
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مینای معرفت

دو فصلنامه علمی - تخصصی در زمینه علوم اسلامی

صاحب امتیاز: مرکز معارف اسلامی دانشگاه صنعتی اصفهان

مدیر مسئول: علی رهبر

سر دبیر: دکتر حسین هرسیج

قائم مقام سر دبیر: حسین مطیع

هیأت تحریریه (به ترتیب الفباء):

علی ارشد ریاحی	(استادیار دانشگاه اصفهان)
علی رهبر	(مربی دانشگاه صنعتی اصفهان)
محمدحسن صرام مفروز	(مربی دانشگاه صنعتی اصفهان)
محمد صالح طیب نیا	(مربی دانشگاه صنعتی اصفهان)
حسین طریقت پور	(مربی دانشگاه صنعتی اصفهان)
عبدالرسول عبودیت	(استاد موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره))
بیوک علیزاده	(استادیار دانشگاه امام صادق (ع))
قاسم کاکایی	(دانشیار دانشگاه شیراز)
محمد باقر کتابی	(استادیار دانشگاه اصفهان)
ابراهیم کلانتری	(استادیار دانشگاه الزهراء (س))
حسین مطیع	(مربی دانشگاه صنعتی اصفهان)
حسین هرسیج	(دانشیار دانشگاه اصفهان)

آماده سازی: محمد امان اللهی

حروفچینی و صفحه آرایی: رقیه فرامهر (افسوس)

تیراژه: ۵۰۰ نسخه

فصلنامه علمی - تخصصی مینای معرفت از طریق پایگاه اطلاع‌رسانی دانشگاه صنعتی
اصفهان، مرکز معارف به نشانی www.maaref.iut.ac.ir به طور تمام متن قابل
دریافت می‌باشد.

آدرس:

اصفهان، فلکه دانشگاه صنعتی اصفهان، دانشگاه صنعتی اصفهان،
جنب اداره آموزش دانشگاه، مرکز معارف اسلامی

تلفن:

۰۳۱۱-۳۹۱۲۸۴۹

نمابر:

۰۳۱۱-۳۹۱۲۸۹۰

پست الکترونیک:

maaref@iut.ac.ir

motie@iut.ac.ir

تک شماره:

۱۰۰۰ تومان

راهنمای نگارش مقالات علمی - تخصصی مینای معرفت

از نویسندگان محترم، تقاضا می‌شود برای تسریع در امر داوری و چاپ مقالات، به موارد زیر توجه فرمایند:

۱. ارجاع منابع و مآخذ، در متن مقاله در پایان نقل قول یا موضوع استفاده شده داخل پرانتز به شکل زیر آورده شود:

الف - منابع فارسی: (نام خانوادگی مؤلف، اسم کوچک، نام کتاب، جلد، صفحه؛ مثال: مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۲، ص ۸۳).

ب - منابع لاتین: (صفحه، جلد، نام کتاب، نام خانوادگی مؤلف)؛ مثال: (Plantinga, 71) Religion,

۲. تمام توضیحات اضافی و همچنین، معادل انگلیسی اسامی خاص یا اصطلاحات با عنوان «یادداشتها»، در انتهای متن مقاله آورده شود (ارجاع و اسناد در یادداشتها مثل متن مقاله به روش درون متنی (بند ۱) خواهد بود).

۳. در پایان مقاله (کتابنامه)، فهرست الفبایی منابع فارسی و لاتین به طور جداگانه به صورت زیر ارائه شود:

کتاب: نام خانوادگی و نام نویسنده (تاریخ چاپ)، نام کتاب، نام مترجم، محل انتشار: ناشر، شماره چاپ، جلد. مثال: هارت ناک، یوستوس (۱۳۵۱)، وینگنشتاین، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران: انتشارات خوارزمی.

Nozick, Robert (1981), *Philosophical Explanations*, Oxford University Press.

مقاله: نام خانوادگی و نام نویسنده (سال انتشار)، عنوان مقاله، نام نشریه، شماره نشریه.

مثال: موحد، ضیاء (۱۳۷۶)، تمایزات مبنایی منطق قدیم و جدید، فصل نامه مفید، ش ۱۰. Shapiro, Stewart (2002) "Incompleteness and Inconsistency", *Mind*, vol. 111

۴. نسخه‌ای از متن مقاله به زبان اصلی، همراه مقاله ارسال شود (در مورد مقالات ترجمه‌ای).

۵. عنوان مقاله به زبان اصلی در ابتدای یادداشتها ذکر شود (در مورد مقالات ترجمه‌ای).

۶. چکیده‌ای حداکثر دارای ۲۰۰ واژه و در بردارنده عنوان موضوع مقاله، روش تحقیق و مهمترین نتایج، فهرستی از کلید واژه‌ها (حداکثر ۱۰ واژه)، به طور جداگانه ضمیمه مقاله شود.

۷. ترجمه انگلیسی عنوان مقاله، چکیده و کلید واژه‌ها همراه مقاله ارسال گردد.

۸. مقاله در کاغذ A4 با رعایت فضای مناسب در حاشیه‌های برگ و میان سطرها، در محیط word ۲۰۰۳، متن مقاله با قلم BNazanin13 (لاتین 11 Times New Roman) و یادداشتهای و کتابنامه یک شماره کوچکتر حروفچینی شود.

۹. دو نسخه از مقاله همراه فایل الکترونیکی ارسال شود.

۱۰. حجم مقالات، از بیست صفحه حروفچینی شده (صفحه ۳۰۰ کلمه‌ای) تجاوز نکند.

۱۱. مقالات ارسالی نباید در هیچ نشریه داخلی یا خارجی چاپ شده باشد.

۱۲. مقالات ارسالی نباید همزمان به سایر مجلات یا نشریه‌ها فرستاده شده باشد.

۱۳. مینای معرفت، در اصلاح و ویرایش مطالب آزاد است.

۱۴. مقالات ارسال شده، بازگردانده نمی‌شوند.

لطفاً میزان تحصیلات، رتبه و پایه علمی، محل کار دانشگاهی، شماره تلفن منزل و محل کار، تلفن همراه، آدرس، شماره کد پستی یا صندوق پستی و پست الکترونیک خود را همراه مقاله به دفتر مجله ارسال فرمایید.

فهرست مقالات

صفحه	عنوان مقاله
۹.....	از علم زدگی تا بحران روانی و نقش دین در درمان آن..... دکتر رمضان مهدوی آزادبنی
۳۷.....	امام حسین(ع) از دیدگاه سنایی غزنوی..... دوستعلی سنچولی
۵۱.....	بازشناسی نقش عاشورای حسینی و انتظار مهدی(عج) در ایجاد به هویت انقلاب اسلامی..... دکتر محمدصادق کوشکی
۷۷.....	تلازم خودشناسی و خداشناسی از منظر محی‌الدین عربی و علامه طباطبایی..... مهندس صالح طیب‌نیا
۱۰۵.....	علل وسعت اخبار و فضائل علی بن ابی طالب(ع) در تاریخ یعقوبی..... محمدحسین ریاحی
۱۱۵.....	لایه‌های معنایی مسجد در قرآن..... دکتر مهدی مطیع مریم منصوریان
۱۲۷.....	نعمت دنیا و ظواهر آن در آثار سنایی غزنوی..... میلاذ شمعی نبی‌الله شیخ محمدی
۱۴۱.....	نقد و بررسی آرا خاور شناسان در باب نظریه تجربه دینی..... مهندس سید مهران حریرچیان

از علم‌زدگی تا بحران روانی و نقش دین در درمان آن

دکتر رمضان مهدوی آزاد بنی*

چکیده:

پدیده‌هایی چون یأس، احساس غربت، تنهایی و... وقتی وجود آدمی را فرا بگیرد تبدیل به بحران روانی می‌شود. دو هدف در مقاله حاضر مورد نظر است: نخست نشان دادن ارتباط پدیده بحران روانی با مسأله علم‌زدگی و دیگری بیان راه حل دین در باره‌ی درمان بحرانی روانی است. در خصوص مطلب نخست استدلال خواهد شد که بحران روانی نتیجه‌ی بحران اخلاقی و بحران معرفتی عصر جدید است. دو بحران مذکور به نوبه خود معلول علم‌زدگی است. پدیده‌ی علم‌زدگی در فرهنگ فکری غرب معلول عوامل و جریاناتی است که همزمان با ظهور علم و انقلاب علمی اتفاق افتاد. رشد و انقلاب علمی اگر چه سبب شد تا انسان در ریشه کن نمودن عواملی را که حیات جسمانی انسان را تهدید می‌کنند توفیق نسبی کسب نماید و در صورت ابتلاء در درمان آن راه حل قاطعی فراهم نماید لکن در مورد عواملی چون یأس، احساس تنهایی و... واقعیت به گونه‌ی دیگر است و بلکه خود از عوامل بروز آن است. علم‌زدگی حیات انسان را به صحنه جنگ و رقابت خصمانه تبدیل می‌کند زیرا علم در رابطه با شناخت هدف که عناصر ضروری برای زندگی انسان است خدمتی به انسان ارائه نمی‌کند. در رابطه با هدف دوم در این تحقیق نشان داده خواهد شد که دین با معرفی وجود خدا و نوع ارتباط او با مخلوق بویژه انسان و تشویق در حصول و تحقق فضایی چون مدارا، گذشت، صداقت و... به عنوان عناصر ضروری برای حیات آدمی پدیده‌های روانی چون یأس، غم، احساس تنهایی و... را از بین می‌برد.

واژه‌های کلیدی: امام حسین (ع)، سنایی، ادبیات و تعهد.

از علم‌زدگی تا بحران روانی و نقش دین در درمان آن

۱- مقدمه

حیات آدمی در طول تاریخ در معرض عوامل تهدید کننده بوده و هست. برخی از عوامل تهدیدکننده‌ی حیات آدمی در فرایند تکامل علمی و فرهنگی کاهش یافت. انواع میکروب‌ها و ویروس‌های بیماری‌زا که سبب اختلال جسمانی انسان می‌شود شناخته شده و راه‌های مبارزه با آنها نیز کشف گردید. این قبیل دغدغه‌های اساسی انسان با گسترش علم تا حدود زیادی از بین رفته است و اگر دغدغه‌ای وجود داشته باشد محصول ضعف اخلاقی انسان است که در توزیع عادلانه نتیجه‌ی پیشرفت علمی عاجز است.

نوع دیگر عوامل تهدیدکننده حیات آدمی وجود دارد که غالباً کمتر مورد توجه قرار می‌گیرد و چه بسا علت آن به خاطر نامحسوس بودن تأثیرات این قبیل عوامل باشد: عواملی چون یأس، دل‌سردی، احساس پوچی، غربت، تنهایی و... به عنوان بحران روانی اگر بیشتر از عوامل بیرونی چون بیماری جسمی و... حیات آدمی را تهدید نکند کمتر از آنها تهدیدکننده نخواهد بود. انسان درحالیکه از بیماری جسمانی مهلکی رنج می‌برد چه بسا احساس رضایتمندی داشته باشد لکن وقتی دچار بحران روانی می‌شود ارزش حیات و زیستن از بین می‌رود. امروزه در سایه‌ی پیشرفت علم^(۱) عواملی که سبب بروز و شیوع بیماری‌های جسمانی می‌شوند شناسایی شده و نحوه ریشه کن نمودن و درمان آنها برای انسان بسیار آسان گردید در حالی که در گذشته این قبیل عوامل جزء مجهولات بشری بوده و حیات آدمی از این جهل در رنج و خطر بود. روان شناسان و روانکاوان سعی می‌کنند تا حیات آدمی را از ابتلاء به بحران روانی همچون یأس و غربت و احساس تنهایی و... حفظ نمایند. اینکه روان‌شناسی با چه مبانی‌ای قادر به انجام این امر مهم برای آدمی است و آیا در این امر توفیق دارد یا نه خود موضوع مستقلی است.

موضوع تحقیق حاضر نخست این است تا یکی از مهمترین خاستگاه‌های بحران روانی مورد تحلیل قرار گرفته سپس نقش دین در ارائه راه حل و چگونگی درمان آن بیان گردد. در خصوص مطلب نخست استدلال خواهد شد اگر چه علم سبب شد بسیاری از عوامل تهدیدکننده حیات جسمانی انسان شناخته و ریشه کن گردد و در صورت ابتلاء در درمان

آنها خدمات قاطعی ارائه نماید لکن در مورد عواملی چون احساس غربت، تنهایی و... مسأله از این قرار نیست بلکه خود سبب بروز و شیوع آن شده و سبب شد تا انسان با پدیده بحران روانی بطور جدی مواجه گردد. البته علم فی نفسه علت بحران روانی نیست بلکه این علم‌زدگی است که به طرز موثری می‌تواند منشأ بحران روانی گردد. علم‌زدگی در مرحله نخست منشأ بحران معرفتی گشته و حیات انسان را در معرض تزلزل قرار داده که در رأس این تزلزل مفهوم خداوند قرار دارد. بحران معرفتی و بحران خدا به بحران اخلاقی تبدیل گشته و سبب شد تا در پاسخ به این سؤال که مبنای ارزشهای رایج در حیات آدمی چیست؟ نقش خداوند مورد تکذیب قرار گیرد. ظهور تلقی جدایی دین (خدا) از اخلاق به موازات ظهور و گسترش عصر نوین، سبب تضعیف اخلاق و تلاش برای ارائه تحلیل سکولار و طبیعی از اخلاق گردید. تلقی اخلاق سکولار - اخلاق بدون دین - به دلیل فقدان پشتوانه زمینه برای بروز بحران روانی را فراهم می‌کند زیرا در چنین اخلاقی دیگر باور به وجود خداوندی که علم، قدرت و خیر مطلق است و در هر لحظه در همه جا حاضر است وجود ندارد تا مبنای تکیه و وابستگی غایی برای انسان باشد. در چنین وضعیتی انسان احساس تنهایی کرده دچار یأس می‌گردد. در تحقیق حاضر ابتداء به طور اجمال پدیده علم‌زدگی مورد بحث قرار می‌گیرد سپس به تأثیرات معرفتی، اخلاقی و روانی علم‌زدگی اشاره خواهد شد. بعد از طرح بحران روانی، نقش دین در درمان آن با تأکید بر تعالیم اسلامی بیان می‌گردد.

۲- علم‌زدگی عصر جدید

۱-۲ ساختار فکری رایج در قرون وسطی

قبل از تعریف علم‌زدگی و علت بروز آن فهم مناسب از فضای فکری رایج که در دوران مدرن وجود داشت ضروری است، چرا که علم‌زدگی به عنوان یک پدیده از دوره مذکور به بعد ظاهر گردید. قرون وسطی که یک دوره نسبتاً طولانی هزارساله است تقریباً از قرن چهارم میلادی تا قرن ۱۶ را شامل می‌شود. این دوره در بردارنده‌ی ویژگیهای فکری و فرهنگی خاص خود است که از جمله عوامل عمده در وقوع پدیده علم‌زدگی محسوب می‌شود. در دوره مذکور تحلیل و فهم بشر از خدا، جهان و انسان با آنچه که بعدها در عصر جدید

تحقیق یافت بسیار متفاوت بود. علت این امر بیشتر ناظر به متفاوت بودن روشی است که در این دوره در تحلیل و تبیین سؤالات پیرامون سه موضوع اصلی مذکور (خدا- طبیعت - انسان) اقتباس می‌شد. (ایان باربور، علم و دین، ترجمه خرمشاهی، ۱۳۷۳، ص ۱۸). ویژگی عمده قرون وسطی در تحلیل و تبیین سؤالات، تألیف و ترکیب تعالیم ارسطویی با آموزه‌های دین مسیحیت بود. خدا کیست؟ انسان کیست؟ و جایگاه او در طبیعت چگونه است؟ چرا سیل می‌آید؟ چرا زلزله... این قبیل سؤالات هم در عصر مدرن و هم در قرون وسطی مطرح بود. خصیصه عمده قرون وسطی در معلوم ساختن مجهولات مذکور، بکارگیری روشی است که بیانگر ترکیب و تألیف آثار ارسطویی و تعالیم دین مسیحیت بود. (استیس، دین و نگرش نوین، ترجمه احمد رضا جلیلی، فصل ۳) ارسطو با تمسک به مفهوم علیت به سؤالات مذکور پاسخ می‌داد. به نحوی که شناخت یک واقعه برابر با شناخت علت آن واقعه تلقی می‌گردید (Stumpf, Socrates to Sartre, p.80). پیوند تبیین یک حادثه با علت آن ویژگی کار فلسفی ارسطو است. (Scriven, Truism as the Ground for Historical Explanation, p.45) ارسطو علت را به ۴ نوع تقسیم می‌کند: علت صوری^(۲)، علت مادی^(۳)، علت فاعلی^(۴) و علت غایی^(۵). هر شیء برای اینکه شیء خاصی باشد مستلزم هیئت و صورتی خاص است که از نظر ارسطو نقش علیت برای آن شیء ایفا می‌کند. چرا که هیئت خاص سبب می‌شود تا به آن شیء، شیء خاص اطلاق گردد و نه شیء دیگری و این نوع علیت، علت صوری نام دارد. مواردی که در وقوع و تحقیق یک شیء بکار می‌رود علت مادی نام دارد. و به آنچه که سبب ترکیب و تألیف صورت و ماده می‌شود علت فاعلی اطلاق می‌گردد. علت غایی عبارتست از غایت و هدفی که فاعل شیء نزد خود دارد و همان سبب می‌شود تا علت فاعلی مواد را به هیئت خاصی درآورد. به عنوان مثال یک میز، هیئت خاص آن علت صوری نام دارد. موادی که در آن بکار می‌رود اعم از چوب یا هر چیز دیگر نقش علت مادی را دارد. نجار برای میز علت فاعلی محسوب می‌گردد. هدفی که نجار از ساختن میز - با ترکیب چوب و میخ و... در ذهن خود دارد (حال هرچه باشد به عنوان مثال شهرت، پول و...) علت غایی اطلاق می‌گردد. حال از نگاه ارسطو علل چهارگانه مذکور در وقوع یک شیء جسمانی ضروری‌اند. و شناخت آن، برابر با شناخت آنها است. اما در سراسر قرون وسطی در رابطه با تحلیل و تبیین وقایع پیرامون زندگی تأکید روی علت غایی بود و شناخت یک شیء به معنای شناخت و کشف

غایتی بود که آن شیء متضمن آن بود. بنابراین تبیین رایج در قرون وسطی در رابطه با سؤالات زندگی (چرا باران می‌بارد؟ چرا آب در صد درجه از حرارت به جوش می‌آید؟ چرا زلزله می‌آید؟ چرا کسوف و...) تبیینی بود که ناظر به هدف و غایت بود. این نوع تبیین غالباً به عنوان تبیین کلامی^(۶) معروف است (استیس، گزیده‌هایی از مقالات، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، ص ۴۹). دغدغه اساسی در تبیین کلامی کشف هدف و غایت وقوع حادثه است. به عنوان نمونه اگر در فیزیک پرسیده می‌شد که چرا یک شیء سقوط می‌کند در پاسخ آن به غایت اشاره می‌شد. به تعبیر دیگر خروج از قوه^(۷) - استعداد - به فعل^(۸) - کمال - علت وقوع پدیده‌ها است.^(۹)

۲-۲ ساختار فکری رایج در عصر نوین

قرن ۱۶ را می‌توان نقطه آغاز عصر جدید دانست. در این عصر همچنان تبیین وقایع و فرایند معلوم سازی مجهولات برابر است با شناخت علت. اما برخلاف آنچه در قرون وسطی انجام می‌شد شناخت علت غایی در کانون توجه قرار نداشت. یکی از عوامل اصلی در ظهور و تولد جهش علم در قرن ۱۶ و ۱۷ انصراف توجهات از تحلیل کلامی رایج در قرن وسطی و معطوف ساختن توجهات به تحلیل دیگری به نام تبیین علمی است^(۱۰). به تعبیر دکتر شریعتی علت انقلاب علمی ریشه در نبوغ بالای عصر مدرن نیست. نیوتون و گالیله از آنهایی که در قرن وسطی (همانند توماس آکویناس و...) زندگی می‌کردند نبوغ بیشتری نداشتند. بلکه علت این واقعیت به تغییر روش در تبیین وقایع عالم مرتبط است (شریعتی، انسان‌شناسی، ص ۳۰). در این دوره به جای طرح سؤال راجع به حوادث، به معنای کشف غایت به نوع دیگری از سؤالات پرداختند و پاسخ به آن سؤالات برابر با انقلاب علمی شد. حوادث همان اموری بودند که در قرون وسطی نیز رخ می‌داد. گالیله نیز همانند آکویناس با حوادثی چون زلزله، سیل، حرکت و سقوط اشیاء و... مواجه بود و این امور برای هر دو منشاء سؤال بود لکن نوع سؤال در این دوره تغییر پیدا نمود. و به همین دلیل پاسخ آنها نیز متفاوت بود. به عبارت دیگر شناخت و تبیین حوادث در عصر مدرن برابر با شناخت علت فاعلی امور بود. علت فاعلی یعنی علل و عواملی که لحظه به لحظه هنگام وقوع یک امر با آن همراه است. درحالیکه غایت در آینده وجود می‌یابد. اما علل فاعلی مجموع علل و اجزایی‌اند که هنگام وقوع

شیء حاضرند. و این یعنی تولد جهشی علم زیرا پاسخ دادن به این سؤال که چرا آب در صد درجه از حرارت به جوش می‌آید بجای تمسک به غایت (اینکه مثلاً می‌خواهیم چای درست کنیم) به علت فاعلی تمسک گردد مستلزم شناخت همه وسائط در به جوش آوردن آب است. (مثلاً انبساط اجزا و مولکولهای آب). ریشه انقلاب علمی نیز ناظر به همین مسأله است.^(۱۱)

بنابراین ظهور عصر جدید و حرکت انقلابی علم، مرهون بکارگیری روش آزمایش و مشاهده است. و این امر اقتضاء علم استقرایی^(۱۲) است. در استقراء از جزء به کل استنتاج می‌شود. بررسی و ملاحظه اجزاء در واقع مستلزم مشاهده دقیق و آزمایش است. البته این مسأله در گذشته نیز وجود داشت ولی بنیانگذاران عصر جدید همانند گالیله آن را نظم و نسخ صریح دادند.^(۱۳) کشفیات و نظریات بنیانگذاران عصر جدید مانند گالیله زمینه ساز ارائه تصور جدیدی از جهان گردید. جهان که بر اساس نظام قرون وسطایی تابع قانون اخلاقی - غایتمندی جهان - است در عصر جدید به صورت مکانیکی تبیین می‌گردد. پیدایش رسمی این تصویر محصول روشی است که گالیله بکار گرفته بود و بوسیله نیوتون کامل گردید. در تصور اخلاقی از جهان خداوند همچون غایت نهایی است و جهان به سمت او در حرکت است و خداوند منشاء حرکت جهان است. خداوند با آفرینش جهان لحظه به لحظه در کار جهان دخالت می‌کند و جهان به حال خود رها نگردد. اما تصویر مکانیکی از جهان که در عصر جدید با ظهور گالیله و نیوتن مطرح گردید خداوند آفریننده اتم‌ها به عنوان اجزاء اصلی جهان محسوب می‌گردد. ویژگی ذاتی این اتم‌ها نیز حرکت است و خداوند خالق این اتم‌ها است لکن با همکنشی معمول میان آنها، اتم‌ها آرایش‌های متنوعی می‌گیرند. (تصور گالیله‌ای) همچنین از نظر نیوتن جهان همانند ماشین عظیمی است که تابع قوانین است و خداوند به عنوان علت نخستین آن محسوب می‌شود. خداوند جهان را آفرید و قوانینی بر آن حاکم نمود و مستقل از خدا، جهان به کار خود ادامه می‌دهد. گویی از نگاه گالیله و نیوتن خدایی که جهان را آنگونه خلق می‌کند که بعد از آفرینش برای تدبیر امور عالم به دخالت او نیازی نیست نشانه قوت و عظمت آن است. از طرف دیگر نزد قرون وسطاییان اگر خداوند آفریدگار جهانیان باشد ولی در تدبیر آن نقشی نداشته باشد و صرفاً با وضع قوانین جهان مستقلاً به کار خود ادامه می‌دهد به معنای محدود بودن خداوند خواهد بود. در فرهنگ اسلامی خداوند هم خالق جهان است و هم تدبیر کننده کار عالم است و

نفی قدرت تدبیر کنندگی خداوند در امور عالم برابر با نفی قدرت آفرینشگری خداوند خواهد بود. جهان به عنوان معلول خداوند بر اساس نوع ارتباطی که با علت خود دارد قادر نیست مستقل از وجود علت تحقق داشته باشد. در نهایت نتیجه روشی که بوسیله گالیله و نیوتون در قرن ۱۶ و ۱۷ در تحلیل حوادث عالم بکار گرفته شد تولد جهشی علم بود که از آن به «انقلاب علمی»^(۱۴) یاد می‌شود و محدودیت‌هایی که از جانب کلیسا معمول می‌گردید مانع از این تولد نشد. اما بنابه دلایلی که در بخش بعد بیان می‌گردد انقلاب علمی سبب ظهور و تولد یک پدیده دیگری بنام «علم‌زدگی»^(۱۵) گردید که منشأ بحران‌هایی در فرهنگ غرب شد و متأسفانه از آن زمان تاکنون سایر جوامع را خواسته و ناخواسته تحت تأثیر خود قرار داده است.

۲-۳ از انقلاب علمی تا علم زدگی

علم بوسیله بنیانگذارانی چون گالیله، نیوتون و... بطور جهشی تولد یافت. این تولد میمون معلول روشی بود که بنیانگذاران آن در تحلیل حوادث جهان بکار بستند. اما این حادثه علمی مستلزم پرداخت هزینه‌هایی در طول تاریخ بود. که به عنوان نمونه می‌توان به قتل و شکنجه برانو، حبس گالیله در منزل و مواردی دیگر اشاره نمود. علم‌زدگی چیست؟ و چه تأثیر و زبانی می‌تواند برای حیات آدمی داشته باشد؟ دو فردی را تصور کنید که یکی همواره یک چشم خود را می‌بندد و چشم دیگر خود را صرفاً از طریق روزنه تلسکوپ بکار می‌برد؛ و فرد دیگری را که نابینا تولد یافت. کدام خطرناکتر و آسیب پذیرتر است؟ فرد اول خطرناک‌تر است چون فرد دوم و نابینا در حالیکه نمی‌بیند اما قادر است یاد بگیرد ولی فرد اول فقط از طریق تلسکوپ می‌نگرد. در این حال وی نه می‌بیند و نه می‌تواند یاد بگیرد. نابینا می‌داند که نمی‌بیند لذا همانگونه عمل می‌کند که متناسب ظرفیت اوست ولی مرد تلسکوپی ما فکر می‌کند که او تنها کسی است که قادر به دیدن و مشاهده است. در علم‌زدگی چنین حادثه‌ای رخ می‌دهد. جریانی که سبب انکار بسیاری از چیزها می‌شود. اموری که قابل اندازه‌گیری و ارزیابی نیستند و بوسیله عوامل حسی نیز قابل درک نیستند مورد تکذیب قرار می‌گیرند. این تلقی علم‌زدگی نام دارد و علم‌زدگی در واقع نتیجه برداشت سوء از روش علمی است. آغاز تاریخی این جریان با اندیشه پوزیتویستی اگوست کنت^(۱۶) همراه است (Audi the Cambridge dictionary of philosophy, p.168). وی معتقد بود که معرفت

درست از جهان تنها از طریق تجربه حسی بدست می‌آید. وی تأملات ذهنی در رابطه با پدیده‌ها را بی‌اساس می‌داند زیرا چنین روشی در دسترسی مشاهده، آزمایش و تحلیل مستقیم ما قرار ندارد. این جریان در رابطه با علم منجر به استعمال نادرست از عقل گردید به نحوی که سبب شد تا فلسفه عقلانی علم به جزم اندیشی نامعقول تبدیل گردد.

سوسن‌هاک استدلال می‌کند که علم‌زدگی به این معنا که روش علمی^(۱۷) تنها روش تحقیق است افسانه‌ای بیش نیست زیرا اساس روش علمی امر واحدی نیست تا آن را تنها روش تحقیق قرار داد (Haak, Defending Science within Reason, p.94) به نظر وی مطالعه علمی امری است که با زندگی روزمره ما آمیخته شده است. معرفت روزانه ما محصول یک فرآیند تکامل مبتنی بر تحقیق صادقانه است. و این شامل ابزار معرفتی همچون تمثیل و تشبیه است که کمک می‌کند تا موضوع تحقیق را در قالب مفاهیم قابل فهم مطرح نمود. بنابر تعریف رایج، علم‌زدگی عبارتست از نظریه‌ای که بر اساس آن روش علمی محدودیتی ندارد و بطور موفقیت آمیزی در تمام حوزه‌های شناخت بکار گرفته می‌شود.

میکائیل استینمارک^(۱۸) در کتاب خود به تفصیل علم‌زدگی را مورد بحث قرار می‌دهد. وی علم‌گرایی روش شناختی را از علم‌زدگی بطور عام تمایز می‌دهد و می‌گوید علم‌زدگی روش شناختی عبارت از تسری روش علم طبیعی به تمام حوزه‌های معرفت است. وی تصدیق حداقل یکی از آراء چهارگانه زیر را علم‌زدگی می‌داند:

- ۱- تنها نوع معرفت قابل حصول، معرفت علمی است.
- ۲- تنها اموری می‌توانند وجود داشته باشند که علم قادر به کشف آنهاست.
- ۳- علم به تنهایی قادر است نیازهای اخلاقی ما را پاسخ دهد و آنها را تبیین نماید و جایگزین اخلاق سنتی گردد.

۴- علم به تنهایی قادر است سؤالات وجود شناختی ما را پاسخ دهد و آنها را تبیین

نماید و جایگزین دین سنتی گردد (Stenmark, Scientism :science ,ethics and religion, chp.2)

به نظر استینمارک گزاره ۲ فی نفسه یک ادعای فرا علمی است و به عبارت دیگر یک حکم فلسفی است، و ممکن است درست یا نادرست باشد لکن نباید با علم ترکیب گشته و در حوزه علم تجربی مورد بحث قرار گیرد. همچنین دانشمندی که گزاره ۲ را تصدیق

می‌کنند دچار مشکل ناسازگاری خود ارجاعی^(۱۹) می‌شوند. زیرا صدق آن بوسیله ۲ تأیید نمی‌گردد و معرفت علمی نیست.

در رابطه با گزاره ۱ که کذب آن مستلزم کذب گزاره ۲ نیز است استینمارک نمونه‌های از معرفت ارائه می‌دهد در حالیکه جزء معرفت علمی نیستند اما معرفت محسوب می‌شوند: شناخت‌های مبتنی بر قصد^(۲۰)، اعتقادات مبتنی بر خاطره^(۲۱) و مانند آن. موارد فوق از نظر وی برای حصول معرفت علمی ضروری است. بنابراین دو گزاره نخست در سایه نقدهای مذکور آسیب پذیرند. گزاره ۱ گزاره نامعقولی است و گزاره ۲ «خود متناقض»^(۲۲) است به نحوی که صدق آن مستلزم کذب خود نیز است. علاوه بر این، دانشمندانی که گزاره‌های ۱ و ۲ را تصدیق می‌کنند در واقع از حوزه علمی خارج گشته و ادعای فلسفی و عقیدتی و نه علمی را پیشنهاد می‌کنند. گزاره‌های ۳ و ۴ که به ترتیب ناظر به مسأله اخلاق و مسأله دین است در صورتی قابل دفاع خواهد بود که صدق گزاره‌های ۱ و ۲ نشان داده شود. با توجه به اشکالات مذکور آسیب‌پذیری گزاره ۲ و ۴ بدیهی خواهد بود. بنابراین علم‌زدگی در معنای عام خود که تنها روش معتبر در حوزه معرفت را مبتنی بر تجربه و آزمون می‌داند خود به وسیله علم تأیید نمی‌گردد بلکه مؤید نیاز انسان به مرجع غیر علمی در معرفت است. علم با نظریه سر کار دارد. در نظریه علمی شاهد مفاهیمی چون اتم، انرژی و میدان و... هستیم که خود محصول مشاهده مستقیم پژوهشگر نیستند. افزودن بر آن مشاهدات ما مبتنی بر گزینش نیز هستند. علم همچنین برای تولد و تکامل خود نیاز به اصولی دارد. که اصول تکوینی علم نام دارد. با بکارگیری این اصول، نظریه‌ها انتخاب می‌شوند و پایه‌های علم شکل می‌گیرد. همچنین علم مبتنی بر مفروضات زیادی است. از جمله وحدت طبیعت که بر اساس آن فرایند حوادث طبیعی مشابه یکدیگرند. قوانین طبیعی بدون قرض گرفتن اصل وحدت طبیعت نمی‌تواند وجود یابد. از جمله مفروضات دیگر اصل واقع‌گرایی^(۲۳) است که بر اساس آن جهانی مستقل از ذهن انسان وجود دارد. گرانبار از نظر بودن^(۲۴) ویژگی دیگری است که نه تنها تلقی علم‌زدگی را بلکه عینی^(۲۵) و واقعی بودن کشفیات علمی را به چالش می‌کشد. (Goldman, Knowledge in a Social world, 1999, p.238). از زمان کارل پوپر این مسأله در مورد علم به جد مورد یاد آوری فیلسوفان علم قرار گرفت که نظریه‌های علمی شامی گزارش دقیق از جهان بیرونی نیست زیرا اساساً گزارش‌های دانشمندان تحت‌تأثیر علائق

فردی و اجتماعی آنها قرار دارد. بنابر این تلقی گزارش خام و خالص از مشاهدات ناممکن است. (Popper, Objective Knowledge, 1972, p.153). با این وصف ارزش منطقی علم با توجه به نقادی‌های فیلسوفان علم در قرن ۲۰ به گونه‌ایی است نه تنها علم زدگی بلکه حتی علنیت علم و واقع گرایی علمی نیز مورد تجدید نظر فیلسوفان قرار گرفته است.

۳- منشاء روانی علم‌زدگی

در بخش قبل ذکر گردید که علم‌زدگی متضمن یک ادعای فرا علمی است. به عبارت دیگر علم‌زدگی یک اقدام غیر علمی از جانب برخی اهل علم است؛ و این امر از ضعف‌های عمده آن محسوب می‌شود. اینکه روش علمی و علم تنها وسیله تحلیل و تبیین کننده حوادث عالم نیست و علم برای تولد خود نیازمند به امری فراتر از علم است از عقاید مسلم نزد فیلسوفان علم در قرن ۲۰ محسوب می‌گردد. در بخش قبل بطور اجمالی به علم‌زدگی و اشکالات آن اشاره گردید. اگر چه بحث تفصیلی آن خود موضوع مستقلی است و نیازمند به طرح چستی علم و نشان دادن فرایند شکل‌گیری آن است. فرایند شکل‌گیری علم آنطور که در فلسفه علم بیان می‌شود، به گونه‌ایی است که ادعای علم‌زدگی را به روشنی با چالش مواجه می‌کند. فیلسوفان علم تأکید می‌کنند که علم در فرایندی تولد می‌یابد که بخشی از آن، خارج از روشی است که علم آن را بکار می‌گیرد. نقش خلاقیت، تخلیل، آسیب‌پذیری در مشاهده داده‌ها و نیز آسیب‌پذیری در زمان تفسیر و تحلیل آنها، نقش پیش فرض‌ها، علایق فردی و فرهنگی و... چالش‌هایی در مقابل علم‌زدگی است (ایان باربور، علم و دین، ترجمه خرمشاهی، ص ۲۱۵). همچنین نقش مفاهیم و نظریه‌های تبیینی که بطور مستقیم قابل مشاهده نیستند مانند نظریه اتم، نظریه جاذبه و... مانع از این می‌شود تا علم به عنوان تنها منطق و معیار در حوزه معرفت باشد. نقش‌گزینش و انتخاب در مطالعات علمی که بوسیله پژوهشگران علمی معمول می‌گردد غیر قابل انکار است. زیرا انسان قادر نیست همه مشهودات خود را گزارش کند (Popper, Objective Knowledge, p.150). ناتوانی پژوهشگر در گزارش همه مشهودات خود، سبب می‌شود تا وی دست به‌گزینش بزند و چنین اقدامی در فرایند علم نقش اساسی دارد. و این امر نشان می‌دهد علم زدگی کاملاً غیرقابل دفاع است.

اما با وجود این، پرسشی که قابل طرح است، منشاء بروز علم‌زدگی است. چه شد تا برخی از اهل علم، ادعایی را پیشنهاد کنند که به روشنی خارج از حوزه فعالیت و پژوهش آنهاست و نه علم آن را تأیید می‌کند و نه فلسفه و بلکه علم مؤید نیاز انسان به برخی از معارف که خارج از حوزه علم قرار دارد است. پاسخ این سؤال با ملاحظه تاریخ علم و حوادثی که در دو دوره از تاریخ - قرون وسطی و عصر جدید- روی داد روشن می‌شود. منشاء علم‌زدگی بیشتر جنبه روانی داشت تا جنبه منطقی (استیس، دین و نگرش نوین، ترجمه احمد رضا جلیلی، فصل ۳). خاستگاه روانی علم‌زدگی ناظر به پدیده تاریخی است. از لحاظ تاریخی حوادث تلخی که بوسیله اصحاب کلیسا در برخورد با بزرگان و بنیانگذاران علم رخ داده بود زمینه ساز گرایش به نفی آموزه‌های کلیسایی شد. نمونه‌ایی از این حوادث تلخ، سختگیری‌ها، زندانی نمودن، تفتیش عقاید، سوزاندن کتاب‌ها و... است. (دورانت، تاریخ تمدن، ترجمه ابوالقاسم پوینده، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۱۰۲۸). کلیسا با برخورد غیرمنطقی در مقابل کشفیات علمی که روزافزون نیز بود شرایط لازم برای جبهه‌گیری از جانب برخی اهل علم در مقابل تعالیم کلیسایی را فراهم نمود که این جبهه‌گیری بصورت علم‌زدگی بروز نموده است. منطقی‌تاً میان روش معمول در قرون وسطی - تحلیل کلامی- و روش معمول در عصر جدید - تحلیل مبتنی بر علت فاعلی- در رابطه با تبیین حوادث تضادی وجود ندارد و هر دو نوع تبیین در واقع بازتابی از واقعیت و حوادث عالم هستند.

منشأ دیگر در ظهور علم‌زدگی ناظر به نتایجی است که علم به دنبال داشت. انقلاب علمی چهره جهان و زندگی انسان و قدرت تسلط او بر طبیعت را دگرگون ساخت. چشیدن طعم علم زمینه ساز گرایشی شد که بر اساس آن اگر علم قادر است این همه خدمات به انسان و حیات او ارائه دهد دیگر چه نیاز به عوامل غیر علمی-دین و... است. در عصر جدید روش تحلیل حوادث تفاوت پیدا کرد و علت حوادثی چون سیل، بیماری و... شناخته شد و در تحلیل آنها دیگر به وجود خدا تمسک نمی‌شد. این امر زمینه طرح این پرسش گردید که اگر دیگر نیاز نیست با تمسک به مفهوم خدا حوادث جهان را تفسیر نمود پس اساساً چه نیازی به خدا است؟ این روند در قرن ۱۸ و بویژه در قرن ۱۹ با ظهور داروین به اوج می‌رسد. از جمله ویژگی‌های عصر مدرن در سایه‌ی پیشرفت علم، توقع بنا نهادن بهشت روی زمین به کمک علم بود (ایان باربور، علم و دین، ترجمه خرمشاهی، ۱۳۷۳، ص ۷۸). علم با

خدمات ارزنده خود به انسان در حل بسیاری از مجهولات مایه تحول جهان گردید. اما چشیدن طعم شیرین علم از یک طرف و ماجراهایی که اصحاب کلیسا در طول تاریخ برای اهل علم ساخته بودند زمینه روانی گرایش به علم‌زدگی را فراهم نمود. پدیده‌ای که بحران‌های دینی، اخلاقی و روانی را در پی داشت.

۴- علم‌زدگی و بحران‌های سه گانه

۱-۴ بحران معرفتی

در بخش‌های قبل بطور خلاصه بیان گردید علم‌زدگی با چه اشکالات و بن‌بست‌های علمی و فلسفی مواجه است. و نیز گفته شد که میان علم و علم‌زدگی ارتباط منطقی وجود ندارد و شرایط روانی و نه منطقی سبب ظهور علم‌زدگی گردید و خود منشأ بحران‌های دیگری شد که علی‌رغم متزلزل شدن تلقی علم‌زدگی تأثیرات و بحران‌های ناشی از آن از بین نرفته است. مهمترین این بحران‌ها، بحران دینی، اخلاقی و روانی است. در بخش ۳-۲ علم‌زدگی بر اساس چهار گزاره مورد تحلیل قرار گرفت:

۱- تنها نوع معرفت قابل حصول برای انسان، معرفت علمی است.

۲- اموری می‌تواند وجود داشته باشند که علم قادر به کشف آنهاست.

۳- علم به تنهایی قادر است نیازهای اخلاقی ما را پاسخ گوید و آنها را تبیین نماید.

۴- علم به تنهایی قادر است نیازهای دینی ما را پاسخ گوید و آنها را تبیین کند.

دو گزاره نخست ناظر به بحران معرفتی است. به واسطه ظهور علم‌زدگی فیلسوفان زیادی این پرسش را طرح کردند که اساساً معرفت چیست؟ و از چه طریقی و با چه ابزاری قابل حصول است. پاسخ به این سؤالات در حوزه معرفت‌شناسی قرار دارد. معرفت‌شناسی علم مطالعه در مورد معرفت و شناخت است. از زمان افلاطون معرفت به باور صادق موجه تعریف می‌شد (Plato, theatetus, p.405). در سراسر عصر جدید بویژه به وسیله دکارت^(۲۶) و لاک^(۲۷) این تعریف اقتباس گردید (Plantinga, Justification in the 20 century, 1990, vol 50). اما سؤال معرفت‌شناسان در خصوص چیستی معرفت پاسخ روشنی نیافت چرا که مفاهیم مأخوذ در تعریف مذکور بویژه مفهوم «توجیه»^(۲۸) و «صادق»^(۲۹) خود منشأ مباحثات زیاد و پیچیدگی‌های فلسفی و اختلاف نظرها شد. و این امر سبب شد تا معرفت‌شناسان به ارائه

نظریه‌های جدید یا اصلاح تعریف مذکور بپردازند. در رابطه با نحوه حصول معرفت نیز عصر جدید شاهد ارائه نظریه‌های مختلف از تجربه گرایی جان لاک گرفته تا عقل گرایی دکارت و ترکیب آن دو نزد کانت^(۳۰) در قرن ۱۸ و نیز ظهور نظریه پوزیتویسم^(۳۱) است. یکی از خصیصه‌های عصر جدید نزاع بر سر چیستی معرفت است. دکارت پدر فلسفه جدید اذعان می‌کند چگونه دنبال معرفت بود و سعی داشت تا روش مطمئنی در یافتن معرفت تضمینی کشف نماید (Descartes, Discourse on method, p.85). علی‌رغم این نزاع معرفتی، ویژگی دیگر دوره مذکور توانایی انسان در نیل به معرفت بر اساس قدرت انسانی است. و اندیشه استقلال انسان در معرفت از ویژگی‌های این عصر است. اما هر یک از نظریه‌ها در رابطه با نحوه حصول معرفت در عصر جدید در واقع به بخشی از قوای معرفتی انسان ناظر بود و پدیده بحران معرفتی که بیشتر ناظر به چیستی، امکان و نحوه حصول معرفت بود معلول توجه به بخشی از منابع معرفت زای حیات آدمی بود. مسأله وجود خداوند در رأس بحران معرفتی قرار می‌گیرد. گالیله و نیوتون در حالیکه وجود خداوند را تصدیق می‌کردند اما تصور آنها از خداوند با تصور رایج در قرون وسطی متفاوت بود. خداوند به عنوان خالق جهان، عالم را به نحوی قانونمند آفریده که در کار جهان مداخله نمی‌کند. گالیله با مخالفت از نظام فیزیکی ارسطویی که در قرون وسطی مورد تقدیس بود دلیل معروف ارسطو در اثبات وجود خداوند را تحت شعاع قرار داد. ارسطو حرکت را عرضی^(۳۱) و سکون را ذاتی^(۳۲) (اصل) برای ماده می‌دانست و از مشاهده وجود حرکت در ماده به دنبال محرک^(۳۳) بود. وی خدا را محرک بلا متحرک^(۳۴) می‌دانست اما با ارائه نظریه متفاوتی بوسیله گالیله که بر اساس آن حرکت برای ماده اصل (ذاتی) است و سکون عرضی (فرعی) دلیل مذکور در اثبات وجود خدا بی اساس وانمود می‌کرد (ایان باربور، علم ودین، ترجمه خرمشاهی، ۱۳۷۴، ص ۳۷). در چنین فضایی این پرسش را می‌توان طرح نمود که اگر حرکت ذاتی ماده است و نیاز به محرک ندارد آن وقت طرح خدا به عنوان محرک اساسی نخواهد داشت. گویی اعتقاد به وجود خداوند معلول جهل انسان در رابطه با وقایع پیرامون او بود. و این یکی از پیش فرض‌های ضمنی در علم‌زدگی است که خود نیاز به اثبات دارد و علم زدگان بدون طرح و توجه به آن نتایج دلخواه اخذ می‌کنند. هر چقدر جهل انسان از بین می‌رفت و مجهولات انسان در رابطه با وقایع عالم کاهش می‌یافت نقش خداوند در تبیین امور عالم کم‌رنگ و کم‌رنگ‌تر می‌شد. تا اینکه سرانجام عده‌ای

مدعی بودند که اساساً خدا از کجا آمد؟ و اگر تا بحال کشته نشده است وقت آن رسیده تا او را به قتل برسانیم. از دیدگاه نیچه، نتیجه فلسفه مدرن تفکر مذکور در مورد خداوند است. (Stumpf, Socrates to Sartre, p.421) اگر علم‌زدگی نظام معرفتی ما را شکل بدهد اخذ اسیدن به چنین نتیجه‌ایی ناممکن نیست. اما علم‌زدگی در دنیا ی معاصر کاملاً یک تلقی شکست خورده و همواره با تناقضات و مدعیات اثبات نشده است. در هر حال آسیب و زیان علم‌زدگی متوجه مفهوم خداوند شد. آسیبی که به دنبال خود بحران‌های دیگر را به دنبال داشت.

۴-۲ بحران اخلاقی

موضوع اصلی اخلاق رفتارهای اختیاری انسان است و در اخلاق سعی بر آن است تا به این سؤال اساسی پاسخ داده شود: چگونه باید زیست؟ و به عبارت دیگر چه اعمالی باید انجام شود چه اعمالی نباید انجام گیرد؟ موضوع اخلاق بسیار جدی است و مسأله این نیست که مثلاً تعطیلات آخر هفته به اصفهان بروم یا به مشهد بلکه این است که چگونه زندگی کنیم؟ که پاسخ به آن بطور پیشینی مستلزم مشخص نمودن غایت و هدف حیات است. کی ار کگور^(۳۵) معتقد است مهم این نیست چه باید انجام دهیم و یا چه نباید انجام داد اما پاسخ به پرسش‌ها در مورد عمل کردن مستلزم تحصیل معرفت است. (Pojman, Philosophy: the quest for truth, p.443) اگر در سایه علم‌زدگی، اعتقاد به خداوند رنگ ببازد به نحوی که اعتقاد به وجود خدایی که غایت زندگی انسان است مورد تکذیب قرار گیرد، آنوقت سرنوشت حیات اخلاقی انسان چگونه خواهد بود؟ در چنین وضعیتی ظهور برخی پدیده‌ها مانند عرفان‌های کاذب روشن است. بطور سنتی اخلاق بر دین (خدا) مبتنی بود و پاسخ پرسش چگونه زیستن به‌عنوان یکی از وظایف اصلی اخلاق بر محوریت مفهوم خدا به‌عنوان غایت زندگی دور می‌زد. حال با حذف دین از حوزه حیات معرفتی انسان، چگونه می‌توان حیات اخلاقی را حفظ نمود؟ آیا اساساً اخلاق برای حیات آدمی آنطور که بطور سنتی مورد تصدیق بود ضرورت دارد؟ اگر خدا به‌عنوان غایت زندگی وجود ندارد یا اگر وجود دارد در کار عالم دخالتی ندارد، آنوقت تکلیف پرسش ناظر به چگونه زیستن چه خواهد شد؟ بحران اخلاقی تعبیری در

توصیف چنین وضعیتی است که تحت تأثیر علم‌زدگی در عصر جدید ایجاد شد. در هر صورت اگر خداوند وجود ندارد چگونه باید زندگی کرد؟ مبنای ارزش‌های اخلاقی چیست؟

از جمله پاسخ‌ها به سؤال مذکور نفی هر نوع مبنا برای ارزش‌های اخلاقی و توصیف آنها صرفاً بر اساس عواطف و ساختار روحی و روانی انسان یا بر اساس عواطف جمعی و فرهنگی بود (Ruth, Anthropology and Abnormal, p.59). اینکه صداقت خوب است، خیانت بد است، چیزی جز بازتابشی از ساختار روحی روانی فرد یا جامعه نیست. اینکه چه ببوشیم، چه بخوریم، با هم نوع خود چگونه رفتار کنیم و... دارای معیار از پیش مشخصی که رفتار خود را تابع آن نماییم نیست. البته برخی سعی کردند تا بعد از جدا ساختن اخلاق از دین (خدا) به واسطه آسیبی که به دین تحت تأثیر علم‌زدگی وارد شده بود، برای ارزش‌های اخلاقی، مبانی طبیعی پیدا نمایند. از جمله این تلاش‌ها، نظریه اخلاق تکاملی تحت تأثیر نظریه تکامل داروین است. لکن نتیجه نفی وجود خدا بر اساس علم‌زدگی آسیب دیدن اخلاق و مواجهه با بحران اخلاقی بود. دیگر معیار مشخصی وجود ندارد تا رفتار آدمی تابع آن باشد. چگونه باید رفتار کرد و یا اساساً چگونه باید زیست؟ برخی اینگونه پاسخ دادند: هرطور که دوست داری عمل و زندگی کن. بر اساس برخی دیگر حیات اخلاقی را مطابق فرهنگی که عضو آن هستیم، باید تنظیم نمود. اخلاق مبتنی بر خواسته‌های فرهنگی و نیز اخلاق تکاملی و... با نقدهای مؤثری مواجه است (Rachels, The Challenge of Cultural Relativism, p.549). روشن است که چگونه بحران اخلاقی تحت تأثیر علم‌زدگی ظاهر گردید. انسانی که از لحاظ معرفتی خود را محدود می‌کند به روشی که فقط علم آن را تصدیق می‌کند و این محدودیت، میان او و وجود خدا سبب ایجاد فاصله گردید و از لحاظ اخلاقی نیز نمی‌داند که چه باید انجام بدهد و چگونه زندگی کند و فقط باید منتظر باشد که عواطف او به او چه دیکته می‌کند یا فرهنگی که عضو آن است چه چیزی برای او تجویز می‌کند از لحاظ روانی دچار اختلال می‌شود و بحران روانی حیات وی را تهدید خواهد نمود.

۳-۴ بحران روانی

همانطور که در بخش قبل مطرح گردید علم‌زدگی منشأ بحران‌هایی گردید که در عصر جدید ظهور یافت. بحران معرفتی و بحران اخلاقی از جمله بحران‌هایی است که علم‌زدگی

زمینه ساز تولد آنها گشت که در بخش‌های قبل مورد بحث قرار گرفتند. پرسشی که در اینجا مطرح است این است آیا انسان مبتلا به بحران معرفتی و اخلاقی در معرض مشکلات و بحران دیگری نیز قرار دارد؟ پاسخ این پرسش مثبت است. و لذا علم‌زدگی همچنین منشاء بحران دیگری بنام بحران روانی شد. مراد از بحران روانی ظهور و چیره شدن پدیده‌هایی چون یأس، غم، احساس غربت و تنهایی و... بر وجود آدمی است. ممکن است این پرسش مطرح گردد که علم‌زدگی چگونه به بحران روانی منتهی شود؟ انسان یک موجود روان‌مند است که اوصافی چون غم و شادی، احساس یأس و امید، احساس غربت و تنهایی و... توصیف‌گر این بخش از وجود آدمی است. روان‌شناسان تلاش می‌کنند تا به ماهیت این قبیل پدیده‌ها در وجود آدمی نایل گردند و تفسیرهای متفاوت درباره آنها ارائه می‌کنند. بر اساس برخی نظریه‌ها رفتارهای مذکور تفاوتی با رفتارهای مادی ندارند در حالیکه عده‌ای دیگر استدلال می‌کنند که رفتارهای مذکور با رفتارهای مادی کاملاً متفاوت است و وجود آنها نشان‌دهنده وجود یک امر غیر مادی به نام نفس در حیات آدمی است. آنچه تردیدناپذیر است واقعیت داشتن اوصاف مذکور است و حیات آدمی می‌تواند همراه با شادی یا غم و یأس یا امید و... باشد. عوامل زیادی وجود دارد که می‌تواند منشأ ظهور پدیده‌های مذکور در روان آدمی شود. اما پرسش این بخش از تحقیق حاضر این است که علم‌زدگی چگونه می‌تواند منشأ برخی اوصاف روانی باشد که برای وجود آدمی مهلک است؟

در بحث از بحران روانی، وجود خداوند را مسلم گرفته دیگر وارد بحث اثبات وجود متعالی او نمی‌شویم. در این مورد تصریح می‌گردد جهان خالقی دارد که بعد از آفرینش آن اگر چه قوانین خاصی را استقرار نمود لکن قدرت مداخله در امور جهان دارد. خداوند به عنوان مرجع هستی موجودات عالم، تکیه گاه هستی انسان است و انسان از آنجا که در هستی خود وابسته به اوست در نیل به کمالات خود نیز به مرجع هستی بخش خود نیازمند و وابسته است. از دست دادن و فاصله گرفتن از این مرجع و حذف نقش او در حیات آدمی و لحظات زندگی می‌تواند بن‌بست‌هایی را برای زندگی انسان ایجاد کند. مهمترین ابعاد وجودی انسان حوزه معرفت، عمل (اخلاق) و روان است. حذف خداوند از زندگی انسان تحت تأثیر علم‌زدگی سبب تنها گذاشته شدن انسان با تمام نیازمندی‌هایی که در سه حوزه مذکور دارد می‌شود. معرفت از نیازهای ذاتی انسان است و برای پاسخ دادن به این نیازها، آدمی قادر نیست مستقل عمل کند. اما علم‌زدگی

سبب القاء ایده "خود- بسندی"^(۳۶) انسان شد. با فرا رسیدن ملاحظه برخی عوامل سبب می‌شود تا مسأله نیل به معرفت مستقل از مرجع فرابشری برای انسان افسانه‌ای بیش نباشد. حیات جمعی، قدرت آزادی، گزینش و خودخواهی که قابل مقایسه با آنچه در حیوانات وجود دارد عواملی‌اند تا انسان خود مانع و حجاب در نیل به معرفت باشد. مراد از معرفت^(۳۷) معنای عام آن است و علم^(۳۸) نیز مصداقی از آن است.

یکی از جنبه‌های مهم و حساس در خلقت انسان، نیازهای روانی است. انسان یک موجود- روان‌مند است که دارای تجربیاتی چون غم، شادی، ترس، اضطراب و احساس تنهایی و غربت و غیره دارد. اینکه ماهیت ترس، غم، غربت چیست یک مسأله است و اینکه چه چیزی سبب آنها می‌شود مسأله دیگری است. عوامل زیادی می‌توانند منشاء غم و ایجاد احساس غربت و اضطراب باشند و تا حدودی این عوامل نسبی‌اند. یک پدیده خاص ممکن است برای کسی احساس غم و غربت را ایجاد نماید. درحالی که برای دیگری چنین نباشد. یکی با گم شدن مبلغی پول چنان مضطرب می‌شود و احساس غم می‌کند و دچار اختلال عاطفی و رفتاری می‌شود اما فرد دیگری با وجود قرار گرفتن در همان شرایط مشابه دچار چنین اختلالی نمی‌گردد. یکی با تجربه تلخ از خیانت یک دوست احساس غم، غربت، و... می‌کند اما فرد دیگری با چنین تجربه این احساس را پیدا نمی‌کند. این‌ها نمونه‌هایی هستند که تکذیب آنها دشوار است. مواردی وجود دارد که برای همه یا غالب انسانها از لحاظ روانی یکسان عمل می‌کند. رفتار و تلقی دیگران درباره ما، واکنش‌های روانی در ما ایجاد می‌کند اگرچه مرتبه این واکنش ممکن است از فردی به فرد دیگر متفاوت باشد ولی اصل این واکنش‌ها قابل تردید نیست. آسیب‌پذیری روانی انسان در حالی که دچار بحران معرفتی و بحران اخلاقی است یک امر بدیهی است زیرا چنانکه بیان شد نتیجه علم‌زدگی حذف خدا و بی اساس شدن ارزش‌های اخلاقی در زندگی انسان است. روشن است زندگی بدون ارزش و تعهد به آنها سبب احساس تهی بودن و فقدان تکیه‌گاه امن و مطمئن در درون آدمی می‌گردد و این سبب می‌شود تا انسان با پدیده بحران روانی مواجه گردد. دین و اخلاق مجموعه‌ای از اصول معرفتی و عملی در اختیار قرار می‌دهد که برای حیات فردی و اجتماعی انسان ضروری است. نکته‌ای که یادآوری آن ضرورت دارد تصدیق به اختلاف نظرها در رابطه با تعریف دین و اخلاق است. در این نوشته دین به مجموعه‌ای اطلاق می‌شود که با تمسک به مرجع فرا طبیعی، حیات فردی و اجتماعی و نیز نیازهای روانی، عملی و معرفتی

انسان را سامان‌دهی می‌کند. به عبارت دیگر دین همان برنامه زندگی و راه و رسم خدایی زیستن است (طباطبایی، قرآن در اسلام، ۱۳۷۵، ص ۹). حال نحوه مواجه شدن با بحران روانی به واسطه از دست دادن خدا و اخلاق در سایه علم‌زدگی می‌تواند به شیوه‌های مختلف نشان داده شود:

یک شیوه تأکید بر عجز و ناتوانی علم در مدیریت زندگی انسان است. علم در حوزه مدیریت و تدبیر زندگی انسان (فردی-خانوادگی-اجتماعی) قادر است خدمات ارزنده‌ای در اختیار انسان قرار دهد. لکن به خلاف تصور علم زدگان، تنها مرجع مورد نیاز برای تدبیر امور زندگی انسان علم نیست و نمی‌تواند تنها منبع تنظیم‌کننده روابط فردی و اجتماعی باشد. چنانکه بیان شد تحت تأثیر علم‌زدگی عده‌ایی شعار تدبیر زندگی آدمی با علم را مطرح نمودند لکن از قرن ۲۰ و وقوع دو جنگ جهانی اول و دوم بدبینی‌ها علیه علم زدگی آشکار شد و مراجعه به آموزه‌های سنتی در تدبیر حیات آدمی که دین نیز بخشی از آن است رونق دوباره گرفت. شکست علم در تدبیر حیات آدمی مستقل از دین و بی‌نیازی از هر امر غیرعلمی در قرن ۲۰ به یک باور عام- بخلاف قرن ۱۹- تبدیل گردید. حتی راسل فیلسوف ملحد نیز علم و تعالی علمی را تنها مسأله و وظیفه انسان نمی‌داند و بیان می‌کند اگر تمام نیازهای ناظر به امور محسوس به حداقل برسد با وجود این همچنان آدمی به تعالی دیگری نیاز دارد که البته از نظر او آن امر، فلسفه است. بنابر دیدگاه راسل همه آنچه انسان در زندگی خود بدان نیازمند است علم نیست (Russell, the problem of philosophy, 1969, p.153).

زندگی عملی انسان نیازمند برخی اصول و آموزه‌ها است، که تحقق آنها با نظام علمی ممکن نیست. از آنجا که انسانها موجوداتی‌اند که زندگی جمعی شگفت‌انگیزی را به نمایش می‌گذارند و از قدرت آزادی، گزینش و غریزه خودخواهی برخوردارند در نظام عملی حیات خود نیازمند به فضایی چون عفو، ایثار، مدارا و... هستند. امور مذکور برای زندگی فردی و اجتماعی انسانها ضروری‌اند. و آنگاه انسان جامعه‌ای را تصور کند درحالی‌که فضایل مذکور وجود نداشته باشد، از لحاظ روانی جامعه و زندگی اجتماعی برای انسان به صحنه جنگ و رقابت تمام عیار تبدیل می‌شود که نتیجه آن در نهایت اختلال روانی و روان پریشان و ناآرام خواهد بود. تبدیل شدن زندگی به صحنه جنگ و رقابت خصمانه در سایه تصور نادرست از فلسفه حیات و نیز از دست دادن ارزش‌های مورد نیاز زندگی از نتایج علم‌زدگی است.

ویژگی مذکور که در عصر جدید آغاز شد تا حدودی در رفتار سیاسی بین الملل وجود دارد. صلح جهانی و یا ترور، از مهمترین مفاهیم در ادبیات سیاسی دنیای معاصر است که از جمله نیازهای روانی است که خود معلول عملکرد غیر اخلاقی در رابطه با پدیده علم است. پیشرفت علم زمینه‌های ورود به خصوصی‌ترین حریم و خلوت نهانی افراد را فراهم نمود و این مسأله فی نفسه در نارضایتی انسان موثر است. ناتوانی علم در مدیریت زندگی انسان ناظر به قصور علم در شناخت و فهم معنا و هدف در زندگی انسان است. غایت و هدف از جمله مفاهیمی است که روش علمی قادر به شناخت و کشف آن نیست. از طرف دیگر زندگی انسان بدون هدف و معنا ممکن نیست. از دست دادن زندگی آسان است ولی از دست دادن معنای زندگی دشوار است. زیرا نتیجه آن اختلال روانی و سرگردانی عملی است. انسان برای اینکه اعمال درست از نادرست و بایدها و نبایدهای عملی را شناسایی کند لازم است تا هدف زندگی را بداند. عدم نیل به هدف زندگی معادل با سرگردانی انسان است و این برابر با اختلال‌های روانی همچون احساس یأس، غم و... است. در این رابطه قصور علم و مواجهه با بحران روانی بدیهی است. زیرا از یک طرف روش علمی تنها راه و روش مطمئن در حل مشکلات حیات انسان تلقی می‌گردد و از طرف دیگر از جمله نیازهای انسان میل به معنا و هدف است که این مقوله امری خارج از قلمرو علم است. وقتی انسان درباره چگونه زیستن و چه انجام دادن سرگردان باشد به این دلیل که معنای زندگی را نمی‌داند تا رفتار خود را سامان دهد نتیجه آن احساس ملالت، افسردگی، یأس و... خواهد بود. علم، تسهیلات، رفاه و خوشی‌های زیادی را برای حیات انسان فراهم می‌کند اگر چه در مواردی به نظر می‌آید علم عاملی علیه مقوله‌های مذکور است. اگر دقت گردد علم فی نفسه خادم انسان است. و علیه رفاه و... نیست. لکن استفاده غیر اخلاقی می‌تواند سبب گردد تا علم به جای اینکه خادم انسان باشد به تهدیدی علیه تبدیل می‌گردد. سلاحهای کشتار جمعی و... نمونه‌هایی از استفاده غیر اخلاقی انسان از قدرت علمی است. اما شکست اصلی علم در مورد اساسی‌ترین نیاز زندگی انسان یعنی هدف است. یکی از مشکلات روانی زندگی انسان‌ها در سراسر عالم از دست دادن معنا و غایت زندگی است. پدیده‌ای که با ظهور خود آلام روانی متعددی چون خستگی از حیات، یأس، افسردگی و... به همراه خواهد داشت.

۵- دین و درمان بحران‌های زندگی انسان

موضوع پژوهش حاضر، علم‌زدگی، بحران روانی و نقش دین در درمان آن است. و بطور اجمالی به بحران اخلاقی و معرفتی نیز اشاره گردید. در بخش قبل چگونگی ارتباط میان علم‌زدگی و بحران روانی شرح داده شد. علم‌زدگی از جهات مختلف می‌تواند منشاء بی‌نظمی روان آدمی گردد. و او را با بحران روانی مواجه سازد. البته یادآوری می‌شود که استعمال نادرست و برداشت نامناسب از دین و مفاهیم دینی نیز ممکن است منشاء دین‌گریزی گشته، سبب گرایش به مادی‌گرایی گردد و به این نحو به بحران روانی تبدیل شود. برخی از اندیشمندان در آثار خود این واقعیت را نشان داده‌اند (شهید مطهری، علل گرایش به مادی‌گرایی، ۱۳۶۱، ص ۱۰۷). اگرچه برخی تحت تأثیر علم‌زدگی تلاش کردند تا دین را به عنوان یک پدیده مضر معرفی کنند و برای یافتن منشأ آن به عوامل زمینی و غیروحیانی تمسک نمودند. (Freud, the future of an Illusion, 1961, p.30) از طرف دیگر برخی از ملحدان علی‌رغم تکذیب دین، به نقش و تأثیر مثبت آن در زندگی آدمی به ویژه در بعد روانی اذعان نمودند. تردیدی نیست هر امری از جمله دین در صورت برداشت نادرست و به کارگیری سوء آن زیان بار خواهد بود و به غایت مورد نظر خود دست نخواهد یافت. نقش باور به وجود خداوند و دخالت او در زندگی بشر در از بین بردن بحران‌های معرفتی، اخلاقی و روانی بدیهی به نظر می‌آید. در چنین نگرشی مهم نیست که نگاه ما به دین آیا به عنوان یک ابزار است یا هدف. مهم این است که دین چه در نگرش ابزار گرایانه و چه در نگرش غایی به حل بحران‌های روانی منتهی می‌شود. مراجعه به تعالیم قرآنی روشن می‌کند که مسأله معرفت، اخلاق و نیز آرامش - جنبه روانی وجود انسان - و اطمینان به عنوان اهداف دین معرفی می‌شوند و از رایج‌ترین مفاهیم قرآنی در معرفی غایت دین و هدف پیامبران است (بقره، آیه ۱۵۱ و ۱۲۹). معرفی خداوند در دین به عنوان خالق خیرخواه، قادر، عالم و حاضر در همه جا زمینه بروز بحران‌های مذکور را کاهش می‌دهد. دین از طریق انبیا و منبع وحیانی حقایقی را که انسان قادر به درک آنهاست را تأیید می‌نماید و نیز حامل حقایقی است که انسان بطور مستقل قادر به حصول و فهم آن نیست. انبیا به عنوان بزرگترین الگوهای عملی به انسانها در این زمینه که چه باید انجام داد و چه نباید انجام داد کمک می‌نمایند. در اسلام، پیامبر اکرم(ص) اساساً اتمام ارزشهای اخلاقی را غایت اساسی دعوت و

بعثت خود معرفی می‌نماید.^(۴۰) گویی مسأله اخلاق نوش دارویی است که هم قادر است بحران معرفتی را حل نماید هم بحران روانی را از بین ببرد. در هر حال نقش دین در درمان پدیده‌هایی چون غم، یأس، احساس غربت و تنهایی و... به عنوان بحران روانی به اشکال مختلف صورت می‌گیرد که دو مورد آن قابل ملاحظه است: نخست دین در کاهش زمینه‌های بروز بحران روانی به آدمی یاری می‌کند. پدیده‌هایی چون غم، یأس و... معلول عواملی است. دین حداقل از برخی زاویه‌ها زمینه بروز ظهور آنها را ریشه کن می‌کند. دین با معرفی هدف و غایت نهایی حیات و طرح اهداف واسطه‌ای در حیات زندگی انسان در هر شرایط و موقعیتی از خطر پوچی که منشاء یأس و غم و... در زندگی می‌شود حفظ می‌نماید. نکته دیگر پذیرش این واقعیت است که علی‌رغم اینکه دین با پدیده‌های روانی زیان باری چون احساس تنهایی و... مبارزه می‌کند؛ لکن پدیده‌های مذکور به نقطه صفر نمی‌رسد و حیات آدمی مستعد بروز چنین پدیده‌ها است. دین بعد از بروز آنها همچنان به انسان یاری می‌کند. انسان موجودی با قدرت آزادی، گزینش و سلايق متفاوت است. در دین نیز این حریم خصوصی انسانی مورد حرمت قرار می‌گیرد. وجود اشتباه، فراموشی و رفتارهای عامدانه ناشی از گزینش سوء که تاریخ چه در سطح فردی و چه در سطح اجتماعی نمونه‌های فراوان از آن را در خاطره دارد می‌تواند زمینه ساز بروز برخی دردهای روانی باشد. در این خصوص دین با مدیریت روانی نهاد آدمی در تنظیم ساختار روانی به انسان خدمت می‌کند. در این رابطه معرفی فضایی چون صبر، عفو، گذشت، امید و بیان نحوه آراسته شدن به آنها خدمتی است که از جانب دین در مورد انسانها انجام می‌گیرد. از یک طرف انسان موجودی است که حیات او در سایه‌ی جمع و گروه می‌تواند بقا و تعالی یابد. از طرف دیگر، در طبیعت آدمی صفاتی چون قدرت آزادی، قدرت گزینش وجود دارد که به دلیل محدود بودن علم و توانایی انسان، اشتباه، فراموش و حتی خطاهای عامدانه فرصت بروز می‌نماید. نتیجه روشن است: ایجاد تلاقی میان انسان‌ها. دین با معرفی فضایل مذکور: صبر، گذشت، حسن بیان چگونگی آراستگی به آنها، تلاقی مذکور را مدیریت و بدینوسیله حیات اجتماعی انسان را محفوظ می‌نماید. حیاتی که بدون بکارگیری فضایل مذکور روشن است که تا چه اندازه غیرقابل تحمل خواهد بود و چه بسا به میدان نبرد و نزاع تبدیل می‌شود. به عبارت دیگر در چنان شرایطی آلام روانی میان اعضای یک جامعه، به حداکثر می‌رسد و علی‌رغم

اینکه انسانها سرمایه‌های مادی زیادی در اختیار دارند اما در آرامش روانی بسر نمی‌برند. در چنین وضعیتی این قبیل افراد در خروج از بحران روانی و تحصیل آرامش به امور کاذبی رو نمایند که خود می‌تواند مشکلات روانی دیگری برای فرد ایجاد نماید. اگر تأمل گردد برخی مربیان تربیتی و روانشناسان تحت تأثیر علم‌زدگی و انسان‌شناسی اصالت جسم، نسخه‌های تربیتی و روان‌شناسی‌ایی در از بین بردن مشکلات روانی تجویز می‌کنند که خود به دلیل غفلت از جنبه غیرمادی وجود انسان مشکلات مهمتر دیگری را سبب می‌شود. به عنوان نمونه می‌توان به تولید اشیاء سرگرم‌کننده جدیدی که تکنولوژی جدید زمینه ساز آن است اشاره نمود. این افراد به جای توجه به منشاء بحران، -غفلت از جنبه غیر مادی وجود خود- خود را با عوامل سرگرم کننده نوین خوش می‌نمایند. از جمله داروهای تخریبی و صنعتی، و امور دیگری که به جای حل مشکلات فرد، بیشتر جنبه سرگرم کننده دارد و به دلیل رها شدن اصل مشکل در مواردی بحران‌ها و انحراف‌های خطرناکی ظاهر می‌گردد. دین با متمرکز نمودن عواطف و ساختار روانی به وسیله معرفی فضایی چون گذشت، صبر و... بر محوریت خداوند سعی در رسیدن انسان به آرامش مورد نیاز حیات خود دارد. در فرهنگ اسلامی آیات قرآنی «اینکه انسان تنها با یاد خداوند آرام می‌گیرد» مؤید این نگاه است (رعد، آیه ۲۸). در ادعیه حضور این مسأله مشروح است. در دعای جوشن کبیر خداوند به «ای طبیب کسی که طبیبی برای او نیست» «ای گنج کسی که برای او گنجی جز او نیست» و... توصیف می‌شود. معیت همه جانبه خداوند با آدمی از آموزه‌های قرآنی است. «هر کجا که باشید خداوند با شماست» (حدید، آیه ۴). این معیت برای چیست؟ هدف این همراهی الهی عام و تام است. زمانی که پیامبر اکرم(ص) از مدینه هجرت می‌کردند در حالیکه در غاری مخفی شده بودند، از جمله نکاتی که خداوند به وسیله آن پیامبرش را دلداری می‌دهد اشاره به معیت خدا با اوست. (توبه، آیه ۴۰) اگر او با ماست دیگر غمی نیست. حال به عنوان یک دانشجو، معلم، پدر، فرزند و... مهم این است که او در کنار ما قرار دارد. روشن است باور به وجود خدایی که در همه جا حاضر و ناظر است و از قدرت بی‌انتهاء برخوردار است به نحوی که لحظه‌ایی از حال انسان بی‌خبر نیست و از رگ گردن به انسان نزدیک‌تر است می‌تواند منشاء امید در جان سراسر تشنه امید انسان گردد. به ویژه از ویژگی‌های این خداوند یکتا بی‌انتهای جود و ذات خیرخواه او است. به سادگی می‌توان تصور نمود که از دست دادن

این باور چگونه می‌تواند منشاء حس تنهایی و یأس در جان آدمی گردد. به ویژه حیات اجتماعی‌ایی که هدیه علم به بنی آدم است علی‌رغم تبدیل جهان به دهکده جهانی اما انسانها را از یکدیگر دور ساخته و آنها را در برج‌های بلند، زندانی نموده است.

۶- نتیجه

عصر جدید به واسطه انقلاب علمی چهره زندگی بشری را تغییر داد. این خدمت درخور تحسین علم از یک طرف و مناسبات غیر منطقی و همراه با تعصب اصحاب کلیسا با اهل علم از طرف دیگر زمینه روانی در گرایش و ظهور علم‌زدگی را فراهم نمود. دیدگاهی که بر اساس آن علم و روش علمی تنها روش در پاسخ دادن به مسائل بشر است. ظهور این پدیده تلخ بعد از انقلاب علمی علت مواجه شدن انسان غربی با بحران‌های معرفتی، اخلاقی و روانی شد که اگر چه مکان ظهور آن جای خاصی بود لکن غالب جوامع و فرهنگ‌ها تحت تأثیر بحران‌های مذکور قرار گرفتند. بن‌بست‌های علم‌زدگی چه در حوزه علم و چه در فلسفه در عصر معاصر روشن گردید و نیاز به مرجع فرا علمی از ویژگی‌های شاخص دنیای معاصر است. اگر چه تأثیرات سوء ناشی از علم‌زدگی همچنان وجود دارد. دین با معرفی خدای خالق و قادر و خیرخواه و عالم به نیازهای معرفتی، اخلاقی پاسخ می‌دهد و بدینوسیله زمینه‌های بروز بحران روانی را از بین می‌برد. دین همچنین با مدیریت ساختار روحی و عاطفی انسان در سامان‌دهی اوضاع روانی با بکارگیری فضایی چون گذشت، صبر و نوع دوستی و... به عنوان عناصر ضروری برای حیات آدمی به انسان یاری می‌رساند.

یادداشت‌ها:

- ۱- science
- ۲- formal cause
- ۳- material cause
- ۴- efficient cause
- ۵- final cause
- ۶- teleological explanation
- ۷- potentiality
- ۸- actuality
- ۹- تأکید روی غایت در قرون وسطی معلول این اندیشه بود که هر چیز برای خود در سلسله مراتب هستی جایگاه خاصی دارد (استیس، گزیده‌ایی از مقالات، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، ص ۴۹). زیرا خداوند به عنوان خالق جهان از خلقت جهان قصد و غایتی دارد. و هر موجودی را در جای خود قرار می‌دهد. بدین صورت، تمسک به حکمت الهی تبیین نهایی وقایع جهان محسوب می‌شود. از نظر نظام ارسطویی جهان دارای نظام معقول و منطقی است و به واسطه همین تصور علم در یونان و تحت تأثیر آن در قرون وسطی قیاسی بود. علمی که در آن از کلی به جزئی می‌رسیم و در مقابل آن علم استقرایی وجود دارد و آن عبارتست از رسیدن به نتیجه کلی از طریق مشاهدات جزئی.

۱۰- scientific explanation

- ۱۱- گالیله از جمله چهره‌های بنیانگذار علم و سازندگان عصر نوین است. وی در تحلیل حوادث بر مشاهده و آزمون تأکید می‌ورزید. تبیین علمی به معنای تبیین مبتنی بر علت فاعلی مستلزم بکارگیری مشاهده و آزمون است. البته این به معنای عدم وجود مشاهده و آزمون نزد ارسطو و قرون وسطی نبود. بلکه در کانون توجه قرار نداشت. و در عصر جدید برای گالیله آنچه در دستور کار قرار داشت مشاهده از نزدیک - چه با ابزار و یا بدون ابزار - امور هنگام تبیین آنها بود. لذا برای شناخت افلاک خود تلسکوپی اختراع می‌کند که از لحاظ بزرگی و دقت در مقایسه با قبل متفاوت بود. نتیجه بکارگیری این تلسکوپ در رصد زمین و سایر سیارات تأیید نظریه کپلر بود که حرکت زمین را مطرح کرده بود. که با نظریه کلیسای کاتولیک اختلاف داشت. وی با این نظریه تحت تعقیب و بازجویی کلیسا قرار گرفت و از آموزش نظریه مذکور تحریم گردید. قبلاً نیز دوست گالیله برانو (Bruno) اعدام شده بود. وی بعد از سپری نمودن ۸ سال زندانی در حالیکه زبانش را می‌خکوب کردند و بر پایه فلزی محکم بسته شده بود همیزم به پایش ریختند و کتاب‌های او نیز به آنها اضافه گردید و به آتش کشانند. جرم برانو این بود که در نوشته‌های

خود مفاهیم و آرایبی را مورد تصدیق قرار می‌داد که رهبران کلیسای کاتولیک بدان تمایل نداشتند. از جمله این آراء چرخش زمین به دور خورشید بود. این پیر مرد ۷۰ ساله بعد از یک دادگاهی طولانی از بیان نظریه خورشید مرکزی اظهار ندامت کرد و بقیه عمر خود را در خانه‌اش محبوس بود. تقریباً ۳۰ سال بعد از آن حادثه نظریه خورشید مرکزی رسماً بوسیله کلیسا تحریم گردید و پاپ الکساندر هفتم همه کتبی که حرکت زمین را تصدیق می‌کردند قدغن نمود. اگر چه کلیسا این قبیل سختگیری‌ها را انجام می‌داد ولی نتوانست جلوی جریان عظیم علمی را که از قرن ۱۶ آغاز گردیده بود متوقف نماید.

۱۲- inductive

۱۳- نمونه‌ای از آزمایشات و نظریه پردازی گالیله آزمایش آونگ و حرکت نوسانی است. در نظام ارسطویی، سکون وضعیت اصلی و ذاتی آونگ محسوب می‌گردد. اما نزد گالیله این مسأله درست به عکس است. سکون برای آونگ ویژگی عارضی و حرکت برای آن خصیصه اصلی و ذاتی است. آرایه‌ای را در نظر بگیرید. حرکت برای آن ذاتی است یا عرضی؟ در نظام ارسطویی حرکت برای آرایه عارضی است و وضعیت ذاتی آن سکون است و آرایه برای اینکه حرکت کند باید محرکی - اسب - در کار باشد. اما در نظام جدیدی که گالیله آن را مطرح کرده بود حرکت برای آرایه ویژگی ذاتی است و علت سکون آرایه این نیست که سکون برای آن ویژگی ذاتی است بلکه سکون آرایه معلول مقاومت هواست. اگر هوا در کار نباشد آرایه در حرکت خواهد بود آنچه در نظام ارسطویی ذاتی نامیده می‌شود در نظام جدید بوسیله گالیله عرضی محسوب می‌گردد و بالعکس.

۱۴- Scientific Revolution

۱۵- Scientism

۱۶- August Comte

۱۷- Scientific method

۱۸- Stenmark Mikael

۱۹- Self-Referential Incoherence

۲۰- Intentional Knowledge

۲۱- Belief of Memory

۲۲- Self-Referential Incoherence

۲۳- Realism

۲۴- Theory Laden

۲۵- Objectivity

- ۲۶- Descartes
- ۲۷- Lock
- ۲۸- Justification
- ۲۹- True
- ۳۰- Positivism
- ۳۱- Accidental
- ۳۲- Intrinsic
- ۳۳- Mover
- ۳۴- Unmoved Mover
- ۳۵- Kierkegaard
- ۳۶- Self-sufficiency
- ۳۷- Knowledge
- ۳۸- Science

۳۹- اینکه میان اخلاق و دین چه نوع ارتباطی وجود دارد خود موضوع مستقلى در مباحثات اخلاقى است. نکته‌ایى که در این تحقیق بر آن تأکید می‌شود این است که علم از طریق علمى نمودن زندگى انسان به حذف دین و خداوند در زندگى انسان منتهى گردید و این امر خود منجر به تضعیف اخلاق و باورهای اخلاقى گردید. زیرا به طور سنتى اخلاق بر دین مبتنى بود و حذف خداوند تحت تأثیر علم زدگى خود به خود به تضعیف اخلاق منتهى شد به خصوص که علم قادر نیست تا در مورد هدف و غایت به طور مستقل کمکی نماید.

۴۰- اشاره به روایت پیامبر اکرم(ص): انما بعثت لاتمم مکارم الاخلاق.

منابع فارسی:

- ۱- والتراستیس. دین و نگرش نوین. ترجمه احمد رضا جلیلی. انتشارات حکمت. ۱۳۷۷
- ۲- ایان باربور. علم و دین. ترجمه بهال‌الدین خرمشاهی. مرکز نشر دانشگاهی. ۱۳۷۴
- ۳- ولتراستیس. گزیده‌ای از مقالات استیس. ترجمه عبدالحسین اذرنگ. وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. ۱۳۷۱
- ۴- مطهری مرتضی. علل گرایش به مادیگرایی دفترانتشارات اسلامی ۱۳۶۱.
- ۵- دورانت، ویل، تاریخ تمدن، ترجمه ابو القاسم پاینده، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۶.

۶- طباطبایی، محمدحسین، قرآن در اسلام، دفتر انتشارات اسلامی جامع مدرسین حوزه علمیه، چاپ هشتم، ۱۳۷۵.

منابع لاتین:

- 1-Michael scriven, Truism as the grounds for Historical Explanation, (1959), in Gardiner(ed) theories of history :Readings from classical and contemporary sources, New York: press
- 2-Russell, Bertrand, the problem of philosophy, 1969,New York: oxford university press.
- 3-Robert Audi, Cambridge Dictionary of philosophy.(1999)Cambridge University press
- 4-Samuel, enoch, Stumpf, Socrates to Sartre, McGraw-Hill. Inc
- 5-Haack Susan, defending science within reason: Between scientism and Cynicism, (2003) Amherst, Ny: Promethe US Book
- 6-Mikael Stenmark, Scientism: science, ethics and religion,(2001)Aldershot :Ashgate
- 7-poper Karl, Objective Knowledge (1978), oxford: Clarendon press
- 8-Plato, theatetus, in the works of Plato, (1928), ed dy Irwin Edman, Random house: The Modern Library
- 9-Plantinga Alvin, justification in the 20 century, in philosophy and Phenomenological research, vol, 50
- 10-Descartes, Discourse on method, in philosophical works of Descartes and ed Elizabeth S. Haldane G.T. Ross, New York:Dover1955
- 11-Louis pojman, Philosophy for truth,(2002)Oxford university press
- 12-Ruth benedict, Anthropology and the Abnormal, in the journal of General Psychology, 10, (1934)
- 13-James Rachels, The Challenge of cultural relativism in philosophy for the 21 Century,(2003)ed by Steven M.Cahn, Oxford university press
- 14-Sigmund Freud, The future of an illusion, tr.ed James Strachey, New York, w.Norton,(1961)

دوفصلنامه علمی- تخصصی

مبنای معرفت

سال اول - شماره دوم

بهار و تابستان ۱۳۸۸

بسم الله الرحمن الرحيم

امام حسین(ع) از دیدگاه سنایی غزنوی

دوستعلی سنچولی*

چکیده:

یکی از شاعران متعهد و آگاه که با شمشیر بیان خود از حریم حق و اهل بیت پیامبر(ص) و خصوصاً از سرور و سالار شهیدان، حضرت امام حسین(ع) دفاع نموده و به بیان رشادتها و جان فشانی‌های آن امام همام و یاران پاکبازش پرداخته، حکیم سنایی غزنوی است. سنایی، شاعر متعهد قرن ششم، حقانیت رسالت امام حسین(ع) را در شعر بیان نموده و با زبان والای شعر حقایق را به فرهنگ جامعه و شعور اجتماعی منتقل ساخته است و بدین وسیله موضع مردان حق و رهبران سعادت و عدالت را در برابر دیگران، بویژه جباران و ستم گستران نمایان ساخته است. سنایی با زبان شعر چه در حدیقه و چه در دیوان قصاید به ذکر فضایل اخلاقی، آزادگی‌ها، فداکاریها، پاکی‌ها و مجاهدتهای پیشوایان دین و بویژه حضرت اباعبدالله الحسین (ع) پرداخته است. عشق و ارادت و اعتقاد راسخ سنایی را نسبت به خاندان عترت و طهارت می‌توان در اشعارش مخصوصاً حدیقه الحقیقه مشاهده کرد که با کمال شهامت زبان به بیان حقایق و مظلومیت‌های پیشوایان دین پرداخته و چهره‌ی واقعی دشمنان دین را نمایان ساخته است. این نوشتار بر آن است تا با بررسی اشعار سنایی به تحلیل شخصیت امام حسین (ع) بپردازد و عشق و ارادت خالصانه‌ی او را به عنوان یک شاعر سنی پاک اعتقاد به خاندان عصمت و طهارت(ع) بنمایاند.

واژه‌های کلیدی: امام حسین (ع)، سنایی، ادبیات و تعهد.

امام حسین (ع) از دیدگاه سنایی غزنوی

مقدمه:

شاعران فارسی زبان از قدیمترین روزگاران، از شاهنامه حکیم ابوالقاسم فردوسی گرفته تا سنایی و ناصر خسرو و خاقانی و... آثار خود را با ذکر توحید و مدح پیامبر(ص) و اهل بیت او شروع کرده‌اند. حتی گاه مدح و دفاع این شاعران از اهل بیت(ع) جان آنها را به مخاطره می‌انداخته است. چنانکه علاقه فردوسی به خاندان عترت و طهارت موجب شد که محمود غزنوی با مذهب و افکار او موافقت نداشته باشد:

مرا غمز کردند کان پرسخن به مهر نبی و علی شد کهن
(فردوسی، ۱۳۷۰: نوزده)

که می‌بینیم فردوسی حاضر است زندگی و حیات و سرنوشت خود را به خطر اندازد، اما حاضر نیست از کرنش در برابر حضرت علی (ع) دست بردارد، زیرا می‌داند کسی که بر دشمنی آل علی(ع) بمیرد بوی بهشت را استشمام نخواهد کرد.

در سرگذشت سنایی نیز می‌خوانیم که علمای غزنه با کتاب حدیقه مخالفت می‌کردند. «شاید مخالفت آنها به دلیل اشعاری بوده که سنایی ضمن آن بارها عقاید خود را در بزرگداشت شیعه، حب آل علی(ع)، دشمنی با آل ابوسفیان و تبری از اهل رأی و قیاس اظهار کرده است. این مخالفت زندگی سنایی را در معرض خطر قرار داد و ناچار شد برای تبرئه خود و این که کتابش با عقاید سنت و جماعت مطابق است نسخه‌ای را نزد برهان‌الدین ابوالحسن علی بن ناصر الغزنوی معروف به بریانگر بغدادی بفرستد. او پس از مطالعه آن، محضری از فقها و علمای دستگاه خلافت گرد کرد تا برابری مضمون‌های حدیقه را با عقاید اسلامی تصدیق کنند.» (صفا، ۲۵۳۶، ج ۲: ۵۶۱-۵۶۲)

سنایی بی‌تردید یکی از دوستاران آل علی(ع) و خاندان پیامبر(ص) بوده است. از شخصیت هر یک از امامان بزرگوار در حدیقه در نهایت احترام، اصالت و تقدس یاد کرده است. بویژه حضرت امام حسین(ع) در شش حکایت از حکایاتی که یکی از شخصیت‌های آنان از ائمه هستند، درخششی چشمگیر دارد. تعریضهایی که به مخالفان آل علی(ع) دارد، همه همه دلیل بر حب او بدان امام هم‌نام، و ستایش او از امام حسن(ع) و امام حسین(ع) و بدگویی قتل‌های امام حسین(ع) دلیل دیگری بر این اعتقاد شدید سنایی به آن رسول(ص)

است. او در دوره‌ای زندگی می‌کرد که سخن گفتن از مدح و منقبت علی(ع) و اولاد او، کاری ساده و آسان به نظر نمی‌رسید و مستلزم داشتن ایمانی کامل و شهادتی کم نظیر بود. سنایی در حدود سال ۴۷۳ در غزنین به دنیا آمد. پدرش از نژاد بزرگان و آزادگان بود اما از مکنت بهره‌ای نداشت. خاندان او مثل بیشتر خراسانیان آن روزگار مذهب بوحنفیه می‌ورزیدند. با این همه، مثل بیشتر سنیان پاک اعتقاد، علاقه به خاندان پیامبر در آنها راسخ بود و همین نکته است که سخن سنایی را گاه رنگ تشیع می‌دهد و بعضی را به تشیع وی معتقد می‌سازد. (زرین کوب، ۱۳۸۲: ۱۶۳)

مناقب امام حسین(ع):

سنایی در حدیقه فصلی را به بیان مناقب آن امام همام(ع) اختصاص داده و در سر آغاز آن یادآور شده که «یاد امام موجب روشنی چشم می‌شود.» و از امام با صفات «سالله انبیاء، فرزند اصفیا و اولیا و اوصیا، شهید کربلا، قره العین مصطفی، پاره تن مرتضی، جگر گوشه حضرت فاطمه زهرا» یاد می‌کند. از دیدگاه سنایی براساس آیه‌ای از قرآن مجید، کسانی که خدا و رسولش را اذیت کنند، ملعون هستند و در آخرت مورد خشم و عذاب خداوند واقع می‌شوند. (سنایی، ۱۳۷۴: ۲۶۶)

امام حسین(ع) پسر علی مرتضی(ع) است؛ همان کسی که کردار و گفتار و اندیشه‌هایش همیشه نور ایمان و حقیقت و دادگری می‌افشاند و شخص را از این دنیای فرودین بر می‌گیرد و به عالمی می‌برد سرشار از روشنایی و پاکی و راستی و آزادگی و زیبایی. او کسی است که از حیث خَلق و خُلُق شبیه پدرش حضرت علی(ع) و پیامبر اسلام(ص) است. پیامبر اسلام او را بر دوش خود حمل می‌کرده و حتی در روایات آمده که در هنگام نماز حسین(ع) بر دوش پیامبر سوار می‌شدند و پیامبر نمازش را طولانی می‌کرد تا نوه‌های عزیزش خود پایین بیایند. حضرت فاطمه زهرا به دیدار او انس می‌گرفته و شاد می‌شده است. همچنین سنایی در حدیقه از آن حضرت با صفات «تقی اصل، نقی فرع، زکی تخم، بهی زرع، جوهر نبی از بحر جلال، جمال یافته از کمال صدق» یاد می‌کند. او درّی از بحر مصطفی است که صدف آن پشت مرتضی و جبرئیل مهدجنانش بوده است. امام حسین(ع) سروی از جویبار هدایت است که تاج بر سر و دواج در بر و عبا بر دوش داشت:

<p>که چنوئی نبود در کونین خُلق او همچو خلق پیغمبر مرتضی پروریده در آغوش کرده بر جانش سال و ماه دعا شجره هر کسی ز سیرت او هم زکی تخم وهم بهی زرعت یافته از کمال صدق جمال راست مانند احمد مختار صدفش پشت مرتضی بوده بوده جبریل مهد جنبانش سرو با تاج و با دواج و ردا (همان ۲۶۷)</p>	<p>پسر مرتضی امیر حسین خُلق او همچو خلق پاک پدر مصطفی مرو را کشیده به دوش بر رخس انس یافته زهرا باز داند همی بصیرت او هم تقی اصل وهم نقی فرعت نبوی جوهری ز بحر جلال به سر و روی و سینه در دیدار درّی از بحر مصطفی بوده عقل در بند عهد و پیماناش بود او سرو جویبار هدی</p>
--	---

انگیزه قتل امام حسین(ع):

سنایی یکی از انگیزه‌های مهم دشمنی یزید و دار و دسته‌اش را با امام حسین(ع)، کینه‌ای می‌داند که آنها و دیگر کافران نسبت به پدر بزرگوارش، حضرت امیرالمومنین علی(ع)، در دل داشتند.

آنها کینه خزرچ و حدیث اسل و کینه‌های بدر و حنین را از فرزند رشید او یعنی امام حسین(ع) گرفتند؛ یزید پس از شهادت امام حسین(ع) دستور داد اسیران را همراه سرهای شهیدان به شام بفرستند. چون اسیران وارد کاخ شدند و در گوشه‌ای که در نظر گرفته شده بود، قرار گرفتند. همین که چشم یزید به اسیران خاندان پیامبر افتاد و آنان را پیش روی خود ایستاده دید، دستور داد تا سر امام حسین(ع) را در میان طشتی نهادند. لحظه‌ای بعد او با چوبی که در دست داشت، به دندان‌های امام می‌زد و اشعاری را که «عبدالله بن زبیری سهمی» در زمان کافر بودن خود گفته بود و یادآور کینه‌های جاهلی بود، می‌خواند و چنین می‌گفت: «کاش بزرگان من که در بدر حاضر بودند و گزند تیرهای قبیله خزرچ را دیدند، امروز در این مجلس حاضر بودند و شادمانی می‌کردند و می‌گفتند: یزید دست مرزاد! به آل علی کیفر روز بدر را چشاندیم و انتقام خود را از آنان گرفتیم...» (پیشوایی، ۱۳۸۳: ۲۰۱ و نیز

رک : انصاری تلمسانی "بری"، (۱۳۶۱:۴۵) سنایی ضمن اشاره به این مطلب در ستایش حضرت علی می گوید:

هرگز از بهر بدره و برده
خلق را خصم خویش ناکرده
(سنایی غزنوی، ۱۳۷۴: ۲۴۵)

حقیقت از لحاظ تاریخی این است که بسیاری از بزرگان عرب از آن حضرت رنجیده خاطر بودند، زیرا پدر، برادر، عمو، دایی، و داماد و شوهر تعدادی از بزرگان و اشراف به شمشیر آن حضرت کشته شدند، و آثار این امر بعدها در مسئله خلافت و بویژه شهادت امام حسین(ع) خود را نشان داد، چه بسیاری در دشت کربلا وقتی آن حضرت(ع) پرسید "مرا چرا می کشید، مگر نمی دانید که نواده‌ی رسول و فرزند بتول هستم؟" قشون ابن زیادگفتند: "بعداوة ابیک علی بن ابیطالب". اما علی برای خدا و در راه اعتلای آیین او شمشیر می زد و به خشنودی و ناخشنودی مردمان کاری نداشت. (حلی، ۱۳۸۱: ۷۳)

و نیز در جای دیگر ماجرای دشمنی بزرگان عرب را با امام حسین(ع) با واقع بینی مورد تجزیه و تحلیل قرار داده و گفته:

دشمنی حسین از آن جستست
که علی لفظ لا مکان گفتست
(همان، ۶۶)

همچنین در جایی دیگر از حدیقه می گوید:

کافرانی در اوّل پیکار
همه را بر دل از علی صد داغ
کین دل باز خواسته زحسین
شده از زخم ذوالفقار فکار
شده یکسره قرین طاغی و باغ
شده قانع بدین شماتت و شین
(همان: ۲۷۰-۲۷۱)

یزید که پیش از رسیدن به حکومت اسیر هوسها و پایبند تمایلات افراطی خود بود، بعد از رسیدن به حکومت نیز نتوانست حداقل مثل پدر ظواهر اسلام را حفظ کند، بلکه در اثر روح بی پروایی و هوس بازی که داشت، علناً مقدسات اسلامی را زیر پا می گذاشت و در راه ارضای شهوات خود از هیچ چیز فرو گذار نمی کرد. او کینه‌های دیرینه خود را از سرداران اسلام، که در جنگ بدر و زیر پرچم اسلام بستگان او از دم شمشیر گذرانده بودند، یاد کرده و کشتن امام حسین(ع) را تلافی آن ماجرا معرفی می کرد:

منتظر بود تا سرش برسید	به دمشق اندرون یزید پلید
تکیه بر دنیوی و امانی کرد	پیش بنهاد و شادمانی کرد
کین دیرینه جست وانها کرد	بیتی از قول خویش املا کرد
زد قصب از نشاط و لب خندان	دست شومش بر آن لب و دندان
وآن مکافات زشت و دست عمل	کینه خزرچ و حدیث اسل
خواسته کینه‌های بدر و حنین	کین آبا بتوخته ز حسین

(همان: ۲۶۹)

یکی دیگر از انگیزه‌های شهادت امام حسین(ع) را به دست یزید و اطرافیانش می‌توان این دانست که آن ملعونان در این کار برای خود انتظار پاداش و رسیدن به بهشت را داشتند. این نکته در پاره‌ای از سخنان حضرت زینب(س) که در خطاب به یزید و دارو دسته‌اش می‌گوید، نمایان است:

«اگر گمان می‌کنی با کشتن و اسیر کردن ما سودی به دست آورده‌ای، بزودی خواهی دید آنچه سود می‌پنداشتی جز زیان نیست. آن روز جز آنچه کرده‌ای حاصلی نخواهی داشت آن روز تو پسر زیاد را به کمک خود می‌خوانی و او نیز از تو یاری می‌خواهد! تو و پیروانت در کنار میزان عدل خدا جمع می‌شوید، آن روز خواهی دانست بهترین توشه تو که معاویه برای تو آماده کرده است این بود که فرزندان رسول خدا را کشتی.» (پیشوایی، ۱۳۸۳:۲۰۵، به نقل از ابن ابی طیفور).

سنایی با اشاره به همین مطلب است که در حدیقه می‌گوید:

شمرو عبدالله زیاد لعین	روحشان جفت باد با نفرین
برکشیدند تیغ بی آرم	نز خدا ترس و نه ز مردم شرم
سرش از تن به تیغ ببریدند	واندر آن فعل سود می‌دیدند

(سنایی غزنوی، ۲۶۹: ۱۳۷۴)

براستی آنها غافل از آن بودند که این افراد بی پدر و نابخردند که دشمنی خاندان پیامبر(ص) را در سر می‌پروراندند و اینان نه تنها در این دنیا بدبخت و بیچاره‌اند، بلکه در آخرت نیز به عذاب سخت الهی گرفتار می‌شوند. حکیم سنایی غزنوی رسیدن به بهشت و سعادت اخروی را فقط و فقط در گرو عشق و محبت به علی(ع) و خاندان مطهرش می‌داند:

هشت بستان را کجا هرگز توانی یافتن جز به حبّ حیدر و شبّیر و شبر داشتن
(سنایی غزنوی، بی‌تا: ۴۷۰)

تأثر شاعر از شهادت امام حسین(ع):

شعر زمانی موثر و زیباست که از صمیم جان و دل گوینده بجوشد و نیازی درونی انگیزه سرودن آن باشد.

شاید بتوان در شعر سنایی بویژه اشعاری که در مدح و ستایش اهل بیت و سرور و سالار شهیدان، حضرت امام حسین(ع) سروده، تپش دل و عواطف گوینده و نیز اندوه و حرمان او را به خوبی احساس کرد. نکته اساسی در شعر سنایی تأثر شاعر از شهادت فرزند پیامبر و یاران پاکبازش است. حکیم سنایی با بیان مناقب و مصائب خاندان پیامبر(ص) که مورد آزار و ستم بنی امیه قرار گرفته بودند، خشم و نفرت خود را نسبت به آنان که حرمت دین خدا و خاندان رسول را زیر پا گذاشته و تیغهایشان را به خون حسین(ع) لعل گون ساخته و زنان و کودکان آن حضرت را به اسارت برده‌اند، اینگونه ابراز می‌کند:

حبذا کربلا و آن تعظیم	کز بهشت آورد به خلق نسیم
وآن تن سر بریده در گل و خاک	وآن عزیزان به تیغ دلها چاک
وآن تن سر به خاک غلطیده	تن بی سر بسی بد افتاده
وآن گزین همه جهان کشته	در گل و خون تنش بیاغشته
وآن چنان ظالمان بد کردار	کرده بر ظلم خویشتن اصرار
حرمت دین و خاندان رسول	جمله برداشته ز جهل و فضول
تیغها لعل گون زخون حسین	چه بود در جهان بتر زین شین
تاج بر سر نهاده بدکردار	که از آن تاج خوبتر منشا
زخم شمشیر و نیزه و پیکان	بر سر نیزه سر به جای سنان
آل یاسین بداده یکسر جان	عاجز و خوار و بی کس و عطشان
کرده آل زیاد و شمر لعین	ابتدای چنین تبه در دین
مصطفی جامه جمله بدریده	علی از دیده خون بباریده
فاطمه روی را خراشیدن	خون بباریده بی حد از دیده
حسن از زخم کرده سینه کبود	زینب از دیده‌ها برانده دو رود
شهربانوی پیر گشته حزین	علی‌الاصغر آن دو رخ پرچین

(همان، ۲۷)

از دیدگاه سنایی، کسی که دست از آبرو و حیثیت خود بردارد، هر کاری که از دستش برآید می‌کند.

چنین فردی نه از دوزخ می‌ترسد و نه به بهشت امید و اعتقاد دارد. چنین کسانی هستند که راضی به ریختن خون امام حسین(ع) می‌شوند و معاویه و دیگر دشمنان حضرت را امیر خود می‌دانند و حتی دینشان را به دنیا می‌فروشند. حکیم سنایی در برخی از اشعارش نفرت خود را از معاویه و فرزند نابکارش، یزید و دیگر اتباع او اعلام می‌دارد و نه تنها بر آنها لعنت می‌فرستد بلکه ملعون می‌داند کسی را که از آنها به نیکی یاد کند. همچنین وی کسانی را که افرادی نظیر معاویه که خود را ابن‌خال مومنان می‌دانست و عمرو عاص و یزید پلید را امیر خود می‌خوانند، «بدره، بدفعال، بد دین و مستحق عذاب و نفرین» می‌داند. و در مقابل صمیمانه و خالصانه ارادت خود را نسبت به سید شهاب اهل‌الجنه، حضرت امام حسین(ع) اعلام و ابراز می‌دارد و او را ستایش و تحسین می‌کند:

هر چه خواهی بکن فاصنع شیت	آدمی چون بداشت دست از صیت
نزد آن کس چه دوزخ و چه بهشت	هر که راضی شود به کرده زشت
کز پی خویش نار بپسندد	مرد عاقل بر آن کسی خندد
نکند نیک و در بدی کوشد	دین به دنیا به خیره بفروشند
که فزون بود وقعش از ثقلین	خیره راضی شود به خون حسین
مومنان را کی ابن‌خال بود	آن که این خبیث حال بود
کز پدر نیز هم دل آزارم	من از این ابن‌خال بیزارم
عمرو عاص پلید پیر منست	پی تو گویی یزید میر منست
یا یزید پلید باشد میر	آن را که عمرو عاص باشد پیر
بدره و بدفعال و بددین است	مستحق عذاب و نفرین است
که مرا و را کند به نیکی یاد	لعنت دادگر بر آن کس باد
ز آن قبیله منم به عهد بعید	من نیم دوستدار شمر و یزید
لعنتش طوق گشت در گردن	هر که راضی شود به بد کردن
صد هزاران ثناست دایم دین	از سنایی به جان میرحسین

(همان، ۲۷۲)

سنایی نیز همچون حکیم آزاده طوس، ابوالقاسم فردوسی، اعتقاد راسخ خود را به اهل بیت پیامبر(ص) بی هیچ ملاحظه و پروایی اعلام می‌دارد و نفرت و انزجار خود را از دشمنان آنها ابراز می‌کند. وی خود را به دو دلیل، یکی محبت خاندان پیامبر(ص) و دیگری به سبب بغض و دشمنی با آل بوسفیان، امیدوار به آمرزش خداوند می‌داند:

ای خداوند فرد بی‌همتای	حرمت این رسول راه نمای
که مرا زین گروه برهانی	تا گذارم جهان به آسانی
گرچه دارم گناه بسیاری	نیستم در زمانه بازاری
دو سبب را امید می‌دارم	گرچه آلوده و گنه کارم
که نجاتم دهی بدین دو سبب	زین چنین جمع بی‌خبر یارب
آن یکی حب خاندان رسول	حب آن شیر مرد جفت بتول
و آن دگر بغض آل بوسفیان	که از ایشان بدو رسید زیان
مر مرا زین سبب نجات دهی	وز جهنم مرا برات دهی

(همان، ۶۴۳)

عشق و ارادت خالصانه:

قیام امام حسین(ع) در زمان یزید چنان پرشور و مهیج بود که خاطره آن در دل‌های مردم جاوید مانده است و چنانکه مشاهده می‌کنیم پس از قرون متمادی، هنوز هم مردم، قهرمانان کربلا را برای خود نمونه و سرمشق قرار می‌دهند و در ابراز قهرمانی و فداکاری از آنها الهام می‌گیرند. امام حسین(ع) در ادب فارسی نمونه شجاعت و مظلومیت و حق خواهی است. بازتاب واقعه‌ی کربلا در شعر سنایی فقط به حدیقه‌ی او منحصر نمی‌شود، بلکه او در جای جای دیوانش نیز با تلمیح به این ماجرا، ارادت خویش را به سرور و سالار شهیدان و تنفرش را از یزید و یزیدیان ابراز و اعلام می‌دارد و گاه با هنرمندی خاص به تأویل عرفانی این مسئله می‌پردازد. او "دین" را حسین(ع) می‌داند و "آز و آرزو" را سگ و خوک؛ و متأثر و متأسف از آن است که مردم به جای توجه به دین و معنویات، به حرص و آز و به تعبیری دیگر به جای توجه به حسین(ع) به شمر و یزید توجه می‌کنند:

دین حسین توست آز و آرزو خوک و سگ است	تشنه این را می‌کشی و آن هر دو را می‌پروری
بر یزید و شمر ملعون چون همی لعنت کنی	چون حسین خویش را شمر و یزید دیگری

(سنایی غزنوی، بی تا: ۶۵۵)

و در جای دیگر نیز می‌گوید :

سراسر جمله عالم پر شهید است شهیدی چون حسین کربلا کو
(همان: ۵۷۱)

از دیدگاه سنایی امام حسین(ع) نمونه والای ایمان و توحید و عرفان است. او با گذشتن از جان خویش این عقیده و باور را به اثبات رساند. دیگران نیز اگر می‌خواهند در بحر ایمان و توحید و عرفان قدم بگذارند باید بدانند که برای بدست آوردن این عروس، همچون امام حسین(ع) جز با خنجر و پیکان سرو کاری ندارند. این، دردی است که درمانی جز سوختن ندارد:

ای پسر پای درین بحر مزن زانکه ترا معبر و پایگه قلم بس پایان نیست
کاین طریقت که دروی چو شوی توشه ترا جز فنا بودن اگر بوذری و سلمان نیست
این عروسیست که با حسن رخس با تن تو گر حسینی همه جز خنجر و جز پیکان نیست
درد این باد هوی در تن هر کس که شود هست دردی که بجز سوختنش درمان نیست
(همان: ۹۷)

براستی اگر مردم در هر کار به همان نسبت که به حفظ ظاهر می‌کوشند اگر به اخلاص و پاکی باطن و نیت خود می‌کوشیدند، دنیا روشن و دلپذیر می‌شد. در سرگذشت انسان‌ها و جوامع بشری گفتارها و کردارهای فراوان می‌توان یافت که در آنها اخلاص و صدق نیت کمتر مشاهده می‌شود و یا اصلاً وجود ندارد. و به همین سبب ارزش خود را از دست می‌دهد. اینکه پیامبر(ص) اعمال انسان را وابسته به نیت دانسته، مفهومی عمیق و منطقی استوار دارد. سنایی در حدیقه حکایت اخلاص و ارادت پیر زنی از مردم کوفه را آورده که هر روز صبح همراه با کودکانش از شهر بیرون می‌آمده تا نسیمی را که از جانب کربلا می‌وزیده، پیش از آنکه به انفاس مردم شهر آلوده شود استشمام کند. سنایی خود را غلام چنین زنی می‌داند. زنی که از صد مرد برتر است. زنی که ارادت خود را اینگونه خالصانه به مولا و سرور خویش، حضرت ابا عبدالله الحسین(ع) ابراز و اعلام می‌دارد و از جور و جفای دشمن نمی‌هراسد:

بود در شهر کوفه پیرزنی سالخورده ضعیف و ممتحنی
بود از اولا مصطفی و علی ممتحن مانده بی حبیب و ولی
کودکی چند زبردست و یتیم شده قانع ز کربلا به نسیم

زال هر روز بامداد پگاه
آمدی از میان شهر برون
بر ره کربلا باستادی
گفتی اطفال را همی بوئید
پیشتر زآن که در شود در شهر
شود از هر دماغی آلوده
حظ از این باد جمله بر دارید
من غلام زنی که از صد مرد
قدر میر حسین بشناسد
کودکان را فکندی اندر راه
دیده از ظلم ظالمان پر خون
بر کشیدی ز درد دل بادی
وین نکو باد را بینوئید
بر گرید از نسیم مشهد بهر
باد چون گشت شهر پیموده
سوی نااهل و خصم مگذارید
بگذرد روز بارو بردا برد
از جفاهای خصم نهراسد
(سنایی غزنوی، ۱۳۷۴: ۲۷۱)

سنایی همچنین در جایی دیگر از دیوان اشعارش با یادآوری دشمنی‌های نیاکان یزید با پیامبر اسلام (ص) و خاندان او اینگونه تنفر خود را از آنها اعلام می‌دارد و بر یزید و دوستدارانش لعنت و نفرین می‌کند:

داستان پیر هند مگر نشنیدی
پدر او لب و دندان پیمبر بشکست
خود به ناحق حق داماد پیمبر بگرفت
بر چنین قوم چرا لعنت و نفرین نکنم
که از او بر سر اولاد پیمبر چه رسید
مادر او جگر عم پیمبر بمکید
پسر او سر فرزند پیمبر ببرید
لعنه الله یزدا و علی حب یزید
(همان، ۱۰۷۲)

لازم به ذکر است که حکیم ابوالمجد مجدود بن آدم سنایی در پاره‌ای از موارد که به ذکر مصیبت کربلا پرداخته، دچار اشتباه تاریخی شده است. وی ماجرای شهادت امام حسین (ع) را به دست یزید به پیشنهاد و صواب دید عمروعاص می‌داند. این در حالی است که «عمرو بن العاص بن وائل بن هاشم بن سعید در سال هشتم هجرت قبل از فتح مکه اسلام آورد. و وفاتش را به اختلاف به سال ۴۲، ۴۳، ۴۸، ۵۱، ۵۸ نوشته‌اند و گویند صد سال عمر کرد و بیشتر مورخین قول اول را یعنی ۴۲ را برای سال وفات وی صحیح دانسته‌اند. بنابراین کشتن یزید سید الشهداء را به رأی و استصواب عمروعاص از سهو خالی نیست.» (رضوی، بی تا: ۴۰۰-۴۰۱)

دشمنان قصد جان او کردند	تا دمار از تنش بر آوردند
عمرو عاص از فساد رائی زد	شرع را خیره پشت پائی زد
بر یزید پلید بیعت کرد	تا که از خاندان برآرد گرد
شرم و آزرم جملگی بگذاشت	جمعی از دشمنان بر او بگماشت
تا مر او را به نامه و به حیل	از مدینه کشند در منهل
کربلا چون مقام و منزل ساخت	ناگه آل زیاد بر وی تاخت
راه آب فرات بر بستند	دل او زان عنا و غم خستند
عمرو عاص و یزید بداختر	به سر آب برفکنند سپر

(سنایی غزنوی، ۱۳۷۴: ۲۶۸)

از طرف دیگر چنان که از همین ابیات برمی آید سنایی انگیزه حرکت امام(ع) را به طرف کوفه، نامه‌هایی می‌داند که کوفیان به تحریک یزید و دارو دسته‌اش به امام حسین(ع) نوشته بودند. البته با توجه به حدیثی از امام حسین(ع) می‌توان این احتمال را نیز داد که آنها عمداً به این جو دامن زده بودند تا امام را به عراق کشانده و در آنجا به شهادت برسانند. فرمایش امام(ع) چنین است: "و ما کانت کتب الیّ إلا مکیده لی و تقریالی ابن معاویه". (جعفریان، ۱۹۳: ۱۳۸۳)

سنایی نیز دعوت مردم کوفه را از امام نوعی حيله و نیرنگ یزید می‌داند تا بدین وسیله امام را از مکه به کوفه بکشاند و او را به شهادت برساند. این درحالی است که امام حسین(ع) پس از مخالفت با یزید و بیعت نکردن با او در سوم شعبان وارد مکه شد و در این شهر اقامت گزید و به افشای ماهیت ضد اسلامی رژیم پرداخت. گزارش مخالفت امام حسین(ع) با خلافت یزید و اقامت او در مکه به عراق رسید، مردم کوفه که خاطره حکومت عدل علی(ع) در حدود بیست سال پیش را در خاطر داشتند و آثار تعلیم و تربیت امیرمومنان(ع) در آن شهر به کلی از میان نرفته بود و هنوز یتیمهایی که علی(ع) بزرگ کرده و بیوه‌هایی که از آنها سرپرستی کرده بودند، زنده بودند، دور هم گرد آمدند و با ارزیابی اوضاع تصمیم گرفتند از اطاعت یزید سرباز زده، از حسین بن علی(ع) جهت رهبری خود دعوت کنند و از او پیروی نمایند. (پیشوایی، ۱۹۳: ۱۳۸۳) گفتنی است هدف دیگر امام(ع) از این کار آن بود که

وجدان امت را به حرکت در آورد و به فرد مسلمان که تا گلو در لجه‌ی منافع حقیر غرقه شده بود، همت عمیق مکتبی را باز گرداند. (ادیب، ۱۳۶۹:۱۲۰)

نتیجه:

پیشوایان شیعه مانند انبیا همواره با جباران و ستمگران در افتادند و هیچگاه از درگیری با آنان چه مستقیم و چه غیرمستقیم فارغ نبودند. و هیچ آن، دین خدا را در دست جباران رها نکردند تا آن را ملعبه سازند و به نام آن بر مردم سوار شوند. آری چنین بودند و چنین کردند تا یک یک آنان به شهادت رسیدند، شهادت در محراب عبادت، شهادت در درون خانه و به دست همسر، شهادت در میدان کارزار، شهادت در زندان خصوصی و شهادت در زندان‌های عمومی. اما این شاعران و نویسندگان هستند که خاطره فداکاریها و رشادتهای آنان را با زبان دل و احساس خود لحظه به لحظه ثبت و ضبط کرده‌اند و نگذاشته‌اند که غبار فراموشی بر آنها بنشیند و با کلام زیبای خود سوز و گداز و شیدایی عاشقانه خود را نسبت به خاندان عترت و طهارت(ع) ابراز داشته‌اند. و همان گونه که یادآور شدیم زندگی و حیات و سرنوشت خود را به خطر می‌انداختند. سنایی با آنکه مثل اغلب مردم خراسان آن روزگار مذهب بوحنیفه داشت، اما مثل بیشتر سنیان پاک اعتقاد علاقه و ارادت خویش را به آل علی(ع) پیوسته در شعر خویش ابراز و اعلام می‌دارد تا جایی که سخن او گاه رنگ تشیع به خود می‌گیرد. از خلال اشعار سنایی، دلسوختگی شاعر را از ستمهایی که بر خاندان رسول خدا(ص) شده و نیز تنفر و انزجار او را نسبت به دشمنان دین به خوبی می‌توان فهمید.

منابع:

- ۱- ادیب، عادل (۱۳۶۹) زندگانی تحلیلی پیشوایان ما، ترجمه اسدالله مبشری، قم، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ۲- انصاری تلمسانی (معروف به برّی)، محمدبن ابی بکر (۱۳۶۱) جوهره (در نسب و شرح احوال امام علی(ع) و آل او)، ترجمه دکتر فیروز حریرچی، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
- ۳- پیشوایی، مهدی (۱۳۸۳)، سیره پیشوایان، قم، مؤسسه امام صادق(ع).
- ۴- جعفریان، رسول (۱۳۸۳)، حیات فکری و سیاسی امامان شیعه علیهم السلام، قم، انتشارات انصاریان.
- ۵- حلبی، علی اصغر (۱۳۸۱)، گزیده حدیقه الحقیقه، تهران، دانشگاه پیام نور.
- ۶- رضوی، مدرس (بی تا)، تعلیقات حدیقه الحقیقه، بی جا، مؤسسه مطبوعاتی علمی.
- ۷- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۲)، با کاروان حله، تهران، انتشارات علمی.
- ۸- سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدودین آدم (۱۳۷۴)، حدیقه الحدیقه و شریعه الطریقه، به تصحیح مدرس رضوی، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۹- _____ (بی تا)، دیوان سنایی غزنوی، به سعی و اهتمام مدرس رضوی، بی جا، انتشارات سنایی.
- ۱۰- صفا، ذبیح الله، (۲۵۳۶)، تاریخ ادبیات در ایران، ج ۲، تهران، مؤسسه انتشارات امیر کبیر.
- ۱۱- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۷۰)، شاهنامه، تهران، سازمان انتشارات جاویدان.

دوفصلنامه علمی - تخصصی

مبنای معرفت

سال اول - شماره دوم

بهار و تابستان ۱۳۸۸

بسم الله الرحمن الرحيم

باز شناسی نقش عاشورای حسینی و انتظار مهدوی در ایجاد به هویت انقلاب اسلامی

دکتر محمد صادق کوشکی*

چکیده:

در این مقاله پس از پرداخت اولیه به مفهوم هویت، یک گونه شناسی از هویت در حوزه نهادهای اجتماعی (مانند انقلاب) ارائه خواهد شد. در این گونه شناسی سه هویت تأسیسی تداومی و غایتی تعریف و تبیین خواهد شد و در نهایت سعی خواهد شد تا این سه گونه از هویت در عرصه هویت انقلاب اسلامی بازکاوی شود و ثابت شود مقوله عاشورای حسینی تأمین کننده بار محتوایی و ایجاد کننده به هویت تأسیسی و تداومی انقلاب اسلامی و مقوله انتظار مهدوی سازنده هویت غایتی انقلاب اسلامی بوده است.

روش مقاله: ضمن بهره‌گیری از روش کتابخانه‌ای و تحلیل تاریخی، ساخت مفاهیم جدید در حوزه هویت نیز مورد توجه خواهد گرفت و پدیده تاریخی انقلاب اسلامی بر مبنای روش نقلی بر مفاهیم ابداعی حوزه هویت منطبق خواهد گردید.

نتایج تحقیق: اثبات ایجاد هویت انقلاب اسلامی بر دو رکن مفهومی - تاریخی عاشورا و انتظار اثبات بهره مندی هویت تأسیسی و تداومی انقلاب اسلامی از پدیده عاشورای حسینی و ایجاد هویت غایتی

انقلاب اسلامی براساس انتظار مهدوی

کلید واژه‌ها: هویت، انقلاب اسلامی، عاشورای حسینی، انتظار مهدوی، هویت تأسیسی، هویت تداومی، هویت غایتی.

* استادیار دانشگاه خواجه نصیرالدین طوسی

باز شناسی نقش عاشورای حسینی و انتظار مهدوی در ایجاد به هویت انقلاب اسلامی

۱ مقدمه

۱-۱ طرح موضوع و هدف مقاله

پدیده انقلاب اسلامی ایران چه به عنوان یک رخداد بی نظیر سیاسی - اعتقادی و چه به عنوان یک تحول عمیق فکری در عرصه زندگی اجتماعی انسان منشأ مباحثات و تأثیرهای گوناگونی در فضای جامعه ایران و عرصه‌های بین‌المللی شده و تأثیرهای آن نه تنها بر دیروز و امروز که مشخصاً بر فردای جامعه بشری انکارناپذیر است بی‌شک هرگونه مواجهه با این پدیده (اعم از جانبدارانه و غیر آن) بدون شناخت ماهیت آن نه تنها مثمرتر نخواهد بود که بر میزان ابهام نسبت به آن خواهد افزود و کار را بر اندیشه‌های مشتاق تعامل با انقلاب اسلامی دشوارتر از پیش خواهد نمود. از سوی دیگر صبغه ماهیت فرهنگی - اعتقادی این رویداد کم نظیر بشری باعث شده تا در مسیر شناخت ماهیت آن، مقوله هویت انقلاب اسلامی و شناسایی آن در زمره گام‌های نخست محسوب شود. نوشتار حاضر تلاش می‌کند تا ضمن ارائه مفهوم برگزیده خود از مقوله هویت به شناسایی پدیده‌های مؤثر بر ساخت، تداوم و غایت (شکل مطلوب) هویت انقلاب اسلامی بپردازد؛ چرا که بدون این شناخت هرگونه تلاش در زمینه آسیب شناسی و دفاع از انقلاب اسلامی یا ترویج آن راه به جایی نخواهد برد.

۲-۱ مفروضات تحقیق

مفروض اساسی این تحقیق تأثیرپذیری انقلاب اسلامی از مقولات عاشورای حسینی و انتظار مهدوی است و بنای نوشتار حاضر بر این پایه استوار می‌گردد که عاشورای حسینی و انتظار مهدوی (و مفاهیم مرتبط) به عنوان دو مقوله اعتقادی در فرهنگ شیعی تأثیرهایی مؤثر و عمیق بر هویت انقلاب اسلامی بر جای گذارده است.

۳-۱ فرضیه تحقیق

عاشورای حسینی در ایجاد و تداوم هویت انقلاب اسلامی تأثیر گذارده است؛ حال آنکه انتظار مهدوی ایجاد کننده غایت و آرمان انقلاب اسلامی به شمار می‌آید.

۴-۱ ایجاد تحقیق

نوشتار حاضر از یک مقدمه و سه فصل تشکیل می‌گردد. فصل نخست به بررسی مفهوم هویت و ادبیات رایج در خصوص آن می‌پردازد و طی آن مفهوم برگزیده از هویت ارائه خواهد شد. فصل دوم مباحثی در خصوص سنخ‌شناسی هویت (به ویژه هویت پدیده‌های فراگیر اجتماعی - اعتقادی) خواهد بود. تطبیق مفاهیم سه‌گانه هویت (هویت تأسیسی، تداومی و غایتی) بر پدیده انقلاب اسلامی بر مبنای روش نقلی و بر اساس دیدگاه‌ها و نگرش‌های بنیان‌گذار انقلاب، شاکله فصل سوم را تشکیل خواهد داد و در نهایت جمع‌بندی و نتیجه‌گیری کاربردی صورت خواهد گرفت.

۵-۱ روش تحقیق

روش تحقیق در نوشتار حاضر ترکیبی از روش‌های توصیفی و نقلی است که مبنای استدلال تحقیق و اثبات فرضیه آن استناد به اقوال و آراء مؤید فرضیه از منابع ناهمگون و غیرهمسو (مؤید و مخالف انقلاب اسلامی) خواهد بود.

۲ تعریف هویت

مفاهیمی چون هویت و فرهنگ از کلیدواژه‌های اساسی در علم جامعه‌شناسی به شمار می‌روند. اگر چه نمی‌توان ترمینولوژی دقیقی برای این واژگان یافت اما آنچه یقینی است این است که تدوین و تنظیم علمی و تئوریک مفاهیم فوق از دستاوردهای کلاسیک شدن دانش در نهاد دانشگاه است. (Le Page, Robert B., Tabouret-Keller, Andrée (1985) p 128). درباره تعریف هویت دیدگاه یکسانی میان دانشمندان علوم اجتماعی و روانشناسی وجود ندارد؛ اما آنچه در این رابطه واضح و مسلم به نظر می‌رسد این است که هویت رابطه مستقیم و انطباق نسبتاً جامعی با فرهنگ هر فرد و جامعه دارد. تمامی تعاریف موجود درباره هویت به رغم پراکندگی در نحوه پرداخت واژگان و تنظیم عبارت‌ها و اصطلاحات از یک پارادایم واحد پیروی می‌کنند و آن این است که:

هویت تعریفی است که می‌توان بر اساس ارزش‌ها باورها آداب سنن هنجارها و... از یک فرد یا جامعه ارائه کرد. به تعبیر دیگر هویت برابری فرهنگی هر فرد یا جامعه و ردپایی است که فرهنگ در مسیر عبور تاریخی خود برجای می‌گذارد. لذا هویت در واقع

حاصل جمع عناصر فرهنگی فرد یا جامعه است. هویت در فرهنگ معین این چنین تعریف شده است: آنچه موجب شناسایی فرد باشد. براساس این تعریف یک خود (self) وجود دارد و یک دیگری (others) فلذا هویت در تعارض و اختلاف با دیگران پا به عرصه مطالعات اجتماعی و فرهنگی میگذارد.

نخستین مفهومی که همراه هویت و در هویت شناسی به کمک ذهن می آید مفهوم جنجالی و پر رمز و راز فرهنگ است. در واقع شناخت تعریف و فهم کارکرد هویت مسبوق به شناخت ماهیت و کارکرد فرهنگ است. فرهنگ هم در ادبیات فارسی و هم در لاتین به معنای پروراندن و تعالی بخشیدن است. (رفیع پور، ۱۳۸۵، ص ۲۹۵) در این باره می توان به دیدگاه های مختلفی از دانشمندان مشرق زمین و مغرب زمین اشاره کرد. بعنوان مثال مولانا شاعر پر آوازه ایرانی در یکی از مثنوی های خود می گوید:

ای برادر تو همه اندیشه ای مابقی خود استخوان و ریشه ای
گر بود اندیشه ات گل گلشنی و بود خاری تو هیمة گلخنی

یا مثلاً خواجه عبد الله انصاری، عارف و شاعر ایرانی، می گوید:

گر در طلب جوهر جانی جانی گر در طلب گوهر کانی آنی
من فاش کنم حقیقت مطلق را هر چیز که در جستن آنی آنی

دانشمندان غربی نیز دیدگاه هایی متفاوت درباره تعریف هویت دارند این دانشمندان از آنجا که صرفاً در گفتمان ماتریالیستی تفکر می کنند و با غایات پوزیتیویستی می اندیشند؛ لذا در تعریف هویت نیز صرفاً جنبه های لمسی و حسی فرهنگ را لحاظ نموده و از ابعاد معناگرایانه و متافیزیکی فرهنگ غفلت نموده اند (رفیع پور، ۱۳۸۵، ص ۲۹۵).

۲-۱ انواع هویت و خاستگاه آن

هویت از دو سطح فردی و جمعی تشکیل می شود که در متون جامعه شناسی هویت جمعی به زیر گروه هایی چون هویت گروهی و هویت ملی نیز تقسیم می گردد. در این میان آنچه مهم به نظر می رسد چگونگی پیوند میان هویت فردی با هویت جمعی است. نخستین اصلی که در مطالعه چستی پیوند میان هویت فردی با هویت جمعی باید به آن توجه کنیم این است که هویت های فردی معمولاً به مرجع ضمیر خود مراجعه می کنند و با هر گروهی که احساس تجانس و تشابه بیشتری نمایند به سوی همان هویت جمعی سوق می یابند. (فرامرز

رفیع پور، ۱۳۸۵، ص ۱۳۳) در یک چنین فرایندی که هویت‌های جمعی برای افزایش دامنه قدرت خود با هویت‌های جمعی دیگر همواره در حال رقابت و بعضاً در حال منازعه هستند الگوسازی نقش تکنیکی بسیار قدرتمندی را بازی می‌کند به این معنا که معماران، مفسران و عملیاتی‌کنندگان هویت‌های جمعی همواره تلاش می‌کنند برای جذب و افزایش اعضای جدید، الگوهایی از غایت‌های هویتی مطلوب خود را به نمایش بگذارند تا هواداران و یا انتخاب‌کنندگان، تصویری روشن از هویت غایی که در نهایت بدان دست خواهند یافت، داشته باشند، که این هویت غایی برآیند نهایی هویت اولیه یا همان هویت مبنایی است که نقطه تفاوت یک هویت جمعی با دیگر هویت‌های جمعی است.

هویت‌ها به طور کلی یا خاستگاه دینی دارند و تعالیم و آموزه‌های الهی و وحیانی در ایجاد آن نقش محوری بازی می‌کند و یا مادی هستند و آرمان‌ها و ارزش‌ها و غایات دست‌ساز بشری تعیین‌کننده سمت و سوی هویت‌هاست.

۲-۲ فایده و کارکرد اجتماعی هویت

نخستین عرصه‌ای که هویت بسان یک موجود مجازی و نامرئی خود را در آن نشان می‌دهد حوزه فرهنگ است. به تعبیر دیگر، فرهنگ عرصه‌ای است که هویت در موضوعات مختلف سیاسی دینی اقتصادی قومی و... به عینیت در می‌آید و شکل و قالب لمسی و حسی (مورد شناخت با حواس شناختی) به خود می‌گیرد (همان، ص ۲۹۷). بنابراین اجتماع به عنوان ساحت تعامل انسان‌ها با یکدیگر و میدان بروز و ظهور جهت‌گیری‌های جمعی و تاریخی در اتمسفری زیست و رشد می‌کند که فرهنگ نام دارد. در واقع فرهنگ به مثابه رحمی است که جنین جامعه در درون آن حیات و بالندگی می‌یابد و طبیعتاً هر میزان که این رحم از قوت و قدرت بیشتر برخوردار باشد قوام و استواری جامعه در ابعاد گوناگون نیز بیشتر خواهد بود. از آنجا که هویت چه در سطح فرد و چه در سطح اجتماع به شکل فرهنگ، میوه‌دهی می‌کند هرگونه انتظار برای داشتن میوه‌های شیرین و مطلوب فرهنگی مسبوق به داشتن هویتی پیشرو و تعالی بخش است؛ فلذا کارکرد اجتماعی هویت را می‌توان در نوع فرهنگی یافت که از آن زایش می‌یابد و سمت و سوی حرکت اجتماع در ابعاد گوناگون را تعیین می‌کند. هویت در اندیشه دینی متغیری وابسته به ارزش‌ها و آرمان‌ها و قواعد مبنایی آفرینش است به این معنا که در فلسفه دینی اول، هویت منبعث از فرهنگ دینی اصالت

دارد و دوم، انسان‌ها موظف و مکلف به انتخاب چنین هویتی برای برخورداری از تعالی و نجات از هبوط شیطانی هستند و چند در چنین انتخابی الزام وجود دارد اما اجبار وجود ندارد (لا اکراه فی الدین قد تبین الرشد من الغی؛ سوره بقره آیه ۲۵۶).

کارکردهایی که برای هویت می‌توان در نظر گرفت عبارت‌اند از:

۱- انسجام و همبستگی ملی.

۲- ایجاد آگاهی ملی و جهت‌دهی به زندگی اجتماعی

۳- تعیین سازوکارهای فرهنگ سیاسی (به معنای چهارچوب حفظ‌کننده مدنیت و انتظام ملی)

با توجه به کارکردهای فوق می‌توان دریافت که هویت به مثابه تکیه‌گاهی است که جوامع در گذر تاریخی خود به سوی آینده به آن تکیه می‌کنند. هویت‌ها به هر میزان که از مبانی و غایات منطقی و منظم برخوردار باشند و توان تولید سیاست در زمینه‌های سیاسی و اجتماعی و اقتصادی را داشته باشند در رهگذر پر آشوب گسست‌های فرهنگی و تعارض‌های هویتی سر به سلامت می‌برد و توان حفظ و صیانت از اعضا و بهره‌مندان خود را خواهد داشت. به همین منظور نقش الگوهای تاریخی و ملی چه باستانی و چه معاصر در این جهت بسیار مهم بوده و در صورت ترجمه مستمر و بروز این آرمان‌ها و الگوها برای نسل‌های جدید می‌تواند قدرت بی‌پایانی در بسیج پتانسیل‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و نظامی برای تحقق و صیانت از موجودیت یک ملت و جامعه پدید آورد.

۳ گونه‌شناسی هویت

بر اساس آنچه از تعریف هویت در فصل پیش گفتیم و ارتباط ارگانیک آن با مقوله فرهنگ را برشمردیم به راحتی می‌توان نقش هویت‌های فردی و جمعی در ایجاد تحولات مهم تاریخی (به ویژه در جوامع در حال گذار) را دریافت. در اینگونه جوامع که بنا به دلایل متعدد سیاسی، فرهنگی و اقتصادی، رژیم پیشین کارآمدی و مشروعیت خود را از دست می‌دهد و ضرورتاً باید جای خود را به صورت بنیادین و رادیکال به نظامی نوین و اساساً متفاوت با فلسفه سیاسی - فرهنگی خود بدهد، نقش هویت جمعی و تاریخی توده‌ها در تعیین سمت و سو و چهارچوب‌های سیاسی، اقتصادی و فرهنگی رژیم جدید نقشی محوری و اساسی است.

آنچه در این زمینه توجه به آن ضروری می‌باشد و در فهم چیستی و ماهیت تحولات جدید کلید اصلی این شناخت به شمار می‌رود این است که هویت جمعی ایجاد کننده به سمت و سو و قالب و محتوای نظام جدید به یکباره پدید نمی‌آید؛ بلکه در واقع نوعی هویت سرکوب شده و کتمان مانده‌ای است که در گذر زمان و بنا به دلایل گوناگون تاریخی به حاشیه حیات اجتماعی رانده شده و عموماً در حوزه حیات فردی به حیات خود ادامه می‌دهد و در صورت بروز و ظهور جمعی هم رنگ و بوی آئینی و موسمی دارد و کارکردی عمدتاً یادبودی خواهد داشت.

هرچند این نوشتار مجال و هدف آسیب شناسی علل ابتلای هویت اسلامی - شیعی مردم ایران به این رخوت و ناکارآمدی اجتماعی سیاسی و اقتصادی را ندارد، به اجمال باید گفت از آنجا که همین هویت سرکوب شده توانست در پرتو برداشت‌های انقلابی و کارکردگرایانه بنیان گذار انقلاب اسلامی نقش آفرینی بنیادینی در ایجاد به سازمان سیاسی اقتصادی و اجتماعی و حتی نظامی ایران معاصر بازی کند؛ لذا دقیقاً به دلیل همین قدرت کارکردگرایانه، هویت یاد شده بدست عوامل گوناگون دچار جعل مبانی و غایات شده و از انتفاع ساقط شده بود.

بر همین اساس رهبر انقلاب اسلامی ضمن ارائه برداشت‌ها و تلقی‌های انقلابی شجاعانه و ناب از هویت اسلامی شیعی، کارکرد اجتماعی و سیاسی این هویت را به آن بازگرداند و با تکیه بر همین هویت توانست انقلاب اسلامی را در مرحله پیدایش و تکوین بنیانگذاری نمود. بسیج هوشمند آگاهانه و انقلابی توده‌های مردمی را سازماندهی نماید و پس از پیروزی انقلاب نیز در بزرگترین بحران امنیتی - نظامی پیش روی جمهوری اسلامی یعنی جنگ تحمیلی، نظام نوپای مبتنی بر هویت اسلام و عاشورا را از این گرداب‌ها نجات دهد و در نهایت نیز غایت تاریخی و اتوپیایی انقلاب اسلامی را در قالب انقلاب جهانی امام مهدی (عج) برای مردم ایران الگوسازی و هدف گذاری نماید. این سه فاز از هویت که در تحولات تاریخ ایران معاصر به وضوح تأثیر داشته و منشأ آثار عمیق و مانایی در تحولات داخلی منطقه ای و بین المللی شده است، به شرح زیر مورد تشریح و دسته بندی است:

الف. هویت تأسیسی:

هویت تأسیسی هویتی است که فرد یا جامعه در ابتدای سازماندهی به پتانسیل‌ها و توانمندی‌های خود با استناد ذهنی و عملیاتی به آن، بروز و ظهور کردار فردی و جمعی

خود را بر پایه آن پایه ریزی نموده است و دلایل انگیزشی و ایدئولوژیکی خود را از متن این هویت استخراج می‌کند و مورد بهره‌برداری قرار می‌دهد. در انقلاب اسلامی ایران، اسلام راستین و عاشورای حسینی به مثابه اوج تقابل جبهه حق با جبهه باطل (و مادی‌گرایی متظاهر به حق‌گرایی) به عنوان هویت تأسیس‌کننده انقلاب اسلامی به کارگیری شده است و با توجه به ریشه‌های تاریخی و رسوخ عاطفی و ایدئولوژیکی و عمیق این هویت در فرهنگ تاریخی ایرانیان، توانست یکبار دیگر جنبشی فکری سیاسی هم‌سنگ تقابل جبهه حق با باطل در صدر اسلام را پدید آورد.

ب. هویت تداومی:

هویت تداومی هویتی است که پس از شروع یک فرایند برای استمرار فرایند یاد شده و به منظور جلوگیری از انحراف آن از مبانی و مبادی اولیه باید همپای وضعیت‌های نوین، حفظ و تداوم یابد.

در انقلاب اسلامی ایران به دلیل تعارض فکری و ایدئولوژیکی انقلاب اسلامی با نظام سلطه بین‌المللی تداوم هویت عاشورایی و اسلام اصیل و انقلابی تنها عاملی است که تاکنون امداد رسان مواجهاات بنیادین انقلاب اسلامی با مستکبران بین‌المللی و منطقه‌ای در عرصه‌های سیاسی، اقتصادی و فرهنگی بوده است. تداوم این هویت و از آن مهم‌تر لزوم تداوم این هویت در آثار شنیداری و مکتب امام خمینی به عنوان ترسیم‌کننده مبانی و غایات انقلاب اسلامی از فراوانی بسیاری برخوردار است که در ادامه این فصل به آن‌ها استناد خواهد شد.

ج: هویت غایتی

اگر تحولات تاریخی را در یک نمودار خطی فرض نماییم می‌توانیم برای فرایندها و گذارهای تاریخی نقطه‌ای را در نظر بگیریم که در اندیشه سیاسی به عنوان نقطه ایده‌آل یا آرمانی یا مدینه فاضله از آن یاد می‌شود و در واقع هدف هنجاری آن تحولات و رویدادها به شمار می‌رود. این غایات تاریخی (یا همان مدینه فاضله) دقیقاً محل تحقق جمیع اهداف، آرمان‌ها و تصورات تاریخی یک مکتب و ایدئولوژی است. از نقطه نظر آسیب شناسی هویت هر میزان که یک هویت در مرحله تداوم و در نقطه غایت انطباق جامع و راستینی با هویت تأسیسی داشته باشد به همان میزان از سلامت محتوا و قالب نیز برخوردار خواهد بود و تضمین

کننده سلامت هنجارها، شیوه‌ها طرح ریزی‌ها و سیاستگذاری‌های خرد و کلان سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و حتی نظامی خواهد بود. به این معنا که اگر هدف غایی یک فرایند تاریخی و یک جنبش فرهنگی سیاسی برای پدید آوردن آن جنبش و نیز هواداران آن، روشن، عینی و شناخته شده باشد و از استفهام‌های معرفتی و هنجاری عاری باشد، به همان میزان می‌توان به پیروزی آن تحول در مواجهه با بن‌بست‌ها و معضلات ایجاد شده به دست رقیبان و مخالفان امیدوار بود.

در انقلاب اسلامی ایران اتصال این انقلاب به انقلاب جهانی حضرت مهدی و لزوم توجه حکومت و مردم به اصل انتظار ایجابی به معنای فراهم سازی مقدمات لازم تحقق یک وعده تاریخی از توصیه‌های مؤکدی است که امام خمینی به عنوان هدف و هویت غایی انقلاب اسلامی به آن تصریح و تأکید داشته است و در ادامه این فصل به مصادیقی از آن به عنوان مثال اشاره خواهد شد.

یکی از روش‌های متداول علمی برای ارزیابی و بررسی ماهیت و علل پدید آورنده تحولات مهم اجتماعی و سیاسی مراجعه به دیدگاه‌ها و طرز تلقی مخالفان آن تحولات است که این اصل عمدتاً با هدف پرهیز از جانبداری در پژوهش و رعایت اصل بی‌طرفی در شناخت حقایق تاریخی به کارگیری می‌شود.

انقلاب اسلامی به عنوان یک تحول بنیادین اجتماعی و سیاسی در سطوح داخلی منطقه‌ای و بین‌المللی که مبانی و غایاتی ضد مشهورات و مقبولات رایج در دنیای معاصر دارد به دلیل همین تضاد فلسفی با بنیان‌های فکری مدرنیته غربی - که کشور ما را نیز قبل از انقلاب در آستانه سیطره کامل قرار داده بود - مورد توجه و بررسی بسیاری از نویسندگان و سیاستمداران روزنامه نگاران و مراکز علمی و پژوهشی و... قرار گرفته است. اگرچه بسیاری از این بررسی‌ها و تحلیل‌های مخالفان انقلاب اسلامی می‌تواند مصادق مثل معروف «دزدی با چراغ» باشد، از سوی دیگر نیز می‌تواند بازگشت و رجوع انقلاب اسلامی به مرجعی کاملاً متباین و متضاد با فرهنگ و غایات ماتریالیزم معاصر را اثبات نماید و اهداف متعالی و آرمانی انقلاب اسلامی و آلوده نبودن این پدیده به اغراض سیاسی رایج و متعارف در انقلاب‌های جهان و مبارزات سیاسی را به نمایش می‌گذارد.

در میان تحلیل‌های مخالفان انقلاب اسلامی، دیدگاه‌های مخالفان داخلی و به ویژه بازماندگان رژیم سلطنت پهلوی از این پدیده شگرف از ویژگی ممتازی برخوردار است. این

مخالفان از آنجا که خود با نگاه مستقیم و بی‌واسطه، چگونگی پیدایی و پیروزی انقلاب اسلامی را لمس و تجربه می‌کردند برداشت نسبتاً صحیحی (در مقایسه با تحلیل گران خارجی) از ماهیت و جوهره ایجاد کننده با انقلاب اسلامی ارائه کرده‌اند و اگرچه با توجه به فرصت و مجال این نوشتار نمی‌توان تمامی این آراء و دیدگاه‌ها را گردآوری، دسته بندی و بررسی محتوایی نمود، به عنوان مثال بخشی از این دیدگاه‌ها را برای شناخت طرز تلقی مخالفان انقلاب اسلامی از ماهیت و هویت ایجاد کننده انقلاب اسلامی، در سه سطح تأسیس، تداوم و غایت بر می‌شماریم:

الف. هویت تاسیسی:

کمر نوینده یا سیاستمداری را می‌توان در حوزه تحلیل علل و زمینه‌های به وجود آورنده به هویت تأسیس کننده انقلاب اسلامی یافت که دین را به عنوان مرکز گردش پرگار انقلاب اسلامی ذکر نکرده باشند. حتی کسانی که در نظام سیاسی پیش از انقلاب در دستگاه پهلوی مسئولیت سیاسی و اجرایی داشتند و اوج اقتدار سیاسی و نظامی رژیم پهلوی و حمایت‌های همه جانبه اقتصادی، سیاسی، نظامی و امنیتی قدرت‌های خارجی به ویژه آمریکا از رژیم شاه را از نزدیک می‌دیدند از نقش مذهب و دین به عنوان شگفت‌انگیزترین متغیر در بسیج مردم و هدایت تمامی مطالبات سیاسی و اقتصادی و فرهنگی یاد نموده‌اند. به عنوان مثال فریدون هویدا در کتاب سقوط شاه درباره عامل هویت بخش انقلاب و پدید آورنده آن می‌نویسد: مردم سر بزیر ایران قدرت رام نشدنی خود را از ایمان و اعتقاد مذهبی عمیق کسب کرده‌اند؛ قدرتی که آن‌ها را به تلاطم انداخته است (هویدا، ۱۳۶۵، ۲۱۸).

درباره هویت تاسیسی انقلاب اسلامی نکته بسیار مهمی که قبل از هر چیز باید به آن توجه معرفت شناسانه و کارکردی داشته باشیم این است که دین اگرچه عامل انگیزاننده و هویت بخش به مبارزات انقلابی مردم علیه دستگاه سلطنت پهلوی بود، همین دین تا چند سال پیش از آغاز نهضت اسلامی در ذهن و دل توده‌های مردم جاری و حاضر بود؛ لکن هرگز قادر به هویت بخشی به زندگی سیاسی، اقتصادی و اجتماعی ایرانیان نبود. با ظهور حضرت امام خمینی و ارائه برداشت‌های کارکردگرایانه به دست ایشان از دین و دعوت ایشان از مردم برای ایجاد جنبه‌های گوناگون حیات فردی و اجتماعی بر اساس مبانی و

غایات دینی، اسلام به عامل هویت بخش در شروع مبارزات مردم علیه دستگاه سلطنت پهلوی تبدیل شد.

در این میان نقش نمادهای مبارزاتی شیعی که در صدر آن‌ها حادثه عاشورا قرار دارد در بسیج و متمرکز سازی انرژی انقلابی مردم به دست امام خمینی نقش کاملاً محوری و اصلی داشته است. عاشورا در واقع فراتر از منازعه سیاسی بر سر حکمرانی و کسب قدرت سیاسی عبارت است از آرمان‌گرایی معطوف به دستوره‌های دینی و از جان گذشتگی و دست شستن از مواهب دنیای مادی برای تحقق اهداف و آمال متعالی دینی. لذا استفاده از نماد عاشورا و عامل شهادت به عنوان برنده‌ترین سلاح در دست مجاهدان برای رویارویی با ابزارهای مادی قدرت‌های مستکبر و جبار یکی از اصلی‌ترین شیوه‌های مبارزاتی امام خمینی را تشکیل می‌دهد که نقش تعیین کننده‌ای در هویت بخشی به چیستی مبارزات انقلابی علیه رژیم پهلوی داشته است. در همین ارتباط آندره گلوگمان، فیلسوف معاصر فرانسوی، در مقاله‌ای در نشریه آیسرواتور در تاریخ ۱۱ ژوئن ۱۹۷۹ نوشت: توجه به آمیزه‌ای که از مذهب و نیروی جوانان در ایران به وجود آمده بود راز اصلی سقوط شاه را مکشوف می‌کند. در این میان اگر کسی به اهمیت نقش شهادت در مذهب شیعه نیز آگاهی داشته باشد به خوبی می‌داند که در این مذهب اگر کسی کشته شود قدرت‌اش از قدرت کسی که او را کشته است افزون‌تر خواهد شد.

عاشورا در واقع نماد رویارویی دو جبهه با عدم تناسب و برابری قوا و در عین حال و به رغم پیروزی جبهه قدرتمند، نشانه پیروزی عده کم ولی معتقد به آرمان‌های دینی و غیر ماتریالیستی است. مینو صمیمی درباره نقش عنصر شهادت در پی‌ریزی پایه‌های نخستین نهضت اسلامی ایران می‌نویسد: کسانی که در قم به دست مأموران رژیم کشته شدند از سوی مردم لقب شهید اسلام گرفتند و این به قیام همگانی علیه شاهنشاهی منجر شد. (صمیمی، ۱۳۶۸، ۲۲۰)

وی حتی در بخش دیگری از دیدگاه‌های خود ضمن انتقاد از روش اصلاحات و سمت و سوی آن در زمان محمدرضا شاه اذعان می‌دارد که اگر بنا بود اصلاحات ریشه‌ای در کشور به اجرا در آید ناگزیر می‌بایست عامل مذهب مورد توجه قرار می‌گرفت و اعتقادهای مذهبی مردم محروم که اکثریت جامعه را تشکیل می‌دادند به عنوان یک نیروی پر اهمیت اجتماعی در محاسبات گنجانده می‌شد. (صمیمی، ۱۳۶۸، ۱۴۹)

اساس مبارزات حق طلبانه به دلیل غایات غیر مادی خود و نیز اتکای ابزاری به از جان گذشتگی مبارزان و مسلح شدن به سلاح ایمان و عقیده، طرفدارانی خاص و مؤمن به مبانی و اهداف خود را نیاز دارد.

لذا رهبران انقلاب و سازمان دهندگان به مبارزات ضد رژیم پهلوی همواره تلاش می‌کردند مسیر مبارزات اسلامی را از هرگونه توجهات مادی و مرسوم‌های رایج در کشمکش‌های سیاسی متعارف در دنیا پاک و منزله نگه دارند و عرفان و جهاد اسلامی را توأماً و پایه پای هم پیش ببرند. از این‌رو در زمان‌های خاصی مثل ماه‌های رمضان و محرم که عموم مردم به دنبال عبادات و آئین‌های سوگواری امام حسین (علیه السلام) به لحاظ روحی و عاطفی از دل‌بستگی‌های دنیا نسبتاً رهاتر از گذشته می‌شوند موج اعتراضات و مبارزات شتاب فزاینده‌ای بخود می‌گرفت. مثلاً موقعی که ماه رمضان ۵۷ فرا رسید جنبه‌های مذهبی انقلاب نمودارتر شد و تظاهرات‌های گسترده‌ای بیاد شهیدان انقلاب برگزار شد و در اغلب آن‌ها از مردم خواسته شد تا کسانی که معتقد به خدا، آگاه به فلسفه شهادت امام حسین و خواهان برقراری عدالت در جامعه هستند برای انهدام خاندان پهلوی متحد شوند. در پایان ماه رمضان حدود ۲۰۰ هزار نفر در خیابان‌ها به راه افتادند و در حالیکه کفن به تن داشتند فریاد می‌زدند آماده‌اند جان خود را در راه دین قربانی کنند. (صمیمی ۱۳۶۸، ۲۳۳).

به این ترتیب عاشورا به عنوان نماد مبارزه حق طلبان علیه ستمگران به رغم نابرابری در ابزار مبارزاتی و نیز تفاوت ماهوی مبارزات حق طلبانه با دیگر انواع مبارزات سیاسی چه از حیث مبانی و چه از حیث غایات، عنصر اصلی ایجاد کننده به هویت تأسیسی انقلاب اسلامی به شمار می‌رود.

ب. هویت تداومی:

از آنجا که انقلاب اسلامی ایران بر مبنای اهداف فردی، گروهی، حزبی و در یک کلام بر مبنای اهداف دنیایی و ماتریالیستی ایجاد نشده بود و آرمان‌های ناب و مقدس انسانی، الهی و دینی چهارچوب و محتوای انقلاب اسلامی را تشکیل می‌داد؛ لذا در مرحله تداوم انقلاب یعنی در دوران پس از پیروزی نیز همان هویت تداوم بخش حیات و استمرار این نهضت به شمار می‌رود. انقلاب اسلامی از آنجا که در دوران مبارزه با نمادین کردن تعالیم دینی در

حوزه‌های مختلف سیاسی، اقتصادی و اجتماعی توانسته بود سیل عظیم مردم را در مسیر سرنگونی رژیم پهلوی به کارگیرد. در دوران پس از پیروزی نیز باید ضمن عملی کردن آرمان‌ها و آرزوهای تعالی بخش اسلام اول، پای‌بندی نظام جدید به اهداف اعلام شده در دوران مبارزه را نشان دهد و دوم، ضمن صیانت از عوامل و متغیرهای هویت بخش در دوران پیدایی و تأسیس نهضت دوران تداوم انقلاب را نیز با استفاده از همان هویت به پیش ببرد. هویت عاشورایی انقلاب اسلامی هویتی زوال ناپذیر در مسیر مبارزه مستمر با ستمگران جهانی و قدرت‌های مستبد بین‌المللی است؛ لذا عاشورا همچنان به عنوان عامل هویت بخش در دوران تداوم انقلاب اسلامی بشمار می‌رود.

استمرار هویت تأسیس انقلاب اسلامی در دوران تداوم آن باعث استمرار همراهی مردم با جمهوری اسلامی شده و در واقع مردم تحقق نسبی آرمان‌ها و آرزوهای اجتماعی، سیاسی و اقتصادی خود را در برنامه‌ها و سیاست‌های جمهوری اسلامی مشاهده می‌کنند. در همین ارتباط مینو صمیمی می‌نویسد از نظر من که ایرانی‌ها را می‌شناسم هیچ جای تعجب نیست که توده مردم ایران با ایمان خالصانه‌ای که در آن‌ها سراغ داریم اوضاع رژیم فعلی را به مراتب بیش از تشریفات و ظواهر مجلل رژیم قبلی با هویت خویش سازگار می‌دانند. (صمیمی، ۱۳۶۸، ۱۴).

نکته بسیار مهمی که در اینجا ذکر آن از منظر جامعه‌شناسی دین کاملاً ضروری به نظر می‌رسد این است که مردم ایران با هوش و عقل جمعی خود به سهولت میان هویت و معاش خود تفاوت قایل شده و از سوی دیگر به درستی، اولویت هویت بر نیازمندی‌های مادی را تشخیص داده و حرکت‌های تاریخی و اقدام‌های جمعی خود را بر مبنای این دو اصل یعنی تفکیک هویت از معاش و اصالت قایل شدن بر هویت در مقابل نیازهای مادی ایجاد کرده‌اند. این را می‌توان به وضوح در طی دوران سی ساله حیات جمهوری اسلامی به وضوح مشاهده کرد که به رغم عدم همراهی عابد جهانی با رژیم تأسیس شده و منتخب مردم در ایران و بلکه از این فشارهای متعدد و گوناگون سیاسی، نظامی، امنیتی و اقتصادی و فرهنگی علیه ایران پس از انقلاب، مردم نه تنها از هویت خویش یعنی هویت دینی و انقلابی خود دست بر نداشته‌اند بلکه ضمن درک تاریخی و کارکردگرایانه دین تعریف شده به دست امام خمینی و مشاهده فایده‌مندی آن در سازماندهی به زندگی سیاسی، اجتماعی و فرهنگی و اقتصادی خود همچنان خواستار تداوم این هویت و صیانت از آن از سوی

جمهوری اسلامی و مقام‌های آن هستند. مینو صمیمی در این ارتباط می‌نویسد: حالتی که در ایران پس از انقلاب حکمفرماست دقیقاً با روح قلب و اعتقادهای مردم ایران هماهنگی دارد. آن‌ها احساس می‌کنند که خداوند در میانشان حاضر است و آیت الله خمینی را مظهري از امام دوازدهم غایب خود می‌دانند. (صمیمی، ۱۳۶۸، ۱۴)

تداوم هویت عاشورایی و استفاده از سلاح و منطق شهادت در مواجهه با قدرت‌های جبار و متجاوز به جغرافیای سیاسی ایران محدود و منحصر نشده و جنبش‌های اسلامی متأثر از انقلاب اسلامی را نیز تحت تأثیر قرار داده است. مینو صمیمی در بخش دیگری از کتاب خود ضمن بر شماری چگونگی تأثیرگذاری عنصر شهادت خواهی و از جان گذشتگی در تداوم انقلاب اسلامی می‌نویسد پدیده‌ای جدید که توجه کارشناسان را به خود جلب کرده است شوق به شهادت است که آثار حیرت‌آور آن را می‌توان به میان در حملات انتحاری مردان و زنان شیعه در لبنان مشاهده کرد. (صمیمی، ۱۳۶۸، ۱۳).

ج. هویت غایتی:

تمامی مکاتب و نهضت‌ها و جنبش‌های فکری، سیاسی و اجتماعی، همواره مدینه فاضله‌ای را برای مخاطبان و هواداران خود ترسیم و با امید به رسیدن به آن مدینه، پتانسیل‌های فردی و جمعی هواداران و معتقدان به مکتب خود را در مسیر تحقق اهداف پله‌ای و رفع موانع پیش روی خود می‌نمایند. در انقلاب اسلامی ایران، هدف غایتی و هدف نهایی نهضت انقلاب اسلامی چیزی نیست جز فراهم سازی مقدمات لازم برای ظهور منجی نهایی و موعود آل محمد (عج). چنین غایت مقدس و انسان‌گرایانه‌ای به قدری شیرین و جذاب و در عین حال واقع‌گرایانه است که از منظر جامع‌شناسی هر انسان طالب کمال و عدالت و آزادی و رفاه و امنیت را به سوی خود جذب می‌نماید. در این باره فریدون هویدا می‌نویسد: در بهار سال ۱۳۵۰ هنگام قدم زدن در بازار یزد متوجه پوستری شدم که رویش نوشته بود: ظهور امام زمان نزدیک است؛ دیدن این پوستر باعث شد تا زنگ خطر را در گوشم احساس کنم. (هویدا، ۱۳۶۵، ۱۰۶)

در واقع از منظر امام خمینی هدف و غایت اصلی انقلاب اسلامی چیزی نیست جز اتصال انقلاب اسلامی به انقلاب جهانی حضرت مهدی و قرار دادن توانمندی‌های به دست

آمده در پرتو حکومت اسلامی ایران در اختیار آخرین امام برای مبارزه با ستم‌گران و مستبدان و طواغیت برای تحقق عدالت و آزادی راستین در سراسر دنیا.

تأثیرگذاری عاشورای حسینی و انتظار بر هویت انقلاب اسلامی از منظر امام خمینی

الف. عاشورای حسینی و هویت انقلاب اسلامی در دیدگاه امام خمینی

با توجه به مباحث ارائه شده در خصوص مفهوم هویت یک حرکت آگاهانه (مانند انقلاب اسلامی) مشخص گردید که هویت در یک پدیده اجتماعی با ارائه تعریف و شاخصه‌هایی یکسان موجبات پیوستگی اجزای آن پدیده به یکدیگر را فراهم می‌آورد و قالبی منسجم برای ایجاد و جهت‌یابی آن تحرک اجتماعی ایجاد می‌سازد. بر این مبنا می‌توان ضمن جستجو در آثار مکتوب و منقول حضرت امام مصادیق تأثیرهای عاشورا و انتظار بر هویت انقلاب اسلامی را استخراج و عرضه نمود. بر اساس فرضیه ارائه شده در این نوشتار حرکت عاشورای حسینی ایجاد‌کننده هویت تأسیسی و تداومی انقلاب اسلامی بوده است. چهار چوب‌بندی و تدوین دیدگاه‌های امام در خصوص هویت انقلاب اسلامی یک مسیر منطقی در توضیح هویت انقلاب اسلامی و تأثیر حادثه عاشورا بر آن ترسیم می‌کند که تبیین این مسیر می‌تواند به اثبات فرضیه این نوشتار منجر شود.

الف. ۱. عاشورای حسینی و ایجاد هویت انقلاب اسلامی :

بخشی از بیانات و پیام‌های حضرت امام مؤید این نکته است که برپایی انقلاب اسلامی و ایجاد هویت آن منبعت از قیام سید الشهداء بوده است. این نکته در بسیاری از آثار قلمی و نقلی حضرت امام منعکس گردیده است از جمله:

انقلاب اسلامی ایران پرتوی از عاشورا و انقلاب عظیم الهی آن است. (امام خمینی، ۱۳۷۲، ج ۱۷، ۴۸۲).

فداکاری‌ها و مجاهدات جوانان برومند کشور اسلامی که پایه گذار خروج از ظلمت به سوی نور و از حقارت به سوی سرافرازی و از اسارت بسوی استقلال بود از نور الهی عاشورا فروغ و از شمس جمال حسینی گرمی یافت. (امام خمینی، ۱۳۷۲، ج ۱۶، ۲۹۰)

نَهْضَتِ امام حسین آمده تا اینجا و این نهضت را درست کرده است. (نَهْضَتِ ما) شعاعی است از آن نهضت. (امام خمینی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ۳۱۴)

نَهْضَتِ ما مرهون امام حسین است. (امام خمینی، ۱۳۷۲، ج ۸، ۵۲۸)
ما هرچه داریم از محرم است... از شهادت سید الشهداء است اگر این مجالس و عظم و خطابه و عزاداری و اجتماعات و سوگواری محرم نبود ما پیروز نمی شدیم. همه تحت بیرق امام حسین (ع) قیام کردند. (امام خمینی، ۱۳۷۲، ج ۱۷، ۵۸)

اگر این دستجات سینه زنی و نوحه سرایی نبود ۱۵ خرداد پیش نمی آمد؛ هیچ قدرتی نمی توانست ۱۵ خرداد را بر پا کند مگر قدرت خون سید الشهداء. (امام خمینی، ۱۳۷۲، ج ۱۶، ۳۴۶)

این سیر در برخی بیانات امام آنچنان به صراحت نزدیک می شود که جنبه شبیه سازی و این همانی در هویت پیدا می کند. به عنوان نمونه:

امروز روز انتقام از کفر و نفاق است؛ روز فداکاری است؛ امروز روز عاشورای حسینی است؛ امروز ایران کربلاست؛ حسینیان آماده باشید. (امام خمینی، ۱۳۷۲، ج ۲۱، ۱۱)
این همه مردم خون دادند برای اینکه اسلام تحقق پیدا کند (این راه) دنباله کار سید الشهداء است؛ سید الشهداء هم خورش را داد برای اینکه اسلام تحقق پیدا کند. (امام خمینی، ۱۳۷۲، ج ۸، ۴۲)

الف. ۲. عاشورای حسینی هویت ساز انقلاب اسلامی

بخشی از بیانات امام خمینی ناظر بر این معنی است که انقلاب اسلامی و هویت مفهومی آن الگو گرفته از حماسه عاشوراست و در حقیقت هویت انقلاب اسلامی با الهام از نهضت حسینی ترسیم شده است. برخی از این تعابیر عبارت‌اند از:

هیئات که امت محمد (ص) و سیراب شدگان کوثر عاشورا به مرگ ذلت بار تن در دهند. (امام خمینی، ج ۲۰، ۳۱۸)

تکلیف ما را سید الشهداء معلوم کرده است که از شهادت نترسید. (امام خمینی، ج ۱۷، ۵۵)

ملت ایران با الهام از حادثه عاشورا آن قیام کوبنده را به وجود آورد. (امام خمینی، ج ۱۶، ۲۹۰)

ملت ایران از پرتو هدایت (امام حسین) معرفت به وظیفه و از استقامت او در مقابل باطل، استواری فرا گرفت. (امام خمینی، ج ۱۶، ۲۴۹)

کیفیت مبارزه را حضرت سید الشهداء به ملت ما آموخته و با کار خودش به ملت ما تعلیم داده است. (امام خمینی ج ۱۷، ۵۶)

تبعیت و پیروی از سید الشهداء و اصحاب ایشان در عشق به شهادت (امام خمینی، ج ۱۵، ۶)

ما افتخار می‌کنیم که مانند سید الشهداء در روز عاشورا کشته شویم و بچه‌های ما اسیر و اموالمان را غارت کنند ما همانند حسین از همین الآن اعلام می‌کنیم هر که با ماست به طرف ما بیاید و هر کس با ما نیست به سمت لشگر یزید برود. (امام خمینی، ج ۱، ۲۴۰)

ما که تابع حضرت سید الشهداء هستیم باید ببینیم که انگیزه ایشان از قیام نهی از منکر بود و اینکه هر منکری باید از بین برود من جمله حکومت جور. (امام خمینی، ج ۲۱، ۱)

کربلا چه کرد و در عاشورا چه تأثیری داشت؟ همه زمین‌ها باید اینطور باشد؛ همه روز ملت ما باید این معنا را داشته باشد که امروز روز عاشوراست و ما باید در مقابل ظلم بایستیم و همین جا کربلاست و باید نقش کربلا را پیاده کنیم. (امام خمینی، ج ۱۰، ۱۲۲)

الف. ۳. هویت تاسیسی انقلاب اسلامی و فرایند آن

از جمله مباحث مرتبط با هویت انقلاب اسلامی در کلام و پیام امام خمینی بحث فرایند و سازوکار تأثیر نهضت حسینی در ایجاد هویت انقلاب اسلامی (هویت تاسیسی) است. عبارات و بیانات حضرت امام در سرفصل‌هایی مختلف به تبیین این فرایند پرداخته و با توجه به کارویژه‌های این هویت (از جمله انسجام بخشی و گردآوری اجتماعی، همسو سازی اجتماعی) در فرازهایی مختلف به این بحث اشاره داشته‌اند. از جمله:

اگر قیام سید الشهداء نبود امروز ما هم نمی‌توانستیم پیروز شویم. این مجالس عزا و سوگواری سید مظلومان یک وسیله‌ای فراهم کرد برای ملت که بدون این که زحمت برای ملت ما باشد مردم مجتمع‌اند. (امام خمینی، ج ۱۷، ۵۶)

(مجالس محرم) سازمانی است که بدون اینکه دست واحدی در کار باشد ملت را جمع کند خود بخود مردم را به هم پیوند داده است. (امام خمینی، ج ۱۶، ۳۴۴)

ملت ما انقلابی کرد که به برکت همین مجالس (محرم) بود که همه کشور و مردم را دور هم جمع کرد و همه به یک نقطه نظر کردند. (امام خمینی، ج ۱۶، ۳۴۷)

اگر عاشورا و گرمی شور انفجاری آن نبود معلوم نبود چنین قیامی بدون سابقه و سازماندهی واقع بشود. (امام خمینی، ج ۱۶، ۲۹۰)

(تجمع و سوگواری برای سید الشهداء) برای ما نفع دارد. همین جهت روانی آن که قلوب را چگونه به هم متصل می‌کند. (امام خمینی، ج ۱۱، ۱۰۰)

در موارد فوق مشخصاً به گوشه‌ای از کارویژه‌های هویت تأسیسی برآمده از نهضت عاشورا مانند انسجام بخشی و ایجاد هماهنگی و هم‌آوایی اجتماعی که زمینه ایجاد یک حرکت هدفمند اجتماعی مانند انقلاب اسلامی را فراهم می‌آورد اشاره شده است. از دیگر مصادیق فرایند تأثیر نهضت عاشورا بر هویت تأسیسی انقلاب اسلامی مشابه سازی تاریخی پدیده هویت است که حضرت امام خمینی در عبارتی این چنین به تبیین آن پرداخته است: مجالس عزای حسینی (از جمله) شعائر مذهبی و سیاسی ماست. ذکر مصائب مظلوم و ذکر جنایات ظالم در هر عصری مظلومان را مقابل ظالم قرار می‌دهد. (امام خمینی، ج ۱۰، ۳۱۶)

با توجه به چنین کارویژه‌هایی است که حماسه حسینی به عنوان ایجاد کننده به هویت تأسیسی انقلاب اسلامی معرفی می‌شود؛ چرا که کارویژه‌ها و فواید ناشی از هویت (خصوصاً نوع تأسیسی آن) همانند مواردی است که حضرت امام در بیانات خود از جمله عبارات فوق به آن اشاره داشته‌اند.

الف. ۴. قیام عاشورا، هویت تداومی انقلاب اسلامی و فرایند آن

هویت تداومی به عنوان بستر و محرک تداوم یک کنش یا حرکت جمعی بلند مدت از جمله اساسی‌ترین عوامل در تضمین صحت مسیر و امتداد بقایای آن سامان اجتماعی محسوب می‌شود؛ چرا که ادامه حیات یک حرکت و سامان جمعی به دو عامل مهم بستگی دارد: توان آن سامان در حفظ سلامت و قدرت مقابله با پدیده‌های مخل حرکت. بر این مبنا حضرت امام علاوه بر اینکه هویت تأسیسی انقلاب اسلامی را پایه تفکرها و الگوهای عاشورایی بنیاد نهادند هویت تداومی انقلاب اسلامی را هم بر اساس مؤلفه‌های عاشورایی و حسینی بنا نمودند. این نگرش آنچنان در منظر امام مقطعی یافته که ایشان با قاطعیت اعلام می‌دارند: عاشورا را زنده نگه دارید که با زنده نگه داشتن عاشورا کشور شما آسیبی نخواهد دید. (امام خمینی، ج ۱۵، ۳۳۳)

تأکید امام بر زنده نگه داشتن حماسه عاشورا و تفکرهای عاشورا از آن روست که ایشان حیات انقلاب را پیوسته به بقای هویت عاشورایی آن دانسته و در صورت بقا و صحت مسیر بزرگداشت قیام سید الشهداء در فضای جامعه انقلاب اسلامی را از هر خطری مصون و محفوظ قلمداد می‌کنند.

باید بدانید که اگر بخواهید نهضت شما محفوظ بماند باید این سنت‌ها (مجالس عزاداری سید الشهداء) را حفظ کنید. این خون سید الشهداء است که خون همه ملت‌های اسلامی را به جوش می‌آورد و این دستجات عزیز عاشوراست که مردم را برای حفظ اسلام و مقاصد آن مهیا می‌کند. (امام خمینی، ج ۱۵، ۳۳۱)

ما (بعد از انقلاب) به این اجتماع عاشورا و مجالس روضه بیشتر از سابق نیازمندیم. زنده نگه داشتن عاشورا یک مسئله بسیار مهم عبادی و سیاسی است و در پیشبرد انقلاب اثری بسزا دارد. (امام خمینی، ج ۱۳، ۳۲۷)

یکی از رمزهای بزرگی که بالاترین رمز است قضیه سید الشهداء است؛ اگر ما بخواهیم مملکتمان یک مملکت مستقل و آزادی باشد باید این رمز را حفظ کنیم. (امام خمینی، ج ۱۱، ۹۷)

در این فراز حضرت امام با اشاره به دو شعار و هدف مهم از انقلاب اسلامی یعنی استقلال و آزادی، حفظ این دو دستاورد انقلاب را منوط به حفظ هویت عاشورایی می‌دانند. هویتی که از آن به «رمز» تعبیر نموده‌اند و این عبارت از دقیق‌ترین مصادیق محسوب نمودن عاشورا به عنوان محتوای هویت تداومی انقلاب اسلامی به شمار می‌آید. از این جمله‌اند تعبیری مانند:

اگر سید الشهداء نبود این نهضت هم پیش نمی‌برد. همین گریه‌ها (و عزاداری‌ها) این مکتب را تا الان نگه داشته و همین‌هاست که ما را زنده نگه داشته و این نهضت را پیش برده است. (امام خمینی، ج ۸، ۵۲۷)

باید بدانید که اگر بخواهید نهضت شما محفوظ بماند باید این سنت‌ها را حفظ کنید (امام خمینی، ج ۱۵، ۳۳۱)

این کشور ما که قیام کرد از همان اول به دنیا اعلام کرد که ما نه تحت حمایت آمریکا و نه تحت حمایت شوروی و نه تحت حمایت هیچ قدرتی نیستیم. ما تحت عنایات خدای تبارک و تعالی و پرچم توحید هستیم که همان پرچم امام حسین (ع) است... و ما

همانطوری که سید الشهداء در مقابل آن همه جمعیت و آن همه اسلحه‌ای که آن‌ها داشتند قیام کرد تا شهید شد، ما هم برای شهادت حاضریم (امام خمینی، ج ۱۷، ۵۹)

در این عبارت به یکی از فرایندهای تداوم انقلاب اسلامی که شهادت طلبی است اشاره شده است. فرایندی که از جمله شاخص‌ترین مصادیق هویت تداومی برگرفته از نهضت عاشورا است.

محرم و صفر است که اسلام را زنده نگه داشته است. (امام خمینی، ج ۱۵، ۳۳۱)

این محرم را زنده نگه دارید. ما هرچه داریم از این محرم است و از این مجالس (سید الشهداء است). (امام خمینی، ج ۱۷، ۵۸)

بجز قدرت سید الشهداء هیچ قدرتی نمی‌تواند این ملتی را که از همه جانب به او هجوم شده است و توطئه‌هایی را که از جانب همه قدرت‌های بزرگ برای او چیده‌اند خنثی کند؛ الا همین مجالس عزای (سید الشهداء) (امام خمینی، ج ۱۶، ۳۴۶)

با توجه به این نگرش‌ها و بینش‌هاست که به تعبیر حمید عنایت «امام خمینی مفاهیمی مانند تقیه امر به معروف و نهی از منکر و جهاد و شهادت را به صورت متفاوتی با فقهای قبل تفسیر کرد و با توجه به ربط وثیقی که بین این چهار مقوله برقرار می‌نمود هنگامی که شهادت امام حسین و عبارت کل یوم عاشورا و کل ارض کربلا را در نظر می‌گرفت تفسیری از قیام امام حسین به دست می‌داد که می‌توانست کنش انقلابی علیه رژیم پهلوی را برانگیزاند. در واقع امام خمینی بیش از متاله دیگر شیعه که دارای منزلت قابل قیاس با وی باشد خاطره کربلا را با احساس حادی از ضرورت سیاسی به کار گرفته است». (عنایت، ۱۳۶۲، ۲۷۱)

در مسیر انقلاب اسلامی بود که امام خمینی و شاگردان و همفکران ایشان طی سخنرانی‌ها و پیام‌های خود با استفاده از نمادهای عاشورایی نظیر شهادت، امام حسین، کربلا، امامت و عدالت و مفاهیم مقابل آن مانند ظلم، فساد، یزید... و بیان حوادث محرم ۶۱ هجری بر افکار عمومی جامعه تأثیر گذاشته و فرهنگ سیاسی جامعه ایران را دچار تحول اساسی نموده است و به هویت‌سازی پرداختند. (مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی، ۱۳۸۵، ۷۷)

هویتی که در دو بعد تأسیسی و تداومی از جمله منابع اقتدار شیعه محسوب می‌شود و در ایام محرم قوی‌ترین نیروی بسیج اجتماعی را در اختیار انقلاب اسلامی قرار می‌داد.

بهره‌برداری هویتی از عاشورا در تاریخ تشیع نیز مسبوق به سابقه بوده است. چرا که سنت اعتراض علیه حکومت‌های جبار، سنت شهادت و جاودانگی قبور ائمه و امام زادگان، مرثیه خوانی و عزاداری برای شهیدان از جمله منابع سنتی قدرت شیعیان محسوب می شده است. (کاظمی، ۱۳۷۶، ۱۲۸)

و بدون درک این سابقه نمی‌توان فهم دقیقی از هویت انقلاب اسلامی به دست آورد. چرا که مؤلفه‌های مذهب شیعه و همچنین فضایی که در جامعه ایرانی نسبت به حادثه عاشورا وجود داشت عامل تقویت هویت انقلاب اسلامی گردید و به این ترتیب ایدئولوژی، فضای فرهنگی سیاسی و زمینه‌های تاریخی ایران اوضاعی را فراهم آورد که در چهارچوب انقلاب اسلامی رهبران مذهبی توان بسیج مردم را یافت و به طراحی مسیر انقلاب پرداختند. بازسازی حادثه عاشورا و ورود آن با گفتمان‌های جدید به فضای فرهنگی سیاسی جامعه از جمله نمادهای هویت‌سازی بر اساس قیام حسینی به شمار می‌آید. از آنجا که سلطه قدرت‌های فرامنطقه‌ای و استبداد داخلی اوضاعی غیر عادلانه و مذهب ستیز را بر جامعه ایران حاکم ساخته بود، حرکت انقلاب اسلامی توانست با استفاده از هویت برآمده از فرهنگ عاشورا یزید و حاکمیت او را با وضعیت معاصر ایران مشابه سازی نمود و به این ترتیب مردمی که سال‌ها در عزای حسین(ع) گریسته بودند را برانگیخت و به قیام علیه سلطه خارجی و استبداد داخلی دعوت نماید. (مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی، ۱۳۸۵، ۸۷). به تعبیر شهید مطهری مردمی که سال‌ها آرزوی این را داشتند که در زمره یاران امام حسین باشند در فضای انقلاب خود را در صحنه‌ای مشاهده کردند که گوئی حسین(ع) را به عینه مشاهده می‌کنند. مردم صحنه‌های کربلا را در برابر خود می‌دیدند و همین باعث شد که بپا خیزند و یک سره بانگ تکبیر بر هرچه ظلم و ستم‌گری است بزنند. (مطهری، ۱۳۷۲، ۱۲۱)

ب. انتظار مهدوی و هویت انقلاب اسلامی از منظر امام خمینی:

هویت غایتی از جمله انقسامات مقوله کلی هویت است و در حالات متفاوت متضمن چرایی و فایده یک حرکت جمعی، حالت مطلوب آرمانی و نهایت و پایان یک تحرک اجتماعی است در واقع هویت غایتی موجب می‌شود تا افراد یک جامعه حرکت برآمده از هویت تأسیسی و امتداد یافته به واسطه هویت تداومی را به یک سمت و سوی مشخص ادامه دهند و در برابند هویت تأسیسی، تداومی و غایتی به یک حرکت نظام یافته اجتماعی تا حد دستیابی به افق مطلوب پیوسته و در چهارچوب هویت برگزیده خود به تلاش و تکاپوی اجتماعی

بپردازند. انقلاب اسلامی نیز به مثابه یک حرکت معنادار جمعی هویت غایتی خود را در فضای مفهوم کلی انتظار مهدوی سامان بخشیده و اخذ نموده و در حقیقت مقولۀ انتظار مهدوی منبع تغذیه و صورت بندی هویت غایتی انقلاب اسلامی قرار گرفته است. حضرت امام در بخش‌هایی از بیانات به تبیین این بحث پرداخته و جوانب و ابعاد آن را مطرح نموده‌اند. این گفتارها را می‌توان در قالب تقسیم بندی‌های مفهومی زیر بررسی نمود:

ب. ۱. انتساب انقلاب و نظام به هویت غایتی آن :

از جمله کارویژه‌های هویت غایتی ممتاز نمودن حرکت جمعی از سایر حرکات اجتماعی به نسبت نهایت و افق مطلوب آن است. حضرت امام در بسیاری از فرمایش‌های خود نظام و کشور جمهوری اسلامی ایران را به امام عصر(عج) منتسب نموده‌اند برخی از این موارد عبارت‌اند از:

کشور بقیه الله الاعظم (امام خمینی، ج ۱۶، ۲۰۰)

کشور حضرت مهدی (امام خمینی، ج ۱۵، ۴۲۰)

کشور ولی الله الاعظم (امام خمینی، ج ۱۵، ۳۸۷)

کشور صاحب الزمان (امام خمینی، ج ۱۹، ۱۴۵)

ب. ۲. طرح تداوم انقلاب اسلامی تا ظهور ولی عصر و معرفی ظهور به عنوان خاتمه مسیر انقلاب اسلامی:

این ملت برای خدا قیام کرده است و به پیش می‌رود تا اینکه جمهوری اسلامی متصل بشود به زمان ظهور حضرت ولی عصر. (امام خمینی، ج ۱۶، ۲۳۰)

امیدوارم که این جمهوری اسلامی برسد به مقامی که خودش را برساند به زمان ظهور امام زمان(ع). (امام خمینی، ج ۱۶، ۱۷۴)

من امیدوارم که این نهضت متصل بشود به نهضت بزرگ امام زمان(ع). (امام خمینی، ج ۲،

۴۸۸)

راه طولانی است؛ قوی باشید؛ قدرتمند باشید و اراده شما قوی باشد. ان شا الله که این

زمان متصل بشود به زمان ظهور مهدی (عج). (امام خمینی، ج ۹، ۳۲)

امیدوارم که این نهضت و این انقلاب منتهی بشود به ظهور امام عصر(ع). (امام خمینی،

ج ۱۳، ۱۱۹)

ان شا الله که با عمل به قانون اساسی آرمانهای اسلامی برآورده شود و تا ظهور حضرت بقیه الله باقی و مورد عمل باشد. (امام خمینی، ج ۱۱، ۱۰۳)

ان شا الله این کشور تا ظهور موعود به استقلال خودش ادامه بدهد. (امام خمینی، ج ۱۴، ۳۰۹)

امید است که این انقلاب جرقه و بارقه‌ای الهی باشد و به طلوع فجر انقلاب مبارک حضرت بقیه الله منتهی شود. (امام خمینی، ج ۱۵، ۶۲)

ان شا الله این ملت بتواند این کشور را به طور شایسته تحویل امام عصر بدهد (امام خمینی ج ۱۶، ۳۲۳)

تا بتوانیم این امانت الهی را به سر منزل مقصود برسانیم و به صاحب امانت حضرت مهدی (عج) رد کنیم. (امام خمینی، ج ۱۸، ۴۷۵۲)

ب. ۳. انقلاب اسلامی مقدمه و زمینه ساز ظهور امام عصر (ع):

این مجموعه گفتارها ناظر به بعدی از هویت غایتی است که از چرایی و ثمره انقلاب اسلامی سخن می‌گوید و ظهور را به عنوان سرانجام انقلاب معرفی نموده است و ثمره انقلاب را در زمینه سازی ظهور می‌بیند. این شکل از هویت غایتی در واقع پاسخی است به پرسش هویتی «برای چه؟». در زیر نمونه‌هایی از بیانات حضرت امام که ناظر به این بعد از هویت غایتی است، ارائه می‌کنیم:

انقلاب اسلامی با تأییدهای خداوند متعال در سطح جهان در حال گسترش است و ان شا الله با بسط آن قدرت‌های شیطانی به انزوا کشیده خواهند شد و حکومت مستضعفان برپا و زمینه برای حکومت جهانی مهدی آخر الزمان مهیا خواهد شد. (امام خمینی، ج ۱۵، ۳۴۹)

ان شا الله این انقلاب مقدمه‌ای باشد برای شهرور. (امام خمینی، ج ۱۵، ۲۶۲)

امیدوارم که این انقلاب یک انقلاب جهانی بشود و مقدمه‌ای باشد برای ظهور حضرت بقیه الله. (امام خمینی، ج ۱۶، ۱۳۰)

ما با صدور انقلابمان به سیطره و سلطه و ظلم جهانخواران خاتمه می‌دهیم و به یاری خدا راه را برای ظهور منجی و مصلح کل هموار میکنیم. (امام خمینی، ج ۲۰، ۳۴۵)

ان شا الله (جمهوری اسلامی) بتواند قدرت خودش را در خدمت آن بزرگوار قرار دهد. (امام خمینی، ج ۱۴، ۳۰۹)

یکی از تعابیر جالبی که حضرت امام در توصیف ظهور حضرت به عنوان هویت غایتی انقلاب اسلامی به کار گرفته‌اند تعبیر «آرزو» است :

از خداوند تعالی خواهانم کشور ما را به آرزوی خود که ظهور حضرت مهدی (عج) است برساند. (امام خمینی، ج ۱۷، ۳۰۷)

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری:

الف. جمع‌بندی نظری:

انقلاب اسلامی به عنوان یک حرکت هدفدار اجتماعی برای ایجاد، تداوم و سامان‌یابی نهایی خود، نیازمند هویت بوده و مفهوم کلی هویت در سه بعد تأسیسی، تداومی و غایتی در برپایی و بقای انقلاب اسلامی ظهور یافته است. دستاورد نظری تحقیق حاضر، یافتن منابع هویت سه‌گانه انقلاب اسلامی است. فرضیه ثابت شده طی این تحقیق بیان می‌دارد که نهضت عاشورا به عنوان منبع تغذیه و تأمین محتوای هویت تأسیسی و تداومی انقلاب اسلامی و انتظار مهدوی به عنوان شکل دهنده و منبع هویت غایتی انقلاب اسلامی برگزیده و مثمر واقع شده است.

ب) نتیجه‌گیری کاربردی:

ب.۱. از آنجا که هویت تأسیسی انقلاب اسلامی بر پایه حماسه حسینی ایجاد شده است لذا شناسایی انقلاب اسلامی و چگونگی رخداد آن جز با فهم ماهیت نهضت حسینی امکان پذیر نمی‌باشد.

ب.۲. با توجه به برپایی هویت تداومی انقلاب اسلامی بر مبنای نهضت حسینی مهم‌ترین مبنای فکری برای حفظ و نگهداری انقلاب اسلامی از خطرها و آفات زنده نگه داشتن تفکر جاری در نهضت حسینی و طرح و تبیین دقیق ارزش‌های محوری نهضت عاشورا (نهی از منکر، امر به معروف، جهاد در راه خدا و...) می‌باشد.

ب.۳. سرنوشت انقلاب اسلامی و نظام جمهوری اسلامی در چهار چوب هویت غایتی آن با انتظار مهدوی گره خورده است تا آنجا که دریافت صحت مسیر انقلاب و برنامه‌ریزی برای ادامه و سامان‌یابی آن جز در پرتو فهم دقیق انتظار مهدوی و مفهوم ظهور ممکن نیست.

منابع:

- ۱- خمینی، امام روح الله (۱۳۶۹). صحیفه نور. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۲- رفیع پور، فرامرز (۱۳۸۵). اناتومی جامعه. تهران: شرکت سهامی انتشار، چاپ چهارم.
- ۳- صمیمی، مینو (۱۳۶۸). پشت پرده تخت طاووس. ترجمه حسین ابوترابیان. تهران: اطلاعات، چاپ دوم.
- ۴- عنایت، حمید (۱۳۶۲). تفکر نوین سیاسی اسلامی. تهران: سپهر.
- ۵- کاظمی، علی اصغر (۱۳۷۶). بحران نوگرایی و فرهنگ سیاسی در ایران معاصر. تهران: قومس.
- ۶- مطهری، مرتضی (۱۳۷۲). پیرامون انقلاب اسلامی. تهران: صدرا، چاپ نهم.
- ۷- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۵). آینده انقلاب اسلامی ایران. تهران: صدرا، چاپ بیست و پنج.
- ۸- هویدا، فریدون (۱۳۶۵). سقوط شاه. ترجمه ح الف مهران. تهران: اطلاعات، چاپ سوم.

نشریات:

- مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی (زمستان ۱۳۸۵) «هویت انقلاب اسلامی و نهضت عاشورا». ویژه نامه تحلیلی دومین همایش فجر آفرینان عاشورایی، شماره ۲.

کتاب‌های لاتین:

- 1- Hogg, Michael A., Deborah J. Terry and Katherine M. White. "A Tale of Two Theories: A Critical Comparison of Identity Theory with Social Identity Theory." *Social Psychology Quarterly* 58:4, 1995.
- 2- Tajfel, H. and John C. Turner. "An Integrative Theory of Intergroup Conflict." *Social Psychology of Intergroup Relations*, The , 1986.
- 3- Northrup, Terrell A. "The Dynamic of Identity in Personal and Social Conflict." *Intractable Conflicts and Their Transformation*, October 1989.

دوفصلنامه علمی - تخصصی

مبنای معرفت

سال اول - شماره دوم

بهار و تابستان ۱۳۸۸

بسم الله الرحمن الرحيم

تلازم خودشناسی و خداشناسی از منظر محی‌الدین عربی و علامه طباطبایی

محمد صالح طبینیا*

چکیده

از بررسی آیات و روایات و همچنین آراء فلاسفه و عرفا به دست می‌آید که نوعی تلازم میان معرفت نفس و شناخت خداوند متعال وجود دارد. در میان افرادی که به تبیین ضرورت شناخت خدا از طریق معرفت النفس پرداخته‌اند، دیدگاه عرفانی محی‌الدین عربی و دیدگاه تفسیری علامه طباطبایی، اگرچه در ظاهر با هم تفاوت‌هایی دارند، اما در ارکان و نتایج فوق‌العاده به هم شبیه‌اند و تفاوت آنها بیشتر در نحوه بیان مطالب است.

محی‌الدین عربی و تابعینش معتقدند خودشناسی از این رو شرط لازم خداشناسی است که شناخت ذات الهی برای انسان محال بوده و ما راهی جز شناخت اسماء و صفات او نداریم. از آنجا که خدا انسان را بر طبق صورت خویش آفریده و او را مظهر اسم اعظم «الله» قرار داده، لذا اگر کسی بتواند حقیقت انسان را بشناسد در واقع خدا را شناخته است. از نظر علامه طباطبایی شناخت آیات آفاقی و آیات انفسی خدا، دو روش شناخت پروردگار از نظر قرآن است. اما شناخت حقیقی خدا به روش آفاقی امکان‌پذیر نبوده و تنها راه شناخت خدای سبحان از طریق آیات انفسی و کسب معرفت‌النفس است و چون رابطه‌ی نفس انسانی با پروردگار متعال، رابطه‌ی ظاهر و باطن است لذا کسی که خود را بشناسد، لاجرم خدای خویش را هم شناخته است.

کلمات کلیدی: خودشناسی، خداشناسی، نفس، اسماء الهی، آیات الهی

تلازم خودشناسی و خداشناسی از منظر محی‌الدین عربی و علامه طباطبایی

مقدمه

کمر موضوعی است که بعد از شناخت پروردگار عالم به اندازه‌ی «خودشناسی» مورد تأکید ادیان الهی، حکیمان، عارفان و فرزنانگان قرار گرفته باشد، تا جایی که بسیاری از اندیشمندان کتاب‌ها و رساله‌های مستقلی در این باب نگاشته و به طور مبسوط بدان پرداخته‌اند. در دین مبین اسلام نیز اهمیت شایانی به شناخت «خود» داده شده تا جایی که در آیات بسیاری از قرآن کریم، به اهمیت و تبیین پیامدها و آثار آن، پرداخته شده است.^(۱)

نه تنها قرآن کریم بلکه سیره‌ی معصومین (علیهم‌السلام) مملو است از کلمات گهرباری که به تبیین اهمیت معرفت‌الذات و شناخت ماهیت آن پرداخته‌اند.

از بررسی آیات و روایات و همچنین کلمات بزرگان از فلاسفه و عرفا، به دست می‌آید که مهم‌ترین هدف خودشناسی، خداشناسی است و نزدیک‌ترین و بهترین راهی که ما را به شناخت خداوند متعال و لقاء او می‌رساند، معرفت‌الذات است.

شیخ اشراق (۵۴۹، ۵۷۸ ه.ق.) در تبیین این مطلب، سخن زیبایی دارد. او در بستان

القلوب می‌گوید:

«و بدان که به اتفاق جمله‌ی خلائق، معرفت حق تعالی واجب است بر خاص و عام و چون معرفت حق تعالی که واجب است موقوف است بر معرفت نفس، پس معرفت نفس نیز واجب باشد، زیرا که وصول به معرفت حق تعالی صورت نیندد الا به معرفت نفس. و مثال این چنان باشد که اگر کسی خواهد که به بامی بلند بر شود، او را نردبانی باید و الا بر بام نتواند رفتن و بی نردبان بر بام رفتن محال است. و اگر فرض کنیم که رفتن آن کس بر بام واجب است و آن موقوف است بر نردبان، وجود نردبان نیز واجب شود، زیرا که به نردبان می‌توان بدان واجب رسیدن.» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۳۷۴)

علامه حسن زاده‌ی آملی نیز به نقل از راغب اصفهانی در این باره می‌گوید:

در روایت است که خداوند هیچ کتابی را نازل نکرد به جز آن که در آن نوشته شده:

«ای انسان! نفس خویش را بشناس، تا خدایت را بشناسی» و این معنای کلام خدای

متعال است که می‌فرماید: «سَتَرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ...» (حسن زاده‌ی آملی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۷۴)

در میان آیات قرآن کریم نیز برخی از آیات بر تلازم خودشناسی با خداشناسی تأکید دارند.^(۲) روایات زیادی نیز از ناحیه‌ی حضرات معصومین (علیهم‌السلام) صادر شده که راه رسیدن به شناخت خداوند متعال را خودشناسی معرفی نموده‌اند. از جمله نقل شده است که مردی بر رسول گرامی اسلام داخل شد و از طریقه‌ی شناخت خداوند متعال سؤال نمود. حضرت در پاسخ خودشناسی را طریق شناخت پروردگار معرفی نمودند. (احسائی، ۱۴۰۵، هـ ج ۱، ص ۲۴۶)

باز در روایت دیگری پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) می‌فرماید:

«أعرفكم بنفسه أعرفكم بربه» (شعیری، ۱۳۶۳، ص ۴)

اما در میان روایات آن چه بیش از همه توجه حکما و فلیسوفان و همچنین عارفان را به خود معطوف کرده است، روایت شریفی است که هم از پیامبر عظیم‌الشأن اسلام (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) نقل شده و هم از امیر المؤمنین علی بن ابیطالب (علیه‌السلام) که فرموده‌اند:

«من عرف نفسه، فقد عرف ربه» (مجلسی، ۱۴۰۴، هـ ج ۲، ص ۳۲)^(۳)

بیشتر بزرگان و دانشمندانی که در باب معرفه‌النفس اظهار نظر نموده‌اند، در کتب خویش به این حدیث شریف اشاره کرده‌اند. حتی برخی از ایشان کتب مستقلی در شرح و تفسیر این روایت نگاشته‌اند. از جمله شیخ محی‌الدین عربی (۵۵۸، ۶۳۸ ه.ق.) رساله‌ای دارد به نام «الرساله الوجودیه فی معنی قوله (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم): من عرف نفسه فقد عرف ربه» که در قاهره به چاپ رسیده است. (حسن زاده‌ی آملی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۷۴)

آن چه حائز اهمیت است پاسخ این سؤال است که چرا خودشناسی شرط لازم خداشناسی است؟ پاسخ‌های متفاوتی بدین سؤال داده شده است که بسیاری از این پاسخ‌ها تنها به یک جنبه‌ی خاص ارتباط میان شناخت خویشتن با شناخت پروردگار متعال اشاره دارد و لزوم پرداختن به خودشناسی جهت دستیابی به معرفت خدای متعال را در تمامی زمینه‌ها اثبات نمی‌کند. برخی از پاسخ‌ها نیز تنها به تقدم معرفت شناسی خودشناسی بر سایر علوم از جمله خداشناسی می‌پردازند.^(۴)

از میان پاسخ‌هایی که جامعیت داشته و خودشناسی را به‌عنوان مقدمه‌ی اجتناب‌ناپذیر

خداشناسی تبیین می‌کند، دیدگاه عرفانی محی‌الدین عربی و تابعین او و همچنین دیدگاه علامه طباطبایی که بیشتر برگرفته از قرآن و روایات است، در میان دلایل ذکر شده، از بقیه جامع‌تر و متقن‌تر است.

۱- دیدگاه محی‌الدین عربی

عرفای مسلمان به ویژه محی‌الدین عربی و تابعین او پرداختن به شناخت «خود» جهت دستیابی به معرفت خدای متعال را امری لازم و ضروری دانسته‌اند. ایشان معتقدند شناخت حقیقت و مقام ذات حضرت حق -جل و علا- که در اصطلاح عرفانی از آن به «هویت غیبیه احدیه» و یا «عنقاء مغربی» تعبیر می‌کنند، برای انسان امری محال و دور از دسترس است. عدم امکان شناخت و دستیابی به مقام ذات پروردگار واقعیتی است که ریشه در ممکن‌الوجودی و فقر ذاتی دارد. از این رو، اشرف مخلوقات و خداشناس‌ترین بندگان الهی حضرت محمد مصطفی (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) می‌فرمود:

«ما عبدناک حق عبادتک و ما عرفناک حق معرفتک» (مجلسی، ۱۴۰۴ هـ، ج ۶۷، ص ۲۳)

محال بودن کسب معرفت و شناخت کنه ذات پروردگار امری است که اکثر عرفا بدان تصریح نموده‌اند. چنانچه امام خمینی (ره) در ابتدای کتاب «مصباح الهدایه الی الخلافه و الولایه» می‌گویند:

«بدان ای کسی که با قدم معرفت و یقین، هجرت به سوی خدای تعالی کرده‌ای و امید آن که خدای تعالی مرگ در این راه روشن را نصیب ما و تو فرماید و ما و تو را از رهروان راه یافته قرار دهد که «هویت غیبی احدی» و «عنقاء مغرب» که در غیب هویت جای‌گزین است و حقیقتی که در زیر سراپرده‌های نور و حجاب‌های ظلمانی هست در مقام عماء و بطون و نهان‌خانه‌ی غیب و کمون است، در همه‌ی عوالم ذکر حکیم، نه اسمی از او هست و نه رسمی، و از آن حقیقت مقدسه در همه‌ی عوالم ملک و ملکوت نه اثری و نه نشانی است، دل‌های اولیای کامل از ساحت قدسش در حجاب و برای احدی از انبیای مرسلین هم‌چنان ناشناخته مانده و مورد پرستش احدی از عبادت‌کنندگان و رهروان راه قرار نگرفته است و مقصد و مقصود اصحاب معرفت و صاحبان کشف و یقین نشده است، تا آن‌جا که اشرف مخلوقات عرض کرد، ما تو را آن‌چنان که شایسته‌ی شناسایی است، نشناختیم و آن‌چنان که شایسته‌ی پرستش

است نپرستیدیم و در این باره گفته شده است:

عنقا شکار کس نشود دام باز گیر کانجا همیشه باد به دست است دام را
و این مطلب در نزد صاحب‌دلان به ثبوت رسیده است، تا آن جا که گفته‌اند: نهایت
معرفت اهل مکاشفه آن است که عجز خود را از معرفت در یابند. (امام خمینی، ۱۳۶۰،
ص ۲۲)

البته این بدان معنا نیست که راه شناخت خدای متعال مسدود بوده و برای انسان هیچ
طریقی جهت کسب معرفت به پروردگار عالمیان، باز نمی‌باشد، بلکه تحصیل معرفت به
مقداری که برای ممکن‌الوجود امکان دارد، غایت دین و بلکه علت غایی آفرینش آسمان‌ها و
زمین و بلکه علت غایی آفرینش همه‌ی عوالم است که در حدیث «کنز مخفی»^(۵) بدان
اشارت شده است و اگر کسی با همه‌ی این مراتب باز در مقام تنزیه صرف ذات اقدس الهی
ایستادگی داشته باشد و بگوید به هیچ‌وجه راه معرفت به خدای متعال مفتوح نیست نه
معرفت تفصیلی و نه معرفت اجمالی، نه معرفت بالکنه و نه معرفت بالوجه، خواهد دید که
این تنزیه او، ناخودآگاه موجب «تعطیل» خواهد شد که در روایات اسلامی به پرهیز از
«تشبیه» و «تعطیل» در شناخت خدای متعال دعوت شده است. (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۸، ص ۸۳)
اما راهی که برای شناخت خدای متعال، برای انسان مفتوح و امکان‌پذیر است، شناخت
او از طریق اسماء و صفات و آیات و نشانه‌های اوست و این روشی است که آیات قرآن کریم و
روایات معصومین (علیهم‌السلام) بدان تصریح نموده‌اند.
پس تا بدین جا روشن گردید که راه شناخت خداوند متعال، شناخت اسماء و صفات او
و کسب معرفت از طریق آیات و نشانه‌های او است.

۱-۱ حقیقت اسماء و صفات الهی

اسم یک شیء چیزی است که بر آن شیء دلالت می‌کند اعم از این که این دلالت به‌طور
مطلق باشد یا این که به اعتبار برخی از صفات آن شیء باشد. باید توجه داشت که دلالت به
عالم وضع و جهان الفاظ محدود نبوده و می‌تواند در غیر جهان الفاظ نیز تحقق داشته باشد.
یعنی همان‌گونه که الفاظ و نقوش از طریق وضع بر معانی خود دلالت می‌نمایند، مفاهیم
ذهنی و موجودات عینی نیز از ویژگی دلالت برخوردارند. به این ترتیب می‌توان گفت: دلالت
در معنی اسم مأخوذ است و اسم از آن جهت که اسم است همواره بر معنی خود دلالت

می‌کند. وقتی دلالت در معنی اسم مأخوذ باشد، باید اذعان نمود که در هر جا دلالت قوی‌تر باشد، معنای اسم بودن آشکارتر خواهد بود. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۱، صص ۹۵-۹۶)

بر اساس آنچه ذکر شد می‌توان گفت: دلالتی که بر وضع مبتنی است، اعم از این‌که در عالم الفاظ باشد یا در جهان نقوش^(۶)، از همه‌ی اقسام دلالت ضعیف‌تر است زیرا دلالتی که بر وضع مبتنی باشد، ناچار به وضع واضح نیازمند است. اما دلالت یک موجود عینی، دلالتی است که هیچ‌گونه وضع و قرارداری در آن دخالت ندارد و از ابهام و تیرگی نیز مبرا است. کسانی که از این دلالت آگاهی دارند، همه‌ی موجودات را آیات روشن و آشکار حق دیده و آن‌ها را به عنوان اسماء الهی می‌شناسند. جمله‌ی «و بأسمائک التی ملات أركان کل شیء» (امیرمؤمنان علی علیه السلام)، دعای کمیل) و عبارتهای دیگری که به همین مضمون از اولیای الهی نقل شده به روشنی نشان می‌دهد که موجودات عینی به عنوان اسماء الهی شناخته می‌شوند. (همان، ص ۹۸)

نکته‌ای که باید به آن توجه شود این است که اسم از آن جهت که اسم است، جنبه‌ی مرآت‌ی داشته و همواره مسمی را نشان می‌دهد. در این مسأله نیز تردید نیست که آنچه جنبه‌ی مرآت‌ی دارد، به‌طور مستقل محکوم به حکم نبوده و احکامی که بر آن بار می‌شود، به مسمی مربوط می‌گردد. البته گاهی ممکن است اسم به‌طور مستقل لحاظ شده و جنبه‌ی مرآت‌ی و آینه بودن آن مراعات نگردد، پرواضح است که در این صورت «فی نفسه» دارای احکام خواهد بود. در قرآن کریم به چنین اسمائی که به‌طور مستقل لحاظ شده‌اند، اشاره شده و کسانی که به آن‌ها این‌گونه نظر کرده‌اند مورد نکوهش قرار گرفته‌اند:

﴿إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَءَابَائِكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ﴾ (نجم/۵۳) (۲۳)

۱-۲ انسان؛ اسم اعظم الهی

حاصل کلام آن‌که موجودات عینی از آن نظر که بر هستی پروردگار عالم دلالت دارند و صفات او را متجلی نموده‌اند، اسماء و مظاهر صفات او محسوب می‌گردند. عرفا معتقدند در این میان انسان اسم اعظم الهی بوده و همه‌ی صفات جمال و جلال حق تعالی را منعکس می‌نماید. سر عظمت انسان نیز در همین معنا نهفته است، زیرا هر یک از موجودات جهان هستی تنها از یک جهت و یا جهات محدودی دلالت بر حق تعالی داشته و تنها برخی از صفات او را منعکس می‌نمایند، در حالی که انسان مظهر همه‌ی اسماء و صفات الهی بوده و

آینه‌ی تمام‌نمای باری تعالی به شمار می‌آید. از این منظر، فرشتگان اگر چه از مقربان درگاه حق شناخته می‌شوند و تنها مظهر اسم «سبوح» و «قدوس» و «سلام» و امثال آن بوده، مظهریت همه‌ی اسمای حق را دارا نیستند. حیوانات نیز مظهر اسم «بصیر»، «سمیع»، «حی» و مانند آن بوده و از صلاحیت مظهریت نسبت به مابقی اسماء محرومند. در مورد شیاطین نیز می‌توان گفت که تنها از مظهریت اسم «مضل»، «متکبر» و مانند آن برخوردارند. اما انسان هیكل توحید و مظهر جامع بوده و آینه‌ی سر تا پانمایی است که همه‌ی اصول اسماء و فروع آن را حکایت می‌کند. این موجود تحت اسم «الله» واقع شده و مجلای صفات جمال و جلال شناخته می‌شود. (همان، صص ۳۱-۳۲)

اگر گفته شده است که «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ آدَمَ عَلِيَّ صَوْرَتِهِ» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۳۴)^(۷) یعنی خداوند انسان را به صورت خویش آفرید، منظور این است که این موجود آینه‌ی تمام‌نمای حضرت حق است و از همه‌ی اسماء و صفات او حکایت می‌کند. از این نگاه چون ظهور حق تبارک و تعالی با همه‌ی اسماء و صفات خود در هستی انسان تحقق می‌پذیرد و از طرفی جهان آفرینش نیز تجلی اسماء و صفات الهی است، بنابراین جهان به نحوی تجلی و بیان‌کننده‌ی همه‌ی کمالات انسانی است و انسان، تجلی تام و تمام حقایق آفرینش.

جهان انسان شد و انسان جهانی از این پاکیزه‌تر نبود بیانی

قبصری در بیان این که انسان کامل منشأ ظهور عالم است و حقایق وجودی تعینات انسان است، می‌گوید: "اسم «الله»، که مقام جمع اسماء و صفات است، مشتمل است بر جمیع اسماء، چون وضع شده است از برای ذات جامع جمیع اسماء و صفات،... این اسم به اعتبار آن که جامع جمیع اسماء است، در جمیع اسماء تجلی می‌کند. پس اسماء ظهور و صورت این اسم اعظمند و این اسم باطن و غیب اسماء است. ناچار اول حقیقتی که از تجلی فیض اقدس درعالم ربوبی تعیین پیدا می‌کند، اسم اعظم «الله» است و از ظهور این اسم کلی سایر اسماء ظهور پیدا می‌نمایند؛ و چون این اسم اول تعیین حق است و از تجلی آن جمیع اسماء ظاهر می‌شوند، بالذات تقدم بر سایر اسماء دارد. حقیقت انسان که مظهر تام جمیع اسماء و صفات حق است، ناچار مظهر این اسم اعظم است. به همین دلیل حقیقت انسان که مظهر اسم اعظم است در جمیع اسماء تجلی می‌نماید و از تجلی او جمیع مظاهر و اعیان تعیین پیدا می‌نمایند." (آشتیانی، ۱۳۸۰، ص ۶۴۶)

از جمع بندی مطالب فوق می توان نتیجه گیری کرد که از آنجا که شناخت ذات الهی برای ممکن الوجود محال است، تنها راه شناخت خدای متعال، شناخت اسماء و صفات اوست. انسان تجلی اول ربوبی و مظهر اسم اعظم الهی و تنها موجودی است که منعکس کننده تمام اسماء و صفات پروردگار است، از این رو شناخت حقیقت وجودی انسان کامل ترین راه دستیابی به شناخت پروردگار عالم است. در واقع آنچه از این استدلال به دست می آید، آن است که خداوند تبارک و تعالی خود را به انسان به واسطه‌ی خود انسان می نمایاند و نه آن که خودشناسی و معرفت‌النفس یک شناختی است که مقدمه‌ی شناخت خدای متعال است، آن چنان که در قیاسات فکری از علم به مقدمتین، علم به نتیجه زایش می یابد، بلکه معرفت‌النفس، عین معرفت‌الرب است. و این معنای دقیقی است که از روایت شریف «من عرف نفس فقد عرف ربه» به دست می آید. در این روایت شریف این معنا به دست می آید که شناخت نفس تقدم زمانی بر شناخت خداوند متعال ندارد، بلکه نوعی تلازم و عینیت میان این دو برقرار است، چرا که «قد عرف» ماضی نقلی است و ترجمه روایت بدین ترتیب است که:

«کسی که خود را شناخت، پس به تحقیق پروردگار خود را شناخته است.»

در روایت دیگری نیز این هم‌زمانی و تلازم استشمام می شود. (آمدی، ۱۳۶۶، ص ۲۳۲) و نکته‌ی دیگری که از این کلام نورانی یادآوری می شود آن است که: کسی که به شناخت خویشتن نائل گردد، توفیق شناخت «پروردگار خویش» را به دست آورده و نه شناخت «ذات غیبی احدی» - جل و علا - را، چرا که در ربوبیت نوعی اضافه و نسبت میان رب و مربوب برقرار است.

از این رو، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: کسی که خود را شناخت، پروردگارش را شناخت و نفرمود که ذات پروردگارش را شناخت زیرا که ذات الهی غنی علی الاطلاق است و چگونه برای مقید، معرفت به مطلق ممکن خواهد بود؟ اما بلا شک رب، مربوب خویش را طلب می کند و لذا در آن بوی تقیید وجود دارد و به خاطر همین است که مخلوق می تواند پروردگارش را بشناسد.

محمی الدین عربی در «فص شعیبیه» از فصوص الحکم بدین معنا تصریح می کند که معرفت‌النفس عین معرفت حضرت حق جل و علاست زیرا خلق از جهتی عین هویت و حقیقت حق است و نفس کامل ترین صورت خلق است چرا که «إن الله تعالی خلق آدم علی

صورته». یعنی خداوند متعال آدم را بر صورت خدایی خلق نمود به‌طوری‌که تمام اسماء و صفات او را نشان دهد. (جندی، ۱۳۸۱، ص ۴۸۶)

وی در ادامه بیان می‌کند که جز پیامبران الهی و عرفا به معرفت‌النفس به صورت حقیقی نائل نشده‌اند. آن‌چه حکما و متکلمان در این باب گفته‌اند حاکی از آن است که به این حقیقت دست نیافته‌اند. او معتقد است که معرفت به خویشتن از طریق تفکر فلسفی به دست نمی‌آید و هر کس از این طریق بخواهد به خودشناسی برسد، مصداق آیه‌ی شریفه‌ی «الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يُحْسَبُونَ أَنَّهم يُحْسَبُونَ صُنْعًا» (کهف/۱۸) خواهد بود. (همان، صص ۴۸۷ - ۴۸۸)

از نظر وی «من» حقیقی اگر به معرفت شهودی عرفانی شناخته شود از یک نظر عین ذات حق است، در واقع «من» مساوی با «او» است و لذا کسی که بتواند خود را بشناسد به حقیقت خداشناسی رسیده است:

«فمن عرف نفسه بهذه المعرفة، فقد عرف ربه فإنه على صورته خلقه بل هو عين هويته و حقيقته» (همان، ص ۴۸۶)

«کسی که خود را با این نوع معرفت [یعنی معرفت شهودی عرفانی] بشناسد، پس به تحقیق پروردگار خود را شناخته است، چرا که او انسان را بر صورت خود آفرید، بلکه او [حقیقت وجودی انسان] همان هویت و حقیقت الهی است.»

پس به بیان محی‌الدین عربی و شاگردان او، از آن رو خودشناسی مقدمه‌ی خداشناسی است که خودشناسی عین خداشناسی است. شناخت انسان به عنوان کامل‌ترین آیت و نشانه‌ی الهی و مظهر اسم «الله» جامع جمیع اسماء و صفات الهی است، کامل‌ترین معرفت و شناخت را از پروردگار عالمیان ارائه می‌دهد.

داستان بسیار زیبایی که دیدگاه عرفا را در یکی بودن و معیت خودشناسی تبیین می‌کند، منظومه‌ی «منطق الطیر» عطار نیشابوری است. همان‌طور که از بیان این داستان به دست آمد، سی مرغ، سیمرغ را در وجود خود یافتند و گمشده و مطلوب خود را در خویشتن پیدا نمودند و این بیان عرفای مسلمان در یگانگی خودشناسی و خداشناسی و همچنین تفسیر حدیث نبوی «من عرف نفسه فقد عرف ربه» است. (ر.ک: عطار نیشابوری، منطق الطیر)

جان و تن، هم جان و تن بیند در او
سی در این آینه پیدا آمدید
پرده‌ای از خود بکشایند باز
خویش می‌بینند و خود را دیده‌اند
چشم موری بر ثریا کی رسد؟
بی‌دل و بی‌صبر و بی‌جان مانده‌اید
زان‌که سیمرغ حقیقی گوه‌ریم
تا به ما در خویشتن یابید باز
سایه در خورشید گم شد والسلام
(عطار نیشابوری، بی‌تا، صص ۳۰۱ - ۳۰۲)

هر که آید، خویشتن بیند در او
چون شما سی مرغ این‌جا آمدید
گر چل و پنجاه مرغ آیند باز
گرچه بسیاری به سر گردیده‌اند
هیچکس را دیده در ما کی رسد؟
چون شما سی مرغ حیران مانده‌اید
ما به سیمرغی بسی اولی‌تریم
محو ما گردید در صد عزّ و ناز
محو او گشتند آخر بر دوام

۳-۱ جمع بندی دیدگاه محی الدین عربی

از نظر عرفای مسلمان شناخت حقیقت و مقام ذات حضرت حق - جل و علا - که از آن به «هویت غیبیه احدیه» تعبیر می‌شود، برای انسان امری محال و دور از دسترس است. البته این بدان معنا نیست که هرگونه شناخت به خدای متعال مسدود بوده و برای انسان دست‌یابی به مراتب پایین‌تر معرفت پروردگار باز نمی‌باشد، بلکه انسان می‌تواند از طریق اسماء و صفات الهی به پروردگار معرفت پیدا کند.

اسم یک شیء چیزی است که بر آن شیء دلالت می‌کند. باید توجه داشت که دلالت به عالم وضع و جهان الفاظ محدود نبوده و می‌تواند در غیر جهان الفاظ نیز تحقق داشته باشد. لذا موجودات عینی از آن نظر که بر هستی پروردگار عالم دلالت دارند و صفات او را متجلی نموده‌اند، اسماء و مظاهر صفات او محسوب می‌گردند. عرفا معتقدند در این میان انسان اسم اعظم الهی بوده و همه‌ی صفات جمال و جلال حق تعالی را منعکس می‌نماید. سر عظمت انسان نیز در همین معنا نهفته است، زیرا هر یک از موجودات جهان هستی تنها از یک جهت و یا جهات محدودی دلالت بر حق تعالی داشته و تنها برخی از صفات او را منعکس می‌نمایند، در حالی که انسان مظهر همه‌ی اسماء و صفات الهی بوده و آینه‌ی تمام‌نمای باری تعالی به شمار می‌آید.

اگر بخواهیم بیانات گذشته را در قالب مقدمات یک برهان فلسفی ارائه نماییم، چنین

می‌شود که:

مقدمه‌ی ۱: تنها راه شناخت خداوند متعال، شناخت اسماء و صفات او و کسب معرفت از طریق آیات و نشانه‌های اوست.

مقدمه‌ی ۲: انسان مظهر اسم اعظم الهی، منعکس‌کننده‌ی تمام صفات حضرت حق است.

نتیجه: شناخت حقیقت وجودی انسان، کامل‌ترین راه شناخت پروردگار جهان است.

در واقع آنچه از این استدلال به دست می‌آید، آن است که خداوند تبارک و تعالی خود را به انسان به واسطه‌ی خود انسان می‌نمایاند و نه آن که خودشناسی و معرفت‌النفس یک شناختی است که مقدمه‌ی شناخت خدای متعال است، آن‌چنان که در قیاسات فکری از علم به مقدمتین، علم به نتیجه زایش می‌یابد، بلکه معرفت‌النفس، عین معرفت‌الرب است.

۲- دیدگاه علامه طباطبائی

علامه طباطبائی در میان معاصرین به مسأله «معرفه‌النفس» توجه شایانی داشته و در آثار خود به ویژه در تفسیر المیزان و رساله الولایه به صورت مبسوط بدان پرداخته است. از نظر علامه تنها راهی که انسان می‌تواند حقیقتاً به شناخت و رؤیت خداوند متعال برسد، طریق معرفت‌النفس است و بقیه روش‌ها، اگر چه به فرد در پیمودن این مسیر کمک می‌کنند اما خداشناسی حقیقی نیستند و لذا ایشان خداشناسی از طریق خودشناسی را «خدا را به خدا شناختن» می‌نامند. او معتقد است شناخت خدا از طریق خودشناسی و روش آن در قرآن کریم و روایات رسیده از معصومین (علیهم‌السلام) مورد توجه و تأکید فراوان واقع شده و به هیچ وجه شرع کیفیت سیر و سلوک از راه نفس را فروگذار و اهمال نکرده است (طباطبائی، ۱۳۸۱، صص ۷۱-۸۰) لذا دلایل ایشان عمدتاً مبتنی بر آیات قرآن و احادیث اهل بیت عصمت و طهارت است.

علامه طباطبائی نیز مانند عرفا معتقد است که شناخت حقیقت و مقام ذات حضرت حق - جل و علا - برای انسان امری محال و دور از دسترس است، چرا که مستلزم احاطه‌ی محدود بر نامحدود و ممکن الوجود بر واجب الوجود است. به بیان ایشان مقام ذات از هر اسمی و رسمی، و از هر صفتی و نعتی بالاتر و بزرگتر است؛ حتی از همین نفی هم - که مقام احدیت نامیده می‌شود - بالاتر و بزرگتر می‌باشد. و بنابراین اطلاق مقام و مرتبه و

مرحله و نظایر آن‌ها در مقام بیان مجاز محض بوده؛ و همچنین اطلاق علم نیز به جز ضیق عبارت در مقام تفهیم و تفهم چیز دیگری نخواهد بود. (حسینی تهرانی، ۱۴۱۹هـ ص ۱۷۶)

البته عدم امکان شناخت ذات به منزله مسدود بودن هرگونه شناخت به خدای متعال نخواهد بود. بر اساس آیات قرآن کریم؛ برای کسب معرفت حضرت حق - جل و علا - دو راه پیش روی ما قرار دارد: یکی سیر آفاقی و شناخت نشانه‌های آفاقی پروردگار جهان و دیگری سیر انفسی و شناخت آیات الهی در نفس و گوهر وجودی انسان.

﴿سُنُّرِيهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْاَفَاقِ وَ فِي اَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ اَنَّهُ الْحَقُّ اَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ اَنَّهُ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ شٰهِيْدٌ﴾ (فصلت (۴۱)/۵۲)

سیر آفاقی، همان تفکر و تدبر و نظر کردن به موجودات جهان آفرینش است که خارج از نفس هستند از قبیل مصنوعات الهی و نشانه‌های خداوند متعال در آسمان‌ها و زمین، تا این‌که این سیر آفاقی موجب یقین به خدا و علم به اسماء و افعال الهی گردد، زیرا این موجودات، آثار و دلیل‌های وجودی خداوند هستند و علم به دلیل، ضرورتاً موجب علم به مدلول می‌شود.

راه و روش دیگری که برای شناخت خداوند متعال پیش روی ماست، سیر انفسی است که همان رجوع به نفس و بازگشت به خویشتن و شناخت خدای سبحان از طریق معرفت نفس می‌باشد؛ چراکه نفس از نظر وجودی، غیرمستقل بوده و «ربط محض» است، از این رو شناخت موجود مستقلی که مقوم اوست از او قابل انفکاک نیست بلکه حتی می‌توان گفت این دو معرفت^(۸) از یک نظر، یکی هستند. پس در ظاهر برای رسیدن به معرفت الهی، دو طریق وجود دارد، سیر آفاقی و سیر انفسی^(۹)، اما حقیقت این است که سیر آفاقی به تنهایی موجب دست‌یابی به معرفت حقیقی نمی‌گردد، زیرا همانا شناخت موجودات آفاقی از آن لحاظ که آثار و نشانه‌های خداوند هستند، فقط سبب علم حصولی به وجود آفریدگار و صفات او می‌گردد. و این چنین علمی متعلق به قضیه‌ای است که دارای موضوع و محمول باشد و این هر دو از مفاهیم به شمار می‌آیند. (طباطبایی، ۱۳۸۱، ص ۸۹)

از طرفی فلاسفه برهان اقامه کرده‌اند که خداوند سبحان وجود محض است و ماهیتی برای او وجود ندارد. از این رو دخول او در ذهن محال است، برای اینکه هر چه که به ذهن وارد می‌شود باید دارای ماهیت باشد و چنین امری در مورد خداوند مصداق ندارد. (طباطبایی، ۱۳۶۳، ص ۲۸۷) پس هر چه را که ذهن تصور می‌کند و بر آن به‌وسیله محمولاتی از اسماء و

صفات، حکم می‌کند، البته غیر از خدای سبحان خواهد بود.

در کتاب توحید، شیخ صدوق به نقل از امام صادق (علیه‌السلام) به این مسأله اشاره می‌کند که حضرت فرموده‌اند:

«هر که گمان نماید که خدا را به وسیله‌ی حجاب و یا صورت عقلی و یا مثالی شناخته است، چنین فردی مشرک است چرا که حجاب و صورت عقلی و مثالی غیر خدا است، خدای متعال واحد است و توحید او ضروری است. بنابراین چگونه او را به یگانگی می‌خواند کسی که او را به غیر او شناخته است. تنها راه شناخت خدا آن است که خدا را به خود او بشناسند. پس هر کس او را به وسیله‌ی خودش نشناخته، در واقع او را نشناخته، بلکه همان غیر او را شناخته است.

میان خدا و خلاق واسطه نیست که خلاق او را به وسیله‌ی آن واسطه بشناسند. خداوند همه‌ی عالم را از هیچ آفریده. به نام‌هایی نامیده می‌شود، و او غیر از آن نام‌هاست و آن نام‌ها نیز غیر اوست و موصوف غیر از واصف است. بنابراین هر کس خیال کند که ایمانش به خدای متعال، ایمان به کسی است که او را نمی‌شناسد، او گمراه از معرفت است.

«یدرک مخلوق شیئاً الا بالله و لاتدرک معرفه الله الا بالله و الله خلّو من خلقه و خلقه خلّو منه»

مخلوق جز با خدا چیزی را درک نمی‌کند. و معرفت به خدا جز با خدای متعال به دست نمی‌آید. آری نه خداوند در مخلوقات است و نه مخلوقات در اویند. (صدوق، ۱۳۹۸ هـ ص ۱۴۳)

طبق بیان این روایت شریف اگر علم ما به چیزی به واسطه‌ی چیز دیگری پدید آمد، در واقع همان واسطه متعلق ادراک ما قرار گرفته است نه آن چیزی که صاحب این واسطه است زیرا اگر معرفت به واسطه، معرفت بر صاحب واسطه هم بوده باشد، بایستی به یک معنا واسطه و صاحب واسطه یکی باشند، هر چند به اعتبار دیگری غیر هم هستند.^(۱۰)

بنابراین کسی که ادعا می‌کند من خدای متعال را به وسیله‌ی تفکرات و تصور و تصدیق و یا به وسیله‌ی آیات آفاقی او شناختم، در حقیقت به شرک خفی مبتلا شده است، چون به وجود واسطه‌ای بین خدا و خلق قائل گردیده است. اگر هم این شخص گمان کند که با نفی چنین شناختی، دیگر راهی برای شناخت خداوند متعال ندارد و ایمان به کسی آورده

که او را نمی‌شناسد بازهم دچار انحراف شده است، چرا که راه شناخت خداوند به‌وسیله‌ی خود خداوند مفتوح است و این که در روایت فرمود: میان خدا و خلاق واسطه‌ای نیست که خلاق او را به‌وسیله‌ی آن واسطه بشناسند، در روایتی از امام موسی بن جعفر (علیه‌السلام) آمده است که فرمودند:

«بین خدا و خلقش غیر خود خلق حجابی نیست، پس اگر از خلق خود محبوب شده این در پرده بودنش مانند محبوب بودن مادیات به خاطر منع شدن حائلی نیست. آری او از خلقش مستور است بدون ستری مستور. او بزرگ و شایسته‌ی بزرگی است و معبودی جز او نیست.» (مجلسی، ۱۴۰۴ هـ ج ۳، ص ۳۲۷)

از این روایت و روایات مشابه به دست می‌آید که خدای متعال از هیچ موجودی پوشیده نیست مگر به‌وسیله‌ی خود آن موجود، پس در حقیقت حجاب و مانع از مشاهده و شناخت خدای متعال، خود موجودات هستند. خدای سبحان می‌بایستی برای مخلوقات مشهود باشد. الا اینکه خودبینی، ایشان را از مشاهده‌ی خداوند غافل ساخته است و نمی‌گذارد متوجه شوند به این که خداوند را دائماً مشاهده می‌کنند. این سخن در مورد انسان نیز صادق است. آن چه که مانع شناخت و رؤیت خداوند متعال است خود نفس آدمی است و راهی برای برطرف کردن این حجاب جز سیر انفسی وجود ندارد.

حاصل سخن آن که تنها راهی که انسان می‌تواند حقیقتاً به شناخت و رؤیت خداوند متعال برسد، طریق معرفت‌النفس است و سیر آفاقی به تنهایی چنین شناختی را به دست نمی‌آورد، هر چند وسیله‌ی مناسبی است که انسان را در سیر انفسی یاری می‌دهد.

۲-۱ شناخت حقیقی از آن باطن است نه ظاهر

علامه طباطبایی در کتاب «رساله الولاية»^(۱۱) به بیان برهانی می‌پردازند تا اثبات نمایند که شهود جمال و جلال الهی و شناخت حضرت حق - جل و علا - در گرو معرفت نفس است. بیان ایشان در تبیین این برهان که در واقع روش انفسی شناخت خدای متعال می‌باشد، چنین است:

«از آن جا که همانا این حقایق [ملکوتی] نسبت به آنچه که در این نشئه‌ی مادی و نفس بدنی است، نسبت باطن به ظاهر می‌باشد و هر خصوصیت وجودی متعلق به ظاهر، در واقع متعلق به باطن است و خود آن بالعرض و بالتبع است لذا ادراک

ضروری‌ای که نفس نسبت به خودش دارد، اولاً و در واقع، متعلق به باطن است و به عرض و به تبع آن، متعلق به خود نفس می‌باشد.

پس حقیقتی که در باطن نفس است، نزد خود نفس، مقدم‌تر و بدیهی‌تر می‌باشد از بعد ادراک از خود نفس و آنچه که در باطن این باطن است از آن هم پیش‌تر و روشن‌تر است و همین‌طور ادامه دارد تا این که به حقیقتی می‌رسد که هر حقیقتی به آن منتهی می‌گردد؛ آن حقیقت از همه پیش‌تر و شناخته شده‌تر و بدیهی‌ترین بدیهات می‌باشد. و از آن جا که همانا آن وجود، صرف و محض است، لذا برای آن دوم و غیره تصور نمی‌شود و هیچ دفع دفع‌کننده و منع منع‌کننده‌ای نسبت به ادراک آن وجود صرف، قابل تصور نیست و البته این برهانی تمام و غیر قابل دفع و رد است.» (طباطبائی، ۱۳۸۱، ص ۵۹)

سپس در ادامه، حقیقت کمال هر موجودی را در آن می‌دانند که به صورت مطلق و رها و دائمی گردد و از این بیان نتیجه می‌گیرند که خداوند سبحان حقیقت نهایی هر کمالی است، برای این که حق سبحان کمال صرف و جمال محض است و همانا قرب هر موجود نسبت به او به اندازه قیود عدمی و حدود آن است. (همان، ص ۶۱)

علامه طباطبائی در ادامه می‌فرماید:

«و همچنین آشکار می‌گردد که وصول هر موجودی به کمال حقیقی خود مستلزم فنای آن موجود است، چون وصول به کمال حقیقی مستلزم «فنا»ی قیود و حدود آن در ذاتش یا در عوارضش فقط می‌باشد و بر عکس این نیز صحیح است، یعنی فنای هر موجود مستلزم بقای حقیقت آن موجود به تنهایی است. خداوند متعال می‌فرماید:

﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَ يَبْقَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَ الْإِكْرَامِ﴾ (الرحمن ۵۵/۲۶ و ۲۷)

پس کمال حقیقی هر ممکن‌الوجودی، همان چیزی است که در او فانی گردد، و کمال حقیقی برای انسان نیز همان مطلق شدن و رهایی از همه‌ی قیدها و در او فانی شدن است که البته برای انسان غیر از آن هیچ کمالی نمی‌باشد. و همانا در برهان سابق گذشت که شهود انسان ذات خود را، که عین ذات خود می‌باشد، در واقع شهود همه‌ی حقایق آن و حقیقت اخیرش می‌باشد و از آن جا که به تحقیق انسان فانی می‌گردد، پس انسان در عین فنای خود، شاهد خود نیز هست و اگر می‌خواهی بگو همانا حقیقت او، همانا شهود نفس خود می‌باشد در حالی که انسان فانی است....

پس کمال حقیقی برای انسان، همان وصول او به کمال حقیقی خویش، از نظر ذاتی و عوارض ذاتی است یا وصول او به کمال نهایی خود، از نظر ذات و وصف و فعل می‌باشد که همان «فنا‌ی ذاتی»، «فنا‌ی وصفی» و «فنا‌ی فعلی» در حق سبحان است که از آن تعبیر به توحید ذاتی و اسمی و فعلی می‌شود: «وحده، وحده، وحده». و این مقام عبارت است از این که انسان در اثر این شهود در می‌یابد که هیچ ذاتی و وصفی و فعلی، جز برای خدای سبحان، آن هم به گونه‌ای که شایسته و لایق مقام قدس حضرتش باشد - جل جلاله - برای دیگری وجود ندارد. البته بدون این که این مسأله به «حلول» و «اتحاد» منجر شود که خداوند متعال از این هر دو، بری و پاک است. و این برهان از مواهب الهی که مخصوص این رساله می‌باشد و جای دیگری مطرح نشده است و خدا را بر این عنایت سپاس گزارم.» (طباطبایی، ۱۳۸۱، صص ۶۱-۶۳)

حاصل سخن آن که از نظر علامه طباطبایی و بر طبق برهانی که اقامه نمودند، دست‌یابی به لقاء پروردگار و شهود جمال و جلال الهی در گرو شهود نفس و شناخت آن است و به تعبیر دیگر نزدیک ترین راه وصول انسانی به این معارف همان راه معرفت نفس است که از طریق اعراض انسان از غیر خدا و توجه داشتن به خداوند سبحان بدست می‌آید. (همان، ص ۶۳)

در واقع از نظر علامه، کسی که به شهود نفس و معرفت آن نائل می‌گردد لاجرم به معرفت خداوند متعال نیز دست یافته است، چرا که رابطه‌ی حضرت پروردگار و نفس انسانی، رابطه‌ی باطن و ظاهر است و شهود و ادراک و هر خاصیت وجودی دیگر اولاً و بالذات از آن باطن است، بالثانی و بالعرض، از آن ظاهر. بنابراین کسی که به مقام معرفت خویش نائل شده است، حقیقتاً پروردگار خویش را هم شناخته است و این دو از یکدیگر جدایی ندارند.

و اما در توضیح این مطلب که، «شناخت نفس نمی‌تواند جدای از شناخت باطن آن و شناخت خدای متعال باشد.» باید عرض نمود که هنگامی که انسان به نفس خویش علم حضوری می‌یابد، به شرطی که توجه به دنیا و تعلق به بدن مادی او را از مراتب بالای این علم غافل نسازد، در می‌یابد که نفس او چون ممکن الوجود است، عین فقر و عین نداری است و هیچ از خود ندارد. آن‌گاه می‌یابد که خدای سبحان بی‌نیاز مطلق و غنی علی‌الاطلاق است. وقتی نفس فقر و نداری خود را مشاهده نمود، در می‌یابد که هر چه انجام می‌دهد، و

هر فعلی که از او صادر می‌گردد، نمی‌تواند از خود او باشد چرا که او عین فقر و نداری است. و هیچ استقلالی در انجام این کارها ندارد (فنای افعالی) و فقط خدای متعال است که بی‌نیاز از غیر بوده و فاعل مستقل است، لذا هر فعلی که در جهان رخ می‌دهد، فعل پروردگار عالمیان است (توحید افعالی). اگر باز در علم حضوری خویش غور نمایید، در خواهد یافت که تمام صفات کمالی نفس اعم از علم، قدرت، حیات و... هیچ کدام متعلق به او نیست، چرا که او چیزی از خود ندارد (فنای صفاتی) و همه‌ی این اوصاف، حقیقتاً از آن خدای متعال است که در وجود او نیز ساری و جاری شده است (توحید صفاتی).

در این مرحله است که او به باطن و ملکوت عالم راه می‌یابد و آن‌گاه برایش روشن خواهد شد که او در ذات و هستی خویش نیز استقلالی از خدای متعال ندارد، او ذاتاً فقیر بوده و عین ربط به خدای سبحان است، به‌گونه‌ای که اگر لحظه‌ای پروردگار عالم توجهش را از او بر دارد، معدوم و نیست می‌گردد. وی در این لحظه تمام هستی و وجود خویش را - بلکه هستی همه‌ی ممکنات را - فانی در وجود خدای سبحان می‌بیند و به این درجه از فهم و ادراک خواهد رسید که در کنار وجود نامحدود واجب الوجود، موجود مستقل دیگر، هر چند محدود معنا و مفهوم نخواهد داشت (فنای ذاتی)، لذا تمام هستی را از آن خدای متعال دانسته و به هر شیئی که نگاه می‌کند، قبل و بعد و با آن شیء خدای سبحان را نظاره می‌کند. (توحید ذاتی)

آیت الله جوادی آملی در توضیح برهان فوق می‌فرماید:

«مرحوم استاد علامه طباطبائی (ره) با استمداد از این مبنا که ممکن است انسان، حقیقت وجودی را بدون مشاهده قیوم و قیوم او مشاهده کند. می‌گویند اگر کسی نفس خود را مشاهده کند، حتماً خدای سبحان را مشاهده خواهد کرد و این بهترین راه برای ولایت و برای شهود جمال و جلال حق است. اگر انسان بخواهد خود را بنگرد، راهش آن است که به عجز و فقر خود پی ببرد و اگر به عجز و فقر خود پی برد دیگر نه به خود متکی است نه به دیگران و این راه را بدون توحید نمی‌توان طی کرد، بلکه راه ولایت اصولاً راه توحید است.» (همان)

علامه طباطبائی در تفسیر المیزان ذیل آیه ۱۰۵ سوره مائده، ضمن بیان نحوه‌ی دست‌یابی به شناخت خداوند متعال از طریق معرفت نفس این روش را «خدا را به خدا شناختن» می‌نامند:

«وقتی انسان مشغول مطالعه و سیر در آیات نفس خود شود و ببیند چگونه به پروردگار خویش محتاج است و چگونه در تمامی اطوار و شؤون زندگی نیازمندی‌هایی دارد، آن‌گاه به حقیقت عجیبی بر می‌خورد، چه می‌بیند که نفسش بسته و مربوط به عظمت و کبریاء و خلاصه، وجود و حیات و علم و قدرت و شنوایی و اراده و محبت دیگری است و جمیع صفات و افعال نفسش، قطره‌ای است از دریای بی‌کران و خوشه‌ای است از خرمنی بی‌پایان.

مخزنی که در بها و روشنی و جمال و جلال و کمال وجود و حیات و قدرت و سایر کمالات غیرمتناهی است. شاهد این که نفس انسانی کارهایش جز در خویش انجام نمی‌شود و چیزی نیست که او را از خودش بیرون و جدا سازد، و او جز سیر قهری و اضطراری و به عبارت دیگر فطری درباره‌ی مسیر خود کاری ندارد؛ او از هر چیزی که بر حسب ظاهر با آن اختلاط و اجتماع دارد جدا و بیگانه است مگر از پروردگار خود، چه او محیط است به باطن و ظاهر نفس و به هر چیزی که با نفس است. روی این حساب انسان مشاهده می‌کند و درمی‌یابد که نفسش اگرچه در ظاهر با مردم است لکن در واقع دائماً با پروردگار خود در خلوت است. این‌جاست که از هر چیزی منصرف و منقطع شده، به سوی خدای خود متوجه می‌شود و هر چیزی را از یاد برده تنها به یاد خدایش در می‌آید. این‌جاست که دیگر چیزی بین او و خدایش حجاب و ستر نمی‌شود. این است همان حق معرفتی که برای آدمیان میسور و ممکن دانسته شده است و سزاوار است نام آن را - خدا را به خدا شناختن - نهاد.» (طباطبایی، ۱۳۹۷هـ ج ۶، ص ۱۸۳-۱۸۴)

در اینجا ممکن است سوالی به ذهن خطور کند و آن این که اگر سیر آفاقی و تفکر در مخلوقات الهی، نمی‌تواند معرفت حقیقی به خدای متعال ایجاد کند، پس چرا مورد تأیید و تأکید قرآن کریم و اهل بیت عصمت و طهارت (علیهم‌السلام) قرار گرفته است؟ این در حالی است که قرآن کریم توصیه به دقت نظر در آیات الهی اعم از آفاقی و انفسی نموده است. (ذاریات (۵۱)/۲۰-۲۱)

از نظر علامه طباطبایی اگر چه سیر و تأمل در آیات آفاقی نمی‌تواند شناخت حقیقی به خدای متعال ایجاد کند، اما نقطه‌ی شروع و مقدمه‌ی بسیار مناسبی است که همه‌ی انسان‌ها - به ویژه عوام - می‌توانند از طریق آن به یک حد قابل قبولی از معرفت به خدای

متعال دست یابند؛ ضمن این که زمینه‌ی مناسبی برای دست‌یابی به شناخت انفسی خدای سبحان نیز هست و لذا سیره طاهره پیامبر اکرم و اهل بیت اطهارش این طریقه را پذیرفته و ایمان کسی را که از ناحیه سیر آفاقی کسب کرده، تخطئه نکرده است و این نظر و سیر، نظری است شایع در بین متشرعه مؤمنین، بنابراین سیر آفاقی و انفسی هر دو نافعند، لیکن دومی نفعش تمامتر و بیشتر است. (همان)

روایت شریفی در کتاب «تحف العقول» از امام صادق (علیه‌السلام) نقل شده که ضمن بیان عدم دسترسی به شناخت حقیقی خدای متعال توسط سیر آفاقی، شناخت حقیقت خویشتن و دست‌یابی از خودشناختی به خداشناسی را نیز ثمره‌ی شناخت نفس به‌وسیله‌ی خود خداوند متعال بیان می‌فرمایند. حضرت می‌فرمایند:

«آن کس که پندارد خدا را با توهمات و خیالات قلبی می‌توان شناخت، او مشرک است و هرکس که ادعا کند که خدا را به اسم می‌شناسد نه به معنا، با این کار اعتراف به سخنی ناپسند کرده و طعن زده است، زیرا اسم، حادث است و هرکس که گمان کند اسم و معنا را با هم می‌پرستد، با این کار برای خداوند شریک قرارداده و هرکس که پندارد معنا را با نشانه و صفت می‌پرستد نه بادرک و فهم، پس به چیزی دور از ذهن حواله کرده است و هرکس ادعا کند که صفت و موصوف را با هم می‌پرستد به طور کلی توحید و یکتاپرستی را باطل کرده زیرا صفت غیر از موصوف است و کسی که پندارد موصوف را به صفت اضافه می‌کند پس بزرگ را کوچک کرده است و آن‌گونه که شایسته و سزاوار است خدا را شناخته‌اند.»

از امام پرسیدند: پس راه توحید و یکتاپرستی چیست؟ حضرت فرمودند:

«باب بحث و گفتگو گشوده است و جستجوی راه چاره‌ی آن در دسترس می‌باشد. به تحقیق شناخت ذاتی که شاهد و حاضر است، پیش از پرداختن به صفت اوست و شناختن صفات شخص غایب پیش از دیدن اوست.»

از امام (علیه‌السلام) پرسیدند: چگونه ذات شاهد، پیش از صفت او شناخته می‌شود؟

حضرت فرمودند:

«او را می‌شناسی و از نشانه‌ی او باخبر می‌شوی و توسط او به نفس خود معرفت می‌یابی، نه توسط خودت و از جانب خودت، و به این نکته پی خواهی برد که آن‌چه در تو می‌باشد، از برای او و به خاطر خود اوست. همان‌طوری که برادران یوسف به او

گفتند: «آیا راستی تو یوسفی؟ گفت: من یوسف هستم و این برادر من است.» پس او را توسط خود او شناختند نه به وسیله‌ی دیگری و نه توسط خیالات قلبی و یافته‌های ذهنی خود.» (حرانی، ۱۴۰۴ هـ صص ۳۲۶-۳۲۷)

حاصل کلام این که همانا از طریق معرفت نفس می‌توان به معرفت خداوند متعال نائل شد و این، نزدیک‌ترین راه و به عبارت بهتر تنها راه شناخت حقیقی خداوند متعال است. این راه همان انقطاع از غیر خدا و توجه به خداوند سبحان در سایه‌ی شهود و معرفت نفس است. همان‌طور که در حدیث منقول از امام کاظم (علیه‌السلام) است که فرمودند:

«لیس بینہ و بین خلقہ حجاب غیر خلقہ احتجب بغير حجاب محجوب واستتر بغير ستر مستور...» (مجلسی، ۱۴۰۴ هـ ج ۳، ص ۳۲۷)

علامه در تبیین این روایت و چگونگی وصول به معرفت پروردگار از طریق معرفت النفس می‌فرماید:

«و این حدیث شریف، زیباترین بیان برای نیکوترین راه است؛ پس برای شروع به طی کردن این راه و رسیدن به انقطاع از اسبابی که در شرع وارد شده، استفاده می‌شود از قبیل: توبه، انابه، محاسبه، مراقبه، صمت، جوع، خلوت، شب زنده داری. و برای تحقق آنها به وسیله اعمال و عبادات مجاهدت نماید و با فکر و عبرت گرفتن این امر را تقویت نماید تا این که انقطاع برای نفس و توجه کامل پیدا کردن به خداوند سبحان تحقق یابد و در این هنگام درخشش از غیب نمودار می‌شود و به دنبال آن، چیزی از نفحات الهی و جذبه‌های ربانی رخ می‌دهد و موجب محبت و صعود می‌گردد و این همان ذکر است. آنگاه بارقه‌ای دائمی می‌درخشد و جذبه‌ای پدیدار می‌گردد و به شوق منتهی می‌شود تا این که سلطان محبت در دل استقرار می‌یابد و ذکر بر نفس چیره می‌گردد؛ پس خداوند متعال وجود او را در بر می‌گیرد و امر پایان می‌یابد «و أن إلی ربک المنتهی» (نجم/۵۳، ۴۲).» (طباطبایی، ۱۳۸۱، ص ۹۸)

۲-۲ جمع بندی دیدگاه علامه طباطبایی

اگرچه شناخت حقیقت و مقام ذات حضرت حق - جل و علا - برای انسان امری محال و دور از دسترس است، اما شناخت او از طریق آیات و نشانه‌های او امکان پذیر است. از منظر قرآن کریم آیات الهی به دو دسته؛ آیات آفاقی و آیات انفسی تقسیم می‌شوند. شناخت نشانه‌های

الهی در آفاق و جهان آفرینش اگر چه نقطه‌ی شروع و مقدمه‌ی مناسبی است که همه‌ی انسان‌ها می‌توانند از طریق آن به یک حد قابل قبولی از معرفت خدای متعال دست یابند، اما از آن‌جا که این شناخت به واسطه‌ی صورت ذهنی و علوم حصولی صورت می‌گیرد، نمی‌تواند یک شناخت حقیقی از خدای متعال ارائه دهد، چرا که اولاً بین ما و خدای متعال چیزی واسطه نشده است که آن واسطه بخواهد معرفت حضرت احدیت باشد. چگونه ممکن است نوری که خود معرفت همه‌ی اشیاء است و همه‌ی موجودات را باید توسط او شناخت، خود محتاج واسطه‌ای باشد که توسط او شناخته شود؟ و ثانیاً فلاسفه برهان اقامه نموده‌اند که خدای سبحان وجود محض است و ماهیتی ندارد، از این رو دخول او در ذهن محال است چرا که هر چه به ذهن وارد می‌شود، باید دارای ماهیت باشد و خدای متعال مبرای از ماهیت است. پس آن‌چه را که ذهن تصور می‌کند و او را متصف به یک سری اسماء و صفات می‌نماید، قطعاً غیر خدای متعال است و این مسأله‌ای است که روایات عدیده‌ای که از حضرات معصومین صادر گردیده است، بر آن صحه می‌گذارد. از این رو شناخت خدای متعال از طریق آیات آفاقی نمی‌تواند معرفت حقیقی و کاملی از خدای متعال ارائه دهد، بنابراین تنها راهی که برای کسب معرفت حقیقی به خدای سبحان باقی می‌ماند، شناخت او از راه آیات انفسی و به تعبیر دیگر روش معرفت‌الانفس است.

در تبیین شناخت خدای متعال به روش معرفت‌الانفس باید چنین گفت که نفس انسان مانند سایر ممکنات ظاهری دارد و باطنی، که آن‌چه در این نشئه و عالم مادی وجود دارد، ظاهر نفس است و آن‌چه در عالم امر و ملکوت وجود دارد، باطن آن است. هر خصوصیت وجودی که متعلق به ظاهر است، در واقع تعلق به باطن دارد و از باطن است که به ظاهر سرایت نموده است. خود آن باطن نیز باطن دیگری دارد تا برسد به حضرت احدیت - جل و علا - که «هو الظاهر و الباطن» و او باطن دیگری ندارد و منشأ همه‌ی آثار، اوست. از این رو علم حضوری به نفس نمی‌تواند جدای علم به باطن آن باشد. بنابراین هرکس بتواند نفس خویش را بشناسد، قطعاً باطن نفس و باطن باطن آن یعنی خدای متعال را شناخته است.

اگر کسی بتواند حقیقت این مطلب را به درستی بفهمد، بدین نکته پی خواهد برد که خداشناسی از راه خودشناسی، «خدا را به خدا شناختن» است و نفس واسطه‌ای برای شناخت خداوند متعال نیست، چرا که حقیقت معرفت‌الانفس، در واقع فنای نفس و علم به

این مطلب است که نفس عین فقر و نداری است و چیزی از خود ندارد. لذا نمی‌تواند واسطه‌ای برای شناخت خدای سبحان باشد و انسان عارف در واقع با علم به فنای نفس خود، علمی حقیقی و کامل و مستقیم و بدون واسطه به پروردگار عالم پیدا می‌کند. البته این امر منحصر در شناخت نفس نیست. اگر انسانی بتواند به سایر موجودات نیز علم حضوری پیدا کند، می‌تواند از طریق شناخت باطن آن‌ها نیز به معرفت خدای متعال دست یابد. با این تفاوت که اولاً انسان تنها موجودی است که در نظام آفرینش آینه‌ی تمام نمای صفات حضرت حق است و از این رو، بر خلاف سایر موجودات که برخی از صفات پروردگار عالم را ظاهر نموده‌اند، معرفت به نفس می‌تواند تمام اسماء و صفات الهی را آشکار سازد و ثانیاً علم حضوری نفس به خود، صفات، افعال و آثارش، به مراتب آسان‌تر، قابل دسترس‌تر و روشن و شفاف‌تر از علم حضوری نفس به موجودات خارج از خود است.

مقایسه دو دیدگاه:

دیدگاه محی الدین عربی و تابعین او و همچنین دیدگاه علامه طباطبایی اگرچه در ظاهر با هم تفاوت‌هایی دارند، اما در ارکان و نتایج فوق العاده به شبیهند و تفاوت بیشتر در نحوه بیان مطالب است و این خود مؤید وحدت عرفان و قرآن در تبیین روش دستیابی به معرفت باری تعالی است که در ذیل به این شباهت‌ها اشاره می‌گردد:

۱- عرفا معتقدند شناخت حقیقت و مقام ذات حضرت حق - جل و علا - که در اصطلاح عرفانی از آن به «هویت غیبیه احدیه» و یا «عنقاء مغربی» تعبیر می‌کنند، برای انسان امری محال و دور از دسترس است

عنقا شکار کس نشود دام باز گیر کانجا همیشه باد به دست است دام را
 علامه طباطبایی نیز مانند عرفا معتقد است که شناخت حقیقت و مقام ذات الهی برای انسان امکان پذیر نیست، چرا که مستلزم احاطه‌ی محدود بر نامحدود و ممکن الوجود بر واجب الوجود است تا جایی که مقام ذات از هر اسمی و رسمی، و از هر صفتی و نعتی بالاتر و بزرگتر است؛ و حتی اطلاق علم هم به جز ضیق عبارت در مقام تفهیم و تفهیم چیز دیگری نیست.

۲- در هر دو دیدگاه اگر چه شناخت ذات الهی برای انسان امکان پذیر نیست اما این بدان معنا نیست که راه شناخت خدای متعال مسدود بوده و برای انسان هیچ طریقی جهت

کسب معرفت به پروردگار عالمیان، باز نمی‌باشد. اما راهی که برای شناخت خدای سبحان مفتوح و امکان‌پذیر است، از نظر محی‌الدین و تابعینش شناخت او از طریق اسماء و صفاتش است که موجودات عینی از آن نظر که بر هستی پروردگار عالم دلالت دارند و صفات او را متجلی نموده‌اند، اسماء حقیقی و مظاهر صفات او محسوب می‌گردند. علامه نیز با استناد به قرآن کریم راه شناخت خدا را در شناخت آیات و نشانه‌های او در آفاق و انفس می‌داند که از نظر مصداقی اسماء و صفات حقیقی خدا و آیات او در آفاق و انفس یکی است.

۳- از نظر محی‌الدین، انسان تجلی اول ربوبی و مظهر اسم اعظم الهی و تنها موجودی است که منعکس‌کننده تمام اسماء و صفات پروردگار است، از این رو شناخت حقیقت وجودی انسان کامل‌ترین راه دستیابی به شناخت پروردگار عالم است و از منظر علامه طباطبائی و بر طبق برهانی که اقامه نمودند، دستیابی به لقاء پروردگار و شهود جمال و جلال الهی در گرو شهود نفس و شناخت آن است و به تعبیر دیگر تنها راه وصول انسان به معرفت حقیقی باری تعالی همان راه معرفت نفس است.

۴- محی‌الدین معرفت‌النفس را عین معرفت‌الرب می‌داند زیرا خلق از جهتی عین هویت و حقیقت حق است. از نظر وی «من» حقیقی اگر به معرفت شهودی عرفانی شناخته شود از یک نظر عین ذات حق است، در واقع «من» مساوی با «او» است و لذا کسی که بتواند خود را بشناسد به حقیقت خداشناسی رسیده است.

علامه طباطبائی نیز معتقد است چون نفس از نظر وجودی، غیرمستقل بوده و «ربط محض» است، از این رو شناخت موجود مستقلی که مقوم اوست از او قابل انفکاک نیست لذا در معرفت به خدا از طریق شناخت حضوری نفس به خود، معرفت‌النفس و معرفت‌الرب، یکی هستند. در واقع از نظر علامه، کسی که به شهود نفس و معرفت آن نائل می‌گردد لاجرم به معرفت خداوند متعال نیز دست یافته است، چرا که رابطه‌ی پروردگار و نفس انسانی، رابطه‌ی باطن و ظاهر است و شهود و ادراک و هر خاصیت وجودی دیگر اولاً و بالذات از آن باطن است، بالثانی و بالعرض، از آن ظاهر. بنابراین کسی که به مقام معرفت خویش نائل شده است، حقیقتاً پروردگار خویش را هم شناخته است و این دو از یکدیگر جدایی ندارند.

۵- محی‌الدین عربی معتقد است جز پیامبران الهی و عرفا به معرفت‌النفس حقیقی نائل نشده‌اند و حکما و متکلمان چون معرفت به خویش را از طریق تفکر فلسفی دنبال

کرده اند، به این حقیقت دست نیافته و دچار گمراهی شده اند. علامه نیز تنها راهی را که انسان می‌تواند حقیقتاً به شناخت و رؤیت خداوند متعال برسد را طریق معرفت‌النفس - که همان انقطاع از غیر خدا و توجه به خداوند سبحان در سایه‌ی شهود و معرفت‌النفس است - می‌داند و سیر آفاقی را - که همان تفکر و تدبر و نظر کردن به موجودات جهان آفرینش است - تنها به عنوان یک نقطه‌ی شروع و مقدمه، آن هم برای عوام الناس دانسته، تا از طریق آن به یک حد قابل قبولی از معرفت به خدای متعال دست یابند.

یادداشتها:

۱. آیاتی چون:

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا عَلَيْكُمْ أَنفُسِكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَن ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ ﴾ (مائده/۵/۱۰۵)

﴿ إِن أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنفُسِكُمْ وَ إِن أَسَأْتُمْ فَلَهَا ﴾ (اسراء/۱۷/۷)

﴿ وَ فِي الْأَرْضِ ءَايَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ وَ فِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾ (ذاریات/۵۱/۲۰-۲۱)

و ده‌ها آیه‌ی دیگر همگی نشان‌گر توجه خاص اسلام به مسأله‌ی خودشناسی است.

۲- از جمله:

﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ﴾ (فصلت/۴۱/۵۳)

﴿ وَ فِي الْأَرْضِ ءَايَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ وَ فِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾ (ذاریات/۵۱/۲۰-۲۱)

﴿ وَ لَاتَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ أُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾ (حشر/۵۹/۱۹)

﴿ وَ أَشْهَدُهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ... ﴾ (اعراف/۷/۱۷۲)

۳- برخی در روایت بودن این کلام نورانی خدشه نموده‌اند و آن را منتسب به ابوزکریا یحیی بن معاذ واعظ (متوفی سال ۲۵۸هـ) دانسته‌اند و اظهار نموده‌اند که این کلام بعدها در میان مؤلفان و حاشیه‌نویسان و صوفیه به عنوان حدیثی منسوب به پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله) و یا امیرمؤمنان علی (علیه‌السلام) مشهور گشته است.

علامه حسن زاده‌ی آملی در بحث نسبتاً مبسوطی که در دیباچه‌ی کتاب «سرح‌العیون فی شرح‌العیون» آمده است، منابع روایی این حدیث شریف را معرفی کرده‌اند. حسن حسن زاده‌ی آملی، عیون مسائل نفس و شرح آن، ج ۱، دیباچه

۴- در هر گونه شناختی اعم از این که متعلق شناخت، وجود چیزی باشد یا ماهیت آن، امور غیرمادی باشد یا مادی، محسوس باشد یا معقول، عینی باشد یا ذهنی، حقیقی باشد یا اعتباری و اعم از این که ابزار شناخت حواس ظاهری باشد یا باطنی، شهود قلبی باشد یا تفکر عقلانی، علم

حصولی باشد یا معرفت حضوری، به هر حال فاعل شناسا همان موجودی است که از آن به «من» تعبیر می‌کنیم. در هر شناختی «خود» انسان است که به مواجهه‌ی «جهان» می‌رود تا از آن چیزی دریابد. اما برای آن که یقین کنیم در این مواجهه حقیقتاً چیزی درمی‌یابیم، ابتدا باید بدانیم که آیا «خود» توانایی شناخت دارد یا نه، ابزار و استعدادهایی که برای کسب آگاهی در اختیار دارد چیست، گستره‌ی شناخت و مرزهای آن کدام است و آیا این ابزارها توان کسب آگاهی در این گستره را دارند یا خیر... و برای آن که پاسخ این‌گونه سؤالات را بیابیم باید به «خودشناسی» روی آوریم. پس به صورت منطقی پاسخ تمام سؤالات ما درباره‌ی جهان به صورت عام و در مورد خداوند متعال – از آن جا که مورد بحث ماست – به صورت خاص، مشروط به یافتن پاسخ این پرسش اساسی است که «خود» چیست یا «من» کیستم؟ (جهت توضیحات بیشتر ر.ک: طیب نیا، محمد صالح، یک قدم تا خدا، صص ۲۱۳-۲۱۴)

۵- «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن اعرف فخلقت الخلق لأعرف» (من گنج نهانی بودم، دوست داشتم که شناخته شوم پس همه مخلوقات را آفریدم تا شناخته شوم) (بحار الانوار، ج ۸۴، ص ۱۱۹).

۶- مثل دلالت تابلوهای راهنمایی و رانندگی

۷- برخی از بزرگان با استناد به روایت شریفی که از حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) در «عیون اخبار الرضا» آمده است، استفاده‌ای که عرفا از روایت نبوی «إن الله خلق آدم علی صورته» نموده‌اند را مورد خدشه قرار داده و آن را نادرست دانسته‌اند.

شیخ صدوق به نقل از حسین بن خالد در کتاب عیون اخبار الرضا روایت کرده است که:

«قلت للرضا (علیه السلام): یا بن رسول الله (صلی الله علیه وآله) إن الناس یروون أن رسول الله (صلی الله علیه وآله) قال: إن الله عزوجل خلق آدم علی صورته؛ فقال: قاتلهم الله! لقد حذفوا أول الحدیث إن رسول الله (صلی الله علیه وآله) مرّ برجلین یتسابقان فسمع أحدهما یقول لصاحبه: قبح الله وجهک و وجه من یشبهک! فقال (صلی الله علیه وآله) له: یا عبدالله! لا تقل هذا لأخیک فان الله عزوجل خلق آدم علی صورته» (عیون اخبار الرضا (علیه السلام)، ج ۱، ص ۱۲۰)

«حسین بن خالد می‌گوید: به حضرت رضا (علیه السلام) گفتم: یا بن رسول الله، مردم از رسول خدا روایت می‌کنند که فرموده‌اند: «خدای عزوجل آدم را بر صورت خویش آفرید.» حضرت فرمودند: «خدا ایشان را بکشد! اول حدیث را حذف کرده‌اند. پیامبر خدا به دو مرد برخورد کرد که به یکدیگر فحش می‌دادند. پس شنید که یکی از ایشان به دیگری می‌گفت: خدا صورت تو و صورت هر که شبیه تو است را زشت گرداند. پیامبر به او فرمودند: ای بنده‌ی خدا! این سخن را به برادرت نگو؛ چرا که خدای متعال آدم را به صورت او خلق نمود.»

طبق بیان این روایت شریف معنای «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ»، این است که «خدای متعال حضرت آدم را به صورت او [انسانی که مورد فحاشی واقع شده بود] خلق نموده و نه صورت الهی». در پاسخ به این اشکال باید گفت:

اولاً، در روایت شریفی که در کافی آمده و در ذیل بدان اشاره می‌گردد، خدای متعال خلقت آدم را مطابق با صورتی که منتسب به خودش نموده، بیان کرده است و این به جهت شرافت و عظمتی است که خدای متعال به انسان کرامت کرده و او را بر سایر مخلوقات خویش برتری داده است. «محمد بن مسلم قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عما يروون إن الله خلق آدم على صورته فقال: هي صورة محدثه مخلوقه واصطفاها الله واختارها على سائر الصور المختلفه فأضافها إلى نفسه كما أضاف الكعبه إلى نفسه و الروح إلى نفسه فقال: «بَيْتِي»، «و نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (كافي، ج ۱، ص ۱۳۴)

«محمد بن مسلم می‌گوید: از امام محمد باقر (علیه السلام) درباره روایت «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» سؤال کردم. حضرت فرمود: آن صورتی است که حادث شده و خلق گردیده است و خدا آن را برانگیخت و بر سایر صورت‌ها برگزید. پس آن را به خودش نسبت داد همان‌گونه که کعبه و روح را به خودش منتسب نمود و فرمود: «خانه‌ی من»، «و در انسان از روح خود دمیدم». در این‌جا لازم به ذکر است که این دو روایت شریف ناقض یکدیگر نیستند. روایت اول استفاده‌ی نادرستی را که از کلام پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) شده که منجر به «تشبیه» خالق به مخلوق گردیده، رد کرده است و در این روایت خلقت آدم را مطابق صورتی دانسته که منتسب به خدای متعال است. طبق بیان روایت، این صورت، صورت الهی نیست بلکه صورتی مخلوق و حادث بوده و اگر خدای سبحان آن را به خودش نسبت داده به خاطر تعظیم و تشریف اوست، همان‌گونه که کعبه و روح را به خود منتسب نموده است.

ثانیاً، همان‌طور که در ابتدای این قسمت آمد، این دلیلی است که منتسب به عرفا و تابعین محی‌الدین عربی است و نگارنده معتقد است بهترین دلیل و کامل‌ترین آن بر اثبات تقدم خودشناسی بر خداشناسی - و بلکه تلازم خودشناسی و خداشناسی - دلیلی است که تحت عنوان «معرفت النفس یا روش خدا را به خدا شناختن» بیان گردیده است.

۸- یعنی معرفت خدای متعال و معرفت نفس

۹- البته خود نفس را نیز می‌توان به دو شیوه مورد مطالعه قرار داد: شیوه‌ی آفاقی و شیوه‌ی انفسی. شیوه‌ی آفاقی بدین صورت است که همانند مطالعه و بررسی دیگر مخلوقات الهی نفس را نیز مورد ارزیابی و شناخت قرار دهیم، مانند روشی که فیلسوفان دنبال می‌کنند. این شیوه ممکن است سبب ایجاد علم حصولی به خدای متعال گردد ولی آثار معرفت النفس حقیقی را ندارد. آنچه که سبب

کامل‌ترین نوع شناخت به خدای متعال می‌گردد، شناخت نفس از طریق شیوه‌ی انفسی است که علم حضوری نفس به خودش سبب شناخت حضرت حق جل و علا می‌گردد.

۱۰- مثلاً وقتی انسانی از مقابل ما عبور می‌کند و ما او را در ذهن خود تصور می‌کنیم، تصویری از این فرد در ذهن ما پدید می‌آید که واسطه‌ی میان ما و ادراک اوست. در واقع علم ما به این تصویر ذهنی قرار گرفته و متعلق اصلی شناخت ما اوست هر چند به تبع این واسطه علم ما به صاحب این تصویر هم قرار گرفته است. این سخن در باب شناخت خداوند متعال نمی‌تواند صحیح باشد چرا که میان ما و او چیزی واسطه نشده است و قرار دادن واسطه در شناخت حضرت حق، سبب بروز شرک می‌گردد مگر آن‌که او را با خود او بشناسیم.

۱۱- این کتاب به تعبیر آیت الله جوادی آملی بهترین اثر علامه طباطبائی است.

منابع:

۱. قرآن کریم
۲. امام علی بن ابی طالب (علیه السلام)، بی تا، نهج البلاغه، گردآورنده: ابوالحسن محمد بن حسین موسوی (سید رضی) نسخه‌ی صبحی صالح (قم: انتشارات دارالهجره)
۳. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۸۱ش، اسما و صفات حق، (تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول)
۴. ابن شعبه حرانی، ابومحمد، الحسن بن علی بن الحسین، ۱۴۰۴هـ تحف العقول عن آل الرسول (صلی الله علیه وآله وسلم) (قم، مؤسسه انتشارات اسلامی، چاپ دوم)
۵. احسائی، محمد بن علی بن ابراهیم، ۱۴۰۵ هـ عوالی الالکی العزیزیه فی الاحادیث الدینیة، (قم: انتشارات سید الشهداء، چاپ اول)
۶. آشتیانی، سیدجلال الدین، ۱۳۸۰ش، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم شیخ اکبر محیی الدین عربی (قم: بوستان کتاب، چاپ پنجم)
۷. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، ۱۳۶۶ش، غرر الحکم و درر الکلم (قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول)
۸. الجندی، مؤید الدین، ۱۳۸۱ش، شرح فصوص الحکم، به تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، (قم: بوستان کتاب، چاپ دوم)
۹. حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۸۰ش، عیون مسائل نفس و شرح آن (شرح العیون فی شرح العیون)، ترجمه: ابراهیم احمدیان و سید مصطفی بابایی (قم: مؤسسه انتشارات قیام، چاپ اول)

۱۰. حسینی تهرانی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۹هـ توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی، (مشهد: انتشارات علامه طباطبایی، طبع سوم)
۱۱. سهرودی، شهاب الدین یحیی، ۱۳۸۰ش، مجموعه مصنفات شیخ اشراق (تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم)
۱۲. شعیری، تاج الدین محمد بن محمد بن حیدر، ۱۳۶۳ش، جامع الاخبار (قم: انتشارات سید رضی، چاپ دوم)
۱۳. صدوق، ابوجعفر محمدبن علی بن الحسین بن بابویه قمی، ۱۳۹۸هـ التوحید (قم: مؤسسه النشر الاسلامی، الطبعة الاولى)
۱۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۷هـ المیزان فی تفسیر القرآن (تهران: دارالکتب الاسلامیة، چاپ سوم)
۱۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۱ش، طریق عرفان (ترجمه و شرح رساله الولاية) ترجمه: صادق حسن زاده (قم: انتشارات بخشایش، چاپ دوم)
۱۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۶۳ش، نهاية الحکمة (تهران: انتشارات الزهراء، چاپ اول)
۱۷. طیب نیا، محمد صالح، ۱۳۸۶ش، یک قدم تا خدا (اصفهان: حدیث راه عشق، چاپ دوم)
۱۸. عطار نیشابوری، فرید الدین، بی تا، منطق الطیر، تصحیح محمد جواد مشکور (تبریز: انتشارات شفق)
۱۹. قمی، شیخ عباس، ۱۳۸۰ش، مفاتیح الجنان، ترجمه: استاد کمره‌ای (قم: انتشارات تهذیب، چاپ اول)
۲۰. کلینی رازی، ابوجعفرمحمدبن یعقوب، ۱۳۶۵ش، الکافی (تهران: دارالکتب الاسلامیة، چاپ چهارم)
۲۱. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴هـ بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار (علیهم السلام)، (بیروت: مؤسسه الوفاء)
۲۲. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۰ش، مجموعه آثار، جلد ۳ (تهران: انتشارات صدرا، چاپ نهم)
۲۳. ملکیان، مصطفی، ۱۳۸۱ش، راهی به رهایی (جستارهایی در عقلانیت و معنویت) (تهران: نشر نگاه معاصر، چاپ اول)
۲۴. الموسوی الخمینی، روح الله، ۱۳۶۰ش، مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية، ترجمه: سید احمد فهری (تهران: انتشارات پیام آزادی، چاپ اول)

دوفصلنامه علمی - تخصصی

مبنای معرفت

سال اول - شماره دوم

بهار و تابستان ۱۳۸۸

بسم الله الرحمن الرحيم

علل وسعت اخبار و فضایل

علی بن ابی طالب - علیه السلام - در تاریخ یعقوبی

محمدحسین ریاحی*

چکیده:

یکی از عوامل مشکل ساز در تبیین تاریخ اسلام و بویژه زندگانی رسول خدا(ص) و اصحاب راستین و اولیاء و پرچم دارای حقیقی این دین مبین وجود برخی محدثان و مورخانی است که با وابستگی خود به دستگاه خلفای جور و ارتزاق از منابع وابسته به آنان در نگارش صحیح و اصولی مسائل تاریخی و شکل اصلی آن غفلت ورزیده و یا به بیراهه رفته‌اند و کم نیستند چنین کسانی، اما در بین مورخان بزرگ اسلامی چهره‌های ممتاز و صدیق بوده‌اند از جمله آنها یعقوبی است. وی که اصلاً ایرانی و از شهر اصفهان بوده، سالها در بغداد مرکز خلافت زیسته و با توجه به اهمیت آن شهر بویژه از حیث علوم و دانش‌های رایج آن زمان به کسب دانش و استفاده از دانشمندان مشهور زمان خود اشتغال داشته است. در بین تاریخ نگاران اسلامی مانند یعقوبی کمتر یافت می‌شود چرا که وی با بررسی دقیق آثار گذشتگان سعی کرده تا شیوه‌ای مناسب را برای ارائه اخبار و اطلاعات اتخاذ نماید. با توجه به آثار یعقوبی خواننده پی تفکرات و مواضع او خواهد بود و قطعاً قضاوت این است که او یک شیعه معتقد و عالم بوده است. از جمله این مسائل اخبار مربوط به امام علی علیه السلام است که از حجم بیشتر و موضع نسبتاً اجرایی دارند مورخ سرچشمه می‌گیرد. در این تحقیق این موضوع مورد بررسی قرار گرفته است که امید می‌رود مورد توجه خوانندگان ارجمند واقع گردد.

کلید واژه‌ها: یعقوبی، شیوه تاریخ نگاری، تشیع او، میزان اخبار اهل بیت به ویژه امام علی(ع) در اثر او

علل وسعت اخبار و فضایل

علی بن ابی طالب - علیه السلام - در «تاریخ یعقوبی»

ابی واضح احمد بن ابی یعقوب بن جعفر بن وهب بن واضح (در گذشته ۲۹۲ هـ ق) نامی است که از یعقوبی در منابع شرح حال یاد شده است. وی به عنوان کاتب و اخباری شهرت دارد؛ لقب نخست، اشاره به شغل دبیری در دربار عباسی است و لقب دوم، به اعتبار مورخ بودن. آشنایی او با اخبار تاریخی. از او به عنوان اصفهانی و مصری نیز یاد شده است [تاریخ یعقوبی، احمد بن ابی واضح، تحقیق: منشورات موسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، لبنان، الطبعة لاولی (۱۴۱۳ هـ ق. ۱۹۹۳ م.) ج ۱، ص ۵]

با مراجعه به منابع مختلف می توان پی برد که نیاکان وی اصلاً ایرانی و از مردم اصفهان بوده اند. اما به گفته مرحوم دکتر محمد ابراهیمی آیتی این که آباء وی کی و چگونه از اصفهان به عراق عرب رفته اند، در جایی مطلبی درج نشده است [تاریخ یعقوبی، ج ۱، ص ۱۴]، و به این دلیل نیز او را مصری نامیده اند که در اواخر عمر مدتی را در آن جا به سر برده و برخی نیز وفات او را در مصر دانسته اند.

تاریخ تولد وی معلوم نیست اما یاقوت حموی وفات او را در سال ۲۸۴ هجری قمری دانسته است وی در کتاب مشاکله الناس خود، روال تاریخی کتاب را به معتضد عباسی (خلافت از بیستم رجب سال ۲۷۹ تا ربیع الثانی ۲۸۹ هـ ق) خاتمه داده است. به علاوه وی در کتاب البلدان از سقوط طولونیان که در سال ۲۹۲ هـ ق اتفاق افتاده یاد کرده است. در این صورت وی باید تا سال ۲۹۲ هـ ق زنده بوده باشد [منابع تاریخ اسلام، ص ۱۵۴].

تاریخ یعقوبی چندین بار چاپ شده است ولی متأسفانه باید گفت به دلیل عدم رواج آن در دوره های گذشته، نسخه های خطی چندانی از آن در دست نیست. این کتاب یک بار در هلند به سال ۱۸۸۳ میلادی (۱۳۰۱ هـ ق) چاپ شده است و پس از آن در نجف در سه جلد با مقدمه و تعلیقات محمدصادق بحرالعلوم به چاپ رسیده است. چاپ رایج آن از انتشارات دار صادر بیروت در دو جلد است.

جلد اول از هبوط آدم - علیه السلام - به تاریخ فرمانروایان سریانی و پادشاهان موصل، بابل، هند، یونان، روم، پارس، چین، مصر، بربر، حبشه، سودان، شام، یمن و حیره می پردازد و در پایان، تاریخ مفصلی از قوم عرب در جاهلیت به دست می دهد. جلد اول تاریخ عمومی

قبل از اسلام است، یعقوبی در تاریخ انبیاء از آدم تا مسیح - علیه السلام - و تاریخ بنی اسرائیل و اناجیل اربعه، علاوه بر قرآن مجید و مآخذ اسلامی از کتاب‌های عهدین بسیار نقل کرده او ابتدا اطلاعات خود را ارجع به شهرها و بلاد بیان کرده است.

یعقوبی در جلد دوم به ولادت حضرت محمد - صلی الله علیه و آله - و تاریخ زندگی و وفات او، تاریخ خلفای راشدین، خلفای بنی امیه و پانزده تن از خلفای بنی عباس می‌پردازد و اطلاعاتی درباره صدر اسلام تا سال ۲۵۹ هـ ق زمان معتمد عباسی در دسترس می‌گذارد.

ترجمه فارسی تاریخ یعقوبی به سال ۱۳۴۱ هـ ش توسط مرحوم دکتر محمدابراهیم آیتی به اتمام رسیده است ترجمه این کتاب تاریخی از زبان عربی به فارسی به خوبی و رانی صورت پذیرفته است و مرحوم آیت در برخی موارد به صورت پاورقی و حواشی مطالبی را تبیین و توضیح نموده است [ترجمه کتاب تاریخ یعقوبی در دو جلد به سال ۱۳۴۱ ش، توسط مرحوم دکتر محمد ابراهیم آیتی به پایان رسیده و در همان سال نیز به طبع رسیده است].

شیوه نگارش این کتاب شیوه‌ای تاریخی است نه حدیثی، بدین معنا که یعقوبی مانند برخی از مورخان محدث، حوادث تاریخی را به صورت حدیث با ذکر سلسله سند نیاورده بلکه به عنوان یک مورخ پس از استفاده از مآخذ مختلف، کار خود را تألیف کرده است. کار او از این حیث شبیه کتاب اخبار الطوال دینوری و مروج الذهب مسعودی است، نه مانند تاریخ طبری.

باید توجه داشت که گرچه شکل تألیف کتاب تاریخی است اما به دلیل آن که وی سند مطالب خود را نیاورده است راه را برای بررسی سندی نقل‌ها بر محققان بسته است. افزون بر آن، سیر تدوین کتاب یعقوبی، براساس سال شمار نیست، بلکه براساس سرفصل‌های تاریخی مانند روی کارآمدن خلفاست. این شیوه‌ای است که مسعودی در کتاب مروج الذهب از آن پیروی کرده، اما در تاریخ طبری حوادث به صورت سال شمار است [منابع تاریخ اسلام، ص ۱۵۷].

نکته‌ای که باعث تأسف است، این است که این کتاب در چند نسخه محدود بر جای مانده و مقدمه مجلد اول از بین رفته و به همین دلیل کیفیت تدوین آن و نیز ماخذی که مؤلف برای کتاب خود بیان کرده و به دست ما نرسیده است. آنچه مسلم است این که مجلد اول کتاب یعقوبی، با توجه به آن که وی در عصری می‌زیسته که آثار زیادی از فرهنگ سایر ملل به عربی درآمده بود - براساس ماخذ زیادی که نوشته شده - مشتمل بر آگاهی‌های

منحصری است که در منابع دیگر وجود ندارد. طبعاً منابعی که در دسترس بود، هر کدام با شیوه‌های معمول در فرهنگ‌های وابسته تألیف شده و به همین دلیل امکان اعتماد به آنها به طور کامل وجود نداشته است؛ این مطلب شامل منابع اسراییلی نیز می‌شود که یعقوبی در مجلد نخست و در اخبار انبیاء از آنها بهره برده است.

خوشبختانه مقدمهٔ جلد دوم در دست است و وی به اجمال به برخی از منابع خود اشاره کرده است. برجسته‌ترین مورخان و اخباریانی که وی نام آنها را آورده عبارتند از:

- اسحاق بن سلیمانی (هاشمی) که از شیوخ بنی‌هاشم نقل می‌کند.
- ابوالبختری وهب بن وهب قرشی (که از جعفر بن محمد و دیگران نقل می‌کند)
- ابان بن عثمان بجلی (از جعفر بن محمد)
- عبدالملک بن هشام (به روایت بکائی از ابن اسحاق)
- ابوحسان زبیدی (از کلبی و دیگران)
- هیثم بن عدی (از عبدالله بن عباس همدانی)
- محمد بن کثیر قرشی (از ابوصالح و دیگران)
- مدائنی
- ابومشعر مدنی
- محمد بن موسی خوارزمی منجم

استفاده از منبع اخیر سبب شده است تا وی آگاهی‌های نجومی گسترده‌ای را در تعیین زمان نجومی روی کار آمدن هر خلیفه به دقت مشخص کند. یعقوبی در مقدمهٔ مجلد دوم یادآور شده است که قصد تألیف کتابی مختصر را داشته و لذا بسیاری از اشعار و هم‌چنین اخبار طولانی را از آن حذف کرده است. با این حال، مقایسه‌ای کوتاه میان تاریخ یعقوبی، با آثار حتی مفصل دیگر نشان می‌دهد که وی به دلیل دسترسی به برخی از منابع، اخبار بسیار بدیعی را در کتاب خود آورده است که در کتاب‌های دیگر نیامده است.

قابل توجه است در این کتاب بیش از ۴۶۰ نامه آمده که البته به برخی از آنها اشاره شده و در بسیاری از موارد عین نامه آمده است. افزون بر آن اخبار یعقوبی از جهاتی با اخبار رایج در سایر منابع متفاوت است و می‌تواند در مقایسه با سایر متون مشابه، راهنمای محقق در رسیدن به واقع باشد [منابع تاریخ اسلام، ص ۱۵۸].

تاریخ یعقوبی نسبت به بسیاری از کتب مهم تاریخی مسلمین در باب فضایل و شایستگی های امام علی - علیه السلام - از امتیازات ویژه ای برخوردار است خصوصاً این که یعقوبی با علاقه، دقت و وسعت بیشتری به مسایل فردی و اجتماعی شخصیت امام علی بن ابی طالب - علیه السلام - پرداخته است. مهم ترین علت آن را باید تشیع وی دانست. از جمله مواردی که دلالت بر این موضوع دارند، مسایل زیر را می توان برشمرد:

۱- تشیع اجداد و نیاکان او

واضح، جد او، از موالی منصور دوانیقی و صالح بن منصور بود و بدین جهت خاندان واضح به عنوان عباسی نیز معروف شدند و یعقوبی هم به ابی واضح شهرت یافت. یکی از گذرهای بغداد به نام واضح، جد یعقوبی «سکنه واضح» نامیده شده و هنگامی که منصور سرپرستی ساختمان امور مربوط به هر یک از چهار ناحیه رضی های بغداد را در عهده یکی از مهندسیان و چند نفر دیگر قرار می داد، ناحیه ای را که دروازه کوفه تا دروازه شام و خیابان راه انبار تا حدود رضی حرب بن عبدالله امتداد داشت در عهده سلیمان بن مجالد و مولای خویش، «واضح» و عبدالله بن محرز مهندس قرار داد [تاریخ یعقوبی، ترجمه ابراهیم آیتی، مقدمه مترجم، ج ۱، ص ۱۴ و ۱۵].

واضح در سال ۱۵۸ هـ ق از طرف منصور خلیفه، به حکومت ارمنستان منصوب شد و تا پایان خلافت منصور بر سر کار بود و حکومت ارمنستان و آذربایجان را به دست داشت. در ۲۳ جمادی الاخر سال ۱۶۲ هـ ق واضح به حکومت مصر گماشته شد. هنگامی که مهدی عباسی (خلافت ۱۵۸-۱۶۹ هـ ق) در سال ۱۶۰ به حج رفت و دیوارهای مسجد الحرام را به منظور توسعه دادن مسجد الحرام و در وسط قرار گرفتن کعبه خراب کرد و برای تأمین این منظور خانه های مردم را خریداری کرد و صنعتگران و مهندسان از هر ناحیه فرا خواند، به واضح، مولای خود، که حاکم مصر بود نوشت تا اموال و دیگر لوازم این کار را به مکه حمل کند و در آن جا به یقطین بن موسی و محمد بن عبدالرحمن تسلیم نماید [همان، ص ۱۵].

عباسی که حسین بن علی حسن بن حسن بن حسن بن علی بن ابی طالب در دوران خلافت هادی عباسی خروج کرد و در فح به شهادت رسید، ادریس بن عبدالله بن حسن بن حسن بن علی ابی طالب از این واقعه جان سالم برد و راهی مصر گردید در این زمان که

واضح جد یعقوبی عهده‌دار برید مصر بود، وی که شیعی معتقدی بود، ادريس بن عبدالله بن حسن - برادر نفس زکیه- را به مغرب فراری داده و جانش را بر سر این کار گذاشته و به دستورهادی عباسی او را گردن زده یا به دار آویختند.

برخی بر این اعتقادند که او به دست‌هارون الرشید و در ایام خلافت وی به شهادت رسیده است [تاریخ یعقوبی، ترجمه محمدابراهیم آیتی، مقدمه مترجم، ج ۱، ص ۱۵]. محمدبن جریرطبری در تاریخ الامم و الملوک از واضح تحت عنوان «رافضی خبیث» یاد کرده است [تاریخ طبری، ج ۴، ص ۶۰۰] و نیز در کتاب الکامل فی التاریخ ابن اثیر جزری او را از شیعیان علی ابن ابی طالب - علیه السلام - قلمداد نموده است [الکامل فی التاریخ، ابن اثیر جزری، دارالاحیاء التراث العربی، تحقیق: علی شیری، ج ۴، ص ۱۳].

چنان که به دست می‌آید او از شیعیان فداکار اهل بیت بوده و جان خود را به همین دلیل بر سر این کار نهاده است و بدین ترتیب باید گفت تشیع در خاندان یعقوبی به همین صورت سنتی وجود داشت و این علایق، به یعقوبی مورخ نیز رسیده است. دانسته است که شیعیان امامی در این دوران به کارهای اداری اشتغال داشته‌اند. نمونه روشن، علی بن یقطین است که به دستور امام کاظم - علیه السلام - در دولت عباسی مشغول بوده است.

۲- وسعت اخبار درباره علی-علیه‌السلام- و بیان

فضایل آن حضرت و مواضع جانبدارانه یعقوبی

بدون شک یعقوبی مورخی است شیعه مذهب که آثار تشیع وی در کتاب تاریخی وی و حتی اثر جغرافیایی او، البلدان نیز مشهود است یعقوبی حدیث غدیر خم و حدیث ثقلین و تفسیر آن به «کتاب خدا و عترت» را روایت کرده و نیز نزول آیه " الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی و رضیت لک الاسلام دیناً " را در روز نصب امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب - علیه السلام - در روز غدیر خم تصریح کرده است.

اخبار وی در داستان سقیفه، برخوردهای خلفا و نیز سیری که از خلافت امیرمؤمنان - علیه‌السلام- به دست می‌دهد نشان از تشیع کامل اما تا اندازه‌ای معتدل وی دارد یعقوبی در خلفای راشدین جز از علی بن ابی طالب - علیه السلام- تعبیر به «امیرمؤمنان» نمی‌کند. وی در سیری که از تاریخ حوادث اسلام ارایه داده، پس از آغاز بحث معاویه به موازات عناوینی که برای روی کار آمدن خلفا دارد، از امامان شیعه - علیهم السلام- نیز سخن

می‌گوید: عناوینی چون «وفات حسن بن علی»، «مقتل حسین بن علی»، «در وفات علی بن حسین»، «وفات ابی جعفر محمد بن علی»، «وفات ابی عبدالله جعفر بن محمد و کلمات قصار او»، «وفات موسی بن جعفر»، «وفات علی الرضا»، «وفات علی بن محمد بن علی الهادی علیهم السلام» از جمله عناوینی است که ذیل آنها کلمات قصاری نیز از آن بزرگواران نقل می‌کند. کتاب یعقوبی حوادث تا سال ۲۵۹ هـ ق را آورده و بنابراین از وفات امام حسن عسکری - علیه السلام - سخن نگفته است. این که وی از قیام زید با اجمال تمام سخن گفته، شاهد امامی بودن او می‌تواند باشد. به جز کتاب تاریخ یعقوبی همان طور که ذکر شد در البلدان و نیز در برخی موارد نامی از امام علی بن ابی طالب - علیه السلام - برده شده و پس از نام مبارک آن حضرت «صلوات الله علیه» را ذکر نموده است و در آن جا نیز تنها خلیفه‌ای را که عنوان امیرالمؤمنین داده، علی - علیه السلام - است. هم چنین از بزرگان سادات و علویان در برخی مناطق دنیای اسلام یاد نموده است [ر.ک: البلدان، برخی از صفحات].

۱- سلسله راویان و منابع مورد استفاده یعقوبی

از دیگر دلایل تشیع یعقوبی نیز می‌تواند عنایت خاص وی به منابع روایتی یا راویانی باشد که او از آنها اخبار بسیاری را نقل کرده و آنان نیز از امامان شیعه و یا معارف تشیع مطلبی را بیان کرده و یا نوشته‌اند. حذاق می‌توان از دو مورد چون، «ابوالبختری وهب بن وهب قرشی» و یا از سیره نویس معروف شیعه در قرن دوم هجری قمری، یعنی «ابان بن عثمان بجلی» یاد نموده که هر دو از امام جعفر صادق - علیه السلام - روایت نموده‌اند؛ خاصه ابان که خود از اصحاب امام جعفر صادق - علیه السلام - بود و شمار زیادی حدیث بلاواسطه از ایشان نقل کرده است. از جمله نخستین مورخانی که از کتاب مغازی ابان سود جسته است احمد بن واضح یعقوبی است.

۲- گفته‌ها و نوشته‌های برخی محققان تاریخ و مستشرقین

اقوال و نوشته‌های محققین تاریخ و تمدن اسلامی و متشرقین - خاصه در قرون اخیر - در باب شخصیت و آثار یعقوبی نشانگر اعتقاد راسخ این مورخ ارجمند و جغرافی دان بزرگ اسلامی نسبت به آیین تشیع است و طبیعتاً اظهار نظرهای وی در آثارش از او یک فرد مؤمن به آرمان‌های شیعه را ترسیم می‌کند. در این راستا نمونه‌هایی از گفتار و نوشته‌هایی را با استناد به منابع مختلف نقل می‌نماییم.

الف- فرانتس روزنتال در کتاب تاریخ تاریخ‌نگاری در اسلام در رابطه با مواضع یعقوبی، خاصه در تاریخش، می‌نویسد:

«میزان کارسازی این شیوه، با وجود تمهیدات معتدل، در تاریخ یعقوبی متجلی است، بنابراین، این ماخذ برای علویان مطالب و نمونه‌های فراوان با حواشی طویل آورده، که مملو از گفتارهای حکیمانه است، [وی] در معرفی تصویر عثمان به صورتی نامطلوب با توفیق بسیار روبه‌رو شده است [تاریخ تاریخ‌نگاری در اسلام، فرانتس روزنتال، ترجمه دکتر اسداله آزاد، مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی، ص ۷۹].

روزنتال در جایی دیگر آورده است:

«توجه و اهتمام او (یعقوبی) به مسایل فرهنگی، در بخش دوم، که به تاریخ اسلام می‌پردازد، نیز ادامه یافته است این بخش با سخنان حکیمانه‌ای در اهمیت دانش آغاز می‌گردد و به گونه‌ای جالب و جذاب سخنانی از علی بن ابی‌طالب - علیه‌السلام - نقل می‌شود اعتقادات شیعی مؤلف از روی اولویت دادن او به روایات شیعیان از رویدادهای قرن اول هجری، در عنایت و التفات وی نسبت به سرگذشتنامه دوازده امام و تأکید بر ادای سهم آنان در پیشبرد خرد و حکمت بیشتر هویدا می‌شود.» [همان، ص ۱۵۶].

این مطلب روزنتال نیز نشان از هدف‌داری و رویه فکری یعقوبی است که در آثارش چون تاریخ وی تجلی یافته است.

ب- کلودکاهن هم در یکی از آثار خود تحت عنوان درآمدی بر تاریخ اسلام در قرون وسطی تصریح به تشیع یعقوبی نموده و از او و اثرش چنین یاد می‌کند:

«ابن واضح یعقوبی شیعی مذهب، که جغرافی‌دان هم بوده است، اثری به نام تاریخ نوشته که در دو مجلد، به سال ۱۸۸۳ م. چاپ شده است. نویسنده در این آثار، پس از بررسی تاریخ ملل قدیمی سامی و سایر نژادها، تا جایی که آنها را می‌شناخته، به تاریخ اسلام پرداخته است. در بخش مربوط به تاریخ اسلام، ابتدا شرح نسبتاً خلاصه‌ای از حکومت خلفا به ترتیب تاریخی جلوس المعتمد (۲۵۷ هـ ق / ۷۸۱ م.) دیده می‌شود.» [درآ «دی بر تاریخ اسلام در قرون وسطی، کلودکاهن، ترجمه دکتر اسدالله علوی، آستان قدس رضوی، چاپ اول، ۱۳۷۰، ص ۱۶۶].

ج- هوتسما، خاورشناس هلندی (۱۹۴۳-۱۸۵۱م) که در باب تاریخ و فرهنگ و تمدن اسلامی فعالیت‌های قابل توجهی داشته و در نسخه‌های خطی فراوان عربی تحقیق کرده

است، در زمینه دو کتاب الاضداد ابن انباری (۱۸۸۱ م.) و تاریخ یعقوبی (۱۸۸۳ م.) که دو تألیف مهم در تاریخ اسلام از دیدگاه شیعه است نیز تحقیق کرده است. فرهنگ کامل خاورشناسان، عبدالرحمن بدوی، ترجمه شکرالله خاکرند، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۳۵۷، ص ۴۸۵.

به نوشته هوتسما، وی (یعقوبی) به طور قطع شیعی مذهب و از پیروان جعفری بوده است. آثار تاریخ یعقوبی، ترجمه محمدابراهیم آیتی، ج ۱، ص ۲۰.

د- جرجی زیدان، مورخ و نویسنده معروف نیز درباره یعقوبی و تاریخ او می نویسد: از مزایای تاریخ وی علاوه بر قدمت آن این است که مؤلف آن شیعی مذهب است و از عباسیان چیزهایی می نویسد که دیگران از ذکر آن پرهیز می کنند [همان].

ه- ژان سواژه نیز در کتاب مدخل تاریخ شرق اسلامی از یعقوبی به عنوان یک نویسنده مورخ و جغرافی دان شیعی یاد نموده است. مدخل تاریخ شرق اسلامی، ژان سواژه، ترجمه نوش آفرین انصاری (محقق)، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول، ۱۳۶۶، ص ۲۰۹.

و- سارتن هم که از محققین بنام اروپایی در شناخت تاریخ و تمدن مشرق زمین خاصه دوران اسلامی است، پس از آن که یعقوبی را به عنوان «مورخ و جغرافی دان شیعه» معرفی می کند، می نویسد:

«از لحاظ شیعه بودن وی، این کتاب جالب توجه است؛ چرا که بی طرفانه و با علاقه خاصی نوشته شده است» [تاریخ یعقوبی، ترجمه آیتی، مقدمه، ج ۱، ص ۲۰].

قابل ذکر است که بسیاری از محققان شیعه نیز در دوران اخیر از اقوال او در مسایل تاریخی استفاده وافری برده و از او به عنوان مورخ و جغرافی دان بزرگ شیعه یاد کرده اند که از جمله آنها می توان از مرحوم سیدمحسن امین‌العاملی نام برد که در اثر ارزشمند خود یعنی اعیان الشیعه تقریباً به طور مفصل به شرح حال و معرفی آثار یعقوبی پرداخته است [ر.ک: اعیان الشیعه، ج ۳، صص ۲۰۱-۲-۳].

نتیجه

تاریخ یعقوبی از ارزشمندترین و متفق‌ترین منابع مربوط به تاریخ صدر اسلام تا زمان خلافت معتمد بالله و سال ۲۵۹ هـ ق به شمار می‌رود این اثر علاوه بر اختیار در بردارنده اخبار دقیق و ظریف از رویدادهای جهان اسلام به شمار می‌رود.

برخلاف بسیاری از مورخان که دچار تردید و یا تناقض گویی و نیز استفاده از ماخذی چون اسرائیلیات شده‌اند اثر یعقوبی متین و میرا از بسیاری از این نکات است. یعقوبی از راویان نسبتاً موثق و مورد تأیید بزرگان و دانشمندان شیعه بهره جسته و بسیاری مطالب او از قول این دسته راویان و یا محدثان نسبتاً معتدل و حقیقت‌گرا بوده است. موضع یعقوبی نسبت به مسائلی چون فضائل امام علی علیه السلام، غدیر و برخی رویدادهای سقیفه و تعبیر امیرالمومنین تنها از امام علی علیه السلام نسبت به سایر خلفای راشدین و ارائه اخباری از ائمه علیه السلام تا سال ۲۵۹ هـ ق حکایت از تشیع او می‌نماید.

منابع:

- ۱- ابن اثیر، عزالدین بن علی، الکامل فی التاریخ، تحقیق: علی شیری، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ هـ ق/۱۹۷۹ م.
- ۲- امین العاملی، محسن، اعیان الشیعه، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، بی تا.
- ۳- بدوی، عبدالرحمن، ۱۳۷۵ ش، فرهنگ کامل خاورشناسی، ترجمه: شکراله خاگرد، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول.
- ۴- جعفریان، رسول، ۱۳۷۶ ش، منابع تاریخ اسلام، قم، انتشارات انصاریان، چاپ اول.
- ۵- روزنتال، فرانتس، ۱۳۶۶ ش، تاریخ تاریخ‌نگاری در اسلام، بخش اول، ترجمه: اسدالله آزاد، انتشارات آستان قدس رضوی، چاپ دوم.
- ۶- سوازه، ژان، ۱۳۶۶، مدخل تاریخ شرق اسلامی، ترجمه نوش‌آفرین انصاری (محقق)، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول.
- ۷- کاهن، کلود، ۱۴۰۳ هـ ق/۱۹۸۳ م، تاریخ الامم و الملوک، بیروت دارالاضواء، الطبعة الثالثة.
- ۸- کاهن، کلود، ۱۳۷۰ ش، درآمدی بر تاریخ اسلام در قرون وسطی، ترجمه: اسدالله علوی، انتشارات آستان قدس رضوی، چاپ اول.
- ۹- یعقوبی، احمد بن ابی‌یعقوب، ۱۳۴۳ ش، البلدان، ترجمه محمدابراهیم آیتی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، چاپ اول.
- ۱۰- یعقوبی، احمد بن ابی‌یعقوب، ۱۴۱۳ هـ ق/۱۹۹۳ م، تاریخ یعقوبی، تحقیق عبدالامیر مهنسا، منشورات الاعلمی للمطبوعات، بیروت، لبنان، الطبعة الاولى.
- ۱۱- یعقوبی، احمد بن ابی‌یعقوب، ۱۳۶۲ ش، تاریخ یعقوبی، ترجمه محمدابراهیم آیتی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم.

دوفصلنامه علمی - تخصصی

مبنای معرفت

سال اول - شماره دوم

بهار و تابستان ۱۳۸۸

بسم الله الرحمن الرحيم

لایه‌های معنایی مسجد در قرآن

مهدی مطیع*

مریم منصوریان**

چکیده:

مسجد در قرآن جزئی از نظام خارجی موجود و مکانی برای عبادت شمرده شده است. مکانی که علاوه بر ارتباط با دین به جهت بهره‌ای که از عوالم دیگر دارد، صبغهای ملکوتی به خود گرفته است. در نظام خارجی موجود یا عالم تکوین مراتب و مراحل مختلفی دارد که از ظاهر شروع شده و تا مراحل باطنی ادامه می‌یابد. بنابر این هر امری که در این نظام واقع می‌شود، تنها به ظاهر خلاصه نمی‌شود، بلکه لایه‌ها و مراتبی پیدا می‌کند. در بررسی مفهوم و معنای مسجد در تعالیم اسلام و قرآن متوجه می‌شویم که مسجد دارای چنین حقایقی است و علاوه بر کالبد ظاهری دارای پشتوانه‌ای حقیقی است.

در این مقاله سعی می‌شود تا با نشان دادن ارتباط میان نظام تکوین و قرآن و جستجوی معنای مسجد در پس آیات از طریق واژه‌ها، جملات و سیاق آیات و برخی از قرائن و منابع توضیحی به قدر ظرفیت این نوشتار، به بعضی از این مراتب اشاره‌ای شده و روزنه‌ای به سوی لایه‌های معنایی مسجد گشوده شود.

واژگان کلیدی: انسان کامل، باطن، بیوت، طبیعت، ظاهر، لایه‌های معنایی، مسجد.

* هیأت علمی عضو هیأت علمی گروه الهیات دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان

** دانشجوی کارشناسی ارشد رشته علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان.

لایه‌های معنایی مسجد در قرآن

۱- مقدمه

"عالم هستی یا نظام تکوین (به ترتیب قوس صعود) دارای مراتب متعدد عالم طبیعت، مثال، عقل و لقاء الله است" (جوادی‌آملی، عبدالله، اسلام و محیط زیست، ص ۱۰۱). هر یک از این مراتب، خود در حکم جهانی با موجودات و قوانین خاص خود است که با یکدیگر متناسب و متطابق هستند؛ یعنی مرتبه مثالی انعکاس حقایق و قوانین موجود در مرتبه عقلی و مرتبه طبیعت بازتاب طبیعی موجودات و نسبت‌ها و قوانین حاکم بر جهان مثالی و همه این‌ها به شکلی بازتاب عینی علم الهی هستند (صدرالمآلهین، محمدبن ابراهیم، تفسیر القرآن‌الکریم، ج ۴، ص ۱۸۷). "این مراحل بدون انقطاع و کاملاً به هم مرتبط است؛ به گونه‌ای که هر مرحله بالایی، حقیقت مرحله پایینی است و هر مرحله‌ای که در پایین قرار دارد، مرتبه ضعیف شده مرحله بالاست" (جوادی‌آملی، عبدالله، اسلام و محیط زیست، ص ۱۰۱). بنابراین هر حقیقت عقلی دارای صورت و رقیقه‌ای مثالی است؛ همانطور که هر حقیقت مثالی دارای صورت و نمود و رقیقه‌ای طبیعی و حسی است. به این ترتیب هر آنچه که در جهان طبیعت یافت می‌شود، وجود دیگری در هر یک از عوالم سه گانه پیش از خود دارد.

قرآن که جلوه کامل علم الهی است بیانگر حقایق هستی (نظام تکوین) است که در جهان‌های یاد شده، تجلی یافته‌اند. بنابراین قرآن مانند هستی لایه‌های تودرتو و یا به تعبیر روایات، بطونی دارد که متناظر با مراتب هستی است. در نتیجه می‌توان گونه‌ای تکرر درباره واژه‌ها و گزاره‌ها و عبارات قرآنی در نظر آورد که ناشی از تناظر مذکور است (کیاشمشکی، ابوالفضل، هرمنوتیک متن، تأویل و روش‌شناسی فهم قرآن، ص ۷۴).

مسجد نیز از جمله این واژگان است که به اعتبار جهان حسی، دارای معنایی است و متناظر با آن معنایی در دیگر مراتب هستی دارد. این معانی با یکدیگر رابطه‌ای طولی دارند که متناسب با هر مرتبه‌ای معنایی فراخور آن مرتبه فهم می‌شود. به این ترتیب لایه‌های مختلف معنایی شکل می‌گیرد. این لایه‌های معنایی با یکدیگر سازگارند. مثلاً معنایی که لفظ مسجد در دستگاه جهان طبیعی دارد به گونه‌ای است که با معانی لایه‌های دیگر هماهنگ است. هر انسانی فراخور حال خویش و متناسب با جهانی که در خویشتن دارد به مرتبه معنایی خاصی از معانی واژگان، آیات و... قرآنی دست می‌یابد.

برای رسیدن به لایه‌های معنایی مسجد لازم است تا نظری به معناشناسی آن شود. معناشناسی از واژگان آغاز می‌گردد. برای رسیدن به فهم ابتدایی از واژه لازم است تا معنای دقیق آن از روی بافت قرآن و توصیف لفظی مشخص شود. سپس با استفاده از کلماتی که در معنای مترادف به کار رفته‌اند، سعی در فهم مؤلفه‌های معنایی خاص مسجد می‌شود. علاوه بر این، جمله‌شناسی و نگرش پیوستاری و همه جانبه به متن، لایه‌های دیگر معنایی را روشن می‌کند. اما نزول قرآن از جانب خداوند حکیم متعال موجب می‌شود تا رسیدن به لایه‌های معنایی بالاتر از واژه و عبارات و سیاق قرآن تنها از طریق راسخان در علم و کسانی که دیده‌های دل‌هاشان به نور الهی فروغ یافته، به دست آید. کسانی که به فراخور حال خود به مراتب بالای معنایی دست یافته‌اند.

۲- لغت مسجد:

مسجد، مکان نماز به اعتبار سجده است (راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، ص ۳۹۷). سجده، پایه عبادت همه اشیاء و فرمانبرداری آنها از خداوند است چنانچه در قرآن آمده است: «وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ» (نحل، ۴۹). علاوه بر آن سجده برای انسان، عظیم‌ترین مرتبه خضوع، برترین درجه خشوع و شایسته‌ترین مرتبه برای رسیدن به قرب خدا و دریافت انوار رحمت اوست، همان‌گونه که قرآن، پیامبر را بر آن آگاه ساخت که سجده مایه تقرب است^(۱) (الجبی العالملی، زین الدین، التنبیهاث العلیه علی وظائف الصلاة القلیبه، ص ۲۴).

"علت نامگذاری جایگاه نماز به مسجد برای این است که مهم‌ترین اجزای نماز، یعنی سجده خاستگاه عروج است. از این رو خدای سبحان (در آیه ۱ سوره اسراء) می‌فرماید: «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ..» (جوادی‌آملی، عبدالله، رازهای نماز، ص ۱۲۳).

مسجد به عنوان مکان عبادت مسلمانان، همه زمین را در بر می‌گیرد. تا قبل از اسلام، ادیان دیگر در مکان‌های خاص خود، عبادت می‌کردند؛ اما با ظهور پیامبر به برکت سجده ایشان، زمین پاکی نخستین را یافت، چنانچه فرمودند: «جُعِلَتْ لِي الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَ طَهْرًا»^(۲). به این ترتیب همه جای زمین برای مسلمین حکم مسجد را یافت (نصر، سید حسین، اصل وحدت و معماری قدسی اسلامی، ج ۲، ص ۱۲۵۶-۱۲۵۴).

طبیعت برای مسلمانان مکان ذکر و خاستگاه عروج به سوی خداست و این اولین مرتبه از معنای مسجد است. برای رسیدن به مراتب دیگر لازم است تا مؤلفه‌های معنایی خاص مسجد را در آیات مربوط به آن جستجو کنیم.

۳- مسجد در آیات

لفظ مسجد به صورت مفرد و جمع ۲۸ بار در قرآن به کار رفته و این دستمایه‌ای مغتنم برای فهم این واژه است.

در قرآن، عنوان مساجد^(۳) گاهی بر مواضع سجده اطلاق شده است "اما ظهور آن در معابد، معروف و محفوظ است: «أَذِنَ... الَّذِينَ أَخْرَجُوا مِنْ دِيَرِهِمْ بغيرِ حَقِّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبَّنَا اللَّهُ وَ لَوْلَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهْدَمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَ مَسْجِدٌ...» (حج، ۴۰). مسجد بازار خداست زیرا انسان در آن جا، جان و مال را به خدا می‌فروشد و بهشت در عوض بر وی عرضه می‌گردد. راز اینکه مراکز اهل کتاب به "بیعه" تعبیه شده، همین است. در حقیقت مسجد همان بیعه و بیعه همان مسجد است" (جوادی آملی، عبدالله، صهبای حج، ص ۱۷۲). آیات دیگر که عموم مساجد را شامل می‌شود عبارتند از: "قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ" (اعراف، ۲۹)؛ "يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ" (اعراف، ۳۱)؛ "وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذَكَّرَ فِيهَا اسْمُهُ..." (بقره، ۱۱۴) و "... وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ خُدُودُ اللَّهِ..." (بقره، ۱۸۷).

۳-۱ خصوصیات مسجد

در آیات زیر جایگاه عبادت و یاد خدا در مسجد اشاره شده است:

۳-۱-۱ مسجد مکان ذکر و یاد خدا

«...وَلَوْلَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهْدَمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَ مَسَاجِدٌ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا...»

(حج، ۴۰) مساجد برای ذکر خدا برپا می‌شود. علاوه بر آن با توجه به آیه «وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذَكَّرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَى فِي خَرَابِهَا أُولَئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (بقره، ۱۱۴). هرکس به این

نقش بنیادین مسجد آسیب برساند و یا آن را کم رنگ نماید در شمار ستم پیشگان به شمار می‌آید. و با توجه به آیه ۲۵۱ بقره زمینه ساز فساد در زمین خواهد بود.

۳-۱-۲ مسجد کانون عبادت خالصانه

«... وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ» (اعراف، ۲۹) برای چنین دعا و ذکر خالصانه‌ای لازم است تا در عبادت توجه از غیر خدا منقطع شود و مسجد جایگاه چنین ذکری است.

۳-۱-۳ مسجد مکان ذکر و تسبیح مردان خدا

توجه به آیه « فِي بُيُوتِ الَّذِينَ اللَّهُ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ * رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ » (نور، ۳۶ و ۳۷) به مسجد به عنوان جایگاه حضور مؤمنان برای ذکر و تسبیح خدا اشاره می‌کند.

و نیز آیه « وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَى فِي خَرَابِهَا أُولَئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ » (بقره، ۱۱۴) مسجد را مکانی برای ایجاد ذکر شخص و عبادت می‌داند.

۳-۲ خصوصیات سازندگان مسجد

گرچه مسجد در آیاتی به پرستشگاه‌های اهل کتاب اشاره دارد (اسراء، ۱ و ۷؛ کهف، ۲۱) اما از آیه "إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلَّا اللَّهَ فَعَسَى أُولَئِكَ أَنْ يَكُونُوا مِنَ الْمُهْتَدِينَ" (توبه، ۱۸) چنین برمی‌آید که به نوع تازه‌ای از بنای مشخص اسلامی اشاره شده است که آبادانی آن وظیفه خاص برخی افراد است. در مقابل بنای این مکان، مسجد دیگری وجود دارد: « وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَإِرْصَادًا لِمَنْ حَارَبَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ مِنْ قَبْلُ وَلَيَحْلِفُنَّ إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا الْحُسْنَى وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ » (توبه، ۱۰۷) که یادآور کوشش برخی از منافقان برای تقلید از یک مکان مقدس اسلامی است و از جانب خدا به همان دلیل فقدان شرایط لازم در بنای آن فاقد اعتبار معرفی شده است " (گرابار، الگ، شکل‌گیری هنر اسلامی، ص ۱۱۳). بنابراین دقت در این شرایط لازم، مفاهیمی را چون ایمان به خدا و روز قیامت، برپا داشتن نماز و پرداختن

زکات به ساختار مسجد پیوند می‌دهد. این مفاهیم زمینه‌ساز صیانت اعتقادی و عملی فرد است تا مسجدی بر مبنای "تقوا" بنا نهاده شود. علاوه بر این آیه "أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَى تَقْوَى مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٍ أَمْ مَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَى شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَانْهَارَ بِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ وَاللَّهُ لَإِيْهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ" (توبه، ۱۰۹) تقوا را اساسی‌ترین و استوارترین بنیان و شرط معرفی می‌کند.

این خصیصه به نوعی تلاش برای حفظ اعتدال و خارج نشدن از جریان طبیعی و روال متعارف است، که با اطاعت از اوامر و نواهی الهی تحقق پیدا می‌کند (جوادی آملی، عبدالله، ادب فنای مقربان، ج ۱، ص ۳۹۳-۳۸۸).

اما اولین شرط برای ساخت و تعمیر مسجد، ایمان به خدا است که مشروط به ایمان به روز جزاء هم شده است. زیرا مشرکین به خدا ایمان داشتند و تفاوتشان با مؤمنین، صرفنظر از شرک، عدم اعتقاد به روز جزا بود. (طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی التفسیر القرآن، ج ۹، ص ۲۰۱) از سویی دیگر نماز مهمترین مظهر ایمان به شمار می‌آید که ریشه‌ی همه فضایل و برطرف کننده بسیاری از رذایل اخلاقی است. برپاداشتن نماز که علاوه بر ایمان به خداوند و روز قیامت از خصوصیات بناکننده مسجد برشمرده شده است، به معنای درست به جا آوردن ارکان نماز و حفظ افعال آن از کجی و انحراف است (طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، ج ۶، ص ۱۴۴).

علاوه بر این، در آیه ۱۸ سوره توبه در کنار اقامه نماز، "دادن زکات نیز آمده است که در مقام بیان کسانی است که بر خلاف کفار از عملشان منتفع می‌شوند. نماز و زکات از ارکانی است که در هیچ حالی از احوال ترکش جایز نیست" (طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی التفسیر القرآن، ج ۹، ص ۲۰۲) و مراد از انجام این دو امر، در کنار هم آوردن همه اعمال صالح است که خدای تعالی بندگان را به آنها مأمور کرده که در زندگی دنیایی‌شان انجام دهند. اقامه نماز مثال انجام وظایف عبودیت برای خدای سبحان و دادن زکات^(۴) نیز مثالی برای انجام وظایف او نسبت به خلق است (همان، ج ۱۵، ص ۱۲۷).

توجه به این خصوصیات و پیوند آن با ساختار مسجد محدوده معنایی مسجد را مشخص تر می‌کند. در لایه اول یعنی عالم محسوسات رعایت چنین خصوصیتی در بنای ظاهری مسجد است؛ اما آیا عبادت به صورت - ظاهری محدود بوده و چنین خصوصیتی تنها برای مکان ظاهری عبادت لحاظ می‌شود؟

توجه به عبادت و مراتب آن، ما را به لایه‌ها و مراتب دیگری از مسجد متناسب با عبادت سوق می‌دهد.

۳-۳ لایه‌های درونی معنای مسجد

۳-۳-۱ مسجد و انسان

مسجد مکان عبادت به اعتبار سجده تلقی شده است. اما در بعضی آیات (وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ...: جن، ۱۸) مراد از مساجد را مواضع سجده دانسته‌اند. البته از مساجد در این آیه به نوعی کیفیت فرمان برداری و مطیع شدن همه قوای بدن به خصوص قلب اشاره شده است (ابن عربی، محی‌الدین، تفسیرالقرآن‌الکریم، ج ۲، ص ۷۱۵). سجده قلب همان فناء ذاتی آن است (همان: ج ۱، ص ۷۹) که با رعایت حق خدا، به صورت ظهور صفت خدا در قلب و دوری از اغراض نفسانی و عدم پیروی از هوی و هوس و طلب لذت و شهوات - که مقتضی طبع انسان است^(۵) - حاصل می‌شود (همان، ج ۲، ص ۷۱۵). همچنانکه در ظاهر، سجده با پنهان شدن همه چیز از برابر دیده، شکل می‌گیرد، در باطن نیز حقیقتِ سجده با چشم پوشیدن از همه چیز و مشغول داشتن قلب به خدا حاصل می‌شود.^(۶) درچنین مرتبه‌ای با بدن و کالبد انسان چون مسجد معامله شده که با حفظ قوای ظاهری و باطنی از پلیدی‌های نجاسات ابلیس‌گونه زمینه برای اعتکاف قوای ملکوتی فراهم می‌شود (موسوی‌الخمنی، روح‌الله، آداب الصلوة: ص ۱۰۳).

بنا به آیه " إِنْ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ " (ق، ۳۷) چنین کسی در زمره کسانی است که هر عبادت را با قوت قلب همراه با قوت بدن فرا می‌گیرد (جوادی آملی، عبدالله، صهای حج، ص ۳۱۹).

در این حال انسان در سجده باگذاردن پیشانی بر زمین، همراه با اعضای دیگر به دریافت باطنی خود تجسم می‌بخشد و احساس قلبی خود را در قالب امور حسی می‌ریزد (سبحانی، جعفر، سیمای انسان کامل در قرآن، ص ۱۸۹) و به جمع بین ظاهر و باطن تحقق می‌بخشد.

علاوه بر معانی و خصوصیات لفظ مسجد در آیات، بیوت الله از عباراتی است که در معنای مترادف مساجد به کار رفته است:

۳-۳-۲ مسجد، بیوت الله و انسان کامل:

توجه به آیات قرآن لایه‌های معنایی مسجد را عمیق‌تر و مراتب آن را از این نیز بالاتر می‌برد.

خداوند از کعبه (آل عمران، ۹۶) و مسجد الحرام (بقره، ۱۱۹) با لفظ "بیت" یاد کرده است. در آیه "فِي بُيُوتِ الَّذِينَ أُذِنَ اللَّهُ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ..." (نور، ۳۶) نیز از بیوتی که رفعت تکوینی آن توسط پروردگار محقق است، سخن به میان آمده است. در تعبیر از این بیوت به وجوه مختلفی اشاره کرده‌اند:

۱- به دلیل خبر منسوب به نبی اکرم صلی الله علیه وآله (ان المساجد بيوت الله في الارض و هي تضيء لاهل السماء كما يضيء النجوم لاهل الارض^(۷)) و نیز عبارت "بیتی" در مورد مسجد الحرام (أَنْ طَهَّرْنَا بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ : بقره، ۱۲۵) آن را به مساجد تفسیر کرده‌اند (این قول را طبرسی از ابن عباس و حسن و مجاهد و جبائی نقل کرده‌است، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۷، ص ۲۲۷).

۲- بعضی آن را به چهار مسجد بنا شده توسط پیامبران یعنی مسجد الحرام (ابراهیم و اسماعیل علیهما السلام)، مسجد الاقصی (داوود و سلیمان علیهما السلام) و مساجد مدینه و قبا (نبی اکرم صلی الله علیه وآله) منحصر کرده‌اند (اندلسی، ابوحیان محمد بن یوسف، البحر المحیط فی التفسیر، ج ۸، ص ۴۸؛ طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۷، ص ۲۲۷).

۳- گروهی نیز آن را خانه‌های انبیاء دانسته‌اند که به روایتی خانه علی و فاطمه علیهما السلام افضل از آنهاست (طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۷، ص ۲۲۷؛ طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، ج ۲، ص ۱۹۳).

۴- در این تفسیر، مقصود از (بیوت) را خانه دل مؤمن با تقوی دانسته‌اند که جایگاه مشکاة و مصباح نور خدا است و مقصود از (ترفع) در آیه رفعت و صعود او به درجات کمال، با دوام ذکر و تسبیح و تقدیس حق تعالی است. قلبی که به نور معرفت و محبت الهی روشن گشت؛ همیشه مشغول به ذکر، فکر، نماز و طاعت است تا اینکه به اراده و یاری خداوند درجه به درجه تعالی یافته و به کمال لایق خود برسد (امین، سیده نصرت، مخزن‌العرفان در تفسیر قرآن، ج ۹، ص ۱۲۴).

۵- با توجه به آیه " رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَنْ دَخَلَ بَيْتِي مُؤْمِنًا وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا تَبَارًا " (نوح، ۲۸) گاه مراد از بیت، نبوت و امامت و مانند

آنست. پس مصداق بیت در آیه ۳۶ سوره نور تنها مساجد و مانند آن نیست بلکه مشاهد معصومین و نیز به قرینه مطلب فوق، مقام رسالت و ولایت و امامت از مصادیق آنست (جوادی آملی، عبدالله، صهبای حج، ص ۵۱۶-۵۱۵).

وجه آخر علاوه بر دربر داشتن وجوه قبل، تعبیر دیگری ارائه می دهد که به دلیل وجود تناسب یا همان ارتباط معنایی بین این آیه و آیه قبل تأیید می شود.

در آیه قبل آمده است: "اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ تُوِّرُّ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ".

مصباح وسیله روشنائی است که با آن تاریکی مادی و معنوی آشکار می شود. زجاجه هم آن چیزی است که و رای آن به بهترین نحو آشکار می گردد. زجاجه در این آیه تأییدی بر گسترش نور مصباح و نفوذ روشنائی آن و مثالی در مقام گسترش نور الهی است، چرا که حجابی در برابر نور نمی گیرد. به عبارت دیگر زجاجه آماده استقرار مصباح در خویش است و علاوه بر طلب نور از آن، موجب انعکاس نور حق، بدون حجاب و کدورت به دیگران می شود. شجره مبارکه نیز حقیقت مصباح است و همان صفات ذاتی ثابت و اصیل در مقام الهی و به دلیل استمرار برکت، فضل، خیر و فیض، مبارک است. این درخت مبارک، منتسب به جهت غرب و شرق و مقید به قیود جسمانی نیست. به این ترتیب نور الهی، بدون هیچ قیدی و بی نیاز از هرگونه ماده‌ای برای موجود شدن، متجلی می شود (مصطفوی، حسن، التحقيق فی کلمات قرآن الکریم، ج ۱۲، ص ۲۹۱).

در این آیه، میان صحنه تصویر شده از مشکات و بیوت ارتباط تصویری برقرار شده است؛ به این معنا که در تصویر سازی هر دو، سخن از جایگاهی است که نور افشانی می کند. نوری که در آیه ۳۵ بیان شده، با توجه قلب، دیده شده و به وسیله آن هدایت می شود. این نور در بیوت الله متجلی می شود که در آن قلبها با خداوند در ارتباطند. مشکات، محل نورافشانی مصباح و بیوت الله، محل نور افشانی قلوب است.^(۸) به این صورت میان این دو آیه ارتباط معنایی شکل می گیرد. این ارتباط میان رفعت آسمانها و زمین که با نور گسترده حاصل شده و رفعت خانه‌ها که با ذکر خدا به وجود آمده، هم شکل گرفته است (شاذلی، سید بن قطب بن ابراهیم، فی ظلال القرآن، ج ۴، ص ۲۵۲). با چنین ارتباطی است که می توان از آیه

چنین برداشت کرد که "رفعت هر آنچه در آسمانها و زمین است به اذن خداست و یاد او در هر لحظه از شب و روز شجره طوبایی است که میوه‌هایش در سراسر گیتی به صورت خانه‌هایی مرفوع به اذن خدا درآمده است. این خانه همان مساجد و مشاهد مشرفه و مانند آنست که به رخصت خداوند سرشار از نام و ذکر اوست" (جوادی آملی، عبدالله، صهباي حج، ص ۲۱۲).

ذکر به لحاظ ارزش وجودی و درجه بندی هستی دارای اقسامی است که در سنجش با مذکور، ذاکر، کیفیت و کمیت آن، در مظاهر اسماء و صفات خداوند یاد می‌شود (جوادی آملی، عبدالله، حکمت عبادات، ص ۲۷۴-۲۷۳). در بین مظاهر ذاکر بودن خدا، انسان کامل (و نیز کتاب آسمانی) مرآت کامل و جامع ذکر حق است^(۹) (همان، ص ۳۰۷-۳۰۵). او از خود هیچ ندارد و چیزی غیر از خداوند و اسمای حسنی و علیای او را نمی‌بیند.

مصدق انسان کامل برای بیوت با توجه به آیه بعد از آن (۳۷ نور) تأیید می‌شود؛ آنجا که فرمود: "رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ": آنها انسانهایی هستند که با وجود اشتغالات دنیوی از اداء حق خدا با نماز و اداء حق بندگان با زکات غافل نیستند. علاوه براین، چنین ذکری آنها را به تولید کار و اشتغال، تأسیس نیازهای جامعه اسلامی و مانند آن وا می‌دارد (جوادی آملی، عبدالله، حکمت عبادات، ص ۳۰۲).

از آنجایی که ظهور به تمامی از آن خداست؛ انسان کامل بدون تشخیص، در نور حق فانی شده و مظهر صفات خدا گشته است. چنین انسانی، واسطه در فیضان نور به سوی خلق و وسیله توجه و ارتباط با خداست (موسوی الخمینی، روح‌الله، اسرار الصلوة، ص ۵۷). صفات انسان کامل در این مرتبه، مصداق کاملی برای صفاتی است که در آیه ۱۸ سوره توبه در وصف معمار مسجد بیان شده است.

۶- نتیجه

در این نوشتار سعی شد تا با استفاده از معنای مسجد، کلمه مترادف آن و سیاق آیات و توجه به برخی از منابع و قرائن توضیحی برخی از لایه‌های معنایی مسجد جستجو شود. در همه این لایه‌ها، خصوصیات موجود در لایه بیرونی (معنای ظاهری آیات) به فراخور مرتبه

هر لایه قابل تعمیم است. این لایه‌های معنایی برای مسجد را می‌توان به صورت زیر برشمرد:

مسجد در مرتبه اول نشئت طبیعت است و تمام زمین برای مسلمانان، حکم مسجد را داراست.

۱- انسان موجودی از مجموعه خصوصیاتِ ظاهری و باطنی است. پس عبادت او تنها به ظاهر محدود نمی‌شود و برای قوای باطنی او هم قابل تعریف است. در این مرتبه مکان عبادت (مسجد) متناسب با قوای ظاهری و باطنی، بنیة انسان و کالبد اوست. در این مرتبه با تزکیه از حجابهای نفسانی، زمینه برای سجده قوای ظاهری و درونی به خصوص قلب فراهم می‌آید.

۲- آخرین مرتبه، انسان کامل است چرا که خصوصیات کامل مسجد، در وجود او شکل می‌گیرد و از چنین انسانهایی به بیوت الله تعبیر شده است.

گرچه مکان مسجد در مراتب اولیه جنبه کمی دارد اما در مراتب بالاتر با خروج از هر مرحله مسجد، مرحله بعد جنبه کیفی یافته و احکام خاص خود را پیدا می‌کند. چنانچه که در مرتبه اول تنها مکان را از نجاسات ظاهری می‌آیند. در مراتب بعد، با رعایت حدود الهی، از تصرف شیطان خارج می‌شوند و در انسان کامل با وجود طهارت کامل زمینه برای تجلی اسماء و صفات خدا فراهم می‌آید.

یادداشت‌ها:

۱. علق، ۱۹.
۲. این حدیث در کتاب من لا یحضر الفقیه، جلد ۱، صفحه ۲۴۱ توسط شیخ صدوق نقل شده است.
۳. مانند سوره جن آیه ۱۸.
۴. زکات به معنی رشد حاصل از برکت الهی است. آنچه که انسان برای فقرا از مال خود خارج می‌کند به خاطر امید به برکت یا تزکیه نفس، زکات نامیده می‌شود (راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ص ۳۸۱).
۵. اشاره به آیه «فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا» (جن، ۱۸).
۶. اشاره به حدیث امام صادق (مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، ج ۸۲، ص ۱۳۶).
۷. این حدیث در بحار الانوار جلد ۲۳، صفحه ۳۲۷ توسط علامه مجلسی نقل شده است.
۸. چنین امکانی در اعراب آیه وجود دارد، چنانچه در اعراب درویش آمده است: "فی بیوت صفة لمشکاة ای کمشکاة فی بیوت أو لمصباح أو لزجاجة أو متعلقان بیوقد و علی هذا لا یوقف علی علیم" اما خود اعراب دیگری را ترجیح می‌دهد: "و لک أن تقف علی علیم فتعلقه بمحذوف تقدیره سبحوه فی بیوت أو بیسبح" (درویش، محی‌الدین، اعراب القرآن و بیانه، ج ۶، ص ۶۰۷).
۹. در آیات ۱۰ و ۱۱ سوره طلاق احتمال انطباق عنوان ذکر بر شخص رسول اکرم مطرح است.

دوفصلنامه علمی - تخصصی

مینای معرفت

سال اول - شماره دوم

بهار و تابستان ۱۳۸۸

بسم الله الرحمن الرحيم

نعمت دنیا و ظواهر آن در آثار سنایی غزنوی

نبی الله شیخ محمدی*

میلاد شمعی**

چکیده:

حکیم ابوالمجد محدود ابن آدم، مشهور به سنایی غزنوی، شاعر و عارف و اندیشمند ایرانی است. وی در تحول و تکامل شعر فارسی و پیوند آن با عرفان نقشی شایسته، اساسی و کارساز داشته است و از شعر نه به عنوان هدف، بلکه به عنوان ابزاری برای گسترش دین، اخلاق، ایمان و عرفان بهره جسته است. یکی از مضامینی که در شعر سنایی بازتاب داشته، طرز نگرش خاص این شاعر به «دنیا» است. نگارندگان در این مقاله بر آنند تا بازتاب این مضمون را در دیوان اشعار و حدیقه الحقیقه سنایی غزنوی مورد تحقیق و بررسی قرار دهند.

کلید واژه‌ها: سنایی غزنوی، دنیا، دین، آخرت، سیر و سلوک

نعمت دنیا و ظواهر آن در آثار سنایی غزنوی

۱- مقدمه

دنیا به ضم اول توسعا به معنی جهان به طور مطلق اعم از این دنیا و آن دنیاست (معین، محمد، فرهنگ معین، جلد ۲، ذیل واژه دنیا). و در اصطلاح اهل سلوک دنیا چیزی است که تو را از خدای باز دارد (الفاروقی التهانوی، محمد علی، کشف اصطلاحات الفنون، جلد ۱، ص ۵۰۵). نخستین اشارات درباره واژه «دنیا» - از آن نظر که سرای گذر و گذار است - در قرآن کریم، مطرح شده است. در این کتاب آسمانی واژه «دنیا»، سرای فانی و زودگذر در مقابل «آخرت»، سرای ماندگار و جاوید قرار گرفته است. پس از آن در روایات اسلامی و سخنان اولیای دین به مفهوم «دنیا» اشاره شده است. طبق تعالیم اسلام، دنیای گذران برای انسان‌ها، دار خودسازی، انجام تکالیف و اجرای وظایف اسلامی است و عالم آخرت، سرای حساب و کتاب و محیط پاداش و کیفر باری تعالی است. پاره‌ای از سخنان امیرالمومنین علی (ع) در نهج البلاغه درباره شناخت دنیا و مسائل پیرامون آنست. ایشان پیامدهای وابستگی به دنیای مادی را مواردی از قبیل از خود بیگانگی، اسارت، خیانت، دین فروشی، آشفتگی و افسردگی دانسته‌اند (ر.ک. معادیخواه، عبدالمجید، فرهنگ آفتاب، ج ۵، ذیل واژه دنیا). بزرگان علم و ادب و دین از جمله مهمترین کسانی هستند که «دنیا و طرز نگرستن به آن را» در نوشته‌ها و آثارشان نمایان ساخته‌اند. قبل از ورود به بحث اصلی لازم است پاره‌ای از اقوال این بزرگان نقل شود: تهانوی در کشف اصطلاحات فنون می گوید: «به هر چه نفس تو متلذذ گردد آن دنیای تو باشد و هر چه بعد از مرگ است آخرت گویند؛ کل مالک فیه حظ قبل الموت فهو دنیاک الا ما ببقی معک بعد الموت» (الفاروقی التهانوی، محمد علی، کشف اصطلاحات الفنون، جلد ۱، ص ۵۰۵). امام محمد غزالی گوید: بدانکه دنیا منزلی است از منازل راه دین، و راهگذری است مسافران را به حضرت حق تعالی و دنیا و آخرت عبارتست از دو حالت؛ آنچه پیش از مرگ است، آن را دنیا گویند و آنچه پس از مرگ است، آنرا آخرت گویند و مقصود از دنیا زاد آخرت است، که آدمی را در ابتدای آفرینش ساده آفریده‌اند و ناقص، ولکن آنکه کمال یابد، شایسته حضرت الهیت گردد و منتهای سعادت وی اینست (غزالی، محمد، کیمیای سعادت، جلد ۱، ص ۶۳ به بعد).

اقوال عرفا، در مورد دنیا و تعلقات آن بسیار زیاد و اغلب در جهت روی گرداندن از دنیا و ترک دلبستگی است. هجویری در کشف المحجوب، عطار در تذکره الاولیاء، نجم الدین رازی در مرصاد العباد، قشیری در رساله قشیری، جامی در نفحات الانس، عزالدین محمود کاشانی در مصباح الهدایه، ابوسعید ابی‌الخیر در اسرار التوحید، میبیدی در کشف الاسرار، خواجه عبدالله انصاری در طبقات الصوفیه و دیگر عرفا به این مضمون اشاره کرده‌اند. از جمله حسن بصری می‌گوید: مرگ دل، حب دنیاست (عطار نیشابوری، فریدالدین، تذکره الاولیاء، ص ۳۱). مالک دینار می‌گوید: هر که بر شهوات دنیا غلبه کند، دیو از طلب کردن او فارغ بود (همان، ص ۴۷). ابوسلیمان دارانی می‌گوید: هر چیزی کاوینی دارد و کاوین بهشت، ترک دنیاست (همان، ص ۲۳۵). یحیی معاذ می‌گوید: دنیا دکان شیطان است، زنهار که از دکان او چیزی نذرادی، که از پس درآید و از تو باز ستاند (همان، ص ۳۰۳) ابو سعید ابی‌الخیر می‌گوید: اهل دنیا صیدشدگان ابلیسند به کمند شهوت و اهل آخرت صیدشدگان حقند به کمند اندوه (منور، محمدبن، اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، جلد ۱، ص ۲۴۳).

سنایی غزنوی از جمله شخصیت‌های عالی مقامی است که برای نخستین بار سه قالب مهم شعر-یعنی قصیده، مثنوی و غزل- را به خدمت عرفان درآورد. در شعر سنایی معنی و مقصود سهمی تام و اساسی دارد و ترجیح لفظ در برابر معنا به ندرت دیده می‌شود. به لحاظ فکری، وی شاعری عارف مسلک و عرفان او مبتنی بر شرع است و تفکر دینی و زهد محور در ذهنش غلبه دارد. یکی از مهمترین مصادیقی که در شعر و تفکر سنایی جلوه گر است، طرز نگرش او به زندگی این جهانی و آن جهانی و به عبارت دیگر دنیا و آخرت است. سنایی همچون پارسایان دنیا گریز، چون به دنیا و حوادث گونه‌گون آن می‌نگرد و حقیقت مرگ و گذر برق آسای عمر آدمی را با چشم خود مشاهده می‌کند، دیگر مجالی برای دل بستن به این سرای فانی نمی‌یابد و چنین آوا برمی‌دارد که «هر چه نباید دلبستگی را نشاید». او جهان را چون شاهی می‌داند که هر کس به اندازه وسع و توانایی خود با مکر و نیرنگ و تلبیس، طنابی را برای فرو رفتن بدان یافته است. پس با وجود این جای بسی شگفتی است که کسی به جمال ظاهری و زیور پوشالین آن گرفتار می‌شود. از نظر سنایی عالم ناسوت، دار فنا و نیستی است، حلاوت آن با تلخی و راحتی و آسایشش با رنج و سختی آمیخته است و با وجود این جایی برای تکبر و غرور نمی‌ماند؛ آن هم برای آدمی که از آب و

گل سرشته شده است سنایی در جهان بینی خود، به «دنیا» از چند منظر نگرینسته است. اینک به بررسی پاره‌ای از این مصادیق می‌پردازیم.

۱-۱ رابطه دین و دنیا:

در نظر سنایی دین ملازم سیر و سلوک عرفانی بوده و هر کسی در جهان دین نفس بزند به درجات عالی روحانی رسیده و آسمان در زیر پایش می‌باشد (محمد صادق زاده، بهمین، معرفت حکیمانه و عارفانه در حقیقه الحقیقه، ص ۶). از دیدگاه سنایی دینداری و دنیا داری، مانع الجمع است. او در مورد ابنای زمانه خود به این نتیجه می‌رسد که از افراد نیکی که در گذشته زبازند عام و خاص بودند، دیگر هیچکس نمانده است. کسی دیگر به معنویت و امور دینی و اخروی توجهی ندارد و همه مشغول لهو و لعب و امور پست دنیوی هستند، بنابراین توجه به دنیا انسان را از دینداری و نگرش به معشوق حقیقی باز می‌دارد. به طور کلی او دوره خود را دوره «قحط الرجال» می‌داند. البته نمی‌توان این دیدگاه را دقیقاً با واقعیات زمانه‌اش تطبیق داد؛ اما این نکته را نباید از نظر دور داشت که این تفکر، از روح والای این شاعر و خدشه‌دار شدن احساساتش نشات می‌گیرد. سنایی در جایی دنیا را به دیوی تشبیه کرده که انسان را دعوت به ترک دین و الله می‌نماید و معتقد است مرد دنیا نمی‌تواند مرد دین باشد چراکه نمی‌توان هم اسکندر بود و هم به آب خضر دست یافت؛ هم اسیر دیو دنیا بود و هم دیندار:

جهان ایدل چو زندان دان و دریا پیش زندانت اگر کشتیت نگذارد در این دریا فنا یابی
دلا زین عالم فانی اگر تو مهر برداری چو از فانی گذر کردی سوی باقی بقا یابی
(سنایی، دیوان، ۱۳۵۴، ص ۶۱۴ و ۶۱۵)

۲-۱ دنیا و آخرت:

محوری دیگر که درباره‌ی رابطه دنیا با معنویات در شعر سنایی یافت می‌شود، اشعاری است که شاعر مطابق با آنها دنیا را در برابر آخرت قرار داده است. وی، در این بخش از اشعارش با بیان نظری نه چندان متعادل، همه ارزشهای دنیوی را به عنوان ضد ارزش‌های اخروی قلمداد می‌کند و به صراحت اذعان می‌دارد برای رسیدن به عقبی باید دست از دنیا کشید، چرا که نمی‌توان هم طالب دنیا بود و هم عقبی را آبادان کرد:

ایدل ار عقبات باید دست از دنیا بدار پاکبازی پیشه‌گیر و راه دین کن اختیار
 پای بر دنیا نه و بردوز چشم از نام و ننگ دست بر عقبی زن و بریند راه فخر و عار
 (همان، صص ۲۰۴ و ۲۰۵)

آنچه نگرش افراطی شاعر را بهتر نمایان می‌سازد توجه به این نکته است که حتی اگر دنیا و زندگی مرفه دنیوی از حق تعالی طلب شود - هر چند این کار به زشتی دنیا طلبان بی‌دین نیست - باز هم کار نکوهیده‌ای انجام شده؛ چه نمی‌توان هم سرای آخرت را آماده ساخت و هم از لذایذ دنیوی بهره‌مند گردید. او دنیا را سرای رنج و نیاز می‌داند نه خانه‌ی آسایش و لذت؛ و در مقابل، آخرت را سرای نعمت و ناز می‌خواند نه رنج و گداز و بر این اساس هر گونه آسایش و لذت را به علت عدم تناسب با عالم آخرت، تقبیح و نکوهش می‌کند:

مر سگان راست اینچنین مردار	هست بی قدر دنیی غدار
گر مر او را دهیم جمله روا	وانکه از کردگار عقبی خواست
جمله عقبی حلال خواران راست	زانکه کشتار خوب کاران است
زانکه الله اغیر منا	دانی از بهر چیست رنج و عنا

(سنایی، حدیقه، ۱۳۶۸، ص ۳۶۲)

۳-۱ دنیا و سیر و سلوک:

سنایی در نگرشی دیگر، دنیا را در مقابل طریقت و سیر و سلوک عارفانه قرار می‌دهد و بر آن است که تا سالک دل از تعلقات دنیوی نشوید، به سروری طریقت نمی‌رسد و تا ناسوت - عالم ماده - میزبان سالک باشد به لاهوت - درگاه الوهیت - نزدیک نمی‌شود. چشمه‌ی آب حیات - نمادی از بقای بالله - نیز برای کسانی قابل دسترسی است که دست از جانیشان شسته و از تعلقات گسسته شده‌اند.

۱-۳-۱ قناعت:

قناعت به معنی خرسندی، رضا به قسمت، بسنده‌کاری و راضی شدن به اندک چیز است (بهار، لاله تیک چند، بهار عجم، جلد ۳، ذیل واژه قناعت) و در اصطلاح آسان قرار گرفتن در ماکل و

مشارب و ملایس و غیر آن بدانچه سد خلل کند از هر جنس که اتفاق افتد (آملی، محمد بن محمود، نفائس الفنون، جلد ۲، ذیل واژه قناعت).

سنایی به مانند قناعت پیشگان، برای مال و منال دنیوی ارزش چندانی قائل نیست و سخت بر این باور است که برای چند روز زندگانی دنیا، از برای نان نباید منت دو نان را کشید و هر که عزت خواهد باید به وادی قناعت درآید:

هر که را ملک قناعت شد مسلم بر زمین ز آسمان بر دولت او آفرین باد آفرین
عز دین از جاه دنیا کس بجست اندر جهان چاه دنیا را چه کار است ای پسر با عز دین
(همان، ص ۴۱۹)

۱-۳-۲ فقر:

فقر یعنی احساس نیاز به منبعی بی نیاز و لایزال و نیرومند و در اصطلاح عبارتست از فناء فی الله و اتحاد قطره با دریا و این نهایت سیر و مرتبت کاملان است که فرمود: الفقیر سواد الوجه فی الدارین که سالک فانی شود و هیچ چیز، او را باقی نماند و بداند که آنچه به خود نسبت می‌داده است همه از آن حق است و او را هیچ نبوده است (سجادی، سیدجعفر، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، ذیل واژه فقر). سنایی با در نظر داشتن آموزه‌های دلپذیر دین مبین اسلام، فقر و فقیر را در معنای اصطلاحی آن ستوده است و پس از آنکه خود را بدان آراسته است دیگران را نیز بدان رهنمون ساخته است:

هیچ دانی از چه باشد قیمت آزاده مرد بر سر خوان عزیزان دست کوتاه کردن است
بر سر کوی قناعت هجره‌ای باید گزید نیم نانی میرسد تا نیم جانی در تن است
ای سنایی فاقه و فقر و فقیری پیش گیر فاقه و فقر و فقیری، عاشقان را مسکن است

۱-۳-۳ زهد ستیزی:

زهد انزوا از دنیا از روی میل و رغبت است با قدرت بر آن (غزالی طوسی، ابوحامد امام محمد، کیمیای سعادت، جلد اول، ص ۶۷) جرجانی در تعریفات می‌گوید: «زهد ترک راحت دنیاست به خاطر راحت آخرت و گفته‌اند آنکه دل خود را از آنچه دست تو از آن تهی است خالی داری» (رک سجادی، سیدجعفر، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، ذیل واژه زهد) سنایی از جمله

شاعرانی است که نه با اصل زهد و پارسایی، بلکه با زهد خشک (زهدی که منجر به احوال معنوی نشود و بی عشق و محبت باشد) و زاهدان ریایی در جنگ و ستیز بوده است، زاهدانی که قرآن و دیگر شعار دینی را دام تزویر خود قرار می‌دهند. وی در جایی زهد را در مقابل عشق قرار داده و عشق را به عنوان عامل اساسی در سرنوشت انسان و راهیابی به سعادت‌مند شدن می‌داند:

کعبه یارم خرابات است و احرامش قمار من همان مذهب گرفتم پارسایی چون کنم
(همان، ص ۳۱۲)

در مواردی دیگر نگرش افراطی صوفیه به اشتغالات دنیوی باعث شده که آنها گاهی توجه به نیازهای اولیه زندگی - مانند نان، مسکن، زن و فرزند- را هم از مقوله اتلاف وقت، در وجه نادرست قلمداد کنند و شگفت آنکه گاه بزرگانی چون حکیم غزنوی نیز از این غرقاب، راه به سلامت به در نبرده‌اند. وی هر چند کاهلی و تن پروری را نکوهش کرده و بر آن است که انسان را برای کار آفریده‌اند و عاشق خدا پیوسته باید در تلاش باشد، اما هر گونه تلاشی را قبول ندارد، بلکه مجموعه فعالیت‌هایی را که با سیر و سلوک منافات دارد یا حتی در سیر و سلوک خلل ایجاد می‌نماید، انکار می‌کند؛ حتی اگر این فعالیت‌ها در جهت برآورده کردن نهادهای اولیه زندگی باشند. او برای بیان این معنی از تمثیل «مور و مرد» بهره می‌برد و معتقد است آن کس که تلاشش را مصروف ذخیره سازی مال و غذای این جهانی کند در مثل به مورچه‌ای مانند است و در مقابل، آنکه در اندیشه‌ی رهایی است، «مرد» است.

مور باشد مدام در تک و پوی بیم و رنج و الم ز دنیا جوی
مور باشد همیشه در تک و تاز مرد باشد چو باز در پرواز
مور حرص از درون سینه برآر چونکه آن مور زود گردد مار

(همان، ص ۳۶۹، ۳۷۰)

در حکایت «شاه و گدا» هم اصل حرف وی تقریر همین معنی است که هر تلاشی مثبت نیست، بلکه تنها جد و جهدی در خور ستایش است که در جهت رسیدن سالک به مقام خلیفه الهی باشد؛ هر که چنین کند انسان است و در غیر این صورت شیطان:

کار کن رنج کش بسان پدر باز گردد تو را گهر به گهر

ورنه از آدمی ز شیطانی هر چه خواهی بکن تو به دانی
(همان، ص ۴۵۹)

در میان اشعاری که درونمایه آنها با دنیا ربط پیدا می کند، به مجموعه ابیاتی برمی خوریم که مشتمل است بر تصویر یا تصاویری که «دنیا» در ذهن و دل سنایی داشته و از طریق واژگان به مخاطبان منتقل گردیده است. با بررسی این تصاویر می توانیم به چهره حقیقی دنیا در نظر سنایی دست پیدا کنیم و قضاوت نهایی او را درباره دنیا دریابیم. در این گونه اشعار، تصویری که از دنیا ترسیم شده، تصویری زشت و ناخوشایند است. برای مثال حکیم سنایی گاهی دنیا را به خاکدانی تشبیه می کند که پر از سگ و مردار است و زمانی به «گنده پیری شوی کُش» که باید آن را سه طلاقه کرد؛ معشوق نامهربان و مَحْرَم کُشی که گرچه پیر است اما خواهان جوانان است و «عجوزه‌ی هزار دامادی» که ظاهر خود را چون عروسی زیبا و دلربا می آراید اما باطنی مردارخوار و تیره و تار دارد:

چیست دنیا و خلق و استظهار خاک دانی پر از سگ و مردار
(همان، ص ۴۳۳)

چون عروسی است ظاهر دنیا لیکن باطن چو ضلال بی معنا
(همان، ص ۳۶۹)

بین باری که هر ساعت ازین پیروزه گون خیمه چه بازیها برون آرد همی این پیر خوش سیم
(سنایی، دیوان، ۱۳۵۴، ص ۵۳)

از نظر حکیم غزنین، این دنیا گنده پیری است که خود را آرایش کرده و خواهان به دام انداختن آدمی است، بنابراین انسان بابد به چشم عقل در عالم ملک بنگرد و نباید فریفته نیرنگ‌های رنگارنگ و گونه گون آن شود:

این جهان در خلی و خله نهان	گنده پیری است زشت و گنده دهان
تو به نیرنگ و رنگ او مگرو	سخنان مزخرفش مشنو
صد هزاران چو تو به آب برد	تشنه باز آورد که غم نخورد
چون از این گنده پیر گشتی دور	دست پیمان بدادی از پی حور
سه طلاقش ده ارت هیچ هس است	زانکه این گنده پیر شوی کش است
حیدری نیست اندرین آفاق	دهد این گنده پیر را سه طلاق

(سنایی، حدیقه، ۱۳۶۸، ص ۴۷۰)

۴-۱ دنیا و تعلقات مادی:

توصیه‌های مکرر سنایی به ترک دنیا و تمایلات دنیوی در شعر وی به گونه‌ای چشمگیر آمده است. به نظر او حبّ دنیا می‌تواند سدی محکم بر سر راه سالک ایجاد نماید و او را از ورود به مراتب عالی سیر و سلوک باز دارد؛ همان گونه که سوزنی باعث شد عیسی (ع) از آسمان چهارم- تعبیری برای مراتب کمال- فراتر نرود:

سوزنی را پای بند راه عیسی ساختند حب دنیا پای بند است ار همه یک سوزن است
(سنایی، دیوان، ۱۳۵۴، ص ۸۵)

در جایی دیگر گوید:

این جهان چاهی است هر کس بر حد و مقدار خویش ساخته است از مکر و از تلبیس مر چه رارسن
هر که را دایه شود گردون، زمین گهوار گیر روز و شب بستان نعمت گشته پستان لب
هر که داند کو با پروریده خود چه کرد زو عجب باشد که گردد بر جمالش مفتتن
(همان، ص ۴۰۰)

در برخی موارد دنیا را به زندان یا کلبه‌ای تشبیه می‌کند و جاودانگی انسان را در این خانه تنگ بی‌اعتبار می‌شمارد، حال عمر ده باشد یا صد و یا هزار. به عقیده او سرانجام این عمر فناست و باید رخت از این جهان به جهانی دیگر برد:

جهان ای دل چو زندان دان و دریا پیش زندانت دگر کشتی است نگذارد در این دریا فنا یابی
(همان، ص ۴۶۷)

برگذر زین جهان گرچه فریب در گذر رین رباط مرده خوار
کلبه‌ای کاندر او نخواهی ماند سال عمرت چه ده چه صد چه هزار
رخت برگیر از این سرای که هست بام، سوراخ و ابر، طوفان بار

(همان، ص ۱۸۴)

در عین حال، نکوهش و تقبیح وی در حق مال و ثروت دنیای گاه بسیار مبالغه آمیز است بگونه‌ای که خواننده شعر وی می‌پندارد ثروت دنیایی ذاتاً مانع کمال است نه بر حسب نوع استفاده آن. به نظر می‌رسد چنین پنداری نمی‌تواند درست باشد چه عوارض اصلی وی از یک چنین بیاناتی آن بوده که از این طریق، میل به مال و منال دنیوی را از دل و جان مخاطبان خود بسترده، نه اینکه مال و منال را یک شرّ ذاتی قلمداد کند. به هر حال مطابق آنچه در آثار سنایی آمده ثروت، مایه‌ی گرفتاری انسان به بلاهای آسمانی و اضطرابهای

درونی است. حقیقت مال دنیا نیز - که در دنیا از چشم عالمیان پنهان مانده و در قیامت ظاهری می گردد- هیزم و آتش دوزخ است نه چیزی بیش از آن:

گر جنت و جحیم ندیدی ببین که هست شغل فراغ جنت ما و جحیم ما
ریحان روح ما چو فراغست و فارغی مشغولیست و شغل عذاب الیم ما
(همان، ص ۵۹)

همچنین به عقیده وی، تلاش برای جمع آوری ثروت حتی اگر به طریق صواب و وجه حلال باشد، مانع کمال است؛ چه آن بخش از عمر آدمی که صرف جمع آوری مال حلال شود، بدان سبب که او را از توجه و اهتمام به سلوک طریقت باز داشته، به هدر رفته است:

پسر عوف را ز بهر حلال ببر مصطفی نبود مجال
مرد دین باش و مال را یله کن خیزودنیا به جملگی خله کن
نبود خود حکیم شبیهت جوی از طعام حلال دست بشوی
گرچه زو جسم را پناه بود لیکن آن هم حجاب راه بود
(سنایی، حدیقه، ۱۳۶۸، ص ۴۰۶)

۵-۱ دنیا و روابط اجتماعی:

نمی توان بحث درباره دنیا و مسائل دینوی را بدون پرداختن به روابط اجتماعی، تمام شده به حساب آورد. سنایی درباره شیوه درست روابط اجتماعی نظرات متفاوتی ارائه می دهد. گاهی مصاحبت با خلق را به طور مطلق ناپسند می شمارد و همنشینی با انسان های کوتاه بین و ناصالح را نکوهش می کند-البته نه با عموم مردم را- و در مقابل مصاحبت با یاران شایسته و عارفان پاکباز را نه تنها خوب، بلکه لازم و ضروری می داند. برای مثال آنجا که می گوید: «ملک عالم به زیر تنهایی است» یا در حکایت زاهدی که ترک صحبت خلق نموده و از اجتماع آدمیان کناره گرفته:

زاهدی از میان قوم بتاخت سر کوه رفت و صومعه ساخت
گفت و یحک چرا بر این بالای ساختستی مقام و مسکن و جای
گفت زاهد که اهل دنیا پاک در طلب کردنش شدند هلاک
(سنایی، حدیقه، ۱۳۶۸، ص ۱۳۳)

آنچه از ظاهر کلام بر می آید توصیه به ترک مصاحبت با خلق است بطور مطلق، اما گاهی همنشینی با ابلهان را به دیگی سیاه تشبیه می نماید که درون آن پوچی است و برون آن سیاهی و یا غریبی بهتر است از یار کوتاه بین:

چون تو از ابلهان گزینی یار	یار غار تو عار باشد عار
(سنایی، حدیقه، ۱۳۶۸، ص ۴۵۳)	
صحبت ابلهان چو دیگ تهیست	از درون خالی از برون سیهیست
دوستی ابلهان ز تقلید است	نزره عقل و دین و توحید است
ببر از دوستی خلق سبک	دوستی خلق سنگ و شیشه تنک
	(همان، ص ۴۵۶)

در تحلیل این دو گونه سخن باید گفت مراد او از ترک همنشینی با خلق، ترک مصاحبت با افراد ناباب است. حکیم سنایی، فرازهایی هم در مورد کیفیت زندگی آدمی در این دنیا دارد. اشاره می کند که هر چه انسان در این دنیا نسبت به مردم مهربان تر، خالص تر و یکرنگ تر باشد، مردمان، بعد از مرگ چنین انسانی، احساس تأسف و ناراحتی می کنند و در خطاب به آدمی سفارش می کند که آنگونه در دنیا زندگی مکن که پس از مردنت همه مردم از دست تو راحت شوند و آرزوی مرگ تو را داشته باشند:

چنان زندگی کن ای نیک رای	از آن پس که توفیق دادت خدای
که خایند ز اندوهت انگشت و دست	چو اندر زمین آید انگشت پای
مکن در جهان زندگانی چنانک	جهانی به مرگ تو دارند رای
	(سنایی، دیوان، ۱۳۵۴، ص ۱۰۹۷)
با همه خلق جهان گرچه از آن	بیشتر بیره و کمتر به رهند
تو چنان زی که بمیری برهی	نه چنان چون تو بمیری برهند
	(همان، ص ۱۰۶۶)

نتیجه:

با وجود برخی کتابها و مقالاتی که درباره اندیشه و نگرش سنایی به دنیا، به رشته تحریر درآمده، هنوز هم جای خالی کتابی که کلیات اندیشه سنایی را به گونه ای دقیق و مبتنی بر

تحقیق علمی برای دوستداران تبیین کند به وضوح احساس می‌شود. (زرقانی، سید مهدی، افق‌های شعر و اندیشه سنایی غزنوی، ص ۱۶).

از دیدگاه سنایی دینداری و دنیاداری، مانع الجمع است. او در مورد ابنای زمانه خود به این نتیجه می‌رسد که از افراد نیکی که در گذشته زبانزد عام و خاص بودند، دیگر هیچکس نمانده است. کسی دیگر به معنویت و امور دینی و اخروی توجهی ندارد و همه مشغول لهو و لعب و امور پست دنیوی هستند، بنابراین توجه به دنیا انسان را از دینداری و نگرش به معشوق حقیقی باز می‌دارد. به طور کلی او دوره خود را دوره «فحط الرجال» می‌داند اندیشه سنایی در مورد دنیا و ترک تعلقات آن تا جایی ادامه پیدا می‌کند که معتقد است دیگر هیچ آدمی بر روی زمین نمانده است و همه عملاً به ابلیس تبدیل شده‌اند:

حکایت چند از ابلیس و آدم	همه ابلیس گشتند، آدمی کو؟
جهان، دیو طبیعت جمله بگرفت	دریغا اریز حقیقت، رستمی کو؟
	(همان، ص ۴۴۴)

در نظر او دیگر از عدل انوشیروان، ملک محمود و شاعری چون عنصری خبری نیست و جز یاد و خاطره‌ای از آن، چیزی باقی نمانده است. او به این مقدار بسنده نکرده و در جاهایی که میدان سخن را فراهم یافته مرکب قلم خود را تازانده است. علاوه بر این سنایی اشعاری دارد که دال بر استفاده دنیا برای آخرت است که باید توسط پژوهشگران با دقت و تامل بیشتری در کلیات آثار سنایی بررسی شود.

فهرست منابع و ماخذ:

- ۱- قرآن کریم
- ۲- آملی، محمد بن محمود، (۱۳۵۲)، نفائس الفنون، تصحیح ابوالحسن شعرانی، تهران، انتشارات اسلامیة، چاپ اول، جلد ۲.
- ۳- بهار، لاله تیک چند، (۱۳۸۰)، بهار عجم، تصحیح کاظم دزفولیان، تهران، انتشارات طلایه، چاپ اول، جلد ۳.
- ۴- زرقانی، سید مهدی، (۱۳۷۷)، افق‌های شعر و اندیشه سنایی، (مقاله)، کیهان فرهنگی، ش ۱۴۵.
- ۵- سجادی، سیدجعفر، (۱۳۷۰)؛ فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، تهران، انتشارات زبان و فرهنگ ایران.
- ۶- سنایی، محدود بن آدم، (۱۳۵۴)، دیوان اشعار، به اهتمام محمد تقی مدرس رضوی، تهران، انتشارات سنایی.
- ۷- سنایی، محدود بن آدم، (۱۳۶۸)، حدیقه الحقیقه و طریقه الشریعه، تصحیح و تحشیه محمد تقی مدرس رضوی، چ اول، دانشگاه تهران.
- ۸- عطار نیشابوری، فریدالدین، (۱۳۶۰)، تذکره الاولیا، تصحیح محمد استعلامی، تهران، انتشارات زوار، چاپ سوم.
- ۹- غزالی طوسی، ابوحامد امام محمد، (۱۳۶۴)، کیمیای سعادت، تصحیح حسین خدیوچم، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، چاپ سوم، جلد ۱.
- ۱۰- الفاروقی التهانوی، محمد علی، (۱۸۶۲)، کشف اصطلاحات الفنون، تصحیح محمد وجیه و المولوی عبد الحق و المولوی غلام قادر، کلکته، انتشارات خیام و شرکاء، جلد ۱.
- ۱۱- محمد صادق زاده، بهمن، (۱۳۷۸)، معرفت حکیمانہ و عارفانہ در حقیقه الحقیقه، (مقاله)، کیهان فرهنگی، ش ۱۵۱.
- ۱۲- معادیخواه، عبدالمجید، (۱۳۷۲)، فرهنگ آفتاب، تهران، انتشارات ذره، چاپ اول، جلد ۵.
- ۱۳- معین، محمد، (۱۳۷۹)، فرهنگ معین، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ پانزدهم، جلد ۲.
- ۱۴- منور، محمدبن، (۱۳۶۶)، اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران، نشر آگاه، چاپ اول، جلد ۱.

دوفصلنامه علمی - تخصصی

مینای معرفت

سال اول - شماره دوم

بهار و تابستان ۱۳۸۸

بسم الله الرحمن الرحيم

نقد و بررسی همسان‌نگاری وحی و تجربه دینی در آراء خاورشناسان

سیدمهران حریرچیان*

چکیده:

یکی از نظریاتی که از جانب مستشرقان در باب مسئله وحی ابراز شده است تلقی وحی به عنوان یک تجربه دینی است، گرچه اصل این نظریه مربوط به فلاسفه غربی و فراتر از موضوع استشراق می‌باشد و تأثیرات آن قبل از ورود در حوزه شرق شناسی در جهان مسیحیت و اندیشه‌های مدرن و پست مدرن بوده است، در این نگارش ضمن بررسی ابعاد و مفاهیم مرتبط با «تجربه دینی»، به نسبت وحی با تجربه دینی و نظریات مطرح در این مقوله و سپس به نقل نظرات مستشرقان در این خصوص و نقد و بررسی برون دینی و درون دینی آن پرداخته شده است. در خاتمه ضمن تبیین مفهوم وحی از دیدگاه منابع دینی به عدم تطابق مفهوم وحی با انواع مدل‌های تجربه دینی، به عنوان جمع بندی نهائی اشاره شده است.

کلید واژه‌ها: تجربه دینی، تجربه عرفانی، تجربه حسی، وحی، مستشرقین، ساختی گرا، ذاتی گرا

* عضو هیأت علمی دانشگاه علوم پزشکی اصفهان و دکترای مدرسی معارف اسلامی

مفهوم و ابعاد تجربه دینی

۱- تعریف تجربه دینی

تجربه دینی ترجمه عبارت "Religious Experience" می باشد، منظور از تجربه در عبارت تجربه دینی، حالت خاصی از مواجهه شخصی با چیزی قلمداد شده است (محمدرضائی، محمد، نگاهی به تجربه دینی، قیسات، شماره ۲۶). در عین حال که از مفهوم تجربه دینی تعبیر مختلفی شده که عملاً نمی توان به یک تعریف قابل توافق دست یافت ولی تعاریف زیر مطرح شده است: مشاهده یا مواجهه انسان با امور ماورای طبیعی یا مشارکت در آن، «مشاهده یا مشارکت یا مواجهه یا دریافتی است که متعلق آن موجودات ماورای طبیعی یعنی خدا یا امور مرتبط با خداوند هستند» (همان)، «تجربه، واقعه‌ای است که شخص، خواه به عنوان عامل و خواه به عنوان ناظر، از سر می گذراند و نسبت به آن آگاه است» (جلالی، سید لطف الله، تجربه دینی، آینه معرفت، صفحه ۷۹)

از تجربه دینی، تعاریف گوناگونی مانند «نوعی احساس»، «احساس مبتنی بر ادراک حسی» و «تبیین مافوق طبیعی» ارائه شده است. (ساجدی، ابوالفضل، وحی و تجربه دینی، معرفت فلسفی، شماره سوم)

نکته قابل توجه آن است که علیرغم اینکه نظریه تجربه دینی بنام شلایر ماخر ثبت شده است ولی در آثار او این واژه برای این احساس به کار نبرده و از واژه «حال» (قائم‌نیا، علیرضا، تجربه دینی در جهان جدید، قیسات، شماره ۲۶) استفاده می کند، تجربه دینی آن گونه که امروز به کار می رود از اصطلاحاتی است که ویلیام جیمز در کتاب انواع تجارب دینی مطرح کرده است (همان).

۲- ماهیت تجربه دینی

در باب ماهیت تجربه دینی نظرات گوناگونی ارائه شده است که می توان آنها را در چهار نظریه خلاصه نمود:

الف- تجربه‌های عرفانی

ب- نوعی احساس

ج- ادراک حسی

د- تجربه شبه حسی

در ادامه هر یک از این دیدگاه‌ها را مورد بررسی قرار می‌دهیم:

الف - تجربه دینی به عنوان یک تجربه عرفانی

ویلیام جیمز (۱۸۴۲-۱۹۲۰م) فیلسوف و روان‌شناس آمریکایی، یکی از تأثیرگذارترین شخصیت‌های دوران خود بوده است. کتاب انواع تجربه دینی (۱۹۰۲)، تحقیق کلاسیک او از تجربه دینی است. ویژگی تجربه دینی برای ویلیام جیمز، مواجهه با الوهیت است که این رابطه می‌تواند اشکال گوناگونی به خود بگیرد (ربانی گلپایگانی، علی، تجربه دینی و مسئله عینیت، قیسات، شماره ۲۶) او بر آن است که تجربه دینی هر شخصی، در مراتب آگاهی عرفانی ریشه دارد، جیمز بر آن است که اگر تجربه ای دارای چهار ویژگی باشد، می‌توانیم آن را تجربه عرفانی بدانیم، این ویژگیها عبارتند از:

(الف) وصف‌ناپذیری یا بیان‌ناپذیری، به این معنا که کیفیت حالت عرفانی را باید به طور مستقیم تجربه کرد و آن را نمی‌توان به دیگران انتقال داد.

(ب) جنبه معرفتی داشتن، یعنی تجارب عرفانی، نوعی بصیرت به اعماق حقیقتند که از طریق عقل استدلالی قابل دسترسی نیستند.

(ج) زودگذر بودن، حالات عرفانی نمی‌توانند برای مدت طولانی دوام داشته باشند.

(د) انفعالی بودن، در حالت‌های عرفانی اراده تحت تأثیر یک نیروی بالاتر قرار می‌گیرد. (عباسی، ولی‌اله، معرفت‌شناسی تجربه دینی، آینه معرفت).

ب - تجربه دینی به مثابه نوعی احساس

فردریک شلایرماخر (۱۷۶۸-۱۸۳۴م) در قرن نوزدهم، در نوشته‌های مهمش ادعا کرد که تجربه دینی، تجربه عقلی یا معرفتی نیست، بلکه احساس اتکا و وابستگی مطلق به منبع یا قدرتی است که از جهان متمایز است، به نظر او، اساس دین نه فکر است و نه عمل، بلکه شهود و احساس است، از نظر شلایرماخر:

(الف) اساس دین و دینداری، تجربه دینی است.

(ب) آموزه‌ها و شعائر دینی از تجربه‌های دینی برمی‌خیزند.

(ج) آموزه‌های دینی باید با تجربه‌های دینی متناسب شوند.

(د) تجربه‌های دینی در مسیح کامل و در ما ضعیف است و به تعبیری، تجربه‌ها برای همگان در یک مرتبه حاصل نمی‌شود.

ه) چون اساس دینداری تجربه دینی است، آموزه‌های دینی کتاب مقدس، اعتبار خود را از دست می‌دهند.

و) دین امری شخصی است که هر کس باید آن را تجربه کند.

ج - تجربه دینی به عنوان یک ادراک حسی

این نظریه بر آن است که تجربه دینی، نوعی ادراک است. ویلیام آلستون بر آن است که ساختار تجربه دینی شبیه ساختار تجربه حسی است، در تجربه حسی، سه جزء وجود دارد: شخص تجربه‌گر، متعلق این تجربه و جلوه و نمود این متعلق که برای تجربه‌گر پدیدار می‌شود، آلستون بر همین قیاس، معتقد است که در تجربه دینی، سه جزء وجود دارد: تجربه‌گر دینی، خدا یا متعلق که به تجربه در می‌آید و ظهور و تجلی خدا بر شخص تجربه‌گر.

د - تجربه دینی به مثابه تجربه‌های شبه حسی

تجربه‌های شبه حسی آن دسته از تجربه‌های دینی هستند که نوعی ادراک حسی در آن‌ها نقش دارد، رویاهای دینی، رویت فرشتگان، شنیدن وحی و تکلم موسی با خداوند همه را می‌توان در این بخش قرار داد.

ریچارد سوبین برن، تجربه‌های دینی را که حس به گونه‌ای در آن مداخلت دارد، بر چهار قسم تقسیم می‌کند، تجربه‌های شبه حسی او عبارتند از:

الف) تجربه واقعیت نهائی یا خداوند، از طریق شی محسوس مثلاً در قالب شخصیتی مقدس.

ب) تجربه خدا به واسطه شی محسوس نامتعارف مانند بوته‌ای که مشتعل است اما نمی‌سوزد.

ج) تجربه خدا به واسطه شی شخصی که در قالب زبان حسی متعارف قابل وصف است مانند رویا یا مکاشفه

د) تجربه خداوند، به واسطه پدیده‌ای شخصی که قابل وصف نباشد.

برای تجربه دینی انواع دیگری نیز مطرح شده است، از قبیل تقسیم ششگانه دیویس که تجربه‌های دینی را به تجربه‌های تفسیری، شبه حسی، وحیانی، احیاگر، مینوی و عرفانی تقسیم می‌کند که تا اندازه‌ای با هم تداخل دارند.

در باب اعتبار تجارب دینی نظرات گوناگونی ابراز شده است که می‌توان کلاً آنها را به سه دسته تقسیم نمود (عباسی، ولی اله، آیا وحی نوعی تجربه دینی است، پژوهشهای قرآنی، شماره ۴۲ و ۴۳)

الف) نگرش واقع‌گرایانه: طرفداران این نگرش برآنند که همه تجارب دینی، تا هنگامی که برخلاف آنها، دلیلی اقامه نشده است، واقعی و عینی هستند. سوبین برن خود این دسته از فلاسفه است.

ب) نگرش نیمه واقع‌گرایانه: گروهی از فلاسفه که تحت تأثیر فلاسفه‌ای همچون کانت و هگل (ایده‌آلیسم آلمانی) بوده‌اند، این نکته را فرض مسلم انگاشته‌اند که افکار و باورها و عوامل فرهنگی و اجتماعی به تجارب دینی شکل می‌دهند، جان هیک جزو این دسته از فلاسفه به شمار می‌آید.

ج) نگرش طبیعت‌گرایانه: این نگرش، مجموعه‌ای از نظریات را شامل می‌شود. در گونه‌ای از این نگرش، طبیعت مادی در تجارب به جای خدا یا امر متعالی می‌نشیند، برای مثال، فرد در تجربه‌ای به جای آنکه با خدا ارتباط برقرار کند، با طبیعت به گفتگو می‌نشیند، نوعی تجربه نمادین، از طرفداران این نظریه می‌توان به آلستون اشاره نمود.

وحی و نسبت آن با تجربه دینی

پس از تبیین مفاهیم پایه تجربه دینی، نوبت به آن می‌رسد که نسبت به این سوال که «آیا حقیقت وحی از سنخ تجارب دینی است؟» پردازیم و نظرات و دیدگاههای فلاسفه غرب در این خصوص را بررسی نمائیم، بدیهی است نوع بررسی و نقادی این بخش از منظری برون دینی صورت خواهد پذیرفت و نقد درون دینی را به بخش‌های بعد این نگارش موکول می‌نمائیم.

مسئله وحی و چگونگی ارتباط پیامبر با عالم غیب از مقولات غیبی است که شناخت کنه آن برای انسان مقدور نمی‌باشد، با وجود این، ذهن فعال انسان، اجازه سکوت و ناتوانی در تحلیل وحی را به خود راه نمی‌دهد و بر حسب پیش فرض‌ها و پیش دانسته‌های خود به تفسیر وحی می‌پردازد، در کلام خاورشناسان رویکردهای متفاوتی را می‌توان شناسائی نمود که اجمال آن به بیان ذیل است:

الف) رویکرد روان‌شناختی

برخی از روانشناسان و فلاسفه غربی بر این اعتقادند که وحی، محصول اعتقادات ضمیر ناخودآگاه و باطنی پیامبران است، این رویکرد که منکر غیبی بودن وحی می‌باشد سعی دارد تا با ارائه تحلیلی روانشناختی از رفتار پیامبران، وحی را محصول تفکر ناخودآگاه یا تصورات توهمی پیامبران تلقی کند، درمناگام یکی از دسته این فیلسوفان است.

ب) رویکرد جامعه‌شناختی

در این رویکرد، وحی نه محصول الهامات و حالات روانی و ضمیر ناخودآگاه انسان، بلکه جزء کشفیات و ابتکارات انسان‌های نابغه تلقی و معرفی می‌گردد، بیش‌تر جامعه‌شناسان غربی از دین و وحی تفسیر مادی عرضه می‌کنند. امیل دورکهایم تصریح می‌کند که حس لاهوت در اذهان جامعه، به خود جامعه بر می‌گردد (تبارصفر، صفدر، بررسی دیدگاه تجربه‌گرایی دینی در تفسیر وحی، رواق اندیشه، شماره ۳۶)

ج) رویکرد تجربی معرفتی

بنا به مبانی فیلسوفان اشراق، پیش از عالم ماده، عالم دیگری بنام عالم عقول و مثال وجود دارد که تمام حقایق و وجودات عالم دنیایی در آن به صورت بسیط و مجرد یافت می‌شود. پیامبران به واسطه تهذیب نفس به آن عالم متصل شده و اخبار غیبی آنرا می‌توانند دریافت نمایند و مشاهده فرشته و شنیدن صدای او به نفس پیامبر و قدرت قوه عاقله و خیال وی مربوط می‌شود.

د) رویکرد زبانی یا گزاره‌ای

در این دیدگاه که دیدگاه مشهور و سنتی اسلام، مسیحیت و ادیان توحیدی است، وحی را از سنخ زبان، گزاره و فعل گفتاری وصف می‌کند، در این دیدگاه، حقائق و حیاتی گزاره‌هایی هستند که از زبانهای طبیعی استقلال دارند ولی در قالب زبانی و پیام‌های گزاره‌ای به پیامبر ابلاغ می‌شوند و پیامبران موظفند آن را بی‌کم و کاست به مخاطبین خود منتقل نمایند. دان کیوپیت (متولد ۱۹۳۴)، دیدگاه گزاره‌ای در باب وحی را این‌گونه بیان می‌کند «تورات و انجیل کتابهایی مقدس و آسمانی‌اند و مولفشان خود خداست، کلام پروردگارند خطاب به انسان» سورن کی یرکگور (۱۸۱۵-۱۸۵۵م) معتقد بود، حرف به حرف کتاب مقدس را خدا وحی کرده است و لذا تناقضی هم در آن نیست، جان هنری نیومن هم معتقد است که

دست کم، بخشی از وحی الهی، گزاره‌ای است (عباسی، ولی اله، وحی و تجربه دینی، حوزه و دانشگاه، شماره ۳۸)

ه) رویکرد تجربی یا تجربه دینی

در این رویکرد وحی به عنوان یک تجربه دینی تلقی می‌گردد، باربور در این باره می‌نویسد: «کتاب مقدس، وحی مستقیم نیست، بلکه گواهی انسانی بر بازتاب وحی در آئینه احوال و تجارب بشری است».

بارت بر آن بود که وحی اصلی همان شخص مسیح است، کتاب مقدس، یک مکتوب صرفاً بشری است که شهادت بر این واقعه و حیانی می‌دهد (یوسفی اشکوری، حسن، ایضاحی بر رابطه ایمان و شریعت، کیان، شماره ۴۳)

رودلف بولتمان (۱۸۸۴-۱۹۷۶م) هم معتقد است که وحی عبارت است از افعال عظیم خداوند در عیسی مسیح بنابراین از سنخ یک حقیقت گزاره‌ای نیست جورج ماوردس (متولد ۱۹۲۶) فیلسوف دین شناس معاصر، از دیگر کسانی است که وحی را از سنخ تجربه دینی می‌داند (راشد، ش. تجربه دینی در اندیشه کی‌یرکیگارد، سوره، شماره ۳۶)

البرشت ریچل (۱۸۲۲-۱۸۸۹م) نیز معتقد بود: خداوند وحی فرستاد، ولی نه با املائی یک کاتب معصوم، بلکه با حضور خویش در حیات مسیح و سایر پیامبران بنی اسرائیل، در این صورت کتاب مقدس، وحی مستقیم نیست، بلکه گواهی انسان بر بازتاب وحی در آئینه احوال و تجارب بشری است.

کارل بارت (۱۸۸۶-۱۹۶۸م) کتاب مقدس را با کلام خدا یکی نمی‌دانست، بلکه آن را ثبت مکاشفه گذشته و وعده مکاشفه آینده تعریف می‌کرد، وحی اصلی همان شخص مسیح است، کلمه الله در شکل انسانی!

متفکران اگزیستانسیالیستی همچون امیل برونر ویل تلیخ نیز همین نظر را انتخاب کرده‌اند (باقری، علی، وحی و تجربه دینی از منظر قرآن و اندیشمندان، مجله تخصصی دانشگاه علوم اسلامی رضوی)

رالف هود نیز در مصاحبه‌ای که اخیراً با آقای دکتر قراملکی داشت، صراحتاً عنوان نمود که «تجربه دینی هر گونه مواجهه و رویارویی با امر قدسی است» (هود، رالف، تجربه دینی، روانشناسی دین و الهیات، قیسات، شماره ۸).

نکته‌ای که در همسان انگاری وحی و تجربه دینی مطرح است و باید به آن در نظرات مدافعان آن توجه نمود آن است که آیا تجربه‌های دینی، هسته مشترکی دارند؟

شلایر ماخر، رودلف اتو، ویلیام جیمز و استیس پاسخشان به این سوال مثبت است، در این دیدگاه، همه تجارب دینی عارفان، پیامبران و دیگر تجربه گرایان ذاتاً یک امر واحد است. به همین خاطر از این دیدگاه تحت عنوان دیدگاه «ذاتی گرا» یاد می‌گردد، در این دیدگاه برای همه تجارب دینی یک هسته و گوهر مشترک به نام مواجهه با امر الهی یا ذات مطلق وجود دارد.

باربور در این باره می‌نویسد:

«این سرآغاز نوین، در اوایل قرن نوزدهم، منبعث از آثار و افکار فریدریش شلایر ماخر بود. به نظر او، مبنای دیانت، نه تعالیم و حیانی است چنان که در سنت گرائی مطرح است. نه عقل معرفت آموز است، چنان که در الاهیات عقلی مطرح است. نه اراده اخلاقی چنان که در نظام فلسفی کانت مطرح است، بلکه در انتباه دینی است که با همه آنها فرق دارد. دیانت موضوع تجربه زنده است، نه عقاید رسمی مرده» (قراملکی، محمدحسن قدردان، حقیقت وحی، تجربه دینی یا عرفانی؟، قیسات، شماره ۲۶).

در دیدگاه دیگر که ویتگنشتاین، کتز، هیک، نینیان اسمارت، وین رایت و فوت طرفدار آن هستند، هسته مشترک تجارب دینی انکار می‌گردد، این دیدگاه که به دیدگاه «ساختی‌گرا» مشهور است بر این باور است که وحی، نوعی از تجربه دینی است که اصل آن در عارفان، صوفیان و مرتاضان یافت می‌شود و حقیقت وحی، همان تجربه دینی و تفسیر پیامبران از مکاشفات خود است، بنابراین معرفت زائی نداشته و دارای گوهر یکسان نمی‌باشد و چه بسا منفعل از زبان، فرهنگ و پیش فرضهای تجربه گر باشند (همان).

بررسی و نقد برون دینی

نقد اول:

بنا به ساختی گروهی، تجربه پیامبر و تجربه عارف تباین دارند، چرا که پیامبر چارچوب زبانی و مفهومی خاص خود و عارف هم معلومات و انتظارات و زبان خاص خود را دارد، تجربه‌ای محض در کار نیست که هسته مشترک میان تجربه عارف و تجربه پیامبر باشد. هر یک از

آن‌ها نظام پیچیده‌ای از معارف و پیش دانسته‌ها و فرهنگ خاص ویژه به خود گرفته‌اند، ساختی گروهی این ویژگی‌ها را به همه تجارب اعم از تجارب حسی، تجارب عرفانی و تجارب دینی تعمیم می‌دهد، البته ردّ ذات گروهی، الزاماً به معنای پذیرفتن ساختی گروهی و افتادن در دام آن نیست، چرا که تجارب پیامبران، تجارب ویژه‌ای است و اگر ساختی گروهی را در باب تجارب عرفانی بپذیریم، آن را در تجارب پیامبران نمی‌توانیم بپذیریم، ساختی گروهی در تجارب پیامبران به نفی ارزش این تجارب می‌انجامد. امتیاز نوع پیامبران بر دیگرانسانها در همین بود که از محدودیتهای بشر می‌توانستند فراتر بروند و در دام مقولات و مفاهیم و زبان بشری محصور و زندانی نباشند، تجارب آنها مواجهه و دریافت محض بود.

براساس تفکیک‌های مذکور، می‌توان قول بر وحدت تجربه عرفانی و حیانی را رد نمود:

اولاً هیچ استدلالی در وحدت این تجارب ارائه نمی‌گردد گرچه اگر قرار به اقامه دلیل باشد، فقط ذاتی گروهی می‌تواند پایه مناسبی باشد، ذاتی گروهی نیز فقط در باب تجارب عرفانی مطرح شده است،

ثانیاً، تجارب پیامبران غیرعادی هستند، در مقابل تجارب عرفانی تجارب عادی به شمار می‌آیند، منظور از عادی این است که عارفان به حسب آنکه در چه مکتبی سیر و سلوک داشته باشند یک سلسله اعمال خاصی را انجام داده تا به نقطه کشف و شهود نائل گردند، تجارب آنها با این اعمال و اوراد قابل حصول است ولی احدی نمی‌تواند با کوشش و تمرین به تجارب پیامبران دست یابد به عبارت دیگر، تجارب مینوی، سرشت تجارب پیامبران را دقیقاً نشان نمی‌دهد. وصف‌های اتو فقط برخی ویژگی‌های بسیار کلی این تجارب را می‌نمایاند که چه بسا ویژگی‌های غیرذاتی، بلکه اموری خارج از سرشت تجارب پیامبران هستند (قائمی‌نیا، علیرضا، تغایر تجارب و حیانی و عرفانی، قبسات، شماره ۲۴).

نقد دوم

هیچ یک از تقریرات تجربه دینی در باب ماهیت تجربه دینی شامل دیدگاه‌های مختلف در اینکه تجربه دینی از نوع احساس و عاطفه بدانیم، از سنخ تجربه‌های حسی تلقی کنیم، ارائه نوعی تبیین مافوق طبیعی بدانیم و یا نوعی تجربه شبه حسی تعریف کنیم، مستقیماً منجر به کسب معرفت دینی نمی‌گردد چه رسد به آنکه از این تقریرات بتوان همسان‌انگاری وحی و تجربه دینی را برداشت نمود!

نقد و بررسی نظریه احساس

اشکال نخست این نظریه آن است که نمی‌توان به تجربه‌ای ناب و بدون اتکا به مفاهیم و اعتقادات ذهنی تجربه‌گر دست یافت، چرا که ما اصلاً احساسات و عواطفی مستقل از مفاهیم نداریم، بهر حال عقاید و فرهنگ و زبان تجربه‌کننده یا قالب و علت تجربه‌فرد است و یا بخشی از تجربه‌او و در هر صورت، مفاهیم و عقاید دینی مقدم بر تجربه‌دینی هستند و در به وجود آمدن آن نقش دارند به جای آن که وحی و دین بر تجربه‌دینی مبتنی گردد (دقت شود) اشکال دوم بر این نظریه آن است که چگونه می‌توان از درون احساسات و عواطف صرف، که اموری غیرمعرفتی‌اند، مدعیاتی معرفتی که قابلیت تبدیل به گزاره‌هایی با اتصاف به صدق و کذب می‌باشند را استنتاج نمود؟

نقد و بررسی نظریه ادراک حسی و شبه حسی

علاوه بر دو اشکالی که به نظریه احساس وارد است، اشکالات عمده‌ای این دو نظریه مربوط به موارد تفاوت تجارب حسی و تجارب دینی می‌باشد که می‌توان آنها را در هفت محور خلاصه نمود:

- ۱- تجارب حسی همگانی‌اند و تجارب دینی خصوصی، حتی همه متدینین هم موفق به تجارب دینی نمی‌شوند، چه رسد به تمام انسانها.
 - ۲- تجربه حسی عمومی است در حالیکه تجربه دینی نادر الوقوع و در زمانها و مکانهای خاص.
 - ۳- تجربه حسی اکتسابی است و تجارب دینی آمدنی و افاضی
 - ۴- تجربه حسی نسبتاً پایدار است و تجربه دینی بسیار زودگذر و آنی
 - ۵- تجربه حسی اطلاعات تفصیلی فراوانی را در اختیار تجربه‌گر می‌گذارد و تجربه دینی غالباً به ابهام، ایجاز و اجمال توأم است.
- و از همه مهمتر آنکه:
- ۶- در تجربه حسی متعلق تجربه امری حسی و با کیفیات و ویژگی‌های حسی می‌باشد، در حالیکه در تجربه دینی هیچ یک از اوصاف و ویژگی‌های تجربه حسی وجود ندارد و بنابراین می‌توان گفت ماهیت تجربه دینی از تجربه حسی متمایز است.
- و مهمتر از نکته قبلی آنکه:

۷- در تجارب حسی، معمولاً تجارب حسی هر شخص یکدیگر را تأیید می‌کنند، اما در تجارب دینی، چنین چیزی وجود ندارد و تفاوت تجارب ناشی از سنت دینی فرد تجربه‌گر در تجارب دینی کاملاً مشهود است.

نقد و بررسی نظریه عرفانی

اولاً برای بسیاری از تجارب پرشور و تحول ساز و تاریخ آفرین عارفان در طول تاریخ هیچ گونه تبیین قانع‌کننده‌ای ارائه نشده است.

ثانیاً در مقام تبیین تجارب عارفان نمی‌توان از نظام باورها و گرایش‌های تجربه‌کننده صرف‌نظر نمود و چارچوب‌های از پیش موجود نظام‌های فرهنگی و فکری آنان را نادیده نگرفت.

ثالثاً این دیدگاه که بر مبنای دیدگاه ساخت‌گرایی است اساساً به هسته مشترک تجارب دینی واقعی نمی‌نهد، کمالینکه دعوت عارفانه به موضوعات و ارزش‌های کاملاً متفاوت صورت پذیرفته است، به‌رحال این نظریه نیز قادر به اثبات همسان‌انگاری تجربه دینی و وحی نمی‌باشد چون با توضیحات مذکور در نقد اول اشاره شد که نظرات ساختی‌گرویی اساساً نافی همسان‌انگاری وحی و تجربه دینی است (جلالی، سیدلطف‌اله، تجربه دینی، معرفت، ۷۷-۹۴)

در هر صورت وحی‌ای که پیامبران اخذ و تلقی می‌کنند، علیه افکار و عقاید زمان آنان و کاملاً دگرگون‌کننده اوضاع و احوال حاکم بر زمانشان بوده است و نه تنها افکار، عقاید و بینش‌های حاکم بر جامعه را دگرگون می‌کرده، بلکه ارزش‌های اخلاقی و اجتماعی را نیز متحول ساخته است و این شاهدهی است بر نفی دیدگاه ساخت‌گرایانه پراودفوت و کتز و عدم تأثیرپذیری وحی از فرهنگ زمانه (پازوکی، شهرام، عینیت تجربه دینی از دیدگاه رودلف اتو، فصلنامه مدرس، شماره ۴)

با توجه به نقدهایی که بیان شد روشن شد که تفاوت‌های اساسی میان تجربه دینی و وحی وجود دارد که یکسان‌انگاری آن دو را به کلی طرد می‌کند، از جمله اینکه:
الف) صاحب تجربه و کشف و الهام بودن یک انسان، هرگز او را شایسته مقام وحی و پیامبری نمی‌گرداند.

ب) تجارب دینی معمولاً با ابهام همراه اند، برخلاف وحی که کاملاً واضح و آشکار صورت می‌گیرد و لذا اطمینان بخش است.

ج) در تجارب دینی شاهد نوعی تناقض هستیم در حالی که در وحی، هیچ اختلافی دیده نمی‌شود.

د) در کشف و شهودهای عرفانی، برخلاف وحی، اخبار تفصیلی احوال گذشتگان و سرنوشت اقوام و ملل مختلف نمی‌آید.

ه) تفاوت دیگر در تأثیرپذیری و جهت نیافتگی وحی از فرهنگ زمانه است، برخلاف تجربه که محدود به چارچوبهای زبانی و فرهنگی است.

و) نکته آخر آنکه وحی الهی، سرشتی زبانی دارد نه تجربی (وینرایت، ویلیام ج. ترجمه علی شیروانی، امر قدسی از نگاه رودلف اتو، نامه مفید، شماره ۱۹)

نقد سوم

تجربه دینی در دوره معاصر از زاویه دیگری نیز مورد توجه واقع شد و آن مسئله پلورالیسم دینی است. کسانی که وحی را به تجربه دینی فرد کاهش داده اند تلاش می‌کنند تا بر اساس آن، تکثر ادیان را نیز توجیه کنند.

این دیدگاه بیشتر از همه در آثار جان هیک پرورش یافته است. گرچه می‌توان این نظریه را در آثار برخی از متفکرین دیگر مانند شلایرماخر و اتو، لسینگ، امرسون و توین بی نیز مشاهده کرد. آنچه که درباره هیک استثنائی است، تمامیت و کمال تلاش او در زمینه الهیات مسیحی به منظور تشخیص و تطبیق کثرت بنیادی به او و حتی تلقی تجربه دینی به عنوان امری که ریشه در حقیقت توصیف ناپذیر دارد، می‌باشد. مدعای اصلی وی آن است که بهترین تبیین اختلافات ادیان این است که آنها را «راه‌های گوناگون برای درک و تجربه کردن یک واقعیت الهی غایی به شمار می‌آوریم».

سوال اساسی و مهمی که کثرت‌گرایان باید پاسخ دهند این است که بر اساس این نظریه، چه راهی وجود دارد تا بتوان تشخیص داد که همه ادیان درباره یک واقعیت سخن می‌گویند؟ به عنوان مثال در داستان فیل و مردان کور، چه راهی برای مردان کور وجود دارد تا بفهمند که همه آنها درباره یک واقعیت سخن می‌گویند؟ هیچ راهی وجود ندارد، مگر اینکه به یک فرد بینای مورد اعتماد رجوع کنند که در این صورت وی آنها را از خطایشان آگاه می‌کند. بنابراین همه آنها می‌فهمند که همگی در اشتباهند، نه اینکه هر کدام از منظر خاص و جداگانه‌ای سخن می‌گویند. به بیان دیگر هیچ کس و هیچ مذهبی، خداوند را به طور کامل نمی‌شناسد، یعنی تمام مذاهب آن چنان که باید در شناخت و درک

خداوند موفق نبوده‌اند. در این صورت، نه تنها تمامی ادیان درست نیستند، بلکه تمام ادیان عمدتاً نادرست و بی اساس می‌باشند.

راه دیگر برای تشخیص وحدت تجربه، یافتن هسته مشترک تجارب دینی است. اگر بتوان میان تجارب مختلف دینی، هسته مشترکی یافت، در این صورت می‌توان گفت که این تجارب گوناگون، تماماً از هر چیز واحدی حکایت دارند و جنبه‌های مختلف آن را نشان می‌دهند. اما اگر چنین هسته مشترکی یافت شود، به معنای پذیرش ذات‌گرایی در بحث تجربه دینی است. در حالی که کثرت‌گرایان بدلیل رویکرد ساخت‌گرایی، منکر وجود هسته مشترک در تجارب دینی هستند، بنابراین راهی برای اثبات وحدت تجربه وجود ندارد. لازمه نظر کثرت‌گرایی نظیر هیک آن است که به نوعی شکاکیت تن داده و مرزی میان دینداری و الحاد قائل نشوند، چرا که مومن و ملحد هیچ کدام تصویری روشن از واقعیت مطلق ندارد (رابرتس، کیت، ترجمه‌های جلیلی، تجربه دینی و ساختار اجتماعی واقعیت، مجله کیان، شماره ۴۳).

نگاه مستشرقان به وحی و تأثیرپذیریهای داخلی از آن

قبل از آنکه به نقل نظرات خاورشناسان و تأثیرات آن در اندیشمندان مسلمان پردازیم لازم است به زمینه تاریخی جریان تجربه‌گرایی وحی اشاره‌ای داشته باشیم، این نظریه معلول تحول فکری اندیشه‌های جدید در غرب است که از آن به مدرنیته تعبیر می‌شود. در برابر جریان مدرنیته که ویژگی اصلی آن تجربه‌گرایی افراطی و دین‌ستیزی یا دین‌گریزی بود، از جانب مومنان به کلیسا موضعی اتخاذ شد که از آن به «تدابیر حفاظتی» تعبیر شده است.

نظریه «تجربه دینی» یکی از تدابیر حفاظتی بود که توسط شلایر ماخر در برابر عقل‌گرایی افراطی و دیگر ویژگی‌های مدرنیته، مطرح شد.

مهمترین علل ارائه این نظریه و سایر تدابیر حفاظتی را می‌توان چنین برشمرد:

۱- ناسازگاری تعالیم کتاب مقدس با فهم عمومی و حل تناقضات کتاب مقدس از طریق بیرون بردن دین از قلمرو عقل و ورود آن در قلمرو احساس و حفاظت آن از نقادیه‌های فیلسوفانی مانند کانت و هیوم.

۲- ناتوانی فلسفه غرب و کلام مسیحی در برابر پیشرفتهای علم تجربی باعث شد هر یک از نحله‌های مذهبی یا فلسفی در مقابل تهاجمات علوم تجربی به گونه‌ای واکنش داشته باشند، عده‌ای پس از مشاهده ناتوانی عقل نظری به عقل عملی پناه بردند و در گروه دیگر متکلم آلمانی شلایر ماخر، شیوه دیگری را پیشنهاد کرد، او راه دستیابی به دین را نه عقلانی می‌دانست و نه وحیانی، بلکه دین را محصول تجربه یا انتباه دینی می‌انگاشت.

۳- حل بی تفاوتی جامعه غرب و غیبت خدا از صحنه زندگی مردم، از طریق بیدار کردن روان و وجدان تک تک افراد جامعه و جلوه دادن دین به عنوان یک امر وجدانی و باطنی (نمازی، محمود، ویژگی‌های تجربه دینی، دو منظر غربی و اسلامی، فصلنامه معرفت، شماره ۹۹).

به نظر می‌رسد توجه به همین نکته تاریخی می‌تواند در نگاه نقادانه و منصفانه نسبت به قضاوت‌های مستشرقان در باب وحی، قرآن و نبی اکرم(ص) و تکرار مقلدانه بعضی از متفکران مسلمان از نظرات آنان، راهگشا باشد.

نقل نظرات مستشرقان

در دیدگاهها و نظرات مستشرقان در باب حقیقت وحی و قرآن کریم، نظرات مختلفی بیان شده است که به طور کلی آنرا می‌توان به شش نظریه تقسیم بندی نمود:

- ۱- الهی و وحیانی، ۲- الهی غیروحیانی ۳- نبوغ ۴- اقتباس ۵- فرهنگ زمانه ۶- دنیاطلبی (زمانی، محمدحسن، نقد و بررسی آراء مستشرقان درباره قرآن، بوستان کتاب، صفحه ۱۲۶).

نظریه همسان انگاری وحی و تجربی دینی را می‌توان یکی از زیرمجموعه‌های نظریه دوم یعنی الهی غیروحیانی دانست البته با کمی اغماض و مماشات در تعاریف!

در هر صورت در این بخش صرفاً نظراتی را بیان می‌کنیم که بر محور تلقی وحی به عنوان یک تجربه دینی بیان شده است، گرچه برخی از نظرات داخلی متأثر از مستشرقان، تلفیقی از نظریات مختلف مانند اقتباس، نبوغ و فرهنگ زمانه را نیز همراه با نظریه تجربه دینی مطرح نموده اند که از موضوع این نگارش خارج است.

موننگمیری وات، مستشرق انگلیسی متولد ۱۹۰۹ می‌گوید: «وحی باید به عنوان معنایی تقریباً نظیر اقتراح تلقی شود. هنگامی که گفته می‌شود خداوند امور خاصی را وحی کرده است، این عبارت بدین معناست که خداوند چنین مطالبی را به شخص پیامبر و یا به ذهن او القاء کرده است. بنابراین، رمز تجربه‌ی نبوی پیامبر اسلام این بود که در زمان‌های

مختلف، افکار یا الهام‌هایی در ذهن او دمیده می‌شده است (اسکندرلو، محمدجواد، تأثیرپذیری عبدالکریم سروش از مستشرقان، قرآن پژوهی خاورشناسان، شماره چهارم).

جان هیک می‌نویسد:

«به عقیده مصلحان دینی قرن شانزدهم «لوتر و کالون» برطبق این دیدگاه، وحی، مجموعه‌ای از حقایق درباره خداوند نیست بلکه خداوند از راه تأثیر گذاشتن در تاریخ به قلمرو «تجربه بشری» وارد می‌گردد. از این دیدگاه احکام، کلامی مبتنی بر وحی نیستند، بلکه بیانگر کوشش‌های انسان برای شناخت معنا و حوادث و حیانی به شمار می‌روند» (همان).

ایان باربور می‌نویسد:

«خداوند وحی فرستاده است ولی نه به املائی یک کتاب معصوم، بلکه با حضور خویش در حیات مسیح و سایر پیامبران بنی اسرائیل، در این صورت کتاب مقدس «وحی مستقیم» نیست بلکه «گواهی انسان بر بازتاب وحی» در آینه احوال و تجارب بشری است» (راشدی نیا، اکبر، تأملی در ایرادهای مستشرقان بر وحیانی بودن قرآن، سایت www.porsojoo.com).

برخی از خاورشناسان به «مؤلف قرآن بودن پیامبر» تصریح کرده‌اند.

هرشفلد، خاورشناس انگلیسی (۱۹۳۴-۱۸۴۵م) آشکارا پیامبر اکرم (ص) را مؤلف قرآن معرفی کرده است، او در این زمینه می‌نویسد: «یکی از تفاوت‌هایی که بین وحی مکی و مدنی وجود دارد، به تحولی مربوط می‌شود که در خود مؤلف قرآن پدید آمد» (همان).

تئودورنولد که (۱۹۳۰-۱۸۳۶م) خاورشناس آلمانی وحی را پیرو حالات عرفانی در وحی شخص پیامبر (ص)، می‌داند و در این باره می‌نویسد: «از آن جا که قرائن و شواهد روشنی برای تاریخ گذاری حوادث و رخدادها وجود ندارد ما ناگزیریم که از طریق خود قرآن، رشد و پیشرفت روان شناختی شخصیت پیامبر را پی‌گیری و جستجو نمائیم» (اسکندرلو، محمدجواد، تأثیرپذیری عبدالکریم سروش از مستشرقان، قرآن پژوهی خاورشناسان، شماره چهارم).

در بعضی از تعابیر وحی نبوی به الهامات شاعرانه تشبیه شده است، آدامز می‌نویسد:

«فرآیند روانشناختی مورد بحث نمی‌تواند بی شباهت به نزول الهام‌هایی باشد که به یک شاعر یا هنرمند شود»، هرشفلد می‌گوید «محمد می‌کوشید که در بیان سخنانش از هر گونه تقلید و الگوبرداری از کلام شاعران خودداری ورزد ولی با توجه به شناخت گسترده‌ای

که از ویژگی‌های اشعار آنان داشت برای او تا حدودی دشوار بود که از سبک آنها احتراز نماید» (کميجانی، داوود، قرآن و مستشرقان، مقاله سایت www.ido.ir).

ویلیام جیمز در مورد تجربه دینی در اسلام و وحی معتقد است که از عالم ناهشیار یا ضمیر ناخودآگاه پیامبر اکرم (ص) سرچشمه می‌گردد (همان).

فلیپ، کی هیتی در مقاله‌ی تصویری از پیامبر اکرم اسلام در دائره المعارف امریکانا، رابطه‌ی پیامبر اسلام (ص) و وحی را این گونه توصیف می‌کند:

«ظاهراً او بسیار تحت تأثیر این امر قرار گرفته بود که یهودیان و مسیحیان آشنای او، دارای کتاب مقدس اند و در رفاه و ترقی به سر می‌برند، در حالیکه مردم عرب و قبیلۀ او کتاب مقدسی ندارند».

و در جای دیگر با اشاره به داستان کذب آیات شیطانی می‌گوید:

«بعدها حضرت محمد (ص) پس از ملاقات با جبرئیل، که به او گفت آیات مربوط به شفاعت الهه‌ها توسط شیطان بر زبان او جاری شده الهام‌های مذکور را پس گرفت».

و در جای دیگر می‌گوید: «حضرت محمد(ص) به تدریج، نظام خود را، هم از یهودیت و هم از مسیحیت جدا کرد و در حالی که بر استقلال آن تأکید داشت، آن را در قالبی عربی در آورد».

بهرحال وی در این مقاله سعی می‌کند پیامبر اسلام (ص) را به عنوان مؤلف و فاعل وحی معرفی نماید. (هیتی، فلیپ کی، ترجمه حسن عبدی، تصویری از پیامبر اسلام در دائره المعارف امریکانا، شیعه شناسی، شماره ۵)

نقد و بررسی درون دینی

گرچه در بخش‌های پیشین این نگارش همسان‌انگاری وحی و تجربه‌ی دینی با دلایل برون دینی نقض شد و این حقیقت آشکار شد که این نظریه دچار تناقضات فلسفی فراوانی است ولی بلحاظ تأثیرپذیری بعضی از روشنفکران مسلمان و ارائه رنگ و آب دینی به این نظریه و بعضاً استناد به آیات قرآن کریم و متون دینی، لازم است این نظریه را از دیدگاه آیات قرآن کریم نقد و بررسی نمائیم:

دیدگاه تجربه‌ی دینی اشکالات متعددی دارد که مانع از آن است که بتوان این نظریه را دست کم در مورد وحی اسلامی پذیرفت. به طور کلی، تجربه‌های دینی و عرفانی، بیشتر مبهم بوده و به روشنی قابل دریافت نیستند. الهام این تجارب به گونه‌ای است که کسانی که

خود دارای این تجارب هستند (یعنی عارفان و صاحبان تجارب) به این امر اعتراف کرده اند که تجربه‌های دینی بیان ناپذیر و غیرقابل توصیف می‌باشند؛ چرا که آنچه که به تجربه دینی نسبت داده می‌شود، معمولاً نتیجهٔ جهد و کوشش فراوان در یک موضوع یا نتیجهٔ ریاضت روحانی و یک سلسله تفکرات طولانی دربارهٔ یک موضوع است و همچنین آن چیزی که در پایان از این راه‌ها حاصل می‌شود، در نفس انسان یقین صددرصد ایجاد نمی‌کند و تجربه همواره به صورت یک پدیده مربوط به خویشتن شخص تجربه گر باقی می‌ماند، در حالی که وحی، به صورت کاملاً واضح و آشکار (برای شخص پیامبر) صورت گرفته و پیامبر آنچه را که به عنوان وحی از خداوند اخذ و دریافت کرده، عیناً و به صورت واضح و بدون کوچک‌ترین ابهامی در اختیار مردم قرار می‌دهد. به همین خاطر است که وحی، اطمینان بخش است.

هنگامی که وحی بر پیامبر نازل می‌شود، وی را در طریقی که در پیش گرفته بود، مصمم و استوار می‌کند و بدون هیچ شک و شبهه‌ای، مجاهدتهای سنگین اجتماعی و غیراجتماعی را می‌پذیرفت و برای انجام رسالتش، زحمات فراوانی را متحمل می‌شد. در تجربه‌های دینی، شاهد نوعی تناقض هستیم و تجاربی که در حالات و اوقات مختلفی برای شخص تجربه گر رخ می‌دهد، یکسان نیستند. بسیاری از اشخاصی که دارای تجارب دینی هستند، در تجربه شان با همدیگر اختلاف دارند و حتی در برخی موارد متعلق تجربه، اشتباه است؛ از این رو به معیار و ملاکی نیاز دارند تا تجارب و مشهودات صحیح و ربانی را از تجارب شیطانی و باطل جدا کنند، در حالی که در وحی الهی، هیچ اختلاف و تناقضی وجود ندارد. تمامی انبیا در دریافت‌هایی که داشتند با هم اتفاق نظر داشتند. از این رو در قرآن کریم آمده است که پیامبر اسلام پیامبران پیش از خود را آنها تصدیق می‌کند: «مصدقاً لما بین یدیه» (بقره/ ۹۷). اگر هم در یافته‌های پیامبران در برخی موارد، اختلافی دیده می‌شود، آن اختلافات هم پیش‌بینی شده است که از آن به نسخ یاد می‌شود.

اگر وحی، غیرالهی و از جانب خود انسان بود، در حصول آن، اختلاف پدید می‌آمد، در حالی که خود قرآن کریم، روایات متعدد، اندیشمندان و عارفان، همگی اذعان دارند که وحی مصون از خطاست و اگر غیر از این بود، اختلاف بسیاری در آن پدید می‌آمد: «و لو کان من عند غیرالله لوجدوا فیه اختلافاً کثیراً» (نساء/ ۸۲). اما تجارب دینی و عارفان، هرگز

مصون از خطا نیست و به همین خاطر، عرفا برای الهامات و تجارب دینی، اقسامی ذکر کرده‌اند که از جمله آنها، الهامات رحمانی و الهامات شیطانی است.

قرآن کریم که بالاترین نوع وحی الهی است، به صراحت تمام، خود را غیربشری معرفی می‌کند و می‌گوید این کتاب از جانب پروردگار بر قلب رسول مکرم اسلام (ص) نازل شده است:

«و ما کان هذا القرآن أن یفتی من دون الله و لکن تصدیق الذی بین یدیه و تفصیل الکتاب لا رب فیہ من رب العالمین ام یقولون افتراه قل فأتوا بسورۃ مثله و ادعوا من استعظتم من دون الله ان کنتم صادقین» (یونس / ۳۸-۳۷) چنان نیست که این قرآن از جانب غیر خدا [و] به دروغ ساخته شده باشد. بلکه تصدیق [کننده] آنچه پیش از آن است می‌باشد و توضیحی از آن کتاب است و در آن تردیدی نیست [و] از پروردگار جهانیان است یا می‌گویند آن را با دروغ ساخته است، بگو اگر راست می‌گویید سوره‌ای مانند آن بیاورید و هر که را جز خدا می‌توانید فراخوانید.

در این دو آیه شریفه، که منحصر به فرد هم نیستند و نمونه‌های مشابه آن در آیات دیگر قرآن وجود دارد، چند نکته با اهمیت در مورد وحی گفته شده است: اول اینکه قرآن چیزی نیست که آن را به خدا بر بسته باشند، بنابراین دستاورد بشر نیست. دوم اینکه اگر کسانی ادعا می‌کنند که قرآن دستاورد بشر است که به خدا نسبت داده شده، هر که را می‌خواهند (ولو همه انس و جن) کمک بگیرند تا مانند یکی از سوره‌های آن را بیاورند، و نخواهند توانست آورد.

ممکن است بگویند ادعای الهی بودن وحی چیزی است که در خود وحی آمده و استدلال به آن دوری است. در پاسخ می‌گوییم که استدلال ما تنها به آیات قرآن نیست، در قرآن ادعایی شده است و تحدی نیز صورت پذیرفته.

وجود تحدی در قرآن و ناتوانی همه دشمنان از صدر اسلام تاکنون، در آوردن نمونه‌ای از سوره‌های قرآن، نشان می‌دهد که قرآن وحی الهی است نه فرافکنی یک شخصیت عارف؛ زیرا اگر این چنین بود، باید در طول زمان درازی که بر آن گذشته، عارفان دیگری نیز پیدا می‌شدند که می‌توانستند مشابه آن را بیاورند. به ویژه آنکه تجربه روحانی پیامبر و کلمات قرآن نیز پیش‌روی آنان بوده و می‌توانستند از آن درس بگیرند و مشابه سازی

کنند. بنابراین باید پذیرفت که تجربه وحی چیزی است متفاوت و متمایز از تجربه‌های عرفانی.

بنابراین با توجه به تفاوت‌هایی که میان وحی و تجربه دینی وجود دارد نمی‌توان به تجربه دینی بودن وحی حکم کرد و آن امر الهی را همانند پدیده‌های بشری تبیین کرد.

نتایج وحی تجربی

طبیعی است که هر نظریه‌ای، علاوه بر مبانی، لوازم و نتایجی را در ضمن خود دارد. تحلیل تجربی وحی هم، یک سلسله لوازم و پیامدهایی را برای دین و دینداری دارد، که در این جا پس از اشاره به برخی از این لوازم به نقد آنها خواهیم پرداخت.

۱- نفی سرشت زبانی وحی

دیدیم که طرفداران دیدگاه تجربه دینی، وحی را فقط مواجهه با خدا تلقی کرده، و سرشت آن را همین «مواجهه» می‌دانند. بنابراین، وحی در این نگرش، با تجربه پیامبر و حالات درونی او یکی است. وحی گرفتن حقایق و گزاره‌ها نیست، بلکه همان مواجهه است.

این تحلیل ناسوتی وحی که آن را از عرش به فرش و از آسمان به زمین آورده، می‌کوشد تا وحی را دست پرورده انسان و دستاوردی طبیعی و زمینی معرفی کند. بدین ترتیب، هر آنچه پیامبر درباره تجربه خود می‌گوید، تعبیر خود او از تجربه دینی خویش است که در کسوت الفاظ و کلمات در می‌آید. در حقیقت کسانی که به تجربی بودن وحی قائلند، وحی را عاری از سرشت زبانی می‌دانند؛ چرا که پیامبر خود باید تجربه دینی خویش را در قالب الفاظ ارائه دهد.

ابوزید با اینکه وحی را مساوی تجربه دینی نمی‌داند، اما سرشت زبانی آن را نیز قبول ندارد. وی معتقد است که:

«آنکه از کلام الله تعبیر می‌کند و به آن ساخت عربی می‌دهد، پیامبر است. زیرا کلام الله نه به عربی است و نه به زبان‌های اروپایی، هندی یا لاتین» (حامد ابوزید، نصر، گفتگو، مجله کیان، سال دهم، شماره ۵۴)

نقد و بررسی

نکته مهمی که باید به آن توجه کرد، این است که چنین تحلیلی از وحی (تحویل آن به تجربه)، در واقع به «نفی وحی» می‌انجامد، به تعبیر بهتر، در این تصویر از وحی، «تجارب پیامبر(ص) به صحنه آمده، خود «متن وحی» به حاشیه می‌رود و از صحنه خارج می‌شود. و حیانی بودن ساختار قرآن و داشتن سرشت زبانی بر پایه ادله‌ای استوار است که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱- نخستین دلیل بر وحیانی بودن الفاظ قرآن، معجزه خالده بودن آن است، که به قاطعیت تمام اعلام داشته هیچ کس، حتی اگر تمامی آدمیان و جنیان با یکدیگر همکاری کنند، قدرت چنین کاری را نخواهند داشت؛ «قل لئن اجتمعت الانس و الجن علی أن یأتوا بمثل هذا القرآن لا یأتون بمثله» (اسراء / ۸۸) که به آن اشاره شد.

۲- دلیل دوم، تعبیر «قول» درباره وحی است که در چندین آیه، بر قرآن اطلاق شده است «إنه لقول فصل» (طارق / ۱۳). «إنا سنلقى علیک قولاً ثقیلاً» (مزل / ۵).

۳- در قرآن کریم آمده است که پیامبر، اختیار تبدیل و تغییر در قرآن را ندارد: «قل ما یکون لی أن أبدله من تلقاء نفسی إن اتبع الا ما یوحی الی» (یونس / ۱۵) این سلب اختیار، نشان دهنده آن است که الفاظ و عبارات قرآن از پیامبر نیست و گرنه هر انسانی می‌تواند آنچه را گفته است، به تعبیر و بیان دیگری بگوید.

۴- قرآن در آیات متعددی تصریح می‌کند که خداوند، کتابش را به زبان عربی بر پیامبر نازل کرده است: «أنا انزلناه قرآناً عربیاً» (یوسف / ۲)، «وإنه لتنزیل رب العالمین... بلسان عربی مبین» (شعراء / ۱۹۲ و ۱۹۴).

۵- نکته دیگری که سرشت زبانی وحی را به قوت تأیید می‌کند، تفاوت قرآن و حدیث از لحاظ سبک بیان و شیوه ترکیب کلمات و جملات است. این تفاوت، بهترین گواه بر عدم دخالت پیامبر در فرآیند گفتن وحی و شکل‌گیری ساختار لفظی و بیانی قرآن است.

۲- نفی عصمت پیامبر، و خطاپذیری وحی

نتیجه دیگر دیدگاه تجربه دینی در باب وحی، این است که چون وحی نوعی تجربه درونی انسان است، و تجربه همیشه با تعبیر و تفسیر همراه است، هیچ وحی تعبیر نشده‌ای وجود ندارد. بدین ترتیب، وحی خطاپذیر خواهد بود.

«از این نظرگاه، اعتنای خداوند این نبوده است که یک کتاب معصوم املا کند یا تعالیم تخطی ناپذیر و خطاناپذیری القا کند، بلکه به منصفه ظهور آوردن وقایعی در حیات افراد و جوامع بوده است. خود کتاب مقدس سراپا یک مکتوب بشری است که حکایتگر این وقایع و حیانی است. عقاید نویسندگان آن گاه یک جانبه و محدود است و از قوالب فکری عصری‌شان متأثر است. وحی الهی و واکنش انسانی همواره در هم تنیده بوده است. به عبارت دیگر، در این دیدگاه، وحی سرشت زبانی ندارد، بلکه از مقوله احساسات درونی و حالات روحی است. اگر این دیدگاه پذیرفته شود، عصمت در پیکره وحی نفی می‌شود؛ چرا که پیامبر مواجهه‌ای با خدا داشته که در مرحله بعد تفسیر و ترجمه مواجهه اثر را در اختیار مردم قرار می‌دهد و تفسیر تجربه یعنی پذیرش تأثیرپذیری وحی (تجربه) از باورها، انتظارات و فرهنگ پیامبر (تجربه گر). بنابراین، نمی‌توان گفت که تفسیر و تعبیر پیامبر از مواجهه‌اش صحیح است و در تفسیر او خطا راه ندارد؛ چرا که گرفتار بودن تفسیر در دام محدودیت‌های بشری پیامبر را از رسیدن به تجربه ناب و خالص باز می‌دارد.

نقد و بررسی

عصمت انبیا در تلقی، نگهداری و تبلیغ، یکی از اصول مشترک همه آنها و از ویژگیهای برجسته تمامی پیامبران است. خداوند هر گونه نقص و عیبی را از انبیا سلب کرده و به صورت اصلی کلی در قرآن می‌فرماید: «و ما کان لنبی ان یغل» (آل عمران / ۱۶۱). از آنجا که پیامبران، پیامهایی را از جانب خداوند متعال برای سعادت انسان‌ها به آنها ابلاغ می‌کنند، اگر در فرا گرفتن، نگهداشتن و رساندن وحی خطایی کنند، نقض غرض پیش آمده و با هدایت الهی منافات دارد. آیات متعددی از قرآن دلالت می‌کند که وحی نبوی در سه مقطع از هر اشتباهی مصون است:

۱- مرحله دریافت و گرفتن کلام خدا؛ «و انک لتلقى القرآن من لدن حکیم علیم» (نمل / ۶).

۲- مقطع حفظ و نگهداری کلام خدا؛ «سنقرئک فلا تنسی» (اعلی / ۶)

۳- مرحله ابلاغ پیام الهی، «و ما ینطق عن الهوی. إن هو الا وحی یوحی» (نجم / ۳-۴).

۳- دین بشری

یکی دیگر از لوازم این نظریه، این است که دین و شریعت، فرآورده و تولید یافته شخص پیامبر(ص) است نه خدا؛ وقتی که وحی چیزی جز تجربه درونی پیامبر نیست و فاقد خاستگاه و حقیقت ماورای طبیعی و الهی است، در نتیجه وحی متأثر و متناسب با عصر، حوادث، بنیة مزاجی، فرهنگ و عقلانیت حاکم بر زمان پیامبر خواهد شد. لازمة گریزناپذیر چنین دیدگاهی «الهی نبودن دین» خواهد بود؛ یعنی دین اسلام ساخته و پرداخته بشر (پیامبر) و محصول تجربه درونی و بیرونی پیامبر می باشد!

«اسلام یک کتاب یا مجموعه‌ای از اقوال [که از طرف خداوند نازل شده] نیست، بلکه یک حرکت تاریخی و تاریخ مجسم یک مأموریت است. بسط تاریخی یک تجربه تدریجی الحصول پیامبر(ص) [و تراوش یافته از ذهن او] است. شخصیت پیامبر در این جا محور است و آن، همه آن چیزی است که خداوند به امت مسلمان داده است و دین حول این شخصیت می تند و می چرخد و همانا تجربه درونی و بیرونی پیامبر (ص) است که پیامبر(ص) از سر می گذراند». (سروش، عبدالکریم، صراطهای مستقیم، چاپ اول، موسسه فرهنگی صراط)

خلاصه کلام اینکه «پیامبر اسلام(ص) در دو سطح، تجربه داشت و اسلام محصول این گونه تجربه است: تجربه درونی و سوژکتیو و تجربه بیرونی، و به مرور زمان، پیامبر در هر دو تجربه مجرب تر و لذا دینش فربه تر و کامل تر شد. در بخش تجربه درونی، وحی را دریافت می کرد و در قسمت بیرونی، جنگ و صلح و... داشت» (سروش، عبدالکریم، بسط تجربه نبوی، موسسه صراط، ۱۳۷۸، صفحه ۲۸)

نقد و بررسی

معنای ادعای یاد شده این است که، اولاً وحی - و در پی آن دین - نه گفتار خدا، بلکه حالات و تجارب پیامبر است.

ثانیاً: این تجارب و حالات تنها تجربه‌هایی نبودند که در ارتباط با خدا و عمل گرفتن وحی صورت می گرفتند، بلکه با شرایط اجتماعی و سیاسی، رابطه دیالوگی داشتند و تجاربی هم که در واکنش به آن شرایط به دست می آیند. این سخن غیر از آن است که بگوییم، دین حقایقی است که پیامبر در تجاربش از خدا دریافت می کرد و رفتار او هم که عمدتاً به

تجارب بیرونی او مربوط می‌شوند - مفسر آن حقایق یا نشان دهندهٔ موارد کاربردی آن بودند.

تفاوت دو سخن، گویای تفاوت حقیقت دین از منظر صاحبان دو دیدگاه است. در سخن نخست، حالات و تجارب پیامبر، کانون توجه اوست و محوریت، با حالات و تجارب - درونی و بیرونی - اوست، ولی در سخن دوم، حالات و تجارب، از حقیقت دین خارج می‌شوند. پیامبر در تجارب درونی حقایق را از طریق گفتار یا از راه‌های دیگر دریافت می‌کند و مضمون تجارب بیرونی او، تفسیری از آن حقایق گفتاری یا غیرگفتاری و یا کاربردهایی از آن را نشان می‌دهند.

پس از تحلیل مفهومی فوق، سوال این است که چرا حقیقت راه، به جای حقایق منزل از جانب خدا، باید در حالات و تجارب دینی پیامبر جست و جو کرد؟ بر اساس آیات قرآن، پیامبر واسطه و فرستاده‌ای است که وظیفه اش تبلیغ مطالبی است که بر او نازل شده است، یعنی حقیقت اسلام، نه تجارب درونی و بیرونی، بلکه چیزهایی است که از طرف خداوند نازل شده است. از جمله این آیات عبارتند از:

«و ما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل أفان مات او قتل انقلبتم علی اعقابکم» (آل عمران / ۱۴۴).

«یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک» (مائده / ۶۷).

۴- بسط پذیری تجربه نبوی (نفی خاتمیت)

یکی دیگر از پیامدهای وحی تجربی، بسط و توسعهٔ دایره نبوت به انسان‌های دیگر است، چرا که وحی، نوعی تجربه دینی است و تجربهٔ دینی نیز محدود به پیامبران نیست، بلکه انسان‌های دیگری نیز دارای تجارب دینی هستند. پس با داشتن تجربه دینی می‌توان به مقام نبوت نایل آمد.

بدین ترتیب، گرچه «مأموریت نبوی» پایان یافته است، ولی مجال برای تجربه نبوی همچنان باز است و در هیچ زمانی منقطع نخواهد شد و تجارب نبوی از شخص پیامبر فراتر می‌روند و شامل شاعران، هنرمندان و ... نیز می‌شوند و آنها هم می‌توانند «کار پیامبرانه» انجام دهد. بنابراین، ممکن است اشخاصی در دورهٔ خاتمیت به این تجربه نایل شوند و به آموزه‌هایی حتی مخالف و مغایر با آموزه‌های اسلام دسترسی پیدا کنند، بلکه بالاتر از این،

این احساس به آنها دست دهد که دیگر لازم نیست پیرو شریعت اسلام باشند، چرا که این احساس و تجربه برای آنان حجت است.

«امروز دوران مأموریت نبوی پایان یافته است، اما مجال برای بسط تجربه نبوی باز است، اقتدا به آن روح بزرگوار ایجاب می‌کند تجارب باطنی و اجتماعی و سیاسی وی را ادامه دهیم و با حفظ روح وحی، دیالوگ گسترده‌ای با عالم درون و عالم بیرون سامان دهیم و مبتکرانه و دلیرانه در این میدان در آییم و از تقلید و شرح و تماشگری به تحقیق و ابتکار و اکتشاف و بازیگری عبور کنیم و از حدوث و حصول کثرت نهراسیم و تجربه کنندگان این عرصه‌های درشتناک را ارج و حرمت بگذاریم.» (سروش، عبدالکریم، صراطهای مستقیم، صفحه ۱۸)

نقد و بررسی

۱- تجارب پیامبر متجانس و همگون نیستند؛ دسته‌ای وحیانی و دسته‌ای غیروحیانی هستند. پایان یافتن مأموریت نبوی نیز به این معنی است که دیگر هیچ کس تجارب وحیانی نخواهد داشت و کسی نمی‌تواند ادعای برقراری ارتباط وحیانی با خدا داشته باشد و «کاری پیامبرانه» انجام دهد.

۲- تجارب هر کس مخصوص خود اوست و به‌طور دقیق در دیگران یافت نمی‌شود (و با پذیرش مدل کانتی - همان‌طور که دیدیم نویسنده محترم چنین مدلی را می‌پذیرد - که بر اساس آن بسط و گسترش تجربه دینی (وحیانی و غیروحیانی) به دیگران امکان‌پذیر نخواهد بود، زیرا طبق این مدل جداسازی صورت از ماده آن ممکن نیست) و ویژگی‌های شخصی پیامبر در متن تجربه دخیل می‌باشد، چون این جداسازی، به معنای از دست رفتن خود تجربه است و همچنین طبق این مدل نمی‌توان ادعا کرد که تجارب پیامبر و تجارب عرفا و... ماده واحدی دارند، چون پذیرفتن ماده واحد مشترک به معنای پذیرفتن «ذات گروهی» است، در حالی که دیدگاه کانتی «ساخت‌گرا» است، یعنی صورت به ماده شکل و محتوای خاص می‌دهد.

۳- مسلمانان همواره «ختم نبوت» را امر واقع شده تلقی کرده‌اند و هیچ‌گاه برای آنان این مسأله مطرح نبوده که پس از حضرت محمد(ص) پیامبر دیگری خواهد آمد، در میان مسلمانان، اندیشه ظهور پیامبر یا پیامبرانی دیگر، در ردیف انکار خداوند و انکار قیامت، ناسازگار با ایمان به اسلام و بدعت در دین تلقی شده است.

سرشت خاتمیت با سرشت وحی اسلامی گره خورده است. چنان که پیش‌تر نیز گفتیم، وحی اسلامی سرشتی زبانی دارد و پیامبر در جایگاه واسطه میان انسان و خدا، پیام الهی را از ناحیه خداوند دریافت کرده و در قالب وحی مکتوب یعنی قرآن و بدون هیچ گونه تحریفی در اختیار مردم قرار داد. حال اگر این وحی مکتوب از تحریف مصون بماند و همان طور که ادله صیانت قرآن بر آن دلالت می‌کند و دیگر به واسطه نیازی نخواهد بود چرا که پیام الهی همچنان در دست بشر باقی است.

اما تحلیلگران تجربی وحی، بدون اینکه در آیات و روایات تأمل کافی بکنند، تفسیر خاصی از وحی و نبوت عرضه می‌کنند که لازمه آن «عدم انقطاع وحی» و «نفی خاتمیت» است در حالی که از آیات و روایات بسیاری استفاده می‌شود که حقیقتاً با رفتن پیامبر، وحی و تجربه پیامبران منقطع شده است و هیچ کس به مقام وحی و نبوت نخواهد رسید. تعبیر «خاتم النبیین» در آیه شریفه «ما کان محمد أباً أحد من رجالکم و لکن رسول الله و خاتم النبیین» (احزاب/ ۴۵). ظهور در همین معنی است. جمله معروف - بین شیعه و سنی - از پیامبر اکرم (ص): «ألا إنه لا نبی بعدی» نیز دلالت کننده بر همین مدعاست. همچنین جمله زیر از امام علی (ع) نیز بر این معنی دلالت دارد: «... و ختم به الوحی» (عباسی، ولی‌اله، آیا وحی نوعی تجربه دینی است، پژوهشهای قرآنی، شماره ۴۲ و ۴۳).

جمع بندی و نتیجه گیری

اصل تفسیر و تعریف «تجربه دینی» و ابعاد و ماهیت آن مورد اختلاف و مناقشه دین پژوهان و متکلمان است، پس با عدم وضوح و تعریف شفاف آن نمی‌توان حقیقت وحی را با اتکا به آن تعریف کرد، تجربه دینی، خود، نظریه‌ای ذوقی و سلیقه‌ای است که تعاریف متعددی از آن عرضه شده است، بر این اساس، همسان‌انگاری وحی با تجربه دینی، قرائت خاصی از رهیافت تجربه دینی است که می‌تواند مورد انکار سایر تجربه‌گرایان دینی قرار گیرد که منکر وجود خدا یا پیامبر اسلام هستند، نگاه خاورشناسان به پیامبر اسلام و محتوای وحی قرآنی چون منشأ و مبنای مقایسه با جهان مسیحیت و چالش‌های تجربه‌گرایی و عقل‌گرایی افراطی و حذف دین از عرصه اجتماع و ... را دارد نمی‌تواند مبنای درستی در برخورد و تحلیل حقیقت وحی قرآنی قلمداد گردد.

تجربه دینی یک تجربه همگانی است و مخصوص پیامبران نیست، در حالی که وحی ویژه پیامبران است، حصول تجربه دینی نیازمند اعتقاد به خدای واحد نیست، بلکه برای

پیروان ادیان الحادی نیز ممکن است حاصل شود تجربه دینی برای دیگران معتبر نیست چون یک احساس درونی است. تجربه دینی خطاپذیر بوده و به همین خاطر اطمینان بخش نیست. بنابراین همسان انگاری وحی نبوی و تجربه دینی به نفی کامل مبانی و مبادی وحی مانند عصمت انبیاء، خطاناپذیری، جاودانگی و از همه مهمتر ختم نبوت خواهد انجامید. در فهم معانی آیات قرآن در صورتی که بدون پیش دآوری ذهنی بدنبال کشف دیدگاه قرآن کریم درباره حقیقت وحی باشیم قطعاً به ورطه‌هایی که بعضی از نواندیشان مسلمان در آن افتاده‌اند، دچار نخواهیم شد، همسان انگاری وحی و تجربه دینی شأنیت کتاب آسمانی مسلمانان و معجزه جاوید نبوی را از حد یک کتاب آسمانی به یک اثر برجسته علمی و هنری تنزل داده و مبانی شریعت را منهدم می‌سازد و این همان هدفی است که بعضی از خاورشناسان از طرح این موضوع به دنبال آن بوده و هستند.

کتابنامه:

- ۱- محمدرضائی، محمد، نگاهی به تجربه دینی، قیسات، شماره ۲۶.
- ۲- جلالی، سید لطف الله، تجربه دینی، آینه معرفت، صفحه ۷۹.
- ۳- ساجدی، ابوالفضل، وحی و تجربه دینی، معرفت فلسفی، شماره سوم.
- ۴- قائمی‌نیا، علیرضا، تجربه دینی در جهان جدید، قیسات، شماره ۲۶.
- ۵- ربانی گلپایگانی، علی، تجربه دینی و مسئله عینیت، قیسات، شماره ۲۶.
- ۶- عباسی، ولی اله، معرفت شناسی تجربه دینی، آینه معرفت.
- ۷- عباسی، ولی اله، آیا وحی نوعی تجربه دینی است، پژوهش‌های قرآنی، شماره ۴۲ و ۴۳.
- ۸- تبارصفر، صفدر، بررسی دیدگاه تجربه گرایی دینی در تفسیروحی، رواق اندیشه، شماره ۳۶.
- ۹- عباسی، ولی اله، وحی و تجربه دینی، حوزه و دانشگاه، شماره ۳۸.
- ۱۰- یوسفی اشکوری، حسن، ایضاحی بر رابطه ایمان و شریعت، کیان، شماره ۴۳.
- ۱۱- راشد، ش. تجربه دینی در اندیشه کی یرکیگارد، سوره، شماره ۳۶.
- ۱۲- باقری، علی، وحی و تجربه دینی از منظر قرآن و اندیشمندان، مجله تخصصی دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- ۱۳- رالف، هود، تجربه دینی، روانشناسی دین و الهیات، قیسات، شماره ۸.
- ۱۴- قدردان قراملکی، محمدحسن حقیقت وحی، تجربه دینی یا عرفانی؟، قیسات، شماره ۲۶.
- ۱۵- قائمی‌نیا، علیرضا، تغایر تجارب وحیانی و عرفانی، قیسات، شماره ۲۴.

- ۱۶- پازوکی، شهرام، عینیت تجربه دینی از دیدگاه رودلف اتو، فصلنامه مدرس، شماره ۴.
- ۱۷- وینرایت، ویلیام ج. ترجمه علی شیروانی، امر قدسی از نگاه رودلف اتو، نامه مفید، شماره ۱۹.
- ۱۸- رابرتس، کیت ترجمه هادی جلیلی، تجربه دینی و ساختار اجتماعی واقعیت، مجله کیان، شماره ۴۳.
- ۱۹- نمازی، محمود، ویژگی‌های تجربه دینی، دو منظر غربی و اسلامی، فصلنامه معرفت، شماره ۹۹.
- ۲۰- زمانی، محمدحسن، نقد و بررسی آراء مستشرقان درباره قرآن، بوستان کتاب، صفحه ۱۲۶.
- ۲۱- اسکندرلو، محمدجواد، تأثیرپذیری عبدالکریم سروش از مستشرقان، قرآن پژوهی خاورشناسان، شماره چهارم.
- ۲۲- راشدی نیا، اکبر، تأملی در ایرادهای مستشرقان بر وحیانی بودن قرآن، سایت www.porsojoo.com
- ۲۳- کمیجانی، داوود، قرآن و مستشرقان، مقاله سایت www.ido.ir
- ۲۴- هیتی، فلیپ کی، ترجمه حسن عبدی، تصویری از پیامبر اسلام در دائرة المعارف امریکانا، شیعه‌شناسی، شماره ۵.
- ۲۵- حامد ابوزید، نصر، گفتگو، مجله کیان، سال دهم، شماره ۵۴
- ۲۶- سروش، عبدالکریم، صراط‌های مستقیم، چاپ اول، موسسه فرهنگی صراط.
- ۲۷- سروش، عبدالکریم، بسط تجربه نبوی، موسسه صراط، ۱۳۷۸، صفحه ۲۸.
- ۲۸- سروش، عبدالکریم، صراط‌های مستقیم، صفحه ۱۸.

A survey and investigation of the equality revelation and religious experience in the notions of orientalists

**By: sayyed Mehran Harirchaian
In the name of Allah the compassionate the merciful**

Abstract

One of the notions proposed by the orientalists on the issue of revelation is its consideration of a religious experience although the roots of this problem should be sought in the notions of western philosophers and it goes beyond orientalism and its effects can be observed in the Christian world and modern and postmodern world before entrance into the domain of orientalism. This study deals with the concepts related to religious experience and revelation, and it also investigates the relationship between revelation and religious experience by mentioning the notions and experiences of the experts on this issue. Finally, the ideas of the orientalists on this issue and intra and extra religious points of view on the issue are cited.

In the last part of the study, the definition of revelation from the vantage point of religious texts is offered and the incompatibility of revelation with various models of religious experience is mentioned.

Key terms:

Religious Experience, mystical experience, sensual experience, revelation, Orientalists, structuralists, subjectivism.

Cursing the world and its attractions in the works of sanaee Qaznavi

**By: Nabi Allah sheikh Muhammadi
and
Milad shamei
(M.A. in Persian literature, Isfahan University)**

Abstract

Hakim Abolmajd majdud Ibn Adam, famous as sanaee Qaznavi is a poet, mystic and Iranian scholar. He had an important role in developing, progressing and unifying Persian poetry with mysticism. He has used poetry not as an end in itself rather as a device for the progress of religion, morality, faith and mysticism. One of the motifs in his poetry is his preoccupation with the world. The writers of this research attempt to probe into his view regarding the world in his collection of poetry (divan) and in his major work, Hadigh Alhaghhighah.

Key terms:

Sanaee Qaznavi, the world, religion, the next world, Seir and Soluk (mystical learning)

Different meanings of Mosque in the Quran

By: Mahdi Moti' (Faculty member of the theology Department in the faculty of literature and humanities at Isfahan university)
and
Mary Mansoorian (M.A student of the Quranic sciences and Hadith at Isfahan University)

Abstract

In the Quran, Mosque is a place of worship and a part of the external world. It is a place which because of its relations with religion possesses a heavenly atmosphere. In this world, there are various steps which move from a surface meaning to a deeper religious aspect. Therefore, whatever happens in this world, should not be treated at its face value, rather, it would have some deeper layers. In our consideration and study of the mosque, we will discover that the mosque has different layers of meaning and values which are reflected in the Islamic teachings and the Quran. These values act as the backbones for the mosque.

The present article attempts to open some outlet to the meanings of the mosque, through the verses, statements and some meanings hidden in the verses of the Quran. The explanatory statements and comments on these verses will also help.

Key terms:

Man, Complete and Ideal man, man's inner world, Boyut, (houses), nature, surface, layers of meaning, masque.

**The causes for the vastness and spread of Traditions and akhbar
on the virtues of Ali Ibn Abi Talib (peace be upon Him)
in “Yaqubi History”**

By: Muhammad Hossein Riahi

Abstract

One of the causes for the difficulty in presenting the history of Islam and the life of the prophet Muhammad and his true adherents or followers is the existence of some traditionalists and historians who have fallen astray in writing the true history because of their dependence on despotic caliphs and being fed by them. However there have been some true and honest historians among Islamic historians such as Yaqubi. He is by birth an Iranian who was from Isfahan but lived a long time in Baghdad which was the center of caliphate and was famous for Islamic sciences Yaqubi was fortunate enough to use the knowledge of the famous scientists of his own time. There are few Islamic historians such as Yaqubi who would have investigated diligently the works of their predecessors to provide a proper way to present akhbars, traditions and information. Casting a look upon the works of Yaqubi the reader would understand his views and stances and most probably one would conclude that Yaqubi was a great Shiite scholar especially the Akhbar related to Imam Ali display the executive point of view of the historian and they occupy the major part of his works. This research deals with this issue which is hoped to be interesting for readers.

Key terms:

Yaqubi, Historiography procedure, His Shiism, Frequency rate of Akhbar on Household of Prophet, especially Imam Ali, in his works.

The necessity of knowing one's true identity and knowing God from the vantage point of Muhi Aldin Arabi and Allameh Tabatabae

By: Muhammad Saleh Tayyeb Nia
(faculty member of theology department,
Isfahan University of technology)

Abstract

Through the study of the verses and traditions and also the views of the philosophers and the mystics, it becomes clear that there is a kind of necessary relationship between knowing one's identity and true self and the recognition and knowing of God almighty. Among the people who have dealt with the necessity of knowing man's true self for knowing God , Allameh Tabatabae and Muhi Aldin Arabi have views which though dissimilar on the surface have deep similarities in essence and their dissimilarities are only on matters of expression. This fact itself proves that mysticism and the Koran are common in understanding and recognizing God.

Muhi Aldin Alarabi and his followers believe that knowing one's true self is obligatory for knowing God, since knowing the essence of God's identity is impossible for mankind and we have no way except for the recognition of him through his characteristics and features. Since God had made man after his own image and man is the sign of God's great name, therefore, anyone who would know the essence of man has known the essence of God According to Allameh Tabatabae there are two ways for knowing God one is recognizing God through his signs in nature and the other is through studying one's true self these ways are mentioned in the Koran. However the true knowing of God is not possible through mature and the only way of knowing God is through the recognition of one's true self since the relation between man and God is the relation between the apparent and the hidden , there fore, anybody who knows himself has know God.

Key terms:

knowing one s true self, the study of God, of theology, self, the name and features of God, the signs of God.

A reconsideration of the role of Ashura of Imam Hussein and waiting for Mahdi in the creation of the identity of the Islamic Republic

By: Dr Muhammad sadegh Kushki
(assistant professor at khajeh Nasir Aldin Toosi University)

Abstract

Title of the Article: a reconsideration of the role of Ashura (Moharram, 10th) of Imam Hussein and waiting for Mahdi in the creation of the identity of the Islamic Republic

The subject of the article:

In this article, after a consideration of the concept of identity, identity is discussed in light of social institutions such as the Islamic Revolution. In this study, three kinds of identity are defined and presented which are foundational identity, continuous identity and final identity. Finally, these three types of identity are considered in the realm of the identity of the Islamic Revolution and it is proved by this study that Ashura is the carrier and creator of foundational identity and continuous identity for the Islamic Republic, but waiting for Imam Mahdi is the creator of the final identity for the Islamic Republic.

Methodology: This study uses the library research and historical analysis. The creation of new concepts in the realm of identity is also at stake and the historical phenomena of the Islamic revolution are adapted with the concepts of the identity invented by the researcher.

The results of the study:

The proof of the fact that the identity of the Islamic revolution lies on two concepts- the historical Ashura and the ideological waiting.

The proof of the fact the foundational identity of the Islamic revolution rests on Ashura and also its continuous identity belongs to Ashura but its final identity is based on waiting for Mahdi.

Key terms:

Identity, Islamic revolution, Ashura Husseini, waiting for Mahdi, foundational identity, continuous identity, final identity

Imam Hussein (peace be upon him) from the vantage point of Sanaee Qaznavi

By: Dust Ali Panjuli
(faculty member of Zabel University)

Abstract

One of the committed and faithful poets who defended righteousness and the house hold of the prophet of Islam and also Imam Hussein (peace be upon him, the lord of the martyrs) and his aides and army was Hakim Sanaee Qaznavi, the faithful and committed poet of the sixth century has expressed the righteousness of Imam Hussein in his poetry through the eloquent language of poetry .Sanaee has conveyed realities and facts to the culture of the society and has increased social understanding through his poetry, Sanaee has shown the stance and position of the men of truth and leaders of fidelity and justness against the infidels and the despots .In Hadigh (his book), and in his collection of poems (divan) Sanaee has expressed the virtues, sacrifices, and cleanliness and attempts of the leaders of Islam and especially Imam Hussein (Peace be upon Him). In his Hadighat Alhaghighat, Sanaee displays his love for the household of the prophet and his faithfulness to them. In this work, Sanaee shows the true identity of the enemies of Imam Hussein and the Islamic religion, this study attempts to show the character of Imam Hussein through Sanaee's poetry and displays the true love of this Sunni poet for the household of the prophet.

Key terms:

Imam Hussein (peace be upon Him), Sanaee, literature and commitment.

On being obsessed with science and psychological disturbances to the role of religion in healing it

By: Dr Ramazan Mahdavi Azad Beni

Abstract

Feeling of disappointment, alienation, loneliness, etc can lead to psychological disturbances and crisis. The present article aims at two issues which are: the relationship between being obsessed with science and psychological crisis, 2) the solutions offered by religion to solve psychological problems and disturbance. It is argued that psychological problems are the results of ethical crisis and epistemological crisis of the modern world. These problems are the results of being obsessed with science and knowledge. Obsession with knowledge and science can be attributed to factors and causes which appeared in western countries on the results of scientific revolution and the emergence of science or scientific methods. Growth and scientific revolution, though helpful to man in the eradication of many threats to his health were somehow harmful in healing disappointment, loneliness, etc because in many instance science is the cause of psychological problems. Science can never be helpful to man in knowing his aims and purposes. As for the second purpose of this research, it must be admitted that religion because of introducing God and the relations between man and God and encouraging man to practice virtues such as forgiveness and truthfulness and negligence, can be the healing factor for disappointment, grief and loneliness.

Key terms:

Science, Scientism (obsession with science), Religion, Psychological crisis, Ethical values.

Minaye Marefat

A Reaserch Quarterly in Islamic Thealogy
Vol. 1 No. 2 Spring & Summer 2009

Proprietor:

*The office of supreme. Maaref center of Isfahan
University of Technology.*

Managing Editor: Ali Rahbar

Editor in chief : Hussein Motie

The Editorial board:

Ali Arshad Riahi–Ali Rahbar– Mohammad hasan sarram mafrooz

Mohammad saleh tayebnyia – Hussein tarrigat pur

Abdul Rasul Ebodiat – biuek Alizade – Ghasem Kacaei

Mohammad bagher Ketaby – Ebrahim Kalantari

Hussein Motie – Hussein Harsiyg

Adress:

***Isfahan- Isfahan University of Technoloyg –
maaref of center***

Tel: 0311–3912849

Fax: 0311–3912891

E.post: maaref@iut.ac.ir