانی قرآن بر معانی حقیقی آن حمل شود نه معانی مجازی و استعارات بعیده» (ملاصدرا، ۱۴۱۹ق، ج ۵ ص ۱۵۴) او حتی در مورد تشابهات قرآن چنین اعتقادی دارد؛ الفاظی مثل: جنت، نار، میزان، صراط حور، قصور، آنهار، أشجار، عرض، کرسی و نور را از الفاظی می‌داند که لازم است به ظاهر خود باقی باشند. صدرالمتألهین در کتاب مفاتیح الغیب (ص ۸۷) حفظ ظواهر کلام الهی بر حال خویش را مقتضای دین و دیانت دانسته و در کتاب الشواهد الربوبیه (ص ۱۷۹) آن را لازمه توحید خاصی می‌داند. بنابراین، در مقام تشخیص مراد متکلم، اصول عقلی حکم می‌کند که متکلم حکیم، معنای حقیقی را اراده کرده یعنی همان معنایی که لفظ در آن معنا ظهور دارد.

صدرالمتألهین بر این باور است که موضوع له اصلی لفظ، همان «روح معنا» است. توضیح این که اهل معرفت برآنند که لفظ برای روح معنا و حقیقت واحد وضع شده است و از آنجا که این حقیقت واحد در همه مراتب هستی شیء یعنی مرتبه حسی و مرتبه تجردی آن تحقق دارد کاربرد لفظ در همه مصداق‌ها کاربرد حقیقی خواهد بود. در واقع، روح معنا مشترک معنوی بین همه مصداق است، مصداقی که برخی در ساحت مادی و برخی

دیگر در ساحت غیرمادی تحقق دارند.

امام خمینی (ره) که خود از ره‌پویان حکمت صدرایی است پس از تأکید بر این امر که الفاظ برای روح معانی وضع شده‌اند، تدبیر در این مطلب را مصداق این قول معصوم (ع) می‌داند که فرمود: «یک لحظه فکر کردن بهتر از شصت سال عبادت است». (ر.ک، خمینی، ۱۳۷۳ش، ص ۳۹) و این همان دیدگاه ملاصدرا است که ریشه در آموزه‌های عرفان محی‌الدینی دارد. او در مفاتیح الغیب چنین اظهار می‌دارد:

«هر آینه گذشت که اصل و قاعده در روش راسخان در علم همانا ابقاء ظواهر الفاظ بر معانی اصلی آن‌ها و بدون تصرف در آن‌ها است و لیکن چنین روشی با تحقیق این معانی و کنار زدن امور زاید و غفلت نکردن از روح معنا صورت می‌گیرد». (ملاصدرا، ۱۳۶۳ش، ص ۹۲)

بر این اساس، او اطلاق لفظ نور را بر واجب تعالی اطلاق مجازی نمی‌داند در حالی که متکلمین و بسیاری از مفسرین، چنین کاربردی را مجازی و از باب تشبیه حق تعالی به نور می‌دانند. در نگاه ملاصدرا و شارحین حکمت صدرایی حقیقت و روح معنا در لفظ نور عبارتست از چیزی که به خودی خود ظاهر بوده و ظاهر کننده غیر است که این معنا، هم شامل نور حسی با همه مصادیق و هم شامل نور معنوی با همه مصادیق آن می‌گردد.

صدرالمتألهین بر اساس چنین رویکردی تسبیح موجودات در تعبیرهای قرآنی و روایی را به معنای حقیقی یعنی تسبیحی برخاسته از علم و شعور می‌داند و بر این باور است که این معنا مؤید به برهان‌های عقلی و نیز دلیل‌های نقلی است. چنانکه در تفسیر آیه «سَبِّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (حدید، ۱) پس از ذکر آراء مفسرانی که مقصود از تسبیح را تسبیح مجازی (تکوینی) دانسته‌اند می‌فرماید:

«این همه سخنان مفسران درباره این آیه است و پوشیده نیست که این تأویل و تخصیص که مستفاد از سخن ایشان است با بسیاری از آیات قرآنی و روایات نبوی که دلالت دارند تسبیح موجودات حتی نسبت به جمادات و گیاهان حقیقی است ناسازگار است». (ملاصدرا، ۱۴۱۹ق، ج ۸، ص ۱۶۵)

از نظر صدرالمتألهین حقیقت و روح معنای تسبیح، پیرایه دانستن ذات الهی

از تعلقات و از شائبه حدوث و امکان است که این معنا تنها از ناحیه موجودی که به نحوی دارای تجرّد و در نتیجه واجد شعور و آگاهی است حاصل می‌گردد. و هر چه تجرّد از ماده شدیدتر باشد آن موجود دارای تسبیح کامل تری خواهد بود از این روست که این حقیقت معنایی دارای شدّت و ضعف و کمال و نقص است، عالی‌ترین مرتبه تسبیح، مرتبه ذات احدی الهی است چنانکه در مورد ذات الهی آمده است: «سَبَّوحٌ قَدَّوْسٌ رَبُّ الْمَلٰئِكَةِ وَالرُّوحِ» و در مرتبه دوم، تسبیح ملئکه مقرب قرار دارد و مرتبه سوم آن، تسبیح ملئکه آسمانی (افلاک آسمانی) و مرتبه چهارم، تسبیح نفوس ناطقه همراه با طبیعت و قوای طبیعی آن است و مرتبه پنجم، ذکر ابدان، همراه با اعضاء و اجزاء آن قرار دارد و در نهایت، تسبیح عمومی موجودات عالم واقع شده است که این تسبیح به دو صورت است: یکی از جهت وحدت طبیعی عالم که این، تسبیح واحد و ذکر مفردی در وصف جمال الهی است و دیگری از جهت کثرت و تفصیل عالم که بر حسب تعدد موجودات و تکثر ممکنات، واقع می‌گردد. بدین ترتیب صدر المتألهین با نظر به روح معنای به سراغ آیات بیان‌گر شعور همگانی رفته و با رویکرد تمسک به معنای حقیقی به تفسیر آن‌ها پرداخته و نظریه همسانی وجود و ادراک را از متون دینی استنباط می‌کند.

چنانکه آمد از نگاه صدر المتألهین، حقیقت تسبیح تنها از جانب موجود مجرد آگاه صورت می‌گیرد که این دیدگاه هماهنگ با یکی از قواعد مهم فلسفه اسلامی یعنی غیر مادی بودن ادراک است. سؤالی که در اینجا رخ می‌نماید این است که چگونه این دیدگاه با مادی بودن موجود طبیعی هم خوانی دارد؟ جواب این پرسش را می‌توان در نظریه صور مثالی حکمت متعالیه که پیش از این گفته شد جستجو کرد. حاصل این نظریه این است که هر موجود طبیعی آمیزه‌ای از ساحت تجرد و ساحت مادی است. بر این اساس علت وقوع تسبیح برخاسته از آگاهی در موجود جسمانی این است که هر طبیعت نوعی دارای افراد نامتناهی، مثال مجرد عقلی دارد که مدبّر اصناف و افراد شخصی آن طبیعت نوعیه است.

تسبیح موجود طبیعی در حقیقت، اثر و فعل ساحت تجرّدی آن است. ولی از آنجا که آن بُعد مجرد با بُعد مادی متحد است مثل اتحاد نفس مجرد با بدن مادی و چنانکه افعال بدن مادی مثل دیدن، شنیدن، در حقیقت، فعل نفس است که به بدن نسبت داده می‌شود در اینجا هم تسبیح آن مثال مجرد و ملک مدبّر به جسم نسبت داده می‌شود. (ر.ک، ملاصدرا، ۱۴۱۹ق، ج ۷ صص ۱۳۰ و ۱۳۱)

در اینجا پس از بیان برهان‌های عقلی بر اثبات ساحت تجرّدی برای موجودات مادی، و نیز با توجه به قاعده اصلی در تشخیص مفهوم واژه‌های به کار رفته در کتاب و سنت یعنی همان قانون «اصالة الظهور» و «اصالة الحقیقه» و پس از بیان شیوه ظهورگیری از این الفاظ یعنی توجه به روح معنا، در یک جمع‌بندی کلی در مورد فهم معانی آیات و روایات پیش گفته می‌گوییم رویکرد حمل بر مجاز ناشی از ناآگاهی از دلیل‌ها و برهان‌های عقلی بر شعورمندی موجودات هستی است و این محرومیت از حقیقت عامل روی آوردن به سراب وادی مجاز شده است چنانکه امام خمینی (ره) می‌فرماید:

محبوبان چون این مطلب را به وجدان یا برهان در نیافتند، تسبیح را به تسبیح تکوینی حمل کردند با آن که تسبیح تکوین تسبیح نیست چنانکه واضح است». (خمینی، ۱۳۷۷ش، ص ۲۶۰)

نتیجه‌گیری

مهم‌ترین رهاورد حکمت متعالیه پیوند میان عقل و وحی است. پیوندی که تعامل دوسویه عقل و دین را در پی دارد. زیرا از یک سو فلسفه صدرایی بهره‌مند از چشمه سار غنی معرفت و حیانی گشته و از دیگر سو تحت تأثیر تحلیل‌های عقلی حکمت صدرایی، آموزه‌های معارفی دینی به تبیینی سازوار رسیده‌اند. از جمله یافته‌های فلسفی حکمت متعالیه که در سایه این پیوند ژرف حاصل گردیده، دیدگاه شعورمندی موجودات در گستره عالم هستی است که در حکمت صدرایی به عینیت و مساوقت وجود و ادراک تعبیر می‌شود. صدر المتألهین بر اساس این دیدگاه بر این باور است که هر موجودی از عالم ملک و ملکوت، به فراخور مرتبه وجودی خود از درجه‌ای شعور و ادراک برخوردار است. از سویی دیگر، آیات زیادی از قرآن کریم بیانگر شعور همگانی موجودات ملک و ملکوت است. ادراک و شعوری که حمد و تسبیح، خشیت و اطاعت را در پی دارد. گو اینکه این ادراک و نیز آثار و نتایج آن فراتر از فهم ظاهری آدمی است ولی درک عمیق عقلی و معرفت‌شهودی بر آن گواهی می‌دهد.

به رغم اینکه اصول حکمت صدرایی، مثل اصالت وجود، تشکیک در وجود و بسیط بودن وجود به طور منطقی زاینده قاعده عینیت وجود و ادراک است ولی حکمت متعالیه برهان‌هایی نیز بر اثبات این قاعده اقامه کرده است. برهان‌هایی که از حقیقتی تکوینی پرده برداشته و واقعیت را آنگونه که هست کشف می‌کنند. ملاصدرا در سایه تحلیل‌های فلسفی و با مدد گرفتن از اصول لفظی مثل: «اصالة الظهور» و «اصالة الحقیقة» به سراغ آیات بیانگر شعورمندی موجودات رفته و وجود نوعی شعور و ادراک را در همه اقسام موجودات نتیجه‌گیری می‌کند. و بدین ترتیب به همگرایی میان جهان بینی فلسفی و جهان بینی دینی و به تعبیری به وحدت میان برهان و قرآن دست می‌یابد.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. انصاری، مرتضی، معروف به شیخ انصاری (بی تا)، فرائد الاصول، معروف به رسائل، مؤسسة النشر الاسلامی، قم
۲. خمینی، روح الله (۱۳۷۷ش)، شرح حدیث جنود عقل و جهل، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، تهران
۳. _____ (۱۳۷۳ش)، مصباح الهدایة الی الخلافة والولاية، با مقدمه جلال‌الدین آشتیانی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، تهران
۴. خمینی، مصطفی (۱۳۷۶ش)، تفسیر القرآن الکریم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، تهران
۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، معروف به ملاصدرا (۱۴۱۹ق)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، معروف به اسفار، دار احیاء التراث العربی، بیروت
۶. _____ (۱۴۱۹ق)، تفسیر القرآن الکریم، دار التعارف للمطبوعات، بیروت
۷. _____ (۱۳۹۱ق) شرح الاصول الکافی، تهران: مکتبه المحمودی، ۱۳۹۱ق.
۸. _____ (۱۳۸۲ش)، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، مقدمه و تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، بوستان کتاب، قم
۹. _____ (بی تا)، کتاب العرشیه، معروف به عرشیه، ترجمه غلامحسین آهنی، انتشارات مهدوی، اصفهان
۱۰. _____ (۱۴۲۲ق)، مجموعه رسائل فلسفی، دار احیاء التراث العربی، بیروت
۱۱. _____ (۱۳۶۳ش)، مفاتیح الغیب، با مقدمه محمد خاجوی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران
۱۲. _____ (۱۳۶۳ش)، کتاب المشاعر، معروف به مشاعر، ترجمه بدیع

- الملک میرزا عمادالدوله، مقدمه هنری کرین، انتشارات کتابخانه طهوری، تهران
۱۳. فخرالدین رازی، محمد بن عمر (۱۴۰۶ق)، *اساس التقدیس*، مکتبه الکلیات الازهریه، قاهره
۱۴. _____ (۱۴۱۷ق)، *التفسیر الکبیر*، دار احیاء التراث العربی، بیروت
۱۵. فرامرز قراملکی، احد (۱۳۸۸ش)، *روش شناسی فلسفه ملاصدرا*، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدر، تهران
۱۶. فیض کاشانی، محمدحسن (بی تا)، *تفسیر الصافی*، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت
۱۷. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، مشهور به المیزان، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت
۱۸. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۵ق)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، معروف به مجمع البیان، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت
۱۹. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، مکتب الاعلام الاسلامی، (بی جا)
۲۰. لایون، تلمنا، زنون، (۱۳۸۴ش)، *ازسقاط تاسارتر، ترجمه پرویزبابایی*، مؤسسه انتشارات نگاه،
۲۱. نصیری، علی (۱۳۸۶)، *مکتب تفسیر صدر المتألهین*، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدر، تهران.
۲۲. نیگل، تامس (۱۳۹۲ش)، *ذهن و کیهان، ترجمه جوادحیدری*، نشر نگاه معاصر، تهران.

بررسی دیدگاه مارک مالر در پاسخ به مساله درد و رنج حیوانات

سید محمود موسوی^۱

محمد ملائی^۲

چکیده

درد و رنج کشیدن حیوانات در صحنه طبیعت واقعیتی غیر قابل انکار است که زمینه‌ساز شبهه‌نا سازگاری این مساله با اوصاف علم، قدرت و خیرخواهی محض خداوند در ادیان ابراهیمی شده است. هدف الهی‌دانان از پاسخ‌گویی به این مساله برقراری این سازگاری با حفظ اوصاف خداوند است. مارک مالر از اندیشمندان معاصر در مقاله خود کوشیده است با تجدید نظر در مفهوم اوصاف خداوند مشکل را حل نماید. اشکال مالر و غالب الهی‌دانان مسیحی آن است که به جای تکیه بر بن‌مایه‌های دینی، با پیش‌فرض‌های غیر دینی سراغ حل این مساله رفته‌اند. حاصل نقد دیدگاه وی این است که نمی‌توان نیمی از مقدمات را از متون دین و نیمی دیگر را از تبیین‌های غیر دینی استخراج کرد و استدلالی منطقی یا پاسخی منطبق با دین انتظار داشت. به جای بازنگری در اوصاف خداوند باید دید چه تبیینی از درد و رنج حیوانات در زبان خود دین ارایه شده است.

واژگان کلیدی

رنج حیوانات، صفات خدا، شرور گزاف، درد و رنج.

۱. دانشیار دانشگاه باقرالعلوم (ع).

Email: smmusawi@gmail.com

۲. دانش آموخته ارشد فلسفه دین دانشگاه باقرالعلوم (ع).

Email: m.mollaey68@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۸/۵/۲۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۲/۴

طرح مسأله

مسأله درد و رنج حیوانات یکی از مسائل نسبتاً پیچیده و جدید در حوزه فلسفه دین است که ذیل مسأله شرور ادراکی قرار می‌گیرد و تقابل اصلی آن با ادعای ادیان ابراهیمی مبنی بر توصیف خداوند متعال با صفات عالم و قادر و خیرخواه مطلق است. این تقابل از آن جهت است که اگر خداوندی با این اوصاف وجود دارد چرا حیوانات به عنوان موجودات و مخلوقات خداوند که نسبت به انسان از جمعیت بیشتری برخوردارند زندگی پر از محنت و درد را متحمل می‌شوند و از جانب خداوند تلاشی برای کاهش درد و رنج آنها صورت نمی‌گیرد.

پیشینه این شبهه به اواخر قرون وسطی بر می‌گردد و افرادی مثل دکارت، داروین و پیروانشان، سهم مهمی در مطرح شدن این مسأله در الهیات مسیحی داشتند به طوری که در مدت نه چندان طولانی کتاب‌ها و مقالات فراوانی توسط افرادی مثل کالوین، لوئیس، پیتیر گیچ، هریسون، جان هیک، سوئینبرن، و غیره با عناوینی که واژه «درد و رنج حیوانات» در آن گنجانده شده بود در پاسخ به این مسأله نوشته شد که متأسفانه به زبان فارسی ترجمه نگردیده‌اند و هر از چند گاهی در ضمن مقالات یا کتاب‌هایی که محوریت اصلیشان درد و رنج انسان است، اشاره‌ای به این موضوع می‌شود. مارک مالر^۱ یکی از اندیشمندان معاصر است که در سال ۲۰۰۹ م مقاله‌ای را تحت عنوان «حیوانات و مسأله شر در نظریه‌های اخیر» به نگارش در آورده است. مقاله او از این جهت محور پژوهش ما قرار گرفت که نویسنده به مهم‌ترین نظریات اندیشمندان مسیحی در این مسأله پرداخته و گذشته از این، نظریه جدیدی را در ضمن آن مطرح می‌نماید که جزء جدیدترین پاسخ‌های داده شده به این مسأله است. اضافه بر این موارد مطرح نبودن جدی این بحث در فضای پژوهش‌های اعتقادی اسلامی و توجه به این نکته که باورهای بنیادین ادیان ابراهیمی در معرض این شبهه‌اند ما را بر آن داشت تا با روش توصیفی و تحلیلی، ضمن آشنایی از شبهه حاضر و رویکردهایی که تاکنون برای حل این مسأله از جانب الهی‌دانان مسیحی داده شده است با تحلیل عقلی محتوای رهیافت داده شده از طرف مارک مالر، نقاط ضعف و قوت آن، میزان مطابقت آن با آنچه که در متون اصیل دینی آمده است بررسی شود و در کنار نقد

رهیافت مارک مالر که ابتدا با ادعای پاسخ‌گویی بر مبنای دینی بر این مساله سعی داشت تا با حفظ باور به وجود خداوند و اوصاف او به این مساله پاسخ دهد ولی نهایتاً با پیش‌فرض‌های غیر دینی خود پاسخی غیر منطبق با دین به این مساله می‌دهد پرده از اشکال روشی او و هم مسلکان او برداریم. این اشکال روشی آن است که برای پاسخ‌گویی به این شبهه باید به متن خود دین مراجعه کرد، چون معتقدیم منشأ این شبهه از خود دین برخاسته است به این معنا که به صورت‌گزینشی به پاره‌ای از باورهای دینی تمسک شده لذا برای پاسخ‌گویی به آن نیز باید با نگاهی کل‌نگرانه به متن خود دین مراجعه کرد و این نوع بهره‌مندی از متون دینی خود گونه‌ای فلسفه‌ورزی و از جهت منطقی خالی از اشکال است.

مراجعه به متن دین حتی در پیش‌فرض‌ها نکته‌ای است که اغلب اندیشمندان مسیحی مانند مالر یا اساساً به آن توجه نداشتند و یا در نیمه راه از آن منحرف شدند و به جای حفظ آموزه‌های دینی در باب صفات خدا و ایجاد سازگاری بین آن و مساله حاضر مجبور به تغییر و عقب‌نشینی از آن شدند.

فرضیه ما آن است که با اتکاء بر آموزه‌های دینی و بدون تجدید نظر در اوصاف مطلق خداوند می‌توان به مساله حاضر پاسخ گفت. به نظر می‌رسد به جای تجدید نظر در اوصاف الهی باید در قوای ادراکی حیوانات که نقش پیش‌فرض موثر در پاسخ‌گویی به این مساله را دارد تجدید نظر صورت گیرد. غالب الهی‌دانان مسیحی و از جمله مارک مالر این پیش‌فرض خود را از تبیین‌های فلسفی فیلسوفانی مانند دکارت یا زیست‌شناسانی مانند داروین اتخاذ کرده‌اند نه از متن خود دین، لذا در پاسخ‌گویی به این مساله با مشکل مواجه شده‌اند. ما سعی داریم با نشان دادن این پیش‌فرض‌های اشتباه مالر از این بیراهه‌پویی پرده برداریم و در نهایت در ضمن نقدهای خود به مارک مالر این سوالات پاسخ‌گوییم که: چگونه می‌توان با حفظ آموزه‌های دینی بین مساله درد و رنج حیوانات و صفات خداوند سازگاری برقرار نمود؟

ویژگی درد و رنج حیوانات در مساله حاضر

دست‌آوردهای علوم جدید در عرصه شناخت حیوانات به حدی است که به راحتی نمی‌توان وجود ادراک و آگاهی نسبت به درد و رنج را که مبنای طرح بحث شر در

حیوانات است به راحتی منکر شد و آنها را همانند باوری که قدماء به این موضوع داشتند فاقد ادراک درد و رنج دانست. از طرفی، توجیه دینی درد و رنج‌های فراوانی که در عالم حیوانات به وقوع می‌پیوندد آسان نیست زیرا عموم توجیهاتی که الهی‌دانان برای مسئله درد و رنج ارایه داده‌اند بر پایه عوض و جبران و یا وجود نفعی به حال موجود زنده استوار است و این توجیه با توجه به این که اکثر اندیشمندان دینی، معتقد به عدم اختیار، اراده، عقل و تکلیف حیوانات هستند، پاسخ‌گویی به این مسئله را نسبت به راه‌حلهایی که در مسئله درد و رنج انسان می‌دهند با دشواری‌هایی مواجه کرده است و خاص بودن پاسخ‌گویی به آن را می‌طلبد. تقسیم‌بندی و پذیرش نوع خاصی از قوای ادراکی در حیوانات سنگین بنای پاسخ به مسئله درد و رنج حیوانات و سازگاری صفات مطلق خداوند با این مسئله خواهد بود. به این معنا که یک فرد، هر باوری که به قوای ادراکی حیوانات به عنوان پیش‌فرض بحث داشته باشد، تاثیر مستقیمی در پاسخ‌گویی وی در ایجاد این سازگاری می‌گذارد.

به نظر می‌رسد ما می‌توانیم سه نوع تبیین از ادراک درد و رنج حیوانات و انسان داشته باشیم. در یک تبیین گفته می‌شود ادراک درد و رنج حیوانات کاملاً متمایز با آن چیزی است که در انسان ادراک می‌شود و نوع خاصی از ادراک است. در تبیین دیگر تفاوت چندانی بین ادراک انسان و حیوانات در ادراک درد و رنج قایل نمی‌شوند و باور دارند تنها در کیفیت شدت و ضعف این ادراک حیوانات پایین‌تر از انسان هستند. اشکال این دو تبیین آن است که با محوریت قوای ادراکی انسانی به بررسی قوای ادراکی حیوانات پرداخته‌اند. تبیین سوم منکر چنین ادراکی در حیوانات است و به همین خاطر معتقد است این بحث تنها در محوریت انسان قابل طرح است نه حیوانات. تفصیل این مطلب جایی دیگر می‌طلبد که در این نوشتار نمی‌گنجد.

مارک مالر در ارائه تعریفی روشن از درد و رنج حیوانات و تمایز آن با تعاریفی که از آن در مورد انسان می‌شود موفق عمل نکرده و تنها می‌توان دریافت که او معتقد است حیوانات هم مانند انسان «درد» و «رنج» را درک می‌کنند و تمایزی بین قوای ادراکی انسان و حیوان در این جهت نیست. اشکال بنیادی‌تر او و سایر اندیشمندانی که به پاسخ این مساله پرداخته‌اند بسنده کردن به تبیین‌های درد و رنجی است که توسط زیست‌شناسان و فیلسوفان

داده شده است و تلاشی برای بررسی و تبیین این مقوله در متون دینی خود نشان نداده‌اند.

تقریر شبهه

افراد زیادی در غرب، وجود درد و رنج در عالم حیوانات را دستاویزی برای انکار وجود خدا و یا حداقل، انکار صفات مطلق او قرار داده‌اند. در این میان، شبهه دیوید هیوم و ویلیام راو مشهورترین آنها است. خلاصه‌ای از تقریر شبهه از زبان ویلیام راو چنین است.

ویلیام راو که گویا به مبهم بودن و پیچیده بودن مساله درد و رنج حیوانات پی برده بود، دقیقاً انگشت خود را بر همان نقطه حساس گذاشت. مجهول بودن شناخت انسان از عالم حیوانات، همچنین چیدمان برخی آموزه‌های دینی مسیحیت بر آشرف بودن انسان و طفیلی بودن تمام موجودات دیگر و عدم اعتقاد به اختیار و عوض و غیره برای حیوانات، عرصه را برای ادعای ویلیام راو باز نمود تا گزارف بودن درد و رنجی که حیوانات متحمل می‌شوند را برای بسیاری مقبول بیافکند. از آنجا که رنج‌های حیوانات با فراوانی بسیار بالایی رخ می‌دهند وی معتقد بود بعید است که همه موارد آن بتواند به خیر برتری بینجامد که بی‌واسطه رخداد این شر از دست می‌رفت. وی در مقاله «مسئله شر و انواع مختلف الحاد» مدعی شد نوع خاصی از شرور در جهان می‌تواند برای هر ذهن اندیشنده‌ای قرینه‌ای به نفع الحاد باشد و آن رنج حیوانات است که به مثابه شر گزارف است. تنها دلیل اخلاقی کافی که خدا می‌تواند برای تجویز هر شری داشته باشد این است که آن شر برای تحقق خیری برتر یا برای ممانعت از شری به همان میزان بد یا بدتر ضروری باشد اما بسیاری از شرور در جهان واقع می‌شوند بی‌آنکه متضمن این شرط باشند. (زرکنده و علیزمانی، ۱۳۹۴، صص ۱۶۳-۱۶۲) مثالی که او برای این جمله اخیر می‌آورد مثال بچه گوزنی است که در آتش سوزی جنگل به دام افتاده و می‌سوزد و بعد از زجر کشیدن چند روزه ناشی از سوختگی می‌میرد. ویلیام راو به همین درد و رنج کشیدن چند روزه قبل از مرگ استناد کرده و می‌گوید: «تا آنجا که ما می‌توانیم درک کنیم، آن رنج شدید بچه گوزن گزارف است. زیرا اصلاً معلوم نیست که هیچ خیر برتری وجود داشته باشد که ممانعت از رنج بچه گوزن سبب از دست رفتن آن یا (حتی) باعث وقوع شری برابر یا بدتر شود. و همچنین به نظر نمی‌رسد که هیچ شر برابر یا بدتری وجود داشته باشد که تا آنجا با رنج

بچه گوزن مرتبط باشد که منجر به وقوع رنج ممانعت شده بچه گوزن شود. آیا موجود همه‌توان دانای مطلق (و خیر محض) نمی‌توانست از رنج به ظاهر گزاف بچه گوزن ممانعت کند؟ پاسخ روشن است، چنان‌که حتی خدا باور نیز به آن اذعان دارد، او می‌توانست به سهولت از سوختگی شدید بچه گوزن ممانعت کند و یا اگر سوختگی رخ داد (دست کم) می‌توانست به جای تجویز چندین روز عذاب مهیب، با خاتمه بخشیدن سریع‌تر به زندگی او، رنج شدیدش را تقلیل دهد. (Rowe, 1996, 4). زرکنده و علیزمانی، ۱۳۹۴، صص ۱۶۵-۱۶۴)

نکته این مثال آنجاست که اگر فردی دیندار، بیندیشد که رنج بچه گوزن معقول است، یعنی اگر بپذیرد که شرور گزاف وجود دارد، در مجموعه اعتقاداتش ناسازگاری منطقی پدید خواهد آمد (پترسون، ۱۳۹۳، ص ۱۸۷) و در ادامه ویلیام راو با این پرسش استدلال خود را تکمیل خواهد کرد که آیا نمونه‌های بسیار دیگری از این دست شرور که همه روزه در جهان پیرامون ما در حال وقوع‌اند نیز بدون استثنا معقول‌اند؟

پیش‌فرض‌های مارک مالر

مارک مالر از میان پاسخ‌های مختلفی که به مساله درد و رنج حیوانات داده شده است تنها پاسخ دو تن (جان هیک و سوئینبرن) را به شکل مفصل نقد و بررسی می‌کند، که به نظر می‌رسد در لابه‌لای نقد نظریات آنها، می‌خواهد مبانی و چارچوب فکری خودش را ارائه می‌دهد.

نقد مالر به پاسخ هیک می‌تواند ما را به این باورهای ذهنی او آشنا سازد:

الف. تفکیکی بین درد و رنج و ادراک آن برای حیوانات وجود ندارد.

مالر تفکیکی که جان هیک بین درد و رنج انجام می‌دهد (Hick, 2010, pp. 292-) (314) و از آن به عنوان شاه‌کلیدی در پاسخ‌گویی به مساله درد و رنج حیوانات استفاده می‌کند، قبول نداشته و نگاهی قدیمی می‌شمارد که مخالف تجربه و آزمایش‌های علم جدید است. وی می‌گوید: «هرچند همه فلاسفه معتقد نیستند که حیوانات دارای باورهای ساده و امیال هستند اما در حقیقت شواهد تجربی زیادی وجود دارند که اشاره به وجود چنین چیزهایی در حیوانات دارند. فیلسوفانی که رنج و هوشیاری حیوانات را انکار و یا

بسیار کم می‌دانند، آنها را از نزدیک به دقت مشاهده نکرده‌اند.» (Maller, 2009, pp. 299-318)

ب. ارجاع به ایمان در پاسخ به این مساله غیر قابل قبول است.

مالر معتقد است در این بحث، اولاً نباید به خود دین ارجاع داده شود، ثانیاً باید در خود صفات خیرخواهی و قدرت و علم خدا تجدید نظر شود نه در صفات دیگر مثل عدالت و غیره (Maller, 2009, pp. 299-318). این باور مالر که نوعی نگاه انتقادی به مبانی دینی است، از نظر بسیاری از متدینین، خطرناک بوده و ممکن است اصل اعتقاد به خداوند را هم از لب تیغ بگذرانند، چون نوع روش، به گونه‌ای است که ظرفیت بالایی دارد تا از رجوع به متن دین خودداری شده و پاسخ ارائه شده، پاسخ شخص او باشد نه پاسخ دین؛ کی‌یر کگور معتقد است، «یقینی که از عینیت بسیار زیادی برخوردار باشد، روح ایمان را می‌میراند. دین داری واقعی تنها در سرگشتگی بنیادین ممکن است. بنابراین گزارش به لحاظ عینی دردسزای نظریه تکامل در باب تنازع و رنج عظیم حیات، برای ایمان اصیل، چالشی بیش از آن چه تا کنون (مسئله کلامی) رنج و شرور پیش آورده است، به وجود نمی‌آورد.» (هات، ۱۳۸۲، ص ۱۰۹)

انتقاد مالر به سوئینبرن نیز دو مبنای فکری دیگر او را آشکار می‌سازد.

ج. حرکات و رفتار حیوانات بر پایه «غریزه» شکل می‌گیرد نه معرفت‌آموزی.

سوئینبرن بر این باور است درد و رنجی که به سبب شرور طبیعی در عالم حیوانات به آنها می‌رسد نظم طبیعی جهان است و این امکان را به حیوانات (به عنوان مثال، گوزن‌ها) می‌دهد که یاد بگیرند چگونه خود را از درد و گرفتاری دور نگه دارند. چون آنها باور و اعتقاد ذهنی‌ای نسبت به خطر ندارند، آنها با مشاهده رنج، بیماری و مرگ دیگران در شرایط خاص می‌آموزند و منفعل می‌شوند بنابراین درد و رنجی که حیوانات متحمل می‌شوند یا مستلزم خیر و فایده‌ای برای خود حیوان دردمند است که همان معرفت‌آموزی برای اوست و یا منفعت و خیری برای حیوانات ناظر به درد و رنج او دارد (Swinburne, 1998, pp. 177-178, 195). اما مالر می‌گوید «حقیقت آن است که آن گوزن‌ها و دیگر گوزن‌های بی‌شمار، توسط غریزه طبیعی خود نسبت به خطر هشدار داده می‌شوند و این هم

با دیدن یا بوییدن دود یا آتش رخ داده و آنها از داخل آتش رفتن اجتناب کنند. بنابراین لازم نیست تا شاهد گیرافتادن دیگر گوزن‌ها و یا حیواناتی دیگر درون آتش و دیدن رنج آنها باشند» (Maller, 2009, pp. 299-318).

نقدی که به نظر می‌رسد آن است که باور مالر در اینجا برخلاف حرف خودش در نقد به هیک است. او تفکیک درد و رنج حیوانات و عدم ادراک رنج حیوانات را که در نظریه هیک وجود داشت باوری قدیمی می‌دانست که برخلاف یافته‌های علم جدید از زندگی حیوانات است. می‌توان به مالر گفت همین علم جدید شواهد زیادی بر فهم و معرفت آموزی حیوانات از مشاهده زندگی حیوانات دیگر را هم نشان داده است و قاعدتاً نباید به این قسمت از نظر سوئینبرن ایراد می‌گرفت.

د. تایید شرور گزاف

تایید این مقدمه اشکال و یلیام راو که می‌گفت «تنها دلیل اخلاقی کافی که خدا می‌تواند برای تجویز هر شری داشته باشد این بود که آن شر برای تحقق خیری برتر یا برای ممانعت از شری به همان میزان بد یا بدتر ضروری باشد اما بسیاری از شرور در جهان واقع می‌شوند بی آن که متضمن این شرط باشند» (زرکنده و عزیزمانی، ۱۳۹۴، صص ۱۶۳-۱۶۲). این تایید را در مقدمه ثالثاً در بیان مالر می‌توان دید. مالر معتقد است چنین چیزی نسبت به رنج موجود (این که از مشاهده درد و رنج حیوانات دیگر، در حیوان ناظر حس نوع دوستی و همدردی شکل بگیرد)، بی‌ربط است چون اولاً حیوانات نمی‌توانند چنین تبادل یا جبران ممکنى بفهمند ثانیاً نفوس حیوانی به گونه‌ای بسیار محتمل به هیچ وجه اینگونه خلق نشده و یا رشد پیدا نکرده‌اند که به سمت بهشت صعود داشته باشند. ثالثاً خداوند می‌توانست ذهن آنها را به گونه‌ای خلق کند که مثلاً شجاعت و همدردی به گونه‌ای توسعه یابد که لازم نباشد جانشان را در خطر جدی قرار دهند. بنابراین، نظر سوئینبرن به هیچ وجه نه تخفیف‌دهنده و آرامش‌بخش بوده و نه توجیهی برای مرگ‌های بی‌شمار موجود در این سیستم ارائه می‌دهد. (Maller, 2009, pp. 299-318)

تفاوت نظریه مالر و پاسخ‌های همسو با او

پاسخ‌هایی که به نوعی با رویکرد «بازنگری در اوصاف خداوند» گام برداشته‌اند

پاسخ‌هایی هم‌سو با نظر مارک مالر هستند اما او در مقاله خود، آنها را مورد بررسی نقادانه قرار داده است تا پاسخ خودش که در نهایت ذکر می‌کند، ضعف‌ها و اشکالات آن پاسخ‌ها را نداشته باشد. آن پاسخ‌ها عبارتند از:

الف) پاسخ الهی‌دانان پویشی.^۲

ب) پاسخ پیتیر گیچ.

الف) بررسی پاسخ الهی‌دانان پویشی در بیان مالر

تفکر پویشی در پاسخ به این مساله به دو دسته پیامد‌گرا و غیرپیامد‌گرا تقسیم می‌شود. وایتهد که به رویکرد غیرپیامد‌گرایی نزدیک‌تر است، در تفکر پویشی تلاش دارد تا به معضل رنج حیوانات، خصوصاً در بحث شکار شدن عده‌ی زیادی از حیوانات توسط حیوانات شکارچی دیگر، با این استدلال که «حیوانات طبق میل الهی عمل نمی‌کنند» پاسخ دهد؛ در این تفکر، خداوند تنها می‌تواند حیوانات را ترغیب کند و نه وادار، و شکار کردن حیوانات دیگر توسط حیوانات شکارچی متعلق اراده خداوند نبوده است بلکه به میل و اراده خود آن حیوانات صورت می‌گیرد و خداوند به همراه تمامی مخلوقاتش رنج می‌کشد. (باربور، ۱۳۹۲، صص ۶۶۹-۶۲۹) به عبارت دیگر، خداوند هرگز علت منحصر به فرد یک رویداد نیست، بلکه علتی است که همراه با علل دیگر تاثیر می‌نهد. خداوند در فعل دیگر موجودات تفاوت ایجاد می‌کند اما اختیار آنها را قربانی نمی‌سازد. (باربور، ۱۳۹۲، ص ۶۵۱)

گری چارتیر که نظرش به تفکر پویشی پیامد‌گرا نزدیک‌تر است معتقد است راه دیگری نیز وجود دارد که ما می‌توانیم در آن حداقل برخی از شکارگری‌ها را متعلق اراده خداوند بدانیم و در عین حال خیرخواهی خداوند زیر سوال نرود. (Chartier, 2006, p. 299-318 & Maller, 2009, pp. 299-318) «متکلمان پویشی همچنین می‌توانند این‌طور بحث کنند که مرگ‌های بی‌شمار حیوانات خصوصاً مرگ‌های حادث شده به سبب شکار، بخشی از برنامه خداوند برای ساختن انسان‌هایی است که قابلیت تجربه‌های لطیف‌تر و ارزشمندتری را داشته باشند. تنها از طریق شکارگری است که زندگی برتر می‌تواند به وجود بیاید و این مرحله تحولی پیشرفت، قرار است که (طبق استدلال نظریه‌پردازان

مسیحی و پویشی) آسیب‌ها و مرگ‌های بی‌شمار حیوانات را توجیه کند. متفکر پویشی می‌تواند ادعا کند که خداوند به همراه تمامی مخلوقات رنج می‌کشد. «بنابراین وقتی خداوند خطری برای یک مخلوق به وجود می‌آورد، آن خطر برای خدا هم هست»؛ (Maller, 2009, pp. 299-318)

مالر که نظریه پیامدگرایی چارتر را کمی معقول‌تر از غیر پیامدگرایی می‌داند و آن را هم‌سو با پیشرفت تکاملی و توجیه‌پذیر می‌بیند کلیت آن را می‌پذیرد و می‌گوید: دیدگاه پیامدگراها این است که دغدغه خداوند خیر مجموع برای جهان است و این خیر یا عشق، ممکن است به حفاظت از حیوانات یا انسان‌ها منجر بشود یا نشود. (Maller, 2009, pp. 299-318) اما مالر با برخی نتایج این نظریه مخالف است که تفصیل آن در مقاله وجود دارد.

مالر در اشکال به نظریه الهیات پویشی که اشکال ما هم هست می‌گوید: «اولاً: متفکر پویشی اقرار می‌کند که قدرت خداوند محدود است زیرا او تنها می‌تواند ترغیب و نه اجبار کند. پس به خودی خود موضع یک متفکر پویشی، این امکان را به او نمی‌دهد تا با اعتقاد به «قادر مطلق» بودن خداوند، جوابی کامل به معضل شر ارائه کند. ثانیاً پیشرفت تکاملی که «تجسم اراده خلاقانه الهی است»، کماکان مرگ و رنج بی‌شمار حیوانات را توجیه و یا توضیح نمی‌دهد که بسیار ضروری‌تر از یک توسعه تکاملی طولانی می‌باشد که قرار است رخ دهد. داروین [نیز] تذکر داده بود که رنج میلیون‌ها حیوان از گونه‌های پایین‌تر در سراسر زمان نمی‌تواند با خدایی که بی‌نهایت خوب است سازگار باشد. یک خدای قادر مطلق می‌توانست کاری کند که حیوانات کمتری تولید مثل شوند در نتیجه وجود گروه‌های وسیع از آن‌ها و فنای آن‌ها هم کمتر می‌بود.» (Maller, 2009, pp. 299-318)

همانطور که در جملات اخیر مالر گذشت، وی در نقد خود بر رویکرد الهیات پویشی دو مورد دیگر از باورهای ذهنی خود را که در نظریه‌اش به کار خواهد رفت بیان می‌دارد. اعتقاد به «خیرخواهی برای مجموعه حیوانات» و پذیرش «تکامل داروینی».

مارک مالر به عدم ارائه استدلال چارتر مبنی بر رنج کشیدن خداوند همانند

مخلوقاتش نیز خرده می‌گیرد و آن را خلاف عقل می‌داند و معتقد است، به فرض قبول این که خداوند هم رنج می‌برد ما نمی‌توانیم درک درستی از رنج کشیدن او داشته باشیم چون «رنج نشانه آسیب‌پذیری، نگرانی و حساسیت است که به وضوح می‌دانیم این‌ها صفاتی انسانی و حیوانی هستند و نمی‌توانیم مطمئن بشویم که این صفات بر خداوند نیز منطبق می‌شوند. از این گذشته اگر خداوند دارای قدرت مطلق باشد پس به راحتی می‌تواند از خود در برابر هر رنج و خطری در این جهان محافظت کند. اگر او به همه چیز واقف [علیم و خبیر] است پس (به‌طور کلی) احتمالاً یک دانش قهری [یا قیاسی] نسبت به تجربه رنج حساس دارا بوده و بنابراین واقعاً ضرورتی برای «تجربه» آن نخواهد داشت. حقیقت آن است که قیاسیات (برای مثال ریاضیات) بنیادی‌تر بوده و همان‌طور که فلاسفه نشان داده‌اند قالب‌های اولیه دانش هستند و نیازی به حقایق مشروط تجربی ثانویه ندارند» (Maller, 2009, pp. 299-318)

به نظر می‌رسد تنزیه خداوند از «تجربه» رنج، از دیدگاه اسلامی نیز پذیرفته است اما در ادامه مالر با بیان نظر پیتر گیچ که به خاطر همین تفکیک عالم جسمانی از غیر جسمانی کلاً پایه هرگونه همدردی خداوند با مخلوقاتش را می‌زند تا حدی موافقت نشان داده است که به همین سبب با آنچه از منظر ما پذیرفته است زاویه دارد.

ب) بررسی پاسخ پیتر گیچ در بیان مالر

گیچ در کتاب «مشیت الهی و شر» می‌گوید، یک موجود غیر مادی درست به همان علت که جسمانیت ندارد آن صفاتی را که موجودات جسمانی متصف به آن هستند را هم ندارد. لذا وی معتقد است هرچند خداوند خیر مطلق است، اما در درد و رنج‌هایی که به حیوانات می‌رسد به تلاطم نمی‌افتد؛ خداوند نمی‌تواند وسوسه شود، یا شجاعت نشان دهد. بلکه، اساساً مطرح نمودن همدردی برای ذات خداوند بی‌معناست و اصطلاحاً عدم ملکه است. یعنی اصلاً درک آن و لو بدون تجربه کردن در خداوند وجود ندارد. (Geach, 1977, p. 80) اما این به آن معنا نیست که خداوند ترسو است. گیچ می‌گوید، یکی از فضیلت‌هایی که به ظاهر، خدا از آن بی‌بهره است، فضیلت مهرورزی در قبال بروز رنج-هاست. خدا موجودی همانند ما انسان‌ها نیست و قوانین حاکم بر طبیعت را دست‌کاری

نمی‌کند، تا از این طریق مانع بروز و ورود رنج‌ها بر حیوانات شود، و از این امور لازم نمی‌آید که مهرورزی خدا زیر سؤال رود. او غیرهمدرد است و از آنجایی که توجهی به رنج حیوانات نمی‌یابد پس هیچ توجهی برای شرور حیوانی وجود ندارد. (Geach, 1977, pp. 79-80)

از سخنان گیج که مالر نیز تا حدی آن را پذیرفته است، برداشت می‌شود که برخلاف آنچه متدینان می‌پندارند، این‌طور نیست که خداوند در شادی ما بخندد یا در غم ما اندوهناک شود. ما نباید در چارچوب تعلقات و ویژگی‌های عالم جسمانی خویش در مورد خداوند قضاوت کنیم.

نقد: به نظر می‌رسد آنچه گیج می‌گوید گرچه از یک طرف دقت تفکر در ساحت وجودی خالق را تاکید کرده و گوشزد می‌نماید که نباید هر آنچه را که فقط با عقل بشری خود می‌فهمیم به خداوند نسبت دهیم اما افراط در این قضیه ممکن است به تعطیل شناخت خداوند و یا عدم انس مخلوقات با او که در متون دینی و باور متدینین بر آن تاکید شده است منجر شود. چون ما بر هر صفتی از اوصاف خداوند دست بگذاریم همین بحث در آن مطرح می‌شود. این باور شبیه همان چیزی است که معطله [لا ادری گری]^۳ را در اسلام به وجود آورد که به نوعی باب خداشناسی را بستند.

نکته دیگر در اینجا مغالطه‌ای است که در بیان گیج و کمتر در بیان مالر صورت گرفته است. گیج سعی و وجودی خداوند و تفاوت مرتبه‌ای که با موجودات مادی دارد را دلیلی بر عدم توجه و درک درد و رنج در مخلوقات می‌شمرد. حال آن که باید گفت موجود عالی‌تر نواقص و محدودیت‌های موجود پایین‌تر را ندارد نه این که معرفت به آن هم نداشته باشد، درست است که او مبتلا به درد و رنج نمی‌شود و به شکل مادی آن را «تجربه» نمی‌کند اما حتما درک آن موقعیت را که موجود مادی دچارش است، دارد و سعی می‌کند تا آن را برای مخلوق خویش کمتر کند. آگاهی از درد و رنج، موجب نقصان و محدودیت خداوند نمی‌شود، برخلاف تجربه آن که نیازمند جسمانی بودن خداوند است. یک مومن راستین در عمق باورهای خود به خداوندی که جسمانی نیست این واقعیت را می‌داند که موجود مادی به سبب محدودیتی که دارد غالباً برای درک یک چیز باید آن را

تجربه کند اما این لزوماً به آن معنا نیست که موجود بالاتر هم برای درک یک چیز نیاز به تجربه داشته باشد. به نظر می‌رسد مالر که در ابتدا نگاه گیج را باورپذیر می‌دانست در پذیرش کامل نظر او محتاطانه عمل کرده است.

اما یکی دیگر از باورهای مالر که از اینجا به دست می‌آید باور به «بی‌توجه بودن خداوند نسبت به جزئیات عالم ماده» از جمله درد و رنج کشیدن تک تک حیوانات است که به سبب غیرجسمانی بودن خداوند است.

پاسخ نهایی مارک مالر به مساله درد و رنج حیوانات و نقد آن

مالر پس از نقد و بررسی پاسخ‌های قبلی که در آنها مبانی فکری و مقدمات استدلال خودش را می‌چیند به بیان پاسخ خود می‌پردازد. باورهای او که در لا به لای نقد نظرات دیگران به دست آمد عبارت بود از:

۱. عدم پذیرش ارجاع به ایمان در پاسخ‌گویی.
۲. عدم پذیرش تفکیک بین درد و رنج و ادراک آن در حیوانات.
۳. اعتقاد به غریزی بودن رفتار حیوانات نه معرفت‌آموزی آنها.
۴. عدم پذیرش احسن بودن نظام دنیا و اعتقاد به وجود شرور گزاف در جهان.
۵. اعتقاد به خیرخواه بودن خداوند نسبت به مجموع حیوانات نه تک تک آنها.
۶. پذیرش نظریه‌ی تکامل داروینی.
۷. اعتقاد به بی‌توجهی خداوند نسبت به جزئیات عالم ماده به سبب غیرجسمانی بودنش.

مالر در اواخر مقاله‌اش و پس از این نقد و بررسی‌ها سعی دارد بگوید عدم مداخله خداوند در کاهش و جلوگیری از درد و رنج حیوانات نه به خاطر قدرت و علم مطلق نداشتن خداوند، (آنگونه که در الهیات پویشی گفته می‌شود) و نه دقیقاً به خاطر تفکیک عالم جسمانیت و غیر جسمانی و عدم شأنیت بحث این مساله در مورد خدا است، (آنگونه که پیتر گیچ گفته است)، بلکه به خاطر درک نادرست ما از تعریف محبت و خیرخواهی خداوند است. او می‌گوید ما ابتدا باید یک بازتعریفی در مفاهیم صفات مطلقه خداوند داشته باشیم، محبت مطلقه خداوند به صورت تک تک، شامل موجودات عالم نمی‌شود و

اساساً تفسیر این چینی از کتاب مقدس نیز اشتباه است.

از طرفی خداوند در عین قدرت و محبت به مخلوقاتش و توانایی در کاهش درد و رنج‌های وارد بر آنها، به‌طور کلی در نظم طبیعی عالم دخالت نمی‌کند، «بیاید فرض کنیم که خدا همان‌گونه به ما می‌نگرد که ما به حیوانات وحشی می‌نگریم و تا حدی شبیه به نگاهمان به حیوانات خانگی؛ به همان میزان که غیر محتمل است افراد در نزاع میان دو حیوان وحشی مداخله کنند، غیر محتمل است که خداوند در فجایع طبیعی و یا جنایات دخالت کند. زندگی همین است؛ نظم طبیعی است که معین می‌کند چه کسی زنده بماند و چه کسی بمیرد.» (Maller, 2009, pp. 299-318)

مالر همچنین، این خیال باطل را که فقط انسان، موجود محبوب خداوند باشد و خداوند فقط در برابر درد و رنج انسان از خود عکس‌العمل نشان دهد، به این معنا که مانع آن شود یا از آن بکاهد و در مورد حیوانات، آنها را به نظام طبیعت واگذاشته و دخالتی نداشته باشد، مردود می‌داند و می‌گوید هیچ دلیل تجربی یا استدلال منطقی وجود ندارد که خداوند به‌خاطر این که انسان چنین حقوقی را درک می‌کند پس حقوقی دارند و حیوانات، چون چنین درکی از حقوق خود ندارند خدا هم نسبت به حقوق آنها بی‌تفاوت است. در عین حال، یک احتمال قوی وجود دارد مبنی بر این که خداوند این تمایز اخلاقی را نادیده می‌گیرد و به‌گونه‌ای نسبی هم درد و رنج حیوانات و هم انسان برایش مهم نیست (Maller, 2009, pp. 299-318).

«بدون شک انسان‌ها مغز فوق‌العاده پیچیده‌ای دارند، اما این مطلب قابل چالش است که چرا این عضو، و همچنین اتصال معنوی از طریق نیایش با خدا باید باعث شود او (=خدا) انسان را از رنج و مرگ‌های غیرمنصفانه دور کند؟ هرچند انسان‌ها عدالت را می‌فهمند و هدفی پر معنا در زندگی دارند اما ممکن است این تمایز منحصر به فرد، از نظر خداوند آن قدر ویژه و فائق نباشد.

فرض کنیم خداوند بالاترین درجه اخلاقی الهی را دارد. به عنوان مظهر تامّ اخلاقی، او حداقل یک وظیفه اخلاقی برای اقدام می‌داشت که یقیناً بایستی آن را انجام می‌داد و با این حال او در نجات یا حفاظت انسان‌ها و حیوانات از شرور موفق نبوده است.

هیچ مدرک یقینی برخلاف این مطلب وجود ندارد. پس در نتیجه در وهله اول، این (حفاظت و نجات) وظیفه او نیست. با فرض این که او حداقل یک وظیفه یا مسئولیت اخلاقی دارد» (Maller, 2009, pp. 299-318)

نقد: همانطور که ملاحظه می‌شود این پیش فرض مالر که می‌گوید: «[خدا] در نجات یا حفاظت انسان‌ها و حیوانات از شرور موفق نبوده است. هیچ مدرک یقینی برخلاف این مطلب وجود ندارد» مصادره به مطلوب است. چون مالر با انکار بهشت و جهنم و قبول نداشتن نظام أحسن دنیا، گمان می‌کند که فلسفه آفرینش و زندگی در این دنیای مادی آن است که همه موجودات در رفاه و عافیت کامل عمر بگذرانند و نجات و رستگاری حیوانات نیز باید بر همین مبنا در همین دنیا ملاحظه شود. به نظر می‌رسد مالر نباید در صفات الهی بازنگری می‌کرد، بلکه باید در تلقی خود از فلسفه آفرینش بازنگری می‌نمود. تلقی او از فلسفه آفرینش اشتباه است که باعث شده تا در صفات الهی تردید و تجدید نظر کند. فلسفه آفرینش در آسودگی و عافیت طلبی نیست تا خیرخواهی خداوند زیر سوال رود بلکه در آزمایش شدن به واسطه درد و رنج است تا موجودات رشد پیدا کنند. «دنیا محل گذر است» این مفهومی است که در تعالیم عیسی (ع) و انبیای الهی تاکید می‌شود و ظاهراً بر تمامی موجودات، از جمله حیوانات نیز اطلاق دارد.

مالر در ادامه جملات قبل خود می‌گوید: «علی‌رغم نتیجه بالا [یعنی این واقعیت که اکثریت موجودات دچار درد و رنج می‌شوند و خداوند نسبت به آن بی تفاوت است]، ممکن است ادعا شود خداوند به انسانیت [یعنی به مجموع نوع انسان] عشق می‌ورزد. اما این محبت حتی اگر امکان فهم صحیح آن وجود داشته باشد باید بسیار متفاوت باشد، اینگونه لحاظ کنید که دوستداران حیوانات، نسبت به تمام آن‌ها یا حداقل برخی از گونه‌ها به صورت کلی محبت داشته باشند (همچنان که به برخی از آن‌ها تا حدودی علاقه و محبت دارند). پس مسیحیان هم می‌توانند ادعا کنند که خداوند تمامی انسان‌ها را دوست دارد، اما چنین ادعایی باید در مورد نژاد بشر باشد و نه تک تک افراد آن، و گرنه ممکن است خداپاوران مرتکب مغالطه تفکیک شده و گفتارشان با مبنای اصلی مسیحیت (که می‌گوید خداوند تک تک افراد را دوست دارد) ایجاد تناقض کند. این مغالطه، ماهیت یک کل یا

رده را از ماهیت فردها بیرون کشیده و استدلال می‌کند که با عقل سلیم در ستیز بوده و چنین می‌پندارد که اگر یک چیزی در مورد یک کلیت صادق باشد (P) در مورد تمام افراد یا خاص‌ها (Q) نیز صادق خواهد بود. اما منطقاً و تجربتاً چنین چیزی همیشه درست نیست.

ممکن است شخصی محبت خدا را با پدری مقایسه کند که تمام فرزندانش را دوست می‌دارد همچنان که تک تک آن‌ها را دوست می‌دارد، اما تمثیل خداوند به انسان‌ها اغلب ضعیف و بسیار انسان‌نگارانه است زیرا محبت پدر، نظری بوده و ناشی از حالات روانی، رفتارها، تفکر و سخن است. محبت الهی به این شکل تعین‌پذیر، نمایش‌پذیر و قابل تایید با رفتارها، سخن یا حالات روانی نیست.

علاوه بر این بسیار شک برانگیز است که خداوند اشخاصی مانند هیتلر، استالین و هر قاتل جانی را دوست داشته باشد. در اینگونه موارد بسیار مشکل است بتوان میان محبت مفروض الهی به یک انسان مشخص و اعمال مجرمانه او تمایز و تفاوت قائل شد. دوست داشتن یک انسان، سوای از اعمال وحشتناک و زندگی مجرمانه و غیر اخلاقی، ساده‌لوحی ما را نشان می‌دهد. [بنابراین]

- اگر خدای قادر مطلق تمامی افراد را دوست دارد، بایستی جلوی رنج‌ها و مرگ‌های غیر ضروری آن‌ها را بگیرد.
- مرگ‌های غیر ضروری و رنج‌ها متوقف نشدند.

پس خدای قادر مطلق همه افراد را دوست ندارد» (Maller, 2009, pp. 299-318)

در نهایت مالر در جمع بین صفات عالم، قادر و خیرخواه مطلق خداوند و بی‌توجهی به درد و رنج حیوانات معتقد است لزومی ندارد ما در عین اعتقاد به قادر و عالم مطلق بودن خداوند به خیرخواهی محض او نیز قائل باشیم، به عبارت دیگر اعتقاد به مطلق بودن این صفت برای خداوند بی‌اساس است. او می‌گوید: «اگر گفته شده است که خداوند خالق و مَبْقٰی تمام جهان می‌باشد، پس ما می‌توانیم استنتاج کنیم که ضرورتاً او قادر مطلق و عالم مطلق می‌باشد اما منطقاً این خلقت مستلزم آن نیست که او دوستدار همه نیز هست یا باید باشد. الزامی بر خدا نیست تا دوستدار و دلواپس باشد تا این که در جهان خلق و ابقا کند و

همه چیز را بدانند. برای این منظور که خداوند بتواند خالق باشد، او بایستی چنان قدرت و دانشی را داشته باشد که نهایتاً حیات را بر روی زمین نگهدارد اما محبت یک صفت غیرضروری برای وجود اوست. مطمئناً هیچ دلیلی در مورد این الزام وجود ندارد.» (Maller, 2009, pp. 299-318)

در ارزیابی این دیدگاه مالر می‌توان گفت که وی درک روشنی از کامل بودن واجب‌الوجود ندارد و به همین جهت به لوازم حرف خودش توجه نکرده است. موجودی که از هر جهت کامل باشد نمی‌توان بین برخی از صفات او تفکیک قائل شد. تام و کامل بودن صفات خداوند منطقی‌مستلزم آن است که در تمام صفات و از جمله خیرخواه بودن نیز مطلق باشد. بحث در نیاز داشتن یا نداشتن خداوند به مطلق بودن این صفت نیست که مالر مطرح می‌کند، بلکه ویژگی و خصوصیت صفات خداوند این‌گونه است که تفکیک‌پذیر نیستند. چون تک تک آنها عین ذات خداوند هستند. در واقع همان اشکال مغالطه تفکیک که مالر به برخی از الهی‌دانان مسیحی می‌گیرد و آن را تناقض می‌شمرد خودش در مورد صفات خداوند دچارش شده است.

مالر می‌گوید: «تصور کنید خداوند از بالا ما را می‌بیند به گونه‌ای که گویی تمدن، یک رژه طولانی است. او عاشق این رژه است اما نیازی ندارد تا حرکت هر فرد را نیز تشخیص دهد تا چنین عشقی باقی بماند. ممکن است ما، حیوانات را از یک برج بلند به نظاره نشسته و زیبایی، شادابی، رعنائی و معصومیت آنها را مشاهده کنیم. ما آنها را تحسین کرده و «دوست» داریم اما این لزوماً دخالت ما را در مورد رنج و درد آنها به همراه نخواهد داشت.

خداوند انواع و سررده‌های حیوانی را دوست دارد نه حیوانات فردی یا خانواده‌هایشان را و اگر تحول، اقتضای منقرض شدنش را داشته باشد، محتملاً و به صورتی قابل بحث می‌توان گفت که او همچنان دوستدار شاخه (خانواده نوعی) آن می‌باشد. محبت او نسبت به آنها محدود (یا مشروط) به نیروهای گسترده دوره تکاملی می‌باشد. از این گذشته محبت خدا برای هر مخلوق خاص، تعلیق امر به محال است.

استدلال به این صورت است که اگر خداوند تک تک مخلوقات را دوست داشته

باشد (شاید به جز حشرات؟) آیا در این صورت او هر موش، موش صحرائی، حلزون و کرمی را دوست دارد؟ در نظر بگیرید که هر کرم با دیگری تقریباً غیرقابل تشخیص است و آنها به اندازه تریلئون‌ها و بلکه بیشتر (یعنی از زمان دوره کامبریا) وجود داشته‌اند. این چه معنایی می‌تواند داشته باشد و با چه احتمالی خداوند تک تک موش‌های صحرائی و بچه وزغ‌هایی که تا به حال زندگی کرده‌اند را دوست داشته است؟ واضح است که چنین چیزی معنایی برای حیوان و احتمالاً خود خدا هم ندارد.» (Maller, 2009, pp. 299-318).

اشکالی که به مارک مالر می‌توان گرفت آن است که از طرفی محبت خداوند به تک تک افراد را همانند محبت پدر به تک تک فرزندانش محال می‌داند، چون به بیان او، این تصور بسیار «انسان‌انگارانه» است اما خودش برای دلیلی که آورده است از روشی انسان‌انگارانه استفاده می‌کند؛ اولاً لازمه محبت پدرانه آن نیست که با تک تک فرزندانش به یک شکل برخورد کند، خصوصیات و روحیات هر فرزند برخوردی مختص با خودش را می‌طلبد. ثانیاً این انسان است که نمی‌تواند همزمان به میلیون‌ها موجود عشق و محبت داشته باشد ولی آیا موجود مجردی که در محدودیت‌هایی مادی و انسانی قرار ندارد چرا نتواند به میلیون‌ها بلکه میلیاردها موجودش عشق بورزد؟ آیا هر چیزی که با توجه به عقل انسانی محال و بی‌معنا بود در مورد خداوند هم بی‌معناست؟ این جملات مالر نشان می‌دهد که او تصویری کاملاً انسان‌انگارانه از خداوند داشته است. ثالثاً وی گمان می‌کند که عشق خدا به موجودات مستلزم این است که به عنوان مثال تک تک حیوانات را از تمام آفات و بلیات طبیعی و غیر طبیعی و هر آنچه را که منفعت‌طلبی شخص آن موجود برای خودش است دور نگهدارد. از همین رو مغالطه تفکیک را مطرح می‌نماید. آیا مفهوم عدالت و انصاف این است؟ آیا محال است که در یک مجموعه کلی که مورد محبت خداوند قرار می‌گیرند تمام تک تک اعضای آن مجموعه هم مورد محبت او باشند اما محبت به هر موجود به اندازه سعه وجودی‌اش باشد؟ آیا منفعت‌طلبی‌های هر شخص برای خودش بر مدیر یک مجموعه تعهد می‌آورد که به تک تک آن‌ها پاسخگو باشد؟

به نظر می‌رسد تفسیر خیرخواهی به این که تنها مصداقش خیر و منفعت انفرادی هر موجود است درست نباشد. خیر و منفعت دو نوع است، انفرادی و جمعی، چه بسا خیر

جمعی منفعت تک تک افراد را هم در پی داشته باشد یا خیر خواهی انفرادی با منفعت تک تک افراد دیگر منافات داشته باشد. در تعلق گرفتن محبت و عشق الهی سلسله مراتبی وجود دارد و به افرادی مثل هیتلر و استالین و غیره که مارک مالر از آنها نام می‌برد محبت الهی تنها به «وجود» آنها تعلق می‌گیرد نه به افعالی که از روی سوء استفاده از اختیارشان انجام می‌دهند. بسیار تعجب برانگیز است مالر که خود را در قالب تفکر سنتی مسیحیت اسیر نمی‌داند و به گمان خود از ذهنی فلسفی برخوردار است، نمی‌تواند بین این دو تفکیک قائل شود.

علاوه بر این آیا می‌توان گفت که حقیقت تمام آفات و بلیات همان بُعد شرارت است و مسئولش هم خداست؟ بسیاری از بلیات لازمه جهان مادی و در تراجم وجودات رخ می‌دهد و بسیاری دیگر به سبب اختیار عملی که به موجود مختار داده شده است. با تفکیک این شرور که کم هم نیستند باید بینیم که برای بقیه شرور توجیهی وجود دارد یا نه! جبرانی صورت می‌پذیرد یا نه! خواهد آمد که مالر زیر آب بهشت را هم خواهد زد و با این کار چیزی از دین و خدا باقی نمی‌گذارد؛

مالر مثالی را برای تفهیم منظور خود از عدم خیر خواهی مطلق خداوند از بازیل میچل وام گرفته و می‌گوید: «بازیل میچل رویکرد مفیدی را در قالب حکایتی از یک چریک، یک غریبه و یک جنگ، پیشنهاد می‌دهد. غریبه که نماد خداست، چریک را (که نماد خدا باور است) مطمئن می‌سازد که در کنار او خواهد بود اما دیده می‌شود که در حال کمک به دشمن چریک است. دوستانش سوال می‌پرسند که آیا واقعاً غریبه طرف آنها است یا خیر اما چریک اصرار دارد که غریبه بهتر می‌داند چه می‌کند و در ایمانش و اعتقادش به محبت آن غریبه به تردید نمی‌افتد. سوال میچل می‌تواند اینگونه باز تعبیر شود: «چه اتفاقی باید برای خدا باور رخ دهد که او نظرش را عوض کند و بفهمد که محبت الهی به تمام انسان‌ها مستلزم آن نیست که هر یک را دوست داشته باشد؟» دیگر چه چیزی به جز نبود شواهد کامل نیاز است؟ چه چیزی نیاز است تا این تصور پذیرفته شود که خداوند میان انسان و حیوان بر روی زمین تمایزی قائل نیست؟ همچنان که میچل نشان می‌دهد، اگر خدا باور هیچ جواب موجهی نداشته باشد بنابراین احتمالاً عقیده‌اش عقلانی

نیست و یا این که ایمانی است متعصبانه و یا وردِ احمقانه‌ای است که نشانگر نیاز به بازیافتن اطمینان است که گفته می‌شود» (Maller, 2009, pp. 299-318).

نقد: مثال بی‌ربطی که مالر در مورد محبت خداوند می‌گوید دقیقاً به آن معناست که ما محبت خداوند را به معنای برآورده کردن تمام منفعت‌طلبی‌های شخصی خودمان در طول زندگی ببینیم. در عین این که از او آزادی عمل می‌خواهیم، ولی بخواهیم که آزادی عمل دیگران هیچ‌گونه آسیبی به ما نزند و خود خدا در آن مواقع جلوی‌شان را بگیرد. او توجه ندارد که خدای چریک، خدای طرف مقابل چریک هم هست. آزادی اختیار دادن به تمام موجودات و لو این که از آن سوء استفاده کرده و بر علیه خدا استفاده کنند سنت الهی است که در آن دخالتی نمی‌کند. نه این که نخواهد، بلکه نمی‌خواهد چنین کند چون دیگر اختیار معنا ندارد و این بحث همان چیزی است که مالر در این مقاله با بحث اختیار حد اقلی و حداکثری مطرح کرده است که اختلاف بنیادین بینش ما و افرادی مثل مارک مالر و جی‌ال مکی است که در کتاب‌های فراوانی به طور مفصل بحث شده است.

مالر برای اثبات نظریه خود پایه اعتقاد به بهشت را که از مسلمات اعتقادی مسیحیت هم است بر هم می‌زند و اعتقاد به آن را هم توهمی می‌خواند که خداپاوران می‌خواهند توجیه درد و رنج و محبت وافر خداوند به تک تک موجودات را بر آن سوار کنند بدین معنا که خداوند عوض تمام این دردها را به مخلوقاتش خواهد داد. او بدون این که دلیل معتبری ارائه دهد تنها ادعایش این است که بهشت از مفاهیمی است که تنها با ایمان قابل فهم است نه با عقل و منطق، یعنی همان دعوای بین عقل و تجربه و ایمان که سری دراز دارد و مالر در بحث درد و رنج حیوانات برای آن نرخ مشخص کرده است. دعوایی که انتظار دارد تمام گزاره‌های دین را که برخی از آنها از سنخ شهود است با مقیاس عقل و منطق و حس و تجربه بفهمد. وی می‌گوید:

«عقیده دینی معمولاً برخاسته از ایمان است و نامحتمل است که برخاسته از استدلال منطقی باشد. معضلات وقتی نمایان می‌شوند که انتظار می‌رود استدلال منطقی باعث اعتباردهی و قدرت‌دهی اعتقاداتی باشد که تنها از ایمان نشأت گرفته باشند.

اگر ما اصل ابطال‌پذیری پوپر را استفاده کنیم، چه زمانی این گزاره‌های عقلانی

ایمان، تبدیل به غیر عقلانی، غیر استدلالی یا خطا می‌شوند؟ ... به صورت مشابه اعتقاد به بهشت به ندرت مستقیماً به چالش کشیده شده است و این به خاطر نشأت یافتگی آن از ایمان است. این وهم اندیشی عمومی که دارای ریشه عمیقی نیز هست، بسیار ابهام برانگیز است. سوئیبن و بسیاری از متکلمان بحث کرده‌اند که خدا (حتماً) دلایل خوبی برای وجود شرور به منظور رسیدن به خیر بزرگتر، به عنوان مثال بهشت داشته است. این باید یک قمار بزرگ برای انسان‌ها باشد که یک مرگ محنت‌بار را به انتظار یک آخرت غیر قابل شناخت بپذیرند.» (Maller, 2009, pp. 299-318).

در نقد این دیدگاه می‌توان گفت آنچه تعجب را برمی‌انگیزد این است که مالر خدا باور است و خدایی با اوصاف مطلق که در ادیان ابراهیمی مطرح می‌شود را قبول دارد. از این رو با الهیات پویشی و غیره مخالفت می‌کند. به گفته خودش «استدلال من محبت الهی را نمی‌کاهد بلکه تنها خوبی او را به گونه‌ای که برای کل و مجموع باشد بازتعریف و بازتفسیر می‌کند» (Maller, 2009, pp. 299-318). اما او عملاً برای اثبات تفسیر خودش از خیرخواهی مطلق خداوند، بسیاری از مسلمات ادیان ابراهیمی مثل بهشت و معاد را منکر می‌شود تا جایی که انسان گمان می‌کند او راه الحاد را در پیش گرفته است. تعجب از آنجاست که وی با این تفسیرش چه نوع خدایی از ادیان ابراهیمی را قبول دارد؟!!

به نظر می‌رسد چون مسئله حاضر «دین» را به چالش می‌کشد باید در تمام مفروضات آن به متون اصلی خود «دین» نگریست و گرنه پاسخ ما پاسخ دین نخواهد بود. زیرا ما از همین متن دین صفات مطلق خداوند را برداشت کرده‌ایم و شبهه حاضر هم با توجه به صفاتی که در خود متن دین برای خداوند شمرده شده است، مطرح گردیده است. بنابراین برای پاسخ به آن شبهه، مراجعه به متن خود دین کاملاً موجه است.

نتیجه گیری

متاسفانه مارک مالر با داشتن پیش فرض‌های غیردینی سعی کرده است پاسخی دینی به مساله دهد؛ پیش فرض‌هایی مثل «عدم ارجاع به ایمان در پاسخ‌گویی» و به دنبال آن انکار بهشت و جهنم؛ «تایید مقدمه ویلیام راو مبنی بر وجود شرور گزاف»؛ «تایید نظر جی. ال. مکی مبنی بر احسن نبودن نظام موجود»، «پذیرش مسلم تکامل داروینی» و موارد دیگر. با نگاه به این باورهای مالر می‌توان گفت که پاسخ او نه تنها با آموزه‌های دینی مطابقتی ندارد بلکه کاملاً در مقابل آن است. در پاسخ او نه تنها پایه اوصاف مطلق خداوند زده می‌شود بلکه به نوعی با رد معاد و نظام احسن بودن جهان پایه اعتقاد به خداوند هم زده می‌شود. درحقیقت به نظر می‌رسد پاسخ او نه تنها نتوانسته است از باور سازگاری اوصاف مطلق خداوند در برابر مساله درد و رنج حیوانات حمایت کند بلکه پوچ‌گرایی را در حیات حیوانات - و حتی انسان‌ها - نهادینه می‌کند که قبل از او توسط داروین گفته شده بود. او می‌توانست بر پایه اعتقاد به معاد و عوض‌دهی به درد و رنج حیوانات پاسخ مناسبی دهد که هم در متن دین ریشه دارد و هم گونه‌ای فلسفه‌ورزی با استفاده از ظرفیت‌های دینی است.

یادداشت‌ها

(۱) مارک مالر (Mark Maller) فارغ‌التحصیل دکتری در سال ۱۹۹۶ م در رشته فلسفه از دانشگاه Duquesne است که هم اکنون مُدرّس فلسفه در کالج DuPage می‌باشد و در شیکاگو زندگی می‌کند. (https://works.bepress.com/mark_maller/) وی شهرت چندانی ندارد اما پاسخ او به مساله درد و رنج حیوانات در شمار پاسخ‌هایی است که همانند الاهی‌دانان پویشی منجر به عقب‌نشینی از صفات مطلق خداوند می‌گردد و از این جهت مورد توجه قرار گرفته است.

(۲) در الهیات پویشی به تجربه همزمان خداوند با وقوع حوادث تاکید می‌شود. در حقیقت نوعی عقب‌نشینی از قبول صفات مطلق خداوند است که با آموزه‌های دینی ادیان ابراهیمی نیز سازگاری ندارد.

(۳) نام فرقه‌ای در اسلام که باب بحث و گفت‌وگو را درباره صفات خدا را بسته می‌دانستند. (ر.ک: محمد جواد مشکور، فرهنگ فرق اسلامی)

فهرست منابع

کتاب

۱. باربور، ایان، (۱۳۹۲ش)، *دین و علم*، ترجمه پیروز فطورچی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، اول.
۲. پترسون، مایکل و دیگران، (۱۳۹۳ش)، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو، هشتم
۳. خلیلی نوش آبادی، اکرم، (۱۳۹۵ش)، *خدای عشق و مسئله شر* (توصیف، بررسی و نقد تئودیهسه ایرنائوسی پرورش روح جان هیک)، قم: کتاب طه، اول.
۴. هات، جان. اف، (۱۳۸۲ش)، *«علم و دین؛ از تعارض تا گفت و گو»*، ترجمه بتول نجفی، قم: کتاب طه، اول.

5. Chartier, G. (2006), *Non-Human Animals and Process Theodicy*. Religious Studies.
6. Geach, Peter. (1977), *Providence and Evil*. New York: Cambridge University.
7. Hick, John, (2010), *Evil and the God of Love*, the United States, Palgrave Macmillan Publisher.
8. Lewis, C. S. (2009), *the Problem of Pain*, New York: Harper Collins.
9. Rowe, William, (1996), *the Problem of Evil and Some Varieties of Atheism*, the US, Indiana University Press.
10. Swinburne, Richard. (1998), *Providence and the Problem of Evil*. Oxford: Oxford University.

مقالات

۱۱. زرکنده، بتول و امیرعباس علیزمانی، (۱۳۹۴ش)، «سیر تحول آرای ویلیام لئونارد راو در باب شربی وجه و ملاحظاتی انتقادی بر آن»، *فلسفه و کلام اسلامی*، سال ۴۸، شماره ۲.
12. Lynch, Joseph. J, (2002), «*Theodicy and Animals*», the US: California Polytechnic State University. San Luis Obispo, California, *Between the Species II* August.
13. Maller, Mark, (2009), «*Animals and the Problem of Evil in Resent Theodicies*», Australia, *Philosophy Scholarship*..

سیمای نبوی پیامبر اسلام (ص) در دیوان اسماعیل اصفهانی و سیف فرغانی

زهرا شیحکی^۱

حیب جدیدالاسلامی قلعه نو^۲

بهروز رومیانی^۳

چکیده

اعتقاد به نبوت یکی از اصول دین اسلام است. سخندانان مومن، برای بروز غلقه‌های اعتقادی و تقریب به سنت نبوی و ترغیب به متابعت از رسول مدنی، به وصف خصال و جمال دل‌آرای آن حضرت، تیمن و تبرک جست‌اند. سیف، شاعر عارف مسلک فرغانه، با جریان‌های عمیق اخلاقی و مذهبی و تاریخی عصر پیامبر آشناست و با توجه ویژه به منابع سیره و تفسیر، با نگاهی کلی و بیانی شاعرانه، وقایع عظیم زندگی پیامبر را به رشته مصارع و ابیات کشیده‌است. تصویری که او از سیمای خاتم النبیین ارائه می‌نماید، بیانگر مودت عمیق این شاعر موقر نسبت به نبی مکرم است. در این سطور، شواهد شعری از سیمای رسول نیکبها از دیوان سیف فرغانی استخراج گردیده و به روش توصیفی - تحلیلی از لحاظ ویژگیهای فردی و اجتماعی، اوصاف و القاب، معجزات و... مورد بررسی و طبقه‌بندی قرار گرفته‌است.

واژگان کلیدی

سیمای حضرت محمد(ص)، اشارات و تلمیحات، شواهد شعری، دیوان شعر، سیف فرغانی.

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

Email: Zshey75@Gmail.com

۲. استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد زاهدان، زاهدان، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: eslami2631@gmail.com

۳. استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد زاهدان، زاهدان، ایران.

Email: bromiani@yahoo.com.

طرح مسأله

انسان از بدایت خلقت همواره در ظلّ لطف و عنایت پروردگار آسمانها و زمین قرار داشته‌است. خداوند برای رهایی وی و رستگاری وی پیاپی فرستادگانی را به سویش گسیل داشت تا روح بیمار غفلت‌زدگان را معالجه‌نمایند و از انحرافات اخلاقی و اجتماعی و اعتقادی برحذردارند. و آخرین فرستاده‌ی خداوند، محمد امین، برای تکامل پیام الهی مبعوث گردید. «اهل ایمان بر موجب شهادت الهی و دلالت معجزات نامتناهی ایمان آوردند به رسالت محمد علیه صلوات والسلام. اعتقاد کردند که جمله ادیان و ملل به ظهور دین او منسوخ شد و حکم سایر کتب منزله به وجود قرآن که بدو منزل گشت، زایل و باطل گشت و کمال نبوت و رسالت او مهر زوال و انقطاع بر در نبوت و رسالت نهاد.» (کاشانی، ۱۳۸۱: ۴۴) پس از ظهور اسلام و علی‌الخصوص در قرن ششم و هفتم بیشتر اهل علم و سخنوران به صورت تلمیح یا تصریح به شرح حال و احوال پیامبر اکرم (ص) پرداخته‌اند. «ستایش شاعران در وصف پیامبر تا دوره معاصر همواره شیوه‌ی مختار و سنت معتاد سخن سرایان ایرانی بوده...» (دامادی، ۱۳۶۹: ۷۸) بسیاری از باورهای دینی و اخلاقی و فرهنگی جوامع در زوایای تلمیحات نمود یافته‌است. سیف فرغانی یکی از شعرای اخلاق‌مدار است که سرگذشت رسول گرامی اسلام (ص) را با تلمیحات ظریف، دستمایه‌ی شرح و توصیف عشق آسمانی و گنجینه‌ی ایمانی‌اش قرار داده و در بسط کلام عبرت‌انگیز و موعظه‌آمیزش به کار بسته‌است. عموماً دریافت جان کلام سخنوران و عروج بر بام بلند اشارات و تلمیحات مستور در دواوین شعرا، موجب حلاوت کام خواننده می‌شود و بر تأثیر سخنان می‌افزاید. پرداختن عمیق‌تر به منابع ادبی و بازنگری هدفمند آثار اندیشمندان گذشته می‌تواند تحولات و تأثیرات قابل تأملی در اقشار دل‌مرده و افسرده‌ی معاصر که از معنویت فاصله گرفته‌اند، ایجاد نماید و پویایی و خلوص و استقامت در برابر مشکلات را در وجودشان بیدار گرداند. محققین بی‌شماری به کنکاش و نقد و بررسی و تحلیل این آثار همت گماشته‌اند. تاکنون پژوهش اختصاصی در مورد سیمای رسول اسلام (ص) در دیوان سیف فرغانی صورت نپذیرفته‌است. در این مقاله سعی بر آن است تا پس از معرفی مختصر سیف فرغانی، شواهد و مستندات شعری دیوانش درباره‌ی تلمیح به سیمای دل‌آرای رسول اکرم (ص) و فراز و فرود زندگی آن حضرت ارائه گردد.

سخنی کوتاه دربارهٔ سیف فرغانی

« از تاریخ ولادت سیف اطلاعی نداریم. او خود در قصیده‌ای اشاراتی دارد به دوره ولادت و حیات خویش و آن قصیده از امهات قصاید اوست بدین مطلع:

در عجبم تا خود آن زمان چه زمانی بود کامدن من به سوی ملک جهان بود»
(فرغانی، ۱۳۶۴: ۱۴۴)

«شهرت؛ سیف‌الدین محمد، شاعر پارسی‌گوی، متخلص به سیف و سیف فرغانی؛ از زادگاه خود فرغانه به آذربایجان سپس آسیای صغیر رفت و در آنجا اقامت کرد. با سعدی مکاتبه داشته‌است و چندین شعر در ستایش سعدی سروده، همچنین بسیاری از غزل‌های سعدی را استقبال کرده‌است. مضامین شعرهایش اعتراض به نابسامانی اجتماعی و ظلم و ستم فرمانروایان است. به این جهت شعر او تازگی دارد. از گذشتگان

به شعر سنایی و کمال‌الدین اسماعیل توجه داشته‌است.» (انوری، ۱۳۸۷، ج ۲: ۱۰۵۴)

سیف فرغانی بی‌گمان یکی از عرفای عصر خویش است و آینهٔ روحش با سوهان نابسامانی‌ها و آشفتگی‌ها و ناملایمات دوران ستم‌خیز مغول، صیقل یافته. با این که زخم تازیانه‌های آن عصر موحش، بر پیکرهٔ کلامش هویدا است، بیانی پرجذبه و لطیف و دور از تکلف و تفاخر و آکنده از حکمت و عنایت به شریعت دارد. دکتر ذبیح‌الله صفا دربارهٔ سیف فرغانی چنین می‌گوید: «درباره زندگانی و آثار سیف‌الدین فرغانی همهٔ اطلاعات ما منحصر است به همین دیوان و آنچه از آن برمی‌آید. در هیچ یک از تذکره‌ها و مأخذهایی که توانسته‌ام بدانها مراجعه کنم، نام و اثری از این شاعر توانا ندیدم و با آنکه او مقامی بلند در بیان حقایق عرفانی داشته و به یقین از پیشوایان خانقاهی بوده‌است، در کتاب‌های فارسی که از بزرگان تصوف و عرفان در آنها یاد شده، نشانی از او نیست. پس بهتر آن است که به همین نسخه‌های دیوان او که بازمانده و دربارهٔ آنها سخن گفته‌ام، برگردیم و این شاعر آزادهٔ وارسته را از خلال گفتارهایش بشناسیم.» (فرغانی، ۱۳۶۴: هفت)

« (سدهٔ ۷ و ۸ ه.ق) شهرت سیف‌الدین محمد، شاعر پارسی‌گوی، متخلص به سیف و سیف فرغانی؛ زادگاه خود فرغانه به آذربایجان سپس آسیای صغیر رفت و در آنجا اقامت کرد. با سعدی مکاتبه داشته‌است و چندین شعر در ستایش سعدی سروده، همچنین بسیاری

از غزل‌های سعدی را استقبال کرده‌است. مضامین بیشتر شعرهایش اعتراض به نابسامانی اجتماعی و ظلم و ستم فرمانروایان است. به این جهت شعر او تازگی دارد. از گذشتگان به شعر سنایی و کمال‌الدین اسماعیل اصفهانی توجه داشته‌است.» (انوری، ۱۳۸۷، ج ۲: ۱۰۵۴)

«سیف در قصیده ۶۵ دیوان اشعارش به ویرانی جهان و جاری شدن خون عزیزان و لانه کردن ظلم و ناپدید گشتن عنقای عدل و باز شدن دهان زمین برای بلعیدن خلق الله و شکسته شدن پرچم اسلام و پیشوایی مردم بی دین و درایت اشاره می‌کند. و آن خزان که شرع الهی و سنت نبوی بی عیار و اعتبار گشته و آب سخای مردم فسرده بود، را یادآور می‌شود و تاریخ آن را «هفتصد و سه سال برگزیده زهجرت» عنوان می‌کند.

هفتصد و سه سال برگزیده زهجرت روز نگفتیم و کیل، مه رمضان بود (فرغانی، ۱۳۶۴: شانزده)

و می‌گوید که در آن تاریخ در ملک روم مسکن داشته و آقسرا میزبان هوان بوده است.

مسکن من ملک روم مرکز محنت آقسرا شهر و خانه دار هوان بود (فرغانی، ۱۳۶۴: ۱۴۵)

همین قصیده نمایشگر گسیختگی بقیه السیف نظام دینی و سیاسی و اجتماعی ایرانست بر اثر حمله مغول که از سال ۶۱۶ هجری آغاز شد و آتش آن تا دیرگاه در ایران زبانه می‌کشید و با توجه به این توصیف و نظر به آنکه سیف تا چند سالی از آغاز قرن هشتم زنده بوده است، باید ولادتش در زمان انقلابات ناشی از حمله ی مغول و حداکثر در اواسط نیمه ی اول قرن هفتم اتفاق افتاده باشد. سیف از معاصران سعدی بوده و با مکاتب و مشاعره داشته است.» (رادفر، ۱۳۶۵: ۱۰)

«آقسرا شهری در ترکیه به جانب جنوب شرقی دریاچه ی «توز گول» میانه ی راه نوشهر به قونیه که در عهد سلجوقیان آسیای صغیر، دارای اعتبار و اهمیتی بود. ولی از آن دوره جز یک بنا که گویا دارالضرب شهر بوده، چیزی باقی نمانده است. این شهر کوچک در آخرین سال‌های زندگانی سیف الدین مسکن و ماوای او بود.

در میان بزرگان لایق احترام عالم کسانی را می‌یابیم که یا خیلی دیرتر از زمان خود

شناخته شدند و یا اصلاً روزگار بدانان فرصت اشتها نداد و چندان در ظلمت گمنامی نگاهشان داشت تا به حکم تصادف، نور آشنایی بر چهره حالشان تابید. سیف فرغانی از آن گویندگان استاد است که آشنایی همزمانش با وی بسیار دیرتر از زمان حیات او، تقریباً ۷ قرن پس از مرگش امکان یافت و تا زمانی که نخستین چاپ دیوان او [از سال ۱۳۴۱ تا ۱۳۴۴ هجری شمسی] انجام نگرفت، نامی از او در تاریخ‌ها و تذکره‌ها به میان نیامد مگر در مقاله‌ای که دوست و همکار فقید فاضلم، مرحوم مغفور، پروفیسور احمد آتش، استاد دانشگاه استانبول، چند زمانی پیش از آن درباره نسخه‌ای از دیوان او به ترکی انتشار داد.» (فرغانی، ۱۳۶۴، سه)

سیف فرغانی در دیوان اشعارش عمومی‌ترین مباحث در حوزه نبوت را مطمح نظر قرار داده که در بسیاری موارد بدیع و هنری است. وی عمده‌ترین اوصاف پیامبر را در کلماتش گنجانیده است. در ابیات بی‌شماری به زندگی با اخلاق و سنت احمدی و تبعیت از آیین نبوی و رعایت آداب شریعت تأکید دارد و حدود عقل را در ادراک جایگاه حضرت ختمی مرتبت و عشق ناب محمدی، محدود می‌داند.

پیغمبر اکرم (ص)

« حضرت محمد بن عبدالله بن عبدالمطلب صلی الله علیه و آله پیغمبر اسلام است که از آمنه دختر وهب در سال عام الفیل (۵۷۰ م) در مکه ولادت یافت. در ۴۰ سالگی به پیامبری برگزیده شد و در ربیع الاول سال ۱۱ هجری (۶۳۲ م) در شصت و سه سالگی رحلت فرمود. روضه‌غراً اسم باغی است که تربت پیغمبر در آنجاست. » (شمیسا، ۱۳۸۶: ۵۸۷)

پیامبر علاوه بر اینکه سرور انبیا است، خاتم الانبیا نیز هست. وصف خصال و جمال دل‌آرای او در میان شعرای مسلمان برای تقریب به سنت نبوی و ترغیب به متابعت از آن اسوه‌بی‌بدیل، با زبانی دلنشین و تاثیرگذار بسیار چشمگیر است. در ادامه این مبحث از وریا حریر طبع سیف فرغانی، چشم جان می‌دوزیم به آفتاب جمال محمد مصطفی (ص).

۱- نام و القاب و صفات و فضایل پیامبر اکرم (ص)

« اسامی آن حضرت در صحف ابراهیم (ماهی) و در تورات موسی (مود مود) و در زبور داود (فارغلیط) و در انجیل عیسی (طاب طب) و در قرآن مجید محمد، احمد،

عبدالله، یس، طه، نون، مزمل، مدثر است. « (درافشانی، ۱۳۸۸: ۲۴۲) سیف فرغانی از آن حضرت با نام‌ها و القابی چون: احمد، رسول، محمد و مصطفی یاد می‌کند چنانکه در آیات ذیل مشاهده می‌شود، با صفاتی پرمعنا از پیامبر اکرم (ص) سخن می‌گوید. و بر اساس آموزه‌های قرآنی خویش پرتو انوار روی مبارکش را به خورشید روشنگر عقل و هوش تشبیه می‌کند که پرده ابهام از مسیر سلوک الی الله کنار می‌زند و وجود گرامی‌اش رحمتی بی‌کران برای مخلوقات دو عالم است

تخت دولت می‌نهد در هند دین احمدی کرسی اقبال محمودی چو غزنین می‌شود
(فرغانی، ۱۳۶۴: ۷۵۸)

محرم این سر روان پاک رسول است جان وی است آگه از کمال حقیقت
(فرغانی، ۱۳۶۴: ۷۴)

شرح سخن محمدی کــــن تا چند کنی بیان معقول
(فرغانی، ۱۳۶۴: ۲۳۳)

مرا این دولت و مکنّت عجب نیست امانت دار گنج مصطفایم
(فرغانی، ۱۳۶۴: ۲۸)

دُرّ لفظش را گهرچین گوش جان عاشقان روی خویش را مگس‌ران شهپر روح‌الأمین
(فرغانی، ۱۳۶۴: ۱۴۱)

مصراع اول اشاره دارد به آیات شریفه ۴۵ و ۴۶ سوره مبارکه الاحزاب: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا، وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا» «ای پیغمبر، ما فرستادیم ترا گواهی «ما بر بندگان و مومنان را بنزدیک ما» و بشارت دهی و بیم‌نمایی و بازخواننده بی با الله بفرمان او و چراغی دروشان». «مبیدی، ۱۳۷۱، ج ۸، ۴۵، ۴۶» مصراع دوم تلمیح دارد به آیه ۱۰۷ سوره مبارکه انبیاء: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» «ما فرستادیم تو را مگر بخشایشی جهانیان را.» «مبیدی، ۱۳۷۶، ج ۶، ۳۱۳»

- زبده ی جهان

سیف فرغانی برای بیان فضیلت سرور کائنات، با تکیه بر معلومات دینی و قرآنی در خلال عبارات و توصیفات زیبا و ماندگار، به مقام و منزلت آن حضرت در میان عرشیان و

فرشیان اشاره می‌نماید و بلندی مسندش را در مقام قرب الهی می‌ستاید و در عین حال که خلقت معجزه آسای محمد (ص) را پیش از حضرت ابوالبشر و سایر انبیاء الهی (ع) می‌داند، بر ختم نبوتش در صحیفه رسالت، تأکید می‌نماید. چنان که در شواهد ابیات زیر قابل مشاهده است.

ای زبده ی جهان ز جهان نازنین تویی و اندر خورِ ثنای جهان آفرین تویی
(فرغانی، ۱۳۶۴: ۲۶)

- بالانشین مقام قرب

مسندت بلند شده در مقام قرب بنگر به زبردست که بالانشین تویی
(فرغانی، ۱۳۶۴: ۲۶)

- **خلقت پیش از حضرت آدم و انبیا (ع):** اشاره به حدیث شریف: «عن رجل قال قلت یا رسول الله متی جعلت نبیاً قال و آدم بین الروح والجسد» و نیز «كنت نبياً و آدم بین الماء والطين»

آدم آن روز همی گفت ثنای تو که بود طین لازب، که تویی گوهر و انسان فخار
(فرغانی، ۱۳۶۴: ۳)

- **حق الیقین:** سیف با اینکه به صداقت اخبار علم، همچون نور صبح اقرار دارد، اما فقط وجود پیامبر را آفتاب مشرق حق الیقین می‌داند.

علم از چه صادق است در اخبار خود چو صبح لیک آفتاب مشرق حق الیقین تویی
(فرغانی، ۱۳۶۴: ۲۶)

- خاتم انبیا

در آیه ۴۰ سوره مبارکه الاحزاب در مورد خاتم النبیین چنین آمده: «مَا كَانَ مُحَمَّدٌ ابْنًا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا» «محمد پدر هیچ کس نیست از مردان شما لکن رسول خداست، و مهر پیغامبران و الله به همه چیز داناست و از همه آگاه». «میبودی، ۱۳۷۱، ج ۸، ۵۸» فرغانی چه زیبا این اعتقاد راستین را در قالب کلمات گنجانده است:

چو دل دید کو خاتم الانبیاست شد از مهر او چون نگین نامدار

(فرغانی، ۱۳۶۴: ۵۹)

- **شایسته‌ ثنای جهان آفرین:** « در سوره الحجر: ۱۵، آیه: ۷۲، می‌فرماید که: »
لعمرك انهم لفي سكرتهم يعمهون. یعنی سوگند به جان تو که آنان در گمراهی خویش
سرگردان بودند. (شمیسا، ۱۳۸۶، ۵۹۸)

ای زبده جهان ز جهان نازنین تویی و اندر خورِ ثنای جهان آفرین تویی
(فرغانی، ۱۳۶۴: ۲۶)

دلیل آفرینش جهان: «اشاره به حدیث شریف: «لولاك لَمَا خَلَقْتُ الْاَفلاك» اگر تو ای
پیغمبر نبودی افلاک را نمی‌آفریدم. جمله مخلوقات که آفریدم و خواهم آفرید از بهر او را
آفریدم و مقصودم از همه اوست.» (فروزانفر، ۱۳۸۱، ۵۹۸)

باشد وجود تو قلم صنع را مداد یک یک حروف کون بهم گشت متصل
(فرغانی، ۱۳۶۴: ۶۷۰)

- **فخر جبرئیل**

پرتو انوار رویش آفتاب عقل است و هوش سکه دینار حسنش رحمه للعالمین
(فرغانی، ۱۳۶۴: ۱۴۲)

- **فخر کائنات:** فرغانی می‌گوید در حالیکه پیامبر اکرم (ص) از توجه به هر دو
جهان عار دارد، تمام هستی به وجود پاک آن حضرت فخر و مباهات دارد.

بدو فخر کرده یکایک دو کون ولیکن مر او را ز کونین عار
(فرغانی، ۱۳۶۴: ۵۹)

- **گوهر ماء و طین:** سیف خوض در دریای نعت آن ذرّ ذی‌قیمت را بسی دشوار
می‌یابد چرا که رسول مکرم اسلام مروارید یگانه ماء و طین است و توصیف و ثنائش از حد و
مرز فراتر است.

بحریست نعت تو و درو خوض مشکل است زیرا که گوهر صدف ماء و طین تویی
(فرغانی، ۱۳۶۴: ۲۶)

حامد ذوالجلال؛ این عارف آگاه با توجه به حدیث شریف: « لا احصى ثناء عليك
انت کما اثنت علی نفسک. یعنی: نمی‌توانم ثنای تو را بشمارم تو چنانی که خود را ثنا

گفته ای.» (شمیسا، ۱۳۸۶: ۶۰۰) رسول اسلام حمد و ثنای معبود می گوید و در ستایش الطافِ خالقِ کون و مکان اظهار عدم توانایی می نماید.

گر کس حق ثنای تو هرگز گزاردی لا اُحصی از چه گفتی پیغمبر بشیر
(فرغانی، ۱۳۶۴: ۴)

- محمود ملائک: حتی کروبیان از ورای آسمان ها به مدح و ثنایش زبان گشوده اند و بر سربلندی و فضیلت سرور زمین و زمینیان مهر تأیید می نهند.

از پشت آسمان مَلک می کند خطاب کای به ز روی مه، مه روی زمین تویی
(فرغانی، ۱۳۶۴: ۲۶)

- نگین عالم: سیف فرغانی با قلبی آکنده از ارادت، جهان هستی را همچون انگشتری می داند که نگین زیبا و گرانبهای آن وجود پاک رسول نیکی هاست.

عالم چو خاتمست در انگشت قبض و بسط اشیا نفوس خاتم و زیشان نگین تویی
(فرغانی، ۱۳۶۴: ۲۶)

۲- توصیف شمایل پیامبر اکرم (ص)

سیف فرغانی دلدادۀ رسول خدا (ص) است و عشق به نور لامع جمال محمد (ص) را دینِ راستین می داند و خالصانه در بستان عشقش نغمه سرایی می کند و به وصف جمال نازنین آن نگار بی مثال می پردازد. و از جمال و جبین خورشیدوَش، از خط رخ و جبل المتین زلفش، از لب لعل و رویش و از غمزۀ ابرویش سخن می گوید:

شکر از پسته روان و سحر در نرگس عیان ماه طالع در رخ و خورشید تابان در جبین
(فرغانی، ۱۳۶۴: ۱۴۱)

ای جمالت آیتی از صنع رب العالمین باد بر روی تو از ایزد هزاران آفرین
(فرغانی، ۱۳۶۴: ۱۴۰)

سیف زلف حبیب خدا را جبل المتین و معانی لفظش را مایه حیات عالمین و مضمون خطش را سرور آفرین جان ناظرین توصیف نموده است. از ناوکِ کمانِ ابرویِ غمازش و از لشکر فتنه بارِ چشمانش سخن ها دارد.

ای زلف یار، باز رسن باز جانِ ما در تو ز دست دست، که جبل‌المتین تویی
(فرغانی، ۱۳۶۴: ۲۶)

سیف تشنه ی گفتار لبِ لعلِ آتشینِ رسول است که همچون چشمه آب حیات
زندگی آفرین است.

در سخن معنی لفظش مایه ی آب حیات گِردِ رخ مضمون خطّش نزهه للناظرین
(فرغانی، ۱۳۶۴: ۱۴۱)

ناوکی از غمزه دارد ابروی او در کمان لشکری از فتنه دارد چشم او اندر کمین
(فرغانی، ۱۳۶۴: ۱۴۱)

صورتی دارد که در وی خیره گردد چشم عقل دیده معنی خود روشن کن و رویش بین
(فرغانی، ۱۳۶۴: ۱۴۳)

ز آن لعل آبدار که هم‌رنگ آتش است ما تشنه‌ایم و چشمه ماء معین تویی
(فرغانی، ۱۳۶۴: ۲۶)

۳- ویژگی‌های فردی و اجتماعی

۳-۱. امانتداری پیامبر(ص): سیف فرغانی نیز درین مورد با افتخار می‌گوید که دل را
به مهر امینِ خزانه ملکِ دل‌ها سپرده‌است. و به وضوح به امانتداری آن بزرگوار در اوان
جوانی اشاره دارد.

ما جمله دل به مهر تو اسپرده ایم از آنک دلها خزانه ملک است و امین تویی
(فرغانی، ۱۳۶۴: ۲۶)

۳-۲. بلند همتی رسول حق(ص):

نه بر دامن شُقه ی همتش از آرایش هر دو عالم غبار
(فرغانی، ۱۳۶۴: ۵۹)

۳-۳. بی توجهی به دنیا:

همچو پیامبر نظر نکرد به دنیا دیده ور [ی] کو به آخرت نگران بود
(فرغانی، ۱۳۶۴: ۱۴۵)

۳-۴- تواضع سرور دو جهان

تلمیح به آیه ۶۳ سوره مبارکه الفرقان: «وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا» «و بندگانِ رحمن «که ستوده اند» آنند که میروند در زمین به کم آزاری و چون نادانان در روی ایشان نادانی گویند ما از سخن نادانان بیزاریم.» (مبیدی، ۱۳۷۱، ج ۷، ۵۸) «الفقر سواد الوجه فی الدارین» که سالک کلاً فانی شود و هیچ چیز او را باقی نماند و بداند که آنچه بخود نسبت می داد همه از آن حق است و او را هیچ نبوده است.» (سجادی، ۱۳۷۹؛ ۱۴۳۱)

با چنین ملک و ولایت با چنین خیل و حشم با گدایان هم‌وُثاق و با فقیران هم‌نشین (فرغانی، ۱۳۶۴: ۱۴۳)

۳-۵. در لفظ و خلق نیک رسول خدا (ص): تلمیح به آیه ۴ سوره مبارکه القلم: «و انک لعلی خلق عظیم» «و تو بر خویی بزرگواری «بر ادب پیغام ما» (مبیدی، ۱۳۷۱، ج ۱۰، ۱۸۱)

دُرّ لفظش را گهرچین گوشِ جانِ عاشقان روی خویش را مگس‌ران شهپر روح‌الأمین (فرغانی، ۱۳۶۴: ۱۴۱)

۳-۶- سایه نداشتن پیامبر (ص)

همانگونه که آفتاب هرگز سایه پیامبر را ندید، چشم تنگِ عقل نیز از نظاره منظرِ عشق، عاجز و درمانده است. «پیغمبر سایه نداشت و چون در آفتاب گذرمی کرد ابر بر سرش سایه می گسترده.» (شمیسا، ۱۳۸۶: ۵۹۶) سیف با حسن تعلیلی زیبا می گوید: برای اینکه عقل چشم تنگِ جمال عشق را نبیند، خورشید هرگز سایه پیامبر را ندیده است.

گو تنگ چشم عقل نبیند جمال عشق هرگز ندید سایه پیغمبر آفتاب (فرغانی، ۱۳۶۴: ۸۰)

۳-۷. شفاعتگری برای امت: سیف با دلی شفاعت خواه چشم به بارگاه آن محبوب دارد.

به سوی حضرت رسول الله می‌روم با دل شفاعت خواه (فرغانی، ۱۳۶۴: ۵)

۳-۸. عجز کفر و عقل در مقابل پیامبر (ص)

نخورم غم از آتش، ار برسد آب چشم به خاک آن درگاه
(فرغانی، ۱۳۶۴: ۵)

عقل در بازار او در کیسه دارد نقد قلب کفر اندر راه او بر پشت دارد بار دین
(فرغانی، ۱۳۶۴: ۱۴۳)

۳-۹. عزم و اراده ی پیامبر (ص)

۳-۱۰. مَدِينَةُ الْعِلْمِ

بر افروخته بادبانهای نور همه موج آشام و تمساح خوار
(فرغانی، ۱۳۶۴: ۵۹)

«اشاره به حدیثی از پیامبر اکرم (ص): «أَنَا مَدِينَةُ الْعِلْمِ وَعَلَىٰ بِأَبْهَائِهَا فَمَنْ ارَادَ الْعِلْمَ فَلْيَأْتِ الْبَابَ» «من شهر علم هستم، دروازه ی آن شهر علی بن ابیطالب (ع) است هر که علم بخواهد به دروازه ی شهر بیاید». «مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۴، باب ۹۱، ۸۷» سیف، شریعت را فقط نامه ای از طومار علم رسول الله معرفی می کند.

شریعت که فقه است جزوی ازو ز طومار علمش یکی نامه وار
(فرغانی، ۱۳۶۴: ۵۹)

۴-وقایع زندگی پیامبر (ص)

-دین اسلام

« در مکنون در صدف اسلام، تسلیم فرمان پروردگار و ورود به دارالسلام عشق و بهشت امن و آسایش است که فرمود: درسلک بندگان من در آی و به بهشت من داخل شو. (فجر: ۲۹)» (قمشه‌ای، ۱۳۷۹: ۱۵۹) در آیه ۴۰ سوره مبارکه احزاب چنین به نبوت اشاره شده است: «مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا»

بر ما به نور لامع اسلام روشن است کای عشق یار غیر تو کفرست و دین تویی
(فرغانی، ۱۳۶۴: ۲۶)

-اشاعه ی اسلام در آفاق

حسن رویت ای صنم آفاق را راست چون دینِ مسلمانی گرفت
(فرغانی، ۱۳۶۴: ۳۶۳)

-ثقلین:

از آدمی و پری هیچ کس نماند زشت چو نور روی تو قسمت کنند بر ثقلین
(فرغانی، ۱۳۶۴: ۳۰۷)

-سنت پیامبر(ص)

خود مرا شمشیر حجت قاطعت از بهر آنک
سنت ختم رسل علميست برهانی مرا
(فرغانی، ۱۳۶۴: ۱۰۵)

. در گردونه سنت و شریعتش قضا خجل از خطاها و قدر شرمسار از گناهان است.
سیف با لحنی آمرانه، تمام طبقات جامعه را از ضلالت این آشفته بازار، به رعایت احکام
باصلاحت اسلام و سنت احمدی فرامی خواند و در جای جای دیوانش به رهنمودهای جازم
اسلام و دستورات کامل قرآن اشاره می نماید.
وی سنت را همچون کشتی نجات بخشی می نامد که در دریای پر گوهر شریعت به
پیش میراند.

مگر کشتی سنت احمدی که بحرست پر لؤلؤ شاهوار
(فرغانی، ۱۳۶۴: ۵۹)

-حضرت محمد(ص) و جبرئیل

«نام جبرئیل در قرآن مجید سه بار مذکور است. جبرئیل لفظی است عبرانی و اصل آن
جبرئیل به معنی مرد خدا یا قوت خدا است. در سوره ی نحل، واسطه وحی، روح القدس
معرفی شده و بنا بر آیه ۱۹۳ از سوره ی شعراء قرآن را روح الامین به تدریج فرود آورده
است و در سوره ی نجم به وصف شدید القوی موصوف گشته است. «خزائلی، ۱۳۸۶:
۲۷۷» مفسرین جبرئیل را یکی از چهار فرشته مقرب می شمارند و او را بر میکائیل و
اسرافیل و عزرائیل برتری می دهند. «همان»

-وحی بر پیامبر و انواع آن

الف-وحی بی واسطه ی جبرئیل

گر پیمبروار عاشق وارَهد از خویشان

وَحِيهَا آید بدو و اندر میان نی جبرئیل
(فرغانی، ۱۳۶۴: ۷۰۸)

ب- وحی از وراء حجاب

تا بدان جا که مِن وِرایِ حجاب

با تو آن نازنین سخن گوید
(فرغانی، ۱۳۶۴: ۵۶۹)

-آزار قریش: سیف فرغانی در سخنش به آزار قریش و حمایت انصار چنین اشاره

می کند:

در مکه گر قریش را قصد کرده اند

یک شهر چون مدینه پر انصار از آن توست
(فرغانی، ۱۳۶۴: ۱۱)

«پیامبر صدمات بسیاری از قوم خود دید (از جمله شکستن دندان در جنگ احد) اما

می فرمود: اللهم اهد قومی فانهم لا یعلمون. یهود با سنگ دندان پیغمبر را شکستند.»

(شمیسا، ۱۳۸۶: ۶۰۰)

مرا کلوخ جفا آنچنان زدند به قهر

که کافران عرب بر لب پیمبر سنگ
(فرغانی، ۱۳۶۴: ۸۸)

-هجرت: «در هنگام هجرت از مکه به مدینه پیغمبر و ابوبکر از بین کافران در غار

ثور پنهان شدند.» (شمیسا، ۱۳۸۶، ۵۹۲) «بعد از مهاجرت از مکه در مدینه به سرای ابویوب

انصاری فرود آمد.» (همان)

مهاجر را ز خصم اندیشه نبود

بیاری کردن انصار ایستاده
(فرغانی، ۱۳۶۴: ۷۴۶)

۵-معجزات پیامبر(ص)

۵-۱-قرآن مجید: «قرآن کریم، صریحترین دعوت و روشن ترین چراغ هدایت به

میعادگاه دیدار و بهشت رضوان پروردگار است.» (قمشه ای، ۱۳۷۹: ۱۶۱) «قرآن کریم

ثقل اکبر و یادگار گرانمایه پیامبر اعظم(ص) عظیمترین سرمایه امت اسلامی و متقنترین

سند حقانیت شریعت مقدس اسلام است.» (حیدر نژاد، ۱۳۹۷: ۳۸)

۵-۱-۱. مهر و کین در قرآن: «وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ.» (انعام-

۲۹)

با تو عشق از نخست چون قرآن همه از مهر و کین سخن گوید

(فرغانی، ۱۳۶۴: ۵۶۹)

۵-۱-۲. «شب قدر»: تلمیح دارد به آیه ۳ سوره مبارکه قدر: «لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ

أَلْفِ شَهْرٍ»

تو را بسی شب قدر است زیر دامن تو چو خواب فکرت و بالین تو را گریبان شد

(فرغانی، ۱۳۶۴: ۲۲۵)

۵-۱-۳. هدی للمتقین

اگر تو راه حق رفتی به سنتهای پیغمبر احادیث تو چون قرآن هدی للمتقین

(فرغانی، ۱۳۶۴: ۲۱۱)

۵-۱-۴. سوره های مکی و مدنی

همچو قرآن که چون فرود آمد گویی آن هست مکی آن مدنی

(فرغانی، ۱۳۶۴: ۵۷۰)

۵-۲. حدیث معراج: «معراج در شب (شب اسری، لیله الاسری، لیله اسری) اتفاق

افتاد و در آن شب همه انبیا و ملائک در تجلیل و تکریم پیغمبر کوشیدند.» (شمیسا، ۱۳۸۶،

۵۹۳)

گر چه سوی آسمان همراه باشد جبرئیل چون تواند پای بر معراج پیغمبر نهاد

(فرغانی، ۱۳۶۴: ۷۳۲)

—بُراق: مرکب پیامبر اکرم (ص) در معراج. در ادبیات عرفانی مراد از آن، عشق است

که جان معشوق را به جهان روحانی می پیوندد. (سجادی) «حضرت محمد (ص) از زمین به

آسمان معراج کرد. در این سفر سوار اسبی به نام براق بود. برخی به جای براق، رفر

گفته و آن را تختی دانسته اند که حضرت رسول در شب معراج بر آن نشست.» (شمیسا،

(۱۳۸۶، ۵۹۳)

بر براق طلب چو بنشیند با تو مطلوب هم عنان برود
(فرغانی، ۱۳۶۴: ۱۴۸)

-دلدل: «پیغمبر به مقوقس ملک مصر نامه ای نوشت و او را به اسلام فراخواند ملک مصر مسلمان نشد و لکن جواب نیکو باز نداشت. و مصطفی را هدیه فرستاد. اشتری فرستاد گرنامه‌ی نام آن دلدل...». (شمیسا، ۱۳۸۶: ۴۶۱) سیف استر پیشکش ممدوح را برای تعالی رتبت و سپاس به دلدل مانند می‌کند:

ای فرستاده به داعی استری دلدلی دیگر به زیبی و فوری
(فرغانی، ۱۳۶۴: ۲۴۷)

سیف فرغانی در زمره عشاق تو نیست اسب شطرنج بمیدان نرود با دلدل
(فرغانی، ۱۳۶۴: ۳۵۰)

-سدره المنتهی: «عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى، عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى، إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَى» (آیات ۱۴ الی ۱۶ سوره مبارکه النجم) «بزدیک درخت سدره آنجا که دانش خلق تا آنجا بیش نرسد، چون آنجا رسد برنگذرد، بزدیک آن درخت است بهشت که مأوی دوستانست.» (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۹، ۳۴۸) «و تلمیح به معراج رسول اکرم «ص» و متوقف ماندن جبرئیل در کنار درخت سدره المنتهی.» (شمیسا، ۱۳۸۵، ۲۳۱)

و آن سدره منتهای قد تو مرطوبی را بزیر ظلّ دارد
(فرغانی، ۱۳۶۴: ۴۲۴)

-دنا: «مقتبس است از حدیث معراج: «فَلَمَّا بَلَغَ سِدْرَةَ الْمُنْتَهَى فَانْتَهَى إِلَى الْحُجُبِ فَقَالَ جِبْرِئِيلُ تَقَدَّمَ يَا رَسُولَ اللَّهِ لَيْسَ لِي أَنْ أَجُوزَ هَذَا الْمَكَانَ وَكُو دَنُوتٌ أَنْمَلُهُ لِاحْتِرَقْتُ» «هنگامی که «در شب معراج، پیامبر و جبرئیل» به سدره المنتهی و به پایان حجابها رسیدند جبرئیل گفت ای رسول خدا بعد از این خودت به جلو قدم بردار زیرا من بیشتر از این نمی توانم جلو بروم. و اگر به اندازه سرانگشتی جلو بروم خواهم سوخت.» (فروزانفر، ۱۳۸۱، ۴۲۳)

گر چه سوی آسمان همراه باشد جبرئیل چون تواند پای بر معراج پیمبر نهاد
(فرغانی، ۱۳۶۴: ۷۳۲)

- گذر از افلاک و محرم خلوتگاه معبود:

«تلمیح به حدیث: «لِی مَعَ اللَّهِ وَقْتُ لَا یَسْغُنِیْ فِیْهِ مَلَكٌ مُّقْرَبٌ وَلَا نَبِیُّ مُرْسَلٌ»
(جدیدالاسلامی، ۱۳۸۴: ۲۳۳)

در سوره نجم آیه ۱۷ می فرماید: «ما زاغ البصر و ما طغی. یعنی: نگردید به جان بی چشم و تجاوز از حد نمود. یعنی پیامبر در شب معراج همه چیز را به دیده ی بصیرت دید.» (شمیسا، ۱۳۸۶، ۵۹۴) فرغانی نامحرمان در گاه را به کلاغانی تشبیه می کند که شاهین بصیرت حیب، مانع حضور آنان در خلوت یار گردید.

ای مسندت بلند شده در مقام قرب بنگر به زبردست که بالانشین تویی
(فرغانی، ۱۳۶۴: ۲۶)

کلاغان اغیار را کرده دور به شاهین مازاغ از آن مرغزار
(فرغانی، ۱۳۶۴: ۵۹)

۶- فتح مکه و پاک سازی کعبه: تلمیح به آیات سوره مبارکه النصر: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ، وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا، فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا» «به نام خداوند فراخ بخشایش مهربان، چون یاری الله بتو رسد و گشاد «مکه» و مردمان را بینی که در دین خدای می آیند جوقاقوق، گروه گروه بستای خداوند خویش را «بسزا و سزاواری و خدائی را» و آمرزش خواه از و که او خداوند توبه پذیر است «همیشه». «مبیدی، ۱۳۷۱، ج ۱۰: ۶۴۶»

رسید عشق وز اغیار گشت صافی دل پیمبر آمد و شد کعبه از بتان خالی
(فرغانی، ۱۳۶۴: ۲۵۱)

دل نگهدار سیف فرغانی زانکه در کعبه بت شاید هشت
(فرغانی، ۱۳۶۴: ۵۲۶)

ورای دوست اندر دل بُست ای خواجه محوش کن که اندر کعبه نپسندد مسلمان لات و عُزّی را
(فرغانی، ۱۳۶۴: ۴۶۸)

۷- توصیه‌ها و تذکرات و دریافتهای شاعر

سیف فرغانی پس از ابراز ارادت بی‌انتهایش و ویژگیهای عشاق آن گوهر یکتای کون و مکان را بر می‌شمارد و بشریت را به اطاعت از سنت و شریعت نبوی دعوت نموده و در قبال تبعیت از نبی رحمت وصال به سرمنزل سعادت را بشارت می‌دهد.

-عشق به پیامبر: عطرِ خالصِ عشق و عرفان از برگِ برگِ ریاحینِ اندیشه‌اش به مشام می‌رسد و طنینِ سوزناکِ مرغِ روحش از تک‌تکِ کلماتش به گوش جان می‌رسد. او عارفی لطیف‌طبع و نرم‌گفتار است.

در پای تو فشانم اگر دست‌رس بود این نازدیده‌جان که چو جان نازنین تویی
(فرغانی، ۱۳۶۴: ۲۶)

-عجز از ثنای دلیل آفرینش: سیف فرغانی با وجود گوهرپراکنی بسیار در ستایش رسول حق، به عجز و ناتوانی خویش در مدح شایسته و بایسته پیامبر اکرم (ص) اقرار دارد و وجود پاک آخرین فرستاده پروردگار را برتر از وصف و گمان می‌داند.
تو برتری ز وصف و نهادن نمی‌توان حلدی درو که گفت توان این چنین تویی
(فرغانی، ۱۳۶۴: ۲۶)

-ویژگی عشاق آن حضرت: سیف که خود عارفی خانقاهی است، با اندیشه‌ای روشن و دلی پرمهر از عشق محبوبی که ماه‌رویان چاکر درگاه و پادشاهان بنده بارگاهش هستند، غزل‌ها بر لب و ارادت‌ها در دل دارد و عاشقان روی خوب رسول خدا (ص) را مثال فرشتگانی دیده‌بردوخته از متاع دنیا و نعیم دار خلد تصویر می‌کند که افلاک را مانند نعل در زیر پای دارند و با امرشان اجرام فلک را همچون مرکب به زیر زین می‌آورند.

عاشقان روی خویش از نعیم دارِ خُلد چون فرشته فارغند از خوردن عجل سمین
(فرغانی، ۱۳۶۴: ۱۴۳)

دستشان افلاک را چون نعل دارد زیر پای حکمشان اجرام را چون مرکب آرد زیر زین
(فرغانی، ۱۳۶۴: ۱۴۳)

تو چنان شاهی که در منشور دولت درج کرد عشق تو عشاق را اَنتم علی الحق المبین
(فرغانی، ۱۳۶۴: ۱۰۵)

ماه‌رویان چاکران و پادشاهان بندگان عشق‌بازان بر یَسار و جان‌فشانان بر یمین
(فرغانی، ۱۳۶۴: ۱۴۳)

بدانک در دو جهان کعبه دل عشاق بدوست فخر کند چون بمصطفی حرمین
(فرغانی، ۱۳۶۴: ۳۰۸)

- امر به تبعیت از پیامبر (ص): سیف فرغانی انسان را برای نیل به بهشت برین و

کسب نعمات دنیوی و اخروی، امر به شرح و فهم سخن محمدی و پویش در صراط
مستقیم شریعتش می‌نماید. تا دم‌به‌دم آثار حق را در وجودش کشف و شهود نماید.

«قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ»
(آیه ۳۱ سوره مبارکه آل عمران) «یا محمد (ص) فراجهودان و ترسایان گوی: اگر دوست
میدارید الله را بر پی من ایستید تا دوست دارد خدای شما را و بیامزد شما را گناهان شما و
خدا آمرزگارست، عیب پوش و بخشاینده». «مبیدی، ۱۳۷۱، ج ۲، ۸۴، ۸۵» «دوستان من
زیرگندهای خاص من به سرمی‌برند و کسی جز من از آنان خبر ندارد». «فروزانفر، ۱۳۸۱،
۱۸۱»

شرح سخن محمدی کن تا چند کنی بیان معقول
(فرغانی، ۱۳۶۴: ۲۳۳)

بر در او باش و می‌دان زیر پای خود بهشت در ره او پوی و می‌خوان نعم اجرالعالمین
(فرغانی، ۱۳۶۴: ۱۴۳)

در خود ار خواهی که بینی دم‌به‌دم آثار حق یک‌دم از اخبار ختم‌المرسلین غافل مباش
(فرغانی، ۱۳۶۴: ۲۳۳)

سیف فرغانی سنائی‌وار از این پس نزد ما «چون سخن زان زلف و رخ گویی مگو از کفر و دین»
(فرغانی، ۱۳۶۴: ۱۴۴)

نتیجه گیری

حمد بی حد، خداوندی را که با نظر لطف و رحمتش و دست قدرت و عظمتش، اولیا و اوصیاء خویش را از فتنه‌های دوران در امان داشت. در بررسی‌های انجام شده در این سطور آنچه بیشتر نمود دارد، عشق و ارادت بی‌منتهای این شاعر بزرگ به محبوب خدا است. وی از زلال آب حیات قرآن و سنت نبوی، جرعه‌ها نوشیده و با گفتاری موجز و متین و با بهره‌گیری از آرایه‌هایی همچون تشبیهات و استعارات و کنایه و مراعات نظیر، به زوایای مختلف زندگی خاتم‌الانبیا چشم داشته و به توصیف و تبیین افعال و اقوال و اخلاق آن حضرت پرداخته است. این شاعر باریک بین، برای تصویرگری تابلوی ذهن و تجربیات زندگی خویش، از سیره رسول راستی، بهره‌ها جسته و الفاظش را با معانی بلند مرصع نموده و مفاهیم اخلاقی و عرفانی و مذهبی را با این مشرب، به مخاطب القا نموده است. وی اسیر آرایه‌های لفظی نیست بلکه به مقتضای حال و هوای عرفانی و معنوی خاص خود، از ابزار خیال‌انگیز لفظی و معنوی استفاده نموده تا عشق و ارادت زایدالوصف خویش را نسبت به حضرت ختمی مرتبت (ص) به ظهور و بروز برساند که شواهد و مستندات آن از دیوان این شاعر توانا، استخراج و در سلكِ عناوینی همچون: خلقت پیش از حضرت آدم (ع)، بعثت، معراج، معجزات و ... منظم گشته و مورد تفسیر و تحلیل قرار گرفته است.

فهرست منابع

۱. آیتی، محمد ابراهیم (۱۳۶۶)، تاریخ پیامبر اسلام، چاپ چهارم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران
۲. اصفهانی، کمال الدین اسماعیل، ۱۳۴۸، تصحیح بحرالعلومی، دیوان اشعار، تهران.
۳. الهی قمشه ای، محی‌الدین، مهدی، ۱۳۸۵، ترجمه قرآن‌الکریم، اصفهان، انتشارات خاتم الانبیاء.
۴. انوری، حسن، ۱۳۸۲، فرهنگ بزرگ سخن، ۸ جلد، تهران، انتشارات سخن.
۵. پاک نژاد، سید مسعود، ۱۳۸۸، کمال سخن، اصفهان، گفتمان اندیشه ی معاصر.
۶. پاینده، ابوالقاسم، ۱۳۸۶، نهج‌الفصاحه «کلمات قصار از پیامبر اکرم(ص)»، تهران، نشر بدرقه جاویدان.
۷. پورنامداریان، تقی، ۱۳۶۹، داستان پیامبران در کلیات شمس، چاپ اول، تهران، موسسه مطالعات فرهنگی.
۸. جدیدالاسلامی، حبیب، ۱۳۸۴، فنون بلاغی در مناقب مصطفوی، زاهدان، انتشارات تفتان.
۹. حسینی دشتی، سیدمصطفی، ۱۳۸۵، معارف و معاریف ۵ جلد، تهران، موسسه فرهنگی آرایه.
۱۰. حسینی کازرونی، سیداحمد، ۱۳۸۵، زندگی نامه شاعران بزرگ ایران، از رودکی سمرقندی تا شفیعی کدکنی، دوران هزارساله شعر فارسی، تهران، انتشارات ارمغان.
۱۱. حیرت سجادی، سید عبدالحمید، ۱۳۷۱، تأثیر قرآن بر نظم فارسی، تهران، امیر کبیر.
۱۲. خزائلی، محمد، ۱۳۵۰، اعلام قرآن، تهران، امیر کبیر.
۱۳. درافشانی، مرتضی، ۱۳۸۸، فرهنگ اسامی پیامبران در شعر شاعران، مشهد، آهنگ قلم
۱۴. دهخدا، علی اکبر، ۱۳۵۲، لغت نامه، تهران، مجلس شورای ملی، سیروس.
۱۵. سجادی، سیدضیاءالدین، ۱۳۷۸، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، تهران، طهوری.
۱۶. _____، ۱۳۸۲، فرهنگ لغات و تعبیرات دیوان خاقانی شروانی، تهران، انتشارات انوار.
۱۷. سمرقندی، دولت شاه، ۱۳۸۲، تذکره الشعراء، به اهتمام ادوارد براون، تهران، انتشارات اساطیر.
۱۸. سیف فرغانی، ۱۳۶۴، دیوان شعر سیف فرغانی، با تصحیح و مقدمه ی ذبیح الله صفا، تهران، انتشارات فردوسی
۱۹. شمیسا، سیروس، ۱۳۸۶، فرهنگ تلمیحات، تهران، انتشارات فردوسی.
۲۰. _____، ۱۳۸۷، فرهنگ اشارات، تهران، انتشارات فردوسی.
۲۱. شیحکی، زهرا، ۱۳۸۹، اشارات، تلمیحات، اصطلاحات و اعلام در دیوان کمال الدین اسماعیل

- اصفهان‌ی (بخش ۲)، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد زاهدان.
۲۲. صفا، ذبیح ا...، ۱۳۸۰، تاریخ ادبیات ایران، تهران، انتشارات فردوسی.
۲۳. عادل، محمد رضا، ۱۳۷۵، فرهنگ عبارت های عربی در شعر فارسی، تهران، امیر کبیر.
۲۴. فروزانفر، بدیع الزمان، ۱۳۸۱، احادیث و قصص مثنوی، تهران، انتشارات امیر کبیر.
۲۵. _____، ۱۳۶۷، شرح مثنوی شریف، چاپ چهارم، تهران، انتشارات زوار.
۲۶. قرشی، علی اکبر، ۱۳۵۳، قاموس قرآن، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۲۷. کاشانی، عزالدین (۱۳۸۱) مصباح الهدایه، تصحیح جلال الدین همایی، چاپ ششم، تهران: نشر هما
۲۸. کزازی، جلال الدین، ۱۳۸۰، در دریای دری (نگاهی به تاریخ شعر فارسی)، تهران، نشرمرکز.
۲۹. محمودی، عبدالرحیم، ۱۳۷۶، مقام صحابه و زندگی خلفاء راشدین در یک نگاه، سنندج، انتشارات کردستان.
۳۰. مصاحب، غلامحسین، ۱۳۷۴، دایره المعارف فارسی، تهران، انتشارات سپهر امیر کبیر.
۳۱. معین، محمد، ۱۳۷۶، فرهنگ فارسی معین، تهران، انتشارات امیر کبیر.
۳۲. نوریبخش، جواد، ۱۳۷۸، فرهنگ نوریبخش، اصطلاحات تصوّف، تهران، انتشارات یلدا قلم.
۳۳. مهیار، محمد، ۱۳۷۸، جان معنی، قم، شرکت باورداران.
۳۴. نیشابوری، ابواسحاق ابراهیم بن منصور بن خلف، ۱۳۴۰، قصص الانبیا، به اهتمام حبیب یغمایی، تهران، بنگاه نشر و ترجمه کتاب.
۳۵. یغمایی، حبیب، ۱۳۴۷، ترجمه تفسیر طبری، چاپ سوم، تهران، انتشارات تو.

صفحات ۱۵۲ - ۱۴۳

تأثیر عضویت در شبکه‌های اجتماعی بر سطوح هویت‌یابی و احساس امنیت اجتماعی نوجوانان

عباسعلی شهیدی^۱

چکیده

شبکه‌های اجتماعی دستاورد اینترنت و فناوری اطلاعات و ارتباطات و کاربردهای آن می‌باشند. پژوهش حاضر با هدف بررسی تأثیر عضویت در شبکه‌های اجتماعی مجازی بر سطوح هویت‌یابی و احساس امنیت اجتماعی نوجوانان شهر اراک انجام شد. روش پژوهش، توصیفی و از نوع علی-مقایسه‌ای و جامعه آماری شامل کلیه نوجوانان دختر و پسر شهر اراک بود که با روش نمونه‌گیری هدفمند ۲۰۰ نفر انتخاب شدند. برای گردآوری اطلاعات از پرسشنامه هویت (ISI) و پرسشنامه امنیت اجتماعی استفاده شد که داده‌ها با شاخص‌های آماری آزمون t و تحلیل واریانس و با استفاده از نرم‌افزار SPSS تحلیل شدند. یافته‌ها نشان داد بین سطوح هویت‌یابی و احساس امنیت اجتماعی نوجوانان عضو شبکه‌های اجتماعی و افراد غیر عضو تفاوت معناداری وجود نداشت. با توجه به یافته‌های پژوهش حاضر به نظر می‌رسد عضویت در شبکه‌های اجتماعی به تنهایی تبیین‌کننده سطوح هویت‌یابی و یا احساس امنیت اجتماعی نوجوانان نمی‌باشد و عوامل دیگری همچون خانواده، جو محیط مدرسه و فضای آموزشی و سایر شرایط تربیتی و فرایند رشد نوجوانان می‌توانند در شکل‌گیری نوع هویت و احساس امنیت آنها موثر باشند.

واژگان کلیدی

شبکه‌های اجتماعی مجازی؛ سطوح هویت‌یابی؛ احساس امنیت اجتماعی.

۱. پژوهشگر حوزه علوم انسانی - اسلامی، دکتری فقه و اصول.

طرح مسأله

پرسش از کیستی و هویت افراد و ملت‌ها، از دغدغه‌های فکری بشر در طول تاریخ بوده است. فرآیند رشد هویت مهمترین تکلیف دوره نوجوانی است. رشد هویت تأثیر مهمی بر عملکرد و توانایی در تصمیم‌گیری و تعاملات فرد با دیگران دارد. اهمیت مسئله زمانی بیشتر مشخص می‌شود که به یاد آوریم جمعیت کثیری از جامعه ما جوان هستند. این سنین تقریباً مطابق با سنین بحران و تحکیم هویت در نظریه اریکسون^۱ است و از مقاطع حساس زندگی فرد به حساب می‌آید (احمدی، ۱۳۸۵). بنابراین بررسی هویت نوجوانان به ویژه در کشوری با جمعیت جوان، مثل کشور ما، ضروری است. همچنین امنیت از جمله پدیده‌های مهم و شایان توجهی است که از نیازها و ضرورت‌های اساسی و پایه‌ای فرد و جامعه به شمار می‌رود به طوری که مزلو^۲ نیز در سلسله مراتب نیازها، احساس امنیت را بلافاصله پس از ارضای نیازهای اولیه قرار می‌دهد (موسوی پور و کاظمی، ۱۳۹۲).

امنیت دارای ابعاد مختلفی از جمله امنیت اجتماعی است که از نظربوزان^۳ به حفظ ویژگی‌هایی اشاره دارد که بر اساس آن، افراد خود را به عنوان عضو یک گروه اجتماعی قلمداد می‌کنند (نبوی، حسین زاده و حسینی، ۱۳۸۹).

امروزه تأمین امنیت مستلزم وجود امنیت اجتماعی است و راه استقرار امنیت اجتماعی حفظ ارزشها، هنجارها، خودباوری و اتکای به خود و در نهایت حفظ هویت فردی می‌باشد (احمدی مقدم، ۱۳۸۹).

یکی از عوامل تأثیرگذار بر هویت و احساس امنیت اجتماعی نوجوانان شبکه‌های اجتماعی مجازی است. شبکه‌های اجتماعی به عنوان یک فضای مجازی نو پدید، جذاب و فراگیر به سرعت جای خود را در عرصه تعاملات اجتماعی باز کرده است (دوران، ۱۳۸۲). فرد با عضویت در هر شبکه اجتماعی، درگیر نوع خاصی از فرهنگ ارتباطاتی می‌شود که شامل مؤلفه‌هایی چون: برخورد، تکه کلام، اصطلاحات مخصوص، رفتار، تیپ شخصیتی و ظاهری است که تأثیرپذیری فرد از این محیط، صفر مطلق نخواهد بود. به

1 Erikson

2 Maslow

3 Buzan

طور کلی، در ضمیر ناخودآگاه فرد تأثیر می گذارد پس یکی از مهم ترین ابعاد زندگی انسان که از این پدیده تأثیرات عمیقی را پذیرا خواهد شد، بعد هویتی است (مزینانی، ۱۳۹۳). جونز (۱۹۹۸) با این استدلال که تعامل در فضای سایبرنتیک با در هم شکستن مرزهای مرسوم گروهی و متعاقب تغییر در برجستگی نسبی نیاز به تشابه و تمایز، بیشترین تاثیر را بر هویت اجتماعی طرف های تعامل می گذارد و از سویی دریگر گمنامی یا جعل نام به معنای پنهان داشتن هویت که در فضای مجازی و سایبرنتیک امری ممکن و معمول است، بر روشنی و اهمیت مرزبندی های گروهی و در نتیجه معنای هویت اجتماعی تاثیر دارد.

هوستون (۲۰۰۱) درباره اثرگذاری اینترنت و شبکه های اجتماعی مجازی معتقد است که در نیک خواهی فرهنگی ابزار اینترنت می تواند تساهل را نسبت به تفاوت های فرهنگی در سطح جهان افزایش دهد.

بالاخره در تخریب خلاق فرهنگی اینترنت می تواند تعاملات میان فرهنگی را افزایش دهد، در این صورت احتمال است که ایده ها، ارزشها و هنجار های بیگانه واحدهای ملی را زیور ورو کنند و در نتیجه احساس امنیت اجتماعی را تحت الشعاع قرار دهد.

پیشینه تحقیق

بر اساس تحقیقات قربان زاده سوار، قلخانباز و رحمتی (۱۳۹۱) نشان داد آثار این شبکه های اجتماعی مجازی بر احساس امنیت اجتماعی کاربران می تواند اثر گذار باشد از جمله: سستی اعتقادات، استحاله فرهنگی، تردید در مبانی نظام، نابه سامانی، از خود بیگانگی، ناهنجاری، شکاف نسلی و تقلیل سرمایه ی اجتماعی است.

کاوسی و کاظمی (۱۳۹۲) در پژوهش خود به این نتیجه رسیدند که بیند و متغیر شبکه های اجتماعی مجازی و سرمایه اجتماعی رابطه معناداری وجود دارد و تاثیر متغیر مستقل بر وابسته، نسبتا قوی است. اما دوران (۱۳۸۲) در پژوهش خود تحت عنوان هویت ملی و تعامل در فضای سایبرنتیک به این نتیجه رسید که تعامل با فضای مجازی موجب تضعیف هویت ملی کاربران نمی شود و در واقع تاثیری بر هویت ملی کاربران ندارد.

از آنجا که شبکه های اجتماعی امروزه به عنوان بخشی از تجربیات و زندگی روزمره

افراد در آمده است، بالتبع شناخت جامعه نوین مستلزم بررسی همه جانبه الگوی ارتباطی موجود در جامعه می باشد، پژوهش حاضر با هدف بررسی رابطه عضویت در شبکه های اجتماعی مجازی بر سطوح هویت یابی و احساس امنیت اجتماعی نوجوانان شهر اراک در سال ۱۳۹۳ انجام شد.

فرضیه ها

۱. عضویت در شبکه های اجتماعی مجازی بر سطوح هویت یابی نوجوانان شهر اراک تاثیر دارد.
۲. عضویت در شبکه های اجتماعی مجازی بر احساس امنیت اجتماعی نوجوانان شهر اراک تاثیر دارد.
۳. بین نوجوانان پسر و دختر عضو در شبکه های اجتماعی مجازی به لحاظ سطوح هویت یابی و احساس امنیت اجتماعی تفاوت معنی داری وجود دارد.
۴. بین نوجوانان عضو و عدم عضو در شبکه های اجتماعی مجازی به لحاظ سطح هویت یابی تفاوت معنی داری وجود دارد.

روش تحقیق

برای انجام این پژوهش تعداد ۲۰۰ نوجوان از کلیه نوجوانان دختر و پسر شهر اراک در محدوده سنی ۱۸-۲۱ سال به صورت دو گروه همتا(افراد عضو و غیر عضو) به صورت نمونه گیری هدفمند انتخاب شدند.

پرسشنامه سبک هویت (ISI) در سال ۱۹۸۹ توسط برزونسکی^۱ در آمریکا تهیه و در سال ۱۹۹۲، درباره آن بروزنسکی و سالیوان^۲ تجدید نظر کردند. این نسخه سبک های هویت برزونسکی را مشخص می کند. در این ابزار ۱۱ عبارت برای سبک اطلاعاتی، ۹ عبارت برای سبک هنجاری، ۱۰ عبارت برای سردرگم و مغشوش و ۱۰ عبارت برای سنجش تعهد که برای تحلیل ثانویه استفاده می شود و یک سبک هویتی محسوب نمی شود، طراحی شده است. آزمودنی باید در یک مقیاس لیکرت ۵ درجه ای (کاملاً مخالفم = ۱ تا

1 Berzonsky

2 sullivan

کاملاً موافقم = ۵) میزان موافقت یا مخالفت خود با هر یک از عبارات را مشخص کند. در مطالعات انجام شده ضرایب پایایی برای سبک های هویت اطلاعاتی، هنجاری، سردرگم و اجتنابی و تعهد را به ترتیب ۰/۷۵، ۰/۷۲، ۰/۸۱، ۰/۸۵ و پایایی پرسشنامه بر اساس ضریب آلفای کرونباخ ۰/۸۶ گزارش شده است (موسوی پور و کاظمی، ۱۳۹۲).

پرسشنامه احساس امنیت اجتماعی یک پرسشنامه محقق ساخته می باشد که به منظور تهیه ی این پرسشنامه نظریات تحقیقات قبلی و پرسشنامه های مرتبط با این موضوع مورد بررسی قرار گرفتند و سپس سئوالات با در نظر گرفتن عوامل اجتماعی، فرهنگی و مذهبی جامعه انتخاب و با ایجاد تغییراتی پرسشنامه ای تحت عنوان "احساس امنیت اجتماعی" با نظر خبرگان و صاحب نظران تهیه و روایی آن مورد تایید بوده است. این پرسشنامه به طور کلی دارای ۳۲ سؤال و ۴ بعد (احساس امنیت اجتماعی در اماکن عمومی ۱۰ سؤال، احساس امنیت اجتماعی در رابطه با اجرای طرح ارتقای امنیت ۱۱ سؤال، احساس امنیت اجتماعی در ارتباطات ۵ سؤال، احساس امنیت اجتماعی در رابطه با حجاب ۶ سؤال) است و آزمودنی باید در یک مقیاس لیکرت ۵ درجه ای (از خیلی زیاد = ۵ تا خیلی کم = ۱) نظر خود را در مورد هر عبارت مشخص کند. پس از جمع آوری اطلاعات، داده ها با استفاده از روش های آماری آزمون t و تحلیل واریانس و با کمک نرم افزار SPSS مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفت.

شیوه ی اجرا

پس از انتخاب نوجوانان که در محدوده سنی ۱۸ تا ۲۱ بودند، ابتدا هدف تحقیق برای آزمودنی ها بیان شد و از آنها خواسته شد که در صورت عضویت در شبکه های اجتماعی مجازی قسمت مربوطه را علامت زده و مشخص نمایند که عضو چه شبکه هایی می باشند و هم چنین ساعات استفاده و کاربرد خود را در شبانه روز مشخص نمایند و در صورت عدم عضویت آن قسمت را خالی گذارند. سپس پرسشنامه های سبک هویت (ISI) و احساس امنیت اجتماعی در اختیار آنها قرار داده شد و از آنها خواسته شد نظر خود را با دقت بیان کنند. زمان تقریبی برای پاسخگویی به هر دو پرسشنامه ۱۰ دقیقه به طول انجامید. اطلاعات به صورت فردی و در محل تحصیل آنها جمع آوری گردید.

نتایج

جدول ۱.

آزمون t مستقل عضویت در شبکه های اجتماعی مجازی بر سطوح هویت یابی و احساس امنیت

اجتماعی نوجوانان

وضعیت	تعداد	میانگین	انحراف معیار	T	درجه آزادی	سطح معنی داری
اطلاعاتی عضویت	۱۰۰	۳۹.۰۲۹	۵.۸۹۵			
عدم عضویت	۱۰۰	۳۹.۴۳	۵.۵۸۷	-۱.۷۲	۱۹۸	۰.۸۶۳
هنجاری عضویت	۱۰۰	۳۲.۰۰	۵.۱۰۱			
عدم عضویت	۱۰۰	۳۱.۵۸	۵.۴۲۶	۵.۶۴	۱۹۸	۰.۵۷۳
مغشوش عضویت	۱۰۰	۲۷.۲۷	۶.۷۴۳			
عدم عضویت	۱۰۰	۲۶.۲۳	۵.۷۷۳	۱.۱۷۲	۱۹۸	۰.۲۴۳
متعهد عضویت	۱۰۰	۳۶.۸۶	۵.۸۹۳			
عدم عضویت	۱۰۰	۳۶.۷۷	۶.۰۵۷	۱.۰۷	۱۹۸	۰.۹۱۵
احساس امنیت	۱۰۰	۱۱۰.۰۹	۱۹.۲۲۹			
اجتماعی عضویت	۱۰۰	۱۰۷.۳۴	۲۳.۴۱۹	۹.۰۸	۱۹۸	۰.۳۶۵
عدم عضویت						

جدول ۲.

آزمون t مستقل بین نوجوانان پسر و دختر عضو در شبکه های اجتماعی مجازی به لحاظ سطوح

هویت یابی و احساس امنیت اجتماعی

وضعیت	تعداد	میانگین	انحراف معیار	T	درجه آزادی	سطح معنی داری
اطلاعاتی دختر	۵۰	۳۹.۲۴	۴.۷۷۰			
پسر	۵۰	۳۹.۳۴	۶.۸۸۹	-۰.۰۸۴	۹۸	۰.۹۳۳
هنجاری دختر	۵۰	۳۳.۰۸	۳.۷۵۲			
پسر	۵۰	۳۰.۹۲	۶.۰۱۰	۲.۱۵۶	۹۸	۰.۰۳۴
مغشوش دختر	۵۰	۲۸.۵۴	۶.۲۷۰			

تأثیر عضویت در شبکه های اجتماعی بر سطوح هویت یابی و احساس امنیت اجتماعی نوجوانان / ۱۴۹

پسر	۵۰	۲۶.۰۰	۷.۰۱۹	۱.۹۰۸	۹۸	۰.۰۵۹
متعهد دختر	۵۰	۳۸.۳۴	۴.۷۱۰			
پسر	۵۰	۳۵.۳۸	۶.۵۹۶	۲.۵۸۲	۹۸	۰.۰۱۱
احساس امنیت	۵۰	۱۱۰.۸۶	۱۶.۵۹۶			
اجتماعی دختر	۵۰	۱۰۹.۳۲	۲۱.۶۸۹	۰.۳۹۹	۹۸	۰.۶۹۱
پسر						

جدول ۳.

تحلیل واریانس (ANOVA) دو گروه عضو و عدم عضو در شبکه های اجتماعی مجازی به لحاظ

هویت یابی

وضعیت	درجه آزادی	F	درجه معناداری
اطلاعاتی برون گروه درون گروه	۱ ۱۹۸	۰.۳۰	۰.۸۶۳
هنجاری برون گروه درون گروه	۱ ۱۹۸	۰.۳۱۸	۰.۵۷۳
مغشوش برون گروه درون گروه	۱ ۱۹۸	۱.۳۷۳	۰.۲۴۳
متعهد برون گروه درون گروه	۱ ۱۹۸	۰.۱۱	۰.۹۱۵

نتیجه گیری

پژوهش حاضر به بررسی تأثیر عضویت در شبکه‌های اجتماعی مجازی بر سطوح هویت-یابی و احساس امنیت اجتماعی نوجوانان شهر اراک می‌پردازد. نتایج پژوهش حاضر نشان داد بین عضویت در شبکه‌های اجتماعی مجازی در مقایسه با افراد غیر عضو بر سطوح هویت-یابی و همچنین در متغیر احساس امنیت اجتماعی نوجوانان رابطه معنی داری وجود نداشت و همچنین از لحاظ جنسیت بین نوجوانان پسر و دختر عضو در شبکه‌های اجتماعی مجازی به لحاظ سطوح هویت-یابی و احساس امنیت اجتماعی تفاوت معنی داری وجود نداشت. بر اساس تحلیل واریانس بین نمره‌های میانگین دو گروه عضو و عدم عضو در مقیاس‌های هویت-یابی، برابری میانگین وجود دارد و این خود دلیل بر عدم وجود تاثیر و تفاوت معنادار بین عضویت در شبکه‌های اجتماعی مجازی بر سطوح هویت-یابی نوجوانان بود. نتایج به دست آمده با برخی از پژوهش دوران (۱۳۸۲) همسو بود و با سایر پژوهش‌های هوستون (۲۰۰۱)، جونز (۱۹۹۸)، کاوسی و کاظمی (۱۳۹۲)، قربان زاده سوار، قلخانباز و رحمتی (۱۳۹۱) ناهمسو بود.

دلیل تأیید نشدن فرضیه‌های پژوهش را می‌توان به این صورت تبیین کرد که در هویت-یابی عوامل مؤثرتری از عضویت در شبکه‌های اجتماعی مجازی می‌تواند بر هویت-یابی نوجوانان تأثیر بگذارد. از جمله مهم‌ترین آنها خانواده می‌باشد. خانواده که نخستین گروه اجتماعی است که فرد از بدو کودکی و طفولیت در این گروه عضو می‌شود و پایه و اساس شخصیت فرد در خانواده پی‌ریزی می‌شود. ساختار خانواده تأثیر مهمی در رشد عاطفی-اجتماعی نوجوان دارد. روابط پدر و مادر با یکدیگر و یا فرزندان، نقش تعیین‌کننده‌ای در سلامت روانی نوجوان برجای می‌گذارد. اگر این روابط براساس درستی استوار باشد می‌تواند نوجوان را در گذار از این مرحله‌ی دشوار، یاری رساند. برعکس، بانامناسب بودن روابط خانوادگی، زمینه برای ایجاد مشکلات و انحرافات فراهم می‌گردد. تأکید بر اهمیت نقش خانواده، به معنای نادیده گرفتن نقش جامعه و تأثیرات عمیق اجتماعی بر نوجوان نیست زیرا نوجوان در این دوره، در کنار تأثیرپذیری از خانواده به شدت تحت تأثیر الگوهای اجتماعی نیز هست. به طور کلی، نوجوان سالم در محیط خانوادگی و اجتماعی سالم، می‌تواند رشد یابد. از جمله موارد دیگر می‌توان به مدرسه و محیط آموزشی اشاره نمود که فرد نوجوان در آن

امکان رابطه با همسالان خود را دارد و مکان دیگری برای یافتن هویت است. در دوران بلوغ به علل تحولات در روابط فرد با خودش، فرد با افراد دیگر و خود با اجتماع تغییراتی در وی رخ می دهد که مدرسه مناسب ترین مکان برای حل این گونه تعارضات بلوغ و نوجوانی می باشد.

عامل دیگر که می توان آن را مد نظر قرار داد این است که نوجوان از چه سنی به عضویت در این شبکه های اجتماعی در آمده است و چه مدت است که کاربر شبکه های اجتماعی مجازی می باشد. هم چنین نوع گروه هایی که در فضاهای مجازی از جمله فیس بوک در آنها عضویت دارد و به اشتراک گذاری مطالب خود می پردازد از چه نوعی می باشند. همچنین افرادی که در پروفایل او قرار دارند چه کسانی می باشند، آیا با او تناسب سنی، ارزشی و اعتقادی دارند و دیگر آنکه اهداف عضویت آنها چه می باشد، که در نظر گرفتن این مسائل می تواند بر روند چگونگی تاثیر دوستان بر هویت یابی نوجوان را آشکار سازد که در این پژوهش به این مسائل پرداخته نشده است.

موضوعی که اهمیت دارد پرداختن به این نکته است که مسئولان می بایست علی رغم محدود نمودن دسترسی به این شبکه های اجتماعی چه از طریق وب چه از طریق تلفن همراه باید به دنبال جایگزین نمودن سرگرمی های مناسب دیگر برای نوجوانان و جوانان باشند و برای اوقات فراغت آنان تفریحگاه های مناسب، سالن های ورزشی، کتابخانه ها، مکان های فرهنگی مناسب، برنامه های تلویزیونی غنی و مفرح، تدوین شبکه های اجتماعی داخلی با همان جذابیت و کارایی شبکه های اجتماعی غربی اما با تناسب فرهنگی و ارزشی و مذهبی و ملی ما ایرانیان باشد. به طور کلی می توان نتیجه گرفت که ناکامی ها، عدم عزت نفس، عدم حضور فیزیکی و ملموس با دنیای واقعی و عدم تجربه های این چنینی برای نوجوانان و ارتباطات وسیع با افرادی به جز افراد خانواده و مورد معتمد و مواردی دیگر از این دست که نتیجه ی استفاده از اینترنت می باشد به صورت غیر مستقیم بر هویت یابی و احساس امنیت اجتماعی افراد می تواند تاثیر گذار باشد. به این دلیل باید برای پژوهش های بعدی به این موارد جزئی توجه نمود. و هویت یابی را تحت تاثیر این مولفه های بررسی نمود تا نتایج دقیق تر و واقعی تری از تاثیر اینترنت بر هویت مشخص گردد و هم چنین همسو بودن با نتایج پژوهش های دیگر ملموس تر باشد.

فهرست منابع

۱. احمدی، سید احمد. (۱۳۸۵). تاثیر آموزش گروهی به روش واقعیت‌درمانی بر بحران هویت دانشجویان. *مجله تازه‌ها و پژوهش‌های مشاوره*، شماره ۳ و ۴، صص ۴۱-۲۷.
۲. احمدی مقدم، اسماعیل. (۱۳۸۹). امنیت اجتماعی و هویت. *فصلنامه مطالعات اجتماعی*، شماره ۲۳، صص ۱۶۳-۱۳۳.
۳. دوران، بهزاد. (۱۳۸۲). هویت ملی و تعامل در فضای سایبرنتیک. *فصلنامه پژوهش فرهنگی*، شماره ۶، صص ۱۰۸-۵۳.
۴. قربان‌زاده سوار، قربانعلی؛ قلخان‌باز، خلیل و رحمتی، مهدی. (۱۳۹۱). جنگ نرم و امنیت اجتماعی. *دو فصلنامه علمی پژوهشی پاسداری فرهنگی انقلاب اسلامی*، سال ۲ (۶)، صص ۲۱-۱.
۵. کاوسی، اسماعیل و کاظمی، حسنا. (۱۳۹۲). نقش تحرک اجتماعی سیاسی شبکه‌های اجتماعی مجازی بر شکل‌گیری بعد فرهنگی سرمایه اجتماعی. *مطالعات رسانه‌ای*، شماره ۲۳، صص ۱۴۹-۱۳۸.
۶. مزینانی، کاظم. (۱۳۹۳). بررسی استفاده از شبکه‌های اجتماعی مجازی و هویت دینی کاربران. *مجله ره‌آوردنور*، شماره ۴۳، صص ۳۶-۲۲.
۷. موسوی پور، سید سعید و کاظمی، رضوانه. (۱۳۹۲). رابطه ویژگی‌های شخصیتی با احساس امنیت اجتماعی و گرایش به حجاب دانشجویان. *فصلنامه دانش انتظامی پلیس استان مرکزی*، صص ۲۱-۹.
۸. نبوی، سید عبدالحسین؛ حسین‌زاده، علی حسین و حسینی، سیده هاجر. (۱۳۸۹). بررسی عوامل اقتصادی و اجتماعی مؤثر بر احساس امنیت اجتماعی. *جامعه‌شناسی کاربردی*، شماره ۴، صص ۹۶-۷۳.
9. Jones, Steven G. ed.(1998). *Cyber society 2,0: Revisiting Computer- Mediated Communication and Community* . London.
10. Houston, Douglas.(2001). *The internet, Globalization, and culture, school of Business, University of Kansas*.

صفحات ۱۷۲ - ۱۵۳

اسلام‌شناسی با نگاهی به آثار برنارد لوئیس

فاطمه عزیز محمدی^۱
عبداللہ رحیمی^۲

چکیده

علاقه مندی به مطالعه و پژوهش پیرامون اسلام و مسلمین سال‌هاست که مورد توجه غربیان قرار گرفته است. حاصل کار پژوهشگران اسلام‌شناس، مقالات، پژوهش‌ها و سخنرانی‌های متعدد در این زمینه می‌باشد. نتایج برخی از این تلاش‌ها بسیار مورد توجه سیاسیون، مراکز تحقیقاتی و حتی مردم عادی دنیای غرب قرار گرفته و جهت‌گیری‌های سیاسی و استراتژیکی را شکل داده است. با توجه به رقابت دیرپای مسیحیت با دنیای اسلام، این‌گونه تألیفات در شکل‌گیری شناخت غربیان از تمامیت اسلام و اعتقادات مسلمین با این اقبال رو به رو شده‌اند و چه از دل همین موشکافی‌های غربیان، مباحثی مانند اسلام‌ستیزی و اسلام‌هراسی مطرح شد و سیاسیون و حتی رسانه‌های غربی بیش از پیش دست به کار شدند که در این رقابت استراتژیک عمل کنند تا از آسیب‌های به احتمالی در امان بمانند.

برنارد لوئیس از ایده پردازان و اسلام‌شناسان معاصر می‌باشد که مطالعات زیادی پیرامون اسلام، ساختارهای فرهنگی، اقتصادی، اجتماعی و دینی مسلمین در منطقه خاورمیانه انجام داده و صاحب تألیفاتی در این زمینه می‌باشد. لوئیس از اندیشمندانی بود که مطالعات او در این زمینه بسیار مورد توجه سیاسیون و رسانه‌های غربی قرار گرفت. بی‌شک شناخت بن‌مایه اندیشه‌های او و چگونگی شکل‌گیری آن‌ها کمک‌شایانی خواهد کرد.

واژگان کلیدی

اسلام‌شناسی، برنارد لوئیس، اسلام‌شناسان غربی، اسلام‌هراسی، تعصب و غرض‌ورزی.

۱. دکتری زبان و ادبیات انگلیسی، دانشیار و عضو هیات علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد اراک.

Email: Meena_mina_mina@yahoo.com

۲. استادیار و عضو هیات علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد اراک.

Email: Rahimiabdolla@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۸/۳/۲۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۲/۱۹

طرح مسأله

تهاجم تاریخی مسیحیان غربی به حوزه شرقی دریای مدیترانه و جغرافیای آسیای صغیر تا شام و مصر در قرن یازده میلادی/پنجم قمری که در تاریخ اسلام و مسیحیت به جنگ یا حمله صلیبی معروف است، نقطه عطفی در نگرش مسیحیان به اسلام و جامعه اسلامی بود. این حادثه در حالی که برای مسلمانان خسارات زیادی داشت و به تعبیر برنارد لوئیس «عظیم‌ترین و ماندگارترین خسارت بر جهان اسلام بود»، برای اروپاییان دستاوردهای فراوانی بر جای گذاشت که یکی از آن‌ها تأسیس رسمی «مدرسه استشراق» بود. در این مدرسه دامنه آگاهی اروپاییان از اسلام و مسلمانان وسعت یافت، هرچند این آگاهی بنیانی غیر علمی داشت (ناصری طاهری، ۱۳۸۸: ۱۸۰). -اسلام شناسی در دانشگاه‌ها و مراکز علمی اکثر کشورهای غربی جزئی از تحقیقات شرق شناسی است (اعوانی، ۱۳۸۸، ۱۱۴)-.

پس از علاقه مندی و توجه بیش از پیش غربیان به اسلام و مسلمانان، اسلام شناسان غربی با علائق و زمینه‌های علمی، پژوهشی، فکری و فرهنگی مختلف ظهور و تلاش کردند که چیزی بیش از همتایان قبل خود به این حوزه بیفزایند. این که این مطالعات چقدر بدون تعصب به احزاب سیاسی پیرامون خود و بدون غرض ورزی صورت گرفته از یک سو و از دیگر سوی اینکه آیا واقعاً همه این تلاش‌ها در راه اسلام شناسی علمی، دقیق و با دسترسی و مراجعه و مطالعه‌ی همه منابع موثق صورت گرفته است، خود یک سوال است.

آنچه مسلم است این است که برخی اسلام شناسان غربی با ذهنیتی عاری از دغدغه‌های سیاسی و متعصبانه و با اندیشه‌ای به دور از خود برتری‌ی وارد این عرصه نشده‌اند. چیزی که باعث شده دستاوردهای آنان در این زمینه واقعیت‌ها و جنبه‌های ناب و فلسفه نهفته در ساختارها و فرامین اسلام را فروگذارده و نتوانند به‌گونه‌ای آن‌ها وارد شوند. همان‌طور که با بررسی آثار و تلاش‌های برخی از این اسلام شناسان به روشنی می‌توان دست یافت که به دلیل عدم آشنایی آن‌ها پیرامون این موضوعات و مطالعه‌شان در دین اسلام و پرهیز و اغفال آن‌ها از نگاه عمقی و حقیقت‌جویانه، به عمق این ساختار نظام مند وارد

نشده و از درک صحیح آن باز مانده اند و بعضاً با اطلاعات ناصحیحی که از این منظر به دیگران و دنیای سیاست، پژوهش، رسانه و فهم مردم داده اند، بحث‌ها و شک‌هایی را در خصوص اسلام، سنت اسلامی، قرآن، مسلمین و... مطرح کرده‌اند. مثل این که اسلام را دین جنگ معرفی کرده‌اند، در راستی و درستی برخی سنت‌های اسلامی و سخنان پیامبر (ص) تشکیک کرده‌اند، مسلمانان را برای پیشرفت و اداره امور خود وابسته به دنیای غرب معرفی کرده‌اند و خود را برتر دانسته‌اند، ترس از مسلمین و دنیای اسلام را در قالب اسلام‌هراسی به غرب و بلکه به جهان ارائه نموده‌اند و مباحثی از این دست که مسلمین را در سراسر جهان با پیامدهایی رو به رو کرده است. پیامدهایی از جمله ترور، قتل، غصب سرزمین، جنگ‌های درونی و بیرونی، جنگ‌های سرد، نرم و تخریب افکار عمومی جهان، تعرض و در اختیار گرفتن امور سرزمین‌های اسلامی به بهانه ایجاد امنیت و...، چپاول اموال و جان‌ها و سرمایه‌های مادی و معنوی مسلمین در سراسر جهان، برخوردهای سیاسی، متعصبانه و به دور از اصول اخلاقی و انسانی با مسلمانان توسط غیر مسلمانان در برخی کشورها و...

در این میان اسلام‌شناسان و اسلام‌پژوهان غربی‌ای هم بوده و هستند که بر اساس فطرت و وجودی خود، منصفانه، به دور از تعصب و بر اساس روش‌های دقیق علمی دست به شناخت این دین زده‌اند و توانسته‌اند خود و دیگران را از شناخت صحیح بهره‌مند سازند و در این راه چراغی باشند فرا روی خود و دیگران.

همان‌طور که شیمل می‌گوید که با زندگی در بین خانواده‌های مسلمان به درک از ابعاد اسلام دست یافته و شیفته این دین بوده و به دنبال تکمیل اطلاعات خود در مورد این دین برآمده نه به دلایل بعضاً سیاسی و مغرضانه که پرده‌ای از تعصبات را جلوی دید فرد باز می‌کند. وی در کلاس‌ها، سخنرانی‌ها، دیدار با دانشجویان و حتی با استادان شرق شناس و اسلام‌شناس بارها تأکید داشت که شرق و به خصوص اسلام را فقط از لا به لای کتاب‌ها نجوئید، با مسلمانان باید زندگی کرد تا آنان را شناخت (اعوانی، ۱۳۸۸، ۱۲۰).

آثار شیمل بیانگر این است که شناخت عمیق و دید وسیع او ناشی از مطالعات او در باب آثار مطرح مسلمانان نیز می‌باشد که قطعاً وسعت اطلاعات را برای او به همراه داشته

اند. همچنین سال‌ها همراهی با فرهنگ، ادبیات و هنر اسلامی در تمام جهان و در طبقات مختلف مردم تصویر او را از اسلام راستین به تدریج شکل داده بود.

شیمل برای ایجاد صلح بین ملت‌ها و فرهنگ‌ها راه گفتگو را بین «خودی» و «بیگانه» پیشنهاد می‌کند و می‌گوید: «انسان دشمن چیزی است که نمی‌شناسد». اگر معرفت باشد، رفتار ما در مقابل دیگران مشخص است. برپاداشتن صلح، یعنی از میان بردن ترس و مفهومی این است که غریبه‌ای که در میان ما و دیگران ترس و رعب ایجاد می‌کند، باز شناسیم. شاید غریبان هم از اسلام بیم دارند زیرا جنبه‌هایی از زندگی معنوی بشر را شامل می‌شود که در انسان مدرن عصر روشنگری که بزرگ‌ترین و مهم‌ترین مسئله‌اش بازار بورس، کلسترول خون، اینترنت و... است، هراس ایجاد می‌کند. او خطاب به غریبان می‌گوید: بسیاری از چیزهایی که ما را آشفته می‌سازد، در اشکال دیگر در خود ما هم نهفته است. «محور شرارت» فقط از آن بیگانگان نیست، در فضای فرهنگی ما همه مستور است (اعوانی، ۱۳۸۸، ۱۲۶). شیمل همواره تلاش داشت شناختی از اسلام را که از راه سال‌ها تعامل به دست آورده بود، به غرب بشناساند.

اسلام‌شناسانی نظیر آنه ماری شیمل (۱۹۲۲-۲۰۰۳ م)، غربی‌اند ولی به گونه‌ای از منظری دیگر به فرهنگ شرق و مخصوصاً اسلام نگریسته‌اند و برای پیام باطنی اسلام جایگاه ویژه‌ای قائلند. مصادیق اسلام را در مسلمین راستین می‌جویند و اعمال اقلیتی از مسلمانان را که آگاهانه یا عامدانه، خلاف اسلام عمل می‌کنند، از کل مسلمانان جدا در نظر می‌گیرند (اعوانی، ۱۳۸۸، ۱۰۶). ارنست رنان، مستشرق فرانسوی که به زبان عبری و عربی و نیز مسائل معاصر اجتماعی و فرهنگی خاورمیانه آشنایی داشته و «مظهر تفکر جدید غرب» محسوب می‌شده است، معتقد به ممانعت اسلام در برابر پیشرفت‌های علمی بود و علت اصلی رکود علمی اعراب را «دین اسلام و ایمان مسلمانی» می‌دانست. در مقابل، سید جمال الدین اسدآبادی نگرش پوزیتیویستی رنان، و به خصوص تعارض اسلام با علم را قبول نداشت. نقد او بر رویکرد «تبعیض نژادی» رنان، در این مقوله می‌گنجد (اعوانی، ۱۳۸۸، ۱۰۸). نقدی که خارج از حیطه این بحث می‌باشد.

هدف این مقاله آن است که با نگاهی اجمالی به تالیفات برنارد لوئیس و تحلیل

نگرش او پیرامون اسلام و مسلمین، ریشه اسلام هراسی موجود در افکار عمومی غرب و علل تبلیغ رسانه های وابسته به دولت را بررسی نماید. در این راستا مقایسه های نیز بین سایر ایده پردازان غربی انجام شده است.

پیشینه تحقیق

اسلام (۱۳۹۵) با نگاهی به کتاب «زبان سیاسی اسلام» اثر برنارد لوئیس به چگونگی تحقیق و بررسی وی بر روی قواعد به کار رفته در پژوهش خود پیرامون الفاظ و اصطلاحات و در پی آن کشف مسائل تاریخی و فرهنگی اسلام می پردازد.

ناصری طاهری (۱۳۸۸) در پژوهش خود تحت عنوان نگاه تاریخ نگاران صلیبی به شیعیان اسماعیلی و تأثیر آن بر نگرش خاورشناسی معاصر به بررسی موردی پیرامون تأثیرپذیری برنارد لوئیس از این تاریخ نگاران پرداخته و اظهار می دارد که لوئیس از این رهگذر نگرش خود به اسلام و شیعه را شکل داد و شاید بتوان گفت در این مورد، بیشترین سهم را در ادبیات خاورشناسی معاصر دارد، وی همچنین در پژوهشی دیگر به بررسی مبانی و ریشه های تاریخی اسلام هراسی غرب و به ویژه جنگ های صلیبی پرداخته است.

دهقانی (۱۳۸۳)، به ترجمه، نقد و بررسی کتاب «اشتباه در چه بود؟ تأثیر غرب و واکنش خاورمیانه» اثر برنارد لوئیس پرداخته و این کتاب و مباحث مطرح شده در آن در خصوص مسلمانان خاورمیانه و ابعاد و زوایای مختلف زندگی، ساختارهای سیاسی و فرهنگی آنان را موشکافانه مورد بررسی قرار داده است.

محمدحسین رفیعی (۱۳۹۳ و ۱۳۹۴) در مجموعه نوشتارهایی تحت عنوان پاره های اسلام شناسی به معرفی برخی مقالات لاتین در حوزه مطالعات اسلامی که تاکنون ترجمه و منتشر نشده اند، اسلام شناسی در غرب (بررسی آثار رابرت هولند، پاتریشیا کرونه) و آخرالزمان پژوهی در مطالعات اسلام شناسی غربی می پردازد.

رفیعی (۱۳۹۳) به بررسی و شناخت افکار پاتریشیا کرونه - به عنوان یکی از مهم ترین اسلام شناسان حال حاضر غرب که نظراتش تحولات مهمی در جهت دهی به مطالعات حوزه های متعددی از اسلام شناسی مؤثر بوده - از خلال دو اثر از او پرداخته؛ اعوانی (۱۳۸۸) در پژوهش خود با عنوان شیمل و اسلام به تبیین علمی رویکرد شیمل به اسلام،

ویژگی های اسلام شناسی وی و اهمیت جایگاه علمی و معنوی او به عنوان اسلام شناس در سطح جهان می پردازد؛ و تقی زاده انصاری (۱۳۹۱) در مطالعه خود که نتیجه آن به صورت ترجمه و اقتباس منتشر شد به زندگی، آثار، مطالعات و فعالیت های یوهان یاکوب رایسکه به عنوان یک عربی دان و اسلام شناس پرداخته است.

زندگی برنارد لوئیس

برنارد لوئیس (Bernard Lewis) در ۱۹ می ۱۹۱۶ میلادی از پدر و مادری یهودی و در خانواده‌ای از طبقه متوسط در شرق لندن به دنیا آمد. پدر و مادر برنارد از اروپای شرقی به بریتانیا مهاجرت کرده بودند. او در ابتدا می‌خواست شاعر شود. اما در دانشکده مطالعات شرقی و آفریقایی دانشگاه لندن مدرک کارشناسی و سپس دکترای تاریخ گرفت. پس از آن در پاریس زبان‌های سامی را یاد گرفت. در آنجا از شاگردان لویی ماسینیون (کارشناس تصوف اسلامی) بود. لوئیس همچنین در دانشگاه لندن حقوق خواند و مدتی نیز به کار حقوقی مشغول شد. گرچه این حرفه را خیلی زود رها کرد زیرا می‌خواست جهان را با نگاه دیگری ببیند. در سال ۱۹۳۸ میلادی او به سمت دانشیار تاریخ اسلام در مدرسه مطالعات شرقی و آفریقایی دانشگاه لندن منصوب شد.

از ۱۹۴۹ تا ۱۹۷۴ میلادی لوئیس در مدرسه مطالعات شرقی و آفریقایی دانشگاه لندن، تاریخ خاورمیانه و خاور نزدیک درس می‌داد. در سال ۱۹۷۴ میلادی مدرسه مطالعات شرقی را رها کرد و به دانشگاه پرینستون پیوست. در پرینستون لوئیس با برخی چهره‌های کلیدی نومحافظه کار آشنا شد و بر آن‌ها اثر گذاشت. بسیاری از این چهره‌ها، نزدیک به سه دهه بعد، از پایه‌گذاران اصلی سیاست خارجی تهاجمی آمریکا شدند. از میان این چهره‌ها می‌توان به ریچارد پرل، مشاور وزیر دفاع آمریکا در دوره رونالد ریگان و از چهره‌های نومحافظه کار طراح جنگ عراق، پال ولفوویتز، معاون سیاست‌گذاری وزارت دفاع آمریکا در دوره جرج دابلیو بوش و از چهره‌های نومحافظه کار طراح جنگ عراق، الیت ایبرامز، دستیار رئیس‌جمهور در دوره رونالد ریگان و دستیار ویژه رئیس‌جمهور در دوره جرج اچ دابلیو بوش اشاره کرد. این تأثیرگذاری به ویژه هنگامی رخ داد که برنارد لوئیس، مشاور سناتور نومحافظه کار هنری ام. جکسون بود.

لوئیس در سال ۱۹۸۶ میلادی از دانشگاه پرینستون بازنشسته شد و تا سال ۱۹۹۰ میلادی در دانشگاه کرنل به تدریس و پژوهش پرداخت (دانشنامه آزاد ویکی پدیا).

مطالعات برنارد لوئیس و علاقه مندی او به اسلام شناسی

از آثار لوئیس چنین به دست می آید که وی تحقیقات خود را در دایره وسیعی از مباحث تاریخ اسلام تا تاریخ معاصر خاورمیانه و نیز درباره خلافت عثمانی تا ترکیه جدید، توسعه داده و درباره بسیاری از مسائل عمده تمدن اسلامی اظهار نظر نموده است. علاوه بر این، او یک یهودی است و علاقه مند به بقای اسرائیل. در این صورت تعهدی برای دفاع از این اعتقاد خود داشته و نیز کارهای علمی خود را با همه تلاشی که برای علمی کردن آن ها می کرده، به نوعی در خدمت این تعهد قرار داد است. البته لوئیس متعلق به نسلی از مستشرقان است که هیچ گاه به صراحت با مسائل شرق و دنیای اسلام برخورد نمی کنند، بلکه می کوشند تا در قالب پژوهش های علمی و رعایت بی طرفی از نوع ویژه ی غربی و با مراعات این که نوشته هایشان، خوانندگان و به ویژه خواننده شرقی را آزار ندهد، مسائل مورد علاقه خود را نشر دهند (بن صلاح مطبقانی، ۱۳۷۷: ۹۸-۹۷).

او با آشنایی با سه زبان عربی، فارسی و ترکی توانسته از منابع مختلف از قرآن و تفسیر گرفته تا کتب حدیثی و فقهی و مقالات مربوطه بهره برده و با مذاقه در آن ها به شناختی از اسلام برسد (اسلامی، ۱۳۹۵: ۹). وی آثار پر شماری در زمینه مطالعات تاریخ اسلام، فرق و کشورهای اسلامی در قالب مقاله، رساله و کتاب از خود بر جای گذاشته که به بیش از بیست زبان دنیا ترجمه شده و تعدادی از آن ها نیز به زبان فارسی ترجمه شده است (اسلامی، ۱۳۹۵: ۶). او تألیفات متعددی در این زمینه دارد از جمله: اسلام و غرب؛ کشف اروپا به وسیله مسلمانان؛ یهودی های اسلام؛ زبان سیاسی اسلام؛ اسلام در تاریخ؛ ایده ها، مردم و رویدادها در خاورمیانه؛ دنیای اسلام: اعتقاد، مردم، فرهنگ؛ اسلام و دنیای عرب: اعتقاد، مردم، فرهنگ؛ اسلام؛ مسلمانان در اروپا (تغییرات اجتماعی در اروپای غربی)؛ نژاد و رنگ در اسلام؛ بحث های سیاسی اسلام؛ دنیای اسلام؛ شیعه و...

برنارد لوئیس در پژوهشی با عنوان "ایران در تاریخ"، در تلاش برای دست یابی به ابعاد مختلف ایران در تاریخ، فکر می کند که کسی باید در رابطه با پیروزی اسلام در

قرن هفتم و حوادث متعاقب ظهور اسلام و پیامبر آن و گسترش اسلام در گستره شرق و در جزایر عرب تا هند و چین و سایر سرزمین‌ها تحقیقی به عمل آورد. این مسئله به صورت گسترده‌ای در ایران هم به چشم می‌خورد. نویسنده تلاش دارد دیدگاه‌های مختلف را در رابطه با ظهور اسلام در ایران و مسائل قابل توجهی که در تاریخ ایران به عنوان یکی از کشورهای خاورمیانه در قرن هفتم و هشتم روی داده، به تصویر بکشد (پژوهه، ۱۳۸۴: ۴۹).

لوئیس و دیدگاه برتری طلبی غربی

از دید لوئیس امروز برتری و سلطه غرب در بسیاری از عرصه‌ها نمود دارد و غرب بر جنبه‌های مختلف زندگی مسلمانان، حتی زندگی خصوصی آنان نیز تسلط یافته است. این در حالی است که تمام تلاش‌های مسلمانان فقط در سه حوزه سیاسی، نظامی و اقتصادی متمرکز شده است. به نظر وی، تلاش مسلمانان به منظور توسعه سیاسی، جز فساد سیاسی و وابستگی و احش نتیجه دیگری نداشته است. توسعه اقتصادی نیز به فقر و گسترش پدیده رانت خواری در منطقه خاورمیانه منجر شده است. در زمینه نظامی نیز خریدهای افسانه‌ای تسلیحات و در نتیجه آن فقر روز افزون کشورهای ایمن منطقه، امری عادی تلقی می‌شود. برنارد لوئیس، این شکست را مایه شرمساری می‌داند و مسلمانان را در این زمینه به شدت محکوم می‌کند. وی معتقد است که این‌ها همه بلایی است که در اثر تنبلی و مقصر تراشی مسلمانان بر سر آنان آمده است (لوئیس، ۱۳۸۳: ۳۷۹-۳۷۸).

در یکی از کتاب‌های خود با عنوان «کشف اروپا توسط مسلمانان» به تلاش مورخان برای کشف اروپا در برابر دنیای اسلام و موضع آن‌ها نسبت به یکدیگر پرداخته است. در اصل وی در صدد بحث از چگونگی موضع دنیای اسلام نسبت به اروپاست و این‌که چگونه این موضع راهی از تجاهل تمام عیار تا خضوع و پذیرش غرب زدگی را طی کرده است. وی معتقد است که عامل این تجاهل، این‌باور مسلمانان بوده که اروپا چیزی برای عرضه به دنیای اسلام ندارد. دیگر آن‌که مسلمانان به همان چیزی از اندیشه و نظام که دارند می‌توانند بسنده کنند. در نقد لوئیس باید گفت درباره تجاهل مسلمانان مورد نظر نسبت به عادی بودن وضعیت اروپا در قرون وسطی، باید توجه داشت که این تنها نظر

مسلمانان نیست، بلکه یک باور علمی رایج است. درباره اکتفای به داشته‌ها نیز میان زمینه‌های فکری و نظامی که اسلام عرضه کرده و بر هر آنچه که بشر می‌تواند بدان برسد برتری دارد، با اقتباس از علم و فن باید تفاوت گذاشت. تاریخ نشان می‌دهد که مسلمانان باب بهره‌گیری از سایر تمدن‌ها را گشوده بودند و کارهای ترجمه در همه زمینه‌ها مؤید این مسئله است (بن‌صلاح مطبقانی، ۱۳۷۷: ۱۰۰-۹۹).

لوئیس و اسلام‌هراسی

لوئیس در یکی از نوشته‌های اولیه خود، ضمن مقایسه مسلمانان و کمونیست‌ها، اظهار می‌دارد که «هر دو گروه پیرو مسلکی انحصار طلب و تمامیت‌خواه هستند و مدعی‌اند که پاسخ قطعی تمامی سؤالات و مسائل زمینی و ماورائی را دارند». او همانند هانتینگتون با رویکردی کاملاً سوگیرانه و تعمیم‌گرایانه سعی دارند بیش از یک و نیم میلیارد مسلمان جهان را به صورت یکپارچه و بدون استثنا با اوصافی منفی و به عنوان جماعتی "سرشار از خشم و غضب، بی‌خرد و غیر منطقی و مهم‌تر از همه تهدیدی برای امنیت غرب" معرفی کنند. یعنی دقیقاً همان اوصاف برگرفته از کلیشه‌های مشهور شرق‌شناسانه. نوشته‌ها و اظهارات این دو اندیشمند، از دهه ۹۰ تا کنون، همواره به منزله اساس و شالوده نظری اسلام‌هراسی معاصر مورد استناد و ارجاع قرار گرفته است.

بی‌تردید اسلام‌هراسی یکی از راهبردی‌ترین موضوعات جهان غرب و دنیای مسیحیت است. این راهبرد فقط نتیجه یک دکترین مانند دکترین برخورد تمدن‌ها نیست بلکه در یک بستر طولانی تاریخی شکل گرفته و پرورش یافته است. اگرچه تئوری‌های «ناهمگونی تمدن‌ها» از سوی ریمون آرون، جامعه‌شناس مشهور فرانسوی یا «برخورد فرهنگ‌ها» توسط برنارد لوئیس، اسلام‌شناس و شرق‌شناس معروف، و اثرگذارترین آن‌ها یعنی «برخورد تمدن‌ها» از طرف ساموئل هانتینگتون در شکل‌گیری پدیده اسلام‌هراسی تأثیر عمده داشته‌اند (ناصری طاهری، ۱۳۸۸: ۱۲۳)، اما عده‌ای از نظریه‌پردازان نظیر «ساموئل هانتینگتون» و «برنارد لوئیس» با بهره‌گیری از مفاهیمی نظیر بنیادگرایی، رادیکالیسم و سنت‌گرایی که خصلتی منتقدانه را در رابطه با پدیده اسلام‌گرایی منعکس می‌کند، در صدد برآمده‌اند تا به القای اسلام‌هراسی بپردازند (نظری، ۱۳۹۵: ۱۲۰).

لوئیس و مهدویت

در ورای کالبد مطالعات اسلامی غربیان درباره موضوع سیره نبوی و تاریخ صدر اسلام در طول یک قرن اخیر، مسئله آخرالزمان و ظهور موعود یکی از موضوعات کلیدی و حساسی است که می‌تواند وجه افتراق باشد. به عبارت دیگر توجه یا عدم توجه به موضوع آخرالزمان را مطالعات اسلام‌شناسان را به دو گروه تقسیم کرده است. گروهی بیش از آن که تحت تأثیر متون متأخری که ارائه دهنده تصویری آخرالزمانی از اسلام هستند، باشند، می‌کوشند با اتکا به متون متقدم سنت اسلامی، چهره‌های واقعی، این جهانی و عینی از وقایع قرون تاریخ اسلام ارائه کنند. موضوعاتی همچون شیوه حیات مسلمین صدر اسلام در مدینه و مکه یا تحلیل عینی گرایانه جنبه‌ها و تحولات جهان اسلام در قرون نخستین را می‌توان از مهم‌ترین علائق این گروه برشمرد. در حقیقت بیشتر مطالعات اسلامی نیمه دوم قرن بیستم تاکنون در قالب دسته نخست می‌گنجد، در حالی که پژوهشگران نه چندان هم‌دل تاریخ اسلام که پیش از نسل کنونی مشغول فعالیت بودند، به موضوع آخرالزمان علاقه بیشتری نشان داده‌اند (رفیعی، ۱۳۹۴: ۶۱)

دیدگاه لوئیس نسبت به اسلام سیاسی

برنارد لوئیس از جمله متفکرانی است که در خصوص اسلام سیاسی دیدگاه تقابلی گرا دارد یعنی اسلام سیاسی را پدیده‌ای مخالف منطق مدرنیته غربی می‌داند. وی همچون سایر تقابلی‌گرایان معتقد است: میان اسلام و غرب تضادهای فکری و فلسفی وجود دارد. از این رو هرگز نمی‌توان میان آموزه‌های اسلامی و اندیشه‌های غربی سازگاری به وجود آورد. لوئیس در اثر معروف خود، اسلام و غرب، به بررسی این مسئله می‌پردازد که هیچ سازگاری بین اسلام و دموکراسی وجود ندارد و شکاف فلسفی و هویتی میان اسلام و غرب پُر شدنی نیست. از نظر وی، دلایل اصلی ضد غربی بودن و ضد آمریکایی بودن اسلام گرایان احساس حقارت، حسادت و ترس آنان از غرب است. وی در ریشه‌یابی این مسئله می‌گوید: «شدت احساسات ضد غربی اسلام‌گرایان از این واقعیت سرچشمه می‌گیرد که ایالات متحده به عنوان وارث مشروع و قانونی تمدن اروپایی و رهبر بلامنازع

غرب، شکاف های ناشی از آن ها را به ارث برده و به کانون نفرت و خشم تبدیل شده است. مهم تر از آن لوئیس معتقد است: اسلام و دموکراسی ذاتاً ناسازگارند. از این رو، اسلام گرایان سیاسی هرگز نمی توانند دموکراتیک رفتار نمایند (توانا و همکاران، ۱۳۹۰: ۱۶۹).

وی در موضعی می نویسد: «از زمانی که غرب به جهان اسلام راه یافته، تا کنون، مهم ترین و سازمان یافته ترین مخالفت ها با نفوذ غرب، ماهیت اسلامی داشته است. مسلمانان همواره بیشتر نگران از دست رفتن ایمانشان به وسیله کفار بوده اند تا اداره کشورشان به دست بیگانگان. برخورد دیرینه غرب با جهان اسلام، از مراحل مختلف و پی در پی - بیداری، مقاومت، برخورد و نفی - گذر کرده است. در حال حاضر اگرچه وضعیت نسبت به گذشته بهتر شده لیکن جو غالب بر روابط جهان اسلام و غرب همچنان توأم با بی اعتمادی و دشمنی عمیق است. بنابراین، برای درک بهتر فضای غالب بر روابط این دو تمدن بزرگ، باید آن را در چارچوب "برخورد تمدن ها" بررسی کرد و نه در قالب دیگری بین ملت ها یا دولت ها» (عیسی زاده و شرف الدین، ۱۳۹۵: ۴۵).

لوئیس در یکی از کتاب های خود با نام «زبان سیاسی اسلام» از روش قابل توجه و مهمی برای مطالعه و تحقیق اندیشه ها و نظام فرهنگی و سیاسی اسلام یعنی بررسی واژگان و الفاظ زبان عربی، بهره جسته است. در حقیقت مطالعه وی پیرامون تحولات سیاسی مسلمانان بر اساس تحولات زبانی و فقه اللغه می باشد و کوشیده است تا از این طریق به تحولات اندیشه سیاسی اسلام برسد.

لوئیس در بخش نخست کتاب به بررسی و استعاره و کنایه و جایگاه آن در زبان سیاسی اسلام می پردازد و با تحلیل و واژگانی که به صورت استعاره و کنایه در زبان سیاسی اسلام به کار گرفته می شود به روابط قدرت در حکومت اسلامی اشاره می کند. در بخش دوم که پیرامون هیئت سیاسی اسلام است به مباحثی پیرامون ساختار حکومت و سیاست اسلامی و تفکر آن در میان جامعه اسلامی سخن به میان می آورد و در این فصل به تحقیق پیرامون واژه هایی همچون «امت»، «امامت»، «مدینه»، «امر»، «امیر»، «ولی»، «سلطان»، «حکومت» و «دولت» می پردازد. در بخش سوم نیز به مباحثی درباره فرمانروایان

و طبقه حاکمیت در تاریخ اسلامی و فرمان برداران یا همان طبقه رعیت در تاریخ حکومت اسلامی می پردازد.

بخش چهارم کتاب نیز به مباحث جنگ و صلح در تاریخ اسلامی اسلام اشاره کرده و در آن از جنگ مقدس، جهاد، روابط میان کشورهای اسلامی و غیراسلامی در دوره های مختلف تاریخی سخن گفته شده است (اسلامی، ۱۳۹۵: ۸). بخش پنجم و پایانی کتاب را که موضوعش حدود اطاعت است را با آیه ای از آیات قرآن - «أطیعوا الله و أطیعوا الرسول و أولی الأمر منکم» - آغاز می کند و در باب آموزه های آن در تفسیر و سنت به نگارش می پردازد. به قیام ها، شورش ها و عدم اطاعت رعیت از حاکمان در تاریخ اسلام پرداخته و با تفسیر واژگانی که در این رابطه به کار می رود در صدد کشف تفکر و فرهنگ سیاسی جامعه اسلامی برآمده است (اسلامی، ۱۳۹۵: ۹).

غرض ورزی، تعصب و نگاه غیرعلمی در آثار لوئیس

به نظر می رسد برنارد لوئیس در میان شرق شناسان معاصر، بیش از دیگران تحت تأثیر نگرش تاریخی به اسماعیلیان نزاری، نگاه خود به اسلام و مسلمانان را شکل داده و با نوشتن کتاب "The Assistant: A Radical Sect in Islam" که از نخستین آثار مهم اوست، آدم کشی و شاه کشی در تاریخ اسلام را امری متداول دانسته و اعتقاد دارد، اسلام اساساً دینی با صبغه نظامی و جهادی است. او باور دارد که از منظر فقهی و حقوقی جهان اسلام به دو بخش تقسیم می شود: «دارالاسلام» جایی که مسلمانان بر آن حاکم اند و قانون اسلام حکم فرماست، و «دارالحرب» که بقیه جهان را دربرمی گیرد. میان این دو بخش، تا هنگام پیروزی نهایی و حتمی اسلام بر کفر، الزام اخلاقی و تکلیف شرعی و دینی برای وضعیت جنگ وجود دارد. در موضع دیگری هم تأکید کرده که تصور می شود که اسلام از همان آغاز، دینی جنگ طلب و در واقع دینی نظامی بوده و پیروان آن جنگ جویانی متعصب اند که با تکیه بر نیروی نظامی، در صدد ترویج آیین و شریعت خویش هستند (ناصری طاهری، ۱۳۸۸: ۱۸۸).

از نظر او، غرب (اروپا و آمریکا) یک برتری ذاتی نسبت به شرق دارد. غرب به رغم وجود کشورها و زبان های مختلف، یک کلیت منسجم و از نظر فرهنگ، مذهب و ارزش

ها یک جامعه اصیل و یکدست است. بر خلاف آسیا و آفریقا که متنوعند (لوئیس، ۱۳۸۰: ۷۳). غربی‌ها ملت‌های هم‌فکرند که به ارزش‌های بنیادین مانند آزادی، حقوق بشر و ضوابط اخلاقی اعتقاد دارند (همان: ۸۸-۸۵). از نظر لوئیس همزمانی کشف قاره آمریکا و فتح غرناطه که به سقوط مسلمین در اندلس انجامید، پیروزی غرب را در برابر دشمنانش (مسلمین) تسریع کرد (همان: ۸۲). نگرش وی نسبت به گسترش و پیشرفت و توسعه اسلام به خارج از جزیره العرب، نگاهی از نوع استعمارطلبی در دوره جدید است و معتقد است اساساً اسلام دینی است با صبغه نظامی و تاریخ اسلام غیر از جهاد نیست (لوئیس، ۱۳۸۷: ۱۴۳، ۱۶۵-۱۶۳؛ لوئیس، ۱۳۸۰: ۱۴). مبنای نگرش لوئیس، آموزه‌های تاریخی او از روزگار جنگ‌های صلیبی است که بر اساس یافته‌های نادرستش از نزاریان اسماعیلی، به عنوان سمبل اسلام است. آن‌ها قتل مخالفان را یک فریضه دینی دانسته‌اند (لوئیس، ۱۳۸۳: ۲۰۱). تفسیرهای نادرست موردی لوئیس از حوادث تاریخ اسلام یا برداشت‌های نادرست و جزئی او از آیات، احادیث و واژه‌ها و اصطلاحات فقهی و حقوقی اسلام که شأن نزول خاص دارند و عدم توجه او به کلیت مکتب و اندیشه فراگیر اسلام، خودش و دیگران را به اشتباه انداخت (ناصری طاهری، ۱۳۸۸: ۱۳۳). لوئیس علت مهم فقر و عقب ماندگی کنونی مسلمین را در عدم عرفی شدن حکوت‌ها، تبعیض جنسیتی، عدم آزادی اندیشه و نادیده گرفتن حقوق زنان دانسته است (لوئیس، ۱۳۸۱: ۲۷-۲۶؛ لوئیس، ۱۳۸۴: ۲۲۷ و ۲۳۰)، لوئیس بر این باور است که راه نجات مسلمانان از این فقر و عقب ماندگی در یاری گرفتن از غرب است. به استناد برداشت لوئیس، ستیز مسلمین و مسیحیان (غربی‌ها) قطعی است و چون اسلام و مسیحیت، مانند هر دین دیگری، فقط خود را حیات بخش و جهانی می‌داند و از سوی دیگر، اسلام به حق مدعی خاتمیت و کمال است و از جانب دیگر ترس از قدرتمندی اقتصادی جهان اسلام به علت برخورداری از منابع نفت و گاز (انرژی) دغدغه اصلی جهان غرب است، وحشت غرب از مسلمین به مدد قدرت رسانه‌ای غرب مسیحی تقویت شده و اسلام‌هراسی این پدیده جدید در مغرب زمین روز به روز قوت گرفته است (ناصری طاهری، ۱۳۸۸: ۱۳۳).

بی‌شک برنارد لوئیس با همان برداشت مصداقی از تاریخ عملکرد اسماعیلیان

نزاری- و فتوح اولیه مسلمانان در صدر اسلام به این باور رسید که اسلام تهدید جدی غرب و میراث یهودی-مسیحی است. با استناد به آیاتی از قرآن مانند سوره های آیه ۱۱ سوره نساء، ۱۷۱ نساء، ۱۸-۱۷ آل عمران و نیز سوره توحید به این باور رسید که تهدید مسیحیان و یهودیان از سوی اسلام جاودانه است. وی حتی تسامح و تساهل اسلام و مسلمانان در برابر پیروان فرقه های دیگر را انکار می کند زیرا میان اسلام و عطف و اسلام و تسامح ارتباطی قائل نیست و این ها همه گویای تأثیر نوشته ها و آموزه های تاریخی مورخان صلیبی پیشین بر نگرش های تاریخی شرق شناسان جدید از جمله وی می باشد (ناصری طاهری، ۱۳۸۸: ۱۹۰-۱۸۹).

نتیجه گیری

با وجود مطالعات دقیق و گسترده صورت گرفته توسط لوئیس درباره تمدن اسلامی و به ویژه فرهنگ اسلامی که او را به عنوان یکی از مهم ترین و تأثیرگذارترین اسلام شناسان، شرق شناسان و خاورمیانه شناسان دنیای غرب در عصر معاصر به دنیا معرفی کرد، پژوهش در آثار وی و بررسی موشکافانه آن ها، مطالعه عمیق پیرامون زندگی، شخصیت و نیز زندگی علمی و تحقیقاتی او و علاوه بر این خوانش و بررسی نقدها و نظرات پیرامون آثار وی، شناخت بهتری از افکار و اندیشه های او پیرامون اسلام و مسلمین به دست می دهد. این شناخت ما را با این واقعیت مواجه می کند که با وجود تمام محاسن و نقاط قوت او در اسلام شناسی، نواقص و نقاط ضعفی را نیز می توان به عنوان یک اسلام شناس و شرق شناس برجسته برای آثار، دیدگاه ها و عقاید وی در اسلام شناسی برشمرد که از آن جمله می توان به موارد زیر اشاره نمود:

- عدم رعایت جانب انصاف و نگاه عاری از غرض ورزی به اسلام و مسائل مسلمین در برخی موارد
- جهت گیری های سیاسی و قرار دادن اطلاعات خود در اختیار دنیای سیاست غرب در برخی موارد
- جهت گیری های مذهبی و در خدمت قرار دادن تلاش های علمی خود برای دفاع از تعهد خود نسبت به اعتقادات دین یهود در برخی موارد
- برخوردار نبودن از دیدگاه علمی و بسنده کردن به استفاده از ابزارهای ناقصی چون لغت شناسی و سنجش تاریخی برای شناخت مفاهیم عمیق و والای اسلام و همراه نکردن این بررسی ها با مطالعات اجتماعی، تاریخی، فرهنگی و تمدنی در برخی موارد
- غرض ورزی عمیق با وجود دیدگاه های افراطی ضد اسلامی، ضد خاور میانه ای و غرب ستایانه پیرامون مسائل دنیای اسلام در برخی موارد
- اغفال و اهمال نسبت به برخی ارزش های والای اسلامی و نگاه سطحی به مسائل اسلامی در برخی موارد به دلیل نگاه بدون اعتقاد و باور دینی
- کلی نگری در برخورد با برخی مسائل دنیای اسلام و مسلمین و تعمیم فهم حاصل به کل دین اسلام

فهرست منابع

الف: کتاب‌ها

۱. سعید، ادوارد دبلیو (۱۳۸۳)، ترجمه عبدالکریم گواهی، «شرق شناسی»، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی
 ۲. لوئیس، برنارد (۱۳۸۰)، «برخورد فرهنگ‌ها»، ترجمه بهمن دخت اویسی، تهران، نشر فرزانه روز
 ۳. لوئیس، برنارد (۱۳۸۱)، «خاورمیانه: دو هزار سال تاریخ از ظهور تا مسیحیت امروز»، ترجمه حسن کامشاد، تهران، نشر نی
 ۴. لوئیس، برنارد (۱۳۸۷)، «زبان سیاسی اسلام»، ترجمه غلامرضا بهروز لک، قم، دفتر تبلیغات اسلامی
 ۵. لوئیس، برنارد (۱۳۸۴)، «مشکل از کجا آغاز شد»، ترجمه شهریار خواجه‌ان، تهران، نشر اختران
 ۶. موسوی گیلانی، سیدرضی (۱۳۹۰)، «مهدویت از دیدگاه دین پژوهان غربی»، تهران، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود (رض)، چاپ سوم
 ۷. ناصری طاهری، عبدالله (۱۳۸۸)، «امام شناسی و فرقه‌ها از دیدگاه خاورشناسان»، (نگاه تاریخ نگاران صلیبی به شیعیان اسماعیلی و تأثیر آن بر نگرش خاورشناسی معاصر (بررسی موردی: برنارد لوئیس) - انجمن تاریخ پژوهان - صص ۱۹۲-۱۷۹)، قم، نشر خاکریز
 ۸. هجران، ماری (۱۳۸۴)، [گردآوری و ترجمه] «معرفی نویسندگان خارجی و آثار آنان در موضوع اسلام و ایران (۱)»، تهران، مرکز نشر معاونت پژوهشی آموزشی مرکز مطالعات فرهنگی-بین‌المللی، سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی
- ### ب: مقالات
۹. اعوانی، شهین (۱۳۸۸)، «شیمل و اسلام»، فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های فلسفی کلامی، سال دهم، شماره سوم (دوره ۱۰، شماره ۳۹)، صص ۱۳۰-۱۰۱

۱۰. بابایی، حبیب الله (۱۳۹۳)، «پیوستگی در تمدن اسلامی (بررسی نظریه ی مارشال هاجسن)»، فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الاهیات، سال نوزدهم، شماره دوم، صص ۵۹-۳۵
۱۱. تقی زاده انصاری، شهرام (۱۳۹۱)، «یوهان یاکوب رایسکه: از ادبیات عرب تا اسلام شناسی»، فصلنامه علمی-تحقیقاتی ایران شناسی و اسلام شناسی، سال اول شماره سوم، صص ۱۹۹-۱۹۳
۱۲. توانا، محمدعلی و روشن، امیر و بیگلری، منیژه (۱۳۹۰)، «آینده اسلام سیاسی در عصر جهانی شدن: دیدگاه های مختلف»، فصلنامه پژوهش های روابط بین الملل، دوره نخست، شماره یکم، صص ۱۸۱-۱۵۹
۱۳. رفیعی، محمدحسین (۱۳۹۳)، «پاره های اسلام شناسی (۲)»، فصلنامه آینه ی پژوهش، سال ۲۵، شماره اول، صص ۹۶-۸۳
۱۴. رفیعی، محمدحسین (۱۳۹۳)، «پاره های اسلام شناسی (۴)-اسلام شناسی در غرب (۱): بررسی آثار رابرت هولند»، فصلنامه آینه ی پژوهش، سال ۲۵، شماره چهارم، صص ۷۶-۶۳
۱۵. رفیعی، محمدحسین (۱۳۹۳)، «پاره های اسلام شناسی (۵)-اسلام شناسی در غرب (۲): پاتریشیا کرونه و پایان شرق شناسی»، فصلنامه آینه ی پژوهش، سال ۲۵، شماره چهارم، صص ۱۲۲-۱۱۵
۱۶. رفیعی، محمدحسین (۱۳۹۴)، «پاره های اسلام شناسی ۷-آخرازمان پژوهی در مطالعات اسلام شناسی غربی»، فصلنامه آینه ی پژوهش، سال ۲۶، شماره دوم، صص ۶۳-۶۱
۱۷. عیسی زاده، عباس و شرف الدین، سید حسین (۱۳۹۵)، «نظریه برخورد تمدن ها- چهارچوب مفهومی درک اسلام هراسی»، دو فصلنامه غرب شناسی بنیادی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال هفتم، شماره دوم، صص ۳۷-۶۲
۱۸. لوئیس، برنارد (۱۳۸۳)، «نفوذ غرب و واکنش خاورمیانه»، مترجم: فهمیه دهقانی، (نقد و بررسی کتاب «اشتباه در چه بود؟، تأثیر غرب و واکنش خاورمیانه»)، فصلنامه مطالعات

- راهبردی، سال هفتم، شماره ۲ (پیاپی ۲۴)، صص ۳۸۳-۳۷۷
۱۹. مجله پژوه (موسسه شیعه شناسی) (۱۳۸۴)، «مطالعات اسلام شناسی و شیعه شناسی در دانشگاه تل آویو»، شماره ۱۲
۲۰. مطبقانی، مازن بن صلاح، (ترجمه و تدوین پیرامون قسمتی از پایان نامه دکترای مازن بن صلاح مطبقانی) رسول جعفریان (۱۳۷۷)، «فهرست آثار برنارد لوئیس»، فصلنامه آینه ی پژوهش، دوره ۹، شماره ۵۲، صص ۹۶-۱۱۱
۲۱. ناصری طاهری، عبدالله (۱۳۸۸)، «مبانی و ریشه های تاریخی اسلام هراسی غرب - بررسی موردی جنگ های صلیبی»، فصلنامه مطالعات تاریخ اسلام، سال اول، شماره ۲، صص ۱۳۵-۱۲۲
۲۲. نظری، علی اشرف (۱۳۹۵)، «فرایندهای هویتی در غرب و بازنمایی سیاست گذاری مبتنی بر هراس: درک زمینه های اسلام هراسی»، فصلنامه علمی-پژوهشی سیاست گذاری عمومی، دوره ۲، شماره ۳، ۱۴۰-۱۱۹

ج: پایان نامه ها

۲۳. حسینی، سید مهدی (۱۳۹۲)، «نقد و بررسی نظریات دو شیعه شناس انگلیسی زبان قرن بیستم (با نگاهی ویژه به دیدگاه های برنارد لوئیس و مارشال گودوین سیمزهاجستن)»، پایان نامه کارشناسی ارشد گروه تاریخ دانشکده علوم انسانی دانشگاه پیام نور مرکز تهران جنوب

۲۴. صادقی، محمد مهدی (۱۳۸۹)، «اسلام اروپایی: پاسخی به چالش فرهنگی-هویتی در اروپای غربی»، پایان نامه کارشناسی ارشد رشته مطالعات منطقه ای (مطالعات اروپا)- دانشگاه تهران

د: همایش ها

۲۵. اسلامی، محمد جعفر (۱۳۹۵)، «بررسی نقش واژه پژوهی در فهم مباحث تاریخی با نگاهی به کتاب زبان سیاسی اسلام؛ اثر برنارد لوئیس»، نخستین همایش ملی واژه پژوهی در علوم اسلامی، یاسوج - دانشگاه یاسوج
۲۶. دهقانی آرانی، زهیر (۱۳۹۱)، «نظرات صاحب نظران غربی (مستشرقین) در مورد

موعود اسلامی»، همایش مهدویت دانشگاه صنعتی اصفهان

۵: سایت های اینترنتی و روزنامه ها

۲۷. دانشنامه آزاد ویکی پدیا برنارد_لوئیس <https://fa.wikipedia.org/wiki/>

۲۸. مهدی زاده، سید محمد (۱۳۸۴)، «تصویرسازی منفی رسانه های غرب از اسلام و

مسلمانان، ۳ دلیل غرب برای تهاجم به مسلمانان»، روزنامه ایران، چهارشنبه ۳ اسفند، سال

دوازدهم، شماره ۳۴۰۱.

تصویر زیبایی شناسانه نقش الگوی تربیتی توحیدی از منظر قرآن و حدیث

حمیدرضا حاجی بابایی^۱

چکیده

از منظر قرآن، راه و روش رسیدن به سعادت دنیا و آخرت، پیروی از الگوی تربیتی توحیدی است. قرآن هدف اصلی خلقت را تربیت انسان بیان می‌کند. و برای این هدف، نقشه راهی را تعیین نموده است. که در آن، قوانین، مسیر، الگو و روش‌ها را تعیین و چگونگی رسیدن به هدف را از طریق الگوهای کامل امکان‌پذیر نموده است. والگوی تربیتی توحیدی رادر قالب جامعه، صفات کلی، فردی کامل و گاهی با یک صفت خاص از یک فرد به تصویر کشیده و از الگوهای غیر توحیدی، بر حذر داشته است. تربیت توحیدی به سوی جهان بینی توحیدی تمایل دارد. «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره، ۲، ۱۵۶). و به رب منتهی می‌گردد. «إِلَىٰ رَبِّكَ مُنْتَهَاهَا» (نازعات، ۷۹، ۴۴). زیرا همه امور مسیر الهی دارند. «أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ» (شوری، ۴۲، ۵۳). از طرفی چون تربیت دانشی کاربردی است، که از علوم بنیادی، معرفت‌شناسی، الهیاتی، انسان‌شناسی، ارزش‌شناسی، روانشناسی، جامعه‌شناسی، فلسفه، کلام و فقه بهره می‌گیرد. و محدود در علوم دنیوی نیست. بر اساس این استدلال تربیت جایگاه ربوبی پیدا می‌کند. و مفهوم شناسی تربیت از ریشه "ربو" در قرآن دامنه محدود تحقیقی دارد. ولی از ریشه "رب" دامنه گسترده و وسیعی دارد. و "ربیت و ربانیت" نقش تعیین‌کننده‌ای، در تربیت باجهان بینی توحیدی دارد. چون رب، افاده مالکیت و مدبریت مطلق دارد. و ربوبیت و خالقیت تفکیک‌ناپذیرند. و فقط خالق می‌تواند رب باشد. در این تصویر پردازی حقیقی، تربیت از منظر قرآن، شناخت خالق، مالک و مدبر هستی، پذیرش اوبه عنوان رب یگانه و عمل به اوامر و نواهی او، که همان دین کامل است. پس همه امور از طریق الگوهای کامل هدایت می‌شود. «قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (سوره انعام، ۱۶۲). زیرا در نظام ربوبی الگوی کامل جهت‌دهنده به همه امور والگوی تمام عیار و هدایت‌شده و هدایت‌کننده است. هستند.

واژگان کلیدی

مفهوم شناسی الگوی قرآنی، مفهوم شناسی تربیت، تصویری پردازی الگوی تربیتی توحیدی.

۱. دانشیار دانشگاه تهران، تهران، ایران.

طرح مسأله

خداوند قرآن را برای هدایت انسان فرستاد، و آن را، بیانگر همه چیز نامید. «... تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ...» (نحل، ۱۶، ۸۹). و هدف از بعثت پیامبران الهی را تعلیم و تربیت انسان اعلام فرمود: «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ» (جمعه، ۶۲، ۲). و پیامبر (ص) را به عنوان الگوی تربیتی توحیدی، سرمشق نیکو، شایسته و کامل معرفی نمود. «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» (احزاب، ۳۳، ۲۱). امام علی (ع) پیامبر را الگوی کامل نامید. و او را برای هدایت و تربیت کافی دانست. «وَلَقَدْ كَانَ فِي رَسُولِ اللَّهِ كَافٍ لَكَ فِي الْأُسْوَةِ» (صبحی صالح، ص ۲۲۶). از منظر قرآن، راه و روش رسیدن به سعادت دنیا و آخرت پیروی از الگوی تبتی توحیدی و شایسته است، چون قرآن هدف اصلی خلقت را تربیت انسان می‌داند، و تربیت را محدود به علوم دنیوی نمی‌داند. با این نگاه به تربیت، نقش الگوهای الهی، بیشتر روشن می‌شود. و این الگوهای هدایت شده و عملی تاثیرات عمیقی را در پیروان خود خواهند گذاشت. و استحکام تربیت دینی به جهان بینی توحیدی و ربوبی شدن انسان است.

در پیشینه این پژوهش، تلاش‌های فراوانی از بزرگان و صاحب نظران در علوم اسلامی، اعم از فلسفه و تفسیر و نیز صاحب نظران تعلیم و تربیت اسلامی انجام پذیرفته است. و کتب و مقالاتی در این رابطه به رشته تحقیق و پژوهش درآمده است. و در مباحث فلسفی، کلامی و فقهی، در ذیل آیات یا مباحث به آنها پرداخته شده است. و باید اذعان نمود، که کمتر بحث مدون و عمیقی به صورت مستقل، انجام شده است. در این مقاله سعی شده است، تا ضمن تبیین مفهوم شناسی اسوه و تربیت، به ضرورت، اهمیت، ویژگی‌ها و مصادیق مهم الگو در قرآن پرداخته شود. و تاثیر گذاری آن در تربیت که دانشی کاربردی است، اشاره گردد. تحقیق در این مقاله از نوع بنیادی و از روش توصیفی-تحلیلی استفاده شده است.

در این پژوهش تصویر پردازی زیبایی شناسانه از نقش الگوی تربیتی توحیدی در تربیت ربوبی از منظر قرآن و حدیث مورد بررسی قرار می‌گیرد.

مفهوم شناسی تربیت

تربیت مصدر باب تفعیل از ماده ربو است. که معنای آن زیادت و فزونی است. (راغب اصفهانی، ماده ربو)، و به معنای: "برآمدگی و زیادی است، به بهره پول نیز ربا می گویند، همین معنای اصلی در مصدر باب افعال بدون هیچ تغییری به جا مانده است. چرا که «ارباء» به معنای زیاد کردن است، «يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَاَ وَيُزِيهِ الصَّدَقَاتِ...» (بقره، ۲، ۲۷۶)، «مصبح یزدی، ص ۲۵). و به معنای تهذیب هم بکار رفته است، که زدودن ویژگی های ناپسند اخلاقی است. «ربی الولد: هذبه» (لویس معلوف، ماده، ربو). و چون تهذیب موجب افزایش معنویت و زمینه سازتعلیم است. از این جهت، تربیت است. و معمولاً در رابطه با انسان مفهوم رشد جسمانی است. «قَالَ أَلَمْ نُزَبِّكْ فِينَا وَلِيدًا وَ لَكُنَّا فِينَا مِنْ عُمُرِكَ سِنِينَ» (سوره شعراء، ۱۸).

فرق بین تزکیه و تربیت آن است که "تزکیه رشدی است که بر اساس بر داشتن موانع به طور طبیعی حاصل می شود و یکی از لوازم تربیت اصلاح است، که تزکیه این نقش را به خوبی ایفا می کند. پس تزکیه مقدمه تربیت است. و هنگامی که تزکیه صورت گیرد. تربیت روند طبیعی خود را آغاز می کند، تزکیه شرط رشد است. و تربیت خود رشد است" (برومند، مهدی، ص ۳۲).

نقش پیامبران به عنوان الگوهای تربیتی توحیدی، نمایاندن موانع و باز گرداندن انسان ها به فطرت است. که می تواند تربیت خود را بر اساس اختیار انجام دهد. بر اساس این استدلال تربیت جایگاه الهی و ربوبی پیدا می کند که بالاتر از تزکیه و تعلیم است.

بنا بر این تربیت از ریشه ربو در قرآن دامنه محدود تحقیقی دارد. و نمی توان به تحقیق گسترده ای در رابطه با آن پرداخت. ولی از ریشه (رب) دامنه گسترده و وسیعی دارد. پس باید "تعلیم و تربیت اسلامی را به معنای تعلیم و تربیتی دانست، که بر مبانی معرفت شناسی، هستی شناسی، الهیاتی، انسان شناختی و ارزش شناختی اسلامی مبتنی است." (مصبح یزدی، ص ۳۵). چون "تعلیم و تربیت که دانشی کاربردی به شمار می آید. و امدار علوم بنیادی چون معرفت شناسی، متافیزیک، انسان شناسی و ارزش شناسی است، حاصل کشف و شهود عرفانی و تحقیقات تجربی در باره روح و روان انسان نیز می تواند در تعلیم

و تربیت به کار آید. و برخی علوم نیز که دغدغه آنها تعلیم و تربیت نیست از زاویه های خاص به این مساله نگریسته اند. به این ترتیب تعلیم و تربیت دارای رابطه ناگسستنی با طیف گسترده ای از دانش ها است. از قبیل روان شناسی و جامعه شناسی و نیز به علومی مانند فلسفه، کلام و فقه نیازمند است. " (مصباح یزدی، ص ۴۶-۴۹). و محدود به علوم دنیوی نیست. بر اساس فهم حاصل از این علوم جهان راتوحدی و دارای خالق یکتا و ربوبیت توحدی می یابیم. زیرا (ربیت و ربانیت) از ریشه (رب) که به معنای ربوبی شدن و ربوبی ساختن انسان است. دارای نقش تعیین کننده ای در تبیین تربیت توحدی و تربیت الهی انسان می باشد. چون در معنای رب، مالکیت و مدیریت نهفته است. البته کلمه رب به طور مطلق افاده مالکیت و مدیریت مطلق دارد. و در صورت اضافه شدن به غیر خدا نیز اطلاق می شود. (مانند: رب البیت) و زمانی که مطلق بیاید، منظور خدای یگانه است. و ربوبیت و خالقیت تفکیک نا پذیرند. زیرا فقط خالق می تواند رب باشد.

در این تصویر پردازی حقیقی، تربیت از منظر قرآن، شناخت خالق، مالک و مدبر هستی، به عنوان مربی و انسان به عنوان متربی و قرآن کتاب تربیت و رهبران الهی بعنوان الگوهای تربیتی و همگی، در یک مجموعه توحدی ربوبی تعریف می شوند. که هدف اساسی خلقت در آن نهفته است. «قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (سوره انعام/ ۱۶۲). و این همان توحید ربوبی است. با این استدلال تعریف تربیت در منظر قرآن، عبارت است از: شناخت خداوند و انتخاب او بعنوان مربی (ربوبیت) و پذیرش متربی بودن و تن دادن به تربیت او و تن زدن از غیر او «وَإِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَأَعْبُدُوا هَذَا صِرَاطَ مُسْتَقِيمٍ» (سوره مریم/ ۳۶ و زخرف/ ۶۴) و طی نمودن راه مستقیم او و دوری جستن از راههای انحرافی، «وَ أَنْ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَأَنِعُوا لَهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (سوره انعام، ۱۵۳). که همان تربیت دینی است. با توجه به این تصویر پردازی زیبا هیچ کتاب تربیتی به گرد قرآن نمی رسد. کتاب های آسمانی چون تورات و انجیل در برابر روی جهانیان قرار دارد اما اصول معارف بلند و اخلاقیات و تهذیب قرآن در اوج عظمت است " (جوادی آملی، ج ۳، ص ۳۰۲)، تربیت دارای ارکانی است. که نیازمند تبیین است. که این ارکان عبارتند از: مربی، متربی، الگوی تربیتی، منبع

وروش تربیتی قرآنی و نیز عوامل تربیت از منظر قرآن. که به اجمال و در محدوده صراط مستقیم خواهیم پرداخت.

مفهوم شناسی الگوی تربیتی توحیدی از منظر قرآن و حدیث

الف) مفهوم شناسی اسوه

این کلمه در قرآن، سه مورد به کار رفته، که همراه با کلمه حسنه می باشد. اسوه از ریشه "آسی، اسو" مضارع آن، با ضم و مصدرش "آسؤا و آسا" و جمع آن "آسی و آسی" به معنای الگو و سرمشق است. (منجد ج ۱ ص ۲۹). الگو، ممکن است شایسته یا غیر شایسته باشد. به همین دلیل در قرآن کلمه اسوه با صفت حسنه آمده است. «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ..» (احزاب، ۳۳، ۲۱). بنا بر این "اعمال و اقوال رسول خدا سرمشق است." (قرشی، ج ۲-۱، ص ۸۷). به معنای محزون شدن، (راغب ج ۱ ص ۵۷)، درمان و تیمار و اصلاح کردن، (محمّدی ری شهری، ج ۴، ص ۱۶۹)، اندوهگین شدن، پیشوا و اقتداء، (محقق، ج ۱ ص ۴۴۲) نیز آمده است. بنابراین کلمه "أُسْوَةٌ، اسوه" در قرآن به معنای تبعیت و پیروی از دیگران، در نیکی، یا بدی است.

در احادیث کتب روایی مشهور شیعه مانند: امالی، علل الشرایع، تحف العقول، کافی و نهج البلاغه کلمه "اسوه" حدود بیست بار تکرار شده است، که با توجه به روایات تکراری، ده روایت وجود دارد. که همیشه با صفت حسنه نیامده است. اما اکثر قریب به اتفاق، در رابطه با الگوی پسندیده است، که معمولا در سه معنا به کار رفته اند.

- ۱- اقتدا و پیروی، (معنای مصدری)، امام باقر (ع): «فلک بابی عبدالله، ای الحسین (ع)، اسوه ای، اقتداء» (مجلسی، ج ۷۲، ص ۱۰۳)،
- ۲- الگو و مقتدا، حضرت علی (ع): «وانصح لمن استشارک و اجعل نفسک اسوه لقریب المسلمین و یعیدهم» (مجلسی، ج ۱۰۱، ص ۲۷۶).

- ۳- سنت و روش، امام صادق (ع): «کان فی الزمان الاول ملک له اسوه حسنه فی اهل مملکت» (راوندی، ص ۱۵۸)، جبرئیل با رسول خدا همراه بودند که بوی خوشی آمد جبرئیل پرسید که این چیست، پیامبر فرمود پادشاهی که روش خوبی در مملکت داری داشته است، موید این معنا این حدیث از امام صادق (ع) است: ((فصارت اسوه و سنه))، (مجلسی، ج

۱۷، ص ۱۰۴)

هر سه مورد در قرآن به صورت مصدری به کار رفته است (طباطبایی، ج ۶، ص ۴۳۲)، ولی زمخشری دو احتمال داده است، یکی این که وجود رسول خدا (ص) فی نفسه، اسوه حسنه و مقتدا به است. و دیگری این که وجود رسول خدا (ص) دارای خصلتی است، که جا دارد، مردم در صفت به آن حضرت اقتدا کنند. (زمخشری، ج ۳، ص ۵۳۱). ولی به هر حال به معنای الگو تربیتی توحیدی و شلیسته آمده است.

ب) واژه های متقارب

در قرآن واژه هایی "مانند: اقتداء، امام، شهید و مثل". آمده، که دارای معنای متقارب با اسوه است. (دائرة المعارف قرآن کریم، ج ۳، ص ۳۲۳)، که به اجمال به آنها می پردازیم.

۱- "قدوه": دوبار در قرآن آمده است: یکی در مورد تبعیت از هدایت انبیاء، «أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهَدْيِهِمْ أَتَقْتَدُونَ» (انعام، ۶، ۹۰)، و دیگری در مورد تبعیت از گمراهان و سنت آباء و اجدادی: ((وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ)) (زخرف، ۴۳، ۲۳) این واژه و مشتقات آن بیش از دویست مورد در احادیث آمده است. که به معنای تبعیت و پیروی از یک رهبر و امام و یا سنت حسنه ای به کار رفته است.

۲- "امام": که در مورد ابراهیم (ع) به کار رفته است. «وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» (بقره، ۲، ۱۲۴) و همچنین آیه «وَجَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً يُهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا...» (انبیاء، ۲۱، ۷۳)، (طباطبایی، ج ۱، ص ۲۷۰-۲۷۲) که هر دو به مقتدا و پیشوا بودن اشاره دارد.

۳- "شهید": که به یک معنا به الگو اطلاق می گردد. و معنای دیگر آن گواه است، «وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَىٰ هَؤُلَاءِ...» (نحل، ۱۶، ۸۹) و «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا...» (بقره، ۲، ۱۴۳)، "پیامبر اسوه و قدوه مردمی که او را می بینند و به او تاسی می کنند. و هم به معنای شهادت برای اعمال است". (جوادی آملی، ج ۶، ص ۱۱۱). که معنای

الگویی دارد.

۴- "مثل: "خداوند افرادی را به عنوان مثل و نمونه برای مومنان معرفی می کند، «و ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَتَ فِرْعَوْنَ... * وَ مَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ...»، (تحریم، ۶۶، ۱۲ و ۱۱)، که در برخی از صفات آنها را به عنوان الگو به تصویر کشیده است.

بنابر این اسوه در منابع اسلامی به معنای پیروی کردن، اقتدا نمودن، مقتدا، سنت و روش آمده است و معادل فارسی آن الگو و سرمشق است، که البته از وسعت معنای بیشتری برخوردار است. اسوه معمولا در مورد الگوهای انسانی می آید. و بیشتر در مورد تربیت و تقویت ابعاد اخلاقی، رفتاری و شناختی انسان به کار می رود. در صورتی که الگو علاوه بر اینها به معنای طرح، مدل، نمونه و غیره نیز آمده است.

مفهوم اصطلاحی اسوه و الگو در تربیت کاملا با معنای لغوی تطابق دارد. و الگو به طرح، نمونه و یا مدلی از شکل یا اشیاء یا موردی از رفتار اطلاق می شود، در تربیت الگو به کسی می گویند، که به دلیل برخوردار بودن از برخی خصوصیات، شایسته تقلید و پیروی باشد، در روانشناسی اجتماعی نیز کسی که رفتارش مورد تقلید کودکان قرار گیرد، مدل خوانده می شود و در علوم اجتماعی، الگوهای آن، شیوه های زندگی هستند، که از صورت فرهنگی نشأت می گیرد. و افراد در عمل به صورت طبیعی با این الگو سر و کار دارند. و اعمال آنها با این الگوها تطابق می یابند. همانطور که مشاهده می گردد. معنای اصطلاحی الگو در این سه علم بسیار به هم نزدیک هستند.

ج) ضرورت و چرایی الگو

برای چرایی و نیاز به الگو، باید به هدف اساسی خلقت توجه نمود. پیامبر(ص) هدف بعثت خود را تکمیل مکارم اخلاق معرفی می نماید. «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ» (طبرسی، ص ۸) و از بنده خود ابراهیم (ع) می خواهد. تا همه اعمال را برای خداوندی انجام دهد، که پروردگار جهانیان است. «قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَ نُسُكِي وَ مَحْيَايَ وَ مَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (انعام، ۶، ۱۶۲) زیرا اخلاق، ربوبی شدن اعمال است. و در تربیت توحیدی الگوی کامل ضروری است. «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ..» (احزاب، ۳۳، ۲۱). و رسالت الگوی تربیت توحیدی هدایت به سوی رب مطلق و برداشتن موانع

است. تا با راهنمایی او هدایت راطب کند. «اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ» (فاتحه، ۱، ۶). زیر برای ربوبی شدن اعمال پیروی از الگوی کامل ضروری است. الگویی که هم کامل هدایت شده است. وهم رسالت تزکیه و تعلیم رابه دوش می کشد. «لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَ يُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ» (آل عمران، ۳، ۱۶۴). این هدایت، تربیت ربوبی را به دنبال خواهد داشت. و نتیجه آن عمل صالح با ایمان به خدا و حیا طیه و قرب الهی است. «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنَىٰ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً وَ لَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (نحل، ۱۶، ۹۷). و این همان ربوبی شدن است. که وقتی مسیر الهی را طی کند. به اخلاق نیکو ختم می شود. «...إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره، ۲، ۱۵۶). از سوی او بودن و به سوی او برگشتن است. که نهایت تلاش ربوبی، قرب الهی است. «(يَأْتِيهَا الْانْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ)» (انشقاق، ۸۴، ۶). و به قرب الهی، جز از طریق تلاش و کوشش نمی توان رسید.

این مسیر سخت و دشوار بدون هدایت و راهنمایی امکان عبور از آن، حتی بوسیله عقل به تنهایی امکان پذیر نیست، بلکه علاوه بر عقل نیاز به هدایت بیرونی هم دارد. و خداوند بر اساس حکمت، راهنمایی و هدایت انسان را تضمین نموده است. «إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَىٰ» (لیل، ۹۲، ۱۲). و شرط این هدایت و راهنمایی را مجاهدت و کوشش آنهم در مسیر درست و براساس اختیار می داند. «وَ الَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا...» (عنکبوت، ۲۹، ۶۹). نتیجه تلاش آن که، خداوند راه را نشان می دهد. «وَ عَلَى اللَّهِ قَضُؤُ السَّيْلِ...» (نحل، ۶۹، ۹). و ربوبیت خداوند به انسان می آموزد، از خداوند درخواست هدایت کند. و الگوبخواهد. «اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ» (فاتحه، ۱، ۶). علاوه بر این که صراط، بزرگراه رسیدن به قرب الهی و راه الگوهای هدایت یافته است. که به آن ها نعمت داده است. «صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ...» (فاتحه، ۱، ۷). هدایت در صراط را خداوند موجب ریزش باران رحمت خود و نعمت گیرندگان را که بر اساس تلاش و کوشش تربیت یافته اند، معرفی می نماید «وَ مَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَ الرَّسُولَ فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَ الصُّدَّةِيقِينَ وَ الشُّهَدَاءِ وَ الصَّالِحِينَ وَ حَسُنَ أُولَٰئِكَ رَفِيقًا» (نساء، ۴، ۶۹). کسانی که در صراط قرار گرفته اند. هم هدایت شده اند. و هم الگوی هدایت اند. به همان میزان که هدایت شده

اند. و با هر ابعادی به همان میزان الگو قرار می گیرند. پیامبر(ص) بدون هیچ استثنایی الگوی کامل است.

چون هدایت بدون الگو امکان پذیر نیست. و الگو نیز خود باید هدایت یافته باشد تا بتواند هدایت کند. «قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ قُلِ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ» (یونس، ۱۰، ۳۵). پس تربیت بدون الگوی عملی امکان پذیر نیست.

روش الگویی روشی بی بدیل و از روش های کاربردی و عملی است. که اثرات تعیین کننده ای در تربیت انسان دارد. «رَبَّنَا ءَامَنَّا بِمَا أَنْزَلْتَ وَاتَّبَعْنَا الرَّسُولَ فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ» (آل عمران، ۳، ۵۳) با استناد به اینکه تربیت بدون الگو امکان پذیر نیست. و چون انسان موجودی است دارای جسم و روح که روح انسان دائمی و حقیقت انسان را تشکیل می دهد. و مخصوص این دنیا نیست. پس علوم این دنیا نمی توانند، هدایت انسان را در مسیر آرمانی قرب الهی، تربیت ربوبی و معرفت توحیدی انا لله و انا الیه راجعون، عهده دار گردد. و انسان برای رسیدن به این اهداف بلند نیاز به قانون و راهنما دارد. و قانون باید و حیانی و دائمی و مربوط به دو دنیا باشد. وحی به عنوان قانون الهی برای تربیت انسان نیز نیاز به راهنما دارد. که الگوی کامل باشد، که در سه ناحیه ی گیرایی، نگهداری و ابلاغ وحی در معرض خطا نباشد. چون هم قانون و هم الگو در معرض انحراف از صراط و هدایت قرار می گیرند. بنابراین "جامعه بشری بدون اسوه و الگو و بی مرجع حل اختلاف و فصل الخطاب هرگز به سعادت ویژه خویش بار نمی یابد" (جوادی آملی، ج ۳، ص ۲۳) بر این اساس انسان دارای دو حجت است، عقل و پیامبر(ص) که قسمتی را عقل هدایت می کند و قسمت دیگر را پیامبر(ص)، ((إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ حُجَّةَ ظَاهِرَةً وَ حُجَّةَ بَاطِنَةً فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَ الْأَنْبِيَاءُ وَ الْأَنْبِيَاءُ عَ وَ أَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ)) (کلینی، ج ۱، ص ۱۶) در مجموع مطالب و مستندات فوق ضرورت و چرایی الگو به عنوان تاثیر گذار ترین عامل تربیتی مشخص می گردد.

د) الگوهای تربیتی توحیدی

چون الگو پذیری و هدایت رمز موفقیت و تربیت یافتن انسان است. لذا به نمونه هایی

از الگوهای قرآنی اشاره می‌گردد.

۱ - پیامبران الگوهای کاملی که از نظر قرآن

الف) هدایت یافته‌اند. الگوی کامل از هر جهت باید هدایت یافته باشد. «أَوْلَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَّتْهُمْ أَقْتَدَةً...» (انعام، ۶، ۹۰). در این آیه دستوراتی که به هدایت است. "موضوع مهم، تبعیت از هدایت پیامبران قبل است. نه از آنها." (طباطبایی، ج ۷، ص ۲۶۰)

ب) ایصال به مطلوب می‌کنند. و خداوند پیامبران را امام قرار داد، تا مردم را به مقصد برسانند. چون از ویژگی‌های الگو راهنمایی مردم به مقصد است. «وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا...» (انبیاء، ۲۱، ۷۳) و خداوند، بعد از امتحان‌های فراوان ابراهیم پیامبر را به مقام امانت رساند. "پس هدایتی که منصب امام است. معنایی نمی‌تواند، غیر از رساندن به مقصد داشته باشد." (طباطبایی، ج ۱۴، ص ۳۰۴).

ج) شاهدند. دلیل دیگری از آیات قرآن و احادیث بر اسوه بودن پیامبر (ص)، کلمه «شاهد» است. پیامبر (ص) در این دنیا و در آن دنیا، شاهد برای انسان‌ها است. «إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَيْكُمْ رَسُولًا شَاهِدًا عَلَيْكُمْ كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا» (مزل، ۷۳، ۱۵).

در قرآن برای دو نفر از پیامبران الهی واژه اسوه حسنه به صراحت به کار رفته است. پیامبر اسلام (ص) (احزاب، ۲۳، ۳۱) و ابراهیم (ع) (دردو مورد (ممتحنه، ۶۰، ۴ و ۶). و با توجه به معرفی پیامبر به عنوان الگوی حسنه، همه اعمال پیامبر (ص) حجت و قابل پیروی است. زیرا در آیه هیچ قید و شرط و استثنایی وجود ندارد.

۲ - اهل بیت (ع)

از منظر قرآن پیامبر (ص) در همه اعمال (قول، فعل و تقریر) غیر از احوال شخصیه، برای ما حجت و الگوست. و چون اولاد هدایت و تربیت دائمی است. ثانیاً بدون الگو امکان پذیر نیست. پس الگو هم باید دائمی باشد. و شاهد و حاضر هم باشد. به همین دلیل باید بعد از پیامبر (ص) هم الگوهایی وجود داشته باشد. و همه شرایط الگویی پیامبر را هم داشته باشد. و پیامبر دیگری هم وجود ندارد. بنا بر این پیامبر (ص)، الگوهای بعد از خود را از طرف خدا معرفی می‌نماید. «هُمُ أَبْوَابُ الْعِلْمِ فِي أُمَّتِي مَنْ تَبِعَهُمْ نَجَا مِنَ النَّارِ وَمَنِ اقْتَدَىٰ بِهِمْ هُدِيَ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ لَمْ يَهَبِ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ مَحَبَّتَهُمْ لِعَبْدٍ إِلَّا أَدْخَلَهُ اللَّهُ الْجَنَّةَ.» (بحار، ج ۳۸، ص

۹۲). پذیرش این امر عقلاً و نقلاً حجت است. چون هدایت بدون هادی امکان پذیر نیست. که یک برهان عقلی است. و قول پیامبر (ص) حجت نقلی است، چون واجب اطاعه است. امام حسین (ع) فرمود: «لکم فی اسوۃ» (مجلسی، ج ۴۴، ص ۳۸۲). و حدیث شریف ثقلین که از احادیث متواتر است. دلیل محکم تری بر این استدلال است «إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله و عترتي أهل بيتي، و إنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض، ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا» (بحرانی، ج ۲، ص ۳۲۳). علاوه بر احادیث منقول در این باب قرآن نیز اهل بیت (ع) را اسوه و قدوه می داند. «إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَ هَذَا النَّبِيُّ وَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَ اللَّهُ وَ لِي الْمُؤْمِنِينَ» آل عمران، ۳، ۶۸). که در اینجا منظور آیه را ائمه می دانند. (بحرانی، ج ۱، ص ۶۴). پس ائمه (ع) الگوی کامل تربیتی هستند.

۳- مریم و آسیه (ع)

قرآن مریم (ع) و آسیه (ع) همسر فرعون را مثال، نمونه و الگو معرفی می نماید. یکی به عنوان نمونه عفت و پاکدامنی و نشان مادری و محل ظهور معجزات الهی و دیگری به عنوان کسی که در برابر سختی ها و فضای اشرافی مقاومت کرد «وَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ ءَامَنُوا امْرَأَتَ فِرْعَوْنَ...» (تحریم، ۶۶، ۱۱)، «وَ مَرْيَمَ إِتَتْ عِمْرَانَ...» (تحریم، ۶۶، ۱۲) البته این الگوهای شایسته با برخی از صفات به تصویر کشیده شده اند.

ه) ویژگی های الگو

در قرآن و احادیث، برای الگوهای تربیتی توحیدی و شایسته ویژگی هایی بیان شده است که به برخی از مهم ترین آنها اشاره می گردد.

۱- الگوهای شایسته خود هدایت یافته اند. «أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمْ أَقْتَدِهِ...» (انعام، ۶، ۹۰).

۲- الگوهایی دارای صبر و یقین در هدایت و تربیت اند. «وَ جَعَلْنَا مِنْهُمُ امَّةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَ كَانُوا بِآيَاتِنَا يُوَفِّئُونَ» (سجده، ۳۲، ۲، ۵۳).

۳- بر اساس فطرت الهی تربیت می کنند. «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (روم،

۴- هدایت و تربیت در صراط مستقیم. «اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ» (فاتحه، ۱، ۶). می‌کند.

۵- همه اقدامات آنها سمت و سوی الهی و ربوبی دارد. ((قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ)) (انعام، ۶، ۱۶۲). و انسان را به ربوبی شدن می‌خوانند.

تصویر زیبایی شناسانه نقش الگوی تربیتی توحیدی از منظر قرآن وحديث الف) ارکان تربیت ربوبی

قرآن هنر نمایی زیبا شناسانه ای را از نقش الگوی تربیتی ربوبی در جهان بینی توحیدی به تصویر کشیده است. در این هنر نمایی از سه منظر به تربیت پرداخته است:

۱- از منظر الگو و امام که با آزمایش های فراوان و موفقیت در آن ها هدایت یافته و به جایگاه رفیع امامت و الگوی کامل را کسب نموده است. «وَ إِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا..» (بقره، ۲، ۱۲۴). هدایت و تربیت بدون الگو و امام امکان پذیر نیست.

۲- از منظر امت و جامعه ای که برای تربیت و ربوبی شدن و نمونه شدن باید الگوی کامل و امام را الگوی خود قرار دهد. «وَ كَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَ يَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا..» (بقره، ۲، ۱۴۳). و امت بدون امام و الگو هدایت نمی‌گردد.

۳- از منظر هدایت و تربیت چون الگو و امام، هدایتگر امت است. و بین آنها تعامل دو جانبه وجود دارد. و قرآن هدفی را برای آنها مشخص و راه رسیدن به آن هدف را نشان داد. «اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ» (فاتحه، ۱، ۶). و برای رسیدن به این هدف نقشه راه را تعیین کرد. «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ» (اسراء، ۱۷، ۹). و آن را بهترین، زیبا ترین، محکم ترین و مطمئن ترین نقشه راه معرفی نمود.

با این تصویرپردازی، صراط مستقیم راه، پیامبر(ص) راهنما و الگو، انسان مسافر و قرآن، قانون، مقررات، علائم و نشانه ها و نرم افزار آن، استعداد های نهفته در فطرت است. رسالت پیامبر(ص) هدایت انسان، به آنچه خود پیموده می باشد. که این مهم بر اساس الگو انجام می پذیرد. «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ..» (احزاب، ۳۳، ۲۱). این

برنامه حکیمانه را هدایت نا مگذاری کرده، و شرط موفقیت در آن را اختیار، اراده و کوشش و خواست انسان قرار داده است. «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا...» که در آن صورت انسان به صراط مستقیم هدایت می شود.

ب) صراط مستقیم فرایند کامل تربیت توحیدی

چون همه مولفه های تربیت، اعم از: ۱- مربی (رهبران الهی الگوهای کامل) ۲- مربی (انسان) ۳- روش تربیت (ربوبی شدن و ربوبی ساختن از طریق سیبهای الهی که روش های تربیت هستند) ۴- منبع تربیت (قرآن و پیامبر)، مسیر تربیت (از اویی و به سوی اویی) ۵- هدایت (نشان دادن راه از وضع موجود تا وضع مطلوب) را برای تربیت انسان ارائه نموده است. که وجود و قوام همه آنها بر صراط مستقیم، استوار است. چون خالقیت و ربوبیت انفکاک نا پذیر است، و دو عنصر مالکیت و مدبریت در ربوبیت مطلق از آن خداست. و صراط مستقیم راه یگانه و ربوبی خداوند، برای همه موجودات از آن جمله انسان است. بنابراین تربیت فقط با صراط مستقیم یا همان دین کامل شکل می گیرد. و در سایه اجرای احکام دین (قرآن و تبیین پیامبر (ص) و اهل بیت (ع)) می تواند در مسیر ربوبیت و قرب الهی قرار گیرد. و راههای تربیتی مانند: شرک، نفاق، دروغ، و... که بر اساس فطرت، انجام نمی پذیرد، راههای عدمی هستند. و حتی علم تازمانی که به بینش (بصیرت) تبدیل نشود، علم نافع نیست. و علم نافع علمی است، که بر اساس آن به هستی، شناخت واقعی پیدا می کند. و هستی را تعین دار می بیند. و جهان بینی را توحیدی می شناسد. و رابطه هستی با مبدا هستی را می فهمد. به همان اندازه که بینش او افزایش می یابد. او در صراط مستقیم قرار گرفته، تربیت شده، ربوبی و توحیدی می گردد، که از آن تعبیر به قرب الهی می شود، چون صراط مستقیم، راه خداست. و خداوند خود را حافظ و ضامن این راه معرفی نموده است. امام صادق (ع) می فرماید: «اقتدا کردن به انبیاء و اولیای الهی و صالحین، ساده ترین راه و بهترین روش و پسندیده ترین شیوه ای است. که هیچ گونه احتمال خطا، انحراف و اشتباه در آن داده نمی شود و این همان معنی: «اهدنا الصراط المستقیم...» (مصطفوی، ص ۲۴۹) می باشد. و در برابر شیطان که گفت: انسان ها را از راهت گمراه می کنم. فرمود: «قال هذا صراطٌ عَلَيَّ مُسْتَقِيمٌ» (حجر / ۴۱) این راه مستقیم من

است. پس خداوند می‌خواهد با صراط مستقیم تربیت کند، و در صراط مستقیم، قرار دهد. و شیطان مخالف تربیت است، می‌خواهد از صراط مستقیم دور کند. و خداوند از راه خود حمایت می‌کند. همه اقدامات انسان، اعم از روحی و جسمی در صورتی تربیت محسوب می‌شود، که در مسیر صراط مستقیم، دین‌قیم، جهان‌بینی توحیدی و توحید ربوبی قرار گیرد.

ج) الگوهای کامل تربیتی توحیدی مصادیق صراط مستقیم

قرآن و رهبران معصوم الهی مصادیق صراط مستقیم هستند. و "پیروی علمی و عملی از قرآن و امام معصوم (ع). نیز گام نهادن در بزرگ راهی است. که یقیناً به مقصد می‌رسد. و صراط همین بزرگراه است." (جوادی آملی، ج ۱۶، ص ۲۵۹). میزان صراط بودن انسان بر اساس حب امام و اهل بیت (ع) است. که پیروی از آن الگوهای کامل بهترین و مطمئن‌ترین روش تربیتی است. و "امام صادق (ع) فرمودند: «أَبْشُرُكُمْ عَلَى الصُّرَاطِ أَشَدَّ كَمَّ حَبَّ أَلِيٍّ وَ لِأَهْلِ بَيْتِي» (محمّدی ری شهری، ج ۱، ص ۲۳۱). چون شیطان بر صراط راهی ندارد. بر مصادیق قرآن و پیشوایان معصوم هم دسترسی ندارد. «...لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ» (اعراف / ۱۶) و چون صراط مسیر عباد مخلص است. و شیطان به صراط دسترسی ندارد. «إِلَّا لَأَعْبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ» (حجر / ۴۰). بنابراین انحراف در صراط وجود ندارد. و انحراف برای کسانی است. که در راه هستند و به درجه بندگی و اخلاص نرسیده‌اند. امام صادق (ع) فرمود: "صراط رسیدن به شناخت خداست، و آن دو تاست، صراطی در دنیا و صراطی در آخرت، آن صراطی که در دنیاست همان امام واجب‌الاطاعة است. هر کس در دنیا او را بشناسد و از هدایت او پیروی کند، در آخرت از روی صراط که پل‌ی است، بر روی جهنم به راحتی می‌گذرد. و هر کس امام را در دنیا نشناسد. پایش از صراط آخرت می‌لغزد و به جهنم می‌افتد. (مجلسی، ج ۳، ص ۷۵۳). پس صراط شناختی از خداست که انسان را هدایت و تربیت می‌کند. و هدایت آن حتمی است. پس نهایت صراط همان لقای الهی، قرب الهی، به کمال رسیدن و تربیت انسان است. که الگوهای کامل و معصوم از چنان مرتبه‌ای بر خوردارند. و به متری راه طی شده را می‌نمایانند. و هر کس به اندازه کمال خود، ولی همه به خدای خود می‌رسند. «...إِنَّا لِلَّهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره / ۱۵۶). لیکن صراط مستقیم

انسان را به خدای رحمان می‌رساند. «وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا...» (انعام/ ۱۵۳) و راه‌های ضلالت به «خدای منتقم» می‌رسانند. «...فَاهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ» (صافات/ ۲۳). مواجهه اهل صراط مستقیم با رحمانیت خدا و اهل ضلالت با انتقام اوست. بنا بر این «صاحبان صراط کسان هستند که مشمول عالی‌ترین نعمت‌های خدا که حتی از نعمت ایمان کامل هم بالاتر است می‌باشند.» (طباطبایی، ج ۱، ص ۳۶). در حقیقت حوزه معنایی صراط مستقیم فراگیرترین اصطلاح برای همه ارزش‌های دینی-اخلاقی است.

د) نقش الگوهای تربیتی توحیدی

نقش الگوهای تربیتی توحیدی، در تربیت نقش بسیار ویژه‌ای است. در تربیت بیان مطالب و سخن گفتن نقش بسزایی دارد. رسول خدا (ص) می‌فرماید: «إِنَّ مِنَ الْبَيِّنَاتِ سِحْرًا وَمِنَ الْعِلْمِ جَهْلًا وَمِنَ الْقَوْلِ عَيْبًا» (مجلسی، ج ۱، ص ۲۱۸، ح ۳۹). اما عمل نقش بسیار بالا و تعیین‌کننده‌ای دارد. و کسی که خود را الگو و اقتدا قرار می‌دهد. باید با عمل خود، بیش از سخن در پیروان تأثیرگذار باشد. علی (ع) می‌فرماید: «كُونُوا دُعَاةَ النَّاسِ بِأَعْمَالِكُمْ وَلَا تَكُونُوا دُعَاةَ بِلْسِنَتِكُمْ» (مجلسی، ج ۵، ص ۱۹۸، ح ۱۹). و مقتدا و الگوی مردم، باید خود را قبل از دیگران تعلیم و قبل از زبان با عمل و رفتارش تربیت کند. و کسانی که مرتبی و معلم خود هستند. بیش از کسانی که معلم و مربی دیگرانند، قابل احترام هستند. امام علی (ع) در این باره می‌فرماید: «مَنْ نَصَبَ نَفْسَهُ لِلنَّاسِ إِمَامًا فَلْيَنْبَغْ لَهُ أَنْ يَتَعَلَّمَ نَفْسَهُ قَبْلَ تَعَلِيمِ غَيْرِهِ وَ لِيَكُنْ تَأْدِيبُهُ بِسِيرَتِهِ قَبْلَ تَأْدِيبِهِ بِلِسَانِهِ وَ مُعَلِّمُ نَفْسِهِ وَ مُؤَدِّبُهَا أَحَقُّ بِالْإِجْلَالِ مِنَ مُعَلِّمِ النَّاسِ وَ مُؤَدِّبِهِمْ» (مجلسی، ج ۵۶، ص ۳۳). بنابراین این رشد استعداد‌های انسان و شکوفایی آن از طریق شناخت و پیروی از الگوهای توحیدی از جایگاه و اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. و «جامعه بشری بدون اسوه و الگو و بی‌مرجع حل اختلاف و فصل الخطاب هرگز به سعادت ویژه خویش بار نمی‌یابد» (جوادی آملی، ج ۳، ص ۲۳). و در همه زوایای زندگی تأثیرگذار است.

ه) قالب‌های الگویی تربیتی توحیدی

قرآن الگوهای تربیتی خود را در قالب گزاره‌های متنوع به تصویر کشیده است. گاهی در قالب داستان، گاهی در قالب شهر و قریه، گاهی در قالب صفات یک قوم، گاهی

در قالب یک فرد کامل، گاهی در یک صفت کلی و گاهی در یک صفت فردی که به صورت مجمل به آنها می‌پردازیم:

۱- تصویر پردازی از "صفات کلی" والگو قرار دادن این صفات برای تربیت انسان، که دو نمونه آن، صفت توبه و تطهیر است. «...إِنَّ اللَّهَ يَحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ» (بقره، ۲، ۲۲۲) چون تطهیر و توبه هر دو برگشت، به پروردگار یگانه است. «...إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ» (مائده، ۵، ۲۷) که در این آیه منحصرأ از متقین پذیرفته می‌شود. و در جای دیگر تصویر پردازی در مورد محسنین است. «(ءَاخِذِينَ مَا آتَاهُمْ رَبُّهُمْ إِنَّهُمْ إِنْ كَانُوا قَبْلَ ذَلِكَ مَعَ سِينِينَ)» (ذاریات، ۵۱، ۱۶) از این موارد در قرآن کریم فراوان است. اما هر چهار مورد در توحیدی بودن و رعایت فرامین الهی و ایمان به خدا نمایش مشترک و درامور دیگر نمایش متفاوت اما ربوبی رابه تصویر می‌کشند. تا الگوی تربیتی رابرای انسان به نمایش بگذارند.

۲- تصویرپردازی از "قوم هدایت یافته". اقوامی که به دلیل پیروی از قرآن و دوستی اهل بیت (ع) و تبری از دشمنان خداوند آنها را اسوه و الگوی تربیتی توحیدی قرار می‌دهد، و آنها را الگوهای شایسته برای هدایت دیگران قرار می‌دهد. تا دیگران از آنها پیروی و از رفتارشان الگو بگیرند. رسول خدا (ص) در این رابطه می‌فرماید: «يُؤَفِّعُ اللَّهُ بِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْعِلْمِ بِتَأْوِيلِهِ وَبِمَوَالِنَا أَهْلَ الْبَيْتِ وَالْتَّبَرِّي مِنْ أَعْدَائِنَا أَقْوَاماً ، فَيَجْعَلُهُمْ فِي الْخَيْرِ قَادَةً ، وَهَدَاةً يُهْتَدَى بِهِمْ ، وَأَمَّةً فِي الْخَيْرِ تُفْتَضُّ آثَارُهُمْ ، وَتُزَمُّ أَعْمَالُهُمْ ، وَيُقْتَدَى بِفِعَالِهِمْ» (مجلسی، ج ۹۲، ص ۱۸۳)

۳- تصویر پردازی از "انسان کامل" و الگو قرار دادن او، که در این نوع تصویر پردازی یک الگوی تمام عیار تربیتی توحیدی را به نمایش می‌گذارد. تا او را به عنوان الگوی مطمئن و کامل، نشان دهد. «(لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَ الْيَوْمَ الْآخِرَ وَ ذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا)» (احزاب، ۳۳، ۲۱). و پیامبر را الگوی تربیتی باویژگی توحیدی نشان می‌دهد.

۴- تصویر پردازی از " بعضی صفات"، در این نوع تصویر پردازی، بعضی از صفات فرد به نمایش گذاشته می‌شود، تا الگوی تربیتی و توحیدی پیروان قرار گیرد. «وَ اذْكُرْ فِي

الْكِتَابِ إِسْمٌ اَعِيْلٌ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَ كَانَ رَسُولًا نَبِيًّا» (مریم، ۱۹، ۵۴) که "خداوند سبحان او را به ثنای جمیلی ستوده و صادق الوعد خوانده است." (طباطبایی، ج ۴، ص ۶۳). تا الگویی تربیتی برای صادق الوعد بودن پیروان باشد.

و) عوامل تاثیر گذار، در پیروی از الگوی تربیتی توحیدی

نوع نگاه به زندگی، دنیا، آخرت، زهد و پارسایی، سلوک با دیگران، نفی اشرافیگری و ظلم ستیزی همگی می تواند تحت تاثیر الگوی تربیتی توحیدی و شایسته قرار گیرد. به برخی از آثار الگوی شایسته در مرتبی اشاره می کنیم:

۱- دوست داشتن الگوی تربیتی توحیدی

در پیروی از الگوی تربیتی توحیدی و شایسته، برای هدایت انسان باید به همه قول و فعل و تقریر الگو بر اساس محبت و دوستی عمل نمود. امام صادق (ع) می فرماید: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى أَوْجَبَ عَلَيْكُمْ حُبَّنَا وَ مَوَالَاتِنَا، وَ فَرَضَ عَلَيْكُمْ طَاعَتَنَا، أَلَا فَمَنْ كَانَ مِنَّا فَلْيَقْتَدِ بِنَا، فَإِنَّ مِنْ شَأِنِنَا الْوَرَعَ وَ الْإِحْتِهَادَ وَ أَدَاءَ الْأَمَانَةِ إِلَيَّ الْبِرَّ وَ الْفَاجِرِ، وَ صِلَةَ الرَّحِمِ، وَ إِقْرَاءَ الضَّيْفِ، وَ الْعَفْوَ عَنِ الْمُسِيءِ، وَ مَنْ لَمْ يَقْتَدِ بِنَا فَلَيْسَ مِنَّا» (مجلسی، ج ۷۵، ص ۱۱۵، ح ۱۲)، پیروی از الگوی کامل، انسان را به پارسایی و سخت کوشی (در عمل و طاعت) و برگرداندن امانت و صله رحم و مهمان نوازی و گذشتن از بدی دیگران، هدایت می کند، که نمونه هایی از تربیت اسلامی است

۲- نگاه دینی به الگوی تربیتی توحیدی

پیروی از الگوهای تربیتی توحیدی و شایسته نگاه به دین و دنیا را در انسان اصلاح و واقعی می کند، رسول خدا (ص) می فرماید: «مَنْ نَظَرَ فِي دِينِهِ إِلَى مَنْ هُوَ فَوْقَهُ فَأَقْتَدَى بِهِ وَ نَظَرَ فِي دُنْيَاهُ إِلَى مَنْ هُوَ دُونَهُ فَحَمِدَ اللَّهَ عَلَى مَا فَضَّلَهُ بِهِ كَتَبَهُ اللَّهُ شَاكِرًا وَ صَابِرًا» (پاینده، ص ۴۵۶). پیروی از الگوی برتر دینی و پایین تر دنیوی و پذیرش آن انسان را از راه و روش تربیتی شکر و صبر به صراط مستقیم و تربیت ربوبی هدایت می کند.

۳- راضی بودن به نگاه الگوی تربیتی توحیدی

از موارد پیروی از الگوی تربیتی توحیدی و شایسته، دل کندن از دنیا، و رعایت حریم دنیا بر اساس الگوی شایسته است. امام صادق (ع) می فرماید: «إِنَّمَا الدُّنْيَا حَلَالُهَا حِسَابٌ

وَحَرَامُهَا عِقَابٌ وَأَنْتَى لَكُمْ بِالرُّوحِ وَلَمَّا تَأَسَّوْا بِسُنَّةِ نَبِيِّكُمْ تَطْلُبُونَ مَا يُطْعِمُكُمْ وَلَا تَرْضَوْنَ مَا يَكْفِيكُمْ» (کلینی، ج ۲، ص ۴۵۹، ح ۲۳) البته این به معنای ترک دنیا نیست. بلکه رعایت حدود و ثغوری است، که الگو عمل می‌کند. و مرتبی باید پیروی کند.

۴- نفی اشرافیگری در الگوی تربیتی توحیدی

پیروی از الگوی تربیتی توحیدی، انسان را از اشرافی‌گری باز می‌دارد. «الإمام الصادق(ع): إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ص) رَوَّجَ الْمُقَدَّادَ بْنَ أَسْوَدَ ضَبَاعَةَ بِنْتِ الرَّبِيعِ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ. ثُمَّ قَالَ: إِنَّمَا رَوَّجَهَا الْمُقَدَّادَ لِتَنْضِعَ الْمَنَاكِحُ وَلِيَتَأَسَّوْا بِرَسُولِ اللَّهِ (ص) وَلِتَعْلَمُوا أَنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ. وَكَانَ الرَّبِيعُ أَخَا عَبْدِ اللَّهِ وَأَبِي طَالِبٍ لِأَيِّهِمَا وَ أُمَّهُمَا» (کافی، ج ۵، ص ۳۴۴ ح ۲). پیامبر خدا، ضباعه دختر زبیر بن عبدالمطلب را به ازدواج مقداد بن اسود در آورد. او را به این سبب به همسری مقداد در آورد که اشرافیگری در ازدواج از بین برود. در این حدیث عمل پیامبر(ص) به عنوان اسوه و الگو ازدواج دو خانواده متفاوت، القاء زدودن خوی اشرافی‌گری است. که از طریق یک الگوی شایسته ممکن است.

ز) تصویر پردازی الگوی تربیتی غیر توحیدی و نا شایسته

تصویر پردازی از "جامعه الگوی نا شایسته" برای نشان دادن جامعه ای (قریه ای) که خدا با فرستادن پیامبر برای آنها نعمت خود را به حد کمال رسانده است. اما آنها با پیامبر همراهی نکردند. و خداوند هم نعمت آنها را به نعمت بدل کرد. ((وَصَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ ءَامِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَ الْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ)) (نحل، ۱۶، ۱۱۲). در این مورد یک راهبرد تربیتی با یک گزاره منفی، برای نمونه، تصویر پردازی شده، تا در تربیت انسان‌ها برای شناخت امکانات و استفاده آنها از الگوی تربیت توحیدی و دوری از الگوی نا شایسته تاثیر گذار باشد.

نتیجه گیری

این پژوهش نشان می دهد. که رابطه تربیت با الگو همه جانبه، عمیق و تاثیر گذار است. چون تربیت دانشی کاربردی است. و امدار علمی بنیادی، مانند: معرفت شناسی، الهیاتی، هستی شناسی، انسان شناسی و ارزش شناسی است. و علوم دیگری مانند روان شناسی، جامعه شناسی، فلسفه، کلام و فقه نیز در آن نقش آفرین هستند. به همین دلیل تربیت محدود به علوم دنیوی نیست. باید تربیت متناسب با شناخت همه جانبه ای از معارف فوق مبتنی بر جهان بینی توحیدی و تربیت ربوبی انجام پذیرد. و بر اساس فهم حاصل از این علوم جهان را توحیدی و دارای خالق یکتا و ربوبیت توحیدی ببینیم. زیرا (ربیت وربانیت) از ریشه (رب) که به معنای ربوبی شدن و ربوبی ساختن انسان است. دارای نقش تعیین کننده ای در تبیین تربیت توحیدی و تربیت الهی انسان می باشد. و در معنای رب، مالکیت و مدبریت نهفته است. البته کلمه رب به طور مطلق افاده مالکیت و مدبریت مطلق دارد. و ربوبیت و خالقیت تفکیک نا پذیرند. زیرا فقط خالق می تواند رب باشد. در این تصویر پردازی حقیقی، تربیت از منظر قرآن و حدیث، شناخت خالق، مالک و مدبر هستی، به عنوان مربی و انسان به عنوان مربی و قرآن کتاب تربیت و رهبران الهی، به عنوان الگوهای تربیتی و همگی، در یک مجموعه توحیدی ربوبی تعریف می شوند. که هدف اساسی خلقت در آن نهفته است. «قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (سوره انعام/، ۱۶۲). و این همان توحید ربوبی است. دلیل این همه دقت و توجه قرآن و حدیث به روش الگویی آن است. که ضرورت الگوی تربیتی توحیدی و شایسته در تربیت قرآنی به حدی است که "جامعه بشری بدون اسوه و الگو و بی مرجع حل اختلاف و فصل الخطاب هرگز به سعادت ویژه خویش بار نمی یابد" (جوادی آملی، ج ۳، ص ۲۳). زیرا هدف اصلی خلقت و رسالت انبیا برای تربیت است. و بر اساس حکمت همه امکانات برای رسیدن به این هدف ضروری است. خداوند نقشه راهی را برای رسیدن به این هدف تعیین نموده است. که در آن نقش تربیتی الگو، بی بدیل است. الگوها در قرآن و حدیث به معنای پیروی کردن، مقتدا بودن و راه و روش به کار رفته است. قرآن با روشی هنرمندانه، الگوهای شایسته خود را گاهی با به تصویر کشیدن صفات کلی، از قبیل مومنون، محسنین،

متقین، صالحین و گاهی به تصویر کشیدن جامعه ای و گاهی به تصویر کشیدن فردی با صفات کامل به عنوان آینه تمام معنای الگوی تربیتی توحیدی و گاهی با ابعادی از ویژگی ها و صفات الگوی تربیتی شایسته هنرنمایی نموده است. و این تصویر پردازی زیبایی شناسانه، توجه ویژه متریبیان و پیروان را برای تاثیر پذیری از الگوی تربیتی توحیدی و صفات مورد، نظر ترغیب و تشویق می نماید، نکته مهم آن که الگوی تربیتی قرآنی، دارای ویژگی هایی از قبیل: مطابقت گفتار و عمل، هدایت و تربیت شدن قبل از هدایت و تربیت کردن و نیز عشق و محبت و دلسوزی به متربی است. که مهمترین رمز تاثیر گذاری الگوی تربیتی توحیدی است. بر اساس این شیوه تربیتی، نقش الگو در بین شیوه های دیگر تربیت توحیدی، نقشی کلیدی است.

فهرست منابع

قرآن کریم

- ۱- ابن فارس، احمد ابن فارس (۳۹۵ ق)، محقق، هارون عبد السلام، محمد، ناشر، مکتب الاعلام الاسلامی، قم، ۱۴۰۴ ق.
- ۲- بحرانی، سید هاشم، البرهان فی تفسیر قرآن، ناشر، بنیاد بعثت، تهران، ۱۴۰۶ ق.
- ۳- برومند، مهدی، شیوه های تعلیم و تربیت، ناشر کتاب مبین، ۱۳۸۰ ش.
- ۴- پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، مرکز فرهنگ معارف قرآن، دائرة المعارف قرآن کریم، ناشر، مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، ۱۳۸۲ ش.
- ۵- جوادی آملی، عبدالله، تفسیر موضوعی قرآن، ناشر، مرکز نشر اسراء، چاپ چهارم، ۱۳۸۵ ش.
- ۶- راغب، ابوالقاسم حسین ابن محمد ابن فضل (۵۰۲ ق)، مفردات الفاظ القرآن الکریم، ناشر، کتاب فروشی مرتضوی، ترجمه و تحقیق، خسروی، غلامرضا.
- ۷- راوندی، قطب الدین محمد ابن هبه الله، محقق، عرفانیان یزدی، غلامرضا، ناشر، مرکز پژوهش های اسلامی، مشهد، ۱۴۰۹ ق.
- ۸- زمخشری، محمود، الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل، دار الكتاب العربی، بیروت، ۱۴۰۷ ق.
- ۹- صبحی صالح، تحقیق نهج البلاغه، ناشر، هجرت، قم، ۱۴۱۴ ق.
- ۱۰- طباطبایی محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ناشر، دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم، قم، ۱۴۱۷ ق.
- ۱۱- طبرسی، حسن ابن فضل، مکارم الاخلاق، ناشر، الشری الرضی، قم، ۱۳۷۰ ش.
- ۱۲- قرشی بنایی، علی اکبر، قاموس قرآن، ناشر، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۴۱۲ ق.
- ۱۳- کلینی، ابو جعفر محمد ابن یعقوب ابو اسحاق (۳۲۹ ق)، اصول کافی، ناشر، دفتر فرهنگ اهل بیت علیهم السلام، قم.
- ۱۴- لویس، معروف، المنجد، ناشر. انتشارات اسماعیلی، چاپ دوم، ۱۳۶۴ ش.
- ۱۵- مجلسی، محمد باقر ابن محمد تقی (۱۱۱۱ ش) بحار الانوار لدرر اخبار الائمه الاطهار علیهم السلام، ناشر، مکتب اسلامی، چاپ دوم، ۱۴۰۳ ق.

- ۱۶- محقق، محمد باقر، دایره الفوائد، ناشر، انتشارات بعثت، تهران، ۱۳۶۴ ش.
- ۱۷- محمدی ری شهری، محمد، دانشنامه قرآن و حدیث، ناشر، سازمان چاپ و نشر دارالحدیث، ۱۳۹۰ ش.
- ۱۸- مصباح یزدی، محمد تقی، نظارت بر گروهی از نویسندگان، فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی، ناشر، انتشارات مدرسه، ۱۳۹۱ ش.
- ۱۹- مصطفوی، حسن، ترجمه مصباح الشریعه منصوب به امام صادق علیه السلام، ناشر، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- ۲۰- نرم افزار جامع الاحادیث نور.
- ۲۱- نرم افزار جامع التفاسیر نور.

مطالعه و تحلیل ماهیت، اصول، حدود، انواع و منابع معرفت‌شناسی

محمد فرج زاده^۱

محمد رضا سارمدی^۲

چکیده

پژوهش حاضر به « مطالعه و تحلیل ماهیت معرفت‌شناسی، اصول، حدود، انواع و منابع معرفت » می‌پردازد. هدف این پژوهش نظری، کاربردی و باروش توصیفی، تحلیلی انجام شده است. یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که علم و معرفت با استفاده از منابع مختلف چون طبیعت، عقل، وحی و... به دست می‌آید و عدم دست‌یابی به این معارف سبب محرومیت برای نیل به هدف نهایی است. و از آن جایی که به شیوه‌های مختلفی می‌توان به ایجاد معرفت در فراگیران پرداخت معلمان باید با استفاده از این گونه مطالعات فلسفی، تربیتی بهترین راه کسب معرفت را مورد توجه قرار دهند. چرا که، معرفت ممکن، فقط وقتی یافت می‌شود که معرفت فراهم آمده توسط تجربه، مسبوق به معرفت ذات شئی باشد و در این راه آنچه که مهم است اینست که هدف در تعلیم و تربیت باید با شناخت همراه باشد. پس نگاه انسان‌شناسانه اگزیستانسیالیسم، ریشه کسب شناخت و معرفت را در خود انسان جستجو می‌کند، بنابراین در مدارس باید آزادی عمل بیشتری به دانش آموز داده شود تا با انتخاب‌گری و با توجه به نیازها و حالات روان‌شناختی خود، به کسب و جستجوی دانش و معرفت پردازد.

واژگان کلیدی

معرفت‌شناسی، ماهیت معرفت، منابع معرفت، انواع معرفت، شناخت.

۱. دانشجوی دوره دکتری، تاریخ فلسفه و دانشگاه دولتی آموزگاری صدرالدین عینی، مدرس دانشگاه فرهنگیان بجنورد.

Email: Mfarajzadeh2010@yahoo.com

۲. دکتری فلسفه تعلیم و تربیت، عضو هیات علمی دانشگاه پیام نور، مرکز تهران. (استاد راهنما)

Email: m.r.sarmadi@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۲/۱۵ پذیرش نهایی: ۱۳۹۸/۲/۲۸

طرح مسأله

فلسفه به عنوان یک حوزه‌ی دانشی بر روی چهار ستون اصلی قرار گرفته است که عبارتند از: هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی^۱، ارزش‌شناسی و انسان‌شناسی. (نلر، ۱۳۸۵، ص ۹۸) معرفت‌شناسی یا نظریه‌ی دانش و شناخت، بنیادهای معرفت را تعریف می‌کنند و با مفاهیم کلی و بنیادین شناخت سر و کار دارد و با اهداف، اصول و روش‌های فرایند تعلیم و تربیت مرتبط است (گوتک، ۱۳۸۵، ص ۷). معرفت یکی از مسائل مهم و اساسی در سلسله مباحث فلسفی و آموزش و پرورش است. تفکر در باب معرفت سابقه‌ای به درازای تاریخ فلسفه دارد. به نظر می‌رسد نظریه‌های مربوط به معرفت فواید زیادی برای تعلیم و تربیت دارند. فلسفه‌ی تعلیم و تربیت با استفاده از مبانی معرفت‌شناسی می‌تواند معرفت را مورد استفاده قرار دهد آن را به مسائل ما مربوط سازد و راه حل‌های ممکن را عرضه بدارد. همچنین علاوه بر این می‌تواند به بررسی و سنجش اهداف و وسایل و رابطه‌ی این دو پردازد و آثار و نتایج آنها را ارزیابی کند (بهشتی، ۱۳۷۷، ص ۲۵). در حوزه‌ی فلسفه سؤالات متعددی در حوزه‌ی معرفت‌شناسی مطرح است. سؤالات اساسی در این حوزه این است که منبع کسب معرفت چیست؟ و ملاک تشخیص امور حقیقی از امور غیر حقیقی (خطا) کدام است؟ معرفت‌شناسی از جمله علومی است که به امور می‌پردازد که روشن، بدیهی و غیر قابل انکار است. با نگاه دقیق می‌توان دریافت که پاسخی است به شبهات علوم پایه و مبنایی بشر به گونه‌ای که اگر شبهات مربوط پاسخ داده نشود، زمینه‌ی شکاکیت و نسبییت فراهم می‌گردد؛ لذا علمی ضروری، اساسی و ریشه‌ای به نظر می‌رسد. در این بین بررسی و تبیین ارتباط بین مباحث مربوط به آموزه‌ی فلسفی همچون «معرفت‌شناسی» و مسائل تعلیم و تربیت همچون «فرایند یاددهی - یادگیری» یکی از کارکردهای اساسی و مفروض فلسفه‌ی تعلیم و تربیت به شمار می‌آید. معرفت و مباحث مربوط به معرفت به طور مستقیم با تعلیم و تربیت سر و کار دارد. تعلیم و تربیت از یادگیری جداشدنی نیست و یادگیری همان کسب معرفت است. شاخه‌ای از فلسفه که به مطالعه‌ی معرفت می‌پردازد. «شناسایی» یا «بحث‌المعرفه» نام دارد و معرفت یا شناخت در

نتیجه‌ی برخورد حواس پنجگانه انسان با محیط در ذهن حاصل می‌شود. و در نتیجه می‌توان گفت که معرفت فرایند ادراکات حسی و تفکر منطقی بوده و از تعامل این دو بر یکدیگر حاصل می‌شود و شامل آگاهی‌ها، اطلاعات، مهارت‌ها و عقاید مختلفی است که هر یک از ما در درون خود داریم. و در نهایت معرفت یکی از وجوه تمایز انسان از حیوانات است که براساس این معرفت بسیاری از دانشمندان انسان را حیوانی متفکر نام نهاده‌اند. تعلیم و تربیت در تمامی سطوح از داشتنی‌هایی در ارتباط با چگونگی پیدایش معرفت در انسان و اقسام آن کمک می‌گیرد (نجفی و توفیق، ۱۳۸۹، ص ۱۱). معرفت‌شناسی گنجینه‌ی اصلی گزینش روش‌های تدریس، تعلیم، شناسایی، تفکیک و پی‌بردن به چگونگی عملی و نحوه‌ی تاثیرات و موارد خاص کاربرد انواع آنهاست (رضایی، ۱۳۸۷، ص ۱۲). در معرفت-شناسی به عقل اهمیت داده می‌شود، ولی عقل، هم عرض شرع و وحی قرار نمی‌گیرد، بلکه در طول وحی مطرح می‌شود. نظام تعلیم و تربیت ما نیاز به تحول و دگرگونی بزرگی دارد. و برهان و دلیلی که می‌توان در اثبات این مدعا آورد، مشکلات عدیده‌ای است که آموزش و پرورش ما با آن روبروست. و ریشه‌ی این مشکلات را می‌توان در الگوهای نامناسب و نابهنجاری دانست که، نسل جوان و نوجوان ما را تحت تاثیرات خود قرار داده است. و این الگو عمدتاً ناشی از نفوذ فرهنگ‌های غربی و مادی و الحادی در جامعه ما و غفلت مسئولان که گاه ناآگاهانه و گاه ناآگاهانه، باعث تثبیت رفتارهای بی‌تناسب و مغایر با بافت اجتماعی دینی و مذهبی جامعه گردیده است، جوانان ما به ارمغان می‌آورد کوتاهی شود، چه بسا که سرمایه‌های معنوی هزاران ساله که توسط دلسوزان در دوران‌های متمادی و قرون و اعصار جمع شده و به نسل‌های بعدی منتقل شده، در این برهه‌ی حساس از تاریخ، به فراموشی سپرده شود و هجوم فرهنگ‌ها باعث جابجایی فرهنگی، به صورت آرام و تدریجی گردد. و تا بدانجا پیش رود که، تلاش دلسوزان نیز راه به جایی نبرد. و صدمات جبران‌ناپذیری بر فرهنگ ما و به تبع آن تربیت و در نتیجه بر اندیشه‌ها و رفتارهای نسل جوان آسیب‌پذیر جامعه وارد شود. لذا بر آن شدیم تا با "مطالعه و بررسی ماهیت معرفت‌شناسی، اصول، حدود، انواع و منابع معرفت" را که نکات بسیار ارزنده‌ای دارد و دوست و دشمن بر آن معترفند، را مقایسه کرده و به یک نتیجه‌گیری کلی دست پیدا کنیم. که این

نتیجه‌ی کلی ما را در تربیت فرزندانمان کمک می‌کند و زمینه‌ی رشد و بالندگی بیشتر آنان را فراهم آورد و روش‌های نامناسب و زاید تربیتی را از سطوح کلی جامعه چه مدرسه و چه خانواده و ... حذف کند.

بیان مسأله

انسان همواره در طول تاریخ تشنه‌ی دانستن است و عشق به حقیقت و دانستن در هر پژوهشی می‌تواند نشانگر اهمیت موضوع و پژوهش باشد، البته این عشق در افراد بسته به مراتب وجودی‌شان از درجات متفاوتی برخوردار است، در نگارنده نیز در حد ظرفیت وجودی خود این امر انگیزه‌ای در جهت پژوهش و علم‌آموزی از جمله پژوهش بوده است. یکی از مهمترین مسائلی که در فلسفه مطرح است، مسأله معرفت است. در فلسفه درباره‌ی معرفت، چگونگی و تشکیل معرفت، منابع، انواع معرفت و رابطه معرفت با حقیقت بحث می‌شود. از آن جایی که مباحث ذکر شده رابطه‌ی مستقیم با تعلیم و تربیت دارد و تعلیم و تربیت از یادگیری جدا نیست و یادگیری همان کسب معرفت است که از راه‌های استقراء، قیاس و منابع عقل، شهود، تجربه و حواس بدست می‌آید. چنانکه در تعریف معرفت گفته‌اند: معرفت علمی است که درباره حقیقت معرفت انسان و ارزشیابی انواع معرفت‌های او تعیین معیار صدق و کذب بحث می‌کند (حسین زاده، ۱۳۸۰، ص ۱۸). در معرفت‌شناسی اسلامی سرچشمه‌ی علم نزد خداوند است و فقط مقداری از آن را به صلاح دید خود به انسان اعطا کرده است. بدین سان منشاء معرفت از دیدگاه اسلام خداوند است هرچند عده‌ای معرفت را ارتباط با محیط و ادراک حواس قلمداد می‌کنند. برنامه‌ی اصلی دین اسلام بالا بردن مقام و کسب معرفت است. سؤال اساسی که در بحث معرفت‌شناسی مطرح است این است که منبع معرفت چیست؟ ملاک تشخیص امور حقیقی از امور غیر حقیقی یا خطا چیست؟ صاحب نظران در یک تقسیم‌بندی منابع کسب معرفت را به دو دسته منابع اولیه و منابع ثانویه تقسیم‌بندی نموده‌اند. در نظر این صاحب نظران منابع اولیه کسب معرفت عبارتند از: حس ۱، عقل ۲، شهود ۳ و تجربه ۱ و منابع ثانویه

- 1- Sense
- 2- Rational
- 3- Intuition

کسب معرفت عبارتند از: عقاید ۲، (معرفت عمومی)، آداب و رسوم، سنت و مراجع (شریعت‌مداری، ۱۳۷۳، ص ۱۳۳). مکاتب مختلف فلسفی بسته به دیدگاه‌هایشان منابع مختلفی را جهت کسب معرفت مطرح کرده‌اند.. از آن جایی که منابع کسب معرفت در مکاتب مختلف فلسفی، متفاوت دیده شده است بر این اساس ملاک تشخیص حقیقت از خطا نیز در مکاتب مختلف فلسفی متفاوت نگریسته شده است. از جمله موضوعات مورد بحث در فلسفه معرفت‌شناسی است. معرفت‌شناسی مفاهیم کلی و بنیادین شناخت را مطرح می‌کند و به امکان، انواع و راه‌های کسب معرفت می‌پردازد (شعاری نژاد، ۱۳۸۶، ص ۱۳۴). معرفت‌شناسی دانشی است که چگونگی ایجاد و شکل‌گیری معرفت آدمی نسبت به عوارض اشیاء را بررسی یا درباره‌ی حدود توانایی انسان در چنین زمینه‌ای تحقیق می‌کند محور بحث در معرفت‌شناسی معرفت است در این علم از احوال کلی معرفت بحث می‌شود و می‌کوشد به پرسش‌هایی از این قبیل پاسخ دهد: آیا انسان می‌تواند حقایق را بشناسد و به درستی ادراک و معرفت خویش مطمئن باشد؟ یا این که درباره‌ی چنین قدرتی در انسان باید تردید کرد؟ در صورت امکان معرفت، حدود آن چقدر است؟ آیا این معرفت احتمالی است یا یقینی؟ منابع و ابزارهای معرفت کدامند؟ ماهیت و حقیقت معرفت چیست؟ راه دستیابی به معرفت کدام است؟ (شعاری نژاد، ۱۳۸۶، صص ۸۰-۷۹). معرفت-شناسی یکی از مسائل اساسی فلسفه‌ی تعلیم و تربیت است چرا که تعلیم و تربیت متضمن تدریس و تدریس متضمن معرفت است. بررسی این مسأله از دیر باز ذهن بسیاری از فلاسفه و اندیشمندان جهان را به خود مشغول داشته و تا به امروز نیز اکثر آنان در این باره به تحقیق و تفکر پرداخته‌اند. به همین دلیل "مطالعه و تحلیل ماهیت معرفت‌شناسی، اصول، حدود، انواع و منابع معرفت" سؤال پژوهش محقق بود و براساس همین ادعا طی این پژوهش می‌خواهد به اهداف پژوهش مطروحه بتواند دست یابد.

ضرورت و اهمیت پژوهش

اولین نقطه شروع یک فلسفه در توضیح و تفسیر جهان، مسئله شناخت است زیرا تنها برخورد انسان با جهان، به وسیله ادراکات اوست، پس اگر ریشه‌های اندیشه و شناخت بشری روشن نشود و مقیاس و ارزش آن مورد دقت قرار نگیرد، هیچ مبحث فلسفی قابل بحث و بررسی نیست. از سویی دیگر معرفت و یادگیری از ارکان تعلیم و تربیت است که مربی باید شناخت درستی از ماهیت معرفت داشته باشد. این پژوهش به روشن شدن جنبه‌های معرفت برای مربیان به خصوص در بحث فلسفه‌ی تربیتی کمک خواهد نمود. چه بسا که موضوع معرفت‌شناسی یکی از مباحث مهم کتب درسی رشته فلسفه‌ی تعلیم و تربیت بوده در اکثر کتب مربوط بحث زیادی از مباحث خود را به این مهم اختصاص داده‌اند. نکته دیگر این که فرایند شناخت در انسان از مسائل پیچیده‌ای بوده که نیاز به تحقیق و بررسی بیشتری می‌کند چه بسا که تا کنون بسیاری از جنبه‌های شناخت، ناشناخته مانده است. «به نظر می‌رسد که تاکنون یک توصیف دقیق و همه‌جانبه در انواع و ابعاد شناخت مورد توجه محققان قرار نگرفته است، بدین جهت است که می‌توانیم بگوییم: ما هنوز در مرحله‌ای از مقدمات علم المعرفه (شناخت شناس) حرکت می‌کنیم.» یکی از مسائل مهم و اساسی در حوزه‌ی تعلیم و تربیت موضوع معرفت است. معرفت‌شناسی لازمه‌ی فلسفه‌ی تعلیم و تربیت است. مسائل معرفتی در قلب فرایند تربیت قرار دارند (بهشتی، ۱۳۷۷، ص ۱۵). در حال حاضر در نظام تعلیم و تربیت توجه به منبع معرفت و تشخیص ملاک حقیقت از امور غیرحقیقی (خطا) بیش از گذشته احساس می‌شود. معرفت و مباحث مربوط با معرفت به طور مستقیم با تعلیم و تربیت سر و کار دارد. تعلیم و تربیت از یادگیری جداشدنی نیست و یادگیری همان کسب معرفت است. از این رو مباحث معرفت انسان را به تداوم رهایی از چنگال جهل و خرافات و بیماری، قحطی و سایر مشکلات بشری کمک می‌رساند. روی این زمینه مربی باید کاملاً از منابع کسب معرفت و ملاک تشخیصی امور حقیقی از امور غیر حقیقی آگاه باشد (شریعتمداری، ۱۳۷۳، ص ۹۹). و این وجود انسان است که از وضعیت و محیط پیرامون خودش آگاه است و می‌تواند آن را تغییر دهد و خودش را به وضعیت بهتر و والاتری ارتقاء دهد. دانشمندان و مبتکران و فیلسوفان در بحث معرفت‌شناسی انسان

به توانایی‌ها و ویژگی‌های انسانی (حافظه و ادراک، حواس، عقل، شهود و تجربه) تاکید بیشتری می‌نمایند و معرفت قابل حصول را ناشی از توانایی‌های مختص انسان دانسته‌اند. همچنین تاکنون پژوهش خاصی در مورد "مطالعه و بررسی ماهیت معرفت‌شناسی، اصول، حدود، انواع و منابع معرفت" انجام نشده است را نیز می‌توان مورد بررسی و پژوهش قرار داد.

مبانی نظری پژوهش

۱. مفهوم معرفت‌شناسی

یکی از مباحث مهم در مبانی فلسفی تعلیم و تربیت، موضوع معرفت‌شناسی یا شناخت‌شناسی است. فلاسفه هنگام طرح این بحث، سؤالی را مطرح می‌کنند: آیا ورای ذهن آدمی، واقعیتی وجود دارد؟ فیلسوفان ذهن‌گرا (ایده‌آلیست) به این سؤال جواب منفی و افراد واقع‌گرا (رنالیست) به آن جواب مثبت می‌دهند. با توجه به این دو نظر و مکتب، نوع آموزش و تعلیم و تربیت متفاوت می‌شود. به عنوان مثال گفته شده، ذهن‌گرایان بیشتر به تشکیل تصورات ذهنی اهمیت می‌دهند، اما واقع‌گراها امور خارجی را در تعلیم و تربیت مؤثر می‌دانند. (شریعتمداری، ۱۳۶۶، ص ۱۱۴) معرفت‌شناسی تا چند قرن پیش، به عنوان یک بحث مستقل و جدا در فلسفه مطرح نبود، بلکه در ضمن مباحث فلسفی از آن بحث می‌شد. پس از عصر نوزایی، بخش معرفت‌شناسی در فلسفه غرب برجسته شد که پایه‌گذار این نهضت علمی جدید را دکارت دانسته‌اند. از آن به بعد، گرایش‌ها و جریان‌های مختلف، پای به عرصه معرفت‌شناسی گذاردند و دیدگاه‌های متفاوتی در این زمینه ارائه نمودند. در فلسفه اسلامی نیز مسائل مربوط به این موضوع، همواره به صورت پراکنده در همه مباحث از دیرباز موضوع بررسی قرار گرفته است، با این تفاوت که سیر تاریخی این علم در غرب، به سمت نوعی شکاکیت و فروکاستن از ارزش احکام عقلی و نیز عدم دسترسی به مطابقت قطعی پیش رفت و در نهایت، به صورت یک علم مستقل درآمد. اما در فلسفه اسلامی، بدون آنکه به صورت یک علم مستقل در آید، سیری تدریجی در عین حال، تکاملی و در جهت حل مشکلات و شبهات معرفت‌شناسی طی

کرده است. برخی از صاحب نظران علت تأسیس نشدن علم مستقل معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی را ثبات و استحکام و تزلزل ناپذیری موضع عقل در این فلسفه دانسته اند (مصباح یزدی، ۱۳۷۰، ص ۱۵۰). معرفت‌شناسی یکی از مهمترین شاخه‌های فلسفه را تشکیل می‌دهد. بنیادی ترین سؤال‌های فلسفه، سؤال‌های معرفت‌شناسی هستند. سؤال‌هایی نظیر شناخت یعنی چه؟ آیا اساساً ما می‌توانیم چیزی را بشناسیم؟ اگر چیزی را می‌شناسیم از کجا می‌دانیم که آن را می‌شناسیم؟ و از کجا بدانیم آن را همانطور که واقعاً در جهان خارج هست می‌شناسیم؟ آیا تعیین ممکن است یا این که همه‌ی شناخت‌های ما حدس و گمان است؟ آیا شناخت آینده ممکن است؟ و... همه‌ی این پرسش‌ها در حوزه‌ی معرفت‌شناسی مطرح هستند. معرفت عبارت از راه و روشی که ما را به حقیقت می‌رساند. در بحث معرفت-شناسی، روش‌ها و نتایج شناسایی مورد ارزیابی قرار گرفته صدق و کذب آنها تعیین می‌گردد. اگر درستی عمل شناختن و نتیجه‌ی شناسایی را حقیقت آن موضوع بنامیم، این موضوع مطرح می‌گردد که حقیقت چیست؟ این اولین مسئله اساسی در بحث معرفت-شناسی است. دومین مسئله اساسی در بحث معرفت‌شناسی منشاء معرفت و شناسایی می‌باشد. در این مقوله سه بینش عمده وجود دارد:

۱- اصالت عقل ۲- اصالت تجربه ۳- اصالت غیر معقول (مجتبوی، ۱۴۰۲، ص ۳۳).
 سومین مسئله اساسی در بحث معرفت‌شناسی حدود شناسایی می‌باشد. منظور از این مطلب این است که آیا شخص می‌تواند چیزهایی به غیر از استنباط‌های ذهنی خود را درک کند، یعنی می‌تواند از حدود خود فراتر رود و به یک واقعیت خارج از ذهن خود نائل آید؟ (مجتبوی، ۱۴۰۲، ص ۳۴).

بهترین روش شناخت به نظر فلاسفه‌ی هستی‌گرا، روش پدیدار شناختی است که مؤسس آن ادموند هوسرل فیلسوف آلمانی است. بنابراین روش، درست است که اشیاء و اشخاص دارای واقعیت عینی هستند یا ممکن است باشند اما تنها واقعیتی را که در رابطه‌ی مستقیم و شخصی با طبیعت پیدا می‌کنیم می‌شناسیم، به عبارت دیگر واقعیت «واقعیت زیسته» است و معرفتی مهم است که به زندگانی ما اعم از جسمانی یا روانی و اخلاقی مربوط باشد (کاردان، ۱۳۸۷، صص ۱۹۸-۱۹۷). پدیدارشناسی هوسرل در اصل یک فلسفه‌ی

آگاهی است که در نهایت به خودشناسی می‌انجامد. از نظر هوسرل این حقیقت همان آگاهی و تجربه‌ی شهودی کوژیتو است. تعبیری که هوسرل در پدیدارشناسی خود به کار می‌برد «بازگشت به خود اشیاء» است، بازگشت به داده‌هایی که در تجربه آگاهی به ما داده شده‌اند و نه در تجربه‌ی خارجی از عالم. در نظر هوسرل ویژگی اصلی آگاهی، نسبت است. آگاهی، همواره آگاهی از چیزی است و این نسبت ماهیت التفاتی آگاهی را نشان می‌دهد. التفاتی بودن آگاهی بیانگر نوعی بازتاب و رویت درونی در آگاهی است که بنابراین، ما نه به خود ابژه بلکه به تجربه‌ی آن ابژه دست می‌یابیم، ابژه‌ها در این تجربه همچون داده پدیدار می‌شوند. «به همین دلیل آنها پدیدار نامیده می‌شوند و ویژگی ذاتی آنها این است که همچون «آگاهی» از یا «پدیدار» اشیاء، اندیشه‌هاست. این نسبت داشتن در باطن هر بیانی، که با تجربه روانی رابطه‌ای دارد نهفته است، مثلاً ادراک چیزی، به خاطر آوردن چیزی، تفکر در مورد چیزی، امید به چیزی، ترس از چیزی (خاتمی، ۱۳۸۲، صص ۷۱-۷۲).

۱-۱. تاریخچه معرفت‌شناسی

معرفت‌شناسی از نخستین دوران‌های تاریخ انسانیت، در صحنه فکر و فلسفه مطرح بوده است. از این لحاظ، این علم از عصر یونان باستان مطرح بوده، نخستین پژوهش‌های منظم توسط لایب‌نیتز و جان لاک انجام شد و سپس شاخه‌ای مستقل به نام معرفت‌شناسی و جدا از علوم فلسفی به وجود آمد. با اثبات موضع عقل در فلسفه اسلامی، نیاز به مسائل شناخت‌شناسی و ضرورت مستقل بودن آن پدید نیامد؛ از این رو، اندیشمندان مسلمان به ذکر برخی مسایل معرفت‌شناسی در ابواب مختلف بسنده کردند؛ اما پس از بروز مکاتب مختلف فلسفی در غرب و حرکت و نفوذ آن در اندیشه‌های مسلمین، ضرورت تفکیک مباحث معرفت‌شناسی بیشتر خودنمایی کرد. بنابراین دین پژوهان اصیل اسلامی در عصر حاضر مباحث معرفت‌شناسی را به‌طور مستقل، مبسوط، دقیق و منظم وارد عرصه تفکر اسلامی کردند. در یک تقسیم‌بندی عمده، تاریخچه معرفت‌شناسی را می‌توان به دو بخش تقسیم کرد: معرفت‌شناسی در جهان اسلام و معرفت‌شناسی در جهان غرب. پس از پیروزی انقلاب ضد متافیزیکی کانت و سرنگونی فلسفه از تخت پادشاهی علوم و معارف (به معنای

ستی) اصطلاح «معرفت شناسی» به عنوان نام جدید فلسفه برگزیده شد. بنابه ماهیت «علمی» تفکر عصر جدید و شکل تقسیم کارفکری، ترکیب هر پدیده یا حیطه‌ی جدید با پسوند «شناسی» به ظهور یک رشته‌ی جدید می‌انجامید که غایت ورسالت آن «تیین علمی» پدیده‌ی مورد نظر بود. بدین سان، معرفت‌شناسی نیز در کنار زیست‌شناسی، روان‌شناسی، زیباشناسی و ... ظاهر گشت. ماهیت و معنای آن نیز چیزی نبود جزء «تیین علمی» پدیده معرفت از طریق جمع‌آوری و بررسی و تحلیل «فاکت‌ها» براساس «روش واحد علمی» که علوم طبیعی، به ویژه فیزیک، نمونه و سرمشق اصلی آن به حساب می‌آمد (نیچه، ۱۳۸۰، ص ۸). باید اذعان کرد که فلاسفه قبل از افلاطون به طور پراکنده درباره‌ی معرفت و ارزش آن و تنوع مدرکات سخن گفته‌اند؛ ولیکن اولین کسی که به طور مستقل به مسائل معرفت‌شناسی پرداخت و سوالات اساسی را مطرح کرد افلاطون بود. او به مسائل عمده معرفت پرداخت؛ معرفت چیست؟ چه مقدار از آنچه را که معمولاً می‌دانیم معرفت است؟ آیا حس به ما معرفت می‌دهد؟ آیا عقل معرفت آموز است؟ ارتباط معرفت با باور صادق چیست؟ (راسل، ترجمه‌ی دریابندی، ۱۳۶۱، ص ۲۴۱). از اینرو است که افلاطون می‌گوید: چیزهایی گذرنده و بسیار دیده می‌شوند، ولی فهمیده نمی‌شوند حال آن که ایده‌ها فهمیده می‌شوند ولی دیده نمی‌شوند شناخت چیزهای دیده شدنی تنها به یاری ایده ممکن است و ایده بنیاد شناسایی است (نقیب زاده، ۱۳۸۰، ص ۱۳۷). اشتغال ارسطو به معرفت‌شناسی به خصوص درد و حوزه متجلی می‌شود: نظریه‌ی علم او و در نظریه‌ی او در باب ذهن و قوای ذهنی رویکرد او به معرفت‌شناسی بیشتر تلاش برای توصیف علم و پیش فرض‌هایش بود تا توجیه امکان وجود علم (هاملین، ۱۳۷۴، ص ۱۶). ارسطو شناخت حسی و شناخت عقلی را از جهت ارزش در یک سطح نمی‌دانست، زیرا به نظر وی حواس علل پدیده‌ها را کشف نمی‌کند و ادراک حسی در مورد جزئیات است نه کلیات. همچنین ادراک حسی به اصول علم نمی‌پردازد و دقیق‌ترین علم آن است که به اصول پردازد (ارسطو، ترجمه خراسانی، چاپ چهارم). وی معتقد بود که عقل دو جزء دارد عقل هیولائی، یعنی عقل مادی و بالقوه موجود و عقل بالملکه یعنی عقل بالفعل. به نظر وی، عقل بالفعل، فعلیت نمی‌یابد مگر تحت تاثیر عقل سومی موسوم به عقل فعال که جزئی از عقل

الهی است و نسبت آن به عقل بشری مانند نسبت نور است به رنگ‌ها. در دوره‌ی یونانی مآب، اگر بتوان کسی را تجربه‌گرا نامید اپیکور همان اتمیست برجسته‌ی یونانی است. به نظر وی تمامی معرفت از برخورد اتم‌های تشکیل‌دهنده‌ی روح با اتم‌های خارج به دست می‌آید (هاملین، ترجمه‌ی اعتماد، ۱۳۷۴، ص ۲۲). از مذهب نوافلاطونی که حوزه‌های متعددی داشت؛ می‌توان به حوزه‌ی افلاطونی آن که از همه معروف‌تر است اشاره کرد. افلاطون بنیانگذار این حوزه، فلسفی التقاطی از دیدگاه افلاطونی و ارسطویی ارائه داد. مکتب او بیشتر جنبه‌ی عرفانی داشت. وی به عالم حقایق کلی عقلانی (عالم مثل) معتقد است اما سیر به سوی این عالم را امری صرفاً عقلانی نمی‌داند و درک این حقایق را توأم با ذوق و نحوه‌ی شهود متکی به تهذیب نفس می‌داند و به آن صورت‌گونه‌ای وصول می‌نگرد. هر چند که در کلیت خود، جوهر دستگاه فلسفی افلاطون همچنان متکی بر عقل‌انگاری یونانی و صورتی از بسط از دوره‌ی یونانی مآب که بگذریم، عمده مباحث در قرون وسطی بر محور کلیات می‌چرخد. در این زمان در این باره سه نظریه وجود داشت.

- ۱- اصالت واقع ۲- اصالت معنی ۳- اصالت تسمیه (معلمی، ۱۳۸۰، ص ۵۳). طبقه نظریه‌ی اصالت واقع، آگوستین (۳۵۴-۴۳۰م) معتقد بود که هرگاه اندام حسی بدن تحریک شود، تاثیری در آن پدید می‌آید. در این هنگام است که روح ادراکی تولید می‌کند. روح دارای مفاهیمی است که قانون‌های طبقه بندی شده تاثرات می‌باشند. افکار صوری در ذهن خدایند. لذا امور کلی، وجود واقعی در ذهن خدا دارند و همه‌ی معرفتها حتی معرفت حسی، مستلزم معرفت به خداست (نجفی، و توفیق، ۱۳۸۹، ص ۹۶). علاوه بر آگوستین می‌توان به توماس آکویناس (۱۲۲۵-۱۲۷۴م) اشاره کرد که او را بنیانگذار نوعی «رنالیسم تجربه‌گرا» خوانده‌اند، وی با احیای سنت ارسطویی، «کلی» را عملکرد ذهن می‌داند (فعالی، ۱۳۷۷، صص ۵۵-۵۴). نظریه‌ی اصالت معنی از سوی پیتر آبلارد (۱۰۷۹-۱۱۴۲م) اظهار شد که در این نظریه، کلیات صرفاً منزله‌ی مفاهیم مطرح هستند. کلی، وجود عینی ندارد، بلکه مفهومی است که تنها در ذهن جای دارد. پیروان نظریه‌ی اصالت تسمیه در واقع وجود کلی را انکار می‌کردند. براساس نگرش آنها، کلیات صرفاً نشانه‌ها و علائم لفظی‌اند که به مجموعه‌ای از اشیا خارجی اشاره دارند. بدین ترتیب آنها صرفاً صورت مساله را پاک

کردند و با انکار وجود کلی نه تنها به این مشاجرات پایان ندادند بلکه خود مشکلی در تاریخ اندیشه‌ی بشری بوجود آورده، زمینه شکاکیت را فراهم نمودند. مهم‌ترین مدافع واحیا کننده‌ی اصالت تسمیه یا نام‌گرایی ویلیام اکام (۱۲۸۵-۱۳۴۹م) تلقی می‌شود (حسین زاده، ۱۳۷۸، ص ۵۹). پس از رنسانس شناخت‌شناسان معتقد شدند، متفکران گذشته به شناسایی اموری پرداخته‌اند که در حدود توان بشر نبوده و با خروج از محدوده‌ی حواس، تجربه و عالم پدیدار، به بیراهه رفته و علیرغم مباحث تفضیلی درباب معرفت، حیطه و حوزه‌ی شناخت را تشخیص ندادند و بدین رو در کوشش برای شناسایی واقع امور ناکام مانده‌اند. تغییر نگرش شناسایی و سپس تاکید بر تجربی بودن آن به ویژه و به نحو آشکاری در آرای بیکن و دکارت، جان لاک، هیوم، بارکلی، کانت، کنت، راسل و فلاسفه‌ی تحصیلی منطقی دیده می‌شود و این امر از قرن هفدهم به بعد به صورت نظریه‌ای مسلط در امور شناخت-شناسی درمی‌آید. اساس فلسفه بیکن، که از اولین منطقی ارسطویی و مدافع روش استقرایی و تجربی بود، تماما علمی است، یعنی کوشش در این بشر به وسیله اکتشافات و اختراعات علمی بر نیروهای طبیعت غالب شود (راسل، ۱۳۶۲، ص ۷۴۹). دکارت پدر فلسفه جدید که می‌خواست معرفت انسان را بر استوارترین پایه‌ها بنیان نهد، با شک در همه چیز وجود خود را یقینی پنداشت: «من فکر می‌کنم پس هستم» (آوی، ۱۳۵۸، ص ۲۰۶). جان لاک شناسایی امور ماورای حس را غیر ممکن می‌دانست و در تلاش بود که ضعف عقل انسانی را در شناسایی این امور نشان دهد. بارکلی هستی اشیا را عبارت از مدرک بودن آنها می‌دانست و بر این اساس اعتقاد داشت که اشیا بی‌ادراک میشوند فقط صور ذهنی انسان هستند و در خارج و مستقل از ذهن وجود ندارند (پاپکین، ۱۳۶۰، ص ۳۰۴). از نظر هیوم معرفت موثق محدود است به آنچه تجربه می‌شود و آدمی نمی‌تواند به هستی خود یا جهان خارجی مطمئن باشد چون این‌ها فقط یک رشته تاثرات و تصورات هستند که پی در پی در شعور ما جریان می‌یابند. در نتیجه هیوم، بسیاری از مباحثات و دلایل فیلسوفان شکاک یونانی را که به آسانی فراموش شده بودند و هرگز نیز پاسخی برایشان به دست نیامد، بار دیگر زنده و در فلسفه خود تکرار کرد.

کانت بنیانگذار فلسفه جدیدی به نام فلسفه انتقادی است. وی با نظریه‌ی خود در

فلسفه، خاصه‌ی معرفت‌شناسی، انقلاب کپرنیکی به وجود آورد و با این فلسفه اولاً به شکاکیت دیوید هیوم، فیلسوف انگلیسی زمان عصر خود پاسخ داد؛ ثانیاً به داوری درباره‌ی اعتبار دو نحله‌ی غالب عصر جدید یعنی عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی نشست و اعتباری بودن این فلسفه‌ها و نسبت آنها را به ثبوت رساند و بدین‌سان آغازگر معرفت‌شناسی جدید و مشوق تحقیقات تازه‌ای در این زمینه شد که تا کنون ادامه دارد. در حقیقت، تحقیقات اندیشه‌وران و روان‌شناسان بزرگی مثل پیازه در قرن بیستم را می‌توان تلاش برای پاسخ دادن به مسائلی دانست که کانت طراح آن بود (کاردان، ۱۳۸۱، ص ۱۵۳). کانت با تقسیم موجودات به دو دسته نومن و فنومن، معتقد بود که علوم حصولی مطابقت و به دلیل دست‌گاز ذهن و فهم هیچگاه این مطابقت احراز نمی‌شود. علم‌حضور نیز مسائل روان‌شناسی را بررسی می‌کنند اما مشکلات معرفت‌شناسی به وسیله‌ی آنها بررسی نمی‌شود پس دنبال مطابقت بودن به کار لغوی است (معلمی، ۱۳۸۰، صص ۱۲۵-۱۲۴).

۱-۲. وظیفه معرفت‌شناس

از وظایف معرفت‌شناس، تعیین و توصیف مبانی دانش است. به هر حال معرفت‌شناس باید معین کند که آیا دانش از مبانی خاص برخوردار است یا خیر؟ اگر برخوردار است چگونه؟ اگر نیست چرا؟ البته اگرچه معرفت‌شناس به داوری در این زمینه نمی‌پردازد اما به هر حال توصیف این مسئله از رسالت‌های مهم آن به شمار می‌آید. لازم به ذکر است که بدون بررسی و تجزیه و تحلیل پیرامون امکان برخورداری دانش از مبانی معرفت‌شناسی نمی‌توان طرحی برای بررسی ساختار و تجزیه و تحلیل منطقی دانش ارائه نمود. البته آن چه در این بحث مورد نظر است، همان توجه به منشاء و منبع و مبنای کسب یا ایجاد دانش و معرفت است. به هر حال کار معرفت‌شناسانه، کاری است فلسفی به رشد دانش مربوط می‌شود. به اعتقاد شی شولم (۱۹۸۹) نکته‌ی مهم دیگر در رابطه با کار معرفت‌شناسی تعیین ملاک در تئوری دانش است که همواره لازم است مورد توجه‌ی معرفت‌شناس قرار گیرد. از کاربردهای معرفت‌شناسی در تعلیم و تربیت استخراج اشاره‌ها و دلالت‌های روش‌شناختی (روش‌های یاددهی، یادگیری) است. نکته قابل‌تأمل این است که معرفت‌شناس باید روش‌گرایاروش‌شناس باشد. روش‌ها مستقیماً به نحوه‌ی تفکر مادرباره‌ی یادگیری و

نحوه‌ی دانستن مربوط می‌شوند. روش‌های تدریس و یادگیری تحت تاثیر فرض‌های فیلسوف یا معلم نسبت به ماهیت دانستن قرار دارند. ماهیت ارزش‌ها از دیدگاه عملگرایان با خواسته‌های انسان تکوین می‌یابد و به خودی خود از پیش در کنش‌ها، پندارها، پدیده‌های مورد بررسی و نیز در فرایندهای جدا از زندگی انسان وجود ندارد. خواسته‌ها و تمایلات انسان ممکن است در جریان تجربه به زندگی او ارزشی ویژه بدهند، ولی باید دقیقاً بررسی شوند. مراتب ارزش‌ها بستگی به موقعیت دارد. به سخن دیگر، اهمیت و برتری یک ارزش در مقایسه با ارزش دیگر سنجیده می‌شود، و به زمان و مکان معین و آدم‌های معین بستگی دارند. اگر این ارزش‌ها ضرورت اجتماعی داشته باشند باید با سایر افراد آن اجتماع در مورد ارزشگذاری، به یک مبنای داوری مشترک دست یافت، در غیر اینصورت، باید اجتماع خود را عوض کرد. معیار ارزش‌ها در این مکتب از تجارب انسانی استخراج می‌شوند. بنابراین، پیش کسوتان این مکتب عقیده دارند که شاگردان وقتی به ارزشی پی می‌برند که در ضمن تجارب مستقیم خود آن را بیازمایند. شناسایی ارزش‌ها از طریق کتاب و سخنرانی معلم، شناسایی غیرمستقیم، سطحی و دست دوم است و هیچ‌گاه نمی‌تواند به اصطلاح ملکه‌ی ذهن شاگردان باشد. به همین دلیل اگر کودکان از طریق تجارب غیرمستقیم (کتاب، نصیحت، موعظه و سخنرانی معلم) اطلاعاتی بدست آورد نه تنها با اطلاعات مستقیم یا تجارب عملی او ناسازگار است بلکه نظام ارزش‌های او نیز دستخوش تشنگی بی‌نظمی می‌شود. بنابراین ارزش‌های غیرمستقیم نمی‌توانند در زندگی واقعی کودک جای ارزش‌های ریشه‌دار را بگیرند با توجه به نکات ارائه شده محقق بر آن شد تا موضوع پژوهش خود را با عنوان مطالعه و مقایسه مبنای ارزش‌شناسی و انسان‌شناسی پراگماتیسم و ناتورالیسم برگزیند تا شاید بتوانند موافق ارزش‌های عملی و اصیل خود رفتار کند. آنچه در یک جامعه با ارزش تلقی می‌شود و در فلسفه‌ی اجتماعی آن جامعه منعکس است در نوع تحقیقات اجتماعی، انتخاب مسائل، توجه به حقایق معین و استنباطات علمی تاثیر دارد. مسئله‌ای که در یک جامعه مهم تلقی می‌شود در جامعه‌ی دیگر به خاطر وجود ارزش‌های متفاوت چندان مهم به نظر نمی‌رسد. همین‌طور توجه به حقایق موجود در اجتماع در حد وسیعی تحت تاثیر ارزش‌ها قرار دارد.

۲. بحث اصلی

۲-۱. ماهیت معرفت

ماهیت معرفت ممکن است برای فردی یقینی باشد، در صورتی که دیگری آن را امری احتمالی تلقی کند. درباره‌ی ماهیت معرفت از جهت دیگری نیز می‌توان بحث نمود. آیا معرفت امری عینی است؟ یعنی آنچه را در خارج است بیان می‌دارد یا این که امری ذهنی است و ما را به آنچه در ذهن شخص می‌گذرد آشنا می‌کند؟ در اینجا این نکته را خاطر نشان ساخت که معرفت جنبه‌ی حکمی یا تصدیقی دارد (جنبه‌ی تصویری معرفت مربوط به عمل تحلیل است که ذهن انجام می‌دهد و امری را بدون ارتباط با امور دیگر مطرح می‌سازد) و به صورت قضیه‌ای بیان می‌شود. بحث در این است که آیا این قضیه آنچه را که در خارج جریان دارد بیان می‌کند، اگر چنین باشد معرفت را عینی خوانند. پاره‌ای از فیلسوفان معرفت انسان را در زمینه‌های مختلف امری عینی تلقی می‌کنند دسته‌ای از رئالیست‌ها طرفدار این نظریه هستند. بعضی معرفت را امری ذهنی می‌دانند. به نظر این دسته آنچه در یک قضیه بیان می‌شود، احساس درونی شخصی و آنچه در فرد جریان دارد می‌باشد. در این صورت معرفت امری ذهنی قلمداد می‌گردد. پاره‌ای از ایده‌آلیست‌ها که واقعیت را امری ذهنی می‌دانند معرفت را نیز ذهنی تلقی می‌کنند. دسته سوم که شاید بتوان کانت را نماینده آن فرض کرد و جنبه را در معرفت وارد می‌کنند. به نظر این دسته معرفت هم جنبه‌ی ذهنی دارد و هم جنبه‌ی عینی. به طور خلاصه شئی خارجی خود به خود و مستقلاً موضوع معرفت ما را تشکیل نمی‌دهد. باید با استفاده از تجربیات گذشته مفهومی برای آن شئی معین نمود و آن مفهوم را به صورت لفظی در آورد و ارتباط آن را با دیگر اشیاء مشخص کرد و سپس درباره‌ی آن حکم نمود. دسته‌ی چهارم جنبه‌ی عینی و ذهنی معرفت را از هم جدا نمی‌کنند. از نظر این دسته اصولاً این دو جنبه از هم جدا شدنی نیستند به نظر می‌رسد که جان دیوئی طرفدار این عقیده باشد (شریعتمداری، ۱۳۶۴، صص ۳۹۴-۳۹۱). فرد در جریان تشکیل معرفت به عنوان یک عامل موثر دخالت می‌کند یعنی فرد امور خارجی را که همان طور ارائه می‌شوند نمی‌پذیرد بلکه ادراکات تجربیات، تمایلاتش، امور خارجی را به صورت خاصی در نظرش جلوه‌گر می‌کنند. بنابراین

آنچه عنوان معرفت تلقی می‌شود نتیجه‌ی برخورد فرد با امور مختلف است (شریعت‌مداری، ۱۳۸۰، ص ۱۲۵).

ماهیت و چگونگی تشکیل معرفت

به اعتقاد وایتهد «معرفت عبارت است از تمیز آگاهانه عینیات مورد تجربه است». (وایتهد، ۱۳۷۶، ص ۴۵۸). همچنین وایتهد معرفت را برخاسته از مشاهده حضوری مستقیم دانسته و از همان طریق به اثبات آن می‌پردازد. «برای اینکه موجودی بتواند به عنوان یک عین در یک جریان تجربی عمل نماید دو شرط باید محقق گردد: اول آنکه موجود باید صادق بوده باشد. دوم آنکه آن موجود به صفت سابق بودن خود تجربه شود. یعنی اینکه باید معلوم باشد» (همان، ص ۴۶۰). «نظریه انتقادی در زمینه معرفت‌شناسی، تئوری علم متدلوژی آن نیز نقطه نظرات و ملاحظات جدیدی را مطرح ساخته است این نظریه با انتقادی سرسختانه از تلقی رایج از علم بی‌طرفی آن را قاطعانه رد می‌کند و رسالت علم را در امکان‌پذیر ساختن رهایی انسان از چیزهای مختلف می‌بیند». آنچه مسلم است در جریان پیدایش معرفت حواس و قدرت‌های عقلانی تاثیر دارند و احساس، ادراک و تعقل هر یک جنبه‌ای از تجربیات انسان را تشکیل می‌دهند اختصاص دادن مفهوم زمان و مکان به حس و مقوله‌ها به فهم نیز دلیلی همراه ندارند. خلاصه اینکه: زمان و نمودها می‌گذرند و روابط دگرگون می‌گردند و اقوام و ملل و قراردادهای اجتماعی در جویبار تحول می‌گذرند و در شن‌زار گذشته فرو می‌روند، ولی واقعیات زیر برای جهان و انسان به بقای خود ادامه می‌دهند (علامه جعفری، ۱۳۷۸، ص ۲۷۱).

۲-۲. منابع معرفت

منابع معرفت مورد وفاق همه‌ی معرفت‌شناسان عبارتند از: ۱- حس ظاهر: یعنی مواجه شدن با عالم واقع از طریق حواس (قدم‌ها به پنج حس ظاهر، یعنی: بینایی، شنوایی، چشایی، لامسه و بویایی اعتقاد داشتند و معتقدند که به وسیله این حواس ما با عالم واقع آشنا می‌شویم. امروزه روانشناسان معتقدند که حواس ظاهری ما بیش از پنج حس نامبرده شده است، آنها معتقدند ما بیست و دو حس داریم و پنج عضو. ۲- حافظه: حافظه با شرایطی که معرفت‌شناسان بیان می‌کنند جزء منابع معرفت به شمار می‌رود. ابتدا باید میان حافظه

واقعی فرد و حافظه واقعی جمعی تفکیک قائل شد، آنچه مورد وفاق معرفت‌شناسان است، حافظه واقعی جمعی است. ۳- درونگری، درون بینی (حس باطنی): آنچه که آدمی از خود می‌داند، مانند: گرسنگی، تشنگی، شادی، غم، امید، آرزو. ۴- شهود دکارتی: یعنی وقتی گزاره‌ای به ذهن عرضه می‌شود، نتوانید آن را تصدیق نکنید این گزاره‌ها از راه شهود دکارتی حاصل می‌شود مانند: این گزاره که: هر چیزی که دارای رنگ است، دارای شکل است. ۵- گواهی (شهادت): ممکن است پاریس را خود ندیده باشید، یعنی به پاریس مسافرت نکرده باشید اما از راه گواهی و شهادت کسانی که به پاریس رفته‌اند به وجود پاریس معرفت حاصل کنید. ۶- عقل: منظور از عقل در اینجا، عقلی است که قدما از آن به عقل جزئی در مقابل عقل کلی تعبیر می‌کنند. و کار آن این است که از مقدماتی که از دیگر منابع معرفتی بدست آمده با استفاده از روش‌ها و قواعد منطقی استنباطی معتبر حاصل آورد. و به دیگر سخن منابع معرفت به دو دسته تقسیم می‌شوند: دسته اول شامل: حس، عقل و شهود می‌باشد. اینگونه منابع را منابع نخستین مینامند در مقابل این دسته منابع دسته دوم قرار دارند و عبارتند از: آداب و رسوم سنت‌ها و مراجع و عقاید عمومی (شریعت‌مداری، ۱۳۶۴، ص ۴۰). گریس: در پاسخ به این سؤال که دانش چگونه حاصل می‌شود و منابع آن کدام است؟ به چهار نظریه و اصطلاح فلسفی به شرح ذیل اشاره کرده است: الف) تجربه‌گرایی: ۱: که معتقدند دانش به واسطه تجربه حاصل می‌شود. اما حصول آن بعضی سازمان‌دهی عقلانی (ذهنی) را لازم دارد. ب) حس‌گرایی: ۲: که می‌گویند دانش فقط به واسطه‌ی منبع حواس حاصل می‌شود. ج) عقل‌گرایی: ۳: که معتقد است دانش به واسطه‌ی عقل به دست می‌آید. د) استعلاگرایی: ۴: که می‌گویند دانش به واسطه‌ی منابعی فراتر از عقل و حواس به دست می‌آید. در ذیل به شرح منابع معرفت از دیدگاه هر یک از فلاسفه فوق پرداخته می‌شود:

الف) تجربه‌گرایی: نظریه‌ها یا فلسفه‌هایی که معمولاً زیر عنوان کلی «تجربه‌گرایی»

-
- 1- Empiricism
 - 2- Sensationalism
 - 3- Rationalism
 - 4- Transcendentalism

مورد بحث قرار می‌گیرند عبارتند از: اصالت عمل «پراگماتیسم»، ثبوت گرای، ابزار گرای، تجربه گرای، باز سازی گرای و پیشرفت گرای (شعاری نژاد، ۱۳۷۷، صص ۴۴۶-۴۴۵). پراگماتیسم در معرفت‌شناسی سخن مهم و تازه‌ای است. در این طرح نو معرفت حقیقی، معرفتی است که مفید و ثمربخش باشد، یعنی صادق بودن هر باوری، در ثمربخشی آن است. (معلمی، ۱۳۸۰، ص ۱۹۸). اصطلاح پراگماتیسم از اصل یونانی «پراگما» به معنی عمل مشتق شده است. رهبر این گروه و بنیانگذار فلسفه اصالت عمل چارلز اس. پیروس ۱ (۱۸۳۹-۱۹۱۴م) است، وی اظهار می‌دارد: «آنچه که حقیقی است به عمل در می‌آید». از دیگر پیروان این نحله ویلیام جمیز ۲ (۱۸۴۲-۱۹۱۰م) است وی معتقد است آنچه که به عمل در آید حقیقی است. به عبارت دیگر حقیقت از عمل پدید می‌آید. آخرین فیلسوف بزرگ این دسته، جان دیوئی ۳ (۱۸۵۹-۱۹۵۲م) است. دیوئی برخلاف فلسفه اصالت عمل پیرس که به طور کلی عینی بود، بسیار ذهن گرا بود. دیوئی ترجیح می‌داد فلسفه‌اش به نام ابزار گرای ۴ خوانده شود، مقصود وی از اصطلاح مذکور این بود که اندیشه‌ها و نظرات و سائلی هستند که در اعمال اجتماعی به کار گرفته می‌شوند. از نظر وی واقعیت همان تجربه است که همه چیز را در خود می‌گیرد (فییل من، ۱۳۷۵، صص ۲۶۱-۲۷۱). ب) حس گرای: فلسفه حس گرا معتقدند که اولین معارف بشر، معارف حسی است. انسان هنگام تولد فاقد هر گونه علم بوده، ذهنش چون کاغذی سفید است. به گونه‌ای که اگر انسان فاقد یک حس باشد، علوم مربوط به آن حس را به دست نخواهد آورد. این فلاسفه به دو دسته تقسیم می‌شوند: ۱- پوزیتیویست‌ها: اینان حس را مبدأ علوم و ملاک صحت آن به شمار آورده، علم غیرحسی و غیر تجربی را فاقد اعتبار می‌دانند، این گرایش، که حس گرای افراطی است، به پوزیتیویسم معروف است (شیروانی، ۱۳۹۰، صص ۶۱-۶۰). پایه گذار پوزیتیویسم آگوست کنت فرانسوی است. به دنبال مکتب پوزیتیویسم، کنت، گرایش فکری تازه‌ای در قرن بیستم به وجود آورد که امروز نظر گاه غالب در میان

1- Charles S. peirce

2- William Jame

3- Gohn Dewey

4- Instrumentalism

فیلسوفان انگلیس و آمریکا است و به صورت یک مکتب معروف و گسترده‌ای در غرب در آمده است. پوزیتیویسم دو مشرب عمده دارد: یکی اصالت‌ظاهریان‌یا پدیداری‌ها و یکی هم اصالت‌فیزیکی^۲. به اعتقاد اصالت‌ظاهری‌ها، هر چه هست باید قبل برگشت به داده‌های حسی باشد، آنها داده یا یافته را همانا یافته حسی می‌دانند. اما اصالت‌فیزیکی‌ها معتقدند: آن چیزی قابل قبول است که به «زبان شیء» برگردد. ۲- حس‌گرایان: این گروه از دسته قبل معتدل‌ترند؛ اینان معتقدند که گرچه ادراکات بشری با حواس پنجگانه آغاز می‌شود ولی پس از پیدایش علوم حسی، عقل می‌تواند مفاهیم کلی و قوانین فراگیر بسازد؛ یعنی اصالت را به حس می‌دهند، ولی عقل و ادراکات را مطرود نمی‌دانند. این گروه حس را به حواس پنجگانه بشری محدود نمی‌دانند و به حس باطن و علوم حضوری نیز اعتقاد دارند. (ج) عقل‌گرایی: این دسته معتقدند، عقل بی‌آنکه به حس نیازمند باشد، مفاهیمی چون خدا، نفس، اعداد، شکل، علت، معلول، وحدت، کثرت، زمان و مکان را درک می‌کند. اینان مفاهیم یاد شده را لازمه سرشت و عقل انسان می‌دانند و آنها را مفاهیم پیشین (مقدم بر تجربه و حس) مینامند (شیروانی، ۱۳۸۲، ص ۶۱). از جمله فیلسوفان عصر طلایی عقل‌گرایی می‌توان به دکارت، اسپینوزا و لایب‌نیتز اشاره کرد (زیبا کلام، ۱۳۷۸، ص ۹۹). (د) استعلا‌گرایی (اشراق یا شهود): شهود جز منابع نخستین معرفت محسوب می‌شود. این کلمه در معانی مختلف به کار می‌رود. گاهی شهود را به معنی بصیرت یا درک ارتباطات تلقی می‌کنند. پاره‌ای از دانشمندان شهود را به معنی ادراک مستقیم یا بلاواسطه تلقی می‌کنند. دسته‌ای شهود را همان کشف امور تازه می‌دانند و این امر را به عنوان منبعی (نجفی و توفیق، ۱۳۸۹، ص ۱۱۲).

۲-۳. ارزش و اعتبار معرفت

معرفت حقیقی دورکن اساسی دارد: ۱- به آن یقین داشته باشیم ۲- مطابق با واقع باشد (معلمی، ۱۳۷۸، ص ۲۷۶). باید توجه داشت که در علوم حضوری مطابقت با عدم مطابقت مطرح نیست و این علم، علمی حق صواب و عین واقع هستند و تعابیری مثل «مطابق» و

«صادق» در آنها مسامحی و بیانگر خالی بودن از خطا و غلط است. پس یکی از مصادیق معرفت حقیقت معرفتی است که عین واقع باشد، نه مطابق با واقع و تعریف حقیقت به «علم مطابق با واقع» مربوط به علم حصولی است، نه مطلق علم (معلمی، ۱۳۷۸، ص ۶۶). معرفت‌های بشری از نظر ارزش و اعتبار متفاوت و دارای مراتبی است:

الف) علم حضوری: وجدانیات و بدیهیات اولیه که یقین آوردند و احتمال خطا در آنها راه ندارد، این دسته از معتبرترین معرفت‌های بشری می‌باشند. ب) بدیهیات ثانویه: همچون اخبار متواتر که مفید یقین بود. و احتمال خطا در آنها متصور نیست این گونه معرفت‌ها پس از دسته اول معتبرترین معرفت‌های بشری تلقی می‌گردند. ج) نظریات یا قضایایی که از راه استدلال به دست می‌آیند: این دسته از معرفت‌های بشری اگر اثبات شود که دارای شرایط منطقی‌اند، یقین آور خواهند بود. در این گونه قضایا هر چند احتمال خطا وجود دارد با ارجاع آنها به بدیهیات و رعایت محتوا و شکل‌های استدلال و دیگر شرایط منطقی برهان، به یقین دست خواهیم یافت (حسین زاده، ۱۳۷۸، ص ۱۲۵).

۲-۴. امکان شناخت

یکی از اساسی‌ترین سوالاتی که در مورد معرفت‌شناسی و یا شناخت‌شناسی وجود داشته است، چگونگی امکان شناخت و یا امکان شناسایی است. این که آیا ما می‌توانیم بدانیم، آیا امکان شناخت حقیقت وجود دارد و این که اعتبار این شناخت چقدر است، شاید برای اولین بار سوفیست‌های یونانی مطرح کرده باشند. سوالاتی که تحت مقوله‌ی معرفت‌شناسی مطرح می‌شوند، برخلاف پرسش‌هایی که تحت مقوله‌ی متافیزیک مطرح می‌گردند. اندک و روشن می‌باشند آنها بدین قرارند: آیا می‌توانیم، بدانیم؟ «چگونه به معرفت دست یابیم؟» «منابع معرفتی کدامند؟». (مقیم‌ی موردراز، ۱۳۸۸، ص ۱۳)

۲-۵. امکان معرفت در اسلام

امکان معرفت در نزد مسلمانان امری بدیهی و محقق است؛ برای اثبات این مدعا پاره-ای از سخنان برخی از اندیشمندان عصر حاضر مورد بررسی واقع می‌شود. استاد مصباح یزدی معتقدند که امکان وقوع علم، طلبی نیست که برای انسان عاقلی که ذهنش بوسیله‌ی

پاره‌ای از شبهات آشفته نشده، قابل انکار و یا حتی تردید باشد. و آنچه جای بحث و بررسی دارد و اختلاف درباره‌ی آن معقول است، تعیین قلمرو علم انسان، تشخیص ابزار و راه دستیابی به علم یقینی و راه بازشناسی اندیشه‌های درست از نادرست است (مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ص ۱۴۴). مرحوم علامه طباطبایی نیز دست یافتن به معرفت را ممکن می‌داند و قائل به آن است که می‌توانیم معرفتی مطابق با وقایع داشته باشیم که به دور از خطا باشد و آن را حقیقت و صدق می‌نهد. او بر این امر اذعان دارد که در خارج از ما جهانی هست که در آن کارهایی را بر حسب خواهش‌های خود انجام می‌دهیم و این یک معلوم فطری است که حکایت از دست یافتن به معرفت دارد. با در نظر گرفتن این معلوم فطری در انسان، اگر بشنویم که در جهان مردمانی هستند که واقعیت جهان خارجی از ما و یا اصل واقعیت را باور ندارند دچار شگفتی خواهیم شد. زیرا همین که آنان به سخن در آمده و شروع به تفهیم و تفهم نمودند «معلومات» زیادی را بدون توجه تصدیق نموده‌اند. که هر یک از آنها در الزام اشان و روشن کردن حق کافی است (طباطبایی، ۱۳۵۰، صص ۳۲-۲۵).

۲-۶. انواع مهم معرفت

برای معرفت طبقه‌بندی‌ها و انواع زیادی ذکر شده است که در اینجا به مهمترین آنها اشاره می‌شود. (نلر، ۱۹۷۱، ص ۵۱-۹).

۱- معرفت مستقیم: گروهی از فلاسفه کسب معرفت مستقیم را امری ممکن می‌دانند. به نظر این گروه انسان می‌تواند امور مادی را به طور مستقیم و بی‌واسطه درک کند (راسل به نقل از معینان، ۱۳۸۴، ص ۵۷). معرفت به امور حسی مانند: رنگ، بو، مزه و صدا را معرفت مستقیم می‌داند. عرفا معتقدند: غیر از حواس و تجربه راه دیگری برای شناخت وجود دارد که راه شهود و مکاشفه است. از منظر آن‌ها، نمی‌توان با حواس و عقل به این گونه معرفت، یعنی یافتن واقعیت و حقایق اشیاء دست یافت. این نوع معرفت، شناختی است فراتر از ادراکات عقلی و حسی (حسین زاده، ۱۳۸۰، ص ۱۰۸).

۲- معرفت غیر مستقیم: نظر به این که ذهن ما مانند جعبه‌ی عکاسی نیست که تصویر اشیاء را آن طور که هستند در خود منعکس سازد بنابراین آنچه در ذهن به صورت تاثیرات حسی بوجود می‌آید در معرض تفسیر قرار می‌گیرد معرفت ما نسبت به اشیاء به کمک

مفاهیمی است که از پیش در ذهن بوجود آمده‌اند. ادراکات ما نتیجه‌ی استنباط و تفسیر ذهن ما از اشیاء خارج است یعنی برای درک امر تازه از تجربیات گذشته کمک می‌گیریم (معینان، ۱۳۸۴، ص ۵۷).

۳- معرفت عقلانی: آنچه را که ذهن مستقیماً به تشکیل آن اقدام می‌کند به عنوان معرفت عقلانی تلقی می‌شود. معرفت به امور خارجی مستلزم فعالیت حواس و برخورد آنها با اشیاء است، اما ذهن با فعالیت‌های عقلانی نیز تأثیرات ذهنی را شکل داده و به صورتی معین در مقابل ما قرار می‌دهد. بنابراین با توجه به محدودیت‌هایی که حواس در درک اشیاء دارند قطعاً نمی‌تواند ابزار کافی برای شناخت باشد و ما برای درک کامل، عمیق، کلی و نامحدود اشیاء نیازمند معرفت عقلانی هستیم تا بتوانیم بوسیله‌ی آن شناخت جزئی و سطحی را به شناخت کلی و عمیق، و شناخت محدود به زمان و مکان را به شناخت عمومی و غیر محدود به زمان و مکان خاص و شناخت ظاهری را به شناخت درونی و ذهنی تعمیم بخشیم. لذا معرفت عقلی درست در مقابل شناخت حسی قرار دارد (ابراهیمیان، ۱۳۷۸، ص ۱۸۲). معرفت عقلانی گرچه شرط لازم است ولی به علت این که بنیادهای آن انتزاعی و صوری است و سر و کارش با امور منطقی و جدا از رویدادهای تجربی است محدودیت‌هایی دارد. برای رفع این تنگنا لازم است از معرفت تجربی و معرفت شهودی سودجست (نیکزاده، ۱۳۷۵، ص ۳۳).

۴- معرفت الهامی ۱: معرفت الهامی که اجمالاً به معرفتی اطلاق می‌شود که خداوند بر انسان آشکار می‌سازد. نوع کامل این قسم معرفت همان «وحی ۲» است که خداوند بر پیامبران خود می‌فرستاد. خداوند با علم کامل خود برخی از آدمیان را الهام می‌بخشد تا آنها حقایق را به دیگران بفهمانند (نلر، ۱۳۸۰، ص ۳۰).

۵- معرفت شهودی (کشفی) ۳: معرفت الهامی امری است خدادادی و خارج از حیطه‌ی انسان، حال آنکه معرفت شهودی یا کشفی دانایی یا آگاهی است برای انسان در حالات یا

لحظاتی که از آن‌ها می‌توان به عنوان «لحظه بصیرت» تعبیر کرد، حاصل می‌شود. «معرفت شهودی» براساس قدرت تخیل و تجربه درونی برای انسان‌هایی حاصل می‌شود که دارای چنین بینش‌ها و توانایی‌های درونی باشند (نلر، ۱۳۸۰، ص ۳۱).

۶- معرفت تجربی ۱: این نوع معرفت در جهان امروز، از اهمیت خاصی برخوردار است. زیرا معرفتی است که با همکاری و گواهی حواس مختلف داخلی و خارجی تحکیم می‌یابد و ادراکات ما را در جهان خارج شکل می‌بخشد. ساختار این گونه معرفت براساس مشاهده‌ی دقیق عالم خارج و آزمایش‌های مکرر شکل می‌گیرد. در عصر حاضر، قسمت اعظم دانش جدید به معرفت تجربی و فرضیات علمی قابل مشاهده و آزمایش اختصاص یافته است. زیرا دستیابی به رضایت بخش‌ترین نتایج‌ها، تنها در قلمرو این نوع معرفت امکان پذیر است (نیکزاده، ۱۳۷۵، ص ۳۱).

۷- معرفت موثق و معتبر ۲: انسان با توجه به ذخایر اطلاعات کلامی می‌تواند به نحوی موثر از این اطلاعات بهره‌گیرد و دیگران را نیز بهره‌مند سازد. در حقیقت آدمی می‌تواند به وضوح، مفهوم کلمات ثبت و ضبط شده را با مصادیق آنها مرتبط سازد. حضور همزمان مفهوم و مصداق را در ذهن معرفت موثق یا معتبر می‌خوانیم، حقیقی بودن این نوع معرفت ناشی از امکان بازبینی آن است. دلایل حقیقی بودن معرفت موثق یکی شهادت گواهان صادق و دیگری وجود اسناد و مدارک واقعی در هر زمینه است (نیکزاده، ۱۳۷۵، ص ۳۳).

در یک تقسیم‌بندی دیگر، معرفت‌شناسی به دو نوع پیشینی و پسینی تقسیم می‌شود: الف) معرفت‌شناسی پیشینی (پرتوم ۳): این نوع مربوط به پیش از تجربه و قبل از مقام تحقق و معرفتی درجه‌ی اول و در خارج چگونگی به وجود آمده و رشد کرده است، نمی‌کند و فقط به بررسی ذهن آدمی می‌پردازد. ب) معرفت‌شناسی پسینی (افدوم ۴): این نوع مربوط به پس از تجربه و در مقام تحقق و معرفتی درجه‌ی دو است که پس از تولد معارف بشری شکل می‌گیرد و وجودش مسبوق به وجود رشته‌های علمی مختلف است. درجه دوم بودن

-
- 1- Empirical knowledge
 - 2- Autoritative knowledge
 - 3- Apriori
 - 4- Empiricism

معرفت‌شناسی پسینی به این معناست که از بیرون بر معارف به عنوان یک عین نظر می‌کند و آنها را به اوج به سیر تاریخی، سیال و تدریجی آنها و نیز دانشمندان و حاملان‌شان را مورد شناسایی و بررسی و نقد بی‌طرفانه قرار می‌دهد در حقیقت معرفت‌شناسی یک فلسفه نقدی بوده و در پی بیان علل تحولات تاریخی یک معرفت‌درجه‌ی اول است: بنابراین آنچه «هست» را می‌بیند. فارغ از آن که این آرای موجود حق باشد یا باطل و از آن خبر داده و تحلیل علل شناسانه به دست می‌دهد، بر خلاف معرفت‌های درجه‌ی اول که از درون هر علم به آن و متعلقاتش نگریسته و در باب آن سخن جانب‌دارانه می‌گویند و در پی رد و یا قبول آرای ابراز شده در آن می‌باشند، مانند علم تفسیر، علم فقه، علم اصول و یا علوم تجربی و نیز فلسفه. آرای معرفت‌شناسه تنها در حوزه‌ی معارف درجه‌ی دوم معنی داراست و با آرای درجه‌ی اول نمی‌تواند نسبتی برقرار کند. چرا که این دو متعلق به دو نگاه و در فضا و از دو منظر متفاوتند. در ادبیات جاری علمی، معمولاً هر گاه به معرفت‌شناسی اشاره می‌شود، منظور معرفت‌شناسی پسینی است مگر آن که به قید پیشینی بودن آن به شکلی اشاره شود. بنابراین لازمه عمل به این روش این بود که ابتدا در هر چه علم نامیده می‌شود و حالت یقین دارد شک کنیم، ولی شکی منطقی و دستوری. یعنی شکی که بجا باشد، آن هم نه برای ماندن در شک، بلکه برای رسیدن به یقین و نقطه شروعی برای رسیدن به معرفت صحیح.

۲-۷. تقسیم‌بندی انواع معرفت در اسلام

معرفت در این مکتب به پنج شاخه‌ی اصلی به نام‌های حسی، موثق و معتبر، عقلانی، شهودی، و حیانی تقسیم می‌شود که می‌توان از مقوله‌ی دیگر آنها را دردو شاخه مستقیم (بی واسطه) و غیرمستقیم (واسطه‌ای) تقسیم‌بندی نمود. الف) معرفت غیر مستقیم و با واسطه همان معرفت حسی و معرفت موثق و معتبر است. ب) معرفت مستقیم و بی واسطه: همان معرفت الهامی - شهودی و نهایتاً عقلانی است.

۱- اسلام معرفت حسی را فصل مشترک میان حیوان و انسان می‌داند.

۲- اسلام معرفت عقلانی را پشتوانه محکم بر شناخت و حواس می‌داند و شامل

معرفت جداگانه‌ای از حواس می‌شود.

۳- در مکتب اسلام معرفت و حیانی والهی مبتنی بر توحید و مشا خدایی است و چون خداوند کمال اکمل و مبرا از عیب و نقص است دارای اهمیت و دور از خطا و اشتباه است.

۴- در مکتب اسلام معرفت حسی و عقلانی دو محبت الهی است که برای همه افراد عطا فرموده، ولی معرفت و حیانی و شهودی، خاص بندگان برگزیده و پاکش می باشد.

۵- اسلام عقیده دارد که معرفت عقلانی به تنهایی نمی تواند منبع شناخت قرار گیرد و به همین خاطر خداوند حجت خود را از طریق پیامبر و عقل تمام کرده است.

۲-۷-۱. منابع ابزار و راه‌های دستیابی به معرفت در اسلام

۱- اسلام از حس و حواس پنجگانه به عنوان ابزار و راه مقدماتی به معرفت نام می‌برد. به عبارت دیگر، آن را تنها ابزار و راه معرفت نمی داند بلکه به عقل و شهود و قلب نیز تأکید دارد.

۲- اسلام معرفت حس را خطا پذیر می داند چون محدود به زمان، مکان و ظاهر اشیاء و شرایط جسمانی و بدنی است.

۳- مکتب اسلام با توجه به سفارش و اهمیتی که به علم و دانش و آگاهی نسبت به مسائل، اعتقادات و اصول دارد راه‌های دستیابی به معرفت را محدود نمی کند.

۴- در اسلام عقل یک از چهار ادله شرعی است که ارزش و اهمیتی بالاتر از حواس دارد ولی به دلیل تصور ذهنی و فرا حسی به تنهایی شرط لازم و کافی در معرفت نیست.

۵- در مکتب اسلام مطمئن‌ترین و موثرترین راه دستیابی به معرفت، معرفت الهامی و وحیانی است. که از طریق وحی و فرشته بر پیامبر نازل شده است که همان علم بی واسطه و خدایست و کافی در معرفت نیست.

۶- اسلام راه‌های گوناگونی را برای کسب معرفت در نظر دارد از تمثیل و قصص گرفته تا حواس و عقل ... ولی آنچه از بدیهیات اسلام است معارف وحی و شهود بدلیل بی واسطه بودن عاری از خطا اشتباه است همچون معارف الهامی بر قلب پیامبر و علوم کتابش قرآن.

۷- در اسلام آنچه باعث ارزش‌مند شدن یافته‌های حسی می شود دلایل و استنباط عقلی است، یعنی تجربیاتی که منطبق بر عقل باشند قابل اطمینان هستند.

۸- قلب در اسلام همان تزکیه نفس و طهارت باطن به معارف و حقایق است که بالاتر از حس و عقل قرار دارد.

۹- طبیعت که خود مستقل از ذهن انسان است آیت و نشانه خداوند است که سیر و سیاحت در آن و دقت و توجه در موجودات آن خود نوعی معرفت و راه دستیابی به شناخت و معارف است.

۱۰- اسلام استفاده از تاریخ و تجارب دیگران را به عنوان منبع و راه دستیابی به معرفت نام می‌برد. همچنان که امام علی (ع) می‌فرمایند: در تجارب علم‌های جدید بوجود می‌آید.

نتیجه‌گیری

معرفت‌شناسی از حوزه‌های مهم فلسفه به شمار می‌رود، رشته‌ای از فلسفه که معرفت را بررسی می‌کند، معرفت‌شناسی نام دارد، و امکان، انواع، حدود و طرق کسب معرفت را دربر می‌گیرد. یافته‌های پژوهش با بررسی‌های به عمل آمده در خصوص معرفت‌شناسی حاکی از آن است که علم و معرفت با ماهیت روشنایی و یقینی آن، ضمن تقسیم به دو نوع حصولی و حضوری، امری ممکن و بدیهی است و با استفاده از منابعی چون طبیعت، عقل، شهود فطرت و وجدان، قرآن و تاریخ و با بهره‌گیری از ابزارهایی چون حس، عقل و قلب، در بسترها و زمینه‌هایی چون، ایمان، تقوی، عشق، صبر، تعلیم و تعلم ممکن است و همان‌گونه که ملاحظه می‌شود دامنه‌ی شناخت و طرق کسب آن منحصر به دو ابزار حس و عقل نیست و بسیاری از معارف انسان ریشه در عوامل غیر از حس و عقل، دارد، مانند معارفی که از طریق وحی و قلب به دست می‌آید چراکه عدم دستیابی به این معارف سبب محرومیت از مقدمات عملی لازم برای نیل به هدف نهایی است. در مباحث معرفت‌شناسی عنوان شد که آموزه‌های شیعه، عقل را به عنوان منبع شناخت می‌شناسد و این امر، انسان را موجودی انتخابگر، صاحب اختیار و اراده و آزاد می‌نمایاند؛ ولی آنچه در آموزه‌های شیعه هم اکنون موجود است و سنت پایداری شده، عقل محقق در شریعت است و در صورتی که عقل به صورت استقلالی مطرح شود، در آموزه‌های شیعه ارزش چندانی نخواهند داشت. بنابراین عقل شریعت‌گرا را می‌توان به عنوان یکی از مهم‌ترین مبانی معرفت‌شناختی آزادی به حساب آورد. به تبع این نتیجه‌گیری، مشخص می‌شود که معرفت‌شناسی، امکان بالقوه‌ی همگانی است که نیاز به پرورش دارد. مهم‌ترین روش پرورش این امکان، عبارت است از تربیت عاطفی با محوریت عشق پروری. یکی از مباحث مهم در مبانی فلسفی تعلیم و تربیت، موضوع معرفت‌شناسی یا شناخت‌شناسی است. معرفت‌شناسی یکی از مهم‌ترین شاخه‌های فلسفه را تشکیل می‌دهد و بنیادی‌ترین سوال‌های فلسفه، سوال‌های معرفت‌شناسی است. که بهترین روش شناخت به نظر فلاسفه ی‌هستی‌گرا، روش پدیدار شناختی است که موسس آن ادmond هوسرل فیلسوف آلمانی است که در اصل یک فلسفه آگاهی است که در نهایت به خود‌شناسی می‌انجامد شماری از فلاسفه

وصاحب نظران، تنها حس را و شماری افزون بر حس، عقل و شماری وحی و شهود را هم، از جمله سرچشمه های معرفت می دانند که وظایف معرفت شناس، تعیین و توصیف مبانی دانش است.

به نظر پژوهشگر مکتب اسلام به عنوان تنها مکتب کاملی است که به تمام ابعاد و شخصیت انسانی توجهی خاصی دارد و منبع معرفت شناسی خود را خداوند نامتناهی می داند و برای دستیابی به معرفت و معارف از راه های وحی، شهود، عقل، حواس و تزکیه ی دل استفاده می کند. اسلام جهان مستقل و نظام موجودات را آیت و نشانه ی خداوند می داند برای کسانی که عقل خود را به کار می گیرند و قبول اصول و اعتقادات خود را از طریق استدلال های عقلی می پذیرد و هدف تعلیم و تربیت خود را برگرفته از اهداف خداوندی و تقرب به درگاهش و قرار گرفتن در مسیر توحیدی و رسیدن به خوشبختی ابدی قرار می دهد. و در تعلیم و تربیت به حیطه های عاطفی و روانی توجهی خاصی می نماید و در آموزش از روش های عبادت، اسوه سازی، عبرت آموزی و سرمشق گیری، عقلانی و محسوس، تکلیف به قدر توانایی و مرحله ای نمودن تکلیف استفاده می کند و تجربه ی حواس را مقدمه ی شناخت و موهبت خداوند می داند.

پیشنادهای کاربردی پژوهش

۱- با توجه به یافته های پژوهش: ماهیت معرفت یا شناخت چیست؟ و اصول، حدود، انواع و منابع آن کدامند؟ که نشان داد: علم و معرفت با ماهیت روشنایی و یقین آن، امری بدیهی و ممکن است و با استفاده از منابع چون طبیعت وحی و ... و با بهره گیری از ابزارهای چون حس، عقل، قلب و ... دامنه شناخت و طرق کسب آن منحصر به این ها نیست پیشنهاد می شود که پژوهشگران آینده پیامدهای پذیرش معرفت شناسی اگزیستانسیالیسم توسط اعضای هیات علمی را مورد بررسی قرار دهند.

۲- با توجه به نتایج پژوهش، مانند مقوله نگاه به طبیعت به عنوان مخلوقات و امانت الهی و کتاب و معرفت و مقوله اعتقاد به برخورداری از همه ی مظاهر خلقت، پیشنهاد می گردد که با بازسازی و تعریف ارزش ها به ویژه با نیازها و علایق دانشجویان در برنامه های درسی آنان گنجانده شود یا مد نظر قرار گیرد.

فهرست منابع

الف: منابع فارسی

۱. آوی، اکبرت، ۱۳۵۸، سیر فلسفه در اروپا، ترجمه‌ی علی اصغر حلبی، تهران، انتشارات زوار.
۲. بازرگان دیلمقانی، فریدون، ۱۳۸۵، آشنایی با فلسفه‌ی آموزش و پرورش، تهران، سمت، چاپ هفتم.
۳. بهشتی، سعید، ۱۳۷۷، مبانی معرفت‌شناختی تعلیم و تربیت اسلامی، روان‌شناسی و علوم تربیتی، ش ۳.
۴. پاپکین، استرول، ۱۳۶۰، کلیات فلسفه، ترجمه، سید جلال مجتبوی، تهران، حکمت.
۵. پاک سرشت، محمدجعفر، ۱۳۸۵، مکاتب فلسفی و آراء تربیتی، تهران، سمت، چاپ ششم.
۶. جعفری، محمدتقی، ۱۳۷۸، تفسیر و نقد تحلیل مثنوی جلال‌الدین محمد مولوی، جلد ۱۴، انتشارات دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ اول.
۷. جعفری، محمدتقی، ۱۳۷۸، تعلیم و تربیت اسلامی.
۸. جعفری، محمدتقی، ۱۳۷۸، تفسیر و نقد تحلیل مثنوی جلال‌الدین محمد مولوی جلد ۶، انتشارات اسلامی، چاپ اول.
۹. جعفری، محمدتقی، ۱۳۷۸، عرفان اسلامی، موسسه نشر و تدوین آثار علامه جعفری، چاپ سوم سال.
۱۰. حسین زاده، محمد، ۱۳۷۸، معرفت‌شناسی چاپ سوم، قم، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۱. حسین زاده، محمد، ۱۳۸۰، معرفت‌شناسی، چاپ هفتم، انتشارات مدرسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم.
۱۲. خاتمی، محمود، ۱۳۸۲، پدیدارشناسی دین، پژوهشگاه فرهنگ و نشر اسلامی.
۱۳. راسل، برتراند، ۱۳۶۱، تاریخ فلسفه‌ی غرب، ترجمه‌ی نجف دریابندری، جلد اول، تهران، انتشارات پرواز.
۱۴. رضایی، محمد هاشم، ۱۳۸۷، دیدگاه‌های معرفت‌شناسی برنامه‌درسی در نظام آموزشی باز و از راه دور، نشریه پیک نور، سال ششم، شماره سوم.
۱۵. زیبا کلام، فاطمه، ۱۳۷۸، اصول و فلسفه‌ی تعلیم و تربیت، چاپ بیست و دوم، تهران، امیرکبیر.

۱۶. شریعتمداری، علی، ۱۳۶۶، اصول تعلیم و تربیت، چاپ هفدهم، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۷. شریعتمداری، علی، ۱۳۶۴، فلسفه، چاپ چهارم، انتشارات جهاد دانشگاهی.
۱۸. شریعتمداری، علی، ۱۳۷۳، فلسفه: مسائل فلسفی، مکتب‌های فلسفی، مبانی علوم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ نهم.
۱۹. شعاری نژاد، علی اکبر، ۱۳۷۷، فلسفه‌ی آموزش و پرورش، چاپ پنجم، تهران، امیر کبیر.
۲۰. شعاری نژاد، علی اکبر، ۱۳۸۶، فلسفه‌ی آموزش و پرورش، چاپخانه سپهر، تهران، چاپ هشتم.
۲۱. شیروانی، علی، ۱۳۸۲، کلیات فلسفه، چاپ سوم، قم، نصاب.
۲۲. شیروانی، علی، ۱۳۹۰، تبیین فلسفی وقوع تجربه دینی از نظر ابن سینا، معرفت فلسفی، ش ۳، ص ۷۱-۱۰۲.
۲۳. علامه طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۵۰، اصول فلسفه و روش رئالیسم، جلد ۲، پایاورقی استاد مطهری، دفتر انتشارات اسلامی، سال، مقدمه مقاله پنجم.
۲۴. علی نجفی، محمد توفیق، ۱۳۸۹، مطالعه‌ی مبانی انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی نظام آموزش از راه دور، دانشگاه پیام نور، تهران، تعداد کل صفحات ۲۳۲.
۲۵. فروغی، محمدعلی، ۱۳۷۰، سیر حکمت در اروپا، چاپ گلشن، چاپ سوم.
۲۶. فعالی، محمدتقی، ۱۳۷۷، درآمد بر معرفت‌شناسی دینی و معاصر، چاپ اول، قم، معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی (معارف).
۲۷. کاردان علیمحمد، ۱۳۸۷، سیر آراء تربیتی در غرب، تهران انتشارات سمت.
۲۸. کاردان، علیمحمد، ۱۳۸۱، سیر آراء تربیتی در غرب، چاپ اول، تهران، سمت.
۲۹. کانت، امانوئل، ۱۳۷۲، اندیشه‌هایی در آموزش و پرورش، ترجمه دکتر غلامحسین شکوهی، انتشارات دانشگاه تهران.
۳۰. گوتک جرال‌الدال، ۱۳۸۵، مکاتب فلسفی و آراء تربیتی، ترجمه محمد جواد پاک سرشت، تهران: انتشارات سمت.
۳۱. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۰، آموزش فلسفه، جلد ۱، انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ دوم.
۳۲. معلمی، حسن، ۱۳۷۸، نگاهی به معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی، مرکز نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول.
۳۳. معلمی، حسن، ۱۳۷۸، معرفت‌شناسی، چاپ اول، تهران، کانون اندیشه جوان. ###

۳۴. معلمی، حسن، ۱۳۷۸، نگاهی به معرفت‌شناسی در فلسفه‌ی اسلامی، چاپ اول، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی معاصر.
۳۵. معلمی، حسن، ۱۳۸۰، معرفت‌شناسی در فلسفه‌ی غرب، تهران، موسسه‌ی فرهنگی دانش و اندیشه‌ی معاصر، چاپ اول.
۳۶. معلمی، حسن، ۱۳۸۰، نگاهی به معرفت‌شناسی در فلسفه‌ی غرب، تهران، موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر ۲۲۲ صفحه .
۳۷. معینان، داود، ۱۳۸۴، گذری بر فلسفه‌ی تعلیم و تعلم تربیت، انتشارات شهر آب، تهران.
۳۸. مقیمی مورد راز، سید هدایت، ۱۳۸۸، بررسی دیدگاه‌های معرفت‌شناسی ابوعلی سینا و دلالت‌های آن در زمینه‌ی فرایند یاددهی یادگیری، دانشگاه پیام نور مرکز تهران، تعداد صفحات: ۱۴۶.
۳۹. نقیب زاده، میر عبدالحسین، ۱۳۷۴، نگاهی به فلسفه‌ی آموزش و پرورش، تهران، انتشارات طهوری.
۴۰. نقیب زاده، میر عبدالحسین، ۱۳۸۰، درآمدی به فلسفه، انتشارات طهوری.
۴۱. نقیب زاده، میر عبدالحسین، ۱۳۷۴، تربیت اخلاقی از دیدگاه کانت، پژوهش‌های تربیتی فصلنامه علمی پژوهشی موسسه تحقیقات تربیتی دانشگاه تربیت معلم، دوره جدید، جلد سوم، شماره ۳۰۴، پاییز و زمستان.
۴۲. نقیب زاده، میر عبدالحسین، ۱۳۷۹، نگاهی به فلسفه آموزش و پرورش، انتشارات طهوری، چاپ یازدهم، پاییز.
۴۳. نلر، جی، اف، ۱۳۸۵، آشنایی با فلسفه‌ی آموزش و پرورش، ترجمه‌ی فریدون بازرگانی، دیلمقانی، انتشارات سمت، تهران.
۴۴. نیچه، فریدریش، ۱۳۸۰، فلسفه، معرفت حقیقت، ترجمه‌ی فرهادپور، تهران، هرمس.
۴۵. نیکزاده، محمود، ۱۳۷۵، کلیات فلسفه‌ی تعلیم و تربیت، انتشارات کیهان.
۴۶. وایتهد، آلفرد نورث، ۱۳۷۶، سرگذشت اندیشه‌ها، ترجمه دکتر عبدالرحیم گواهی، نقد و بررسی از استاد علامه محمدتقی جعفری، انتشارات دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ دوم.
۴۷. هاملین، دیوید، ۱۳۷۴، تاریخ معرفت‌شناسی ترجمه، شاهپور اعتماد، چاپ اول، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

ماهیت مرگ و اهداف مرگ ستایی از دیدگاه مولانا

منوچهر کمری^۱

ملک محمد فرخزاد^۲

چکیده

"ماهیت"، اصطلاحی است که به ذات و چیستی اشیاء و پدیده‌های جهان هستی اطلاق می‌شود و بر این اساس منظور از "ماهیت مرگ"، چیستی و حقیقت آن است. مرگ در کاربرد عامه به معنای نیست شدن هستی این جهان و پایان زندگی است. اما صاحبان قلم و اندیشه در حوزه‌های مختلف فکری، بویژه در قلمرو عرفان و تصوف، بر اساس نوع نگرششان از جهان پس از مرگ، از زاویه‌ی دید خاص خود به تبیین "ماهیت و مفهوم مرگ" پرداخته‌اند. مولانا نیز که در گستره‌ی شعر و عرفان، مقامی چشمگیر دارد، "مرگ ستایی و رابطه‌ی مفهومی ماهیت مرگ و زندگی" در هندسه‌ی فکری او با سیمای دیگر گونه و بصورت ویژه در کانون توجه اش قرار گرفته است. او، اولین و آخرین کسی نیست که در تشریح "ماهیت مرگ و ستایش آن" کوشیده باشد، اما "مرگ ستایی اشتیاق محور و غرابت زدایی از ماهیت و سیمای آن"، در ضمن تأکید بر جاذبه‌های معنادار پنهان در "فلسفه‌ی زندگی" در قالب تصویر آفرینی‌های هنرمندانه، در آثار او بسامدی بالا و کم نظیر دارد. در این جستار کوشیده‌ایم از طریق دقت و پژوهش در دیدگاه او و بر اساس آثار ارزشمندش، بخصوص کتاب گرانسنگ مثنوی شریف، "ماهیت مرگ، اهداف و انگیزه‌های مرگ ستایی و قصه‌ی اشتیاق او" در برخورد با این حادثه‌ی رمزآلود را، ضمن برشمردن سرچشمه‌های فکری اش در این زمینه، مورد تحلیل و پژوهش قرار دهیم.

واژگان کلیدی

زندگی، مثنوی معنوی، ماهیت، مرگ، مولوی.

۱. دانشجوی دکترای زبان و ادبیات فارسی دانشکده علوم انسانی، واحد ساوه، دانشگاه آزاد اسلامی، ساوه، ایران.

Email: m.k1355035@yahoo.com

۲. گروه زبان و ادبیات فارسی دانشکده علوم انسانی، واحد ساوه، دانشگاه آزاد اسلامی، ساوه، ایران. (مسئول مکاتبات)

Email: mmfzad@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۸/۵/۲۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۳/۶

طرح مسأله

در اندیشه‌ی عرفانی، عرفا برخلاف بینش عامه، مرگ را دروازه‌ی ورود به "زندگی جاوید" و پل ارتباطی این جهان با دنیای باقی قلمداد کرده و برای آن انواع و مراتبی (Types and degrees) قائل هستند. آن‌ها در راستای اصلاح بینش عامیانه با اشتیاق و "مثبت اندیشی" (Thinking positive) از این رخداد بحث برانگیز استقبال نموده و مرگ آگاهی را یکی از وجوه تمایز انسان در جایگاه اشرف مخلوقات با سایر موجودات به حساب آورده اند. "عموماً تلاش‌های شاعران و نویسندگان ایران بعد از اسلام از غلبه بر مرگ یا کاهش دغدغه‌ی ناشی از آن را می‌توان در سه شیوه یا در سه اندیشه منحصر و محدود کرد: نخست کسانی که آن را ستوده اند و به گرمی از آن استقبال کردند. مولانا بزرگترین نماینده‌ی این گروه به شمار می‌آید. دوم دسته‌ای که با نفرت و کراهت به مرگ نگریسته‌ند و برای غلبه بر آن، به خوشباشی و اغتنام فرصت (Take the opportunity) روی آورده، کوشیده‌اند تا با این کار، از هول و هراس ناشی از مرگ بکاهند، خیام را باید پیشرو و نماینده‌ی کامل این دسته به حساب آورد. سوم گروهی که واقع‌گرایانه به آن نگریسته‌اند، مرگ و زندگی را چونان دو روی یک سکه دیده و کوشیده‌اند، ضمن بهره بردن از نعمات این جهان و خدمت به جامعه‌ی انسانی، توشه و زاد راه زندگی آن جهان را در دوره‌ی زندگی خویش فراهم آورند. سعدی بزرگترین نماینده‌ی این دسته به حساب می‌آید (فلاح، ۱۳۸۷: ۲۲۳). در میان عرفا و گروه مرگ ستایان، مولانا در آثار خود برداشت و تفسیری بسیار قابل توجه و تأمل از "ماهیت مرگ" (The nature of death) و تشریح حقیقت آن و انواع و مراتب این حادثه ارائه داده است. نگاه و برخورد او با این پدیده، بسیار شگفت و دیگرگونه است. او برخلاف عموم انسان‌ها به کارکرد این اتفاق در طول زندگی بسیار مشتاق است، اما این "اشتیاق" او به هیچ وجه به معنای نفی زیبایی‌های زندگی و در "تعارض" (conflict) با "فلسفه‌ی معناداری زیستن" نیست. در نگاه او مرگ نه تنها پایانی برای زندگی نیست، بلکه آغازی دوباره و تولد دیگرگونه است. اگرچه در پهنه‌ی ادب فارسی و در میان متون عرفانی اظهارنظرهایی از جنس برداشت و دیدگاه مولانا، نسبت به این پدیده فراوان بوده و "ماهیت مرگ" در

دیدگاه آنها «ولادت کبری است که نفس بارهایی از بند تن زندگی ابدی می یابد» (سهروردی، ۱۳۵۶: ۵۹). اما "ماهیت مرگ و مرگ ستایی مشتاقانه ی مولانا" با بسامد پررنگ در قالب نگاه موشکافانه و تمثیل های هنرمندانه و تصویرآفرینی های بکر، دارای مختصات خاص فکری و ادبی منحصر به فردی است. او با توانایی های کم نظیری که در حوزه پرورش ذهنی مفاهیم و پردازش زبانی آن دارد از سیمای پر رمز و راز این بزرگترین دغدغه ی بشری چنان "غرابت زدایی" (indulgence) کرده که به مدد معرفت شهودی و دقت نظرش، چنین می نمایاند که آشنایی و شناختش از مرگ اگر بیش از زندگی نباشد، کمتر از آن نیست. در دیدگاه او این پدیده، فانی کننده ی زندگی و متضاد آن نیست بلکه باعث "تکامل زندگی" (Evolution of life) و دروازه ی ورود به زندگانی جاوید است.

ظاهرش مرگ و به باطن زندگی ظاهرش ابتر، نهان پایندگی

(مثنوی، ۳۹۲۸/۱)

پرسش های تحقیق

این مقاله در پی آنست تا با تشریح "ماهیت و چیستی مرگ" و نشان دادن سیمای حقیقی آن در دیدگاه مولانا، ضمن ریشه یابی اهداف و دلایل مرگ ستایی پررنگ در آثار او به پرسش های ذیل پاسخ دهند: ۱- ماهیت و چیستی مرگ از منظر مولانا و ارتباط مفهومی آن با فلسفه ی زندگی چیست؟ ۲- عمده ی سرچشمه های مولانا در تبیین و تفسیر این ماهیت کدامند؟ ۳- انگیزه و دلایل مولانا از اشتیاق وافر او نسبت به مرگ چیست و حکمت مرگ در جهان بینی او مبتنی بر چه مواردی است؟ ۴- آیا مرگ ستایی مشتاقانه او تعارضی با فلسفه ی زیستن نداشته و تمایز مرگ ستایی در آثار و اندیشه های او با تفکر پوچ نگری (Thinking absurdity) زندگی در چیست؟

ضرورت تحقیق

مرگ یکی از مهمترین دغدغه های بشری در طول تاریخ می باشد و کاربرد آن در زبان و بینش عامه، معمایی است که برای بشر تا زنده است، تجربه ناپذیر بوده و آنگاه انسان تجربه ی آنرا پشت سر می گذارد که دیگر زنده نیست. به همین خاطر در "فرهنگ عامیانه" (folklore) معنای لغوی آن را معادل نیستی به حساب آورده اند که نقطه ی مقابل

و متضاد "مفهومی" هستی این جهانی است. در موازات این برداشت و بینش، اهالی قلم و اندیشه در حوزه های مختلف، با درک و دریافت های گوناگون به تعریف و تبیین ماهیت آن پرداخته اند. در این میان اطلاق و کاربرد "مفهومی مرگ" (The concept disuse of Death) در گستره ی عرفان نسبت به سایر حوزه های فکری، دیگرگونه و متفاوت است، چنانکه در خلال متون، از دیرباز تاکنون مشهود است، همواره بشر در جهان اساطیری و ادوار تاریخی در برخورد با پدیده ی مرگ یا در پی خلاص شدن از چنگ آن به کمک راه حل های جادویی و فرازمینی برآمده یا در پی کنترل ترس خود و چیرگی بر هراس ناشی از آن بوده است. عرفان نیز که یکی از مهمترین جهان بینی های بشری است جهت ایجاد شناخت و هراس افکنی از "ماهیت مرگ" و چگونگی حقیقت آن، "تلقی خاصی" (special consideration) ارائه داده است. در این پژوهش برآنیم تا به تبیین و تشریح "ماهیت مرگ از دیدگاه مولانا و دلایل وانگیزه های مرگ ستایی او" - در جایگاه خالق بزرگترین منظومه ی عرفانی فارسی - پردازیم، که هم در شناخت آثار و اندیشه ها، درک و دریافت بینش فکری و جهان بینی او اثر گذار خواهد بود و هم دستاوردی از جهت شناخت پدیده ی "مرگ" - به عنوان مهمترین رخداد جهان هستی - خواهد داشت.

پیشینه ی پژوهش

تاکنون پژوهش های ارزشمندی در قالب کتاب، مقاله و پایان نامه در بررسی "مفهوم مرگ" در گستره ی ادبیات فارسی خصوصاً آثار و اندیشه های مولانا صورت گرفته که اهم آنها عبارتند از: معتمدی (۱۳۷۵) «تلقی عرفا از مرگ»، قاسمی نیا و رنجیر قدیم (۱۳۹۶) «روان شناسی مرگ»، نجاتی حسینی (۱۳۹۴) «مرگ خود و مردن دیگری»، ایمانی و اسماعیلی (۱۳۹۴) «آثار مرگ اندیشی در قرآن و نهج البلاغه»، کاکایی و جبار ناصرو (۱۳۹۳) «مرگ اندیش از دیدگاه خیام و عطار»، بصورت تطبیقی، توحیدی فر و اسدی (۱۳۹۷) «مفهوم مرگ»، در اشعار «جان دان» شاعر مکتب باروک انگلیس با آثار مولانا، خرسندی و همکاران (۱۳۹۲) «تأملات مرگ اندیشانه در متون مثنوی صوفیه تا قرن پنجم هجری»، زندی (۱۳۹۴) پایان نامه ای، در موضوع «رابطه ی مرگ اندیشی و

سلامت روانی از منظر آیات و روایات» با اتکاء به رویکرد وجودگرایانه، فلاح (۱۳۸۷) مقاله ای با عنوان «سه نگاه به مرگ در ادبیات فارسی»، رازانی و نیرومند (۱۳۹۱) مقاله ای با عنوان «جلوه های مرگ در شعر مولانا و ویتمن» بصروت تطبیقی، محمدپور و همکاران (۱۳۹۴) مقاله ای با عنوان «تولد آسمانی به روایت مثنوی معنوی»، لاریجانی و همکاران (۱۳۹۴) مقاله ای با عنوان «مفهوم شناسی مرگ»، اکبرزاده و همکاران (۱۳۹۴) «مرگ و رابطه ی آنرا با زندگی از دیدگاه مولانا و هایدگر» فیلسوف "مکتب آگزیستانسیالیست" به شیوه تطبیقی، معتمدی و همکاران، مقاله ای دیگر با عنوان «نگاه عرفا به مرگ»، حسینی و قراملکی (۱۳۹۰) مقاله ی «انواع تجربه ی گونه های مرگ در زندگانی»، خدایاری (۱۳۹۵) مقاله ی «مرگ ارادی از دیدگاه سنایی، عطار و مولانا» به شیوه تطبیقی، بدرحصاری (۱۳۹۰) پایان نامه ای در موضوع «مرگ آگاهی در مثنوی و غزلیات شمس» و... به همین منوال پژوهش های دیگری نیز در موضوع مورد بحث صورت گرفته که اشاره به همه آنها در حوصله این بحث نمی گنجد.

روش تحقیق

این تحقیق، از لحاظ محتوا و "شیوه انجام پژوهش" (How to do resent) با پژوهش های مذکور تا حدودی متفاوت است. ضمن اینکه تمام آثار ذکر شده برای این پژوهش راهگشا و مؤثر بوده اند. اما مقاله ی حاضر بصورت "مسئله محورانه" (problem-oriented) در صدد بررسی "چیستی مرگ و حقیقت آن و رابطه ی فلسفه ی مرگ با حکمت زندگی در دیدگاه مولانا" و همچنین ریشه یابی دلایل، اهداف و "انگیزه های" (Motivations) او از مرگ ستایی های مکرر و مشتاقانه در آثار و اندیشه هایش، بویژه در "مثنوی معنوی" است. بر همین اساس پژوهش حاضر ضمن بهره گیری از پژوهش های صورت گرفته، به شیوه ی مبسوط تر و طرح مباحثی تازه و با رهیافتی "توصیفی-تحلیلی" (Descriptive-analytical)، "حکمت زندگی و ماهیت مرگ و اهداف مولانا از مرگ ستایی" را مورد بررسی و پژوهش قرار داده است.

حدود پژوهش

محدوده‌ی این پژوهش، آثار مولانا، بویژه مثنوی معنوی، دیوان شمس و پژوهش‌های صورت گرفته در این خصوص طبق مشخصات ذکر شده در بخش کتابنامه می باشد.

بحث و بررسی

مفهوم زندگی از نگاه مولوی و ارتباط آن با ماهیت مرگ

"ماهیت" (Nature) اصطلاحی فلسفی است، در زبان "فلسفه" این واژه به معنی چستی اشیاء بوده و در واقع تبیین سیمای حقیقی یا حقیقت ذاتی مفاهیم و اشیاء است. در دانش «منطق و فلسفه» بین «مفهوم» و «ماهیت» تفاوت قائل هستند و می گویند: «مفاهیم را نمی توان با حد تعریف کرد، اما ماهیت را می توان، مفهوم بطور کلی شامل مفاهیم حقیقی و اعتباری می شود و منظور از ماهیت مفهوم حقیقی است که معقول اول هم نامیده می شود» (شیروانی، ۱۳۹۱: ۱۶۰). بر همین اساس موضوع مورد بحث در این مقاله بررسی "ماهیت مرگ و دلایل مرگ ستایی" مولاناست، لذا برای کاوش بهتر در این مبحث لازم می دانیم در شروع بحث، «نگاه مولوی را به زندگی و ارتباط آن را با چستی مرگ» مورد بررسی و تحلیل قرار دهیم. با بررسی آثار و اندیشه های وی، متوجه می شویم که در دیدگاه او، مرگ متضاد زندگی نیست، بلکه بخشی از زندگی یا به تعبیری «پلی ارتباطی» است که ما را به «زندگانی جاوید» ارتباط می دهد. اگر بخواهیم تلقی مولانا از «زندگی» و «مرگ» را با مثالی واضح تر نشان دهیم، می توانیم به کمک صورتی خیالی «قالب قصیده» در شعر فارسی را در نظر بگیریم که متناسب با دیدگاه او، «زندگی این جهانی» به مثال «تشبیب و مقدمه ی» این قالب است و «مرگ» شبیه «بیت تخلص» آن که باعث رهایی از «مقدمه» به «متن» می شود و «جهان پس از مرگ» به مثابه ی «تنه ی اصلی» قصیده ی هستی است.

وی حیات و زندگانی این جهانی را نتیجه «همبستگی و پیوند اضداد» (opposites) می بیند و بر اساس باور عقلی، همگرایی «اضداد» ناپایدار است و این «پیوند اضداد» شمه ای از لطف حق برای آدمی است که در این فرصت کوتاه «زادراه» و «توشه ی موردنیاز» در «جهان باقی» را فراهم نماید.

زندگانی آشتی ضدهاست مرگ آن کاندر میانشان جنگ خواست
لطف حق این شیر را و گور را الف داده است این دو ضد دور
چون جهان رنجور و زندانی بود چه عجب رنجور اگر فانی بود ...

(همان، ۱۲۹۳/۱ به بعد)

البته او در تعریف زندگی "حدود" (about) و معیار دارد. "معیار و محک" "زنده بودن در نزد او «نفس کشیدن» و علائم حیاتی مرسوم نیست، بلکه زنده بودن به «عشق» است. بر اساس پیش او که "منطبق" (Matches) با شالوده‌ی عرفان است، کسی که به «عشق» زنده نیست «باید نمرده بر او نماز میت خواند»^۱.

در عشق زنده باید، کز مرده هیچ ناید دانی که کیست زنده آنکو زعشق زاید
(مولوی، ۱۳۸۸: ۱۶۹)

او زندگی مطلوب را علاوه بر زنده بودن به مدد «عشق» در «مهار نفس» و «جهش پیش از مرگ» می‌داند.

ای حیات عاشقان در مردگی دل نیابی جز که در دل بردگی
(مثنوی، ۱۷۵/۱)

همچنین در دیدگاه او «زندگی» پیوسته در حال "نو شدن مدام" است. این «خلق مدام» و تازه شدن هر لحظه‌ی زندگی از اصول بنیادین اندیشه‌ی اوست که آبخور آن تفکری قرآنی است و در آیات مختلفی از جمله «آیه‌ی ۲۹ سوره‌ی «رحمن» به آن اشاره شده است. چنین به نظر می‌رسد که دلیل تمرکز مولانا بر این اندیشه آنست که بگوید «اصالت زندگی» هیچگاه «کهنه» نمی‌شود و «مرگ» نیز به منزله‌ی اتمام «تاریخ مصرف» (Expiration date) آن نیست، بلکه آغازی «همیشگی» است بر «پایانی موقت».

هر نفس نومی شود دنیا و ما بی خبر از نو شدن اندر بقا
عمر همچون جوی نو نومی رسد مستمری می‌نماید در جسد
(همان: ۱۱۴۵ به بعد)

در پیش مولانا «کیفیت زندگی» و «اعتبار» (credit) آن وابسته به آن است که در

مسیر مورد تأکید خداوند و بر اساس «نقشه ی راه» (way plan) پیامبران و اولیاء طی شود و اگر کردارهای دنیوی مان «خدایی» نباشد، قبل از فرا رسیدن موعد «مرگ» پیش ترها مرده ایم و به «مرگ حاضر» دچار شده ایم.

عمر بی تو همه جان کندن است مرگ حاضر غایب از حق بودن است
عمر و مرگ این هر دو با حق خوش بود بی خدا، آب حیات، آتش بود
(همان، ۱۷۷۰/۵ به بعد)

وی در خصوص همنشینی و معاشرت نیز معتقد است، ارتباط و همنشینی با کسانی که در گرایشات نفسانی و وابستگی های دنیوی، «آزاد از رنگ تعلق ۲» نیستند به شدت مضر بوده و باعث مرگ دل می شود و لذا بر این اساس، آدمی را به جهت حفظ «زندگی اش» در همنشینی و مجالست های «آسیب زا» هشدار می دهد.

وای آن زنده که با مرده نشست مرده گشت و زندگی از وی بجست
(همان، ۱۵۳۶/۱)

«نیکلسون» مبانی فکری این اندیشه را برداشت از حدیثی از پیامبر (ص) می داند: «ایاکم و مجالسه الموتی: از همنشینی با مردگان برحذر باشید. در پاسخ پرسشگری که منظور وی را از «مردگان» جویا شده بود، فرمودند: «ثروتمندان و اهل دنیا». (نیکلسون، ۱۳۸۴: ۲۴۵). مولانا غایت «زندگی» و هدف از «آفرینش» را «پرستش» و «عبادت» پروردگار و «عشق» به او می داند و امر خداوند به عبادت را نتیجه «جود» و «بخشش الهی» برای تأمین معاش زندگی جاودانه می داند.

من نکردم امر ۳ تا سودی کنم بلکه تا بر بندگان جودی کنم
(همان، ۴۴۶ / ۲)

ما خلقت الجن و الانس این بخوان جز عبادت نیست مقصود جهان
(همان، ۲۹۸۸/۳)

او "تلاش، خوش بینی، مثبت اندیشی، عشق و هدفمندی" را از ارکان اصلی زندگی می داند و پیوسته ما را به این سمت و سو رهنمون است.

تواز آن روز که در هست آمدی آتشی یا باد یا خاکی بدی
گر بران حالت تو را بودی بقا کی رسیدی مر تو را این ارتقا
تازه می گیرد کهن را می سپار که هر امسالت فزون است از سه پار
(همان، ۳ / ۳۹۰۱ به بعد)

به قول هوشنگ ابتهاج، غزلسرای بنام معاصر که در «نگاه به زندگی و پدیده ی مرگ» بسیار متأثر از بینش و تلقی مولانا است:

زندگی زیباست ای زیبا پسند زنده اندیشان به زیبا رسند
آنقدر زیباست این بی بازگشت کز برایش می توان از جان گذشت
مردن عاشق نمی میراندش در چراغی تازه می گیراندش
(ابتهاج، ۱۳۹۷: ۹۶)

وی با تبیین «حکمت های مرگ» از طریق تمثیل پردازی های هنرمندانه در پی نشان دادن «ماهیت و حقیقت ذاتی مرگ» با ادبیات و نگاره ی منحصر به فرد و خاصی است که می توان آن را سبک «مرگ اندیشی مولانایی» نامید. عناصر خیالی تصویرپردازی های او از «مرگ» در چارچوب «تمثیل» (Allegory)، «تشبیه» (simile)، «نماد» (symbol) و «استعاره» (metaphone) است، بررسی حوزه معنایی «ترکیب سازی» ها و «تصویر آفرینی های» او از این پدیده نشان می دهد که وی ضمن بهره مندی از جاذبه های کلامی خود با تمثیل ها و تشبیهات محوس در قالب «ایماژ» های حسی از قبیل: «دروازه ی آخرت»، «بازگشت به اصل» «جاده جاودانگی»، «تولد ی دیگر»، «عروسی ابد»، «کلیدرهای» و ... در صدد هراس افکنی و غرابت زدایی از سیمای «مرگ» نزد مخاطب «عام» و «خاص» خود است. تعبیرات و ترکیب سازی های او در این زمینه از لحاظ جنبه «معنایی» و «زیباشناسی ادبی»، بسیار قابل توجه و تأمل اند که بررسی این حوزه در چهارچوب موضوع مورد بحث نیست و مجال دیگر می طلبد ۴.

عمده ترین مفاهیم «مرگ» و حکمت های نهفته در آن در دیدگاه مولانا عبارتند از:

۱- مرگ به مثابه ی "بازگشت به اصل" (Return to the original):

تصویرپردازی از مرگ به عنوان «بازگشت به اصل» و تبیین مفهوم: «کل شیء یرجع الی

اصله» از حکمت الهی نهفته در بطن این رخداد در بینش مولانا ضمن اینکه ناظر به آیه ی «انا لله و انا الله راجعون» بوده، از موتیف های مشهور ادبیات عرفانی است که پیش از مولانا در اغلب متون صوفیه بخصوص آثار «سنایی» و «عطار» که از مهمترین آبخورهای فکری مولانا هستند، به چشم می آید. از جمله «عطار» انسان را چنان قطره ای می داند که «مرگ» باعث اتصالش به «دریا» می شود.

اگر یک قطره شد در بحر کل غرق چرا ریزی از این غم خاک بر فرق
 مشو چو قطره زین غم بی سروپا که اولیتر بود قطره به دریا
 (عطار، ۱۳۳۹: ۱۴۴)

در بینش مولانا نیز «مرگ» فرصت «جستن روزگار وصل» و «حلقه ی ارتباط "The connecting loop)" با جهان جاودانگی است که بوسیله این اتفاق، «روزهای توأم با سوزهای «بشر» بیگانه می شود و غربتش از حق پایان می یابد.

سینه خواهم شرحه شرحه از فراق تا بگویم شرح درد اشتیاق
 هر کسی کاو دور ماند از اصل خویش بازجوید روزگار وصل خویش
 من به هر جمعیتی نالان شدم جفت بدحالان و خوشحالان شدم
 (مثنوی، ۱ / ۳ به بعد)

ما به فلک بوده ایم، یار ملک بوده ایم باز همانجا رویم جمله که آن شهرماست
 (مولوی، ۱۳۸۸: ۱۲۴)

۲- مرگ به مثابه ی خروج طفل از رحم: از دیگر نمونه های تصویر آفرینی مولانا از «مرگ» مشابهت دادن آن به زادن طفل از رحم است که دنیا را به مثال تنگنای «رحم» به تصویر کشیده و آدمی را چون «جنین» و «مرگ» را بسان «تولد» که باعث رها شدن از «تنگنا» و رسیدن به «فراخنا» می شود و وجه شبه آن را «تکامل» دانسته، مفهومی که آن را بارها در آثارش از «حکمت های بی چون و چرای مرگ» می داند.

مرگ می دیدم گه زادن ز تو سخت خونم بود افتادن ز تو
 چون بزادم رستم از زندان تنگ در جهانی خوش هوای خوب رنگ
 من جهان را چون رحم دیدم کنون چون در این آتش دیدم این سکون

اندین آتش بدیدم عالمی ذره ذره اندرو عیسی دمی
(مثنوی، ۱/۷۹۱ به بعد)

۳- مرگ به مثابه ی معمار: او همچنین معتقد است «مرگ» ابزار «آبادانی» است نه «عامل ویرانی». کارکرد آن در نگاه وی شبیه «معماری» است که در نگاه اول ویران می کند اما به کمک ایمان و تفکر و صبر می توان به حکمت آن پی برد که «ویرانی موقت» در مقدمه ی یک «آبادانی بزرگ و دائمی» است.

کرد ویران تا کند معمورتر قوم انبه بود و خانه مختصر
من چو آدم بودم اول حبس کرب پر شد اکنون نسل جانم شرق و غرب
(همان، ۲/۳۵۳۵ به بعد)

۴- مرگ به مثابه ی محک و معیار: در دیدگاه او یکی از حکمت های مرگ را ابزار و معیار اجرای «عدالت الهی» و «محک» (criterion) تعیین ارزش واقعی انسان می داند.

هر کسی را دعوی حسن و نمک سنگ مرگ آور نمک ها را محک
(همان، ۴/۱۶۷۴)

وی در این برداشت و تلقی از «مرگ» به آیه ی دوم سوره ی «ملک» در قرآن کریم نظر داشته که می فرماید: «خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَوَةَ لِيُبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا: بیا فرید مرگ و زندگانی را تا ببازماید شما را که کیست از شما نیکو کارتر» (ملک/۲).

۵- مرگ به مثابه ی آینه: کارکرد دیگر مرگ در دیدگاه او به مثال «آینه» است. وی برای این پدیده «خاصیت آیینگی» قایل است که «نقش هر کسی را عین زندگی او» راست می نمایاند.

هیچ مرده نیست پر حسرت ز مرگ حسرتش آنست کش کم بود برگ
ورنه از چاهی به صحرا افتاد در میان دولت و عیش گشاد
(مولوی، ۱۳۷۳: ۷۲۶)

" او بر آن است که مرگ آینه ای است که ما حقیقت خود را در آن می بینیم. اگر این

حقیقت زشت است است تقصیر مرگ نیست واگر زیباست، زیبایی آن چیزی جز واقعیت وجودی ما نیست. او در بسیاری از قسمت های مثنوی و غزلیات شمس این نکته را یادآور شده که مرگ آینه است و جمال هستی تو را در خویش جلوه گر می کند. اگر زشتی زشت است واگر زیبایی مرگ نیز زیباست. مرگ آینه است و حسنت در آینه درآمد آینه بر بگوید: خوش منظرست مردن. " (دکتر شفیع کدکنی، ۱۳۸۸: ۴۷).

۶- مرگ به مثابه ی باغ و بوستان: مولانا در قصه ی گفت و گوی امام علی (ع) با رکابداری که انگیزه ی کشتن او را در سر می پرواند، از زبان سرور مؤمنان تمثیل دیگری از «مرگ» ارائه داده و آن را شبیه «باغ و بوستان» دانسته که زمینه ساز «تفرج و روحهای پاک» است.

پیش من ندارد این تن قیمتی بی تن خویشم فتی ابن الفتی
خنجر و شمشیر شد ریحان من مرگ من شد بزم و نرگسدان من
(مثنوی، ۱/۳۹۴۵ به بعد)

این تصویر آفرینی مولانا شباهت بسیاری به محتوای حدیثی در «المحججه البیضاء» از امام جعفر صادق (ع) دارد که می فرماید: «الموت للمومن کاطیب ریح یشمه فیتنس لطیبه فیعق التغب و الألم کله عنه: مرگ برای مؤمن همانند خوشبوترین رایحه ای است که به مشام او می رسد، بوی عطر آگین آنرا استشمام می کند و از هر گونه درد و محنت آسوده می گردد» (المحججه البیضاء، ج ۸: ۲۵۶). ۲-۷- **مرگ به مثابه ی بذر روینده:** او در تمثیلی دیگر، تصویری محسوس تر از مرگ ارائه داده و آن را شبیه «دانه ی بذری» دانسته که اگر به ظاهر در خاکش پنهان می کنیم اما این پنهان شدن «دفن موقت» است و زمینه ساز رویش مجدد و سرسبزی او خواهد شد.

مصطفی روزی به گورستان برفت با جنازه ی مردی از یاران برفت
خاک را در گور او آکنده کرد زیر خاک آن دانه اش را زنده کرد
(همان، ۱/۲۰۱۲ به بعد)

این تصویرپردازی از «مرگ» به مثابه «بذر رویشگر» ریشه در «معادپذیری» او و ناظر به کاربرد واژه ی «توفی» در قرآن است. «والله یتوفی الانفس حین موتها» (الزمر/

(۴۲۱). خداوند در قرآن واژه ی «موت» را برای مرگ جسمی بکار برده و واژه ی «توفی» برای وفات روح و جان بکار برده و به این معناست که روح توسط فرشتگان خاص از قفس جسم آزاد شده و به «حیات خود» در «نشاء» دیگری ادامه می دهد. برداشت مولانا در تمثیل پردازی «مرگ و بذر» شباهت مضمونی زیادی به این مضمون قرآنی دارد.

۸- مرگ به مثابه نردبان ارتقاء: وی در تمثیل دیگری «مرگ» را عامل «ارتقاء» و «انتقال» (The transfer) به جایگاه «بالاتری» می داند. درست به مثابه نردبان که باعث ارتقاء می شود و فرد را از «حیاط خانه» به «بام» آن انتقال می دهد.

نقل باشد نه چو نقل جان عام	همچون نقلی از مقامی تا مقام
هر که خواهد که بیند بر زمین	مرده ای را می رود ظاهر چنین
مر ابوبکر تقی را گو بین	شد ز صدیقی امیرالمؤمنین

(همان، ۷۴۶/۶ به بعد)

وی مرگ را به ظاهر عامل دفن جسم در چاله میدانند و کارکرد اصلی آنرا به مثابه ی نردبان سبب رسیدن به بلندی و کسب تعالی و ارتقاء می پندارد..

بمیرید، بمیرید، وزین مرگ مترسید کزین خاک برآید، سماوات بگیریید
(مولوی، ۱۳۸۸: ۱۴۷).

۹- مرگ به مثابه کلید رهایی: مولانا مطابق آموزه های دینی و نگرش عرفانی خود در تمثیل دیگری «مرگ» را به مثابه «کلید رهایی» مثال داده، کلیدی که عامل رهایی «انسان» از زندان این «دنیا» به «نیستان» اصلی خود می شود.

گر ز قرآن نقل خواهی ای مرون	خوان جمیع هُم لدنیا محضرون
محضرون معدوم نبود نیک بین	تا بقای روح ها دانی یقین

(همان، ۴۴۴/۴ به بعد)

در این تمثیل، علاوه بر سرچشمه های مذکور فکری، از اندیشه های شمس تبریزی "پیر و مرشد" خود نیز تأثیر پذیرفته است. در مقالات شمس تبریزی، می خوانیم که او دنیا را زندانی می داند که مؤمن در آن اسیری بیش نیست و مرگ را، راه خلاصی آدم از زنجیر اسارت می داند. مرگ در نظر او «گسستن این زنجیرها» و فراری عظیم است. «فَقِرُوا

الی الله» (مقالات شمس، ۱۳۸۸: ۱۰). از دیگر آبخشورهای فکری مولانا در این حوزه «اندیشه‌ها و آثار سنایی» است که او نیز «مرگ» را «کلید خانه‌ی راز» و «عامل رهایی انسان» به حساب می‌آورد.

اجل آمد کلید خانه‌ی راز در دین بی‌اجل نگردد باز
(دیوان سنایی، ۱۳۴۱: ۵۱)

وی همچنین مرگ را شبیه تیشه‌ای دانسته‌ای که زندانی می‌تواند به کمک آن سوراخ و حفره‌ای در دیوار زندان باز کرده و زمینه‌ی رهایی و آزادی خود را فراهم کند.

بمیرید، بمیرید، وزین نفس ببرید که این نفس چو بند است و شما هم چو اسیرید
یکی تیشه بگیرید پی حفره‌ی زندان چو زندان بشکستید همه شاه و امیرید
(مولوی، ۱۳۸۸: ۱۴۷).

۱۰- مرگ به مثابه‌ی عروسی با ابد: او در تمثیل دیگری «مرگ» را عروسی انسان با «عروس ابد» و پیوندی فرخنده با جاودانگی می‌داند، این تمثیل اخیر ناظر بر اوج تلاش او جهت «هراس زدایی» از سیما و کارکرد «مرگ» است.

مرگ ما هست عروسی ابد سر آن چیست هوالله احد
هر که زنده است به نور الله مرگ این روح مر او راست مدد
(مولوی، ۱۳۸۹: ۱۳۳۲).

او براساس همین نگرش "پیوند با جاودانگی" به یارانش توصیه می‌کند که از مرگ او خوشحال باشند و حتی بعد مرگ با نشاط و شور و هیجان بر سر مزارش حاضر شوند.

اگر برگور من آیی زیارت تو را خرپشته ام رقصان نماید
میابی دف، به گور من، برادر! که در بزم خدا غمگین نشاید
(مولوی، ۱۳۸۸: ۱۵۰)

مراتب مرگ از نظر مولانا

تلقی وی از مراتب مرگ ناظر بر تلقی کلی "تفکر عرفانی" از ماهیت مرگ است اما هیچ یک از چهارهای عرفانی قبل و بعد از وی چنین دیدی ژرف و حکمی به مراتب مرگ نداشته و یا لاقلاً اگر داشته در دسته بندی و تبیین مراتب مرگ این چنین در رتبه

بندی سطوح مرگ "روشمند" (methodical) و خلاق نبوده اند. «مراتب مرگ» به شکل کلی در فرهنگ عرفانی فارسی عبارت است از: الف) مرگ رجعتی ب) مرگ ارادی یا سرخ ج) مرگ اضطراری. «عرفا مرگ ارادی یا اختیاری را نیز به چهارگونه تقسیم کرده اند: موت الایض و موت الاسود موت الاحمر و موت الاخضر، باید توجه داشت که موت الاحمر همان «موت» ارادی است و هر سه گونه دیگر تحت شعاع آن می باشند» (کازرونی، ۱۳۹۱: ۱۳).

اما مولانا چنانکه خود اشاره دارد: «چونکه صد آمد نود هم پیش ماست ۵»، «صدی» است که همه ی «نودها» را زیر چتر اندیشه خود پنهان دارد و لذا تحلیل او از مراتب مرگ «همه» است و «هم» آن نیست. مراتب «مرگ» در دیدگاه او عبارتند از:

۱- **مرگ رجعتی:** که در اندیشه ی او ویژگی مشترک تمام کائنات است و از آن به عنوان «تجدد امثال» یاد شده و در دیدگاه او شمه ای از فیض ربانی است که هر لحظه باعث نو شدن جهان می شود. این نگرش مولانا ناظر به آیه «۶۱ سوره ی واقعه» است.

پس تو را هر لحظه مرگ و رجعتی است	مصطفی فرمود دنیا ساعتی است
فکر تیری است از هو در هوا	در هوا کی پاید آید تا خدا
هر نفس نومی شود دنیا و ما	بی خبر از نو شدن اندر بقا

(مثنوی، ۱/۱۱۴۵ به بعد)

۲- **مرگ طبیعی و اضطراری:** همان مرگی است که با رسیدن «اجل» و با حضور «عزرائیل» به عنوان فرشته ی مرگ انجام می شود و تمام هراسی که در سیمای مرگ منشاء دغدغه ی بشر در طول تاریخ بود، ناشی از این مرتبه از مرگ است که در واقع مرتبه اجباری آن است و عمده ی تلاش مولانا، در تبیین ماهیت مرگ در حوزه «غرابت زادیی» از سیما و کارکرد این مرتبه از مرگ است.

آمد موج الست، کشتی قالب بیست	باز چو کشتی شکست نوبت وصل لقاست
------------------------------	---------------------------------

(مولوی، ۱۳۸۸: ۱۲۵)

۳- **مرگ اختیاری:** تفسیر و تحلیل این مرتبه از مرگ از مهمترین موضوعات متون شاخص عرفانی است و همینطور در آثار مولانا بخصوص «مثنوی» بازتاب ژرف و

چشمگیری دارد و تمرکز و اهمیت مولانا بر این «موضوع» چنان است که می‌توان «مرگ ارادی» را «سرّ اکبر ۶» مثنوی معنوی به حساب آورد. وی این مرتبه از مرگ را «جهش پیش از مرگ به سمت وحدت» و هنر آدمی در مسیر «صیقل دادن» جان و روح خود قبل از وصال به جهان قرب الهی می‌داند.

سر موتوا قبل از موت این بود که پس از مردن، غنیمت‌ها رسد
غیر مردن هیچ فرهنگی دگر در نگیرد با خدای ای حیل‌گر
(مثنوی، ۳۸۳۶/۶ به بعد)

۴- شهادت (martyrdom): شهادت در دیدگاه او ناظر به دو بعد شهادت بیرونی و درونی است و شهادت بیرونی مرتبط با همان مرتبه‌ی مرگ ارادی و اختیاری است. «وی در باب شهادت درونی بر این عقیده است که هر گاه عاشق به مشاهده‌ی معشوق رسید و به عبارتی در او فانی شد به مقام شهادت رسیده است، نکته‌ی مهم آن است که شهادت از هر نوع که باشد، به هر حال فرد پس از آن به دیدار حق نائل می‌شود (عناقه و زمانی، ۱۳۹۶: ۷۵).

ای بسا نفس شهید معتمد مرده در دنیا چو زنده می‌رود
روح ره زن مرد و تن که تیغ اوست هست باقی، در کف آن غز و جوست
(همان، ۳۸۲۶/۵ به بعد)

شهید در نگاه مولانا "عاشق سبکروحي" است که در هوای دوست "زجان و جا رهیده" و در زندان را شکسته و به سمت عالمی که آشنایی دیرینه از آن دارد در پرواز است. ۱. و با اشتیاقی که به وصف نیاید. ازدام نفس آزاد شده و مسافر مشتاق کوی دوست است.

کجایید ای شهیدان خدایی بلاجویان دشت کربلایی
کجایید ای زجان و جا رهیده کسی مر عقل را گوید کجایی؟
کجایید ای در زندان شکسته بداده و امداران را رهایی!
در آن بحرید کاین عالم کف اوست زمانی بیش دارید آشنایی
(مولوی، ۱۳۸۸: ۲۵۱).

وی برای شهادت بیرونی نیز به پیروی از آموزه های دینی ارزش و قرب ویژه ای قائل است و آن را «تجارتی سودمند ۷» می داند زیرا با دادن «جسم» در حلقه ی خاص «جانان»، گزیده می شوی.

چونک ز آسمان رسد تاج و سریر و مهتری به که سفر کنی دلها، رخت به آسمان ببری
سرکه دهی شکر ببری، شبه دهی گهر ببری سرمه دهی، بصربری، سخت خوش است تاجری

(مولوی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۱۲۵۹)

دلایل ترس آدمی از مرگ در دیدگاه مولانا:

هراس و اضطراب افکنی از مختصات ذاتی و طبیعی مرگ است فقدان تجربه ی آن برای زنده ها قطع جسم، دلبستگی های دنیایی و ناآگاهی انسان از جهان پس از مرگ، از عمده ترین ریشه های طبیعی هراس آدمی از این رخداد ناگوار است. اما مولانا برخلاف تلقی عموم، «مرگ» را لازمه ی هراس نمی داند و به ملاقات آن مشتاق است. «او معتقد است مرگ و زندگی یکی است. همه در دریای هستی شناوریم، همانطور که کشتی را در دریا می سازند، کشتی در دریا هم از بین می رود. مرگ فقط یک نوع تغییر حالت و هیأت است و پیوستن به خدا یعنی جاودانگی است. پس وصال است باید از آن بسی خوشنود بود» (شمیسا، ۱۳۸۳: ۲۸). او همچنین به یاران خود توصیه می کند که به هنگام مرگ او خوشحال باشند و جای هیچ افسوس و دریغی نیست. زیرا برای او فرصت «وصال» دست داده است و لذا دریغ خوردن و غمخواری بواسطه ی مرگ کسی، توجیه ندارد بلکه «افتادن در دام دیونفس» مایه افسوس و دریغ است.

بروز مرگ چو تابوت من روان باشد گمان مبر که مرا درد این جهان باشد
جنازه ام چو بینی مگو «فراق فراق» مرا وصال و ملاقات آن زمان باشد
مرا به گور سپاری مگو «وداع وداع» که گور پرده ی جمعیت چنان باشد
فرو شدن چو بدیدی برآمدن بنگر غروب شمس و قهر را چرا زبانی باشد

(مولوی، ۱۳۸۸: ۱۷۶)

وی ریشه ی اصلی ترس آدمی را «از مرگ» در واقع ترسیدن از عواقب کردار خود در حسابرسی الهی می داند و بر این باور است اگر انسان از «حکمت های مرگ» آگاه

باشد و «پندار و گفتار و کردارش» مطابق دستورات خداوند باشد، آنوقت ترس از مرگ هیچ دلیلی ندارد. او همچنین مرگ و زندگی را نیمه‌ی تکاملی هم و همزاد همدیگر پنداشته و باور دارد «مرگ» هر کسی به «رنگ زندگی» اوست.

مرگ هر یک ای پسر هم‌رنگ اوست پیش دشمن، دشمن و بر دوست دوست
آنکه می ترسی ز مرگ اندر فرار آن ز خود ترسانی ای جان، هوش دار
روی زشت تست نه رخسار مرگ تو همچون درخت و مرگ، همچون برگ
(مثنوی، ۳/ ۳۴۴۰)

«وی ترس از مرگ را دو گونه می داند: نخست ترس منطقی: به عنوان حقیقتی مقدر و گریزناپذیر که بر دل‌بستگی‌های آدمی در این دنیا پایان می دهد و دوم ترس غیرمنطقی که به نظر او عوامل این گونه ترس عبارتند از عدم اعتقاد به معاد، تصور غلط در باب مرگ به عنوان مزاحم نه به عنوان پل عبور از دنیا و عدم آگاهی از حکمت‌های نهفته‌ی مرگ» (اکبری زاده و علیزمانی، ۱۳۹۳: ۱۴۲).

دردها از مرگ می آید رسول از رسولش رو مگردان ای فضول
هر که شیرین می زید او تلخ مرد هر که تن را پرستد جان نبرد
(مثنوی، ۱/ ۲۳۳۲ به بعد)

اهداف و انگیزه‌های مرگ اندیشی و مرگ ستایی در دیدگاه مولانا:

اگر بخواهیم «تصویر غالب» (prevailing image) در جهان ذهنی او را از «مرگ» ترسیم نمائیم، وی مرگ را رابطه و واسطه‌ی پرکاربرد و مملو از حکمتی برای اتصال دو «حیات متوالی و پیوسته» می داند و این قضاوت او از «ساحت مرگ»، زمینه ساز عمده‌ی مختصه‌ی «مرگ اندیشی و انگیزه‌های او از مرگ ستایی» است.

زندگی در مردن و در محنت است آب حیوان در درون ظلمت است
(همان، ۴۸۲۹/۶)

اشتیاق صادقانه، تصویرسازهای بکر، تعبیرات شخصی منحصر به فرد، تمثیل پردازی‌های ممتاز و اندیشه‌های ژرف از مهمترین مختصات «سبک مرگ ستایی» در آثار اوست. ابعاد مفهومی «مرگ اندیشی» در آثار او دارای ساحت‌های گوناگون و قابل تأملی است،

بخصوص در مثنوی که کتاب «اندیشه»، «انسان» و «جهان هستی» است. در موضوعاتی چون زندگی، مرگ، عشق و تکامل که شبکه ای از مفاهیم و موضوعات تنیده در هم و مرتبط می باشند به متمازی «داد» سخن آرایبی داده است. «در مثنوی، فضای مفهومی خاصی از مرگ حاکم است که عبارت است از: "واقعیت و حقیقت مرگ، شناخت شناسی مرگ، غایت شناسی مرگ و هستی شناسی مرگ". مولانا، منحصر به فرد با عمق نظر عجیب و سعه ی فهم غربیی که دارد کاویدن قصه ی الیم قابل تأمل مرگ را دست کم از چند زاویه ی بدیع گزارش می کند» (نجاتی حسینی، ۱۳۹۴: ۱۲۶).

مرگ بی مرگی بود ما را حلال برگ بی برگی بود ما را نوال
ظاهرش مرگ و به باطن زندگی ظاهرش ابتر، نهان پابندی
در رحم زادن جنین را رفتن است در جهان او را ز نو بشکفتن است
(مثنوی، ۱/۳۹۲۹ به بعد)

وقتی مواجهه ی مشتاقانه ی او را با رخدادی که در طول تاریخ عموم انسان ها، برای آن پسوند «ناگوار» (Horrible) و «نابهنگام» (untimely) را ذکر کرده اند، می بینیم به اغراق نرفته ایم اگر او را «مثبت اندیش ترین ۸» شاعر گستره ی ادب فارسی، در برخورد «با مرگ و زندگی» بدانیم.

مرگ اگر مرد است آید پیش من تا کشم خوش در کنارش تنگ تنگ
من از او جانی برم بی رنگ و بو او ز من دلقی ستاند رنگ رنگ
(مولوی، ۱۳۷۸، ج ۱، ۴۸۱)

برخورد و تحلیل او نسبت به «مرگ» رویکردی انسان گرایی است. دیدگاه های وی در این باب چنان جامع و گسترده و همراه دقایق و نکته هاست که انگار درصدد طراحی «فرهنگ مرگ» (culture of death) است تا به مخاطبانش شناختی القاء کند که در هنگام مواجهه فکری و ذهنی با این رخداد وجودی، فرهنگی و اجتماعی در وهله ی اول از ارزشهای زندگی و کیفیت زیستن غافل نشوند و از مرگ نهراسند. چرا که به باور وی، مرگ نه تنها نافی زندگی نیست بلکه نیمه ی تکاملی آن است.

از جمادی مردم و نالی شدم وز نما مردم به حیوان برزدم
مردم از حیوانی و آدم شدم پس چه ترسم؟ کی ز مردن کم شدم
جمله دیگر بمیرم از بشر تا بر آرم از ملائک بال و پر
بار دیگر از ملک قربان شوم آنچه اندر وهم ناید آن شوم
(مثنوی، ۳۹۰/۱ به بعد)

«مرگ در رویکرد انسان‌گرایی نقشی ضروری و مهم را بازی می‌کند. در فلسفه‌ی وجودگرایان هستی و مرگ از جایگاه خاصی برخوردار است. آگاهی از مرگ به انسان کمک می‌کند تا ارزش‌ها و اهدافش را در زندگی مشخص کند و به هستی انسان، کمال و معنا بخشد» (قاسمی نیا و رنجبر قدیم، ۱۳۹۶: ۵۹). بشر که همواره به جهت غلبه بر خوفناکی چهره‌ی مرگ در آرزوی جاودانگی بوده و تحقق این رویا را، به خیال یافتن «چشمه‌ی آب حیات ۱۰» گره زده است و این «چشمه» پیوسته در ظلمات و تاریکی‌ها و بی‌نشانی‌ها دور از دسترس بخت و اقبال بشری بوده و مولانا در پاسخ به این آرزوی دیرینه‌ی انسانی، «مرگ» را رهنمایی مفید و واقعی و مسیری سراسر آشکار برای رسیدن به جاودانگی می‌داند.

زندگی در مردن و در محنت است آب حیوان در درون ظلمت است
(همان، ۴۸۲۹/۶)

بر اساس تحلیل مبانی فکری و گفتمانی مولانا در آثارش بخصوص "مثنوی"، عمده‌ترین اهداف و انگیزه‌های «مرگ ستایی» مولانا را می‌توان از قبیل عواملی بیرونی و درونی (ذهنی) مرتبط با "باورداشت" او به "آثار مرگ آگاهی" دانست که شرح آن در ادامه‌ی این نوشتار می‌آید:

۱ - **ریشه تاریخی و اجتماعی:** یکی از مهمترین دلایل وانگیزه‌های مرگ ستایی در آثار مولانا را می‌توان با عوامل تاریخی و اجتماعی عصر وی، مرتبط دانست زیرا وی و خاندانش در متن فرهنگ و "هویت دوگانه ایرانی و اسلامی ۹" هستند و از قضا، از حاشیه‌ی یکی از «مرگ آورترین» اتفاقات تاریخی این سرزمین در دوران "هجوم مغولان" اگرچه به سلامت گذشته‌اند اما به طور کامل در جریان اخبار تلخ این واقعه‌ی هولناک

مردم روزگار خود بوده اند و لذا این همه تلاش در جهت هراس زدایی از چهره ی "مرگ" نوعی همدردی با غمدیدگان و مصیبت زدگان معاصر خود نیز بوده است. در روزگاری که "تلاطم امواج فتنه کار جهان بر هم شورانیده است و سیلاب جفای ایام سرهای سروران را جفای خود گردانیده، طوفان بلا چنان بالا گرفته که کشتی حیات را گذر بر جداول ممت متعین گشته، سلامت پای بر کران نهاده از آنگاه باز که فتنه از خواب سر برداشته، هزاران سر، برداشته، تدبیر در میدان تقدیر چون گوی سرگردان شده، حناجر با خناجر الف گرفته، سلامت از میان امت چون زه کمان گوشه نشین شده." (زیدری نسوی، ۱۳۴۳: ۲). در روزگاری که به قول سیف فرغانی (آب اجل گلوگیر خاص وعام شده) مگر می شود شاعری که در تمام عمر "انسانش" آرزو بوده، از این "فاجعه ی انسانی" آتش بنیان برافکن مغول تاثیر نگیرد. باری در حقیقت این همه توجه به "مرگ" در اندیشه ی او، در جهت شکستن تابوی ترسناک آن برای انسان همه ی عصرها بخصوص انسان معاصر خود بوده که هر کس در آن ایام، در نزدیکیترین فاصله ی فردی و اجتماعی شاهد مرگ عزیز ی بوده، لذا چنین به نظر می رسد، یکی از دلایل این همه توجه به "مرگ" در اندیشه ی او، "نقد حال" مصیبت زدگان همعصر وی است.

بشنوید ای دوستان این داستان خود حقیقت نقد حال ماست آن
(همان، ۱ / ۳۵).

"او با این حادثه ی تاریخی رو در رو بوده و با استفاده از روحیه ی عارفانه، سعی داشت به مردم روزگار خود آرامش بدهد و آنان را به زهد و معنویت فراخواند تا بهتر بتواند مصائب روزگار را تحمل کنند." (یا حقی و همکاران، ۱۳۹۰: ۱)

۲ - **آموزه های دینی:** در اغلب متون دینی به «یادکرد پیوسته از مرگ» به پیروان اسلامی توصیه ی فراوان شده است. "و اکثر ذکر الموت و مابعد الموت" فراوان از مرگ و بعد از آن یاد کنید» (نهج البلاغه: ۴۵۹). «مواجهه با مرگ نماینده ی نوع نگاه به مرگ است و نگاه به مرگ برخاسته از نوع نگاه به زندگی است و نگاه به زندگی برخاسته از نظام جهان بینی و الهیاتی هر کس است» (حسینی، ۱۳۹۳: ۳۸).

من از برای مصلحت در حبس دنیا مانده ام حبس از کجا؟ من از کجا مال کسرا دزدیده ام
(مولوی، ۱۳۸۸: ۱۹۰).

«مرگ اندیشی» یکی از فصول مشترک معرفتی حوزه ی ادیان و عقاید مختلف است، البته ضمن اینکه «ماهیت مرگ» در نگرش آنها تفاوت‌های ماهوی فراوانی در مفاهیم مرتبط با آن دارد. «در دین است که راه‌هایی برای پذیرش مرگ و مواجهه ی معنوی - وجودی اطمینان بخش با مردن وجود دارد. به این معنا که دین، مرگ را به مثابه نوعی زندگی در حال گذرا به دیگر سو تبلیغ می کند» (نجاتی حسینی، ۱۳۹۴: ۱۰۴). در سیره بزرگان دینی اسلام نیز نشانی از تأکید بر این نگرش مبنی بر «تأمل بر حکمت های مرگ» دیده می شود و لذا می توان یکی از «مشوق های» «مرگ ستایی» مولانا را، آموزه های دینی و قرآنی دانست.

آنکه مردن پیش چشمش تهلکه است امر لاتلقو بگیرد او به دست
آنکه مردن پیش او شد فتح باب سارعو آید مر او را در خطاب
(مثنوی، ۳/ ۳۴۳۶ به بعد)

۳ - **گفتمان عرفانی (spiritual discourse):** مشوق دیگر مولانا در گرایش به «ستایش از مرگ» «گفتمان غالب عرفانی و آموزه های صوفیانه» است. «شوق نسبت به مرگ برخاسته از باورهای عرفا در خصوص آخرت و محبت و عشقی است که ایشان نسبت به حق تعالی دارند، از آنجا که صوفی به خداوند عشق می ورزد، مشتاق مرگ است» (اخلاقی، ۱۳۹۱: ۱۷).

بلکه خواهان اجل چو طفل و شیر نه رنجی که تو را دارد اسیر
مرگ جو باشی ولی نه از خوف رنج بلکه بینی در خراب خانه، گنج
(مثنوی، ۴/ ۲۵۳۳ به بعد)

۴ - **انگیزه های شناختی (cognitive motivation) و آموزشی بعدی از معرفت جهان هستی:** از دیگر مشوق های او در «ستایش مرگ» انگیزه های شناختی و مرتبط با نیت و هدفی است که او از طریق «ستایش مرگ» و تبیین ماهیت و حکمت های آن در جهت القاء شناخت یکی از ابعاد مهم جهان هستی به مخاطبانش جهت کسب معرفت

در این حوزه دارد. به تعبیری هدف دیگر او از مرگ ستایی و محرک برانگیزاننده اش وابسته به نگرشی است که او در سر دارد تا در انتقال شناخت خود از "ماهیت مرگ" به همه ی مخاطبان تاریخی اش، پایبند به "رسالت عرفانی" خود باشد. چرا که "عرفان" در اساس و لغت بر حول محور "کسب شناخت و معرفت" و انتقال آن به مخاطب است و مثنوی مولانا در حقیقت، اوج قله ی شناخت انسانی در فرهنگ فارسی است. هنگام بررسی جهان بینی مولانا در مثنوی فی الواقع فقط با یک "سرمتن" (reference text) مواجه نیستیم، ابعاد جهان بینی او چنان گسترش دارد که در مجموع در حوزه های (انسان شناسی، خودشناسی و جهان شناسی) با ژرفترین مفاهیم و نابترین ترکیب ها و تعبیرات دست اول روبرو می شویم. در حقیقت حوزه های مذکور "گفتمان عرفانی" مولانا را تشکیل می دهد و «مرگ ستایی» مفهوم مشترک ابعاد چندگانه ی این ساحت فکری است و شاید تعبیر از این کتاب به عنوان (قرآن عجم ۱۱) ناظر به همین ویژگی باشد. از مطالعه ی افکارش چنین استنباط می شود که وی درصدد رهنمون سازی مخاطب برای درک «ماهیت مرگ» است تا با القای شناخت ماهیت آن و فلسفه ی وجودی این رخداد، در پی تأثیرگذاری و اثربخشی بر "پندار، گفتار و کردار" مخاطبین خود مطابق آموزه های دینی و عرفانی باشد. او قصد دارد با برجسته کردن «مرگ» در گفتمان خود، احساس ترس آمیز فرد را همراه شناخت، توأمان کند. در حقیقت انگیزه معرفت بخشی او در این حوزه مترتب بر اهداف مرتبط با فرد و جامعه زمان و پس از خود می باشد. در واقع: «می گوید و بعد از "او" گویند به دوران ها ۱۲» یکی از اهداف او از طرح مکرر واژه ی کلیدی "مرگ" و کارکرد آن در حوزه شناختی، انتقال معرفت این نکته است که مخاطب خود را با عمده ترین آثار مرگ اندیشی مثل: "تعالی روح و صیقلی جان، غفلت زدایی، آگاهی بخش، گرفتار نشدن در دام حرص و آز، آموزش حفظ حریم خود با دنیا و ... " آشنا کند، که این انتقال شناخت به جهت ایجاد بینش، یکی از رسالت های عرفان اجتماعی اوست. او هنگام تمرکز بر «ماهیت مرگ» بی درنگ به چالش غفلت و آسیب های وجودی و عقیدتی آن توجه کرده و هشدار لازم را اعلام می دارد. وی در تلاش است با طرح مسأله ی "مرگ اندیشی" مخاطب را به کمک کارکرد مرگ به یکی از موانع بزرگ تعالی و کمال که همانا غفلت

است، متوجه کند. البته او مطابق گفتمان عرفانی خود برای «غفلت» نیز مراتبی قائل است و آن را در دو مرتبه ی «ممدوح و مذموم» مورد تحلیل قرار می دهد. در دیدگاه او «غفلت ممدوح» ستون جان و باعث آرامش روحهاست.

رستن این عالم ای جان غفلت است هوشیاری این جهان را آفت است
(همان، ۱/ ۲۰۶۷)

و همچنین «غفلت مذموم» را نیز نتیجه غافل شدن از یاد مرگ می داند و این مانع آسیب را یکی از دلایل تأکید بر مخاطب برای «اندیشه به مرگ» در دیدگاه اوست.

هر کسی گر عیب خود دیدی ز پیش کسی بدی فارغ از اصلاح خویش
غافلند این خلق از خود ای پدر لا جرم گویند عیب همدگر
(همان، ۲/ ۸۸۱ به بعد)

از دیگر انگیزه های او در حوزه "شناختی" مفهوم مرگ این است که به مخاطبش گوشزد کند که ضمن استفاده از موهبت های زندگی، حریم خود را با دنیا حفظ کرده و در دام گرایش های فریبنده و "سراب آسای دنیا" گرفتار نشود و پیش از آمدن اجل آمادگی لازم را از جهت تدارک "نوشه ی مورد نیاز" برای ادامه ی زندگی اش در بخش "تکاملی زندگی" داشته باشد. در خصوص مفاهیم مورد نظر در این حوزه، در متون دینی نیز تأکید فراوان شده است. امام علی (ع) می فرماید: «هر کس زیاد به یاد مرگ باشد دلبستگی او به دنیا کم می شود» (حرانی، ۱۴۰۴: ۱۳۵). مولانا نیز در این خصوص سفارش دارد که:

همچنان دنیا که حلم نایم است خفته پندارد که این خود دایم است
تا بر آید ناگهان صبح اجل وارهد از ظلمت ظن و دغل
(همان، ۴/ ۵۱۳)

کارکرد دیگر حوزه شناختی و "آثار مرگ آگاهی" در دیدگاه مولانا، دور شدن از "حرص و آز و رام کردن آرزوهای دور و دراز" است که نفس بر طرح آرزوهای دور و دراز سعی در جذب آدمی در دام امیال خود دارد. امام علی (ع) در خطبه ی (۴۲) نهج البلاغه می فرماید: ای مردم همانا بر شما از دو چیز می ترسم، هوا پرستی و آرزوهای

طولانی، پیروی از خواهش نفس، انسان را از یاد حق باز می‌دارد و آرزوهای طولانی، آخرت را به فراموشی می‌سپارد» (نهج البلاغه، ۳۳۴: ۴۲۱). مولانا نیز مطابق دستورات دین مبین اسلام و منش عرفانی خود راه "تعدیل و مهار آرزوها" را در غافل نشدن از مرگ، دوری از حرص و بهره‌مندی از فضیلت قناعت می‌داند.

بند بگسل باش آزاد ای پسر چند باشی بند سیم و بند زر
گر بریزی بحر را در کوزه ای چند گنجه قسمت یک روزه ای
کوزه‌ی چشم حریصان پر نشد تا صدف قانع نشد پر دُر نشد
(همان، ۱۹/۱ به بعد)

حرص خزانست و قناعت بهار نیست جهان را ز خزان خرمی
(دیوان شمس: غزل ۳۱۷۷)

وی در مقدمه‌ی عربی مثنوی "کتابش را دربردارنده‌ی اصول اصل‌های دین در کشف اسرار وصول به حق و یقین و آنرا فقه اکبر و مجموعه‌ی آشکار متقن خداوند دانسته است. " به حقیقت "مثنوی"، کتاب اصول شناخت هستی است. "کتابی است تعلیمی و درسی در زمینه‌ی عرفان و اصول تصوف و اخلاق و معارف و... دریای ژرفی است که در آن می‌توان غواصی کرد و به انواع لآلی و اقسام گوهرهای معنوی دست یافت." (زمانی، ۱۳۷۵: ۳۵). آری یکی از گوهرهای معنوی در این اثر تبیین ماهیت و تشریح حکمت‌های نهفته در "مرگ" به عنوان، ناگوارترین رخداد انسانی است تا جاییکه مخاطب او با فهم این رخداد نه تنها هراسی از آن نداشته باشد بلکه آنرا هدیه‌ای از جانب پروردگار به درجهت بازگشت به زندگی جاودانه دانسته و در سایه‌ی این شناخت گفتار و اعمال نیک را دنبال کرده تا توشه‌ی مورد نیاز در زندگی جاودانه اش تامین شود.

۵ - انگیزه‌های عملی (practical incentives): منظور از "انگیزه‌های عملی" بعد دیگری از «مرگ ستایی» در دیدگاه اوست که مرتبط با آثار مرگ آگاهی بر رفتار و اعمال آدمی است که در اینجا از آن به عنوان "انگیزه‌های عملی" یاد کردیم. مولانا برای خود "رسالت" (prophecy) قائل است و رسالت خود را "صیقلی کردن جانها و ارواح آدمی" از «زنگارهای دنیوی» می‌داند که این بخش از دیدگاه او مبتنی بر انگیزه‌های

عملی و آثار مرگ آگاهی بر رفتاری آدمی است.

مثنوی که صیقل ارواح بود بازگشایش روز اسـتـفـتـاح بـود
(مثنوی، ۶/۲)

آینه ات دانی چرا غماز نیست زانکه زنگار ز رخس ممتاز نیست
(همان، ۶۸/۱)

او در مثنوی و دیگر آثار با طرح ابعادی ژرف از شناخت «هستی» که مرگ آگاهی یکی از مؤلفه های آن است در پی زدودن تیرگی از روح، غلبه بر خودخواهی، حرص، آز، حسادت، غفلت، مردم آزاری، تفرقه، تعصب نا به جا، ریا، مکر، دروغ، نفی قیاسهای نابه جا و پرهیز از همه ی رذیلت ها و تشویق به انجام فضیلت هاست تا به آرمان خود که «سلیم النفس شدن» جامعه ی انسانی است دست یابد و در پی آنست که (طرحی نو در انداخته) تا مسافت جهان واقعی را با "جهان آرمانی" (otopia) به نزدیکترین فاصله بکشاند. بی شک او از معلمان بزرگ تاریخ بشریت است و رسالت عمده و الویت دار خود را نشان دادن حقیقت جاری در متن جهان به نیت اصلاح نگرش و کردار آدمی، در جهت «خدا گونه شدن» می داند.

قافیه اندیشم و دلدار من گویدم مندیش جز دیدار من
حرف و گفت و صوت را بر هم زخم تا که بی این هر سه با تو دم زخم
(همان، ۴۷/۱)

یکی از هشدارها و تاکیدات او در بخش سلوک و رفتار، همنشینی و مجالست با افرادی است که اسیر روح و بازیچه ی نفس نیستند و می گوید هرگونه مجالست با غرقه شده گان دریای نفس باعث می شود که به "مرگ حاضر" دچار شوی لذا توصیه می کند که با کسی بنشین که اندیشه های معنوی اش چون "گلهای تازه" طراوت بخش روح و جان باشد.

دلا نزد کسی بنشین که او از دل خبر دارد به زیر آن درختی رو که او گل های تر دارد
در این بازار عطاران مرو هرسو چو بیکاران به دکان کسی بنشین که در دکان شکر دارد
(مولوی، ۱۳۸۸: ۱۳۷).

وی پرهیز از تعلقات نفسانی را باعث سبکبالی روح می داند و می گوید باید هیچ نشانی از تیرگی های نفس در وجودمان باقی نگذاریم تا " لایق حضور در آستان جانان " شویم . روح چنان صیقلی پیدا می کند که همچون "قدر" کاشانه ی ارواح "خدایی" می شود.

باید که جمله جان شوی تا لایق جانان شوی

گر سوی مستان می روی، مستانه شو مستانه شو

تولیه القبری برو تا لیه القدری شوی

چون "قدر" مر ارواح را کاشانه شو کاشانه شو

قفلی بود میل و هوا بنهاده بر دلهای ما

مفتاح شو، مفتاح را دندان شو دندان شو

تاکی دو شاخه چون رخی تاکی چون بیذق کم تکی ؟

تاکی چون فرزین کژ روی؟ فرزانه شو فرزانه شو.

(مولانا، ۱۳۸۸: ۲۳۲).

"یکی از عواملی که می تواند انسان را به سوی انجام کارهای خیر بکشاند، آثار مرگ اندیشی است. از آنجا که اندیشه درباره ی مرگ افق دید انسان را به زودگذر بودن این دنیا و باقی بودن زندگی پسین، و وضوح بیشتری می بخشد، به انسان نیرو می دهد تا به حکم عقل برای زندگی همیشگی خود تدبیری بیندیشد و در پی این تدبیر، با پشتکار و تلاش مضاعف دست به کار شود و آینده ی خویش را بسازد "

(ایمانی خوشخو، ۱۳۹۴: ۲۶).

ای خنک آن مرد کز خود رسته شد در وجود زنده ای پیوسته شد

وای آن زنده که با مرده نشست مرده گشت و زندگی از وی بجست

(مثنوی، ۱/ ۱۵۳۲ به بعد)

مرگ را تو زندگی پنداشتی تخم را در شوره زار کاشتی

عقل کاذب هست خود معکوس بین زندگی را مرگ بیند ای جبین

(همان، ۱۷۶۰/۵)

مخلص کلام اینکه مثنوی عصاره‌ی آموزه‌های دینی و عرفانی مولانا و مانیفست فکری و جهان بینی اوست و بر همین اساس کتابی جامع الاطراف با ساحت چند بعدی « دایره المعارف شناخت و راهنمای سلوک » است و مرگ آگاهی یکی از موضوعات مورد توجه اوست که مولانا، آثار " آگاهی به مرگ " را علاوه بر حوزه‌ی فهم هستی و شناخت جهان در جهت درک فلسفه‌ی زیستن، مرتبط بر تأثیر گذاری و کنترل رفتارهای ناشایست نیز می‌داند. او با طرح مکرر این مسأله چنانکه اشاره شده اهداف و دلایل و انگیزه‌هایی دارد که یکی از ابعاد انگیزه‌ای او در بعد " آثار مرگ آگاهی " این است که به فرد در " تحمل مصیبت‌ها، مدیریت زمان، استفاده بجا از موهبت‌های زندگی و نیفتادن در دام هوی و هوس و... " کمک می‌کند تا آدمی در پرتو آن هنگام لغزش‌های فکری و عملی فرصت ترمز و امکان توقف و تغییر مسیری داشته باشد.

نتیجه گیری

مولانا، مرگ را به مثابه بازگشت به اصل و رابطه و واسطه‌ی دو حیات پیوسته می‌داند و وی بر این باور است یکی از وجوه تمایز انسان با سایر موجودات در آگاهی از مرگ است که این خصیصه شمه‌ای از لطف حق است که از آثار «مرگ آگاهی» بهره‌ها ببرد و ضمن درک ارزش‌های زیستن و استفاده معقول از موهبت‌های زندگی در چارچوب دستورات خداوند، توشه و زاد راه آخرت خود را نیز با انجام فضیلت‌ها، تدارک ببیند. "مرگ" در دیدگاه مولانا متضاد "زندگی" و عامل "نیستی" نمی‌باشد بلکه حلقه‌ی ارتباط با "جاودانگی" و تکامل روح انسان است. در خلال اندیشه‌های او متوجه می‌شویم که ستایش اشتیاق محور او از "مرگ"، تعارض و تضادی با ارزش‌های زیستن و فلسفه‌ی معناداری زندگی ندارد. او همچنین بر این باور است که مرگ ترسی ندارد و ریشه‌ی اصلی ترس در آدمی علاوه بر دلایلی چون فقدان تجربه، دلبستگی‌های دنیوی و عدم آگاهی از جهان پس از مرگ به عواقب اعمال و کردارهای او بر می‌گردد. وی برای مرگ حکمت‌های فراوانی چون تکامل، جاودانگی، اجرای عدالت و محک و معیار خوبی‌ها و بدی‌ها و قائل است و معتقد است اگر مرگ نبود زندگی دچار تسلسل و بیهودگی می‌شد. گفتمان مرگ‌اندیشی او مبتنی بر آموزه‌های دینی، گرایش‌های عرفانی و صوفیانه و سبک خاص اندیشگانی وی بوده و با اتفاقات تاریخی و اجتماعی عصر او نیز بی‌ارتباط نیست. علاوه بر بسامد بالای مفاهیم و موضوعات مربوط به مرگ، تمثیلات هنرمندانه و تعبیرات بکر و ژرف‌اندیشی‌های او در این زمینه ممتاز و کم‌نظیرند. وی مرگ آگاهی را دارای آثار فراوانی می‌داند و معتقد است یادکرد پیوسته از مرگ سبب تهذیب روحی و کمال‌فکری انسان می‌شود و همچنین در تقویت پرهیزکاری و فاصله‌گرفتن او از خواهش‌های نفسانی تاثیر بسزایی دارد.

یادداشت‌ها:

۱- این تعبیر از حافظ است که در یکی از ابیاتش می‌گوید: هر آن کسی که در این حلقه نیست زنده به عشق / بر او نمرده به فتوای من نماز کنید. ۲- این تعبیر نیز از حافظ است: غلام همت آنم که زیر چرخ کبود / ز هر چه رنگ تعلق پذیرد آزاد است. ۳- در بعضی از نسخه‌های مثنوی در مصراع اول به جای (نکردم امر)، (نکردم خلق) ثبت شده است. ۴- این مبحث در حوزه‌ی معاشناسی زبان "مرگ ستایی مولانا" جای بررسی و پژوهش دارد. ۵- این تعبیر در دفتر اول مثنوی در داستان شیر و خرگوش آمده و به تمثیلی معروف و زبانزد تبدیل شده و بیت بدین گونه است: نام احمد نام جمله‌ی انیاست / چونک صد آمد نود هم پیش ماست. ۶- سر اکبر یا راز بزرگ تعبیری تازه از گفتمان غالب، موضوع محوری و تم و پیام برجسته‌ی هر اثری است که بعضی به عنوان مثال حساسیت فردوسی به آز و حرص و ستیز حافظ با ریاکاری و توجه مولانا به مرگ ارادی را (سر اکبر) آثار آنها ذکر کرده اند. ۷- استاد فروزانفر در تفسیر نگاه مولانا به شهادت آنرا با عنوان (تجارت سودمند) تحلیل کرده است. ۸- از نگرش‌های جدید دانش روان‌شناسی است که آنرا (روان‌شناسی مثبت) نیز می‌گویند که از این زاویه متون کلاسیک را مورد بررسی قرار می‌دهند. آثار مولانا بر اساس مبانی نظری این حوزه جای بررسی‌های گسترده‌ای دارد. ۹- مولانا در یکی از ابیات غزل مشهورش این هویت دوگانه را نشان داده است: زین هم‌رهان سست عناصر دلم گرفت / شیر خدا و رستم دست‌انم آرزوست. ۱۰- «چشمه‌ی آب حیات» یکی از کانون‌های تلمیحی حوزه‌ی اشارات مولانا است. نگفتمت مرو آن جا که آشنات منم / در این سراب فنا چشمه حیات منم. ۱۱- این تعبیر از شیخ بهایی است: مثنوی معنوی مولوی / هست قرآن به لفظ پهلوی / من نمی‌گویم آن عالیجناب / هست پیغمبر ولی دارد کتاب. ۱۲- بیت مقطع غزل معروف سعدی است: گویند مگو سهدی چندین سخن از عشقش / می‌گویم و بعد از من گویند به دوران‌ها.

فهرست مطالب

۱. قرآن کریم
۲. نهج البلاغه
۳. ابتهاج، هوشنگ. (۱۳۹۵). بانگ نای. تهران: نشر کارنامه.
۴. اخلاقی، علی. (۱۳۹۱). «مرگ در عرفان و تصوف»، ماهنامه علمی تخصصی اطلاعات حکمت و معرفت. شماره ۵، صص ۱۹-۱۶.
۵. اکبرزاده، فریبا. (۱۳۹۴). «بررسی و تحلیل مرگ و معنای زندگی از دیدگاه مولوی»، پژوهش نامه ی عرفانیت در ادب فارسی. شماره ۲۳، صص ۱۵۴-۱۳۰.
۶. ایمانی، خوشخو. (۱۳۹۴). «آثار مرگ اندیشی در قرآن و سخنان امام علی (ع)، دو فصلنامه آموزه های تربیتی در قرآن و حدیث، شماره ۱، صص ۳۲-۱۵.
۷. هراتی، حسن. (۱۴۰۴). «تحفه العقول»، تحقیق علی اکبر غفاری، ج دوم، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه ی علمیه قم.
۸. حسینی، سیده زهرا. (۱۳۹۳). «مرگ و معنای زیستن»، ماهنامه علمی تخصصی اطلاعات حکمت و معرفت. شماره ۵، صص ۴۱-۳۸.
۹. حسینی کازرونی، سیداحمد. (۱۳۹۱). «بررسی مرگ اختیاری در شعر تعلیمی مولوی»، فصل نامه ی تحقیقات تعلیمی و غنایی زبان و ادب فارسی. شماره ۱۳، صص ۳۰-۱۱.
۱۰. زمانی، کریم. (۱۳۸۹). شرح جامع مثنوی معنوی. ج ۶. چاپ هفدهم. تهران: انتشارات اطلاعات.
۱۱. زیدری نسوی، شهاب الدین. (۱۳۴۳). نقشه المصدر. تصحیح و توضیح دکتر یزدگردی. تهران: انتشارات فرهنگ.
۱۲. سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدودبن آدم. (۱۳۸۸). دیوان سنایی غزنوی به سعی و اهتمام مدرسین رضوی. تهران: سنایی.
۱۳. سهروردی، شهاب الدین. (۱۳۵۶). سه رساله از شیخ اشراق، به تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران: انجمن فلسفه ایران.
۱۴. شمس تبریزی، محمد. (۱۳۹۱). مقالات شمس. بکوشش کاظم عابدینی. چاپ پنجم. تهران: مهیران.
۱۵. شیروانی، علی. (۱۳۹۱). شرح مصطلحات فلسفی بدایه الحکمه و نهایه الحکمه. قم: انتشارات

بوستان

۱۶. شمیسا، سیروس. ۱۳۸۳. گزیده غزلیات مولوی. تهران: انتشارات فردوس.
۱۷. عطار، فریدالدین. (۱۳۴۱). دیوان اشعار. به اهتمام تقی تفضلی. چ اول تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۸. عناقه، عبدالرحیم. (۱۳۹۴). «شهادت از دیدگاه مولوی»، پژوهشنامه عرفان. شماره ۱۲، صص ۶۹-۹۰.
۱۹. فلاح، مرتضی. (۱۳۸۷). «سه نگاه به مرگ در ادبیات فارسی»، فصلنامه ی پژوهشی زبان و ادبیات فارسی، ش ۱۱. صص ۲۲۲-۲۵۴.
۲۰. فیض کاشانی، ملاحسن. (۱۳۸۳). المحجّه البیضاء فی تهذیب الاحیاء. قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۱. قاسمی نیا، پریرسا. (۱۳۹۶). «روان شناسی مرگ»، مجله پیشرفت های نوین در علوم رفتاری، ش ۹، صص ۶۳-۵۰.
۲۲. مولوی، جلال الدین. (۱۳۷۳). کلیات دیوان شمس. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. تهران: انتشارات نگاه.
۲۳. (۱۳۷۱). مثنوی معنوی. تصحیح رینولد. الف. نیکلسون. چ ۱۱. تهران: امیرکبیر.
۲۴. (۱۳۸۸). گزیده ی غزلیات شمس. انتخاب و توضیح دکتر شفیع کدکنی. تهران: نشر سخن.
۲۵. نجاتی حسینی، سید محمود. (۱۳۹۴). «مرگ خود و مردن دیگری»، فصل نامه ی تحقیقات فرهنگی ایران. شماره ۲۹، صص ۹۷-۱۲۹.
۲۶. نیکلسون، رینولد الین. (۱۳۷۴). شرح مثنوی معنوی، ترجمه ی حسن لاهوتی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

بررسی تطبیقی تخطئه و تصویب با رویکرد کلامی

۱ مسیح محمودی سوق

۲ هرمز اسدی کوه باد

۳ سیامک بهارلویی

چکیده

تخطئه و تصویب، دو نگرش موجود و پرسابقه میان متکلمان مسلمان و فقیهان فریقین است. خاستگاه تصویب در میان اهل سنت و تخطئه نیز ریشه و مبنایی شیعی دارد. از آن جا که دو طایفه شیعه و اهل سنت در مسئله خلافت و جانشینی پیامبر دچار تعارض و اختلاف بوده‌اند، مسائلی از این دست نیز به تقابل بیشتر دیدگاه‌های آن‌ها انجامیده است. مطالعات موجود میان حوزویان و پژوهشگران دانشگاه‌ها در این زمینه غالباً رنگ و بوی توصیف و تبیین صرف دارد. نگاه عمیق و دقیق به هر دو مساله تصویب و تخطئه برای شناسایی چالش‌های کلامی و کارکردی این نظریات دلیل اصلی پژوهش بوده است. در این تحقیق علاوه بر توصیف و تبیین هر دو مقوله، اشکالات کلامی این دیدگاه‌ها با بررسی جامعیت یا نقص دین در نگاه تصویب و نیز مشکل تکفیر و نسبت آن با تخطئه مورد بررسی قرار گرفته است. در کنار تعارض و تنافی دو دیدگاه، همسانی و وحدت محتوایی دو نظریه و نیز برخی ابعاد مثبت و سازنده فکر تصویب نیز از دیگر یافته‌های محقق بوده است.

واژگان کلیدی

تخطئه و تصویب، مقایسه و تطبیق، تشریح بشری و علم الهی، تقریب و تفاهم.

۱. دانشجوی دوره دکتری، دانشگاه آزاد اسلامی (خوراسگان)، رشته فقه و مبانی حقوق اسلامی، اصفهان، ایران.

Email: masih.mahmoodi.suq@gmail.com

۲. گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد رامهرمز، دانشگاه آزاد اسلامی، رامهرمز، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: Asadi.koohbad@gmail.com

۳. استادیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد خوراسگان اصفهان، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، اصفهان، ایران.

Email: Dr.baharluee@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱/۱۷ پذیرش نهایی: ۱۳۹۸/۳/۲۲

طرح مسأله

امامیه و اهل سنت دو فرقه عمده مسلمین هستند که در عین اشتراکات فراوان مبنایی در مسائل اعتقادی و نگرشی، در برخی زمینه‌ها منجمله بحث امامت و خلافت و برخی موارد کلامی، اصولی و فقهی دیگر با هم اختلاف و تعارض دارند. یکی از موارد تفاوت و اختلاف مسئله تخطئه و تصویب می‌باشد. این مسئله در عین آن که از دیرباز و مطابق برخی دیدگاه‌ها از قرون دوم مطرح بوده؛ مع الوصف در ادوار زمانی مختلف فراز و فرودهایی را به خود دیده است. مطالعات و پژوهش‌های کارشناسان دانشگاهی در این مقوله، اولاً بسیار محدود و کم دامنه می‌باشند؛ ثانیاً آن که بیشتر جنبه توصیفی و تبیینی دارند و آن چه در این میان کمتر مشهود است، نگاه تطبیقی و مقایسه‌ای و نیز ارزیابی و نقد مجدانه این دو اندیشه است. سئوالات موجود در این زمینه عبارتند از:

ابعاد توصیفی و تشریحی تخطئه و تصویب چیستند؟ ایرادات و اشکالات کلامی هر کدام از این نظریات کدامند؟ آیا قانونگذاری بشری و تشریح الهی قابل جمع هستند؟ آیا می‌توان با وجود باور به تخطئه از آفت تکفیر و آسیب‌های تبعی آن در امان ماند؟ آیا میان این دو اندیشه ابعاد مشابه و همسانی وجود دارد و نیز آیا امکان سازش و تفاهم میان این دو نظریه هست؟ پژوهشگر این مقاله کوشیده است پس از مراجعه به منابع و متون موجود، با نگاهی جدید به جنبه‌های توصیفی و تبیینی این قضایا توجه نموده و آن‌ها را به محک نقد و سنجش کشیده و امور زیر را صورت دهد:

(۱) مدلل‌ترین دیدگاه را شناسایی و معرفی نماید؛ (۲) ظرفیت‌های مستور در هر دو نگرش را برای بهره‌گیری لازم به نفع امت اسلامی روشن نماید؛ (۳) اشکالات و پرسش‌های کلامی هر دیدگاه را مطرح و پاسخ‌ها و راه‌حل‌های مقذور هر دیدگاه را بررسی نماید؛ (۴) با بررسی امکان و ظرفیت تفاهم و تقارب این نظریات بر روی این جنبه از موضوع تمرکز نموده تا از میزان تعارضات آن‌ها بکاهد و زمینه‌های اخوت و نزدیکی بیشتر را فراروی عالمان و خیرخواهان فریقین بگشاید.

۱. تصویب و تخطئه در لغت و اصطلاح

۱-۱. **تصویب:** «تصویب»، از ریشه «صوب» یعنی چیزی به چیزی رسیدن است و

بدین دلیل به آن صواب می‌گویند که نظر و درک فرد صائب به واقع رسیده یا عملش مطابق با واقع است (فراهیدی، ۱۳۶۲، ۱۶۶؛ ابن فارس، ۱۳۶۲: ۳۱۷؛ جوهری، ۱۴۱۰، ۱۶۴). معنای اصطلاحی تصویب نیز با معنی لغوی آن قرابت دارد. تصویب در اصطلاح به معنای صحیح دانستن تمامی اقوال مجتهدان است (مکارم‌شیرازی، ۱۴۲۸: ۳، ۵۶۵). با توجه به این که تصویب برخاسته از آراء صاحب‌نظران مکاتب کلامی معتزله و اشاعره است، این دو مکتب هر کدام به بیانی تفصیلی در این خصوص اظهار نظر نموده و تفاوت‌هایی در نظر دارند. معتزلیان دو گونه برداشت خود از تصویب را بیان داشته‌اند:

الف) خداوند در واقع و لوح محفوظ احکامی انشائی دارد که دارای فعلیت نیستند ولی در فتوای مجتهد بر اساس مودای اماره مصلحت و مفسده‌ای آفریده است که با مصلحت و مفسده احکام انشائی مزاحمت کرده و در واقع انقلاب پدید می‌آورد و حکم واقعی را مرتفع می‌کند. از این رو رای مجتهد هر چند با واقع مخالف باشد باز هم مصیب است؛ زیرا نه تنها مأمور اصابه به واقع نیست بلکه اماره سبب تبدیل واقع شده و در آن انقلاب به وجود آورده و مستلزم تبدیل حکم شده است (غزالی، ۱۴۱۳، ۳۵۲؛ خضری‌بک، ۱۴۲۴، ۳۳۶).

ب) نظریه اشبه: از آن جا که هر طالبی به دنبال مطلوب است، مطلوب مجتهد نیز در صدور حکم، اشبه نزد خدای تعالی است اما چون نصی نیست، فعلاً حکم بالقوه و نامصرح است (بصری، ۱۳۸۵: ۲، ۹۵۲). اشعریان نیز بر این باورند که در احکام غیر منصوص به غیر از مفاد امارات و ظنون حکمی وجود ندارد؛ چون اگر حکمی وجود داشت، به مخاطبین اعلام و واصل می‌شد؛ لذا حکم واقعی تابع و فرع بر قیام و رأی مجتهد است و اساساً شارع آراء و نظرهای فتوادهندگان را در عین اختلاف و کثرت، حکم خود دانسته است (غزالی، ۱۳۲۴: ۲، ۳۶۳) و غیر از آن چه مجتهدان به دست آورده‌اند حکم و موضوعی در عالم واقع وجود ندارد (فخر رازی، ۱۴۱۳: ۶، ۳۴).

۱-۲. **تخطئه:** تخطئه نقطه مقابل تفکر تصویب است، تبیین مفاد این اندیشه محتاج آگاهی از معانی لغوی و اصطلاحی آن است. تخطئه در لغت از ریشه «خطا» یا «خطاء» به معنی ناراست، ناصواب و گناه بدون قصد می‌باشد و به معنای نسبت خطا دادن به کسی

است (ابن منظور، ۱۳۷۵: ۱، ۶۶) و در اصطلاح نیز تخطئه معنایی مقابل تصویب دارد و مراد از آن این است که در مسئله‌ای که مجتهدان اقوال متفاوتی دارند تنها یک قول صواب و درست است و سایر اقوال به خطا رفته‌اند (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸: ۳، ۵۶۵).

از بدو طرح بحث تصویب توسط متکلمان معتزلی و اشعری تمامی علما و فقهای شیعی از متقدمان گرفته تا متاخران و نیز معاصران با اعلام مخالفت خویش با این دیدگاه در واقع خود را اهل تخطئه یا مخطئه معرفی می‌نمودند و معتقد بودند: هر چیز یا موضوعی عندالله حکمی دارد و یا لکل شیء حکم و این طور نیست که ما یک چیزی داشته باشیم که در اسلام لاحق حکم باشد. فقهای شیعی معمولاً در منابع و مباحث اصولی بحث از تصویب و تخطئه را مطرح نموده‌اند و در مواردی همچون بحث اجزاء، تعبد به امارات و اصول عملی، حجت و سلسله مباحث اجتهاد و تقلید بر روی این موضوع تمرکز نموده و به ارائه نظر می‌پردازند. شیخ انصاری از فقیهان نامدار و اصولی صاحب سبک و معاصر نیز در بحث حجیت امارات می‌گوید: جمهور علماء شیعه مخطئه‌اند، از آن رهگذر که می‌گویند خداوند در لوح محفوظ احکامی دارد که در حق همگان ثابت است اعم از جاهل و عالم، مسلم و کافر و همه ما در واقع مکلفیم و امارات هم طریقند الی الواقع. آن‌گاه مجتهدی که فتوا می‌دهد از دو حال خارج نیست: ۱) یا فتوای او مطابق واقع درمی‌آید پس مصیب است و واقع در حق او و مقلدین او منجز خواهد شد؛ ۲) فتوای او مخالف واقع درمی‌آید پس مخطئی است و خود او و مقلدینش معذورند و شعار ما این است که: «ان للمصیب اجرین و للمخطئیء اجرا واحدا» (انصاری، ۱۳۹۱: ۱، ۱۷۳-۱۷۵). آن‌گونه که صاحب معالم نقل می‌کند این نگاه واحد و همسو از ناحیه علما به مسئله تصویب و تخطئه از قدیم وجود داشته به نحوی که علامه حلی فقیه برجسته متاخر قرن هشتم نیز در کتاب *نهاییه الوصول الی علم الاصول* قول به تخطئه را رای امامیه خوانده است (همان) ضمن آن که هم اینک نیز ادعا می‌شود اجماع فقیهان شیعه بر تخطئه به نحو محصل و منقول حاصل است (یوسفی، ۱۳۸۷، ۱۰۰).

۲. مجرای تصویب و تخطئه

آن‌گونه که از مطالعه کتب و آثار علما و فقهای شیعی همچون سیدمرتضی، شیخ-

طوسی، صاحب معالم، شیخ انصاری و... نیز فقهای نامدار اهل سنت من جمله غزالی، جوینی، جصاص و... که در زمینه تخطئه و تصویب اعلام نظر نموده‌اند برمی‌آید می‌توان گفت بحث تخطئه و تصویب در این موارد جریان ندارد: مسائل و احکام عقلیه‌ای که تکلیف به آن‌ها تعلق گرفته است، داوری‌های خرد در خصوص ارزش‌های عقلی (مثل زیبایی عدالت و زشتی ظلم)، موضوعات خارجی مانند شناسایی قبله و یا دخول وقت یا ارش جنایت، در مورد عقاید و اصول دین، ضروریات دینی مثل احکام شرعیه دینی که دارای دلیل قاطع هستند مثل وجوب نماز و حرمت ربا و شراب یا جواز بیع و شراء و در موارد زیر نیز این بحث جاری است: احکام شرعیه فرعیه در جایی که دلیلی بر مسئله از کتاب و سنت نیست (نصی بر مسئله نیست یا اگر هم هست فقیه بدان دست نیافته)، جایی که دلیل ظنی باشد، جایی که یافتن حکم نیازمند نظر و اجتهاد باشد، در موضوعات استنباطی و در اصول عملیه.

۳. دلایل مصوبه بر تصویب

معتزلیان و اشاعره هر کدام برای تصویب مورد نظر خویش ادله و مستندات ارائه می‌نمایند که این موارد به تفکیک ذکر می‌شوند هر چند به واسطه عمر کوتاه‌تر تفکر اعتزالی و افول و انحطاط تدریجی این اندیشه و حیات و بقای بعدی اندیشه اشعری و وجود عالمان و فقیهان بزرگی که مسلک اشعری را بهترین و متعادل‌ترین سبک کلام اسلامی در جمع میان عقل و نقل می‌دانسته و می‌دانند اکثر ادله رنگ و بوی اشعری دارند و دفاعیات و تلاش اشاعره برای جا انداختن تفکر تصویب محسوس‌تر می‌باشد؛ لذا ذیلاً مهم‌ترین موارد و ادله ارائه شده برای تصویب را ذکر می‌کنیم: فقدان دلیل قطعی در مسئله مورد اجتهاد، نگاه متفاوت به تعریف حکم شرعی و اختصاص احکام به عالم، عدم جواز تکلیف به مالایطاق، نسبی و اضافی بودن دلالت امارات و ادله ظنی، معقول بودن قول به تصویب و غیر معقول بودن تفکر تخطئه، محال بودن قول به تخطئه و مخالفت آن با مفاهیم و مقدمات مسلم، تأیید تصویب و ترک تخطئه در سیره سلف و صالح امت، عدم کفایت استدلال‌ات و اعتراضات مخالفان تصویب، وجود شواهد کافی از آیات قرآنی، بیان احادیث و روایاتی از سنت و سیره نبوی و...

۴. دلایل تخطئه

مخطئه برای اثبات و تبیین دیدگاه خویش ابتدا به ابطال نظریه تصویب پرداختند (ادله سلبی) سپس با استدلال‌ها و مستندات خویش به تحکیم مبانی نظریه خویش اقدام نموده‌اند (ادله اثباتی) که در این جا به مواردی از آن‌ها اشاره می‌شود:

ادله انکار و ابطال تصویب (ادله سلبی): الف) عدم توافق تصویب با روح اسلام: ب) باطل و نامعقول بودن تصویب.

ادله اثباتی تخطئه: علما و فقهای شیعی که عموماً باورمند به تخطئه بوده‌اند معمولاً ضمن انکار و ابطال تصویب، دلایل عدیده‌ای از کتاب، سنت، اجماع و عقل برای اثبات تخطئه ابراز نموده‌اند.

۵. بررسی و مقایسه استحکام دو نظریه تخطئه و تصویب

در بحث تصویب سه نکته مهم و عنصر کلیدی وجود دارد که می‌بایست با آنالیز و نگاه دقیق آن‌ها را مورد بررسی قرار داد:

۱. در قضیه وجود یا عدم وجود احکام الهی در موارد غیرمنصوص، نمی‌توان پذیرفت که مسئله و قضیه‌ای فاقد حکم الهی باشد؛ لذا در تمامی مسائل حکم الله وجود دارد و مجتهدین در اجتهادشان مصیب هستند هر چند ممکن است فقیهی در اجتهادش اصابه به واقع نداشته و مخطیء باشد (جوینی، ۱۴۱۸، ص ۸۵۹). پس ملاحظه می‌شود در یک فرآیند زمانی بحث حکم الله میان مصوبه و مخطئه حل شده و به نوعی وحدت نظر می‌رسند؛ چون دیدگاه مخطئه در خصوص وجود حکم الله برای هر امر و پدیده‌ای از ابتدا با معتزله تقریباً یکسان بود، بعدها اشاعره ابتدا به واسطه مستندات همچون فقدان بیان صریح و روشن آن را انکار می‌نمودند اما به تدریج امثال جوینی نیز با اصلاح نگرش و طرح طلب و مطلوب مجدداً به همین دیدگاه وجود قطعی حکم در امور و پدیده‌ها متمایل شدند و آن را تایید نمودند و در واقع با مخطئه همسو و همفکر شدند.

۲. هر سه گروه معتقدند که تمامی مجتهدین به واسطه این که اجتهاد، نوعی امر و فرمان الهی است کار و اقدام به اجتهادشان کاری درست و صواب می‌باشد که این حرف بدون اشکالی است.

۳. معتزلیان معتقدند که نتایج اجتهاد مثل خود اجتهاد، امری درست و صواب بوده، امری درست قلمداد شده و برون داد اجتهاد مجتهدین در خصوص یک مسئله حتی اگر احکام متفاوتی باشد همه احکام الله به حساب آمده و بر صواب هستند اما اشاعره معتقدند در مسائل غیرمنصوص در عین آن که حکم الهی وجود ندارد و مسئله موقتاً مسکوت-الحکم است، در عین حال پس از اجتهاد مجتهدین خدای تعالی به مجرد صدور حکم از طرف مجتهدین آن‌ها را تایید نموده و به تبع احکام صادره از فقها خود شارع نیز اقدام به انشاء و جعل حکم می نماید (مشکینی، ۱۳۷۴، ص ۱۹۶) که این تبعیت و دنباله روی شارع از فقها امر نادرستی به نظر می رسد؛ چون تبعیت، حکایت از جهل تابع دارد و انتساب جهل به ذات پروردگار نمی تواند درست باشد؛ البته جصاص بر این باور است که برون داد اجتهاد مجتهدین، حکم خود فقهاست که تنها خداوند آن‌ها را با تأیید و تصویب لازم الاجرا می نماید (جصاص، ۱۴۱۴، ص ۲۹۵) اما جوینی ضمن صواب دانستن اجتهاد تمامی علما و اعلام این که حتماً خداوند در خصوص مسائل حکم دارد، می پذیرد که ممکن است مجتهدی به واسطه عدم اصابه به حکم الله، به خطا رفته و مخطیء شود (جوینی: همان).

۶. بررسی امکان سازش

شاید بتوان با کمی مدارا و متانت میان این دو قول جمع نمود و آن‌ها را یک جا گرد آورد و از سطح و حجم اختلافات کاست، همانگونه که برخی معتقدند اختلافات تنها لفظی و کلامی هستند و در مفاد و محتوا تفاوت چندانی وجود ندارد و در واقع حرف دل و مقصود هر دو گروه یک چیز بیشتر نیست. گروه دیگری نیز معتقدند چون در عمل هر دو گروه خود را موظف به تبعیت از اجتهاد می دانند، در عمل فرقی ندارد که ما چه اسمی روی آن می گذاریم، تصویب باشد یا حکم ظاهری یا هر چیز دیگری یا همچون قول غزالی مهم داشتن حسن نیت و تعامل مثبت نسبت به همدیگر بوده و به لوازم اخوت و مسلمانی پایبند بودن و تعایش خیر خواهانه و زندگی مسالمت آمیز در کنار همدیگر است که می تواند نتایج سازنده و اثربخشی را در میان مسلمانان به دنبال داشته باشد.

آیت الله خوئی معتقد است قول به تخطئه هنگامی پذیرفتنی است که احکام ظاهری نسبت به احکام واقعی مقایسه شوند. در مقایسه احکام ظاهری با حکم واقعی خطای آن‌ها

مشخص می‌شود و گرنه اساساً خطا در احکام ظاهری قابل تصور نیست. در این احکام به ناچار باید قائل به تصویب شد؛ زیرا هر مجتهدی به وظیفه فعلی خویش آگاه است و جهل او تنها نسبت به واقع است (خویی، ۱۴۲۲: ۲، ۵۳۴). لازم به ذکر است که علمای شیعی در یک تقسیم‌بندی حکم را به دو قسم حکم شرعی و حکم فقهی تقسیم می‌نمایند و می‌گویند: حکم شرعی، حکمی است که شارع در مقام ثبوت و واقع برای مکلفان جعل کرده است و به زمان و مکان خاصی اختصاص ندارد (غروی تبریزی، بی تا: ۲، ۲۰۱). حکم فقهی، حکمی است که فقیه به روش معتبر از منابع احکام شرعی استنباط می‌کند و ممکن است کاشف از حکم شرعی باشد (در صورتی که استنباط موافق واقع باشد) و شاید کاشف از حکم شرعی نباشد (در صورتی که استنباط مطابق واقع نباشد) پس نسبت میان حکم شرعی و حکم فقهی تساوی نیست؛ بلکه عموم و خصوص من وجه است و حکم شرعی از مقوله انشاء و حکم فقهی از مقوله اخبار است (ضیایی فر، ۱۳۹۰، ۶۱-۷۴).

۷. چالش‌های کلامی بحث

از حیث کلامی اشکالات متعددی به بحث تصویب و تخطئه وارد است؛ از جمله آن که آیا دین اسلام دینی ناقص و فاقد جامعیت است تا با اجتهاد فقیهان تکمیل شود؟ یا این که آیا تصویب منجر به تشریح انسان و بشر می‌شود؟ یا بحث تکفیر که به عنوان معضلی جدی در جامعه اسلامی مطرح است و همه این‌ها به مثابه خطوطی قرمز در اعتقادات مسلمین بشمار می‌روند؛ لذا با توجه به اهمیت موضوع ذیلاً به آن‌ها پرداخته و برخی پاسخ‌های مدعیان را نیز مورد بررسی قرار می‌دهیم:

۷-۱. مکتب حقوقی اسلام

از دیدگاه اسلام نه تنها خداوند متعال خالق جهان هستی است (توحید در خالقیت) بلکه به تنهایی و بی هیچ شریکی جهان را تدبیر می‌کند (توحید در ربوبیت تکوینی) و نیز قوانین حاکم بر افراد و جوامع انسانی را وضع می‌کند (توحید در ربوبیت تشریحی) و انسان مکلف است که فقط از دستورات و قوانین او اطاعت کند (توحید در عبودیت) سیستم حقوقی اسلام نیز از این قاعده مستثنا نیست؛ بنابراین قواعد حقوقی اسلام همه به جعل و اعتبار الهی اعتبار و مشروعیت پیدا می‌کنند.

در مکتب حقوقی اسلام قانونگذار واقعی فقط خداوند متعال است که انحصار حق قانونگذاری به خداوند نتیجه طبیعی جهان بینی توحیدی اسلام است. بر اساس دیدگاه توحیدی و خدامحوری اسلام پذیرش هر قانونی به جز قانون الهی شرک محسوب می شود همانطور که اطاعت و پرستش هر کسی جز او شرک تلقی می گردد؛ البته ممکن است خداوند خود به پیامبران و ائمه یا جانشینان ایشان اجازه وضع برخی از قوانین و مقررات اجرایی را بدهد همانطور که دستور اطاعت از آنان را داده است و روشن است که در چنین مواردی نه جعل قانون شرک محسوب می گردد و نه اطاعت از غیر خدا؛ چرا که این دو نیز در واقع تجلی دیگری از توحید عملی انسان است.

۲-۲. دلایل صلاحیت انحصاری خداوند

دلایل انحصار حق قانونگذاری به خداوند که از لوازم اعتقاد به توحید است عبارتند از:

۱. خداوند به همه حقایق آشکار و پنهان عالم و آدم و سعادت و شقاوت انسان و برنامه های لازم برای کمال او آگاه است و هیچ کس جز او از چنین علمی برخوردار نیست.
۲. خداوند خود از جعل و اعتبار قوانین هیچ سود و زبانی نمی برد و تنها بر اساس لطفش نسبت به بندگان و در جهت رشد و تعالی انسان به وضع قانون پرداخته و آن ها را از طریق ارسال رسل و انزال کتب به انسان ابلاغ نموده است، پس به هیچ وجه شائبه منفعت طلبی و خودخواهی نسبت به قانونگذاری حضرت حق وجود ندارد.
۳. خطا، غفلت و نسیان که معایبی جدی در امر قانونگذاری هستند هرگز به ساحت قدس ربوبی راه ندارد.

در قرآن نیز آیات ذیل بر انحصار حق صدور حکم به پروردگار دلالت دارند: ((ان الحكم الا لله امر الاتعبدوا الا اياه ذلك الدين القيم: حکم و فرمان مخصوص خدا است، او است که فرمان داد جز او را نپرسید که این دین محکم است)) (یوسف/۴۰). ((ان الحكم الا لله يقص الحق و هو خير الفاصلين: فرمان جز خدا را نیست که به حق دستور می دهد و بهترین حکم کنندگان است)) (انعام/۵۷).

صلاحیت وضع قانون و صادر کردن امر و نهی استقلالی از آن خدای متعال است و از دیدگاه اسلامی هیچ کس در عرض او حق قانونگذاری ندارد که برای این مهم (اشکال دار

بودن قانونگذاری بشری) آیه زیر مورد استناد است:

((ولا تقولوا لما تصف السنتكم الكذب هذا حلال و هذا حرام لتفتروا على الله الكذب ان الذين يفترون على الله الكذب لا يفلحون: با آنچه که زبانتان توصیف می‌کند به دروغ نگوئید که این حلال و آن حرام است تا به خدا دروغ و افترا ببندید که هر کس بر خداوند دروغ و افترا ببندد رستگار نمی‌شود (نمل/ ۱۱۶)).

۳-۷. پیامبر و قانونگذاری

این که پیامبر به صورت مستقل بتواند یک قانونی را وضع کند توسط تمام علمای علم کلام و اسلام شناسان رد شده است. به گزارش قرآن پس از بیان برخی احکام الهی مسلمانان از پیامبر می‌خواستند که حکم را تغییر دهد و خداوند به پیامبرش دستور داد که این گونه پاسخ دهد: ((قل ما يكون لى ان ابدله من تلقاء نفسى ان اتبع الا ما يوحى الى انى اخاف ان عصيت ربي عذاب يوم عظيم: بگو من حق ندارم که آن را از پیش خود عوض کنم جز آنچه را که به من وحی می‌شود پیروی نمی‌کنم، اگر پروردگرم را نافرمانی کنم از عذاب روزی بزرگ می‌ترسم (یونس/ ۱۵)). این آیه به خوبی ممنوعیت تغییر احکام الهی حتی توسط پیامبر اسلام را بیان می‌کند. در سیره نبوی نیز می‌بینیم که مسلمانان خدمت پیامبر می‌رسیدند و حکم خاصی را می‌پرسیدند، در مقابل پیامبر جواب را به آینده موکول می‌کرد و می‌فرمود از جانب خداوند در این زمینه دستوری به من نرسیده است. اگر به پیامبر حق تشریح داده شده بود، خود او پاسخ می‌داد و دیگر نباید منتظر دریافت پاسخ از جانب خداوند می‌شد (رازی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۴۱). احادیث نیز این اختیار را از پیامبر اکرم منتفی دانسته‌اند که وی بتواند تغییری در احکام الهی از پیش خود داشته باشد، همچنان که از امام رضا (ع) روایت شده: ((لان رسول الله لم يكن ليحرم ما احل الله و لا ليحلل ما حرم الله و لا ليغير فرائض الله و احكامه، كان فى ذلك كله متبعا مسلما مودياً عن الله و ذلك قول الله ان اتبع الا ما يوحى الى))؛ همانا رسول خدا اجازه نداشت حرام الهی را حلال، یا حلال الهی را حرام کند و نمی‌توانست و اجبات و احکام خدا را تغییر دهد. در تمام این موارد پیرو، تسلیم و انجام دهنده دستورات الهی بود و این تفسیر فرموده الهی است که بیان داشته: این که باید از وحیی که به من فرستاده می‌شود تبعیت کنم (فضلی، ۱۴۲۰، ص ۱۹۷)؛ لذا بنا به

همین مستندات است که فقیهان معاصر بیان می‌دارند: معصومان به هیچ وجه بر تشریح به معنای قانونگذاری مستقل ولایت ندارند؛ چرا که این ولایت با قانونگذاری انحصاری خداوند ناسازگار است، پیامبر و امام صرفاً حق تبیین و تذکر دادن دارند.

۷-۴. نقش انسان در قانونگذاری

انحصار حق قانونگذاری در دست خداوند و ناشی شدن مشروعیت نظام حقوقی از اراده الهی به معنای نفی مطلق نقش انسان در قانونگذاری نیست؛ بلکه ممکن است خداوند متعال خود به افرادی محدود و در قلمروهای محدود حق قانونگذاری را تفویض نماید. در این گونه موارد انسان، خلافتاً و نه اصالتاً حق قانونگذاری خواهد داشت و به دلیل خلافتی بودن این حق قانونگذاری، طبعاً انسان تا آنجا حق تقنین دارد که در چارچوب اجازه خداوند و موافق با قوانین او باشد.

۷-۵. قوانین ثابت و متغیر

مطابق دیدگاه اسلام امور در حیات انسانی به دو دسته ثابت و متغیر تقسیم می‌شوند: امور و چارچوب‌هایی که همیشگی و دائمی هستند که قانونگذاری در این حیطه مستلزم علم و آگاهی عمیق و بسیار دقیق هست. از دیدگاه اسلام واگذاری حق قانونگذاری در این امور به دلیل عدم اطلاع و علم بشر منطقی به نظر نمی‌رسد؛ لذا چون این امور خارج از حیطه بشری هستند به انسان عادی اجازه قانونگذاری داده نشده و تنها در مواردی به پیامبر و ائمه اجازه داده شده است و به غیر از دو مورد یادشده، هیچ انسانی حق قانونگذاری ندارد؛ بلکه نقش انسان صرفاً کشف اراده الهی است و نه جعل و وضع قانون؛ بنابراین در قالب یک قاعده کلی می‌توان چنین نتیجه گرفت که نسبت به قوانین ثابت و پایدار انسان حق قانونگذاری ندارد؛ بلکه وظیفه کشف قانون الهی را دارد، کشفی مضبوط و روشمند که علم اصول فقه بیانگر چگونگی آن است.

در حوزه قوانین متغیر و غیردائمی اختیار وضع قانون به انسان واگذار شده است. بدین معنی که دولت اسلامی مشروع در این موارد حق دارد که متناسب با موضوع و در راستای فلسفه اصلی احکام الهی به وضع قانون مبادرت ورزد. این نوع از قواعد بر حسب مورد ممکن است مستقیماً توسط حاکم یا افراد و نهادهایی همچون پارلمان یا... وضع شوند.

یکی دیگر از مسائل کلامی که در بحث تصویب با چالش مواجه می‌شود علم الهی است که بنابه ضرورت به ابعاد مختلف آن می‌پردازیم:

۶-۷. علم الهی

یکی از صفات ثبوتی، کمالی و ذاتی خداوند علم است. خداوند به ذات خود و به همه موجودات آگاه است؛ لذا در قرآن آمده است: ((والله بكل شیء علیم)) (بقره/ ۲۸۲). دلیل علم ذاتی خداوند تجرد و تنزه ایشان از ماده و جسمانیت و حضور ذاتش نزد خود است که از آن به علم به ذات تعبیر می‌شود. خداوند به موجودات و مخلوقات دیگر نیز قبل و بعد از آفرینش آن‌ها آگاه است؛ چرا که خداوند به عنوان علت العلل تمامی اشیاء و مخلوقات به ذات خویش علم دارد و لازمه علم به علت، عالم بودن به تمامی معلولات یعنی همه خلقت پیش و پس از آفرینش آن‌هاست.

یکی از نتایجی که بر علم الهی مترتب می‌شود وجود احکام الهی برای مکلفین در هر حالتی است و این که خداوند به واسطه علم کاملش برای تمامی مسائل و پدیده‌ها حکم داشته باشد بیانگر آن است که اجتهاد مجتهدین یا علم و جهل مکلفین در حکم تاثیری ندارد. شیخ طوسی از فقیهان نامدار شیعه در مقام واحد بودن حکم الهی و عدم تعدد آن به همین صفت علم الهی استناد نموده است (شیخ طوسی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۲؛ و تلخیص الشافی، ج ۱، ص ۱۰۸) و همین نکته مبنایی برای نظریه تخطئه و تصویب از دید سایر علما گردید. برای نمونه علامه حلی و وحید بهبهانی نیز گفته‌اند: نظریه صحیح آن است که مصیب در اجتهاد واحد است و خداوند در هر واقعه‌ای حکم معینی دارد که بر آن دلیل ظاهر و نه قطعی یافت می‌شود (علامه حلی، ۱۴۰۶، ص ۲۴۴؛ بهبهانی، ۱۴۱۵، ص ۲۰۸). این دیدگاه قائل است که احکام شرعی به نحو قضایای حقیقه بر روی عناوین خاص یا عام جعل می‌شوند و تا زمانی که این عناوین موجود باشند، حکم آن‌ها نیز ثابت می‌باشد و تنها با تغییر عنوان است که احکام تغییر می‌یابند و علم و جهل مکلفین یا اجتهاد مجتهدین در تغییر عناوین یا احکام تاثیری ندارد.

۷-۷. جامعیت و کمال شریعت

یکی از مسائلی که مورد اتفاق تمامی کارشناسان و عالمان دینی و نیز جمله مسلمانان

می‌باشد، بحث جامعیت و جهانی بودن این دین است. کامل بودن تعالیم و آموزه‌های دینی در کنار جاودانگی و جهانی بودن این دین مطرح‌اند. جهانی بودن اسلام به این معنا است که به هیچ قوم، نژاد و اقلیم خاصی تعلق ندارد و همه انسان‌ها از هر ملیت و نژادی را دربرمی‌گیرد. منظور از جاودانگی اسلام نیز آن است که دعوت اسلامی فراعصری و فرازمانی است و به دوران خاصی محدود نمی‌باشد و تا انتهای تاریخ بشر ادامه دارد و هیچ دین و آیین دیگری نیز آن را نسخ نمی‌کند. برخی آیات قرآنی به مسئله اکمال دین و اتمام نعمت تصریح دارند از جمله آیه شریفه ((الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی...)) (سوره مائده/ آیه ۳) احادیث و روایات متعددی نیز بر این مطلب تاکید دارند.

عالمان و اندیشمندان با گرایش‌های اصولی و اخباری برداشت‌های خاص خود را دارند، اصولیان بر این باورند که جاودانگی به شکل بیان مستمر احکام یا ساکت و بی‌تفاوت یا بی‌نظر نبودن دین در مسائل مختلف مطرح است و به اصطلاح آن را در قالب عدم خلو وقایع از حکم مطرح می‌نمایند و معتقدند که قرآن و سنت همه هدایت‌ها و دستورات را بیان نموده‌اند و این بیان صرفاً به کلیات اختصاص ندارد؛ بلکه جزئیات نیز به صورت حکم و قانون بیان شده است؛ لذا هیچ واقعه و حادثه‌ای یافت نمی‌شود که شریعت درباره آن حکم و قانونی نداشته باشد. برای نمونه صاحب فصول در این خصوص می‌آورد: نظر معروف در میان طرفداران تخطئه آن است که هیچ واقعه‌ای نیست مگر این که دارای حکم معینی است و هیچ حکمی نیست مگر این که دلیلی بر آن نصب شده است، حال این دلیل یا حجت یقینی است یا اماره ظنی (حائری اصفهانی، ۱۴۰۴، ص ۴۰۶). جالب اینجا است که اخباریین نیز چنین برداشتی دارند و آن را به صورت عدم خلو واقعه از حکم بیان نموده و بر آن تاکید می‌نمایند (استرآبادی، ۱۳۸۷، ص ۴۷؛ فیض کاشانی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۹).

۸-۷. پاسخ مدافعان تصویب

مدافعان تصویب با طرح این سؤال که آیا خداوندی که به حاکمیت اسلام نظر دارد حاکمیت بشر را در فقه و دریافت احکام و فتاوی رد می‌کند؟ یا این که شریعت اسلام پذیرای حاکمیت بشری است که خداوند سبحان او را به خلافت خویش گمارده و لازمه آن تعدد احکام و فتاوی بنا به تعدد و گوناگونی مصلحت‌ها و پدیدارها و عادت‌ها و

عرف‌های متعدد و گوناگون است؟

عمارہ محمد از اندیشمندان اهل سنت امکان گوناگونی حاکمیت‌ها در احکام و اختلاف اجتهادی آنان در فتوا با حفظ چارچوب‌ها و اصول شریعت اسلام را تایید می‌کند و می‌گوید: این مهم یکی از حقایق انکارناپذیر شرع اسلام است که هیچ یک از علمای اسلام در آن اختلاف نظر ندارند و تنها عوام و مسلمانان ظاهرین وجود یک حاکمیت بشری در چهارچوب حاکمیت شریعت الهی را رد می‌کنند و تعدد حاکمیت‌های اسلامی در چهارچوب شریعت واحد را منکر می‌شوند (عمارہ محمد، ۱۳۸۸، ص ۴۰).

ایشان سابقه طرح این شبهه را به موضع‌گیری خوارج در زمان امام علی (ع) می‌داند و معتقد است وقتی خوارج در قضیه قتل عثمان و در حین نبرد با معاویه و... فریاد «لا حکم الا لله» سر دادند و حاکمیت انسانی را با حکم الهی در تعارض دانستند، امام علی (ع) شبهه ایشان را رد کرد و فرمود: «انها کلمه حق یراد بها الباطل، نعم انه لا حکم الا لله و لکن هولاء یقولون لامره الله و انه لا ید للناس من امام یر او فاجر: این سخن حقی است که از آن اراده باطل می‌شود، درست است که حکومت واقعی فقط از آن خداوند است اما این‌ها می‌گویند امارت و زمامداری جز از برای خدا نیست، در حالی که مردم از داشتن پیشوا ناگزیرند چه حق و چه باطل» (نهج البلاغه، خطبه ۴۰). به عقیده ایشان امام علی (ع) وقتی میان حکم و قانون و مقرراتی که صرفاً ویژه خداست و حاکمیت بشر تمیز قائل شد مساله را حل نمود، چون حاکمیت انسانی در مسائل مربوط به فقه و اجتهاد که نصوص دارای دلالت قطعی نیستند اجتناب‌ناپذیر بوده و این حاکمیت همراه با گوناگونی و تعدد اجتهادها لازمه حکم الهی در به خلافت گماردن انسان برای برپایی حکم او در روی زمین است. پس انسان حاکم است و حاکمیت او از نوع خلافت الهی می‌باشد که باز این حاکمیت نیز به حکم و فرمان خدا است و بی آن حکم الهی در مسئله استخلاف (خلافت انسان) تحقق نمی‌یابد. تفکر تخطئه در عین قوت و استحکام تثوریک و آسیب‌های کمتر در قیاس با تصویب از یک اشکال و چالش بزرگ رنج می‌برد که «تکفیر» نام دارد و ما به واسطه اهمیت موضوع ذیلاً بدان می‌پردازیم:

تکفیر

تکفیر از «ک ف ر» به معنای نمان کردن و پوشاندن است (ابن منظور، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۱۴۴). اطلاق کفر به فرد بدین جهت است که او با کفر حقیقت را نمان می‌کند یا با کفرورزی بر دل خویش پوشش می‌نهد (همان و ابن فارس، ۱۳۶۲، ص ۱۹۱). کفر متضاد ایمان است و در اصطلاح انکار مطالبی است که پیامبر آورده (کلینی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۱؛ مفید، ۲۰۱۲، ص ۴۸؛ فاضل مقداد، ۱۳۶۳، ص ۴۳۷) و به عبارتی دیگر، انکار مسلمات و قطعیات دین کفر می‌باشد (غزالی، ۱۴۱۶، ص ۲۳۹؛ آمدی، بی تا ص ۲۶ - ۲۵) که گاهی از این مسلمات با عنوان ضروری دین هم یاد می‌شود (شهید ثانی، ۱۳۸۵، ج ۹، ص ۲۳۴). نکته مهم آن است که انکار ضروری دین اگر با انکار اصول دین همراه بوده و فرد به این ملازمه آگاه باشد موجب کفراست (آشتیانی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۲۸۳؛ سبحانی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۲۲). تکفیر در قرآن و سنت نیز به معنای «کافر خواندن کسی یا نسبت کفر دادن به مسلمان» می‌باشد (فیومی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۳۹؛ لویس معلوف، ۱۳۸۷؛ غدیری، ۱۴۱۸؛ المنعم، بی تا، ص ۲۲۷).

تخطئه و تکفیر

«تصویب»، تفکری است که فارغ از بحث درستی یا نادرستی و نقاط قوت و ضعفش توانست کارکرد مثبت و سازنده‌ای در مدیریت کلان جامعه داشته باشد و زمینه‌ساز مشارکت عالمان و اندیشمندان و بهره‌گیری از ظرفیت و توان آن‌ها در اداره امور باشد اما یکی از نقاط تاریک و آسیب‌های موجود در میان فرق و مذاهب اسلامی بحث تکفیر بود که با مرام امت‌سازی اسلام سنخیتی نداشته و تمامی آثار و کارکردهای مثبت و اجتماعی دین را کان‌لم‌یکن ساخته و باعث واگرایی امت و تشدید اختلافات و تداوم کینه‌ها و تخاصمات میان مسلمین شد. می‌توان ادعا نمود که تکفیر در واقع امتداد و استمرار بحث تخطئه است. برای بررسی بیشتر و مشاهده آثار شوم این رفتار ناصواب (تخطئه افراطی و تکفیر) ناچار به بررسی دقیق‌تر موضوع می‌باشیم.

مبانی تکفیر

در تبیین ماهیت کفر اختلاف نظر و دیدگاه وجود دارد و گویا همین تفاوت نگرش به ایمان و کفر زمینه تقسیم کفر به دو قسم کفر اعتقادی و عملی را فراهم آورده است. عدم توجه به این تفکیک زمینه نظری تکفیر را شکل می‌دهد. کفر اعتقادی که همان انکار ضروری دین می‌باشد فرد را از دین بیرون می‌کند (اشعری، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۱۳۲ و ۱۴۱) اما کفر عملی یعنی این که فرد گناه نماید موجب خروج از دین نبوده و تنها فرد را متصف به فسق می‌کند (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۲۷۰؛ آمدی، بی‌تا، ص ۲۵-۲۷) کفران نعمت نیز یکی از مصادیق کفر عملی به حساب می‌آید (قرطبی، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۱۸).

از برخی آیات قرآنی مثل آیه ۹۴ سوره نساء و آیه ۷ سوره زمر برداشت می‌شود که نسبت دادن کفر به مسلمان مورد اراده و رضایت خداوند نیست و از آن نهی می‌شود (سبحانی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۲۰). برخی روایات نبوی نیز وجود دارند که به استناد آن‌ها از تکفیر مسلمانان نهی شده است منجمله روایتی از آن حضرت که می‌فرماید: هر کس لاله‌الله بگوید مال و جانش در امان خواهد بود (بخاری، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۱۱۰؛ مسلم بن حجاج نیشابوری، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۳۸) و نیز در روایت دیگری از آن حضرت آمده است: هم-کیشان خود را تکفیر نکنید؛ حتی اگر گناهان بزرگ مرتکب شوند (ابن حجر، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۱۵ و ۱۳۳). شیخ عبدالله بن جریرین در جلد ششم کتاب «مجموعه فتاوی» می‌نویسد: اگر اجرای حدود الهی با یک شبهه رفع می‌شود قهراً تکفیر کردن دیگری سزاوارتر به رفع است. بدین جهت امام مالک می‌گوید: اگر ۹۹ درصد احتمال کفر کسی را می‌دهید و یک درصد احتمال ایمان، به خاطر حسن ظن به مسلمان باید عمل او را بر مومن بودن حمل نمود (طحاوی، ۱۴۲۶، ص ۳۲۰۳؛ ابن النجیم الحنفی، ۲۰۱۰، ج ۱، ص ۳۴۲) در میان شیعیان نیز علمای بزرگ تفکر تکفیر را نقد می‌نمایند. برای نمونه آیت‌اله خویی در این زمینه آورده است: «آن چه در تحقق اسلام دخالت دارد و طهارت و احترام مال و جان و غیر آن دو بر او مترتب می‌شود عبارت است از اعتقاد به وحدانیت خدا، نبوت و معاد که فرقه‌های اسلامی به آن عقیده دارند» (رجبی، ۱۳۸۸، ص ۲۸-۳۰). ضمناً باید دانست وقتی در فتاواهای فقهای شیعه در خصوص منکرین امامت حضرت علی لفظ کفر به کار می‌رود، در این جا

کفر به معنی خروج از مذهب است و نه خروج از دین و فقهای امامیه همچنان فرقه‌هایی را که ضروریات دین را انکار نمی‌کنند با وجود اختلافات مسلمان می‌دانند و حکم اسلام را در خصوص آنان جاری می‌سازند. آنچه در خصوص جامعه اسلامی قابل ذکر است آن که حاکمیت ولی حق خدا بوده و حرکت در جهت رأی و دیدگاه پیامبر و معصوم مبنا می‌باشد اما نظرات و دیدگاه‌های معارضان در عین نادرستی و خطا محق به ابراز هستند و منعی از بیان آن‌ها نمی‌شود. برای آحاد جامعه دینی شایسته نیست از رأی و حکم امام و ولی الهی خویش عدول نموده و به اجرای نظر ناصواب معارضین تن دهند. نکته ظریف در این میان آن است که تمسک و توسل به قوه قهریه برای ممانعت جامعه از حرکت در مسیر حاکمان الهی ناصواب بوده و حاکم گزینه‌ای جز دفاع مشروع از سخن و موضع حق ندارد.

نتیجه‌گیری

با ملاحظه آراء اهل تخطئه و تصویب باید گفت روندی تدریجی در بحث تئوریک مشاهده می‌شود که این دو فکر آرام‌آرام به سوی هم به پیش می‌روند و از سطح و حجم تعارضات و اختلافات آن‌ها کاسته می‌شود؛ لذا ما شاهدیم که نگاه اولیه اعتزالیون و بعدها دیدگاه امثال جوینی به حکم الهی با نظریه مخطئه همسو می‌شود. در بحث ضرورت و لزوم اجتهاد که هر دو گروه نظر همسانی دارند، هر چند در خصوص شیوه‌ها و ابزارهای اجتهاد تفاوت‌هایی میان آن‌ها مشاهده می‌شود و در مسئله نتیجه و ماحصل اجتهاد هم هر چند معتزله ابتدائاً به اشتباه تمام آراء متفاوت فقها را حکم الله تلقی می‌نمودند و بعدها اشاعره نیز نظر شارع را به تبع دیدگاه‌های متفاوت فقها قرار داده و آن را به مثابه حکم الله می‌دانستند اما امثال جصاص با طرح این که این دیدگاه‌ها و آراء تنها نظریه فقیه است و ارتباطی با حکم شارع ندارد به تصحیح مسیر پرداخته است (جصاص، ۱۴۱۴: ۴، ۲۹۵-۳۱۴) و در قضیه اصابه یا عدم اصابه نظر فقها به واقع نیز جوینی احتمال خطا را مطرح نمودند (جوینی، ۱۴۱۸: ۲، ۸۵۹-۸۶۸) که همان نظریه مخطئه هست.

در مقابل باور به تصویب به نوعی شکننده‌تر به نظر می‌رسد؛ لذا به نظر می‌رسد فکر تخطئه دارای قوام و استحکام بیشتری است و می‌توان به فکر تصویب ایرادات و نقدهای جدی وارد آورد؛ مع الوصف محقق بر این باور است که تا زمان دستیابی به حجت قطعی و حل نهایی این معضل می‌توان با راهکارهایی از برخی ظرفیت‌های تصویب استفاده نمود و با استناد به آن به تقریب و نزدیکی اهل سنت و شیعیان اهتمام بیشتری نمود و با انجام تغییرات و اصلاحاتی از قابلیت‌های مثبت تصویب بهره‌های شایسته‌ای دریافت نمود و در راستای امت‌سازی و وحدت‌بخشی میان فرق و مذاهب اقدامات سازنده‌ای را پی گرفت. با مذاقه در بحث تصویب اشکالات کلامی همچون جامعیت یا نقص دین و نیز علم الهی و... مد نظر واقع شد و ملاحظه شد که تشریح بشری ممکن است منجر به شرک شود؛ لذا با تفکیک قلمرو احکام و مجاز شمردن صدور حکم از ناحیه افراد ذی صلاح این مسأله قابل مدیریت است. در قضیه تخطئه نیز معضل تکفیر مورد لحاظ واقع شده و راهکار تجزیه کفر به کفر اعتقادی و عملی مطرح و نحوه درمان این آفت وحدت‌سوز و تفرقه-افکن پیشنهاد گردید.

فهرست منابع

- قرآن کریم.
نهج البلاغه.
۱. آشتیانی، میرزا احمد بن جعفر، (۱۴۰۳)، بحر الفوائد فی شرح الفرائد، ج ۱، کتابخانه عمومی حضرت آیت اله مرعشی نجفی، قم.
 ۲. ابن النجیم الحنفی، زین الدین بن ابراهیم، (۲۰۱۰)، البحر الرائق شرح کنز الدقائق، ج ۱، دارالمعرفه، بیروت.
 ۳. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، (۱۴۰۷)، لسان المیزان، ج ۱، دارالفکر، بیروت.
 ۴. ابن فارس، احمد، (۱۳۶۲)، مقاییس اللغه، نشر مکتب الاعلام الاسلامی، قم.
 ۵. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴) لسان العرب، ج ۸، چاپ سوم، دارصادر، بیروت.
 ۶. ابن منظور، محمد بن مکرم بم علی، (۱۳۷۵)، لسان العرب، ج ۱، نشر دار صادر، بیروت.
 ۷. استرآبادی، محمد امین، (۱۳۸۷)، فوائد المدنیه، محقق: رحمت اله رحمتی اراکی، موسسه فرهنگی و اطلاع رسانی تبیان، قم.
 ۸. اشعری، ابوالحسن، (۱۴۱۱)، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، ج ۱، مکتبه العصریه، بیروت.
 ۹. آمدی، الامام العلامه علی بن محمد سیف الدین، (بی تا)، ابکار الافکار فی اصول الدین، ج ۵، دارالکتب و الوثائق القومیه، قاهره.
 ۱۰. انصاری، شیخ مرتضی، (۱۳۹۱)، الرسائل، ترجمه و شرح محمدی خراسانی، علی، ج ۱، دارالفکر، قم.
 ۱۱. انصاری، شیخ مرتضی، (۱۳۷۰)، فرائد الاصول، ترجمه و شرح علی محمدی، دارالفکر، قم.
 ۱۲. بخاری، حافظ ابو عبدالله محمد بن اسماعیل، (۱۴۰۶)، صحیح البخاری، ج ۱، بیروت، دارالفکر، بیروت.
 ۱۳. بصری، ابوالحسن محمد، (۱۳۸۵)، المعتمد، به کوشش محمد حمید الله و دیگران، ج ۲، دمشق.
 ۱۴. تفتازانی، سعد الدین، (۱۴۰۹)، شرح المقاصد فی علم الکلام، ج ۱، الشریف رضی، قم.
 ۱۵. جصاص، احمد بن علی اکبر الرازی، (۱۴۱۴)، الفصول فی الاصول، ج ۴، چاپ دوم، وزارت-

الاقوات، کویت.

۱۶. جوهری، ابونصر اسماعیل بن حماد، (۱۴۱۰)، صحاح اللغه (تاج اللغه و صحاح العربیه)، ج ۱، چاپ اول، دارالعلم، بیروت.

۱۷. جوینی، عبدالملک عبدالبن یوسف، (۱۴۱۸)، البرهان، ج ۲، دارالکتب العلمیه، بیروت.

۱۸. حائری اصفهانی، شیخ محمدحسین، (۱۳۸۷)، فصول الغرویه فی الاصول الفقهیه، موسسه فرهنگي و اطلاع‌رسانی تبیان، قم.

۱۹. خضری بک، شیخ محمد، (۱۴۲۴)، اصول الفقه، دارالفکر، بیروت.

۲۰. خضری بک، شیخ محمد، (۱۴۲۴)، اصول الفقه، دارالفکر، بیروت.

۲۱. خویی، ابوالقاسم، مصباح الاصول، (۱۴۲۲)، ج ۲، چاپ اول، موسسه آثار السيد الخویی، قم.

۲۲. رازی، محمد تقی، (۱۴۲۰)، هدايه المسترشدين، ج ۱، موسسه النشر الاسلامی، قم.

۲۳. رجیبی، حسین، (۱۳۸۸)، بررسی فتوای تکفیر در نگاه مذاهب اسلامی. مشعر، تهران.

۲۴. سبجانی، جعفر، (۱۳۹۰)، دانشنامه کلام اسلامی، ج ۱، موسسه نشر امام صادق، قم.

۲۵. شهید ثانی، زین الدین بن علی، (۱۳۸۵)، الروضه البهیة، ترجمه علی شیروانی، ج ۹، قم: دارالعلم، چاپ چهارم.

۲۶. شیخ طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن (۱۳۶۴)، تهذیب الاحکام، ج ۱، دوره ۲ جلدی، دارالکتب الاسلامیه، تهران.

۲۷. شیخ طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، (۱۳۸۲)، تلخیص الشافی، ج ۱، دوره ۴ جلدی، نشر محبین، قم.

۲۸. ضیایی فر، سعید، (۱۳۹۰)، مقاله شئون معصوم و تاثیر آن بر شناخت تعالیم دین، مجله نقد و نظر، سال شانزدهم، شماره ۲.

۲۹. طحاوی، احمد بن محمد، (۱۴۲۶)، ترتیب و تقریب شرح العقیده الطحاویة. شرح عبدالغنی میدانی و عبدالغنی بن طالب، موسسه علمی و فرهنگی دارالحديث، قم.

۳۰. علامه حلی، ابومنصور جمال الدین حسین بن یوسف، (بی تا)، مبادئ الاصول، چاپ نهم، انتشارات اسلامی، قم.

۳۱. عماره، محمد، (۱۳۸۸)، مقاله شریعت الهی واحد و حاکمیت‌های متعدد انسانی، ترجمه محمد حسن معصومی، فصلنامه حکومت اسلامی، شماره ۴.

۳۲. غدیری، عبدالله عیسی، (۱۴۱۸)، القاموس الجامع للمصلحات الفقهیه، دارالحججه البيضاء،

بیروت.

۳۳. غروی تبریزی، میرزا علی، (بی تا)، الاجتهاد و التقليد (تقریرات درس آیت اله خویی)، ج ۲، قم، موسسه آل البیت.

۳۴. غزالی طوسی، ابو حامد محمد، (۱۴۱۳)، المستصقی فی علم الاصول، ج ۲، الطبعة الولی، دارالکتب العلمیه، بیروت.

۳۵. غزالی طوسی، ابو حامد محمد، (۱۴۱۳)، المستصقی فی علم الاصول. الطبعة الاولى، ج ۲، دارالکتب العلمیه، بیروت.

۳۶. غزالی طوسی، ابو حامد محمد، (۱۴۱۶)، مجموعه رسائل الامام الغزالی، چاپ اول، دارالفکر، بیروت.

۳۷. غزالی طوسی، ابو حامد محمد، (۱۳۲۴)، المستصقی فی علم الاصول، دارالمکتب العلمیه، بیروت.

۳۸. فاضل مقداد سیوری، عبدالله بن محمد، (۱۳۶۳)، ارشاد الطالبین، مکتبه آیت الله العظمی مرعشی نجفی، قم.

۳۹. فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۳۱۴)، المحصول، ج ۶، چاپ چهارم، دفتر تبلیغات اسلامی، قم.

۴۰. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۳۶۲)، العین، ج ۷ و ج ۳، نشر مکتب الاعلام الاسلامی، قم.

۴۱. فضلی، عبدالهادی، (۱۴۲۰)، دروس فی اصول فقه الامامیه، موسسه ام القری، بیروت.

۴۲. فیض کاشانی، ملا محسن (۱۳۸۹)، اصول الاصلیه، مصحح: سید ابوالقاسم نقیعی، مدرسه عالی شهید مطهری.

۴۳. فیومی، احمد بن محمد بن علی المقری، (۱۳۸۳)، المصباح المنیر. قم: موسسه دارالحجره، ج ۱.

۴۴. قرطبی، یوسف بن عبدالبر، (۱۴۱۵)، الاستیعاب فی معرفه الصحابه، چاپ اول، دارالکتب العلمیه، بیروت.

۴۵. کلینی رازی، ابی جعفر محمد بن یعقوب، (۱۳۷۵)، اصول کافی، ترجمه جواد مصطفوی، ج ۱، ولی عصر، تهران.

۴۶. لوئیس معلوف، (۱۳۸۷)، المنجد فی اللغه و الادب و العلوم. ترجمه محمد بن در ریگی، نشر اسلامی، تهران.

۴۷. محمود عبدالرحمان المنعم، (۲۰۱۰)، معجم المصطلحات و اللفاظ الفقهی، ج ۱۳، الموسوعه الفقهی، کویت.

۴۸. مسلم بن حجاج نیشابوری، (۱۳۹۴)، صحیح مسلم. ترجمه خالد ایوبی نیا و حسین رستمی، ج ۱، نشر حسینی، ارومیه.
۴۹. مشکینی، علی، (۱۳۷۴)، اصطلاحات الاصول و معظم ابحاثها، الهادی، قم.
۵۰. مفید، شیخ محمد بن محمد بن نعمان، (۲۰۱۲)، اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، تحقیق شیخ ابراهیم انصاری، موتر العالمی، بیروت.
۵۱. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۴۲۸)، انوار الاصول، ج ۳، چاپ دوم، مدرسه الامام علی بن ابیطالب، قم.
۵۲. وحید بهبهانی، محمد باقر، (۱۳۷۳)، فوائد الحائریه، چاپ دوم، مجمع الفکر اسلامی، قم.
۵۳. یوسفی، محمد صادق، (۱۳۸۷)، در آمدی بر اجتهاد از منظر قرآن، موسسه بوستان کتاب، تهران

چکیده مقالات به انگلیسی

Comparative study of proscription and approval through kalami approach

*Masih Mahmoodi sogh
Hormoz Asadi Kouh Bad
Siamak Baharlouei*

Abstract

Proscription and approval are two precedent approaches among the Muslim petitioners and clergymen. Approval originates from Sunni principles while proscription has a root in Shiite ones. Since two tribes of Shiite and Sunnite have had disputes on the issue of the caliphate of prophet this kind of above -mentioned issues caused a distinction between their approaches more and more. The studies done by researchers in academic centers and religious schools are often descriptive and merely illustrative. A deep and precise look at both the issue of proscription and approval of kalami functional challenges of these views was the main reason for the study. In this research, in addition to describing and explaining both categories. The kalami errors of these views are reviewed by examining the comprehensiveness or deficiency of religion from the perspective of approval and also the problem of excommunication and its relation with the proscription has been examined. Besides the contrast and paradox of the two approaches, equality and unity of the content of two views and some of the positive and constructive aspects of the thought of approval have been other findings from the researcher.

Keywords

proscription and approval, comparison and coincidence, human law and theology science, proximity and mutual understanding.

Study of the nature of death and the goals of praising death in Molana's view

Manouchehr Kamari

Malek Mohamed Farrokhzad

Abstract

The nature is a term that refers to the essence and nature of the objects and phenomena of the universe and accordingly, the meaning of the nature of death, is its truth. Death in public use means the inexistence of this universe and the end of life.

But writers and scholars in different domains of thought, especially in the domain of mysticism and Sufism, have, from their point of view, explained the nature and concept of death, based on their attitude of the post-death world.

In addition, Molana has a significant position in the field of poetry and mysticism. The praise of death and the conceptual relationship between the nature of death and life in his intellectual geometry with another form, been specially considered by him.

He is not the first and the last person to strive to explain the nature of his death and praise. But praising the death with passion-centered and foreignization of its nature and its image, in addition to emphasizing the meaningful hidden attractions in the philosophy of life in the form of artistic imaginings, has a high and unparalleled frequency in his works.

In this essay we have tried through precision and research in his perspective and based on his valuable works, especially the valuable book of Mathnawi, the nature of death, the goals and motives of praise of death and the story of his passion for dealing with this mysterious incident in addition to enumerate his sources of thought in this field, We will analyze and research.

Keywords

life, Mathnavi Manavi, nature, death, Molavi.

Study and analysis of the nature, principles, extent, types and sources of epistemology

*Mohammad Farajzadeh
Mohammad Reza Sarmadi*

Abstract

The present study aimed to study and analyze the nature of epistemology, principles, extent, types and sources of knowledge. This applied research is descriptive and analytical. According to the results, science and knowledge are obtained using various sources such as nature, wisdom, revelation, etc. Meanwhile, the lack of access to such knowledge is a major obstacle to achieve the ultimate goal. Since different ways can be used to develop knowledge in the learners, teachers must pay attention to the best way of acquiring knowledge through such philosophical studies. Knowledge can only be obtained through experience. It should be noted that the purpose of education needs to be accompanied by knowledge. The anthropological perspective of existentialism, therefore, searches for the root of knowledge in man. Accordingly, more freedom must be given to the students in order to search for knowledge, given their psychological needs.

Keywords

epistemology, nature of knowledge, sources of knowledge, types of knowledge, cognition.

The aesthetic image of the role of a monotheistic educational model

Hamid Reza Haji Babaei

Abstract

From the perspective of the Qur'an, the way to achieve the happiness of the world and the Hereafter is to follow the pattern of monotheistic education. Quran expresses the main purpose of creation as the cultivation of man. And for this purpose, the road map has been determined, in which rules, paths, methods and methods are determined and how to achieve the goal through full patterns. The monotheistic education model in the form of society has depicted general features, a complete individual, and sometimes depicted with a particular attribute of a person, and who has been discouraged by) On the other hand, it is applied in applied science, which uses fundamental sciences, epistemology, theology, anthropology, valueology, psychology, sociology, philosophy, theology, and jurisprudence. And it's not limited to worldly science. Based on this argument, the training takes place. And the concept of education from the root of "Rabo" in the Quran is limited in scope. But from the root of the "rebab" has a wide and wide range. And "Rabbit Verbiate" plays a decisive role in interacting with the monotheistic world. Because of its gravity, it has a total lack of ownership and modesty. And the only creator can be paste. In this realistic depiction, education from the perspective of the Qur'an, the recognition of the Creator, the Owner and the Immortal, the acceptance of Him as the only Passover and the act of His commandments and His will, which is the same religion. After all, The affairs are guided through full patterns..unscrupulous patterns, tends to monotheism toward a monotheistic worldview.

Keywords

Quranic Quranic Conceptualism, Conceptualization of Education, Reconstruction of the Punitive Trinitarian Model.

Islamology with regards to the works of Bernard Lewis

*Fatemeh Aziz Mohammadi
Abdollah Rahimi*

Abstract

Westerners have paid a great deal of attention to Islam and Muslims in recent years. This has left a tremendous legacy of researches and books. The results presented have centered for many politicians, research institutions, and even the Western public, shaping major political and strategic doctrines. However, some codings as Islamophobia has rooted from the very heart of it and consequently many politicians and the media has used these arguments in order to reclaim their ideas in this contest.

Bernard Lewis is one of the contemporary Western Islamic scholars, whose studies on the matter of Islam and it's cultural, economical, and social the Middle East region, has left a body of works, which is the center of attention for many politicians and the media. Without any doubts, further study of his works will be helpful in establishing recognition on this thoughts and its construction.

Key Words

Islamology, Bernard Lewis, Western Islamic Scholars, Islamophobia, bigotry and partiality.

Membership in social network son the level of identification and social security adolescents

Abbas Ali Shahidi

Abstract:

Social networks are consequence of Internet and ICT applications. The study aimed to investigate the effect of membership in a social network virtual on the level of Identification and sense of security adolescents. The research was descriptive and causal- comparative. The population was consist of all boys and girls in the city of Arak that selected 200 people with using purposive sampling.

To collect data was used Question naira sordid gentrification (ISI)and social security questionnaire .The data were analyzed with T- test and analysis of variance and using SPSS software. Result showed that between levels of identification and social security in the member sandman-members adolescents,there was no significant difference. Based on the findings of this study seem that membership in social networks alone do not explain the levels of identification or social security Ado lessens and other factors such as family, school environment and educational environment and other condition straining and develop end processing the adolescents can influence the form at ion fid entity and sense of security of them.

Keywords

virtual social networks, levels of identification, social security.

Prophetic Image of the Prophet of Islam in Divan Ismail Esfahani and Saif Fergani

Zahra Sheihaki

Habib Jadidol,eslami Ghal,e no

Behrouz roumiani

Abstract

Belief in prophecy is one of the principles of the religion of Islam. Faithful scholars have shown the qualities of the Prophet, Timmans and his joy for the emergence of beliefs and proximity to the prophetic tradition and persuading them to obey the carnal messenger. Sayf, a mystic poet of Ferghana's profession, is familiar with the deep moral, religious, and historical events of the Prophet's epoch and, with particular attention to the sources of the soul and interpretation, with a comprehensive and artistic expression, has drawn the great events of the life of the Prophet into the field of purification and erosion. The image that he presents in Khatamalanbine's style expresses the deep devotion of this well-known poet to the Prophet Mohammad. In these lines, poetic evidence is extracted from the image of the Messenger of Nikki from the Divan Saif Farghani and descriptively-analytically, in terms of individual and social characteristics, attributes, titles, miracles and... Examined and categorized.

Keywords

Prophet Mohammad's Image, Gestures, Imagery, Poetry Evidence, Divan of Poetry, Saif Fergani.

A critical Survey of Mark Maller’s View of Animal Suffering

*Sayed Mahmoud Musawi
Mohammad Molaye*

Abstract

Animal pain and suffering in the domain of nature are undeniable facts, which give rise to the problem of incompatibility of such facts with divine attributes of omniscience, omnipotence and absolute benevolence of God in Abrahamic faiths. Theologians have endeavored to meet this challenge by both explaining the compatibility and persevering their traditional faith in divine attributes. Mark Maller, however, attempted to solve the problem by reinterpretation of divine attributes and abandoning the orthodox beliefs. The problem with Maller and his like Christian theologians was to rely on nonreligious presumptions rather than on theistic foundations in finding a solution for the problem. The critique of their stance is that one cannot formulate a logical consistent argument by adopting some premises from religious sources and other premises from nonreligious ones. It seems that a holistic view and looking into scriptural truths can provide a better and more coherent solution for animal suffering.

Keywords

animal suffering, attributes of God, superfluous evils, pain and suffering.

Consonance of Transcendent Philosophy and Quran in the Theory of Coextensive of Being and Perception

Ali Mohammad Jafari Nejad

Abstract

The manifestation of Quranic teachings in philosophical approaches on the one hand, and the demonstration of Qur'anic teachings through philosophical analysis, on the other hand, signify a deep link between revealed knowledges and philosophical ideas in the epistemic system of transcendent philosophy. Among the issues that reveal correspondence between Sadrian philosophical findings with the Qur'anic teachings is Mulla Sadra's view in the coextensive of being and perception. A look at Mulla Sadra's philosophical analysis on this issue and survey and critique of its compatibility with the Qur'anic teachings is the subject of this article.

Key words

Existence, perception, transcendent theosophy, literal, metaphor.

Quranic and narrative themes in the poetry of Bidel Dehlavi

Fouzia Parsa

Malek Mohammad Farrokhzad

Abbas Ali Vafaie

Abstract

Since the advent of Islam, all the poets who have cultivated their souls through their poetry have considered the Qur'anic verses, hadiths and traditions, and have combined their thoughts and spirits and poetry with these two blessings. This effect of the Qur'an and hadith turned back to the middle of the third century In lunar system, although the manifestation of the Qur'an and the hadith is different in the poems of various poets in each period. Due to having witty poets and their interest in the Qur'an and hadith, they have provided a platform to use these two important things more. one of the poets who has Composed poetry based one Qur'an and hadith is Biddle Dehlavi. Biddle has been able to articulate the path of mystical journey excellently through the artistic application of Quranic

verses, hadiths and narratives, and based on three stages of Shariah, Tarigh and Truth. As well In this article, the effect of divine words and prophetic hadith on Biddle's poems is investigated; in his poems, Quranic themes and teachings are abundantly found. They can be seen in different aspects such as lexical, propositional, narrative, allusive, adaptive, and visual effects.

Keywords

Quran, Manifestation, Hadith, Biddle, Effectiveness.

Epistemological Fundamentals of Monotheistic Pedagogy (Possibility, Resources and Restraints)

*Seyedeh Tahereh Aghamiri
Mohammad Reza Shahroodi
Majid Salehi
Mohammad Safehian*

Abstract

The God has been claimed as the goal of the universe trend in verses of Holy Quran like: “Indeed your lord is retaining.” (Alaq-8) and “Surely to Allah all things return.” (Shawra-53). And obviously, a movement without any Goal, Knowledge and Recognition, will never guide human to final destination. Thus, the evolutionary Movement of human, through monotheistic pedagogy system, has to be wisely and thoughtfully for the human to achieve some levels of the good life, promised in holy Quran. Surely this movement has its own especial interpretation and analysis, generated from divine worldview that defers from epistemological fundamentals of secular pedagogy such as experimental positivism, revelation-free Darwinism and humanism. Present paper studied the most critical epistemological fundamentals of monotheistic pedagogy (consisting possibility, resources and restraints), through a descriptive analysis procedure, based on Holy Quran verses. According to result of this study, since human has unlimited epistemic and scientific capabilities from Holy Quran point of view, thus, possibility of attaining knowledge is certain for him. Unlike western Philosophy schools, Quran has recognized various tools and resources such as senses, wisdom, intuition, revelation and inspiration for the human to attain various types of knowledge. Within the pedagogical system of this Holy book, beside the determination of knowledge restraints, establishment of a monotheistic pedagogy comprehensive system and escort of human towards a good life is depended the on consideration of all epistemological tools, regarding to their levels. The most crucial result of this discussion is certain science attainment, and deep knowledge, considering its major role in realization of right knowledge.

Keywords

Epistemological fundamentals, Science and Knowledge, Recognition tool, Recognition restraints, Monotheistic Pedagogy.

THE QUARTERLY JOURNAL
OF Theological – Doctrinal Research
9 th Year. No. 35, Autumn 2019

ISSN: 1735-9899

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

Editorial Department:

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

Internal Manager: Jafar Sadri
Scientific Editor: Mahmud Ghayum Zadeh
Translator: Fariba Hashtrodi
Publisher: Saveh Islamic Azad University
Page Design: Ehsan Computer , Qom
Logo & Cover Design: Mohammad Ehsani
Price: Rls 250 ,000

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

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

Tel: +98 (0)255 2244461 , 2241509

Fax: +98 (0)255 2241651

Email: kalam1391@yahoo.com

Web Site: iau-saveh.ac.ir

فرم اشتراک مجله پژوهش‌های اعتقادی - کلامی

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

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

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

معارف اسلامی - دبیر خانه فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی - کلامی