



فصل نامه علمی-تخصصی قبسات

سال اول، شماره اول، زمستان ۱۴۰۲.



صاحب امتیاز: حوزه علمیه دارالمعارف اهل بیت^(ع)

مدیر مسئول: دین محمد جاوید

دستیار مدیر مسئول: جواد محب زاده

سر دبیر: علی رضا حیدریان

دبیر اجرایی و مدیر داخلی: محمداکرم ذکی

ویراستاران: عزیزالله محسنی، محمداکرم ذکی و زهرا واعظ زاده

.....

هیئت علمی (به ترتیب الفبا): دکتر امان الله فصیحی، دکتر محمد احمدی، دکتر ضیا محبوب،

علی رضا حیدریان، محمداکرم ذکی و محمدحسین هاشمی.

.....

گروه نویسندگان (به ترتیب الفبا): جواد محب زاده، حلیمه واعظ زاده، دین محمد جاوید، عزیزالله محسنی، عزیزالله علی زاده مالستانی، دکتر علی محمد مبلغ، دکتر قربان علی فکرت، محمد آصف عطایی، دکتر محمدرضا دانش، محمد رهیاب، محمدسمیع القانی، محمدناصر سعادت نیا، میثم صحرا و نادرعلی مهدوی (زابلی)

.....

برگ آرا و طراح جلد: رضا گلزار

.....

شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه

نشانی: کابل، جاده شهید مزاری^(ب)، ریگریشن، حوزه علمیه دارالمعارف اهل بیت^(ع)

مراکز پخش: کابل، بامیان، غزنی، مزار شریف، بهسود و دایکتندی

بهاء: ۲۰۰ افغانی

ایمیل: qabasatquarterly1402@gmail.com

شماره تماس: ۰۷۴۸۲۰۳۶۴۴

- فصل نامه قبسات در ویرایش مطالب آزاد است.
- نظرات طرح شده در مقالات الزاماً دیدگاه فصل نامه قبسات نیست.
- استفاده از مطالب فصل نامه قبسات تنها با ذکر منبع مجاز است.



شماره



فهرست

مگر تا وادی ایمن کشاند این قبس ما را / علی رضا حیدریان.....	۵
کاوشی در میراث / آیت الله واعظ زاده بهسودی.....	۱۳
خط سیر تاریخی جدال عقل و نص در فرهنگ اسلامی / محمدرضا دانش	۲۷
تاملی در بحران عقلانیت و معنویت در فرهنگ اسلامی / علی رضا حیدریان و	
محمد اکرم ذکی	۵۵
خشونت دینی؛ حقیقت یا افسانه؟ / جواد محب زاده.....	۸۷
چیستی فلسفه‌ی دین / علی محمد مبلّغ.....	۱۱۹
ظرفیت‌های فقه اسلامی در توسعه انسانی / محمد احمدی.....	۱۴۹
دیدار با خویشتن / محمد ناصر سعادت‌نیا.....	۱۶۷
پیشینه‌ی تاریخی فقه، فقاها و مرجعیت / نادر علی مهدوی (زابلی)	۱۸۵
نگاه اجمالی به مفهوم تقوا و آثار دنیوی آن / عزیزالله علیزاده مالستانی	۲۱۵
درآمدی بر حدیث‌شناسی / محمد علی کوشا.....	۲۳۷
پیوند میان علم و دین / محمد رهیاب	۲۶۱
عقل و عقلانیت در قرآن / دکتر ابراهیم کالین	۲۷۷

آب در قرآن / دین محمد جاوید	۲۹۹
روند فتوحات خراسان در قرن نخست اسلامی / دکتر علی رسولی و دکتر حفیظ الله	
حفیظ	۳۱۳
زندگی معنوی در پرتو دعا و نیایش / محمد آصف عطایی	۳۳۱



مگر تا وادی ایمن کشاند این قبس ما را

علی‌رضا حیدریان 

فصل‌نامه‌ی علمی-تخصصی «قبسات» نخستین اخگرها و بارقه‌هایش را با انتشار نخستین شماره‌اش، پدیدار ساخته است. امید می‌رود که این اخگر فروزان از گزند باد و باران خاموش‌کننده در امان مانده و از کمند حوادث ناگوار و توفان‌های آفت‌خیز دوران، سرافراز برجهد! «قبس» پاره‌ای از آتش است. در یک داستان نمادین، موسی هنگامی که با خانواده‌اش راهی شهر باستانی مصر بود، در یک شب سرد و تاریک در وادی طور، راهش را گم کرد. چشم موسی از دور به آتشی افتاد که همچون عمود فواره می‌کشید و زبانه‌هایش میل به فرازوی و استعلا داشت. او با کسانش و شاید همسرش گفت: «من آتشی می‌بینم، به زودی خبری از آن برای شما می‌آورم، یا شعله‌ی از آتش را برگرفته و به همراه می‌آورم تا شاید گرم شوید» (نمل / ۷). شب سرد و تاریک آن‌هم در وادی نامعلوم و ناکجاییدا هر انسانی را به تکاپو و تقلا واداشته و آرزوی برخورداری از روشنی و گرما را در آرمانش پدید می‌آورد.



موسی شتابان به آن روشنی روی آورد. در نزدیکی آن نور، وقتی پرده‌های تاریک شب کم کم از پیش چشمانش محو می‌شد و سرمای جانش از آتش آگاهی گرمی می‌گرفت، ناگهان ندای الهی بر گوش جاننش نشست و او تجربه‌ای از لون دیگر کرد: «مقدمش گرمی باد آن کس که در این آتش است یا به گرد آن طواف می‌کند...» (نمل / ۸). در نتیجه‌ی این مواجهه و گشودگی، موسای کلیم از رهگذر گفت‌وگو به قرب حقیقت راه‌گشود و برابر به روایت قرآن او در یک آشکارگی، از سوی خداوند برگزیده گردیده و در راستای روشنگری، جهل‌زدایی، خرافه‌ستیزی و آشکارسازی حقیقت، مامور شد. از نمادها و دلالت‌های این دستان است: امید داشتن در دل ناامیدنی، روشنگری در دل سیاهی، جستجوی گرما در دل سردی و مهم‌تر از همه: پناه بردن به گفت‌وگو.

بی‌هیچ قیاسی، اما روزگار ما نیز از جهات گوناگون با آن شب سرد و تاریک شباهت دارد. گویا سیاه‌بختی تاریخ یک‌جا و در یک جبهه تلنبار شده تا بی‌هیچ درنگی یک‌سره بر ما بتازند و بوزند و از پا دراندازند. ما قرن‌ها است که در تیره‌گی افق، با طوفان‌های مهیب و امواج آفت‌خیز روزگار، گرفتار آمده‌ایم و گردآب‌های سیاه یکی پس از دیگری از راه می‌رسند و چشم‌انداز را در سطوح گوناگون تیره و تار می‌سازند: نابخردی تلنبار شده و درازآهنگی که در تاروپود فرهنگ سرایت کرده؛ شکننده‌گی و نابرداری هراس‌انگیزی که در ساحت زبان و گفتار راه‌یافته؛ تهی‌مایگی و ایدیولوژیک‌اندیشی بنیان‌برافکنی که اندیشه را به امتناع کشیده؛ چیره شدن جوّ تعصب، برچسب‌زنی، نابرداری و قالب‌زنی‌هایی که عرصه را برای فعالیت تنگ کرده؛ فضای بی‌اعتمادی، کوتاه‌نگری و پلشت‌نظری که اراده‌ی زیست‌جمعی را به مخاطره انداخته؛ رفتارهای سمت‌جویانه، ناعادلانه و انحصارطلبانه‌ی که ایستایی و بلکه عقب‌گردی را تضمین کرده؛ ظاهرگرایی، قشری‌نگری و تابوسازی‌هایی که عرصه‌ی نقد و گفت‌وگو را برچیده و بسی از چیزهای غم‌انگیز دیگر، از واقعیت‌هایی آفت‌خیز روزگار ما است که مجال هرگونه گشودگی، روشنگری، انکشاف، توسعه، تحرک و آرمان‌گرایی را از ما ستانده است. آری، شب سرد است و افق تیره؛ دریغ از یک فروغ روشنگر، آشکارکننده و گرمابخش تا در پرتو آن جان‌ها گرم گردد و افق‌ها روشن و مسیرها نمایان. اسماعیل بلخی در قصیده‌ی «شب دیجور» این وضعیت را در ابعاد گوناگون به

خوبی به تصویر کشیده است:

بس شگفت است به ما حالت زندان امشب
نه حیاتی و نه علمی و نه آزادی رای
کفن مرده زکاه است و ز خاشاک زمین
هیچ دانی که کجا گفتم و آن ملت کیست؟
منزلش دامن کهسار و زمستانش سخت
خوب تر شدت سرمای زمستان بشنو
یک سر موی اگر جانب میخانه رود
چو زهر روزنه تا کشور دل می گذرد
بانگ یک هیبت سرما چو برآمد ز سحر
هیچ کس را نبود خاطر شاد و دل گرم

کنج تنهایی و سرمای زمستان امشب
مانده در فکرت پوشاک و غم نان امشب
نیست بر زنده دگر چیز جز ارمان امشب
آن که مرکز بودش کابل باستان امشب
آتشی نیست مگر آتش حرمان امشب
کشتی غمزدگان است به طوفان امشب
مستی باده پرد از سر مستان امشب
شوق بینش نکند دیده ی کوران امشب
مانده در راه گلو بانگ خروسان امشب
غیر آن چند کس و مالک یخدان امشب
(بلخی، ۱۳۹۱، ۴۸-۵۰)

این وضعیت هرچند نامیمون و غیرمطلوب است، اما بیش از هر چیزی و بیش از هر زمانی ما را به تقلا و روشننگری فراخوانده و سنگینی ای رسالت را بر ما گوش زد می کند؛ چه آنکه نقطه های عطف در تاریخ معمولاً از دل چنین گسست های پدید می آید و ساعقه ها همواره در دله های شب خاطره انگیز و تماشایی است و روشننگری / گرمابخشی ای «قبس» نیز در شب های سرد، خواستنی تر می گردد.

در دهه های اخیر ما شاهد گشایش روزه های هرچند اندک در ساحت علم، فلسفه، هنر و به صورت کلی: فرهنگ، بوده ایم. این دست آوردها هرچند کافی نبوده، اما در حکم یک مایده ی مستعجل آسمانی بود که در یک برش کوتاه «ابرو نمود و جلوه گری کرد و رخ بیست». در این روزگار اما عرصه ی فرهنگ بیشتر به دره ی متروکه ی ارواح می ماند که جز غوغای نابخردی و هجوم آشوبناک تاریکی، فریادهای دیگر طنین ندارند و یا کمتر به گوش می رسند. از دوردست ها صدا های بلند است، اما چنانکه بایسته است با دغدغه ها، دردها و گوش های ما نمی خوانند. فصل نامه ی علمی-تخصصی «قبسات» به سهم خود تلاش دارد تا این کمبود را هرچند به صورت ناچیز جبران ساخته و در راستای روشننگری، آشکارسازی





و خردپوری تلاش و تقلا ورزد.

گهی با دزد افتد کار و گاهی با عسس ما را نشد کاین آسمان راحت گذارد یک نفس ما را
 عسس با دزد شد دمساز و ما با هر دو بیگانه به شب از دزد باشد وحشت و روز از عسس ما را
 نشان کاروان عافیت پیدا نشد لیکن به کوه و دشت کرد آواره آوای جرس ما را
 در این تاریکی حیرت به دل از عشق برقی زد مگر تا وادی ایمن کشاند این قبس ما را
 (ملک الشعرا بهار)

جای همچون نشریه‌ی در فضای فرهنگی کابل و به صورت خاص در خرده‌فرهنگ حوزوی خالی بوده و هست. ما از جهات گوناگون در حالت ناآشکارگی و ابهام به سر برده و می‌بریم. از جمله وضعیت فرهنگی ما -که بر سازنده‌ی جهان انسانی ما است و به میانجی الگوهای کارآمد فرهنگی می‌توانیم به زندگی‌مان سامان بخشیم- بیش از همه گرفتار ناآشکارگی، ابهام و اغتشاش می‌باشد. این درحالی است که فرهنگ، اندیشه و زبان حیاتی‌ترین ساحت زندگی و بلکه بر سازنده‌ی جهان ما است. برای اینکه هم این نکته روشن گردد، هم بر اهمیت نشر و پخش فرآورده‌های علمی-اندیشگی در این روزگار نابسامان تاکید رود و هم بر خط نشراتی و دغدغه‌های بنیادین فصل‌نامه‌ی قبسات روشنی افتد، خوب است که گفتارم را ضمن بیان نکته‌های، محکم سازم.

انسان‌ها در یک نگاه، موجودات آشکارکننده‌اند: آشکارکننده‌ی جهان، انسان، جامعه و تاریخ. انسان‌ها به میانجی اندیشه و زبان، جهان را به تصویر کشیده و هستی خویش را در بستر جامعه و تاریخ به فهم و آشکارگی درمی‌آورند. در نبود فهم، همچنانکه هستی انسان در هاله‌ی از سیاهی و سردی به نیستی می‌گراید، امور و هستی‌مندهای پیرامون نیز تیره گشته و در یک فضای ناآشکارگی، بود و نمودشان را از انسان دریغ می‌ورزند. به عبارتی، ممکن است در عالم خارج بی‌نهایت هستی‌مند باشند، اما برای انسان‌ها تنها چیزهای وجود دارند که در آشکارگی ذهن و تجربه‌ی زیسته‌ی‌شان راه‌یافته باشند. به عنوان مثال: دوربین عکاسی تنها برای کسی وجود واقعی دارد و تنها کسانی می‌توانند در زندگی‌شان با آن تعیین نسبت کنند که در منظومه‌ی آگاهی و تجربیات زندگی‌شان این پدیده مکشوف باشد؛ اگر وجود آن برای کس/کسانی مکشوف نباشد، نه تنها در زندگی‌شان با آن تعیین



نسبت نمی‌توانند، بلکه ممکن است همچون ملاهادی سبزواری بر استحاله و عدم امکان آن اقامه‌ی دلیل کنند. این سخن اشاره به آن دارد که انسان‌ها به موازات جهان خارج، همواره جهان دیگری را در ساحت ذهن، آگاهی جمعی و زبان‌شان آراییده و در دیالکتیک این دو جهان به زندگی‌شان سامان می‌بخشند. جهان خارج از پیش آفریده شده و برای انسان‌ها تنها قابل کشف، تفسیر و آشکارسازی است؛ اما جهان ذهن، زبان و آگاهی جمعی نیاز به آفریدن دارد و آفرینش آن بیش از هرکسی/هرچیزی به دست کارگزاران فرهنگی و در پرتو نشر آثار علمی امکان‌پذیر می‌گردد. در نبود این‌ها، انسان‌ها بی‌عالم و بی‌جهان گردیده و نمی‌تواند زیست فعال و انسانی داشته باشند.

ملاصدرا در یک تعریف غایت‌شناختی از فلسفه، معتقد بود که فلسفه همان چیزی است که برای انسان‌ها کمک می‌کند تا جهان و عالم خویش را متناظر با جهان خارج ایجاد کرده و هستی را در کلیت آن به فهم درآورد (شیرازی، ۱۹۸۱، ۲۰). سخن او از جهاتی دقیق به نظر می‌رسد: در بنیادی‌ترین حالت تنها فلسفه است که می‌تواند زیربنای عالم و جهان انسان را استوار ساخته و به زبان و اندیشه‌های او سامان بخشد. با این حال، باید توجه داشت که نه همه‌ی انسان‌ها فیلسوف‌اند و نه جهان‌های انسانی همه‌اش از لون فلسفه است و نه فلسفه منحصر می‌گردد به آنچه ملاصدرا از آن منظور داشت. ما در تجربه‌ی تاریخی انسان‌ها، با بی‌شمار جهان‌ها و جهان‌بینی‌هایی سروکار داریم که از بنیاد باهم متفاوتند. به همین خاطر، لازم است که هر جامعه، قوم و گروهی، متناسب با الزامات تاریخی، فرهنگی، اجتماعی و جغرافیای خودشان تلاش ورزیده و جهان‌اندیشگی-زبانی و فرهنگی‌شان را سامان بخشند. به عبارت دیگر، لازم است که هر جامعه و قومی، در پرتو روشنی خرد و آگاهی خودشان به زیست جهان‌شان روشنی انداخته و به زندگی‌شان سامان بخشند.

آنچه من از آن به جهان یا عالم انسانی یاد می‌کنم، نمی‌تواند فردی باشد؛ بلکه منظور چیزی است که در کشاکش روابط اجتماعی خودش را در هیکل فرهنگ -به صورت خاص اندیشه و زبان- پدیدار می‌سازد. فرهنگ چتر وسیع است که از فلسفه به مثابه انتزاعی‌ترین نوع آگاهی گرفته تا انضمامی‌ترین نوع آن (عنعنات و آگاهی عرفی) را شامل می‌شود. فرهنگ به صورت





مطلق یک امر انسانی است. به این معنا که از بر ساخته‌های تاریخی انسان به حساب می‌رود؛ همچنان که انسان‌ها نیز موجودات فرهنگی‌اند و جدا از فرهنگ نمی‌توانند به زندگی‌شان سامان بخشند. بنابراین، انسان و فرهنگ روابط دوسویه دارد: کارگزاران انسانی به میانجی گفتار، رفتار و نوشتار فرهنگ را آفریده / می‌آفرینند و فرهنگ به نوبه‌ی خود مجال زیست انسان‌ها را فراهم کرده و برای‌شان جهان و جهت می‌بخشد.

ما در تاریخ و در جوامع انسانی با فرهنگ یک‌سان، آگاهی یک‌دست و زبان واحد سروکار نداریم. آنچه وجود دارد فرهنگ‌ها، اندیشه‌ها و زبان‌ها است. فرهنگ‌ها -از جمله زبان و اندیشه که مهم‌ترین عنصر فرهنگ است- هم به لحاظ دوره‌های تاریخی و هم به لحاظ گوناگونی جوامع، به صورت گریزناپذیری متفاوت و احیاناً متضاد پدیدار گشته‌اند. از این حیث، همان‌گونه که فرهنگ‌ها گوناگون‌اند، جهان‌ها و زیست‌جهان‌های تاریخی انسان‌ها نیز گوناگون است. این گوناگونی لازم دارد که هر جامعه، قوم و گروهی به اعتلا، انکشاف و توسعه‌ی فرهنگ خودشان تلاش ورزند و از طریق توسعه‌ی فرهنگ، گسترش آگاهی‌روشنگرانه، غنی‌سازی زبان، آفرینش گفتمان‌های معطوف به مسایل جاری و بسی امور دیگر به زندگی و زیست‌جهان‌شان سامان بخشند. تنها در پرتو فرهنگ انکشاف یافته، آگاهی‌روشنگرانه و زبان مستحکم و بی‌پیرایه است که زمینه‌ی زیست انسانی فراهم گشته و جهان‌عاری از خشونت پدیدار می‌گردد. اغتشاش، آشوب و ناملایمت‌های خشونت‌باری که در زندگی اجتماعی ما به چشم می‌خورند، در گام نخست ریشه در فرهنگ، زبان و آگاهی‌ای آکنده از آشوب، اغتشاش و خشونت دارند. اصلاح این امور بدون ایجاد بسترهای علمی، تلاش روشنگرانه‌ی کارگزاران فرهنگی و اراده‌ی معطوف به تحول درون‌زا، شدنی نیست. سخن مذکور هیچ‌گاه بر انکار اهمیت گفت‌وگو و تغذیه‌ی فرهنگی از منابع بیرونی و بی‌گانه دلالت ندارد. ما در روزگاری که اغلب از توهم استغنا رنج می‌بریم و معمولاً بر انبان تهی‌ای مان دل‌خوش و مبته‌جیم، بیش از هر زمانی به گفت‌وگو، ترجمه و اقتباس از فرآورده‌ها و تجربه‌های دیگران نیازمندیم. با این حال باید توجه داشت که اقتباس بی‌رویه از فرهنگ بیگانه همانقدر ناشایسته است که اعلام بی‌نیازی از آن. از این حیث، ما ضمن گفت‌وگو و اقتباس، اما به روشنگری درون‌زا و ایجاد بسترهای روشنگرانه نیز نیازمندیم؛ چه آنکه منابع بیرونی به تنهایی نمی‌توانند پاسخ‌گویی نیازهای ما باشند. فصل‌نامه‌ی علمی-تخصصی قبسات در همین راستا رقم خورده است تا معطوف به مسایل و مشکلات روزگار، دامن بگستراند و علاوه بر منابع



فکری و اندیشگی بیرونی، بسترهای اندیشگی درون زار نیز به سهم خود آماده سازد. بلکه راه پر از سنگلاخ توسعه‌ی فرهنگی و اندیشگی هموارتر گردد و درخشش‌های روشنگری، هرچند کمرنگ و هرچند از افق‌های دور، اما رخ نمایند و پرتو افکنند.

شب تاریک و بیم موج و گردآبی چنین هایل کجا دانند حال ما سبکباران ساحل‌ها
(حافظ، ۱۳۷۸، ۲۵)

امانوئل کانت فیلسوف آلمانی در پاسخ به یک روحانی پروتستان راجع به این پرسش که «روشنگری چیست؟» فرمود: «روشنگری همانا بدرآمدن انسان است از حالت کودکی که گناهش به گردن خود اوست. کودکی یعنی ناتوانی از به کارگرفتن فهم خود بدون راهنمایی دیگران. و اگر علت این کودکی نه فقدان فهم، که نبود عزم و شجاعت در بکارگیری فهم خود، بدون راهنمایی دیگران باشد گناه آن به گردن خود انسان است. شعار روشنگری این است: جسارت آن را داشته باش که فهم خود را به کارگیری» (کانت، ۱۳۷۰، ۴۹). این تکه نسبت به وضعیت ما دلالت روشن دارد؛ نه از آن حیث که ما در عصر روشنگری قرار داریم، بلکه از آن روی که تنها راه برای بیرون رفت از این شب سرد و بی ستاره، پناه بردن به خرد خویشتن است. «خرد آواره»ی ما قرن‌ها است که به خواب گراییده. بیدارساختن این نیروی تابناک از بند غول‌ها حاجت به بسی تلاش‌ها و سنجش امکان‌ها دارد. ایجاد بسترهای روشنگرانه، نشر و پخش فرآورده‌های علمی-پژوهشی، کاریست نیروهای فرهنگی در راستای روشنگری و تقلا‌ی هرچند اندک در جهت ستیز با نابخردی، می‌توانند حداقل‌های از مسیر تاریک و پر از سنگلاخ را بر ما گشوده سازند و زمینه‌ی بیداری و آشکارگی را فراهم آورند:

دوست دارد یار این آشفستگی کوشش بیهوده به از خفتگی

(مولوی)

سرچشمه‌ها:

۱. بلخی، سید اسماعیل، دیوان بلخی، جلد اول، ۱۳۹۳.
۲. بهار، محمدتقی، دیوان اشعار ملک الشعرا بهار، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۵۴.
۳. حافظ، شمس‌الدین، دیوان حافظ، چاپ ۲، ۱۳۷۸.



۴. شیرازی، صدرالدین محمد ابن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة القعلیة، ج ۱، چاپ ۳، بیروت: دار احیاء التراث، ۱۹۸۱م.
۵. کانت، امانوئل، روشنگری چیست؟ همایون فولادپور، مجله فرهنگی ادبی هنری کلک، شماره ۲۲، تهران، ۱۳۷۰.
۶. مولوی، جلال الدین محمد بلخی، مثنوی معنوی، به کوشش دکتر توفیق ه. سحابی، تهران، ۱۳۷۹.



کاوشی در میراث

آیت الله واعظزاده بهسودی 

پیشینه‌ی ارث در بشر

ارث‌بردن و به میراث گذاشتن «سنت» دیرینه‌ی بشر بوده و با «طبیعت» او پیوند دارد؛ چه این که حس تملک و مال‌دوستی انسان - به ویژه اگر مال را بی‌صاحب و در اختیار خودش احساس کند - زاییده‌ی فطرت او بوده امر ثانوی و اجتماعی نیست.

لکن در چیستی و نحوه‌ی میراث‌گذاشتن و همین‌طور در قسمت وارثان، دیگرگونی‌هایی رخ داده و به مرور ایام پا به پای تحول جوامع بشری ثابت نمانده است. در آغاز تشکیل جوامع بشری و عبور از روزگار همجی و جنگلی، آنچه را انسان‌ها به ارث می‌گذاشتند، عبارت بودند از شکار، زراعت و اسباب ابتدایی زندگی و همین‌طور وارثان معمولاً قدرتمندان آن روز بودند که گاهی در قالب رئیس قبیله، ایل و طایفه، و گاهی در قالب رئیس خانواده و بزرگ عشیره ارث می‌بردند. تا اینکه ارث رفته رفته به سوی قانونمندشدن پیش رفته و نظام‌مند گردید. باید توجه داشت که نحوه‌ی ارث‌بردن و به میراث گذاشتن در روزگاران قدیم





متناسب با تمدن‌های بدوی و ماقبل امروزی بوده است؛ مانند: مدنیت چین آن روز، یونان باستان، روم قدیم یا ایران دیروز و سایر تمدن‌های خرد و کوچک دیگر. بنابراین، در بحث تفصیلی اقتضا دارد که ارث متناسب با هر یکی از این تمدن‌ها مورد ارزیابی قرار گیرد.

ارث زن در جوامع بشری

تاریخ شهادت می‌دهد که زن در جوامع بشری شی انگاشته می‌شده و مانند سایر اشیاء به ارث برده می‌شد، چه رسد به این که خود وارث کسی باشد یا ارثی به او تعلق بگیرد. بدتر از آن، در فصل گرسنگی یا مهمانی‌های اشرافی گوشت زن را می‌خوردند؛ طوری که گویند: سر زنی سهم خواهرش رسیده بوده و او اعتراض داشته که سر گوشت ندارد و در حق او جفا شده است؛ اما کار کشیدن از زن، فروختن، تبادل کردن و قرض دادن، یک کار عادی و معمولی بوده و در روزگاران گذشته شواهد بسیار دارد. بنابراین، زنان ارث نمی‌برده و هیچ نوع مالی به آنان تعلق نمی‌گرفته است.

در جامعه‌ی عرب قبل از اسلام نیز زنان ارث نمی‌بردند و چنان موجودات دون‌پایه تلقی می‌شدند که حتا بسیاری از دختران زنده به گور می‌شدند. نظام ارث در جامعه‌ی عرب به گونه‌ای بود که حتا پسران ضعیف و کودکان خود شخص را نیز شامل نمی‌شد. ارث معمولاً مال فرزند، برادر، کاکا و حتا اجنبی از همان قبیله بود که قدرت داشتند. معمولاً کسانی که در روز کاروزار بیشتر می‌کشتند و غارت می‌کردند، بیش از دیگران سزاوار ارث‌بردن بودند. از این حیث رابطه‌ی ارث و وارث تناسب مستقیم داشت با جنگ‌آوران و غارت‌گران قبیله.

ارث زن در اسلام

اسلام نه تنها برای زنان شخصیت و شأن انسانی بخشید، بلکه برای‌شان ارث نیز قائل شد. اعراب بدوی روزی که شنیدند اسلام برای دختر نصف و برای همسر ربع یا ثمن و برای دو دختر دو ثلث و برای مادر ثلث ماترک متوفی را اختصاص داده، خندیدند و گفتند که ما زنان را می‌کشتیم، اما شما به او میراث می‌دهید؟ عبدالرحمن برادر حسان شاعر از دنیا رفت. زنش با پنج دختر بر جای ماندند. طبقات بعد از اولادش آمدند و ارث عبدالرحمن



را بردند. أم كحه بیوهی عبدالرحمن به رسول خدا^(ص) شکایت کرد و به همین مناسبت آیهی ذیل نازل شد: «فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ» (نساء / ۱۱). مطابق همین آیه اسلام بر زنان نیز ارث قائل گردید.

ابن جریر و ابن ابی حاتم از ابن عباس روایت می‌کنند که وقتی آیهی فرائض نازل گردید و برای فرزندان دختر و پسر و پدر و مادر ارث قائل شد، خوش مردم نیامده و بلکه به اعتراض برخاستند و گفتند: «یک چهارم یا یک هشتم را به همسر و نصف مال را به دختر بدهیم؟! آیا به کودک هم ارث بدهیم؟! در حالی که این‌ها توانایی جنگی ندارند و غنیمتی به دست آورده نمی‌توانند» چنانکه بعدا اشاره می‌شود، همین روحیه منشاء «تعصیب» گردید که ارث را برای بستگان پدری اختصاص دادند.

اسلام نه تنها برای زنان، بلکه برای اطفال و حتا برای جنینی که چهار ماهش کامل شده نیز ارث قائل شد. اما امروزه اشکالاتی از سوی جامعهی روشنفکری و دنیای مدرن مطرح می‌شود که گویا با نصف ارث برای زن به شخصیت او توهین و حقش زیر پا شده، بلکه در حق زنان ظلم صورت گرفته است.

کلینی به سند خود از احوال روایت نموده که ابن ابی العوجاء در آن روزگار نیز به احکام ارث اسلام خرده‌گیری کرده و می‌گفت: «چرا در اسلام زن ضعیف و بی‌چاره یک سهم ارث می‌برد و مرد با این که قوی است دو سهم؟! و این ضعیف‌کشی است. برخی از اصحاب قضیه را به امام ششم^(ع) بازگو نمود و امام در پاسخ فرمود: «برای این که نه جهاد بر زن واجب است و نه نفقه و نه دیه‌ی جانیات خطایی دیگران. همه‌ی این‌ها بر مردان واجب است لذا سهم مرد دو برابر است.» (فروغ کافی، ج ۷، ص ۸۵). هدف ما از نگارش این جستار پاسخ دادن به پرسش‌ها و مسایل ذیل است:

اول) ارث زن همه جا «نصف» نیست، بلکه ارث مادر «ثلث» ماترک است و ارث پدر «سدس» ماترک که ثلث دو برابر سدس است؛ در حالی که نمی‌توان گفت که مادر جنس مؤنث نیست.

دوم) در اولاد «بستگان مادری» متوفی، ارث دختر و پسر مساویانه تقسیم شده و «لذاکر مثل حظ الانثیین» نیست، فقط در بستگان پدری چنین است.



سوم) اگر اسلام یک سوم ثروت زمین را به زن اختصاص داده و دو سوم آن را به مرد، و در مقابل تمام هزینه‌های زندگی زن را بر مرد واجب کرده. تازه در حق او لطف نموده برای این که: یک سوم ثروت جهان (ثلث) ملک طلق و پول جیب زنان است که هیچ کس حق ستاندنش را ندارد لکن مرد از دو سوم ثروت جهان (ثلثین) بایستی تمام هزینه و نفقه زندگی زن را پرداخت کند ولو اینکه محتاج و نیازمند باشد و زن هرچند کارگر و صاحب درآمد هم باشد، نفقه مردش بر او واجب نیست. مَثَل زن و مرد، مَثَل دو نفر مسافریست که اربابش به یکی یک هزار و به دیگری دو هزار داده باشد و گفته باشد که در طول مدت سفر تمام مصارف به عهده مالک دو هزار است و مالک یک هزار از پولش هیچ مصرف نمی‌کند ولو اینکه مالک دو هزار به گدایی هم بیفتد و مالک یک هزار اصلاً نیازی به پول پیدا نکند.

چهارم) در این تقسیم و اینکه چرا عکس نکرده و یا بین زن و مرد مساویانه قرار نداده تا اینکه هر کس عهده‌دار مصارف خود می‌شد، پاسخ این است که: نوع زن مظهر «عاطفه» و احساسات است و نوع مرد مظهر «عقل» و اندیشه؛ اما فرد هر کدام ممکن است چنین نباشد؛ بلکه چه بسا مردی یافت شود که رقیق القلب‌تر از زن است، و زنی یافت شود که عاقل‌تر از مرد است، و لکن در نوع همان است که گفته شد.

اسلام «مصرف کردن» را به عهده‌ی «تفکر» و تدبیر نهاده، نه به عهده‌ی «عاطفه» و احساس که در نظام اقتصادی اصل پذیرفته شده است که «مصرف» و توزیع ثروت مهم‌تر از «تولید» است. تولید هرچه زیاد باشد، اما اگر نحوه‌ی مصرف نادرست باشد، کار می‌لنگد.

اسلام، سرپرستی و تدبیر امور زن را به دوش مرد گذاشته تا نظام معیشتی پا بگیرد. در اینجا نباید گفت که زن را «ناقص العقل» خواندن توهین است؛ زیرا پاسخ این است که آیا مرد را هم «ناقص العاطفه» خواندن توهین است؟! در حالی که نه اینست و نه آن؛ بلکه حقیقت عینی و ملموسی این است که بگویی: «زن ریش ندارد» و «مرد ریش دارد» و هر دو جمله بیانگر واقعیت خارجی است و تازه حُسن زن در ریش‌نداشتن و حُسن مرد در ریش‌داشتن است. در عقل و عاطفه نیز حُسن زن در غلیان و فوران عاطفه اوست که اگر عاطفه نمی‌بود، نمی‌توانست «مادر» شود و حُسن مرد در تعقل و تفکر اوست که اگر عقل

و فکر او نبود نمی‌توانست «قیمومت» کند.

نباید فراموش کرد که «ناقص العقل» گفتن، نفی عقل نیست؛ همچنانکه «ناقص العاطفه» گفتن نفی عاطفه نیست. اگر بگویید که زن عقلش از مرد ذره‌ای کمتر نیست آیا می‌شود گفت: مرد عاطفه اش ذره‌ای از زن کمتر نیست؟! اگر آنجا جواب مثبت است، این‌جا هم مثبت است و اگر آنجا جواب منفی است این‌جا هم منفی است. پس نمی‌شود مصرف را به دوش عاطفه گذاشت تا با دیدن یک صحنه‌ی دلخراش همه‌ی سرمایه را ببازد و تدبیر را به دوش عقل نگذاشت تا نظام معیشتی بشر از هستی ساقط شود.

پنجم) اسلام دین «واقعیت‌نگر» است؛ طوری که در جنس مونث تا زمانی که دختر است سهم نصف می‌دهد و زمانی که زن و همسر شد، ربع و ثمن می‌دهد و اما زمانی که مادر شد، ثلث ماترک را برای او و برای پدر شش یکم را قائل است. واقعیت تاریخ نیز شهادت می‌دهد که جنس مونث تا زمانی که دختر است، زنده به گور شده، اما زمانی که همسر می‌شود میزان ظلم در حقش کاهش پیدا می‌کند، لکن زمانی که مادر می‌شود حتا ظالم‌ترین انسان هم به او احترام قائل است. اسلام نیز در بحث ارثیه گاهی سهم نصف، گاهی سهم ربع، گاهی سهم ثمن و گاهی سهم ثلث قائل است که حکایت تغییرات و نوسان حالات اوست.

طبقات ارث در اسلام

در اسلام طبقات ارث بر اساس «رحم» و «خون» که «نسب» باشد تنظیم و تشریع شده و در کنارش «سبب» و اقسام ولاء و دوستی نیز از نظر دور نمانده است؛ زیرا پیوند زناشویی و ازدواج و همچنان ولایت و دوستی افراد در زندگی مالی و حیات اقتصادی بشر امتزاج یافته است. مگر می‌شود همسر را وارد معادله نساخت؟! یا در رابطه‌ها و علاقه‌های دوستی، نسبت‌های اجتماعی و ثانوی را به حساب نیاورد؟!

بنابراین «سه طبقه» در ارث مطرح شده که طبقه‌ی اول: پدر، مادر و اولاد انسان است هر چه پایین بروند؛ زیرا واسطه‌ای در بین وجود نداشته و اولاد ادامه‌ی حیات و وجود پدر است و همچنان با پدر و مادرش بدون واسطه پیوند نسبی دارد و بسیار طبیعی است که پدر بعد از خودش مال را برای کسی می‌خواهد که با خودش بی واسطه پیوند داشته باشد.





و طبقه دوم: برادر، خواهر، جد و جدّه است هر چند بالا بروند؛ زیرا بین شخص و این دسته، یک واسطه بیش نیست که پدر و مادر باشد و بسیار طبیعی است که هرگاه بستگان درجه یک نباشد بستگان درجه دوم خواسته‌ی بشر است تا از وی ارث ببرد.

و طبقه سوم: عمو، عمه، ماما و خاله است که با نبود طبقه‌ی دوم وارث انسان اند؛ زیرا مسئله «قُرب» و «بُعد» اصل قبول شده‌ی بشری بوده به حدی که ضرب المثل و قاعده شده که: «الاقرب یمنع الابد» و بر همین اساس است که در «بطن‌ها» نیز همین قاعده حاکم است؛ مثلاً مادامی که فرزند باشد، ارث به بطن دوم که نوه‌ها باشد نمی‌رسد و همچنان مادامی که نوه‌ها موجود باشند، ارث به فرزندان آن‌ها نمی‌رسد و در طبقه دوم نیز مادامی که برادر و خواهر باشند نوبت به بطن دوم که فرزندان آنها باشند، نمی‌رسد و همچنان مادامی که اولاد خواهر و برادر باشند، ارث به فرزندان آن‌ها نمی‌رسد. و همین طور قانون بطن در طبقه‌ی سوم نیز حاکم است. بنابراین، مادامی که عمو، عمه، خال و خاله باشند، نوبت به بطن دوم که اولاد آنها باشند نمی‌رسد و همچنان مادامی که اولاد آنها باشند نوبت به فرزندان آنها نمی‌رسد.

اما قانون میراث غیر مسلمان‌ها مثل قانون کشور فرانسه در چهار طبقه تنظیم شده است: اولاد طبقه‌ی اول؛ پدر و مادر همراه با برادر و خواهر طبقه‌ی دوم؛ جد و جدّه طبقه‌ی سوم؛ و عمو، عمه، دایی و خاله در طبقه چهارم به حساب آورده، اما زن و شوهر از قاعده خارج مانده است. در حالی که در اسلام زن و شوهر با تمام طبقات جمع می‌شوند و از هم ارث می‌برند.

همچنان «وصیّت» در نظام اسلام طوری محدود شده که در چوکات شریعت در حد ثلث نافذ دانسته شده؛ نه بیشتر از آن، تا به ورثه آسیب اقتصادی وارد نشود، و وصیّت نتواند پُتکی (پنهانی) باشد بر فوق ارث که شخص مطابق ذوق و سلیقه خود به هر شخصی که دلش خواست مال را وصیّت کند. در حالی که در غیر نظام اسلامی وصیّت آزاد بوده و فوق ارث است، و شخص می‌تواند اموال خود را به هر کس سفارش نموده حتا می‌تواند به گربه و سگش وصیّت نماید که دولت هم قانونیت می‌دهد. اما در اسلام وصیّت خارج از چوکات شریعت در باب ارث نافذ نیست و شخص نمی‌تواند وارثی را از ارث محروم کند و یا به یکی

بیشتر از دیگری بدهد مگر در حد ثلث.

اسلام برای شخص در زمان حیاتش سلطه‌ی مالی کامل داده که در تمام اموالش حق تصرف دارد بلکه بعد از مرگ نیز در حد ثلث مالش سلطه او را در قالب وصیت تجویز و تنفیذ کرده؛ اما «هبه» را در زمان حیاتش به غیر ذی رحم یا خویشان شخص جائز دانسته لکن هشدار داده که هرگاه وارث را محروم نماید، گناه بزرگ مرتکب شده و معصیت کبیره است.

سهام و فروض

سهام که فروض نیز گفته می‌شود، در اسلام شش تا است: نصف (۲/۱)، ثلث (۳/۱)، ربع (۴/۱)، ثمن (۸/۱)، ثلثان (۳/۲) و سدس (۶/۱). هر کدام به کسانی اختصاص یافته است که به تفصیل بیان می‌داریم.

«نصف» برای سه کس آمده: «شوهر» در صورتی که از همسرش فرزندی -چه از او و چه از شوهر دیگرش- نمانده باشد و «دختر» در صورتی که تنها فرزند متوفی باشد و «خواهر» ابوینی یا ائی فقط در صورتی که وارث دیگر برای متوفی نباشد.

«ثلث» برای دو کس اختصاص یافته: یکی «مادر»، در صورتی که از فرزند متوفایش فرزند و برادران متعدّد نمانده باشند و دیگری «خواهر» و «برادر امی» در صورتی که بیش از یکی باشند.

«ربع» برای دو کس اختصاص یافته: یکی «شوهر» در صورتی که از متوفی اولاد داشته باشد و دیگری «زن» در صورتی که از شوهرش فرزند نداشته باشد.

«ثمن» برای زن یا زن‌های متعدّد در صورتی که اولاد داشته باشند چه از شوهر متوفی و چه از شوهر دیگرش اختصاص یافته.

«ثلثان» برای دو کس اختصاص یافته: یکی «دو دختر» و یا بیشتر در صورتی که متوفی فرزند پسر نداشته باشد و دوم «دو خواهر» یا بیشتر ابوینی یا ائی فقط در صورتی که متوفی برادر نداشته باشد.

«سدس» برای سه کس اختصاص یافته: یکی «پدر» در صورتی که متوفی فرزند داشته



باشد و دوم «مادر» با همان شرط پدر و سوم «خواهر» یا «برادر» مادری در صورتی که منحصر به فرد باشد.

کیفیت سهام و فروض

در باب ارث برخی وراثت دارای «دو فرض و سهم» است، یعنی فرض و سهم شان حداقلی و حداکثری دارد؛ مثل سهم یا فرض «شوهر» که اگر از همسرش اولاد نبود «نصف» می برد و اگر اولاد بود «ربع» که اولی حداکثری و دومی حداقلی می باشد؛ یا مثل سهم یا فرض «مادر» که اگر از فرزند متوفایش اولاد نمانده باشد «ثلث» می برد و اگر فرزند بود «سدس» می برد و مثل «همسر» که اگر اولاد داشت «ثمن» حق می برد و اگر نداشت «ربع» می برد. برخی دیگر دارای «یک فرض» بیش نیست، یعنی حداقلی و حداکثری در سهم شان دیده نمی شود؛ مثل خواهر و برادر که برادر دو سهم خواهر را می برد و همه جا ثابت است. کیفیت سهام را برای این یادآور شدیم که دسته اول کسانی که سهام و فروض شان حداقلی و حداکثری دارد «زیاده» به آنها رد و همچنان «نقص» بر آنها وارد می شود، اما کسانی که سهام و فروض شان حداقلی و حداکثری ندارد، زیاده بر آنها رد و نقص نیز بر آنها وارد نمی شود.

این جاست که فلسفه عول و تعصیب آشکار می گردد؛ چون اهل سنت زیاده (عول) را بر صاحبان فروض بر می گرداند و نقص (تعصیب) را به بستگان مادری (خواهر و برادر) وارد می کنند؛ زیرا خلیفه دوم در تطبیق موارد که سهام زیاد می شود یا کم، دچار مشکل شده و اظهار عجز کرد و لذا بر عول و تعصیب حکم نمود. چنان که در متعهی نساء و متعهی حج نیز بر تحریم حکم کرد و گفت اسلام حلال کرده و من حرام می کنم. در این جا نیز مقدم کرد آنچه را خدا مؤخر کرده بود و مؤخر کرد آنچه را خدا مقدم کرده بود؛ مقدم در قرآن صاحبان فروضند و مؤخر دختران و خواهران.

مثال عول و تعصیب

الف) اگر از متوفی یک فرزند «دختر» و «مادر» مانده باشد، سهم مادر سدس (۱/۶) و سهم دختر نصف (۱/۲) است که هرگاه مجموع ماترک شش هزار باشد، سه هزارش سهم



دختر و یک هزارش سهم مادر و دوهزار باقی مانده را اهل تشیع به دختر بر می گرداند، لکن اهل تسنن به بستگان پدری که خواهر است یا برادر ولو از طبقه دوّم است بر می گرداند و اصطلاحاً «تعصیب» گفته می شود و خواهر یا برادر را اصطلاحاً عَصَبه گوید و عصبه هر چند معانی زیاد دارد لکن در این جا به بستگان پدری میت اطلاق می شود.

ب) اگر از متوفی، «شوهر»، «پدر»، «مادر» و «چند دختر» مانده باشند، سهم شوهر ربع (۴/۱) و سهم پدر و مادر دو سدس (۶/۲) و سهم دخترها ثلثان (۳/۲) است که مجموع یک عدد صحیح و بقیه کسری می شود که یک چهارم باشد و دو چهارم (۴/۲) از یک واحد بیشتر است. در این جا کمبود از منظر تشیع متوجّه دختران می شود، ولی شوهر، پدر و مادر سهم خود را کامل می گیرند؛ اما اهل سنت کمبود را بین همه ی صاحبان سهام تقسیم می کنند که اصطلاحاً «عول» گفته می شود.

آیات مبارکات ارث

آیاتی که احکام ارث از آن ها استفاده و استنباط می شود، پنج آیه بیش نیست که به ترتیب می آورم:

الف) آیه دوازدهم سوره مبارکه نساء: «وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمْ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوْصِيْنَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوْصَوْنَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتُ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرِ مُضَارٍّ وَصِيَّةٌ مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ»؛ و برای شما، نصف میراث زنانان است، اگر آنها فرزندی نداشته باشند؛ و اگر فرزندی داشته باشند، یک چهارم از آن شماست؛ پس از انجام وصیتی که کرده اند، و ادای دین (آنها). و برای زنان شما، یک چهارم میراث شماست، اگر فرزندی نداشته باشید؛ و اگر برای شما فرزندی باشد، یک هشتم از آن آنهاست؛ بعد از انجام وصیتی که کرده اید، و ادای دین. و اگر مردی بوده باشد که کلاله [خواهر یا برادر] از او ارث می برد، یا زنی که برادر یا خواهری دارد، سهم هر کدام، یک ششم است (اگر برادران و خواهران مادری باشند)؛ و اگر بیش از یک نفر باشند، آنها در یک سوم شریکند؛ پس از انجام وصیتی که شده، و ادای



دین؛ بشرط آنکه (از طریق وصیت و اقرار به دین) به آنها ضرر نزند. این سفارش خداست؛ و خدا دانا و بردبار است.

ب) آیه هفتم سوره مبارکه نساء: «لِلرَّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيباً مَّفْرُوضاً»؛ برای مردان، از آنچه پدر و مادر و خویشاوندان از خود بر جای می گذارند، سهمی است؛ و برای زنان نیز از آنچه پدر و مادر و خویشاوندان می گذارند، سهمی؛ خواه آن مال، کم باشد یا زیاد. این سهمی است تعیین شده و پرداختنی.

ج) آیه صد و هفتاد و ششم سوره مبارکه نساء: «يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنَّ امْرَأً هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلَّذَكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»؛ از تو (در باره ارث خواهران و برادران) سؤال می کنند، بگو: خداوند، حکم کلاله (خواهر و برادر) را برای شما بیان می کند: اگر مردی از دنیا برود، که فرزند نداشته باشد، و برای او خواهری باشد، نصف اموالی را که به جا گذاشته، از او (ارث) می برد؛ و (اگر خواهری از دنیا برود، وارث او یک برادر باشد)، او تمام مال را از آن خواهر به ارث می برد، در صورتی که (میّت) فرزند نداشته باشد؛ و اگر دو خواهر (از او) باقی باشند دو سوم اموال را می برند؛ و اگر برادران و خواهران با هم باشند، (تمام اموال را میان خود تقسیم می کنند؛ و) برای هر مذکر، دو برابر سهم مؤنث است. خداوند (احکام خود را) برای شما بیان می کند تا گمراه نشوید و خداوند به همه چیز داناست.

د) آیه ششم سوره مبارکه احزاب: «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ إِلَّا أَنْ تَفْعَلُوا إِلَىٰ أَوْلِيَائِكُمْ مَعْرُوفاً كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُوراً»؛ پیامبر نسبت به مؤمنان از خودشان سزاوارتر است؛ و همسران او مادران آنها [مؤمنان] محسوب می شوند؛ و خویشاوندان نسبت به یکدیگر از مؤمنان و مهاجران در آنچه خدا مقرر داشته اولی هستند، مگر اینکه بخواهید نسبت به دوستان تان نیکی کنید (و سهمی از اموال خود را به آنها بدهید)؛ این حکم در کتاب (الهی) نوشته شده است.



ه) آیه یازدهم سوره مبارکه نساء: «يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا الشُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ الشُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ آبَاؤُكُمْ وَ أَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعاً فَرِيضَةٌ مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا»؛ خداوند در باره فرزندان تان به شما سفارش می کند که سهم (میراث) پسر، به اندازه سهم دو دختر باشد؛ و اگر فرزندان شما (دو دختر و) بیش از دو دختر باشند، دو سوم میراث از آن آنهاست؛ و اگر یکی باشد، نیمی (از میراث)، از آن اوست. و برای هر يك از پدر و مادر او، يك ششم میراث است، اگر (میت) فرزندی داشته باشد؛ و اگر فرزندی نداشته باشد، و (تتها) پدر و مادر از او ارث برند، برای مادر او يك سوم است (و بقیه از آن پدر است)؛ و اگر او برادرانی داشته باشد، مادرش يك ششم می برد (و پنج ششم باقیمانده، برای پدر است). (همه این ها،) بعد از انجام وصیتی است که او کرده، و بعد از ادای دین است- شما نمی دانید پدران و مادران و فرزندان تان، کدامیک برای شما سودمندترند!- این فريضة الهی است؛ و خداوند، دانا و حکیم است.

پسرخوانده ها در ارث

در جامعه ی عرب قبل از اسلام ارث بر اساس «اراده» و «سلیقه» ی صاحب مال بود و آنان اختیار داشت چه کسی را ارث بدهد و چه کسی را ندهد. بنابراین کسی یا کسانی را که بیشتر زور بازو داشتند و در روزگار جنگ و نبرد آبروی قبیله را حفظ می کرد و با تاراج و غارت به اموال قبیله می افزود و به هر کس شاخ و شانه نشان داده و چنگ و دندان می نمود، چنین شخص یا اشخاصی را برای خودشان فرزند قرار می داد و ارث خود را بعد از مرگ به آنان اختصاص داده و در نتیجه وارث اصلی را که از رحم و بطن او بود از ماترک خود محروم می کرد و همچنان اگر برخی از زنان یا کنیزان خود را دوست می داشت، آنان را نیز برای شان فرزند می خواند و ارث خود را به آنها سفارش می کرد. در افغانستان هم در خانواده ی بعضی از خوانین محلی فرزندخوانده داشتیم که قطعاً متأثر از جامعه ی عرب بوده.



اما اسلام فرزندخوانده‌ها را از فرزندی خارج نموده، وارث حقیقی ندانسته و فرمود: «وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ذَلِكُمْ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ»؛ و (نیز) فرزند خوانده‌های شما را فرزند حقیقی شما قرار نداده است؛ این سخن شماس است که به دهان خود می‌گویید (سخنی باطل و بی‌پایه)؛ اما خداوند حق را می‌گوید و او به راه راست هدایت می‌کند (احزاب / ۴).

«ادْعُوهُمْ لِأَبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَ مَوَالِيكُمْ وَ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَ لَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ وَ كَانَ اللَّهُ غَفُوراً رَحِيماً»؛ آنها را به نام پدرانشان بخوانید که این کار نزد خدا عادلانه‌تر است؛ و اگر پدرانشان را نمی‌شناسید، آن‌ها برادران دینی و موالی شما هستند؛ اما گناهی بر شما نیست در خطاهایی که از شما سر می‌زند (و بی‌توجه آن‌ها را به نام دیگران صدا می‌زنید)، ولی آنچه را از روی عمد می‌گویید (مورد حساب قرار خواهد داد)؛ خداوند آمرزنده و رحیم است (احزاب / ۵).

فلذا بر اساس آیهی شریفه، فرزند خوانده، فرزند نیست و بر همین اساس خواهرخوانده، خواهر و برادرخوانده، برادر و عمه‌خوانده، عمه و عموخوانده، عمو و خاله‌خوانده، خاله و ماماخوانده، ماما نمی‌شوند و نیستند. اسلام با تحریم فرزندخواندگی‌ها احکام ارث را در مجرای طبیعی‌اش قرار داد.

واقعیت‌ها در ارث

یکی از واقعیتهای ارث در اسلام این است که: با توزیع ثروت به طبقات سه گانه از «تراکم» آن در یک نفر جلوگیری به عمل می‌آورد که تراکم و ازدیاد ثروت تبعات بسیار خطرناک دارد؛ چون پول و ثروت بدون شک قدرت فوق العاده ایجاد می‌کند و قدرت هرگاه دست انسان ساخته نشده و خام قرار گیرد، مانند افتادن شمشیر به دست زنگی مست و دیوانه است و اگر اسلام وصیت را نیز بیشتر از ثلث تجویز نکرده به خاطر همین مسئله است که تراکم ثروت در شخص خاص صورت نپذیرد.

یکی دیگر از واقعیتهای ارث این است که «پیوند طبیعی» افراد جامعه را که بر اساس رحم و خون است، محکم کرده از پیوندهای دروغین (پسرخوانده) دور داشت و این مسئله



سبب می شود که انسان در طول حیاتش تلاش بیشتر کند تا برای اسلافش که از رحم اوست اموالی تدارک نماید، چنانکه در برخی کشورها که قانون ارث را منع نمودند، بلافاصله متوجه شدند که تلاش ها به صفر رسیده، کوشش ها و تقلاها سقوط نموده و طبیعی است وقتی انسان بداند که مالش به بستگانش به میراث نمی رسد نیازی برای تلاش احساس نکرده دلسردی سراسر زندگیش را فرا می گیرد.

اما اسلام با طرح «طبقات» در میراث بر اساس «خون و رحم» افراد جامعه را در عمل به تلاش و کوشش فراوان واداشت و طبیعی است که فرزند پاره ی تن انسان است و همچنان هسته وجودش از پدر است که در رحم مادر به تکون رسیده. لذا پدر، مادر و فرزندان احساس تعلق فوق العاده به هم دیگر می نمایند که قاعده ارث نیز این رابطه را تحکیم بخشید.

سومین واقعیت این است که: نیازمندی های افراد «متفاوت» است، مانند پسر که با تشکیل عائله و زندگی زنشویی نیاز بیشتری دارد تا دختر؛ چون دختر تمام هزینه های زندگی اش به عهده شوهر اوست. لذا اسلام برای پسر دو سهم و برای دختر یک سهم قائل است.

همچنان اگر برای مادر دو برابر پدر سهم قائل است، یعنی که «ثلث» سهم مادر است و «سدس» سهم پدر، چون مادر نسبت به فرزندش تعلق بیشتر دارد تا پدر؛ زیرا پدر جز در ریختن نطفه در رحم زن نقش بیشتر از آن را ندارد، اما مادر به گفته قرآن از روز حمل تا روزی که بچه را از شیر می گیرد سی ماه طول می کشد، یعنی دو سال و شش ماه «وَ فِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا» (الاحقاف / ۱۵).

بلکه مادر بیشتر از این مدت با اطفال محشور است که دوران طفلی و بازی آنها باشد. پس مادران بیشتر مأنوس اند با فرزندان تا پدران، علی هذا جنس مؤنث تا زمانی که دختر است «نصف» پسر سهم دارد و زمانی که همسر می شود در حد «ربع» و «ثمن» تغییر می نماید و زمانی که مادر می شود تا «ثلث» ارتقا می نماید و پدر در حد «سدس» (۶/۱) باقی می ماند که دقیقاً نصف سهم زن است.

همچنان واقعیت دیگر رعایت «بطون» است که اگر فرزند زنده باشد، به نوه ارث نمی دهد و این درست مطابق فطرت و انصاف است. اگر کسی با بودن خواهر و برادر به



فرزندان‌شان و با بودن عمه و عمو به اولاد آن‌ها و با بودن پدر و مادر به جد و جده ارث بدهد و خود نامبردگان را محروم نماید، بی‌انصافی و ظلم است، چه رسد از این که رحم و صُلب باشند، ولی ارث را به اجنبی یا به دولت و یا به حیوانات خود اختصاص دهد، علی‌هذا ثابت می‌شود که اسلام دین «فطرت» و «طبیعت» است هر چند که بشریت خام و نپخته اشکال‌تراشی نماید یا باسوادان بی‌بهره از مبانی، ارث را توهین به جنس مؤنث بخواند و امثال این‌ها.



خط سیر تاریخی جدال عقل و نص در فرهنگ اسلامی

محمد رضا دانش 

چکیده

روایت سرگذشت و جدال تاریخی نص و عقل در دیار اسلامی، یک داستان شیرین و تاثیرگذار بر سرنوشت وقایع و تحولات سیاسی و فرهنگی این سامان و از موجبات صورت‌بندی گفتمان‌های اسلامی این جغرافیا است. نوشتار حاضر در پی شرح و توصیف خط سیر تاریخی جدال عقل و نص در فرهنگ اسلامی است. نتایج تحقیق نشان می‌دهد از پگاه نزول وحی تا به اکنون عقل و نص در یک دایره‌ی ممتد و گاهی با گسست‌ها در جدال و کشمکش بوده‌اند و همواره وقایع سیاسی و فرهنگی را تحت الشعاع خویش قرار داده‌اند. در واقع ظهور اسلام همراه با بحران عقلانیت زمانه و جدال نص و عقل بود که با پیروزی نص در مدینه الرسول فروکش کرد. ولی مجددن در دهه‌های بعد عقلانیت عربی احیا و مرمت شد و جدال نص و عقل به‌پا خواست. اما در این برهه‌ی زمانی همواره صدرنشینی





از نص بوده است. با این وجود، در عصر میانه، به خصوص قرن سوم اوج عقل گرایی و مقاومت نص به شمار می رود که جریان های عقل گرا با پشتیبانی دست گاه حکومتی مجهز و مسلح می شوند. از قرن چهارم به بعد با قوت یابی جریان های نص گرا بار دیگر عقل گرایی به زوال و خاموشی می رود تا عصر مدرن که در قالب جدال سنت و مدرنیته به بازخیزی و بازتولد شروع می کند. این مقال، کوشیده است با روش توصیفی - تحلیلی و شیوه اسنادی - کتاب خانه ای چگونگی جدال این دو در بستر فرهنگ اسلامی را مورد مطالعه و واکاوی قرار دهد.

کلیدواژه ها: نص، عقل، فرهنگ اسلامی، تشیع و تسنن.

مقدمه

روایت سرگذشت و جدال عقل و نص در بستر تمدن، فرهنگ و روابط قدرت در جغرافیای اسلامی یک داستان شنیدنی و شیرین این دیار و هماره یک عامل تاثیرگذار و تعیین کننده در سرشت و سرنوشت وقایع، تحولات و حوادث فرهنگی، سیاسی و اجتماعی این سامان بوده است. همین جدال عقل و نص از موجبات و معادات صورت بندی و تعین گفتمان های فرهنگی و سیاسی زمانه ی گشته و خطوط اساسی زندگی و حیات مسلمین را رقم زده و معادلات فرهنگی و سیاسی اسلام و دست گاه مسلمانی را تحت تاثیر قرار داده است. از پگاه نزول وحی در سرزمین شبه جزیره ی عرب منازعات و روابط عقل و نص تا زمانه ی کنونی در یک خط و دایره ی ممتد و گاهی به صورت منحنی در حال چرخش و امتداد بوده است. در دایره ی این منازعات و جدال ها گاهی نص، صدر نشین بوده و گاهی عقل قدرنشین شده است؛ گاهی هم شاهد تعامل، سازش و وفاق نسبی هردو می باشیم. گرچند گسست ها، انقطاع ها، خلاء ها و انفصالات تاریخی را نیز می توان دید، ولی این خطوط گسل و گسست که یک امر موقت، مقطعی و زودگذر بوده است، تعیین گر خطوط اساسی تحولات دیار و تمدن اسلامی نیست، بلکه آن جدال ها، ستیزها و مناقشات اکثری افق فکری و خطوط رفتاری را رقم می زند. در واقع روابط دیالکتیکی عقل و نص در بستر روابط قدرت در فرهنگ و دیار اسلامی هم زاد و مقارن ظهور اسلام و همراه با یک دیگر در خطوط منحنی تا زمانه ی حاضر قابل پیگیری است. ظهور و پیدایش اسلام به معنای بحران



عقلانیت زمانه بود. و اینکه عقلانیت زمانه پاسخ‌گوی نیازمندی‌ها، خواسته‌ها و انتظارات جامعه مکی و عربی نیست. اوج و شتاب این بحران دقیقاً زمانی بود که قشر جوان، زن و مستضعفین مکه متمایل به اسلام شدند. این ستیزها و جدال‌ها موجبات جنگ‌ها، خون‌ریزی‌ها و درگیری‌های ده ساله مکه و مدینه یا تقابل عقل مکی و وحی را در بستر ۸۴ جنگ تدارک نمود که سرانجام با پیروزی وحی و نصوص بر عقلانیت مکی به ثمر نشست. ولی این غلبه و سلطه‌ی نص به معنای هدم و نابودی عقل مکی از ریشه و بن نبود، بلکه صرفن نشان‌گر سلطه و غلبه بود. لذا مجددن در دهه‌های ۴۰ و ۵۰ سربرآورد و در جدال و جنجال با نص برخاست و مناسبات نوین قدرت و عقلانیت را رقم زد. در دوره‌های بعدی نیز، با تولد عقلانیت یونانی توسط ترجمه‌ها و نشر آثار و مآثر یونانیان، جدال نوین نص و عقل سربرآورد و این بار در قالب فلسفه و فقه، حدیث و عقل، خطوط فکری و خطط رفتاری دیگری را رقم زد. این روند با افت‌وخیز خود، کل دوره‌ی تاریخی عصر میانه را تحت پوشش قرار داد. البته سرانجام آن پیروزی دایمی نص بر عقل در ژئوپلیتیک سنی و غلبه نسبی نص بر عقل در ژئوپلیتیک شیعی بود. اما عصر نوین بار دیگر جدال عقل و نص در قالب سنت و مدرنیته، گفتمان روشنفکری و سنتی، دین و تمدن جدید و... پیدا شد و سرنوشت مسلمانی را دگرگون نمود. اکنون پرسش این پژوهش را این گزاره رقم می‌زند که چگونه می‌توان خط سیر تاریخی جدال عقل و نص را در بستر فرهنگ اسلامی تبیین نمود؟ پرسش‌های فرعی مقال را چهار پرسش زیر می‌سازند:

- عقل چیست و نص یعنی چه؟

- مناسبات عقل و نص در دوره‌ی صدر اسلام چگونه بوده است؟

- روابط عقل و نص در عصر میانه چگونه قابل ترسیم است؟

- هندسه‌ی معرفتی عقل و نص را در دوره معاصر چگونه می‌توان به تصویر کشید؟

گمانه و حدس پژوهش بر آن است که می‌توان منحنی جدال عقل و نص در فرهنگ اسلامی را بر اساس تبارشناسی فوکو تحلیل نمود و دوره‌های ظهور و زوال هریک را آفتابی نمود. برای رسیدن به سرمنزل مقصود، مباحث مقال را ذیل پنج عنوان مفاهیم، چارچوب نظری، روابط عقل و نص در صدر اسلام، عصر میانه و عصر جدید با روش توصیفی-



تحلیلی و شیوه‌ی اسنادی-کتاب‌خانه‌ای پی‌گیری می‌کنیم.

۱. مفاهیم

پیش از ورود در مباحث اصلی، تعریف مفاهیم و تعیین مراد از آن‌ها ضروری است؛ چه اینکه از یک سو مفاهیم به مثابه‌ی خشت و آجر در ساختمان علم و مسایل علمی است. پس پیشاپیش بایستی مهیا باشند و به تعبیر اهل منطق جزء مبادی تصویری است که منطقن مقدم بر مبادی تصدیقی و اصل نظریات است و پیش از تصور، تصدیق منطقی نیست. از سوی دیگر مفاهیم در علوم اجتماعی و انسانی و همین‌گونه علوم عقلی و دینی تعریف یک‌سان ندارند، بلکه دچار تعدد و تکرر معنایی بوده و در طول تاریخ یک علم، قبض و بسط و تحول‌های مفهومی زیادی صورت پذیرفته است. از این رو، باید مراد خود از آن‌ها را به طور دقیق و شفاف واضح ساخت تا از سوء فهم‌ها و مغالطات رایج جلوگیری گردد. در ذیل، مهم‌ترین مفاهیم این مقاله را از دو بعد تعریف و تعیین مراد به تماشا می‌نشینیم.

۱-۱. نصوص

نصوص، جمع نص؛ یک واژه‌ی عربی است. گاهی این واژه در برابر ظواهر به کار می‌رود در این صورت، به معنای قطعی بودن دلالت یک کلام و جمله در معنای مقصود است؛ به گونه‌ای که هیچ گونه احتمال خلاف نرود. چنانچه ظواهر، کلمه‌ای است که دلالتش بر یک معنا، ظنی بوده و احتمالات خلاف ظاهر-به دلیل احتمال نصب قرینه، خطا، سهو، فراموشی و... می‌رود. این معنا که بیشتر در دانش اصول فقه، رایج است (مظفر، ۱۴۶:۲) در اینجا مقصود نیست، بلکه معنای دیگری از نص مقصود است و آن عبارت است از مجموعه‌ی تعالیم دینی که در قرآن و سنت پیامبر و معصومین آمده است. این نصوص، از یک سو چراغ راهنمای مسلمانان در ارایه و تصویر الگو و نظام زندگی شان است و در کنار رهاوردهای عقلانی و دستاوردهای علمانی، منبع دیگری معرفتی غنی و قوی در اختیار مسلمانان قرار می‌دهد. از سوی دیگر، باعث تفاوت اندیشه و نظام زندگی و فکری مسلمانان از غیر آنان، می‌گردد.

این مجموعه، که در عصر ظهور و تولد اسلام، نازل و صادر شده‌اند، در کتاب و سنت



پخش و پراکنده‌اند از این‌رو، جهت بدست‌آوردن نظریه‌ی اسلام از این منابع، نیازمند گردآوری، تنقیح و تبیین اند؛ چنانکه اندیشوران مسلمانان از جمله معاصران، همین کار را کرده‌اند. اما فهم و تفسیر اندیشوران مسلمان معاصر، همانند سایر اندیشمندان، از خصلت تاریخی برخوردار و همیشه در معرض خطا و اشتباه قرار دارند و محاط در دایره‌ی زمان هستند. از این‌رو، هماره باید در معرض نقد و پالایش قرار بگیرند و به همین جهت، در عرصه‌ی معرفت دینی با آرای گوناگون روبرو هستیم. این نکته‌ی هرمنوتیکی، در فهم تحول اندیشه‌ی اسلامی و ارتباط و خط سیر تاریخی عقل و نص در تاریخ فرهنگ اسلامی، بسیار مغتنم و ضروری است.

۱-۲. عقل

عقل یک واژه عربی از ماده‌ی عقل؛ در لغت به معنای زانو بند شتر است (ابن فارس، بی‌تا، ۶۹: ۴) این واژه، گاهی به معنای اسم مصدری، یعنی نیروی ادراکی در وجود انسان است. گاهی مراد از آن به معنای مصدری، یعنی تعقل کردن است و گاهی به صورت اسم مفعول، مجموعه‌ی محصولات و ادراکات عقلی را شامل است. (یوسفیان و شریفی، ۱۳۸۵: ۲۶) در این جا به‌طور عمده معنای سوم مراد است.

۱-۳. اسلام

اگر اسلام را به سه شکل و یا مرتبه‌ی اسلام یک، دو و سه تقسیم کنیم، مقصود تحقیق حاضر، خصوص اسلام دو و سه است. منظور از اسلام یک، مجموعه تعالیمی است که در قالب کتاب و سنت، در اختیار مسلمانان قرار گرفته‌است که از آن به نصوص اسلامی نیز، یاد می‌شود. این نصوص، که بادر نظر داشت شرایط و روابط قدرت و نیازهای مسلمین صدر اسلام نازل و صادر شده‌اند، در مجموعه‌ای به نام قرآن و کتب احادیث گردآوری گشته و متون مقدس مسلمین را می‌سازند. اسلام دو، همان فهم‌ها و برداشت‌هایی است که اندیشوران اسلامی در گذر تاریخ، از این مجموعه کرده‌اند و قرائت‌ها و گفتمان‌های گوناگونی را رقم زده‌است. و اسلام سه، همان عمل مسلمانان با استناد به این نظریه‌ها یا به تعبیر دیگر نص در تاریخ است (حقیقت ۱۳۸۹، ۳).



۱-۴. فرهنگ

فرهنگ معادل کالچر انگلیسی و کلتور فرانسوی در لغت به معنای ادب، عقل، علم، پختگی، سنجیدگی و کاریز آب است. در اصطلاح علوم اجتماعی، به قول تایلور، مجموعه‌ی پیچیده شامل دانستنی‌ها، عقاید، به تعبیر مالینوفسکی، مجموعه‌ی مخلوقات انسان می‌باشد. در این‌جا تعریف نخست مدنظر است.

۱-۵. فرهنگ اسلامی

فرهنگ اسلامی یعنی مجموعه باورها، ارزش‌ها، هنجارها، نمادها، رسومی که مسلمانان با استناد به نصوص و آموزه‌های وحی بر اساس فهم و قرائت شان از این متون، تولید و ارایه کرده‌اند و نظام زندگی و رفتاری خودشان را مستند به همان، سامان‌دهی نموده‌اند. این فرهنگ، نه یک‌بارگی و یک‌شبه که در جریان زندگی مسلمانان و در زیست و بوم و زیست‌مان آنان شکل‌بندی شده است و با تاثیرپذیری از محیط، زمانه، ساختارها و نیازهای موجود در زیست جهان، جهان زیست آنان را نیز، تحت تاثیر برده‌است. فرهنگ اسلامی محصول مستقیم نصوص فرودآمده از آسمان در قاب و قالب قرآن و یا سنت نیست، بلکه مجموعه‌ی روایت‌های تاریخی است که در چنبره‌ی فهم آدمیان، از یک‌سو و نظام فکری و منطق رفتاری آنان، از سوی دیگر، تبلور یافته‌است. فرهنگ اسلامی برساخته‌ی تحولات، روندها و شرایط مختلف تاریخی حیات اسلامی است.

۲. دیرینه‌شناسی فوکو

رهیافتی که در این پژوهش اتخاذ شده‌است، رهیافت دیرینه‌شناسانه است که نخستین‌بار میشل فوکو آن را طراحی و مهندسی کرد. بر وفق دید وی، دیرینه‌شناسی در پی شکل‌گیری قواعد گفتمان‌هاست (خالقی، ۱۳۸۲: ۲۶۴). از نظر فوکو دیرینه‌شناسی نسبتی با تاریخ علم و اندیشه‌ها ندارد بلکه هدف آن کشف شرایط پدیداری گفتمان‌ها، اندیشه‌ها و نظریه‌هاست؛ و این‌که بر چه مبنایی شناخت و نظریه ممکن شده، و در چه درون فضایی از معرفت بنیاد یافته و عقلانیت‌ها شکل گرفته و تکوین یافته‌است (دریفوس و رایینو، ۱۳۸۴: ۸۳). دیرینه‌شناسی در پی شرح شرایط پدیداری گفتمان‌ها، معرفت‌ها، اندیشه‌ها و نظریه‌هاست

و با منشا و یا علل ظهور گفتمان‌ها و اندیشه‌ها مرتبط نیست (کجویان، ۱۳۸۲: ۸۲). و هم‌چنین دیرینه‌شناسی با حقیقت‌ها و اینکه کدام جریان فکری و گفتمان حق است و کدام باطل، سروکاری ندارد (کاپلستون، ۱۳۸۴: ۲۰). بلکه مهم شرح و توصیف پدیداری گفتمان‌ها و اندیشه‌ها در خلاءها، گسست‌ها و انفصال‌هاست نه تداوم و تکامل تاریخی اندیشه‌ها و گفتمان‌ها (دریفوس و رایبون، ۱۳۸۴: ۲۱). ملاحظات بالا در شرح روش دیرینه‌شناسی نکات ذیل را به مثابه‌ی یک برنامه‌ی پژوهشی و یا چارچوب و چشم‌انداز تمهید می‌کند:

- در دیرینه‌شناسی تاریخ دانش‌ها، اندیشه‌ها و گفتمان‌ها مهم نیست و سیر تاریخی آن‌ها واکاوی نمی‌شود، بر خلاف رشته‌ی تاریخ؛

- در دیرینه‌شناسی علل ظهور و پیدایش یک اندیشه و یا گفتمان مد نظر نیست، بلکه شرح شرایط پدیداری یک اندیشه و گفتمان مطمح نظر است؛

- در دیرینه‌شناسی بحث داوری ارزشی مبنی بر تعیین اندیشه و گفتمان حق و باطل همانند الاهیات پیش‌کش نمی‌شود، بلکه همه‌ی جریان‌های پدیدار شده و نمود یافته را مورد شرح قرار می‌دهد؛

- در دیرینه‌شناسی بر گسست‌ها، انفصال‌ها و خلاءها تکیه می‌شود و اندیشه‌ها و گفتمان‌ها در شرایط گسست مطالعه می‌گردد نه به طور مستمر، متصل و جریان تکاملی و تصاعدی.

در ذیل کوشش می‌شود خط سیر تاریخی جدال عقل و نص در فرهنگ اسلامی، در ادوار مختلف و در همین قالب بررسی گردد و شرایط پدیداری جدال هردو، در دو قلمرو شیعه و سنی واکاوی شود. ملاحظات دیرینه‌شناسانه بر جدال عقل و نص، چنین می‌نمایند که جدال عقل و نص و مناسبات هردو در دیار اسلامی، از فراز و نشیب‌های بسیار برخوردار بوده است. گاهی تاریخ تفکر اسلامی را یک پارچه عقلانیت و تفکر عقلی می‌سازد گویا وحی و نصوص، امور فرعی و حاشیه‌ای‌اند. گاهی دیگر تفکر عقلی، محبوس و منزوی می‌شود و یکه‌تاز میدان معرفت، نصوص می‌گردد. و گاهی سخن از هم‌نشینی و هم‌کنشی این دو است و هردو، دست به هم می‌دهند گویا هیچ‌گونه تعارضی ندارند؛



هم‌چنین از نحله‌های عقل‌گرای تمام عیار تا نقل‌گرای همه‌جانبه، در جغرافیایی اسلامی، حضور و ظهور داشته‌اند. که شرح این قصه در ذیل، خواهد آمد.

۳. مناسبات عقل و نص در صدر اسلام

پیدایش و ظهور اسلام در شبه جزیره‌ی عرب مقارن و هم‌زاد یک نوع تنش و جدال میان عقل زمانه و نصوص و حیانی بود. پیامبر مجموعه‌ی تعلیمات وحی را پس از سه سال دوران اختفاء و مأموریت پنهانی، برای مکیان عرضه نمود. (طبری ۱۹۶۷م، ۲:۳۱۸). عرضه‌ی نصوص آسمانی بر اعراب مکی با تحاشی و مخالفت شدید همراه شد. (ابن اثیر ۱۳۷۰، ۲:۸۸۰) چه این‌که نص، بر مسایلی انگشت نهاد که از نظرگاه عقل مکی، باطل می‌نمود و نص، روی باورها و ارزش‌هایی خط بطلان کشید که در چشم‌انداز عقل عرب، صایب به شمار می‌رفت. این نخستین جدال عقل و نص در عصر پیدایش اسلام در دیار مکه بود. جدال تئوریک و جنجال پراکتیک عقل و نص در این سامان، تداوم یک دهه را در پی داشت. در طول دوران یک دهه، الزامات و اقتضائات نص بر عقل عربی مکی، سیطره و سلطه نیافت و پیامبر آسمانی با تحمل شداید و شرایط نابسامان، برخوردهای تند، خشونت‌های فکری و فیزیکی را تحمل نمود تا روزی روزگاری عقول مکی، نصوص و حیانی را پذیرا شوند و جدال عقل و نص در زادگاه او خاتمه یابد؛ ولی هیچ‌گاه چنین نشد و خصومت‌ها و خشونت‌های اتباع عقلانیت مکی روزبه‌روز بیشتر و شدیدتر شد و کانال‌های حیاتی را بر پیروان نص آسمانی بست، تا جایی که برخی به شهرها و کشورهای همسایه مهاجر شدند (ابن کثیر ۱۹۹۷م، ۴:۱۶۵). و برخی سال‌ها در محاصره و تحریم اقتصادی قبایل مختلف عرب، در شعب به‌سر بردند (بلاذری ۱۹۹۶م، ۱:۲۶۵). ولی هیچ‌کدام موجبات پذیرش نص در مکه را تدارک نکرد تا جایی که خشونت‌ها و خصومت‌ها سیر تصاعدی پیمود و قبایل با بستن پیمان، قصد ترور شخص رسول خدا را نمودند و این مساله، موجبات هجرت مسلمانان از مکه به مدینه را تمهید کرد (المسعودی ۲۰۰۵م، ۲:۲۱۹). در دهه‌ی مدینه یا عصر حکومت و جهاد، نص، با تکیه بر قدرت، هیمنه و سلطه‌ی خویش را بر شبه‌جزیره‌ی عرب گسترده و بنیان‌های نوینی برای امتداد و استحکام خود اندیشید. در این دوران، با زوال و فروپاشی ساختار عقل عربی کهن، عقلانیت نوینی بر بنیان‌های وحی تاسیس گشت و عقل عربی-اسلامی را نمایاند. نصوص، با اتکاء بر قدرت



و دستگاه حکومتی، منابع و امکانات نوین توانست به طراحی و مهندسی عقلی رو آورد که نه تنها معارض نص نباشد که معاضد آن گردد و جدال هردو در بستر مناسبات زمانه خاموش گردد و عقل جدید، خادم و توجیه‌گر نص شود. عقل نوین در هر سه عرصه‌ی جهان‌دانی، جهان‌آرایی و جهان‌نمایی مؤلفه‌ها و سازه‌های خود را از نص برگرفت و در تقابل با عقل مادی و فارغ از نص رفت. در این جاست که عقل اسلامی-عربی تکوین یافت و جایگاه بلندی در آموزه‌های دینی پیدا کرد. تا جایی که نصوص، بر اقبال و تکیه بر عقل تاکید ورزید. و پیشوایان دینی در تحکیم و توسعه‌ی عقلانیت دینی یا عقل خادم نص و عقل تابع اهتمام ورزیدند. که در ذیل، رقم می‌خورد:

۳-۱. توصیه به تأملات عقلانی

صانع هستی در مجالات و زمینه‌های مختلف، پس از ذکر وقایع و حوادث تاریخی، اجتماعی، سیاسی، معجزات، امدادات غیبی و عجایب خلقت و طبیعت، می‌فرماید: شاید تعقل و تفکر نمایند (بقره: ۷۳). با آن که «شاید» در منطقه‌ی گفتار و فرامین و سنت الهی نیست چرا که «شاید حقیقی»، نشانه و علامت فقدان علم و اطلاعات، نسبت به آن حادثه است و در ساحت ربوبی، خبر و اثری از آن نیست، بلکه در حیطة علم و اراده‌ی الهی، «باید» است و نشانه‌ی حتمیت و قطعیت؛ پس این‌گونه تعبیرها ظاهر انیق، و باطن عمیق دارند و انشا، در قالب اخبار است. پس گویا دستور به تعقل، در حول و حوش این حوادث و تحولات می‌دهد که قرینه‌ی اهمیت قضیه‌ی تعقل است.

در فرهنگ احادیث، سفارش به سنت تعقل، موج می‌زند و به اوج می‌رسد چنانکه کتاب اصول کافی- یکی از متقن‌ترین و معتبرترین کتاب‌های روایی شیعی- باب مخصوصی تحت نام و عنوان «باب عقل و جهل» دارد. مراجعه و مطالعه‌ی این کتاب و سایر کتاب‌های روایی، نشان‌گر اهتمام دین، به تعقل است.

۳-۲. تحسین اصحاب عقلانیت

درفرنگ قرآن از ارباب اندیشه و اصحاب عقلانیت، به نوع عجیب و عالی تحسین، تمجید و تجلیل گردیده است. هر جا که سخن از زیبایی‌ها و کمالات معنوی است و تعالیم



و توصیه‌های الهی تبیین و ارایه شده، در پایان آن دارد: تنها صاحبان عقل، توانش فهم و دریافت این گوهر ناب و خالص را دارند. گزارش تفصیلی از ستایش کتاب الهی، سنت نبوی و ولوی، از عقل و اصحاب تعقل، نیازمند مجال درخور و مقال فراخور است. آنچه که پژوهش حاضر رقم می‌زند چیزی جز درآمد، نخواهد بود.

از منظر و لحاظ این متن مقدس، آن کسی متذکر آیات الهی می‌شود، که صاحب لب و عقل است (بقره: ۲۶). حوادث و سرگذشت پیشینیان و ملل و اقوام جهان، برای صاحبان تعقل، اندرز و درس است (یوسف: ۱۱۱). فلسفه‌ی قوانین فقهی، قواعد حقوقی و حکمت احکام الهی را، تنها ارباب اندیشه می‌توانند درک کنند (بقره: ۱۷۹). اتقان صنع، عجایب آفرینش و نظم هستی را فقط اصحاب عقلانیت می‌فهمند (آل عمران: ۱۹۰). توحید - که شالوده‌ی همه‌ی کتاب تکوین و تشریع است - تنها برای صاحبان عقل و درایت قابل فهم است (ابراهیم: ۵۲). نزول کتاب‌های آسمانی و بعثت پیامبران الهی، برای هدایت ارباب تفکر است (غافر: ۵۴). مهم‌تر از همه آن‌که در این کتاب، کسی که مورد خطاب است، اصحاب تعقل است (بقره: ۱۹۷).

۳-۳. تقبیح تعطیل گرایان معرفت عقلی

در بستر تاریخ و مسیر اجتماع بشری، مکتب‌ها و نحلت‌های زیادی حضور و ظهور یافتند که دروازه‌ی تعقل را بستند و اطراف آن را سیم خاردار گرفتند و آن را منطقه‌ی ممنوعه اعلام کردند. به دید این گروه‌ها، در عصر قدیم و جدید معرفت عقلی، مدار اعتبار و ارزش‌مند نیست و عقل بشری، قدرت معرفت و شناخت حقایق را ندارد. تجربه‌گرایان و نص‌گرایان از این گروه اند. اما در قرآن مجید، فرهنگ عقلانیت در مرتبت عالی قرار دارد و آنانی که دری این منبع معرفتی را می‌بندند، محکوم و مذموم‌اند. به گونه‌ی که از کرامت انسانی برخوردار نبوده و در زمره‌ی چهار پایان قرار دارند. بلکه تشبیه آنان به چهارپایان، توهینی است به چهارپایان؛ لذا، قرآن، آن‌ها را پست‌تر و پایین‌تر از چهارپایان می‌داند (اعراف: ۱۹۷). به تعبیر برخی از اندیشمندان معاصر، نخستین کسی که طعنه‌ی ارتجاعی‌گری را داد، خداوند بود آن‌جا که می‌گوید:

ما رجس را بر کسانی قرار دادیم، که تعقل نمی‌کنند (یونس / ۱۰۰).



وقتی پیامبر تعالیم دینی را بر اعراب، عرضه کرد، آنان وازنش نموده و استدلال و تمسک به سنت و فرهنگ پدران و نیاکان شان می کردند. می گفتند چون آنها این فرهنگ را نداشتند، ما نیز آن را نمی پذیریم و بر فرهنگ نیاکان مان باقی خواهیم ماند. ولی پاسخ دندان شکن قرآن این است که شما ارزش ندارید، چرا که مقلدید نه محقق. شما تعقل نمی کنید که آیا فرهنگ و تفکر نیاکان شما عقلانی و قابل پیروی و پذیرش می باشد، یا خیر؛ پس ارتجاعی و کهنه گرا می باشید (مرتضی ۱۳۸۶، ص ۲۵).

۳-۴. توجیه اعتقادات، در قرآن و سنت

در متون و نصوص دینی از استدلالات و براهین عقلی به وفور استفاده شده است که به چند مورد اشارت می شود. در قرآن، به یکتا بودن پروردگار مدبر هستی، به برهان عقلی استدلال شده است. این برهان که در زبان و ادبیات کلامی به برهان تمناع معروف است، یک قیاس استثنایی است. بر اساس این برهان، اگر در جهان هستی، دوتا معبود باشد، لازمه ی آن، فساد و انحلال هستی است و از اینکه جهان برپاست، پی می بریم که پروردگار هستی واحد و یکتاست (انبیا / ۲۲).

هم چنین در آئینه ی عقاید اسلامی، آفریدگار هستی فقط خداست و هر چیزی که از شیئیت برخوردار است و در عالم نمودار، مخلوق خداست (انعام / ۱۰۲). زیرا اگر آفریدگار، خدا نباشد، از دو حال برون نیست: یا بدون آفریدگار است - که معلول بی علت است و محال - یا آفریدگار آن یک مخلوق است - آن گاه سخن بر سر این مخلوق است که خالق او کیست؟ پی گیری قضیه نشان می دهد که یا مستلزم دور است یا تسلسل یا معلول بدون علت، که همه از محالات و ممتنعات عقلی اند (واقعۀ / ۵۹). نظیر همین استدلال، در آیه ی دیگری نیز شده است (مومنون / ۹۱). یا استدلال عقلی که بر وجود عالم دیگر می نماید (مومنون / ۱۱۵). که در کتاب های کلامی به «برهان حکمت» معروف است.

گفتارهای پیامبر نیز، تاکید بر عقلانیت داشت و در خطابه ها و مناظرات از مبادی و مبانی عقلانی استفاده می کرد.

۳-۵. امام علی؛ معلم عقلانیت در بستر فرهنگ اسلامی



نخستین کسی که در بستر فرهنگ و جامعه‌ی اسلامی در دوره‌ی صدر اسلام، به تبیین، تحلیل، توجیه و دفاع عقلانی مباحث دینی پرداخت، امام علی بود (لاهیجی ۱۳۸۳، ص ۲۱). ایشان در عصر رهبری حکومت و اقتدار دینی، که فرصت و مجال برای پردازش به مباحث و نظریات دینی و تبیین آن را یافت، به توسعه‌ی عقلانیت دینی پرداخت. خطابه‌ها و نامه‌های ایشان سراسر از عقلانیت است؛ در واقع سرچشمه‌ی عقلانیت دینی، امام علی است. مباحث عقلانی ایشان، به ویژه در عرصه‌ی خدا شناسی، مبتکرانه و بی نظیر است؛ زیرا پیش از امام علی، هیچ کسی در بستر فرهنگ اسلامی به مباحث عقلانی نپرداخته بود و آن زمان، اثر و خبری از فلسفه‌ی یونان و حکمت ایران نبود. ایشان وقتی به توسعه‌ی عقلانیت دینی پرداخت که رویکرد تعبدگرایانه و متجمدانه‌ی چون خوارج، در فضا و افق فکری و معرفتی جهان و جامعه‌ی اسلامی مسلط و حاکم بود. ایشان رویکرد عقلانی را اختراع و ابداع نمود و چارچوب جدید و قالب نوینی برای اندیشه‌ی دینی ارایه کرد و اندیشه‌ی دینی را وارد مرحله‌ی نوینی نمود. عقل‌گرایان بعدی به طور مستقیم و یا غیر مستقیم متأثر و منفعل از آرا و نظریات ایشان است؛ چنان‌که پاره‌ی از کاوش‌گران بدان تصریح کرده‌اند (معتزلی ۱۳۸۵، صص ۳۷۰ و ۳۷۱). از این‌رو، باید گفت ایشان معلم

عقلانیت در بستر فرهنگ اسلامی است. و از همین جهت است که ایشان را به عنوان اولین متکلم اسلامی یاد کرده‌اند (مفید ۱۳۶۴، ص ۱۴۸).

ایشان مباحثی چون اثبات خدا از راه برهان معقولیت (م. ب. مجلسی ۱۴۰۳، ص ۸۷) برهان علی (نهج البلاغه، خ ۱۸۶) برهان وجوب و امکان (همان، خ ۱۸۵) طرح مسأله‌ی توحید و زوایای گوناگون آن (همان خ ۲) مسأله‌ی اسما و صفات الهی (رشاد ۱۳۸۰، صص ۶۷ و ۱۲۳) مسأله‌ی ایمان (م. ب. مجلسی بدون تاریخ، ص ۱۶۹) اجزاء و لوازم آن (صدوق ۱۴۰۳ هـ، ب دوم، ح ۱) مسأله‌ی پراهمیت قضا و قدر (طبرسی ۱۴۱۳ هـ، ج ۱، ص ۴۹۳) مسأله‌ی مهم جبر و اختیار (نهج البلاغه، خ ۲۲۱، ۱۹۵، ۱۹۰، ۱۰۹) مسأله‌ی خطیر معاد (همان ۱۱۱) مسأله‌ی خیر و شر (همان خ ۸۶، ۹۱، ۱۴۴) مسأله‌ی بعثت و نبوت (طبرسی ۱۴۱۳ ق، ج ۱، ص ۳۷۰) مسأله‌ی امامت (صحیفه سجادیه، دعای ۳۱) را مطرح نموده است.





همین رویه بعد از ایشان، توسط امامان بعدی تداوم یافت؛ چنان که امام سجادر قالب و ساختار دعا و مناجات، معارف دینی را با براهین عقلی، توجیه نمود و از این طریق، موجه بودن معارف دینی را نشان داد. مسایلی چون توصیف ناپذیری خداوند (همان، دعای ۵) عدم امکان رویت او (همان، دعای ۴۷) نفی ضد و شبیه از خداوند (همان، دعای ۳۲) فراتر بودن او از اوهام و ادراک بشر (همان، دعای ۴۶) نامحدود و غیر متناهی بودن خداوند (همان، دعای ۴۷) نفی صفات جسمی و بشری از خداوند (همان) ازلی و ابدی بودن خداوند (همان، دعای ۳۲) توحید خداوند متعال (همان، دعای اول) از امور و مسایلی اند که در صحیفه‌ی سجاده آمده اند.

خلاصه اینکه نص‌گرایی در صدر اسلام جریان غالب و گفتمان مسلط و هژمون بوده است (سبحانی بی‌تا، ۲۰۸) و عقلانیت این دوره را عقلانیت وحیانی یا عقل مطیع و خادم نص می‌ساخت. ولی جریان عقل‌گرایی در واکنش به نص‌گرایی استخوان‌بندی خود را در عصر میانه شروع نمود. که شرح آن خواهد آمد.

۴. روابط عقل و نص در عصر میانه اسلامی

در این دوره نیز، روابط و مناسبات عقل و وحی، یکی از کانون‌های بحث و جدل بوده است. در واقع تکون نهادها و جریان‌های متعارض فکری دوره‌ی میانه‌ی اسلامی، محصول نوع نگرش و نگاه آنان به روابط عقل و وحی در معادلات معرفتی بوده است. پیدایش معتزله، اشاعره، کلام شیعه، صوفیه، اهل حدیث و فلاسفه همه مربوط به زاویه‌ی دید آنان به این مسأله بوده است که در ذیل، با آن‌ها آشنا می‌شویم.

می‌توان خط و سیر تاریخی دو جریان فکری نص‌گرا و عقل‌گرا را و تضاد و تعارض هردو را در دو قلمرو جغرافیایی شیعه و سنی جست و یابید. در قلمرو ژئوپلیتیکی شیعه شاهد حضور و حیات دو جریان عقل‌گرا و نص‌گرا، همراه با گسست‌ها و انفصال‌ها می‌توان بود. آغاز این دوگانگی و تبار این دو دسته، به زمانه‌ی امام صادق می‌رسد. ایشان با تشکیل مرکز بزرگ علمی و آموزش و پرورش شاگردان زیادی از اقصای نقاط



جغرافیای اسلامی آن دوره، یک نوع درجه‌بندی و تخصص‌گرایی را طراحی کرد. در این مهندسی، رگه‌ها و ریشه‌های دو جریان عقل‌گرا و نص‌گرا را به عنوان ناظر بیرونی با تحلیل و رویکرد پدیدارشناسانه می‌توان دید. جریان عقل‌گرا به سر دستگی کسان و اعیانی چون هشام بن حکم، مومن طاق؛ و از آن سو، جریان نص‌گرا به رهبری و پیشوایی شخصیت‌های مبرز و ممتازی چون زراره بن اعین، محمد بن مسلم، و... تکوین و تولد یافتند. گر چند نمی‌توان از منظر درون‌دینی اثبات و تأیید کرد که هدف امام صادق از این تشکیلات و نظام درسی، تشکیل دو جریان فکری بوده است؛ لکن لازم منطقی و پی‌آمد طبیعی تخصص‌گرایی و درجه‌بندی و رشته‌بندی ایشان از منظر تبارشناسی و پدیدارشناسی چنین می‌نماید.

این شکل‌بندی جریان‌ها، گرچند در زمانه‌ی ایشان حاد و محسوس نبود و حتا نام دو جریان را برخورد نگرفت و احساس تضاد و تقابل هردو نمی‌شد، ولی با گذشت زمان و تحولات تاریخی و سیاسی، از جمله حادثه‌ی پرفراز و نشیب غیبت امام دوازدهم شیعیان، سایه و نمود خود را بر تارک اندیشه‌های شیعیان افکند و تبدیل به دو گروه مستقل و منفصل فکری گردید و هر کدام، به قول گفتمانی‌ها، گفتمان خاصی را ساختند و دقایق و دال‌های مرکزی و شناور خویش را، در مغایرت و ستیز با دیگری، تعریف و صورت‌بندی نمودند.

در این بازه‌ی زمانی، یعنی عصر غیبت - که بحران فکری و سیاسی شیعیان نیز قلم‌داد می‌شود و آنان در فراق امام نه فراغ از او، به سرنوشت‌سازی و طرح ایده‌ها و استمرار خطوط فکری پیشین ادامه دادند - به‌طور رسمی دو جریان متضاد عقل‌گرا و نص‌گرا در مقابل هم دیگر عرض‌اندام کردند و به طرح دال‌های خویش پرداختند. جریان عقل‌گرایی، که توسط هشام و مومن طاق به وجود آمده‌بود، کم و بیش توسط مرتضی و مفید معروف به مکتب بغداد و بیشتر در قرن چهارم با ظهور فارابی به عنوان مؤسس فلسفه‌ی سیاسی اسلامی تداوم و بسط یافت. وی کوشید عقلانیت سیاسی را بال و پر دهد و به میدان سیاست و اجتماع آورد و از دستاوردهای عقلی بهره برد. هم‌چنین، مناسبات اجتماعی و سیاسی را بر مبنای عقلانیت، رقم زد و تنظیم کرد؛ لذا، دست به دسته‌بندی انواع شهرها و جامعه‌ها و در واقع رژیم‌های سیاسی و اشکال حکومت زد و ویژگی و کارویژه‌ی هر کدام



را تبیین کرد (کاظمی، ۱۳۷۸ش، ص ۵۲). بعد از فارابی، ابن سینا به عنوان بزرگ‌ترین فیلسوف در ژئوپلیتیک شیعی و نابغه‌ی شرق ظهور کرد و توانست با تعلقات و تأملات عقلی، بار دیگر عقل را به میدان آورد و از حالت فراموش‌زدگی برهاند. هم‌چنین خواجه نصیر طوسی شخصیت دیگری است که سخن از نظامات و نوامیس عقلانی و عقلایی زد، نه فقه و فقهات؛ اما بعد از این سده، چندان نمی‌توان عقلانیت و عقل‌گرایی را پیدا کرد گر چند در گوشه‌گوشه کس/کسانی پیدا شدند که علایق احیای عقلانیت را داشتند همانند فلاسفه‌ی شیراز ولی موفق به احیای عقل و زمام‌داری آن نشدند. تا این‌که میرداماد در قرن دهم و ملاصدرای شیرازی در قرن یازدهم بار دیگر نظام فلسفی خویش را مطرح و «رویای عقل» دیدند و کوشیدند «عقل سرگردان» را ساکن نمایند

اما مخالفت‌ها و معارضت‌های فقیهان و نص‌گرایان از یک‌سو، قوام و دوام تاریخی این جریان از دیگرسو، مانع بزرگ فراروی عقلانیت و گسترش آن بود. لذا، نظام صدرایی نیز نه در جامعه، که در گوشه‌های برخی حوزه‌ها و بیشتر کتاب‌ها و ذهن‌ها ماند و تاریخ، شاهد برپایی و استقرار نظم عقلانی و عقلایی بر مبنای ایده‌ها و تئوری‌های صدرایی نبوده است. صرفن مهدی حایری با نگارش کتاب حکمت و حکومت، نظم عقلانی و عقلایی‌ای نظام مالکیت مشاع را طرح کرد. وی در این مدل حکومتی نص را محدود به امور کلی و عبادی کرد و حوزه‌ی عمومی، از جمله آیین شهریاری و فن‌کشورداری را یک حوزه‌ی جزئی و متغیر، در نتیجه مربوط به عقل انسان‌ها دانست (حایری‌یزدی ۱۳۷۴ش، صص ۶۴ و ۶۵). کوشش‌ها و کاوش‌های وی نشان‌گر رویکرد عقل‌گرایانه‌ی وی نمایان می‌کند و این‌که مجددن در پی احیا و مرمت پیکر رنجور و ناسور عقل‌گرایی و حکومت حکیمانه در ژئوپلیتیک شیعی است. ولی نظام سیاسی و روش عقل‌گرایانه‌ی وی نیز، چونان شیوه‌های دیگر عقل‌مداران جا نیفتاد و چندان از مقبولیت برخوردار نشد و در نتیجه، عینیت تاریخی و سیاسی نیافت. و جالب اینکه افکار فلسفی صدرایی در دهه‌های اخیر توسط برخی از سنتی‌های اجتهادی مانند مطهری، جوادی آملی، مصباح‌یزدی و... در خدمت تحکیم و تسدید پایه‌ها و توجیه نظام فقهی-نقلی ولایت فقیه قرار گرفت و این نظام و مدل برآمده از دل و درون فقه و نصوص، بن‌مایه‌های خویش را چه بسا از این مکتب فلسفی می‌گیرند.



تا بدین جا تلاش شد سرشت و سرنوشت عقل‌گرایی و جریان‌های عقل‌گرایانه در ژئوپلیتیک شیعه مورد تبارشناسی و دیرینه‌شناسی قرار گیرد. و اکنون نوبت پردازش به دیرینه‌شناسی رقیب چیره‌دست و زبردست عقل‌گرایی یعنی نص‌گرایی در ژئوپلیتیک شیعه رسیده است.

نص‌گرایی که برآمده از اوضاع و تحولات زمانه‌ی امام صادق بود، از عصر غیبت با یک تقسیم‌بندی درونی روبرو گشت و دو دیار و شهر قم و بغداد، از مراکز و امکته‌ی هر دو جریان قرار گرفت. اولی پایگاه نص‌گرایان رادیکال و دومی پایگاه نص‌گرایان معتدل شد. نص‌گرایان / حدیث‌گرایان رادیکال با سردستگی محمد صدوق و نص‌گرایان معتدل، با پیشتازی محمد مفید و سپس شاگرد او سید مرتضی، به تقابل و تداوم هستی ادامه دادند. از منظر حدیث‌گرایان رادیکال شیعی، چیزی که محور و مدار ارزش و اعتبار جهت فهم و دریافت نصوص و گزاره‌های دینی است، قرآن و سپس سنت معصومان است و ما موظفیم تا با مراجعه به این دو منبع و مصدر قوی و قویم، وظایف و شرح رفتارهای خویش در زندگی اجتماعی و سیاسی را تنظیم و اخذ کنیم. و نمی‌توان به عقل بشری جهت جهت‌دهی و سامان‌دهی امور معیشت و حیات، رجوع و تکیه کرد چرا که عقل انسان ناقص، نارسا و ضعیف است؛ عقل، آمیخته با هزاران نوع شبه و شهوت است. عقل خالص و فطری که ارزشمند است، میسور نیست و عقل مشوب که میسور است، حجت نیست. پس از عقل بشری کاری ساخته نیست، بلکه همه‌ی امور با مراجعه و مطالعه‌ی منابع اصلی آن یعنی کتاب و سنت قابل حل است (دانش، ۱۳۹۷: ۵۴ و ۵۵).

در مقابل، نص‌گرایان معتدل برای عقل نیز در هندسه‌ی معرفت دینی جایگاه و منزلتی را قایل‌اند. از زاویه‌ی تحلیل و نوع‌نگرش آن‌ها، عقل توانش درک و فهم معارف دینی و کشف اراده‌های الهی در قلمروهای زندگی جمعی را دارد و می‌توان با تمسک و تکیه بر عقل در کنار نقل، به سازمان‌دهی زندگی پرداخت. در واقع عقل خود، یکی از منابع و مراجع دینی بوده که موید نقل و همتاز و همتراز آن است. از این روزنه‌ی دید، نباید عقل و نقل را مقابل هم قرار داد بلکه هردو در تعامل و تعاون‌اند و بایستی از هردو منبع بهره برد. چنین دیدی با توسعه و گسترش در مقدار منابع دینی، دامنه‌ی معارف دینی را نیز گسترش می‌دهد

و شریعت را همساز با شرایط و تحولات زمانه می‌سازد و از آن حالت خشکی، انجماد و تصلب می‌رهاند (دانش ۱۳۹۵، ص ۴۶).

ستیز و مناقشات هردو گفتمان درون‌نص‌گرایی، هم‌چنان امتداد و تداوم تاریخی یافت. و با ظهور محمد طوسی -معروف به شیخ الطایفه- اندکی به سازش و همسازی رسید. وی کوشید از یک‌سو با نشر تهذیب و استبصار به نشر و بسط احادیث استمداد کند، و از این‌سو، با تولید اثر عده الاصول، به گسترش قواعد اصولی و عقلی کمک نماید. در واقع با این شیوه‌ی سازش‌مدارانه نزاع و تضاد هردو مشرب فکری اندکی فروکش کرد و کاهش یافت (فیرحی ۱۳۹۲، ۲۶۷ و ۲۶۸). ولی بعد از شیخ، با گذشت یک سده که عصر سکوت و سکون بود، بار دیگر با ظهور ابن ادریس حلی رویکرد نص‌گرایی معتدل احیا شد و ابن بار، عقل‌رسم‌ن یکی از منابع احکام قلمداد شد. ظاهر بن ادریس نخستین دانشور شیعی قرن ششم بود که به‌طور رسمی، در کتاب سرائر، عقل را در زمره‌ی ادله و مصادر احکام گذاشت (المظفر ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۱۳۰). پس از وی در قرن هفتم، محقق حلی نیز به بسط و شرح مباحث و مبادی اصولی و عقلی پرداخت و کوشید فقه مبتنی بر قواعد نقلی و عقلی بسازد. وی که بزرگ‌ترین فقیه تاریخ شیعه نام گرفته است و فقیه نامدار طراز اول ژئوپلیتیک شیعه قلمداد می‌شود، نخستین شخصیتی بود که رسمن اجتهاد را به عنوان یک دستگاه فکری وارد دنیای تشیع کرد. پیش از وی، با توجه به مفهوم مصطلح و رایج اجتهاد یعنی فتوا به رای، اجتهاد در تفکر شیعی یک امر ناپسند و غیر مقبول بود؛ ولی محقق حلی با ایجاد تحول و دگرگونی در مفهوم و ماهیت اجتهاد آن را تبدیل به یک امر معقول کرد. محقق اجتهاد را به کوشش و تلاش جهت استخراج احکام از منابعش تعریف و صورت‌بندی کرد. بدین‌سان، اجتهاد یک فرایند نیکو و تلاش مستمر یک فقیه با توجه به مهارت‌ها و اطلاعات او از دین قلمداد شد (محقق حلی ۱۴۰۳ق، ۱۷۹ و ۱۸۰) و فقیهان بعد از وی نیز با پذیرش این تعریف از اجتهاد، آن را یک امر نیکو و ضرور دانستند. چنانچه علامه‌ی حلی در قرن هشتم، شهید اول در همین قرن، شهید ثانی در قرن دهم و محقق ثانی در همین قرن نیز، به امتداد و بسط همین روش در عرصه‌ی فقه و فقاهت کوشیدند.



اما در قرن دهم، با ظهور محمد امین استرآبادی، بار دیگر رویکرد حدیث‌گرایی رادیکال زنده شد و به میدان فقه آمد بلکه قوی‌تر، فعال‌تر و رادیکال‌تر از گذشته‌ها شد. استرآبادی که مدت‌ها در عربستان و شبه جزیره نیز زندگی کرده بود و همزمان با ظهور مکتب حس‌گرایی در غرب بود، کوشید با نقد رویکرد و گفتمان نص‌گرای معتدل رایج، بار دیگر گفتمان فراموش شده و به محاق رفته‌ای نص‌گرایی رادیکال را در جهان تشیع زنده کند. او با نشر کتاب الفوائد المدنیة رسم‌ن بر فقیهان معتدل تازید و آن‌ها را منحرف از راه حقیقی دانست و حقیقت را در راه نص‌گرایی محض جست (استرآبادی بی‌تا، ۹۰). آغازگری او بسیار موثر و اثربخش بود و توانست توجه جهان شیعه را به خود جلب کند. وی در مدت یک سده گفتمان نص‌گرایی محض را به میدان کاروزار باز گرداند؛ ولی در قرن یازدهم وحید بهبهانی و نقدهای زنده و کوبنده‌ی اخباری‌گری از سوی دیگر، گفتمان نص‌گرایی رادیکال را بار دیگر به محاق و فراموشی برد (دانش ۱۳۹۵، ص ۴۷).

گر چند از آن زمان تا هنوز اخباری‌گری رایج نیست و فقیهان همه اصولی‌اند؛ ولی واقعیت آن است که عقل اصولی و عقل فقهی، چیزی جز همان نصوص نیست. این عقل، عقل اسیر و دربند است، نه عقل امیر و آزاد. عقل فقیهان، عقل مهارشده، کنترل‌شده، لجام‌زده و محدود است نه عقل آزاد و بدون لجام. در حالی که عقل در صورتی نتیجه‌بخش است که سیر آزادانه داشته و به دستاوردهای آن اهتمام ورزیده شود؛ چیزی که در جهان تشیع کنونی نیست. امروزه نیز عقل‌گرایان در حاشیه و تبعید اند و صدرنشینان و قدرنشینان همان نص‌گرایان و نقل‌گرایان می‌باشند. واقعیت این است که عقل محض و خالص را هیچ‌گاه جهان اسلام اعم از شیعه و سنی بر نمی‌تابند و هماره عقل محکوم به نقل را می‌پذیرند. که دو باره همان نص می‌شود.

بنیادگرایی شیعی دقیقن در بستر همین نص‌گرایی معتدل متولد شد و پا به عرصه‌ی وجود گذاشت. نخستین بار بحث تشکیل حکومت بر مبنای آموزه‌های دینی یا مدل ولایت فقیه توسط ملا احمد نراقی مطرح شد (نراقی، بی‌تا، ص ۱۸۸)؛ ولی فقیهان سنتی بعدی هیچ‌کدام وقعی به آن ننهادند و تأیید نکردند، بلکه موضع مخالف گرفتند همانند شیخ انصاری و ابوالقاسم خویی. تا اینکه روح‌الله موسوی معروف به خمینی به بازسازی



این نظریه همت گماشت و رسمن سخن از طراحی حکومت بر مبنای اسلام زد (خمینی ۱۳۷۸ش، ج ۵، ص ۱۴۴). و سپس با رهبری انقلاب ایران علیه رژیم شاه همین تئوری را عینیت بخشید و کسانی چون مرتضی مطهری و بهشتی به توجیه عقلانی آن بر مبنای فلسفه‌ی صدرایی پرداختند و در زمان معاصر محمد تقی مصباح‌زادی از تئوری‌پردازان رسمی این نظام و نظریه محسوب می‌شود. در عراق، محمد باقر صدر نیز در همین دسته قرار می‌گیرد.

در پایان این بخش، تذکار این نکته نیز سودمند خواهد بود که روایت بالا از جریان عقل‌گرایی و نص‌گرایی، یک روایت متفاوت و متعارض با روایت‌های مطرح و رایج است. چرا که در روایت‌های جاری و موجود از این دو جریان، معمولن اصولیون را در ذیل عقل‌گرایان می‌گنجانند؛ در حالی که این نوشتار آن‌ها را نص‌گرایان معتدل خوانده است. راز مساله در تفاوت معیار در عقل‌گرا و نص‌گرا نامیدن است. این پژوهش، سخن از عقل باز و عقل بسته می‌زند و معیار عقل‌گرایی را در عقل باز و خرد آزاد می‌بیند؛ چیزی که در اصولیون و فقیهان معاصر نیست. اما عقل بسته و خرد کنترل‌شده با فقه، تابع نصوص فقهی بوده در نتیجه در ذیل نص‌گرایی می‌زیید.

پی‌گیری و دیرینه‌شناسی جریان‌های فکری-سیاسی در جهان اهل سنت نیز نشان از دوگانگی و سیر و سفر گسستگی و انفصال و اتفاقات تاریخی را نشان می‌دهد. در این قلمرو نیز گاهی گفتمان نص‌گرایی بازیگر میدان شده است و گاهی عقل‌گرایی؛ گرچند شام‌گاه عقل‌گرایی بسیار زود و افولش به تعجیل بوده و از این سو، میدان‌دار اصلی نص‌گرایی گردیده است.

نخستین جرقه‌های عقل‌گرایی در قلمرو فکری اهل سنت توسط گروهی به نام معتزله آغاز گشته است. این گروه به سردستگی عمرو بن عبید و واصل بن عطا با جدایی از دیگران و پیش‌گیری راه انعزال به تاسیس مکتب و گفتمان جدید و جدی روی آوردند. گفتمانی که از یک سو چندین سده تداوم و امتداد یافت و از سوی دیگر تحولات گوناگونی در تمدن و فرهنگ اسلامی به وجود آورد. به قول برخی، اگر معتزلیان باقی می‌ماندند، تمدن غرب در جهان اسلام اتفاق افتاده بود. معتزلیان با تأکید بر توانایی عقل انسانی در فهم حقایق و استقلال آن در کشف احکام و دستورهای الهی، برای عقل بها و ارزش فوق‌العاده قایل



بودند. از این نظر، انسان می‌تواند با عقل مستقل و اصیل خویش هم زندگی را جهت و سامان دهد و هم به معنویت برسد (یوسفیان و شریفی ۱۳۸۵ ش، ص ۹۱). در این رویکرد، جایی برای تعبد در بستر فرهنگ دینی وجود ندارد. گر چند معتزلیان به نقل مراجعه می‌کردند، اما مفاد و محتوای نصوص دینی تنها در صورت هماهنگی با عقل قابل قبول است. معتزلیان، نخست بیش‌تر روی نقش دفاعی عقل در معارف و فرهنگ دینی تاکید داشتند؛ اما رفته‌رفته در مقام استخراج، استنباط، تبیین و تنسیق نیز به کار گرفتند (برنج‌کار بی‌تا، ص ۱۱۳). اوج تفکر اعتزالی در عصر مامون خلیفه‌ی عباسی است که دستگاه خلافت از آن‌ها پشتیبانی می‌کرد. بعد از این دوره، رفته‌رفته این تفکر منزوی و منعزل گردید (شریف ۱۳۶۵، صص ۲۹۵-۳۰۶). امروزه چندان خبری از این تفکر و رویکرد فکری نیست، گرچند گروهی بنام نومعتزلی ظهور کرده است.

عقل‌گرایی در ژئوپلیتیک سنی در قرن ششم، با ظهور امام غزالی سخت آسیب و صدمه دید. وی که از استادان چیره‌دست و ماهر نظامیه‌ی بغداد بود، با رویکرد عقل‌گرایی سخت به ستیز و مناقشه برخاست و با نوشتن کتاب تهافت الفلاسفه، گور فلسفه و عقل را آماده‌کرد و تن بی‌جان و نیمه‌مرده و نیمه‌زنده‌ی فلسفه و عقلانیت را زیر خروارهای خاک پنهان کرد. البته وی در دوره اول زندگی و حیات فکری خویش، از هواداران علم کلام و تفکر عقلی بود. در همین راستا منطق ارسطویی را وارد دستگاه کلام سنی نمود؛ ولی در دوره دوم حیات فکری خویش، راه تصوف پیشه کرد و با عقلانیت و وجوه عقلانی به مبارزه برخاست (سبحانی بی‌تا، ۲۱۴ و ۲۱۵). گرچه که صد سال بعد، ابن رشد اندلسی کوشید با جمع‌کردن استخوان‌های پوسیده‌ی عقل و فلسفه، دوباره دم مسیحایی بر آن بدمد و بار دیگر خورشید عقل‌گرایی در ژئوپلیتیک سنی، بتابد ولی بخت و زمانه یاری‌اش نکرد؛ انگار که دم مسیحایی نیز کافی نبود. چرا که یکی این‌که دیر هنگام بود و فاصله‌ی صد ساله با غزالی -دشمن عقلانیت سنی- داشت. در این صد سال، اندیشه‌های ضد عقل‌گرایانه‌ی غزالی ریشه دوانده و میوه داده‌بود. دوم، ابن رشد در مغرب اسلامی و ریملند ژئوپلیتیک سنی بود؛ در حالی‌که غزالی در هارتلند این ژئوپلیتیک قرار داشت. لذا، اندیشه‌های غزالی در هارتلند جا گرفت و اندیشه‌های ابن‌رشد بیشتر در اروپا بسط یافت و شاگردان لاتینی پیدا کرد.



در واقع، آخرین نفس‌های عقل‌گرایی در ژئوپلیتیک سنی همین دوره است و از این به بعد، برای همیشه غروب کرد. چنانچه شیخ اشراق، با دو فیلسوف مغربی اسلامی، یعنی ابن ماجه و ابن طفیل نیز، از راهروان نظام عقلانی در ژئوپلیتیک سنی به شمار می‌روند که اندیشه‌های شان چندان رونق و رواج نیافت.

از آن‌سو، نص‌گرایی در ژئوپلیتیک سنی همانند شیعه، به دو دسته‌ی معتدل و رادیکال تقسیم‌بندی می‌گردد. نص‌گرایی معتدل به سردستگی ابوحنیفه و امام شافعی و از آن‌سو نص‌گرایی رادیکال به سردستگی احمد بن حنبل و مالک بن انس، وجود و دوام یافته‌است. ابوحنیفه با تاکید بر قیاس، برداشت عقل‌گرایانه با مدل خاصی را در دستگاه فکری سنی وارد کرد. شافعی نیز با نگارش نخستین کتاب اصولی در ژئوپلیتیک سنی، به تأسیس ایدئولوژی میانه‌رو آورد. ایدئولوژی‌ای که از یک‌سو بر نصوص به عنوان مادر معارف دینی تکیه دارد و از سوی دیگر، عقل را نیز در همین بستر هم‌آغوش نقل می‌سازد (فیرحی ۱۳۹۲، ۲۳۴). لذا، بین دستگاه فکری شافعی و حنفی با عقل‌گرایی معتزله و فلاسفه، چندان اصطکاکی نیست؛ گرچند فقهای شافعی، مانند غزالی، از دشمنان عقلانیت فلسفی به شمار می‌روند. ولی اصطکاک اصلی میان حدیث‌گرایان رادیکال با عقل‌گرایی از نوع کلامی/جدلی و فلسفی/برهانی است که شرحش خواهد آمد.

نص‌گرایان رادیکال سنی بر انحصار مرجعیت احادیث، تاکید داشتند و برای عقل، بها و ارزشی قایل نبودند. در مقابل، نص‌گرایان معتدل عقل را در هندسه‌ی معرفت دینی جا می‌دادند و از آن استمداد می‌جستند. لذا، حدیث‌گرایی رادیکال سنی هیچ‌گونه مدلی از عقلانیت را بر نمی‌تابد و با هر نوع آن به مخالفت و معارضت برمی‌خیزد. منتها در ژئوپلیتیک سنی، مناقشات دو گفتمان عقل‌گرایی و نص‌گرایی، تحت تاثیر روابط و مناسبات قدرت همواره دگرگون می‌شد. هرگاه عقل‌گرایی به نفع حاکمان بود، این گفتمان را تایید و تسدید می‌کردند -همانند زمانه‌ی مامون- و آن‌گاه که گفتمان نص‌گرایی می‌توانست بیشتر ابهت و جلال دستگاه قدرت را تامین کند، از آن حمایت و پشتیبانی می‌کردند -همانند عصر متوکل. ولی انگار که از قرن سوم به بعد، جریان عقل‌گرایی نتوانست هیچ‌گاه منافع و خواسته‌های حاکمان را تامین و تضمین کند. در نتیجه، هیچ‌گاه از لطف حاکمان هم حظ



و بهره‌ای نصیبش نشد بلکه همواره با غیظ و غضب دستگاه قدرت مواجه شد و از سوی حاکمان با بی‌مهری و قهر تمام مواجه گشت (دانش ۱۳۹۵، ص ۵۱). تا این‌که در قرن چهارم با ظهور اشعری، نص‌گرایی معتدل توانست میدان‌دار تفکر سنی‌گری در ژئوپلیتیک سنی شد و وی با سازش دادن عقل و نقل، و مرزبندی توانایی‌ها و دانایی‌های عقل، توانست نزاع این دو جریان را تا جایی بخواباند و کاهش دهد. در واقع، وی در برزخ و میانه‌ی این دو جبهه قرار گرفت. این تفکر و رویکرد که بنام اشعری بود، بکارگیری عقل را در عرصه‌ی بحث، استدلال و تبیین جایز شمرد و خود اشعری در رساله‌ی الاستحسان الخوض فی علم الکلام، عملن ضمن اصالت‌دادن به نقل، برای عقل نقش تبیین‌گری و مدافعه‌گری را پذیرفت؛ گر چند یگانه منبع عقاید را کتاب و سنت معرفی کرد. بعد از این، تفکر ماتریدی متولد شد که از اشعریان در بکارگیری عقل بیشتر سود می‌جستند و عقل را به عنوان سر چشمه‌ی عقاید دینی پذیرفتند؛ علاوه بر تبیین و دفاع، در مقام کشف و دریافت اصول نیز به خرد توسل جستند (کاشفی ۱۳۸۶، ص ۵۸). ولی هم‌چنان در گوشه و بیشه‌ی دیار این ژئوپلیتیک، تعارضات باقی بود تا اینکه در قرن هفتم با ظهور احمد ابن تیمیه بار دیگر نص‌گرایی رادیکال شدت و حدت بیشتر یافت و بن‌مایه‌هایش تقویت شد. گر چند در زمانه‌ی حیات او، افکارش مردود شناخته‌شد و چندان از مقبولیت برخوردار نشد، تا اینکه در قرن دوازدهم با پیدایش محمد بن عبدالوهاب به کمال و تمام رسید. وی توانست افکار ابن تیمیه و دیگران نص‌گرایان رادیکال سنی را دو باره زنده کند و عملیاتی نماید. پیمان او با آل سعود در تقسیم مناصب سیاسی و مذهبی - که به پیمان قلم و شمشیر معروف است - توانست نص‌گرایی رادیکال را در عربستان سعودی تبدیل به رویکرد و گفتمان غالب و حاکم بسازد و از آن‌جا به دیگر مناطق توسعه دهد. بنیادگرایی سنی، دقیقن در بستر همین رویکرد نص‌گرایی رادیکال متولد شد. و بنیادگرایی سنی خلف صالح همین پدری به نام نص‌گرایی رادیکال است.

۵. خط سیر تاریخی عقل و نص در دوره معاصر

در دوران جدید که به‌طور عمده از قرن بیستم با الغای خلافت عثمانی در اهل سنت و نهضت مشروطه در ایران شروع می‌شود، مسأله‌ی روابط عقل و نص یکی، از مباحث مهم





و سرنوشت‌ساز این دیار محسوب می‌شود. احیا و بسط دانش کلام، اقبال به کلام جدید، روآوری مجدد به فلسفه‌ی اسلامی، ظهور رشته‌ی فلسفه‌ی دین و معرفت‌شناسی دینی در همین راستا قابل تحلیل و تحویل است. محمد عبده از سلسله‌جنابان این مسأله در جهان جدید اهل سنت محسوب می‌شود. چنانکه شاگردش رشید رضا نیز، نقش اساسی در رویکرد و توجه عقلانی، ایفا کرد. وی با تحلیل نوین از خلافت و امامت، نظریه نوینی در اندیشه‌ی سیاسی اهل سنت در انداخت که اساس آن نگاه عقلانی به باورهای دینی بود. پس از او دانش‌وران زیادی از جمله نصر حامد ابو زید، محمد عابد الجابری، محمد آرکون، در اهل سنت از کسانی اند که با رویکردهای مختلف، روابط عقل و وحی را مطرح کرده‌اند و به نقد عقلانیت‌ها و مدل‌های گوناگونی عقلانیت، پرداخته‌اند. که گاهی از آنان به نومعتزلیان به دلیل رویکرد عقلی و عقل‌گرا بودن شان یاد می‌شود.

در تشیع، نهضت مشروطه‌ی ایران، یک تقابل بین دو جناح نص‌گرایان و عقل‌گرایان بود. مشروطه‌خواهان به لحاظ نوعی با تأکید بر ظواهر قرآن و حدیث، مشروطه و مقولات جدیدی چون برابری، آزادی، انتخابات، حقوق زن، مشارکت سیاسی و... را بر نمی‌تافتند. از این‌رو، آن را تحریم نمودند و سخن از مشروطه زدند. در مقابل، مشروطه‌خواهانی چون آخوند خراسانی/هروی، میرزا حسین نائینی و... با توجیه عقلانی باورهای دینی، مشروطه را واجب دانسته‌اند. نگارش کتاب تبییه الامه و تنزیه المله نائینی، توجیه عقلانی معارف دینی مربوط به اندیشه‌ی سیاسی و مبانی آن است. این جریان توسط علامه‌ی طباطبایی و شاگردانش بسط و توسعه‌ی بیشتری یافت. طباطبایی با آغاز تدریس فلسفه در قم، موج عقلانیت را برانگیخت و بار دیگر مدل عقلانیت فلسفی را احیا و مرمت کرد و نگاه عقلانی-فلسفی به دین را بسط داد؛ چنان‌که تفسیر المیزان، تفسیر عقلانی قرآن است، همان‌گونه که تفسیر قرآن به قرآن نیز هست. شاگردان علامه، مانند مرتضی مطهری، عبدالله جوادی آملی، محمد تقی مصباح یزدی، جعفر سبحانی و... هر کدام به نحوی به توجیه عقلانی باورهای دینی رو آورده‌اند. مطهری عقل را یکی از منابع احکام شرعی می‌داند و حجیت آن را هم توسط عقل ثابت می‌داند. او برای نقل موید دو گونه نقش و کارکرد قایل است: یکی کشف ملاکات و مناطات احکام که همان مصالح و مفاسد واقعیه باشد و دیگر، در کشف لوازم احکام -به تعبیر دانش‌وران اصولی،



غیر مستقلات عقلیه- و در هر دو صورت بین کشف عقلی و حکم شرعی ملازمه است. پس حکم عقلی، همان حکم شرعی است (مطهری ۱۳۶۸، ۵۰ و ۵۱). این که برای عقل نقشی در کشف علل احکام می‌داند، در واقع عقل را معیار دانسته است؛ چنانکه کشف لوازم احکام، همان عقل مصباح است.

مصباح یزدی نیز، اصول عقاید را همان جهان‌بینی می‌داند و در دیدگاه او، یگانه جهان‌بینی که مقبول است، جهان‌بینی عقلی-فلسفی است. از این رو، تلاش می‌ورزد تا عقاید دینی را عقلانی بسازد و برای آن‌ها مخصوصن باور به خدا، وجوه عقلی اقامه کند (مصباح‌یزدی ۱۳۸۴، ۳۶-۳۹). جوادی آملی، برای عقل، نقش و جایگاه ویژه‌ی قایل است و آن را هم‌تراز با نقل و از منابع و زیرمجموعه‌های دین می‌داند و مانند سنت، برای آن عصمت قایل است؛ گرچند سالک آن، اشتباه می‌کند. از نظر ایشان معارف دینی نا معقول نیست؛ آری، معارف خردگرای در تعالیم دینی، موجود است. او عقل را ما الهمه الله می‌داند، چنانکه نقل را ما انزل الله است (جوادی آملی ۱۳۸۶، ۱۳). او از سه نوع عقل مفتاح، مصباح و معیار در تناظر با کارکرد آن با شریعت نام می‌برد. مراد از عقل مفتاح در حوزه‌ی شریعت، عقلی است که کارویژه‌ی آن، فقط فهم و تبیین متون و تعالیم دینی است. به تعبیر دیگر، این عقل به حیث روش در نظر گرفته می‌شود و ابزار فهم و تبیین شریعت است؛ اما از خود تولید معرفت نمی‌کند. مراد از عقل مصباح، عقلی است که علاوه بر فهم و تبیین شریعت، به توجیه و اثبات آموزه‌ها و نظریه‌های دینی می‌پردازد و دیدگاه دینی را به محک نقد و اثبات می‌گذارد. هم چنین، موجب تولید معرفت می‌گردد و خود منبع و سرچشمه‌ی حقایق دینی-است. این عقل، همانند و هم‌اورد نقل (کتاب و سنت) خواهد بود و همان‌گونه که گفته‌ها و دستورهای کتاب و سنت الزام‌آور و حامل پیام و سفارش‌های الهی است، یافته‌های عقلی نیز دربردارنده‌ی قواعد و اصول شریعت است و باید به‌جا آورده‌شود. مراد از عقل معیار، آن عقلی است که به محک‌زدن و ارزیابی و نقد آموزه‌های دینی می‌پردازد و برخی را به دلیل تعارض و تضاد با اصول و محصولات عقلی، طرد و نفی می‌کند و برخی دیگر را مقبول و ارزش‌مند قلمداد می‌کند. عقل با داشتن این دو کارکرد در حوزه‌ی دین، یکی از منابع و ادله‌ی دین

خواهد بود از این رو، عقل منبع گفته می‌شود در برابری عقل مصباح که عقل روشی است (جوادی‌آملی ۱۳۸۶، ۵۱-۵۴).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

این پژوهش با این پرسش که مناسبات عقل و نص در فرهنگ اسلامی را چگونه می‌توان تبیین کرد، آغاز شد. ابتدا مفاهیم کلیدی تحقیق مورد تعریف و تعیین مراد قرار گرفت؛ سپس دیرینه‌شناسی به مثابه‌ی چارچوب نظری برگزیده شد. بر وفق این چارچوب، کوشش گردید تا شرایط امکان و پدیداری نص‌گرایی و عقل‌گرایی در دو قلمرو جغرافیایی شیعه و سنی مورد واکاوی قرار گیرد. داده‌ها و اطلاعات گردآوری‌شده حکایت از آن دارند که در دوره نخست اسلامی که صدر اسلام نام گرفته است؛ دوران غلبه و سیطره‌ی گفتمان نص‌گرایی به عنوان یک زمینه و بینش فرهنگی بوده است. در این دوره، با نزول آیات وحی و صدور اخبار و روایت‌ها از پیامبر و سپس در تشیع، امامان معصوم، عقل‌چندان جایگاه و نقشی در معادلات فرهنگی نداشته است؛ بلکه نص، در پی آرایش و سامان‌بندی عقلانیتی برخاسته از درون آموزه‌های وحی بوده و مدل نوین عقلانیت، که عقلانیت قدسی و وحیانی باشد را تدارک کرده است. ولی عقل آزاد از وحی در حاشیه و هامش مناسبات زندگی خزیده است. ولی در عصر میانه، شاهد خیزش، تولد و جهش عقلانیت در دیار اسلامی هستیم. در این دوره، با ظهور مکاتب کلامی متأثر از وحی و جغرافیای زندگی و نیازهای زمانه و پیدایش فلسفه و مدل عقلانیت یونانی، عقل در قالب کلام، منطق و فلسفه به مصاف نص رفته و بخشی از معرفت معتبر زمانه را به خود اختصاص داده است. اوج دوران عقلانیت، قرن دوم و سوم هجری است که با درنظرداشت معادلات و روابط قدرت و همسویی برخی حاکمان عباسی با معتزله و گفتمان عقل‌گرا موجبات شگوفایی و شکوهمندی عقل را تمهید نمود پیکربندی خود را شروع کرد. ولی حاکمیت و سلطه‌ی عقل‌گرایی مستعجل بود و زود هنگام راهی دیار ابد گشت. و بار دیگر نص‌گرایی رادیکال و معتدل، میدان‌دار و یکه‌تاز گردید. این روند تا دوران مدرن تداوم یافت و به همواره به تولید و بازتولید خویش پرداخت. اما در عصر جدید با زوال خلافت عثمانی در اهل سنت و پیدایش جنبش مشروطه در ایران، بار دیگر عقل‌گرایی سربرآورد و اندیشمندان مسلمان را به



خود معطوف و جلب کرد. و این بار در قالب جدال سنت و مدرنیته مبارزه و معارضا هر دو به وقوع پیوست. می توان گفت دیار اسلامی در کلیت خود، میدان نص و تعالیم شریعت در مقام تتوریک بوده است و عقل گرایی گفتمان حاشیه ای، تجملی و فرعی قلمداد می گردد. و راه پر خم و پیچ و درازی در پیش دارد تا به گفتمان مسلط تبدیل شود و چه بسا با وجود موانع متکثره چنین فرصت و مجالی پیدا نشود.

کتاب نامه

ابن ابی الحدید معتزلی، (۱۳۸۵)، شرح نهج البلاغه، چ دوم، تحریر محمد ابوالفضل ابراهیم، المجلد ج ۶، قاهره: داراحیاء العلوم الدینیة.

ابن فارس، احمد، (بی تا)، معجم مقایس اللغة، المجلد ج ۴، قم: دار الکتب العلمیه.

بلاذری، احمد بن یحیی، (۱۹۹۶م)، جمل من انساب الاشراف، بیروت: دار الفکر.

یوسفیان، احمد حسین و شریفی، حسن، (۱۳۸۵)، عقل و وحی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

خالقی، احمد، (۱۳۸۲ش)، قدرت، زبان و زندگی روزمره، تهران: گام نو.

طبرسی، احمد، (۱۴۱۳هـ)، الاحتجاج، تحریر احمد بهادری، قم: انتشارات اسوه.

نراقی، احمد، (بی تا)، عواید الایام، تهران.

ابن کثیر، اسماعیل ابن عمر، (۱۹۹۷م)، البدایه و النهایه، مرکز البحوث و الدراسات الاسلامیه و العربیه.

کاظمی، بهرام اخوان، (۱۳۷۸ش)، عدالت و خودکامگی در فلسفه سیاسی فارابی. فصل نامه پژوهشی امام صادق شماره ۹.

کچوئیان، حسین، (۱۳۸۲ش)، فوکو و دیرینه شناسی دانش. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

پارسا، حمید و اسلامی تنها، اصغر، (۱۳۹۲)، عقلانیت سکولار و قدسی در ساحت جهان

دانی، جهان داری و جهان آرایی. فصل نامه علمی - پژوهشی آیین حکمت.

فیرحی، داود، (۱۳۹۲)، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، تهران: نشر نی.

خمینی، روح الله، (۱۳۷۸ش)، صحیفه امام. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

حقیقت، سید صادق، (۱۳۸۹)، مبانی اندیشه سیاسی در اسلام، تهران: سمت.



- لاهیجی، عبدالرزاق، (۱۳۸۳)، گوهر مراد، المجلد ج ۱، تهران: نشر سایه.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۶)، منزلت عقل دین در هندسه معرفت دین، قم: اسراء.
- رشاد، علی اکبر، (۱۳۸۰)، دانش نامه امام علی، تهران: پژوهش گاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- المسعودی، علی بن حسین، (۲۰۰۵م)، مروج الذهب، بیروت: مطبعة العصریه.
- ابن اثیر، علی بن محمد، (۱۳۷۰)، تاریخ کامل، ترجمه: محمدحسین روحانی، تهران: اساطیر.
- کاپلستون، فردریک، (۱۳۸۴ش)، فلسفه معاصر، ترجمه علی اصغر حلبی، تهران: زوار.
- مجلسی، محمد باقر، (بلاتاریخ)، بحار الانوار، المجلد ج ۶۹، بیروت: دارالوفاء.
- محقق حلی، (۱۴۰۳ق)، معارج الاصول، قم: آل البيت.
- مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، چ دوم، المجلد ج ۷۸، بیروت: دارالوفاء.
- طبری، محمد بن جریر، (۱۹۶۷م)، تاریخ الطبری: تاریخ الامم و الملوك، بیروت: روائع التراث العربی.
- برنج کار، محمدرضا، (بی تا)، آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی.
- دانش، محمدرضا، (۱۳۹۵)، توجیه عقلانی باورهای دینی (پایان نامه لیسانس) کابل: {نامطبوع} موجود در جامعه المصطفی.
- کاشفی، محمدرضا، (۱۳۸۶)، کلام شیعه؛ ماهیت، مختصات و منابع، چ اول، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- شریف، محمد، (۱۳۶۵)، تاریخ فلسفه در اسلام، چ اول، ترجمه سید محمدتقی فخر داعی گیلانی، المجلد ج ۱، تهران: نشر دانشگاهی.
- صدوق، محمد، (۱۴۰۳ق)، الخصال، تحریر علی اکبر غفاری، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
- مفید، محمد، (۱۳۶۴)، امالی، ترجمه: حسین استاد ولی، المجلد ج ۱، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی.
- استرآبادی، محمدامین، (بی تا)، الفوائد المذنیه، قم: دارالنشر.
- سبحانی، جعفر، (بی تا)، عقل گرایی و نص گرایی در کلام اسلامی، مجله نقد و نظر، سال اول، شماره سوم و چهارم.
- مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۴)، آموزش عقاید، تهران: نشر بین الملل.



مظفر، محمدرضا، (۱۳۸۱)، اصول الفقه، قم: جامعه المدرسين.

_____ (بی تا) اصول الفقه، قم: اسماعیلیان.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۶) پانزده گفتار، چ هفتم، تهران: صدرا.

_____ آشنایی با علوم اسلامی (اصول فقه و فقه)، تهران: صدرا.

حایری یزدی، مهدی، (۱۳۷۴ش) حکمت و حکومت: لندن.

پل، هیوبرت و رابینو، دریفوس، (۱۳۸۴ش)، میشل فوکو فرانسوی؛ ساختارگرایی و

هرمنوتیک، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشرنی.



تاملی در بحران عقلانیت و معنویت در فرهنگ اسلامی

علی‌رضا حیدریان و محمداکرم ذکی 

چکیده

عقل و ایمان در اندیشه‌ی اسلامی بیشینه با هیکل فلسفه و دیانت تبلور یافته و دارای سرگذشت تاریخی و ماجرای است که گاهی در برابر هم و گاهی در کنار هم قرار گرفته‌اند. در عصر حضور پیامبر، عقلانیت و معنویت هیچ ستیزی با هم نداشتند؛ زیرا عقلانیت آن دوره مبتنی بر نص و متن مقدس بود و با دیانت بر سر مهر می‌نشست. با پایان عصر حضور و شکست مرجعیت واحد، تعدد قرائت‌ها و انشعابات فرقه‌ای شکل گرفت و این رویداد، محصول اختلاف در فهم متون و مفاهیم دینی از قبیل ایمان، ارتداد، قدم و حدوث کلام الهی و... بود. با نهضت ترجمه، ماجرای جدیدی خلق و سرچشمه‌های معرفت اختلاط یافت که پس از آن با نوعی بحران عقلانیت مواجهیم؛ زیرا از یک سو عقلانیت مبتنی بر نص، آن صلابت قبلی را از دست داده و از سوی دیگر، عقلانیت تازه‌وارد یونانی-فلسفی مشروعیت دینی نداشت. فارابی که چنین بحرانی را به تجربه دیده بود، تلاش ورزید میان فلسفه و دین





جمع کند و حوزه‌ی گفتار را از چنگ مجادلات و مغالطات کلامی رهایی بخشد. به عبارت دیگر، فارابی کوشش کرد تا دیانت را عقلانی سازد و شکاف میان عقلانیت و معنویت را برداشته و یا کمینه نسبت آن‌ها را مورد تامل قرار دهد. با اندیشه‌های غزالی، ماجرا به سمت دیگری رفت و او در راستای دینی‌سازی عقلانیت همت گماشت و با تمام وجود در برابر عقلانیت فلسفی ایستاد. اما در جهان کنونی از دو نوع بحران سخن رفته است: بحران عقلانیت و بحران معنویت. بحران عقلانیت به وضعیت اشاره دارد که در نتیجه‌ی انقطاع از سنت عقلانی، هجوم گونه‌های از شبه عقل، سلب آزادی از خرد، ناتوانی خرد از الزام‌آوری، فروپاشی تعادل میان ذهن و عین و هجوم هزم‌ناشده‌ی عقلانیت جدید، مجال تنفس فکری را از همه ستانده است و عقلانیت را انسداد کشانیده است. اما ما در این روزگار با پدیده‌ی مرگ امر دینی یا به عبارت دیگر با بحران معنویت نیز مواجهیم. چنین بحرانی از یک‌سو فقدان ایمان است؛ ایمان به مثابه یک رابطه‌ی وجودی میان بشر متناهی با امر متعالی و از سوی دیگر بر عدم پاسخگویی ایمان مسلط اشاره دارد. در اندیشه‌ی مسلط دینی، ایمان با دیانت گره خورده و دیانت با عقلانیت جدید در ستیز است. ریشه‌ی چنین بحرانی را می‌توان در ناهمخوانی عقلانیت جدید با فضای فرهنگی اسلام جست.

واژگان کلیدی: عقلانیت، معنویت، اندیشه‌ی اسلامی، بحران عقلانیت و معنویت، ایمان و فلسفه.

مقدمه

سنجش عقلانیت و معنویت در سرگذشت تاریخ اندیشه‌ی اسلامی از آن حیث ضرور است که از یک‌سو عصر اکنون ما در غیبت هر دو قرار دارد و انگاره‌های مسلط تاریخی به دلیل عدم تداوم سنت فروپاشیده و از آشوب فرهنگی و هرج و مرج فکری رنج می‌برد. لازمه‌ی این آشوب، سراسیمگی و بی‌مساله‌گی است که بر جهان ما مسلط گشته و شرایط دست‌یابی به عقلانیت و معنویت را از ما سلب کرده است. از سوی دیگر، سراغ‌گرفتن از ماجرای عقلانیت و معنویت در تاریخ اندیشه‌ی اسلامی به همان پیمانه که در ذات خود عبرت‌آموز و مهم است، می‌تواند بسترهای طرح مساله را در افق معاصرت فراهم آورد و این مهم، بدون فهم سرشت تاریخی این ماجرا ناممکن می‌نماید. به همین دلیل، فهم و ارایه‌ی هرگونه



راه‌حل برای بیرون‌رفت از این بحران دیرپا، متوقف بر درک سرگذشت تاریخی ماجراست. شکی نیست که بار معنایی عقلانیت و معنویت در بستر تاریخ متحول گشته، اما نگارندگان این مقاله، معنویت دینی به مفهوم ایمان و عقلانیت فلسفی را مد نظر گرفته‌اند. پوشیده نیست که در تاریخ اسلام به دلیل ورود سنت‌های عرفانی و مکتب‌های فلسفی، نه معنویت مختص دین و ایمان دینی باقی مانده و نه عقلانیت تنها معادل استدلال فلسفی تعریف شده است. اما به دلیل مجال اندک، از تفکیک انواع عقلانیت فلسفی و معنویت‌های بسط‌یافته در سنت‌های عرفانی بازمانده‌ایم و چنانکه گفته شد، در عام‌ترین مفهوم، معنویت را به ایمان دینی و عقلانیت را به عقلانیت فلسفی تعمیم داده‌ایم. ماجرای این دو و ربط و نسبت آن با توضیحات اندکی از عصر ترجمه و عقبه‌ی آن سراغ گرفته شده و با ارزیابی انگاره‌های مسلطی همچون عقل‌گرایی فارابی و ایمان‌گرایی غزالی ادامه یافته و با توضیحات از فروپاشی انگاره، بحران عقلانیت و بحران معنویت به اتمام رسیده است.

چیستی عقلانیت و معنویت

در ساده‌ترین تعریف از عقلانیت، می‌توان گفت عقلانیت یعنی پیروی از شریعت عقل مجموعه‌ای از توصیه‌ها، دستورات، بایدها و نبایدهای عقل- (فناپی ۱۳۹۲: ۲۰۵). آیین دیگرآیین عقل هم در مقام نظر و هم در مقام عمل، شریعت خودویژه‌ای دارد که سلوک بر مبنای آن و پای‌بندی به الزاماتش، سبک زندگی خاصی را معرفی می‌کند. سبک زندگی عقلانی در مقام نظر (عقلانیت نظری) و در مقام عمل (عقلانیت عملی) مؤلفه‌ها و شاخص‌های فراوانی دارد که ما در راستای بیان آن نیستیم. بدین جهت در ارائه‌ی یک چشم‌انداز کلی بسنده می‌کنیم. در یک دسته‌بندی کلی، عقلانیت به عقلانیت سنتی و عقلانیت جدید قابل قسمت است. عقلانیت به مثابه یک امکان (امکان بودن و شدن آنگونه که شریعت عقل دستور می‌دهد) در تبلور سنتی‌اش متکی بر پیش‌فرض‌های ذیل است: حقیقت آشکار است، ذهن آدمی تماشاگر محض و همچون آینه صاف است، از حقیقت بیش از یک تصویر و یک ظهور وجود ندارد و انکار حقیقت یا اختلاف بر سر حقیقت ناشی از رهنزی هوا و هوس و یا عوامل دیگر است (فناپی ۱۳۹۲: ۲۲۹). بنابراین، در عقلانیت سنتی امکان لمس حقیقت عریان و بازنمود آن برای دیگران وجود دارد؛





مشروط بر اینکه فتنه‌ی شیطان و عصیان رهزن مقصود نگردد. اما عقلانیت جدید که مهمترین ثمره‌ی عصر جدید است، درست بر خلاف عقلانیت سنتی به پیش-فرض‌های ذیل باور دارد: حقیقت پیچیده و ناپیداست، ذهن آدمی همزمان فاعل و منفعل است، با تعدد مناظر، تصاویر حقیقت دگرگونه می‌شود و فریب ابلیس به عنوان عامل معرفتی، مانع معرفت تلقی نمی‌شود. تفاوت این دو نوع عقلانیت آنقدر چشمگیر است که می‌توان گفت: استفاده‌ی عقل در ایندو انگاره بیش از استعمال مشترک لفظی نیست.

عقلانیت سنتی از عقلی سخن می‌گوید که مطلق و فراتاریخی است و بدین جهت، حکم مطلق و یگانه دارد. اما عقلانیت جدید با ایجاد تردید در عقل محض / مطلق و پیروی از نگرش تاریخ‌باوری، تمام پدیده‌های انسانی و از جمله عقل او را تاریخ‌مند و در ساختار زمان و مکان تعریف می‌کند. در این تلقی انسان، تصویر جهان برای انسان، عقلانیت، حقیقت و... از ذات ثابتی برخوردار نیستند (عبدالکریمی ۱۳۹۹: ۲۶) و به همین دلیل صورت‌های متعددی به خود می‌گیرند. بنابراین، وقتی عقل تاریخی است، درک او از خود و پیرامونش نیز تاریخی خواهد شد و آنچه در یک جامعه و فرهنگ، عقلانیت تعریف می‌شود ممکن است در جامعه و فرهنگ دیگر چنین شناخته نشود.

در اندیشه‌ی اسلامی به دلیل تبعیت از ذات‌باوری ارسطویی و فقدان نگاه تاریخی، همواره از عقل بی‌مکان و فارغ از زمان سخن گفته می‌شود. در چنین اندیشه‌ای توجیه که کار عقل برای اقناع عقل و بارزترین نشانه‌ی عقلانیت است، معادل استدلال فلسفی و گذر از گزاره‌های بدیهی به گزاره‌های نظری انگاشته می‌شود (فناپی، ۱۳۹۲: ۲۱۳)؛ البته استدلالی که بر عقل غیر تاریخی استوار است. افزون بر آنچه گفته شد، چنین عقلانیتی (عقلانیت فلسفی) در اوایل دوره اسلام دیده نمی‌شود و پس از نهضت ترجمه وارد جهان اسلام شده و بیشینه در قالب مکتب‌های فلسفی تبارز یافته است. بنابراین، مقصود ما از عقلانیت، همان چیزی است که در هیکل فلسفه اسلامی و در استفاده‌ی نسبتاً آزاد از عقل، تحقق یافته است.

اگر عقلانیت، پیروی از عقل است و عقل در زمان‌ها و مکان‌های مختلف تجلیات گوناگون دارد، آنگاه که از عقلانیت در اندیشه‌ی اسلامی سخن به میان می‌آید، نوع



خاصی از عقلانیت مراد می‌شود که احکام و الزامات آن با سرشت و الزامات عقلانیت سایر جوامع مختلف خواهد بود. برداشت‌های متفاوت از عقلانیت در اندیشه‌ی اسلامی و موضع‌گیری‌های متفاوت و احياناً متضاد با آن، این واقعیت را بازگو می‌کند: برای مسلمانان عقلانیت بیشتر در خدمت دیانت بوده و چنانکه در مرور روشن خواهد شد، هم بهره‌گیری از عقل و هم ستیز با آن با دغدغه‌ی دیانت صورت گرفته است.

در مورد معنویت نیز برداشت‌های گوناگونی وجود دارد که ما به دلیل سرشت تاریخی این جستار همان معنایی را در نظر می‌گیریم که در روایت مبلغان دینی از معنویت، تعریف و تحدید شده است. طبق این روایت، زندگی معنوی همان حیات طیبه است که خداوند برای مؤمنان وعده داده و چنین زندگی پاک و منزّه تنها با ایمان دینی دست‌یافتنی است. در برداشت دینی، معنویت در برابر مادیت قرار می‌گیرد (طباطبایی ۱۳۸۸: ۲۴۳) و نوعی فراروی از ساحت جسم و سروکار داشتن با عالم روح و معناست. از آنجا که انسان مرکب از جسم و روح است و هر کدام مقتضیات خود را دارد، باید میان هردو تعدیل ایجاد کرد و یکسره به مادیات دل‌مشغول نشد. پیروی از دین می‌تواند میان ماده و معنا جمع کند. حیات معنوی / زندگی شورمندانه، در فرارفتن از جسم و نگرستن به عالم دیگر نهفته و چنین معنویتی در گرو دین، ایمان و تعهد به آموزه‌های دینی است و در هیچ جای دیگری یافت نمی‌شود.

این برداشت از معنویت، تلقی خاصی از عقلانیت نیز دارد؛ زیرا اگر قرار است معنویت را دینی بفهمیم، باید عقلانیت را هم دینی تفسیر کنیم. بدین جهت است که عقلانیت به عقلانیت خدا‌باور و عقلانیت غیر خدا‌باور تقسیم می‌شود (جوادی آملی ۱۳۸۹: ۱۲۹) و عقلانیت مقبول همان عقلانیت خدا‌باور است؛ عقلانیتی که در مقیاس آن هم حقایق قطعی وجود دارد و هم مبانی قطعی یافت می‌شود و هم می‌توان بایدها و نبایدهای جامعه را متناسب با آن کشف کرد (جوادی آملی ۱۳۸۱: ۱۸۷). و نیز بدین جهت است که کسانی از پیوند دینداری (معنویت) و دین‌فهمی (عقلانیت) سخن می‌گویند (همان، ۱۳۸۴: ۱۴۹) و حیاتی را تصویر می‌کنند که عقلانیت و معنویت‌اش در یک راستا گام برمی‌دارد و معنویت‌اش تا سرحد قربانی کردن خود برای دین و فداکردن جان خود در راه دین، می‌رسد





(همان: ۱۸۵). این است همان حیات طیبه که هر کسی را بدان راهی نیست و تنها ایثارگران ایمان پیشه می‌توانند به وصالش نایل آیند. پیش‌فرض‌های چنین تفسیری از معنویت را می‌توان چنین برشمرد:

- معنویت منهای دیانت معنا ندارد و دینی که معنویت در گرو آن نهفته، تنها اسلام است (انحصارگرایی)؛

- عقلانیتی که در خدمت معنویت دینی نباشد، نامشروع است؛

- حیات معنوی همان حیات طیبه است که تنها راه رسیدن به آن باغ‌سرای دل‌پذیر، ایمان است؛ ایمان به آموزه‌های دین اسلام. بنابراین، ایمان روح حیات طیبه است (طباطبایی ۱۳۶۷: ۱۲۵)؛

- معرفت دینی که متکای مؤمن در دنیای لغزنده و پراشوب است، ثبات و دوام دارد و بازسازی و نوسازی آن ممکن نیست (جوادی آملی ۱۳۸۴: ۱۴۶)؛

- میزان معنوی بودن با میزان دیندار بودن مطابق است. به عبارت کوتاه‌تر، معنویت همان دیانت است (همان، ۱۳۸۱: ۱۷)؛

- زندگی معنوی با رویکرد عقلانی - و حیانی قابل پذیرش است (حسین‌پور ۱۳۹۶: ۱۳).

با این چشم انداز کلی از چیستی عقلانیت و معنویت در قالب تاریخی فلسفه و مبلغان دینی، وقت آن رسیده است که ماجرای تاریخی آن را در سپهر اندیشه‌ی اسلامی بازجویم و به صورت خاص به نقطه‌عطف‌های مهم تاریخی آن اشاره کنیم.

پگاه ناروشن (عقلانیت خام)

یکی از نقاط عطف عقلانیت و معنویت، صدر اسلام است. عقلانیت به مفهومی که بعدها در اندیشه‌ی اسلامی طرح گردید، در طلیعه‌ی ظهور اسلام جایگاهی نداشت و هرچه بود در دایره عرف مسلمانان خلاصه می‌گشت (عقلانیت عرف دینی). اسلام در نخستین حادثه به مثابه یک بسته بیانی، مبتنی بر نقل و سماع است. در عصر پیامبر «خطاب شفاهی» چیره‌گی بلامنازع داشت. این خطاب یا در قالب وحی از زبان پیامبر بازگو می‌شد (قرآن) و یا سخن شخص پیامبر بود که پس از وحی مشروعیت بی‌چون و چرا داشت (احادیث



نبوی). بعد از فوت پیامبر همچنان نقل و سماع تعیین کننده بود. صحابه به میانجی آیات قرآن و سنت پیامبر (قول، فعل و تقریر نبی) گره از کار فروبسته‌ی شان می‌گشودند و این هردو در حکم سخن نهایی و فیصله‌بخش امور تلقی می‌گردید. در موارد بسیار اندک اگر نقل یافت نمی‌شد از طریق اجماع و احیاناً قیاس مسئله حل می‌گردید (عبدالرازق ۱۳۸۱، ۱۴۸). در مذهب امامیه اما مسئله اندکی متفاوت بود و قول امامان همان جایگاه سخن پیامبر را داشت.

با گذر زمان که ملکه‌ی زبان دین در بین مسلمین، آن استحکام و صرافت عصر حضور پیامبر را از کف داده بود، فهم نصوص دین دچار مسئله گردید. این مسئله راه اجتهاد و بازخوانی نصوص را هموار ساخت. بازخوانی نصوص تعدد قرائت‌ها را در پی داشت و این خود عزیمت‌گاه شکل‌گیری مکاتب و نحله‌های کلامی و فقهی گردید. در گاه نخست تعدد قرائت‌ها به اندازه‌ای نبود که مسلمین برای حل آن به جز نقل تمسک جویند. ولی در مرور الزامات سیاسی و فرهنگی ایجاب می‌کرد که در هر صورت باید راه خرد به سمت قلعه‌ی نقل هموار گردد. نخستین مکتب عقل‌گرا که به صورت جدی و در قالب یک مکتب کلامی ابراز وجود کرد، عدلیه و به صورت خاص معتزله بود. این مکتب را نمی‌توان بریده از جریان‌های سیاسی و فرهنگی مسلط عصرش لحاظ کرد؛ چه آنکه از یک سو اموی‌ها می‌کوشیدند از طریق ترویج جبرگرایی و ظاهرنگری بر ظلم خانمان سوزشان صحنه‌گذارند و از مسئولیت آن دامن درچینند (شیخ ۱۳۶۹، ۲۳) و از سوی دیگر در اثر فتوحات، امتزاج امم و مواجهه‌ی مسلمین با فرهنگ‌های دیگرآیین، دفاع و توجیه عقلانی از عقاید و آموزه‌های اسلامی را ضرور می‌نمود و از همه مهمتر اختلافات و جنگ‌هایی که بین مسلمین در دوران خلافت حضرت علی و بعدها در دوره‌ی امویان صورت پذیرفت، همگی به این مسئله دامن می‌زدند که ایمان چیست و مومن کیست و مرز آن با کفر و ارتداد در کجاست. مسایل دیگری نیز از قبیل ذات و صفات خداوند، کلام الهی، جبر یا اختیار آدمی و سایر مسایل طرح گشته بود که همگی حاجت به تبیین و توجیه داشت (امیری ۱۳۹۷، ۱۱۴-۱۱۷). نص‌گرایان منبع شناخت و توجیه عقاید را تنها در زمره‌ی نقل جستجو می‌کردند و عقل را نه به صورت مستقل بلکه در ضمن نقل قبول داشتند. ولی معتزلیان در کنار نقل از عقل نیز سراغ می‌گرفتند و به مستقلات عقلیه باورداشتند. چنین شد که خوانش عقلانی از عقاید و



آموزه‌های دینی تبدیل به یک ضرورت گشت و معتزله راه خرد را در سپهر فرهنگ برای فهم نصوص هموار ساخت. حریف سرسخت عقل‌گرایان، خوارج و نص‌گرایان بودند که عقل را تباه‌کننده‌ی ایمان و فروپاشنده‌ی معنویت دینی می‌پنداشتند و از هرگونه فهم عقلانی گریزان بودند (ابوزید ۱۳۸۳، ۱۱۵). امامیه هرچند در بسا موارد با معتزله اختلاف داشتند، اما در توجیه و دفاع عقلانی از دین همدل بودند.

باری، مکتب اعتزال به صورت جدی با اندیشه‌های واصل بن عطا (۱۳۱) شکل گرفت و تا قرن چهارم تسلط چشم‌گیر داشت. اما عقلانیت اعتزالی، چنان پختگی نداشت که بر هرج و مرج عصر ترجمه و کشاکش مکتب‌های کلامی و فقهی فایق آید؛ چه آنکه با امتزاج امم و ورود «علوم اوایل» در جهان اسلام و برخورد مسلمین با اندیشه‌ها و فرهنگ‌های دیگر آیین، مکاتب گوناگون کلامی پدید آمد. در میانه‌ی انبوهی از قرائت‌ها و مکاتب، تشخیص مرز ایمان و نایمان تبدیل به مسئله گردید. فضای فرهنگی جهان اسلام برای ارزیابی قرائت‌های دینی شدیداً احتیاج به «منطق فهم» و «محک سنجش» داشت. معتزله در این راستا عقل را در کنار نقل فیصله‌بخش انگاشتند، ولی عقلانیت اعتزال در غیبت برهان و شیوع جدل و مغالطه به سر می‌برد و هنوز آن پختگی‌ای که بعدها در نزد فیلسوفان و مخصوصاً فارابی پیدا کرد را نداشت. به همین جهت در حل بحران ناکام ماند. شکی نیست که حجیت و تقدم عقل از دیدگاه مکتب اعتزال در عرصه‌ی فهم و تفسیر دین بود و نه خود دین؛ این بدان معناست که ایشان بین دین و معرفت دینی تفکیک می‌کردند و عقل را ابزار فهم دین و محک ارزیابی معرفت دینی قلم‌داد می‌کردند (امیری ۱۳۹۹، ۴۴).

در مکتب معتزله، کوشش‌های همچون فهم عقلانی از توحید، افراشتن بنای عدل الهی بر بنیاد حسن و قبح عقلی، باورداشتن به آزادی انسان و بیان وعد و وعید بر بنیاد اختیار آدمی و عدل الهی، همچنین اعتقاد به منزل بین المنزلتین راجع به مسئله ایمان و گناه کبیره و همین‌طور توجیه عقلانی امر به معروف و نهی از منکر، همچنان که تشکیل دهنده‌ی اصول عقاید ایشان است، نمایانگر فهم عقلانی از دین نیز هست. اما دلیل اینکه عقلانیت اعتزال را خام تلقی کرده‌ایم در این است که از یک‌سو مجادلات کلامی ایشان در غیبت برهان و سیطره‌ی خطابه، جدل و مغالطه به سر می‌برد و هنوز پایه‌های برهان حتا با نهضت ترجمه

استحکام نیافته بود (امیری ۱۳۹۹، ۱۰۱). و از سوی دیگر، هنوز حوزه‌ی کاربست خرد، نسبت عقل با نقل، محدودیت‌های عقل و بسی مسایل دیگر مشخص نگشته بود و فضای فرهنگی شدیداً از هرج و مرج فکری و غیبت عقلانیت فلسفی و منطقی رنج می‌برد.

در عصر ترجمه چنانکه تفصیلش خواهد آمد، تسلط از آن مکتب اعتزال بود. آل عباس علاوه بر حمایت از نهضت ترجمه، ترویج کننده‌ی قرائت اعتزالی از دین نیز بودند. شاید بر بنیاد همین قرائت، فضای فرهنگی اسلام، مجال ورود بن‌مایه‌های فکری و فرهنگی سایر ملل را در خود فراهم آورد و عصر طلایی تمدن اسلام را رقم زد. وگرنه در عصر صحابه و مخصوصاً در دوران خلیفه دوم تدوین و نگارش ممنوع بود. در سرزمین‌های مفتوحه‌ی مثل مصر و ایران چندین کتاب‌خانه به دستور خلیفه در کام آتش و یا در سینه‌ی دریا رفت (حلبی ۱۳۸۱، ۸۸). شکی نیست که آتش زدن کتاب و شستن اوراق، نشانه‌ی توهم استغنا و فقر فرهنگ و در عین حال نشان دهنده‌ی سیطره‌ی فرهنگ مبتنی بر نقل و ناسپاس نسبت به فرآورده‌های عقل نیز هست. چنانکه در استدلال خلیفه‌ی دوم این مسئله به روشنی دیده می‌شود؛ وقتی سعد ابن ابی وقاص به عمر بن خطاب نامه نگاشت و راجع به کتب اهل فارس کسب تکلیف کرد، عمر در پاسخ نوشت: «آنها را در آب بریزید، اگر در آنها هدایتی باشد خدا به هدایت کننده‌تر از آن ما را هدایت کرده است و اگر در آنها ضلالت و گمراهی باشد، خدا ما را از آن کفایت کرده است. پس آنها را در آب و یا آتش بیندازید...» (حلبی ۱۳۸۱، ۹۱). شبیه همین استدلال را خلیفه در پاسخ به نامه عمرو بن عاص راجع به کتابخانه‌ی اسکندریه نیز آورده است.

باری، فهم عقلانی معتزلیان از دین هاضمه‌ی فرهنگ اسلامی را وسعت بخشید و مجال گفت‌وگو را با سایر فرهنگ‌ها فراهم آورد. چنین است که در عصر ترجمه مسلمانان شدیداً احساس نیاز به علوم و فرآورده‌های سایر فرهنگ‌ها می‌کنند و از طریق نهضت ترجمه بسی از علوم و معارف را در فضای فرهنگی اسلام وارد می‌سازند. خالی از صواب نیست اگر عصر ترجمه و عقلانیت حاکم بر این دوره را بیشتر توضیح دهیم، تا زمینه‌های فرهنگی و تاریخی تاسیس عقلانیت نوآیین توسط فارابی فهم گردد.



اختلاط سرچشمه‌ها (نهضت ترجمه)

چنانکه گفته آمد، با سرآمدن عصر حضور، شکست مرجعیت واحد، تشکل مکتب‌ها و فرقه‌ها و رواج علوم اوایل، یکی از اختلافات بنیادین اندیشمندان اسلامی بر سر گستره‌ی کاربرد عقل در محدوده‌ی شرع و ربط و نسبت آنها به مثابه دو منبع شناخت، بود. پیش از آن نیز به عقل بها قایل بودند، تا آنجا که یکی از شرایط مطلق تکلیف را عقل می‌دانستند، اما تفسیری که از عقل ارایه می‌شد در ذیل وحی معنا می‌یافت و عقل همان بود که اوامر الهی را از نواهی او تمیز دهد.

در عصر ترجمه می‌توان از اختلاط سرچشمه‌ها سخن گفت؛ رویدادی که پس از آن دیگر تنها وحی منبع معرفت نیست، عقل و تجربه‌ی بشری هم در کنار آن حضور دارد. عصری که اندیشمندان مسلمان علاوه بر متون دینی با متون دیگری نیز آشنا شدند و از آنها برای امر دیانت و غیر دیانت سود بردند. سید قطب در این مورد چنین می‌نویسد: «اگر آن نسل (نسل صحابه) در تاریخ به چنان موقعیت منحصر به فردی دست یافتند، به دلیل آن بود که تنها از یک سرچشمه استفاده می‌کردند، ولی متأسفانه نسل‌های بعد سرچشمه‌های دیگری را با این سرچشمه درآمیختند. آنها فلسفه و منطق یونان، اساطیر ایران، اسرائیلیات یهود، الهیات نصارا و رسوبات تمدن‌ها و فرهنگ‌های دیگر را با تفسیر قرآن و کلام و با فقه و اصول مخلوط کردند و به همین دلیل نتوانسته‌اند با استفاده از این سرچشمه‌های آلوده، به مقام و موقعیت نسل اول برسند...» (قطب ۱۳۹۳، ۸).

ترجمه‌ی آثار غیر عربی در دوران اموی‌ها هم وجود داشت، اما به شدتی نبود که ماجرای جدیدی بیافریند؛ زیرا ترجمه‌های عصر اموی بیشتر به امور اداری و نظامی مربوط می‌شد. سقوط خاندان بنی‌امیه و طلوع اقبال آل عباس دوره‌ی جدیدی از تحولات تاریخی، فرهنگی و علمی را در تمامی ممالک تابعه خلافت اسلامی در پی داشت؛ دوره‌ای که اربابان قلم آن را عصر طلایی اسلام، مدنیت اسلام و یا عصر زرین تمدن و فرهنگ اسلامی نام نهادند (احمدی ۱۳۹۹، ۹۶).

در نهضت ترجمه مخصوصاً دوره‌ی دوم آن (عصر مأمون) کتاب‌های فلسفی، منطقی، پزشکی، نجوم، کیمیا و سایر رشته‌های علمی به زبان عربی برگردان شد که تفصیل آن را



باید در کتاب‌های تاریخ و تاریخ‌تمدن دنبال کرد. از آنجا که ترجمه همواره توأم با تفکر و انتقال فرهنگ در ضمن برگردان متن است، برگردان متن، نه صرفاً تبدیل آن از زبانی به زبان دیگر، بلکه با آن اندیشه‌های ماقبل متنی چه به صورت تصریحی و چه به گونه‌ی تلویحی منتقل می‌شود. این رویداد باعث آن است که متن در زبان مقصد چیزهای تازه‌ای خلق کند و اندیشه‌های متفاوت با اندیشه‌های ماقبل ترجمه را وجود بخشد.

پس از اتفاق افتادن نهضت ترجمه، دنیای جدیدی برای مسلمانان رقم خورد، اندیشه‌های جدیدی رواج یافت و علومى همچون فلسفه و منطق در سپهر اندیشه اسلامى جایگاه پیدا کرد. خروج از ایمان ساده و توأم با نقل و تعبد یکی از مهمترین پیامدهای نهضت ترجمه بود که در سطح عمیق‌تر، حُلل و فُرَجی را در معنویت مسلط آشکار کرد. مکتب معتزله چنانکه قبلاً ذکرش رفت، چراغ عقل را در خانه‌ی دیانت روشن کرد و با آن معنویت و دیانت متفاوتی را دید و در مورد ایمان سخن دیگرآیین گفت و با پشتیبانی حکام بنی‌عباس و بویژه مأمون عباسی و گرایش شدید وی به مکتب اعتزال فضای جدیدی را برای معرفت و شریعت مهیا ساخت. استفاده از عقل برای فهم و توجیه آموزه‌های دینی و مخصوصاً عقاید مربوط به مبدأ و معاد در سایه‌ی چنین مکتبی پرورانده شد و پس از نهضت ترجمه بحث‌های کلامی صورت دیگر گرفت. اندیشه‌های اعتزالی مهمترین عاملی بود که بستر را برای ورود علوم جدید آماده می‌ساخت و این مهم با نهضت ترجمه اتفاق افتاد. وقتی از اختلاط سرچشمه‌ها در نهضت ترجمه سخن گفته می‌شود، یادآور چند نکته است:

الف) با ترجمه‌ی آثار و مکتوبات سایر تمدن‌ها به زبان عربی، مسلمانان با فانوس روشن‌گر غیر از دین آشنا شدند و زان پس فضای فکری چنان نبود که مسایل هستی و اجتماعی را تنها از دین پرسید.

ب) حضور اندیشه‌های جدید و دم‌خور بودن با آنها به یک معنا قدم‌نهادن در وادی عقلانیت تازه است. اگر پیش از آن عقلانیت مبتنی بر سماع تسلط داشت و کسانی را وامی‌داشت که سوالات مطرح‌شده توسط عقل را نیز از دین بپرسند، زان پس اوضاع دگرگونه گشت.

ج) از یک سو انبوهی از معرفت‌ها و اندیشه‌های متکی بر غیر شریعت وارد شده، اما از



سوی دیگر هیچ معیار مشخصی برای فیصله دادن، سنجش و ارزیابی نیست و جای برهان همچنان خالیست و چنین سرگردانی نوعی آشوب فکری را روایت دارد.

د) ترجمه‌های عصر نهضت، ترجمه‌های تحت‌الفظی بود؛ یعنی بدون توجه به سازش یا عدم سازش آثار سایر تمدن‌ها با اقتضائات فرهنگ اسلامی و بدون در نظر داشت پیامدهای آن با روحیه‌ی اسلامی، متونی برگردان می‌شد. چنین ترجمه‌ای افزون بر آشنایی با داشته‌های سایر تمدن‌ها، فرهنگ اسلامی را دچار بحران «بی‌مرجعیتی» کرد و کسانی مثل فارابی را واداشت تا به ترجمه‌ی فرهنگی دست زند و با خوانش نو، افق‌های متعدد را سازش دهد و فلسفه‌ی جدیدی را بنانهد که هم مبتنی بر برهان است و هم متناسب با اندیشه‌های اسلامی و هم در بردارنده نسبت سنجی میان معنویت دینی و عقلانیت فلسفی.

ه) نهضت ترجمه، آغاز عصر روشنگری اسلام و روآوردن به اندوخته‌های دیگران و استفاده از آن‌هاست. اگر از عصر طلایی اسلام سخن گفته می‌شود، به دوره‌ی پس از نهضت ترجمه اشاره دارد؛ نهضتی که مسلمانان را از «درخودبودگی» رهایی بخشید و آنان را به داشتن چشم عقل و علم در کنار سماع و نقل نوید داد.

اما یک چیز را نباید فراموش کرد که نهضت ترجمه مسالهی بنیادین «نسبت عقلانیت و معنویت» را دامن زد که بعدها فیلسوفان مسلمان کوشیدند نسبت آندو را ببرسند و تا حد امکان میان شان وحدت بخشند. فلسفه حاکی از عقلانیت غیر دینی-عربی و ایمان نماینده‌ی دیانت و اشراق قلبی است و به همین جهت جمع و توحید آن‌ها دشوار.

با توجه به نکات فوق می‌توان گفت که پس از نهضت ترجمه، سیطره و تسلط عقلانیت فلسفی، معنویت دینی را به خطر انداخت و متن مقدس را -که حامل معنویت بود- در حد یک متن زمینی و درخور کاوش‌های عقلی فروکاست. نمونه‌های روشن آن را می‌توان در جدال‌های کلامی راجع به حدوث و قدم قرآن، تحریف و نسخ پاره‌ای از آیات آن، مسایل پیش‌آمده راجع به نبوت‌شناسی و وحی‌شناسی و بسی مسایل کلامی دیگر دید.

از آنچه گفته شد، دو نکته به دست می‌آید: اول) عقلانیت صدر اسلام مبتنی بر نقل و سماع است؛ یعنی عقل چنان به کار گرفته می‌شود که شرع اجازه می‌دهد و معنویت دوره‌ی مذکور، در گرو گردن نهادن و تسلیم و رضا به فرامین قرآن و احادیث است. و دوم) عقلانیت



پس از نهضت ترجمه، عقلانیت متافیزیکی-یونانی و مدعی پاسخ دادن به مسایل جهان بود و بدین جهت با نفوذ آن در اندیشه‌ی اسلامی معنویت تعریف شده دچار چالش شد؛ زیرا این عقلانیت مبتنی بر نص و متن مقدس نبود، حال آنکه معنویت موجود در خانه‌ی دیانت مسکن گزیده و از متن استخراج می‌شد.

همه‌ی این‌ها حاکی از آشوب فکری و بحران آگاهی در آن دوره است؛ چه آنکه از یک سو عقلانیت مبتنی بر نص، وثاقت دوران حضور پیامبر را از کف داده بود، و از سوی دیگر عقلانیت واردآمده از یونان از جانب متشرعان مورد طرد و طعن قرار می‌گرفت و مشروعیت دینی نداشت و از همه مهتر از عقلانیت فلسفی به صورت ایدئولوژیک در مجادلات کلامی آن‌هم در غیبت برهان، به کار گرفته می‌شد و فضای گفتار را از جدل و مغالطه آکنده بود.

افق نو در پرتو خرد

تاکنون از بحران عقلانیت، فروپاشی استحکام زبان و تبدیل شدن آن به ابزار جدال‌های ایدئولوژیک و کلامی و رواج ترجمه‌های بی‌قاعده و بی‌تامل متون فلسفی سخن گفته ایم. پیش از فارابی آثار فراوان فلسفی در جهان اسلام ترجمه گشته بود، اما هنوز عقلانیت فلسفی با معنویت دینی بر سر مهر نبود و ترجمه‌ها به صورت وصله‌های ناهم‌رنگی، از سوی فرهنگ مبتنی بر نقل اسلامی طرد می‌شد. تلاش‌های فیلسوفان همچون کندی و شاگردانش در این راستا ناکام می‌نمود و هیچ کدام از سطح ترجمه‌نویسی و شرح‌نگاری فراتر نمی‌رفت. فضای فرهنگی جهان اسلام شدیداً دچار بحران بود. هم از آن جهت که استحکام قلعه زبان فرو ریخته بود و حوزه‌ی گفتار دینی و کلامی از غیبت برهان و شیوع جدل، مغالطه و خطابه رنج می‌برد، هم از آن جهت که نسبت دین و فلسفه (عقلانیت و معنویت) ناروشن بود و فلسفه همواره از سوی نص‌گرایان و اشاعره مورد طعن و طرد قرار می‌گرفت و هم از آن جهت که سیاست در گرداب نابخردی قرار داشت. ابونصر محمد بن محمد بن طرخان فارابی (۲۵۹-۳۳۹ ه‍.ق) از قلب این بحران قد برافراشت و با وام‌گرفتن از عقلانیت یونانی به صورت مهم در سه حوزه بضاعتش را آزمود و زیربنای قلعه خرد نوآیین را درانداخت. عمده تلاش‌های او معطوف به بازگشایی افق عقلانی در زمینه دین، فلسفه و سیاست بود (امیری ۱۳۹۵، ۱۲۲). او با احیای برهان و استحکام منطق به سپهر



زبان و اندیشه نظم بخشید و با درافکندن الگوی مدینه فاضله، سیاست تهی از عقلانیت را به چالش کشید و امکان تأمل فلسفی در باب امر سیاسی را فراهم آورد و این گونه راه بیرون رفت از بحران سیاست را هموار ساخت (طباطبایی ۱۳۸۳، ۱۵۳) و مهمتر از همه، با خوانش جدید از نسبت دین و فلسفه بنیان‌های فلسفه‌ی اسلامی را در مدینه بنا نهاد و نسبت عقلانیت یونانی را با ایمان دینی مورد خوانش و تبیین قرار داده و دین را عقلانی ساخت. به نسبت دین و فلسفه بازخواهیم گشت، اکنون اما به کوشش‌های منطقی او می‌پردازیم که در واقع قلب تپنده‌ی فلسفه و معنویت عقلانی او را تشکیل می‌دهد.

منطق به مثابه محک سنجش اندیشه‌ها و ابزار پیش‌گیری از خطا، در جهان اسلام سرنوشت رقت‌انگیز داشته است؛ چه آنکه از یک سو از جانب متشرعان دینی مورد طعن و تحریم قرار می‌گرفت؛ چنانکه معروف است «من منطق فقد تزدق» و از دیگر سو نحویان آن را به دستور زبان تقلیل می‌بخشیدند و معتقد بودند که منطق چیزی نیست جز دستور زبان یونانی که آوردن آن در جهان اسلام به معنای ایجاد زبان در درون زبان قوم است. امام شافعی که هم دستی بر نحو و بلاغت عربی داشت و هم عالم چیره‌دست دین بود، به نقل از سیوطی باور داشت: «مردم جاهل نمی‌ماندند و اختلاف نمی‌کردند، مگر به جهت وانهادن زبان عربی و میل کردن به زبان ارسطو» (سیوطی ۲۰۰۷، ۱۵). این تکه بخوبی نشان می‌دهد که شافعی مرز میان نحو عربی و منطق یونانی قایل نبوده و هردو را دستور زبان می‌پنداشته است. این نوع نگاه، نگرش غالب نحویان نیز بود و ایشان با وجود نحو و بلاغت عربی حاجتی به منطق یونانی نمی‌دیدند (جابری ۱۹۹۱، ۱۴۵-۱۵۵). شافعی با تأثیر پذیری از نحویان، در کتاب الرسالة اش ضمن اینکه می‌کوشد قواعد زبان شناختی فهم نصوص را از درون نصوص استخراج نماید، به زبان عربی نیز رنگ تقدس و تفضل می‌بخشد و با وجود نحو و بلاغت عربی دیگر حاجتی به سایر زبان‌ها و از جمله منطق یونانی نمی‌گذارد. کشاکش منطق یونانی با نحویان و متشرعان عربی-اسلامی مجادلات شگفت‌انگیزی را به همراه داشته است که اوج آن را در مناظره‌ی ابوسعید سیرافی و متی بن یونس منطقی می‌توان به تماشا نشست. اکنون مجال پرداختن زیاد نیست، اما تاجایی که به فارابی بر می‌گردد، او از یک سو می‌کوشد برای منطق در برابر متشرعان، مشروعیت دینی آفریند و از سوی دیگر مرز میان منطق و نحو را ترسیم نماید و گستره منطق را از قلمرو نحو جدا سازد.



در قسمت نخست، برابر با گزارش زندگی نامه نگاران، فارابی در یک رساله مستقل، مجموعه از گفتارهای پیامبر را در تایید منطق جمع آوری کرده بود که اکنون در دست نیست (امیری ۱۳۹۹، ۸۱). در قسمت دوم، فارابی در احصاء العلوم نسبت نحو را با منطق ارزیابی می کند و به رغم شباهت ها، آن دو را از هم جدا می سازد. بدین گونه که نحو را دستور زبان و منطق را دستور اندیشه می شمارد (فارابی ۱۳۸۹، ۵۲). او برای تفکیک منطق از دستور زبان، نطق را - که ریشه منطق است - به نطق بیرونی، نطق درونی و نفس ناطقه تقسیم می کند. نطق بیرونی که اشاره به گفتارهای آوایی زبان دارد، بازتاب دهنده ی نطق درونی است و نطق درونی که اشاره به اندیشه و تفکر دارد، صورت تفصیل یافته نفس ناطقه است و نفس ناطقه به عقیده او استعداد نطق به صورت بسیط است. با این تفکیک، فارابی نحو را مربوط به نطق بیرونی و منطق را مربوط به نطق درونی می شمارد و این چنین مرز منطق را با نحو ترسیم می کند. از آنجا که منطق به مباحث الفاظ نیز می پردازد، فارابی همچنان هراس دارد که مبدا این امر شبهه آفریند، لذا توضیحات بیشتر می دهد و مباحث الفاظ منطق را در زمره بحث از قواعد عام زبان شناختی قرار می دهد و از آن سوی مباحث نحو را در قالب زبان قوم خاص خلاصه می کند (فارابی ۱۳۸۹، ۵۹).

از فارابی نه تنها به عنوان مدافع و استحکام بخش منطق در برابر حملات متشرعان و نحویان یاد شده که احیاگر برهان نیز شناخته شده است. می دانیم که با گذار منطق از آتن به بغداد و ترجمه ارغنون ارسطو به عربی، بخش مهم آن که کتاب برهان باشد برجای ماند (امیری ۱۳۹۹، ۸۶). این بخش بعدها توسط متی بن یونس استاد بلا فصل فارابی ترجمه گشت. فارابی پس از استادش اولین کسی بود که برای برهان در سپهر فرهنگ اسلامی جای باز کرد و آن را احیا نمود. احیای برهان به دست فارابی، معنایش این است که او ضمن نگارش رساله های مستقل در این مورد، اما موفق شد که برهان را به محک سنجش و معیار داوری در باب دین، فرهنگ و سیاست تبدیل نماید و همچنان که حوزه گفتار را استحکام می بخشد راه عقلانی/برهانی سازی دین را نیز هموار سازد (همان، ۱۱۲).

خوانش پروژه ی احیای برهان توسط فارابی نمی تواند بریده از دغدغه های او راجع به عقلانی سازی باورهای دینی ملحوظ گردد. برهان برای فارابی قلب تپنده ی فلسفه ای



است که او تاسیس کرد. می‌دانیم که هرچند فلسفه فارابی وامدار فلسفه یونان است، اما شدیداً متأثر از بحران مسلط در جهان اسلام نیز هست. احیای برهان، نوعی تقلای فارابی در راستای استحکام گفتار دینی و عقلانی‌سازی ایمان و معنویت اسلام و درافکندن افق معقول در سپهر سیاست است. خوانش فلسفی فارابی از سیاست و الگوی مدینه فاضله، ما را از مقصود دور می‌دارد؛ اما شرح تاملات فلسفی فارابی راجع به نسبت دین و فلسفه خالی از صواب نیست.

فارابی معتقد بود ضمانت صحت دین، قرار گرفتن آن در سایه‌ی عقلانیت درست فلسفی است و دیانت تهی از عقلانیت در زمره ادیان فاسده قرار می‌گیرد. او در فصل بیست و چهارم از کتاب الحروف می‌نویسد: «اگر دین تابع فلسفه‌ی کمال یافته باشد و تمامی صنایع قیاسی به ترتیبی که ما توضیح دادیم، از هم تفکیک شده باشد، دین صحیح و در غایت نیکویی است. اما اگر فلسفه به گونه شایسته برهانی و یقینی نشده باشد، و آرای آن همچنان از خطابه، جدل و سفسطه رنج ببرد، بعید نیست که در بعضی از آن، یا تمام آن یا اکثر آن، آرای دروغین راه یابد و فلسفه مبتنی بر وهم و گمان باشد. پس اگر دینی شکل بگیرد که تابع چنین فلسفه باشد، باورهای دروغین بسیاری در آن راه خواهد یافت...» (فارابی ۱۹۹۰، ۱۵۴). این تکه به خوبی نشان می‌دهد که دین در غیبت فلسفه‌ی برهانی، وهمیاتی است در خور آتش، و آنچه به دین بها می‌بخشد عقلانی بودن آن است. فارابی تا جایی که به نسبت دین و فلسفه بر می‌گردد، گوهر این دو را یکی می‌شمارد و میان معانی فیلسوف، رئیس اول، واضع النوامیس (نبی) و امام تفاوت گوهری قایل نیست (فارابی، ۱۹۹۵، ۹۴). بنابراین، دین و فلسفه از یک حقیقت پرده بر می‌گیرد. نهایت تفاوت آن دو در زبان و مخاطبان آن است. برابر با بیان فارابی در کتاب تحصیل السعاده دین تمثلهای حقیقت را به زبان خطابی و برای مخاطبان عامی باز می‌گوید، اما فلسفه حقیقت را در قالب برهان بیرون گستر می‌کند. در غیر این صورت همچنان که مبدا این دو یکی است غایت آن دو نیز یکی است: «دین از فلسفه حکایت دارد و هر دو مشتمل بر یک موضوع‌اند و هر دو معطی مبادی قصوای موجودات، مفید علم به مبدا اول، و غایت قصوای آفرینش انسان‌اند. از این امور، هر آنچه را که فلسفه به صورت معقول و یا متصور ارایه می‌کند، دین آن را به صورت متخیل عرضه

می‌دارد. و هرآنچه را که فلسفه از رهگذر برهان عرضه می‌دارد، دین برای بیان آن راه اقتناع در پیش می‌گیرد» (همان، ۹۴).

فارابی هرچند نسبت دین و فلسفه (عقلانیت و معنویت) را می‌سنجد و بین نبی و فیلسوف نسبت برقرار می‌کند، اما هرگز یکی را در دیگری نمی‌آمیزد. در سطح معرفت دینی می‌کوشد عقلانیت برهانی را ضابطه‌ی تفسیر دین قرار دهد همانگونه که خود دین اگر تهی از عقلانیت باشد تهی از ارزش نیز هست. بنابراین، همچنان که صحت دین در سایه خرد محک می‌خورد، معرفت دینی نیز با فلسفه‌ی برهانی در رابطه است و این دو هیچ تضاد گوهری ندارد (امیری ۱۳۹۵، ۱۳۶-۱۳۸). این گشایش افق، -که از یک سو تضاد فلسفه و دین را فروکاست و از سوی دیگر مسیر تاملات فلسفی در باب دین و معرفت دینی را هموار ساخت- پس از فارابی در قالب فیلسوفان مشاء ادامه پیدا کرد. کارنامه‌ی ابن سینا بیش از همه در این راستا درخشان است. شیخ اشراق، که بر سازنده حکمت دیگرآیین اشراقی است، هرچند دغدغه‌ی احیای حکمت کهن شرق را در سر می‌پروراند و برابر به گزارش کربن در کتاب تاریخ فلسفه اسلامی از موفقیت بلندی نیز برخوردار بود، اما همچنان با تاثیرپذیری از اندیشه‌های فارابی و ابن سینا، نسبت حکمت را با دیانت بر سر مهر می‌دید، و دیانت تهی از عقلانیت را ناموجه می‌شمرد. باری، نخستین بار این حجت اسلام غزالی بود که فیلسوفانه کمر بر قمع فلسفه بست و عقلانیت فلسفی را مایه‌ی تباهی ایمان و ویرانی دین قلمداد کرد. ما در این جستار کوتاه به بررسی همه نمی‌رسیم. از فارابی به حیث یک نقطه‌ی عطف مهم در مورد نسبت عقلانیت و معنویت گفتیم، اکنون از غزالی به عنوان نقطه‌ی عطف دیگر در جبهه مقابل یاد می‌کنیم تا مسیر بحث به سمت وضعیت کنونی این نسبت هموار گردد.

ستیز با عقلانیت فلسفی

ابوحامد محمد بن محمد غزالی (۴۵۰) یکی از نوابغ کم‌نظیر و تاثیرگذار در تاریخ اندیشه اسلامی است. او ضمن اینکه تسلط خیره‌کننده‌ی بر معقول و منقول و فروع اصول داشت، اما یک سره کمر بر قمع فلسفه و نقد همراه با تکفیر فیلسوفان از جمله ابن سینا بست. مبلغ به درستی این تضاد خون‌آلود را به صورت نمادین با لقب حجت الاسلام غزالی و حجت حق



ابن سینا رسانده است (مبلغ ۱۳۹۶، ۸۲-۸۶). غزالی واقعا حجت الاسلام بود و از جبهه‌ی عقلانیت دینی در برابر عقلانیت فلسفی به خوبی پاسداری کرد و بلکه بر فلسفه تاخت و به تکفیر فیلسوفان همت گماشت.

غزالی به میانجی کتاب فیصل التفرقة بین الاسلام و الزندقة، یکبار دیگر بحث ایمان و نایمان و همینطور نسبت ایمان دینی (معنویت) را با عقلانیت فلسفی طرح کرد. این کتاب را هم می‌توان تجدید مطالعی بر مجادلات کلامی قرن‌های دوم و سوم در نظر گرفت و هم می‌توان نسبت آنرا با تحصیل السعادة فارابی لحاظ کرد و نسبت عقل را با شرع بررسید. خوانش کتاب به خوبی نشان می‌دهد که غزالی چگونه فلسفه را در راه ایمان و معنویت دینی قربانی می‌کند و از ریختن خون خرد فلسفی برای تحکیم دیانت محمدی مدد می‌جوید. تهافت الفلاسفة اما اوج مبارزات و شمشیرزدن غزالی در برابر فیلسوفان است. او در این کتاب ضمن اینکه فیلسوفان را به تناقض‌گویی متهم می‌سازد، اندیشه‌های شان را در گستره الهیات و عقلانی‌سازی دیانت رهنش شمرده و از فرط یونانی‌گری تکفیر می‌کند. همچنین او در کتاب المنقذ من الضلال ضمن اینکه سلوک روحانی خویش را باز می‌گوید، از طعن و تخفیف جریان‌های مسلط فکری عصرش ابا نمی‌ورزد: کلام را بدرد نخور و رهنش می‌شمارد، فلسفه و فیلسوفان را ضمن متهم ساختن به تضاد درونی و تناقض‌سرایی، نشانه‌ای از کفر و الحاد قلمداد می‌کند، اندیشه‌های فرقه‌ی باطنی را بی‌فایده شمرده و بدعت در دین می‌پندارد (غزالی، ۱۹۹۷، ۳۱-۵۰)؛ آنگاه خود در سِلک جریان چهارم یعنی تصوف قرار می‌گیرد و تصوف زاهدانه را همسو با شریعت دانسته و حافظ ایمان دینی و نجات‌بخش از گمراهی به حساب می‌آورد (همان، ۵۹-۶۰). غزالی با خلق این پارادایم، هم نسبت معنویت دینی (ایمان) را با عقلانیت فلسفی می‌گسلد، هم ایمان را طوری فراتر از طور عقل شمرده و راه دست‌یابی به آنرا در تصوف زاهدانه می‌جوید و هم میان نبوت و فلسفه مرز می‌نهد و کسانی را که اوضاع شرع را بر بنیان حکمت استوار ساخته تکفیر می‌کند و هم دست عقل را از تفسیر شرع کوتاه می‌سازد (همان، ۷۸). این چنین است که غزالی در همسویی با اقتضائات سیاسی زمانه‌اش بر جبهه عقلانیت پیروز می‌گردد و ایمان متکلفانه را بر ایمان خردورزانه مقدم می‌شمارد و عقلانیت فلسفی را در فضای فرهنگی عصرش با شکست مواجه می‌سازد. البته، چنین نیست که غزالی از بنیاد



دشمن عقل باشد، او دشمن عقل خود بنیاد فلسفی است و در پروژه‌ی نفس‌گیر ستیزه با فلسفه و احیای دیانت زاهدانه، می‌کوشد عقل را ایمانی سازد، شریعت را سیطره بخشد و تصوف زاهدانه را بر خردورزی فیلسوفانه چیره نماید (امیری، ۱۳۹۷، ۱۳۳-۱۳۴)، همین هم شد. بر خلاف فارابی که ایمان را عقلانی می‌ساخت و ضمن یکسان‌انگاری گوهر آندو، دیانت را در سیطره عقلانیت قرار می‌داد.

منطق غزالی منطق رستگاری شخصی است، او همچنان که ضربه‌ی ویران‌کننده‌ی بر خرد فلسفی وارد ساخت، دیانت را هم از مناسبات اجتماعی به رستگاری فردی تقلیل بخشید (امیری، ۱۳۹۵، ۲۶۳). اندیشه‌های او در تاریخ تفکر جهان اسلام تعیین‌کننده افتاد. پس از او نسبت عقلانیت فلسفی و معنویت دینی (ایمان) یکسره بر چیرگی تقشر و ظاهرنگری نسبت به شریعت خاتمه یافت و دیگر ما شاهد ظهور انضمامی عقلانیت معنوی نیستیم. از این رشد کسانی به حیث پادزهر غزالی یادکرده‌اند، اما برابر با بررسی نگارنده‌ی خردآواره، او هم ناکام ماند و نتوانست نسبت عقلانیت و معنویت را بار دیگر سامان بخشد و تعادل از دست رفته را بازیابد. ماجرای عقلانیت فلسفی و معنویت دینی پس از غزالی هرچند به سود تقشر دینی گرایید، ولی همچنان آموختنی است که مجال پردازش بدان نیست. لازم است به ماجرای این‌دو در روزگار کنونی نیز پرداخته شود.

بحران عقلانیت

ما تاکنون کوشیده‌ایم ماجرای عقل و ایمان را در نقطه‌عطف‌ها و گردنه‌های مهم تاریخ اندیشه در جهان اسلام، بازگفته و نوع نسبت آن‌را به اجمال بررسی کنیم. در روزگار کنونی اما این نسبت جایگاهش را به ایدیولوژی و تتولوژی سپرده است؛ زیرا قلعه‌ی خرد و ایمان تاحد زیادی فروپاشیده و جایگاه عقل را شبه عقل و جایگاه ایمان را پایبندی به نظام‌های تتولوژیک، الهیات‌گزاره‌محور و بلکه پوسته‌های تهی از مغز تسخیر کرده‌اند. گویا افق اکنون نه به سمت عقلانیت گشوده است و نه به سمت معنویت. مجال زیاد برای توضیح این‌دو نیست و پردازش کوتاه بدون شک عاری از لغزش نخواهد بود. با این حال، در پایانه‌ی این ماجرا می‌کوشیم توضیح این‌دو وضعیت را به اجمال برگزار کنیم.



بحران عقلانیت بیش از هر چیز در هیکل بحران عقل و بحران تفکر قابل ارزیابی است. با قطع نظر از تفکیک این دو، می‌توان شاخصه‌های ذیل را برای توضیح این بحران بیان داشت:

نخست) عقل نیروی رهایی‌بخش و تعین‌شکن است. کاربست عقل در انتزاعی‌ترین حالت نیز ناظر به واقع بوده و تلاش دارد خودش را از بندهای تیولوژیک، ایدیولوژیک، محافظه‌کاری و منفعت‌طلبی آزاد ساخته و در جهت تقریر حقیقت آزادی‌اش را تضمین کند. اما چنین نیست که خرد همواره همچون خورشید در میانه‌ی آسمان فاش بدرخشد و حقیقت در پیش چشمانش عریان باشد. گاه صورت‌های خاص عقلانیت خودش را مطلق کرده و در همان آن، در دام نظام سازی‌های تیولوژیک و ایدیولوژیک فروغلطیده و مجال هجوم شبه عقل بر قلعه‌ی خرد هموار می‌گردد. امور شبه عقل صورت‌های نابخردانه‌ی است که در عین عقلانی‌نمایی، اما از درون تهی از عقلانیت بوده و با حقیقت پیوند وثیق ندارند. این وضعیت خودش یک بحران است؛ اما بحران از وقتی شدت می‌یابد که نیروی خرد را یارای مبارزه با این صورت‌های دروغین نباشد و عقل به خطاها و سویه‌های تاریکش تن داده و از تأمل بر خویش ناتوان بماند (امیری، ۱۳۹۹، ۱۳). از این حیث، آنچه وضعیت اکنون ما را بحرانی می‌نمایاند، یکی شیوع گفتارهای نابخردانه و مأوا نداشتن عقلانیتِ قرین به حقیقت است و دیگری ناتوانی خرد در ستهندگی با این گفتارها و شستن دامن خویش از لوث شبه عقل است که به جای عقل خودنمایی می‌کنند.

دوم) چنین نیست که معاصران از نیروی خرد بی‌بهره باشند؛ اما خرد در روزگار ما بی‌اندازه سطحی، تهی‌مایه، محافظه‌کار و بی‌در و پیکر گشته است. در این روزگار مرز خرد با نابخردی قابل تفکیک نبوده و راه تبختر و استفاده‌جویی از آن برای همگان گشوده است. بنیادگرایان همانقدر بر عقلانیت‌شان اطمینان دارند که محافظه‌کاران یا لیبرال‌ها یا کمونیست‌ها. خرد اما نه تنها از مبارزه با این سنخ گفتارهای عقلانیت‌نمون عاجز است، بلکه خود تبدیل شده به عجزه‌ی که عروس هزار داماد است. بنابراین، نیروی خرد در این روزگار دو عنصر مهمش را از کف داده و به همین دلیل در دام بحران فروغلطیده است: نخست اینکه نسبت خرد تاحدزیادی با حقیقت کم‌رنگ گردیده و یارای بلندپروازی و



ستیهندگی اش را از کف داده و با پلشتی‌های روزگار به گونه‌ی محافظه‌کارانه خوی گرفته است. دوم اینکه تأثریت و الزام‌آوری خرد از بین رفته و جایگاه آن در حد یک کوزه‌ی چینی‌ای باقی‌مانده از روزگاران کهن، تقلیل یافته که هیچ استفاده‌ی جز برای تزیین و فخرفروشی ندارد (امیری، ۱۳۹۹، ۱۷).

سوم) مولفه‌ی سومی که برای بحران عقلانیت در روزگار کنونی می‌توان بیان کرد سلب آزادی از نیروی خرد است. عقلانیت در روزگار ما خودش را در هیکل گونه‌های عقلانیت‌نمون همچون الهیات، عرفان و ایدیولوژی‌های گوناگون به نمایش گذاشته و یا به سخن دقیق‌تر این گونه‌ها خودشان را در سنگر عقلانیت پنهان کرده و عقل را نه یارای بیرون‌راندن آنهاست و نه یارای جداکردن جبهه. به همین دلیل آزادی از عقل سلب شده و در نبود آزادی، عقلانیت ما از درون پوسیده است.

چهارم) مولفه‌ی چهارم بحران عقلانیت، گسست تاریخی خرد و عقب‌ماندن از تحولات زمان است. امروزه در جهان اسلام، و به صورت خاص در افغانستان تعادل میان ذهن و عین به هم خورده و به رغم تحولات بنیان‌برافکن در عالم عین و به رغم مشکلات و بحران‌های عافیت‌سوزی که در این ساحت وجود دارند، اما نیروی خرد را یارای پردازش به آن‌ها نبوده و از مفهومی ساختن جهان عین، بازمانده است. در غیبت فهم جهان عین، بدون شک که امکان ارایه‌ی راه حل و گشایش افق تازه نیز ناممکن است. ما قرن‌ها است که از وجود اندیشه‌ی بنیادین و عقلانیتِ معطوف به بحران بازمانده‌ایم و به همین دلیل بحران‌های پی‌هم در تاریخ ما نه تنها راه حل نیافته، بلکه در سایه‌ی عدم فهم از آن، مجال تشدید و فرورفتن در ژرفنای بحران نیز فراهم گشته است.

پنجم) همچنین از هجوم بی‌رویه و هزم‌ناشده‌ی عقلانیت جدید نیز می‌توان به مثابه بحران عقلانیت در جهان اسلام یاد کرد. مقصود بیان ناکارآمدی عقلانیت جدید نیست، بلکه مقصود هزم‌ناشدگی آن در درون فرهنگ اسلامی و دامن‌زدن به مشکلاتی است که در نتیجه‌ی این هجوم و بازخوردهای آن از سوی فرهنگ اسلامی پدیدار گردیده است. در این شکی نیست که پدیده‌های همچون بنیادگرایی، اسلام سیاسی، احیایی دینی، تجدید عهد اسلامی، سلفی‌گری و سایر جریان‌ها و تشکل‌های خرده‌ریز دیگر (سلطانی، ۵)



همه‌اش در واکنش به هجوم عقلانیت مدرن بر قلعه‌ی سنت و در نتیجه‌ی مواجهه‌ی اسلام با غرب رخ نموده است. در نتیجه‌ی این رویارویی، سنت اسلامی از چنان نیروی برخوردار نبود که حضور عقلانیتِ دیگرآیین را در خودش هزم کرده و از طریق گفت‌وگو آن را بومی سازد و یا کمینه نسبتش را با آن تعیین کند. به همین جهت، از سر ناگزیری به مواجهه‌ی خصم‌آلود برخاسته و به خشونت‌های گسترده دامن زد. بر خلاف صدر اسلام که این نیرو در فرهنگ اسلامی وجود داشت و بدون دامن زدن به تنش‌های خون‌آلود و جبهه‌گیری‌هایی از سرناگزیری، عقلانیت یونانی را در خود هزم ساخته و نسبت آن را با فرهنگ اسلامی مورد سنجش قرار داد. اکنون اما این رویارویی نه تنها به بحران آگاهی دامن زده بلکه بحران وسیعی را در ابعاد گوناگون آفریده است. (ر.ک سلطانی، بحران آگاهی در افغانستان).

در غیاب ساحت حضور (بحران معنویت)

مرگ امر دینی / بحران معنویت در سپهر فرهنگ اسلامی، نیز از پدیده‌های است که در عصر جدید در کنار بحران عقلانیت شاهد آن هستیم. شالوده‌ی این بحران را می‌توان در غیبت امر قدسی و بودن در غیاب ساحت حضور جست‌وجو کرد؛ چه آنکه محور معنویت دینی همان ایمان و ایمان نوعی فراروی از ماده و خانه‌گزیدن در کنار پنجره‌ی قدس و همزیستی با امر متعالی است و این مهم، در حیات دینی امروز دیده نمی‌شود. ایمان که رویارویی مجذوبانه‌ی انسان با خداوند است و در آن دو شخص که یکی محدود و دیگری نامحدود است، به هم می‌رسند (شبستری، ۱۳۷۹: ۱۹) به سر حد اعتقاد به پاره‌ای از گزاره‌های تتولوژیک و ایدیولوژیک - بشرساخته - فروکاسته شده و مدعیان آن همچنان در فقدان پیوند با امر متعالی به سر می‌برند. ایمان و تفکر معنوی، نه اعتقاد به چند گزاره است و نه التزام به نظام‌های ایدیولوژیک، بلکه برخورداری از تجربه‌ی زیسته در برقراری نسبت وجودی میان جان سالک با حقیقت قدسی و مأواگزیدن در قرب این حقیقت و حاصل دیالکتیک میان امر قدسی و امر ناسوتی و اساسی‌ترین وجهه و شاخصه‌ی حیات معنوی است. اما در جهان امروز، خاصیت رهایی‌بخشی ایمان از دست رفته و به باورمندی به نظام تتولوژیک یا ایدیولوژیک تعریف می‌شود و چنین نظامی به دلیل فقدان آزادی و دوری از شور و شعور معنوی، نمی‌تواند نقطه‌ی وصل بشر با امر متعالی باشد. افزون بر اینکه



معنویت دینی به دلیل فقدان ایمان به معنای نسبت وجودی نه معرفتی یا گزاره‌ای- دچار بحران شده، از سوی دیگر نیز مسأله‌دار گشته و آن، پیوند میان معنویت و دیانت، تسلط حیات شریعت‌مدارانه و سیطره‌ی فقه بر عقل است. بنابراین، می‌توان بحران معنویت را به مدد چند مسأله توضیح داد:

اول) حیات معنوی که در اندیشه‌ی اسلامی معادل حیات دینی انگاشته می‌شود و بدون دیانت مأوایی ندارد، اکنون در غیبت ایمان (ساحت حضور امر قدسی) به‌سر می‌برد و چنین معنویتی نه تنها پاسخگوی مسایل زندگی نیست، بلکه بر عدد آن علاوه می‌کند. البته باید گفت که ایمان مطابق تعریف راویان دینی وجود دارد، ولی چنین ایمانی درگیر مشکلاتی است که بعداً ذکر می‌کنیم. ایمان، روح حیات دینی و حیات دینی یگانه منبع معنویت است، اما تعریفی که از ایمان ارایه می‌شود، خاصیت اختیار و آزادی را از آن سلب می‌کند. به دیگر بیان، ایمان معنویت‌بخش توأم با آزادی است و به کمک آن زندگی معنا می‌یابد، اما باید دید که درک اکنون ما از ایمان قرین چنین شاخصه‌ای هست یا نه؟ مسلماً که ایمان در نبود آزادی فهمیده می‌شود و تلقی‌ای موجود به گونه‌ای است که جنبه‌ی اختیار را از آن سلب می‌کند و آن را در تعبد و سرسپردگی بی‌قید و شرط به چند تا گزاره و یا به نظام‌های ایدئولوژیک می‌داند.

دوم) از یکسو معنویت تعریف شده در اندیشه‌ی اسلامی در گرو دیانت و مبتنی بر ایمان ساده و آمیخته با تعبد است و از سوی دیگر بسط و سیطره‌ی عقلانیت جدید باعث تضعیف حیات دینی شده و تضعیف حیات دینی به یک معنا زیر سوال رفتن معنویت دینی نیز هست. هر چند ما خود را از عقلانیت جدید مبرا و منزّه احساس می‌کنیم، اما عقلانیت جدید نسبت به ما بی‌تفاوت نیست و همواره از آن تأثیر می‌پذیریم. جهان جدید که با اندیشه‌های همچون ماتریالیسم، اومانیسم، ساجکتویسم، نهیلیسم و... شناخته می‌شود، بنیان و اساس خود را به عقلانیت جدید مدیون است و سیطره‌ی چنین عقلانیتی، معنویت استوار بر دیانت و دیانت استوار بر تعبد را نمی‌پسندد. بنابراین، بازگشت به ساحت حضور در این روزگار، اما نه حاصل بی‌تفاوتی به نظام‌های علمی و تکنولوژیک و یا تلاش بی‌حاصل برای تأسیس یک نظام علم دینی، بلکه اندیشیدن به آن مبنا و یگانه رویدادی است که جهان جدید را به وجود



آورده و آن مبنای یگانه، چیزی نیست جز عقلانیت جدید (عبدالکریمی، ۱۳۹۹: ۱۵۱). عقلانیت جدید، هم عقلانیت مبتنی بر نص و هم معنویت مبتنی بر دیانت را زیر سوال برده و این اوج بحران است. بحران معنویت، نه به این معنا که جهان اسلام تهی از معنویت شده و معنویت دینی اش را از دست داده، بل به این معنا که معنویت مدنظر پاسخگوی نیازهای زمانه نیست؛ زیرا ایمان حقیقی مفقود شده و جایش را به نظام گزاره‌ای-ایدئولوژیکی داده و حضور چنین ایمانی، به شدت بحران می‌افزاید. به عبارتی چارچوب عقلانی ترسیم شده که قبلاً معنویت و ویژه‌ی خود را می‌شناخت، اکنون اما خودش دچار تزلزل گشته و نمی‌تواند برای انسان امروز، معنویت دیروز را توجیه کند.

در اندیشه‌ی اسلامی، معنویت در گرو ایمان و ایمان ملازم دیانت و مقارن تعبد است. دیانت یا دینداری در جهان امروز با مشکلاتی مواجه است که دست‌وپنجه نرم کردن با این مشکلات خواه ناخواه معنویت تعریف‌شده‌ی دینی را هم زیر سوال می‌برد. دینداری به معنای سابق اش با استدلال‌گرایی، نسبی‌گرایی، تردید در عالم غیب، ماده‌باوری روش شناختی و... که از ویژگی‌های انسان جدید است، نمی‌سازد و با همان سیرت و صورتی که قبلاً بی‌اشکال بود، اما برای انسان امروز مسأله است. دیانت، توأم با باورهای متافیزیکی و اعتقاد به چیزهایی است که روش‌های عقلانی امروز اگر نگوئیم منکر آن، حد اقل نسبت به آن بی‌اعتناست. با توجه به شکست متافیزیک در اذهان کنونی، باید گفت که معنویت پاسخگو نوعی دیانت است که بار متافیزیکی آن به کمترین حد ممکن رسیده باشد (ملکیان، ۱۳۹۵: ۲۴۰).

سوم) برای درک بحران معنویت، افزون بر درک فقدان ساحت حضور امر قدسی و نبود ایمان پیونددهنده میان بشر و امر متعالی، باید یک مقایسه انجام دهیم؛ مقایسه میان آنچه ایمان برابر با تعریف مبلغان دینی- می‌گوید و آنچه عقلانیت جدید می‌خواهد. بعد از مقایسه معلوم خواهد شد که معنویت مبتنی بر ایمان و ایمان ملازم با تعبد چگونه دچار بحران است.

ایمان دینی برابر با تعریف مسلط اش (تعریف مبلغان دینی) حامل چند ویژگی است:



- ایمان نوعی قبول دگرفرمانروایی است؛ به این معنا که پذیرش سخن کسی بدون توجه به استدلال و صرفاً با اعتماد و وثوق به شخص قایل.

- ایمان، التزام نظری و عملی بی‌قید و شرط به گزاره‌های دینی است؛ گزاره‌های که برداشت انسان از دین است.

- مطابق با تعریف مسلط، نفی آزادی در ایمان نهفته است. یعنی شخص مؤمن نمی‌تواند از آنچه به آن ایمان آورده، دست بردارد یا باورش را نسبت به آن تغییر دهد.

- ایمان، یعنی تصدیق چیزهایی که نمی‌توان آزمون کرد؛ مثل ایمان به حیات دسرای دیگر و ایمان به غیب.

اما جهان جدید که حاصل عقلانیت جدید است، دارای ویژگی‌هایی است که به چندین نمونه‌ی آنها اشاره می‌کنیم:

- جهان جدید استدلال محور است و برای قبول عقیده یا رأیی به چیزی فراتر از «اعتماد به شخص گوینده» رومی‌آورد.

- اعتقاد به عدم قطعیت در تاریخ یکی از مؤلفه‌های جهان جدید می‌باشد و این مؤلفه با دیانت و ایمان دینی نوعی ناسازگاری دارد؛ زیرا دیانت متفرع بر قبول قطعی برخی رویدادهای تاریخی است و تردید در آنها معادل خروج از خلوص دین‌ورزی محسوب می‌شود.

- جهان جدید هرگونه راه حل را مشروط به آزمون‌پذیری اینجایی و اکنونی، می‌پذیرد.

- جهان جدید، قداست‌زداست؛ قداست‌زدایی از اشخاصی که دیانت قرین آن است، اما جهان جدید به تمام انسانها به لحاظ معرفتی به یک چشم نگاه می‌کند (ملکیان، ۱۳۹۵: ۲۳۲-۲۴۱).

حال اگر میان این دو دسته (ویژگی‌های ایمان و ویژگی‌های دنیای جدید) مقایسه کنیم، اولین چیزی که حاصل می‌شود، تزلزل و فروپاشی ایمان توأم با دیانت، دیانت همراه با تعبد و معنویت متکی بر ایمان است. به همین جهت است که کسانی (نواندیشان دینی) خواسته‌اند از ایمان، از دین، از معنویت و از معرفت دینی تفسیر جدیدی ارایه دهند تا با اقتضائات و



الزامات جهان جدید دمخور و دمساز باشند و نیز به همین جهت است که کسانی از مرگ امر دینی سخن می‌گویند و راه حل را در گذر از نظام‌های تتولوژی و ایدیولوژی می‌بینند.

باری، توجه به مشکلاتی که فراروی دیانت قد علم کرده، بحران معنویت را بر ملا می‌سازد؛ چه آنکه در اندیشه‌ی اسلامی معنویت ملازم ایمان و ایمان، ملازم دیانت است و میان امور متلازم نسبت عمیق ارتباطی وجود دارد که شکست یکی به دیگری هم سرایت می‌کند. وقتی دیانت دچار تزلزل شود، ایمان دینی هم بی‌مأوا می‌شود و وقتی ایمان بی‌خانمان گردد، معنویت مبتنی بر آن نیز افول خواهد کرد. بنابراین، بحران معنویت را می‌توان دوگونه تفسیر کرد: از یک سو فقدان امر دینی و ایمان است؛ البته ایمان به معنای ارتباط وجودی با امر قدسی که در قالب هیچ گزاره‌ای نمی‌گنجد و از سوی دیگر، از جنس حیرت، سردرگمی و پریشانی میان عقل و ایمان است. نباید غفلت ورزید که وقتی همزمان از وجدان ایمان و فقدان آن سخن به میان می‌آید، منظور یک چیز نیست تا تناقض پیش آید، بلکه فقدان ایمان به معنای ساحت حضور امر قدسی و وجدان ایمان به مفهوم اعتقاد به گزاره‌های دینی است.

بحران و خواهش

باری، برابر به بیان پیشین، عامترین شاخصی را که برای فهم وضعیت فرهنگی اکنون می‌توان در نظر گرفت، بحران عقلانیت و معنویت است. مفهوم بحران قبل از هر چیز اشاره به فروپاشی نظم و تعادل در انگاره فرهنگی دارد. مهمترین مدلول بحران از حیث نشانه شناختی "تفاوت و تضاد" است. شکی نیست که تفاوت و تضاد در تجربه تاریخی انسان یک امر طبیعی است، اما وقتی از سویه‌های بحران برخوردار می‌گردد که از یک سو تجربه‌ی تضادها فزاینده گردد و از سوی دیگر شرایط به سمت امتناع ارتباط، انسداد گفت‌وگو، عدم امکان اندیشه و غیبت زبان مشترک برای فهم و هضم تضادها، کشیده شود. در چنین حالتی استحکام و تعادل انگاره فرو می‌پاشد و هرج و مرج از راه می‌رسد (سلطانی، ۴). ما (جهان اسلام و به صورت جدی افغانستان) در قلب این آشوب و نا بسامانی به سر می‌بریم. از نزدیک به سه صده بدین سو، در نتیجه مواجهه‌ی جهان اسلام با جهان مدرن، جریان‌های گوناگون سیاسی و فکری در راستای حل این بحران پدید آمده، اما هیچ کدام



چنان‌که باید، راه به دهی نبرده است. بنیادگرایان دینی راه بیرون‌رفت از این بحران دیرپا را در پناه‌بردن به سلف، احیای هویت، بازخوانی دین و روی‌آوردن به اسلام سیاسی جستند. تجددخواهان، اما راه نجات را در گریز از دیانت و روی‌آوری به فرهنگ مغرب‌زمین جستند و در دو جبهه‌ی مارکسیسم و لیبرالیسم بیشتر به مجادله‌ی سیاسی پرداختند. در افغانستان اما این هر سه، برهه‌های خون‌آلود از تاریخ کشور را رقم زده است. نواندیشان دینی کوشیدند دیانت را در افق عقلانیت مدرن مورد بازخوانی قرار دهند و از طریق تفکیک میان دین و معرفت دینی (سروش)، جدایی اسلام ۱ از اسلام ۲ و ۳ (ملکیان)، دین و اندیشه دینی (محمد محق) و امر دینی و تتولوژی (عبدالکریمی) کوشیدند بین امر الهی (خود دین) و امر انسانی (معرفت و اندیشه دینی) تفکیک کنند و امر انسانی را مورد نقد و ارزیابی قرار دهند و شرایط سراغ‌گرفتن از دیانت را در سیطره‌ی عقلانیت مدرن بازجویند. شکی نیست که ما به دلیل تجربه‌ی تاریخی و ضرورت‌های فرهنگی، نه از دین راه‌گریز داریم و نه از عقلانیت مدرن راه‌چاره؛ هیچ‌کدام را نمی‌توانیم نادیده بگیریم. این است که خوانش میراث فرهنگی در افق معاصرت و سنجش نسبت آن با فراورده‌های عقلانیت جدید به یک ضرورت حیاتی بدل گشته است. میراث، زیست جهان تاریخی ما را ساخته است، اما در وضعیت کنونی میراث در فرهنگ ما بی‌ماواست و از این حیث ما بی‌خانمانیم و این ایجاب می‌کند که میراث فرهنگی-تاریخی در افق آگاهی اکنون مورد بازخوانی قرارگیرد. تاکنون مطالعاتی در این حوزه صورت پذیرفته است. کمینه پاره‌ای از اندیشمندان عربی و ایرانی این دغدغه را در قالب آثار مدون بیرون گسترانیده‌اند. در حوزه‌ی فرهنگی افغانستان نیز می‌توان به گواهی آثار علامه محمد اسماعیل مبلغ، صلاح‌الدین سلجوقی و علی امیری ردپای این دغدغه را جست‌وجو کرد. بررسی کارنامه‌ی هر کدام احتیاج به رساله‌ی جداگانه دارد و هدف ما گوش‌زد کردن ضرورت این امر در فضای فروپاشیده‌ی کنونی است. برای ما میراث‌تکوین‌یافته در حوزه‌ی بلخ و مناطق اقماری آن مثل سمرقند و بخارا بیش از همه ضرور می‌نماید؛ چه آنکه هم منطبق با زیست‌بوم تاریخی ماست و هم در دسترس‌ترین پادزهر برای سیطره‌ی نابخردی اکنون و فراروی از تقشر دیرآهنگ و جستن از نعش پوسیده‌ی فرهنگ وارونه‌ی مسلط. این خواهش حیاتی، حاجت به خوانش دیگر دارد.



نتیجه گیری

نتایج گفته‌های پیشین را می‌توان چنین برشمرد: (۱) ماجرای عقلانیت و معنویت در نتیجه‌ی برخورد عقل و نقل و نسبتی که این دو با هم داشته، پدید آمده است. (۲) ماجرای این دو در اندیشه‌ی اسلامی گاهی به صورت توافق و گاهی به شکل تضاد تبلور یافته که بخش بزرگ آن، محصول ورود امر دیگرآیین (بیرون‌دینی) در فضای عقلانیت و معنویت اسلامی است. (۳) اندیشمندانی که عقلانیت و معنویت را موافق یافتند، در دو دسته قابل جمع‌اند: الف) کسانی که معنویت دینی / ایمان را عقلانی فهمیده و ماجرا را به سود عقل فیصله دادند، مثل فارابی و اعقاب فکری‌اش؛ ب) کسانی که عقلانیت را دینی تفسیر کرده و خرد را در زمره‌ی دیانت جای داده و بلکه در بند کشیدند، مثل غزالی و مبلغان دینی امروز. (۴) بحران عقلانیت در روزگار کنونی در نتیجه‌ی انقطاع از سنت عقلانی، هجوم گونه‌های از شبه عقل، سلب آزادی از خرد، ناتوانی خرد از الزام‌آوری، فروپاشی تعادل میان ذهن و عین و هجوم هزم ناشده‌ی عقلانیت جدید به صورت مضاعف رخ نموده و مجال تنفس فکری را از همه ستانده است. (۵) بحران معنویت در فرهنگ کنونی اسلام، در نتیجه‌ی گسترش عقلانیت فهم‌ناشده‌ی مدرن از یک سو و غیبت ساحت حضور امر قدسی، تئولوژیک‌شدن ایمان و سیطره‌ی ایدیولوژی‌های دینی از سوی دیگر، پدید آمده است. بنابراین، لازم است که شرایط بازگشت به ساحت حضور امر متعالی و تأمل در باب عقلانیت جدید فراهم آید تا به میانجی آن نسبت عقلانیت جدید با امر دینی سنجیده و امکان رهایی از بحران حاصل شود.

سرچشمه‌ها

۱. ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۳) نقد گفتمان دینی، ترجمه یوسفی اشکوری و محمد جواهرکلام، چاپ دوم، تهران، یادآوران.
۲. احمدی، فاطمه جان (۱۳۹۹)، تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، قم، دفتر نشر معارف.
۳. امیری، علی (۱۳۹۵)، خرد آواره (ظهور و زوال عقلانیت در جهان اسلام) چاپ دوم، کابل، امیری.
۴. امیری، علی (۱۳۹۷)، اسلام، چاپ دوم، کابل، انتشارات دانشگاه ابن سینا.
۵. امیری، علی (۱۳۹۹)، مخاطرات خرد (پدیدارشناسی بحران عقل در فرهنگ اسلامی) چاپ اول، کابل، ناسوت.
۶. امیری، علی (۱۳۹۷)، خواب خرد (تاملاتی در باب زمان حال) چاپ دوم، کابل، امیری.
۷. آملی، جوادی (۱۳۸۱) ع نسبت دین و دنیا، چاپ اول، قم، اسراء.
۸. آملی، جوادی (۱۳۸۱)، وحی و نبوت در قرآن، چاپ اول، قم، اسراء.
۹. آملی، جوادی (۱۳۸۴)، شریعت در آینه‌ی معرفت، چاپ چهارم، قم، اسراء.
۱۰. آملی، جوادی (۱۳۸۹)، منزلت عقل در هندسه‌ی معرفت دینی، چاپ اول، قم، بوستان کتاب.
۱۱. الجابری، محمدعابد (۱۹۹۱)، التراث و الحداثة، لبنان، بیروت.
۱۲. حسین پور، رسول (۱۳۹۶)، پابندی به شریعت به مثابه اصالت عقل در زیست معنوی، اندیشه نوین دینی ۵۰، صص ۶۵-۸۰.
۱۳. حلبی، علی اصغر (۱۳۸۱)، تاریخ فلاسفه ایرانی، چاپ اول، تهران، زوار.
۱۴. سلطانی، محمدجواد، (بی تا) بحران آگاهی در افغانستان، (پایان نامه کارشناسی ارشد دانشگاه تهران، جامعه‌شناسی).
۱۵. سیوطی، جلال‌الدین (۲۰۰۷)، صون المنطق و الکلام عن فنی المنطق و الکلام، بیروت، دارالحکمه.
۱۶. شبستری، محمد مجتهد (۱۳۷۹)، ایمان و آزادی، چاپ پنجم، تهران طرح نو.
۱۷. شیخ، سعید (۱۳۶۹)، مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی، ترجمه مصطفی محقق داماد، تهران، خوارزمی.





۱۸. طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۳)، زوال اندیشه سیاسی در ایران، تهران، کویر.
۱۹. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۷)، تفسیر المیزان، جلد چهار، بنیاد علمی و فرهنگی علامه طباطبایی.
۲۰. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۸)، بررسی‌های اسلامی، جلد اول، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب.
۲۱. عادل، حداد و دیگران (۱۳۷۵)، مقدمه‌ی دانشنامه جهان اسلام، تهران، بنیاد دایرة المعارف اسلامی.
۲۲. عبدالرازق، مصطفی (۱۳۸۱)، زمینه تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه فتح‌علی اکبری، چاپ دوم، اصفهان، پرسش.
۲۳. عبدالکریمی، بیژن (۱۳۹۹)، پرسش از امکان امر دینی در جهان معاصر، چاپ سوم، تهران، نقد فرهنگ.
۲۴. غزالی، ابوحامد (۱۹۹۷)، المنقذ من الضلال، تقدیم و تحقیق احمد شمس الدین، لبنان، بیروت.
۲۵. فارابی، ابونصر (۱۳۸۹)، احصاء العلوم، ترجمه حسین خدیوچ، چاپ چهارم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۶. فارابی، ابونصر (۱۹۹۰)، کتاب الحروف، تصحیح و تعلیقه محسن مهدی، لبنان، بیروت.
۲۷. فارابی، ابونصر (۱۹۹۵)، تحصیل السعادة، لبنان، بیروت.
۲۸. فنایی، ابوالقاسم (۱۳۹۱)، معنویت قدسی، روزنامه‌ی شرق ۱۵۱۸.
۲۹. فنایی، ابوالقاسم (۱۳۹۲)، اخلاق دین‌شناسی، چاپ دوم، تهران، نگاه معاصر.
۳۰. قطب، سید (۱۳۹۳)، نشانه‌های راه، ترجمه محمود محمودی، مرکز نشر اندیشه اسلامی.
۳۱. کرین، هانری (۱۳۷۳)، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، کویر.
۳۲. مبلغ، محمداسماعیل (۱۳۹۶)، فلسفه ابن سینا، تصحیح و مقدمه علی امیری، کابل، انتشارات دانشگاه ابن سینا و بنیاد اندیشه.
۳۳. محق، محمد (۱۳۹۳)، دیانت کین، چاپ اول، کابل.

۳۴. ملکیان، مصطفی (۱۳۹۴)، حدیث آرزومندی، چاپ سوم، تهران، نگاه معاصر.
۳۵. ملکیان، مصطفی (۱۳۹۵)، در رهگذار باد و نگهبان لاله، جلد اول، چاپ دوم، تهران، نگاه معاصر.
۳۶. ولایتی، علی اکبر (۱۳۸۴)، فرهنگ و تمدن اسلامی، چاپ چهارم، قم، نشر معارف.

خشونت دینی؛ حقیقت یا افسانه؟

دکتر ابوالقاسم فنایی 

مترجم: جواد محب‌زاده

چکیده

پرسش عمده‌ی این مقال این است که آیا خود دین در «خشونت سیاسی» نقشی ایفا می‌کند یا خیر. بعد از روشنی‌افکندن بر معنی اصطلاحات مرتبط همانند «دین»، «خشونت دینی»، «خشونت سیکولار»، «عمل آزادی» و «خشونت سیاسی»، دو احتجاجی را به بررسی خواهیم گرفت که می‌توانند در جانب‌داری از مدعایی شکل پذیرند که خود دین را علت بی‌بدیل آن‌چه در امر خشونت سیاسی، خشونت دینی خوانده می‌شود می‌شمارند. پس از آن، جمع‌بندی خواهیم کرد که هر دو ادعا بر بوته‌ی نقد می‌نشینند و هیچ یک در تقویت این ادعا موفق نمی‌باشد. سپس، خود تبیینی از علت و خواست‌گاه واقعی خشونت سیاسی در سطح کل و راه چاره‌ی درخور آن را پیش خواهیم گذاشت. هم‌چنان، خواهیم آورد که فصل هویدای خشونت دینی و سیکولار قابل دفاع نمی‌باشد.





واژه گان کلیدی: خشونت دینی؛ خشونت سیکولار؛ خشونت سیاسی؛ تاریخ دین؛ تفسیر متون دینی.

۱. درآمد

مفهوم «خشونت دینی» در گفت‌وگوی سیاسی اندر باب خشونت، دین، سیکولاریزم و دادوستدهای بینابینی شان، رواج گسترده کمایی کرده است. امروزه، بسیاری را این باور است که در برابر اعمال خشونت‌بار فراخ‌نای تاریخ بشر که توسط افراد دینی، نهادهای دینی، حکومت‌های دینی ارتکاب یافته، خود دین مسؤول است و مبتنی بر آن، باید مقصر دانسته شود. در حقیقت، این پاره‌ی از حکمت متداول سیکولار است که دین به‌طور یک‌نواخت در محیط عمومی شرمی‌آفریند و بنابراین باید در حدود فضای خصوصی منحصر گردد. همان‌گونه که جان دی کارلسون (John D. Carlson) می‌گوید: «... در جوامع سیکولار، «دین خوب» خصوصی، خشونت‌پرهیز و معقول بوده و «دین بد» عمومی، خشونت‌آمیز و عقل‌گریز است» (Carlson, ۲۰۱۱: ۱۰) پاره‌ی از خداناباوران ستیزه‌خو، همانند ریچارد داکینس (Richard Dawkins) ادعا می‌نمایند که آن‌جا که پای خشونت پیش کشیده می‌شود، خداناباوری بر خداباوری به لحاظ اخلاقی برتری دارد؛ زیرا خشونت اولی را تصادفی و دومی را لازمی می‌باشد. از سوی دیگر، میان شیوه‌ی تفکر دینی و خشونت یک مسیر منطقی وجود دارد؛ حال آن‌که هم‌چون راهی میان روش تفکر خداناباورانه یا علمی و خشونت وجود ندارد.

زمانی که صحبت از خشونت دینی می‌رود، نیاز است تا معنای اصطلاحاتی که به کار می‌بریم، مانند «دین»، «خشونت دینی»، «خشونت سیکولار»، «عمل ارادی» و «خشونت سیاسی» را روشن نماییم. این اصطلاحات در هاله‌ی ابهام‌ها قرار دارند که ما را از داشتن قضاوت‌پذیرا در مورد نقش دین در خشونت سیاسی باز می‌دارند. بناء، اجازه دهید تا با تعریف این اصطلاحات آغاز نمایم.

۲. چیست آن‌چه خوانندش دین؟

دین پدیده‌ی پیچیده‌ی است؛ بسیار مشکل است -اگر ناممکن نباشد- تا تعریفی از دین ارائه



دهیم تا بتواند مقبولیت جهانی کسب کند. من بر آن نیستم تا در این مقال دین را تعریف کنم. هدف من به فقط این است که مطلب اصلی بحث خود را در این مقال مشخص کرده باشم. دین چهار معنی دارد که در بادی نظر با مبحث خشونت دینی مرتبط می‌نمایند. آنان از این دست اند: «دین به مثابه‌ی نهاد اجتماعی»، «دین به عنوان پدیده‌ی روان‌شناختی»، «دین به زیر عنوان ایدئولوژی سیاسی» و «دین به عنوان روش زنده‌گی». اجازه دهید به هر معنا به نوبت نظر اندازیم.

(۱) گاهی منظور از «دین»، «نهاد اجتماعی» است که معمولن کلیسا خوانده می‌شود. در این معنا، دین موضوع علوم اجتماعی و سیاست بوده و از بحث من خارج است. من حتا بر آن نیستم تا آن را به آزمون بگیرم، چه رسد به نقد این که دین به مثابه‌ی نهاد اجتماعی در خشونت سیاسی نقش ایفا می‌کند. مقصد من تعیین این مورد است تا مگر میان این دست خشونت و خود دین پیوندی باشد. یعنی آیا اعمال خشونت‌آمیز مرتکبه توسط (بعضی) از اعضای این نهاد اجتماعی به وسیله‌ی خود دین تحریک و یا تشریع می‌شوند یا خیر.

(۲) گاهی دین به معنای «پدیده‌ی روان‌شناختی»، یا دین‌مداری، یا هویت فردی دینی، روحیه و تعهد استفاده می‌شود. در این معنا، دین موضوع روان‌شناسی دین است و خارج از حیطه‌ی مبحث این مقال. بناءً، من از نقشی که برخی از باورمندان در خشونت سیاسی ایفا نموده‌اند را به آزمایش نخواهم کشید؛ بل می‌خواهم ببینم تا این امر با خود دین بده‌وبستانی دارد یا خیر.

(۳) در پاره‌ی از نمونه‌ها، واژه‌ی «دین» برای ارجاع به «ایدئولوژی سیاسی»، که بنیاد نظری حکومت دینی/تیوکراتیک یا چیزی که معمولن تیوکراسی نامیده می‌شود را می‌سازد، به کار برده می‌شود. در این معنا، دین موضوع بحث سیاست و فلسفه‌ی سیاسی است. با عطف بما سبق، نقشی را که برخی از حکومت‌ها در راستای اعمال اقتدار شان به نام دین در خشونت سیاسی ایفا نموده‌اند بدیهی و انکارناپذیر است. معمولن، آنان اقتدار سیاسی شان را به اقتدار دینی و الهی پیوند می‌زنند. اما، آن‌چه من در این مقال بدان می‌ایم، توجیه‌پذیری هر نوع تلاش بر سبیل پیونددهی این خشونت به خود دین است.

(۴) و سرانجام، «دین» برای ارجاع به «شیوه‌ی زنده‌گی» مخصوصی به کار می‌رود تا آن



را از شیوهی زنده‌گی سیکولار تفکیک کند. این معنای دین است که با موضوع بحث این جا پیوند دارد. هر شیوهی زنده‌گی سه مؤلفه دارد: نوعی تجربه، جهان‌بینی، دسته‌ی از هنجارها و ارزش‌ها به عنوان لوازم عملی جهان‌بینی. بنابراین، دین به عنوان شیوهی زنده‌گی از تجربه‌ی دینی، جهان‌بینی دینی (تبیین دینی از هر چیزی) و هنجارها و ارزش‌های دینی. به این معنا، دین موضوع بحث کلام [یا الهیات] و فلسفه‌ی دین است. پژوهش‌های فلسفی و کلامی در مورد دین بر حقیقت آموزه‌ها/مدعیات دینی متمرکز اند. از این معنای دین، من با عنوان «خود دین» یاد می‌نمایم. قصد من این است که آشکار سازم که آیا دین به این معنای به خصوص در خشونت سیاسی، آن‌چنان نقشی که در گفت‌وگوهای همه‌روزی سیاسی به او نسبت می‌دهند، ایفا می‌کند یا خیر.

۳. خشونت دینی چیست؟

لازم است تا روشن شود که اصطلاح «خشونت دینی» نماد چی چیز است. این عبارت دو معنای دور از هم دارد که نباید خلط شوند. «خشونت دینی» معمولن برای اشاره به نوعی از خشونت به کار برده می‌شود که توسط فرد، گروه، یا نهادی با هویت دینی ارتکاب یافته‌است. بدین وسیله آن را از عین یا مشابه آن خشونت که توسط فرد، گروه، یا نهادی مرتکب شده‌است و دارای هویت دین نمی‌باشند تفکیک می‌نمایند.

۲) هم‌چنان، «خشونت دینی» می‌تواند برای ارجاع به نوعی از خشونت استفاده شود که خود دین آن را تشریع و تجویز می‌نماید. در این معنا، خشونت دینی فقط نوع خشونتی نیست که توسط کارگزار(های) دینی ارتکاب می‌یابد، بلکه آن نوع خشونت است که با آموزه‌های معتبر دینی «توجیه» و/یا «برانگیخته» می‌شود. پس از این، من از این دو معنا با عبارات «خشونت مرتکبه توسط کارگزاران» و «خشونت برانگیخته‌ی دین» به ترتیب یاد خواهم کرد.

در عین ترتیب، می‌توان ادعا کرد که «خشونت سیکولار» هم دو معنای متباعد دارد. معمولن این خشونت به خشونت مرتکبه توسط شخص، گروه، یا نهادی با هویت سیکولار راجع می‌شود؛ ولی می‌توان برای اشاره به خشونت موجه و/یا برانگیخته توسط جهان‌بینی‌ها یا هنجارها و ارزش‌های سیکولار نیز به کار برد. در آنچه در پی خواهد آمد، از این دو



معنا با عبارات «خشونت مرتکبه توسط کارگزار سیکولار» و «خشونت برانگیخته‌ی سیکولاریزم» به ترتیب ذکر خواهد شد.

همیشه پیدا نیست که کدام یک از این دو معنا در مباحثی در باب خشونت سیاسی منظور نظر است و خلط همین دو معنا، در حقیقت، مغالطه‌ی متعارف در گفت‌وگوهای سیاسی است. بسیاری‌ها بر این اندیشه‌اند که برای مسؤول دانستن خود دین در امر خشونت سیاسی، کافی است نشان داده شود خشونت مورد بحث توسط کارگزاران ارتکاب می‌یابند. البته، آنانی که زیر پرچم دین مرتکب خشونت می‌شوند، گاه صادقانه و گاه ریاکارانه، ادعا می‌کنند که آنان توجیه و/یا انگیزه‌ی دینی برای انجام آن دارند. اما و هزار اما، بین هویت دینی آنانی که مرتکب خشونت سیاسی می‌شوند و دلایل واقعی شان برای آن‌چه می‌کنند، همیشه خلای مفهومی و منطقی وجود دارد. این کاملاً معقول است - و از دید تاریخی معتبر - که ممکن است کارگزاران به دلایل غیر دینی (سیکولار) دست به ارتکاب خشونت سیاسی بزنند، همانند نیاز اقتصادی. بناء، ما نمی‌توانیم از هویت دینی و انگیزه‌ی خود مدعی آن‌اند چیزی در مورد انگیزه‌ی واقعی مرتکبین خشونت استنتاج کنیم. (نک: در همین مقاله ۷)

۱.۳. باز شکل‌دهی پرسش اصلی

حال، در روشنایی تعاریف و توضیحات بالا، می‌توان پرسش اصلی این پژوهش را به طور زیر شکل داد: «آیا رابطه‌ی علیّ بین خود دین و خشونت مرتکبه توسط کارگزاران دینی وجود دارد؟» منظور من از رابطه‌ی علیّ آن نوع رابطه است که بین هر عمل ارادی و بنیان ادراکی آن وجود دارد؛ همان بنیانی که تصمیم کارگزار بر آن استوار می‌باشد. به عبارت دیگر، پرسش این است که: «آیا قضیه‌ی هست که خشونت مرتکبه توسط کارگزاران دینی به وسیله‌ی خود دین تحریک شده‌باشد؟» برای پاسخ‌دهی به این سؤال، در ابتدا لازم است تا به عمل ارادی نظری افکنیم؛ زیرا خشونت دینی از آن دست عمل ارادی است که ما انجام‌دهنده‌ی آن را مسؤول، مقصر و قابل مجازات می‌دانیم.

۴. ماهیت عمل ارادی

عمل ارادی از آن سنخ عمل است که با «دلیل هنجاری» انجام می‌شود. آن عمل ارادی



مسبوق بر فرآیند سنجیده شده‌ی تصمیم‌گیری است که در آن کارگزار، همانی که از نظر اخلاقی و معرفتی ویژگی‌های شخصیتی خوب و بد را داراست، مجبور است تا چهار مجموعه مقدمات / باورهای زیرین را سر هم کند تا در باب این که چه کند اخذ تصمیم کند:

(۱) باورها در مورد وضعیت فعلی؛

(۲) باورها در مورد مقاصد در دسترس؛

(۳) باورها در مورد وضعیت آرمانی؛

(۴) باورها در مورد مقاصد آرمانی.

این مجموعه‌ی باورها باهم، به کارگزار دلایل موجه برای انجام عمل ارادی معینی تهیه می‌بینند و ایشان را بر می‌انگیزانند تا اگر به قدر کافی عقلانی اند باید آن را مرتکب شوند. دو مجموعه‌ی امری نخست حقیقی اند و متباقی هنجاری می‌باشند. دو امر نخست به توصیف وضع موجود و تمامی وسایل در دست مبادرت می‌ورزند که می‌توانند در راستای تغییر وضع موجود به کار بسته شوند. از آن سو، باورهای هنجاری وضع آرمانی (غایت) و وسایل بهینه / آرمانی را تعیین می‌کند که می‌توانند در مسیر تبدل وضع موجود (ناپسند) به وضع آرمانی (پسندیده) استخدام شوند.

هر یکی از مجموعه باورهای فوق در امر عمل ارادی نقش جانشین‌ناپذیر بازی می‌کنند که در نبود آن، کارگزار نخواهد توانست تا در این که چه کند دست انتخاب از آستین درآورد. این فرآیند تصمیم‌گیری ممکن است به طور خودکار یا از روی عادت انجام شود و به همین جهت است که نامحسوس باقی می‌ماند؛ ولی این فرآیند همیشه حضور دارد. بنابراین، آن بخشی از ماهیت یا ساختار عمل ارادی بوده و مبتنی بر آن منبع مسؤولیت و دلیل مدح یا ذم و پاداش یا مجازات را تشکیل می‌دهد. ما برای آن چه انجام می‌دهیم مسؤولیم؛ زیرا ما موجودات دارای تفکر هستیم؛ ما از طریق فرآیند پیچیده‌ی تصمیم‌گیری، توان بر سنجش و انتخاب این که چه را انجام بدهیم و چه را انجام ندهیم، داریم.

باری، از آن رو که معمولن بیش‌تر از یک خاستگاه برای هنجارها و ارزش‌ها وجود دارد، کارگزار نیاز دارد تا در باب منابع مرتبط با قضیه‌ی در دست و چگونه‌گی برون‌رفت از این گرفتاری‌ها - در صورت وجود - دست به انتخاب بهتر بزند. سه منبع از مهم‌ترین



منابع هنجارها و ارزش‌ها اخلاق، دین و ایدئولوژی اند. به دیگر بیان، ما هویت‌های بسیار داریم که هر کدام مجموعه‌ای از لوازم هنجاری بر ما تحمیل می‌کنند و از ما می‌خواهند تا در جهت حفظ و یا برومندی آن، به صورت خاصی رفتار نماییم. سه هویت از مهم‌ترین و پسندیده‌ترین آنان، هویت انسانی، هویت دینی و هویت ایدئولوژیک اند. مادامی که این هویت‌ها ما را در عین مسیر هدایت می‌نمایند، مشکلی در کار نیست و ابهامی مواجه نمی‌شویم. اما گاهی این هویت‌ها ما را به طرف مسیرهای متضاد می‌کشند تا یک یا چند هویت را در برابر آن دیگری/دیگران قربانی یا متابعت کنیم. در پهنه‌ی سیاست و رفتار سیاسی، این تصمیم، با توجه به هویتی که گوی سبقت از دیگران می‌رباید، ممکن است ما را به یکی از این اعمال رهنمون گردد: خشونت و کشمکش یا تحمل و آرامش.

از آن‌رو فرآیند سنجش عملی پیچیده است، اجازه دهید آن‌را با مثال معمولی وضاحت دهم. تصور کنید که مقدار وزنی که دارید برای شما ناخوش‌آیند است و آرزو می‌نمایید تا در مورد آن کاری کنید. پرسش این است که چرا وزن تان برای شما ناخوش‌آیند است و بر آن شدید تا در آن باب چیزی انجام دهید؟ ناخوشی شما، با توجه به وزن تان، مبتنی بر مقایسه‌ی است که شما در باب وزن فعلی تان و وزن آرمانی تان داشتید. زیرا، وزن آرمانی «پسندیده» است و این مقایسه شما را متقاعد می‌سازد که وزن فعلی تان «ناپسند» است و باید شما کاری کنید که شما مسرور نماید. [شما به این درک می‌رسید که] می‌توانید این مشکل را با تلاش در باختن وزن رفع می‌شود؛ اما از آن‌رو که راه‌های چندانگانه‌ی برای انجام آن موجود اند، شما مجبورید تا بهترین راه در دست‌رس و درخور خود را برگزینید. روی هم رفته، شما را نیاز است تا دو گزینه برگزینید: اولی در مورد وضع/انجام آرمانی (تقلیل وزن) و دومی در باب وسایل آرمانی (رژیم‌گیری، تمرین، و غیره...).

اگر شما بیش‌تر از یک منبع برای هنجارها و ارزش‌ها داشته‌باشید، این وضع بغرنج‌تر می‌شود. زیرا، اگر آن منابع سر ناسازگاری پیشه کنند، شما باید دست به انتخاب بهتر بزنید. در این مثال، باور شما در باب وزن فعلی تان و راه‌های متفاوت برای تقلیل آن حقیقی اند -توصیف آن چه هست- و باورهای شما در مورد وزن آرمانی و راه آرمانی تقلیل وزن هنجاری می‌باشند: تجویز آن‌چه باید باشد و چگونه باید به دست آیند.



۵. ماهیت خشونت سیاسی

خشونت سیاسی مستثنای این تبیین نیست. یعنی، برای این که کارگزاری تصمیم به ارتکاب خشونت سیاسی بگیرد، مجبور است آن چهار مجموعه باورهای حقیقی و هنجاری که در بالا از آن‌ها یاد رفت را بر سر هم نماید. با این وجود، پیدا است که مجموعه-های باور اولی و دومی که در فرآیند تصمیم‌گیری (یعنی باورهایی که به طور خالص حقیقی هستند) با دین هیچ ارتباطی ندارند. این یعنی گیریم که خود دین در خشونت سیاسی نقشی بازی کند و باید در این باب مسؤول دانسته شود، باید به جهت نقشش در فراهم‌آوری مجموعه‌های باور سوم و چهارم (یعنی باورهای هنجاری/ارزشی) دخیل در فرآیند تصمیم‌گیری باشد. باورهای کارگزار در مورد وضعیت موجود و همه‌ی وسایل موجود برای تحقق وضعیت آرمانی دینی نیست. بلکه عقاید او در مورد وضعیت آرمانی و وسایل آرمانی می‌تواند دینی یا سیکولار باشد.

این کاملاً عقلانی است که، برای کارگزار، دین پاسخ‌دهنده‌ی یک یا هر دو پرسش هنجاری زیر عنوان شود: «وضعیت آرمانی چیست؟» و «بهترین وسیله برای دستیابی به آن چیست؟» به عبارت دیگر، آموزه‌های دینی چنان سرچشمه‌ی نمی‌باشند که از وضعیت موجود یا همه‌ی وسایل موجود برای تغییر آن وضعیت توصیفی ارائه کند که به طور خالص حقیقی باشد. بنابراین، اگر قرار باشد خود دین در خشونت سیاسی نقشی ایفا کند، یا به خشونت سیاسی به عنوان یک غایت ارزش می‌بخشد و یا آن خشونت را به عنوان بهترین وسیله برای تحقق آن غایت ارزش عطا می‌کند.

۶. ماهیت خشونت دینی

با توجه به تبیین فوق در مورد ماهیت عمل ارادی و خشونت سیاسی به طور عمومی، اکنون می‌توانیم درک عمیق‌تر و پیچیده‌تری از خشونت به اصطلاح دینی، ماهیت و خاستگاه آن داشته باشیم. گفتن این که دین خود علت خشونت سیاسی است به این معناست که خود دین دلایل هنجاری را در اختیار باورمندان قرار می‌دهد که خشونت سیاسی را توجیه کند و/یا برانگیزد. تردیدی نیست که آموزه‌های دینی شامل یا دال بر «دلایل برای عمل» هستند. برخی از این دلایل فرادینی هستند که مورد تأیید دین قرار می‌گیرند، اما برخی دیگر



در ذات دینی هستند. این امر به ویژه در مورد ادیانی مانند اسلام و یهودیت صادق است که شامل مجموعه‌ی دقیق از هنجارهایی اند که به صراحت باورمندان شان را در مورد آنچه انجام می‌دهند راهنمایی می‌کنند. دین فقط مجموعه‌ی از باورها نیست؛ بلکه یک شیوه‌ی زندگی است. به عبارت دیگر، باورهای دینی از نظر هنجاری خنثا نمی‌باشند؛ آن‌ها دارای الزام‌های عملی و پی‌آمدها هستند. آن‌ها به طور مستقیم یا غیر مستقیم هدایت‌کننده‌ی عمل هستند. به عنوان مثال، اینکه گفته شود فقط یک خدا وجود دارد که نامرئی است - که پایه‌ی‌ترین آموزه‌ی اسلام، یهودیت و شاید مسیحیت است - حامل این مفهوم هنجاری است که انسان‌ها خدا نمی‌باشند و بنابراین نباید خود را به جای او جا زنند.

پس، می‌توان پرسش اصلی این بحث را دوباره صورت‌بندی کرده و پرسید: آیا خود دین دلایل هنجاری را برای [ارتکاب] خشونت سیاسی در اختیار باورمندان قرار می‌دهد؟ یا به بیان دقیق‌تر، آیا آموزه‌های معتبر دینی حاوی دستور (الهی) هستند که باورمندان شان را برای [ارتکاب] خشونت سیاسی مورد حمایت قرار دهد؟

پاسخ من به این پرسش منفی است. اما برای اثبات آن لازم است دو احتجاجی را به طور انتقادی بررسی کنیم که می‌توان برای ابرام پاسخ مثبت این پرسش ارائه کرد. با این حال، قبل از پرداختن به آن، اجازه دهید برخی از پی‌آمدهای پاسخ مثبت را بررسی کنیم. پاسخ مثبت به این پرسش دو نوع پی‌آمد دارد: کلامی یا الهیاتی / فلسفی و اجتماعی / سیاسی.

۱.۶. پی‌آمدهای کلامی / فلسفی خشونت دینی

پی‌آمدهای کلامی / فلسفی پاسخ مثبت به شرح زیر است: اگر خود دین باورمندان را برای [ارتکاب] خشونت سیاسی با دلایل حمایت کند، یا خدا خیرخواه نیست و یا متون دینی از اعتبار بی‌بهره اند. این به این معنا است که اگر کسی موفق شود نشان دهد که بین خود دین و خشونت سیاسی رابطه‌ی علی وجود دارد، غیراخلاقی بودن دین را نشان داده و می‌تواند از این واقعیت به عنوان شاهی به سود خداناباوری یا شگاکیت دینی استفاده کند. یعنی یا اعتبار متون دینی را تضعیف کند و یا وجود خدای خیرخواه را رد کند.

همچنین، پاسخ مثبت به پرسش فوق طبیعتاً به این نتیجه می‌رسد که تعهد دینی عملی غیرعقلانی است. این نتیجه به نوبه‌ی خود می‌تواند در یک احتجاج عملی به نفع خداناباوری



یا شگاکیت دینی مورد استفاده قرار گیرد. به همین دلیل است که برخی از خداناباوران بسیار مشتاق هستند که «خشونت مرتکبه توسط کارگزاران دینی» را با «خشونت برانگیخته‌ی دین» یکی بدانند (نک: ۳) و بر شکاف مفهومی و منطقی موجود در میان آنان چشم‌پوشی کنند.

۶.۲. پی‌آیدهای اجتماعی/سیاسی خشونت دینی

پی‌آیدهای اجتماعی/سیاسی پاسخ مثبت به پرسش اصلی از این دست اند: پاسخ مثبت حاوی توضیح یا تشخیصی درباره‌ی خاستگاه خشونت سیاسی است که درمان طبیعی و مؤثر آن سیکولاریسم سیاسی است. سیکولاریسم سیاسی معمولن به جدایی کلیسا و دولت به عنوان دو نهاد اجتماعی اشاره می‌کند که در ابتدا به عنوان راه حلی برای درگیری بین کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها در اروپا پیشنهاد شد. این جدایی به این معنا است که مردم اجازه ندارند در حوزه‌ی عمومی تصمیمات خود را بر دین اساس گذاری کنند و تنها آن نوع عقل مشروعی که می‌توان با آن تصمیم در مورد نحوه‌ی اداره حوزه‌ی عمومی را توجیه کرد، سیکولار است.

با این وجود، نمی‌توان، با توجه به شواهد، حدس زد که جایگزینی ایدئولوژی‌های دینی با ایدئولوژی‌های سیکولار راه حلی برای خشونت سیاسی باشد. همانطور که تاریخ قرن بیستم نشان می‌دهد، ایدئولوژی‌های سیکولار مانند کمونیسم، ملی‌گرایی (ناسیونالیسم) و نژادپرستی به اندازه‌ی ایدئولوژی‌های دینی منبع خشونت سیاسی هستند.

دومین پی‌آید اجتماعی/سیاسی پاسخ مثبت به پرسش اصلی بالا این است که برای ممنوعیت آموزه‌های دینی توجیه ارائه می‌کند. اگر آموزه‌های دینی خشونت سیاسی را توجیه و/یا برانگیزانند، ما حق داریم برنامه‌های درسی مکاتب و دانشگاه‌ها را از آموزه‌های دینی پاک سازیم و آموزه‌های دینی را از قلمرو آزادی بیان و استفاده از لباس یا نمادهای دینی در محیط عمومی را از مشمولیت در فهرست آزادی انتخاب حذف کنیم.

با این حال، همانطور که تاریخ بشر در قرون اخیر به وضوح نشان می‌دهد، افول دین و ظهور سیکولاریسم از سطح خشونت سیاسی مرتکبه نکاسته‌است. در عوض، همان خشونت یا نوع مشابه آن، اما به دلایل متفاوت، ارتکاب یافت -حتا گاهی در مقیاس



بزرگ‌تر. یعنی به جای اینکه خشونت با صلح و مدارا جایگزین شود، دلایل دینی با دلایل سیکولار جایگزین شد. اگر در دنیای پیشامدرن مردم یکدیگر را به خاطر خدا می‌کشتند، در عصر مدرن به خاطر کشورشان، منافع ملی یا حتا برای حفظ آزادی و حقوق بشر یکدیگر را می‌کشتند. پس، خشونت سیاسی هنوز وجود دارد و این واقعیت نشان می‌دهد که خاستگاه واقعی آن در جایی غیر از خود دین نهفته است. من در پایان مقاله به این موضوع باز خواهم گشت و سعی خواهم کرد منشا واقعی خشونت سیاسی را بیابم؛ اما قبل از آن باید دو استدلالی را بررسی کنیم که ممکن است به نفع پاسخ مثبت به پرسش اصلی ما ارائه شود.

۷. دو استدلال در دفاع وجود خشونت برانگیخته‌ی دین

استدلال نخست تاریخی و دومی هرمنوتیکی است. وجه مشترک آن‌ها هدف آن‌ها می‌باشد تا نشان دهند که خود دین، با ارائه‌ی دلایلی برای باورمندانش جهت ارتکاب خشونت، علت خشونت سیاسی است. اما تفاوت آن‌ها در مقدماتی است که برای ترتیب‌دادن این نتیجه‌گیری بر آن تکیه می‌کنند. اجازه دهید هر استدلال را به ترتیب بررسی کنیم.

۷.۱. استدلال تاریخی

استدلال تاریخی، برای توجیه ادعایش در مورد محتوای آموزه‌های دینی، بر گزارش‌های تاریخی تکیه دارد. این گزارش‌های تاریخی، که به طور مجموعی قابل اعتماد هستند، مربوط به اعمال خشونت‌آمیزی هستند که توسط دین‌داران نهادهای دینی و حکومت‌های دینی انجام یافته‌اند. از این‌جا به این نتیجه گرفته می‌شود که تنها دلیل / علت پشت این نوع خشونت، دلیل / علت دینی است. به عبارت دیگر، ادعا می‌شود که اگر دین‌داران به آن‌ها نمی‌گفت یا اجازه نمی‌داد، کارگزاران دینی هرگز مرتکب چنین خشونت‌هایی نمی‌شدند. بر اساس تمایزی که در بین دو معنای «خشونت دینی» قائل شدیم، می‌توان خلاصه کرد که این استدلال تلاش دارد با نشان‌دادن وجود خشونت‌هایی که توسط کارگزاران دینی انجام می‌شود، وجود خشونت‌هایی که با دین برانگیخته می‌شود را اثبات کند.

۷.۲. سه ایراد بر استدلال تاریخی

بر این استدلال سه ایراد عمده وارد است. نخست این‌که ما در دنیای واقعی چیزی نداریم



که چیزی نباشد مگر دینی؛ یعنی شخص، نهاد یا حکومت «خالص» دینی وجود ندارد. دین داران فقط دین دار نیستند؛ انسان هایی هستند با شخصیت چند بعدی. آن ها نه فقط کارگزاران دینی، بلکه کارگزاران اجتماعی، سیاسی و اقتصادی نیز هستند. آنها هویت های متداخل زیادی دارند و هویت دینی تنها یکی از آنهاست. بنابراین، دین داران منابع مختلف هنجاری دارند که دلایل انجام عمل را در اختیار آنها قرار می دهد و دین تنها یکی از این منابع است. از این رو، منطق به ما اجازه نمی دهد که از رفتار پیروان یک مکتب فکری، چیزی درباره ی محتوای آن مکتب استنباط کنیم.

بنابراین، در کنار گزارش های تاریخی، به شواهد بیشتری نیاز داریم تا خود دین را به عنوان تنها علت / خاستگاه خشونت سیاسی مرتکبه توسط کارگزاران دینی بدانیم. حتی اگر گزارش های تاریخی درست و معتبر باشند - که تا حدودی هستند - باز هم در اثبات وجود رابطه ی علی بین خود دین و خشونت سیاسی که به نام دین انجام می شود، کوتاهی می کنند. گرد شهر گشتیم و این پیوند را نیافتیم؛ بنابراین، نخستین ایراد وارده به این استدلال این است که استدلال مزبور، هویت های پیچیده و منابع دلایل هنجاری عمل را به طور ناموجه به هویت دینی و دلایل دینی برای عمل تقلیل می دهد.

ایراد دوم این است که دین داران نیز مانند سایر انسان ها کامل و معصوم نیستند؛ بلکه در معرض اشتباهات اخلاقی / رفتاری قرار می گیرند، ممکن است دچار ضعف اراده و عدم صداقت باشند و در نتیجه از آموزه های دین خود آن طور که می دانند پیروی نکنند. همچنین، ممکن است برای عقلانی کردن رفتار غیر اخلاقی خود و پنهان کردن برنامه ی واقعی سیاسی یا اقتصادی شان از دین خود سوء استفاده کنند. بنابراین، برای این که این استدلال معتبر باشد، باید مقدمه ی دیگری به آن اضافه کرد. آن مقدمه باید این باشد که آن دسته از کارگزاران دینی که مرتکب خشونت سیاسی شده اند، مخلص و کامل یا در عمل معصوم می باشند...

گزارش های تاریخی در مورد رفتار دین داران چیزی از نیت های واقعی آنها بیان نمی کند و نمی تواند بگوید که آیا آنها مخلص و کامل یا معصوم بوده اند یا خیر. همیشه بین معرفت دینی و رفتار دین داران یک شکاف منطقی وجود دارد و باز هم برای پر کردن آن نیازمند



شواهد اضافی هستیم. پرش از رفتار کارگزاران دینی به نتیجه‌گیری در مورد آموزه‌های دین، نادیده گرفتن این خلأ و چشم‌پوشی از احتمال خطاهای رفتاری در حوزه دین است.

ایراد سوم این است که دین‌داران نیز مانند سایر انسان‌ها دانای هرچه دانستنی هست نمی‌باشند و به اشتباهات معرفت‌شناختی دچار می‌شوند؛ یعنی ممکن است درک نادرست از دین داشته‌باشند و متون دینی را نادرست تفسیر کنند. از این رو، شکاف منطقی دیگر بین «آن‌چه دین‌داران گمان می‌کنند دین شان می‌گوید» و «آن‌چه در واقع دین می‌گوید» وجود دارد. البته که این شکاف قابل پل‌زدن هست، اما برای پرکردن آن باید از لحاظ هرمنوتیکی فهم دین‌داران را ارزیابی کرد. به بیان دیگر، باید فهم آن‌ها را با محتوای متون دینی محک زد تا دیده شود آیا آن‌ها آن متون را به درستی درک کرده اند یا خیر.

بنابراین، استدلال تاریخی از نظر اعتبار و کمال، در واقع به استدلال هرمنوتیکی بستگی دارد، و بنابراین زائد است. زیرا بررسی هرمنوتیکی می‌تواند به تتهایی محتوای آموزه‌های دینی و این‌که آیا آن‌ها حاوی چیزی برای تحریک یا ترویج خشونت سیاسی هستند یا خیر، را آشکار کند؛ بدون آن‌که از گزارش‌های تاریخی درباره‌ی رفتار یا اعتقادات کارگزاران دینی مدد جسته‌باشد.

۳.۷. استدلال هرمنوتیکی

هسته‌ی استدلال هرمنوتیکی این است که بخش‌هایی در متن دینی وجود دارند که به طور مستقیم یا غیرمستقیم خشونت سیاسی را توجیه و/یا برمی‌انگیزانند. موافقم که بخش‌هایی در متن دینی وجود دارند که «معنای ظاهری» آن‌ها، اگر از بخش‌های دیگر بریده شود، چنین تصویری را به خواننده منتقل می‌کند. با این حال، معنای ظاهری بخشی از متن دینی، در صورت بریده‌ماندن از بخش‌های دیگر، هرگز نمی‌تواند منبعی برای معرفت دینی باشد؛ [بلکه] لزومن باید با پیش‌فرض‌های دیگر ترکیب شود.

این به این دلیل است که همیشه یک «شکاف هرمنوتیکی» بین «معنای ظاهری» متن و «معنای منظور گوینده» وجود دارد. آن‌چه از اهمیت برخوردار است «معنای منظور» است نه معنای ظاهری؛ اما برای کشف معنای منظور، باید متن را تفسیر کنیم. درک ما از هر متنی، همیشه نتیجه‌ی تفسیر است و تفسیر فرآیندی است برای «بازسازی» معنای



منظور گوینده. در این فرآیند، مفسّر باید مواد خام مربوطه (پیش فرض‌های ماهوی) را با روش تفسیری (پیش فرض‌های رویه‌یی) ترکیب کند. یک روش تفسیر شامل مجموعه‌یی از اصول هرمنوتیکی است که وظیفه دارند، در این که چه چیزی باید به عنوان مواد خام مربوط به حساب آید و چگونه با یکدیگر ترکیب شوند تا به درک معتبر از معنای منظور دست یافته شود، ذهن مفسّر را هدایت کنند.

بنابراین، درک معنای منظور صرف بر مواد خام زبان شناختی، که توسط بخش منتخبی از متن ارائه می‌شود، مبتنی نیست؛ بلکه مبتنی بر مجموعه‌یی از اصول هرمنوتیکی نیز هست که باید به متن اضافه شود تا متن بتواند گویا شود. این بدان معناست که گاهی، مفسّر باید معنای ظاهری متن را رها کند. به عنوان مثال، اگر برخی از بخش‌های یک متن خشونت را تشویق کنند در حالی که برخی دیگر صلح و عدم خشونت را، مترجم چه باید بکند؟ [در این مقام،] هر تصمیمی که اتخاذ شود مبتنی بر پیروی از اصول هرمنوتیکی است و بنابراین نوعی بازسازی معنای منظور می‌باشد.

در مورد متون دینی، این شکاف هرمنوتیکی جاری است بین «آنچه خدا گفته است» و «آنچه واقعاً منظور خدا است». آنچه می‌توان به عنوان آموزه‌ی دینی به حساب آورد «نیت واقعی» خداوند است، نه «معنای ظاهری» سخنان او. بنابراین، برای توجیه این ادعا که خود دین برای پیروان خود دلایل خشونت را فراهم می‌کند، باید نشان داد که قصد واقعی الهی ارائه دلایل خشونت به دین‌داران است.

توضیح فوق روشن می‌کند که هم بنیادگرایان/افراط‌گرایان دینی و هم خداناباوران ستیزه‌جو برای اثبات این که دین خود خشونت را توجیه می‌کند، فقط بر معنای ظاهری قطعات منتخب متون دینی تکیه نمی‌کنند. برای رسیدن به این نتیجه، آنها باید یک روش تفسیری «تحت‌لفظی» را از پیش مفروض بدارند. این روش به آنها اجازه می‌دهد تا، علی‌رغم وجود شواهد متضاد متنی و غیرمتنی و بدون توجه به زمینه، از معنای ظاهری عبور کرده و به معنای منظور بروند. در ادامه‌ی نبشته، به نقد این روش می‌پردازم و نشان می‌دهم که از نظر هرمنوتیکی، این روش از اعتبار ساقط است.

۴. ۷. نقد استدلال هرمنوتیکی

برای نقد استدلال هرمنوتیکی، باید تصدیق داشت که (۱) بین معنای ظاهری و معنای منظور شکاف هرمنوتیکی وجود دارد، (۲) هیچ متنی -چه دینی چه غیردینی- وجود ندارد که بدون تفسیر قابل درک باشد و (۳) فرآیند بازسازی [معنا] نقش واسطه‌یی بازی می‌کند. نتیجه این می‌شود که درک خاصی از متن در صورتی معتبر است که اصول هرمنوتیکی که فرآیند تفسیر را هدایت می‌کنند صحیح باشند. و نیز نتیجه‌گیری می‌شود که استفاده از آن اصول هرمنوتیکی نادرست منجر به درک نادرست از متن می‌شود.

استدلال هرمنوتیکی یک روش تفسیری تحت‌اللفظی از متون دینی را پیش‌فرض می‌گیرد. با این حال، این روش مبتنی بر یک تصور ساده‌لوحانه از فرآیند تفسیر است. بر اساس این روش، تنها ماده‌ی خامی که می‌توان به طور مشروع برای تفسیر استفاده کرد، معنای زبان‌شناختی / ظاهری بخش منتخب متن مورد نظر است. از این ره‌گذر، وجود شواهد متضاد متنی و غیر متنی نادیده گرفته می‌شود و متن از زمینه‌اش خارج می‌شود. بطلان این روش را می‌توان با استفاده از چند مثال از قرآن نشان داد.

(۱) گاهی شواهد متضاد «غیر متنی» مفسر را ملزم می‌دارد که معنای ظاهری متن را رها و منظور متن را متفاوت از معنای ظاهری آن درک کند. همانند متون غیر دینی، ممکن است متون دینی نیز ابزارهای زبان‌شناختی -مانند مجاز- را به کار بندد، که اصل وحدت همیشگی معنای ظاهری و معنای منظور را از اعتبار می‌اندازد. به عنوان مثال، در بسیاری از آیات قرآن، مانند آیه‌ی ۱۰ سوره‌ی فتح، آیه‌ی ۵ سوره‌ی طه و آیه‌ی ۲۳ سوره‌ی فرقان، خدا به گونه‌یی توصیف می‌شود که گویی بدن فیزیکی دارد. استدلال‌های فلسفی ممکن است ما را متقاعد کنند که وجود جسم فیزیکی برای خدا ناممکن است. به این طریق، ما را مجبور می‌کنند که از معنای ظاهری آیات مذکور دست برداریم و آن‌ها را به عنوان گفتاری از روی مجاز درک کنیم. یعنی «دست خدا» در آیه‌ی ۱۰ سوره‌ی فتح را به قدرت، نشستن بر تخت پادشاهی در آیه‌ی ۵ سوره‌ی طه را به حاکمیت او حمل کنیم و غیره. روش تفسیری تحت‌اللفظی این احتمال که ممکن است گفتار مجازی در متون دینی به کار رفته‌باشد را به سادگی نادیده می‌گیرد. بنابراین، به شواهد متضاد غیر متنی، که موجب تفسیر بدیلی می‌شود که تحت‌اللفظی نیست، توجهی نداشته‌باشد.



(۲) به همین ترتیب، شواهد متضاد «متنی»، در تغییرپذیری معنای متن و الزام مفسر به گذر از معنای ظاهری آن، کارکرد یکسان دارد. به عنوان مثال، آیه ۸ سوره ممتحنه و آیه ۳۲ سوره مائده شواهدی متضاد ارائه می دهند که با آن ها می توانیم هر تفسیری از سایر آیات قرآن را - که توسط بنیادگرایان مسلمان و منتقدان اسلام استفاده شده ادعایی را توجیه کنند - ابطال کنیم. ادعایی که ایشان در پی توجیه آن اند این است که اسلام به خشونت سیاسی در برابر غیر مسلمانان بی گناه مشروعیت می بخشد. آیه ۸ سوره ممتحنه به صراحت بیان می دارد که: «خداوند شما را از عدالت و نیکی با کسانی که بر سر دین شما با شما نجنگند و یا شما را از وطن تان بیرون نکنند منع نمی کند. همانا خداوند عادلان را دوست می دارد». به همین ترتیب، آیه ۳۲ سوره مائده می فرماید: «...هرکس کسی را بکشد که بر روی زمین مرتکب قتل یا فساد نباشد، مانند کسی است که همه ی مردم را کشته است، و هرکس حیات یک نفر را نجات دهد، گویی او حیات همه ی بشریت را نجات داده است...» روش تفسیری تحت اللفظی وجود این تکه های شواهد متنی متضاد را نادیده می گیرد.

(۳) همین طور، فهم مقبول متن ایجاب می کند تا مفسر آن را در «زمینه ی» مناسبش قرار دهد. مثلاً، آیه ۸۱ سوره نحل، در برابر موهبت هایی که خداوند بر آن ها ارزانی داشته است -هم چون سایه و جامه که در برابر گرما از آنان حفاظت می کند- وجیهی سپاس گزاری آنان را یادآوری می کند. با این حال، موارد فوق برای کسانی که در مناطق یخبندان قطبی زنده گی می کنند موهبت به نظر نمی رسد. برای فهم معنای منظور، متن باید در زمینه ی مناسب جغرافیایی خود قرار داده شود؛ یعنی [لحاظ کردن] گرمای سوزان جزیره ی عرب، همان جا که قرآن بر پیامبر نازل شد. بنابراین، معنای منظور این است که خداوند ابزاری برای انسان فراهم کرده تا خود را از محیط خصمانه ی که در آن زندگی می کند محافظت کند.

مثال های فوق، وجود شکاف هرمنوتیکی بین «معنای ظاهری» و «معنای منظور» یک متن و محدودیت های روش تحت اللفظی تفسیر را، به وضوح نشان می دهد. ما می توانیم برخی از اصول اساسی هرمنوتیکی را از بحث فوق استخراج کنیم که بخشی از یک روش تفسیری معتبر هرمنوتیکی/عقلانی اند:



(۱) معنای منظور گوینده همان معنای ظاهری سخنان اوست، فقط و فقط در صورت عدم وجود شواهد متضاد. پس در این مورد، متن به اضافی فقدان شواهد متضاد است که معنای منظور را تعیین می‌کند. زیرا گوینده حق دارد که برای قصد [بیان] معنایی غیر از معنای ظاهری متن، بر شواهد متضاد متنی یا غیر متنی تکیه کند. به همین ترتیب، مفسر وظیفه دارد شواهد متضاد متنی و غیر متنی را [در هنگام فهم] در مد نظر بگیرد.

(۲) معنای منظور گوینده با معنای ظاهری متن در صورت وجود شواهد متضاد متفاوت است. در این مورد باز هم، متن به اضافی شواهد متضاد است که معنای مورد نظر را تعیین می‌کند.

(۳) «زمینه» جزء لاینفک ابزار زبان‌شناختی برای برقراری ارتباط است. به همان اندازه که گوینده حق تکیه بر متن را دارد، حق دارد بر زمینه نیز تکیه کند. پس، مفسر وظیفه دارد متن را در زمینه‌ی مناسب آن قرار دهد. از این رو، باز هم متن به علاوه‌ی زمینه است که می‌تواند معنای واقعی و مورد نظر گوینده را آشکار کند.

به طور خلاصه، استدلال هرمنوتیکی در دست یازیدن به نتیجه‌گیری که مقصودش بود ناموفق از آب درآمد. زیرا استدلال مذکور اصول فوق را نقض می‌کند؛ یعنی از زمینه و شواهد متضاد متنی و غیر متنی چشم‌پوشی می‌کند.

۸. خاست‌گاه اصلی خشونت سیاسی

آنچه تا کنون مورد بحث قرار گرفت می‌تواند این‌گونه خلاصه شود:

برای این که گفته شود خشونت‌های سیاسی که کارگزاران دینی مرتکب شده‌اند برانگیخته‌ی دین اند، گزارش‌های تاریخی آن واقعات برهان کافی به شمار نمی‌آیند. زیرا خشونت‌ی که کارگزاران دینی مرتکب می‌شوند، می‌توانند با دلایل سیکولار برای عمل [نیز] برانگیخته شوند. بنابراین، ما باید متون دینی را به طور مستقیم بررسی کنیم تا ببینیم که آیا آن‌ها پشتوانه‌ی استدلالی خشونت هستند یا خیر.

بین معنای ظاهری این متون و معنای مورد نظر گوینده خلای هرمنوتیکی وجود دارد. اصول هرمنوتیکی به ما اجازه نمی‌دهند که این خلا را، بدون قراردادن متن در زمینه‌ی



مناسب آن و در نظر گرفتن شواهد متضاد متنی و غیر متنی، پل بزنیم. پس از رعایت اصول مربوطه، به این نتیجه می‌رسیم که متون معتبر دینی، خشونت را با ارائه‌ی دلیل حمایت نمی‌کنند. بنابراین، پرسش‌هایی که باید پیرسیم عبارتند از:

۱- خاستگاه خشونت سیاسی به طور کلی چیست؟

۲- علاج آن چیست؟

من سعی خواهم کرد تا با ارائه‌ی تبیینی در مورد خاستگاه خشونت سیاسی در نفس خودش و راه حلی رضایت‌بخش برای آن، به این پرسش‌ها پاسخ دهم. به گمان من، تلاش برای تبیین خشونت سیاسی بر اساس یک عامل اشتباه است؛ زیرا عوامل متعددی در آن نقش دارند. در درجه اول، این عوامل را می‌توان به عوامل درونی/ذهنی و خارجی/عینی تقسیم کرد.

منظور من از عوامل داخلی عواملی است که در ذهن کسانی که مرتکب خشونت سیاسی می‌شوند وجود دارد. اما عوامل بیرونی بخشی از محیط بیرونی هستند که عامل در آن زندگی می‌کند و خشونت سیاسی در همان رخ می‌دهد. عوامل داخلی و خارجی نقش‌های متفاوتی بازی می‌کنند. عوامل خارجی به عنوان محرک یا علل مقدماتی خشونت سیاسی عمل می‌کنند. از آن سو، عوامل داخلی نقش اصلی را ایفا می‌کنند؛ زیرا بدون آن‌ها، عوامل منجر به ایجاد خشونت سیاسی خارجی نمی‌شوند.

۱.۸. عوامل خارجی مؤثر در خشونت سیاسی

بسیاری از جنبه‌های متفاوت محیط خارجی، از جمله عوامل اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و حتا جغرافیایی ممکن است به عنوان محرک خشونت سیاسی عمل کنند. به عنوان مثال، فقر اقتصادی را می‌توان یکی از عامل خارجی برای خشونت سیاسی دانست. مردم عادی قدیس نیستند. آن‌ها از آستانه‌ی اخلاقی پایین برخوردارند. بنابراین، اگر فشارهای خارجی که آن‌ها را به سمت خشونت سیاسی سوق می‌دهد از آستانه‌ی اخلاقی آن‌ها فراتر رود، مقاومت شان در برابر وسوسه‌ی ارتکاب خشونت سیاسی ضعیف می‌شود. آموزش و پرورش ضعیف، ظلم سیاسی، طردشده‌گی/از خودبیگانه‌گی اجتماعی، استثمار، خشونت خانه‌گی و تبعیض ناعادلانه از دیگر عوامل بیرونی هستند.



بدیهی است که فهرست عوامل خارجی بی‌پایان است. اگر نقش عوامل خارجی در خشونت سیاسی را بپذیریم، باید بپذیریم که بخشی از راه حل، امحای همین عوامل بیرونی خواهد بود. در ادامه‌ی این مقاله به عوامل داخلی می‌پردازم و سعی می‌کنم تبیین و راه حل کلی در مورد نوع خشونت سیاسی ناشی از این عوامل داخلی ارائه دهم.

۲. ۸. عوامل داخلی مؤثر در خشونت سیاسی

حال این پرسش مطرح می‌شود که در روند تصمیم‌گیری چی مشکل وجود دارد که به تصمیم ارتکاب خشونت سیاسی منتج می‌شود؟ برای پاسخ به این پرسش، نیاز است تا طرز فکر کسانی که مرتکب خشونت سیاسی می‌شوند را بررسی کنیم. می‌توان گفت که خشونت سیاسی نتیجه‌ی یک فرآیند اشتباه تصمیم‌گیری است. آن فرآیند به دو دلیل اشتباه است: یا به این دلیل است که تحت تأثیر برخی از رذائل معرفتی و/یا اخلاقی عامل قرار گرفته؛ یا این که توسط باورهای واقعی و/یا هنجاری نادرست، که ورودی آن است، تغذیه می‌شود. اگر این تبیین را در مورد عوامل داخلی بپذیریم، راه حل خشونت سیاسی آشکار خواهد بود. در جایی که آن فرآیند به دلیل رذایل معرفتی و اخلاقی معیوب باشد، با جاگزینی این رذایل با فضایل رقیب می‌توان بر خشونت سیاسی غلبه کرد. از سوی دیگر، اگر فرآیند مذکور به دلیل استفاده از باورهای نادرست به عنوان ورودی معیوب باشد، راه حل این است که آن باورهای نادرست را با باورهای صحیح جایگزین شود.

۹. طرز فکری که پشت خشونت سیاسی خفته است

در این مقام، دو سنخ طرز تفکر می‌توان از هم تفکیک کرد: طرز تفکر آنانی که مرتکب خشونت سیاسی می‌شوند و طرز تفکر آنانی که از ارتکاب آن خودداری می‌کنند. هر یکی از این طرز تفکرها مرکب است از مؤلفه‌های معرفتی و اخلاقی. بنابراین، می‌توان گفت که خشونت سیاسی نتیجه‌ی اتخاذ اخلاق و معرفت‌شناسی است که خشونت‌آمیز هستند. علاج این است که اخلاق و معرفت‌شناسی به کار گرفته شود که خشونت‌ستیز باشند. در ادامه سعی خواهیم کرد فهرستی از این مؤلفه‌ها را ارائه دهم و نشان دهم که چگونه به خشونت سیاسی کمک می‌کنند.



بر اساس آنچه در (۴ و ۵) در مورد ماهیت عمل ارادی و ماهیت خشونت سیاسی گفته شد، به اختصار می‌توان گفت که در برخی موارد، خشونت سیاسی نتیجه‌ی داشتن باورهای واقعی یا هنجاری است که نادرست / غیر موجه هستند. این نیز ممکن است که از فقدان فضایل معرفتی و اخلاقی مربوط ناشی شود. دست کم، شش عامل داخلی را می‌توانیم شناسایی کنیم که به عنوان یک فرآیند نادرست و خشونت‌آمیز تصمیم‌گیری، در نهایت منجر به خشونت سیاسی می‌شوند. این عوامل عبارتند از:

- ۱- داشتن باورهای واقعی نادرست در مورد وضعیت موجود،
- ۲- داشتن باورهای واقعی نادرست در مورد وسایل در دسترس،
- ۳- داشتن باورهای هنجاری نادرست در مورد وضعیت آرمانی،
- ۴- داشتن باورهای هنجاری نادرست در مورد وسایل آرمانی،
- ۵- داشتن رذایل معرفتی،
- ۶- داشتن رذایل اخلاقی.

پیش از توضیح بیشتر این عوامل، لازم است دو نکته‌ی مرتبط را بیان کنیم. نخست این که من این عوامل را چنان بررسی می‌کنم که گویی مستقل اند؛ زیرا در مواردی که دو یا چند عامل با هم عمل می‌کنند، برای مشکل بیش از یک راه حل خواهیم داشت. به عنوان مثال، وقتی یک باور نادرست در مورد وضع موجود با یک باور نادرست در مورد بهترین ابزار ترکیب می‌شود، سه راه حل اندر بدل داریم: ۱- تصحیح باور نخست، ۲- تصحیح دومی و ۳- تصحیح هردو.

نکته‌ی دوم این است که دین‌داران و کافران به یک اندازه در معرض این اشتباهات و عیوب هستند. یک کافر می‌تواند همان اندازه جزم‌اندیش یا بی‌مدارا باشد که یک دین‌دار. به همین ترتیب، یک کافر ممکن است به همان میزان به عقاید نادرست تکیه کند که یک دین‌دار اتکا دارد. به عنوان مثال، اگر کسی معتقد باشد که هدف وسیله را توجیه می‌کند، او برای رسیدن هدفش - چه هدف دینی باشد چه سیکولار - از خشونت استفاده می‌کند. بنابراین، اگر خشونت سیاسی زمینه‌ی مشترکی داشته‌باشد، راه حل مشترکی نیز خواهد داشت. در

این صورت، نه تنها تمایز آن به خشونت سیاسی دینی و خشونت سیاسی سیکولار از بین می‌رود و از لحاظ نظری و عملی زائد می‌شود، بلکه با هدایت ما در جهت خطا و مانع شدن از یافتن راه حل مناسب مشکل، گمراه‌کننده [نیز] می‌شود.

۹.۱. نقش باورهای نادرست در مورد وضع موجود در امر خشونت سیاسی

در برخی موارد، خشونت سیاسی به این دلیل انجام می‌شود که باور واقعی کارگزار در مورد «وضع موجود» نادرست است. نادرستی این باور هیچ ربطی به خود دین یا هویت دینی کارگزار ندارد. نادرستی آن دلیل مبتنی است بر اطلاعات تأیید نشده یا ناقص / شواهد ناکافی در مورد وضعیت که شواهد متضاد و مواردی از آن دست را نادیده می‌گیرد. به دیگر بیان، دین خود در مورد وضع موجود بیان حقیقت نمی‌کند؛ بلکه هنجارهایی ارائه می‌دهد که در صورت بروز یک موقعیت خاص چه کاری باید انجام پذیرد.

به طور مثال، اگر کسی به طور اشتباه باور کند که خطری زنده‌گی او را تهدید می‌کند، وی به طور طبیعی تصمیم می‌گیرد تا با استفاده از همه‌ی ابزارهایی که در دسترس‌اش قرار دارد، از خود دفاع کند. این ابزارها می‌تواند خشونت سیاسی را نیز شامل شود. عین این امر در جایی صادق است که کسی به طور اشتباه باور کند که هویت، روش زیست یا کشور وی در مخاطره قرار دارد. در این صورت، خاستگاه خشونت سیاسی، کوتاهی کارگزار در انجام مسئولیت معرفتی اوست. یعنی مسئولیت وی این بوده که از هنجارهای معرفتی و منطقی مربوطه پیروی کند تا از ایجاد باورهای نادرست در مورد وضع موجود باز داشته‌شود؛ در حالی که این فرد از آن اهمال ورزیده‌است.

یک نمونه‌ی واقعی از تاریخ معاصر، تهاجم نیروهای آمریکایی و بریتانیایی به عراق در سال ۲۰۰۳ است. جورج دبلیو بوش (George W. Bush) و تونی بلر (Tony Blair) سعی کردند با این ادعا که صدام حسین سلاح‌های کشتار جمعی جمع‌آوری کرده‌است، تصمیم خود را توجیه کرده و جامعه‌ی جهانی را متقاعد سازند. با این حال، بعدها مشخص شد که تصمیم آن‌ها بر اساس یک باور نادرست در مورد وضع موجود بوده که با شواهد ناکافی پشتیبانی می‌شد.



۹.۲. نقش باورهای نادرست در مورد وسایل در درست‌رس در امر خشونت سیاسی

گاه باور واقعی کارگزار در مورد وضع موجود صحت دارد، اما به نادرستی باور دارد که برای تغییر وضع موجود، وسایل مشروع در وجود ندارد. به عنوان مثال، ممکن است شخصی به درستی باور داشته باشد که هویت یا شیوهی زنده‌گی او مورد حمله قرار گرفته‌است، اما به دلیل عدم آگاهی از روش‌های اخلاقی مشروع/خشونت‌پالوده برای دفاع از هویت یا شیوهی زنده‌گی خود، باور دارد که تنها وسیله‌ی موجود ارتکاب خشونت سیاسی است. تصمیم به ارتکاب خشونت سیاسی در این مورد، ریشه در باور مبتنی بر واقعیت نادرست او در مورد وسایل موجود دارد.

این نوع باور نادرست ریشه در اشتباه معرفتی کارگزار دارد و از همین رو هیچ ربطی به دین و هویت دینی او ندارد. کارگزاران سیکولار ممکن است عین همین اشتباه را مرتکب شوند. بنابراین آنچه می‌تواند آن‌ها را از این اشتباه و در نتیجه از ارتکاب خشونت سیاسی بازدارد، پیروی از هنجارهای معرفتی مربوطه و اصلاح در باور خود در مورد عدم وجود وسایل اخلاقی مشروع برای تحقق اهداف شان است.

۹.۳. نقش باورهای نادرست در مورد وضع آرمانی در امر خشونت سیاسی

دو نوع باور غلط در مورد وضعیت آرمانی وجود دارند که ممکن است منجر به خشونت سیاسی شوند. ممکن است کارگزار این باور هنجاری نادرست را داشته‌باشد که خشونت سیاسی به خودی خود یک هدف است. یعنی از آن رو مرتکب خشونت سیاسی شود که برایش ارزش ذاتی قائل است. از سوی دیگر، ممکن است کارگزار خشونت سیاسی را دارای ارزش ابزاری بداند؛ یعنی بهترین وسیله برای رسیدن به وضعیتی که او به خطا آن را وضع آرمانی می‌داند. در هر دو مورد، باور نادرست او در مورد وضع آرمانی در تصمیم او جهت ارتکاب خشونت سیاسی نقش دارد.

حال این پرسش پیش می‌آید که چگونه کارگزار به چنین باور نادرستی در مورد وضع آرمانی می‌رسد. همانطور که در (۴) دیدیم، مفهوم «وضع آرمانی» به طور ذاتی هنجاری/ارزشی است؛ به این معنا که ما به منبعی از هنجارها و ارزش‌ها نیاز داریم تا به ما بگوید



وضعیت آرمانی چیست. این منبع می‌تواند دینی یا سیکولار باشد. بنابراین، قلمدادکردن دین به عنوان تنها منبع باورهای نادرست درباره‌ی وضعیت آرمانی دفاع نیست. این که آیا محتوای این باور نادرست هنجاری، بخشی از آموزه‌های معتبر روش زندگی دینی است یا از روش سیکولار، ادعای دیگری است که برای آن به شواهد هرمنوتیکی نیاز داریم. با این حال، همانطور که در (۷ و ۶) دیدیم، روش صحیح تفسیر به ما اجازه نمی‌دهد که هیچ توجیهی برای خشونت سیاسی از متون معتبر دینی استنباط کنیم؛ نه به عنوان هدف و نه به عنوان وسیله‌ای مشروع برای رسیدن به هدف.

۴.۹. نقش باورهای نادرست در مورد بهترین وسیله در خشونت سیاسی

گاهی باورهای کارگزار در مورد وضع موجود، وسایل موجود و وضع آرمانی صحیح است؛ اما باور او در مورد بهترین وسیله یا وسیله‌ی آرمانی برای تغییر وضع موجود به حالت آرمانی نادرست است. کارگزار در این صورت، خشونت سیاسی را به عنوان بهترین / آرمانی‌ترین وسیله برای تحقق یک هدف اخلاقی مجاز یا ارزش‌مند انتخاب می‌کند. بنابراین، اشتباه او در انتخاب وسیله‌ی که به لحاظ اخلاقی مذموم است، ناشی از باور هنجاری نادرست او در مورد ارزش ابزاری آن وسیله است. بسیاری از اصول هنجاری نادرست وجود دارند که ممکن است در اینجا نقش داشته باشند؛ از جمله این اصل که «هدف وسیله را توجیه می‌کند» که پایه و اساس «سیاست واقعی» را تشکیل می‌دهد. البته عقلانیت ابزاری ایجاب می‌کند که بهترین وسیله‌ی موجود را انتخاب کنیم. اما این سنخ از عقلانیت نمی‌گوید که آیا این وسایل از نظر اخلاقی مجاز هستند، چه رسد به این که کدام یک بهترین است.

برای شناسایی بهترین وسیله، باید منابع هنجارها و ارزش‌های خود را ارزیابی کنیم. اخلاق یکی از این منابع است؛ اما فرض بر این است که اخلاق، خشونت سیاسی را به عنوان وسیله‌ی مشروع یا دارای ارزش ابزاری به رسمیت نمی‌شناسد. با این حال، اگر اخلاق با سایر منابع هنجاری و ارزشی در تضاد باشد، به قطع مشکلی پیش می‌آید. در اینجا، تصمیم اشتباه مامور در مورد چگونه‌گی حل این درگیری نقش مهمی در خشونت سیاسی دارد.



اگر کارگزار معتقد باشد که در چنین اختلافی، باید همیشه اخلاق اولویت داشته باشد، در آن صورت هرگز نمی‌تواند انتخاب خشونت سیاسی به عنوان بهترین وسیله برای رسیدن به هدف خود را توجیه کند؛ زیرا اخلاق به او اجازه‌ی چنین کاری را نمی‌دهد. از سوی دیگر، اگر کارگزار این تعارض را به نفع سایر منابع هنجاری و ارزشی حل کند، خطر انتخاب خشونت سیاسی به عنوان وسیله‌ای رسیدن به هدف اخلاقی را به دنبال دارد. راه حل مناسب برای این نوع خشونت سیاسی این است که بپذیریم اخلاق جهانی بر سایر منابع هنجاری و ارزشی که جهانی نیستند برتری دارد. در واقع، می‌شود گفت که باور نادرست کارگزار خشونت سیاسی به عنوان بهترین وسیله، ریشه در باور نادرست او در مورد فروودستی اخلاق جهانی نسبت به منابع محلی هنجارها و ارزش‌های او دارد.

۵.۹. جزم‌گرایی به عنوان منبع خشونت سیاسی

یکی دیگر از منابع خشونت سیاسی جزم‌گرایی است. جزم‌گرایی یک رذیله‌ی معرفتی است. جزم‌گرایی یعنی این‌که کسی باورهایش را ابطال‌ناپذیر و خود را دارنده‌ی واقعیت / حقیقت بشمارد. صدق و کذب باورهای کارگزار در این مقام مدخلیتی ندارد؛ آنچه مهم است این است که روحیه و واکنش وی، در عوض این‌که بر خود باور مبتنی باشند، بر وفاداری همراه با احساس قوی به باورش بنا یافته‌اند. جزم‌اندیشی یا غرور معرفتی و متضاد آن - گشاده‌رویی معرفتی یا گشوده‌گی ذهنی - دو روش متفاوتی هستند که کارگزار به باور صادق یا کاذب خود می‌چسبد [یا ابراز وفاداری می‌کند].

به عبارت دیگر، جزم‌گرایی را می‌توان به یقین در مورد چیزی تعریف کرد که حق ندارید متیقن باشید. اگر کارگزار نسبت به صدق باور خود ایقان داشته‌باشد، هیچ انگیزه‌ای برای تجدید نظر یا جدی گرفتن نظرات رقیب به او دست نمی‌دهد. کارگزاری که در مورد اعتقاد خود ایقان داشته‌باشد، خود را کاملن بر حق و کسانی که به باور متفاوت دارند را کاملن بر خطا می‌داند. [همه می‌دانیم که] هیچ جایی برای آشتی، مذاکره یا بحث بین کسی که کاملن بر حق است و شخصی که کاملن بر خطای می‌باشد وجود ندارد.

اگر باور جزمی یک کارگزار بخشی از هویت وی شود، وضعیت بدتر خواهد شد؛ زیرا کارگزار خود را بر اساس آن باور تعریف می‌کند. در این مورد، هر گونه تجدید نظر در باور



مورد بحث مستلزم تغییر در هویت کارگزار خواهد بود، در حالی که تغییر هویت در مثل به زایمان می ماند. همچنین، هر گونه نقد باور فرد جزم گرا به فور، توسط کارگزار جزم گرا، به عنوان توهین یا حمله به هویت او حمل می شود.

در این صورت کارگزار یقین دارد در حالی که در واقع حق ایقان ندارد. زیرا یقین او معلول اجتناب از ناراحتا است که از تغییر هویت ناشی می شود، نه معلول شواهد قطعی مناسب. همانطور که پیدا است، هم کارگزاران دینی و هم کارگزاران سیکولار می توانند از نظر معرفتی نسبت به عقاید خود فروتن یا جزم گرا باشند.

نظر این است که گاهی خود باور یا نادرستی آن باعث خشونت نمی شود؛ بلکه درجه ی باور است که خشونت بر می انگیزد. یعنی یقین به صدق باور خود خاستگاه مشکل است. این سؤال که آیا یقین برای بشر قابل دسترس است یا خیر، سؤال معرفتی جالبی است؛ اما آن چه که مهم است نه خود یقین، بلکه این است که آياي ما حق ایقان داریم یا خیر. حتا اگر یقین در دسترس کسی باشد، حق یقین به مواردی محدود می شود که کارگزار در آن شواهد قطعی / غیر قابل تردید دارد. پس حق ایقان نه مطلق، بلکه از دو طریق مشروط است: (۱) ایقان / مدرک قطعی باید در دسترس باشد و (۲) کارگزار باید از آن شواهد آگاه باشد. در مواردی که یک یا هر دو شرط برآورده نیست، کسی حق ندارد اظهار ایقان کند.

راه حل در مورد جاگزینی «یقین» با «حق ایقان» است. حق ایقان به دسترسی معرفتی واقعی به شواهد قطعی و غیر قابل تردید برای صدق یک باور بسته گی دارد. با این حال، این نوع خاص از شواهد یا تقریب در همه ی موارد در دسترس نیستند، یا اگر در دسترس باشند، ممکن است کارگزار به دلیل محدودیت های شناخت انسانی، به آن دسترسی معرفتی نداشته باشد. بر اساس شواهد غیر قابل انکار، اگر نگوییم همه، بیشتر دانش بشری قابل خطا است. بنابراین، در صورت لزوم باید مورد نقد و بازنگری قرار گیرند. در نتیجه، می توان گفت که گاه خشونت سیاسی ناشی از جزم گرایی است؛ با صرف نظر از این که محتوای باور جزمی مورد بحث دینی باشد یا سیکولار. اگر چنین باشد، چاره آن فروتنی معرفتی است. کارگزاری که به لحاظ معرفتی مسؤول است جزم گرا نیست. او خود را کسی می پندارد که معصوم نیست و حق را در اختیار ندارد، بلکه به طور مستمر در سفری قرار دارد که به



جهت حقیقت و واقعیت است. همچنین، هم‌چون کارگزاری خواهد دانست که دایره‌ی حق ایقان، در صورت وجود، بسیار تنگ است. فروتنی معرفتی فضیلت و پادزهر جزم‌گرایی و پیامدهای عملی آن مانند خشونت سیاسی است. فروتنی معرفتی به این معناست که خود را کارگزاری خطاپذیر بدانیم که همیشه در معرض اشتباهات معرفتی هستند. و نیز بپذیریم که قدرت باور ما نباید بیش از شواهد انکارناپذیری باشد که به نفع آن باور داریم.

هم باورها و هم شواهد امور ذومراتب هستند و عقلانی‌بودن به معنای رعایت تناسب بین این دو است. فروتنی معرفتی لازمه‌ی اساسی عقلانیت نظری و اخلاق باور است. بر اساس آن، وظیفه‌ی اساسی ما در حوزه‌ی باورها این است که باید سطح اعتقادات و وابسته‌گی عاطفی به آن‌ها با قدرت شواهدی که به نفع آن‌ها داریم تناسب داشته باشند. نیازی به گفتن نیست که این اصل عقلانی یا اخلاقی کاملن کلی است و بنابراین به طور یکسان در باورهای دینی و سیکولار قابل استفاده است. دین‌داران و دین-ناداران به اندازه‌ای که به این اصل احترام می‌گذارند، عقلانی هستند.

۹.۶. بی‌مدارایی به عنوان منبع خشونت سیاسی

مدارا یک فضیلت همه‌گانی اخلاق عمومی/جهانی است. از سوی دیگر، بی‌مدارایی نتیجه‌ی جاگزینی اخلاق جهانی با ایدئولوژی به عنوان مجموعه‌ی محدود از هنجارها و ارزش‌هاست؛ مجموعه‌ای که «هویت انسانی» را به عنوان منبع اولیه و ممتاز هنجارها و ارزش‌ها به رسمیت نمی‌شناسد. بنابراین، در نتیجه‌ی آن عدم شناسایی هویت انسانی، تبعیض بین افراد را با توجه به حقوق و تکالیف بر اساس هویت‌های کمتر عمومی مانند هویت دینی، هویت ملی، هویت سیاسی و هویت اجتماعی مشروعیت می‌بخشد. این ایدئولوژی می‌تواند دینی یا سیکولار باشد، اما در هر دو مورد نتیجه‌ی اولویت آن ایدئولوژی بر اخلاق جهانی یکسان خواهد بود.

راه حل این است که اذعان داریم که هویت انسانی و الزامات هنجاری آن اساسی‌تر و مهم‌تر از سایر هویت‌های دینی یا سیکولار است که ممکن است گروه خاصی از انسان‌ها داشته باشند. در حالی که هویت جهانی انسانی بر کرامت و برابری همه‌ی انسان‌ها پافشاری می‌کند و به این ایده منتهی می‌شود که همه‌ی ما از حقوق و تکالیف یکسانی برخورداریم،





هویت‌های دیگر تمایز شدیدی بین کسانی که آن هویت خاص را دارند و کسانی که فاقد آن هستند، قائل می‌شوند. نتیجه این می‌شود که از نظر حقوق و تکالیف بین آن‌ها تبعیض قائل شوند و بر دیگری بودن برخی افراد به عنوان بخشی اساسی از تعریف خودشان پافشاری کنند. این امر در نتیجه، بی‌مدارایی نسبت به «دیگران» را در پی دارد.

بنابراین می‌توان گفت که در برخی موارد خشونت سیاسی ناشی از فرع قرارگرفتن هویت انسانی نسبت به هویت دینی یا سیکولار است. در این صورت و در هنگام نزاع، هنجارهای ایدئولوژیک بر هنجارهای اخلاقی ارجحیت داده می‌شود. به این ترتیب، هنجارهای اخلاقی که الزامات هویت انسانی هستند، توسط هنجارهای غیر اخلاقی/ضد اخلاقی که توسط یک هویت دینی یا سیکولار ایجاد می‌شود، نادیده گرفته می‌شوند. پس راه حل صرفن تصدیق اولویت هویت انسانی و پس از آن اخلاق بر سایر هویت‌ها و الزامات هنجاری مربوطه‌ی آن‌هاست.

۱۰. نتیجه‌گیری

بحث فوق دارای سه نتیجه‌ی عمده است. اول این که هیچ مدرک تاریخی یا هرمنوتیکی وجود ندارد که از وجود خشونت‌ی که برانگیخته‌ی دین باشد حمایت کند. البته وجود خشونت‌ی که کارگزاران دینی مرتکب می‌شوند محرز و خارج از شک منطقی است، اما این کافی نیست تا ادعا شود که این نوع خشونت در واقع انگیزه‌ی خود دین بوده. شکاف مفهومی و منطقی بین «خشونت مرتکبه توسط کارگزاران دینی» و «خشونت برانگیخته‌ی دین» هرگونه تلاش برای اثبات وجود دومی را در سایه‌ی وجود اولی بی‌اعتبار می‌کند. همچنین، به دلایلی که در (۷ و ۶) دیدیم، تفسیر تحت‌اللفظی برخی از بخش‌های متون دینی اعتبار هرمنوتیکی ندارند.

نتیجه‌ی دوم از نتیجه‌ی اول حاصل می‌شود. اگر شواهد قانع‌کننده‌ی در مورد وجود خشونت‌ی که برانگیخته‌ی خود دین نداشته باشیم، پس تقسیم خشونت سیاسی به انواع دینی و سیکولار (یعنی دوگانه‌گی خشونت دینی/سیکولار) تبیینی زائد، غیر مفید و در واقع گمراه‌کننده خواهد بود. این دوگانه‌گی تنها زمانی معنا پیدا می‌کند که خشونت دینی به «خشونت برانگیخته‌ی دین» و نه «خشونت مرتکبه توسط کارگزاران دینی» اشاره شود.



زیرا هویت دینی عاملان نمی‌تواند به ما بگوید که آیا دین عامل محرک بوده یا خیر. دوگانگی خشونت دینی/سیکولار نقش بسیار مهمی در تداوم این ایده داشته است که دین به عنوان یک شیوه‌ی زندگی عامل اصلی خشونت سیاسی بوده و می‌باشد. با این حال، بحث فوق به وضوح نشان می‌دهد که این ادعا بی‌دلیل بوده و این دوگانگی قابل دفاع نیست.

نتیجه‌ی سوم این است که از آنجا که خشونت به اصطلاح دینی و خشونت سیکولار خاست‌گاه واحدی دارند، پس باید راه حل واحد نیز داشته‌باشند. در (۹ و ۸) من سعی کرده‌ام خشونت سیاسی را به طور کلی با توجه به عوامل مشترکی که در آن نقش دارند توضیح دهم. این عوامل، که یا خارجی هستند یا داخلی، به عنوان علل همه‌ی موارد خشونت سیاسی عمل می‌کنند که توسط کارگزاران دینی یا سیکولار. بنابراین، یک راه حل جامع و رادیکال برای خشونت سیاسی باید همه آن عوامل را در نظر بگیرد.

سرچشمه‌ها: کتاب و مقاله

1. Alles, G. D. (2005) "Religion", in: Jones, L. ed. Encyclopedia of Religion, 2n ed., Vol. 11, pp. 7701-7706.
2. Aḥḥāḥī, I. A. J. (1982) 'Awālī al-ālī, edited by Muḥtabā 'Irāqī, Qom: Maṭba'a Sayyid al-Shuhadā'.
3. Armstrong, K. (2014) Fields of Blood: Religion and the History of Violence, London: Random House.
4. Armstrong, K. (2006) Muhammad: A Prophet for Our Time, New York: Harper One.
5. Audi, R. & N. Wolterstorff, (1997) Religion in the public square: the place of religious convictions in political debate, New York: Rowman & Littlefield.
6. Blasi, A. J. (1998) "Definition of religion", in: Swatos, W. H., & Kivisto, P. eds. Encyclopaedia of religion and society 8Rowman Altamira<, pp. 129-133.

7. Brink, D. O. (1989) *Moral realism and the foundations of ethics*, Cambridge: Cambridge University Press.
8. Carlson, J. D. (2011) "Religion and Violence: Coming to Terms with Terms", in: *The Blackwell Companion to Religion and Violence*, pp. 5-22.
9. Cavanaugh, W. T. (2011) "The Myth of Religious Violence", in: *The Blackwell Companion to Religion and Violence*, pp. 23-33.
10. Chignell, A. (2013) "The Ethics of Belief", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
11. Fiala, A. (2005) *Tolerance and the ethical life*, London: Continuum.
12. Gentile, E. (2006) *Politics as Religion*, Trans. by George Staunton, Princeton: Princeton University Press.
13. Glover, J. (2012) *Humanity: A Moral History of the Twentieth Century*, 2nd ed., London: Yale University Press.
14. Hall, J. R. (2013) "Religion and Violence from a Sociological Perspective", in: Mark Juergensmeyer, et al. eds. *The Oxford Handbook of Religion and Violence*, New York: Oxford University Press.
15. Harris, S. (2005) *The end of faith: Religion, terror, and the future of reason*, New York: WW Norton & Company.
16. Hitchens, C. (2007) *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything*, New York: Twelve Hachette Book Group.
17. Idinopulos, T. A. & Wilson, B. C. eds. (1998) *What is religion? Origins, definitions, and explanations*, Leiden: Brill.
18. Jakobsen, J. R. (2004) "Is Secularism Less Violent than Reli-

gion?”, in: Castelli, E. A. and Jakobsen, J. R. eds. *Interventions: Activists and academics respond to violence*, New York: Palgrave Macmillan.

19. Jones, J. W. (2013) “Religion and Violence from a Psychological Perspective”, in: Mark Juergensmeyer, et al. eds. *The Oxford Handbook of Religion and Violence*, New York: Oxford University Press.

20. Juergensmeyer, M. et al. eds. (2013) *The Oxford Handbook of Religion and*

Violence, New York: Oxford University Press.

21. Juergensmeyer, M. & Sheikh, M. K. (2013) “A Sociotheological Approach to Understanding Religious Violence”, in: Mark Juergensmeyer, et al. eds. *The Oxford Handbook of Religion and Violence*, New York: Oxford University Press.

22. Kimball, C. (2013) “Religion and Violence from Christian Theological Perspectives”, in: Mark Juergensmeyer, et al. eds. *The Oxford Handbook of Religion and Violence*, New York: Oxford University Press.

23. King, W. L. (2005) “Religion”, in: Jones, L. ed. *Encyclopedia of Religion*, 2nd ed., Vol. 11, pp. 7692-7701.

24. Mabrito, R. (2013) “On Some Recent Attempts to Resolve the Debate between Internalists and Externalists”, *The Southern Journal of Philosophy*, Vol.51, No.2, pp. 179-205.

25. Majlisī, M. B. (1982) *Bihār al-anwār*, Tehran: Al-Maktabat al-Islāmiyya.

26. Majlisī, M. T. (1993) *Al-Lawāmi‘*, Qom: Ismā‘īliyyān.

27. Nelson, R. H. (2001) *Economics as Religion: From Samuelson*





to Chicago and Beyond, University Park: Pennsylvania State University Press.

28. Philpott, D. (2013) "Religion and Violence from a Political Science Perspective", in: Mark Juergensmeyer, et al. eds. The Oxford Handbook of Religion and Violence, New York: Oxford University Press, pp. 397-409.

29. Razī, S. (2009) Peak of Eloquence, New York: Tahrike Tarsile Qur'ān, Inc. .

30. Rāzī, F. (1993) Miftāḥ al-ghayb [=Tafsīr al-kabīr], Beirut, Dār al-Fikr.

31. Smith, M. (1994) The moral problem, Oxford: Blackwell.

32. Stewart, P. J. & A. Strathern, (2013) "Religion and Violence from an Anthropological Perspective", in: Mark Juergensmeyer, et al. eds. The Oxford Handbook of Religion and Violence, New York: Oxford University Press, pp. 375-384.

33. Turner, B. S. (2006) "Religion", Theory Culture & Society, Vol. 23, No. 2-3, pp. 437-444.

34. Ward, K. (2011) Is religion dangerous?, Oxford: Lion Books.

35. Warner, M. (2008) "Is liberalism a religion," in: Hent de Vries ed. Religion: Beyond a concept, New York: Fordham University Press, pp. 610-617



چیستی فلسفه‌ی دین

علی محمد مبلغ 

چکیده

فلسفه‌ی دین در قرون معاصر یکی از مهم‌ترین رشته‌های دین‌پژوهی در مغرب‌زمین است. این نوشتار، فلسفه دین را به‌مثابه‌ی موضوع مورد کاوش قرار داده، ابعاد مختلف آن، از جمله تاریخچه‌ی پیدایش، تعریف، موضوع، مسائل و ماهیت آن را به بحث گرفته است. با وجود قدمت تأملات فلسفی در حیطه‌ی دین، فلسفه‌ی دین به معنای خاصش با هگل آغاز می‌شود. تعریف فلسفه‌ی دین به دلیل مشکل بودن تعریف اجزای آن (فلسفه و دین)، تنوع مسائل آن و تنوع تلقی از رابطه فلسفه و دین امری دشوار است. بنابراین، آن را به دوگونه تعریف کرده‌اند: ۱. دفاع فلسفی از دین؛ ۲. پژوهش فلسفی درباره آموزه‌های دینی. در طی این نوشته روشن خواهد شد که فلسفه‌ی دین، دانش درجه اول و در زمره فلسفه‌های مضاف به امور است که به تفلسف درباره‌ی مفاهیم، مدعیات و اعمال دینی می‌پردازد. اما این تفلسف درباره‌ی دین، به معنای به‌کارگیری تفکر عقلانی به معنای سنتی آن درمورد





دین نیست، بلکه مکاتب متکثر فلسفی مغرب زمین، آشخورهای فلسفه‌ی دین هستند، و هر فیلسوفی با تعلق خاطر به مکتب فلسفی خاص به بررسی ابعاد دین می‌پردازد. مسائل مطرح در فلسفه دین همگی از یک دست نیستند، بلکه برخی مسائل ناظر به کلیت دین می‌باشند، برخی موضوعات مشترك میان ادیان خدا باور را بررسی می‌کنند، برخی دیگر نیز آموزه اختصاصی یک دین را به بحث می‌گیرند.

کلیدواژه‌ها: فلسفه‌ی دین، فلسفه‌ی تحلیلی، الهیات فلسفی، مدافعات دینی و کلام جدید.

چیستی، ساختار و ضرورت دین‌پژوهی

فردریک ماکس مولر که دانشمندی بود میان سال و آلمانی، و همچنان به دلیل مطالعات عمیق شان در مورد هند مورد تحسین دانشمندان بود، در یکی از روزهای ماه فوریه سال ۱۸۷۰م برای ایراد یک سخنرانی عمومی روی صحنه‌ی موسسه‌ی سلطنتی لندن قرار گرفت. وی در آن زمان موضوع متفاوتی را مطرح کرد. او به دنبال آن بود که چیزی را که علم دین (The science of religion) می‌نامید، رشد دهد.

اصطلاح «علم دین» به طور مسلم برخی از مستمعین آن زمان را به غایت گیج کرد؛ زیرا وی در پایان دهه‌ای صحبت می‌کرد که نظریه تکامل و مباحث خاستگاه انواع چارلز داروین تئور بحث را بخوبی داغ کرده بود. متفکران انگلیسی آن قدر درباره‌ی خصومت علم با دین شنیده بودند که اصطلاح «علم دین» ترکیبی بسیار عجیب و متضاد جلوه می‌کرد. چگونه این نظام‌های متعارض و این دشمنان به ظاهر خونی می‌توانند بدون آنکه یکی از آنها نابود شود، با هم جمع شوند؟ اما مولر اطمینان داشت که این دو می‌توانند به هم پیوندند. وی در ادامه گفت که شاید وقت آن باشد که نگاهی نو و عینی به این موضوع بسیار کهن افکنده شود و به جای پیروی از متکلمانی که تنها می‌خواهند درستی دین خود و اشتباه ادیان دیگر را اثبات کنند وقت آنست که رویکردی کمتر طرفدارانه اتخاذ کنیم؛ رویکردی که عناصر، الگوها و اصولی را جست‌وجو کند که در ادیان همه‌ی زمان‌ها و مکان‌ها به طور یکسان یافت می‌شود (Pals, ۱۹۹۶: ۳-۴).



بدین ترتیب، دین‌شناسی یا دین‌پژوهی که عبارت است از مطالعه‌ی علمی دین و نگاه تجربی به دین در همه‌ی ابعاد آن، توسط ماکس مولر بنیان نهاده‌شد. با توجه به آنچه گذشت، باید توجه داشت که مباحث دین‌شناسی قدمای ما با آنچه امروزه میان دین پژوهان مطرح است، تفاوت اساسی دارد (همتی، ۱۳۷۹: ۴۷). در دین‌شناسی به طور کل فرض بر این است که دین هم مانند سایر موضوعات و نهادهای دیگری که در طی هزاره‌ها و در جوامع بشری و زندگانی فردی و اجتماعی نوع بشری همواره وجود داشته و در همه تمدن‌ها و فرهنگ‌ها در هر درجه‌ای از رشد و تکامل که بوده‌اند، سهم مؤثر و قوام‌بخش داشته است و قابل آن است که مورد تحقیق و بررسی علمی و نقد و تحلیل همه‌جانبه قرار گیرد (مجتبایی، ۱۳۸۰: ۳۵).

ماکس مولر دل در گرو پوزیتیویسم داشت؛ از این رو، تنها روش برای مطالعه‌ی ابعاد دین را روش تجربی می‌دانست. به همین جهت، اصطلاح علم دین را مطرح کرد که مراد از علم، علم تجربی است. اما پس از روشن شدن بی‌پایگی پوزیتیویسم و سقوط هیمنه آن، کم‌کم روش‌های دیگری نیز برای پژوهش در ساحت دین ظهور کرد که این روش‌های بررسی واقعیت دین، رشته‌های متعددی را در حیطه‌ی مطالعه‌ی دین پدید آوردند (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶: ۲۲).

علمی که تحت عنوان دین‌پژوهی قرار می‌گیرند، به دو دسته‌ی کلی تقسیم می‌شوند:

الف) علمی که با حقانیت و صدق و کذب ادیان مرتبط اند، که عبارتند از فلسفه‌ی دین، کلام و معرفت‌شناسی دینی. در این دسته، دین‌پژوه به دنبال این است که در میان ادیان متعدد و فراوانی که در جهان وجود دارند، کدام یک حق است. تمام ادیان ادعای حقانیت دارند، ما باید تحقیق کنیم که از این میان کدام دین حق است و کدام باطل.

ب) علمی که به حقانیت و صدق و کذب ادیان کاری ندارند. این دسته از رشته‌های دین‌پژوهی، در واقع از آثار و لوازم ادیان بحث می‌کنند و به دنبال آن اند که وقتی کسی دینی را می‌پذیرد، این دین چه آثار فردی و اجتماعی به دنبال خود دارد. به بیان دیگر، چه آثار روان‌شناختی، جامعه‌شناختی، تاریخی و فرهنگی بر دین مترتب می‌شوند.

این دسته خود به دو شاخه تقسیم می‌شوند:



۱. علمی که از منظر ویژه، بخش خاصی از دین را بررسی می‌کنند که عبارتند از: جامعه‌شناسی دین، روان‌شناسی دین، مردم‌شناسی دین، اسطوره‌شناسی دین، هنر و ادبیات دینی؛

۲. علمی که به بخش خاصی از دین نظر ندارند، بلکه کلیت و تمام دین را مورد پژوهش قرار می‌دهند. این رشته‌ها در بررسی کل دین به عنوان موضوع پژوهش با دو روش تاریخی و پدیدارشناختی به تحقیق می‌پردازند. روش تاریخی، خاست-گاه پیدایش تاریخ ادیان و دین‌پژوهی تطبیقی گردیده، و روش پدیدارشناختی، به شکل‌گیری پدیدارشناسی دین انجامیده است (خسروپناه، ۱۳۸۱: ۱۹/ کاشفی، ۱۳۷۵: ۲۵۶-۲۵۸). الهیات تطبیقی نیز رشته‌ای نوظهور است که به پژوهش درباره‌ی کلیت دین می‌پردازد؛ هرچند این رشته در حال حاضر گام‌های نخستین تکون خود را سپری می‌کند.

حاصل آن که فلسفه‌ی دین یکی از رشته‌های دین‌پژوهی است که با صدق و کذب مدعیات دینی سروکار دارد.

آشکار است که پرداختن به رشته‌های مختلف دین‌پژوهی برای اندیشمندان اسلامی که دل در گرو صیانت از آموزه‌های آسمانی اسلام دارند، اولویت بلکه ضرورت دارد؛ چراکه در عصر انتقال سریع اطلاعات و جهان تبادل فرهنگی و دستاوردهای مغرب زمین، بودن این علوم چالش‌ها و مشکلاتی را در مصاف با تعالیم اسلام به بار آورده- است. ناگفته هویداست که تعامل سازنده و پاسخ مناسب و متقن به این چالش‌ها، جز از رهگذر ورود عالمانه به این وادی و جز در سایه‌ی کسب بصیرت بسنده در این رشته‌ها، فراچنگ نمی‌آید. هرچه وسعت اطلاع اندیش‌وران دینی از این رشته‌ها بیشتر باشد، بیشتر می‌توانند باورها و ارزش‌های والای دینی را با زبان و بیانی مناسب فضای فرهنگی حاکم بر جهان امروزی ارائه نمایند تا هم میزان مقبولیت و اثرگذاری آن آموزه‌ها افزایش یابد و هم شکلی موجه و دفاع‌پذیرتر به خود گیرند.

چرا فلسفه دین؟

بی‌شک پاس‌دارای از حریم آموزه‌های وحیانی و مبانی عقیدتی اسلام، افزون بر تبیین عقلانی و مخاطب‌پذیر داده‌های وحیانی، در گرو برخورد علمی آگاهانه با



فرآورده‌های فکری معارض با اندیشه‌ی اسلامی و دیدگاه‌های رقیب در حوزه آموزه‌های اعتقادی است. از این رو، ایفای این رسالت الهی توسط اندیشمندان اسلامی، به‌خصوص در شرایطی که مباحث مطرح در مغرب‌زمین در گستره‌ی وسیع در فضای جامعه‌ی اسلامی ترجمه و مطرح می‌شود، در گام نخست، نیازمند اطلاع دقیق و موشکافانه از نحله‌های فکری، مکاتب فلسفی و اندیشه‌های الهیاتی موجود است و تا این مهم عرض وجود نکند، گام دوم که ارائه‌ی پاسخ‌های عالمانه به شبهات و دفاع از ساحت باورهای دینی است، به ارمغان نخواهد آمد.

یکی از اساسی‌ترین حوزه‌های فلسفی - الهیاتی که در حوزه‌ی اندیشه‌ی دینی و باورهای ایمانی مطرح می‌شود، «فلسفه‌ی دین» است. به همین جهت، به نظر می‌رسد متفکران اسلامی که پاسبانان حریم اندیشه‌ی دینی و باور ایمانی هستند، پیش از آن‌که بخواهند به سؤال‌هایی بپردازند که فلسفه‌ی دین معاصر برای الهیات مطرح کرده است، باید شناختی کافی از هویت این رشته‌ی علمی داشته باشند. عالمان اسلامی تنها پس از فراهم آوردن یک تلقی درست از فلسفه‌ی دین در اذهان خویش، خواهند توانست با استعانت از میراث غنی فلسفی - کلامی اسلام، به بررسی مسائل مطرح در این حوزه اقدام نمایند. در غیر این صورت، مواجهه‌ی ایشان با مسائل فلسفه دین، ناپخته و یا حتا دور از واقع خواهد بود.

با این حال، باید اذعان نمود که در میان اندیشمندان اسلامی، تعداد اندکی به آنچه تحت عنوان فلسفه‌ی دین در غرب جریان داشته و حوزه‌ی اندیشه‌ی اسلامی را نیز رخنه کرده است، وقوف کامل و دقیق دارند. از این رو، به باور این قلم، ارائه‌ی تصویر روشن از ابعاد رشته «فلسفه‌ی دین» و ترسیم هندسه‌ی معرفتی آن، ضروری به نظر می‌رسد و از آن‌جا که این نوشتار، خود رشته «فلسفه‌ی دین» را به مثابه موضوع تحقیق، مورد واکاوی قرار داده، مسائلی از قبیل تعریف فلسفه‌ی دین، تاریخچه، ماهیت، روش، مسائل و مبانی آن را به نظاره می‌نشیند، عنوان «چیستی فلسفه دین» را برای آن برگزیدیم.

تاریخچه‌ی فلسفه دین

بسیار اند روش‌هایی که واقعیت پیچیده‌ی دین را بررسی می‌کنند. بهره‌گیری از این



روش‌ها در حیطه‌ی مطالعات دینی، پیدایش رشته‌های متنوعی را به باور آورده است که در مغرب‌زمین با عنوان رشته‌های «دین‌پژوهی» شناخته می‌شوند (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶: ۲۲). این رشته‌ها عبارتند از: فلسفه‌ی دین، کلام، معرفت‌شناسی دینی، جامعه‌شناسی دین، پدیدارشناسی دین، تاریخ ادیان، روان‌شناسی دین، مردم‌شناسی دین، اسطوره‌شناسی دین، دین‌پژوهی تطبیقی، هنر و ادبیات دینی و الهیات تطبیقی و... فلسفه‌ی دین، به‌عنوان یکی از رشته‌های دین‌پژوهی در حال حاضر یکی از پر بسامدترین حوزه‌های دین‌پژوهی در مغرب‌زمین است و فیلسوفان فراوانی با گرایش‌های متنوع فلسفی به نظریه‌پردازی درباره‌ی اعتقادات دینی می‌پردازند.

تأملات فلسفی درباره‌ی موضوعات دینی به قدمت خود فلسفه بستگی دارد. علاقه‌ی دیرین بشر به مسائل دینی که تاریخ بسیاری از آن‌ها، پیش از آغاز پیدایش فلسفه است، متفکران را به تحقیق درباره‌ی مسائل مربوط به دعاوی دینی رهنمون شده است؛ مسائلی هم‌چون معنای دعاوی ادیان مختلف، دلایل و شواهدی که این دعاوی بر آن‌ها مبتنی اند؛ و نیز موازین و مقیاس‌هایی که می‌توان در تعیین ارزش این دعاوی به کار گرفت (پاپکین و استرول، ۱۳۷۳: ۲۰۵). دادوستد میان دین و فلسفه، به تجزیه و تحلیل‌ها و اندیشه‌ورزی‌های فلسفی باستان باز می‌گردد. کلمنت اسکندرانی (Clement) (۱۵۰-۲۵۰م) و اوریگن (Origen) (۱۸۵-۲۵۴م) که به‌عنوان مسیحیان افلاطونی اسکندریه معروف اند، به تفسیر باورهای اساسی مسیحیت درباره‌ی خداوند، مسیح، انسان و جهان طبق فلسفه نوافلاطونی رایج در عصر خویش پرداختند. بیش از یک قرن پیش‌تر از آنان، فیلون یهودی (Philo Judaeus) (۴۵-۵۰م) همین کار را درباره‌ی سنت عبرانی با تکیه بر اندیشه‌ی افلاطون و مکاتب فیثاغوری و رواقی انجام داد. این نوع تفسیر که برای تسبیح مفاهیم و تبیین بینش‌های دینی سنت اهل کتاب (Biblical Tradition) از نظام‌های فلسفی یونانی - رومی استفاده می‌نمود، تا قرون وسطی ادامه یافت و تا پایان رنسانس دوام آورد (Smith, ۱۹۹۳: ۲۹۵). اما واژه‌ی «فلسفه‌ی دین» اصطلاحی نسبتن جوان است که قدمت آن به اواخر سده‌ی هجدهم باز می‌گردد. این تعبیر در اثر نفوذ فلسفه‌ی هگل که بر سازنده‌ی فلسفه‌ی تاریخ، ذهن، هنر و دین بود، رواج یافت. (Alston, ۱۹۹۸: ۲۳۹) هگل نخستین کسی است که اصطلاح فلسفه‌ی



دین را به کار برده است. (Cain, ۱۹۹۳: ۶۶) به باور هگل، این تصور رایج که ما خدا را نمی‌شناسیم، ما را مجاز می‌کند که صرفاً درباره‌ی ارتباط خود با وی و درباره‌ی دین بحث کنیم، نه درباره‌ی خود خدا. نتیجه این است که ما دست‌کم، درباره‌ی دین بیشتر بشنویم و صحبت کنیم و در نتیجه‌ی شنیدن و صحبت درباره‌ی خود خدا کم‌تر باشد.

هگل توجه ما را به تحولی عمیق در فلسفه‌ی جدید جلب می‌کند که عبارت است از گذار از «الهیات فلسفی» به «فلسفه دین» به مفهوم دقیق تفلسف درباره‌ی دین. از این‌رو، ما در این عقیده که یک زیرشاخه به نام فلسفه‌ی دین برای فلسفه وجود دارد، بیش از هر کس دیگری، مدیون او هستیم که این عقیده را در کتاب سخنرانی‌هایی درباره‌ی فلسفه‌ی دین، بسط داده است (Westphal, ۲۰۰۰: ۱۱۱) بدین ترتیب، در فاصله‌ی زمانی دیوید هیوم و ایمانوئل کانت تا فریدریش نیچه، فلسفیدن درباره‌ی خدا، جای خود را به فلسفیدن درباره‌ی دین داد. (Ibid)

تعریف فلسفه‌ی دین

با وجود گستردگی مباحث فلسفه دین در میان فیلسوفان، هنوز وفاقی در تعریف این دانش جوان دست و پا نشده است. عجیب‌تر آن‌که ابهام و اختلاف در تعریف فلسفه‌ی دین و اشتراک برخی مسائل آن با دیگر رشته‌های دین‌پژوهی و حتا گاه طرح پاره‌ای مسائل سایر رشته‌ها در این حوزه، سبب شده است که برخی این رشته را با دیگر رشته‌های همگون مانند کلام جدید (سروش، ۱۳۸۲: ۷۹ / اسفندیاری، ۱۳۷۴: ۲۱۴ / آیت‌اللهی، ۱۳۸۱: ۲۶) یا کلام فلسفی به لحاظ ماهیت یکی پندارند. از این‌رو، به نظر می‌رسد تعریف فلسفه‌ی دین، نخستین گام در ورود به این حوزه‌ی دین‌پژوهی است. اما واقعیت آن است که تعریف فلسفه‌ی دین امری بس مشکل و مناقشه‌آمیز است و این صعوبت دست‌کم معلول سه امر است:

الف) مشکل بودن تعریف اجزای تشکیل‌دهنده‌ی آن

برای تعریف فلسفه‌ی دین، باید برآیند تعریف اجزای آن، یعنی فلسفه و دین را در نظر گرفت. اما نگاهی به «فلسفه» در مقام تحقق برای پی‌بردن به گوناگونی شگرف اموری





که به نام فلسفه پای به عرصه وجود نهاده‌اند، ما را از مراجعه به تعاریف ارائه شده برای فلسفه بی‌نیاز می‌کند. با نگاهی گذرا به تاریخ فلسفه و آثار فیلسوفان روشن می‌شود که آنچه به نام فلسفه شناخته شده است، دامنه‌ی وسیع دارد که در درون خود، نظام‌های مختلف و حتا متهافتی را شامل می‌شود؛ تا آن‌جا که گاه حتا در یک نظام فلسفی واحد، همچون فلسفه‌های اگزیستانس، به سختی می‌توان دم از وحدت زد.

وضعیت واژه‌ی «دین» در این مسئله به مراتب پیچیده‌تر است؛ چرا که درباره فلسفه هر چند نمی‌توان تعریف واحدی ارائه کرد که همه‌ی فلسفه‌ها را دربر گیرد، ولی دست‌کم مصادیق فلسفه برای اهلش مشخص است و درباره‌ی صدق یا عدم صدق فلسفه بر یک نظام فکری، در میان ایشان اختلافی وجود ندارد، حال آن‌که درباره‌ی دین، خلاف این امر مشهود است؛ یعنی نه تنها در مورد تعریف دین، اختلافات بسیار گسترده‌ای وجود دارد و اصلاً خود این امر یکی از مسائل فلسفه‌ی دین است، بلکه در پاره‌ای موارد میان اندیشمندان اختلاف وجود دارند که آیا فلان نظام اعتقادی - عملی، همچون مارکسیسم را دین به حساب آورند یا نه؟

پس، از آن‌جا که تعریف فلسفه‌ی دین، تابعی از تعریف فلسفه و دین است، ابهام در تعریف آن دو، موجب ابهام در تعریف فلسفه دین می‌شود. برایان دیویس می‌گوید: «به مشکل می‌توان گفت که دقیقن فلسفه‌ی دین چیست. ممکن است کسی آن را فلسفه‌پردازی درباره دین تعریف کند، اما از آن‌جا که اختلاف نظر بسیاری در باب طبیعت دین و فلسفه وجود دارد، این تعریف نیز دارای اشکالاتی است (دیویس، ۱۳۷۸: ۱). یا به سخن پراودفوت: فلسفه‌ی دین، عبارت است از ژرف‌کاوی فلسفی دین؛ ولی معنای این دو کلمه و روش مطلوب و محتوای این رشته، دستخوش مناقشات بسیار است» (Proudfoot/۳۰۵، ۱۹۹۳: نیز ر.ک: پترسون و دیگران، ۱۳۷۶: ۲۷).

ب) تنوع مسائل فلسفه‌ی دین

تنوع مسائلی که فیلسوفان دین بدان‌ها پرداخته‌اند، امر دیگری است که سبب بروز مشکل در تعریف فلسفه‌ی دین می‌شود. آلستون می‌نویسد: «کسی که کارهای گوناگون و پراکنده‌ی فیلسوفان دین‌اندیش را مرور کند، جز این واقعیت که همگی آنها از تأمل



در باب دین سرچشمه گرفته‌اند، به دشوار می‌تواند میان شان چیزی بیابد که به آنها وحدتی بدهد. (Alston, ۱۹۷۲: ۲۸۵)»

ج) تنوع تلقی از رابطه فلسفه و دین

امر دیگری که تعریف فلسفه‌ی دین را در هاله‌ای از ابهام قرار می‌دهد، کیفیت رابطه‌ی اجزای عنوان فلسفه دین است. تعریف فلسفه‌ی دین، افزون بر تعریف اجزای آن، یعنی دین و فلسفه، منوط به نحوه ارتباط آنها با یکدیگر است. اما واقعیت این است که اختلاف نظر در چگونگی این ارتباط نیز دست کمی از اختلاف در تعریف فلسفه و دین ندارد. رابطه فلسفه و دین در میان اندیشمندان، تصاویر گوناگون و حتا متضادی دارد؛ یکی همچون کی‌پرگور، فلسفه و عقل را رهن دین و ایمان می‌داند و بر آن است که نه تنها ایمان هیچ نیازی به عقل و فلسفه ندارد، بلکه با وارد کردن تعقل در حوزه ایمان و با بازکردن پای عقل به ساحت قدسی دین، ریشه‌ی نهال ایمان را می‌خشکاند. از منظر او و همفکرانش، نهال ایمان تنها در زمینی می‌روید که ریشه‌ی عقل در آن خشکیده‌باشد. آن‌جا که دامنه‌ی نفوذ عقل به پایان می‌رسد، قلمرو ایمان آغاز می‌شود.

مکتب پوزیتیویسم منطقی، معرفت عقلی را به کلی از حیز انتفاع ساقط دانسته، فتوا به بی‌معنایی گزاره‌های فلسفی می‌دهد. از این رو، دیگر بحث از تعقل و تفلسف درباره‌ی موضوعات دینی منتفی می‌شود؛ افزون بر این که در حوزه‌ی خود دین نیز تنها گزاره‌هایی که آزمون تحقیق‌پذیری را پشت سر گذارند، معنادار می‌باشند؛ اما گزاره‌هایی که پذیرای تحقیق تجربی نباشند، بی‌معنا هستند. فیلسوفی چون کانت نیز، حوزه‌ی عقل و فلسفه را از حوزه‌ی دین جدا می‌کند و کمیت عقل را درباره‌ی دین لنگ می‌داند. اما در مقابل این نگرش‌های منفی به رابطه‌ی عقل و دین، فلاسفه‌ی عقل‌گرا در راه تبیین و اثبات امور ایمانی دست به دامن عقل می‌شوند. این تنوع رویکردها و نگرش‌ها درباره رابطه‌ی فلسفه و دین، خود سببی دیگر برای ایجاد چالش در تعریف فلسفه‌ی دین گردیده‌است.

اینک با توجه به مشکلاتی که بر سر راه تعریف فلسفه‌ی دین وجود دارند، برخی از اندیشمندان معتقد شده‌اند که اصلن فلسفه‌ی دین قابل تعریف نیست. به اعتقاد برخی از این اندیشوران، اصطلاح فلسفه‌ی دین، چنان مبهم است که هیچ تعریف جامعی درباره‌ی





آن وجود ندارد. به نظر می‌رسد هیچ‌کس نتواند تعریف دقیق و جامعی از فلسفه‌ی دین مطرح کند. تا وقتی فلسفه‌ی تعریف خاص و روشنی ندارد، چطور می‌توان تعریف روشنی برای فلسفه دین ذکر کرد؟! (اتینگن، ۱۳۷۵: ۲۴).

بر این اساس، به نظر می‌رسد، ارائه‌ی تعریف جامع و مانع برای این رشته‌ی دین‌پژوهی مقدور نباشد؛ ولی ممکن -دانستن تعریف آن نیز غیر موجه به نظر نرسد. یعنی عدم امکان تعریفی که از یک سو جامع تمامی تلقی‌های موجود از فلسفه و دین و نیز جامع تمامی مسائل مطرح‌شده تحت عنوان فلسفه‌ی دین بوده؛ از سوی دیگر، مانع مسائل سایر رشته‌های دین‌پژوهی باشد، نباید راه را بر ارائه‌ی هرگونه تعریفی ببندد. زیرا می‌توان با توجه به پاره‌ای از ویژگی‌های عام مسائل مطرح در فلسفه‌ی دین، به تعریفی دست یافت که این رشته را از سایر رشته‌های دین‌پژوهی متمایز گرداند و همین مقدار برای تعریف کفایت می‌کند؛ چنان که می‌توان با ذکر ویژگی‌های فلسفه و دین مورد نظر در کاربرد ترکیب اضافی آن دو، آن‌ها را تحدید نمود و از این طریق، تعریف محدودتری از فلسفه‌ی دین به دست آورد. چنان که نویسندگانی چنین کرده‌اند؛ یعنی با ارائه‌ی توضیحاتی درباره‌ی فلسفه و دین، تعریف موردنظر خود را از آن دو مشخص کرده و سپس این گونه اظهار نظر کرده‌اند که بدون شک تمام پژوهش‌هایی که فلسفه، موضوعی معین را به طور کامل ارزیابی می‌کند؛ از قبیل فلسفه‌ی دین، فلسفه‌ی هنر، فلسفه‌ی علم و...، دچار نوعی ابهام مضاعف می‌شوند. این ابهام ناشی از آن است که از ماهیت فلسفه و نیز رشته‌ی مورد مطالعه می‌توان تلقی‌های متفاوتی داشت. اما ما در اینجا فرض می‌کنیم که کار فلسفه همان است که قبلاً گفتیم. بنابراین، ما اکنون می‌توانیم تعریف کارآمدی از فلسفه‌ی دین عرضه کنیم (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶: ۲۷).

بنابراین، اینک به بررسی تعاریف ارائه شده از سوی اندیشمندان می‌پردازیم. با نگاهی کوتاه به تعاریف موجود درباره فلسفه دین روشن می‌گردد که فیلسوفان دین، این رشته را به دوگونه‌ی متفاوت تعریف کرده‌اند. این دو دسته تعاریف به نحو زیر است:



۱. دفاع عقلانی از دین

برخی از صاحب نظران، فلسفه‌ی دین را به دفاع عقلانی از دین تعریف نموده‌اند.

الف) جان هیک می‌گوید: «زمانی فلسفه‌ی دین به‌طور کل به معنای تفکر فلسفی درباره دین، یعنی دفاع فلسفی از اعتقادات دینی دانسته می‌شد. فلسفه‌ی دین به عنوان ادامه‌دهنده‌ی نقش و کارکرد الهیات طبیعی (Natural Theology) که متمایز از الهیات وحیانی (Revealed Theology) بود، شناخته می‌گردید. غایت آن اثبات وجود خدا از طریق براهین عقلی بود و از این رو، راه را برای مدعیات وحی هموار می‌کرد. اما به نظر می‌رسد بهتر است اثبات وجود خدا از طریق براهین عقلی را «الهیات طبیعی» و دفاع فلسفی از عقاید دینی را «مدافعه دینی» (Apologetics) «بنامیم» (Hick, ۱۹۹۰: ۱)

ب) جان هاسپرز: «کار فلسفه در حوزه‌ی دین - همان‌طور که همواره چنین بوده است - برهانی کردن اعتقاد است» (هاسپرز، [بی‌تا]: ۱۶)

ج) پروادفوت از دو نوع رویکرد در فلسفه‌ی دین نام می‌برد که نخستین آنها عبارت است از: «بررسی معقولیت (Rationality) باورهای دینی با توجه به انسجام آنها و اعتبار براهین مربوط به توجیه آنها» (Proudfoot, ۱۹۹۳: ۳۰ وی در جای دیگری یادآور شده است که این رویکرد درباره‌ی فلسفه‌ی دین، پس از یک دوره‌ی فترت، بار دیگر مورد توجه فلاسفه‌ی دین معاصر قرار گرفته است فلسفه‌ی دین، بالاترین مرحله یا شکل الهیات است (Adam, ۲۰۰۳: ۲۹۹).

۲. پژوهش فلسفی درباره‌ی آموزه‌های دینی

آنچه امروزه از اصطلاح فلسفه‌ی دین به صورت رایج اراده می‌شود از سنخ فلسفه‌های مضاف می‌باشد و عبارت است از پژوهش فیلسوفانه درباره‌ی آموزه‌ها، احکام و مناسک دینی. بسیاری از صاحب نظران، فلسفه‌ی دین را این‌گونه تعریف کرده‌اند که به پاره‌ای از آنها اشاره می‌شود:

الف) جان هیک: «معنای مناسب فلسفه‌ی دین - همانند فلسفه‌ی علم و فلسفه‌ی هنر و غیره - عبارت است از تفکر فلسفی درباره‌ی دین» (Hick, ۱۹۹۰: ۱)





ب) مایکل پترسون و همکارانش: فلسفه‌ی دین کوششی است برای تحلیل و بررسی انتقادی اعتقادات دینی (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶: ۲۷)

ج) ویلیام آلتون: «فلسفه‌ی دین، کوششی است برای بررسی دقیق عقلانی دعاوی یک دین». (Alston, ۱۹۷۲: ۲۸۷)

د) بازیل میشل ویراستار مجموعه‌ی فلسفه‌ی دین در مقدمه‌ی خود بر این اثر می‌گوید: «فلسفه‌ی دین نسبت به دین همان جایگاهی را دارد که فلسفه‌ی تاریخ نسبت به تاریخ یا فلسفه‌ی علم نسبت به علم دارد. در همه‌ی این موارد، فیلسوف در مقام نقد و بررسی ادله و روشن کردن مفاهیمی است که در حوزه‌ی مطالعاتی وی به کار می‌رود. فیلسوف - از آن جهت که فیلسوف است - در این مقام، یک متأله، یک مورخ و یا یک دانشمند علم تجربی نیست».

هـ) پل کوپان و چاد مایستر نیز فلسفه‌ی دین را به «تأمل فلسفی درباره ایده‌های دینی» تعریف کرده، سپس قیود آن را این گونه توضیح داده‌اند: تأمل فلسفی در این سیاق، مشتمل است بر تحلیل دقیق اصطلاحات، مواضع (Positions)، ادله و شواهد مدعیات و پیش‌فرض‌ها. خود این تحلیل‌ها نیز موضوعات بنیادینی دارند درباره‌ی این که چه چیزی حقیقی است (متافیزیک) و ما چگونه اشیا را می‌شناسیم (معرفت‌شناسی). ایده‌های دینی در این سیاق عبارت است از موضوعات اساسی که در میان سنت‌های دینی در طول قرون، مورد بحث و بررسی قرار گرفته‌اند. موضوعات مرتبط با امر الوهی، رابطه‌ی علم و دین، واقعیات متعارض در سنت‌های دینی متفاوت، ذات و وجود خداوند یا حقیقت غایت، معنای وجود انسان و دیگر موضوعات. این موضوعات، مفاهیمی آسمانی نیستند که صرفن فلاسفه درباره‌ی آن‌ها بحث کرده‌باشند، برعکس، موضوعاتی هستند بنیادین در زندگی و اندیشه‌ی سنت‌های زنده (Copan, ۲۰۰۸: ۱-۲).

صاحب‌نظرانی که فلسفه‌ی دین را به گونه‌ی دوم تعریف کرده‌اند، در موارد نام‌برده منحصر نیستند، بلکه اندیشمندان دیگری هم‌چون النور استامپ (Stump, ۱۹۹۸: ۲۴۸)، ایان باربور (باربور، ۱۳۷۹: ۱۲)، پاپکین و استرول (پاپکین و استرول، ۱۳۷۳: ۲۰۵)، دکتر لگنهاوسن (لگنهاوسن، ۱۳۸۳: ۵۱۲) و دیگران نیز فلسفه‌ی دین را این گونه تعریف کرده‌اند.



بنا بر آنچه گذشت، فلسفه‌ی دین، طبق معنای نخست که استمرار و تداوم الهیات فلسفی است، جزو معارف درجه‌ی اول؛ اما طبق معنای دوم، از سنخ فلسفه‌های مضاف است. براسای معنای دوم، «فلسفه‌ی دین به عنوان دین‌شناسی فلسفی از روی‌آوردهای دین‌پژوهی است و مانند سایر روی‌آوردهای دین‌شناختی (دین‌شناسی تطبیقی، تاریخی، جامعه‌شناختی، روان‌شناختی) به مطالعه‌ی دین از موضعی مستقل و بیرون از دین می‌پردازد» (فرامرز قراملکی، ۱۳۷۵: ۵۷).

همان‌گونه که اشاره کردیم، تلقی غالب اندیشمندان از فلسفه‌ی دین، بر تعریف دوم منطبق است. مباحث بعدی این نوشتار نیز روشن خواهد کرد که همین تلقی از فلسفه‌ی دین صائب است، نه تلقی نخست. بنابراین، می‌توان فلسفه‌ی دین را این‌گونه تعریف نمود: فلسفه دین، همان دین‌پژوهی فلسفی، یعنی تفکر فلسفی درباره دین است.

موضوع فلسفه دین

با عنایت به آنچه گذشت، موضوع فلسفه‌ی دین، دین است؛ اما از آن‌جاکه دین ابعاد فراوان اعتقادی، مناسکی و غیره دارد، جای این پرسش هست که آیا فلسفه‌ی دین همه‌ی ابعاد معرفتی، شعائری، مناسکی و... دین را به نظاره می‌نشیند، یا اینکه تنها به بررسی برخی از ابعاد دین می‌پردازد. در صورت دوم نیز باید دید که فلسفه‌ی دین، کدام بعد یا ابعاد دین را مورد کاوش قرار می‌دهد. برخی تصریح کرده‌اند که «فلسفه‌ی دین به تمامی جهات دین نمی‌پردازد، بلکه اساسن در فلسفه‌ی دین، بیشتر بر جهات معرفتی دین که با ایمان در ارتباط است، تکیه می‌شود. فیلسوف دین به دنبال این است که آنچه را یک شخص مؤمن بدان باور دارد، بفهمد و مبانی ارزیابی صدق و کذب آن را شناسایی نماید» (Eshleman, ۲۰۰۸: ۵)

اما هستند دانشمندان بسیاری که حوزه تفلسف درباره‌ی دین را گسترده‌تر از این می‌دانند. به باور جان هیک، فلسفه‌ی دین، مفاهیم، نظام‌های اعتقادی دینی و نیز پدیدارهای اصلی تجربه‌ی دینی و مراسم عبادی و اندیشه‌ای را که این نظام‌های عقیدتی بر آن مبتنی هستند، مورد مطالعه قرار می‌دهد (هیک، ۱۳۷۴: ۱۴). به اعتقاد این دسته، فلسفه‌ی دین به‌طور کلی سه سرچشمه دارد:



۱. مدعیات دینی؛ مانند این که خداوند وجود دارد، که درباره‌ی آن می‌توان پرسید: این گزاره به چه معناست؟ معنادار است یا نه؟ و یا اینکه پذیرش آن معقول می‌باشد یا نه؟
۲. مفاهیم دینی؛ مثل «علم مطلق» و «تغییرناپذیری» خداوند که درباره‌ی آن‌ها می‌توان پرسید: این دو مفهوم چگونه تحلیل می‌شوند؟ آیا با یکدیگر سازگارند یا خیر؟
۳. اعمال دینی؛ مانند نماز که درمورد آن می‌توان پرسید: آیا معقول است انسان فکر یا علاقه و عشقی را ابراز کند که خداوند از قبل از آن اطلاع داشته است؟ (Wierenga, ۲۰۰۳: ۴۲۹)

حاصل آن که، فلسفه از رهگذر پرداختن به هریک از این سه موضوع دینی، یعنی مفاهیم، آموزه‌ها و مناسک، می‌تواند آفریننده‌ی فلسفه‌ی دین باشد.

ویژگی‌های فلسفه‌ی دین

با دقت و ژرف‌نگری در آنچه در تعریف فلسفه‌ی دین گذشت، نکاتی چند به دست می‌آید که عبارتند از:

۱. فلسفه دین از اقسام فلسفه‌ی مضاف است. همان‌طور که می‌دانیم، فلسفه دو کاربرد دارد: فلسفه مطلق، فلسفه‌ی مقید. فلسفه مقید نیز یا فلسفه‌ی موصوف است - مثل فلسفه‌ی اسلامی، فلسفه‌ی مسیحی، فلسفه‌ی علمی و... یا فلسفه‌ی مضاف. فلسفه‌ی دین، در زمره‌ی فلسفه‌های مضاف است و از اضافه‌ی فلسفه به دین شکل گرفته‌است، اما باید توجه داشت که فلسفه‌های مضاف خود بر دو دسته‌اند:

الف) فلسفه‌های مضاف به علوم؛ مانند فلسفه علم، فلسفه علم اخلاق، فلسفه سیاست، فلسفه تعلیم و تربیت، فلسفه عرفان و غیره.

ب) فلسفه‌های مضاف به امور حقیقی و اعتباری، مانند فلسفه‌ی هستی (هستی‌شناسی)، فلسفه‌ی خدا، فلسفه‌ی حق، فلسفه‌ی تاریخ، فلسفه‌ی ذهن، فلسفه‌ی زندگی، فلسفه‌ی تاریخ، فلسفه‌ی تکنولوژی و غیره. فلسفه‌های مضاف به علوم، به اصطلاح، دانش درجه دوم می‌باشند؛ زیرا درباره‌ی علمی دیگر بحث می‌کنند. از این‌رو، این فلسفه‌ها را که ناظر به علوم دیگر می‌باشند، دانش‌های درجه دوم می‌خوانند، اما فلسفه‌های



مضاف به امور، دانش درجه اول می‌باشند؛ چون موضوع این علوم، امور حقیقی یا اعتباری است. به بیان دیگر، این فلسفه‌ها ناظر به علم دیگر نیستند تا آنها را در زمره دانش‌های درجه دومی به حساب آوریم. فلسفه‌های مضاف از این جهت، دقیقن همانند سایر علوم اند. همان‌طور که فیزیک از ماده بحث می‌کند و هیئت از اجرام آسمانی و ریاضی از عدد و همین‌طور سایر علوم، فلسفه‌های مضاف به حقایق نیز از آن حقیقت مضاف الیه خود بحث می‌کنند.

تعبیر به فلسفه در فلسفه‌های مضاف به حقایق، بیشتر اشاره به روش بحث از مضاف الیه مزبور دارد؛ به عنوان نمونه، فلسفه‌ی نفس (ذهن) در برابر روان‌شناسی تجربی، به روش فلسفی به تحقیق درباره نفس آدمی می‌پردازد. براساس آنچه گفته شد، فلسفه‌ی دین هرچند به قطع، در شمار فلسفه‌های مضاف است، اما دانشی درجه اول می‌باشد و درجه دوم دانستن آن از سوی برخی (فرامرز قراملکی، ۱۳۷۵: ۵۷) غیر موجه است.

۲. فلسفه‌ی دین با الهیات فلسفی متفاوت است؛ چراکه الهیات فلسفی، جزئی از الهیات است که به دنبال تدوین و تسبیح باورهای دینی با به‌کارگیری عقل است، اما فلسفه‌ی دین، شاخه‌ای از فلسفه است.

۳. در ابتدای بحث اشاره کردیم که به‌کارگیری روش‌های مختلف پژوهش در بررسی پدیده‌ی دین، به ظهور رشته‌های متعدد دین‌پژوهی انجامیده است. در این میان، فلسفه‌ی دین، تک‌روشی بوده، در میان روش‌های مختلف پژوهش تجربی، نقلی، شهودی و عقلی تنها از روش عقلی بهره می‌گیرد.

۴. فلسفه دین، وسیله‌ای برای آموزش دین نیست، بلکه دانشی ثانوی است و از موضوع تحقیق خود - یعنی دین - استقلال دارد و جزئی از قلمرو موضوعات دینی نیست (هیگ، ۱۳۷۴: ۱۴)، بلکه نگاهی بی‌طرفانه و از بیرون به دین است. به تعبیری می‌توان گفت: فیلسوف دین، بازی‌گر فلسفه و تماشاگر دین است (فناپی، ۱۳۷۵: ۷۸)؛ یعنی یک فیلسوف وقتی به فلسفه‌ورزی درباره‌ی دین می‌پردازد، دین را بی‌طرفانه مورد تأمل قرار می‌دهد؛ مثلاً اگر فیلسوفی مسیحی به بررسی آموزه‌ی تجسد می‌پردازد، زمانی می‌توان کار وی را فلسفه‌ی دین به حساب آورد که باور او به این آموزه نقشی در تفلسف او نداشته‌باشد



و درست مانند یک فیلسوف مسلمان یا ملحد این مسئله را بررسی نماید، یا اگر یک فیلسوف خدا‌باور به بررسی براهین اثبات وجود خدا و ادله‌ی انکار خدا دست می‌یازد، باید دقیقن مثل یک ملحد یا لادری با مسئله برخورد نماید.

بنابراین، اساسن ضروری نیست که از دیدگاه دینی به فلسفه‌ی دین نگاه کنیم. از این‌رو، منکر خدا، شخص لادری و مؤمن، همگی [به طور یکسان] می‌توانند به تفکر فلسفی درباره‌ی دین بپردازند (Hick ۱۹۹۰: ۱) بر اساس این تلقی، فلسفه‌ی دین، بحثی است فارغ‌بالانه و هر فیلسوفی به صرف توانایی در تأملات فلسفی، می‌تواند به تفلسف درباره‌ی دین بپردازد، ولی برخی از متفکران حوزه‌ی دین، با این تلقی هم‌نوا نیستند و معتقدند فیلسوفی که می‌خواهد درباره‌ی دین سخن بگوید، باید خود، فردی مذهبی باشد؛ چراکه هیچ‌گونه تأمل عقلانی و تفکر فلسفی، شخص را قادر به فهم دین نمی‌سازد، مگر آنکه شخص، تجربه شخصی معینی از دین داشته‌باشد. به اعتقاد این گروه، فلسفه‌ی دین باید براساس تجربه‌ی دینی پرداخته‌شود (نات شرما، ۱۳۷۳: ۱۱).

برخی از اندیشمندان معتقدند این دو دیدگاه را می‌توان جمع نمود؛ بدین‌نحو که فیلسوف دین زمانی می‌تواند در ارزیابی و تحلیل عقلانی عناصر یک دین توفیق یابد که تجربه‌ی شخصی از آن عناصر داشته باشد، ولی این امر منافاتی با عدم اعتقاد او به عنصر مورد بررسی ندارد؛ چراکه - همان‌طور که در پدیدارشناسی دین گفته شده است - یکی از شرایط اساسی این روش، آن است که پدیدارشناس بکوشد در درک پدیده‌ی دینی، خود را به جای مؤمن به آن دین قرار دهد، و این بدان معناست که پدیدارشناس باید خود را در قالب معتقد به آن فکر درآورد تا بتواند درکی درست و تلقی‌ای شایسته از آن عنصر دینی به‌دست آورد، نه این که مقصود این باشد که وی ملتزم و پیرو آن نظام فکری گردد (کاشفی، ۱۳۷۵: ۲۶۷).

اما به نظر می‌رسد وجه جمع مزبور، دست‌کم مورد رضایت دسته اول نباشد؛ زیرا برخلاف مدعای ایشان، مراد دسته‌ی نخست از داشتن تجربه‌ای مشخص، صرفاً این نیست که فیلسوف دین، خود را در موضع مؤمن قرار دهد تا بتواند درکی واقع‌بینانه از یک امر دینی داشته‌باشد. مثلاً برای تفلسف در باب آموزه‌ی تجسد مسیحی، خود را در موقعیت یک مسیحی مؤمن فرض نموده و از منظر او به بررسی این آموزه بپردازد، بلکه



مراد دسته‌ی اول، امری فراتر از این مسئله است؛ زیرا - همان‌طور که نقل کردیم - ایشان معتقدند «فلسفه‌ی دین باید براساس تجربه‌ی دینی پرداخته شود» یک فیلسوف تنها زمانی که به آموزه‌ای خاص باور داشته باشد، تجربه‌ای دینی از آن به دست خواهد آورد.

این اشکال زمانی فربه‌تر می‌شود که به ظهور مسئله‌ی تجربه دینی در الهیات مسیحی توجه کنیم. همان گونه که می‌دانیم، مفهوم تجربه دینی برای برون‌رفت از اشکالات سهمگین هیوم و فلسفه انتقادی کانت، توسط شلایر مآخر طرح شد. وی بنیاد ایمان را از معرفت عقلی به احساس شخصی منتقل کرد، تا بدین طریق راه را بر اشکالات عقلی بر ساحت آموزه‌های دین ببندد. به نظر می‌رسد، دیدگاه‌ی دسته اول در بحث حاضر نیز در این فضا مطرح شده‌است. براین اساس، تأملات فلسفی باید به تفسیر داده‌های شهودی و احساسات باطنی شخص مؤمن بپردازند، نه این که زمینه را برای اصل ایمان فراهم آورند (جهت اطلاع بیشتر ر.ک: لگنهاوسن، ۱۳۸۳: ۴۲۲-۴۲۴).

پردازش درباره‌ی رابطه عقل و دین فرصت و مقاله‌ی مستقلی می‌طلبد و خود یکی از موضوعات فلسفه‌ی دین است؛ اما به اجمال می‌توان گفت طرح تجربه‌ی دینی به عنوان منبع ایمان و پیراستن ساحت باورهای دینی از دست‌برد تأملات فلسفی و عقلی، بیراهه‌ای است که آموزه‌های عقل‌سیتز مسیحیت هم‌چون تثلیث و تجسد پیش پای شلایر مآخر و هم‌فکرانش نهاده‌است. در واقع این دسته چون دست خود را از هرگونه توجیه عقلانی و تفسیر منطقی برای برخی از آموزه‌های خود خالی دیده‌اند و وقتی از حل مسئله عاجز گشته‌اند، صورت مسئله را پاک کرده، ادعا نموده‌اند که ایمان، حوزه‌ی احساس و تجربه‌ی باطنی شخص است، نه حوزه‌ی عقلانیت و تفکر منطقی.

واضح است که چنین تلقی‌ای مورد قبول اندیشمندان مسلمان نیست. متفکران اسلامی، به‌خصوص اندیشمندان شیعی - هرچند با اختلاف مراتب - به کارآیی عقل در حیطه‌ی باورهای اساسی دین معتقدند. به بیان دیگر، از منظر ایشان، هیچ باور و آموزه‌های ضدعقل در دین اسلام یافت نمی‌شود. تمامی اعتقادات این دین، یا عقل‌پذیر اند - که می‌توان با عقل آن را اثبات و تبیین نمود - یا عقل‌گریز - که عقل به تنهایی راهی به ساحت آن و معرفت به آن ندارد و باید از طریق علوم و حیانی از این آموزه شناخت پیدا کرد. البته در این دسته‌ی



دوم، نیز رجوع به وحی یا هر منبع معتبر دینی، خود بر مبنای عقل است. حاصل آن که، به نظر نگارنده، ادعای دسته‌ی اول باطل است و دیدگاه صحیح، همان نظر دوم است که بررسی عقلانی آموزه‌های دینی متوقف بر باور قلبی به این امور نیست؛ به خصوص که به اعتقاد ما ایمان مشروط به معرفت است و مرتبه‌ی علم بر باور قلبی مقدم است. ابتدا باید واقعیت را شناخت، سپس به آن واقعیت شناخته‌شده ایمان آورد.

واقعیت محقق فلسفه‌ی دین در طول تاریخ نیز این حقیقت را تأیید می‌کند؛ زیرا بعضی از فیلسوفانی که این مسائل را مطرح کرده‌اند، به نشان دادن موجهیت یا معقولیت پاره‌ای از نظریات دینی علاقه‌مند بوده‌اند. بعضی دیگر، درصدد رد یا تشکیک در بعضی از آرای دینی برآمدند، و دسته سوم، مسائل مربوطه را بی‌طرفانه در نظر گرفتند (پاپکین و استرول، ۱۳۷۳: ۲۰۵). نگاهی کوتاه به طیف‌های مختلف نویسندگان حوزه‌ی فلسفه‌ی دین نیز نشان می‌دهد که فیلسوف دین، لزومن مؤمن به خدا و دین‌دار نیست.

بنابراین، می‌توان گفت فیلسوف دین باید درکی هم‌دلانه از عناصر دینی داشته‌باشد؛ هرچند فرد ملحد یا لادریگر باشد. با روشن‌شدن تعریف فلسفه‌ی دین، اینک بجاست به تفاوت فلسفه‌ی دین با دیگر رشته‌های دین‌پژوهی اشاره کنیم. برخی معتقدند که فلسفه‌ی دین با دیگر شاخه‌های دین‌پژوهی، نظیر تاریخ ادیان و دین تطبیقی دو تفاوت دارد:

الف) دامنه‌ی تأملات فلسفی در فلسفه‌ی دین محدود به امور معرفتی دین است (اموری که با باور دینی مرتبط‌اند) درحالی‌که دانشمندان سایر رشته‌ها به تحقیق در دیگر حوزه‌های دینی نیز می‌پردازند. در دیگر شاخه‌های دین‌پژوهی، تمامی ابعاد دین و روابط درونی آن‌ها مورد بررسی قرار می‌گیرند. البته این وسعت حوزه‌ی پژوهش در سایر رشته‌ها به حال فیلسوفان دین نیز مفید بوده‌است؛ زیرا به ایشان در فهم بهتر بسترهای عمل‌کرد باورهای دینی کمک می‌کند.

ب) تفاوت مهم‌تر فلسفه‌ی دین با سایر رشته‌های دین‌پژوهی در این است که عالمان سایر حوزه‌ها اغلب بر این اعتقادند که ادعای عینیت در مطالعه‌ی دین، منوط به دو امر است: نخست، پژوهش‌گر دین از منظر برون‌دینی به تأمل درباره‌ی دین بپردازد؛ دوم، پژوهش‌گر



دین، به طرح پرسش درباره صدق و کذب دعاوی دینی دست نزند. به عنوان مثال، در این گونه رشته‌های دین‌پژوهی به دنبال پاسخ این پرسش‌اند که باور به خدا، زندگی فردی با اجتماعی را چگونه پی‌ریزی می‌کند؛ حال آنکه فلسفه‌ی دین به این سؤال می‌پردازد که آیا باور مزبور صحیح است؟ یعنی آیا خدا وجود دارد Eshleman, ۲۰۰: ۸

نویسندگان عقل و اعتقاد دینی نیز بر همین اعتقادند که اولن، فلسفه‌ی دین، بعد عقلانی دین (اعتقادات اساسی آن‌را) مورد بررسی قرار می‌دهد؛ دوم این که سایر رشته‌های دین‌پژوهی، بحث درباره‌ی معقولیت و صدق اعتقادات دینی را چندان مجاز نمی‌دانند و این قبیل مباحث را باید در قلمرو فلسفه‌ی دین بررسی کرد (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶: ۲۳-۲۴). به بیان دیگر، سایر رشته‌های دین‌پژوهی کاری به صدق و کذب مدعیات دینی ندارند و بیشتر به کارکردهای فردی و اجتماعی آموزه‌های دینی، تفاوت‌ها و مشابهت‌های سنن دینی مختلف با یکدیگر، تاریخ ادیان و سایر امور می‌پردازند، اما مسئله‌ی اصلی فلسفه دین، صدق و کذب مدعیات دینی است. فلسفه‌ی دین به دنبال این است که آیا اعتقاد به وجود خدا، اعتقاد به جهان آخرت، باور به اختیار انسان و سایر باورهای دینی، اموری هستند که بتوان از صدقشان دفاع نمود یا نه.

قلمرو فلسفه‌ی دین

مسائل مطرح در فلسفه‌ی دین را به دو دسته تقسیم کرده‌اند:

الف) مسائل برون‌دینی: مسائلی که پیش‌فرض پذیرش دین و پرداختن به دین‌شناسی را فراهم می‌کنند و متدین به یک دین خاص، در کتاب و متون مقدس دینی خود، چیزی راجع به آن‌ها نمی‌یابد، از این رو، باید قبل از پذیرش یک دین خاص یا با صرف نظر از آن، درباره‌ی این مسائل اندیشه و موضع‌گیری کرد. این مسائل به عنوان مبادی، در طرز تلقی از دین اثر دارند و فیلسوف دین باید رأی خود را برای تحلیل عناصر دینی در این ناحیه روشن کند.

پاره‌ای از این مسائل عبارتند از: تعریف دین، خاستگاه دین، نیاز انسان به دین یا انتظار بشر از دین، عقل و وحی، رابطه‌ی علم و دین، * اخلاق و دین، هنر و دین،



دین و فرهنگ، معنویت و دین، زبان دین، گوهر و صدف دین، قلمرو دین، مسئله‌ی تحقیق‌پذیری، کثرت‌گرایی دینی، وحدت متعالی ادیان و

ب) مسائل درون‌دینی: مسائلی که متدینان به ادیان و مذاهب، با استناد به متون مقدس دینی به آن‌ها اعتقاد دارند. البته این مسائل خود دو دسته‌اند:

۱. مسائل مشترک میان ادیان مختلف، همچون تعریف خداوند، براهین به سود و زیان وجود خداوند، اوصاف خداوند، مسائل مربوط به فعل الهی (معجزه)، مسئله‌ی شر، نظام اخلاقی جهان، نحوه‌ی فهم مفاهیم بنیادین دین - از قبیل ایمان، رستگاری و نجات، عرفان، تجربه دینی، خلود نفس (جاودانگی روح)، ماهیت روح، خلقت موجودات از نیستی به هستی و

۲. مسائل اختصاصی یک دین خاص، همچون آموزه‌های تثلیث، گناه جبلی، فدیّه، تجسد در آیین مسیحیت، اعتقاد به جهان‌شمولی و جاودانگی آیین اسلام، اعجاز قرآن در دین اسلام، کارما (Karma) و تناسخ در آیین هندوئیسم، جینیسم و نیروانا در آیین بودیسم و ... (کاشفی، ۱۳۷۵: ۲۷۴-۲۷۷ / فنایی، ۱۳۷۵: ۷۸-۷۹).

هرچند برخی معتقدند که فلسفه‌ی دین، تنها به مسائل عام می‌پردازد و بخش دوم، یعنی مسائل اختصاصی ادیان، برعهده علم کلام آن دین است (فنایی، ۱۳۷۵: ۷۹)، اما واقعیت آن است که فیلسوفان دین، به تناسب تعلق به سنت دینی خاص، در فلسفه‌ی دین خود به بررسی مسائل خاص آن دین نیز پرداخته‌اند. «فیلسوفان انگلیسی‌زبان قرن بیستم توجه خود را به‌طور عمده معطوف مسائل فلسفی‌ای نموده‌اند که از رهگذر خداباوری فراچنگ آمده‌اند، و علت این امر، بدون شک این بوده است که غالب این فیلسوفان بیش از هر دین دیگری با مسیحیت مأنوس بوده‌اند» Wierenga, ۲۰۰۳: ۴۲۹ بلکه فراتر از این، «امروزه برخی تحقیقات در زمینه‌ی فلسفه‌ی دین، فقط یک دین واحد را مطرح‌نظر قرار می‌دهند» (تالیا فرو، ۱۳۸۲: ۵۷). بر این اساس می‌توان همانند برخی از اندیشمندان، بررسی فلسفی مسائل مشترک ادیان را «فلسفه‌ی دین عام» و تفلسف درباره مسائل خاص هر دین را «فلسفه‌ی دین خاص» نام نهاد (ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۸: ۹۷-۹۸).



لازم به ذکر است که مسائل مورد بحث در فلسفه‌ی دین، به یک میزان مایه‌ی دل‌مشغولی فیلسوفان دین نبوده‌اند، بلکه در طول تاریخ این علم، برخی مسائل، دغدغه‌های فزاینده‌تری برانگیخته، حجم وسیع‌تری از مباحث را به خود اختصاص داده‌اند. ویلیام هاسکر تاریخ فلسفه دین را به سه دوره تقسیم می‌کند که تفاوت‌های موضوعاتی که به جدی‌ترین وجه مورد بحث قرار گرفته‌اند، مشخص‌کننده آنها می‌باشد. در نخستین مرحله که تا حدود ۱۹۶۵ ادامه یافت، زبان دینی، به‌خصوص معناداری معرفتی چنین زبانی، مشغله‌ی ذهنی شدید بود. در مرحله دوم که تا آخر اوایل دهه ۱۹۸۰ ادامه یافت، تلاش‌های زیادی متوجه «فلسفه خداباوری» گردید، ولی در دوره‌ی سوم، گوناگونی قابل توجهی وجود داشته و تنوع موضوعات، گسترده‌تر از تمام دوران‌های گذشته است. (Hasker, ۲۰۰۶: ۴۲۱)

در پایان قرن بیستم، دو گرایش در فلسفه‌ی دین ظاهر شد: یکی گرایش به بسط قلمرو فلسفه‌ی دین بود تا هر کار فلسفی‌ای را که چشم‌انداز واضح الهیاتی دارد، دربر بگیرد یا دست‌کم با آن هم‌جوار شود. برای نمونه، نظریه‌ی امر الهی در اخلاق - نظریه‌ای فرا اخلاقی مبنی بر این که، این اوامر خداوند است که وضعیت اخلاقی افعال را تعیین می‌کند - در متون درسی فلسفه‌ی دین مورد بحث و بررسی قرار گرفت.

گرایش دوم را آن دسته از فیلسوفان دین داشتند که توجه خود را - اغلب به‌نحو هم‌دلانه - به موضوعات صریح الهیاتی، به‌ویژه آموزه‌های خداباوری مسیحیت معطوف نمودند؛ مثلاً توماس موریس، در کتاب منطق خدای متجسد از ابزارهای فلسفه‌ی تحلیلی برای دفاع از آموزه تجسد بهره گرفت. دیگر موضوعاتی که جلب توجه کردند، تثلیث و فدیة بود. (Wierenga, ۲۰۰۳: ۴۴۲) در حال حاضر نیز، فلسفه‌ی دین بر دامنه‌ای از موضوعات در خصوص خداوند متمرکز شده است: موضوعات زبان‌شناختی - مربوط به معنای اصطلاح God - موضوعات متافیزیکی - مربوط به واقعیت و صفات خداوند - ، مسائل معرفت‌شناختی - مربوط به باور موجه و معرفت واقعیت خداوند - و مسائل اخلاقی - مربوط به نقش داشتن خداوند در اخلاق شخصی و اجتماعی و معنای زندگی (Moser, ۲۰۰۶: ۴۸۳).



گفتنی است فلسفه‌ی دین حاضر، به‌طور عمده ناظر به دین غالب در مغرب‌زمین - یعنی مسیحیت - است، هرچند برخی مسائل مطرح در آن، میان غالب ادیان مشترک است و نیز گرچه به پاره‌ای از مسائل خاص برخی ادیان توجه دارد، ولی در هر حال، آنچه از مسائل فلسفه‌ی دین در مغرب‌زمین مطرح بوده و هست، فارغ و غافل از آموزه‌های دین مبین اسلام است. اصولن «متفکران غربی، تحولات علمی جهان سوم را به‌طور کلی نادیده می‌گیرند. الهیات اسلامی در غرب، همانند موضوعی بسیار فرعی، به حاشیه رانده می‌شود و تنها کسانی که مایل به بررسی رشته‌ی خاصی، مانند اسلام‌شناسی‌اند، به تحصیل آن اشتغال می‌ورزند» (لگنهاوسن، ۱۳۸۳: ۳۹۶).

ماهیت فلسفه‌ی دین

با این‌که در این بحث به این نتیجه رسیدیم که فلسفه‌ی دین عبارت است از تأملات عقلانی و بررسی‌های فلسفی درباره‌ی ایده‌های دینی، ولی به نظر نمی‌رسد ماهیت گزاره‌های فلسفه دین وضوح کافی یافته‌باشد. آری فلسفه‌ی دین عبارت است از بررسی فلسفی دین، ولی نوع رویکرد ما به فلسفه‌ی دین کاملن در گرو آن است که وظیفه‌ی فلسفه را به‌طور کلی چه بدانیم. در سراسر تاریخ اندیشه‌ی مغرب‌زمین، این تلقی سنتی از فلسفه حاکم بوده است که فلسفه می‌تواند محتوای اعتقادات ما، از جمله صدق و کذب اعتقادات دینی را مورد بررسی قرار دهد. الهیات طبیعی عنوان رشته‌ای است که در آن فرض می‌شود، اعتقاد به وجود خداوند و سایر اعتقادات دینی را می‌توان و می‌بایست به مدد براهین فلسفی اثبات کرد. با این‌همه، در بخش اعظم قرن بیستم، رویکرد فلسفی اصلی در میان فیلسوفان انگلیسی‌زبان، رویکرد تحلیلی بوده است. اندیشمندانی همچون ویلیام آلستون، آلون پلنتینگا، جان هیک و ریچارد سوئین‌برن که در کتاب‌های فلسفه دین فراوان از ایشان نام برده می‌شود، همگی متعلق به سنت فلسفه‌ی تحلیلی‌اند. مطابق تلقی افراطی از فلسفه‌ی تحلیلی، کار فلسفه منحصر به تحلیل منطقی تصورات و توضیح معنای مفاهیمی است که به کار می‌بریم. براساس این تلقی، فلسفه نمی‌تواند درباره‌ی صدق و کذب اعتقادات دینی به بحث پردازد. مطابق تلقی متعادل‌تر، تحلیل روشن و دقت منطقی مقدمه‌ی تأملات اساسی‌تر درباره‌ی حقیقت و معقولیت گزاره‌های فلسفی



می‌باشند (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶: ۲۶-۲۷). تمایز میان فلسفه‌ی دین با دو رشته‌ی دیگر قریب به آن، به روشن شدن ماهیت گزاره‌های فلسفه‌ی دین کمک می‌کند. نویسندگان عقل و اعتقاد دینی که خود را متعلق به سنت فلسفه‌ی تحلیلی با رویکرد متعادلش می‌دانند، معتقد اند قائلان به «الهیات جزمی» (Dogmatic theology) با فرض حجیت یک سنت دینی معین یا صحت اصول اعتقادی خاصی، می‌کوشند برای توضیح دادن و نظام‌مند کردن اصول اعتقادی مورد قبولشان، راهی بیابند، اما هرگز با آن اصول به معارضه بر نمی‌خیزند. «دفاعیات دینی» (Apologetics) نیز در پی آن هستند که از یک دیدگاه‌ی دینی خاص در مقابل انتقادات عقلی دفاع کنند. الهیات جزمی و دفاعیات دینی هرچند از دانش فلسفی و مهارت منطقی بهره می‌جویند، اما خود فلسفی نیستند؛ یعنی «نسبت به دیدگاه‌های رقیب موضعی نسبتن باز و غیرجانب‌دارانه ندارند و انتقاداتی را که بر بنیانی‌ترین تعهدات شان وارد می‌شود، پذیرا نیستند» (همان، ص ۲۷-۲۸).

پرسش‌هایی که در فلسفه‌ی دین مطرح می‌شوند، به ظاهر همان پرسش‌هایی هستند که عالمان الهیات با آن مأنوس بوده‌اند. با این همه، واقعیت آن است که وقتی انسان با مباحث جدید ناظر به این سؤال‌ها آشنا می‌شود، درمی‌یابد که فلسفه‌ی دین آن‌طور هم که می‌نماید، معصوم نیست... . فلسفه سال‌ها در خدمت علوم بوده و بردگی آن در مقابل علوم، مستلزم سازگاری‌های بی‌شماری با انسان‌گرایی، ماده‌گرایی، جسم‌گرایی، طبیعت‌گرایی و دیگر ایدئولوژی‌هایی است که خصم دین‌اند و هنگامی که فلسفه، سؤال‌های خود را برای الهی‌دانان مطرح می‌کند، استدلال‌های تمامی این ایدئولوژی‌ها را در مقابل هر واکنش احتمالی آنان در آستین دارد. الهی‌دان اگر بخواهد در مقابل این پرسش‌ها با شرح مباحث مضبوط و موجود در متون سنتی - خواه مسیحی و خواه اسلامی - واکنش نشان دهد، به نادانی و بی‌ارتباطی با مسائل درخور اعتنای این عصر متهم خواهد شد.

فلسفه‌ی دین به هیچ‌وجه صرفن نامی دیگر برای الهیات عقلانی، به معنای سنتی‌اش نیست؛ زیرا درست همان معیارهای عقلی‌ای که در مسائل الهیاتی به کار گرفته



می‌شوند، تغییر یافته‌اند. «امروزه گفت‌وگو میان فلسفه و الهیات صرفن امری نیست میان ذهن پرسشگر فیلسوف و روح پرهیزگار الهی‌دان. هر پرسشی با انتظاراتی ناگفته درباره‌ی نوع پاسخی که ممکن است شایسته بنماید، همراه است. هر مورد تحقیقی مستلزم ملاک تبیین است. انتظارات و پیش‌فرض‌هایی که به فلسفه‌ی دین شکل می‌دهند، عمیقاً صبغه‌ی اندیشه جدید غرب را با خود دارند. باید توجه داشت که این درگیرها در بستر توقعات، ضوابط استدلال و پیش‌فرض‌هایی روی می‌دهند که بسیاری از آنها کاملاً با آنچه در علوم اسلامی یافت می‌شود، بیگانه‌اند. قبل از آن‌که عالم اسلامی بخواهد به سؤال‌هایی پردازد که فلسفه‌ی دین معاصر برای الهیات مطرح کرده، باید نکات فوق را مد نظر داشته باشد» (لگنهاوسن، ۱۳۸۳: ۴۱۴-۴۱۵).

نتیجه‌گیری

آن‌چه از این نوشته به عنوان نتیجه بدست می‌آید چنین است که فلسفه‌ی دین در زمره‌ی فلسفه‌های مضاف به امور است. فیلسوف دین با تعلق به مکتب فلسفی خاص به فلسفیدن درباره مفاهیم، مدعیات و اعمال دینی می‌پردازد، هرچند غالب مسائل فلسفه‌ی دین، ناظر به ابعاد معرفتی و باورهای سنن دینی می‌باشد. از سوی دیگر، فلسفه‌ورزی فیلسوفان دین درباره‌ی ابعاد دین، حقیقت و رویکرد واحدی ندارد، بلکه خاست‌گاه فلسفه‌ی دین در مغرب‌زمین، مکاتب فلسفی رایج در آن، همانند فلسفه‌ی تحلیلی، فلسفه‌های اگزیستانس و غیره است؛ یعنی هر فیلسوف دین، به مقتضای گرایش خاص خود در مابعدالطبیعه و تعلق به یک مکتب خاص فلسفی، به اتخاذ رأی درباره‌ی مسائل فلسفه دین می‌پردازد. به قول فیلیپ کوئین، بسیاری از فیلسوفان از درون سنت‌های فکری، همچون پراگماتیسم، فلسفه پویشی، پدیدارشناسی و تومیسم با دین برخورد کرده‌اند (Quinn, ۲۰۰۵: ۴۹۷) و دقیقن به همین جهت است که همان تنوع گسترده -و حتا گاه تناقض‌آلود- میان نحله‌های فلسفه‌ی مطلق در مسائل فلسفه‌ی دین نیز به چشم می‌خورد و این نیست جز به علت آن‌که فلسفه‌ی دین هر فیلسوفی به عنوان یک فلسفه مضاف، زاییده‌ی فلسفه مطلق اوست. به همین جهت، اختلافات و تضادهای مکاتب مختلف فلسفی، مثل اگزیستانسیالیسم و فلسفه‌ی تحلیلی، به فلسفه‌ی دین نیز سرایت می‌کند.



بر این اساس، راه یافتن به عمق مسائل مطرح از سوی فلاسفه‌ی دین، منوط به اطلاع کافی از گرایش فلسفی ایشان و توجه‌ی لازم به مبانی فلسفی وی در فلسفه‌های مطلق است. به بیان دیگر، تا وقتی که فلسفه‌ی مطلق را که فیلسوف دین تعلق خاطر به آن دارد، نشناسیم و از اصول و مبانی و رخنه‌های احتمالی آن واقف نباشیم، شناخت ما از فلسفه‌ی دین وی، شناختی غیردقیق و خطاپوش خواهد بود.

با توجه به ویژگی‌های فلسفه‌ی دین و تمایز آن با دیگر رشته‌های هم‌گون، چون کلام فلسفی و کلام جدید، بدست آمد که فلسفه دین به‌عنوان یک شاخه‌ی فلسفه ناظر به کاوش فلسفی در مورد ایده‌ها و اصول اساسی دینی، تاریخ، ویژگی‌ها، ماهیت، قلمرو، موضوع و مسائل مشخص خودش را دارد. همچنین روشن شد که تمسک به این رشته و تکمیل آگاهی نسبتاً کامل در مورد آن، به هرچه پخته‌تر شدن باورها و اصول دینی ما منجر خواهد شد.

منابع و مآخذ

۱. آیت‌اللهی، حمیدرضا (۱۳۸۱) مفاهیم و مسائل فلسفه‌ی دین؛ تهران: انتشارات مؤسسه توسعه دانش و پژوهش ایران.
۲. اتینگن، فون (۱۳۷۵) فلسفه‌ی دین، میزگرد، قبسات، ش ۲، زمستان ۱۳۷۵.
۳. اسفندیاری، محمد (۱۳۷۴) کتاب‌شناسی توصیفی کلام جدید نقد و نظر؛ سال اول، ش ۲.
۴. باربور، ایان (۱۳۷۹) علم و دین، ت. بهاء‌الدین خرمشاهی، چاپ سوم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۵. پاپکین، ریچارد و آروم استرول (۱۳۷۳) کلیات فلسفه، ترجمه و اضافات سید جلال‌الدین مجتبوی، چاپ هشتم، تهران: انتشارات حکمت.
۶. پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۷۶) عقل و اعتقاد دینی: درآمدی بر فلسفه‌ی دین؛ ترجمه‌ی احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چ اول، تهران: انتشارات طرح نو.
۷. تالیا فرو، چارلز (۱۳۸۲) فلسفه دین در قرن بیستم: آشنایی با فلسفه دین (۵)، ت. انشاء الله رحمتی، چ اول، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.



۸. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۱) کلام جدید؛ چاپ دوم، قم: مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه علمیه.
۹. دیویس، براین (۱۳۷۸) درآمدی به فلسفه دین، ت. ملیحه صابری، ویر. محمد سعید حنایی کاشانی، چ اول، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۰. ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۷۸) آشنایی با کلام جدید و فلسفه‌ی دین، چاپ اول، قم: واریان.
۱۱. سروش، عبدالکریم (۱۳۸۲) قبض و بسط تئوریک شریعت، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۲. فرامرز قراملکی، احد (۱۳۷۵) توضیحی پیرامون تمایز کلام جدید و فلسفه دین؛ قبسات، ش ۲، ۱۳۷۵.
۱۳. فنایی، ابوالقاسم (۱۳۷۵) درآمدی بر فلسفه‌ی دین و کلام جدید، قم: انتشارات اشراق.
۱۴. کاشفی، محمدرضا (۱۳۷۵) فلسفه دین و کلام جدید، کلام جدید در گذر اندیشه‌ها؛ علی اوجبی، ص ۲۵۳-۲۹۹، تهران: مؤسسه فرهنگی اندیشه معاصر.
۱۵. لگنهاوسن، محمد (۱۳۸۳) سیاحت اندیشه در سپهر دین؛ ت. گروهی از مترجمان، چاپ اول، قم: مرکز انتشارات مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۶. نات شرما، رام (۱۳۷۳) فلسفه دین؛ حقایق و ابهام‌ها؛ بیژن بهادروند، کیهان فرهنگی، سال یازدهم، ش ۴ (مسلسل ۱۱۱)، ۱۳۷۳.
۱۷. هاسپرز، جان فلسفه‌ی دین: نقدی بر براهین اثبات وجود خدا به روش تحلیل فلسفی، گروه ترجمه و ویراستاری مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه‌ی علمیه‌ی قم: [بی تا].
۱۸. همتی، همایون (۱۳۷۹) نگاهی به دین‌پژوهی در جهان معاصر، کلیم کیت، هانس، شناخت دانش ادیان، چاپ اول، انتشارات نقش جهان، ۱۳۷۹.
۱۹. مجتبایی، فتح‌الله (۱۳۸۰) دین‌پژوهی: گفتگوهای مسعود رضوی با دکتر فتح‌الله مجتبایی، چ اول، تهران: انتشارات هرمس با همکاری مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها، ۱۳۸۰.

۲۰. هیک، جان (۱۳۷۴) فلسفه‌ی دین، ت. بهزاد سالکی، چ دوم، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی.

21. Adam, D. S; (2003) "Theology", in Encyclopedia of Religion and Ethics;

James Hastings (ed.) London, T & T Clark, V.12.

22. Alston, William P (1998) "History of Philosophy of Religion", in Routledge Encyclopedia of Philosophy; Edward Craig (ed.) London: Routledge, Vol. 8.

23. _____ (1972) "Problems of Philosophy of Religion", in The Encyclopedia of Philosophy; Paul Edwards (ed.) New York Macmillan Publishing, Vol. 6.

24. Cain, Seymour (1993) "Study Of Religion", in Encyclopedia of Religion; Mircea Eliade (ed) New York: Macmillan Publishing Company, Vol. 14.

25. Copan, Paul and Chad Meister (2008) (eds.) Philosophy of religion: Classic and Contemporary Issues, Blackwell Publishing Ltd.

26. Eshleman, Andrew (2008) (ed.) Readings in philosophy of religion: East meets West, Blackwell Publishing Ltd.

27. Hasker, William (2006) "Analytic Philosophy of Religion", in The Oxford Handbook of Philosophy of Religion, William Hasker (ed.) Oxford.

28. Hick, John H (1990) *Philosophy of Religion*: Prentice Hall Foundations of Philosophy Series, New Jersey, Prentice-Hall Inc., 4th edition.

29. Mitchell, Basil (1971) *The Philosophy of Religion*: Oxford Readings in Philosophy, Basil Mitchell (ed.) New York, Oxford University Press.

30. Moser, Paul K (2006) "Philosophy of Religion", in *The Encyclopedia of Philosophy*; 2nd Edition, Donald M. Borchert (ed.) New York, Macmillan Publishing, Vol. 7.

31. Proudfoot, Wayne (1993) "Philosophy of Religion", in *Encyclopedia of Religion*; Mircea Eliade (ed.) New York: Macmillan Publishing Company, Vol. 11.

32. Quinn, Phillip (2006) "History of Philosophy of Religion [addendum]", in *The Encyclopedia of Philosophy*; 2nd Edition, Donald M. Borchert (ed.) New York, Macmillan Publishing, Vol. 7.

33. Smith, John E (1993) "Philosophy and Religion", in *Encyclopedia of Religion*; Mircea Eliade (ed.); New York: Macmillan Publishing Company, Vol.11.

34. Stump, Eleonore (1998) "Philosophy of Religion", in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*; Edward Craig (ed.) London: Routledge, Vol. 8.

35. Westphal, Merold (2000) "The emergence of Modern Philosophy of Religion", in *A Companion To Philosophy Of Religion*; Phil-





ip L. Quinn and Charles Taliaferro (eds.) Malden Massachusetts, Blackwell.

36. Wierenga, Edward R. (2003) "Philosophy of Religion", in Routledge History of Philosophy; G.H.R. Parkinson and S.G. Shanker (eds.) Vol 10: Philosophy of Meaning, Knowledge and Value in Twentieth Century, John V. Canfield (ed.) New York: Routledge.

37. Daniel L. Pals (1996) Seven Theories of Religion; Oxford: Oxford University Press.

ظرفیت‌های فقه اسلامی در توسعه انسانی

محمد احمدی 

چکیده

به دنبال بروز پیامدهای منفی نظریه توسعه اقتصادی در اواخر قرن بیستم، رویکرد «توسعه انسانی» ترویج شد. اما معیارها و شاخص‌های توصیه شده در رویکرد رایج توسعه انسانی، برای تربیت و تعالی انسان، کفایت لازم را نمی‌کند، چون هر برنامه و تحول اجتماعی مستلزم تحول درونی انسان است. برای این که انسان به پیشرفت و کمال واقعی دست یابد، باید شاخص‌های توسعه انسانی را بر اساس واقعیت‌های وجودی انسان تبیین کرد. اگر مکتبی، مدعی ارایه الگوی توسعه انسانی است، باید ابتدا ابعاد وجودی انسان را شناخته و آنگاه مطابق با نیازهای مادی و معنوی او، برنامه توسعه را ارائه کند. این مقاله ضمن تبیین ابعاد توسعه انسانی، راهبردهای فقه اسلامی را در تامین و تضمین توسعه انسانی با روش اجتهادی استنتاج و تحلیل می‌کند. یافته‌های تحقیق با روش توصیفی و تحلیلی نشان



می‌دهد که توسعه در صورت منتج به کمال انسانی می‌شود که ابعاد درونی و بیرونی آن با هم در نظر گرفته شود. فقه اسلامی این ظرفیت را دارد که انسان را ابتدا از زندان تن آزاد نماید، آنگاه غل و زنجیرهای بیرونی را برداشته تا انسان آزاده در جریان تکامل و پیشرفت قرار گرفته و به وضعیت مطلوب دست پیدا کند.

کلید واژه: توسعه، فقه اسلامی، منابع انسانی، تربیت اسلامی

درآمد

در نظریه‌های رایج توسعه، توسعه به مثابه رشد اقتصادی در نظر گرفته شد. تولید و مصرف کالا عامل رفاه زندگی مردم تلقی و برای سنجش میزان رفاه و توسعه به شاخص درآمد ملی توجه گردید و به متغیرهای دیگر چون سرمایه انسانی به عنوان ابزار در جهت چرخه تولید کالا توجه شد. اما با گذشت زمان، آشکار گردید که رشد اقتصادی، نه تنها وضعیت مردم را تغییر نداده است که شکاف بین طبقه فقیر و غنی را بیش از پیش افزایش داده. این پرسش مطرح گردید که چه عوامل می‌تواند وضعیت موجود بشر را تغییر دهد؟

پاسخ به این پرسش باعث شد که مطالعه درباره‌ی سرمایه انسانی و تأمین نیازهای اصیل انسانی اهمیت و توجه ویژه پیدا کند. چون تا توسعه انسانی ایجاد نشود، دستیابی به سایر ابعاد توسعه غیر ممکن است. جوهره‌ی توسعه انسانی، به توسعه و شکوفایی استعدادها و اراده‌های انسانی بر می‌گردد. بدین ترتیب نظریه توسعه انسانی، در دهه‌های اخیر مورد توجه سازمان ملل قرار گرفت.

سازمان ملل، از دهه ۱۹۹۰ شاخص‌هایی را برای ارزیابی توسعه‌یافتگی کشورها در سه محور: (۱) زندگی طولانی و سالم، ۲. دسترسی به دانش و معرفت و ۳. بهبود سطح زندگی مناسب) مورد سنجش قرار داد تا زمینه گسترش انتخاب مردم فراهم شود (UNDP, ۱۹۹۰, p ۹).

اما شاخص‌های توسعه انسانی، مبتنی بر مبانی غیردینی ترسیم شده است که با نگرش مادی‌گرایانه به ماهیت انسان و رفتارهای وی پرداخته است و بعد معنوی و ارزش‌های انسانی را نادیده گرفته است. انسان مدرن، با نشستن به جای خداوند، خواستار رهایی از



تمامی قید و بندهایی است که او را محدود می سازند. پیامد چنین آزادی، انحطاط اخلاقی، از خودبیگانگی، بحران معنویت، سستی بنیان خانواده، حرص و سلطه جویی است.

متأسفانه همین شاخص ها در جوامع اسلامی نیز به عنوان شاخص های پیشرفت و توسعه پذیرفته شده است و امور جامعه اسلامی بر اساس آن سازماندهی می شود. اما مسئله این است که این شاخص ها نمی تواند انسان را به تعالی و پیشرفت برساند و جامعه توسعه یافته اسلامی را پدید آورد. بنابراین، برای تحقق جامعه مطلوب و دستیابی به توسعه انسانی، باید نگاه واقع بینانه به انسان و ابعاد وجودی او داشت.

مسئله این است که آیا فقه اسلامی می تواند در توسعه انسانی نقش ایفا کند؟ در پاسخ باید گفت که فقه اسلامی این ظرفیت را دارد که اصول و شیوه هایی تربیت را بر اساس بایدها و نبایدهای که از واقعیت های وجودی انسان سرچشمه می گیرد، ترسیم نماید تا با شکوفایی استعدادها و ظرفیت های انسان تحت آموزه های فقهی، بتوان به توسعه و کمال مطلوب دست یابد.

الف) مفاهیم

۱. مفهوم تربیت

در عربی واژه ای «التربیه» مصدر باب تفعیل از ماده ی «رب» به معنای مالک و مدیر و یا از «ربو» به معنای شیئی که در ذات خودش رشد می کند، آمده است (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۳۵). در زبان فارسی، تربیت به معنای پروردن، آداب و اخلاق را به کسی یاد دادن، آموختن کودک، به کار رفته است (دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۴، ص ۵۷۷۶). در انگلیسی از واژه «Education» استفاده می شود.

دانشمندان علوم تربیتی برای تربیت دو گونه تعریف کرده اند: یکی تعریف هنجاری و ارزشی است که بر اساس مبانی، نظام فکری، اهداف و ارزش های خاصی تعریف صورت گرفته است. اما دسته دیگر، تعریف های توصیفی و تحلیلی است که با توجه به واقعیت خارجی به تحلیل و تبیین فرایند تربیت می پردازد. اکثر تعاریف مطرح شده، از این دسته



است؛ مانند: تربیت به معنی برانگیختن و فراهم آوردن موجبات رشد و پرورش و شکوفایی تمامی استعدادها، توانایی‌ها و قابلیت‌های انسان به منظور رسیدن به کمال و سعادت مطلوب است (بهشتی، ۱۳۸۷، ص ۳۵).

امروزه واژه تربیت کاربردهای مختلف دارد؛ به معنای نهاد تعلیم و تربیت، محصول تربیت، برنامه و محتوای تربیت، فرایند ارتباط بین مربی و متربی، فرایند تربیت و امور مربوط به آن استفاده می‌شود.

۲. فقه اسلامی

واژه «فقه»، در لغت به معنای مطلق فهم، علم و ادراک آمده است (الجوهری، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۲۳۴)، ولی بیشتر در مفهوم خاص، به معنای فهم و درک عمیق به کار رفته است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق ص ۳۸۴). در فرهنگ اسلامی، واژه فقه، با تطور معنایی همراه بوده است و دست کم به سه معنا به کار رفته است: در صدر اسلام، «فقه» به معنای فهم جمیع احکام و معارف دینی؛ اعم از عقاید، اخلاق و احکام به کار رفته است (فراهیدی، ۱۴۰۹ ق، ج ۳، ص ۳۷۰). در سده‌های بعدی، اندیشمندان مسلمان، فقه را به معنای شناخت احکام شرعی فرعی، به کار برده اند. «فقیه» به «عالم به حلال و حرام» اطلاق می‌گردید (ابن فارس، ۱۳۹۹ ق، ج ۴، ص ۴۴۲). پس از فرایند تکامل و تخصصی شدن علوم اسلامی، در سده‌های دوم و سوم هجری، واژه «فقه»، در میان مسلمانان به علم استنباط احکام شرعی از منابع و ادله معتبر اطلاق گردید (حلی ۱۴۲۱ ق، ص ۲۰۱).

به عنوان دانش کشف و استنباط احکام شرعی، فقه بخش عملی دین و تربیت بخش هنجاری آن را بیان می‌کند. موضوع و قلمرو فقه، شامل تمام ابعاد فردی و اجتماعی انسان می‌شود. از این جهت مبانی، اصول، روش‌های تربیتی توسط فقه ارزیابی می‌شود.

۳. توسعه انسانی

توسعه، یکی از مفاهیم کلیدی علوم اجتماعی است که پس از جنگ جهانی دوم، وارد ادبیات سیاسی و اقتصادی جهان شد. مایکل تودارو بر این بارو است که توسعه جریان چندبعدی است که مستلزم تغییرات اساسی در ساخت اجتماع و نگرش عامه مردم و

نهادهای ملی و نیز تسریع رشد اقتصادی و کاهش نابرابری و ریشه‌کن کردن فقر مطلق است (تودارو، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۳۶).

در اندیشه دینی هدف توسعه انسانی، تأمین نیازهای واقعی انسان به منظور فعلیت یافتن استعدادهای فطری است. با تکیه بر ارزش‌ها و باورهای دینی، می‌توان توسعه را چنین تعریف کرد: توسعه انسانی فرایندی است فردی و اجتماعی که طی آن، استعدادهای انسان به منظور رسیدن به کمال حقیقی (قرب الهی) از طریق تأمین نیازهای واقعی به فعلیت می‌رسد (خلیلی، ۱۳۹۰، ص ۸۹). این تعریف هم ناظر به بعد مادی و هم ناظر به بعد معنوی انسان است.

مفهوم دیگر که با توسعه انسانی ارتباط دارد، واژه «رشد» است که در فرهنگ قرآنی به معنای هدایت یافتن به خیر و صلاح و ضدّ غیّ است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۴، ص ۱۲۳). و در اصطلاح فقهی، رشد عبارت است از داشتن عقل و توانایی بر اصلاح مال است (طوسی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۱۷).

اصطلاح دیگر، توسعه نیروی انسانی است که به معنای افزایش بهره‌وری نیروی انسانی در انجام مسؤولیت‌های محوله به کار می‌رود. این مفهوم وسیله توسعه انسانی است که به معنای شکوفایی استعدادهای افراد در جهت گسترش حق انتخاب توجه دارد.

ب) ابعاد توسعه انسانی

انسان موجود پیچیده است و شخصیت چند بعدی دارد. مکتبی می‌تواند برای پیشرفت انسان، یک برنامه جامع تربیتی ارائه کند که ناظر به تمام ابعاد وجودی او باشد تا اهداف تربیتی محقق شود. نگرش محدود در تربیت نمی‌تواند انسان را به توسعه برساند. بنابراین توسعه زمانی ممکن است که ابعاد وجودی انسان مورد توجه قرار گیرد. اسلام با توجه به تمام ابعادی حیات انسانی، برنامه‌ها و الزامات خود را برای توسعه بیان می‌کند.

از منظر اسلام، انسان افزون بر ویژگی‌های مادی، دارای بینش‌ها، گرایش‌ها و نیروهای معنوی است. بنابراین توسعه و تعالی انسان در صورتی ممکن است که تمام ابعاد، نیازها و





ویژگی‌های انسان در نظر گرفته شود. به این جهت تعالیم و معارف اسلامی برای دستیابی انسان به تعالی و پیشرفت، به ابعاد بینشی، گرایشی و رفتاری انسان پرداخته است. تربیت زمانی به هدف منتهی می‌شود که این ابعاد با هم شکوفا و توسعه یابد.

۱. تربیت بینشی

یکی از ابعاد وجودی انسان، باورها و اندیشه‌ها است. تفکر و اندیشه نقش محوری در رشد و شخصیت متعالی انسان دارد. اسلام برای تعالی و پیشرفت انسانی، ابتدا می‌خواهد اندیشه و باورهای انسان متحول شود. از این جهت قرآن کریم و روایات بر تفکر، تدبر، تعقل، بصیرت، تعلیم و حکمت تاکید نموده است تا انسان آگاهانه و آزادانه سرنوشت خویش را رقم زند، تا به پیشرفت و تعالی نائل آید. از این رو تقلید در مسائل اعتقادی مثل توحید، معاد و نبوت مورد پذیرش نیست، بلکه باید از روی شناخت و دلیل بدان باورمند بود.

در فقه اسلامی، عقل یکی از منابع معتبر کشف آموزه‌های شرعی، به شمار می‌رود. از سوی دیگر یکی از اهداف تعلیم و تربیت، شکوفایی عقلانیت انسان است. به این جهت فقه اسلامی، از تقلید و همرنگی کورکورانه از باورها و اندیشه‌های انحرافی، باز می‌دارد. به این جهت یکی از شرایط بلوغ و تکلیف شرعی، رشد عقلی است به گونه‌ای که در احکام عبادی، معاملات و هر نوع رفتار مسئولیت‌آور، عقل، شرط شده است یا از نوشیدنی‌های مست کننده و زایل کننده عقل به شدت نهی و تحریم شده است. هر نوع ممنوعیت نشر و فروش و نگهداری کتاب ضاله که باورها و اندیشه‌های انسان را آسیب می‌رساند، تحریم شده است. حتا از روابط با افراد احمق و جاهل در روایات نهی شده است. این احکام برای رشد و پیشرفت انسان و جلوگیری از انحطاط او تشریع شده است.

بنابراین، رشد عقلانی، ظرفیت انتخاب احسن انسان را فراهم می‌کند و باعث رشد قدرت استدلال و تفکر افراد شده و با استدلال و منطق، آزادانه تصمیم گرفته و به اهداف خود می‌رسد.

۲. تربیت ارزشی

در طبیعت انسان، گرایش‌ها و تمایلات متضاد قرار دارد. گرایش‌های فطری، انسان را به





سوی کمال و پیشرفت هدایت می کند، در مقابل تمایلات نفسانی و گرایش های حیوانی، انسان را به تامین نیازهای مادی می کشاند که اگر کنترل نشود، انسان را اسیر خود ساخته و گوهر انسانی را از دست انسان می گیرد: «قد خاب من دساها» (شمس/ ۱۰). اسلام برای حل این تعارض، از طریق تربیت، به شکوفایی استعداد های فطری انسان می پردازد. چون پیشرفت و رشد انسان مبتنی بر رهایی از اسارت امیال و هوا های نفسانی است. باید گرایش های طبیعی، تحت کنترل عقل درآید، تا توسعه انسانی ممکن شود.

انسانی که با تربیت روحی بر خویشتن مسلط می گردد، در انتخاب خود، تابع هوا و هوس نخواهد شد، بلکه بر اساس عقلانیت و مصالح جامعه رفتار خواهد کرد. انسان تا زمانی که اسیر هوای نفس باشد، نمی تواند پاسدار آزادی دیگران باشد (مطهری، ۱۳۷۱، ص ۲۶). اگر توسعه انسانی مبنی بر تربیت ارزشی به وجود آید، در این صورت انسان توسعه یافته، با ایثار جان و مال خود، برای آزادی جامعه، علیه سلب کنندگان آزادی، جهاد و فداکاری می کند.

بر این اساس در فقه اسلامی، بر تربیت معنوی انسان اهمیت داده است. بخش عبادات تامین کننده این هدف تربیتی است. نماز انسان را از منکرات و زشتی ها باز می دارد و باعث آرامش دل می شود. روزه بهترین شیوه برای مبارزه با هوای نفس و دوری از محرمات است. حرمت غیبت، تهمت، سوء ظن، سخن چینی و دروغ در فقه مورد تاکید قرار گرفته است. عفو و بخشش، احترام به شخصیت و حقوق دیگران، امانت داری، تعاون، قناعت و میانه روی، نظارت و مراقبت، تقویت روحیه تفکر و خلاقیت، از آموزه های فقه اسلامی است که بر توسعه انسانی تاثیر مستقیم دارد.

۳. تربیت رفتاری

اما باورها و ارزش ها، به تنهایی نمی تواند، توسعه انسانی را تضمین کند، بلکه باید باورها منجر به ظهور و بروز رفتارهای مطلوب از انسان گردد. چون توسعه انسانی يك فرآیند فردی و اجتماعی است، شرط اصلی آزادی در انتخاب یک رفتار، این است که منجر به تضادهای رفتاری در جامعه نشود. برای حفظ تعادل در جامعه و برخورداری همه افراد از حق انتخاب، فقه اسلامی، قواعد و الزامات را در حوزه تعاملات اجتماعی در جهت تبارز



رفتار مطلوب مشخص کرده است تا همه انسان‌ها به توسعه و تعالی دست یابند.

به این منظور در فقه، از خانه تا جامعه، از دوران کودکی تا جوانی، الزامات را بیان می‌کند. فقه به تناسب دوره‌های تربیت، احکام ویژه‌ای را برای والدین و متولیان در نظر گرفته است. لذا تشویق به مشارکت جمعی، و مسئولیت‌پذیری، نظارت و ترویج معروف و نهی از منکر، تاکید شده است. اگر تربیت درست انجام شود، متربی راه خود را شناخته و آگاهانه تصمیم گرفته و دست به انتخاب می‌زند. رادیو، تلویزیون، روزنامه‌ها، مجلات، کتاب‌ها، فیلم‌ها، معاشرت‌ها، جو عمومی حاکم بر اجتماع، نمی‌تواند بر انسان توسعه یافته تاثیر بگذارد.

د) راهبردهای فقه اسلامی

نظریه‌های توسعه برای توسعه انسانی به امور مادی مثل بهداشت، تغذیه و گسترش حق انتخاب و آزادی سیاسی توجه دارد. اما در نظریه اسلامی، هرچند انسان از نظر تکوینی آزاد آفریده شده است که هر گونه خواست رفتار نمایند، ولی از نظر تشریعی، انسان مکلف است برای رسیدن به پیشرفت و تعالی خود در چارچوب شریعت الهی حرکت کند. به این جهت، فقه، برای رساندن انسان به سعادت و تعالی، اصول، قواعد و الزامات شرعی را کشف و تجویز می‌کند.

یکی از اصول تربیتی، آزادی و حق انتخاب متربی است، تا بتواند میان خوب و بد، زشتی و زیبایی، خیر و شر، یکی را آگاهانه و آزادانه انتخاب کند: «اَئَا هَدِیْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» (انسان / ۳). برای این‌که متربی همیشه راه درست را انتخاب کند، الزامات و بایدها و نبایدها را باید مد نظر قرار دهد. به این منظور فقه، دو راهبرد را در نظر گرفته است؛ یکی راهبرد ایجابی به منظور فراهم کردن بسترهای رشد و تکامل انسان، و دیگری راهبردهای سلبی به منظور مصونیت سازی انسان از انحرافات و جلوگیری از افتادن انسان در دام تمایلات درونی و عوامل بیرونی.

۱. راهبردهای ایجابی

راهبردهای ایجابی فقه اسلامی برای توسعه انسانی، عبارت است از الزامات، اصول و

احکامی که زمینه‌ها و عوامل توسعه و تکامل انسان را فراهم می‌کند. در اینجا به چند مورد محدود اشاره می‌گردد.

۱-۱. انتخاب آزادانه

یکی از شاخصه‌های مهم توسعه انسانی، آزادی انتخاب است؛ یعنی زمینه‌ها و شرایط به گونه‌ای باید فراهم شود که حوزه‌ی انتخاب انسان گسترده باشد. مکاتبی که به بهانه آزادی، قیدوبندهای اخلاقی و مذهبی را تقلیل و یا بر می‌دارد، در ظاهر دایره‌ی انتخاب او را گسترش می‌دهد، اما در حقیقت را انسان در اسارت هواهای نفسانی و تعلقات مادی درآورده و دایره انتخاب انسان را به امور مادی محدود می‌کند که منجر به تضاد درون و یا تعارض منافع جمعی و فردی می‌گردد.

اما اسلام، آزادی را وسیله رشد و شکوفایی استعدادها و تعالی روح انسان به هدف رسیدن به قرب الهی در نظر می‌گیرد. از این رو آزادی به مثابه شاخص توسعه انسانی یک رفتار است که در قلمرو فقه قرار می‌گیرد. فقه، باید‌ها و نبایدهای توسعه انسانی را بر اساس واقعیت‌های وجودی انسان تجویز می‌کند. این یکی از ویژگی‌های فقه شیعه نسبت به دیگر مذاهب فقهی و کلامی است که اصول و احکام آن بر واقعیات نفس‌الامری و مبانی انسان‌شناختی استوار است. احکام و آموزه‌های آن، تأمین‌کننده مصالح واقعی انسان و جامعه به منظور رسیدن به پیشرفت و تعالی است. از این رو انسان برای رشد و پیشرفت باید به دنبال تغییر وضعیت زندگی خود باشد. قرآن کریم تعیین سرنوشت انسان را در گرو انتخاب خودش می‌داند: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ»؛ خداوند سرنوشت هیچ قومی را تغییر نمی‌دهد، مگر آنکه خودشان آن را تغییر دهند! (رعد / ۱۱).

این آیه، بیان می‌کند که اگر انسان‌ها، اراده تغییر در سرنوشت خویش را پیدا کنند، خداوند نیز تغییرات لازم را در زندگی و سرنوشت آنان انجام خواهد داد. در مکاتبی که رفتار انسان را در ساختار جبرگرایانه تعریف می‌کند، فاقد ظرفیت‌سازی برای توسعه انسان است. چنین نگرش، توجیه‌کننده استبداد است و نمی‌تواند تأمین‌کننده آزادی و اختیار متری به مثابه یکی از شاخص‌های توسعه انسانی باشد. در نتیجه راه پیشرفت و تعالی انسان مسدود می‌گردد.



اما مکتبی که توسعه و تعالی انسان را در سایه‌ی اراده و انتخاب آزاد او جست‌وجو می‌کند، می‌تواند انسان‌های توسعه‌یافته تربیت نماید تا به کمال مطلوب انسانی برساند. چنین نگرش، واقعیت‌های وجود انسانی را در نظر گرفته و در جهت شکوفایی استعدادها و ظرفیت‌های انسانی، آزادی را تامین می‌کند، به این جهت، آزادی و اختیار مبنای تکالیف و شرط صحت عقود و ایقاعات شرعی است.

۲-۱. کرامت انسانی

یکی از ارکان توسعه انسانی، حفظ کرامت و شخصیت انسانی است. اهمیت کرامت ارزشی در توسعه انسانی از آن جهت است که انسان با تربیت و تزکیه، استعدادها و ظرفیت‌های نهفته خود را رشد و توسعه داده و فضایل و کمالات را کسب نموده است. از این رو کرامت ارزشی با فقه اسلامی رابطه تنگاتنگ دارد. فقه به هدف کسب ارزش‌های معنوی، از طریق به کار انداختن استعدادها و نیروهای درونی؛ ارزش‌های عالی را بارور می‌سازد. به این جهت فقه در تامین کرامت نقش برجسته دارد. کرامت انسان، به عنوان یک اصل عام فقهی، مد نظر قرار گرفته و فقیه اصل کرامت را به عنوان یک قاعده عام و حاکم بر ادله و احکام تلقی می‌کند. تمامی حقوق و احکام درباره انسان، به گونه‌ای استنباط و تفسیر می‌گردد که با کرامت او سازگار باشد. به این جهت خداوند انسان را در عالم تکوین، تکریم نموده و بر دیگر موجودات برتری داده است، نباید در عالم تشریع، احکام شرعی مخالف با کرامت انسان جعل شود.

در فقه اسلامی، انسان مکلف به حفظ کرامت خویشتن است. یعنی نه تنها دیگران حق ندارند به کرامت فردی آسیب رسانند، بلکه فرد نیز حق زیر پا کردن کرامت خویش را ندارد و نمی‌تواند خود کشی کند و یا به ذلت و خواری تن دهد. از این جهت نخستین کار فرعون برای سلطه بر قومش، ذلت و خفت خواری آنان بود: «فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَطَأْأَوْهُ» (زخرف / ۵۴)؛ فرعون قوم خود را سبک شمرد، در نتیجه از او اطاعت کردند.

کرامت انسان زمانی حفظ می‌شود که آدمی اعتماد به نفس داشته باشد تا با اتکا به ظرفیت‌ها و توانایی‌ها، برای شکوفایی استعدادهای خود، تلاش نمایند. از این جهت، نخستین شرط توسعه انسانی، حفظ احترام و گوهر انسانی است.



حضرت علی^(ع) در سخنی، عدم توجه به ارزش وجودی خود را مساوی با نادانی فرض کرده و بر شناخت خویشتن تاکید می فرماید: «العالم من عرف قدره، و کفی بالمرء جهلا الا يعرف قدره (نهج البلاغه، حکمت ۱۰۳)؛ دانا کسی است که قدر خود را بشناسد و در نادانی همین بس که ارزش خویش را نداند».

فقه، برای حفظ احترام و کرامت انسانی، تحقیر، توهین، غیبت، سوء ظن، دروغ و افترا را حرام نموده است. مریبان باید از هر گونه عامل تحقیر کننده متریبان خودداری کند. اگر کودک و جوان مورد تحقیر و اهانت قرار گیرد، نه تنها پیشرفت و توسعه پیدا نمی کند که عقدها و حقارت ها متراکم شده در مقاطع حساس منفجر می شود که هم فرد را نابود می کند و هم ممکن است در جامعه آسیب های جدی وارد گردد.

۳-۱. مسئولیت پذیری

روی دیگر حق انتخاب، مسئولیت پذیری است. انسان برای پیشرفت و تعالی خود، باید حق انتخاب و آزادی داشته باشد. اما آزادی بدون مسئولیت پذیری، انسان را نه تنها به هدف نمی رساند که زمینه سقوط انسان را فراهم می کند. برای این که انسان از آزادی به مثابه ابزار و وسیله رسیدن به کمالات و پیشرفت بهره جوید، باید مسئولیت پذیر باشد. فقه اسلامی، برای بهره گیری درست از حق آزادی، در انسان روحیه تعهد و مسئولیت پذیری را ایجاد می کند. مفهوم تکلیف، به معنای انجام مسئولیت است که خداوند برای تعالی و پیشرفت انسان بر عهده مکلف گذاشته است.

در فقه اسلامی دایره مسئولیت انسان گسترده و در ارتباط با خداوند، خودش و هموعان و محیط تبیین می شود:

۱. انسان کامل و توسعه یافته، در برابر خداوند، خاضع و خاشع و همواره تسلیم اوست و به هدف دست یافتن به تعالی و کمالات، از دستورات او پیروی می کند. چون ایمان و تقوا زمینه هدایت و پیشرفت را در انسان فراهم می کند: «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ (عنکبوت / ۶۹) و آن ها که در راه ما (با خلوص نیت) جهاد کنند، قطعاً به راه های خود، هدایتشان خواهیم نمود».



۲. مهم‌ترین مسئولیت انسان در برابر خودش است که باید ظرفیت‌ها و قابلیت‌های خود را شکوفا نموده و برای رشد و کمال خویش تلاش کند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ» (مائده / ۱۰۵)، ای کسانی که ایمان آورده‌اید، مراقب خودتان باشید». چون انسان‌های هدایت‌یافته، بر هوای نفس خود غلبه نموده و تمایلات مادی را در تحت کنترل عقل قرار داده و در جهت پیشرفت خود از آن بهره می‌جوید تا این که به سعادت و فوز عظیم نایل آید.

۳. مسئولیت انسان در برابر هم‌نوعان، انسان موجودی اجتماعی است و برای رشد و کمال، ناگزیر از زندگی جمعی است. باید با همکاری و تشریک مساعی نیازهای هم دیگر را بر طرف کند، چون پیشرفت و کمال فرد در گرو سعادت و پیشرفت جامعه است. به این منظور در فقه اسلامی، بر معاشرت نیکو، مهربانی، همکاری، امانت داری و تعهد، دست‌گیری، و درست‌کاری، نظارت و نصیحت حاکمان، امر به معروف، حفظ آبروی مردم و... تاکید شده است. در مقابل از دروغ، ضرر رساندن، کم فروشی، گران‌فروشی، احتکار، آبرو ریزی و تهمت به شدت نهی و بر حذر داشته است.

۲) راهبردهای سلبی

به منظور مصونیت انسان از انحرافات و رفع موانع درونی و بیرونی توسعه انسانی، فقه اسلامی، راهبردهای سلبی را در نظر گرفته است. از منظر قرآن کریم عوامل سلبی آزادی بشر به دو دسته (درونی و بیرونی) تقسیم می‌شود. به همین جهت در فقه، نیز مبارزه با موانع توسعه و تعالی انسان در دو عنوان جهاد اکبر و اصغر جای داده است.

۱-۲. جهاد اکبر

از نگاه قرآن کریم، مهم‌ترین عوامل درونی سلب آزادی انسان‌ها، هواها و تمایلات درونی انسان است. در فقه اسلامی مبارزه با موانع درونی توسعه انسانی، به جهاد اکبر تعبیر شده است. جهاد اکبر به معنای مبارزه با هواهای نفسانی است که از حدیث نبوی گرفته شده است. رسول خدا^(ص) به گروهی از اصحاب که از نبرد با دشمن باز می‌گشتند، فرمود: مرحبا به قومی که جهاد اصغر را به انجام رسانده‌اند و جهاد اکبر برایشان باقی است. گفتند: ای پیامبر خدا، جهاد اکبر چیست؟ فرمود: جهاد با نفس (حر عاملی، ۱۴۱۶، ج



۱۵، ص ۱۶۱). رسول خدا دستور می دهد: «جاهدوا أهواءكم كما تجاهدون أعدائكم». با هواهای نفسانیتان همانگونه جهاد کنید که با دشمنان تان (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴، ج ۲۰، ص ۳۱۴).

امام علی^(ع) جهاد اکبر را زیربنای پیشرفت و سعادت انسان می داند و می فرماید: «اعلموا أنَّ الجِهَادَ الْأَكْبَرَ جِهَادُ النَّفْسِ، فَاسْتَعْلُوا بِجِهَادِ أَنْفُسِكُمْ تَسْعَدُوا؛ بدانید که جهاد اکبر جهاد با نفس است، پس به جهاد با نفسهای خویش پردازید تا نیک بخت شوید» (آمدی تمیمی، ۱۴۱۰، ش ۱۱۰۰۵).

عوامل درونی سلب آزادی، دو دسته اند:

الف) دسته اول؛ عوامل درونی که به سلب کنندگان آزادی مربوط می شود، مثل روحیه استکباری، جاه طلبی، قدرت طلبی و فساد انگیزی که اگر در افراد بارور شود، مردم و جامعه را اسیر امیال حیوانی قرار داده و تباه خواهد کرد. فقه اسلامی، برای خنثی سازی این دسته از عوامل، بر نفی تفکر برتری طلبی، خودبینی، طمع ورزی و آرزوهای بلند، دستور داده و به تقوی، تعاون، عدالت، احسان، احترام و تکریم هم نوعان تأکید کرده است: «اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى» (مائده / ۸). تنها تقوا، انسان را از اسارت و بندگی هوا و هوس آزاد می کند و مانع سرکشی غریزه ها و تمایلات نفسانی می شود و در مسیر کمال و پیشرفت قرار گرفته و حق انتخاب درست پیدا می کند.

ب) دسته دوم؛ عوامل درونی که به سلب کنندگان آزادی مربوط می شود، مثل جهل، تقلید، وابستگی و ذلت پذیری، که موجب سلطه گروه اول می شود. فقه اسلامی، با دعوت به تعقل، تفکر، تعلیم و تربیت (جمعه / ۲)، حرمت تقلید و تشبه به کفار و مشرکان، نفی ظلم پذیری، می خواهد انسان را از اسارت فکری و تقلید از سنت های غلط رها کند (لقمان / ۲۱).

بر اساس سنت های الهی، تا زمانی که انسان ها، فکر و اراده تغییر وضعیت نامطلوب ایجاد نکرده اند، خداوند وضعیت آنان را تغییر نمی دهد. قرآن کریم تغییر سرنوشت سیاسی اجتماعی انسان ها و در نتیجه آزاد شدن انسان را، در گرو تغییر محتوای درونی انسان می داند



(رعد / ۱۱). با تغییر درونی است که زمینه بروز استعدادها و به فعلیت رسیدن آنها را در جهت توسعه و پیشرفت انسانی فراهم می‌شود.

بنابراین، مهم‌ترین راهبرد توسعه، مبارزه با هوای نفس به منظور تغییر درونی است. این نوع جهاد بر هر انسان مسلمان لازم و ضروری است که با پیرایش خود از زشتی‌ها و پستی‌ها، خودش را برای دست‌یافتن به توسعه و تکامل و رسیدن به سعادت تلاش کند. از این رو قرآن، کسانی را که با هوای نفس مبارزه نموده است، مجاهد در راه خدا معرفی نموده و راه‌های هدایت و پیشرفت را برای آنها نشان داده است: «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا» (عنکبوت / ۶۹). این جهاد زمینه ساز توسعه و تعالی انسان می‌شود.

بنابراین، آزادی درونی، مقدمه دست‌یافتن به آزادی بیرونی و در نتیجه پیشرفت و توسعه انسانی است. انسان اول از اسارت تمایلات نفسانی و بردگی زر و زور آزاد شود تا به آزادی اجتماعی برسد و زمینه مشارکت و تعیین سروشخت خویش را فراهم و به تعالی و پیشرفت نائل آید. مکاتب غربی هرچند جلوی طغیان مستبدان و خودکامگان را گرفته اند، ولی در نهایت، موجب اسارت انسان در چنگ تمایلات درونی و هواهای نفسانی شده است.

۲-۲. جهاد اصغر

موانع بیرونی سلب آزادی به نظام استخدامی در روابط اجتماعی و سلطه‌ی نظام سیاسی حاکم مربوط می‌شود. آزادی از قید بندگی غیر خدا، بزرگ‌ترین هدیه‌ی شرایع آسمانی است که توسط پیامبران، به جامعه بشری به ارمغان آورده شده است. در فقه اسلامی، آزادی بیرونی به معنای آزادی از هر نوع قید و بندهای بیرونی در جهت رسیدن به کمال انسانی است. مهمترین موانع بیرونی آزادی انسان‌ها، و سد راه رشد و پیشرفت؛ ارباب، مستکبران و طاغوت‌ها است. از این رو نخستین شعار اسلام، نفی همه قدرت‌های مادی، و همه معبودهای بی‌جان و باجان است.

شرک و کفر، مهم‌ترین علت انحطاط جوامع انسانی به حساب می‌آید. چون مشرکان و کافران برای سلطه پیدا کردن بر جوامع، بر جهل و گمراهی، تقلید از گذشتگان و رفتن به سوی تاریکی دعوت می‌کنند. این جا فقه اسلامی با تربیت و تزکیه، هر نوع تقلید و خودباختگی در مقابل هنجارها و ارزش‌های بیگانگان را حرام می‌کند. چون هر



نوع تقلید و الگوگیری از دیگران مخالف روح تکامل و پیشرفت است. زندگی تقلیدی مانند زندگی حیوانی و حتی بدتر از آن است: «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ» (اعراف/ ۱۷۹) حیوان به طور غریزی از هم نوعان خود تقلید می کند. لذا پیشرفت ندارد، اما انسان ها چون استعدادها و ظرفیت های انسانی خود را نادیده گرفته و از گذشتگان کورکورانه پیروی می کردند، مسیر پیشرفت را متوقف می کند، لذا سرزنش و غیر عاقل خوانده شده است. از این جهت قرآن کریم، همواره انسان ها را به تفکر و تعقل دعوت کرده است، تا آگاهانه و عاقلانه، مسیر درست را انتخاب و برای پیشرفت و تعالی خود تلاش کند.

از سوی دیگر، یکی از موانع مهم آزادی و پیشرفت جوامع، حاکمیت طاغوت و مستکبران است. رسالت پیامبران، آزادی و رهاشدن انسان از اطاعت غیر خدا و سلطه طاغوت بوده است: «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ» (نحل/ ۳۶).

۳-۲. امر به معروف و نهی از منکر

در فقه اسلامی برای مصونیت جامعه اسلامی از انحرافات و کج راه ها، از راهبرد امر به معروف و نهی از منکر برای پیشرفت و تعالی جامعه استفاده شده است. از منظر قرآن کریم، فریضه ی امر به معروف و نهی از منکر، یکی از امتیازات جامعه ی اسلامی است. «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ (ال عمران/ ۱۱۰)؛ شما بهترین امتی هستید که برای مردم پدیدار شده اید به کار پسندیده فرمان می دهید و از کار ناپسند باز می دارید». اصل امر به معروف و نهی از منکر، ضامن سلامت جامعه و راهی برای جلوگیری از انحرافات و طغیان ستمگران است. به همین جهت امام علی (ع) می فرماید: «وَلَا تَتَّكُوا الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيَ عَنِ الْمُنْكَرِ فَيَوَلَّى اللَّهُ أَمْرَكُمْ شِرَارَكُمْ؛ امر به معروف و نهی از منکر را ترک نکنید که در نتیجه پروردگار، امور شمارا به اشرارتان بسپارد» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۷، ص ۵۲).



نتیجه

توسعه انسانی متعارف به دلیل ایتنا بر انسان محوری اومانستی و مادی گرایانه، نمی تواند انسان را به تعالی و پیشرفت مطلوب برساند. توسعه انسانی فرایندی است که باید استعدادها و ظرفیت های انسان را از طریق تامین نیازهای واقعی به ظهور برساند. چنین توسعه، زمانی ایجاد می شود که زمینه پیشرفت و تعالی انسان در تمامی عرصه های مادی و معنوی فراهم شود.

برای توسعه انسانی، باید انسان را تربیت نمود و در امر تربیت مجموعه از اوضاع و شرایط و عوامل درونی و بیرونی را در نظر گرفت. برای مصونیت سازی تربیت از انحرافات و کج روی ها، فقه اسلامی با توجه به واقعیت های حیات آدمی، آموزه ها و الزامات لازم را برای رشد و پیشرفت انسان تجویز کرده است.

فقه اسلامی، برای مبارزه با هواهای نفسانی بر جهاد اکبر تاکید نموده است. برای این که پیشرفت و تعالی انسانی در بیرون با موانع و چالش های ساختاری مواجه نشود، جهاد اصغر را در نظر گرفته است. تا انسان حق تعیین سرنوشت و تصمیم گیری در عرصه های مختلف را پیدا کند. برای این که محیط جامعه در سلامت و امنیت روانی و اجتماعی باشد، راهبرد امر به معروف و نهی از منکر را در نظر گرفته است. از این جهت توسعه انسانی در بستر فقه اسلامی، تامین و تضمین می شود.



منابع

• قرآن کریم.

• نهج البلاغه.

۱. آمدی تمیمی، عبد الواحد بن محمد، ۱۴۱۰ ق، غرر الحکم غرر الحکم و درر الکلم، قم، دار الکتب الاسلامی.

۲. ابن ابی الحديد، عبد الحمید بن هبه الله، ۱۴۰۴ ق، شرح نهج البلاغه ابن ابی الحديد، مكتبة آيت الله المرعشي النجفی.

۳. أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين، معجم مقاييس اللغة، بيروت، دار الفكر، ۱۳۹۹ ق.

۴. بهشتی، محمد، ۱۳۸۷، مبانی تربیت از دیدگاه قرآن، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۵. تودارو، مایکل، ۱۳۸۲، توسعه اقتصادی در جهان سوم، ترجمه غلام علی فرجادی، تهران، موسسه عالی پژوهش در برنامه ریزی و توسعه.

۶. حر عاملی، محمد بن الحسن، ۱۴۱۶ ق، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، قم، موسسة آل البيت لاحیاء التراث.

۷. حلی، علامه حسن بن یوسف بن مطهر، تهذیب الوصول الی علم الاصول، لندن، موسسة الامام علی^(ع)، ۱۴۲۱ ق.

۸. خلیلی، نصرالله، معیارها و شاخص های توسعه انسانی از دیدگاه اسلام، مجله معرفت اقتصادی، سال دوم، شماره دوم، پیاپی چهارم، بهار و تابستان، ۱۳۹۰، ص ۸۰-۱۰۶.

۹. دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۳، لغت نامه دهخدا، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

۱۰. طوسی محمد بن حسن، بی تا، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۱۱. الفراهیدی، الخلیل بن احمد، العین، بیروت، دار الهجرة، ۱۴۰۹ ق.

۱۲. الکلینی، ابی جعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق الرازی، ۱۴۲۹ ق، الکافی، قم، دارالحديث.



۱۳. مصطفوی، حسن، ۱۳۶۸، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۱۴. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۱، آزادی معنوی، تهران، صدرا.

۱۵. _____، ۱۳۷۳ش، مجموعه آثار استاد مطهری، تهران، صدرا.

۱۶. _____، ۱۳۷۷، یادداشت‌های استاد مطهری، تهران، صدرا.



دیدار با خویشتن

محمدناصر سعادت‌نیا 

چکیده

تبیین مسئولیت که همانا ایجاد و تألیف زندگی است، نقش مهم در خودشناسی دارد. یعنی انسان با خودشناسی مولفه و اجزایی زندگی را می‌سازد، بدون نظارت بر نیروهای درونی که منشأ آن اراده است، زندگی تهی از معنا می‌گردد. عناصر زندگی عبارت‌اند از آزادی، اخلاق، شجاعت، تعهد به «قاعده‌ی زرین اخلاقی» که فقدان آن آدمی را در محاق می‌برد. با به‌کار بردن نیروهای درون، انسان خود و جهان را تغییر می‌دهد. دیگرگونی‌های درون و بیرون وابسته به اراده و خواست انسان است. در این مقاله برای تبیین خودشناسی از آموزه‌های مولانا و اکهارت تلی استفاده شده است.

واژگان کلیدی: مسئولیت، اراده، آزادی و خودشناسی.

در ادبیات عرفانی آمده است که انسانی مسیر تکامل را می‌پیماید که به طور آگاهانه رفتارش را نظارت کند. آگاهانه رفتار کردن، ناشی از اراده‌ی انسان است؛ یعنی کانون میل





به خواستن، اندیشیدن و ساختن، اراده آدمی است. این خودنظارتی ارادی، روی فهم انسان از جهان بیرونی نیز تأثیرگذار است. تحلیل و تبیین پدیده‌های بیرونی، وابسته به مفاهیمی است که در ذهن آدمی شکل گرفته است. اما گرایش و نیروی اراده باعث می‌شود که آدمی دانش خویش را چگونه مدیریت کند. نیروی به نام اراده است که دانش را از وضعیت خنثا و بی‌هدف بیرون می‌کند. بدون اراده، دانش برای دانش، هنر برای هنر و اخلاق برای اخلاق، فاقد ارزش است و جان آدمی را رهایی نمی‌بخشد. بالاتر، خرد و وجدان آدمی در زنجیر از مفاهیم خنثا و بی‌معنا که قادر به ترجمان حقیقت نیست، زندانی می‌گردد. از نتایج چنین دانشی خودشیفتگی و از خودبیگانگی است. این نوع دانش همچون آفتی است که فرد را از درون نابود می‌کند. بنابراین، یکی از مسئولیت‌های انسان این است که با اراده و آگاهی، بر افکار و اعمالش نظارت داشته باشد. در این نوشتار اشاره شده است که خودشناسی پایه و اساس شناخت جهان است.

در ادبیات عرفانی، چشم به طور نمادین به معنای روشن‌بینی و بصیرت به کار رفته است. به همین خاطر بزرگ‌ترین مانع برای روشن‌اندیشی نداشتن چشم بصیرت است؛ یعنی، انسانی که به بیرون از خودش معطوف شود، به اشیا و به پدیده‌های بیرون آویزان بماند و برای پویایی و اخلاق انسانی، دست حاجت به بیرون از خویش برد؛ بیگانه از این که پیش‌دانسته‌ها هرچه باشد روی تفسیر انسان از جهان تأثیر می‌گذارد. اکهارت تلی تمثیل زیبایی دارد، می‌گوید: «بیش از سی سال بود، گدایی در کنار جاده‌ای می‌نشست و طلبی از مردم داشت. روزی غریبه‌ای از کنار او رد می‌شد. گدا در حالیکه از روی عادت کلاهش را بالا گرفته بود، به غریبه گفت: "کمی پول به من می‌دهی؟" غریبه پاسخ داد: "چیزی ندارم که به تو بدهم" سپس از او پرسید: "روی چه چیزی نشسته‌ای؟" گدا پاسخ داد: "فقط یک جعبه قدیمی است، تاجای که به یاد می‌آروم روی این جعبه می‌نشستم غریبه پرسید: "تا به حال داخل آن را نگاه کردی؟" گدا گفت: "نه. اما چه فایده‌ای دارد، داخل جعبه چیزی نیست" گدا با اصرار غریبه داخل جعبه را نگاه کرد، در کمال شگفتی و ناباوری دید داخل جعبه پر از سکه‌های طلا بوده است». زبان نمادین اکهارت، حکایت از منابع سرشار درون انسان دارد. نیروی اراده و فهم است که به کمک آن می‌توان خویشتن را کاوید.

چشم داند فرق کردن رنگ را چشم داند لعل را و سنگ را
چشم داند گوهر و خاشاک را چشم را زان می خلد خاشاک‌ها

جهان بیرونی غریبه‌های هست که توانایی توسعه بخشیدن به شخصیت آدمی را ندارد و نمی‌تواند اموری را به آدمی اعطا کند. در برابر، دنیای درون ژرف‌ترین منابع جهان برای خودشناسی است؛ زیرا منابع بیرون در هاضمه‌ی عقل آدمی به انرژی درون تبدیل می‌شود و اگر چنانچه هاضمه‌ی عقل و وجدان بشر از هضم و تحلیل داده‌ها ناتوان بماند، جز زیان چیزی در آدمی نمی‌بخشد. یعنی نیروهای درونی به مثابه نوری می‌ماند که به بیرون از خودش پرتو افگنی می‌کند و به شناسای آن می‌پردازد. البته که دنیایی بیرون نیز بر تجربه و پویایی منش انسان تأثیر دارد، اما مشروط بر اینکه اصالت را به داده‌های بیرونی قایل نباشد.

معنای فقر، در زبان نمادین اکهارت‌تلی و آنچه از مثنوی در اول این جستار آمده است، کور بودن و نداشتن چشم بصیرت است. نبود آگاهی و فقدان توانایی، آدمی را در فقر می‌برند. برای اینکه توانسته باشیم از گرفتاری‌های بیرونی رهایی یابیم چشم دل را باید گشود، افق‌های تازه را در روان باز کرد، در پرتو آن جهان را روشن‌تر و عمیق‌تر فهمید. بینایی قلب باعث فهم و دوگانگی جسم و جان می‌شود. البته نباید یکی را فدای دیگری کرد. اما می‌توان جهت و مسیری هدفمند و قابل قبول اراده‌ی معطوف به حیات را در پیش گرفت.

در نگاه مولانا انسان جانی دارد که در جسم او پنهان است. هنرمند به کسی اطلاق می‌گردد که تمایل به کشف اقلیم جان‌اش را داشته باشد. با کشف اقلیم دورن، خودکاوی و فرورفتن در اوصاف انسانی‌ای خویشتن، زیبا زیستن است. اگر انسان همه چیز را از بیرون مطالبه کند راهی بس خطرناکی را در پیش گرفته است. خواستنِ فضیلت از مراجع بیرونی نه تنها به اخلاق زیان می‌رساند که در همه‌ای شئون زندگی نتایج منفی دارند. بزرگترین نتیجه‌ای نادرست‌بودن، نگریستن به بیرون و بی‌خبری از خود، عدم شکوفای قابلیت‌های وجودی است. در سیاست، اقتصاد، تعلیم و تربیت و... این صادق است. به صورت خلاصه باید گفت: انسان روح و جان سیالی دارد که ارزشمندتر از هر چیزی دیگر است. مولوی در مثنوی می‌گوید:



آب صافی در گلی پنهان شده جان صافی بسته ابدان شده
گفت تو بحثی شگرفی می کنی معنی ای را بند حرفی می کنی
حبس کردی معنی آزاد را بند حرفی کرده ای تو باد را

این سخنان مولانا، به خوبی گویای این مطلب است که انسان در بند زنجیرهای بسته شده است که قابلیت یگانه شدن با جان را از او ستانده است. اموری که جان آدمی را در بند می کشد غرایز و تمایل های ویرانگری است و شخصی دارای چنین اوصافی همه کارها را انجام می دهد جز آفریدن و ساختن زندگی؛ زیرا آفریدن ناشی از انگیزه و اراده انسان است. ازین رو از اوصاف جان روشن، سیالیت درون است که منجمد نمی گردد. اما زنجیر پندارها روح و روان را از حرکت و سیالیت و از پریدن و طیران به وادی قدس باز می دارد. از بیانات مولانا استنباط می گردد که در عدم روشن بینی انسان نسبت به خویشتن، روح و جان او کدر می شود، از سیر و حرکت درونی باز می ماند. ممکن است آدمی در موضوعات مختلف و متفاوت سخن شگرفی به زبان آورد، اما جان بی خبر از آن باشد. به بیان دیگر، در بی خبری جان، واژه ها و کلمه ها تهی از معنا می گردد.

بنابراین، با روشن بینی، انسان به فهم عمیق هستی و زندگی دست می یابد. هستی در عمق وجود ما است و تصویر محدود کننده از آن ساخته نمی شود تا عقیده پدید آید. هستی نادیده های بی زوال و بی پایان را تبدیل به امر فانی نمی کند. کسی هم نمی تواند ادعا کند که ادراک انحصاری از هستی دارد. به گفته ی او هستی، فراتر از ذهن است و جوهره اصلی انسان را شکل می دهد. تحقق «من هستم» مقدم بر این یا آن «هستم» می باشد. او بر این باور است که معرفت روشن با اطلاعات ذهنی قابل دریافت نمی باشد. ذهن فقط جهان بیرون را برای ما پدیدار می کند، اما منشأ خویش را با آن نمی توان درک کرد. درحالی که در حکمت بایستی خود انسان درک شود که فراتر از شکل و نام است که بر انسان نهاده شده است. از نگاه او ایده ی خداوند نیز تصویر محدود از هستی است؛ بتی است که در ذهن آدمی تصویر می کند. زندگی روشن بینانه و رها از بتکده ها بایستی از زنجیر ذهن و تصویرهای آن آزاد شد.



اکهارت تلی، میگوید: انسان برای دریافت حقیقت -البته شناخت آن- فراتر از ذهن حرکت کند. انسان به ندایی دیگری به جز اطلاعات و آگاهی که از طریق ذهن به دست می‌آید، گوش فرادهد. از نگاه او ذهن مفاهیم را در قلمرو بسته قرار می‌دهد و معنا را منجمد می‌کند. به صورت مثال مفهوم خدا به گفته‌ای او چون بر ساخته‌ی ذهن است طراوت و حلاوت روحی و روانی ندارد؛ بسی افرادی هم آن را به کار می‌برد اما تقدس و پاکیزگی را تجربه نمی‌کند و فراتر از چارچوب ذهنی، توانایی بال و پرگشودن را ندارد تا جهان دیگری را تجربه کند. برای این است که میان خدا و انسان فاصله ایجاد می‌شود. کارکرد آن تنها هویت سازی است. او معتقد است که انسان متکی به ذهن، از رفتن به فراسوی ذهن ناتوان است و اندیشه و فکر او اجباری می‌شود. به گفته‌ای این نوع از تفکر خطرناک است.

از گفته‌های اکهارت تلی به دست می‌آید که فرآورده‌های ذهنی هویت ساز است. در نتیجه، منافرت، دوگانگی، ییگانگی و مانند آن، از نشانه‌های هویت تکه تکه است. او می‌گوید: اگر انسان چارچوب‌های ذهنی بسازد و پدیده‌ها را از رهگذر آن ارزیابی کند، مفاهیم مات و مبهوت را می‌سازد. تصاویر، واژه‌ها، قضاوت‌ها و تعابیر خنثا را ایجاد کرده است. دراین صورت، ارتباط حقیقی با جهان ناممکن می‌گردد. این گونه دانش و نگرش وسیله‌ی می‌شود تا انسان از درک دیگری ناتوان باشد. و باعث جدایی انسان از خداوند می‌شود. این پرده‌ی از افکار است که وهمی جدا افتادگی را ایجاد می‌کند. اوهام امر کاملاً جدا از حقیقت و هستی است. به عبارت دیگر، انسان با هستی، احساس یکی بودن نمی‌کند، واقعیت به صورت آشکار رویت نمی‌شود، بدین سان اطلاعات به دست آمده تفکر زائد است، این خود نوعی بیماری است که تعادل، نظم و ریتم زندگی را به هم می‌ریزد.

اکهارت تلی، پیشنهاد می‌کند، از ذهن باید درست استفاده کرد، او کمی فراتر از آن صحبت می‌کند و می‌گوید: ناظر بر ذهن باید بود، ورنه تصاویر که ذهن می‌سازد، خویشتن به فراموشی سپرده می‌شود. سخن اکهارت تلی شباهت به سخن مولانا دارد، او می‌گوید:

وز زیان و سود و ز خوف زوال	جان همه روز از لگد کوب خیال
نی بسوی آسمان راه سفر	نی صفا می‌ماندش نی لطف و فر
دارد اومید و کند با او مقال	خفته آن باشد که او از هرخیال





گفتارهای که براساس خیال‌های اوهام‌انگیز تغذیه می‌گردد، چیزی برآگاهی انسان نمی‌افزاید، و آدمی را گرم و سبک نمی‌کند؛ بلکه باری است که با وجود آن، انسان سنگین می‌شود. بال‌های رهای‌بخش انسان را می‌بندد، توان پریدن را از آدمی می‌ستاند. در چنین اوضاع و احوال آدمی می‌پندارند که بسیار بزرگ است، جهان حقیقت کوچک، در حالیکه اگر به عمق هستی فرو رود پی‌خواهد برد که جهان بزرگ است و آدمی کوچک.

انسان بر اساس تصاویر ذهنی هویت خود را می‌سازد، و به وسیله‌ای آن زندگی را مدیریت می‌کند. خوب و بد، مثبت و منفی همه از تصاویر ذهنی پدید می‌آید. اضافه بر آن، تصاویر با انسان سخن می‌گوید. به گفته‌ای اکهارت، تصاویر ذهنی، مونولوگ یا دیالوگ‌های ادامه‌دار ذهنی انسان‌ها است. یعنی تصاویر فکر می‌کند، داوری می‌کند، نظر می‌دهد، دوستی و عدم دوستی، نیز از همین طرح‌واره‌ها پدید می‌آید. اکهارت اضافه می‌کند که این صدا با وضعیت خاص یا حال انسان تناسب ندارد، شاید وضعیتی مربوط به گذشته‌ی دور یا تصویری از موقعیت‌های احتمالی آینده را به تصویر می‌کشد. شاید در بسیاری از موارد خراب شدن کارها را تصور می‌کند، این همان چیزی است که نگرانی نام دارد. حتی اگر این صدا مربوط به زمان حال باشد، بازهم با وضعیت گذشته تفسیر می‌شود. اکهارت تولی می‌گوید: این صدا متعلق به ذهن شرطی‌شده‌ی شما است، آنهم نتیجه‌ی تمام تاریخچه‌ی گذشته است. البته از پیش‌فرض‌های فرهنگی، آن را به ارث برده‌اید.

در چنین وضعیت، یعنی قضاوت کردن حال از منظر گذشته، نتایج کاملاً نادرست است. بسیاری افراد با یک شکنجه روحی زندگی می‌کند که دایم به آنها حمله می‌کند، سرزنش می‌کند و انرژی حیات را از آدمی می‌ستاند. اکهارت تولی پیشنهاد می‌کند که برای آزادی و درست زندگی کردن باید نخست ذهن از گذشته و از پندارهای آینده رها گردد. زیرا گذشته سوخته و خاکستر شده است. فکر کردن به آن، به معنای انجام دادن دوباره‌ی آن است. تنها چیزی که برجای می‌گذارد، نفرت و دشمنی است.

پس باید از نیروی حال، یعنی استعداد درونی استفاده کرد. همه امکانات را بسیج کرد تا از حال به شکل درست استفاده کرد؛ زیرا گذشته چیزی جز وضعیت اکنون ما نیست. زمان حال به گذشته تبدیل می‌شود و آینده را نیز می‌سازد. در نتیجه ذهن را باید نظارت





کرد و از تفکر زاید جلوگیری کرد. به گفته‌ی او بسیاری از اندیشه‌ها و تفکری که انسان در ذهن پرورش می‌دهد، ابزاری برای انجام یک کاری خاص است. پس از انجام کار، ابزار به کناری نهاده می‌شود. او می‌گوید: حدود ۸۰ تا ۹۰ درصد افکار مردم نه تنها تکراری و بی‌فایده است، بلکه به علت غیرکاربردی، بسیاری منفی و مضر است و شکل انرژی حیات را هدر می‌دهد.

شاید توجه کرده باشیم که فکرکردن در باره‌ی دینداری و معنویت از همین جنس می‌باشد. مقصودم نفی آن نیست؛ بلکه غیرکاربردی بودن آن (فکرکردن) نسبت به زندگی جمعی و فردی ماست. فکر مسایل عبادی نه تنها به حیات انسان‌ها انرژی نمی‌دهد که از زندگی انرژی را بازیافت می‌کند. منظور از انرژی بعدی مادی آن نیست بلکه معنای و مفهوم زندگی است.

به گفته‌ای اکهارت هر نوع تفکر تکراری که آدمی به انجام آن اصرار می‌رود، به دلیل هویتی شدن آن است. انتخاب آن اجباری است، ورنه هویت از آدمی ستانده می‌شود. در نتیجه، با تصاویر و افکار ذهنی‌ای که انسان در سر می‌پروراند، بایستی نگاه نقادانه و استعلایی صورت گیرد، تا سلامت روان به دست آورد و از هویتی شدن آن جلوگیری شود. آنچه از گفته‌های اکهارت و مولانا استفاده می‌شود این امر است که انسان با خودشناسی به آزادی دست می‌یابد. در سایه آزادی است که امور اخلاقی ممکن می‌گردد و بدون آزادی اخلاق نیز وجود نخواهد داشت.

بند بگسل باش آزاد ای پسر تا نباشی بند سیم و بند زر

گر بریزی بحر را کوزه‌ای چند گنجد قسمت یک روزه‌ای

کوزه چشم حریصان پر نشد تا صدف قانع نشد پردر نشد

این قسمت از ابیات مولانا نشان می‌دهد، اساس و پایه‌ی زندگی، رهایی از تعلقات و وابستگی‌های بیرونی است. از گفته‌های این بزرگان استنباط می‌گردد که: باورها و افکار مانند قلاب و چنگ‌های است که به اراده‌ی انسان به بیرون افکنده می‌شود و در لایه‌های اشیا و پدیده‌های بیرونی در بند می‌افتد. آدمی را اسیر زندان خودساخته و در تملک اشیای



که به آن دل بسته است، قرار می‌دهد. به عبارت دیگر ذهن معطوف به دنیای بیرون، مالکیت و آزادی و خویشتن را ازدست می‌دهد، از درون دربند افتاده است.

اندیشمندان اخلاق، گرایش به حسدورزی، کینه‌جویی، انتقام، قدرت‌طلبی و تحت سلطه قراردادن دیگران را، دژخیم و خطرناک برای انسان می‌داند. اریک فروم در تبیین سلامت روان و شخصیت نیکوی انسان، زیاده‌خواهی و در نخست سلطه‌گرفتن انسان‌ها را از بدترین صفت‌های آدمی عنوان می‌کند. به گفته‌ی او فجایع اخلاقی، مانند فقر و جنگ، ریشه در خودشیفتگی دارد. از سوی غرور، تعصب، کینه‌ورزی چشمان حقیقت‌بین انسان را نابینا و ژرف‌بینی را از انسان می‌ستانند. خودشیفتگی آدمی را به جباریت و ستمگری می‌برد که مسیری گشودگی و شکوفایی عقل اخلاقی را می‌بندد. انسان در زندان خود اسیر توهمات و انتزاعیات خود می‌گردد. جهان را با شرایط روانی خود تحلیل و تفسیر و همه چیز را برای خود مطالبه می‌کند. توانای قدرت تخیل و درک دیگری را ندارد.

مولانا در جای دیگر اوصاف درونی انسان را خطرناک‌ترین دشمن معرفی می‌کند. او از زبان پیامبر اسلام نقل می‌کند که هنگامی که از جهاد بر می‌گشت به یارانش خطاب کرد:

ای شهان کشتیم ما خصم بیرون ماند خصمی زو بتر اندر درون
کشتن این کار عقل و هوش نیست شیرباطن سخره خرگوش نیست

خصم درون ازین جهت که قوه‌های شناخت را فلج می‌کند، توانایی خودسنجی را از آدمی می‌ستاند خطرناک است. بدتر از آن شناخت غول‌های درون برای بسیاری ازین رو ممکن نیست که توجه به آن صورت نمی‌گیرد. قلبی غبارآلود، مانع تصویرگرفتن از حقایق می‌گردد. دنیای بیرون در نگاه انسان زیاده‌خواه تاریک و کدر است. هرچه را می‌بیند و می‌شنود مطابق شرایط دل و جان غبارآلودش تفسیر می‌کند. برای تقریب مفهوم تاریکی درون، مثال عینک سیاه و چرکی را در نظر بگیرید؛ اگر چنین عینکی بر چشم نهاده شود جهان لکه‌دار و تاریک دیده می‌شود. نقطه‌های شفاف بیرونی با لکه‌ی عینک مشتهبه می‌شود. آدمی بدون اینکه توجه به عینک داشته باشد به تفسیر لکه می‌پردازند. جان و دل نیز چنین حالتی دارد، اگر صافی، شفافیت و روشنی را از دست دهد، فهم از جهان نیز

تاریک و کدر می‌گردد. در نتیجه روابط و عملکرد نادرست، جامعه را به بیماری بداخلاقی و بدسیرتی فرو می‌برند. مولانا در ابیات دیگر می‌گوید:

بلفضول از حسد طاقت نداشت اعتراض و لانسلم بر فراشت

خلق را بنگرکه چون ظلمانی اند در متاع فانی ای چون فانی اند

حسد بردن به دیگری و متکبر بودن فرمانبرداری، از حقیقت می‌گردد. دل و اندیشه را به ظلمت می‌برد، بصیرت و ژرف‌اندیشی را نابود می‌کند. نقص زندگی معنوی و نداشتن جهان‌بینی روشن و عدم آینده‌نگری حاصل صفات رذیله است. ویژگی‌های منفی شخصیتی، قوه‌ی مقدس جان‌پروری و فکر تازه را در وجود آدمی خاموش می‌کند. با خاموش شدن قوه عقل شهودی، جان آدمی استهلاک می‌گردد، بزرگترین عامل که جان را نابود می‌کند و استعداد جان و روح‌پروری را از آدمی می‌ستاند، تکبر و برتری جویی است. مولانا به خوبی و رسا بدون آنکه شرح لازم باشد در باره خودخواهی و فزون‌خواهی آورده است:

از تکبر جمله اندر تفرقه مرده از جان زنده اندر مخرقه

این عجب که جان به زندان اندر است و آنگهی مفتاح زندانش به دست

خودخواهی شخصیت انسان را دوقطبی و تبدیل به ویرانه می‌کند. جان ویران شده، نسبت به حقیقت مات و مُرده است؛ اما در رفتارهای ضد اخلاقی زنده است. «مرده از جان زنده اندر مخرقه»، یعنی در دروغ‌گوی و فریب‌دادن دیگران زرنگ است. چنین اشخاص و افراد در میدان زندگی گام‌های خام و ناپخته بر می‌دارند، انسانیت را در قمار می‌گذارند. لازمه‌ی زندگی درست و انسانی، بازگشت به درون است؛ بندها و زنجیر را باید پاره کرد. مولانا برای رهای از زندان راه حل نیز ارائه داده است، در آینده از آن بحث می‌شود.

شوپنهاور فیلسوف و اندیشمند زندگی که به خوبی اندیشه‌های شرقی را دریافته است، در باب زندگی خوب می‌گوید: سرچشمه‌ی لذت‌ها و قوام بخش زندگی سعادت‌مند، مالک چیزی در ضمیر خود بودن است. به میزان که انسان به خود سلطه می‌یابد و افکار مزاحم را از جهان ذهنی بیرون می‌کند، به همان پیمانه از زندگی لذت می‌برد. اما اگر انسان با تصویر که دیگران از او دارد و با تمجید دیگران زندگی را سپری کند این نوع زیستن لذت بخش نیست؛ چرا که او مالک چیزی در خود نیست شخصیت کاذب و زندگی عاریتی





دارد. تا دیگران برای او اهمیت قابل است به این فکر است که انسانی مهم در جامعه است؛ اما اگر چنانچه دید نگاه دیگران در باره او عوض شده، در نزد خویش نیز بی اعتبار می شود، گویی دیگران حد حدود او را تعریف می کند.

از نگاه او اوقات فراغت بهترین ملاک برای شناخت خویش است. کسی که سرچشمه لذت های غیرعاریتی و اصیل را در درون خود می جوید و می بیند، نه تنها از بسر بردن با خود اوقاتی را در خلوت سپری کردن، ملول نمی شود که از آن پر و لبریز و سرخوش می گردد، آرامش و شکوفایی درونی ژرفی را می چشد.

شوپنهاور در بخش پنجم کتاب خود، اصولی را برای بهتر زیستن یادآوری می کند: در همه امور که مربوط به مسیر زندگی مان می شود باید تخیل را مهار کنیم؛ نخست باید هشیار باشیم که کاخ ها موهوم نسازیم؛ زیرا بهای گزافی دارند و پس از اندک زمانی فرو می ریزند که این موجب افسوس می شود. اما افزون براین، باید مراقب باشیم که با تصویر کردن حوادث ناگواری که که فقط احتمال وقوع دارند، دل خود را از ترس آکنده نکنیم.

او بد بختی های زندگی را در حسدورزیدن می بیند، این صفت رذیله را مانع خوشبختی و لذت محسوب می کند، توصیه می کند هر انسان این دیو پلید را در وجودش بایستی نابود کند، تا از رنج دیگران شادمند نشویم، از سعادت و خوشبختی دیگران در رنج نیفتیم. می گوید: هنگامی که می بینی بسیاری از مردم در وضعی بهتر از وضع تو قرار دارند، بیاندیش که بسیاری هم پیش از تو سختی می کشند.

شوپنهاور رنج ها و لذت های زندگی را وابسته به نوع فکری می داند که ما در سر می پرورانیم، پیوسته دعوت می کند که گذشته را برای ایجاد یک زندگی بهتر در حال مطالعه کنید، زیرا گذشته و تجربه ما به مثابه متن است، شناخت به مانند تفسیر این متن است. تحلیل وضعیت کنونی نیز ریشه در گذشته دارد.

بزرگان تعابیری دارد که «آنچه به انسانیت انسان مربوط نباشد، به او تعلق ندارد». اصالت داشتن، زندگی اصیل و طیبیه از آزادی انسان از همه چیز و همه کس حاصل می شود. انسان به صورت طبیعی دارای نهاد نیکو، و پاکیزه چشم به جهان می گشاید، آلوده شدن او عوامل دیگر دارد. بنابراین زندگی بر اساس طبیعت اصیل و پاس داشتن آزادی به دست



می آید. شرافت و کرامت انسان با رهایی از تعلق‌ها و زیاده‌خواهی‌ها میسر می‌گردد. عبادات و رفتارهای اخلاقی ازین رو با آزادی مناسبت دارد که با فطرت انسان سازگار است. اجبار با قانون هستی و به صورت معین با سرشت آدمی منافات دارد. از مسئولیت‌های سخت و دشوار انسان نگهداری از طبیعت و فطرت خویش است. نتیجه این خواهد بود، انسان از آنجایی که انسان است حق دارد آزاد زندگی کند. مالک جان و روح خود باشد، تا با نگرستن به خویشتن، به محو رذایل و پروردن فضیلت تلاش کند.

آزادی از دوجت برای انسان قابل تصور است، آزادی درونی؛ یعنی رهایی ذهن از اشخاص و اشیاء و آزادی بیرونی؛ یعنی رها بودن از اسارت حکومت‌ها و سازمان‌های اجتماعی و سیاسی. رفتار فضیلت‌مندانه در صورت حاصل می‌گردد که انسان نگاه نقادانه و محاسبه‌گر، نسبت به خود داشته باشد. اگر انسان از خواسته‌ها و تعلقات که او را در بند کشیده رها شد، حقیقت خودش را پیدا می‌کند و با خودش دیدار می‌نماید، روح انسان آب صاف و زلال است. مولانا می‌گوید:

آب صافی در گلی پنهان شده	جان صافی بسته ای ابدان شده
گفت تو بحثی شگرفی می کنی	معنی ای را بند حرفی می کنی
حبس کردی معنی آزاد را	بند حرفی کرده ای تو باد را

مولانا در این اشعار بیان می‌دارد که جان و روح انسان قدسی است، اساساً در جهان‌بینی دینی و عرفانی حقیقت آدمی را روح او شکل می‌دهد. از منظر عرفان روح امری ملکوتی و الهی است، به جهان ماده تعلق ندارد، آمدن او در بستر جسم، به مثابه مسافری می‌ماند. ناگزیر است روزگاری به جایگاه ابدی‌اش بازگردد. برای همین است که عارفان مرگ را خوشایندترین پدیده‌ی جهان هستی می‌دانند. به گفته اینان روح در قفس جسم غریبانه زندگی می‌کند، انس گرفتن آن با جسم از مشیت و اراده خداوند بوده است، تا آزموده شوند که آدمی مسافر بودنش را بپذیرند، و برای جهان ابدی سرمایه گذاری کند.

بشنوا نی چون حکایت می کند	از جدای ها شکایت می کند
کز نیستان تا مرا بیریده اند	از نفیرم مردن و زن نالیده اند
هر کسی کو دور ماند از اصل خویش	باز جوید روزگار وصل خویش





مفهوم این ادبیات گویایی این موضوع می‌باشد که روح، از جهان ملکوت و متعالی به عالم ناسوت تنزل کرده است. اکنون برای پریدن از قفس تنگ جسم شوق پرواز به ملکوت و جایگاه اصلی را دارد. در ایده‌های انسان‌شناسانه‌ی حکیم بزرگ افلاطون نیز آمده‌اند که روح درعالم دیگر یعنی مثل تعلق دارد. فرود آمدن آن بر جسم، به مثابه زندانی شدن در دنیای ماده است. کمال انسان بر این است که روح بی‌پروراند و تربیت کند، با تربیت شدن روح به اصل خود نزدیک می‌شود. در ادبیات دینی همین محتوا به یک شکل دیگر به آن پرداخته است.

قرآن کریم وقتی صحبت از "جان" و "روان" انسان می‌کند روح را امر خداوند می‌داند. دوگانگی روح و جسم در قرآن قاعده و فلسفه اخلاقی دارد، یعنی اینکه جنبه ملکوتی انسان اصالت دارد. در ادبیات دینی آمده است وقتی خداوند جسم آدمی را تکمیل کرد، آنگاه از روح خودش بر او دمید «نفخت فیه من روحی» با دمیده شدن روح، علم و آگاهی نیز در وجود او تعبیه شد. از نگاه متفکران و اندیشمندان، هم چنین در جهان‌بینی قرآن "روح" نسبت به جهان علم داشته است، با فرود آمدن در جسم، و محدود شدن روح در قالب جسم دانسته‌هایش نیز محدود شده است.

روح که در جسم تنزل یافته است، برای رهایی از زندان تنگ نیازمند به تکامل اختیاری می‌باشد. تکامل اختیاری اشاره به مبارزه انسان با کثی‌ها، حسادت، زیاده‌خواهی و سلطه‌طلبی دارد. انسان در این مبارزه یا تسلیم نیروهای شر می‌گردد، یا هستی‌اش را درک می‌کند و به کلیت جهان می‌پیوندد. انسانی که از خودش مایه می‌گذارد، جان را هم چون خودی می‌پذیرد، در سیر تکامل روحی به آزادی و رهایی دست می‌یابد. با اصلاح درون دنیای بیرون نیز به صلح و سلامت تبدیل می‌گردد. اگر دنیایی فکری و روانی انسان نا پاک باشد، پدیده‌های بیرونی نیز کدر و مشحون از بدی‌های می‌شود، انسان آنگونه که می‌اندیشد زیست و زندگی می‌کند. گمان می‌برم که اشعار مولانا گویایی همین امر است، او در جواب کسانی که خود را با انبیاء و اولیاء مقایسه می‌کند می‌گویند:

کارپاکان را قیاس از خودمگیر گرچه باشی در نبشتن شیرو شیر

جمله عالم زین سبب گمراه شدند اولیاء را همچو خود پنداشتن



گفت اینک ما بشر ایشان بشر و ما ایشان بسته ی خواییم و خور

مولانا تفاوت اولیاء و پاکان را با انسان‌های که مزاج و روح سالم ندارد به خوبی و روشنی برای ما بیان می‌کند. در مثنوی معنوی دفتر اول آورده است:

این ندانستند ایشان از عمی	هست فرقی در میان بی منتها
هر دو گون زنبور خوردند از محل	لیک شد زان نیش و زین دیگر عسل
هر دو گون آهو گیا خوردند و آب	زین یکی سرگین شد و زان مشک ناب
هر دونی خوردند از یک آب خور	این یکی خالی و آن دیگر شkert

با نگاه به ابیات مولانا، قوه‌ی فاهمه انسان است که انسان‌ها را از همدیگر، متمایز می‌کند، نه دیدن‌ها و شنیدن‌ها. انسان‌ها در یک نسبت همه در هوا و فرهنگ مشترک نفس می‌کشند، اما همه یکسان از آن بهره نمی‌برد. همه‌ای مسلمان‌ها به صورت یکسان کتاب مقدس را به زبان عربی تلاوت می‌کند، ولی درک و فهم‌ها از دیگری متفاوت است. برخی از هدایت یافتگان و برخی دیگر در زمره‌ی گمراهان قرار می‌گیرد. گمراهی و هدایت، روشنای و عدم آن به جهان باطن تعلق دارد نه جهان بیرون.

صد هزاران فرق این اشباح بین	فرق شان تا هفتاده ساله راه بین
این خورد گردد پلیدی زو جدا	آن خورد گردد همه نور خدا
این خورد زاید همه بخل حسد	آن خورد زاید همه عشق احد
این زمین پاک و آن شور است باشد	ای فرشته پا و آن دیو است و دد

از ابیات مولانا که تاکنون صحبت شد، این نکته بر جسته می‌شود که اگر انسان خواست و اراده‌ی برای تربیت نداشته باشد، و خویشان را برای پذیرش حق آماده نکند، هیچ نیروی بیرونی قادر بر تغییر و تحول اخلاقی انسان نخواهد بود. قوه‌ی فاهمه معیاری برای فهم و درک پدیده‌ها و هم چنین روابط انسان را سنجش و تعیین می‌کند. بدیهی است اگر ابزار سنجش کج و معوج باشد، پدیده‌ها را نیز وارونه می‌فهمد. شفافیت و دیدن حقیقت در گرو روشن دلی است. فرض کنید که انسان اگر صاحب علم و اندیشه‌ی باشد و آرا و افکار فراوان دریافته باشد، اما اگر از باطن کور و کر باشد، این علوم هیچ سودی ندارد. مولوی با





زبان تمثیلی این نکته را به خوبی بیان کرده است.

ابیات مولانا به قوه‌ی فاهمه‌ی انسان اشاره دارد. یعنی اگر افق اندیشه انسان تارک باشد فهم از جهان بیرونی تاریک است. ذهن ناپاک جهان را کدر و غبار آلود فهم می‌کند. پس برای فهمیدن بهتر جهان نخست دنیای درون و خواسته‌ها و تمایلات خود را باید تصحیح کرد. زیرا شناختن به یک معنا تجزیه کردن خویشتن به وسیله خودکاوی است. به تعبیر دیگر انسان در خودشناسی، روح و روان را با تمام اوصافش، با تیغ عقل کل جراحی می‌کند. قرآن کریم تأکید دارد که تغییرات جهان درونی مشروط به تغییرات انفس قرارداد است و می‌فرماید: «ان الله لا یغیر ما بقوم حتی یغیر ما بانفسهم»؛ چیزهای را حذف و خصلت‌های دیگری را در وجودش می‌کارد. ناگفته پیدا است که دوراندختن آن دسته از صفت‌های که شخصیت آدمی را شکل داده و دیری با آن زندگی کرده کاری ساده نیست. در برابر، کاشتن بذری تازه و نو نیز به مثابه شخم‌زدن زمین بایر، جدیت لازم دارد. این امر در صورت ممکن است که یک فرد پرسش‌های بنیادی و اساسی را در برابرش قرار دهد. با پرسش از خود توانایی لازم را در خواهد یافت، تا خودش را همچون موضوع بیرونی، نقد و ارزیابی کند.

فکر کنید در یک سفر طولانی و بدون بازگشت هستیم. چه چیزی را قرار است با خود ببریم ضرورت‌های ما چیست؟

به نظر می‌رسد پاسخ تا حدودی روشن خواهد بود. انسان عاقل و خردمند و با اندیشه‌های متعالی ماندگارها را انتخاب می‌کند. سخت‌ترین و دشوارترین موقعیت‌های زندگی همین یک انتخاب است. هر انتخابی نه گفتن و محروم‌شدن از چیزهای دیگر است. براین اساس، خردمند جادوانگی را بر می‌گزیند. آنچه ماندگار نیست جاویدانگی را تضعیف می‌کند جزوی بیگانه‌های خویش می‌پندارد. پرسش این است، چه چیزهای با روح و روان انسان بیگانه‌اند؟ مولانا در مثنوی معنوی آورده است.

کار خود کن کار بیگانه نکن
در زمین دیگران خانه نکن
چیست بیگانه تنی خاکی تو
از برای آن است غمناکی تو

جهان‌بینی و نگرش مولانا نسبت به زندگی عاشقانه است. عشق در محور زندگی



مولانا نهفته است. اما این که عشق چیست؟ این جستار، ظرفیت تحلیل آن را ندارد. برای شناخت مفهوم بیگانه، ناگزیر اندکی به مفهوم عشق درنگ شود. عشق به یک معنا تنیدن و درهم پیچیدن به هستی است. محور و ستون پایه هستی، در هم تنیدن اجزای عالم به یک دیگر است. جزءها شناور در کل است و با آن پیوند دارد. بناء شناکردن در بحر عشق، حضور یافتن و در هم پیچیدن به هستی، اصالت زندگی است. انسان با عشق ورزیدن، هر لحظه خودش را نو می کند و می آفریند و سیال بودن را تجربه می کند. درین سیر سلوک جهانی متفاوت را طراحی می کند.

اما مفهوم بیگانه، از اشعار مولانا این مطلب قابل استنباط است که بیگانگی وارونه شدن انسان با واقعیت ها و مسوولیت هایش می باشد. به عبارتی بیگانگی با خود به معنای مسخ شدن است. چنین فردی درخت خبیثه را در وجودش کاشته است. با این وصف مناسبات اش با جهان پیرامون نیز وارونه می گردد. و از فهم حقیقت غایی جهان و زندگی محروم می شود.

انسان شناسان بر این باورند، که آدمی استعداد پرورش دادن دو نوع صفت را در خویش دارا می باشد. یکی مربوط به تن انسان و دیگری مربوط به روان او می شود. اگر چه بستر هر دو، روح و روان آدمی است؛ اما برای تفکیک کردن آن دسته از خصلت های که افول اخلاق در پی دارد به تن نسبت می دهد و امور متعالی را به روح. اوصافی مانند حسادت، کینه ورزی، خودشیفتگی و انتقام جویی همه از اوصاف رذیله اند. علمای اخلاق صفت های یاد شده را به تن نسبت می دهد؛ روح و جان را مبرا از آن می داند. گرفتار شدن روح به این اوصاف به معنای فاسد شدن آن است. منشأ نزاع آدمیان نیز از همین اوصاف می باشد. به این اشعار مولانا توجه کنید.

تا تو تن را چرب شیرین می دهی جوهری خود را ندانی ابلهی

گر میان مشک تن را جا شود وقتی مردن گند آن پیدا شود

تن چرب شیرین، ربط به غذای لذیذ ندارد. شاید مرادش این باشد که آدمی برای رسیدن به قدرت مادی حقیقت زندگی را فراموش می کند. برای چنین افراد، اموری ارزش پنداشته می شود که تنها برای لذت های جسمی ساخته شده است. واژه ی ابله، نمایانگر



همین موضوع است؛ یعنی کسی که جوهر و اساس اش را فراموش کند. در قاموس فکری انسان معنویت‌گرا، کسانی واجد اوصاف ابلهی است که خودش را با چیزها و اشیا یکسان می‌پندارند؛ خودش را فراموش می‌کند و چیزی دیگری را در جای آن می‌پذیرد. اگرچند مولانا مفهوم ابله را در مورد خوبان و عارفان نیز به کار برده است.

مشک را برتن مزین بر جان بمال زانکه مشک است نام پاک ذوالجلال
آن منافق مشک بر تن می‌نهد روح را در قعر گلخن می‌نهد
بر زبان نام حق و در جان او گندها از فکر بی ایمان او
ذکر با او همچو سبزه گلخنست بر سر مبرز گلست و سوسنست

تفسیرهای متفاوت از مفهوم مشک در بیان عارفان و دیگر اندیشمندان اهل معرفت، شده است. علم، دانش و اخلاق از جمله برداشت‌های است که از این مفهوم استفاد کرده است. علم و دانش بایستی موطن اصلی خویش یعنی جان آدمی بنشینند. در غیر این صورت دوگانگی شخصیت به وجود می‌آید. در اشعار مولانا از این دوگانگی به مفهوم منافق تعبیر شده است. منافق از واژه "نفق" مشتق شده و به حفره‌ای که میان دو چیز فاصله ایجاد کند، اطلاق می‌گردد. فاصله میان معرفت و عمل بیگانگی را به دنبال دارد. انسان با چنین اوصافی جهان را زشت و ناپسند می‌بیند. طراوت و لذت زندگی نمی‌چشد، توانایی تعامل با حقیقت را از دست می‌دهد. ازین رو ظاهربین است و نسبت به زندگی قدسی ناپینا است. برای اینان حقیقت جهان و زندگی پوشیده می‌ماند.

دکتر سروش در تبیین این موضوع آورده است: «مشک و عطری که آدمی بر تن و جامه‌ی خود می‌نهد، ظاهر بینان درک می‌کنند؛ اما عطر آگین بودن روح را خدا و قدسیان و برخی از انسان‌های پاک و پارسا در می‌یابند. در خصوص زیبایی نیز وضع به همین منوال است. عارفان از حب خدا سخن بسیار گفته‌اند. حب به جمال تعلق دارد. هر جا عشقی هست، مفتونیتی نسبت به جمال هم هست. و گرچه عارفان عاشق لطف و قهر حق با هم بوده‌اند، اما به حقیقت جز لطف چیزی نمی‌دیده‌اند. و لذا هر جا از عاشقی دم زده اند، به وجهی از تجلی حسن و حصول دلبردگی سخن گفته‌اند.

همچو شیری صید خود را خویش کن ترک عشوه اجنبی و خویش کن

همچو خادم دان مراعات خسان بی کسی بهتر ز عشوه ناکسان

برای رهای از خودبیگانگی و دو پارگی شخصیت، درنگ بر خویشتن باید داشت. قلب و دل را باید پالایش داد و درون را باید نو کرد. خانه تکانی را زدودن گرد و غبار از اصل زندگی باید دانست. افسار زندگی و اراده را به دست اجنبیان نباید سپرد. برای همین است که خودشناسی رنج عظیمی در پی دارد. برای متولد شدن یا دو باره خلق کردن، رنج زایمان را هم باید چشید. ورنه ماندن و نفس کشید در بدی‌ها و ماندن با خصلت‌های رذیله خود جهنمی سوزان است. به گفته مولانا آتش کین و نفرت، حسادت و ... از درون آدمی را نابود می‌کند و انسانیت او را می‌ستانند. این چنین افراد با خوبان هم نشین نخواهد بود.

کین مدار آنها که از کین گمرهند گورشان پهلوی کین‌داران نهند

اصل کینه دوزخست و کین تو جزو آن کلست و خصم دین تو

از منظر عارفان زندگی با کین و نفرت جهنم است. دنیای تاریک و بیگانه با حقیقت غایی، هم چنین تنازع در زندگی از نشانه‌های خفته دلان است. بنابراین تعبیر، جهنم جز اوصاف ناپسند و بیگانه شدن انسان از خودش نیست. بیگانگی از خویش در محدوده‌ی فردیت انسان نمی‌ماند، او را با جهان نیز بیگانه می‌کند. غربت غریبی است بیگانگی و تن دادن به اموری که فی‌ذاته اصالت ندارد. مولانا اشاره می‌کند: انسانی که در دل و قلبش نفرت کاشته باشد توانایی اصلاح کردن در آن ضعیف می‌شود. قدرت و توانایی تشخیص خوب و بد از او ستانده می‌شود. برای این است که گاهی تلاش‌های بیهوده انجام می‌دهد. در نهایت زندگی به پوچی می‌انجامد. مرگ شئون انسانی در پوچ‌گرایی است.

در نتیجه: معنا و مفهوم از خودبیگانگی، همانا کاشتن و پرورش دادن اوصاف رذیله است. با این وصف انسان از خود و جهان بیگانه می‌شود. خود را عضوی از جهان محسوب نمی‌کند. سراسر زندگی را با منازعه درونی و بیرونی سپری می‌کند. مانع رشد نیکویی‌ها و خصایل پاک انسانی در خود و جامعه می‌گردد.



منابع

۱. القرآن کریم
۲. ثلی، اکھارت، تمرین نیروی حال، مترجم: فرناز فرود، انتشارات کلک آزادگان.
۳. مولوی، مثنوی معنوی، با تصحیح دکتر عبدالکریم سروش، انتشارات صراط.
۴. شوپنہاور، آرتور، جهان به مثابه ارادہ و تصور، مترجم: ولی رضایاری، نشر مرکز.



پیشینه‌ی تاریخی فقه، فقاہت و مرجعیت

نادرعلی مهدوی (زابلی) 

چکیده

محور اصلی بحث در این مقاله، بررسی پیشینه‌ی تاریخی مرجعیت، فقه و فقاہت می‌باشد؛ لذا اول سراغ علم فقه رفته، که به ترتیب معنای واژه‌ی فقه و علم فقه بررسی شده و بعد نسبت علم فقه با سایر علوم نیز بررسی شده‌است. پس از آن، تاریخچه‌ی کلمه‌ی فقه و فقاہت بحث شده که فقیه کیست و از چه زمانی این کلمه رایج شده‌است؟. هم‌چنین، واژه‌ی استنباط و اجتهاد هم از نظر تاریخی بحث و بررسی شده‌است. در آخر، آغاز، انجام و در نهایت بسته‌شدن مرجعیت در جهان اسلام، از دیدگاه شیعه و سنی به شیوه‌ی مقایسوی بررسی شده‌است.

کلیدواژه: علم، فقه، فقاہت، پیشینه، اجتهاد و مرجعیت



درآمد

قبل از ورود به بحث اصلی، لازم است با علم فقه آشنا شویم؛ چون علم فقه است که از مقررات احکام شرعی (اعمال عبادی و معاملاتی) بحث می‌کند و هر کس که در این رشته متخصص و صاحب نظر باشد، فقیه یا -به اصطلاح امروز- مجتهد خواهد بود.

علم فقه و اصول چیست؟

علم فقه، علم کهن و گسترده است که در مهد فرهنگ اسلامی متولد گردیده و در پرتو تلاش‌های اندیشمندان مسلمان رشد یافته است. علم فقه عبارت است از دانش دست‌یابی به احکام و مقررات شرعی و وظیفه‌ی عملی انسان‌ها در زندگی فردی و اجتماعی. علمی که از پایه‌ها، ابزار و روش‌های استنباط احکام بحث می‌کند و همواره همراه فقه می‌باشد، علم اصول است. علم اصول در واقع برای سامان‌دهی به پژوهش‌های فقهی است که علم فقه را از انحراف و خطا حفظ می‌کند. خلاصه این که علم اصول همیشه در دامن و در خدمت علم فقه است (قافی و شریعتی، ۱۳۸۴: ۱۳).

فقه در لغت و اصطلاح

واژه‌ی فقه در لغت به معنای فهم عمیق، دقیق و علم می‌باشد؛ ولی فقه با فهم مطلق و بدون پسوند تفاوت دارد. زیرا این واژه در امور حسّی به کار نمی‌رود و به طور معمول در مورد فهم کلام و معنای آن استعمال می‌گردد. ابن منظور می‌گوید: «الفقه الفطنة. قال عیس بن عمر: قال لی اعرابی: شهدت علیک بالفقه ای الفطنة» (ایروانی، ۱۴۱۴ق، ۱: ۱۳). از این کلام چنین برداشت می‌شود که فقه به معنای هوشیاری و زیرکی است که با فهم معمولی تفاوت دارد. همچنین با توجه به مفهوم دعایی که پیامبر در مورد ابن عباس دارد، می‌توان گفت: واژه‌ی فقه در مورد فهم و درک مسایل مخفی که احتیاج به دقت فراوان دارد، به کار می‌رفته است. حضرت در دعای خویش می‌فرماید: «اللهم علّمه فی الدّین و فقهه فی التّأویل ای فهمه تأویله و معناه» (همان). زمخشری در اساس البلاغه می‌نویسد: «ف، ق، ه، ای فقه عن ما اقول لك و قال اعرابی لی عیسی بن عمرو: شهدت علیک بالفقه ای بالفهم والفطنة» (زمخشری، بی‌تا: ۳۴۶). فخر رازی نیز می‌گوید: «فقه از نظر ریشه‌ی



لغوی عبارت است از فهم غرض متکلم از کلامش» (فخر رازی، بی تا: ۷۸). استاد شهابی می‌گوید: در صدر اسلام فقه بر یکی از دو معنای زیر اطلاق می‌شده است:

۱- مطلق فهم؛ مثل «ذالک بانهم قوم لا یفقهون». چنانکه شیخ طوسی در ذیل یک آیه‌ی قرآن می‌نویسد: «الفقه العلم به مفهوم الکلام فی ظاهره و متضمنه عند ادراکه و یتفاضل احوال الناس فیه».

۲- بصیرت در دین؛ خواه در اصول دین باشد یا در فروع آن. مثل «فلولا نفر من کل فرقة منهم لیتنفقهوا فی الدین» (توبه / ۱۲۳). صدر المتألهین در شرح اصول کافی می‌گوید: «و انّ الفقه اکثر ما یأتی فی الحدیث بمعنا البصیره فی امر الدین و انّ الفقه صاحب هذه البصیره» (شهابی، ۱۴۱۷: ۱، ۳). با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان نتیجه گرفت که فقه مرتبه‌ی عالی از فهم است که با زیرکی و هوشیاری یک‌جا بوده و رسیدن به آن احتیاج به تأمل و دقت فراوان دارد.

فقه در اصطلاح اهل لغت

واژه‌ی فقه در معنای اصطلاحی نیز از معنای لغوی‌اش دور نیست و مفهوم «درک عمیق و ژرف‌اندیشی» با آن همراه است. این واژه و مشتقات آن، مانند فقیه، تفقه، فقهات و مانند این‌ها، از همان ابتدا در ادبیات دینی - آیات و روایات - در مورد فهم و ادراک دین به کار می‌رفته است. نگارنده‌ی لسان العرب نیز چنین می‌نگارد: «فقه به معنای علم و آگاهی از علم دین، این علم به دلیل شرافت و سیادت بر سایر علوم غلبه پیدا کرد» (ابن منظور، بی تا: ۱۳، ۵۵۲). با این حال، واژه‌ی فقه و مشتقات آن در این قلمرو در معنای یکسان به کار برده نشده؛ بلکه دیگرگونی‌هایی داشته است. به طور کلی می‌توان دو معنای اصطلاحی از فقه را برشمرد:

۱- فقه به معنای شناخت همه‌ی معارف دین، اعم از عقاید، احکام و اخلاق؛

۲- فقط شناخت بخشی از دین (احکام).

این تحول معنایی، از دگرگونی‌های اجتماعی و علمی تاریخ اندیشه‌ی مسلمانان سرچشمه گرفته است. (اعرافی، ۱۳۹۳: ۱، ۳۲).



فقه در اصطلاح فقیهان اسلام

۱- اهل سنت

در جهان اهل سنت از ابوحنیفه (متوفای ۱۵۰ق) تعریفی درباره‌ی فقه نقل شده که به معنای عام آن اشاره دارد. از نظر وی، فقه یعنی «مطلق شناخت نفس و آنچه به نفع و ضرر آن است» (ابوحنیفه و ابن مسعود به نقل از زحیلی، ۱۴۰۹: ۱، ۱۶). این تعریف شامل اعتقادات، اخلاق و احکام است (همان). بر همین اساس، وی کتاب خود در عقاید را «الفقه الاکبر» نامید و با قید «الاکبر» عقاید را از اخلاق و احکام جدا کرد (جمعی از نویسندگان، ۱۴۰۶: ۱، ۹). همان‌گونه که احکام را با قید «عملا» از امور اعتقادی و اخلاق تفکیک نمود (الزحیلی، ۱۴۱۸: ۱، ۳۰).

امام شافعی نیز با توجه به تفکیک آموزه‌های اسلام، برای فقه تعریفی ارائه داد. وی می‌گوید: «فقه علم به احکام شرعی‌ی عملیه است که از راه ادله‌ی تفصیلیه به دست آید». تعاریف دیگر نیز سیر تحولی داشته‌است و برخی از آن‌ها، کامل‌تر و جامع‌تر اند. عده‌ای فقه را شناخت احکام شرعی دانسته‌اند (محمود، ۱۹۹۹: ۲، ۱۵) و برخی بر عملی و رفتاری بودن موضوع این احکام تأکید کرده‌اند (همان).

۲- اهل تشیع

چنین اتفاق نظری در جهان تشیع نیز وجود دارد. بنابر مشهور، فقیهان فقه را چنین تعریف کرده‌اند: «العلم بالاحکام الشرعیّه الفرعیّه المستدلّ علی اعیانها به حیث لایعلم کونها من الدین ضرورة فخرج العلم بالذوات والاحکام العقلیه والنقلیه والتقلیدیه و علم واجب الوجود والملائکه و اصول الشریعه (علامه-ی حلی، ۱۴۲۰ق: ۱، ۲). یا گفته شده: «هو العلم بالاحکام الشرعیّه الفرعیّه عن ادلتها التفصیلیه» فقه عبارت است از علم و شناخت به احکام شرعی فرعی از روی دلایل تفصیلی آن‌ها (زین‌الدین، ۱۴۱۵: ۶۶). بنابراین، فقه، مطلق دانستن احکام نه، بلکه دانستن استدلالی احکام است؛ یعنی دانستن از روی ادله و وسائط در اثبات آنها نه وسائط در ثبوت (گرجی، ۱۳۷۵: ۱۰). پس، این تعریف بین عامه و خاصه مشهور است و لذا مناسب است که به قیده‌های این تعاریف توجه کنیم.

قیودات تعاریف مذکور

این تعاریف مشتمل بر قیودی است که هریک از این قیود، یا برای خارج ساختن مطالبی به کار رفته است یا جهت داخل نمودن مطالبی. اولین قید «العلم» است که در واقع، جنس تعریف به شمار می‌رود. واژه‌ی علم، معانی متعددی دارد؛ در اینجا معنای مصدری یا اسم مصدر منظور است. متعلق علم و آگاهی در دانش فقه، احکام شرعی است. با این قید، موضوع‌های دیگر مانند (علم) به زوات اشیا و غیره خارج می‌شوند. افزون بر آن، آگاهی از احکام غیر شرعی (مانند احکام عقلی و عرفی و غیره) نیز از قلمرو این تعریف خارج می‌شوند.

بنابراین، تا این‌جا مرزهای دانش فقه به دانشی محدود می‌شود که از مسئله‌ی شرعی بحث می‌کند و سبب آگاهی می‌شود. با قید «احکام» علم به اشیا و صفات حقیقی -مانند علم به زید، حسن و احمد-، علم به صفات -مانند این‌که آنان کریم و شجاع اند- و علم به کارهای آنان -مانند این‌که نویسند- از تعریف فقه خارج می‌شوند. با قید «شرعی» احکام غیر شرعی از قبیل احکام عقلی محض و احکام لغوی احتراز شده و خارج می‌شوند. با قید «فرعی» علم به احکام اصول دین از قبیل وجوب باور به آغاز آفرینش و علم به صفات او و باور به نبوت، امامت، رستاخیز و غیره خارج می‌شوند. چون این‌ها احکام شرعی اصولی نامیده می‌شوند و عهده‌دار این‌ها علم کلام است. هم‌چنین، با قید مزبور، علم اصول فقه خارج می‌شود -از قبیل حجّیت ظواهر کتاب و سنّت و خبر عدل. با قید «ادلّتها» علم کسانی که علم آنان از روی دلیل نیست خارج می‌شود -مانند علم فرشتگان به احکام و علم پیغمبران که به وسیله‌ی وحی است. با قید «تفصیلی» علم مقلّد به مسایل و احکام شرعیّه از تعریف فقه خارج می‌شود؛ زیرا علم مقلّد ناشی از دلیل‌های تفصیلی (یعنی این‌که هر مسئله‌ای از مسائل فقه برای خود دلیلی جدا گانه داشته‌باشد که فقیه از پرتو فقه به آن ادلّه، علم یا ظنّ پیدا کرده‌است) بر احکام عملیه نیست؛ بلکه فقط از روی یک دلیل اجمالی است که مقلّد در پرتو آن دلیل اجمالی، احکام را از مجتهد می‌گیرد. دلیل اجمالی او اینست: «هذا ما افْتی بِهِ الْمُفْتَى وَ كُلُّ مَا افْتَى بِهِ الْمُفْتَى فَهُوَ حَكْمُ اللَّهِ فِي حَقِّهِ، فَهَذَا



حُکْمُ اللَّهِ فِي حَقِّي» یعنی حکم چیزی است که مجتهد به آن فتوا داده، آن چه را مجتهد فتوا دهد، حکم خداوند درباره‌ی من است؛ پس این حکم، حکم خدا درباره‌ی من است.

ایرادها بر طرد و عکس تعاریف یادشده

الف) مراد از احکام در این جا چیست؟ آیا مراد برخی از احکام است؟ یا مراد همه‌ی احکام اند؟، هر کدام باشد خالی از اشکال نیست.

اگر بگویید: مراد برخی از احکام است، می‌گوییم تعریف فقه مانع اغیار نیست. چون شامل مقلد هم می‌شود که می‌تواند پاره‌ای از احکام فرعیه را از روی ادله بدست بیاورد؛ چه این که مراد از مقلد تنها شخص بی‌سواد عامی نیست، بلکه مراد هر کسی است که به درجه‌ی اجتهاد نرسد ولی به واسطه‌ی دلایل و زحمت در علوم دینی، پاره‌ای از احکام را از روی ادله‌ی تفصیلی می‌تواند استنباط کند. در حالی که به چنین کسی اصطلاحاً فقیه گفته نمی‌شود.

اگر بگویید: مراد از احکام همه‌ی احکام است، می‌گوییم تعریف جامع افراد نیست؛ زیرا در این صورت - اگر نگویم همه‌ی فقهاء از تعریف بیرون می‌شوند - دست کم بیشتر آن‌ها بیرون می‌روند؛ زیرا آن‌ها همه‌ی احکام، بلکه بیشتر آن، یا پاره‌ای از آن را بالفعل نمی‌دانند.

ب) در تعریف فقه کلمه‌ی علم به کار رفته است (هو العلم بالاحکام). ایرادش این است که بیشتر مسائل فقهی از باب ظن است، نه علم. زیرا بیشتر احکام فقهی اغلب مبتنی بر دلیل‌های ظنی الدّلاله و ظنی السند هستند؛ مانند ظواهر کتاب. چرا که به جزء نصوص آن بقیه‌ی ادله‌ی احکام آن دارای دلالت ظنی هستند، بنابراین، با قید علم در تعریف فقه، همه‌ی این مسائل و احکام ظنی از تحت تعریف فقه خارج می‌شوند.

پاسخ ایرادهای وارده بر تعریف

جواب نخست این است که چه برخی احکام را اراده کنیم و چه کل آن را، ایراد وارد نیست. نخست برخی از احکام را بر می‌گزینیم. شما خواهید گفت: تعریف فقه مَطْرَد نیست، یعنی طرد ندارد و مانع اغیار نیست؛ زیرا گروهی از مقلدین وارد و دانا در پاره‌ای از مسائل فقهی،



وارد تعریف می‌شوند. در جواب می‌گوییم اشکال وارد نیست؛ زیرا از دو حال خارج نیست: یا ما و شما قائل به مجتهد متجزی نیستیم یا هستیم. اگر متجزی را قبول نداریم، پس کس که علم به بعض احکام به طور اجتهادی پیدا می‌کند، از یک مجتهد تمام عیار و مطلق جدا نیست؛ زیرا نیروی استنباط وی می‌تواند او را به همه‌ی احکام رهنمون گردد. پس برای مقلد، چنین قدرتی هرگز پیدا نمی‌شود. بنا براین، مقلدین از تعریف فقه خارج‌اند. اما اگر متجزی را قبول کردیم، در جواب می‌گوییم علم متجزی که در احکام توانسته‌است استنباط کند، داخل در فقه است و هیچ اشکال ندارد. زیرا فقه بر آن بر سبیل حقیقت صادق است و متجزی، نسبت به معلومات فقهی و استدلالی خود، فی‌الجمله مجتهد و فقیه است. اگر چه عنوان مقلد نیز، نسبت به احکامی که قدرت بر استنباط آن‌ها را پیدا نکرده‌است، بر او صادق است.

اما جواب این که گفتیم از آمدن علم به احکام در تعریف فقه، همه‌ی احکام را اراده می‌کنیم، از آن جهت است که - به ویژه که «الاحکام» جمع معرف به الف و لام است و در علم اصول ثابت شده‌است که جمع معرف به الف و لام دلالت بر عموم استغراقی دارد، می‌گویند: تعریف فقه دارای عکس نیست، یعنی جامع افراد خود نیست؛ چرا که گروهی از مجتهدین از تحت آن تعریف خارج‌اند. زیرا بالفعل علم به احکام فقهی ندارند.

در جواب می‌گوییم: اشکال وارد نیست، زیرا مراد از علم به همه‌ی احکام، آمادگی است نه فعلیت، بدین‌گونه که مجتهد دارای ملکه‌ی استنباط است و به هنگام نیاز می‌تواند به مأخذ احکام رجوع کند و حکم شرعی را بدست آورد. عرفا به این‌گونه آمادگی به طور شایع اطلاق می‌شود. مثلاً می‌گویند: فلان عالم نحو و یا عالم فلسفه است و مراد این نیست که مسائل آن علم بالفعل و به تفصیل نزد او حاضر و موجود اند؛ بلکه مراد همان آمادگی و صاحب نظر بودن و داشتن ملکه در احکام و مسائل مربوط به آن علم است.

اما جواب اشکال دوم

در پاسخ این که گفتید در تعریف فقه، کلمه‌ی «علم» بکار رفته، در حالی که بیشتر مسائل فقه ظنی اند، می‌گوییم: علم به معنای اعم آن، که ترجیح یکی از دو طرف باشد، اطلاق شده‌است؛ اگر چه طرف دیگر نیز محتمل باشد. در این صورت، شامل ظن نیز می‌شود و



این معنا در استعمالات علماء به خصوص در مورد احکام شرعی شایع و رایج است (فیض، ۱۳۷۱: ۲۳-۲۶).

این بود نتیجه‌ای از تعریف و ایرادهایی که بر علم فقه گفته و ایراد شده است. نتیجه این شد که علم فقه، به گفته‌ی اهل لغت به معنای شناخت همه‌ی معارف دین، اعم از عقاید، احکام و اخلاق می‌باشد. و نیز بنا به اصطلاح فقها، فقه علم احکام شرعی‌ی عملیه است که از راه ادله‌ی تفصیله به دست آید. در ضمن، بر تعریف اشکال و ایرادهایی وارد شدند که به بحث گرفته شده و جواب داده شدند. اگر علم فقه مربوط به احکام است و احکام هم از سرچشمه‌های معتبر (مثل قرآن و سنت) گرفته و استخراج می‌شود، سراغ قرآن و حدیث برویم که چگونه اند.

کلمه‌ی فقه در قرآن

کلمه‌ی «فقه» و «تفقه» در قرآن و حدیث زیاد بکار برده شده است. مفهوم این کلمه در همه‌جا همراه با تعمق و فهم عمیق است. چنان‌که در قرآن می‌خوانیم: «فلولا نفر من کل فرقت منهم طائفة فی الدین و لینذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم یحذرون» یعنی چرا از هر گروهی یک دسته کوچ نمی‌کنند تا در امر دین بصیرت کامل پیدا کنند و پس از بازگشت، مردم خود را انداز نمایند؛ باشد که از ناشایست‌ها حذر کنند.

کلمه‌ی فقه در حدیث

کلمه‌ی فقه در احادیث هم فراوان آمده است که به عنوان نمونه به چند مورد از آن احادیث اشاره می‌کنم: از جمله به این حدیث توجه فرمایید: «... عن ابی الحسن قال: قال رسول الله: مَنْ حَفَظَ مِنْ أُمَّتِي أَرْبَعِينَ حَدِيثًا مِمَّا يَحْتَاجُونَ إِلَيْهِ مِنْ أَمْرِ دِينِهِمْ بَعَثَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَقِيهَا عَالِمًا». در حدیث دیگر هم می‌خوانیم: «... عن ابان، عن انس قال: قال رسول الله مِنْ حَفَظَ عَنِّي مِنْ أُمَّتِي أَرْبَعِينَ حَدِيثًا فِي أَمْرِ دِينِهِ يَرِيدُ بِهِ وَجْهَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَالْدَّارَ الْآخِرَةَ بَعَثَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَقِيهَا عَالِمًا». در حدیث دیگر که از ابی عبدالله است، تعبیر «عنا» آمده که منظور از آن، کل ائمه‌اند. اصل حدیث چنین است: «... عن ابی عبدالله یقول: مَنْ حَفَظَ عَنَّا أَرْبَعِينَ حَدِيثًا مِنْ أَحَادِيثِنَا فِي الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ بَعَثَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَقِيهَا عَالِمًا»



لم يعذبه به)). حدیث دیگر می‌فرماید: «مَنْ حَفَظَ عَلَى امْتِي اَرْبَعِينَ حَدِيثًا بَعَثَهُ اللَّهُ فُقِيهَا عَالِمًا» (بن بابویه، ۱۳۶۲: ۵۴۱-۴۲).

ترجمه و محتوای احادیث تقریباً یکی هستند؛ یعنی هر کس از امت من چهل حدیث را در امر دینش که محتاج به آن باشد حفظ کند - و یا در حدیث آخر تصریح کرده که چهل حدیث درباره حلال خدا حفظ کند - خداوند او را فقیه و عالم محشور کند و بشارت هم این که از عذاب هم ایمن است. یا می‌فرماید: «تَفَقَّهُوا فِي دِينِ اللَّهِ فَإِنَّهُ مَنْ لَمْ يَتَفَقَّهْ فِي الدِّينِ فَإِنَّهُ أَعْرَابِيٌّ». یعنی دین خدا را بشناسید که اگر کسی دین‌شناس نباشد، مانند مردم بیابان‌نشین خواهد بود. البته مراد از دین در احادیث، همه‌ی جوانب دین یعنی اعتقادات، احکام و اخلاق هستند، نه فقط احکام و مقررات شرعی. حتا فهم مبانی دین (اعتقادات) به مراتب مهم‌تر از فهم فروع آن است و به گفته‌ی برخی از محققان، کاربرد «تفقه در دین» بیشتر برای اصول عقاید بوده‌است (طارمی، ۱۳۷۴: ۳). پس معلوم شد که علم فقه علم بسیار کهن بوده و در قرآن و سنت ریشه دارد. حال ببینیم فرایند عملی این علم کهن از چه زمان و چگونه آغاز شده‌است؟

فرایند احکام شرع از نظر تاریخی

از نظر تاریخی، تا هنگامی که پیامبر اکرم در میان مسلمانان حضور داشت، غالباً برای اطلاع از احکام دین مشکلی وجود نداشت؛ زیرا جمعیت مسلمانان اندک، قلمرو جامعه‌ی اسلامی بسیار محدود و معمولاً مسائل مورد ابتلا ساده و ابتدایی بودند. همه‌ی مسلمانان به طور مستقیم به پیامبر دسترسی داشتند و احکام عملی خود را از ایشان دریافت می‌کردند. اما با رحلت پیامبر و بسته‌شدن درهای وحی، مسلمانان از فیض حضور پیامبر و نزول وحی محروم شدند. با گسترش قلمرو اسلام در زمان خلفاء، اقوام مختلف با فرهنگ و زبان‌های متفاوت در شهرهای دور و نزدیک با اسلام آشنا شدند و پذیرای آن گردیدند. با افزایش شمار مسلمانان، که معمولاً با احکام و معارف اسلامی بیگانه و عمدتاً از مرکز خلافت اسلامی دور بودند، موضوعات بی‌سابقه و مسائل جدید نیز مطرح گردید که در قرآن کریم و سنت پیامبر به صراحت مطرح نشده و حکم آن‌ها مشخص نشده بودند. محدود بودن شمار آیات و روایات نبوی که بیان‌کننده‌ی مقررات عملی اسلامی بود، نیز بر این مشکل می‌افزود.





عوامل و زمینه‌های یادشده مسلمانان، به ویژه اهل سنت، را به چاره‌اندیشی برای یافتن راهی جهت دستیابی به احکام شرع واداشت. از همین زمان بود که دوره‌ی جدیدی در احکام آغاز شد که همان دوره استنباط و استدلال بود. اولین جرقه‌های این دوره از اوائل قرن اول هجری زده‌شد و به سرعت رو به فزونی و کمال نهاد. هنوز آفتاب قرن اول غروب نکرده بود که علم جدیدی بنام «فقه» در عالم اسلامی متولد شد که عهده‌دار بیان احکام و مقررات عملی اسلام بود (شهایی، ۱۴۲۴: ۱، ۵).

فرایند آغاز فقه شیعه

۱- دوره‌ی حضور امام معصوم

به‌طور کلی، تدوین فقه شیعی از زمان پیامبر اسلام آغاز و تا سال (۲۶۰ هـ) ادامه یافت. هرچند برخی گمان می‌کنند که حضور امامان معصوم و امکان دسترسی آسان به آن‌ها مجالی برای فقاها و اجتهاد باقی نگذاشت و احکام فقهی بیشتر به صورت شنیداری (سماع) و در قالب نقل حدیث از معصوم پذیرفته می‌شد. اما آن‌گونه که از تاریخ و روایات شیعه به دست می‌آید، در این دوران نیز ائمه‌ی مسلمانان، شیعیان و شاگردان شان را به ویژه به تفقه و فهم دین تشویق و ترغیب می‌کردند. آن‌ها می‌کوشیدند تا با برنامه‌ریزی‌های مشخص همراه با تشویق و تحسین، زمینه‌ی تعقل، تحقیق و استنباط استدلالی مبتنی بر کتاب و سنت را در آنان ایجاد کنند. در نتیجه‌ی این تلاش‌ها، شاگردان بارز و اندیشمندان بزرگی در زمینه‌های مختلف علوم اسلامی همچون، شیمی، نجوم، پزشکی، کلام، تفسیر و فقه، تربیت شدند. این روند، به خصوص در حوزه‌ی فقه اسلامی از جایگاه برجسته‌تری برخوردار است؛ زیرا امامان معصوم به صراحت اعلام می‌کردند که وظیفه‌ی آنها تنها القاء اصول و قواعد کلی است، اما استخراج و استنباط احکام فرعی جزئی بر عهده‌ی خود شاگردان ایشان است. مرحوم آیت الله بروجردی در جلد نخست کتاب (جامع احادیث شیعه) بر این باور است که نخستین اثر فقهی در اسلام توسط امام علی و با املا‌ی خود حضرت نوشته شده‌است و آن اثر در خاندان رسالت و امامان معصوم نگهداری می‌شده است. ایشان بر اساس طرح و ابتکار خود، در طبقات رجال تقسیم‌بندی دقیقی از فقهای



شیعه و اهل سنت ارایه کرده‌اند و بر اساس آن فقهاء به ۳۶ دوره تقسیم می‌شوند که ۱۲ دوره آن مربوط به زمان حضور پیامبر و امامان معصوم است.

به هر حال، بررسی روش فقهی ائمه در این دوران نشان می‌دهد که در بسیاری از موارد در پاسخ به پرسش‌های اصحاب خویش به آن‌ها یادآور می‌شدند که پاسخ به پرسش ایشان با روش استدلالی فقهی و اجتهاد از متن کتاب و سنت و با استفاده از قواعد و اصول کلی قابل استنباط است (محقق داماد، ۱۳۸۹: ۴۵-۴۶). پس تدوین و فرایند احکام در فقه شیعه روند طبیعی خود را طی کرده که ابتدایش از زمان پیامبر شروع شده و تا آخر (زمان معصومین و بعد توسط مجتهدین به رشد و بالندگی خود ادامه داشته و دارد).

۲- دوره‌ی غیبت امام معصوم

از آغاز غیبت صغری تا اواخر قرن چهارم، یعنی در فاصله میان سال (۲۶۰ تا ۳۲۹) هجری، سه گرایش متفاوت فقهی در میان شیعیان وجود داشت:

۱- مکتب فقهی اهل حدیث: منظور از «اهل حدیث» کسانی هستند که فتوای آنها در متن حدیث آمده‌است. محقق حلّی در مقدمه‌ی کتاب «المعتبر» به اختصار از تاریخ و چگونگی شکل‌گیری فقه شیعه سخن به میان آورده و چنین اظهار نظر می‌کند:

نظر به این که فقهای ما زیاد و دارای تألیف فراوان‌اند، لذا نقل اقوال همه‌ی آن‌ها مقدور نیست و به سخن مشهورین آنها اکتفا و از کتب این فضلا به آنچه اجتهاد هویدا است بسنده کرده‌ام. ایشان از جمله کسانی که نقل می‌کند از قدمای زمان ائمه‌اند. مانند: حسن بن محبوب، احمد بن ابی نصر بزنجی، حسن بن سعید اهوازی، فضل بن شاذان نیشابوری، یونس بن عبدالرحمن. و از متاخرین هم محمد بن بابویه قمی (شیخ صدوق) و محمد بن یعقوب کلینی و از اصحاب فتوا هم علی بن بابویه قمی و عیاشی سمرقندی می‌باشند. افراد مذکور بعضی شان از اهل نظر و اجتهاد و بعض از قبل صدوقین (علی بن بابویه و محمد بن بابویه) و عیاشی که اهل فتوا اند.

۲- مکتب فقهی قدیمین: مثل (ابن ابی عقیل و ابن جنید) که در زمان استیلای روش نقل حدیث بر محیط علمی و مذهبی شیعه، در نیمه‌ی دوم قرن سوم و قسمت عمده‌ای



از قرن چهارم پدیدار گشتند که در استفاده از استدلال عقلی در استنباط‌های فقهی نقطه مشترک بین آنها وجود داشت. آثار این دو فقیه و تدوین مجموعه‌های مستقل فقهی توسط آنان سبب شد که این مکتب را نخستین دوره‌ی فقه اجتهادی به حساب آوریم.

۳- مکتب فقهی میانی: که گروهی از فقیهان پا به عرصه‌ی وجود گذاشتند که در مسائل فقهی معتقد به اجتهاد بودند، اما روش آن‌ها استخراج احکام جزئی‌تر از قواعد عمومی حدیث و ترجیح یکی از دو طرف، در هنگام تعارض اخبار با یکدیگر بود که از این طریق نوعی پویایی فقهی در مسایل مورد ابتلا را به وجود آورد.

۴- مکتب فقهی متکلمان: که با مبارزه‌ی سرسختانه‌ی گروهی از متکلمان زبردست شیعه و تحت تأثیر انتقادهای شدید آن‌ها، دوران مکتب فقهی اهل حدیث سپری شد و جای خود را به نگرش‌های کلامی - عقلی در فقه شیعی داد. سردسته‌ی این‌ها شیخ مفید بود که با مبارزه با روش سطحی‌نگر اهل حدیث پیروز شد و محدثان قم را که پرچمدار مکتب اهل حدیث بودند از صحنه فقاقت خارج ساخت.

۵- مکتب فقهی شیخ طوسی: بعد از ارتحال استادش سید مرتضی از سال ۴۳۶ هجری مرجعیت شیعه بر عهده شیخ قرار گرفت. در این زمان بود که وی اساس نوینی برای فقه شیعه بنا نهاد که با شیوه‌های رایج پیش از آن کاملاً متفاوت بود. شیخ در حقیقت مکتبی را بر اساس ترکیب عناصر قوام‌دهنده‌ی مکتب متکلمان و مکتب اهل حدیث بنا نهاد. افزون بر آن، با مقایسه میان مکاتب مختلف فقهی و نقد و بررسی آن‌ها، «فقه مقارن» را پایه‌گذاری و کتاب «الخلاف» را در این زمینه تألیف کرد. مبانی محکم روش‌های متن فقهی شیخ سبب شد که حدود سه قرن آرای فقهی وی بر جوامع علمی و فقهی شیعه سیطره داشته باشد؛ به گونه‌ای که تا مدت‌ها کسی به خود اجازه‌ی اجتهاد در برابر آرای وی را نمی‌داد و همه راه تقلید را برگزیده بودند.

۶- منتقدان مکتب فقهی شیخ: پس از درگذشت شیخ در نیمه‌ی دوم قرن ششم، عده‌ای از فقها به نقد و مخالفت با مبانی او پرداخته و با انکار حجّیت خبر واحد، دوباره روش اجتهادی شیخ مفید و سید مرتضی را مطرح نمودند که در این میان به چند چهره‌ی برجسته مثل ابن ادریس حلّی، محقق حلّی، علامه‌ی حلّی و شهیدین بر می‌خوریم. این‌ها با نقد آراء



و نظریات شیخ طوسی توانستند، پس از سالها رکود و تقلید، حرکت جدیدی را در فضای علمی شیعه بنیان نهند و نقدهای شان باعث شد که روش‌های اجتهادی در میان فقهای شیعه دوباره زنده شوند. محقق حلی با طرح جامع ترتیب و توسعه در بخش معاملات فقه شیعه به وجود آورد که قبلا وجود نداشت. یا شهیدین قواعد و اصول فقه شیعی را در کتاب «القواعد والفوائد» خود مورد بررسی قرار دادند؛ سپس با به کار بستن آن‌ها در مسایل فقهی محتوای آن‌ها را دگرگون و هویت تازه‌ای بخشیدند.

۷- مکتب فقهی عصر که حدود سه قرن بر محیط علمی شیعی حکم فرما بود.

۸- مکتب فقهی وحید بهبانی که در نیمه‌ی دوم قرن دوازده هجری پا به عرصه‌ی وجود گذاشت. ایشان با نبوغ و ویژه‌ی خود در استدلال و تفکر به مبارزه‌ی جدی با مذهب اخباری‌گری پرداخت.

۹- مکتب فقهی شیخ انصاری که تحول اساسی در فقه شیعه به وجود آورد. وی مباحث «اصول عملیه» را گسترش داد و با استفاده از روش‌های رایج در اصول فقه، مباحث مربوط به معاملات را مورد بررسی قرار داد.

۱۰- مکتب فقهی عصر حاضر: دوران معاصر که مقطع تاریخی فقاہت از شاگردان شیخ به بعد است، بیش از یک قرن به درازا کشیده‌است. در این دوران سه مکتب فقهی، یعنی مکتب نجف، مکتب سامرا و مکتب قم شکل گرفتند. هر کدام از این سه مکتب در بخش‌های مختلف فقه، فقه سیاسی، فقه عمومی، فقه خصوصی و فقه عبادی که ویژگی‌های خاصی دارند، دارای دست‌آورد هستند. در این دوران معیارهای تازه‌ای برای استنباط و صدور فتوا مطرح شد که قبلا مطرح نبود. نظریه‌های هم‌چون ویژه‌ی زمان و مکان در اجتهاد، اهمیت دادن بیشتر به بنای عقلا، تردید در صحت مسایل مورد اتفاق و طرح مسایل عرفی نظیر فروش اعضای بدن، مرگ مغزی و القاح مصنوعی. (همان، ۵۸-۶۶). پس در دوره‌ی غیبت فرایند احکام در فقه شیعه، سیر صعودی داشته و هیچ‌گاه دچار رکود و یا مشکل جدی نشده‌است. اگر در بعضی از مقاطع تاریخی کم و بیش دچار وقفه شده، در اثر تلاش فقهای بزرگ شیعه نه تنها از حالت وقفه بیرون شده، بلکه بیش از پیش به رشد و پیشرفت رسیده و مثل دوره‌ی حضور به رشد و بالندگی خود ادامه داده‌است.



فلسفه و پیدایش علم فقه

علم فقه از وسیع‌ترین و گسترده‌ترین علوم اسلامی است. تاریخش از همه‌ی علوم دیگر اسلامی قدیمی‌تر است. چنان‌که در قرآن و سنت به صورت وسیع و عمیق به معارف و دستوره‌ای اسلامی بکار رفته‌است و اختصاص به قسمت خاص ندارد. ولی به تدریج در اصطلاح علماء این کلمه «فقه» به «فقه الاحکام» اختصاص یافته‌است.

اقسام تعالیم اسلامی

علمای اسلام، تعالیم اسلامی را به سه قسمت تقسیم کرده‌اند:

الف) معارف و اعتقادات؛ یعنی اموری که هدف از آن‌ها شناخت و ایمان و اعتقاد است که به قلب و فکر مربوط است. مانند مسائل مربوط به مبدأ و معاد، نبوت، وحی، ملائکه و امامت.

ب) اخلاقیات و امور تربیتی؛ یعنی اموری که هدف شان خصلت‌های روحی انسان است که چگونه باشد و چگونه نباشد. مانند، تقوا، عدالت، جود و سخاوت، صبر و رضایت، اسقامت و...

ج) احکام و مسائلی عملی؛ یعنی اموری که هدف شان عمل خارجی انسان است که انسان در خارج عملی خاص انجام دهد و یا عملی که انجام می‌دهد چگونه باشد و چگونه نباشد. به عبارت دیگر، «قوانین و مقررات موضوعه».

مرتبه‌ی علم فقه نسبت به علوم دیگر

در کتاب معالم الدین درباره‌ی مرتبه علم فقه در میان سایر علوم چنین آمده‌است:

اصل: بدان که برخی علوم نسبت به علوم دیگر تقدم دارند، یا به خاطر تقدم موضوع آن، یا به خاطر تقدم غایت و فایده‌ی آن و یا به خاطر اشتغال آن بر مبادی علوم متأخر و یا به سبب دیگر. مرتبه علم فقه به اعتبار سوم از مرتبه علوم دیگر متأخر است، زیرا علم فقه به سایر علوم نیازمند است و سایر علوم از آن بی‌نیاز اند.

۱- متأخر بودن علم فقه از علم کلام بدین جهت است که در فقه از چگونگی تکلیف



سخن گفته می‌شود و این متوقف است بر شناخت و بررسی خود تکلیف و مکلف که علم کلام عهده‌دار بحث آن است. البته علم کلام شریف‌تر از علم فقه است؛ چون ابتدا باید معرفت خدا حاصل شود، سپس عمل به احکام شود که علم فقه در این جهت شریف‌تر از سایر علوم است، چون فقه روش زندگی اجتماعی را عرضه می‌کند و نوع انسانی را به کمال می‌رساند. ابن قیم جوزی نیز در اعلام الموقعین تقریباً به همین ملاک از برتری علم توحید (کلام) و علم فقه (احکام افعال اربعه) سخن گفته است (همان، ۱۰-۱۱).

۲- دیگر متأخر بودن علم فقه از علم اصول فقه نیز روشن است، زیرا علم فقه برای همه کس ضروری و قابل فهم نیست، بلکه نیاز به استدلال و برهان دارد. علم اصول فقه از چگونگی استدلال سخن می‌گوید و به همین دلیل، تأخر علم فقه از منطق نیز روشن است، زیرا منطق از درستی و نادرستی و چگونگی استدلال بحث می‌کند.

۳- اما متأخر بودن فقه از علم لغت و نحو و تصریف هم به خاطر این است که مأخذ علم فقه کتاب و سنت است و نیاز فقه به خاطر آن دو به آن سه کاملاً هویدا است. اینها علمی هستند که دانستن آنها پیش از پرداختن به فقه واجب است (شهید ثانی، ۱۳۶۸: ۲۷۷-۲۸۹).

دیدگاه فقهای شیعه نسبت به مرتبه‌ی علم فقه

۱- فقهای شیعه هم دیدگاه‌های مختلف دارند. از جمله شهید ثانی دانش فقه را متوقف بر دانش های ۱۲ گانه‌ی زیر می‌داند: علم تصریف، نحو، لغت اشتقاق، معانی، بدیع، اصول فقه، منطق، رجال، حدیث و تفسیر آیات الاحکام (همان، ۱۴۱).

۲- فاضل تونی مجتهد را نیازمند دانش‌های ۹ گانه می‌داند: لغت، صرف، نحو (از علوم ادبی)، اصول فقه، کلام، منطق (از علوم عقلی)، تفسیر آیات الاحکام، احادیث و علم رجال (از علوم نقلی).

۳- فقهای معاصر می‌گویند: اجتهاد، تنها متوقف بر سه علم است، ادبیات عرب، دانش رجال و اصول فقه (اسلامی، ۱۳۸۴: ۳۱-۳۲).



برتری و فضیلت علم فقه بر سایر علوم

باز صاحب معالم از برتری و فضیلت علم فقه بر سایر علوم می‌گوید: چون ثابت شد که کمال علم در پرتو عمل به آن حاصل می‌شود، این نکته به روشنی قابل درک است که علم فقه پس از معرفت (بارتعالی) شریف‌ترین و برترین علوم است؛ زیرا رابطه‌ی علم فقه نسبت به اعمال و رفتار مردم از هر علم دیگری بیشتر و نیرومندتر است. چه به وسیله‌ی علم فقه است که اوامر و دستورات خداوند شناخته و امتثال می‌شوند و نواهی او شناخته و اجتناب می‌گردند. و نیز آن‌چه به وسیله‌ی علم فقه دانسته می‌شود یعنی احکام و قوانین الهی، پس از معرفت، برترین معلومات است. در عین حال این فقه است که امور زندگی مردم را سامان می‌بخشد و مایه‌ی کمال و پیشرفت نوع انسان است و بدین جهت است که دانشمندان اسلامی علم توحید را شریف‌ترین علم و علم فقه را سودمندترین علم شناخته اند (فیض، ۱۳۹۰: ۱۴۰).

فایده علم فقه چیست

علم فقه با بخش‌های مختلف خود - که همه‌ی زمینه‌های زندگی فردی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی، دینی و دنیوی انسان را فرا می‌گیرد- هدفی جز اصلاح و تربیت و ترکیه‌ی فرد و جامعه را در بر ندارد. طوری که همواره مصلحت‌های فردی و اجتماعی در احکام فقهی مراعات شده و هرگاه این دو مصلحت در یکجا باهم اصطکاک پیدا کرده، مصالح عمومی بر مصالح فردی ترجیح دارد. به قول غزالی، احکام برای حفظ و نگهداری از پنج مصلحت است که مجموعه نیازهای روحی و جسمی افراد، در آن پنج مصلحت خلاصه می‌شوند: ۱- مصلحت دین؛ ۲- مصلحت نفس؛ ۳- مصلحت عقل؛ ۴- مصلحت ناموس؛ ۵- مصلحت مال. سراسر فقه را که از نظر بگذرانید، همه‌ی احکام و مقررات آن ضامن حفظ و بقای این مصلحت‌هاست. هیچ قانون را در جهان نمی‌توان یافت که این همه فراگیر و گسترده‌ی داشته‌باشد. چنان‌که حدیثی از حضرت رسول مروی است که می‌فرماید: برادرم موسی با چشم چپ خود به دنیا می‌نگریست و برادرم عیسی با چشم راست خود به دنیا نگاه می‌کرد و من دارای دو چشم هستم. این بیان، ناظر به جنبه‌های مختلف و شامل تمام احکام و قوانین اسلامی است که در هیچ قانون و دین دیگری سابقه نداشته و هرگز تحقق نخواهد

یافت. چرا که این احکام با این گستردگی و کمال و انعطافی که دارند می‌تواند نیازهای جوامع بشری را در هر دوره و زمان برآورده سازد (همان، ۱۳۷-۱۳۸).

کلمه‌ی فقها از چه زمان اطلاق شده‌است؟ پاسخ این پرسش درست معلوم نیست، ولی مسلم است که از زمان تابعین، این عنوان بر عده‌ای اطلاق می‌شده است. هفت نفر از تابعین به نام «فقهای سبعة» خوانده می‌شدند. سال ۹۴ هجری که سال فوت حضرت علی بن الحسین است و در آن سعید بن مسیب و عروه بن زبیر از فقهای سبعة و سعید بن جبیر و برخی دیگر از فقهای مدینه درگذشتند، به نام «سنة الفقهاء» نامیده شد. از آن پس دوره به دوره به علمای عارف به اسلام - خصوصا احکام اسلام - «فقهاء» اطلاق می‌شد. ائمه‌ی اطهار مکرر این کلمه را به کار برده‌اند؛ بعضی از اصحاب خود را امر به تفقه کردند و یا آن‌ها را «فقیه» خواندند. شاگردان مبرز ائمه در همان عصر به عنوان «فقهای شیعه» شناخته می‌شدند (مطهری، ۱۳۸۹: ۶۴-۶۵). ابن خلدون معتقد است که همه‌ی اصحاب رسول خدا اهل نظر و فتوا نبودند، بلکه این امر به حافظان قرآن اختصاص داشت که آنان را (قراء) قاریان می‌نامیدند و تخصص شان تلاوت قرآن بود - مانند ابن عباس و انس بن مالک. وی می‌افزاید: پس از چندی شهرهای اسلامی توسعه یافتند، بی‌سوادی به دلیل خواندن کتاب خدا کم و استنباط امکان‌پذیر شد و فقه، جامه‌ی کمال پوشیده و در زمره‌ی علوم و فنون به شمار آمد. در آن زمان، نام حافظان قرآن تغیر کرد و به جای قراء، آنان را عالمان یا فقیهان خواندند. وقتی علم فقه در ابعاد و جوانب گوناگون رشد کرد و پایه‌های کمال آن استوار شد، واژه «فقیه» به میان آمد و از آن پس «قراء» را «فقها» نامیدند (ابن خلدون، بی‌تا: ۵۶۴-۵۶۵).

کاربرد واژه‌ی «فقه» در معنای «شناخت عمیق دین» در فضای فرهنگی و علمی متدینان و جامعه‌ی اسلامی رواج داشت. حتا از برخی نقل‌ها استفاده می‌شود که این وضعیت تا عصر امام صادق، شافعی و ابوحنیفه ادامه داشت؛ زیرا تا آن زمان، علوم شرعی (علم کلام) اخلاق و احکام از هم جدا نبود و عالم و فقیه دینی به کسی گفته می‌شد که هم‌زمان از اعتقادات، اخلاقیات و فروع فقهی آگاهی داشته باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷: ۳۶). و در چنین زمانی است که علوم اسلامی به دلیل گسترش و تکاملی که یافته بود، از





هم جدا می‌شود. امام صادق در هر علمی از علوم دینی، شاگردان خاصی تربیت می‌کرد؛ مانند زراره و محمد بن مسلم... واژه‌ی فقه در زبان روایات و نیز متشرعان به دلیل کاربرد زیاد در قلمرو احکام فرعی، به تدریج حقیقت دیگری می‌یابد (همان، ۳۷). پس قدر متیقن این است که کلمه‌ی فقه از زمان تابعین و ائمه پیدا شده است.

کیستی فقیه

فقیه صفت مشبّهه و یا صغّه‌ی مبالغه از ماده‌ی «فقه» است. با توجه به تعریف فقه، فقیه در اصطلاح کسی است که به احکام شرعی از روی ادله‌ی تفصیلی آنها آگاهی دارد (گرجی، ۱۳۷۹: ۱۳). از نظر قرآن، فقیه کسی است که فهم دقیق و بصیرت لازم در مجموعه‌ی دین (در مسائل اعتقادی، اخلاقی یا مسائل رفتاری و ظاهری) داشته باشد. این معنا از آیه‌ی ۱۲۲ سوره‌ی توبه و کاربردهای دیگر قرآنی (حدود ۱۹ مورد دیگر) به روشنی فهمیده می‌شود.

در زمان پیامبر اسلام فقیه به کسی گفته نمی‌شد که تنها با احکام شرعی آشنایی داشته باشد (جناتی، ۱۳۷۴: ۲۹)، بلکه عنوان فقه (شهید ثانی، ۱۴۱۳: ۳۷۱)، فقیه و فقها (بخاری، ۲۰۰۹: ۸، ۲۰۰ و سبحانی، ۱۴۱۹: ۲۴) در کلام پیامبر در مواردی به کار می‌رفت که شخص در همه‌ی معارف دین بصیرت و فهم عمیق داشته باشد. همچنین از فقیه در کلام معصومین نیز این شمولیت معنایی مشاهده می‌شود؛ به خصوص با ملاحظه‌ی روایات فریقین که ویژگی‌هایی را برای «فقیه» بیان می‌کنند و نشانه‌هایی را برای «فقیه» بر می‌شمرند (غزالی، بی‌تا: ۱، ۵۶؛ سبحانی، همان، ۲۴-۲۵ و مکارم شیرازی، ۱۴۲۷: ۳۵-۳۶). ویژگی‌ها و نشانه‌هایی که فقط با آشنایی با احکام حلال و حرام و تفریع‌های طلاق، لعان، بیع و اجاره و بدون فراگیری معارف و معیارهای اخلاقی به دست نمی‌آید (غزالی، همان، ۵۵-۵۶).

اصطلاح فقه و فقها در علم فقه

فقهای اسلامی، کلمه‌ی «فقه» را در مورد قسم اخیر اصطلاح کردند؛ شاید از آن نظر که در صدر اسلام آن‌چه بیشتر مورد توجه و پرسش مردم بود، مسائل عملی بود. از این رو کسانی



که تخصص‌شان در این رشته بود، به عنوان «فقه‌اء» شناخته شدند (مطهری، همان، ۶۵-۶۶). بنابراین، اساساً «فقیه» به کسی گفته می‌شد که قدرت فهم و دریافت معارف اسلامی را دارا و آگاه به احکام اسلامی بود. کلمه‌ی «فقه» و مشتقات آن در قرآن کریم و روایات رسیده از پیامبر اکرم نیز به همین معناست. کاربرد فقه بدین معنا تا سال‌ها رواج داشت؛ چنان‌که ابوحنیفه علم کلام را «فقه اکبر» می‌نامید (اسلامی، ۱۳۸۴: ۱، ۵ و شهید صدر، ۱۳۸۸: ۱، ۵ [حلقه‌ی اول]). اما بعدها به تدریج با گسترش علوم اسلامی و تخصصی‌شدن حوزه‌های مختلف آن، سه بخش اصول دین، احکام عملی و اخلاق از یکدیگر جدا شده به ترتیب سه علم (کلام، فقه، و اخلاق) عهده‌دار بررسی هر بخش گردیدند.

بدین ترتیب، واژه‌ی «فقه» که حدود یک قرن در مورد همه‌ی معارف اسلامی به کار می‌رفت، از قرن دوم به بعد معنای محدودتری یافت و در مفهوم «فهم دقیق و استنباط عمیق مقررات اسلامی از منابع مدارک مربوط» به کار گرفته‌شد (همان). در این مفهوم «فقیه» به کسی گفته می‌شود که با قدرت علمی مهارت خود بتواند احکام و مقررات عملی را از منابع دینی، مانند قرآن و احادیث استخراج کند. بر این اساس در تعریف علم فقه گفته‌اند: «فقه» عبارت است از علم به احکام فرعی شرع از روی منابع و ادله تفصیلی آن (همان).

چیستی استنباط

در نتیجه می‌توان دانش فقه را این‌گونه تعریف کرد: «علم الفقه هو علم استنباط الاحکام الشرعیه» (همان). کلمه‌ی استنباط برگرفته از «نبط» به معنای ظهور بعد از خفاء است و بدین جهت، خارج کردن آب از ژرفای زمین را «نبط» گویند و به همین لحاظ به استخراج و کشف احکام شرعی از منابع معتبر که محتاج نوعی فکر و نظر و اقامه‌ی استدلال است، استنباط گفته‌اند. به دیگر سخن، «فقه» دانش دستیابی به احکام و مقررات شرعی و وظیفه‌ی عملی انسان‌ها در زندگی فردی و اجتماعی است.

پس می‌توان دانش «فقه» را به اختصار «علم استنباط» هم معرفی کرد؛ ولی از سوی دیگر، باید استنباط را معنا کنیم؛ چون فقه و استنباط هیچ‌گاه از یکدیگر جدا نبوده‌اند.



پیشینه تاریخی پیدایش مبادی اجتهاد

شرع و قوانین کلی آن بعد از هجرت رسول خدا به مدینه توسط جبریل بر پیامبر به مدینه وحی شد. نخست باید گفت که زمینه‌ی اجتهادی و مبادی و به کارگیری آن پیش از هجرت پیامبر اسلام در مکه وجود نداشت و بدین خاطر اصل اجتهاد در آن زمان نیز منتفی بود. زیرا این عنوان (اجتهاد) با مطرح شدن اصول احکام و در یک کلام، در طول ۲۳ سال رسالت پیامبر گذشت. اصول فقه اجتهادی، در ضمن آیات قرآن کریم بر او نازل می‌شد. گرچه دو سوم آیات که در مکه نازل شده، بخش زیاد شان بیان‌گر اصول اعتقادی است و تنها در حدود یک سوم آیاتی که در مدینه نازل شده درباره‌ی اصول احکام اجتهادی و قواعد کلی استنباط (اعم از عبادات، معاملات، احوال شخصیه، سیاسات، حکومت، قضا، روابط بین‌الملل، حقوق مدنی، کیفری و...) می‌باشد؛ ولی کاریست این‌ها به عهده‌ی علما و دانشمندان آن روز بودند و طبعاً اجتهاد و استنباط در زمینه‌ی احکام هم به عهده‌ی عالمان و قاریان بودند، نه این‌که خود پیامبر اجتهاد کرده باشد.

وجود اجتهاد برای قاریان و عالمان

برای اجتهاد در بین علمای اسلامی دو اصطلاح متفاوت وجود دارند:

اصطلاح اول، عبارت است از استنباط احکام شرعی حوادث، واقعات و رویدادهای تازه از راه رأی و تفکر شخصی در مواردی که مجتهد نص خاص از کتاب و سنت نیابد. اجتهاد به این معنا نزد اهل سنت، یک دلیل مستقل در ردیف کتاب و سنت، اجماع و عقل قرار دارد.

اصطلاح دوم، عبارت است از استنباط حکم شرعی فرعی از منابع معتبر شرعی (یعنی کتاب، سنت، اجماع و عقل). طبق این اصطلاح، اجتهاد نزد علمای شیعه یک منبع مستقل در کنار کتاب و سنت به شمار نمی‌آید، بلکه صرف وسیله است برای استنباط احکام و در برابر اجتهاد بدین معنا، در دوره‌ی اول (در زمان پیامبر اسلام) هیچ‌گونه مانعی نبوده و دروازه‌ی آن به روی قاریان و عالمان از صحابه که مجتهدین آن دوره به حساب می‌آمدند، باز بود. زیرا با نزول اصول احکام و قواعد کلی و مایه‌ی اصلی اجتهاد در مدینه، هم‌زمان خداوند اجتهاد را مانند چشمه‌ی جوشان در دل آن‌ها



قرار داد و بدین طریق اجتهاد در این دوره برای عالمان و قاریان و برای کسانی که در اطراف مدینه و نواحی دوردست مثل کسانی که به حبشه مهاجرت کرده و یا آنان که قبل از هجرت پیامبر در مدینه زندگی می‌کردند و به طور کلی مسلمانان که به پیامبر دسترسی نداشته و دور بودند، باز بود. منتها نیاز چندان به استفاده از اجتهاد نبوده‌است. اما بعضی بر این بینش و اعتقادند که اجتهاد از راه رأی برای قاریان و عالمان در این دوره، مصطلح و رایج بوده. به عنوان نمونه، داستان فرستادن معاذ به عنوان والی طرف یمن توسط رسول خدا است که هنگام رفتن رسول خدا به معاذ گفت: وقتی به یمن رفتی چگونه قضاوت می‌کنی؟ معاذ گفت: بر اساس کتاب خدا. اگر نبود، بر اساس سنت و اگر آن هم نبود، قال: «اجتهد رأی». این حدیث از چند جهت دارای اشکال است: نخست این که سندش ضعیف است؛ دوم این که در خصوص باب قضاوت وارد شده و نمی‌توان آن را در باب فتوا تعمیم داد؛ سوم این که محتمل است پذیرش اجتهاد رأی معاذ از سوی رسول خدا به جهت خصوصیتی بوده که حضرت در شخص معاذ دیده‌است. بنابراین اجازه‌ی رسول خدا را نمی‌توان بر همگان تعمیم داد. چهارم این که معنای اجتهاد به رأی منحصر به معنای اصطلاحی فعلی آن که شناخت از طریق رأی و تفکر شخصی است نمی‌باشد؛ زیرا هنگامی که معاذ طرف یمن رفت، چنین اصطلاحی هنوز در فقه شکل نگرفته بود (جناتی، ۱۳۷۲: ۵۱). پس اجتهاد در زمان پیامبر بوده، ولی فقط برای قاریان و عالمان آن هم بر اساس منابع معتبر شرعی؛ اما نه اجتهاد از طریق رأی که بعضی ادعا کرده‌اند. حالا این اصطلاح/کلمه‌ی «اجتهاد» که به معنای کشف احکام از منابع معتبر و امر مطلوب است، از چه زمان آغاز شد؟ این کلمه قبلا، در میان فقه‌های شیعه، یک کلمه‌ی مذموم بود؛ طوری که برخی از فقه‌های نام‌دار شیعه آن را مذمت کردند. علت این اقدام را می‌توان تفاوت معنای «اجتهاد» در فرهنگ شیعه و سنتی جست‌وجو کرد. علت این که واژه‌ی «اجتهاد» ابتداء در معنای مذموم به کار می‌رفته این بود که هرگاه یکی از صحابه یا تابعان به استناد نظر شخصی خود حلالی حرام یا حرام را حلال می‌کرد، اهل سنت برای توجیه این کار خود می‌گفتند: وی تأویل و اجتهاد کرده‌است. با این توجیه، راه هرگونه اعتراض را می‌بستند؛ زیرا اگر مجتهد در اجتهاد خود خطا کند معذور و حتا مأجور است. از همین طریق بود که پشتوانه‌ی نظریه «عدالت صحابه» تأمین شد و



اجتهاد در کنار کتاب و سنت قرار گرفت. اما شیعه هیچ‌گاه این تلقی اهل سنت را نپذیرفت و همواره آن را رد کرد.

بدین ترتیب واژه‌ی «اجتهاد» نزد شیعه مذمومیت داشت و بزرگان شیعه از «مجتهد» نامیدن خود پرهیز می‌کردند. لذا، علمایی که به بررسی احکام می‌پرداختند را «فقیه» می‌خواندند. مقابله‌ی دانشمندان شیعه با اجتهاد ناپسند به حدی بود که کتاب‌ها نوشته شدند. در وسط قرن چهارم، شیخ مفید کتاب «النقص علی ابن جنید فی اجتهاد والرأی» را نوشت. یا سید مرتضی در «الذریعه الی اصول الشریعه والانتصار»، شیخ طوسی در «عدة الاصول» و ابن ادریس در قرن ششم در کتاب «السرائر» اجتهاد مورد نظر اهل سنت را مخدوش کردند (شهید صدر، ۱۳۸۸: ۱، ۴۷). پس، صرف کلمه‌ی اجتهاد مذمومیت نداشت، بلکه در اصل، اجتهاد ناپسند مورد مذمت بود که فقهای شیعه از آن اعراض داشتند.

مقبولیت واژه‌ی اجتهاد

بعد از مدت‌ها مذمومیت، در قرن ششم معنای این واژه به تدریج تغییر یافت و اصطلاح جدید پدیدار شد که مورد تأیید شیعه قرار گرفت. قدیم‌ترین نصی که به این تحول معنایی اشاره می‌کند عبارت محقق حلی (متوفای ۶۷۶ق) است که می‌گوید: «الاجتهاد... و هو فی عرف الفقهاء بذل الجُهد فی استخراج الاحکام الشرعیه، و بهذا الاعتبار یكون استخراج الاحکام من ادلة الشرع اجتهاداً؛ لانها (تبتنی) علی اعتبارات نظریه لیست مستفاده من ظواهر النصوص فی الاكثر، و سواء كان ذلك الدلیل قیاساً او غیره، فیکون القیاس علی هذا التقرير أحد اقسام الاجتهاد. فان قيل: یلزم علی هذا ان یکون الامامیه من اهل الاجتهاد، قلنا: الامر كذلك؛ لکن فیہ (ایهام) من حیث أن القیاس من جملته الاجتهاد؛ فاذا استثنی القیاس کثراً من اهل الاجتهاد فی تحصیل الاحکام بالطرق النظریه التي لیس احدها القیاس» (علامه حلی، ۱۴۰۳: ۱۷۹-۱۸۰). در منابع فقهی متأخرین هم آمده: «یجب علی کل مکلف فی عباداته و معاملاته أن یکون مجتهداً او مقلداً او محتاطاً» (اعراف، ۱۳۹۳: ۲، ۲۲۲-۲۲۳). پس اصطلاح اجتهاد در بین علمای شیعه از قرن ششم رایج شد و قبل از آن به نام فقیه یاد می‌شد، ولی این معنا منظور نبود.

واژه‌شناسی اجتهاد

واژه‌ی اجتهاد از ماده‌ی «جهد» (به ضم یا به کسر) گرفته شده‌است. در لغت به معنای تلاش و کوشش و به کارگیری تمام توان برای انجام دادن کار دشوار است. اما در اصطلاح، اجتهاد نوعی خاص از تلاش و کوشش است و آن تلاش برای شناخت احکام شرعی بر اساس ادله شرعی است. اجتهاد بدین معنا مترادف با استنباط است. مثلاً برای شناخت حرمت، یا حلیت بیع ربوی و نیز صحت یا بطلان آن، مجتهد باید به ادله‌ی شرعی - مانند آیات یا روایات - مراجعه کند و بر اساس آن حکم شرعی را به دست آورد. بنابراین اجتهاد را باید مانند کارهای دیگر تخصصی دانست که بدون فراهم آوردن مقدمات لازم، به نتیجه‌ی مطلوب نخواهد رسید. همان‌گونه که طبیب باید در مرحله‌ی تشخیص بیمار و تطبیق قواعد کلی طبی بر نشانه‌های خاص که در بیمار مشاهده می‌کند مهارت یابد، مجتهد نیز برای دست‌یافتن به حکم شرعی، باید بداند در هر موضوع جزئی کدام یک از قواعد کلی بیان شده در قرآن و سنت و دیگر منابع به کار می‌آید.

در میان فقهاء از اجتهاد به «رد فرع بر اصول» تعبیر شده‌است. این تعبیر برگرفته از احادیث است که ائمه اصحاب خود را به تفریع و اجتهاد فرا می‌خواندند. از امام صادق نقل شده‌است: «اتّما علينا أن نُلقي إليكم الاصول و عليكم أن تفرّعوا» و از امام رضا نیز شبیه همین حدیث آمده است: «علينا إلقاء الاصول و عليكم التفریع» (محدث قمی، بی‌تا: ج ۱۸، ب ۶). از این رو میرزای قمی در تعریف اجتهاد مصطلح گفته است: «الاجتهاد هو است فراغ الوسع فی تحصیل الحكم الشرعی الفرعی من ادله لمن عرف الادله و احوالها و كان له قوة القدسیة التي يتمكن عن مطلق رد الفرع الى الاصل» (اسلامی، همان، ۲۰-۲۱). پس اجتهاد عبارت است از: نوعی خاص از تلاش و کوشش است و آن تلاش برای شناخت احکام شرعی بر اساس ادله‌ی شرعی است و اجتهاد بدین معنا مترادف با استنباط است؛ یعنی مجتهد با مراجعه به ادله‌ی شرعی، مانند آیات و روایات، صحت و بطلان را تشخیص داده و حکم شرعی را به دست می‌آورد.

آیا پیامبر هم اجتهاد می‌کرد؟

اهل سنت معتقدند که پیامبر در پاره‌ای از مسائل اجتهاد می‌کرد و از این راه حکم برخی از





مسائل را بازگو کرده است. ابن قیم جوزی (متوفای ۵۷۱ق) در کتاب «اعلام الموقعین» بایی در مورد اجتهاد پیامبر گشوده و تحت عنوان فتاوی امام المفتین، ۷۲۰ فتوی پیامبر را در محورهای اعتقادی، فقهی و اخلاقی نقل کرده است. مقصود وی از اجتهادات پیامبر، پاسخ سوالاتی است که مردم در مناسبت‌های مختلف، در مباحث اعتقادی، احکام و اخلاق از پیامبر می‌پرسیدند (همان، ۲۹). اما بعض علمای اهل سنت مخالفت کرده‌اند. از جمله فخر رازی می‌گوید: «مسأله قال الشافعی يجوز ان يكون في احكام الرسول ما صدر عن الاجتهاد و هو قول ابي يوسف و قال ابو هاشم: انه لم يكن متصدا به و قال بعضهم: كان له ان يجتهد في الحروب و اما في احكام الدين فلا و توقف اكثر المحققين في ذلك» (همان).

اما شیعه و ظاهریه وقوع اجتهاد برای پیامبر را انکار کرده و آن را متناسب با مقام نبوت ندانسته‌اند. شیعه برای مدعای خود به دلایل ذیل استناد کرده است:

۱- پیش فرض اجتهاد جهل به حکم است که با تلاش فکری فرجام آن گمان به حکم شرعی خواهد بود؛ زیرا در تعریف اجتهاد گفته شده که اجتهاد عبارت است از به کارگیری تمام تلاش برای تحصیل ظن به حکم شرعی. طبیعی است که چنین فرضی برای پیامبر معقول نیست.

۲- در اجتهاد احتمال خطا و نرسیدن به حکم شرعی وجود دارد که این امر با مقام نبوت سازگاری ندارد.

۳- اعتقاد به اجتهاد پیامبر به آیهی شریفه «و ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى» مخالفت دارد.

۴- اجتهاد با ظن و گمان پیوستگی دارد؛ درحالی که در آیهی «و انّ الظن لا یغنی من الحق شیئا» گمان و ظن مورد نهی قرار گرفته است. لذا این ادعای اهل سنت، چنان که بعضی از دانشمندان خودشان هم مخالفت کرده‌اند، بی‌بنیاد و بدور از واقعیت است.

شیخ طوسی، از علمای شیعه (متوفای ۶۸۰ق) در مورد این نظریه می‌گوید: «اگر مقصود از اجتهاد عمل به وجوه ظن غیر معتبر مانند قیاس، استحسان و مصالح ظنی باشد، این کار بدون اشکال، حتا برای غیر پیامبر نیز جایز نیست، چه برسد به پیامبر. و چنانچه مقصود



از اجتهاد عمل به طرق و امارات معتبر باشد، این بدون شک در حق غیر پیامبر جایز است اعم از این که در حضور پیامبر بوده و به ایشان دسترسی داشته باشند یا خیر؛ مگر این که دلیل حجیت آن‌ها را به غیر متمکن از تحصیل علم منصرف بدانیم. لکن نسبت به پیامبر چه بسا با عنوان رسول، نبی و غیره سازگار نباشد و به علاوه به خلاف ظواهر برخی آیات از جمله آیه‌ی مبارکه «ما یطق عن الهوی ان هو الاّ وحی یوحی» (شیخ طوسی، ۱۹۸۳: ۲، ۲۹۴). البته ناگفته نماند که پیامبر در موضوعات احکام، حکومت، داوری میان دو نفر متشاکی به طرق و امارات معتبر استناد نموده است؛ ولی آن را نمی‌توان اجتهاد مصطلح نامید. پس پیامبر به هیچ وجه اجتهاد نمی‌کرده است.

مناهج فقهی صحابه بعد از رحلت پیامبر

پس از وفات پیامبر گرامی اسلام، فقه در عصر صحابه - از سال ۱۱ تا ۴۱ ق (صلح امام حسن) - وارد دوره‌ی جدید شد؛ زیرا نخستین اختلافی که میان امت اسلامی واقع شد، بر سر جانشینی پیامبر بود که عده‌ای از صحابه قایل به جانشینی حضرت علی بودند و عده‌ای دیگر تکفین و تجهیز پیامبر را رها کرده، در سقیفه‌ی بنی‌ساعده جمع شده و ابوبکر را به خلافت انتخاب نمودند (همان، ۳۱). اختلاف بر سر جانشینی موجب شد که مسلمانان به دو گروه عمده تقسیم شدند.

گروه اول در مباحث دینی پیرو منهج و شیوه‌ی حضرت علی شدند و گروه دوم از شیوه خلفاء پیروی نمودند. ریشه و منشأ اختلاف به این بر می‌گردد که آیا کتاب و سنت پاسخگوی تمام مشکلات و حوادث زندگی هست یا نیست؟ و به ناچار، می‌باید درباره‌ی آنها به منبع دیگری به نام رأی و اجتهاد مراجعه کرد یا خیر؟ اهلبیت معتقد بودند که تمام آنچه بشر به آنها نیاز دارد، در کتاب و سنت یافت می‌شوند و در آن‌ها قواعد و عمومات هست که حکم مصادیق و وقایعی را که اتفاق می‌افتد، بیان می‌نماید. امام علی با به کارگیری رأی در دین به شدت مخالفت می‌کرد و معتقد بود که به کارگیری رأی در سنت موجب تضییع دین می‌شود.



آغاز و انجام مرجعیت در مکتب اسلام

۱- اهل سنت

همان طور که ذکر شد، اهل سنت معتقدند که پیامبر هم اجتهاد می کرد؛ ولی اهل تشیع و همین طور بعضی علمای اهل سنت مخالف این عقیده هستند. این ادعا درست نیست، چنان که جواب داده شد. اما بعد از پیامبر، وقت حکومت به دست اهل سنت افتاد، علمای اهل سنت شروع به اجتهاد کردند تا این که آخر به دلیل گستردگی مسایل جدید جهان اسلام، اختلاف لجام گسیخته در زمینه فتاوی فقهی پدید آمد؛ لذا مذاهب هم رونق و شکوفایی ویژه ای پیدا کردند و هر فرد از مذهب معین از مذاهب که مشهور بودند پیروی می کرد و به سلیقه و روش صحابه یا تابعان به اجتهاد می پرداخت. در مقابل کمال آزادی که در عصر تقلید داشتند، می توانستند با ابزار کارآمد اجتهاد، مسایل فقهی نوآمد را پاسخ دهند؛ اما از آن جا که ضابطه و قانون خاصی برای اجتهاد در جامعه ای اهل سنت تدوین نشده بود یا مورد قبول واقع نشده بود، اختلافات شدیدی در گرفت که در نتیجه حکومت در مسایل قضایی دچار سردرگمی شدید می شد. این زمینه ای شد برای بسته شدن باب اجتهاد.

دیدگاه ها در مورد بسته شدن باب اجتهاد در اهل سنت

در این باب دو دیدگاه وجود دارد: دیدگاه نخست - که بسیاری از محققان اهل سنت بر آنند - این است که وقتی در قرن چهارم قادر بالله عباسی در سال ۳۸۱ ق به قدرت رسید، دستور داد که مردم تنها از چهار مذهب حنفی، شافعی، مالکی و حنبلی که در آن روزگار پیروان بیشتر داشتند تقلید کنند. در این رابطه، قبلا از همه، از چهار مذهب مذکور خواست که هر کدام بر طبق مذهب شان کتاب مختصر تدوین نمایند. بدین جهت ابو حنین قدوری مطابق مذهب حنفیه، ابو محمد عبدالوهاب مطابق مذهب مالک، ماوردی مطابق مذهب محمد بن ادریس شافعی و ابوالقاسم فرقی مطابق مذهب احمد بن حنبل مروزی شیبانی رساله هایی تنظیم نمودند. بعد فرمان صادر نمود که مردم بعد از این فقط طبق مذاهب مذکور عمل نمایند. قادر بالله از سید مرتضی، عالم بزرگ شیعی آن زمان، نیز بها خواست تا - همان گونه که به عمل بر طبق مذاهب چهارگانه فرمان صادر نموده بود - بر لزوم عمل



مطابق مذهب تشیع فرمان صادر کند؛ ولی سید مرتضی توانایی پرداخت آن مبلغ را نداشت (ضمیری، ۱۳۸۵: ۶۶-۶۷) و متأسفانه مذهب تشیع ثبت نشده و غیر رسمی باقی ماند. خلاصه، از آن هنگام بود که باب اجتهاد در بین اهل سنت بسته شد و در این دوره، توسط القادر بالله عباسی، مذاهب به چهار مذهب معروف حنفیه، مالکیه، شافعیه و حنبلیه منحصر شد. از اینجا فهمیده می‌شود که رسمیت چهار مذهب مذکور به زور پول و حکومت بوده است، نه به علت دیگر.

از دیدگاه دوم، عقیده بر این است که قرن هفتم آغاز انحصار مذاهب فقهی در چهار مذهب است. شیخ آقا بزرگ تهرانی معتقد است که انحصار مذاهب اسلامی وقتی آغاز شد که یکی از عباسیان به نام احمد بن علی با دعوت بیبرس به مصر آمد و با عنوان حاکم بامرالله در سال ۶۶۱ در قاهره به خلافت نشست. سپس، وی به عنوان حاکم بامرالله، در سال ۶۶۳، با موافقت پادشاه ظاهر، در دیار مصر و دمشق چهار قاضی حنفی، مالکی، شافعی و حنبلی منصوب نمود (همان، ۶۵-۶۸).

خلاصه از قرن چهارم و یا هفتم به بعد بود که باب اجتهاد در میان اهل سنت بسته و همه مجبور شدند از چهار مجتهد معروف آن روز (ابوحنیفه، انس بن مالک، شافعی و احمد بن حنبل) تقلید کنند. از آن روز به بعد، تمام فقهایی که پس از آن‌ها آمدند، حق خروج از این چهار مذهب را به خود راه نمی‌دهند و تنها به ترجیح اقوال در مذهب و یا تخریج آن‌ها می‌پردازند (همان، ۱۷۱).

۲- اهل تشیع

کلمه‌ی اجتهاد در جهان شیعه، اما، همان‌طور که در بالا تذکر داده شد، از اول به خاطر قراردادن آن کلمه در کنار کتاب و سنت توسط اهل سنت، مورد پسند واقع نشده و مذموم واقع شد. بزرگان شیعه از مجتهدنامیدن خود پرهیز کرده و خود را فقیه می‌خواندند و فقیه، که در واقع همان مجتهد و مرجع تقلید امروز می‌باشد؛ یعنی همان کسی که با قدرت علمی و مهارت خود بتواند احکام و مقررات عملی را از منابع معتبر دینی (کتاب و سنت و...) استخراج کند. و بدین ترتیب، از قرن ششم به بعد بود که کلمه‌ی اجتهاد مورد تأیید شیعه قرار گرفت.



آغاز پی‌ریزی مرجعیت

پی‌ریزی رسمی مرجعیت شیعه از زمانی آغاز شد که حکومت امویان سقوط و خلافت به دست عباسیان افتاد. در این حدّ فاصل میان دو حکومت، فرصت استثنایی پیش آمد که حضرت امام صادق معارف اهل بیت را نشر داده و فقه، کلام، تفسیر و سایر علوم را به جامعه‌ی اسلامی عرضه نماید. حضرت در این مدت زمان شاگردان فرهیخته‌ای مانند زراره، ابوبصیر، محمد بن مسلم و برید بن معاویه را پرورش داد. مردم را در مسائل شرعی به آنان ارجاع می‌داد و به تدریج به شیعیان تفهیم می‌کرد که می‌بایست شاگردان حضرت به عنوان مرجع پاسخ‌گوی احکام دینی تلقی شوند. در همین راستا، وقتی یکی از شیعیان گفت، وقتی سوال پیش می‌آید به چه کسی مراجعه کنم؟ حضرت در جواب فرمود: به سراغ اسدی (ابوبصیر) برو. از این جا فهمیده می‌شود که گرچه در اوائل به دلیل حضور ائمه‌ی معصومین و دسترسی مستقیم مردم به معصومین مثل زمان پیامبر، اجتهادی در کار نبود؛ ولی بعدها کم‌کم، به خاطر زیاد شدن شیعیان در مناطق دورافتاده و عدم دسترسی شان به امامان معصوم، آن‌ها به افراد نخبه و شاگردان برجسته‌ی شان اجازه می‌دادند که اجتهاد کنند. چنان‌که امام صادق مردم را به شاگردانش ارجاع می‌داد. این اجتهاد از آن روزی که آغاز شد - برخلاف اهل سنت - تا کنون نه تنها باب آن مسدود نشده؛ بلکه روزبه‌روز، در پرتو این اجتهاد پویا، به حوادث نوظهور پاسخ داده شده و حکم آن‌ها به وسیله‌ی سازوکار اجتهادی به دست آید.

جمع‌بندی

این بود آغاز و انجام و فراز و نیشب‌های فرآیند فقه، فقاقت و مرجعیت در طول تاریخ جهان اسلام تا کنون. روی هم رفته، اجتهاد در جهان اهل سنت بیشتر از همه دچار نوسانات بوده‌است؛ طوری که از اول اجتهاد بسیار رونق داشته و حتا معتقد بوده‌اند که خود پیامبر هم اجتهاد می‌کرده؛ ولی در پایان، در اثر تنوع مذاهب، حکومت در مسایل قضایی دچار سردرگمی شد و لذا جز چهار مذهب معروف مذکور، بقیه‌ی مذاهب را تعطیل کردند. در مذهب شیعه، اما، که از اول به دلیل دسترسی به پیامبر و پس از وی، به امامان معصوم نیاز به اجتهاد نبود، در آخر، در اثر گسترش مسائل و زیاد شدن جمعیت و عدم دسترسی مردم به

پیامبر و امامان معصوم، با اتکاء به منابع معتبر (قرآن و سنت و...) دست به اجتهاد زدند و تا حال ادامه دارد.

سرچشمه‌ها

ابن جوزی، (۱۴۲۲ق)، اعلام الموقعین، چاپ اول، دارالکتاب العربی، بیروت.
ابن خلدون، (بی‌تا)، فی تاریخ العرب؛ الفصل السابع فی علم الفقه و ما يتبعه من الفرائض، بی‌نا، بی‌جا.

اسلامی، رضا (۱۳۸۴)، درآمد برفقه اسلامی، مرکز مدیریت حوزه علمیه، قم.
اعراف، علی‌رضا (۱۳۹۳)، فقه تربیتی، چاپ دوم، مؤسسه فرهنگی هنری اشراق و عرفان، قم.

انصاری، محمدعلی (۱۹۸۳)، الموسوعة الفقهیه، چاپ دوم، وزارت الاوقاف والشئون الاسلامیته، الكويت.

ایروانی، باقر، (بی‌تا)، دروس تمهیدیه فی الفقه الاستدلالی، بی‌نا، بی‌جا.

این منظور، (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بی‌نا، بیروت.

بخاری، (۲۰۰۹)، صحیح البخاری؛ کتاب المعازی باب غزوه الطائف، چاپ ششم، دارالکتب العلمیه، بیروت.

جلالی، سید محمود، (بی‌تا)، المحصول فی علم اصول الفقه؛ تقریرات درس خارج آیت الله جعفر سبحانی، بی‌نا، بی‌جا.

جناتی، محمدابراهیم (۱۳۷۲) ادوار اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی، چاپ اول، مؤسسه کیهان، بی‌جا.

جناتی، محمدابراهیم، (۱۳۷۴)، ادوار فقه و کیفیت بیان آن، چاپ اول، مؤسسه کیهان، بی‌جا.

حر عاملی، (بی‌تا)، وسائل الشیعه؛ ابواب صفات قاضی، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
حسن بن زین الدین (بی‌تا)، معالم الدین، بی‌نا، بی‌جا.

خوانسار، محمدباقر (بی‌تا)، روضات الجنات، بی‌نا، بی‌جا.

زحیلی، (۱۴۱۸)، الفقه الاسلامی و ادلته، دارالفکر، چاپ چهارم، دمشق السوریه.



- زمخسری، (بی‌تا)، اساس البلاغه، بی‌نا، بی‌جا.
- سبحانی، جعفر، (بی‌تا)، تاریخ الفقه الاسلامی و ادواره، بی‌نا، بی‌جا.
- شهابی، محمود، (۱۴۲۴ هـ)، مقدمه فوائداصول، چاپ هشتم، اسلامی، قم.
- شهابی، محمود، (۱۴۱۷ ق)، ادوار فقه، بی‌نا، بی‌جا.
- شهید ثانی، (۱۳۶۸)، منیة المريد فی آداب المفید والمستفید، بی‌نا، بی‌جا.
- شهید صدر، (۱۳۸۸)، دروس فی علم الاصول، روح، قم.
- شیخ طوسی، (بی‌تا)، عدة الاصول، بی‌نا، قم.
- ضمیری، محمدرضا، (۱۳۸۵)، جستار در اندیشه‌ی فقهی مذاهب، گلستان معرفت، تهران.
- عسکری، سیدمرتضا، (بی‌تا)، معالم المدرستین، بی‌نا، بی‌جا.
- علامه حلی، (۱۴۰۳ ق)، معارج الاصول؛ المسئلة الاولى فی حقیقته الاجتهاد، چاپ اول، مؤسسه‌ی آل‌البیت^(ع)، بی‌جا.
- علامه حلی، (بی‌تا)، تحریر الاحکام الشرعیه علی مذهب الامامیه، بی‌نا، بی‌جا.
- غزالی، (بی‌تا)، احیاء علوم الدین، دار المعرفة للطباعة والنشر، بیروت.
- فیض، علی‌رضا، (۱۳۸۸)، مبادی فقه و اصول، مؤسسه‌ی انتشارات دانشگاه تهران، تهران.
- قافی، حسین و شریعتی فرانی، سعید (۱۳۸۴)، اصول فقه کاربردی، چاپ دوم، زیتون، قم.
- گرجی، ابوالقاسم، (۱۳۷۵)، تاریخ فقه و فقها، چاپ اول، مهر، قم.
- محدث قمی، (بی‌تا)، سفینه البحار، بی‌نا، بی‌جا.
- محقق داماد، سیدمصطفی، (۱۳۸۹)، فقه پزشکی، چاپ اول، مرکز تحقیقات اخلاق و حقوق پزشکی، بی‌جا.
- محمود، عبدالرحمن، (بی‌تا)، معجم المصطلحات والالفاظ الفقهیه، بی‌نا، بی‌جا.
- مطهری، مرتضا، (بی‌تا)، کلیات اسلامی، بی‌نا، بی‌جا.
- مطهری، مرتضی، (بی‌تا)، اصول فقه در کلیات علوم اسلامی، بی‌نا، بی‌جا.
- مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۸۷)، دائرة المعارف فقه مقارن، چاپ دوم، انتشارات امام علی بن ابی طالب^(ع)، بی‌جا.
- میرزای قمی، (بی‌تا)، قوانین الاصول، بی‌نا، بی‌جا.

نگاه اجمالی به مفهوم تقوا و آثار دنیوی آن

عزیزالله علیزاده مالستانی 

مقدمه

یکی از موضوعات خیلی مهم در حوزه‌ی معارف اسلامی، تقوای دینی است؛ زیرا با وجود ملکه‌ی تقوا، شخص و جامعه، خود را از هرگونه رذایل خلقی و رفتاری حفظ می‌کنند و هر کسی خود را در فضای انسانی به دور از کینه و عداوت می‌بینند و فضای زندگی، فضای اعتماد و اطمینان می‌شود و هرکسی با آرامش و بدون ترس از یکدیگر، برای زندگی خود تلاش می‌کنند. طبیعی است که در چنین فضایی، زندگی شیرین و معنادار است؛ بر عکس اگر در جامعه، تقوا حاکم نباشد، هرکاری جایز می‌شود، رذایل اخلاقی رواج می‌یابد، اعتماد و اطمینان از همدیگر سلب می‌شود و در نتیجه، زندگی در کام همه تلخ می‌گردد. در این مقاله سعی شده است که مفهوم اصلی تقوا، یعنی تقوای سازنده، شناسایی و تبیین شود و به تعدادی از آثار دنیوی تقوا - به صورت اختصار - اشاره گردد.





مفهوم تقوا

تقوا که در اصل «وَقَوَى» است، «تا» بدل از «واو» آورده شده؛ مانند «ثُرَاث» که در اصل «وُثْرَاث» است و «تا» بدل از «واو» است. در تعریف تقوا به آنچه راغب اصفهانی در «مفردات القرآن» پرداخته است، بسنده می‌شود. ایشان در مورد تقوا به صورت عام فرموده است: «الْوَقَايَةُ: حِفْظُ الشَّيْءِ مِمَّا يُؤْذِيهِ وَ يَضُرُّهُ» تقوا که متخذ از «وقایه» است، حفظ کردن شی را است از هر چیزی که آن را اذیت کند و ضرر برساند.

در قرآن کریم نیز همین معنا برای تقوا به کار رفته است؛ مانند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ»؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید خود و اهل خود را از آتشی که آتش گیره‌اش مردم و سنگ‌ها است حفظ کنید. آنگاه در مورد تقوا در مورد پدیده زنده، گفته است: «وَالْتَّقَوَى جَعَلَ النَّفْسِ فِي وَقَايَةٍ مِمَّا يَخَافُ»؛ تقوا این است که نفس را از چیزهای که می‌ترسد در وقایه قرار دهد. بعد گفته است گاهی خوف تقوا نامیده می‌شود و تقوا، خوف نامیده می‌شود و این از باب این است که تقوا اقتضای خوف را می‌کند و یا خوف اقتضای تقوا را می‌کند. یعنی تقوا با خوف لازم و ملزوم است، نه اینکه خوف، معنای اصلی تقوا باشد.

تقوا از نظر شرع

تقوا در عرف شرع، عبارت است از: «حِفْظُ النَّفْسِ مِمَّا يُؤْثَمُ وَ ذَلِكَ بِتَرْكِ الْمَحْظُورِ»؛ تقوا حفظ کردن نفس است از گناه و آن به سبب ترک ممنوعات تحقق می‌یابد. «تقوی الله» به معنای خود نگهداشتن و حفظ کردن از داخل شدن در حریم الهی است که موجب خشم و غضب الهی می‌شود. یعنی دوری از اموری که موجب عذاب می‌شود. در واقع تقوا یعنی دوری از محرّمات و انجام واجبات.

جناب عمر، خلیفه مسلمانان از کعب الاحبار معنای تقوا را سؤال می‌نماید. هر چند کعب الاحبار، یهودی خائن و یکی از جعلان حدیث بوده، ولی عرب بومی و اهل لسان بوده و معانی الفاظ عرب و ریشه‌های آن‌ها را می‌فهمیده است. کعب الاحبار در جواب





می‌گوید: کدام وقتی از مسیری که درخت و جنگل خاردار داشته باشد، عبور کرده ای؟ خلیفه می‌گوید: بلی. کعب سؤال می‌کند: چه کار میکردی؟ خلیفه می‌گوید: دامن و لباس خود را جمع میکردم تا خار؛ به لباس و بدنم فرود نرود. کعب می‌گوید: تقوا همان است. یعنی تحفظ و خود نگهداشتن از چیزی که خطر و ضرر داشته باشد.

در شعر نیز این معنی منعکس شده است: «خَلَّ الذُّنُوبَ صَغِيرَهَا / وَ كَبِيرَهَا فَهُوَ التَّقَى / وَ اصْنَعْ كَمَا شِ فَوْقَ أَرْضٍ / الشَّوْكِ يَحْذَرُ مَا يَرَى / لَا تَحْقِرَنَّ صَغِيرَةً / إِنَّ الْجِبَالَ مِنَ الْحَصَى».

خود را از گناهان بزرگ و کوچک، حفظ کن که تقوا همان است؛ مانند کسی که از راه خاردار عبور می‌کند و خود را از خار حفظ می‌کند. گناه کوچک را کوچک مشمار برای اینکه کوه متشکل از ریگ است، ریگ همان سنگ‌ریزه‌هاست که کوه‌ها از آن تشکیل می‌یابد. گناهان کوچک هم اگر ترک نشود کم کم به صورت کوه‌گناه، درست می‌شود.

در این قسمت شعر که گفته گناه کوچک را حقیر مشمار که کوه متشکل از ریگ‌هاست، اشاره است به فرمایش رسول الله که همراه یاران خود در یک زمین صافی که گیاه و خار نداشت فرود آمدند و فرمود: هر یکی از شما مقداری هیزم بیاورید عرض کردند: یا رسول الله در این زمین خشک و صاف هیزم دیده نمی‌شود. فرمود: هر کسی هرچه توان دارد هیزم بیاورد. همه اصحاب، کم کم هیزم آوردند و پیش روی حضرت انداختند و تلی از هیزم شد. آنگاه حضرت فرمود: گناهان نیز این چنین کم کم جمع می‌شود. بعد فرمود از حقیر شمردن گناهان کوچک پرهیزید.

نگاه نقادانه به برخی معانی تقوا

بعضی تقوا را پرهیز معنا کرده است و بعضی خوف معنا کرده است. اگر تقوا به معنای پرهیز و دور بودن از گناه باشد، اگر کسی در خان‌هاش بنشیند که نه زمینه غیبت و تهمت فراهم است، نه زمینه شهوت‌رانی و فساد و فحشاء فراهم است و نه زمینه ظلم و رشوه‌خواری فراهم است، تقوا صدق می‌کند؛ چون از گناهان پرهیز شده است. این گونه معنا، یک تفسیر منفی از تقوا است و سازنده نیست. یعنی اگر کسی می‌خواهد تقوا داشته باشد باید عزلت و



تتهایی، اختیار کند و از اجتماع و مردم دور باشد و حتی تقوا به این معنی برای کسیکه در خواب است نیز صدق می کند چون از گناه دور بوده است.

اما اگر تقوا به معنای تحفظ و خودنگه داشتن باشد، بدین معنی است که زمینه غیبت و تهمت برای کسی فراهم است و نفسش از غیبت گفتن و غیبت شنیدن، لذت می برد، ولی او غیبت نمی گوید و با خواهش نفس خود در حال مبارزه است. زمینه شهوت رانی و فسق و فجور برایش کاملاً فراهم است اما با خواسته های نفسانی مبارزه می کند و دست به فسق و فجور نمی زند، زمینه ظلم و تجاوز به حقوق دیگران برایش مهیاست ولی خود را از ظلم و تجاوز، حفظ می کند و خلاصه زمینه ای هرگونه گناه و آلودگی برایش میسر و فراهم است، اما دست به گناه نمی زند و خود را حفظ می کند، این را می گویند تقوا. یعنی انسان متقی، همیشه در حال مبارزه با کشش ها و خواسته های نفسانی و ارتکاب گناه است.

اما اگر تقوا را به معنای ترس بگیریم نیز در بعض موارد درست نمی باشد، مثلاً خداوند فرموده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ»؛ ای ایمان آورندگان! بر شما روزه واجب شده است آنچنانکه بر امت های پیشین، واجب شده بود، باشد که بترسید.

مگر روزه گرفتن، ترس می آورد؟ در واقع، روزه گرفتن، اراده و نیروی باطنی انسان را در مقابل هوا و هوس، قوی و نیرومند می سازد. در مدت یک ماه، نفس انسان، نان و آب می خواهد و لذت های جسمانی می خواهد ولی انسان در مقابل این خواسته های سرکش می ایستد و مبارزه و مجاهدت می کند.

تقوا در آیات قرآن

در قرآن کریم، واژه تقوا، هفده بار و مشتقات آن بیش از دوصد بار آمده است. بررسی موارد کاربرد این کلمه، نشان می دهد که تقوا در قرآن به چند معنا به کار رفته است ابتدایی ترین معنای این واژه به کاربرد آن در میان عرب پیش از اسلام بر می گردد. فعل اتقی در زبان آنان لزوماً معنای دینی یا اخلاقی نداشته و در زمینه عرفی به این معنا بوده که شخص میان خود و چیزی که از آن می ترسد، حایل و مانعی مادی قرار دهد تا از گزند آن حفظ شود.

در قرآن فعل اتقی، بارها به معنای حفظ به کار رفته است، از جمله:



۱. «أَفَمَنْ يَتَّقِ بِوَجْهِهِ سُوءَ الْعَذَابِ يَوْمَ الْقِيَمَةِ...»؛ آیا آن کسکه با چهره خویش، عذاب سخت روز قیامت را از خود باز می‌دارد. یعنی در روز قیامت، دسته‌ای انسان گناهکار - که ابتدایی‌ترین سپر دفاعی او در برابر آسیب‌هاست - چنان بسته است که او برای حفظ خود باید چهره‌اش را، که شریف‌ترین عضو اوست، حایل قرار دهد. این کلمه «يَتَّقِي» نه به معنای پرهیز است و نه به معنای ترس.

۲. «وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَائِلَ تَقِيَكُمْ الْحَرَ وَسَرَائِلَ بَأْسِكُمْ كَذَلِكَ يَتِمُّ نِعْمَتُهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تُسْلِمُونَ»؛ خداوند لباسی که شما را از گرمای آفتاب (و سرمای زمستان) بپوشاند خلق کرد و نیز برای آنکه در جنگ محفوظ بمانید لباسی (از آهن) مقرر گردانید. این چنین نعمت‌های خود را بر شما تمام و کامل می‌کند تا مگر (منعم را بشناسید و) مطیع و تسلیم (امر او) باشید.

۳. «يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ التَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ ذَٰلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ»؛ ای فرزندان آدم، محققاً ما لباسی که ستر عورات شما کند و جامه‌هایی که به آن، تن را بیاراید برای شما فرستادیم، و لباس تقوا نیکوترین جامه است این سخنان، همه از آیات خداست (که به بندگان فرستادیم) شاید خدا را یاد آرند.

این آیه نیز معنای تحفظ را می‌رساند زیرا لباس، پوشش و حایلی است که تن آدمی را از گرما و سرما حفظ می‌کند. و لباس تقوا نیز حائل است بین انسان و آنچه که موجبات هلاکت و عذاب اخروی است فاصله و حایل ایجاد می‌نماید. در «لباس التقوی» استعاره است. یعنی تقوا، تشبیه به لباس شده است در حفظ کردن، آنگاه لباس که مشبه به است، مقدم به تقوا که مشبه است اضافه شده است. یعنی ما دو نوع لباس داریم، یک لباسی که آن را می‌پوشیم تا بدن ما را از گرما و سرما و آسیب حفظ نماید و نوعی دیگری از لباس که انسان را از هلاکت و عذاب الهی حفظ می‌نماید که نامش تقوا است.

۴. «فَوَقَاهُمُ اللَّهُ شَرَّ ذَٰلِكَ الْيَوْمِ وَلَقَّاهُمْ نَضْرَةً وَسُرُورًا»؛ پس خدای ایشان را از بدی و سختی آن روز، نگاه دارد و ایشان را تازگی و شادمانی پیش آرد. که (وقاهم) به معنای حفظ است.



۵. «رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ»؛ پرودگارا، ما را در این جهان نیکویی (نعمت) ده و در آن جهان نیز نیکویی، عطا کن و ما را از عذاب آتش دوزخ نگاه دار. که (قنا) به معنای حفظ است.

۶. «وَقِهِمُ السَّيِّئَاتِ وَمَنْ تَقِ السَّيِّئَاتِ يَوْمَئِذٍ فَقَدْ رَحِمْتَهُ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ»؛ و از بدی‌ها (کیفر گناهان) نگاه شان دار، و هر که را در آن روز (رستاخیز) از بدی‌ها، نگاه داری پس همانا بر او رحمت آورده‌ای، و این است رستگاری و کامیابی بزرگ که (قیهم) به معنای حفظ است. البته پرهیز از گناه و ترس از خدا از لازمه تقوا است، نه معنای تقوا.

معنای تقوا در احادیث

در حدیث از حضرت رسول خدا می‌خوانیم: «مَنْ وُقِيَ شَرَّ قَبْقَبِهِ وَ لَفْلَقِهِ وَ دَبْذَبِهِ فَقَدْ وُقِيَ الشَّرَّ كُلَّهُ»، و در نهایت ابن اثیر معنا کرده است: «وَالْقَبْقَبُ الْبُطْنُ وَ اللَّفْلَقُ اللِّسَانُ وَ الدَّبْذَبُ الْفَرْجُ»؛ کسیکه خود را از شر زبان و حلق و عضو اسفل، حفظ کند، خود را از همه شرور، حفظ کرده است. این سه عضو، ریشه‌های ضرر و بدی است.

از بیانات حضرت علی در نهج البلاغه نیز استفاده می‌شود که تقوا به معنای حفظ و خود نگهداشتن است: «إِنَّ التَّقْوَى فِي الْيَوْمِ الْحِزْرُ وَ الْجَنَّةُ»؛ بی‌تردید که تقوا در دنیا، سبب حفظ و سپر است سپر در جنگها انسان را از ضربه دشمن حفظ می‌کند و سبب می‌شود انسان در این جهان از سقوط در پرتگاه گناه و عواقب دردناک آن رهایی یابد و زندگی شیرین توأم با آرامش و سعادت داشته باشد.

«وَفِي غَدِ الطَّرِيقِ إِلَى الْجَنَّةِ» تقوا در آخرت و فردای قیامت، مسیر انسان را به سوی بهشت باز می‌نماید زیرا قرآن فرموده است: «وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى»؛ و زاد و توشه تهیه کنید که بهترین زاد و توشه خویشتن‌داری است. یعنی راه به سوی بهشت، همان راه تقوا است.

حضرت در یکی دیگر از کلمات خود در مورد تقوا فرمایشی دارد که همان معنای تحفظ را تأیید می‌نماید: «عِبَادَ اللَّهِ، إِنَّ تَقْوَى اللَّهِ حَمَتْ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ مَحَارِمَهُ»؛ ای بندگان خدا، تقوا، دوستان خدا را از ارتکاب حرام‌ها نگه می‌دارد. انسان در سفرهای طولانی و پر خوف و خطر، نیاز به زاد و توشه کافی و منزلگاه‌هایی که او را از خطرات حفظ کند. همان گونه



که قرآن مجید می‌فرماید: «وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى»؛ زاد و توشه بگیرید و بهترین زاد و توشه، تقواست.

در داستان حضرت یوسف هنگامی که بر لب پرتگاه گناه قرار گرفت، از نیروی تقوا برای حفظ و نجات خود، استفاده کرد و گفت: «قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ»؛ به خدا پناه می‌برم و راستی تقوا پناه‌گاهی است، مطمئن و محکم، در برابر سیل خروشان هوای نفس و وسوسه‌های شیاطین و پناه‌گاهی است برای نجات از آتش دوزخ در قیامت و بهترین زاد و توشه‌ها برای این سفر پرخوف و خطر است.

در ادامه می‌فرماید: «وَالزَّيْمَتُ فُلُوبِهِمْ مَخَافَتُهُ»؛ و ترس از خدا را در دل‌های شان نشانده است، وقتی ملکه تقوا در وجود انسان نهادینه شود، ترس از موجبات عذاب خدا نیز در دل‌های آنان جای می‌گیرد؛ چرا که ترس از موجبات عذاب الهی از لازمه تقوا است. «حَتَّىٰ اسْهَرَتْ لِيَآلِيهِمْ وَاطْمَأْتَّ هَوَاجِرُهُمْ»؛ به گونه‌ای که، شب‌ها بیدارشان می‌دارد و آن‌ها را وا می‌دارد که روزهای گرم را در تشنگی سپری سازند. «فَأَخَذُوا الرَّاحَةَ بِالنَّصَبِ وَالرَّيِّ بِالظَّلَمِ»؛ اینان رفاه و آسایش آخرت را با تحمل رنج و مشقت این جهان به دست می‌آورند و اگر در این سرای، تشنه‌اند، در آن سرای، سیراب خواهند شد. افراد متقی «وَأَسْتَقْرَبُوا الْأَجَلَ، فَبَادَرُوا الْعَمَلَ وَكَذَّبُوا الْأَمَلَ، فَلَا حَظَّوْا الْأَجَلَ»؛ مرگ را نزدیک می‌شمارند کسی که مرگ را نزدیک خود بداند در اعمال و رفتار خود دقت بیشتری به خرج خواهد داد ازین رو فرموده است که به انجام دادن اعمال نیک، مبادرت ورزیده و آرزوها را دروغ می‌شمارند و مرگ را از نظر دور نمی‌کنند.

از این بیان، و بیانات امامان معصوم می‌فهمیم که تقوا؛ به معنای خود نگه‌داری، مراقبت و حاکمیت و تسلط بر نفس اماره است، نه به معنای پرهیزکاری که عده‌ای از راحت طلبان منزوی، شعار خود، قرار داده و تقوای اسلامی را که با ستیز و نبرد، همراه است، به کناره‌گیری و پرهیز از جامعه و امت اسلامی توجیه و تأویل می‌کنند.

عوامل تحصیل تقوا

ملکه تقوا در اثر تعبد و تهجد مستمر و خود نگه‌داری مداوم از منکرات حاصل می‌شود؛ هر چه مبارزه با نفس، شدت پیدا کند ملکه تقوا نیز قوت پیدا می‌کند، تا جایی که سپر محکم



برای انسان می‌شود و او را از ارتکاب منکرات و معاصی و انجام واجبات حفظ می‌نماید؛ چنان که حضرت علی بن ابی‌طالب در بیان معجزه‌نشان خود به خوبی این معنا را منعکس می‌نماید: «أَسْهَرُوا عْيُونَكُمْ وَ أَضْمِرُوا بُطُونَكُمْ» شب‌ها چشمان‌تان را با تفکر و نماز شب خواندن، بیدار دارید، و شکم‌هایتان را، با روزه گرفتن و ریاضت کشیدن، گرسنه و لاغر نگهدارید. تقوا با ریاضت و فشار آوردن بر نفس سرکش، میسر می‌شود. «وَ اسْتَغْمِلُوا أَقْدَامَكُمْ وَ أَنْفِقُوا أَمْوَالَكُمْ»؛ و پاهای‌تان را به کار گیرید و اموال‌تان را انفاق کنید. به کار گرفتن پاها، بدین معناست که به سوی نماز و هر عمل خیر بشتابید و اموال خود را در راه خدا انفاق نمایید. «وَ خُذُوا مِنْ أَجْسَادِكُمْ فَجُودُوا بِهَا عَلَى أَنْفُسِكُمْ وَ لَا تَبْخُلُوا بِهَا عَنْهَا»؛ و از جسم‌های‌تان بگیرید و به جان‌های‌تان ببخشید و از این کار، بخل و دریغ نورزید. یعنی اجساد خود را برای عبادت و کارهای نیک در رنج قرار دهید، خواب و راحتی را نادیده بگیرید و نتیجه‌ای آنرا برای آسایش روح خود، بخشش کنید و در این کار، بخل نورزید. آدم نباید مانند حیوان باشد که هم و غمّش خوردن و خوابیدن و راحت طلبی باشد.

و نیز آن حضرت فرموده است: «اتَّقُوا اللَّهَ - عِبَادَ اللَّهِ - تَقِيَةً ذِي لُبٍّ شَغَلَ التَّفَكُّرُ قَلْبَهُ وَ انْصَبَ الْخَوْفُ بَدَنَهُ وَ أَسْهَرَ التَّهَجُّدُ غِرَارَ نَوْمِهِ، وَ أَظْمَأَ الرَّجَاءُ هَوَاجِرَ يَوْمِهِ، وَ ظَلَفَ الزُّهْدُ شَهَوَاتِهِ»؛ ای بندگان خدا! از خشم و غضب خدا، خود داری نمایید؛ خودداری کردن تیزهوشی که اندیشیدن دل او را مشغول ساخته و ترس (از خدا و عذاب) پیکرش را رنجور داشته و عبادت شبانه خواب اندکش را گرفته و امید (به خدا و پاداش) او را در روزهای داغ، به تحمّل تشنگی (روزه داری) واداشته و بی‌توجهی به دنیا از شهوت‌هایش باز داشته است.

آثار دنیوی تقوا

تقوا و خودنگه‌داری از گناهان و معاصی، علاوه بر آثار اخروی که همانا نجات از آتش جهنم است در دنیا نیز آثاری فراوانی دارد که به ذکر چند مورد بسنده می‌شود:

۱. تقوا سبب بیرون رفت از تنگ‌ناها

«مَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَ يَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ»؛ و هر کسی که از خدا پروا



کند برای او راه بیرون شدن (از هر دشواری و اندوهی) پدید آرد و خدا از جاهای که گمانش نمی‌رود روزی او را می‌رساند. بد فهمی نشود منظور این نیست که تقوا، جای کار و تلاش را می‌گیرد و منظور از روزی، تنها روزی مادی نیست، صحت و سلامتی، روح آرام، اولاد صالح، توفیقات، قرارگرفتن در مسیر الهی، اراده و اطمینان، صبر و قناعت و ... همه از جمله نعمت‌های الهی و روزی خداوند هستند که در سایه تقوا میسر است.

۲. تقوا سبب آسانیکارها

«وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا»؛ و هر کسی که از خدای پروا کند (از او طاعت نماید) در کارش آسانی پدید آرد. انسان با تقوا صبر و تحملش در برابر مشکلات بیشتر و قویتر است، با پشت کاری و تحمل، کارها آسان می‌شود و مورد امدادهای غیبی نیز قرار می‌گیرد.

۳. تقوا سبب باطن بینی

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقًا»؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، اگر از خدا پروا داشته باشید برای شما مایه تمیز (میان حق و باطل) قرار می‌دهد. بلی تقوا برای انسان قوه تشخیص حق و باطل می‌دهد؛ چون تقوا زنگ دل را صاف و پاک می‌کند؛ دل که صاف و شفاف شد، نور تشخیص به آسانی به آن می‌تابد. اغلب گرفتاری‌هایی که برای انسان پیش می‌آید از خارج نیامده، خودمان برای خودمان درست کرده‌ایم. با توجه به مطالب یاد شده روشن و واضح می‌شود که سلاح تقوا چه اندازه مؤثر است در اینکه انسان را از فتنه‌ها دور نگه دارد و به فرض اینکه در فتنه واقع شد تقوا او را نجات می‌دهد.

قرآن کریم می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ»؛ مردمان باتقوا اگر هم احیاناً خیالی از شیطان بر آن‌ها بگذرد و جان آن‌ها را لمس کند و روح آن‌ها را تاریک نماید تذکر پیدا کرده و به یاد خدا می‌افتند و بصیرت خود را باز می‌یابند.

به همین دلیل است که تقوا روشن بینی و ازدیاد بصیرت را به دنبال خود داشته و نجات از مهالك و مضایق را همراه دارد. گرفتاری‌ها و شداید در تاریکی پیدا می‌شود: تاریکی غبار



معاصی و گناهان و هواها و هوسها. وقتی که نور تقوا پیدا شد، راه از چاه تمیز داده می شود و انسان کمتر گرفتار می شود و اگر گرفتار شد در روشنی تقوا بهتر روزنه بیرون رفتن را پیدا می کند.

۵. تقوا سبب نزول برکات آسمانی و رویش زمینی

«وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ»؛ اگر مردمی که در شهرها و آبادی ها زندگی می کنند ایمان می آوردند و تقوا پیشه می کردند، درهای برکت را از آسمان و زمین به رویشان باز می کردیم.

برکت به معنای خیر کثیر و زیادی کیفی است؛ یعنی مال انسان خیلی زیاد نیست که همیشه گرفتار آن باشد از نظر کمی؛ مال و ثروت زیادی ندارد، اما این مال و دارایی کم او، برکت دارد، کفایت زندگی او را می کند، محتاج به کسی نیست، مالش بیهوده مصرف نمی شود و به زندگی خود قانع و از آن راضی است.

۷. تقوا سبب نجات از فتنه ها

حضرت امیرمؤمنان در نهج البلاغه در یکی از کلمات خود به آثار تقوا پرداخته، می فرماید: «وَأَعْلَمُوا أَنَّهُ مَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا مِنَ الْفِتَنِ، وَ نُورًا مِنَ الظُّلُمِ»؛ بدانید که هر کس از خدا پروا کند خداوند برایش راه خروجی از فتنه ها و نوری در تاریکی ها قرار دهد.

تأملی در معنی فتنه

فتنه در لغت: اصل و ریشه این واژه، از «فتن، یفتن» به معنای آزمایش و امتحان است که به صورت های مختلف انجام می گیرد. وقتی طلا را در آتش می نهند و می گذازند تا خوبی و بدی و عیار آن مشخص گردد، به این کار، فتنه گفته می شود. و نیز به معنای به آتش انداختن انسان نیز به کار رفته است که با عنایت به همین معنا است.

کلمه فتنه در قرآن و سنت به آزمایش، شرک، کفر، سوزاندن با آتش، عذاب، قتل، جنگ، بازداشتن از راه خدا، محنت و بلای شدید، مرگ و میر، به کار رفته است. تقوا در متون دینی بیشتر به سه معنا به کار فتنه است:

الف) امتحان الهی

در سوره عنکبوت آمده است: «أَحْسِبِ النَّاسَ أَنْ يَبْرُكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ وَ لَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَ لَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ»؛ آیا مردم گمان کردند به حال خود رها شده و آزمایش نخواهند شد؟ اما کسانی را که پیش از اینها بودند آزمودیم و اینها را نیز امتحان می‌کنیم باید علم خدا در مورد کسانی که راست می‌گویند و کسانی که دروغ می‌گویند تحقق یابد.

قرآن کریم خیر و شر و مال و اولاد را به عنوان وسیله و فتنه معرفی نموده و می‌فرماید: «وَ نَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَ الْخَيْرِ فِتْنَةً وَ إِلَيْنَا تُرْجَعُونَ»؛ ما شما را به وسیله بدی‌ها و نیکی‌ها آزمایش می‌کنیم و سرانجام به سوی ما بازخواهید گشت.

فتنه در قرآن بیست و هفت بار به کار رفته است. خداوند از ناقه صالح و گوساله سامری و سرگذشت‌های اقوام پیشین و بعض رویدادهای دیگر به عنوان «فتنه» یاد کرده است. هر چیزی که ماهیت اصلی انسان را بر ملا می‌سازد، فتنه است. در میان این فتنه‌ها، انسان پخته و آبدیده می‌شود و جوهر اصلی او ظاهر می‌شود، یا با کامیابی افتخار و یا با ناکامی و گمراهی.

چنانکه حضرت امام علی فرموده است: «لَا يَقُولَنَّ أَحَدُكُمْ اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْفِتْنَةِ؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ أَحَدٌ إِلَّا وَ هُوَ مُشْتَمِلٌ عَلَى فِتْنَةٍ وَ لَكِنْ مَنْ اسْتَعَاذَ فَلْيَسْتَعِذْ مِنْ مُضِلَّاتِ الْفِتَنِ؛ فَإِنَّ اللَّهَ سَبْحَانَهُ يَقُولُ: وَ اعْلَمُوا أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَ أَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ»؛ هیچ يك از شما نگوید: خدایا! از فتنه به تو پناه می‌برم؛ زیرا هیچ کس نیست که از فتنه (آزمایش) برکنار باشد، بلکه کسی که از فتنه به خدا پناه می‌برد، باید از فتنه‌های گمراه کننده به خدا پناه برد که خداوند سبحان می‌فرماید: «بدانید که جز این نیست که دارایی‌ها و فرزندانان فتنه (سبب آزمون) هستند.

ب) فتنه به معنای آمیختگی حق و باطل

گاهی وضعیت و شرایط به گون‌های است که حق و باطل مجهول است، پرچم‌های گمراهی از هر طرف برافراشته می‌شود و بوق باطل از هر سو شنیده می‌شود، دو گروه یا چند گروه





یا چند جریان فکری و سیاسی در مقابل هم قرار می گیرند و هر یکی خود را حق می داند و معلوم نمی شود حق با کیست؟ و این خطرناکترین فتنه است.

ابن ابی الحدید معتزلی می فرماید: فتنه آن است که کسی بین دو گروه گمراه قرار بگیرد؛ مانند فتنه عبد الملک و ابن زبیر، فتنه مروان و ضحاک و فتنه حجاج و ابن اشعث. اما اگر یکی از آنها در مسیر حق باشد، فتنه نیست؛ مانند جنگ جمل و صفین و امثال آنها؛ بلکه باید در سایه پرچم صاحب حق، به جهاد قیام کرد و برای عزت دین شمشیر کشید.

حضرت امام علی، ریشه بروز این گونه فتنه ها را چنین ترسیم می کند: «إِنَّمَا بَدْءُ وَفُجُوعِ الْفِتَنِ أَهْوَاءٌ تُتَّبَعُ وَ أَحْكَامٌ تُتْبَدَعُ»؛ سرآغاز پیدایش فتنه ها، هواهای نفس است که پیروی می شود و احکام بدعت آمیزی است که در دین پدید می آید. «يَخَالَفُ فِيهَا كِتَابُ اللَّهِ وَ يَتَوَلَّى عَلَيْهَا رِجَالٌ رِجَالًا عَلَى غَيْرِ دِينِ اللَّهِ»؛ بدعت هایی که با کتاب خدا مخالف است، ولی عده ای بر سر آنها بدون انگیزه دینی و خدایی، با یک دیگر همبستگی پیدا می کنند و در مقابل دیگران جبهه می گیرند. «فَلَوْ أَنَّ الْبَاطِلَ خَلَصَ مِنْ مِرَاجِ الْحَقِّ لَمْ يَخَفْ عَلَى الْمُتَرَدِّينَ»؛ اگر باطل از آمیختن به حق خالص باشد، ترسی بر حق طلبان نیست (چون باطل را می شناسند). «وَ لَوْ أَنَّ الْحَقَّ خَلَصَ مِنْ لُبْسِ الْبَاطِلِ انْقَطَعَتْ عَنْهُ أَلْسُنُ الْمُعَانِدِينَ»؛ و اگر حق با باطل در نیامیزد، زبان معاندان از آن کوتاه می شود. «وَ لَكِنْ يُؤْخَذُ مِنْ هَذَا ضِغْثٌ وَ مِنْ هَذَا ضِغْثٌ فَيَمَزْجَانِ»؛ لیکن بخشی از حق و بخشی از باطل گرفته می شود و به هم مخلوط می گردد. فَهَذَا يَسْتَوِي الشَّيْطَانُ عَلَى أَوْلِيَائِهِ وَ يَنْجُو الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمُ مِنَ اللَّهِ الْحُسْنَى»؛ در این حال است که شیطان بر دوستان خود مستولی و مسلط می شود؛ اما آنان که از سوی خدا، نیکی بر آنان رقم خورده و هدایت شده اند نجات می یابند.

از همین رو است که در زمان حضرت رسول خدا فتنه نبود، چون حق ظاهر بود و کسی نمی توانست در مقابل حق چیزی بیاورد. بعد از آن حضرت، فتنه ها ظاهر شد و نحله ها پدید آمد و هرکسی مطابق میل خود دین را تفسیر کرد.



فتنه خوارج

فتنه خوارج از بدترین نوع فتنه بوده است که در آن حق و باطل درهم آمیخته شده بود. حضرت علی فرمود: «أَنَا فَقَاتُ عَيْنَ الْفِتْنَةِ وَلَمْ يَكُنْ لِيَجْتَرِئَ عَلَيْهَا أَحَدٌ غَيْرِي بَعْدَ أَنْ مَاجَ غَيْهَبُهَا وَاشْتَدَّ كَلْبُهَا»؛ من چشم این فتنه را در آوردم، غیر از من احدی جرات چنین کاری را نداشت پس از آن که موج دریای تاریکی و شبهه‌ناکی آن بالا گرفته بود و هاری آن فزونی یافته بود.

این فتنه شدید و خطرناکی بود، چون شعارشان «لا حکم الا لله» بود، پیشانی شان از کثرت سجده پینه بسته بود و کسی جرأت جنگیدن با آنان را نداشت تا فتنه شان را خاموش کند. حضرت فرمود: «كَلِمَةُ حَقٍّ يَرَادُ بِهَا بَاطِلٌ»؛ سخن حقی است که باطل از آن اراده کرده‌اند و باطل لباس حق پوشیده است. تشخیص حق در میان چنین فتنه‌ها، جز برای اهل تقوا، برای هر کسی میسر نیست. اما حضرت فرمود: «فَأَنَا فَقَاتُ عَيْنَ الْفِتْنَةِ» فقط من بودم که چشم فتنه را کور کردم. علمایی بیان می‌گویند، تقدیم مسندالیه افاده حصر می‌کند.

همچنین علی در یکی از کلمات خودش به خطر عظیم فتنه بنی‌امیه اشاره کرده می‌فرماید: «وَإِنَّ أَخَوْفَ الْفِتَنِ عِنْدِي عَلَيْكُمْ فِتْنَةُ بَنِي أُمَيَّةَ»؛ همانا، ترسناک‌ترین فتنه‌ها، در دیده من، فتنه فرزندان امیه است «فَأَنَّهَا فِتْنَةُ عَمِيَاءٍ مُّظْلَمَةٍ عَمَّتْ خُطُوتُهَا وَخَصَّتْ بَلِيَّتُهَا»؛ فتنه بنی‌امیه، فتنه‌ی است سر در گم و تاریک. حکومت آن بر همگان و آزارش فقط دامن‌گیر مردم دیندار است. (خُطَّه) به معنای (امر) است. یعنی امر و ایجاد این فتنه برای بنی‌امیه فراگیر است و گرفتاری‌هایش مخصوص شیعیان است. «وَ أَصَابَ الْبَلَاءُ مَنْ أَبْصَرَ فِيهَا وَ أَخْطَاءُ الْبَلَاءِ مَنْ عَمِيَ عَنْهَا»؛ گرفتاری آن به کسی می‌رسد که بینایی داشته باشد؛ دینداران روشنفکر و چیز فهم، دچار گرفتاری می‌شود و آدم‌های بی‌خاصیت و مزدورمنش به حاکمیت می‌رسند و در سایه حکومت در رفاه زندگی می‌کنند.

هر کس که فهم و درکی داشته باشد، این بلا و فتنه او را می‌گیرد؛ زیرا نمی‌خواهند آدم چیز فهمی وجود داشته باشد و تاریخ نشان می‌دهد که بنی‌امیه، افراد روشنفکر و دراک آن زمان را درست مثل مرغی که دانه‌ها را جمع کند، یک یک جمع می‌کردند و



سر به نیست می ساختند، و قتل های فجیعی در این زمینه انجام دادند. حضرت در ادامه می فرماید: «وَ أَيْمُ اللَّهِ لَتَجِدَنَّ بَنِي أُمَيَّةَ لَكُمْ أَرْبَابَ سُوءٍ بَعْدِي كَالثَّابِ الضَّرُوسِ تَعْذِمُ فِيهَا وَ تَخِطُ بِبِدْهَا وَ تَزِينُ بِرَجْلِهَا وَ تَمْنَعُ دَرَّهَا»؛ به خدا سوگند! پس از من فرزندان امیه را، برای خود اربابان بدی خواهید یافت؛ همچون ماده شترِ کلان سالِ بدخوی که با دست به زمین کوبد و با پای لگد زند و با دهان گاز گیرد و دوشیدن شیرش را نپذیرد و نفعش به مردم نرسد. «لَا يَزَالُونَ بِكُمْ حَتَّى لَا يَتْرُكُوا مِنْكُمْ إِلَّا نَافِعًا لَهُمْ أَوْ غَيْرَ ضَائِرٍ بِهِمْ»؛ پیوسته با شما چنین کنند، تا از شما کسی را به جای نگذارند، جز آنکه به آنان سودی رساند یا زیانی به ایشان باز نگرداند؛ فقط کسانی می ماند که به نفع حکومت بنی امیه فعالیت داشته باشند و یا در مقابل سیاست های آنان ساکت و بی تفاوت باشند.

حضرت در ادامه می فرماید: «وَ لَا يَزَالُ بِلَاؤُهُمْ حَتَّى لَا يَكُونَ انْتِصَارُ أَحَدِكُمْ مِنْهُمْ إِلَّا كَانَتْصَارِ الْعَبْدِ مِنْ رَبِّهِ وَ الصَّاحِبِ مِنْ مُسْتَضْحِبِهِ»؛ و بلای آنان، چنان ماند که انتقام شما از آنان، مانند انتقام بنده از ارباب و انتقام تابع از متبوع باشد. مساوات اسلامی به دست این ها به کلی پایمال خواهد شد و آنچه که اسلام آورده بود که مردم همه برابر یکدیگر هستند، دیگر در دوره بنی امیه وجود نخواهد داشت. مردم تقسیم خواهند شد به آقا و بنده، و شما مردم در عمل بنده ی آن ها خواهید بود. آنچنانکه برده از مولای خود و تابع از متبوع خود انتقام گیری نمی تواند، شما نیز از آن ها انتقام گیری نمی توانید. «تَرِدُّ عَلَيْكُمْ فِتْنَتُهُمْ شَوْهَاءَ مَخْشِيَةٍ وَ قِطْعًا جَاهِلِيَّةً»؛ بلای آنان، با چهره زشت و ترس آور و ظلمتی مانند تاریکی عصر جاهلیت، به سرتان آید. «لَيْسَ فِيهَا مَنَارٌ هُدًى وَ لَا عَلَمٌ يَرَى»؛ نه نور هدایتی در آن آشکار است و نه نشانی در آن پدیدار. «نَحْنُ أَهْلُ الْبَيْتِ مِنْهَا بِمَنْجَاةٍ وَ لَسْنَا فِيهَا بِدُعَاةٍ»؛ ما اهل بیت از گمراهی آن فتنه در امانیم و مردم را بدان نمی خوانیم.

و نیز حضرت امیر مؤمنان که فتنه شناس واقعی است، در یکی از خطبه های خود از وقوع فتنه ای خبر داده است، که گویی آن فتنه، همین الان به وقوع پیوسته است. چنانکه مرحوم شیخ محمد عبده نیز اشاره کرده و گفته است: «مَا أَشَبَّهَ هَذِهِ الْحَالُ بِحَالِ هَذَا الزَّمَانِ»؛ چه قدر این وضعیت به وضعیت زمان ما شباهت دارد؛ هر چند شارحان نهج البلاغه به فتنه سفیانی و امثال آن تطبیق کرده است. در کلام مولای علی سخن از پرچم





گمراهی است که بر افراشته می‌شود، که شاخه‌ها و شعبه‌های آن در روی زمین، متفرق است و همه از دستورات پرچم اصلی و مرکزی فرمان می‌برند؛ ولی آن حضرت، نام صاحب پرچم، زمان و مکان برافراشته شدن این پرچم را بیان نفرموده است. اما وقتی به اوضاع عمومی دنیا نظر افکنده شود، قطع حاصل می‌شود که این پرچم فتنه، همین الآن برافراشته است و ما در میان لجن این فتنه، دست‌وپا می‌زنیم و تقوا در این میان، نقش خود را بازی می‌کند.

و آن خطبه این است: «رَأَيْتُمْ ضَلَالٍ قَدْ قَامَتْ عَلَى قُطْبِهَا وَ تَفَرَّقَتْ بِشُعَبِهَا»؛ این پرچم، پرچم گمراهی است که بر مدار خود قایم شده است و با فرع‌ها و شاخ‌های خود پراکنده شده است. این سخن حضرت تقطیع شده است. قبل از آن شاید چنین بوده: «كَأَنِّي بِكُمْ»؛ گویا می‌بینم پرچمی را که به جایگاه خود ایستاده است. دو فعل (قَامَتْ) و (تَفَرَّقَتْ) که به صیغه ماضی آمده است، دلیل براین است که بر افراشتن چنین پرچمی یک امر قطعی است؛ مانند: «إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ». «تَكِيلُكُمْ بِصَاعِهَا وَ تَخْبِطُكُمْ بِبَاعِهَا»؛ کیل کند شما را بصاع خود، و فرو کوید شما را با دست خود. (صاع) که مقدار سه کیلو است، کنایه ازین است که با طرح‌ها و نقشه‌ها، شما را پیمانه می‌کند و شما را سبک و سنگین می‌کند که چه کسی با چه پیمانه از آن‌ها اطاعت می‌کند و چه کسی اطاعت نمی‌کند. (باع) مقدار و مسافت دو دست است هرگاه به راست و چپ کشیده شود. منظور از آن، دو دست است؛ با دو دست و تمام قدرت خود شما را درهم می‌کوید. «فَأَنْذَهَا خَارِجٌ مِنَ الْمِلَّةِ، فَأَتَيْتُمْ عَلَى [الضَّلَّةِ] الضَّلَّةِ»؛ کشنده آن پرچم از دین خارج است و بر گمراهی ایستاده است. خارج بودن از دین نیز مطلق است و شامل می‌شود کسی را که کاملاً از دین خارج است و یا داخل در دین است و گمراه. «فَلَا يَبْقَى يَوْمَئِذٍ مِنْكُمْ إِلَّا ثُفَالَةٌ كَثْفَالَةٍ الْقِدْرِ أَوْ نُفَاضَةٌ كَنَفَاضَةِ الْعِكْمِ»؛ پس باقی نمی‌ماند در آن روز از شما مگر دُردی واپس مانده‌ی دیک، یا خورده‌ریز ته مانده؛ مثل خورده‌ریز ته مانده‌ی جوال. (ثفاله) همان دُردی است که در تهی دیک پس از جوشاندن روغن باقی می‌ماند و (نفاضة) همان گرد و خاکی است که از تکاندن جوال می‌ریزد.



در ادامه حضرت می‌فرماید: «تَعَزُّكُمُ عَزَّكَ الْأَدِيمَ وَ تَدُوسُكُمُ دَوَسَ الْحَصِيدِ»؛ صاحب آن پرچم شما را آن چنان بمالد مثل مالیدن چرم؛ چرمگران چندین بار چرم را از میان خاکستر بیرون می‌کند و با آهنی موهای آن را می‌تراشد و پاک می‌کند و آن را محکم محکم به سنگ می‌کوبد تا صاف شود و شما را چنان بکوبد مانند کوفتن زرع درویده در خرمن. این سخن حضرت حاکی از زور و قدرت صاحب پرچم و وارد کردن فشار و ناراحتی بر مردم است. «و تَسْتَخْلِصُ الْمُؤْمِنَ مِنْ بَيْنِكُمْ اسْتِخْلَاصَ الطَّيْرِ الْحَبَّةِ الْبُطِيئَةِ مِنْ بَيْنِ هَزِيلِ الْحَبِّ»؛ صاحب این پرچم مؤمن راستین را برای انداختن در بلا و گرفتاری چنان بر می‌گزیند مانند برگزیدن مرغ، دانه‌های درشت را از میان دانه‌های لاغر. مؤمن در میان این فتنه بیشتر در رنج و بلا گرفتار می‌شود. «فَعِنْدَ ذَلِكَ أَخَذَ الْبَاطِلُ مَآخِذَهُ، وَرَكِبَ الْجَهْلُ مَرَآئِبَهُ»؛ پس در آن حال، باطل محل فراگرفتن خود را فراگیرد و جهالت بر مرکب‌های خود سوار شود. «وَعَظَمَتِ الطَّاغِيَةُ، وَقَلَّتِ الدَّاعِيَةُ، وَصَالَ الدَّهْرُ صِبَالِ السَّبْعِ الْعَقُورِ، وَهَدَرَ فَنِيْقُ الْبَاطِلِ بَعْدَ كُظُومٍ»؛ طاغیان بزرگ شود و دعوت کنندگان به سوی حق، کم و اندک شوند و روزگار مانند حیوان درنده و گزنده گردد و شتر نر باطل بعد از سکوت و خاموشی، حمله کند و آواز دهد. «وَتَوَآخَى النَّاسُ عَلَى الْفُجُورِ، وَتَهَاجَرُوا عَلَى الدِّينِ، وَتَحَابُّوا عَلَى الْكُذِبِ، وَتَبَاغَضُوا عَلَى الصِّدْقِ»؛ مردم بر بدکاری عقد برادری بندند و در امور دین از همدیگر بگریزند، بر دروغ گویی با همدیگر دوستی کنند و بر راستی با همدیگر دشمنی کنند. «فَإِذَا كَانَ ذَلِكَ كَانَ الْوَلَدُ غِيْطًا»؛ وقتی وضعیت چنین شود، فرزند سبب خشم پدر می‌شود. فرزند از اطاعت پدر بیرون می‌شود و رابطه پدری و پسری منقطع می‌شود؛ چنانکه همین وضعیت در جوامع غربی کاملاً مشهود است. «وَالْمَطَرُ قَيْطًا»؛ باران سبب افزایش گرما می‌شود. باران بر خلاف طبعش که هوا را باید خنک و تازه نماید، سبب گرما و حرارت می‌شود؛ یعنی فسادهای اجتماعی در طبیعت و کائنات تأثیر می‌کند. چنانچه قرآن می‌فرماید: «ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ»؛ به خاطر کارهایی بدی که مردم انجام داده‌اند، فساد در خشکی و دریا آشکار شده است، تا (خداوند) کیفر بعضی اعمال‌شان را به آنان بچشاند، شاید (به سوی حق) بازگردند. «وَتَفِيضُ اللَّتَامُ فَيْضًا، وَتَغِيضُ الْكِرَامُ غَيْضًا»؛ انسان‌های پست و لئیم در حال فیضان



و جوشش هستند و انسان‌های نیک و بزرگوار در حال کم شدن است. «وَكَانَ أَهْلُ ذَلِكَ الزَّمَانِ ذُنَابًا، وَسَلَاطِينُهُ سِبَاعًا، وَأَوْسَاطُهُ أَكْلًا وَفَقْرَؤُهُ أَمْوَاتًا»؛ مردم آن زمان مانند گرگ به جان هم می‌افتند، و پادشاهان شان مانند درندگان به جان رعیت حمله می‌کنند و طبقه رعیت خوراک طبقه حاکمه می‌شوند و فقراء و نیازمندان این جامعه به صورت مردگان ظاهر می‌شوند. حضرت علی وضعیت جامعه و زمان ما را آن طوری که هست بیان می‌کند. گویی که از نزدیک به چشم خود دیده است.

در ادامه حضرت می‌فرماید: «وَعَارَ الصَّدْقُ، وَفَاضَ الْكَذِبُ، وَاسْتُعْمِلَتِ الْمَوَدَّةُ بِاللِّسَانِ، وَتَشَاجَرَ النَّاسُ بِالْقُلُوبِ»؛ راستی فروکش می‌کند و دروغ فیضان می‌کند و لبریز می‌شود، به زبان اظهار دوستی می‌شود و در دلها باهم دشمنی دارند. «وَصَارَ الْفُسُوقُ نَسَبًا، وَالْعَفَافُ عَجَبًا»؛ فسق و گناه نسب می‌شود؛ اولاد از طریق فسق و زنا به دنیا می‌آید؛ چنانکه در غرب فیصدی نوزادان نامشروع، بیشتر از نوزادان مشروع هستند و عفت و پاکدامنی مایه تعجب می‌شود. چنانچه در جوامع غربی اگر عروس، باکره باشد برایش گفته می‌شود که اخلاقش بد است؛ چرا تا این مدت بکر مانده و دوست مرد برای خود انتخاب نکرده است! «وَلَيْسَ الْأَسْلَامُ لُبْسَ الْفُرِّو مَقْلُوبًا»؛ و لباس اسلام مانند پوستین وارونه پوشیده می‌شود و از اسلام جز اسمی باقی نمی‌ماند. پوستین معمولاً در زمستان‌ها پوشیده می‌شود و خاصیتش این است که گرم نگهدارد و این در صورتی است که مو و پشم آن، طرف داخل و چسپیده به بدن باشد. اگر چپه و وارونه پوشیده شود، هم خاصیت خود را ازدست می‌دهد و هم زشت است.

ج) فتنه به معنای آشوب و هرج و مرج

کاربرد دیگر فتنه، در مورد بلواها و آشوب‌ها و هرج و مرج‌هایی است که میان مردم پیش می‌آید و جان و مال و ناموس مردم به خطر می‌افتد و امنیت و آسایش از آنان سلب می‌گردد. به این معنا «فتنه‌انگیز» به کسی گفته می‌شود که اختلاف و بلوا پیش آورد و با گفتن حرف‌ها یا انجام برخی کارها وحدت جامعه را به هم بریزد و ناامنی ایجاد کند. حتی قرآن کریم به مسلمانان دستور می‌دهد با کافرانی که مسلمانان را از شهر و دیار خویش، آواره ساختند مبارزه کنند و می‌فرماید: «وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَفْتَنُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجَكُمُ وَالْفِتْنَةُ



أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ»؛ و آن‌ها را یعنی بت پرستانی که از هیچ گونه جنایتی ابا ندارند هرکجا یافتید، به قتل برسانید! و از آنجا که شما را از مکّه بیرون ساختند، آن‌ها را بیرون کنید! فتنه (و بت پرستی) از کشتار هم بدتر است.

در آیاتی که آورده شد و همچنان در بیان امیرمؤمنان این بود که هر کس تقوا پیشه کند خداوند راه خروج و نجات از مضیقه و تنگناها برایش قرار می‌دهد. اما مضیقه‌ها و تنگناهایی که برای انسان پیش می‌آید و سختی‌هایی که انسان در آن سختی‌ها واقع می‌شود دو نوع است: يك نوع مضیقه‌هایی است که اختیار و اراده انسان، هیچ گونه دخالتی در آن‌ها ندارد؛ مثل اینکه سوار هواپیما می‌شود و هواپیما خراب می‌گردد و یا آنکه سوار کشتی است و دریا طوفانی می‌شود و خطر غرق شدن وجود دارد؛ و امثال این شدت‌ها و گرفتاری‌هایی که برای هرکسی ممکن است پیش بیاید بدون آنکه قابل پیشبینی باشد و اراده و اختیار انسان در آن دخالت داشته باشد. نوع دیگر از ابتلاها و مضایق و گرفتاری به گونه‌ای است که در اختیار انسان است، یعنی انسان مختار است که وارد آن گرفتاری‌ها بشود و یا نشود و اگر وارد شد چگونه خارج شود دخالت دارد، و به تعبیر دیگر گرفتاری‌های اخلاقی و اجتماعی است.

در مورد اول می‌توان گفت که هیچ بعدی ندارد که یک نیروی غیبی، انسان متقی را از آن وضعیت، نجات دهد. نمونه‌های آن در تاریخ آمده است. از جمله حضرت ابراهیم را میان شعله‌های آتش افکندند و خداوند به داد وی رسید و به آتش فرماد داد: «يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ»؛ ای آتش! سرد و سالم برای ابراهیم باش (آتش به امر خدا گل و ریحان گردید). اما در مورد دوم، یعنی گرفتاری‌ها و ابتلائی که خود شخص در آن دخیل است، یعنی فتنه‌های اجتماعی، آشوب‌های که دین و ایمان انسان در خطر است و موجب هلاکت و عذاب وی می‌شود؛ چون منشأ بیشتر گرفتاری‌های هرکسی خود اوست و هرکسی خودش بالاترین دشمنان خودش است چنانچه در حدیث شریف از حضرت پیامبر اسلام آمده است: «أَعْدَىٰ عَدُوِّكَ نَفْسُكَ الَّتِي بَيْنَ جَنْبَيْكَ»؛ دشمنترین دشمنانت، نفسی است که از هر چیز به تو نزدیک تر است. و سبب آن چند چیز است:

۱. نامرئی بودن آن، چون خطر دشمن نامرئی، بیش از خطر دشمنی است که دیده

می‌شود؛

۲. نزدیک بودن آن، چون دشمن که از هر چیزی دیگر به انسان نزدیک کرده است،
خطرش جدی است؛

۳. دشمن عقل است، هواها و هوس‌ها اگر در انسان وجود داشته باشد، اثر عقل را خنثی و تأثیر عقل را ضعیف می‌سازد. حضرت امام صادق می‌فرماید: «الْهَوَى عَدُوُّ الْعَقْلِ»؛ هوای نفسانی دشمن عقل است. حضرت علی می‌فرماید: «أَكْثَرُ مَصَارِعِ الْعُقُولِ تَحْتَ بُرُوقِ الْمَطَامِعِ»؛ بیشترین لغزش‌ها و زمین خوردن‌های عقل، زیر زرق و برق‌های طمع هاست. پس این گونه هوا و هوس‌ها اگر در وجود انسان‌ها باشند، تأثیر عقل را ضعیف و خنثی می‌کنند. گذشته از همه‌ای اینها، تقوا و خودنگه‌داری، سبب می‌شود که انسان نیروهای ذخیره وجود خود را در راه‌های لغو و لهو و حرام، هدر ندهد و همیشه نیروی ذخیره داشته باشد. بدیهی است که آدم نیرومند و با اراده و با شخصیت، بهتر تصمیم می‌گیرد و بهتر می‌تواند خود را نجات دهد؛ همان طوریکه نور و روشنایی داشتن وسیله‌ای است برای نجات و رهایی، قوت و نیرو داشتن نیز به نوبه‌ای خود وسیله‌ای است که خداوند متعال قرار داده است.

در اواخر سوره مبارکه‌ی یوسف آیه‌ای است که به منزل‌های نتیجه‌گیری از آن داستان عجیب و پر هیجان است. داستان حضرت یوسف را کم و بیش، همه شنیده‌اند. آنجا که داستان نزدیک است به آخر برسد، یعنی بعد از آنکه یوسف، عزیز مصر می‌گردد و برادران یوسف در اثر قحطی، برای تهیه غله از کنعان به مصر می‌آیند و آن‌ها یوسف را نمی‌شناسند ولی یوسف آن‌ها را می‌شناسد و یوسف بنیامین را - که از طرف مادر هم با یوسف برادر بود - پیش خود نگه می‌دارد؛ در این وقت، برای بار دوم برادران می‌آیند و با گردن کج و التماس از یوسف گندم می‌خواهند و حالت عجز و التماس خاصی به خود می‌گیرند، و چقدر خوب قرآن کریم منظرهای تذلل و زاری و کوچکی آن‌ها را در این آیه، مجسم کرده است! گفتند: «يَا أَيُّهَا الْعَزِيزُ مَسَّنَا وَأَهْلَنَا الصُّرُّ وَجُنَّا بِيضَاعَةَ مُزَجَاةٍ فَأَوْفِ لَنَا الْكَيْلَ وَتَصَدَّقْ عَلَيْنَا إِنَّ اللَّهَ يَجْزِي الْمُتَصَدِّقِينَ»؛ ای عزیز و ای مهتر! ما و خانواده مان، بدبخت شده‌ایم و وجهه ناقابلی برای خرید گندم با خود آورده‌ایم؛ کیل تمام به ما بده و بر ما مسکینان تصدق کن! خداوند به تصدق کنندگان پاداش می‌دهد.





یوسف تا این وقت خودش را معرفی نکرده بود در این وقت خواست خودش را به آنها بشناساند: «قَالَ هَلْ عَلِمْتُمْ مَا فَعَلْتُمْ يُوْسُفَ وَ أَخِيهِ إِذْ أَنْتُمْ جَاهِلُونَ» گفت: یادتان هست که از روی جهالت و نادانی با یوسف و برادرش چه کردید؟ همینکه این جمله را گفت که آیا یادتان هست با یوسف و برادرش چه کردید، آنها یکه خوردند: «قَالُوا أَيْنَكَ لَا أَنْتَ يُوْسُفُ» گفتند آیا تو یوسف هستی؟ «قَالَ أَنَا يُوْسُفُ وَ هَذَا أَخِي قَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْنَا» گفت: بلی من یوسفم و این هم برادر من است. خداوند عنایت و لطف خاص خود را شامل حال ما گردانید. «إِنَّهُ مَنْ يَتَّقِ وَ يَصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ»؛ هرکس که تقوا و صبر داشته باشد، خودنگهداری و مقاومت داشته باشد، خداوند پاداش نیکوکاران را ضایع نمی‌کند.

اینکه می‌بینید نتیجه تقوا، پاکی و خودنگهداری است؛ غلام شدم و زیر دست این و آن افتادم، اما تقوا را حفظ کردم. کارم به جایی رسید که متشخص‌ترین و یکی از زیباترین زنان مصر از من جوان بی‌اسم و رسم، تقاضای کام گرفتن کرد؛ ولی من خودم را در پناه تقوا نگه داشتم و گفتم: «رَبِّ السَّجْنِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ»؛ من زندان را بر این لذت‌های مقرون به آلودگی ترجیح می‌دهم. تقوای آن روز، مرا امروز عزیز مصر کرد. تقوا و صبر و پاکی و نزاهت در این جهان گم نمی‌شود. آدمی را از حسیض ذلت به اوج عزت می‌رساند. «إِنَّهُ مَنْ يَتَّقِ وَ يَصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ». مثل این است که قرآن کریم نتیجه داستان یوسف را در این جمله خلاصه کرده است که عاقبت از آن تقواست. تقوا آدمی را از مهالك و شداید بسیاری نجات می‌دهد و به اوج عزت می‌رساند: «وَ مَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا»؛ برای مردمان متقی‌ای که در همه حال، خود را حفظ می‌کنند بن بست و شکست وجود ندارد.

بلی، زن عزیز مصر که بر مصر حاکم و مسلط بود، هرگونه امکانات در اختیارش بود و در میان ناز و نعمت غرق بود. هرگونه وسائل آسایشی و آرایشی در اختیار داشت؛ اما بر نفس خود مسلط نبود. بی‌چاره و بد نام گردید و به صورت یک زن ذلیل، شهرت پیدا کرد و حضرت یوسف که هیچ پشتوانه نداشت، از خانواده‌اش دور افتاده بود، و مالک جان خود نبود و به صورت یک برده شناخت شده بود؛ چون تقوا داشت بر سر زمین مصر حاکم و مسلط گردید.

بعضی از آثار دنیوی تقوا

حضرت علی بن ابی طالب پیشوای تقواداران که تقوا در وجود او تجسم پیدا کرده بود، در یکی از سخنانش بعضی از آثار تقوا را بدین گونه بیان می‌کند: «فَمَنْ أَخَذَ بِالتَّقْوَى عَزَبَتْ عَنْهُ الشَّدَائِدُ بَعْدَ دُنُوهَا»؛ هر کس تقوا را پیشه ساخت، سختی‌ها، بعد از آنکه نزدیک شده بود، از وی دور و ناپدید شد. «وَ احْلَوْلَتْ لَهُ الْأُمُورُ بَعْدَ مَرَارَتِهَا»؛ کارهای سختی که زندگی او را تلخ کرده بود، برایش شیرین شد. «وَ انْفَرَجَتْ عَنْهُ الْأُمُوجُ بَعْدَ تَرَاكُمِهَا»؛ امواج مشکلاتی که بروی متراکم شده بود، از وی برداشته شد. «وَ أَسْهَلَتْ لَهُ الصَّعَابُ بَعْدَ انْصَابِهَا»؛ دشواری‌های که بر وی فروود آمده بود، برایش آسان گردید. «وَ هَطَلَتْ عَلَيْهِ الْكِرَامَةُ بَعْدَ قُحُوطِهَا»؛ کرامت پس از آن که از وی بریده بود، بر او باریدن گرفت. «وَ تَحَدَّبَتْ عَلَيْهِ الرَّحْمَةُ بَعْدَ نُفُورِهَا»؛ و رحمت خداوندی پس از فرار و نفرت از وی، با لطف و محبت به او روی آورد. «وَ تَفَجَّرَتْ عَلَيْهِ النِّعَمُ بَعْدَ نُضُوبِهَا»؛ و چشمه سارهای نعمت‌ها، بعد از فروکش کردن و نایاب شدن آن‌ها، برای او شکافت و روان گشت. «وَ وَبَلَّتْ عَلَيْهِ الْبَرَكَةُ بَعْدَ إِزْدَادِهَا»؛ و باران برکت پس از کم شدن آن، بر او باریدن گرفت.



درآمدی بر حدیث‌شناسی

محمدعلی کوشا 

چکیده

یکی از نکاتی که باید در هنگام بررسی مطالب دینی لحاظ شود، این است که همه‌ی موضوعات، به ویژه مسائل مربوط به قرآن کریم به‌طور جدی بحث شود. هیچ موضوعی، بدون بحث پختگی لازم را پیدا نمی‌کند. بسیاری از نظریات تفسیری، هرچند صاحب آن از بهترین مفسران باشد، قابل نقد و بررسی هستند. در این شکی نیست که تدبر واقعی بدون بحث و چون و چرا حاصل نمی‌شود. از سوی دیگر، به خوبی پیدا است که از اصطکاک اندیشه‌ها مطالب مفید به دست می‌آید. با در نظر داشت همین مطالب، در نوشتار پیشرو بنا دارم تا درباره‌ی غلو و حدیث‌شناسی بر اساس معیارهای قرآنی با رویکرد عقلانی مباحثی را به شکل شماره‌وار پیش بکشم. نهایت هدف من چیزی جز تحری و کشف حقیقت نیست. همه‌ی ما باید بدانیم که تا معرفت و شناخت صحیح و درست از دین و معارف آن نداشته‌باشیم، عبادت‌کننده‌ی خوبی برای خالق هستی هم نخواهیم بود.





تمهیدات

۱. زدودن خرافات؛ مصداق سلبی لا اله الا الله

اساسی‌ترین، زیباترین و هدفمندترین شعار پیامبر اکرم «لا اله الا الله» بود که بخش اول آن سلبی و بخش دوم آن ایجابی است. این جمله‌ی زیبا - که «کلمه» نیز بر آن اطلاق شده (کلمه‌ی توحید) - اسمی با مسمی است. در بخش اول این شعار مملو از شعور، هر الهی (هر معبودی، هر بتی و هر خدایی که ساخته‌گی باشد) نفی شده‌است. در بخش دوم، فقط وجود «الله» تبارک و تعالی اثبات شده‌است. برای هر خواننده‌ی مدبر پرسش خلق می‌شود که چرا نخست نفی و آنگاه اثبات ذکر شده‌است. بنابراین اسلام با شعار «لا اله الا الله» اذهان آلوده به شرک و خرافه را خانه‌تکانی کرد. یعنی با این کار خرافات و اعتقادات باطل را از ذهن‌ها زدود و آنگاه گفت: «الا الله». علمای علم اخلاق، به ویژه عارفان نیز گویند: اول «تخلیه» سپس «تحلیه» و آنگاه «تزکیه».

پیامبر اکرم سال‌ها با گفتار و رفتار و کردار خویش با پندارهای باطل و حُلُق و خواهی زشت مبارزه کرد. لذا دوران ۱۳ ساله آن حضرت در مکه بیشتر به زدودن خرافات سپری شد. در عصر ما نیز، تا وقتی که اذهان بیشتر مردمان به انواع خرافات و اوهام آلوده است و آن‌ها را به گمان خویش برگرفته از دین می‌دانند، بدون زدودن خرافات اصلاحات فکری تحقق پیدا نخواهد کرد. ولی اکنون کار به جایی رسیده‌است که باید بگوییم چه چیزهایی که اصلن در دین و جزء آن نبوده و نیست اما به عنوان دین تلقی شده‌اند. اینجاست که باید ببینیم پندارهای باطل از چه راهی وارد دین شده‌اند.

۲. میانه‌روی؛ راهی به رهایی

تعالی و تکامل آدمی در پرتو اعتدال و میانه‌روی است و راه مستقیم و راست راهی است که انسان به گونه‌ی مستقیم و سراسر آن را در پیش بگیرد و به طرف راست یا چپ منحرف نشود. به همین جهت است که قرآن کریم می‌فرماید: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا؛ و این چنین شما را امتی میانه قرار دادیم تا بر همه‌ی مردمان گواه و الگو باشید و این پیامبر هم بر شما گواه و الگو باشد.» بقره /



۱۴۳. این است انتظار خدای انسان‌ها از امت اسلامی و به همین جهت است که خدای تعالی اهل کتاب را از غلو نهی می‌کند: «يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ؛ ای اهل کتاب در دین خود غلو نکنید و بر خدا جز حق نگویید. عیسی مسیح پسر مریم فقط فرستاده‌ی خداست نه پسر خدا که مردم غالی می‌پنداشتند.» نساء / ۱۷۱. و نیز به طور صریح می‌فرماید: «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ؛ به قطع کافر شدند آن کسانی که گفتند خدا همان عیسی پسر مریم است.» مائده / ۷۲.

جهالت و بی‌شعوری تا این اندازه که عده‌ای به نام دین گفتند خدا همان عیسی است و لذا به پرستش عیسی روی آوردند و حتا مریم را نیز مورد پرستش قرار دادند. این کار چنان جا افتاده و شایع بوده که خداوند در روز قیامت گوید: «وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ أَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَ أُمِّي إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ؛ ای عیسی پسر مریم، آیا تو به مردم گفتی که من و مادرم را در برابر خدای یکتا خدای خود بگیری؟» مائده / ۱۱۶. معلوم می‌شود که مسئله‌ی غلو، تاریخی بس دراز دارد که قرآن کریم آن را به عنوان یک انحراف عقیدتی و فکری، سخت سرزنش و مذمت می‌کند.

مبحث یکم: گذری بر جعل احادیث و علل آن

گروهی از حدیث‌سازان کسانی بوده‌اند که در دربار حاکمان جور، بیشتر برای تقرب به سلطان و خشنودی او حدیث می‌ساخته‌اند و از این راه ارتزاق می‌کرده‌اند. از جمله‌ی آن‌ها فردی است به نام وهب بن وهب معروف به ابوالبختری. او وقتی دید هارون الرشید عباسی مشغول کبوتربازی است، برای تأیید این کار خلیفه، فوری حدیثی را این گونه جعل کرد: «حدثني هشام بن عروه عن ابيه عن عايشة: ان النبي -صلى الله عليه و سلم - كان يطير الحمام؛ هشام پسر عروه از پدرش و او از عایشه برای من نقل کرده‌است که پیامبر - صلی الله علیه و سلم - کبوتر پرواز می‌داده‌است.» این راوی و محدث دین به دنیا فروش چون می‌دانست پسر زبیر و عایشه مورد علاقه خلیفه هستند، نام آنان را در سلسله‌ی روایت می‌گنجاند تا حدیثش را بهتر بماساند و خلیفه را خوشحال گرداند. (تاریخ بغداد ج ۱۳، ص ۴۸۴).



روزی، احمد بن حنبل و یحیی بن معین در مسجد رصافه‌ی کوفه مردی را دیدند که از قول آن دو، این حدیث را برای مردم می‌خواند: «حدَّثنا احمد بن حنبل و یحیی بن معین قالاً حدثنا عبدالرزاق عن معمر عن قتاده عن انس قال: قال رسول الله صلى الله عليه و سلم: «من قال لا اله الا الله خلق الله تعالى من كل كلمة منها طيراً منقاره من ذهب و ريشه من مرجان»؛ «احمد بن حنبل و یحیی بن معین از قول عبدالرزاق به ما روایت کرده‌اند که او از قول معمر و او از قول قتاده و او از قول انس که رسول خدا^(ص) فرموده‌است: «هرکس لا اله الا الله بگوید، خداوند از هر کلمه‌اش پرنده‌ای می‌آفریند که منقارش از طلا و بالشت از مرجان باشد»». احمد و معین هردو تعجب کردند! پس از آن که مرد حدیث‌ساز مزد حدیثش را از مردم دوست‌دار حدیث گرفت و حرکت کرد تا این حدیث را در جای دیگر و برای دیگران بخواند تا پولی از مردم شیفته‌ی حدیث بستاند، او را دنبال نمودند. ابن معین گفت: من یحیی بن معین هستم و این آقا نیز احمد بن حنبل است. ما هرگز چنین حدیثی را نقل نکرده‌ایم. چرا چنین دروغی را به ما نسبت می‌دهی؟ حدیث‌ساز بی‌درنگ گفت: من شنیده بودم که ابن معین مرد احمقی است، ولی تا امروز برایم ثابت نشده بود. تو خیال می‌کنی تنها خودت ابن معینی؟! من تا به حال از ۱۷ ابن معین و ۱۷ ابن حنبل دیگر حدیث نقل کرده‌ام! (الاسرار المرفوعة في الاخبار الموضوعة ص ۵۴، نوشته‌ی نورالدین علی قاری هروی متوفای ۱۰۱۴ هجری قمری). جالب است که در وجود چنین حدیث‌سازانی، حماقت و پررویی برای مطامع دنیوی قابل جمع اند. روشن است که کسانی بوده و هستند که برای مطامع دنیوی خویش، دین را دست‌آویز خواسته‌های نفسانی قرار داده و می‌دهند. حال، آیا نباید در منقولات این گونه افراد با تحقیق و احتیاط دست به قلم شد و در منابر و بلندگوها حساب‌شده و محققانه و محتاطانه سخن گفت؟!

از جمله‌ی وضاعان و جعلان (حدیث‌سازان)، مغیره بن سعید، بزیع، سری، ابوالخطاب (محمد بن مقلص)، مُعمر، بشار اشعری، حمزه یزیدی و صاید نهدی بودند که به امام باقر و امام صادق دروغ می‌بستند و از قول آن بزرگواران حدیث می‌ساختند. این افشاگری‌ها در جعل حدیث بیشتر از طرف امام رضا اعلام گردیده‌است. چنان که فرموده‌است: «بنان بر علی بن حسین (امام زین العابدین) دروغ می‌بست و خدا گرمای آهن را به او چشانید و مغیره بن سعید بر ابوجعفر امام باقر^(ع) دروغ می‌بست... و محمد بن بشیر بر ابوالحسن





موسی بن جعفر^(ع) دروغ می‌بست... و ابوالخطاب بر ابا عبدالله صادق^(ع) دروغ می‌بست و کسی که بر من دروغ می‌بندد محمد بن فرات است.» (رجال الکشی، ص ۵۹۷، احادیث ۱۰۴۷-۱۰۴۸).

در همین کتاب معتبر رجال الکشی، که در چاپ‌های پیشین با عنوان «اختیار معرفة الرجال» عرضه گردیده بود و از منابع معتبر رجالی شیعی است، از یونس بن عبدالرحمان نقل شده که گوید: «وافیت العراق فوجدت بها قطعة من أصحاب أبي جعفر^(ع) و وجدت أصحاب أبي عبدالله^(ع) متوافرين، فسمعت منهم وأخذت كتبهم، فعرضتها بعد علی الرضا^(ع) فأنكر منها أحادیث كثيرة أن تكون من أحادیث أبي عبدالله -عليه السلام؛ به عراق آدمم و در آن‌جا گروهی از اصحاب امام باقر و امام صادق^(ع) را یافتم و از آنان احادیثی شنیدم و مدت‌ها بعد آن حدیث‌ها را به امام رضا^(ع) نشان دادم. آن حضرت بسیاری از آن‌ها را انکار کرد که از امام باقر و امام صادق^(ع) نمی‌باشند.» آنگاه فرمود: «إن أبا الخطاب كذب علی أبي عبد الله عليه السلام لعن الله أبا الخطاب، وكذلك أصحاب أبي الخطاب يدسون هذه الأحادیث إلى يومنا هذا في كتب أصحاب أبي عبدالله^(ع)، لعن الله أبا الخطاب و كذلك اصحاب أبي الخطاب يدسون هذه الأحادیث إلى يومنا هذا في كتب اصحاب أبي عبدالله^(ع). فلا تقبلوا علينا خلاف القرآن فإننا إن تحدثنا؛ ابوخطاب و هم‌دستانش بر اجداد امام باقر و امام صادق^(ع) دروغ بسته‌اند. خدا لعنت شان کند. این گونه تا امروز احادیث ما را دست‌کاری کرده‌اند. پس چیزی که به ما نسبت داده می‌شود و خلاف قرآن است را نپذیرید.» (رجال کشی، ص ۲۹۸، حدیث ۴۰۱).

شیخ مفید (محمد بن نعمان متوفای ۴۱۳) در نقد «اعتقادات صدوق» به صراحت می‌نویسد: آن‌چه شیخ صدوق در این مورد ذکر کرده ثابت نشده و معانی آن متناقض است. علت این تناقض آن است که او بنابر ظواهر احادیث مختلف عمل کرده و از اهل نظر نبوده تا احادیث درست را از باطل آن جدا کند. (شرح عقاید صدوق، ص ۱۵)

در نتیجه، تازه آن مقدار حدیثی هم که معتبر باشد نیازمند بررسی همه‌جانبه است. باید دید که فلان حدیث، بر فرض صحت صدور آن از امام معصوم، بیان‌گر چه مقصودی است؟ و از نظر اصول، در چه شرایطی، بر اساس چه واقعیت و برای چه انگیزه صادر شده‌است.



یعنی باید «مَصَب» حدیث به درستی روشن شود. به دیگر بیان، تمام قرائن و شواهد صحت دلالت حدیث به روشنی برای محدث آشکار و آنگاه آن حدیث نقل شود. بنابراین، هرکسی نمی‌تواند به طور قطع و یقین بگوید فلان حدیث در فلان کتاب به حتم سخن امام معصوم است تا بر اساس آن عقیده شکل دهد، تبلیغش کند و بگوید: دین یعنی همین. پس، آنگاه آن را به عنوان دین مستمسکی علیه این و آن قرار دهد یا معجونی از حدیث‌های متفرقه را در کتاب‌های تحقیق ناشده گرد آورد و، برای جانداختن اهداف خاص خود، آن‌ها را دست‌آویز گرداند.

امروزه هم بیشتر مستندات وهابی‌ها در فضای مجازی، کتاب‌ها و جزوه‌های شان که ضد شیعه هستند، همان روایات جعلی یا ضعیف و مردود می‌باشند. آیا وقت آن فرا نرسیده که اهل فن، این روایات ساخته‌گی را از صحیح آن جدا سازند؟ صد البته که این کار باید از طرف تمام مذاهب اسلامی انجام پذیرد؛ زیرا در همه‌ی کتب حدیث روایات مردود وجود دارند. چنان‌که احمد صبحی منصور و پروفیسور مصطفی ابراهیم زلمی، که از اهل سنت هستند، ششصد حدیث از صحیح بخاری را مردود می‌شمارند. (الکامل للزلمی، ج ۱۱ و ۱۲، مجموعه‌الابحاث القرآنیة: لاقتل للمرتد، ص ۱۷۳) بنابراین مجموعه‌ی احادیث شیعه و سنی، چه بخواهیم و چه نخواهیم، باید غربال شوند. اگر امروزه کسانی نخواهند چنین کاری کنند، به طور قطع آینده‌گان این کار را انجام خواهند داد و آن روز دور نیست! البته کسانی که نان شان در روغن خرافات پخته شده، طبیعی است که با هرگونه اصلاحات، حتا در امور فکری و فرهنگی مخالفت می‌کنند که باید از آن‌ها انتظاری نداشت.

مبحث دوم: ملاک‌های تشخیص صحت و سقم احادیث

برای تشخیص حدیث واقعی از جعلی ملاک و معیارهایی وجود دارد که در ذیل آمده‌اند.

۱. وفاق با قرآن کریم

نخستین و اساسی‌ترین ملاک تشخیص حدیث درست از نادرست قرآن کریم است که در آیات ۱۸۵ بقره، ۴ آل عمران، ۱ سوره‌ی فرقان، «فرقان» نامیده شده است؛ فرقان یعنی چیزی که حق را از باطل جدا می‌کند. به همین جهت رسول خدا فرموده‌است: «یا ایها



الناس ما جاءكم عنى ما وافق كتاب الله فَأَنَّا قُلْتُ و ما جاءكم يُخالف كتاب الله فَلَمْ أَقُلْهُ؛ ای مردم! هرچه از من به شما رسید که با کتاب خدا موافق بود، من آن را گفته‌ام و هرچه به شما رسید و مخالف کتاب خدا بود، من آن را نگفته‌ام.» (الكافی، ج ۱، ص ۶۹) علاوه بر این بیان، از امام صادق نقل شده است: «و لا تقبلوا عَلَيْنَا حَدِيثاً أَلَا ما وافق القرآن و السنة أَوْ تَجِدُونْ معه شاهداً من أحاديثنا المتقدِّمه فَإِنَّ المغيرة بن سعيد - لَعَنَهُ الله - دَس في كتب أصحاب أبى أحاديث لم يحدث بها أبى. فاتقوا الله و لا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا تعالى و سنة نبينا محمد (ص) فَأَنَا اذا حَدَّثنا قلنا: قَالَ الله عزوجل و قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم؛ هر حدیثی که به ما نسبت می‌دهند را نپذیرید مگر آن که موافق با قرآن و سنت باشد یا اینکه شاهی از احادیث صحیح گذشته‌ی ما در موافقت با آن حدیث پیدا کنید. زیرا مغیره بن سعید - که خدا لعنتش کند- در کتاب‌های اصحاب پدرم احادیثی را با حیل‌گری وارد کرده که پدرم آن‌ها را نگفته است. بنابراین از خدا بترسید و حدیثی را که بر خلاف سخن خدا و پیامبر است نپذیرید. زیرا ما چون سخن گویم از قول خدا و از قول پیامبر سخن می‌گوییم.» (رجال کشی، ص ۲۹۸، حدیث ۴۰۱، لأبي جعفر محمد بن الحسن طوسی، تحقیق و تصحیح محمدتقی فاضل میبدی و سید ابوالفضل موسویان چاپ وزارت ارشاد)

بنابراین، هر حدیثی در درجه‌ی نخست باید به قرآن عرضه شود. البته این کار هم از هرکسی ساخته نیست و چنین نیست که هر ناآشنا با ادبیات عرب و قرآن، مدعی این کار شود؛ بلکه عرضه‌ی حدیث بر قرآن هم تخصص لازم دارد. آشنایی با اسلوب زبان عرب، به ویژه قرآن کریم، آگاهی از صرف، نحو، لغت، علم اشتقاق، علوم بلاغی، معانی، بیان، بدیع، محسنات لفظیه، انواع قرائن، و از همه مهمتر، آگاهی از علم اصول مانند دانستن عام و خاص، مطلق و مقید، محکم و متشابه، ناسخ و منسوخ، شأن نزول و... از آن جمله هستند. پس، کسی که بدون تخصص لازم در این زمینه به اظهار نظر پردازد، دانسته یا ندانسته کتاب خدا را به سخره گرفته و در واقع جهل و نادانی خویش را به نمایش گذاشته است. اگر در عین عدم تخصص بر ادعای خویش اصرار ورزد، به طور قطعی یا اسیر جهل مرکب است و یا دست پرورده‌ی فرقه‌های خاص هم چون گروه فرقان-که همگی ملای ناخوانده بودند و کارشان به ترور بزرگانی چون آیت الله مطهری و حجت الاسلام دکتر



۲. انطباق با سنت قطعی‌ی پیامبر

پس از عرضه و انطباق حدیث با قرآن، تطبیق و انطباق آن با سنت قطعی‌ی پیغمبر اکرم می‌باشد. پس اگر حدیثی، در هر کتاب و به وسیله‌ی هرکسی نقل شود ولی محتوا و مفهوم آن بر خلاف سنت پیامبر باشد، آن حدیث پذیرفته نمی‌شود. مراد از «سنت» قول، فعل و تقریر (تأیید و تصدیق ضمنی پیامبر) است. امام صادق فرموده‌است: «کل شیء مردود الی الکتاب و السنه و کل حدیث لا یوافق کتاب الله فهو زُخرف؛ هر چیزی به کتاب خدا و سنت رسول خدا برگردانده می‌شود و هر حدیثی که با قرآن سازگار نباشد، باطل و ساخته‌گی است.» (الکافی، ج ۱، ص ۶۹) براساس فرمایشات امامان معصوم^(ع) ملاک صحت حدیث، تطابق آن با قرآن کریم و سنت قطعی‌ی پیامبر اکرم است. بر اساس این حدیث و دیگر احادیث مشابه آن، احادیث و روایات نقل شده باید به قرآن و سنت مقبول رسول اکرم عرضه شوند.

به عنوان نمونه، شیخ صدوق در کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص ۴۳۲، روایتی نقل کرده که خطبه‌ی نماز جمعه باید پس از نماز خوانده شود. این روایت صددرصد خلاف سنت پیامبر است؛ زیرا طبق شواهد قطعی، پیامبر خطبه‌های جمعه را قبل از نماز می‌خوانده. پس این چنین نیست که هر حدیثی، اگرچه در منابع معتبر ذکر شده‌باشد، لزومن قابل قبول باشد. می‌دانیم که کتب اربعه‌ی الکافی، التهذیب، الاستبصار و من لا یحضره الفقیه، همه معتبر هستند، ولی معنای اعتبار داشتن آنها این نیست که تمام روایات آنها قابل قبول باشند. بلکه به این معناست که این منابع چهارگانه مورد توجه و عنایت هستند و باید برای اخذ حدیث به آنها مراجعه کرد. ولی پذیرفتن هر حدیث باید بر اساس ضوابط خاص خودش باشد. مبتنی بر اصول، فلسفه‌ی وجودی «علم الحدیث» هم برای همین است که احادیث واقعی از ساختگی شناخته شوند و این کار هم بر عهده‌ی متخصص آن است؛ نه هر کسی که مشتی روایت را از هر کتابی گرد آورده، در کنار هم قطار کند و آنها را مبنای عقیده‌ی پیش‌ساخته‌ی تقلیدی خویش قرار دهد. بدتر آن است که چنین شخصی، آنها را به رخ این و آن بکشد و چنین وانمود کند که علاوه بر رشته‌ی خویش، گویی کارشناس دین



هم هست. در جهل و نادانی این دست افراد همین بس که در کاری که صاحب نظر نیستند، اظهار نظر قطعی کنند. گاهی وضع بدتر از این نیز شده و این جاهلان، صاحب نظران آن رشته را نیز به سخره می گیرند. تردیدی نیست که «إِنَّ النَّفْسَ لَمَارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مِنْ رَحِمٍ رَبِّي!»

جای بسی شگفتی است که در دنیایی که رشته های تخصصی علوم و فنون - که امروزه حد و مرز هر یک از آنها بر همه گان روشن و مبرهن است - اما همین که نوبت به دین می رسد، بسیاری چنان با حرارت و جدیت از آن سخن می گویند که گویی در آن متخصص هستند. عجیب تر این که نامتخصصانی، با سر هم بندی قطاری از روایات متفرقه و تحقیق ناشده، به ستیز با قرآن بر می آیند و آن را تحریف شده جلوه می دهند.

۳. سازگاری با عقل فطری

سومین ملاک و میزان برای تشخیص حدیث واقعی از ساخته گی عقل فطری و طبیعی است. یعنی همان حس تشخیص خدادادی که انسان به وسیله ی آن می فهمد که عدل خوب است و ظلم بد. به وسیله ی آن می فهمد که اجتماع نقیضین محال است. بر اساس آن در می یابد که عدد دو نصف چهار است. در اهمیت و حقانیت عقل همین بس که اساس و پایه ی دین با عقل شناخته می شود. در اصل، اثبات وجود خالق برای خلق و داشتن صفاتی چون علم و قدرت بی نهایت و عدل و عدالت برای او و اصل ضرورت نبوت و وجود عالمی به نام قیامت از راه عقل صورت می گیرد. همین عقل است که در روایات دینی از آن به عنوان «حجت باطنی» نام برده شده است. ابن سِکِّیت از امام علی النقی الهادی پرسید: «فما الحجة على الخلق اليوم؛ امروزه حجت بر خلق چیست؟» فرمود: «العقل، يُعْرَفُ بِهِ الصَّادِقُ عَلَى اللَّهِ فَيَصَدِّقُهُ وَالكَاذِبُ عَلَى اللَّهِ فَيُكَذِّبُهُ؛ عقل است که به وسیله ی آن هر کس بر خدا راست گوید، شناخته می شود و تصدیق خواهد شد و هر کس بر خدا دروغ بزند نیز شناسایی می شود و تکذیب می گردد» (الکافی، ج ۱، ص ۲۵) بنابراین، عقل به طور طبیعی اجازه دارد احادیث و روایات و اخبار ضد خود را تکذیب کند.

حال یک نمونه از ده ها روایت ضد عقل را که در منابع روایی، از جمله در تفسیر الصافی، ج ۲، ص ۱۷ ذیل تفسیر سوره ی نجم آمده، می آورم. طبق نقل این کتاب، پیامبر به اصحابش



فرمود: صبح گاهان ستاره‌ای از آسمان فرود می‌آید و در خانه‌ی یکی از شما سقوط خواهد کرد. هرکس آن ستاره در خانه اش فرود آید، او وصی و خلیفه و امام پس از من است. سپس آن ستاره در خانه‌ی علی بن ابی‌طالب فرود آمد. اگر دوست نادانی که این حدیث را جعل کرده می‌دانست که یک ستاره چندین برابر کره‌ی زمین حجم و وزن دارد و چنین پدیده‌ای به لحاظ عقلی غیر ممکن است، این گونه به نام دین گزافه‌گویی نمی‌کرد. شگفتا از این قماش جاهلان که به جای استدلال به دانش و بینش و مدیریت و توانایی علی، به دنبال چه اوهام و خیالاتی هستند. به راستی علی حق دارد در میان چنین جاهلان دروغ‌پردازی سر در چاه فرو برد و با تصویر خود در آب درد دل کند. به قول مرحوم شریعتی: حیف از آن رهبر که در دنیای پر از نفهمی حکومت می‌کرد.

۴. سازگاری با واقعیات تثبیت‌شده‌ی علوم تجربی

چهارمین ملاک و میزان و معیار برای تشخیص احادیث واقعی از جعلی واقعیات ثابت‌شده‌ی علوم تجربی بشری است، نه صرف نظریه و نظریه‌پردازی. زیرا هر آن‌چه که سبب علم و آگاهی قطعی شود، و به تعبیر دیگر برای انسان صددرصد مسجل گردد که چنین و چنان است و واقعیات‌های علمی نیز آن را صددرصد به اثبات برساند، چنین چیزی برای آدمی «حجت» است. قرآن هم آن را حجت دانسته است: «... اَتْتُونِي بِكِتَابٍ مِنْ قَبْلِ هَذَا اَوْ اَثَارَةٍ مِنْ عِلْمٍ اِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ؛ [بگو] اگر راست می‌گویید، کتابی پیش از این یا اثری علمی برای من [پیامبر] بیاورید [که مدعای شما را به اثبات برساند.].» (احقاف / ۴) حال، اگر روایتی خلاف واقعیت علمی باشد، اگرچه با سند صحیح نقل شده-باشد، ما آن را قبول نمی‌کنیم. چنانکه شیخ طوسی در مصباح‌المتجهّد، ص ۲۰۵، حدیثی آورده که روز جمعه کوتاه‌ترین روزهاست؛ زیرا روزهای دیگر خورشید متوقف می‌گردد تا ارواح مشرکان در برابر آن شکنجه شوند. ولی در روز جمعه خورشید از حرکت باز نمی‌ماند. از این رو روز جمعه کوتاه‌تر از روزهای دیگر است. روشن است که چنین حدیثی خلاف واقعیات‌های علوم تجربی است. امثال این‌گونه روایات کم و بیش در کتاب‌های حدیث دیده می‌شود که هرگز برای آگاهان از علوم پذیرفته نیست و گردآورندگان شان، بدون توجه به محتوای آن‌ها -چون منسوب به معصوم بوده، از روی عشق و ارادت که به پیامبر و اهل بیت داشته‌اند-



به گردآوری آنها دست یازیده‌اند و ناخواسته حدیث و افسانه را در هم آمیخته‌اند. برخی با انگیزه‌های خالصانه، بسیاری از موهومات را به نام حدیث و خبر، همراه با احادیث واقعی در هم آمیخته‌اند، به فارسی هم ترجمه کرده و در اختیار عموم قرار داده‌اند. به این وسیله، توده‌های مذهبی کم‌سواد از طریق آن‌ها عقیده و اعتقاد ساخته‌اند.

۵. عدم تضاد با مسلمّات تاریخی

پنجمین ملاک و میزان برای تشخیص احادیث واقعی از جعلی تاریخ صحیح و به تعبیر دیگر مسلمّات واقع‌شده‌ی تاریخی اند. بنابراین، اگر حدیثی بر خلاف مسلمّات تاریخی باشد، ما هرگز آن را قبول نخواهیم کرد. مثلاً، بر اساس حدیثی که مرحوم علامه مجلسی در بحارالأنوار، ج ۳۵، ص ۳۸، آورده است، این چنین آمده: «روز عرفه پس از تولد علی به این نام نام‌گذاری شد؛ زیرا علی -علیه السلام- در آن روز، پیامبر اکرم (ص) را شناخت.» در حالی که نزد مؤرخان از مسلمّات تاریخی است که عرفه پیش از تولد علی هم به همین نام معروف بوده و از جمله نام‌های مشهور اماکن در میان مردم جزیره‌ی عرب بوده است.

گاهی عشق و علاقه‌ی افراطی به چهره‌های معروف و برجسته، مریدان را وادار می‌دارد که هرچه خواستند به نام و برای آنان و به طور منحصر به آنان به زبان یا به قلم آرند. فراموش نمی‌کنم که در دوران دبیرستان قبل از انقلاب اسلامی ایران، معلم جغرافیا سر کلاس، به مناسبتی سخن از بگومگوی شماری از دبیران در یک نشست ویژه‌ی آنان در سنج به میان آورد و چنین نقل کرد: یکی از دبیران اهل سنت در آن جلسه گفته بود: تعجب از این شیعیان است که نوشته‌اند علی بن ابی‌طالب در دوران شیرخوارگی در گاهواره اژدهایی را کشت. یکی از دبیران شیعه‌ی متعصب بلافاصله در جوابش گفته بود که قربان، او اژدها نبوده بلکه مارمولک بوده. آن دبیر هم می‌گوید: بسیار خوب، آخر چرا بچه‌ی شیرخوار مارمولک را تعقیب کند و بکشد و آن‌گاه شما اسمش را معجزه بگذارید؟ من آن روز سر کلاس به دبیر جغرافیا گفتم: تازه آن دبیر سنی قصه را ناقص نقل کرده است. در حالی که بچه‌ها به من خیره شده بودند، دبیر گفت: خوب شما کاملش را بگو! گفتم: این افسانه در کتاب «تحفه المجالس» است و در آن نوشته شده: «آن اژدها به



قدری بزرگ بود که ۴۰۰ نفر نصف جسد آن و ۴۰۰ نفر دیگر باقی مانده‌ی آن را از کنار گهواره‌ی [علی^(ع)] بیرون کشیدند.»

بر حسب اتفاق، سال‌ها پیش در قم در برخی کتابفروشی‌ها این کتاب حدیثی پر از دروغ را دیدم و به ناشرش گفتم که دیگر این کتاب را چاپ و منتشر نکند که از دروغ و افسانه به نام دین پر است. ناشر گفت: اول این که خریدار و سود خوبی دارد. دوم این که این کتاب در مقدمه‌اش نوشته از منابع معتبر مثل «الکافی» و دیگر کتب مثل «اثبات الهدی»، «بحار الانوار» و... نقل کرده‌است. من پس از توضیحاتی، در پایان بحث به این شعر زیبای سعدی تمسک نمودم: «صاحب دلی به مدرسه آمد ز خانقاه/ بشکست عهد صحبت اهل طریق را/ گفتم میان عالم و عابد چه فرق بود/ تا اختیار کردی از آن این فریق را/ گفت آن گلیم خویش برون می برد ز موج/ وین جهد می کند که رهند غریق را»

مبحث سوم: مقدماتی چند بر حدیث‌شناسی

در بیان این بخش، توجه به چند نکته لازم است که در ذیل عنوان شده‌اند.

۱. قرآن وسیله‌ی بی‌نیازی از حدیث نیست

آیا با بودن «قرآن کریم»، به «حدیث» هم نیازی داریم؟ مگر نه این است که قرآن می‌فرماید: «أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَرْحَمَةً وَذِكْرًا لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ؛ آیا برای آنان کافی نیست که ما این کتاب را بر تو نازل کردیم که پیوسته بر آنان خوانده می‌شود؟ همانا در این [قرآن] رحمت و یاد و پندی است برای مردمی که ایمان دارند.» (عنکبوت / ۵۱) طبق این آیه، قرآن برای هدایت بشر کافی است؛ اما باید توجه داشت که راز کافی بودن قرآن چیست؟ نکته‌ی بسیار مهم در اینجا همانا «جامعیت قرآن» است. یکی از ابعاد جامعیت قرآن این است که بیان جزئیات خود را به بیان و توضیح پیامبر اکرم ارجاع داده است. بنابراین، رجوع به «سنت پیامبر» که یکی از ابعاد آن همان «حدیث» است، در خود قرآن پیش‌بینی شده‌است. آیات زیر به وضوح بیانگر چنین واقعیتی است: «... وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا...؛ و آنچه پیامبر به شما داد آن را بگیرید [و به کار بندید] و از آنچه شما را نهی کرد باز ایستید». (حشر / ۷) «... وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ



لُتَّبِیْنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَیْهِمْ وَ لَعَلَّهُمْ یَتَفَكَّرُونَ...؛ و این پندنامه [یعنی قرآن] را به سوی تو نازل کردیم تا برای مردمان بیان داری چیزی را که به سوی آنان نازل شده است و باشد که بیندیشند». (نحل / ۴۴) «...و یُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ...؛ به مردمان کتاب و حکمت تعلیم می دهد». (بقره / ۱۲۹؛ آل عمران / ۱۶۴؛ جمعه / ۲)

این سه آیه دلیل روشن بر حجیت «سنت» (قول فعل و تقریر پیامبر اکرم) هستند؛ زیرا دو نوع وحی بر پیامبر نازل شده است: یکی وحی قرآنی که همان مجموعه‌ی آیات در ۱۱۴ سوره است. دوم؛ وحی غیر قرآنی که همان علوم و معرفت و معارفی است که خدا به پیامبر «امی» یعنی درس ناخوانده و کتاب‌نندیده عطا فرمود که به وسیله‌ی آن جزئیات دین که کلیاتش در قرآن آمده است را بیان می‌دارد. مثلن قرآن به طور کلی فرموده است: «اقیموا الصلاة»، «اتوا الزکاة»، «فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ» که یعنی نماز برپا دارید، زکات بدهید و در ماه رمضان روزه بگیرید و بسیاری از موضوعات دیگر که تنها کلیات آنها در قرآن آمده ولی بیان جزئیات آنها - طبق دستور خود قرآن - به پیامبر اکرم واگذار شده است و بیان و تشریح و توضیح پیامبر هم یا به قول اوست که «حدیث» نامیده می‌شود و یا به «فعل» اوست که «سیره‌ی نبوی» را شامل می‌شود و یا به «تقریر» یعنی «تصدیق ضمنی» اوست. بنابراین، توجه به «حدیث» به معنی واقعی آن بر اساس دستور خود قرآن کریم است و این کار نه تنها معارض با قرآن کریم نیست بلکه به دستور خود قرآن و در طول کلام الهی به حساب می‌آید. و این همان مصداق و مفهوم «و یعلمهم الكتاب والحکمه» است که در قالب حدیث نمایان می‌شود. یا اگر بخواهم این مطلب را بسیار خلاصه بیان کنم، باید بگویم که «حجیت حدیث» ریشه‌ی قرآنی دارد و در اهمیت آن همین که پیامبر فرموده است «نضر الله عبدا سمع مقالتي فوعاها وحفظها...؛ یعنی خدا شاد و خرم گرداند بنده‌ای را که سخن مرا بشنود و آن را درست فراگیرد و ضبط نماید» (الکافی، کتاب الحجة باب ۱۰۳، حدیث ۱)

۲. قرآن وحی منزل است؛ مقدمه‌ای بر حدیث‌شناسی

دوم این که تا کسی به درستی قرآن را نشناسد، نمی‌تواند آن گونه که باید و شاید حدیث را بشناسد؛ چون حدیث فرع بر قرآن است. همچنین، کسی حدیث را می‌شناسد که تاریخ



دقیق ظهور اسلام را که «سنت» پیامبر اکرم در آن شکل گرفت بشناسد و «مفهوم سنت» را آن چنان که باید درک کند. بنابراین، کسی که قرآن را نمی‌شناسد یا حتا آن را تحریف شده می‌داند و از سوی دیگر به حدیث‌شناسی دست می‌برد، در واقع خود روی شاخه نشسته و بن را می‌برد!

قرآن‌شناس واقعی کسی است که حقیقت قرآن را - در قالب ۱۱۴ سوره‌ای که نه یک کلمه از آن‌ها کم شده و نه یک کلمه زیاد گردیده است - به لحاظ لفظ و معنا به عنوان یک حقیقت ثابت وحی بشناسد. اینجانب به ذات یکتای خدای سمیع و علیم و قدیر سوگند یاد می‌کنم که این قرآنی که اکنون در میان ما است، از حمد تا سوره‌ی ناس، بدون یک کلمه کم و زیاد، همان است که بر حضرت محمد نازل گردیده است و تمام روایات و اخبار ضبط شده مبنی بر تحریف اغلب جعلی و ساخته‌گی و برخی نیز، بر فرض صحت صدور از امامان، دچار برداشت نادرست و کج‌فهمی از ناحیه‌ی دیگران شده‌اند.

برخی نیز روایت تحریف قرآن را با سند صحیح جعل کرده‌اند. مثلاً، در کتاب الکافی، ج ۲، ص ۶۳۴، (چاپ دارالکتب الإسلامیه) روایتی با سند صحیح از امام صادق نقل شده که طبق آن قرآن کریم هفده هزار آیه بوده: «علي بن الحكم عن هشام بن سالم عن أبي عبدالله^(ع) ان القرآن الذي جاء به جبرئيل الي محمد^(ص) سبعة عشر ألف آیه؛ علی بن حکم از هشام بن سالم از امام صادق^(ع) نقل کرده که همانا آن قرآنی که جبرئیل بر محمد فرود آورده هفده هزار آیه است.» روشن است کسانی که دنبال تحریف قرآن بوده‌اند، این روایت را از زبان انسان‌های ثقه و درست‌کار و راست‌گو جعل کرده‌اند. طبق این حدیث دروغ، حدود دوسوم قرآن حذف و تحریف شده‌است و برخی هم خوش‌بینانه و شاید ساده‌دلانه به توجیه این گونه احادیث ساخته‌گی پرداخته‌اند که از روی انصاف کاری دور از تدبر و اندیشه است. آثار جعل حدیث را باید یک تراژدی وحشت‌ناک در دین قلم‌داد کرد.

۳. افسانه‌سرایی؛ دام حدیث‌شناسی و دیانت

سوم این که آن کس حدیث را می‌شناسد که اهل تعقل و تفکر باشد؛ نه این که صاحب ذهن افسانه‌جو و غرق‌شده در اوهام باشد. از آن جا که گرایش به سمت دین - چه قبول کنیم و چه قبول نکنیم - یکی از تمایلات درونی انسان است، به ناچار این جذب و انجذاب درونی





سر از گونه‌ای معناگرایی و معنویت‌جویی در می‌آورد. حال اگر بستر این معنویت‌گرایی صحیح و سالم و عقلانی باشد، مجموعه‌ی انرژی معنویت‌طلب وجود آدمی، راه روشن درستی، راستی و تحلیل منطقی-عقلانی را می‌پوید. اگر این حس معنویت‌گرایی در بستر موهومات و خیالات قرار گیرد، لحظه به لحظه انرژی معنویت‌جویی او راه غیر منطقی را در پیش می‌گیرد تا این‌که به جایی می‌رسد که تمام یا بیشتر دانسته‌های دینی خود را با عینک تیره و تار موهومات و خرافات ارزیابی می‌کند. خرافه‌پذیری امری مادرزاد نیست. بلکه متأثر از دریافت‌های محیط خانه، محل کار یا مجتمعات کوچک و بزرگ اجتماعی است. در این زمینه، رسانه‌های گروهی مانند صداوسیما، مجلات، روزنامه‌ها خبرنامه‌ها و محافل مذهبی می‌توانند نقش تعیین‌کننده داشته باشند. اگر از بیان دین‌شناسان واقعی در این گونه مراکز استفاده بجا و درست و حساب‌شده شود، طبیعی است که بر فهم و دانش صحیح مردمان افزوده می‌شود؛ ولی اگر کارشناسان و متملقان عاری از دانش و بینش جایگزین کارشناسان و متخصصان آگاهی‌بخش شوند و چرب‌زبانی و چاپلوسی و ریاکاری بر جای حق‌گویی و بیان حقیقت تکیه زند، روشن است که اعتلای فرهنگی به ابتذال فرهنگی می‌انجامد و دانایان در انزوا و نادانان یگانه‌تاز عرصه‌ی اجتماعی می‌شوند. آن‌گاه است که جامعه شاهد وارونه‌گی تمام ارزش‌ها می‌شود؛ وارونه‌گی در عقیده، وارونه‌گی در اخلاق و وارونه‌گی در عمل.

متأسفانه فضای خرافات و روایات ساخته‌گی چهره‌ی پاک و مصمم پیامبر و امامان را در هاله‌های غیرواقعی، بلکه اساطیری و افسانه‌ای محصور ساخته و آن گونه که باید و شاید شناسایی نشده‌اند. بسیاری، به جای آن‌که آنان را در زمین بجویند و پیروی نمایند و الگوی تمام عیار خویش قرار دهند، آن بزرگواران را بر بام آسمان‌ها و در فضای مافوق مکان و زمان می‌نشانند. در واقع، آن‌ها را در فضای آسمان خیال و اوهام خویش محصور می‌سازند و بی‌آنکه به فلسفه‌ی وجودی آنان که راهبران واقعی زمینی مردم هستند بیندیشند، به تقدیس پرستش‌گونه آنان می‌پردازند!

بد نیست که در این مقام به نمونه‌ای از امام‌شناسی غالیان تحریف‌گر اشاره‌ای کنم. در سفری که از شهری می‌گذشتم توقفی نموده و برای اقامه‌ی نماز عصر به مسجدی که در مرکز



شهر بود وارد شدم. پس از نماز، جلسه‌ی سخنرانی برگزار شد و واعظی به منبر رفت و به موعظه پرداخت؛ وارد مقوله‌ی فضائل اهل بیت شد. از جمله گفت: سی هزار سال قبل از خلقت آدم ابوالبشر، روزی دیوی که موهایش چون سیخ کباب و شاخ‌هایش چون درخت چنار و دندان‌هایش چون بیل بزرگ و چنگال‌هایش چون خنجر بران بود، از دل صحرا می‌گذشت. ناگهان دید طفلی چون قرص قمر و چهره‌ی خورشید روی زمین نشسته است! آن دیو از شدت گرسنگی به او حمله‌ور شد و خواست او را ببلعد. ناگهان آن طفل بر او جهید و با تمام توان سیلی محکمی بر بناگوشش زد که آن هیولا نقش بر زمین شد. پس از تکبیر حضار با ادای همه‌ی متعلقاتش، واعظ ادامه داد: آن گاه، آن طفل دو دست دیو را با لیف خرما بست و رهایش ساخت تا بعد از گذشت ۳۰ هزار سال، آدم آفریده‌شد و همه‌ی پیامبران نیز هریک در زمان خویش آمدند و خاتم آنان محمد ظهور کرد. روزی که آن حضرت در مسجدالحرام بود، اتفاقاً آن دیو بر او وارد شد و ماجرای خود را بیان کرد و گشودن دستش را تقاضا کرد. پیامبر فرمود: ای ابوبکر دستش را باز کن. ابوبکر خنجر کشید تا آن لیف خرما را ببرد اما نتوانست و عرق شرم بر پیشانی‌اش نشست. پیامبر فرمود: عمر تو این کار را انجام ده! او نیز مثل اولی... حضرت فرمود: عثمان تو این کار را انجام بده. او هم بیچاره مثل آن دو نفر سابق از انجام آن امر عاجز ماند. در این هنگام سلمان فارسی، در حالی که علی بن ابی‌طالب - که طفلی دو ساله بود- را در آغوش داشت وارد مسجدالحرام شد. ناگهان آن دیو فریاد زد: یا رسول‌الله، آن کس که دست مرا سی هزار سال پیش از خلقت آدم بسته همین طفل بود. حضرت پیامبر فرمود: یا علی دستش را باز کن. او هم فقط با یک اشاره به قدرت ولایت دستش را باز کرد. در اینجا بود که مستمعین آن واعظ به به‌به و چه‌چه افتادند و واعظ را درست حسابی ستودند. یک نفر یواشکی در گوش من گفت: حاج آقا، این قصه در کشکول کدام درویش است؟ گفتم در کتاب حدیثی عامیانه و پر از دروغ «تحفه‌المجالس». این گوشه‌ای از دست‌آورد غالیان و تأثیر متقابل عامیان در عالمان است.

اگر تبلیغات دینی رنگ و بوی خرافاتی پیدا کند بزرگ‌ترین ضربه به دین وارد می‌شود و آموزه‌های دینی را تخدیر ساخته و خالی از محتوا می‌گرداند؛ بلکه آن را ملعبه و مضحکه‌ی دست این و آن، به ویژه اهل اندیشه می‌سازد. البته خرافاتی که جلوه‌ی دینی پیدا می‌کند، ممکن است در کوتاه‌مدت، به‌به و چه‌چه عوام ساده‌دل دور از تعقل را برانگیزاند، ولی در





درازمدت تبدیل به خوره‌ی جان‌کاه برای جوانان صاحب اندیشه‌های ناب و سالم می‌شود؛ به طوری که همچون موریانه تار و بود پیکره‌ی ایمان و اعتقادات آنان را از هم می‌گسلاند. آن‌گاه است که دین در نگاه اهل تعقل به عنصری تخریری تبدیل می‌شود.

آثار جعل حدیث را باید یک تراژدی وحشت‌ناک در دین قلمداد کرد. چه قبول کنیم و چه قبول نکنیم، یکی از تمایلات درونی انسان معنویت‌گرایی و معنویت‌جویی و معنویت‌پذیری است. این جذب و انجذاب درونی به دنبال گم‌شده‌های معنوی خویش است. چه بسا کسانی که برای رفع نیاز این حس درونی به سوی افراد به ظاهر عالم معنوی، ولی تهی از تعقل جذب شوند. در نتیجه‌ی انس و الفت با آنان، به قول مرحوم دکتر شریعتی الینه (جن‌زده) شوند و بدون چون و چرا هر پندار نادرست و غیر معقولی را از آنان بپذیرند. هر اندازه سطح علم و اندیشه‌ی اجتماعی مردم پایین‌تر باشد، نان آن عالم‌نمایان دروغین بیشتر خواهد بود. و باز به همان نسبت، اگر سطح علم و اندیشه‌ی توده‌های مردم بالاتر باشد، گرایش توده‌ها به سوی عالم‌نمایان کمتر خواهد بود. به هر حال باید به هر صورتی که ممکن است سطح آگاهی دینی مردم را به صورت معقول و منطقی بالا برد. در این باره، سردم‌داران مجالس مذهبی بسیار بسیار مسئول هستند که توده‌ها را پای سخن هر دستاربندی نشانند.

مبحث چهارم: گذری بر کتب اربعه و مقایسه‌ی آن‌ها با صحاح اهل سنت

۴. در بیان تعریفی بر کتب اربعه

در ابتدا لازم به توضیح است که در شیعه، تعبیر «حدیث» منحصر به سخنان رسول اکرم نمی‌شود، بلکه شامل سخنان فاطمه زهرا و دوازده امام نیز می‌شود؛ چون شیعه آن بزرگواران را ناقل و بیان‌گر واقعی سنت پیامبر اکرم می‌داند. با توجه به همین نکته، در میان مجموعه‌های حدیثی شیعه چهار کتاب از اعتبار خاصی برخوردار اند: ۱) «الکافی»، تألیف محمد بن یعقوب کلینی، متوفای ۳۲۹ ق؛ ۲) «من لایحضره الفقیه»، تألیف محمد بن علی بن بابویه، متوفای ۳۸۱ ق؛ ۳) «تهذیب الاحکام»، تألیف محمد حسن طوسی، متوفای ۴۶۰ ق و ۴) «الاستبصار»، تألیف محمد بن طوسی، متوفای ۴۶۰ ق. به این چهار کتاب، اصطلاحاً «کُتب اربعه» می‌گویند. پس از آن‌ها، بر اساس همان چهار کتاب و با اضافاتی،



مجموعه‌های حدیثی دیگر نیز در شیعه تدوین و گردآوری شدند که عبارتند از: (۱) «وسائل الشیعه»، تألیف محمد بن حسن حر عاملی، متوفای ۱۱۰۴ ق؛ (۲) «وافی»، تألیف ملا محمد محسن فیض کاشانی، متوفای ۱۰۹۱ ق؛ (۳) «بحار الانوار»، تألیف علامه محمد باقر مجلسی، متوفای ۱۱۱۱ ق.

از این میان شیخ کلینی دارای وثاقت بیشتر است. در واقع، وثاقت، راستی و درستی مرحوم کلینی مورد اتفاق تمام علمای علم‌الحديث است و از همین روی لقب «ثقة الاسلام» را به او داده‌اند. مرحوم کلینی علاوه بر «الكافی»، دارای آثار دیگر نیز است که در طول زمان مفقود گشته و تنها نام‌های شان برجای مانده‌اند. از جمله (۱) کتاب الرد علی القرامطه؛ (۲) کتاب الرجال؛ (۳) کتاب الرسائل و (۴) کتاب ما قیل فی الاثمة من الشعر. از جمله مشایخ (اساتید) کلینی، احمد بن محمد بن سعید همدانی معروف به ابن عقده، علی بن ابراهیم قمی و محمد بن حسن صفار - صاحب کتاب بصائر الدرجات - هستند که بیشتر روایات کتاب الحجة «الكافی» از همین بصائر الدرجات و بر اساس نظر اهل فن بیشتر روایات آن ضعیف است. اما کتاب «الكافی» شیخ کلینی اهمیت و شهرت بیشتر دارد. مرحوم کلینی این اثر را در طول ۲۰ سال به تدریج جمع‌آوری نموده‌است. به طور کلی، آن کتاب دارای سه بخش است: الف) الاصول من الکافی که شامل ۸ کتاب العقل و الجهل، کتاب العلم، کتاب التوحید، کتاب الحجة، کتاب الإیمان و الکفر، کتاب الدعاء، کتاب القرآن و کتاب العشرة می‌گردد؛ ب) الفروع من الکافی که شامل ۲۷ کتاب در أبواب فقهی از کتاب الطهارة تا کتاب النذور و الکفارات است؛ ج) الروضة من الکافی، یعنی گلستان کافی که بیشتر شامل احادیث متفرقه‌ی تاریخی و اخلاقی است. مجموعه‌ی کل احادیث الکافی ۱۶۱۹۹ حدیث است.

خوب حالا ببینیم آیا هر آنچه را که مرحوم کلینی نقل کرده است بدون چون و چرا پذیرفتنی است؟

کلینی در مقدمه الکافی گوید کتاب الکافی را به درخواست یکی از دوستان خویش در میان آثار برجای مانده روایی از امامان جمع‌آوری کرده‌است. «فاعلم یا اخی - ارشدك الله - انه لا یسع أحداً تمييز شیء مما اختلف الروایة فیہ عن العلماء^(۱) برأیه إلا علی ما أطلقه

العالم بقوله^(ع): اعرضوها علي كتاب الله، فما وافق كتاب الله (ج) فخذوه و ما خالف كتاب الله فردوه... ونحن لانعرف من جميع ذلك إلا اقله...؛ بدان ای برادر! - خدایت راه بنماید - کسی را نسزد که چیزی از روایات امامان که گوناگون و مورد اختلاف است، به رأی خویش تشخیص دهد و نقل کند مگر بر اساس همان معیارهایی که خود آن بزرگواران بیان داشته‌اند. از جمله‌ای آن‌ها مطابقت [حدیث] با قرآن کریم است. [پس اگر] چیزی خلاف قرآن باشد، باید از آن اعراض جست؛ البته ما از همه‌ی روایاتی که باید بر اساس چنین معیاری باشد جز اندکی نمی‌دانیم و راه احتیاط این است که علم همه آن‌ها را به خود امامان واگذاریم». بنابراین، بر اساس گفته‌ی مرحوم کلینی ما وظیفه داریم تا هر حدیث و خبری را، طبق فرمایش امامان بر قرآن کریم عرضه بداریم.

۵. در شیعه، بر خلاف اهل سنت، صحیح نداریم

باید به این نکته توجه داشته باشیم که شیعه - برخلاف اهل سنت - نام هیچ یک از کتاب‌های روایی خود را «صحیح» نگذاشته است و هرگز هیچ محدث شیعی ادعا نکرده است که تمام روایات منقول در مجامع حدیثی‌اش بدون استثناء صحیح می‌باشد؛ در حالی که می‌بینیم برخی از مجامع روایی اهل سنت، بر مجموعه روایات خویش نام و عنوان صحیح نهاده‌اند مثل «صحیح بخاری» و «صحیح مسلم». حتا این دو کتاب را با چهار کتاب حدیثی دیگر («سنن ترمذی»، «سنن ابی داود»، «سنن نسایی» و «سنن ابن ماجه») با عنوان «صحاح سته» - هرچند از روی تسامح - یاد می‌کنند. البته قابل یادآوری است که شماری از محققان ارجمند و روشنگر اهل سنت مانند دکتر صبحی منصور، دکتر حسن فرحان المالکی و دکتر مصطفی زلمی، از استوانه‌های بزرگ علمی کرد عراقی و دکتر جابر العلوانی، دکتر حامد ابوزید و... شمار قابل توجهی از روایات بخاری و مسلم را مردود می‌شمارند. با خرسندی می‌توان ابراز داشت که خوشبختانه، امروزه محققانی آگاه و دل‌سوز در الازهر مصر و دیگر مراکز علمی اهل سنت، با نگاهی اصلاح طلبانه و تقریبی به متون روایی می‌نگرند که خود جرقه‌ی امیدی به سوی «اتحاد» و «تقریب بین مذاهب اسلامی» به مفهوم صحیح آن به شمار می‌آید.



۶. محدثین شیعه؛ گردآورنده گان میراث فرهنگی، نه ضامن صحت منقولات شان باید توجه داشت که خود محدثان شیعه به صحت و درستی تمامی مجموعه روایاتی که گردآورده اند ملتزم نبوده اند؛ زیرا از یک طرف بر مجموعه روایی خویش عنوان «صحیح» نهاده اند. از سوی دیگر، ملاک صحت و سقم روایات و احادیث منقوله را در مقدمه یا در خود احادیث یادآور شده اند - که تطابق با قرآن و عدم تخالف با آن از آن جمله اند. سوم هم این که دسته بندی روایات و احادیث به صحیح، ضعیف، مرفوع، مرسل، حسن، موثق و.... خود گویای این حقیقت است که «محدث» در مقام نقل و گردآوری «میراث کهن فرهنگی» از جمله احادیث و روایات بوده نه این که ملتزم به صحت و درستی تک تک آنها. چهارمین نکته این است که از جمله ملاک صحت یک روایت و حدیث این است که متعارض با روایت و حدیث دیگری نباشد. این در حالی است که در یک مجموعه ی روایی، گاهی اخبار متعارضی دیده می شود که ضد هم یا نقیض همدیگر اند. از همین جا معلوم می شود که خود محدث ملتزم به صحت همه روایات منقولش نیست.

با توجه به نکات فوق، خواننده گان مجموعه روایات «کتب اربعه» یا غیر آن مانند: «الوافی» فیض کاشانی، «الوسائل» شیخ حر عاملی، «البحار» علامه ی مجلسی، «المستدرک» حاجی نوری و امثال آنها، هرگز نباید توقع و انتظار صحت و درستی همه ی آن منقولات را داشته باشند. چون چنین محدثانی درصدد گردآوری همه ی احادیث موجود بوده اند نه ضامن صحت صددرصد همه ی آنها. البته هر دانش وری دوست دارد آنچه را که در کتاب ها می خواند درست و بجا و به دور از دروغ و خرافه باشد. اما اگر در کتابی که صبغه ی دینی دارد و به ویژه که نام حدیث هم بر آن گذاشته شده امری غریب و دور از منطق صحیح را ببیند، ناچار باید درصدد جویای صحت و یا سقم آن برآید و چندان هم آشفته و یا شگفت زده نشود.

در میان جوامع حدیثی گاهی احادیث عجیب و غریبی دیده می شود که نه تنها پذیرفتنی اند، بلکه وسیله و بهانه ای می شوند برای کسانی که تمام کاسه و کوزه های کاستی ها و ناکامی های گوناگون سیاسی، اجتماعی اقتصادی و فرهنگی را بر سر اصل دین - که قرآن و سنت ارکان اساسی آن اند - بشکنند تا از طرفی احادیث آن مجموعه را زیر سؤال برده





باشند و از طرف دیگر، مؤلف آن اثر را بی اعتبار، ناآگاه و یا خرافی جلوه دهند. البته در این میان، نقش تقابل‌ها و ستیزهای سیاسی و جمود و خمود متحجران شبه‌اخباری را نباید نادیده انگاشت؛ ولی به هر حال نمی‌شود شماری از واقعیت‌ها را نادیده انگاشت و یا دست روی دست گذاشت و هرگونه نابسامانی در متون را به حساب غرض و مرض‌های قومی و یا مذهبی گذاشت.

در اینجا یک نمونه از این دست روایات غریب و شگفت‌انگیز که بستر ساز تمسخر و مضحکه و حتی سبب تحقیر محدثین هم می‌گردد بیان می‌شود. مرحوم کلینی در الأصول من الکافی، جلد ۱، صفحه‌ی ۲۳۷، حدیث ۹، حدیث ضعیفی که راوی آن سهل بن زیاد که متهم به غلو، کذب و حماقت است را نقل می‌کند (ر.ک: رجال الکشی صص ۱۰۸ و ۷۹۲، چاپ وزارت ارشاد، تحقیق محمدتقی فاضل میبدی و سید ابوالفضل موسویان) و در انتهای آن حدیث، از حِمَارِ (دراز گوش / الاغ / خر) رسول اکرم به نام «عُفَیر» سخن به میان می‌آورد. ایشان می‌گویند که آن مرکب پس از وفات پیامبر، افسار خود را گسیخت و می‌تاخت تا به چاه بنی خطمه در محله‌ی قبا رسید و خود را در آن افکند و همان جا هم قبر او شد. آنگاه مرحوم کلینی در پایان آن حدیث، به مناسبت سخن از چنان سرنوشت خر پیامبر، روایتی مرفوعه (بدون ذکر افراد راویان آن از امیرالمؤمنین علی^(ع)) نقل می‌کند که بسیار بحث‌برانگیز و مایه‌ی تعجب است: «وَرَوَى أَن أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِنَّ ذَلِكَ الْحِمَارَ كَلَّمَ رَسُولَ اللَّهِ^(ص) فَقَالَ: يَا بَنِي آدَمَ وَأُمِّي إِنَّ أَبِي حَدَّثَنِي عَنْ أَبِيهِ! عَنْ جَدِّهِ، عَنْ أَبِيهِ أَنَّهُ كَانَ مَعَهُ نُوحٌ مِنَ السَّفِينَةِ، فَقَامَ إِلَيْهِ نُوحٌ فَمَسَحَ عَلَى كَفْلِهِ، ثُمَّ قَالَ: يَخْرُجُ مِنْ صُلْبِ هَذَا الْحِمَارِ يَرْكَبُهُ سَيِّدُ النَّبِيِّينَ وَخَاتَمُهُمُ فَالْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي جَعَلَنِي ذَاكَ الْحِمَارَ؛ رَوَيْتُ شَدَّهَ كَيْهَ امِيرِ الْمُؤْمِنَانِ عَلِيٍّ فَرَمُودَ: أَنَّ خَرَّ بِرَسُولِ خَدَا حَرْفَ زَدَ وَگَفَت: پَدَر وَ مَادَرَم فَدَايَتِ، پَدَرَمَ از پَدَرش وَ او از جَدش وَ او از پَدَرش بَرَايِمَ نَقْلَ كَرَدَ كِهَ او [يَعْنِي أَنَّ الْاَغَ] دَرِ آن كَشْتِي نَجَاتِ بَخْشِ بَا نُوحَ بُوَد وَ نُوحَ بَرِخَاسْت وَ دَسْتِ بِهَ كَفْلِ او كَشِيدَ وَ فَرَمُودَ: از پِشْتِ اَيْنِ مَرَكَبِ، مَرَكَبِي بِيروُنِ مِي‌آيَدَ كِهَ سِرور وَ خَاتَمِ پِيَا مَبْرانِ بَرِ او سِوارِ مِي‌شُود. وَ سِپَاسِ خَدَايِ را كِهَ هِمَانِ مَرَكَبِ را بَرَايِ مَن قَرارِ دَادَه‌ اسْت.»



در باره‌ی حدیث افسانه‌وار سلسله‌الحمار چند نکته شایان ذکر است که در ذیل آمده:

نکته‌ی اول این است که شاید مرحوم کلینی آن را از روی مزاح و طنز در پانوشت کتابش آورده باشد و توسط کاتبان بعدی در متن قرار گرفته باشد. یا این که اصلن کاتبان بعدی آن را با هر انگیزه‌ای افزوده باشند. نکته‌ی دوم این است که معمولن مبنای کلینی بر نقل روایات - هرچند ضعیف - به صورت معنعن (ذکر نام راوی و نقل آن از راوی دیگر) است؛ به همین دلیل، احتمال این که این افسانه توسط دیگران داخل در مجموعه‌ی حدیثی او شده باشد منتفی نیست. نکته‌ی سوم این است که این خبر را «دیار بکری» از مورخان اهل سنت در کتاب «تاریخ الخميس»، ج ۲، ص ۱۸۷، از کتاب «حیات الحیوان» به نقل از ابن عساکر آورده است و احتمال می‌رود که کلینی یا کاتبان بعدی این خبر را از منابعی گرفته باشند که ابن عساکر آن را گرفته است. ولی به هر حال، این افسانه از طریق اهل سنت نیز نقل گردیده است؛ لذا آنان نباید تنها کلینی را به خاطر نقل روایتی سرزنش کنند که خود نیز در نقل آن شریک هستند. نکته‌ی چهارم این است که با توجه به متن حدیث، سازنده‌ی آن، آن را برای تحقیر محدثین آورده است که سلسله‌ای از خران را در ردیف و هم‌پای آنان به عنوان محدث ذکر کرده است!

نکته‌ی پنجم هم این که ممکن است هر مرکبی مادرش را بشناسد؛ چون مدتی از پستانش شیر نوشیده و دوران کره‌گی‌اش را با او گذرانده است. ولی چگونه یک مرکب پدرش را که در میان گله‌ای از مرکب در گذار و گذر است، می‌شناسد؟! آن هم به گونه‌ای که پدر هر مرکبی از پدرش و او نیز از پدر و جدش به صورت سلسله‌وار حدیثی را، و آن هم در فضیلت خدمت خویش به نوح پیامبر و این که در اولاده‌ی او خری خواهد بود که مرکب پیامبر خاتم می‌شود؟ نکته‌ی ششم این است که اگر بر فرض فاصله‌ی زمانی میان پیامبر تا نوح را هزار و ۸۰۰ سال بدانیم - اگرچه گفته شده این فاصله بسی بیشتر است؛ از جمله در اکتشافات پروفیسور وولی، طوفان نوح در حدود ۳ هزار و ۲۰۰ سال پیش از میلاد مسیح به وقوع پیوسته است که این تاریخ با تورات نیز هم‌خوانی دارد که در نتیجه فاصله‌ی طوفان نوح با زمان فوت پیامبر اسلام حدود ۴ هزار سال می‌شود - و متوسط طول عمر هر الاغ را ۳۰ سال فرض کنیم که از یکدیگر به صورت مسلسل جد اندر جد حدیث نقل کرده باشند.



در صورت جمع، ۶۰ مرکب محدث را تشکیل می‌دهند. حال، با اوصافی که در مرکب‌ها سراغ داریم، هیچ کدام پدر و جد پدری خویش را نمی‌شناسند. پس چگونه این سلسله‌ی مرکب‌ها ناقل خبری یکدست از نوح پیامبر می‌شوند؟! نکته‌ی هفتم این است که سازنده‌ی این خبر خرافی، که آن را به وجود مقدس امیرمؤمنان متقیان علی نسبت داده، یا از دشمنان آن بزرگوار بوده که خواسته است آن را در مقابل حدیث صحیح «سلسله الذهب» قرار دهد و برای لوث کردن آن حدیث ساخته باشد. و یا این که حدیث مذکور از طرف دوستان نادان و احمق ایشان جعل شده که آسیب و زیان هم‌چو کسانی، برای راه و رسم آن حضرت و اولادش، کم‌تر از دشمنان کینه‌توزش نیست.

جمع بندی

در سطح کل، آن چه در این مقال آمد را می‌توان به شرح زیرین خلاصه کرد: شرط اول قدم این است که مبدا گمان رود که با وجود قرآن، دیگر نیازی به حدیث نداریم. در واقع، با توجه به این بیان خداوند در قرآن آمده: «و ما ينطق عن الهوى. ان هو الا وحى يوحى.» (نجم / آیات ۳ و ۴). احادیث پیامبر نوعی دیگر از وحی است. به بیان دیگر، آن چه در احادیث پیامبر مندرج اند توضیحی اند بر آن چه اجمال آن‌ها در متن قرآن آمده. ولی باید دانست که قبول این به تنهایی کافی نیست. زیرا، اگر کسی با همین نظر به احادیث رجوع کند، احتمال بسیار زیاد وجود دارد که ره به ترکستان برد. یعنی، چی از سوی دوستان ناآگاه و چی از سوی دشمنان آگاه، به قدری احادیث جعلی به خورد مردم داده شده که یافتن حدیث درست از میان آنان کاری دشوار است.

با توجه به همین امر، بر اهل تحقیق و یاران تدقیق - و نه بر اذهان خرافه‌پرست و منفعت‌جویان تردست - است که آستین‌ها برکشیده و در روشنائی معیارهایی که مورد پذیرش اهل نظر باشند، احادیث صحیح را از باطلین آن‌ها تفکیک کنند و آن چه قابل دفاع اند را به مردم عرضه دارند. در پی دست‌یازیدن به همین هدف و برای دست‌گیری از یارانی که سودای تاختن در این وادی را دارند، ما در این مقال به این پنج سنگ محک اشاره کردیم: هر حدیثی باید با قرآن و سنت قطعیه‌ی پیامبر دم‌ساز باشد. از سوی دیگر، احادیث منقول باید به لحاظ عقلی قابل دفاع باشد، نه در تقابل با آن. علاوه بر این‌ها، حدیث نباید



با آنچه در علوم تجربی «ثابت شده» هستند یا مطابق دست آوردهای علوم تاریخی مسلم هستند، سر ستیز داشته باشد.

نکته‌ی در باب کار حدیث شناسان متقدم آمد این بود که ایشان در پی صحت گفتار خود نبودند؛ بلکه می خواستند میراثی را که از اسلاف به آنان رسیده بود را حفظ و آینده گان منتقل کنند. البته این سخن بدان معنا نیست که آنان از سر بی دقتی، هرچه را در راه می یافتند را ثبت و ضبط می فرمودند؛ بل به این معنا است که آنان در کار شان به قدر طاقت از توان خود مایه نهاده اند و به تا توانسته اند، نگذاشتند میراث فرهنگی اجداد امت اسلامی نابود شود. همین که آنان برای دیدن یک راوی از بلادی - در آن زمان و با وسایل ابتدایی آن وقت - به بلاد دیگر می رفته اند، نشان از همین دقت دارد. با این وجود، هم چنان که مثال های آن در همین مقال آمد، خامی هایی در کار اینان وجود دارند که تحقیق و تفکیک اهل تخصص را چشم انتظار است.



پیوند میان علم و دین

ترجمه‌ی صص ۳۹۴ تا ۴۰۰ کتاب سیاحت فلسفی؛ رویکرد تعاملی (۲۰۱۹)، نبشته‌ی ویلیام لوهده، ویرایش هفتم، نیویورک، مجموعه‌ی مک‌گراو هیل.

مترجم: محمد رهیاب 

دین با علم چه پیوند دارد؟

ارتباط میان نگاه علمی و نگرش دینی به گیتی، برای فلسفه‌ی دین در گفتگوهای امروزی موضوع مهمی است. در اینجا، چهار الگو یا نگرش در [باب] پیوند میان علم و دین در میان گذاشته می‌شود.

یک) نگرش رقیبانه یا هم‌آوردی: علم و دین در این دیدگاه تلاش دارند تا به موازات یکدیگر به پرسش‌های یکسان از واقعیت پاسخ دهند؛ ولی پاسخ آن دو کمابیش ناهم‌خوان است. بنابراین، رابطه‌ی آن دو بسیار پرتنش، یا گاهی چون دشمنان پیکارجو می‌باشد. یک برداشت از این نگرش مستلزم این است که دین باید به نفع علم کنار گذاشته‌شود. برای نمونه، در یک مقاله‌ی انتقادی با عنوان «دانشمندان! این را بپذیرید! علم و دین با یکدیگر



ناسازگارند»، ویلیام پراوین، تاریخ‌نویس علم در دانشگاه کورنل به این پرسش پاسخ می‌دهد که «آیا به راستی برای تکامل‌گرای مسیحی جایگاه علمی وجود دارد؟ یا می‌بایست در پیش دروازه کلیسا ذهن خود را تفتیش کرد؟» پاسخ پراوین بسیار روشن بود: «شما باید ذهن خود را تفتیش کنید!» (پراوین، ۱۹۸۸: ۱۰).

روی دیگر این نگرش برداشتی است که در هنگام ناسازگاری دیدگاه علمی با حقایقی که دین آن‌ها را پیش از این دریافته یا به آن پرداخته‌است، گویا دیدگاه‌های علمی باید کنار گذاشته‌شوند. برای نمونه، هرچند آیزاک نیوتن فیزیک‌دان قرن هفدهم کسی بود که به مسیحیت باور داشت، بیشتر اندیشمندان سرشناس دینی روزگار او بر این باور بودند که تبیین طبیعت‌گرایانه‌ی نیوتن در فیزیک هرگونه نقش خدا در طبیعت را از میان برده‌است. بنابراین، آنان استدلال می‌کردند که علم نیوتنی باید پذیرفته نشود. برایان اپلیارد، روزنامه‌نگار بریتانیایی، در کتاب جدیدش می‌نویسد: «علم امروزی ما هرگز با دین سازگار نیست.» و در ادامه می‌افزاید که علم «ویران‌گر سنت‌ها و اقتدار کهن بوده و آن‌ها را نابود می‌سازد.» (اپلیارد، ۱۹۹۳: ۸ و ۹). این را به یاد داشته‌باشید که بسیاری از هواداران این نگرش، همه‌ی علم را کنار نمی‌گذارند؛ آنان تنها بخش‌های ناسازگار علم با آموزه‌های دینی مانند دیدگاه تکامل (یا فرگشت یا برآیش) را نمی‌پذیرند.

سه نگاه دیگر تلاش دارند تا به سود سازگاری علم و دین با شیوه‌های گوناگون استدلال کنند. در این میان، دومین نگرش را می‌توان قلمروگرایی نامید. هواداران این نگرش بر این باور اند که علم و دین نمی‌توانند با یکدیگر درگیر شوند؛ چرا که با زمینه‌ها یا قلمروهای گوناگونی از واقعیت سروکار دارند. علم از جهان طبیعی و ماده می‌گوید و دین از واقعیت‌های معنوی. بنابراین، علم و دین به جای دشمنی، همسایگان خوبی برشمرده می‌شوند که هر یک گرایش به داشته‌های خود دارد. این در حالی است که سرگرم گفتگوی نیک‌منشانه در کنار دیوار مرزی خود [نیز] می‌باشند. چهره‌ی شناخته‌شده‌ی این نگرش، رنه دکارت، فیلسوف فرانسوی است. در الگوی دوگانه‌ی دکارت، واقعیت به دو بخش تقسیم می‌شود: واقعیت طبیعی (سیاره‌ها، سنگ‌ها، بدن‌های آدمیان) که علم می‌تواند آن‌ها را به‌طور کامل توضیح دهد. در کنار آن، واقعیت غیرطبیعی، از جمله خدا و ذهن انسان‌ها (یا ارواح) نیز

هست. علم می‌تواند به جهانِ علت‌های طبیعی، قطعی و مادی به‌خوبی رسیدگی کند. دین، اما، (به پشتوانه‌ی فلسفه) از جهانِ واقعیت‌های غیرطبیعی سخن می‌زند.

سومین نگرش را می‌توان چشم‌اندازنگری نامید. برخلاف دو نگاه پیشین، این نگرش بر این باور است که ناسازگاری یک دیدگاه پذیرفته‌شده‌ی علمی با دین ناممکن است. فرق این نگرش با قلمروگرایی در این است که چشم‌اندازنگران بر این باور نیستند که دین و علم واقعیت‌های گوناگونی را توصیف می‌کنند؛ بلکه می‌گویند علم و دین واقعیت‌ها را به شیوه‌های گوناگون توصیف می‌کنند. پس، علم و دین به یک واقعیت می‌پردازند، ولی پرسش‌های گوناگون با هدف‌های متفاوت می‌پرسند. در این راستا، علم و دین درباره‌ی جهانی که در آن زندگی می‌کنیم، پاسخ‌های گوناگون می‌دهند که مکمل یکدیگر اند. برای نمونه، نمای غم‌انگیز یک آرامستان را در ذهن خود داشته باشید. یکی از دل‌دادگانِ اندوه‌گین کسی که مرده است می‌پرسد: «چرا این دختر مُرد؟» دانشمند پاسخ می‌دهد: «بینوا، دچار مسمومیت بتولیسیم ناشی از خوردن غذای آلوده شده بود. این زهر پخش استیل کولن فرارسان عصبی را بند کرد و منجر به از کارافتادگی ماهیچه و در نتیجه سبب نارسایی تنفسی گردید.» شاید این سخن علمی درست باشد، ولی پاسخی نیست که آن فرد داغ‌دار در پی آن بود. این پرسش که «چرا آن دختر مرد؟» با ماجرای غم‌انگیز مرگ و رمز و راز تجربه‌ی آدمی و نیز مسئله‌ی خوبی و بدی پیوند دارد. هرگونه پاسخ دینی یا فلسفی ممکن به آن پرسش، با پاسخ علمی ناهم‌خوان خواهد بود.

در این دیدگاه، علم به «چگونگی» پاسخ می‌دهد و دین هم به «چرایی». علم جویای علت و دین در پی معناست. علم با عینیت یا بی‌طرفیِ ارزشی شناخته می‌شود و دین با دخالت ذهنی یا احساسی. روزگاری، گاليله هنگام رویارویی با تاخت و تازهای دین‌داران به علم، این نگرش را زیرکانه به کار بست. آن‌گونه که گاليله گفته است: «(دین آمده تا به ما بگوید که چگونه راهی آسمان شویم، نه این که فلک چگونه می‌چرخد.)» چشم‌اندازنگری در چشم بسیاری از دین‌پژوهان و دانشمندان دین‌دار امروزی خوشایند است.

سرانجام، چهارمین نگرش را می‌توان هم‌سازکنندگان نامید. شماری، وابستگی میان علم و دین را هم‌چون پیوندی بابرکت می‌بینند. آنان تلاش دارند تا نشان دهند یافته‌های



علمی و دریافت‌های دینی به خوبی با یکدیگر سازگار اند. و می‌گویند که علم گزاره‌های دینی را ثابت می‌کند یا به آن‌ها می‌پردازد و یا دست‌کم قابل پذیرش می‌سازد.

از سده‌ی نوزدهم میلادی تاکنون، گفتگو و مناظره پیرامون برهان نظم جان تازه‌ای گرفته. زیرا داده‌های علمی پیرامون سرچشمه‌های زندگی و خاستگاه‌های کیهان، دست‌آویزهای تازه‌ای برای این چهار برداشت فراهم ساخته‌است. از این روی، در ادامه به مناظره‌های امروزی پیرامون برهان نظم به مثابه‌ی یک نمونه‌ی موردی از چگونگی پیوند میان علم و دین پرداخته می‌شود.

تکامل و برهان نظم: دشمنان یا شریکان؟

تکامل و نگرش رقیبانه

کاوش‌های علمی چارلز داروین (۱۸۰۹-۱۸۸۲) در قرن نوزدهم یکی از دشوارترین چالش‌ها را فراروی برهان نظم قرار داد. تا آن هنگام، برهان نظام بهترین تبیین ممکن برای نظم چیره در ساختارهای زیستی بود. برای نمونه، هرچند گونه‌های بی‌شماری از دندان در گیتی وجود دارد، ولی هر جاننداری دندان مورد نیاز برای جویدن غذای دلخواه و مناسب شکمش را دارد. سگ‌سانان برای دریدن گوشت، دندان‌های تیز دارند و گوشت هم خوراکی است که شکم آنان می‌تواند هضم کند. از سوی دیگر، دندان سگ‌سانان برای اسب گیاه‌خوار کارساز نیست. پیش از داروین، بسیاری از دانشمندان خدا‌باور استدلال می‌کردند که نظم و ترتیب میان دندان‌های جانوران و نیازهای غذایی آنان یک برآیند یا پیشامد اتفاقی نیست، بلکه برآیند طراحی هدفمند، هوش‌مندانه و نیک‌خواهانه است. (وستفال، ۱۹۵۸).

با این همه، گویا با هم‌رسانی دیدگاه تکامل داروین در کتاب خاستگاه انواع در ۱۸۵۹، برهان نظم بخشی از توان قانع‌کنندگی خود را از دست داد. یافته‌های داروین را می‌توان چکیده‌وار چنین نوشت: (۱) دگرگونی‌های ناگهانی در جانوران و گیاهان رخ می‌دهد و به آیندگان آنان می‌رسد. (۲) از آن جایی که زایش آیندگان بیش از آن است که طبیعت بتواند به آنان رسیدگی کند، همواره نبرد برای زنده ماندن جریان دارد. (۳) آنانی که دگرگونی برایشان سودمند بوده، بیش از دیگران مجال زنده ماندن دارند که منجر به



بقای اصلح می‌گردد. در نتیجه، آنانی که گرایش به زیستن بیشتر دارند، فرزندان بیشتری می‌آورند و ویژگی‌های زیستی سودمند خود را به آیندگان می‌رسانند. (۴) در یک دوره‌ی طولانی، فرآیند گزینش طبیعی جمعیتی از جانداران را تولید می‌کند که به خوبی تکامل‌یافته و مناسب برای زنده‌ماندن می‌باشند. هواداران برهان نظم (یا هدف‌مندی در روزگار) پیش از داروین می‌پنداشتند که طراحی خداوندی، پیش از آفرینش هرگونه جاندار بوده و گویای هماهنگی، کارایی و نظم عالی در قلمرو زیستی است. با این همه، دیدگاه انتخاب طبیعی داروین چیزی وارونه نشان داد. در این چشم‌انداز بدیل، طبیعت دگرگونی‌های ناگهانی و بی‌هدفی پدید می‌آورد که نمای بیرونی آن، برآیند پایانی انتخابی طبیعی و ناخواسته است. نمای روشنی از عصیان داروین به هدف الهی در کتاب پرفروش ساعت‌ساز نابینا، چرا شواهد تکامل، دنیایی بدون طراحی را آشکار می‌سازد، از ریچارد داوکینز آمده‌است. پاسخ داوکینز به استدلال پالی این است که: «همه پدیدارها گویای این است که (برخلاف باور پیشینیان) یگانه ساعت‌ساز طبیعت نیروهای کور فیزیک است.» (داوکینز، ۱۹۸۷: ۵).

شماری از هواداران مذهبی نگرش رقیبانه، تبیین دینی و تکاملی را چونان دشمنان آشتی‌ناپذیری می‌بینند که بر سر قلمرو تشریحی یکسان نبرد می‌کنند. با این همه، باورمندان بر خلاف رقیبان خدا‌نا‌باورشان استدلال می‌کنند که زیست مولیکولی، زیست سلولی و کیمیای عضوی جایگاه خود را در علم دارند. به سخن دیگر، آنان ادعا می‌کنند که پیچیدگی اندام جانداران نمی‌تواند برآیند جریان ناگهانی یا اتفاقی باشد، بلکه نتیجه‌ی طراحی هوش‌مندانه است. این نگاه در گفتگوهای امروزی، دیدگاه طراحی هوشمند نام گرفته‌است. نظریه‌پردازان این دیدگاه ناگزیر این را انکار نمی‌کنند که برخی از سازوکارهای تکاملی در طبیعت چیره نیست. کشمکش اصلی آنان بر سر این است که بدون پادرمیانی یک طراح هوشمند، سازوکارهای پیشنهادی دیدگاه‌های تکاملی پدیده‌های زیستی را تبیین کرده نمی‌توانند.

از هواداران برجسته‌ی دیدگاه طراحی هوشمند، یک زیست‌شناس به نام مایکل بهی است که چنین استدلال می‌کند که می‌توان شواهدی از طراحی را در نظام‌هایی دید که



پیچیدگی تجزیه‌ناپذیر از خود نشان می‌دهند. بهی پیچیدگی تجزیه‌ناپذیر را این چنین تعریف می‌کند:

ساختار یگانه متشکل از چندین بخش مرتبط و سازگار که در خدمت کارکرد اصلی یک ساختار یا مجموعه می‌باشند، تا جایی که جابه‌جایی هر بخش منجر به پایان‌بخشیدن کارکرد مؤثر آن ساختار گردد. (بهی، ۱۹۹۶: ۳۹).

بنابراین، چنین مجموعه‌هایی تنها هنگامی کار می‌کنند که همچون یک ساختار کامل سر پا باشند. آنها نمی‌توانند به‌طور تدریجی و گام‌به‌گام و با دگرذیسی‌های ناگهانی بخش‌های پیشین تکامل یابند. زیرا هر بخش جدا از نقش عیارشده‌ی خود در ساختار پیچیده‌ناکارآمد خواهد بود. در این ساختارها، یا باید همه باشند یا نه این که هیچ کدام. یکی از ساختارهای تجزیه‌ناپذیر که بهی از آن می‌گوید، شاخک‌های باکتریایی است. این موجود مانند ماشین بیرونی یک قایق کار می‌کند که گونه‌های معینی از باکتری را قادر می‌سازد تا شنا کنند. شاخک، متشکل از همسان‌های یک ماشین از جمله، میله پیش‌برنده و ملخ است. بهی ادعا می‌کند که در ادبیات علمی «تاکنون به‌طور جدی، هیچ‌کس الگوی دقیقی برای این که این شاخک بنابر دیدگاه داروین چگونه برآمده، پیشنهاد نکرده‌است.» (بهی، ۲۰۰۳: ۲۰۸).

به‌طور مشابه، یک ریاضی‌دان به نام ویلیام دمبسکی، از برجستگان دیدگاه طراحی، فیلتر تشریحی ریاضیاتی انکشاف داده که کارکردش تفکیک بهترین توضیح طراحی هدف‌مند هنگام رویارویی با قواعد طبیعی بی‌چون و چرایا اتفاق طبیعی است. «پیچیدگی مشخص» از معیارهای کلیدی دمبسکی است. یک نمونه غیرزنده از پیچیدگی مشخص می‌تواند یک قفلی باشد که از چند قفل ترکیب شده‌است. به‌طوری که بخش شماره‌گیر چرخان آن صد شماره داشته‌باشد و برای بازشدن باید به یک عدد پنج رقمی معین برسد. امکان حدس درست یک در ده میلیارد است. بر این اساس، دمبسکی ادعا می‌کند که فراوانی پیچیدگی معین در یک قلمرو زیستی بسیار زیاد است و امکان روی‌دادن آن بر اساس اتفاق آن‌چنان کم است که آفرینش با طراحی هوش‌مندانه تأیید می‌گردد. (دمسکی، ۲۰۰۲).



منتقدان در واکنش به استدلال‌های دیدگاه آفرینش هوش‌مندانه گفته‌اند که در گذشته تکامل‌گرایان با چنین پیچیدگی‌های غیرقابل توضیح برخورد داشته‌اند، ولی درنهایت توانستند یک تبیین تکاملی برای آن بیابند. همچنین، زیست‌شناسان می‌توانند به ساختارهای پیچیده‌ی اشاره کنند که پس از اصلاح ساختارهای پیشینی تکامل یافته‌اند که در گذشته وظایف دیگری داشتند. از این رو، استدلال «می‌شود یا نمی‌شود» بهی سست و آسیب‌پذیر می‌شود. (میلر، ۱۹۹۹).

تکامل به مثابه دیدگاه سازگار با دین

هرچند همواره گمان می‌رود که دیدگاه تکامل یا فرگشت چارلز داروین با دین ناسازگار است. خود داروین هنگامی که برای نخستین بار خاستگاه انواع از طریق انتخاب طبیعی را در ۱۸۵۹ چاپ کرد، یک خدا‌باور بود. (یگانه سند تحصیلی او هم در الهیات بود) هرچند داروین در ادامه‌ی زندگی خود یک ندانم‌گرا یا لادری شد؛ ولی در آغاز، یافته‌های علمی خود را چون تأییدی بر طراحی الهی یا برهان نظم می‌دید. او می‌گفت، نیرومندترین برهان برای وجود خدا «دشواری بزرگ، یا به بیان دقیق‌تر، عدم امکان درک این گیتی پهن‌آور و شگفت‌انگیز، از جمله انسان دارای ظرفیت واکاوی گذشته‌ی دور و آینده‌ی پیش رویش، هم‌چون برآیند پیش‌آمد ناگهانی یا سرنوشت بوده‌است. هنگام ژرف‌اندیشی پیرامون این چیزها، وادار می‌گردم که به علت‌العلل یا خداوند هم‌چون ذهنی هوش‌مند بنگرم که کمابیش با ذهن انسان قابل قیاس است و من سزاوار این می‌گردم که خدا‌باور نامیده‌شوم». (داروین، ۱۹۵۹: ۲۸۲).

بنابراین، داروین چنین نظریه‌پردازی کرد که خداوند طرح کلی طبیعت را زیر نظر دارد، ولی مجالی برای ایفای نقش در جزئیات نیز می‌دهد. (داروین، ۱۹۵۹: ۱۰۵).

هرچند داروین در ادامه نسبت به این برداشت کلی از مفهوم طراحی هم شک کرد؛ دیگر دانشمندان، الهیات‌دانان و فیلسوفان دیدگاه او را برگرفته و گفتند که تکامل هیچ تهدیدی برای برهان نظم یا هدف‌مندی به بار نمی‌آورد. اف. آر. تانت (۱۸۶۶-۱۹۵۷) که می‌تواند نماینده‌ی هر سه گروه باشد، برهان هدف‌مندی جامع‌تری را پرداخت که به نمونه‌های معینی از طراحی، از جمله تکامل چشم انسان مجال می‌داد تا با علت‌های طبیعی تبیین شوند.



ولی استدلالش این بود که فرآیندهای طبیعی و قوانین ابزارهایی بوده که تنها خدا از آنها کار می‌گیرد. بنابراین، شواهد کشف‌شده‌ی طراحی در ساختار قوانین طبیعت، تکامل را ممکن ساخته‌است. (تئات، ۱۹۵۶: ۷۸ تا ۱۲۰). بسیاری از الهیات‌دانان، فیلسوفان و دانشمندان امروزی نیز هیچ درگیری ذاتی میان تبیین تکاملی و طراحی الهی نمی‌بینند. برای نمونه، فیزیکدان و الهیات‌دانی به نام ایان باربر می‌گوید:

خدای شکیبا می‌توانست ظرفیت‌های گوناگون را به ماده عطا کند و آن را مجال دهد تا اشکال پیچیده‌تری از خود بیافریند. در این برداشت، خدا یک پارچگی گیتی را پاس داشته و مجال می‌دهد تا خودش باشد؛ درست همان‌گونه که خدا آزادی انسان را پاس داشته و او را می‌گذارد تا خودش باشد. (باربر، ۱۹۹۷: ۲۴۶).

بنابراین، روایت‌های تازه‌تری از این استدلال، قیاس پالی که در آن خدا هم‌چون یک ساعت‌ساز هر جزء نظام طبیعت را در یک مقطع زمانی طراحی می‌کند را نمی‌پذیرد. به جای آن، یک طراحی هدف‌مند به مانند برگه‌ی پرداخت اقساط وجود دارد، که در درازمدت اجرا شده و به پاره‌یی از دگرگونی‌های ناگهانی در طبیعت اجازه روی دادن می‌دهد؛ و به طراحی کل ساختار می‌نگرد تا جزئیات آن.

آنانی که در بند آخر از ایشان یاد شد، در شمار هم‌سازکنندگان (چهارمین نگرش) می‌باشند. با این همه، قلمروگرایان و چشم‌اندازنگران رویکرد متمایز خود را برای سازگار ساختن تکامل و دین پیشکش می‌کنند. قلمروگرایان با برگرفتن رویکردی دوگانه می‌گویند تکامل توضیح می‌دهد که چگونه انسانیت زیست‌شناختی (نمای جسمی انسان) پدید آمده‌است. ولی آنان در ادامه می‌گویند که یک پیش‌آمد فراطبیعی روی داده‌است که یک ماهیت معنوی به بدن زیستی انسان افزوده‌است. برای نمونه، پاپ ژان پل دوم در ۱۹۹۶ گفت که مدتی است کلیسا پذیرفته که، تا هنگامی که این قید را بیفزاییم که «خود خداوند روح معنوی را آفریده است»، «هیچ‌گونه درگیری میان دیدگاه تکامل و آموزه‌های دینی نیست.» (پاپ، ۱۹۹۷: ۸ و ۹). از سوی دیگر، یک خداشناس به نام لنگدون گیلکی نگرش چشم‌اندازنگری را در کتابی درباره‌ی آموزه‌های مسیحیت پیرامون آفرینش ساختار بندی کرده‌است. او می‌نویسد که هدف از روایت کتاب مقدس از آفرینش پاسخ به این پرسش

نیست که «تمساح در چه روزی آفریده شد؟» بلکه آموزه‌های آفرینش «به پرسش مذهبی از معنا و هدف زندگی گذرا پاسخ» می‌دهند. (گیلکی، ۱۹۵۹: ۸ و ۳۹).

کیهان‌شناسی و برهان نظم: ناسازگاری یا هم‌سانی؟

شماری از گفتگوهای امروزی پیرامون برهان نظم بر جزئیات زیست‌شناختی تمرکز ندارند؛ بلکه نمای بزرگ‌تری را می‌بینند. به سخن دیگر، این چنین پرسیده می‌شود که سرشت گیتی چگونه زمینه‌ی پیدایش زندگی آغازین را فراهم ساخت. این رویکرد برای دریافت پاسخ، چشم به یافته‌های کیهان‌شناسی دوخته‌است. کیهان‌شناسی دانشی است که سرچشمه و ساختار کیهان را می‌کاود و در این راه یافته‌های اخترشناسی و فیزیک را به کار می‌برد. کشف این نکته که کیهان در حال گسترش است در قرن بیستم، در پایان به این محاسبه پذیرفته‌شده انجامید که همه‌چیز نزدیک به ده تا بیست میلیارد سال پیش، از یک انفجار بزرگ به نام مه‌بانگ [یا همان بیگ بنگ] آغاز شده‌است. پس از آن، فضا از ذرات بنیادی (فروتمی) چون پروتون، نوترون و الکترون پر شد. پس از میلیون‌ها سال، هنگامی که کیهان گسترده و سرد شد، اتم‌ها ساخته شدند و در نهایت ستاره‌ها، کهکشان‌ها و سیاره‌ها پدید آمدند. این یافته‌های تکان‌دهنده‌ی کیهان‌شناسی در نیمه دوم قرن بیستم، آتش گفتگو و مناظره میان دانشمندان و فیلسوفان را برافروخت. نیل منسون وضعیت را چنین توصیف می‌کند:

مجموعه‌ای از پیشرفت‌ها در فیزیک و رصدهای ستاره‌شناسانه به رشد طرح مه‌بانگ انجامید و کشف این که کیهان به شدت ساختارمند بوده و دارای پارامترهای تعریف‌شده‌ی دقیق مانند سن، کتله (جرم)، درگاشت (میزانی از بی‌نظمی یا آشفتگی) انحنای دما، کثافت (چگالی) و سرعت گسترش است.

هم‌چنین، منسون می‌گوید اندازه‌گیری‌های دقیق از ارزش یا مقدار این پارامترها به کشف مقادیر زیادی از تصادف‌های زیستی انجامید و این مدعا را پشتیبانی کرد که گیتی برای زندگی تنظیم شده‌است. یا مقادیر پارامترهای آنان به آن اندازه است که اگر اندکی کم و بیش می‌بود، زندگی هرگونه جنبنده‌ای ناممکن می‌بود. (منسون، بی تا: ۴).



اصطلاحی که در این میان زیاد به کار برده می‌شود، اصل انسان‌نگر است. دشواری این است که این اصطلاح به شیوه‌های مختلف و توسط اندیشمندان گوناگون از هر دو جانب به کار گرفته شده‌است. بهترین راه برای فهم این اصطلاح این است که گفته شود این مفهوم به مجموعه‌ای از حقایق (که کمابیش توسط هر دو جانب بحث پذیرفته شده‌باشد) اشاره دارد. این حقایق هنگام تعمیم (اشاره به سخن منسون در بند پیشین دارد) «این گیتی برای زندگی تنظیم شده‌است» به این اشاره دارند که اندکی دگرگونی در مقادیر پارامتری، زندگی را برای جنبندگان روی زمین ناممکن می‌ساخت. هرچند دانشمندان در بیشتر بخش‌ها با این نتیجه‌گیری موافقت، اختلاف‌های گسترده‌ای درباره استدلال‌های فلسفی و تبیین آنها وجود دارند.

نمونه‌هایی از این تنظیم‌شدگی چیست؟ این نمونه‌ها برای فهرست کردن بسیار زیاد (و بسیار فنی) می‌باشند؛ ولی می‌توان به چندین نمونه اشاره کرد. شماری از این پارامترهای مرتبط به سن، اندازه، کثافت (چگالی) و میزان گسترش کیهان چندان تغییر نکرده‌اند و هنوز در ایجاد زندگی نقش دارند. برای نمونه، فیزیک‌دان سرشناس جهان به نام استفان هاوکنگ می‌نویسد، «هرگاه میزان انبساط در یک ثانیه پس از مه‌بانگ به اندازه‌ی یک در یکصد هزار میلیون‌میلیون کمتر بود، گیتی پیش از رسیدن به اندازه‌ی کنونی خود از هم می‌پاشید. (هاوکنگ، ۱۹۸۸: ۱۲۱ و ۱۲۲). از سوی دیگر، اگر نرخ گسترش به اندازه‌ی یک در میلیون بیشتر می‌بود، کهکشان‌ها، ستاره‌ها و سیاره‌ها زودتر شکل می‌گرفتند. (لسلی، ۱۹۸۲: ۱۶۱) در هر دو حالت، زندگی ناممکن می‌بود.

عدد ثابت مهم دیگری نیز در شکل‌گیری عناصر نخستین اهمیت دارد. اگر نیروی قوی هسته‌ای که هسته‌ی اتم را پیوند می‌دهد، اندکی کمتر می‌بود، تنها چیزی که در گیتی می‌ماند هیدروجن بود. از سوی دیگر، اگر این نیروی بنیادی به اندازه‌ی درصدی ناچیز قوی‌تر می‌بود، در عمل هیچ هیدروجنی در جهان نمی‌بود. بدون هیدروجن، ستارگان پایداری چون خورشید نمی‌بود؛ آب هم نمی‌بود. هرآینه، بدون خورشید و بدون آب، آن زندگی که ما می‌شناسیم پدید نمی‌آمد. (دیویس، ۱۹۸۳: ۱۸۷ و ۱۸۸).



کیهان‌شناسی و هم‌سازکنندگان

از چشم‌انداز فیزیک و اخترشناسی، هیچ علت و دلیلی وجود ندارد که چرا نظم جهان، متفاوت از حالت کنونی نیست. باز هم، امکان این هست که شرایط دقیق این جهان همان‌هایی باشند که برای ایجاد و دوام زندگی نیاز باشند. آیا این حالت می‌تواند از رهگذر یک ترکیب تصادفی رویدادهای ناگهانی و غیرشخصی رخ دهد؟ یا بهترین تبیین این است که یک آگاه هدف‌مند تمام این نمایش را هدایت می‌کند؟ البته، هم‌سازکنندگان گمان می‌کنند همه‌ی این مقادیر اشاره به یک طراح هدف‌مند دارند. هرچند ریاضی‌دان و فیزیک‌دان بریتانیایی به نام پل دیویس این را پذیرفته که مقادیر در معرض تفاسیر قرار دارند، ولی ساختار پیچیده‌ی گیتی او را به این جمع‌بندی رساند که «ایستادگی در برابر این تصور که ساختار کنونی گیتی به دگرگونی‌های جزئی در مقادیرش آن‌چنان حساس بوده و نیاز به اندیشیدن دقیق دوباره دارد، دشوار است... هم‌زمانی ظاهری معجزه‌آسای این مقادیر عددی قانع‌کننده‌ترین مدرک برای طراحی گیتی (برهان نظم) است. (دیویس، ۱۹۸۳: ۱۸۹).

فرد هویل، ستاره‌شناس سرشناس گفته‌است که هنگامی که او ساختار چشم‌گیر و رزونانسی هسته‌ی کربن و هیدروجن، هم‌چون لازمه‌ی وجود زندگی را کشف کرد، باورهای الحادی او به لرزه افتاد. (تمپلتون، ۱۹۹۶: ۲۴). هویل تکوین زندگی از رهگذر ترکیب تصادفی مولکول‌ها را با «گذر یک گردباد از کارخانه هواپیماسازی و سرهم کردن آن بخش‌ها برای تشکیل یک بویینگ ۷۴۷» مقایسه کرد. این کشف، هویل را به این نتیجه‌گیری رساند که نظم گیتی تصادفی نیست، بلکه «گیتی یک طرح مرموزانه است.» (دیویس، ۱۹۹۵: ۲۷ و ۲۸ و ۱۱۸). فریمن دایسون، که چهل و یکسال استاد فیزیک مؤسسه‌ی مطالعات پیشرفته‌ی پرینستون بود، می‌گوید «هرچه بیشتر جهان و جزئیات آن را از نگاه مهندسی بررسی می‌کنم، شواهد بیشتری می‌یابم که از بعضی جهات گیتی باید می‌دانست که ما می‌آییم. (دایسون، ۱۹۷۹: ۲۵۰). قلمروگرایان و چشم‌اندازنگران برخلاف هم‌سازکنندگان کمابیش چیزی ندارند تا در این باره بگویند؛ زیرا آنان بر این باورند که در فیزیک یا ستاره‌شناسی چندان چیزی فراگرفته نمی‌شود که برای جان آدمی یا ارزش‌های زندگی او بااهمیت باشد.





کیهان‌شناسی و دیدگاه‌های هم‌آوردان ضد‌دینی

هواداران امروزی برهان نظم همواره سرگرم دفاع از باورهای خود در برابر حملات منتقدان شان می‌باشند. از آن جایی که بیشتر منتقدان داده‌هایی که برهان نظم بر آن‌ها بنا شده را می‌پذیرند، پس کوشیده‌اند تا استنتاج از داده‌های علمی درباره‌ی خدا را از دو راه مورد تردید قرار دهند. آنان یا می‌خواهند منطق استنتاج از برهان نظم را به پرسش کشند، یا تلاش می‌کنند گزینه‌های جایگزین ارائه و تبیین‌های غیردینی از مناسب‌بودن گیتی برای زندگی داشته‌باشند.

برای به پرسش کشیدن منطق استنتاج برهان نظم، شماری از منتقدان می‌گویند که هنگام سخن‌زدن از جهان‌های ممکن، کاربرد مفهوم احتمال معنایی ندارد. می‌توان گفت هنگام روبرو شدن با یک نظام بسته، نتیجه احتمالی یا نامحتمل است (برای نمونه هنگام بازی پوکر یا کار با دستگاه سکه‌انداز)، ولی هنگام رویارو شدن با انواع بی‌نهایتی از جهان‌های ممکن، این امر امکان‌پذیر نیست. با این همه، استدلال مناسب‌بودن چنین می‌پندارد که مقادیر عددی یک جهان ممکن محدود است یا برخی مقادیر شدنی‌تر از دیگر مقادیر است. منتقدان می‌گویند، مشکل این است که دیدگاه‌های امروزی هیچ یک از این پنداشت‌ها را پشتیبانی نمی‌کند. (منسون، بی تا، ۳۴۱ - ۳۵۱).

پاسخ دیگر به برهان مناسبت این است که پیشنهاد گردد که مهبانگ تنها جهان ما را نساخت. به جای آن، در واقع شمار زیاد یا حتی بی‌نهایت از جهان را ساخت که هر یک جدا از دیگری است؛ هر یک مبتنی بر پارامترهای گوناگون ساختاربندی شده هستند و قوانین فیزیکی صددرصد متفاوت دارند. اگر این امکان باشد که جهان‌های چندگانه باشد، آن‌گاه این امر بعید نیست که حداقل یکی از آن‌ها گنجایش ایجاد و تولید زندگی را داشته‌باشد. با این وجود، منتقدان شکایت دارند که این گزینه مبتنی بر گمانه‌زنی است؛ با شواهد مستقل پشتیبانی نشده و آخرین تلاش برای رویارویی با برهان نظم است.

*** **



هم ساختاربندی برهان نظم و هم ارزیابی برازندگی‌های آن در جریان قرن‌ها دگرگون شده؛ چراکه این برهان به شدت به وضعیت کنونی شناخت علمی انسان وابسته است. بنابراین، کشف‌های تازه علمی در آینده و در نتیجه تغییر موازنه ادامه خواهد داشت. در این میان، هر کس باید تصمیم بگیرد که آیا این جهان در چارچوب دیدگاهی تنظیم‌شدگی هدف‌مند به بهتر شیوه تبیین می‌شود یا [در قالب] پیش‌آمد ناگهانی و تصادفی.

سرچشمه‌های نوشتار

- William Provine (1988) Scientists, Face It! Science and Religion Are Incompatible, The Scientist 2, no. 16, September 5: 10.
- Bryan Appleyard (1993) Understanding the Present: Science and the Soul of Modern Man, New York: Doubleday.
- Richard S. Westfall (1958) Science and Religion in Seventeenth-Century England, New Haven, Conn.: Yale University Press. (Especially chapter 3, "The Harmony of Existence.")
- Richard Dawkins (1987) The Blind Watchmaker: Why the Evidence of Evolution Reveals a Universe without Design, New York: W. W. Norton.
- Michael Behe (1996) Darwin's Black Box, New York: The Free Press.
- Michael Behe (2003) "The Modern Intelligent Design Hypothesis," in God and Design: The Teleological Argument and Modern Science, ed. Neil Manson, London: Routledge.
- William Dembski (2002) No Free Lunch: Why Specified Complexity Cannot Be Purchased without Intelligence, Lanham, Md.: Rowman and Littlefield. And: The Design Inference (1998) Cambridge: Cambridge University Press.

- Kenneth R. Miller (1999) *Finding Darwin's God*, New York: HarperCollins.
- Charles Darwin (1959) *The Life and Letters of Charles Darwin*, vol. 1, ed. Francis Darwin, New York: Basic Books.
- F. R. Tennant (1956) *Philosophical Theology*, vol. 2, *The World, the Soul, and God*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ian Barbour (1997) *Religion and Science*, New York: HarperCollins.
- John Paul II (1997) "Message to Pontifical Academy of Sciences on Evolution," reprinted in *The Scientist* 11, no. 10, May 12.
- Langdon Gilkey (1959) *Maker of Heaven and Earth: The Christian Doctrine of Creation in the Light of Modern Knowledge*, Garden City, N.Y.: Doubleday.
- Stephen Hawking (1988) *A Brief History of Time*, New York: Bantam.
- John Leslie (1982) "The Anthropic Principle, World Ensemble, Design," *American Philosophical Quarterly* 19, no. 2, April.
- Paul Davies (1983) *God and the New Physics*, New York: Simon and Schuster.
- Reported by Hoyle's friend and Harvard astronomer Owen Gingerich in "Dare a Scientist Believe in Design?" in *Evidence of Purpose: Scientists Discover the Creator*, ed. John Marks Templeton, New York: Continuum, 1996.
- Hoyle's Comments Are Reported by Paul Davies in *Are We Alone?*, New York: HarperCollins, Basic Books, 1995.



• Freeman Dyson (1979) *Disturbing the Universe*, New York: Harper and Row.

• Neil Manson, "There Is No Adequate Definition of 'Fine-Tuned' for Life," *Inquiry* 43, September.



عقل و عقلانیت در قرآن

بخش اول

ابراهیم کالین 

مترجم: محمد سمیع القانی

درآمد

این نوشتار بر استدلال ساده‌ای استوار است: عقل، فارغ از این که یک جوهر خودبنیاد است، در یک بافت کلان‌تر وجود، معقولیت و تفکر اخلاقی فعالیت می‌کند و به میزان واگشودن واقعیت اشیاء به بیان رسای آن می‌پردازد. عقلانیت از درون یک بافت معنایی و دلالت‌گری که از کنش‌های درونی ذهن انسان فراتر می‌رود به ظهور می‌رسد. عقل فی نفسه به مثابه یک واقعیت وضعیت‌مند و درگیر، نه اصل است و نه بستر آگاهی؛ حقیقت یا عقلانیت، مانند رویارویی معرفتی انسان با جهان در یک بافت وسیع‌تر روابط هستی‌شناسانه و دلالت‌گری رخ می‌دهد. علاوه بر آن، وابسته‌های معنایی و زبانی کلمه‌ی عقل که فهرست طویل اصطلاحات به هم‌مربوط معرفتی را می‌سازند، قالبی از تفکر را





نشان می‌دهند که وسیع‌تر از امور مورد لحاظ عقلانیت حساب‌گر و بحثی است. قرآن در چنین بافت وسیع اندیشگی از عقل و عقلانیت سخن می‌گوید.

هر مفهومی از عقلانیت که بتواند به درستی «اسلامی»، خوانده‌شود در بافت آن‌چه متافیزیک آفرینش می‌خوانمش - که مطابق آن جهان مخلوق خدای دانا و هدفمند است - عمل می‌کند. متافیزیک آفرینش با این جمله آغاز می‌شود که جهان آغازی دارد و انجामी: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص / ۸۸)؛ همه چیز فناپذیر است، مگر ذات او).

آغاز و انجام و بازگشت به خدا، دامنه و افق سنجش‌های عقلانی و انتخاب‌های اخلاقی انسان را ترسیم می‌کند. انسان‌ها مانند جهان برای غایتی خلق شده‌اند که رسیدن به آن، در چارچوب هستی‌شناسی ذهن باور ممکن نیست. فعل عقل در سیاق هستی‌شناختی عقلانیتی رخ می‌دهد که از یک طرف انسان‌ها را با یکدیگر و از جانب دیگر با خدا و جهان متصل می‌سازد. جهان خلقت به عنوان فعل حکیمانه‌ی خداوند، قدرت آفرینش‌گر او را منعکس می‌سازد. با توجه به این که خدا همیشه احسن می‌آفریند و برای هدفی، آفرینش جهان نیز بر نظم و حکمتی استوار است. اگر حقیقت به درستی دریافت شود، آشکارگی نظم ذاتی و حکمتی است که خدا به هستی اعطا کرده‌است. آنگاه که عقل به تحقیق در پدیده‌های طبیعی و جهان می‌پردازد، در جستجوی نظم و حکمت نهاده شده در آن است؛ زیرا بدون نظم، ساختار و حکمت، چیزی نخواهیم دانست.

نام‌گذاری اشیاء، که بدون آن آگاهی از جهان ممکن نمی‌شود، به معنای اعطای مکان خاص و معنا به اشیاء در نظام امور است. هستی‌شناسی ذهن ناباور عقل که مورد تأیید قرآن است، عقلانیت را آشکار نمودنِ اصولِ معقولیتِ مقتبس از اوصاف جوهری نظام وجود می‌داند. لذاست که «عقلانیت به مثابه معقولیت» با مفاهیم رایج عقلانیت ابزاری که کارکرد خرد، این بنیادی‌ترین ویژگی انسان، را به استعمال منطقی امکانات موجود برای رسیدن به اهداف مورد نظر تقلیل می‌دهد، آشکارا متفاوت است (Cf. Milton K, ۱۹۹۰: ۱۲۴).

بنابراین، عقلانیت، فعل هستی و تفکر است و در بافت محاوره‌ای و بین‌الذهانی رخ می‌نماید. معنای معقول بودن یک شیء، داشتن نظم خاص و ساختارمند بودن آن است که



بدان سبب از آن آگاه می‌شویم. معقولیت این معنا را نیز افاده می‌کند که چون قابل ادراک است، می‌تواند موضوع گفتگوی زبانی و استدلالی قرار گیرد. بافت بین‌الذهانی عقلانیت که قرآن در مواضع متعددی روی آن تاکید می‌کند، عقل و عقلانیت را در موضع بالاتر از عمل انفرادی ذهن خودمدار می‌گذارد. همانطور که وجود انسان‌ها بخشی از یک واقعیت بزرگ‌تر است، تفکر انسانی نیز در سیاق وسیع‌تر معقولیت فعالیت می‌کند. قرآن آیات خود را برای «قوم خردورز» بیان می‌نماید و «نابخردان» را نکوهش می‌کند (ر.ک. به: بقره / ۱۶۴؛ مائده / ۵۸؛ رعد / ۴؛ نحل / ۱۲). عقلانیت از آشکار نمودن معقولیت جوهری اشیاء تا روابط میان فرهنگی، در شبکه‌ای از روابط و پیوستگی‌ها که از فرایندهای درونی ذهن انسان فراتر می‌رود، ظهور می‌کند.

جای‌دادن عقل در بافت وسیع‌تر هستی با جوهر اساسی عقل‌گرایی مدرن در تعارض است. هنگامی که روشن‌گری اروپا در برابر ناعقلانیت ادعایی سده‌های میانه به «تعمید عقل» روی آورد، عقل استقلال خود را اعلان کرد و تصویری از خود را به مثابه اصل نهایی و حقیقی‌ترین واقعیت به منصه‌ی ظهور رساند. در عصری که عقلانیت با اوصاف کمی و تصامیم کامپیوتری شده اندازه می‌شود، بنیادهای هستی‌شناختی عقل از اساس تغییر کرده‌است، و اشکال به شدت ایدئالیزه شده و بالاخره غیرانسانی عقلانیت به عنوان اساس آگاهی انسان به رسمیت شناخته شده‌اند. در برابر مفهوم عقل به مثابه کامپیوتریزه شدن، عقل، این استثنایی‌ترین ویژگی انسانی، ویژگی‌ای که انسان را از سایر آفریده‌ها متمایز می‌کند و به روشنی موجب برتری بر آنان می‌شود (اسراء / ۷۰)، از اساس، در یک بافت کیفی و ارزش‌شناسانه عمل می‌کند. اتهامات «ناعقلانی بودن» و دگماتیسم تا حدودی به اسلام هم زده شده‌است؛ زیرا مفهوم عقلانیتی که در سنت عقلانی اسلام بسط یافت، مناقض مفاد اصلی انگاره‌های مدرن و پست مدرن از عقلانیت است که در قرون هفده و هجده به میان آمدند.

اکثر مسیحیان دوره‌ی میانه، با انگیزه‌ی تعصب دینی، اسلام را مخالف عقل و مبتنی بر ایمان کور، جهالت، خشونت و لذت‌های دنیایی می‌دانستند. بحث می‌شد که علت جذب شدن جمع بی‌شمار به ایمان اسلامی این نبود که دلایل قانع‌کننده عرضه می‌شد، بلکه



علت آن پرداختن به تن آن‌ها، یعنی نازل‌ترین ساحت وجود آدمی بود. علاوه بر آن، چون اسلام نمی‌توانست دلایل عقلی جهت اقناع غیرمؤمنان اقامه کند، اعمال خشونت را بر غیرمسلمانان برای تغییر دین تأیید می‌کرد. [از این منظر] استعمال خشونت و اعلان جهاد در برابر غیرمسلمانان نشان داد که اسلام چه مقدار ناعقلانی است و چطور ایمان اسلامی بر خلاف طبیعت امور پیش می‌رود. عجیب نیست که اتهامات نامعقول بودن و خشونت‌زایی تا عصر مدرن هم دوام یافته‌است. در روزگار کنونی، صدهای افراطی ضد اسلامی و اسلام‌هراسانه بحث‌های مشابهی را مطرح می‌کنند تا اسلام و مسلمانان را نامعقول و خشن جلوه دهند.

اما تاریخ خاصیت توازن‌بخشی دارد. بعضی از منتقدان مسیحیت در دوره‌ی میانه مانند پیتر بایل و هنری ستوب از اسلام در برابر کلیسای کاتولیک به عنوان ایمانی نزدیک‌تر به عقل، دفاع می‌کردند. آنان آسانی ایمان اسلامی را در برابر پیچیدگی الهیات و مناسک مسیحی ستایش می‌کردند و وضعیت مترقی تمدن اسلامی را تحسین می‌نمودند. زمانی که راجر بیکن ادعا نمود که فیلسوفان مسلمان - فارابی و ابن سینا - کاخ فلسفی‌شان را علی‌رغم اسلام بنا کردند، نه به پشتمانی آن، و برای مصئون بودن از اذیت و آزار دین‌نابردبار، تظاهر به مسلمانی می‌نمودند، متفکران ضد کاتولیکی سده‌های میانه بدین باور بودند که اسلام بیش از سایر ادیان با تفکر عقلی و تحقیق علمی رواداری می‌نمود (رک Lumbard, ۱۹۳-۲۰۰۹: ۱۴۹).

منتقدان سکولار، اسلام را از اساس ناسازگار با ویژگی‌های انسان‌گرایانه سکولار و مدرنیته می‌دانند و لذا در تقابل با بنیادهای به ظاهر عقلی-علمی فرهنگ مدرن. آنان به مغایرت میان ادیان سنتی و مفاهیم مدرن حقوق بشر، برابری و آزادی اشاره می‌کنند. عقل‌روشن‌گری ادعای خودمختاری و خودکفایی دارد و هر نوع مرجع بیرونی مانند تاریخ، سنت و دین را رد می‌کند. البته دین را پاک رد نمی‌کند، اما محکوم به تن دادن به بررسی‌های موشکافانه و دقیق عقل جزئی انسان می‌نماید؛ حد و مرز ایمان دینی را مشخص می‌کند و برای دین هر نوع نقش و مرجعیت خارج از آن را نفی می‌کند.





منتقدان سکولار، مانند خرده‌گیران قرون وسطی، غیبت عقل و خشونت را به هم ربط داده و ادعا می‌کنند که «تروریسم اسلامی» نتیجه‌ی طبیعت غیرعقلانی ایمان اسلامی است. شرق‌شناسان افراطی چیزهای دیگری هم به لیست اضافه می‌کنند: سرکوب زنان، نقض حقوق اقلیت‌ها، نبود آزادی بیان؛ حتا فقر و فساد همه به شکلی به سنت اسلامی که به آزادی اندیشه اجازه نمی‌داد و تحقیق آزاد، اختلاف عقیده و کثرت‌گرایی را سرکوب می‌کرد، ربط دارند. نیاز به گفتن ندارد که این سخنان، توصیف تمسخرآمیز از سنت اسلامی است که بر ملاحظات سیاسی استوار است نه بر تحلیل دقیق حقیقت‌های مسلم تاریخی. بخش عمده‌ی گفت‌وگوهای رایج راجع به اسلام، عقل، عقلانیت و علم در حلقه‌های رایج و عامه‌پسند غرب، توسط همین‌گونه دیدگاه‌های ساده‌انگارانه ولی قدرتمند، شکل و صورت داده می‌شود.

سیاق مدرن؛ عقل روشن‌گری

تجدد از معبر روشن‌گری با ادعای ابتدای امور بر پایه‌ی عقل و خلق نظام از اساس عقلانی، اگر نه خالص، مدعی برتری بر سایر سنت‌ها و فرهنگ‌های غیرغربی شد. فیلسوفان روشن‌گری در مقابل مدعیات به ظاهر ایمان‌باورانه‌ی مسیحی، در صدد توجیه همه چیز بر پایه‌ی آنچه دکارت «ایده‌های واضح و متمایز» می‌خواند، برآمدند. پرسشی که کانت به آن در مقاله معروفش در سال ۱۷۸۴ پاسخ داد، ربط و نسبت عقل و عقلانیت را با کیفیت زیستی که باید در جهان پسا دوره‌ی میانه می‌داشتیم، خلاصه کرد: آیا در عصر روشن می‌زییم؟ کانت باور داشت که نسل او در «عصر روشن‌گری» می‌زیستند نه «عصر روشن». تفاوت ظریف میان این دو را نباید ساده گرفت. عصر روشن آن است که عناصر تعیین‌کننده‌ی فرهنگ، جامعه و سیاست از مبادی عقل تبعیت می‌کند. این وضعیت به احتمال قوی حالت کمال یافته‌ی انسان‌گرایی و عقلانیت است؛ عالمی که در آن عقل نیروهای ضد عقل را شکست داده‌است. در مقابل، در عصر روشن‌گری مبارزه برای روح انسانیت ادامه دارد و نیروهای عقل در مبارزه با جهالت و تاریکی به سر می‌برند. [این] یک فرایند تدریجی کمال‌یابی و عقلانیت است؛ غایتی که انسانیت در مجموع بسوی آن در حرکت می‌باشد. از آنجایی که سیطره‌ی عقل آغاز شده‌است، پایان تاریخ در نزدیکی



ماست- پایانی که آمدنش با طلوع عقل بر همه‌ی ابنای بشر به شمول انسان‌های غیر اروپایی، قطعی است.

از نظر کانت، روشن‌گری «خروج انسان از صغارتی است که خود بر خویش تحمیل کرده است. صغارت ناتوانی در به کار بردن فهم خود بدون راهنمایی دیگری است». صغارت انسان سبب بخش اعظم سرکوب‌ها و جهالت‌هایی شده است که تاریخ بشری را رقم زده است. کانت مشخصه‌ی جوهری روشن‌گری را «شهامت اندیشیدن» آزادانه افراد می‌داند. «شعار روشن‌گری این است: شهامت داشته باش و فهم خود را به کار بند (Kant, ۱۹۶۳: ۳).

بحث در باب عقل روشن‌گری، از حلقه‌های اکادمیک گرفته تا سیاست‌های مردم‌پسند، اکنون به بحث غیبت عقلانیت و انسانیت در اسلام تبدیل شده است. لوئیس دوپره در مقدمه‌ی کتاب ارزشمند خود در باب تاریخ روشن‌گری می‌گوید: «حملات یازده سپتمبر مرا مبهوت کرد»، حیران بود که «آیا نوشتن در باب روشن‌گری، در زمانی که به نظر می‌رسید پایان ارزش‌ها و آرمان‌های خود را وحشیانه اعلان می‌دارد سودی، ولو اندک، خواهد داشت؟». هدف دوپره «ناروشن» خواندن فرهنگ اسلامی نیست، بلکه خاطر نشان می‌کند که «اسلام، مانند غرب قرن هجده، هیچ‌گاه وارد دوره‌ی ممتد ارزیابی انتقادی اعتبار نگاه معنوی خویش نشد (Dupre, ۲۰۰۴: ix) دوپره توضیح نمی‌دهد که چرا اسلام نیازمند تجدید نظر در باب «اعتبار نگاه معنوی خویش» است؛ اما به وضوح یک دیدگاه بیش از پیش شایع راجع به «اصلاح اسلامی» مصطلح را منعکس می‌کند. صداهای نگران‌کننده‌تر دیگری نیز وجود داشته‌اند که به «روشن‌گری اسلامی» دعوت می‌کرده‌اند تا مسلمانان را از عقب ماندگی و جهان را از شر دین غیرعقلانی و خطرناک نجات دهند.

یک اشتباه شایع این است که تصور می‌شود عقل ویژگی انحصاری تفکر روشن‌گری از قرن هجده به بعد است. جوامع سنتی برای عقل در الهیات، حقوق، سیاست، اخلاق، هنر و دیگر ساحت‌های زندگی انسانی جایگاه مهمی قائل بوده‌اند. از باب مثال، سنت عقلانی اسلامی، ادبیات قابل ملاحظه‌ای در باب عقل، عقلانیت، منطق، تفکر، تأمل و تحقیق علمی تولید کرده است. آثار کلاسیک، از کلام سنی و شیعی تا فلسفه‌ی مشائی و تصوف، پر است از فصل‌هایی در باب شرافت عقل، فضیلت دانش و برکات معنوی استفاده‌ی درست



از عقل. تصورات عقل و عقلانیتی که در این سنت تکامل یافته‌اند از اساس با نظایر غربی آن متفاوت می‌باشند. جوامع سنتی عقل را بخشی از یک حقیقت بزرگ‌تر می‌دیدند و در ضمن یک بافت وسیع‌تر وجودی و معنایی قرار می‌دادند. عقل، برای این که درست عمل بتواند، باید جایگاه خود را در درون نظام اشیاء که بزرگ‌تر از سوژه‌شناسایی است، بپذیرد. به قراری که در زیر بحث خواهد شد، قرآن عقل انسانی را بخشی از یک حقیقت بزرگ‌تر که معنای آن به صرف توسط تحلیل منطقی، انتزاع مفهومی یا گفتمان عقلانی به چنگ نمی‌آید و آشکار نمی‌شود، می‌داند. مطابق یک سخن حکیمانه، واقعیت همیشه بیش از ساخت‌های معرفتی ما از آن است.

عقل به عنوان نشان مدرنیته، به مثابه اصل خودسامان‌دهنده و داور حقیقت، در قلمرو علوم ریاضی و طبیعی تا نظم‌های اجتماعی و سیاسی، بر ساخته شده‌است. یکی از ستایش‌های مدرن از عقل بدین قرار است: «فضیلت عقلانیت به معنای به رسمیت شناختن و قبول عقل به عنوان تنها منبع آگاهی، یگانه داور ارزش‌ها و تنها راهنمای عمل است (Rand, ۱۹۶۴: ۲۵). اما این تصویر محدود از عقل که فیلسوفان اکادمیک، اثبات‌گرایان و عقل‌گرایان خودخوانده‌ی روشنگری با حرارت به دفاع از آن می‌پرداختند، هیچ‌گاه آنگونه که توقع می‌رفت عمل نکرده است؛ وعده‌ی خلق آن‌چه را داده بود، مانند افراد آزاد، جامعه‌ی عقلانی، برابری جهانی، فرهنگ علم‌محور، سیاست تابع عقل و عدالت اقتصادی را به سر نرسانده‌است. این مورد ما را به تأمل در باب معقولیت پروژه‌ی خرد ناب روشن‌گری دعوت می‌کند. به هر صورت، به نظر می‌رسد عناصر «خردستیز» سینه‌خیز وارد نظم عالمی شده که روشن‌گری آن‌را وعده داده بود، و به این ترتیب جامعه‌ی مدرن سرمایه‌داری با امپرسونالیسم گنگ، فردگرایی خام و خشن و خشونت ساختاری به فرسخ‌ها از نظم اجتماعی عقلانی دور مانده‌است.

بعد از پیروزی علم‌گرایی در اواخر قرن نوزده و اوایل قرن بیست، منطق و تحقیق عقلانی به عنوان مشخصه‌ی مدرنیته ارج نهاده می‌شد؛ نه به این دلیل که به دنبال دانستن واقعیت اشیاء به معنای یونانی کلمه بودند، بلکه باور داشتند که یک نظم عقلانی ناب آنان را قادر می‌سازد تا بر جهان سیطره کامل یابند. عقلانیت ابزاری که برنامه‌های ارزشی، نظام‌های





آموزشی، نظم‌های سیاسی و زندگی روزمره‌ی ما را سامان می‌دهد، توجیهات مفیدی برای مهار، پیش‌بینی‌پذیری و سیطره‌یابی ارائه کرده و یک حس کاذب امنیت، رضایت خاطر و خرسندی را القا می‌نماید (رک Borgmann, ۱۹۹۲:). این عقل تأکید می‌کند که اشیاء چون ارزش کاربردی برای ما دارند مهم اند؛ عقلانی معادل کارایی است. اشیاء، زین‌پس «حکمت» یا «معقولیت» جوهری نداشته و صرف ارزش کاربردی دارند و ما آزاد هستیم که به صورت دلخواه از آن استفاده کنیم.

عقل در دوره مدرن بین دو حد افراط اثبات‌گرایی منطقی و تاریخ‌گرایی افراطی در نوسان بوده است. دیدگاه اول، که توسط حلقه‌ی وین و پیروان آن ارائه شد، عقل را به اصل مطلق و ابدی و به دور از تأثیر تاریخ، آداب و رسوم و عرف و عادات و ضعف‌های بشری‌ای چون احساسات و آرزوها تفسیر می‌کرد. مطابق رأی اثبات‌گرایان، عقلانیت در معنای ساده عبارت است از اثبات مطابقت مفاهیم ذهنی با حقایق و گرفتن نتایجی که با حقایق دم دست سازگار باشد. عقلانیت به این معنا در اصل همان «سازگاری منطقی» است که بیان ناب خود را در منطق صوری و روش علمی می‌یابد (Taylor, ۱۹۸۵: ۱۳۴). هیچ معیار دیگری اساس عقلانیت دانسته نمی‌شود، و ارزش همه چیز از دین تا هنر و تعلیم و تربیت باید مطابق دیکته‌های منطقی و علمی عقل تاریخی مورد داوری قرار گیرد. بنابراین ارزش‌های پایه زندگی باید از حقایق طبیعت که با تحقیق عقلی و تحلیل منطقی بررسی شده‌است، اخذ شود. بقیه هر چه هست به نام بی‌معنایی متافیزیکی مردود دانسته می‌شود. در کنار تقلیل عقل به کنش استدلالی منطق صوری، وجود نیز به اصطلاح منطقی‌ای که خارج ساخت‌های منطقی-زبانی فاقد معنا و قوت می‌باشد، تقلیل داده می‌شود.

دیدگاه دوم، که توسط امواج پسامدرنیستی و سازه‌انگاری از دهه ۱۹۶۰ به منصفه ظهور رسید، به ساختارشکنی عقل تا به حد تبدیل آن به یک محصول جانبی فرایندهای اجتماعی-تاریخی پرداخت. عقل بسان تمام خصایص و امور بشری، مفهوم برساخته‌ی تاریخی است که معنا و کارکرد آن از یک نظم اجتماعی تا نظم اجتماعی دیگر فرق می‌کند. عقلانیت یعنی استفاده از ظرفیت انسانی برای اندیشیدن روی حالات مختلف حل مشکل که صرف در سیاق مسائل، مشکلات و پرسش‌های تحقیقی مشخص است که معنا پیدا



می‌کند. عقلانیت، بسته به انواع مختلف نیازهای بشری، معنای تازه و کارکرد جدید می‌یابد. مدافعان این دیدگاه محدود، در باب عقل تأکید دارند که مقصود ما کم‌بهدانستن عقل یا پیش نهادن راه غیرعقلانی انجام امور نیست، بلکه منظور پذیرفتن محدودیت‌های عقل بشری است. مطابق این بیان، عقلانیت به ضرورت به معنای نتیجه‌گیری سازگار با حقایق نیست. در بعضی موارد قاعده «همه چیز جایز است» مفیدتر و کاراتر از چند مفهوم انتزاعی و ریاضی ظاهر می‌شود.

مفهوم عقل در سنت اسلامی مسیر متفاوتی را رفته و مانع ظهور دو حد افراط مطلق‌گرایی اثبات‌گرایی و نسبی‌انگاری افراطی شده‌است. عقلی که از درون جهان‌بینی اسلامی به منصفی ظهور رسید، نحوه‌ی متفاوتی از اندیشیدن در باب وجود، جهان، وضعیت بشری و خدا را پیش نهاد؛ این عقل به عنوان بخشی از یک واقعیت بزرگ‌تر دیده می‌شد نه اصل خودتظیم‌گر و شیء متکی به خود. به قراری که بحث خواهد شد، همین دیدگاه یک‌پارچه و همه‌جانبه در باب واقعیت است که شالوده‌ی نحوه‌ی تفکر قرآنی در باب عقل و عقلانیت را می‌سازد.

عقل و انتلکتوس (Intellectus)

قبل از این که پیشتر رویم، در باب دوشاخگی عقل-انتلکتوس که در نتیجه‌ی تحول عمده‌ی فلسفی در تاریخ متافیزیک غربی به میان آمده‌است توضیحی ارائه می‌کنیم. من خطر ورود به این تاریخ را نمی‌کنم، چون نیازمند پرداختن تفصیلی است. به اختصار باید یادآور شد که عقل و انتلکتوس برای تعیین دو نوع راه مجزای نگاه به واقعیت در سده‌های میانه به میان آمدند و سپس راه‌های متفاوتی به پیش گرفتند. عقل به معنای تحلیل منطقی، انتزاع، استنتاج، نتیجه‌گیری، و سایر کارکردهایی که دارد استعمال شده‌است؛ و به این معنای وسیع است که اساس معرفت علمی قرار گرفته و مدعی دقت و قطعیت شده‌است. در مقابل، انتلکتوس برای اشاره به معرفت شهودی و آسمانی به‌طور کامل بریده از تحقیق عقلی و تحلیل منطقی استعمال گردیده‌است؛ و در باب آن این تلقی وجود داشته‌است که مانند عقل از بنیاد محکمی برخوردار نیست؛ زیرا از امور ذهنی‌ای چون شهود، تخیل و اشراق سخن می‌گوید و به دلایل، شواهد و براهین واقعی نمی‌گذارد.



اگر افتراق لاحق میان طبیعت‌گرایی عقلی و تفکر عرفانی در سنت غربی نبود، این تفاوت چیزی بیش از یک تمایز عبرت‌آمیزی نمی‌بود. واقع امر این است که سنت تومائی رابطه تکمیلی بین عقل استدلالی و انتلکتوس را حفظ کرد و به این باور بود که این‌ها منافای یکدیگر نیستند، بلکه به ابعاد مختلف حقیقت واحد می‌پردازند (Turner, ۲۰۰۴: ۷۵-۸۸). اما تاریخ متاخر نشان داد که این دو کلمه برای نشان دادن دو راه از اساس متفاوت فهم جهان و داوری اخلاقی استعمال می‌شده‌اند. عقل استدلالی به ابزار اصلی علوم طبیعی تبدیل شد و تمام معقولیت جوهری و اهمیت سمبولیک طبیعت را سلب کرد و یک شیوه‌ی کار جدا را توسعه داد. بیگانگی رو به فزونی عقل استدلالی با انتلکتوس بدین معنا بود که «تحلیل عقلی» دیگر برای آشکارنمودن معقولیت ذاتی اشیاء، اهمیت سمبولیک و ارزش معنوی آن‌ها نیست. عقلانیت برای خود ساحت جدیدی از حقیقت آفرید و دستور خداحافظی با تجربه‌ی کل‌نگرانه از حقیقت را صادر کرد. عقل‌گرایی، در همدستی با طبیعت‌گرایی و اثبات‌گرایی، به دنبال تقلیل حقیقت به قابلیت‌های تحلیلی ذهن و اعلان تفکر کمی حسابی به عنوان تنها راه قابل اعتماد شناخت حقیقت اشیاء برآمد. با وجود اصرار الهی‌دانان معاصر مسیحی بر این که عقل استدلالی و انتلکتوس با هم فرایند سالم دانستن را تضمین می‌کند، این دوشاخگی شیوه تفکر استدلالی و شهودی نقش کلیدی در سکولاریزه کردن جهان مدرن و قداست‌زدایی از طبیعت بازی کرده‌است.

چنین تمایزی در سنت اسلامی از اصل وجود نداشته‌است و واژه‌ی عقل بر عقل استدلالی و انتلکتوس توأمان دلالت می‌نموده‌است. مطابق این نظرگاه، عقل به طور ذاتی قادر به انجام بدون تناقض هر دو فعل تحلیل منطقی و دانستن شهودی است. علاوه بر آن، همین عقل است که اراده‌ی انسان را در انتخاب‌های اخلاقی هدایت می‌کند. درست است که در سنت عقلانی اسلامی متأخر، فلاسفه بین «بحث» و «ذوق» تفاوت کلی گذاشته‌اند، اما این دو نحوه‌ی تفکر مکمل یکدیگراند و در آشکارکردن ساختار چند لایه‌ی حقیقت که به هر حال یک رویکرد چند بعدی و در عین حال یکپارچه را می‌طلبد، مدد می‌رساند. از نظر ملاصدرا که نمونه بارز این سنت است «برهان صحیح با شهود کشفی تناقض ندارد».



هنگامی که مسلمانان به طور عمده زیر فشار عقل گرایی مدرن و از سر حس خودکم بینی در مقابل غرب، بیان می کنند «اسلام دین عقل است»، منظورشان این نیست که ایمان اسلامی و یا هر ایمان دیگری قابل تقلیل به خرد بشری است. چنین ادعایی ایمان را به یک بیان تجربی و گزاره‌ی منطقی فرو می‌کاهد. ایمان بنابر تعریف، باید بعد فراعقلانی داشته باشد و الا نیازی به وحی الاهی و پیامبران نخواهد بود. فراعقلانی بودن نه به معنای ضد عقل بودن، بلکه به معنای امری است فراتر از ظرفیت‌های معرفتی عقل بشری. فراعقلانی غیرعقلانی هم نیست؛ چون عقل می‌تواند به امور ورای قابلیت‌هایش اقرار کند. چنین اقراری غیرمنطقی نیست. چون مبین نادانی، لادری‌گری و ایمان کورکورانه نمی‌باشد؛ بلکه اعتراف خودبازنگرانه به محدودیت‌های خویش است. عقل بدون اصول و قواعد معین نمی‌تواند بیندیشد. آزادی، الغاء تمام محدودیت‌ها و قواعد نیست، بلکه عبارت است از فعالیت عقل در پیوند با فضیلت (Kant, ۱۹۳۳: A vii). آنچه در پیوند به عقل بشری منحصر به فرد و شگفت‌آور است، توان آن بر درک محدودیت‌های خویش در شناخت و عدم شناخت می‌باشد. خودمرزگذاری عقل یک عمل عقلانی بوده و به ساحت وسیع‌تر هستی و معقولیت که میدان عمل آن است اشاره می‌کند. تلاش غزالی در نقد فلسفه‌ی مشائی و سعی بلیغی که در ترسیم حدود عقل نظری در حوزه‌ی متافیزیک ناب - که به باورش به عالم غیب تعلق دارد - انجام داد، در همین راستا قرار می‌گیرد. کانت نیز در نقد عقل محض، با تقبل تکلیف مشابه، اما با به کارگیری مبادی متفاوت، می‌خواست حدود عقل را آفتابی کند: «عقل بشری این تقدیر خاص را دارد که در یک نوع از آگاهی‌اش با پرسش‌های سنگینی که نفس طبیعت عقل تجویزکننده‌ی آن است، روبرو می‌شود که قادر به انکار آن نیست؛ اما چون ورای توانایی‌های آن می‌باشد، توان پاسخ دادن به آن را نیز ندارد» (همان).

بنیاد هستی‌شناختی عقلانیت قرآنی

مسلمانان مدت‌ها قبل از ترجمه‌ی متون فلسفی یونانی به عربی، با مفهوم عقل / اتلکتوس از طریق قرآن آشنا شده بودند. در یک مقایسه‌ی ابتدایی، اسلام با عصر جاهلیت، اسلام نماینده‌ی عصر ایمان، دانایی، عقل، عدالت و آزادی بود. تشرف به اسلام به معنای ترک



عادات ذهنی و اجتماعی عصر جاهلیت، شرک، بی‌عدالتی و بی‌اخلاقی و تأسیس یک نظم جدید اجتماعی-سیاسی بر پایه‌ی عقل، عدالت، برابری و فضیلت بود. برای زمین‌گیرکردن منطق شرک‌آمیز و کلبی‌مسلکی اخلاقی، به هستی‌شناسی جدید عقل نیاز بود که با به میان آوردن جهان‌بینی جدید و نحوه‌ی جدیدی از تفکر ممکن می‌شد.

برای دانستن جایگاه عقل و عقلانیت در قرآن و سنت عقلانی متأخر اسلامی، نیازمند کاوش در مبانی جدید هستی‌شناختی عقل و نحوه تفکری که قرآن از طریق داستان‌ها، مناجات، استنتاج‌ها، قیاس‌ها، فرمان‌ها، هشدارها، ستایش‌ها، و وعد و وعیدها معرفی کرد، هستیم.

گنجینه‌ی غنی استنتاج‌های منطقی و توصیه‌های اخلاقی که در قرآن و حدیث می‌یابیم برای بیدارنمودن وجدان انسان است تا بتواند از قوای حسی و عقلی خود به نحو سازگار با وضعیت وجودی خویش استفاده کند. قرآن بیان می‌دارد: «وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا

الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ» (زمر / ۲۷)؛ و برای مردم در این قرآن از هر گونه مثل زده‌ایم، باشد که پندگیرند.

مَثَل به استعاره‌ها و حکایت‌هایی اشاره دارد که از طریق آن یک پیام بنیادین منتقل می‌شود-پیامی که در غیر آن صورت برای عقل بشری غیر قابل دسترس باقی می‌ماند. از آنجا که هیچ حکایتی عاری از محتوای معرفتی نیست، این درخواست متوجه عقل و خیال هر دو است.

نحوه‌ی تفکر قرآنی بر گردآوری حقایق استوار نیست، فهرست‌کردن اوامر و نواهی دینی نیز نمی‌باشد؛ بلکه تعهد ثمربخشی است که در سفر عقلانی، اخلاقی و معنوی قاطعیت و ثبات قدم می‌طلبد. این شیوه تفکر با در برگرفتن تمام وجود انسان ثنویت‌های حسی-عقلی، مادی-معنوی، فردی-جمعی، طبیعت-فرهنگ و مانند آن را از میان بر می‌دارد. نحوه‌ی تفکر یکپارچه‌ای که قرآن به شکل منحصر به فردی می‌نمایاند جوهر حقیقت را که وابسته به هم و چندلایه است، منعکس می‌سازد. در ضمن، ما را به تماشای هم‌پیوندی اشیاء و کیفیت منتهی‌شدن یک چیز به دیگری در زنجیره‌ی بزرگ هستی، نیز وامی‌دارد.



بنابراین، نحوه تفکر قرآنی در اصل تجویزی است نه توصیفی. قرآن اشیاء را صرف به عنوان حقایق و معلومات توصیف نمی‌کند؛ منظور داستان‌های پراشاره، استعاره‌های تکان‌دهنده و توصیف‌های روشن از مخلوقات و دخالت خداوند در تاریخ، تغییر نحوه دید انسان به اشیاء و جایگاه خویش در جهان است. هدف آن به طور کلی دگرگون کردن وجدان آدمی است تا بتواند حیات ایمانی موجه و فضیلت‌مندانه‌ای داشته‌باشد (Cf. Fazlur, ۱۹۹۴: ۲۲). همین‌که این وجدان بیدار شد و رویاروی واقعیت اشیاء قرار گرفت، همه چیز در جای خود قرار می‌گیرد: عقل، تفکر، اندام‌های حسی، دیدن، شنیدن، ادراک و داوری‌های اخلاقی ما همه یکجا می‌شوند. در این سیاق وسیع‌تر تفکر یک پارچه و بینش اخلاقی است که عقل و عقلانیت طالع می‌شود. عقل، جدا از این که خود اصل و پایه‌ی حقیقت است، در سیاق وسیع‌تر، بودن ما در جهان و پاسخ‌های انسانی ما به ندای واقعیت عمل می‌کند.

عقل که وجود خود را مدیون حقیقتی بزرگ‌تر از امر صرف بشری است، نمی‌تواند نسبت به خداوند به نحو احاطه علم پیدا کند؛ زیرا موجود متناهی نمی‌تواند بر بی‌نهایت احاطه یابد. تجربه نیز راه شناخت نیست، زیرا معرفت تجربی مستلزم حد، موقعیت، رابطه، نسبیت و مانند آن است که هیچ‌کدام بر خداوند قابل اطلاق نیستند. خدا به همان میزانی که امر مطلق و بی‌نهایت، قابل شهود و دریافت و بیان در قالب گزاره‌ها، مفاهیم و استعاره‌های صوری است، می‌تواند موضوع شناخت انتلکت (Intellect) قرار گیرد؛ توقع بیشتر، به معنای دعوت عقل به نقض حدود خویش است. اگر عقل مانند سایر اجزای واقعیت، بخشی از نظم هستی و نه همه‌ی آن است، هیچ‌گاه نمی‌تواند بر کل واقعیت احاطه کامل یابد؛ البته این سخن به هیچ وجه به معنای کاستن از اهمیت آن نیست. در مقابل، خداوند «المحیط» است؛ یعنی حقیقت مطلق است که بر همه چیز احاطه دارد. لذا در قرآن می‌خوانیم: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» (انعام / ۱۰۳)؛ دیدگان او را درنیابد و او دیدگان را دریابد؛ و اوست باریک‌بین آگاه.

عقلانیت مانند عشق، احسان، حکمت، معنویت و هنر پاسخ بنیادی انسان به ندای واقعیت است و انسان را توان می‌بخشد تا ساختار معقول نظام هستی را آشکار نماید. در



ضمن، انسان را به فراتر رفتن از وجود مادی خویش و هم پیوند شدن با جهان طبیعت به معنای از اساس عقلی و اخلاقی آن دعوت می کند. علاوه بر آن، انسان را به تأسیس نظام اجتماعی-سیاسی مبتنی بر فضیلت، عدالت و آزادی ترغیب می نماید. قرآن تصویری از انسان ارائه می کند که مطابق آن قوام انسانیت ما به عقل و نطق و سایر اوصافی است که در دادن پاسخ با معنا به ندای واقعیت به یک اندازه اهمیت دارند. پاسخ به ندای واقعیت از نظر هستی شناختی به معنای شناخت واقعیت اشیاء آن گونه که هست و امانت الهی پنداشتن آن می باشد. لیبیک انسان به ندای الهی در نگهداری امانت خلافت الهی در روی زمین و سرسپردن به اراده ی او، که معنای حقیقی اسلام است، می باشد. در زبان دینی، این تسلیم عبادت خوانده می شود؛ عمل متعالی انسانی که حدود هستی انسان را درنور دیده و او را به وجود مطلق و بی نهایت وصل می کند.

از این حیث، نحوه ی تفکر قرآنی نه تجربی است و نه عقلی، نه تاریخی است و نه نظام مند، نه یقینی است و نه تعلیمی، نه تحلیلی است و نه توصیفی. هیچکدام و در عین حال همه است. در این نحوه ی تفکر، تحلیل مفهومی با داوری اخلاقی، تحقیق تجربی با هدایت معنوی، روایت تاریخی با امید اخروی و انتزاع عقلی با احکام لازم الاجرا یکجا می شوند. قرآن از اساس کتاب هدایت بوده (البقره / ۲) و در پی هدایت انسان از نادانی به دانایی، از تاریکی به روشنایی، و از ظلم و سرکوب به آزادی می باشد. بنابراین تحقیق تجربی و تحلیل مفهومی، داوری اخلاقی و هدایت معنوی همه در گستره ی عقلانیت قرآنی قرار می گیرند. عقلانیت یعنی نفی سرکوب و ظلم و لیبیک دعوت الهی به عدالت. مطابق فرموده ی پیامبر اسلام، انسان هوشیار (الکیس-) کسی است که «نفس خود را کنترل می کند و برای آخرت آمادگی می گیرد» (ترمذی، القيامة / ۲۵). از نظر فقه و کلام اسلامی، فرد برای این که در برابر اعمال خویش مسئول دانسته شود، باید عاقل باشد؛ زیرا در نبود عقل، تکلیف دینی نیز نخواهد بود.

این نکته در سنت اسلامی اساس هستی شناسی اخلاقی عقل و عقلانیت است و ارتباط محکمی بین آگاهی، عقلانیت، ایمان و فضیلت برقرار می کند. از نگاه حارث محاسبی (متوفی ۸۵۷ م) عقل «غریزه ای است که با افعالش شناخته می شود».





(محاسبی، ۱۹۸۲: ۱۹). این غریزه اساس فعل اخلاقی بوده و در صدد رساندن انسان به قرب الهی است. از نظر محاسبی، انسان عاقل به دنبال تأمین نجات دنیوی و اخروی خویش است؛ نجاتی که با استفاده‌ی درست از عقل به دست می‌آید. محاسبی با ابتدای تحلیل خود بر «شرافت عقل» که عنوان کتاب ایشان است، می‌خواهد سرشت منحصر به فرد عقل آدمی را در پایه‌گذاری ایمان موجه و زندگی فضیلت‌مندانه نشان دهد. استفاده‌ی درست از عقلی که منور به نور ایمان باشد، به اندیشیدن صائب و رفتار اخلاقی می‌انجامد. بنابراین ایمانی که عقل بیان و اثبات می‌کند از عمق و یقین برخوردار است. سید حیدر آملی، فیلسوف قرن چهارده میلادی، میان ایمان و عقل هماهنگی کامل می‌بیند و شرع و عقل را به بدن و نفس قیاس می‌کند. همان گونه که نفس در فعل خود محتاج بدن است، بدن نیز در دریافت معنا، حیات و یک‌پارچگی نیازمند نفس می‌باشد. بنابراین «نه دین می‌تواند عقل را نادیده گیرد و نه بالعکس». راغب اصفهانی، طبق نقل آملی، به روشنی می‌فرماید: «عقل بدون دین، هیچ‌گاه نمی‌تواند راه درست را بیابد و دین هم بدون عقل هیچ‌گاه وضوح نمی‌یابد» (آملی، ۱۹۶۸: ۳۷۲-۳۷۳). بنابراین، منطق و تعالی با هم کار می‌کنند تا جوهر اشیاء را آشکار نمایند و انسانیت انسان را محقق سازند؛ اما این قصه تنها در صورتی ممکن است که عقل بشری در سیاق وسیع‌تر اندیشه و تأمل فعالیت کند.

بافتار عقل و تفکر

فعل عَقَلَ در لغت به معنای امساک، حمایت و حراست است. ما به واسطه‌ی عقل از خود در برابر خطا، نادرستی و شرارت صیانت می‌کنیم. به قلعه هم مَعْقَل می‌گویند. این معنا عین همان معنایی است که عبارت انگلیسی "Intelligent Person" منتقل می‌کند. این معنای اساسی عقل نباید سبک گرفته شود؛ چون شالوده‌ی عنصر جوهری تفکر و تأمل به مثابه پاسخ مناسب انسان به صدای حقیقت را می‌سازد. عقل به مثابه اساس حقیقت و ابزار معرفت، در برابر تلاش برای تقلیل عقل و عقلانیت به تبحر منطقی و تعقل فرایندی، مظهر رویارویی انسان با حقیقت اشیاء است. تفکر فقط احصاء اوصاف فیزیکی اشیاء یا روابط منطقی مفاهیم نیست؛ بیان صرف ذهنی اشیاء نیز نمی‌باشد، چون همانطوری که فلاسفه



مسلمان تأکید کرده‌اند تجربدهای ذهنی فقط تصویری از حقیقت را به ما می‌نمایانند. این تصویر مانند تمام انتزاعات ذهنی، یخ زده است و هیچگاه نمی‌تواند نفس حقیقت را اندازه گیرد.

مفاهیم انتزاعی در تفکر عقلی و شکل‌گیری ایده‌ها اهمیت بنیادین دارند، اما تفکر بیش از انتزاع و به‌کارگیری مفاهیم را می‌طلبد. تفکر در سیاق رویارویی با حقیقت رخ می‌دهد و ما را با حقیقتی بزرگتر از خود ما وصل می‌نماید. تفکر یعنی دیدن، بررسی‌دن، شنیدن، گوش سپردن، تدبر، تأمل و گرفتن نتایج مناسب عملی و اخلاقی؛ یعنی واکنش مطلوب نشان دادن به آنچه با آن رویارو می‌شویم. این نوع تفکر تحلیل عقلی را همراه با تعهد اخلاقی در بر دارد. تفکر در معنای عمیق‌تر آن مانع نگاه ابزاری ما به اشیاء می‌شود؛ و عقلانیت ابزاری را در هر دو زمینه هستی‌شناختی و معنوی به چالش می‌کشد. چنانکه مختصراً بحث خواهیم کرد، اگر جهان مخلوق خداوند باشد، به سود قابل تقلیل نخواهد بود؛ زیرا معنای جوهری و ارزش مستقل از ما دارد.

اصولاً این ایده که ما مرتبه از عقلانیت را با پیروی از قواعد و فرایندها به دست می‌آوریم هیچ ایراد اساسی ندارد. تبعیت از یک قاعده یقیناً عمل عقلانی محسوب می‌شود و به درد زندگی روزمره، اکتشافات علمی، تصمیم‌های اقتصادی، حیات سیاسی و غیره می‌خورد. اما با این که عقلانیت ابزاری کاربرد خود را دارد، در سطح ذهنیت آدمی سیر می‌کند و ضرورتاً ما را به حقیقت پیوند نمی‌دهد. تبعیت از قاعده ضامن نتیجه عقلانی نیست؛ جریان چنین است که از فرایندی پیروی می‌کنیم و به نتایج مشخصی می‌رسیم، نتیجه اما می‌تواند کاملاً غیرعقلانی و حتا فاجعه‌بار باشد. از باب مثال نازی‌ها در آلمان، مانند بسیاری حکومت‌های خودکامه، حکومت‌داری قاعده‌مند و از نظر روندی عقلانی، داشتند. اما رویکرد ابزارگرایی آن‌ها به دین، تاریخ، علم و سیاست نفس معنای انسان بودن را نابود کرد. لذا محتوا و جوهر آنچه انجام می‌دهیم نیز باید پایه عقلانی داشته باشد.

قرآن دیدگاه جوهری عقلانیت را مورد تأیید قرار می‌دهد. مطابق این دیدگاه نه تنها ابزارها و روندها بلکه تصورات و مفاهیم بنیادی نیز باید کاملاً عقلانی و همساز با حقیقت اشیاء باشند. دیدگاه جوهری عقلانیت از معقولیت ذاتی هستی به مثابه مخلوق خداوند

ناشی می‌شود. عمل عقلانی عمل همسازانه با جوهر عقلانیت مندرج در طبیعت اشیاء است. هر آنچه این اصل را نقض کند، ما را به ساحت ناعقلانیت هبوط می‌دهد.

عقلانیت جوهری مورد تأیید آنتروپولوژی عقل نیز است. اکثر متفکران مسلمان بدین باوراند که عقل در برابر داده‌های تجربی واکنش نشان می‌دهد و از طریق کیفیات ذاتی خود به انتزاع مفاهیم می‌پردازد. عقل، فارغ از لوح ساده فرضی بودن، خصایص بنیادی هستی را که جزء آن است منعکس می‌سازد. راغب اصفهانی عقل را به «عقل مطبوع» و «عقل مسموع» تقسیم می‌کند. مسموع در لغت به معنای شنیده شده است و به اموری اشاره دارد که از طریق شنیدن از دیگران فراگرفته می‌شوند؛ تقریباً منطبق بر تجربه است و به بافت روابط انسانی دلالت دارد. عقل مطبوع به توان فطری ما در دریافت نظم معقول و حقیقت اشیاء و امور اشاره دارد. به واسطه همین عقل مطبوع است که مقیم جهان معقول هستیم. عقل مسموع چیزی است که از طریق «شنیدن» از دیگران فرامی‌گیریم و به بافت روابط اجتماعی و فرم‌های زبانی نام‌گذاری اشیاء اشاره دارد.

هر دو نوع عقل به هم بسته اند، اما «عقل مطبوع» بر «عقل مسموع» تقدم دارد. اصفهانی که این اندیشه را به امام علی بن ابی طالب^(ع) نسبت می‌دهد می‌فرماید: همانطوری که نور خورشید در صورت نابینایی چشم سودی ندارد، از عقل مسموع نیز، در صورت تباهی عقل مطبوع، خیری بر نمی‌آید. بنابراین عقل به دو شیوه کار می‌کند: در شکل مطبوع، نحوه کار از درون به برون است؛ با جهان محسوس مواجهه کرده و به واسطه خصایص فطری خود به مشاهده می‌پردازد. این بخش فطرت است که به جهان هستی دریچه‌ای می‌گشاید و لذا باید از آن صیانت شود تا به درستی ببیند. عقل در شکل مسموع، از برون به درون سیر می‌کند؛ تکه‌ها و قطعات داده‌های تجربی و تأثرات ناشی از عالم خارج را به داخل انتقال می‌دهد. با ترکیب درونی و برونی است که تصویر کامل‌تری از فعل عقل در مواجهه با واقعیت دیده می‌شود. اما این فعل همیشه در بافت وسیع‌تر دلالت هستی‌شناختی و قابلیت معرفتی رخ می‌دهد.

بنیادی‌ترین کارکرد اتلکتوس، آینه‌صفی است تا معنای ذاتی و نظم امور را منعکس سازد. اتلکتوس ارتباط خاصی با امر الهی دارد، چون از ذات الهی ناشی می‌شود. آنچه



عقل به عنوان نظم، ضرورت و معقولیت در جهان می‌یابد پژوهاک ذات و اراده خداوند است. ملاصدرا توضیح روشنی از این بعد انتلکت ارائه می‌کند:

از آنجا که بین عقل و حق تعالی حجابی نیست، به واسطه ذات خود می‌تواند ذات اول را شهود کند... و از آنجا که میان این دو، واسطه و حجابی نیست... لا محاله حق به صریح ذات بر او تجلی می‌کند. چون جهت دیگر و صفت زایدی وجود ندارد، ذات حق تعالی به ذات خود بر عقل اول تجلی می‌نماید، و ذات عقل اول صورت این تجلی است. ذات عقل مانند صفحه آینه است که در آن صورت اول دیده می‌شود، و همانگونه که در صفحه آینه، وجودی جز صورت مرئی نیست و صورت مرئی چیزی مغایر با حقیقت خویش نمی‌باشد، پس به همین صورت عقل هویتی جز صورت هویت اول بودن ندارد، چون تجلی غیر ذات او را نمی‌پذیرد... اینجا دو امر نداریم، ذات عقل و تجلی حق بر او، چون صدور دو صورت عقل و تجلی از جهت واحد او حق تعالی ممتنع است، و مستحیل است که وجود شیء واحد تکرار پذیرد. لذاست که عرفا گفته‌اند خداوند دو بار به یک صورت تجلی نمی‌کند. پس از این ثابت شد که وجود عقل بعینه عبارت است از تجلی حق تعالی به صورت ذات خود بر آن، و صورت ذات حق امر مغایر ذاتش نیست.

واژگان تفکر در قرآن

قرآن یک تعداد واژگانی را به کار می‌برد که ربط نزدیکی با انتلکتوس و تفکر دارد. تفکر، قلب، فؤاد، و لب جزو این واژگان بوده که بر ابعاد متفاوت فعل ادراک، تفکر و تأمل دلالت دارند. واژگان دیگری نیز وجود دارند که در حوزه معنایی عقل قرار می‌گیرند: علم، فهم، فقه، ادراک، شعور، برهان، حجت، بینه، سلطان، فرقان، تدبر، نطق، حکم، حکمت، ذکر. استعمال قرآنی این واژگان، که ایضاً کامل آن تحقیق مستقل می‌طلبد، عرصه تفکر یکپارچه را که در آن مواجهه ما با واقعیت ابعاد مختلف حقیقت جامع وجود را آشکار می‌سازد، به وجود می‌آورد. مهم تر از همه، به نحوه‌ی از تفکر منجر می‌شود که تحقیق تجربی، تحلیل عقلی، داوری اخلاقی و تزکیه معنوی را ترکیب می‌کند.



این واژگان غنی به جامعیت ادراک و تفکر اشاره دارند. در مقابل تمایزات مقولی بین ادراک حسی و تحلیل مفهومی، مواجهه طبیعی یا «فی بادی النظر» ما با اشیاء به عنوان یک تجربه وحدانی رخ می‌دهد. در ادراک اشیاء، اندام‌های حسی و عقل مشترکاً کار می‌کنند. افتراقات حاد بین کیفیات حسی که بر جهان فیزیکی-مادی منطبق‌اند، و مفاهیم عقلی که با جهان ذهن همخوانی دارند، انعکاس دوشاخگی دکارتی بین موجود ممتد و موجود متفکر است و به سختی توصیف دقیقی از عمل واقعی ادراک و فهم به ما می‌دهد. این مقولات به «مرتبه ثانوی» تعقل واقعیت تعلق دارند؛ اینجاست که بین سوژه و اُبژه، عالم و معلوم، مُدرک و مُدرک، ذهنی و مادی و مانند آن تمایز ایجاد می‌کنیم. اما مواجهه فی بادی النظر ما با جهان در سیاق متفاوتی رخ می‌دهد.

تمامیت تجربه معرفتی ما از اشیاء از تمامیت هستی ناشی می‌شود. دانستن به مثابه مواجهه به معنای ایستادن ما در مقابل موضوع شناسایی است. این امر ما را در رابطه خاص با واقعیت اشیاء قرار می‌دهد که در آن به‌واسطه قوه‌های معرفتی خود به واقعیت واکنش نشان می‌دهیم نه از طریق خلق معنای آن به شیوه خوددلال‌گرانه. این معنای دانستن در یکی از معانی ریشه‌ای عقل بازتاب یافته است که عبارت است از ربط‌دادن، وصل کردن و برقراری نسبت. عقل ما را به حقیقت وصل می‌سازد و لذا افق جدیدی را در ورای زنجیره معمولی علل می‌گشاید. از حیث افقی، عقل انسان در میان و همراه حقایق و مفاهیم سیر می‌کند و آن‌ها را به یکدیگر پیوند می‌دهد و از حیث عمودی، مادون را به مافوق وصل می‌سازد. قرآن بر وحدت دو قطب افقی و عمودی علیت تأکید می‌کند؛ بعد افقی آن جهان علل فیزیکی را قاعده‌مند می‌سازد، و جنبه عمودی آن امر الهی را به ساحت طبیعی می‌آورد. هیچ تناقضی میان این دو وجود ندارد اما هر کدام از قواعد متفاوتی پیروی می‌کند. روز و شب به عنوان بخشی از نظم طبیعی بی هم می‌آیند و این قاعده هیچگاهی نقض نمی‌شود. اما باز هم:

«إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» یس / ۸۲.

ترجمه: امر او چون [آفرینش] چیزی را اراده کند، تنها همین است که به آن می‌گوید موجود شو، و بی‌درنگ موجود می‌شود.



هر ساحت از هستی نوع متفاوت از تفکر را می‌طلبد

نفس طبیعت واقعیت مقتضی ادراک، تعقل و تفکر -واژگانی که قرآن به کار می‌برد - می‌باشد. واقعیت چندلایه و چندبعدی به واسطه روش معرفتی واحد قابل دریافت نیست، و به قابلیت‌های مفهومی بیشتر و مجمع الوسایل کلان‌تر معرفتی نیاز است. در ارتباط به این نکته، قرآن از «عالم الغیب» و «عالم الشهادة» سخن می‌گوید. عالم غیب به قلمروی از هستی اشاره دارد که صرفاً معلوم خداوند است. خداوند اشاره‌هایی به این عالم نموده است اما هیچ شناخت جامعی از آن در دسترس قرار داده نشده است. با این که عالم غیب برای تجربه بشری قابل دسترس نیست، اما راهنمای مواجهه ما با عالم شهادت است و لذا به عنوان تابلوی راهنما برای تحلیل‌های مفهومی و داوری‌های اخلاقی ما عمل می‌نماید و از منظر متافیزیکی و اخلاقی امور زیست جهان مشهود ما را تحت نظم در می‌آورد. آنچه در مورد مفهوم قرآنی عالم شهادت در خور توجه می‌باشد این است که ادراک صائب آن بر تجربه «مشاهده» که متفاوت از دیدن و نگاه کردن است، استوار می‌باشد. مشاهده یعنی ایستادن در برابر موجودی که خود را می‌نمایاند. مشاهده علاوه بر دیدن و نگاه کردن، شامل التفات هم است و بیشتر به تجربه نگاه کردن به یک منظره و داشتن ادراک گشتالتی/ ترکیبی از آن می‌ماند. از این منظر ما هنگام تأمل روی یک منظره بین اجزا و کل در حرکت هستیم و هر بار رابطه جدیدی را کشف می‌کنیم.

مطابق این معنا، رویارویی ما با واقعیت اشیاء یک فرایند عقلی و مفهومی است که در سیاق کلان‌تر معقولیت و دلالت اتفاق می‌افتد و از تفکر بحثی و صرفاً منطقی فرا می‌رود. مفاهیم در خلأ به وجود نمی‌آیند، بلکه در رویارویی با ابعاد متنوع واقعیت ظهور می‌کنند؛ قرآن از آن به «شهادت دادن به حقیقت» تعبیر نموده است. بنابراین ما نور را می‌بینیم، چوب را لمس می‌کنیم، گل روز را می‌بویم، گیلان را مزه می‌کنیم، بُعد را درک می‌نماییم، به بی‌نهایت می‌اندیشیم، از نزدیکی آب آگاهی داریم، بین شیء و سایه آن تفکیک می‌کنیم، دستور را می‌فهمیم، به ندا پاسخ می‌دهیم، به حقیقت تسلیم می‌شویم، دلیل را می‌پذیریم، روی معنای زندگی تأمل می‌کنیم، و مانند آن. هر کدام از

این فعل‌های معرفتی بخشی از قابلیت‌های ذهنی و مفهومی ما را که به واسطه آن نسبت به جهان شناخت پیدا می‌کنیم، نشان می‌دهد. اما مهم‌تر از همه، این‌ها بر چیزی بیرون از ما منطبق می‌شوند و افق ذهنیت ما را گسترش می‌دهند.

آب در قرآن

دین محمد جاوید 

چکیده

در این نوشته تلاش صورت گرفته است تا آب از نظر قرآن معرفی و جایگاه آن در خلقت شناسانده شود. هم چنین تلاش شده است تا نقش آن در حیات طبیعت به خوبی دانسته شود. تمام اشیا از آب خلق شده است و ادامه ی حیات آن ها به آب بستگی دارد. اگر آب نباشد، طبیعت نمی تواند به حیات خود ادامه دهد. در نبود آب، مرگ به اسرع وقت به سراغ طبیعت می آید و این آب است که طبیعت زنده، خرم، بانشاط و باطراوت است. با آب است که محیط زیست، پاک و سالم می ماند و انسان ها در دامن با صفای طبیعت به زندگی مشغول اند. از دید قرآن کریم، آب مایه ی حیات، منبع رحمت خداوندی، نشانه ی قدرت الهی، وسیله ی پاکی، نماد طراوت و شادابی و نمود نعمت آسمانی است.

کلید واژه ها: آب، نعمت الهی، طبیعت، محیط زیست، آلودگی آب و هوا، مایه ی حیات و پاکیزگی.





مقدمه

[وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا] نساء / ۳۰.

خداوند هر موجود زنده‌ای را از آب آفریده است. طعم آب، طعم حیات و زندگی است. اساس و سنگ بنای خلقت خداوند، آب است. در آیه‌ی فوق پس از نام خالق هستی، آب آمده است. آب، عنصر اولیه‌ی حیات است. بر این اساس، نقش آب در طبیعت مانند نقش خون در بدن زنده‌جان است. همان‌طور که خون با جریان یافتن از رگ‌ها و سلول‌ها حیات و زندگی انسان را بیمه می‌کند، شادابی و خرمی انسان‌ها رابطه‌ی مستقیم با بهره‌برداری از خون دارد و خون بدن را با طراوت و خرم نگه می‌دارد، آب طبیعت را از طریق چشمه‌سارها، جوی‌بارها، رودخانه‌ها و دریاها زنده نگه می‌دارد؛ اینها در واقع رگ‌های حیات در بدن طبیعت است. آب، طبیعت را از مرگ حتمی نجات داده، زنده نگه می‌دارد.

واژه‌ی عربی «ماء» از واژه‌های کلیدی است که ۶۳ بار در قرآن شریف آمده. آیاتی که نقش آب را بیان می‌کند، اشارت دارند که حیات همه‌ی جان‌داران به آب وابسته‌ی مطلق می‌باشند. آب، نقش‌های گوناگون در احیای زمین، سرسبزی طبیعت، رویش گیاهان رنگارنگ، پیدایش مراتع، مزارع و باغ‌ها و درختان مختلف دارد و انواع میوه‌ها، به نزول آب وابسته است. باران بر کوه‌های بلند و دشت‌های پهن نازل می‌گردد و آب گوارای آشامیدنی از آن تأمین می‌شود. علاوه بر آن، نهرها، رودها و دریا‌های بزرگ برای انسان و جان‌داران ایجاد می‌گردد تا از آن بهره‌برداری نمایند و با طراوت زندگی کنند.

خداوند از آسمان باران نازل می‌کند؛ توسط آن زمین بارور می‌گردد و اشجار و گیاهان می‌رویند. حیات همه‌ی موجودات زنده اعم از گیاهان و حیوانات و انسان‌ها به آب بستگی دارد؛ آبی که مبدا آن بارانی است که خداوند از آسمان نازل می‌کند. اگر هوش‌مندانه در طبیعت نگاه نماییم، می‌بینیم که حضور آب در یک مکان، به معنای حضور حیات در آن جاست. صدای موسیقی باران به طبیعت روح می‌بخشد و دانه‌های گیاهان از زمین جوانه زده، به بار و برگ می‌نشینند، رشد می‌کنند، حیات انسان از همین طریق ادامه می‌یابد و روابط انسان با طبیعت تنظیم می‌گردد. توجه به این مهم، انسان را در مقابل طبیعت مسئول می‌سازد.



از کلام الهی دانسته می‌شود که نخستین جوانه‌ی حیات در اعماق دریاها پیدا شده‌است. به همین دلیل، آغاز حیات و زندگی از آب است و همین‌طور نخستین آفریده‌ی خداوند آب است. آب، نخستین منبعی می‌باشد که موجودات از آن هستی یافته‌اند و نیز هر موجود زنده‌ای، رشد و نموی خود را مدیون آب است. قطرات آب در رگه‌های طبیعت جریان دارد و به آن‌ها خرمی و نشاط می‌بخشد. موجودات زنده به میزان بهره‌برداری از آب، نشاط و طراوت دارند.

آب به مثابه اصل حیات

خداوند متعال در قرآن شریف از آب به عنوان عنصر و قطره‌ی حیات بخش سخن گفته و به نحوی ربوبیت، خلقت، نعمت، رحمت و توحید افعالی را از همین طریق گوش زد نموده‌است. اساس حیات تمام موجودات را از این مایه‌ی حیات بخش دانسته، انسان را از این زاویه به بیداری رسانده و یک نوع خودآگاهی بدو بخشیده‌است. قرآن کریم از خمیرمایه‌ی اولیه‌ی حیات موجودات سخن به میان آورده، می‌فرماید: «و جعلنا منالماء کلّ شیء حیاً» انبیاء / ۳۰؛ ما هر چیز زنده را از آب پدید آوردیم». مفسران این بخش آیه را چنین تفسیر کرده‌اند: خاستگاه پیدایش حیات تمام موجودات، از جمله گیاه، حیوان و انسان در زمین، آب است. همین‌طور در جای دیگری گفته‌است: «والله خلق کلّ دابة من الماء؛ خداوند، هر جنبه‌ای را از آب آفرید» نور / ۴۵. بنابراین، با توجه به بیانات آیات الهی، اصل و ماده‌ی حیات موجودات زنده، آب است.

نیازمندی جانداران به آب

آب شالوده‌ی زندگی موجودات است. مراد این است که خداوند متعال هر صاحب حیات را از آب خلق کرده‌است. همان‌گونه که ماده‌ی اصلی حیات موجودات را آب می‌سازد، بخش عمده‌ای از ساختمان آن‌ها نیز آب است. کاهش آب در بدن انسان، پیامدهای سختی به همراه می‌آورد و اگر به ۲۰ درصد برسد، ممکن است موجب مرگ فرد شود. بدن انسان، تحمل کمشدن مقدار زیادی ویتامین و تقریباً کل چربی و جای‌گزین کردن آن‌ها را دارد؛ اما تحمل و توانایی کم‌شدن آب را ندارد. به همین دلیل است که اعجاز قرآن در مورد دو آیه‌ی «و جعلنا من الماء کلّ شیء حیاً» انبیاء / ۳۰ و «والله خلق کلّ دابة من الماء» نور / ۴۵،



آشکار می‌شود. پس آب نسبت به موجودات زنده، علت مادی دارد. به این معنا که جزوی از پیکر موجود زنده آب است و هر نوع کمبود آب منجر به مرگ آن موجود خواهد شد. در نتیجه، زندگی تمام موجودات زنده به آب بستگی دارد؛ چنانچه گویی نابودی آب همان و نابودی حیات همان.

آب؛ نشان شادابی و طراوت

در کره‌ی زمین، هر کجا آب باشد، آبادانی، سرسبزی، خرمی و نشاط است و هر جا از برکت آب محروم باشد، کویر است و برهوت و خشکی. به این حکمت و تدبیر الهی در آیاتی چند اشاره شده است. در قرآن آمده است که «وینزل من السماء ماء فیحی به الارض بعد موتها، ان فی ذلک لآیات لقوم یعقلون؛ از آسمان به تدریج آبی فرو می‌آید که به وسیله‌ی آن، زمین را پس از مرگش زنده می‌گرداند. در این امر برای مردمی که تعقل می‌کنند، قطعاً نشانه‌ای خداوند است» روم / ۲۴. جای دیگر می‌فرماید: «والله الذی ارسل الریاح فتثیر سحابا فسقناه الی بلد میّت فاحیینا به الارض بعد موتها کذلک التّشور؛ خداوند کسیاست که بادهای را فرستاد تا ابرها را به حرکت درآورد. پس ما این ابرها را به‌سوی سرزمین مرده‌ای راندیم و به وسیله‌ی آن، زمین را پس از مردنش زنده می‌کنیم؛ رستاخیز نیز همان‌گونه است» فاطر / ۹. رویش و پوشش گیاهی و درختان بعد از ریزش باران رحمت الهی، یکی از جلوه‌های والای عظمت و حکمت الهی برای بهره‌بردن انسان و اندیشیدن در صنع الهی است.

آب و رزق

«و نزلنا من السماء ماء مبارکا فانبتنا به حنّات و حبّ الحصد * و التّخل باسقات لها طلع نضید رزقا للعباد و احیینا به بلدة میتا کذلک الخروج؛ از آسمان، آب پر برکت فرود آوردیم و به وسیله‌ی آن باغ‌ها و دانه‌هایی که درو می‌کنند را رویاندیم و نخل‌های بلندقامت که میوه‌های متراکم دارند برای روزی بندگان است و با آن سرزمین مرده‌ای را زنده گردانیدیم» ق / ۹-۱۱. در این آیه به چهار نکته‌ی مهم اشاره شده است:

۱. باران رحمت را خداوند نازل می‌کند؛





۲. آبی که خداوند از آسمان فرود می‌آورد، پر برکت است؛

۳. باران برای فراهم شدن رزق و روزی بندگان نازل می‌شود؛

۴. زمین‌های مرده و خشک، به وسیله‌ی آب زنده و باطراوت می‌شوند.

در آیه‌ی دیگر نیز تأکید می‌شود: «فاخرج به من الثمرات رزقا لکم»؛ پس به وسیله‌ی آن (آب) از میوه‌ها برای شما روزی بیرون آورد» بقره / ۲۲. دو عنصر وابسته به هم، رزق بشر را فراهم می‌آورند: جسم زمین با روح آب به هم گره خورده و روزی بندگان را تأمین می‌کنند. خداوند سبحان در چندین موضع قرآن به این نکته اشاره فرموده است که روزی بندگان را در آسمان و زمین قرار داده‌ایم. در واقع، قسمت عمده‌ی روزی در گرو آبی است که از آسمان بر زمین می‌بارد، به زمین جان می‌دهد و زمین حاصل خیز می‌شده و در دسترس انسان‌ها قرار می‌گیرد. پس آن چه زمین در بر دارد، به واسطه‌ی آب رحمتی است که به امر حق از آسمان بر آن می‌ریزد. لذا، هرگاه خداوند خواسته باشد، طائفه‌ای را بیچاره کند، باران رحمت خود را از آنان دریغ می‌کند.

نزول باران؛ نماد قدرت و برکت

«أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا؛ از آسمان آبی فروفرستاد، پس رودخانه‌هایی به اندازه‌ی گنجایش خودشان روان شدند.» رعد / ۱۷. رودها، نهرها، اقیانوس‌ها، چشمه‌ها و هر چه آب قابل شرب و غیر قابل شرب روی زمین است، منشا آسمانی داشته و از طریق باران ایجاد شده است. قرآن کریم این مطلب را در آیات متعددی بیان می‌کند؛ چنانکه می‌فرماید: «وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُّبَارَكًا فَأَنْبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ؛ و از آسمان، آبی پربرکت نازل کردیم و به وسیله‌ی آن باغ‌ها و دانه‌هایی را که درو می‌کنند، رویاندیم.» ق / ۹.

خداوند سبحان با حسن تدبیر، برای نظام خلقت از آسمان آب باران را به قدر ظرفیت و گنجایش فرو می‌فرستد. اگر از قدر ظرفیت بیش‌تر بفرستد، سبب خرابی می‌شود و اگر از آن کم‌تر نازل کند، باعث نابودی. هر قدر و هر جا که باران می‌بارد، بر مقتضای تدبیر تام الهی است. او هر چیز را اندازه‌گیری می‌کند. در قاموس تدبیر او، حتی یک قطره کم و یک قطره بیش از آنچه تدبیر اقتضا می‌کند، نمی‌بارد. «الم تر انّ الله انزل من السماء



ماء فسلکه ینایع فی الارض؛ خدا از آسمان آبی فرود آورد، پس آن را به چشمه‌هایی که در زمین است، راه داد.» زمر / ۲۱. نفوذ آب باران در زمین یا ماندن آب در سطح زمین، بستگی به مقدار و مدت بارش دارد. اگر باران به‌طور ملایم و به مدت طولانی بیارد، مقدار بیشتری از آن در خاک نفوذ می‌کند و اگر باران شدید به مدت کوتاه بیارد، آب کم‌تری در خاک نفوذ می‌کند و بیشتر آب در سطح زمین می‌ماند که در هر صورت، نیازهای متعددی از موجودات برطرف می‌شود. نکته‌ی قابل توجه دیگر این است که آب آشامیدنی مورد نیاز انسان‌ها، با تمام ویژگی‌هایش از آسمان می‌آید: «فانزلنا من السماء ماء فاسقینا کموه؛ و از آسمان آبی نازل کردیم، پس شما را بدان سیراب گردانیدیم. حجر / ۲۲. بسیاری از روایات، آب باران را شفا بخش ذکر کرده‌اند و به نوشیدن آن سفارش نموده‌اند.

آب مایه‌ی خلق جنبنده‌ها

«اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ؛ خداوند هر جنبنده‌ای را از آب آفرید.» نور / ۴۵. آب در قرآن به عنوان زندگی‌بخش و زنده‌کننده‌ی زمین مرده، معرفی شده‌است و در جریان زندگی در عناصر مختلف طبیعت جاری است و انسان جزوی از این مجموعه است. بنابراین، بهره‌گیری از نعمت خدا باید بسیار حساب‌شده و دقیق و به گونه‌ای باشد که به محیط زیست آسیبی نرساند. پس هر نوع استفاده‌ی نامطلوب و غیر معقول از نعمت خدادادی، نوعی بی‌تقوایی است و موجب محرومیت مردم در زمان حال و یا در نسل آینده خواهد شد. آب، یکی از مهم‌ترین مواد طبیعت به شمار می‌رود که در زندگی موجودات هستی از اهمیت بسیاری برخوردار است و خداوند آن را به عنوان عنصر اصلی خلقت موجودات به ویژه موجودات زنده بر شمرده‌است: «يُنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيُحْيِي بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا؛ از آسمان به تدریج آبی فرو می‌فرستد که به وسیله‌ی آن، زمین را پس از مرگش زنده می‌گرداند.» روم / ۲۴. در جای دیگر قرآن، آب را وسیله‌ی طهارت معرفی می‌کند: «أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا؛ از آسمان آب پاک فرود آوردیم.» فرقان / ۴۸. این آیه، باران را به عنوان آب طهور و عاری از مواد زائد و نجاست معرفی کرده‌است.

رحمت بودن آب

با این که همه‌ی موجودات عالم، از جمله آب، از آیات الهی است و نشان از آفریننده‌ی گیتی دارد، در هیچ یک از آیات مربوط به آب، آفرینش یا وجود آب، آیه‌ی خدا شناسانده نشده؛ بلکه نزول آب از آسمان و در پی آن احیای زمین، رویش گیاهان و درختان مختلف با انواع گوناگون میوه‌ها که درک آن برای همه‌ی افراد بشر محسوس است، از آیات الهی دانسته شده است. «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ؛ او (خداوند) کسی است که از آسمان برای شما آب فرستاد؛ شما از آن می‌نوشید» نحل / ۱۰. در آیات قرآن، گاه نزول آب از آسمان در زمره‌ی نشانه‌های ربوبیت مستمر الهی شناسانده شده که چگونه خدای حکیم، آب را با تدبیر و تقدیر حکیمانه، به اندازه بر زمین مرده می‌ریزد و با آن به زمین و اهل آن حیات می‌بخشد. نزول آب و در پی آن، افزون بر احیای زمین، پراکنده شدن جنندگان نیز از آیه‌های الهی شمرده شده است: «وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ» بقره / ۱۶۴.

نعمت بودن آب

نگاه کلی به آیات مربوط به آب نشان می‌دهد که از بین نقش‌های آن در حیات همه‌ی موجودات زنده، بر منافع مستقیم و غیرمستقیم آن برای انسان تأکید شده است و سیاق بخش فراوانی از این آیات نظیر: «كُلُوا وَاشْرَبُوا» و «فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً» در صدد برشمردن نعمت‌های الهی است. از این رو، بخشی از آیات به‌طور صریح یا غیرصریح، بندگان خدا را به شکر این نعمت بزرگ فرا می‌خوانند. با اشاره به نزول آب ظهور از آسمان و احیای سرزمین‌های مرده و فراهم کردن آب مورد نیاز دام‌ها و انسان‌ها، مردم را به یادآوری این نعمت الهی دعوت می‌کنند. همین بیان، با دعوت مردم به سپاس‌گزاری از این نعمت همراه شده است. با دعوت از مخاطبان به تدبیر در آب آشامیدنی و تأکید بر این که فقط خداوند آن آب گوارا را از ابرها فرو فرستاده و قادر است با تغییر نظام حاکم بر نزول آب، آن را به آب شور و تلخ تبدیل کند، خدا را مستحق سپاس‌گزاری دانسته و به شکر نعمت او تشویق کرده است. و نیز از دو دریای شور و شیرین و منافع آن دو یاد کرده و غرض از یادآوری این نعمت را شکرگزاری مردم دانسته است.





آب؛ وسیله‌ی طهارت

آب هم طاهر است و هم مطهر؛ یعنی هم در ذات خود پاک است و هم پاک‌کننده. در این رابطه خداوند می‌فرماید: از آسمان آب پاک و پاک‌کننده فرو فرستادیم تا شما با آن خود را پاک و پاکیزه نگهدارید: «وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا» فرقان / ۴۸. «مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِ؛ از آسمان برای شما آب فرستادم تا شما با آن خود را پاک کنید و پاکیزه زندگی نمائید.» انفال / ۱۱. پاکی در دین اسلام از اهمیت خودویژه‌ای برخوردار است؛ تا آن حد که در متون اسلامی نطافت را جزء ایمان شمرده‌اند.

آب به عنوان مهم‌ترین گمشده‌ی بشریت

آب، یکی از مهم‌ترین نعمت‌هایی است که خداوند در اختیار بندگانش قرار داده‌است. این نعمت الهی، زندگی همه موجودات کره‌ی زمین را تحت تأثیر قرار می‌دهد و تصور حیات بدون وجود آن امکان‌پذیر نیست. نه تنها زندگی انسان‌ها، بلکه زندگی همه‌ی حیوانات و گیاهان نیز به وجود آب بستگی دارد. امروزه که انسان‌ها به دنبال حیات در سیاره‌ای دیگر هستند، اولین چیزی را که جستجو می‌کنند، آب است. بنابراین، باید قدر این نعمت را بدانیم و به درستی از آن استفاده کنیم. طبیعت را توسط آب سرسبز سازیم، طراوت و شادابی را در آن حاکم سازیم و از نشاط پیشینه برخوردار شویم.

آب و قدرت الهی

آب نشانه‌ی تحقق معاد و قدرت خداوند بر زنده‌کردن مردگان دانسته شده‌است. خداوند بزرگ در گاه نخست آب را آفرید که همه چیز از آن خلق شده و خداوند نسب هر چیزی را به آب می‌رساند؛ ولی برای آب، نسبتی که بدان منسوب شود، قرار نداده‌است. خداوند متعال آغاز آفرینش انسان را از آب دانسته: «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا». نه تنها انسان، که مبدأ آفرینش هر جنبنده‌ای را آب معرفی کرده‌است: «وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنَ مَاءٍ؛ خداوند هر جنبنده‌ای را از آب آفریده‌است.» نور / ۴۵. حال که آب مایه‌ی حیات است، باید بندگان خداوند جهت بهره‌برداری صحیح از آن تلاش نموده، توسط آن طبیعت را احیا کنند.

خداوند متعال به صورت کلی بیان می‌کند که هرچیز زنده‌ای را از آب خلق کردیم:



«وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ». انبیا / ۳۰. از این آیه دانسته می‌شود که ریشه و سرچشمه‌ی همه آفریدگان آب است؛ همان‌گونه که طبق روایات اسلامی، اولین آفریده‌ی خداوند آب بوده است. آیه‌ی قرآن از این ماجرا به «کل شیء» تعبیر کرده و نشان داده‌است که تمام موجودات زنده از آب خلق شده‌اند. می‌توان گفت که آیه‌ی مذکور، حقیقت بزرگی را اثبات می‌کند که دانشمندان، فهم و اثبات آن را دست‌آورد سترگ برای علم قلم‌داد می‌کنند و آن این که نخستین بستر و گهواره‌ی حیات، آب است. فیلسوفان بزرگ قبل از میلاد نیز اساس طبیعت را از آب می‌دانستند.

آب، افزون بر مایه‌ی خلقت، در ادامه‌ی حیات موجودات تاثیر بسزایی دارد و دخالت آن فقط به اصل آفرینش خلاصه نمی‌شود. بنابراین، مهم‌ترین عنصر تشکیل دهنده‌ی یک سلول، آب است که در همه موجودات زنده از حیوان گرفته تا گیاهان وجود دارد. هم‌چنین آب در همه‌ی فعل و انفعالات درون اجسام زنده، نقش اساسی دارد. در کنار همه‌ی این واقعیات موجود در مورد آب و اثر زیستی‌اش در زندگی جسمانی انسان، باید به آب و اثر آن در زیست معنوی انسان نیز توجه کرد.

تأکیداتی که خداوند در رابطه با آب نموده و آب را به منزله‌ی خون در حیات طبیعت دانسته، نشان اهمیت فراوان آن است. باید گفت که مصرف بی‌رویه‌ی آب، سراسر جهان را در معرض خطر قرار خواهد داد. جهان در حال طی کردن مسیر خطرناکی است. استفاده‌ی نادرست از آب، آلودگی و گرمای کره‌ی زمین را شدت داده و رگ‌های حیات طبیعت را از این خون ارزشمند خالی می‌کند، بشریت را با مشکلات تأمین آب روبه‌رو می‌سازد و احتمال می‌رود جمعیت جهان به بهداشت دسترسی پیدا نکند و حتا جمعیت جهان در آینده به آب آشامیدنی سالم دسترسی نداشته‌باشند. چون به صورت جدی شاهد کاهش منابع آب هستیم و به‌صورت کلی می‌بینیم گرمای زمین سبب می‌شود آب در برخی مناطق تا حد یک خشک‌سالی عظیم کاهش یابد. جمعیت جهان در مناطقی زندگی می‌کنند که مشکلات آب در آن‌ها به سطح بحران رسیده است.



آب، همچون خون در کالبد طبیعت

آب همانند خون در رگ‌های حیات جاری است. خون حیات جان‌داران، آب است. به دلیل مصرف بیش از حد آب، سراسر جهان در معرض خطر نابودی قرار گرفته است. جهان با مصرف بی‌رویه‌ی آب در حال طی کردن مسیری خطرناک می‌باشد؛ استفاده‌ی ناعادلانه از آب زمین را در شرایط گرمای بی‌سابقه قرار داده و حیات جاری در رگ‌های طبیعت را خالی و سست کرده است. اگر وضعیت به همین روال ادامه یابد، جمعیت جهان به آب سالم دسترسی پیدا نخواهد کرد. با افزایش جمعیت جهان، هر روز تعداد بیشتری از افراد به آب سالم و خدماتی که نیازمند آب است، دسترسی ندارند و این کمبودها بیشترین تاثیرش را بر فقرا می‌گذارد. از آن طرف، اکثریت جمعیت جهان فقیر است. به دلیل ریخت‌وپاش‌های نامنصفانه و نابخردانه‌ی آب در سراسر جهان، دیگر از مرز کمبود آب آشامیدنی گذشتیم و عنقریب به مرحله‌ی نبود آن برسیم.

آلودگی محیط زیست؛ جدی‌ترین تهدید زندگی در جهان امروز

آلودگی محیط زیست از طریق آلوده شدن منابع آب به وجود می‌آید؛ زیرا آب‌های آلوده، فضا را مسموم می‌کند. به دلیل عمل کرد ضعیف مردم یا وجود نداشتن سیستم‌های بهداشتی، آب‌های پاک آلوده می‌شوند و مردم از منابع آب آشامیدنی آلوده استفاده می‌کنند و طبیعتاً در معرض خطر قرار می‌گیرند. علاوه بر کمبود بارندگی، آب نشدن برف‌های کوه‌ها باعث کمبود آب شده است. عدم دسترسی به آب پاک و استفاده‌ی ناشایست از آن در مناطق مختلف جهان برجسته است. جمعیت قابل توجه در کشورهای زندگی می‌کنند که تنش آب در آن‌ها بحرانی است. تنش آبی به وضعیتی گفته می‌شود که منابع آبی در یک منطقه برای نیازمندی‌های آن ناکافی باشد. وقتی که دقت کنیم، در اکثر کشورها آب سالم ناکافی است.

این را همه می‌دانند که بحران جهانی آب، ناشی از مصرف بی‌رویه، آلودگی و تغییرات آب و هوا می‌باشد و جهان چشم‌پسته در مسیری خطرناک گام بر می‌دارد و عملاً با مصرف بیش از حد آب و ادامه‌ی سیاست‌های توسعه‌ی ناپایدار، بحران جهانی آب را دامن می‌زند. مصرف بی‌رویه و آلوده ساختن آب‌ها، آینده‌ی زمین و بشریت را با خطر جدی مواجه می‌سازد. امروزه، جامعه‌ی بشری شاهد وقوع مکرر بلایای طبیعی مرتبط با آب، همانند



خشک سالی و آلودگی آب که صدها مرض از آن بر می خیزند، می باشد. اگر این وضع ادامه پیدا کند، ممکن است میلیون ها نفر با کمبود آب سالم مواجه شوند که در این میان مناطق آسیب پذیر جهان به شدت تحت تأثیر آن قرار خواهند گرفت.

با آلوده شدن آب، محیط زیست با سرعت بی سابقه در حال تخریب شدن است. این امر نه تنها زندگی حیوانات و گیاهان، بلکه پایه های اقتصاد، معیشت، سلامت و امنیت غذایی بشر را در سراسر جهان نابود خواهد کرد. بحران غذایی و آلودگی محیط زیست که به دلیل جنگ های دامنه دار در حدود نیم قرن گسترش یافته اند، قیمت کالاهای کشاورزی را به شدت افزایش داده است. به همین دلیل، میلیون ها نفر از گرسنگی رنج می برند. بحران امنیت غذایی در جهان در شرایط وخیمی قرار دارد. تغییرات آب و هوا، تأثیر قابل توجهی بر بهره وری مواد غذایی گذاشته و موجب کاهش تولیدات این بخش در سطح جهان شده است. بروز نگرانی های جهانی در خصوص بحران غذایی در کنار تأثیرات مخرب تغییرات آب و هوایی بر این بخش، مقوله ای امنیت جهانی غذا را بیش از پیش پررنگ نموده است.

مصرف بی رویه و استفاده ی ناپایدار از آب، توسعه ی بیش از حد، آلودگی محیط زیست و گرمای مہار نشده ی زمین، آب را که رگ حیات طبیعت محسوب می شود، به طور فزاینده ای در معرض خطر و نابودی قرار داده است. به همین دلیل، کودکان مردم فقیر دچار سوء تغذیه ی شدید و حاد هستند که جان شان را تهدید می کند و به علت آلودگی محیط زیست جان می دهند. روی این جهت، جهان در این روزها مشکلات مشترکی دارد که تنها با همراهی کشورها در کنار هم، می توان از آن گذر کرد. با همکاری و هم دستی محیط زیست را سالم نگه داشت و سلامت را به کودکان سوء تغذی برگرداند.

بحران آب های آلوده، تغییرات اقلیمی خطرگستر را به دنبال دارد. ادامه ی آن، محیط زیست را نابود و جوامع انسانی را به خطر مواجه می کند؛ چون بزرگترین جنگ جهان، حمله ی تغییرات اقلیمی است که همه ی کشورها را همزمان به میدان نبرد کشانده است. در این میان، کشورهایی که سلاح و ابزار مبارزه در دست ندارند، به نابودی نزدیک تراند. زمین های دوست داشتنی و ارزشمندشان از دست شان خواهند رفت و برای آیندگان شان چیزی باقی نخواهد ماند. پیش از جنگ سوم جهانی بر سر آب، جنگ تغییرات اقلیمی





جهان را به نابودی می کشاند. جان به سلامت کشیدن از این جنگ، کار مشکل است که ضعفا را یارای آن نیست.

آلودگی محیط زیست ناشی از فعالیت های صنعتی و مصرف کردن بی رویه ی آب و بی توجهی انسان ها به طبیعت است. امروزه به واسطه ی وضعیت بحرانی آب و هوا، جهان با خطر جدی و خشن خشک سالی مواجه است؛ خطری که دیر یا زود دامن تمام ساکنان این کره ی خاکی را خواهد گرفت. باید گفت که بحران خشک سالی همواره این سیاره را تهدید می کند. اگر جهانیان جهت مدیریت این بحران دست به دست هم ندهند، طبیعتی که انسان جزو آن است، نابود خواهد شد.

سازمان ملل متحد، روز ۲۲ مارس (۲ حمل) را روز جهانی آب نام گذاشته است. درگیران مساله - به گفته ی خودشان - در راستای جلب توجهی همگان برای عبور از بحران آب تلاش می کنند. کوشش های آن ها تا به حال تاثیر آن چنانی نداشته است. در روز جهانی آب، سازمان ملل متحد نشست محیط زیست برگزار کرد و از تمام کشورها خواست در راستای اجرایی شدن بیانیه ی شماره ی ۲۱ سازمان ملل، روز جهانی آب را به آگاه سازی مردم در مورد آب اختصاص دهند. با آن هم، در طول سال های گذشته، در زمینه ی مقابله با خشک سالی در جهان دستاورد حاصل نشده و بشر همراه با توسعه ی صنعتی، بیش از پیش به مصرف منابع آبی رو آورده است.

جمع بندی

آب مایه ی حیات است. خداوند متعال، همه ی موجودات را از آب خلق کرده است. علاوه بر خلقت، استمرار حیات شان را در آب دانسته است. در فرهنگ قرآن، آب جایگاه خاصی در خلقت دارد و نبود آب به مثابه نبود تمام جان داران دانسته شده است. از این جهت، خداوند از مصرف بی رویه ی آب منع کرده و آلوده کردن آن را از گناهان دانسته است. چون حیات جان داران به آب پاک بستگی دارد و آب همانند خون در رگ های آن ها برای زنده نگه داشتن شان جریان دارد، بی توجهی در مصرف آن در دستگاه قرآن امر ناشایست تلقی شده است. آب، طبیعت را زنده و باطراوت نگه می دارد و به تعبیر قرآن، حتا طبیعت مرده را زنده می کند و به برگ و بار و شکوفه می نشاند.



آب در فرهنگ قرآن، رحمت خاص الهی است. خداوند توسط آب به طبیعت مرده جان می‌بخشد و با نزول باران، برای بندگان بزرگترین نعمت آسمانی را ارزانی می‌دارد. خداوند، آب را همانند خون در رگ‌های زمین جریان داده‌است. به همین دلیل، مصرف‌کنندگان بیش از حد آب را برادران شیطان خوانده‌است. مصرف بی‌رویه و بیش از حد آب، بحران جهانی آب را به وجود آورده‌است. آلودگی آب، محیط زیست و حیات زمین را به چالش کشیده‌است. هیچ موجود زنده‌ای نیست که در صورت نبود منابع آبی پاک و سالم، از منابع آب‌های آلوده برای آشامیدن استفاده نکند و همین موضوع آن‌ها را در معرض خطر ابتلا به بیماری‌های فراوان قرار داده‌است. بحران کم‌آبی شامل چند کشور کویری نیست، بلکه تمام کشورها را به شدت در معرض خطر قرار داده‌است.

در حال حاضر، رشد فزاینده‌ی جمعیت و افزایش مصرف آب، قطع بی‌رویه‌ی جنگل‌ها و تغییر طبیعت، رشد شهرسازی و افزایش صنایع آلوده‌کننده‌ی آب و هوا، شیوه‌های نامناسب و غیر اصولی زراعت، ایجاد دریاچه‌های مصنوعی جهت تفریح، از عوامل مهم نابودی چرخه‌ی منظم آب در سطح جهان است. این امر، تهدید جدی برای جامعه‌ی بشری محسوب می‌گردد. کابل، اما، در خط نخست این تهدیدات قرار دارد. نبود آب، آلودگی آب، رها ساختن خودسرانه‌ی فاضلاب به جویچه‌های تخریب‌شده‌ی کنار سرک‌ها، مردم را به امراض گوناگون مبتلا ساخته و می‌سازد.



روند فتوحات خراسان در قرن نخست اسلامی

علی رسولی و حفیظ الله حفیظ 

چکیده

تحقیق حاضر روند فتوحات خراسان در قرن نخست اسلامی را مورد پژوهش و بررسی قرار داده است. این تحقیق با رویکرد تاریخی و به شیوهی کتابخانه‌ای به این سؤال اصلی پاسخ می‌دهد که جغرافیای خراسان از چه جایگاه برخوردار بوده و فتوحات آن، توسط خلفای اسلام و فرماندهان اسلامی، چگونه صورت گرفته است. بر حسب یافته‌های این تحقیق، سرزمین مشرقی اسلامی خراسان یاد می‌شده که در دوران حاکمیت اسلامی به چهار ربع نیشابور، هرات، مرو و بلخ تقسیم شده بود. خراسان به سبب موقعیت جغرافیایی و ثروتش در قرن نخست هجری، توجه خلفای اسلامی، که جانشین پیامبر گردیده بودند را به خود جلب نمود. چون آن‌ها سیاست شان را برگسترش قلمرو اسلامی بر مبنای جهاد قرار داده بودند، بدین جهت فرماندهان ارشد شان را با نیروهای بسیار برای فتح خراسان





گسیل داشتند. این لشکر خیلی زود توانست شهرهای خراسان را به زور شمشیر و یا صلح فتح کند. خراسانیان نیز متعهد شدند تا برای خلافت اسلامی، جزیه و پول پرداخت کنند. کلیدواژه‌گان: خراسان، خلفای اسلامی، فتوحات، صلح.

مقدمه

خراسان یا طلوع‌گاه خورشید به سرزمین شرقی جهان اسلام گفته می‌شد که در مقابل بلادهای غربی قرار داشت. شهرهای بزرگ خراسان قبل از اسلام نیز به عنوان شهر وجود داشتند. گفته شده که برخی از این شهرها به دستور اسکندر مقدونی ساخته شده اند. قبل از فتوحات اسلامی نیز، چه از نگاه سیاسی و چی از دید اقتصادی، مناطق خراسان یک منطقه‌ی استراتژیک به شمار می‌رفتند. چنان‌چه شاه‌راه شرق و غرب از آن‌جا می‌گذشت. با این وصف اما، در جریان فتوحات خراسان، این شهرها خیلی سریع توسط فرماندهان مسلمانان فتح شده و تحت حاکمیت خلفای اسلامی درآمدند. خراسان در دوران اسلامی به چهار ربع نیشابور، هرات، بلخ و مرو تقسیم شده بود که هر کدام از آن ربع‌ها، در چشم خلفای و فرمان‌روایان اسلامی، از جایگاه والا برخوردار بودند. جغرافیای خراسان در طول تاریخ حایز اهمیت بوده است. بعد از پیامبر، خلفای راشدین سیاست‌شان را مبتنی بر فتوحات بیرون از عربستان آغاز کردند که خیلی سریع بلادهای ایران (عراق و خراسان) را فتح کردند و اوضاع سیاسی آنجا را به نفع حاکمیت اسلامی تغییر دادند.

در اوایل فتح، فرماندهان اعراب در خراسان به یک سردرگمی کلان سیاسی گرفتار شده بودند؛ چون نظام ثابت سیاسی در خراسان وجود نداشت و از طرف دیگر، مردمان بومی خراسان در بدو ورود اسلام آن را نپذیرفته بودند. بدین سبب، اوضاع سیاسی خراسان شکننده بود. چون بیشتر فتوحات در دوره‌ی خلفای راشدین جریان داشت و ناگفته پیداست که در حالت جنگی، بی‌نظمی از اجزای لاینفک آن است که از هر جا سر می‌زند در این دوران، سرزمین خراسان آن روز از ثبات چندانی برخوردار نبود؛ اما خلفای بنی‌امیه به ثبات و نظم سیاسی در خراسان نزدیک شدند. چون شهرها را فتح و شورش‌ها خاموش می‌کردند.

پرسش تحقیق در بردارنده‌ی این مساله‌ی مهم است که اعراب مسلمان چگونه خراسان



تاریخی را فتح کرده و زیر سلطه‌ی حاکمیت اسلامی درآوردند. فرضیه این تحقیق این است که، با توجه به آنچه به نظر می‌رسد، جغرافیای خراسان گسترده‌تر از چهار ربع (نیشابور، هرات، مرو، بلخ) محدودشده توسط مسلمانان بوده‌است که موقعیت و ثروت شان برای همه آشنا بودند. بدین جهت، خلفای اسلامی برای فتح آن‌جا از عجله کار گرفتند. بنابر گزارش‌ها، خیلی زود هم توانستند شاهان فارس را براندازند و قلمرو شان را ضمیمه‌ی حاکمیت اسلامی نمایند. هدف تحقیق این است که با جغرافیای تاریخی خراسان آشنایی حاصل گردد و چگونه‌گی ورود اسلام به خراسان روشن گردد. در مورد پیشینه‌ی تحقیق می‌توان گفت که با چنین موضوع، هیچ تحقیقی به عنوان مقاله چاپ و نشر نگردیده‌است؛ گرچه نکاتی به شکل پراکنده در لابلای کتاب‌ها آمده است. این مقاله با دو فصل با عنوان‌های جغرافیای تاریخی خراسان و روند فتوحات خراسان در قرن نخست اسلامی بررسی شده‌است.

الف) جغرافیای تاریخی خراسان

جغرافیای خراسان قبل از اسلام نسبت به زمان اسلامی گسترده‌تر بوده که شامل خوارزمیان، سغدیان و هراتیان می‌شده. این ایالت پهناور قرارگاه و کشور نیرومند اشکانیان شد (طاهری، ۱۳۴۸: ۱). در عهد ساسانی که موازی با ظهور دین اسلام بود، خراسان یکی از ولایت‌های (استان) مهم بلاد فارس گردیده بود که اداره‌ی هریک از ولایت‌های (استان) بلاد فارس توسط فرمان‌روایان اداره می‌گردید. این فرمان‌روایان را سپهبد (سر لشکر) می‌گفتند و هر سپهبد چند تن از مرزبانان را زیر فرمانش داشت. خراسان در این دوره به چهار بخش تقسیم شده بود که هر کدام مرزبان جداگانه داشت. این چهار بخش عبارتند از: «مرو شاهگان (شاه جهان)، بلخ یا باختر و تخارستان، هرات، فوشنگ و سگستان یا سیستان و سرزمین ورز رود یا فرارود که بعد از تسلط مسلمانان به ماورالنهر تغییر نام یافت.» (همان، ۱۳۴۸: ۲).

خراسان کلمه‌ی مرکب از خُور و آسان است. خور مخفف و به معنای خورشید و آسان به معنای آمدن، نمایان‌گشتن و ظاهرشدن آمده‌است. خراسان شرقی‌ترین نقطه‌ی ایران و طلوع‌گاه خورشید است که نسبت به دیگر جاها، خورشید در آن زودتر طلوع می‌کند (نهچیری، ۱۳۷۰: ۳۰۸). خراسان سرزمینی گسترده است که «مرزهای آغازین آن پس



از عراق آزاد و فراخی دارد که شهر جویین و بیهق باشد و مرز پایین آن در پشت هند (طخارستان) و غزنه و سگستان و کرمان باشد و اینها خود از خراسان نباشند که پیرامون مرزهای آنند. خراسان شهرهایی مهم را در بر دارد که از آنهاست نیشابور، هرات، مرو که مرکز آنها بوده، بلخ، طالقان، نسا، ابیورد، سرخس و شهرهای دیگر که در میان آنها در زیر جیحون است.» (حموی، ۱۳۸۰؛ ۲: ۲۷۴). مقدسی در وصف خراسان نگاشته است که در آب و هوا، صحت (بهداشت)، زمین، آب گوارا و میوه‌های خوش مزه نظیر نداشت. در وصف مردم شان گوید که قد و اندام شان بلند و صورت شان زیبا بود. در علم و دانش، به خصوص در فقه درایت وافر داشتند. هم‌چنان، مرکز تجارتی شان فعال و رونق بازرگانی در میان شان عالی بود (مقدسی، ۱۳۶۱؛ ۲: ۴۲۸). و نیز «در آنجا دانش بسیار، حافظه‌ی شگفت‌انگیز، دارائی بسیار، رای استوار است. مرو در آنجا است که دنیا بدان بسته و بلخ که بالاترین بوده است، و نیشابور فراموش‌ناشدنی نیز در آنجا است.» (همان، ۱۳۶۱؛ ۲: ۴۳۰). مرزهای جغرافیایی خراسان چنین اند: از جانب شرق، خراسان تا بلاد هند از جنوب تا کرکس کوه از غرب تا نواحی جرجان و غور و از شمال تا نهر جیحون است (ناشناخته، ۱۴۲۳: ۱۱۴). جغرافیای خراسان در دوران اسلامی به چهار ربع نیشابور، هرات، مرو و بلخ تقسیم شده بود.

نیشابور: ربع نیشابور ولایتی بود وسیع و گسترده، دارای ناحیه‌های کثیر؛ از آن جمله بوده است «طبسین، قوهستان، نسا، ابیورد، ابرشهر، جام، باخرز، طوس، زوزن و اسفرائین.» (یعقوبی، ۱۳۵۶: ۵۴). و از طرف دیگر شهرستان‌های نیشابور عبارت بوده‌اند از «زام، باخرز، جویین و بیهق. نیشابور را دوازده روستاست که در هر روستای شان صد و شصت دهکده بوده است.» (ابن فقیه، ۱۳۷۹؛ ۱۶۷)

هرات: هرات یکی از ارباع مهم دیگر خراسان است که به نام هری و یا هرا نیز یاد شده است. علت نام‌گذاری هرات را به افسانه‌ای پیوند داده‌اند که از حقیقت علمی دور به نظر می‌رسد. زیرا چنین تعریف شده که نام دختر ضحاک هرات بوده و او دستور به ساختن شهری داد که به نام خودش باشد. بدین سبب شهر هرات به اسم وی معروف شد. برخی دیگر معتقدند بعد از طوفان حضرت نوح در محل کنونی هرات قلعه‌ای بنام شمیران بوده که





پس از آن، دختر ضحاک دستور داد در این محله شهری بنا کنند (رنجبر، ۱۳۶۳: ۲۶۲). به هر روی، هرات قبل از اسلام نیز از جمعیت بالای شهری برخوردار و مکان رفاه و آسایش برای شهرنشین‌های آن منطقه فراهم بود. دین مردم آن مسیحی یا زردشتی بود که آثار باقی مانده‌ی شان در آنجا تا دیر زمان وجود داشته است. آن‌ها حتی در قرن چهارم آزدانه می‌توانستند به عبادت‌گاه و کلیسای شان رفته به عبادت بپردازند (لسترنج، ۱۳۷۷: ۴۳۵). هرات دارای ناحیه‌های کثیری هم‌چون خسیار، مالن، استریان، اوبه، کروخ، ماراباد، باشان، خشت، اسفزار، ادرسکر، کواران، کوشک و کواشان بوده است. هرات در دوران حاکمان اسلامی به یکی از بزرگ‌ترین شهرهای خراسان تبدیل گشت؛ مساجد ساخته شد و علما و فقها در آنجا حاضر می‌شدند (اصطخری، ۱۳۴۰: ۲۰۹).

مرو: یکی دیگر از ارباع خراسان مرو بود که به شاه‌جان یا شاه جهان نیز معروف بود. چون گفته شده که مرکزیت خراسان در مرو بود و آنجا ویژه‌ی شاهان بوده که در آن می‌زیستند (ابن فقه، ۱۳۷۹: ۱۶۷). مرو از شهرهای قدیم است که «اسکندر (ذوالقرنین) آن را پایه نهاد. از ابن عباس آورده‌اند که گفت: چه خوب شهر است مرو، ذوالقرنین آن را بساخت، عزیر در آن نماز گزارد، جوی‌هایش برکت را با خود می‌آورند، هیچ در آنجا نیست مگر که فرشته‌ای با شمشیر آخته بر سر آن ایستاده، شر را از او دور می‌سازد و از قتاده نیز در تفسیر آیت «لَتَنْذِرْ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا» گفته است أم القری (مادر شهر) در حجاز مکه و در خراسان مرو است.» (مقدسی، ۱۳۶۱: ۲؛ ۴۳۳)

بلخ: بلخ به معنی کدویی است که در آن شراب ساخته‌شود. به معنی درخت بلوط نیز آمده است؛ اما مراد در اینجا بلخ نامیست از مشهورترین شهرهای خراسان که در قدیم باختر نیز یاد شده است (رنجبر، ۱۳۶۳: ۹۴). بلخ در دوران اسلامی از جایگاه ممتاز برخوردار بود. حاکمان و فقهای اسلامی در همان‌جا مکان داشتند. از شهرهای و ناحیه‌های بلخ «اشفورقان سلیم، کرکو، جا، مذر، برواز، طخارستان، ولوالج، طالقان، خلم، غربنگ، سمنگان، اسککند، رؤب، بغلان پائین، بغلان بالا، اسکیمشت، راون آرهن، اندراب، خست، بامیان، بسغورفند، سگاوند، لخراب دیگر از روستاهای بلخ، بدخشان و بنجهیر، جاریقله، بروان» است (مقدسی، ۱۳۶۱: ۲؛ ۴۳۰).



ب) فتوحات خراسان در قرن اول هجری

گسترش قلمرو اسلامی و فتح خراسان را می‌توان به دو دوره تقسیم کرد. نخست توسط خلفای راشدین اسلامی شروع گردید. هرچند روند فتوحات اسلامی در دوره‌ی عمر بن خطاب به خراسان رسید، اما در دوره‌ی او و دوران‌های عثمان بن عفان و علی بن ابوطالب به صورت کامل فتح نگردید. چون خراسانیان به آسانی از حاکمیت اسلامی متابعت نمی‌کردند. دوره‌ی دوم دوره‌ی امویان است که بعد از خلافت علی به اریکه‌ی خلافت مسلمین تکیه زدند. خلفای اموی توانستند خراسان و شهرهای اطراف آن را فتح کرده و تحت حاکمیت اسلامی در آورند.

۱. فتح خراسان در دوران خلفای راشدین

بعد از رحلت پیامبر، امور مسلمین به دست خلفای راشدین (ابوبکر، عمر، عثمان و علی) قرار گرفت. از نخستین سیاست خلفا گسترش قلمرو اسلام و مسلمین در امر جهاد بود. خلیفه‌ی اول را، بعد از فتوحات اندک که داشت، اجل نگذاشت به حیات خود ادامه دهد. با روی کار آمدن خلیفه‌ی دوم، امور سیاسی شکل دیگری به خود گرفت. او برای گسترش قلمرو حاکمیت اسلامی سعی بسیار به خرج داد. لشکرکشی‌هایی را به سمت ایران آغاز کرد. البته امیر فارس یزگرد سوم سدی محکم پیش‌روی اعراب فاتح و خلیفه‌ی مسلمین محسوب می‌شد. با این وجود، مسلمانان به پیش‌روی شان ادامه دادند که به جنگ‌ها میان طرفین منجر شد. بزرگ‌ترین جنگ مابین طرفین، در سال بیست و یکم هجری (۶۴۱ م) در نهاوند رخ داد. سرانجام، لشکریان بی‌شمار یزدگرد کشته شدند. آن‌ها از اعراب مسلمان ضربه و شکست محکم خوردند و خود یزدگر به سمت قُم و بعد کاشان فرار کرد. بعد از پیروزی اعراب در نهاوند و فارس، یزدگرد به خراسان گریخت. مسلمانان به دنبال یزدگرد و فتح خراسان حرکت کردند. برای فتح بلادهای مشرق، برای هر فرمانده تشکیل گروه دادند. احنف بن قیس از فرماندهان معروف آن عصر همراه با گروهش برای فتح خراسان آماده شد (ابن خلدون، ۱۳۶۳: ۱؛ ۵۴۸). برای رسیدن به خراسان، احنف از راه طَبَس وارد شد و شهر هرات را با جنگ تصرف کرد. صحرار بن فلان عبدی را حاکم هرات منصوب کرد. بعد از فتح هرات طرف مرو حرکت کرد. از طرف دیگر، او مطرف بن عبد الله بن



شخیر را به نیشابور فرستاد و حارث بن حسان را به سمت سرخس روانه نمود. احنف که به مرو رسید، یزدگرد از آنجا فرار کرد. احنف مرو را فتح و در آنجا اقامت گزید. بعد از چند مدت، او از مرو خارج شد و حاکمیت آنجا را به نعمان باهلی سپرد. در آن هنگام یزدگرد از حاکم سغد و امیر چین یاری خواست. احنف نیز از کوفه کمک خواست که بعد به وی ملحق شدند.

احنف طرف مرو رود حرکت کرد زیرا یزدگرد در آنجا پنهان شده بود. یزدگرد از حرکت احنف مطلع شد. به ناگزیری آنجا را ترک گفته روانه ی بلخ شد. احنف شهر مرو رود را فتح کرد و مدتی در آنجا اقامت نمود. عده ی از لشکریان را به تعقیب یزدگرد فرستاد و خودش از عقب لشکریان حرکت کرد. آنها در بلخ با یزدگرد روبرو شدند و او را شکست دادند. یزدگرد با عده ی از افرادش به ماوراءالنهر فرار کرد. احنف با لشکریان تابع خود بلخ را نیز فتح کرد. در این هنگام، خراسانیان گروه-گروه صلح کردند و هر که فرار کرده بود بازگشت. از نیشابور تا تخارستان تمام مردم آرام شدند. احنف از بلخ به مرو رود رجعت کرد و مدتی در آنجا سکنا گزید. از آنجا ربیع بن عامر را به فرمانداری تخارستان مقرر کرد (ابن اثیر، ۱۳۷۱: ۹: ۵۵).

احنف خبر پیروزی شان را بر یزدگرد برای عمر مکتوب کرد و غنایم را به وی فرستاد (طبری، ۱۳۷۵: ۵: ۲۰۰۳). عمر پس از دریافت غنایم و نامه ی خبر از فتح خراسان در جواب نامه چنین نگاشت: «به جانب بصره باز گردی و در آنجا مقیم باشی و دست از خراسان بداری که ما را با خراسان و خراسان را با ما هیچ کاری نیست. کاشکی میان ما و خراسان کوه ها بودی از آهن و دریاها بودی از آتش و هزار سدی بودی در میان چون سد سکندر. علی بن ابی طالب (رض) حاضر بود گفت: ای خلیفه چرا چنین می فرمایی؟ امیرالمؤمنین فرمود: از جهت آن که خراسان از ما بسی دور است و ولایتی است پر از فتنه و شر و اهل آن پر از کینه و حيله و نفاق. علی گفت: خراسان اگرچه از ما دور است، ولیکن ولایت خراسان را خصایص و مآثر بسیار است.» (ابن اعثم کوفی، ۱۳۷۲: ۲۶۱-۲۶۲). به همین دلایل، عمر در فتح خراسان علاقه مندی زیاد نشان نداد.

به هر حال، در دوران عمر، مسلمین تا بلخ و ماوراءالنهر رسیدند؛ اما آن به معنی فتح



کامل خراسان نبود. چون به نظر می‌رسد در نخست نیت اعراب فتح خراسان و ضمیمه‌ی آن به حکومت اسلامی نبوده؛ بلکه بیشتر تمرکز شان تعقیب و پی‌گیری یزگرد بوده‌است. و دوم این‌که مسلمانان با مناطق فتح‌شده صلح و قرارداد عقد می‌کردند که این عقود ضامن بقای آن مناطق فتح‌شده نبودند؛ زیرا بعد از شهادت عمر، مردم خراسان و فارس پیمان و عقد را شکستادند. بنابراین، خراسان در دوره‌ی عمر فتح سرتاسری نشد؛ اما بعد از درگذشت وی و به‌خلاف‌رسیدن عثمان، جریان فتوحات ادامه یافت. بدون شک فتح خراسان در دوره عثمان نسبت به دوره عمر کامل‌تر و تحرک بیشتر داشت.

عثمان در نخستین وقت ممکن، ابوموسی اشعری والی دست‌نشانده‌ی خلیفه‌ی دوم که در بصره بود را برکنار نمود و به جای او عبدالله بن عامر بن کریز را منصوب کرد؛ زیرا عبدالله بن عامر قرابتِ پسری خاله‌گی با عثمان داشت. عبدالله بن عامر وقتی به ولایت بصره منصوب شده‌بود که جوانی بیست و پنج ساله بیش نبود. مردمان بصره نیز از وی استقبال کردند و به او تحیت و دورد فرستادند (ابن اعمش کوفی، ۱۳۷۲: ۲۸۰). عبدالله به سال سی‌ام هجری به جنگ خراسان رفت. او زیاد بن ابی‌سفیان را جانشین خویش در بصره گماشت. عبدالله بن عامر، احنف بن قیس - و به گفته‌ی برخی‌ها، عبدالله بن خازم بن اسماء بن صلت بن حبیب سلمی را فرماندهی ارشد خود در خط مقدم جنگجویانش انتخاب کرد. در مرحله‌ی نخست، او با مردم طبسین (دو طبس)، دو آبادی بود بر سر راه کرمان به خراسان که دروازه‌ی خراسان تلقی می‌شد) صلح منعقد کرد. از آنجا عبدالله، احنف بن قیس را به ناحیت قوهستان روان کرد (بلاذری، ۱۳۳۷: ۵۶۱).

سپس ابن عامر لشکری به فرماندهی اوس بن ثعلبه بن رقی، و به قولی خلید بن عبد الله حنفی - به هرات فرستاد. این خبر به آگاهی بزرگ هرات رسید و نزد ابن عامر آمد و با وی نسبت به هرات، بادغیس، بوشنج مصالحه کرد. «ابن عامر برای وی نوشت: بسم الله الرحمن الرحیم. این است آنچه عبد الله بن عامر بزرگ هرات و بوشنج و بادغیس را بدان حکم می‌کند. او را به ترس از پروردگار و راهنمایی مسلمانان و اصلاح کار سرزمین‌های تحت امرش فرمان می‌دهد و نسبت به کوه و دشت هرات با وی مصالحه می‌کند؛ بر این قرار که جزیه‌ی مورد صلح را بپردازد و آن را به عدالت میان سرزمین‌ها قسمت کند هر که





سر پیچد، وی را عهدی و ذمه‌ای نخواهد بود. ربیع بن نهشل بنوشت و ابن عامر مهر کرد و نیز گویند که ابن عامر خود با جماعتی عظیم به هرات رفت و با مردم آن شهر نبرد کرد، سپس مرزبان هرات با وی نسبت به هرات و بوشنج و بادغیس به هزارهزار درهم صلح کرد.» (همان، ۱۳۳۷: ۵۶۴).

خبر پیروزی اعراب به شهر مرو رسید که توس و نیشابور را عبد الله بن عامر تصرف و فتح کرده‌است. از طرف دیگر، کیفیت جنگی مسلمانان و روحیه‌ی آن‌ها به سطح بالا به نظر می‌رسید. از این جهت یک نوع ترس برای غیر مسلمانان ایجاد شد. مروی‌ها از وضعیت پیش‌آمده ترسیدند و سفیری را نزدی عبدالله روان کردند و از او طلب صلح نمودند؛ مشروط بر آن‌که هر سال سیصد هزار درم نقد بدهند. عبدالله خواسته‌های آن‌ها را قبول کرد و عبد الله بن عوف الحنفی را به حاکمیت مرو روان کرد (ابن اعثم کوفی، ۱۳۷۲: ۲۸۳).

سپس احنف از مرو رود سوی بلخ رفت و آنجا را تحت محاصره‌ی خویش قرار داد. مردم بلخ نیز با وی خواستار مصالحه شدند. بلخی‌ها متعهد شدند که در دولت اسلامی جهیزیه پرداخت کنند. احنف پسر عموی خودش، اسید بن متشمس را در بلخ گماشت و خودش به طرف خوارزم رفت (طبری، ۱۳۷۵: ۵؛ ۲۱۶۹).

عبدالله بن عامر در فتوحات شهرهای خراسان موفقانه عمل کرد. او شهر به شهر را تحت جغرافیای اسلامی درآورد. خراسانیان را در جمع خراج‌گزاری حکومت اسلامی قرار داد. بعد از بلخ، امیر سرخس خواستار صلح و امان شد؛ مشروط بر آن‌که سرخس تحت حاکمیت خودش باشد و او در بدل، هر سال صد هزار درم نقد و هزار کر گندم و هزار کر جو به دولت اسلامی بدهد. عبدالله به خواسته‌های او لبیک گفت (ابن اعثم کوفی، ۱۳۷۲: ۲۸۳). بعد از صلح با بلخی‌ها و سرخسی‌ها، امیر نساء از عبدالله بن عامر درخواست صلح کرد. امیر نساء به اقرار خودش، هر سال سیصد هزار درم نقد و هزار کر گندم و جو به عبدالله پیشنهاد کرد. او نیز درخواست امیر نساء را قبول کرد. بعد از آن راویه، امیر فاریاب و طالقان، مطالبه‌ی صلح کرد. او متعهد شد که دوصد هزار درم و پانصد کر گندم و جو به حاکمیت اسلامی تحویل دهد. عبدالله با خواست آنان نیز موافقت کرد (همان، ۱۳۷۲: ۲۸۳).



به همین وصفی که گذشت، خراسان فتح شد. گرچه تا هنگامی یزگرد زنده بود، اغلب مقاومت‌های بر علیه اعراب توسط تحریک یزدگرد صورت می‌گرفت. چنانچه بعد از خروج ابن عامر از خراسان، بزرگی از خاندان کارن (قارون) گروهی بسیار از ناحیه‌ی دو طبس و مردم بادغیس و هرات و قهستان فراهم آورد که عدد لشکریانش تا چهل هزار نفر رسیده بود (طبری، ۱۳۷۵؛ ۵، ۲۱۷۱).

یزدگرد در آخرین روزهای حیات خود در مرو بود. وی از فرماندار خود در آن شهر، که نامش ماهویه بود، مطالبه‌ی مال کرد. ماهویه این درخواست یزدگرد را نپذیرفت (مقدسی، ۱۳۷۴؛ ۲: ۸۶۷). و از آن‌جا که «ماهویه داماد خاقان پادشاه ترك بود و از طرف دیگر، یزدگرد بر ماهویه فشار مالیات آورد، وی به خاقان پیام داد و خاقان با لشکرهای خود به مرو آمد. ماهویه دروازه‌ی شهر را برای او گشود و یزدگرد تنها و با پای پیاده گریخت. پس از دو فرسنگ پیاده‌روی، در آخر شب به آسیابی رسید که چراغی در آن روشن بود، داخل آسیاب شد و به آسیابان گفت: امشب مرا پیش خود پناه بده. او به یزدگرد گفت: چهار درهم بده که باید به صاحب آسیاب بپردازم. یزدگرد شمشیر و کمر بند خود را باز کرد و گفت این از تو باشد. آسیابان روپوش خود را برای او پهن کرد و یزدگرد از شدت خستگی خوابید. چون خوابش سنگین شد، آسیابان برخاست و او را با میله‌ی آسیاب کُشت و جامه‌هایش را بیرون آورد و جسدش را در رودخانه افکند. صبح مردم يك‌دیگر را فراخواندند و از هر سو به خاقان حمله‌ور شدند بطوری که خاقان گریزان از مرو بیرون رفت و راه صحرا را پیش گرفت. مردم به جستجوی شاه برآمدند و او را نیافتند. در جستجوی یزگرد برآمدند، تا این‌که به آسیاب رسیدند. جسد یزدگرد را در رودخانه و جامه‌هایش را نزد آسیابان پیدا کردند. حکومت پارسیان بدین گونه منقرض شد.» (دینوری، ۱۳۷۱: ۱۷۵-۱۷۶).

بعد از کشته شدن عثمان، علی بن ابی‌طالب به خلافت مسلمین تکیه زد. در زمان او، ماهویه حاکمیت مرو را به عهده داشت. علی نامه‌ی برای دهقان‌ها و دهسالاران مکتوب کرد که جزیه را به ماهویه تحویل دهند. اما خراسانیان این فرمان را تعظیم نکردند. در این هنگام، علی جعده بن هبیره‌ی مخزومی را به طرف خراسان روانه کرد. وی نیز به تابع کردن خراسانیان پیروز نیامد و خراسان ناآرام ماند تا علی شهید شد. هم‌چنان، گفته شده که

نخستین حاکم علی در خراسان، عبد الرحمن بن ابزی بود و بعد از او جعده بن هبیره مخزومی حاکم آن بلاد مقرر گردید (بلاذری، ۱۳۳۷؛ ۵۶۸-۵۶۹).

۲. فتح خراسان در دوران امویان

در اوایل، اوضاع سیاسی و اجتماعی خراسان در آن زمان بهتر به نظر نمی‌رسد؛ چون خراسان در مسیر فتحی قرار داشت که از دوران خلفای راشدین شروع شد، ولی در دوران خلفا ناتمام ماند. چنانچه در دوره عمر، چند شهر خراسان فتح شدند. این فتح یا به زور شمشیر بود یا با صلحی که پایدار نبود؛ چون بعد از عمر دیده شد که مردم خراسان عهدشکنی و نقض صلح کردند. خراسانیان درگذشت عمر بن خطاب را غنیمت شمرده و خیانت نمودند (ابن اثیر، ۱۳۷۱؛ ۹: ۲۰۶). عهدشکنی خراسانیان و نبود مرجع و نظام سیاسی قدرتمند و استوار تا دوران آخرین خلیفه‌ی از خلفای راشدین که علی ابن ابی طالب باشد، دوام داشت. این بی‌ثباتی سیاسی در خراسان در دوران خلفا را می‌توان معلول چند علت عمده دانست: یکی دوری جغرافیایی خراسان از مرکز خلافت اسلامی و نداشتن تجربه‌ی اداره و رهبری حکومت. دوم عدم پذیرش آیین جدید (اسلام) از طرف خراسانیان، عدم آشنایی با آیین جدید (اسلام) و شوریدن در مقابل اعراب. سوم به سربردن در وضعیت و حالت جنگی. چون فتوحات جریان داشت، در این موقع خلفا نمی‌توانستند اقتدار کامل در خراسان داشته باشند.

در دوران امویان اما، خراسان فتح شد. چون معاویه، پایه‌گذار حکومت اموی، شخص جدی، قاطع، مکار، مدبر و در کار دنیا دوراندیش بود. وقتی فرصتی می‌دید از کف نمی‌گذاشت، درنگ نمی‌کرد و وقتی با سخنش معارضه می‌شد، سخت از خود دفاع می‌کرد و سخن حریف را می‌برید (مسعودی، ۱۳۶۵: ۲۷۹). وی می‌دانست که خراسانیان به سهل و آسانی مطیع خلافت اسلامی نمی‌گردند. بدین سبب والی‌های مقتدر را تعیین و می‌فرستاد. در عین حال، سیاستش عریزه کردن دستگاه خلافت و اُمرأ بود. او بر این باور بود که با چنین شیوه‌ی سیاست خود، می‌تواند بهتر خراسانیان را تحت مهار حکومتش درآورد. چون آن‌ها در دوران خلفا، سرکشی کرده و از خراج طفره رفته بودند.

والیانی را که در برابر نافرمانی‌های خراسانیان مقاومت نمی‌کردند، به زودترین وقت





برکنار و سبک دوش می کرد. چنانچه معاویه، قیس بن هیشم بن قیس بن صلت سلمی را بر خراسان گماشت و او اقدام به خاموشی نافرمانی ها نکرد و یا نتوانست اوضاع را تحت کنترل درآورد. زیرا برخی از آنان بر صلح متعهد بودند و خراج می سپردند. او حدود یک سال یا نزدیک به آن بر خراسان فرماندار بود. بدین جهت معاویه او را معزول نمود و خالد بن معمر را به جایش گماشت. خالد نیز در آن هنگام وفات کرد. گفته شده که معاویه از گماشتن او به فرمانداری خراسان پشیمان شد و جامه‌ی مسموم برایش فرستاد. به قولی دیگر، شیشه به پایش فرو رفت و چنان خون ضایع کرد تا وفات نمود. سپس معاویه ولایت خراسان را به عبدالله بن عامر والی بصره داد (بلاذری، ۱۳۳۷؛ ۵۹۹).

اموی ها بیشتر از سیاست زور کار می گرفتند. بدین سبب، معاویه عبیدالله زیاد را به خراسان فرستاد. ایشان بر علاوه‌ی خراسان، از آب جیحون نیز گذشت و به بخارا رفت. حاکم بخارا خاتون بود. عبیدالله آنجا را تصرف کرد و سرانجام برده‌های بسیار گرفت. این اتفاق در آخر سال پنجا و سه و اوایل پنجا و چهار رخ داد. او به محضی که به شهر بخارا رسید، لشکریان را آماده کرد و آن‌ها به صف‌های طولانی ایستادند و منجنق‌ها را آماده کردند. حاکم بخارا شخصی را نزد ترکان فرستاد و از آن‌ها مطالبه‌ی همکاری نمود. کسی دیگر را نزدی عبیدالله زیاد فرستاد و هفت روز از او مهلت خواست. به او گفت: من از شما اطاعت می‌کنم. در ضمن این پیغام، هدیه‌های بسیاری نیز فرستاد. اما در این هفت روز کمک به او نرسید. دوباره هدیه فرستاد و هفت روز دیگر زمان خواست. سرانجام لشکر ترک‌ها به کمک حاکم بخارا رسید و همه جمع شدند. لشکر بسیاری برای حمایت از حاکم بخار گرد آمدند. جنگ‌هایی میان طرفین رخ دادند و سرانجام حاکم بخارا از اعراب مسلمان شکست خورد (نرشخی، ۱۳۶۳؛ ۵۲).

در نتیجه، این جنگ به نفع مسلمانان بود. آن‌ها غنیمت بسیار گرفتند؛ از «سلاح و جامه و زرینه و سیمینه، و برده گرفتند. و یک پای موزه خاتون با جورب گرفتند. و جورب و موزه از زر بود مرصع به جواهر، چنانکه قیمت کردند دویست هزار درهم آمد. عبیدالله زیاد فرمود تا درختان می‌کنند و دی‌ها را خراب می‌کردند و شهر را نیز خطر بود. خاتون شخص فرستاد و امان خواست. صلح برقرار شد به هزینه‌ای هزار بار هزار درم و مال





بفرستاد، و مال بگرفت، و بازگشت. و آن چهار هزار برده با خویشان برد. چون وی از امارت خراسان معزول شد در سال پنجاه و شش و سعید بن عثمان امیر خراسان شد، از جیحون بگذشت.» (همان، ۱۳۶۳: ۵۳). این سیاست قدرت و شمشیر امویان در میان حاکمان شان دوام دار بود. آن‌ها نمی‌خواستند کسی در حکومت شان سر بلند کند و اوضاع را بر وفق مراد خویش پیش ببرد.

خط مشی سیاسی معاویه بعد از وفات شان پابرجا ماند. حکمایی که بعد از وی بر اریکه‌ی قدرت مسلمین نشستند نیز از خط فکری و سیاست معاویه بهره‌بردند. اما بعد از مرگ یزید، اندکی هرج و مرج بر سری جانشینی‌اش پیش آمد که مروانی‌ها به خوبی وضعیت موجود را به نفع خویش اداره کردند. در آن زمان که اداره حکومت اسلامی دچار ضعف و سردرگمی کلان شده بود، بالای خراسان نیز سایه‌ی شوم انداخته‌بود. تا این که عبدالملک به خلافت رسید. او اوضاع اداره‌ی حکومت اسلامی را از وضعیت نامطلوب به حالت عادی تغییر داد. عبدالملک با فرستادن والیانی مثل حجاج، اوضاع سیاسی خراسان را نیز به نفع حکومت خویش تغییر داد. او قبل از این که حجاج را والی خراسان مقرر کند، مدتی به عراق والی فرستاد. عبدالملک با دست خود چنین نامه به حجاج نوشت: «اما بعد، ای حجاج تو را بر دو عراق (کوفه و بصره) والی و مسلط ساختم، پس هرگاه وارد کوفه شدی، چنان لگدکوبش کن که اهل بصره بدان زبون گردند و از مدارای با (مردم) حجاز پرهیز؛ چه گوینده‌ای در آن‌جا هزار (کلمه) می‌گوید و یک حرف را بکار نمی‌برد. تو را بر دورترین نشان زدم پس خود را بر آن (هدف) بینداز و آن‌چه را از تو انتظار دارم در نظرگیر والسلام.» (یعقوبی، ۱۳۷۱: ۲؛ ۲۲۳).

برای امویان، چنین کارگزاری یک ضرورت بود. چون با آن‌ها می‌توانستند برای پیش‌برد اهداف سیاسی شان و فتح کامل خراسان به نتیجه‌ی ملموسی برسند. از جهت دیگر، خلفای اموی به آن‌ها نیازمند به نظر می‌رسیدند؛ زیرا نمی‌خواستند علیه حکومت شان شورش‌ها صورت گیرند تا فتوحات ناتمام بمانند. چون آن‌ها خطر و شورش را از جانب خراسان بیشتر احساس می‌کردند، امثال حجاج را در آنجا والی مقرر می‌کردند. در آن عصر، عبدالملک بن مروان، امیه بن عبدالله که والی خراسان بود را برکنار و خراسان



و سیستان را به حجاج بن یوسف محول کرد (طبری، ۱۳۷۵؛ ۸: ۳۶۶۱). حجاج در خراسان، برای بقای امویان و سرکوبی مخالفین سعی زیاد نمود. او سیاست اموی‌ها را، که مبتنی بر حکومت مطلق‌گرایی و بدون در نظر داشت رضایت مردم بود، به‌خوبی پیاده می‌نمود. حجاج برای حکومت اموی‌ها آن‌قدر مؤثر بود که بعد از مردنش باعث پریشانی اموی‌ها گردید. او در سال نود و پنجم هجری و در پنجاه و چهار سالگی در واسط عراق درگذشت. روی هم رفته، مدت بیست سال بر مردم حکومت کرده‌بود. او برای استقرار حکومت امویان بیشترین افراد را گردن و سر زد. بدون شمارش افرادی که در سپاه‌ها و جنگ‌ها کشته بود، یک‌صد و بیست هزار شخص شمارش کردند که به دست کشته شده‌بود. وقتی حجاج از دنیا رفت، پنجاه هزار مرد و سی هزار زن در محبس وی زندانی بودند. شانزده هزار نفر از زنان زندانی برهنه بودند. محبس زنان و مردان یکی بود و حفاظی نداشت که مردم را از آفتاب تابستان و باران و سرمای زمستان محفوظ دارد (مسعودی، ۱۳۷۴؛ ۲: ۱۶۹). مشکل دیگری که اوضاع سیاسی خراسان را در دوران امویان پدید آورده‌بود، اعراب مهاجر بودند. آن‌ها گه‌گاهی در میان خویش به نزاع می‌پرداختند که حل آن برای بهترکردن اوضاع سیاسی از عهده‌ی هر والی نبود.

والی دیگر خراسان قتیبه بن مسلم باهلی بود. او که با حمایت حجاج بن یوسف و ولید بن عبدالملک والی خراسان شده‌بود، توانست برای مقاصد و اهداف سیاسی خلیفه اموی، دو گام اساسی بردارد. نخست، فتوحات را از سر گرفت. برای گسترش قلمرو جغرافیای حکومت اسلامی، از آمودریا گذشت و به نبرد با شهرهای ماوراءالنهر پرداخت. گام دومی که ایشان برداشت این بود که اتحاد را بر اردوی اعراب خراسان حاکم نمود. قتیبه با کوشش بسیار توانست اعراب را در خراسان متحد کند. ایشان وقتی توانست در این امر مهم دست پیدا نماید که فضای پربرخورد سیاسی، با حسادت و کینه عجین شده‌بود؛ اما وی موفق شد آن را تصفیه کند. بیشتر این مسائل اقتصادی بود که حسد و کینه را در میان اعراب بر می‌انگیخت (شیخ نوری، ۱۳۸۸: ۱۳۹). این امر (اتحاد) در اوضاع سیاسی خراسان مهم به نظر می‌رسید؛ زیرا به هر اندازه که اعراب در خراسان منسجم و با والیان متحد و همکار می‌بودند، زمینه‌ی اعمال قدرت سیاسی حاکمان اموی را بیشتر از قبل فراهم می‌نمودند. با



فراهم شدن زمینه‌ی اعمال قدرت بر جوامع اسلامی، به خصوص بر خراسان، می‌توانست ضامن بقای حکومت شان باشد.

نتیجه‌گیری

از این تحقیق نتیجه می‌گیریم که جغرافیای خراسان قبل از اسلام، نسبت به زمان اسلامی گسترده‌تر بوده است. قلمرو آن شامل خوارزمیان، سغدیان و هراتیان می‌شده. اما در دروان اسلامی خلفای و امرای اسلامی، خراسان را به چهار ربع نیشابور، هرات، مرو و بلخ تقسیم کرده بودند. از آن‌چه که در باب خراسان تاریخی گفته شده است بر می‌آید که خراسان توسط اسکندر ساخته و بناء شده بود. این سرزمین اهمیت خود را در دروان اسلامی نیز حفظ نمود که شاه‌راه شرق و غرب و نقطه‌ی اتصال اموال تجارتي و نظامی میان دولت‌ها تلقی می‌شده است. بدین جهت، خلفای راشدین که بر اریکه‌ی قدرت پیامبر به‌عنوان جانشین وی تکیه زده بودند، سیاست حاکمیت شان را بر گسترش قلمروهای ثروت‌زا و اهمیت‌زا معطوف نمودند. فرماندهان زبده‌ی اسلامی هم‌چون احنف بن قیس را روانه‌ی شرق ایران (خراسان) نمودند. آن‌ها نیز خیلی زود توانستند قلمرو یزدگرد، آخرین شاه ساسانی را تصرف نمایند. در جریان این فتوحات، بیشترین شهرها، مثل هرات، مرو و... بدون کدام مقاومت مسلحانه فتح گردیدند. آن‌ها بدون مقاومت، در بدل جزیه و ثروت برای حفظ جان شان از خلیفه‌ی اسلامی تابعیت می‌نمودند. گرچه در برخی وقت‌ها، مثل وفات خلفای اسلامی، خراسانیان از فرصت استفاده کرده و بر علیه حاکمیت اسلامی شورش می‌کردند. بدین سبب، خلفای بعدی لشکریان تازه می‌فرستادند که یک شهر برای چندمین بار توسط فاتحان اعراب مسلمان فتح می‌گردید. اما در دوران اموی‌ها، که سیاست متفاوت با خلفای راشدین داشتند، مثل عریزه کردن دستگاه حکمرانی، نصب امرا و فرماندهان زبده و وفادار، خراسان را آرام نگه می‌داشتند. زیرا آن‌ها می‌توانستند خراسان را فتح کرده و از شورش‌ها جلوگیری نمایند.



سرچشمه‌ها

ابن اثیر، عزالدین علی (۱۳۷۱) الکامل فی التاریخ، ترجمه‌ی ابوالقاسم حالت و عباس خلیلی، تهران، انتشارات مؤسسه‌ی مطبوعاتی علمی.

ابن اعثم کوفی، ابو محمد احمد بن علی (۱۳۷۲) الفتوحات، ترجمه‌ی محمد بن احمد مستوفی هروی، تحقیق غلام رضا طباطبائی مجد، تهران، انتشارات آموزش انقلاب اسلامی.

ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۶۳) تاریخ ابن خلدون، ترجمه‌ی عبدالمحمد العبر آیتی، تهران، انتشارات موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

ابن فقیه، احمد بن محمد (۱۳۷۹) مختصرالبلدان، ترجمه‌ی محمد رضا حکیمی، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.

اصطخری، ابو اسحاق ابراهیم (۱۳۴۰) مسالک و ممالک، تحقیق ایرج افشار، تهران، انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

بلاذری، احمد ابن یحیی (۱۳۳۷) فتوحات البلدان، ترجمه‌ی محمد توکل، تهران، انتشارات نقره.

حموی، یاقوت بن عبدالله (۱۳۸۰) معجم البلدان، ترجمه‌ی علی نقوی منزوی، تهران، انتشارات سازمان میراث فرهنگی و کشور.

دینوری، ابوحنیفه احمد بن داود (۱۳۷۱) اخبار الطوال، ترجمه‌ی محمود مهدوی دامغانی، تهران، انتشارات نی.

رنجبر، احمد (۱۳۶۳) خراسان بزرگ، تهران، انتشارات امیر کبیر.

شیخ نوری، محمد امیر (۱۳۸۸) تاریخ اسلام در آسیای مرکزی تا حمله‌ی مغول، تهران، سازمان انتشارات پژوهش‌گاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی.

طبری، محمد ابن جریر (۱۳۷۵) امم و الملکوک، ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده، تهران، انتشارات اساطیر.



لسترنج، گی (۱۳۷۷) جغرافیای تاریخی سرزمین‌های خلافت شرقی، ترجمه‌ی محمود عرفان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

مسعودی، ابوالحسن علی ابن حسین (۱۳۶۵) التنبه و الاشراف، ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

_____ (۱۳۷۴) مروج‌الذهب و معادن الجواهر، ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

مقدسی، ابوعبدالله محمد بن احمد (۱۳۶۱) احسن‌التقاسیم فی معرفه الاقالیم، ترجمه‌ی علی‌نقی منزوی، تهران، انتشارات شرکت مولفان و مترجمان.

_____ (۱۳۷۴) آفرینش و تاریخ ترجمه‌ی محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، انتشارات آگه.

ناشناخته، تحقیق الهادی یوسف (۱۴۲۳) حدودالعالم من المشرق و المغرب، قاهره، انتشارات دارالثقافیه للنشر.

نرشخی، محمد ابن جعفر (۱۳۶۳) تاریخ بخارا، ترجمه‌ی احمد بن محمد قباوی، تهران، انتشارات توس.

نهجیری، عبدالحسین (۱۳۷۰) جغرافیای تاریخی شهرها، تهران، انتشارات مدرسه.

یعقوبی، احمد ابن اسحاق (۱۳۵۶) البلدان، ترجمه‌ی محمد ابراهیم آیتی، تهران، انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

یعقوبی، احمد ابن یعقوب (۱۳۷۱) تاریخ یعقوبی، ترجمه‌ی محمد ابراهیم آیتی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

زندگی معنوی در پرتو دعا و نیایش

محمد آصف عطایی 

چکیده

دعا و مناجات بزرگ ترین نعمتی است که در اختیار انسان‌ها قرار داده شده است؛ نعمت ارزشمندی که انسان ناتوان و گنه‌کار زمینی می‌تواند بدون واسطه با خالق هستی و قادر متعال خلوت نموده و مشکلات، گرفتاری و مصایب خویش را با او در میان بگذارد و از او یاری و استمداد طلب نماید. این نوشته مدعی است دعا و نیایش علاوه بر این که بنیه‌های فکری و معرفتی نجواکننده را تثبیت و تقویت نموده و ارتباط او را با خدای سبحان، برقرار می‌سازد، باعث می‌شود سکون و آرامش، پرو بالش را در آسمان زندگی دعاکننده پهن نماید و اضطراب، نگرانی و دلواپسی را دور نموده و زمینه‌های قرب حق را فراهم سازد.

کلید واژه‌ها: معنویت، دعا، نیایش، نجوای عارفانه، امیدواری، آرامش روحی، رفع اضطراب، قرب حق.





مقدمه

زندگی انسان‌ها در این دنیای خاکی، در کنار سرور و شادی‌ها و بهره‌مندی از رفاه و آسایش و نعمت‌های بی‌شمار الهی، مدام همسایه‌ی دیوار به دیوار سختی‌ها و مشکلات فردی بوده و دوشادوش بانابسامانی‌های کمرشکن و خردکننده‌ی روانی و اجتماعی در حال حرکت و پیمایش است. تلخی‌ها و گرفتاری‌های مأیوس‌کننده‌ی که شاهد شیرین زندگی را به زهر کشنده و رنج‌آور تبدیل نموده و کام انسان‌ها و اجتماعات بشری را تلخ و لبخند و تبسم رضایت‌مندی را از چهره و رخسار آنان، دور و دورتر می‌سازد.

فشارهای تلخ زندگی فردی و اجتماعی گاه چنان عرصه را تلخ و تنگ می‌سازد که انسان‌ها و اجتماعات گرفتار، چاره‌ی کار را در پناه‌بردن به مواد افیونی، اعتیاد و سرگرمی‌های کاذب زندگی در قهوه‌خانه و گیم‌نت‌ها و گاه مقصد و مقصود نهایی را در انتحار و خودکشی می‌دانند و اعمال یادشده را برای نجات و رهایی از غم و غصه و زندگی پوچ و بی‌هدف، عین ثواب می‌شمارند و دفاع می‌کنند. شناسایی عواملی که اضطراب و نگرانی را مهمان و هم‌سفر زندگی انسان‌ها و سرنوشت اجتماعات بشری نموده و نیز پیدا کردن عوامل و عناصری که سکون و آرامش را به زندگی فردی و اجتماعی و روحی و روانی انسان‌ها و اجتماعات بازگرداند، متاع گم‌شده‌ای است که بشر از دیربازی در جست‌وجوی آن بوده و دروازه‌های زیادی را دق‌الباب نموده‌اند.

در این نوشته، سعی بر آن است که فرضیه‌ی ذیل را به بررسی گیرد: «دعا و نیایش نقش ارزنده‌ای در کاهش آلام و رنج‌های بی‌شمار روحی و روانی اجتماعات بشری و نیز آثار مثبتی در جهت بهبودی و بازیابی سلامت جسمی انسان‌ها داشته‌است» و هم‌چنین به این پرسش پاسخ دهد که چه نسبتی بین مناجات و راز و نیاز انسان با خالق هستی و رفع اضطراب و نگرانی وجود دارد؟

تعریف مفاهیم

مفهوم زندگی معنوی

معنوی و معنویت به هر چیزی که شامل معنی و یا مربوط به روح شود گفته می‌شود که



در مقابل ظاهری و مادی قرار دارد. معنویت یعنی وجود معنا، و هر آنچه مادی نباشد را معنوی گویند. از دین به معنویت استعاره می‌شود (دهخدا). معنویت می‌تواند امر قدسی یا غیبی، ارزش‌های اخلاقی، دین، عرفان و هر نوع معنابخشی به زندگی را در برگیرد. زندگی معنوی نوعی ارتباط با خالق هستی از راه ایمان به خدا، عواطف و انگیزه‌های الهی و نیز یاری‌جویی از امدادهای الهی بر اثر قرب به پروردگار است که آثار عملی آن در جهت‌بخشی به زندگی در قالب اخلاق فردی و اجتماعی بروز و ظهور می‌کند. زندگی معنوی لزوماً به معنای تعلق به یکی از ادیان نهادینه و تاریخی نیست؛ بلکه به معنای داشتن نگرشی به عالم و آدم است که به انسان آرامش، شادی و امید بدهد.

مفهوم دعا

واژه‌ی دعا در لغت گرفته‌شده از کلمه‌ی «دعو» است که به معنای متمایل کردن چیزی به سمت خود، به وسیله‌ی صدا و بیان است. لذا اصل در دعا، خواندن با صوت و صداست. ابن فارس، در ذیل کلمه‌ی دعا می‌گوید: «الدُّعَاءُ أَنْ تُمِيلَ الشَّيْءَ إِلَيْكَ بِصَوْتٍ وَكَلَامٍ يَكُونُ مَنَكًا» (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲: ۲۷۹). راغب، نیز آورده‌است: «الدُّعَاءُ كَالْتِدَاءِ إِلَّا أَنْ التَّدَاءَ قَدْ يُقَالُ بِيَا أَوْ يَا؛ دعا همان نداست، با این تفاوت که در ندا از حروف ندا «یا» و «ایا» استفاده می‌شود.» (راغب، ۱۷۱).

دعا در اصطلاح عبارت‌است از درخواست توأم با خضوع و تضرع بنده از خداوند. «دعا توجه‌نمودن به کسی است که نیازهای انسان، مانند وجود و کمالات وجود را برآورده می‌سازد؛ چه این توجه، توجه ذاتی و حالی و باطنی باشد یا ظاهری» (خیمنی، ۱۲۷). براین اساس، در مفهوم اصطلاحی دعا، مفهوم لغوی آن یعنی درخواست و طلب، لحاظ گردیده‌است با این تفاوت که: یکی مخاطب در معنای لغوی، عام است و شامل طلب از انسان‌های برتر و یا مساوی با دعاکننده نیز هست؛ در حالی که مخاطب دعا در مفهوم اصطلاحی، تنها خداوند است. دوم این‌که، در مفهوم لغوی دعا، کرنش و خضوع لحاظ نگردیده‌است چنان که درخواست از مخاطب پائین‌تر ضرورتاً با کرنش همراه نیست؛ اما در مفهوم اصطلاحی دعا، کرنش و خضوع در برابر خدا لحاظ گردیده‌است (دانشنامه‌ی امام علی، ج ۴، ۳۱۸).



واژه‌های مترادف دعا

دعا در فرهنگ اسلامی به دلیل وسعت کاربرد آن، دارای واژه‌های مترادف نیز است که به چند مورد آن اشاره خواهد شد:

۱. ذکر

در تعبیر دینی، واژه‌ی ذکر، اگر چه به معنای یاد خداست، اما ارتباط این واژه با مفهوم دعا بر کسی پوشیده نیست. در واقع، هر دعایی ذکر خدا نیز هست و رابطه‌ی دعا و ذکر، بر اساس روابط منطقی، عموم و خصوص مطلق خواهد بود؛ زیرا هر دعایی مشتمل بر ذکر خدا است و اگر مخلوق نیاز خود را با خالق خویش، در میان می‌گذارد به قطع همراه با یاد خدای سبحان خواهد بود. از پیامبر اکرم نقل شده است: «أَفْضَلُ الدُّعَاءِ الْحَمْدُ لِلَّهِ؛ بهترین دعا حمد خدا است.» (مجمع البحرین، ج ۱، ص ۱۴۱). در حدیث دیگری آمده است: «أَكْثَرُ دُعَائِي وَدُعَاءِ أَنْبِيَائِ قَبْلِي فِي عَرَفَاتٍ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (مجلسی، ۱۴۰۴، ۱۲: ۱). در این حدیث، تهلیل، تمجید و تحمید، دعا نامیده شده است. در حدیث دیگری می‌خوانیم: «إِذَا شَغَلَ عَبْدِي ثَنَاءُهُ عَلَيَّ عَنْ مَسْأَلَتِي أَعْطَيْتُهُ أَفْضَلَ مَا أُعْطِيَتْهُ السَّائِلُونَ؛ زمانی که اشتغال به حمد و ثنا، بنده ام را از سؤال و درخواستش باز دارد، به او بهترین چیزی را که به سؤال کنندگان عطا کرده‌ام، خواهم داد.» (دیلمی، ۱۴۱۲: ۱: ۱۵۱).

۲. مناجات

واژه‌ی مناجات به معنای نجواکردن حبیب با محبوب، از دیگر واژگان مرتبط با دعاست. آنچه در بیان مناجات، اهمیت فراوان دارد صرف سخن گفتن است خواه همراه با درخواست باشد یا نباشد و شیرینی مناجات برای مناجاتیان را شرف حضور در محضر معشوق، معنادار و هدف‌مند می‌سازد. وقتی ناجی، در مقام نجوا، قرار می‌گیرد، آن‌چنان محبت پیدا می‌کند که فقط معشوق و معبود را می‌بیند و از غیر او منقطع می‌شود.

۳. ابتهال

ابتهال، همان زاری و کوشش در دعا و اخلاص فراوان در این امر می‌باشد. در حالات پیامبر اکرم آمده که هرگاه ماه رمضان فرا می‌رسید، رنگ صورت شان تغییر می‌کرد و نمازش زیاد و ابتهال و زاری‌اش در دعا فراوان می‌شد. «أنه كان إذا دخل شهر رمضان تغير لونه و كثرت صلاته و ابتهل في الدعاء و أشفق منه». (ابن طاووس، ۱۳۷۶: ۲۰). امام صادق در ذیل آیه‌ی شریفه «و تبتل اليه ترتيلاً» تبتل را دعا کردن با یک انگشت و ابتهال را بالابردن هر دو دست و کشیدن به سوی آسمان معنا کرده‌اند و فرموده‌اند: این حالت به هنگام اشک ریختن پدید می‌آید و در این حال، دعا کن. (کلینی، ۱۳۶۵، ۴۷۹: ۲).

۴. تضرع

این واژه به معنای خاک‌ساری و زیاده‌خواهی در درخواست و میل فراوان به اجابت می‌باشد؛ از نظر معنا، شباهت زیادی به ابتهال دارد. تضرع: «إذا تذلل و خضع». (ابن اثیر، ۸۵: ۳). از پیامبر اکرم نقل شده‌است: «و تضرعوا اليه و ادعوه فإن الدعاء مع العباد». (نوری، ۱۴۰۸، ۶: ۳۲). امام صادق نیز پیرامون تضرع می‌فرماید: «دعاء التضرع أن تحرک اصبعك السبابة مما يلي وجهك و هو دعاء الخيفة؛ تضرع آن است که انگشت نشانه را در برابر صورت خویش حرکت دهی و آن دعای «هراس» است».

۵. نیایش

این واژه که بر وزن ستایش از واژه‌ی پهلوی (nyayishm) به معنای پرستیدن گرفته شده و با واژه‌ی دعا هم‌معنا و مترادف می‌باشد؛ به معنای دعا کردن، عبادت کردن، آفرین گفتن و ستایش کردن است. «شب تیره تا برکشد روز چاک / نیایش کنم پیش یزدان پاک» (دهخدا ذیل واژه‌ی نیایش). بنابراین، می‌توان اذعان نمود که نیایش و پرستش از یک حقیقت نشأت گرفته‌اند و قرین یکدیگر می‌باشند. این نکته نیز حائز اهمیت است که واژه‌ی دعا در زبان انگلیسی چندین معادل دارد که عبارتند از درخواست دعا و عبادت (prayer) توسل و التماس (supplication) و استمداد (inroration).





دکتر آلکسیس کارل بیان زیبایی دارد. او می‌گوید: «نیایش اصولاً کشش روح به سوی کانون غیر مادی جهان است. به طور معمول، نیایش عبارت است از تضرع و ناله‌ی مضطربانه و طلب یاری و استعانت، و گاهی یک حالت کشف و شهود روشن و آرام درونی و مستمر و دورتر از اقلیم همه‌ی محسوسات است. به عبارت دیگر می‌توان گفت که نیایش پرواز روح به سوی خداست و یا حالت پرستش عاشقانه نسبت به آن مبدئی است که معجزه‌ی حیات از او سر زده‌است. و بالاخره نیایش، نمودار کوشش انسان است برای ارتباط با آن وجود نامرئی، آفریدگار همه‌ی هستی، عقل کل، قدرت مطلق، خیر مطلق.» (به نقل از مکارم، ۱۳۷۴، ۱: ۶۶۸).

اهمیت دعا

از جمله عوامل مؤثر در تهذیب نفس، صفای باطن و رسیدن به کمال و قرب حق، دعا و نیایش به درگاه خدای سبحان است. دعا و نیایش، پیوند انسان را با خدای یکتا برقرار نموده و موجب پرواز روح به سوی ملکوت و فضای معطر معنوی و عرفانی می‌شود. لذا در فرهنگ اسلامی از جایگاه و منزلت خاصی برخوردار و مورد تأکید و سفارش قرار گرفته‌است. خدای سبحان می‌فرماید: «قُلْ مَا يَعْبُؤُا بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ؛ بگو اگر دعای شما نباشد، پروردگارم هیچ اعتنایی به شما نمی‌کند.» (فرقان، ۷۷). مفهوم آیه این است که اگر خداوند به شما عنایت و توجه داشته‌است، به خاطر دعا‌های شما بوده نه چیز دیگر. در آیه‌ی دیگری می‌فرماید: «وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ؛ پروردگارتان گفت: بخوانید مرا تا شما را پاسخ دهم، آن‌هایی که از پرستش من سرکشی می‌کنند، زود است که با خواری به جهنم درآیند.» (غافر، ۶۰).

پیامبر خاتم می‌فرماید: «دعا سلاح مؤمن، ستون دین و نور آسمان‌ها و زمین است.» (کلینی، ۱۳۶۵، ۲: ۶۶۲). در جای دیگر می‌فرماید: «برترین عبادات دعاست، هرگاه خداوند به بنده‌ای اذن [و توفیق] دعا دهد، در رحمت را به روی او بگشاید. بی‌گمان هیچ کس با دعا کردن، هلاک نمی‌شود.» (ری شهری، ۱۳۷۹، ۴: ۱۶۴۶). امام علی در وصیتی به امام حسن می‌فرماید: «بدان که کسی که ملکوت و خزائن دنیا و آخرت در دست



اوست، به تو اجازه داده است تا او را بخوانی و اجابت دعای تو را ضمانت کرده است و به تو فرمان داده است که از او بخواهی تا به تو عطا کند و او مهربان و بخشنده است. میان تو و خودش حجابی ننهاد و تو را به آوردن واسطه و میانجی وادار نکرده است... سپس کلیدهای خزائن و گنجینه هایش را که همان دعا و خواستن از اوست، در اختیار تو نهاده. پس هرگاه تو بخواهی، با دعا کردن در همان گنجینه های او را می گشایی.» (مجلسی، ۱۴۰۹، ۷۴: ۲۰۵). امام باقر در این که: بهترین عمل چیست؟ می فرماید: «چیزی نزد خدا افضل از این نیست که از او تقاضا کنند و از آنچه نزد اوست، بخواهند، و هیچ کس مبعوض تر و منفورتر نزد خداوند از کسانی که از عبادت او تکبر ورزند و از مواهب او تقاضا نمی کنند، نیست.» (کلینی، ۱۳۶۵، ۲: ۴۶۶).

آقای خمینی پیرامون اهمیت دعا می فرماید: «همه ی خیرات و برکات از همان دعاخوان هاست؛ حتا آن ها که به طور ضعیف دعا می خوانند و ذکر الله می گویند، به همان اندازه که طوطی وارد در آن ها تاثیر کرده، بهتر از آن هایی هستند که ترک دعا کرده اند. نمازخوان و لو این که مرتبه ی نازله داشته باشد، از نمازخوان بهتر است. آری، همین دعاخوان ها و همین کسانی که به ظواهر اسلام عمل می کنند یا پرونده ی جنایت ندارند یا پرونده ی جنایت شان نسبت به دیگران کمتر است، همین دعاخوان ها در نظم این عالم دخالت دارند. دعا را نباید از بین این جمعیت بیرون برد، جوان های ما را نباید از دعا منصرف کرد.» (غفاری، ص ۲۳ و ۲۴).

دکتر آلکسیس کارل، در باره ی اهمیت دعا و نیایش می گوید: «انسان هم چنان که به آب و اکسیژن، نیازمند است، به خدا نیز محتاج است. احساس عرفانی در ردیف قدرت مکاشفه، احساس اخلاقی، احساس جمال و نور عقل به شخصیت بشری، شکفتگی و انبساط پرمعنا و کاملی می بخشند.» (کارل، ص ۶۷).

آثار دعا و نیایش

دعا و نیایش در زندگی و سرنوشت انسان، آثار ارزشمندی داشته و در معارف دینی، به خصوص عرفان اسلامی از اهمیت ویژه برخوردار است؛ تا بدان جا که عرفا آن را یکی از ابواب کشف و شهود حقایق، برای اولیای الهی دانسته اند. عارف دل سوخته، میرزا جواد





ملکی تبریزی می‌گوید: «در بیشتر مردم، قدر نعمت مناجات را نمی‌دانند. مناجات، شامل معارف بالایی است که جز اهلش که همان اولیاء خدا هستند و از طریق کشف و شهود به آن رسیده‌اند کسی از آن آگاهی ندارد و رسیدن به این معارف از راه مکاشفه، از بهترین نعمت‌های آخرت است که قابل مقایسه با هیچکدام از نعمت‌های دنیا نیست.» (ملکی تبریزی، ۱۶۸). لذا با توجه به آیات و روایات، به چند مورد از آثار دعا و مناجات اشاره می‌شود:

۱) آشنایی با معارف الهی

اولین اثر ارزشمند دعا و نیایش، آشنایی با معارف اسلامی است. ائمه معصوم در آداب دعا و نیایش به ما آموزش داده‌اند که هنگام دعا، ابتداء اسماء و صفات الهی، قدرت و عظمت او را یاد آور شده و بر محمد و آل محمد درود بفرستید و بر ضعف، ناتوانی، گناه و کوتاهی خود در رعایت احکام الهی، اعتراف نمایید، آنگاه حاجات خود را از پروردگار جهان بخواهید: «السؤال بعد المدح فامدحوا الله ثم سلوا الحوائج.» (مجلسی، ۹۰ / ۳۰۸). یادآوری اسماء، صفات و قدرت الهی، و اعتراف به عجز و ناتوانی خود، بهترین درس و منبع برای شناخت خدای سبحان و آشنایی با معارف اسلامی است. امام صادق در بیان آیه‌ی: «فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَ لِيَوْمِئِذٍ» می‌فرماید: «مردم بدانند که خداوند قادر است هر آنچه را بخواهند به آنان خواهد داد.» (نوری، ۵ / ۱۹۰). همچنین در سوره انفال می‌خوانیم: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا...» (انفال / ۲)؛ مؤمنان، کسانی هستند که هرگاه نام خدا برده شود، دل‌هایشان، ترسان می‌گردند و هنگامی که آیات او بر آن‌ها خوانده می‌شود، ایمانشان، افزون‌تر می‌گردد.

معارفی که در دعاها است در احادیث شاید نباشد؛ زیرا مخاطب امامان معصوم در حدیث، عموم مردم هستند و اندازه فهم آن‌ها در گفتار و خطاب باید رعایت شود ولی در دعا، مخاطب خداوند است. از این جهت امام معصوم آنچه در دل دارد ابراز می‌کند. (اردبیلی، ج ۲ / ۱۸۳). دعا قرآن صاعد است و همانند قرآن دارای معارف بلندی است؛ ولی زبان قرآن با دعا متفاوت است؛ زیرا اگر چه قرآن در بردارنده همه حقایق است، ولی در بسیاری موارد رمزگونه بیان شده است که بشر عادی به آن دست نمی‌یابد. اما دعا این



گونه نیست چنانکه بعضی از فقرات مناجات شعبانیه در بردارنده‌ی تمامی مسایل است که عرفا در کتاب‌های خود آورده‌اند. در حقیقت عرفای اسلامی از همه ادعیه استفاده کرده‌اند (موسوی خمینی، صحیفه، ۱۳ و ۳۲). بنابراین، اولین اثر دعا و مناجات با خدای سبحان، شناخت قدرت و عظمت پروردگار، آشنایی با معارف اسلامی و استحکام پایه‌های ایمانی و اعتقادی انسان، خواهد بود.

۲) آرامش روحی و روانی

انسان موجود اجتماعی و دارای قوه تعقل و اندیشه است. نیرویی که باعث می‌شود انسان در ارزیابی عملکرد روزانه‌اش نیم‌نگاهی به گذشته داشته باشد و چشم اندازی نیز برای آینده خود ترسیم کند. در تحلیل و ارزیابی حوادث و ترسیم چشم انداز از آینده، بدون شک، حقایق، بایدها و نبایدها در ذهن و ضمیر انسان، خطور می‌نماید که به نوعی آرامش انسان را برهم زده اضطراب و نگرانی را فراروی او قرار می‌دهد. ترس و دلهره از مسایل سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و خطرات دشمنان داخلی و خارجی و هزاران حوادث و اتفاقات که هر لحظه‌ای امکان دارد به وقوع پیوندد، سلامتی و موقعیت انسان و یا اطرافیان او را به خطر و زندگی را به کام انسان تلخ و ناگوار سازد. تلاش و فعالیت انسان در طول تاریخ، متوجه همین مطلب بوده است که چه باید کرد تا اضطراب و نگرانی از قلمرو زندگی انسان رخت بر بندد و به جای آن، آرامش و آسایش به وجود آید. از جمله آثاری که در آموزه‌های دینی برای اصل ارزشمند دعا، نیایش و یاد خدای متعال، گفته شده است، اصل آرامش است. قرآن کریم در جمله کوتاه ولی غز و پر محتوا، می‌فرماید: «أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (رعد / ۲۸)؛ آگاه باشید که تنها راه مطمئن برای رسیدن به آرامش دل‌ها، یاد و نام خداوند است. دعا و راز و نیاز و مناجات با خداوند و دقت و تأمل در آیات آسمانی او، انسان را متوجه این نکته می‌سازد که تمام فعل و انفعالات که در عالم هستی از کرات و کهکشان‌ها گرفته تا ذرات ریز و کوچک ذره‌بینی محقق می‌شود، خارج از قلمرو قدرت مطلقه الهی نخواهد بود. ایمان و اعتقاد به قدرت و نیروی برتر و بالاتر از نیروهای مادی و طبیعی و ارتباط با آن، در واقع نگرش انسان را نسبت به جهان هستی، شکل خاصی می‌دهد، جهان را هدف‌دار و هدف را خیر، سعادت و تکامل انسان معرفی می‌کند. دنیا را به عنوان کشتزار



آخرت قلمداد می‌نماید. با چنین بینشی، انسان حتا اگر در ظاهر ابر قدرت جهان شود، در برابر قدرت مطلقه الهی، عددی نیست که بتواند نظام حاکم بر عالم خلقت و هستی را مختل سازد. هر گاه انسان مؤمن و متدین در سایه تقوا و تدین، دائم الذکر بوده و با تفکر و تأمل در آیات الهی، از آموزه‌های بی‌بدیل آن بهرمند شود، اصول و ارزش‌های گران‌سنگی را به دست خواهد آورد که هر کدام می‌تواند زندگی انسان را دگرگون ساخته و متحول سازد. اگر انسان بداند که خداوند از رگ گردن به او نزدیک‌تر است: «نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق / ۱۶) و اگر انسان از او چیزی بخواهد، دعایش را مستجاب خواهد کرد: «إِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ» (بقره / ۱۸۶)، چرا که خودش فرموده است: مرا بخوانید تا شما را اجابت کنم: «وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ» (بقره / ۱۸۶). اگر انسان باور داشته باشد که هر جا سه نفر با هم به رازگویی مشغول شوند، خداوند چهارمی آنان خواهد بود و اگر پنج نفر با هم خلوت کنند خداوند فرد ششم آنان خواهد بود: «مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ» (مجادله / ۰۷)، خدایی که اعمال خوب و بد انسان را در دستگاه خلقت و آفرینش خود دقیقاً محاسبه خواهد نمود: «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» (زلزله / ۷-۸)، نه تنها اجر و پاداش نیکوکاران را ضایع نخواهد کرد: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَضِيعُ أَجْرُ الْمُحْسِنِينَ» (توبه / ۱۲۰) بلکه مزد و پاداش آنان را چندین برابر خواهد داد: «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يَجْزِي إِلَّا مِثْلُهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ» (انعام / ۱۶۰) در آن صورت بسیاری از مشکلات حل و فصل خواهد شد.

با چنین اعتقاد و باورمندی‌ای انسان هرگاه در برابر سیل حوادث اندوهناک قرار گیرد، مردانه می‌ایستد و می‌گوید به ما جز آنچه خدا برایمان، مقرر و مقدر کرده، نخواهد رسید: «قُلْ لَنْ يَصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَانَا وَ عَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ» (توبه / ۵۱). چنین انسان‌هایی در برابر مصائب و مشکلات، مضطرب نشده، جزع و فزع نخواهد کرد؛ چون اعتقاد دارند و می‌دانند که اگر مگسی چیزی از انسان برباید باز گرفتن آن بدون اذن و اراده الهی امکان پذیر نخواهد بود: «وَ إِنْ يَسْلُبْهُمْ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبِ وَ الْمَطْلُوبِ» (حج / ۷۳). چنین انسان‌هایی به روزی، مقام و موقعیت زندگی و سلامت خود، اطمینان پیدا کرده و می‌دانند که هیچ قدرتی بدون اذن و اراده الهی، توانایی





دخالت و سنگ اندازی در زندگی او را نخواهد داشت؛ چرا که لشکریان زمین و آسمان‌ها از آن خداست و او دانا و حکیم است: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيُزَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ وَ لِلَّهِ جُنُودُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ كَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا» (فتح / ۴).

بنابراین انسان به واسطه دعا و توجه به خدای سبحان، شایستگی بیشتری برای درک فیض الهی پیدا نموده و در نتیجه تکیه‌گاهی برای برطرف کردن ناراحتی‌های خود فراهم می‌نماید. بنابراین دعا چراغ امید را در دل انسان روشن می‌نماید. جامعه و مردمی که دعا و نیایش را فراموش کنند، با عکس العمل‌های نامطلوب روانی و اجتماعی مواجه خواهند شد و به تعبیر یکی از روانشناسان: «فقدان نیایش در میان ملتی، برابر با سقوط آن ملت است. اجتماعی که احتیاج به نیایش را در خود کشته است معمولاً از فساد و زوال، مصون نخواهد بود. البته نباید این مطلب را فراموش کرد که تنها صبح نیایش کردن و بقیه روز را همچون یک وحشی به سر بردن، بیهوده است. باید نیایش را پیوسته انجام داد و در همه حال با توجه بود تا اثر عمیق خود را در انسان از دست ندهد.» (مکارم، ۱: ۴۶۸).

همچنین «نیایش در همین حال که آرامش را پدید می‌آورد، در فعالیت‌های مغزی انسان یک نوع شکفتگی و انبساط باطنی و گاهی روح قهرمانی و دلاوری را تحریک می‌کند. نیایش خصائص خویش را با علامات بسیار مشخص و منحصر به فردی نشان می‌دهد: صفای نگاه، متانت رفتار، انبساط و شادی درونی، چهره‌پراز یقین، استعداد هدایت، و نیز استقبال از حوادث. این‌هاست که از وجود یک گنجینه‌ی پنهان در عمق جسم و روح ما حکایت می‌کند.» (مکارم، ۱: ۴۶۸).

در تحقیقات وسیع و گسترده‌ای که در هماهنگی با مراکز بهداشتی دنیا، انجام داده‌اند نتایج مثبت و ارزنده‌ای به دست آمده و نشان می‌دهد که باورهای دینی و مذهبی، تأثیرات فراوانی بر سلامتی روحی و روانی افراد داشته است؛ روزنامه انگلیسی ایندپندنت با استناد به یک پروژه تحقیقاتی، می‌نویسد: «داشتن اعتقادات مذهبی باعث می‌شود تا انسان کمتر دچار افسردگی شود و سلامت روحی خود را حفظ کند؛ مثلاً افرادی که به مسجد یا کلیسا می‌روند در مقایسه با افرادی که هرگز پا به این مکان‌ها نمی‌گذارد افرادی سالم‌ترند و زود از بیماری‌ها بهبود پیدا می‌کنند و بهتر هم در جامعه می‌درخشند». این روزنامه با نام بردن



از ایمان، نماز، قرائت متون دینی و... به عنوان جنبه‌های خوب و مفید اعتقادات انسان، می‌نویسد: «طبق بررسی‌های به عمل آمده، بسیاری از افرادی که از ناراحتی‌های روانی رنج می‌برده‌اند با حضور در محیط‌های مذهبی، آرامش پیدا کردند» (روزنامه‌ی کیهان، ۱۴، ۷، ۱۳۶۷).

دکتر هارولد کوئینک، روان‌پزشک دانشگاه دوک (آمریکا) و سرپرست پروژه تحقیقاتی که در زمینه تأثیرات مثبت اعتقادات دینی و مذهبی به انجام رسیده است با اشاره به نتایج به دست آمده در این زمینه می‌گوید: «کسانی که به طور مرتب به کلیسا یا کنیسه (و یا مسجد) می‌روند از نظر روانی، سالم‌تر بوده و سیستم دفاعی به مراتب قوی‌تر دارند» (مجله‌ی روان پزشکی بین‌المللی، اکتبر ۱۹۹۷ و روزنامه‌ی جمهوری اسلامی، ۴، ۸، ۱۳۷۶).

در گزارش دیگری که بر روی شبکه اینترنت، ارسال گردیده با اشاره به توانی‌های رهبران مذهبی در زمینه‌سازی درمان بیماران روحی، روانی و... این چنین آمده: «روان‌شناسان به این نتیجه رسیده‌اند که اعتقادات مذهبی می‌تواند بستر مناسبی برای معالجه این بیماران فراهم نماید و به این خاطر است که این نوع بیماری‌ها با داشتن اعتقاد به اصول مذهبی، راحت‌تر مداوا می‌شوند» (روزنامه‌ی انتخاب، ۲، ۲، ۱۳۷۸).

دکتر مارکیل آرگیل پژوهشگر دانشگاه آکسفورد هم نتایج تحقیقات خود در این زمینه را این گونه بیان می‌دارد: «در میان اقشار معتقد و مذهبی آمار خودکشی در مقایسه با دیگران کمتر است نشانه‌های سلامتی و سازش در سالمندان مذهبی به ویژه افرادی بیوه و مجرد به چشم می‌خورد» (روزنامه‌ی هم‌شهری، ۱۴، ۷، ۷۲). بنابراین، دعا به انسان، اعتماد به نفس داده و از یأس و ناامیدی باز داشته و به تلاش و کوشش بیشتر دعوت می‌نماید و او را از نگرانی، خارج و آرامش را به او هدیه می‌کند. لذا دعا هنگام حوادث سخت و طاقت‌فرسا به انسان قدرت، نیرو و امیدواری و آرامش می‌بخشد و از نظر روانی، اثر غیر قابل انکاری دارد.

۳) نجات و رهایی از مشکلات

خداوند در سوره انبیاء به داستان حضرت یونس اشاره نموده، می‌فرماید: «وَذَا الثُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ



الظَّالِمِينَ فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْغَمِّ وَكَذَلِكَ نُنَجِّي الْمُؤْمِنِينَ»؛ (انبیاء / ۸۷-۸۸) و ذالنون [یونس] را [به یادآور] در آن هنگامی که خشمگین [از میان قوم خود] رفت و چنین می‌پنداشت که ما بر او تنگ نخواهیم گرفت [اما موقعی که در کام نهنگ فرو رفت] در آن ظلمت‌ها، فریاد زد خداوند! جز تو معبودی نیست، منزهی تو، من از ستمکاران بودم، ما دعای او را به اجابت رساندیم و از آن اندوه، نجاتش بخشیدیم و همین گونه مؤمنان را نجات می‌دهیم.» آنچه از آیه استفاده می‌شود این است که اگر انسان مؤمن، شرایط و آداب دعا و نیایش را رعایت کند، دعایش به اجابت خواهد رسید. پیامبر خاتم^(ص) می‌فرماید: «خداوند هرگاه پیامبری را می‌فرستد به او می‌فرمود: هرگاه امرناخوشایندی تو را اندوه‌گین ساخت، مرا بخوان تا پاسخت دهم. خداوند این نعمت را به امت من نیز ارزانی داشته است آن جا که می‌فرماید مرا بخوانید تا اجابت کنم شما را.» (حمیری، ۸۴، ح ۲۷۷).

۴) تحصیل نعمت‌های الهی

انسان‌های مؤمن با دعا و نیایش می‌توانند در نعمت‌های الهی را به روی خود گشوده و با استفاده از آن، موفقیت‌های فراوانی را به دست آورند. لذا در سوره نساء می‌خوانیم: «وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ وَسَأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا» (نساء / ۳۲)؛ برتری‌هایی را که خداوند نسبت به بعضی از شما بر بعضی دیگر قرار داده، آرزو نکنید؛ مردان نصیبی از آنچه به دست می‌آورند، دارند و زنان نصیبی. [و نباید حقوق هیچ یک پایمال شود] و از فضل [و رحمت] خدا بخواهید و خداوند بر هر چیزی دانا است.

پیامبر اکرم^(ص) می‌فرماید: «برای هر حاجتی که دارید حتا اگر بند کفش باشد، دست خواهش به سوی خدای عزوجل دراز کنید؛ زیرا تا او، آنرا آسان نگرداند، آسان نشود» (مجلسی، ۹۰: ۲۹۵)، باز می‌فرماید: خداوند به موسی وحی فرمود: «ای موسی! هرچه نیازی از من بخواه حتا علوفه گوسفند و نمک خمیرت را» (مجلسی، ۹۰، ۳۰۳). باید توجه داشت که دعا، نیایش و تقاضای فضل و عنایت پروردگار، به این نیست که انسان به دنبال اسباب و عوامل هرچیزی نرود؛ بلکه باید فضل و رحمت خدای سبحان را در لابلای اسبابی که او مقرر داشته است جستجو کرد.



۵) منزلت نزد پروردگار

از جمله آثار دعا و نیایش، به دست آوردن ارزش و کسب منزلت نزد پروردگار عالم خواهد بود. در سوره فرقان می‌خوانیم: «قُلْ مَا يَعْزُبُ عَنْكُمْ رَبِّي لَوْ لَا دُعَاؤُكُمْ» (فرقان/ ۷۷)؛ بگو پروردگارم ارجی برای شما قائل نیست اگر دعای شما نبود. مفهوم آیه این است که اگر جایگاه و منزلتی نزد خداوند دارید به خاطر دعا و نیایش است. امام صادق نیز می‌فرماید: «نزد خدای متعال مقام و منزلتی است که کسی به آن مقام نمی‌رسد مگر به درخواست و دعا» (کلینی ۲، ۴۷۰).

امام صادق در جمله‌ی دیگری می‌فرماید: «نزد خداوند مقامی است که جز با دعا و تقاضا نمی‌توان به آن رسید و اگر بنده‌ای، دهان خود را از دعا فروبندد و چیزی تقاضا نکند، چیزی به او داده نخواهد شد. پس از خدا بخواه تا به تو عطا شود؛ چرا که هر دری را بکوبید و اصرار کنید، سرانجام گشوده خواهد شد» (همان ۲، ۴۶۶).

۶) محبوبیت نزد پروردگار

اعمال عبادی هر کدام به نوبه خود، رابطه انسان با پروردگار جهان را برقرار نموده عبد را به خدای سبحان، نزدیک‌تر می‌نماید و باعث محبوبیت انسان، نزد خداوند می‌شود، دعا و نیایش که بهترین عمل عبادی است باعث می‌شود انسان دعا کننده را، خداوند دوست داشته باشد. امام باقر می‌فرماید: «به راستی خدای عزوجل از میان بندگان مؤمن خود، آن بنده را دوست دارد که بسیار اهل دعا و نیایش باشد بر شما باد که هنگام سحر تا طلوع خورشید را برای دعا انتخاب کنید؛ زیرا در این ساعات، درهای آسمان، گشوده می‌شود و روزی بندگان تقسیم می‌گردد و خواسته‌های بزرگ به اجابت می‌رسد.» (کلینی ۲، ۴۷۸).

خدای سبحان نیز به خاطر دعا و نیایش حضرت ابراهیم از او تجلیل و تمجید می‌نماید؛ آن جا که می‌فرماید: «إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّاهٌ مُنِيبٌ» (هود / ۷۵). امام باقر در بیان آیه می‌فرماید: «اَوَّاه کسی است که بسیار دعا می‌کند.» (نوری ۲ / ۱۶۷). امام علی نیز می‌فرماید: «محبوب‌ترین عمل نزد خداوند دعا و نیایش است.» (کلینی ۲، ۴۶۷). دوست داشتن عملی، باعث محبوبیت عامل آن، خواهد شد.

۷) شفای درد و بیماری

کم نیستند انسان‌ها و خانواده‌های که خود یا عزیزشان به امراض و بیماری‌های لاعلاج، مواجه شده‌اند. در چنین مواقعی که دکتر مریض را جواب کرده و مریض تمام راه‌ها را بسته می‌بیند، معمولاً به سمت خدا، دعا و نیایش، روی می‌آوردند. خیلی‌ها نیز از این طریق به نتیجه رسیده و جواب گرفته‌اند. بنابراین، یکی دیگر از آثار دعا و نیایش، رفع گرفتاری و شفای بیماران لاعلاج است. امام صادق می‌فرماید: «دعا کنید که دعا شفا دهنده دردهاست» (کلینی ۲، ۴۷۰). امام کاظم نیز به این حقیقت اشاره نموده می‌فرماید: «هر دردی دعای دارد، پس اگر دعا به بیمار الهام شد، اجازه شفایش داده شده است.» (نوری ۲: ۸۴).

دکتر آلکسیس کارل می‌گوید: «امروز نیز در جاهایی که به نیایش می‌پردازند از شفاهایی که با تضرع و توسل به خدا و اولیای خدا نصیب شده‌است بسیار سخن به میان می‌آید. اما وقتی که مسئله‌ی شفا یافتن امراض مشکوک، به طور خود به خودی و یا به کمک داروهای معمولی، پیش می‌آید بسیار مشکل است که بدانیم عامل واقعی این شفا چه بوده‌است. تنها در مواردی نتایج نیایش می‌تواند به طور مطمئن به تحقق برسد که همه‌ی راه‌های درمانی، غیر عملی و یا مردود باشد. در این خصوص سازمان «طبی لورد» خدمت بزرگی به علم کرده و واقعیت این‌گونه شفاه‌ها را به اثبات رسانده است.

نیایش گاهی تاثیرات شگفت‌آوری دارد. بیمارانی بوده‌اند که به طور تقریبی به صورت آنی از دردهایی چون خوره، سرطان، و عفونت کلیه و زخم‌های مزمن و سل ریوی و استخوانی پرتیونال شفا یافته‌اند. چگونگی این‌گونه شفا یافتن‌ها تقریباً همواره یکسان است. یک درد بسیار شدید و بعد احساس شفا یافتن در چند دقیقه و حداکثر تا چند ساعت آثار بیماری محو می‌شود و جراحات و صدمات جسمی آن نیز التیام می‌یابد. این معجزه با چنان سرعتی سلامت را به بیمار باز می‌دهد که هرگز حتب امروز جراحان و نیز فیزیولوژیست‌ها در طول تجربیات شان مشاهده نکرده‌اند. برای این-که این پدیده‌ها بروز کند، نیازی نیست که به-حتم خود بیمار نیایش کند؛ اطفال کوچکی که هنوز قدرت حرف زدن نداشته‌اند و همچنین مردم بی‌عقیده نیز در لورد شفا یافته‌اند. لیکن در کنار





آن‌ها کسی نیایش کرده‌است؛ نیایشی که به خاطر دیگری انجام شود همواره اثر بخش تر است.» (شریعتی، ص ۶۳).

روزنامه‌ی شیکاگو تریبون (چاپ آمریکا) طی گزارشی با بیان این مطلب که «سر انجام علم به این باور رسیده است که ایمان درمان‌گر است» می‌نویسد: «تحقیقات فزاینده‌ی پزشکی نشان می‌دهد افرادی که داری عقاید شدید مذهبی هستند در مقایسه با افرادی که دارای اعتقادات سست‌تری هستند، سالم‌تر بوده و عمر طولانی‌تری دارند.» نتایج این تحقیقات نشان می‌دهد که: «این افراد کم‌تر از عمل قلب‌باز می‌میرند و زودتر بر افسردگی غلبه می‌کنند، میزان فشار خون در آن‌ها پایین بوده و سیستم دفاعی‌شان نیز قوی‌تر است» (روزنامه‌ی جمهوری، ۴، ۸، ۱۳۷۶). مجله‌ی روان‌پزشکی بین‌المللی نیز در شماره‌ی اکتبر ۱۹۹۷ خود با انتشار نتایج یک تحقیقات جدید اعلام نموده‌است: «سالمندانی که به طور منظم در جلسات مذهبی شرکت می‌کنند، از کسانی که شرکت نمی‌کنند، به میزان دو برابر سالم‌تر هستند و دارای یک سیستم دفاعی قوی‌تر و با ثبات‌تر می‌باشند. بر اساس این تحقیقات که در مورد ۱۷۱۸ سالمند ۶۵ سال به بالا در کارولینای شمالی (آمریکا) انجام گرفته، گفته شده که میزان اینترلوکین یک پروتئین خونی مضر در سیستم دفاعی که موجب اغلب بیماری‌های ناشی از کبر سن می‌شود، کسانی که حداقل هفته‌ی یک مرتبه به جلسات مذهبی می‌روند نصف افرادی است که به این جلسات نمی‌روند» (روزنامه‌ی جمهوری اسلامی، ۴، ۸، ۷۶).

روزنامه‌ی واشنگتن تایمز نیز در این باره می‌نویسد: «بر اساس یکی از بزرگ‌ترین تحقیقاتی که در مورد رابطه‌ی ایمان با تندرستی انجام گرفته‌است، افراد ۶۵ سال به بالا که با ایمان و اخلاص هرچه تمام‌تر فرائض مذهبی را انجام می‌دهند ۴۰٪ کمتر به فشار خون بالا مبتلا می‌گردند.» این روزنامه می‌افزاید: «رفتن به مراکز دینی و خواندن کتاب مقدس آسمانی به طور مرتب، نه تنها ممکن است روح شما را نجات دهد بلکه ممکن است زندگی‌تان را نیز طولانی‌تر نماید.» بر اساس این گزارش: «کسانی که هر هفته، به مراکز دینی می‌روند و دعا می‌کنند، کم‌تر به حملات قلبی و یا سکته‌ی مغزی دچار می‌شوند.» واشنگتن تایمز با نقل این مطلب از یکی از پژوهش‌گران «دانشگاه دوک» که تأثیرات



اعتقادات مذهبی بسیار مثبت است، به نقل از رئیس مؤسسه‌ی پزشکی «ذهن و بدن» این دانشگاه می‌نویسد: «این تحقیقات نمایانگر این است که بدون شک ارتباط ایمان با بدن، به همان اندازه است که ارتباط بدن با ذهن» (روزنامه‌ی رسالت، ۱۴، ۵، ۷۷).

در همین اواخر در ایالت بوستون آمریکا و در دانشگاه هاروارد، کنفرانسی تحت عنوان «ارزش‌های درمانی دعا» برگزار گردید. در این سمینار، دکتر هوبرت بنسون، استاد دانشگاه پزشکی هاروارد و رئیس سمینار مذکور با تأیید تأثیرات مثبت عبادت و دعا بر جسم آدمی، گفت: «دعا خواندن مغز را به کار می‌اندازد، عوارض ایدز را کاهش می‌دهد، از فشار خون می‌کاهد و نازایی را درمان می‌کند. تکرار دعاها و بیرون کردن اندیشه‌های دیگر از مغز، بسیار از مردم را قادر می‌سازد تا تغییرات فیزیولوژیک در خود پدید آورند». وی افزود: «شکافی بین علم و معنویت در درمان انسان‌ها وجود ندارد و تکرار دعاها باعث کاهش میزان تنفس و فعالیت موجی مغز می‌شود و گاهی چنان قدرت درمانی دارد که نیاز به عمل جراحی یا درمان پرهزینه‌ی دارویی را از بین می‌برد» (روزنامه‌ی کیهان، ۲۳، ۱، ۷۵).

در گزارش دیگری که یکی از صدها نمونه گزارش‌های منتشره در این زمینه است، می‌خوانیم: «یکی از متخصصین بیمارستان تگزاس، طی مقاله‌ای با اشاره به اثر شفابخش دعا در بیماران، به تحقیقاتی که در سال ۱۹۸۸ و ۱۹۹۰ در بخش عروق بیمارستان سانفرانسیسکو در مورد تأثیرات دعا و نیایش در بهبودی بیماری‌ها به عمل آورده، استفاده نموده و در پایان مقاله‌ی خود این چنین می‌نویسد که اگر به اعتبار این دارو (دعا و عبادت) معترف باشیم، در نسخه‌های خود باید بنویسیم سه بار در روز دعا کنید» (هفته‌نامه‌ی هنگام، شماره‌ی ۱۳، ص ۱۳، طب و تزکیه شماره ۲۳، زمستان ۱۳۷۵).

در همین زمینه، روزنامه‌ی تورنتو استار (چاپ کانادا) با انتشار مقاله‌ای به قلم «تام هارمر» در باره‌ی فواید و آثار دعا به بررسی موضوع مذکور پرداخته‌است. هارمر در این مقاله با بیان این مطلب که دعا، نیروی نامرئی است و برخی از شکاکین و خداناباوران این ادعا را تمسخر خواهد کرد، می‌نویسد: «ما دعا می‌کنیم، چون بدان نیاز داریم و کارایی دارد. این را به صرف اعتقاد برخی از افراد و یا خود نمی‌گوییم، بلکه این تجربه‌ی شخص من است و تأثیر آن را برای سال‌ها در زندگی بسیاری دیده‌ام». وی می‌افزاید: «در حالی



که توسط شرکت‌های بزرگ دارو سازی شمال آمریکا، میلیون‌ها دلار، صرف تحقیقات در ساخت دارو می‌شود، رقمی برای پژوهش، پیرامون اثر دعا بر سلامتی، صرف نشده است». دکتر اندلف بلیر، متخصص قلب از دانشگاه کالیفرنیا، گروه ۴۰۰ نفره‌ای از بیماران قلبی را به دو دسته تقسیم کرد. در این دو گروه در حالی که مراقبت‌های پزشکی به طور کامل یکسان بود، مشخصات بیماری و نام اعضای یک گروه، به داوطلبانی از سرتاسر کشور، داده شد و از هر تیم پنج تا هفت نفره داوطلبین دعاکننده خواسته شد برای یک بیماری عضو این گروه، دعا کنند. پس از ده ماه، گروه دعا شونده، مورد بررسی قرار گرفتند. مشخص گردید که پنج مرتبه کمتر، آنتی بیوتیک، مصرف کرده بودند. تورم ریه در آن‌ها سه مرتبه کمتر مشاهده شد؛ در حالی که دوازده نفر از گروه دیگر، محتاج تنفس‌دهی بودند. در این گروه، نیاز به این امر دیده نشد و آخر این که نفرات فوت شده در دوره‌ی آزمایش در این گروه، کمتر از گروه دعا نشده‌ها بود (روزنامه جمهوری اسلامی ۲۳، ۴، ۷۳).

بر اساس گزارش خبرگزاری یونایتدپرس (از کانزاس سیتی) محققان و پزشکان، هر روزه بیش از پیش به تأثیر مثبت دعا در درمان بیماری‌ها معتقد می‌گردند. پژوهش‌گران مؤسسه‌ی قلب آمریکا در بیمارستان سنت لوک در بررسی‌های خود به این نتیجه رسیده‌اند که دعا برای شفای بیماران، باعث می‌شود که آن‌ها به داروی کمتر نیاز پیدا کنند و سریع‌تر بهبود یابند. محققان به سرپرستی «ویلیام هریس» پژوهش‌گر بیمارهای قلبی ۹۹۰ بیمار مبتلا به بیماری‌های قلبی خطرناک، نظیر حمله‌ی قلبی یا انسداد شرایین اکلیلی قلب را مورد بررسی قرار دادند. این محققان پنج گروه داوطلب دعاکردن را برگزیدند تا هر روز برای هر یک از ۴۶۶ بیمار دعا کنند. داوطلبان به جز اسم کوچک و بیماربودن بیماران، اطلاعات بیشتری نداشتند و بیماران و پزشکان معالج شان از برنامه‌ی دعاکردن نیز بی‌خبر بودند. هریس می‌گوید: بیمارانی که برای سلامتی شان دعا شده‌بود، حال شان بهتر شد. این محققان با بازبینی ۳۵ ارزیابی پزشکی نظیر تعداد و نوع داروهای مورد استفاده، طول مدت بستری در بیمارستان، نیاز به استفاده از دستگاه تنظیم ضربان قلب، سرعت بهبودی و احتمال مرگ بیمار، نتایج به‌دست آمده را کنترل کردند. به طور متوسط، کسانی که برای شفای آن‌ها دعا شده‌بود، در این ۳۵ مورد به میزان ۱۱٪ بهتر بودند. بر اساس این گزارش:



جیمز والین سر دبیر نشریه‌ی آرشیو طب داخلی در این باره اظهار داشت: این مطالعه به خوبی طراحی و نوشته شده است. وی افزود: اگر دعا داور باشد، پس نتیجه گرفته می‌شود که این دارو مفید است. بر مبنای این گزارش: نتایج هریس با یافته‌های یک مطالعه مشابه که در اواخر دهه ۱۹۸۰ توسط «راندولف بیرد» در بیمارستان عمومی سانفرانسیسکو انجام شده است مطابقت دارد. (همان، ۲۳، ۸، ۷۸).

دکتر الیزابت تارگ، که به پزشکی از راه دور با استفاده از اعمال روانی علاقه‌مند است، از چند نفر با اعتقادهای مختلف خواست که به‌طور محرمانه به مدت یک هفته، روزانه یک ساعت برای بیست بیمار مبتلا به ایدز، دعا کنند. هر کدام از این داوطلبان، یک عکس و نام بیمارشان را در اختیار گرفت. شش ماه بعد، بیمارانی که برایشان دعا شده بود حال شان از گروه شاهد که تحت درمان قرار نگرفته بودند بهتر بود. هم‌چنین، آن‌هایی که مورد دعا قرار گرفته بودند تنها ده روز در بیمارستان بستری شدند؛ در حالی که دیگران ۶۸ روز. هم‌چنین، میزان مراجعه‌ی آنان به پزشک کمتر بود، زیرا کسانی که برای شان دعا نشده بود ۱۸۹ بار و کسانی که برای شان دعا شده بود ۲۶ بار به پزشک مراجعه کردند. هم‌چنین کسانی که برای شان دعا شده بود کمتر به عفونت‌های ثانویه مبتلا شدند و کمتر دچار تشنج عصبی گشتند. دکتر تارگ یادآور شد: تحقیق مشابهی چند سال قبل بر روی بیماران قلبی صورت گرفته است و تأثیر مثبت دعا در این بیماران نیز مشخص شده است. گفتنی است که نتایج پژوهش دکتر تارگ در کنگره‌ی جامعه‌ی پزشکی روان‌تنی آمریکا در شهر کلیرواتر واقع در ایالت فلوریدا منتشر گردید (همان، ۲۳، ۱۲، ۷۶).

۸) دفع بلاها

انسان موجودی ضعیف، ناتوان و آسیب‌پذیر و در عین حال، سطحی‌نگر است. تا زمانی که سختی و مشکلات گریبانش را نگرفته، متوجه ضعف و ناتوانی خود نبوده، مغرور و متکبر، دنیا را به کام خود می‌بیند. هنگامی که سرش به سنگ خورده و با مانع مواجه می‌شود، به خود می‌آید. در آموزه‌های دینی، به انسان‌ها آموزش داده‌اند که غرور و خودخواهی را کنار گذاشته، قبل از آن که سختی، مشکلات و بلاها، دام‌گیرش شود، با دعا و نیایش بلاها را از خود دور سازد. امام علی می‌فرماید: «امواج بلا را با دعا دفع کنید» (نوری، ۱۴۰۸، ۷).



۱۷۹). در حدیث دیگری از امام صادق می‌خوانیم: «قبل از آن‌که بلا به شما نازل شود، دعا کنید که خداوند به واسطه‌ی دعا، بلا را دفع می‌کند» (نوری، ۱۴۰۸، ۵: ۱۸۱). امام سجاد می‌فرماید: «دعا و بلا تا روز قیامت باهم هستند و دعا، بلا را دفع می‌کند؛ حتا اگر نزول آن قطعی شده‌باشد.» (کلینی، ۱۴۰۸، ۲: ۶۶۹).

نتیجه‌گیری

از مجموع آنچه گذشت می‌توان نتیجه گرفت که دعا و مناجات به عنوان خلوت کردن و گفت‌وگو با خدای سبحان و طرح مشکلات و مصایب با قادر متعال و درخواست کمک و استمداد از او، در آموزه‌های اسلامی از جایگاه خاص و ویژه‌ای برخوردار بوده و مورد تأیید، تأکید و تشویق قرار گرفته‌است.

در دعا و نیایش، انسان نجواکننده، خالق هستی را در کنار خود احساس می‌نماید؛ خدای سبحانی که نظام خلقت را اداره نموده و تمام فعل و انفعالات که در جهان هستی (از کرات و کهکشان‌ها گرفته تا ذرات ریز و ذره‌بینی) محقق می‌شود خارج از قلمرو قدرت مطلقه‌ی او نخواهد بود. ارتباط با چنین قدرت مطلقه، نگرش انسان را نسبت به حوادث عالم تغییر خواهد داد. جهان را هدف‌دار و هدف را خیر و سعادت، و تکامل انسان و قرب حق، معرفی خواهد نمود. در نتیجه، سکون و آرامش (متاع گم‌شده‌ی انسان) به او اعطا خواهد گردید؛ چرا که او از رگ گردن هم به انسان‌ها نزدیک‌تر است و اجابت درخواست و استمداد را تضمین نموده‌است. بدون اذن و اراده‌ی او، هیچ اتفاقی در عالم واقع نخواهد شد؛ نه برگ‌ی از شاخه‌ی درختی جدا خواهد شد و نه گرفتن پست گندمی از دهن مورچه‌ای، بدون اجازه‌ی خالق هستی، برای کسی میسر و ممکن خواهد بود. امیدواریم خدای سبحان توفیق دعا و مناجات عنایت فرماید، تا بتوانیم از آثار ارزشمند مناجات با خدای سبحان، بیشترین بهره را نصیب شویم.

ابن طاووس، علی بن موسی، (۱۳۷۶ش)، الإقبال بالأعمال الحسنة (ط - الحديث)، دفتر تبلیغات اسلامی، قم.

ابن فارس، ابوالحسین احمد، (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغة، چاپ اول، تهران، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۰ق)، لسان العرب، بیروت، دارالصادر، اول.

جمیز، ویلیام، (۱۳۷۲ش)، دین و روان، ترجمه مهدی قاینی، تهران شرکت سهامی، چاپ دوم.

دهخدا، علی اکبر، (۱۳۳۷ش)، لغت نامه دهخدا، دانشگاه تهران.

دیلمی، حسن بن محمد، (۱۴۱۲ق)، إرشاد القلوب إلى الصواب (للدیلمی)، الشریف الرضی، قم.

راغب اصفهانی، (۱۴۱۲ق)، حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن الکریم، بیروت، دمشق، دارالعلم - الدار الشامیه.

طبرسی، (۱۴۱۵ق)، فضل بن الحسن، تفسیر مجمع البیان، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، اول.

فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۸ق)، العین، بیروت انتشارات مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، چاپ اول.

کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۵)، الکافی، تهران، دارالکتب اسلامیة، چهارم.

گنجی، حمزه، (۱۳۸۶)، بهداشت روانی، تهران نشر ارس باران، چاپ هشتم.

مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۹ق)، بحار الانوار، بیروت، دارالتراث العربی، چاپ اول.

مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۴ق)، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، دار الکتب

الإسلامیة، تهران.



محمدی، ری شهری، (۱۳۷۹ش)، محمد، میزان الحکمه، قم، مرکز تحقیقات دارالحديث، دوم.

مصطفوی، حسن، (۱۳۶۸ش)، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، مکارم شیرازی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چهاردهم.

ملکی تبریزی، میرزا جواد، (۱۳۷۵ش)، المراقبات، ابراهیم محدث، انتشارات اخلاق.

نوری، حسین، (۱۴۰۸ق)، مستدرک الوسائل، چاپ اول، قم، موسسه آل البيت.

