

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



فصلنامه علمی

پژوهش‌های اعتقادی - کلامی

دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه

شاپا: ۹۸۹۹ - ۱۷۳۵

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

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

این مجله در وبگاه‌های:

www.ISC.gov.ir پایگاه استنادی علوم جهان اسلام

www.SID.ir مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی

www.magiran.com بانک اطلاعات نشریات کشور

www.noormags.com پایگاه مجلات تخصصی نور

نمایه و قابل دریافت می‌باشد.

سال سیزدهم / شماره یک / شماره پیاپی ۴۹ / بهار ۱۴۰۲

فصلنامه علمی پژوهش‌های اعتقادی - کلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه
سال سیزدهم / شماره یک / شماره چهارم و نهم / بهار ۱۴۰۲ / شمارهگان ۱۰۰۰ / بهای تک شماره ۶۰۰۰۰ تومان

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

هیأت تحریریه:

احمد بهشتی	استاد فلسفه اسلامی - بازنشسته دانشکده الهیات دانشگاه تهران
احمد باقری	استاد فقه و مبانی حقوق اسلامی - دانشکده الهیات دانشگاه تهران
عین الله خادمی	استاد فلسفه و حکمت اسلامی - دانشگاه شهید رجائی تهران
عبدالحسین خسرو پناه	استاد کلام اسلامی - پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
محمد حسن قدردان قراملکی	استاد کلام اسلامی - پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
محمود قیوم زاده	استاد فلسفه و کلام اسلامی - دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه
حسین حبیبی تبار	دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه
امیر حسین محمد داوودی	دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه
جعفر شانظری گرگابی	دانشیار دانشگاه اصفهان
رضا برنجکار	استاد دانشگاه تهران، پردیس فارابی
محمد رسول آهنگران	استاد دانشگاه تهران، پردیس فارابی
احمد دیلمی	دانشیار دانشگاه قم
علی احمد ناصح	استاد دانشگاه قم
محمد مهدی گرجیان عربی	استاد دانشگاه باقرالعلوم
ویلیام گراوند	استاد دانشگاه مک گیل
سید ساجد علی پوری	استاد دانشگاه علی گر هند
مارتین براون	استاد دانشگاه هاروارد

مدیر داخلی و دبیر تحریریه	: جعفر صدری
ویرایش علمی مقالات	: محمود قیوم زاده
برگرداندن چکیده‌ها به لاتین	: فریبا هشترودی
ناشر	: دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه
لیتوگرافی، چاپ و صحافی	: مرکز انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی (واحد ساوه)
صفحه آرایی	: قم - کامپیوتر احسان
طرح جلد و لوگو	: محمد احسانی
ویرایش	: حمید رضا علیزاده

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

دبیر خانه فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی - کلامی (علوم اسلامی)

کد پستی: ۳۹۱۸۷ - صندوق پستی ۳۶۶

تلفن: ۴۲۳۳۳۰۶ و ۰۸۶-۴۲۲۴۱۵۰۹ - تلفکس: ۰۸۶-۴۲۲۴۸۹۸۹

ارسال مقاله از طریق:

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

راهنمای نویسندگان و چگونگی تنظیم مقالات

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

نحوه تنظیم مقالات:

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

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

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

◆ ارسال مقاله صرفاً از طریق وب سایت مجله به نشانی <http://kalam.saminattech.ir> امکان پذیر است.

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

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

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

◆ مقاله‌ها پس از وصول و پذیرش مسترد نخواهد شد.

◆ مقتضی است از ارسال همزمان مقاله به نشریات دیگر خودداری شود و

نیز قبلاً مقاله در مجله دیگری چاپ نشده باشد.

فهرست مقالات

صفحه	عنوان
۷-۳۰.....	یادگیری خلاق بر پایه هرمنوتیک مدرن هایدگر لیلا احمدزاده/ افضل السادات حسینی دهشیری/ ایمان محسنی نایینی
۳۱-۴۸.....	بررسی مناسبات کلام امامیه و عرفان شیعی در قلمرو مبادی و مبانی زهره برقی/ عباس ایزدپناه/ مرضیه دست مرد
۴۹-۷۴.....	ماهیت نور از دیدگاه امام خمینی(ره) ملاحظ جلیلی احمدآباد/ خسرو ظفرنواپی/ سیدمحمد بنی هاشمی
۷۵-۱۰۰.....	حکمت و فلسفه گذاری آموزه‌های عبادی اسلام با معیار شاخصه‌های لفظی معصومه السادات حسینی میرصفی
۱۰۱-۱۱۸.....	باز شناسی بدعت از اجتهاد و علل و عوامل شکل گیری آن از منظر فریقین محمد رضا شاکری/ علیرضا صابریان/ علی محمدی آشنانی
۱۱۹-۱۳۸.....	خدا و کیهان‌شناسی ریسمانی (بررسی و نقد تصادفی‌انگاری نظام جهان بر اساس نظریه ریسمان) / حمیدرضا شاکرین
۱۳۹-۱۶۰.....	هویت انسانی در مقارنه اسلام و جهانی شدن و مواضع کلام کاربردی قاسم شعبانی/ مژگان محمدی نائینی/ علیرضا فقیهی
۱۶۱-۱۹۰.....	هنر سازه‌های مفید در سوره‌های الرحمن، حدید و حشر حسین کاشف بناب/ سیدفضل الله رضوی پور/ حسن محمدی/ جعفر نجف‌پور
۱۹۱-۲۱۶.....	نقد و بررسی ادله عقلی نظریه استحاله تناسخ(با محوریت دو کتاب «علم النفس فلسفی» و «تناسخ از دیدگاه عقل و وحی») محمد مهدی گرجیان/ احمد فکور افشاگر
۲۱۷-۲۴۶.....	سنت مسیحیت و زرتشت با تاکید بر اشتراک و افتراق و توصیف رویدادهای آخرالزمانی فاطمه نامدار/ عبدالحسین طریقی/ بخشعلی قنبری
۲۴۷-۲۶۸.....	مطالعه تطبیقی تاریخی زمینه های انقلابات ایران ، مصر ، لیبی، تونس، یمن: تاکید بر تمایزات و تشابهات انقلاب ایران با چهار انقلاب دیگر علی ویسمه‌ای/ فرانک سیدی/ پیمان عین القضاتی
۲۶۹-۲۹۸.....	نسبت‌سنجی بین تشخیص، شخص‌وارگی و فرابودگی منبع معنا با معنویت مهدی یارمحمدی/ عباس ایزدپناه/ سیداحمدرضا شاهرخی
۲۹۹-۳۲۱.....	مسأله نبوت از نگاه فارابی و ابن میمون محمد علی اخویان
1-13.....	چکیده مقالات به انگلیسی (Abstracts)

یادگیری خلاق بر پایه هرمنوتیک مدرن هایدگر

لیلا احمدزاده^۱

افضل السادات حسینی دهشیری^۲

ایمان محسنی نایینی^۳

چکیده

با گسترش رشته‌های تخصصی در مراکز آکادمیک جهان، هرمنوتیک از محدوده تفسیر متون دینی خارج شد و به عرصه علوم مختلفی هم‌چون تاریخ، هنر، اقتصاد، علوم سیاسی و روان‌شناسی و در پی آن تعلیم و تربیت قدم گذاشت. هرمنوتیک در شکل کهن آن با تربیت دینی و در حوزه واری متون مقدس ارتباط داشت. و امروزه به محدوده تعلیم و تربیت نوین راه یافته است.

پژوهش حاضر با هدف بررسی یادگیری خلاق بر پایه هرمنوتیک مدرن هایدگر با روش مطالعه کتابخانه‌ای و روش تحلیل اسنادی همراه با رویکردی استنتاجی به انجام رسید. در استنتاج نسبت هرمنوتیک مدرن با یادگیری خلاق می‌توان بیان داشت که؛ جهت رسیدن به یادگیری خلاق ابتدا لازم است به مساله مورد بحث نزدیک شد، مساله مورد نظر را مورد نقد قرار داد و با افزایش فهم در فراگیر و کیفی نمودن این فهم در او، یادگیری خلاق را در وی ایجاد، تقویت و نهادینه نمود. لازم است این فرایند به دقت و وسعت دید و ژرف نگری انجام و مطابق فرایند ترسیم شده مسیر را طی نمود تا منظور و هدف که یادگیری خلاق در فراگیر است، دست یافت.

واژگان کلیدی

یادگیری خلاق، هایدگر، هرمنوتیک مدرن.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه تعلیم و تربیت، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: Ahmadzade.leila@yahoo.com

۲. دانشیار دانشکده روانشناسی و علوم تربیتی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: Afhoseini@ut.ac.ir

۳. دانشیار گروه علوم تربیتی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران.

Email: elmanim@modares.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۴۰۱/۵/۹

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۲/۱۱

طرح مسأله

به اعتقاد بسیاری از صاحب نظران، تعلیم و تربیتی که خود را با تغییرات روز هماهنگ سازد و نگاه باروری به علم داشته باشد، هم در خود ماهیت خلاق دارد و هم پایه پای تغییرات نوین تغییر می‌کند و هم چنین به دنیای دانش آموزان معانی و ماهیت متنوع و خلاق می‌دهد (پاین یونگ^۱، ۲۰۰۹، ص ۷۴). بنابراین، چنین تعلیم و تربیتی است که می‌تواند کیفیت بهتر و بالاتری از احساس تفکر و توانمندی را در دانش آموزان به وجود آورد و آن‌ها را برای ادارکی بهتر از دنیا و نوآوری‌های سازنده مهیا کند (پاین یونگ، ۲۰۰۹، ص ۷۵)

سایلمن^۲ معتقد است که تعلیم و تربیت، انسان را فقط برای زندگی آینده آماده نمی‌کند، بلکه تربیت خود جنبه‌ای از زندگی است که فرد باید در آن تحول یابد. بنابراین اگر یکی از اهداف بلند مدت تعلیم و تربیت، آماده کردن دانش آموزان برای قبول تغییرات سریع اجتماعی باشد، باید آن‌ها را با ذهنی باز، منعطف و توانا برای ترکیب کردن نوین اطلاعات پرورش داد؛ یعنی آن‌ها را به انسانی خلاق تبدیل کرد (سایلمن، ۱۹۷۳)

چدها^۳ نیز معتقد است که ما به نوع متفاوتی از فرایند تفکر در تعلیم و تربیت نیاز داریم تا بدین واسطه قادر باشیم در تغییرات سریع و بزرگ دنیا وارد عمل شویم. بنابراین، در تعلیم و تربیت، بیشتر به پرورش ذهن و مهارت‌های تفکر خلاق نیاز است تا تربیت افراد برای کار کردن و هنجارمندی (چدها، ۱۹۹۰)

مهم‌ترین عامل در امر یادگیری خلاق، نقش معلم در آموزش است و این معلمان هستند که محیط‌های یادگیری خوبی می‌سازند و لذا کیفیت کار معلم در رأس امور مربوط به آموزش و یادگیری خلاق است؛ به طوری که تدریس مؤثر همواره به مثابه عنصر حیاتی امور یادگیری است و معلم در کلاس درس نیز می‌تواند به مثابه مدیر کلاس خود باشد، زیرا او مدیر فن یادگیری است و یادگیری زمانی مؤثر است که یکی از عوامل اصلی آن که معلم است، کارآموده و بانگیزه و علاقه‌مند باشد تا بتواند در سایه‌ی تلاش برای

1. Payne Young
2. Silberman
3. Chadha

آموزش بنیادی به انسانی ناآزموده با تکنیک‌های خود، امر یادگیری خلاق را تسهیل بخشد، در نتیجه در هزاره سوم میلادی و در عصر انفجار اطلاعات که تغییر و تحول مستمر و پرشتاب از عمده‌ترین جریان‌های حاکم بر حیات بشری و از مهم‌ترین مشخصه‌های بارز آن است، فرآیند خلاقیت، بستر ساز تغییر و تحول و دگرگونی عمیق است (چراغ چشم، ۱۳۸۶، ص ۸).

مسئله‌ای که در این زمینه وجود دارد، حاکم نشدن روش‌های مناسب در برنامه‌های تربیتی در برانگیختن «علاقه از» مخاطبان تعلیم و تربیت است. بحثی که اسپری، ویلسون، پریگوژین و چهره‌های دیگر با هیجان مطرح کرده‌اند، در صدد آن است که علوم طبیعی را توسعه بخشد و افکار را به جنبش آورد و سؤالات تاریخی و فلسفی کلیدی را برانگیزد. ویراستار مجله آمریکایی فیزیک، اخیراً افراد را به سوی بوم‌شناسی نوین ۱۴ تمام عیاری در تعلیم و تربیت فراخوانده است به روابطی عمیقاً متفاوت میان مربی و موضوع تدریس و نیز میان متربی و آن چه آموخته می‌شود، منجر می‌گردد. بدون تردید، این فکر با درک این نکته برانگیخته شد که طرح‌های متمرکز بر مسائل بسیار محدود و جدا از مسائل دیگر، تأثیر اندکی دارند. (باقری، ۱۳۷۵، ص ۱۹۹-۲۰۴) در واقع، لازم است مسائل جزئی که در علوم طبیعی وجود دارد در محدوده وسیع‌تری که علوم فرهنگی بر آن تأکید دارند، تدریس شود. ارتباط فلسفه با علوم جزئی چون فیزیک، شیمی و زیست‌شناسی از این موضوع ریشه می‌گیرد. با در نظر گرفتن گام دوّمی که هرمنوتیک در دهه‌های اخیر برداشته است - یعنی عدم تمایز بین علوم طبیعی و علوم فرهنگی، با نزدیک کردن علوم طبیعی و علوم فرهنگی و انسانی به یک دیگر - می‌توان این علاقه را افزایش داد. استفاده از روش‌هایی که خط فاصل بین علوم طبیعی و علوم انسانی را کم‌رنگ می‌سازند، گرایش متربیان را به تعلیم و تربیت افزایش خواهند داد. از این جاست که در تدوین برنامه درسی و تربیت متربیان باید سعی شود تا خط حایل میان علوم طبیعی و علوم فرهنگی و انسانی برچیده شود.

دلالت‌های دیدگاه هرمنوتیکی برای تعلیم و تربیت متعدد است. از آن جا که ایده اصلی هرمنوتیک در مسئله فهم به‌ویژه فهم متن نهفته است. اصول، مبانی و تئوری‌های

مربوط به فهم، واجد استعداد بسیاری است تا در ساز و کار و روش نواندیشان تعلیم و تربیت مؤثر افتد. در این دیدگاه به‌ویژه دیدگاه هایدگر که بر فهم معنا تأکید می‌ورزد، معلم باید در پی تفهیم معنای پدیده‌ها توسط دانش آموزان باشد نه تبیین مکانیکی آن‌ها، برای تسریع در فرایند تعلیم و تربیت دانش آموزان باید نگرش معنا‌کاو (تفهیمی) داشته باشد، نه نگرش علت‌کاو (تبیینی) به شیوه علوم طبیعی، از نظر دیدگاه هرمنوتیکی جریان ارتباط معلم و شاگرد برای یادگیری باید فکورانه و به دور از هرگونه سلطه و تحمیل باشد. از دیدگاه هرمنوتیکی هایدگر هدف تعلیم و تربیت رساندن تربیت شونده به فهمیدن می‌باشد، به نحوی که امکانات وجودی، محدودیت‌ها، ظرفیت‌های بودن و نحوه‌های بودن انسان را بر او آشکار می‌کند. بنابراین با تأکید هرمنوتیک بر فهم، اولین عامل حیاتی در این نظریه آن است که نقطه نظر مخاطب یا تربیت‌شونده از طرف فرد عامل شناخته شود. فرد عامل ممکن است یک معلم باشد. از این رو باید به تربیت‌شوندگان فرصت دهد تا درون فهمی کنند و نظر خود را در مورد محتوای آموختنی برای عامل تربیت و مربی ابراز نمایند. درون فهمی که از سوی تربیت‌شوندگان صورت می‌گیرد این فرصت را به مربی می‌دهد که به نقطه نظر مخاطب پی ببرد و به این ترتیب در کار تربیتی موفق عمل کنند (گون ۱۹۷۰، ص ۹۲).

موضوع پژوهش حاضر هرچند موضوع نو و بدیعی از منظر ساختار پژوهشی و حوزه مطالعاتی است، اما پیش از این در حوزه آموزش و هرمنوتیک؛ تحقیقاتی انجام پذیرفته حسینی و محمودی (۱۳۹۵) در مقاله «بررسی هرمنوتیک به مثابه بستری برای پژوهش‌های تربیتی» به این نتیجه رسیده‌اند که هرمنوتیک متری به عنوان متن اصلی در تعلیم و تربیت قرار می‌گیرد و در حوزه ارزشیابی معیارهایی را به دست می‌دهد که متری به صورت چند بعدی و در بطن فعالیت‌ها مورد ارزیابی قرار می‌گیرد. در حوزه روش‌شناسی هرمنوتیک روشی مناسب و با سازوکارهای مختص به خود در پژوهش‌های تربیتی می‌باشد همچنین صادق‌پور جهانبان (۱۳۹۴) تحقیقی را تحت عنوان «اثربخشی روش‌های آموزش خلاقیت بر میزان خلاقیت دانش آموزان شهر تبریز» انجام داده است که در براساس نتایج آن مشخص شد که آموزش روش‌های مختلف تدریس و بارش مغزی و

بحث گروهی در مقایسه با روش های توضیحی و سنتی بر خلاقیت دانش آموزان تاثیر مثبت داشته است. حسینی و محمودی (۱۳۹۳) در کتابی تحت عنوان "هرمنوتیک مبنايي برای تربیت پویا و خلاق" با درک لزوم بازنگری مداوم نظام تعلیم و تربیت به دلیل پیشرفت های روزافزون علمی و تحولات اجتماعی و هم چنین غریب بودن دیدگاه هرمنوتیکی، با تبیین رویکرد هرمنوتیک، ارتباط آن با آموزش و پرورش پویا و خلاق را مورد بررسی قرار داده اند. کاسیم (۲۰۱۳)، در تحقیق خود با عنوان «بررسی رابطه بین سبک های یادگیری، تفکر خلاق عملکرد و مواد یادگیری چند رسانه ای در مالزی»، به این نتیجه رسید که دانشجویان با سبک های یادگیری فعال، انعکاسی، شهودی و دیداری، پس از استفاده از ابزار یادگیری چند رسانه ای، خلاقیتشان افزایش می یابد. نتایج بررسی تسای و شرلی (۲۰۱۳) نشان داد که همبستگی بین سن و خلاقیت دانشجویان ریاضی وجود نداشته و خلاقیت بین دختران و پسران تفاوت معنی داری باهم دیگر ندارند، ولی از نظر سبک های یادگیری بین دختران و پسران تفاوت معنی دار بود. بین سن و سبک های یادگیری رابطه منفی و معنی داری بود. هم چنین خلاقیت و سبک های یادگیری افراد، باهم رابطه ای نداشتند. چابراک و کریگ (۲۰۱۳) در نتایج بررسی رابطه بین عملکرد تحصیلی دانشجویان و تفکر خلاقانه نشان دادند که بین آموزش مبتنی بر تفکر خلاقانه و موفقیت تحصیلی رابطه ای مثبت و معنی دار وجود دارد. زانگ و استرنبرگ (۲۰۱۱) در بررسی خود نشان دادند که سبک یادگیری یکی از شاخص های مهم در شناسایی خلاقیت می باشد. مارک بیلتز (۲۰۱۰) در مقاله ای تحت عنوان «هایدگر و تکنولوژی در امر آموزش» که در سال ۲۰۱۰ به چاپ رسیده است، به بررسی آرای هایدگر و تاثیر آرای تربیتی او در استفاده از آموزش باز و تکنولوژی پرداخته و اثر بخشی آثار او را در این زمینه بسیار زیاد می داند.

در این مقاله با توجه به دستاوردهای پژوهش های پیشین، آنچه مد نظر محقق قرار گرفته تمرکز در حوزه یادگیری خلاق برپایه هرمنوتیک مدرن هایدگر بوده است و سعی بر این داشته تا یادگیری مبتنی بر تعامل مربی و متربی در موضوعی به نام تدریس را از نگاه هرمنوتیک مورد واکاوی قرار دهد.

۱. پیشینه تحقیق

گیلفورد، در سخنرانی افتتاحیه مؤسسه روان‌شناسی امریکا در سال ۱۹۵۰، این سؤال را مطرح کرد که چرا مدارس نمی‌توانند افراد خلاق زیادی پروراند و چرا بین "آموزش و پرورش" و "خلاقیت، رابطه کمی وجود دارد؟ او در این سخنرانی اشاره کرد که مسائل متعددی در زمینه خلاقیت از بعد آموزشی وجود دارند که باید مورد بررسی و پژوهش واقع شوند. گیلفورد همچنین ۱۹۶۲ اعلام کرد که عمل خلاقانه، نشانه یادگیری است، پس هر نظریه یادگیری کامل، باید به خلاقیت توجه خاصی داشته باشد.

جکوپس و دمینسکی^۱ (۱۹۸۱) و مارتینسن^۲ (۱۹۹۵) ابراز داشتند، دانش آموزان وقتی به مسائل شناختی می‌پردازند که نیازمند به کارگیری روش‌های غیرمعمول حل مسئله هستند. در این صورت، ناگزیر به بازسازی مسئله دست می‌زنند. مارتینسن معتقد است که سبک‌های گوناگون شناختی نیز در این زمینه تأثیر دارند. او دو نوع سبک شناختی را تفکیک می‌کند: "هماندسازی" و "کاوشگری". در همانندسازی، اولویت با نظام شناختی است. در حالی که در کاوشگری، برای پاسخ به مسائل، راه‌حل‌های تازه و روش‌های جدیدی جست و جو می‌شود. کاوشگران، زمانی از همانندسازان بهتر عمل می‌کنند که کارشان به میزان زیادی تازگی داشته باشد و همانندسازان زمانی موفق‌ترند که سطح تطابق موضوع با تجربیات آن‌ها بالا باشد. مارتینسن، هم چنین دریافت، همانندسازان در آن دسته از مسائل شناختی موفق‌ترند که در حل آن‌ها، شرط بالا بودن تجربه مطرح است. اما کاوشگران در برخورد با مسائلی که حل آن‌ها به تجربه کمی نیاز دارد، بهتر عمل می‌کنند. این نتایج مبین آن است: وقتی می‌توان مسائل را به خوبی حل کرد که راهکار و شرایط کار با هم جور دربیایند (فاسکو^۳، ۲۰۰۱).

گرایش به یادگیری سبب می‌شود که فرد بر کسب مهارت، اطلاعات و دانش جدید متمرکز شود و از طریق ترکیب و پردازش عمیق آن‌ها یادگیری و شایستگی‌های فردی

1. Jachobs & Dominowski
2. Martinsen
3. Fasko

خود را افزایش دهد (هرست، کنیپنبرگ و ژو^۱ ۲۰۰۹).

۲. روش تحقیق

با بررسی انواع پژوهش‌ها در علوم انسانی و رفتاری درمی‌یابیم که در علوم انسانی و رفتاری با دو رویکرد پژوهشی مواجه هستیم که این دو رویکرد عبارت از الف (رویکرد کمی) و ب (رویکرد کیفی). به بیان دیگر در حوزه علوم انسانی و رفتاری، انتخاب رویکرد انجام پژوهش بر پایه جهان بینی و چارچوب فکری (پارادایم) که پژوهشگر اختیار می‌کند، می‌باشد (عابدی و شواخی، ۱۳۸۹، ص ۱۵۳). این پژوهش از نوع کیفی بوده و با استفاده از روش تحلیل اسنادی همراه با رویکردی استنتاجی انجام شده است.

۳. مفاهیم تحقیق

۳.۱. هرمنوتیک و تعلیم و تربیت

هرمنوتیک از سال ۱۹۷۰ به بعد وارد دنیای تعلیم و تربیت شده است. به خصوص با توجه به تحقیقات تربیتی، خیزش روش‌های کیفی نه فقط قلمرو اهداف تحقیق را گسترش داد، بلکه هم چنین زمینه‌ی تحقیقات برای آزمون مجدد اصول و اهداف تحقیق اجتماعی را نیز فراهم آورده است. هرمنوتیک به هر حال بر این اعتقاد است، از آن رو که موقعیت فعلی افراد همیشه مشتمل بر فرآیندهایی از فهمیدن است، بر این اساس امکان درک همه اشکال نهایی و معین معانی نهفته در یک سنت وجود ندارد. هرمنوتیک هیچ‌گاه نمی‌خواهد فهمیدن را تنها در یک چارچوب تئوریک یا متدیک (روشی) مورد بررسی و توجه قرار دهد و بیشتر به تفسیر و تأویل فرهنگ‌هایی روی می‌آورد که آن معانی در متون و موقعیت آن قرار می‌گیرند (سجادی، ۱۳۸۷، ص ۹۸-۸۸).

اصول هرمنوتیک در جریان تحقیقات تربیتی مورد استفاده قرار گرفته است؛ به عنوان مثال، لودن در رساله‌ی تحقیقاتی خود تحت عنوان "هم تدریس" از این روش استفاده کرده است. خلاصه‌ی روش او به این ترتیب است که محقق در طول یک سال در طی بازدیدهایی که در قالب مشاهده‌ی مشارکتی از یک مدرسه که معلّمی به نام یوحنا در آن تدریس می‌کرد، یادداشت‌هایی که حاوی تجربیات آن‌ها بود، تهیه می‌نمود. سپس به

تفسیر و تأویل آن‌ها با بهره‌گیری از اصول هرمنوتیک و نظریه‌های فیلسوفان این حوزه پرداخت (لودن ۱۹۹۱، به نقل از حسینی، ۱۳۷۶، ۴۹)

هرمنوتیک در مجموع دو گام را پشت سر گذاشته است؛ اولین گام این که بین علوم طبیعی و علوم انسانی تفاوت قائل شده است؛ چیزی که ديلتای موافق آن بود. دومین گام این که امروزه هرمنوتیک بین علوم طبیعی و علوم فرهنگی تفاوتی قائل نمی‌شود. از طرفداران این عقیده می‌توان به هایدگر و شاگرد او گادامر اشاره کرد. یورگن هابرماس از جمله صاحب‌نظرانی است که بین علوم طبیعی و علوم انسانی تفاوتی قائل نیست. هابرماس چنین می‌اندیشید که امروزه تأمل در باب معنی دانش، تنها در فلسفه ممکن است، نه در درون علم. هابرماس امیدوار بود که با پرده‌برداری از آن چه او آن را علاقه حقیقی به علوم طبیعی می‌دانست و با نشان دادن ریشه‌های عمیق این علوم در قلمرو محدودی از حیات، بتوان سایر قلمروها را برای نگرشی که بیش‌تر رنگ تأویلی و تفسیری داشت، حفظ و حراست نمود. نگرشی که در پرتو آن می‌توان معنای ارزش‌ها و نهادهای انسان‌ساخته را با تفسیر مشارکتی و نه عینی‌سازی جدایی‌آفرین دریافت کرد. (باقری، ۱۳۷۵، ص ۱۸۰-۱۸۲)

هابرماس اولین کسی بود که در دهه ۱۹۶۰ به‌طور نظام‌یافته به طرح این مسئله پرداخت که به‌رغم نگرش اثبات‌گرایانه خنثی بودن علم از حیث ارزشی، همه علوم در واقع علایق ذاتی معینی دارند. مراد او از «علاقه» ساختار مفهومی و روش‌شناختی علم معینی است که پیشاپیش، آن علم را به انواع معینی از کاربرد متمایل می‌سازد. (باقری، ۱۳۷۵، ص ۱۷۷) هابرماس برای علاقه دو مطلب را ذکر می‌کند: «علاقه از^۱» و «علاقه به^۲». علاقه داشتن به علم از جانب مخاطبان علم - یعنی متریبان - نمونه‌ای از «علاقه به» است؛ مثلاً شخصی ممکن است به یادگیری ریاضیات علاقه نشان دهد. این علاقه او نمونه‌ای از «علاقه به» است. «علاقه از» در بدنه خود علم و چارچوب آن قرار دارد و به محتوای یک علم مربوط می‌شود. بحث از علوم طبیعی با «علاقه از» در ارتباط است. در مقابل، علوم انسانی و برخی علوم اجتماعی که با مشی تجربی - تحلیلی تناسب ندارند - هم چون تاریخ،

جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی که هابرماس آن‌ها را «تاریخی-تأویلی» می‌نامد - نشانگر علاقه کاملاً متفاوتی هستند. این علوم، ریشه در تعامل نمادین میان اشخاص دارند و به همین دلیل، روش‌شناسی آن‌ها به فهم متقابل در حیطه یک اجتماع معطوف است، نه تنظیم ابزاری یا استراتژیک فرایندهای عینیت‌یافته در این جا رابطه ساختار با عمل محتمل، علاقه‌ء ارتباطی است. پس، علوم طبیعی فکر را به سمت دستکاری اشیای مادی سوق می‌دهند. از سوی دیگر، علوم انسانی با اشخاص و گفتار سروکار دارند و غایت آن‌ها عبارت است از جهت‌دهی موجود بشری در محیطی اجتماعی (باقری، ۱۳۷۵، ص ۱۷۸)

هابرماس با این توصیف به بررسی مشکلات تعلیم و تربیت پرداخته است. او معتقد است که در تعلیم و تربیت «علاقه از» وجود دارد، اما «علاقه به» که به مخاطبان و متریبان تعلیم و تربیت مربوط است، وجود ندارد. «علاقه از» به ارزش‌های حاکم بر یک علم بستگی دارد. هرچه ارزش‌های موجود در تعلیم و تربیت بیشتر باشد، «علاقه از» آن بیش‌تر است. هابرماس معتقد است اگر علوم انسانی مثل تعلیم و تربیت را با علوم طبیعی درآمی‌زیم، «علاقه از» آن بیش‌تر می‌شود. از این دیدگاه می‌توان افت تحصیلی و عدم رضایت تحصیلی متریبان را که از مسائل عمده نظام‌های تعلیم و تربیت امروز جهان است، نتیجه عدم وجود «علاقه به» در تعلیم و تربیت دانست. (باقری، ۱۳۷۵، ص ۱۷۴)

۳.۲. اهداف هرمنوتیک از نظر هایدگر

مارتین هایدگر در مقدمه کتاب معروف خویش هستی و زمان به این نکته اشاره می‌کند که قدمای فلاسفه یونان پرسش از معنای هستی^۱ را به عنوان مسأله ای فلسفی مورد توجه قرار می‌دادند و در پی درک حقیقت هستی برمی‌آمدند، اما از زمان ارسطو تا به حال فلسفه این پرسش اصلی را مغفول گذاشته و به جای تلاش برای درک هستی به فهم هستها^۲ رو آورده است. (هایدگر از این حقیقت هستی با B بزرگ یاد می‌کند (Being) و از هستی‌های جزئی با b کوچک نام می‌برد (beings)). فیلسوفان پس از افلاطون پیش داوری‌های خاصی از هستی داشتند و آن را عام‌ترین مفهوم و غیرقابل تعریف و بدیهی

1. Being
2. beings

می‌شمردند. براساس این سه خصلت، دیگر به هستی به عنوان یک مسأله فلسفی نمی‌نگریستند. هایدگر بر آن است که غیرقابل تعریف بودن و عمومیت این مفهوم، مانع از آن نیست که ما در جستجوی درک حقیقت آن برآیم. وی هدف فلسفی راستین و حقیقی را پاسخ به پرسش از معنای هستی (Being) می‌داند. فلسفه باید راهی به سوی قاعده‌مند کردن این پرسش و جستجوی معنای هستی بیابد.

از نظر او هستی موجودات، خود وجودی از وجودات و در عرض سایر موجودات نیست، بلکه هر جا چیزی هست، هستی هست. ما مستقلاً نمی‌توانیم با هستی مواجه شویم و آن را بشناسیم، بلکه از آن جا که هستی، خصیصه دیگر وجودات امکانی است، باید از طریق استنتاج، هستی را آشکار و فاش کرد.

از میان وجودات، وجود انسانی که هایدگر از آن به دازاین تعبیر می‌کند، یگانه راه شناخت ما از هستی است؛ زیرا دازاین وجودی است، که بیشترین پرسش را از معنای هستی دارد و تحقیق از معنای هستی، یکی از امکان‌های وجودی اوست و به نظر هایدگر یگانه راه ما به سوی شناخت و درک هستی، تحلیل ساختار وجودی دازاین است. این به معنای آن نیست که به لحاظ وجودی، دازاین مقدم بر هستی است، بلکه برای آشکار کردن و شفافیت هستی، راهی جز آشکاری خود وجود انسانی دازاین وجود ندارد (هایدگر، ۱۹۶۲، ص ۲۱ و ۲۸).

هایدگر پدیدارشناسی (دازاین) را به غرض وصول به درک معنای هستی، رسالت اصلی فلسفه و حقیقت فلسفه راستین اعلام می‌کند و این پدیدارشناسی را هرمنوتیکی می‌نامد؛ زیرا فعل یونانی (hermeneuon)، به معنای «چیزی را قابل فهم ساختن» است و پدیدارشناسی دازاین آن را قابل فهم می‌سازد. پس تحلیل ساختار وجودی دازاین و پدیدارشناسی آن، عملی هرمنوتیکی است (هایدگر، ۱۹۶۲، ص ۶۱-۶۲).

در جریان تحلیل ساختار وجودی دازاین، هایدگر به ویژگی‌هایی دست می‌یابد که از جهات مختلفی هرمنوتیکی است. وی در این تحلیل به تبیین ماهیت فهم، تفسیری بودن و شرایط حصول آن اشاراتی دارد.

هدف اصلی تأمل فلسفی هایدگر، شناخت حقیقت هستی است یعنی هدفی هستی

شناسانه^۱ دارد. وی برخلاف عالمان هرمنوتیک پیش از خود، به دنبال متدولوژی و ارائه روش نوین برای فهم و یا تنقیح و پالایش روش های موجود برای فهم متن یا علوم انسانی نیست. او هرمنوتیک را از سطح معرفت شناسی و متدولوژی به سطح فلسفه ارتقاء می دهد و هرمنوتیک را نوعی پدیدارشناسی و فلسفه می داند.

شایان ذکر است که حتی تأمل فلسفی در ماهیت فهم آدمی و تحلیل شرایط وجودی حصول فهم نیز هدف اصلی و نهایی هایدگر نبوده است؛ زیرا هدف اصلی، پاسخ به پرسش از معنای هستی است و تحلیل ساختار وجودی دازاین هدفی متوسط و راهی به سوی آن پاسخ است و تحلیل ماهیت فهم و بیان ویژگیهای پدیدار شناختی آن، اموری است که هایدگر در جریان تحلیل ساختار وجودی دازاین به آن ها منتهی می شود نه آنکه در ابتدا به عنوان هدف اصلی هرمنوتیک او قلمداد شود (ورنر^۲، ۱۹۸۸، ص ۴۰).

۴. یافته های تحقیق

۴.۱. تدریس؛ ایجاد فهم متقابل بین مربی و متربی

امروز جدیدترین نظریه های موجود در تعلیم و تربیت، مرتبی را مهم ترین عنصر تعلیم و تربیت معرفی می کنند و او را در مرکز فعالیت های تربیتی قرار می دهند. این طرز فکر حتی در قدیم ترین نظریات تربیتی نیز جایگاهی خاص داشته است. افلاطون آموزش و پرورش را استخراج حقایقی که در فراگیرنده مستور است یا آشکار کردن آگاهی او از این حقایق می داند. دو هزار سال بعد روسو از بروز طبیعی انگیزش ها و علایق کودک در جهت خیر، حقیقت و زیبایی، دفاع و جانبداری کرده است.

جهت دهی مربیان صرفاً به سوی فن شناسی و روش شناسی و زمینه سازی تمایل به عمل «عقلانی-هدفمند» در آنان، به یک معنا جهت دهی سوء به آن هاست؛ زیرا آنان به عنوان مربی نمی توانند در یک فعالیت علمی خاص از این نوع، واقعاً مشارکت داشته باشند. از سوی دیگر، آنان به یقین می توانند در عمل تأویلی-ارتباطی علم، نقش اساسی بازی کنند. آن ها می توانند از طریق نگرش های واقع بینانه خود و مواجهه با مواد درسی، احتمالاً

1. ontological

2. Werner

بیش از پژوهشگران یا نوآوران برنامه‌های درسی، در تعیین تصورات عمومی مردم نسبت به علم، نقش بازی کنند (باقری، ۱۳۷۵، ص ۲۰۵)

هایدگر در بیان نقش مربی در ارتباط دادن بین علوم طبیعی و علوم فرهنگی در مقاله «علائق علم و مشکلات تعلیم و تربیت» چنین می‌گوید: «به منزله یکی از اجزای بوم‌شناسی نوین تعلیم و تربیت - یعنی رابطه جدید میان مربی و آن چه تدریس می‌شود - من تغییری محوری را پیشنهاد می‌کنم. مربی وسیله‌ای برای انتقال بسته‌های از پیش پرداخته شده ی برنامه‌های درسی و تربیت‌کننده حل‌کنندگان معما برای نظام علمی نیست؛ بلکه در درجه اول حامل عمل تأویلی - ارتباطی علم است. او برای انجام دادن این کار، علایق دیگر را به فراموشی نمی‌سپارد، بلکه آن‌ها را در چشم‌انداز خود قرار می‌دهد. فراتر از همه، مربی باید تجسم این چشم‌انداز باشد» (باقری، ۱۳۷۵، ص ۲۰۶)

اگر معتقد است که این هنوز یک شیوه آمریکایی استاندارد است که متأسفانه برای مربی در مقابل مراجعه‌کنندگان اصلی - که متریان دوره‌های ابتدایی و متوسطه هستند - نقشی جانبی قائل است. (باقری، ۱۳۷۵) از نظر او بین مربی و مربی باید فهم متقابل ایجاد شود. در این زمینه، تئوری فهم برای رفع مشکل یادشده می‌تواند ثمربخش باشد.

به دنبال تحلیل‌های عمیق و نافذ جان دیوئی، اندیشه‌ی آموزش و پرورش به‌عنوان رشد شخصی، دستخوش تحولی شد. به نظر دیوئی، چیز عجیب و شگفت‌آوری که در انسان وجود دارد، ظرفیت و استعداد او برای رشد مداوم و پیوسته است و این قوه یا نیروی مثبت در هر سن و سالی وجود دارد. (اسمیت، ۱۳۷۳، ص ۵۵)

به این ترتیب، چنان چه بخواهیم مربی به‌عنوان مرکز و متن اصلی در عمل تربیتی قرار گیرد، لازم است ویژگی‌های رفتاری او از جمله فرایندهای شناختی‌اش در سنین مختلف رشد، علایق و میزان انگیزش او، بلوغ عاطفی، سوابق فردی و اجتماعی و خانوادگی و تجارب گذشته‌اش شناخته شود. با نگاهی به روش‌های روان‌شناختی هرمنوتیک که دیلتای آن را «برخورد همدلانه» می‌نامید و اشلایر ماخر از آن با عنوان «سطح فنی» نام می‌برد، وظیفه‌ی مربی که در فعالیت‌های آموزشی نقش مفسر را بازی می‌کند، این است که بین مربی و خود پلی بزند و در شناخت جنبه‌های مختلف رفتاری و

شخصیتی متربیانش آنان را بهتر از خودشان بشناسد. هم‌چنان‌که دیلتای معتقد بود که فهم و تفهّم در درجه نخست، مستلزم افشای ابعاد روانی فرد است، مربّی نیز در صدد برمی‌آید که به ابعاد روحی و روانی مربّی خود پی ببرد. در مباحث تعلیم و تربیت از این توجّه مربّی به ابعاد روحی و روانی و خصوصیات خانوادگی و اجتماعی متربیان، با عنوان «اصل توجّه به تفاوت‌های فردی» یاد می‌شود. توجّه به تفاوت‌های فردی متربیان، باعث تفسیر دقیق و شناخت کافی مربّی از واقعیت‌های نهفته در شخصیت فردی و اجتماعی آنان می‌شود و بین مربّی و مربّی ارتباط مؤثری ایجاد می‌کند. در نتیجه، عمل تربیتی مبتنی بر واقعیات شکل می‌گیرد و از پیش‌داوری‌های مربّی جلوگیری می‌شود.

بر اساس تعلیم و تربیت خود نشان‌دهنده هایدگری، مربّی هنگام تدریس یک موضوع، اجازه می‌دهد موضوع تدریس که مربّی آن را در گفتار بیان می‌کند، خودش را نشان دهد، نه این که مربّی و مربّی چیزی بر مبنای رویکرد سوژه - محورانه بر چیزها تحمیل کنند و مجال دیدن را سلب کنند. در این حالت موضوعات نباید اتمسفر و بی‌جهان مطرح شوند بلکه باید در جهان خودشان آموزانده شوند (به این معنی که موضوع برای مربّی ملموس باشد). این امر در صورتی ممکن می‌شود که رویکرد طبیعی ابتدا فروکاسته شود. در چنین مواجهه‌ای، خلاقیت مربّی و مربّی حفظ می‌شود و کلاس جایی برای بروز حقیقت چیزها (ناپوشیدگی) می‌شود یعنی مکان، به جا تبدیل می‌شود؛ جا، محلی برای سکنی، تفکر، پرسشگری از امر بدیهی انگاشته شده، و تفکر، دل در گرو آن نهادن است، این حالت‌ها با سلطه‌گری و بی‌اعتنایی بیگانه هستند (هایدگر، ۱۹۹۳، ص ۳۲).

از این رو مربّی باید به متربیان فرصت دهد تا «درون - فهمی» کنند و نظر خود را در مورد محتوای آموختنی برای عامل تربیت و مربّی ابراز نمایند. درون فهمی که از سوی متربیان صورت می‌گیرد، این فرصت را به مربّی می‌دهد که به نقطه نظر فرد مخاطب پی ببرد و به این ترتیب در کار تربیتی خود موفق‌تر عمل کند (گانیه، ۱۹۷۹، ص ۲۲۵ به نقل از شریف زاده و یحیی زاده، ۱۳۹۵) شاید بتوان گفت تفاوتی که می‌توان بین ارتباط هرمنوتیک و تربیت دینی در گذشته و هرمنوتیک با تعلیم و تربیت امروزی قائل شد، از همین نظر است. بر اساس این نظریه، متن تفسیرشونده که همان مربّی و خصوصیات فردی

و اجتماعی اوست، پس از درون فهمی خود به زبان می‌آید و واقعیات نهفته در علایق و انگیزه‌های شخص خود را ابراز می‌نماید و به این وسیله بین خود و مربی پل ارتباطی مؤثری ایجاد می‌کند. به این لحاظ است که در برنامه‌های تربیتی پیشرفته، متریبان نیز در تصمیم‌گیری‌ها مشارکت داده می‌شوند و در پی آن، نتایج مطلوبی از فعالیت‌های تربیتی حاصل می‌گردد.

به هر حال نباید فراموش کرد که «...یک معلم هم می‌تواند هدایت کند و هم گمراه سازد، به سمت و سوهای مختلف حرکت کند، و تمام دیدگاه‌های موجود در کلاس را بپذیرد...، یک معلم باید دنیای درونی شاگردان را بشکافد، به درون آن نفوذ کند، از آن چه که هست بهره بگیرد و بر آن بیافزاید...، معلم می‌تواند بدین درک برسد که یادگیری و هوش می‌توانند ما را به دنیای دیگران هدایت کنند. دانش و هوش ابزار رسیدن به هدف نیستند، بلکه بال‌هایی هستند که به ما امکان می‌دهند تا پرواز کنیم، دنیای دیگران را ببینیم و از دنیای یک دیگر آن‌ها را آگاه سازیم» (پاینار و مک‌نایت، ۱۹۹۵).

نکته اساسی این است که اگر تدریس بر اساس اصول هرمنوتیک فلسفی باشد، دانش‌آموزان خود معنا را کشف می‌کنند. برای رسیدن به یک چنین وضعیتی باید امکان تفسیر در کلاس درس را فراهم نمود. از مهم‌ترین نشانه‌های بروز تفکر و کشف معنا در کلاس درس می‌توان به ایجاد حیرت در دانش‌آموزان، ایجاد روابط جدید و جذب آن‌ها در فرایند تفکر اشاره کرد (ببندینگ، مولز، تاپ و رابسون ۲۰۰۷، ۳۷). یک معلم هرمنوتیک محور می‌بایست در پی معنای اعمال تربیتی و قواعد مربوط به تجربه و مشارکت در اعمال تربیتی باشد. این معلم همچنین به درک و فهم گروه‌های دانش‌آموزان و شیوه‌های زندگی آن‌ها نیازمند است. مضافاً این که او باید به اهمیت فهم متقابل، نظیر درک و فهم بین معلمان و دانش‌آموزان و نیز ما بین دانش‌آموزان دارای زمینه‌های مختلف، پی‌ببرد. (سجادی، ۱۳۷۸)

بنابراین، برخورد همدلانه‌ای که دیلتای بر آن تأکید داشت، شناخت دقیقی از متریبی به مربی خواهد داد و به این ترتیب، عمل تربیتی عملی واقع‌بینانه خواهد شد.

جدول ۱ اهداف یادگیری خلاق براساس هرمنوتیک هایدگر

ردیف	موضوع	خلاصه
۱	هدف آموزشی	ایجاد علاقه به تعلیم و تربیت در فراگیر
۲	هدف تربیتی	تهیه برنامه‌های تربیتی جهت ایجاد علایق علمی در فراگیر
۳	تدریس	ایجاد فهم متقابل بین مربی و متربی

۴.۲. تدریس مبتنی بر پرسشگری

در فعالیت‌های آموزشی، معلم تلاش می‌کند که با بهره‌جویی از روش‌های مختلف تدریس، موقعیت لازم را برای کسب دانش‌ها، مهارت‌ها و نگرش‌های مطلوب شاگردان فراهم سازد. یکی از این روش‌ها، سخنرانی است. که به عنوان روشی اولیه برای انتقال اطلاعات استفاده شده است و در نظام‌های آموزشی سابقه‌ای طولانی دارد. اساس کار این روش، ارائه مفاهیم از طرف معلم، به طور شفاهی و یادگیری آن‌ها از طریق گوش دادن از طرف شاگردان، است. از خصوصیات این روش، فعال و متکلم وحده بودن معلم و پذیرنده و غیر فعال بودن شاگرد است. معلم در این فرایند، به حالت فعال ما یشاء عمل کرده و هروقت لازم بدانند، این فرایند را پایان می‌دهد.

در این روش تدریس، انتقال مطالب درسی، جریانی یک‌طرفه از سوی معلم به شاگرد است. از آن‌جا که اقتدار و نفوذ معلم در آموزش از طریق سخنرانی و توضیح مطالب درسی به حداکثر می‌رسد، سؤالاتی از این قبیل تامل‌پذیر هستند: در تعلیم و تربیت، پرسشگری حقیقی چگونه انجام می‌شود؟ چه برداشت‌های نادرستی را به پرسشگری نسبت می‌دهیم؟ آیا در آموزش با استفاده از پرسشگری، معلم اقتدار کمتری نسبت به سایر روش‌ها، مثلاً روش سخنرانی، اعمال می‌کند؟ چگونه می‌توان از پرسشگری استفاده کرد، به نحوی که اقتدار کمتری اعمال شود؟ چنان‌که گادامر می‌گوید، پرسشگری با مفهوم متن مرتبط است: «فهم معنی متن، به معنی فهم آن به عنوان پاسخ به یک سؤال است» (گادامر، ۱۹۹۴، ص ۳۷۵).

در هرمنوتیک فلسفی، تدریس ماهیتی عمل‌گرا و گفت‌وگو محور دارد. تأکید زیاد بر گفت‌وگو در این دیدگاه نشان‌دهنده جایگاه «با دیگران بودن» در فرایند یادگیری است.

بدین ترتیب تدریس ماهیتی دو جانبه، دیالکتیکی و سازنده دارد. یک گفت‌وگوی واقعی نوعی تجربه بین‌الذهانی است که به طرفین گفت‌وگو امکان می‌دهد تا با یک دیگر ارتباط برقرار کنند. این تعریف لزوم گشودگی طرفین یادگیری نسبت به تجارب جدید را یادآور می‌سازد. در یک گفت‌وگوی واقعی هر شخص باید به دیگری گوش فرادهد، در غیر این صورت این گفت‌وگو به نوعی تک‌گویی تبدیل می‌شود. هنگامی که یکی از طرفین بر گفت‌وگو تسلط پیدا کرده و آن را در انحصار خویش می‌گیرد، یادگیری زیادی از این گفتگو حاصل نمی‌شود. پس نباید فراموش کرد که تدریس و یادگیری اساساً ساختاری گفت‌وگویی دارند. البته بسیاری از معلمان، به درستی، معتقدند هنگامی که به ایراد یک سخنرانی می‌پردازند، رابطه بین آن‌ها و شاگردانشان بسیار دلبذیر و مؤثر است که این می‌تواند بدین دلیل باشد که این سخنرانی توانسته دانش‌آموزان را علی‌رغم این که در جای خود نشسته‌اند، از لحاظ ذهنی درگیر سازد. این حاکی از آن است که تعامل کلاسی ضرورتاً مستلزم فعالیت مداوم معلمان و شاگردان نیست. این امکان وجود دارد که یادگیری بدون فعالیت جسمی نیز به وقوع بپیوندد، یعنی وضعیتی که فعالیت در آن روی ندهد، اما یادگیری فعال حادث شود. برخی اوقات یادگیری نیازمند سکوت و خودداری از عمل است که بعضی از این لحظات سکوت در تدریس و یادگیری، عوامل مؤثر در تجربیات آموزشی می‌باشند زیرا زمینه‌ای را برای گفت‌وگوی واقعی بین یک «من» و یک «دیگری» را فراهم می‌سازند. ناتوانی در ساکت ماندن و به دیگری اجازه صحبت ندادن، منجر به این می‌شود که فرد نتواند هیچگاه چیز مهمی یاد گیرد. معلم تنها به واسطه برخورداری از حس گشودگی به دیگران است که می‌تواند فراگیرنده را در یک گفت‌وگو وارد سازد، به طوری که هر دو طرف بتوانند تجربیات جدیدی از آن گفت‌وگو به دست آورند. این بدین معنا است که در یک گفت‌وگوی واقعی، هم معلم و هم دانش‌آموز می‌توانند در شکل دادن به فهم متقابل از خویشتن کمک کنند، در حقیقت این دو از طرق مواجهه با یک دیگر با خود مواجهه می‌شوند (گودون، ۲۰۰۴، ص ۴۳).

ساختار هرمنوتیکی و افق‌دار پرسش، مانع خلق فضایی از طرف پرسشگر برای دستیابی به پاسخ نمی‌شود. گرچه پرسشگر، خود، افق مشخصی دارد که از آن افق، سؤال را

می پرسد، اما در آن افق، فضایی برای کاوشگری درباره آن چیزی وجود دارد که هنوز ناشناخته است. گادامر می گوید: «گفتمانی که هدف آن آشکارسازی چیزی است، مستلزم آن است که آن چیز، به وسیله سؤال گشوده شود» (گادامر، ۱۹۹۴، ص ۳۶۳). در نتیجه در حالی که فهم انسان ممکن است به چیزهایی محدود باشد که در درون دامنه فرهنگی و تاریخی او قرار دارند. اما هنوز می تواند در این دامنه، چیزهایی را معین کند، به عنوان چیزهایی که کاملاً آن ها را نمی فهمد. گرچه فرد از افق کنونی خود به موضوع می نگرد، اما وقتی «سؤالی حقیقی» را برای مخاطبان خود درباره موضوع طرح کند، باعث گشوده شدن آن موضوع می شود.

از تحلیل هرمنوتیکی پرسشگری سه دلالت برای تعلیم و تربیت می توان استنتاج کرد که عبارتند از: لاینفک بودن روش از محتوا، فروتنی (اذعان به ناکامل بودن دانسته های خود) و دوری بودن. منظور از لاینفک بودن روش از محتوا این است که در دیدگاه هرمنوتیک فلسفی، تعامل زبانی که پرسشگری را نیز شامل می شود، صرفاً شیوه ای برای طرح بهتر محتوا نیست. تعلیم و تربیت مبتنی بر پرسشگری، نباید به عنوان یک روش در بین روش های دیگر در نظر گرفته شود، روشی که بدان وسیله، محتوای مورد نظر را طرح کنیم، بلکه از دیدگاه هرمنوتیک فلسفی، عمل زبانی پرسشگری با محتوای مورد نظر ارتباط تنگاتنگی دارد. به عبارت دیگر از این دیدگاه، ارتباط سلسله مراتبی بین اجرای برنامه درسی و محتوای آن وجود ندارد. همان گونه که زبان و هستی از نظر هستی شناختی هم عرض یک دیگر هستند، پرسشگری (روش) و محتوا نیز از نظر هستی شناختی در یک سطح قرار دارند (چناری، ۱۳۸۷، ص ۵۴).

۴.۳. تدریس مبتنی بر یادگیری دل مشغولانه در فراگیر

دیدگاه هرمنوتیکی با نگاهی متفاوت به فرآیند تعلیم و تربیت اعتقاد دارد که دانش و حقیقت به وسیله افراد ساخته می شود. بنابر این خارج از ذهن انسان وجود ندارد. یادگیرندگان، فهم های خود را می سازند. آن ها صرفاً به دنبال انعکاس آموخته های خود نیستند، بلکه معنا را جست و جو می کنند.

عقیده ی محوری دیدگاه هرمنوتیکی هایدگر آن است که یادگیری فرآیندی فعال

است. براساس این دیدگاه اطلاعات تحمیل می‌شود، اما فهم را نمی‌توان تحمیل نمود، زیرا فهم باید از درون فرد حاصل شود. بنابراین هرمنوتیک بر نقش فعال یادگیرنده در خلق دانش شخصی، اهمیت تجربه‌ی فردی و اجتماعی در فرایند خلق دانش و فرایند فهم صحه می‌گذارد. دانستن، ریشه در ساخت اجتماعی، فرهنگی و زبان دارد و مبتنی بر تعامل است. دیدگاه هرمنوتیکی هایدگر یادگیری را خلق معنا از تجربیات و بودن در جهان می‌داند. بنابراین معنا ایجاد کردنی یا خلق کردنی است و نه کسب کردنی و از آن جا که این معنا به تعداد افراد می‌تواند متنوع باشد، در نتیجه دستیابی به یک معنای از قبل تعیین شده‌ی صحیح امکان نخواهد داشت.

از نظر هایدگر یادگیری زمانی صورت می‌گیرد که موضوع، مورد نیاز و دل مشغولی فراگیر باشد. بنابراین اولین گام در تدریس، مهیا کردن شرایط یادگیری است که با نظر به مکان‌مندی و زمان‌مندی فراگیران به منظور فهم خودینه‌ی صورت می‌گیرد؛ و این امر بیانگر تدریس در معنای هایدگری به‌عنوان اجازه دادن به یادگیری است. معلم از منظر هایدگر هنرمندی است که کار هنری‌ای چون تدریس را ارائه می‌کند و تعلیم و تربیت در دیدگاه هایدگر باید شرایطی را برای فهم خودینه‌ی فراگیران مهیا کند تا به نظاره‌ی حقیقت هستی بنشینند. این امر می‌تواند با تدوین برنامه‌ی درسی مناسب، فراهم کردن شرایط یادگیری با به کارگیری معلمانی آگاه که خود به نحوی خودینه به هستی گشوده شده‌اند، آماده کردن موضوعات، متون و موادی که به گشودگی اصیل فراگیران کمک کند، انجام گیرد (ابوترابی، ۱۳۹۳).

هایدگر بر خلاف سنت معمول متافیزیک، از حقیقت وجود پرسش به میان می‌آورد. او راهی خلاف آمد عادت در طریق تفکر می‌گشاید و پرسش بنیادین خود را از حقیقت وجود مطرح می‌کند. هایدگر تاریخ ۲۵۰۰ ساله متافیزیک را تاریخ غفلت از حقیقت وجود می‌داند. «پرسش از معنای وجود باید استوار شود. اگر این پرسش، پرسشی بنیادین است، پس نیاز است تا با شایستگی تمام وضوح یابد. بنابراین لازم است تا به اجمال تشریح شود که کلاً چه چیزی است که به هر پرسشی تعلق دارد، تا از این رهگذر، پرسش وجودی هم چون پرسشی بایسته آشکار شود» (احمدی، ۱۳۹۰)

در کنار این پرسش بنیادین، هایدگر آدمی را «روشنگاه وجود» می‌شمارد. در واقع به تعبیر او، آدمی ساحت روشنی است که وجود به آن پا می‌گذارد. او آدمی را دازاین^۱ و محل ظهور وجود را آدمی می‌داند. «مفهوم وجود غیر قابل تعریف است. اما این گزاره از برترین کلیت این مفهوم حاصل آمده است. وجود در واقع نمی‌تواند همانند موجود دریافت شود. وجود را نمی‌توان در دایره موجود قرار بخشید. وجود از هیچ مفهوم عالی و پستی ناشی نمی‌شود، اما آیا همه این‌ها بدان معناست که وجود دیگر با هیچ معضلی مواجه نیست؟ هرگز. تنها یک نتیجه حاصل می‌آید: وجود عبارت از چیزی هم چون موجود نیست. بنابراین، این تعیین مستدل، موجه و مدلل از موجود، یعنی تعریف در منطق سنتی، که ریشه در انتولوژی یونانی دارد، هیچ بهره راستینی برای وجود دربر ندارد. لیکن غیرقابل تعریف بودن وجود موجب نمی‌شود تا پرسش از معنای وجود را به کناری نهمیم، بلکه حتی طی طریق در این راه را استوارتر می‌دارد.» (هایدگر، ۱۳۸۰، ص ۳۲) این چنین پرسش از وجود و حقیقت آن، در نظرگاه هایدگر، پرسشی بنیادین لقب می‌گیرد. هایدگر از چیزی سخن به میان می‌آورد که تاریخ متافیزیک غربی آن را از یاد برده است. او از هراکلیتوس و پارمنیدس، در مقام حکیمانی یاد می‌کند که از «هستی» سخن می‌گویند.

هایدگر در مراحل مختلفی از زندگی خود جایگاه پرسش را از یاد نبرده و در هیچ برهه‌ای خود را مبدأ و محور تفکر ندانسته است. او پایان تاریخ متافیزیک را اعلام می‌کند. بدون آن که دچار جزم اندیشی شود، تاریخی که با فلسفه هگل به اوج رسیده و در نسبتی محکم با علم و تکنولوژی قرار دارد، تاریخی که نیچه با آرای خود پایه‌هایش را متزلزل کرد. هایدگر، میل به تفکر را در حقیقت وجود می‌جوید و این طریق فکری، ساحتی جدید در تاریخ تفکر بشر می‌گشاید. به تعبیر او همه تاریخ حجابی است بر وجود؛ «پرسش از وجود به معنای آن است که پرسشگر در وجود خویش به نور فتوح درآید. حقیقت این پرسش به عنوان نسبتی وجودی از موجود پرسشگر در حقیقت این موجود، بنابر آن چه از آن می‌پرسد، تعیین می‌یابد، یعنی بنابر «وجود» که جز «وجود» از چه می‌پرسد؟ این موجود، که ما خود همان هستیم و از میان بی‌شمار موجود، امکان طرح

پرسش نصییمان گشته است، عبارت است از دازاین. اما طرح پرسش از معنای وجود در وضوح بایسته آن، نیاز دارد تا این موجود دازاین در روز فتوح خویش مقام گیرد.» (احمدی، ۱۳۹۰)

هایدگر پرسش از وجود را مستلزم پرسش از ذات دازاین می‌داند و در پی گیری پرسش از وجود، به مقومات فهم وجود می‌پردازد. مقوم فهم وجود، خصائص قیام ظهوری^۱ دازاین است، بنابراین، سیر به سمت وجود از مسیر دازاین می‌گذرد. در تفکر مدرن اصل بر آن است که انسان ذات شناسنده ای است که عالم برون ذات‌ها را ادراک می‌کند. محوریت ذات شناسنده در تفکر مدرن همان امری است که مورد انتقاد هایدگر است و در نهایت به گذشت از سوژه و اثره منجر شد و این امر همان است که به تأسیس اصطلاح دازاین مؤدی گردید. (هایدگر، ۱۳۸۶، ص ۷۳). دازاین آن جاست، زیرا با وجود نسبتی دارد و در عین حال این جاست، زیرا با موجودات و اشیا نسبت دارد. دازاین به واسطه ی نسبتی که با وجود برقرار می‌کند، با موجودات نیز مناسبات خود را منظم می‌کند.

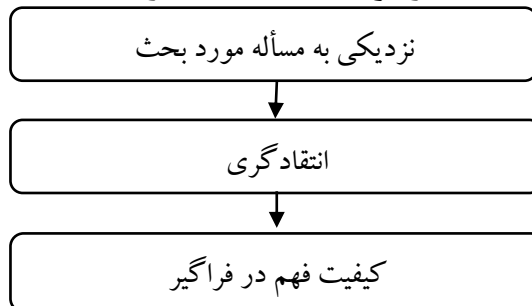
هایدگر با تأکید بر آزادی تربیت‌شونده در جریان یادگیری از این که یادگیری در نقشش انفعالی به نظر آید، مخالفت می‌ورزید. آن چه برای هایدگر بسیار تعیین کننده بود، این مسئله بود که افراد یادگیرنده به مشکلات و سختی‌های فکر کردن تن در دهند و به تفکر خود در ورای شرایط معین یادگیری که در آن درگیر هستند، گوش فرا دهند. که این بر تجسم و تمرکز یابی درونی تأکید دارد. از سوی دیگر هایدگر مخالف مکانیکی کردن تفکر بود که هدف آن محدود کردن اندیشه در ساختارهای از پیش تعیین شده بود و غالباً بسیار وسیله‌ساز (سودمند)؛ که در را به روی احتمالات مختلف می‌بست. از نظر هایدگر، تفکر گردآوری و ترکیب پاره اطلاعات و ایده‌های از پیش تعیین شده نمی‌باشد (پالمر، ۱۳۷۷، ص ۴۲).

نتیجه گیری

با گسترش رشته‌های تخصصی در مراکز آکادمیک جهان، هرمنوتیک از محدوده تفسیر متون دینی خارج شد و به عرصه علوم مختلفی هم‌چون تاریخ، هنر، اقتصاد، علوم سیاسی و روان‌شناسی و در پی آن تعلیم و تربیت قدم گذاشت. هرمنوتیک در شکل کهن آن با تربیت دینی و در حوزه واریسی متون مقدس ارتباط داشت. و امروزه به محدوده تعلیم و تربیت نوین راه یافته است. با به کارگیری اصول حاکم بر هرمنوتیک، به‌ویژه تکیه بر بعد روان‌شناختی آن، می‌توان به مشکلات امروزی تعلیم و تربیت همچون افت تحصیلی و عدم علاقه‌مندی به علوم فرهنگی و انسانی تا حد زیادی فائق آمد. این امر با نزدیک کردن علوم فرهنگی و انسانی به علوم طبیعی از طریق استفاده از شیوه‌های علمی و تأکید بر نتایج حاصل از تحقیقات علمی امکان‌پذیر است.

آنچنان که در سیر پژوهش بدان دست یافتیم؛ یادگیری خلاق بر پایه هرمنوتیک مدرن هایدگر در فرآیند تدریس به سه گانه ایجاد فهم متقابل بین مربی و متربی؛ تدریس مبتنی بر پرسشگری و تدریس مبتنی بر یادگیری دل‌مشغولانه در فراگیر، تأکید دارد. در استنتاج نسبت هرمنوتیک مدرن با یادگیری خلاق می‌توان بیان داشت که؛ جهت رسیدن به یادگیری خلاق ابتدا لازم است به مساله مورد بحث نزدیک شد، مساله مورد نظر را مورد نقد قرار داد و با افزایش فهم در فراگیر و کیفی نمودن این فهم در او، یادگیری خلاق را در وی ایجاد، تقویت و نهادینه نمود. لازم است این فرایند به دقت و وسعت دید و ژرف نگری انجام و مطابق فرایند ترسیم شده مسیر را طی نمود تا منظور و هدف که یادگیری خلاق در فراگیر است، دست یافت.

نسبت هرمنوتیک مدرن با یادگیری خلاق



می‌توان استدلال کرد که در هرمنوتیک مدرن به یادگیری خلاقانه اهمیت داده می‌شود و فرایند آن به گونه‌ای است که در ابتدا می‌بایست روی یک مسأله به توافق رسیده و مورد نقد و انتقاد قرار داد تا کیفیت فهم در فراگیر ایجاد شود.

اگر چه در نظریات و اندیشه‌های هایدگر به طور مستقیم به یادگیری خلاق و اهداف آن اشاره‌ای نشده است اما از آرای وی می‌توان اینگونه استدلال نمود که اهدافی نظیر:

۱- ایجاد علاقه به تعلیم و تربیت در فراگیر

۲- تهیه برنامه‌های تربیتی مناسب جهت ایجاد علاقه علمی در فراگیر

۳- ایجاد فهم متقابل بین مربی و متربی، برای یادگیری خلاق طراحی و ارائه داده است.

فهم انسان از جهان پیرامون نهایتاً به فهم انسان از خود منجر می‌شود. در گذشته فهم محدود انسان از جهان به فهم محدود از خویشتن می‌انجامید و چون فهم، مربوط به نحوه وجود انسان است، در نتیجه فهم محدود به معنای وجود محدود خواهد بود. این گونه است که با فهم‌های جدید موقعیتهای جدیدی بر روی انسان گشوده می‌شود و به تعبیر هایدگر انسان با هر فهمی خود را به سوی امکانات وجودی خود پیش می‌افکند یا پرتاب می‌کند.

فهرست مطالب

۱. ابوترابی، رزیتا (۱۳۹۳)، نیم‌رخ کلاس درس از دیدگاه هایدگر با تأکید بر اگزیستانسیالیسم‌های دازاین: بررسی و نقد، رساله دکتری، مشهد، دانشگاه فردوسی.
۲. احمدی، بابک (۱۳۹۰)، هایدگر و پرسش بنیادین، تهران، مرکز نشر
۳. اسمیت، فیلیپ. جی (۱۳۷۳)، فلسفه آموزش و پرورش، ترجمه سعید بهشتی، چاپ دوم، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی.
۴. باقری، خسرو (۱۳۷۵)، دیدگاه‌های جدید در فلسفه تعلیم و تربیت، تهران، انتشارات نقش هستی.
۵. پالم، ریچارد (۱۳۷۷)، علم هرمنوتیک، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی تهران، هرمس.
۶. چراغ چشم، عباس (۱۳۸۶)، بررسی تأثیر شیوه‌های تدریس مبتنی بر تکنیک‌های خلاقیت در آموزش و یادگیری دانش آموزان، مجله تربیت اسلامی، ش ۵، صص ۷-۳۶.
۷. چناری، مهین (۱۳۸۷)، روش تدریس در هرمنوتیک فلسفی گادامر، اندیشه‌های نوین تربیتی، ش ۱ و ۲، صص ۴۵-۶۲.
۸. سجادی، سیدمهدی و رضانزادجولایی، نجمه، (۱۳۸۷)، دیدگاه هرمنوتیکی هایدگر و تعلیم و تربیت، فصلنامه روانشناسی و علوم تربیتی، (۳۸) ۱
۹. گروندن، ژان. (۱۳۹۳)، هرمنوتیک، ترجمه محمدرضا ابوالقاسمی، تهران: ماهی
۱۰. مسعودی، جهانگیر (۱۳۸۶)، هرمنوتیک و نو اندیشی دینی، تهران: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۱. مک کواری، جان (۱۳۷۶)، مارتین هایدگر، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران، گروس.
۱۲. هایدگر، مارتین (۱۳۸۶)، وارستگی، گفتاری در تفکر معنوی، ترجمه محمد رضا جوزی، مندرج در کتاب فلسفه و بحران غرب، انتشارات هرمس، تهران، ۱۳۸۹.
۱۳. هایدگر، مارتین، ۱۳۸۰، درآمد وجود و زمان، ترجمه منوچهر اسدی، آبادان، پرسش.

1. Bindeing, Linda L., Moules, Nancy, J. , Tapp, D. M. , and Rallison, L. (2007). Hermeneutic Musings on Learning: The Dialogical Nature of Teaching Interpretively. *Journal of Educational Thought*, 41(2), 179-189.
2. Chadha. N.K (1990) creativity, intelligence and scholastic achievmenh. *Indian Educational Review*.

3. Dreyfus, HubrtL. (1990).” Bing-in-the-world (A Commentary on Heidgger’s Being in time, Division I), the MIT Press.
4. Fasco, D.J (2001). EducaTion and creaTiviTy, creaTiviTy research JornaL, vol 13. N3, p 317- 327.
5. Godon, Rafal. (2004). Understanding, Personal Identity and Education *Journal of Philosophy of Education*. 38(4), 589-600.
6. Heidegger, Martin (1962),Kant and the Problem of Metaphysics, Trans. James s. Churchill, New York: Indian University Press.
7. Heidegger, Martin (1982)On the Way to Language, Trans. Peter D. Hertz,
8. Heidegger,Martin.(1993). Sein und Zeit(1927), Tübingen, Max Nimeyer Verlag, 17 Auflag, 15.
9. Hirst, G., Knippenberg, V.D. & Zhou, J. (2009), A CrossLevel Perspective on Employee Creativity: Goal Orientation, Team Learning Behavior, and Individual Creativity, *Academy of Management Journal*, 52, 280-293.
10. Payne Young L.(2009). Imagine Creating Rubrics That Develop Creativity: Teaching Students to be Creative Requires that Teachers Evaluate Creativity Effectively. *English Journal*:99 (2):74-79.
- 11.Pinar, W. F. (1995). Understanding the curriculum. Peter Lang Publishing.
- 12.Silberman.C.E (1973) crisis in the classroom. London. Wild wood House LTd.

بررسی مناسبات کلام امامیه و عرفان شیعی در قلمرو مبادی و مبانی

زهرا برقی^۱

عباس ایزدپناه^۲

مرضیه دست‌مرد^۳

چکیده

در مناسبات دو علم در قلمرو مبادی و مبانی، هر دو علم به یکدیگر وابسته هستند. موضوع علم کلام امامیه هم توحید و نبوت و امامت است که پایه برای موضوع عرفان شیعی است که توحید و ولایت است. روش تحقیق در علم عرفان نظری هم شهود و تحلیل و برهان است. غایت عرفان و کلام وصول الی الله است که به تعمیق نظر در غایت کلام هم می‌انجامد. مباحث معرفت‌شناسی و ضرورت شناخت حضرت حق از مبادی هر دو علم است. معرفت شهودی عرفانی مبنای معرفت غیبی اهل بیت (ع) و انبیای الهی و تزکیه نفس عرفانی مبنای عصمت انبیا و امامان است. دو علم کلام امامیه و عرفان شیعی، در حوزه مبادی و مبانی باید مورد سنجش مقایسه‌ای قرار گیرد تا نقاط اجتماع و افتراق تبیین شود، این امر تاکنون کمتر مورد توجه قرار گرفته بر همین اساس نگارنده در این اثر با روشی توصیفی - تحلیلی به دنبال بررسی مناسبات کلام امامیه و عرفان شیعی در قلمرو مبادی و مبانی است و در نهایت بدین نتیجه رسیده است که در حوزه قلمرو مبانی و مبادی، هر دو مبتنی بر آیات و روایات بوده، هر دو تکیه بر روح توحیدی دارند، رهیافت موضوعی این دو در امور بسیاری مشترک است و... هر چند تفاوت‌هایی نیز در این زمینه مشاهده می‌شود که شامل رویکردی شهودی و تجربی در عرفان برخلاف کلام است، رسالت این دو علم در هدایت‌گری متفاوت است.

واژگان کلیدی

کلام، عرفان، امامیه، تشیع، مبانی، مسائل.

-
۱. استادیار و عضو هیئت علمی گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: Z.borghei@yahoo.com
۲. استادیار و عضو هیئت علمی گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران.
Email: Abbas-izadpanah@yahoo.com
۳. دانشجوی دکتری کلام اسلامی، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران.
Email: marzeye.h.dastmard@gmail.com

طرح مسأله

با توجه به مناسباتی که در کلام امامیه و عرفان شیعی مطرح می‌شود، می‌توان گفت مرزهای مشترک بسیاری در حوزه موضوع در این میان وجود دارد. بسیاری از مباحث کلام امامیه از توحید و اقسام آن در عرفان شیعی نیز مطرح می‌شود. این موضوعات را می‌توان به دو دسته کلی تقسیم کرد:

۱. برخی موضوعات کلام امامیه عیناً در کتاب‌های عرفان شیعی وارد شده است. بحث از توحید کلام امامیه از جمله این مباحث است. عرفان اغلب در تعریف توحید به جنبه کلامی آن نظر داشته‌اند.

۲. بسیاری از مباحث کلام امامیه زیربنای طرح مباحث عرفان شیعی است. موضوعات کلامی و عرفانی در متون عرفانی پیوند جدایی‌ناپذیری دارند و اساساً بین کلام و عرفان جدایی و تناقضی وجود ندارد. علم کلام امامیه به بررسی اصول اعتقادی می‌پردازد و عرفان شیعی نیز مبتنی بر شریعت و اصول آن است. نزدیکی عرفان و شریعت تا حدی است که برخی محققان عرفان را از جمله علوم شرعی دانسته‌اند.

مباحث کلام امامیه در غالب کتاب‌های عرفانی مقدم بر مباحث عرفانی است و اساساً طرح مباحث عرفانی بدون توجه به مباحث کلام امامیه امکان‌پذیر نیست. به تعبیر دیگر می‌توان علم کلام را مقدم بر عرفان دانست و ارتباط و تأثیر‌پذیری کلام برای عرفان و همچنین عرفان برای کلام جدایی‌ناپذیری هستند. بنابراین اصل و اساس عرفان شریعت است و پیوند جدایی‌ناپذیری بین کلام و عرفان وجود دارد، کلام و عرفان هر دو در پی دستیابی به هدف و غایتی یکسان یعنی وحدت و شناخت خداوند برمی‌آیند. با بررسی موضوعات کلام امامیه و عرفان شیعی مشخص شد که مرزهای مشترک بسیاری در این میان وجود دارد و البته بسیاری از مباحث کلامی زیربنای طرح مباحث عرفانی محسوب می‌شود.

در باب مبانی و مبادی بین عرفان شیعی و کلام امامیه تفاوت‌ها و شباهت‌هایی وجود دارد که نشان می‌دهد این دو مقوله به نحو کامل از یکدیگر بیگانه نبوده و در عین حال،

دارای وحدت مبنایی نیز نیستند، در ابتدا به تناسبات و مبادی و مبانی مشترک طی چند مورد اشاره خواهد شد و سپس تفاوت‌های مهم دیگر مورد ارزیابی و بررسی قرار خواهد گرفت؛

۱- مبتنی بودن بر آیات و روایات

عرفان شیعی همواره سعی نموده در شئون مختلف بحثی خود، از آیات و روایات فاصله نگیرد و مباحث خود را مبتنی بر این خصیصه اساسی بنا سازد. بر همین اساس عرفا مطابق با نصوص شریفه، انسان را دارای حقیقتی و روحی الهی می‌دانند که ناشی از تجلاتی حق تعالی بر وجود انسان در ساحت‌های مختلف اوست. این باطن، به اندازه التفات و توجه انسان به این روح در وجود انسان تجلی و ظهور پیدا خواهد کرد. حقیقت این اعتقاد ریشه در این آیه شریفه دارد؛ «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (اسراء، آیه ۸۵).

آنها در باب حدیث نفس معتقدند انسان زمانی که از خداوند غفلت نماید از حقیقت خود غافل خواهد شد؛ چراکه خداوند آیات خویش را در وجود انسان به ودیعت گذاشته است؛ «تَسْأَلُونَكَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ» (حشر، آیه ۱۹)؛ فراموشی خدا را در فراموشی نفس می‌داند. شاید این تفکر عرفانی در وهله اول غرابت داشته باشد، اما تدقیق در آیات شریفه انسان را بدین حقیقت رهنمون خواهد ساخت که انسان دارای باطن و درونی روحانی و نورانی است و این باطن هر چند با چشم سر قابل رؤیت نیست اما با شهود باطنی امری میسر است همانطور که خداوند در آیاتی دیگر وعده این حقیقت را به انسان داده است؛ «تَسْنُوهُمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ» (فصلت، آیه ۵۳).

بر همین اساس است که انسان در ساحت عرفان، خلیفه خداوند محسوب می‌شود، او در مقام خلافت خود، نقش واسطه‌گری بین خلق و خداوند را بر عهده دارد و فیوضات را دریافت نموده و از دیگر موجودات افاضه می‌کند، این امر به سبب تناسب معنوی موجود در باطن انسان با عالم ملکوت است؛ چراکه او طبق آیات بیان شده مشتمل بر روحی الهی بود. بر اساس همین آموزه قرآنی بوده که انسان دارای مقام جامعیت بین ظاهر و باطن و واسطه بین حق و خلق است؛ «انسان به جامعیت خود (بین دو نشئه ظاهری و باطنی) که شایستگی خلافت را یافته است، واسطه بین حق و خلق می‌شود، تا با ظاهر خود صورت

عالم و حقایق آن را دریابد و با باطن خود صورت حق و اسماء ذاتی او را درک کند. با جمع بین این دو صورت شایستگی مقام خلافت برای او محقق می‌شود. (کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۳۱) لذا انسان با ظرفیت خداوندی که در وجود او به ودیعت گذاشته شده حائز مقام خلافت روی زمین شده است.

اهل عرفان برای معاد مراحل را ترسیم نموده‌اند که مشتمل بر مراتب مختلف است و این مراتب عمدتاً بر آیه و روایات تکیه دارد؛ (۱) حالت عدم با اشاره به آیه اول سوره انسان «هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا» (انسان، آیه ۱)، (۲) حالت وجود در عالم ارواح، با استناد به این حدیث از پیامبر اکرم «الارواحُ جُنُودٌ مُّجَنَّدَةٌ فَمَا تَعَارَفَ مِنْهَا اِتْتَلَفَ وَ مَا تَنَازَرَ مِنْهَا اِخْتَلَفَ» چون از کتم عدم به عالم ارواح پیوست، او را بر خود شعوری پدید آمد، ذاکر و مذکور خویش بود، (۳) حالت تعلق روح به قالب «و نَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي» (حجر، آیه ۲۹)، (۴) حالت مفارقت روح از قالب «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ» (آل عمران، آیه ۱۸۵)، (۵) حالت اعادت روح به قالب «ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ» (بقره، آیه ۲۸) این حالات موجب استکمال نفس انسان خواهد شد و پس از آن بنده خواهد توانست به معرفت خداوند متعال نائل آید. (شیخ صدوق، ۱۴۱۰، ج ۴، ص ۳۷۰)

در کلام امامیه نیز رویکرد مبتنی بر وحی و استفاده حداکثری از آیات و روایات است؛ به میزانی که متکلم امامیه بنا دارد در وهله اول از آیات و روایات استفاده نماید. به عنوان مثال در اثبات وجود خداوند در برهان صدیقین گفته‌اند: «این برهان صدیقین است و معنایش این است که حق تعالی را باید به خود شناخت و خودش دلیل بر خودش است: «آفتاب آمد دلیل آفتاب» (انصاری شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۲۲) برخی نیز چنین گفته‌اند: «اشاره به برهان صدیقین است که صدیقین از خود وجود بر واجب الوجود استدلال می‌کنند.» (شیرازی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۹۰۵) در خصوص این برهان حتی از ادعیه نیز بهره برده شده است که نشان‌دهنده قوت ابتدای کلام امامیه بر منقولات و حیانی است؛ «أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (فصلت، آیه ۵۳) آیا پروردگار تو که بر هر چیز گواه است خودش بس نیست. در برخی از ادعیه نیز از منظری دیگر به این امر نظر شده است؛ «كَيْفَ يَسْتَدَلُّ عَلَيْكَ بِمَا هُوَ فِي وُجُودِهِ مُفْتَقِرٌ إِلَيْكَ. أَيْكُونُ لغيرِكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ

حَتَّىٰ يَكُونَ هُوَ الْمُظْهَرُ لَكَ، مَتَىٰ غِثْتَ حَتَّىٰ تَحْتَاجَ إِلَىٰ دَلِيلٍ يَدُلُّ عَلَيْكَ» (مفاتیح الجنان، دعای عرفه)؛ چگونه می‌توان با چیزی که در هستی‌اش نیازمند به توست، بر تو استدلال کرد؟ آیا چیزی جز تو ظهوری دارد که تو نداشته باشی تا بتواند روشنگر تو باشد؟ کی ناپدید شده‌ای تا به دلیلی که بر تو گواه باشد نیاز داشته باشی؟ (حلی، ۱۴۱۳، ص ۹۴)

هر نفس که متابعت هوی کند و عقل را در متابعت هوی مسخر گرداند؛ «أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ» (فرقان، آیه ۴۳) هر یکی از این مشاعر سببی باشند از اسباب هلاک او «وَأَصَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ» (جاثیه، آیه ۲۳). پس هر یکی از این مشاعر به مثابه دری‌اند از درهای دوزخ؛ «لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَابٍ لِّكُلِّ بَابٍ مِنْهُمُ جُزْءٌ مَّقْسُومٌ» (حجر، آیه ۴۴) و اگر عقل که مدرک عالم ملکوت است و رئیس آن همه مشاعر است رئیس مطاع باشد و نفس را از هوی او منع کند تا بهر یکی از مشاعر آیتی از کتاب الهی را از عالم امری که ادراکش به آن مشعر خاص باشد به تقدیم رساند و به عقل نیز استماع آیات کلام الهی را از عالم خلقی تلقی کند. (طوسی، ۱۳۸۰، ص ۵۷) از طرفی دیگر در موضوعات امامت همواره بنای متکلمین امامیه بر تحفظ بر آیات و روایات بوده است،

اهل کلام مقوله امامت را به کمک آیات شریفه اثبات می‌نمایند؛ «وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا» (انبیاء، آیه ۷۳)؛ ما آنها را پیشوایان هادی به امر خودمان قرار دادیم. در جای دیگر می‌گوید: «أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْآثَارِ» (قصص، آیه ۴۱)؛ پیشوایانی که مردم را به سوی آتش می‌خوانند یا مثلاً درباره فرعون کلمه‌ای نظیر کلمه امام را اطلاق کرده است؛ «يَقْدُمُ قَوْمَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (هود، آیه ۹۸) روز قیامت هم پیشاپیش قومش حرکت می‌کند.

از منظر کلامی، خاتمیت امری قطعی بوده که ریشه در آیات و روایات متعددی دارد از آن جمله اینکه امام صادق (علیه السلام) نیز پس از یاد کرد ختم نبوت با رسالت پیامبر گرامی اسلام و پایان یافتن انزال کتب آسمانی با نزول قرآن، ذکر می‌کند که حلال و حرام قرآن تا روز قیامت باقی است: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ بَعَثَ مُحَمَّدًا فَخْتَمَ بِهِ الْأَنْبِيَاءَ فَلَا نَبِيَّ بَعْدَهُ وَ أَنْزَلَ عَلَيْهِ كِتَابًا فَخْتَمَ بِهِ الْكُتُبَ فَلَا كِتَابَ بَعْدَهُ؛ أَحَلَّ فِيهِ حَلَالًا وَ حَرَّمَ حَرَامًا فَحَلَالُهُ حَلَالٌ إِلَيَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ حَرَامُهُ حَرَامٌ إِلَيَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (مجلسی، ۱۴۳۰، ج ۳، ص ۹۰)؛ خداوند متعال محمد (صلی الله علیه و آله وسلم) را مبعوث و پیامبران را با او ختم

کرد، پس بعد از او پیامبری نخواهد بود و بر او کتابی نازل کرد و کتاب‌ها را با آن ختم کرد. پس کتابی بعد از آن نخواهد بود. در آن، حلال را حلال و حرام را حرام کرد. پس حلال آن تا قیامت حلال و حرامش تا قیامت حرام است. بنابراین در حوزه قلمرو و مبانی دو علم عرفان و کلام در مکتب تشیع در زمینه تکیه بر آیات و روایات دارای وحدت رویه هستند و بزرگان هر دو مکتب دأب خود را موقوف بر این امر نموده‌اند تا نظریات و مبانی خود را بر محور منقولات و حیانی بنا سازند.

۲- تکیه بر روح توحیدی

هرچند میان عرفان شیعی و کلام امامیه در سطوح مختلف مبنایی تفاوت‌هایی وجود دارد اما از حیث زیرساختی دارای روح واحدی هستند. هر دو علم به دنبال رهنمون‌ساختن انسان به روح توحید بوده و هدفی غیر از این را دنبال نمی‌کنند. این امر در موضوعات مختلف این دو علم اعم از مبدأشناسی، معادشناسی، خداشناسی، انسان‌شناسی و... با اندکی دقت نظر کاملاً مشهود است. به عنوان مثال اگر متکلمین از ولایت اهل بیت سخن به میان می‌آورند بدین سبب است که تکیه این ولایت به ولایت خداوند است؛ در کتاب شریف کافی آمده است: «وَلَايَتَنَا وَلَايَةَ اللَّهِ الَّتِي لَمْ يَبْعَثْ نَبِيًّا قَطُّ إِلَّا بِهَا» (کلینی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۴۳۷) در این حدیث امام صادق (علیه السلام) می‌فرماید: «ولایت ما، ولایت خدا است؛ ولایتی که پیامبری را نفرستاد مگر به خاطر معرفی آن و در یکی از دعاهای ماه رجب چنین آمده است: «لَا فَرْقَ بَيْنَكَ وَبَيْنَهُمْ إِلَّا أَنَّهَا عِبَادَكَ وَخَلْقٌ»؛ بین تو و آنان هیچ فرقی نیست، جز آنکه آنان بنده و مخلوق تواند. در ادامه می‌فرماید: «فَبِهِمْ مَلَأْتَ سَمَاوَاتِكَ وَارْضِكَ» (مفاتیح الجنان، دعای ماه رجب)؛ پس به واسطه آنان آسمان و زمین را پر کردی.

از طرفی دیگر زمانی که از ولایت تکوینی سخن گفته می‌شود، برای تنقیح این حقیقت بوده که اصل ولایت در ید خداوند بوده و هر نوع ولایت دیگری در خلقت در طول آن محقق خواهد شد؛ «قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رَأَهُ مُسْتَقَرًّا عِنْدَهُ قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ» (نمل، آیه ۴۰)؛ کسی که دانشی از کتاب (آسمانی) داشت: «گفت من پیش از آنکه چشم بر هم زنی، آن را نزد تو خواهم

آورد!» و هنگامی که (سلیمان) آن تخت را نزد خود ثابت و پا برجا دید گفت: «این از فضل پروردگار من است تا مرا آزمایش کند که آیا شکر او را بجای می آورم یا کفران می کنم؟! و هر کس شکر کند، به نفع خود شکر کرده است و هر کس کفران نماید (به خودش زیان رساند)، چرا که پروردگار من، بی نیاز و بخشنده است.» در این آیه سخن از تصرف تکوینی کسی است که از نزدیکان و خاصان حضرت سلیمان بوده است ولی نامی از او در قرآن به میان نیامده است.

مرحوم طوسی، غرض اصلی از عبادات را رسیدن به مقام ذکر و توجه در طول روز می داند به نوعی که قلب انسان از شوائب و اغیار تهی گشته و توجه تام او به مبدأ هستی و وجود مقدس خداوند معطوف گردد؛ «أن الغرض الاصلی من النسك هو تخلص القلب عن الشواغل و التوجه التام الى المبدأ الاصلی و الاشتیاق الى رضوان الله تعالی» (طوسی، ۱۳۸۰، ص ۱۱۲)؛ غرض اصلی از عبادات، خالص شدن قلب از شواغل و توجه تام به مبدأ اصلی خلقت و اشتیاق به رضوان خداوند متعال است.

در عرفان شیعی نیز همین قاعده حکم فرماست و آنها زمانی که از کیفیت معاد و عالم پس از مرگ و روحانی بودن آن سخن می گویند بدین سبب بوده که بشر خاکی از تکیه بر عالم طبع و عوالم مادی رها شده و التفات به توحید و ذات خداوند متعال پیدا کند. از همین روی است که عرفا می گویند خداوند بهشتی برای انسان صالح در آن سرا تدارک دیده که نه چشمی دیده، نه گوش شنیده و نه بر قلب بشری تاکنون خطور نموده است. این سنخ از توجه سبب می شود انسان در طول حیات خود توجه به عالم ملکوت را بیش از پیش نموده و از این طریق بر بصیرت و یقین شهودی خود اضافه نماید؛ «فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ» (سجده، آیه ۱۷)؛ هیچ کسی آن امتیازات روشنایی بخش دیدگان را که برای آنان آماده است، نمی داند و در این دنیا برای آنان پوشیده و غیر قابل درک است.

اهل عرفان در خصوص اخلاص در سلوک که از لوازم قریب توحید بوده بیان داشته اند: امیرالمؤمنین (علیه السلام) عبادت کنندگان را به سه دسته تقسیم نموده و انگیزه خود را از عبادت، چنین بیان می کند: «الهی! مَا عَبَدْتُكَ خَوْفًا مِنْ نَارِكَ وَ لَا طَمَعًا فِي

جَنَّتِكَ لَكِنَّ وَجَدْتُكَ أَهْلًا لِلْعِبَادَةِ فَعَبَدْتُكَ» (نهج البلاغه، حکمت ۲۳۷) پروردگارا! تو را به خاطر بیم از کيفرت و يا به خاطر طمع در بهشت پرستش نکرده‌ام، بلکه تو را بدان جهت پرستیدم که شایسته پرستش یافتم. ایشان در بیانی دیگر افزوده‌اند: «لَوْ لَا يَتَوَعَّدُ اللَّهُ عَلَيَّ مَعْصِيَتِهِ لَكَانَ يَجِبُ أَنْ لَا يُعْصَى شُكْرًا لِنِعْمِهِ» (نهج البلاغه، حکمت ۲۹۰) اگر خدای سبحان کيفری برای نافرمانی معین نکرده بود، سپاس‌گزاری از نعمت‌هایش ایجاب می‌کرد که از فرمانش تخلف نشود.

در بعضی حالات و مقامات و طریان بعضی عناوین، گاه شود که رجحان در إعلان ذکر باشد مثل ذکر پیش اهل غفلت برای تذکر آنها. چنانچه در حدیث شریف کافی است که ذاکر خدای عزوجل در بین غافلین مثل قتال کننده است در بین محاربین و از عده الداعی جناب ابن فهد منقول است: «قال: قال النبي، صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: مَنْ ذَكَرَ اللهُ فِي السُّوقِ مُخْلِصًا عِنْدَ غَفْلَةِ النَّاسِ وَ شَغْلِهِمْ بِمَا فِيهِ، كَتَبَ اللهُ لَهُ أَلْفَ حَسَنَةٍ وَ غُفِرَ اللهُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَغْفِرَةً لَمْ تَخْطُرْ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ»: حدیث کند که فرمود پیغمبر اکرم کسی که ذکر خدا کند در بازار از روی اخلاص نزد غفلت مردم و اشتغال آنها به آنچه در اوست، بنویسد خدای سبحان برای او هزار حسنه و بیامرزد او را در روز قیامت آمرزشی که خطوط نکرده است در قلب بشری. (خمینی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۸۹) از این روی، عرفان شیعی همانند کلام آن، به دنبال ترویج توحید و آموزه‌های توحیدی در سطح جامعه است و از هرگونه شیوع انانیت و خودمحوری جلوگیری نموده است.

۳- بهره‌گیری از نگاه مستقیم و غیرمستقیم از آیات و روایات

در عرفان شیعی و کلام امامیه، تنها به نصوص اکتفاء نشده و جمود فکری وجود ندارد که لاجرم باید تنها از نصوص موجود در آیات و روایات استفاده نمود و تحلیل و برداشت ممنوع است بلکه هم عرفای شیعی و هم متکلمین امامیه بیانات و حیانی را محوریت تفکرات خود قرار داده و از آن ارتزاق فکری می‌نمایند. بر همین اساس است که هم رویکرد مستقیم به آیات و روایات و هم رویه غیرمستقیم تحلیلی در قبال آن وجود دارد. به عنوان مثال زمانی که فرد زندیق نزد امام معصوم حاضر می‌شود و از دلیل بر وجود خالق استفسار می‌کند، امام فرمودند: وجود خودم دلیل وجود صانع است. امام (علیه‌السلام)

در قالب برهان ساده‌ای شق‌های مختلف را بیان می‌نماید و می‌فرماید: زیرا اگر صانع بودم یا باید در حالی که موجود بودم خودم را می‌آفریدم که این محال و باطل است یا در حالی که نبودم خودم را می‌آفریدم که این هم محال است؛ زیرا چیزی که نیست نمی‌تواند آفریننده باشد. پس باید غیری من را آفریده باشد و صانعی باشد که خودم و مثل خودم نباشد. او همان واجب الوجود و قدیم است. او همان خداست. (کلینی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۲۱۵) این بیان نوعی استدلال کلامی است که متکلمین مستقیم می‌توانند از آن در براهین خود استفاده نمایند و نظائر این براهین که در آثاری چون توحید مفضل بیان شده همواره در علم کلام مورد تکیه استدلالی بوده است.

نفس این استدلال، برهان مستقیم کلامی است که متکی بر منقول و کلام وحیانی است اما متکلم بر محور این بیان، وارد حوزه تحلیلی خواهد شد تا بتواند مباحث را گسترش و بسط دهد؛ بدین بیان که امام در این مناظره خط بطلان بر فرضیه پیدایش نفسی هستی کشیده است و همانطور که حتی درختی در خلقت نمی‌تواند خودبه‌خود روئیده باشد و نیازمند به علت است، هستی نیز در مقیاس کلی‌تر نیازمند صانع حکیم و قادر خواهد بود. بر این اساس اگر زندیق و مادی‌گری قائل شود که هستی از ماده اولیه پیدایش داشته است، باز قائل به وجود مبدأ برای هستی بوده است و اگر این ماده ازلی باشد، همان چیزی است که در مذهب ما بدان خداوند اطلاق می‌کنیم.

کلامیون امامیه در موارد بسیاری از نفس آیه و روایت در سیر استدلالی خود بهره می‌برند؛ بر این اساس در منطق کلام امامیه همانطور که از منقولات وحیانی به نحو مستقیم استفاده می‌شود همانند تکیه بر این روایت در ممنوعیت سحر؛ «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) لِامْرَأَةٍ سَأَلَتْهُ أَنْ لِي زَوْجًا وَبِهِ عَلِيٌّ غِلْظَةٌ وَإِنِّي صَنَعْتُ شَيْئًا لِأَعْطِفَهُ عَلَيَّ فَقَالَ لَهَا رَسُولُ اللَّهِ (ص) أَفَّ لَكَ كَدْرَتِ الْبِحَارِ وَ كَدْرَتِ الطَّيْنِ وَ لَعْنَتِكَ الْأَمْلاِكَةُ الْأَخْيَارِ وَ مَلَائِكَةُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ»؛ رسول خدا به بانویی که از وی سؤال کرده بود که شوهرم تندخوست و من برای این که او را به خود جذب کنم عملی انجام داده و او را سحر کردم. پیامبر اکرم فرمود: اف بر تو بادا آب دریاها را تیره ساختی و گل را سیاه نمودی و فرشتگان آسمان و زمین تو را لعنت کردند. (حرعاملی، ۱۳۸۹، ج ۲۰، ص ۲۴۷) استفاده با واسطه و تحلیلی بر

محور وحی نیز امری بلامانع خواهد بود همانطور که علامه حلی با تکیه بر منقولات و وحی در خصوص شرائط تحقق اعجاز می‌گوید: «معجزه امر خارق عادت است که همراه با تحدی می‌باشد و شرط آن این است که فعل خدا باشد و مقصود از معجزه تصدیق نبی است.» (حلی، ۱۳۶۳، ص ۱۸۴)

این رویه در بیانات عرفا نیز به وفور به چشم می‌خورد و آنها در موارد مختلف به استدلال و تحلیل حول بیانات وحیانی می‌پردازند به عنوان نمونه اهل عرفان اعتقاد دارند که روح انسان قبل از ورود به عالم خاکی در تجرد تام به سر می‌برده است و در واقع، خداوند روح را قبل از اجساد آفرید؛ چراکه روح دارای مزیت و برتری جایگاهی نسبت به جسم مادی است و حقیقت وجود انسان را تشکیل می‌دهد و انسان به سبب همین مزیت است که به مقام خلیفه‌اللهی نائل گشته و از دیگران وجودات برتری یافته است. این بیان متکی بر آیه شریفه «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (اسراء، آیه ۸۵) و روایت نبوی «**كَمَا قَالَ النَّبِيُّ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ الْأَرْوَاحَ قَبْلَ الْأَجْسَادِ**» (مجلسی، ۱۴۳۰، ج ۵۸، ص ۱۳۲) است که طی آن روح امری ماورا خاکی معرفی شده که دارای خصائص عالم ملکوت همانند تجرد است و خداوند متعال قبل از ورود انسان به عالم ماده و تجسد، آن را خلق نموده است.

از منظری دیگر در بُعد معادشناسی عرفانی، وجود انسان ترکیبی از ماده و روحانیت است و طبیعت این تقسیم نشان می‌دهد که مرگ و توفی باید به بخشی از وجود او تعلق بگیرد که هویت او را شکل نمی‌دهد، در این میان روشن است که اگر نزع و کنده شدن در هنگام مرگ به روح انسان تعلق بگیرد، باید هویت و چیستی انسان با مرگ او دگرگون گردد در حالی که این امر حکمت از وجود سرای دیگر را دگرگون خواهد کرد؛ چراکه این سرا برای استكمال وجود انسان در یک مسیر طولی است و این تبدیل موجب نقض این غرض الهی خواهد شد؛ از همین روی قاطبه عرفا مرگ و نزع را راجع به بعد جسمی انسان دانسته‌اند؛ از نظر ملاصدرا که جایگاه تامی در عرفان شیعی دارد، نفس انسانی دارای مراتب و نشأت گوناگونی است و برخی از آن نشأت به قبل از حدوث نفس و قبل از عالم طبیعت مربوط می‌شود و آن همان وجود نفس در مرتبه علت و سببش است. یعنی نفوس آدمیان قبل از حدوث، در مرتبه علل عالیه و مبادی نخستین موجود بوده‌اند و این نفوس

پس از فراهم شدن زمینه و استعداد ماده، از جانب آن مبادی به این ابدان لایق و آماده، افاضه می‌شوند و در ردیف صور جسمانی و طبیعت منطبع در ماده قرار می‌گیرند. ملاصدرا می‌گوید: «ان النفوس الانسانیه موجوده قبل الابدان بحسب کمال علتها و سببها و السبب الکامل یلزم المسبب معها فالنفس موجوده مع سببها» (ملاصدرا، ۱۴۱۵، ج ۸، ص ۳۳۴).

این بیان عرفانی متقوم به این حقیقت و حیانی است که روح پس از مرگ به سمت خداوند رجعت خواهد نمود؛ «قُلْ يَتَوَفَّأَكُم مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ» (سجده، آیه ۱۱)؛ بگو: فرشته مرگ که بر شما مأمور شده، (روح) شما را می‌گیرد، سپس شما را به سوی پروردگارتان بازمی‌گردانند. بنابراین، در زمان مرگ روح حیوانی که ناظر به جنبه مادی او بوده فناء خواهد پذیرفت و انسان با کالبدی جدید متناسب با عالم جدید به سرای دیگر ورود خواهد کرد.

۴- رهیافت مشترک در باب موضوعات

کلام امامیه و عرفان شیعی هر دو در باب جزئیات و موضوعات دارای شباهت‌ها و اشتراکات موضوعی زیادی هستند؛ چراکه هر دو به مبدأ و معاد انسان نظر دارند و در طول این دو مقوله به ریزموضوعات متعددی به نحو مشترک پرداخته‌اند که از آن جمله می‌توان به مباحثی چون انسان‌شناسی، ملکوت‌شناسی، مادی‌شناسی و... اشاره نمود. به طور مثال عرفا و متکلمین هر دو به بحث و بررسی برزخ پرداخته‌اند. در لسان اهل کلام، برزخ به عالمی تعبیر شده که فاصل بین دنیا و آخرت است؛ فیض کاشانی می‌گوید: «هی الحالہ التی تکنون بین الموت و البعث و هو مدۀ اضمحلال هذا البدن المحسوس الی وقت العود اعنی زمان القبر» (فیض کاشانی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۸۶۹). متکلمین دیگری چون شیخ مفید و... نیز این عالم، را عالم ارواح معرفی نموده‌اند که در آن ابدانی مثالی به انسان‌ها تعلق می‌گیرد. این بدن دارای حقیقتی برزخی خواهد بود که غیر از جسمی دنیوی افراد است و این تبدیل در عالم قبل بین بدن مادی و بدن مثالی صورت خواهد پذیرفت.

این رهیافت در اندیشه عرفانی نیز وجود دارد و آنان همانند متکلمین از برزخ بحث نموده‌اند؛ برزخ از نگاه آنها، عالمی مجرد از مادیت بوده که صور در قالب‌هایی متناسب

متجسم خواهند شد و از خیال منفصل خواهند بود. آنها معتقدند که بین عالم جبروت که عالم مجردات بوده و عالم ماده، عالم مثالی وجود دارد که عالمی روحانی و نورانی است. این عالم خصائصی مادی همانند مقدار و محسوسیت داشته و خصائص روحانی چون نورانیت دارد. این عالم در زمان زندگی دنیایی نیز برای برخی قابل ارتباط و درک است و کمترین عرفا می‌توانند در دنیا نیز برزخ را درک و شهود نمایند.

عالم آخرت امتداد این عالم بوده و مرگ تنها معبری برای رسیدن به آن عالم ابدی است و انسان با مرگ به فنا و نیستی دچار نمی‌شود. بررسی روایات و آیات شریفه نشان می‌دهد عالم پس از مرگ، دارای مواقف متعددی است که از جمله آن حیات برزخی است؛ برزخ همانطور که از نام آن نمودار است به معنی نقطه‌ای حائل و فیما بین عالم دنیا (ماده) و عالم آخرت (پس از قیامت) به شمار می‌رود که انسان به تناسب عمل خود به نحوی موقت تا برپایی قیامت در روضه‌ای از روضات بهشت یا حفره‌ای از عذاب‌های جهنمی قرار خواهد داشت.

از منظر عرفان شیعی بهشت به عبارتی تبلور عقل و دورخ تجلی جهل انسان است، افراد در این دو امر در مراتب گوناگونی هستند و همین امر سبب خواهد شد که در قیامت، به سبب تجلی حقیقت وجود آدمی، این مراتب در قالب صاحبان دورخ و بهشت خود را نشان خواهد داد؛ بر همین اساس بوده که اهل بهشت و جهنم، در مراتب مختلفی از ثواب و عقاب به سر خواهند برد. از طرفی دیگر هر کدام از خصیصه‌های موجود در وجود آدمی یا رهنمود به عقل خواهد بود یا جهل، لذاست که خصائص انسان در این باب می‌تواند هر کدام بابتی به بهشت یا جهنم باشد.

از طرفی دیگر صراط حقیقتی مجزا از عالم دنیا ندارد و کشیده شدن آن بر دنیا، در حقیقت بدین سبب بوده که دنیا دارای حقیقت ظلمانی است که حاکی از باطن مادیت این عالم است. از همین روی به دنیا نامیده شده است؛ چراکه پستی و ذنات را در خود جای داده و هر کسی بدان مأنوسیت و رکون داشته باشد، از عالم ملکوت و مراتب آن محروم خواهد ماند. از همین روی در آخرت افراد از این حقیقت عبور خواهند کرد همانطور که در سرای دنیا نیز اینگونه بود و کسانی که از حقیقت دنیا و مادیت آن گذر کرده باشند و به

سلامت پا به عالم آخرت گذاشته باشند، خواهند توانست در این مرحله نیز به سلامت از صراط گذر نمایند.

کلام امامیه نیز از صراط سخن به میان آورده است و متکلمین معتقدند که انسان پس از مرگ باید از عقبه‌هایی عبور نماید که به نوعی مواقف بازرسی محسوب می‌شوند. شیخ صدوق اعتقاد دارد که عقبه‌های این صراط واجبات و محرمات دینی هستند که مکلفین در عالم دنیا موظف به رعایت آن بوده‌اند. لذا اگر انسان در این باب کوتاهی کرده باشد باید در این مواقف پاسخگو باشد تا بتواند به بهشت وارد شود. (شیخ صدوق، ۱۳۸۳، ص ۳۲)

۵- برخورداری عرفان از نحله‌های عملی و نظری برخلاف کلام

عرفان برخلاف علم کلام در مکتب امامیه از دو نحله عملی و نظری برخوردار است؛ عارف در مکتب عرفان شیعی همیشه خود را بین دو جریان می‌بیند؛ بین مبدای مادی و مقصدی ملکوتی و الهی. او بر این اساس منزل به منزل را به تدریج با برنامه سیر و سلوک طی می‌نماید تا بتواند به توفیق خداوند به مقصد نهایی نائل آید. در این رویکرد هم مبدأ و هم مقصد نهایی با خداوند شروع شده و به حق تعالی ختم خواهد شد. در این مسیر حجب و مراحل گوناگونی وجود دارد که تنها با امداد خداوند طی آن میسر خواهد بود. به اجمال این مقامات شامل «مقام فناء» و «بقاء بعد از فناء» و «مقام توحید» است.

بر همین اساس می‌توان عرفان عملی را مجموعه اموری دانست که سالک در مسیر خود آن را اجرا می‌نماید. در این عرفان، سالک با نظر به جنبه‌های باطنی خود و با به کارگیری دستوراتی سلوکی می‌تواند به لبّ لباب توحید نائل آید اما در کنار این، عرفان شیعی برخوردار از نوعی دیگر از عرفان بوده که عرفان نظری نام دارد. در این نحله عرفانی، سالک در طی مسیر فناء و بقاء خود به مکاشفات و مشاهدات معرفتی خواهد رسید که ناظر به حقائق موجود در نظام هستی است، این امر پایه و اساس علمی بوده که بدان عرفان نظری اطلاق می‌شود.

عارف به دنبال جذب هرچه بیشتر فضائل اخلاقی در وجود خود است، انسان موحد گرچه ابتدا به نفس خویش می‌پردازد و سعی در تحصیل فضائل می‌نماید اما در عرفان شیعی، جدای از اجتماع نیز نمی‌تواند زندگی کند. اجتماعی بودن لازمه‌اش ارتباط با دیگر

انسان‌هاست. محقق طوسی، مخاطبین انبیاء را در تلقی و قبول معارف متفاوت می‌داند و طبقات مختلفی را برای آنها برمی‌شمرد.

بنابراین متون عرفانی، به دلیل ماهیت معرفت‌شناسانه با محوریت دین و اخلاق همواره با موضوع سعادت حقیقی بشر، در دنیا و آخرت مرتبط است. عرفا، هر کدام با گرایش‌ها و رویکردهای خاصی به طرح مسائل مربوط به حوزه نظری عرفانی پرداخته‌اند. این گرایش‌ها و رویکردها هرچند ریشه در عقاید دینی و الهی دارد اما هریک با زبان و بیانی متناسب با نیازهای جامعه عصر خود، همه همت خود را در جهت شناخت و شناساندن حقیقت و راه‌های خوشبختی در دنیا و آخرت به انسان‌ها مصروف کرده‌اند. اما این روند در کلام امامیه وجود نداشته و بیانات متکلمین متکی بر شهودات و سلوکات عملی حاصل نشده است بلکه با ترکیب، انضمام و برداشت از آیات و روایات بیان گشته است. عموماً استدلال‌های کلامی مبتنی بر دو منطق صورت و منطق ماده بوده و حد وسط، مستقیماً یا برگرفته از بیانات آیات و روایات استفاده می‌شود.

۶- تکیه عرفان بر شهود، تجربه، خواب و... برخلاف کلام

در مکتب عرفانی از ابزارهای مختلفی در انتقال معانی استفاده می‌شود که از آن جمله شهود، تجربه، خواب و... بوده و عارف به کشف عرفانی خود اصالت می‌دهد که عبارت از امور باطنی وراء حجاب است. کشف عرفانی گاه از مکاشفه، گاه الهام، گاه رؤیا و... تحقق پیدا می‌کند. عرفا یگانه روش رسیدن به حقائق را از طریق نور درون و زدوده شدن حجب می‌بینند، آنها استدلالات مبتنی بر عقل را قابل خلاف می‌دانند اما معرفت حاصل شده از ابزارهای بیان شده را سالم از تخلف برمی‌شمرند. سیدحیدر آملی در خصوص معرفت عرفانی و ابزارهای تحصیل شونده آن در عرفان افزوده است: «معرفت نزد صوفیه، چیزی است که برای اهلش فقط از جانب خدا به صورت وحی یا الهام یا کشف، کشف می‌شود.» (آملی، ۱۳۹۴، ص ۱۴۸) بر این اساس فهم این نوع شناخت برای دیگرانی که محروم از صفای باطن بوده همانند درک برخی مفاهیم برای کودکی نابالغ است که از چشیدن آن محروم است. این معرفت از آنجاکه از دل نشات می‌گیرد، نیازمند تزکیه و صفای روحی خواهد بود و از طریق مطالعه و تحصیل ذهنی به دست نخواهد آمد. در واقع

معرفت امری خاص از علم است، لذا بین عارف و عالم در مکتب عرفا تفاوت‌های زیادی وجود دارد و عارف با شهود ذات، اسماء و صفات خداوند متعال، به علمی و معرفتی برتر نائل خواهد آمد که حاصل تجلیات و ظهورات عرفانی است.

اما حقیقت امر این بوده که این نوع برخورد نسبت به امورات قلبی و شهودی کاملاً منطبق بر مکتب عرفانی اصیل اهل بیت نبوده و قلب در چارچوب‌های شریعت دارای اصالت خواهد بود. از منظر ائمه طاهرین قلب جایگاهی داشته که می‌تواند آنچه آسمان و زمین را نتوانسته در خود جای بدهد را درون خود بگنجاند که حاکی از قابلیت و ظرفیت معرفتی بالای قلب انسان مؤمن است؛ «لَا تَسْعَى أَرْضِي وَلَا سَمَائِي وَلَكِنْ وَسِعَنِي قَلْبُ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ» (مجلسی، ۱۴۳۰، ج ۷۰، ص ۳۳). بنابراین جایگاه قلب و ظرفیت بالای آن در امور معرفتی و سلوکی بر کسی پوشیده نیست اما نمی‌توان به هر نوع رؤیا، شهود یا... تکیه نمود؛ چراکه ممکن است هر کدام از شئون مبتنی بر طهارت و تزکیه درونی فرد نباشد و احراز این امر به شدت دشوار است، لذا نمی‌توان آن را برای دیگری حجت برشمرد و مطابق با آن عمل نمود.

اصالت دادن به رؤیا بیشتر در مکتب صوفیه اصالت دارد که از مکتب عرفانی شیعی متمایز است، آنها معتقدند می‌توان حق تعالی را در خواب مشاهده نمود تا جایی که برخی از مشایخشان افزوده‌اند: «رَأَيْتَكَ فِي الْمَنَامِ سُرُورَ عَيْنِي (قلبی) * فَأَحْبَبْتُ التَّعْيِشَ وَالْمَنَامَا»؛ تو را در خواب دیدم، ای شادی قلبم، پس دوست می‌دارم خواب را. پس از آن پیوسته همی خفتی یا وی را خفته یافتندی یا در طلب خواب. (جامی، ۱۳۸۰، ص ۲۲۸) برخی به آیاتی چون «وَإِذْ قُلْنَا لَكَ إِنَّ رَبَّكَ أَحَاطَ بِالنَّاسِ وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ وَنُحَوِّفُهُمْ فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا طُغْيَانًا كَبِيرًا» (اسراء، آیه ۶۰)؛ به یاد آور زمانی را که به تو گفتیم: پروردگارت به مردم احاطه کامل دارد و از وضعشان کاملاً آگاه است و ما آن رویایی را که به تو نشان دادیم، فقط برای آزمایش مردم بود همچنین شجره ملعونه را که در قرآن ذکر کرده‌ایم. ما آن‌ها را بیم داده و انداز می‌کنیم، اما جز طغیان عظیم، چیزی بر آن‌ها نمی‌افزاید، برای حجیت دادن به مطلق رؤیا تکیه نموده‌اند در حالی که این آیه و موارد مشابه تنها حجیت این مقوله را فی الجمله اثبات

می‌نماید.

اما در مکتب کلام امامیه، اصالت با برهان خواهد بود که جهت تحصیل معرفت به اصول عقائد، اثبات موضوعات دینی، ارشاد متحیرین یا الزام خصم و... استفاده می‌شود. در این روند هرگز از رؤیا، شهود، تجربه و دیگر ابزار عرفانی بهره گرفته نمی‌شود بلکه روش استدلال مبتنی بر امور یقینی یا اطمینان‌آور خواهد بود. به عنوان مثال متکلمین در خصوص اثبات وجود خداوند به رویکردهای معرفتی و باطنی اتکاء نمی‌کنند بلکه از براهینی چون امکان و وجوب، نظم، حدوث و... استفاده می‌نمایند و با اشکال استدلالی سعی در اثبات موضوع برای مخاطب دارند که از جمله می‌توان به این بیان منطقی اشاره داشت؛ «الموجود ان كان واجباً فهو المطلوب و الا استلزمه دعاً للدور و التسلسل» (طوسی، ۱۳۸۶، ص ۴۵۳)؛ اگر موجود (که در تحقق آن تردیدی نیست) واجب الوجود بالذات باشد، مطلوب ما ثابت است و اگر چنین نباشد، مستلزم وجود واجب بالذات است تا دور و تسلسل لازم نیاید. در این برهان از مقدماتی چون این موارد استفاده شده است؛ ۱- هستی امری خیالی نیست، ۲- این هستی وجود خود را وام‌دار وجودی دیگر است، ۳- این موجود در موجودیت خود نیازمند به علت است، ۴- این علت باید واجب‌الوجوب باشد تا از تسلسل جلوگیری شود. از این روی متکلم همواره می‌کوشد مفاهیم را از طریق استدلال البته با سبک‌های مختلف به اقتضاء موضوع و مخاطب بررسی نماید و به دنبال تعمیق و معرفت‌بخشی به مخاطب در ابواب مختلف نیست.

نتیجه‌گیری

در باب مبانی و مبادی بین عرفان شیعی و کلام امامیه تفاوت‌ها و شباهت‌هایی وجود دارد که نشان می‌دهد این دو مقوله به نحو کامل از یکدیگر بیگانه نبوده و در عین حال، دارای وحدت‌مبنایی نیز نیستند، عرفان شیعی همواره سعی نموده در شئون مختلف بحثی خود، از آیات و روایات فاصله‌نگیرد و مباحث خود را مبتنی بر این خصیصه اساسی بنا سازد. در کلام امامیه نیز رویکرد مبتنی بر وحی و استفاده حداکثری از آیات و روایات است؛ به میزانی که متکلم امامیه بنا دارد در وهله اول از آیات و روایات استفاده نماید. هرچند میان عرفان شیعی و کلام امامیه در سطوح مختلف مبنایی تفاوت‌هایی وجود دارد اما از حیث زیرساختی دارای روح واحدی هستند. هر دو علم به دنبال رهنمون‌ساختن انسان به روح توحید بوده و هدفی غیر از این را دنبال نمی‌کنند. این امر در موضوعات مختلف این دو علم اعم از مبدأشناسی، معادشناسی، خداشناسی، انسان‌شناسی و... با اندکی دقت نظر کاملاً مشهود است. در عرفان شیعی و کلام امامیه، تنها به نصوص اکتفاء نشده و جمود فکری وجود ندارد که لاجرم باید تنها از نصوص موجود در آیات و روایات استفاده نمود و تحلیل و برداشت ممنوع است بلکه هم‌عرفای شیعی و هم‌متکلمین امامیه بیانات و حیانی را محوریت تفکرات خود قرار داده و از آن ارتزاق فکری می‌نمایند. بر همین اساس است که هم‌رویکرد مستقیم به آیات و روایات و هم‌رویه غیرمستقیم تحلیلی در قبال آن وجود دارد. کلام امامیه و عرفان شیعی هر دو در باب جزئیات و موضوعات دارای شباهت‌ها و اشتراکات موضوعی زیادی هستند؛ چراکه هر دو به مبدأ و معاد انسان نظر دارند و در طول این دو مقوله به ریزموضوعات متعددی به نحو مشترک پرداخته‌اند که از آن جمله می‌توان به مباحثی چون انسان‌شناسی، ملکوت‌شناسی، مادی‌شناسی و... اشاره نمود. اما در عرصه تفاوت‌ها عرفان برخلاف علم کلام در مکتب امامیه از دو نحله عملی و نظری برخوردار است. در مکتب عرفانی از ابزارهای مختلفی در انتقال معانی استفاده می‌شود که از آن جمله شهود، تجربه، خواب و... بوده و عارف به کشف عرفانی خود اصالت می‌دهد. اما در مکتب کلام امامیه، اصالت با برهان خواهد بود که جهت تحصیل معرفت به اصول عقائد، اثبات موضوعات دینی، ارشاد متحیرین یا الزام خصم و... استفاده می‌شود. از جمله دیگر تفاوت‌های مبنایی بین کلام امامیه و عرفان شیعی در حوزه کاربردی دو علم و رسالت‌هایی است که این دو علم در خصوص هدایت‌گری بر دوش دارند.

فهرست منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

۱. آملی، سیدحیدر (۱۳۹۴) نص النصوص فی شرح فصوص الحکم، تهران، بیدار.
۲. انصاری شیرازی، یحیی (۱۳۸۰) دروس شرح منظومه حکیم متأله حاج ملاهادی سبزواری، قم، بوستان کتاب.
۳. جامی، عبدالرحمن (۱۳۸۰) نفحات الانس من حضرات القدس، تهران، نی.
۴. حسینی طهرانی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۲) معادشناسی، تهران، انتشارات علامه طباطبائی (ره).
۵. حلّی، ابن فهید (۱۴۰۷) عده الداعی، بیروت، دارالکتب العربی.
۶. حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳) کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۷. حلّی، حسن بن یوسف (۱۳۶۳) انوار الملکوت، قم، منشورات شریف الرضی.
۸. خمینی، روح الله (۱۳۸۲) اربعین حدیث، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۹. شیخ حر عاملی، محمد بن حسن (۱۳۸۹) وسائل الشیعه، قم، جامعه مدرسین.
۱۰. شیخ صدوق، ابن بابویه (۱۳۸۳) معانی الاخبار، قم، بوستان کتاب.
۱۱. شیخ صدوق، ابن بابویه (۱۴۱۰) من لایحضره الفقیه، بیروت، اعلمی.
۱۲. مفید، محمد بن محمد (۱۳۸۴) اوائل المقالات، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
۱۳. شیرازی، سیدرضی (۱۳۸۴) درس‌های شرح منظومه حکیم سبزواری، قم، نی.
۱۴. شیرازی، صدرالدین محمد (۱۴۱۵) الحکمة المتعالیه، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۵. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۸۰) آغاز و انجام، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۶. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۸۶) کشف المراد، قم، بوستان کتاب.
۱۷. طوسی، نصیرالدین (۱۳۸۵) اجوبه المسائل النصیریّه، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۸. فیض کاشانی، ملامحسن (۱۳۹۰) علم الیقین، قم، بوستان کتاب.
۱۹. کاشانی، ملاعبدالرزاق (۱۳۷۰) شرح فصوص الحکم، قم، انتشارات بیدار.
۲۰. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۳) اصول کافی، بیروت، دارالاضواء.
۲۱. مجلسی، محمدباقر (۱۴۳۰) بحار الانوار، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۷۴ - ۴۹

ماهیت نور از دیدگاه امام خمینی (ره)

ملاحت جلیلی احمدآباد^۱
خسرو ظفرنوبایی^۲
سید محمد بنی هاشمی^۳

چکیده

شناخت ماهیت نور از مباحث مهمی است که عرفا با توجه به دریافت‌های درونی و شهودی خود به بیان حقایق اقیانوس عمیق این مفهوم پرداخته‌اند. هدف از این مقاله بررسی دیدگاه امام خمینی ره عارف برجسته معاصر در خصوص ماهیت نور است که با روش توصیفی - تحلیلی در آثار و متون ایشان صورت گرفته است. بررسی ماهیت نور از منظر کسی که به مقام ولایت دست یافته جهت رشد معنوی تأثیرگذار است. امام خمینی (ره) نور را وجود می‌داند که مبدا وجود، نورالانوار و نور حقیقی است، و همه انوار دیگر را تجلی نور الهی و عرضی می‌خواند. ایشان علاوه بر اشاره به نور ظاهری و باطنی نور را به دو قسمت خاص و عام تقسیم کرده است. به نظر ایشان تمام مراتب هستی و درجات معرفت جزء تطورات نور است. در نهایت ایشان در تبیین ماهیت نور به احدیت جمعی و حقیقت محمدیه و اسم اعظم الله و انسان کامل و ولایت می‌پردازد و حقیقت نوریه را به زیبایی بیان می‌کند.

واژگان کلیدی

نور، امام خمینی (س)، ماهیت، حقیقت، مراتب نور.

۱. دانشجوی دکتری، گروه عرفان اسلامی و اندیشه امام خمینی (س)، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
Email: mahdiyeh1385@yahoo.com

۲. استادیار گروه عرفان اسلامی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: l.zafarnavaei@gmail.com

۳. استادیار گروه عرفان اسلامی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
Email: seyedmohammadbanhashemi861@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۴/۳ پذیرش نهایی: ۱۴۰۱/۶/۳۰

طرح مسأله

شناخت ماهیت نور یکی از مباحث با اهمیت در عرفان و تعالیم عرفانی است. واژه نور یکی از مهم‌ترین و زیباترین واژه‌ای است که مفسرین با توجه به دریافتهای درونی و شهودی خود به بیان حقایق اقیانوس عمیق این مفهوم پرداخته‌اند. خداوند متعال در آیه نور «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (نور، ۳۵) صریحا به نور بودن خود اشاره می‌کند. نور بودن و ظهور باری تعالی بحث حائز اهمیت و مهمی برای کنکاش و هدایت دل‌های ظلمانی است، که عرفا و فضلا با قرآن و سنت و ادراک شهودی آن را بیان و تشریح کرده‌اند.

امام خمینی (ره) نمونه اعلای ولایت‌مداری و انسان کامل بودند و قطعاً بررسی دیدگاه ایشان در خصوص ماهیت نور می‌تواند به ارتقای اندیشه‌ها و رشد معنوی کمک فراوانی داشته باشد. هدف از این تحقیق تبیین ماهیت نور از نظر امام است. در تحقیق حاضر در صدد پاسخگویی به این پرسش هستیم که: ماهیت نور چیست؟ انواع و مراتب آن کدام است؟ و نور و وجود چه ارتباطی با یکدیگر دارند؟ نظر امام خمینی ره و عرفا در خصوص نور چیست؟

۱. پیشینه

در این تحقیق با محوریت آثار امام خمینی (ره) در خصوص ماهیت نور با نگاه و رویکرد عرفانی به ماهیت نور پرداخته می‌شود. ایشان با عنایت و توجه خاصی به بیان رمز و رموز این واژه مقدس اهتمام ورزیده است. تحقیقات گسترده‌ای پیرامون نور در ابعاد گوناگون انجام شده است؛ از جمله جایگاه نور در عرفان و فلسفه اسلامی با تکیه بر آراء امام خمینی و تفاسیر انفسی آیه نور از دیدگاه امام خمینی و فهم قرآن از دیدگاه امام خمینی نویسنده؛ ابوالقاسم مقیمی حاجی می‌توان اشاره کرد که ایشان در نهایت بیان می‌کنند که فهم کامل قرآن جز برای انسان کامل و اولیاء الهی ممکن نیست و افراد دیگر راهی برای دست‌یابی به حقیقت آن ندارند. دست‌یابی اولیاء الهی را به حقیقت قرآنی از راه اشتراک با آن ذات مقدس و به واسطه تبعیت تامه از آن حضرت و فنا در ایشان، می‌داند که علوم مکاشفه را بالوراثه از آن حضرت تلقی کنند و حقیقت قرآن به همان نورانیت و

کمال که در قلب مبارک آن حضرت تجلی کند به قلوب آنها منعکس شود. مقاله مبانی تفسیر عرفانی حضرت امام خمینی (س) علی نصیری که اذعان می دارند، امام تحت تأثیر ذوقیات روحانی و یافته های عرفانی خود با نگرش عرفانی به تفسیر قرآن پرداخته اند و قرآن دارای منازل، مراحل، ظواهر و بواطنی است که پایین ترین مرحله آن در پوسته الفاظ قرار دارد، چنان که در حدیث آمده است: قرآن دارای ظاهر، باطن، حدّ و مطلع است. عرفان امام خمینی(س) جلوه های آن در تفسیر عرفانی از قرآن کریم، نویسندگان: عباس مصلاهی پورو سید محمد علی میربلوکی، مبانی شناخت و فهم قرآن از دیدگاه امام خمینی، محمد جواد حیدری، نقش قرآن در اندیشه عرفانی امام خمینی نویسنده مقاله حسین هاشمی. مفهوم نور در قرآن، برهان و عرفان، علی فتح الهی، اکرم بغدادی که به بررسی و اثبات رابطه وجود و نور از نظر عرفا می پردازد که حائز اهمیت است. ولی تاکنون به بررسی آثار امام به صورت تخصصی و مجزا پیرامون ماهیت نور پرداخته نشده است.

۲. روش تحقیق

با بررسی آثار و کتب و نوشته ها و جستجو در زندگی عارفانه امام خمینی (س) و عرفای دیگر به روش توصیفی-تحلیلی تلاش شده است ابعاد مهم بحث نور نگاه آن عارف، تحلیل و تبیین شود. در ابتدا با مفهوم نور و تعریف نور پرداخته و در نهایت با زوایای مختلف نور از دیدگاه امام عارف بیان می گردد.

چیستی نور از نظر لغوی و اصطلاحی

نور در اکثر تفاسیر و لغت نامه ها به معنای روشنائی و ضیاء و ظهور و وجود و فروغ و کشف و شکوفه است. نور در حقیقت یعنی چیزی که هم خودش روشن است و هم سبب روشنی اشیا می شود. مفسرین اسلامی کلمه نور را به معنی وجود باری تعالی و قرآن، عقل، علم، هدایت، ایمان، اسلام، پیامبر (ص) و امامان معصوم علیهم السلام تفسیر کرده اند. نور معنایی معروف دارد و آن عبارت است از چیزی که اجسام کثیف و تیره را برای دیدن ما روشن می کند و هر چیزی به وسیله آن ظاهر و هویدا می گردد. ولی خود نور برای ما به نفس ذاتش مکشوف و هویدا است، چیز دیگری آن را ظاهر نمی کند. پس نور

عبارت است از چیزی که ظاهر بالذات است و مظهر غیر است، مظهر اجسام قابل دیدن. این اولین معنایی است که کلمه نور را برای آن وضع کرده‌اند. (ابن منظور ۱۴۰۸، ج ۵: ۲۴۰)

در تعبیر بسیاری از مفسرین و اهل لغت: واژه «نور» از ریشه «ن، و، ر» خلاف ظلمت بیان شده است. النُّورُ: شکوفه. (بستانی ۱۳۷۵: ۱۵) و النُّورُ: نور همه جا را روشن کرد. (همان: ۶۳۳) نور به روشنائی، تابندگی و جلا و رونق آمده است. (دهخدا ۱۳۶۴، ج ۵: ۲۲۸۲۰) نور یک کلمه معرب است و مشتقاتی دارد که در قرآن آمده است. هم‌چنین در زبان عربی نیز لغت «نار» از ریشه «نور» است که در قرآن صد و چهل و پنج مرتبه به کار رفته است. در آن زبان هم «نار» به معنای «آتش و شعله» است که در قرآن شش مرتبه به کار رفته است. این دو کلمه لازم و ملزوم یکدیگر هستند؛ چرا که هرگاه نوری است، حرارتی هم وجود دارد و هرگاه حرارتی نیست، منشئی از نور در آن است و نور به معنای واقع همان روشنائی بوده و هم‌چنین دیگر مشتقات به سبب اشتراکاتی که با این لفظ دارند از آن لفظ گرفته شده‌اند. گروهی از دانشمندان قائل هستند: (نار و نُور) از یک اصل و ریشه واحد هستند و در بیشتر موارد به جای هم به کار می‌روند و استعمال می‌شوند. در واقع نار یا آتش چیزی است که در دنیا جهت نیرو گرفتن از آن مصرف می‌شود و نور متاعی است برای آنها در آخرت بنابراین نور برای اقتباس از یکدیگر در آخرت بکار رفته است. آیه: «فَتَقَبَسَ مِنْ نُورِ كَمٍّ» (الحدید ۱۳) «تَنَوَّرْتُ نَاراً أَبْصَرْتُهَا؛ آتشی افروختم که با آن بینم». (راغب ۱۳۷۴، ج ۴: ۴۰۹)

نور یکی از اسماء خداوند تبارک و تعالی است. مهم‌ترین سوره‌ای که در قرآن مجید به این واژه پرداخته بیست و چهارمین سوره قرآن کریم است، که «نور» نامیده شده آیه (۳۵) این سوره به «آیه نور» شهرت دارد که همچون نگینی پرفروغ و گرانبها بر انگشتر عالم وجود نورافشانی می‌کند و گویای عطر وجود و رمز و راز عالم هستی است. پنج مرتبه واژه نور در این آیه مبارکه به کار رفته است. کلمه «النور» بیست و چهار بار در قرآن به کار آمده است، نه مرتبه به صورت نورا، یک مرتبه به صورت نور کم، یک مرتبه به صورت نورنا، چهار مرتبه به صورت نوره (نوره) چهار مرتبه به صورت نورهم به کار رفته

است. البته کلمات دیگری که از ریشه این کلمه باشند در قرآن نیز وجود دارند؛ مانند: کلمه «نار» صد و چهل و پنج مرتبه و کلمه «منیر» شش مرتبه در قرآن آمده است. در آثار ابن منظور نیز نور چیزی است که به ذات خود ظاهر باشد و غیر را هم ظاهر سازد. (ابن منظور ۳۷۶ق، ج ۱۴: ۳۲۱) ابن عربی در کتاب فصوص الحکم فصل نهم عنوان «فصل نوریتة فی کالم یوسفیة» نور را ظهور و در حقیقت وجود «بیان می کند که در نهایت بحث وحدت وجود را مطرح می کند که عنصر اساسی در آن را نور بیان می دارد. وی معتقد است که خدا نور آسمانهاست؛ بدین معنا که او، عقل کلی است و نور زمین بودن، بیانگر آغازگر عالم خلقت است. (عفیفی بی تا: بخش ۲، ۱۰۹)

به منظور شناخت بهتر عنصر نور، باید به نمودها و نقش های آن توجه کرد. نور، پدیده ای است که محتاج تعریف نیست؛ زیرا بنا بر اقوال منطقیون، شرح و تعریف باید موجب ظهور بیشتر معرف شود؛ در صورتی که «نور از همه چیز ظاهرتر و آشکارتر است. به این ترتیب، می توان گفت هیچ چیز به اندازه نور از تعریف بی نیاز نیست. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۳: ۷۷)

در نهایت می توان اذعان داشت که اگر نور را به معنی وسیع کلمه به کار ببریم یعنی «هر چیزی که ذاتش ظاهر و آشکار باشد و ظاهر کننده غیر» در این صورت به کار بردن کلمه «نور» برای باری تعالی جنبه تشبیه نخواهد بود؛ زیرا چیزی در عالم خلقت از او آشکارتر نیست، و تمام آنچه غیر او است از برکت وجود ازلش آشکار است. در واقع بدون اشراق نور وجود حق، مکانات که تجلیات وجود حق هستند، از خود هیچ ندارند.

در ابتدا با تعریف نور از نظر امام به بررسی مطالب پرداخته می شود:

۱. تعریف نور

تعریف نور از نظر امام خمینی (س) روشنی و روشنایی در مقابل ظلمت و تیرگی و تاریکی بیان شده است. که حاوی دو معنا است: اول اینکه، در ذات خود روشن و روشن کننده غیر است. معنای دوم نور، شیء است که روشنی بخش چیزهای دیگر است. امام در تعریف نور در تقریرات می فرماید: بعضی از چیزها ماهیت ندارد، مثل نور، چون ظاهر بنفسه و مظهر لغیره است. (خمینی ۱۴۰۹ق، ج ۳: ۳۷۳)

ایشان بیان می‌دارد که نور در حقیقت دو چیز بیش نیست، یکی نور و یکی عدم ظلمت به طوری که عدم ظلمت از مقومات ماهیت نور باشد. در واقع حضرت اشاره دارد که نور ماهیت و حدی در وضع لفظ ندارد. (همان: ج ۱: ۲۵۷) ایشان در خصوص وضع لفظ نور توسط واضع نیز معتقد هستند، صرفاً معنای حسی عرضی از جهت نورانیت مد نظر بوده نه اختلاط نور با ظلمت. (خمینی ۱۳۸۸، ج ۳: ۲۵)

معنای نور اگر «ما یظهر به الاشیاء» باشد، یعنی چیزی که اشیاء را جز با وی نتوان دید، در این صورت اطلاق نور حقیقی بر خدا صادق بوده و بر سایر نورها مجاز می‌باشد؛ زیرا همه موجودات عالم معدوم بوده و به نور او پیدا و هویدا شده‌اند. (خمینی ۱۴۰۹، ج ۲: ۱۴۲) وی قائل است که الفاظ برای ارواح معانی وضع شده‌است، مثلاً نور برای چیزی که «الظاهر فی نفسه و المظهر لغيره» وضع گردیده و علم برای آنچه که به او کشف محقق می‌گردد وضع شده است. مخفی نماند که ما نمی‌گوییم: مصادیق الفاظ پیش واضع معلوم و مد نظر او بوده است، مانند وجود حق که ظاهر بنفسه است، منتها از جهت نقصی که ما داریم چشم خیره شده او را درک نمی‌کنیم، و مظهر لغیره است چون مخلوقات را از کتم عدم به وجود آورده و مظهر آنهاست، بنا بر این ذات احدیت نور است چنان که فرمود: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ». (همان، ج ۱: ۱۶۱)

۲. ظلمت نقطه مقابل نور

نقطه مقابل نور ظلمت است و به همین علت به بحث ظلمت هم توجه ویژه‌ای شده است. ظلمت را به عدم نور و تاریکی و جهل و جهنم و کفر، نفاق، زنگارهای دل و هرگونه حجاب و گناه و دوری و جدایی از خداوند تعبیر شده است. امام خمینی ظلمت، را عدم نور می‌داند که در نتیجه ظلمت بنفسه خودش چیزی نیست، بلکه عدم نور عین ظلمت است... و در ادامه شدت نور را علت کاستن ظلمت عدم می‌داند که اشاره به مرتبه‌ای وجود می‌کند که آن مرتبه کل النور است، آنجا نور خود را به تمام حقیقت و به تمام شدت و فعلیت به واقعیت و حقیقت و خارجیت رسانده که دیگر هیچ ضعفی ندارد و آنجا به کلی ظلمت نیست.

ذات واجب الوجود جهت نقصی ندارد، تا ماهیت داشته باشد، کل النور است و النور

کله هو و هو کله النور، و از جمیع جهات در فعلیت شدید است و آن نور است که جمالش هم نور است. یک روزنه نوری از آن نور باز شده و اعماق عالم را پُر کرده است و این سلسله نظام وجود، آن نور جمال است. منتها هر چه این سلسله به مبدأ نور نزدیک تر باشد انور است و حقیقت جمالش به آن حقیقت ذی الجمال نزدیک تر است و هر چه از آن دور تر باشد، نور کمتر است «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاتٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ...» (سوره نور، ۳۵) تا به آخرین نقطه که هیولای اولی است برسد که ذیل و حاشیه این جمال بوده و مرتبه اضعف از نور وجود را دارا بوده و به تاریکی مطلق نزدیک است، و آن طرف افق عدم مطلق است، (خمینی ۱۴۰۹، ج: ۱، ۳۷۹)

ایشان با سؤال آیا این «حجب نور» چیست؟ به غبار تن و تنگنای بدن مظلّم اشاره می کند که انسان را عوالم نور و نور علی نور محجوب نموده است. (خمینی ۱۳۸۸: ۱۶۸). امام چنان که در خروج از ظلمات به سوی نور با اشاره به (سوره بقره، ۷۵۷) «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» بیان می کند که نور مطلق حاصل نمی گردد مگر به اسقاط اضافات و شکستن تعینها که وصول به عالم ربانی و نورالانوار را به دنبال دارد که معراج رسول الله (ص) را حاصل این معرفت بیان می کند. (همان: ۹۴)

مؤمنین مستحق، خروج از مراتب ظلمات به نور مطلق هستند. امام برای ظلمات انواعی را بیان می کند: ظلمت معصیت و طغیان، و ظلمت کدورات اخلاق رذیله، و ظلمت جهل و کفر و شرک و خودبینی و خودخواهی و خودپسندی که به نور طاعت و عبادت و انوار اخلاق فاضله، و نور علم و کمال ایمان و توحید و خدا بینی و خداخواهی و خدادوستی منتقل شود. (همان: ۲۲۰)

امام با بیان حدیث معروف «خدا را هفتاد هزار حجاب نورانی و ظلمانی هست» به تفسیر و تبیین حجاب می پردازد و حجاب نورانی را انوار وجود و حجاب ظلمانی را ظلمات تعین، یا انوار ملکوت و ظلمات ملک، یا ادناس ظلمانیه تعلقات نفسانیه و انوار طاهره تعلقات قلبیه می نامد و توصیه می کند، طبق فرمایش معصومین برای خرق هر حجابی تکبیر و سجده بر تربت امام حسین (ع) انجام شود که نافذ است و ایشان در ادامه سیر الی الله و

سلوک را عبور از حجب می‌داند که به مقام فنا الی الله رسیده و حال قلبش **وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ** می‌شود و فانی در اسماء و ذات و افعال می‌گردد. (خمینی ۱۳۷۷: ۵۹)

امام با اشاره به حجاب هفتگانه ظلمانی و نورانی می‌فرماید که در هر تنزلی تعینی است و در هر تعین و تقیدی حجابی است. و چون انسان مجمع جمیع تعینات و تقیدات است، محتجب به تمام حجب هفتگانه ظلمانی و حجب هفتگانه نوری است... از این احتجاب شمس وجود و صرف نور در افق تعینات، به «لیل» و «لیلۃ القدر» تعبیر می‌توان نمود. و مادامی که انسان در این حجب محتجب است، از مشاهده جمال ازل و معاینه نور اوّل محجوب است. (خمینی ۱۳۷۷: ۲۷۲)

ایشان ابتدای سلوک الی الله را توأم با حجاب ظلمانی و نورانی می‌داند که با سفر الی الله از این حجاب‌های کثرت و غیرت خارج می‌گردد. (همان: ۲۷۷) و در جای دیگری به قلب نورانی اشاره می‌کند که اگر قلبی نورانی و صافی از الواث و کدورات عالم طبیعت شد، کلام او نیز نورانی بلکه نور خواهد بود، و همان نورانیت قلب جلوه در کسوه الفاظ می‌نماید؛ کلامکم نور (خمینی ۱۳۸۸: ۳۰۹)

بین دانشمندان در چگونگی وقوع تضاد بین نور و ظلمت اختلاف است که این اختلافات از تعریف ظلمت نشأت گرفته، عده‌ای ظلمت را وجودی دانسته و عده دیگر عدمی می‌دانند که امام آن را امری عدمی می‌داند برای ظلمت مصادیق دیگری نیز بیان شده است: شامل کفر، نفاق، زنگارهای دل و هرگونه عامل دوری و جدایی از خداست.

۳. انواع نور

امام خمینی (س) علاوه بر اشاره به نور حسی و باطنی مانند استاد بزرگوارش علامه طباطبایی (ره) نور را به دو بخش عمومی و خاص تقسیم می‌کند. با نور عمومی، آسمان و زمین، نورانی شده و در نتیجه به وسیله آن نور، در عالم وجود حقایقی ظهور نموده که ظاهر نبوده و اما نور خاص که ایشان این نور را نور معرفت عنوان می‌کند، مخصوص مؤمنین است که با آن روشن می‌شوند و به وسیله آن به سوی اعمال صالحه راه می‌یابند.

ایشان به انواع ظاهری نور با بیان حدیث مشهوری می‌پردازند که: خداوند بر پیامبر

محملی از نور فرستاد که چهل نوع از انواع نور در آن بود که بر اطراف عرش خداوند حلقه زده بودند. چنان که چشم هر بیننده را خیره می ساخت. یکی از آنها نور زرد بود، پس به این جهت زردی زرد شد و یکی از آنها سرخ بوده، برای آن سرخی سرخ شد، پیامبر در آن نشست، سپس به آسمان دنیا عروج کرد، ..» (خمینی ۱۳۸۸: ۱۲۹)

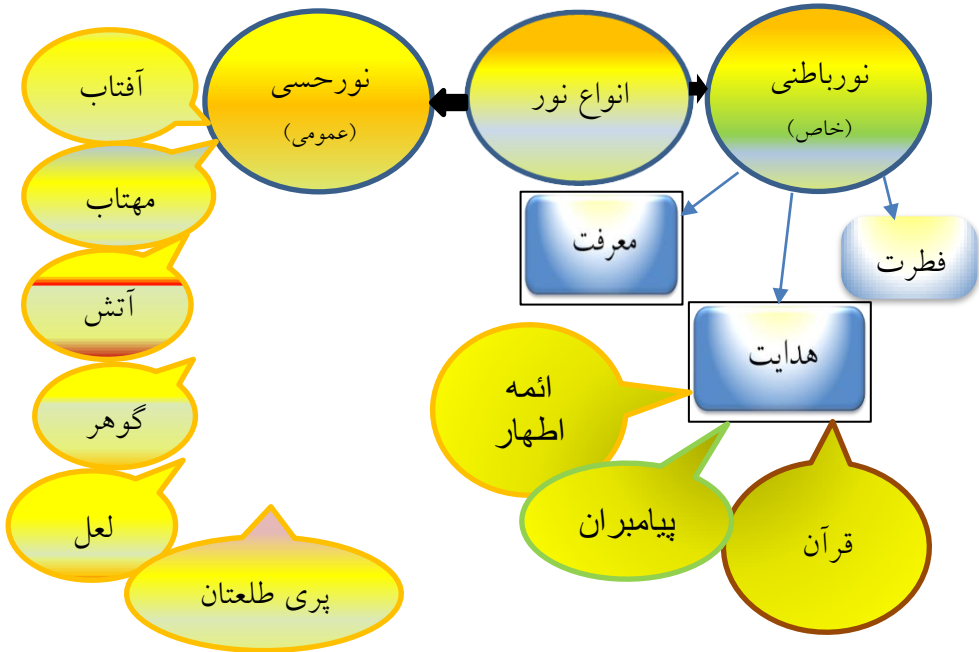
امام در کتاب آداب الصلاه گذشته از این نورها به نور مطلق نیز اشاره می کند و وصول به کمال مطلق، را که وصول بفناء الله و اتصال به بحر غیرمتناهی خداوند مطلق است را با نور مطلق می داند که این نور در نماز حاصل می شود و نماز را فلاح مطلق و برترین اعمال می نامد. (همان ۱۴۲):

ایشان در تقریرات برای نور اقسامی به این شرح بیان می کنند: نور آفتاب، نور مهتاب، نور آتش، نور گوهر، نور لعل، نور پری طلعتان و نور دیگری هم هست که آن نور منور همه نورهاست و آن نوری است که نورها به او دیده می شود و الا هرگز ذره ای را در ظلمت عدم نمی توان دید، و آن طلوع نور وجود منبسط بر روی ماهیات مظلّمه در ظلمت عدم است. پس چون معنای نور بر او صادق است، او حقیقه نور است؛ گرچه واضح برای نور، مصداقی جز نور آفتاب ندانسته باشد، الا اینکه ما باخبران از حقیقت حال، آن را توسعه داده و این اسم را بر نوری که مصدر الانوار است، اطلاق می نماییم. (خمینی ۱۳۸۵، ج ۲: ۱۴۲)

امام در نوشته های خود بارها به نور هدایت و نور فطرت اشاره می کند و نور فطرت را اینگونه تعریف می کند: این نار و نور، یکی رفرف و وصول، و یکی براق عروج است، و شاید «براق» و «رفرف» رسول خدا صلی الله علیه و آله رقیقه این لطیفه و صورت متمثله ملکیه این حقیقت بوده و لهذا از بهشت، که باطن این عالم است، نازل شده.. و در ادامه هدایت را با اشاره به آیه شریفه (سوره هود، ۵۶) «**مَا مِنْ دَابَّةٍ اِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا اِنَّ رَبِّي عَلٰی صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ**»؛ نار «توفیق» الهی و سلوک به طریق اقرب «صراط مستقیم» می داند که هر یک از موجودات را صراطی خاص به خود و نور و هدایتی مخصوص است: و الطَّرَقُ اِلَى اللّٰهِ بَعْدَ اِنْفَاسِ الْخَلَائِقِ. (خمینی ۱۳۸۸: ۲۸۸)

امام نور فطرت را بزرگ ترین راهنمای الهی می داند که آدمی را از ظلمات جهل با

معجون الهی یعنی نماز، که معراج قرب الهی است خلاص می‌کند. (همان: ۱۱۶). در حقیقت امام به دو نور در ابتدا معتقد است، نور حسی که در دایره نور عمومی است و نور باطنی یا نور خاص که شامل انواع مختلفی است. امام در کتب و فرمایشات خویش بارها از تمامی این نورها نام برده است. به نمودار انواع نور از نظر امام توجه فرمایید:



۴. مراتب نور

نور هستی دارای درجات و مراتبی بی‌نهایت است، مانند نور خورشید که موجودات با توجه به جایگاه و ابعاد زیستی و وجودی خود مراتبی از تشعشعات آن را دریافت می‌کنند. همچون نور حیات و عشق و علم و حیات و قدرت و جلال و جمال زیبایی و جلال و صدها نور دیگر که بنا بر استعداد و ظرفیت وجودی موجودات عالم هر کدام دریافتی شایسته دارند که همه از نور مطلق منعکس گردیده است.

حضرت علی (ع) مراتب بالای نور را مختص بار تعالی دانسته و می‌فرماید: خدا عرش را از چهار نور آفریده یکی نور قرمز که قرمزی از آن نور قرمز می‌شود، نور سبز که سبزی از آن نور پدید می‌شود، نور زرد که زردی از آن پیدا می‌شود، نور سفید که سفیدی

از آن نور سفیدی می گیرد و آن علم و دانشی است که خدا آن را حمل می کند بر حمله اش و این نور از عظمت خداوند است. پس بنور و عظمت خداوند دل های مؤمنان روشن می شود و به همان نور و عظمت نادانان با او دشمنی می کنند و به بزرگی و نور او هر کس در آسمان ها و زمین است، از تمام آفریدگانش وسیله به کردار گوناگون و دین های مختلف طلب کرده اند و هر چیزی که حمل شده خدا نور او را به نور عظمت و قدرتش حمل می کند. زیرا که آن محمول استطاعت و نیروی نفع و ضرر و مردن و زندگی و برانگیخته شدن از قبر را ندارد. پس هر چیزی را خداوند نگهدارد، از فرو ریختن و خدا احاطه دارد، بر آن چه که در آسمان و زمین است، خداوند سبب حیوة و زندگی همه ی موجودات است او نور همه ی چیزها است و منزه است بالاتر است از آنچه که ستمگران خیال می کنند. (رضایی ۱۳۷۷، ج ۲: ۱۹۸). عبد الله مسعود گوید: از پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و سلم شنیدم که می فرمود: آفتاب دو رو دارد:

۱- نوری که آسمانیان را روشن می سازد. ۲- نوری که اهل زمین را، برد و طرف چیزهایی نوشته شده، سپس فرمود: آیا می دانید آن نوشته ها چیست؟ اصحاب گفتند: خدا و پیامبر (ص) دانانترند؟ فرمود: چیزی که در جانب اهل آسمان نوشته این است: **اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ**: خداوند نور آسمانها و زمین است. و اما چیزی که در سمت اهل زمین نوشته این است: **علی نور الارضین**: علی علیه السلام نور زمین است. (نهایندی ۱۳۷۶، ج ۲: ۱۶۱)

امام خمینی مراتب نور را در تشکیک وجودی نور می داند و بیان می کند که وجود که نور حقیقی است به حسب جوهر در مراتب نور وجودی حرکت می کند و هر چه در وجود شدت پیدا کند در حقیقت در نورانیت شدید می شود، و سمع و بصر نورانیت است. هر چه نورانیت زیاد شود، قوا زیاد می گردد، البته قوا غیر نفس نیست. نفس که در مراتب جوهریه ارتقا پیدا می کند، در آن مراتب سمع و بصر و سایر حواس و به تدریج قوای باطنه که مرتبه ای از کمال و ترقی است پیدا می شود این است که نفس در اول، شاید قوه متفکره نداشته باشد. (خمینی ۱۴۰۹، ج ۱: ۳۲۱)

۵. نور از دیدگاه عرفای اسلامی

از نظر عرفای اسلامی و مفسرین عارف و برجسته اسلام، عالم هستی تجلی‌گاه ظهور اسمای الهی است و تمام موجودات عالم هستی آینه تمام‌نمای وجود باری تعالی است. نور هم یکی از این آینه‌هاست که از جهت وضوح در تشبیه و هدایتگری تجلی‌گاه و انعکاس و پژواک وجود بار تعالی است. **و بنور وجهک الذی أضاء له کل شیء**؛ نور الهی با تجلی در عالم هستی ظلمت و تیرگی را از بین می‌برد و حیات بخش عالم هستی است. «ولا یعرف الله الا بالله» خداوند شناخته نمی‌شود مگر با خداوند یعنی با عقل و نظر شناخته نمی‌شود بلکه باید نوری از حق بر دل بتابد و موصوف با اوصاف او گردد و در تجلی فانی شود تا آن نور فطری که از حق تعالی در کون قلب او ودیعه بوده به ظهور و صفا برسد پس در واقع شناختن حق با تعریف حق است در اواسط حال و در نهایت با خود حق و نور اوست. (طاهرعریان ۱۳۷۰، ج ۱: ۲۷)

ابن عربی عالم راسایه ای از نور حق می‌داند که ادراک وجودش، منوط به نوربخشی حضرت الهی است. وی معتقد است اگر نور نباشد، وجود سایه قابل ادراک نیست. در پرتو نور است که ادراک ممکن می‌گردد. جاهل، سایه را هم در کنار شخص، یک موجود حقیقی می‌پندارد؛ ولی عارف می‌داند که سایه، وجودش موهوم است و هیچ جز شخص صاحب سایه نیست. سایه، وجودی زاید بر وجود صاحب خود ندارد. عالم نیز چنین است. عالم چیزی زاید بر وجود حق نیست. همان خود اوست که به این اشکال مختلف جلوه‌گر شده است. همچون روشنایی نور است که از ورای شیشه‌های رنگارنگ بتابد و سرخ و کبود و سبز بنماید. از رنگها که بگذری، نور در پشت شیشه ندارد و یکی‌ها رنگ بیش نیست (عفی‌بی تا: بخش ۲، ۴۴۸)

از این جهت است علما همگی دستی بر تفاسیر آیات نور و بیان ادراکات خویش در باب نور داشته‌اند، به ویژه امام خمینی که متفکر و عارف برجسته در عالم معاصر بودند، با عنایت و توجه خاصی به بیان رمز و رموز این واژه مقدس اهتمام ورزیده است. امام بنا بر منش خود جهان را مظهر اسماء حق تعالی دانسته که از سر لطف و رحمتش گسترده شده است. خداوند متعال می‌فرماید: «رحمتی وسعت کل شیء» (اعراف، ۱۵۶) نور نیز رحمتی

از سوی اوست که با این خلقتش خود را در آیه نور توصیف می‌کند. در دعای کمیل می‌خوانیم. «و باسمائک الّتی ملأت ازکان کل شیء».

امام خمینی در خصوص تبیین مفهوم نور در آیه نور و هر مفهوم دیگری از قرآن، تفسیر آیات را در توان بشریت نمی‌داند و تفسیر مفسرین را تأویل و توجیه می‌داند که تفسیر به رأی می‌کنند. امام به جان خود سوگند یاد می‌کند که آیه نور رمزهایی برای درک حقایق وجود دارد که بیان از ذکر آن ناتوان است و زبان از گفتنش لال. امام (ره) قرآن را صحیفه نورانی می‌خواند که هدف و مقصد آن طبق بیان خود قرآن، هدایت و اخراج از همه مراتب ظلمات است به عالم نور و این هدایت به طریق مستقیم است. (خمینی ۱۳۸۸: ۱۸۰) وی طریق مستقیم را مسیر وصول به عالم نور و معدن نور مطلق و سلامت مطلق دانسته که سعادت است که نتیجه انسانیت است و این سعادت با طلب از قرآن میسر است که با دریافت مقصود آیات راه بر او گشوده می‌گردد. ایشان انسان را دعوت می‌کند که تا عمر خود را جز به راه شریعت نگذرانند. (همان: ۳۲۱)

۶. رنگ نورهای الهی

تک تک موجودات عالم هستی تجلیات الهی و انعکاساتی از تابش نور وجود خداوند هستند، نماد تمام نمای تجلی و وحدت در کثرت. هر تجلی و رنگی نمادی از نورالانوار است در حقیقت رنگ خدا رنگ واقعی عوالم هستی است که بنابر نوع آفرینش خود رنگ‌های متفاوتی می‌پذیرند.

ما همواره از اندیشیدن در ذات خدا نهی شده ایم. رسول خدا صلی الله علیه و آله در این خصوص می‌فرماید: درباره آفریدگان اندیشه کنید، اما به آفریدگار نیندیشید؛ زیرا شما نمی‌توانید به عظمت و قدر او پی ببرید. در روایت مشابهی نیز پیامبر خدا صلی الله علیه و آله فرموده اند: درباره هر چیزی بیندیشید، اما در ذات خدا نیندیشید. **تَفَكَّرُوا فِي آلاءِ اللَّهِ وَلَا تَتَفَكَّرُوا فِي ذَاتِ اللَّهِ.** «در نعمتهای خداوند تفکر کنید و در ذات خداوند تفکر ننمائید» (ری شهری ۱۳۸۶: ۱۹۸)

در اشارات عرفانی نور دارای مراتب و نماد حقیقتی است. اما عرفا از جهت قابل ادراک و دسترسی نبودن ذات الهی از واژه رنگ سیاه استفاده کرده اند. بطور کلی اهل

عرفان برای صفات مختلفه حق سبحانه و تقدس انواری را معرف می‌شمرند، که از روشن‌ترین که مانند نور مهتاب است شروع می‌شود تا برسد به نور ذات که سیاه رنگ است. (الله شناسی، ج ۱، ص ۵۰) در فرهنگ اصطلاحات عرفانی آمده است که ذات حق را از آن سبب که در سیاهی امتیازی نیست و دیده بیننده نمی‌تواند بر سبیل تعیین به چیزی اشاره کند، به سیاهی تشبیه کرده‌اند؛ چه در ذات حق نیز هیچ دیده نمی‌تواند امتیازی تشخیص دهد مگر بر سبیل محویت. (دانش‌پژوه، ۱۳۹۴: ۴۸۹) عرفا از کثرت اسما و صفات، از جهت حقیقت وجود مطلق در سیاهی و تیرگی کثرت و تعدد وجود منبسط به سیاهی تعبیراتی داشته‌اند. با بررسی آثار عرفانی در بیان نور سیاه دو کاربرد متفاوت را می‌توان دید که یک؛ نور ذات و دوم؛ نور ابلیس است. که تنها عین القضاة همدانی در تمهیدات و مکاتبات خود با غزالی و علاءالدوله سمنانی در برخی از آثار خود آن را مطرح کرده‌اند. تفاسیر مختلفی از حدیث قدسی «كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِياً حَبِيبٌ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيَّ أُعْرَفَ» در خصوص نور سیاه انجام شده که در نهایت می‌توان اذعان داشت ذات حق، تا زمانی که در اسماء و صفات تجلی نکرده، اختفای تام است.

شمس الدین محمد لاهیجی در شرح نور سیاه با جدیت بیان داشته است که سیاهی و تاریکی به یک معنی است؛ یعنی سیاهی که در مراتب مشاهدات ارباب کشف و شهود در دیده بصیرت سالک می‌آید، نور ذات مطلق است که از غایت نزدیکی، تاریکی در بصیرت او پیدا آمده و در درون آن تاریکی نور ذات که مقتضی فناست، آب حیات بقاء بالله که موجب حیات سرمدی است پنهان است. وی مراد به سیاهی را کثرات و تعینات می‌داند چرا که کثرات بحسب ذات خود ظلمت و عدمند و وجود کثرات تجلی ذات حق است که به اسم النور به صور جمیع اشیا ظاهر گشته و خود را به رنگ عالم به خود نموده است و پنهان است که هستی و حیات همه اشیا از اوست. (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۸۴)

در قرآن از رنگ‌های سفید، زرد، قرمز، سبز، و سیاه نسبت به رنگ‌های دیگر مفصل بحث شده است. رنگ الهی نیز در قرآن در آیه ۱۳۸ سوره بقره بیان شده است. «صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ» رنگ‌هایی و چه رنگی از رنگ‌های خدایی بهتر؟ و ما تنها او را می‌پرستیم. در تفاسیر مختلف صبغة الهی به سنت خدا و

دین اسلام تعبیر شده است. رنگ سفید، نماد وجود مطلق و گواهی بروحدرت در کثرت است که جامع رنگهاست. رنگ سیاه بالاترین نورهاست زیرا بالاتر از سیاهی رنگی نیست. زمانی که سالک همه ی وجودها یا نورها را در هم پیچید و مثل خم رنگرزی یکی کرد رنگ سیاه یا نور سیاه شکل می گیرد. به تعبیر بهتر از خم وحدت، رنگ خدا یا نور سیاه بیرون می آید.

مصادیقی که صوفیه برای نور سیاه ذکر کرده اند چنین است. نور تاریکی یا نور ابلیس در مقابل نور محمدی. نور مغرب یا نور عزرائیل در مقابل نور جبرائیل. نور نفس یا تاریکی نفسی در مقابل نور روح نور آتش که اهورامزدا از آن اهریمن را آفرید، در برابر نور سفید منسوب به اهورا. شب یا فقر وجودی در برابر روز که هستی و وجود است. نور جلال یا صفات جلال حق که از شدت وضوح قابل رویت نیست. حجاب رویت حق، حجاب ذات. نور برتر و بالاترین نور و جامع انوار. گنج مخفی ذات حق تعالی که عالمی سیاه را آفرید. نوری که همه انوار را مرئی می سازد. نور الانوار، نور علی نور همان که دیده نمی شود ولی انگیزه دیدن است. صبح نیم شب همان که نه از مغرب می تابد نه از مشرق، شب روشن، روز تاریک. نور کفر که روی همه چیز را می پوشاند. از آنجا که نور سیاه جامع همه ی نورهاست خود مرئی نیست ولی سبب رویت می شود بهترین تعبیر برای نور سیاه، نور ذات یا جلال و عزت خداوندی است. همان نوری که بشر خاکی با ترک مراتب انسانی، افلاکی می شود و طبق تمثیل «آهن گداخته» (ر.ک. یوسفی، حیدری، ۱۳۹۱: ۱۸۹)

۷. در بیان عینیت وجود به نور

علمای شیعه و سنی در خصوص مقصود الهی از واژه «نور» اختلافاتی در مصداق نور دارند. در مورد حقیقی یا مجازی بودن نور در «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» اگر چه برخی از مفسران اهل سنت سکوت کرده اند، ولی برخی دیگر مانند فخر رازی قائل به مجاز بودن آن است. او می گوید: نور، معجول الهی است و نور را سبب هدایت و ظهور صرفا می داند. (فخر رازی ۱۴۲۰ق، ج ۲۳: ۳۷۹).

عده ای از ایشان به اختصاص معنا معتقدند و تعدادی دیگر هم به وسعت معنا و تشبیه،

چون انس و عبد الله عباس و فخر رازی و عده‌ای نور را به معنای نور تنزیه و تصفیه و عده‌ای وصف خدای تعالی را بر نور شایسته ندانسته و اما بر سیل توسع و مجاز روا می‌دانند. (فخر رازی ۱۴۰۸ق، ج ۱۴: ۱۴۳) چون وجود و هستی هر چیزی باعث ظهور آن چیز برای دیگران است، پس مصداق تام نور همان وجود است و از سوی دیگر چون موجودات امکانی وجودشان به ایجاد خدای تعالی است. پس خدای تعالی کامل‌ترین مصداق نور است، یعنی اوست که ظاهر بالذات و مظهر ما سوای خود است و هر موجودی به وسیله او ظهور می‌یابد و موجود می‌شود. پس خدای سبحان نوری است که به وسیله او آسمانها و زمین ظهور یافته‌اند. سخن خداوند در آیه نور بر این مطلب دلالت دارد. (طباطبایی ۱۳۷۴، ج ۱۵: ۱۷۲).

به کار بردن کلمه «نور» برای باری تعالی نه تنها تشبیه نیست، بلکه حقیقت است و مجازی نیز به کار نرفته است. چرا که منورتر از او نیست و غیر او تمام عالم هستی فقیر و محتاج نور او هستند. از دید عرفا، هر چیزی دو وجه دارد: وجهی به سوی خود و وجهی به سوی خدا، که به حسب اعتبار، وجه نخست، عدم است و وجه دوم، موجود. در نتیجه جز خدا و وجه او، موجودی نیست...» (سبزواری ۱۳۸۶: ۱۳)

به این مناسبت وجود را به «نور» تشبیه می‌کنند که نور نیز یک حقیقت است که بر حسب شدت و ضعف و قلت و کثرت در درجات و مراتب مختلف ظاهر می‌شود؛ پس اختلاف مراتب وجود نیز مانند اختلاف درجات و مراتب نور است. بلکه می‌گویند وجود، عین حقیقت نور است؛ چرا که در تعریف «نور» نمی‌گوییم آن است که ظاهر بذات و مظهر غیر باشد. و این خاصیت کاملاً و حقیقه در وجود، موجود است؛ برای اینکه خود او ذاتاً ظاهر و آشکار است؛ مایه و منشأ ظهور ماهیات نیز هست؛ و اختلاف صور و اشکال موجودات، یا اختلاف مظاهر وجود همه بسبب همان ماهیات است که تباین و تغایر ذاتی با یکدیگر دارند. (همائی ۱۳۸۵، ج ۱: ۲۰۲)

ابن عربی وجود را همان ظهور دانسته که عالم واجد وجود حقیقی نیست و آنچه حقیقتاً وجود دارد، وجود حق است: «و جز او چیزی غیر از عدم محض نیست. (ابن عربی، ۱۴۰۵ق: ۶۲)

امام چون ابن سینا به شروق و مشرق، که جایگاه طلوع انوار الهی است، نظر دارد. (خمینی ۱۳۸۲: ۱۰۱) از نظر ایشان اصل وجود است، و اصل حقیقت، نور و ظهور است، (همان: ۵۳۰) امام با اشاره به آیه نور و تجلی الهی سؤال می‌کند که «آیا از این بهتر می‌شود مطلب را بیان کرد؟» و در بیان وجود منبسط و افعال که از خود وجود است و چون خود وجود تعلق صرف بوده و به او قائم می‌باشد، پس افعال هم به او قائم خواهند، اشاره به تفسیر امیرالمؤمنین (ع) در خصوص آیه نور می‌کند که امام علی (ع) در پاسخ به مفهوم نور فرمودند: «أی منور السماوات و الأرض» بیان می‌دارد که «آن حضرت گرفتار جماعتی شده بود که قدرت فهم نداشتند؛ با اینکه همان مطلب را در پرده فرموده است؛ زیرا باید ذات منور نور باشد، نه چیزی که از اوصاف او نورانی کردن غیر است ولی خودش نورانی نیست، پس او نور حقیقی، یعنی وجود صرف است و عالم نور اوست. (خمینی ۱۴۰۹ق، ج ۲: ۲۳۰)

در اندیشه عرفانی امام خمینی عالم هستی بدون وجود ذات باری تعالی مفهومی ندارد؛ زیرا جز خداوند چیزی در عالم هستی سهمی از وجود ندارد تا موضوع معرفت واقع شود. امام نور را همان وجود می‌داند و نور حقیقی را همانند وجود، فقط خدا می‌داند و همه انوار دیگر را تجلی نور الهی و عرضی می‌خواند. ایشان به احادیث جمعی اشاره کرده و حقیقت نوریه را به زیبایی بیان می‌دارد. با توجه به این توضیحات می‌توان چنین بیان کرد که نور واحد، ذات باری تعالی است و دیگر انوار تجلات ذات اقدس الهی هستند، در واقع حقیقت نوریه تجلیاتی است که از طریق واسطه فیض الهی نشات می‌گیرد، همان واسطه فیضی که کون جامع است و در تمام مراتب هستی سریان وجودی دارد. امام درباره نور آسمان‌ها و زمین که همان حقیقت وجود یعنی «الله» است، می‌فرماید: همه چیز اسم الله است یعنی حق است و اسماء الله، همه چیز اوست، اسم در مسمی خودش فانی است ... اگر آنی آن شعاع وجود که موجودات را با آن شعاع، با آن اراده، با آن تجلی موجود فرموده اگر آنی آن تجلی برداشته شود تمام موجودات لاشیء اند، بر می‌گردند از حالت وجودی خارج می‌شوند و به حالت اولشان بر می‌گردد، برای آن که ادامه موجودیت هم به همان تجلی اوست. با تجلی حق تعالی همه عالم وجود پیدا کرده است و آن تجلی و نور

اصل حقیقت وجود هست یعنی اسم الله هست «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ» نور سماوات و ارض خداست یعنی جلوه خداست یعنی نور، هر چیز یک تحقق‌ی دارد آن نور است، ظهوری دارد. (ثواب ۱۳۷۶: ۲۲۰)

در نتیجه می‌توان گفت: موجودات در ذات خود از خود چیزی ندارند و جمال و نور آن‌ها منحصر به ذات حق است و ذات مقدس خداوند همانطور که متفرد در الوهیت و وجوب وجود است، متفرد به جمال و بهاء و کمال، بلکه متفرد به وجود است، و ایشان دل را مرکز و جایگاه نور فطرت می‌داند. (همان ۱۱۶). امام نور وجود را در ابتدا علت نور ناقصه دانسته که در ظلمت عدم بوده و بعد نور وجود دیده هستی معلول را روشن می‌نماید، و ملاک را در سبق علی و وجوب بیان می‌کند که اول باید علت واجب شود؛ اعم از اینکه وجوبش بالذات یا بالغیر باشد و اول باید طرق و انحاء عدم به روی علت مسدود باشد و بعد معلول به واسطه واجب شود و آلا علت با معلول در وجود مقارن است. (خمینی ۱۴۰۹ق، ج ۱: ۱۴۳).

ایشان در چهل حدیث اصل حقیقت را نور وجود می‌داند که بری از جمیع شرور و عیوب و نواقص است. (خمینی ۱۳۸۲: ۶۴۳). (امام در ادامه با بیان این که کمال صرف و کمال محض وجود است، انتزاع تمام مفاهیم کمالیه از وجود صرف که عین کمال صرف است را لازم و واجب می‌داند؛ چرا که تقابل جهت ظلمت و نور نمی‌شود، بلکه منشأ همه جهات نور الوجود است منتها به حیثیات متعدده. این است که چون ذات مقدس حق صرف الکمال و صرف الکمال نور الوجود است، پس نور وجود تا هر کجا رفته کمالات رفته است، تا آن آخرین نقطه‌ای که نور وجود ترشح کرده قدرت، علم، اراده و دیگر کمالات هست. این است که در آیه (سوره اسراء، ۴۴): شریفه فرموده است: «وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» (خمینی ۱۴۰۹ق، ج ۱: ۱۵۳)

۸. نور الانوار یا نور حقیقت

عرفا نور حسی و ظاهری را نور مخلوق و متناهی و محدود می‌دانند و نور غالب و نامتناهی را نور حقیقت دانسته‌اند، که به نوالانوار و نور باطن نیز نام برده‌اند که در حقیقت همان وجود مقدس باری تعالی است که بر جهان هستی و موجودات آن نور افشانی

می‌کند. نور الانوار، نور غنی بالذات و قیوم منطقی است که وجود هر موجودی اتم و اکمل و ظهور هر ظاهری به ظهور اعلی و اشرف و حضور هر حاضری به حضور اشد و اقهر اوست. نور حقیقت مصداق حقیقی آن در حضرت رسول (ص) و حضرت علی (ع) و در نهایت در مؤمن تجلی می‌کند: جا دارد که حدیث امام صادق (ع) را در اینجا بیان کنیم که ایشان فرمودند: خداوند بود وقتی که کان نبود، پس کان و مکان را خلق فرمود، و نور الانواری را که انوار از آن نورانی شدند، خلق کرد، و از نور او انوار در او جاری ساخت، و آن نوری است که محمد و علی (ع) را از آن خلق فرمود. (کلینی ۱۳۶۹، ج ۱: ۳۶۷)

نور مؤمن انعکاسی از تشعشعات نور حقیقت است؛ دل مؤمن از نور خدا روشن است، پس ذکر خوراک اوست و انس آسایش او، و توکل اعتماد او و اندیشه راهنمای او، و خشنودی شادی او و پرهیزگاری سرمایه او، و خوبی رفتار به فرمان خدا بازرگانی او و مسجد دکان او و شب بازار او و عبادت کسب او و قرآن کالای او، و دنیا کشتزار او و قیامت خرمن او، و پاداش خدا سود و فرآورده اوست. (مستملی بخاری ۱۳۶۳، ج ۴: ۱۸۵۷)

حقیقت این است که همه چیزها به وسیله نور آشکار می‌شود و باید به وسیله آن تعریف شود. نور محض، که سهروردی نور الانوار نامیده است، حقیقتی است که روشنی آن، به علت شدت نورانیت، کورکننده است. نور اعلی، منبع هر وجودی است. (نصر ۱۳۷۱: ۸۱-۸۲).

امام در کتاب مصباح الهدایه در بیان «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ» که در واقع اشاره به انوار الهی و نور مطلق دارد، انوار مقیدات را نیز عین انوار مطلق می‌داند که در واقع منبع فیض نور الانوار است. امام ذات مقدس باری تعالی را، نور الانوار خوانده که حقیقت محض و خالص از همه جهات ظلمت است و صرف نور و نور صرف می‌باشد. و بیان می‌کند که اگر «نور» وضع شده باشد برای «ظاهر بذاته و مظهر لغیره» اطلاق آن بر غیر حق تعالی در نظر عقول جزئیة حقیقت است، و هر چند امام بیان می‌دارند که نظر عده‌ای از اهل معرفت در خصوص بیان نور و جمیع الفاظی که برای معانی کمالیه بیان می‌شود، مجاز است، و فقط اطلاقش بر حق تعالی حقیقت است. (خمینی ۱۳۸۸: ۲۴۸) در ادامه ظهور را از حقیقت وجود دانسته که بازگشتش نیز به آن حقیقت است و می‌فرماید: هر چه وجود رو به

کمال و قوت رود، ظهور و اظهارش بیشتر گردد، تا به افق اعلی و مقام اسنای واجبی رسد که نور الانوار و نور علی نور و ظهور علی ظهور است. (خمینی ۱۳۸۸: ب: ۶۱۸)

ایشان در درجه اول نور خلق را به خداوند متعال یعنی نوالانوار نسبت می‌دهد، که این نور را از عالم امر می‌داند، نه عالم خلق و در درجه دوم در اضافه نور به ذاتش اشاره می‌کند به اتحاد ظاهر و مظهر ..؛ افزودن نور همه چراغها به خود متعال نیز مجاز است، ایشان می‌فرمایند: آن نوری است که محمد (ص) و علی (ع) از آن آفریده شده‌اند، یعنی از نور الانوار که آن وجود منبسط است، که من شناخته‌ام واقعیت محمد (ص) و علوی (ص) (خمینی ۱۳۶۸: ۶۳) اصل حقیقت نور وجود است که بری از جمیع شرور و عیوب و نواقص است، در بیان ذات نور حقیقی می‌فرماید که به علت محتاج نیست بلکه خودش بالذات واجب النورانیه و نسبت به مراتب متنزله مبدأ الانوار است، در این مرتبه نه جهت تعلیلیه است و نه جهت تقییدیه، بذاتها نور است.. و در نهایت بیان می‌دارد که ما بقی عین الافتقار و عین الفقیر است. (اردبیلی ۱۳۸۵، ج: ۱: ۳۹)

امام اذعان می‌دارند که حقیقت نوریه وجودیه است که به نحو غیر محدود و غیر متناهی، پهناور و مستطیل، با یک هویت و یک حقیقت و بدون مراتب و بدون تفاوت و بدون ماهیات و حدود، اعماق را پُر کرده و این حدود غیر از عدمیات چیزی نبوده و شوائب و اوهام می‌باشد. ایستادگی و وجود ظلمت در مقابل نور را ضعف عقول و دیده‌ها می‌داند، چون تابیدن نور از پشت شیشه که نورهای زیادی را منعکس می‌کند، ولی در حقیقت یک نور بیشتر نیست. حقیقت نوریه وجود صرف است که امام به آن اشاره دارد. (همان ۱۸۹-۱۸۸)

۹. مراتب سیر و سلوک الی الله از نظر امام خمینی در پرتو نور الهی

حضرت مراتب سیر و سلوک را در سایه انوار بار تعالی این گونه بیان می‌دارند: مرتبه اول: (نور فطرت) هدایت فطری. مرتبه دوم: نور قرآن مرتبه سوم: هدایت به نور شریعت و مرتبه چهارم: هدایت به نور و مرتبه پنجم: هدایت به نور ایمان و مرتبه ششم: هدایت به نور یقین و مرتبه هفتم: هدایت به نور عرفان و مرتبه هشتم: هدایت به نور محبت و مرتبه نهم: هدایت به نور ولایت و مرتبه دهم: هدایت به نور تجرید و توحید است. ایشان در ابتدای

سیر و سلوک به نور هدایت فطری با تمسک به (آیه ۹۳ سوره نحل) «يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» اشاره می‌کند و این هدایت را یا سلوکِ اِلی اللّٰه می‌داند، بی‌احتجاب به حجب غلوّ و یا تقصیر، و حجب نورانیّه یا ظلمانیّه، و حجب وحدت یا کثرت. دوم مراتب سلوک را هدایت به نور قرآن دانسته که این هدایت را در سایه معرفت به قرآن و راه وصول به باطن را تدبیر به ظاهر و تفکر در بطن قرآن می‌داند. ایشان عده‌ای را که بدون عمل به ظاهر قرآن در پی باطن آن هستند، غافل می‌داند. وی با اشاره به اهل باطن وصول به مقصد اصلی و غایت حقیقی، را جز تطهیر ظاهر و باطن قرآن نمی‌داند و عمل به ظاهر دین و شریعت را مسیر رسیدن به باطن دانسته که غیر این از تلیسات شیطان جنّ و انس است... و افراط و تفریط و کوتاهی و بزرگ‌نمایی را آیین آل محمد (ص) نمی‌داند. ایشان در نهایت با بیان حدیث شریف نبوی در کافی می‌فرماید: خیر هذه الامّة النّمت الاوسط يلحق بهم التّالی و يرجع اليهم الغالی. توصیه به روش میانه و اعتدال در امور دارند. (خمینی ۱۳۸۸: ۲۹۲)

۱۰. رابطه نور و عقل و انسان کامل

امام راحل حقیقت عقل را برگرفته از نور الانوار «الله نور السموات و الارض»، صادر اول، فیض منبسط و سرآغاز حقایق عقلی و مبدأ عوالم بالا و مخلوق به خلق اول می‌داند که از آن به حقیقت محمدیه نیز یاد شده است؛ و از این سبب، همین اوّل مخلوق را به نور مقدس نبی اکرم (ص) که مرکز ظهور اسم اعظم و مرآت تجلی مقام جمع و جمع الجمع است، تعبیر نموده‌اند. چنان که در حدیث است از رسول خدا که: «اوّل مخلوق، نور من است»، و در بعض روایات «اول مخلوق، روح من است». عالم عقلی جلوه تام نور ازلی و نخستین تجلی فیض منبسط الهی و از اسرار الهیه است. فهم و درک آن را، محتاج به صفای باطن عنوان می‌کند.

می‌توان نتیجه گرفت که اولاً منشأ تمام انوار معنویه و نور الانوار ذات حق تعالی است، ثانیاً عقل و عالم عقلی جلوه نور الهی است که ظلمتی و آثار ذلتی در آن راه ندارد، و از این رو است که جنود عقل، جنود الهیه است و جنود جهل، جنود ابلیسیه، آنچه نقص و قصور است منسوب به ابلیس و آنچه کمال و تمام است به حق مربوط است. (خمینی)

۱۳۷۷: ۳۸-۳۷) ایشان می‌فرماید «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» با آن لطایف و اسرار عجیبه‌ای که در آیه شریفه به آن اشاره فرموده، شاید اشاره به همین حقیقت باشد. بنا بر این، حقیقت عقل که اول مخلوق از روحانیین است، تعین اوّل و اوّلین منزل نور پاک فیض منبسط الهی است. (خمینی ۱۳۸۷: ۲۶)

در تقسیم بندی ایشان عقل به غیر انسانی و انسانی و عقل انسانی به عقل نظری و عقل علمی تقسیم می‌شود. عقل غیر انسانی؛ عقل کل و جوهره و باطن عقول جزئیه است. عقل انسانی مشوب به هوی و هوس و غرایض است که اگر تحت تأثیر آن غریض قرار نگیرد مورد اعتماد است و در جاهایی، عقل محدودیت دارد که نیازمند نقل و تعبد محض نسبت به آن است و عقل نظری هم باید به عقل عملی برگردد و دستاوردهای عقلی وارد قلب گردیده انسان را به مقام فناء فی الله برساند. (همان)

وی در ادامه مؤمن را تابع نور انوار وجودی انسان کامل و خلیفه الهی می‌داند که همان مقام ولایت الهی است که شایسته مقام محمد و آل محمد (ص) و اولیای الهی است. مؤمنین چون تابع انسان کامل هستند، در سیر و قدم خود را جای قدم او گذارند و به نور هدایت و مصباح معرفت او سیر کنند و تسلیم ذات مقدس انسان کامل هستند و از پیش خود قدمی برندارند و عقل خود را در کیفیت سیر معنوی إلى الله دخالت ندهند. (خمینی ۱۳۸۸: ب: ۳۵۱)

امام در بیان حدیث معروف *إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صَوْرَتِهِ*، با اشاره به این نکته که آدم مثل اعلاّی حق و آیت الله کبری و مظهر اتمّ و مرآت تجلیات اسماء و صفات و وجه الله و عین الله و ید الله و جنب الله است... و این «وجه الله» همان نوری است که در آیه شریفه فرماید: *اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ* است. در نتیجه امام با این بیان به خلقت نوری و مراتب رسیدن به درجات اعلاّی انسانیت و انسان کامل بودن اشاره می‌کند که وصول به معبود و قرب و حب الهی را به دنبال دارد.

انسان با ارتیاضات قلبیه می‌تواند، مظهر اسماء الله و آیت کبرای الهی شود، و وجود او وجود ربّانی، و متصرف در مملکت او دست جمال و جلال الهی باشد. و در حدیث قریب به این معنی است که «همانا روح مؤمن اتصالش به خدای تعالی شدیدتر است از

اتصال شعاع شمس به آن یا به نور آن» و در حدیث صحیح وارد است که «بنده چون با نافله به من نزدیک شد، او را دوست دارم، و چون دوست داشتم او را، من گوش او شوم که با آن می شنود و چشم او شوم که با آن می بیند و زبان او شوم که با آن نطق می کند و دست او شوم که با آن اخذ می کند.» و در حدیث است که علیّ عین الله و ید الله. إلی غیر ذلک. و در حدیث است که نحن اسمائه الحسنی. در این خصوص شواهد عقلیه و نقلیه فراوان است. (خمینی ۱۳۸۸: ۲۰۶)

امام قائل است که انسان کامل در این عالم، به حسب سلوک الی الله و هجرت به سوی او، از حجب خارج می شود و احکام قیامت و ساعت و یوم الدین برای او ظاهر و ثابت می شود. پس حق با مالکیت خود بر قلب او ظهور کند، در این معراج صلاتی؛ و لسان او ترجمان قلبش باشد؛ و ظاهر او لسان مشاهدات باطنش می گردد. (خمینی ۱۳۸۸: ۲۷۲-۲۷۲). در واقع می توان گفت: امام با توجه به حقیقت وجودی اشاره به این نکته دارد که انسان در مجرای خلقتش از روح الهی «نفخت فیهِ من روحی» با ابزار نور عقل انسانی و نور فطرت و نور هدایت به سوی موطن اصلی اش رهسپار می گردد.

نتیجه گیری

با توجه به مطالعه نظرات امام عالم هستی را می توان محضر خدا دانست که تجلی گاه وجود خداوند متعال بر تمام عالم هستی است که این نظریه برگرفته از معرفت در زمینه خداشناسی است.

همه موجودات نورند و همه نورالله هستند. نور ذات باری تعالی دارای مراتبی است که این مراتب بنا بر تجربه عرفانی و روحانی افراد متفاوت است. خداوند متعال توسط نور فطرت و نور هدایت نبی مکرم (ص) روح و جان آدمی را با سرشت و هستی خویش آشنا می کند. عارف بالله با معرفتی که از نور قرآن و نور هدایت انبیاء و اولیای الهی کسب می کند، مسیر خلافت الهی را طی می کند. طبق نظر امام در ابتدا با عمل به ظاهر قرآن و رسیدن به باطن حقایق قرآن و پیروی از نور شریعت و نور اسلام و نور عرفان و نور ولایت و نور محبت و قرب الهی می توان رسید. عالم هستی و تمام موجودات عین عدم و فقر و اگر نوری هم هست، از تجلیات و افاضه اوست. جمله عالم نور محمد(ص) و آل محمد است.

نکته قابل توجهی که می توان بیان کرد، این است که امام خمینی نسبت به سایر عرفای معاصر خود نسبت به دیدگاه عرفانی در باب نور شخصیت عرفانی خاص و منحصر به فردی داشتند که این اعتقاد سراسر وجوشان را متجلی کرده و در زندگی شان عینیت یافته بود. در واقع تربیت و تهذیب نفس و پیروی از رهنمودهای قرآن و سیره معصومین (ع) و به طور کلی اطاعت از شریعت و برنامه های الهی موجب وصول به مقام قرب حق تعالی می گردد. انسان کامل که آئینه تمام‌نمای اسماء الهی و خلیفه الله است، همچون آئینه‌ای ست، که انوار و رحمت الهی را از خود منعکس می کند. این همان مقام ولایت است؛ مقام نورانیت محض و تجلی گاه انوار الهی و اسماء و صفات حق تعالی که با پیروی از شریعت و طی طریقت حاصل می گردد.

فهرست منابع

۱. امام خمینی(ره)، روح الله، ۱۳۶۸، مصباح الهدایه الی الخلافه و الولایه، تهران: پیام آزادی
۲. -----۱۳۸۸، آداب الصلاه، تهران: تنظیم و نشر آثار امام
۳. -----۰۳۸۸، شرح چهل حدیث، تهران: تنظیم و نشر آثار امام
۴. -----۱۳۷۶، شرح دعای سحر، امام خمینی(ره)، تهران: انتشارات فیض کاشانی
۵. -----۱۳۷۷، شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران: م تنظیم و نشر آثار امام
۶. -----۱۳۸۷، شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران: تنظیم و نشر آثار امام
۷. -----۱۳۷۸، صحیفه ی امام (مجموعه ۲۲ جلدی)، تهران: تنظیم و نشر آثار امام
۸. -----۱۳۸۶، مصباح الهدایة الی الخلافة والولایة، تهران: تنظیم و نشر آثار امام
۹. -----۱۴۰۲ق، شرح دعای سحر، بیروت: الوفا
۱۰. -----۱۴۱۰ق، تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس، قم: پاسدار اسلام
۱۱. -----۱۴۰۹ق، تقریرات فلسفه، تهران: تنظیم و نشر آثار امام
۱۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، لسان العرب، بیروت: دار صادر
۱۳. ابن عربی فتوحات مکیه، ۱۴۰۵ق، با تحقیق عثمان یحیی، مصر، هیئة المصریة العامة للکتاب،
۱۴. -اردبیلی، عبدالغنی، ۱۳۸۵، تقریرات فلسفه امام خمینی، تهران: تنظیم و نشر آثار امام
۱۵. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۸۳، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی. ج ۶ تهران: حکمت.
۱۶. بستانی، فواد افرام، ۱۳۷۵، فرهنگ ابجدی، تهران: اسلامی
۱۷. ثواب، جهان بخش، ۱۳۷۶، تشبیهات و تمثیلات قرآن، تهران: وقوف
۱۸. حسینی طهرانی، محمد حسین، ۱۴۱۷ق، الله شناسی، تهران: حکمت
۱۹. دهخدا، علی اکبر، ۱۳۶۴، لغت نامه، تهران: دانشگاه
۲۰. دانش پژوه، منوچهر، ۱۳۹۴، کتاب فرهنگ اصطلاحات عرفانی، تهران، انتشارات فرزاد
۲۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۳۷۴، ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن، تهران: مرتضوی
۲۲. رضائی، سید عبد الحسین، ۱۳۷۷، ارشاد القلوب، ترجمه رضایی، تهران: اسلامی

۲۳. سبزواری خراسانی، ابراهیم، ۱۳۸۶، شرح گلشن راز، تهران، نشر علم
۲۴. طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۷۴، ترجمه تفسیر المیزان، مترجم: موسوی، محمد باقر، قم: انتشارات اسلامی
۲۵. عقیفی، ابو علاء، بیتا، تعلیقات فصوص الحکم ابن عربی، فصّ ثانی. بیروت: دارالکتاب
۲۶. عریان: بابا طاهر / سید علی همدانی، خواجه عبد الله انصاری، ۱۳۷۰، آئینه بینایان، تهران: کتابخانه مستوفی
۲۷. فخر رازی، محمد بن عمر، ۱۴۲۰ق، مفاتیح الغیب، بیروت: دار احیاء التراث العربی
۲۸. ----- ۱۴۲۰. ق، التفسیر الکبیر، لبنان، بیروت: دار احیاء التراث العربی
۲۹. لاهیجی، شمس الدین محمد؛ مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راه؛ مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمد رضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران: زوآر، ۱۳۷۱
۳۰. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۹، أصول الکافی، ترجمه مصطفوی، تهران: کتاب فروشی علمیه اسلامیة.
۳۱. مستملی بخاری، اسماعیل، ۱۳۶۳، شرح التعرف لمذهب التصوف، محقق؛ محمد روشن، تهران: اساطیر
۳۲. محمدی ری شهری، محمد، ۱۳۸۶، میزان الحکمه ج ۷، قم: سازمان چاپ و نشر دارالحدی
۳۳. نهاوندی: علی سلگی، ۱۳۷۶، ارشاد القلوب، ترجمه سلگی، قم: ناصر
۳۴. همایی، جلال الدین محمد بن محمد، ۱۳۸۵، مولوی چه می گوید؟ تهران: شرکت هما
۳۵. یوسفی، محمد رضا، الهه حیدری، ۱۳۹۱، نور سیاه پارادوکس زیبای عرفانی، مجله ادیان و عرفان.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۷۵ - ۱۰۰

حکمت و فلسفه گذاری آموزه‌های عبادی اسلام با معیار شاخصه‌های لفظی

معصومه السادات حسینی میرصفی^۱

چکیده

انسان، با دارا بودن ساحت فردی و اجتماعی، در طول زندگی خود، همواره اجتماعی بودن را بر تنهایی رجحان داده است. از آن جایی که گزینش زندگی اجتماعی اختیاری است و در حدود اختیاری بودن آن، دینی نیز هست؛ بنابراین انسان به منظور پیشبرد اهداف حیات اجتماعی خود نیازمند دین می باشد. ظهور و بروز بسیاری از فضایل و رذایل اخلاقی و عبادات با پشتوانه اعتقادی، در بستر اجتماع و در رابطه با زندگی اجتماعی انسان‌ها شکل می گیرد و اثرات خود را بر اجتماع و مسائل اجتماعی می گذارد.

در این مقاله نگارنده به هدف پاسخ به این سؤال که «حکمت و فلسفه گذاری آموزه‌های عبادی اسلام با معیار شاخصه‌های لفظی چگونه است؟»، با استفاده از معیار شاخصه‌های لفظی، به تبیین حکمت و اهداف آموزه‌های عبادی پرداخته است.

یافته‌های این تحقیق بعد از استخراج شاخصه‌های لفظی و آموزه‌های عبادی با استناد به آیات قرآن کریم و روایات معصومین (علیهم‌السلام)، عبارت از بیان فلسفه و حکمت این آموزه‌هاست که در قالب اهداف غایی و اهداف واسطه‌ای به رسیدن به منافع دنیوی و اخروی بیان می گردد. این پژوهش از نظر هدف، پژوهش کاربردی و از نظر جمع آوری داده‌ها، یک پژوهش کیفی است. از نظر روش پژوهش نیز توصیفی - تحلیلی می باشد.

واژگان کلیدی

حکمت، هدف، اولویت، آموزه‌های عبادی، شاخصه‌های لفظی.

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

طرح مسأله

یکی از ابعاد بسیار اساسی و گسترده دین، بعد عبادی آن است که در آموزه‌های اسلامی مورد توجه قرار گرفته است. عدم توجه مناسب به تمامی آموزه‌های عبادی اسلام و توجه صرف به جنبه دیگر دین، منجر به ظهور جریانی متمایل به غفلت و رویگردان از آموزه‌های این حوزه گردیده است. جریانی که منجر به فرجه شدن مسلمانان در ساحتی و نقص در ساحت دیگر شده است، که این عدم توازن چهره ناکارآمدی از اسلام را به منصف ظهور گذارده است. تقویت این نگاه منجر به تعطیلی بسیاری از آموزه‌های اسلام در مواجهه با سایر سبک‌های اجتماعی در زندگی شده است.

با مروری بر آموزه‌های اسلام درمی‌یابیم که بخشی از آنها حاوی مفاهیم اعتقادی و اخلاقی هستند و از این روست که بخش دیگری از آموزه‌های اسلام نیز که دارای جنبه فقهی و عبادی هستند، به تثبیت آموزه‌های اخلاقی کمک می‌نمایند.

بنابراین راه کار بهره‌مندی از آموزه‌های اسلام، توجه به آنها می‌باشد، تا بتوان به نحو مؤثری دینداری را در متن زندگی به جریان انداخت. لذا در این مقاله با محور قرار دادن آموزه‌های عبادی، به مفاهیم اصلی و اساسی این آموزه‌ها پرداخته شده و حکمت و اهداف هر یک از آنها با معیار شاخصه‌های لفظی، مورد بررسی قرار گرفته است.

مطالعه و مرور ادبیات موضوع و پژوهش‌های پیشین و نیز گردآوری آیات قرآن کریم و روایات مرتبط با موضوع آموزه‌های عبادی اسلام و نیز بررسی و بیان شاخصه‌های لفظی، از جمله گام‌های پژوهشی در ساماندهی این مقاله می‌باشد. شایان ذکر است که با بررسی‌های انجام شده تا کنون پژوهش مستقلی با این موضوع نوشته نشده است. نوآوری این پژوهش نیز در استفاده از معیار شاخصه‌های لفظی در بیان حکمت و فلسفه گذاری آموزه‌های عبادی است.

مفاهیم

۱. هدف

در معنای لغوی هدف چنین آمده است که: «الغرض، الجمع: أهداف» (فراهیدی، ۱۴۲۱، ج ۴، ص ۲۸؛ یوسف موسی و الصعیدی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۱۴)؛ به معنای «شوق و

انگیزه و جمع آن اهداف است.» و به معنای «تیر انداختن». (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ص ۶۹۳؛ طریحی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۲۱۸)

هدف، نتیجه مترتب بر فعل است؛ که ما آن را آگاهانه قصد می‌کنیم. بنابراین آموزه‌های عبادی اسلام نیز یک یا چند هدف را دنبال می‌کنند که در این مقاله اهداف غایی و واسطه‌ای، با استناد به آیات شریفه قرآن کریم و روایات پرداخته می‌شود.

۲. اولویت

واژه «اولویت» در لغت از «أولی» - (اسم تفضیل) - به معنای «الأحق به من غیره»، (فراهیدی، ۱۴۲۱، ج ۳، ص ۳۷۰) و همچنین به معنای «تفوق، رجحان، برتری و افضلیت» (دهخدا، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۳۱۳۵) است. یعنی؛ اهمیت و برتری یک شی یا بیش‌تر، از میان دو یا چند شیء دیگر از «جهت شایستگی، به معنی آن چیزی که شایستگی مقدم شدن بر دیگری را دارد. (الوکیلی، ۱۴۱۶، ص ۹) است» اولویت، «برای مقارنه و مقایسه به کار برده می‌شود». (السامرائی، ۱۴۰۸، ذیل ماده) مراد از اولویت در اینجا، بیان با اهمیت‌ترین اهداف با بررسی مقایسه‌ای و برتری میان اهداف با توجه به شاخصه‌های لفظی است.

۳. آموزه‌های عبادی اسلام

آموزه به معنای تعالیم و عبادات است که برخی از آنها از جمله نماز، روزه، خمس، زکات، حج، جهاد و امر به معروف و نهی از منکر به عنوان آموزه‌های عبادی اسلام در این قسمت مورد بررسی قرار می‌گیرند.

۳-۱. نماز

نماز، اولین حکم شرعی واجب (راوندی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۷) از سوی خداوند متعال برای جامعه اسلامی است. یکی از مهم‌ترین مواردی که نماز را به عنوان آموزه‌ای عبادی اجتماعی معرفی می‌نماید، توجه درست و عادلانه به گروه‌های مختلف اجتماعی است؛ نماز جماعت، قشربندی اجتماعی (بیرو، ۱۳۸۰، ص ۳۸۱) نظیر آنچه در جامعه‌شناسی، جامعه طبقاتی و نظام کاستی می‌گویند را از بین برده و فقیر و غنی، سیاه و سفید و ... در کنار هم و در یک صف کنارهم قرار می‌گیرند و با این صفوف همبستگی (همان، ص ۴۰۰) در ابعاد مختلف حیات بشری رقم خورده و زمینه همدردی و پشتیبانی در جامعه مهیا می‌گردد.

نماز، پاسداشت حقوق اجتماعی است؛ به گونه‌ای که «اگر یک نخ غضبی در لباس تو باشد نمازت باطل است. یعنی اسلام می‌گوید من پرستشی را که در آن حقوق اجتماعی محترم نباشد را اساساً قبول ندارم». (مطهری، ۱۳۸۴، ص ۹۸) نماز افزون بر کارکردهای وحدت آفرین در جامعه، مهم‌ترین ابزار تمرین اطاعت از امام است؛ و از این جهت «وحدت و اجتماع بر گرد محور دین و پیشوای دادگر در اسلام اهمیت ویژه‌ای دارد، حتی نماز که نماد عبادت است ترجیحاً یا لزوماً به جماعت گزارده می‌شود، چنان‌که نماز عید فطر و قربان (در عصر غیبت) و نمازهای واجب یومیه ترجیحاً و نماز جمعه لزوماً به جماعت گزارده می‌شود». (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ص ۴۵۲) بنابراین نماز به عنوان مظهر شکل و نظم اجتماعی (بیرو، ۱۳۸۰، ص ۳۶۸) در اسلام و یک دستور انضباطی است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۰۴)

شهید مطهری می‌گوید: «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ.... یعنی می‌گوییم خدایا! من تنها نیستم، من با همه مسلمان‌های دیگر هستم. ضمناً انسان وابستگی و پیوستگی خودش به جامعه اسلامی را در حال عبادت و بندگی اعلام می‌کند». (مطهری، ۱۳۸۴، ص ۱۰۲)

۲-۳. روزه

روزه (حلی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۳۶۴)، به عنوان آموزه‌ای وحیانی با دارا بودن وجوب فقهی (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۱۵۱)، روشی مناسب برای تمرین صبوری در برابر خواهش‌ها و شهوات نفسانی است که زمینه جلوگیری از انحراف اجتماعی (بیرو، ۱۳۸۰، ص ۳۵۰) را فراهم و زمینه پرورش و رشد جامعه را به ارمغان می‌آورد. علامه طباطبایی این آموزه را این‌گونه معرفی می‌کند که: «وقتی روزه‌دار روزه گرفت قهراً در طول رمضان در مساجد رفت و آمد خواهد کرد، و در آخر، در روز عید فطر، این اجتماع به حد کامل می‌رسد» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۱۲۶)؛ و مسلمانان با این اجتماع، روح برادری و وحدت را در جامعه، با توجه به حال مساکین رقم خواهند زد؛ و با گسترش فرهنگ روزه-داری زمینه‌ای برای مقابله با اسراف در جامعه نمایان می‌شود؛ یعنی «روزه‌دار با تحمل گرسنگی به مبارزه با گرسنگی می‌رود و با تحمل فقر و محرومیت به مبارزه با فقر و محرومیت». (موسوی خمینی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۲۲) این‌گونه روزه به عنوان آموزه‌ای

اجتماعی برای نقش آفرینی و اثر گذاری در جامعه و ایجاد امنیت اجتماعی نسخه‌ای شفافبخش خواهد بود.

۳-۳. خمس

دین مبین اسلام به عنوان مجموعه‌ای از آموزه‌های وحیانی، مقررات اقتصادی خاصی را برای فراهم نمودن آسایش، رفاه و عدالت در جامعه اسلامی وضع نموده است و خمس (شریف مرتضی، ۱۴۱۵، ص ۲۲۵) یکی از آنهاست. در نظام اقتصادی اسلام اغنیاء امانت-داران خداوند و امکانات اقتصادی به عنوان ودایعی در اختیار آنان است؛ و پرداخت خمس به عنوان یکی از درآمدهای جاری در جامعه اسلامی مبتنی بر سرسپردگی عاطفی و رنگ-پذیری ولایی است. هدف از تشریح خمس، به عنوان یکی از منابع مالیات اسلامی، جلوگیری از اختلاف طبقاتی و وجود نقدینگی در بیت‌المال است. امام خمینی (ره) خمس چنین می‌گوید: «مالیات‌هایی که اسلام مقرر داشته و طرح بودجه‌ای که ریخته نشان می‌دهد تنها برای سد رمق فقر و سادات فقیر نیست بلکه برای تشکیل حکومت و تأمین مخارج ضروری یک دولت بزرگ است». (اسفندیاری، ۱۳۷۵، ص ۱۳۷)

۳-۴. زکات

ملتی که خودخواهانه بیندیشد و به نفع فردیت فرد عمل کند، لاجرم محکوم به نابودی است و زکات، همان دوراندیشی خداوند و همان انقلاب راستین اقتصادی در قلمرو حکومت اسلامی برای احقاق عدالت اجتماعی، جهت سامان امور اقشار آسیب‌پذیر و بقاء جامعه اسلامی برای حاکمیت توحید در پهنه گیتی می‌باشد. همان‌گونه که پیامبر خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) فرمود: «ای مردم! زکات اموال خود را پردازید» (صابری‌یزدی، ۱۳۷۵، ص ۳۱۵)؛ زکات، به عنوان امری مهم برای مدیریت جامعه و جلوگیری از فساد اقتصادی و راهی مطمئن جهت رونق اقتصادی مورد توجه قرار گرفته است.

۳-۵. حج

حج، یکی از مهم‌ترین شعائر اسلامی به منزله سفری روحانی برای ترک لذات نفسانی و شهوات جسمانی در یک مجمع عظیم سالیانه و با «سیاست درهای باز در میان کشورهای اسلامی» (اسفندیاری، ۱۳۷۵، ص ۱۵۰) به منظور درک معنای واقعی اسلام با تکیه بر

برادری و دوستی، اتحاد فکری و تألیف قلوب در جهان اسلام تجلی می‌یابد. یکی از شروط مهم در وجوب این فریضه، تحقق استطاعت مالی (مفید، ۱۴۱۳، ص ۳۰۴) و ملازم این استطاعت و غنی بودن، پرداخت تکالیف مالی خمس، زکات و رسیدگی به حال محرومان جامعه است. و با این تمهید حج، مقدمه‌ای برای دغدغه‌مند شدن انسان نسبت به فضای جامعه از بعد سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی و زمینه‌ای عملی برای تخلق به اخلاق الهی با رهایی از علقه‌ها و تسلیم در برابر خدا با محک اخلاص و عبور از منیت و خودخواهی و تکاپو برای رسیدگی به جامعه یکپارچه ایمانی و اعتقادی است. بنابراین «وقتی مکلف به زیارت خانه خدا گردید، قهراً با سایر مسلمانان یک جا جمع می‌شود، و در روز عید قربان این اجتماع به حد کامل می‌رسد.» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۱۲۶)

۳-۶. جهاد

جهاد، کارزاری واجب (صدوق، ۱۴۱۸، ص ۵) برای استقرار و حراست از عقیده توحیدی (یزدی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۲۳۳) به فرموده خدای تعالی است که می‌فرماید:

«وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَ يَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ»؛ و با آنها پیکار کنید! تا فتنه (و بت پرستی، و سلب آزادی از مردم)، باقی نماند؛ و دین، مخصوص خدا گردد. (بقره، ۱۹۳)

جهاد، نویدی است برای تحقق زندگی مردم در سایه آرامش. جهاد، آرمانی است برای تحقق وحدت در جامعه اسلامی. جهاد، رمزی است برای صلابت اسلام در برابر دشمنان توحید. جهاد، مژده‌ای است برای رسیدن به إحدی الحسینین. جهاد، مجالی است برای دفاع به امید پیروزی عدالت بر ظلم با اذن خدای تعالی که می‌فرماید:

«أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ»؛ کسانی که جنگ بر آنان تحمیل گردیده، اجازه جهاد داده شده است؛ چرا که مورد ستم قرار گرفته‌اند؛ و خدا بر یاری آنها تواناست. (حج، ۳۹)

و جهاد، پیمانی است ناگسستنی و وفادارانه از سوی رزمندگان با خدا که شرافتمندانه بر سر پیمان خود جان باختند. جهاد نوعی همزیستی اجتماعی مبتنی بر تعاون (بیرو، ۱۳۸۰، ص ۳۸۴) است.

۳-۷. امر به معروف و نهی از منکر

امر به معروف و نهی از منکر (طوسی، ۱۳۸۷، ص ۱۶۰)، یکی از آموزه‌های حیات-بخش و حافظ جامعه اسلامی است. این تکلیف شرعی و وظیفه اجتماعی در صورت تحقق موضوع، در حوزه‌های مختلف زندگی اعم از سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، علمی، اعتقادی، دینی و ... قابلیت اجرایی می‌یابد. از آنجایی که هر مسلمانی در تعیین سرنوشت جامعه خود نقش دارد، به پذیرش این مسئولیت اجتماعی اقدام و با نظارت بر جامعه ایمنی و سلامت آن را رصد می‌نماید و این گونه است که اثرات تقوا، وحدت، عدالت، حکمت، همدلی، مهر و محبت، امنیت، عزت و صلاحیت با اجرای این فریضه اجتماعی در جامعه اسلامی پدیدار می‌گردد.

شاخصه‌های لفظی گزاره‌های معطوف به هدف

گاهی برای شناخت گزاره‌های معطوف به هدف نیازمند توجه به شاخصه‌های لفظی هستیم. بنابراین بعد از بیان شاخصه‌ها که به شرح زیر می‌باشد به معرفی اهداف می‌پردازیم.

لعل

۱. لعل از جمله حروف مشبیه بالفعل است (السامرائی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۲۸۵)؛
۲. در کتابهای لغت (مصطفوی، ۱۴۱۶، ج ۱۰، ص ۱۹۸) «لعل» به معنای «توقع» می‌باشد؛ که عبارت است از امید به رسیدن محبوب و ترس از وقوع مکروه است؛
۳. «گروهی «لعل» را بر لیت حمل می‌کنند» (سیوطی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۱۹۱) و «به خاطر این که هر دو در ابتدائیت تغییر ایجاد می‌کنند به این خاطر شباهت زیادی به لیت دارد و لیت برای انشاء است». (الأنصاری، ۱۴۲۱، ج ۳، ص ۵۲۲)
۴. از دیگر معانی «لعل»، «تعلیل و استفهام می‌باشد» (الأنصاری، ۱۴۲۱، ج ۳، ص ۵۲۵-۵۲۴)؛ راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ص ۷۴۱؛ قرشی بنایی، ۱۳۸۱، ج ۶، ص ۱۹۴-۱۹۳)، از جمله معانی که برای «لعل» ذکر کرده اند، تعلیل است که اخفش و کسائی آن را برای «لعل» اثبات کرده اند و آیه شریفه «فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيْبًا لَعَلَّهٗ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَحْشَىٰ» (طه، ۴۴) را حمل بر این معنا نموده اند (الأنصاری، ۱۴۲۱، ج ۳، ص ۵۲۵) و از حیث تعلیل، هدف است.
۵. همچنین «لعل» را به معنای «کی» آورده اند. راغب می‌گوید: «این واژه از سوی

خدای تعالی به گونه واجب و در بسیاری از مواضع «لعل» را به «کی» تفسیر کرده‌اند» (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ص ۷۴۱؛ قرشی بنایی، ۱۳۸۱، ج ۷، ص ۱۹۳) همان گونه که در لسان العرب آمده است: «قد جاءت في القرآن بمعنى كي» (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۱، ص ۶۰۷) بنابراین «کی» یکی از حروف جاره و به معنای تعلیل و هدف است (السامرائی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۱۶۳)

حتی

۱. حروف غایت و همچنین از حروف جر است (السامرائی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۳۴)؛
 ۲. اگر بر سر فعل مضارع منصوب به «أن» مقدره داخل شود، به معنای انتهای غایت است که در این صورت مترادف با حرف إلی می‌باشد. (سیوطی، ۱۹۹۶، ص ۳۷۲) مانند این آیه شریفه که حکایت قوم بنی اسرائیل است: «قَالُوا لَنْ نَبْرَحَ عَلَيْهِ عَاكِفِينَ حَتَّىٰ يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَىٰ»؛ گفتند: ما همواره بر پرستیدن گوساله باقی می‌مانیم تا موسی به سوی ما باز گردد. (طه، ۹۱)

۲. همچنین به معنای تعلیل که در این صورت مترادف با «کی» تعلیلیه می‌باشد. (سیوطی، ۱۹۹۶، ص ۳۷۲) مانند این آیه شریفه که خداوند متعال می‌فرماید: «وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَزُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا؛ و مشرکان، پیوسته با شما می‌جنگند، تا این که اگر بتوانند شما را از آیینتان بر گردانند». (بقره، ۲۱۷)
 بنابراین در جمله‌ای که حاوی حرف «حتی» باشد، با این شرایط معطوف به هدف خواهد بود.

لام

۱. حرف لام اگر بر سر فعل مضارع وارد شود آن را منصوب می‌کند. (السامرائی، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۸)
 ۲. از جمله معانی حرف لام، تعلیل و هدف است و روشن است که از آن چه که لام بر آن وارد می‌شود، افاده تعلیل می‌گردد؛ و به عبارت دیگر برای رسیدن به هدف (همان، ۶۵) و برای بیان عاقبت (همان، ۱۶۳) است.

اِنَّ

۱. «اِنَّ» از جمله حروف مشبیه بالفعل است (همان، ج ۱، ص ۲۸۵)؛
۲. هر جمله ای که «اِنَّ» در ابتدای آن باشد برای تعلیل و جواب سؤال مقدر به کار می رود. (زرکشی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۵۰۴)

نشانه‌های تشخیص اولویت

برخی از نشانه‌های تشخیص اولویت‌های اهداف آموزه‌های عبادی اسلام به شرح زیر است.

۱. اهم و مهم نمودن یکی از نشانه‌های اولویت است. بر اساس آیات قرآن کریم (الاعراف، ۶۵؛ المؤمنون، ۲۵-۲۳؛ هود، ۵۰؛ النمل، ۴۵) دعوت به توحید و نفی شرک از رسالت‌های همه انبیاء (علیهم‌السلام) است و آنان در هر فرصتی ضمن گفت‌وگو با قوم خود به آن می‌پرداختند؛ چرا که با پذیرش توحید واقعی، راه دستیابی به فضیلت‌های اخلاقی و عمل به واجبات و عبادات فراهم می‌گردد. بنابراین استقرار توحید و از میان بردن شرک در مقایسه با سایر اهداف، به دلیل اهمیت نسبت به سایر اهداف در اولویت قرار می‌گیرد؛ و به عنوان اولین هدف آموزه‌های عبادی معرفی شده است.

۲. تأکید یکی از نشانه‌های اولویت است. جمله اسمیه، یکی از مؤکدات است. «از آن‌جا که این نوع جمله غالباً دارای زمان خاصی نیست، دوام و ثبات بیشتری را افاده می‌کند و از این رو جمله اسمیه خود نوعی تأکید است». (نصیریان، ۱۳۹۰، ص ۵۷) سیوطی ذیل توضیح بسیاری از مثال‌ها، آن را از اسباب تأکید به حساب آورده است. (سیوطی، بی تا، ج ۳، ص ۲۱۷) تفتازانی در مقدمه شرح تلخیص می‌گوید: «عدول از جمله فعلیه به اسمیه، نشانه تأکید و ثبوت آن است». (زرکشی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۴۹۱) با توجه به این که آیه شریفه «اِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ» (هود، ۱۱۴) بیانگر ساختار جمله اسمیه و متشکل از (اِنَّ و اسمها و جمله یذهب خبرها) (درویش، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۴۴۱) می‌باشد، بنابراین دومین هدف آموزه‌های عبادی اسلام، پاک شدن از گناهان می‌باشد.

۳. جمله اسمیه بر جمله فعلیه اولویت دارد. بنابراین سومین هدف، تحقق رستگاری و چهارمین هدف، تقوا می‌باشد؛ با عنایت به عبارت‌های قرآنی که می‌فرماید: «اَعْلَمْتُمْ

تُفْلِحُونَ» و «لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (لعل و اسمها، و الجملة تُفْلِحُونَ و تَتَّقُونَ خبرها) (درویش، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۱۴۵) نشان‌دهنده ساختار جمله اسمیه و بر هدف پنجم که ساختار جمله فعلیه دارد، مقدم می‌باشند.

اما با توجه به نظر مفسرین، تحقق رستگاری بر تقوا اولویت دارد. به طور مثال آلوسی صاحب تفسیر روح‌البیان بر این عقیده است که خداوند فلاح و رستگاری را در چهار چیز که عبارت است از ایمان، تقوا، فراهم نمودن وسیله برای رسیدن به ثواب اخروی و جهاد در راه خدا قرار داده است. وی در ادامه درباره تقوا و فلاح چنین می‌گوید:

«دومین چیزی که موجب فلاح و رستگاری می‌شود تقواست. تقوا منشأ اخلاق مرضیه و منبع اعمال شرعی است و به وسیله تقواست که بنده از ظلمت گناهان رهایی می‌یابد.» (حقی بروسوی، بی تا، ج ۲، ص ۳۸۸)

در تفسیر مفاتیح الغیب نیز چنین آمده است: «تقوی الهی موجب دفع نیروهای برانگیزاننده به بدی‌ها و منکرات است، و تحقق فلاح، دلیلی بر ترجیح دادن تقوای الهی بر سایر نیروها و اخلاقیات است.» (فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۹، ص ۴۷۴)

۴. پنجمین حکمت و هدف از اهداف و حکمت‌های آموزه‌های عبادی اسلام رسیدن به منافع دنیوی و اخروی است. در عبارت «لِيَشْهَدُوا» (اللام للتعلیل و يشهدوا فعل مضارع منصوب بأن مضمرة) (درویش، ۱۴۱۵، ج ۶، ص ۴۲۳)، دارای ساختار جمله فعلیه می‌باشد. زرکشی به نقل از کتاب «دلائل الإعجاز» عبدالقاهر جرجانی می‌گوید: «تأکید به وسیله حرف «إِنَّ»؛ از تأکید به حرف لام قوی‌تر است.» (زرکشی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۵۰۳)

حکمت‌ها و اهداف آموزه‌های عبادی اسلام

در این قسمت بعد از معرفی شاخصه‌های لفظی به منظور شناساندن حکمت‌ها و اهداف، به بیان انواع هدف می‌پردازیم که عبارت‌اند از:

۱. هدف غایی

هدف غایی، حقیقتی بی‌نهایت است که با توجه به سازگاری با فطرت و ساختار وجودی انسان از جامعیتی برخوردار است که در انسان انگیزشی برای انجام افعال ایجاد می‌کند. خداوند متعال با قرار گرفتن در مرکز هستی و حضور همه‌جانبه در زندگی انسان،

افعال او را سمت و سو می‌بخشد. جلوه دنیوی و اخروی خداوند بر روند تلاش انسان اثرگذار است و از این روست که هر یک از آموزه‌های اعتقادی اسلام با اصول حاکم بر آن‌ها و آثار مختلفی که بر روح و زندگی انسان‌ها خواهند داشت و انگیزه انسان برای انجام آن‌ها منجر به تقرب به خداوند می‌شود. و از این روست که «قرآن کریم، کمال نهایی انسان را قرب الهی می‌داند» (مصباح یزدی، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، ۱۳۸۴، ص ۳۴۳) و «حقیقتِ قرب به خدا، یافتن شهودیِ تعلق و ارتباط وجودی خود با خداست». (مصباح یزدی، به سوی خودسازی، ۱۳۸۴، ص ۲۷۲)

«قرب» (ضد بُعد) در لغت به معنای «نزدیکی مادی و کنار هم قرار گرفتن دو چیز» (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۶۶۲؛ فیومی، بی تا، ج ۲، ص ۴۹۵)؛ و به عبارت دیگر «کوتاهی فاصله مکانی، زمانی یا هر فاصله‌ای میان دو چیز یا دو شخص» است. (طوسی، بی تا، ج ۷، ص ۲۲۸) به طور نمونه در آیات قرآن کریم، انفاق با چهره اجتماعی خود با قرب الهی پیوند خورده است و خداوند متعال در این باره می‌فرماید:

«وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ قُرْبَاتٍ عِنْدَ اللَّهِ وَ صَلَوَاتِ الرَّسُولِ أَلَا إِنَّهَا قُرْبَةٌ لَهُمْ سَيُدْخِلُهُمُ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (توبه، ۹۹)

پس «این انفاق و دعای خیر رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) مایه تقرب ایشان است». (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۹، ص ۳۷۱) صاحب تفسیر نمونه درباره واژه «قُرْبَاتٍ» می‌گوید: «نشان می‌دهد که آنها نه یک قرب، بلکه قریبا در آن می‌جویند، و شک نیست که «قرب» و «قربت» در برابر پروردگار به معنی نزدیکی مکانی نمی‌باشد، بلکه نزدیکی مقامی، یعنی رفتن به سوی او که کمال مطلق است، و پرتوی از صفات جمال و جلالش را بر صفحه فکر و جان افکندن» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۹۹) است.

«پس مقربون بلند مرتبه‌ترین طبقات اهل سعادتند» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۹، ص ۱۲۱)، هم چنان که آیه شریفه «وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ» (واقعه، ۱۰)

۲. اهداف واسطه‌ای

اهدافی هستند که به عنوان مقدمه‌ای برای رسیدن به هدف غایی می‌باشند. اهداف واسطه‌ای، نسبت به هدف غایی وسعت کمتری را دربرمی‌گیرند و کیفیت رسیدن به هدف غایی را تعیین نموده و از به هم پیوستن آن‌ها هدف غایی محقق می‌گردد. برخی از این اهداف برای تحقق حیات طیبه و رسیدن به قرب الهی به شرح زیر می‌باشد.

۲-۱. استقرار توحید

دین مبین اسلام، توحید را پایه اصلی خداشناسی و مایه حیات واقعی انسان معرفی کرده است. توحید، آموزه‌ای بسیار تأثیرگذار بر جوامع بشری است که آموزه‌های اسلام به هدف تحقق این مهم گام برمی‌دارد. توحید برای اخلاقی شدن جامعه گامی اصلی و ریشه‌ای محسوب می‌گردد و پذیرش و استقرار آن برداشتن گام‌های بعدی خودسازی را فراهم می‌آورد.

بنابراین جهاد، به عنوان یکی از آموزه‌های عبادی اسلام، نمایشگاهی عظیم برای نشان دادن قدرت ایمان در سایه سار حرکتی جمعی است. به فرموده خدای تعالی جهاد، کارزاری است به هدف استقرار و حراست از عقیده توحیدی؛ آنجا که می‌فرماید:

«وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَ يَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ»؛ و با آنها پیکار کنید! تا فتنه (و بت پرستی، و سلب آزادی از مردم،) باقی نماند؛ و دین، مخصوص خدا گردد. پس اگر (از روش نادرست خود) دست برداشتند، (مزاحم آنها نشوید! زیرا) تعدی جز بر ستمکاران روا نیست. (بقره، ۱۹۳)

همان‌گونه که اشاره نمودیم یکی از راههای تشخیص هدف، وجود واژه «حتی» بر سر فعل مضارع است که در آیه بالا «حَتَّى لَا تَكُونَ» این امر محقق شده است. (درویش، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۲۸۲) در تفسیر نمونه در خصوص معرفی توحید به عنوان هدف چنین آمده است:

«سه هدف برای جهاد در این آیه ذکر شده، از میان بردن فتنه‌ها، و محو شرک و بت پرستی، و جلوگیری از ظلم و ستم. این احتمال وجود دارد که منظور از فتنه همان شرک بوده باشد، بنابراین هدف اول و دوم در هم ادغام می‌شود... به این ترتیب، هر سه هدف، به

یک هدف باز می‌گردد، و آن مبارزه با شرک و بت پرستی که سرچشمه انواع فتنه‌ها و مظالم و ستم‌هاست. بعضی نیز ظلم را در این آیه به معنی آغازگر جنگ بودن دانسته‌اند.

(مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲، ۲۴)

۲-۲. پاک شدن از گناهان

صفا و پاکی دل، گوهری گرانبهاست که اگر ارج نهاده نشود به تیرگی رذایل اخلاقی ملوث می‌شود. نسخه شفابخش برای سلامتی این روح رنجور شده از بیماری، استشمام ترنم روح بخش بندگی، به واسطه انجام کارهای نیکی است که نوید آزادی از بند تاریکی‌ها را برای انسان به ارمغان می‌آورد و سبب آرزوش گناهان می‌گردد. همان‌گونه که در آیه شریفه می‌فرماید:

«إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ»؛ چرا که حسنات، سیئات (و آثار آنها را) از بین

می‌برند. (هود، ۱۱۴)

دعاس درباره «إِنَّ الْحَسَنَاتِ» می‌گوید: «إِنْ وَ اسْمَهَا الْمَنْصُوبَ بِالْكَسْرِ لِأَنَّهُ جَمْعُ مَوْثٍ سَالِمٍ وَ الْجُمْلَةُ تَعْلِيلِيَّةٌ لَا مَحَلَّ لَهَا». (دعاس و حمیدان و قاسم، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۷۵) و تحلیل نشانی از هدف است.

در میزان در مورد این هدف اخلاقی آمده است: «جمله «إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ» امر «أَقِمِ الصَّلَاةَ» را تعلیل نموده، و بیان می‌کند که نمازها حسناتی است که در دل‌های مؤمنین وارد شده و آثار معصیت و تیرگی‌هایی که دل‌هایشان از ناحیه سیئات کسب کرده اند را از بین می‌برد». (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۱، ص ۵۸)

خداوند متعال در این باره می‌فرماید:

«وَ أَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَ الْمُنْكَرِ»؛ و نماز را برپا دار، که نماز

(انسان را) از زشتی‌ها و گناه بازمی‌دارد. (عنکبوت، ۴۵)

و «طبیعت نماز از آنجا که انسان را به یاد نیرومندترین عامل بازدارنده یعنی اعتقاد به مبدأ و معاد می‌اندازد، دارای اثر بازدارندگی از فحشاء و منکر است» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۲۸۴) و به این ترتیب «اثر خنثی کننده گناه را در طاعات و اعمال نیک تثبیت می‌کند». (همان، ج ۹، ص ۲۶۷)

حضرت امام رضا(علیه‌السلام) یکی دیگر از آموزه‌های عبادی را برای این هدف معرفی می‌نماید و می‌فرماید:

«إِنَّ الْخُمْسَ عَوْنُنَا عَلَى دِينِنَا... فَإِنَّ إِخْرَاجَهُ مِفْتَاحُ رِزْقِكُمْ وَ تَمْحِصُ ذُنُوبِكُمْ وَ مَا تَمْهَدُونَ لِأَنْفُسِكُمْ لِيَوْمٍ فَآفِيَتِكُمْ». (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۵۴۷)؛

و به راستی، خمس کمک ماست بر دین ما... زیرا پرداخت خمس، کلید روزی شماست و مایه پاک شدن گناهان تان و چیزی است که برای روز بیچارگی خود آماده می‌کنید.

خداوند متعال در آیات قرآن کریم، زکات را برای این هدف بیان می‌دارد. در این آیات به پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) دستور می‌دهد که:

«خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَ تُزَكِّيهِمْ بِهَا». (توبه، ۱۰۳)؛

در خصوص فلسفه اخلاقی، روانی و اجتماعی زکات و نکات اخلاقی و اجتماعی که چگونه پاکی حاصل از پرداخت زکات بر جامعه مؤثر است چنین آمده است که:

آنها را از رذائل اخلاقی، از دنیا پرستی و بخل و امساک پاک می‌کنی، و نهال نوع دوستی و سخاوت و توجه به حقوق دیگران را در آنها پرورش می‌دهی. از این گذشته، مفاسد و آلودگیهایی که در جامعه به خاطر فقر و فاصله طبقاتی و محرومیت گروهی از جامعه به وجود می‌آید با انجام این فریضه الهی برمی‌چینی، و صحنه اجتماع را از این آلودگی‌ها پاک می‌سازی. و نیز همبستگی اجتماعی و نمو و پیشرفت اقتصادی در سایه این گونه برنامه‌ها تأمین می‌گردد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۱۱۸-۱۱۷)

ازدیاد ثروت نیز زمینه ساز فساد برای ثروتمندان است؛ و زکات، راهی برای مهارسازی فساد اخلاقی، اقتصادی، فرهنگی و... در میان ثروتمندان و فقرا می‌باشد. همان‌گونه که رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) می‌فرماید:

«وَ مَنْ أَدَّى الزَّكَاةَ مِنْ مَالِهِ طَهَّرَ مِنْ ذُنُوبِهِ» (مجلسی، ج ۷۱، ص ۳۰۹)؛

و هر که زکات مالش را بدهد از گناهانش پاک شود.

همچنین روزه به عنوان یکی از آموزه‌های عبادی که جنبه اجتماعی نیز دارد، همان تمرین استقامتی نفس و تقویت اراده در برابر طغیان نفس است. حضرت علی (علیه‌السلام)

در این باره فرموده‌اند:

«وَالصَّيَّامُ اجْتِنَابُ الْمَحَارِمِ كَمَا يَمْتَنِعُ الرَّجُلُ مِنَ الطَّعَامِ وَالشَّرَابِ». (همان، ج ۶۸، ص ۲۳۳)؛

روزه یعنی دوری کردن از محرّمات همان گونه که مردی از خوردنی‌ها و آشامیدنی‌ها خودداری می‌کند.

بنابراین روزه، بسان سپری محافظ، در برابر جنگ خواهش‌های نفسانی می‌باشد؛ که اگر به درستی میان انسان و تمایلات حیثیت بر انسان قرار گیرد، با نقش حفاظتی خود، زبانه آتش را از انسان دور می‌نماید.

۲-۳. تحقق رستگاری

ابن منظور در معنای فلاح چنین می‌گوید: «الْفَلْحُ وَالْفَلَاحُ: الْفَوْزُ وَالنَّجَاةُ وَالْبَقَاءُ فِي النِّعَمِ وَالْخَيْرِ» (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۵۴۷)؛ «فلاح، رستگاری و نجات و بقای در نعمت و خیر است». اَفْلَحَ از ماده فَلَح و فَلَاح در اصل به معنای شکافتن و بریدن است. سپس به هر نوع پیروزی و رسیدن به مقصد و خوش‌بختی اطلاق می‌شود. (راغب‌اصفهانی، ۱۳۷۴، ص ۶۴۴)

خداوند متعال در آیات شریفه قرآن کریم درباره ارتباط تحقق رستگاری با آموزه اجتماعی این گونه می‌فرماید:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ

تُفْلِحُونَ»؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! رکوع کنید، و سجود به جا آورید، و

پروردگارتان را عبادت کنید، و کار نیک انجام دهید، شاید رستگار شوید! (حج، ۷۷)

برای یافتن هدف در آیه فوق به واژه «لَعَلَّ» در عبارت «لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» توجه شده

است. در تفسیری «لَعَلَّ» را به معنای «کی» در نظر گرفته و این گونه «لَعَلَّ» بیانگر هدف است.

«لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ»؛ ای لکی تفلحوا و تسعدوا» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۱۵۴)؛ و همین‌طور

در تفسیر التبیان فی تفسیر القرآن، «لَعَلَّ» را با این بیان به عنوان هدف مطرح می‌نماید، «أَيُّ

افعلوا الخير لكي تفوزوا بثواب الجنة و تخلصوا من عذاب النار». (طوسی، بی تا، ج ۷،

علامه طباطبایی می‌نویسد:

امر به رکوع و سجود در این آیه امر به نماز است و مقتضای اینکه رکوع و سجود را در مقابل عبادت قرار داده این است که مراد از جمله «**اعْبُدُوا رَبَّكُمْ**» امر به سایر عبادات تشریح شده در دین به غیر نماز باشد، مانند حج و روزه؛ باقی می‌ماند جمله آخری که فرمود: «**وَ افْعَلُوا الْخَيْرَ**» که مراد از آن سایر احکام و قوانین تشریح شده در دین خواهد بود، چون در عمل کردن به آن قوانین خیر جامعه و سعادت افراد و حیات ایشان است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴، ص ۴۱۱)

دستور به انجام عبادت از طریق این آموزه اجتماعی هنگامی که شخص مقدمات نماز را آماده نموده و خود را زودتر از موعد مقرر به مسجد می‌رساند و به انتظار می‌نشیند تا زمان اقامه نماز به جماعت فرا رسد، نشان از علاقه و محبت وافر او برای حضور در این جمع ایمانی و تحقق هدف مذکور است. پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمودند:

«یا ابا ذر، آیا می‌دانی این آیه که می‌فرماید: «**اصْبِرُوا وَ صَابِرُوا وَ رَابِطُوا وَ اتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ**» (آل عمران، ۲۰۰)؛ درباره چه چیز نازل شده است؟

گفتم: نه، پدر و مادرم فدایت باد، فرمود: این آیه در مورد بعد از هر نماز منتظر وقت نماز آینده بودن، نازل شده است.» (خراسانی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۴۳۹)

با بررسی تفاسیر ذیل آیه فوق و در مورد عبارت «**لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ**»؛ معنای «کی» برای بیان تعلیل و اشاره به هدف مورد توجه قرار گرفته است. در تفسیری آمده است که: «**معناه اتقوا ان تخالفوه فيما يأمرکم به لکی تفلحوا [و تفوزوا]**» (طوسی، بی تا، ج ۳، ص ۹۵)؛ و همچنین در برخی از تفاسیر دیگر نیز آمده است: «**لکی تفلحوا غایة الفلاح**» (حائری تهرانی، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۳۸)؛ «**أی لکی تفلحوا، و هی واجبة لمن فعل**» (هواری، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۳۱۲) و «**لکی تظفروا و تفوزوا بنیل المنیة**». (دخیل، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۱۰۱)

علامه طباطبایی نیز این آیه را معطوف به هدف می‌داند و می‌گوید:

مراد از رابطه این است که جامعه به سعادت حقیقی دنیا و آخرت خود برسد، - و اگر رابطه نباشد گو اینکه صبر من و تو، به تنهایی و علم من و تو به تنهایی، و هر فضیلت

دیگر افراد، به تنهایی سعادت آور هست، ولی بعضی از سعادت را تأمین می‌کند و بعضی از سعادت، سعادت حقیقی نیست، - به همین جهت دنبال سه جمله: «اصْبِرُوا وَ صَابِرُوا وَ رَابِطُوا» اضافه کرد: «وَ اتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ»، که البته منظور از این فلاح هم فلاح تام حقیقی است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۹۲)

یکی از برنامه‌های تربیتی اسلام برای رسیدن به فلاح، دعوت به انجام فعل خیر است که در قرآن کریم به این سنت رفتاری توجه شده و خداوند متعال در این باره می‌فرماید:

«وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (آل عمران، ۱۰۴)؛

باید از میان شما، جمعی دعوت به نیکی، و امر به معروف و نهی از منکر کنند! و آنها همان رستگارانند.

در تفسیر نمونه چنین آمده است:

این اشاره در حقیقت به منزله یک پوشش اجتماعی برای محافظت جمعیت است، زیرا اگر مسئله امر به معروف و نهی از منکر در میان نباشد عوامل مختلفی که دشمن بقای «وحدت اجتماعی» هستند، همچون موریانه از درون، ریشه‌های اجتماع را می‌خورند، و آن را از هم متلاشی می‌سازند، بنابراین حفظ وحدت اجتماعی بدون نظارت عمومی ممکن نیست! (مکارم- شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۳۴)

امام محمدباقر (علیه السلام) در این باره می‌فرماید:

«إِنَّ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيَ عَنِ الْمُنْكَرِ سَبِيلُ الْأَنْبِيَاءِ وَ مِنْهَا جُ الصَّلَاحِ فَرِيضَةٌ عَظِيمَةٌ بِهَا تُقَامُ الْفَرَائِضُ وَ تَأْمَنُ الْمَدَاهِبُ وَ تَحُلُّ الْمَكَاسِبُ وَ تَرُدُّ الْمَظَالِمَ وَ تُعْمَرُ الْأَرْضُ وَ يُنْتَصَفُ مِنَ الْأَعْدَاءِ وَ يَسْتَقِيمُ الْأَمْرُ» (محدث عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۶، ص ۱۱۹)

همانا امر به معروف و نهی از منکر راه انبیا و روش صالحان است. فریضه‌ای عظیم است که به وسیله آن واجبات برپا می‌شود، راه‌ها امن می‌شود، کسب‌ها حلال می‌شود، مظالم برگردانده می‌شود، زمین آباد می‌شود، از دشمنان انتقام گرفته می‌شود و کارها مستقیم (روبه‌راه) می‌شود.

یکی از راههای تحقق فلاح، انجام آموزه عبادی جهاد است. خداوند متعال می‌فرماید:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (مائده، ۳۵)؛

ای کسانی که ایمان آورده‌اید! از (مخالفت فرمان) خدا بپرهیزید! و وسیله‌ای برای تقرب به او بجوئید! و در راه او جهاد کنید، باشد که رستگار شوید!

عبارت «لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» در تفسیری به معنای «لکي تظفروا بنعيم الأبد» (حائری تهرانی، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۱۱) و «لکي تنجوا من العقوبة و نالوا الثواب» (سمرقندی، بی تا، ج ۱، ص ۳۸۷) آمده است. «کی» (السامرائی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۱۶۳) یکی از حروف جاره و به معنای تعلیل و به معنای هدف است. (همان، ج ۳، ص ۱۶۲)

در تفسیر نمونه، «الْوَسِيلَةَ» را انجام هر کار خیر و از جمله آموزه‌های اجتماعی می‌داند؛ که می‌تواند مقدمه رسیدن به هدف - که همان فلاح است - را فراهم نماید.

بنابراین وسیله در آیه فوق معنای بسیار وسیعی دارد و هر کار و یا هر چیزی که باعث نزدیک شدن به پیشگاه مقدس پروردگار شود را شامل می‌گردد که مهمترین آنها ایمان به خدا و پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) و جهاد و عباداتی همچون نماز، زکات، روزه، زیارت خانه خدا، صلوات و انفاق در راه خدا اعم از انفاقهای پنهانی و آشکار و همچنین هر کار نیک و خیر می‌باشد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۳۶۴)

۲-۴. تقوا

در آیات و روایات تقوا به عنوان منیع‌ترین حصارهای دین (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۲۷۰)، و زیباترین لباس از برای مؤمن (منسوب به امام صادق (ع)، ۱۳۷۷، ص ۶۹) معرفی شده و این نشان از ارزش و اعتبار تقوا برای نیل انسان به قرب الهی است. بر اساس استراتژی اخلاقی دین مبین اسلام، قرآن کریم، کتابی برای رسیدن به تقوا معرفی شده است.

«قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ» (زمر، ۲۸)؛

قرآنی است فصیح و خالی از هر گونه کجی و نادرستی، شاید آنان پرهیزگاری پیشه

کنند!

به هر حال، هدف از نزول قرآن با این همه اوصاف این بوده است که «شاید آنها پرهیزگاری پیشه کنند»؛ (لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ). (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۹، ص ۴۴۳).

و این گونه است که خداوند متعال می‌فرماید:

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ». (بقره،

؛(۲۱)

ای مردم! پروردگار خود را پرستش کنید؛ آن کس که شما، و کسانی را که پیش از شما بودند آفرید، تا پرهیز کار شوید.

همچنین در جای دیگر خداوند متعال می‌فرماید:

«وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا». (طلاق، ۲)؛

و هر کس تقوای الهی پیشه کند، خداوند راه نجاتی برای او فراهم می‌کند.

و از این روست که هر کس به خاطر خدا و ترس از او، از محرمات الهی بپرهیزد، و حدود او را نشکند، و حرمت شرایعش را هتک ننموده، به آن عمل کند «يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا» خدای تعالی برایش راه نجاتی از تنگنای مشکلات زندگی فراهم می‌کند، چون شریعت او فطری است، و خدای تعالی بشر را به وسیله آن شرایع به چیزی دعوت می‌کند که فطرت خود او اقتضای آن را دارد، و حاجت فطرتش را بر می‌آورد، و سعادت دنیایی و آخرتی اش را تأمین می‌کند. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۹، ص ۳۱۳)

از جمله اعمالی که موجب فراهم شدن تقوای الهی است، روزه است. روزه یکی از آموزه‌های ژرف و عمیق الهی در راستای خودسازی فردی انسان و جامعه‌سازی اخلاقی است. در قرآن کریم چنین می‌فرماید:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ

تَتَّقُونَ؛ ای افرادی که ایمان آورده‌اید! روزه بر شما نوشته شده، همان گونه که بر کسانی که قبل از شما بودند نوشته شد؛ تا پرهیز کار شوید». (بقره، ۱۸۳)؛

عبارت «لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» به معنای «لکمی تَتَّقُوا» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۴۰۹؛ ثعلبی

نیشابوری، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۶۳) آمده که برای اشاره به هدف است. در تفسیر فی ظلال-

القرآن نیز تقوا را به عنوان هدف معرفی نموده و می‌گوید:

«و هكذا تبرز الغاية الكبيرة من الصوم ... إنها التقوى فهي غاية تتطلع إليها أرواحهم. و هذا الصوم أداة من أدواتها، و طريق موصل إليها. و من ثم يرفعها السياق أمام عيونهم هدفا وضيئا يتجهون إليه عن طريق الصيام .. «لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ»». (قطب، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۱۶۸)

در تفسیر نمونه چنین بیان می‌کند: «روزه عامل مؤثری است برای پرورش روح تقوا و پرهیزگاری در تمام زمینه‌ها و همه ابعاد». (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۶۲۴) بنابراین اگر یک مؤمن از بعد اخلاقی، رفتاری، فکری و نفسانی پاک و جانش پیراسته شود، هم‌گرایی و روح حرکت جمعی در جامعه اسلامی تقویت می‌گردد؛ و از این روی دعوت به انجام این خیر جمعی، یکی از اشتراکات انبیای عظام الهی برای دست‌یابی به هدف مذکور است.

۲-۵. رسیدن به منافع دنیوی و اخروی

بر خوررداری از منافع دنیوی و اخروی، به عنوان عاملی در جهت ایجاد انگیزه برای انسان به منظور انجام رفتارهای عملی مثبت و در نهایت تحقق نتیجه در راستای هدف است. قرآن کریم آموزه‌های اجتماعی را حاوی برنامه‌های انگیزشی که منجر به هدف می‌شود را این‌گونه می‌فرماید:

«لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ» (حج، ۲۸)؛

تا شاهد منافع گوناگون خویش (در این برنامه حیاتبخش) باشند.

دعاس درباره اعراب عبارت «لِيَشْهَدُوا» چنین آورده است که: «الام لام التعليل و المضارع منصوب بأن المضمرة بعد لام التعليل بحذف النون» (دعاس و حمیدان و قاسم، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۳۰۹)؛ بنابراین لام تعلیل که بر سر فعل مضارع می‌آید و به «أن مضمرة» آن را منصوب می‌کند، دلالت بر هدف دارد.

در تفسیر المیزان این هدف را این‌گونه توضیح می‌دهد:

در این جمله «منافع» مطلق ذکر شده، و نفرموده منافع دنیایی، و یا اخروی، چون منافع دو نوع است یکی دنیوی که در همین زندگی اجتماعی دنیا سود بخشیده، و زندگی آدمی را صفا می‌دهد و حوائج گوناگون او را بر آورده، نواقص مختلف آن را بر طرف می‌سازد،

مانند تجارت، سیاست، امارت، تدبیر، و اقسام رسوم و آداب و سنن، و عادات، و انواع تعاون و یاریهای اجتماعی، و غیر آن.....؛ نوع دوم از منافع، منافع اخروی است که همان وجود انواع تقرب‌ها به سوی خداست. تقرب‌هایی که عبودیت آدمی را مجسم سازد، و اثرش در عمل و گفتار آدمی هویدا گردد. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴، ص ۳۶۹)

نتیجه گیری

آموزه‌های عبادی اسلام مشتمل بر مفاهیمی است که حیات اجتماعی بشر به منظور پیشبرد اهداف خود به آن نیازمند است. با بررسی های به عمل آمده مشخص گردید که آیات قرآن کریم و روایات رسیده از پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) و ائمه معصومین (علیهم السلام)، حکمت ها و اهداف آموزه‌های عبادی را بیان نموده اند. فلسفه و حکمت وجود کلمات قرآنی مانند: لعل، حتی، لام و إن به عنوان شاخصه‌های لفظی برای بیان حکمت ها و اهداف آموزه‌های عبادی توسط شارع مقدس است. لذا بر این اساس نماز، روزه، خمس، زکات، حج، جهاد و امر به معروف و نهی از منکر که از جمله آموزه‌های عبادی اسلام است با در نظر گرفتن معیار شاخصه‌های لفظی دارای هدف غایی که همان قرب الهی است و نیز اهداف واسطه‌ای استقرار توحید، پاک شدن از گناهان، تحقق رستگاری، تقوا و رسیدن به منافع دنیوی و اخروی می‌باشد.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن منظور، محمد بن مكرم، *لسان العرب*، بيروت: دارصادر، چاپ سوم، ۱۴۱۴.
۲. اسفندیاری، محمد، *بعد اجتماعی اسلام*، قم: نشر خرم، ۱۳۷۵.
۳. الأنصاری، ابن هشام، *معنى اللیب عن كتب الأعراب*، تحقیق و شرح: الدكتور عبد اللطیف محمد الخطیب، کویت: التراث العربی، الطبعة الأولى، ۱۴۲۱.
۴. بیرو، آلن، *فرهنگ علوم اجتماعی*، مترجم: دکتر باقر ساروخانی، انتشارات کیهان، چاپ چهارم، ۱۳۸۰.
۵. تمیمی آمدی، عبد الواحد، *تصنيف غرر الحكم و درر الكلم*، قم: دفتر تبلیغات، چاپ اول، ۱۳۶۶.
۶. ثعلبی نیشابوری، ابو اسحاق احمد بن ابراهیم، *الكشف و البیان عن تفسیر القرآن*، تحقیق: ابو محمد بن عاشور، بیروت: دار إحياء التراث العربی، الطبعة الأولى، ۱۴۲۲.
۷. جوادی آملی، عبدالله، *مفاتیح الحیاء*، قم: اسراء، چاپ سوم، ۱۳۹۱.
۸. حائری تهرانی، میر سید علی، *مقتنیات الدرر و ملتقطات الثمر*، تهران: دار الكتب الاسلامیه، چاپ اول، ۱۳۷۷.
۹. حر عاملی، محمد بن حسن، *تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة*، آل البیت، قم، چاپ اول، ۱۴۰۹.
۱۰. حقی بروسوی، اسماعیل، *تفسیر روح البیان*، بیروت: دار الفکر، چاپ اول، بی تا.
۱۱. حلّی، ابن ادریس، محمد بن منصور بن احمد، *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۰.
۱۲. خراسانی، علم الهدی، *نهج الخطابة - سخنان پیامبر (ص) و امیرالمؤمنین (ع)*، تهران: کتابخانه صدر، چاپ دوم، ۱۳۷۴.
۱۳. دخیل، علی بن محمد علی، *الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز*، بیروت: دار التعارف للمطبوعات، چاپ دوم، ۱۴۲۲.
۱۴. درویش، محیی الدین، *اعراب القرآن و بیانه*، سوریه: دار الإرشاد، چاپ چهارم، ۱۴۱۵.

۱۵. دعاس و حمیدان و قاسم، *اعراب القرآن الکریم*، دمشق: دارالمنیر و دارالفارابی، چاپ اول، ۱۴۲۵.
۱۶. دهخدا، علی اکبر، *لغت نامه دهخدا*، تهران: دانشگاه تهران، چاپ اول، ۱۳۷۲.
۱۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات غی غریب القرآن*، تحقیق: صفوان عدنان داودی، دمشق: بیروت: دارالقلم، الدار الشامیه، الطبعة الأولى، ۱۳۷۴.
۱۸. راوندی، قطب الدین، سعید بن عبدالله، *فقه القرآن*، قم: انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی - رحمه الله، چاپ دوم، ۱۴۰۵.
۱۹. زرکشی، محمد بن عبد الله، *البرهان فی علوم القرآن*، بیروت: دار المعرفة، چاپ اول، ۱۴۱۰.
۲۰. السامرائی، ابراهیم، *المعجم العربی الاساسی*، تونس: لاروس، ۱۴۰۸.
۲۱. السامرائی، فاضل صالح، *معانی النحو*، عمان: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع، الطبعة الأولى، ۱۴۲۰.
۲۲. سمرقندی، نصر بن محمد بن احمد، *بحر العلوم*، تحقیق: ابو سعید عمر بن غلامحسن عمروی، بیروت: دار الفکر، چاپ اول، ۱۴۲۰.
۲۳. السیوطی، جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر، *الایتنان فی علوم القرآن*، بیروت: دار الكتاب العربی، بی تا.
۲۴. -----، *همع الهوامع فی شرح جمع الجوامع*، تحقیق: د. عبد العالم سالم مکرم، بیروت: مؤسسه الرسالة، ۱۴۱۳.
۲۵. -----، *شرح شواهد المعنی*، تصحیح و تعلیل: العلامة الشنقیطی، قم: افسست نشر ادب الحوزه، ۱۹۹۶.
۲۶. سید بن قطب بن ابراهیم شاذلی، *فی ظلال القرآن*، قاهره: دار الشروق، چاپ هفدهم، ۱۴۱۲.
۲۷. شریف مرتضی، علی بن حسین موسوی، *الانتصار فی انفرادات الإمامیه*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۵.
۲۸. صابری یزدی، علی رضا و محمد رضا انصاری محلاتی، *الحکم الزاهره*، مترجم انصاری، قم: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۷۵.

۲۹. صدوق، محمد بن علی (ابن بابویه)، *الهدایة فی الأصول و الفروع*، قم: گروه پژوهش مؤسسه امام هادی علیه السلام، چاپ دوم، ۱۴۱۸.
۳۰. طباطبایی، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم، ۱۴۱۷.
۳۱. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
۳۲. طریحی، فخر الدین، *مجمع البحرین*، تحقیق: قسم الدراسات الاسلامیه، تهران: مؤسسه البعثة، مرکز الطباعة و النشر، ۱۳۸۵.
۳۳. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، *الجمل و العقود فی العبادات*، مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه فردوسی مشهد، چاپ دوم، ۱۳۸۷.
۳۴. -----، *تهذیب الأحکام*، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ چهارم، ۱۴۰۷.
۳۵. -----، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، بی تا.
۳۶. فخر رازی، محمد بن عمر، *مفاتیح الغیب*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۴۲۰.
۳۷. الفراهیدی، الخلیل بن احمد، *العین*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الأولى، ۱۴۲۱.
۳۸. قرشی بنایی، علی اکبر، *قاموس قرآن*، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ نهم، ۱۳۸۱.
۳۹. کلینی، یعقوب، *الکافی*، تهران: انتشارات اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۶۲.
۴۰. مجلسی، محمدباقر، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، تهران: اسلامی، مکرر.
۴۱. مصباح یزدی، محمد تقی، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، تحقیق و نگارش احمد حسین شریفی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۴.
۴۲. -----، *به سوی خود سازی*، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ چهارم، ۱۳۸۴.
۴۳. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، بیروت: دار الکتب العلمیه - مرکز نشر آثار علامه مصطفوی، چاپ سوم، ۱۴۳۰.
۴۴. مطهری، مرتضی، *آزادی معنوی*، تهران: صدرا، ۱۳۸۴.

۴۵. مفید، محمد بن محمد بن نعمان عکبری، *المقنعه*، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید-
رحمة الله عليه، چاپ اول، ۱۴۱۳.
۴۶. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، دار الکتب الاسلامیه، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۴.
۴۷. منسوب به امام جعفر صادق (علیه السلام)، *مصباح الشریعه*، مترجم: عبد الرزاق گیلانی،
تهران: انتشارات پیام حق، چاپ اول، ۱۳۷۷.
۴۸. موسوی خمینی، روح الله، *البیع*، قم: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۶۸.
۴۹. نصیریان، یدالله، *علوم بلاغت و اعجاز قرآن*، تهران: سمت، چاپ نهم، ۱۳۹۰.
۵۰. الوکیلی، محمد، *فقه الاولویات، دراسة فی الضوابط، المعهد العالمی للفکر الاسلامی*،
۱۴۱۶.
۵۱. هواری، هود بن محکم، *تفسیر کتاب الله العزیز، الجزایر: دار البصائر*، چاپ اول، ۱۴۲۶.
۵۲. یزدی، محمد، *فقه القرآن*، مؤسسه اسماعیلیان، چاپ اول، ۱۴۱۵.
۵۳. یوسف موسی، حسین و عبدالفتاح الصعیدی، *الافصاح فی فقه اللغة*، قم: مرکز النشر التابع
لمکتب الاعلام الاسلامی، الطبعة الرابعة، ۱۴۱۰.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۱۱۸ - ۱۰۱

باز شناسی بدعت از اجتهاد و علل و عوامل شکل‌گیری آن از منظر فریقین

محمدرضا شاکری^۱

علیرضا صابریان^۲

علی محمدی آشنانی^۳

چکیده

بدعت در احادیث و روایات، اغلب در مقابل شریعت اسلام و سنت پیامبر به کار رفته و مراد از آن، انجام کاری است که بر خلاف شریعت و سنت پیامبر اکرم (ص) باشد. اجتهاد به کار بردن کوشش و توان فقیه در راه استخراج احکام شرعی عملی با شیوه استنباط است. در فقه شیعه چیزی در عرض کتاب، سنت و عقل وجود ندارد و در سایه روشنگری برگرفته از مکتب وحی از جانب امامان معصوم، راه هرگونه انحراف و انسداد بر اجتهاد شیعی مسدود شده اما ابزارهایی برای اجتهاد در سایر فرق متداول گردیده که اجتهاد بر پایه قیاس، استحسان، استصلاح و اجتهاد به رأی چهره‌ای ناصواب از دین ساخته است. از نظر شیعه شیوه‌های نادرست اجتهاد سبب بدعت در دین می‌گردد، نوشته حاضر به بررسی مرز اجتهاد و بدعت در فقه امامیه و عامه از رهگذر مطالعه تطبیقی پرداخته و بدعت‌گذاری سبب آثار فردی همچون متضرر شدن و خسران افراد بدعت‌گذار و عذاب الهی شده و نیز آثار اجتماعی آن دور ساختن عامه مردم از دین می‌باشد. روش تحقیق در این پژوهش کتابخانه‌ای می‌باشد.

واژگان کلیدی

بدعت، اجتهاد، شیعه، اهل سنت.

۱. دانشجوی دکتری الهیات، گرایش علوم قرآن و حدیث، واحد سمنان، دانشگاه آزاد اسلامی سمنان، ایران.

Email: baheej553@yahoo.com

۲. استادیار گروه الهیات، واحد سمنان، دانشگاه آزاد اسلامی، سمنان، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: alireza.saberyan@yahoo.com

۳. استادیار گروه الهیات، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، تهران، ایران.

Email: dr.mohammadi.quran@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۲/۱۷ پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۵/۱۱

طرح مسأله

از جمله مفاهیم اصیل اسلامی بدعت است که مراد از بیان آن، حفظ دین و شریعت الهی در برابر خطر افزودن چیزی یا کاستن چیزی از آن می‌باشد و همچنین محافظت از رسالت الهی از اعتقادات و شریعات در برابر احکام، اعتقادات و افکار وارداتی نامانوس است که سرانجام، به تخریب دین و تزویر و تحریف آن می‌انجامد. خداوند در این باره می‌فرماید: «لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَ مَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ». (آل عمران/۷۸) [که گمان کنید از کتاب است در حالی که از کتاب نیست].

بدعت‌گذاری در دین دارای آثار مخرب سیاسی و اجتماعی و فرهنگی است و مهم‌ترین عامل تخریب دین در جامعه می‌باشد. از این‌رو اولیای دین، با بدعت و بدعت‌گذاران به شدت برخورد می‌کردند، زیرا اهل بدعت به مراتب از حکومت‌های جبار برای دین خدا خطرناک‌ترند. آنان با ترفند و تقدس‌مآبی و احیاناً دفاع از اسلام ناب، عقاید، اخلاقیات و احکام دینی و مذهبی را تغییر می‌دهند؛ مستحبات را حرام و محرّمات را واجب قلمداد می‌کنند. آن‌چه به حق مایه‌ی تاسف است، اینکه امروزه این مسأله، بار دیگر نیز تکرار شدنی است و هر جریان و رویدادی که در گستره‌ی جریان‌های شناخته‌شده‌ی مسلمانان واقع نشود، متهم به بدعت و انحراف در دین می‌شود. از این‌رو پژوهش در مسأله بدعت به دلیل اهتمام به زدودن تحریف از دین خدا، معرفی چهره واقعی دین به کسانی که به دنبال حقایق اسلام ناب هستند و روشنگری و افشای مکاتب و جریان‌های انحرافی که در دین ایجاد شده است، ضروری می‌باشد. هدف از پژوهش حاضر پاسخ به سوالات ذیل می‌باشد:

تفاوت اجتهاد و بدعت از منظر فریقین چیست؟ اسباب و عوامل بدعت‌گرایی در فقه امامیه و عامّه کدامند؟ اجتهادهای نادرست کدامند و آیا شیوه‌های نادرست اجتهاد سبب بدعت‌گذاری شده است؟ از این‌رو اهمیت شناخت معنا و مفهوم اجتهاد و بدعت، عوامل بدعت‌گرایی و معیارها و ضوابط آن، نویسندگان مقاله را بر آن داشت تا با استناد به آیات قرآن کریم و روایات منقول به بررسی مرز اجتهاد و بدعت در فقه امامیه و عامّه بپردازند.

تعریف اجتهاد

اجتهاد به اتفاق همه مذاهب اسلامی، مجاز و بلکه واجب کفایی است و گاه نیز حکم ضرورت دارد.

اجتهاد در لغت از باب افتعال از ماده «جهد» یا «جهد» به معنای طاقت، توان، مشقت و سختی است. (ابن اثیر جزری، ۹۷۹۱: ۳۲۰/۱؛ ابن فارس، ۱۴۱۱: ۴۸۶/۱؛ ابن منظور، ۲۰۰۳: ۱۳۳/۳) اجتهاد، تلاش نیروی ذهن است برای یافتن یک نظر فقهی تا جایی که مجتهد توانایی تلاش بیشتر برای یافتن پاسخ را نداشته باشد. (الامیدی، ۱۹۸۶: ۲۰۴/۳؛ الشبکی، ۱۹۷۰: ۳۷۹/۲-۳۸۱)

علما و فقهای مذاهب اسلامی در بیان معنای اصطلاحی از اجتهاد اتفاق نظر ندارند (آمدی، بی تا: ۴۵/۱؛ غزالی، ۱۴۱۸: ۳۸۲/۲) و در منابع اصولی، تقییدات و تعابیر متعددی در تعریف آن وجود دارد. از اجتهاد در تعریف جامعی شوکانی می‌نویسد: اجتهاد یعنی به کار بردن کوشش و توان فقیه است در راه استخراج احکام شرعی عملی با شیوه و روش استنباط. (۱۹۹۲: ۲۲۰)

اجتهاد فرآیندی است که در آن فقیه با تکیه بر ملکه فقاقت، از راه نظر در دلایل و مقاصد احکام و ضوابط استنباط آن‌ها و با بکار بردن نهایت توانایی‌های فقهی خود در جهت فهم حکمی از احکام تکلیفی یا وضعی یک واقعه یا یک عمل بر می‌آید. (امیدی، ۱۳۹۰: ش ۱۰/۸)

بدعت در لغت

معنای لغوی بدعت عبارت است از هر چیزی که بدون هیچ سابقه و الگوی قبلی ساخته شود. (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۵۴/۲) واژه‌ی «بدعت» در قرآن نیامده است. «بدیع»^۱ «بدع»^۲ و «ابتدعوا»^۳ تنها واژگانی هستند که از ماده‌ی «ب د ع» در قرآن آمده و معنای لغوی بدعت، یعنی «نو پدید آمده» در هر سه کلمه لحاظ شده است. (یزدی، ۱۳۹۴: ۳۶)

۱. بقره/۱۱۷، انعام/۱۰۱.

۲. احقاف/۹.

۳. حدید/۲۷.

بدیع به چیزی گویند که بدون نمونه‌ی پیشین ایجاد شود. (سعدی، ۱۴۰۸: ۳۱/۱) ایجاد کردن آن را، ابداع و ابتداع و پدید آمده را «بدعت» می‌خوانند. در معنای لغوی بدعت، مذموم یا ممدوح بودن پدیده‌ی نوپیدا قید نشده است. فیروزآبادی می‌نویسد: بدعت عبارت است از نوآوری کردن در یک دین کامل یا اموری است که بعد از پیامبر از روی هوا و هوس ایجاد شده است. (فیروزآبادی، بی تا: ۶/۳)

به گفته ابن فارس معنای بدع، پدید آوردن و ساختن چیزی بدون نمونه‌ی قبلی است. (ابن فارس، ۱۴۲۰: ۲۰۹/۱) بنابراین می‌توان گفت از این دو واژه، واژه‌ی «بدیع» با ذات باری تعالی مناسب‌تر است؛ زیرا این وصف، بیانگر شأن اوست. «بدیع السموات و الارض» خداوند، آسمانها و زمین را بی آنکه الگویی داشته باشد پدید آورده است. (بقره/۱۱۷؛ انعام/۱۰۱).

بدعت مشتمل بر امور دینی و غیر دینی مثل عادات غذایی، لباس، صنعت، ساخت و ساز و نظیر این‌ها هم می‌شود. در نصوص شرعی بدعتی حرام شناخته شده که پس از رحلت نبی اکرم (ص) از روی هوا و هوس در مسائل دینی و شرعی به وجود آمده است. واژه‌ی بدعت در احادیث و روایات، اغلب در مقابل شریعت اسلام و سنت پیامبر به کار رفته و مراد از آن، انجام کاری که بر خلاف شریعت و سنت پیامبر اکرم (ص) باشد.

بدعت در اصطلاح

بدعت در اصطلاح پیروان ادیان، گزاره‌ای منتسب به دین است که در منابع دینی مستندی ندارد. (یزدی، ۱۳۹۴: ۲۷) مصادیق اصطلاحی بدعت را می‌توان در آیات مربوط به غلو، (نساء/۱۷۱) افتراء، (نحل/۱۱۶) جعل، (یونس/۵۹) لبس، (انعام/۱۳۷) دروغ بستن بر خدا، (آل عمران/۷۸) تحریم و تحلیل بی سند (توبه/۳۷) و عقاید شرک آمیز مانند نسبت دادن فرزند به خداوند (یونس/۶۸) شناسایی کرد؛ بنابراین معیار در تشخیص مصادیق بدعت، کاربرد ماده‌ی «ب د ع» در آیات نیست.

بدعت اصطلاحی از منظر اهل سنت

ابن رجب حنبلی از فقها و محدثان اهل سنت، در تعریف اصطلاحی بدعت می‌گوید: «البدعه ما أحدث ممّا لا أصل له فی الشریعه یدلّ علیه، أمّا ما كان له أصل من الشرع

یدلّ علیه فلیس ببدعه شرعاً، و إن کان بدعه لغه». (ابن رجب حنبلی، ۱۴۱۷: ۱۶۰) بدعت، امر حادثی است که برایش در شریعت اسلام، دلیلی وجود ندارد تا بر آن دلالت نماید و اگر دلیلی برای آن در شرع پیدا شود، از نظر شرع بدعت نیست؛ گرچه آن را در لغت بدعت نام‌گذاری کرده‌اند.

ابن حجر عسقلانی می‌گوید: «البدعه ما أحدث ولیس له أصل فی الشرع، وما کان له أصل یدلّ علیه الشرع فلیس ببدعه» (ابن حجر عسقلانی، بی‌تا: ۹/۱۷). بدعت امر نوظهوری است که برایش در شریعت اسلام دلیلی نمی‌باشد، و اگر برای آن در شرع دلیلی باشد، بدعت نخواهد بود. و در جایی دیگر می‌گوید: «بدعت چیزی است که بدون الگوبرداری از آنچه که در سابق بوده، ساخته و پرداخته شود ولی در شریعت به چیزی می‌گویند که در برابر سنت پیامبر و ائمه (ع) باشد و لذا غیرمقبول و مذموم است» (همان، ۱۵۶/۵؛ ۱/۹).

بدعت اصطلاحی از منظر امامیه

سید مرتضی از فقها و محدثان امامیه در تعریف بدعت اصطلاحی می‌گوید: «البدعه زیاده فی الدین أو نقصان منه من إسناد إلی الدین». (الشریف المرتضی، ۱۴۰۵: ۲/۲۶۴) بدعت عبارت است از زیاد کردن یا کم کردن از دین، با انتساب آن به دین. علامه مجلسی می‌گوید: «البدعه فی الشرع ما حدث بعد الرسول و لم یرد فیهِ نصّ علی الخصوص، و لایکون داخلاً فی بعض العمومات». (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۰۲/۷۴) در شرع، هر کاری که بعد از پیامبر (ص) ایجاد شود و نص خاصی برایش موجود نباشد، و در بعضی از عمومات نیز وارد نباشد بدعت است.

«شیخ طریحی» در تعریف بدعت و علت نام‌گذاری آن بیان می‌کند که: «نوآوری در دین را بدعت می‌نامند؛ هر اقدامی که منشاء قرآن و سنت نداشته باشد و بدین خاطر بدعت خوانده شده که بنیان‌گذارش، آن را از سوی خود ابداع نموده است». (طریحی، ۱۳۷۵: ۱/۱۶۳)

کتاب و سنت اصلی‌ترین مدرک در فقه به شمار می‌آیند. در فقه شیعه عقل نیز جزو منابع فقه می‌باشد. دلیل استناد به کتاب برای استنباط حکم الله بودن آن است و حجّیت

سنت نیز با کتاب و دلایل دیگر اثبات می‌شود. عقل نیز ذاتاً منشأ علم است و با آن حکم الله قابل کشف است؛ اما در فقه سنی منابع دیگری در عرض آنها در نظر گرفته می‌شود. این منابع قیاس، استحسان، استصلاح (مصالح مرسله)، اجماع اهل مدینه، عرف، سد ذرائع، قول صحابی پیامبر (ص) هستند. (علیدوست، ۱۳۸۸: ۵۰) به دلیل اینکه این منابع هیچ دلالتی بر حکم الله واقعی ندارند، نمی‌توان ادعا کرد که حکم حاصل از این منابع و مدارک، همان حکم خداوند است (غزالی، ۱۴۱۷: ۳۵۲؛ سبکی، ۱۴۲۴: ۷/۲۹۱۴). در شیعه چیزی در عرض کتاب، سنت و عقل وجود ندارد تا لازم باشد اعتبار حکم مأخوذ از آن بررسی شود. در راستای روشن بینی برگرفته از مکتب وحی از جانب امامان معصوم (ع)، راه هرگونه انحراف و انسداد را برای اجتهاد شیعی بسته است. ابزارهایی که برای اجتهاد در سایر فرق متداول گردیده بود و از اجتهاد چهره‌ای نادرست و آمیخته به رأی و التقاط ساخته بود، همه از سوی ائمه (ع) با منطقی آمیخته به وحی و عقلانیت، نادرست و باطل معرفی شد. لذا استحسان، قیاس، تأویل، استصلاح و اجتهاد به رأی شدیداً مورد نهی واقع گردید و در مباحث علمی چه با طرفداران سایر مکاتب و چه در بیان نقاط انحراف در محافل خودی و صحابه کاملاً مورد نقد و رد قرار می‌گرفت (مجله ندای صادق، بهار ۸۲، ش ۲۹، ص ۲۹).

ابوحنیفه پیشوای مکتب حنفی که از شاگردان امام صادق (ع) بود مدرسه ای را با عنوان «مدرسه الرأی» در کوفه تاسیس کرد و اصول و مبنای اجتهادیش را بر کتاب و سنت و قیاس پایه گذاری نمود و ایشان اخذ به قیاس و وسعت در اجتهاد به رأی را بر نص مقدم می‌دانست. (حیدر اسد، ۱۴۰۳: ۷۰/۱)

مالک بن انس پیشوای مکتب مالکی فقهش را غیر از کتاب و سنت مستند بر استصحاب و استحسان و مصالح مرسله و ذرایع و عرف و عادت بنا نهاده و در دیدگاه او قیاس جایی برای اجتهاد نقابل اعتنا نبود و لذا مذهب حنفی را به واسطه قیاس مطرود می‌نمود. (همان، ۷۲/۱)

اما مذهب حنبلی در اجتهاد اعتماد بر کتاب و سنت و در ادامه تنها استصلاح را لازم می‌شمرد (همان، ۷۳/۱) پیشوا و امام مذهب شافعیان اجتهاد را بر پایه کتاب و سنت و اجماع فقها و قیاس بنا کرده و همیشه قیاس را بر استحسان برتری می‌داد و اقوال صحابه را

در مرتبه بعد از اجماع مورد عنایت قرار می‌داد و در صورت اختلاف بین اقوال صحابه سخن کسی را که به کتاب و سنت نزدیک می‌دید، آن را ترجیح و برتری می‌داد و سپس به قیاس روی می‌آورد (میرخانی، ۱۳۸۲ به نقل از ابوزهره، ۱۸۹).

از نظر تشیع اجتهادی ممنوع است، که به معنی تقنین و تشریح قانون باشد. منظور این است که مجتهد حکمی را که در کتاب و سنت وجود ندارد با فکر و رأی خودش آنرا وضع نماید که این گونه اجتهاد را در اصطلاح «اجتهاد به رأی» می‌گویند. شیعه این گونه اجتهاد را ممنوع دانسته ولی اهل تسنن آن را جایز می‌شمارند. در این زمینه از رسول خدا (ص) هنگامی که یکی از صحابه خود به نام معاذ بن جبل را به یمن می‌فرستاد روایت کرده‌اند که از او سوال کرد: چگونه در آن‌جا حکم می‌کنی؟ گفت مطابق قرآن کریم. فرمودند اگر حکم را در قرآن کریم نیافتی آن وقت چگونه حکم می‌کنی؟ گفت: از سنت پیامبر اکرم (ص) فرمودند: اگر در سنت پیامبر آن را نیافتی چه خواهی کرد؟ گفت: اجتهاد رأیی. (مطهری، ۱۳۷۳: ۹۷-۹۸)

لازم به ذکر است که نطفه اجتهاد به رأی بلافاصله بعد از رحلت پیامبر اکرم (ص) در واقعه‌ی سقیفه بسته شد و اندک اندک به صورت روش فقهی در میان علمای اهل سنت قوت گرفت، از سوی دیگر بنا بر سیاست‌های اتخاذ شده از سوی غاصبان حکومت، مسأله منع کتابت احادیث رایج شد و همه این عوامل زمینه‌ساز اجتهاد ناصواب و ناکارآمد گردید، لذا پیشوایان معصوم (ع) از همان آغاز چه در ناحیه اعتقادات و چه در ناحیه تدوین احکام و قوانین در مورد این مسأله به مخالفت اساسی پرداختند. رسالت جهانی و جاودانی این دین آنان را بر آن می‌داشت که در مقابل انحرافات سیاسی، فکری، اجتماعی و اجتهادی ایستادگی کرده و به شیعیان خود راه و روش اجتهاد صحیح را می‌آموختند. لذا در بسیاری از سخنان گهربار حضرت علی (ع) این هشدارها به چشم می‌خورد؛ به طوری که می‌فرماید: ای مردم همانا آغاز وقوع فتن، تبعیت از هوای نفس، بدعت‌گذاری در احکام، مخالفت با قرآن کریم که مردمی به دنبال مردم دیگر، این شیوه را به دست گیرند و اگر باطل خالص شود هرگز خردمند در زمان فتنه‌ها فریب نمی‌خورد و اگر حق را آلوده نمی‌ساختند اختلافی پیش نمی‌آمد. (کلینی ۱۳۶۳: ۷۰/۱) حضرت امام باقر (ع) می‌فرماید:

آن کس که فتوایی بر اساس رأی خود به مردم دهد، به واسطه جهالت و نادانی پرستش خدا نموده و چنین کسی در حلال و حرام با خدا مخالفت کرده است. (همان، ۷۵/۱) و همچنین از ایشان نقل شده که فرمودند: هر کسی که خود را بر کرسی قیاس قرار دهد، عمرش همیشه در تباهی است. (همان، ۷۶/۱)

عناصر بدعت

عناصر اصلی بدعت عبارت است از: نسبت دادن حکم به خداوند (یونس/۵۹؛ نحل/۱۱۶)، رواج و اشاعه در میان مردم (اشرفی، ۱۳۹۴: ۱۳۷) و نداشتن دلیل و مشروعیت در کتاب و سنت. (انفال/۶۰؛ سبحانی، ۱۳۸۸: ۸۲-۸۳)

عوامل پیدایش بدعت

ابن مسعود از پیامبر اکرم (ص) در حدیثی علل تحقق بدعت و بدعت‌گذاری در بین شیعه و اهل سنت را در حدیثی چنین روایت می‌کند: «خَطَّ رَسُولُ خَطًّا بَيِّنَةً ثُمَّ قَالَ: هَذَا سَبِيلُ اللَّهِ مُسْتَقِيمًا. ثُمَّ خَيَّ خَطُوطًا عَنْ يَمِينِ ذَلِكُ وَ عَنْ شِمَالِهِ، ثُمَّ قَالَ: وَ هَذِهِ السَّبِيلُ لَيْسَ مِنْ سَبِيلِ إِلَّا وَ عَلَيْهِ شَيْطَانٌ يَدْعُوا إِلَيْهِ. ثُمَّ قَرَأَ: وَ أَنْ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَ لَا تَتَّبِعُوا السَّبِيلَ فَتَفَرَّقَ بَكُمُ عَنْ سَبِيلِهِ». (سیوطی، ۱۳۶۵: ۵۶/۳) پیامبر اکرم خطی را با دست خود کشید و فرمودند: «این راه راست خداست» در ادامه چند خط از چپ و راست آن خط کشیدند و بیان کردند: «برسر تمامی این راه‌ها و سوسه‌های شیطان است که آدمی را به سوی خودش می‌خواند». سپس این آیه‌ی قرآن کریم را تلاوت نمود: [و این راه مستقیم من است. پس از آن پیروی نمایید و از راههایی که شما را از راه خداوند متفرق می‌کند، پیروی نکنید]. (انعام/۱۵۳)

اما چرا پس از درگذشت آن حضرت این همه بدعت پیدا شد؟! پاسخ این پرسش را می‌توان به طور اجمالی در این نکته‌ها دانست:

۱- شیوه‌های نادرست اجتهاد

اجتهاد مقبول آن است که مجتهد یا فقیه تلاش کند با بهره‌مندی از مصادر و منابع شریعت - کتاب، سنت، عقل و اجماع - احکام شرعی را استنباط نماید. بزنی از امام رضا (ع) نقل می‌کند که فرمود: «أَتَمَّا عَلَيْنَا أَنْ نَلْقَى الْيَكْمَ الْأَصُولِ وَ

علیکم أن تفرّعوا!»؛ آموزش اصول احکام به شما بر ما لازم است و شما بر اساس آنها جزئیات و فروع احکام را از آن اصول پیدا کنید. (بحرانی، ۱۳۶۳: ۱۳۳/۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲/۲۴۵) لذا اجتهاد یعنی تفریع جزئیات احکام بر اصول آن با کمک گرفتن از منابع شریعت؛ و این اقدامی است که از عصر پیشوایان شیعه (ع) در میان شیعه رایج بوده است. اجتهاد نادرست شامل اجتهاد استحسانی، اجتهاد قیاسی و اجتهاد مقابل نص می‌باشد.

به باور بعضی از علمای علم اصول، اجتهاد قیاسی عبارت است از: حمل نمودن حکم یک موضوع بر موضوعی دیگر بخاطر وجود نوعی شباهت با موضوع اول؛ (جناتی، بی‌تا: ۲۵۵) اینگونه استنباط و دریافت احکام از نگاه ائمه معصوم (ع) پذیرفتنی نبوده و برای آن پیامدهای ناگوار، مانند گمراهی، هلاکت، بدعت در دین و دوری از حق، را بیان نموده‌اند. (بروجردی، ۱۳۸۰: ۱/۲۶۹-۳۲۴)

از علی (ع) نقل است: «من نَصَبَ نَفْسَهُ لِلْقِيَاسِ، لَمْ يَزَلْ دَهْرَهُ فِي النَّبَاسِ، وَ مَنْ دَانَ اللَّهَ بِالزَّأْيِ لَمْ يَزَلْ دَهْرَهُ فِي ارْتِمَاسٍ». (کلینی، ۱۳۹۳: ۱/۱۰۹) کسی که خودش را در راه قیاس قرار بدهد، همواره در اشتباه است و کسی که برای خدا بر اساس رأی خود دین‌داری نماید، تمام عمرش را در گمراهی خواهد بود.

اجتهاد استحسانی در اصطلاح فقها، دلیلی که در ذهن فقیه مقبول بحساب آید، ولی از وصف آن عاجز باشد، فقط به دلیل اینکه عبارات و الفاظ در بیانش نارسا هستند. (میرزای قمی، بی‌تا: ۲/۹۲؛ غزالی، ۱۳۲۲: ۱/۲۵۶)

طبق این تعریف، استحسان از نظر اعتبار یا عدم اعتبارش بستگی به اعتبار یا عدم اعتبار دلیلی دارد که رای و نظر مجتهد را بتواند به خود جلب نماید. (میرعمادی، ۱۳۸۴: ۲۹۲-۲۵۳) لذا، استحسان رجحان و برتری است که پدید آمده در ذهن فقیه می‌باشد، بی‌آنکه مستند به دلیلی شرعی باشد.

نص، نیز یک دلیل قطعی می‌باشد که در قرآن یا سنت پیامبر (ص) یا سیره دیگر ائمه معصوم (ع) وجود دارد. اجتهاد به معنای درست هیچ‌گاه مقابل نص نبوده، بلکه در چهارچوب آن قرار می‌گیرد. ولی می‌تواند اجتهاد بمعنای نادرستش در مقابل نص قرار بگیرد، شبیه اجتهاد قیاسی. (جناتی، ۱۳۷۴: ۹۴ و ۹۵)

بنابراین دلیل مخالفت ائمه معصوم (ع) با اینگونه اجتهادها بدین خاطر است که طرفداران قیاس و اسنحسان، کتاب و سنت را کافی برای تبیین تمامی احکام شریعت نمی‌دانند. بلکه به نظر آنان با اجتهاد قیاسی و استحسانی می‌توان دین را کامل نمود. در حالی که خداوند فرموده است: «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ». (نحل/۸۹) [و قرآن را بر تو نازل کردیم تا بیانگر همه چیز باشد]. در ادامه می‌فرماید: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَنْتُمْ عَلَىٰ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا». (مائده/۳۰) [امروز دینتان را برای شما کامل نمودم و بر شما نعمتم را تمام نمودم و از اینکه اسلام دین شما باشد خوشنود گشتم].

شیعه اجتهادهای نادرست را جایز و مشروع نمی‌داند و آن را بدعت می‌نگارد. در این موضوع علمای بزرگی از اهل سنت نیز موافق شیعه می‌باشند. (مرادی، ۱۳۹۴: ۳۱)

۲- جعل حدیث

از جمله پدیده‌های بدعت برانگیز و شوم در بین مسلمانان از آغاز اسلام تا کنون، جعل احادیث و روایات می‌باشد. جعل حدیث در دوران پیامبر (ص) نیز سابقه داشته است و افرادی به دروغ، سخنانی را به پیامبر نسبت می‌دادند؛ از امیرالمومنین علی (ع) نقل شده که می‌فرماید: «همانا کسانی در عصر پیامبر (ص) به ایشان افترا می‌بستند تا این که روزی ایشان فرمودند: ای مردم! تعداد دروغ‌گویان بی‌شمار است. پس هر کس عمداً بر من افترا بزند، قطعاً جایگاهش آتش دوزخ است». (نهج البلاغه، خطبه ۲۱۰)

۳- تحریف

تحریف از ریشه حرف به معنای لبه، طرف و جانب هر چیز. (راغب اصفهانی، ۱۳۹۲: حرف ح، جوهری، ۱۳۹۰: حرف ح) تحریف کلام، یعنی این که معنای صریح و آشکار آن به گونه‌ای تغییر یابد، که دو احتمال در مفهوم آن برود. اما مقصود از تحریف در اصطلاح قرآنی، جابجا کردن کلمات یا مطرح نمودن معانی انحرافی است بگونه‌ای که بتوان معنای صریح و آشکار بر آن محتمل نمود.

گروهی از یهودیان را خداوند در آیه‌ی ۴۶ سوره نساء مورد نکوهش قرار می‌دهد؛ زیرا آنان کلمات تورات را تحریف می‌کردند؛ یعنی مکانشان را تغییر داده یا بعضی از سخنان را به کلی حذف کرده یا واژه‌هایی را از خودشان بر تورات می‌افزودند؛ چنانکه آن

را به گونه‌ای تحریف نمودند که حتی سخنانی از حضرت موسی(ع) و دیگر پیامبرانی که در آن آمده بود، به دلخواه خود و به‌طور غیرحقیقی تأویل و تفسیر نمودند.

۴- گمان رسیدن به جایگاه رفیع عبادت

برخی افراد برخلاف تعالیم شریعت در عبادت خداوند از حدّ معقول بالاتر رفته و، اقدام به اجتهاد نموده و گمان می‌کنند که در اثر عبودیت فراوان به جایگاهی دست‌یازیده‌اند که می‌توانند به دلخواه چیزی را از دین خدا بکاهند یا به آن بیفزایند. حال آن‌که نمی‌دانند این، نوعی بدعتی در دین است و آنان در برابر امر و نهی خداوند از حالت تسلیم بیرون رفته‌اند.

از امام صادق(ع) نقل است که فرمود: «رسول خدا (ص) در ماه مبارک رمضان به همراه مردم که برخی از آن‌ها نیز پیاده بودند، از مدینه به سوی مکه بیرون آمد. وقتی به منطقه «کراع الغمیم» رسیدند، پیامبر ظرف آبی در بین نماز ظهر و عصر درخواست کرد، از آن نوشید، و افطار کرد و به پیروی از ایشان مردم روزه‌ی خود را افطار نمودند. اما گروهی حاضر به افطار روزه‌ی خود نشدند و روزه باقی ماندند. آن حضرت آنها را «نافرمان‌ها» نامید؛ چراکه انسان باید به آخرین فرمان نبی اکرم عمل کند. (شیخ صدوق، ۱۴۱۳: ۱۴۱/۲؛ کلینی، ۱۳۹۳: ۱۲۷/۴)

خداوند متعال در قرآن فرموده است: «قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَ الطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ». (اعراف/۳۲) [بگو: «چه کسی زینت‌های الهی را که برای بندگان خود آفریده، و روزی‌های پاکیزه را حرام کرده است؟!» بگو: «اینها در زندگی دنیا، برای کسانی است که ایمان آورده‌اند؛ (اگر چه دیگران نیز با آنها مشارکت دارند؛ ولی) در قیامت، خالص (برای مؤمنان) خواهد بود.» این گونه آیات (خود) را برای کسانی که آگاهند، شرح می‌دهیم.]

۵- زیاده‌روی در مناسک عبادی

گاهی مبالغه در تعبد و به عبارتی خشک مقدسی، انسان را مجبور به بدعت‌گذاری در دین می‌نماید، که نمونه‌ی آن را می‌توان در وضوی غسلی مشاهده نمود. بعضی برای

موجه کردن غسل پاها در وضو می‌گویند. شستشوی پا و ورود با پای تمیز در مسجد خیلی بهتر از مسح پا و ورود با پای کثیف در مسجد است. پاسخی که به این توجیه می‌توان داد این است که انسان بهتر است نخست پای خود را شسته و خشک نماید، سپس برای وضوی نماز مسح پا را با نیت تعبد انجام دهد.

۶- متابعت از هوای نفس و شهرت طلبی

یکی از مهم‌ترین عوامل پیدایش و گسترش بدعت در جامعه، هواپرستی و شهرت طلبی انسان است. خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ». (ص/۲۶) [و پیروی نکن از هوای نفس زیرا تو را از راه خداوند گمراه می‌کند؛ قطعاً کسانی که از راه خدا گمراه می‌شوند، برایشان به خاطر این که روز حساب را فراموش کردند عذاب شدیدی هست].

حضرت علی (ع) همواره می‌فرمود: «إِنَّمَا بَدِءٌ وَقَوَعُ الْفِتَنِ أَهْوَاءُ تَتَّبِعُ وَ أَحْكَامٌ مُبْتَدِعٌ يَخَالِفُ فِيهَا كِتَابُ اللَّهِ». (کلینی، ۱۳۶۳: ۵۴/۱) سرآغاز پیدایش فتنه‌ها فقط هوا و هوس است که مورد پیروی واقع شده و دستوراتی که اشخاص مبدع آنها در نزد خود بودند در حالی که مخالف قرآن است.

۷- عدم تبیین و روشنگری مناسب از مطالب دینی توسط عالمان

عالمان و دانشمندان، وظیفه دارند که مطالب را بر اساس مخاطبان، به خوبی تبیین کنند و میدان‌دار مسائل دینی باشند و شباهت دینی را رصد کرده و پاسخ بگویند. اگر عالمان دینی فعال نباشند، نادانان مطالب را با بدعت و خرافه می‌آمیزند و جریان سازی می‌کنند. پیامبر اسلام (ص) می‌فرماید: «وقتی در میان امت من بدعت آشکار شد، دانشمندان و عالمان باید علم خود را آشکار سازند، اگر آشکار نسازند لعنت خداوند بر آنها باد» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۶۵/۲۷)

۸- دخالت افراد غیر متخصص در مطالب دینی و فاصله گرفتن کارشناسان مذهبی از مخاطب

امروزه، اگر در امور دینی، به افراد غیر متخصص اجازه‌ی فعالیت داده شود و عرصه برای آنان باز شود، با جلسات و امکانات متعدد، مسیر اصلی دین را به انحراف می‌کشانند، تصویر دین را وارونه می‌کنند و دستاویز دشمنان اسلام می‌گردند؛ «سید عبدالرضا غرابات» یکی از این افراد است که به بهانه‌ی ارتقای معنویت از سال ۱۳۷۴ فعالیت‌های خود را آغاز کرد و در سال ۱۳۷۸ ادعا کرد که شعیب بن صالح است، سپس مدعی شد سید یمانی است، بعد هم ادعای امام زمانی کرد و هر چیز حلال را حرام و حرام را حلال کرد، تا در سال ۱۳۸۲ ادعای خدایی هم کرد. (فرهنگ دوست، ۱۳۶۵: ۷)

۹- تقلید کورکورانه و بدون تعقل

قرآن کریم بدعت‌گذاران را کسانی معرفی می‌کند که از عقل و اندیشه‌ی خود استفاده نمی‌کنند، و در این زمینه می‌فرماید: «وَلَكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَقْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ». (مائده/۱۰۳) [ولی کسانی که کافر شدند، بر خدا دروغ می‌بندند و بیشتر آن‌ها نمی‌فهمند]. همچنین در آیه‌ی بعد از تقلید کورکورانه این افراد از نیاکان خود و پافشاری بر بدعت‌های آن‌ها سخن به میان آمده است: «وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَىٰ الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ ءَابَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَ لَا يَهْتَدُونَ». (مائده/۱۰۴) [و هنگامی که به آنها گفته شود: «به سوی آنچه خدا نازل کرده، و به سوی پیامبر بیایید!»، می‌گویند: «آنچه از پدران خود یافته‌ایم، ما را بس است!»، آیا اگر پدران آنها چیزی نمی‌دانستند، و هدایت نیافته بودند].

۱۰- جهل و نادانی یا غفلت

از جمله عوامل بدعت، جهل انسان‌ها به حقایق امور یا پیامدهای بدعت است. از این-رو آن گاه که بنی‌اسرائیل با مشاهده‌ی بت پرستان از حضرت موسی (ع) خواستند تا برایشان مانند بت پرستان خدایانی قرار دهد، آن حضرت این درخواست را ناشی از نادانی آنان برشمرد: «وَ جَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَوْا عَلَىٰ قَوْمٍ يَتَّبِعُونَ عَلَىٰ أَصْنَامٍ لَهُمْ قَالُوا يَا مُوسَىٰ اجْعَلْ لَنَا آلِهًا كَمَا لَهُم آلِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ» (اعراف/۱۳۸) [و بنی‌

اسرائیل را از دریا عبور دادیم در راه خود به گروهی رسیدند که اطراف بت‌هایشان، با تواضع و خضوع، گرد آمده بودند. به موسی گفتند: «تو هم برای ما معبودی قرار ده، همان‌گونه که آنها معبودان دارند!» گفت: «شما جمعیتی جاهل و نادان هستید». [همچنین در آیاتی دیگر از برخی بدعت‌های مشرکان سخن به میان آمده و در نهایت «جهل» منشاء این بدعت‌ها دانسته شده است: «فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا لِّيُضِلَّ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ». (انعام/۱۴۴)] پس چه کسی ستمکارتر است از آن کس که بر خدا دروغ می‌بندد، تا مردم را از روی جهل گمراه سازد؟ خداوند هیچ گاه ستمگران را هدایت نمی‌کند].

۱۱- دنیا طلبی و دنیا خواهی

از نگاه قرآن کریم رسیدن به مال و مقام دنیایی از انگیزه‌های بدعت‌گزاران در دین است. خداوند می‌فرماید: «فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ». (بقره/۷۹) [پس وای بر آنها که نوشته‌ای با دست خود می‌نویسند، سپس می‌گویند: «این، از طرف خداست.» تا آن را به بهای کمی بفروشند. پس وای بر آنها از آنچه با دست خود نوشتند و وای بر آنان از آنچه از این راه به دست می‌آورند]. این آیه در مورد عالمان اهل کتاب نازل شده است که به انگیزه‌ی تحصیل اموالی که از عوام یهود می‌گرفتند یا استمرار ریاست خود بر آنان ویژگی‌های پیامبر (ص) را در تورات تغییر می‌دادند. همچنین خداوند در سوره آل عمران آیه ۷۵ از بدعت دیگر اهل کتاب یاد نموده است که به خاطر تملک اموال دیگران به بدعت متوسل می‌شدند و این امر را حکمی الهی می‌شمردند.

نتیجه‌گیری

مقوله اجتهاد و بدعت در طول تاریخ از موضوعات بحث برانگیز میان علمای مذاهب اسلامی بوده و نظریات مختلف و متفاوتی درباره آن به تفصیل در کتب فقهی و اصولی آنان بیان شده است، شیوه‌های نادرست در اجتهاد اهل تسنن شامل قیاس، استحسان، استصلاح، اجماع اهل مدینه، عرف، سد ذرائع، قول صحابی پیامبر(ص) سبب بدعت‌گذاری در دین شده است. اجتهادی که به معنی تقنین و تشریح قانون است، یعنی مجتهد حکمی را که در کتاب و سنت نیست با فکر و رأی خودش وضع کند یا «اجتهاد به رأی» از نظر شیعه ممنوع است اینگونه اجتهاد را اهل تسنن جایز می‌دانند. در شکل‌گیری و پیدایش بدعت از نظر شیعه شیوه‌های نادرست اجتهاد، تفسیر به رأی، جعل حدیث، تحریف، گمان‌رسیدن به مقامات رفیع عبادت، زیاده‌روی در عبادت، تبعیت از هوای نفس، دنیا طلبی، تقلید بدون تعقل و عدم روشنگری از سوی علمای دین نقش اساسی دارد.

در جمع‌بندی نهایی می‌توان گفت اجتهاد نادرست و بدعت‌گذاری در دین دارای آثار فردی همچون متضرر شدن و خسران افراد بدعت‌گذار و عذاب الهی و نیز آثار اجتماعی که مهمترین آن دور ساختن عامه مردم از دین می‌باشد را باعث می‌شود. لذا اهتمام علمای دین در روشنگری و بنیان نهادن امر به معروف و نهی از منکر برای شناخته شدن بدعت‌ها و جلوگیری از تکرار آن در جامعه ضروری می‌باشد.

فهرست منابع

قرآن کریم با ترجمه ناصر مکارم شیرازی.

نهج البلاغه.

۱- آمدی، ابوالحسن علی بن ابوعلی بن محمد، الاحکام فی اصول الاحکام، بیروت، دارالکتب العلمیه، بی تا.

۲- ابن اثیر، مبارک بن محمد، النهایه فی غریب الأثر، به کوشش زاوی و طناحی، قم، انتشارات اسماعیلیان، بی تا (۱۹۷۹م).

۳- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، فتح الباری فی شرح صحیح البخاری، تحقیق محب الدین خطیب، بیروت، دارالمعرفه، بی تا.

۴- ابن حجر الهیتمی، الصواعق المحرقة فی الرد علی أهل البدع والزندقة، بتحقیق عبدالرحمن بن عبدالله التركي و کامل محمد الخراط، الرياض، موسسه الرساله و دار الوطن، ۱۴۱۷ق.

۵- ابن حزم اندلسی، علی بن احمد، الاحکام فی اصول الأحکام، بیروت، دار الحدیث، بی تا.

۶- ابن رجب حنبلی، عبدالرحمن، جامع العلوم و الحکم فی شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم، تحقیق شعيب الارنؤوط و ابراهيم باجس، چاپ هفتم، بیروت، موسسه الرساله، ۱۴۱۷ق.

۷- ابن فارس، احمد، معجم المقاییس اللغه، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، چاپ دوم، بیروت، دارالنشر، ۱۴۲۰ق.

۸- ابن قیم جوزیه، ابی بکر بن ایوب، اعلام الموقعین عن رب العالمین، بیروت، دارالفکر، ۱۳۷۴ق.

۹- ابن کثیر، ابوالفدا اسماعیل، تفسیر القرآن العظیم، تحقیق محمد حسین شمس الدین، بیروت، دارالکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۱۹ق.

۱۰- ابن منظور، محمد، لسان العرب، قم، ادب الحوزه، ۱۴۰۵ق.

۱۱- اشرفی، عباس، پژوهشنامه معارف قرآنی، سال پنجم، شماره ۱۸، پاییز ۱۳۹۳ش.

۱۲- بحرانی، سیدهاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، تحقیق قسم الدراسات الاسلامیه موسسه البعثه، تهران، بنیاد بعثت، ۱۴۱۶ق.

۱۳- الامیدی، علی ابن ابی علی، الاحکام فی اصول احکام، قاهره، ۱۹۸۶م.

۱۴- البروجردی، سیدمحمدحسین، جامع الأحادیث الشیعۀ فی احکام الشریعه، تهران، مطبعه المساحه، ۱۳۸۰ق.

۱۵- الشبکی، تاج الدین، جمع الجوامع، شرح جلال الدین المحلي، بمبئی، ۱۹۷۰م.

- ۱۶- امیدی، جلیل، فقه اسلامی از اجتهاد آزاد تا اجتهاد فی المذهب، پژوهشنامه های فقه و حقوق اسلامی، سال چهارم شماره ۸ پاییز و زمستان ۱۳۹۰ق.
- ۱۷- ترمذی، محمد بن عیسی، الجامع الصحیح، تحقیق احمد محمد شاکر و دیگران، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- ۱۸- جناتی، محمد ابراهیم، منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی، تهران، کیهان، بی تا.
- ۱۹- جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه، تحقیق احمد عبدالغفور عطار، چاپ چهارم، بی جا، دارالعلم الملايين، ۱۹۹۰م.
- ۲۰- حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، تحقیق عبدالرحیم ربانی شیرازی، چاپ پنجم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
- ۲۱- حیدر اسد، الامام الصادق و المذاهب الاربعه، بیروت، منشورات الکتب العربی، چاپ اول، ۱۴۰۳ق.
- ۲۲- خطیب بغدادی، احمد بن علی، الفقیه و المتفق، محقق ابو عبدالرحمن عادل بن یوسف الغراری، چاپ دوم، السعودیه، دار ابن الجوزی، ۱۴۲۱ق.
- ۲۳- راغب اصفهانی، حسین، المفردات فی غریب القرآن، به کوشش صفوان داوودی، بیروت، مطبعه التقديم العربی، ۱۳۹۲ق.
- ۲۴- سبحانی تبریزی، جعفر، توسل، بدعت، قم، موسسه امام صادق (ع)، ۱۳۸۸ش.
- ۲۵- سعدی، ابو حیب، القاموس الفقهی لغه و اصطلاحا، چاپ دوم، دمشق، دارالفکر، ۱۴۰۸ق.
- ۲۶- سیوطی جلال الدین عبدالرحمان، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، بیروت، دارالمعرفه، ۱۳۶۵ق.
- ۲۷- الشافعی، محمد بن إدريس، الرسالة، محقق احمد شاکر، مصر، مکتبه الحلبي، ۱۳۵۸ق.
- ۲۸- الشریف المرتضی، علی بن الحسین، الرسائل، قم، دارالقرآن، ۱۴۰۵ق.
- ۲۹- شوکانی، محمد بن علی، ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول، بیروت، دارالفکر، ۱۹۹۲م.
- ۳۰- شیخ طوسی، محمد بن حسن ابو جعفر، الرجال، تحقیق جواد قیومی اصفهانی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۵ق.
- ۳۱- صبحی صالح، ابراهیم، شرح نهج البلاغه، چاپ چهارم، بیروت، دارالکتب المصری و دارالکتب اللبنانی، ۲۰۰۴م.

- ۳۲- صدوق، محمد بن علی، الأمالی، بیروت، موسسه الاعلمی، ۱۴۰۰ق.
- ۳۳- همو، من لا یحضره الفقیه، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ق.
- ۳۴- طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، موسسه الاعلمی، ۱۳۹۳ق.
- ۳۵- طبری، محمدبن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۲ق.
- ۳۶- طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، تحقیق: حسینی، سید احمد، چاپ سوم، تهران، کتابفروشی مرتضوی، ۱۳۷۵ش.
- ۳۷- الغزالی، ابوحامد محمد، المستصفی من علم الأصول و فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، بغداد، مکتبه المثنی، ۱۳۲۲ق.
- ۳۸- الفراهیدی، خلیل ابن احمد، العین، تحقیق مهدی مخزومی، ابراهیم سامرائی، قم، دارالهجره، ۱۴۰۹ق.
- ۳۹- فرهنگ دوست، هادی، بدعت در اسلام، (بررسی علل و چرایی شکل گیری بدعت در جامعه)، ۱۳۶۵ش.
- ۴۰- فیروزآبادی، مجدالدین محمد، القاموس المحیط، بیروت، دار العلم للجميع، بی تا.
- ۴۱- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری، چاپ پنجم، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳ش.
- ۴۲- مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار، چاپ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
- ۴۳- مرادی، خدارحم، بدعت‌های بنی امیه، تدوین پژوهشگرده حج و زیارت برای موسسه آموزشی و پژوهشی مذاهب اسلامی، تهران، نشر مشعر، ۱۳۹۴ش.
- ۴۴- معرفت، محمدهادی، تفسیر و مفسران، چاپ سوم، قم، موسسه فرهنگی التمهید، ۱۳۸۵ش.
- ۴۵- مطهری، مرتضی، ده گفتار، «اصل اجتهاد در اسلام»، انتشارات صدرا، چاپ نهم، ۱۳۷۳ش.
- ۴۶- میرخانی، عزت السادات، مقاله شیوه ای اجتهاد پویا در آموزه های امامان معصوم، انتشار در مجله ندای صادق، سال هشتم، بهار ۸۲، شماره ۲۹.
- ۴۷- میرزای قمی، ابوالقاسم، قوانین المحکمه فی الأصول المتقنه، محقق رضا حسین صبح، قم، احیاء الکتب الاسلامیه، ۱۴۳۰ق.
- ۴۸- میرعمادی سید احمد، ائمه (ع) و علم اصول، قم، موسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۴ش.
- یزدی، علی محمد، بدعت در نگاه قرآن، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۴ش.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۱۳۸ - ۱۱۹

خدا و کیهان‌شناسی ریسمانی

(بررسی و نقد تصادفی‌انگاری نظام جهان بر اساس نظریه ریسمان)

حمیدرضا شاکرین^۱

چکیده

از جمله دعاوی طبیعت‌گرایان در حوزه کیهان‌شناسی، رابطه نظریه ریسمان با تنظیم ظریف کیهانی و نقش آن در توضیح تنظیم فیزیکی کیهان است که در مراحل آغازین پیدایش این جهان رخ نموده و شرایط پیدایی و پایایی حیات ما را فراهم کرده است. در نگاه ایشان بر اساس نظریه‌ی ریسمان جهان‌های بی‌شمار گوناگونی محتمل خواهد بود که در یکی از آنها قوانین، ثوابت و شرایط اولیه می‌تواند به‌طور تصادفی و بدون پیش‌بینی و طراحی، به‌گونه‌ای تنظیم شود که متناسب با حیات ما باشد. بنابراین دیگر تنظیم ظریف جهان نیازمند تبیین نبوده و تصادف جانشین تبیین غایی جهان خواهد شد. مقاله پیش‌رو بر آن است تا این نگره را بررسی و ارزیابی کند. روش تحقیق در مقام گردآوری کتابخانه‌ای و در مقام داوری تحلیلی است. ماحصل تحقیق این است که کیهان‌شناسی ریسمانی از چالش‌های گوناگونی رنج برده و بر فرض پذیرش آن نیز کمترین نقشی در نفی تبیین‌طلبی جهان نخواهد داشت.

واژگان کلیدی

خدا، تنظیم ظریف، نظریه ریسمان، تبیین غایی، تصادف.

۱. دانشیار گروه علمی منطق فهم دین، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ایران.

طرح مسأله

داده‌های علمی نوین، از پیچیدگی‌ها و هم‌رویدادی‌های دقیق و خارق‌العاده‌ای در کمیتهای بنیادین فیزیکی از آغاز پیدایش این جهان پرده برمی‌دارد که پیدایی و پایایی حیات ما وابستگی تام و تمامی به آنها دارد. فیزیکدانان این مسأله را تنظیم ظریف فیزیک جهان برای حیات خوانده و بر این اساس کسانی از ایشان وجود طراح و ناظمی هوشمند را نتیجه می‌گیرند. در مقابل شماری بر آنند که نظریه‌ی ریسمان جهان‌های بی‌شمار گوناگونی را محتمل می‌شمارد و طبق آن مانعی ندارد که در یکی از آنها قوانین، ثوابت و شرایط اولیه به‌طور تصادفی متناسب با حیات کربن پایه تنظیم شوند. تحقیق در این مسأله ما را بر آن می‌دارد که ابتدا مروری بر اصل نظریه ریسمان داشته، پس از آشنایی با آن نگاهی فشرده به اصل تنظیم ظریف و سپس به تقریر انگاره نفی تبیین خواهی تنظیم ظریف کیهانی بر اساس نظریه ریسمان داشته باشیم. پس از تحریر محل نزاع نوبت به داوری در این باب می‌رسد که در آن ابتدا اصل نظریه ریسمان و جایگاه آن در دانش فیزیک روشن شده و سپس به واکاوی دلالت آن بر چگونگی تبیین کیهان خواهیم پرداخت. گفتنی است علی‌رغم ضرورت اینگونه بررسی‌ها در حوزه مناسبات علم و دین و مواجهه با جریان‌ات الحادی جدید، تا آنجا که نویسنده جستجو کرده است در این زمینه تحقیق مستقلی اعم از کتاب، رساله و پایان‌نامه یا مقاله علمی به زبان فارسی یافت نگردید.

نظریه ریسمان

در قرن بیستم دو چارچوب نظری برای صورت‌بندی قوانین فیزیک خودنمایی کرد. یکی تئوری نسبیت عام اینشتین، که نیروی گرانش و ساختار فضا-زمان را در سطح کلان توضیح می‌داد. دیگری مکانیک کوانتومی، فرمول تماماً متفاوتی که از اصول احتمال برای توضیح پدیده‌های فیزیکی در سطح خرد بهره می‌برد. در اواخر دهه ۱۹۷۰ به نظر رسید که دو چارچوب یاد شده برای توضیح غالب ویژگیهای مشهود جهان، از ذرات بنیادین گرفته تا اتمها و تا تکامل ستارگان و کیهان به مثابه یک کل کفایت می‌کنند. علی‌رغم این موفقیتها، مشکلات زیادی همچنان باقی ماند که از بنیادی‌ترین آنها در فیزیک مدرن مسأله

گرانش کوانتومی^۱ است.

توضیح اینکه نظریه نسبیت عام بر اساس فیزیک کلاسیک صورتبندی شده، اما دیگر نیروهای بنیادین طبیعت (نیروی الکترومغناطیس، هسته‌ای قوی و هسته‌ای ضعیف) در چارچوب مکانیک کوانتومی توضیح داده می‌شوند. در نتیجه یک نظریه کوانتومی گرانش برای همساز کردن نسبیت عام با اصول مکانیک کوانتومی لازم می‌نماید. این درحالی است که تلاش برای کاربرد توصیفات رایج نظریه کوانتوم در باب نیروی گرانش با مشکلاتی روبرو بوده و مسائل بنیادین دیگری نیز در فیزیک هسته‌ای، سیاهچاله‌ها و آغاز کیهان وجود دارد که نیازمند راه حل می‌باشد و نظریه ریسمان چارچوبی نظری است که می‌کوشد این مسائل و پرسش‌های متعدد دیگری را مورد توجه قرار دهد. برای مثال نسبیت عام برای شروع عالم یک تکینگی پیش‌بینی می‌کند. اما اگر اثرات کوانتومی وارد محاسبات شود، به این نتیجه می‌انجامد که عالم از یک طول کمینه شروع شده که متناظر با طول پلانک (10^{-35} متر) است، یعنی حدود یک صدم یک میلیونم از یک تریلیونم قطر یک پروتون.

نقطه آغاز نظریه ریسمان این دیدگاه است که ذرات نقطه‌ای نما در فیزیک ذرات می‌تواند به مثابه پدیده‌های تک بعدی با طول کمینه به نام ریسمان مدل‌سازی شود. در این نظریه، تمام موادی که در عالم مشاهده می‌کنیم، از ارتعاش این ریسمان‌ها شکل می‌گیرند. نظریه ریسمان توضیح می‌دهد که چگونه ریسمانها در فضا پراکنده شده و با یکدیگر همکنشی می‌کنند. در یکی از نسخه‌های این نظریه تنها نوع واحدی از ریسمان وجود دارد که به گونه‌های مختلفی ارتعاش می‌کند. در مقیاس طول بزرگتر از مقیاس ریسمان، یک ریسمان دقیقاً همچون یک ذره معمولی همراه با بار، جرم و دیگر ویژگی‌هایی به نظر می‌رسد که بوسیله حالت ارتعاش ریسمان معین می‌شود. بدین صورت همه ذرات بنیادین گوناگون را می‌توان به صورت ریسمانهای ارتعاش کننده نگریست.

(See: Becker & Becker, Schwarz, 2017, p. 19)

ریسمانها کشهای لاستیکی را می‌مانند که بسیار نازک و محکم‌اند. در این گمانه

الکترون ریسمانی است که در یک مقیاس طولی ارتعاش کند و بچرخد؛ این مقیاس بسیار کوچکتر از آن است که حتی با پیشرفته‌ترین شتاب دهنده‌های ذرات جدید قادر به کاوش در آن باشیم. در شماری از تعبیرهای نظریه ریسمان، الکترون حلقه‌ی بسته‌ای از ریسمان است و در تعبیرهایی دیگر، الکترون بخشی از ریسمان با دو انتها است. (گوبسر، ۱۳۹۶، ص ۷) در نظریه ریسمان یکی از حالت‌های ارتعاش ریسمان به گراویتون، ذره کوانتومی حامل نیروی گرانش می‌انجامد. بنابراین نظریه ریسمان یک نظریه گرانش کوانتومی است. در سال ۱۹۷۰ دانشمندان دریافتند که نظریه ریسمان دارای برخی نارساییهای ریاضیاتی بوده و به نقض اصل پایستگی انرژی و شماری از دیگر فرایندهای ناپذیرفتنی در فیزیک می‌انجامد. تنها راه برون‌رفت از این مشکل، افزایش ابعاد فضایی به حداقل نه بعد، یعنی شش بعد افزون بر سه بعد فضایی متعارفی که می‌شناسیم، بود. (Perlov & Vilnkin, 2017, p. 294; Polchinski, 2005, p. 421) گسسته از سه بعد فضایی تلقی نشده و حاوی چهار بعد فضا-زمانی است. همچنین گرانش در نگاه اینشتین، برخلاف نیوتن، نوعی نیرو تلقی نشده، بلکه انحنا می‌باشد که در اثر وجود جرم پدید می‌آید و نه تنها فضا، که زمان را نیز دچار انحنا می‌کند. بر این اساس برای اینکه معادلات نظریه ریسمان از نظر ریاضی سازگار باشند، یک ریسمان باید در ۱۰ بعد فضا-زمانی ارتعاش کند.

برای روشن‌تر شدن مطلب توجه به این نکته لازم می‌نماید که به‌طور طبیعی اگر ابعادی بیش از سه بعد فضایی شناخته شده متعارف وجود داشته باشد، رخ دادن پدیده‌هایی خارق‌العاده دور از انتظار نیست. فرض کنید در زندانی دو بعدی محصور باشیم، با یافتن بعد سوم می‌توان مثلاً از سقف گریخت. چنانکه اگر در فضایی سه بعدی زندانی شویم شاید بتوان با دستیابی به بُعد چهارم راه نجاتی پیدا کرد. درعین حال مشکل این است که ابعاد اضافی نظریه ریسمان، چنان فرض می‌شوند که با جهان سه بعدی مشهود ما تفاوتی نداشته باشد. بدین منظور ابعاد اضافی باید بسیار خمیده و فشرده شده باشند. برگ کاغذی دو بعدی را در نظر بگیرید که اگر آن را لوله کرده و از دور به آن نظر کنید به‌سان خطی یک بعدی می‌نماید. ابعاد اضافی نیز همین‌گونه خمیده و لوله شده و چنان کوچک‌اند که

قابل مشاهده و کشف نیستند.

اندازه و نحوه خمش ابعاد اضافی مخفی، بر الگوی نوسانی ریسمانها اثر می‌گذارد و در نتیجه به طور غیرمستقیم، تعیین‌کننده ویژگی ذرات و نیروهای طبیعت است. فیزیک‌دانان تا اواسط دهه ۱۹۸۰ پنج نظریه متفاوت ابرریسمان ارائه کردند. این نظریه‌ها با انواع I، IIA، IIB، HO و HE شناخته می‌شوند. در همه‌ی این نظریه‌ها، روش‌های ارتعاش ریسمان‌ها باعث غنای دنیای فیزیکی ما، از نیروهای طبیعت گرفته تا اجزای سازنده ماده و ثابت‌های فیزیکی می‌شود. محققان نظریه ریسمان دوگان‌هایی را در خلال نسخه‌های مختلف این نظریه کشف کردند که براساس آنها شماری از آنچه ظاهراً متفاوت می‌نماید هم‌ارزند. (گوبسر، ۱۳۹۶، ص ۸۹) این کشفیات آنان را به این گمانه رهنمون ساخت که همه نسخه‌های نظریه ریسمان در چارچوب واحدی به نام تئوری میم (M-theory) قابل درج است. (See: Becker & Becker, Schwarz, 2017, p. 9-12)

در رابطه با معنای تئوری M توافقی وجود ندارد و معنای واقعی آن زمانی مشخص خواهد شد که فرمول اساسی‌تری از نظریه ارایه شود، زیرا تا به امروز کسی نمی‌داند که این نظریه چه صورت ریاضی می‌تواند داشته باشد. به‌هر روی در ابرریسمان جهان با 10 و در نظریه M با 11 بعد توصیف می‌شود.

ادوارد ویتن^۱ از نخستین نظریه‌پردازان ابرریسمان و پایه‌گذار تئوری M استدلال کرد که پنج نظریه ریسمان هریک نمایانگر تقریبی از یک نظریه بنیادی‌تر یازده بعدی در یک موقعیت خاص هستند. این بُعد اضافی قابلیت انعطاف‌پذیر به ریسمان داده و اجازه می‌دهد تا یک ریسمان کشیده شده و به صورت غشائی درآید که می‌تواند سه بعدی یا بیش‌تر بوده و می‌تواند رشد کرده و به بزرگی جهان شود. بر این اساس هرچه در جهان است از ارتعاشات ریسمانهای انرژی تشکیل شده که می‌توانند حلقه‌هایی بسته یا باز باشند. معروف‌ترین حلقه بسته موجود در طبیعت، گراویتون یعنی حامل نیروی گرانشی است که اگر جهان‌های دیگری وجود داشته باشد، با استفاده از امواج گرانشی می‌توان با آنها ارتباط برقرار کرد.

1. Edward Witten

برای توصیف دقیقتر وضعیت ابعاد و ریسمانها در این نگره باید ۵۰۰ مولفه متفاوت تعیین شوند. نتیجه این تنوع بسیار زیاد در میدان چگالی انرژی خلأ که میدانی ۵۰۰ بعدی با فراز و نشیبهای بسیار زیاد است خود را نشان می‌دهد. براساس تصویری که رافائل بوسو^۱ (۱۹۷۱م) و جوزف پالچینسکی^۲ (۱۹۵۴-۲۰۱۸م) ارائه داده‌اند، اگر برای هر بعد ده جایگاه خلأ کاذب وجود داشته باشد، مجموع حالتها بالغ بر 10^{500} می‌شود! هر یک از این حالتها می‌تواند پدید آورنده یک جهان ویژه، با ذرات، برهمکنشها و ثابتات خاص خود باشد که البته همه آنها از قوانین سطح بالاتر ریسمانها تبعیت می‌کنند. در پرتو تونل زنی کوانتومی و دیگر ویژگیهای تورم ابدی، همه این حالتها تحقق پذیرند و هیچ جهانی از قلم نمی‌افتد! بدین سان معادلات ریاضی نظریه ریسمان وجود 10^{500} کیهان با اشکال گوناگون هندسی و قوانین مختلف فیزیکی را محتمل می‌شمارد. (Woit, 2006, pp. 240-242)

اصل تنظیم ظریف

براساس جدیدترین داده‌های علمی، پیچیدگی‌ها و هم‌رویدادی‌های بسیار دقیق و خارق‌العاده‌ای در کمیت‌های بنیادین فیزیکی، در مراحل آغازین پیدایش این جهان رخ نموده است که پیدایی و پایایی حیات وابستگی تام و تمامی به آنها دارد. اینکه ما موجوداتی زنده هستیم یعنی جهانی که در آن زندگی می‌کنیم باید متناسب با حیات ما باشد. جهان غیرآلی مجموعه عظیم و پیچیده‌ای از شرایط به ظاهر نامرتب است که جملگی برای بقا و دوام موجودات عالم ضروری‌اند؛ شرایطی از قبیل: ترکیب فیزیکی - شیمیایی جهان، میزان انبساط عالم، مقدار بار الکتریکی الکترون، فاصله زمین از خورشید، ترکیب اتمسفر و زمین، وجود آب، اکسیژن و کربن، و سرعت چرخش زمین.

با توجه به اطلاعاتی که درباره علل طبیعی اولیه داریم، بسیاری از این شرایط (برای مثال، میزان معین قوت و ضعف نیروهای هسته‌ای) احتمال پیشین^۳ بسیار اندکی دارند. و اگر جهان واجد این شرایط خاص نبود، ما نمی‌توانستیم همین باشیم که هستیم (یعنی موجوداتی زنده، صاحب معرفت، قائل به ارزش و زیبایی‌شناس). برای مثال، اگر «انبساط

1. Raphael Bousso.

2. Joseph Polchinski.

3. a priori probability

ناشی از مهبانگ سرعت متفاوتی می‌داشت، حیات پدید نمی‌آمد. اگر در آن مرحله اولیه، سرعت انبساط یک میلیون میلیون کم‌تر می‌بود، پیش از آنکه درجه حرارت بتواند به ده هزار درجه تنزل کند، جهان دوباره در خود فرو می‌ریخت، و اگر یک میلیون بیشتر می‌بود، مانع پدید آمدن کهکشان‌ها، ستاره‌ها و سیارات می‌شد. (Leslie 1982, 141) اگر نیروی جاذبه اندکی بیشتر می‌بود، تمام ستارگان به گول‌های آبی‌ای^۱ تبدیل می‌شدند که دوره حیاتشان چنان کوتاه بود که مجالی برای تکامل حیات هوشمند فراهم نمی‌آمد. اما اگر اندکی کمتر می‌بود، جهان از بسیاری عناصر که برای پیدایش حیات ضروری‌اند، تهی می‌شد. بعلاوه، «اگر بار الکتریکی الکترون فقط اندکی تفاوت می‌یافت، ستارگان یا قادر نبودند که هیدروژن و هلیوم را به درجه احتراق برسانند، یا اگر هم می‌توانستند، انفجاری رخ نمی‌داد» (Hawking 1988, 125). و عناصر شیمیایی سنگین‌تر پدید نمی‌آمدند. نیز برای اینکه جهان قدمت فعلی را داشته باشد، باید خیلی بزرگ باشد، و باید این قدمت را داشته باشد تا عناصر شیمیایی لازم برای تکامل حیات پدید آید. به ویژه، عنصر اساسی حیات (کربن) فقط بعد از آنکه جهان حرارت ناشی از مهبانگ را از دست داد، می‌توانست تشکیل شود. اما جهان باید بسیار بزرگ باشد تا زمان لازم برای پدید آمدن تدریجی این عناصر فراهم آید، عناصری که برای تولید خودبخود حیات ضروری‌اند.

فیزیکدانان از این مساله به تنظیم ظریف^۲ فیزیک جهان برای حیات یاد می‌کنند و برهان تنظیم ظریف از این شواهد وجود طراح و ناظمی آگاه و هوشمند را نتیجه می‌گیرد. یکی از تقریرهای این برهان که بر اساس حساب احتمالات و استنتاج بهترین تبیین صورتبندی شده به شرح زیر است:

(۱) جهان به‌طور ویژه دارای پیچیدگی‌های شگفت و خارق‌العاده‌ای است که زمینه را

برای حیات موجود هوشمندی چون انسان فراهم ساخته است؛

(۲) برای تبیین این پیچیدگی‌ها فروض مختلفی می‌توان داشت: یکی شانسی و

1. blue giants

2. fine-tuning

تصادف، دوم نفی تبیین خواهی، (Susskind, 2005, pp. 417-57) سه‌دیگر، نظریه چندجهانی، چهارم وجود ناظمی هوشمند، (See: Goff, 2021) پنجم ضرورت قوانین فیزیکی. (هاو کینگ و ملودینوف، ۱۳۹۶: ۱۶۳)

(۳) شواهد تنظیم ظریف برحسب نظریه احتمالات، بیشترین و بالاترین حمایت را از وجود ناظمی هوشمند دارد؛ پس:

(۴) ناظم هوشمند بهترین تبیین برای شواهد تنظیم ظریف است.

تصادف ریسمان بنیان

بر اساس آنچه گذشت احتمال پدیدآیی حیات بسیار اندک بوده است، و مواد غیرآلی به رغم این احتمال اندک، به ظهور حیات انجامیده‌اند. در چارچوب بینش غیرغایت‌انگارانه، احتمال وقوع تصادفی این سناریوی خاص که به حیات مثل ما منجر شود بسیار اندک، یعنی براساس محاسبه لی اسمولین^۱ فیزیکدان یک در ده به توان دویست و بیست و نه (۱/۱۰^{۲۲۹}) است.

درمقابل، چنانکه گذشت انگاره چندجهانی از لوازم بارز نظریه ریسمان است. (Woit, 2006, pp. 240-42) بدین‌روی این فرضیه رقیبی جدی برای برهان غایت‌شناختی و تنظیم ظریف کیهانی^۲ در اثبات وجود خدا تلقی شده است. از جمله کسانی که برای نفی تبیین خواهی تنظیم ظریف کیهانی و توضیح غیرغایی آن به نظریه ریسمان استناد می‌کند لئونارد ساسکیند است. او استدلال می‌کند که براساس نظریه‌ی ریسمان وجود ۱۰^{۵۰۰} کیهان گوناگون محتمل است و لاجرم اصلاً عجیب نمی‌نماید که در یکی از آنها قوانین، ثوابت و شرایط اولیه به‌طور تصادفی چنان تنظیم شوند که متناسب با حیات کربنی بوده و ما خود را در چنین جهانی بیابیم. در نتیجه شواهد تنظیم ظریف نیازمند تبیین نبوده و شگفت‌زدگی ما در رویارویی با این شواهد مبتنی بر اصل انسان‌محوری و ویژه‌انگاری حیات است. (Susskind, 2005, pp. 417-57) در این بیان اگرچه همچون فرض نخست پای تصادف در کار است، اما تلاش شده است تا نامحتملی شدید آن زدوده شده و امری معقول و

1. Lee Smolin

2. Cosmological fine tuning.

محتمل به حساب آید.

ارزیابی و نقد

نظریه ریسمان و دلالت‌های الهیاتی آن به طرق مختلفی قابل نقد است. این چالش‌ها را در دو دسته می‌توان طبقه‌بندی کرد: یکی نقدهای ناظر به اصل نظریه و دیگری آنچه مربوط به ابتدای تبیین غیرغایی و تصادفی تنظیم ظریف کیهانی بر آن است.

الف. نقدهای ناظر به اصل نظریه

نظریه ریسمان از جهات گوناگونی مورد نقد واقع شده تا آنجا که برخی از نظریه‌پردازانش نیز به برخی از چالش‌ها و کاستی‌های آن اذعان دارند. شماری از آسیب‌های قابل توجه این نظریه عبارت است از:

الف ۱) ابهام، پیچیدگی و واپسگرایی؛ استیون گوسر^۱ در مقدمه کتاب خود تصریح کرده است که نظریه ریسمانی اسرارآمیز، بی‌اندازه پیچیده و فاقد تایید تجربی است. او این نظریه را چنان مبهم و دیریاب خوانده که اظهار می‌دارد: «نظریه ریسمان اسرارآمیز است. نظریه‌پردازان آن (از جمله خود من) اقرار می‌کنند که نظریه را نمی‌فهمند.» (گوسر، ۱۳۹۶: ۷) برایان گرین نیز ضمن ستودن این نظریه بر پیچیدگی‌های فراوان معادلات آن انگشت نهاده و اظهار می‌دارد که «فیزیک‌دانان تنها تقریب‌هایی از این معادلات می‌دانند و حتی این معادلات تقریبی چنان پیچیده‌اند که تاکنون با دشواری زیاد تنها اجزایی از آنها حل شده است.» (گرین، ۱۴۰۱، ص ۳۵) در حال حاضر، هیچ‌کس نمی‌داند ساختار نهایی نظریه ریسمان چگونه است و کسی موفق به ارائه معادلات نهایی این نظریه که بتواند مطابق تمام قوانین فیزیک باشد، نشده است. فیزیکدانان تنها نسخه‌هایی اولیه از معادلات نظریه ریسمان ارائه کرده‌اند که متأسفانه قادر به توصیف تمام و کمال عالم ما نیستند. بلکه اساساً معلوم نیست تا چه اندازه این نظریه توضیح‌دهنده جهان واقعی است. (See: Becker & Schwarz, 2007: pp. 3, 15–16) دانشمندان همچنین نمی‌دانند آیا اصلی وجود دارد که نظریه ریسمان بوسیله آن بتواند حالت خلاء خود را انتخاب کند، حالتی فیزیکی که تعیین‌کننده ویژگی‌های جهان ما است. (See: Becker

1. Steven S. Gubser

& Schwarz, 2007: pp. 13-14)

از طرف دیگر شمار زیادی از محققان نظریه ریسمان، ایده چندجهانی برآمده از آن را نوعی واپسگرایی و حرکت به عقب توصیف می‌کنند، زیرا هدف از نظریه ریسمان این بود که به یک جایگاه خلأ منحصر به فردی در میدان انرژی دست یابد، نه به یک میدان انرژی در هم و بر هم، با جایگاه‌های خلأ سرگیجه‌آور! تا آنجا که پاول اشتاینهارت می‌گوید: «این ایده‌ای خطرناک است که تمایل ندارم درباره‌اش فکر کنم» (Perlov & Vilenkin, 2017, p. 297)

الف ۲) فقدان پشتوانه تجربی؛ برایان گرین اظهار می‌دارد که شمار زیادی از فیزیکدانان بزرگ مانند شلدون گلاشوف،^۱ پاول گینزپارک،^۲ و... نظریه ریسمان را به دلیل فقدان قابلیت دسترسی تجربی بی‌اعتبار دانسته‌اند. او در عین امید به قامت افزایش این نظریه در آینده، اظهار نظر نسبت به درستی یا نادرستی آن براساس داده‌های علمی کنونی را ناسخته می‌داند. (گرین، ۱۴۰۱، ص ۲۷۳) گوبسر نیز تاکید می‌کند که نظریه ریسمانی فاقد تایید تجربی است (گوبسر، ۱۳۹۶: ۷) چارچوب این نظریه با چالش‌های زیادی روبرو است. اندازه بسیار کوچک ریسمان‌ها چنان است که نمی‌توان آنها را با انرژی‌های رایج در برخورددهنده‌های موجود آشکار کرد و از همین رو تاکنون هیچ مدرک آزمایشگاهی برای آن وجود ندارد. برخورد دهنده بزرگ هادرون^۳ (LHC) بزرگترین برخورد دهنده ذرات با بالاترین انرژی در جهان است که مستقر در سازمان تحقیقاتی سرن^۴ سوئیس می‌باشد. (see: Achenbach, 2012) این مرکز برای کشف اَبَر تقارن، یا حداقل برخی از ساده‌ترین و آسان‌ترین نسخه‌های آن، با جستجوی ذرات جدید طراحی شده (Towards a superforce) (2008)؛ لیکن تاکنون به هیچ مدرکی برای اَبَر تقارن دست نیافته است.

الف ۳) سلب قدرت پیش‌بینی؛ شماری از دانشمندان منجر شدن نظریه ریسمان به انگاره چندجهانی را موجب ضعف آن شمرده و برآنند که این خصیصه باعث می‌شود

1. Sheldon Glashow
2. Paul Ginsparg
3. Large Hadron Collider
4. CERN

قدرت و قابلیت پیش‌بینی از این نظریه سلب شده و به یک گمانه زنی بی‌در و پیکر و ناهنجارمند تبدیل شود. (Woit, 2006: p. 242) برخی از این محققان معتقدند توسعه بی-رویه حالات و جهانهای محتمل در نظریه‌ای که قرار بود توضیح دهنده همه چیز باشد، باعث شده که هیچ چیزی، حتی ویژگیهای مشاهده‌پذیر ذره را هم نتواند توصیف کند. (Perlov & Vilenkin, 2017, p. 297)

اشکالات دیگری نیز در زمینه نارساییها و مشکلات این نظریه مطرح شده که گفتگو در باب آن خارج از این مقال است. (See: Becker & Schwarz, 2007: p. 8) این مساله باعث شده است که برخی دانشمندان تلاشهای صورت گرفته در راستای تنسيق واحد و یک‌دست‌سازی فیزیک را مورد انتقاد قرار داده و ارزش و اعتبار آن را زیر سوال ببرند. (See: Becker & Schwarz, 2007: pp. 13-14; Woit, 2006: p. 242) در عین حال اشکالات فوق به معنای بسته شدن پرونده نظریه ریسمان در فضای علمی نیست و به تعبیر گرین امروزه موافقان و مخالفان، هر دو موضع تعدیل‌یافته‌تری را نسبت به گذشته دنبال می‌کنند. (بنگرید: گرین، ۱۴۰۱، ص ۲۷۳-۲۹۱)

ب. نقدهای ناظر به توضیح تصادفی جهان

فارغ از اینکه اصل نظریه ریسمان درست باشد یا نادرست، آنچه در حوزه مباحث الهیاتی اهمیت دارد نسبت آن با وجود خداوند و تبیین توحیدی و غایی نظام جهان است. به عبارت دیگر پرسش اساسی در این حوزه این است که دلالت الهیاتی چنین نظریه‌ای بر فرض صحت چیست؟ آیا نگره یاد شده می‌تواند تبیینی تصادفی و غیرغایی از تنظیم ظریفانه و دقیق جهان ما به دست داده و رقیب و جانیشینی برای اعتقاد به نقش خدا به‌مثابه عامل هوشمند و هدایتگر چنین نظم دقیق و شگفتی‌یه حساب آید یا نه؟ درنگ در این مساله نشان می‌دهد که نه تنها نظریه ریسمان و دیگر انگاره‌های منتهی به چندجهانی منطقا نمی‌توانند رقیبی برای خدا باوری باشند، بلکه از ضرورت تبیین توحیدی جهان‌اندکی نکاسته و خود نیز به نحوی بر آن مبتنا دارند. و اینک توضیح مطلب:

ب ۱) ناتوانی در نفی تبیین غایی؛ نظریه ریسمان و چندجهانگی مبتنی بر آن به هیچ وجهی نمی‌تواند نافی تبیین غایی بوده یا از اهمیت و ضرورت آن بکاهد. زیرا در

رویدادهایی که نتیجه آن بر اساس احتمالات مستقل رقم می‌خورد، رخ دادن مکرر یک حالت و یا پیدایش هر حالتی از حالات قابل تصور، هیچ نقشی در کاهش یا بالا رفتن میزان احتمال رخ دادن حالت خاص دیگری در نوبت بعدی یا در عرض آنچه رخ داده ندارد. بدین‌روی به وجود آمدن یا نیامدن شرایط پیدایش حیات در یک جهان، ارتباطی با وجود جهانهای دیگر و پدیدآیی یا ناپدیدآیی شرایط حیات در آنها ندارد و این دو به لحاظ میزان احتمال وقوع مستقل از هم‌اند. بنابراین اگر جهان‌های بسیاری وجود داشته باشند که شرایط حیات را ندارند، نه دلیلی بر آن است که در جهان ما شرایط حیات به صورت خودبخودی و بی‌برنامه فراهم شود، و نه احتمال پدیدآیی تصادفی آن را تقویت می‌کند. برای مثال فرض کنید کیسه‌ای داریم که در آن هزار مهره قرار گرفته و بر هر مهره رقمی از یک تا هزار شماره گذاری شده است. حال اگر در کیسه دست برده و مهره‌ای را به صورت رانندوم خارج کنیم، احتمال اینکه این مهره دارای عدد ۱۰۰ باشد، یک در هزار است. نیز اگر دو یا چند کیسه با وضعیت مشابه داشته باشیم، دقیقاً همان نسبت در مهره‌های هر کیسه برقرار است. حتی اگر با اولین استخراج مهره از کیسه اول عدد ۱۰۰ خارج شود، هیچ تاثیری در بالا رفتن یا کاهش احتمال خروج این رقم از کیسه دیگر نداشته و میزان احتمال برآمدن هر عدد از آن همچنان به صورت یک در هزار پابرجا و تغییرناپذیر است؛ مگر در صورتی که عامل تعیین‌کننده مشترکی در این بین شناسایی و تغییر میزان احتمال بدان مستند شود. نیز اگر وضعیت دو کیسه از جهتی نامشابه باشد، مثلاً در یکی پانصد مهره بوده و شماره گذاری تا هزار یک در میان باشد، در این صورت احتمال برآمدن هر یک از مهره‌های موجود در آن با یک بار دست بردن، یک در پانصد است. ولی این نسبت هیچ تغییری در نسبت احتمالی موجود بین مهره‌های کیسه‌های دیگر پدید نمی‌آورد. از همین رو جرج الیس (See: Ellis, 2007)؛ برنارد کار (See: Carr, 2007: p. 39) ایان باربور و شماری دیگر از دانشمندان و فیلسوفان برآنند که تبیین غایی و خالقیت خدا در رابطه با تک جهانی و چندجهانی تفاوتی ندارد، اما از نظر علمی ساده‌تر این است که فرض کنیم تنها یک جهان در کار بوده است. (Barbour, 1990: pp. 133-34) زیرا نگره چندجهانی چیزی جز یکسری مفروضات اضافی و مغایر با اصل سادگی دربرندارد. (Davis, 1992)

p. 190; Polkinghorne, 1986: p. 80)

افزون بر آن شماری از دانشمندان مانند فیلیپ گوف پناه بردن به نظریه‌های چندجهان‌انگارانه برای گریز از تنظیم یافتگی غایتمندانه جهان حاضر را مغالطه‌ای از نوع عکس مغالطه قمارباز^۱ دانسته‌اند. (Goff, 2021). او بر آن است که متخصصان ریاضیات احتمال استنتاج چندجهانی از تنظیم ظریف را امری مغالطی، به‌طور خاص عکس مغالطه قمارباز می‌شمارند. در مغالطه رایج قمارباز، از بدشانسی‌های مکرر پیشین، خوش‌شانسی در بازی مستقل بعدی نتیجه گرفته می‌شود. قماربازی که تمام شب را در کازینو بوده و همواره بدشانسی به دست آورده است با خود می‌گوید در تاس اندازی بعدی شانس خوبی خواهم داشت، چرا که نمی‌شود همیشه بد آورد و به دنبال این بدآوردن‌ها خوب آوردنی هم هست. لیکن این مغالطه است، چرا که برای هر نوبت بازی به‌طور مستقل، میزان احتمال آمدن یک جفت شش تایی، برابر با دیگر دفعات، یعنی معادل $1/36$ است. بنابراین هراندازه قمارباز بیچاره ببازد، معلوم نیست که نوبت بعدی یک جفت شش تایی بیاید.

عکس مغالطه قمارباز می‌گوید مشاهده پیش‌آمدی دور از انتظار (مانند آوردن جفت شش تایی در پرتاب تاس)، بدین معناست که به احتمال زیاد پرتاب تاس به دفعات زیاد انجام شده است که چنین نتیجه نامحتملی رخ داده است. چنین استنتاجی نیز به همان دلیلی که قبلاً گفته شد مغالطی است. یعنی کسی که با چنین نتیجه‌ای مواجه شده تنها یک دور از بازی را تجربه کرده است و میزان احتمال آن دور با دورهای دیگر هیچ تفاوتی ندارد، یعنی معادل $1/36$ است. بنابراین اینکه بازیگر چه مقدار در گذشته بازی کرده نقشی در تعیین میزان احتمال آوردن جفت شش تایی در این یک دور تجربه شده را ندارد. (Goff, 2021).

ب) استلزام و ابتنا بر تبیین غایی؛ بالاتر از آنچه گذشت، رابین کالینز بر آن است که در بُن فرضیات چندجهانگی نوعی سازوکار جهان‌ساز و ماشین مولد کیهان وجود دارد که خود دارای تنظیم ظریف است و هر سیستم جهان‌سازی برای منجر شدن به حیات باید دارای قوانینی باشد که چنان دقیق، درست و ظریفانه بازآرایی شده باشند که بتواند کیهان

هایی مستقل و خودپاینده^۱ فراهم آورد. (Collins, 2006: p. 263) برای مثال هر مدل محدود و تورمی برای توضیح تنظیم دقیق ثوابت کیهانی جهان ما، باید قوانین و سازوکارهایی داشته باشد که چهار نقش زیر را ایفا کند: (۱) با انبساط و تورم، منطقه کوچکی از فضا را به منطقه‌ای بسیار بزرگ تبدیل کند. (۲) مقدار بسیار زیادی از جرم - انرژی را تولید نموده تا منطقه بزرگ شده به فضای تهی نینجامد و بتواند حاوی ماده شود. (۳) جرم - انرژی فضای متورم شده را برابر با میزان جرم - انرژی یافت شده در جهان ما کند. (۴) سبب پیدایش تنوعات و چندگونگی‌های معناداری در ثابتات فیزیکی شود، تا آنجا که تنظیم دقیق آنها را در جهان ما توضیح دهد.

در مدل‌های تورمی، میدان تورمی به فضای خالی^۲، تراکم انرژی مثبت می‌دهد. معادله نسبیّت عام اینشتین نیز موجب می‌شود که فضا، در حضور تراکم انرژی مثبت، به میزان بسیار زیادی منبسط شده، بیشینه انرژی خلاء در فضا به شدت افزایش یابد و انرژی مورد نیاز برای شکل‌گیری ماده در جهان ایجاد شود. بنابراین پیدایش دو ویژگی نخست، در گرو تعامل فعال دو عامل یاد شده است و بدون هر یک از آنها، نه منطقه‌ای از فضا متورم می‌شد و نه مناطق تورم یافته، جرم - انرژی لازم برای ایجاد جهان را دارا می‌بودند. سوئین سازوکار جهان ساز، یعنی برابر شدن انرژی میدان تورمی به مقدار طبیعی جرم - انرژی جهان ما، از طریق اصل هم‌ارزی جرم و انرژی انشتین ($E=mc^2$) همراه با فرض وجود رابطه بین میدان تورمی و میدانهای ماده فراهم می‌شود.

مساله چهارم یعنی چندگونگی و تنوعات فراوان ثابتات فیزیکی و تا حدی قوانین طبیعت، از طریق پیوند دادن کیهان‌شناسی تورمی به نظریه ابرریسمان و نظریه M فراهم می‌آید، چرا که براساس آن چیزی در حدود (10^{500}) وضعیت ممکن از ترکیب ثابتات فیزیکی تحقق‌پذیر است.

نکته اساسی اینجا است که قوانین پایه سناریوی تورمی باید دقیقاً چنان باشند که این گوناگونی در ثابتات فیزیکی از جهانی به جهان دیگر را سبب شوند. این در حالی است که

1. self-sustaining
2. vacuum

در بسیاری از تئوری‌های بزرگ‌مورد پژوهش رایج، چنین تنوعی یافت نشده و چندگونگی‌های بسیار محدودی را برای پارامترهای فیزیکی روا می‌دارند؛ برای مثال دوازده حالت یا قدری بیشتر. بنابراین دلیلی وجود ندارد که پیشاپیش انتظار داشته باشیم یک میدان تورمی چنان باشد که این گستره وسیع از تنوع را در پی آورد. (Collins, 2006: p. 264)

افزون بر امور یاد شده، قوانین بنیادین فیزیکی آفرینشگر چندجهانی، از هر سنخ که باشد، باید بتواند جهان‌های مساعد حیات را بسازد و جرم-انرژی را به اشکال مادی‌ای تبدیل کند که پیچیدگی پایدار مورد نیاز برای حیات پیچیده هوشمند را فراهم آورد. برای مثال بدون کوانتیده بودن، همه الکترون‌ها به هسته‌های اتمی مکیده می‌شدند و به وجود آمدن اتم ناممکن می‌شد. بدون اصل طرد پائولی، الکترون‌ها تنها در پایین‌ترین مدار اتمی قرار گرفته و دیگر اتم‌های پیچیده و گوناگون ایجاد نمی‌شدند. بدون نیروی گرانش، ماده قادر به ایجاد اجسام مادی بزرگی چون سیارات قابل زیست نبود و نمی‌توانست منابع انرژی دیرپایی چون ستارگان را به وجود آورد. قوانین و اصول یادشده زیرساخت نظریاتی چون ابرریسمان و نظریه M را تشکیل داده و براساس آنها نمی‌توان جهان ما را به‌مثابه برونداد تصادفی انگاره چندجهانی تبیین کرد. بنابراین سناریوهای چندجهانی همچون نظریه ریسمانی تنظیم دقیق ثابتات فیزیکی جهان ما را به بهای فرض کردن قوانین بنیادی‌تری که خود تنظیم دقیق یافته‌اند تبیین می‌کنند (Collins, 2006: p. 265) و لاجرم نه رقیبی برای تنظیم ظریف‌تر بودند و نه جانشین دیگری برای این اصل می‌توان سراغ گرفت. (Collins, 2006: p. 277)

ب) وابستگی وجودی؛ آنچه گذشت نگاهی به مساله از منظر غایی بود؛ لیکن نکته‌ای مقدم بر آن وجود دارد و آن اینکه این نظریه وجود ذره تک بعدی (ریسمان) را پیش‌فرض قرار داده و بر اساس آن چگونگی سامان‌یابی جهان کنونی را توضیح می‌دهد. این در حالی است که حتی اگر توضیح غایی ریسمانی پذیرفته شود؛ تبیین خواهی اصل وجود ریسمان از منظر هستی‌شناختی خودنمایی می‌کند. از طرف دیگر بررسی و قضاوت پیرامون این مساله از عهده دانش تجربی و نظریات جاری در آن خارج است، چرا که هر توضیحی از سوی علم بر اساس قواعد و قوانین طبیعی و ریاضیاتی است که خود نیز مورد

سوال هستی‌شناختی و تبیین‌خواهی هستند. به عبارت دیگر هرگونه تبیین علمی در این باره مساله را یک قدم به عقب تر برمی گرداند، ولی هیچ‌گاه به تبیین بنیادین نهایی نمی‌انجامد. بنابراین بنیادی‌ترین مساله تبیین وجودی و وابستگی این جهان یا جهانهای مفروض دیگر و ذرات بنیادین و قوانین حاکم بر آنها به علت هستی‌بخش است. از این منظر حتی اگر بتوان از همه اشکالات یاد شده چشم پوشید و تبیین غیرغایی از تنظیم ظریفانه جهان را تلقی به قبول کرد، مساله وابستگی هر جهان ممکن به علتی که خود واجب‌الوجود بالذات، ناوابسته به دیگری و طرف وابستگی وجودی جهان است همچنان پابرجا است. نگاهی به ویژگیهای این جهان و دیگر جهانهای محتمل فیزیکی و مقایسه آن با ویژگیهای واجب‌الوجود، مانند غنای ذاتی و صرافت وجود، عینیت چیستی و هستی و عدم زیادت وجود بر ماهیت، عروض و تغییر ناپذیری، نازمانندی و نامکانندی، احدیت و بساطت مطلق و... از یکسو و در مقابل حرکت و سیلان دائمی، ترکیبهای عقلی، خارجی و مقداری ماده؛ همچنین زمانندی، مکانندی و دیگر خصوصیات جهان فیزیکی نشان می‌دهد که پنداشت وجوب ذاتی و خودبسنده جهان یا جهانهای فیزیکی، همچنین این همان‌انگاری جهان و واجب‌الوجود به هر شکل مفروضی پندارهایی سست و واهی است. (نگا: شاکرین، ۱۳۸۵: ۱۹۳-۲۰۳؛ همو، ۱۴۰۱)

نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه گذشت برخی از خداناباوران بر این گمانند که نظریه‌ی ریسمان جهان‌های بی‌شمار گوناگونی را محتمل می‌شمارد. طبق این نگره مانعی ندارد که در یکی از این جهان‌ها قوانین، ثوابت و شرایط اولیه به‌طور تصادفی چنان تنظیم شوند که متناسب با حیات کربنی بوده و شرایط زیست‌انسانی را فراهم آورند. درمقابل روشن شد که استناد به نظریه ریسمان در تصادف‌باوری و نفی تبیین‌غایی جهان رویکردی غیرعلمی و از جهات مختلفی آسیب‌ناپذیر است؛ از جمله: (۱) خود این گمانه در حال حاضر صرفاً یک پیشنهاد و فاقد استانداردهای علمی بوده؛ گرفتار ابهامات، پیچیدگی زیاد، تهی از پشتوانه‌ها و تاییدات تجربی، بی‌بهره از قدرت و قابلیت پیش‌بینی، مغایر با اصل سادگی و حامل مفروضات اضافی است. (۲) حتی اگر اصل این گمانه پالایه‌های لازم علمی را پشت سر نهاده و از منظر دانشی پذیرفتنی باشد؛ باز دارای توان لازم برای تبیین تنظیم ظریفانه کیهان نبوده و نمی‌تواند نافی تبیین‌خواهی آن باشد. برعکس خود این نگره تنظیم دقیق ثابتات فیزیکی جهان را به بهای فرض گرفتن قوانین بنیادی‌تری که تنظیم دقیق یافته‌اند تبیین می‌کند و از این جهت محتاج تبیین است. (۳) همه تلاش خداناباوران در استناد به چندجهانی ریسمانی نفی تبیین‌غایی جهان است، درحالی‌که حتی اگر بتوان از تبیین‌غایی جهان چشم پوشید؛ از منظر فلسفی مسأله علت‌فاعلی هستی‌بخش و وابستگی هر جهان ممکن به واجب‌الوجود بالذات و ناوابسته به دیگری که طرف وابستگی وجودی جهان در حدوث و بقاء است، همچنان پابرجا خواهد بود.

فهرست منابع

۱. شاکرین، حمیدرضا، *براهین اثبات وجود خدا در نقدی بر شبهات جان هاسپرز*، تهران، موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۵.
۲. شاکرین، حمیدرضا، بررسی انتقادی «مدل بی‌مرزی هاو کینگ - هارتل» و دلالت‌های فلسفی-الهیاتی آن با تاکید بر حکمت متعالیه، معرفت کلامی، ش ۲۷، پاییز و زمستان ۱۴۰۰، صص ۵۷-۷۴.
۳. گرین، برایان، جهان زیبا، نظریه ریسمان و تکاپوی سازگاری نسبی و فیزیک کوانتوم، ترجمه مازیار نوعی، تهران، پارسیک، چاپ چهارم، ۱۴۰۱.
۴. هاو کینگ، استفان و ملودینوف، لئونارد، *طرح بزرگ*، تهران، مازیار، ۱۳۹۶.
۵. گوپسر، استیون اس، «آشنایی با نظریه ریسمان»، ترجمه محمدعلی جعفری، محسن ایرجی، تهران، مازیار، اول، ۱۳۹۶.
6. Achenbach, Joel, (March 2012). "The God Particle". *National Geographic Magazine*. Retrieved 25 February 2008.
7. Barbour, Ian G. (1990), *Cosmos as Creation*, Ted Peters (ed). (Nashvil, Abingdon Press.
8. Becker, Melanie & Becker, John, Schwarz, H., *String Theory and M-Theory: A Modern Introduction*, Cambridge University press, New York. 2007.
9. Carr, Bernard, (2007), *Universe or Multiverse?* Cambridge; Cambridge University Press.
10. Collins, Robin. 2009. *The Teleological Argument: An Exploration of the Fine-Tuning of the Universe*. In W. L. Craig, & J. P. Moreland, *The Blackwell Companion to Natural Theology*. West Sussex: Blackwell.
11. Davies, Paul. 1992. *The Mind of God*. New York: Orion Production.
12. Ellis, George, (2007) "The Multiverse, Ultimate Causation and God" November 6, 2007. <https://www.farady.st-edmunds.cam.ac.uk/resources/George%20Ellis%20Lecture/Ellis-Faraday.pdf>.
13. Goff, Philip. "Our Improbable Existence Is No Evidence for a Multiverse". *Scientific American*. January 10, 2021.
14. Gubser, Steven S., *The Little Book of String Theory*, Princeton University press, Princeton, New Jersey, 2010.

15. Hawking, Stephen W. 1988. *A Brief History of Time*. New York: Bantam.
16. Leslie, John, “*The Anthropic Principle, World Ensemble, Design*”, American Philosophical Quarterly, (19 April 1982).
17. Perlov, Delia & Vilenkin, Alex, *Cosmology for the Curious*, 2017, Springer International Publishing.
18. Polkinghorne, John C., 1986, *One World: The Interaction of Science and Theology*, SPCK.
19. Polchinski, Joseph, *String Theory*, Vol.2, *Superstring Theory and Beyond*, 2005, New York, Cambridge University press.
20. Susskind, Leonard, (2005). *The Cosmic Landscape: String Theory and the Illusion of Intelligent Design*, Back Bay Books, 2006.
21. "Towards a superforce". CERN. 2008. Retrieved 10 October 2008.
22. Woit, Peter, 2006, *Not Even Wrong: The Failure of String Theory and the Search for Unity in Physical Law*, Basic Books, New York, 2006. ISBN 0-465-09275-6.

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۱۶۰ - ۱۳۹

هویت انسانی در مقارنه اسلام و جهانی شدن و مواضع کلام کاربردی

قاسم شعبانی^۱
مژگان محمدی نائینی^۲
علیرضا فقیهی^۳

چکیده

امروزه سیستم فلسفی غرب در خدمت جهانی سازان با تأثیرگذاری های تبلیغات اقماعی رسانه های سایبری و دیجیتالی به عنوان نیروی محرکه اصلی فرآیند جهانی شدن، هویت و سرشت انسان معاصر را تهدید می کند که آن را باید نمود شرک نوین دانست. لذا در جوامع اسلامی به ویژه جامعه اسلامی ایران، ما باید برای حفظ بنیان های اعتقادی و ارزش های دینی با طرح مسائل جدید مانند: ضرورت و قلمرو دین و علم، سکولاریسم، پلولاریسم دینی و دین و حقوق بشر از منظر علم کلام جدید با بهره گیری از روش های مناسب و به طور مستمر در مراکز دانشگاهی و پژوهشی مورد تحقیق و بررسی قرار گیرند. نتایج حاصل از این تحقیق نشان می دهد، تربیت مبتنی بر ماهیت فطری انسان و بر اساس احکام و آموزه های دینی تضمین کننده انواع وجوه مختلف هویت های پسینی خواهد بود و در تقابل با چالش های جهانی شدن اتکا به کاربرد علم کلام جدید ضرورت می یابد.

واژگان کلیدی

جهانی شدن، چالش، فرصت، هویت، فطرت و تربیت دینی.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه تعلیم و تربیت (تعلیم و تربیت اسلامی)، واحد اراک، دانشگاه آزاد اسلامی، اراک، ایران.
مدرس گروه معارف اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه.

Email: gh.shabbani@gmail.com

۲. عضو هیئت علمی، واحد اراک، دانشگاه آزاد اسلامی، اراک، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: mm.naeni@yahoo.com

۳. عضو هیئت علمی، واحد اراک، دانشگاه آزاد اسلامی، اراک، ایران.

Email: faghihialireza@yahoo.com

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

طرح مسأله

جهانی شدن^۱ حاصل تحولات گریزناپذیر جوامع بشری است؛ گسترش روزافزون فناوری، دانش و پژوهش‌های انسانی و امکان دسترسی‌های واقعی و مجازی جوامع انسانی مختلف به یکدیگر، فرآیند نزدیک شدن آنها را به یکدیگر فراهم ساخته است؛ که در صورتی منطقی و قابل قبول است که این فرایند در راستای دستیابی به آینده روشن برای فرد و جامعه و با حفظ هویت^۲ انسانی و در زمینه تحقق عدالت گسترده و تجلی مهرورزی خالق جهان هستی بر مخلوقات به واسطه حکومت صالحان بر عرصه جهان و به منظور رشد و تعالی در مسیر کمال و سعادت حقیقی انسان اندیشمند، مؤمن و متعالی تحقق یابد. این در حالی است که امروزه جهانی‌سازان غربی با طرح‌های از پیش تعیین شده در صدد هستند که کنترل فرآیند جهانی شدن را بر عهده داشته و با ماهیت سلطه‌جویانه و اجرای اندیشه‌های اومانیستی، اهداف مادی گرایانه خود را متحقق نمایند. در غرب سلطه گر گسترش و پیشرفت علم محدود به یک حیطه بسیار محدود به نام عالم ماده می‌باشد و با کنار نهادن دین در واقع خود را از بخش مهمی از معارف انسان ساز محروم کرده است و این موضع را با برنامه‌های نرم افزاری منتج از سیاست‌های جهانی خود از طریق رسانه‌های فراگیر مجازی و دیجیتالی در برابر سایر ملل جهان تحمیل می‌نماید و آنان را نیز دچار شرک فلسفه اومانیستی خود می‌سازد.

در اندیشه دینی آدمی در جهان منزلت والایی دارد و آفریده و دست پرورده خداوند است و از این رو مکلف به انجام تکالیف الهی است و واقعیت و هویت خویش را در پرتو ارتباط با آفریدگار جستجو نموده و کمال خود را در بندگی و قرب به معبود می‌یابد؛ اما بر پایه اومانیسم^۳، انسان محور اساسی همه واقعیت‌ها و ارزش‌ها هست و همه چیز حتی خدا و دین نیز باید در ارتباط با او توجیه و تفسیر شوند؛ انسان موجودی خودمدار است که در مقابل هیچ مقامی غیر از خود، مسئولیتی ندارد و مجاز است به منظور کسب منافع، از

1. Globalization
2. Identity
3. Humanism

همه چیز و به هر صورت ممکن بهره برداری کند. انسان متجدد تحت تأثیر اومانیسم، همه چیز را با مقادیر انسانی سنجیده و از همه امور تقدس زدایی می نماید. (سعیدی مهر و دیوانی، ۱۳۹۷: ۱۸)

از این رو انسان معاصر تصوّر می کند خود را آزاد کرده است و در این رویکرد چون دین را انکار نموده، پشتوانه خود را از دست داده و ناچار از انکار حقیقت شده است و تحت عنوان آزادی و پیشرفت علمی دچار جاهلیت در شکل نوین آن گردیده است. بنابراین با شناخت دیدگاه شرک آمیز اومانیسم که خاستگاه هویت انسان معاصر است و تشکیل هویت انسانی مبتنی بر پایه های محکم دین، نگرانی از گرفتار شدن به شرک جدید مرتفع می گردد و در فرد و جامعه، هویت انسانی بر اساس بنیان های فطری، اعتقادات و ارزش های دینی استوار و شکوفا می گردد.

این در حالی است که انسان معاصر جهانی شده تحت تأثیر اومانیسم (مکتب انسان منهای دین) و سیطره فردگرایی و حاکمیت لیبرالیسم آکنده از بحران ها و چالش ها و نابسامانی های فراوانی گردیده است. این بحران ها و معضلات در جهان معاصر به اندازه ای جدی، عمیق و گسترده است که با نگاهی به آنها نمی توان انسان معاصر را سعادتمندتر و کمال یافته تر از انسان سنتی و دینی دانست؛ بلکه قضیه برعکس است و انسان معاصر دست به گریبان بحران های معرفتی، اخلاقی و روانی بیشماری می باشد که شرح مفصل هر یک از آنها در این مجال نمی گنجد.

ما انسان را یک موجود الهی دارای ابعاد مختلف می دانیم که فقط بعد مادی ندارد، بلکه بعد الهی هم دارد و جنبه های معنویت و فطرت الهی در انسان وجود دارد. علم کلام متکفل بیان مبانی دینی است. بر اساس آموزه های اسلامی دین به سه بخش اعتقادات، اعمال و اخلاق تقسیم می شود یعنی جنبه های ملکات در اخلاق و جنبه های اعمال در فقه بحث می شوند. اصول دین نیز پایه و مبناست و کلام متکفل بیان اصول دین است. موضوع کلام اعتقادات اسلامی است و موضوع فلسفه نیز موجود بما هو موجود است و می تواند به کلام یاری رساند. بنابراین دانش کلام متکفل بیان مبانی دینی و اعتقادات اسلامی است. (برنجکار، ۱۳۹۵: ۲)

بنابراین بحران‌های گریبانگیر انسان در دوره جهانی شده‌ی معاصر در نگرش‌های واژگونه‌ی وی به ماهیت انسان، ویژگی‌ها، استعدادها و قابلیت‌ها و نیز غایت هستی‌اش برمی‌گردد که خاستگاهی مادی‌گرایانه داشته و از منشاء و حیانی اعتقادات و ارزش‌های دینی روی برتافته است؛ بنابراین ایمان آدمی به تعالیم و احکام دینی در مورد خداوند و آغاز و انجام انسان نقش مهمی در پیشگیری و درمان ناهنجاری‌های روانی ایفا می‌نماید و این نقش مورد تأیید بسیاری از روانشناسان و روانکاوان قرار گرفته است. کارل گوستاو یونگ^۱ (۱۸۷۵-۱۹۶۱) روانکاو شهیر سوئیسی می‌نویسد: در میان تمام بیماران میانسال من، یک نفر هم نبود که مسأله‌اش، مسأله یافتن یک نگرش دینی به حیات نباشد. یقیناً دلیل بیماری همه آنها این بود که فاقد آن چیزی بودند که ادیان زنده در هر عصری برای پیروان خود به ارمغان می‌آورند و هیچ‌یک از آنها نتوانست بدون بازیافت نگرش دینی خود واقعاً بهبود یابد. (یونگ به نقل از سعیدی مهر و دیوانی، ۱۳۹۷: ۲۸)

گرایش‌های ایمانی مذهب موجب آن است که انسان تلاش‌هایی علیرغم گرایش‌های طبیعی و فردی‌اش انجام دهد. و احیاناً هستی و حیثیت خود را در راه ایمان خویش فدا سازد؛ این در صورتی میسر است که ایده انسان جنبه تقدس پیدا کند و حاکمیت بر وجود انسان بیابد. تنها نیروی مذهبی است که قادر است به ایده‌ها تقدس بخشد و حکم آنها را در کمال قدرت بر انسان جاری سازد. (مطهری، ۱۳۹۳: ۱۹)

به این ترتیب در اثر آموزه‌های دینی در انسان هویت و شخصیتی تشکّل می‌یابد که از آن به عبادت و پرستش خدای یگانه به عنوان کامل‌ترین ذات با کامل‌ترین صفات و منزّه از هرگونه نقص و کاستی تعبیر می‌شود که خالق و آفریدگاری رابطه او با جهان، آفرینندگی و نگهداری و قیاضیت، عطوفت و رحمانیت است؛ در غیر این صورت شخصیت نفسانی انسان تحت تأثیر عوامل محیط بیرونی به صورت فعلیتی شرک آمیز خواهد گشت.

علامه جعفری (ره) در این باره می‌نویسد: دین در ارتباط با حفظ هویت الهی فرد انسانی سفارش می‌کند که در شناخت معنی و فلسفه زندگی دقت داشته باشید، بر آگاهی

های قطعی، روشن و عمیق تکیه کنید نه بر آنچه صرفاً به صورت حدسی، ظن و گمان به نظر تان می آید، زیرا توقّف در اینها هرگز معیار صحیحی برای شناسایی حق و حقیقت نمی باشد. در شناخت جهان، تنها به شناسایی ظاهر اکتفا نکنید، کنجکاو تر باشید و محققانه عمل کنید تا به آنچه در ورای این ظواهر وجود دارد و تکیه گاه و هستی بخش آنهاست راهی ببرید و آگاهی روشن و درخور اعتمادی در این باره به دست آورید. در همه مراحل زندگی به هدف نهایی، بازده نهایی و پایان کار (آخرت و معاد) توجّه داشته باشید. نه توجّه به هدف شما را از توجّه به نوع وسیله بازدارد و نه برعکس. (جعفری، ۱۳۹۳: ۱۵۳)

ضرورت تحقیق

امروزه نیروی محرکه جهانی شدن از منظر سیستم فکری و فلسفی غرب را تأثیرات رسانه های فراگیر شامل شبکه های جهانی اینترنت، ماهواره ها و تجهیزات مختلف تلفن همراه و سایر رسانه های دیجیتال و سایبری تشکیل می دهند و تأثیر گذاری های تبلیغات اقناعی آنها هویت انسانی ملل جهان را تهدید می کند و آنان را مورد هجوم های مخاطره آمیز تجلیات جهانی شدن قرار می دهد و از این طریق زمینه های خودباختگی و پذیرش هویت های شرک آمیز در آنان فراهم می گردد. نگارنده معتقد است که در راستای موضوع این تحقیق باید تحقیقات متعدّد، گسترده و جامعی در واحدهای دانشگاهی و مراکز آموزشی و پژوهشی کشور به طور همه جانبه و مستمر انجام گیرد تا با به کارگیری یافته های آن جهت تعمیق و گسترش معارف دینی و عرضه آموزه های حیات بخش دین در قالب های نوین به گونه ای که با حفظ ماهیت الهی انسان، پاسخگوی نیازهای متنوع انسان معاصر در ابعاد و وجوه هویت های پسینی باشد و در سیاست گذاری ها و برنامه ریزی ها، شاهد شکوفایی هویت دینی در جامعه اسلامی و مخصوصاً در نسل جدید باشیم و لذا ضرورت و اهمیت سخن از مباحث علم کلام امروزی و کاربردی از آن رو است که اتکا به ظرفیت های آن می تواند انسان را به واقعیات و تغییر و تحولات زمانه متوجّه سازد، زیرا راه برون رفت از چالش ها و بحران ها را در پاسخ به سؤالات بنیادین جستجو می نماید که در آن هویت انسانی را بازتعریف نموده و در عصر گسترش تکنولوژی های رسانه های مجازی، با اتکا بر نظامی کلامی و بر مبنای اصول اعتقادات دینی و نه اتکای صرف به عقل

بشری می‌توان در مواجهه با مشکلات به چاره‌جویی پرداخت.

روش تحقیق

محقق در طی این مقاله سعی دارد پیرامون موضوع آن با روش پژوهش کیفی و بر مبنای مطالعه کتابخانه‌ای و با استفاده از روش‌های استدلال و تحلیل عقلانی از منظری تطبیقی به هویت انسان در مقارنه اسلام و پدیده جهانی شدن و مواضع علم کلام کاربردی برای شکل‌دهی به هویت الهی انسان معاصر به تحقیق بپردازد. جامعه تحقیق شامل کتب، مجلات، مقالات علمی و پژوهشی معتبر، مرتبط و همسو با موضوع می‌باشد. گروه نمونه از نوع نظری در جامعه مزبور است که از آغاز تا انتها در طی فرآیند این مقاله تحقیقی توسعه یافته و اساس آن را مفاهیم و مسائل نظری تشکیل می‌دهند، بررسی و تحلیل منابع و داده‌های حاصل از آنها برای دستیابی به پاسخ سؤال تحقیق و تا رسیدن به حد کفایت ادله و درجه اشباع ادامه دارد. گردآوری داده‌ها نیز با مطالعه و بررسی منابع مکتوب و دیجیتالی و با ابزار فیش برداری و یادداشت‌نویسی و استخراج و استنباط از آنها انجام می‌گیرد.

پرسش تحقیق

چالش‌ها و فرصت‌های فراروی هویت انسانی در مواجهه با پدیده جهانی شدن

چیستند؟

هدف تحقیق

نقد و بررسی چالش‌ها و فرصت‌های فراروی هویت انسانی در مواجهه با پدیده

جهانی شدن.

بحران هویت^۱ انسان ناشی از شرایط پدیده جهانی شدن

مفهوم بحران هویت ناشی از این شرایط که در اثر گسترش صنعت ارتباطات و شبکه‌های فراگیر مجازی، آزادترین محیطی هستند که بشر تاکنون با آن مواجه بوده است، به گونه‌ای است که این ابزارها و رسانه‌های ارتباطی جدید، منابع هویت‌ساز سنتی و معمول را در جوامع انسانی تضعیف و کارکرد آنها را با دشواری روبرو ساخته است و عموم کاربران و استفاده‌کنندگان از ابزارها و وسایل الکترونیک و دیجیتالی که به آسانی در

دسترس می باشند، مخصوصاً نسل جدید که بیشترین آنها را تشکیل می دهند، به طور طبیعی نمی توانند پاسخی برای پرسش های اساسی خویش بیابند و قطعاً برای ایفای نقش مفید و مؤثر در جامعه نیز انگیزه ای نخواهند داشت و از توانایی ها و استعداد های فطری و زوایای گوناگون وجود خویش، جایگاه خود در زندگی، هدف از زندگی و در نهایت از هویت فردی و اجتماعی خویش دچار غفلت و خودانگاره نامطلوب می شود. (شرفی، ۱۳۹۴: ۸۲)

هویت انسان به طور فطری ذوابعاد است و با توجه به اقتضائات و شرایط زمانی و مکانی شکل می گیرد و باید تحت هدایت، ارشاد، دستورات و آموزه های دین و مبتنی بر فطرت الهی و ماهیت درونی و کاشانه ضمیر انسان تشکّل یابد؛ در غیر این صورت در حیطه های اخلاقی، معنوی، روانی و اجتماعی، فرد و جامعه دچار بحران می گردند که حل آن فقط از طریق بازگشت به فطرت نخستین امکان پذیر است که در این مسیر نیاز به تربیت دارد که مراد از آن، ربوبی شدن و ربوبی ساختن آدمی است. لذا با این الگو، انسان شناسی اسلامی از مدل انسان شناسی در مکاتب مادی گرا جدا می گردد و این الگو بیان کننده ارتباطی اساسی بین خداشناسی، انسان شناسی و دین شناسی است.

امروزه تحت تأثیر تجلّیات پدیده جهانی شدن، اقشار مختلف جامعه و به طور خاص نسل جدید دارای مشکلات عظیمی در حوزه های روحی و روانی، معرفتی و اخلاقی هستند؛ زیرا از یک طرف تمایلات و گرایش های فطری، آنان را به سوی دین و مذهب فرا می خواند و از سوی دیگر تأثیرات و القائات برنامه ها و محتویات رسانه های مجازی در اذهان آنان نقش می بندد که تا حدّ بسیار زیادی در زندگی واقعی قابل دستیابی نیستند و می توانند پیامدهای چالش برانگیزی را در نگرش ها و عملکردهای آنان به همراه داشته باشند و آنان را دچار چالش هایی مانند اعتیاد به فضای مجازی و انزوای اجتماعی، تعارض ارزش ها بین نسل گذشته و نسل جدید، شکاف بین نسل ها، ترویج خرافه گرایی و عرفان های کاذب، آسیب های جسمی و ارتکاب جرائم سایبری و ضدّ اخلاقی می گردانند. (صادقی، ۱۳۹۴: ۳۷-۳۵)

تبیین پدیده جهانی شدن

منبع جهانی شدن چیست؟ منبع جهانی شدن را باید در درون انسان سراغ گرفت؛ بشر در بشریت یکسان است، فطرتشان یکی است، می‌تواند حقوق بشر جهانی و بین‌المللی باشد، در این صورت جهانی شدن چیز خوبی است، وحدت نوعی دارد، می‌تواند عامل وحدت باشد، یعنی غنی و فقیر در آن سهیمند و می‌توانند در کنار یکدیگر قرار بگیرند، اما آداب و سنن و رسوم متنوع و فرهنگ محلی و منطقه‌ای گوناگون می‌تواند مواد خود را از منبعی بگیرند که جهانی نیستند؛ بلکه منطقه‌ای، زیستی و زمانی هستند. بنابراین این منابع که برای فرهنگ و آب و خاک داخلی خوب است، نمی‌تواند جهانی باشد، آنچه که داعیه جهانی دارد، بنابراین مواد خود را نمی‌تواند از مبانی غیر جهانی بگیرد. بنابراین برای کل بشریت این جهانی شدن فطری خوب است و اگر مبانی منطقه‌ای و محلی و زمینی و زمانی باشد، برای فرهنگ منطقه‌ای و آداب و سنن عرفی آن خوب است، در غیر این صورت جهانی شدن به حقوق و ماهیت حقیقی بشر تحمیل می‌شود. (جوادی آملی، ۱۳۹۷: ۱۸)

بنابراین اگر غرب سلطه‌گر بخواد ارزش‌های خود را به دیگران تحمیل نماید و یک الگوی واحد در دنیا رایج شود و درصدد غربی‌سازی جهان باشد، همچنان که از زمان هجوم استعماری غرب به کشورهای غیر اروپایی چندین قرن است که در همین راستا تلاش می‌کند، در واقع می‌خواهد مدیریت خاص خود را جهانی ساخته و به دیگر کشورها تحمیل نماید.

اگر تاریخ غرب را خصوصاً از دوره رنسانس مورد مطالعه و بررسی قرار دهیم، در می‌یابیم که یکی از ویژگی‌های فرهنگ غربی اصالت دادن به قدرت است که اکنون در روح تفکر و فرهنگ آن رسوخ کرده است. این طرز تفکر بر اساس سلطه‌جویی و بهره‌برداری از دسترنج زیردستان بنا شده و ناشی از بیش‌مادی‌گرایانه است و امروزه بر سراسر جهان غرب حکم فرما است و آثار مخرب آن در تمام فعالیت‌های استکباری آنها دیده می‌شود. (مصباح یزدی، ۱۳۹۴: ۱۹)

بنابراین می‌توان متناسب با شرایط و نیازهای اجتماعی و استفاده از فرصت‌های ایجاد

شده توسط رسانه های فراگیر جهانی به بیان و طرح مباحث اعتقادی در فرآیندی علمی و منطقی روی آورد که چنین نگرشی بیانگر پاسخگویی اسلام به نیازهای مختلف روحی، معنوی، اخلاقی و اجتماعی در فضای جهانی شده در این عصر و زمانه می باشد. استاد مطهری (ره) در این باره می نویسد، ائمه (علیهم السّلام) فرمودند: فروع را از اصولی که ما می گوئیم استخراج و استنباط کنید. فروع همان نیازهای فردی و اجتماعی مردم است. مانند بحث توحید در دو گستره نظری و اجتماعی که هدف اصلی توحید اجتماعی است. توحید نظری و توحید عملی فردی مقدمه لازم توحید اجتماعی است. توحید نظری مربوط به شناخت خداوند است و نظر به اینکه کمال انسان در توحید اجتماعی است و در ظرف اجتماع تحقق می یابد و این امر بدون توحید نظری و توحید عملی فردی میسر نیست، خداوند معرفت و پرستش خود را فرض کرده تا توحید اجتماعی محقق گردد. (مطهری، ۱۳۹۶: ۷۵)

بنابراین باید ببینیم جامعه چگونه از معنویت دینی برخوردار می گردد و در ساحت های معرفتی و اخلاقی گام های امیدوار کننده برداشته شود تا همبستگی و انسجام اجتماعی نیز تحقق یابد. در جهان بینی اسلامی انسان اشرف مخلوقات و نسبت به سایر موجودات از امتیازات خاص برخوردار است؛ جهان برای انسان آفریده شده و وجود او نه فقط از سوی خدا بلکه متعلق به خداوند است و بالذات و مستقل و متغایر با او نیست. بنابراین هرگونه اندیشه و باور مبتنی بر مکاتب الحادی همچون اومانیزم و سکولاریسم^۱، معرفت و شناخت واقعی از هویت انسان را زایل می سازد و با آنکا و انس با علم کلام دینی، انسان امیدوارانه و هدفمندانه در مسیر رشد و شکوفایی قرار می گیرد. لذا با رویکرد نظری به دین و مباحث ناظر به ارزش ها و سرگشتگی بشر امروز در عصر جهانی شدن، زمینه تبیین کارکردهای عملی دین را پوشش خواهد داد.

واقعیت این است که بنیه فکری مردم و نسل جدید ضعیف است و با اندک شبهه ای دچار مشکل می شوند. بحث «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» یعنی ما غایتی داریم و این جهان آخر خط نیست. این جهان یک معبر است، لذا غایت انسان این نیست که وضعش صرفاً در

این عالم خوب باشد، زندگی ابدی ما معاد است و باید دنیا را طوری برنامه ریزی کرد که سعادت ابدی تأمین شود. در حیات دینی ضمن اینکه زندگی آخرت هم تضمین می‌شود، آرامش این جهانی هم وجود دارد. «أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» یعنی کسی که ایمان دارد و در راستای فرامین خدا عمل می‌کند، آرامش دارد. بنابراین باید غایت را مشخص کرد و این کار دین و علم کلام است. (برنجکار، ۱۳۹۵: ۳)

به اعتقاد نگارنده در مجموع مهم‌ترین چالش‌ها و تهدیدات جهانی شدن عبارتند از: ۱- با توجه به ویژگی‌های عمده جهانی شدن از قبیل فشرده شدن زمان و مکان، ارتباطات سریع، سرعت بروز تغییرات و وقوع حوادث و بسط پلورالیسم فرهنگی و دینی در جوامع انسانی می‌توان تصور نمود که در این فضا و شرایط، رابطه میان فهم، عمل و اعتقاد دینی و نیز روابط اجتماعی به دلیل تنوع دریافت‌های فرهنگی و برداشت‌های متکثر از دین، اصول و مبانی اعتقادات دینی تضعیف گشته و گرایش به هویت‌های غیر دینی افزایش می‌یابد.

۲- فرهنگ مدگرایی و مصرف‌گرایی ناشی از پیروی از فرهنگ کفرآمیز غربی در اثر جهانی شدن گسترش می‌یابد و در تقابل با اخلاق مذهبی قرار می‌گیرد. در صورتی که در فرهنگ و معارف دینی از طریق اخلاق مذهبی، افق‌های روشن برای رستگاری و هدایت بشر مبتنی بر ماهیت فطری انسان ترسیم گردیده است.

۳- رواج و گسترش پلورالیسم دینی^۱ با توجه به کاهش اخلاق مذهبی که شالوده آن مبتنی بر فطرت یکسان بشری است، موجب ایجاد شک و تردید در مسلمات دینی و آموزه‌های جهانی آن و ترویج فرهنگ نسبی‌گرایی در اخلاق و اعتقادات می‌گردد.

۴- تشکیل هویت دینی کانون اصلی و محوری و تأمین‌کننده هویت‌های پسینی (خانوادگی، اجتماعی، قومی و ملی) است؛ در حالی که جهانی سازی با هجوم به هویت دینی در جهت گسترش منافع خود با ترویج هویت‌های شرک‌آمیز عمل می‌نماید و در نتیجه شالوده انواع هویت‌های پسینی را متأثر و دگرگون می‌سازد. لذا فرهنگ حاکم بر انواع ابزارها و رسانه‌های ارتباطی جدید مانند شبکه‌های جهانی اینترنت، ماهواره‌ها و

تجهیزات تلفن همراه و سایر رسانه های دیجیتال و سایبری دیگر، برای کاربرانی که بنیه فکری قابل توجهی نداشته باشند (مخصوصاً نسل جدید که بیشترین آنان را تشکیل می دهند) هویت زدا می باشد، نه هویت ساز، زیرا اصول اعتقادی و ارزش های فرهنگی که دستورالعمل های الهی اسلام را مطرح می نمایند، بر آنها حاکم نیست، بلکه فرهنگ سلطه جویانه و شرک آمیز غربی بر آنها سیطره دارد.

به این ترتیب هویت جویی که برای هر فرد یک نیاز روحی است در شیوه سالم آن بر اساس آموزه ها و تعالیم دینی و ویژگی های فطری انسانی لحاظ می گردد و برای انسان دینی، اعتقادات و ارزش های معنوی در درجه اول اهمیت قرار دارد؛ لذا در حالی که پیشرفت تکنولوژی های دیجیتال و رسانه های مجازی فراگیر امری مطلوب به شمار می آید و می توان از فرصت ها و منافع آن منتفع گردید، بایستی کوشش شود که در جهت اهداف انسانی و اخلاقی از آن بهره جسته و آماده بود که چنانچه آن مقدمه در خدمت این ذی المقدمه و هدف غایی نباشد، آن مقدمه را در راه اهداف متعالی دین فدا نمود.

در شیوه ناسالم هویت یابی فرد با بحران معرفت نفس مواجه می شود؛ این بحران در اثر پیشرفت سریع و خیره کننده در علوم آفاقی و شناخت جهان بیرون، بشر را دچار غرور و احساس بی نیازی از معرفت خویشتن و نفوذ به دنیای درون آدمی نموده است؛ به گونه ای که خود را نیازمند عامل دیگری غیر از علوم تجربی و شناخت عالم خارج نمی بیند و حتی در شناخت درون نیز صرفاً بر ابزارهای علوم تجربی جدید متکی است؛ لذا از درک کامل جهان نفسانی خود عاجز است و با نوعی بحران در معرفت نفس مواجه گردیده است. (شرفی، ۱۳۹۶: ۷۱)

از این رو با تبیین معرفت نفس و ماهیت فطری و باطنی بر اساس انسان شناسی و معرفت شناسی دینی می توان از بحران بوجود آمده رهایی یافته و هویت انسانی را از آنچه که تحت تأثیر دنیای مجازی رسانه های فراگیر مانند شبکه های جهانی اینترنت، ماهواره و تجهیزات تلفن همراه و سایر ابزارهای دیجیتال در شکل گیری شخصیت افراد انسانی دخالت دارند، بازشناسی نمود. در اینجا نکته مهم این است که تحت تأثیر برنامه های چالش برانگیز و تهدیدات ابزارهای فراگیر جهانی مذکور انسان دچار خودفراموشی می

گردد. معنای ساده خودفراموشی این است که انسان خود حقیقی خود را فراموش کند و به درستی نداند که غایت و مقصود آن چیست؟

در بینش قرآنی، خودفراموشی حاصل و نتیجه خودفراموشی است. آنجا که می فرماید: «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ» یعنی همچون کسانی نباشید که خدا را فراموش کردند، پس خدا نیز آنان را به خودفراموشی گرفتار کرد. (سوره حشر آیه ۱۹) و علت آن کم‌رنج شدن رابطه آدمی با خدا و به تدریج قطع پیوندهای میان مخلوق و خالق است؛ زیرا همانگونه که خداوند می فرماید: «فَادْكُرُونِي أَذْكَرُكُمْ» یعنی به یاد من باشید تا یاد کنم شما را (سوره بقره آیه ۱۵۲) و متقابلاً از یاد خدا غافل شدن و بریدن از او زمینه ساز خودفراموشی است و در حقیقت خودفراموشی موجب می شود آدمی دچار از خودبیگانگی شود، و خود واقعی خود را فراموش نماید، زیرا غایت و مقصود خود واقعی انسان رسیدن به خداوند می باشد. (شرفی، ۱۳۹۶: ۷۴)

لذا چون تربیت دینی و اعتقادی انسان‌ها یکی از مهم‌ترین اهداف حاکمیت دینی است، لازمه برنامه ریزی درست، تصویری روشن از نیازهای اعتقادی و کلامی جامعه است تا بر اساس آن بتوان اقدامات لازم را برای توسعه و تعمیق اصول بنیادی اسلام سامان داد. در جوامع اسلامی و بین‌الملل مسلمان، حکومت‌ها می‌بایست مبانی فرهنگی دینی را احیاء و تقویت نمایند تا تهاجم فرهنگی جهانی سازان غربی روی آنها اثر نگذارد؛ همچنان که در قرن دوم و سوم هجری، یکی از مهم‌ترین اقدامات مسلمانان این بود که کتاب‌های زبان‌های دیگر را به زبان عربی ترجمه کنند تا ببینند دیگران چه گفته‌اند و اگر با عقل سلیم و فطرت و با مبانی و عقاید اسلامی مغایرت دارد، عملاً پاسخ آنها را بدهند و رویکرد به علم کلام جدید^۱ هم بر اساس این واقعیت به وجود آمد که بتوانند در برابر کفریات دیگران از مبانی اسلامی دفاع کنند. (ولایتی، ۱۳۹۴: ۵۸)

به این ترتیب گرایش افراطی به استفاده از ابزارهای تکنولوژیکی جدید در جوامع انسانی باعث غفلت و فراموشی انسان‌ها از فطرت خداجوی خود می‌شود؛ در حالی که تربیت دینی به دنبال بیدار ساختن فطرت بر مبنای آموزه‌های وحیانی است تا از وقوع

هرگونه بحران معرفتی، اخلاقی، روانی و اجتماعی جلوگیری و ممانعت به عمل آید. لغت فطرت در قرآن آمده است (سوره روم آیه ۳۰) و ماده فَطَرَ (ف، ط، ر) مکرر آمده و در همه جا در مفهوم این کلمه ابداع و خلق است و لغت فطرت و معنی آن در مورد انسان و رابطه او با دین آمده و مراد از آیه مذکور یعنی آن گونه خاص از آفرینش که ما به ایشان داده ایم، به این معنی است که انسان به گونه ای خاص آفریده شده است. به این کلمه امروزه می گویند ویژگی های انسان، اگر ما برای انسان یک سلسله ویژگی ها در عصر خلقت قائل باشیم، مفهوم فطرت را می دهد. فطرت انسان یعنی ویژگی هایی که در اصل خلقت و آفرینش انسان وجود دارد. (مطهری، ۱۳۹۶: ۴۲)

علامه طباطبایی (ره) ضمن بیان اینکه فطرت انسان طالب سعادت حقیقی بوده که وصول به کمال و نیل به قلّه حیات روحی و مادی (که همان دین الهی است) می نویسد: و اما انحرافات که در سیر انسانی به سوی هدف و نیز در سیر او به سوی ارتقاء نوعی خود به اوج کمال واقع می شود، از ناحیه خطا در تطبیق است نه به جهت بطلان پذیری حکم فطرت؛ بنابراین بسیاری از اموری که آدمی در طول حیات خویش به آنها عشق می ورزد و تمایل نشان می دهد، امیال کاذبی بیش نیست و میل او به جای دیگری است، لیکن فعلاً لباس محبوب را در تن آن دیده است. لذا به سوی آن کشش می یابد که گاه این کشش خالی از تصنع و تکلف نیست. (حسینی قائم مقامی، ۱۳۹۴: ۵۸)

لذا هویت دینی انسان مبتنی بر فطرت است و با درک چنین تعریفی از هویت که پایه و اساس تعیین اصول و روش های تربیت اسلامی متناسب با آن را مشخص می سازد و به عنوان معیارهایی هستند که هرگونه خطا و انحراف را تصحیح نموده و هرگونه بحران را برطرف ساخته و از آن جلوگیری می نمایند.

بسیاری از چیزهایی که عقل آنها را درک می کند و یا به صورت فطری در نهاد انسان هست تا هدایتگر انسان به سوی کمال و سعادت باشد، بر اثر اهتمام به مادیات و غلبه گرایش حیوانی بر انسان و یا بر اثر تبلیغات سوء، مورد غفلت و فراموشی واقع می شوند. اما با یادآوری آن مطالب از سوی انبیای الهی و بیدار کردن فطرت خفته انسان ها، دیگر بار آنها مورد توجه قرار می گیرند و در جهت هدایت و تربیت انسان مؤثر واقع می شوند. از

این روست که خداوند، قرآن و پیامبر را تذکر و ذکر و تذکر دهنده می خواند: «فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ» غاشیه ۲۱ یعنی پس تذکر ده که تو تنها تذکر دهنده ای. همچنین «وَإِنَّهُ لَتَذَكَّرَةٌ لِلْمُتَّقِينَ» حاقه ۴۸ یعنی در حقیقت قرآن تذکاری برای پرهیزکاران است. امام علی (ع) در این باره در کتاب شریف نهج البلاغه خطبه ۱ می فرماید: پس خداوند رسولانش را در میان آنان برانگیخت و پیامبرانش را پی در پی به سوی آنان روانه ساخت تا وفای به پیمان فطرت را از آنها بخواهند و نعمت های فراموش شده او را یاد آور شوند و با ابلاغ وحی الهی، حجّت را بر آنان تمام کنند و گنجینه های عقول را بر ایشان آشکار سازند. (سبحانی، ۱۳۹۶: ۵۵)

این در حالی است که در طی فرآیند جهانی سازی یا غربی سازی جهان، انسان تحت تأثیر اندیشه های اومانیستی حاکم بر آن، همه چیز را با مقادیر و موازین انسانی می سنجد و از همه امور مقدّس، تقدّس زدایی می نماید.

در دوران رنسانس یک واژه مورد احترام و اعتبار قرار می گرفت و از پیش سراسر برنامه تمدّن جدید را در خود خلاصه می کرد. این واژه، واژه اومانیسم (فلسفه ای که بشر را معیار ارزش می داند) است. در واقع منظور از این واژه این بود که همه چیز را محدود به موازین و مقادیر بشری محض سازند و هر اصل و طریقی را که خصلت برین داشت، به صورت انتزاعی و مجرد درآورد و حتّی بر سبیل تمثیل می توان گفت مقصود این بود که به بهانه تسلّط بر زمین از آسمان روی برتابد. (رنه گنون^۱ به نقل از سعیدی مهر و دیوانی، ۱۳۹۶: ۱۹-۱۸)

این مطلب حاکی از این است که انسان ها با مشغول شدن به امور دنیوی از دین و یاد خدا غفلت می ورزند و چون نسبت به حیات خود و جایگاهشان در جهان هستی توجیه لازم نمی شوند، دچار بحران در زمینه های اخلاقی، تربیتی، روانی و معنوی می شوند و راه برون رفت از این بحران ها داشتن جهان بینی جامع و فراگیر است که جز در پرتو دین و تعالیم وحیانی و اخلاقی الهی همراه با تعقل و ورزی و تدبّر عالمانه و تدبیر صحیح آنها بر اساس مقتضیات زمانه میسر نیست و چنین جهان بینی با استفاده از وحی و دین و بر پایه

استدلال عقلی امکان پذیر خواهد شد و چنانچه جهان بینی مادی، تجربی و علمی صرف و متگی بر فناوری و استفاده غیرمنطقی و بی رویه از دستاوردهای تکنولوژیک و پیشرفت های علمی همراه باشد، با اخلاق، سعادت و کمال یابی انسان و انسانیت وی در تعارض قرار می گیرد و انحراف از هویت انسانی را به دنبال خواهد داشت.

انسانی که سابق بر این، بنیاد جهان را وجود خدا می دانست و اتفاقات عالم را اراده او می دانست، حالا با این ایده روبرو شد که خودش همه کاره است و موج انسان گرایی با طرح اندیشه های اومانستی و لیبرالستی در دوره رنسانس در قرن ۱۵ آغاز و در قرن ۱۸ به اوج خود رسیده و در این زمان در غرب قائل شدند که انسان می تواند و باید همه چیز را با عقل نقاد خویش و با روش های پوزیتیویستی (تجربی و آزمایشگاهی) بررسی کند. کسانی که پیرو این دیدگاه فلسفی بودند، گفتند که کتاب مقدس هم با دیگر امور فرقی ندارد؛ بنابراین باید به آزمایشگاه علم برود و عالمان الهیات مسیحی در برابر این جریان برای دفاع از ایمان مسیحی و تطبیق آن با وضع جدید تلاش های بسیار کردند که حاصل آن، پیدایش علمی به نام الهیات جدید مسیحی یا کلام جدید بود. در فرهنگ اسلامی نیز اولین بار توسط شبلی نعمانی نگارش تاریخ کلام جدید مطرح گردید و سپس استاد شهید مطهری (ره) در مباحث کلامی خود بر آن تأکید ورزیدند و امروزه علم کلام جدید علاوه بر دفاع از اصول و عقاید دینی (خدانشناسی و معادشناسی) به قلمرو انسان شناسی و دین شناسی نیز نظر دارد و در راستای اصول و عقاید دینی به مسائل مربوط به آنها نیز می پردازد. (صادقی، ۱۳۹۶: ۲۱)

نکته اساسی این است که با توجه به تحقیقی بودن باورها و اعتقادات و عدم تقلیدی بودن آنها و دفاع از اصول دین و اعتقادات اسلامی در علم کلام اسلامی که دانشی است که به بحث پیرامون اصول اعتقادی و جهان بینی بر مبنای استدلال عقلی و نقلی می پردازد و به شبهه هایی که در این زمینه مطرح می شود، پاسخ می دهد. امروزه مسائل جدیدی مطرح شده که در گذشته مطرح نبوده و بنیان های اعتقادی و باورهای دینی را دچار تهدید می سازد. لذا می بایست مسائلی مانند ضرورت و قلمرو دین، انتظار از دین، سکولاریسم، پلورالیسم دینی، دین و سیاست، دین و حقوق بشر و بحث درباره حکیمانه و خیرخواهانه و

هدفمند بودن دستگاه تکوین و تشریح از منظر دین در علم کلام جدید با تلاش متکلمان مورد تحقیق و بررسی قرار گیرد. (خسروپناه، ۱۳۹۵: ۱۹-۱۸)

در اندیشه دینی در مقایسه با مکاتب اومانیسم هر چند انسان در جهان منزلت والایی دارد و از امتیازات خاصی در کل آفرینش برخوردار است، آفریده و دست پرورده خداوند و از این رو مکلف به انجام تکالیف الهی است بدین ترتیب فرد مکلف، حقیقت و هویت خود را در ارتباط با خالق جهان هستی جستجو می نماید و کمال خود را عبودیت و قرب به معبود و توحید می یابد.

عبودیت، آدمی را با حقیقت خویش آشنا و همراه می کند، هر چه انسان در منازل و مراتب عبودیت حق بالاتر رود، به حقیقت انسانی خود نزدیک تر می شود؛ زیرا انسان والاترین جلوه خداوند است و هر چه در عبودیت پیش می رود، بیشتر این استعداد را جلوه می بخشد و به مقام انسانی که شایسته آن است، نزدیک تر می شود. آدمی با گام نهادن در مسیر عبودیت، به مقام بندگی واصل می شود و در نسبت و ارتباط با دیگر آدمیان، خود را در جایگاه خدایی نمی بیند و هرگز گردن فرازی و خودکامگی نمی کند، بلکه خود و دیگران را بندگان پروردگاری می بیند که جز او خدایی نیست. چنین نگرشی زمینه ساز سلوک معنوی و روابط انسانی می شود؛ چنانکه امیرمؤمنان علی (ع) در ضمن خطبه ۲۱۶ نهج البلاغه می فرماید: «فَإِنَّمَا أَنَا وَ أَنْتُمْ عِبِيدٌ مَمْلُوكُونَ لِرَبِّ لَّا رَبَّ غَيْرُهُ» جز این نیست که من و شما بندگان مملوک پروردگاری هستیم که جز او پروردگاری نیست. (دلشاد تهرانی، ۱۳۹۵: ۱۷۶)

اما بر پایه مکتب اومانیسم که روح حاکم بر جهانی سازی غرب است، انسان محور و اساس همه واقعیت ها و ارزش ها است و همه چیز حتی خدا و دین نیز باید در ارتباط با او توجیه و تفسیر شوند و از این طریق، اندیشه های سکولاریسم طراحي می شود. در این مکاتب مادی گرا، انسان موجودی خودمدار است که در مقابل هیچ مقامی غیر از خود مسئولیت ندارد و مجاز است به منظور کسب منافع خود از همه چیز و به هر صورت ممکن بهره برداری نماید و عوامل مذکور به همراه حاکمیت لیبرالیسم و سیطره فردگرایی برای انسان معاصر، جهانی را پدید آورده که در عین پیشرفت در تکنولوژی، آکنده از بحران ها،

تنش‌ها و نابسامانی‌ها است و به اندازه‌ای جدی، عمیق و گسترده است که با نظر به آنها نمی‌توان انسان متجدّد را سعادتمندتر از انسان‌های قرون گذشته دانست.

علامه جعفری (ره) در این باره می‌نویسد: بازیگران صحنه حیات بشری مجال ندادند که مردم حق طلب و واقعیت‌گرا این سؤال را مطرح کنند که بسیار خوب، صنعت یک نمایش بسیار عالی عالم است و منکر آن از خرد و منطوق محروم است؛ اما آیا اجازه می‌دهید از شما بپرسیم که این صنعت که یک پدیده فوق‌العاده است، طبیعت و پدیده‌هایی پیچیده و ظریف آن و معادن گوناگون را دگرگون ساخته، و این همه پدیده‌های بهت‌انگیز را به وجود آورد؛ آیا این‌ها همه به تنهایی حیات بشر است؟ آیا باید بشر طرز ارتباط و بهره‌برداری از صنعت را در راه حیات معقول خود درک کند و در اسارت آن درنیاید؟ انسان‌هایی که با خودشناسی و خودسازی سروکار ندارند، نمی‌توانند از ورود عوامل مهلک و مخرب به حوزه شخصیت خود جلوگیری کنند و نه از وارد کردن ضرر و تباهی به دیگر انسان‌ها امتناع ورزند و این از یک امر کاملاً طبیعی سرچشمه می‌گیرد؛ زیرا کسی که احترام بر ذات خویش ندارد، حتماً دیگران را مراعات نخواهد کرد. بی‌اعتنایی به شناخت خویشتن و قناعت ورزیدن به اینکه من احساس می‌کنم و لذت می‌برم و شکست می‌خورم و پیروز می‌شوم و بس و حیات معقول را بی‌اساس دانستن، کشنده‌ترین مبارزه با خویشتن است که مخصوصاً نسل جوان و به دنبال آن، کل مجامع انسانی را تهدید می‌کند. (جعفری، ۱۳۹۴: ۲۶)

با وجود چالش‌ها و بحران‌های بیشمار پدیده جهانی شدن که تاکنون بحث و بررسی گردید؛ بدون شک رشد روزافزون وسایل فراگیر مجازی، فواید و اهمیت غیر قابل انکاری نیز دارد و نقش محوری آنها چنان اساسی و جایگاه مهمی را احراز نموده که امروزه بدون آنها برنامه‌های رشد و توسعه و بهره‌برداری در زمینه‌های فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی امکان‌پذیر نیست. این رسانه‌ها به طور اجتناب‌ناپذیر توانسته‌اند بسیاری از نیازهای آدمی را تأمین نمایند. بنابراین سخن گفتن از آفات و تهدیدات چالش برانگیز آنها به معنی نفی این تجلّیات مثبت فرصت‌های ایجاد شده در پدیده جهانی شدن و نگاه منفی به آنها نیست که بی‌چون و چرا تحمیل شده باشند؛ بلکه با در نظر گرفتن ماهیت فطری

انسان و فراخوانی به هویت دینی و نیز تعقل ورزی و تقوایب‌نگی که دو رکن مهم و اساسی در آموزه‌های اسلامی هستند و در نتیجه با مدیریت صحیح، فرهنگ‌سازی و پالایش قدرت نرم افزاری رسانه‌های مجازی و جهت‌دهی صحیح به آنها می‌توان استفاده فراوانی از آنها نمود.

با روی آوری و به‌کارگیری تکنولوژی‌های جدید رسانه‌ای و ارتباطات که در سطح جهانی و بین‌المللی از طریق میلیون‌ها شبکه به یکدیگر متصل هستند، می‌توان از فرصت‌ها و جنبه‌های مثبت آنها به‌عنوان یک رویکرد در راستای حفظ هویت انسانی خود بهره‌برداری نمود. این فرصت‌ها عبارتند از دسترسی به اطلاعات و ارتباطات، گسترش تعاملات و تبادل نظرها با سرعت بسیار بالا، ایجاد دانشگاه و کتابخانه مجازی، کاهش هزینه‌های اقتصادی و اجتماعی، گسترش عدالت رسانه‌ای و تولید محتوای دینی و پاسخ به شبهات کفرآمیز و تفرقه‌افکنانه. (صادقی، ۱۳۹۴: ۳۸-۳۷)

و به این ترتیب می‌توان ضمن استفاده از جنبه‌های مثبت پدیده جهانی شدن از نتایج حاصل از مطالعات و بررسی‌های دین‌پژوهی در راستای بهره‌گیری صحیح از یافته‌های سایر علوم و تکنولوژی‌های جدید در برنامه‌ریزی‌ها و سیاست‌گذاری‌های جامعه اسلامی و در سازمان‌ها و مراکز مختلف و در سطوح و اقشار مختلف مردم و خانواده‌ها و افراد و آحاد جامعه با روش‌های مناسب بهره‌برداری نمود تا شاهد شکوفایی استعدادها و توانمندی‌ها مبتنی بر تربیت دینی و احراز هویت‌های پسینی شامل خانوادگی، اجتماعی، قومی و ملی بر مبنای ماهیت فطری انسان باشیم.

نتیجه گیری

نتیجه ای که از مباحث این تحقیق حاصل می گردد این است که امروزه اسلام در برابر مکاتب مادی گرا و نظام‌های مترتب بر آنها که در نظام سلطه غرب مستحیل گردیده اند، مطرح است و در حالی که فرآیند جهانی شدن که امری اجتناب ناپذیر است و جوامع انسانی را به یکدیگر نزدیک تر می نماید، نظام سیطره جوی غرب در صدد کنترل آن را بر عهده داشته باشد تا فرهنگ خود را در سایر کشورهای جهان تثبیت نماید و در این صورت این فرهنگ تحمیلی بستری می شود برای اینکه سیاست های خودشان را اعمال نمایند و در نتیجه جوامع دیگر در اثر خودباختگی، مصرف کننده تولیدات غرب خواهند شد و غرب سلطه گر بر کشورهای جهان سیطره می یابد و موضع استعماری آنها به اشکال جدید ادامه خواهد یافت.

جهانی شدن فرآیندی است که به طور گریزناپذیر در حال وقوع مستمر است و نشانه بارز رشد و تعالی جوامع انسانی و بروز و فعلیت یافتن استعدادها و توانایی های بشری را در پی دارد. سلطه جویان و سیطره طلبان جهانی می خواهند آن را تحت کنترل و مدیریت خود در آورند و بر دیگر جوامع سیطره یابند. آنان به دنبال اهداف فرهنگی، اقتصادی و سیاسی خود با روش های تبلیغات اقناعی و با بهره برداری از ابزارها و رسانه های جدید سایبری و تکنولوژی های دیجیتال مانند اینترنت، ماهواره و تجهیزات تلفن همراه به تحمیل فرهنگ توسعه طلبانه خود در بین کشورهای ضعیف و کمتر توسعه یافته می پردازند و در صدد سیطره یافتن در قالب استعمار جدید بر جوامع انسانی و غارت منابع انسانی و طبیعی آنها هستند. جوامع انسانی به خصوص نسل جدید که به سهولت و با آزادی بی حد و حصر و بی سابقه، این تکنولوژی های مجازی را در دسترس دارند دچار خطا و انحراف از فطرت و هویت انسانی خود گشته و در نتیجه دچار بحران های معرفتی، معنوی، اخلاقی، روانی و اجتماعی می گردند. لذا جهانی شدن در صورتی قابل قبول و موجّه است که مبتنی بر فطرت زوال ناپذیر و یکسان بشری و حقیقت واحد انسان ها که همانا کمال طلبی انسان در سیری بی نهایت و با شکوفایی استعدادها و قوای نهفته در انسان تحت هدایت آموزه

های و حیانی و دینی صورت می پذیرد، باشد.

غرض ورزی ها و القائنات نفسانی جهانی سازان نمی تواند هیچ خیر و مصلحتی را به دنبال داشته باشد. پس جوامع انسانی به ویژه جامعه اسلامی ایران باید با تمسک به قرآن و توسل به پیامبر اکرم (ص) و ائمه معصومین (علیهم السلام) که نتیجه آن، اخذ دستورات الهی است، با کسب معرفت دینی، تعقل ورزی و تقوایشگی در تقابل با پروژه های جهانی سازی سیطره طلبان جهانی و چالش های جهانی شدن، الگوی سبک زندگی اسلامی را محقق سازند تا بتوانند هویت انسانی خود را احراز نمایند و به سوی تحقق جامعه واحد جهانی اسلام گام بردارند. به این ترتیب آنچه که در این مقاله تحقیقی بدان پرداخته شد، یادآور تنها گوشه ای از معضلات و بحران های ناشی از جهانی شدن و سلطه جهانی سازان غربی را بر جوامع انسانی بازگویی نموده است. نکته مهم این است که انسان معاصر به نقش علوم و معارف دینی در حل بحران ها پی برده و با شناخت و اتکاء به مواضع علم کلام جدید اسلامی در مورد انسان شناسی دینی به سوی ایمان مذهبی بازگشت نموده و از گرایش به مکاتب شرک آمیز اومانیستی روی برتافته و برای او مجال تأمل در معنویات الهی و بازگشت به سنت ها و احکام دینی فراهم گردد.

فهرست منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

۱. برنجکار، رضا، (۱۳۹۵)، علم کلام، قم، انتشارات دانشگاه قرآن و حدیث.
۲. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۶)، حقوق بشر، قم، مرکز نشر اسراء.
۳. جعفری، محمدتقی، (۱۳۹۴)، نفوذ فرهنگ در جوامع انسانی، تهران، انتشارات تربیت.
۴. حسینی قائم مقامی، سید عباس، (۱۳۹۴)، تأملات فلسفی، تهران، انتشارات امیرکبیر.
۵. خسروپناه، عبدالحسین، (۱۳۹۶)، درآمدی بر کلام جدید، قم، انتشارات کتاب طه و نشر معارف.
۶. دلشاد تهرانی، مصطفی، (۱۳۹۵)، تفسیر موضوعی نهج البلاغه، قم، نشر معارف.
۷. سبحانی، جعفر، (۱۳۹۶)، اندیشه اسلامی، قم، نشر معارف.
۸. سعیدی مهر، محمد، و دیوانی، امیر، (۱۳۹۶)، معارف اسلامی، قم، نشر معارف.
۹. شرفی، محمدرضا، (۱۳۹۴)، دنیای نوجوانان، تهران، انتشارات تربیت.
۱۰. صادقی، هادی، (۱۳۹۶)، درآمدی بر کلام جدید، قم، انتشارات کتاب طه و نشر معارف.
۱۱. صادقی، محمود، (۱۳۹۴)، احکام رایانه و اینترنت، قم، نشر معروف.
۱۲. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۹۴)، تهاجم فرهنگی، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۳. مطهری، مرتضی، (۱۳۹۶)، آشنایی با علوم اسلامی جلد دوم کلام و عرفان و حکمت عملی، قم، انتشارات صدر.
۱۴. مطهری، مرتضی، (۱۳۹۶)، فطرت، قم، انتشارات صدر.
۱۵. ولایتی، علی اکبر، (۱۳۹۴)، فرهنگ و تمدن اسلامی، قم، نشر معارف.

هنر سازه‌های مفید در سوره‌های الرحمن، حدید و حشر

^۱ حسین کاشف بناب

^۲ سیدفضل الله رضوی پور

^۳ حسن محمدی

^۴ جعفر نجف پور

چکیده

هنر سازه‌های ادبی از مهم‌ترین مباحث مطرح در حوزه نقد ادبی، علی‌الخصوص علم بلاغت هستند که صورت‌تگرایان روس نیز بدان‌ها توجه داشته‌اند. اصطلاح «هنر سازه» به مجموعه فنون بلاغی اطلاق می‌شود که در عربی با اصطلاح «الفنون الادبیه» شناخته می‌شود و در مطالعات فرمالیسم به جای «priem» روسی و «device» انگلیسی به کار گرفته می‌شود.

این مقاله با رویکرد صورت‌تگرایان روسی نوشته شده مبنی بر این که صورت‌تگرایان روس معتقدند هنر در مرتبه نخست، موضوع سبک و تکنیک است؛ تکنیک علاوه بر اینکه شیوه است، موضوع هنر نیز هست؛ بنابراین «آنچه» نویسنده می‌گوید مهم نیست، بلکه اینکه «چگونه» می‌گوید اهمیت دارد. همچنین آنچه صورت‌تگرایان روس در ادبیات و هنر قابل مطالعه و بررسی می‌دانند، فقط حوزه هنر سازه‌هاست و ارتباطی به مباحث دیگری ندارد.

در این مقاله تلاش بر این است که میزان مفید بودن هنر سازه‌ها در سه سوره الرحمن، حدید و حشر بررسی شود، سپس با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی به تبیین نقش این هنر سازه‌های بدیعی در به‌شگفتی آوردن مخاطب، با تکیه بر مقوله صورت‌تگرایان روس پرداخته شود.

مهم‌ترین نتیجه مقاله نشان می‌دهد بیشترین هنر سازه‌های به‌کاررفته در سه سوره یادشده، مفید هستند که با توجه به ویژگی‌های آنها، در حوزه‌های چهارگانه فرمالیسم روسی یعنی: ادبیت، فرم، جادوی مجاورت، و ساختار ساختارها، به شکل شگفت‌انگیزی نمایان می‌شوند و در نتیجه باعث جذب و به‌شگفتی‌آورنده شنونده و خواننده می‌شوند.

واژگان کلیدی

هنر سازه‌ها، صورت‌تگرایان، الرحمن، حشر، حدید.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، واحد ارومیه، دانشگاه آزاد اسلامی، ارومیه، ایران.

Email: kashef591@yahoo.com

۲. استادیار گروه ادبیات فارسی، واحد بناب، دانشگاه آزاد اسلامی، بناب، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: Dr.razavipoor@gmail.com

۳. استادیار گروه معارف اسلامی، واحد ارومیه، دانشگاه آزاد اسلامی، ارومیه، ایران.

Email: hasan384@gmail.com

۴. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، واحد ارومیه، دانشگاه آزاد اسلامی، ارومیه، ایران.

Email: jafarnajafpoor@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۱/۷/۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۴/۸

طرح مسأله

از نظریات شایان ذکر که صورت‌تگرایان روس ارائه داده‌اند می‌توان به مقوله هنر‌سازه‌های ادبی اشاره نمود. در نگاه صورت‌تگرایان روس، آنچه در ادبیات و هنر قابل مطالعه و بررسی است فقط همین حوزه «هنر‌سازه»‌ها است. شفیع‌ی کدکنی آورده: «فرمالیست‌ها، بحث‌های مرتبط با جامعه‌شناسی و تاریخ و روان‌شناسی و زندگی‌نامه شاعر و نویسنده را حوزه کار خود نمی‌دانند و عقیده دارند که تنها «هنر‌سازه»‌ها هستند که باید موضوع تحقیق پژوهشگران قلمرو ادبیات قرار گیرند، بیرون از این «هنر‌سازه»‌ها هر بحثی را که به عنوان بحث ادبی مطرح کنیم، عملاً خروج موضوعی از بحث دارد. کاستن از تراجم فرم‌های انبوه، می‌تواند خود نوعی خلاقیت در حوزه ساخت و صورت تلقی شود. شعر فارسی بعد از مغول گرفتار بیماری تراجم فرم‌های «مسدود» است. تصاویر مسدود و «هنر‌سازه»‌های مسدود که مثل در آهنی زنگ خورده‌ای است که باز نمی‌شود و اگر هم به دشواری باز شود، چشم‌انداز دلپذیری در آن سوی در وجود ندارد. بنابراین کاستن از این «هنر‌سازه»‌های مسدود و کلیشه‌ای — که قابل‌انگیزش نیستند — می‌تواند خود نوعی هنر‌سازه و خلاقیت تلقی شود. بخش اعظم هنر‌سازه‌ها جهان‌شمول و عمومی است. در تمام فرهنگ‌ها «تشبیه» یا «استعاره» یا «مجاز مرسل» یا «وزن» یا «قافیه» یا... وجود دارد اما در بعضی از فرهنگ‌ها ممکن است هنر‌سازه‌هایی وجود داشته باشد که ما از آن بی‌خبر باشیم. (شفیع‌ی کدکنی، (۱۳۹۱)، ۱۳۵)

«هنر‌سازها مواد اصلی پژوهشگران ادبیات به شمار می‌روند. هر نوع ابداع و نوآوری در حوزه‌ی ساخت و صورت‌ها زیر چتر گسترده و پهناور هنر‌سازه قرار دارد» (شفیع‌ی کدکنی، ۱۳۹۱: ۱۵۰). از دیگر سو، آنچه برای صورت‌تگرایان روسی جنبه‌ی بنیادی دارد، هم‌کاری نقش‌های متقابل هنر‌سازه‌ها در داخل اثر ادبی و هنری است. هنر‌سازه‌ها در ادب فارسی همان صنایع بدیعی و اصطلاحات فنون بالغی است.

توجه به هنر‌سازه‌های موجود در قرآن کریم با نگاه ساختار‌گرایانه و پسا‌ساختار‌گرایانه و تحلیل آن بر اساس نظریه‌های ادبی جدید، با تکیه بر آیات سوره‌های الرحمن، حدید و حشر، محور اصلی این نوشتار می‌باشد. نظر به وسعت و گستره‌ی موضوع، بنای نگارنده در

این است تا با اشاره به هنر سازه‌های مفید در آیات سوره‌های ذکر شده آن‌ها را بررسی و تحلیل نماید.

چند اصطلاح فرمالیستی

۱. ادبیت

ادبیت بر حسب نظریه‌های شکل‌گرایان روس، مجموع خصیلت‌ها و خصوصیت‌های زبانی و شکلی است که در متن‌های ادبی وجود دارد. مؤلفه‌هایی مشخص که زبان ادبی را از متن‌های غیر ادبی متمایز می‌کند. ادبیت، هدف مهم مطالعات ادبی در مرحله‌ی اول فعالیت‌های شکل‌گرایان روس بود. (میرصادقی، جمال؛ (۱۳۸۷)، ۲۱۶). به بیان دیگر، اگرچه فرمالیست‌ها همواره بر روی متون منفرد کار می‌کردند، اما کانون توجه آنها، نقطه اشتراک همه‌ی متون ادبی یا عنصر مشترک و مسلط ادبی این متون بود. (هانتس، برتنس، (۱۳۸۳): ۴۶).

۲. فرم

فرم، شکل بیرونی و نهایی شعر است، آنچه که از کلیت شعر در مقابل دید و قضاوت مخاطب و منتقد قرار می‌گیرد.

"پورنامداریان" در تعریف فرم می‌نویسد: "فرم مجموعه‌ای پیوسته از زبان، تصویر، موسیقی و محتواست.

به بیانی دیگر، فرم تناسب و هماهنگی میان اجزای سازنده‌ی صورت (ساختار) یعنی خیال و زبان و موسیقی است. در کل، شعر، سازش و هماهنگی میان صورت و معناست." (تقی پورنامداریان، (۱۳۸۶)، ۱۴۸). در دهه‌ی بیست میلادی در روسیه مکتبی به نام صورت‌گرایی شکل گرفت، که برای اولین بار در جهان، به طور جدی و عمیق، اهمیت "فرم" در ادبیات را نمایان کرد و به گمان ایشان اهمیت و ارزش ادبی هر اثری، در فرم و چهره‌ای است که ایجاد کرده است. ایشان در تحلیل و بررسی آثار ادبی به "روابط سازه-های اثر" و "همکاری سازه-های اثر" توجه و تمرکز داشتند.

۳. جادوی مجاورت

از اصطلاحات و به نوعی از فنون بلاغی و ادبی است که بدین معناست که تشابهات و تکرارهای آوایی، کارکردی معنایی در متن ایجاد کنند. منظور از کارکردهای معنایی؛ انسجام و اتحاد معنایی بخشیدن به واژگانی است که از لحاظ معنایی از هم دورند و با تشابه آوایی بین شان در کنار هم قرار گرفته اند، یا آفرینش معنای تازه از ورای تشابه ایجاد نموده اند. (ضیایی، بهاره، (۱۳۸۹)، ۳۸).

۴. ساختار ساختارها

موکارفوسکی، با توجه به اصطلاح یاکوبسن و تن یانوف درباره فرهنگ که آن را منظومه نظام‌ها یا نظام نظام‌ها خوانده‌اند، اصطلاحی دارد به نام ساختار ساختارها (structures of structure) که برای تبیین مسأله مورد نظر ما می‌تواند مفید باشد: هر واژه به اعتبار صامت‌ها و مصوت‌ها و آرایش واج‌هایش، یک ساختار است در خدمت تمام بیت که یک ساختار گسترده تر است و تمام بیت یک ساختار است در خدمت بزرگتری که واحد غزل یا قصیده یا منظومه را تشکیل می‌دهد و تمام آثار یک شاعر ساختاری است که سبک او را به وجود می‌آورد و سبک شخصی او در درون ساختار بزرگ تری که سبک دوره اوست، واحدی است که ساختار بزرگ تر سبک دوره را تشکیل می‌دهد و سبک‌های گوناگون ادوار مختلف شعر یک زبان، اجزای ساخت بزرگ تری هستند (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۱، ۱۸۷).

سوالات پژوهش

۱ چه میزان از هنر سازه‌های بدیعی به کار رفته در سوره های الرحمن، حدید و حشر به هنر سازه‌های مفید تعلق دارد؟

۲ چه عواملی باعث شده که این نوع از هنر سازه‌های بدیعی منجر به تعجب برانگیزی خواننده شده و این هدف تا چه اندازه محقق شده است؟

فرضیات پژوهش

۱. به نظر می‌رسد بیشترین هنر سازه‌های به کار رفته در این سوره‌ها هنر سازه‌های مفید است و هنر سازه‌های غیر مفید در این سوره اصلاً وجود ندارد.

۲. می‌توان گفت عواملی چون فرم، ادبیت، جادوی مجاورت، ساختار ساختارها در تاثیر گذاری و تعجب‌برانگیزی مخاطب تا حد زیادی موثر و موفق بوده است.

مرور ادبیات و سوابق مربوطه

تحلیل و نقد ادبی قرآن کریم از دیرباز مورد توجه محققان و اهل فصاحت و بلاغت قرار گرفته و آثار ارزشمند بسیاری نیز در این زمینه به رشته تحریر درآمده است. در این میان تحلیل فرمالیستی سوره‌های قرآن نیز چندی است که مورد توجه محققان واقع شده است؛ در زمینه نقد ادبی و نکات مرتبط آن در سوره‌های الرحمن، حدید و حشر و دیگر سوره‌های قرآن از طرف محققان نوشته‌هایی وجود دارد که در ذیل بدان اشاره می‌گردد:

۱. پایان‌نامه «نکات بلاغی و ادبی سوره الرحمن» به قلم شهاب فهیم: این پایان‌نامه ضمن ترجمه آیات به فارسی و شرح واژگان دشوار به بررسی خصوصیات بلاغی و ادبی این سوره پرداخته است. این پژوهش در زمره تفاسیر ادبی و بلاغی قرآن به شمار می‌رود. در این نوشتار با وجود زحماتی که کشیده شده درباره نکات ادبی به طور کامل پرداخته نشده است؛ که البته می‌توان با رویکرد فرمالیستی به برجسته‌سازی، آشنایی‌زدایی، توازن نحوی و واژگانی و ... این سوره را مورد بررسی و تحلیل قرار داد. غیر از این اثر؛ کتاب یا نوشته‌ی دیگری به طور جداگانه در زمینه تحلیل فرمالیستی و ادبی این نگاشته نشده است.

۲. مقاله «جلوه‌های بلاغی سوره حدید» نویسنده سمیه هاشم‌زاده: این مقاله با استعانت از کتب تفسیر و علوم بلاغت و ترجمه آیات وجوه متعدد بلاغی و آفرینش‌های هنری سوره حدید از قبیل اسلوب استفهام، معانی ثانویه آن، اغراض ثانویه خبریه و اسمیه، اسلوب قصر، فصل و وصل، ایجاز و اطناب، براعت استهلال، تشبیه، استعاره، کنایه و ... ضمن تحلیل جلوه‌های هنری نهفته در این سوره را تبیین کرده است ولی تحلیل دیگری از مقوله ادبی علی‌الخصوص فرمالیستی و شکلی در آن صورت نگرفته است.

۳. مقاله «تحلیل عناصر نقش‌مند در انسجام‌بخشی به ساختار آوایی متن قرآنی (سوره‌های قمر، رحمن و واقعه)» نویسنده‌ها احمد پاشازانوس، علیرضا نظری و مریم فولادی: این مقاله به پیوند زبانشناسی با تحلیل و بررسی متون به ویژه متن ادبی اشاره نموده و در این بین زبانشناسی متن و عوامل متنی از جمله انسجام را مورد بررسی قرار داده است.

ایشان به طور کلی در سه سطح واژگانی، دستوری و آوایی همچون سجع، جناس، موازات و ... را مدنظر قرار داده و سور یاد شده را از منظر انسجام آوایی بررسی نموده‌اند.

۴. مقاله «بررسی سبک‌شناسی نحوی در سوره الانسان» نویسنده علی اصغر یاری اصطهباناتی و حمیده کامکار مقدم: این اثر درباره نظریه سبک‌شناسی، سبک‌شناسی نحوی، برجستگی نحوی، توازن نحوی و فراهنجاری نحوی در سوره الانسان که از عناصر برجسته نظریه فرمالیستی یک اثر ادبی می باشد را مورد بحث و بررسی قرار داده است.

۵. مقاله «درآمدی بر شناخت موسیقی قرآن» نوشته اکرم دیانی: این اثر به دنبال کشف جنبه‌های اعجاز بیانی قرآن، نظم آهنگ و موسیقی آن است. از منظر این نوشتار موسیقی و صورت زیبا، تاثیری شگرف در تحول و دگرگونی روح انسان دارد و معتقد است که خداوند آیات کتاب خود را با موسیقی خارق‌العاده و اعجاز آمیزی درهم آمیخته است. در این مقاله تلاش شده است تا موسیقی ملکوتی قرآن و عوامل و عناصر و بستر آن معرفی گردد.

۶. مقاله «اسلوبیه الانزیاح فی سوره الحديد المبارکه» نوشته مرتضی قائمی، اسماعیل یوسفی، جواد محمدزاده: در این نوشتار تلاش شده است که به اسلوب انزیاح (فراهنجاری) ایقاعی، ترکیبی و دلالی در سوره حدید که یکی از عناصر بحث مکتب صورت‌گرایان است اشاره گردد. نویسنده اسلوب انزیاح را در این سوره مورد مذاقه قرار داده است و معتقد است سخن در این باره از غرب وارد علوم اسلامی نشده بلکه از قبل هم این مساله میان علمای ادب اسلامی مورد بحث و بررسی واقع شده است و نکته ای که باید بدان اشاره گردد این است که نویسنده به دیگر عناصر صورت‌گرایی ورودی ندارد.

۷. مقاله «و مضات اسلوبیه سوره الرحمن» نویسنده‌ها محمد خاقانی و مریم جلیلیان: در این مقاله کوشیده‌اند تا سوره الرحمن را از منظر صرفی، نحوی و دلالی و آوایی مورد بررسی قرار دهند و از نتیجه‌ای که به دست آمده است رعایت فواصل و ایقاعات و کثرت کاربرد حروف لین و مد در این سوره بیشتر به چشم می‌خورد و هم‌چنین تکرار در این سوره برای بیان مقاصد ظاهر بوده و تحلیل جملات فعلیه و اسمیه و افعال ماضی و مضارع و معلوم و مجهول به جهت کشف معانی بلاغی مورد مذاقه و بررسی قرار گرفته است اما به

صورت جداگانه و بدون ارتباط به مضمون و معنای مورد نظر بوده و در سایه‌ی تفکیک، تحلیل و بررسی انجام پذیرفته که چنین تحقیقی برای کشف ساختار آیات سوره الرحمن چندان راه گشا نبوده است.

تعریف هنر سازه

شفیعی کدکنی در تعریف هنر سازه آورده است که: با اینکه ما در فرهنگ خودمان مفاهیم و اصطلاحات بسیاری در حوزه علوم بلاغی داریم اما کلمه‌ای که بتواند تمام شگرد ها و ابزارهای هنری شاعر و نویسنده را زیر چتر خود بگیرد نداریم به همین دلیل در برابر (Preim) روسی و (Voises) انگلیسی هنر سازه را به کار می‌بریم (شفیعی کدکنی، (۱۳۹۱): ۱۴۹)

شفیعی کدکنی در آخرین مبحث از کتاب رستاخیز کلمات با عنوان «جلوه‌های خلاق در بدیع فارسی» هنر سازه‌های بدیعی را به دو دسته «مفید» و «غیر مفید» تقسیم می‌کند و می‌نویسد: «اصولا هر نوع زیبایی در سخن از دو سرچشمه جاری است: یکی آنچه مربوط به موسیقی کلمات است، و دیگری آنچه مربوط به نیروی تداعی است و این را هم می‌توان موسیقی معنوی خواند.

در حقیقت می‌توان هر دو نوع لذت را به لذت موسیقایی بازگرداند که شامل این موارد است:

۱) موسیقی اصوات «جناس و...»

۲) موسیقی معنوی «مراعات نظیر، ایهام و...» که احساس توازن را ایجاد می‌کند.

بنابراین و بر اساس همین دو اصل است که می‌توانیم بسیاری از آن صنایع دوپست گانه قداما را بی‌فایده بدانیم. (همان: ۴۴۷-۴۴۵).

هنر سازه‌های مفید

هنر سازه‌های مفید به دو بخش تقسیم می‌شود

a) هنر سازه‌هایی که مایه افزایش موسیقی کلام می‌گردد.

b) هنر سازه‌هایی که مایه تداعی‌ها یعنی موسیقی معنوی می‌شوند.

هنر سازه‌هایی که به موسیقی کلام کمک می‌کنند:

هر اثر ادبی در حد متعادلی بخشی از زیبایی و تاثیرش را از موسیقی نهفته در آن به وام می‌گیرد هنر سازه‌هایی که که این ویژگی‌ها را دارند عبارتند از: صنعت تسجیع، صنعت ترصیع، صنعت تجنیس و صنعت لزوم ما لا یلزم یا همان اعنات.

هنر سازه‌هایی که زیبایی آن‌ها از رهگذر موسیقی معنوی است:

در میان صنایع بدیعی تعدادی سبب تداعی هستند و ذهن از نفس تداعی لذت ببرد یعنی آن دسته از زنجیره‌های معنوی که در یک اثر ادبی به صورت نامرئی به هم پیوند می‌خورند و به میزان پیوندی که که با مسئله تداعی دارند می‌توان به ارزیابی آنها پرداخت این صنایع عبارتند از: ایهام، مطابقه، مراعات نظیر و التفات.

بنا بر آنچه در کتاب رستاخیز کلمات آمده هنر سازه‌هایی مفید هستند که به علت افزایش موسیقی کلام و ایجاد تداعی در ذهن باعث زیبایی متون ادبی می‌شوند.

شفیعی کدکنی در دو کتاب «موسیقی شعر» و «رستاخیز کلمات» نظریاتی در این زمینه مطرح نموده است و در آثار دیگران نیز گاه می‌توان یافت که ارتباط نزدیکی به این بحث دارد:

برای نمونه «زاهد ویسی» در مقدمه کتابی که از آثار سید قطب ترجمه کرده است، می‌نویسد:

از ویژگی‌های مهم تصویر در قرآن چند بعدی بودن آن است، به طوری که به وضوح تمام می‌توان ابعاد و زوایای آن‌ها را بدون هیچ رنگ و نگار و حتی بدون هیچ کس از ابزار مطرح در حوزه متعارف هنر حس و لمس نمود این ابزار مواردی است که در پی می‌آید. (زاهد ویسی، (...):)

الف الفاظ و دلالت‌های لغوی

ب دلالت‌های معنوی ناشی از اجتماع الفاظ و ترتیب یافتگی آنها در سیاقی معین

ج صورت‌ها و سایه‌هایی که الفاظ هماهنگ در عبارت می‌تابانند

د روش پرداختن به موضوع و سیر آن یا سبک

آنچه مترجم کتاب بیان داشته و در واقع بیانگر اهمیت الفاظ در ایجاد موسیقی و نظم و ترتیب آنهاست از جمله نقاط مشترک آن با دیدگاه شفیعی کدکنی می‌توان به این دو

مورد اشاره کرد

الف سوره الف‌الفاظ اجتماع آنها با یکدیگر و دلالت های معنوی آنها

ب هماهنگی و نواخت موسیقایی برآمده از مجموعه نواخت های الف‌الفاظ همساز سید قطب در مبحث سحر القرآن در کتاب التصوير الفنی فی القرآن می گوید قرآن از همان لحظه اول عربها را افسون کردن که آنان که خداوند دل شان را به روی اسلام گشود چه آنان که بر چشمانشان پرده کشید اگر از چند نفر انگشت شماری بگذریم که از همان ابتدا شخصیت محمد به تنهایی انگیزه ایمان آوردن آنها شد می بینیم که قرآن عامل اصلی یا یکی از عوامل قطعی ایمان آوردن کسانی بود که در نخستین روزهای دعوت ایمان آوردند

موسیقی کلام

مجموعه عواملی را که شعر را از زبان روزمره، به اعتبار بخشیدن آهنگ و توازن امتیاز می بخشد و در حقیقت از رهگذر نظام موسیقایی سبب رستاخیز کلمه‌ها و تشخیص واژه‌ها در زبان می شوند، می توان گروه موسیقایی نامید.

در آثار ادبی ممتاز، کلمات عموماً از آهنگ خوشی برخوردارند؛ چنان که گوش را می نوازند و دل را می گدازند و نیز رابطه‌ی معنایی ویژه‌ای با آهنگ خویش دارند. هر اثر والای هنری، کلمات خاصی را به کار می گیرد و یا کلمات را در موقعیت خاصی به کار می بندد. گاه کلمات به گونه‌ای هستند که از تکرار حرف‌ها و صدای حرف‌ها، آهنگ‌های دیگری در کلام پیدا می شود که متن را بسیار گیرا و دل‌ربا می سازد. (محبتی، مهدی، فارسی عمومی؛ تهران، سخن، ۱۳۸۱، ۴۰).

الف: سجع (فاصله)

«در لغت به معنای آواز پرندگان است و در اصطلاح، آن است که کلمات آخر در قرینه‌های نثر در وزن و حرف رویّ یا یکی از آنها مطابق باشند.» (گرگانی، محمدحسین، ابداع البدایع، انتشارات احرار، تبریز، ۱۴۱۳ق: ۲۵۶)

سجع یا فاصله‌ی موجود در آیات سوره الرحمن از باب بعد مسافت که از جنبه‌های مهم سجع می باشد از نوع سجع کوتاه می باشد که در مقابل سجع متوسط و بلند است اما

سجع موجود در سوره‌های حدید و حشر جزو سجع بلند است که در ذیل بدان پرداخته خواهد شد.

اگر فاصله آیات سوره‌های الرحمن، حدید و حشر را بررسی کنیم به فاصله‌های با ریتم منظم و زیبا خواهیم رسید و دارای تنوع هم می‌باشند.

در سوره حدید فاصله‌ی یازده آیه حرف «راء» هست و عبارتند از واژه‌های «قَدِير، بَصِير، كَبِير، حَبِير، الْمَصِير، يَسِير، الْأُمُور، الصُّدُور، الْغُرُور، الْغُرُور وَفُخُور»؛ که برخی از این واژه‌ها مسبوق به صوت «ياء مدی» است که ۶ مرتبه تکرار شده است و برخی مسبوق به صوت «واو مدی» بوده و پنج مرتبه تکرار شده است. و حرف «راء» صوتی فموی لثوی مکرر یا لمسی مجهور است و جزو اصوات متوسط بین شدت و رخاوه می‌باشد. (أنیس، لاتا: ۵۸)

و در مرتبه‌ی بعدی حرف «راء» حرف «میم» است، که مسبوق به صوت «ياء مدی»، و ۱۰ مرتبه تکرار شده است که عبارتند از: «الْحَكِيمِ وَعَلِيمِ وَرَحِيمِ وَكَرِيمِ وَالْعَظِيمِ وَكَرِيمِ وَالْجَحِيمِ وَالْعَظِيمِ وَالرَّحِيمِ وَالْعَظِيمِ» و صوت «میم» صوتی مجهور و با وضوح شنیداری است، و دارای صوتی متوسط میان شدت و رخاوه و جزو حروف خیشومی می‌باشد. (همان: ۴۸) و از حیث جهر یا ترفیق زمانی که بعد از یکی از حروف «واو» و «ياء» مدی باشد مشابه آنها می‌شود که جزو صفات حروف مرکب است و اصطلاحاً به آن همگونی می‌گویند.

الف-۱: مرصع

«سجع مرصع آن است که تمام یا اکثر کلمات بیتی یا مصراع‌ی از شعر یا فقره‌ای از نثر با قرینه‌ی خود در روی و وزن مطابق باشد.» (گرگانی، ۱۲۲) ترصیع برترین نوع سجع است، چون بیش‌ترین تأثیر را بر تقویت موسیقی کلام داشته و نقش به‌سزایی در ایجاد «وحدت و انسجام» کلام دارد. (قائمی، مرتضی، سیری در زیبایی‌های نهج البلاغه، انتشارات ذوی القربی، ۱۳۸۸: ۲۹۰)

آیات اولیه سوره الرحمن «الرَّحْمَنُ، عَلَّمَ الْقُرْآنَ، خَلَقَ الْإِنْسَانَ، عَلَّمَهُ الْبَيَانَ» متضمن سجع مرصع غیر متکلف است. (زحیلی، وهبه بن مصطفی، التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعة و المنهج، انتشارات دارالفکر معاصر، بیروت دمشق، ۱۴۱۸: ۱۹۶/۲۷)

آیه‌ی «بِسُورِ لَهٗ بَابٌ ... وَظَاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ» متضمن سجع مرصع غیر متکلف است. (صابونی، ۴: ۳۵)

آیه‌ی «وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ» متضمن سجع مرصع است. «همان»

الف-۲: متوازی

«سجع متوازی آن است که کلمات آخر در قرینه‌های نثر هم در وزن و هم در روی مطابق باشند.» (گرگانی، ۱۴۱۳ق: ۲۵۶)

آیات ۱-۳ «الرَّحْمَنُ * عَلَّمَ الْقُرْآنَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ» (الرحمن ۱-۳)

واژه‌های «القرآن» و «الرحمن» و «الانسان» هم در وزن و هم در روی ارتباط آوایی داشته و در نتیجه دارای انسجام اند. فاصله در این آیات که تعداد فقرات آن کم است ارتباط ایجاد نموده است.

الامور و الصدور در «لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ * يُوَلِّجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُوَلِّجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَهُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ» (حدید ۵-۶)

کریم و العظیم در «مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ وَلَهُ أَجْرٌ كَرِيمٌ * يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ بُشْرَاكُمُ الْيَوْمَ جَنَاتٌ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» (حدید ۱۱-۱۲)

کریم و الجحیم در «إِنَّ الْمُصَدِّقِينَ وَالْمُصَدِّقَاتِ وَأَقْرَضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا يُضَاعَفُ لَهُمْ وَلَهُمْ أَجْرٌ كَرِيمٌ * وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ وَالشُّهَدَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ لَهُمْ أَجْرُهُمْ وَنُورُهُمْ وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ» (حدید ۱۸-۱۹)

فاسقون و فاسقون در «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا وَإِبْرَاهِيمَ وَجَعَلْنَا فِي ذُرِّيَّتِهِمَا النَّبُوَّةَ وَالكِتَابَ فَمِنْهُمْ مُهْتَدٍ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ * ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِمْ بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَآتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهَابَنِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ» (حدید ۲۶-۲۷)

رحیم و العظیم در «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَآمِنُوا بِرُسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنَ رَحْمَتِهِ وَيَجْعَلْ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ * لِيَلَّا يَعْلَمَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَلَا

يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَأَنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ» (حدید/ ۲۸-۲۹)

در آیه‌ی ذیل فاصله متوازی است که هم در وزن و هم در حرف پایانی (روی) با هم یکسانند.

الفاستون و الفائزون در «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ * لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمُ الْفَائِزُونَ» (حشر/ ۱۹-۲۰)

الف-۳: مطرف

«سجع مطرف آن است که کلمات آخر در قرینه‌های نثر و شعر بر یک وزن نباشد، اما در حرف روی مطابق باشند.» (گرگانی، ۱۴۱۳ق: ۲۵۷)

سجع مطرف در آیات زیادی از متن سوره الرحمن هماهنگی آوایی ایجاد نموده، که در انسجام و یکپارچگی میان آیات دارای سجع و در نهایت، در کل متن سوره، تاثیر به‌سزایی گذاشته است که در حدود ۳۰ فقره از آیات (۴۲- ۷۱) به وسیله سجع مطرف به هم پیوسته است و چون در این سوره سجع مطرف، از بسامد بالایی برخوردار است لذا انسجام آوایی حاصل از آن بیشتر است.

آیات ۴-۷ «عَلَّمَهُ الْبَيَانَ * الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ * وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ * وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ» (الرحمن/ ۴-۷)

در آیات فوق حرف «روی» موجب هم‌سانی آیات در ساختار آوایی گشته و در نتیجه ارتباط و انسجام زنجیره‌ی زیبایی را به دنبال داشته است.

الغُرُورِ وَالْمَصِيرِ در «يُنَادُوهُمْ أَلَمْ تَكُنْ مَعَكُمْ قَالُوا بَلَىٰ وَلَكِنَّكُمْ فَتَنْتُمْ أَنْفُسَكُمْ وَتَرَبَّصْتُمْ وَارْتَبْتُمْ وَغَرَّتْكُمُ الْأَمَانِيُّ حَتَّىٰ جَاءَ أَمْرُ اللَّهِ وَغَرَّكُمْ بِاللَّهِ الْغُرُورُ * فَالْيَوْمَ لَا يُؤْخَذُ مِنْكُمْ فِدْيَةٌ وَلَا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مَأْوَاكُمُ النَّارُ هِيَ مَوْلَاكُمْ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ» (حدید/ ۱۴-۱۵)

فاستون و تعلقون در «أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ وَلَا يَكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ * اغْلَمُوا أَنْ اللَّهَ يُخَيِّ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا قَدْ بَيَّنَّا لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (حدید/ ۱۶-۱۷)

در آیات ذیل فاصله مطرف است که در وزن با هم یکی نیستند اما در حرف پایانی (روی) یکسانند.

الابصار و النار در «هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ مَا ظَنَنْتُمْ أَنْ يَخْرُجُوا وَظَنُّوا أَنَّهُمْ مَانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ مِنَ اللَّهِ فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ * وَلَوْلَا أَنْ كَتَبَ اللَّهُ عَلَيْهِمُ الْجَلَاءَ لَعَذَّبْتُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ النَّارِ» (حشر/۲-۳)

الصَّادِقُونَ و الْمُفْلِحُونَ در «لِلْمُفْسِرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ * وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (حشر/۸-۹)

تَكَذِّبُونَ و يُنْفِقُونَ در «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ نَافَقُوا يَقُولُونَ لِإِخْوَانِهِمُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَئِنْ أُخْرِجْتُمْ لَنَخْرُجَنَّ مَعَكُمْ وَلَا نُطِيعُ فِيكُمْ أَحَدًا أَبَدًا وَإِنْ قُوتِلْتُمْ لَنَنْصُرَنَّكُمْ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ * لَئِنْ أُخْرِجُوا لَا يَخْرُجُونَ مَعَهُمْ وَلَئِنْ قُوتِلُوا لَا يَنْصُرُونَهُمْ وَلَئِنْ نَصَرُوهُمْ لَيُوَلِّنَنَّ الْأُذُنَ ثُمَّ لَا يَنْصُرُونَ * لَأَنْتُمْ أَشَدُّ رَهْبَةً فِي صُدُورِهِمْ مِنَ اللَّهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ» (حشر/۱۱-۱۳)

الْعَالَمِينَ و الظَّالِمِينَ در «كَمَثَلِ الشَّيْطَانِ إِذْ قَالَ لِلْإِنْسَانِ اكْفُرْ فَلَمَّا كَفَرَ قَالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِنْكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ * فَكَانَ عَاقِبَتُهُمَا أَنَّهُمَا فِي النَّارِ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ» (حشر/۱۶-۱۷)

الف-۴: متوازن

«سجع متوازن آن است که کلمات آخر قرینه‌ها در روی مخالف، ولی در وزن موافق باشند.» (گرگانی، ۱۴۱۳ق: ۲۵۷) در سجع متوازن، کلمات در وزن یکسان هستند؛ ولی در حروف فاصله با هم اختلاف دارند (طاهرخانی، ۱۳۸۳: ۸۸) این نوع سجع اهمیت کمی در نوع سجع در انسجام بخشی آوایی دارد؛ در عین حال در سوره الرحمن در آیات ۱۱ و ۱۲ به کار گرفته شده است.

فِيهَا فَاقِهَةٌ وَ النَّخْلُ ذَاتُ الْأَكْمَامِ * وَ الْحَبُّ ذُو الْعَصْفِ وَ الرَّيْحَانُ (الرحمن/۱۱-۱۲)

یعنی: که در آن میوه‌ها و نخلهای پرشکوفه است* و دانه‌هایی که همراه با ساقه و برگی است که بصورت کاه درمی آید، و گیاهان خوشبو!

العظیم و یسیر در «سَابِقُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ* مَا أَصَابَ مِنْ مُّصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ» (حدید/۲۱-۲۲)

سجع متوازن و لو در ضعیف موجب پیوند دو آیه به یکدیگر شده است و اگر به آیات قبل و بعد از این‌ها دقت شود، آشکار می‌گردد که این آیات، یا با آیات قبل و یا با آیات بعد از خود، با سجع مطرف و یا متوازی به یکدیگر مرتبط شده‌اند، تا ضعیفی که سجع متوازن در ایجاد انسجام میان آیات دارد، را به گونه‌ای جبران و ارتباط میان آیات را محکم‌تر نماید.

ظاهرا در آیات سوره حشر فاصله متوازن وجود ندارد.

الف-۵: متقارب

میان آیات ذیل فاصله متقارب است که دو واژه در نظم آهنگ و حروف پایانی به هم نزدیک‌اند و اما یکسان نیستند.

يَعْقِلُونَ و أَلِيمٌ در «لَا يُقَاتِلُونَكُمْ جَمِيعًا إِلَّا فِي قُرَىٰ مُّحَصَّنَةٍ أَوْ مِنْ وَرَاءِ جُدُرٍ بَأْسُهُمْ بَيْنَهُمْ شَدِيدٌ تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّىٰ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ* كَمَثَلِ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ قَرِيبًا ذَاتُ أُولَئِئِهِمْ وَبَالَ أَمْرِهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (حشر/۱۴-۱۵)

أَلِيمٌ و الظَّالِمِينَ در «كَمَثَلِ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ قَرِيبًا ذَاتُ أُولَئِئِهِمْ وَبَالَ أَمْرِهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ* كَمَثَلِ الشَّيْطَانِ إِذْ قَالَ لِلْإِنْسَانِ اكْفُرْ فَلَمَّا كَفَرَ قَالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِّنكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ» (حشر/۱۵-۱۶)

يَتَفَكَّرُونَ و الرَّحِيمِ در «لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّمًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ لَضُرِبَهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ* هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ» (حشر/۲۱-۲۲)

الرَّحِيمِ و يُشْرِكُونَ در «هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ* هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّبُ

الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿حشر / ۲۲-۲۳﴾

تعقلون و کریم در «اعلموا أنَّ الله يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ * إِنَّ الْمُصَدِّقِينَ وَالْمُصَدِّقَاتِ وَأَقْرَضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا يُصَاعَفُ لَهُمْ وَلَهُمْ أَجْرٌ كَرِيمٌ» (حدید/ ۱۷-۱۸)

ب: جناس

از صنایع بدیعی جناس است که جزء محسنات لفظی محسوب می‌شود. جناس، همانندی دو لفظ در گفتار و نا همانندی آنها در معناست. و به دو گونه لفظی و معنوی است. یکی از انواع جناس لفظی جناس تام و جناس غیر تام است. (عرفان، حسن، ۲: ۳۲۳-۳۲۷).

جناس نوعی از بدیع است که با موسیقی الفاظ مرتبط است و عبارت است "شبهات دو لفظ در نطق و تفاوت آن دو در معنی" است. (لاشین، ۱۹۷۹م: ۱۶۶)

این یکی از راه حل های کلامی و صناعات بدیعی است که تاثیری بلیغ دارد، و شنونده را به خود جلب می‌کند و در نفس تمایل به گوش دادن و لذت بردن از لحن شیرین او ایجاد می‌کند و این عبارت را بر روی گوش آسان و قابل لمس می‌کند، و روح شما پذیرش پیدا می‌کند، و از آن متاثر است و در قلب بهترین جایگاه را پیدا می‌کند. (انیس، ابراهیم، ۱۹۶۵م: ۴۴)

ب-۱: جناس تام

در آیات وَ السَّمَاءَ رَفَعَهَا وَ وَضَعَ الْمِيزَانَ * أَلَّا تَعْتَبُوا فِي الْمِيزَانِ * وَ أَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَ لَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ (الرحمن ۹-۷) با توجه این نکته که اگر واژه‌های میزان در هر یک از آیات بالا به یک معنا نباشد و هر کدام معنای جداگانه‌ای داشته باشند در چنین صورتی می‌توان تکرار واژه‌ی «میزان» را در این سه آیه جزو مصادیق جناس تام در نظر گرفت. (خرقانی، حسن، زیبایی‌شناسی قرآن، ۱: ۱۰۱)

ب-۲: جناس ناقص

هم‌گونی واژگانی با اختلاف در حرکت و سکون

در آیات زیر این نوع از جناس وجود دارد:

«الاحسان» با «الاحسان» در آیهی «هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ» (۶۰)
«حسان» با «حسان» در آیات «فِيهِنَّ خَيْرَاتٌ حِسَانٌ» (الرحمن ۷۰)، «مُتَكِينِينَ عَلَى رَفْرَفٍ
خُضْرٍ وَعَبْقَرِيٍّ حِسَانٍ» (الرحمن ۷۶)

در آیات زیر این نوع از جناس (حرکت و سکون) وجود دارد:

«آمَنُوا» با «آمَنُوا» و «انْفَقُوا» با «انْفَقُوا» در آیهی «آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَنْفَقُوا مِمَّا
جَعَلَكُمْ مُسْتَحْلِفِينَ فِيهِ قَالِدِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَأَنْفَقُوا لَهُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ» (حدید ۷)
«عَرَضُ» با «عَرَضِ» و «اللَّهُ» با «اللَّهُ» در آیهی «سَابِقُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا
كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَ
اللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ» (حدید ۲۱)

«آمَنُوا» با «آمَنُوا» در آیهی «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَآمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ
كَفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيَجْعَلْ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (حدید ۲۸)
«الفضل» با «الفضل» در آیهی «لِيَلَّا يَعْلَمَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَلَّا يَتَذَكَّرُونَ عَلَىٰ شَيْءٍ مِنَ فَضْلِ
اللَّهِ وَ أَنَّ الْفَضْلَ يَبْدَأُ اللَّهُ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ» (حدید ۲۹)

در آیات زیر در سوره حشر این نوع از جناس وجود دارد:

اللَّهُ بِاللَّهِ در «وَلَكِنَّ اللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ
قَدِيرٌ» (حشر ۶)

اللَّهُ بِاللَّهِ در «مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ ... وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ
الْعِقَابِ» (حشر ۷)

اللَّهُ بِاللَّهِ در «لِلْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا
مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ» (حشر ۸)
يَنْصُرُونَ بِاللَّهِ يَنْصُرُونَ در «لَئِنْ أُخْرِجُوا لَا يَخْرُجُونَ مَعَهُمْ وَلَئِنْ قُوتِلُوا لَا يَنْصُرُونَهُمْ
وَلَئِنْ نَصَرُوهُمْ لَيُوَلِّنَنَّ الْأُذُنَ الَّذِينَ لَا يَنْصُرُونَ» (حشر ۱۲)

اللَّهُ بِاللَّهِ در «هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّمِنُ
الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ» (حشر ۲۳)

جناس قلب

میان «فَقَسَتْ» و «فَاسِقُونَ» در آیه‌ی « فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَ كَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ» (حدید/۱۶) محسن الجناس وجود دارد. و این نوع از جناس مرکب از جناس قلب و جناس ناقص است. (ابن عاشور، ۲۷: ۳۵۲)

د: جناس اشتقاق

از میان انواع مختلف این صنعت بدیعی در این سوره، جناس اشتقاق زیاد به چشم می‌خورد که عبارت است از جمع دو لفظ متجانس که اشتقاقی واحد دارند (وهبه و کامل، ۱۳۹: ۱۹۸۴ م: ۱۳۹) مانند:

﴿مَنْ ذَا الَّذِي يقرضُ اللهُ قَرْضًا حَسَنًا﴾ (الحدید: ۱۱) واژه‌های "يقرضُ" و "قرضاً" هر دو از «قرض» مشتق‌اند.

﴿...وَعَزَّكُمْ بِاللهِ الْعَزُورِ﴾ (الحدید: ۱۴) دو واژه‌ی "عزَّ" و "الغرور" از «غرر» مشتق‌اند.
﴿... فقست... و فاسقون﴾ (الحدید: ۱۶) دو واژه‌ی قست و فاسقون جناس قلب یا ناقص وجود دارد. (ابن عاشور)

﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ﴾ (الحدید: ۲۲) واژه‌ی "أصاب" و واژه‌ی "المصيبة" از یک مصدر مشتق‌ان که عبارت از «صوب» است.

﴿الَّذِينَ يَبْخُلُونَ وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ﴾ (الحدید: ۲۴) دو کلمه‌ی "ببخلون" و "البخل" از ماده‌ی «بخل» مشتق‌اند.

﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ﴾ (الحدید: ۲۵) دو کلمه‌ی "أرسل" و "رُسُل" از مصدر واحد یعنی «رسل» گرفته شده‌اند. قول خداوند در این آیه‌ی سوره حدید «ولقد أرسلنا رسلنا» جناس غیر تام به کار گرفته شده است.

﴿فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا﴾ (الحدید: ۲۷) دو واژه‌ی "رعوها" و "رعاية" از یک ریشه یعنی «رعی» هستند.

﴿وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (الحدید: ۲۸) هم‌چنین دو کلمه‌ی "يغفر" و "غفور" از «غفر» مشتق شده‌اند.

«أخرج» و «يخرجوا» (حشر/۲)، «عَذَّبَ» و «عذاب» (حشر/۳)، «شاقوا» و

«یشاق» (حشر/۴)، «رسول» و «رسل» (حشر/۶)، «نهاکم» و «فانتهاوا» (حشر/۷)، «أخْرِجْتُمْ» و «لَنُخْرِجَنَّ» (حشر/۱۱)، «أخْرِجُوا» و «يُخْرِجُونَ» (حشر/۱۲)، «يَنْصُرُونَهُمْ» و «نُصِرُوهُمْ» (حشر/۱۲)، «أَكْفُرْ» و «كُفِّرَ» (حشر/۱۶)، «نَسُوا» و «فَأَنسَاهُمْ» (حشر/۱۹)، «الرَّحْمَنُ» و «الرَّحِيمُ» (حشر/۲۲) نیز از دیگر نمونه‌های جناس اشتقاق در این سه سوره می‌باشد.

سرّ زیبایی در جناس اشتقاق این است که در کلام نغمه‌ی موسیقایی که نشئت گرفته از تشابه لفظی است ایجاد می‌کند، و به این طریق یک حرکت ذهنی را در توجه دادن مخاطب از طریق اختلاف در صیغه‌ها موجب می‌شود و موجب افزایش زیبایی در سوره می‌گردد که این امر سخت نیست بلکه خود نشئت گرفته از طبیعت معانی است که آن را خداوند تعبیر و به وجود آورده است

هنر سازه‌های معنوی

طباق

طباق یا تضاد آن است که الفاظی را به کار برند که از نظر معنا با هم در تضادند (فشارکی، محمد، نقد بدیع، انتشارات سمت، تهران، ایران، ۱۳۷۹: ص ۹۱) جهش ذهن از معنایی به معنای مقابل و متضاد آن، احساس خاصی را بر می‌انگیزد، البته بیان هنری و تخیل، شرط تحقق این امر است و صرف کنار هم قرار دادن کلمات متضاد کافی نیست (همان) طباق یکی از هنر سازه‌ها و از وجوه آشنایی زدایی در کلام و معناست که قرآن به واسطه آن توانسته موجب اقناع حس زیبایی‌شناسی مخاطب را فراهم نماید.

فان و بقی در «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ * وَ يَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَ الْإِكْرَامِ» (الرحمن/۲۶-۲۷) که فان اسم و بقی فعل مضارع می‌باشد.

انْفُدُوا وَ لَا تَنْفُدُونَ در «يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَ الْإِنْسِ إِنِ اسْتَفْتَيْتُمْ أَنْ تَنْفُدُوا مِنْ أَفْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ فَانْفُدُوا لَا تَنْفُدُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ» (الرحمن/۳۳) میان «انْفُدُوا» و «لَا تَنْفُدُونَ» که هر دو فعل سلب وجود دارد.

در آیه‌ی «الشمس و القمر» (الرحمن: ۵) میان «الشمس» و «القمر» طباق وجود دارد. وقتی خورشید در آسمان پدیدار می‌گردد دیگر ماه قابل مشاهده نخواهد بود و با غروب خورشید ماه خود را نشان می‌دهد و بالعکس آن نیز صادق است.

در آیه‌ی «و النجم . الشجر يسجدان» (الرحمن: ۶) میان «النجم» و «الشجر» طباق وجود دارد که اشاره به گیاهان و رویدنی‌های ساقه‌دار (شجر) و گیاهان بدون ساقه (نجم) شده است.

در آیه‌ی «رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَ رَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ» (الرحمن / ۱۷) میان مشرق و مغرب طباق وجود دارد.

در آیه «و یبقی وجه ربك ذوالجلال و الاکرام» (الرحمن: ۲۷) میان «الجلال» و «الاکرام» طباق وجود دارد و به «جلال» که حالت شکوه و عظمت الهی که مانند کوهی که از دور دید می‌شود و ترس از آن انسان را فرا می‌گیرد و «اکرام» که حالت نزدیک شدن به کوه و مشاهده نعمت‌های آن از گیاهان و آب و چشمه را می‌رساند و نماد کرامت الهی است را بیان نموده است.

در آیه‌ی «یرسل علیکما شواظ من نار و نحاس فلا ینتصران» (الرحمن: ۳۵) میان «شواظ» و «نحاس» زبانه آتش بی دود (شواظ) و زبانه آتش همراه با دو یا مس مذاب گداخته شده را بیان می‌دارد.

در آیه‌ی «أَنْ تَنْقُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ فَانْقُذُوا لَا تَنْقُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ» (الرحمن / ۳۳) میان «السموات» و «الارض» مجموعه هستی غیر لز کره زمین را که همچون سقفی بالای سر انسان را سموات می‌گویند و زمین نقطه مقابل آن است که زیر پای هر انسانی است، طباق وجود دارد.

«جن» و «انس» انس به موجوداتی گفته می‌شود که انسان می‌تواند با آن انس بگیرد و قابل مشاهده است ولی جن موجودی است که برای ما ناشناخته و قابل مشاهده عینی نیست و با روش‌های عادی نمی‌توان با او ارتباط برقرار نمود که میان ای دو موجود طباق وجود دارد.

در آیه‌ی «وَ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَ مَغْفِرَةٌ مِنَ اللَّهِ وَ رِضَاوَانٌ وَ مَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ» (حدید / ۲۰) متضمن صنعت طباق است میان عذاب، و مغفرت و لکن طباق بین (عذاب) و (مغفرت و رضوان) است. (درویش، اعراب القرآن و بیانه، ۹: ۴۶۷)

﴿لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَ لَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ وَ اللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾

(حدید/۲۳) یعنی: تا بر آنچه که از دستتان رفته اندوه نخورید، و بآنچه که شما را داده شادمان [مغرور] شوید، که خداوند خرامندگان مباحات - کننده را دوست نمی‌دارد. این آیه متضمن جمع میان دو معنی متقابل در جمله می‌باشد (ملکیان، بدیع‌القرآن، ۱۵۱) کلمه "أسی" که مبدأ فعل "تاسوا" است به معنای اندوه است، و منظور از "ما فات" و نیز از "ما اتی" نعمت فوت شده، و نعمت داده شده است (ترجمه المیزان، ۱۹/۱۹۴) چنانچه در این آیه خداوند می‌فرماید: «این که ما به شما خبر می‌دهیم که حوادث را قبل از اینکه حادث شود نوشته‌ایم، برای این خبر می‌دهیم که از این به بعد دیگر به خاطر نعمتی که از دستتان می‌رود اندوه نخورید، و به خاطر نعمتی که خدا به شما می‌دهد خوشحالی مکنید، برای اینکه انسان اگر یقین کند که آنچه فوت شده باید می‌شد، و ممکن نبود که فوت نشود، و آنچه عایدش گشت باید می‌شد و ممکن نبود که نشود، و دیعه‌ای است که خدا به او سپرده چنین کسی نه در هنگام فوت نعمت خیلی غصه می‌خورد، و نه در هنگام فرج و آمدن نعمت، (مثل کارمندی می‌ماند که سر برج حقوقی دارد و بدهی‌هایی هم باید پردازد نه از گرفتن حقوق شادمان می‌شود و نه از دادن بدهی غمناک می‌گردد)». (همان)

در آیات ﴿لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾؛ یعنی: مالکیت (و حاکمیت) آسمانها و زمین از آن اوست زنده می‌کند و می‌میراند و او بر هر چیز توانا است! * اول و آخر و پیدا و پنهان اوست و او به هر چیز داناست. (حدید/۲-۳) میان «یحیی و یمیت»، و میان «الاول و الآخر» و میان «الظاهر و الباطن» صنعت طباق به کار رفته است و در این آیات خداوند با قرار دادن دو معنا مقابل هم، آشنایی زدایی نموده و مطلب را طوری بیان می‌کند که برای مخاطب جلب توجه نماید و صنعت طباق به زیبایی تمام به کار برده شده است و با این روش توانسته مخاطب را از آن حالت عادی معمول درآورده و او را متوجه معنایی عظیم نموده و موجب تأمل مخاطب گردد.

در آیه‌ی « مَا ظَنَنْتُمْ أَنْ يَخْرُجُوا وَ ظَنُوا أَنَّهُمْ مَانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ مِنَ اللَّهِ » (حشر: ۲) حاوی طباق سلب است.

در آیه‌ی «لَعَذَابُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابُ النَّارِ» (حشر/۳) میان دو واژه‌ی

«الدنیا» و «الآخره» طباق وجود دارد. یعنی چه در دنیا باشد و چه در آخرت شامل عذاب الهی‌اند و اگر در دنیا نجات یافتند و خداوند ایشان را از دیارشان به دلیل کفرشان و تکذیب‌شان اخراج نمود و با جلای وطن مجازات نمی‌کرد، آنها را با کشتن و اسارت مجازات می‌کرد، زیرا آنها مستحق مجازات بودند و لذا در آخرت عذاب خواهند شد و از آن عذاب فرار نیست. (ر.ک: فیض کاشانی، الاصفی فی تفسیر القرآن، ۲: ۱۲۸۳؛ ابن‌عاشور، ۲۸: ۶۵) با این حال، خدا بدون تعذیب و شکنجه جلای وطن را بر ایشان بنا بر اقتضای حکمتش مقدر کرد، این بدان معناست که مسلمانان سرزمین، خانه‌ها و پناهگاه آنها را بدون آسیب رسیدن به مسلمانان گرفتند، و جنگی اتفاق نیافتاد، زیرا خداوند می‌خواست قدرت مسلمانان را برای فتح الفتوح بعد حفظ کند، بنابراین تقدیر و حکم جلای وطن به معنای مهربانی و قصد لطف و کرامت به ایشان نیست. (همان)

در آیه‌ی «تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى» (حشر: ۱۴) شامل صنعت طباق است.

در آیه‌ی «لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمُ الْفَائِزُونَ» (حشر/ ۲۰) میان دو واژه‌ی «الجنه» و «النار» طباق وجود دارد. یعنی این دو گروه در کرامت و حقارت در دنیا و آخرت با هم مساوی نیستند زیرا «اصحاب الجنه» در دنیا موفق، منعم و پاک بودند و در آخرت هم کرامت و ثواب الهی شامل ایشان است ولی «اصحاب النار» در دنیا رها شده و مخذول بودند و در آخرت هم معذب خواهند بود. و خداوند به زیبایی با صنعت طباق بدون توضیح اضافی و به صورت موجز نتیجه عمل این دو گروه را تبیین نمود.

در آیه‌ی «هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ»

(حشر/ ۲۲) میان دو واژه‌ی «الشهاده» و «الغیب» طباق مقرر وجود دارد.

ایهام

در آیه «وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ» ایهام تناسب به کار رفته است. «ایهام تناسب آوردن واژه‌هایی با حداقل دو معنا است که یک معنای آن مورد نظر و پذیرفتنی است و معنای دیگر آن با سایر اجزای کلام تناسب و سازگاری دارد» (خرقانی، حسن، جستاری در باب ایهام در آرایه‌های ایهام، مجله آموزشهای قرآنی، شماره ۱۲، زمستان ۸۹ش) این ایهام

همان توره است؛ و منظور از نجم در این جا گیاه بی ساقه است و معنای دیگر آن ستاره است که با شمس و قمر تناسب دارد (طباطبایی، محمدحسین، ۹۶/۱۹)

در آیهی « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَتَنظُرْ نَفْسٍ مَا قَدَّمَتْ لِغَدٍ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ » (حشر: ۱۸) عبارت « وَتَنظُرْ نَفْسٍ مَا قَدَّمَتْ لِغَدٍ » عطف است بر « اتَّقُوا اللَّهَ » و این عطف ایهام است برای تاکید که واقع می‌شود همانند تاسیس برای زیادت با مؤکدی که وجود دارد (ابن عاشور، ۲۸: ۱۰۰)

مراعات النظیر

از مسائل جمال‌شناسیک قرآن کریم زیباگزینی واژه‌ها و ترکیب آنهاست. قرآن کریم در عین حالی که مطالب را به روانی و شیوایی خاصی بیان می‌کند، در کنار آن به شایستگی واژه‌ها را نیز در پیوند با هم گزینش نموده و آنها را همچون درری گهربار در رشته‌ی سخن می‌چیند.

به کارگیری واژه‌ی «ربّ» در آیه‌ی «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» که ۳۱ مرتبه تکرار شده است، ارتباط جمال‌شناسیک جالبی با واژه‌ی «آلاء» یعنی نعمت‌ها دارد و تناسب واژگانی و معنایی کاملی در آیه را نشان‌گر است.

اگر از خلقت زمین به «وَضَعُ» تعبیر نموده، برای این است که درباره‌ی آسمان به رَفَعُ تعبیر کرده است، که این جا خداوند می‌خواهد بفهماند که زمین پایین و آسمان بالاست، چون در عرب هر افتاده و پست را وضع گویند و این خود لطافتی در تعبیر است. (طباطبایی، محمدحسین، ۱۶۲/۱۹)

همچنین واژه‌ی «أَكْمَام» در آیه‌ی «فِيهَا فَأَكْبَهُ وَالتَّخْلُ ذَاتُ الْأَكْمَامِ» که جمع «كِمَم» است و غلاف خوشه‌ی خرما را «كِمَم» گویند که خرما در درون آن رشد می‌کند تا به زیبایی سیمای درخت خرما با فایده‌ی میوه‌ی آن، اشاره کند. (سیدقطب، فی ظلال، ۶/۳۴۵۰) در این آیه هم تناسب معنا و واژه به طور کامل مراعات شده است.

در آیه‌ی ۱۹ و ۲۰ سوره الرحمن خداوند متعال علی‌رغم کوتاهی جملات به زیبایی و به صورت بیانی موجز چنان بحرین در کنار هم قرار دارند و با هم در تماس‌اند در عین حالی که این دو دریا هیچ اختلاطی بینشان به دلیل وجود حائلی، نیست و از ترکیب شش

واژه و دو عبارت کوتاه تصویری زیبا و زنده می‌سازد که شاید با چندین جمله نتوان چنین مفهومی را رساند و این نیست مگر رستاخیز واژگان قرآن کریم که به شایستگی با هم در پیوسته‌اند و با آهنگی دلنشین و معنوی مطلب را به طور کامل رسانده است. در این آیات واژه‌ی «مَرَجَ» به جای خلط و «بیغیان» به جای تجاوز به کار گرفته شده است که خود بر زیبایی این آیات و مفهوم والای آن افزوده است و این آیات کوتاه رشته‌ای از پیوند معانی و گونه‌ای از هماهنگی معنوی پدید آورده است تا سخن به شیرینی در جان مخاطب جاری گردد.

در دو آیه‌ی ذیل مراعات نظیر صورت گرفته است:

«سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (حشر/۱)

آیه‌ی «لَئِنْ أُخْرِجْتُمْ لَنَخْرُجَنَّ مَعَكُمْ وَلَا نُطِيعُ فِيكُمْ أَحَدًا أَبَدًا وَإِنْ قُوتِلْتُمْ

لَنَنْصُرَنَّكُمْ» (حشر/۱۱)

التفات

التفات از ریشه "لَفَتَ" به معنای انحراف و منحرف کردن چیزی از جهت آن است. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲، ۸۴) در اصطلاح عبارت از این است که متکلم، مطلبی را آغاز کند پس شکی درباره آن به وی دست دهد یا پندارد که مخالفی مطلب وی را رد کرده یا سؤال کننده‌ای، وی را درباره آن مطلب یا سببش مورد سؤال قرار داده است. پس متکلم پیش از پایان مطلب بازمی‌گردد و به رفع شک درباره آن یا تأیید و تقریر یا بیان سببش می‌پردازد. (ابن ابی‌اصبع مصری، ۱۳۶۸: ۱۴۳)

«انگیزه و حکمت التفات این است که سخن هنگامی که از شیوه و اسلوبی به شیوه و اسلوب دیگری نقل مکان داده می‌شود، آن سخن از نظر تازه و نو بودن برای شادی شنونده و بیدارگری بیشتری برای توجه و گوش فرادادن پدید می‌آورد.» (عرفان، ۱۳۹۱: ۴۹۶)

این پدیده یکی از مصادیق بارز هنجارگریزی است؛ چرا که تغییری غیرمنتظره در شیوه معمول یک متن است و خواننده را به پیگیری و تفکر و کشف اسرار متن وا می‌دارد. در میراث گذشته عرب نیز گاهی از آن با عناوینی چون "العدول"، "مخالفة مقتضی الظاهر" و "الشجاعه العربیه" یاد شده است. (مختاری و شانقی، ۱۳۹۵: ۶۸۸۸) انواع التفات

از دیدگاه جمهور اهل بلاغت شامل تکلم به غیبت، تکلم به خطاب، خطاب به غیبت، خطاب به تکلم، غیبت به تکلم و غیبت به خطاب است. (ر.ک زرکشی، ۱۴۱۰: ۳، ۳۸۸-۳۸۱) البته برای التفات انواع دیگری مانند التفات در صیغه، التفات در عدد (مفرد، مثنی و جمع) و التفات در معجم نیز ذکر کرده‌اند. التفات در صیغه‌ها شامل تغییر در زمان افعال (ماضی، مضارع و امر)، تغییر در صیغه‌های فعل (أبواب مجرد و مزید)، تغییر در صیغه‌های اسامی، تغییر میان صیغه فعل و اسم و تغییر در معلوم و مجهول است. (طبل، ۱۹۹۸: ۵۵-۵۶)

علمای بلاغت و مفسران، فواید التفات را به فایده‌های عام و خاص تقسیم‌بندی و آن‌ها را چنین بیان کرده‌اند: تفنن در گفتار و ایجاد نشاط در شنونده و جلب بیشتر توجه او از فایده‌های عام به شمار می‌آیند، را می‌توان اشاره کرد. (حاجی‌خانی و امانی‌پور، ۱۳۹۳: ۳۱)

قرآن کریم با بهره‌گیری از این اسلوب توانسته است هدف هدایتی خود را به گونه‌ای لذت‌بخش و به شیوه‌ای هنرمندانه به مخاطب القا کند که در ادامه به نمونه‌هایی از آن در سوره‌های الرحمن، حدید، و حشر اشاره می‌شود. هدف از التفات این است که: در گفتار، هنرنمایی شود و خطاب، رنگارنگ گردد، تا شنونده از یکنواختی سخن خسته نشود، به نشاط آید و به گوش دادن بیشتر سخن کشانده شود. (عرفان، حسن، ترجمه و شرح جواهر البلاغه، ۲جلد، بلاغت - قم - ایران، چاپ: ۱۰، ۱۳۸۸ ه.ش.)

۳-۲-۴-۱: التفات از تکلم به غیبت

در آیه‌ی «آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَحْلِفِينَ فِيهِ فَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَأَنْفَقُوا لَهُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ» (حدید/۷) التفات از تکلم به غیبت است. از دو فعل اولی یعنی «آمِنُوا» و «أَنْفِقُوا» به دو فعل «آمِنُوا» و «أَنْفِقُوا» التفات صورت گرفته است.

۳=۲-۴-۲: التفات از غیبت به خطاب:

در آیه‌ی ۱۲ سوره حدید که خداوند متعال می‌فرماید: «يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ بُشْرَاكُمُ الْيَوْمَ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ

تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ؛ آن روز که مردان و زنان مؤمن را می‌بینی که نورشان پیشاپیش شان و به جانب راستشان دوان است. [به آنان گویند]: امروز شما را مژده باد به باغ‌هایی که از زیر [درختان] آن نهرها روان است؛ در آن‌ها جاودانید. این است همان کامیابی بزرگ. (حدید/۱۲)

التفات از ضمیر خطاب در «بَشْرَاكُمْ» به ضمیر غائب در «خَالِدِينَ فِيهَا» صورت گرفته است. (ابوحیان، ۱۴۲۰: ۱۰، ۱۰۵) گروهی این نوع از تغییر را سبب رفع انکار و تردید و گروهی کاربرد این شیوه را مبین تعجب و حیرت دانسته‌اند. (ر.ک: رادمرد و رحمانی، ۱۳۹۱: ۱۱۸-۸۰) با توجه به آیه قبل می‌توان گفت این نوع تغییر دلالت بر تعجب و حیرت بهشتیان از بهشت می‌تواند باشد یا با توجه به آیه بعد دلیلی بر رفع انکار و تردید منافقان مبنی بر بشارت‌هایی است که قبلاً به مردم نیکوکار داده شده است، ولی آن‌ها آن را انکار می‌کردند.

در آیه‌ی «اغْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا قَدْ بَيَّنَّا لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (حدید/۱۷) از «ان الله يحيى الارض» که فعل غایب است به «قد بيننا» التفات صورت گرفته است.

در آیه ۲۹ سوره حدید: «لِيَلَّمَّ أَهْلَ الْكِتَابِ أَلَّا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَ أَنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَ اللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ»؛ تا اهل کتاب بدانند که به هیچ وجه فزون‌بخشی خدا در [حیطه] قدرت آنان نیست و فضل [و عنایت، تنها] در دست خداست: به هر کس بخواهد آن را عطا می‌کند، و خدا دارای کرم بسیار است. (حدید/۲۹)

از ظاهر سیاق برمی‌آید که در آیه شریفه التفتاتی از خطاب به مؤمنین که در «يَجْعَلُ لَكُمْ» بود به خطاب به شخص رسول خدا (ص) به کار رفته باشد، و خطاب در آیه و روی سخن در آن متوجه شخص شخیص آن جناب باشد.

و معنای آیه این است که: اگر ما ایشان را با اینکه مرتبه‌ای از ایمان داشتند امر به ایمان کردیم، و وعده‌شان دادیم که دو کفل از رحمت به آنان می‌دهیم و نور و مغفرتشان ارزانی می‌داریم، همه برای این بود که اهل کتاب خیال نکنند مؤمنین هیچ قدرتی ندارند، و

به هیچ وجه دستشان به فضل خدا نمی‌رسد، و تنها مؤمنین اهل کتابند که اگر ایمان داشته باشند اجرشان دو چندان داده می‌شود». (طباطبایی، ترجمه المیزان، ۱۹/۳۰۶)

۳-۲-۴: التفات از غائب به متکلم

در آیات ذیل عملیات انتقال از غائب به متکلم است:

در آیه‌ی «اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ» (الحديد/ ۱۷) عملیات عدول از ضمیر غائب در "يَحْيِي"، به ضمیر متکلم فعل "بَيَّنَّا" صورت گرفته است. و مثل همان آیه قبلی در انتقال از سطحی به سطح دیگر در آیه‌ی «أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ وَالشَّهَدَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ لَهُمْ أَجْرُهُمْ وَنُورُهُمْ وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ» (الحديد/ ۱۹) است که تناسی در غایت دقت وجود دارد، میان دو حالت برای کافران، در دنیا به این که آنان گمان می‌کنند که خداوند از ایشان دور است و در این جا از اسلوب غائب "كذَّبُوا" استفاده شده، سپس منتقل شده از اسلوب ضمائر غائب به ضمائر حضور در "بِآيَاتِنَا"، از حال دنیا به وضعیت مهیب و ترسناک روز قیامت منتقل شده است.

و هم چنین از آیاتی که در این سوره التفات از غیب به حضور صورت گرفته است آیه‌ی «فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ» (حديد/ ۲۵) چنانچه می‌بینیم از اسلوب غائب در "هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ" به متکلم "لَقَدْ أَرْسَلْنَا" منتقل شده است که موجب شده تا عظمت الهی احساس گردد.

۳-۲-۴: التفات در عدد

غالباً ما در حالت مفرد و جمع الفاظ، تفاوت معنایی و دلالتی نمی‌یابیم، اما در کلمات قرآن کریم که دارای اعجاز بیانی است، تغییر عمده‌ای در مفهوم کلمه و تفاوت در معنای آن در افراد و جمع می‌بینیم، واژگان قرآنی در مکانی به شکل افراد می‌آید و بعد از آن عدول می‌کند به جمع و برای هر مورد معنی مستقل آن به جهت سیاق که در آن سطح آمده با توجه به آنچه در مفرد و جمع نشان می‌دهد، ظاهر می‌شود.

مانند آیه‌ی «هُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ عَلَىٰ عَبْدِهِ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لِيُخْرِجَكُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَىٰ النُّورِ» (الحديد: ۹) که در ابتدا سخن از «عبد» بود که البته مفرد است، و سپس به ضمیر

جمع «کُم» منتقل می‌شود.

یا در آیه‌ی « لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتِلَ أُولَئِكَ أَكْبَرُ مِنْ دَرَجَةِ مَنْ
 الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدِ وَقَاتِلُوا » (الحدید: ۱۰) فعل « أَنْفَقَ » که صله‌ی موصول « مَنْ » می‌باشد
 به صورت مفرد آمده است در همان آیه به آن موصولی که صله‌اش مفرد آمده بود با
 «اولئک» اسم اشاره به صورت جمع اشاره شده است به جهت نشان دادن عظمت شأن انفاق
 کنندگان و مجاهدان قبل از فتح و هم‌چنین مشار الیه‌م شایسته آن چیزی هستند که پس از
 اسم اشاره "اعظم درجه" ذکر شده است، بنابراین وقتی خداوند متعال در آیه قبلی عنوان
 کرد که انفاق یک فضیلت است، در این آیه نیز توضیح داد که مسابقه در انفاق هم یک
 فضیلت است.

آیه‌ی «يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ...» وجه این آیه التفتات است که «ان
 استطعتم» تا «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» انتقال از خطاب جمع به خطاب تشبیه صورت گرفته
 است.

۳-۲-۴-۵: التفتات واژگانی

در این جا التفتات از طریق کلماتی که حلقه‌های معنایی آنها با هم هم‌پوشانی دارند،
 صورت می‌گیرد، به طوری که آنها در یک فضای مشترک یا معنای معینی هم‌گرایی
 دارند، و سپس هر یک از آنها برخی از خصوصیات یا القائات ایحائی منحصر به فردی
 خواهند داشت که هیچ چیز دیگری در آن شرکت نمی‌کند. مثلاً در آیه‌ی «وَمَا لَكُمْ لَا
 تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالرَّسُولِ يَدْعُوكُمْ لِتُؤْمِنُوا بِرَبِّكُمْ» (الحدید: ۸) واژه‌ی رب را که هم بر «الله»
 اطلاق می‌شود و هم بر غیر «الله» که دارای اختیارات تملیکی می‌باشد، اما واژه‌ی «الله» که
 فقط بر معبود حقیقی اطلاق می‌شود و بر غیر الله اطلاق نمی‌گردد عدول نموده است به
 واژه‌ی «رب» که نوعی التفتات واژگانی می‌باشد.

نتیجه گیری

سوره‌ی الرحمن به جهت برخوردار بودن از ویژگی کوتاه‌ی آیات و هماهنگی حروف پایانی فواصل، از موسیقی زیبا و دلنشینی بهره‌مند بوده، و این شیوایی و دلنوازی آیات، حاصل انسجامی است که هنر سازه‌های بدیعی در نتیجه ارتباط متقابل و هماهنگ با یکدیگر داشته‌اند. در سوره‌های حدید و حشر هم، پویایی واژگان به وسیله ابزار و موادی چون هنر سازه‌های مفید شکل گرفته است که در نتیجه کارکرد متقابل آنها، کلام از عذوبت لفظ و سهولت ترکیب و حُسن سبک برخوردار شده است، به طوری که خالی از هر گونه تعقید و تکلف است، و در واقع، کلام از نظم و انسجامی برخوردار شده است.

صورت‌گرایان روس از عناوینی چون فرم، ادبیت، جادوی مجاورت و ساختار ساختارها برای نظم متن بهره برده‌اند و عامل زیبایی متن ادبی را در این موارد دانسته‌اند؛ زیبایی‌هایی که می‌توان آن را در هر سه سوره‌ی الرحمن، حدید و حشر را حاصل برخورد هنر سازه‌های بدیعی از نوع مفید دانست؛ و هنر سازه‌هایی که یک اثر را از حالت مألوف و آشنا و غیرفعال بیرون آورده و در نهایت، عامل تعجب‌برانگیزی مخاطب می‌گردد.

فهرست منابع

۱. أنیس، ابراهیم، (۱۹۶۵م)، فی اللهجات العربیة، قاهره، مكتبة الأنجلو المصریة.
۲. پورنامداریان، تقی، (۱۳۸۶)، رمز و داستان‌های رمزی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
۳. خرقانی، حسن، (۱۳۹۱) زیبایی شناسی قرآن، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران.
۴. درویش، محی‌الدین، (۱۹۹۸م) اعراب القرآن و بیانه، بیروت، دارالیمامه.
۵. زحیلی، وهبة بن مصطفى، التفسیر المنیر فی العقیة و الشریعة و المنهج، انتشارات دارالفکر معاصر، بیروت دمشق، سوریه.
۶. شفیع کدکنی، (۱۳۹۱)، "رستاخیز کلمات." تهران، سخن.
۷. صابونی، محمدعلی، (۱۴۲۸ق)، صفوة التفاسیر، بیروت، مکتب الهلال.
۸. ضیایی، بهاره، بررسی جادوی مجاورت در شعر معاصر فارسی، پایان نامه، دانشگاه شهرکرد.
۹. طاهرخانی، جواد، (۱۳۸۳): بلاغت و فواصل قرآن، تهران، انتشارات جهاد دانشگاهی.
۱۰. عرفان، حسن، (۱۳۸۸) ترجمه و شرح جواهر البلاغة، قم، بلاغت.
۱۱. فشارکی، محمد، (۱۳۷۹) نقد بدیع، انتشارات تهران، سمت.
۱۲. قائمی، مرتضی، سیری در زیبایی‌های نهج البلاغه، انتشارات ذوی‌القربی، ۱۳۸۸
۱۳. قطب، (۱۳۸۹) قلمرو اسلام، ترجمه زاهد ویسی، تهران، سامرند.
۱۴. گرگانی، محمدحسین، أبداع البدایع، انتشارات احرار، تبریز، ۱۴۱۳ق: ۲۵۶
۱۵. لاشین، عبدالفتاح (۱۹۷۹م)، التراکیب النحویة من الوجهة البلاغیة عبدالقاهر، الرياض: دار المریخ.
۱۶. محبتی، مهدی، (۱۳۸۱)، فارسی عمومی؛ تهران، سخن.
۱۷. میرصادقی، جمال؛ (۱۳۸۷)، راه‌نمای داستان‌نویسی، تهران، انتشارات سخن.
۱۸. هانتس، برتنس، (۱۳۸۳) مبانی نظریه‌ی ادبیات، ؛ ترجمه‌ی محمدرضا ابوالقاسمی، تهران، نشر ماهی

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۲۱۶-۱۹۱

نقد و بررسی ادله عقلی نظریه استحاله تناسخ (با محوریت دو کتاب «علم النفس فلسفی» و «تناسخ از دیدگاه عقل و وحی»)

محمد مهدی گرجیان^۱
احمد فکور افشاگر^۲

چکیده

تناسخ، از مسائل مهم در علم النفس است؛ که در طول تاریخ، فکرواندیشه بشر را به خود مشغول و طرفداران زیادی را در جوامع و اقوام مختلف در پهنه وسیع جغرافیایی و تاریخی به خود اختصاص داده و در علوم مختلفی چون فلسفه، کلام، تفسیر، فرق و مذاهب از آن بحث شده است؛ از طرفی گره خوردن سرنوشت برخی از آموزه‌های دینی همچون معاد، معاد جسمانی، احیای اموات، عالم ذر، رجعت و... با مساله تناسخ حساسیت موضوع را بیشتر نموده است. تقریباً تمام ادله‌ی اصلی استحاله تناسخ، در دو کتاب «علم النفس فلسفی» و «تناسخ از دیدگاه عقل و نقل» مورد نقد و بررسی قرار گرفته است و مولفین این دو کتاب، آنها را ناتمام می‌دانند؛ در این نوشتار، که روش توصیفی-تحلیلی-انتقادی است نقطه نظرات این دو اثر در مورد برخی از مهمترین دلایل عقلی نظریه استحاله تناسخ، مورد نقد و بررسی قرار گرفته است و در پایان ادله و نقدهای ایشان در نفی ادله عقلی، به‌بوته نقد کشیده شده و نظریه استحاله تناسخ مورد قبول واقع شده است.

واژگان کلیدی

امکان تناسخ، ضرورت تناسخ، استحاله تناسخ، تناسخ ملکی، تناسخ ملکوتی، قوه، فعل.

۱. استاد گروه الهیات، جامعه‌المصطفی العالمیه، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: mm.gorjian@yahoo.com

۲. دکتری رشته فلسفه اسلامی، جامعه‌المصطفی العالمیه، قم، ایران.

Email: sjmosavi64@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۹/۱۶

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۶/۱۹

طرح مسأله

تناسخ دارای دو اصطلاح مختلف است؛ یکی تناسخ ملکوتی و دیگری تناسخ ملکی. در این نوشتار تناسخ ملکی مورد بحث و نقد و بررسی قرار می‌گیرد؛ بنابراین در ابتدا به طور خلاصه به بیان اصطلاحات، انواع، پیشینه و جایگاه آن نزد اقوام و گروه‌های مختلف اشاره نموده و سپس به بررسی برخی از مهمترین ادله عقلی استحاله تناسخ که مورد نقد قرار گرفته، می‌پردازیم.

اصطلاحات تناسخ ملکی

مشهورترین نام در زبان فارسی و عربی تناسخ است. اصطلاحات دیگری که در مورد تناسخ به کار می‌رود عبارتست از: «زادمرد»، «وازایش»، «پیکر گردانی»، «تن گشتگی» (پزشکی، ۱۳۸۸ش، ص ۱۵) «تقمص» (باشا، ۱۹۹۵م، ص ۴۸) و...

تناسخ در لغت و اصطلاح

تناسخ در لغت از ماده «نسخ» به معنای باطل کردن، جابجایی (ابن منظور، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۶۱)، از بین بردن، زدودن (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۹۰)، نقل و مکان (شرتونی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۲۹۴) و... بیان شده است. و در اصطلاح به دو معنا بکار برده شده است؛ در اصطلاح نخست، تحقق و شکل گرفتن نفس و روح انسان در مرتبه مثال به تناسب اعمال و رفتار و کردار و نیاتی است که مرتکب می‌شود که به آن تناسخ ملکوتی، اتصالی، باطنی و کونی می‌گویند (حسن زاده آملی، ۱۳۷۹ش، ص ۸۱۱؛ ملاصدرا، ۱۳۶۰ش، ص ۲۳۶؛ ملاصدرا، ۱۹۹۹م، ج ۹، ص ۴). در اصطلاح دوم تناسخ عبارتست از: جدایی روح از بدنی و تعلق آن به بدن انسان یا حیوان دیگر بطوری که بتواند زندگی گذشته اش را به یاد آورد.^۱ یا انتقال روح از بدنی بعد از مرگ به بدن دیگر^۲ یا بازگشت روح پس از مرگ به بدنی دیگر^۳ و یا به معنی مرگ و تولد دوباره و مجدد در این جهان است^۴، که تناسخ ملکی نامیده می‌شود بطور کلی می‌توان بیان کرد که جدایی و انفصال

1. Metempsychosis
2. Transmigration
3. Reincarnation
4. Samsara

نفس از یک بدن و انتقال آن به بدن دیگر از ارکان اصلی تناسخ ملکی محسوب می شود؛ تناسخ ملکی خود نیز بر دو قسم است؛ تناسخ مطلق و تناسخ محدود و تناسخ محدود رانیز به تناسخ نزولی، صعودی و متشابه تقسیم نموده اند (ملاصدرا، ۱۹۹۹م، ج ۹ ص ۷)

پیشینه تناسخ

اعتقاد به تناسخ پیشینه‌ای بسیار طولانی و قدیمی دارد. و پیوسته در طول تاریخ بشر، قوم و یا اقوامی به آن اعتقاد و باور داشته اند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷ ص ۴۹؛ شهرستانی، بی تا، ج ۲ ص ۲۵۵؛ ملاصدرا، ۱۳۶۰ش، ص ۲۳۲). با این وجود، در مورد زمان پیدایش اندیشه تناسخ بین محققان اختلاف نظر وجود دارد؛ برخی آن را به بومیان قدیم و سکنه اصلی هندوستان (ناس، ۱۳۷۵ش، ص ۱۵۴)؛ برخی به آریایی‌ها (زرین کوب، ۱۳۶۹ش، ص ۱۰۸-۱۰۹، ۱۱۸) برخی به مصریان (بستانی، بی تا ج ۶ ص ۲۲۴) گروهی به برهمنی‌ها (ناس، ۱۳۷۵ش ص ۱۰۵) برخی آن را به فیثاغورس و افلاطون (شریف، ۱۳۶۳ش، ج ۱ ص ۱۱۱) برخی به حکیمان فارس، بابل، هند و چین (شیرازی، ۱۳۸۳ش، ص ۴۷۹) و گروهی آن را در میان آیین بودا، چین، هند و برخی آن را به فیلسوفان یونانی همچون آغاناذیمون، انبازقلس، سقراط و... نسبت داده‌اند (ملاصدرا، اسفراج ۹ ص ۶) برخی از مورخان خاستگاه تناسخ را ادیان نخستین دانسته‌اند (شاله، ۱۳۴۶ش، ص ۲۱، ۶۳؛ فیوجو، ۱۴۱۹ق، ج ۷ ص ۲۰۴) برخی آن را، عقیده رایج اقوام اولیه بیان کرده‌اند (شریف، ۱۳۶۳ش، ج ۱ ص ۶۳) ابوریحان آن را به مانی (بیرونی، ۱۴۱۸ق، ص ۴۱) علامه مجلسی تناسخ را از باورهای بت پرستان (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹ ص ۵۳) علامه طباطبایی علاوه بر بت پرستان، آن را به برهمنی‌ها و صابئی‌ها نیز نسبت داده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ص ۱۰ ج ۲۹) بسیاری از مورخان و به تبع آنان فیلسوفان، تناسخ را از باورهای یونانیان و رومیان باستان به حساب آورده‌اند (فیوجو، ۱۴۱۹ق، ج ۷ ص ۲۰۴؛ شاله، ۱۳۴۶ش، ص ۶۳، ۲۱) در برخی از فرقه‌های اسلامی مانند اهل حق، دروزی‌ها، نمیری‌ها، خرمیه، قادیانیه و... نیز به گونه‌ای اعتقاد به تناسخ دیده می‌شود. (البحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۱۲ ص ۳۶۹) دایره تناسخ به عرصه هنر نیز کشیده شده است؛ فیلم‌ها و داستان‌هایی مانند فیلم «تولد دوباره» (کارگردان تونی چون-هویی- و تولید کشور تایوان سال ۲۰۰۳ م) و داستان‌هایی مانند «رمان چاه بابل»

قاسمی، ۱۹۹۸م، ص ۹)، «زنده به گور» (نویسنده صادق هدایت) و... نمونه‌های از آن است.

تناسخ در هندوئیسم

در آیین هندوئیسم تناسخ از اساسی‌ترین و عمده‌ترین ویژگی (زرین کوب، ۱۳۶۹ش، ص ۱۱۸) و مهم‌ترین آموزه‌های این مکتب (توفیقی، ۱۳۸۵ش، ص ۴۰) بشمار می‌رود بطوریکه عدم اعتقاد به آن خروج از دایره هندوئیسم را به دنبال دارد (بیرونی، ۱۴۱۸ق، ص ۳۸) به اعتقاد هندوان نفس و روح آدمی در بستر زمان یکسری انفصال و اتصال و نقل و انتقال و توالد و تجدید حیات را طی می‌کند و پیاپی از بدنی به بدن دیگر و از جسم و کالبدی به کالبد دیگر در می‌آید... (ناس، ۱۳۷۵ش، ص ۱۵۶) هندوها با اعتقاد به آموزه «کارما» چرخه تناسخ را منحصر در همین دنیا و بی‌نهایت دانسته و اعتقادی به سرای دیگر و عالم قیامت ندارند. (توفیقی، ۱۳۸۵ش، ص ۴۰؛ فیوجو، ۱۴۱۹ق، ج ۷ ص ۲۰۴) بلکه بالاتر تناسخ از منظر این مکتب تنها با عدم اعتقاد و انکار معاد، تحقق می‌یابد. (ملاصدرا، ۱۳۶۰ش، ص ۲۲۵) «سیک» ها که شاخه‌ای از هندوئیسم اند تا حدودی تناسخ را پذیرفته‌اند (توفیقی، ۱۳۸۵ش، ص ۵۱) در آیین «آسمان جامگان» شاخه‌ای از «آیین جیم» از شاخه‌های هندوئیسم معتقدند که تناسخ فقط در مورد زنان جاری می‌شود. (همان ص ۴۳-۴۴)

تناسخ در بودیسم

تناسخ، یکی از ویژگی‌ها و نشانه‌های بودیسم، بشمار می‌رود (ناس، ۱۳۷۵ش، ص ۱۸۹) پیروان این مکتب معتقدند جسم و کالبد انسان نخستین منزل نفس و باب‌الابواب همه بدن‌های حیوانی و نباتی است (شیرازی، بی‌تا، ص ۴۵۹) بر طبق اعتقاد بودیسم نفوس صالحان و سعادتمندان بعد از مرگ به عالم عقل و نفوس انسان‌های متوسط و بازماندگان از سعادت و کمال و گنهکاران و اهل شقاوت به اختلاف مراتب نفوس و متناسب با سعه وجودیشان به بدن‌های دیگر انتقال یافته و تعلق می‌گیرند (ملاصدرا، ۱۹۹۹م، ج ۹ ص ۸) این گروه تنها راه نجات و رستگاری و رهایی انسان‌های در چنگ تناسخ را، پیوستن به «نیروانا» بیان می‌کنند. (توفیقی، ۱۳۸۵ش، ص ۴۱)

تناسخ و تجربه گرایی

انسان امروزی با توجه به شرایط زمانی و مکانیش بیش از آنکه حقیقت گرا باشد، کارکردگرا، فایده اندیش و نتیجه نگر است. بنابراین نگرش و رویکرد تناسخ در عصر جدید، نگرشی مادی و با ذهنیتی تجربه گر ایانه به ارائه وقایع و رخدادهایی که مدعی اند که مصادیقی از تناسخ است، پرداخته و با عینک مادی گرایانه و منفعت طلبانه به اموری ماورایی نظر داشته و دلایل انتزاعی و فلسفی، ذهن تجربه اندیش انسان امروز را آرام و قانع نمی کند. از طرفی دیگر باور به تناسخ ابزاری ساخته و پرداخته ذهن بشری در جهت پاسخ به چرایی اموری است که دست بشر جدای از وحی، از آن کوتاه است؛ پاسخ به اموری که به زعم طرفدارانش راهی است برای نجات ورهایی از پوچی و افسردگی و ناامیدی و حتی خودکشی بطوریکه از منظر تناسخیان، باور به تناسخ تبیین متفاوتی درباره موضوع گذشته و آینده انسان و روح و معنا بخشی زندگی و توجیه تفاوت ها و شرور طبیعی و انسانی و دیگر واقعیات تلخ و شیرین زندگی ارائه می دهد. (رک موحدیان عطار، ۱۳۹۳ ص ۱-۴۳) جان هیک فیلسوف دین مشهور در کتاب فلسفه دین خود به مجموعه ای سه جلدی اشاره می کند که در نیمه قرن بیستم منتشر شده و در آن با بررسی ۳۲ مورد گزارش تحقق تناسخ در مناطق مختلف جهان، کوشیده است شواهد تجربی کافی برای تحقق تناسخ ارائه کند. (هیک، ۱۳۷۳ ش، ص ۲۶۹-۲۷۶) باید توجه داشت که استناد به تجربه کردن زندگی گذشته شخص و یاد آوری جزئیات زیادی از زندگانی قبلی خویش، یادآوری ها و بازشناسی مکان ها نمی تواند تناسخ را به مثابه یک قاعده و قانون در سیر روح پس از مرگ به اثبات رساند چرا که این گزارش ها به شدت قابل خدشه و تردید و سرشار از تحلیل و پیش فرض است و از سوی هیچ مرکز معتبری تایید نشده است پیچیدگی و اسرار و خفاء و در پرده ماندن بسیاری از ویژگی های روح و حقیقت انسان دلیلی است که به سادگی نتوان، تناسخ و مانند آن را به نفس نسبت داد. تاثیر گذاری اندیشه تجربی تناسخ در فرد و اجتماع از حیث روانی و عاطفی غیر از واقعیت داشتن آن است و صرف تلقین و تبدیل پندار به اعتقاد و تاثیر گذار بودن نمی توان به واقعیت دار بودن آن حکم کرد. از طرفی تقریباً قریب به اتفاق عرفا، متکلمین، فلاسفه، مفسرین و حتی محدثین، به بحث تناسخ پرداخته اند؛

هیچ یک از دانشمندان و اندیشمندان مسلمان تن به قبول تناسخ نداده‌اند. شیخ صدوق (صدوق، ۱۴۱۲ق، ص ۴۳)، شیخ مفید (مفید، ۱۳۷۹ش، ص ۵۲-۵۳)، خواجه نصیرالدین طوسی (طوسی، ۱۳۹۸ش، ص ۲۶۲-۲۶۴)، علامه مجلسی (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴ ص ۳۳۰)، فیض کاشانی (فیض کاشانی، بی تا، ص ۷۴-۷۶) عرفا (قیصری، ۱۳۷۵ش، ص ۴۹۰، ۴۶۸، ۹۸۲) فلاسفه بزرگی همچون ارسطو (شریف، ۱۳۶۳ش، ج ۱ ص ۱۴۳)، ابن سینا (طوسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳/۳۵۶)، ملاصدرا (ملاصدرا، ۱۹۹۹م، ج ۹ ص ۱۳۴) و... تناسخ را محال شمرده‌اند.

ادله عقلی استحاله تناسخ

متفکران و اندیشمندان دلیل‌های متفاوتی براستحاله تناسخ بیان کرده که بخشی رویکرد عقلانی و بخشی با توجه به آیات و روایات رویکرد نقلی دارد که در این نوشتار به نقد و بررسی برخی از مهمترین دلایل عقلی اشاره می‌شود.

الف) انتقال منطبع یا مخالفت با عنایت الهی

بسیاری از فیلسوفان و متکلمان (ملاصدرا، ۱۹۹۹م، ج ۹ ص ۷؛ ملاصدرا، ۱۳۵۴ش، ص ۳۲۸؛ سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۲ ص ۸۰۰؛ شیرازی، بی تا، ص ۴۶۹-۴۷۰) تناسخ را موجب انتقال منطبع از ماده ای به ماده دیگر یا باعث عدم عنایت خداوند به مخلوقاتش بیان کرده‌اند. با اعتقاد به مادیت نفس، لازمه انتقال این است که در عین انتقال وجود لغیره، لغیره نباشد. با اعتقاد به تجرد نفس، عدم وصول نفس به کمال شایسته اش با عنایت الهی ناسازگار است (ملاصدرا، ۱۹۹۹م، ج ۹ ص ۷).

نقد

اولاً: استکمال و تکامل علمی و عملی فقط با جدای نفس از بدن حاصل نمی‌شود؛ بلکه انسان در همین زندگی دنیوی هم قادر است به کمالات علمی و عملی اش دست یابد، چنان که برای بسیاری از پیامبران و ائمه طاهرين (علیهم السلام) واقع شده است. ثانیاً: فرض شما فقط استحاله تناسخ ابدی را در بر گرفته؛ در حالی که مدعی شما اعم از آن و استحاله تمام انواع تناسخ می‌باشد، لذا دلیل شما اخص از مدعی است ثالثاً: گاهی وجود مانع و عدم تحقق شرایط، باعث می‌شود که موجود از کمالاتش باز ماند و ارتباطی به

عنایت الهی ندارد. رابعا: جدایی کامل نفس از بدن فقط با مرگ طبیعی حاصل نمی شود؛ بلکه با مرگ اختیاری بدون اینکه نفس انسان به عالم آخرت منتقل شود نیز تحقق می یابد (سهروردی، ۱۳۸۰ش، ج ۳ ص ۵۰۳) چنان که در تفسیر روایت نبوی «موتوا قبل ان تموتوا» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۹ ص ۵۷) همین تفسیر مطرح شده است (یوسفی، ۱۳۸۹ش، ص ۱۲۲؛ فیاضی، ۱۳۹۳ش، ص ۴۶۳-۴۶۴).

نقد و بررسی

اولا) بر فرض قبول نایل شدن انسان به کمالات علمی و عملی در این دنیا، این امر اختصاص به عده ای محدودی دارد، نه تمام افراد انسانی؛ لذا دلیل اعم از مدعی است. ثانيا: در صورتی که ظرفیت دنیا برای ظهور و بروز تمام کمالات علمی و عملی افرادی چون انبیاء کافی باشد باید پاداش اعمال و کردار در همین دنیا داده شود و نیازی به بهشت و جهنم نخواهد بود. از طرفی از مصادیق اتم ارسال رسل و انزال کتب، هدایتگری است. لذا هدایت، کمالی برای انبیاء الهی محسوب می شود در صورت تحقق این کمال، با آمدن عده ای، نیاز به هادیان دیگری نخواهد بود و ارسال رسل و انزال کتب لغو خواهد بود. ثالثا) شکوفایی تمام کمالات علمی و عملی افراد خاص نیز، در نشئه مادی و ظرف دنیوی که دارتزام است ممکن نمی باشد. رابعا: انقطاع نفس، از بدن امری تشکیکی و دارای مراتب است؛ مرتبه نازله آن، خواب است؛ با قدرت گرفتن و فعلیت یافتن استعداد های نفس، شخص می تواند در بیداری نیز با اراده و اختیارش برای مدتی نفس را از بدن جدا کرده و دوباره بعد از مدت زمانی به آن برگرداند و این تناسخ نیست و فرقی با جداسدن نفس از بدن به هنگام خوابیدن ندارد؛ لذا اگر مرگ اختیاری را نوعی تناسخ بدانیم؛ باید خواب را نیز تناسخ به شمار آوریم.

ب) اجتماع دو نفس در یک بدن

اکثریت معتقدین به استحاله تناسخ و منکران آن به لازمه تناسخ، که اجتماع همزمان دو نفس در یک بدن است، استدلال نموده اند؛ نفسی، در اثر استعداد و آمادگی بدن به او ملحق شده و نفسی دیگر بواسطه تناسخ به آن تعلق گیرد؛ این امر مستلزم محال است زیرا تشخیص هر شخصی بواسطه نفسش است و تعلق گرفتن دو نفس به بدن واحد در واقع

دو تشخص را برای شخص واحد در پی خواهد داشت که این امر باعث می‌شود که یک وجود واحد و یک شخص واحد، دارای دو وجود باشد که محال است. (ابن سینا، بی تا، ص ۳۱۲-۳۲۰؛ ابن سینا، ۱۳۶۳ش، ص ۱۰۸؛ سهروردی، ۱۳۸۰ش، ج ۱ ص ۴۹۹-۵۰۰؛ رازی، ۱۴۱۰ق، ج ۲ ص ۳۹۷)

نقد

اولا: ملازمه و همراهی دو نفس بایک بدن را نمی‌پذیریم؛ زیرا ممکن است فقط یک نفس که نفس مستنسخه است، به بدن تعلق گیرد؛ چرا که حدوث بدن تنها مقتضای حدوث نفس است چه بسا بدن مستعد و آماده‌ای که نفس به آن تعلق نمی‌گیرد. بنابراین هیچ رجحانی بین احتمال حدوث نفس پس از آمادگی بدن نسبت به احتمال نفس مستنسخه وجود ندارد. ثانيا: بر فرض پذیرش، این استدلال فقط در جایی است که نفسی در بدن حادث شده یا موجود باشد و مانع تعلق نفس مستنسخه شود؛ اما در صورتی که نفسی توسط مرگ از بدن مفارقت نموده و دوباره به همان بدن پیوندد چنین دلیلی را در بر نخواهد گرفت. ثالثا: دلیل تان اخص از مدعی است و تناسخ را بطور کامل نفی نمی‌کند و شامل همه نمونه‌ها نمی‌شود؛ مثلا در صورت جدایی روح نوازدی به سبب نارسایی از بدنش، و تعلق به بدن نوزاد دیگری که استعداد تعلق روح را دارد؛ دلیل شما قدرت اثبات استحاله آن را ندارد. رابعا: این برهان تنها بر مبنای ملاصدرا تمام است؛ که روح را صورت بدن می‌داند... در حالی که این مبنا به نظر ما، ناتمام است؛ زیرا بر طبق مبنای ما نفس در مرحله انسانی مجرد است و بدن ابزار اوست در نتیجه دو روح در صورتی که به یک بدن تعلق گیرد، با یک ابزار کار می‌کنند؛ چنان که دو نویسنده می‌تواند با تقسیم وقت، از یک قلم استفاده کنند (یوسفی، ۱۳۸۹ش، ص ۱۲۳-۱۲۴؛ فیاضی، ۱۳۹۳ش، ص ۴۷۶).

نقد و بررسی

اولا: مستشکل با ذهنیت امکان تناسخ به نقد دیدگاه استحاله تناسخ می‌پردازد؛ صرف احتمال، نمی‌توان حکم به امکان یا استحاله امری کرد و همچنین اشکال مستشکل بر خود او نیز وارد است؛ زیرا بر طبق فرض احتمال حدوث نفس، با احتمال تعلق نفس مستنسخه برابر است. از طرفی بدنی که قابلیت و استعداد پذیرش نفس را داشته باشد و نفسی در آن

حادث نشود؛ با حکمت و عنایت الهی ناسازگار است چون همان مبدا فیاضی که نفس را افاضه می کند؛ همو نیز، قابلیت و استعداد را به بدن برای پذیرش نفس می دهد و در صورتی که نخواهد نفسی به بدنی تعلق گیرد؛ هرگز قابلیت پذیرش را در بدن ایجاد نمی کند؛ تا منجر به فعل لغو که از ساحتش به دور است، نشود و نه تنها این امر، مخالف اختیار نیست؛ بلکه عین اختیار است. ثانیاً: تناسخ ملکی در جایی است که انتقال یک نفس از یک بدن، به بدن دیگر در همین نشاه دنیوی باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۰ش، ص ۳۲۱؛ سبحانی، ۱۴۱۲، ج ۲ ص ۷۹۷؛ ملاصدرا، ۱۳۵۴ ق، ص ۱۰۸) در صورتی که یک نفس از یک بدن جدا شده و دوباره به همان بدن منتقل شود، بدن غیری در کار نیست و انتقالی صورت پذیرفته و اساساً از تعریف تناسخ اصطلاحی خارج است. ثالثاً: از منظر ابن سینا با حدوث هر بدن، تنها نفسی که فقط همین بدن زمینه ساز حدوثش است، به آن پیوند برقرار کرده و همراهی و مصاحبت اتفاقی میان نفس و بدن را رد (ابن سینا، ۱۳۷۵ش، ص ۳۱۸) و رابطه بین نفس با بدن را رابطه تدبیر و تصرف بیان می کند به نحوی که هر نفسی نسبت به بدنش شعور و آگاهی داشته و فقط از نفسش تاثیر می پذیرد. بنابراین با در نظر گرفتن دو نفس، نفس غیر فعال که هیچ رابطه ای با بدن این انسان برقرار نکرده، نفس این انسان، به شمار نمی رود. (ابن سینا، ۱۹۴۹م، ص ۳۱۹-۳۲۰) فلاسفه مشاء معتقدند، شرط تعلق و افاضه نفس به بدن، تحقق بدن و واجد بودن استعداد دریافت نفس توسط بدن است. (طوسی، ۱۳۸۴، ص ۱۳) بنابراین هر بدن، دارای نفسی است که فقط و فقط از آن اوست و نفس و بدن به مرور زمان و به تدریج، همراه و همگام با هم در سیلان و حرکتند و به کمال و فعلیت دست می یابند. (ملاصدرا، ۱۹۹۹ م، ج ۸ ص ۲۸۶ و ۲۸۷؛ ملاصدرا، ۱۹۹۹ م، ج ۹ ص ۵ و ۶؛ دیوانی، ۱۳۷۶ش، ص ۱۶۴) و از طرفی نفس انسان، از خود چنین جسمانی حادث شده نه اینکه مستقل و مجرد از بدن، ایجاد شده و در چنین جای گیرد. (ملاصدرا، ۱۹۹۹ م، ج ۸ ص ۲۸۷) تعبیر نفس، به نویسنده و بدن، به قلم، تعبیر مناسبی به نظر نمی رسد؛ چرا که نفس و بدن همراه با هم فعلیتهای را کسب می کنند؛ در ارتباط نویسنده و قلم، فعلیت و کمال یک طرفی است نه طرفینی و فقط و فقط، نویسنده است که کمالاتی را بدست می آورد نه قلم.

ج) وحدت شخصیت

ابن سینا (ابن سینا، ۱۳۷۹ش، ص ۱۸۹؛ ابن سینا، ۱۳۶۳ش، ص ۱۰۸؛ ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۳۱۸) و کسانی چون ملا عبد الرزاق لاهیجی در گوهر مراد (محقق لاهیجی، ۱۳۹۲ش، ص ۱۷۲) بواسطه استدلال در مورد وحدت شخصیت مهر ابطال بر تناسخ زده اند. به این بیان که قبل از تعلق و افاضه روح به جسم و بدن، بدن نیازمند و محتاج افاضه کننده ای غیر مادی و مجرد است؛ در این تعامل باید جسم تحقق داشته تا نفس به آن افاضه شود و بخلی در علت مجرد افاضه کننده نفس، وجود ندارد بنابراین با تحقق و ایجاد استعداد بدن، مفیض نفس را به بدن افاضه می کند. و در صورتی که نفس دیگری در اثر جدایی و انفصال از بدن دیگر بواسطه تناسخ به بدن شخص، تعلق گیرد باعث تعلق دو نفس در بدن واحد می شود که محال است و ما وجدانا به علم حضوری بیش از یک نفس در خود نمی یابیم.

نقد

اولاً: تحقق و ایجاد روح، به جسم و بدن و استعداد آن نیازی ندارد و آفرینش نفس و روح بدون بدن نیز امکان پذیر است و هیچ دلیلی چه عقلی یا چه نقلی بر ضرورت ارتباط و تعلق روح به بدن هنگام آفرینش وجود ندارد و ادله اقامه شده غیر قابل قبول و مخدوش اند. ثانیاً: واجب تعالی قادر مطلق است و هیچگونه جبری برای او تصور نمی شود و فاعل مختار است و حتی پس از آماده شدن و واجد شدن استعداد بدن می تواند روح را به بدن مستعد افاضه نکند. ثالثاً: بر فرض که استدلال مذکور بی اشکال باشد مفادش محال بودن تعلق دو روح به یک بدن نیست؛ بلکه تنها و تنها بر این معنا گواه است که چنین چیزی تحقق نیافته و رخ نداده است. افزون بر این، علت و سبب تشخیص بدن که در واقع صورت آن به شمار می آید، نفس نباتی است نه نفس انسانی، تا منجر به تعدد شخصیت شود. رابعاً: اشکال ما در اصل مبنای ملاصدرا است؛ زیرا اجتماع مادیت و تجرد چیزی جز تناقض نیست (فیاضی، ۱۳۹۳ش، ص ۴۵۸ - ۴۶۰) خامسا: ملازمه قابل پذیرش نمی باشد؛ زیرا ممکن است تنها نفسی که با مرگ از بدن پیشین مفارقت کرده جدا شده به یک بدن تعلق گیرد و حدوث بدن، تنها مقتضای حدوث نفس است چه بسا بدن مستعد و آماده ای که هیچ نفسی به آن حادث نشده و تعلق نگیرد. سادسا: هیچ دلیلی بر محال بودن و استحاله

تعلق دو روح به یک بدن وجود ندارد؛ و اینکه در خود دوروح نمی یابیم، تنها به این سبب است که در ما چنین نشده؛ نه اینکه به دلیل محال بودن آن باشد بر این اساس ممکن است یک بدن متشخص، واجد دو روح باشد به گونه ای که یکی روز و دیگری شبانگاه بدن را به خدمت گیرد یا حتی هم زمان، دوروح با یک بدن کار داشته باشند؛ ولی روحی که قوی تر است و از قدرت و کمالات بالاتری برخوردار است، بر بدن مسلط شده و بدن را به سمت و سوی که می خواهد هدایت کند و از او کار بکشد. (یوسفی، ۱۳۸۹ش، ص ۱۲۶-۱۲۸)

نقد و بررسی

اولا: اگر روح، نیازی به بدن و استعداد بدنی ندارد، چرا به آن تعلق می گیرد؟ طبق مبنای مستشکل انسان دارای دو نفس بوده و نفس نباتی، صورت بدن است و کار تغذیه و تولید و رشد و نمو را عهده دار است، با این وجود، چه کمالی برای بدن تصور می شود که با تعلق نفس انسانی به بدن، بدن به آن کمال می رسد و همچنین چه کمالی در اثر این تعلق، عائد نفس مجرد می شود؟ ثانيا: طبق مبنای مستشکل اگر قرار شد نفس به بدن تعلق بگیرد، باید بدن استعداد آن را داشته باشد و از طرفی دیگر طبق بیان ایشان، نفس در ایجاد، نیازمند استعداد بدنی و بدن نمی باشد بنابراین با وجود این که نفس در اصل وجود به بدن نیاز ندارد به طریق اولی در ادامه نیز به آن نیازی نخواهد داشت و این به این معناست که با وجود استعداد بدن، نفس به آن تعلق نگیرد؛ در نتیجه وجود و عدم استعداد در تعلق گرفتن نفس به بدن، یکسان خواهد بود از منظر ابن سینا، میان نفس با بدن، رابطه تدبیر و تصرف برقرار است به نحوی که هر نفسی نسبت به بدنش از آگاهی و شعور برخوردار بوده و در مقابل هر بدنی نیز فقط از نفس که منحصرأ مربوط به اوست تاثیر می پذیرد. هر انسانی با مراجعه به باطن خود و با علم حضوری در می یابد که فقط و فقط واجد یک نفس مدبر و متصرف است؛ در صورتی که بدن، دارای دو نفس باشد و یکی از آنها غیر فعال بوده و در بدن بعنوان ابزارش تصرف نکند این نفس غیر فعال، نفس این انسان به شمار نمی آید، چرا که هیچ رابطه ای با بدن او برقرار نکرده است (ابن سینا، ۱۹۴۹م، ص ۳۱۹-۳۲۰؛ ملاصدرا، اسفار ج ۹ ص ۱۰) از منظر ملاصدرا درجات استعدادها و فعلیت ها

در هر نفس، مادامی که نفس به بدن خاص خود تعلق دارد، متناسب با درجات استعدادها و فعلیتهای آن بدن خاص است (ملاصدرا ۱۹۹۹م، ج ۹ ص ۲) و نفس انسانی صورت بدن است و به آن تعیین و تشخیص می‌بخشد و هر بدنی، فقط می‌تواند یک نفس داشته باشد و محال است که وجود واحد بتواند واجد دو ذات و دو وجود باشد (ملاصدرا، ۱۹۹۹م، ج ۹ ص ۱۰) از طرفی دیگر در صورتی که ارواح پیش از ابدان آفریده شده باشند دلیل تعلق هر یک از آنها به این بدن خاص و بالعکس چیست؟ و اصولاً ملاک تمایز ارواح خلق شده قبل از تعلق به ابدان و ملاک تعلق هر یک به یک بدن خاص چیست؟ چرا که با ابزار بودن بدن، برای نفس، هیچ تفاوتی بین این بدن و بدن‌های دیگر وجود نخواهد داشت و همچنین برای این ابزارها، هیچ تفاوتی بین تعلق به این نفس و نفس دیگر نمی‌توان در نظر گرفت؛ در حالی که بین انسان‌ها اختلاف در شخصیت وجود دارد و از نظر نقص و کمال با یکدیگر تفاوت دارند. ثانیاً: خداوند فاعل مختار، حکیم است؛ لذا حکمتش اقتضاء می‌کند؛ که کاری لغو و بیهود انجام ندهد ما هیچ دلیلی نداریم که خداوند روحی را بیافریند و به حال خود رها نماید؛ این فاعل مختار که قادر مطلق نیز هست، می‌تواند از اول نفسی را نیافریند تا بعد مجبور نباشد آن را به بدنی افاضه نماید یا به حال خود رها کند؛ از طرفی این که خداوند مختار، برای بدنی که قابلیت پذیرش نفس را دارد، نفسی نیافریند و همان نفس مستنخه را به آن افاضه کند، صرف یک احتمال و یک نوع تحکم در مورد خداست و باعث مجبور شدن اوست، زیرا در صورتی که نفس آماده شده را به بدن افاضه نکند؛ مجبور است نفس مستنخه را افاضه نماید که هم با قدرت و هم با اختیارش ناسازگار است ثالثاً: از منظر ابن سینا با حدوث هر بدن، نفسی که، همین بدن زمینه حدوث آن است، به آن تعلق می‌یابد. قریب به اتفاق فیلسوفانی که معتقد به استحاله تناسخ اند از این دلیل پیروی کرده اند (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۳۲۰؛ همو، النجاه، ص ۳۸۶؛ همو ۱۳۶۳ش، ص ۱۰۸؛ رازی، ۱۴۱۰ق، ص ۳۹۷) نفس و بدن در آغاز پیدایش، امری بالقوه‌اند و بر طبق حرکت ذاتی جوهری، حرکتی عمومی بین دو نقطه قوه و فعل دارند و نفس پس از جدایی و انفصال و تجرید کامل از ماده به بقای ابدی اش می‌رسد (فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق، ص ۸۷) نکته قابل توجه این است که در حکمت صدرایی

باید نفس را حامل بدن دانست نه بالعکس. (ملاصدرا، ۱۳۵۴ش، ص ۳۵۳) چه اصراری بر این مطلب است که با پذیرش عدم تحقق دو روح در بدن واحد، امکان آن را بپذیریم چیزی که اصلاً، رخ نداده و در آینده هم رخ نخواهد داد؛ پافشاری بر امکان وقوع آن چه ثمره علمی و عملی را به دنبال دارد. از طرفی با وجود دو روح و غلبه روح قوی تر کشمکش بین دو نفس ایجاد می شود که قطعاً روح قویتر بدن را تحت تاثیر خود قرار خواهد داد و حال این که هیچ کس چنین کشمکش را تجربه نکرده است؛ علاوه بر این که اگر نفس قوی تر انسان را به سوی رذائل اخلاقی و نفس ضعیف تر انسان را به فضایل اخلاقی دعوت کند و رذائل بر فضایل غالب شود، با این وجود، نفسی که واجد ملکات فاضله است؛ جهنمی شود این امر چگونه با عدل الهی سازگار است؟ و از طرفی دیگر ملکاتی که در اثر اعمال و کردار و رفتار خوب یا بد ایجاد می شود؛ مربوط به کدام نفس خواهد بود و در صورتی که دو نفس با هم از تمام جهات مساوی باشند و اختلاف و کشمکش بین آنها واقع شود، از دو حال خارج نیست یا هر دو هم زمان، بدنی را تدبیر می کنند یا هیچکدام بدن را تدبیر نمی کنند؛ در صورتی که هم زمان، بدنی را تدبیر کنند؛ چون بر طبق فرض، از تمام جهات مساویند و هیچکدام بردیگری رحمانی ندارند، منجر به تعطیل تدبیر بدن خواهد شد؛ که محال است. رابعا: بر اساس تعریف تناسخ (ملاصدرا، ۱۳۸۴ش، ص ۱۴۸؛ ملاصدرا، ۱۹۹۹م، ج ۹ ص ۵۵) در جایی که بدنی متلاشی شده و دوباره بازسازی شده یا نفسی که از بدنی جدا شده و دوباره به آن بدن برگشته و تعلق گرفته است؛ انتقال صورت نپذیرفته و بدن غیری در کار نیست؛ پس تناسخ ملکی اصطلاحی، رخ نداده است.

د) بازگشت فعل به قوه

در صورت پذیرش تناسخ بازگشت فعل به قوه به عنوان یکی از ادله استحاله تناسخ مورد توجه بسیاری از فیلسوفان قرار گرفته است. (قطب الدین شیرازی، بی تا ص ۴۷۶؛ حسن زاده آملی، ۱۳۸۵ش، ص ۶۷۹؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳ش، ج ۷ ص ۳۹۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱ ص ۲۱۱-۲۰۷) بعد از مفارقت نفس از بدن و باتعلق نفس پس از مرگ به بدن دیگری، به بازگشت و رجوع فعل به قوه منجر می شود. هر جسم و بدنی در ابتدا

نسبت به کمالات علمی و عملی اش مستعد و بالقوه است و نفس و بدن هر دو در طول حیات دنیوی اش از قوه به فعلیت و کمال می‌رسند فرقی نمی‌کند که فعلیت در سعادت باشد یا در شقاوت.

نقد

اولاً: رجوع و بازگشت از فعل به قوه هر چند در برخی از فرض‌های تعلق روح به بدن قابل تصور است، می‌توان فرضی یافت که چنین نباشد؛ برای نمونه در صورتی که شخص از دنیا برود و پس از مدتی روحش به بدنی همانند و مشابه آن بدن از دنیا رفته، وارد شود؛ به هیچ وجه رجوع فعل به قوه نخواهد بود. ثانیاً: بر فرض که تناسخ، رجوع از فعل به قوه باشد؛ هیچ دلیلی بر استحاله آن وجود ندارد و ادله اش نیز ناتمام است (یوسفی، ۱۳۸۹ش، ص ۱۳۱) روح عزیز پیامبر که از بدن پیشین خارج شده بود پس از صدسال به بدن جدید وارد شد بدنی که از لحاظ تشخص غیر از بدن سابق است (رک سوره بقره آیه ۲۵۹)

نقد و بررسی

اولاً: لازمه این فرض این است که، از یک طرف، بدن در ابتداء از هیچ فعلیتی برخوردار نیست و بالقوه است. مراحل از فعلیت را به تنهایی و بدون تعلق به نفس طی کند که محال است و از طرفی نفس مستنسخه هم باید مدتی معطل باقی مانده تا بدنی که حادث شده استعداد لازم برای تعلق آن را پیدا کند. نفس در هنگام مرگ در حالیکه بخشی از قوا و استعدادهای خود را به فعلیت رسانده، از بدن مفارقت می‌کند؛ حال اگر نفسی که در این مرتبه از فعلیت و کمال است بخواهد با تناسخ، به بدن جدیدی که از حیث کمالات در حد قوه و استعداد محض است تعلق گیرد، قطعاً باید با آن بدن هم، همان رابطه ذاتی و ترکیب اتحادی را برقرار کند که در ابتدای حدوث بابتدای اصلی خود داشت، اما این امر باطل است چرا که اتحاد میان امر بالفعل و امر بالقوه محال است (ملاصدرا، ۱۹۹۹م، ج ۹، ص ۳) علاوه بر اینکه بامرگ ارتباط و علقه نفس و بدن بطور کامل قطع نمی‌شود؛ علاقه دیدار اموات به خانواده و وابستگی‌شان - که در روایات زیادی وارد شده است (کلینی، ۱۳۸۱ش، ج ۳، ص ۲۳۰) - دلیلی بر این ادعا است. (طباطبایی، ۱۳۸۱ش، ص ۸۸) بنابراین جدایی

کامل بین نفس و بدن و عالم ماده اتفاق نمی افتد لذا تعلق کامل نفس به بدنش ممکن است و از مقوله تعلق نفس به بدن بیگانه نیست تا تناسخ باشد. ثانیاً: روح عزیر پیامبر در همین عالم دنیا به همان بدن سابق، بازگشت و بدن حضرت عزیر در مدت صد سال باذن الهی سالم باقی مانده و از هم نپاشیده بود؛ چراکه طبق آیه شریفه (سوره بقره آیه ۲۵۹) زمانی که روح به بدنش بازگشت و دوباره زنده شد، عزیر پیامبر فکر کرد که یک روز یا بخشی از یک روز را به خواب فرورفته است و حتی باذن الله در غذا و نوشیدنی اش نیز، هیچ گونه تغییری ایجاد نشده بود و انتقال از بدنی به بدن دیگر صورت پذیرفته است لذا تناسخ ملکی مورد نظر ما رخ نداده است ثالثاً: اگر قوه‌ای وجود نداشته باشد، حرکتی و تغییری در کار نیست؛ لذا امری که بالفعل است و کمالاتش را داراست؛ در صورت واجد بودن کمالاتی، حرکت برای بدست آوردن آن چه دارد، تحصیل حاصل و امری لغو است رابعاً: مستشکل فقط ادعا کرد ما دلیلی بر استحاله بازگشت از قوه به فعل نداریم و برای عدم استحاله آن هیچ دلیلی اقامه نکرده است؛ بنابراین بر فرض قبول اشکال، اشکال مستشکل به خودش نیز وارد است.

ذ) ترکیب بالقوه و بالفعل

طبق مبنای ملاصدرا نفس، محصول حرکت جوهری بدن است (ملاصدرا، ۱۹۹۹ش، ج ۹ ص ۸۴ و ۸۵) و در پیدایش و ظهور نیازمند زمینه مادی است (ملاصدرا، ۱۳۶۰ش، ص ۳۱۵ و ۳۱۶) نفس انسان جسمانی الحدوث است و پس از استکمال و خروج از قوه به فعل و طی مراتب کمال مجردی - روحانی، ابقاء می شود که در بقای ذات خویش به بدن نیازی ندارد؛ بلکه قائم به ذات خویش و فاعل بدون آلات و ادوات جسمانی است (ملاصدرا، ۱۳۶۰ش، ص ۳۲۸) لذا دو عالم ماده و مجرد در پی هم و به صورت ادامه طبیعی یکدیگر قرار می گیرند (ملاصدرا، ۱۹۹۹م، ج ۸ ص ۲۸۷؛ ملاصدرا، ۱۳۶۰ش، ص ۲۹۵) و هر بدن، نفسی دارد که بطور انحصاری از آن اوست و در پی و دنباله حرکت مادی آن بدن است. (ملاصدرا ۱۹۹۹م، ج ۸ ص ۲۸۶ و ۲۸۷) صدررا با حرکت جوهری هم حدوث نفس را اثبات می کند و هم تناسخ را باطل می نماید (ملاصدرا ۱۹۹۹م، ج ۸ ص ۳۰۲؛ اسفار ج ۹ ص ۵) بنابراین هر نفسی در مدت حیات دنیوی اش با افعال و اعمال خود به فعلیتی

می‌رسد و سقوط او به حد قوه محض محال است (ملاصدرا، ۱۹۹۹م ج ۹، ص ۵ و ۶؛ دیوانی، ۱۳۷۶ ص ۱۶۴) برای افاضه نفس به بدن لازم و ضروری است جسم و بدنی تحقق داشته و قابلیت و استعداد دریافت و افاضه نفس را پیدا کند تا نفس به آن تعلق گیرد (شکیبا، ۱۳۸۷ش، ص ۱۳) بنابراین چطور ممکن است بدن، نفس ساخته و پرداخته‌ی بدن دیگری را بپذیرد در حالی که آن نفس با بدن اول شکل پذیرفته و با آن متناسب شده است. (جامعی، ۱۳۸۴ش، ص ۸۴) امکان ندارد نفس پس از سیر صعودی و شکوفایی استعدادهای و سپری کردن مراتب تعالی خود باری دیگر به حالت قوه باز گردد بنابراین تناسخ باطل است (ملاصدرا، ۱۳۶۰ش، ص ۳۴۵).

نقد

اولاً: مصاحبت و همراهی حرکت نفس و بدن، مخدوش است؛ زیرا رشد و تعالی یکی ملازم با رشد دیگری نیست؛ بلکه روح و بدن دو وجودند و چون چنین اند ممکن است روح کسی روبرو تعالی ورشد باشد بدون این که بدنش از رشدی و نموی برخوردار گردد یا روح و نفس انسان ساکن ماند، ولی جسم و بدنش رشد کند. ثانیاً: ترکیب نفس و بدن از نوع ترکیب موجود بالفعل و بالقوه نیست؛ زیرا بدن نیز به سان نفس امر بالفعل است؛ بنابراین لازمه تعلق نفس به بدنی دیگر این نیست که یکی بالفعل باشد و دیگری بالقوه بلکه هر دو بالفعل اند ثالثاً: در صورتی که ترکیب بالفعل و بالقوه ناممکن باشد ترکیب هیولا و صورت جسمانی نیز که به اعتقاد فلاسفه، تنها ترکیب حقیقی در عالم هستی است، محال خواهد بود زیرا هیولا، وجودی بالقوه و صورت، وجودی بالفعل است. رابعاً: مبنای استدلال مزبور مخدوش است؛ زیرا بین نفس انسانی و بدن ترکیب طبیعی اتحادی برقرار نیست از این روی در حالت خواب، روح انسان از بدن جدا می‌شود، نفسی که با بدن ترکیب حقیقی و اتحادی دارد، نفس نباتی است که رشد آن نیز هماهنگ و از دایره تناسخ خارج است. (یوسفی، ۱۳۸۹ش، ص ۱۳۲)

نقد و بررسی

اولاً: منظور از رشد روح و ساکن ماندن بدن این است که شخص زمان پرداختن به یکی، از پرداختن به دیگر باز می‌ماند؛ چرا که دنیا دار تراحم است یعنی هر چقدر به مساله

رشد و تعالی روح و معنویت عنایت شود، شخص از پرداختن به امور جسم و جسمانی محروم می شود؛ بر طبق فرمایش امیر المومنین دنیا و آخرت دو دشمن و دو راه مختلفند هر چه شخص، به یکی نزدیکتر شود از دیگری دور می شود (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۰ ص ۱۲۹)؛ علاوه بر آن، این سؤال مطرح می شود که رشد و عدم رشد نفس، آیا به خودی خود اتفاق می افتد یا در ارتباط با بدن شکل می گیرد؛ بطوریکه شخص در صورتی که خودسازی و تزکیه نفس نماید، روح او تعالی یافته و در صورتی که نگاه مادی داشته باشد، فقط بعد حیوانی رشد می کند؛ هر دو، در سایه اعمال و کردار شخص در معیت نفس و بدن شکل می گیرد و الا اگر روح به خودی خود رشد می کرد چه لزومی به تعلق گرفتن به بدن داشت؟ ثانیاً: در اینجا خلطی صورت پذیرفته است؛ زیرا منظور از بالفعل بودن نسبت به کمالات کسب شده است نه صرف تحقق خارجی داشتن. ثالثاً: هیولی قبل از ترکیب به عنوان ماده المواد قابلیت پذیرش هر صورتی را دارد اما زمانی که صورتی را پذیرفت همزمان با ترکیب، فعلیت می یابد و دیگر بالقوه نیست تا ترکیب از بالفعل و بالقوه تحقق پیدا کند. رابعاً: بر طبق مبنای شما نفس نباتی صورت بدن است (فیاضی، ۱۳۹۳ش ص ۴۸۷) در این صورت، زمانی که روح به مرگ اختیاری، از بدن خارج می شود یا در مواردی مانند صد سال به خواب رفتن حضرت عزیر پیامبر یا بیش از سیصد سال اصحاب کهف و... باید نفس نباتی امر تغذیه و تولید و رشد را انجام دهد؛ چون بدن از بین نرفته است و به حال خویش باقی است.

(ر) تعلق نفس به بدن نامستعد

بسیاری از اندیشمندان (ملاصدرا، ۱۳۸۴ش، ص ۱۴۸؛ ملاصدرا، ۱۹۹۹م، ج ۹ ص ۲-۴ سبزواری، ۱۳۵۱ش، ج ۱ ص ۲۹۶، ۲۹۵؛ سبزواری، ۱۴۲۲ق، ج ۵ ص ۱۹۴) با تأکید بر ضرورت هماهنگی نفس و بدن، با بیان های متفاوت بر این نکته پای فشرده اند که تناسخ نفس به منزله تعلق آن به بدنی نامستعد است که عقلاً محال است از این رو امکان تحقق تناسخ به طور کلی منتفی است؛ بر اساس حکمت متعالیه هر نفس خاص با بدنی خاص ارتباط و پیوند تکوینی و رابطه طبیعی و ذاتی دارد؛ و انفصال و جدایی نفس از بدن خاص و پیوند و تعلق آن به بدن دیگر محال غیر معقول و غیر منطقی است زیرا معنایش این است

که نفس که محصول حرکت جوهری در ماده خاص است به ماده دیگری تعلق گیرد که هیچ ارتباطی با او ندارد و از دامن او پرورش نیافته است. (نیکزاد ۱۳۸۲ ش، ص ۱۶۰-۱۶۱)

نقد

اولاً: مدعای کسانی که تناسخ را محال می‌دانند؛ اعم است و با این دلیل نمی‌توان آن را اثبات کرد. بر این اساس احیاء وزنده کردن اموات و مردگان در دنیا، که نوعی تناسخ است با این دلیل نفی نمی‌شود؛ همچنین مسأله معاد جسمانی با این بیان قابل دفع نیست؛ زیرا بدین معناست که هر کس به هر نحوه و صورتی از دنیا رخت بر بست به همان شکل و صورت، روح در او حلول خواهد کرد و به آن تعلق گرفته و وارد عرصه قیامت می‌شود. ثانیاً: در ارتباط نفس و بدن نفس انسانی صورت بدن نیست بلکه نفس نباتی که در طول زندگی شخص از بدنش جدا نمی‌شود و همیشه ملازم اوست، صورت بدن می‌باشد؛ و نفس انسانی، هم در حالت خواب و هم با مرگ قابل جدایی و انفکاک از بدن است، در ارتباط نفس انسانی و بدن، بدن ماده روح و نفس انسانی صورت بدن نیست؛ بلکه ابزار کار اوست، به نظر ما روح، روحانی الحدوث و پیش از بدن به صورت مجرد آفریده شده است و بر این اساس پس از تعلق به بدن رابطه اش از نوع مدبر و مدبر؛ کاتب و قلم و راننده و اتومبیل است بنابراین این نفس انسانی و روح است که بر بدن ولایت تکوینی دارد هر چند نفس نباتی که صورت بدن است از چنین رابطه‌ای بی‌بهره است. ثالثاً: از طرفی دیگر در بحث استکمال نفس و بدن، استکمال در صورت رخ می‌دهد و کامل شدن شی به سبب استکمال صورت است کمالات انسان به ماده و بدن ارتباطی ندارند؛ بلکه به صورت باز می‌گردند؛ زیرا شئیت شی به صورت آن است بنابراین نمی‌توان از مقدمه سوم که استکمال انسان بود، نتیجه گرفت که ماده و صورت هر دو در حال تکامل اند؛ استکمال تنها در صورت معنا می‌یابد. (فیاضی، ۱۳۹۳ ش، ۴۸۴-۴۸۸)

نقد و بررسی

اولاً: الف) تناسخ عبارتست از انتقال نفس از یک بدن به بدن دیگر در همین دنیا؛ در احیای مردگان در این دنیا، انتقال نفس از بدنی به بدن دیگر صورت پذیرفته و بلکه به

همان بدن خود شخص منتقل شده است و تفاوتش با خواب فقط در مدت زمانش می باشد؛ لذا اگر احیای مردگان در دنیا را تناسخ بدانیم به ناچار خواب را نیز باید مصداقی از تناسخ بشمار آوریم. ب) احیای مردگان در این دنیا قاعده و قانون عام و فراگیر نمی باشد و بر اساس مصالح و حکمت هایی باذن الهی توسط افرادی خاص، در زمان های خاصی برای اشخاص خاص، صورت پذیرفته است. ج) در کیفیت معاد جسمانی بین علمای شیعی اختلاف نظر وجود دارد که آیا به بدن عنصری است یا بدن مثالی، به هر طریقی فرض شود، انتقال از بدنی به بدنی دیگر در این عالم نمی باشد و انتقال در دنیا رخ نمی دهد؛ بلکه در عالم دیگر است که از دایره تناسخ اصطلاحی خارج است (ملاصدرا، ۱۹۹۹م، ج ۹ ص ۵۵). عینیت نفس و بدن اخروی بدین معناست که وقتی فردی را، با بدن مثالی بینیم بی درنگ تصدیق می کنیم که او همان کسی است که او را در دنیا دیده ایم (ملاصدرا، ۱۳۵۴ش، ص ۳۷۶) و غیریت آن، به نداشتن ماده بدن دنیوی است. ثانیاً: در صورتی که نفس، قبل از بدن و بصورت مجرد آفریده شده باشد و نفس نباتی صورت بدن باشد اولاً: ولایت نفس بر این بدن مادی و جسمانی به چه معناست و در چه امری است؟ ثانیاً نفس مجرد که کمالات شایسته خود را دارد چه نیازی به بدن مادی خواهد داشت؟ و در این صورت نفس انسانی و بدن از یکدیگر بیگانه خواهند بود و نیازی به یکدیگر ندارد و بود و نبود هر یک برای دیگری فرقی نخواهد داشت. و از طرفی چه عاملی باعث تعلق گرفتن این روح خاص به این بدن خاص می شود؟ آیا این نفس نباتی تا پایان عمر شخص با بدنش همراه است یا خیر؟ در صورتی که همراه باشد، چه نیازی به نفس انسانی است و در صورتی که در مرحله ای از حیات انسان از بین رود چون صورت بدن است بدن نیز با از بین رفتنش، متلاشی خواهد شد. از طرف دیگر چه استکمالی در اثر ارتباط بدن با نفس نباتی عائد نفس نباتی می شود. در نتیجه این دو از هم جدا و بیگانه خواهند بود که این خلاف فرض است.

ز) تعطیل

یکی از ادله ای که برخی از فیلسوفان (ملاصدرا، ۱۹۹۹م، ج ۹ ص ۱۲؛ امام خمینی، ۱۳۸۵ش، ج ۳ ص ۱۸۷؛ فاضل تونی، ۱۳۸۶ش، ص ۱۳۸) در مورد استحاله تناسخ به آن

اشاره کرده اند، تعطیل است (ملاصدرا، ۱۹۹۹ش، ج ۹ ص ۱۲؛ فاضل تونی، ۱۳۸۶ش، ص ۱۳۸) اگر تناسخ جایز باشد، لازم می آید که نفس مدتی از تدبیر بدن معطل بماند. ملازمه: زمان انفصال و جدایی نفس از بدن سابق، غیر از زمان پیوند و تعلق نفس به بدن لاحق است از طرفی پی در پی آمدن دو «آن» محال است؛ زیرا «آن» انتهای زمان است و برای تحقق دو آن به دوزمان نیاز است، که در این صورت دو «آن» از هم جدا شده، تتالی دو «آن» نخواهد بود؛ چون جدایی و مفارقت و تعلق و اتصال، دو امر متضادند و تحقق دو امر متضاد، در مکان و زمان واحد محال است. بنابراین تعطیل محال است؛ زیرا خلاف حکمت الهی است و اساسا نفس بودن نفس، به تدبیر بدن است بنابراین تناسخ محال است. در مرگ و میرهای جمعی - مانند بمباران اتمی هیروشیما ژاپن و زمین لرزه - در یک لحظه هزاران نفر می میرند وضعیت و تکلیف روح آنان چه می شود، نفس و روح هزاران نفر به کدام اجسام و بدن ها تعلق می گیرد، آیا برای این تعداد نفوس، بدنهایی نیز وجود دارند؛ در صورت کافی نبودن ابدان برای این نفوس، لازم می آید که نفوس بدون بدن باقی بمانند که این همان تعطیل است.

نقد

اولا: این استدلال با دو نقض جدی روبه روست: اول اینکه نفس مطابق با نظریه آفرینش ارواح قبل از ابدان، پیش از پیوند و تعلق به جسم و بدن همین حالت را دارد و مشکل تعطیل رخ نمی دهد. دوم اینکه، نفس پس از مرگ و قبل از برپایی قیامت در عالم برزخ نیز چنین حالتی داراست و حتی بنابر مبنای مستدل در روز قیامت نیز این گونه خواهد بود با این حال مشکل تعطیل مطرح نمی شود؛ بنابراین به چه دلیل می توان مسئله تعطیل را در این مدت زمان کوتاه، دلیلی بر استحاله تناسخ دانست؟ (لاهیجی، ۱۳۸۲ش، ص ۱۷۳)

ثانیا: از طرفی «آن» جدایی و مفارقت، می تواند همان، «آن» پیوند و اتصال باشد یعنی روح قادر است در یک «آن» از بدن پیشین جدا شده و مفارقت کند و به بدن پسین ملحق شود؛ و ابتدای زمان روح در بدن دوم، انتهای زمان روح در بدن اول باشد مثلا قطاری که می خواهد دو مسافت ده کیلومتری را طی کند این قطار پس از پیمودن و طی کردن مسافت ده کیلومتر اول در یک نقطه به مسافت ده کیلومتر دوم وارد می شود؛ یعنی ده

کیلومتر اول در نقطه ای به پایان رسیده و تمام می‌شود که همان نقطه ابتدای ده کیلومتر دوم است؛ بنابراین آن نقطه انتهای مسافت اول و ابتدای مسافت دوم حد مشترک بین دو مسافت است. همچنین تضاد بین مفارقت و تعلق را در اینجا نمی‌توان پذیرفت؛ زیرا بین مفارقت روح از بدن اول و تعلق آن به بدن دوم تضادی نیست از این روی می‌توانند دریغ آن، جمع شوند (فیاضی، ۱۳۹۳ش، ص ۴۸۱-۴۸۳).

نقد و بررسی

اولاً: الف) در برابر نظریه آفرینش ارواح قبل از ابدان، نظریه ی مخالف چون حدوث نفس به حدوث بدن نیز وجود دارد ب) بر فرض پذیرش این نظریه باید هیچ یک از نفوس، بردیگری رحجانی نداشته باشد در نتیجه تعلق گرفتن یک نفس به بدنی و محروم شدن نفوس دیگر از این تعلق و همچنین تعلق این نفس خاص، به این بدن خاص ترجیح بلامرجح است؛ چراکه بنا بر نظریه آفرینش نفوس قبل از ابدان، تمام نفوس در اصل خلقت و مجرد بودن مشترک بوده و هیچ نفسی بر نفوس دیگر رحجانیتی ندارد. ج) از طرفی در جایی که هنوز بدنی، وجود ندارد و نفوس به تدبیر آنها نپرداخته، تعطیل معنا ندارد؛ تعطیل در جایی است که، نفس به تدبیر بدن پرداخته و در فاصله ی انفصال از بدن اول و تعلق به بدن دوم، دست از تدبیرش بکشد.

ثانیا: «آن» انتهای زمان و امری بسیط است و برای تحقق دو آن به دو زمان نیاز است؛ لذا امکان ندارد، آنی که نفس از بدن اول جدا شده، دقیقاً همان آنی باشد که به بدن دوم تعلق گرفته است؛ زیرا با دقت عقلی نمی‌توان «آن» جدا شدن و انفصال را دقیقاً همان «آن» تعلق و اتصال گرفت. زیرا بین انفصال روح از بدن اول و اتصال زمان روح به بدن دوم، هیچ نقطه مشترکی وجود ندارد. در مثال مذکور تا ده کیلومتر اول بطور کامل به پایان نرسد؛ ده کیلومتر دوم شروع نخواهد شد، در صورت مشترک بودن دو مسافت یا مسافت اولی یا مسافت دومی کمتر از ده کیلومتر خواهد بود. در مورد ادله عقلی تناسخ نقدهایی دیگری نیز مطرح شده است که در رساله دکتری نویسنده تحت عنوان «نقد و بررسی امکان تناسخ» به آن پرداخته شده است و به دلیل اختصار از بیان آن صرف نظر می‌شود.

نتیجه گیری

وسعت گستره اعتقاد به تناسخ ملکی در بین اقوام مختلف در طول تاریخ، پرداختن علوم مختلف به آن، محسوب شدن تناسخ به عنوان اصلی ترین و عمده ترین ویژگی برای برخی آیین ها، نگاه کارکردگرایی و فایده اندیشی به آن، التیام و بهبود برخی از بیماریهای روحی - روانی، تبیین متفاوت در مورد گذشته و آینده انسان، معنا بخشی زندگی، توجیه شرور، دغدغه های دینی و توجیه اموری از قبیل معاد و معاد جسمانی و رجعت و عالم ذر و... بواسطه باور به تناسخ و قبول امکان تناسخ نمی تواند تناسخ ملکی را به عنوان یک واقعیت معرفی کند. علاوه آنکه ادله اثبات امکان تناسخ نیز وافی و کافی به نظر نمی رسد و قابل خدشه است. با وجود ادله مستحکم و متقن استوانه های حکمت و فلسفه و کلام و عرفان در رد تناسخ ملکی، نقدهای وارد بر نظریه استحاله تناسخ، قانع کننده به نظر نمی رسد. بنابراین نظریه استحاله تناسخ ملکی همچنان به قوت خود باقی است.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. امام خمینی، سید روح الله، (۱۳۸۵ش) تقریرات فلسفه، سید عبد الغنی اردبیلی، موسسه نشر و تنظیم آثار امام، تهران
۲. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، (بی تا) الشفاء، الهیات، بوستان کتاب، قم
۳. ابن سینا، (۱۳۶۳ش) المبدأ والمعاد، عبد الله نورانی، موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران، تهران
۴. ابن سینا، (۱۹۴۹م) رساله اضحویه فی امر المعاد، تحقیق سلیمان دنیا، دار الفکر العربی، مصر
۵. ابن سینا، ابوعلی، (۱۳۷۹ش) النجاه من الغرق فی بحر الضلالات، دانشگاه تهران، تهران
۶. ابن سینا، (۱۳۶۳ش) المبدأ و المعاد، عبد الله نورانی، موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران، تهران
۷. ابن سینا، (۱۳۷۵ش) النفس من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن زاده آملی، مرکز انتشارات التابع لمکتبه الاعلام الاسلامی
۸. ابن سینا، ابوعلی، (۱۴۰۴ق) الشفاء، طبعیات، منشورات مکتبه آیت الله مرعشی، قم
۹. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۰ق)، لسان العرب، دارالفکر، بیروت
۱۰. پاشا، محمد خلیل (۱۹۹۵م) التقمص و اسرار الحیاه و الموت، بیروت، دارالنهار للنشر
۱۱. بستانی، المعلم بطرس، (بی تا) دائره المعارف قاموس عام لكل فن و مطلب، دار المعرفه، بیروت
۱۲. البیرونی، محمد بن احمد ابوریحان، (۱۴۱۸ق) تحقیق ماللهند من مقوله مقوله او مردوله، افست انتشارات بیدار، حیدرآباد
۱۳. البحرانی، یوسف بن احمد بن ابراهیم، (۱۴۰۵ق)، الحدائق الناضره فی احکام العترة الطاهره، ج ۱۲، موسسه النشر الاسلامی، قم
۱۴. پرشکی، وحید، (۱۳۸۸ش)، کرمه و سمساره در آیین جینه، پایان نامه کارشناسی ارشد، به راهنمایی علی موحدیان عطار نیشابوری، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب
۱۵. توفیقی، حسین، آشنایی با ادیان بزرگ جهان (۱۳۸۵ش)، سمت، طه، مرکز جهانی علوم اسلامی، تهران

۱۶. حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۷۹ش) شرح العیون فی شرح العیون، دفتر تبلیغات اسلامی، قم
۱۷. حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۸۵ش) عیون مسائل النفس، امیر کبیر، تهران
۱۸. جامعی، فهیمه، (۱۳۸۴ش) رابطه نفس و بدن از نظر ملاصدرا، خردنامه صدرا شماره ۴۱
۱۹. دیوانی، امیر، (۱۳۷۶ش) حیات جاودانه، معاونت اساتید و دروس معارف اسلامی، قم
۲۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق) المفردات فی غریب القرآن، تحقیق صفوان عندنان داودی، دارالعلم و الدار الشامیه، دمشق و تهران
۲۱. رازی، فخرالدین محمد (۱۴۱۰ق)، المباحث المشرقیه، دارالکتب العربی، بیروت
۲۲. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۹ش)، در قلمرو وجدان (سیری در عقاید، ادیان و اساطیر) انتشارات علمی، تهران
۲۳. سبحانی، جعفر، (۱۴۱۲ق) الالهیات علی هدی الکتاب والسنة والعقل، المرکز العالمی للدراسات الاسلامیه، قم
۲۴. سهروردی، شهاب الدین، (۱۳۸۰ش) مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هانری کربن، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
۲۵. سبزواری، ملاهادی، (۱۳۵۱ش) اسرار الحکم، مقدمه و حواشی ابوالحسن شعرانی، چاپ اسلامی، تهران
۲۶. سبزواری، ملاهادی، (۱۴۲۲ق) شرح منظومه، تصحیح حسن حسن زاده آملی، ناب، تهران
۲۷. شیرازی، قطب الدین محمد (۱۳۸۳ش)، شرح حکمت الاشراق، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی
۲۸. شرتوتی، (۱۴۰۳ق) اقرب الموارد، منشورات مکتبه آیت الله مرعشی نجفی، قم
۲۹. شریف، میر محمد، (۱۳۶۳ش) تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه زیر نظر نصرالله پور جوادی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران
۳۰. شکبیا، عبدالله، (۱۳۸۷ش) اجوبه المسائل، بنیاد حکمت صدرا، تهران
۳۱. شهرستانی، محمد بن عبد الکریم، (بی تا) الملل والنحل، محمد سید کیلانی، بیروت
۳۲. شاله، فلیسین، (۱۳۴۶ش) تاریخ مختصر ادیان بزرگ، ترجمه منوچهر خدایار محبی، تهران
۳۳. صدر المتالهین، (۱۳۶۰ش) الشواهد الربوبیه، تعلیقات سبزواری، مرکز نشر دانشگاهی، تهران
۳۴. صدر المتالهین، (۱۹۹۹م) اسفار اربعه، دار التراث العربی، بیروت
۳۵. صدر المتالهین، (۱۳۵۴ش) مبداء و معاد، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، پیشگفتار سید حسین نصر انجمن فلسفه ایران، تهران

۳۶. صدر المتالهین، (۱۳۸۴ش) اسرار الایات، تحقیق سید محمد موسوی، حکمت، تهران
۳۷. صدر المتالهین، (۱۳۶۳ش) مفاتیح الغیب، ترجمه محمد خواجهی، مولی، تهران
۳۸. صدوق، محمد بن بابویه، (۱۲۱۴ش) رساله الاعتقادات، نشر محقق، قم
۳۹. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۴۱۷ق) المیزان فی تفسیر القرآن، انتشارات اسلامی، قم
۴۰. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۸۱ش) انسان از آغاز تا انجام، انتشارات الزهراء، تهران
۴۱. طوسی، خواجه نصیر الدین، (۱۳۹۸ش) شرح تجرید الاعتقاد، ترجمه و شرح شعرانی، کتابفروشی اسلامیة
۴۲. طوسی، خواجه نصیر الدین، (۱۴۰۳ق) شرح الاشارات والتنبيهات، دفتر نشر کتاب، تهران
۴۳. طوسی، خواجه نصیر الدین، (۱۳۸۳ش) اجوبه المسائل التصیریة به اهتمام عبدالله نورانی، پژوهشگاه علوم انسانی
۴۴. فیاضی، غلامرضا، (۱۳۹۳ش) علم النفس فلسفی، موسسه امام خمینی، قم
۴۵. فیوجو، تیرا دل، (۱۴۱۹ق) الموسوعه العربیه العالمیه التعریب، موسسه اعمال الموسوعه للنشر والتوزیع، الرياض
۴۶. فاضل مقداد، (۱۴۲۲ق) اللوامع الالهیه فی المباحث الکلامیه، دفتر تبلیغات اسلامی، قم
۴۷. فیض کاشانی، محمد محسن، (بی تا) کلمات مکنونه، تصحیح و تعلیق عزیزالله العطاری القوجانی، موسسه چاپ و انتشارات فراهانی، تهران
۴۸. فاضل تونی، محمد حسین، (۱۳۸۶ش) حکمت قدیم، مولی، تهران
۴۹. قاسمی، رضا، (۱۹۹۸م) رمان چاه بابل، نشر باران، سوئد
۵۰. قطب الدین شیرازی، (بی تا) شرح حکمه الاشراق، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران
۵۱. قطب الدین شهر زوری، شمس الدین، (بی تا) شرح حکمه الاشراق، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران
۵۲. قیصری رومی، داوود، (۱۳۷۵ش)، شرح فصوص الحکم تعلیقه جلال الدین آشتیانی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران
۵۳. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۱ش)، الکافی، دارالکتب العلمیه، تهران،
۵۴. لاهیجی، ملا عبد الرزاق، (۱۳۸۲ش) گوهر مراد، تصحیح زین العابدین قربانی لاهیجی، ساز مان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران،
۵۵. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳ق) بحار الانوار، دار احیاء التراث العربی، بیروت

۵۶. موحیدیان عطار، علی، (۱۳۹۳ش) تناسخ گذشته و امروز، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب
۵۷. مفید، محمد بن محمد، (۱۳۷۹ش) تصحیح الاعتقادات، کتابخانه شمس، تهران
۵۸. ناس، جان، (۱۳۷۵ش) تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی اصغر حکمت، شرکت انتشارات علمی فرهنگی، تهران
۵۹. نیکزاد، عباس، (۱۳۸۲ش)، معرفت نفس از دیدگاه حکمیان، انجمن معارف اسلامی ایران، انتشارات آیت عشق، قم، ۱۳۸۲
۶۰. هیک، جان، (۱۳۷۲ش) فلسفه دین، ترجمه بهرام راد، تهران، الهدی
۶۱. یوسفی، محمد تقی، (۱۳۸۹ش) تناسخ از دیدگاه عقل و وحی، موسسه امام خمینی، قم.

سنت مسیحیت و زرتشت با تاکید بر اشتراک و افتراق و توصیف رویدادهای آخرالزمانی

۱ فاطمه نامدار

۲ عبدالحسین طریقی

۳ بخشعلی قنبری

چکیده

جاماسپ‌نامه رساله‌ای است که در زمره‌ی آثاری است که نویسنده آن ناشناس است. بخش قابل توجه و پایانی این رساله مربوط به رستاخیز و نجات‌بخشان زرتشتی است و نویسنده در این بخش پیشامدهایی را که هنگام ظهور هوشیدر، هوشیدر ماه و سوشیان در ایرانشهر رخ می‌دهد را از زبان جاماسپ نقل می‌کند. دو باب واپسین کتاب، شباهت زیادی به زند و هومن یسن دارد. در واقع کهن‌ترین گرایش‌های معناشناسانه در ادبیات زرتشتی، با اسطوره گشتاسپ و جاماسپ همسویی دارد. بخش پایانی جاماسپ‌نامه درباره تاریخ اندیشه‌های مکاشفه‌ای و شکوفایی آن‌ها در نخستین سده‌های اسلامی است. این بخش آشفتگی‌ها و انقلاباتی را که در رستاخیز و پایان زمان انسان‌ها را گرفتار خواهد نمود، برمی‌شمارد. اما در مسیح و انجیل چهارم یا انجیل یوحنا که نگاشته‌های فردی به نام پولس قدیس از دیدگاه دیگری سخن می‌گویند اعتقاد بر آن است که عیسی (علیه السلام) موجود آسمانی است، او بر زمین فرود آمده و کسی است که می‌تواند «جلال پدر قبل از خلقت جهان را داشته باشد و در کتاب تورات و عقاید دین یهودیت، همچنین دیدگاه نخستین مسیحیان، عیسی (علیه السلام) مقام پیامبری دارد، او معصوم است و به عنوان منجی قوم یهود مطرح است.

واژگان کلیدی

مسیحیت، زرتشت، تطبیق، رویدادهای آخرالزمانی.

۱. دانشجوی دوره دکتری رشته ادیان و عرفان اسلامی، گروه ادیان و عرفان، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
Email: Fatemeh.namdar27@yahoo.com

۲. هیئت علمی رشته ادیان و عرفان، گروه ادیان و عرفان، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: tarighi@yahoo.com

۳. هیئت علمی رشته ادیان و عرفان، گروه ادیان و عرفان، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
Email: Bak.Qanbary@iauctb.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۴/۲ پذیرش نهایی: ۱۴۰۱/۶/۲۸

طرح مسأله

پولس قدیس یک یهودی بود که به گفته خودش برای مبارزه با دین جدید مسیحیت از روم عازم اورشلیم شد؛ ولی در میان راه اتفاقاتی برای او رخ داد که نه تنها دست از دشمنی با مسیحیت برداشت، بلکه به مدافعی سرسخت برای تبلیغ این دین تبدیل شد. کتاب اعمال رسولان اتفاقات رخ داده برای پولس را که باعث مسیحی شدن وی شد، این گونه توضیح می‌دهد؛

«همین که پولس به دمشق نزدیک شد، ناگهان نوری از آسمان بر او تابید و او به زمین افتاد و ندایی شنید که خطاب به او می‌گوید: چرا به من جفا کردی؟ و او گفت: تو کیستی؟ و جواب شنید که: من عیسی هستم که تو به او جفا کردی، اما برخیز و وارد شهر شو و به تو گفته خواهد شد که چه بکنی!»^۱

پولس گفته‌های خود را منتسب به عیسی مسیح می‌کرد، در حالی ایست که اصلاً وی را ندیده بود. اما با این حال او توانست در میان مسیحیان چنان جایگاهی بیابد که گفته-هایش از طرف مسیحیان به منزله کلام عیسی پذیرفته شود. وی در این باره چنین می‌گوید: «مایلم بدانید برادران که انجیلی که من تبلیغ کردم، انجیل انسانی نیست؛ چرا که من آن را از انسان دریافت نکردم و خود نیز آن را نیاموختم، بلکه از مکاشفه عیسی مسیح فراهم آمد. شما از زندگی پیشین من در میان یهودیان باخبرید که چگونه به کلیسای خدا با خشونت جفا می‌کردم و می‌کوشیدم آن را ویران سازم. اما هنگامی که او از سر لطف مرا فراخواند و راضی شد که پسرش را بر من آشکار سازد تا بلکه من در میان غیر یهودیان در خصوص او به موعظه پردازم»^۲.

جریان بسیار مشکوک مسیحی شدن پولس و پیشینه یهودی وی این گمانه را تقویت می‌کند که وی یک یهودی اصیل بود که برای یهودی کردن مسیحیت به دین جدید گروید و سعی‌های او نخستین تلاش برای یهودی کردن آیین مسیحیت بود. گفته فوق که

۱. ناردو، دان، (۱۳۸۶) امپراطوری ایران، ترجمه مرتضی ثاقب فر، نشر آوانامه ققنوس، تهران

۲. همان.

از زبان خود پولس نقل شده حاوی دو نکته مهم است که به نظر می‌رسد این دو نکته، دغدغه‌های اصلی پولس بوده است: اول این که وی بیم آن داشت که مردم به گفته‌های وی اهمیتی ندهند و این گونه تمامی تلاش‌های وی جهت یهودی کردن مسیحیت بی‌ثمر بماند و به همین دلیل تأکید می‌کند که سخنان وی در واقع سخنان حضرت مسیح (علیه السلام) است که از طریق مکاشفه برای وی آشکار شده است. دومین نگرانی پولس مربوط به پیشینه یهودی وی می‌شد که باز هم وی تأکید می‌کند علی‌رغم این که وی سابقه‌ای یهودی دارد، ولی مسیح وی را برای تبلیغ دین خود برگزیده است.^۱

تلاش‌های پولس در زمینه یهودی کردن مسیحیت تا بدان جا پیش رفت که وی مدعی شد مسیحیت، دین تازه‌ای نیست و تنها به منزله پیام تحقق وعده‌های الهی به بنی اسرائیل باید شناخته شود و بنابراین نمی‌توان نام شریعتی تازه را بر آن نهاد. تلاش‌های وی برای نزدیکی مسیحیت با یهودیت تا حدود زیادی موفق بود.^۲

دومین فردی که مسیحیان وی را واسطه نزول وحی می‌شناسند، یوحنا قدیس است. مکاشفه یوحنا که یکی از معتبرترین اناجیل به شمار می‌رود، نوشته‌های شخص یوحناست. نوشته‌های مکاشفه یوحنا در نزدیکی میان یهودیت و مسیحیت نقش اساسی بر عهده داشته است. این نوشته‌ها تکلیف خود می‌دانسته که تأکید کند مسیحیان تنها یهودیان رسمی هستند. نوشته مزبور پیش از توصیف عقوبت‌هایی که در انتظار بی‌دینان خواهد بود، پیش-بینی می‌کند که از تمام قبایل، تنها پسران اسرائیل از این تیره بختی معاف خواهند بود که افراد یهودی - مسیحی در این زمره‌اند.^۳

دیداکه^۴ از دیگر آثار ادبی مسیحیان نخستین است که ملامت از موضوعات یهودی

۱. کارپنتر، همفری، عیسی، (۱۳۷۴)، ترجمه حسن کامشاد، خرمشهر، طرح نو.

۲. ناردو، ۱۳۸۶: ۴۴.

۳. جوویور، مری، (۱۳۸۱)، درآمدی بر مسیحیت، ترجمه حسین قنبری، قم، انتشارات ادیان.

۴. دیداکه، تلفظ درست‌تر یونانی دیداخه: یا آموزه‌های وارده پیام‌آور، از رساله‌های اولیه و کوتاه مسیحی است که بیشتر پژوهندگان، آن را متعلق به اواخر سده یکم یا اوایل سده دوم میلادی می‌دانند. دیداکه توسط مولفی ناشناس در سوریه و به زبان یونانی نوشته شده است. متن دیداکه از بین رفته بود اما در سال

مسیحی است. در ابتدا تصور می‌شد که این اثر از بین رفته است، اما در سال ۱۸۷۳ کتاب مذکور کشف شد، این اثر مشتمل بر سه قسمت است که در فصل اول راه‌های حیات و نجات بررسی شده است. در فصل دوم آداب مذهبی توضیح داده شده و فصل آخر که مربوط به تکالیف رهبران مسیحی است،^۱ که این آداب مذهبی پیوندی ناگسستنی بین یهودیت و مسیحیت ایجاد می‌کند. برای مثال در این نوشته از خدا به صورت دعا می‌خواهد که برگزیدگان پراکنده در چهار گوشه جهان را گرد آورد. این دعا موافق قانونی است که در قلب یهودیان سرگردان که نگران بازگشت به فلسطین بودند، نهادینه شده بود، مشخصه واقعی دیدا که از سایر متون مقدس مسیحی همین آمیختگی وسیع میان موضوعات یهودی - مسیحی است.^۲

در دیدا که هیچ سخنی از مؤمنانی که تازه به دین مسیح گرویده‌اند نشده است. همچنین از زندگی عیسی سخنی به میان نیامده است. موضوعات این کتاب هب گونه‌ای بیان شده که گویی اصلاً دین جدید شکل نگرفته و اگر آیینی به نام مسیحیت هم وجود دارد، فرقه‌ای از دین یهود است.

دیدا که در مورد صلیب کشیده شدن حضرت عیسی، که به اعتقاد مسیحیان توسط یهودیان انجام گرفت، هیچ سخنی نمی‌گوید. جالب این که این اثر هنوز انتظار ظهور عیسی را می‌کشند، به گونه‌ای که خواننده حس می‌کند عیسی متولد نشده است و باید منتظر ظهور او در آینده بود. دیدا که صریحاً دین یهود را توصیه نمی‌کند، اما پیوسته خود را نماینده اسرائیل حقیقی می‌شمارد. این اثر حیت دین مسیحیت را آیینی برای همه تلقی نمی‌کند، بلکه آن را بشارتی به برگزیدگان خداوند (قوم یهود) دانسته است.^۳

تلاش‌های فوق برای پیوند میان یهودیت و مسیحیت با بدان جا پیش رفت که عده‌ای

۱۸۷۳ توسط اسقف اعظم، فیلتوتوس برنیوس در کتابخانه ارتدوکس شرقی اورشلیم در میان مجموعه‌ای به نام دفترنامه اورشلیم پیدا شد (Draper, 2006: 177).

۱. کیویت، دان، (۱۳۷۸). دریای ایمان، ترجمه حسن کامشاد، تهران، طرح نو.

۲. همان: ۱۶۱، ۱۶۰.

۳. همان: ۱۶۲.

از مسیحیان بر آن شدند پیام عیسی را فقط از طریق یهودیت می‌توان شنید و برای این که فردی مسیحی شود ابتدا باید یهودی شود. این موضوع معروف به دیدگاه مسیحیان یهودی نژاد، موجب نزاع و دیگری شد و به ناچار اجتماع مهمی در اورشلیم برای حل آن بر پا شد.

۱. بررسی منجی در زرتشت

جاماسپ بسیاری از رخدادهای و شرایط آن دوران را برای گشتاسپ شاه برمی‌شمرد که به شرح ذیل است:

«... و به آن هنگام بد، توانگران را از درویشان فرخنده‌تر دارند... و آزادگان و بزرگان به زندگی بی‌مزه رسند و ایشان را مرگ چنان خوش آید، که پدر و مادر را از دیدار فرزند... در آن هنگام بد، بسیاری از مردم به «اوزدهکی» (= فلاکت و بدبختی) و بیگانگی و سختی رسند. و اندروای (= آتمسفر) آشفتنگی و باد سرد و باد گرم وزد و بر «اوروران» (= گیاهان) کم بباشد و بسی ویرانی کند و باران بی‌هنگام بارد.^۱

... در آن هنگام بد، دیر را از نوشتن بد آید و هر کس از گفت و گفتار و نوشته و پیمان باز ایستد (= خودداری کند) ... در آن هنگام، مردمان بیشتر به فسوسگری و بد کنشی گردند و مزه راست را ندانند. مهر و دوشارم (= دلپستگی) ایشان به دهی (= پستی) باشد. هر کس از کردار بد خویش شاد باشد و برمندش (مقابل فرومند، یعنی ارجمند) دارند. شهر شهر و ده ده و روستا با یکدیگر کوخشش (= ستیز) و کارزار کنند... و سترگ ورزد (= حریص) و مرد ستمگر ر به نیکی دارند و فرزانه و مردم بهدین را دیو دارند و کسی نیز چنان که باید به کام خویش نرسد.^۲

... و آتشان ایرانشهر به انجم و افسردگی رسند؛ دهیر و خواسته (مال و املاک) به دست انیرانیان و دروندان (کفار و دروغ‌گویان) رسد و همه بی‌دین باشند... پادشاهی همه از ایرانیان بشود (= از دست برود) و به انیرانیان برسد؛ و بسیاری کیش و داد و گروش باشد؛ و اوزدن (= کشتن) یکدیگر را کرفه (ثواب) دارند...».

۱. آذر گشسب، اردشیر (۱۳۷۲): مراسم مذهبی و آداب زرتشتیان، تهران، انتشارات فروهر.

۲. هدایت، صادق، (۱۳۵۶): زند و هورمن یسن، تهران، انتشارات جاویدان.

اوضاع ایران در ادامه متن آمده است:

«۳۴. ترا نیز این گویم که: اوی بهتر که از مادر نزاید؛ یا چون بزاید بمیرد و این «اند» (= چنین / این چنین) بدو «دروشک» (نیرنگ و نارو) را به سر رفتن هزاره زرتشتان نیند. ۳۵. و نیند آن کارزار بزرگی که باید بشود؛ و آن چند خونریزی که اندر آن هنگام باید بودن و مردمی در برابر نمی‌ماند. ۳۶. ایشان، تازیان با ارومیان و ترکان اندر گمیزند (= مخلوط شوند) و کشور را به وشفند (تاراج کنند، آشفته گردانند)»^۱.

در ادامه متن از شکوه و زاری امشاسپندان و برخی ایزدان، از بیدادی که به ایران و کیش بهی می‌رود، با اهورامزدا سخن می‌رود. سرانجام اولین نور امید روشن می‌شود. «۴۱. پس از جانب نیمروز مردی برخیزد که خداوندی (پادشاهی) خواهد و سپاه گوند (دلیر) آراسته دارد و شهرها را به چیرگی گیرد و بسا خونریزی کند تا کار به کام خویش بباشد. ۴۲. و پس افدم (آخر) از دست دشمنان به زابلستان گریزد و به آن کوست (خطه، سوی) شود و از آن جا سپاه راسته باز گردد»^۲.

۴۳. و پس از آن از نزدیکی بار (ساحل) پدشخوار گر مردی، مهر ایزد را ببیند و مهر ایزد بسی راز نهران به آن مرد بگوید... ۴۹. و آن مرد چون آگاه شود، با بس سپاه گوند زابل، به میان ایرانشهر آید و با آن مردمان به آن دشت چنان که تو گشتاسپ با خیونان سپید به «سپیدرزور (صحرای سفید) کردی، با پدشخوار گر شاه ستیزه و کارزار فراز کنند. ۵۰. و به نیروی یزدان ایرانشهر، فرهی کیان و فره‌دین مزدیسنان و فرهی پدشخوار گر و مهر و سروش و رشن و آبان و آذرن کارزار «اویر» (بسیار شگفتی کنند و از ایشان بهتر آیند؛ از دشمنان چندان بکشند که «مره» (= شمار) نتوان کرد. ۵۱. و پس سروش و نیرو سنگ، پشوتن پسر شما را (گشتاسپ) به فرما دادار از گنگدژ کیان برانگیزند. ۵۲. و برود پشوتن با یکصد و پنجاه هاوشت (یاران خاصه)... تا به پارس ... و آن جا یزش کند.»^۳.

در یکی از بخش‌های پایانی جاماسپ‌نامه (که دارای بیشترین و عمده‌ترین

۱. آموزگار، ژاله، (۱۳۸۴): تاریخ اساطیری ایران، تهران، انتشارات سمت.

۲. اشه، رهام (۱۳۸۳): هرمزد با هرویسپ آگاهی، تهران، نشر اساطیر.

۳. هدایت، پیوست جاماسپ‌نامه، ۱۳۵۶: ۱۰۹-۱۰۸.

پیشگویی‌های زردشتیان است) آمده است:

«۱. گشتاسپ شاه پرسید که: سیج (= بلا) گران چندبار، نیاز چندبار و برف سیاه و تگرگ چندبار و کارزار بزرگ چندبار باشد؟ ۲. جاماسپ بیتخش گفتش که: سیج گران سه بار باشد: یکی به فرمانروای بیدادانه ده‌هاگ و یکی به آن افراسیاب تورانی و یکی به هزاره زردتستان باشد. ۳. نیاز چهار بار باشد: یکی به فرمانروایی بد افرسیاب، یکی به خداوندی اشکانیان و یکی به خداوندی پیروز یزدگردان و یکی به سر رفتن هزاره زردتستان باشد. ۴. گزند گران نیز سه بار باشد: یکی به خداوندی منوچهر و یکی به خداوندی پیروز یزدگردان و یکی به سرانجام هزاره زردتستان. ۶. کارزار بزرگ نیز به سه بار باشد: یکی به آن کاووس شاه که با دیوان به برز (= آسمان) ستیزه کرد؛ و یکی به آن شما (گشتاسپ) که با خیون سپید که دین را جادوگر کرد، که او را ارجاسپ خوانند و یکی در سر هزاره زردتستان باشد که بهم آیند، ترک و تازی و ارومی چون با آن دهد ستیزند.»^۱

۱-۱. دیگر پیشگویی‌های جاماسپ‌نامه

یکی دیگر از پیشگویی‌های جالب توجه جاماسپ‌نامه آن‌جایی است که گشتاسپ شاه از بروز نشانه‌های موجود در سر هر یک از هزاره‌های پایانی می‌پرسد:

«۱. گشتاسپ شاه پرسید که: به آمدن آن هنگام پسر من (پشوتن، پسر فناپذیر گشتاسپ) دخشه (علامت) و نشان چه نماید؟ ۲. جاماسپ گفتش که: گاه هوشیدر که پدید آید، این چند نشان به جهان پدیدار گردد:

۳. شب روشن‌تر باشد. ۴. هفتورنگ (بنات‌العش) گاه بهلد. (مقر خود را تغییر دهد) و به سوی خراسان گردد. ۵. درآمد مردمان یکی از دیگری بیشتر باشد. ۶. مهر دروجی (پیمان‌شکنی) که اندر آن زمان کنند، زودتر و پیشتر بدان [مقصود] رسند. ۷. مردمان خوار و پست، فرمانروا تر باشند. ۸. بتران را نیکی بیش باشد. ۹. دروج آز سهمناکتر باشد... ۱۲. بدآگاهان بر دین دستوران فسوس بیش کنند. و آزار آن‌ها (دینورزان زردشتی) روا باشد... ۱۴. هامین (تابستان) و زمستان گزیدن (تشخیص دادن) نشاید... (تمامی این بخش‌های

جاماسپ‌نامه، (از پیوست جاماسپ‌نامه) در ترجمه زند و هومن یسن صادق هدایت، (رویه-های ۱۶-۱۰۹) آمده است.^۱

۱-۲. وقایع زمان ظهور هوشیدر

هوشیدر، هوشیدرماه و سوشیانت، فرزندان زرتشت، سه تن از فرشگردسازان مزدیسنی‌اند؛ که هر یک در سر هزاره‌ای ظهور می‌کنند؛ تا ادامه‌دهنده راه زرتشت، زداینده کیش او از پیرایه‌ها و نجات‌بخش مردمان و سازندگان رستاخیز باشند.^۲ «در این سه هزاره هوشیدر، هوشیدرماه و سوشیانت که جدا جدا در سر هر هزاره از ایشان یکی آید و همه کارهای جهان را باز آراید و پیمان‌شکنان کشور را بزند».^۳

به گفته بندهش، چگونگی زاده شدن آنان بدین گونه است:

«در باره این سه پسر زردشت که اوشیدر، اوشیدرماه و سوشیانس‌اند، گوید که پیش از آن که زردشت جفت گیرد، آن‌گاه، ایشان فرّه زردشت را در دریای کیانسه، برای نگاه‌داری، به آبان فره، که ایزد آناهید است، سپردند. اکنون نیز گویند که سه چراغ در بن دریا بدرخشد، به شب (آن‌ها را) همی بینند. یکی یکی را، چون ایشان را زمانه خود برسد، چنین شود که کنیزکی برای سر شستن بدان آب کیانسه شود و او را فره در تن آمیزد، آبستن شود. ایشان، یکی یکی، به زمانه خویش، چنین زاده شوند».^۴

«سد در بندهش» یکی از بهترین متون اساطیری آخرالزمانی زردشتی، چگونگی زاده

شدن نجات‌بخشان رستاخیز را این چنین می‌گوید:

۱. هدایت، پیوست جاماسپ‌نامه، ۱۳۵۶: ۱۰۹-۱۰۸.

۲. راشد محصل، ۱۳۶۹: ۱۴.

۳. مینوی، مجتبی، (۱۳۵۴): نامه تسر، تهران، انتشارات خوارزمی.

۴. سوشیانس یا سوشیانت (سودرسان، رایان و دانا) به معنای رهایی‌بخش است که در دیت زرتشت یا مزدیسنا، منجی نهایی زمین به شمار می‌رود. این عبارت برای زرتشت بکار رفته است و درجایی هم به معنای سه موعود زرتشتیان (اخوشیت ارت، اخوشیت نم، استورت ارت) و به ویژه سومین آنها که نام او «استوت ارت» است (دادگی، ۱۳۸۵: ۱۲۹).

۵. دادگی، فرنیغ، (۱۳۸۵): بندهش، ترجمه مهرداد بهار، تهران، انتشارات توس.

«زراتشت برخاست که به ایرانویج شود؛ به مدت سه ماه با زن خویش نزدیکی کرد و هر بار که از آن زن برخاستی برفتی؛ چشمه آبی هست از آن قهستان و آن را «کانفسه» خوانند؛ و در آن آب نشستی و سر و تن بشستی و منی در آن آب بگمیختی. دادار اورمزد نه بیور و نه هزار و نهصد و نود و نه فروهر اشوان بر آن منی موکل نمود تا آن را نگاه دارند.

۳-۱. زمینه‌سازان

ظهور هورشید همزمان با آغاز هزاره پنجم است. اندکی پیش از این رخداد، دو نجات بخش دیگر که هر یک نقش ویژه و رسالتی خاص بر عهده دارند، قیام می‌کنند. از واکاوی عمده آثار پهلوی آگاه می‌شویم که این دو تن زمینه را برای آمدن هوشیدر آماده می‌کنند و نابسامانی‌ها و آشوب‌هایی که آرامش و آسایش مزدیستان را برهم زده است، فرو می‌نشانند. می‌توان گفت واکاوی ادبیات رستاخیزی و سوشیانت زردشتی، بدون گفتگو پیرامون سوشیانت‌ها و این دو تن - که در زمره جاویدانان قرار دارند - بدون نتیجه خواهد بود.^۱

در رساله پهلوی «ابر مدن بهرام ورجاوند» نخستین نشانه‌های طبیعی پیدایی فرشگرد چنین نمایانده شده‌اند:

«خورشید راست‌تر و کوچک‌تر و سال و ماه و روز کم‌تر و زمین سپندارمذ تنگ‌تر و راه کوتاه‌تر [می‌شود]. سپس در کشور مردانی از تخمه دیو فرمان می‌رانند و آتش‌های مقدس را کنار می‌نهند.^۲

... ای سپیتامان زرتشت، در آن هزارمین زمستان تو که سر رسده همه مردم آزپرست و تباهگر دین شوند و ابر کامکار باد راستکار در آن هنگام و زمان خویش نبارد. همه ابرهای آسمان به نشیب روند. آن باد گرم و آن باد سرد برسد و تخم غلات را ببرد. باران نیز به هنگام خویش نبارد... مردم دیگر کمر بند مقدس (= کستی) نمی‌بندند، کود کان بازی نمی‌کنند.

۱. راشد محصل، ۱۳۶۹: ۱۷.

۲. دریایی، ۱۳۸۴: ۱۴۷ و ۱۴۸.

بزرگ زادگان تهیدست می‌گردند و ستمکاران بر جهان چیره می‌شوند و بسیاری را بکشند. در فرمانروایی بد ایشان همه چیز نیست شود و بی‌چارگی و تباهی برسد». علاوه بر این، زراتشت نامه بهرام پژدو نیز، دوران پیش از ظهور نجات‌بخشان (یعنی در پایان سده دهم از هزاره زرتشت) و اوضاع پریشان ایرانیان و آشفستگی جهان در پایان هزاره را به زیبایی به نظم آورده است.^۱

۴-۱. شاه بهرام ورجاوند

درباره او در بسیاری از متون رستاخیزی و پیشگویانه پهلوی اشاراتی شده است. وی نمادی از ایزد بهرام است که به صورت شاهی سوار بر اسب سفید آراسته‌ای، برای یاری ایرانیان در برابر بدخواهان، از کابل یا هندوستان می‌آید.^۲ مطالب بندهش، زند و هومن یسن و زراتشت‌نامه، او را ستیزنده‌ای سخت‌کوش و حق‌جو نشان می‌دهند؛ که با چند نبرد، خاک ایران را از مهاجمان ستمگر پاک می‌کند و آرامش از دست رفته را بار دیگر باز می‌گرداند. رساله مشهور و زیبای «اندر آمدن بهرام ورجاوند» اشتیاق و آرزوی فزاینده زردشتیان مزدیسنا را به قیام او نشان می‌دهد: «بیاید آن شاه بهرام ورجاوند از دوردۀ کیان، بیاوریم کین تازیان چنان که رستم آورد صد کین جهان».^۳

۵-۱. پشتوهن / پشیوتن

او به عنوان دومین زمینه‌ساز ظهور، به همراه بهرام ورجاوند خروج می‌کند؛ تا زمینه ظهور اوشیدر را آماده کنند. پشتوتن (= چهرومیان) فرزند فناپذیر گشتاسب کیانی - که بنا به روایتی به همراه «خورشید چهر» یکی از پسران زرتشت در «گنگدژ» به سر می‌برد^۴ - یکی از بی‌مرگان و نجات‌بخشی است که برای ترویج و استحکام دین مزدیسنی ظهور می‌کند.

۱. زرتشت بهرام پژدو، ۱۳۳۸: ابیات ۱۳۴۴ تا ۱۳۸۵.

۲. آموزگار، ۱۳۸۴: ۸۳.

۳. بهار، محمدتقی، (۱۳۴۷): ترجمه چندمتن پهلوی، به کوشش محمدگلین، تهران، نشر سپهر: ۱۲.

۴. آموزگار، ۱۳۸۴: ۸۳.

«پشوتن گشتاسپان از سوی کنگ دژ آید، با یکصد و پنجاه مرد پرهیزگار، و آن بتکده را که رازگاه ایشان بود، بکند و آتش بهرام را به جای آن بنشاند. دین را همه درست فرماید و بر پا دارد. پس، پنجم هزاره اوشیدر آغاز شود. اوشیدر زرتشتان به دین رهبر، و پیامبر راستین، از (سوی) هرمزد آید. همانگونه که زرتشت (دین) آورد، او نیز دین آورد و رواج بخشد»^۱.

قیام «پشوتن» آخرین قیام نیمکردانه‌ای است که اندکی پیش از هزاره هوشیدر رخ می‌دهد و هدف او بازسازی دین زرتشت و برپایی آیینهای دینی و گسترش آموزش‌های آن است. بنابر برخی منابع، در هزاره هوشیدر و حتا هوشیدرماه، پشوتن دستور و رد جهان است:

«و چون نزدیک سر رفتن هزاره باشد، پشوتن گشتاسپان به پیدائی آید؛ فره پیروز گریبان به او برسد، آن دشمنان که به دروغ‌زنی به فرمانروایی نشسته باشند چون: ترک و تازی و ارومی و ایرانیان بدتر از ایشان که راه چیرگی و ستمگری و دشمنی خداوندی را پویند و آتش را بکشند و دین را نزار کنند و توانایی و پیروزگری را از آن ببرند... تا آن که هزاره سر برود»^۲.

۶-۱. هزاره هوشیدر

نخستین منجی («گسترنده راستکاری») اگرچه از دوشیزه‌ای باکره زاده می‌شود؛ ولی فرزند زرتشت نیز هست. همان-طور که پیشتر گفته شد، مطابق متون اساطیری، نطفه زرتشت در دریاچه «کیانسه» (= هامون) توسط ایزدان نگهداری می‌شود؛ تا این-که سی سال مانده به پایان سده دهم از هزاره زرتشت، دوشیزه‌ای به نام «نامیگ پد» (کسی که پدر نامی دارد) هوشیدر را به دنیا می‌آورد.

چون هوشیدر را به دنیا می‌آورد. چون هوشیدر به سی سالگی می‌رسد، خورشید ده شبانه‌روز در اوج آسمان، در همان جایی که در آغاز آفرینش آفریده شده بود می‌ایستد و

۱. دادگی، ۱۳۸۵: ۱۴۲.

۲. همان.

فرو نمی‌شود تا همه بدانند کاری نو خواهد شد. هوشیدر به مقام همپرسگی با اورمزد می‌رسد. به برکت این سال برای گیاهان بهار مداوم خواهد بود.^۱

به مدت سه سال مردمان به دور از آفریده‌های بد زندگی می‌کنند و بخشی از آفریدگان اهریمن یعنی نوع گرگ نابود می‌شود. بدین ترتیب ظهور نخستین منجی پیش از مونی است، برای فرا رسیدن کمال. با این همه، «فرشگرد» (بازسازی جهان) کامل نیست و بدی هنوز هم اظهار وجود می‌کند.^۲

منابع پهلوی درباره چگونگی بروز بدی که در پایان هزاره رخ می‌دهد همداستان نیستند. در برخی از متون آمده است که دشمنان ایران باز خواهند گشت و دین بهی و دولت را پایمال خواهند کرد؛ اما جان هینلز معتقد است که این مطلب، تاریخی کردن اعتقادی اساطیری است که در متون دیگر آمده است.^۳

یکی از رویدادهای مهم این دوران، آمدن دیو ملکوس - به صورت زمستانی طولانی و کشنده - است. این دیو در پایان هزاره هوشیدر، سرما و بارانی سخت ایجاد می‌کند و بسیاری از مردم را از بین می‌برد. برخی از مردم به «ور جمکرد» (دژی که جمشید شاه پیشدادی برای حفاظت بشر از سرما و زمستان دیو آفریده بنا کرد) پناه بردند. سرانجام با نیایش‌های بهدینان، دیو ملکوس نابود می‌شود و مردم از ور جمکرد بیرون می‌آیند و در سرزمین‌های دیگر پراکنده می‌شوند و نسلشان فزونی گیرد.^۴

۷-۱. آخرالزمان زرتشتیان

پس از پایان فتوحات و در نخستین دهه‌های استقرار حاکمیت اعراب بر ایران، موبدان زردشتی تلاش می‌کردند که با استفاده از اعتقادات خویش به توضیح چگونگی زبردست شدن زردشتیان در جامعه ایران پردازند. مفهوم زردشتی پیشگویی - به خصوص شکل خاص آن که مبتنی بر اعتقاد به پایان جهان است - از اعتقاد به آخرالزمان در بینش هند و

۱. آموزگار، ۱۳۸۴: ۸۴.

۲. هینلز، جان، (۱۳۸۲): شناخت اساطیر ایران، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران، نشر چشمه، ۱۰۴.

۳. همان: ۱۰۴.

۴. آموزگار، ۱۳۸۴: ۸۵.

ایران ریشه گرفته است.

بینش زردشتی در مورد زمان، در بردارنده هفت دوران است که از روی فلزات نامگذاری شده است و در آخرالزمان هم منجی (= سوشیانت) ظهور می کند و شر را نابود می سازد و دین زردشتی را به صورت دین تمامی بشریت در می آورد.

موبدان و سایر زردشتیان سعی می کردند رخدادهای تاریخی را به گونه ای توجیه کنند که گویا این رویدادها، مومنان را به زمان ظهور منجی نزدیک تر می کند. نتیجه این امر در نخستین سده های پس از تهاجم اعراب، پیش بینی روز رستاخیز با تمرکز روی اشغال تازیان بود.^۱ آن چه که متون پیشگویانه بیان می کنند، طرح ساده ای است از حوادث جاری که نویسنده پیش از پایان جهان ذکر می کند. در واقع این متون، حوادث سیاسی معاصر نویسنده و نوعی نوشته تاریخی نیمه ادبی است. ادبیات پیشگویانه در روزگار دشواری و هراس پدید می آید.

چنین اوضاعی زمانی روی می دهد؛ که نظام اجتماعی و دسترسی به قدرت مرکزی از میان برود و گروهی از مردم به خطر بیفتند و الگوهای فرهنگی جامعه از سوی یک نیروی خارجی مورد تهدید واقع شوند.^۲

هویت گروهی زردشتیان در عصر ساسانی شکل گرفته و در واکنش به چیرگی اعراب استوار شده بود. بازنویسی اغلب متون پارسی میانه در اوایل دوران اسلامی، تعالیم زردشتی گری را نزد زردشتیان و تعداد رو به کاهش موبدان مستحکم می گردانید.

بسیاری از متون پیشگویانه به زبان پارسی میانه وجود دارند؛ و با آن که زمان پایان جهان در این پیشگویی ها هرگز نرسید، موبدان این متون را بازنویسی کردند و حتا برخی از آن ها را در روزگار اخیر به فارسی و برگرداندند.^۳

نوشته های آخرالزمانی، آگاهی های مربوط به واکنش گروه ها را در برابر رویدادهای تاریخی، داوری آن ها را درباره آن دوره تاریخی و بیم ها و امیدهای آنان برای آینده را

۱. همان: ۷۱.

۲. دریایی، ۱۳۸۴: ۱۳۱.

۳. همان: ۱۳۲.

ارایه می‌دهند. پیدایش این نوع ادبیات در اوایل عهد اسلامی، فشارها و اجبارهای فرجام‌شناختی را آشکار می‌کند. در واقع نه تنها واکنش زردشتیان را نسبت به وقایع تاریخی بیان می‌کند؛ بلکه همچنین مطابق انتظارات پیشگویانه مسلمانان این دوران نیز می‌باشد. این امر نشانگر این واقعیت است که، سده‌های ۹ و ۸ میلادی دوره اوج فشار و اجبار فرجام‌شناختی بوده است.^۱

تسخیر ایرانشهر و ماوراءالنهر برای معتقدان به پایان جهان فرصتی بود تا به توضیح وقایع تاریخی بپردازند: به گونه‌ای که سقوط ساسانیان، زوال دین زردشتی و تغییر آن به اسلام، نوعی دگرگونی ناگهان دانسته شده است. موبدان روی اصلی‌ترین بخش منابع خود متمرکز شدند و پیشگویی کردن که دفاع در برابر اعراب به جایی نمی‌رسد.

این سخنان، نمایانگر اوج عقیده نومیدانه زردشتیان نخستین قرون اسلامی بود؛ و این - که خلافت اسلامی تجلی خواست خداوند است. در آن شرایط اجتماعی، هر گونه توضیح پس از واقعه، مصیبت را یک عامل دگرگونی برای بازسازی سیاسی و مذهبی جامعه ایران معرفی می‌کرد؛ که برای احیاء دین در آینده لازم بود و بدین ترتیب، اعتقاد زردشتیان راست کیش را تأیید می‌کرد. بنابراین، کسانی که به دین بهی وفادار ماندند، می‌توانستند با تصور ظهور منجی نیرو بگیرند (چوکسی، ۱۳۸۴: ۷۳).

در اواخر قرن هشتم میلادی، زردشتیان فارس امیدشان را برای آینده بهتر از طریق ادبیات آخرالزمانی بیان می‌کردند. این ادبیات واکنشی بود در مقابل وضعیت ناامیدکننده‌ای که در مورد عدم تشکیل حکومت زردشتی ایجاد شده بود. هنگامی که این ناامیدی بوجود آمد، ادبیات پیشگویانه بهترین راه بیان نیازها و خواسته‌ها بود.

با افزایش روابط متقابل زردشتیان و مسلمانان و مشارکت آن‌ها در امور مختلف، مقاومت نظامی زردشتیان و ایرانیان رو به افول نهاد. زمانی که این مسئله واقع شد؛ زردشتیان مقاومت خود را از طریق ادبیات مربوط به پایان جهان در قرون ۹ و ۸ میلادی نشان دادند.

در این جا امید برای رستگاری در جهان روحانی بود؛ و نه جهان مادی. زمانی که

مسئله مقاومت فروکش کرد، تنها کاری که زردشتیان ایران می‌توانستند انجام دهند، پیشگویی استقرار دوباره حقیقت و عدالت و سرنگونی فاتحین عرب بود (دریایی، ۱۳۸۱: ۸۵). در یک متن منظوم پهلوی تحت عنوان «آمدن شاه بهرام ورجاوند» این چنین آمده است.^۱

قرن هشتم میلادی را می‌توان عصر فشار فزاینده رستاخیز نامید. ساختار پایه‌ای «پایان جهان» از دید زردشتیان به این صورت است که پیش از تجدید کامل جهان، دوره‌ای از سختی و بدبختی فرا خواهد رسید. سوال مهم این است که، این متون چگونه حوادث تاریخی را به ویژه در اوایل عصر اسلامی شرح می‌دهند.

صحنه پایان جهان به صورت سوال و جواب بین خدا و زرتشت است. زرتشت می‌پرسد و اهورامزدا پاسخ می‌دهد. این نوع شیوه مکالمه که در اوستا سابقه دارد، صلابت بیشتری به این متون می‌دهند. بدین معنا که این کلام خداست که به پیامبر می‌رسد.

اهورامزدا عصر عدالت و سختی را در قالب آن چه که تاریخ و تاریخ‌نگاری ساسانیان است باز می‌شمرد. این بدان معناست که آغاز تاریخ از زمانی است؛ که در اوستا نشان داده شده است؛ یعنی آرمان نیاکان ساسانیان، پیشدادیان، کیانیان، سپس تغییراتی که کانون توجه‌اش ساسانیان بود و سپس به مهاجمین مسلمان عرب و جنبش‌های فرقه‌ای کشیده شد که نشان عصر نهایی بدبختی و به پایان رسیدن جهان بود. این دوره آخر و عصر بدبختی، با فتوحات مسلمین عرب در فلات ایران آغاز می‌شود.^۲

در آغاز، متون پیشگویانه نام اعراب را به دلیل هراس از واکنش آن‌ها ذکر نمی‌کردند. در اواخر سده سوم هجری، «زادسپرم» موبد سیرگان این پیشگویی دیر هنگام را کرد که در سال سیصدم روز تبدیل به شب خواهد شد، [زیرا] در آن زمان دین مورد غفلت قرار خواهد گرفت و پادشاهی نابود خواهد شد.^۳

۱. بهار، ۱۳۴۷: ۴-۸۳.

۲. دریایی، ۱۳۸۱: ۸۰-۷۹.

۳. زادسپرم، (۱۳۶۶): گزیده‌های زادسپرم، ترجمه محمدتقی راشد محصل، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی: ۴۲۱.

ولی به تدریج با افزایش مهاجرت اعراب و گروش فزاینده زردشتیان به اسلام، در برخی از متون پهلوی چون، «زند و هومن یسن»، آشکارا ورود مسلمانان به ایران را مقارن آخرین روزهای بشریت ذکر کردند.^۱

دیگر متن پهلوی، «جاماسب نامک» حاوی بخشی از مهم‌ترین متون پیشگویانه است. از سده ۶-۵۸۰ ق/۱۲-۱۴ م نویسندگان ناشناسی چندین بار بر روی سخنان جاماسب کار کردند- ابتدا به پهلوی و سپس به فارسی نو و پازند- و طی این مدت پیشگویی‌های بیانگر مکاشفه آخرالزمانی به آن گفته‌ها افزودند.

برای مثال، ویشتاسب شاه از جاماسب می‌پرسد: «این دین پاک تا چه مدت روا باشد و پس از آن چه هنگام و زمانه رسد؟» جاماسب نیز چنین پاسخ می‌دهد: «این دین هزار سال روا باشد. پس آن مردمانی که اندر آن هنگام باشند همه به مهر دروجی [پیمان‌شکنی] ایستند؛ با یکدیگر کین و رشک و دروغ کنند؛ و به آن چم [سبب] ایرانشهر را به تازیان بسپارند».^۲

در ادامه، جاماسب حکیم آینده ایرانشهر را چنین پیشگویی می‌کند: «ایرانشهر به تازیگان می‌رسد و تازیگان هر روز نیرومندتر می‌شوند و شهر به شهر را فرا می‌گیرند».^۳ تحلیل دریایی این جریان را به خوبی تشریح می‌کند.

به گفته ایشان، این متن نشان‌دهنده تجاوز شهر به شهر اعراب به سرزمین ایران است. علاوه بر این در این متن، به اسکان و همزیستی - با مهاجمانی که ظاهراً از نظر نویسندگان روحانی زردشتی، فاجعه بزرگی بودند- پس از پایان فتوحات نیز اشاره شده است: «... و ایرانیان اندر انیرانیان گمیزند (مختلط شوند)، چنان که ایرانی از انیرانی پیدان باشد.» (همان). به گفته دریایی، این نظر مغلوبان نسبت به غالبان غیرعادی نیست و در بسیاری از جوامع دیده می‌شود.

۱. چوکسی، جمشید گرشاسب، (۱۳۸۲): ستیز و سازش، ترجمه نادر میرسعیدی، تهران، انتشارات ققنوس: ۲۱۳.

۲. هدایت، ۱۳۵۶: ۱۰۸- پیوست جاماسب‌نامه کتاب زند و هومن یسن: ۱۹۲.

۳. همان: ۱۰۸.

نوشته‌ای در بندهش این جریان بالا را به صورت تاریخی بیان می‌کند: «و چون شاهی به یزدگرد آمد، تازیان به بس شمار به ایرانشهر تاختند. یزدگر به کارزار با ایشان قادر نبود، به خراسان و ترکستان شد و اسب و مرد و یاری خواست؛ او را آن‌جای بکشتند. سپاه و گند بیاشفت، ایرانشهر به تازیان ماند. ایشان آن آیین اک-دین خویش را رواج بخشیدند و بس آیین پیشینیان را بیاشفتند و دین مزدیستان را نزار کردند. از بندهش [= آغاز آفرینش] تا به امروز انارگی (= زیانباری، فاجعه) از این گران‌تر نیامد».^۱

۲. منجی در مسیح

بعد از پایان قرون وسطی و آغاز نهضت اصلاح دینی با اینکه بعضی از اعتقادات مسیحیت مورد نقد قرار گرفت و برخی نیز مردود اعلام شد و منسوخ گشت، اما اعتقاد به تجسد و الوهیت عیسی مسیح بدون نقد باقی ماند و مورد پذیرش قرار گرفت تا اینکه شخصی به نام سوسنیوس، نظریه و گرایشی را در میان پروتستان مطرح کرد که بر اساس آن همه مبانی مسیح شناسی دارای دیدگاه الوهیت مسیح نفی و رد می‌شد. این شخص با مطالعه دقیق عهد جدید دریافت که آموزه تثلیث در کتاب مقدس وجود دارد و تثلیث ساخته و پرداخته کلیسا و شورای نیکیه است.

از این رو عقیده تثلیث را باطل دانست و در سال ۱۵۳۱ رساله‌ای تحت عنوان درباره خطاهای تثلیث منتشر کرد. او با اینکه به کتاب مقدس ایمان داشت ولی آن را بی‌عیب و نقص نمی‌دانست و قائل بود که برخی مطالب آن غیر عقلی و غیر قابل قبول است.

سوسنیوس خود جزء اصلاح طلبان پروتستان بود و بر این باور بود که نظریه او در باب نفی تثلیث باید مورد قبول پروتستان قرار گیرد، اما چنین نشد و او به خاطر رد تثلیث و برخی دیگر از آموزه‌های رسمی کلیسا از سوی هر دو فرقه کاتولیک و پروتستان مورد تعقیب قرار گرفت و در آخر توسط اعضای فرقه کالوینی دستگیر و در سال ۱۳۵۵ م سوزانده شد.^۲

۱. دادگی، فرنیخ، (۱۳۸۵): بندهش، ترجمه مهرداد بهار، تهران، انتشارات توس: ۳۱۲

۲. هوردن، ویلیام، (۱۳۸۶) راهنمای الهیات پروتستان، نشر علمی و فرهنگی، تهران: ۵۴۱.

۲-۱. مسیح در عصر جنبشهای اصلاح دینی

از قرن هفدهم با قوت گرفتن جنبشهای اصلاح دینی در مقابل جریان سنتی مسیحیت و با به وجود آمدن جریانهای عقل گرا، نگرش سنتی به مسیح شناسی و گزارشهایی که در این باب در اناجیل وجود داشت، مورد نقد قرار گرفت و نتیجه این شد که دینداری در چارچوب عقل مورد قبول قرار گیرد نه بیشتر از آن.

جریان عقل گرایی افراطی، عقل انسان را کامل می‌دانست و بر اساس آن، مبانی الهیات پولسی یعنی گناه اولیه و سقوط انسان را قبول نداشت. در نتیجه نظریه تجسد که پسر خدا جسم گرفته است تا گناه نخست انسان را جبران کند، در نظر آنها مردود بود. این جریان حتی معجزات مسیح را نیز قبول نداشتند و یا دنبال آن بودند که آن را تبیین علمی کنند.^۱ این جریان عقل گرایی هر چند مورد پذیرش عامه مردم واقع نشد، اما نظریه سنتی مسیحیت را در باب مسیح شناسی به چالش کشید.

با آغاز عصر روشنگری از نیمه دوم قرن هفدهم، روش نقد علمی در تمام عرصه‌ها حاکم شد، به گونه‌ای که تمام امور حتی دین و کتاب مقدس باید به روش علمی بررسی می‌شد. طرفداران نقد کتاب مقدس قائل بودند که تفاوتی میان کتاب مقدس و دیگر کتابهای تاریخی وجود ندارد، و لذا کتاب مقدس هم باید مورد نقادی تاریخی قرار گیرد.^۲ بدین ترتیب، جریانی تحت عنوان جریان نقد تاریخی کتاب مقدس شکل گرفت. پیامد اولیه شکل گیری این جریان، تزلزل ایمان مسیحی در جامعه غرب بود و متون مقدس، خصوصاً چگونگی پیدایش آن، مورد چالش واقع شد. در نگاه این دسته از افراد نسبت به کتاب انجیل می‌خوانیم:

«انجیل مسیحیان به وضوح سند بشری و تاریخی است، وابسته به زمان‌ها و مکان‌های مشخص در گذشته است، اگر آن را منبع اطلاعات خود سازیم، باید همان پرسش‌هایی را بکنیم که از دیگر مدارک تاریخی می‌کنیم... نوشته‌های انجیل از ابتدا جنبه تقدس نداشت

۱. هوردن، ۱۳۸۶: ۳۴.

۲. هیک، جان، (۱۳۸۶)، اسطوره تجسد خدا، ترجمه عبدالرحیم سلیمانی اردستانی و محمدحسن مظفری، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان: ۷۸.

و در ابتدا دست نوشته‌های که گاهی بود، که مصون ماند، احترام گسترده یافت و سرانجام کلیسا آنها را مقدس ساخت.

پس انجیل در ابتدا مقدس نبود، تحولات تاریخی بعدی بدان تقدس بخشید. نامه به رومیان به ظاهر به قلم پولس و خطاب به جمعی از مردم روم است و همان گونه که از مفاد آن پیداست، به هیچ وجه خطاب سرمدی پروردگار به ابنای بشر نیست. به همین جهت، منتقد انجیل روش قرائت خود را طبیعی می‌داند تا قرائت سنتی از انجیل را^۱.
سرانجام نقد تاریخی و پیامدهای آن بدانجا ختم می‌شود که نویسنده مسیحی بعد از برشمردن برخی از نتایج نقد تاریخی می‌گوید:

«نظر کلی این بود که انجیل یوحنا، که مدت‌ها محبوب‌ترین انجیل راست دینان بود، توسط یوحنا ی رسول نوشته نشده است و جنبه تاریخی آن خیلی قوی نیست. سه انجیل هم نوا مدت‌ها قبل از انجیل یوحنا نوشته شده‌اند و بسیار معتبرتر از آن هستند»^۲.

می‌دانیم که پیامد چنین اظهار نظری پیرامون انجیل یوحنا در حقیقت زیر سؤال بردن مسیح شناسی سنتی بود، چرا که مسیح شناسی سنتی و نظریه تجسد و الهی انگاری مسیح مبتنی بر روایت انجیل یوحنا بوده است.

بعد از پدید آمدن نگرشی که می‌گفت آموزه‌ها و متون دینی مثل کتاب مقدس باید مورد نقد تاریخی واقع شوند، نظریه پردازان نقد تاریخی کتاب مقدس بدین حد اکتفا نکردند، بلکه مسیر نقد را به سمت شخصیت تاریخی عیسی مسیح نیز باز کردند. از این رو، یکی از مباحث مهمی که در نقد تاریخی کتاب مقدس مطرح شد این بود که عیسی (علیه‌السلام) واقعاً چه کسی بود. اصلاً وجود تاریخی داشت؟

پس جست‌جو برای یافتن عیسای تاریخی آغاز شد. نتیجه‌گیری کلی منتقدان این بود که عیسای واقعی غیر از عیسایی است که در عهد جدید به تصویر کشیده شده است. اعتقاد آنان بر این بود که کلیسای اولیه و نویسندگان عهد جدید مطالب و اوصاف زیادی

۱. کیویت، دان، (۱۳۷۸). دریای ایمان، ترجمه حسن کامشاد، تهران، طرح نو: ۵۱۲.

۲. هوردن، ۱۳۸۶: ۳۸.

را به شخصیت واقعی عیسی اضافه کرده‌اند. از این رو آنها در تلاش بودند که با نقد و بررسی منابع موجود به شخصیت واقعی عیسی دست پیدا کنند. در نتیجه در قرن نوزدهم کتابهای زیادی در موضوع عیسای تاریخی و واقعی نوشته شد.^۱

حال سؤالی که مطرح می‌شود این بود که عیسای مورد نظر نقادان چه ویژگی داشت و ارتباط آن با مسیح شناسی که پیش از این توضیح داده شد چه بود؟

در پاسخ به این سؤال گفته شده است که اصولاً عیسای تاریخی که مورد پذیرش نقادان واقع شد، هیچ ارتباطی با مسیح شناسی های قبلی نداشت، بلکه آنان بر اساس مبانی و جهان بینی خاص خود، تنها اموری را واقعی و مورد قبول تلقی می‌کردند که با علوم تجربی قابل تبیین باشد. در نتیجه، عیسای تاریخی مورد قبول آنها، صرفاً یک معلم و مصلح اجتماعی بود، نه شخصیتی که با عالم ماورای طبیعت در ارتباط باشد و پیام‌آور الهی و دارای معجزات تلقی شود، چرا که معجزات قابل اثبات تجربی نیستند.

با توجه به مطالب این فصل می‌توان گفت که منجی موعود نزد مسیحیان، عیسی مسیح (علیه السلام) است. دیدگاه پیروان این دین در مورد شخصیت و جایگاه او در طی قرون مختلف دچار تحول و تغییر شده است. در ابتدای مسیحیت او پیامبری الهی بوده است که به مانند دیگر پیامبران و دیگر انسان‌ها نیاز انسانی داشته و هیچ گونه جنبه الوهیت دارا نیست.

پس از مدتی پولس با نام مسیحیت به جنگ عقاید این دین می‌رود و عیسی مسیح را جنبه الهی می‌دهد. همچنین او را قدیه گناه نخستین می‌داند. کلیسای کاتولیک نیز با پذیرش این دیدگاه باعث می‌شود عقیده غالب مسیحیان نسبت به شخص عیسی مسیح چنین باشد. در ابتدای تولید پروتستانسم این دیدگاه برای مدت کوتاهی نقد شد ولی این تغییر مدت کوتاهی نپایید و پیروان پروتستانسم نیز پس از مدت کوتاهی هم عقیده با کاتولیک‌ها عیسی را پسر خدا دانستند.^۲

۱. هوردن، ۱۳۸۶: ۳۹.

۲. همان.

در قرون بعدی تمامی ادبیات و الهیات مسیحیت توسط فیلسوفان بزرگ غربی مورد نقد قرار گرفت تا جایی که حتی در وجود عیسی مسیح نیز به عنوان یک واقعیت شک شد و او را اسطوره دانستند. در پایان باید گفت که از دید پروتستان های عصر حاضر که دیدگاهی بنیادگرا و آمیخته به آموزه های یهودیت دارند، عیسی همچنان پسر خدا و دارای مقام الهوت می باشد. او معصوم می باشد و اطاعت از دستوراتش واجب است.

در گذشته به دنیا آمده و مصلوب گشته است، پس از آن رجعت کرده و منتظر قیام خود پس از به انجام رسیدن یک دوره پیشگویی است تا به جهان بازگشته حکومت الهی را به پا دارد. یهودیان را در این جهان و مسیحیان را در جهانی دیگر حکومت بخشد.

همان طور که بیان شد بزرگان مسیحیت صهیونیستی پیش بینی می کنند که پس از تخریب مسجد الاقصی و ساختن مسجد سلیمان خشم مذاهب اسلامی برانگیخته شود. هال لیندسی با تأیید این دیدگاه در ادمه معرفی دوازده باور مسیحیت صهیونیست برخی عقاید را پیرامون دوران محنت و سختی بر می شمارد:

۱- هجوم بسیاری از کفار به اسرائیل: در اینجا منظور مسیحیان و مسلمانانی هستند که به باور پروتستان ها از کفار شناخته می شوند و به دلیل خشم خودد به اسرائیل حمله می کنند.

۲- ظهور دیکتاتوری سخت تر از هیتلر، استالین یا مائوتسه تونگ که رهبری مهاجمان را بر عهده دارد.

۳- پذیرش سیطره این دیکتاتور از جانب سرزمین های وسیعی از جهان.^۱

۴- گرویدن ۱۴۴ هزار یهودی به مسیحیت انجیلی به گونه ای که هر یک از آنها همانند بیل گرام، کشیش انجیلی معروف آمریکایی در سراسر جهان پخش شوند تا ملت های دیگر را به مذهب انجیلی بکشانند.

۲-۲. وقوع جنگ آرماگدون

به دلیل اهمیت این عقیده در میان پروتستان ها بایست این مورد را بیشتر توضیح داد. درگیری و نزاع خونین با پشتوانه های مذهبی و دینی، تحت عنوان جنگ مقدس، چنان که

کیمبال بیان می‌کند، جزء اصول لاینفک اعتقادی تمامی نمونه‌های بنیادگرایی و از جمله صهیونیسم مسیحی است.

وی توضیح می‌دهد که از نگاه بنیادگرایان جنگ و خون ریزی در دوران آخر الزمان اجتناب‌ناپذیر است و از این طریق خشونت به ره آورد اصلی این جریان‌ها تبدیل می‌شود. جنگ مقدس در ادبیات صهیونیست‌های مسیحی با عنوان آرماگدون شناخته می‌شود.^۱

آرماگدون در اصل از دو کلمه یونانی هار و مجدو تشکیل شده است. هار به معنای کوه و مجدو به معنای سرزمین حاصلخیز می‌باشد. آرماگدون از لحاظ جغرافیایی نام منطقه‌ای باستانی در نزدیکی بیت المقدس است که در قدیم شهری استراتژیک و طبیعتاً پر نزاع بوده است.

ولی هم اینک به جز خراب‌های از آن بر جای نمانده است. این واژه در معنای اصطلاحی به نبرد نهایی حق و باطل در آخر الزمان تعبیر شده است.

واژه آرماگدون تنها یک بار در انجیل نام برده شده و در توضیح آن بیان کردند که آرماگدون جنگی است در آخر الزمان که تمامی دولت‌هایی را که بر ضد یهود متحد شده‌اند در بر می‌گیرد.

مسیحیان صهیونیست با استناد به این کلام حزقیال نبی که «در آخر الزمان بارانهای سیل آسا و تگرگ سخت آتش و گوگرد، تکان‌های سختی در زمین خواهند آورد، کوه‌ها سرنگون خواهند شد و صخره‌ها خواهد افتاد و جمیع حصارهای زمین منهدم خواهد گردید» آرماگدون را با نابودی زمین برابر می‌دانند (همان).

همچنین در توضیح واقع آرماگدون بیان می‌کند که به زودی لشکری از دشمنان مسیح که بدنه اصلی آن را میلیون‌ها نظامی تشکیل داده‌اند از عراق حرکت می‌کنند و پس از گذشت از رود فرات که در آن زمان خشکیده است، به سوی قدس ره سپار خواهند شد؛ اما در ناحیه آرماگدون نیروهای طرف دار مسیح راه لشکر ضد مسیح را سد خواهند کرد و درگیری خونین و نهایی در این منطقه شکل خواهد گرفت. از نگاه مسیحیان

۱. لین، تونی، (۱۳۸۰)، تاریخ تفکر مسیحی، مترجم روبرت آسریان، تهران، نشر فروزان: ۳۹۱.

صهیونیست نبرد نهایی، نبردی هسته‌ای است.^۱

سپس مسیح برای بار دوم از جایگاه خود در آزمون به زمین فرود می‌آید و پس از نبرد با نیروهای ضد مسیح، پیروز خواهد شد و آن گاه صلح واقعی و جهانی محقق خواهد شد. مسیح به پایتختی بیت المقدس و از مرکز فرمان دهی خود در معبد سلیمان (که از پیش توسط طرف داران مسیح بر روی خرابه‌های مسجدالاقصی ساخته شده است) صلح را در سراسر جهان محقق خواهد کرد.

باید توجه داشت که مسیحیان صهیونیست سعی وافری در تطبیق وقایع آخرالزمان و جنگ مقدس آرماگدون با حوادث دنیای معاصر دارند، به گونه‌ای که حوادثی چون کمونیست شدن لیبی، لشکرکشی آمریکا به افغانستان و عراق، دست یابی ایران به فن آوری هسته‌ای و ... به عنوان حوادث آخرالزمانی تلقی میشود و جنگ مقدس آرماگدون زودرس و اجتناب ناپذیر دانسته می‌گردد. در ۱۵ می ۱۹۸۱ ریگان در خاطرات خود در مورد بحران‌های خاورمیانه می‌نویسد.^۲

«گاهی اوقات فکر می‌کنم که آیا ما مقدر شده‌ایم تا شاهد آرماگدون باشیم قسم می‌خورم و معتقدم که آرماگدون نزدیک است».

رابرتسون کاندیدای ریاست جمهوری آمریکا در سال ۱۹۸۸، که یکی از سران مکتب صهیونیسم مسیحی است نیز با چنین رویکردی به مسائل آن زمان می‌نگرد. وی در این راستا می‌گوید:

«همه شرایط این رویداد (نبرد آرماگدون) حالا دارد عملی می‌شود و در هر لحظه ممکن است روی بدهد تا کلام حزقیال نبی تحقق پذیرد. تحقق آن دارد آماده می‌شود، ایالات متحده بر آن است که این آیه حزقیال عملی شود.... ما از حزقیال حمایت می‌کنیم».^۳

رابرتسون در نبرد ۱۸۸۲ اسرائیل علیه لبنان با یونیفرم نظامی شرکت داشت و درباره

۱. میشل، توماس، (۱۳۷۷)، کلام مسیحی، مترجم حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات ادیان و مذاهب: ۴۱۲.

۲. همان

۳. ویلسون، برایان، (۱۳۸۱)، دین مسیح، ترجمه حسن افشاری: ۳۱۲.

این جنگ بیان کرد که اسرائیل با آغاز این جنگ علیه همسایگان خویش، مشیت الهی را محقق می‌نماید.

مشیتی که از نظر بنیادگرایانی چون وی همان آغاز جنگ مقدس آرماگدون بود. بدین وسیله زمینه ظهور حضرت مسیح فراهم و پروژه آخر الزمان تکمیل می‌شود. تمایلات جنگ طلبانه مسیحیان صهیونیست در حالی است که آموزه‌های اصیل مسیحیت (از نگاه مسیحیان کاتولیک و ارتدوکس) ناظر بر صلح و دوستی است. تمایلات صلح طلبانه عیسی به قدری بود که اکثر یهودیان که منتظر آمدن مسیح بودند، او را مسیح واقعی ندانستند.^۱

زیرا بسیاری از اشارات عهد عتیق به مسیح، وی را به صورت شخصیتی داودی ترسیم می‌کرد؛ شخصیتی که مردمش را به پیروزی نظامی می‌رساند. ولی عیسی نه تنها رویکردی مبارزه طلبانه را در پیش نگرفت، بلکه خود را به عنوان پیامبر صلح و دوستی معرفی کرد. تمایل مسیحیان صهیونیست به جنگ طلبی و معرفی عیسی به عنوان یک شخصیت نظامی، باعث اختلافات عمده‌ای بین مسیحیان عصر حاضر با پروتستان‌های افراطی و مسیحیان صهیونیست شده است. بر این اساس برخی از بزرگان مسیحیت این جریان را مرتد دانسته‌اند.^۲ به عنوان مثال اسقف اعظم کلیسای لوتری «جردن» در گفت و گو با روزنامه «دانش» در مورد جریان صیونیسیم مسیحی اعلام می‌کند که این مکتب نه تنها یک تنولوژی مریض است، بلکه مرتد نیز هست. وی علت ارتداد این جریان را در سه ویژگی عمده آن می‌داند که بدین قرارند: اول، معرفی عیسی به عنوان یک فرد نظامی و نه به عنوان یک منجی؛ دوم: تمایلات ضد صلح آن‌ها و سوم، استفاده ابزاری از یهودیان در نبرد آخر الزمان.

۹- نجات یافتن افرادی که به میلاد دوباره مسیح اعتقاد دارند در حالی که اجساد بقیه

افراد بشر در آهن گذاخته ذوب شده است.

۱۰- وقوع بسیار سریع تمام تحولات.^۳

۱. همان.

۲. مرتن، هنری. (۱۳۸۳). نک. به کتاب مقدس (بخش عهد جدید): ۶۱۲.

۳. همان.

۲-۳. فرود مسیح بر زمین

اعتقاد به ظهور مجدد حضرت مسیح و تشکیل حکومت جهانی توسط وی در زمره اعتقادات خاص صهیونیسم مسیحی است، از دیدگاه آن‌ها ظهور حضرت مسیح، مرحله پایانی رویدادهای آخرالزمان است و با حضور وی دنیا به آخر رسیده و از آن پس صلح حقیقی تمامی جهان را فرا خواهد گرفت.

بر این اساس تأمین صلح پایدار تنها در آخرالزمان و با ظهور حضرت مسیح میسر خواهد بود و تلاش در جهت تحقق آن پیش از آخرالزمان، تلاشی بیهوده است. از نمونه انحرافات اعتقادی مسیحیان می‌توان به ملاقات عیسی (علیه السلام) و یوحنا اشاره کرد.

آنها معتقدند که عیسی مسیح در مقطعی از حیاتش شیفته آموزش‌های موعظه‌گری به نام یوحنا شد. نخستین بار عیسی او را مشغول موعظه در کنار رود اردن دید. یوحنا در حال وعظ درباره پیام دیرینه انبیا و تأکید بر نابودی قریب الوقوع دنیای گناه آلود موجود و پدید آمدن پادشاهی خداوند در یک دنیای تازه بود. تعالیم یوحنا پیرامون فرارسیدن آخرالزمان و ایجاد پادشاهی خداوند تأثیرات عمیقی بر عیسی گذاشت، به گونه‌ای که تعالیم فوق تبدیل به یکی از اعتقادات اساسی وی و پیروانش شد.^۱

هنگامی که عیسی همراه تعدادی از حواریون خود به سمت اورشلیم، مقر یهودیان حرکت می‌کرد، در میان راه پیش‌گویی‌هایی را به همراهان خود گفت که از جمله آنها بازداشت و اعدام وی به دست یهودیان بود، اما او در ادامه به حواریون بشارت داد که پس از مرگش، دوباره بر خواهد خاست و حکومت خود را تشکیل خواهد داد.^۲

تأکید بر بازگشت مسیح در تعالیم پیروانی چون یوحنا نیز کاملاً انعکاس یافت، به گونه‌ای که وی بازگشت عیسی را امری محتوم و لایتغیر دانسته و تنها مؤمنان به این رجعت را سعادت‌مند می‌دانست. یوحنا پس از این که ماجرای مکاشفه خود را در جزیره متروک شرح و بسط می‌دهد و پیشگویی‌های خود را (که به گفته خودش فرشته‌ای بر او خوانده

۱. ویلسون، ۱۳۸۱: ۸۱.

۲. کارپنتر، همفری، عیسی، (۱۳۷۴)، ترجمه حسن کامشاد، خرمشهر، طرح نو: ۵۱۲.

است) درباره دوران آخرالزمان بیان می‌کند، در پایان تأکید می‌کند که عیسی خواهد آمد. او در این باره می‌گوید:

«این سخنان راست و قابل اعتماد است. من به زودی می‌آیم. خدایی که به سخن گویانش آن چه را می‌بایست اتفاق بیفتد قبلاً می‌گوید، فرشته خود را فرستاده است تا به شما بگوید که عیسی مسیح به زودی می‌آید. خوشا به حال کسانی که آنچه را که در این کتاب پیش‌گویی شده باور می‌کنند».

واژه‌هایی چون حکومت و سلطنت الهی، سلطنت آسمان‌ها و ملکوت الهی به طور مکرر در اناجیل به چشم می‌خورد، به گونه‌ای که واقعیت حکومت نهایی خداوند (سلطنت یا ملکوت الهی) تبدیل به مهم‌ترین اعتقاد مسیحیان شده است. بر این اساس عموم مسیحیان بر این باورند که در آینده روزی فرا خواهد رسید که حکومت اخلاقی خداوند بر سرتاسر زمین جاری می‌گردد و این گونه حکومت جهانی خداوند ایجاد می‌گردد.^۱

نتیجه گیری

چنانکه ملاحظه شد اعتقاد به منجی در همه ادیان توحیدی وجود دارد. در واقع در انتظار منجی (فتوریسیم) در همه ادیان توحیدی به چشم می خورد. از اشتراکات منجی در همه ادیان آن است که فرد منجی معصوم، نجات دهنده و ظلم ستیز است. در واقع ظهور منجی در همه ادیان برابر است با پایان بی عدالتی، ظلم ظالمان و حکمرانان. بنابراین در اصل اینکه (۱) منجی ظهور خواهد کرد؛ (۲) زمان ظهور منجی آخرالزمان و مساوی با پایان دنیای فعلی است؛ (۳) اعتقاد به معاد و روزستاخیز؛ (۴) رفتن به عالم و سرای دیگر، (۵) ظلم ستیز بودن و مبارزه کردن منجی علیه بی عدالتی؛ (۶) دادرسی بودن منجی برای بی نویان و مظلومان همگی از اشتراکات منجی در ادیان توحیدی و مسیح و زرتشت است. اما از نکات افتراق باید به موارد ظاهری و یا جزئیات اشاره کنیم. مسیحیان حضرت مسیح را زنده می دانند که به آسمان عروج کرده است و در آخرالزمان ظهور می کند و به دادخواهی می پردازد. برای این مهم قائل به تثلیث و روح نیز برای رثع القدس شده اند. اما در جاماسپ نامه صفحه ۱۲۲ آن آمده است که؛ اعتقاد بر آن است که زرتشت بر آن است که از فرزندان دختر پیغمبرشان که خورشید جهان و شاه زمان نام دارد، کسی پادشاه می شود در دنیا به حکم یزدان که جانشین آخر آن پیغمبر باشد. در واقع مردی ظهور می کند از زمین تازیان، از فرزندان هاشم، مردی بزرگ رو، بزرگ تن، بزرگ ساق، بر دین جد خویش باشد، با سپاه بزرگ، روی به ایران نهد و آبادانی کند و زمین را پردازد کند.

فهرست منابع

۱. اشه، رهام (۱۳۸۳): هر مزد با هرویسپ آگاهی، تهران، نشر اساطیر.
۲. آذر گشسب، اردشیر (۱۳۷۲): مراسم مذهبی و آداب زرتشتیان، تهران، انتشارات فروهر.
۳. آموزگار، ژاله، (۱۳۸۴): تاریخ اساطیری ایران، تهران، انتشارات سمت.
۴. بویس، مری (۱۳۷۵): تاریخ کیش زرتشت (ج: ۱ و ۲ و ۳)، ترجمه همایون صنعتی‌زاده، تهران، نشر توس.
۵. بهار، محمدتقی، (۱۳۴۷): ترجمه چند متن پهلوی، به کوشش محمد گلبن، تهران، نشر سپهر.
۶. پژدو، زرتشت بهرام، (۱۳۳۸): زراتشت‌نامه (از نسخه روزنبرگ)، به تصحیح محمد دبیر سیاقی، تهران، انتشارات طهوری.
۷. جوویور، مری، (۱۳۸۱)، درآمدی بر مسیحیت، ترجمه حسین قنبری، قم، انتشارات ادیان.
۸. چوکسی، جمشید گرشاسب، (۱۳۸۲): ستیز و سازش، ترجمه نادر میرسعیدی، تهران، انتشارات ققنوس.
۹. دادگی، فرنیغ، (۱۳۸۵): بندهش، ترجمه مهرداد بهار، تهران، انتشارات توس.
۱۰. دریایی، تورج، (۱۳۸۱)، سقوط ساسانیان، ترجمه منصوری اتحادیه و فرحناز حسینک لو، تهران، نشر تاریخ ایران.
۱۱. راشد محصل، محمدتقی (۱۳۶۹): نجات بخشی در ادیان، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۲. زادسپرم، (۱۳۶۶): گزیده‌های زادسپرم، ترجمه محمدتقی راشد محصل، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۳. شاکد، شائول، (۱۳۸۱) الف. «گرایش‌های رازورانه در کیش زردشتی». ترجمه مرتضی ثاقب‌فر. از ایران
۱۴. کارپنتر، همفری، عیسی، (۱۳۷۴)، ترجمه حسن کامشاد، خرمشهر، طرح نو.
۱۵. کیویت، دان، (۱۳۷۸). دریای ایمان، ترجمه حسن کامشاد، تهران، طرح نو.
۱۶. کیویت، دان، (۱۳۷۸). دریای ایمان، ترجمه حسن کامشاد، تهران، طرح نو.

۱۷. لین، تونی، (۱۳۸۰)، تاریخ تفکر مسیحی، مترجم روبرت آسریان، تهران، نشر فروزان.
۱۸. مرتن، هنری. (۱۳۸۳). نک. به کتاب مقدس (بخش عهد جدید).
۱۹. میشل، توماس، (۱۳۷۷)، کلام مسیحی، مترجم حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات ادیان و مذاهب.
۲۰. مینوی، مجتبی، (۱۳۵۴): نامه تنسر، تهران، انتشارات خوارزمی.
۲۱. ناردو، دان، (۱۳۸۶) امپراطوری ایران، ترجمه مرتضی ثاقب فر، نشر آوانامه ققنوس، تهران
۲۲. ویلسون، برایان، (۱۳۸۱)، دین مسیح، ترجمه حسن افشاری.
۲۳. هدایت، صادق، (۱۳۵۶): زند و هورمن یسن، تهران، انتشارات جاویدان.
۲۴. هوردن، ویلیام، (۱۳۸۶) راهنمای الهیات پروتستان، نشر علمی و فرهنگی، تهران.
۲۵. هیک، جان، (۱۳۸۶)، اسطوره تجسد خدا، ترجمه عبدالرحیم سلیمانی اردستانی و محمدحسن مظفری، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان.
۲۶. هینلز، جان، (۱۳۸۲): شناخت اساطیر ایران، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران، نشر چشمه.

27. Draper, J.A. (2006). "The Fathers: The Didache" The Expositic Times 177-81.

نوع مقاله: پژوهشی - مروری

صفحات ۲۶۸ - ۲۴۷

مطالعه تطبیقی تاریخی زمینه های انقلابات ایران ، مصر ، لیبی ، تونس ، یمن : تاکید بر تمایزات و تشابهات انقلاب ایران با چهار انقلاب دیگر

علی ویسمه ای^۱

فرانک سیدی^۲

پیمان عین القضائی^۳

چکیده

انقلاب تحولی ، با اهداف سیاسی اجتماعی است . فرایندی است که به مدد عمل توده ای با رهبری آرمان های برخاسته از اندیشه های بلند رخ می دهد و با گسستن از گذشته ای که توام با نابرابری وستم است و آینده ای که هنجارهای جدید همراه با عدالت و آزادی را نوید می دهد ، توام است . همانگونه که ارسطو معتقد است نابرابری های موجود از عوامل زمینه ساز انقلابات هستند . هدف مقاله تبیین جامعه شناختی و مقایسه انقلابات مصر ، تونس ، لیبی و ایران است که با استفاده از نظریات جانسون و فوران به تحلیل و تبیین پرداخته شده است . روش تحقیق روش اسنادی است که به تحلیل محتوی متون مربوطه پرداخته می شود و ابزار گردآوری اطلاعات میدانی است . نتایج نشان داد از جمله عوامل مشترک زمینه ساز این انقلابات : بی کفایتی سیاسی و مدیریتی حاکمان ، استبداد و قدرت مطلقه و فاصله گرفتن از مردم ، بحران های مالی و اجتماعی گسترده و پیامدهای آن (بیکاری ، تورم ، کاهش رشد اقتصادی ، آسیب های اجتماعی ، کاهش اعتماد و سرمایه اجتماعی ، بی هنجاری و...) ، حضور روشنفکران و مردم در صحنه ، وجود شبکه های اجتماعی مجازی و الگوگیری از سایر انقلابات ، وجود رهبران هدایت کننده و خوش فکر ، وابستگی و توسعه نامتوازن است . تمایز انقلاب ایران با این انقلابات : ریشه اصلی انقلاب ایران مذهبی ولی ریشه اصلی انقلابات دیگر اجتماعی است . اهداف آرمانی انقلاب ایران حکومت مهدی (عج) است و عدالت برگرفته از اسلام ولی اهداف آرمانی سایر انقلابات عدالت برگرفته از نظرات و فلاسفه غربی (مثل افلاطونی) است . تمایز دیگر رهبری برخاسته از مردم ایران و فرهمندانه بود .

واژگان کلیدی

انقلاب ، مطالعه تطبیقی ، ایران ، تمایزات ، زمینه های انقلاب .

۱. دانش آموخته کارشناسی ارشد ، واحد اراک ، دانشگاه آزاد اسلامی ، اراک ، ایران .

۲. گروه جامعه شناسی ، واحد اراک ، دانشگاه آزاد اسلامی ، اراک ، ایران . (نویسنده مسئول)

Email: F-Saidy@iau-arak.ac.ir

۳. دکتری جامعه شناسی سیاسی ، واحد اراک ، اراک ، قم .

Email: Taha_gh2006@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۸/۱۱ پذیرش نهایی: ۱۳۹۹/۱۱/۷

طرح مسأله

تحولات برابندی از علل متعدد و بهم پیوسته ای است که، تکنولوژی، احساس محرومیت، وابستگی به قدرت های بیرونی، جدایی دولت-ملت، تضعیف حقوق سیاسی، مدنی، اقتصادی، اجتماعی مردم و ناکارآمدی دولت، نظام استبدادی و فقدان دموکراسی از مهم ترین علل آن می باشند. انقلاب از مهم ترین تحولات اجتماعی است که بدلیل تغییر ساختاری به ندرت اتفاق افتاده است جزمیت و سنگوارگی در ساختار قدرت سیاسی و فلج شدن چرخه تعامل میان مردم و حاکمیت یا فقدان تعامل منجر به تحولات انقلابی در قرن های مختلف می گردد.

بدین لحاظ نگارندگان با این رویکرد که حرکت های قرن ۲۰ بیشتر جنبه مردمی و ایدئولوژیکی داشته ولی در هر کدام مردم را به رسمیت نشناخته و حکومت مردمی را نخستین مطالبه خود مطرح نمی کردند، به تبیین موضوع می پردازد. اعتراضات اخیر که جهان عرب را فرا گرفته، تحلیل گران را با تجزیه و تحلیل های گوناگون را مواجه نموده و نتایج گوناگون را پدید آورده است. به طوری که حاکمان مصر و تونس به سرعت و حکومت لیبی و یمن پس از ماه ها مقاومت سقوط کردند. این تحولات که با جنبش های اعتراضی در جهان عرب و بسیاری کشورهای منطقه گسترش پیدا کرده است، از نسل جدید از انقلابیون نشأت گرفته که نه به حکومت های ناسیونالیسم و استبدادی گذشته جهان عرب علاقه دارد و نه به بنیاد گرایان افراطی که در سال های اخیر شاهد گسترش آن بوده ایم. این معترضین افرادی هستند که زیر پرچم دموکراسی خواهی و حقوق بشر، نظم سیاسی را به چالش کشیده اند و گاه توانسته اند رژیم های استبدادی چندین ساله را به زیر کشند. (اندرسون، ۱۳۹۰) در این مقاله با مطالعه و تبیین جامعه شناختی این انقلابات به این سوالات پاسخ داده می شود که تشابهات بین انقلاب ایران و این انقلابات چیست؟ تمایزات انقلاب ایران و این انقلابات کدام است؟

ضرورت و اهمیت تحقیق

با توجه به اهمیت استراتژیک خاورمیانه، توجه به تحولات و تحولاتی که در این منطقه نیز صورت گرفته اهمیت زیادی دارد. از سوی دیگر اهمیت این منطقه منجر به توجه

خاص قدرت های بزرگ به این منطقه و تلاش در راستای نفوذ صورت گرفته است. بر این اساس مطالعات و تحقیقات زیادی صورت گرفته و با رویکردهای مختلفی موضوع مورد بررسی قرار گرفته است. تاثیر این انقلابات بر روی همدیگر و پیامدهای حاصل از آن نکته ای است که باید مورد بررسی قرار گیرد. پیامدهای ایجاد شده می تواند گواه اهمیت بررسی این جنبش ها و تحولات باشد و زمینه و ضرورت بررسی تمایزات و تشابهات را فراهم نماید.

اهداف تحقیق

هدف اصلی تحقیق: تبیین و توصیف انقلابات ایران، مصر، لیبی، تونس، یمن

اهداف فرعی

۱- تعیین تشابهات بین انقلاب ایران و انقلابات مصر، لیبی، تونس، یمن

۲- تعیین تمایزات بین انقلاب ایران و انقلابات مصر، لیبی، تونس، یمن

تونس قبل از انقلاب: این کشور از سال ۱۸۸۱ تا ۱۹۵۶ تحت استعمار فرانسه قرار داشت. از زمانی که تونس استقلال خود را بدست آورد تا روز ۱۴ ژانویه ۲۰۱۱ حزب گردهمایی قانونی که نقش اصلی را در استقلال تونس بازی کرد، حکومت را در دست داشت. حبیب بورقیه که رهبری این حزب را در دست داشت با کودتای بدون خونریزی نخست وزیر خود سرنگون شد. بورقیه ناسیونالیستی سکولار بود که مدرنیسم اقتصادی اجتماعی را در صدر اولویت های خود قرار داد و گسترش حقوق زنان و توسعه اقتصادی تا حدودی موفق بود. بن علی نیز در زمان سرنگونی بورقیه در ۱۹۸۷ تا زمان فرار از کشور سیاست های اجتماعی و اقتصادی بورقیه را ادامه داد. اما فضای سیاسی در دوره بن علی بسته تر و دولت ویژگی پلیسی بارزتری به خود گرفت (نیاکوتی، ۱۳۹۰)

حزب اکثریت از حدود ۲۰۰۰۰۰۰ عضو و بیش از ۶۰۰۰ نماینده در سراسر کشور تشکیل شده است. این حزب در زمان بورقیه حزب سوسیالیست قانونی نام داشت. اگر چه نام حزب تغییر یافته است، سیاست های آن همچنان عمدتاً سکولار است. از سال ۲۰۰۷ تمامی احزاب سیاسی که در پارلمان نماینده دارند، از یارانه های دولتی برای پرداخت هزینه های روز افزون کاغذ و انتشارات بهره مند شده اند، در حالی که تونس فاقد منابع

طبیعی همانند همسایگان خویش است، استاندارد زندگی در این کشورهای توسعه یافته است. اکثریت جمعیت تونس عرب هستند. اما اقلیت کوچکی از بربرها نیز وجود دارند. زبان فرانسوی نقش مهمی در این کشور دارد. بیشتر تونسی‌های تحصیل کرده می‌توانند بدین زبان صحبت کنند، ۹۸ درصد مردم مسلمان هستند. همچنین دربردارنده یکی از قدیمی‌ترین جامعه یهودیان است. (مرشدی زاده، ۱۳۹۰)

مصر قبل از انقلاب: مصر یکی از قدیمی‌ترین تمدن‌های بشری است. اقتصاد مصر یکی از متنوع‌ترین منابع درآمدی را در کشورهای خاورمیانه داراست. از سال ۱۹۵۲ با کودتا صاحب حکومت جمهوری شد. مصر از دیدگاه سیاسی و فرهنگی یکی از مهم‌ترین کشورها در جهان عرب و خاورمیانه است. در سال ۱۷۹۸ ناپلئون به مصر لشکر کشید و در سال ۱۸۰۵ میلادی محمدعلی پاشا از طرف دولت عثمانی حاکم آنجا شد. برای مدت‌ها مصر تحت الحمایه بریتانیا بود ولی پس از جنگ جهانی اول بر اثر فشار مردم استقلال مصر را اعلام کرد. در سال ۱۹۴۵ به عضویت سازمان ملل متحد درآمد. در سال ۱۹۶۵ عبدالناصر به ریاست جمهوری فراتر به مصر حمله کرد، اما با پشتیبانی شوروی پیشین و بی‌طرفی آمریکا بدون نتیجه خاتمه یافت. طی سال‌های ۱۹۶۷ و ۱۹۷۳ دو جنگ دیگر نیز مصر و دیگر کشورهای عربی اسرائیل رخ داد. (ویسمه‌ای، ۱۳۹۵: ۲۹-۳۰)

یمن قبل از انقلاب: یمن منطقه‌ای است در جنوبی‌ترین قسمت شبه جزیره عربستان که در سال ۱۹۹۰ اقوام آن متحد شده و تشکیل جمهوری یمن را دادند. اکثر جمعیت یمن کشاورز هستند و از سال ۱۹۸۶ با استخراج نفت و صدور آن دگرگونی‌های اساسی در اقتصاد یمن بوجود آمد. (ماهنامه اتاق بازرگانی: ۱۴)

یمن طی قرن‌ها به دو بخش شمالی و جنوبی تقسیم شده است. بخش شمالی دارای مناطق کوهستانی و صعب‌العبور بخش جنوبی منطقه‌ای هموار می‌باشد. این امر باعث شده که یمن شمالی از همان ابتدا به دلیل کوهستانی و صعب‌العبور بودن آن، کمتر مورد تعرض قرار گیرد؛ در نتیجه آن بافت فرهنگی و اجتماعی به شکل نسبتاً پایدار و ثابت و البته متفاوت از دیگر بخش‌های این کشور شکل گرفت. برعکس قسمت جنوبی به دلیل اینکه در کناره‌ی دریای سرخ و خلیج عدن است منطقه‌ای با نابهجاری‌های اندک است، که

تحت تاثیر فرهنگ و ارتباطات مختلف بوده است و همواره حکومت های مختلف به آن تعرض کرده اند. در طول جنگ سرد و تحت تاثیر مقتضیات خاص نظام دو قطبی شمال و جنوب یمن به صورت دو دشمن بارها وارد درگیری شدند و حتی تا مرز جنگ نیز پیش رفتند. این مسئله جدایی دو یمن را بیش از پیش تشدید می کرد. بنابراین باید گفت که دو یمن دو گونه متفاوت از هم بودند؛ یمن شمالی یک جامعه عمیقاً مذهبی بود با نفوذ گسترده قبایل به خصوص دو قبیله بزرگ «حاشد» و «بکیل» که نفوذ سیاسی زیادی نیز اعمال می کردند. در جهت عکس یمن جنوبی به خصوص شهر عدن به نسبت سکولار بود و حقوق بشر و حقوق زنان رعایت می شد. (جوکار، ۱۳۹۰)

این تفاوت که محصول دو انقلاب در دو یمن در دهه ۱۹۶۰ بود. در یمن شمالی در سال ۱۹۶۲ طی یک کودتا که توسط جمهوری خواهان مخالف نظام امامت شکل گرفت، یک رژیم جمهوری بر سر کار آمد و یمن شمالی به جمهوری عربی یمن تغییر نام داد. یمن جنوبی نیز پس از ۱۳۰ سال که عدن مستعمره بریتانیا بود، رسال ۱۹۶۷ طی یک جنبش انقلابی به استقلال رسید و جمهوری دموکراتیک خلق یمن در این بخش تشکیل شد.

لیبی قبل از انقلاب: لیبی کشوری بیابانی که تنها دودرصد قابلیت کشاورزی دارد بنابراین بخش عمده مواد غذایی را وارد می کند. بیش از ۹۷٪ مردم لیبی مسلمان هستند و اغلب اهل تسنن هستند. لیبی ۹۰٪ به صادرات نفت متکی است و مابقی گردشگری است. حکومت قذافی صنایع این کشور را دولتی کرد و در عرصه سیاست خارجی رویکردی ضد غربی و متغیر در پیش داشت. این تغییرات مناسبات لیبی را حتی با شماری از کشورهای عربی نیز تنش آلود کرد.

ایران قبل از انقلاب: در طی دو انقلاب (انقلاب مشروطه و انقلاب اسلامی) که در ایران اتفاق افتاد فرایندهایی وجود داشت که منتج به انقلاب شد: در فرایند سیاسی (پیدایش دولت وابسته و سکولار)، در فرایند اقتصادی (اقتصادی متأثر از اقتصاد جهانی سرمایه داری)، در فرایند اجتماعی (تشکیل طبقات اجتماعی و افزایش شکاف طبقاتی)، فرآیند فرهنگی (گذار از فرهنگ مذهبی به فرهنگ غیر مذهبی). حیطه عمومی جامعه

یعنی مساجد، تکیه‌ها، بازارچه‌ها، قهوه‌خانه‌ها در بسیج توده‌ها سهم زیادی داشته و قرارداد های خارجی را لغو می‌کردند. سرکوبی جنبش‌های سیاسی و سرکشی‌های محلی و رفرم‌های اجتماعی و اقتصادی، تشکیل اولین دولت مقتدر مرکزی و ایجاد ارتش و ژاندارمری از جمله مواردی بود که عرصه اجتماعی اقتصادی و سیاسی را بر مردم تنگ نمود و منتج به انقلاب شد.

ادبیات نظری

انقلاب در لغت به معنای چرخش، واگشت، آشوب، شورش می‌باشد. (آریان پور،

۱۳۶۷: ۹۱۸)

تحول سیاسی پیچیده‌ای است که در طی آن حکومت مستقر به دلایلی اجبار و اعمال زور را از دست می‌دهد و با گروه‌های گوناگون سیاسی و اجتماعی به مبارزه برمی‌خیزد تا قدرت سیاسی را قبضه کند. این مبارزه اغلب مدتی طول کشیده، سرانجام نهادهای جدید سیاسی جانشین نهادهای قبلی می‌شوند. عناصری که منجر به شکل‌گیری انقلاب می‌شود نارضایتی اجتماعی، پیدایش گروه‌های بسیج‌گر، ناتوانی در قوای سرکوب دولت و کوشش برای ایجاد ساخت جدید قدرت را تشکیل می‌دهند. (بشیریه،

۱۳۷۲: ۱)

در بررسی روند تاریخی انقلابات، از انقلاب کشاورزی به انقلاب صنعتی و سپس به انقلاب تکنولوژی می‌رسیم. انقلاب صنعتی نسبت به انقلاب کشاورزی نیاز به نیروی انسانی کمتری داشت. با بروز انقلاب تکنولوژیک و استفاده از ابزارهای تکنولوژیکی، نسبت به قبل نیاز به نیروی انسانی کمتری بود و این امر ضرورت پرداختن به تبلیغات با ابزارهای نوین و تاثیرگذار را فراهم می‌نماید. (سیدی، ۱۳۹۸: ۸۱)

پیشینه نظریات انقلاب: پیشینه نظریه پردازی درباره انقلاب به نظریه جک

گلدستون می‌رسد که سه نسل از نظریه پردازان را مطرح نمود: ۱- مکتب تاریخ طبیعی انقلابات به رهبری مورخان تطبیقی مانند کرین بریتون، لایفورد پی ادواردز و... ۲- نسل دوم نظریه‌های عمومی انقلابی در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ که در نظریه پردازی‌های نوسازی و کارکرد گرایان ساختاری متجلی می‌گردد همچون جیمز دیویس، نیل اسملسر،

چالمرز جانسون ، ساموئل هانتینگتون و... ۳-نسل جدید الگوهای ساختاری انقلاب ، نظریه پردازانی همچون چارلز تیلی ، تدا اسکاچیل ، که بر مبنای کارهای برینگتون مور واریک وولف نظریات خود را مبتنی ساختند . (ورو جنی ، ۱۳۹۰ : ۱۸)

در قرن ۲۰ نسل چهارم نظریات انقلاب نیز شکل گرفت که بر عواملی چون کارگزاری وایدئولوژی و سیر انقلاب ها پرداخت و بر ریشه ها ، فرآیندها و نتایج انقلاب تمرکز کرده اند. این گروه به ساختارهای اجتماعی و جایگاه کشورهای جهان سوم در نظام جهانی توجه دارند . رویکرد نگارنده در این مقاله با نظریه پردازان نسل چهارم همسو است.

نظریه کرین بریتون : او مانند اکثر تحلیلگران غربی با دیدی بدبینانه به انقلاب نگرسته و انقلاب را به بیمار تشبیه کرده است و علی رغم قداستی که در انقلاب در نزد انقلابیون دارد، حرکت انقلابی را هجوم میکروب به پیکر جامعه سالم تشبیه کرده است . (محمدی ، ۱۳۶۶ : ۲۲)

او بابررسی رژیم های پیشین در فرانسه و انگلستان و آمریکا و روسیه مدعی وجود هفت نوع یکنواختی میان آنها شده است . بریتون عوامل و نشانه های انقلاب را متعدد و کشف یک الگوی روشن در این زمینه را دور از انتظار دانسته است . او یکنواختی ها را اینگونه بر می شمرد:

۱- انقلاب های چهارگانه در جوامع با اقتصادهای رو به نزول رخ نداده است بلکه برعکس در جوامعی روی داده که از نظر اقتصادی پیشرفت داشته است .

۲- شکست مالی دولت

۳- حکومت ناکارا

۴- تغییر تبعیت روشن فکران (به شکل گروه های فشار که با گذشت زمان در جهت دگرگونی اساسی حکومت حرکت می کنند)

۵- تباهی طبقه حاکم : آن گاه که برای اعضای بانفوذ طبقه حاکم این باور پیدا شد که در دست داشتن قدرت از سوی آنها ناعادلانه است ، یا همه در برابر عدالت جاودانه برابر و برادرند و یا باورهایی که خود با آن پرورش یافته اند ، نابخردانه است .

۶- ناهمسازی طبقاتی: در رژیم‌های پیشین کشورهای مورد بررسی نفرات طبقاتی به اندازه کافی افزایش و شدت یافته بود. طبقات متوسط فرانسه و انگلیس (پیورتن‌ها) از اشراف زادگان بیزار بودند و بدان‌ها رشک می‌بردند و خود را از نظر اخلاقی از آنها برتر می‌دانستند.

۷- ناکامی شگفت‌انگیز زور: در هر انقلابی نقطه یا نقاطی است که در آن اقتدار قانونی به وسیله اعمال غیر قانونی انقلابیون مورد حمله قرار می‌گیرد. در چنین مواردی واکنش عادی هر حکومتی توسط به قدرت پلیسی یا قوای نظامی است. حکومت‌های مورد بررسی نیز چنین واکنشی را نشان داده‌اند، اما در هر مورد با ناکامی شگفت‌آوری روبرو شدند. آنها که از سوی طبقه حاکم مسئول چنین واکنش‌هایی بودند، آشکارا نتوانستند به اندازه کافی اعمال زور کنند. (ملکو تیان، ۱۳۷۶: ۷۷-۸۲)

نظریه جیمز دیویس: دیویس معتقد است در مرحله رشد اقتصادی، انتظارات و نیازهای جدید به وجود می‌آیند و در عین حال نیز ارضا می‌شوند. اما در مرحله رکود انتظارات و احساس نیازها نمی‌ایستند و یا عقب نمی‌روند، بلکه همچنان رشد می‌کنند. ولی در مقابل امکانات ارضا نیاز می‌تواند با رشد نیازها همراهی کنند. اگر منحنی رشد نیازها به صورت خطی است منحنی امکانات ارضا نیازها شبیه آ خواهد بود. به این علت فاصله بین احساس نیاز و امکانات واقعی ارضا نیاز مستمرا بیشتر می‌شود و در نتیجه ناامیدی عمیقی جامعه را فرا می‌گیرد که نهایتا موجب انقلاب می‌گردد. (رفیع پور، ۱۳۷۷: ۳۹)

نظریه توسعه نامتوازن ساموئل هانتینگتون: هانتینگتون در کتاب خود با عنوان «سامان سیاسی در جوامع دستخوش دگرگونی» بخشی را به انقلاب اختصاص داده است. از نظر او انقلابات پدیده‌هایی کمیاب هستند. بیشتر جوامع هرگز انقلابی را تجربه نکرده‌اند. انقلاب جنبه‌ای از نوسازی یک جامعه سنتی است. انقلاب پدیده‌ای نیست که در هر جامعه و در هر تاریخی رخ می‌دهد که نوعی تحول اجتماعی و اقتصادی را تجربه کرده باشند و فراگردهای نوسازی و تحول سیاسی آنها از فراگردهای دگرگونی اجتماعی و اقتصادی شان واپس مانده باشد. (ملکو تیان، ۱۳۷۶، ۱۳۴-۱۳۳)

برای وقوع انقلاب در کشوری که دستخوش نوسازی است، باید اول طبقه متوسط

شهری، روشنفکران، صاحبان صنایع، حرف و بازرگانان به اندازه کافی از سامان موجود بیگانه شده باشند. دوم اینکه روستاییان نیز به اندازه کافی واجد همین بیگانگی باشند و نهایتاً طبقه متوسط شهری و روستاییان، نه تنها در نبرد برضد دشمن واحد، بلکه در مبارزه برای قضیه واحد به اندازه کافی متحد باشند. گروه واقعا انقلابی طبقه متوسط است.

الگوی شرقی و غربی انقلاب: هانتینگتون انقلابات فرانسه، روسیه و مکزیک و نخستین مراحل انقلاب چین را به الگوی غربی و انقلاب ویتنام، آخرین مرحله انقلاب چین و نبردهای ضد استعماری را به الگوی شرقی نزدیک می داند. به نظر وی: ۱- در الگوی غربی نخست نهادها ی سیاسی رژیم پیشین برانداخته می شوند سپس گروه های جدید وارد صحنه سیاست می شوند، سپس نهادها ی سیاسی جدید ایجاد می شوند و در پایان نهادها ی سیاسی سامان پیشین با خشونت سرکوب می شوند. ۲- در الگوی غربی وقتی دولت متلاشی شد سه گروه اجتماعی در فراگرد تحولات سیاسی نقش عمده دارند، گروه اول میانه روها هستند گروه دیگر ضد انقلابی ها و مردان نظامی اند و سومین آنها انقلابی های تند رو هستند. ویژگی های شاخص انقلاب شرقی، وجود یک دوره طولانی قدرت دوگانه است که طی آن هم حکومت و هم انقلابیون در مناطقی دارای قدرت اند. ۳- در الگوی غربی، انقلابیون ابتدا در پایتخت به قدرت می رسند سپس به تدریج سلطه شان را به روستاها می گسترانند. اما در الگوی شرقی، انقلابیون از مناطق مرکزی و شهری عقب نشینی کرده، در منطقه ای دور از پایتخت متمرکز می شوند و از طریق ارباب و تبلیغات در صدد جلب پشتیبانی روستائیان بر می آیند. ۴- در الگوی غربی برای رژیم سقوط رژیم پیشین و آغاز ورود گروه های تازه وارد به صحنه سیاست تاریخ بسیار دقیقی وجود دارد (۱۴ جولای ۱۷۸۹ فرانسه، ۱۰ اکتبر ۱۹۱۱ چین) اما پایان نبرد مشخص نیست، اما الگوی شرقی اینگونه نیست و زمان شروع مشخص نیست، اما زمان انقلاب مشخص است. ۵) در الگوی غربی، معمولاً انقلاب برضد رژیم بسیار سنتی صورت می گیرد که در رأس آن یک شاه مستبد یا اشرافیتی قرار گرفته است. لیکن نوک حمله انقلاب های شرقی، به رژیم های تا حدی متجدد است که ممکن است عناصر نوین و نیرومند طبقه متوسط را جذب نماید. (ملکوتیان، ۱۳۷۶، ۱۳۶-۱۳۸)

توسعه نامتوازن: فرایند توسعه اقتصادی - اجتماعی در ایران از نظر روند، ماهیت و مشخصه های توسعه اقتصادی - اجتماعی می توان چنین ترسیم کرد:

۱- توسعه اقتصادی - اجتماعی ایران، به عناصر جنبی و خارجی وابسته است. در واقع توسعه ای است حاشیه ای، التقاطی و پیرامونی

۲- توسعه اقتصادی - اجتماعی ایران توسعه ای است ناموزون با فراز و نشیب هایی گاهی تند و گاهی برگشت به مراحل پیشین توسعه

۳- از مشخصه های مهم چنین توسعه ای می توان به عقب افتادگی های ساختاری شیوه های تولیدی و بخش های اقتصادی، سیاسی، فرهنگی، وجود انواع شیوه های تولیدی و روابط و مناسبات اجتماعی و آشفستگی های فرهنگی اشاره نمود

۴- علل و عوامل چنین توسعه ای را می توان در دو طیف داخلی و خارجی تقسیم نمود.

۵- از علل و عوامل داخلی باید به ماهیت ترکیب و کارکرد ویژه مجموعه ارکان، عناصر و مولفه های تشکیل دهنده جامعه ایران و نقش و تاثیر عناصر جنبی و ثانوی در فرآیند توسعه اقتصادی - اجتماعی اشاره کرد

۶- از عوارض و پیامدهای بسیار مهم ساختار نامورون و ناپایدار نظام اجتماعی، شکل گیری روابط اجتماعی ناعادلانه و تداوم آن در طول سده های طولانی وزمان حاضر است.

۷- از عوامل خارجی در دوره ماقبل نفوذ سرمایه داری در ایران باید به ورود تکنیک ها، گروه های قومی و اجتماعی، فرهنگ های عقب مانده و همین طور نیروی انسانی عقب مانده اشاره کرد که به صورت یورش های قبیله یی صورت گرفته است. در دوره نفوذ سرمایه داری باید به ورود بخشی از دانش فنی و فناوری پیشرفته غرب و فرهنگ حاصل از آن اشاره کرد که دستاوردهای فنی و فناوری و فرهنگ داخلی را مورد تهاجم قرار داده و متلاشی ساخته است. (سیف الهی، ۱۳۸۱: ۱۲۶-۱۲۸)

نظریه تحول انقلابی چالمرز جانسون: یکی از نظریه پردازان شاخص ساختاری - کارکردگرایانه پارسونزی است که به ارائه یک نظریه سیستمیک در مورد انقلاب می پردازد. او با مبنا قرار دادن بحث تعادل اجتماعی، علت انقلاب در هر جامعه را به عنوان

یک نظام یا سیستم بروز ناکارایی ورشد آن تا رسیدن به ناکارایی مرکب و چند جانبه در آن جامعه می داند. در صورت رسیدن ناکارایی به یک چنین سطحی و ترکیب آن با اصلاح ناپذیر بودن نخبگان حاکم که از تطبیق خود با شرایط جدید و انجام دادن اصلاحات برای همراهی روند تحول عاجزند، جامعه به سوی انقلاب خواهد رفت. خصوصاً اینکه عوامل شتابزایی هم بدان افزوده شود و نقش جرقه در انبار باروت را ایفا نماید، که در این حالت انقلاب قطعی خواهد بود. (خرمشاد، به نقل از جانسون، ۱۳۸۳: ۸۹)

تحول در دو چیز می تواند تعادل اجتماعی را برهم زند: ارزشهای مشترک و محیط. از آنجایی که این دو عامل، عوامل اصلی وحدت و انسجام و ثابت در جامعه هستند، تحول در هر یک از آنها می تواند جامعه خود را با تحولات درونی و بیرونی پدید آمده در ارزش ها و محیط همراه سازند، عدم تعادل اجتماعی تا مرز انقلاب تداوم خواهد یافت و این انقلاب است که می تواند جامعه ای را به حالت تعادل بازگرداند. (همان، ۹۰)

به نظر جانسون جامعه شناسی ثبات پیش از جامعه شناسی انقلاب می آید. در درون یک سیستم اجتماعی متعادل ممکن است تغییراتی پدید آید و در نتیجه تعادل سیستم به هم بخورد. تغییرات یا ریشه در داخل نظام دارند و یا خارج از آن نیرو گرفته اند. پس ۴ گونه تغییر را مورد مطالعه قرار می دهیم: ۱- منابع تغییر ارزشی از خارج از نظام ۲- منابع تغییر ارزشی در داخل نظام ۳- منابع تغییر شرایط محیطی در خارج از نظام ۴- منابع تغییر شرایط محیطی در داخل نظام.

منابع خارجی تغییر در ارزش ها برای ما بسیار آشنا هستند. وسایل ارتباطی جهانی آثار بروز انقلاب در همسایگی یک جامعه، بروز عقاید وایدئولوژی های خارجی به درون جامعه متعادل (الیاسی، ۱۳۶۳: ۷۴)

منابع داخلی تغییر در ارزش ها و عموماً شامل عقاید و ابداعات جدید هستند. منظور آن دسته از عقاید و تفکراتی هستند که مستقیماً بر ساخت ارزشی اثر می گذارند (همان، ۷۴)

منابع خارجی تغییر در محیط عبارتند از: وارد ساختن دانش پزشکی در جوامع توسعه نیافته که به افزایش میزان رشد جمعیت منجر می شود، رونق دادوستد به واسطه گشایش بازار خارجی، ورود صنایع و حرف مختلف، مهاجرت افراد روابط سیاسی بین

جوامع و نظیر اینها. منابع داخلی ایجاد تغییرات محیطی، اختراعات صنعتی مانند اختراع چرخ یا راه آهن را شامل می‌شوند (همان، ۷۸)

به نظر جانسون ممکن است این تغییرات از طریق اعطای امتیازات و یا پذیرش تحولات کنترل شوند و در نتیجه تعادل میان محیط و ارزش‌ها اعاده شود. اما اگر چنین کنترل به عمل نیاید، وضعیتی پیش می‌آید که جانسون آن را «اختلالات چندگانه» می‌نامد. در این وضعیت جامعه به خودی خود متعادل نیست. گروه حاکم می‌بایست به اعمال زور جهت حفظ انسجام جامعه متوسل شود. نتیجه چنین سیاستی ائتلاف منابع قدرت به وسیله رژیم است که به علاوه موجب از دست رفتن مشروعیت سیاسی دستگاه قدرت می‌شود. بدین ترتیب گروه حاکمه پس وقتی که زیر بار پذیرفتن دگرگونی‌ها نمی‌رود، با وضعیت انقلابی مواجه می‌شود که مرکب از اختلالات چندگانه و ائتلاف منابع قدرت و خدشه در مشروعیت است. از نظر ساختاری و یا کارکردی، این وضعیت شرایط لازم برای وقوع انقلاب را فراهم می‌کند. اما شرط کافی برای وقوع انقلاب ناتوانی گروه حاکم بر کاربرد وسایل زور و سرکوب است. با ذکر این شرط اخیر، جانسون به نظریه سیاسی یا رئالیستی انقلاب نزدیک می‌شود، اما اساساً به نظر او انقلاب و تحول ساختاری، نتیجه نا هماهنگی میان ارزش‌ها و محیط است. (بشیریه، ۱۳۷۲: ۵۳)

نظریه ارسطو: او شکل‌گیری انقلاب را به دو دسته فرعی و اصلی تقسیم می‌کند: علل اصلی انقلاب احساس وجود نابرابری و آرزوی برابری دانسته و علل فردی آن را به نفع طلبی فرمانروایان و محروم شدن مردم از حرمت آبرو و نیرو و نفوذ و وسعت و رشد بیش از اندازه بخشی از سازمان حکومت، تحركات و دسیسه‌های انتخاباتی، سهل‌انگاری و بی‌توجهی به قانون اساسی و در نتیجه تغییر حکومت، ناسازگاری نژادی مردم، اختلافات عوامل جغرافیایی، حکومت را خوار و کوچک دیدن و حملات خارجی می‌داند. (ملکوئیان، ۱۳۷۲: ۳۰-۳۱)

انقلاب ایران از دیدگاه جان فوران: فوران انقلاب کشور‌های جهان سوم به ویژه ایران را انقلابی منحصر به فرد می‌داند و معتقد است، این انقلاب‌ها اعتبار پیشین در خصوص انقلاب و به ویژه نظریات ساختاری را زیر سوال برده است. با تاکید بر نظریه

امانوتل والرشتاین چارچوب نوینی برای تحلیل انقلاب های جهان سوم ارائه می دهد. به نظر او شروط لازم و کافی برای وقوع انقلابات اجتماعی در کشور های جهان سوم عبارتند از:

۱- ساختار اجتماعی که وجه مشترک آن جابه جایی و اختلاف ملازم با توسعه وابسته است

۲- دولتی شخصی گرا ، سرکوبگر و وابسته (انحصار گرا) در کنار عدم همکاری نخبگان سیاسی و اقتصادی

۳- بیان پالایش یافته طبیعی از فرهنگ های سیاسی مخالف و مقاومت که قادر به بسیج نیروهای اجتماعی گوناگون باشند.

۴- بحران ناشی از یک تلاقی تاریخی که دو وجه دارد: زوال اقتصادی داخلی همراه با گشایش در نظام جهانی (فوران ، ۱۳۷۵: ۲۲۹-۲۳۰)

فوران معتقد است برای ایجاد وضعیت انقلابی ، هم زمان با زوال اقتصادی داخلی همراه با گشایش در نظام جهانی نیز به نوعی پدید آید. او معتقد است کشورهای جهان سوم در شرایط عادی با فشارهای بیرونی اقتصادی ، سیاسی و نظامی از جانب کشورهای مرکز روبرو هستند. در واقع گشایش در نظام جهانی عبارت است از تضعیف این فشارها و کنترل های بیرونی و خارجی بر جوامع جهان سوم. در صورتی که کشورهای مرکز و سرمایه دار از کنترل و حمایت دولت های سرکوبگر و انحصار گرا که با فشار جهانی برای ایجاد توسعه وابسته به وجود آمده اند ، دست بردارند ، مخالفان نظام سیاسی موجود فرصت می یابند با توجه به نارضایتی های ایجاد شده در اثر ایجاد توسعه وابسته و نیز توان خود در سامان دهی و گسترش بسیج سیاسی و صورتبندی یک انقلاب اجتماعی ایجاد کنند. (همان ۲۳۱-۲۳۳)

روش تحقیق

با توجه به اینکه پژوهش اسنادی، پژوهش‌هایی هستند که مبتنی بر شواهد برگرفته از مطالعه اسناد، مانند آرشیوها یا آمارهای رسمی است. (مجدفر، ۱۳۸۲: ۲۷۶) روش تحقیق حاضر اسنادی - گذشته‌ای و تاریخی - مقایسه‌ای است.

پژوهش اسنادی بر مبنای استفاده از اسناد و مدارک است و زمانی مورد کاربرد است که یا تحقیقی تاریخی در دست انجام باشد و یا اینکه تحقیق مرتبط با پدیده‌های موجود بوده و محقق در صدد شناسایی تحقیقات قبلی در مورد آن موضوع برآمده باشد و یا آن که پژوهش نیاز به استفاده از اسناد و مدارک را ایجاب نماید و در اصطلاح آنکه بخواهیم در یک زمینه خاص، مأخذ یابی کنیم. (ساروخانی، ۱۳۸۳: ۲۵۶)

روش گردآوری اطلاعات میدانی بوده و با استفاده از کتب، مجلات و نشریات ادواری و اسناد معتبر بدست می‌آید و تجزیه و تحلیل اطلاعات با بررسی اسناد و مدارک صورت می‌گیرد.

نتیجه گیری

انقلاب از جمله مفاهیم جدید در حوزه اجتماعی و سیاسی است که سابقه چندانی ندارد. به عبارتی انقلاب از ویژگی های فرهنگی غربی و برخاسته از مدرنیسم و پدیده کمیابی است که بسیاری از جوامع آن را تجربه نکرده اند. اگر مبدا انقلاب به معنای جدید را قرن ۱۷ بدانیم، از آن زمان تاکنون انقلابات زیادی واقع شده، که مقایسه اینها می تواند به فهم و درک بهتر تحلیلگران کمک کند. با مقایسه انقلابات می توان به این رسید که انقلاب همواره در سرزمین هایی اتفاق می افتد که مردمان خواهان تحولات اساسی نه به شکل اصلاح بلکه تغییرات ساختاری در همه مناسبات اجتماعی، سیاسی و اقتصادی در جامعه هستند. همچنین در تغییرات ساختاری عده ای که خواهان حفظ وضع موجود هستند با تغییرات مخالف هستند و خشونت با تغییرات توأم می گردد. با مقایسه انقلابات و یافتن اشتراکات می توان به بازتعریف مفهوم انقلاب رسید.

به نظر می رسد رویکرد بریتون در مورد چهار انقلاب، با انقلابات مطرح شده در مقاله در برخی عوامل از جمله درحاشیه قرار گرفتن روشنفکران همراه با بحران های مرتفع نشدن دولتی، پاسخ نامناسب رژیم به این بحران (اعمال اصلاحات ضروری نامناسب و نابهنگام)، عدم استفاده موثر از زور به ظهور انقلاب منجر شد. در رویکرد بریتونی اینکه چرا و چطور در دولت بحران اتفاق افتاد یا اینکه چگونه سیاست ها دولتی ایجاد کرد که نسبت به اختلالات جهانی آسیب پذیر بود، قابل تبیین نیست. روند تحولات بعدی که موجب تغییر در آرایش طبقاتی می شود، مذاقه ای ندارد. این رویکرد با چشم پوشی بر عقلانیت و هدفمندی گروه هایی که منافع روشن خود را دنبال می کنند و فرهنگ مقاومت را شکل دادند، شکل گیری عوامل ایجاد انقلاب را نشان نمی دهد.

در تبیین رویکرد دیویس به انقلاب، انقلابات تونس در زمان بن علی، انقلاب مصر در زمان مبارک، انقلاب لیبی در زمان قذافی و دریمن زمان عبد الله صالح جهانی شدن و گسترش ارتباطات منجر به افزایش سطح توقعات و انتظارات مردم گردید. البته بروز این نارضایتی ها تنها ناشی از انتظارات برآورده شده نبود. چون مبنای شکل گیری آن نارضایتی

ها تنها در مسائل مادی نظیر نابرابری توزیع سرمایه و مصرف در مناطق مختلف کشور، شکاف میان فقیر و غنی، افزایش درآمد برخی اقشار جامعه و محدودیت سرمایه گذاری خلاصه نمی شده است، بلکه دولت به هویت و فرهنگ مردمی و کمک به گسترش فرهنگ بیگانه (به مثابه مدرن شدن)، سلب آزادی های دموکراسی ظاهری و ضابطه مند نبودن تغییرات فرهنگی و اجتماعی به مراتب مهم تر از مورد قبلی است. پس نظریه مذکور تا حدی با انقلابات مورد نظر منطبق است. روندهای دوری افزایش انتظارات و عدم توفیق دولت در تأمین آنها در بسیاری از جوامع به شورش جمعی انجامیده است. مسأله مهم تر تعیین چگونگی تحت تاثیر قرار دادن منابع جمعی و توان گروه ها است. چگونگی تاثیر این تغییرات ساختاری برنبرد طبقاتی و ماهیت دقیق تخصیص و کاربست منافع با توجه به تاریخ اقتصادی - اجتماعی، فرهنگی خاص جامعه مورد بررسی متفاوت است. (فراتی، ۱۳۷۷: ۳۰۴)

براساس نظریه هانتینگتون، نارضایتی مردم را در تحولات اقتصادی و اجتماعی جامعه جستجو می کند، تحولاتی که در قرن حاضر به تغییر ساختار اجتماعی، پیدایی طبقه متوسط، افزایش آگاهی و انتظارات گروه های مختلف جامعه منجر گردید. زیرا برنامه هایی که به نام توسعه در کشورهای تونس، مصر، لیبی و یمن اجرا شد. به زیر بنای اجتماعی اقتصادی و فرهنگی خود بی توجه بود و همین امر نارضایتی را افزایش داد و کنش های ناشی از تحولات اقتصادی اجتماعی را تشدید کرد.

آبراهامیان سخنگوی اصلی این نظریه در کتاب «ایران بین دو انقلاب» می نویسد: انقلاب نه به دلیل توسعه بیش از حد و نه به علت توسعه نیافتگی، بلکه به سبب توسعه ناموزون رخ داد.» نظریه غیر انقلابی بودن و لمپن ها توسط هانتینگتون که آنها را فاقد پتانسیل لازم برای خیزش انقلابی می داند با واقعیت انقلاب در کشورهای خاورمیانه انطباق ندارد، چرا که در انقلابات اخیر خاورمیانه مناطق و کسانی که از طبقه و جایگاهی برخوردار نبوده اند و بیکارند، دارای نقش فعال بوده و از کانون های خیزش و اعتراضات بودند. همچنین تئوری وی مبنی بر تک بعدی بودن خیزش کارگران صنعتی اینگونه است که می گوید: کارگران صنعتی از لمپن ها انقلابی ترند. اما اهداف انقلابی آنها فقط بر

محور ضرورت های اقتصادی و حقوقی صنفی (دستمزد، بازنشستگی، بیمه و...) دور می‌زند، نیز با واقعیات انقلاب مذکور مطابقت نمی‌کند. اگر چه در ابتدای شکل‌گیری انقلاب، اعتصابات کارگری رنگ صنفی داشت، اما این رنگ، رنگ غالب و ثابت اعتصابات و مبارزات کارگری نبود و در چارچوب اهداف کلان انقلابی و سیاسی بوده و نه اهداف محدود صنفی و اقتصادی. همچنین الگوی شرقی و غربی در نظریه هائیتینگتون با انقلابات مطرح شده، منطبق نیست.

در دیدگاه جانسون انقلاب وقتی رخ می‌دهد که یک دولت مشروعیت و اعتبار و اعتماد خود را در پیش ملت خود از دست بدهد و این هنگامی اتفاق می‌افتد که دولت به ارزش های اجتماعی حاکم در بین مردم توجه نکنند. در نتیجه یک ناهماهنگی کارکردی بین نظام اجتماعی و دولت یا نظام حاکم پیش می‌آید. یک نظام اجتماعی وقتی دچار بحران می‌شود که ارزش های اجتماعی «سینکرونیزه» نشوند، یعنی مانند چرخ دهنده های ماشین، دنده ها جا نرود. این ناهماهنگی هنگامی پیش می‌آید که ارزش های جدید و نامتناسب با نظام اجتماعی (ارزش های مغایر با ارزش های سنتی) وارد جامعه شوند. اما ارزش های جدید به نوبه خود از طریق مدرنیزه کردن جامعه و با ورود تکنولوژی جدید که یک تحول سریع را موجب می‌گردند، وارد جامعه می‌شوند... وقتی فرایند و جریان انقلاب آغاز گردد، آنگاه این جریان توسط عوامل شتاب بخش تقویت می‌گردد. مهم ترین این عوامل شتاب بخش عبارتند از:

۱- پیدایش یک رهبر قوی الهام دهنده یا پیامبر

۲- شکست ارتش در یک جنگ که موجب تضعیف روحیه و سازمان آن گردد

۳- تشکیل یک سازمان نظامی انقلابی مخفی (رفیع پور، ۱۳۷۷: ۴۲)

در دیدگاه جانسون برای بروز هر انقلاب دو رشته از علل وجود دارند که لازمند. باید به فشارهایی اشاره کرد که به وسیله نظام اجتماعی غیر متعادلی ایجاد می‌شود. در میان تمام ویژگی های یک نظام نامتعادل، آنچه که بیش از همه بروز انقلاب کمک می‌کند، پدیده «رکود قدرت» است. یعنی این واقعیت که در دوره تحول و تغییر، حفظ تمامیت نظام اجتماعی بیش از پیش به استفاده از سلاح های سنگین و حتی غیرمجاز و کشته

وزخمی و مفقود شدن عده ای زیادی از مردم این کشورها اشاره کرد که رژیم برای حفظ خود به استفاده از زور و سرکوب متوسل شد.

دومین رشته از علل لازم از رفتار رهبران سیاسی مایه می گیرد. این علل بالاخص مربوط به توانایی رهبران در ایجاد تحولات سریع و قاطع در شرایط عدم تعادل اجتماعی، اگر این افراد قادر به ارائه و پیاده کردن سیاست هایی برای حفظ اعتماد افراد عادی جامعه نسبت به نظام و قابلیت آن برای حرکت به سوی سازگاری مجدد نباشد، آن اعتبارشان را از دست خواهند داد. در این زمان استفاده از قوه قهریه توسط گروه حاکم و ارباب اعتبار دیگر مشروع تلقی نخواهد شد. اما این هنوز به معنای بروز فوری انقلاب نخواهد بود. تا زمانی که رهبران بتوانند از نیروی انتظامی برای حفظ روابط اجتماعی استفاده برند. نظامی حاکم برجای خواهند ماند اما رکود قدرت به حد نهایی خود خواهند رسید و به ایجاد حکومت پلیسی منجر خواهد شد (الیاسی، ۱۳۶۳: ۹۷)

برای تحلیل و مقایسه بین انقلابات باید بنا بر دیدگاه فوران یکی از عوامل موثر بر انقلابات را مورد تبیین و تحلیل قرار داد که همان ساختار سیاسی اجتماعی و اقتصادی جوامع است.

جدول مقایسه وضعیت اجتماعی اقتصادی سیاسی مذهبی کشورها

کشور	نقطه شروع	وضعیت اقتصادی - اجتماعی	وضعیت مذهبی	وضعیت سیاسی
تونس	به آتش کشیده شدن سیدی بوزید سبزی فروش به دلیل مصادره اموال توسط پلیس واحساس حقارت	اقتصادی متنوع و دارای بخش های قدرتمند کشاورزی، معدن، توریسم و صنعت. اقتصاد آزاد و صادرات خصوصاً نفت یکی از مهم ترین درآمدهای ارزی است. سیستم اقتصادی آزاد (صادرات - گردشگری - کنترل دولت بر بخش های اقتصادی - از اعضای موسس سازمان تجارت جهانی - رشد اقتصادی - منابع مالی و فرصت های تجاری در اختیار گروه اقلیت)	۹۸ درصد مسلمان، دولتی شدن مذهب وعدم دخالت رهبران دینی در حکومت	حکومت جمهوری و نظام تک حزبی، ممنوعیت آزادی های مدنی و سیاسی
مصر	خودکشی یک معترض مصری پس از سقوط دولت تونس پس از سقوط دولت تونس	جزو ۲۷ کشور برتر از لحاظ حجم تولید ناخالص ملی، یکی از بزرگترین اقتصاد های زیرزمینی (فعالیت اقتصادی غیر رسمی)، بازیگر اصلی تمدن،	۹۰ درصد مسلمان	مشارکت سیاسی ضعیف و ممانعت فعالیت های حزبی، حاکمیت استبداد، جنبش های جامعه مدنی (کفایه، جنبش جوانان شش آوریل)، نقش رهبری جهان عرب، عدم

<p>شفافیت نظام سیاسی پس از مبارک ، دارای پیشینه درخشان مبارزات ناسیونالیستی دهه های ۱۹۵۰ و ۶۰ و حضور قدرتمند احزاب چپ در دوران جنگ سرد</p>				
<p>جمهوری سوسیالیستی - کنگره عمومی خلق بالاترین نهاد تصمیم گیری - ممنوعیت فعالیت احزاب ، نظام استبدادی و بسته ساختار نظام جماهیر متفاوتی را ایجاد کرده - فاقد قانون اساسی مدون واحکام شورای فرماندهی جایگزین قانون اساسی نظام استبدادی و بسته ساختار نظام جماهیر متفاوتی را ایجاد کرده - فاقد قانون اساسی مدون واحکام شورای فرماندهی جایگزین قانون اساسی</p>	<p>۹۷٪ مسلمان</p>	<p>۹۰٪ صحرای خاک بدون آب و علف و مواد غذایی وارداتی، متکی به نفت و رکود اقتصادی (۲۰۰۹)، جمعیت کم در نتیجه درآمد سرانه بالا- تبعیض در اختصاص درآمد نفتی برای رفاه و آسایش همه اقشار و افزایش بیکاری.</p>	<p>اعلام روز خشم از طریق فیس بوک</p>	<p>لیبی</p>
<p>شمال تحت نفوذ عثمانی و جنوب تحت مستعمره انگلیس ، صف بندی اپوزیسیون واتلاف احزاب</p>	<p>شمال مسلمان و جنوب سکولار،</p>	<p>اقتصاد مبتنی بر کشاورزی (کشور کم درآمد)- بیکاری، تورم ، نا آرامی های اجتماعی- صادرات نفت خام و آبریان ، شکاف های سیاسی اجتماعی (قبیله گرایی ، اختلاف بین شمال و جنوب ، جنوب تحت قوانین تجارت آزاد ، القاعده)</p>	<p>اوج اعتراضات در روز خشم (۳ فوریه)</p>	<p>یمن</p>
<p>استبدادی و حکومت مطلقه،</p>	<p>بیش از ۹۵٪ مسلمان</p>	<p>ترادف دو مفهوم انقلاب و بعثت ، نگاه آینده بر اساس آموزه های مهدویت و انقلاب مهدی ، موقعیت استراتژیک ایران و تاخت و تاز اقوام گوناگون، مدرنیته ناقص، تاریخ ۳۵۰۰ ساله ، حضور دولت های بیگانه در ایران و عقد قراردادهای استعماری ، اختناق داخلی ، نارضایتی اقتصادی و عدم ثبات اقتصادی ، نفوذ فرهنگ غرب، تغییرات اجتماعی اقتصادی و فرهنگی سریع و ناهمگون،</p>	<p>الگوگیری از عاشورا و پیروزی خون بر شمشیر</p>	<p>ایران</p>

با مطالعه موارد فوق می توان عناصر مشترک انقلابات مورد بررسی را شامل این موارد دانست: بی کفایتی سیاسی و مدیریتی حاکمان، استبداد و قدرت مطلقه و فاصله گرفتن از مردم، بحران های مالی و اجتماعی گسترده و پیامدهای آن (بیکاری، تورم، کاهش رشد اقتصادی، آسیب های اجتماعی، کاهش اعتماد و سرمایه اجتماعی، بی

هنجاری و...)، حضور روشنفکران و مردم در صحنه، وجود شبکه‌های اجتماعی مجازی و الگوگیری از سایر انقلابات، وجود رهبران هدایت‌کننده و خوش‌فکر، وابستگی و توسعه نامتوازن. البته می‌توان علت‌العلل همه انقلابات را نابرابری‌های موجود دانست.

همچنین هر انقلابی منحصر به فرد بوده و در عین تشابه با سایر انقلابات، با توجه به مقتضیات جامعه خود پیش رفته و تمایزاتی دارد. پس مطالعه تطبیقی انقلابات بحثی پیچیده است. تمایز انقلاب اسلامی ایران با سه انقلاب دیگر این است که تبعیضات مذهبی و مقابله حکومت و طبقات حاکمه با باورهای مذهبی مردم موجب انقلاب گردید. سکولار شدن حکومت و مقابله اصلی عامل اصلی انقلاب ایران بود. «در ایران اواخر دوره قاجار رواج بی‌دینی در حیطه اشراف سرعت گرفت و در دوره رضاشاه به شکل علنی درآمد و به مبارزه علنی درآمد و به مبارزه ای خشن علیه دین و مظاهر دینی چون حجاب، عاشورا و مراسم سینه زنی و روحانیت انجامید.» (پریزاد، ۱۳۸۴: ۶۱)

به عبارتی ریشه اصلی انقلاب ایران مذهبی است ولی ریشه اصلی انقلابات دیگر اجتماعی و نابرابری است. اهداف آرمانی انقلاب ایران حکومت مهدی (عج) است و عدالت برگرفته از اسلام ولی اهداف آرمانی سایر انقلابات عدالت برگرفته از نظرات و فلاسفه غربی (مثل افلاطونی) است. تمایز دیگر مربوط به رهبری بود که برخاسته از مردم و فرهمندان بود. انقلاب ایران و امدار انقلابات مدرن یا شبه مدرن کنونی نبود.

فهرست منابع

۱. آریان پور، عباس (۱۳۵۳) فرهنگ لغات ، تهران ، انتشارات امیر کبیر.
۲. استانفورد کوهن ، آلون (۱۳۸۷) تئوری های انقلاب ، ترجمه علیرضا طیب ، چاپ هفدهم ، تهران ، نشر قومس.
۳. اندرسون ، کوین (۱۳۹۰) انقلاب های عربی در چهار راه ، ترجمه سعید طهموری ، دارالشفاء انقلاب
۴. بشیریه ، حسین (۱۳۷۲) انقلاب و بسیج سیاسی ، تهران ، انتشارات دانشگاه تهران.
۵. پریزاد ، رضا (۱۳۸۴) زمینه های پیدایش انقلاب ، تهران: دفتر پژوهش و تدوین تاریخ انقلاب اسلامی.
۶. جانسون ، چالمرز (۱۳۶۳) تحول انقلابی ، ترجمه حمید الیاسی ، تهران انتشارات امیر کبیر
۷. جوکار ، مهدی (۱۳۹۰) سنخ شناسی انقلاب یمن ، مرکز بین المللی مطالعات صلح IPSC.
۸. خرمشاد ، محمد باقر (۱۳۸۳) بازتاب انقلاب اسلامی ایران در نظریه های انقلاب : تولد و شکل گیری نسل چهارم تئوری های انقلاب ، مجله جامعه شناسی ایران ، دوره پنجم ، شماره ۳.
۹. رفیع پور ، فرامرز (۱۳۷۷) توسعه و تضاد ، تهران ، شرکت سهامی انتشار.
۱۰. ساروخانی ، باقر (۱۳۸۳) روش های تحقیق در علوم اجتماعی ، چاپ هفتم ، ج ۱ تهران ، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
۱۱. سیدی ، فرانک (۱۳۹۸) جامعه شناسی تبلیغات ، اراک ، انتشارات جهاد دانشگاهی .
۱۲. سیف الهی ، سیف اله (۱۳۸۱) جامعه شناسی مسایل اجتماعی ایران : مجموعه مقاله ها ونظرها ، تهران ، انتشارات جامعه پژوهان سینا
۱۳. فراتی ، عبدالوهاب (۱۳۷۷) رهیافت نظری بر انقلاب اسلامی ، مجموعه مقالات ، قم ، معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی.

۱۴. فوران، جان (۱۳۸۵) نظریه پردازی انقلاب‌ها، ترجمه فرهنگ ارشاد، چاپ دوم، نشر نی.
۱۵. فوران، جان (۱۳۷۵) نظریه‌ای در خصوص انقلاب‌های جهان سوم: مقایسه‌ای بین ایران، نیکاراگوئه و السالوادور، ترجمه مینو آقایی خوزانی، مجله راهبرد، شماره ۹.
۱۶. محمدی، منوچهر (۱۳۶۶) تحلیلی بر انقلاب اسلامی، تهران، امیرکبیر.
۱۷. مرشدزاده، علی (۱۳۹۰) تونس، پایان‌نامه ک
۱۸. ملکوتیان، مصطفی (۱۳۷۶) بازخوانی علل وقوع انقلاب اسلامی در سپهر نظریه پردازي‌ها، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۹. ملکوتیان، مصطفی (۱۳۷۲) سیری در نظریه‌های انقلاب، تهران، نشر قومس.
۲۰. نیاکویی، امیر (۱۳۹۰) تحولات اخیر خاورمیانه و شمال آفریقا: ریشه‌ها، پیامدهای متفاوت، فصلنامه روابط خارجی، سال سوم، شماره چهارم.

نسبت‌سنجی بین تشخص، شخص‌وارگی و فرابودگی منبع معنا با معنویت

مهدی یارمحمدی^۱

عباس ایزدپناه^۲

سیداحمدرضا شاهرخی^۳

چکیده

معنویت به مثابه پدیده‌ای انسانی مبتنی بر پایه‌های مختلف فکری مخصوصاً باورهای الهیاتی است. هر دستگاه کلامی متناظر با کلان‌ایده‌های خاص خود معطوف به منبع معنا، گونه خاصی از معنویت را پیشنهاد می‌کند. در واقع چیستی و مرزهای معنویت به واسطه باورهای کلامی تعیین می‌یابد. این نوشتار در تلاش است تا با واکاوی نوع نگاه مکاتب مختلف کلامی به سه ویژگی تشخص، شخص‌وارگی و فرابودگی در منبع معنا، معنویت خروجی را مورد ارزیابی قرار دهد. حاصل پژوهش که برآمده از داده‌های کتابخانه‌ای و روش تحلیلی استدلالی است، حکایت از آن دارد که زایش معنویت در اثر ارتباط با منبع معنا وابسته به تشخص آن است؛ چنانکه امکان دعا، مناجات، نیایش، ارتباط شخصی و دلدادگی به منبع معنا به شخص‌وارگی آن گره خورده است. افراط در فرابودگی هادم شخص‌وارگی و تفریط در آن عامل زمینی شدن منبع معنا خواهد شد؛ لذا معرفت اسماء و صفات الهی و تجلی مراتبی از آنان در دل انسان معنوی، در گرو ارائه تصویری فرابوده در عین درون‌بودگی از منبع معناست.

واژگان کلیدی

تشخص، شخص‌وارگی، تعالی، فرابودگی، درون‌بودگی، معنویت.

۱. دانشجوی دکتری کلام اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: m.yarmohammadi1363@gmail.com

۲. استادیار و عضو هیئت علمی گروه فلسفه و کلام، دانشگاه قم، قم، ایران.

Email: abas_izadpanah@yahoo.com

۳. استادیار و عضو هیئت علمی گروه فلسفه و کلام دانشگاه قم، قم، ایران.

Email: s.ahmadreza.shahrokhi@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۹/۱۵ پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۱۲/۷

طرح مسأله

معنویت به مثابه پدیده‌ای انسانی بر پایه‌های مختلف فکری از جمله باورهای کلامی استوار است. گونه‌های مختلف معنویت چه در ساختار نظری و چه در مناسک عملی، مبتنی بر نوع نگاه خاص آن مکتب در حوزه جهان‌شناسی، انسان‌شناسی و معادشناسی است. رکن اساسی هر نظام معنوی ارتباط با منبع معناست. هر دستگاه کلامی متناظر با آموزه‌های خاص خود تصویری یکتا از منبع معنا ارائه می‌کند و حول آن تصویر، ایده اصلی معنویت شکل می‌گیرد. بنابراین ارتباط وثیقی بین تلقی ما از منبع معنا و خروجی معنویت از دستگاه معرفتی وجود دارد.

از بین باورهای متعدد کلامی مرتبط با مقوله معنویت، سه ویژگی تشخیص، شخص‌وارگی و فرابودگی در منبع معنا، از اهمیت خاصی برخوردار است؛ چرا که رویکردها و تصاویر مختلف حاصل از این سه ویژگی در منبع معناست که نوع ارتباط آدمیان با منبع معنا را سامان‌دهی می‌کند.

در مقاله پیش رو که در صدد پاسخ به این سوال است که چه ارتباطی میان تشخیص، شخص‌وارگی و تعالی منبع معنا با معنویت خروجی هر دستگاه کلامی وجود دارد؟ برای پاسخ به این سوال، ابتدا واژه معنویت به لحاظ لغوی و اصطلاحی بررسی می‌شود و سپس به تفصیل سه ویژگی مذکور، مورد بررسی و تحلیل قرار می‌گیرد. در بخش پایانی نیز نسبت بین هر یک از این سه ویژگی در منبع معنا مطابق با تعریف ارائه شده برای آنان با معنویت کاوش شده است. پیشینه عام پژوهش یعنی واکاوی و تحلیل سه ویژگی مذکور را می‌توان در آثاری نظیر کتاب «وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت» اثر قاسم کاکایی و مقاله «آیا خدا شخص است؟» اثر محمد لگنهاوزن پیگیری کرد؛ چنانکه تحلیل خوبی از مفهوم شخص در کتاب «I and Thou» مارتین بوبر قابل‌بازیابی است؛ اما نسبت سنجی و تبیین ارتباط این سه ویژگی در زایش، افزایش یا فرسایش معنویت در اثری یافت نشد و وجه نوآوری این مقاله است. بنابراین ضرورت پرداختن به موضوع و پاسخ به سوال پژوهش همچنان باقی است.

معنویت

لغزندگی مفهوم معنویت سبب شده که در زمره مفاهیم سهل و ممتنع قرار بگیرد. این مفهوم، معادل هر یک از دین، عرفان و اخلاق نیست؛ اما بیگانه از آنان نیز به شمار نمی‌آید. (یاوری، ۱۳۹۵، ص ۱) نوپیدایی و عدم مسبوق به سابقه بودن واژه معنویت در متون دینی از طرفی و تکوّن و تطوّر معنایی در مراحل مختلف در موطن اصلی واژه یعنی مغرب زمین از طرف دیگر، معنویت را به امری ذهنی^۱، مبهم^۲، و قطبی^۳ تبدیل کرده که در یک انتهای طیف مترادف با مذهب و در انتهای دیگر در مورد افراد بی‌ایمان نیز به کار می‌رود. (امیدواری، ۱۳۸۷، ص ۷) برای مشخص شدن مفهوم معنویت باید این واژه را در دو بخش معنای لغوی و اصطلاحی بررسی کرد.

معنویت در لغت

واژه معنویّت بر گرفته از مَعْنَوَى و واژه مَعْنَوَى بر گرفته از کلمه معنا با ریشه (ع ن ی) است. در واقع واژه مَعْنَوَى اسم منسوب از کلمه معنا و واژه معنویّت مصدر جعلی از کلمه مَعْنَوَى است. به لحاظ واژه‌شناسی کلمه معنا بر وزن مَفْعَل مصدر میمی است. (عسکری، ۱۴۰۰، ذیل الفرق بین الحقیقه و المعنی)

عمده‌ی مفهوم در ماده «ع ن ی» اهتمام داشتن به چیزی و مهم دانستن آن است (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴، ذیل ماده عنی) معنا به مثابه امر مورد اهتمام، مقصود و مراد متکلم است (زمخشری، ۱۹۷۹، ذیل ماده عنی) که با جستجو و تلاش و عبور از ظاهر لفظ به باطن آن پدیدار می‌شود. (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۱۴۹) بنابراین مراد از معنا و واژه‌های مشتق از آن امری مهم و مورد اهتمام، مقصد و مقصود اصلی و عموماً پنهان در پس امری ظاهری است که باید با تلاش و عبور ظاهر و وصول به باطن امر بدان دست یافت.

1. subjective
2. confuzed
3. polarized

Spirituality

واژه spirituality به لحاظ ساختمان صرفی از سه بخش «spirit» به عنوان هسته‌ی مرکزی و دو پسوند «-ual» و «-ity» ساخته شده است. کلماتی نظیر spirituality و spiritual و spirit در زبان انگلیسی هم‌خانواده^۱ تلقی می‌شوند. (Vocabulary.com, n.d.: s.v. spirituality) اصل اولیه در کلمات هم‌خانواده‌ی spirituality و spirit است.

مطابق با فرهنگ لغت وبستر^۲، مراد از spirit اصلی حیاتی یا متحرک کننده است^۳ که به موجودات فیزیکی حیات می‌بخشد. (merriam-webster, n.d.: s.v. spirit) در واقع اصل مشترک و معنای مرکزی این واژه هویت حیات بخشی آن است. به نظر می‌رسد با توجه به همین معنای مرکزی، فرهنگ لغت آکسفورد^۴ در اولین معنای spirit به بخشی از هویت غیر بدنی انسان اشاره می‌کند که شامل ذهن، احساسات و شخصیت^۵ اوست. (Hornby, 2010: s.v. spirit) سایر معانی این واژه نیز به نوعی با حرکت و حیات صفاتی که به بعد غیر فیزیکی انسان ارجاع دارد، مرتبط است.

واژه spirituality به لحاظ ساختمان صرفی از سه بخش spirit+ ual+ity ساخته شده است بخش اول به هویتی حیات بخش و محرک و غیر بدنی در انسان اشاره دارد. بخش دوم یعنی -ual که به لحاظ صرفی اسم را به صفت تبدیل می‌کند (ck12.org, n.d.): اضافه می‌کند. (s.v. The Suffixes-al, ial, and-ual) و معنای «مرتبط با»^۶ یا «متصل به»^۷ را به آن اسم اضافه می‌کند. (Collins English Dictionary – Complete and Unabridged, 2014: s.v. al-ity) چنانکه گفته شد پسوندی است که صفت را به اسم تبدیل می‌کند (ck12.org, n.d.: s.v. -ity) و از جهت معنایی، حالت و وضعیت خاصی^۸

1. Word Family
2. Merriam-Webster
3. an animating or vital principle held to give life to physical organisms
4. Oxford
5. the part of a person that includes their mind, feelings and character rather than their body.
6. related to
7. connected with

خاصی^۱ را نشان می‌دهد. (Collins English Dictionary – Complete and Unabridged, 2014: s.v. -ity). بنابراین مراد از واژه spirituality قرار گرفتن در حالت یا وضعیتی است که در آن نوعی ارتباط و اتصال با هویت حیات بخش آدمی وجود دارد. طبیعتاً این وضعیت در مقابل هویت مادی و فیزیکی^۲ است. (lexico.com, n.d.: s.v. spirituality)

معنویت در اصطلاح

فراروی از ماده و باور به وجود حقایقی ورای ماده در عالم و آدم وجه مشترک بین تعاریف مختلف از معنویت و مکاتب مختلف معنوی است. این بدان معناست که عالم محدود به بعد مادی و آدم محدود به بعد بدنی نیست. ورای وضعیت بدنی انسان نفس مجرد و ورای ظاهر عالم، باطن آن قرار دارد. عمده‌ی جریان‌های معنویت‌گرا به امور ماورائی این جهان مادی اعتقاد دارند. بنابر این دم زدن از نظام معنوی خودپسندیده‌ای که صرفاً در گستره امر مادی تحلیل می‌شود ایده‌ای متناقض‌نما خواهد بود. (سهرابی فر و طالبی دارابی، ۱۳۹۵، ص ۲۸۱)

نگاهی پدیدارشناسانه به معنویت در ضمن رویکردی جامع به انواع مختلف معنویت حکایت از آن دارد که معنویت در اصطلاح به مثابه معنایی مشترک نوعی بودن، تحقق یا وضعیتی وجودی در انسان است که حاصل باور، توجه و ارتباط با بعد فرامادی انسان و جهان است. در واقع باور، توجه و ارتباط با بعد فرامادی انسان و جهان سبب خواهد شد که وجود انسان به گونه‌ای خاص متحول شود و در حالت و وضعیتی قرار گیرد که در اصطلاح معنویت نام‌بردار می‌شود.

مطابق با تعریف اولاً سخن گفتن از معنویت بدون فراروی از ماده متناقض‌نما و معنویتی بدون معنا را در پی دارد. ثانیاً معنویت نه امری اعتباری، بلکه امری وجودی است که موطن آن نفس آدمیان است. ثالثاً معنویت مبتنی بر ارتباط با موجودی فرامادی است و کیفیت و شدت معنویت متناسب با کیفیت منبع معنا یا همان امر فرامادی و کیفیت و کمیت

1. indicating state or condition

2. The quality of being concerned with the human spirit or soul as opposed to material or physical things.

رابطه، متغیر خواهد بود.

تشخص و شخص‌وارگی منبع معنا

ترکیب دو ایده‌ی تشخص^۱ و شخص‌وارگی^۲ در حوزه کلام، سه کلان‌ایده مهم در مورد منبع معنا را ترسیم می‌کند. منبع معنا گاه موجودی نامتشخص و بالطبع ناشخص‌وار است و گاه موجودی متشخص اما ناشخص‌وار و گاه موجودی متشخص و شخص‌وار. منبع معنا در هریک از این فروض سه‌گانه، واجد مختصات خاصی شده و باور، توجه و ارتباط با او، معنویتی متفاوت از دیگر شقوق را در پی دارد.

مراد از تشخص، تمایز است. خدای متشخص موجودی متمایز و منحاز از سایر موجودات تلقی می‌شود. گرچه در مباحث فلسفی تفاوت‌هایی میان دو اصطلاح تشخص و تمایز قرار داده شده است (شیروانی، ۱۳۷۷، ص ۴۱) و در مواردی نیز به شکل مترادف به کار رفته‌اند؛ (ابن مرزبان، ۱۳۷۵، ص ۵۰۵) اما مراد از تشخص در بحث پیش رو، معنایی در حوزه کلام و فلسفه دین و مرتبط با خداوند یعنی همان تمایز و منحاز بودن وجود خداوند از جهان در برابر پانته‌ایسم^۳ است.

در دستگاه الهیات مسیحی موجودی به مثابه یک شخص تلقی می‌شود که واجد صفات و حالات شخص‌گونه نظیر خودآگاهی، اراده، علم، شادی، غم، خشم، ارتباط‌پذیری و فعل اخلاقی باشد. علاوه بر اینکه می‌توان با آن ارتباط کلامی، عاطفی و دوجانبه شبیه ارتباط با دیگر انسان‌ها داشت. (مک‌گراث، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۴۰۰) گرچه در ظاهر آیات و روایات اسلامی نیز خدا به مثابه یک شخص معرفی شده است؛ اما نوع نگاه به خدا و توصیف او به عنوان یک شخص در میان اندیشمندان اسلامی محل اختلاف^۴ است.

1. individuality
2. personhood
3. Pantheism

۴. ر.ک: خدای شخص‌وار از منظر علامه طباطبایی در مقایسه با الهیات گشوده. مسعود رهبری و فروغ

السادات رحیم پور، فلسفه و کلام اسلامی، ش. ۵۲.

نکته‌ای نباید از آن غافل شد تفاوت میان شخص‌وارگی و انسان‌وارگی^۱ است. نسبت میان این دو اصطلاح عموم و خصوص مطلق است. بی تردید انسان‌ها واجد شخص‌وارگی و صفاتی نظیر علم و اراده و احساس و شادی و غم هستند اما هر که واجد این صفات باشد، لزوماً انسان نیست. با روشن شدن معنای تشخیص و شخص‌وارگی در ادامه سه تلقی از منبع معنا با توجه به این دو ویژگی را مورد واکاوی قرار می‌دهیم:

خدای نامتشخص یا پانته‌ایسم

پانته‌ایسم باوری دینی یا نظریه‌ای فلسفی با مفاد وحدت وجودشناختی^۲ خدا و جهان و مستلزم نفی شخص‌وارگی و فرابودگی یا همان تعالی^۳ خداست. (Sprigge, 1997, p. 192) در این اندیشه، خدای نامتشخص یکی از موجودات عالم در مقابل معدومات نیست؛ بلکه خدا همان وجود و هستی است، نه موجودی در کنار سایر موجودات. (منصوری، ۱۳۹۸، ص ۱۹۲) یعنی اگر تعداد موجودات عالم به جز خدا را n بدانیم، با اضافه کردن خدا تعداد موجودات همان $n+1$ است نه n . (ملکیان، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۲۲۵) بنابراین این «جهان به مثابه یک کل، خدا است و برعکس، خدایی نیست جز ترکیبی از ذوات، نیروها و قوانین که در این جهان متجلی شده‌اند» (Reese, n.d). در این اندیشه خداوند روح کلی حاکم بر جهان است و تحقیقی جدای از مظاهر و جلوه‌ها ندارد.

با وجود اختلاف‌های متعددی که بین گرایش‌های مختلف پانته‌ایسم وجود دارد، هسته مرکزی و اصل مشترک آنان این است که کل هستی به دو بخش خدای خالق و جهان مخلوق تقسیم نمی‌شود. (P.levine, 1994, p.93) در اصطلاح اهل فلسفه و عرفان این نوع ارتباط جهان با خدا با عبارت «وحدت وجود و موجود» بیان می‌شود. گروهی از صوفیه با تمسک به آیاتی نظیر «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (حدید: ۳) و «فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ» (بقره: ۱۱۵) وجود حقیقی را منحصر در خداوند و وجود سایر موجودات را مجازی تلقی می‌کنند.

ظاهر این قول یعنی وحدت وجود و موجود به معنای پیش‌گفته خلاف بداهت و

1. Anthropomorphism
2. Ontological
3. Transcendence

وجدان است. (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۵۹) صدرا المتألهین با تأویل سخنان عرفا و اهل تحقیق از صوفیه منظور ایشان را از «موجود و وجود حقیقی»، موجود و وجود مستقل و مطلق، و از «موجود و وجود مجازی»، موجود و وجود غیرمستقل و تعلق‌ی و ربطی دانسته است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۷) بنابراین وحدت وجود مطرح در فلسفه و عرفان اسلامی هیچ ربطی به وحدت وجود مادی و نظریه ماتریالیستی ندارد. در واقع اشکال اصلی پانته‌ایسم یکسان انگاری خدا با جهان است.

اگر مراد از «وحدت وجود و موجود»، «وحدت وجود و کثرت نمود» باشد، اندیشه‌ای متمایز از پانته‌ایسم تلقی خواهد شد؛ زیرا مراد از «وحدت وجود و کثرت نمود» این است که در هستی چیزی جز خدا و مظاهرش که خلق و عالم نام دارند وجود ندارد. (یزدان پناه، ۱۳۹۳، ص ۱۶۳) بنابراین دوگانگی میان خدا و مظاهر خدا یعنی جهان همچنان برقرار است. علاوه بر اینکه خدای پانته‌ایستی خدایی حال در جهان است (کاکایی، ۱۳۸۱، ص ۶۷) و خدای وحدت وجود عرفانی منزّه از حلول در جهان می‌باشد. در اندیشه عرفانی سریان حق در اشیاء جدای از حلول و اتحاد خدا با اشیاست. جامی در این باره می‌نویسد: «و ذلك لسريانه في كل شيء بنوره الذاتى المقدس عن التجزى والانقسام والحلول فى الارواح والاجسام.» (جامی، ۱۳۷۰، ص ۶۸)

نظریه ملاصدرا یا همان تقریر قابل پذیرش از وحدت وجود به لحاظ هویتی مغایر با پانته‌ایسم است؛ زیرا در اندیشه پانته‌ایسم تقسیم جهان به دو بخش خدای خالق و جهان مخلوق بی‌معناست اما مفاد قول صدرا المتألهین یعنی «وحدت در عین کثرت» این است که حقایق عینی وجود، در عین وحدت و اشتراک دارای اختلاف و متمایزند و با اختلاف تشکیکی مابه‌الامتياز آنها به مابه‌الاشتراکشان بازمی‌گردد. (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۵۹-۳۶۲)

در اندیشه پانته‌ایستی علاوه بر حذف تشخیص، شخص‌وارگی نیز از مفهوم خدا رخت بر بسته و به تعبیر اتین ژیلسون «کسی که هست» به «چیزی که هست» مبدل شده است. (ژیلسون، ۱۳۷۴، ص ۱۰۵) یک پانته‌ایست، خدا را به مثابه یک شخص^۱ تصور

1. the idea of God's personhood

نمی‌کند. بر خلاف خدای توصیف شده در خدا‌باوری سنتی، خدای ترسیم شده در پانته‌ایسم، واجد اراده، علم و اختیار نیست فقط دارای الوهیتی غیرشخصی^۱ است که همه‌ی هستی را فراگرفته است. (Maguire, 2012)

مراد یک پانته‌ایست از استناد صفاتی مانند غضب و انتقام به خدا این است که مجموعه عالم طبیعت در مواجهه با شخصی خاص، برخلاف او مشی می‌کند و او امکان توفیق در زندگی را در این مجموعه پیدا نخواهد کرد. چنانکه مراد از صفت رضا و لطف نیز این است که آن شخص خاص موافق جریان طبیعت حرکت می‌کند و در نتیجه به موفقیت می‌رسد. بنابر این همه صفات همچون رضا، غضب، لطف و انتقام به دو صفت «وفاق جریان طبیعی مشی کردن» و «خلاف جریان طبیعی مشی کردن» برمی‌گردد. (ملکیان، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۲۳۰-۲۳۱)

خدای متشخص ناشخص‌وار

خدای متشخص ناشخص‌وار به خلاف خدای پانته‌ایسم امری کلی و نامتشخص نیست؛ بلکه موجودی کاملاً منحاز از جهان است. در عین حال نوع تلقی، مواجهه و توصیف دستگاه‌های الهیاتی از این موجود متمایز و متشخص، سبب خواهد شد که فاقد شخص‌وارگی انگاشته شود. به عنوان نمونه خروجی دستگاه‌های الهیاتی سلبی که در توصیف خدا تنها از صفات سلبی بهره می‌گیرد یا با وجود بهره‌گیری از صفات ثبوتی آنان را در معنایی کاملاً متفاوت از انسان فهم می‌کند، خدایی ناشخص‌وار است. این خدا بیش از آنکه یک شخص باشد یک شیء و عموماً متعالی است.

ارائه تبیینی صرفاً فلسفی از خدا یا تفسیر خدای ادیان ابراهیمی از دریچه فلسفه یونانی حداقل در بدو امر منبع معنا را به امری متشخص اما ناشخص‌وار بدل می‌کند. تلقی خدا به مثابه موجودی تغییرناپذیر^۲، انفعال‌ناپذیر، واجد علم مطلق^۳، قدرت مطلق^۴ و بی‌کرانگی^۵ جایی برای شخص‌وارگی و برقراری ارتباط شخصی با او باقی نمی‌گذارد. در واقع ضعف

-
1. the non-personal divinity
 2. Immutability
 3. Omniscience
 4. Omnipotence
 5. Omnipresence

دستگاه فلسفی غرب و دستگاه الهیات مسیحی، عامل ناکامی در جمع بین کامل مطلق و صفات شخص وار است. خدای توصیف شده در این نظامات ناقص، خدایی به غایت متفاوت از خدای دین است.

خدای فلسفه، کاملی مطلق و دور از دسترس آدمی است. او آنچنان متعالی است که حتی نمی‌توان تصویر و انگاشتی شایسته از آن داشت. به نظر می‌رسد پرسش از وحدت یا دوگانگی خدای دین و خدای فلسفه از همین منظر رخ داده است. دور از نظر نماند که دستگاه فلسفه اسلامی خصوصاً در قالب نظام حکمت متعالیه که جامع قرآن برهان و عرفان است با تفکیک مقام احدیت و واحدیت از طرفی و تفکیک صفات ذات از صفات فعل از جانب دیگر از عهده اثبات صفات کمالی خداوند به نحو اطلاق، در کنار حفظ شخص‌وارگی خداوند برآمده است.

نکته دیگر آنکه همواره ارتباط وثیقی میان تعالی خدا و ارائه توصیفی ناشخص‌وار یا شیء‌وار از خدا وجود دارد. تاکید بر تعالی در مکاتب مختلف آنان را به سمت خدایی ناشخص‌وار سوق داده است. تعالی خدا از طرفی به بلندمرتبه بودن خدا اشاره دارد و از طرف دیگر از غیریت کامل بین خدا و مخلوقات حکایت دارد. تاکید بر هر یک از این وجوه سبب سایش شخص‌وارگی و افزایش فاصله میان خدا و انسان خواهد شد. این فاصله گاه حتی به لحاظ معرفتی به تعطیل منجر می‌شود.

خدای متشخص شخص‌وار

تلقی ادیان ابراهیمی از خداوند، موجودی متشخص و دارای هویتی ممتاز و منحاز از جهان است. (کاکایی، ۱۳۸۱، ص ۶۸) دوگانگی میان جهان و خدا به عنوان اصلی مسلم در باورهای کلامی ادیان ابراهیمی است. دوگانگی میان یهوه خدای یهودی با جهان، تمایز پدر پسر و روح القدس از جهان در مسیحیت و امتیاز الله به عنوان خالق و مبدع جهان در اسلام به وضوح مشاهده می‌شود. در مقابل یکی از ویژگی‌های جنبش‌های نوپدید، دور شدن از اعتقاد به خدای متشخص است. خدای مطرح در این جنبش‌ها نوعی روح یا نوعی نیروی حیات جاری در سراسر عالم است. (رستمیان، ۱۳۹۰، ص ۴۷)

مراد از تشخص، تمایز و امتیاز حضرت حق از سایر موجودات است. تبیین‌های

مختلفی در مورد چگونگی تشخص منبع معنا بیان شده است. از منظر فلسفه و کلام اسلامی وجه تشخص خداوند به نحوه وجود حضرت حق یعنی عدم تناهی واجب الوجود ارجاع دارد. شدت وجودی و کمال نامحدود خداوند سبب خواهد شد که هیچ موجودی شبیه او نباشد و او به تمام وجودش از موجودات متمایز و ممتاز بوده و به تعبیر قرآن کریم هیچ کفوی نداشته باشد. در واقع جایگاه وجودی خداوند عامل اصلی تعیین و تشخص اوست. موجودی که واجد کمال مطلق و مطلق کمال است و در همه صفات جمالی و جلالی یگانه است، وجودی کاملاً ممتاز از جهان خواهد داشت. در واقع کمال مطلق و اطلاق کمال در واجب الوجود جایی برای فرض موجودی در عرض او باقی نمی‌گذارد.

اندیشه عرفانی «وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت» نیز، خدایی مشخص و شخص‌وار را توصیف می‌کند؛ چراکه در دستگاه عرفانی، حق و خلق عین واحدند که از حیث وحدت حق نمایان می‌شود و از حیث کثرت خلق متجلی می‌گردد. در واقع حق به اعتبار ظهور در اعیان خلق است و به اعتبار احدیت ذاتی حق و متعالی از خلق است. (کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۶۹) پس میان حق و خلق تمایز احاطی برقرار است؛ یعنی وجود حق از آن جهت که بی‌نهایت و نامحدود است و بر همه چیز احاطه وجودی دارد، عین اشیاست و از همان جهتی که بر همه چیز محیط بوده، مطلق، بی‌نهایت و غیرهمه‌ی اشیاست. (خجندی‌تر که اصفهانی، ۱۴۲۳، ص ۲۶۲) بنابر این هرچند بر اساس خوانش قابل قبول از وحدت وجود عرفانی وحدت شخصیه حق عین خلق است اما بر اساس تمایز احاطی بین حق و خلق بی‌نهایت تفاوت وجود دارد. از دریچه عرفان اسلامی «همه کثرات واقعیت خود را به صورت تمییدی، نه تعلیلی، از متن وجود حق گرفته‌اند و به تحقق وجود حق متحقق‌اند.» (امینی نژاد، ۱۳۹۴ ب، ص ۲۸۱)

اصطلاح «پانن‌تئیسم»^۱ خدا در الهیات پویشی^۲ را توصیف می‌کند. برخلاف خداشناسی کلاسیک که اغلب تفاوت حداکثری میان خدا و جهان را در اولویت قرار می‌دهد، الهیات پویشی با مؤلفه‌ی اصلی پویش یا صیوررت در جهان و خدا، بر حضور

1. Pananthism
2. Process theology

فعال خدا در جهان^۱ و تأثیر جهان بر خدا^۲ بدون از دست دادن هویت متمایز خدا یا جهان تأکید دارد. (Culp, 2020) اصطلاح پویش بیانگر تحول زمانی و کوشش پیوسته و لاینقطع است. (نصیری، ۱۳۹۷، ص ۹۲) خدای پان تنیسم در همه موجودات جریان دارد و همه‌ی آنان را دربر می‌گیرد؛ اما جهان، همه خدا را در بر نمی‌گیرد (Reese, n.d). و به اصطلاح، خدا جهان‌افزایش یافته^۳ است یعنی خداوند دربردارنده، و در عین حال، فوق طبیعت و انسان‌ها است. (لگنهاوزن، ۱۳۸۳، ص ۱۱۶)

این عقیده که خدا دارای هویتی شخص‌وار است به وضوح در متون کتاب مقدس و در منابع متأخر دینی و کلامی یهودی و مسیحی مورد تأکید قرار گرفته است. (Hick, 1990, p.10) خدای یهودی شخص است نه شیء. ارتباط یهودیان با خدای خویش همواره از نوع ارتباط شخص با شخص بوده است. (ژیلسون، ۱۳۷۴، ص ۴۸) همانطور که پیامبران نیز به مثابه یک شخص خدا را مورد خطاب قرار می‌دادند. خدای کتاب مقدس یک شخص است. او هوشمند^۴، خلاق^۵ و اخلاقی^۶ است و با واژه «من» درباره‌ی خودش صحبت می‌کند. (Lawrenz, 2012)

خدا در قرآن کریم کاملاً به مثابه یک شخص معرفی شده است. خدای قرآن واجد صفاتی نظیر خودآگاهی^۷، علم^۸، قدرت^۹، اراده^{۱۰}، غضب^{۱۱} و رحمت است. انسان‌ها با او نجوا می‌کنند و او نیز پاسخ می‌گوید^{۱۲} و با آنان رابطه‌ای صمیمی برقرار می‌کند. آنان را

1. God's active presence in the world
2. world's influence upon God
3. Cosmos-plus
4. intelligent
5. creative
6. moral

۷. أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ . ملک: ۱۴.

۸. فَذَلِكُمْ اللَّهُ الْمُعْوَجِّينَ مِنْكُمْ. احزاب: ۱۸.

۹. قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّنْ فَوْقِكُمْ. انعام: ۶۵.

۱۰. إِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ. رعد: ۱۱.

۱۱. غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَ لَعَنَهُ وَ أَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا. نساء: ۹۳.

۱۲. أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ. بقره: ۱۸۶.

دوست دارد و آنان نیز محبت خدا را در دل دارند.^۱ در این تصویر خدا با وجود تعالی و جلال خویش، ارتباطی زنده و پویا با انسان‌ها دارد.

گرچه تاکید بر برخی مبانی فلسفی نظیر تغییرناپذیری، تاثیرناپذیری و تعالی، خدا را از شخص‌وارگی دور می‌کند اما مکاتبی نظیر «الهیات گشوده»^۲ تعالی خدا را به نفع صفات دیگر او که مصحح شخص‌وارگی خداست، محدود کرده‌اند. این نوع مواجهه با خدا پاسخی از سوی مسیحیان عموماً پروتستان بود. آنان با محدود کردن قدرت و علم مطلق خدا در دایره اختیار انسان تلاش می‌کنند تا تصویری شخص‌وار و کاملاً خیرخواه از خدا ارائه کنند که در تعامل با انسان‌ها پذیرای تغییر بوده و متاثر می‌شود. (رهبری و رحیم‌پور، ۱۳۹۸، ص ۲۵۶)

علامه طباطبایی به رغم تاکید بر تغییرناپذیری خدا و پرهیز از تشبیه و ترکیب در ذات خدا و تنزیه حق تعالی از صفات نقص مخلوقات، وجود صفات شخص‌وار در خدا را می‌پذیرد. در نظام فکری علامه طباطبایی نه تنها شخص‌وارگی خدا مانعی برای تعالی، بساطت و قدرت و علم مطلق خدا به شمار نمی‌آید بلکه وجود ذاتی واجب الوجود همان‌طور که مقتضی علم و قدرت و اختیار به شکل مطلق است اتصاف صفات کمالی شخص‌وار را نیز در پی دارد. (محمدحسین طباطبایی، ۱۴۱۶، ص ۵۶) علامه طباطبایی بسیاری از صفت شخص‌وار خداوند را در تقسیمات صفات الهی ذیل صفات فعل قرار می‌دهد و در نتیجه حتی اگر مستلزم حدوث، تغییر، زمان‌مندی و مکان‌بندی نیز باشند خللی به تعالی و اطلاق صفات ذاتی خداوند وارد نمی‌کنند. البته از آنجا که صفات فعل خداوند به صفات ذات ارجاع دارند اتصاف ذات به این صفات حقیقی است. (محمدحسین طباطبایی، ۱۴۱۶، ص ۲۸۸)

تعالی منبع معنا

از دیگر مفاهیم واجد ارتباط معنادار و برجسته با معنویت، تعالی است. تعالی منبع معنا هم از جهت تعالی معنویت حاصل از ارتباط با آن و هم از جهت تاثیرگذاری در نوع

۱. يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ. مائده: ۵۴.

ارتباط آدمی با خدای متعال به طور مستقیم و برجسته با معنویت در ارتباط است.

مفهوم شناسی

تعالی در لغت به معنای ارتفاع است. این واژه در مورد خدا، حاکی از بلندمرتبه بودن خدا از هر چیزی است که با ریخته شدن در باب تفاعل معنای مبالغه نیز بدان افزوده شده است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ذیل علو) مراد از تعالی، تصویر نوعی فاصله میان خدا و جهان است. خدای متعالی به حدی متفاوت از جهان است که به نوعی بیگانه نسبت به جهان فرض می‌شود. این بیگانگی سبب خواهد شد که خدا توسط هیچ موجود دیگری محدود نشود. (Culp, 2020) تعالی حق از خلق مستلزم باور به خالقیت حق، تمایز میان حق و خلق و بی‌نیازی حق از خلق است. در ادبیات دینی برای اشاره به تعالی از کلمه جلال استفاده می‌کنند و در فلسفه دین از تعبیر به کلی دیگر بودن^۱ یا کاملاً ورای جهان بودن^۲ بهره می‌گیرند. (کاکایی، ۱۳۸۱، ص ۵۹۸)

انواع تعالی

تعالی خدا از جهان به سه شکل تعالی وجودی، تعالی منطقی و تعالی معرفتی قابل پیگیری است.

تعالی وجودی

عبارت «تعالی وجودی»^۳ از تمایز وجودی خدا با عالم حکایت می‌کند. باورمندان به تعالی وجودی معتقدند که وجود خدا متمایز و ممتاز از سایر موجودات است و نوعی غیریت وجودی میان خدا و جهان برقرار است. در واقع خدا یا به کلی گسیخته و متباین از موجودات عالم است یا در فرض سنخیت رفعت و تعالی خویش را حفظ کرده است. خدای کلی پانته‌ایست‌ها هرگز با تئیسیم به معنای «اعتقاد به خدای شخص‌واری که به یک معنا متمایز و متعالی از عالم است» (P.levine, 1994, p.2) قابل جمع نیست. نوع ارتباط خدا و جهان در پانته‌ایسم حاکی از آن است که خدای پانته‌یستی واجد درون‌بودگی^۴ و

1. The Wholly Other
2. the peculiar beyondness
3. Ontological Transcendence
4. immanence

فاقد فرابودگی یا تعالی از جهان است. وقتی باورمندان به پانته‌ایسم این جمله معروف را سر می‌دهند که "خدا همه چیز است و همه چیز خداست" خدا را در سطح جهان و نه فراتر از آن توصیف می‌کنند. خدای پانته‌ایسم خدایی آمیخته با جهان مادی است. قدسیت و احترام به خدا به واسطه تنزل خدا در طبیعت و یگانه‌انگاری طبیعت و خدا، نصیب طبیعت شده است!

عنوان تعالی وجودی خود شامل انواع مختلفی از تعالی از جمله تعالی غیرمجامع یا بینونت عزلی و تعالی مجامع سنخی و تعالی مجامع شخصی است.

در بینونت عزلی، خداوند ذاتا و وجودا به طور کامل متمایز، جدا و گسیخته از عالم است و هیچ شباهتی و اشتراکی با عالم به مثابه غیر خود ندارد. (امینی نژاد، ۱۳۹۴ الف، ص ۲۲۰) این نوع نگاه به خدا یعنی بینونت عزلی در لسان روایات مردود است. امیرمؤمنان می‌فرماید: «تَوْحِيدُهُ تَمْيِيزُهُ مِنْ خَلْقِهِ وَ حُكْمُ التَّمْيِيزِ يَبْنُوهُ صِفَةٌ لَا يَبْنُوهُ عُرْزَةٌ.» (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۲۰۱) بنابراین بینونت میان خدا و جهان بینونت وصفی است. (حسن زاده آملی، ۱۳۷۹، ص ۴۱) بینونت خداوند متعال سبب ایجاد مسافت و دوری حضرت حق از اشیاء نیست؛ بلکه توانگری و قدرت مطلق خدا نسبت به مخلوقات نوعی بینونت را از جهت خداوند ترسیم می‌کند؛ چنانکه خضوع مخلوقات در مقابل خداوند نیز حاکی از همان بینونت و البته از طرف مخلوقات است. امیرمؤمنان در بیان دیگری فرمودند: «الْبَائِنِ لَا يَتَرَاخِي مَسَافَةً وَ ... بَانَ مِنَ الْأَشْيَاءِ بِأَقْهَرِ نَهَا وَ الْقُدْرَةَ عَلَيْهَا وَ بَانَ الْأَشْيَاءُ مِنْهُ بِالْخُضُوعِ لَهُ.» (شریف الرضی، ۱۴۱۴، خطبه ۱۵۲)

باور به نظام تشکیکی وجود و نشانیدن خدا در صدر سلسله موجودات به عنوان موجود برتر، سبب خواهد که خدا را واجد تعالی مجامع سنخی بدانیم. این اصطلاح بیانگر نوع خاصی از ارتباط میان خدا و جهان است که خداوند در عین تمایز از عالم واجد نوعی تشابه و سنخیت است. در واقع خداوند واجد کمالات و صفات اشیاء به نحو اتم و بدون جهات نقص است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۴)

در تعالی مجامع شخصی - به خلاف تعالی سنخی - در مقابل وجود خدا، وجودی مطرح نیست تا نسبت به آن واجد تعالی و برتری باشد؛ بلکه شخص واجب الوجود که عین

الوجود است نه نسبت به غیر که بنفسه متعالی است و این تعالی مانع از حضور او در جهان نمی‌شود. مروجان تشکیک خاص الخاصی یا وحدت شخصی وجود به این نوع از تعالی برای خداوند باور دارند. در تعالی مجامع سنخی و شخصی، خداوند غیریت مطلق با عالم ندارد و فارغ از فاعل شناسا در مورد خدا مطرح می‌گردد. (سعیدی مهر و شایان فر، ۱۳۸۸، ص ۶۶)

در اندیشه عرفانی نیز واژه متعالی از اسمای صفات است و صفت آن تعالی است. مراد از تعالی در نگاه عرفانی آن است که خدا در حال عینیت با مظاهر محدود به آنها نبوده بلکه برتر و متعالی از آنان است. (جیلی، ۱۳۹۰، ص ۱۰۳) این بدان معناست که خداوند عین هر شیء در ظهور است ولی عین اشیاء در ذواتشان نیست... او اوست و اشیاء اشیاء اند. (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۸۴)

تعالی منطقی

تعالی منطقی بدین معناست که حکومت قوانین منطق متعارف را در مورد خدا منتفی بدانیم. در واقع وجود خدا فوق طور عقل و قوانین عقلی است در نتیجه اطلاق قوانین منطقی بر خدا متفاوت و فراتر از اطلاق آنان بر مخلوقات است. گاه نیز مراد از تعالی منطقی این است که رابطه خدا با جهان را فراتر از تمایزات منطقی نظیر جنس و فصل و نوع بدانیم. خدا ماهیت ندارد و از جنس و فصل و ... مبرا است در نتیجه نمی‌توان برای بیان رابطه خدا و جهان از مفاهیم منطقی استفاده کرد. (شایان فر، ۱۳۹۸، ص ۸)

تعالی معرفتی

تعالی معرفتی^۱ ناظر به فاعل شناسا مطرح می‌شود. باورمندان به این نوع از تعالی معتقدند خدا آنچنان متعالی است که هرگز در دسترس عقل و معرفت آدمی قرار نمی‌گیرد. نزاع طولانی تشبیه و تنزیه در تاریخ تفکر اسلامی و نزاع چگونگی مواجهه با ذات خدا^۲ در تاریخ الهیات مسیحی در مورد همین مساله شکل گرفته است. مراد از تنزیه غیرقابل مقایسه بودن خدا با سایر موجودات است. تعالی معرفتی در دو حوزه ذات و

1. Epistemological Transcendence

2. Divine Nature

صفات خدا قابل پیگیری است. طرفداران الهیات سلبی معتقدند تنها به شیوه سلبی می‌توان در مورد افعال و صفات الهی سخن گفت. از نگاه الهیات سلبی ذات خدا با هیچ موجودی قابل مقایسه نیست. در مورد صفات الهی نیز باید گفت با توجه به اخذ معانی از مخلوقات ما به هیچ صفتی از صفات خدا راه نداریم و تنها به صورت سلبی و نفی صفات ناروا می‌توان در مورد خدا سخن گفت. برخی براین باورند که سخن گفتن سلبی از خدا تنها روش خالی از هرگونه مسامحه است. (ابن میمون، ۲۰۰۷، ج ۱، ص ۱۴۰) زیرا مانع فرو افتادن در وادی تشبیه و تعطیل است؛ در توصیف سلبی از یکسان‌انگاری خدا با مخلوقات پرهیز می‌شود و با شناخت حاصل از نفی از تعطیل پرهیز می‌شود. (یوسفیان، ۱۳۹۰، ص ۲۰۷)

گرچه در بین اندیشمندان مسلمان قاضی سعید قمی با تاکید بر الهیات سلبی به اشتراک لفظی معتقد است (قاضی سعید القمی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۱۰۹) اما بخش عمده‌ای از اندیشمندان مسلمان در مورد شناخت صفات خدا از نظریه «اشتراک معنوی» جانب‌داری می‌کنند. در جهان غرب نیز نظریه «تمثیل» از آوازه بیشتری برخوردار است. (یوسفیان، ۱۳۹۰، ص ۲۰۹)

درون‌بودگی

فهم تعالی و فرابودگی وابسته به فهم درون‌بودگی^۱ است. در تعالی سخن جدایی و دوگانگی خدا از جهان است اما در درون‌بودگی سخن از حضور و فعالیت خدا در جهان است. خدا هرگز جدا از جهان نیست. او در کائنات فعالانه عمل می‌کند و از این رو میان انسان و خدا پیوستگی وجود دارد. پولس مسیحی می‌گوید: «از هیچ یک از ما دور نیست؛ زیرا که در او زندگی و حرکت و وجود داریم». (اعمال رسولان، فصل ۱۷، آیه ۲۷-۲۸) افراط در درون‌بودگی و پیوند وثیق میان خدا و جهان به پانته‌ایسم منجر می‌شود. (حسنی، ۱۳۹۷، ص ۱۲۶)

درون‌بودگی خدا سبب خواهد شد که خدا در همه‌ی جهان حاضر باشد. خدا باوری سنتی معتقد است که خدا در همه جا حضور دارد اما جهت این حضور نه درون‌بودگی بلکه تعالی خداست یعنی چون هیچ موجودی خدا را محدود نمی‌کند او در همه جا حضور

دارد. از این منظر تعالی خدا، امکان حضور خدا در جهان را فراهم می‌کند. (Culp, 2020)

در مسیحیت کاتولیک خدا واجد هر دو ویژگی فرابودگی و درون‌بودگی است. کتاب مقدس در موارد متعددی به این دو ویژگی متذکر شده است: «من هستم الف و باء و اول و آخر، می‌گویند آن خدا که هست و بود می‌آید، قادر علی الاطلاق» (مکاشفه، فصل ۱، آیه ۸) «از روح تو کجا بروم و از حضور تو کجا بگریزم. اگر به آسمان صعود کنم تو آنجا هستی، اگر در هاویه بستر بگسترانم اینک تو آنجا هستی» (مزامیر، فصل ۱۳۹، آیات ۷-۸) «یهوه می‌گوید من خدای نزدیک هستم و خدای درونی» (ارمیا، فصل ۲۳، آیه ۲۳) بنابراین خدای کاتولیک نه عین طبیعت و نه کاملاً مجزای از آن است. (علی‌خانی، ۱۳۹۷، ص ۷۰)

در اندیشه شیعی همراهی و حضور همیشگی خدا در جهان قطعی است. خدا نزدیک‌ترین موجود به همه مخلوقات جهان است. «قَرُبَ فِي الدُّنْيَا فَلَا شَيْءَ أَقْرَبُ مِنْهُ» (شریف الرضی، ۱۴۱۴، خطبه ۴۹) البته تمایزی جدی میان حضور خدا در دل همه ذرات عالم و عقیده‌ی پانته‌ایسم وجود دارد. به تعبیر امیرمؤمنان خدا در همه اشیاء هست اما با اشیاء ممزوج نشده است و از آنان جدا نیست. «فِي الْأَشْيَاءِ كُلِّهَا غَيْرٌ مُتَمَازٍ بِهَا وَلَا بَائِنٌ مِنْهَا» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۳۸)

نسبت سنجی بین تشخص و معنویت

معنویت در اصطلاح به مثابه معنایی مشترک وضعیتی وجودی در انسان و حاصل باور، توجه و ارتباط با بعد فرامادی انسان و جهان است. مطابق با تعریف، قوام معنویت وابسته به ارتباط با منبع معناست و تشخص منبع معنا از دو جهت شرط لازم برای تحقق این ارتباط از طریق دعا و مناجات است. جهت اول آنکه با نفی دوگانگی میان جهان و منبع معنا و انگاشتی نامتشخص از منبع معنا هنگام ارتباط با او معنا چه کسی را در دعا مورد خطاب قرار می‌دهند؟ با چه کسی مناجات می‌کنند؟ و حرکت و سیر معنوی خویش را به چه سمت و سویی جهت‌مند می‌کنند؟ به بیان دیگر باید مشخص کرد که ارتباط، مناجات و سیر به سمت امر کلی به چه معناست؟

جهت دوم تردید در توان معناآفرینی امر نامتشخص است. توضیح آنکه جریان خدا

در طبیعت، سبب باور به نوعی اتحاد میان عالم معنا و ماده در جنبش‌های نوپدید دینی شده است. این اتحاد از طرفی منبع معنا را در حد امری طبیعی تنزل می‌دهد و از طرف دیگر برای طبیعت به مثابه محل و مجرای منبع معنا تقدس و احترام را به ارمغان می‌آورد. اشکال عمده در این نوع نگاه، این است که امری کلی و روح جاری در طبیعت که هویتی غیر از طبیعت ندارد، چگونه معنویت را به مثابه امری فرامادی در انسان پدید می‌آورد؟ چگونه ارتباط آدمی با طبیعتی که زعم باورمندان به پانته‌ایسم امری صرفاً مادی و فاقد جنبه فرامادی و معنوی است معنویت آفرین است؟ منبع معنا در باورمندان به پانته‌ایسم بیش از حد طبیعی و زمینی و فاقد جنبه متافیزیکی است. او نه تنها در ذات که در صفات نیز با طبیعت یکسان‌انگاری شده است و چنانکه گفته شد همه صفات او به دو صفت «وفاق جریان طبیعی مشی کردن» و «خلاف جریان طبیعی مشی کردن» ارجاع دارد. بنابراین باور به خدای متشخص و البته فرامادی حتی در فرض فقدان شخص‌وارگی، فرابودگی و درون‌بودگی، گام نخست برای حرکت به سمت معنویت مطلوب و معقول است؛ چرا که قوام معنویت به فراروی از ماده است و با باقی ماندن در ماده و باور به خدای نامتشخص طبیعی نمی‌توان در ساحت معنوی قدم گذاشت.

نسبت‌سنجی بین شخص‌وارگی و معنویت

هرگونه دعا، مناجات و نیایش و ارتباط شخصی با منبع معنا مستلزم تصویری مشخص‌وار از خداست؛ زیرا مناجات گونه‌ی خاصی از ارتباط میان دو شخص حاضر است که از آن به رابطه من-تو تعبیر می‌شود. در این ارتباط دو سویه به خلاف ارتباط از نوع من-آن، طرفین رابطه رویارویی و حضور مخاطب را احساس و تاثیر آن را تجربه می‌کنند. (حسینی، کشفی، و فرامرز قراملکی، ۱۳۹۵، ص ۹) در ارتباط و مناجات با خدا مکالمه‌ای در مورد خدا^۱ رخ نمی‌دهد بلکه با خدا^۲ سخن می‌گوییم.

خدای تئیسم به خلاف خدای پانته‌ایسم شخص‌وار است. خدای شخص‌وار -در مقابل خدای شیء‌وار- محل خطاب، دوست داشتنی و واجد لطف و عنایت به مخلوقات است. او

1. Spoken about
2. Spoken to

در کنار مخلوقات خود قرار دارد، به گونه‌ای که حضورش را در اعماق جان خویش احساس می‌کنند. این نوع نگاه به منبع معنا زمینه ساز ارتباط، مناجات، عبادت و عمل به مناسک شریعتی و در نتیجه ایجاد معنویت است.

خدای شیء وار در فرض عدم تعالی، چیزی جز همان طبیعت با نگاهی کل‌گرایانه نیست. او یک شخص نه، بلکه صرفاً یک شیء است؛ در نتیجه نمی‌توان ارتباطی مناجاتی با او داشت و او را محل خطاب دانست. شدت تنزیه و افراط در فرابودگی، خدایی شیء وار اما متعالی را به تصویر می‌کشد. این انگاشت از خدا مبهم و کلی و به همین جهت فاقد جنبه خطاب و عاطفی و ارتباطی است. در واقع تعبیر «خدای ناشخص وار»، خدایی غیرصمیمی و بی‌تفاوت نسبت به انسان‌ها را القا می‌کند. خدایی که اگر بتواند با انسان‌ها ارتباط برقرار کند صرفاً با تعبیری کلی سخن می‌گوید.

نکته دیگر آنکه رابطه با خدا، رابطه‌ای دو سویه است که جز در خدای متشخص شخص وار، امکان تحقق ندارد. ارتباط خدا با انسان و عشق دوسویه وی به انسان‌ها - که عامل پیوند انسان با خدا ایجاد و افزایش معنویت است - تنها با مفهوم خدای شخص وار سازگار است. (مک گراث، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۴۰۱) در واقع عشق ورزیدن و ارتباط با خدای غیرشخص وار و به تعبیری «چیزی که هست» فقط رابطه‌ای یک سویه است اما نمی‌توان توقع داشت که مورد عشق و علاقه او قرار گرفت. (ژیلسون، ۱۳۷۴، ص ۱۰۵) در واقع تاکید بر رابطه دوجانبه میان انسان و خدا نشان از آن دارد که خدا علاوه بر اینکه واجد صفات شخصی است باید در ارتباط با انسان‌ها نیز مشارکت فعال داشته باشد؛ چرا که در غیر این صورت شخص بودن خدا معنادار نخواهد شد. از همین منظر خدای ارسطو که موجودی کاملاً متعالی و فراتر از تیررس ارتباط شخص وار بود توسط توماس آکوئیناس تعدیل شد تا معبری برای مشیت خدا و ارتباط او با آدمی باز شود. (مک گراث، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۴۰۱)

نکته مهم دیگری که نمی‌توان از آن غافل شد آن است که خدا را نمی‌توان به یک مفهوم یا صورت بندی دقیق مفهومی تقلیل داد. مواجهه و تعامل صرفاً مفهومی با خدا، شخص وارگی منبع معنا را زیر سوال می‌برد و به تعبیر ماتین بوبر خدا را از تو به آن تبدیل

می‌کند. در واقع خدا تویی است که هرگز نمی‌توان او را به مثابه یک شیء تلقی کرد. (مک‌گراث، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۴۰۴)

باور به خدای متشخص شخص‌وار فرد معنوی را در کنار و همراه متون مقدس قرار می‌دهد. به هنگام مواجهه با متن مقدس - اعم از متن مقدس یهودی، مسیحی یا اسلامی - خدا به مثابه موجودی متشخص و شخص‌وار یافت می‌شود که از بستر وحی و الهام و با واسطه پیامبر یا کاتبان کتاب مقدس با انسان‌ها سخن می‌گوید. برقراری ارتباط روحی با متن مقدس و توجه به سخنان خدای متشخصی که به مثابه یک شخص سایر اشخاص را مورد خطاب قرار می‌دهد، روح آدمی را به پرواز در می‌آورد و حالات معنوی را در انسان ایجاد می‌کند. آنچه در این نکته موکداً باید بدان توجه کرد آن است که مواجهه با متن مقدس به مثابه کلام خدایی ناشخص‌وار که به صورت غائبانه سخنانی را بدون لحاظ مخاطبی خاص در قالب متن مقدس جاری کرده است، دل‌نشینی یک گفتگوی گرم با منبع معنا را نخواهد داشت.

برخی نیز معتقدند که اصولاً وحی و سخن گفتن با آدمیان جز از طریق موجود شخص‌وار امکان‌پذیر نیست. از نگاه این دسته از اندیشمندان وحی، تکلم^۱ خدا با آدمیان است و تکلم ارتباط یک شخص با شخص دیگر است. (لگنهاوزن و نصیری، ۱۳۹۶، ص ۲۰۷) بنابراین تصویر وحی و بهره‌گیری از محتویات وحیانی در مسیر کسب معنویت وابسته به انگاشتی شخص‌وار از منبع معناست.

نسبت سنجی بین تعالی و معنویت

یکی از وجوه تفاوت میان پائته‌ایسم و خدای ادیان سنتی در اثبات صفت تعالی خداست. اهمیت صفات تعالی خداوند در ادیان سنتی تا حدی است که ادعا شده باور به خدای غیرمتعالی تفاوتی با الحاد ندارد. (Maguire, 2012) معنویت که حاصل باور، توجه و ارتباط با بعد فرامادی در انسان و جهان بود در معنای خاص خود یعنی معنویت مطلوب مبتنی بر قرب آدمی به منبع معنا شکل می‌گیرد. این معنا در ادبیات دینی پیوندی عمیق با مفاهیمی نظیر قرب الهی و لقاء الله دارد.

باور به تعالی خداوند از جهتی سبب حرکت ذهن به سمت تنزیه صرف و توجه به آیات و روایاتی است که نه تنها لقاء خدا بلکه حتی شناخت خدا را ناممکن می‌دانند. خدا آنچنان متعالی و دور از ذهن و فکر آدمی است که حتی نمی‌توان تصویری از ذات خدا داشت. از این منظر، صفات خدا نیز از جهت عینیت با ذات خدا، دور از دسترس است و فقط می‌توان فعل خدا را در عالم مشاهده کرد. این گروه از اندیشمندان آیات و روایات ناظر به لقاء الله را به معنای مرگ و لقاء ثواب و عقاب خدا می‌دانند.

گروه دوم معتقد است که اخبار تنزیه صرف را باید در کنار اخبار تشبیه و اخباری که ظاهر در امکان معرفت و شهود حضرت حق است، ملاحظه کرد. در این صورت اخبار تنزیه تنها ناظر به نفی رؤیت با چشم ظاهری و معرفت به کنه ذات اقدس ربوبی است و اخبار تشبیه، حاکی از معرفت اجمالی و معرفت اسماء و صفات الهی و تجلی مراتبی از اسماء و صفات خدا در دل سالک است. (ملکی تبریزی و حسن زاده، ۱۳۹۵، ص ۱۳-۱۴) طبیعی است که عمق معنویتی که برای باورمندان به امتناع لقاء الله شکل می‌گیرد قابل مقایسه با کسانی نیست که ابتدای سیر معنوی خویش را با هدف قرب الهی و وصول به لقاء الله آغاز کرده‌اند. در نگاه گروه اول رسیدن به خدا و وصال به معشوق دست‌نیافتنی است. آنچه باید در پی آن بود کسب رضایت او و اکتساب درجات کمالی در بهشت یا دوری از عذاب‌های جهنمی است. این نوع نگاه منفعت طلبانه یا مبتنی بر دفع ضرر به خدا در مقابل نگاه حبی و وجدتک اهلا للعباده قرار دارد.

گاه مراد از تعالی نه صرف تنزیه، بلکه توجه به عظمت و کبریایی خداوند است.

خدای به غایت متعالی گرچه دور از دسترس آدمیان قرار دارد و این امر ارتباط با او را مشکل می‌کند اما همین انگاشت تعالی حداکثری عظمت و کبریایی حضرت حق را بیشتر در وجود آنان جلوه‌گر می‌کند و حال معنوی خشیت از حق در وجود آنان ظاهر می‌شود.

به نظر می‌رسد همانطور که تعالی افراطی مانعی حداقل روانی برای ارتباط موثر بین انسان و منبع معنا و تحصیل معنویت است و شخص‌وارگی خدا را از بین می‌برد، تعالی زدایی و زمینی کردن خدا نیز مانع ایجاد معنویت در انسان به هنگام ارتباط با اوست، چرا که معنویت باید از منبع معنا یعنی چیزی که خود به نحوی فرامادی، متعالی و مقدس باشد در سایر موجودات جریان یابد و خدای زمینی و فاقد تعالی از این جنبه فاقد معنای لازم برای معناآفرینی است.

در مقابل ایده تعالی، باور به درون‌بودگی خدا نیز در نیل به معنویت نقشی اساسی دارد. به سختی می‌توان با خدایی دور از دسترس و دارای تعالی حداکثری ارتباط^۱ گرفت و در کنار او زیست. (Cottingham, 2003, p.58) فراهم آوردن فضایی مناسب با ارتباط خدا و زندگی کردن با او رهین تصویری نه به غایت دور و دست‌نیافتنی، که خدایی نزدیک و دوست داشتنی است. منبع معنا گرچه نسبت به عالم حیثیتی مستقل و جداگانه دارد و به اصطلاح کاملاً دیگری^۲ است؛ اما بیگانه از جهان نیست و نسبت به جهان کاملاً حاضر^۳ است. (Buber, 1937, p.79) به همین جهت مواجهه انسان با این خدا مستقیم و بی‌واسطه^۴، بسیار نزدیک و همیشگی است (Ibid, p.80) و از همین دریچه می‌توان وارد وادی معنا و معنویت شد.

خدای مسیحی بیش از آنکه مقتدر و متعالی باشد، درون‌بوده و مهربان توصیف شده است. او به قدری مهربان است که برای حل مشکل بندگان خویش، در قالب مسیح متجسد می‌شود، رنج می‌کشد و در نهایت قربانی می‌شود! «زیرا در حالی که دشمن بودیم به وساطت مرگ پسرش با خدا صلح داده شدیم» (رومیان، فصل ۵، آیه ۱۰) در مقابل خدای

-
1. relationship
 2. the wholly other
 3. the wholly present
 4. directly

یهودی بیش از درون‌بودگی واجد تعالی اقتدار، با ضابطه و با عملکردی سخت‌گیرانه در زمینه شریعت است. به نظر می‌رسد در تعالیم قرآنی به همان میزانی که بر جلال و جبروت خدا تاکید شده است، به حضور بالفعل خدا در عالم و معیت حضرت حق با موجودات نیز پرداخته شده است. از منظر قرآن تعالی مطلق خدا او را در جایگاه بی‌نهایت متفاوت از مخلوقات قرار می‌دهد؛ اما همراهی او با موجودات به قدری شدید است که در دل هر ذره می‌توان خدا را یافت. سخن امیرمؤمنان در مورد همراهی فرابودگی و درون‌بودگی خداوند شنیدنی است: «سَبَقَ فِي الْعُلُوِّ فَلَا شَيْءَ أَعْلَى مِنْهُ وَ قَرَّبَ فِي الدُّنُوِّ فَلَا شَيْءَ أَقْرَبَ مِنْهُ فَلَا اسْتِعْلَاؤُهُ بَاعْدَهُ عَنْ شَيْءٍ مِنْ خَلْقِهِ وَ لَا قُرْبُهُ سَاوَاهُمْ فِي الْمَكَانِ بِهِ» (شریف الرضی، ۱۴۱۴، خطبه ۴۹)

حضور همیشگی خدا در دل همه ذرات «هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (حدید: ۳) و همراهی خدا در همه لحظات «هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ» (حدید: ۴) بینشی اساسی و مؤثر در فعالیت‌های انسان معنوی است و سبب خواهد شد که نه تنها در ظاهر، اعمال خود را از هرگونه آلودگی پاک کند؛ بلکه در باطن نیز نیت خود را از هرچه غیر خداست مصون دارد. آدمی هنگامی که قرب خدا به خویش را درک کرد «وَ إِذَا سَأَلْتْ عِبَادِي عَنِّي فَأَنِّي قَرِيبٌ» (بقره: ۱۸۶) و فهمید که خدا در متن هویت او حضور دارد، «أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ قَلْبِهِ» (انفال: ۲۴) این معرفت به یکباره یا به تدریج او را در مسیر حرکت قرب الهی و سلوک در جاده معنویت قرار خواهد داد.

نتیجه‌گیری

معنویت بیانگر جایگاه بالفعل وجودی انسان در سلسله مراتب عالم و حاصل باور، توجه و ارتباط با منبع معناست. نوع تلقی دستگاه‌های کلامی و توصیف آنان از منبع معنا به مثابه هسته مرکزی معنویت سبب ایجاد انواع مختلفی از معنویت خواهد شد. تشخیص به معنای تمایز و امتیاز منبع معنا از جهان، اولین عنصر اساسی در این مقوله است. در بسیاری از معنویت‌های نوظهور، خدا با انگاشتی پانته‌ایستی به مثابه منبع معنا در نظر گرفته شده است. اشکال عمده این مکاتب زمینی شدن و عدم قدسیت منبع معناست. عدم تشخیص، ناشخص‌وارگی منبع معنا را در پی دارد و نه بر عکس. خدای متشخص ناشخص‌وار بیشتر به یک شیء شبیه است تا یک شخص؛ بنابراین نمی‌توان او مورد خطاب قرار داد، با او مناجات کرد و از او طلب آمرزش نمود. شخص‌وارگی امکان خطاب، مناجات و طلب آمرزش در خدای متشخص و شخص‌وار فراهم می‌آورد. تعالی و غیریت خدا از جهان و به تعبیری بیگانگی خدا از جهان می‌تواند هویت معنوی و فرامادی منبع معنا را حفظ کند و زمینه ایجاد خشیت را در فرد معنوی فراهم می‌آورد. افراط در تعالی، هادم درون‌بودگی و عامل زوال صفات شخص‌وار در منبع معناست و تفریط در آن نیز منبع معنا را بیش از حد زمینی و مادی ساخته و سایش معنویت را در پی خواهد داشت. بنابراین خدای متشخص و شخص‌واری که واجد فرابودگی در عین درون‌بودگی است، بیشترین زمینه را برای ایجاد و افزایش معنویت فراهم می‌آورد.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. کتاب مقدس
۳. ابن عربی، محمد بن علی. (بی تا). *الفتوحات المکیة*. بیروت - لبنان: دار احیاء التراث العربی.
۴. ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴). *معجم مقاییس اللغة*. (عبد السلام محمد هارون، محقق). قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۵. ابن مرزبان، بهمنیار. (۱۳۷۵). *التحصیل*. (مرتضی مطهری، مصحح). تهران: دانشگاه تهران.
۶. ابن میمون، موسی. (۲۰۰۷). *دلالة الحائرین*. (حسین آتای، محقق). قاهره: مکتبۃ الثقافة الدینیة.
۷. امیدواری، سپیده. (۱۳۸۷). *سلامت معنوی: مفاهیم و چالشها*. پژوهشهای میان رشته‌ای قرآن کریم، (۱)، ۵-۱۸.
۸. امینی نژاد، علی. (۱۳۹۴ الف). *حکمت عرفانی (تحریری از درس های عرفان نظری استاد ی‌الله یزدان پناه)*. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۹. امینی نژاد، علی. (۱۳۹۴ ب). *آشنایی با مجموعه عرفان اسلامی*. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۰. جامی، عبدالرحمن بن احمد. (۱۳۷۰). *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*. (ویلیام سی چتیک، مصحح). تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۱. جیلی، عبدالکریم. (۱۳۹۰). *تجلی کمالات الهیه در صفات محمدیه*. (محمد خواجوی، مترجم). تهران: مولی.
۱۲. حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۷۹). *وحدت از دیدگاه عارف و حکیم*. قم: الف لام میم.
۱۳. حسنی، سیدعلی. (۱۳۹۷). *بررسی مکاتب جدید الهیات مسیحی*. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۴. حسینی زبیدی، محمد مرتضی. (۱۴۱۴). *تاج العروس من جواهر القاموس*. (علی هلالی و علی سیری، محققین). بیروت: دارالفکر.
۱۵. حسینی، سیده زهرا؛ کشفی، عبدالرسول؛ و فرامرز قراملکی، احد. (۱۳۹۵). *تعالی صرف*

۳۴. واجب الوجود و مسأله نیایش با خدای غیرشخص وار در آثار ابن سینا. قسبات، ۲۱ (۷۹)، ۵-.
۱۶. خجندی ترکه اصفهانی، صائن الدین علی. (۱۴۲۳). *التمهید فی شرح قواعد التوحید*. (حسن رضانی خراسانی، محقق). بیروت: ام القرى.
۱۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲). *مفردات الفاظ قرآن*. (صفوان عدنان داوودی، محقق). بیروت - دمشق: دار القلم - الدار الشامیه.
۱۸. رستمیان، محمدعلی. (۱۳۹۰). تاثیر ادیان شرق بر جنبش های نوپدید دینی. *مطالعات معنوی*، (۲)، ۳۷-۵۸.
۱۹. رهبری، مسعود؛ و رحیم پور، فروغ السادات. (۱۳۹۸). خدای شخص وار از منظر علامه طباطبایی در مقایسه با الهیات گشوده. *فلسفه و کلام اسلامی*، (۲)، ۲۵۱-۲۷۰.
۲۰. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۹۷۹). *اساس البلاغه*. بیروت: دار صادر.
۲۱. ژیلسون، اتین. (۱۳۷۴). *خدا و فلسفه*. (شهرام پازوکی، مترجم). حقیقت.
۲۲. سعیدی مهر، محمد؛ و شایان فر، شهناز. (۱۳۸۸). *تعالی و حلول در فلسفه ملاصدرا*. *خردنامه صدرا*، (۵۵)، ۶۴-۷۷.
۲۳. سهرابی فر، وحید؛ و طالبی دارابی، باقر. (۱۳۹۵). پیامدهای مدرنیته برای معنویت گرایی: بررسی انتقادی دیدگاه چارلز تیلور. *مطالعات جامعه شناختی*، (۴۸)، ۲۶۱-۲۸۴.
۲۴. شایان فر، شهناز. (۱۳۹۸). *صور تعالی خدا در فلسفه ابن سینا*. حکمت سینوی، ۲۳ (۶۱)، ۵-.
۲۳. ۲۵. شریف الرضی، محمد بن حسین. (۱۴۱۴). *نهج البلاغه*. (صبحی صالح، محقق). قم: هجرت.
۲۶. شیروانی، علی. (۱۳۷۷). *شرح مصطلحات فلسفی بادیه الحکمه و نهایه الحکمه*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲۷. صدرالدین شیرازی، محمد. (۱۹۸۱). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۸. طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۹۰). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت - لبنان: موسسه الاعلمی للمطبوعات.

۲۹. طباطبائی، محمدحسین. (۱۳۸۷). *مجموعه رسائل*. قم: بوستان کتاب.
۳۰. طباطبائی، محمدحسین. (۱۴۱۶). *نهایه الحکمه*. قم: جامعه مدرسین. (نشر اثر اصلی ۱۲)
۳۱. طبرسی، احمد بن علی. (۱۴۰۳). *الاحتجاج علی اهل اللجاج*. (محمد باقر خراسان، محقق). مشهد: مرتضی.
۳۲. عسکری، حسن بن عبدالله. (۱۴۰۰). *الفروق فی اللغه*. بیروت: دار الآفاق الجدیدة.
۳۳. علی خانی، اسماعیل. (۱۳۹۷). *تقرب به خدا در اسلام و مسیحیت*. قم: بوستان کتاب.
۳۴. قاضی سعید القمی، محمد. (۱۳۸۶). *شرح توحید الصدوق*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۵. کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۷۰). *شرح فصوص الحکم*. قم: بیدار.
۳۶. کاکایی، قاسم. (۱۳۸۱). *وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت*. تهران: هرمس.
۳۷. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷). *الکافی*. (علی اکبر غفاری، ویراستار). تهران - ایران: دار الکتب الاسلامیه.
۳۸. لگنهاوزن، محمد. (۱۳۸۳). *خدا و دین در اندیشه هگل*. (منصور نصیری، مترجم)، معرفت فلسفی، ۱ (۴)، ۱۱۳-۱۳۲.
۳۹. لگنهاوزن، محمد؛ و نصیری، منصور. (۱۳۹۶). *آیا خدا شخص است؟. جاویدان خرد*، (۳۲)، ۱۹۵-۲۲۶.
۴۰. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۶). *آموزش فلسفه*. تهران: بین الملل.
۴۱. مک گراث، آلستر. (۱۳۹۲). *درسنامه الهیات مسیحی*. (بهرز حدادی، مترجم) (ویرایش پنجم). قم: ادیان و مذاهب.
۴۲. ملکی تبریزی، جواد؛ و حسن زاده، صادق. (۱۳۹۵). *رساله لقاء الله*. قم: نگاران قلم.
۴۳. ملکیان، مصطفی. (۱۳۷۹). *تاریخ فلسفه غرب*. (سعید عدالت نژاد، ویراستار). قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
۴۴. منصوری، عباسعلی. (۱۳۹۸). *نسبت مفهوم واجب الوجود در فلسفه اسلامی با خدای متشخص و غیرمتشخص*. *پژوهشنامه فلسفه دین*، ۱۷ (۱)، ۱۸۹-۲۱۰.
۴۵. نصیری، منصور. (۱۳۹۷). *بررسی آموزه کمال الهی در الهیات پویشی*. *قبسات*، ۲۳ (۸۸)،

۴۶. یآوری، سهیلا. (۱۳۹۵). بررسی معنویت دینی و معنویت مدرن (هویت، معیار و کارکردها) (پایان‌نامه کارشناسی ارشد). دانشگاه معارف اسلامی.
۴۷. یزدان پناه، سیدیدالله. (۱۳۹۳). مبانی و اصول عرفان نظری. (سیدعطاء انزلی) (ویرایش ۲). قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۴۸. یوسفیان، حسن. (۱۳۹۰). کلام جدید. قم - تهران: سمت و موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره). (نشر اثر اصلی ۱۳۸۹)
49. Buber, Martin. (1937). *I and Thou*. (R. Gergor Smith, tran.). Edinburgh: T. & T. Clark.
50. *Collins English Dictionary – Complete and Unabridged*. (2014) (12th ed.). HarperCollins Publishers.
51. Cottingham, John. (2003). *on the meaning of life*. London and New York: Routledge.
52. Culp, John. (2020). Panentheism. In E. N. Zalta (ed.), (E. N. Zalta, ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2020). Metaphysics Research Lab, Stanford University.
53. Ford, Lewis S. (1997). Pantheism vs. Theism: A Re-Appraisal. *The Monist*, 80(2), 286-306.
54. Hick, John. (1990). *Philosophy of religion* (4th ed.). New Jersey: Prentice-Hall.
55. Hornby, A.s. (2010). *Oxford Advanced Learner's Dictionary of current English* (8th edition). New York: Oxford University Press.
56. Lawrenz, Mel. (2012, 7february). The Personhood of God. Retrieved from <https://thebrooknetwork.org/2012/02/07/the-personhood-of-god/>
57. Maguire, Laura. (2012, February 23). Pantheism. Retrieved from <https://www.philosophytalk.org/blog/pantheism>
58. P.levine, Michael. (1994). *Pantheism A non-theistic concept of deity*. London: Routledge.
59. Reese, William L. (n.d.). pantheism. Retrieved from <https://www.britannica.com/topic/pantheism>
60. Sprigge, T. L. S. (1997). Pantheism. *The Monist*, 80(2), 191-217.
61. www.ck12.org/spelling/The-Suffixes-al-ial-and-ual/lesson/Suffixes-al-ial-and-ual/
62. www.lexico.com/definition/spirituality
63. www.merriam-webster.com/dictionary/spirit
64. www.vocabulary.com/dictionary/spirituality

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۹۹ - ۳۲۱

مسئله نبوت از نگاه فارابی و ابن میمون

محمد علی اخویان^۱

چکیده

مسئله «نبوت» از دیرباز کانون گفتگوهای فلاسفه بوده است. این پژوهش به روش کتابخانه‌ای به تحلیل حقیقت نبوت، بین دو فیلسوف که یکی از مکتب اسلام و دیگری از شریعت یهود است می‌پردازد. از نگاه هر دو فیلسوف، انسان برای رسیدن به کمال و سعادت حقیقی آفریده شده و تنها راهی که بواسطه‌ی آن به سعادت حقیقی و پایدار می‌رسد، وجود و هدایت‌های نبی است و عمل به دستورات نبی، باعث رسیدن آنها به کمال و سعادت می‌شود. در این تحقیق ابتدا به صورت مستقل، نظریات هر دو فیلسوف را در ارتباط با نبوت بیان کردیم و در پایان تحقیق، مشخص کردیم که نظریات ایشان در ارتباط با حقیقت، ضرورت، صفات، مراتب انبیاء، وظایف و وحی نبی، یکسان می‌باشد، ولی در بخش‌های مربوط به تشخیص نبی از غیر نبی، شریعت الهی از غیر الهی، افضل انبیا و گونه‌های دریافت وحی دیدگاه‌شان از همدیگر متفاوت است.

واژگان کلیدی

فارابی، ابن میمون، نبوت، نبی، حس، عقل فعال، تخیل.

۱. دانشیار گروه معارف دانشگاه قم، قم، ایران.

طرح مسأله

بحث نبوت از مباحث مهم دین است که در طول تاریخ بزرگان فلسفه و کلام در مورد آن به طور مفصل بحث و گفتگو کرده‌اند و ما هم در این پژوهش، بحث نبوت که در نزد این دو فیلسوف، در جایگاه ویژه‌ی قرار دارد و حتی می‌توان گفت نظریه نبوت فارابی از ابتکارات و ویژگی‌ای او به شمار می‌رود، مورد بررسی قرار دادیم تا نظریات و دیدگاه‌های هر دو فیلسوف به صورت جداگانه در این باره تبیین و روشن شود و در آخر هر دو دیدگاه را با هم دیگر مقایسه خواهیم کرد تا نکات مشترک و افتراق هر دو فیلسوف مشخص گردد.

ابونصر محمدبن محمد طرخانی، ملقب به فارابی، در سال ۲۵۷ هجری قمری متولد شد، یکی از بزرگ‌ترین دانشمندان ایرانی می‌باشد که در زمینه‌های مختلف از جمله ریاضیات، جامعه‌شناسی، موسیقی، پزشکی، منطق و فلسفه تخصص داشته است به همین دلیل به ایشان لقب «معلم ثانی» داده شده است. در فلسفه‌ی اسلامی نیز از دانشمندان مشایی به حساب می‌آید. ابن رشد و سایر حکمای اسلام و عرب، برای فارابی احترام قابل توجهی قائل بوده‌اند، همچنین شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا خود را به نوعی شاگرد مکتب فارابی می‌داند.

ابن‌میمون، بزرگ‌ترین فیلسوف و حکیم‌الاهی یهودی است. در سال ۱۱۳۵م در قرطبه متولد شد و سال ۱۲۰۴م در قاهره در گذشت و سپس به طبریه منتقل شد. وی در شریعت یهود چنان مقام والایی دارد که یهود درباره وی گفته‌اند: «از موسی علیه السلام تا موسی (ابن‌میمون) کسی مانند موسی برنخاسته است» (زریاب، بی‌تا، ج ۵، ص ۲). اگر چه از علمای یهود است، ولی چون در محیط فرهنگی و علمی اسلامی پرورش یافته و در بیان مسائل‌الاهیاتی نگاهی تطبیقی میان آیین یهود و اندیشه‌های فلسفی دارد؛ چنان که خود می‌گوید: دانشمندان یهود در اندلس به سخنان فلاسفه دست می‌یازند و به اندیشه‌های آنان هنگامی می‌گروند که با قواعد شریعت [یهود] تناقض و ناسازگاری نداشته باشد. آن دانشمندان [یهود] هرگز هم‌گام با مسالک متکلمان نشده‌اند؛ از همین رو در بسیاری از عقایدشان، روشی همانند شیوه ما در این گفتار (دلالت‌الحائزین) را پیش روی خود نهاده‌اند (ابن‌میمون، م ۱۹۷۲،

ص ۱۸۰).

در گذشته مقالاتی با موضوع، «مقایسه وحی و نبوت نزد فارابی و ابن سینا»؛ «نبوت از دیدگاه فارابی و ابن رشد»؛ «جستاری در تبیین نبوت از منظر فارابی» یا «نبوت از دیدگاه ابن میمون» نوشته شده، و در این مقالات نظریات فارابی و ابن میمون در خصوص نبوت تبیین شده است، ولی بیشتر این مطالب در حوزه اندیشه سیاسی و جاودانگی نفس و مقایسه نظریات این دو فیلسوف با دیگر دانشمندان بوده؛ در این پژوهش سعی شده به صورت تطبیقی دیدگاه هر دو فیلسوف بزرگ الهی که یکی از دین اسلام و دیگری از اندیشمندان یهود می‌باشد، در بحث نبوت، به طور دقیق مورد بحث و بررسی قرار گیرد. دلیل انتخاب این دو اندیشمند، اولاً؛ به خاطر مختلف بودن دین‌شان است؛ ثانیاً؛ هر دو در تکاپوی تلفیق آموزه‌های شریعت مورد اعتقاد خود با آموزه‌های فلسفی‌اند. با توجه به اختلاف دین این دو فیلسوف، می‌توان هم نگاه فلسفی‌شان را جداگانه بیان کرد و همچنین می‌توان آموزه نبوت را از نگاه شریعت اسلام و یهود نمودار ساخت. اختلاف نظری که بین این دو اندیشمند در بحث نبوت وجود دارد، انگیزه‌ای می‌شود تا دیدگاه این دو بزرگوار را مورد بررسی و مقایسه قرار دهیم. ساختار پژوهش به این صورت است که دیدگاه هر دو اندیشمند را در باره نبوت به طور جداگان بیان کردیم و در آخر به مقایسه هر دو دیدگاه پرداخته‌ایم.

۱. نبوت از نگاه ابونصر فارابی

به تعبیر برخی از اندیشمندان، نخستین فیلسوف مسلمانی که مسأله نبوت را مورد توجه قرار داد فارابی بود (فاخوری، ۱۳۷۷، ص ۴۴۵). ایشان با توجه به جایگاه ویژه نبوت، به طور مفصل در ارتباط با نبوت به بحث و گفتگو پرداخته‌اند که عبارتند از:

۱-۱. حقیقت نبوت

فارابی از پیامبر به عنوان نبی یاد کرده است. واژه «نبی» بر وزن فعلیل، مشتق از نبأ به معنای خبر است که به معنای فاعل به کار می‌رود. یعنی، خبر دهنده (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶، ص ۱۹)، نبی انسانی است که بدون وساطت انسان دیگری، از خداوند متعال خبر می‌آورد (مفید، ۱۴۳۱ق، ج ۱۰، ص ۳۴)، نبی کسی است که با متخیله به عقل فعال متصل

شده و معارف را از ذات اقدس الهی دریافت می‌کند. از این رو، برای درک ماهیت نبی لازم است در ابتدا قوه تعقل را که فارابی در سه نوع طبقه بندی کرده تبیین کنیم تا حقیقت نبی از نگاه ایشان روشن بشود:

الف) عقل بالقوه: عقلی که جسمانیت الحدوث و هیئتی در ماده که آماده قبول رسوم معقولات است. همه انسان‌ها قوه و استعداد ادراک ماهیت موجودات را دارند.

ب) عقل بالفعل: عقلی است که صور معقولات در او فعلیت یافته‌اند. عقل بالفعل در حقیقت، یکی از مراحل عروج ذهن بشر است.

ج) عقل مستفاد: عقلی است که معقولات مجرد و صور مفارق را درک کرده است. «معقولات مجرد» همان صورت‌های هستند که از ماده انتزاع شده‌اند و «صور مفارق» صورت‌های هستند که از ابتدا مجرد بوده‌اند و از ماده انتزاع نشده‌اند و به واقع، ادراک صور مفارق، ترقی و عروج دیگر ذهن بشر است (قائمی نیا، ۱۳۸۱، ص ۱۳۱-۱۳۳).

بدین سان عقل بشر قادر است به تدریج، از عقل بالقوه به عقل بالفعل و سپس به عقل مستفاد برسد. عقل مستفاد از لحاظ مرتبه وجودی پایین‌تر از عقل فعال است؛ زیرا عقل فعال او را به وجود آورده است، ولی وقتی عقل به مرحله مستفاد می‌رسد، به عقل فعال اتصال می‌یابد.

در اندیشه فارابی منشأ تمامی علوم و معارف، عقل فعال است؛ و هرگونه علمی، به إفاضه عقل فعال منوط می‌باشد، عقل فعال چنان که معارف را بر قوه ناطقه (۱) افاضه کرده و بر آن تاثیر می‌گذارد، بر قوه متخیله (۲) نیز تاثیر گذاشته، معارف را به آن نیز عطا می‌کند، به این معنا که هم معارف (معقولات) نظری و هم جزئیات مربوط به امور عملی (محسوسات) را به متخیله افاضه می‌کند (فارابی، ۱۹۸۶، ص ۱۱۲). افاضه دو نوع معقول و محسوس توسط عقل فعال و ادراک آن‌ها توسط قوه متخیله، فرایندی است که هم در خواب ممکن است و هم در بیداری. اگر این افاضه در خواب رخ دهد، آن را رویای صادق می‌خوانند؛ و در صورتی که در بیداری باشد، وحی نامیده می‌شود بنابراین وحی و رویا هر دو، معارف را از یک منبع دریافت می‌کنند.

چنان که مشخص است، تبیین نبوت در اندیشه فارابی پیوند وثیقی با تبیین رویا در

نگاه او دارد؛ از همین رو، او بلافاصله بعد از این که فصل بیست و چهارم کتاب آراء را به «القول فی سبب المنامات» اختصاص داده، عنوان فصل بیست و پنجم کتاب را «القول فی الوحی و رویه الملک» برگزیده، از وحی که رکن نبوت است، سخن می‌گوید: «زمانی که قوه متخیله در انسانی، واقعاً قوی و کامل شود ... و به اوج کمال برسد، در این صورت در حالت بیداری نیز جزئیات حال و آینده و نیز معقولات را از عقل فعال دریافت می‌کند و آن را می‌بیند. پس با آن معقولاتی که دریافت کرده، از امور الهی خبر می‌دهد؛ و این بالاترین مرتبه‌ای است که انسان با قوه متخیله‌اش به آن می‌رسد» (فارابی، ۱۹۸۶م، ص ۱۱۵). در نگاه فارابی، نبی انسانی است که با مخیله خود به عقل فعال متصل شده است که این به تنهایی برای به دست گرفتن امر حکمت عملی، کافی نیست؛ بلکه باید شرایط شش‌گانه (۳) و اوصاف دوازده‌گانه‌ای را که فارابی برای ریاست مدینه لازم می‌داند، مجتمعاً در وی موجود باشد تا بتواند در حکمت عملی، نقش آفرینی کند.

چنانچه در نحوه افاضه معارف توسط عقل فعال دقت کرده باشیم، دریافته‌ایم که کمال قوه متخیله همراه با کمال قوه عاقله است: «و اذا حصل ذلک فی کلا جزئی قوته الناطقه و هی النظریه و العملیه ثم فی قوته الناطقه و هی النظریه و العملیه ثم فی قوته المتخیله، کان هذا الانسان هو الذی یوحی الیه، فیکون الله عزوجل یوحی الیه بتوسط العقل الفعال» بنابر این شخصی که نبی است (کمال در قوه تخیل را دارد) فیلسوف نیز می‌باشد (کمال در قوه ناطقه را نیز دارد). بر این اساس، نبی همیشه فیلسوف است؛ و فارابی از فیلسوف نبی به عنوان فردی یاد می‌کند که می‌تواند به مقام رئیس اول برسد. اما فیلسوف نبی بودن، به تنهایی کفایت نمی‌کند؛ بلکه لازم است چنین فردی بکوشد و سایر اوصاف رئیس اول را نیز کسب کند (فارابی، ۱۹۹۵م (ب)، ص ۱۲۱).

۲-۲. ضرورت نبوت

فیلسوفان در جهت اثبات ضرورت نبوت به دلایلی از قبیل، نیازمندی و کمبود ذاتی انسان (عبدالله وادی آملی، وحی و نبوت، ص ۲۹-۳۱)، برهان از راه حرکت غایی (استرآبادی، ۱۳۵۸ش، ص ۲۸۶-۲۸۷)، روی آورده‌اند. ولی مشهورترین دلیل میان فلاسفه، نیازمندی انسان به زندگی اجتماعی است، فارابی در باب ۲۶ کتاب «آراء اهل المدینه

الفاضله» این دلیل را با عنوان احتیاج انسان به اجتماع چنین بیان کرده‌اند: فطرت هر انسانی است که در قوام خود و رسیدن به برترین کمالاتش نیازمند به امور زیادی است که به تنهایی از عهده انجام آن بر نمی‌آید، بلکه نیازمند به گروهی است که هر یک از افراد گروه، بخشی از نیازمندی‌های او را برآورده سازند حال هر یک از افراد گروه به همین مثابه است؛ از این رو است که امکان ندارد انسان به کمالی که به خاطر آن آفریده شده است برسد مگر به این که عده زیادی از انسان‌ها دور هم گرد آیند و بایکدیگر همکاری نمایند و هر یک بخشی از مایحتاج دیگری را برآورده سازند (فارابی، ۱۹۹۵م (ب)، ص ۱۱۲-۱۱۶).

فارابی در کتاب «السیاسة المدنیة» در باب ششم که از مدینه فاضله بحث می‌کند می‌گوید:

اگر مقصود از وجود انسان، دستیابی به سعادت است، برای رسیدن به آن، نیازمند این است که سعادت را بشناسد و آن را غایت و نصب‌العین خود قرار دهد و در مرحله بعد نیازمند این است که آنچه در عمل، او را به سعادت می‌رساند بشناسد تا با انجام آن به سعادت برسد. با توجه به تفاوت افراد انسان در مراتب شناخت و استعداد، همه انسان‌ها نمی‌توانند بدون ارشاد معلمی به شناخت سعادت و آنچه سزاوار عمل است، دست یابد (فارابی، ۱۳۷۶ش، ص ۸۵-۸۹).

فارابی این استدلال را برای اثبات ضرورت نبوت به صورت صریح نیاورده است، بلکه در پی اثبات نیازمندی اجتماع به رئیس جامعه است که می‌توان از این استدلال برای اثبات ضرورت نبوت استفاده کرد.

خواجه نصیرالدین طوسی به‌نوعی وجه از وجوه بعثت اشاره دارد که عبارتند از: تأیید عقل و ارائه معارف دینی، زوال ترس، راهیابی به حسن و قبح برخی افعال، آگاهی از سود و زیان اشیاء، رفع نیاز بشر به قوانین صالح اجتماعی، شکوفایی استعدادهای علمی، آموزش صنایع و فنون، تعلیم حکمت عملی و تعلیم شریعت (حلی، ۱۳۷۵ق، ص ۳۷۳-۳۷۵)، و خیلی از فیلسوفان و متکلمان همچون، محقق طوسی در تلخیص المحصل (طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۳۶۳)، ابن کمونه در الجدید فی الحکمه (ابن کمونه، ۱۴۰۲ق، ص ۴۶۵-۴۵۸) و

استرآبادی در شرح فصوص (استرآبادی، ۱۳۵۸ش، ص ۲۸۶-۲۸۴) به پیروی از فارابی در آثار خود، به تفصیل، نیازمندی انسان به زندگی اجتماعی و وجود فردی به عنوان قانون گذار و اصلاح کننده جامعه، طرح بحث کرده‌اند.

۳-۱. تشخیص نبی

از نگاه فارابی، نبی دارای شرایط و امتیازاتی می‌باشد که عبارتند از:

۱. نبی، صرفاً کسی است که از طریق قوه متخیله خود به عقل فعال متصل می‌شود، (فارابی، ۱۹۹۵م(ب)، ص ۲۴۷) و این یک خصیصه خارق العاده است که شخص نبی از این طریق معارف الهی را مستقیم دریافت می‌کند (فارابی، ۱۳۸۲، ص ۱۰۴-۱۰۰)؛ ۲
۲. نفس نبی، قدسی بوده که می‌تواند فیض الهی را دریافت نماید «والنفس القدسیه النبویه تکون فی ابتداء الغایه فی ابتداء نشوها تقبل الفیض فی دفعه واحده و لایحتاج الی ترتیب قیاسی... فان هذه الرتبه التي هی رتبه العلم اعلى من ان یصل اليها کل احد»؛
۳. مقام نبوت در مرتبه‌ای از علم قرار دارد و هر کسی نمی‌تواند بدان برسد. (فارابی، ۱۳۴۵ق، ص ۸) اگر انسانی دارای چنین شرایطی باشد از نگاه فارابی، نبی بوده و در غیر این صورت نبی نمی‌باشد.

۴-۱. شریعت الهی

حکمی که از طریق وحی یا از طریق قوتی که خداوند به نبی در جهت وضع آراء و افعال فاضله بدست بیاید، از نگاه فارابی شریعت الهی است.

به اعتقاد فارابی، نبی حامل و مبلغ شریعت است. تقدیر و وضع افعال و آرایبی که در دین است به چند صورت ممکن است در اختیار نبی قرار بگیرد. ۱. همه شریعت به صورت یکجا به نبی وحی بشود؛ ۲. رئیس اول به مدد قوتی که از طریق وحی و خداوند اخذ نموده توانمندی جهت وضع آراء و افعال فاضله، برایش آشکار و فراهم شده است (فارابی، ۱۳۷۸ش، ص ۲۹۵)

بنابراین اگر حکم الهی غیر از طریق وحی یا از طریق فردی که هیچ قوتی از طریق وحی و خداوند در جهت وضع آراء و افعال فاضله برایش ایجاد نشده، صادر بشود از نگاه شریعت الهی نیست.

۱-۵. صفات نبی

صفات و کمالات نبی از نگاه فارابی به دو قسم اولی و ثانوی تقسیم شده‌اند که عبارتند از:

صفات اولی: ۱. قوه تحیل: ظاهراً نخستین کسی که به این صفت اشاره کرده فارابی بوده؛ به اعتقاد او، حکایت پیامبران از وحی از آن‌رو در قالب امور محسوس و جزئی صورت می‌گرفته که عقل فعال معارف و حیانی را به قوه متخیله پیامبر افاضه کرده و این قوه نیز به دلیل عجز خویش از دریافت این معارف، در همان حالت کلیت و تجرد، آنها را از طریق بازآفرینی در قالب صور محسوس دریافت داشته است (فارابی، ۱۹۹۵م (ب)، ص ۱۱۴)؛ ۲. اراده و نفس قدسی: پیامبران کسانی هستند که از چنان اراده‌ای و نفس قدرتمندی برخوردارند که نه تنها بدن خودشان، بلکه جهان رام قدرت آنهاست، «النبوة تختص فی روحها بقوة قدسیة تدعن لها غریزة عالم الخلق الاکبر کما تدعن لروحک غریزة عالم الخلق الاصغر، فتأتی بمعجزات خارجة عن الحیلة و العادات» (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۷۲)؛ ۳. اعلم: فارابی در طلب یک نظام و سازمان عقلی و عقلایی است که رئیس آن نبی که اعلم و اعقل قوم است. (فارابی، ۱۹۹۵م (ب)، ص ۱۲۴)؛

صفات ثانوی: فارابی علاوه بر صفات اولی، دوازده صفت را به عنوان کمالات ثانوی نبی ذکر می‌کند که همه آنها برای نبی فطری و ذاتی هستند و امکان ندارد جایگاه رئیس اول برای کسی بدست آید، مگر آن که در او به صورت طبیعی، دوازده ویژگی جمع شده باشد. این ویژگی‌ها عبارتند از: ۱. تام الاعضا باشد؛ ۲. در درک هر آنچه به او گفته می‌شود، بالطبع نیکو و سریع باشد؛ ۳. در نگهداری هر آنچه که می‌فهمد، می‌بیند، می‌شنود و درک می‌کند، قوی باشد؛ ۴. دارای هوش خوب باشد؛ ۵. خوش بیان باشد؛ ۶. دوستدار تعلیم و استفاده و منقاد آن باشد؛ ۷. برخورداردن، نوشیدن و منکوحات، آزمند نباشد؛ ۸. دوستدار راستی و راستگویان و دشمن دروغ و دروغگویان باشد؛ ۹. دارای نفس بزرگ و دوستدار کرامت باشد؛ ۱۰. درهم و دینار و دیگر متاع دنیا برای او بی‌ارزش باشد؛ ۱۱. بالطبع دوستدار دادگری و دادگران و دشمن ستمگری و ستم پیشگان باشد؛ ۱۲. کاری که انجام آن را لازم می‌داند، دارای عزم راسخ، قوی و جسور باشد؛ و ضعیف‌النفس

نباشد (فارابی، ۱۹۹۵م (ب)، ص ۱۲۵-۱۲۴)

۱-۶. مراتب نبی

در فلسفه فارابی تردیدهایی درباره رتبه واقعی نبی وجود دارد و برخی پنداشته‌اند، در نگاه ایشان، فیلسوف جایگاهی والاتر از نبی دارد. در حالی که ایشان نبی را رهبر و رئیس علی الاطلاق مدینه فاضله می‌داند، معتقد است، نبی در هیچ یک از امور، مرئوس کسی واقع نمی‌شود و نیاز به ارشاد کسی ندارد، بلکه خود به نیکویی همه چیز را ادراک و همه را به کمالاتی که لایق آن هستند، ارشاد می‌نماید. نبی والاترین جایگاه را در مدینه فاضله دارد؛ در نگاه ایشان چون نبی به بالاترین مرتبه در سیر تکاملی انسان دست یافته پس از طرف خداوند به ایشان وحی شده. «هو الذی ینبغی أن یقال فیہ أنه یوحی إلیه» (فارابی، ۱۳۷۶ش، ص ۲۰۳).

همچنین در نگاه ایشان، نبی علاوه بر کمالات فیلسوفان، دارای رسالتی قابل انتقال به جمیع بشر است؛ رسالتی که همگان به فراخور فهم خود، از آن بهره می‌برند: «فیکون بما یفیض منه إلی عقله المنفعل حکیم فیلسوفا و متعقلاً علی التمام، و بما یفیض منه إلی قوته المتخیلة نبیا منذراً بما سیکون و مخبراً بما هو الان من الجزئیات الحاضره» (فارابی، ۱۳۷۶ش، ص ۱۲۵). پس از نگاه فارابی هر نبی فیلسوف است ولی هر فیلسوفی نبی نیست و جایگاه نبی از فیلسوف بالاتر است.

۱-۷. افضل انبیاء

در اصطلاح علم کلام به طور عمده دو معنا برای واژه افضل گفته شده است: ۱. کثرت ثواب و تقرب به خداوند که بر اثر زیادی طاعت یا خلوص بیشتر در طاعت حاصل می‌شود (شریف مرتضی؛ ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۱۴۷-۱۴۸؛ قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ص ۵۱۹)؛ ۲. برتری در صفات کمال انسانی؛ مانند علم، عدالت، شجاعت و پارسایی (ربانی گلیپگانی، ۱۳۸۷ش، ص ۱۸۸)

از نگاه فارابی، نبی به عنوان رئیس مدینه فاضله و رئیس اجتماع باید به لحاظ عقلانی، عملی و قدرت تخیل، به بالاترین مرتبه کمال دست یافته باشد و مطالب را در بیداری یا خواب از عقل فعال دریافت کند و از مرتبه عقل منفعل فراتر رفته و به عقل مستفاد رسیده

باشد (فارابی، ۱۹۹۵م (ب)، ص ۱۱۸-۱۲۱) کسی که دارای چنین رتبه‌ای باشد سزاوار است که موحی الیه نامیده شود؛ زیرا کسی که به این مرتبه رسد به او وحی می‌شود و در حقیقت میان عقل فعال و چنین انسانی واسطه‌ای نیست (فارابی، ۱۳۷۶ش، ص ۸۹)، متکلمان امامیه علاوه بر این که چنین فردی بر دیگر نسان‌ها افضل است بر ملائکه هم فضیلت و برتری دارند (مفید، ۱۴۳۱ق، ج ۴، ص ۴۹؛ علامه حلی، ۱۴۲۶ق، ص ۱۹۴؛ سیوری، ۱۴۰۵ق، ص ۳۲۲).

با توجه به مطالب گفته شده، فارابی قائل است هر کس که دارای چنین شرایطی باشد، به مرتبه‌ای رسیده که خداوند به او وحی می‌کند، یعنی نبی است، و اینکه اگر چندین نفر به این شرایط رسیده باشند نبی خواهند بود و هیچ گونه افضلیتی بر همدیگر ندارند.

۸-۱. وظایف نبی

در نگاه فارابی، از آن جهت که نبی به عنوان رئیس اول به حساب می‌آید، متولی حکمت عملی است و تمام امور اجتماعی از تاسیس دین گرفته تا اجرای عدالت و فضائل و آداب نیکو و ... را بر عهده دارد و کسی قبل از او در آن جامعه چنین کاری نکرده است (فارابی، ۱۹۹۱م، ص ۵۶). حکمت عملی که نبی متولی آن است، دو جنبه دارد:

الف. بیان حکمت عملی

۱. تاسیس دین: رئیس اول برای سعادت افراد جامعه دین تاسیس می‌کند (فارابی، ۱۹۸۶م، ص ۱۳۲)؛
۲. وضع دین: هدایت‌گری و به سعادت رساندن انسان، با وضع دین کامل می‌گردد (فارابی، ۱۹۸۶م، ص ۱۲۵)؛
۳. وضع نوامیس: ایجاد امور عملی که به سعادت ابدی منجر بشود (فارابی، ۱۹۹۵م (الف)، ص ۹۱).

ب. اجرای حکمت عملی

۱. رهبری اجتماع: رهبری و هدایت افراد جامعه تا رسیدن به سعادت (فارابی، ۱۳۸۲ش، ص ۴۳)؛
۲. مدیریت نهادهای حکومتی (فارابی، ۱۳۷۶ش، ص ۲۱۷)؛ یعنی رهبری اجتماع و

مدیریت و نظارت بر نهادهای مربوط به اجرای حکمت عملی.

۱-۹. وحی و گونه‌های دریافت آن

وحی در اندیشه فارابی، چیزی جز اتصال به عقل فعال و دریافت معارف از او نیست. ایشان عقل فعال را در تبیین وحی به کار گرفت و افاضه معقولات به عقل بالقوه را با افاضه آنها به قوه متخیله ضمیمه کرده است. اما اتصال به عقل فعال به دو گونه ممکن است: اتصال با قوه متخیله (مخصوص انبیاء) و اتصال با قوه ناطقه (مخصوص فیلسوفان) (فارابی، ۱۳۷۶ش، ص ۲۰۳)

فارابی در کتاب «آراء اهل مدینه فاضله» در ارتباط با نحوه دریافت وحی می‌گوید: خداوند عزوجل به واسطه عقل فعال به انسان وحی می‌کند؛ پس هر آنچه از ناحیه خدای متعال به عقل فعال افاضه می‌شود، از ناحیه عقل فعال به وساطت عقل مستفاد به عقل منفعل او افاضه می‌شود و سپس از آن به قوه متخیله او افاضه می‌شود. (فارابی، ۱۳۷۹ش، ص ۲۲۰-۲۱۹). و در نتیجه‌ی ارتباط با عقل فعال صاحب قوتی می‌شود که «به وسیله آن امکان خواهد یافت که حدود اشیاء و کارها را بداند و انسان‌ها را به سوی هدفی که سعادت باشد، راهنمایی و سوق دهد» (فارابی، ۱۳۷۶ش، ص ۱۶۵). این نظریه بر دیدگاه سایر فیلسوفان سایه افکنده و دانشمندان در دوره‌های مختلفی به آن گرویده و شبیه آن سخن گفته‌اند.

۲. نبوت از نگاه موسی ابن میمون

ابن میمون، بزرگترین فیلسوف و حکیم الاهی یهودی است. مهم‌ترین اندیشه‌های دینی و کلامی ابن میمون در کتاب «دلالة الحائرين» منعکس شده است. ایشان هدف از تالیف این کتاب را تلفیق شریعت یهود و فلسفه بیان کرده‌اند، اندیشه‌های ابن میمون، حاصل دورانی از تحمیل مذهبی و همزیستی فرهنگی بین یهودیان و مسلمانان بود. در واقع، ابن میمون خود یک تنه، از بزرگ‌ترین نمایندگان شریعت یهود، مراجع فلسفه قرون وسطی، عوامل اصلی شکوفایی خارق‌العاده تفکر فلسفی و علمی جهان عرب و اسلام در قرن یازدهم و دوازدهم بوده است.

۲-۱. حقیقت نبوت

ابن میمون در کتاب دلالة الحائرین، سه دیدگاه عمده در مورد نبوت را بیان می‌کند که دیدگاه سوم همان نظر ابن میمون در ارتباط با حقیقت نبوت است:

۱. عموم مردم که اعتقاد دارند خداوند، هر کس را که بخواهد، به نبوت برمی‌گزیند. آن شخص می‌تواند جاهل، عامی محض، عالم، باسواد، کم سن یا پیر باشد؛
۲. فلاسفه که اعتقاد دارند خداوند کسی را که به کمال رسیده باشد، به نبوت برمی‌گزیند و این گزینش هم حتمی و ضروری است؛ یعنی شخصی که این صلاحیت و کمال را کسب کرد، خود به خود به این سمت برگزیده می‌شود.
۳. قول شریعت موسی است که خداوند، کسی را که به صلاحیت و کمال لازم رسید، به نبوت برمی‌گزیند، اما این گزینش اجباری و ضروری نیست. این قول شبیه قول فلاسفه است و تنها یک فرق با آن دارد. چه بسا افرادی که آمادگی لازم برای احراز مقام نبوت داشتند، ولی به این مقام نرسیدند. پس در شریعت موسی، کسب آمادگی، شرط لازم هست، ولی شرط کافی نیست و اراده خدا و مشیت او هم در این گزینش دخالت دارد (ابن میمون، ۱۹۷۲م، ۳۸۸-۳۹۰).

ابن میمون بعد از بیان سه دیدگاه عمده در مورد نبوت در کتاب دلالة الحائرین در ارتباط با حقیقت نبوت، نکته‌ای دارد که با قول دوم مطابق است. وی معتقد است که حقیقت و ماهیت نبوت، فیض الهی است که به واسطه عقل فعال، نخست به «قوه عاقله» و بعد به «قوه متخیله» افاضه می‌شود؛ (همان: ۴۰۱) یعنی برای دریافت نبوت هم کمال قوه عاقله و هم کمال قوه متخیله، هر دو لازم است و کمال قوه متخیله، تابع مزاج تام و تمام است. پس برای کمال قوه متخیله لازم است که مزاج او فطرتاً سالم و کامل باشد و اگر سرشت او ناقص خلق شده باشد، ولو با کسب علوم نظری و حسن اخلاق، کمال قوه عاقله حاصل آید، باز هم نمی‌تواند فیض نبوت را دریافت نماید (همان، ۴۰۳).

بنابراین به اعتقاد ابن میمون، نبی در بالاترین مرتبه انسانی قرار دارد و نبوت، غایت کمالی است که در نوع انسانی، امکان وجود آن هست: «واعلم ان حقیقه النبوه و ماهیتها هو فیض من الله عزوجل بوساطه العقل الفعال علی القوه الناطقه اولاً ثم علی القوه المتخیله بعد

ذلک و هذه هي اعلى مرتبه الانسان و غايه الكمال اذى يمكن أن يوجد لنوعه» (همان، ص ۴۰۰).

شیخ صدوق از متکلمین، معتقد است انبیاء پنج روح وجود دارد: روح قدسی، روح ایمان، روح قوه، روح شهوت و روح حرکت. مؤمنین، چهار روح: روح ایمان، روح قوه، روح شهوت و روح حرکت. در کفار، سه روح: روح قوه، روح شهوت و روح حرکت (صدوق، ۱۴۱۲ ق، ص ۲۸).

۲-۲. ضرورت نبوت

انسان موجودی مدنی و اجتماعی است و زندگی در اجتماع نیازمند مدیر مدبر و قانونگذار دارد و با توجه به مدنی بودن انسان‌ها ابن میمون ضرورت نبوت را امری گریز ناپذیر می‌داند.

انسان موجودی است مدنی؛ و لذا باید به صورت مدنی زندگی کند و هرگز زندگی اجتماعی انسان‌ها بدون اختلاف و تراحم در منابع آنها با یکدیگر نیست؛ ولی اختلاف مزاجی که بین انسان‌ها وجود دارد باعث شده است انسان‌ها دارای اخلاقی متفاوت از همدیگر باشند. همچنین زندگی اجتماعی، نیازمند قانونی است تا کردار و رفتار آدمیان را تدبیر کند و ایشان را از افراط و تفریط باز دارد. اختلاف مزاج‌ها و بی‌قانونی بعضی از انسان‌ها و از سویی ناگزیری انسان‌ها به زندگی مدنی، حکمت الهی، اقتضای آن دارد که در طبیعت نوع انسانی، کسانی ظهور کنند که این نیاز جامعه بشری را برآورده سازند (همان، ص ۴۱۵).

۲-۳. تشخیص نبی

ابن میمون در تشخیص نبی از غیر نبی، اهتمامی به دلالت معجزه ندارد هر چند که ایشان در کتاب دلالة الحائرين به ذکر معجزاتی از انبیای الهی می‌پردازد؛ ولی در صدد بیان این نکته نیست که معجزه یکی از راه‌های تمییز نبی از غیر نبی است.

ابن میمون در تشخیص نبی از غیر نبی، نظر در افعال و اقوال آنها دارد و معتقد است که باید دقت کرد شخصی که مدعی نبوت است تا چه میزان از لذت‌های بدنی دوری می‌کند و به روحانیات توجه دارد (همان، ص ۴۱۷).

۲-۴. شریعت الهی

عالمان یهود و تورات احکام شرعی را در ۶۱۳ حکم جمع آوری کرده‌اند. از این احکام ۳۶۵ حکم مربوط به نواهی و ۲۴۸ حکم مربوط به اوامر است. برخی از عالمان یهودی، این احکام را به سه دسته اوامر، نواهی و احکام اجتماعی تقسیم کرده‌اند. عده‌ای هم آنها را بر اساس ده فرمان به ده دسته تقسیم کرده‌اند.

ابن میمون، ابتدا بحثی راجع به اغراض شریعت مطرح می‌کند و می‌گوید: «از جمله اهداف شریعت، اصلاح نفس آدمی و بدن اوست. اصلاح نفس مهم‌تر است. مراد از اصلاح نفس این است که شریعت باید به قدر طاقت و فهم جمهور مردم، آراء صحیح درباره جهان‌شناسی و خداشناسی را بیان نماید و در مورد اصلاح بدن نیز شریعت باید احوال زندگی دنیوی مردم را بهبود بخشد و این هم از طریق دو عامل میسر می‌گردد:

۱. بواسطه فرامین شرعی، مظالمی که در جامعه رواج دارد، مرتفع گردد؛ ۲. عامل دو این که هر فردی را متخلّق به اخلاق حسنه نماید تا بواسطه حسن معاشرت و تعاملی که میان مردم پدید می‌آید، امور جامعه نیز نظم و نسق یافته و بقای اهل مملکت و دوامشان بر یک نظام واحد، ممکن گردد تا در نتیجه، هر یک از آنان بتواند به مرتبه کامل‌تر و اصلاح اعتقادش و دریافت آراء صحیح نائل شده و به کمال برتر خویش دست یابد (همان، ص ۵۷۶).

۲-۵. صفات نبی

از نگاه ابن میمون، صفاتی که برای نبی ضروری هستند، عبارتند از:

۱. قوه اقدام: قوه‌ای که در صورت نبود آن، آدمی هرگز به رفع آنچه آزارش می‌دهد، روی نخواهد آورد. ابن سینا از آنچه ابن میمون قوه اقدام نامیده است، با عنوان «قوه متصرفه» یاد می‌کند؛ قوه‌ای که مطابق آن، نبی برای اثبات صدق ادعای خود، در موارد و عناصر عالم تصرف می‌کند (ابن سینا، ۱۳۶۳ش، ص ۲۱). ابن میمون معتقد است: موسای کلیم علیه السلام بر اساس وجود قوه اقدام خود، با فرعون رودر رو شد و با ابراز معجزه‌های گوناگون، او را تسلیم کرد و بنی اسرائیل را نجات داد (ابن میمون، ۱۹۷۲م، ص ۴۰۹)؛

۲. قوه شعور: قوه‌ای که نبی با وجود آن هر مجهولی برایش معلوم گردد، ابن سینا از

آنچه ابن میمون قوه شعور می خواند، با عنوان «حدس» یاد می کند و آن را این گونه می شناسد: «الظن للحد الاوسط فی القیاس بالاعلم» (ابن سینا، ۱۳۶۳ش، ص ۱۱۶)؛

۳. قوه متخیله: نبی از چنان قوه‌ی متخیله‌ای برخوردار است که در نهایت فعلیت و شکوفایی قرار دارد. تردیدی نیست که همه‌ی انسان‌ها توانایی دوری گزیدن از شواغل عالم ماده و تقرّب به عقل فعال را ندارند و از این رهگذر، نیازمند واسطه‌ای هستند که توانسته است با دوری از این شواغل، قوه‌ی تخیل خویش را - همچون قوه ناطقه‌اش - به اوج شکوفایی برساند (ابن میمون، ۱۹۷۲م، ص ۴۰۴).

۲-۶. مراتب نبی

انبیای الهی به لحاظ دریافت فیض الهی از جانب عقل فعال، بر دو دسته‌اند: الف) دسته‌ای که فقط به اندازه‌ای که نفوس خودشان تکمیل شود فیض وحیانی را دریافت می کنند و در مقابل دیگران تکلیفی ندارند؛ ب) دسته‌ای که سهمشان در دریافت این فیض به اندازه‌ای است که به جز تکامل نفس خودشان، برای هدایت و تعلیم مردم نیز ترغیب می شوند (همان، ۴۰۷)، این تقسیم بیان از دو مرتبه بودن مراتب انبیاست. اما در جایی دیگر ابن میمون یازده مرتبه یا درجه را برای انبیاء ذکر می کند که به اختصار عبارتند از:

۱. انبیاء از جانب پروردگار معونه‌ای را دریافت می دارند که باعث تحریک آنها به سمت عمل نیکی همچون نجات دیگران از دست اشرار یا افاضه خیر بر دیگران، می شود. این فیض الهی، «روح الله» نام دارد؛

۲. در این مرتبه، شخص احساس می کند که نیرویی در او حلول کرده و با او سخن می گوید و همین باعث می شود بر لسانش اذکار و گفتارهایی برای تدبیر امور مردم جای شود. در مورد چنین شخصی گفته می شود که توسط «روح القدس» تدبیر می شود؛

۳. شخص کلام الهی را دریافت می کند؛

۴. نبی در حالت حلم کلام مشروحه را می شنود اما گوینده آن را نمی بیند؛

۵. شخصی در حالت حلم با نبی تکلم می کند؛

۶. ملک الهی با نبی تکلم می کند؛

۷. نبی در این مرتبه می‌بیند که گویا پروردگار با او تکلم می‌کند؛
۸. نبی در حالت رویا مثالهایی را مشاهده می‌کند؛
۹. نبی در حالت رویا کلامی را می‌شنود؛
۱۰. نبی در این مرتبه و در مرآی نبوت، شخصی را می‌بیند که با او تکلم می‌کند؛
۱۱. در این مرتبه نبی فرشته‌ای را می‌بیند که در رویا با او سخن می‌گوید؛ مانند حضرت ابراهیم علیه السلام در هنگام میثاق. ابن میمون در ادامه می‌گوید: «این مرتبه در نزد من بالاترین مرتبه نبوت است» (همان، ص ۴۳۲).

۲-۷. افضل نبی

ابن میمون، نبوت را امری تشکیکی می‌داند و همین نظر، نشان از اعتقاد ایشان به تفاضل انبیاء با هم دیگر دارد. وی در موارد متعددی، برای حضرت موسی علیه السلام ویژگی‌های برشمرده که بدون شک افضل بودن موسی علیه السلام را نشان می‌دهند. در یک جا تصریح می‌کند که حضرت موسی علیه السلام از خداوند طلب شناخت دو امری را کرد که هیچ پیامبری نه قبل و نه بعد از او درک نکردند. آن دو چیز عبارت‌اند از:

۱. شناخت ذات خدا؛
۲. شناخت صفات خدا (همان، ص ۱۲۶). وی در مقام مقایسه موسی علیه السلام با سایر انبیاء شریعت موسی علیه السلام معجزات وی و چگونگی دریافت وحی از جانب خداوند را برترین نوع آنها می‌داند. از نظر وی تمام انبیای قبل از موسی صرفاً مامور به ارشاد و تعلیم مردم بودند؛ ولی هیچ یک از آنها مدعی نبوتند که خداوند با من سخن گفته و مرا برای هدایت شما فرستاده است؛ و انبیای بعد از موسی علیه السلام همگی موظفند که تابع شریعت موسی باشند و مردم را دعوت به آن کنند (همان، ص ۴۱۲-۴۱۴).

۲-۸. وظایف نبی

بنا به نظر ابن میمون، وظایف نبی را می‌توان در دو محور اعتقادی و اخلاقی تبیین کرد:

۱. اعتقادی: انبیاء، از طریق فراهم نمودن آراء صحیحه، از قبیل: اعتقاد به وجود خداوند، توحید، علم، قدرت، اراده، و قدیم بودن خداوند (همان، ص ۵۷۵)، دوری از شرک

و بت پرستی و دعوت به خدا پرستی (همان، ص ۵۹۱)، باعث اصلاح و تکامل نفس انسان‌ها می‌شوند؛ گذشته از اینها انسان را به اعمالی دعوت می‌کنند که برای برقراری عدالت و رفع ظلم از جامعه مفید است. مانند دوری از طغیانگری، چون که غضب خداوند شامل حال طغیانگران خواهد شد (همان، ص ۵۷۷).

۲. اخلاقی: یکی دیگر از وظایف انبیاء این است که نبی، آموزه‌های اخلاقی و طریقه تدبیر امور جامعه را به مردم تعلیم می‌دهند (همان، ص ۵۹۲).

۲-۹. وحی و گونه‌های دریافت آن

وحی در اندیشه ابن میمون، چیزی جز اتصال به عقل فعال و دریافت معارف از او نیست. به این صورت که ابن میمون عقل فعال را بر فرشته وحی تطبیق داده است و یکی از وظایف این عقل را افاضه معارف و حیانی به پیامبر می‌داند. پیامد تنزل عقل بالفعل به عنوان فرشته الهی بر قوه عاقله و متخیله آن است که باور به وجود فرشته بر اعتقاد به نبوت پیشی می‌یابد؛ چنان که نبوت بر شریعت مقدم می‌شود؛ چه وحی از طریق فرشته به پیامبر می‌رسد: «والنی انما یأتیه الوحی بوساطه الملک ... حتی سیدنا موسی افتتاح نبوته بملک فتجلی له ملک الرب فی لهیب من نار. فقد تبین ان اعتقاد وجود الملائکه متقدم لاعتقاد النبوه و اعتقاد النبوه لاعتقاد الشریعه» (ابن میمون، ۱۹۷۲م، ص ۶۵۸).

ابن میمون، وحی را هدایتی می‌داند که به یکی از گونه‌های زیر به پیامبر القاء می‌شود:

۱. پیامبر تصریح می‌کند که فرشته در خواب یا بیداری، به وی این افاضه را کرده است.

۲. پیامبر تنها خطاب فرشته را بازگو می‌کند و به اینکه خطاب مزبور به وقت خواب یا بیداری بوده، هیچ تصریحی نمی‌کند.

۳. پیامبر، هدایت الهی را بدون انتساب به فرشته، به خداوند نسبت می‌دهد؛ البته تصریح پیامبر به اینکه خطاب مذکور در خواب یا بیداری رخ داده، الزامی است.

۴. پیامبر بدون ذکر هر گونه قیدی، بگوید: خداوند با او سخن گفت یا به او دستور داد کاری را انجام دهد یا کاری را ترک کند. ابن میمون هر خطاب و هدایتی را که به یکی

از چهار گونه‌ی بالا به پیامبر رسیده باشد، وحی می‌نامد. (همان، ص ۴۳۰-۴۳۱)

صدرالمتألهین در این زمینه معتقد است: مسلمانان اتفاق نظر دارند که پیامبر ﷺ با چشم جسمانی خود، جبرئیل علیه السلام و سایر فرشتگان مقرب را می‌دیده و با گوش بدنی خود، گفتار الاهی را از زبان قدسی آنان می‌شنیده است. (صدرالمتألهین، ۱۳۷۹ش، ج ۱، ص ۲۹۷)؛ ایشان تبیین چگونگی نزول فرشته، ابلاغ وحی و دریافت آن به وسیله پیامبران علیهم السلام می‌گوید: انسان تا زمانی که در این دنیا و محصور به قوانین مادی آن است، و قوا و حواس باطنی او از قوه به فعلیت نرسیده، برای شنیدن و دیدن به وجود صوت مسموعی همچون اصوات، حروف و کلمات و نیز صورت بصری همچون الوان و اشکال نیاز دارد؛ هر چند وجود صاحب صورت و هویت خارجی آن به صورت عرضی و در مرحله دوم قابل درک برای او است. از سوی دیگر، قوه خیال از مقوله جوهر، و مجرد از ماده بدنی است.

حال اگر کسی به رغم حضور در این دنیا و محصور بودن در محدودیت‌های مادی آن، به جای توغّل و فرو غلتیدن در دنیا و مظاهر آن، تمام توجه خود را به عالم قدس و ملکوت معطوف کرده، نفس خود را بر اساس سرشت نخستین آن یا در اثر ریاضت و تهذیب و به دست آوردن ملکه قداست، پاک و پیراسته سازد، بر خلع و دور افکندن بدن و کنار گذاشتن حواس ظاهری و روی آوردن به عالم ملکوت توانمند خواهد بود (صدرالمتألهین، ۱۳۷۹ش، ج ۱، ص ۲۹۸-۲۹۹).

۳. مقایسه نبوت از نگاه فارابی و ابن میمون

در این قسمت نگاه هر دو فیلسوف را در ارتباط با نبوت به همان ترتیب نه گانه که در قسمت بالا بیان کردیم، مقایسه کرده و شباهت‌ها و تفاوت‌های را بیان می‌کنیم:

۱. هر دو فیلسوف حقیقت نبوت را امری غیراکتسابی و حقیقتی تشکیکی می‌دانند، و تحقق مقام نبوت را منوط به تکامل قوای سه گانه عقل، خیال و حس می‌دانند که پس از تحقق چنین مقامی، به موجب اراده و امر خداوند، نبی برای هدایت مردم مبعوث می‌شود. همچنین هر دو بر این باور هستند که رویا بخشی از نبوت است.

۲. درباره ضرورت نبوت، هر دو معتقد هستند که انسان مدنی بالطبع و اجتماعی بوده و در جهت قوام خود و رسیدن به برترین کمالاتش نیازمند به مدیر مدبری است که او را

در حلّ اختلافات و نزاع‌های جامعه بشری و در رسیدن به کمالات یاری نماید. این اختلاف و نزاع‌ها از نظر ابن میمون معلول اختلاف مزاج است (ابن میمون، ۱۹۷۲م، ص ۴۱۵) و از نظر فارابی هم، به خاطر نیاز اجتماع به وجود رئیس در جهت هدایت انسانها برای رسیدن به کمال و سعادت باعث شده تا ایشان وجود نبی را ضروری بدانند. البته به این نکته در ارتباط با نظر فارابی باید اشاره کرد که ایشان این استدلال را برای اثبات ضرورت نبوت به صورت صریح نیاورده است، بلکه در پی اثبات نیازمندی اجتماع به رئیس جامعه، در جهت تعلیم، ارشاد و سعادت انسان‌ها است که می‌توان از این استدلال برای اثبات ضرورت نبوت استفاده کرد (فارابی، ۱۳۷۶ش، ص ۸۵-۸۹).

۳. نظر فارابی و ابن میمون در ارتباط با صفات نبی مشترک است، زیرا فارابی صفات قوه تخیل، اراده و نفس قدسی، اعلم بودن نبی را که ذکر کرده‌اند، شامل صفات اقدام، شعور و تخیل که ابن میمون بر نبی شمرده‌اند هم خواهد شد.

۴. فارابی و ابن میمون در مورد مراتب انبیاء قائل هستند، نبی به لحاظ فیض الهی از جانب عقل فعال در سلسله مراتب تکامل وجودی به آخرین مرحله رشد نفسانی، یعنی مرتبه‌ای که تمام علوم نظری و اکتسابی برای او حاصل شود، می‌رسد.

۵. هر دو فیلسوف در باره وظایف نبی، معتقدند، نبی، راهنمای انسان‌ها در جهت تعالی و رسیدن به کمال است. برای اینکه انسان‌ها به کمال و تعالی برسند، اوامر و نواهی که از طرف خداوند به عنوان شریعت ارسال می‌شود، نبی آن را دریافت و به مردم ابلاغ می‌کند.

۶. در بخش تشخیص نبی از غیر نبی، بین دیدگاه فارابی و ابن میمون تفاوت فاحشی وجود دارد. فارابی معتقد است که نبی امتیازاتی دارد که عبارتند از: ۱. از طریق قوه متخیله خود به عقل فعال متصل می‌شود؛ ۲. نفس نبی، قدسی بوده که می‌تواند فیض الهی را دریافت نماید؛ ۳. مقام نبوت در مرتبه‌ای از علم قرار دارد و هر کسی نمی‌تواند بدان برسد. اگر انسانی دارای چنین شرایطی باشد نبی بوده و در غیر این صورت نبی نمی‌باشد. ابن میمون در تشخیص نبی از غیر نبی، اهمیاتی به معجزه و فیض الهی ندارد، بلکه نظر در افعال و اقوال نبی دارد و معتقد است که باید دقت کرد شخصی که مدعی نبوت است تا

چه میزان از لذت‌های بدنی دوری می‌کند و به معنویت توجه دارد.

۷. در تشخیص شریعت الهی از غیر الهی دیدگاه دو فیلسوف با همدیگر تفاوت دارد، بنابر اعتقاد فارابی، شریعت به صورت وحی به نبی رسانده می‌شود و نبی که همان رئیس اول می‌باشد به مدد قوتی که از طریق وحی و خداوند اخذ نموده توانمندی جهت وضع آراء و افعال فاضله، برایش آشکار و فراهم می‌شود ولی از نگاه ابن میمون اهداف شریعت، اصلاح نفس آدمی و بدن اوست و به افعال و گفتار نبی بستگی دارد، اگر گفتار و دستورات نبی، از لذات بدنی دور باشد و به معنویت نزدیک باشد شریعت الهی است و در غیر این صورت، غیر الهی است.

۸. نگاه فارابی و ابن میمون در باره افضل انبیاء کاملاً متفاوت است. چنانچه ملاحظه می‌شود فارابی نبی را که به عنوان رئیس مدینه فاضله معرفی می‌کند، قائل است نبی، باید به لحاظ عقلانی، عملی و قدرت تخیل، به بالاترین مرتبه کمال دست یافته باشد و مطالب خداوند را در بیداری یا خواب از عقل فعال دریافت کند کسی که دارای چنین رتبه‌ای باشد سزاوار است که موحی الیه نامیده شود، و این نشان می‌دهد که فارابی در بین انبیاء کسی را از دیگری برتر نمی‌داند بلکه هر کس دارای این شرایط باشد می‌تواند نبی باشد. ولی ابن میمون، موسی علیه السلام را افضل انبیاء می‌داند و می‌گوید، قوه ناطقه او بسیار قوی بود و او چیزی را درک می‌کرد که هیچ کس قبل و بعد از او درک نکرده و نخواهد کرد.

۹. ابن میمون همچون فارابی قائل هستند وحی چیزی جز اتصال به عقل فعال و دریافت معارف از او نیست، که برای هدایت بشر از طرف خداوند ارسال می‌شود ولی در نحو و روش دریافت وحی این دو فیلسوف با هم دیگر فرق دارند. با این تفاوت که فارابی عقل فعال را در تبیین وحی به کار گرفت است ایشان از تنزل حقایق الهی در مرتبه خیال پیغمبران، در تفسیر وحی سخن گفته است. به عقیده وی، حقایق غیبی از علم عقل فعال می‌گذرد و در مرحله خیال، بر شخص پیامبر نازل می‌گردد؛ یعنی وحی نوعی فیض است که از سوی خداوند به واسطه عقل فعال، نخست بر نیروی ناطقه انسان افاضه می‌گردد و پس از آن، به مرحله خیال تنزل می‌یابد: «فیکون بما یفیض من الله - تبارک و تعالی - الی العقل الفعال الی عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد ثم الی قوته المتخیله» (فارابی، ۱۹۹۵م،

ص ۱۲۱) و ابن میمون عقل فعال را بر فرشته وحی تطبیق داده است و یکی از وظایف این عقل را افاضه معارف و حیانی به پیامبر می‌داند (ابن میمون، ۱۹۷۲م، ص ۶۵۸).

پی‌نوشت

۱. قوه‌ای که انسان به کمک آن دانش‌ها و صنایع را درمی‌یابد و بین کارهای نیک و ناپسند تمایز می‌گذارد و درباره این که چه کاری را انجام دهد و چه کاری را ترک کند، می‌اندیشد و نیز کارهای نیک و بد، لذت بخش و رنج‌آور را از یکدیگر تمییز می‌دهد. از رهگذر همین قوه است که آدمی امور نظری و عملی را درک نموده، به سوی آن‌ها میل می‌نماید (فارابی، ۱۳۷۶ش، ص ۳۳).

۲. قوه متخیله، حلقه وصل میان قوه حاسه و قوه ناطقه است، زمانی که حس از طریق حواس پنج‌گانه، صورت گرفت قوه متخیل از آنان تاثیر پذیرفته و مشغول به امور محسوسه‌ای می‌شود که حواس، در آن مرتسم کرده‌اند. از سوی دیگر، با مساعدت قوه نزوعیه (برانگیزاننده) به خدمت قوه ناطقه مشغول است. قوه متخیله وظیفه دیگری نیز دارد و آن محاکات و صورت‌سازی برای محسوسات است (فارابی، ۱۹۸۶م، ص ۱۰۸).

۳. فارابی در مرحله اول، شش شرط را برای رئیس اول ذکر کرده که عبارتند از: ۱. حکیم باشد؛ ۲. از تعقل تام برخوردار باشد؛ ۳. از نیکویی اقناع برخوردار باشد؛ ۴. تخیل نیکو داشته باشد؛ ۵. قدرت بر جهاد داشته باشد؛ ۶. از سلامت بدنی بهره‌مند باشد (فارابی، ۱۳۸۲ش، ص ۵).

فهرست منابع

۱. ابن کمونه، سعد؛ ۱۴۰۲ق؛ الجدید فی الحکمه؛ بغداد، جامعه بغداد.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ ۱۳۶۳ش؛ المبدأ و المعاد؛ تهران، موسسه مطالعات اسلامی و دانشگاه مک گیل.
۳. ابن میمون، موسی؛ ۱۹۷۲م؛ دلالة الحائرين؛ تحقیق یوسف آتای، بیروت، نشر مکتبه النافه الدینیة.
۴. استرآبادی، محمدتقی؛ ۱۳۵۸ش؛ شرح فصوص الحکم؛ تهران، دانشگاه تهران.
۵. جوادی آملی، عبدالله؛ ۱۳۸۱ش؛ وحی و نبوت؛ قم، انتشارات اسراء.
۶. حلّی، حسن بن یوسف؛ ۱۳۷۵ق؛ کشف المراد فی شرح ترید الاعتقاد؛ قم، موسسه امام صادق علیه السلام.
۷. حلّی، حسن بن یوسف؛ ۱۴۲۶ق؛ تسلیک النفس إلى حظيرة القدس؛ تحقیق: فاطمه رمضانی، قم، مؤسسه الإمام الصادق(ع).
۸. راغب اصفهانی، حسین؛ ۱۴۱۶ق؛ مفردات الفاظ القرآن؛ تحقیق صفوان عدنان داودی، بیروت، دارالعلم.
۹. ربانی گلپایگانی، علی؛ ۱۳۸۷ش؛ امامت در پیش اسلام؛ چ دوم، قم، بوستان کتاب.
۱۰. زریاب، عباس؛ بی تا؛ دائره المعارف بزرگ اسلامی؛ تهران، انتشارات مراکز دائره المعارف بزرگ اسلامی.
۱۱. سیوری، مقداد؛ ۱۴۰۵ق؛ إرشاد الطالبین إلى نهج المسترشدين؛ قم، کتابخانه آیت الله مرعشی.
۱۲. شریف مرتضی؛ ۱۴۰۵ق؛ رسائل الشریف المرتضی؛ تحقیق سیدمهدی رجائی، قم، دارالقرآن.
۱۳. صدرالمتهین، محمد بن ابراهیم؛ ۱۳۷۹ش؛ تفسیر القرآن الکریم؛ قم، انتشارات بیدار.
۱۴. صدوق، محمدبن علی؛ ۱۴۱۲ق؛ الاعتقادات فی دین الامامیه؛ قم.
۱۵. طوسی، خواجه نصیر؛ ۱۴۰۵ق؛ تلخیص المحصل؛ بیروت، دارالاصواء.
۱۶. فاخوری، حنا و خلیل جر؛ ۱۳۷۷ش؛ تاریخ فلسفه در جهان اسلامی؛ ترجمه

عبدالمحمد آیتی، تهران، علمی و فرهنگی.

۱۷. فارابی، ابونصر محمد بن محمد؛ ۱۳۷۶ش؛ السیاسه المدنیه؛ ترجمه حسن ملکشاهی، تهران، انتشارات شروق.

۱۸. -----؛ ۱۳۴۵ق؛ رساله فی اثبات المفرقات؛ حیدرآبادالدکن، دائره المعارف العثماییه.

۱۹. -----؛ ۱۳۷۸ش؛ الملّه؛ ترجمه محسن مهاجرنیا، فصلنامه علوم سیاسی، سال دوم، ش ۶، پاییز.

۲۰. -----؛ ۱۳۷۹ش؛ اندیشه‌های اهل مدینه فاضله؛ ترجمه جعفر سجادی، تهران، انتشارات وزارت ارشاد.

۲۱. -----؛ ۱۳۸۲ش، فصول منتزعه؛ ترجمه حسن ملکشاهی، تهران، انتشارات شروق، چاپ اول.

۲۲. -----؛ ۱۴۰۵ق؛ فصوص الحکم؛ قم، بیدار، چ دوم.

۲۳. -----؛ ۱۹۸۶م، کتاب الحروف، تحقیق محسن مهدی، دارالمشرق، بیروت، الطبعة الثانية.

۲۴. -----؛ ۱۹۹۱م؛ الملّه؛ تحقیق محسن مهدی، دارالمشرق، بیروت، الطبعة الثانية.

۲۵. -----؛ ۱۹۹۵م(الف)؛ تحصیل السعاده؛ تصحیح علی بو حلم، بیروت، مکتبه الهلال، الطبعة الاولى.

۲۶. -----؛ ۱۹۹۵م(ب)؛ آراء اهل المدینه الفاضله و مضاداتها؛ بیروت، مکتب الهلال.

۲۷. -----؛ ۱۹۹۶م؛ السیاسه المدنیه؛ بیروت، مکتبه الهلال.

۲۸. قاضی عبدالجبار، ابوالحسن، ۱۴۲۲ق؛ شرح الاصول الخمسه؛ تعلیق احمد بن حسین بن ابی هاشم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۲۹. قائمی نیا، علیرضا؛ ۱۳۸۱ش؛ وحی و افعال گفتاری؛ قم، انتشارات زلال کوثر.

مفید، محمد بن محمد بن نعمان؛ ۱۴۳۱ق؛ موسوعه الشیخ المفید؛ قم، دار المفید.

چکیده مقالات به انگلیسی

The problem of prophecy from the point of view of Farabi and Ibn Meimoun

Mohammad Ali Akhavian

Abstract

The issue of "prophecy" has long been the focus of philosophers' discussions. This research uses a library method to analyze the truth of prophecy between two philosophers, one from the Islamic school and the other from the Jewish Sharia. From the point of view of both philosophers, man was created to achieve true perfection and happiness, and the only way to reach true and lasting happiness is through the existence and guidance of the Prophet, and following the Prophet's instructions will make them reach It becomes perfection and happiness. In this research, firstly, we independently stated the views of both philosophers in relation to prophecy, and at the end of the research, we determined that their views are the same in relation to the truth, necessity, attributes, levels of prophets, duties and prophetic revelation. However, in the parts related to distinguishing a prophet from a non-prophet, divine law from non-divine, the best of prophets, and the ways of receiving revelation, their views differ from each other.

Keywords

Farabi, Ibn Maimon, prophecy, prophet, sense, active intellect, imagination.

The Comparison between individuality, personhood and transcendence of the source of meaning with spirituality

Mahdi YarMohammadi

Abbas IzadPanah

Seyed Ahmad Reza Shahrokhi

Abstract

Spirituality as a human phenomenon is based on various intellectual foundations, especially theological beliefs. Every theological school proposes a particular kind of spirituality corresponding to its beliefs about the source of meaning. In fact, what and the limits of spirituality are determined by theological beliefs. The author of the article tries to evaluate the spirituality according to the view of theological schools on the three characteristics of individuality, Personhood and transcendence. The result of the research, which is derived from library data and analytical method of reasoning, indicates that the birth of spirituality due to the connection with the source of meaning depends on its individuality; and possibility of prayer, chant, supplication, personal communication and devotion to the source of meaning is tied to its personhood. Excess in the transcendence destroys the Personhood and the shortage in it will cause the meanness of the source of meaning; Therefore, the knowledge of the divine names and attributes and manifestation of some of them in the heart of the spiritual human being, depend on presenting a transcendence image while being Immanence of the source of meaning.

Keywords

Individuality, Personhood, Transcendence, Immanence, Spirituality.

A historical comparative study of the revolutions of Iran, Egypt, Libya, Tunisia, and Yemen: Emphasis on the differences and similarities between the Iranian revolution and four other revolutions

Ali Vismei

Faranak Seyedi

Peyman Eynolghozati

Abstract

Revolution is a transformation, with social political goals It is a process that occurs with help of mass action with leadership of ideals arising from high thoughts and it breaking away from past which is accompanied by inequality and oppression and it promises a future with new norms along with justice and freedom. As Aristotle believes, the existing inequalities are the underlying factors of revolutions. The purpose of article is sociological explanation and compare the revolutions of Egypt, Tunisia, Libya and Iran, which it has been analyzed and explained using the theories of Johnson and Foran. The methodology is documentary method, which deals with content analysis of texts and data collection tool, was field method. The results showed that among the common factors underlying these revolutions: The political and administrative incompetence of the rulers, tyranny and absolute power and distance from the people, widespread financial and social crises and their consequences (unemployment, inflation, economic growth reduction, social damage, reduction of trust and social capital, abnormality ,etc.), The presence of intellectuals and people in scene, the existence of virtual social networks, imitation of other revolutions, the existence of guiding and well-minded leaders, dependence and unbalanced development. The difference between the Iranian revolution and these revolutions: the main root of the Iranian revolution is religious, but the main root of other revolutions is social. The ideal goals of the Iranian revolution are the rule of the Mahdi (peace be upon him) and justice is derived from Islam, but the ideal goals of other revolutions of justice are derived from Western opinions and philosophers (such as Platonism). . Another distinction was the leadership that arose from the people of Iran and was charismatic.

Keywords

revolution, comparative study, Iran, distinctions, fields of revolution.

The tradition of Christianity and Zoroastrianism emphasizes commonalities and differences and describing apocalyptic events

*Fatemeh Namdar
Abdul Hossein Tariqi
Bakhshali Ghanbari*

Abstract

Jamaspnameh is a treatise that is among the works whose author is unknown. The remarkable and final part of this treatise is related to the resurrection and salvation of Zoroastrians, and in this section, the author quotes the events that occur during the advent of Hoshidar, Hoshidar Mah and Sushyant in Iranshahr from the language of Jamasp. The last two chapters of the book are very similar to Zand and Hooman Yassin. In fact, the oldest semantic tendencies in Zoroastrian literature are consistent with the myths of Goshtasp and Jamasp. The concluding section of the Epistle is about the history of revelatory ideas and their flourishing in the first centuries of Islam. This section lists the turmoil and revolutions that will befall mankind at the resurrection and the end of time. But in Christ and the Fourth Gospel or the Gospel of John, where the writings of a person named St. Paul speak from a different perspective, it is believed that Jesus (pbuh) is a celestial being, he descended to earth and is the one who Can "have the glory of the Father before the creation of the world, and in the Torah and the beliefs of Judaism, as well as the view of the early Christians, Jesus (pbuh) is a prophet, he is infallible and is considered the savior of the Jewish people.

Keywords

Christianity, Zoroastrianism, adaptation, apocalyptic events.

**Criticism and examination of the rational evidences of
the theory of metamorphosis and reincarnation
(focusing on two books "Philosophical Psychology" and
"Reincarnation from the Perspective of Reason and
Revelation")**

*Mohammad Mahdi Gorjian
Ahmad Fakur Efshaghar*

Abstract

Reincarnation is one of the most important issues theory and soul science; Throughout history, human thought has occupied itself and many fans in different societies and events, in a wide geographical and historical area and has been discussed in various sciences such as philosophy, theology, interpretation, differences and religions; On the other hand, tying the fate of some religious teachings such as resurrection, physical resurrection, resurrection of the dead, the underworld, return, etc. with the issue of reincarnation has increased the sensitivity of the issue. Almost all the main arguments for the transformation of reincarnation have been reviewed in the two books "Philosophical theory and soul science " and "Reincarnation from the point of view of reason and narration", and the author of the book presents almost all the arguments of those who believe in the transformation of reincarnation In this article, which is a descriptive-analytical-critical method, the points of view of these two works on some of the most important rational reasons of the theory of reincarnation transformation have been reviewed and examined. Has been accepted.

Keywords

possibility of reincarnation, necessity of reincarnation, transformation of reincarnation, earthy reincarnation, heavenly reincarnation, aptitude, prosperity.

Useful Aesthetics in Surahs of Al-Rahman, Hadid, and Hashar

Hossein kashef
Seyyed fazlollah razavipoor
Hassan Mohammadi
Jafar Najafpour

Abstract

Literary aesthetics are one of the most important topics in the field of literary criticism, especially rhetoric science, to which Russian formalists have also paid attention. The term "aesthetic" refers to a set of rhetorical techniques known in Arabic as "the art of literature" and is used in formalism studies instead of the Russian "priem" and the English "device". The present research is written with the approach of Russian formalists stating that Russian formalists believe that art is primarily a matter of style and technique; in addition to being a way, technique is also a subject of art; so it does not matter "what" the author says, but rather it matters "how" he says. Also, what Russian formalists consider to be studied and reviewed in literature and art is only the field of aesthetics and has nothing to do with other topics. The present study aimed to examine the usefulness of the aesthetics in the three Surahs of Al-Rahman, Hadid, and Hashar, then, by using a descriptive-analytical method, to explain the role of these original aesthetics in surprising the audience, relying on the category of Russian formalists. The most important result of the study indicated that most of the aesthetics used in the three mentioned Surahs are useful, which due to their characteristics, are surprisingly prominent in the four areas of Russian formalism: literature, form, magic of proximity, and embedded structures, and as a result, attract and amaze the listener and the reader.

Keywords

Aesthetics, Formalists, Al-Rahman, Hashar, Hadid.

Human Identity in Comparison of Islam and Globalization and Positions of Applied Theology

Qasem Shabani
Moojgan Mohammadi Naieni
Alireza Faghihi

Abstract

In the global system, Western philosophy in the service of globalizers by increasing the amount of persuasive propaganda of cyber and digital media as the main driving force of globalization threatens the identity and nature of contemporary man, which should be given new thanks. Therefore, in Islamic societies, especially the Islamic society of Iran, we must use new issues such as: the necessity and realm of religion and science, secularism, religious pluralism and religion and human rights from the perspective of modern theology to preserve the foundations of belief and religious values. The acquisition of appropriate and normally continuous methods in academic and research centers was examined. The results of this study show that education based on human nature and the basis of religious rules and teachings guarantees different types of posterior identities and in the face of the challenges of globalization, it is necessary to rely on the application of modern theology.

Keywords

Globalization, Challenge, Opportunity, Identity, Nature and Religious Education.

God and String Cosmology

**(A Critical Study of Chanceful Explanation of universe on the
Basis of String Theory)**

Hamidreza Shakerin

Abstract

A cosmological naturalistic view pretends a logical relation between string theory and fine tuning, which has happened at the beginning this world and produced the situation for appearance and conservation of our life. The naturalistic view asserts that on the basis of string theory, multiple universes are probable, in which one may consist of primary laws, constants and conditions of life by chance, and can be sufficient for our life. Therefore such a situation in the universe needs no teleological explanation, rather chance is the alternative of its explanation by purpose, intelligence or predestinate. The present issue is to study and evaluate this claim. The method of discovery is biblical and that of evaluation is analytical. The result is however that the string cosmology is affected by several challenges and can never deny the need of teleological explanation of the universe.

Keywords

God, fine tuning, string theory, teleological explanation, chance.

Recognition of heresy from ijtiḥad and the causes and factors of its formation from the perspective of the two sects

Mohammad Reza Shakeri

Alireza Saberian

Ali Mohammadi Ashnani

Abstract

Heresy in hadiths and narrations is often used against the Shari'a of Islam and the Sunnah of the Prophet, and it means doing something that is contrary to the Shari'a and the Sunnah of the Holy Prophet (PBUH). Ijtiḥad is the application of the effort and power of the jurist in the way of extracting practical religious rules by the method of inference. In Shiite jurisprudence, there is nothing beyond the book, tradition and reason, and in the light of the enlightenment taken from the school of revelation by the infallible Imams, the path of any deviation and obstruction on Shiite ijtiḥad has been blocked, but tools for ijtiḥad have become common in other sects. , Has made admiration, correction and ijtiḥad of religion according to the opinions of unjust figures. According to the Shiites, incorrect methods of ijtiḥad lead to heresy in religion. And the divine punishment and its social effects are to turn the people away from religion. The research method in this research is library.

Keywords

heresy, ijtiḥad, Shia, Sunni.

Wisdom and Philosophizing the Religious Teachings of Islam By the criterion of verbal characteristics

Masoumeh Sadat Hosseini Mirsafi

Abstract

Man, having an individual and social field, has always preferred sociality to loneliness during his life. Since the choice of social life is optional and, to the extent that it is optional, it is also religious; Therefore, man needs religion in order to advance the goals of his social life. The emergence of many moral virtues and vices and worship with the support of belief, is formed in the context of society and in relation to the social life of human beings and has its effects on society and social issues.

In this article, in order to answer the question "What is the wisdom and philosophizing of the religious teachings of Islam with the criterion of verbal characteristics?", The author uses the criterion of verbal characteristics to explain the wisdom and purposes of the teachings of worship. Is.

Findings of this research, after extracting verbal features and devotional teachings based on the verses of the Holy Quran and the narrations of the Infallibles (peace be upon them), are the expression of the philosophy and wisdom of these teachings in the form of ultimate goals and intermediate goals. It is expressed to achieve worldly and otherworldly interests. This research is an applied research in terms of purpose and a qualitative research in terms of data collection. In terms of research method, it is descriptive-analytical.

Keywords

Wisdom, Purpose, Priority, Worship Teachings, Verbal Characteristics.

The nature of light from Imam Khomeini's point of view

*Mallahat Jalili Ahmedabad
Khusraw Zafranawi
Seyed Mohammad Banhashem*

Abstract

Understanding the nature of light is one of the important issues that mystics, according to their inner and intuitive perceptions, have expressed the truths of the deep ocean of this concept. The purpose of this article is to study the views of Imam Khomeini, a prominent contemporary mystic, on the nature of light, which has been done by descriptive-analytical method in his works and texts. Examining the nature of light from the perspective of a person who has attained the position of guardianship is effective for spiritual growth. Imam Khomeini considers light to be the source of existence, which is the light of light and true light, and calls all other lights the manifestation of divine and transcendental light. In addition to referring to external and internal light, he has divided light into two specific and general parts. According to him, all levels of existence and degrees of knowledge are part of the evolution of light. Finally, in explaining the nature of light, he deals with the collective oneness and the truth of Muhammad and the name of God Almighty and the perfect man and the guardianship, and expresses the truth of light beautifully.

Key words

Light, Imam Khomeini, nature, truth, levels of light.

A study of the relationship between Imami theology and Shiite mysticism in the realm of principles and foundations

*Zohreh Borgheie
Abbas Izadpanah
Marzieh Dast Mard*

Abstract

In the relationship between the two sciences in the realm of principles, both sciences are interdependent. The subject of Imami theology is monotheism, prophethood and Imamate, which is the basis for the subject of Shiite mysticism, which is monotheism and guardianship. The method of research in theoretical mysticism is intuition, analysis and argument. The end of mysticism and theology is the attainment of God, which also leads to a deepening of the view of the end of theology. Epistemological topics and the necessity of knowing Hazrat Haqq are the principles of both sciences. Mystical intuitive knowledge is the basis of the occult knowledge of the Ahl al-Bayt (AS) and the divine prophets, and the cultivation of the mystical soul is the basis of the infallibility of the prophets and imams. The two sciences of Imami theology and Shiite mysticism, in the field of principles and foundations, should be compared comparatively to explain the points of community and differentiation, this matter has been less considered so far. Seeks to study the relationship between Imami theology and Shiite mysticism in the realm of principles and foundations, and finally came to the conclusion that in the realm of principles and foundations, both are based on verses and hadiths, both rely on the monotheistic spirit, the thematic approach of the two It is common to many things, and ... although there are differences in this area, which include an intuitive and empirical approach to mysticism as opposed to theology, the mission of these two sciences is different in guidance.

Keywords

theology, mysticism, Imamiyya, Shiism, principles, issues.

Creative learning based on Heidegger's modern hermeneutics

Leila Ahmadzadeh

Afzal Al-Sadat Hosseini Dehshiri

Iman Mohseni Nayini

Abstract

With the expansion of specialized fields in the academic centers of the world, hermeneutics left the scope of interpretation of religious texts and entered the field of various sciences such as history, art, economics, political science and psychology, followed by education. In its old form, hermeneutics was related to religious education and in the field of checking the holy texts. And today it has entered the scope of modern education.

The present research was conducted with the aim of investigating creative learning based on Heidegger's modern hermeneutics with the method of library study and document analysis along with an inferential approach. In deducing the relationship between modern hermeneutics and creative learning, it can be stated that; In order to achieve creative learning, first of all, it is necessary to approach the issue under discussion, criticize the issue in question and create, strengthen and institutionalize creative learning in him by increasing his understanding and making this understanding comprehensive and qualitative. It is necessary to carry out this process with precision and breadth of vision and in-depth observation and follow the path according to the drawn process in order to achieve the purpose and goal of creative learning.

Keywords

creative learning - Heidegger - modern hermeneutics.

THE QUARTERLY JOURNAL
OF Theological – Doctrinal Research
13 th Year. No. 49, Spring 2023

ISSN: 1735-9899

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

Editorial Department:

Ahmad Beheshti, Ahmad Bagheri, Enayatoallah Khademi,
Abdolhossein Khosro Panah, Mohammad Hassan Ghadrnan Maleki,
Mahmoud Qayyumzadeh, Abbas Ali Vafae, Jafar Shanazari Gorgabi,
Reza Berenjkari, Mohammad Rasul Ahangaran, Ahmed Deilami,
Ali Ahmad Naseh, Mohammad Mehdi Gorgian Arabi, William Grund,
Sayed Sajed Ali Pouri, Martin Brown

Internal Manager: Jafar Sadri
Scientific Editor: Mahmud Ghayum Zadeh
Translator: Fariba Hashtrodi
Publisher: Saveh Islamic Azad University
Page Design: Ehsan Computer ,Qom
Logo & Cover Design: Hamidreza Alizadeh
Price: Rls 250 ,000

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

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

Tel: +98 (0)255 2244461 ,2241509

Fax: +98 (0)255 2241651

Email: kalam1391@yahoo.com

Web Site: iau-saveh.ac.ir

فرم اشتراک مجله پژوهش‌های اعتقادی - کلامی

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

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

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

معارف اسلامی - دبیر خانه فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی - کلامی