

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

یافته‌های فقهی معارفی

سال سوم ● شماره ششم ● خزان و زمستان ۱۴۰۲

صاحب امتیاز: دانشگاه بین‌المللی المصطفی (ص) - افغانستان

مدیر مسئول: دکتر سید عبدالحمید ثابت

سرمدیر: دکتر سید محمد عالمی

دبیر تخصصی: سید هادی صادقی نژاد

ویراستار: زکریا فصیحی

طراح جلد و صفحه‌آرا: سید مهدی موسوی

هیئت تحریریه: احمدعلی نیازی، زکریا فصیحی، سید جمال الدین موسوی، سید عبدالله حسینی، سید محمد

داود علوی، سید محمد عالمی، سید محمد مهدی افضل، عبدالله جعفری، محمد اسحاق ذاکری، محمدعلی

توحیدی، محمدعلی نظری

دوفصلنامه «یافته‌های فقهی معارفی»، آماده دریافت و نشر مقالات صاحب‌نظران و نویسندگان است.

محتوای مقالات، بازتاب آرای نویسندگان بوده و لزوماً بیانگر رویکرد دوفصلنامه «یافته‌های فقهی معارفی» نیست.

دوفصلنامه «یافته‌های فقهی معارفی»، پس از دریافت مقالات، برای رد، پذیرش و ویرایش آن‌ها آزاد است.

آدرس: کابل، دهبوری، چهارراهی شهید، دانشگاه بین‌المللی المصطفی (ص)، آمریت نشرات.

تلفن: ۰۷۸۹۰۱۷۸۱۵

آدرس سامانه: <http://kf.miu.edu.af>

ایمیل: kf.chiefeditor@miu.edu.af

قیمت: ۱۵۰ افغانی

شیوه‌نامه تنظیم و راهنمای ارسال مقاله علمی

ویژگی‌های مقاله علمی

۱. مقاله علمی دارای چکیده، کلیدواژه، مقدمه، ارجاع‌دهی، نتیجه‌گیری و منابع معتبر است.
۲. مقاله علمی باید روشمند، مستند، تحلیلی، برخوردار از ساختار منطقی دارای انسجام محتوا و قلم روان باشد.
۳. فایل مقاله در قالب «word» ارائه گردد و حجم آن کمتر از ۶۵۰۰ کلمه و بیشتر از ۷۵۰۰ کلمه نباشد.
۴. افیلیشن مقاله در پاورقی صفحه اول شامل: عنوان وظیفه نویسنده، وابستگی سازمانی، ایمیل آدرس. اگر مقاله دو نویسنده یا بیشتر دارد: عنوان وظیفه نویسنده دوم، وابستگی سازمانی، ایمیل آدرس.

راهنمای تنظیم ساختار مقاله علمی

۱. چکیده: عنوان چکیده با فونت 11 BNazanin پررنگ. متن چکیده بین ۲۰۰ تا ۲۵۰ کلمه و با فونت 11 BNazanin معمولی. در چکیده باید به تبیین موضوع، بیان هدف پژوهش، روش تحقیق، سؤال اصلی تحقیق، روش گردآوری داده‌ها و بیان مهم‌ترین یافته‌های تحقیق با اختصار اشاره شود. در چکیده باید از جملات کامل خبری با افعال سوم شخص ماضی معلوم استفاده شود. از علائم اختصاری و نقل قول مستقیم و ذکر عناوین فرعی پرهیز شود.
۲. کلیدواژه‌ها: حداقل ۴ و حداکثر ۷ واژه که با کامه از هم جدا شده باشد و در یک خط نوشته شود.
۳. مقدمه: در مقدمه به ترتیب به بیان مسئله، سؤال‌ها (و در مواردی به فرضیه)، پیشینه، ضرورت، هدف و ارائه تصویر کلی از ساختار مقاله، پرداخته شود.
۴. بدنه مقاله: باید دارای ساختار منطقی و متشکل از عناوین اصلی و فرعی [و فرعی تر] و برخوردار از انسجام محتوایی که در آن مدعا، استدلال، شواهد، تحلیل، استنتاج و مانند آن، آورده می‌شوند.
۵. نتیجه‌گیری: نتیجه‌گیری متنی است که به دستاوردهای تحقیق که عبارت است از پاسخ به سؤال‌های اصلی و فرعی و وضعیت فرضیه که اثبات یا رد شده، به‌صورت مختصر آورده می‌شود.
۶. ارجاع‌دهی به‌صورت درون‌متنی به شیوه APA باشد. مثال منابع تک‌جلدی: (توحیدی، ۱۴۰۰: ۵۴)؛ منابع چندجلدی: (مطهری، ۱۳۸۴، ۱۲: ۱۴۲)
۷. منابع و مآخذ در پایان مقاله به شیوه APA ذکر شوند. مثال: توحیدی، محمدعلی، (۱۴۰۰)، تاریخ اسلام، کابل: انتشارات المصطفی (ص)

ارسال و پیگیری مقاله

۱. مقاله باید از طریق سامانه نشریات به این آدرس ارسال شود: <http://kf.miu.edu.af>
۲. مراحل ارسال مقاله: ورد به سامانه نشریات از طریق آدرس فوق، انتخاب نشریه موردنظر، ثبت نام و ایجاد صفحه اختصاصی، ورود به صفحه اختصاصی با استفاده از یوزر-پسوردی که سامانه می‌دهد و اقدام به ارسال مقاله طبق راهنمایی سامانه.
۳. پیگیری مقاله: آگاهی از روند دریافت، پذیرش اولیه، داوری، ارجاع برای اصلاح، پذیرش نهایی، ویراستاری، صفحه‌آرایی، انتشار الکترونیکی، از طریق همان صفحه اختصاصی، از سوی نویسنده قابل پیگیری است.

فهرست

- پیام‌ریاست نمایندگی جامعه المصطفی (ص) العالمیه در افغانستان..... ۱
- سخن‌سر‌دبیر..... ۳
- رابطهٔ علم و دین از دیدگاه علامه طباطبائی..... ۷
سید تقی موسوی
- بدا در اندیشهٔ شیعهٔ امامیه..... ۲۵
زکریا فصیحی
سید محمد عالمی
- شاخص‌های انسان معنوی در اندیشهٔ اسلامی..... ۴۷
سید هادی صادقی نژاد
- بررسی موانع زندگی معنوی در بینش اسلامی و راهکارهای رفع آن‌ها..... ۶۷
محمد اکبری (علامه)
زکریا فصیحی
- جایگاه عرفان در حوزهٔ علمیهٔ هرات، وضعیت مطلوب و وضعیت موجود..... ۸۹
مهدی افضلی
- معرفی و بازخوانی «مثنوی اصول دین» سید حسن شاه حسینی بامیانی..... ۱۱۳
سید جمال‌الدین موسوی
سید محمد عالمی

پیام ریاست نمایندگی جامعه المصطفی (ص) العالمیه در افغانستان

پیشرفت بشر در زمینه‌های علم، فرهنگ، اخلاق و معنویت، مرهون تلاش‌ها و پژوهش‌های خستگی‌ناپذیر عالمان، اندیشمندان و نویسندگانی است که عمر پربرکت خود را وقف پژوهش و کشف رازهای هستی نموده‌اند؛ همان‌ها که ارزش والای حقیقت‌جویی و گوهر تقوا و فضیلت را هرگز به متاع و مقام زودگذر دنیا نفروخته‌اند. به همین جهت است که عالمان و اصحاب قلم در مکتب اسلام، ارج و منزلتی ویژه دارند و از دانشمندان و صاحبان اندیشه، با بهترین تجلیل‌ها و تمجیدها یاد می‌شود. در باب اهمیت قلم و اندیشه همین بس که در آموزه‌های اسلامی، مداد علما برتر از خون شهیدان و تکریم اندیشمندان، به‌عنوان وارثان انبیای الهی، در حکم احترام گذاشتن به خداوند و پیامبر قلمداد شده است؛ زیرا حیات برتر انسانی در تفکر اسلامی، درگرو اندیشه و ایمان است. لذا فرزاندگانی که با اندیشه و قلم خود مشعل دانش و معرفت را فرا راه انسان‌ها برمی‌افروزند، حق عظیمی بر عهده بشریت دارند و شایسته‌ترین ستایش‌ها و قدردانی‌ها هستند.

بدون تردید گسترش علم از زمره اساسی‌ترین عوامل رشد، انکشاف و ترقی جامعه است و رشد علمی از طریق آموزش و پژوهش به دست می‌آید. آموزش و پژوهش به‌مثابه بال‌های ترقی و اوج‌گیری یک جامعه است که با بهره‌گیری از آن دو، می‌توان به تعالی و شکوفایی مادی و معنوی رسید. جامعه علمی و آکادمیک افغانستان در سال‌های اخیر گام‌های نسبتاً خوبی در عرصه‌های آموزش برداشته است؛ اما به نظر می‌رسد که پژوهش هنوز در این کشور جایگاه مناسبش را نیافته و کمتر مورد اقبال بوده است. این در حالی است که رسیدن به پیشرفت مادی و معنوی، درگرو «آموزش و پژوهش» توأمان است.

امروزه یکی از ابزارهای مؤثر برای توسعه آموزش پژوهش‌محور، انتشار مجلات علمی است. به همین دلیل نشریات دانشگاهی به‌بخش جدایی‌ناپذیری از ساختار دانشگاه‌ها و مؤسسات تحصیلاتی عالی تبدیل شده است. گروه‌های علمی دانشگاهی برای پیشبرد مقاصد آموزشی و پژوهشی خود و به‌منظور توسعه

دانش بشری، نشریه‌های علمی پژوهشی را تأسیس کرده و یافته‌های پژوهشی با گزارش‌های آموزشی اعضای هیئت علمی خود را در آن منتشر می‌کنند تا به دست دیگر دانش‌دوستان نیز برسد.

نمایندگی جامعة المصطفی^(ص) در افغانستان همواره نسبت به توسعه علم و پژوهش همراه با معنویت، اهتمام داشته است. این دانشگاه با هدف تولید و ترویج علوم مرتبط با حوزه‌های علوم اسلامی و انسانی و به منظور ارتقای ظرفیت‌های علمی-پژوهشی اعضای گروه‌های آموزشی، بهبود مهارت‌های پژوهشی اساتید و دانشجویان، تقویت مبادله یافته‌های علمی و تحقیقاتی بین مراکز آکادمیک، ایجاد وحدت رویه در فرایند چاپ و نشر مجلات علمی، واحد نشریات را در مرکز پژوهشی دانشگاه ایجاد کرده است. با توجه به اهمیت و ضرورت پژوهش و با عنایت به این که یکی از مهم‌ترین رسالت‌های هر نهاد آموزشی و دانشگاهی، اهتمام به تحقیقات بنیادی و پژوهش‌های کاربردی است، گسترش کمی و کیفی فعالیت‌های پژوهشی و نشراتی، به‌ویژه در حوزه مجلات علمی، مدنظر قرار گرفت. پس از فراهم شدن زیرساخت‌های لازم، مانند خرید سامانه جامع مدیریت نشریات علمی «سیناوب»، دوازده مجله علمی تخصصی ایجاد شد که مرتب به‌صورت دو فصلنامه در قالب چاپ فیزیکی و الکترونیکی منتشر می‌شود. سامانه مدیریت نشریات علمی «سیناوب» برای نظم بخشیدن و تسهیل چرخش مقاله و اطلاعات پیرامون آن در سامانه تولید نشریات علمی و دانشگاهی طراحی شده است و در نقش یک منشی پیگیر و فعال، تمامی امور مربوط به فرایند انتشار نشریات علمی را انجام می‌دهد و این امکان را فراهم می‌کند که نظریات و آثار علمی نویسندگان افغانستانی در سطح جهان در دسترس علاقه‌مندان و اصحاب علم و اندیشه قرار بگیرد.

لازم می‌دانم از تمام همکاران و نویسندگانی که زمینه تحقق این مهم را فراهم کرده و بستر بسط معارف را گسترانده‌اند، قدردانی کنم و برای همه عزیزان توفیقات روزافزون الهی، استدعا نمایم.

سخن سردیبر

مصدر معارف

معارف دینی در قالب باورها و دستورالعمل‌هایی برای تقرب به خداوند و رسیدن به کمال مطلوب، از سرمایه‌های بنیادین معنوی بشر است؛ اما به این شرط که از مصادر درست استنباط و به‌درستی فهم و به‌درستی هم عمل شود. قرآن و حدیث از منابع اصیل معارف و آموزه‌های معارفی، اخلاقی و عبادی است و نیازهای معنوی بشر را برآورده می‌کند. تأکید قرآن کریم در یک نگاه کلان و کلی روی نیازهای بنیادین انسان است؛ نیازهایی که شامل باورهای درست و رفتار پسندیده در ساحت تعامل با خداوند، با خود و با خلق می‌شود. قرآن اصول کلی این تعلیمات را تعلیم داده و تفصیل آن‌ها، از طریق سیره و سنت معصومین^(ع) به دست جویندگان معارف رسیده است و می‌رسد. هرچند در این میان نقش عقل برای فهم نیازهای معنوی، فهم آموزه‌های دینی و استنباط آن‌ها از دو منبع یاد شده، جایگاه خود را دارد که در جای خود بحث شده است.

این نوشتار به مناسبت انتشار در آستانه ماه مبارک رمضان، به فراخور ظرفیتش درصدد سخن گفتن از مصدري است که خواص خاص خود را دارد و معارف خاصی با متدلوژی خاص به مخاطبان معتقد خود عرضه می‌کند و آن «دعاهای مأثوره» از حضرات معصومین^(ع) است. این مصدر بسیار غنی معارف الهی، از یک نگاه در زیرمجموعه حدیث قرار می‌گیرد؛ زیرا مصدر هردو یکی است؛ اما در یک نگاه خاص، تفاوت‌هایی هم با حدیث دارد که در ادامه تبیین خواهد شد.

این منبع ارزشمند معارف دینی، حاوی لطایف بسیار بالای معنوی و عرفانی است که در احادیث یافت نمی‌شود. باآنکه مصدر هردو یکی است؛ اما آموزه‌هایی که در متن دعاها آمده، از اهمیت و عمق ویژه‌ای برخوردار است. علت این تفاوت محتوایی، مخاطب این دو نوع گفتار معصومین^(ع) است. مخاطب روایات معمولاً مردم زمانه معصومین^(ع) بودند که سؤالات شرعی و معرفتی یا کلامی خود را از آنان

می‌پرسیدند و آن حضرات هم درخور فهم فرد پرسش‌کننده، جواب می‌دادند. چنانکه انبیای الهی^(ع) مأمور بودند که با مردم به اندازه ظرفیت خردشان حرف بزنند،^۱ ائمه اهل بیت^(ع) نیز که مأمور یاددهی معارف و آموزه‌های دینی بودند، با مردم به اندازه ظرفیت عقول و توانایی ادراکشان صحبت می‌کردند؛ زیرا حقیقت کامل معارف الهی آن‌گونه که بر قلب انسان کامل تجلی کرده است، به انسان‌های عادی که ظرفیت دریافت کامل آن حقایق را ندارند، قابل انتقال نیست. ازاین‌رو روایات ظرفیت خاصی برای انعکاس معارف و آموزه‌های دینی دارد، آن‌قدر که مخاطبان عمومی کشش و توان دریافت و فهم و هضم آن‌ها را داشته باشند؛ اما مخاطب دعای معصومین^(ع)، علم و جمال و کمال مطلق و محبوب حقیقی است. بنابراین آنان محذوری برای انتقال معنا به مخاطب یا دغدغه فهم مخاطب را نداشتند و لذا به فراخور علم لدنی خود و معرفت بی‌منت‌های ناشی از آن، هر آنچه در نهان‌خانه سینه و بیت‌المعمور دل داشتند، به زبان آورده و با خداوند، سخن گفته‌اند. ازاین‌رو دعاهایی نظیر دعای جوشن کبیر، ابوحمزه ثمالی، مجیر، کمیل، سحر، دعا‌های ویژه شب‌ها و روزهای ماه رمضان، عرفه، مناجات شعبانیه، دعا‌های صحیفه سجادیه، مناجات پانزده‌گانه امام سجاده^(ع)، مناجات امیرالمؤمنین^(ع) در مسجد کوفه و...، سرشار از معارفی است که از یک سو گویای حالات معنوی و ملکوتی و نمود عمق معرفت و مناجات آنان با خداوند و از سوی دیگر گنجینه بسیار ارزشمند معارفی برای جویندگان خاص این معارف است. به همین دلیل است که بزرگان عرصه علم و عرفان و معرفت در تمجید این مصدر ارزشمند معارفی گفته‌اند:

كان من أعظم النعم على العباد والرحمة الواسعة في البلاد، الأدعية الماثورة من خزائن الوحي والشریعة وحملة العلم والحكمة؛ لأنها الرابطة المعنوية بين الخالق والمخلوق والحبل المتصل بين العاشق والمعشوق والوسيلة للدخول في حصنه الحصين والتمسك بالعروة الوثقى والحبل المتين؛ دعاها هي که از خزائن وحی و شریعت و از زبان حاملان علم و حکمت رسیده است، از بزرگ‌ترین نعمت‌های

۱. پیامبر اکرم (ص) فرمودند: «إِنَّا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ أُمِرْنَا أَنْ نُكَلِّمَ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عَقُولِهِمْ؛ ما پیامبران، دستور داریم که با مردم به فراخور فهم و خردشان سخن بگوییم». محمدباقر مجلسی، بحار الأنوار، ج ۷۷، ص ۱۴۰.



خداوند و رحمت واسعه الهی است؛ زیرا این ادعیه، پیوند معنوی میان خالق و مخلوق، رابط میان عاشق و معشوق، وسیله وارد شدن در حصار محکم خداوند و عامل تمسک به عروة الوثقی و حبل المتین است.^۱

ماه رمضان از نظر زمانی، بهترین زمان کسب کمالات معنوی و دریافت معارف الهی است؛ زیرا حال و هوای روحانی خاصی بر روح و ذهن جویندگان معرفت و معنویت، حاکم است و آنان مبتنی بر همین حال و هوای ملکوتی، در اوقات جان‌فزای رمضانی مثل شب‌ها و سحرها، سراغ دعاهای ویژه می‌روند. لذا در کنار حفظ معنوی که از خواندن دعاهای می‌برند، می‌توانند با تمرکز و تفکر بر روی جملات پرمحتوای این دعاهای بار درخت معرفت خود را نیز سنگین‌تر کنند و عمق آموزه‌های دینی خود را مخصوصاً در عرصه خودشناسی و خداشناسی و ارتباط با او، بیشتر نمایند. سخن گفتن با خداوند از زبان کسانی که زبان پاکیزه و علم فراوان دارند، لذت معنوی دیگری دارد. از بس که نحوه سخن گفتن و مناجاتشان با خداوند، دلپذیر است و روابط علیّ - معلولی و امید و رضا و دعا، در جملا تشان به دل می‌نشیند. برای نمونه به فرازی از دعای ابو حمزه ثمالی پرداخته می‌شود:

يَا رَبِّ بِكَ عَرَفْتُكَ وَأَنْتَ دَلَلْتَنِي عَلَيْكَ وَدَعَوْتَنِي إِلَيْكَ، وَلَوْلَا أَنْتَ لَمْ أَدْرِ مَا أَنْتَ؛ خداوند! تو را با تو شناختم و تو مرا برای شناخت خود راهنمایی کردی و مرا به سوی خود فراخواندی. اگر این راهنمایی تو نبود، من نمی‌دانستم تو کی هستی. اللَّهُمَّ إِنِّي أَجِدُ سُبُلَ الْمَطَالِبِ إِلَيْكَ مُشْرَعَةً، وَمَنَاهِلَ الرَّجَاءِ إِلَيْكَ مُثْرَعَةً، وَالْأَسْتِعَانَةَ بِفَضْلِكَ لِمَنْ أَمَّلَكَ مُبَاحَةً، وَأَبْوَابَ الدُّعَاءِ إِلَيْكَ لِلصَّارِحِينَ مَفْتُوحَةً؛ خداوند! راه‌های درخواست حاجت‌هایم را به سمت تو باز می‌یابم و آب‌سخور امید را نزد تو پر می‌بینم و یاری خواستن از احسانت را برای آن‌که تو را آرزو کرد بی‌مانع می‌بینم و درهای دعا را برای فریاد کنندگان گشوده می‌نگرم.

دست‌اندرکاران دو فصلنامه «یافته‌های فقهی معارفی»، ضمن آرزوی قبولی طاعات و عبادات مؤمنین در این ماه مملو از معنویت و سرشار از عبودیت، از تمام نویسندگان

۱. سید روح‌الله الموسوی الخمینی، شرح دعاء السحر، ص ۵.

و همکاران علمی که در این شماره همکاری کرده‌اند، تشکر و قدردانی می‌کنند و از خداوند منان برایشان در عرصه‌های علم و عبودیت، توفیق افزون‌تر خواستارند. قابل ذکر اینکه این نشریه در حوزه مسائل به‌روز فقهی و آموزه‌های معارفی، پذیرای مقالات همه نویسندگان محترم در شماره‌های بعدی خود است. بنابراین محققان ارجمند با استفاده از صفحه راهنمای تدوین و ارسال مقاله، می‌توانند مقالات خود را از طریق سامانه اختصاصی این نشریه، ارسال نمایند و در گسترش معارف دینی سهم بگیرند.

سید محمد عالمی

رابطه علم و دین از دیدگاه علامه طباطبایی

سید تقی موسوی^۱

چکیده

با توجه به توسعه و پیشرفت روزافزون علوم، یک انسان دین‌مدار با سؤالاتی درباره رابطه علم با دین مواجه می‌شود. محل تولد مسئله رابطه علم و دین به صورتی که امروزه مورد توجه قرار گرفته، جهان غرب است. این مسئله در جهان غرب ابتدا به شکل تعارض ظاهری علم و دین مطرح شد و در مراحل بعدی که مراحل نظریه‌پردازی‌های روشمند در حل تعارض است، غالباً به صورت تفکیک و سپس به صورت ضدیت و موازی بودن، خود را نشان داده است. این مسئله اختصاصی به جهان غرب و دین مسیحیت ندارد، بلکه نسبت به دین اسلام نیز قابل طرح است. به همین دلیل از سوی اندیشمندان مسلمان با نگاه‌های متفاوت، بررسی شده است. هدف این تحقیق، بررسی دیدگاه علامه طباطبایی درباره رابطه علم و است که به روش توصیفی تحلیلی بررسی شده است. بر اساس یافته‌ها این تحقیق، علامه به صورت کلی جداانگاری و تعارض علم و دین را نادرست می‌داند و معتقد است که علم و دین، نه تنها تعارض ندارند، بلکه رابطه‌ای تنگاتنگ با یکدیگر دارند. ایشان با انکار تعارض واقعی میان علم و دین، برای رفع تعارضات ظاهری ممکن، راه‌حلی ارائه می‌دهد. علامه با مقدم داشتن گزاره‌های قطعی بر ظنی یا از طریق تمایز قلمرو علم و دین، این تعارضات ظاهری و احتمالی را رفع می‌نماید و در بسیاری از موارد با تبیین و تفسیر صحیح از آموزه‌های دینی، عدم تعارض واقعی میان علم و دین را نشان می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: علم، دین، تعارض علم و دین، تعامل علم و دین، رابطه علم و دین

۱. گروه مدیریت، مجتمع آموزش عالی علوم انسانی، جامعه المصطفی العالمیه، بغلان، افغانستان.

ایمیل: t.mousavi1287@gmail.com

مقدمه

سخن درباره علم و دین و تحلیل و بررسی آن‌ها از دیرباز مورد توجه اندیشمندان اعم از مسلمان و غیرمسلمان بوده است و این اندیشمندان همواره با سؤالاتی در رابطه با علم و دین مواجه می‌شدند. این‌که علم از چه جایگاهی در دین برخوردار است؟ آیا دستاوردهای علم با تعالیم دینی تعارض دارد تعامل؟ در صورت تعارض بین گزاره‌های دینی با علوم، کدام را باید ترجیح داد؟ و سؤالاتی از این دست. لزوم پاسخگویی به این پرسش‌ها ما را بر آن داشت که به تبیین دقیق موضوع از دیدگاه یکی از مفسران و اندیشمندان اسلامی علامه طباطبایی بپردازیم. ایشان یکی از این مفسران و اندیشمندان مطرح اسلامی است که بایان دیدگاه‌های ارزشمندی به تبیین رابطه بین علم و دین پرداخته است و با رفع تعارض ظاهری میان این دو حوزه از طریق تمایز قلمرو و تقدم گزاره‌های قطعی بر گزاره‌های ظنی و غیرقطعی به تعامل آن‌ها اذعان کرده است.

فهم نوع رابطه علم و دین از دیدگاه علامه طباطبایی، پرسش اصلی این پژوهش است که برای رسیدن به پاسخ، در گام اول نیازمند تبیین و ارائه تعریف دقیق از علم و دین از دیدگاه مرحوم علامه هستیم؛ چراکه با معانی مختلفی که این دو دارند، بحث کلی درباره رابطه علم و دین، قضاوتی خام و غیرعلمی خواهد بود. سپس باید به تبیین نوع رابطه علم و دین بپردازیم. در ادامه، نظریات علامه را در خصوص نظریات علمی ارائه شده پیرامون کیهان‌شناسی، حرکت و سکون زمین، سطح یا کروی بودن زمین، نظریه تکامل و اندیشه دینی، تعارض وقوع معجزه با علم، بیان خواهیم کرد.

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. علم

علم در لغت گاهی در معنای مصدری دانستن، یقین کردن، استوار کردن، دریافتن و اتقان است و گاهی در حالت اسم مصدری و به معنای معرفت، دانش، یقین، ادراک، آگاهی و... به کار رفته است. (دهخدا، ۱۳۹۰، ۲: ۲۰۰۸) در کتب لغت عربی به



معنای مطلق آگاهی و نقیض جهل (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۱۲: ۴۱۷) آمده است. علامه طباطبائی علم را این گونه تعریف می کند:

علم عبارت است از مجموعه قضایایی که در آن ها از احوال و خصوصیات موضوع واحد، بحث می شود. این موضوع واحد، در (حدود) موضوع های مسائل و محمول های آن ها اخذ می گردد. هر علم برهانی، ناچار باید موضوعی داشته باشد و موضوع یک علم، موضوع تمام مسائل آن علم است. موضوع علم چیزی است که در آن علم از عوارض ذاتی^۱ آن بحث می شود. (طباطبائی، ۱۳۸۱: ۲۳۵)

۱-۲. دین

دین در لغت به معانی کیش، طریقت، شریعت، قانون، داوری و حکم کردن آمده (دهخدا، ۱۳۹۰، ۱: ۱۴۰۳) و در منابع اسلامی به معانی آیین، اطاعت، بندگی، ملک و سلطنت، جزا و پاداش شریعت و قانون، تسلیم آیین حق و تدین و اعتقاد آمده است. (کریمی، ۱۳۸۲: ۳۵)

در آثار علامه با دو مفهوم از معنای دین مواجه می شویم؛ یکی تعریف عام که شامل همه ادیان می شود و دیگری تعریفی خاص که تنها به دین حق اشاره دارد. در تعریف عام از دین «دین مجموعه اعتقاد در حقیقت جهان و انسان و مقررات متناسب با آن که در مسیر زندگی مورد عمل قرار می گیرد». (طباطبائی، ۱۳۸۸: ۲۰-۲۵) یا «دین سنتی اجتماعی است که انسان در زندگی اجتماعی اش بر طبق آن و بر اساس اعتقاد در حقیقت هستی عالم و هستی انسان سیر می کند». (طباطبائی، ۱۴۱۷، ۱۵: ۷) در تعریف خاص از دین، آن را مجموعه ای از معارف مربوط به مبدأ و معاد و قوانینی اعم از عبادات و معاملات معرفی می کند که از طریق وحی و نبوت به بشر رسیده است. (طباطبائی، ۱۴۱۷، ۱: ۴۲۴)

۲. رابطه علم و دین

رابطه علم و دین در دوره ها و در جوامع گوناگون، متفاوت بوده گاهی رنگ تعامل

۱. مراد از عوارض ذاتی نیز آن محمولاتی هستند که بدون واسطه بر موضوع خود عارض شده و به گونه ای باشند که یا موضوع در حد آن ها اخذ شود و یا بالعکس آن ها در حد موضوع اخذ شوند و از هم دیگر انفکاک ناپذیر باشند.

و گاهی رنگ تعارض به خود گرفته است. اگر بخواهیم بر اساس یک تقسیم‌بندی صحیح (حصر عقلی) ارتباط بین علم و دین را بیان کنیم، چهار نوع رابطه بین علم و دین متصور است:

۱. رابطه‌ای ندارند: جدایی مطلق علم و دین
۲. علم و دین رابطه خصمانه است: تعارض علم و دین
۳. رابطه‌ای دارند: تداخل علم و دین (حاکمیت)
۴. رابطه غیر خصمانه است: سازگاری علم و دین (تعامل)

۱-۲. تداخل علم و دین

بعضی از صاحب‌نظران و اندیشمندان اسلامی (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۰۷؛ گلشنی، ۱۳۷۹: ۴۲) بر این اعتقادند که موضوع علوم تجربی بخشی از موضوعی است که دین به آن پرداخته است؛ زیرا دین از طرف خداوند است و خداوند حق اظهارنظر در مورد همه چیز، حتی مسائل علوم تجربی (طبیعی) را دارد. این صاحب‌نظران علوم تجربی است که باید از دین تبعیت کرده و موضوع تحقیق خود را از دین بگیرند و در چهارچوب دین مورد آزمایش قرار دهند که در صورت مخالفت آن نتایج با گزاره‌های دینی، دانشمندان نباید آن را بپذیرند؛ زیرا تجربه بشر همیشه قطعی نیست، بلکه گاهی ظنی و خطاپذیر است بر خلاف وحی الهی که قطعی و خطاناپذیر است.

۲-۲. تعارض علم و دین

بر اساس این نظریه، علم و دین با همدیگر سازگاری ندارند. لذا باید یکی از این دورا انتخاب کرد؛ زیرا هر قدر علوم تجربی پیشرفت کند، دچار تضاد بیشتری با منابع و دستورات دینی می‌شود. (بوکای، ۱۳۶۵: ۳۹) میان علم و دین چهار نوع تعارض متصور است:

۱. یافته‌های معتبر علمی با آموزه‌های دینی قطعی مخالف است؛ وقوع این حالت محال است.
۲. فرضیات و نظریه‌های ظنی علمی مخالف با آموزه‌های قطعی دینی؛ در این حالت



آموزه‌های دینی قطعی مقدم و حاکم بر فرضیات ظنی علمی است.

۳. فرضیات و نظریه‌های ظنی علمی مخالف با آموزه‌های دینی ظنی؛ آموزه‌های دینی ظنی به دلیل مرجحاتی که دارد، مقدم بر فرضیات ظنی علمی است. (طباطبائی، ۱۴۱۷، ۱۷: ۳۷۳)

۴. یافته‌های معتبر علمی مخالف با آموزه‌های دینی ظنی؛ در صورت وقوع چنین تعارضی، این تعارضات ظاهری است که گاهی با تبیین صحیح موضوع از نگاه علم و نگاه دین و گاهی با تمایز قلمرو هر کدام رفع می‌شود. (اسلامی، ۱۳۹۳)

۲-۳. تمایز علم و دین

برخی از اندیشمندان و صاحب‌نظران بر این باورند که علم و دین، دوروش، هدف، حوزه و موضوع جدای از هم دارند. بنابراین هیچ‌گونه ارتباطی و نقطه اشتراکی با یکدیگر ندارند. (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۲، ۵: ۱۵۷-۱۷۵) بنابراین امکان هرگونه تعارض میان آن‌ها از بین می‌رود؛ زیرا هیچ‌گونه برخورد و تضادی میان آن‌ها تصور نمی‌شود.

۲-۴. سازگاری علم و دین

این دیدگاه که بر ابطال نظریه تعارض و تداخل علم و دین تأکید دارد، معتقد است که میان حقیقت علم و دین سازگاری وجود دارد؛ زیرا بر اساس این نظریه نسبت بین علم و دین نه تمایز است و نه تضاد، بلکه تعامل است که این تعامل می‌تواند به گفت‌وگو میان علم و دین منجر شود. بر اساس چنین دیدگاهی اگرچه علم و دین از حیث موضوع، روش و نتیجه با یکدیگر متفاوت است؛ اما در عین حال با هماهنگی و تکمیل یکدیگر می‌توانند از جهان به منزله یک کل، تبیینی جامع ارائه دهند. به بیان دیگر، «در این تعامل علم می‌تواند افق ایمان دینی را وسعت بخشد و دیدگاه ایمان دینی می‌تواند شناخت ما را از جهان عمیق‌تر سازد». (هات، ۱۳۸۲: ۴۶)

از میان روابط چهارگانه‌ای که میان عقل و دین ذکر شد، علامه طباطبائی؛ قائل به سازگاری بین علم و دین است. ایشان جدا انگاری علم و دین را نادرست دانسته

و بر این باور است که علم و دین رابطه تنگاتنگی با یکدیگر دارند. «قرآن در دعوت بشر به تحصیل علم و از بین بردن جهل و سردرآوردن از اسرار جهان، چه از اجزای عالم ماده و چه امور مربوط به ماورای عالم ماده، بیاناتی دارد که رساتر از آن تصور نمی‌شود». (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۵: ۲۷۱) ایشان در جای دیگر ادعای تعارض بین علم و دین را بی‌انصافی دانسته و می‌نویسد:

چقدر از انصاف به دور است که کسی بگوید دین اساسش بر تقلید و جهل و ضدیت با علم است. گویندگان این سخن دروغ کسانی هستند که سرگرم علوم طبیعی و اجتماعی شده و در آن علوم اثری از معارف مربوطه به ماورای طبیعت نیافتند. در نتیجه خیال کردند که عدم اثبات، مستلزم اثبات عدم [ندیدن دلیل نبودن] است و چه خطای بزرگی کردند و در این پندار و حکمشان چه خطی مرتکب شدند... شأن دین اجل از این است که بشر را دعوت به جهل و تقلید کند و ساختش مقدس‌تر از آن است که مردم را به عملی دعوت کند که علم همراهش نباشد. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۲: ۱۲۱)

علامه طباطبایی برای تبیین بسیاری از گزاره‌های دینی از دستاوردهای علمی استفاده کرده است که در ذیل به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود. قبل از ذکر موارد، توجه به این نکته ضروری به نظر می‌رسد که علامه بر این باور است که: ارزش شناخت گزاره‌های تجربی، تنها در صورتی که با برهان عقلی پشتیبانی شوند، قابل تصدیق خواهند بود. در غیر این صورت مفاد علوم تجربی، تصویری بیش نیست و به این جهت غیر یقینی و کم‌ارزش‌اند. بنابراین ایشان به جهت یقین آور نبودن گزاره تجربی از سنجش نسبت میان این دو معرفت، سرباز می‌زند. از این رویکرد علامه می‌توان چنین استنباط کرد که از آنجا که گزاره‌های قرآنی، قطعی و واقع‌نما هستند، تنها جایی می‌توان از دانش‌های تجربی در فهم دین کمک گرفت که در سوی دیگر تطبیق نیز گزاره‌ای یقینی عرضه شود تا نسبت میان دو هم‌ارز سنجیده شود. (قائمی نیا - آزادی، ۱۳۹۳: ۲۸)



۳. راه حل های علامه برای حل تعارض ظاهری علم و دین

۱-۳. پیدایش کیهان

از نظر بیشتر صاحب نظران فیزیک، «انفجار بزرگ (Big Bang)» محتمل ترین و قانع کننده ترین نظریه برای توجیه آغاز جهان است. بر اساس این نظریه، جهان از خلأ یا همان انرژی انبوه و متراکم پدید آمده است؛ (کولز، ۱۳۹۰: ۸۱) اما قرآن کریم ماده نخستین پیدایش جهان را «دخان» می نامد:

ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ؛ (فصلت: ۱۱) سپس به آفرینش آسمان پرداخت، درحالی که آن دود بود و به آن (آسمان) و به زمین گفت: خواه یا ناخواه بیایید. گفتند: اطاعت کنان آمدیم.

علامه این نظریه را مردود دانسته و معتقد است که:

خلقت آسمان و زمین به این شکل و وضعی که ما می بینیم ناگهانی نبوده و به این شکل از عدم ظاهر نشده، بلکه از چیز دیگری خلق شده که آن چیز قبلاً وجود داشته و آن، ماده ای متشابه الاجزاء و روی هم انباشته بوده که خدای تعالی این ماده متراکم را جزء کرد و اجزاء آن را از یکدیگر جدا ساخت. از قسمتی از آن در دو برهه از زمان، زمین را ساخت و سپس به آسمان که آن موقع دود بود پرداخته، آن را نیز جزء کرد و در دو برهه از زمان به صورت هفت آسمان درآورد. (طباطبائی، ۱۴۱۷، ۱۰: ۱۵۰)

علامه در تفسیر واژه «دخان» به چرایی تطبیق نداشتن معارف دینی با فرضیه

صاحب نظران علم فیزیک اشاره می کند و می فرماید:

ممکن است ... مضامین آیات را به فرضیات مسلمة علوم امروزی تطبیق کرد، فرضیاتی که درباره آغاز خلقت عالم و هیئت آن دارند، چیزی که هست از آنجا که حقایق قرآنی را نمی توان با حدس و فرضیات علمی محدود کرد، لذا متعرض این تطبیق نشدیم، بله اگر روزی این فرضیات آن قدر قطعی و مسلم شد که به صورت برهان علمی درآمد، آن وقت ممکن است در مقام تطبیق آن با آیات قرآنی برآمد. (طباطبائی، ۱۴۱۷، ۱۷: ۳۷۳)

از سخن علامه چنین برمی آید که اگر از سوی علم نظریه قطعی پذیرفته شده در



خصوص منشأ پیدایش کیهان ارائه شود، در پذیرش و تطبیق آن با آیات قرآن بحثی نخواهد بود. نظریه‌ای که فعلاً مطرح شده، یک نظریه حدسی و غیرقطعی است و نمی‌شود یک امر قطعی را با امر حدسی تفسیر کرد. نتیجه این که در صورت قطعی بودن نظریه علمی، دین (گزاره‌های دینی) با آن تعارضی نخواهد داشت. آنچه در خصوص منشأ پیدایش کیهان ارائه شده، یک نظریه حدسی است که در تعارض بین نظریه حدسی با قطعی، چنان که در ابتدا بیان شد، نظریه قطعی مقدم است.

۲-۳. حرکت و سکون زمین

در قرون وسطی که کیهان‌شناسی ارسطویی و الهیات مسیحی درهم آمیخته و تصویر قرون وسطایی از جهان را پرداخته بود، نظریه زمین مرکزی در علم نجوم سلطه بی چون و چرا داشت. زمین در مرکز گیتی بی حرکت بود. خورشید، ماه، سیارات و ستارگان در مدارهای مدور به گرد آن می‌چرخیدند. انقلاب علمی که با کپرنیک آغاز شد، نظریه زمین مرکزی را که به مثابه یک باور جزمی بیش از هزار سال بر اذهان سیطره داشت، واژگون کرد. پس از کپرنیک، دیگر زمین مرکز عالم نبود، بلکه صرفاً یکی از سیارات متعددی بود که به دور یک ستاره کوچک‌تر واقع در لبه کهکشان راه شیری در گردش بود. تحول حقیقی در عقاید علمی با گالیله صورت پذیرفت. وی توانست شواهد بیشتری در تأیید نظام خورشید مرکزی ارائه دهد. این کشف گالیله به منزله فروکردن میخی در تابوت نگرش قرون وسطایی به جهان بود. (ر.ک. والتر، ۱۳۷۷: ۱۱۰-۱۹۰) با کشفیات کپرنیک و گالیله، اخترشناسی ارسطویی و بطلمیوسی که با فهم نصوص دینی در آمیخته بود، در بوتۀ تردید افتاد، مسیحیت را به چالش فراخواند و اتهاماتی به آن وارد ساخت و در نهایت پرچم پیروزی در دست علم افتاد. در جهان اسلام افرادی مانند فخر رازی در تفسیر آیه «الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا...» (بقره: ۲۲) استدلال می‌کند که زمین ساکن است. (فخر رازی، ۱۴۲۰، ۲: ۳۳۶) طبرسی نیز مانند فخر رازی متأثر از زمان خودش آیه را به زمین مرکزی تفسیر می‌کند؛ (طبرسی، ۱۳۷۲، ۱: ۱۵۵) اما علامه طباطبایی برخلاف مفسران گذشته، در تفسیر آیه «وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ»، (یس: ۳۸) قائل به حرکت زمین به دور



خورشید است. ایشان در این خصوص می نویسند:

از نظر حواس، آدمی حس می کند که آفتاب حرکتی دورانی به دور زمین دارد؛ اما از نظر علمی و با توجه به بحث های علمی، قضیه درست به عکس است؛ یعنی خورشید به دور زمین نمی چرخد، بلکه زمین به دور خورشید می گردد و معنای آیه شریفه این است که آفتاب در جریان است. (طباطبائی، ۱۴۱۷، ۱۷: ۸۹)

با تحلیل این جملات علامه می توان دریافت که ایشان معتقد است: اولاً در معارف دین می توان تئوری های علمی را یافت. ثانیاً از آنجاکه معارف دین قطعی است، این تئوری ها مطابق با واقع است، در قطعیات هیچ گونه تعارضی بین علم و دین وجود ندارد.

۳-۳. مسطح یا کروی بودن زمین

در اعصار گذشته منجمان به مسطح بودن زمین اعتقاد داشتند نه کروی بودن آن. به پیروی از منجمان، مفسران قرآن نیز جهت نشان دادن سازگاری قرآن با نظریه های علمی، به آیه «وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ بِسَاطًا»، (نوح: ۱۹) استدلال می کردند و حتی بعضی از مفسران مانند فخر رازی از برهان عقلی جهت اثبات کروی نبودن زمین در تفسیر آیه مذکور سود می بردند، ولی پس از چند سده که کروی بودن زمین اثبات و نادرستی دیدگاه مسطح بودن زمین آشکار شد، برخی این آیه را ناسازگار با علم جدید دانستند و در این مورد ساز تعارض علم و دین را نواختند. (مهدوی نژاد، ۱۳۸۴: ۱۲۶)

علامه طباطبائی برای رفع این تعارض، با تصرف در ظاهر آیه شریفه یک (کاف) تشبیه در تقدیر می گیرد و می نویسد: «مراد از بساط - کالبساط - است؛ می خواهد بفرماید زمین را مثل فرش برایتان گسترده کرد تا بتوانید به آسانی در آن بگردید و از ناحیه ای به ناحیه دیگرش منتقل شوید». (طباطبائی، ۱۴۱۷، ۲۰: ۳۳) بنابراین در آیه مذکور منظور مسطح بودن زمین نیست تا با دیدگاه کروی بودن زمین تعارض پیدا کند. علامه در آیات دیگری نیز به کروی بودن زمین که مطابق علم طبیعی است، استدلال کرده است؛ مانند «ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَغْشَى اللَّيْلَ النَّهَار...»، (اعراف:

۵۴) «هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا» (ملک: ۱۵) و آیاتی دیگری که علامه برای تبیین حرکت وضعی و انتقالی زمین می‌داند و معتقد است که این آیات مطابق با یافته‌های علوم تجربی مبنی بر حرکت و گردش زمین به دور اجرام آسمانی است، نه برعکس. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۱: ۲۷۷)

۴-۳. نظریه تکامل و اندیشه دینی

تا پیش از نیمه دوم قرن نوزدهم میلادی، تفکر رایج در علوم طبیعی این بود که انواع گیاهی و جانوری، ثابت هستند و هیچ‌گونه رابطه‌ای با هم ندارند؛ به این معنا که هیچ نوعی از حیوان به نوع دیگر قابل تبدیل نیست. این مسئله را به اصطلاح نظریه «ثبات انواع»^۱ می‌نامند. این عقیده علاوه بر مطابقت با آیات سفر تکوین کتاب مقدس، با زیست‌شناسی ارسطویی^۲ نیز - که تا پیش از طرح نظریه داروین نظریه رایج دانشمندان علوم طبیعی بود - سازگاری داشت. (گرامی، ۱۳۸۴: ۳۸)

زیست‌شناسی جدید با طرح نظریه (تکامل انواع) از سوی ژان باتیست لامارک، چارلز داروین و جولیان هاکسلی و دیگر زیست‌شناسان، زمینه تازه‌ای برای تعارض میان داده‌های علمی و دینی فراهم کرد. طبق کتب آسمانی، خلقت انسانی امری دفعی است و موجودات زنده به‌خصوص انسان، مستقل از انواع دیگر، به‌طور دفعی خلق شده‌اند، درحالی‌که زیست‌شناسان بر تفسیر خلقت، در مفهوم کلی، مراحل تکامل تدریجی مستمری را ترسیم می‌کنند که بر اساس آن، موجودات کامل‌تر از موجودات پیشین حاصل آمده‌اند. (ر.ک. باربور، ۱۳۷۹: ۹۹-۱۴۱) در سال ۱۸۵۹ داروین رساله خود را درباره منشأ انواع، آنچه اکنون (تکامل) می‌نامیم، چاپ کرد. این کتاب از لحاظ کلامی، توفان شدیدی از مناقشات بر پا کرد؛ زیرا برای بسیاری از صاحب‌نظران، تکامل بدین معنا است که جهان اساساً غیرشخصی و بدون خدا است. استیون و نیرگ ادعا می‌کند که نظریه تکامل، عقیده به یک خدای (ذو العنایه) را بسی قاطع‌تر از فیزیک رد می‌کند. (ر.ک. هات، ۱۳۸۲: ۸۹)

1. Fixity of Species.

۲. ارسطو هر فرد را تجسم ماهیات ثابت می‌داند...



تا قبل از پیدایش این نظریه، وجود انسان مقدّس بود؛ اما با ظهور این نظریه انسان همانند سایر جانداران موردسنجش قرار گرفت؛ این تفسیر از منشأ زیست‌شناختی انسان، با مقام و منزلت یگانه و استثنایی انسان و کرامت و شرافت ذاتی او نیز در تعارض آشکار بود؛ زیرا در بینش دینی و قبل از نظریهٔ تکامل، انسان محور و مرکز عالم مخلوقات بود و با اشرفیت و مقام والای خود، مثال پروردگار محسوب می‌شد. با طلوع نظریهٔ تکامل، بی‌همتایی مقام بشر و اشرفیت انسان نقض شد. نظریهٔ داروین انسان را از آن مقام سلطانی به زیر کشید و او را هم‌نژاد میمون و مانند سایر حیوانات، حیوان طبیعی معرفی کرد. (ر.ک. باربور، ۱۳۷۹: ۱۱۴) با مناقشه‌ای که نظریهٔ تکامل برانگیخت، متکلمان و مفسران مسلمان همچون متدینین مسیحیت در مقام پاسخگویی و رفع حل تعارض علم و دین برآمدند. مفسران مسلمان برای حل مسئله ناسازگاری نظریهٔ تکامل با تفسیر قرآن از خلقت، روش‌های گوناگونی را اتخاذ کردند. (فرامرز قراملکی، ۱۳۷۳: ۶۱-۱۵۹) در قرآن کریم، آیات بسیاری اشاره به آفرینش انسان دارد.^۱ مجموع این آیات خلقت آدم را در سه مرحله خلاصه می‌کند:

۱. آفرینش انسان (آدم) با خاک «تراب»، گل «طین»، گل خشکیده «صلصال» و لجن بونیاک «حماً مسنون» پایان می‌پذیرد.

۲. آفرینش انسان، مربوط به صورتگری و تصویرپردازی ظاهری انسان پیش از دمیدن روح در کالبد او است؛ بدین معنا که خداوند انسان را به صورت خاص آفریده.

۳. با دمیدن روح خود در کالبد او به صورت موجود برتری درآمده است. (مهدوی نژاد، ۱۳۸۴: ۱۴۶)

علامه نظریهٔ تکاملی مطرح‌شده از سوی علم را مردود می‌داند. ایشان معتقد است که از نظر قرآن کریم بنابر ظاهر آیات مربوط، دالّ بر خلقت ثبوتی است. لذا هیچ‌گونه تعارضی بین علم و دین در این مورد وجود ندارد. علامه در تفسیر دال بر خلقت ابتدا بیان می‌کند که آیات قرآنی بر خلقت مستقل و مستقیم آدم از خاک ظهور دارند،

۱. آیات قرآن درباره آفرینش انسان تقریباً چهل آیه: ص آیات ۷۱-۷۸، اعراف آیات ۱۱-۱۳، طه آیات ۱۱۶-۱۱۷، اسراء آیات ۶۱-۶۲، حجر آیات ۲۵-۳۶، کهف آیه ۵۰، بقره آیه ۳۴.

آن‌ها ظهوری نزدیک به نص به گونه‌ای که تأویل‌پذیر نیست و به صورتی دیگری هم قابل تفسیر نیست. تئوری تکاملی که آفرینش انسان را به صورت تحولی از انواع دیگر تفسیر کرده است، با تمامی اشکال به جهت نقص استدلال (نداشتن شواهد و تجربیات علمی کافی) باطل است و تنها نظریه کاشف از حقیقت آفرینش انسان، همین نظریه قرآنی است. بنابراین هیچ تعارض و منافاتی بین علم و قرآن در مسئله یادشده وجود ندارد. (ر.ک. فرامرز قراملکی ۱۳۷۳: ۸۲) «منتهی شدن بشر موجود امروزی با تناسل به یک زن و مرد، مدلول ظهوری قریب به نص آیات شریفه بوده و قابل تفسیر نیست و اگرچه (قبول این مطلب) از ضروریات دین نیست، ولی از ضروریات قرآنی است». (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۶: ۳۸۲) سپس علامه درباره مقصود قرآن از آدمی که انسان موجود به او منتهی می‌شود، کیست، سه نظر را نقل می‌کند: ۱- آدم نوعی؛ ۲- عده محدودی از افراد؛ ۳- فرد انسانی معین مشخص؛ ایشان با قبول نظریه سوم، در تعریف این فرد انسانی مشخص، سه نظر را بیان کرده، مورد ارزیابی قرار می‌دهد.

۱. فردی از نوع انسان که از نوع دیگری مانند میمون به وجود آمده است، بنا به نظریه تحول انواع؛

۲. فردی از انسان که به کمال فکری نرسیده و ابزارهای تفکر را دارا نیست، به وجود آمده است.

۳. توالد و تناسل با رسیدن به آدم و همسرش منقطع شده و آدم و همسر وی بدون تولد از پدر و مادری، از خاک آفریده شده‌اند.

علامه ظاهر آیات قرآن را دال بر نظریه سوم می‌داند و در رد نظریه اول می‌گوید: «اعتقاد به حکم تنازع در بقا و انتخاب اصلح با آیه زیر سازگار نیست: إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (آل عمران: ۵۹) همان مثل خلقت عیسی به امر خدا مثل خلقت آدم است». (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۴: ۲۲۵) ایشان علاوه بر دیدگاه تکامل انواع که صرفاً یک فرضیه است و فرضیه‌ها را نمی‌شود بر قرآن تحمیل کرد و دلایلی که بری اثبات آن آورده شده، کافی و قانع کننده نیست،



می‌نویسد: «منظور دلایل علمی، اعم از شواهد فیزیولوژیکی، آناتومی و تشریح تطبیقی، جنین‌شناسی حیوانات، فسیل‌هایی که دلالت بر وجود حیوانات اولیه داشته باشد و خلقت تدریجی را اثبات نماید و... است». (طباطبائی، ۱۴۱۷، ۱۶: ۳۸۴) علامه در ادامه به آیاتی که طرفداران تئوری تکامل به آن‌ها استناد کرده‌اند، پرداخته و دلالت ظهور آیات را بر مراد آن‌ها رد می‌کند و به‌طور کلی به‌عنوان مفسر قرآن این‌گونه نتیجه می‌گیرد:

ظاهر آیات قرآن دلالت بر این دارد که بشر امروزی از طریق تناسل به یک زن و شوهر معین منتهی می‌شود که قرآن نام آن شوهر را آدم معرفی کرده و نیز اولین فرد بشر و همسرش، از هیچ پدر و مادری متولد نشده‌اند و به تعبیرهای مختلف قرآن از خاک یا گل یا لایه یا زمین خلق شده‌اند. (طباطبائی، ۱۴۱۷، ۱۶: ۳۸۲)

علامه درباره ارزش علمی تئوری تکامل هم می‌نویسد:

فرضیه تطوّر انواع، فرضیه‌ای است حدسی که اساس آن را علوم طبیعی امروز تشکیل داده که ممکن است روز دیگر فرضیه‌ای قوی جای آن را بگیرد؛ چون علم هیچ‌وقت توقف نمی‌کند و همواره روبه‌پیشرفت و دامنه مباحث علمی رو به گسترش است. (طباطبائی، ۱۴۱۷، ۱۶: ۳۸۲)

از سخنان علامه چنین می‌توان برداشت کرد که نظریات ارائه شده، چون یک فرضیه‌ای حدسی است، نمی‌شود قرآن و گزاره‌های قطعی دینی را با فرضیات حدسی تفسیر کرد. در خصوص نظریه تکامل انواع، ممکن است از سخنان علامه برداشت تعارض بین علم و دین شود؛ اما چنین برداشتی صحیح به نظر نمی‌رسد؛ زیرا علامه نظریه ارائه شده را یک نظریه حدسی می‌داند نه یک نظریه قطعی پذیرفته شده. در چنین حالتی تصور تعارض ممکن است؛ اما اگر یک نظریه علمی قطعی پذیرفته شده ارائه شود، در این صورت پذیرش آن جای بحث نخواهد بود. چنان‌که علامه بدان تصریح می‌کند.

۳-۵. تعارض وقوع معجزه با علم

معجزه در عرف عام بر حوادث شگفت‌آور، ورای قدرت بشر، خارج از جریان عادی

طبیعت و حوادث فراطبیعی اطلاق می‌شود؛ اما در ادیان توحیدی چون اسلام و مسیحیت، معجزه نوعی تصرف و مداخله مستقیم خداوند در نظام طبیعی مشهود محسوب می‌شود که آن را به منظور آشکار ساختن حقیقتی از مسیر طبیعی‌اش خارج می‌کند. (احمدی و دیگران، ۱۳۸۱: ۸۲) برای اولین بار هیوم بر مبنای تبیین اشیا و پدیده‌ها بر اساس قوانین طبیعی، معجزه را به نقض قانون طبیعت تعریف کرد. به نظر او:

معجزه برخلاف قوانین طبیعت است و چون تجارب قطعی و غیرقابل تغییر، صحیح بودن قانون طبیعت را اثبات کرده، پس اعتقاد به معجزه که خلاف قوانین ثابت شده است، امری صحیح نیست. باین حال، پیروان ادیان معتقدند نه تنها معجزات غیر ممکن نمی‌باشند، بلکه واقع هم شده و همواره با نوعی تحدی همراه بوده است. (قدردان قراملکی، ۱۳۸۱: ۶۴-۶۸)

درحالی‌که افرادی مانند هیوم و همفکران او معجزات را ناقض قانون طبیعت می‌دانند، با این طرز تفکر وجود معجزاتی مانند «شق القمر» صحنه‌ای از تعارض علم و دین خواهد بود. (مهدوی نژاد، ۱۳۸۴: ۱۳۲) علامه طباطبایی، کسانی را که درصدد پاسخ‌گویی این تعارض از طریق تبیین مادی معجزه بودند، رد کرده و می‌نویسد:

اینکه بعضی از عالم‌نماها درصدد برآمده‌اند به خاطر این که آبروی مباحث طبیعی را حفظ نموده، آنچه را از ظاهر آن‌ها فهمیده با قرآن وفق دهند، آیات دال بر وجود معجزه و وقوع آن را تأویل کرده‌اند زحمتی بیهوده کشیده و سخنانشان مردود است و به درد خودشان می‌خورد. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱: ۷۳)

ایشان در ادامه توضیح می‌دهد که قرآن کریم در عین اینکه قانون علیت را قبول دارد، حوادثی خارق عادت را می‌پذیرد و از داستان‌ها و حوادثی خبر می‌دهد که با جریان عادی و معمولی و جاری در نظام علت و معلول سازگار نبوده و جز با عواملی غیرطبیعی و خارق‌العاده صورت نمی‌گیرد. این حوادث همان معجزاتی است که قرآن، به عده‌ای از انبیا نسبت داده است. علامه می‌فرماید: «اگرچه این امور خارق‌العاده را، عادت انکار می‌نماید و بعیدش می‌شمارد؛ اما این امور فی‌نفسه



محال نیستند و عقل آن‌ها را محال نمی‌داند آن‌چنان‌که اجتماع دو نقیض را محال می‌داند». (طباطبائی، ۱۴۱۷، ۱: ۷۴) ایشان علت انکار ذهن را تنها انس ذهن به امور محسوس و ملموس می‌داند و معتقد است که:

علم نمی‌تواند معجزه را انکار کند. علم بسیاری از امور عجیب و خارق‌العاده را نتوانسته توجیه کند و دانشمندان دنیا همواره از مرتاضان و جوکی‌ها، حرکات و کارهای خارق‌العاده می‌بینند و در وجود چنین خوارقی هیچ شک و تردیدی ندارند تا جایی که برخی از علمای روانکاو، ناگزیر شده‌اند در مقام توجیه این‌گونه کارها برآیند و آن را به جریان امواج نامرئی الکترومغناطیسی نسبت دهند. (طباطبائی، ۱۴۱۷، ۱: ۸۴)

علامه در ذیل آیه شریفه «اَقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَ انْشَقَّ الْقَمَرُ» (قمر: ۱) می‌نویسد: عده‌ای راه‌حل را در آن می‌بینند که «شق القمر» را علامت قیامت بدانند، نه اینکه به‌واقع در زمان پیامبر^(ص) از طرف ایشان چنین معجزه‌ای رخ داده باشد. عده‌ای هم ناچار شده‌اند معجزه «شق القمر» را حمل بر اشتقاق کره ماه از کره زمین نمایند تا خیال خویش را تسلی بخشند. غافل از اینکه ادله قوی ثبوت شق القمر، این توجیهات ناصحیح را بر نمی‌تابد. (طباطبائی، ۱۴۱۷، ۱۹: ۶۰)

علامه در جایی دیگر می‌نویسد:

در جهان مادی برای حوادث مادی علل مادی موجود است که تحقق آن‌ها، متوقف به تحقق آن علل بوده و هیچ‌گونه تخلفی در کار نیست، خواه ما بدانیم یا ندانیم. (طباطبائی، ۱۳۶۶: ۱۴) هر معلول طبیعی یک علت طبیعی لازم دارد، ولی نمی‌توانیم ملتزم باشیم که علت طبیعی، همین چیزهایی است که ما به‌عنوان علل طبیعی شناخته‌ایم. (طباطبائی، ۱۳۸۷: ۱۸۶)

از نظر علامه در خصوص معجزه، چون علم را فاقد توان کشف امور خارق‌العاده می‌داند و علم توانایی کشف خارق‌العادات را ندارد، پس نمی‌تواند اظهار نظر کند و چون نمی‌تواند اظهار نظر کند، تعارضی متصور نخواهد بود؛ زیرا اگر علم نظریه‌ای ارائه کند بر اساس حدسیات خواهد بود نه بر اساس قطعیات.



نتیجه‌گیری

به صورت کلی چهار نوع رابطه را می‌توان بین علم و دین تصور کرد. هیچ رابطه‌ای میان علم و دین وجود ندارد که می‌شود جدایی مطلق یا تمایز علم و دین. بین علم و دین رابطه وجود دارد؛ اما از نوع خصمانه که یا باید دین را انتخاب کرد و یا علم را و نمی‌شود هر دو را پذیرفت که این می‌شود تعارض علم و دین، رابطه وجود دارد؛ اما از نوع تداخل، بدین بیان که موضوع علوم تجربی بخشی از موضوع دین است. نوع چهارم می‌شود سازگاری علم و دین که این دیدگاه معتقد است که میان حقیقت علم و دین سازگاری وجود دارد. از میان انواع ذکر شده علامه طباطبایی، نظریه سازگاری بین علم و دین را پذیرفته و معتقد است که بین علم و دین رابطه تنگاتنگی وجود دارد. علامه برای تبیین بسیاری از گزاره‌های دینی از دستاوردهای علمی استفاده کرده و برخلاف برخی از صاحب‌نظران مسلمان که در پی تطبیق علم جدید با قرآن هستند، بیشتر متوجه آن بخش از مسائلی اساسی و بنیادی است که بتواند سازگاری و ارتباط بین علم و دین را برقرار سازد.

علامه قبول دارد که تجربه و آزمایش، ابزار لازم و ضروری برای شناخت طبیعت است؛ اما آن‌ها را کافی ندانسته و روش مادی‌گرایان را که مبتنی بر تجربه محض است، رد می‌کند. از نظر علامه فعالیت عقلانی یافته‌های علم لازم است تا بتوان تعبیری خداپاورانه از طبیعت و یافته‌های علمی ارائه داد. به باور علامه علم و دین هیچ‌گونه تعارض واقعی ندارند و تعارض آن‌ها ظاهری است و ایشان در تفسیر متون دینی از علوم تجربی استفاده می‌کند و از تأثیر باورهای دینی بر علم سخن به میان می‌آورد.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴)، لسان العرب، بیروت: دارالصادر.
۲. احمدی، محمدامین، محمدرضایی و دیگران، (۱۳۸۱)، جستارهایی در کلام جدید، تهران: انتشارات سمت و دانشگاه قم.
۳. اسلامی، مصطفی، (۱۳۹۳)، رابطه علم و دین از منظر علامه طباطبائی، مجله معرفت، ش ۲۰۶.
۴. باربور، ایان، (۱۳۷۹)، علم و دین، (ترجمه: بهاءالدین خرمشاهی)، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۵. بوکای، موریس، (۱۳۶۵)، مقایسه‌ای میان تورات، انجیل، قرآن و علم، (ترجمه: ذبیح‌الله دبیر)، تهران: دفتر نشر و فرهنگ اسلامی.
۶. جواد آملی، عبدالله، خطبه‌های نماز جمعه، (۱۶: ۵: ۱۳۸۸).
۷. _____ (۱۳۸۹)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم: اسراء.
۸. دهخدا، علی اکبر، (۱۳۹۰)، لغتنامه دهخدا، تهران: دانشگاه تهران.
۹. رضایی اصفهانی، محمدعلی، (۱۳۹۲)، منطق تفسیر قرآن، قم: مرکز نشر و ترجمه بین المصطفی.
۱۰. طباطبائی، سید محمدحسین، (۱۴۱۷ق) المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۱. _____ (۱۳۸۸)، بررسی‌های اسلامی، قم: موسسه بوستان کتاب.
۱۲. _____ (۱۳۶۶)، اعجاز از نظر عقل و نقل، بی‌جا: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی.
۱۳. _____ (۱۳۸۱)، مرزبان وحی و خرد، قم: موسسه بوستان کتاب.
۱۴. _____ (۱۳۸۷)، روابط اجتماعی در اسلام، قم: موسسه بوستان کتاب.





۱۵. _____ (۱۳۸۸)، شیعه در اسلام، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۱۶. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو.
۱۷. فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰ق) التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۸. فرامرز قراملکی، احد، (۱۳۷۳)، موضع علم و دین در خلقت انسان، تهران: نشر مؤسسه فرهنگی آرایه.
۱۹. قائمی نیا، علیرضا؛ آزادی، محسن، (۱۳۹۳)، رابطه علم و دین در مسئله کیهان‌شناسی از دیدگاه المنار و المیزان، مجله قبسات، سال نوزدهم.
۲۰. قائمی نیک، محمدرضا، (۱۳۸۸)، نظریه‌ها و آرا در باب نسبت علم و دین، مجله راهبرد فرهنگ، ش ۶.
۲۱. قدردان قراملکی، محمدحسن، (۱۳۸۱) معجزه در قلمرو عقل، قم: بوستان کتاب.
۲۲. کریمی، مصطفی، (۱۳۸۲)، قرآن و قلمرو شناسی دین، قم: موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
۲۳. کولز، پیتر، (۱۳۹۰)، کیهان‌شناسی، (ترجمه: ناهید حقیقتی)، تهران: نشر بصیرت.
۲۴. گرامی، غلامحسین، (۱۳۸۴)، انسان در اسلام، قم: دفتر نشر معارف.
۲۵. گلشنی، مهدی، (۱۳۷۹)، علم و دین در آستانه قرن بیست و یک، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۶. مهدوی نژاد، محمدحسین، (۱۳۸۴)، دین و دانش (بررسی انتقادی مسئله تعارض علم و دین)، تهران: دانشگاه امام صادق.
۲۷. والتر، استیس، (۱۳۷۷)، دین و نگرش نوین، (ترجمه: احمدرضا جلیلی)، تهران: انتشارات حکمت.
۲۸. هات، جان اف، (۱۳۸۲)، علم و دین از تعارض تا گفتگو، (ترجمه: بتول نجفی)، بی‌جا: انتشارات حله.

بدا در اندیشه شیعه امامیه

زکریا فصیحی^۱

سید محمد عالمی^۲

چکیده

بدا (بداء) در لغت آشکار شدن امری است که پنهان بوده (الظهور بعد الخفاء) و در اصطلاح علم کلام مخفی بودن راز برخی از تغییرات تکوینی کائنات برای انسان است. بداء عقیده‌ای است که هم موردپسند عقل است و هم شواهد فراوان نقلی در تأیید آن وجود دارد. برای همین در اندیشه شیعه امامیه تبلور یافته است. باور داشتن این مسئله اعتقادی، آثار و برکاتی را در زندگی انسان به ارمغان می‌آورد که خضوع در برابر عظمت خدا، تحت فرمان او بودن و عصیان نکردن، تلاش برای داشتن بهترین سرنوشت در دنیا و جهان جاوید از جمله آن‌ها است. تبیین مسئله بداء به‌عنوان یک عقیده اسلامی که روشن کردن آن به‌صورت تحلیلی برای فهم و برداشت درست آن ضروری و مفید می‌نماید، از اهداف این تحقیق است. برخی بر این باورند که پذیرفتن بداء، نسبت دادن جهل به خداوند را در پی دارد؛ زیرا معنای تغییر در برنامه‌های تکوینی، این است که انتهای تقدیرات از ابتدا برای خدا معلوم نبوده است. درحالی‌که بر اساس یافته‌های این تحقیق، در حقیقت کسی که امر تکوینی از او مخفی مانده، انسان است نه خدا؛ زیرا او دانای اسرار بوده و ابتدا و انتهای هر تقدیری برایش روشن است. این مقاله با شیوه توصیفی تحلیلی و با استفاده از منابع معتبر کلامی و دلایل عقلی و نقلی تدوین شده و برای روشن شدن معنا و زوایای بداء نمونه‌هایی نیز ارائه کرده است؛ به‌گونه‌ای که با خواندن آن جلوه‌ای از این باور کلامی در ذهن خواننده تجلی می‌یابد.

کلیدواژه‌ها: بداء، تغییر علم خدا، لوح محفوظ، سرنوشت انسان، شیعه امامیه

۱. گروه کلام اسلامی، مجتمع آموزش عالی حکمت و مطالعات ادیان، جامعه المصطفی العالمیه، غور، افغانستان.

zfs110110@gmail.com

۲. گروه کلام اسلامی، مجتمع آموزش عالی حکمت و مطالعات ادیان، جامعه المصطفی العالمیه، بلخ، افغانستان.

sm.alemi56@gmail.com

مقدمه

ارزش و کرامت انسان که او را تا مقام خلیفه‌اللهی اوج می‌دهد، درگرو باورهای او و عمل به مقتضای آن باورها است. دین اسلام که دین فطرت و فضیلت است، نیز با معرفی راه‌ها و مبانی کسب کرامت انسانی، دستیابی به مقام موعود [خلیفه‌اللهی] را در اختیار خود انسان نهاده و ایمان و عمل صالح را دو بال پرواز برای رسیدن به معراج انسانیت و سرنوشت پاکیزه دانسته است. (ر.ک. نحل: ۹۷) بنابراین عقیده درست و عمل به مقتضای آن عقیده، پایه‌های اصلی زندگی معنوی و سرنوشت حقیقی انسان را رقم می‌زند. پس بررسی زوایای باورهای اسلامی و شناساندن دقیق آن‌ها برای جامعه دینی، یک ضرورت پژوهشی است. بداء به عنوان یکی از باورهای اسلامی و از مسائل مهم کلامی بر همین مبنا سزاوار بررسی و معرفی است. این باور اسلامی در اندیشه شیعه امامیه تبلور یافته و دیگر فرق اسلامی اثبات این عقیده را مستلزم اثبات جهل خداوند متعال می‌دانند. درحالی‌که شیعه بداء را به معنای مخفی ماندن برخی از امور تکوینی برای انسان باور دارد نه برای خداوند علیم که پشیمانی او از اراده اولی یا ندانستن انتهای اراده‌اش را در پی داشته باشد. با توجه به مبانی و منابع اسلامی (قرآن و سنت)، انسان با گونه زندگی و نوع عملش قادر است که مسیرش را تغییر داده و سرنوشتش را با اختیار و انتخاب خود رقم بزند و این عین فرموده قرآن کریم است که فرمود: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ». (رعد: ۱۱) معنای بدایی که در مواردی^۱ به خداوند متعال نسبت داده شده، غیر از معنایی است که بدای در مورد انسان دارد. برخی از این موارد در معتبرترین منابع حدیثی اهل سنت نیز آمده^۲ و چنانکه خواهد آمد با علم خدا یا نسبت دادن جهل به او، هیچ ارتباطی ندارد.

۱. امام صادق (ع): مَا بَدَأَ لِلَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا كَانَ فِي عِلْمِهِ قَبْلَ أَنْ يَبْدُوَ لَهُ. (کلینی، ۱۳۶۲: ۱، ۱۴۸)

۲. ر.ک. بخاری، ۱۴۱۲، ج ۴، باب ۱۴۷، ص ۱۴۶.

۱. تعریف مفاهیم

۱-۱. بداء

با توجه به اهمیت این باور و در معرض مناقشه بودن آن، برای روشن شدن حقیقت این عقیده اسلامی، توضیح معنای آن ضروری می‌نماید. «بداء ممدود بر وزن سماء و از ریشه بدو» (صدرا، ۱۳۶۶، ۴: ۱۷۸) در لغت به دو معنا آمده است:

الف. ظاهر و آشکار شدن بعد از پنهان بودن؛ (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۱۳) یعنی «الظهور بعد الخفاء» (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۱۴: ۶۵؛ فراهیدی، ۱۳۶۴، ۸: ۸۳) آشکار شدن چیزی از عدم، (فضلی، ۱۴۱۴: ۱۰۵) آمده است. بادیه به همین لحاظ اسم زمینی است که کسی در آن برای زیستن حاضر و آشکار نیست (فراهیدی، ۱۳۶۳، ۸: ۸۴) در قرآن نیز در مواردی بداء به همین معنا به کار رفته؛ اما کسی که امر مخفی بر او آشکار می‌شود، انسان است نه خدا. از جمله آیات ذیل در بردارنده واژه بداء با معنای مذکور است:

بَلْ بَدَأَ لَهُمْ مَا كَانُوا يُخْفُونَ مِنْ قَبْلُ...؛ (جاثیه: ۳۳) بلکه آنچه را پیش از این پنهان می‌داشتند برای آنان آشکار شده است. وَ بَدَأَ لَهُمْ سَيِّئَاتٍ مَا كَسَبُوا (زمر: ۴۸) وَ بَدَأَ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ. (زمر: ۴۷) وَ بَدَأَ لَهُمْ سَيِّئَاتٍ مَا عَمِلُوا. (انعام: ۲۸)

چنانکه پیداست در تمام این موارد، کسی که چیزی را فراموش کرده یا نادیده گرفته، انسان است که در روز قیامت برایش آشکار می‌گردد.

ب. تبدل رأی و حاصل شدن نظریه جدید. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۱۴: ۶۵) بداء در قرآن به این معنا نیز آمده است. از جمله آیات ذیل:

وَمَا نَرَاكَ اتَّبَعَكَ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَرَأَيْنَا بُدِ الرَّأْيِ. (هود: ۲۷) ما تو را جز بشری همچون خودمان نمی‌بینیم و کسانی را که از تو پیروی کرده‌اند، جز گروهی ساده لوح، نمی‌بینیم. ثُمَّ بَدَأَ لَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوُا الْآيَاتِ لَيْسَ جُنَّتْهُ حَتَّىٰ حِينٍ. (یوسف: ۳۵) و بعد از آنکه نشانه‌های (پاکی یوسف) را دیدند، تصمیم گرفتند او را تا مدتی زندانی کنند.



یعنی باآنکه پاک‌دامنی یوسف برای اهالی قصر عزیز مصر روشن و آشکار شده بود؛ اما باز برای مصلحت و آبروی خودشان، رأی به زندان کردن وی صادر کردند. بداء در اصطلاح علم کلام یعنی آشکار کردن امری که به خاطر مصلحتی برای مخاطب یا بیننده مخفی و غیرقابل پیش‌بینی بوده است. «أَنَّ اللَّهَ يَظْهَرُ لِلنَّاسِ مَا كَانَ قَدْ أَخْفَاهُ عَنْهُمْ سَابِقًا؛ خداوند چیزی را که قبلاً مخفی کرده بود، برای مردم آشکار می‌کند». (سبحانی، ۱۳۸۵: ۷۵؛ سبحانی، ۱۴۰۸: ۶۰) بر اساس روایات اهل بیت^(ع) بداء هرگاه به خدا نسبت داده شود، معنای ثلاثی مزیدش (إبداء) مراد بوده و به معنای «إظهار بعد الإخفاء» به کار می‌رود، (محسنی، ۱۳۷۱: ۱، ۲۲۲) آن‌هم اظهار امری که حقیقتش به خاطر مصلحتی از انسان مخفی نگه‌داشته شده و پس از آنکه مصلحت آشکار بودن آن به وجود آید، خداوند آشکارش می‌کند.

لذا بر اساس «مستندات روایی و نیز حکم عقل، نسبت دادن بداء به خدای متعال به معنای حصول رأی جدید که پشیمانی از رأی سابق را می‌رساند، محال است؛ زیرا حاکی از جهل او است». (مظفر، ۱۴۱۷: ۱، ۱۹۲) درحالی که تمام هستی با همه تغییر و تحولات ازلی و ابدی خود از علم مطلق و نامتناهی او پوشیده نیست و به فرموده امام صادق^(ع): «مَا بَدَأَ لِلَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا كَانَ فِي عِلْمِهِ قَبْلَ أَنْ يَبْدُو لَهُ؛ هیچ چیزی برای خداوند ظاهر نمی‌شود، جز آن‌که پیش از وجود و ظهورش، برای او آشکار بوده است». (کلینی، ۱۳۶۲: ۱، ۱۴۸) و طبق فرموده امام علی^(ع): «يَعْلَمُ عَجِيجَ الْوُحُوشِ فِي الْفَلَوَاتِ وَمَعَاصِيَ الْعِبَادِ فِي الْخَلَوَاتِ وَ اخْتِلَافَ الثِّيْنَانِ فِي الْبِحَارِ الْغَامِرَاتِ وَ تَلَاطَمَ الْمَاءِ بِالرِّيَّاحِ الْعَاصِفَاتِ؛ او خدایی است که از نعره حیوانات وحشی در بیابان‌ها، عصیان بندگان در خلوتگاه‌ها، آمد و رفت ماهیان در ژرفای اقیانوس‌ها و تلاطم آب در وزش توفان‌ها آگاه است». (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۹) و «يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ؛ (غافر: ۱۹) خیانت چشم‌ها و نیات پنهان در سینه‌ها را می‌داند». نیز امام صادق^(ع) می‌فرماید: «مَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى بَدَأَ لَهُ فِي شَيْءٍ بَدَاءً نَدَامَةً، فَهُوَ عِنْدَنَا كَافِرٌ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ؛ کسی که گمان کند چیزی برای خدا همراه با پشیمانی آشکار گردید، از نظر ما کافر است». (صدوق، ۱۴۱۴: ۴۱)



ظاهر شدن یا بدای اشیاء در متن روایت یعنی مطلق تغییر و تحول یا ظاهر شدن هر نوع حالتی اعم از هستی، نیستی یا تغییر. اگر بداء را به معنای تجدید رأی یا نظریه جدید در نظر بگیریم، می شود به خدا نیز نسبت داد؛ اما ممکن است این اشکال پیش بیاید که تجدید نظر انسان ها از جهل آنان نسبت به آینده یا پیامد رأی سابقشان ناشی می شود. پس نسبت دادن بدا به این معنا به خدا نیز مستلزم جهل او است و مشکل همان است که در معنای اولی بدا (ظهور بعد الخفاء) بود.

در جواب گفتنی است که «اساساً بداء در علم ذاتی و مطلق خدا رخ نمی دهد تا اشکال فوق پیش آید، بلکه بدا در تقدیرات یا همان لوح محو و اثبات است که علم فعلی و مخلوق خداوند است. یکی از خطاهای مخالفان بدا، عدم تفکیک آنان بین علم ذاتی و فعلی خداوند است» (برنجکار، ۱۳۸۵: ۱۰۴) که باعث اشکال آنان شده است. «روایات، بداء به معنای علم بعد از جهل [یا تغییر رأی] را در مورد خداوند نفی می کند. بر اساس اعتقاد شیعه، علم خدای تعالی عین ذات او است و هرگز قابل تغییر به جهل نیست؛ زیرا منجر به تغییر در ذات او می گردد که محال است. بنابراین بداء عبارت است از محو اول و اثبات ثانی، در حالی که خداوند سبحان به هر دو عالم است». (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۱: ۵۲۲)

۲-۱. شیعه امامیه

شیعه در لغت به اتباع و پیرو اطلاق می گردد. «شِيعَةُ الرَّجُلِ اتِّبَاعُهُ وَأَنْصَارُهُ» (غنیم، ۱۴۱۸، ۴: ۹۴) یا «الشَّيْعَةُ أَتْبَاعُ الرَّجُلِ وَأَنْصَارُهُ»؛ (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۸: ۱۸۸) اما شیعه در اصطلاح «به کسانی گفته می شود که جانشینی پیغمبر (ص) را حق اختصاصی خانواده رسالت می دانند و در معارف اسلام پیرو مکتب اهل بیت هستند» (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۲۳) «وقد غلب هذا الاسم على من يتوالى عليا و اهل بيته _ رضوان الله عليهم اجمعين _ حتى صار لهم اسما خاصا، فاذا قيل: فلان من الشيعة، عُرف انه منهم». (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۸: ۱۸۹) البته مراد از پیروی اهل بیت (ع) آن است که قرآن و سنت باید از طریق اهل بیت (ع) به دست آورده شده، آنگاه به آن دو عمل شود.

از آنجاکه شیعه دارای چندین فرقه است، به فرقه ای که امامت دوازده امام معصوم (ع)

را باور دارد، شیعه امامیه گفته می‌شود که بر اساس تعالیم رسول خدا^(ص) و اوصیای عظیم الشانش دارای خط‌مشی فکری خاصی است.

۲. حقیقت بداء

اگر بداء همان زبان و ادبیات انسان‌ها در نحوه بیان برنامه‌های خدای حکیم در مورد کائنات است؛ یعنی تغییر و تحولات تکوینی امور را که انسان‌ها از سر آن‌ها سر در نمی‌آوریم، می‌گویند بداء حاصل شد. درحالی که همه این تحولات تکوینی برای خدای ابتدا و انتهای هر برنامه و تقدیری روشن و مشخص است. او می‌داند که قوم یونس^(ع) تا لبه پرتگاه عذاب می‌روند، ولی دچار آن نمی‌شوند، می‌داند که عمر فلانی پنجاه سال است و می‌داند که او اهل صدقه، صله رحم، احسان به والدین و همسایه و... است، می‌داند که این امور دارای تأثیراتی هستند و بالاخره می‌داند که فلانی در دنیا بیشتر از پنجاه سال زندگی خواهد کرد. بنابراین بداء یعنی دگرگونی سرنوشت انسان در برابر اعمال صالح و ناصالح او.

اگر برخی به عقیده انتقاد دارند، به دلیل تفسیر واقعی نشدن اصل بداء و غفلت آنان از محتوای آن است. آنان تنها با توجه به معنای ظاهری بداء، معتقدین آن را ملامت می‌کنند. درحالی که بداء در حقیقت بر دو اصل استوار است:

الف. در نظر گرفتن قدرت مطلقه خداوند: به گونه‌ای که خداوند هر زمان و به هر کیفیتی که بخواهد می‌تواند تقدیر و اندازه‌گیری خود را بر طبق اراده و علم خود در مورد جهان هستی اعمال کند، درحالی که هم بر تقدیر پیشین و هم بر تقدیر پسین علم پیشین دارد و لازم نیست هیچ تغییری در علم وی ایجاد شود؛ زیرا تقدیر اولی آن گونه نیست که به محدود شدن قدرت خداوند متعال منجر شود و توانایی تغییر آن تقدیر را از او سلب کند؛ زیرا خدای قادر حکیم، برخلاف عقیده یهود که می‌گفتند: «يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ»، قدرت گسترده‌ای دارد و «يَدَاہُ مَبْسُوطَتَانِ» است از این رو «يَنْفَعُ كَيْفَ يَشَاءُ» (مائده: ۶۴) و «يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ» (حج: ۱۸) و «عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ». (مائده: ۱۷)



ب. در نظر گرفتن حکمت خداوند: یعنی اعمال قدرت از سوی حضرت حق و اقدام به تقدیر و برنامه‌ریزی جدید، هرگز بدون حکمت و مصلحت خداوندی صورت نمی‌گیرد. از طرفی هم این تقدیر جدید، کاملاً بر اعمال و کردار شایسته و ناشایست خود انسان مبتنی است که با استفاده از اختیار انسانی خود و انتخاب زندگی خوب یا بد، زمینه تغییر سرنوشت خود را فراهم می‌کند و درهای رحمت حق را به روی خود می‌بندد یا می‌گشاید؛ درواقع لیاقت استفاده از برکات آسمانی را پیدا کرده یا از دست می‌دهد. همان‌که قرآن می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ».

(رعد: ۱۱) در حقیقت خدا حال قومی را تغییر نمی‌دهد تا آنان حال خود را تغییر دهند. «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ»؛ (اعراف: ۹۶) و اگر مردم بلاد ایمان آورده و به تقوا گراییده بودند، قطعاً [درهای] برکاتی از آسمان و زمین بر روی آنان می‌گشودیم، ولی [آنان] تکذیب کردند پس به [کیفر] دستاوردشان [گریبان] آنان را گرفتیم.

در روایات ذکر شده که آثاری برای صدقه و برخی اعمال صالحة دیگر مرتب است؛ یعنی صدقه می‌تواند بلاهایی را دفع یا منفعی را جذب کند. جلال‌الدین سیوطی در تفسیر خود آورده است که: «حضرت امیرالمؤمنین علی^(ع) از رسول خدا^(ص) درباره تفسیر آیه «يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» (رعد: ۳۹) سؤال کرد، پیامبر^(ص) در جواب فرمود: من دیدگان تو و امت را با تفسیر این آیه روشن می‌کنم: صدقه در راه خدا، نیکی به پدر و مادر و انجام کارهای نیک، بدبختی را به خوشبختی دگرگون کرده، مایه افزایش عمر می‌گردد و از مرگ‌های بد جلوگیری می‌کند». (سیوطی، ۱۴۰۴، ۳: ۶۶)

بنابراین حقیقت بدا یعنی اینکه قسمتی از سرنوشت انسان قطعی نیست، بلکه مُعَلَّق و تغییرپذیر است و کیفیت رقم خوردن آن درگرو اعمال خود انسان است. این تغییر سرنوشت، ربطی به تغییر علم خدا ندارد؛ زیرا همه چیز از اول برای خدا معلوم است.

از منظر مرحوم شیخ مفید، معنای «بدا لِلَّهِ فِي كَذَا» عبارت است از «ظَهَرَ مِنْهُ» و



مقصود از آن تبدل رأی و روشن شدن امری که پیش‌تر از خداوند مخفی بوده، نیست، بلکه تمامی افعال الهی که در خلقت پدید آمده از ازل برای خدا معلوم و مشخص بوده است. (مفید، ۱۴۱۳ الف: ۶۵) پس اگر سؤالی پیش آید مبنی بر اینکه آیا بداء در مورد انسان و خدا یکی است یا فرق دارد، در جواب باید گفت که هرگاه بداء به انسان نسبت داده شود، معنای لغوی آن مراد است یعنی «ظهور بعدالخفاء» و هرگاه به خدا نسبت داده شود، معنای اصطلاحی آن یعنی «اظهار بعد الاخفاء».

۳. بداء در منابع روایی اهل سنت

لفظ بداء در منابع حدیثی اهل سنت نیز آمده و آنان با توجه به معنای ظاهری آن، راجع به محتوا و حقیقت آن چیزی نگفته و به آنچه امامیه معتقد است، انتقاد کرده‌اند؛ زیرا آن را مستلزم نسبت دادن جهل به خدا دانسته‌اند. درحالی که با تفسیر درست از این مفهوم هیچ مشکلی پیش نمی‌آید.

در صحیح ترمذی از روای به نام سلیمان آمده که رسول خدا^(ص) فرمود: «هیچ عاملی نمی‌تواند قضای الهی را تغییر دهد، مگر دعا و چیزی بر عمر انسان نمی‌افزاید، مگر احسان و نیکی به مردم». (ترمذی، ۱۴۰۳، ۳: ۳۰۵) قریب به این مضمون در سنن ابن ماجه نیز از روای به نام ثوبان آمده که رسول خدا^(ص) فرمود: «چیزی عمر انسان را زیاد نمی‌کند، مگر احسان و نیکی و هیچ عاملی تقدیر الهی را تغییر نمی‌دهد، مگر دعا و اعمال زشت، انسان را از نعمت‌های الهی محروم می‌کند». (ابن ماجه، بی تا، ۱: ۳۵) در صحیح بخاری از ابوهریره، ماجرای سه فرد بنی اسرائیلی که هرکدام به بیماری خاصی مبتلا بوده، از حضرت رسول اکرم^(ص) روایت شده که برای خدا، بداء حاصل شد «بَدَأَ لِلَّهِ عَزَّوَجَلَّ أَنْ يَبْتَلِيَهُمْ» که آنان را به آن بیماری‌ها بیازماید...

(بخاری، ۱۴۱۲، ۴: ۱۴۶)

۱. قال ابو هريره: «أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ يَقُولُ: أَنَّ ثَلَاثًا فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ أُبْرِصَ وَ أَعْمَى وَ أَفْرَعٌ بَدَأَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ أَنْ يَبْتَلِيَهُمْ فَبَعَثَ إِلَيْهِمْ مَلَكًا فَأَتَى الْأَبْرَصَ قَالَ أَيُّ شَيْءٍ أَحَبُّ إِلَيْكَ قَالَ لَوْنٌ حَسَنٌ وَ جِلْدٌ حَسَنٌ وَ قَدْ قَدَّرَنِي النَّاسُ قَالَ فَمَسَحَهُ فَأَعْطَى لَوْنًا حَسَنًا وَ جِلْدًا حَسَنًا وَ أَتَى الْأَفْرَعَ فَقَالَ أَيُّ شَيْءٍ أَحَبُّ إِلَيْكَ قَالَ شَعْرٌ حَسَنٌ وَ يَذْهَبُ عَنِّي قَدْ قَدَّرَنِي النَّاسُ قَالَ فَمَسَحَهُ فَأَعْطَى شَعْرًا حَسَنًا وَ أَتَى الْأَعْمَى فَقَالَ أَيُّ شَيْءٍ أَحَبُّ إِلَيْكَ قَالَ بَرْدٌ اللَّهُ أَلَى بَصَرِي فَأَبْصَرَ بِهِ النَّاسُ قَالَ فَمَسَحَهُ فَرَدَّ اللَّهُ إِلَيْهِ بَصَرَهُ». (بخاری، ۱۴۱۲، ج ۴، ب ۱۴۷، ص ۱۴۶)



آنچه شیعه معتقد است نیز همین تغییر قضا و قدر غیر حتمی الهی در مورد سرنوشت انسان در اثر دعا و اعمال خوب و بد او است. بنابراین مشخص است که «نزاع در مورد مسئله مذکور لفظی است». (مفید، ۱۴۱۳ ب: ۸۰؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۱: ۵۲۲)

۴. تفاوت‌های نسخ و بداء

سرایت دادن بحث بداء به نسخ از آن جهت ضروری است که جواب پرسش «آیا بداء همان نسخ است» تبیین و روشن گردد. این فرق از طریق برشمردن تفاوت‌های نسخ و بداء، قابل تحقق است. این دو آموزه اسلامی به دلیل شباهت کمی که به لحاظ نوعی تغییر بودن میان آن دو حاکم است، برخی مبحث آن دو را باهم خلط می‌کنند. درحالی‌که فرق‌های اساسی بین آن‌ها وجود دارد، ازجمله:

۴-۱. متعلق آن‌ها

نسخ مربوط به تشریعیات (احکام شرعی) است؛ مثل آنکه حکمی در صدر اسلام بنا بر مصلحتی بر مکلفین واجب شده بود؛ اما پس از مدتی نسخ و برداشته شد. درحالی‌که بداء متعلق به امور تکوینی چون آفرینش، احیاء، اماتة و... است.

۴-۲. زمان تحقق آن‌ها

به این معنا که نسخ در زمان حیات پیامبر (ص) و با آمدن وحی صورت می‌گرفت؛ به‌گونه‌ای که آیه‌ای با تشریع حکم جدید، حکم سابق را که با آیه سابق تشریع شده بود، برمی‌داشت (نسخ می‌کرد)؛ اما بداء مقید به زمان نیست؛ زیرا مثلاً سرنوشت انسان با نحوه زندگی او گره خورده و او می‌تواند در هر زمانی با انتخاب نوع زندگی و انجام دادن فعل نیک یا بد، سرنوشت خویش را رقم بزند. مثل بازگشت قوم حضرت یونس (ع) به سوی خدا و رفع عذاب قطعی از آنان. همین‌طور تأثیر صدقه و صله ارحام در ازدیاد روزی و عمر و قطع صدقه و صله ارحام در کاستن آن.

۴-۳. شرایط آن‌ها

نسخ دارای شرایطی است که هیچ‌یکی از آن‌ها در بداء متصور نیست. این شرایط عبارتند از:

الف. بین ناسخ و منسوخ تباین کلی وجود داشته باشد؛ زیرا وجود تباین جزئی باعث تخصیص حکم اول می‌شود نه نسخ آن.

ب. حکم اول ظاهراً باید مقید به زمان نباشد هرچند زمان آن برای خدا مشخص است؛ زیرا با سر آمدن زمان معین، خود منتفی است و نیازی به آمدن حکم دوم نیست تا نسخ معنا یابد. «النسخ مقید فی الواقع بزمان خاص معلوم عندالله و مجهول عند الناس». (مظفر، ۱۴۱۷، ۱: ۲۰۰)

۴-۴. موضوع آن‌ها

موضوع ناسخ و منسوخ باید یک حکم باشد تا با آمدن حکم لاحق بر آن موضوع، حکم سابق از همان موضوع برداشته شود؛ در حالی که این مطلب در مورد موضوع بداء جایی ندارد.

۴-۵. فلسفه آن‌ها

فلسفه نسخ سر آمدن زمان مصلحت حکم است؛ یعنی گاهی شریعت بر ملتی عرضه می‌شود که تا حدی از آگاهی برخوردار است به گونه‌ای که برای آگاهی کامل تذکری کافی است؛ اما گاهی بر ملتی عرضه می‌شود که در مرداب جهل و اوهام فرو غلطیده و از پذیرش حق امتناع می‌ورزند. در این صورت لازم است شریعت با طی مراحل مقدماتی، به سمت هدف نهایی خود که اصلاح کامل جامعه است، برود. بر این اساس ممکن است شریعتی ابتدا حکمی را بر مخاطبان خود از روی مصلحت و مسامحه، تکلیف کند و پس از ارتقای سطح آگاهی آنان، حکم را تغییر دهد؛ اما بداء چنانکه از شرایط فوق‌الذکر بری بود، فلسفه مذکور برای نسخ نیز در حیطه بداء جایی ندارد. البته «نسخ به معنای پشیمانی یا جهل قانون‌گذار نیست، بلکه شرایط، باعث به وجود آمدن تغییر در قانون می‌شود. مثل تغییر نسخه پزشک با تغییر حال بیمار». (قرائتی، ۱۳۸۹، ۴: ۳۷۲)

بنابراین نسخ به معنای سر آمدن مدت حکم سابق و جایگزین شدن حکم لاحق توسط خدا است و بداء به معنای جهل انسان‌ها از حکمت خدا و به معنای سرنوشت انسان‌ها درگرو اعمال آنان بودن است.



۵. نمونه‌هایی از وقوع بداء در قرآن کریم

ارائه چند نمونه بداء از قرآن کریم برای روشن‌تر شدن مسئله و رفع اتهام (نسبت جهل به خداوند دادن) از معتقدان آن خالی از فایده نخواهد بود:

الف. وقتی خداوند به حضرت ابراهیم^(ع) فرمان ذبح فرزندش را داد، به نظر انسان‌ها خود حضرت، واقعاً می‌خواست حضرت اسماعیل^(ع) ذبح شود؛ اما بعداً ظاهر شد که اراده الهی از این امر، آزمایش حضرت ابراهیم^(ع) بوده نه قربانی شدن فرزندش. (ر.ک. صافات: ۱۰۲-۱۰۷) درحالی‌که برای خدا از اول تمام زوایای برنامه‌اش معلوم بود.

ب. به نظر انسان‌ها، وعده خداوند با حضرت موسی^(ع) مناجات سی شبه بود؛ اما بعداً ظاهر شد که از اول برنامه چهل شب بوده است. «وَوَاعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَمْنَاهَا بِعَشْرِ فِتْنَةٍ مِيقَاتٍ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً». (اعراف: ۱۴۲) درحالی‌که خداوند این مدت را از اول چهل شبه تقدیر کرده بود، ولی برای آزمایش بنی اسراییل، آن را در دو مرحله اعلام کرد تا پیروان موسی^(ع) از پیروان سامری جدا شوند.

ج. در ماجرای حضرت یونس^(ع)، با هویدا شدن نشانه‌های قهر خدا، حتی حضرت یونس^(ع) هم مطمئن شد که عذاب الهی نازل می‌شود و قوم کافرش نابود خواهند شد. از این‌رو از میان مردم بیرون رفت؛ اما با توبه مردم عذاب رفع شد. «فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةً آمَنَتْ فَتَنْفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَى حِينٍ». (یونس: ۹۸) درحالی‌که توبه کردن و هلاک نشدن مردم از اول برای خدا معلوم بود؛ چنانکه اگر هلاکت آن‌ها در اثر توبه نکردنشان صورت می‌گرفت، باز از اول برای خدا معلوم بود و در هر دو صورت خللی علم خدا را تهدید نمی‌کرد. همان‌گونه که در نسخ احکام همین اصل [معلوم بودن برنامه برای خدا و مخفی بودن آن برای مردم] جاری است. مثلاً به نظر مسلمانان، قبله برای همیشه بیت المقدس بود، ولی آیات تغییر قبله (ر.ک. بقره: ۱۴۲-۱۴۴) ظاهر کرد که قبله دائمی، کعبه بوده، درحالی‌که خدا از اول همه ماجرا را می‌دانست.

البته این سوم با موارد دیگر کمی فرق دارد و آن اینکه دعا و توبه مردم در تغییر

سرنوشتشان کاملاً دخیل بوده است. ضمن اینکه خدا از اول می‌دانست که عاقبت کار به کجا می‌انجامد. به هلاکت نرسیدن مردم پیامد توبهٔ آنان بوده و اگر توبه نمی‌کردند، هلاک می‌شدند که در آن صورت باز هم خللی در علم خدا ایجاد نمی‌شد؛ زیرا توبه نکردن مردم از اول برای خدا معلوم بود

در تمام این موارد معنای بداء جهل یا تغییر علم خدا نیست، بلکه آشکار شدن امر مخفی بر انسان یا تغییر علم انسان یا تغییر دیدگاه او است؛ زیرا خداوند از ابتدا می‌دانست که خون اسماعیل ریخته نخواهد شد، مدّت مناجات حضرت موسی^(ع) چهل شب است، قبلهٔ دائمی مسلمانان کعبه خواهد بود و قوم یونس اهل نجات هستند، ولی ظاهر دستورات و حوادث به نحوی بوده که شنونده و بیننده تصوّر دیگری داشته است. پس تغییری در علم خداوند پیدا نشده و این ما هستیم که دارای دید تازه‌ای شده‌ایم. بنابراین بداء در تکوین همانند نسخ در تشریع است که همه‌چیز از پیش، برای خداوند روشن است و این تبدل رأی‌ها مربوط به انسان می‌شود. (ر.ک. قرائتی، ۱۳۸۹، ۳: ۳۷۲)

۶. آیا بداء همان محو و اثبات است؟

بر اساس آیات و روایات، تمام پدیده‌های آفرینش از کوچک و بزرگ در دو کتاب یا لوح^۱ تکوینی نوشته می‌شود که هرکدام از آن‌ها، ویژگی خاص خود را دارد. برای روشن‌تر شدن موضوع توضیح مختصری پیرامون این دو لوح ضروری می‌نماید:

۱- ۶. لوح محفوظ

لوح محفوظ جایگاهی است که قرآن از آن به ام‌الکتاب، کتاب مسطور، رق منشور،^۲ کتاب مکنون^۳ و کتاب حفیظ^۴ نیز تعبیر می‌کند. تمام آنچه مقتضی اراده و قضای خداوند است، با قلم تقدیر در آن ثبت شده و هرگونه تغییری در آن محال است؛ زیرا متعلق علم ذاتی و ازلی خداوند و عین ذات او است. اسامی مذکور در قرآن برای این

۱. كُلُّ صَفِيحَةٍ عَرِيضَةٍ مِنْ صَفَائِحِ الْخَشَبِ... وَ الْكِتَابُ إِذَا كُتِبَ عَلَيْهَا سَمِيَتْ لَوْحًا. (ابن منظور، ۲۰۱۴: ۵۸۴)

۲. وَ كِتَابٍ مَسْطُورٍ فِي رَقٍّ مَنْشُورٍ. (طور: ۲-۳)

۳. فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ. (واقعة: ۷۸)

۴. وَ عِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ. (ق: ۴)



لوح نیز هرکدام حاکی از ویژگی خاص خود است از جمله «این لوح را ام‌الکتاب گویند از آن جهت که معلومات تمام موجودات به صورت اجمال در آن ثبت است».

(صدر، ۱۳۶۶، ۴: ۱۸۹)

بی تردید تعبیر لوح و قلم از باب تشبیه معقول به محسوس و برای تقریب ذهن انسان است؛ مانند عرش و کرسی و خیلی از مفاهیم بلندی که عقل انسان عادی را توان درک کیفیت آن نیست و تنها می‌داند که هست و همین دانایی اندک نیز از طریق شرع و نقل حاصل آمده است. طبق آیات و روایاتی که درباره لوح محفوظ آمده، این لوح ویژگی‌هایی دارد که برخی از آن‌ها عبارتند از:

الف. جایگاه علم خداوند به کلیات است: یعنی علمی که به صورت کلی تمامی موجودات کوچک و بزرگ و پدیده‌های بالقوه و فعلیت یافته را شامل می‌شود. مثلاً علم به انواع موجودات نه افراد آن یا علم به اتفاقات که قرار است در زندگی کسی بیفتد؛ اما چه وقت و به چه کیفیتی؟ معلوم نیست. آیه ذیل به همین ویژگی لوح محفوظ اشاره دارد:

وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ؛ (یونس: ۶۱) و به سنگینی ذره‌ای نه در زمین و نه در آسمان از پروردگارت پنهان نیست و نه کوچک‌تر از آن و نه بزرگ‌تر وجود ندارد مگر این که در کتاب مبین ثبت است.

به نظر علامه طباطبایی واژه «یعزب» از «عزوب» به معنای غیب و خفاء است و این تعبیر اشاره دارد به اینکه همه اشیای عالم نزد خدای تعالی حاضرند، او همه چیز را در کتابی حفظ و ضبط کرده و از آن کتاب چیزی زایل نمی‌شود. (ر.ک. طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۰: ۱۲۸-۱۲۹) پس لوح محفوظ، جایگاه آن عده از متعلقات علم خدا است که حتمی و غیرقابل تغییر است.

ب. جایگاه علم خداوند به جزئیات است: یعنی احوال اشخاص و جوامع، ظهور حوادث و اتفاقات جزئی و شخصی در این کتاب ثبت شده و تعداد تمام موجودات پس از شمارش در آن قرار دارد. چنانکه قرآن می‌فرماید:

وَ عِنْدَهُ مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ؛ (انعام: ۵۹) و کلیدهای غیب نزد اوست، جز او کسی از آن‌ها آگاه نیست و او آنچه را که در خشکی و دریاست می‌داند؛ هیچ برگی فرو نمی‌افتد، مگر اینکه از آن آگاه است؛ هیچ دانه‌ای در بهار خوابی‌های زمین و هیچ‌تر و خشکی نیست، جز اینکه در کتابی آشکار [در کتاب علم خدا] ثبت است.

همچنین در وصف خداوند آمده است: «يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ»؛ (غافر: ۱۹) او چشم‌هایی را که به خیانت می‌گردد و آنچه را سینه‌ها پنهان می‌دارند، می‌داند. او خواننده هر نامه‌ی نانوشته و دانای هر قصه‌ی نانموده است. از نیات و افکار انسان‌ها و آنچه آنان از انظار ممنوعان خود می‌پوشانند، آگاه است و جایگاه این آگاهی همان است که از آن به‌عنوان لوح محفوظ و کتاب مبین با بندگان سخن گفته است:

وَ إِنَّ رَبَّكَ لَيَعْلَمُ مَا تُكِنُّ صُدُورُهُمْ وَمَا يُعْلِنُونَ. وَمَا مِنْ غَائِبَةٍ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ؛ (نمل: ۷۴-۷۵) و در حقیقت پروردگار تو آنچه را در سینه‌هایشان نهفته و آنچه را آشکار می‌دارند نیک می‌داند و هیچ پنهانی در آسمان و زمین نیست مگر اینکه در کتابی روشن [درج] است.

ج. جایگاه حقیقت قرآن است: یعنی قرآن پیش از نزول در قلب پیامبر اکرم^(ص) در آنجا بوده است. البته می‌دانیم که قرآن یک حقیقت تنزلی دارد که همان الفاظ است و به زبان پیامبر خدا^(ص) جاری شده و در مناسبت‌های خاصی در طول ۲۳ سال نازل شده و یک حقیقت بسیط دارد که ورای الفاظ است و همان است که در شب قدر یکجا بر قلب پیامبر اکرم^(ص) نازل شد. این حقیقت بسیط در لوح محفوظ قرار دارد و در این مرحله از آن به «کتاب مکنون» و «رق منشور» هم تعبیر شده است. البته چنانکه گفته شد، تمام نام‌ها از باب تشبیه معقول به محسوس است، وگرنه علم ذاتی خدا که جایگاهی ندارد؛ زیرا عین ذات او است.

۲-۶. لوح محو و اثبات

آنچه بداء و تغییرپذیر است، امور و حوادثی است که در این لوح یا کتاب ثبت است و خدا اگر بخواهد چیزی، از جمله سرنوشت بندگان را با توجه به اعمال آنان از آن می‌زداید، ثبت می‌کند یا کیفیت آن را تغییر می‌دهد. «يُمَحُّوُ اللَّهَ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ»؛ (رعد: ۳۹) خدا آنچه را بخواهد محو یا اثبات می‌کند و اصل کتاب [لوح محفوظ] نزد او است. آجال معلق یا مشروط، «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ» (انعام: ۲) کیفیت سرنوشت انسان‌ها توسط خود آنان، «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ...» (رعد: ۱۱) از جمله مواردی است که در لوح محو و اثبات ثبت است.

برخی از اندیشمندان اسلامی «قلوب فرشتگان عمال و نفس مدبرات امور» (صدرا، ۱۳۶۶، ۴: ۱۸۹) را از جمله الواح محو و اثبات می‌دانند؛ به این معنا که ممکن است خدا فرشته‌ها را از امری مطلع کند که بعداً در اثر محو و اثبات خلاف آن را به آن‌ها خبر دهد. مرحوم ملاصدرا برای علم خداوند متعال دو مرحله قائل شده و می‌گوید:

مرحله‌ای که همان لوح محفوظ است و دگرگونی ناپذیر و مرحله‌ای که همان لوح محو و اثبات است و بنابر شروطی قابل تغییر است. تحقق این دگرگونی، مشروط به تحقق آن شروط است. علم نبی و ولی منحصر در این مرحله اخیر است؛ یعنی نفس آن‌ها به بعضی از الواح محو و اثبات اتصال می‌یابد و بر اساس دانشی که از این طریق حاصل شده، از چیزی خبر می‌دهند و ممکن است زمانی دیگر بر الواح دیگر مطلع شوند و خبری مخالف اخبار نخستین بدهند. به عبارت دیگر انسان کاملی که وحدت ذاتی وجود و کثرت عنوانی شئون در وی منطوقی است، دارای علم و عالمیت خاصی است و این عالمیت در حیطه لوح محو و اثبات مقرر است که حوادث ثبت شده در آن مشروط به شروط و مقدماتی است. (همان: ۱۸۹-۱۹۱)

بنابراین وقتی چیزی مشروط به مقدماتی شد، اگر آن شروط یا مقدمات تحقق نیابد، رویدادها نیز حادث نمی‌شود و به همین دلیل است که از آن به بداء تعبیر می‌گردد.



۷. بداء و قدر و قضا^۱

برای تبیین رابطه بداء با قدر و قضای الهی و نیز تبیین متعلق بداء، تقسیم قدر و قضای الهی روشنگر موضوع است:

الف. آنکه خدا به هیچ‌کس از انبیا، اولیا و ملائکه ابلاغ نکرده: این نوع قدر و قضا متعلق علم ازلی و ذاتی خداوند است و کسی در جریان آن نیست.

ب. آنکه به انبیا، اولیاء و ملائکه ابلاغ کرده: این نوع قدر و قضا، دو گونه است:

۱. قدر و قضای حتمی: مثل آنکه به نبی، ولی، فرشتگان و از این مسیر به همه بندگان اعلام کرده که رستاخیزی (معاد) در راه است و...

۲. قدر و قضای مشروط: علم انبیا، اولیا و ملائکه تنها به خود این نوع قدر و قضا تعلق می‌گیرد نه مشروط بودن آن. بر این اساس ممکن است گاهی یک ولی خدا از وقوع چیزی خبر دهد و پس از مدتی از عدم وقوع آن؛ مثل خبر دادن حضرت عیسی^(ع) از مرگ عروسی و اثبات خلاف وعده حضرت با صدقه دادن آن عروس. (ر.ک. مطهری، ۱۳۸۴، ۴: ۴۳۱) بداء در این مورد قدر و قضا، تعلق می‌گیرد و موارد دیگر هرگز تغییر و بداء پذیر نیست؛ زیرا «معنای بداء رخ دادن تجدیدنظر در برنامه قضا و قدر الهی بوده و مقصود این است که انسان خودش مجری قضا و قدر الهی است؛ زیرا انسان است که با نوع عملکردش، تاریخ و سرنوشتش را با انتخاب خود رقم می‌زند». (همان، ۲۵: ۵۱۴)

۸. آثار بداء باوری در زندگی

حضرت امام رضا^(ع) از پدران خود از امام امیرالمؤمنین^(ع) نقل کرده که فرمود:

وَاللَّهِ لَوْ لَا آيَةٌ فِي كِتَابِ اللَّهِ لَحَدَّثْنَاكُمْ بِمَا يَكُونُ إِلَى أَنْ تَقُومَ السَّاعَةُ «يُمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ»؛ قسم به خدا اگر آیه‌ای از کتاب خدا نبود، شما را به آنچه بوده و آنچه تا قیامت خواهد شد خبر می‌دادم [و آن] آیه «يُمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» است. (مجلسی، ۱۴۰۴، ۴: ۹۷)

۱. این دو واژه با عنوان (قضا و قدر) معروف است، در حالی که از نظر تقدم و تأخر مقامی - وقوعی، اول تقدیر (طرح و برنامه‌ریزی) است سپس قضا (اجرا و عملی کردن طرح)



ارزش و اهمیت هر باور و اندیشه‌ای در عمل به مقتضای آن است؛ زیرا اگر پاداشی در کار باشد، در برابر عمل داده می‌شود نه ایمان و باور تنها. بهشت با تمام نعمت‌هایش اگر پاداش «الَّذِينَ آمَنُوا» است به دلیل «وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» است. اهمیت اثر باور و اندیشه نیز بستگی به اهمیت خود آن «مؤثر» دارد. بنابراین با توجه به اهمیت بداء که اخبار وافر اهل بیت^(ع) بیانگر آن است، قطعاً آثار پر باری در زندگی صاحب باور دارد که با توجه به گفتار بزرگان عرصه اندیشه، نکاتی به عنوان آثار و فایده بداء در زندگی انسان اشاره می‌گردد:

۸-۱. آثار اعتقادی

انسان معتقد به بداء به صراحت پی می‌برد که «کائنات در ایجاد، تغییر و بقاء تحت فرمان و اراده خداوند است» (محسنی، ۱۳۷۱، ۱: ۲۲۵) و خود او عبد ضعیف و خاضعی بیش نیست. همچنین فرق علم ذاتی و فعلی خداوند را با علم مخلوقین او حتی انبیاء، اولیا و فرشتگان «به روشنی می‌فهمد». (همان) با آنکه این طیف از بندگان خدا از علم لدنی و غیبی برخوردارند؛ اما هرگز به تمام آنچه در حیطه علم خداوند است، آگاهی ندارند و همان علم قدسی و لدنی نیز فیضی است از ناحیه خدای فیاض متعال.

۸-۲. آثار تربیتی اخلاقی

اعتقاد به بداء باعث بریدن عبد از ماسوی الله و پیوستن به او گردیده و بدین ترتیب عبد ضمن تلاش برای تحول به «أحسن الحال» که خود از چشمه همین عقیده آب می‌خورد، «اجابت دعا، کفایت مهمات، توفیق اطاعت از خدا و دوری از معصیت و... را همه از جانب خدا» (محسنی، ۱۳۷۱، ۱: ۲۲۵) و تحت ید قدرت او می‌داند. بر این اساس توکل که سرچشمه یقین است^۱ در جان عبد ریشه می‌کند و او به «أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ» (زمر: ۳۶) از عمق جان ایمان می‌آورد. با توجه به آثار فوق که اندکی از بسیار است، انسان با اعتقاد به بداء، خود را

۱. أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ^(ع): «فِي التَّوَكُّلِ حَقِيقَةُ الْإِيْقَانِ». (آمدی، ۱۳۶۶: ۱۹۶)

همیشه در محضر و مرآی خدا می‌داند و هرگز پا از حیطه بندگی فراتر ننهاده و از این مجرا راه سعادت دنیوی و اخروی‌اش را هموار می‌کند. اگر سبک زندگی همراه با توبه از گناه و بازگشت به سوی خدا، دعا و ارتباط داشتن با او و بندگی او که مایه آرامش روح افراد است، فراروی همه افراد باشد و جامعه‌ای که از این افراد شکل می‌گیرد، جامعه به دور از هر نوع فسق و فساد بوده و فطرت محور و خداپسند خواهد بود.

۳-۸. پویایی و تلاش

یکی دیگر از مهم‌ترین فواید بدهاء باوری، امید به آینده و احیای روحیه تلاش در انسان برای تغییر و سروسامان دادن به وضعیت موجود زندگی است. معنای حدیث امام رضا^(ع) در ابتدای این عنوان نیز این است که «از آیه شریفه مورد اشاره حضرت برمی‌آید که خدا خواسته بندگان را ناآگاهی از حوادث آینده زندگی کنند تا به ضروریات زندگی خود بر اساس دو اصل خوف و رجاء اقدام نمایند. امام علی^(ع) نیز بدین جهت از آینده خبر نداده، نه اینکه اگر خبر می‌داد، خداوند با محو و اثبات و بدهاء خود، او را تکذیب می‌کرد». (ر.ک. طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۱: ۵۲۲)

وقتی انسان با اعتقاد به بدهاء سرنوشت خود را درگرو نحوه زندگی خود ببیند، با ایمان و توکلی که به خدا دارد، همواره در پی سازمان‌دهی وضعیت و تغییر سرنوشت خود از بد به خوب و از آن به خوب‌تر خواهد بود. چنین انسانی در عین ایمان و اتکا به خدای منان، هیچ‌گاه دچار انحطاط در عرصه‌های گوناگون زندگی نمی‌شود که هیچ، بلکه همیشه در حال ترقی و تعالی و در پی بهتر کردن هر روزش از روز قبل است. جامعه‌ای به چه اوج و ترقی دست خواهد یافت اگر همه افرادش مؤمن به بدهاء بوده و متأثر از آن همیشه در تلاش برای تعیین سرنوشت بهتر باشند.

این نکته نیز قابل ذکر است که منکر بدهاء با ایمان به تعیین سرنوشت از سوی خدا و عدم دخالت انسان و اعمال او در تغییر سرنوشتش، خود را در قلمرو جبر و راضی به رضای خدا نشان داده و از هرگونه تلاش و کوشش برای بهبودی بخشیدن به وضعیت خود، همیشه پا در مرداب انحطاط دارد و از مرض رکود و عقب ماندگی رنج می‌کشد. با پی بردن به آثار بدهاء در زندگی انسان، حدیث امام صادق^(ع) «لَوْ عَلِمَ النَّاسُ مَا



فِي الْقَوْلِ بِالْبَدَاءِ مِنَ الْأَجْرِ مَا فَتَرُوا عَنِ الْكَلَامِ فِيهِ»، (کلینی، ۱۳۶۲، ۱: ۱۴۸) معنا و عمق بیشتری در ذهن انسان یافته و فکرش را روشن تر و فعال تر می نماید. قرآن کریم نیز خود ملت ها (قوم) را برای تغییر سرنوشتشان از راه تغییر انفس (تغییر در اندیشه و عمل) فرامی خواند: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ»، (رعد: ۱۱) در حقیقت خدا حال قومی را تغییر نمی دهد تا آنان حال خود را تغییر دهند.

در این آیه سخن از دو تغییر نسبت به انسان ها در میان است؛ یکی تغییری که عامل آن خدا است و دیگری تغییری که خود ملت ها عامل آن هستند. تغییر اول جبری صورت می گیرد در حالی که تغییر دوم در اختیار خود انسان ها است؛ اما مشخص است که تغییر اول معلول تغییر دوم است، یعنی نحوه استفاده از اختیار، دگرگونی سرنوشت انسان ها را توسط خدا در پی دارد و این اختیار است که عامل تغییر جبری را بر آن می دارد تا بر اساس همان اختیار نسبت به سرنوشت انسان ها، اعمال قدرت نماید. بنابراین فرد و جامعه معتقد به بداء همیشه از مرض خمود و انحطاط در امانند؛ زیرا دعا، تلاش و عملکرد خود را در نحوه سرنوشت خود دخیل می داند از این رو دائم در تلاش است.

نتیجه گیری

بداء به معنای ظهور بعد الخفاء در مورد انسان و اظهار بعد الإخفاء در مورد خداوند متعال، یکی از باورهای سرنوشت ساز اسلامی است و برخلاف دیدگاه مخالفان ربطی به نسبت دادن جهل به خداوند ندارد؛ زیرا کسی که امر متغیر یا بداء پذیر برایش مخفی است، انسان است نه خدای متعال. رابطه بداء با نسخ تنها در همگونی این دو مقوله است از حیث ساختار و از آن جهت که نوعی تحول و تغییر است، ولی از حیث محتوا و ویژگی های متعلق به هر کدام، کاملاً با هم متفاوت است؛ زیرا بداء تغییری است که در تکوین پدید می آید و مربوط به عقاید است، ولی نسخ در تشریع رخ می دهد و مربوط به احکام شرعی است.

علمی که به خداوند نسبت داده می شود دو گونه است؛ یکی علم ذاتی که عین ذات خداوند بوده و متعلق آن در لوح محفوظ قرار دارد و دیگری علم فعلی که آفریده

او بوده و همان علم لدنی اعطا شده به انبیا و اولیا است و متعلقات آن در لوح محو و اثبات قرار دارد. تغییری که از آن به بدا تعبیر می‌شود و با سرنوشت انسان مرتبط است، در علم فعلی خداوند صورت می‌گیرد نه در علم ذاتی او که منجر به جهل یا تغییر در ذات خداوند گردد.



فهرست منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

۱. آمدی، عبدالواحد بن محمد تمیمی، (۱۳۶۶)، *غررالحکم و درر الکلم*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

۲. ابن ماجه، محمد بن یزید، (۱۴۲۱ق)، *سنن ابن ماجه*، بیروت: دارالفکر.

۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، بیروت: دارالفکر - دار صادر.

۴. بخاری، محمد بن اسماعیل، (۱۴۱۲ق)، *صحیح البخاری*، بیروت: دارالجلیل.

۵. برنجکار، رضا، (۱۳۸۵)، *معرفت عدل الهی*، تهران: انتشارات نبأ

۶. ترمذی، محمد بن عیسی، (۱۴۰۳ق)، *صحیح الترمذی*، بیروت: دارالفکر.

۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت - دمشق: دار العلم - دار الشامیه.

۸. سبحانی تبریزی، جعفر، (۱۳۸۵)، *الإيمان و الکفر فی الکتاب و السنة*، قم: مؤسسه امام صادق(ع).

۹. _____، (۱۴۰۸ق)، *البداء فی ضوء الکتاب و السنة*، بیروت: دار الأضواء.

۱۰. سیوطی، جلال الدین، (۱۴۰۴ق)، *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

۱۱. صدرا شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۶)، *شرح أصول الکافی لصدر المتألهین*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۱۲. صدوق، محمد بن بابویه، (۱۴۱۴ق)، *الاعتقادات*، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.

۱۳. طباطبائی، سید محمد حسین، (۱۳۷۴)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، (ترجمه: سید محمدباقر موسوی همدانی)، قم: دفتر نشر اسلامی.

۱۴. طباطبائی، سید محمد حسین، (۱۳۷۸)، *شیعه در اسلام*، قم: دفتر نشر اسلامی.



۱۵. غنیم، عبدالله یوسف، (۱۴۱۸ق)، قاموس القرآن، الكويت: للتقدم العلمی.
۱۶. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۳۶۴)، کتاب العین، قم: دارالهجرة.
۱۷. فضلی، عبدالهادی، (۱۴۱۴ق)، خلاصة علم الکلام، قم: دارالکتاب الاسلامی.
۱۸. قرائتی، محسن، (۱۳۸۹)، تفسیر نور، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
۱۹. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۲)، الکافی، تهران: انتشارات اسلامیة.
۲۰. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۴ق)، بحار الأنوار، بیروت: مؤسسة الوفاء.
۲۱. محسنی، محمد آصف، (۱۳۷۱)، صراط الحق، بی‌جا: ارگان نشراتی حزب حرکت اسلامی افغانستان.
۲۲. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۴)، مجموعه آثار شهید مطهری، تهران: صدرا.
۲۳. مظفر، محمدرضا، (۱۴۱۷ق)، بداية المعارف الإلهية فی شرح عقائد الإمامية، قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
۲۴. مفید، محمد بن نعمان، (۱۴۱۳ق. الف)، تصحيح الاعتقاد، قم: المؤتمر العالمی للشيخ المفید.
۲۵. مفید، محمد بن نعمان، (۱۴۱۳ق. ب)، أوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، قم: المؤتمر العالمی للشيخ المفید.

شاخص‌های انسان معنوی در اندیشه اسلامی

سید هادی صادقی نژاد^۱

چکیده

انسان معاصر با خستگی ناشی از ماشینی و مدرن شدن زندگی و پیامدهای روحی، اخلاقی و اجتماعی آن بار دیگر به دنبال معنویت برآمده است. معنویت‌های گوناگونی به این بشر سرگشته ارائه شده؛ اما به دلیل این که آن معنویت‌ها از دل ادیان تحریف شده بیرون آمده یا اساساً نسبیتی با دین ندارد، نمی‌تواند عطش معنویت‌جویی بشر را فرونشاند. بنابراین طرح این پرسش لازم است که انسان معنوی در اندیشه اسلامی با چه ویژگی‌ها و خصوصیات شناخته می‌شود؟ این پژوهش برای یافتن پاسخ همین پرسش سامان یافته است. در این پژوهش با روش کتابخانه‌ای به گردآوری اطلاعات پرداخته و سپس با روش توصیفی-تحلیلی پردازش شده است. یافته‌های تحقیق از عدم توفیق پژوهشگران در ارائه تعریفی همه‌پذیر از معنویت حکایت دارد. این تحقیق پس از پرداختن به مفاهیم اصلی، شاخص‌های انسان معنوی را تبیین کرده است. دست آورد تحقیق نشان می‌دهد که بر مبنای بینش اسلامی، همیشگی و همه‌جایی دیدن معنویت و جهت‌گیری قدسی مبتنی بر شریعت‌بستگی، همچنین اخلاقی دیدن نظام هستی، مهرورزی نوع‌دوستانه و آزادی از قید بندگی غیر خدا از اساسی‌ترین شاخص‌های انسانی معنوی است.

کلیدواژه‌ها: معنویت، انسان معنوی، اندیشه اسلامی، جهت‌گیری قدسی، خوددوستی، شریعت‌بستگی

۱. گروه فلسفه اسلامی، مجتمع آموزش عالی حکمت و مطالعات ادیان، جامعه المصطفی العالمیه. هرات، افغانستان.

ایمیل: s.hadadeqi68@gmail.com

مقدمه

انسان پس از تجربه زندگی مدرن و خسارت‌هایی که از نظر معنوی بر وی تحمیل شد، بار دیگر پی معنویت گرفته و در جست‌وجوی آن برآمده است تا بدین وسیله اندکی از آلام زندگی مدرن بکاهد. عطش انسان به آب گوارا و آرامش بخش معنویت سبب شده که مکتب‌های گوناگون معنوی سر بر آرند و متاع خویش را به انسان خریدار عرضه کنند. هر یک از آن نحله‌ها و مکاتب معنویت‌گرا به فراخور دستگاه فکری خویش شاخصه‌هایی برای انسان معنوی مطرح کرده‌اند. از آنجاکه این مکاتب، اغلب یا با ادیان و حیانی بیگانه‌اند یا برآمده از ادیان تحریف‌شده پیشین، طرح شاخص‌های انسان معنوی در اندیشه اسلامی ضرورت می‌یابد. بنابراین پژوهش حاضر در پی یافتن پاسخی به این پرسش است: انسان معنوی در اندیشه اسلامی با چه ویژگی‌ها و شاخصه‌هایی شناخته می‌شود؟

در پی گرایش انسان معاصر به معنویت، محققان نیز به این بحث اقبال نشان دادند و از زوایای گوناگونی به آن پرداختند. چیستی معنویت، نسبت آن با دین و تأثیر آن بر بهداشت و سلامت روان از مباحثی است که همواره محققان را به خود مشغول داشته است. در میان فارسی‌زبانان مصطفی ملکیان اندیشمند نام‌آشنای ایرانی به این بحث پرداخته است. وی در پروژه فکری خویش به جمع «عقلانیت و معنویت» اهتمام ورزیده و در مقالات و مجالات مختلف به توضیح و تبیین دیدگاه‌های خود پرداخته است. راهی به رهایی، مشتاقی و مهجوری، زندگی اصیل و مطالبه دلیل، معنویت در نهج البلاغه و معنویت و عقلانیت، پاره‌ای از گفتارها و نوشتارهای ملکیان در این زمینه است. ناهمساز انگاشته شدن دین و معنویت در آرای وی، مناقشات بسیار برانگیخته است؛ به گونه‌ای که می‌توان ادعا کرد آنچه در ادبیات محققان فارسی‌زبان در باب معنویت پدید آمده عمدتاً ناظر به نقد آرای ملکیان در این باب است. در پهنه معنویت پژوهی، در زبان فارسی، چند کتاب دیگر هم قابل یادکرد است: ۱. معنویت در ادیان ابراهیمی؛ ۲. معنویت و دین (هر دو نوشته سید احمد غفاری قره‌باغ)؛ ۳. آفتاب و سایه‌ها نوشته محمدتقی فعالی؛ ۴. عرفان حقیقی و عرفان‌های کاذب نوشته



احمدحسین شریفی؛ ۵. معنویت‌گرایی جدید: مؤلفه‌های مفهومی، لوازم اعتقادی و نشانه‌های گفتمانی، نوشته احمد شاکرنژاد.

در یک ارزیابی کلی می‌توان گفت آنچه در خلال آثار فوق بدان پرداخته شده حول دو محور است: ۱. تلاش در راستای بیان چیستی و مؤلفه‌های معنویت به صورت کلی؛ ۲. معرفی و نقد مکاتب معنوی به صورت کلی. آنچه تا کنون بدان پرداخته نشده - یا دست‌کم نگارنده در میان آثار پژوهشی در حوزه معنویت‌پژوهی به آن برنخورده است - بیان شاخص‌های انسان معنوی از دیدگاه اندیشه اسلامی است. در این سیاهه - با اعتراف به قلت بضاعت - سعی دارم این نقیصه را جبران و این جای خالی را پرکنم.

پرداختن به چنین پژوهشی آنجا ضرورت خود را بازمی‌نماید که توجه کنیم: معنویت امری است که خود را در وجود انسان نشان می‌دهد. بنابراین برای دعوت انسان به معنویت راستین صرفاً بیان چیستی و مؤلفه‌های معنویت یا نقد معنویت‌های دروغین کافی نیست؛ بلکه باید به صورت جزئی‌تر نشانه‌ها و ویژگی‌های انسان معنوی را بازنمایاند تا هم محقق کردن آن شاخصه‌ها برای انسان جویای معنویت سهل گردد و هم شناخت انسان معنوی راستین از انسان معنوی‌نما میسر شود. این پژوهش به امید رسیدن به همین هدف سامان یافته است.

۱. مفهوم‌شناسی

پیش از هرگونه بحثی در مورد شاخص‌های انسان معنوی، بایسته است مفاهیم به کار رفته در عنوان این نوشتار را تعریف کنیم.

۱-۱. معنویت

معنویت مصدر جعلی است. لغت‌شناسان آن را از ماده «عنی» دانسته و «معنوی/معنویات» را «خلاف مادی/حالت نفس و باطن» معنی کرده‌اند. (افرام البستانی، ۱۳۷۶: ۸۲۴) برخی هم آن را از ماده «عنو» به معنی حبس دانسته‌اند. (زبیدی، بی‌تا، ۱۱۷: ۳۹) بنابراین تعبیر قرآنی «عنت الوجوه» به این معنا است که در روز قیامت

چهره‌ها محبوس و مبهوت خداوند متعال می‌شوند. (همان: ۱۵) به مفاهیم نیز از آن جهت معانی اطلاق می‌کنند که اسیر و محبوس ذهن است. (همان: ۱۲۳)

در تعریف اصطلاحی معنویت اختلاف نظر بسیار است و هنوز تعریف یگانه و همه‌پذیری از آن ارائه نشده است. برخی با مقسم قرار دادن «رویکرد به تعریف معنویت»، تعاریف موجود را ذیل پنج دسته گنجانده و از تعریف تجربی، پدیدارشناختی، الهیاتی، تاریخی و تبارشناختی سخن گفته‌اند. (شاکرنژاد، ۱۳۹۷: ۳۷-۱۹۱) تعیین نسبت میان معنویت و دین، دخالت تام و تمامی در ارائه تعریف از آن دارد. از این نگاه تمامی تعاریف ارائه شده را می‌توان در سه دسته کلی جای داد: ۱. تعاریفی که معنویت را «لُب و گوهر دین» می‌دانند؛ ۲. تعاریفی که معنویت را امری عرفی/ سکولار و ناسازگار با دین می‌دانند؛ و ۳. تعاریفی که معنویت را فرادینی-فراسکولار می‌دانند. (فناپی، ۱۳۹۳: ۱)

معنویت به معنای نخست که از آن به معنویت قدسی/ دینی هم یاد می‌کنند، تاریخی طولانی دارد و مؤدای آن روشن است: دین (آموزه‌های دین) را به دو پاره قشر و لب/ صدف و گوهر تقسیم می‌کند و قشر و صدف را در خدمت و برای حفظ لب و گوهر می‌داند. در این نگاه قشر دین اهمیت ذاتی ندارد، بلکه اهمیت آلی و مقدمی دارد و تا جایی مهم است که در خدمت گوهر دین قرار دارد؛ آنچه اهمیت ذاتی دارد و باید به آن رسید و ملتزم ماند همان گوهر است. مصطفی ملکیان در پاره‌ای از آثار خویش معنویت را گوهر دین معرفی می‌کند (ملکیان، ۱۳۷۹: ۴) محققانی مانند پارگامنت نیز که معنویت را جست‌وجوی امر قدسی و کارکرد اصلی دین معرفی می‌کنند (تان و دانگ، ۲۰۰۱: ۲۶۹) هرچند از تعبیر صدف و گوهر بهره نمی‌گیرند، تعریفشان ذیل همین دسته از تعریف‌ها می‌گنجد.

ایراد این تعریف آن است که تعبیر «گوهر دین» تعبیری مبهم و مه‌آلود است و به صورت دقیق و روشن چیزی بیان نمی‌کند؛ زیرا می‌توان پرسید که «گوهر دین» چیست؟ و چه معیاری برای بازشناسی گوهر از صدف وجود دارد؟ برخی اندیشمندان معاصر از این تعبیر دست‌کم چهار تفسیر متفاوت ارائه کرده‌اند. (جوادی آملی،



۱۳۹۸ الف: ۶۱-۷۳) ملکیان برای گذر از این ابهام، تعبیر دیگری را برای معادل نهادن با معنویت پیش می‌نهد: «دین عقلانیت یافته»؛ یعنی دینی که در آن آدمی در حد وسع و توان خویش عقلانیت را پاس می‌دارد (ملکیان، همان: ۶) با این همه وی در آثار مختلف خویش معانی متفاوتی برای عقلانیت بیان کرده و گاه حتی به نداشتن تصویری روشن از معنای عقلانیت اذعان می‌کند. (ر.ک: ملکیان، ۱۳۹۱: ۳۱) این را نیز می‌توان پرسید که به چه دلیل باید معنویت را معادل با عقلانیت (عقلانیت ناسازگار با تعبد) دانست؟ ظاهراً برای این پرسش پاسخی ارائه نشده است.

معنویت به معنای دوم را باید نوعی دین جدید دانست که می‌کوشد با گذر از: ۱. متافیزیک ادیان سنتی؛ ۲. متون مقدس ادیان سنتی؛ ۳. تاریخ مقدس؛ و ۴. شخصیت‌های مقدس/ الگوهای انسانی ادیان سنتی، به‌عنوان بدیل دین سنتی عرض اندام کند (فناپی، همان) و چتری برای فراگرفتن انسان‌های معنویت/ تعالی‌جوی ضد دین و دین‌داری نهادینه و ساختارگرا فراهم آورد. (شاکرنژاد، ۱۳۹۷: ۹۱)

این معنا از معنویت در واکنش به: ۱. گرفتار آمدن ادیان سنتی در دام تهی شدن از معنویت یا کم‌رنگ شدن آن؛ و ۲. عوض شدن جای صدف و گوهر در ادیان سنتی پدید آمده است و خود با سه پرسش جدی روبه‌رو است: آیا: ۱. چنین معنویتی امکان وجود یافتن؛ ۲. توان برآوردن نیازهای معنوی انسان و ۳. امکان گرفتار نشدن به سرنوشت ادیان سنتی را دارد؟ (فناپی، همان) اگر فرض کنیم چنین معنویتی هم امکان دارد و هم‌توان برآوردن نیازهای انسان معنویت‌جو را از این نکته نمی‌توانیم بگذریم که چنین معنویتی خود به‌تدریج گرفتار سرنوشت ادیان نهادینه و تاریخی خواهد شد: گرفتار قشر و لب و نشستن قشر به‌جای لب خواهد شد. دست‌کم تضمینی وجود ندارد که چنین نشود.

معنای سوم معنویت را هم با معنویت قدسی سازگار دانسته‌اند و هم با معنویت سکولار؛ به این معنا که معنوی بودن نه مستلزم پذیرفتن پیش‌فرض‌های دینی است و نه مستلزم پیش‌فرض‌های سکولار، بلکه نسبت به هر دوی آن‌ها لاقضاست و حالت خنثی دارد. این گونه از معنویت، دست‌کم با سه مؤلفه «وظیفه‌جویی»، «لغوگرایی»

و «خود فرمان‌روایی» تعریف می‌شود. (فناپی، همان: ۲-۶) خود فرمان‌روایی اگر به معنای نفی تعبد و عمل کردن بر مبنای تشخیص عقل خود باشد - چنان‌که در آثار فناپی دیده می‌شود - به نظر می‌رسد با دین ناسازگار است. بنابراین نمی‌توان ادعا کرد این تعریف هم با دین می‌سازد و هم با سکولاریسم.

تعریف‌هایی را که معنویت را «دغدغه امور مقدس یا متعالی» (سیمونتون و شرمن، ۲۰۰۱: ۲۱۶) یا «تجارب شخصی فرد» (تورسن و دیگران، ۲۰۰۱: ۱۷۶) می‌دانند؛ اما لزوماً آن را مرتبط با یک سنت اعتقادی تثبیت‌شده نمی‌انگارند، می‌توان ذیل معنای سوم معنویت طبقه‌بندی کرد. ملکیان در پاره‌ای از آثارش در مورد برخی از مؤلفه‌های معنویت معتقد است با خدا‌باوری و خدا‌ناباوری نسبت یکسان دارد. (ملکیان، بی‌تا: ۲۵۰)

با همه‌کندوکاو‌هایی که در باب تعریف معنویت شده است، باید اذعان کرد که هنوز تعریف دقیقی از آن ارائه نشده است. این مشکل در ارائه تعریف معنویت قدسی بیرون آمده از دل آموزه‌های اسلامی - شاید به دلیل نوپدید بودن موضوع - بیشتر حس می‌شود.

۲-۱. اندیشه اسلامی

تعبیر «اندیشه اسلامی» در گام نخست ممکن است فراورده‌های فکری اندیشمندان مسلمان را در ساحت‌های اعتقادی، اخلاقی و عملی به ذهن بیاورد؛ چنان‌که معمولاً وقتی سخن از اندیشه اسلامی می‌رود چنین معنایی اراده می‌شود. در این پژوهش مراد از اندیشه اسلامی آموزه‌های قرآن و سنت (قول، فعل و تقریر معصوم) و اندیشه‌های متفکران مسلمان است. بنابراین دستور کار این پژوهش، بیان ویژگی‌های و شاخص‌های انسان معنوی از دیدگاه قرآن و سنت و آرای اندیشمندان مسلمان است.

۲. شاخص‌های انسان معنوی

مراجعه به قرآن و سنت و آرای اندیشمندان مسلمان نشان می‌دهد که از دیدگاه دینی-اسلامی می‌توان ویژگی‌های بسیاری برای انسان معنوی برشمرد. در این نوشتار



بی‌آنکه مدعی احصای تمامی ویژگی‌های انسان معنوی از این منظر باشیم، تلاش می‌کنیم مهم‌ترین شاخص‌های انسان معنوی را شرح و بسط دهیم.

۱-۲. همیشگی و همه‌جایی دیدن معنویت

نخستین ویژگی انسان معنوی موردنظر اسلام و وجه تمایز او را از انسان غیر معنوی، باید در آن دانست که او در همه حال و در همه جا معنوی است. به دیگر سخن انسان معنوی اسلام در تمامی حالات و در تمامی مواضع معنوی است؛ نه این‌که در وضع و حال ویژه‌ای معنوی باشد و بیرون از آن وضع و حال مانند انسان‌های عادی زیست کند. فی‌المثل چنین نیست که انسان معنوی اسلام صرفاً در اوقات نماز یا ماه رمضان و شب‌های قدر و ایام اعتکاف یا در مکان‌هایی مثل مساجد و مشاهد، معنوی باشد و در کوچه و بازار یا خانه و محل کار به معنویت بی‌توجه باشد و زندگی‌اش با انسان غیر معنوی هیچ تفاوتی نداشته باشد. به همین قیاس روی آوردن وی به معنویت منحصر به ایام عسر و سختی هم نیست، بلکه در ایام دیگر نیز همواره متوجه عالم معنا و باطن جهان است. معنویت همچون خونی در عظام و عروق زندگی انسان معنوی جاری است و هیچ لحظه و حصه‌ای از زیست انسان معنوی را نمی‌توان خالی از توجه به معنویت یافت.

انسان‌های دارای زندگی موزاییکی و خانه‌خانه که در هنگامه‌های خاصی به خدا روی می‌آورند و فارغ از آن هنگامه‌ها از خدای خویش روی برمی‌تابند، از منظر قرآن نکوهیده‌اند: «فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ». (عنکبوت: ۶۵) این لحن عتاب‌آلود و نکوهش‌آمیز قرآن با همین مضمون در جاهای مختلف (یونس: ۲۲؛ لقمان: ۳۲) تکرار شده است. در پاره‌ای دیگر از آیات نیز همین مضمون آمده است: «وَإِذَا أُنْعَمْنَا عَلَى الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ وَنَأَى بِجَانِبِهِ وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ فَذُو دُعَاءٍ عَرِيضٍ». (فصلت: ۵۱) پاره‌سومی از آیات قرآن انسان‌ها را به دو دسته تقسیم می‌کند: ۱. گروهی که در هنگامه سختی و بلا بی‌تابی می‌کنند و در هنگامه وفور نعمت بخل می‌ورزند: «إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًاوَ إِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا»؛ (معارج: ۲۰ و ۲۱) ۲. گروهی که از این دو صفت مبرایند و در مقابل

به صفات اخلاقی دیگری آراسته‌اند. قرآن این گروه را «مصلین» می‌خواند و ضمن استثنا کردن آنان از حکم انسان‌های «جزوع» و «منوع» ویژگی‌های دیگری برای آنان برمی‌شمارد که نشان می‌دهد آنان همواره و در همه حال معنوی‌اند. این ویژگی‌ها از این‌قرار است: ۱. مداومت بر نماز و محافظت از آن (ارتباط روحی مستمر با حقیقت هستی)؛ ۲. اعتقاد به این‌که سائلان و محرومان جامعه حق معینی در اموال وی دراند (توجه به معنویت در روابط اجتماعی)؛ ۳. باورمندی به قیامت و بیمناکی از عذاب الهی؛ ۴. دامن‌نگهداری از بی‌عفتی و انحصار روابط جنسی به چارچوب ازدواج (توجه به معنویت حتی در خصوصی‌ترین حالات)؛ ۵. امانت‌داری؛ ۶. پابندی به عهد و پیمان؛ و ۷. قیام به شهادت/گواهی دادن (پابندی به حق و حقیقت در روابط اجتماعی) (ر.ک. معارج: ۲۰-۳۴)

موزاییکی شدن زندگی انسان‌ها و توجه پاره‌وقت به خدای جهان از آن جهت است که انسان در هنگامه‌های فراغت از گرفتاری، به اسباب زندگی مشغول می‌شود و گمان می‌برد اسباب تأثیر استقلال در رتق و فتق امور دارند. انسان مؤمن چون همواره حاکمیت مطلق خداوند بر تمامی اسباب را پذیرفته و برای اسباب عادی هیچ استقلال قائل نیست، همواره متوجه مسبب اسباب است. (ر.ک. مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ج ۲: ۳۲۰-۳۲۸)

۲-۲. جهت‌گیری قدسی

در آموزه‌های اسلامی، انسان موجودی کمال‌طلب و کمال‌نهایی وی هم قرب الهی معرفی شده است. (مصباح یزدی، ۱۳۹۴: ۳۴۳) البته قرب هم نه به معنای نزدیکی اعتباری و نه به معنای نزدیکی فلسفی است، بلکه به معنای نزدیکی روحی است؛ زیرا قرب اعتباری تصویری عامیانه از رابطه انسان و خداست و قرب فلسفی مختص رابطه انسان با خدا نیست. قرب فلسفی، خدا را با انسان همان اندازه نزدیک می‌بیند که با دیگر موجودات. قرب روحی داستان متفاوتی دارد. در این گونه از قرب انسان به خدا از نظر روحی نزدیک می‌شود و ارتباط عمیقی با وی برقرار می‌کند که در اثر آن تیرگی‌های وجود انسان زائل می‌شود و شفافیت آینه‌واری به جای آن می‌نشیند و



زان پس انسان در نسبتی که با خدا برقرار می‌کند عین الربط بودن خویش را با علم حضوری می‌یابد. (ر.ک. همان: ۳۴۶-۳۵۰)

وقتی کمال مطلوب انسان در اندیشه اسلامی چنین تعریف می‌شود، طبیعتاً حرکت وی هم به همان سمت و سو جهت داده می‌شود و هرگونه انحرافی از این مسیر، انحراف از مسیر هویت انسانی وی تلقی می‌شود. بر همین پایه است که برخی از اندیشمندان معاصر با اصطیاد از آیات قرآن کریم انسان را «حیّ متألّه: زنده خداخواه» تعریف می‌کنند و انسان‌های کافر، مشرک، منافق و... را که از مسیر خداخواهی منحرف شده‌اند - هرچند در اصطلاح منطقی و عرف مردم برخوردار از فصل انسان (نطق) اند - فاقد فصل ممیز انسان از غیر انسان (تألّه) می‌دانند. (ر.ک. جوادی آملی، ۱۳۹۸ ب: ۱۳۶-۱۵۵)

تفاوت انسان معنوی مورد نظر اسلام با انسان غیر معنوی در آن است که انسان معنوی در تمامی پهنه‌های زندگی چنان حرکت می‌کند که نه تنها افکار و اعمالش مانع سیر در جهت کمال مطلوبش نشود، بلکه در این مسیر ممد واقع شود و هر گامی که برمی‌دارد مقدمه‌ای برای گام بعدی باشد تا پله‌پله او را به ملاقات خدا برساند؛ زیرا او می‌داند که به‌سوی پروردگارش در حرکت است: «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهٖ». (انشقاق: ۶) در چنین نگاهی است که زندگی و مرگ انسان نیز به‌سان نماز و عبادتش جهت‌گیری قدسی می‌یابد: «قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ». (انعام: ۱۶۲ و ۱۶۳) این همان چیزی است که در پاره‌ای دیگر از تعبیرات قرآنی به آن رنگ خدا اطلاق شده است: «صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ». (بقره: ۱۳۸)

۲-۳. اخلاقی دیدن نظام هستی

در باور انسان معنوی اسلام، نظام هستی نظامی اخلاقی است. به این معنا که دست خلقت، نظام هستی را شعورمند آفریده است. از این رو نظام هستی هم خوبی و بدی اعمال انسان را درک می‌کند و هم به آن واکنش مناسب نشان می‌دهد. (ملکیان،



۱۳۸۰: ۱۴-۱۷) قرآن کریم به شعورمندی هستی و درک و واکنش آن اشاره کرده است: «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ». (زلزله: ۷ و ۸) این معنا در آیات مختلف تکرار شده است: «وَنَضْعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَى بِنَا حَاسِبِينَ». (انبیا: ۴۷) نمونه انسان باورمند به شعورمندی نظام هستی لقمان حکیم است که خطاب به فرزندش می‌گوید: «يَا بُنَيَّ إِنَّهَا إِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَاوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ». (لقمان: ۱۶)

نتیجه باورمندی به اخلاقی بودن نظام هستی آن است که انسان به آرامش خاطر می‌رسد. انسان معنوی از آن جهت که باورمند به شعورمندی نظام هستی است، آرامش دارد؛ زیرا می‌داند که تمامی خوب و بد‌ها ثبت شده است و روزی محاسبه خواهد شد. بنابراین اگر کار نیکی کرده‌ام و اگر کسی در حق من کار بدی کرده است هیچ‌کدام هدر نمی‌رود و از حافظه هستی پاک نمی‌شود. هرکسی با نتیجه‌کردار نیک و بد خود مواجه خواهد شد: «لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ»؛ (بقره: ۲۸۶) نه کسی به جای کسی بازخواست می‌شود: «تِلْكَ أُمَمٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (بقره: ۱۳۴) و نه کسی - حتی نزدیکان - بار کسی را برمی‌دارد: «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى». (نجم: ۳۸؛ فاطر: ۱۸؛ زمر: ۷؛ اسرا: ۱۵؛ انعام: ۱۶۴)

۴-۲. خوددوستی

از ویژگی‌های انسان معنوی آن است که خود را دوست می‌دارد. البته این خوددوستی را نباید به معنای خودبزرگ‌بینی و برتری‌طلبی دانست؛ زیرا برتری‌طلبی و خود را از دیگران برتر و بزرگ‌تر دیدن با معنویت در تقابل است و سر ناسازگاری دارد. خوددوستی به این معناست که انسان معنوی با این‌که نسبت به وضع عالم و آدم بی‌توجه نیست و به همه‌چیز و همه‌کس محبت می‌کند، به‌شدت به تعالی روحی و هدف کمال‌طلبانه خود حساس است و به هیچ قیمتی حاضر نیست در این زمینه خللی به وجود آید. تعبیر قرآنی این خصیصه مواظبت از نفس است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ



آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ». (مانده: ۱۰۵) به همین دلیل است که اگر امری با تعالی وی در تقابل قرار گیرد، حتماً سمت تعالی خودش را می‌گیرد. به دیگر سخن انسان معنوی حاضر نیست به خاطر هیچ‌کس و هیچ چیزی جهنمی شود و از پیمودن مسیر کمال بازماند. در نقطهٔ مقابل، هر امری که سبب تعالی وی شود از آن استقبال می‌کند؛ هرچند با تحمل مشقت و مرارت‌های بسیار و حتی مواجهه با مرگ باشد. با چنین نگاهی است که می‌توان برای صفات پسندیده‌ای مانند انفاق، ایثار، دفاع از مظلوم، مبارزه با ظالم و شهادت در راه یک هدف متعالی محمل درستی یافت؛ وگرنه در نگاه غیر معنوی به زندگی چنین صفاتی سراسر خسارت و تباهی جلوه می‌کند.

در این زمینه توصیه‌های حضرت امام علی^(ع) به فرزندش، امام حسن^(ع)، شنیدنی است. در این توصیه‌های از طرفی به بازداشتن نفس از پستی‌ها (مواظبت از نفس) تأکید می‌کند: «و اکرم نفسک عن کلّ دنیّة و ان ساقطک الی الرغائب، فانک لن تعتاض بما تبدل من نفسک عوضاً»؛ (نهج البلاغه، نامهٔ ۳۱) و از طرفی به صبر در برابر مشکلات، تلاش در راه خدا، نهی از منکر و دوری از اهل منکر: «و انکر المنکر بیدک و لسانک و باین من فعله بجهدک و جاهد فی الله حق جهاده و لاتأخذ فی الله لومة لائم و خض الغمرات للحق حیث کان و تفقه فی الدین و عوّد نفسک التصبّر علی المکروه و نعم الخلق التصبّر فی الحق». (همان)

۵-۲. مهرورزی نوع‌دوستانه

عطوفت و مهرورزی نوع‌دوستانه از دیگر شاخصه‌های انسان معنوی موردنظر اسلام است. انسان معنوی اسلام همان‌گونه و به همان اندازه که نسبت به سعادت و کمال خودش حساس است، به سرنوشت و کمال و سعادت هم‌نوعان خویش نیز حساسیت نشان می‌دهد. (ر.ک: شریفی، ۱۳۹۲: ۱۲۰) نمونهٔ این نوع‌دوستی را در پیامبر اسلام^(ص) می‌بینیم. آورده‌اند که آن حضرت با آن‌که در جنگ احد زخم خورده و رنج بسیار کشیده بود و خون صورت مبارکش را فراگرفته بود، حاضر نشد تحمیل کنندگان آن رنج و زخم را نفرین کند، بلکه هم‌زمان با پاک کردن خون از صورت دست به دعا برداشته و برای قومش از خدا طلب هدایت می‌کرد: «اللهم اهد قومی فإنهم

لا یعلمون» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۰: ۲۰-۲۱) اهتمام پیامبر اکرم^(ص) به هدایت‌گری و دست‌گیری از هموعانش در مسیر سعادت و کمال چنان بود که رنج آنان بر او گران می‌آمد و مهرورزانه برای هدایت آنان غصه می‌خورد: «لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ»؛ (توبه: ۱۲۸)؛ «وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ». (یوسف: ۱۰۳) کار غصه خوردن‌های پیامبر به آنجا رسید که خداوند بر او نهیب زد: «لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ»؛ (شعرا: ۳)؛ «فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ عَلَى آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا». (کهف: ۶)

مهرورزی نوع‌دوستانه پهلوه‌ای دیگری هم دارد و در پهنه‌های دیگر زندگی هم بروز و ظهور می‌یابد. در احادیث اهتمام‌کننده به امور خلق، محبوب‌ترین انسان نزد خدا دانسته شده است: «الخلق کلهم عیال الله و احبهم الی الله عزّ و جلّ انفعهم لعیاله». (حمیری، ۱۴۱۳: ۱۲۰) در پاره‌ای دیگر از احادیث، مهربانی و خیررسانی به مردمان- اعم از نیکوکار و بدکار- اوج خردورزی نام گرفته است: «رأس العقل بعد الدین التودّد الی الناس و اصطناع الخیر الی کل برّ و فاجر». (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۱: ۳۹۲) نامه امام علی^(ع) به مالک اشتر به پهلوی دیگر قضیه یعنی مهرورزی با مردم در مقام حکومت‌گری، اشاره دارد. در آن نامه، حضرت از مالک اشتر می‌خواهد که مهربانی، محبت و لطف به مردم را پوشش دل خویش گرداند و چونان درنده‌ای نباشد که خوردن آنان را غنیمت شمارد؛ زیرا آنان دو گروه‌اند: «اما اخ لك فی الدین او نظیر لك فی الخلق». (نهج البلاغه، نامه ۵۳)

۶-۲. بی‌توقعی

انسان معنوی به‌رغم آن‌که به همه نیکی و همه انسان‌ها را نوع‌دوستانه از مهرورزی خود بهره‌مند می‌کند، در برابر آن توقعی از کسی ندارد. (شریفی، ۱۳۹۲: ۱۳۲) او هرچه می‌کند نه برای آن است که پاداشی دریافت کند، بلکه برای آن است که خودش را در مسیر تقرب به خدا یک‌منزل جلوتر ببرد. به سخن دیگر انسان معنوی در مسیر خدمت به خلق فقط با خدا معامله می‌کند و از او توقع جبران دارد؛ نه از غیر او. قرآن کریم اهل بیت^(ع) را به‌عنوان نمونه چنین انسان‌های بی‌توقع و بی‌چشم‌داشتی



معرفی می‌کند که پس از اطعام ایثارگرانه مسکین و یتیم و اسیر گفتند: «إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِرُوحِهِ اللَّهُ لَا تُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا». (انسان: ۹)

پیامد بی‌توقع بودن و چشم به نیکی متقابل نداشتن آن است که انسان در صورت جبران نکردن دیگران رنج نمی‌برد؛ زیرا او با خدا معامله کرده و می‌داند که روزی نتیجه آن را خواهد دید. انسانی که با خدا معامله نکرده و در برابر نیکی‌ای که در حق کسی انجام داده توقع جبران و نیکی متقابل دارد، در صورت نیکی ندیدن، آزرده‌خاطر می‌شود و از طرف مقابل می‌رنجد.

۷-۲. زیبایی

قرآن پدیده‌های هستی را زیبا و برخوردار از جمال و زینت معرفی می‌کند: «إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لِّهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا». (کهف: ۷) در پاره‌ای از آیات به صورت جزئی از برخی موجودات نام می‌برد و جمال و زینت آن را به انسان غافل گوش‌زد می‌کند؛ چنان‌که از چارپایان یاد کرده است: «وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ». (نحل: ۶) یا اسب و قاطر و الاغ را زینت دانسته است: «وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ». (نحل: ۸)

گاه ممکن است این زیبایی حتی در قالب پدیده‌ای تلخ و ناگوار جلوه کند؛ چنان‌که در مورد حضرت زینب^(س) اتفاق افتاد: آنگاه که ابن زیاد با طعنه از آن حضرت پرسید: دیدی خداوند با برادر و اهل بیت چه کرد؟ حضرت پاسخ داد: «ما رأيت الا جميلا». (مجلسی، ۱۴۰۳، ۴۵: ۱۱۶)

انسان معنوی موردنظر اسلام، انسانی است که چشمش به زیبا دیدن پدیده‌های هستی عادت کرده است و صدر و ذیل آن را زیبا می‌بیند. در واقعه سخت و سنگین عاشورا و ماجرای اسارت اهل بیت^(ع) جز چشم زیبایی‌بین یک انسان والا و معنوی چه کسی می‌تواند سراسر زیبایی و جمال ببیند؟

۸-۲. شریعت‌بستگی

اسلام برای انسان هدفی مقرر و از آن با نام قرب الهی یاد کرده است. رسیدن به

قرب الهی بدون برنامه عملی یا دستورالعمل و نقشه راه ممکن نیست؛ زیرا این راه پیچ و خم‌های بسیار و پرتگاه‌های پرشمار دارد و اندکی کج‌روی و بی‌راهه رفتن می‌تواند به سقوط در دره هولناک هلاک بینجامد. اکنون این پرسش رخ می‌نماید که نقشه راه مطمئن و برنامه عمل را چه کسی می‌تواند در اختیار انسان بگذارد تا با حرکت بر اساس آن به مقصود راه برد؟ انسان معنوی اسلام به دلیل این که خداوند را خالق انسان و جهان و عالم به تمامی شئون او می‌داند، برنامه عمل رسیدن به کمال و هدف از خلقت خویش را نیز از خالق دانای خویش می‌خواهد: «قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى». (طه: ۵۰) اینجا یکی از دوراهی‌های سرنوشت‌سازی است که انسان معنوی اسلام با سرسپردگی به شریعت راه خود را از انسان غیر معنوی و انسان معنوی‌نما جدا می‌کند. معنویت اسلامی سرسپردگی و تعبد در برابر فرمان‌های شرعی را مطابق با مقتضای فطرت آدمی و منطبق بر مصالح و در جهت سعادت و کمال وی معرفی می‌کند و میان ۱. آفرینش و طبیعت ویژه انسان (فطرت)؛ ۲. هدفی که برای وی در نظر گرفته شده (رسیدن به مقام قرب/سعادت)؛ و ۳. نقشه راه رسیدن وی به هدف، مناسبت تام و تمامی می‌بیند. (ر.ک. طباطبایی، ۱۳۸۸، ۱: ۵۷-۶۴) در این راه عقل به‌تنهایی نمی‌تواند انسان را به سرمنزل مقصود برساند؛ زیرا تنها چیزی که در رابطه با برنامه رسیدن به کمال معنوی از عقل برمی‌آید درک این معنای کلی است که از هرآنچه انسان را از راه سعادت باز می‌دارد، باید اجتناب کرد، اما جزئیات آن از حیطه درک عقل بیرون است و باید آن را از وحی و شرع تلقی کرد (ر.ک. مصباح یزدی، ۱۳۹۴: ۳۵۱) نمونه‌ای از این دستورهای جزئی فراتر از درک عقل را می‌توان در دستورالعمل‌های ائمه هدی^(ع) به پاره‌ای از یارانشان دید. مطابق برخی از احادیث، هنگامی که ائمه به برخی از افراد ذکری را تعلیم می‌دادند و آن فرد ذکر را با اندکی تغییر و جابه‌جایی اجرا می‌کرد، ائمه هدی آنان را از این کار نهی می‌کردند (ر.ک. جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۳۱۴-۳۱۵) سخن نغز و پرمغز امام صادق^(ع) را که فرمود: «العبودية جوهرة كنهها الربوبية». (شهید ثانی، ۱۳۷۷: ۵۹۸) می‌توان به همین معنا فهمید که اگر بالا رفتنی در مقامات معنوی به‌سوی هدف کمالی انسان



وجود داشته باشد، لاجرم با نردبان تعبد در برابر احکام شرع اتفاق خواهد افتاد. بر اساس این دیدگاه برای انسان راه دومی وجود ندارد که بتواند به عنوان راه بدیل انتخاب کند؛ یا باید بر اساس برنامه الهی و در چارچوب مقررات شرع به سوی کمال معنوی خویش حرکت کند یا ناگزیر به ورطه هلاکت خواهد افتاد.

۹-۲. آزادی از بند بندگی غیر خدا

آزادی در بینش اسلامی به این معناست که هیچ مانعی سد راه رسیدن به کمال نباشد تا هر موجودی بتواند به سمت کمالی که متناسب با نوع خلقت و ویژه آن است حرکت کند. این معنا از آزادی پیش نیاز رسیدن به کمال و سعادت است. (ر.ک. مطهری، ۱۳۹۸: ۱۱ و ۱۲) بنابراین انسان هم اگر بخواهد به سعادت و کمال و ویژه خویش (تقرب به خدا) برسد، نیازمند آزادی است. آزادی به دو گونه اجتماعی و معنوی تقسیم می‌شود.

آزادی اجتماعی - که خود ممکن است به گونه‌های ریزتری تقسیم شود - آن است که در اجتماع و روابط اجتماعی فردی دیگری را به بردگی و استثمار و استعمار نکشد و در راه رشد و کمال اجتماعی اش مانع ایجاد نکند و منافع حاصل از کار و تلاش وی را برای خود بر ندارد. (ر.ک. مطهری، همان: ۱۳) تعبیرات قرآنی‌ای چون «وَلَا يَتَّخِذْ بَعْضُنَا آَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ» (آل عمران: ۶۴) که پیامبر موظف به ابلاغ آن به اهل کتاب شد، به همین گونه از آزادی اشاره دارد. موسای کلیم نیز زمانی که با منت‌گذاری از سوی فرعون مواجه شد، در پاسخ وی گفت: «وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدْتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ». (شعرا: ۲۲) استعباد بنی اسرائیل از سوی فرعون همان سلب آزادی اجتماعی آنان بود.

آزادی معنوی - که از نظر درجه و ارزش مهم‌تر از آزادی اجتماعی و بلکه اساس آزادی اجتماعی است - آن است که انسان اسیر نفس و خواهش‌های نفسانی خویش نباشد و از قید خودخواهی، استکبار، شهوت‌پرستی و مقام‌پرستی و هزار آفت اخلاقی و روحانی دیگر و در یک کلام از بند نفس خودش رهیده باشد (ر.ک. مطهری، همان:

انسان معنوی اسلام کسی است که از هر دو آزادی برخوردار باشد؛ نه بنده و تحت استعمار و استثمار و ستم کسی در روابط اجتماعی باشد و نه روح فناپذیرش را به شیء و جاه و مال و مقام و شهوت و شهرت فناپذیر گره بزند. امام علی^(ع) در توصیه‌ای به امام حسن مجتبی^(ع) او را به آزادگی از قید بندگی غیر دعوت و سفارش می‌کند که تعبدش صرفاً در برابر خدای هستی باشد: «ولیکن له تعبدک و الیه رغبتک و منه شفقتک... و لاتکن عبد غیرک و قد جعلک الله حرّاً». (نهج البلاغه، نامه ۳۱) به نظر می‌رسد با آوردن دو تعبیر تعبد و رغبت در این سخن، علی^(ع) به خوبی هر دو جنبه آزادی را پوشش داده و به آن توصیه و تأکید کرده است.

۱۰-۲. خوش بینی نسبت به آینده

از ویژگی‌های انسان معنوی اسلام خوش‌بینی به آینده انسان و جهان است. امروزه بسیاری از اندیشمندانی که با معنویت بیگانه‌اند، با حساب و کتاب عادی نسبت به آینده اظهار بدبینی می‌کنند. فزونی گرفتن تولید سلاح‌های کشتار جمعی، گرم‌تر شدن جو زمین در اثر صنعتی شدن و استفاده از سوخت‌های فسیلی، فزونی گرفتن تولیدمثل و افزایش جمعیت انسان در کره زمین، خشک‌سالی‌ها و کمبود مواد ارتزاقی، تخریب محیط‌زیست توسط انسان و صدها پدیده دیگر نشانه‌هایی است که با حساب و کتاب مادی و بر اساس منطق عادی بشر جای نگرانی دارد. با همین حساب و کتاب‌ها است که دانشمندان و مؤسسات مختلف تحقیقاتی در این موارد به صورت مداوم به بشر هشدار می‌دهند و نگرانند که اگر این پدیده‌ها کنترل نشود، به نابودی زمین خواهد انجامید.

اگر به این قضایا صرفاً با عینک مادی بنگریم، به آنان حق می‌دهیم و نگرانی‌شان را بجا می‌دانیم. با منطق «مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ»، (جاثیه: ۲۴) بیش از این هم نمی‌توان گفت. با این همه انسان معنوی مورد نظر اسلام - علی‌رغم آن‌که از خطر آفرین بودن این موارد آگاهی دارد - نه مضطرب است، نه پریشان و دل‌نگران. دلیل آن‌هم آن است که انسان معنوی حساب و کتاب دیگری دارد و در پس این عالم مادی دست نامرئی دیگری را در کار تدبیر جهان می‌بیند. در این



وانفسایی که بشر مادی هزار نوع اضطراب و دلهره دارد، انسان معنوی به وعده‌های الهی دلگرم است و می‌داند که «جهان را صاحبی باشد خدا نام» که آنچه در کائنات و ممکنات پدید می‌آید، بی‌اذن و امر و اراده او نیست.

این منطقی است که قرآن از آن با تعبیر «يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ» (بقره: ۳) یاد می‌کند. انسان معنوی با اتکا به ایمانی که به غیب دارد، آسوده‌خاطر است؛ زیرا می‌داند تا خدا وعده‌اش مبنی بر حکومت بندگان صالح در روی زمین (ر.ک. انبیا: ۱۰۵) را محقق نکند، زمین و اهلش نابود نخواهند شد. در نظر انسان معنوی زمین آینده‌ای دارد که در آن حکومتی عادلانه برپا می‌شود و شهرپاری زمین از آن کسی خواهد بود که زمین را از دادگری پر می‌کند و با نور و برهان روشنایی می‌بخشد و به چنین شهرپاری، انسان‌های طول و عرض زمین ایمان می‌آورند و درندگان با هم به صلح می‌نشینند؛ زمین کنوز و نباتش را ظاهر و آسمان برکاتش را نازل می‌کند. (ر.ک. طبرسی، ۱۴۰۳، ۲: ۲۹۱)

نتیجه‌گیری

از آنچه گفته شد نتیجه می‌گیریم که:

۱. بر سر تعریف معنویت اختلاف نظرهای بسیاری پدید آمده است و تاکنون تعریف همه‌پذیری از آن ارائه نشده است؛
۲. اندیشمندان مسلمانی که دل در گرو آموزه‌ها و عقاید دینی دارند، در باب تعریف معنویت - شاید به دلیل نوپدید بودن موضوع - کاری نکرده‌اند. بنابراین می‌طلبد که پژوهشگران و اندیشمندان باورمند به معنویت قدسی / اسلامی برای ارائه تعریفی جامع و مانع بر مبنای آموزه‌های قدسی دین تلاش کنند؛
۳. تا ارائه شدن تعریفی دقیق از معنویت راه دیگری که می‌توان کم و بیش از آن طریق به مفهوم معنویت و شناخت انسان معنوی نزدیک شد، بیان شاخص‌های انسان معنوی است؛ کاری که در این پژوهش کرده‌ایم؛
۴. پاره‌ای از شاخص‌های انسان معنوی که به گمان این قلم از قرآن و روایات و آرای

اندیشمندان اسلامی قابل اصطیاد است، بدین قرار است: ۱. همیشگی و همه‌جایی دیدن معنویت؛ ۲. جهت‌گیری قدسی؛ ۳. اخلاقی دیدن نظام هستی؛ ۴. خوددوستی؛ ۵. مهرورزی نوع‌دوستانه؛ ۶. بی‌توقعی؛ ۷. زیبایی‌بینی؛ ۸. شریعت‌بسندگی؛ ۹. آزادی از بند بندگی غیر خدا؛ و ۱۰. خوش‌بینی نسبت به آینده.

فهرست منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

۱. آلن سی. شرمین و استفانی سیمونتون، (۲۰۰۱)، *سنجش دین‌داری و معنویت در پژوهش‌های مربوط به سلامت*، (ترجمه: علی‌رضا شیخ‌شعاعی)، نقد و نظر، سال نهم، شماره اول و دوم (پیاپی: ۳۳-۳۴)، ۱۳۸۳، ص ۲۹۳-۳۲۹.
۲. افراهم البستانی، فواد، (۱۳۷۶)، *فرهنگ ابجدی*، (ترجمه: رضا مهیار)، تهران: انتشارات اسلامی.
۳. جواد آملی، عبدالله (۱۳۹۸ الف): *دین‌شناسی*، قم: اسراء.
۴. _____ (۱۳۹۸ ب)، *تفسیر انسان به انسان*، قم: اسراء.
۵. _____ (۱۳۹۸ ج)، *حکمت عبادات*، قم: اسراء.
۶. حمیری، عبدالله بن جعفر، (۱۴۱۳ ق)، *قرب الاسناد*، قم: مؤسسه آل‌البیت، اول.
۷. زبیدی، محمد بن محمد، (بی‌تا)، *تاج العروس فی جواهر القاموس*، بی‌جا: دارالهدایه.
۸. سیانگ یانگتنان و نتالی جی. دانگ، (۲۰۰۱)، *دخالت معنویت در بهبودی و تمامیت*، (ترجمه: مهدی شیری)، نقد و نظر، سال نهم، شماره اول و دوم (پیاپی: ۳۳-۳۴)، ۱۳۸۳، ص ۳۶۷-۳۹۳.
۹. شاکر نژاد، احمد، (۱۳۹۷)، *معنویت‌گرایی جدید: مؤلفه‌های مفهومی*، لوازم اعتقادی و نشانه‌های گفتمانی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۰. شریفی، احمدحسین، (۱۳۹۲)، *عرفان حقیقی و عرفان‌های کاذب*، قم: پرتو ولایت.
۱۱. شهید ثانی، زین‌الدین بن علی، (۱۳۷۷)، *شرح مصباح الشریعه*، (ترجمه: عبدالرزاق گیلانی)، تصحیح آقا جمال خوانساری، تهران: پیام حق.
۱۲. طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۳۸۸)، *بررسی‌های اسلامی*، ج ۱، «به کوشش سید هادی خسروشاهی»، قم: بوستان کتاب.



۱۳. طبرسی، احمد بن علی، (۱۴۰۱ ق)، الاحتجاج علی اهل اللجاج، (تحقیق و تصحیح: محمدباقر خراسان)، مشهد: نشر مرتضی.

۱۴. فنایی، ابوالقاسم، (۱۳۹۳)، معنویت از نگاه قرآن، اطلاعات حکمت و معرفت، شماره ۲، ص ۹-۱۳.

۱۵. کارل ای. تورسین و دیگران، (۲۰۰۱)، معنویت، دین و بهداشت؛ شواهد، موضوعات و علائق، (ترجمه: احمدرضا جلیلی)، نقد و نظر، سال نهم، شماره اول و دوم (پیاپی: ۳۳-۳۴)، ۱۳۸۳، ص ۱۶۶-۲۱۶.

۱۶. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳)، بحار الانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۱۷. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۹۰)، سجاده‌های سلوک: شرح مناجات‌های حضرت سجاده^(ع)، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

۱۸. _____، (۱۳۹۴)، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

۱۹. مطهری، مرتضی، (۱۳۹۸): آزادی معنوی، تهران: صدرا.

۲۰. ملکیان، مصطفی، (۱۳۷۹)، درس‌گفتار معنویت در نهج البلاغه، (ارائه شده در صдат: <https://3danet.ir/nahj-al-balagha-spirituality-malekian>)

۲۱. _____، (۱۳۸۰)، معنویت و عقلانیت، اگزستانسیالیسم، سکولاریسم، با همکاری معاونت پژوهشی دانشکده الهیات دانشگاه امام صادق^(ع)

۲۲. _____، (۲۰ تیر ماه ۱۳۹۱)، معنویت اگر متعبدانه باشد معنویت نیست، روزنامه شرق، تدوین فریدون کدخدایی.

۲۳. _____ (بی‌تا)، زندگی اصیل و مطالبه دلیل، پژوهش‌نامه متین، شماره ۱۵ و ۱۶، ص ۲۶۳-۲۲۹.

بررسی موانع زندگی معنوی در بینش اسلامی و راهکارهای رفع آنها

محمد اکبری (علامه)^۱

زکریا فصیحی^۲

چکیده

معنویت یکی از گمشده‌های بشر امروز است. بشری که در دوره‌ای در زندگی مادی و تلاش برای دست یافتن به امکانات بیشتر عرق شد و خیلی دیر متوجه شد که در کنار آسایش، به آرامش نیز نیاز دارد، ولی این آرامش در زندگی ماشینی و صنعتی این عصر تأمین نمی‌شود. از این رو به دنبال منبع آرام‌بخشی می‌گردد که آرامش مورد نیازش را تأمین کند؛ اما در مسیر این منبع، موانع فراوانی است که رسیدن به آن را سخت می‌کند. آن منبع آرامش‌بخش، معنویت است که زندگی معنوی را رقم می‌زند و هدف این مقاله که با روش تحلیلی توصیفی تدوین شده، شناسایی و تحلیل موانع رسیدن به این منبع است. در این تحقیق با استفاده از آیات و روایات، موانع زندگی معنوی بررسی و برای رفع هر مانع یک راهکار ارائه شده تا مخاطب اگر با هریکی از این موانع در زندگی خود مواجه است، بتواند مسیر زندگی معنوی خود را بیابد. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که نفس اماره و شیطان از مهم‌تر موانع زندگی است که موانعی دیگری را نیز به وجود می‌آورند؛ اما نقش رسانه و فضای مجازی را نیز نمی‌شود فراموش کرد که در ایجاد مانع در مسیر زندگی معنوی، تأثیر خاص خود را دارد.

کلیدواژه‌ها: معنویت، زندگی معنوی، بینش اسلامی، موانع زندگی معنوی، شیطان، نفس اماره

۱. گروه فقه و اصول، مجتمع آموزش عالی فقه و اصول، جامعه المصطفی العالمیه، دایکندی، افغانستان.

ایمیل: mohamadalameh111@gmail.com

۲. گروه کلام اسلامی، مجتمع آموزش عالی حکمت و مطالعات ادیان، جامعه المصطفی العالمیه، غور، افغانستان. (نویسنده مسئول)

ایمیل: zfs110110@gmail.com

مقدمه

دنیای امروز انسان‌ها را مصرف‌گرایی، رفاه‌زدگی، تجمل‌طلبی و طماعی فراگرفته است. آن‌هایی که حداقل رفاه را برای خانواده خود فراهم کرده‌اند، در تلاش گسترش امکانات زندگی‌اند و آن‌ها که از تأمین حداقل‌ها هم عاجزند، در حسرت و حرمان به سر می‌برند. البته هستند گروهی دیگری که در این هیاهو دل به معنویات خوش دارند و لذت زندگی ساده خود را نیز می‌برند؛ همان‌هایی که عالم معنوی خود را با ملکوت پیوند زده‌اند و در هر حال خود را در محضر خداوند می‌بینند و در پناه نگاه او لذت زندگی را می‌برند.

در زمینه زندگی معنوی مکاتب گوناگون وجود دارد و پیشنهادهای مختلفی در طول تاریخ داده شده است؛ اما آنچه یک انسان مسلمان را از پیروان سایر ادیان و مکتب‌ها جدا می‌کند، این است که مسلمان با وحی سر و کار دارد و «بنای شخصیت معنوی و انسانی‌اش در سایه مکتب و آموزش‌های وحی شکل گرفته است». (محدثی، ۱۳۷۹: ۱۶۸) زیرا می‌داند که: «إِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ جَعَلَ الذِّكْرَ جَلَاءً لِلْقُلُوبِ، تَسْمَعُ بِهِ بَعْدَ الْوَقْفَةِ وَ تُبْصِرُ بِهِ بَعْدَ الْعَشْوَةِ وَ تَتَفَادَى بِهِ بَعْدَ الْمُعَانَدَةِ؛ خدای سبحان یاد خویش را صیقل دهنده دل‌ها قرار داده است، گوش‌های سنگین شده دل‌ها با یاد خدا شنوا می‌شوند و چشم‌های ضعیف شده دل‌ها به وسیله آن تیز و بینا می‌گردند و دل‌های معاند و ستیزه‌گر با آن رام می‌شوند». (نهج البلاغه: خ ۲۲۲)

گذشته از مسائل فردی و ارتباط شخصی که هرکس با خدای خود برقرار می‌کند و از زندگی معنوی و عرفانی برخوردار می‌شود، در مسائل اجتماعی و سرنوشت جوامع هم اخلاق و مسائل معنوی تأثیرگذار است. «قرآن راجع به این‌که معنویت یک قوم در سرنوشت آن‌ها تأثیر فراوان دارد اصرار عجیب دارد» (مطهری، ۱۳۷۸: ۹۸) چنانکه می‌فرماید: «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ؛ (اعراف: ۹۶) و اگر اهل شهرها و آبادی‌ها، ایمان می‌آوردند و تقوا پیشه می‌کردند، برکات آسمان و زمین را بر آن‌ها می‌گشودیم». با این نگاه که برگرفته از بینش اسلام و قرآن است و با درک ضرورت زندگی معنوی، در این مقاله موانع زندگی معنوی



بررسی شده و راهکارهای برون‌رفت از چالش‌های زندگی مادی معرفی گردیده است.

۱. مفاهیم

۱-۱. معنویت

معنویت (spirituality) را از نظر لغوی و واژه‌شناختی، مصدر جعلی از ماده «عنی» و امور «معنوی» را در مقابل امور مادی (ر.ک. افرام البستانی، ۱۳۷۶: ۸۲۴) و نیز به معنای حقیقت و ذات دانسته‌اند. (دهخدا، ۱۳۷۷، ۱۴: ۲۱۱۹۰ و ۲۱۱۹۱) قدیمی‌ترین تعریف از اسپیریچوالیتی (معنویت) «در لغت‌نامه‌های غربی، به معنای روحانی یا کشیش بودن و حساس بودن به ارزش‌های دینی» (شاکر نژاد، ۱۳۹۷: ۳۶) آمده است. دل‌بستگی انسان‌های دل‌زده از زندگی ماشینی به معنویت، از نیمه قرن قبل میلادی و این دو دهه اخیر رو به گسترش است. در اثر همین روی‌آوری، از معنویت تعاریف فراوانی «بارویکرد سوبژکتیو، کارکردگرا، هوش‌شناختی، معطوف به سبک زندگی، مبتنی بر کارایی اجتماعی، مبتنی بر مذهب، مبتنی بر معنای زندگی و...» (ر.ک. غفاری، ۱۳۹۷: ۲۸-۶۶) به وجود آمده است. «معنای امروزی اسپیریچوالیتی که در بسیاری از رشته‌های علمی، ورزشی، هنری و درمانی راه یافته، دامنه وسیعی دارد. همین شمولیت باعث تعریف‌های فراوانی شده که از تجربه‌های دینی گرفته تا احساسات ناشی از تخیل و توهم و حتی تخدیر و هر نوع نگرش کاذبی را در برمی‌گیرد». (فصیحی، ۱۴۰۰: ۸) این تعریف‌ها ضابطه‌مند نیست؛ زیرا هر کس و هر جریان معنویت‌گرا با محوریت گرایش و اهداف خود، به تعریف آن پرداخته‌اند و تعریف جامع و مانع همه‌پذیر از این مفهوم وجود ندارد. باین حال محققان مسلمان به مجموعه «جنبه‌های فکری، اخلاقی، فرهنگی و عاطفی انسان و محصولات فکری او، معنویت اطلاق کرده‌اند که معرب مینوی فارسی است». (انوری، ۱۳۸۲، ۷:

(۱۷۸۲

اگر معنویت را به مضاف و مطلق تقسیم کنیم، معنویت‌های مضاف فراوانی حاصل خواهد شد که یکی از آن‌ها، می‌تواند معنویت اسلامی باشد و آن را در این

صورت «می‌توان این‌گونه تعریف کرد: معنویت یعنی ارتباط آگاهانه رضایتمند و دائم انسان با خدا بر اساس راهنمایی‌های وحیانی. معنویت در این تعریف سه رکن دارد که عبارتند از انسان، خدا (به‌عنوان منبع فراعلی) و نوع رابطه انسان با خدا (فعل معنوی)». (جمعی از نویسندگان، ۱۴۰۱، ۱: ۱۱۳)

۱-۲. زندگی معنوی

طول عمر و مجموعه فعالیت‌هایی که کسی در طول زمان مشخص انجام می‌دهد، یک نوعی از زندگی است. (انوری، ۱۳۸۲، ۵: ۳۸۸۹) زندگی در این معنا، یعنی همان مجموعه رفتارها و تجربیات عینی که تمام ادراک و بینش و کنش و واکنش‌های آدمی را شامل می‌شود. علامه طباطبایی «زندگی معنوی را برای انسان، حقیقت وجود او دانسته که مبتنی بر اراده و اختیار او است» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۹: ۵۳) و این یعنی معنوی زیستن، اقتضای اراده و اختیار انسان است؛ زیرا اراده انسان بر اساس عقلانیت و ادراک او شکل می‌گیرد و صورت می‌بندد و اختیار او، رفتار یا کنش و واکنش‌هایش را جهت می‌دهد. بنابراین برآیند ادراک و اراده و اختیار، همان عمل به مقتضای عقل و فطرت است که عین معنویت و خداخواهی و خداجویی است و زندگی معنوی دین‌مدارانه، همان «مجموعه‌ای از رفتارهایی سازمان‌یافته است که متأثر از باورها، ارزش‌ها و نگرش‌های پذیرفته شده است». (شریفی، ۱۳۹۴: ۲۰)

۲. موانع زندگی معنوی

برخورد با موانع، اقتضای تحرک و تکاپو برای رشد در عالم ماده است؛ جایی که بستر تشکیل و جریان زندگی آدمی است. بنابراین مواجهه با موانع، یک امر طبیعی است؛ اما اینجا سخن از زندگی معنوی است که در صورت مواجهه با موانع و عدم اقدام برای رفع آن‌ها، خسارات معنوی فراوان و احیاناً جاودانه در زندگی اخروی، متوجه آدمی خواهد شد. به دلیل کثرت این موانع و عدم گنجایش آن‌ها در این مقال و مجال، به چند مورد پرداخته می‌شود و راهکار گذر از هر کدام نیز ارائه خواهد شد.



۳. موانع درونی

مراد از موانع درونی زندگی معنوی، آن دسته از موانعی است که در وجود خود انسان است و جلورشد و تکامل معنوی او را سد می‌کند که چند مورد از این دست موانع در ادامه بررسی می‌شود.

۱-۳. نفس اماره

در قرآن دو نوع نفس در مقابل هم آمده است؛ یکی «نفس لوامه» است که علمای اخلاق از آن به وجدان تعبیر کرده‌اند؛ یعنی اگر کسی مرتکب گناه، خطا یا اشتباهی شد، نفس لوامه و وجدان ملامتگر به سرزنش شروع او می‌کند. دیگری «نفس اماره» است؛ یعنی نفسی که به بدی‌ها فرمان می‌دهد، همان‌که قرآن این‌گونه معرفی می‌کند: «وَمَا أُبْرِئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي» (یوسف: ۵۳) من خودم را تبرئه نمی‌کنم چون نفس به بدی‌ها بسیار فرمان دهنده است مگر این‌که پروردگارم رحم کند». حضرت امام علی^(ع) می‌فرماید: «وإنَّهَا لَا تَزَالُ تَنْزِعُ إِلَى مَعْصِيَةٍ فِي هَوَى؛ نفس پیوسته خواهان نافرمانی و معصیت است» (نهج البلاغه، خطبه ۱۷۶)

انسان موجود دوبعدی است؛ بعد ملکوتی و الهی و بعد زمینی و ناسوتی. میان این دو همیشه تنازع است؛ زیرا منافع و خواسته‌های هر کدام، به نحوی بعد دیگر را متضرر می‌کند. نفس اماره همان جنبه جسمانی و ناسوتی انسان است که با تمایلات، مشتهیات و خواهش‌های خود سد راه ترقی و پیشرفت جنبه ملکوتی و معنوی انسان می‌شود. مولوی در اشاره به همین مطلب و در داستان تنازع مجنون با شتر آورده است: «جان گشاید سوی بالا بال‌ها / در زده تن در زمین چنگال‌ها». در این تنازع اگر بعد ملکوتی پیروز شد، انسان به جایی می‌رسد که به قول سعدی: «رسد آدمی به جایی که به جز خدا نبیند / بنگر که تا چه حد است مقام آدمیت». در داستان معراج پیامبر اسلام^(ص) و در آن سیر ملکوتی که جبرئیل او را همراهی می‌کرد، به جایی رسیدند که جبرئیل گفت: «لَيْسَ لِي أَنْ أَجُوزَ هَذَا الْمَكَانَ وَلَوْ دَنَوْتُ أَنْمُلَةً لَا حَتَرْتُ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ۱۸: ۳۸۲) اگر قدر انگشت برتر پر / فروغ تجلی بسوزد پر.



همین انسان اگر خود را در دام نفس اماره و جنبه ناسوتی وجود خود رها کرد، چنان سقوط می‌کند که به تعبیر قرآن: «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ». (اعراف: ۱۷۹)

نفس اماره از آن جهت مانع زندگی معنوی است که انسان را مطیع و فرمان‌بردار خود می‌کند؛ به گونه‌ای که تشخیص حق برایش محال می‌شود: «إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ مَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ؛ (نجم: ۲۳) آنان جز از گمان‌های بی‌اساس و از هوای نفس پیروی نمی‌کنند». به گواهی حضرت امیرالمؤمنین^(ع) نفس چنان بر انسان‌ها مسلط می‌شود که گویی آنان از عقل به کلی بی‌بهره‌اند. چنانکه حضرت می‌فرماید: «وَكَمْ مِنْ عَقْلٍ أَسِيرٍ تَحْتَ [عِنْدَ] هَوَى أَمِيرٍ؛ و چه بسیار عقل‌ها و خردها که شهوات بر آن‌ها حکومت می‌کند». (نهج البلاغه، حکمت ۲۱۱)

بسیاری از جنایات بشری در اثر همین اطاعت از نفس اماره شکل می‌گیرد. چنانکه قرآن در ماجرای قتل هابیل می‌فرماید: «فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ؛ (مانده: ۳۰) نفس سرکش کم‌کم او را به کشتن برادرش ترغیب کرد و (سرانجام) او را کشت». در زمانی که زرق و برق زندگی در حدی نبود که زمینه‌های قتل برادری را به دست برادرش فراهم کند؛ اما به شهادت قرآن باز این نفس اماره بوده که قایل را به سرحد جنون رساند و اولین جنایت بشری را مبنی بر قتل نفس، در روی زمین مرتکب شد. برای همین است که نفس به عنوانی یکی از موانع بزرگ و قدرتمند زندگی معنوی، با انسان کاری می‌کند که قرآن کریم او را به سگ تشبیه می‌کند؛ حیوانی که با خصلت طبیعی‌اش حق و ناحق پارس می‌کند: «وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحِمِلَ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَرَكَهْ يَلْهَثْ؛ (اعراف: ۱۷۶) و از هوای نفس پیروی کرد، مثل او همچون سگ [هار] است که اگر به او حمله کنی، دهانش را باز و زبانش را بیرون می‌آورد و اگر به حال خودش واگذاری، باز همین کار را می‌کند».

هرچند مصداق اولیه این تشبیه، بلعم باعور (باعورا) است که در اثر اطاعت نفس، از اوج تکامل معنوی سقوط کرد؛ اما با الغای خصوصیت از این مصداق آیه، هر انسانی در اثر پیروی از نفس اماره، می‌تواند یک بلعم باعور باشد؛ زیرا نفس، دشمن جان آدم و همیشه بدخواه بعد ملکوتی او است. مولانا نیز می‌گوید: «هین



سگ نفس ترا زنده مخواه / کاو عدو جان تست از دیرگاه». (مثنوی معنوی، دفتر دوم، بخش ۱۳)

امیر مؤمنان^(ع) در فرازی از نامه ۳۱ نهج البلاغه خطاب به امام مجتبی^(ع) فرموده است:

وَأَنْ أَبْتَدِيَنَّكَ بِتَعْلِيمِ كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَتَأْوِيلِهِ وَشَرَائِعِ الْإِسْلَامِ وَأَحْكَامِهِ وَحَلَالِهِ وَحَرَامِهِ، لَا أَجَاوِزُ ذَلِكَ بِكَ إِلَى غَيْرِهِ، ثُمَّ أَشْفَقْتُ أَنْ يَلْتَبَسَ عَلَيْكَ مَا اخْتَلَفَ النَّاسُ فِيهِ مِنْ أَهْوَائِهِمْ وَآرَائِهِمْ مِثْلَ الَّذِي التَّبَسَّ عَلَيْهِمْ؛ مَيِّ خَوَاسْتَمْ كَارِ خُود رَا دَر حَدِّ أَشْنَائِي بِا قُرْآن وَ شَرِيعَتِ مَقْدَس وَ احْكَامِ آن بَه سِرَانْجَامِ بَرَسَانَم وَ چِيزِي بِيَشْتَرِ از آن‌ها بَه تُو تَعْلِيمِ نَدَهَم؛ اَمَا احْساسِ نَگَرَانِي كَرْدَم كِه مَبَادَا امُورِي كِه مَرْدَم بَر سِرِ آن اخْتِلَافِ دَارَنْد، بَرای تُو نِيز مَشْتَبِه شُود. هِمَانِ امُورِي كِه مَرْدَمَان رَا دَسْتَه دَسْتَه كَرْدَه اسْت، دَر حَالِي كِه اَيْنِ اخْتِلَافِ بَر خَاسْتَه از هِواها وَ خِواهِش‌ها ي نَفْسَانِي ايشان اسْت نَه بَر خَاسْتَه از عَقُول وَ اَنديشَه‌هايشان». (نهج البلاغه، نامه ۳۱)

آنان که زمامشان را به دست نفس اماره داده‌اند نه تنها در برابر خودشان مانع قرار داده‌اند، بلکه دیگران را نیز از رسیدن به قله‌های معنویت باز می‌دارند. پس نه تنها شخص از حرکت در مسیر قرب و طاعت بازداشته می‌شود، بلکه جلو حرکت دیگران را هم می‌گیرد و از مسیر معنوی منحرفشان می‌کند.

راه‌کار مقابله با این مانع بزرگ درونی، پناهندگی به خداوند قادر متعال است. چنان‌که حضرت یوسف^(ع) در برابر آن احساس ضعف کرد و بلافاصله پای ترحم و شفقت خداوند را به میان کشید. این یعنی در صورتی که انسان از شر این دشمن قوی، به خداوند پناهنده شود و از ترحم و مهربانی او بر خود سپری بسازد، پیروزی با انسان است. امام سجاد^(ع) نیز از وسوسه نفس به خداوند شکایت می‌برد:

أَشْكُو إِلَيْكَ يَا إِلَهِي ضَعْفَ نَفْسِي عَنِ الْمُسَارَعَةِ فِيمَا وَعَدْتُهُ أَوْلِيَاءَكَ، وَ الْمُجَانَبَةَ عَمَّا حَذَرْتَهُ أَعْدَاءَكَ، وَ كَثْرَةَ هُمُومِي، وَ وَسْوَسةَ نَفْسِي؛ خدَاوندَا! از ضعفِ نفسَم كِه نَمي توانم دَر آنچه دوستان را وعده داده‌ای پيشي بگيرم و از آنچه دشمنان را بر حذر داشته‌ای دوری كنم و از اندوه زياد و وسوسه‌ها ي نفسِ خود در پيشگاهت شكَايت



آورده‌ام. (علی بن الحسین، ۱۳۷۶: ۲۵۲)

نفس از آن جهت مانع بزرگی بر سر راه زندگی معنوی است که منشأ بسیاری از رذایل اخلاقی و زمینه بسیاری از عوامل دوری از خدا و معنویت را فراهم می‌کند. لذا برای رهایی از این دشمن قدرتمند درونی، باید به خدا پناه برد، نفس و خواسته‌های او را شناخت و با آن به مخالفت برخاست.

۲-۳. جهالت

جهالت به معنای مطلق «نادان بودن» (معین، ۱۳۸۶، ۱: ۵۴۷) است؛ اما «انجام دادن ناآگاهانه یک عمل را نیز جهل و جهالت می‌گویند». (فراهیدی، ۱۳۶۴، ۳: ۳۹۰) راغب اصفهانی جهالت را سه گونه تحلیل کرده است؛ یکی خالی بودنِ نفس از علم و آگاهی که معنای اصلی واژه است؛ دوم اعتقاد به چیزی برخلاف آنچه در واقع هست و سوم انجام دادن کاری برخلاف آنچه باید انجام شود، چه آن را صحیح بداند چه نداند». (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۰۹)

در برخی آیات قرآن هم و جهالت در مورد کسانی به کار رفته است که از سر نادانی کار بدی انجام داده‌اند. «مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ»؛ (انعام: ۵۴) همچنین در آیات دیگر (ر.ک. نساء: ۱۷؛ نحل: ۱۱۹) به همین معنا به کار رفته است. در معنای جهالت در آیه ۱۷ سوره نساء چند قول ذکر شده از جمله نافرمانی خدا از روی جهالت، اینکه گناهکاران سرانجام ناپسند عمل خود را نمی‌دانند، گناه‌کاران نمی‌دانند که کارشان گناه است و اینکه چنین افرادی که لذت فانی را بر لذت باقی ترجیح داده‌اند، اهل جهالتند. (طوسی، بی‌تا، ۳: ۱۴۶)

جهالت با هریکی از این معانی، می‌تواند سد راه تعالی و کمال در زندگی معنوی شود. راهکار این مانع در زندگی معنوی، تحصیل آگاهی است. اینکه انسان خودش و جایگاه و مقام بندگی خود را بشناسد، زشتی گناه و آثار مخالفت با پروردگارش را بشناسد و خود را با علمی که بتواند زندگی معنوی و عبادی‌اش را سامان بدهد، مجهز نماید.

۳-۳. غفلت

غفلت به معنای «فراموشی و بی خبری» (معین، ۱۳۸۶، ۲: ۱۱۲۵) آمده؛ اما همیشه همراه با فراموش کردن چیزی یا بی خبری از چیزی استعمال می شود. بر همین اساس غفلت را این گونه معنا کرده اند: «الْغَفْلَةُ سَهْوٌ يَعْتَرِي الْإِنْسَانَ مِنْ قِلَّةِ التَّحْفُظِ وَالتَّيَقُّظِ؛ غفلت سهو یا نسیانی است که به دلیل عدم احتیاط و هوشیاری انسان رخ می دهد». (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۰۹) بنابراین اگر غفلت به عنوان یکی از موانع زندگی معنوی بررسی شود، حتماً به خاطر متعلق آن است که می تواند خود انسان (خودفراموشی) یا خدا (خدا فراموشی) باشد. در هر دو صورت مضرات معنوی فراوانی دارد. البته در صورتی که خدا در زندگی انسان فراموش شود، اصلاً زندگی معنوی به معنای دینی آن شکل نمی گیرد؛ زیرا کل زندگی ممکن است با فسق و فساد همراه شود و انسان در زمره فاسقان به حساب آید. چنانکه خداوند می فرماید: «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» (حشر: ۱۹) همانند کسانی نباشید که خدا را فراموش کردند؛ در نتیجه خدا هم آن ها را به خود فراموشی گرفتار کرد. این ها همگی فاسقند». بر اساس همین پیامد غفلت است که قرآن کریم انسان های غافل را از نظر مقام وجودی و ارزشی، پست تر از چهارپایان توصیف می کند:

وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْإِطْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ؛ (اعرف: ۱۹۷) گروه کثیری از جن و انس را (گویا) برای جهنم آفریدیم؛ (زیرا) اینان قلب دارند، ولی حقایق را نمی فهمند، چشم دارند، ولی نمی بینند، گوش دارند، ولی نمی شنوند؛ (و خود را به کری می زنند). اینان همچون چهارپایان، بلکه گمراه ترند؛ آن ها غافلند.

بر اساس محتوای این آیه، صفت پست غفلت باعث می شود که انسان از نعمت هایی که باید در راه رشد و کمال معنوی استفاده کند، استفاده درست نمی کند و همین نوع استفاده که از غفلت ناشی شده، انسان را از زندگی معنوی دور می کند.



راه خنثی‌سازی غفلت، تفکر یا اندیشیدن است. تفکر درباره نعمت‌هایی که در اختیار انسان است و تفکر درباره کسی که آن‌ها را عطا کرده است، تفکر درباره وظیفه خود در قبال این نعمت‌ها، تفکر به گذر دنیا و مرگ و سرای آخرت، انسان را از خواب غفلت بیدار و هوشیار می‌کند. هرچند به فرمایش امیرالمؤمنین^(ع) این غفلت طول نمی‌کشد و به‌زودی مرگ فرامی‌رسد و غافلان را از این خواب غفلت بیدار می‌کند، ولی بیداری آن زمان سودی ندارد. حضرت می‌فرماید:

[غافلان در خواب غفلتند] حَتَّى إِذَا كُشِفَ لَهُمْ عَنْ جَزَاءِ مَعْصِيَتِهِمْ، وَ اسْتَخْرَجَهُمْ مِنْ جَلَابِيبِ غَفْلَتِهِمْ اسْتَقْبَلُوا مُدْبِرًا، وَ اسْتَدْبَرُوا مُقْبِلًا؛ وقتی خداوند پرده از کیفر گناهانشان بردارد و آن را به آن‌ها نشان دهد و آنان را از پشت پرده‌های غفلت بیرون کشد، در این هنگام به استقبال آنچه پشت کرده بود، می‌شتابند و به آنچه روی آورده بودند، پشت می‌کنند. (نهج البلاغه، خطبه ۱۵۳)

بنابراین اگر انسان قبل از فرارسیدن مرگ، به تفکر بپردازد و نتیجه زندگی مادی و معنوی را با هم مقایسه کند، یقیناً بیدار می‌شود و به زندگی معنوی بازمی‌گردد.

۴-۳. گناه

گناه به معنای «جرم، خطا، بزه، جفا» (معین، ۱۳۸۶، ۲: ۱۴۹۱) شامل هر نوع خلاف یا عملی می‌شود که متعلق نهی خداوند یا برخلاف دستور او باشد. همین معنای زبان قرآن کریم و روایات پیشوایان دینی، با واژه‌های گوناگونی چون ذنب، معصیت، اثم، سیئه، جرم، فسق، فساد، فجور، فاحشه و... یاد شده است که هر کدام به‌نوعی، به مخالفت با خداوند اشاره دارد. از آنجاکه زندگی معنوی، تلاش در راه رسیدن به کمال و تقرب به خداوند است، گناه به منزله مانعی در این مسیر است که انسان را از رشد معنوی بازمی‌دارد. انسان با تمام ضعف و زبونی که دارد؛ اما به دلایلی گاهی کارش به جایی می‌رسد که در برابر خالقش سر عصبان بلند می‌کند و مسیر زندگی‌اش را برخلاف خواست و دستور خداوند می‌پیماید. این روحیه گناه‌دوستی، از جهل انسان ناشی می‌شود؛ جهل نسبت به هدف خلقت و نسبت به آثار شوم گناه در دنیا و مخصوصاً تبعات اخروی آن.



اساساً جدا از نوع یا میزان گناه، اصل گناه یا معصیت که از روحیه سرکش و عصیانگر عبد سرچشمه می‌گیرد، نوعی گردن‌فرازی یا استکبار در برابر خداوند است. لذا هرچند گناه در علم اخلاق به صغیره و کبیره تقسیم شده است؛ اما نفس اینکه گناه مخالفت با خداوند است، قبیح است. بر همین اساس حضرت امیرالمؤمنین^(ع) می‌فرماید: «أَشَدُّ الذُّنُوبِ مَا اسْتَخَفَّ بِهِ صَاحِبُهُ؛ شدیدترین گناه آن است که صاحبش آن را کوچک بشمارد». (ابن ابی‌الحدید، ۱۹۵۹، ۲۰: ۲۴۶)

قطعاً شدیدترین گناه، شدیدترین پیامدها و شدیدترین مجازات را نیز دارد و شدیدترین پیامد گناه کوچک، جرئت یافتن انسان برای ارتکاب گناهان دیگر و شکسته شدن حرمت خداوند است. لذا رسول خدا^(ص) فرمود: «يَا أَبَا ذَرٍّ لَا تَنْظُرْ إِلَى صِغَرِ الْخَطِيئَةِ وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى مَنْ عَصَيْتَ؛ ای اباذر به کوچکی نگاه نکن، ببین که چه کسی را نافرمانی می‌کنی». (طوسی، ۱۴۱۴: ۵۲۸) شکسته شدن حریم بندگی در برابر خداوند، ضعیف شدن ایمان را نیز در پی دارد. در نتیجه پرده حرمت و حیا که دریده شد، زمینه ارتکاب سایر گناهان نیز برای انسان فراهم می‌شود. چنانکه حضرت امام رضا^(ع) می‌فرماید:

الصَّغَائِرُ مِنَ الذُّنُوبِ طُرُقٌ إِلَى الْكِبَائِرِ وَمَنْ لَمْ يَخَفِ اللَّهَ فِي الْقَلِيلِ لَمْ يَخَفْهُ فِي الْكَثِيرِ؛ گناهان کوچک راه را برای گناهان بزرگ باز می‌کند و هر کس در معصیت کوچک از خداوند ترسد، در معصیت‌های بزرگ هم نخواهد ترسید». (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ۲: ۱۸۰)

از طرفی حتی همان گناهان کوچک نیز کنار هم قرار گرفته و یک‌بار سنگینی از سیئات را خواهد ساخت. چنانکه حضرت امام کاظم^(ع) می‌فرماید: «لَا تَسْتَقِلُّوا قَلِيلَ الذُّنُوبِ، فَإِنَّ قَلِيلَ الذُّنُوبِ يَجْتَمِعُ حَتَّى يَكُونَ كَثِيرًا؛ گناهان اندک را کم و کوچک نپندارید؛ زیرا همان گناهان اندک است که جمع شده و بسیار می‌گردد». (کلینی، ۱۴۲۹، ۳: ۷۰۶) امام علی^(ع) نیز فرموده است: «وَلَا تَسْتَصْغِرُوا قَلِيلَ الْأَثَامِ فَإِنَّ الصَّغِيرَ يُحْصَى وَيَرْجَعُ إِلَى الْكَبِيرِ؛ گناهان را کوچک نشمارید؛ زیرا آن‌ها جمع شده و به گناه بزرگ تبدیل می‌شود». (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ۲: ۶۱۶)

این شواهد روایی نشان می‌دهد که گناه حتی اگر کوچک هم باشد، به مرور زمان و در اثر انباشته شدن روی هم زندگی انسان را فرامی‌گیرد و روحیه و خوی گناه دوستی را در او تقویت کند. در این صورت معنویت از زندگی رخت برمی‌بندد و جرئت و جسارت انسان با توجه به نوع گناه، به سرکشی و استکبار او در برابر خدا خواهد انجامید. بنابراین گناه یکی از بدترین موانع زندگی معنوی است. زندگی امر جاری در بستر خاص خود است؛ اما وصف معنوی و غیر معنوی بودن آن به نحوه مدیریتش توسط انسان بستگی دارد؛ یعنی اگر معنوی نباشد، حتماً غیر معنوی خواهد بود و بر پایه‌های حرام و معصیت استوار خواهد شد. هرچند بر اساس روایات رسیده از حضرات معصومین^(ع) زندگی که بر پایه‌های حرام و عصیان و ظلم و حق‌کشی حق مردم خوری برپا شود، دوامی هم نخواهد داشت، بلکه فقط زمینه‌ها شقاوت صاحبش را فراهم می‌کند و می‌گذرد. چنانکه حضرت امام صادق^(ع) فرمود:

كُتِبَ رَجُلٌ إِلَى الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَظْمِي بِحَرْفَيْنِ فَكُتِبَ إِلَيْهِ مَنْ حَاوَلَ أَمْرًا بِمَعْصِيَةِ اللَّهِ كَانَ أَفْوَتْ لِمَا يَرْجُو وَ أَسْرَعَ لِمَجِيءِ مَا يَحْذَرُ؛ کسی به امام حسین^(ع) نامه نوشت که مرا با دو کلمه موعظه کنید، حضرت در جواب نوشت کسی که با نافرمانی خدا در پی کاری باشد، آنچه را امید دارد، بیشتر از دست بدهد و به آنچه از آن می‌پرهیزد،

زودتر گرفتار آید. (کلینی، ۱۴۲۹، ۴: ۱۱۷)

تاریخ نیز گواه است که آنان که با پا گذاشتن بر خون بی‌گناهان، دوروزی قدرت و حکومت را در دست گرفتند، چگونه آن را واگذار کرده و با خفت و خواری، آن جایگاه را ترک کردند و عبرت روزگار شدند، ولی آنان که خود را از دام گناهان رها نکرده‌اند، به مراتب و به مقامات والای معنوی رسیده‌اند. یکی از آنان افراد یوسف^(ع) است که بر اساس گزارش قرآن چون خود را از دام تمنا و هوس زلیخا رها نکرده، خداوند با اهدای علم تعبیر خواب، مقدمات عزت و اقتدارش را فراهم کرد.

بر اساس آموزه‌های اسلامی، بهترین راهکار برای رهایی از شر گناه، توبه و بازگشت به زندگی معنوی است. سد گناه را می‌توان با آب توبه شکست و شست و مسیر زندگی معنوی را دوباره هموار کرد. توبه بازگشت به سمت خداوند و پناهنده



شدن به او است. منتهی این کار کمی معرفت می‌خواهد؛ معرفت نسبت به فضل و رحمت و غفاریت خداوند و معرفت نسبت به ناچیزی و بیچارگی خود. خداوند باب توبه را برای بندگان گشوده است که به هر دلیلی راه زندگی معنوی را رها کرده و گرفتار گناه شده‌اند. چنانکه امام سجاده^(ع) در مناجات التائبین می‌فرماید:

إِلَهِي أَنْتَ الَّذِي فَتَحْتَ لِعِبَادِكَ بَابًا إِلَى عَفْوِكَ سَمَّيْتَهُ التَّوْبَةَ، فَقُلْتَ تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحًا، فَمَا عُذْرُ مَنْ أَغْفَلَ دُخُولَ الْبَابِ بَعْدَ فَتْحِهِ؟ خداوندا! تو دری به سمت بخشش باز کردی و نامش را توبه گذاشتی و فرمودی: به سمت خدا توبه کنید و بازگردید، توبه خالصانه و بی‌بازگشت. حالا اگر کسی وارد این در باز نشود، چه عذری خواهد داشت. (مجلسی، ۱۴۰۳، ۹۱: ۱۲۴)

۴. موانع بیرونی

موانع بیرون زندگی معنوی، موانعی است که بیرون از وجود انسان قرار دارد که به چند مورد، اشاره می‌شود:

۱-۴. شیطان

شیطان دشمن قسم‌خورده بنی آدم برای اغواگری و دور کردن او از معنویت و خدا است. قرآن کریم به نقل از شیطان می‌فرماید:

قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلَصِينَ؛ (ص: ۸۲-۸۳) قسم به عزت همه آنان را گمراه خواهم کرد مگر بندگان مخلصت را. قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ ثُمَّ لَا تَنِيَّهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ؛ (اعراف: ۱۶-۱۷) گفت اکنون که مرا طرد کردی، من بر سر راه مستقیمت در برابر آن‌ها کمین می‌کنم. سپس از پیش رو و از پشت سر و از طرف راست و از طرف چپ آن‌ها، به سراغشان می‌روم و بیشتر آن‌ها را شکرگزار نخواهی یافت.

شیطان برای گمراهی و اغوای انسان کمر بسته و از هیچ کوششی فروگذار نمی‌کند تا فرزند آدم را به راه انحراف بکشانند و او را از عبادت، اطاعت، فرمان‌برداری خداوند و



زندگی توأم با معنویت بازدارد. پس شیطان یکی از موانع مهم زندگی معنوی انسان‌ها است.

نقش شیطان در گمراه کردن انسان‌ها چنان برجسته است که امام سجاد در دعای

۳۷ صحیفه می‌فرماید:

فَلَوْ لَا أَنَّ الشَّيْطَانَ يَخْتَدِعُهُمْ عَنْ طَاعَتِكَ مَا عَصَاكَ عَاصٍ وَلَا أَنَّهُ صَوَّرَ لَهُمُ الْبَاطِلَ فِي مِثَالِ الْحَقِّ مَا ضَلَّ عَنْ طَرِيقِكَ ضَالًّا؛ اگر شیطان فرزندان آدم را از طاعتت نفریبد، هیچ عصیانگری تو را معصیت نخواهد کرد و اگر شیطان باطل را در نظر آنان به صورت حق جلوه ندهد، هیچ گمراهی از راه تو منحرف نخواهد شد. (علی بن الحسین، ۱۳۷۶: ۱۶۴)

از رسول گرامی اسلام (ص) روایت شده است که حضرت فرمود:

لَوْلَا أَنَّ الشَّيَاطِينَ يَحُومُونَ عَلَى قُلُوبِ بَنِي آدَمَ لَنَظَرُوا إِلَى مَلَكُوتِ السَّمَاءِ؛ اگر نبود که شیطان‌ها برگرد دل‌های آدمیان نمی‌چرخیدند، حتماً آنان ملکوت آسمان‌ها را می‌دیدند. (العروسی الحویزی، ۱۴۱۵، ۱: ۷۳۵)

این روایات شیطان را یکی از مهم‌ترین و قوی‌ترین موانع زندگی معنوی معرفی می‌کند؛ اما راه گذشتن از این سد یا مانع زندگی معنوی، پناهنده شدن به خداوند متعال است؛ چنانکه قرآن کریم به انسان‌ها پیشنهاد می‌کند: «وَقُلْ رَبِّ أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَمَزَاتِ الشَّيَاطِينِ» (مومنون: ۹۷) و بگو پروردگارا از وسوسه‌های شیطان‌ها به تو پناه می‌برم».

۲-۴. فقر و آسیب‌پذیری اقتصادی

فقر پدیده‌ای است که تأثیر ویرانگر بر زندگی انسان‌ها دارد. اسلام هم با این پدیده در ابعاد مختلف آن مبارزه کرده است. به همین دلیل هم آثار فقر و هم ابعاد آن در سخنان پیشوایان معصوم^(ع) بیان شده است.

فقر ضد کرامت انسانی و تعالی روح بشری است و از این لحاظ روح معنویت‌گرایی را در انسان می‌میراند. یکی از اسلام‌شناسان در این زمینه چنین اظهار نظر کرده است: «برای اعاده کرامت انسانی، نخست باید با پدیده فقر بستیزد و آن را در همه



بخش‌های جامعه ریشه سوزی کند و با تأمین رفاه اقتصادی و بسندگی معیشتی، انسان‌ها را از اسارت مسائل مادی رها سازد و در پهنه بی‌کران انسانیت و معنویت وارد کند». (حکیمی، ۱۳۷۸: ۱۱۳)

در جهان کنونی که عده‌ای اندک، بیش‌ترین بهره‌برداری اقتصادی را دارند و اکثریت را در فقر و عقب‌ماندگی نگه‌داشته‌اند، شعارهای زیبا سر می‌دهند؛ اما کردارشان خلاف آن شعارها است. دنیای سرمایه‌داری برای این‌که روح انسان‌ها را از معنویت تهی کند، کوشش دارد فقر را در جوامع گوناگون بگستراند تا انسان‌ها از نیازهای اولیه فراغت پیدا نکنند. اگر چنین شود، در مرحله بعد آن‌ها به مسائل اساسی و معنا بخشیدن به زندگی می‌پردازند و وقتی مفاهیمی مانند حریت، آزادگی، مروت، جوانمردی، ایثار، نوع‌دوستی و علاقه به انسان‌های دیگر در وجودشان نهادینه شود، منافع نامشروع صاحبان سرمایه را به خطر می‌اندازند. از این‌رو برای رسیدن به مقاصد شوم خود، زمینه‌های فقر را در جوامع هدف، فراهم می‌کنند تا بسترهای دیگر مفساد و فرهنگ و اخلاق و خوی سلطه‌پذیری را نیز در سایه فقر فراهم کرده باشند.

فقر به دلیل پیامدهای بدی که در حوزه کرامت انسانی و حتی تربیت بشر و فرهنگ و اخلاق جامعه دارد، در روایات پیشوایان دینی بازتاب خاصی یافته است. حضرت امیر مؤمنان علی^(ع) فرموده است:

الْفَقْرُ يَخْرِسُ الْفَطْنَ عَنْ حُجَّتِهِ وَالْمُقِلُّ غَرِيبٌ فِي بَلَدَتِهِ؛ تهی‌دستی مرد زیرک را در برهان کند می‌سازد و انسان تهی‌دست در شهر خویش نیز بیگانه است. (نهج‌البلاغه، ح ۳)

رسول گرامی اسلام^(ص) نیز فرموده است:

اَللّٰهُمَّ بَارِكْ لَنَا فِي الْخُبْزِ وَلَا تَفَرِّقْ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُ فَلَوْلَا الْخُبْزُ مَا صُمْنَا وَلَا صَلَّيْنَا وَلَا اَدَّيْنَا فَرَائِضَ رَبَّنَا؛ بارخدایا برای ما در نان برکت قرار ده و میان ما و آن جدایی مینداز. اگر نان نبود ما نماز نمی‌خواندیم و روزه نمی‌گرفتیم و واجب‌های پروردگارمان را انجام نمی‌دادیم. (کلینی، ۱۴۲۹، ۹: ۵۷۲)

ملاحظه می‌شود که در این حدیث شریف به رابطه مستقیم میان نان و زندگی



معنوی و اطاعت از پروردگار و ادای فرائض، اشاره شده است. یکی از شرایط نماز حضور قلب است، کسی که زن و فرزند و وابستگی‌اش در گرسنگی به سر می‌برند، چگونه می‌تواند حضور قلب خود را حفظ کند؟

۳-۴. رسانه و فضای مجازی

وقتی «رسانه» گفته می‌شود، طیف وسیعی از وسایل ارتباطی امروزی را شامل می‌شود که امروزه آن‌قدر گسترش پیدا کرده که ساحه وسیعی از زندگی انسان‌ها را یا به‌عنوان سرگرمی یا کسب اطلاعات یا حتی کسب‌وکار و درآمد، در برگرفته است. جوانب مثبت رسانه و فضای مجازی سر جای خود که اقتضای زندگی امروزی بشر است و بدون آن بخش کلانی از زندگی مختل می‌شود. حتی می‌توان بخشی از اقتضائات زندگی معنوی را نیز از رسانه کشف و کسب کرد یا از راه تبلیغ و انتشار داده‌های معنوی در اختیار دیگر معنویت خواهان قرار داد؛ اما رسانه از دو جهت می‌تواند مانع زندگی معنوی انسان شود:

الف. از طریق اشتغال دائم به آن به‌عنوان سرگرمی و اتلاف وقت؛ در این صورت انسان به برنامه‌های عبادی و معنوی خود نمی‌رسد یا سروقت و به مقدار لازم نمی‌رسد.

ب. این فضا اکنون در موارد فراوانی، بستری شده برای گسترش فسادهای اخلاقی و ترویج لایبالی‌گری؛ در این صورت، رسانه نه تنها مانع زندگی معنوی است، بلکه فراهم کننده ضد ارزش‌ها و بی اخلاقی‌ها در زندگی انسان است. با این وصف وقتی انسان ساعت‌هایی در این فضا سیر کند، معلوم است که حال و روحیه عبادت و بندگی و رسیدگی به بعد معنوی زندگی نخواهد داشت. بماند اینکه اکثر متصدیان این بُعد رسانه، با هدف گسترش ناهنجاری‌های اخلاقی و ضد فرهنگی فعالیت می‌کنند و مانع بزرگی بر سر راه معنویت خواهان قرار می‌دهند. قرآن کریم هم می‌فرماید:

وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا؛

(لقمان: ۶) و بعضی از مردم سخنان بیهوده را می‌خرند تا مردم را از روی نادانی، از راه خدا گمراه سازند و آیات الهی را به استهزا گیرند.



اگرچه لهوالحدیث در احادیث رسیده ذیل این آیه به «غنا» تفسیر شده است؛ اما مصادیق گسترده‌ای دارد که شامل هر چیزی که انسان را از یاد خدا غافل کند، می‌شود. لذا استفاده نادرست از رسانه و فضای مجازی یکی از مصادیق لهوالحدیث و غفلت از یاد خدا و زندگی معنوی است.

برای مقابله با این مانع زندگی معنوی، باید به سمت استفاده درست از فضای مجازی حرکت کرد. دشمنان اسلام برای مبارزه با ترویج برنامه‌های اسلامی و سست کردن اعتقادات جوانان برنامه‌های ضد دینی و ضد اخلاقی‌شان را از طریق ایجاد رسانه‌های گوناگون دنبال می‌کنند. میشل هولباک (نویسنده اسلام‌ستیز فرانسوی) گفته است:

برای غلبه بر مسلمانان، باید آن‌ها را به فساد کشید. جنگ بر ضد اسلام‌گرایی با کشتن مسلمانان، فایده‌ای ندارد و فقط با فاسد کردن آن‌ها می‌توان به این پیروزی دست یافت. پس باید به جای بمب، بر سر مسلمانان دامن‌های کوتاه فروبریزیم. (بسیج، ۱۳۹۰: ۱۳۰)

اکنون با گسترش امکانات استفاده از فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی، فقط می‌توان گفت هر فرد با مدیریت درست وقت خود و مدیریت نحوه استفاده درست و سالم از این امکانات، می‌تواند از این مانع زندگی معنوی، وسیله زندگی معنوی بسازد یا حداقل طوری مدیریت کند که مانعی برای امور معنوی‌اش نباشد.

۴-۴. محیط

محیط زندگی تأثیر شگرفی بر روحیات، تربیت و فرهنگ‌پذیری انسان و نقش اساسی در انتخاب سبک زندگی او دارد. هرچند اختیار و ایمان و نیروی معنوی مانند تقوا و تدین می‌تواند در هر محیطی برای داشتن زندگی معنوی راهنمای و راهگشای انسان باشد؛ اما همه افراد در مرحله‌ای از معنویت نیستند که در برابر شرایط تربیتی و فرهنگی محیط استقامت کنند و از آن تأثیر نپذیرند. منظور تأیید «جبر محیط» نیست؛ اما تأثیر محیط را در انتخاب و جریان سبک زندگی نباید نادیده گرفت. قرآن کریم در یک بیان تمثیلی می‌فرماید:



وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرِجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبَثَ لَإِيْخْرُجُ الْإِنْكَدَا؛ (اعراف: ۵۸)

سرزمین پاکیزه [و شیرین] گیاهش به فرمان پروردگار می‌روید؛ اما سرزمین‌های بدطینت [و شوره‌زار] جز گیاه ناچیز و بی‌ارزش از آن نمی‌روید.

معنای اصلی این بیان تمثیلی قرآن کریم هرچه باشد، یکی اشاراتش می‌تواند تأثیر تربیتی محیط بر انسان و نحوه زندگی او باشد. لذا می‌توان محیط بد را که در آن شرایط و لوازم زندگی معنوی مهیا نیست یا حتی ضد ارزش‌ها و ضد معنویت‌ها در آن برجسته و جاری است، یکی از موانع زندگی معنوی دانست. همان‌طور که از زمین نامرغوب، توقع گیاه و محصول مرغوب داشتن بیهوده است، در محیط نامطلوب هم زندگی معنوی هرگز شکل نمی‌گیرد؛ زیرا شرایط و لوازم زندگی معنوی در آن مهیا نیست.

اگر انسان توان و شرایط اصلاح محیط زندگی خود را نداشته باشد، بهترین راهکاری که قرآن در چنین مواردی پیشنهاد می‌دهد، ترک آن محیط است. چنانکه می‌فرماید: «يَا عِبَادِ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ أَرْضِيْ وَاسِعَةً فَايَايَ فَاْعْبُدُونْ» (عنکبوت: ۵۶) ای بندگان من که ایمان آورده‌اید! زمین من وسیع است، پس تنها مرا بپرستید». این یعنی اگر در محیطی، زندگی معنوی و امور عبادی انسان با خطر مواجه شد، از وسعت عالم استفاده کرده و از آن محیط کوچ کند و پایه‌های زندگی معنوی‌اش را در جای دیگر و محیط دلخواه خود استوار نماید. این دستور قرآن کریم مبنی بر ترک محیط، نشانه اهمیت زندگی معنوی و زندگی آمیخته با تعبد و تدین است که قرآن پیشنهاد می‌دهد. بنابراین به هیچ دلیلی و در هیچ شرایط نباید اجازه داد که زندگی معنوی انسان به مخاطره بیفتد.

نتیجه‌گیری

معنویت به معنای خداخواهی و خداگرایی یکی از نیازهای اساسی و فطری انسان است و زندگی معنوی، زندگی است که معنویت به همین معنا در آن جریان داشته باشد. از سویی در راه رسیدن به این مدل زندگی، موانع و چالش‌هایی است که داشتن



این نوع زندگی را برای انسان دشوار می‌کند. در جهان‌بینی الهی و بینش اسلامی، هم زندگی معنوی به نحو احسن معرفی شده و هم لوازم و موانع آن و هم راهکارهای گذر از این موانع. شیطان و نفس اماره بزرگ‌ترین موانع زندگی معنوی است که بستر بسیاری از موانع دیگر را نیز فراهم می‌کنند؛ اما در شرایط زندگی امروزی، نقش رسانه و شبکه‌های اجتماعی و نیز محیط زندگی را نیز نباید دست‌کم گرفت. مخصوصاً که دست‌های قدرتمند زیادی برای تسلط فرهنگی و حتی سلطه سیاسی در کارند تا با در اختیار گرفتن محیط از حیث فرهنگ و اخلاق و لوازم تربیتی، طرفداران و هواداران خود را تربیت کرده و در مواقع لزوم آن سلطه موردنظر خود را محقق کنند. این دست‌ها تدین مردم و معنویت جاری در جوامع هدف را از بزرگ‌ترین موانع تحقق طرح خود می‌پندارند. لذا همت خود را جزم می‌کنند تا زمینه‌های معنویت زدایی را در جوامع هدف فراهم کرده و زندگی معنوی انسان‌های هدف را به مخاطره بکشانند. لذا تقویت روحیه معنویت خواهی و مبارزه با این موانع زندگی معنوی و نیز شناخت راهکارهای رفع این موانع، از اهم وظایف معنویت خواهان برای سامان دادن به زندگی معنوی است.

فهرست منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

۱. ابن ابی‌الحدید، عبد الحمید، (۱۹۶۴)، شرح نهج البلاغه، قاهره: دار إحياء الكتب العربية.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۶۳)، الخصال، (تصحیح: علی اکبر غفاری)، قم: جامعه مدرّسین.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۷۸ق)، عیون أخبار الرضا علیه السلام، (تصحیح: مهدی لاجوردی)، تهران: نشر جهان.
۴. افرام البستانی، فواد، (۱۳۷۶)، فرهنگ ابجدی، (ترجمه: رضا مهیار)، تهران: انتشارات اسلامی.
۵. انوری، حسن، (۱۳۸۲)، فرهنگ بزرگ سخن، تهران: انتشارات سخن.
۶. بسیج، احمد رضا، (۱۳۹۰)، تأملات فرهنگی، شهرکرد: نشر سدره المنتهی.
۷. جمعی از نویسندگان، (۱۴۰۱)، مجموعه مقالات همایش بین‌المللی زندگی معنوی در اندیشه اسلامی، کابل: نمایندگی جامعه المصطفی العالمیه.
۸. حکیمی، محمد، (۱۳۷۸)، جهانی‌سازی مهدوی و جهانی‌سازی غربی، قم: انتشارات دلیل ما.
۹. دهخدا، علی‌اکبر، (۱۳۷۷)، لغتنامه دهخدا، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲)، المفردات فی غریب الفاظ القرآن، دمشق - بیروت: دارالعلم - دار الشامیه.
۱۱. شاکر نژاد، احمد، (۱۳۹۷)، معنویت‌گرایی جدید، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۲. طوسی، محمد بن الحسن، (۱۴۱۴ق)، الأملی، قم: دارالثقافة.
۱۳. طوسی، محمد بن الحسن، (بی‌تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: داراحیاء التراث العربی.



۱۴. العروسی الحویزی، عبد علی بن جمعه، (۱۴۱۵ق)، تفسیر نور الثقلین، (تصحیح: سید هاشم رسولی محلاتی)، قم: نشر اسماعیلیان.
۱۵. علی بن الحسین (علیه السلام)، (۱۳۷۶)، الصحيفة السجادية، قم: نشر الهادی.
۱۶. غفاری قره‌باغی، سید احمد، (۱۳۹۷)، معنویت و دین: بررسی استدلال‌های ناسازگارگرایان، تهران: موسسه حکمت و فلسفه ایران.
۱۷. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۳۶۴)، کتاب العین، قم: دارالهجره.
۱۸. فصیحی، زکریا، (۱۴۰۰)، بررسی انتقادی آموزه «معنویت فطری» در مکتب نورعلی الهی، (رساله دکتری)، قم: جامعه المصطفی العالمیه.
۱۹. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۲۹ق)، الکافی، قم: نشر دارالحديث.
۲۰. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، بیروت: دار إحياء التراث العربي.
۲۱. محدثی، جواد، (۱۳۷۹)، گامی در مسیر، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۲. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۸)، خاتمیت، تهران: نشر صدرا.

جایگاه عرفان در حوزه علمی هرات، وضعیت مطلوب

و وضعیت موجود

مهدی افضلی^۱

چکیده

عرفان واژه‌ای است که بعد از قرن چهارم بر مسلک متصوفین اطلاق شد. منظور از عرفان بیشتر جنبه‌های علمی و فرهنگی است؛ برخلاف کلمه صوفی که بیشتر بر جنبه اجتماعی ناظر است. این دو کلمه گاهی به معنای مترادف هم نیز استعمال شده است. از آنجاکه عرفان و تصوف هم در بعد فرهنگی و علمی و هم در بعد اجتماعی آموزه‌های ارزشمندی ارائه می‌کند و هر بنده‌ای برای رسیدن حق، ناگزیر است به آن متمسک شود، جایگاه تحقیق در این موضوع تثبیت می‌شود. در این تحقیق، تلاش شده که جایگاه مطلوب و موجود عرفان به‌عنوان یک علم در مدارس علوم دینی شیعی هرات بررسی شود. تبیین هویت عرفان اسلامی و وضعیت مطلوب آن در میان حوزه‌های علمیه به روش کتابخانه‌ای از آثار بزرگان استنباط شده و وضعیت موجود آن، به روش میدانی از طریق پخش پرسشنامه میان طلاب و تحلیل پاسخ‌های آن مشخص شده است. نتایج به‌دست‌آمده بیانگر آن است که حوزه‌های علمیه به‌عنوان مراکز تخصصی علوم دینی، باید علاوه بر فقه، اخلاق و کلام، آموزه‌های عرفانی را به‌عنوان باطن علوم شرعی نیز ترویج نمایند؛ اما در حوزه‌های علمیه هرات به این مهم توجه لازم نشده و آشنایی طلاب نسبت به این علم پایین‌تر از حد انتظار است.

کلیدواژه‌ها: عرفان اسلامی، تصوف، وحدت الوجود، حوزه علمیه هرات

۱. کارشناسی ارشد رشته ادیان و عرفان، دانشگاه بین‌المللی اهل بیت^(ع)-تهران و مدرس مدرسه علمیه جعفریه هرات.



مقدمه

انسان نمونه‌ای از وجود متعالی است که در عالم غیب از اول بوده و تا آخر خواهد بود. بر اساس باورهای دینی این وجود متعالی منزّه از هر عیب و نقص بوده و تمامی کمالات را دارا است. او از سر لطف موجودی به نام انسان را آفرید، برایش اهدافی مشخص کرد و برای رسیدن به آن هدف، ابزار و راهنمایی‌های لازم را نیز عنایت کرد. مهم‌ترین ابزار دستیابی به اهداف انسانی، همان حواس ظاهری، عقل و قلب است که مسئولیت هدایت آن‌ها را خداوند^(ج) از طریق وحی به عهده دارد. انسان‌ها برای نائل شدن به مهم‌ترین اهداف خود از قبیل شناخت خدا، انسان، جهان و نحوه ارتباط میان آن‌ها، از ابزار متعددی استفاده می‌کنند. هرچند بعضاً در تعیین ابزار شناختی اختلاف کرده‌اند که سبب ظهور گروه‌ها و علوم مختلف معرفتی شده است. برخی فقط وحی و سخنان پیامبران را برای تحصیل معرفت می‌پذیرند که به نام اصحاب نقل مشهورند. عده‌ای دیگر فقط سعی دارند با ابزار عقل به این مهم دست یابند که به نام فلاسفه یاد می‌شوند. گروه دیگر قلب را بهترین وسیله شناخت معرفی می‌کنند که از آن‌ها به نام عارف تعبیر می‌کنند. جمعیت کثیر دیگر دو یا سه مورد فوق‌الذکر (نقل، عقل و قلب) را در امور شناختی تأثیرگذار می‌دانند و به آن‌ها تمسک می‌جویند.

هریک از گروه‌های فوق‌الذکر در یک برهه زمانی خاص با اقتضای شرایطی اظهار وجود نموده و شهری به دست آوردند؛ اما پس از مدتی به نحوی کم‌فروغ شده‌اند. بعد از عصر پیامبر اسلام در قرون اولیه با توجه به اینکه مسائل اسلامی گستره زیادی نداشت، عده‌ای بر آن شدند که احادیث پیامبر و قرآن برای پاسخگویی به تمام مسائل کفایت می‌کند. لذا از پذیرش استدراکات عقلی ابا ورزیدند. در عالم واقع اهل حدیث مهم‌ترین ممثل این باور میان جوامع اسلامی قرون اولیه‌اند. شهرستانی پیشوایان این مسلک را مالک بن انس (متوفی ۱۷۹ق)، محمد بن ادریس شافعی (متوفی ۲۰۴ق)، سفیان ثوری (متوفی ۱۶۱ق)، احمد بن حنبل (متوفی ۲۴۱ق) (شیرازی، ۱۹۷۰: ۶۸، ۷۱، ۸۴، ۹۱) و اصحاب آن‌ها معرفی می‌کند (شهرستانی،



۱۳۵۰: ۱۶۲) که عموماً در قرون اول تا سوم زندگی می‌کردند.

گروه دیگری که بعدها ظهور کرد و جوامع علمی اسلامی را تحت تأثیر قرار داد، فلاسفه بود. به صورت کلی دو نوع فلسفه مشایی و اشراقی در جهان اسلام مطرح شد. فلسفه مشایی منسوب به شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا است که محقق دوانی او را صاحب نظام فلسفی استوار و کامل دانسته است؛ (دوانی، ۱۳۷۳: ۹۳) اما فلسفه اشراق به وسیله شیخ شهاب‌الدین سهروردی (مقتول ۶۲۳ق)، (سهروردی، ۱۳۶۴: چهارده) در کتاب حکمت الاشراق مطرح شد. بعد از فلاسفه، ابن عربی با تبیین شهود و تنظیم آموزه‌های آن عرفان نظری را به وجود آورد. به گفته برخی قبل از ابن عربی عرفان نظام‌مند نبود، بلکه فقط در قالب کلمات قصار و شطحیات مشایخ صوفیه وجود داشت، ولی ابن عربی از آن‌ها یک نظام فکری منسجم ساخت. (رحیمیان، ۱۳۹۷: ۱۵) این مسلک توسط شاگردان ابن عربی خصوصاً بعد از حمالات مغولان به علت فراهم شدن شرایط مناسب، به عنوان جهان‌بینی غالب در جهان اسلام مطرح شد و حدوداً تا قرن دهم سایر علوم اسلامی را تحت شعاع قرار داد. از حدود دو الی سه قرن به این سو، فقه و اصول که از اول ظهور اسلام در کنار سایر علوم به حیات و رشد خود ادامه داده بود، پشت‌از جوامع اسلامی شد. بعدها فقها با جامع‌نگری بیشتری نسبت به سایر علوم سعی کردند، تمام علوم معرفتی اسلامی را زیر چتر فقهی نگهدارند و آن‌ها را در قالب شریعت اسلامی به پویایی برسانند. از این رو ما در قرن اخیر شاهد ظهور فیلسوفان و عارفان مشهوری از مرکزیت حوزه علوم دینی هستیم؛ عارفان و فیلسوفانی همچون علامه طباطبائی، امام خمینی و آیت‌الله جوادی آملی.

در تحقیق حاضر نگارنده بر آن است که حقیقت عرفان و کیفیت تعامل حوزه‌های علمیه هرات با آن را ارزیابی نماید. مراد از کلمه عرفان در اینجا بیشتر جنبه علمی آن یعنی عرفان نظری است، هرچند عمل را نیز متضمن خواهد بود؛ زیرا اهداف عمومی حوزه‌های علمیه که مرکز ایدئولوژی اسلامی است، با علم عرفان ارتباط تنگاتنگی پیدا می‌کند. منظور از حوزه‌های علمیه، کلیه مدارس دینی شیعی است که

تحت نظر شورای نظارت بر مدارس علمیه در هرات فعالیت دارند. وضعیت مطلوب عرفان همان جایگاه و اهمیت آن به‌عنوان یکی از علوم اسلامی در حوزه‌های علمیه است؛ اما در وضعیت موجود، سعی می‌شود آشنایی طلاب حوزه‌ها با علم عرفان، اهداف و جایگاه آن بررسی شود. از آنجاکه حوزه علمیه یگانه مرکز مسئول در بخش علوم دینی است و عرفان هم یکی از علوم دینی اسلامی محسوب می‌شود، اهتمام به عرفان در حوزه‌های علمیه، جنبه کاربردی پیدا می‌کند و لذا چنین تحقیقاتی باید در این موضوع انجام شود. هدف اصلی نگارنده از انتخاب موضوع فوق، تشخیص نیازهای علمی طلاب و تعیین سطح آشنایی آن‌ها با عرفان اسلامی است تا در صورت وجود نقایص، مسئولین نسبت به آن مطلع شوند و برای رفع آن اقدام کنند.

۱. تعریف عرفان

یکی از قوانین کلی که بر جهان هستی حاکمیت دارد، رجوع هر فرعی به اصلش است. انسان نیز از این قاعده مستثنا نبوده و فطرتاً به‌سوی اصل و خالقش تمایل دارد و مقصدش را بازگشت به‌سوی او می‌داند، آیات قرآن نیز این مطلب را تأیید می‌کند. (بقره: ۱۵۶) از لازمه دستیابی به هر مقصدی شناخت درست هدف، شناسایی و تعیین بهترین راه و تهیه امکانات است. دانشمندان و بزرگان عالم، روش‌ها و ابزار متنوعی را برای دستیابی به این هدف، معرفی کرده‌اند و در این مقاله مجال پرداختن به آن نیست؛ اما عرفان به‌عنوان یکی از علوم معرفتی قلب و دل را به‌عنوان ابزار و تزکیه و شهود را به‌عنوان روش نائل شدن به این مقصود معرفی می‌کند. تعاریفی که برای عرفان بیان شده عموماً ناظر به همین مقصد، ابزار و روش است.

عرفان را در لغت به معنای شناختن، دانستن بعد از نادانی، آگاهی، درایت و اطلاع می‌دانند؛ (دهخدا، ۱۳۷۷، ۱۰: ۱۵۸۱۸) اما در اصطلاح تعاریف متعددی از آن ارائه شده است. قیصری عرفان را علم شناخت خداوند از حیث اسما، صفات و مظاهر آن و شناخت حقایق عالم هستی و نحوه بازگشت آن به حقیقت واحده و شناخت طریق سلوک و مجاهده به‌منظور اتصال به مبدأ می‌داند. (قیصری، ۱۳۸۱:



۷) شهید مطهری عرفان را به دو بخش عملی و نظری تقسیم کرده و عرفان عملی را تنظیم کننده رابطه انسان با خدا می داند که وظایف او را در راه رسیدن به توحید نشان می دهد و از آن به عنوان «سیر و سلوک» یاد می کند؛ اما عرفان نظری را تفسیرکننده جهان هستی و خداوند برمی شمارد. (مطهری، ۱۳۷۷، ۲۸: ۲۶-۲۸) از گفتار و نوشتار امام خمینی^(۳) نیز تعاریفی بر عرفان نظری و عملی برداشت می شود. چنانکه از ایشان نقل شده، «عرفان نظری عبارت است از معرفت خدا و شئون ذاتی و تجلیات اسمائی و افعالی او در حضرت علمیه و غیبیه با یک نوع مشاهده حضوری، همچنین علم حضوری داشتن به کیفیت صفاتی و مراودت و نتایج الهی در حضرات اسمائی و اعیانی». (معماری، ۱۳۹۲: ۱۲۵)

در برخی آثار امام خمینی^(۳) عباراتی وجود دارد که کاملاً با سلوک عرفانی و شهودات عملی عرفان مطابقت دارد و می توان آن را نوعی تعریف بر عرفان عملی دانست. ایشان بر این باور است که چنانکه ابدان را غذای جسمانی است که بدان تغذی کنند و باید آن غذا مناسب حال و موافق نشئه آن ها باشد تا بدان تربیت جسمانی و نمو نباتی دست دهد، قلوب و ارواح را نیز غذایی است که هر یک به فراخور حال و مناسب نشئه آن ها باید باشد که بدان تربیت شوند و تغذی نمایند و نمو معنوی و ترقی باطنی حاصل آید. غذای مناسب با نشئه ارواح، معارف الهیه از مبدأ مبادی وجود تا منتهی النهایه نظام هستی است. (ر.ک. موسوی خمینی، بی تا: ۲۶) ایشان در جای دیگر می نویسد:

پس از آن که عظمت و جمال و جلال حق را انسان به برهان یا بیان انبیاء علیهم السلام فهمید، قلب را متذکر آن باید نمود و کم کم با تذکر و توجه قلبی و مداومت به ذکر عظمت و جلال حق خشوع را در قلب وارد باید نمود تا نتیجه مطلوب حاصل آید و در هر حال سالک نباید قناعت کند به آن مقامی که دارد. (موسوی خمینی، بی تا: ۲۲)

تعاریف فوق دو بعد متفاوت را برای عرفان ثابت می کند؛ عملی و نظری. در بُعد عملی سالک راه باطنی را می پیماید و با احوالات، مقام ها و میادین متعددی برخورد می کند تا به مقام فناء فی الله برسد؛ اما بُعد علمی و نظری عرفان عهده دار تبیین

حالات، مقامات و میادینی است که سالک در آن قدم زده است؛ مثل مقام شناخت حق تعالی، انسان و جهان و کیفیت ارتباط آن‌ها.

۲. هدف عرفان

تشخیص اهداف هر علمی بعد از شناخت موضوعات آن مشخص می‌شود و موضوع علوم همان مسائل محوری است که تمام مباحث حول محور آن می‌چرخد. در عرفان اسلامی تمامی مباحث بر دو محور توحید و موحد استوار است. (رحیمیان، ۱۳۹۷: ۹) لذا متون عرفانی همواره در پی تعریف و تعبیر از توحید و معرفی عارف یا همان موحد است. شناسایی موضوعات اساسی عرفان غرض آن را واضح می‌سازد و عبارت است از تبیین بالاترین مرحله توحید و رساندن موحد به آن؛ به عبارت دیگر می‌توان گفت هدف اصلی عرفان شناسایی وحدت حقیقی، تعیین مسیرها و دستگیری سالک در جریان سلوک و رساندن به آن حقیقت واحد است. سید حیدر آملی بعد از بیان تقسیمات توحید، غایت عرفان را همان مرحله اعلای توحید معرفی می‌کند. (ر.ک. آملی، ۱۳۶۸: ۸۰) البته لازم به ذکر است که حد اعلای توحید در عرفان یا همان وحدت الوجود با توحید فلسفی متفاوت است. عرفا وجود حقیقی را منحصر در خداوند می‌دانند و مابقی موجودات را نمود، سایه و تجلی اسما و صفات برمی‌شمارند. امام خمینی^(ره) می‌گوید: «وحدت وجود یعنی اینکه وجود، واحد حقیقی است و وجود اشیاء، تجلی حق به صورت اشیا است». (موسوی خمینی، ۱۳۸۳: ۳۴۱) ابن عربی به عنوان پدر عرفان نظری وحدت وجود عرفانی را نه کاملاً تشبیهی می‌پذیرد و نه کاملاً تنزیهی. وی بیان می‌دارد که تنزیه صرف خداوند را مقید می‌کند به ظهور در بعضی از مراتبش، یعنی ظهور در مراتب تنزیهی بدون ظهور در مراتب تشبیهی. از طرف دیگر تشبیه صرف خداوند را در لباس ممکنات محدود می‌کند. لذا او وحدت تنزیهی و تشبیهی را می‌پذیرد و این وحدت یعنی خداوند حقیقت واحد است منزّه از تمام ممکنات و در عین حال مستور است در تمام متجلیاتش و نیز او کثیر است و ظاهر با صورت تمام مظاهرش. (ابن عربی،



۱۹۴۶: ۶۸-۷۰) این تعریف ابن عربی را می‌توان تفسیری دانست بر کلمات ناب نهج البلاغه که امیرالمؤمنین می‌فرماید: «مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ وَغَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُزَايَلَةٍ». (شریف الرضی، ۱۴۱۴: ۴۰) همچنین نسفی وحدت وجود را همان اتحاد با خداوند می‌داند البته نه اتحاد به معنای یکی شدن یا وحدت وجود فلسفی بلکه اتحاد به معنای ندیدن غیر خدا و فناء غیریت و انیت در ذات او. (نسفی، ۱۳۸۱: ۳۹)

مولوی در مثنوی وحدت وجود و سایه بودن موجودات را چنین بیان می‌کند:

منبسط بودیم و یک جوهر همه بی سر و بی پای بدیم آن سر همه
یک گهر بودیم همچون آفتاب بی گره بودیم و صافی همچو آب
چون به صورت آمد آن نور سره شد عدد چون سایه های کنگره
کنگره ویران کنید از منجنیق تا رود فرق از میان این فریق

(مولوی، ۱۳۷۳: ۳۰)

با توجه به این تعبیر از وحدت وجود در نزد عارفان می‌توان غرض عرفان را رساندن سالکان به وحدت وجود، یعنی همان حد اعلای توحید دانست. همان‌گونه در کلام ولی عارفان امیرالمؤمنین^(ع) تعبیری از این نوع توحید وجود دارد.

۳. خواستگاه عرفان

عرفان اصطلاحی است که از قرن چهارم به بعد در کنار تصوف برای گروه متصوفین اطلاق شد و در قرن‌های بعدی به مرور جای کلمه تصوف را گرفت. خسرو پناه معتقد است که «عرفان و تصوف در قرن چهارم به صورت مترادف استعمال می‌شده است». (خسرو پناه دزفولی، ۱۳۹۶: ۴۶) شهید مطهری عرفان را دارای دو جنبه اجتماعی و فرهنگی می‌داند و می‌نویسد «اگر از عرفان جنبه فرهنگی آن مراد باشد، نام عرفان بر آن نهاده می‌شود و اهل آن را عرفا می‌نامند و اگر جنبه اجتماعی آن مراد باشد، به نام تصوف خوانده می‌شود و اهل آن را متصوف می‌گویند». (مطهری، ۱۳۷۷، ۲۵: ۲۳) به هر روی چه عرفان و تصوف مترادف باشد یا جنبه‌های متفاوت از آن مدنظر باشد، مشخص است که واژه تصوف مقدم بر عرفان بوده و از حدود اواسط قرن

دوم هجری مورد استفاده قرار گرفته است؛ زیرا «ظاهراً اولین کسی که به نام صوفی خوانده شده، ابوهاشم کوفی است» (مطهری، ۱۳۷۷، ۲۵: ۴۸) و تاریخ وفات او را ۱۵۰ هجری قمری دانسته‌اند. (سجادی، ۱۳۸۳: ۲۴۱) با توجه به تاریخ وفات او می‌توان گفت که اصطلاح صوفی و تصوف از نیمه قرن دوم بدین سوراخ بوده است. در رابطه با وجه اطلاق کلمه صوفی بر این گروه نظرات متعددی است. عده‌ای به دلیل پشمینه‌پوشی اهل تصوف، آن را برگرفته از صوف (پشم) می‌دانند، ولی برخی دلیل اطلاق صوفی را صفای باطنی آن‌ها یا عموماً در ردیف اصحاب صفة بودن آن‌ها می‌دانند که در اینجا فرصت پرداختن به آن نیست. قشیری خواستگاه تصوف را حقیقت اسلام معرفی می‌کند و می‌نویسد:

در اسلام عصر صحابه و تابعین و اتباع آن‌ها مردم به درجات مختلف دین‌داری قرار داشتند و کسانی را که بالاترین حد دین‌داری از خود نشان می‌دادند به نام رُهاذ یاد می‌کردند. به مرور در میان آن‌ها بدعت‌هایی ظاهر شد؛ اما آن‌هایی که هرگز به غیر خدا مشغول نشدند و از غفلت خود را در امان نگه داشتند بنام صوفی یادکردند. (قشیری، ۱۳۷۴: ۲۴-۲۵)

شهید مطهری در مورد خاستگاه عرفان سه دیدگاه کلی را مطرح می‌کند؛ در دیدگاه اول که عموماً از جانب اهل حدیث و برخی فقها است، عرفان ربطی به اسلام ندارد و عرفا با عوام‌فریبی عرفان را به اسلام نسبت می‌دهند. دیدگاه دوم از طرف متجددان عصر حاضر است که عرفان را نهضتی از جانب ملل غیر عرب بر ضد اسلام معرفی می‌کنند. طرفداران دیدگاه سوم بی‌طرفند و آموزه‌های عرفانی را با تفکیک می‌پذیرند؛ یعنی در عین حال که بعضی بدعت‌ها و خرافات آن را نمی‌پذیرند، ولی اصل عرفان را مثل سایر طبقات فرهنگی اسلامی می‌دانند که هرگز سعی بر ضدیت اسلام نداشته است. شهید مطهری این نظریه را ترجیح داده و می‌گوید اگر شخصی بی‌طرفانه کتب عرفا را مطالعه کند و با اصطلاحات آن‌ها آشنا باشد، صمیمیت و خلوص آن‌ها را نسبت به عرفان درک خواهد کرد. (ر.ک. مطهری، ۱۳۷۷: ۳۱-۳۲)

از معاصری دکتر عبدالحسین زرین‌کوب بعد از مطرح کردن نظریات متعدد در این



زمینه، منشأ واقعی عرفان را اسلام و قرآن می‌داند، هرچند که شباهت انکارناپذیری آن را با مذاهب غیر اسلامی هم گوشزد می‌کند. (زرین‌کوب، ۱۳۴۴: ۱۶) خسرو پناه نیز بر مقبولیت این دیدگاه تأکید دارد. (ر.ک. خسرو پناه دزفولی، ۱۳۹۶: ۴۴) با توجه به آیات و روایات فراوانی که مطابقت با آموزه‌های عرفانی دارد و تأکیدات عارفان بر پایبندی به اسلام، اگر کسی باز هم به دنبال منشأ دیگری برای عرفان باشد، مصداق همان بیت معروف است که می‌گوید، «یار در خانه و ما گرد جهان می‌گردیم».

۴. نسبت علم عرفان با سایر علوم

لازم به یادآوری است که هم در میان فقها و هم در میان عرفا افرادی بوده و هستند که برطرف مقابل خرده‌گیری می‌کنند و بعضاً آن‌ها را متهم به خروج از دین یا قشر گرایی و ظاهرپرستی کرده‌اند؛ اما نگارنده درصدد بیان آرای مشهور عرفا و سایر دانشمندان اسلامی راجع به این مسئله است. سلوک عارفانه در اصطلاح طی طریق نامیده می‌شود. لذا مباحث عرفانی را طریقت می‌گویند؛ اما از سایر علوم شرعی مثل اخلاق و فقه به شریعت تعبیر می‌گردد و مقصد هردو را حقیقت می‌گویند. بررسی نسبت این سه مفهوم با همدیگر بر ما روشن می‌سازد که ارتباط شریعت و طریقت یک نوع ارتباط اکمالی است و حاصل جمع هردو همان حقیقت است. به عبارت دیگر شریعت و طریقت چراغ‌هایی است که نور آن‌ها مکمل نور دیگری بوده و راهنمای مسلمانان در این ظلمات عالم است.

از پیامبر گرامی اسلام (ص) حدیثی نقل شده که وجود یک نوع ملازمت میان شریعت و طریقت در سیاق آن نهفته است: «الشَّرِيعَةُ أَقْوَالِي وَ الطَّرِيقَةُ أَفْعَالِي وَ الْحَقِيقَةُ أَحْوَالِي». (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵، ۴: ۱۲۴) پیامبر در اینجا شریعت را اوامر و نواهی خود معرفی می‌کند و طریقت را فعل خود و حقیقت را احوال خود می‌داند که جمع قول و عمل خالص سبب حصول آن می‌شود. از ابن عربی نیز نقل شده که تأکید زیادی بر شریعت داشته و می‌گوید: «هرکه از شریعت فاصله بگیرد اگر تا آسمان هفتم بالا رفته باشد، به چیزی از حقیقت دست نخواهد یافت؛ زیرا حقیقت

عین شریعت است». (ابن عربی، ۱۴۲۱، ۳: ۳۱۲) جیلانی رابطه شریعت و طریقت را ظاهر و باطن فرض کرده می‌نویسد:

شریعت انجام وظایف عبودیت و طریقت مجاهدات قلبی بر ادای حقوق الهی و حقیقت مشاهده ربوبیت است. پس شریعت و طریقت مجاهده کردن است؛ اما حقیقت مراقبه کردن و مشاهده کردن و فرقی بین آن‌ها نیست؛ زیرا راه رسیدن به خداوند دارای ظاهر و باطن است که ظاهر آن شریعت، باطن آن حقیقت است. پس باطن بودن حقیقت در شریعت، مثل باطن بودن روغن در شیر و ماست و گنج در معدن است. همان‌گونه که بدون تکان دادن ماست روغن به دست نمی‌آید و بدون حفر کردن معدن، گنجی حاصل نمی‌شود، حقیقت نیز بدون شریعت دست‌یافتنی نیست. (جیلانی، ۱۴۲۸: ۴۵۰)

روزبهان بقلی شیرازی این سه مفهوم را به صورت طولی فرض کرده که از شریعت آغاز می‌شود، سپس به طریقت می‌رسد و به حقیقت هم ختم می‌گردد. لذا نه تنها با هم اختلافی ندارند، بلکه هر کدام یکی از مراتب دین‌داری است. (ر.ک. بقلی شیرازی، ۲۰۰۸، ۲: ۲۱۳) امام خمینی^(ع) نیز تعبیر مشابهی دارد و هر کدام از شریعت و طریقت را مراحل برای رسیدن به حقیقت می‌شمارد و تأکید می‌کند که طریقت و حقیقت به غیر از طریق شریعت، قابل دستیابی نیست؛ زیرا تنها راه رسیدن به باطن همان شریعت ظاهری است، ظاهر و باطن از هم منفک نیست. (ر.ک. خمینی، بی‌تا: ۲۰۱) سید حیدر آملی نه تنها تضادی بین شریعت و حقیقت نمی‌بیند، بلکه این الفاظ را مترادف هم می‌داند و معتقد است که علت انکار متقابل اهل شرع و اهل طریقت، ناشی از عدم علم آن‌ها بر اصول و قواعد طرف مقابل است و الا این سه مفهوم عبارات متفاوتی از یک حقیقت است. (ر.ک. آملی، ۱۳۶۸: ۳۴۴)

دیدگاه‌های فوق بی‌اساس بودن ادعای تضاد و عدم تطابق عرفان و شریعت را به اثبات می‌رساند و نسبت میان آن‌ها را ظاهر و باطن حقیقت واحد ترسیم می‌نماید. پژوهشگران متعددی این همگرایی عرفان و شریعت را متذکر شده‌اند. در مقاله‌ای تحت عنوان «عرفان شریعت: از تعارض تا گفتگو، گونه شناسی ارتباط میان عرفان و



شریعت» تحقیق وسیعی در این مبحث صورت گرفته و نتیجه گرفته شده که هر چند حکم واحدی دربارهٔ رابطهٔ عرفان و شریعت وجود ندارد؛ اما پس از شکل‌گیری حکمت متعالیه رویکرد غالب میان حکمای شیعه، رویکرد وحدت انگارانه میان شریعت و عرفان بوده که تأکید بر همسویی شریعت، طریقت و حقیقت دارد. (ر.ک. شیخ الاسلامی و تاجیک، بی تا: ۶۹) در مقالهٔ دیگر تحت عنوان «رابطهٔ فقه و عرفان در اندیشهٔ امام خمینی»، نسبت عرفان و شریعت به معنای اخص آن (فقه) را از دیدگاه فقها خصوصاً امام خمینی^(۷) ظاهر و باطن دانسته‌اند. (ر.ک. رودگر و همکاران، ۱۳۹: ۱۷)

۵. اهمیت عرفان از دیدگاه دانشمندان اسلامی قرون اخیر

بعد از روشن شدن تعریف عرفان، غرض و نسبت آن با سایر علوم، مناسب است که در مورد اهمیت آن نیز بحث موجزی صورت بگیرد. طبیعی است که عرفان در نزد اصحاب خود، اهمیت دارد. لذا پرداختن به آن مفید تحقیق نیست، لذا در اینجا مطالبی از آن عده افرادی جمع‌آوری می‌شود که بیشتر وجههٔ فقهی و فلسفی آن‌ها در انظار عموم چشمگیر است.

۱-۵. عرفان از دیدگاه امام خمینی^(۷)

در آثار برجای مانده از امام مکرر به اهمیت عرفان اشاره شده است. ایشان در جایی می‌فرماید:

از امور مهمه‌ای که تنبه به آن لازم است و اخوان مؤمنین خصوصاً اهل علم باید در نظر داشته باشند، آن است که اگر کلامی از بعض علمای نفس و اهل معرفت دیدند یا شنیدند، به مجرد آنکه به گوش آن‌ها آشنا نیست یا مبنی بر اصطلاحی است که آن‌ها را از آن حظی نیست، بدون حجت شرعیه رمی به فساد و بطلان نکنند و از اهل آن توهین و تحقیر نمایند؛ و گمان نکنند هر کس اسم از مراتب نفس و مقامات اولیا و عرفا و تجلیات حق و عشق و محبت و امثال این‌ها که در اصطلاحات اهل معرفت رایج است برد، صوفی است یا مروج دعاوی صوفیه است، یا بافنده از پیش

خود است و بر طبق آن برهان عقلی یا حجتی شرعی ندارد؛ به جان‌دوست قسم که کلمات نوع آن‌ها شرح بیانات قرآن و حدیث است. (موسوی خمینی، ۱۳۷۸: ۳۸)

در جای دیگر مطرح می‌کند که هرکس با قواعد تجرید و لطائف توحید آشنایی داشته باشد و بخواهد علوم و معارف اسلامی را در ترازوی سنجش قرار دهد، درک می‌کند که عرفان ناب برگرفته از قرآن اساس دین و دیانت و غایت القصوای بعثت را تشکیل می‌دهد. (ر.ک. موسوی خمینی، بی‌تا: ۳۲۳)

۲-۵. عرفان از دیدگاه شهید مطهری

عرفان از دیدگاه شهید مطهری نه تنها یک طبقه فرهنگی است مثل فقه، کلام و فلسفه، بلکه یک وجهه خاص اجتماعی بر اساس آن شکل گرفته که معمولاً آن‌ها را به نام متصوفه می‌شناسند. ایشان عرفان را دارای دو بعد عملی و نظری می‌داند و می‌گوید:

عرفان در بعد عملی، مثل اخلاق است؛ اما فرقی در این است که عرفان بر روابط انسان‌ها با خداوند تأکید بیشتر دارد، در حالی که اخلاق لزومی نمی‌بیند روابط انسان را با خداوند بررسی کند. از طرف دیگر مقامات و حالات عرفان اسلامی پویا و متحرک است؛ اما قواعد و اصول اخلاقی ثابت و ساکن. در بعد نظری عرفان به فلسفه شباهت دارد؛ اما از چند جهت فرق‌های عمیقی بین آن حاصل می‌شود؛ مثلاً فلسفه از ابزار عقل و استدلال استفاده می‌کند، در حالی که عرفان ابزارش قلب و شهود است. علم حاصل از فلسفه حصولی است؛ اما عرفان منجر به علم حضوری می‌شود. عرفان یک وجود و نمودهای متعدد را ثابت می‌کند، در حالی که فلسفه وجودهای متعدد را ثابت می‌کند که یکی از آن‌ها واجب‌الوجود است و بقیه ممکن‌الوجودند. (مطهری، ۱۳۷۷، ۲۳: ۲۵-۳۰)

۳-۵. عرفان از دیدگاه علامه طباطبایی

علامه طباطبایی در ترسیم ارتباط علوم اسلامی می‌فرماید:

کشف حقیقت منحصر در سه طریق است یا از راه ظواهر دینی کشف می‌شود، یا از راه مباحث عقلی یا از طریق تزکیه و تصفیه نفس، هریکی از این سه راه مثل یک زاویه مثلث است. به همین جهت هرکس بر یکی از این سه روش تأکید بیشتر کند،



مثل کشیدن یک ضلع مثلث باعث دوری از دو ضلع دیگر می‌گردد. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۵: ۴۵۹)

تشبیه روش‌های کشف حقیقت به مثلث را می‌توان به معنای همسانی اعتبار علوم ظاهری، عقلی و عرفانی دانست؛ زیرا زوایای مثلث قاعدتاً مساوی است. تأکید بر تلازم علوم شرعی و عرفانی را می‌توان در سایر گفتار او نیز مشاهده نمود؛ مثلاً در تعلیقات رساله نورالوحدت خواجه حوراء مغربی به نقل از علامه آمده است که فکر در وحدت یا همان مراقبه و توجه به حق (عرفان عملی)، امری است که اعمال شرعیه بدون آن بی‌نتیجه است. اگر کسی یک‌عمر خدا را در یک طرف و خود را در طرف دیگر قرار دهد و به عبادت او بپردازد، چیزی جز بُعد نتیجه نمی‌دهد. لذا در هنگام عبادات باید طوری مراقبه و توجه به حق صورت گیرد که شایسته او است. (ر.ک. مغربی، ۱۳۹۷: ۲۹)

۴-۵. عرفان از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی

آیت‌الله جوادی آملی می‌گوید:

اگر عارف فقط بخواهد گلیم خود را از آب بکشد می‌تواند به شهود اکتفا کرده و زندگی عابدانه را انتخاب کند؛ اما اگر قصد دستگیری غریق را داشته باشد، ناچار است که از یافته‌های عقلی و نقلی بهره بگیرد. (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۸)

گفتار فوق روشن می‌سازد که عرفان خانقاهی و عزلت‌گزینی مخصوص آن عده از صوفیانی است که فقط می‌خواهد خودش را از این منجلاّب عالم جسمانی برهاند. به همین جهت شاید اصلاً به یافته‌های عقلی اهتمام نورزد؛ اما عرفایی که قصد همراهی دیگران را دارند به‌ناچار باید با ابزارهای عقلی و نقلی شهودات خود را به مردم تبیین نمایند تا از طرف آن‌ها مقبول واقع شود.

آیت‌الله جوادی آملی در پایان مباحث که پیرامون عرفان نظری دارد می‌نویسد:

فن شریف عرفان برکات ضمنی فراوان دارد و هدف اصیل آن معرفت خدای سبحان در حوزه اسمای حسنای وی و معرفی انسان سالک صالح است که موحدانه نسبت به توحید تولّای تام و در برابر شرک تبرّای کامل دارد. هیچ علمی برای انسان چنان

منزلی که عرفان در بردارد، پیشنهاد نکرده و نمی‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۲۵)

۶. حوزه علمیه

بعد از روشن شدن حقیقت و اهمیت عرفان، حال مناسب است به بررسی جایگاه عرفان در حوزه‌های علمیه هرات پرداخته شود و با ارزیابی سطح آگاهی طلاب نسبت به عرفان، میزان توجه مدارس به این بخش علوم مشخص گردد.

کلمه حوزه در لغت به معنای ناحیه و منطقه تحت حراست است (حسینی واسطی زبیدی، ۱۴۱۴، ۸: ۵۵) و علمیه منسوب به علم با «ی» مشدد نسبت. ترکیب این دو کلمه و اطلاق آن بر مجامع علمی تشیع از قرون اول رایج نبوده است. تحقیقی که در این زمینه انجام شده، اطلاق این کلمه بر مراکز علمی شیعیان، به دوران شیخ عبدالکریم حائری یزدی مؤسس حوزه علمیه قم برمی‌گردد. بعد از آنکه ایشان در نامه‌هایش از واژه علمیه برای مدارس شیعیان استفاده نمود، نام حوزه علمیه به مدت بیست سال کاملاً برای این مراکز جا افتاد. (دانشیار، ۱۳۹۱: ۸۸) قابل ذکر است که این عنوان هرچند شهرت بیشتری کسب کرد؛ اما باعث منسوخ شدن اطلاق مدرسه از مراکز درسی علوم دینی جهان تشیع نگردید، بلکه بیشتر اتحاد مدیریتی مدارس مختلف شهرها را سبب گردید. (دانشیار، ۱۳۹۱: ۸۹) از مطالب فوق روشن می‌شود که اصطلاح حوزه علمیه یک واژه جدید است و از اوایل قرن چهاردهم بر مدارس شیعی اطلاق شده است.

اصطلاح مدرسه برخلاف حوزه علمیه، قدمت بیشتری دارد و اکثراً آن را مربوط به قرن سوم و چهارم می‌دانند. درباره علت به وجود آمدن مدارس در جهان اسلام باید گفت که هرچند اولین کانون آموزشی جهان اسلام منحصرراً مساجد به حساب می‌آمد؛ مثل مسجد جامع منصور که به عنوان یکی از مراکز عمده دانش‌پژوهی مشهور بود (دوری، ۱۳۷۵: ۳۵) یا مسجد جامع دمشق، مسجد جامع عمرو و امثال آن؛ (سعیدی رضوانی، ۱۳۷۲: ۵۸) اما توسعه تعالیم اسلامی، روی آوردن توده بزرگ مسلمین به فراگیری علوم و افزایش فروع مختلف علمی، ایجاب می‌کرد که محل



جداگانه‌ای برای فراگیری علوم در نظر گرفته شود. از آنجاکه این مکان‌ها فقط برای درس و یادگیری بود، به نام مدرسه نام‌گذاری شد. جنید بغدادی ظهور مدارس را از ویژگی‌های قرن سوم به شمار آورده است؛ (جنید بغدادی، ۱۴۲۶: ۱۶) اما ذهبی به نقل از مقریزی می‌گوید ساخت مدارس چهارصد سال بعد از هجرت اولین بار در نیشابور شروع شد و سپس در شهرهای دیگر به اهتمام حاکمان و وزیران گسترش پیدا کرد. (ذهبی، ۱۴۰۶: ۷۴)

مساجد و مدارس به‌عنوان نُسخ اولیه حوزات علمیّه امروزی، فقط برای یادگیری علوم دینی نبود، بلکه انواع علوم مروج آن روز حتی علوم غریبه در آن تدریس می‌شد. ذهبی یکی از علت‌های ضعف نحله‌های علمی اسلامی را همین مشغولیت به علوم غریبه خصوصاً فلسفه می‌داند. در مورد مسجد ابن طولون آمده که در آن علوم تفسیر، حدیث، فقه، طب و میقات (علم تعیین وقت از طریق ستاره‌شناسی) تدریس می‌شد. (ر.ک. سیوطی، ۱۴۱۸، ۲: ۲۲۰) برخی بر این باورند که در ظاهر به نظر می‌رسد که مدارس فقط به علوم دینی پرداخته‌اند، ولی در واقع به‌جز علوم دینی، آموزش علوم سیاسی، اجتماعی و علوم محض به‌ویژه ریاضی، هندسه، هیئت و پزشکی در برخی آن‌ها معمول بوده است. (سعیدی رضوانی، ۱۳۷۲: ۶۰)

بعد از روشن شدن این مطلب که حوزه‌های علمیّه معاصر، ادامه همان الگوی مدارس قرون گذشته است و آن مدارس به هیچ علم خاصی منحصر نبوده، بلکه تمام علوم موردنیاز جامعه در آن تدریس و تبیین می‌شد، به این نقطه می‌رسیم که حوزه‌های علمیّه فعلی کدام اهداف را باید دنبال کنند و به چه علوم می‌باید اهتمام ورزند.

۱-۶. حوزه‌های علمیّه و عرفان

برای تشخیص اهداف حوزه‌های علمیّه در میان شیعیان ابتدا بهتر است هویت حوزه‌های علمیّه را مشخص کنیم. انسان مخلوق خداوند است که مطابق یک برنامه معین الهی، ابلاغ شده توسط پیامبران، مسیر بازگشت به‌سوی پروردگار خویش را می‌پیماید. حال در این میان کسانی که در عصر انبیا و اولیا خصوصاً چهارده



معصوم^(ع) زندگی می‌کردند، می‌توانستند برنامه زندگی خود را از پیامبر الهی یا معصوم دریافت نمایند؛ اما کسانی که در عصر غیبت هستند و به معصوم دسترسی ندارند، باید جانشینان عام انبیا (علمای دین) را متابعت کنند. جانشینان عام کسانی هستند که در کلام امیرالمؤمنین به «مجارى الامور» تعبیر شده است «...ذَٰلِكَ بِأَنَّ مَجَارِيَ الْأُمُورِ وَالْأَحْكَامِ عَلَى أَيْدِي الْعُلَمَاءِ بِاللَّهِ الْأَمْنَاءِ عَلَى حَلَالِهِ وَحَرَامِهِ». (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۲۳۸) در جای دیگر امام صادق^(ع) از پیامبر گرامی اسلام نقل می‌کند: «إِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ؛ إِنَّ الْأَنْبِيَاءَ لَمْ يَوْرَثُوا دِينَارًا وَلَا دِرْهَمًا، وَلَكِنْ وَرَثُوا الْعِلْمَ، فَمَنْ أَخَذَ مِنْهُ، أَخَذَ بِحِطِّ وَافِرٍ». (کلینی، ۱۴۲۹، ۱: ۸۳)

تأمل در روایات فوق نشان از آن دارد که علما در عصر غیبت جانشینان عام و مرجع عوام امت در امور دنیوی و اخروی زندگی هستند. در عالم تشیع تنها مرکز تربیت و صدور مجتهدین و مراجع، مدارس و حوزه‌های علمیه به شمار می‌رود. تعریف محمدحسن علی‌آبادی از حوزه علمیه تأییدی بر مطلب فوق است که می‌نویسد:

حوزه علمیه نهادی است برای تربیت انسان‌های مهذب که اراده خداوند را جایگزین اراده خود نموده، قابلیت فهم عمیق دین الهی و برنامه زندگی بشر را داشته باشد و با علم و عمل خویش انسان‌ها را به حقیقت و واقعیت رهنمون گردند. (علی‌آبادی، ۱۴۳۲: ۲۰)

بعد از روشن شدن هویت حوزه‌های علمیه، اهداف آن نیز مشخص می‌شود که عبارت است از تربیت انسان‌های عالم و عامل که بتوانند برنامه زندگی بشر را از متون مقدس اسلام استنباط کنند، به آن عمل نمایند تا دیگران با الگوگیری از او به‌سوی حق تعالی رهنمون شوند. آقای محمد روحانی رئیس شورای نظارت بر مدارس علمیه حوزه جنوب غرب، در جریان مصاحبه با نگارنده این موضوع را به‌صراحت بیان کرد که یکی از اهداف شورای نظارت همین است که انسجام علمی و مدیریتی مدارس علمیه را برقرار نماید تا طلاب حلیم و فهیم را تربیت و تقدیم جامعه کند. (روحانی، ۱۴۰۱)

ارتباط عرفان اسلامی با حوزه از همین جا نشئت می‌گیرد؛ زیرا از لازمه تعلیم



و تربیت یک طلبه به عنوان مرجع دینی جامعه آن است که طلاب شناخت دقیقی از خالق، مخلوق و کیفیت ارتباط آن‌ها با یکدیگر داشته باشد. این شناخت بدون تسلط بر تمام علوم معرفتی که یکی از آن‌ها عرفان اسلامی است، میسر نیست. امام خمینی^(ع) در سفارش خود به حوزه‌های علمیه به عرفان عملی و نظری اشاره نموده و می‌نویسد:

هم‌زمان با فراگرفتن مسائل علمی، به تعلیم و تعلم مسائل اخلاقی و علوم معنوی نیز ضرورت است... برنامه‌های اخلاقی و اصلاحی، کلاس تربیت و تهذیب، آموختن معارف الهیه که مقصد اصلی بعثت انبیا علیهم السلام است، باید در حوزه‌ها رایج رسمی باشد. (موسوی خمینی، ۱۳۷۸: ۱۱)

۲-۶. عرفان در حوزه‌های علمیه هرات

در حال حاضر بیش از ۲۰ مدرسه دینی اهل تشیع در بخش برادران و خواهران در هرات مشغول فعالیت است. از این میان در کتاب جغرافیای عمومی هرات سه مدرسه‌ای که قدمتش به اواسط قرن چهاردهم خورشیدی می‌رسد نام‌برده شده است؛ مثل صادقیه، جعفریه و محمدیه. (پویان، ۱۳۸۸: ۱۰۳-۱۰۵) کلیه حوزه‌های علمیه هرات اعم از قدیم و جدید، یک نصاب درسی واحد را که از جانب شورای نظارت تصویب شده است، تدریس می‌کنند. هرچند مدارس در اضافه نمودن مضامین جانبی محدود نیستند؛ اما اجرای نصاب شورای نظارت الزامی است. در این نصاب که مدت آن چهارده سال محاسبه گردیده تا حال هیچ واحد درسی مشخصاً در موضوع عرفان اسلامی وجود ندارد. مطابق یک نظرسنجی که در میان طلاب حوزه‌های علمیه هرات صورت گرفته، بیش از ۵۳ درصد طلبه‌ها علت این مسئله را دشواری مباحث عرفانی و عدم فرصت عنوان نمودند و حدود ۹ درصد طلاب عدم توجه مسئولین را عامل این نقص شمردند. آقای روحانی رئیس شورای نظارت در رابطه با این کمبودی اظهار داشت: «نصاب درسی شورای نظارت قدم به قدم در حال استکمال است و ما در صورت دریافت پیشنهاد و طرح مناسب، آن را عملی خواهیم ساخت». (روحانی، ۱۴۰۱)



با ملاحظه وضعیت نصاب درسی فعلی، یک ارزیابی اجمالی از حدود ۱۳۰ طلبه از یازده مدرسه اعم از مدارس خواهران و برادران به‌عنوان نمونه آماری از طریق پخش پرسشنامه صورت گرفت. سؤالات پرسشنامه به‌صورت کلی در چهار بخش طرح شده بود؛ بخش اول تعیین جایگاه علمی عرفان از دیدگاه طلاب بود، در بخش دوم و سوم ارزیابی معلومات طلاب در مورد آموزه‌های اصلی عرفان و علت مہجوریت علم عرفان در جوامع فعلی منظور شده بود و در بخش چهارم تشخیص میزان علاقه طلاب به افزودن مباحث عرفانی در نصاب شورای نظارت مورد بررسی قرار گرفت. نتایج به دست آمده در هر چهار بخش قرار شرح زیر است:

در بخش اول ۸ درصد طلاب صراحتاً عرفان را از اعتبار ساقط می‌دانند، ولی سایر طلبه‌ها آن را از علوم معتبر حساب نموده‌اند، هرچند برخی تحریفات درون عرفان را نیز متذکر شده‌اند که در اعتبار آن خدشه وارد نمی‌کند. در بخش دوم سؤالاتی راجع به منشأ، غرض و نسبت عرفان با سایر علوم ذکر شده بود که پاسخ‌های طلاب در این زمینه از همدیگر کاملاً متفاوت بود. در بحث منشأ عرفان ۷۵ درصد متون اصیل اسلامی را ذکر کرده‌اند و بقیه طلاب آن را شکل جدیدی از زهد بودایی یا رهبانیت مسیحی برشمرده‌اند. در رابطه با غرض و نسبت آن با سایر علوم، به‌طور اوسط ۸، ۳۳ درصد پاسخ‌ها درست است و بقیه گزینه‌ها اشتباه انتخاب شده‌اند. از طرف دیگر این درصدی کم نیز با همدیگر همسویی ندارد؛ یعنی بسیاری از کسانی که غرض عرفان را درست درک کرده‌اند، نسبت آن را با سایر علوم اشتباه تصور می‌کنند یا بالعکس. از اینجا می‌توان نتیجه گرفت که هیچ‌کدام پاسخ‌ها علمی و تحقیقی نبوده، بلکه به‌صورت سلیقه‌ای انتخاب شده است.

در بخش سوم نیز با همین بینش قضاوت شده و بسیاری پاسخ‌ها علت مہجوریت عرفان را نقص در جهان‌بینی عرفانی دانسته و آن را علم غیر مفید به شمار آورده‌اند و حتی بعضی آشنایی با آن را سبب گمراهی دانسته‌اند؛ اما در بخش چهارم اکثریت طلاب حتی آن‌هایی که برداشت درستی از عرفان اسلامی ندارند، بازهم نسبت به افزایش دروس عرفانی در حوزه رغبت نشان داده فقط تعداد اندکی اظهار عدم علاقه



نموده‌اند. می‌توان گفت این دسته دقیقاً همان افرادی هستند که معتقدند عرفان یکی از علوم تحریف‌شده و سبب گمراهی است. بیان مطلب فوق بر اساس درصدی دقیق بدین شرح است، ۱۱ درصد طلاب اصلاً رغبت به یادگیری آموزه‌های عرفانی نداشتند، مابقی یعنی ۸۹ درصد دوست داشتند علم عرفان را بیاموزند همان‌گونه که فقه و کلام و فلسفه را می‌آموزند. از این میان ۵۲ درصد متمایل به یادگیری عرفان در حد تخصصی بودند و ۴۸ درصد دیگر یادگیری در حد آشنایی را کافی شمردند. در مورد محل تحصیل و یادگیری علم عرفان، ۶۹ درصد طلاب حوزه‌های علمیه را مناسب‌ترین مکان دانسته‌اند و بقیه، دارالعلوم‌ها یا مراکز ویژه علی‌حده را ترجیح می‌دهند؛ اما از آنجاکه هیچ مرکز خاص دیگری در شهر هرات به این مهم توجه ندارد، قریب به ۹۰ درصد طلاب خواستار اضافه شدن مضامین عرفانی در نصاب درسی شورای نظارت‌شده‌اند، بلکه بیشتر از این ۶۸ درصد طلبه‌ها ترویج آن را از جانب مدارس علمیه در میان جوامع اسلامی و بیرون از مرزهای مدرسه، الزامی دانسته و باور دارند که آشنایی با عرفان در معنویت افراد و ترکیه آن‌ها از حرص و آز دنیوی تأثیرگذار است.

نتیجه‌گیری

عرفان اصیل یکی از علوم معتبر اسلامی و برگرفته از منابع ناب اسلام است. غرض آن دستگیری رهروان راه حق و رساندن آن‌ها به مقام فناء فی الله و از بین بردن منیت درونی انسان‌ها است. عرفان بماهو عرفان، هیچ تضادی با شریعت اسلامی ندارد، بلکه اصلاً عرفان جدا از شرع نیست که گمان بر عدم تطابق آن با شرع پیدا کنیم. عرفان و سایر علوم شرعی دو چهره یک حقیقت و ظاهر و باطن شئی واحد است. به همین جهت است که بزرگانی چون امام خمینی (رح) علامه طباطبایی، استاد شهید مطهری و بسیاری از بزرگان دیگر در سیره عملی خود به عرفان عمل نمودند و بر اهمیت و مطلوبیت آن تأکید وافر داشتند.

مطلوبیت عرفان در میان حوزه‌های علمیه یا همان مدارس دینی که طلایه دار



پرچم علمی اسلام است، دوچندان می‌شود؛ زیرا در آنجا قاعدتاً تمام علوم اسلامی در حد تخصصی آموزش داده می‌شود و شخصیت‌های مرجع برای عموم امت را تربیت می‌کنند. بسی نقص است اگر کسی سال‌ها تحت تعلیم و تربیت حوزات علمیه قرار گیرد و بعد از فراغت آشنایی کامل با بخش بزرگی از علوم اسلامی یعنی عرفان نداشته باشد و از تطبیق عملی آن در زندگی غافل باشد. متأسفانه در حوزه‌های علمیه هرات تاکنون توجه خاصی به این بخش نشده و ارزیابی سطح آگاهی طلاب نشان داد که طلاب فقط نامی از عرفان شنیده و گاهی شاید در هنگام یادگیری سایر علوم من باب مقایسه، اساتید اشاراتی به مباحث کلی عرفان داشته‌اند و بس. گذشته از بیان وضعیت موجود، باید یادآور شد که طلاب مورد ارزیابی این خلأ را در درون خویش حس می‌کنند و به همین خاطر حتی کسانی که حسن ظنی نسبت به عرفان ندارند، باز هم به اضافه شدن مضامین عرفانی در شورای نظارت، علاقه‌مندی نشان داده‌اند تا در آینده این کاستی را جبران نمایند.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. آملی، سید حیدر، (۱۳۶۸ش)، جامع الاسرار و منبع الانوار، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۲. ابن ابی الجمهور، محمد بن زین الدین، (۱۴۰۵ق)، عوالی الثالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیة، (تحقیق: مجتبی عراقی). قم: دار سیدالشهداء للنشر.
۳. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، (۱۴۰۴ق)، تحف العقول، (تحقیق: علی اکبر غفاری)، قم: جامعه مدرسین.
۴. ابن عربی، محی الدین، (۱۴۲۱ق)، مجموعه رسائل ابن عربی، بیروت: دارالمحجة البيضاء.
۵. _____ (۱۹۴۶م)، فصوص الحکم، قاهره: داراحیاء الکتب العربیه.
۶. بقلی شیرازی، روزبهان، (۲۰۰۸م)، تفسیرعرائس البیان فی حقایق القرآن، (تحقیق: احمد فرید مزیدی)، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۷. پویان، رسول، (۱۳۸۸ش)، جغرافیه عمومی هرات، مشهد: انتشارات ترانه.
۸. جنید بغدادی، ابوالقاسم، (۱۴۲۶ق)، السر فی انفس الصوفیه، (تحقیق: محمد داود عبدالباری) قاهره: دار جوامع الکلم.
۹. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۹ش)، تبیین برخی اصول معتبر در عرفان نظری، فصلنامه اسراء، ص ۷-۲۷.
۱۰. جیلانی، عبدالقادر، (۱۴۲۸ق)، سرالاسرار و مظهر الانوار فیما یحتاج الیه الابرار، (تحقیق: احمد فرید مزیدی)، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۱. حسینی واسطی زبیدی، (۱۴۱۴ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: دارالفکر.
۱۲. خسروپناه دزفولی، عبدالحسین، (۱۳۹۶ش)، جستاری در عرفان نظری و عملی، قم: موسسه بوستان کتاب.



۱۳. خواجه حوراء مغربی، عبدالله، (۱۳۹۷ش)، رساله نور وحدت، (تحقیق: ص. ج) تهران: نشر تراث.
۱۴. دانشیار، مرتضی، (۱۳۹۱)، بهار و تابستان، اصطلاح حوزه علمیه: تاریخچه پیدایی و تحولات معنایی، پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی، ص ۸۱-۹۳.
۱۵. دوانی، جلال الدین، (۱۳۷۳ش)، تهلیلیه، تهران: نشر کیهان.
۱۶. دوری، عبدالعزیز، (۱۳۷۵ش)، بغداد، (مترجم: اسماعیل دولت‌شاهی و ایرج پروشانی)، تهران: بنیاد دایرة المعارف اسلامی.
۱۷. دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۷ش)، لغتنامه دهخدا، تهران: موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، چاپ اول.
۱۸. ذهبی، محمد بن احمد، (۱۴۰۶ق)، الامصار ذوات الآثار، بیروت: دارالبشائر.
۱۹. رحیمیان، سعید، (۱۳۹۷ش)، مبانی عرفان نظری، تهران: سمت.
۲۰. رودگر، محمد جواد؛ ابراهیمی پور، قاسم؛ کاظمیان سورکی، ابوذر، (۱۳۹۹ش، تابستان)، رابطه فقه و عرفان در اندیشه امام خمینی، مطالعات فقهی و فلسفی، ص ۱-۱۹.
۲۱. زرین کوب، دکتر عبدالحسین، (۱۳۴۴ق)، ارزش میراث صوفیه، تهران: انتشارات آریا.
۲۲. سجادی، جعفر، (۱۳۸۳ش)، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، تهران: انتشارات طهوری.
۲۳. سعیدی رضوانی، عباس، (۱۳۷۲ش)، بینش اسلامی و پدیده‌های جغرافیایی، (مقدمه‌ای بر جغرافیای سرزمین‌های اسلامی). مشهد: موسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی.
۲۴. سهروردی، شهاب الدین، (۱۳۶۴ش)، عوارف المعارف، (تحقیق: انصاری)، (ترجمه: ابومنصور عبدالمؤمن اصفهانی)، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۵. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، (۱۴۱۸م)، حسن المحاضره فی اخبار مصر و القاهرة، (تحقیق: خلیل عمران منصور)، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۶. شریف الرضی، (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغه، (تحقیق: صالح صبحی) قم: هجرت.



۲۷. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، (۱۳۵۰ش)، الملل و النحل، (تحقیق: سید محمد رضا جلالی نائینی)، (ترجمه: افضل الدین صدر ترکه اصفهانی)، تهران: اقبال.
۲۸. شیخ الاسلامی، علی؛ تاجیک، ابوالفضل، (بی تا). عرفان شریعت: از تعارض تا گفتگو، گونه شناسی ارتباط میان عرفان و شریعت، پژوهشنامه عرفان، ۵۱ - ۷۳.
۲۹. شیرازی، ابو إسحاق، (۱۹۷۰م)، طبقات الفقهاء، (تحقیق: احسان عباس) بیروت: دارالرائد العربی.
۳۰. طباطبائی، محمدحسین، (۱۳۷۴ش)، ترجمه تفسیر المیزان، (ترجمه: سید محمدباقر موسوی) قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۱. عباسی داکانی، پرویز؛ رحمان خواه، فاطمه، (۱۳۸۹ش)، عرفان از دیدگاه شهید مطهری، تهران، ایران: معاونت فرهنگی سازمان اوقاف و امور خیریه.
۳۲. علی آبادی، محمدحسن، (۱۴۳۲ق، رجب و شعبان)، حوزه عبودیت محور (هویت، اهداف و ماموریت حوزه علمیه)، نشریه مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلام، سال اول، شماره ۱، ص ۱۵-۲۵.
۳۳. قشیری، عبدالکریم، (۱۳۷۴ش)، ترجمه رساله قشیریه، (تحقیق: بدیع الزمان فروزانفر) تهران: نشر علمی و فرهنگی.
۳۴. قیصری، داود، (۱۳۸۱ش)، رسائل قیصری، (محقق: سیدجلال آشتیانی) تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۳۵. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۲۹ق)، الکافی، قم: دارالحديث.
۳۶. محدث نوری، حسین بن محمد تقی، (۱۴۰۸ق)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، (تحقیق: موسسه آل البيت عليهم السلام) قم: موسسه آل البيت عليهم السلام.
۳۷. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۷ش)، مجموعه آثار شهید مطهری، تهران: صدرا.
۳۸. معماری، داود، (۱۳۹۲ش، زمستان)، امام خمینی و احادیث عرفانی؛ روایت و درایت. حکمت معاصر، پژوهشکده علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۲۱-۱۴۵.



۳۹. موسوی خمینی، سید روح الله، (۱۳۷۸ش)، جهاد اکبر، قم: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

۴۰. _____، (۱۳۷۸ش)، سر الصلاة (معراج السالكين و صلاة العارفين)، تهران، ایران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

۴۱. _____، (۱۳۸۳ش)، دیوان امام، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

۴۲. _____، (۱۴۳۴ق)، ولایت فقیه، (حکومت اسلامی)، (تحقیق: موسسه تنظیم و نشر آثار الامام الخميني، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار الامام الخميني).

۴۳. _____، (بی‌تا)، آداب الصلاة (موسوعة الامام الخميني ۴۸). قم: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

۴۴. _____، (بی‌تا)، تعليقات على شرح «فصوص الحکم» و «مصباح الانس»، قم: پاسدار اسلام.

۴۵. مولوی، جلال الدین محمد، (۱۳۷۳ش)، مثنوی معنوی، (تحقیق: توفیق سبحانی)، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.

۴۶. نسفی، عزیزالدین، (۱۳۸۱ش)، زبدة الحقایق، (محقق: حق وردی ناصری)، تهران: انتشارات طهوری.

معرفی و بازخوانی «مثنوی اصول دین» سید حسن شاه حسینی بامیانی

(مجموعه ادبی - معارفی سده سیزدهم در بامیان)

سید جمال الدین موسوی^۱

سید محمد عالمی^۲

چکیده

با مروری بر پیشینه ادبیات شفاهی در مناطق مرکزی افغانستان به‌ویژه ولایت بامیان، به اسامی شماری از شاعران برمی‌خوریم که سروده‌هایی در موضوعات مختلفی به یادگار گذاشته‌اند؛ اما از سرگذشت آنان اطلاع چندانی در دست نیست. یکی از شاعران متأخر در ولایت بامیان سید حسن شاه حسینی بامیانی است که در اواخر سده سیزدهم و دهه نخست سده چهاردهم در منطقه سیغان ولایت بامیان می‌زیسته است. او پس فراگیری علوم دینی، آموزه‌های اعتقادی و معارفی را در قالب شعر بر جامعه مخاطب با عنوان «مثنوی اصول دین» عرضه نماید. از آنجای که وی در عصر حاکمیت عبدالرحمن می‌زیست که با سخت‌گیری‌های زیاد نسبت به شیعیان و ساکنان مناطق مرکزی همراه بود، به احتمال زیاد ایجاد این مجموعه ادبی معارفی را برای دسترسی آسان‌تر مؤمنین مناطق مرکزی مدنظر داشته است. در این نوشتار تلاش شده که با استفاده از روش توصیفی و تحلیلی و با تکیه بر منابع کتابخانه‌ای به بیان پیشینه و جایگاه شعر آیینی در ولایت بامیان و مشخصاً به معرفی مجموعه «مثنوی اصول دین» و سراینده آن پرداخته شود. با بازخوانی سروده‌های شاعر، به اهمیت عصر و زمانه و توجه وی به شعر به عنوان ابزار مهم بیان اندیشه‌های اعتقادی و بهره‌مندی از ظرفیت شعر در جهت بیان حقایق و دعوت به همدیگرپذیری می‌توان رسید.

کلیدواژه‌ها: شعر آیینی، بامیان، سید حسن شاه حسینی بامیانی، مثنوی اصول دین

۱. گروه کلام اسلامی، مجتمع آموزش عالی حکمت و مطالعات ادیان، جامعه المصطفی العالمیه، بامیان، افغانستان. (نویسنده

مسئول) ایمیل: sjmosavi64@gmail.com

۲. گروه کلام اسلامی، مجتمع آموزش عالی حکمت و مطالعات ادیان، جامعه المصطفی العالمیه، بلخ، افغانستان.

ایمیل: sm.alemi56@gmail.com

مقدمه

بازخوانی و احیای آثار فکری و معرفتی و سروده‌ها و اندیشه‌های نویسندگان، شاعران و هنرمندان جامعه‌ای، نقش مهمی در غنای فرهنگی آن جامعه دارد. برای آشنایی نسل جدید با مفاخر و شخصیت‌های برجسته گذشته، باید به معرفی آثار و اندیشه‌های گذشتگان توجه ویژه نمود و مضاف بر این مسئله، برای بازخوانی پیشینه فرهنگی و تمدنی هر جامعه‌ای باید به داشته‌ها و دستاوردهای فرهنگی آن جامعه در گذشته و حال توجه داشت. از همین رو این نوشتار در راستای بازخوانی پیشینه شعر سرایی به‌ویژه شعر آیینی در ولایت بامیان صورت گرفته است.

متأسفانه درباره زندگی شاعران محلی سرای ولایت بامیان اطلاع چندانی در دست نیست؛ زیرا روش ثبت و ضبط اطلاعات به شیوه مکتوب در فرهنگ عمومی مردم منطقه مرسوم نبوده است. به همین دلیل سروده‌های شاعران همگی به‌صورت شفاهی به نقل از گذشتگان یا در قالب نوشته‌های مندرس دارای اغلاط املایی فراوان ثبت و نگهداری شده است. نبود امکانات در جمع‌آوری و انتشار این مجموعه‌ها و بی‌توجهی بازماندگان شاعران این‌چنینی در جمع‌آوری و انتشار این مجموعه‌ها ازجمله دلایلی است که تاکنون این مجموعه‌ها تهیه و منتشر نشده است. این رویه محدود به مرکز بامیان نمی‌شود و متأسفانه در سراسر ولایت بامیان این کاستی در معرفی نشدن سروده‌های شاعران محلی احساس می‌شود. از میان شاعران چند دهه اخیر، سروده‌های سید حسن شاه حسینی بامیانی برای نخستین بار در سال ۱۳۸۷ ش. در قالب مجموعه مستقل با عنوان «مثنوی اصول دین» به اهتمام دکتر سید محمد حسینی فطرت یکی از نوادگان شاعر، تصحیح و در قم منتشر شده است. این اشعار در طول سالیان متمادی در جامعه شیعی منطقه سیغان و مرکز ولایت بامیان اهمیت زیادی داشته و در مراسم‌های عروسی، موالید و اعیاد، توسط مداحان و مناقب‌خوانان خوانده می‌شده و یاد و نام اهل بیت^(ع) را برای مردم به‌ویژه نسل جوان زنده می‌ساخته است. در این نوشتار با استفاده از تنها نسخه منتشر شده مجموعه «مثنوی اصول دین» به معرفی شاعر و این مجموعه می‌پردازیم.



۱. مفاهیم

مفاهیم در حقیقت دریچه ورود به مباحث اصلی موضوعات علمی و پژوهشی است. از همین رو در پژوهش‌های گوناگون تلاش می‌شود برای درک درست مفاهیم اساسی و کلیدی ابتدا همان مفاهیم تبیین شود. قبل از ورود به بخش‌های اصلی این نوشتار، برای آشناسازی خوانندگان با مباحث اساسی به معرفی مفاهیم شعر، شعر آیینی و بامیان پرداخته شود.

۱-۱. شعر

شعر گره خورده‌گی عاطفه و تخیل است که در زبانی آهنگین شکل گرفته باشد. از منظر این تعریف، عناصر سازنده شعر عبارت است از عاطفه، تخیل، زبان، موسیقی و تشکل. شعر فارسی به قدیم (کلاسیک) و نو (معاصر) تقسیم می‌شود. شعر فارسی کلاسیک دارای قالب‌های مختلفی چون قصیده، غزل، قطعه، مثنوی، رباعی، دوبیتی، ترجیع‌بند، ترکیب‌بند، مسمط، مستزاد و چهارپاره است. (احمدی گیوی و دیگران، ۱۳۸۹: ۱۳۲-۱۳۳) شعر فارسی کلاسیک نیز خود به حماسی، عرفانی، وصفی و مدح و مراثی دسته‌بندی می‌شود. (محرابی، ۱۳۸۷: ۲۰-۲۴)

۱-۲. شعر آیینی

شعر آیینی یکی از دسته‌ها یا یکی از اقسام شعر فارسی است. در مورد ماهیت شعر آیینی و اینکه از چه مشخصه‌ها و ویژگی‌هایی برخوردار است، دیدگاه‌های متفاوتی ارائه شده است. محمدکاظم کاظمی شاعر و نویسنده سرشناس معاصر زبان فارسی سه رویکرد در مورد شعر آیینی بیان کرده است:

- الف. شعر آیینی آن شعری است که سروده شدن آن مبتنی بر آموزه‌های دینی باشد.
- ب. شعر آیینی یعنی آن شعری که درباره موضوعات دینی و به‌خصوص در مورد شخصیت‌های دینی و ائمه اطهار^(ع) سروده شود. این تلقی شعر آیینی را ستایش ائمه، مذهب و دین محدود نمی‌سازد، بلکه موضوعات دیگری نیز می‌تواند سوژه آن باشد.
- ج. شعر آیینی یعنی شعری که موضوع آن به نحوی با آموزه‌ها و شخصیت‌های دینی پیوند بخورد. (کاظمی، درباره شعر آیینی، وبلاگ شخصی، تاریخ دسترسی:

(۱۳۹۵/۸/۲۳)

برخی دیگر شعر آیینی را این‌گونه تعریف کرده‌اند:

شعر آیینی کلامی است مُخِیْل، مُخِیْل، آهنگین و معنوی که به لحاظ محتوایی و مقوله‌های معنوی متأثر از منابع اسلامی و باورهای دینی است و وجه تمایز آن با اشعار دیگر، در موضوعاتی است که به آن می‌پردازد و در خصوص عناصر شعری با آن‌ها تفاوتی ندارد. (مجاهدی پروانه، ۱۳۸۷: ۲۸)

۳-۱. بامیان

بامیان که امروزه ولایتی در مرکز افغانستان است، تلفظ آن در لغات پهلوی، چینی و فارسی به گونه‌های متفاوتی ذکر شده است. بامیان در «بندھش پهلوی» با عنوان (بامیکان) ذکر شده است. در منابع چینی نیز با تلفظ‌های چون «فان یانگ» و «فان ین» و «وانگ ین» و «یانگ ین» ذکر شده است. مجموعه این تلفظ‌ها به «بامیان» نزدیکی دارد. هیوان تسانگ زائر چینی که در سال ۶۳۲م. به بامیان سفر داشته، بامیان را «فان ین نا» تلفظ نموده که این واژه به معنای برهما و فراوان و دین است. نام‌گذاری بامیان با شکل «بامیکان» و «بامیگان» که لغت پهلوی است، از این جهت است که «بام» یا «بامیگ» در زبان پهلوی به معنای درخشان و تابان یا درخشندگی است که هر دو از ریشه اوستایی «با» به معنای روشنایی گرفته شده است. همچنین صفت «بامیه» در زبان اوستایی به معنای فروزنده و تابنده از همین ریشه است. (حیدری، ۱۳۹۱: ۷۶-۷۷) این منطقه دارای پیشینه تاریخی طولانی بوده و پیشینه تمدنی آن به دوره کیانی‌ها می‌رسد که آیین میترایی و زردشتی در این سرزمین رایج بوده است؛ اما با حمله یونانی‌ها و نیز آمدن آیین بودا از هند، امتزاج بین تمدن‌های یونانی و هندی به وجود آمد و تمدن جدید شکل گرفت. (همان: ۷۷)

بامیان نام سرزمینی است که از نظر موقعیت جغرافیایی در منتهی‌الیه غربی سلسله جبال پامیر و هندوکش در قلب افغانستان قرار دارد. بامیان با مساحتی تقریبی ۱۷۵۵۵ کیلومتر مربع و با ارتفاع حدود ۲۵۰۰ متر از سطح دریا، آب‌وهوای کوهستانی پاک و شفاف و شب‌های پرستاره و دیدنی و بهار دل‌انگیز و زمستان‌های سرد و برف‌گیر



و طولانی دارد. در جنوب بامیان سلسله کوه‌های بابا مانند دیوار بلند طبیعی این سرزمین را از بهسود جدا کرد و بلندترین قله آن به نام شاه فولادی یا شاخ فولادی، با ۵۱۴۰ متر ارتفاع در امتداد دره فولادی در ارتفاعات جنوبی بامیان واقع شده است. (یزدانی، ۱۳۹۱: ۲۵۴) از نظر اداری، سیاسی و اقتصادی جغرافیای اداری و شهری و نیز استحفاظی بامیان دوره‌های متوالی را طی کرده تا به وضعیت امروزی رسیده است. بر اساس تقسیمات اداری، بامیان در سال ۱۳۰۰ ش. در آغاز در زیرمجموعه ولایت کابل بود که پس از شکل‌گیری حکومت اعلی در پروان، زیرمجموعه پروان رفت و پس از آن در سال ۱۳۳۸ ش. خود به عنوان حکومت اعلی ارتقا یافت و در سال ۱۳۴۳ ش. ولایت مستقل اعلام شد. در آغاز بامیان دارای چهار ولسوالی پنجاب، ورث، یکاولنگ، مرکز و دو علاقه‌داری سیغان و کهمرد بود؛ اما به مرور زمان سه ولسوالی شیر، سیغان و کهمرد به آن افزوده شد. (نائل، ۱۳۷۹: ۳۶)

۲. زمینه‌ها و پیشینه شعر در ولایت بامیان

درباره پیشینه شعر در ولایت بامیان، آثار مختلفی در قالب کتاب، پایان‌نامه، مقاله و رساله تدوین شده است. مضاف بر این تاکنون از برخی شاعران بامیانی مجموعه اشعاری مستقل نیز منتشر شده است. در کتاب آبخارها نوشته محمدعلی فیاض ۸۲ تن از شاعران بامیانی معرفی شده است. (ر.ک. فیاض، در دست چاپ: ۱-۴) همچنین آقای محمد نسیم احمدی نیز زندگی‌نامه و نمونه اثر تعدادی از شاعران بامیانی را در وبلاگ خویش طی سالیان گذشته بارگذاری کرده که با کتاب آبخارها نزدیکی زیادی دارد. از دیگر آثاری که در آن می‌توان به زندگی و نمونه اثر تعدادی از شاعران بامیانی برخورد، کتاب «قلب خاموش افغانستان» نوشته باب‌جان سیغانی است که درباره پیشینه و رجال و مشاهیر و فرهنگ مردم سیغان و کهمرد تدوین کرده و به اجمال بر اساس معرفی ولسوالی‌های بامیان، تعدادی از شاعران بامیانی از ولسوالی‌های مختلف را نیز معرفی کرده است.

جدا از تحولات ادبی که در سده‌های متوالی در زمینه شعر فارسی به وجود آمده

و شاعران بامیان نیز بسته و گریخته از آن متأثر بوده‌اند، زمینه‌های دینی، تاریخی، سیاسی، فرهنگی، اجتماعی، محیطی و ادبی نیز در شکل‌گیری شخصیت و سروده‌های شاعران بامیان به‌ویژه شاعران محلی، تأثیرگذار بوده است.

۳. «مثنوی اصول دین» سید حسن شاه حسینی بامیانی

مثنوی اصول دین مجموعه سروده‌های شاعری از منطقه سیغان ولایت بامیان است که در آن آموزه‌های اعتقادی و اخلاقی شامل توحید، عدل، نبوت، امامت و معاد، مناجات با خداوند و بیان فضایل امام علی^(ع) سروده شده است. در ادامه پس از معرفی شاعر به اهمیت این مجموعه و نقش آموزه‌های کلامی در پرورش شعر شاعر می‌پردازیم.

١-٣. مؤلف

سید حسن شاه حسینی فرزند سید نجف اصالتاً از سادات منطقه یکولنگ بامیان است؛ اما در منطقه غوراب ولسوالی سیغان بامیان به دنیا آمد. شجره و نسب نامه وی با سی و پنج واسطه به زید بن علی^(ع) بن حسین^(ع) می‌رسد. وی در سال ۱۲۳۵ ش. در روستای غوراب به دنیا آمد و چند سالی را در منطقه «خواجه بلند» ولسوالی «دره صوف» و منطقه «بیگل» ولایت بامیان ساکن بوده؛ اما بیشتر عمر هفتادساله اش را در زادگاهش سپری کرده است. وی سرانجام در سال ۱۳۰۷ ش. در زادگاهش از دنیا رفته است. وی به دلیل زهد و پارسایی مورد احترام ساکنان شیعه و اهل سنت منطقه غوراب بوده و خصایص اخلاقی او و سیادتش عامل مهمی در تقریب میان پیروان مذاهب به شمار می‌رفته است. وی دوره حاکمیت عبدالرحمن و تهاجم او به مناطق هزاره‌جات را دیده و از همین رو بحران‌های سیاسی و اجتماعی آن دوره را از نزدیک مشاهده کرده است.

در چنین زمانه‌ای وی تلاش کرده که با قدرت و توان تمام در قالب شعر به تعمیق فرهنگ و ترویج اخلاق و معارف کمک نماید و در ضمن تشریح مسائل اعتقادی، با خرافات و برداشت‌های نادرست از دین مبارزه نماید. وی بر ضد استبداد حاکم در



زمانه خویش و ظلم‌پذیری و رخوتی که در قالب قضا و قدر و مفاهیم دینی عامل تخریب دنیا و دین مردم بوده، اعتراض می‌کرده است. وی سرانجام در سال ۱۳۰۷ ش. از دنیا رفته و در زادگاهش به خاک سپرده شده است. (حسینی، ۱۳۸۷: ۱۰-۲۰)

۲-۳. ساختار و اهمیت

مجموعه سروده‌ای اعتقادی، اخلاقی و تربیتی وی با عنوان «مثنوی وجیز الاعتقاد و رساله منشور در باب اصول دین» توسط یکی از نوادگانش دکتر سید محمد حسینی فطرت با عنوان «مثنوی اصول دین» تصحیح و در قم منتشر شده است. (همان: ۱۰-۲۰) مثنوی اصول دین در حقیقت بیان اصول دین (توحید، عدل، نبوت، امامت و معاد) است با رویکرد کلامی سروده شده؛ اما در ملحقات این مجموعه، سروده‌های مناقبی و اخلاقی وجود دارد که در میان مردم منطقه و مرکز ولایت بامیان در مجالس عروسی و مناسبت‌های مذهبی توسط مناقب‌خوانان محلی خوانده می‌شود. این سروده‌ها شامل مناجات با خداوند، مدح امیرالمؤمنین^(ع)، پند به جوانان و مدح حضرت حجت بن الحسن^(ع) است. تقریر موجود از مرحوم آیت الله سید ابوالحسن اصفهانی (۱۲۸۰-۱۳۳۵ق.) زعیم حوزه علمیه نجف، بر اشعار سید حسن شاه حسینی بامیانی، بیانگر ژرفا و اهمیت محتوایی این اثر و توانایی علمی شاعر است. از طرف دیگر نوادگان و نسل او به‌خوبی به معرفی شهرت علمی و منطقه‌ای شاعر پرداخته‌اند؛ اما این مسئله نسبت به سایر شاعران مطرح نیست.

۳-۳. محتوا

آموزه‌های دینی شامل باورهای اعتقادی و اخلاقی است که در متون قرآنی و روایی و سیره پیشوایان دینی ریشه دارد و از مهم‌ترین زمینه‌های شعر آیینی به شمار می‌رود. سید حسن شاه حسینی بامیانی با مشاهده بحران‌های سیاسی و اجتماعی عصر و زمانه‌اش، تلاش کرده با قدرت و توان تمام با سرایش این مجموعه به سهم و نوبه خودش به تعمیق دیانت و فرهنگ و ترویج اخلاق و معارف کمک نماید. در ضمن تشریح مسائل اعتقادی با خرافات و برداشت‌های نادرست از دین، مبارزه نماید. از



همین رو محتوای اصلی سروده‌های وی را تبیین منظوم آموزه‌های اعتقادی یا اصول دین تشکیل می‌دهد که در ادامه بررسی می‌شود:

۱-۳-۳. توحید

اولین و بنیادی‌ترین اصل مشترک میان ادیان ابراهیمی و پیروان مذاهب اسلامی، اصل توحید است. توحید یعنی اعتقاد به خداوند واحد و یکتا و بی‌شریک که خلق و تدبیر عالم در دست او است. همه‌چیز با علم و قدرت او به وجود آمده به امر او از بین خواهد رفت. (کریمی، ۱۳۷۹: ۱۹-۲۰) در ذیل مبحث توحید مسائل مختلف مانند توحید ذاتی، توحید افعالی، توحید صفاتی و توحید عبادی و نیز مراتب توحید و صفات ذاتی و صفات ثبوتی خداوند و ارتباط صفات با ذات مطرح است. عالمان و متکلمان فرق مسلمان با آنکه در اصل مسئله توحید نظر واحد دارند؛ اما درباره مباحث زیر مجموعه مبحث توحید، دیدگاه‌های متفاوتی ارائه کرده‌اند که برای اطلاع بیشتر در این زمینه می‌توان به منابع کلامی مرتبط مراجعه نمود. سید حسن شاه حسینی بامیانی در باب توحید در مثنوی یاد شده، تلاش کرده که تمامی مباحث مرتبط با بحث توحید را در قالب ابیات ساده و روان بیان کند. ابیات ذیل، بخشی از سروده‌های وی در این زمینه است:

سرِ نامه، نامِ خدای جهان	خداوند بخشنده مهریان
ستایش سزاوار جان‌آفرین	که پروردگار است بر عالمین
نگارنده نه پرنده سپهر	فروزنده مشعل ماه و مهر
بود صانع و خالق سطح خاک	هم از جنت و دوزخ سوزناک
خداوند بالا، خداوند پست	خدای همه چیزهایی که هست
خدای همه چیزها، سر به سر	نباشد مر او را خدای دیگر
نه مربوب کس، هم نه مخلوق کس	نه مملوک کس هم نه مرزوق کس
تسلط ندارد بر او هیچ کس	که سلطان مطلق خود اوست و بس
نه بالا از او کس، نه همتای او	نه ثانی کسی است پیدای او
برون ذات او از زمان و مکان	نه چیزی از او پیش، نی بعد از آن



که هرگز نباشد، وُ را ابتدا نه هرگز مر او را بود انتها
 بود ظاهر و باطن آن دادگر هم از کل اشیا بود با خبر
 یگانه بود، کردگار جهان که همتا نباشد وُ را بی گمان
 دیگر بی نیاز است و محتاج چیز نباشد خدای قوی و عزیز
 نه محتاج بر لشکر و زور و زر نه محتاج بر چیزهای دیگر
 نه محتاج تدبیر کار آگهان نه محتاج زورآوران جهان
 نه محتاج اخذ خراج است و باج نه محتاج تخت و نگین و نه تاج
 به بشنیدن و دیدنش دار هوش که تنها به ذات است و نی چشم و گوش
 بود قصر معرفت حق بلند خلایق از آنند کوتاه کمند
 خصوصاً کسانی چو من کم خرد در این محفل خاص چون دم زند
 به جایی که فرموده خیرالانام که بادش ز یزدان هزاران سلام
 که «ای کردگار رحیم و ودود به نوعی که ذاتت سزاوار بود

(حسینی فطرت، ۱۳۸۷: ۷۶-۷۷)

با دقت بر این ابیات می توان به برخی از مباحث مرتبط با صفات ثبوتی خداوند شامل حی، خالق، رازق، عالم، قادر و... برخورد. همچنین در این ابیات به شماری از صفات سلبی پروردگار شامل جسم نبودن، محتاج نبودن، مجبور نبودن و... اشاره شده است. هرکدام از این ابیات تلمیح و اشاره به آیه ای از آیات قرآن کریم در باب توحید است که برای نمونه می توان به بیت زیر اشاره نمود:

یگانه بود کردگار جهان که همتا نباشد وُ را بی گمان

این بیت در حقیقت تلمیح و اشاره ای است به آیه شریفه: «فَاطَرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذُرُّكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (شوری: ۱۱) که در آن به بی مثل بودن و شبیه نبودن خداوند اشاره شده است.

۲-۳-۳. عدل

دومین اصل از اصول دین در اسلام، اصل عدالت خداوند است. عدل در لغت به معنای قرار دادن هر چیزی در مکان اصلی‌اش یا جایگاه سزاوار لیاقتش است. در ادبیات کلامی منظور از عدل در برابر ظلم است؛ به این معنا که خداوند متعال عادل است و ظالم نیست و ظلم از ناحیه او قبیح است. همه امور تابع حکمت و مصلحت او است و به همین دلیل این واژه با معانی چون توازن و استقامت، تساوی و نفی تبعیض، اعطا و رعایت حق مستحق، افاضه برحسب استعداد و قابلیت و قرار دادن هر چیز در جای خود تعریف شده است. (ر.ک. قدردان قراملکی، ۱۳۹۱: ۲۹-۳۸؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۵: ۶۹) مبحث عدالت از مباحث اساسی و کلیدی در علم کلام است. در حقیقت عدل الهی در مبحث خداشناسی، صفات الهی، اعمال انسان و عقوبت دنیوی و اخروی او تأثیر شایانی دارد. صاحب مثنوی اصول دین نیز با درک اهمیت مسئله عدالت خداوند، تلاش کرده که در ابیات مرتبط با این مبحث به چستی و زوایای این مسئله توجه نماید:

عدالت خدا را بباشد یقین	که خود لعن فرموده بر ظالمین
برون نیست از مصلحت کار او	که ظلم است، نبود سزاوار او
اگر نیک و یا بد کنند، بندگان	بیابند از حق مکافات آن
تویی ظالم و ظلمت از توست و بس	به خود می‌کنی نه که در حق کس
نما ظلم چندان به حق کسان	که تاب‌آوری در مکافات آن
به خود ظلم بنما ولی آن‌قدر	که بستن توان رخنه آن ضرر
تصور کن ای دوست، سه وجه کار	از این سه نباشد برون هوش دار
به فرمان شخصی نمایی تو کار	میاور به دل ترس از او ذره‌وار
به کارت اگر مصلحت دیده بود	ملامت نیی، گر نکردی تو سود
نمودی به تنها تن خویش کار	نه جبر است، باشد تو را اختیار
نمایی تو آن کشت خود را درو	اگر گندم است، باقلا یا که جو
به ظلم و به کین و به شر و فساد	رضا نیست، پروردگار عباد



بیاید اگر ناگهانت ضرر زنت مُرد یا دخترت یا پسر
 مواشی تلف، خشک شد کشتزار بدان مصلحت دیده پروردگار
 تو شرش بدانی، ولی خیر توست که نیک است هر کار از سوی دوست
 اگر کشت و مال تو بسیار شد به شکرش توانی نکوکار شد
 ولیکن ثواب و گناه تو را تو را کرده مختار، آور به جا
 اگر می‌نمایی گنه یا ثواب جزایش بیابی تو خود دان ثواب
 ولی حق مظلوم از ظالمین بگیرد خدای جهان‌آفرین
 اگر حق کس را نگیرد ز کس زبون است یا ظالم و بوالهوس
 یقین دان تو ای صاحب معرفت که هم عدل و هم رحم دارد صفت
 زبون نیست پروردگار انام بود غالب و صاحب انتقام
 ز امرش به هر نوع آری بجای بیابی تو اجر و را از خدای
 ز امرش به هر نوع سرتافتی مکافات آن دان ز حق یافتی
 گناه و ثوابت به ذره شمار نه خروار خروار، نی بار بار
 بود ذره ذره به نامت کتاب که یابی حسابش به یوم الحساب
 ز عدلش جهنم بود پرشرار هم از رحمت اوست دارالقرار
 نسازد اگر ظالمان را عذاب ستم دیده گردد ز غم دل کباب
 بسی کافر و مشرک پر غرور ز ایمان دو صدساله ره مانده دور

(حسینی، ۱۳۸۷: ۸۵-۸۶)

چنانکه از این ابیات پیدا است در ذیل مبحث عدالت خداوند، به مسائلی چون حسن و قبح عقلی، عادلانه بودن فعل خداوند، حکمت و مصلحت پروردگار، قبح عقاب بلایین، شرور و رنج‌ها و نظام احسن، بهشت و جهنم، خلود و... اشاره شده است. از مهم‌ترین مسئله‌ای که در این ابیات به آن اشاره شده، لزوم مسئولیت‌پذیر بودن انسان است و اینکه اعمال او اعم از اینکه خیر یا شر باشد، زمینه‌ساز خوشبختی و سعادت یا نابودی و گمراهی او خواهد بود. این ابیات هر یک ریشه در آموزه‌های

قرآنی دارد. برای نمونه، بیت:

بود ذره‌ذره به نامت کتاب که یابی حسابش به یوم الحساب
تلمیحی به این آیه شریفه است: «وَوُضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ
وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَا لِ هَذَا الْكِتَابِ لَا يَغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا
عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا» (کهف: ۴۹) که در آن به نامه اعمال انسان‌ها در
قیامت اشاره شده است.

۳-۳-۳. نبوت

از دیگر اصول اعتقادی مشترک میان پیروان فرق اسلامی، اصل نبوت است. واژه
«نبوت» در منابع لغوی، به معنای مکان مرتفع، خروج از مکان، خبردهنده، راه روشن
و صدای مخفی ذکر شده است. (ابن منظور: ۲۰۰۰، ۱: ۱۶۲) بر اساس آموزه‌های
قرآن کریم، نبوت گزینش الهی است که خداوند، معارف الهی را بر بنده برگزیده‌اش
وحی می‌کند تا اخلاق و کردار انسان‌ها را در مسیر سعادت و کمال، هدایت و رهبری
نماید. به گفته علامه حلی از متکلمان شیعه امامیه در قرن هشتم قمری، پیامبر کسی
است که بدون واسطه از خدا خبر دهد. (حلی، ۱۳۶۵: ۸) نبوت با این معنا، یعنی
خبر دادن بدون واسطه از سوی خداوند. در ذیل مبحث نبوت مسائلی چون نبوت
عامه و خاصه، ضرورت، اهداف بعثت پیامبران الهی، ویژگی‌های پیامبران، وحی،
معجزه، عصمت، علم غیب، موافقان و مخالفان نبوت و... در منابع کلامی طرح شده
است. سید حسن شاه حسینی بامیانی نیز در مثنوی یاد شده به شماری از این مسائل
اشاره کرده که ایاتی در ذیل ذکر می‌شود:

نبی آنکه در بندگی اکمل است	یقین دان که او رتبه اول است
همان است کامل‌ترین بندگی	به فرمان داور سرفرازندگی
جهان بی‌پیامبر همه ابترند	سر کورچشم و تن بی‌سرنند
بود آن عطایی پروردگار	به هر کس که خواهد کند اختیار
فرستد و را سوی پیغمبری	که سازد به خلق جهان رهبری
همه را بخواند سوی بندگی	که سازند حق را سرفرازندگی



نه پوشیده باشد ز حق عیب‌ها
کسی را که از لطف جان‌آفرین
بباید که معصوم باشد و پاک
دیگر آن‌که پیغمبران را تمام
در این باب فرموده خیرالانام
پدرهای من تا به ابوالبشر
که یک‌تن از آن‌ها نه کافر بودی
دیگر تا به حوا مرا مادران
رسولان ز نسیان و سهوند دور
ز چیزی که گویند به حق خلیل
بدان جمله پیغمبران پاک‌زاد
چنان شخص را ذات پروردگار
دهد معجز و هم فرستد کتاب
نبودی چو پیغمبران در میان
خصوص افضل و اشرف مرسلین
که گراو نبودی خلایق نبود
همه بنده خاص پروردگار
همه رهنمایان شه‌راه دین
همه دوست در نزد پروردگار
از آن جمله بالاترند پنج‌تن
نخستین بود نوح و دوم خلیل
سوم آن کلیم خدای جهان
چهارم مسیح مبارک نشان
بود پنجمین اشرف مرسلین

که او است داننده غیب‌ها
بپوشاند این خلعت این چنین
نه شخصی ز عصیان قریب هلاک
بود اصلشان پاک از باب و مام
که من پاک‌اصلم ز باب و ز مام
همه مؤمنان بوده‌اند سر بسر
نه پور زنا و نه فاجر بودی
ز کفر و زنا بوده‌اند بر کران
ز کل گناهان باشند نفور
نه معقول بودند نی سزا و جمیل
بباشند معصوم و پاک اعتقاد
نماید به پیغمبری اختیار
که دادن توان مدعی را جواب
نبودی جهان و نه اهل جهان
محمد حبیب جهان‌آفرین
به جز ذات یکتای خالق نبود
ز آلودگی جملگی برکنار
همه هادیان بهشت برین
به اقلیم ایمان همه شهریار
که بگزیده‌شان قادر ذوالمنن
رسولان خاص خدای جلیل
که موسی بود نام او بی‌گمان
که روح‌الله می‌خواندش مردمان
شرف بخش کرسی و عرش برین

در این ایات به مسائل مختلف از جمله ضرورت ارسال رسل، کمالات معنوی پیامبران، عصمت پیامبران، طهارت نسل انبیا، ویژگی‌های مشترک پیامبران، ویژگی و کمالات پیامبر مکرم اسلام^(ص) اشاره شده است. مشخصاً شاعر در ایات اخیر این سروده‌ها به سلسله مراتب پیامبران^(ص) پرداخته است.

۴-۳-۳. امامت

امامت از جمله اصول اعتقادی مذهب شیعه و از مهم‌ترین و پرجنگالی‌ترین مسائل کلامی در تاریخ اسلام است. در باب امامت تعاریف مختلفی صورت گرفته است. برای نمونه محقق لاهیجی امامت را با عنوان «پیشوایی همه مردم در امور دین و دنیا، به نیابت و جانشینی از پیامبر اسلام^(ص) است» تعریف کرده است. شاعر در مثنوی خویش امامت را در مسیر حرکت نبوت تعریف نموده است. امامت نیز در بردارنده مسائل گوناگون از جمله جایگاه و اهمیت آن، امامت به منزله عهدی از جانب پروردگار، عامل تکمیل شدن دین و تداوم هدایتگری، عصمت امام، نحوه انتخاب یا انتصاب امام، نصوص وارده در این باب و... است.

امامت که از بعد پیغمبری است	مرادش همان خلق را رهبری است
شروطی امامی و پیغمبری	ندارند فرقی ز همدیگری
پیمبر بلند است لیک از امام	که شاه است بهتر ز قائم مقام
دیگر آنکه پیغام جان‌آفرین	به واسطه جبرئیل امین
رسد بر پیمبر نه بر جانشین	بود جانشین بر پیمبر امین
که تأویل داند کتاب خدا	نماید حق و باطل از هم جدا
کتاب است میراث پیغمبران	بود جانشینانشان وارثان
بباید به وحی جهان‌آفرین	پیمبر بگیرد به خود جانشین
امامت نه کاری بود سرسری	عظیم است از بعد پیغمبری
عطایی ست از سوی پروردگار	دهد هر که را گر کند اختیار
میسر نباشد به زور و به زر	نه در خواندن و هم نه کسب و هنر
میسر شدی گر به زور و به زر	«اکاسره» بودی سزاوارتر



به درس از بگشتی امامت تمام به هر قریه ای می بودی شش امام
نه اجماع قوم و ز خلق ازدحام تواند نمودن کسی را امام
اگر باشد اجماع و کثرت دلیل بود حق به نمرود نی با خلیل
به موسی نکردند خلق اجتماع به فرعون جمع آمدی بی نزاع
ز فرعون بودی هزاران هزار که عاجز شدی گر نمودی شمار
گر از رغبت قوم یادآوری به حق بود هارون و یا سامری
همی جوز قول الهی دلیل که عامند بسیار و خاصان قليل
نظر کن به اقوال حی قدیر به مدح قليل و به ذم کثیر
نه حق است یکجای باشد به گرد گهی سوی جمع و گهی سوی فرد
چو اجماع کنند و بر خود فرق بیاید همه فرقه باشند حق
به اجماع شود گر امامت تمام توان ساختن تا قیامت امام
ولیکن حدیث پیمبر جلی ست که با حق علی است و حق با علی ست

(همان، ص ۹۴)

شاعر در این ابیات شرایط پیامبری و امامت را یکسان؛ اما مرتبه آن‌ها را متفاوت دانسته است. امام کسی است که تأویل کتاب الهی را می‌داند و عامل تمایز میان حق و باطل است. به گفته شاعر امامت با انتخاب از جانب خلق به تنهایی کافی نیست، بلکه باید نصوصی بر امامت امام از پیامبر^(ص) موجود باشد که در باب امامت امام علی^(ع) و فرزندان آن حضرت، این امر از جانب پیامبر^(ص) محقق است. چنانکه در منابع کلامی امامیه با استناد به برخی نصوص روایی و تاریخی بر این مسئله اشاره شده که برترین مردم پس از پیامبر^(ص) در علم، شجاعت، عدالت و سایر فضایل انسانی، امام علی^(ع) بود. لذا از میان صحابه تنها او استحقاق جانشینی پیامبر را داشته است. (بحرانی، ۱۴۰۴: ۱۸۳-۱۸۶)

۵-۳-۳. معاد

از دیگر اصول اعتقادی مشترک میان پیروان مذاهب اسلامی معاد است. معاد از



دیدگاه عالمان علم کلام بازگشت روح به جسم در قیامت وزنده شدن مجدد انسان برای رسیدگی به اعمالش است. در صورتی که اعمال انسان نیک باشد، به او پاداش داده می‌شود و در صورتی که اعمالش نادرست باشد، مورد کیفر و عقاب قرار می‌گیرد. (فیاض لاهیجی، ۱۳۸۳: ۵۹۵) چپستی معاد، گونه‌های معاد، ادله عقلی و نقلی معاد، امکان وقوع معاد و... از جمله مسائلی است که در زیر مجموعه مبحث معاد در منابع کلامی بحث شده است. در «مثنوی اصول دین» نیز مطالب ذیل درباره این آموزه اعتقادی آمده است:

مکلف بپاید نمود اعتقاد	که بعد از معاش است بی‌شک معاد
نماند کسی زنده غیر از خدا	همه می‌روند از سرای فنا
خوشا حال آن‌کس که مؤمن بمرد	به دارالبقا نقد ایمان ببرد
به ناچار باید به عقبی رویم	همان کشته خویش را بدرویم
همان دانه‌ها را ز کاهش کشیم	اگر شهد اگر زهر باشد چشم
مهیا است قالب بیرون از خیال	مر این قالب زندگی را مثال
چو ارواح داخل در آن قالبان	شود تا به محشر نماید مکان
روایت بود نیز از راویان	چو جان شد برون از تن مردمان
همان‌دم که بیرون بیاید ز تن	به شکل مثالی نماید وطن
بگویند اکثر که باشد لطیف	ندانم لطیف است یا که کثیف
کسانی که فاسق و یا کافرنند	برای عذاب خدا حاضرند
مجسم بینند اعمال خویش	یکی نوش بیند یکی زهر و نیش
تو خود نوش خود هستی و زهر و نیش	به خود می‌کنی هرچه آری تو پیش
کز آن‌ها کدامین رود سوی نار؟	کدامین کند جا به دارالقرار؟
صراط است به راه همه مردمان	که ناچار باشد گذشتن از آن
چه گویم از آن راه باریک‌تر	ز مو و ز شب خیلی تاریک‌تر
هم از تیغ تیز است برنده‌تر	هم از برگ بید است لغزنده‌تر
به زیرش بود آتشی پرشرار	که از سهم او دل شود پاره پار



به بعضی فراخ است و هم روشن است
در آن راه مردم نه یکسان روند
یکی مثل برق و یکی مثل باد
یکی چون سواران چابک خرام
یکی چون مریضان در آن ره رود
گروهی از آنجا بیفتد به نار
گذشتن از آن جسر، سخت است سخت
خوش آن دم خوش آن ساعت روزگار
کشی رخت در منزل آخرین
به آسودگی برگشایی کمر
بود منزل آخرینت همان
ز جنات و نیران چه سازم رقم؟
به عمری نوشتن ندارم حدی
کسی را که شد جایگاهش سفر
اگر زان که از ابتدای جهان
چنین تا زمانی که روز قیام
به حق رهروان راحت و گلشن است
که دشوار و هم بعضی آسان روند
ز فضل خداوند خرسند و شاد
یکی چون پیاده روی تیزگام
یکی هم به مانند طفلان خزد
به آتش بسوزند پروانه‌وار
کجا رفتن فیل و شاخ درخت
که از لطف خلاق لیل و نهار
نینی تو رنج و نگردی غمین
که دیگر نبندی تو رخت سفر
ز آسودگی دل بکن پیش از آن
قلم عجز دارد نویسنده هم
ز جنت نکویی ز دوزخ بدی
پناه بر خدا گیرد آنجا مقرر
بود در تمام جهان مرزبان
نماید و را داخل آن مقام
(حسینی فطرت، ۱۳۸۷: ۹۹-۱۰۰)

در این ابیات شاعر به وجود زندگی اخروی فراتر از زندگی دنیوی و نیز زمینه‌ساز بودن زندگی دنیوی برای زندگی اخروی، گونه‌های مختلف مواجهه انسان در عالم آخرت با اعمالش، صفات و ویژگی‌های متنوعان و مخلصان در نعمات الهی و افرادی که بر اثر بی‌توجهی و کاهلی از نعمت و سعادت اخروی محروم شده‌اند، سخن به میان آورده است.



نتیجه‌گیری

ولایت بامیان یکی از ولایت‌های مرکزی در افغانستان است. در این منطقه شاعران زیادی حضور داشته که با رویکرد محلی‌سرایی و آیینی به سرایش شعر پرداخته‌اند؛ اما باکمال تأسف از سرگذشت و زندگی آنان اطلاع چندانی در دست نیست. علی‌رغم نبود منابع مکتوب بر اساس میراث شفاهی موجود در میان ساکنان ولایت بامیان می‌توان به پیشینه و اهمیت شعر و شاعری در این ولایت پی برد. درواقع شعر و ادبیات بستری برای فهم آموزه‌های دینی در میان مردم بامیان به شمار می‌رفته و ما برای ماندگاری و بازخوانی سنت فرهنگی به بازخوانی محتوایی و ساختاری مجموعه‌های ادبی برجای مانده از گذشته اعم از مکتوب و شفاهی نیازمندیم. سید حسن‌شاه حسینی بامیانی (۱۳۰۷-۱۳۳۵ ش.) سراینده مجموعه منظوم «مثنوی اصول دین» از جمله این شاعران است که سروده‌های منظوم او در میان اهالی زادگاهش و در مرکز بامیان نسل به نسل خوانده می‌شده و خوشبختانه مجموعه سروده‌های وی در سالیان اخیر توسط بازماندگان وی تصحیح و منتشر شده است. او به‌عنوان عالم دین تلاش نموده از طریق به نظم درآوردن باورهای اعتقادی شامل توحید، عدل، نبوت، امامت و معاد فهم آموزه‌های دینی و اعتقادی و معارفی را برای مخاطبین و علاقه‌مندان به شعر و ادبیات آیینی، آسان بسازد. از آنجا که شاعر بحران‌های فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و مذهبی عصر عبدالرحمن را از نزدیک درک کرده، تلاش نموده که برای ترویج معارف دینی از صنعت شعر بهره بگیرد.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۲۰۰۰م)، *لسان العرب*، بیروت: دار صادر.
۲. احمدی گیوی، حسن و دیگران، (۱۳۸۹)، *زبان و نگارش فارسی*، چ ۲۸، تهران: انتشارات سمت.
۳. بحرانی، ابن میثم، (۱۴۰۶ق)، *قواعد المرام فی علم الکلام*، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۴. حسینی، سید حسن شاه، (۱۳۸۷)، *مثنوی اصول دین*، (مقدمه و تصحیح: سید محمد حسینی فطرت)، قم: انتشارات معصومین^(ع).
۵. حلی، حسن بن یوسف، (۱۳۶۵)، *الباب الحادی عشر*، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
۶. حیدری، گلشاد، (۱۳۹۱)، *بامیان در دوسده اخیر*، کابل: مرکز فرهنگی و اجتماعی سلام.
۷. فیاض لاهیجی، ملا عبدالرزاق، (۱۳۸۳)، *گوهر مراد*، تهران: نشر سایه.
۸. فیاض، محمدعلی، *آبشارهای احساس (زندگی نامه شعرای بامیان)*، «نسخه در دست چاپ»
۹. قدردان قراملکی، محمدحسن، (۱۳۹۱)، *عدل الهی*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۰. کاظمی، محمد کاظم، (وبلاگ شخصی، دسترسی در ۱۳۹۵/۸/۲۳):
mkkazemi.persianblog.ir
۱۱. کریمی، جعفر، (۱۳۷۹)، *توحید از دیدگاه آیات و روایات*، تهران: سپاه پاسداران انقلاب اسلامی.
۱۲. مجاهدی پروانه، محمدعلی، (۱۳۸۷)، *سیری در قلمرو شعر نبوی*، تهران: معاونت امور فرهنگی مجمع جهانی اهل بیت^(ع).
۱۳. محرابی، اکرم، (۱۳۸۷)، *زندگی نامه شاعران ایرانی*، تهران: انتشارات دل آگاه.
۱۴. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۸۵)، *دروس فی العقائد الاسلامیه*، قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب^(ع).





۱۵. نائل، حسین، (۱۳۷۹)، سرزمین و رجال هزاره‌جات، قم: مرکز فرهنگی نویسندگان افغانستان.

۱۶. یزدانی، حاجی کاظم، (۱۳۹۱)، «بامیان سرزمین شگفتی‌ها»، در جمعی از نویسندگان: مجموعه مقالات پیشینه تاریخی و آثار باستانی بامیان، کابل: مرکز فرهنگی و اجتماعی سلام.