

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

یافته‌های فقهی معارفی

سال سوم • شماره پنجم • بهار و تابستان ۱۴۰۲

صاحب امتیاز: دانشگاه بین‌المللی المصطفی (ص) - افغانستان

مدیر مسئول: دکتر سید عبدالحمید ثابت

سرمدیر: دکتر سید محمد عالمی

دبیر تخصصی: محمدعلی توحیدی

ویراستار: زکریا فصیحی

طراح جلد و صفحه‌آرا: سید مهدی موسوی

هیئت تحریریه: احمدعلی نیازی، احمدفکور افشاگر، رجبعلی فهیمی بامیانی، روح‌الله رحمانی، زکریا فصیحی، سید عبدالله حسینی، سید محمد عالمی، سید محمد مهدی افضل، محمداسحاق ذاکری، محمدعلی توحیدی، محمدعلی نظری، ناصر واعظی.

دوفصلنامه «یافته‌های فقهی معارفی»، مقالات صاحب‌نظران، پژوهشگران و دانش‌پژوهان فقه و معارف اسلامی را برای نشر می‌پذیرد.

مقالات، آرای نویسندگان آن‌ها است و لزوماً بیانگر دیدگاه نشریه «یافته‌های فقهی معارفی» نمی‌باشد.

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 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 ۴۰۰۰ کلمه و بیشتر از ۷۰۰۰ کلمه نباشد.

راهنمای تنظیم شکلی مقاله علمی

۱. قلم و فونت مقالات ارسالی باید از شیوه زیر تبعیت کند:
 - ✓ عنوان مقاله: با فونت B Nazanin 16 و بولد (پررنگ) (Heading 1) با این فونت تعریف شود)، مؤلف یا مؤلفان با فونت B Nazanin 12 پررنگ (Heading 3) با این فونت تعریف شود).
 - ✓ در پاورقی همان صفحه اول این اطلاعات باید ذکر شود: عنوان وظیفه مؤلف اول با ذکر وابستگی به دانشگاه محل تحصیل یا محل کار، شماره تماس و ایمیل (B Nazanin 10).
 - ✓ اگر مقاله دو مؤلف یا بیشتر دارد: عنوان وظیفه مؤلف دوم با ذکر وابستگی به دانشگاه محل تحصیل یا محل کار، شماره تماس و ایمیل.
۲. در متن اصلی تیتورها و عناوین با فونت‌های زیر مشخص گردد:
 - ✓ تیتور اصلی با فونت B Nazanin 14 و بولد (پررنگ) (Heading 2) با این فونت تعریف شود)
 - ✓ تیتور فرعی با فونت B Nazanin 12 و بولد (پررنگ) (Heading 3) با این فونت تعریف شود)
 - ✓ متن مقاله با فونت B Nazanin 13 معمولی تایپ شده باشد. (Normal) با این فونت تعریف شود)

راهنمای ساختاری مقاله علمی

۱. چکیده: عنوان چکیده با فونت B Nazanin 11 پررنگ. متن چکیده بین ۲۵۰ تا ۳۰۰ کلمه و با فونت B Nazanin 11 معمولی. چکیده باید موضوع و هدف مقاله را به اختصار بیان کند، به روش و مهمترین یافته‌های تحقیق اشاره کند. در چکیده باید از جملات کامل خبری با افعال سوم شخص معلوم در زمان گذشته استفاده شود. از علائم اختصاری پرهیز شود. ذکر سابقه و اهمیت موضوع در این قسمت لازم نیست.
۲. واژگان کلیدی: حداقل ۵ و حداکثر ۷ واژه که به صورت ایتالیک (مورب) نوشته و با کامه از هم جدا شده باشند و در یک خط قرار گیرند. واژگان کلیدی باید با فونت (B Nazanin 10) ایتالیک باشند.
۳. مقدمه: به ترتیب به بیان مسئله، سوال‌ها (و در مواردی به فرضیه)، پیشینه، ضرورت، هدف و ارائه تصویر کلی از ساختار مقاله، می‌پردازد.
۴. بدنه مقاله: متنی است، دارای ساختار منطقی و متشکل از عناوین اصلی و فرعی و برخوردار از انسجام محتوایی که در آن، مدعا، استدلال، شواهد، تحلیل، استنتاج و مانند آن، آورده می‌شوند.
۵. نتیجه‌گیری: نتیجه متنی است که به دستاوردهای تحقیق که عبارتند از پاسخ به سوال‌های اصلی و فرعی و وضعیت فرضیه که اثبات یارده گردیده، به صورت مختصر و به دور از عبارت پردازی، آورده می‌شود.
۶. ارجاع‌دهی در متن باید به صورت داخل متنی به شیوه APA باشد. مثال: (توحیدی، ۱۴۰۰، ص ۵۴)
۷. منابع و مآخذ در پایان مقاله به شیوه APA ذکر شوند. مثال: توحیدی، محمدعلی، (۱۴۰۰)، تاریخ اسلام (۱)، کابل: انتشارات المصطفی (ص)

فهرست

- پیام ریاست نمایندگی جامعه المصطفی (ع) العالمية در افغانستان ۱
- سخن سردبیر ۳
- کفر و تکفیر از منظر قرآن، روایات و دیدگاه فقهای اسلامی ۷
سید عبدالله حسینی
- بازخوانی مفاهیم ایمان و کفر در نظام وارده کلامی ماتریدیه ۳۵
سید جمال الدین موسوی
- سبک زندگی اسلامی از منظر آیت الله مکارم شیرازی ۵۵
محمدعلی نظری
- ظرفیت های ادبیات داستانی برای گسترش معنویت اسلامی ۸۵
زکریا فصیحی
- معنویت و مبانی معرفت شناختی آن در اندیشه اسلامی ۱۱۳
مصطفی احسانی

پیام ریاست نمایندگی جامعة المصطفی (ص) العالمية در افغانستان

پیشرفت بشر، در زمینه‌های علم، فرهنگ، اخلاق و معنویت، مرهون تلاش‌ها و پژوهش‌های خستگی‌ناپذیر عالمان، قلم به‌دستان و اندیشه‌ورزانی است که به دور از انگیزه‌های خودپرستانه و سودجویانه، عمر پر برکت خویش را وقف پژوهش و کشف رازهای هستی نموده‌اند و هرگز ارزش والای حق و حقیقت‌جویی و گوهر گران‌بهای تقوی و فضیلت را به متاع دنیا ارزان نفروخته و دل پاک و تابناک خود را به جاه و مقام زودگذر نباخته‌اند. به همین جهت است که عالمان و اصحاب قلم در مکتب اسلام، ارج و منزلتی ویژه دارند و از دانشمندان و صاحبان اندیشه، بهترین تجلیل‌ها و تمجیدها به عمل آمده است.

در باب اهمیت قلم و اندیشه همین بس که در منابع معرفتی اسلامی مداد علما برتر از خون شهیدان و تکریم اندیشمندان، به عنوان وارثان انبیا الهی، در حکم احترام گذاشتن به خداوند و پیامبر قلمداد شده است. چراکه در چارچوب تفکر اسلامی، حیات برتر انسانی، در گرو اندیشه و ایمان است؛ لذا، فرزانه‌گانی که با قلم و اندیشه‌شان مشعل دانش و معرفت را فرا راه انسان‌ها برمی‌افروزد، حق عظیمی بر بشریت دارند و شایسته‌ترین ستایش‌ها و قدردانی‌اند.

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

امروزه یکی از ابزارهای کارآمد و مؤثر توسعه آموزش پژوهش‌محور، انتشار مجلات علمی است. به همین دلیل است که نشریات دانشگاهی به بخش جدایی‌ناپذیری از ساختار دانشگاه‌ها و مؤسسات تحصیلاتی عالی تبدیل شده‌اند. گروه‌های علمی دانشگاهی برای پیشبرد مقاصد آموزشی و پژوهشی خود و به منظور توسعه دانش بشری، نشریه‌های علمی

پژوهشی را تأسیس کرده و یافته‌های پژوهشی یا گزارش‌های آموزشی اعضای هیأت علمی خود را در آن منتشر می‌کنند.

نماینده‌ی جامعه‌ی المصطفی (ص) در افغانستان همواره نسبت به توسعه علم و پژوهش همراه 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 اکادمیک، ایجاد وحدت رویه در فرایند چاپ و نشر مجلات علمی، واحد نشریات را در مرکز پژوهشی دانشگاه ایجاد نموده است. با توجه به اهمیت و ضرورت پژوهش، و با عنایت به این‌که یکی از مهم‌ترین رسالت‌های هر نهاد آموزشی و دانشگاهی، اهتمام ورزیدن به تحقیقات بنیادی و پژوهش‌های کاربردی است، گسترش کمی و کیفی فعالیت‌های پژوهشی و نشریاتی، به ویژه در حوزه مجلات علمی، مد نظر قرار گرفت. پس از فراهم شدن زیرساخت‌های لازم، مانند خرید سامانه جامع مدیریت نشریات علمی (سیناوب)، دوازده مجله علمی تخصصی ایجاد گردید و مرتب به صورت دوفصلنامه در قالب چاپ فیزیکی و الکترونیکی منتشر می‌شوند. 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 می‌آورد که نظریات و آثار علمی نویسندگان افغانستانی در سطح جهانی در دسترس علاقه‌مندان و اصحاب علم و اندیشه قرار گیرد.

در اینجا لازم می‌دانم از تمام همکاران و نویسندگانی که زمینه تحقق این مهم را فراهم آورده و بستر بسط معارف را گسترده اند، قدردانی کنم و برای همه عزیزان توفیقات روز افزون الهی را استدعا نمایم.

سخن سردبیر

ضرورت معرفی معنویت فطرت پسند

معنویت چه به معنای عام (نوعی جهان بینی همراه با آرامش، شادی و امید) و چه به معنای خاص (حقیقت خواهی، حقیقت جویی، پرستش یا عشق به کمال مطلق یعنی خدا)، همواره یکی از ارزش های اساسی انسان و به عنوان یک نیاز فطری او مورد توجه بوده است. پیشینه معنویت گرایی و معنویت محوری بشر و تجارب زیستی ملت های گذشته در منابع تاریخی، شاهد این مدعا است. این تجارب زیستی نشان می دهد که انسان ها در طول تاریخ با همه تفاوت های جغرافیایی، فرهنگی، نژادی و... از نوعی حیات معنوی برخوردار بوده اند و تعامل آنان با دین، باورها و مناسک دینی، یکی از مصادیق بارز این معنویت گرایی آنان بوده است که امروزه با تراکم داده ها و گستره دانش بشری، حیرت و سرخوردگی انسان، این معنویت خواهی نیز به اوج خود رسیده است. این تقاضای گسترده مخصوصا در بخش پیشرفته و صنعتی جهان، باعث عرضه انواع و اقسام معنویت با قرائات خاص و متفاوت، برای نسل امروز بشر شده است؛ نسلی که به دلایل خاص این نیاز فطری خود را بیشتر احساس کرده است، ولی برای پاسخگویی و پاسخ یابی به این نیاز، سردرگم و حیران است. از سویی تبلیغات گسترده گروهک ها و جریان های معنوی و شبه معنوی شرقی و غربی، این نسل را برای تشخیص معنویت واقعی و درخور نیاز روحی و فطری، در حیرت و سردرگمی بیشتر فرو برده است.

دین به گونه ای با حیات انسانی قرین شده که برخی در تعریف و بیان ماهیت انسان، او را به موجود «دین ورز» تعریف کرده اند. این امر اهمیت ویژه ای دین و معنویت در شکل دهی حیات انسانی را نشان می دهد. در حقیقت شکل گیری شخصیت انسانی انسان، بدون حیات معنوی و دینی غیر ممکن است. این امر با توجه به آنچه در ادیان و نیز فلسفه الهی راجع به حقیقت انسان مطرح است که انسان موجود دو ساحتی است و ساحت حقیقی و خود واقعی انسان، بعد روحانی و

عقلانی و تجردی انسان است، کاملاً قابل درک و فهم است. بنابراین انسان برای رشد و تعالی حقیقی خود نیاز دارد است که بسیار جدی به بعد روحانی و ملکوتی خویش پردازد و از آن غفلت نکند. پیامبران و فرستادگان الهی برای هدایت مناسب انسان در جهت تکامل حقیقی انسان در جنبه معنوی و ملکوتی‌اش ارسال شده‌اند. مأموریت پیامبران الهی این است که انسان را در مسیر هدف اصلی خلقت که همان قرب الهی و رسیدن به مقام بندگی خداوند متعال است، راهنمایی و راهبری نمایند و انسان را از گرفتاری در دام مدعیان دروغین رهایی بخشند. این امر زمانی ممکن است که انسان با استفاده از خرد و عقلانیت خود، ادعاهای مختلف را بررسی کرده و تلاش کند که صراط مستقیم و طریق متین را بشناسد و با تمسک به آن، تعالی معنوی و دینی خود را متناسب با مقام انسانی خویش به دست بیاورد.

بنابراین اکنون معرفی معنویت واقعی که با معیارهایی چون فطرت‌پسندی، منع مطمئن و و حیانی، خلق امید صادق به آینده و ترسیم معنای درست زندگی، یک ضرورت معارفی - پژوهشی محسوب می‌شود. معنویت با این معیارهای، تنها معنویت برخاسته از بستر دین و متن و حیانی است که برای عقل و فطرت‌های جویای معنویت، قابل پذیرش باشد.

نشریه فقهی معارفی تلاش می‌کند که در راستای معرفت بخشی و تبیین مناسب مبانی معرفتی دینی، آموزه‌ها و ارزش‌های متعالی اسلامی را به عنوان آخرین نسخه نجات بخش الهی فراهم کند. شماره پیش‌رو به مهم‌ترین مباحث مرتبط با زندگی معنوی و دینی انسانی پرداخته و مباحث بسیار مهمی را در ارتباط با حیات دینی، مطرح کرده است. در مقاله «کفر و تکفیر از منظر قرآن، روایات و دیدگاه فقهی اسلامی» یکی از مباحث مهم چالشی مطرح در دنیای اسلام در ارتباط با ایمان و اعتقاد دینی به بحث گرفته شده و نویسنده، معیارهای ایمان و اسلام و شرایط آن را و نیز کفر و معیارهای آن را با توجه به منابع دینی و نگاه دین‌شناسان مسلمان به بحث گرفته و خطرات تکفیر خارج از ضابطه را مورد بحث قرار داده است. در مقاله «بازخوانی مفاهیم ایمان و کفر در نظام‌واره کلامی ماتریدیه»، دیدگاه مذهب



کلامی ماتریدیه، یکی از مذاهب مهم کلامی جهان اسلام، در ارتباط با مهم‌ترین مفاهیم دینی بررسی شده است. مقاله «معنویت و مبانی معرفت‌شناختی آن در اندیشه اسلامی» راه‌های شناخت معرفت دینی مخصوصاً وحی را مورد بررسی قرار داده است. در مقاله «سبک زندگی اسلامی از دیدگاه آیت الله مکارم شیرازی»، تلاش شده که شیوه و مدل زندگی اسلامی را بر اساس نگاه یکی از متفکران معاصر اسلامی بررسی شود. در مقاله «ظرفیت‌های ادبیات داستانی برای گسترش معنویت اسلامی»، اهمیت و جایگاه ادبیات مخصوصاً ادبیات داستانی در ترویج معارف معنوی و دینی اسلامی تبیین شده است. ضمن ارج نهادن و قدردانی از نویسندگان محترم این شماره «یافته‌های فقهی معارفی»، آمادگی این دوفصلنامه را برای نشر مقالات عالمانه محققان محترم اعلام می‌کنیم.

کفر و تکفیر از منظر قرآن، روایات و دیدگاه فقه‌های اسلامی

سید عبدالله حسینی^۱

چکیده

تکفیر از مفاهیم اسلامی است که متأسفانه دچار بدفهمی‌ها و سوءاستفاده‌های بسیاری از اشخاص و فرق بوده و مشکلات فکری و سیاسی زیادی هم در گذشته و هم در عصر حاضر بر مسلمانان تحمیل کرده است. بخشی از این بدفهمی‌ها نتیجه در نظر نگرفتن معیارهای کفر و مراتب کفر و بخش دیگر هم بهره‌برداری منفعت‌جویانه از مفهوم کفر است. چستی کفر و تکفیر، مراتب، درجات، انواع و نیز معیار کفر و تکفیر مهم‌ترین پرسش‌های نیازمند تحقیق در این موضوع است. هدف این تحقیق تفهیم دقیق معنای کفر و تکفیر و کاربردهای آن‌ها است که می‌تواند، راهی برای رفع سوءفهم‌ها و جلوگیری از سوءاستفاده از این مفاهیم باشد. در این نوشتار معنا و کاربردهای کفر و تکفیر، معیارهای کفر بر اساس آیات، روایات و نیز دیدگاه‌های فقها و نیز گونه‌های تکفیر، با استفاده از روش تحلیلی و توصیفی بررسی شده است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که تکفیر با این سیاقی که مرسوم شده، پیامدهای ناگواری در دنیای امروز دارد، درحالی که از هیچ پشتوانه قوی عقلی و شرعی برخوردار نیست.

کلیدواژه‌ها: کفر، تکفیر، قرآن، فقه، فقه‌های اسلامی.

۱. گروه تفسیر و علوم قرآن، جامعة المصطفی العالمیه، کابل، افغانستان.

مقدمه

عدم تعمق در آموزه‌ها و مفاهیم اسلامی، به فهم‌های کم عمقی منجر می‌شود که هم بار معرفتی و ایمانی خود افراد را به منزل مقصود نمی‌رساند و هم مصیبت‌های غمباری بر جوامع مسلمان تحمیل می‌کند. تکفیر یکی از همین مفاهیم است که برخی مسلمانان ظاهرنگر، آن را حواله کرده‌اند به هر کسی که خلاف اندیشه آنان فکر کرده‌اند یا اسلام را غیر از برداشت آنان فهمیده‌اند. در تاریخ اسلامی، بسیاری از اختلافات بین المذاهبی از همین سطحی‌نگری در برخی مفاهیم و برداشت‌های سطحی از دین، ناشی شده است. حال آنکه اگر هر کس قرائت خود را از اسلام جدی می‌گرفت و بر اساس قطع و یقین خود عمل می‌کرد، به این همه اختلاف دامن زده نمی‌شد؛ چه اینکه هر قاطعی نسبت به متعلق قطع خود، در قبال شرع معذور است و نیازی هم ندارد که مخالفان برداشت خود از اسلام را به تیر تکفیر ببندد. این روند متأسفانه در عصر کنونی، بسیار حادث‌تر از یک‌تر از گذشته شده است. همین تکفیر دیگران، به کشتار و انتحار و خلق فجایع انسانی منجر شده است که علاوه بر ریختن خون ناحق در زمین، حیثیت دین اسلام را نیز در نگاه جهانیان به خدشه‌دار کرده است. در این نوشتار به فراخور ظرفیتش، معنا و کاربردهای کفر و تکفیر در لغت و اصطلاح، معیارهای قرآنی و روایی کفر و نیز دیدگاه‌های فقها و دانشمندان اسلامی بررسی شده است. از آنجا که بخشی کلانی از پشتوانه فکری موضوع، به تبیین معنوی مفاهیم آن بستگی دارد، ابتدا به شرح همان مفاهیم می‌پردازیم.

شرح مفاهیم

از آنجا که مفهوم کفر در اصطلاح اسلامی، خروج از اسلام یا مسلمان نبودن را تداعی می‌کند، قبل از هر چیز لازم است که مفهوم اسلام از نظر لغوی و اصطلاحی مشخص شود تا در پر تو آن مفهوم کفر نیز روشن گردد.

اسلام و مسلمانی

واژه اسلام در لغت به معنای اظهار خضوع و تسلیم شدن است. (ابن منظور، ۱۴۰۵،



۱۲: ۲۹۳) در اصطلاح قرآن و روایات به معنای، تسلیم شدن به خدا و پیامبر است.

قرآن کریم می‌فرماید:

«إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ (بقره: ۱۳۱) «فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ». (آل عمران: ۲۰)

در روایات نیز همین معنا آمده است. از جمله در این روایت: «علیکم بطاعة ربکم ما استطعتم فإن الله ربکم واعلموا أن الإسلام هو التسليم والتسليم هو الإسلام فمن سلم فقد أسلم». (کلینی، ۱۳۸۸، ۸: ۴۰۵)

کسی که به یگانگی خداوند و نبوت پیامبر اکرم^(ص) اقرار کند، مسلمان است. در قرآن به مسلمانان دستور داده شده به کسانی که در حین جنگ شهادتین بگویند، نباید تعرض کرد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْفَىٰ إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتُ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا...». (نساء: ۹۴) سنت پیامبر نیز همین بوده است. در منابع شیعه و اهل سنت آمده است که پیامبر^(ص) فرمودند:

أُمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ، وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ، فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّ الْإِسْلَامِ، وَحِسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ؛ امر شده‌ام که با مردم بجنگم تا اینکه به یگانگی خدا شهادت دهند. پس هر کس «لا اله الا الله» بگوید، مال و جان او نزد من محفوظ است، حق او و حساب او با خدا است. (بخاری، ۱۴۰۰، ۴: ۵)

سیره عملی پیامبر اکرم^(ص) هم بر همین مبنا بود و هر کس شهادتین می‌گفت، از نظر آن حضرت مسلمان محسوب می‌شد و درباره عقیده قلبی از او سؤال نمی‌شد. نحوه تعامل رسول الله^(ص) با منافقان و بسیاری از قبایل عرب که به تصریح قرآن هنوز ایمان در دل آن‌ها داخل نشده بود، (حجرات: ۱۴) نشان می‌دهد که اساس تعامل و روابط اجتماعی بر اساس اسلام؛ یعنی پذیرش دعوت و رسالت الهی پیامبر اکرم^(ص) بوده است. به شهادت قرآن کریم، منافقان ایمانی به دعوت پیامبر نداشتند، (منافقون: ۱) بلکه همیشه در پی ضربه زدن به اسلام بودند. جمعی از منافقان در پی سوء قصدی به جان حضرت شدند. با آنکه پیامبر آنان را شناخت، به خاطر اسلام ظاهری‌شان از

مجازاتشان صرف نظر کرد. (ر.ک. ابن هشام، ۱۹۶۳: ۱۲۷)

در روایات ائمه اهل بیت هم این مسئله به طور مؤکد آمده است. امام باقر(ع) می فرماید:

ایمان چیزی است که در دل جا می گیرد و به سوی خدا می خواند و عمل به دستور خدا و تسلیم امر او بودن، ایمان را تأیید می کند. اسلام سخن و رفتار ظاهری است؛ همان چیزی که مردم از همه فرقه ها بر آن هستند. بر اساس اسلام خون حفظ می شود، ارث برده می شود، پیوند ازدواج برقرار می شود و مردم بر نماز و زکات و روزه و حج گرد هم می آیند. با اسلام مردم از کفر بیرون می شود و به ایمان نزدیک می گردد. (کلینی، ۱۳۸۸، ۲: ۲۶ - ۲۷)

فقه های شیعه و سنی بر اساس این احادیث، معیار تحقق اسلام را اقرار به شهادتین گرفته اند. (حلی، ۱۴۱۹، ۹: ۴۶-۴۸) علامه مجلسی درباره اسلام می گوید: «اسلام غالباً بر تکلم به شهادتین و اقرار ظاهری اطلاق می شود؛ اگر چه همراه با باور قلبی نباشد. (مجلسی، ۱۴۰۳، ۶۹: ۱۲۷) برخی از فقها به عدم لزوم اعتقاد در صدق مسلمانی تصریح دارند و این نوع اسلام را «اسلام الدنیا» نامیده اند. برخی هم گفته اند:

در مجموع احترام مال و جان و غیر آن از آثاری که بر اظهار شهادتین مترتب است و در ترتیب این آثار اعتقاد به اسلام قلباً و حقیقه معتبر و شرط نیست. بلی عقیده قلبی در ایمان معتبر نیست و بدون عقیده، خدای متعال با او معامله و رفتاری را که با کافران می کند، خواهد نمود. این چیزی است که ما آن را اسلام دنیا و کافر آخرت اصطلاح کرده ایم... معیار در اسلام فقط اجرای شهادتین به زبان است و عقیده قلبی شرط نیست. (غروی تبریزی، ۱۴۲۸، ۲: ۷۰) هر انسانی که شهادتین را اعلان کند او عملاً مسلمان است. (صدر، ۱۴۰۳: ۳۱۸)

امام خمینی(ره) هم فقط ابراز شهادتین را در صدق مسلمانی شرط می داند: آنچه در ماهیت اسلام وجود دارد، چیزی جز گواهی به وحدانیت و رسالت و اعتقاد به معاد نیست. بدون اشکال در دو مورد اول و احتمال اعتبار اخیر (قیامت) و



گرچه به اجمال و در ماهیت اسلام چیز دیگری معتبر نیست. در آن اعتقاد به ولایت و غیر آن، مساوی است. پس امامت از اصول مذهب است نه از اصول دین. (موسوی خمینی، ۱۳۸۰، ۳: ۴۳۷)

فقهای اهل سنت هم اقرار زبانی را در صدق مسلمانی کافی دانسته‌اند (ابوبکر بن احمد، ۱۹۸۸، ۷: ۶۲۷ - ۶۲۶) و برخی بر عدم لزوم اعتقاد به قیامت در صدق مسلمانی تأکید دارند. نویسنده کتاب «التکفیر» بعد از نقل روایات و دیدگاه فقهای اهل سنت، می‌گوید:

از تمام این‌ها روشن می‌شود که اظهار شهادتین برای حکم کردن به اسلام گوینده آن، کافی است و ما حق نداریم شرایطی وضع کنیم که شارع حکیم آن‌ها را نخواسته است. (سامرای، ۱۴۱۲: ۱۵۱)

مراتب اسلام

اسلام زبانی نخستین مرتبه اسلام است که با آن عنوان مسلمانی محقق می‌شود. البته اگر این اسلام فقط اقرار زبانی باشد، مسلمان منافق محسوب می‌شود؛ زیرا چیزی را بر زبان جاری کرده که به آن ایمان و عقیده ندارد. هرچند همین اسلام زبانی او را از حقوق مسلمانی در دنیا بهره‌مند می‌کند. مرحله دوم اسلام عقلی است. به این معنا که عقل انسان به آنچه می‌گوید، عقیده و باور داشته باشد. اگر فقط عقیده باشد و عملی همراه آن نباشد، مسلمان فاسق است؛ زیرا به آنچه عقیده دارد، عمل نمی‌کند. مرحله سوم، اسلام اعضا و جوارح است. بسته به این که انسان تا چه حد به احکام اسلام پایبند باشد، درجاتی متفاوتی دارد که به برخی از درجات آن متقی یا پرهیزگار می‌توان گفت. مرحله چهارم اسلام قلبی است. به این معنا که قلب روحانی باید تسلیم خدا و شریعت الهی باشد. قلب مرکز فرماندهی وجود و شخصیت انسان است که اگر تسلیم باشد، همه اعضا و جوارح تسلیم است و هر کدام به مقتضای کارکرد خود، به دستورات شریعت عمل می‌کند. اگر قلب سرکش باشد، اعضا هم تحت فرمان به سرپیچی از فرمان شریعت می‌پردازند و عصیان می‌کنند.

اسلام قلبی دارای مراحل‌ی همچون توبه، رضا، تسلیم، صحو، محو، فنا و... است که در حوزه عرفان عملی قابل مطالعه و بحث است. بالاترین درجه اسلام قلبی، عصمت است. قلب در این مرحله تسلیم محض خداوند و طبیعتاً همه اعضا نیز تسلیمند و در راستای خواسته‌ها و فرمان‌های قلب عمل می‌کنند. در روایات هم مشابه همین وجود دارد مثلاً امام صادق^(ع) در روایتی می‌فرماید:

ابوبصیر می‌گوید امام صادق^(ع) به من گفت: ای ابو محمد! اسلام درجه‌ای است، گفتم: بلی. گفت: ایمان درجه‌ای بالاتر از اسلام است. گفتم: بلی. گفت: تقوای درجه بالاتر از ایمان است. گفتم: بلی. گفت: یقین درجه‌ای بالاتر از تقوا است. گفت: بلی. گفت: آنچه به مردم داده شده است، کمتر از درجه یقین است و شما به کمترین درجه اسلام چنگ زده‌اید، مبادا که آن را از دست دهید. (مجلسی، ۱۴۰۳، ۶۷: ۱۳۶-۱۴۱)

امام رضا^(ع) در روایت مشابهی می‌فرماید:

یونس می‌گوید از امام رضا^(ع) از ایمان و اسلام سؤال کردم، فرمود: [آنچه همه دارند] اسلام است. ایمان درجه بالاتر از اسلام است و تقوا درجه بالاتر از ایمان و یقین درجه فوق تقوا است و چیزی بین مردم کمتر از یقین تقسیم نشده است. یونس می‌گوید، گفتم: پس یقین چیست؟ فرمود: توکل بر خدا، تسلیم در برابر فرمان خدا، راضی بودن به قضای الهی و واگذار کردن امور به خداوند. (مجلسی، ۱۴۰۳، ۶۷: ۱۳۶-۱۴۱)

در این روایت بر چهار نکته تأکید شده است: ۱. تفوق مرتبه ایمان بر مرتبه اسلام و مرتبه تقوا بر مرتبه ایمان و مرتبه یقین بر مرتبه تقوا است؛ ۲. کم بودن افرادی که به مرتبه یقین می‌رسند؛ ۳. اعطایی بودن مرتبه یقین؛ ۴. اغلب مردم به مرتبه اسلام می‌رسند و البته این مرتبه هم به نوبه خود ارزشمند است.

بنابراین از نظر قرآن، سنت و فتاوی مذاهب فقهی، هرکسی که شهادتین بگوید، مسلمان است. براین اساس همه پیروان مذاهب و فرق اسلامی، چون گوینده کلمه طیبۀ شهادتین هستند، در اسلام داخلند، مگر این که کاری از کسی سر بزند که ملازم با کفر باشد.



کفر

کفر در لغت به معنای، پوشاندن است «کفر الشیء»؛ یعنی آن را پنهان کرد. (فیومی، بی تا؛ ذیل واژه کفر) به ناسپاسی از آن جهت کفران گفته می شود که در حقیقت نادیده گرفتن و پوشاندن احسان دیگران است. هم چنین اصطلاح کفاره در ابواب مختلف فقه به معنای پوشاندن گناه انجام داده شده با پرداخت جریمه (کفاره) است. (زبیدی واسطی، ۱۴۱۴، ۷: ۴۵۵) در اصطلاح دینی کافر به معنای سرکشی در مقابل خداوند؛ یعنی کسی که منکر خداوند یا رسالت و بخشی از احکام شرایع الهی هستند یا در مقابل خدا و رسول و شریعت الهی قرار می گیرند. (راغب، ۱۴۱۲: ۴۳۳) به این عمل از این جهت کفر گفته شده که قلب و وجدان کافر در پوشش قرار دارد و کافر، حقایق و معارفی چون توحید و رسالت را می پوشاند و انکار می کند.

معیار کفر

از نظر قرآن کافر کسی است که در مقابل شریعت خاتم المرسلین موضع می گیرد و آن را انکار می کند. براین اساس کسانی که تا هنوز دعوت اسلام را نشنیده اند یا موضع مشخصی در مقابل آن نگرفته اند، کافر اطلاق نمی شوند. خداوند در قرآن نسبت به چنین کسانی تعبیر ناس، بنی آدم و انسان به کار گرفته و آن ها را به سوی اسلام دعوت کرده است؛ اما از کفار یا همان کسانی که موضع انکار گرفته اند، به «کافرون» و «الذین کفروا»، تعبیر کرده است. در روایتی از امام باقر^(ع) آمده است: «هر چیزی که منجر به اقرار و تسلیم شود، ایمان است و هر چیزی که منجر به انکار شود، پس آن کفر است». (کلینی، ۱۳۸۸، ۲: ۳۸۷) روایت دیگری از امام صادق^(ع) نقل شده است که فرمود:

بنده را جز انکار و استحلال که به حلال بگوید حرام است و به حرام بگوید حلال است و به آن عقیده داشته باشد، از اسلام به کفر نمی رساند. اگر چنین کرد از اسلام و ایمان خارج است و داخل در کفر است. (کلینی، ۱۳۸۸، ۲: ۲۸)

از نظر فقهای شیعه کافر کسی است که منکر خدا، یا توحید یا رسالت یا ضروری از ضروریات دین باشد. با توجه به ضروری بودن آن، به گونه ای که انکار آن به انکار



رسالت بینجامد. (یزدی طباطبایی، ۱۴۱۷: مسأله ۴) ابن تیمیه (۷۲۸ ق.م) هم در تعریف کفر می‌نویسد: «همانا کفر به انکار آنچه ضروری دین شناخته می‌شود یا انکار احکام متواتر و مورد اجماع و امثال آن حاصل می‌گردد». (ابن تیمیه، ۱۴۱۸، ۱: ۱۰۶)

مراتب و درجات کفر

همان‌طوری که اسلام مراتبی دارد، کفر هم مراتب و درجات دارد؛ اما تفاوت بین مفهوم اسلام و کفر در این است که معیار صدق مسلمانی، همان پایین‌ترین درجه اسلام است و درجات دیگر اسلام در صدق عنوان مسلمانی و احکام آن و داشتن بهره معنوی و اخروی از اسلام دخیل است؛ اما معیار صدق کفر، بالاترین درجه آن یعنی انکار زبانی توحید و نبوت که در واقع اقرار به کفر است. مراتب دیگر کفر باعث محرومیت از بهره معنوی و اخروی اسلام است. روایتی از امام باقر^(ع) نقل شده که بر اساس آن کفر در قرآن به پنج معنا استعمال شده است که عبارت است از:

کفر الجحود یا انکار خدای متعال و نبوت پیامبر که خود به دو گونه است؛ یکی انکار بر اساس عقیده مثل ملحدان و دهری‌ها که می‌گویند: «وَمَا يَهْدِيكُمْ إِلَّا الدَّهْرُ» (جاثیه: ۲۳) و دوم انکار کسی که عقلاً حقانیت خداوند و نبوت را قبول داشته باشد، ولی بازهم کفر بورزد؛ «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا» (نمل: ۱۴) مثل کفر برخی از اهل کتاب عصر پیامبر. سوم کفر النعم یا ناسپاسی در مقابل نعمت‌های خداوند؛ «هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ». (نمل: ۴۰) چهارم کفر الترك ما امر الله؛ یعنی ترک دستورات خداوند؛ «اتُّمِنُونَ بِنِعْمِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ» (البقرة: ۸۴) و پنجم کفر البرائه یا اعلام بیزاری از چیزی؛ «كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحَدُّهُ». (ممتحنة: ۴) (کلینی، ۱۳۸۸، ۲: ۳۸۹)

بر اساس این حدیث می‌توان برای کفر چند مرتبه در نظر گرفت: ۱. کفر عقلی که کسی اعتقاد به وجود خدا و نبوت نداشته باشد. این نوع کفر می‌تواند به



دو صورت اظهار کفر (ملحد و مشرک) یا کتمان کفر (منافق) باشد. منافق تا اظهار کفر نکند، مسلمان محسوب می‌شود؛ ۲. کفر جوارحی که عقلاً خدا و پیامبر را قبول دارد؛ اما در عمل احکام خداوند را عمل نمی‌کند (کفر به ترک ما امرالله و یا کفر النعمه). این قسم از کفر با اسلام قابل جمع است؛ ۳. کفر زبانی یا انکار توحید و نبوت یا ضروری دین که با اسلام قابل جمع نیست. این قسم می‌تواند اظهار از روی عقیده باشد که عقیده به توحید و نبوت نداشته باشد؛ مثل ملحدان و مشرکان یا از روی لجاجت و عناد باشد (کفر البرائة)؛ مثل برخی از اهل کتاب که با وجود بقین به صحت رسالت پیامبر، به او کفر ورزیدند.

تکفیر

تکفیر از ریشه کفر به معنای پوشاندن و پنهان کردن است. (طوسی، ۱، ۱۴۱۳، ۳: ۴۶۲) از نظر اصطلاحی تکفیر در علوم اسلامی به چند معنا استعمال می‌شود. در همه این معانی، معنای لغوی وجود دارد. تکفیر به معنای، بخشش و عفو گناهان صغیره به خاطر اجتناب از گناه کبیره. (نساء: ۳۱) تکفیر به معنای پوشیده شدن بدی‌ها با نیکی‌ها (هود: ۱۱۴)، تکفیر به معنای موازنه بین حسنات و سیئات در قیامت که به مقدار حسنات از سیئات او کم می‌شود. (مجموعه المؤلفون، ۱۴۰۸، ۱۳: ۲۲۷) و تکفیر به معنای نسبت دادن کفر به کسی و کافر اعلام کردن کفر او. مقصود از تکفیر در این بحث همین معنای اخیر است؛ یعنی کافر دانستن کسی دیگر.

گونه‌های تکفیر

هرچند معیارهای کفر و تکفیر در آیات، روایات و آموزه‌های اسلامی مشخص و تقریباً اجماعی است؛ اما با این حال در تاریخ اسلام، بدفهمی‌ها و سوءاستفاده‌های زیادی از کفر و تکفیر وجود داشته است. در گذشته تاریخ اسلام و امروز، با تکفیرهای بسیاری مواجه بوده و هستیم که خارج از معیارهای مشخص شده برای کفر و تکفیر است. عمده تکفیرهای که در بین فرق اسلامی نسبت به همدیگر وجود داشته است، در چهار مسئله است:

۱. تکفیر به خاطر ابراز عقیده مخالف اصول اسلامی

نخستین گونه تکفیر، تکفیر به خاطر ابراز عقیده ناسازگار با اصول اسلامی است. چنانکه در تعریف اسلام و کفر گفته شد، معیار اسلام اقرار به توحید و نبوت و معیار کفر، انکار توحید و نبوت یا یکی از ضروریات دینی است که مستلزم انکار توحید و نبوت باشد. براین اساس اصل عقیده نه در تحقق اسلام شرط است و نه عقیده نداشتن در تحقق کفر. به همین جهت منافقان عصر پیامبر^(ص) که منکر توحید و رسالت بودند، چون در ظاهر اقرار به توحید و رسالت داشتند، مسلمان محسوب می شدند. براین اساس کسی که عقیده‌ای را که با توحید و نبوت یا یکی از ضروریات دین ناسازگار باشد، ابراز کند و به این تعارض هم علم داشته باشد، او در حقیقت مسلمانی را قبول ندارد و تکفیر چنین کسی امر منطقی و شرعی است؛ زیرا وی با انکار توحید و نبوت و ضروری دین، عملاً از اسلام خارج شده است. کسی که رسماً از اسلام خارج شده یا ضروری دین را منکر شده که منجر به انکار توحید یا رسالت می شود، عقلاً و عرفاً مسلمان نیست و نباید از عنوان مسلمانی و از مزایا و حقوقی مسلمانی بهره‌مند باشد. این نوع از تکفیر را می توان تکفیر فقهی و حقوقی نامید؛ زیرا بر اساس ضوابط فقهی است که برای اسلام و کفر بیان شده و یک مسئله حقوقی هم است که مربوط به نفی هویت فکری و دینی شخص تکفیر شده بر اساس اقرار خودش است.

این مسئله با دو سوء فهم و سوء استفاده از این بدفهمی ها همراه بوده و هست. بدفهمی نخست این است که برخی فهم اشتباه خود را از اصول اسلامی معیار قرار داده و به مجرد ناسازگاری دیدگاه‌های دیگران با فهم آنها، دیگران را تکفیر کرده‌اند. خوارج نخستین گروهی بود که دچار چنین بدفهمی شد و همه مسلمانان را به خاطر پذیرش حکمیت بعد از جنگ صفین، تکفیر کرد.

بخشی زیادی از تکفیرها از سوی ظاهرگرایان نسبت به اندیشمندان اسلامی، از این گونه بدفهمی ناشی شده که نتیجه ظاهرگرایی و جزم اندیشی است. افراد ظاهرگرا فهم‌های سطحی خود را ملاک حقیقت اسلام قرار داده و دیگران را به خاطر باور



خلاف فهم خود از اسلام، تکفیر می‌کنند. به گفتهٔ استاد مطهری: «وقتی علی^(ع) که پس از پیامبر هیچ‌کسی در فهم و عمل به اسلام به پای او نمی‌رسد، تکفیر بشود، تکلیف دیگران روشن است». (مطهری، ۱۳۷۴، ۱۶: ۳۲۶)

بدفهمی دوم این است که تفسیرهای باطل از اصول اسلامی توسط فرقه‌ها و افراد، فهم و تفسیرهای دیگر را برناتافته، آن‌ها را موجب کفر دانسته و صاحبان این تفسیرها را تکفیر کرده‌اند. بسیاری از تکفیرهای که در بین فرق اسلامی صورت گرفته است، ناشی از این بدفهمی است. بر اساس معیارهای اسلام و کفر، هر فهم و تفسیر اشتباه از اصول اسلامی، کفر و مجوز تکفیر نیست، ولی در طول تاریخ افراد یا فرقه‌ها به خاطر فهم و تفسیر باطل و متفاوت تکفیر شده‌اند. در اواخر قرن اول بنی‌امیه، فرقهٔ قدریه را به خاطر عقیده به اختیار انسان و انکار قضا و قدر الهی، در قرن دوم معتزله و مأمون اهل حدیث را به خاطر اعتقاد به قدیم بودن و غیر مخلوق بودن قرآن و نیز مشبهه و مجسمه را به خاطر عقیده به تشبیه و تجسیم، در قرن سوم اهل حدیث جهمیه و معتزله را به خاطر اعتقاد به حادث و مخلوق بودن قرآن، تکفیر کردند. در قرن شش غزالی فلاسفه را به خاطر برخی از مسائل فلسفی و نیز برخی از فقهای شیعه و اهل سنت، برخی از عرفا را به خاطر اعتقاد به وحدت وجود، ابن تیمیه و بعدها محمد بن عبدالوهاب، دیگر مسلمانان را به خاطر عقیده به توسل و تبرک و زیارت و... تکفیر کردند.

این طوایف خود را مسلمان می‌دانند و به توحید و رسالت اقرار و ایمان دارند و ممکن است در عمل هم انسان‌های متعبد، متشرع و دین‌داری هم باشند. بنابراین معیار اسلام (اقرار به شهادتین) در آن‌ها وجود دارد. هرچند آنان در تفسیر برخی اصول اسلامی، دیدگاه‌های باطلی دارند، ولی این اصول را انکار نمی‌کنند و منکر توحید، رسالت یا ضروری دین نیستند. آنان تنها فهم اشتباه دارند که آن هم ناشی از اجتهاد است. بر اساس مبنای اصولی شیعه و اهل سنت اشتباه ناشی از فهم عذر است. اهل سنت عموماً مجتهد مخطی را مذهب می‌داند و تکفیر آن را جایز نمی‌داند. ابن تیمیه، (۷۲۸ ق.) هم می‌گوید:

پیشوایان دینی هیچ‌یک از مجتهدان را به خاطر اشتباه در مسائل علمی، تکفیر و تفسیق نمی‌کنند؛ همان‌طوری که صحابه، خوارج را تکفیر نکردند. با اینکه خوارج عثمان، علی و دوستان آنان را کافر می‌دانستند. (ابن تیمیه، ۱۴۱۸، ۴: ۲۰۹)

از نظر شیعه هم قاطع (کسی که به چیزی قطع دارد) معذور است. بر همین اساس امام خمینی (ره) عوام اهل کتاب را قاصر می‌داند؛ زیرا آنان به درستی مذهب خود قطع دارند و کسی که قطع دارد، معذور است. ایشان حتی اکثریت علمای آن‌ها را هم قاصر می‌داند نه مقصر؛ زیرا از کودکی و زندگی در محیط خاصی چنین تلقین می‌شوند. (موسوی خمینی، بی‌تا، ۱: ۱۳۳) شهید مطهری هم معتقد است که هرچند تحریف در مسیحیت راه‌یافته است؛ اما هفتاد هشتاد درصد آن‌ها انسان‌های پرهیزگاری هستند که ایمان خالص دارند. (مطهری، ۱۳۷۴، ۹: ۴۳) این مطلب درباره‌ی فرقه‌های اسلامی به‌طور اولی صادق است و حتی نسبت به خوارج و نواصب و غلات هم می‌تواند صادق باشد. عوام آنان هم جاهل و متیقن هستند و بسیاری از علمایشان هم تحت تأثیر تعلیم و تربیت خاص به باورهای قطعی و جزمی مقید و معتقد شده‌اند.

بنابراین بر اساس مبنای اصولی فقهی فریقین تکفیر کسانی که خود را مسلمان می‌داند و شهادتین می‌گوید، ولی از روی اجتهاد یا یقین عقیده باطلی دارند، مشکل است. عقیده اشتباه معیار کفر نیست و عقیده باطل از نفاق بالاتر نیست، در حالیکه صریح آیات و روایات و سیره نبوی بر عدم تکفیر منافق بوده است. البته ابراز عقیده‌ای که به انکار توحید و نبوت بینجامد، با علم به تعارض آن با توحید و نبوت یا یکی از ضروریات، بر اساس معیارهای که برای اسلام و کفر بیان شد، منجر به کفر می‌شود.

منافق هم اگر نفاقش را اظهار کند، درواقع از حالت نفاق خارج و به کفر صریح تبدیل می‌شود. منافق تا زمانی بر کسی صادق است که عقیده‌اش را اظهار نکرده و خود را مسلمان می‌داند. براین اساس اظهار عقیده مخالف عقاید اسلامی با دو شرط «مخالفت یا تکذیب توحید و نبوت» و «علم به مخالفت»، موجب خروج از اسلام



است؛ اما اگر کسی عقیده‌اش را اظهار نکند، مسلمان است. هرچند مسلمان منافق محسوب می‌شود و اگر عقیده‌اش را مخالف توحید و نبوت یا ضروری دین نداند، ولی دیگران مخالف توحید و نبوت یا ضروری بدانند، این از موارد شبهه است که بر اساس فرمان شریعت باید در موارد شبهه احتیاط کرد. در بین فرق اسلامی این نوع تکفیر بسیار رایج است. این نوع تکفیر بیشتر توسط متکلمان و در مباحث کلامی صورت گرفته است. به همین جهت می‌توان آن را تکفیر کلامی هم نامید.

این دو بدفهمی با سوءاستفاده‌های بسیاری از سوی حکومت‌ها برای سرکوب مخالفان و جریان‌های سیاسی و فکری قدرت‌گرا همراه بوده است. هم‌چنین بابی است برای طیف‌های ظاهرگرا و افراد احساساتی که بر اساس آن به تکفیر دیگران اقدام می‌کنند. فضای اینترنت پر است از تکفیرهای که توسط افراد ناشناس و سطحی‌نگر بر همین اساس انجام شده است. مثل این که شیعه قائل به تحریف قرآن است، پس کافر است، اهل سنت منکر ولایت است، پس کافر است، هرکس به زیارت عقیده داشته باشد، مشرک است و....

۲. تکفیر به خاطر گناه و جرم

دومین محوری که باعث تکفیر بوده، مرتکب گناه کبیره است؛ که بازهم خوارج هم پیشگام این گونه تکفیر بودند. اکثریت امت با این دیدگاه خوارج مخالف بوده‌اند. غیر از احمد بن حنبل که تارک نماز را کافر و قتلش را هم حلال می‌دانست. (ابن حنبل، بی‌تا: ۱۰) این مبنا هم باب وسیعی برای جریان‌های افراطی و افراد احساساتی ایجاد کرده است که دست به تکفیر و کشتار دیگران بزنند. در عصر حاضر سلفیه تکفیری همین مبنا را در پیش گرفته‌اند. آنان مثل خوارج با شعار «لا حاکمیه الا الله» به تکفیر و کشتارهای عامه مردم می‌پردازند. در نظر سلفیان جدید پیروی از اندیشه‌های نو یا گرویدن به مکاتب فکری و فلسفی، (رفعت، ۱۹۹۱: ۴۲) عضویت در احزاب سیاسی، اشتغال در ادارات و سازمان‌های دولتی چنانچه در جهت اهداف و منافع گروه‌های سلفی نباشد (ر.ک. رفعت، ۱۹۹۱: ۴۲-۴۴) و انجام



برخی از مراسم و آیین‌های مذهبی و دیپلماتیک، (همان، ۴۶) از اعمال مشرکان و کافران به حساب می‌آید. بنابراین تکفیرهای عصر حاضر، تقریباً مثل خوارج فکر می‌کنند و انجام برخی از رفتارها را موجب کفر می‌دانند. «تکفیر العصاة هو منهج الخوارج قدیمًا و من سار علی طریقتهم و قد تقلده بعض الجماعات الیوم». البانی، (۱۴۱۸: ۶)

بر اساس معیاری که در آیات و روایات برای اسلام و کفر بیان شده است، گناه و جرم هرچند سنگین باشد، باعث کفر و خروج از اسلام نمی‌شود، مگر این که منجر به انکار توحید و نبوت باشد. در سیره پیامبر و ائمه هم نه تنها موردی از تکفیر مرتکب گناه کبیره وجود ندارد، بلکه مواردی وجود دارد که مرتکب گناه کبیره تکفیر نشده است. مثلاً هنگامی که پیامبر تصمیم به فتح مکه گرفت، حاطب بن بلعته یکی از اصحاب پیامبر، نامه‌ای به دست زنی برای مشرکان قریش فرستاد که تصمیم پیامبر را به آنان خبر دهد. پیامبر (ص) امام علی (ع)، مقداد و زبیر را فرستاد. آنان نامه را از آن زن گرفتند و آوردند. پیامبر به حاطب فرمود:

ای حاطب چرا این کار را کردی؟ او گفت: ای پیامبر خدا! من نه کافر شده‌ام و نه مرتد، بلکه چون بستگانم در مکه بود و من در مکه قومی ندارم که از آنان حمایت کند، این کار را کردم تا در نزد مشرکان دستی برای حمایت از بستگانم داشته باشم. پیامبر فرمود: او راست می‌گوید. عمر شمشیرش را کشید و گفت: ای رسول خدا اجازه بده که گردن او را بزنم او کافر شده است، ولی پیامبر حاطب را بخشید. (سیوطی، ۱۴۰۴، ۸: ۱۲۶)

بر اساس این روایت پیامبر اکرم (ص) جاسوسی برای مشرکین را که از بزرگ‌ترین گناهان است، کفر ندانسته است. هم‌چنین عدم تکفیر به خاطر گناه، یکی از مسلمات فقه اسلامی است. در روایات از تکفیر مطلق اهل قبله منع شده است «لایکفر احد من اهل القبلة لذنب». (ابن حجر الهیثمی، بی‌تا، ۱: ۱۰۶) هم‌چنین در روایات بر نماز بر اهل قبله بسیار تأکید شده است. این مسئله از مسائل اتفاقی بین شیعه و سنی است. خبر مشهوری از پیامبر اکرم (ص) نقل شده که فرمود: «هیچ کس از امت



مرا بدون نماز رها نکنید». (حایری طباطبایی، ۱۴۱۸، ۴: ۳۱) هم‌چنین در روایتی آمده است که رسول خدا^(ص) فرمود: «صَلُّوا عَلَى الْمَرْجُومِ مِنْ أُمَّتِي وَعَلَى الْقَاتِلِ نَفْسَهُ مِنْ أُمَّتِي لَا تَدْعُوا أَحَدًا مِنْ أُمَّتِي بِإِلْصَاقٍ؛ نماز بگزارید بر کسانی از امتم که به اتهام زنا رَجَم شده‌اند و بر کسی که خودکشی کرده است». (صدوق، ۱۳۶۲، ۵: ۱۰۳)

در سیره عملی پیامبر اکرم^(ص) و دیگر معصومین^(ع) نیز این مسئله بازتاب داشته است. ابوالوائل گوید: «رسول خدا^(ص) بر هر کس که به قبله نماز گزارده بود، نماز گزارده». (ابن ابی شیبه، ۱۴۰۹، ۳: ۳۲۰) هم‌چنین نقل شده که «امام علی^(ع) زنی را که به زنا اقرار کرده بود، سنگسار کرد و او مرد. حضرت فرمود: «فادفعوها الی اولیائنها و امروهم أن یصنعوا بها کما یصنعون بموتاهم؛ او را به خانواده‌اش بدهید و به آنان بگویید با وی همان‌گونه رفتار کنند که با مردگان خود رفتار می‌کنند». (صدوق، ۱۳۶۲، ۴: ۳۰) بر همین اساس علامه حلی نماز بر هر مرده‌ای را که اظهار شهادتین نماید، واجب کفایی می‌داند. (ر.ک. حلی، ۱۴۱۳، ۱: ۲۲۸) نووی هم معتقد است: «نظر صحیح و حق آن است که احدی از اهل قبله، به خاطر گناهی تکفیر نمی‌شود؛ چنان‌که اهل هوا، بدعت، خوارج، معتزله و غیر آنان تکفیر نمی‌شوند». (نووی، ۱۴۰۷، ۱: ۱۵۰)

۳. مخالفت و یا دشمنی با خلیفه و امام

برخی از تکفیرها توسط فرقه‌های اسلامی به خاطر مخالفت و یا دشمنی با امام معصوم^۱ و یا خلیفه^۲ مسلمین است. کافر دانستن خوارج، نواصب، غالیان، در فقه

۱. تصور نادرسی که از معنای روایت: «ارتد الناس بعد النبی إلا ثلاثة نفر المقداد بن الأسود و أبوذر الغفاری و سلمان الفارسی ثم إن الناس عرفوا و لحقوا بعد». (مفید، ۱۴۱۳: ۶) نزد بعضی از عوام شیعه و نیز برخی از اهل سنت، مبنی بر مرتد شدن همه اصحاب پیامبر جز این سه، از نظر شیعه بر اساس این حدیث، مبتنی بر معنای ارتداد در این حدیث به کفر است. لکن قطعاً مقصود از این حدیث معنای اصطلاحی ارتداد، یعنی خروج از اسلام و بازگشت به کفر نیست. چون صریح آیات و سیره نبوی و علوی و دیگر ائمه و فتوای فقه‌های شیعه این است که ملاک در اسلام اقرار به شهادتین است و اقرار به ولایت اصلاً در صدق اسلام شرط نیست که انکار آن باعث کفر شود. بنابر این مقصود از این ارتداد خروج از اسلام نیست، بلکه معنای لغوی ارتداد، مقصود است که می‌تواند بازگشت از بیعت در روز غدیر باشد.

شیعه^۱ و کافر دانستن، خوارج و شیعیان به اتهام رفض^۲ و نخوردن از ذبیحه آنان نزد بعضی از اهل سنت، به همین معنا است که آنان چون با پیشوایان دینی مخالف یا دشمن بودند، مسلمان نیستند. تکفیر دیگر مسلمانان توسط داعش هم بر همین مبنا استوار است که هرکس، خلافت خلیفه (ابوبکر بغدادی) را نپذیرد، مرتد است. بر همین اساس داعش همه مسلمانان غیر از خود را حتی گروه‌های سلفی و جمعیت‌های القاعده که خلافت بغدادی را نپذیرفته‌اند، مرتد و کافر می‌دانند. این دیدگاه دقیقاً مشابه دیدگاه خوارج است که معتقد بودند هر کس از علی^(ع) و عثمان برائت نجوید، کافر است. از این نظر هم دیدگاه تکفیرهای امروزی نوعی بازپروش دیدگاه خوارج است. این تکفیر را می‌توان تکفیر سیاسی نامید.

لکن تکفیر به دلیل مخالفت یا حتی دشمنی با امام و خلیفه، مادامی که به انکار زبانی منجر نشده باشد جای تأمل دارد؛ زیرا چنانکه گفته شد، آیات قرآن و روایات نبوی و ائمه و فتوای فقهای همه مذاهب این است که در اسلام فقط اقرار به شهادتین شرط است و معیار کفر، انکار توحید و رسالت است یا انکار ضروری دینی که موجب انکار توحید و رسالت باشد. در تعریف اسلام هیچ شرط و قیدی وجود ندارد که بر اساس آن بتوان مخالفت و دشمنی را که به انکار زبانی منتهی شود. سیره رفتاری پیامبر^(ص) با منافقان که در مخالفت و دشمنی آن‌ها با پیامبر شکی نیست و سیره حضرت علی^(ع) با جملیان، شامیان و نیز خوارج نهروان نشان می‌دهند که تکفیر دیگران با این معیارهای سیاسی امروزی کار درستی نیست و پشتوانه فقهی و شرعی ندارد. روایاتی که از امام باقر^(ع) و امام صادق^(ع) در معیار اسلام و کفر نقل شده، به

۱. بین فقهای شیعه مشهور است که این سه طائفه از مسلمانان محکوم به کفر و نجاست است. درباره علت کفر این سه فرقه سه احتمال وجود دارد: ۱. انکار امامت و ولایت، ۲. دشمنی با ائمه (طباطبایی، (عروة الوثقی، حاشیه آیت الله فاضل)، ۱۴۱۷، ۱: ۴۹، مسئله ۱۹۹ و ۲۰۰). ۳. سب و دشنام ائمه. (طوسی، ۱۴۰۷، ۵: ۳۴۰) صاحب ریاض از دیدگاه فقهای شیعه دلیل اصلی کفر و نجاست این سه فرقه را اجماع فقهای می‌داند. (حائری طباطبایی، ۱۴۱۸، ۲: ۸۳) این که اجماع چطور می‌تواند در مقابل سخنان صریح و سیره عملی پیامبر اکرم^(ص) علی^(ع)، امام باقر^(ع)، امام صادق^(ع) دلیل یک فتوا باشد، جای تأمل دارد.

۲. برخی از اهل سنت، دشمنی با ابوبکر و عمر را موجب کفر دانسته‌اند. مثل ابن تیمیه که گفت: «من به الله پناه می‌برم از مرتدین عصر حاضر. این‌ها دشمن ظاهری الله، رسول، قرآن و دین و از اسلام خارجند. این‌ها به دلیل دشمنی با ابوبکر صدیق، مانند کسانی که با ابوبکر می‌جنگیدند، مرتد هستند». (ابن تیمیه، ۱۹۸۶، ۲: ۱۹۸-۲۰۰) منکر خلافت ابوبکر و عمر کافر است و کسی که عثمان، علی، طلحه، زبیر و عایشه را کافر بدانند کافر گفتن او واجب است. (برهان پوری، ۱۹۹۱، ۶: ۳۱۸)



اسلام همه فرقه‌ها تصریح دارد. فتاوی فقهای بزرگ شیعه که در اسلام فقط شهادتین را شرط دانسته‌اند و معیار کفر را انکار توحید، نبوت و ضروری دینی که منجر به انکار توحید و نبوت شود دانسته‌اند، نیز با تکفیرهای امروزی ناسازگاری دارد. این بدفهمی هم منشأ سوء استفاده‌های بسیاری بوده است. مثلاً یکی از احادیثی که برخی از ظاهران گرایان شیعی در فضای اینترنت به تکفیر مخالفان علی^(ع) به آن استناد کرده‌اند، حدیث منقول از حذیفه است که در آن آمده است: «سمعت رسول الله^(ص) یقول: علی خیر البشر من أبی فقد کفر». (طبری آملی کبیر، ۱۴۱۵: ۲۷۲) بر اساس این حدیث به تکفیر مخالفان علی^(ع) اقدام می‌کنند. کفر در این حدیث می‌تواند معنای لغوی داشته باشد؛ یعنی کسی که چیزی را می‌پوشاند، در این که علی^(ع) بعد از پیامبر برترین انسان است، جای تردید نیست و کسی که آن را انکار می‌کند، در واقع حق را می‌پوشاند. هم‌چنین احادیثی که بدعت را کفر می‌داند، با توجه به معیارهای که برای کفر و اسلام بیان شده است، مقصود از کفر بدعت‌گذار، کفر در مقابل اسلام نیست، بلکه کفر به ترک «ما امر الله» و رسول است.

۴. سب و دشنام امام و خلیفه

از دیگر محورهای که باعث تکفیر شده، بحث سب نبی، امام و خلیفه است. یکی از دلایل تکفیر خوارج و نواصب در فقه شیعه همین مسئله است. سب ائمه از این جهت که سب علی^(ع) و دیگر امامان معصوم را به منزله سب پیامبر است. (طوسی، ۱۴۰۷، ۵: ۳۴۰) تکفیر شیعه به اتهام رفض از سوی برخی از اهل سنت هم بر همین اساس است که چون شیعه خلفا را لعن و سب می‌کند، کافر است.^۱ در این که دشنام از نظر اخلاقی گناه و از نظر فقهی جرم قابل مجازات است، جای تردیدی نیست. در منابع شیعه و اهل سنت مجازات سب النبی قتل بیان شده،^۲ ولی تصریح به کفر وی نشده

۱. چنانکه شیعه در اوایل قرن پنجم در مصر و مغرب به همین جرم قتل عام شد؛ و فی هذه السنة (۴۰۷ ق) قتلت الشیعه فی جمیع بلاد إفريقيا و جعل سب ذلک اتهامهم بسب الشیخین. (ابن اثیر، ۲۰۰۹، ۹: ۱۱۰) شیعه اگر شیخین را لعن کند، کافر می‌شود و حکمش در شریعت اسلام حکم مرتدین است. (برهان پوری، ۱۹۹۱، ۲: ۲۸۶)
 ۲. من سب نبیا قتل و من سب صاحب نبی جلد؛ هر کس پیامبری را دشنام دهد، شایسته کشته شدن است و هر کس صحابی پیامبری را دشنام دهد، سزاوار تازیانه است. (علی بن موسی الرضا علیه السلام، ۱۴۰۶ ق: ۴۳)

است؛ اما در این که سب امام و خلیفه مطلقاً باعث خروج از اسلام و کفر باشد، هم از نظر مبانی جای درنگ دارد و هم بین فقها اختلاف است. از نظر مبانی دینی چنانکه گفته شد، معیار اسلام شهادت به توحید و رسالت و معیار کفر انکار توحید یا رسالت یا یکی از ضروریات دین است که به انکار توحید و رسالت منجر شود. دشنام به پیامبر می‌تواند، به معنای انکار نبوت باشد، هم چنین دشنام به امام و خلیفه در برخی از موارد ممکن است به معنای انکار توحید و رسالت باشد. مثلاً در جایی که هدف سب کننده از دشنام به امام و خلیفه، ابراز دشمنی با آن‌ها و مخالفت با اسلام باشد؛ اما در همه موارد این طور نیست. کسانی که علی‌رغم اعتقاد به اسلام به دشنام امام یا خلیفه‌ای می‌پردازد و این کار را مستحب هم می‌دانند، معیار اسلام بر او صادق است.

در سیره ائمه نه تنها هیچ شاهی بر تکفیر دشنام دهنده ائمه و خلفا وجود ندارد، بلکه شواهدی متعددی بر تکفیر نکردن دشنام دهنده است. مثل سیره علی^(ع) در بازداری یاران از سب دشمن در جنگ صفین با اینکه شامیان دشنام می‌دادند. (نهج البلاغه: خ ۲۰۶) هم چنین مخالفت ایشان با مجازات خوارجی که به او دشنام داده بود و سخنش که فرمود: «آرام باشید، دشنام را دشنامی باید و یا بخشودن گناه». (نهج البلاغه: ح ۴۲۰) سیره باقی ائمه هم همین بوده است. با آنکه خوارج آشکارا به لعن حضرت علی^(ع) و برائت از آن حضرت اقدام می‌کردند که باعث خشم شدید شیعیان بود؛ اما ائمه نه تنها از تکفیر خوارج خودداری کرده‌اند، بلکه برخی از شیعیانی را که به خاطر برائت خوارج از علی^(ع) که به کشتن آن‌ها اقدام کرده بودند، نکوهش کرده‌اند.

مثلاً حریز بن عبدالله از راویان مشهور شیعه معاصر امام صادق^(ع) است. وی به خاطر برائت از علی در سیستان به قتل خوارج اقدام کرده بود، امام به او اجازه دیدار نداد. (کشی، بی تا: ۳۳۶) هم چنین بر اساس مبنای اصولی که فقهای شیعه در کتاب‌های اصولی بیان کرده‌اند که قاطع معذور است، کسی که برائت از امام یا خلیفه‌ای را جایز یا واجب می‌داند، معذور است و با کسی که با علم به گناه بودن



آن انجام می‌دهد، متفاوت است. البته مجازات دشنام دهنده منطقی است؛ اما حکم به کفر و نجاستش جای تأمل دارد. ابن عابدین متوفای ۱۲۵۲ از علمای بزرگ حنفی می‌گوید:

همه پیشوایان دینی در گمراهی اهل بدعت اتفاق نظر دارند، ولی ناسزا گفتن به صحابه و دشمنی آنان موجب کفر نیست بلکه نشانه گمراهی است. (ابن عابدین، ۲۰۰۳، ۴: ۴۲۲)

نکته مهم قابل تأمل اینکه به رغم آنکه در آیات، روایات و فقه اسلامی معیار اسلام و کفر مشخص است و بسیاری از فقها هم بر آن تأکید دارند؛ اما موارد بسیاری وجود دارد که فقها این معیارها را در نظر نگرفته‌اند. ابن تیمیه نمونه روشن چنین کسانی است که علی‌رغم نکوهش تکفیر، خودش بیش از دیگران به تکفیر مبتلا بوده است. این تناقض را چگونه باید حل کرد؟

پیامدهای تکفیر

پدیده تکفیر پیامدهای زیانباری دارد. برخی از این پیامدها فردی است و به خود شخص تکفیر کننده یا تکفیر شونده مربوط می‌شود و برخی اجتماعی است. مهم‌ترین این پیامدها عبارت است از:

تعدی از حدود الهی: تکفیر کلامی و سیاسی و حتی تکفیر فقهی اگر بر اساس ضابطه نباشد، تعدی از احکام الهی است. بر اساس بیان قرآن (بقره: ۲۲۹) تعدی از حدود الهی، گناه بزرگی است.

افترا بر خداوند: تکفیر برخلاف ضوابط و اصول شرعی، افترا بستن بر خداوند است؛ زیرا کسی که دیگری را تکفیر می‌کند، درواقع از جانب خداوند او را متهم به سرکشی کردن بر خداوند می‌کند.

افترا بر خلق خدا: تکفیر کسی که خود را مسلمان می‌داند، مصداق تهمت است که از بزرگ‌ترین گناهان است. اتهام کفر بالاترین اتهام و ستم بر بندگان خداوند است. کسی که متهم به کفر می‌شود، جان و مال و آبرو و حیثیتش در خطر می‌افتد

که مصداق روشن ظلم است. کسی که بر خلق خدا ستم کند، با خدا در ستیز است. تکفیر کردن، در حقیقت داوری کردن است. داوری کردن در هر موضوعی نیازمند دو چیز است؛ یکی ضابطه و معیار داوری و دوم مرجع صالح برای داوری. ضابطه و معیار مهم‌ترین شرط برقراری عدل و انصاف است. یکی از اهداف فرستادن پیامبران الهی هم آوردن آیین؛ یعنی نظامنامه عقیدتی، اخلاقی و حقوقی (فقه) و میزان یا معیار سنجش و داوری تعاملات با دیگر انسان‌ها بوده است. (حدید: ۲۵) بر اساس خرد انسانی هم داوری بدون ضابطه داوری منصفانه نیست.

ریختن خون بی‌گناهان: تکفیر به دست جاهلان بهانه می‌دهد که خون بی‌گناهان را بریزند. درحالی‌که حرمت جان انسان نزد خداوند، بیش از هر چیزی دیگر است. چنانکه در قرآن آمده است «هرکس جانی را بدون حق قصاص یا به خاطر فسادگری بکشد، مثل کسی است که همه مردم را کشته است». (مائده: ۳۲) تکفیر در طول تاریخ توجیهی برای ریختن خون بی‌گناهان شده است. چنانکه امروزه تکفیری‌ها با همین توجیه، به کشتار کور دست می‌زنند. حکومت‌های مانند بنی عباس و بنی امیه و خوارج و... با همین توجیه در طول تاریخ به کشتار بی‌گناهان دست زدند. درحالی‌که کشتار جمعی متضمن درهم آمیختن گناهکار و بی‌گناه است و مخالف اصل قرآن است که فرمود: «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى؛ هیچ‌کس بار گناه دیگری را بر دوش نمی‌کشد». (فاطر: ۱۸)

زشت نشان دادن چهره اسلام: اعمال خشونت‌آمیز تکفیری‌ها، سهم بسزایی در خدشه‌دار ساختن چهره این دین پاک، داشته است و با این‌گونه اعمال خشونت‌آمیز، بهترین خوراک تبلیغی را برای رسانه‌های غرب فراهم آورده‌اند. این خیانت بزرگی علیه اسلام است که پیامبر اکرم (ص) کوشش کرد آن را دینی هم‌سو با فطرت آدمی و کامل‌کننده اخلاق، معرفی کند.

لزوم احتیاط در تکفیر

بر اساس آیه «مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا»



(مأئده: ۳۲)، کشتن یک انسان به ناحق مثل کشتن همه انسان‌ها است. در روایت نبوی آمده که فرمودند: «لزوال الدنيا اهون على الله من سفك من دم يسفك بغير حق؛ نزد خداوند از بین رفتن دنیا، آسان‌تر از ریختن خونی به ناحق است». (سجستانی، ۱۹۹۰، ۱: ۶۳۹) از نظر عقلی و شرعی هم هرچه جرم و گناه سنگین‌تر باشد، احتیاط و دقت بیشتر لازم است. توصیه شرع در چنین مواردی احتیاط است، چنانکه در مورد حدود، دماء (حکم قتل) و فروج (موارد ناموسی) در شرع بسیار توصیه به احتیاط شده است. در حدیث نبوی آمده است تا می‌توانید حدود را با شبهات دفع کنید، ما به پوشیدن [گناه] مسلمین دستور داده‌ایم، پس ناخوشایند است که فرمود: «ادروا الحدود ما استطعتم و أمرنا بالستر على المسلمين، فکره أن يهتکه وهو يجد السبيل إلى ستره؛ حرمت کسی شکسته شود، در جایی که راهی برای پوشاندن آن باشد. (سجستانی، ۱۹۹۰، ۶: ۴۳۴) این حدیث اساس قاعده فقهی «الحدود تُدرء بالشبهات» است. در شرع دو شاهد در اثبات بسیاری از دعاوی کافی است؛ اما در زنا چهار شاهی که به عیان زنا را دیده باشد، لازم است. تکفیر بالاتر از اتهام زنا است. بنابراین باید در تکفیر نهایت احتیاط صورت بگیرد.

بر ما لازم است که به امیرالمؤمنین^(ع) اقتدا کنیم که خوارج او را تکفیر کرده و دشنام دادند، لیک آن حضرت با آنان مقابله به مثل نکرد. (نهج البلاغه: ح ۴۲۰) از امام صادق^(ع) روایت شده که فرمود: «أَنَّ عَلِيًّا لَمْ يَكُنْ يَنْسُبُ أَحَدًا مِنْ أَهْلِ حَرْبِهِ إِلَى الشُّرْكِ وَلَا إِلَى النِّفَاقِ وَلَكِنَّهُ كَانَ يَقُولُ هُمْ إِخْوَانُنَا بَعَوْا عَلَيْنَا؛ علی^(ع) احدی از کسانی که با او می‌جنگیدند، به شرک یا نفاق نسبت نمی‌داد، بلکه می‌فرمود: برادران ما بر ما تعدی کردند». (حر عاملی، ۱۳۹۷، ۵۱: ۸۳)

فقها و متکلمان اهل سنت هم تکفیر کردن مسلمانی را کاری بسیار خطرناک و سخت تلقی کرده‌اند. ابوحنیفه گفته است: «من هرگز کسی از اهل قبله را تکفیر نمی‌کنم و اختلاف با آنان را مایه خروج از اسلام نمی‌دانم. شافعی هم از تکفیر مسلمانان نهی کرده است. (شافعی، بی‌تا، ۷: ۲۹۶-۲۹۷) ابوالحسن اشعری هم در بیماری که منتهی به مرگش شد، به شاگردان گفت: «گواه باشید من هیچ‌کس از

کسانی را که در نماز رو به قبله می‌کنند، به خاطر هیچ گناهی تکفیر نمی‌کنم؛ زیرا همگان به خدای واحد، اشاره کرده و اسلام همگان را دربر می‌گیرد.» (شعرانی، بی‌تا: ۵۸) قاضی عضد الدین ایجی (۷۵۶ ق.) عقیده عموم متکلمان و فقیهان را عدم جواز تکفیر اهل قبله می‌داند و استدلال می‌کند: «پیامبر گرامی هرگز از اعتقادات کسی که مسلمان می‌شد، سؤال نفرمود و سیره صحابه نیز چنین بود. بنابراین خطا و اشتباه عقیدتی یک مسلمان، به حقیقت اسلام او ضرر نمی‌رساند.» (ایجی، ۲۰۰۸، ۳: ۵۶۰ و ۳۳۹)

برخی از عالمانی که دست در تکفیر هم داشته‌اند مثل اشعری، غزالی و ابن تیمیه در آخر عمر بر لزوم احتیاط در تکفیر تأکید کرده‌اند. ذهبی می‌گوید: «استاد ما ابن تیمیه در پایان عمرش می‌گفت: من احدی از امت را تکفیر نمی‌کنم.» (ذهبی، ۱۴۱۳، ۱۱: ۵۴۲) غزالی هم معتقد است: «آنچه شایسته است... پرهیز از تکفیر است تا زمانی که برای آن راهی باشد؛ زیرا مباح دانستن خون‌ها و اموال کسانی که به سوی قبله نماز می‌گزارند و به روشنی شهادتین می‌گویند، خطا است. اشتباه در رها کردن هزار کافر برای ادامه زندگی آسان‌تر است از خطا در ریختن خون مسلمان با نیشتر حجامت.» (غزالی، بی‌تا: ۲۲۳) ابن حجر هیتمی هم می‌گوید: فقیه تا می‌تواند از تکفیر احتیاط کند. (ابن حجر الهیتمی، بی‌تا، ۸: ۹)

نتیجه‌گیری

بر اساس آیات، روایات و فتوای فقها معیار تحقق اسلام، اقرار به شهادتین است که بر اساس حدیث امام باقر^(ع) همه فرقه‌های اسلامی در آن شامل است و معیار کفر انکار توحید، رسالت یا یکی از ضروریات دینی است که منجر به تکذیب توحید و رسالت شود. بر اساس این معیارها تکفیر فقط درجایی صحیح است که کسی صریحاً توحید و رسالت یا یکی از ضروریات را که منجر به انکار و تکذیب توحید و رسالت باشد و با علم به آن، انکار کند. عقیده باطل اگر منجر به انکار توحید و رسالت نشود، گناه است و اگر با قصد انکار توحید و رسالت باشد، ارتداد است.

مخالفت با امام و خلیفهٔ مسلمین و نیز دشنام آن‌ها اگر با قصد انکار توحید و رسالت و اسلام نباشد، بر اساس معیارهای که برای کفر بیان شد، منجر به کفر نمی‌شود. با توجه به سنگین بودن گناه کفر و خطرات تکفیر و عدم تکفیر در سیرهٔ پیامبر اکرم (ص)، ائمه و صحابه و تأکید فقها بر پرهیز از آن، باید در تکفیر نهایت احتیاط را رعایت نمود؛ زیرا تکفیر برخلاف ضوابط شرعی، تعدی از حدود الهی، افترا بر خداوند، تهمت و ستم بر بندگان خداوند، موجب ریختن خون بی‌گناهان و زشت نمودن چهرهٔ اسلام در دنیای امروز است.



فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن تیمیه، احمد بن عبد الحلیم، (۱۹۸۶م)، منهاج السنة النبویة، بی‌جا، دارالنشر.
۲. ابن ابی شیبہ، ابوبکر عبدالله بن محمد، (۱۴۰۹ق)، المصنف، ریاض: مکتبة الرشد.
۳. ابن اثیر الجزری، علی بن محمد، (۲۰۰۹)، الكامل فی التاریخ، بی‌جا: بیت الأفكار الدولية.
۴. ابن تیمیه حرانی، تقی الدین، (۱۴۱۸ق)، مجموعه الفتاوی، (تحقیق: عامر الجزار، انوار الباز)، بیروت: دارالجليل.
۵. ابن جریر طبری، محمد، (۱۹۶۷م)، تاریخ الامم والملوک، بیروت: دارالتراث.
۶. ابن حجر الهیثمی، أحمد بن محمد، (بی‌تا) تحفة المحتاج بشرح المنهاج، تحقیق: عبد الله محمود عمر محمد، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۷. ابن حجر الهیثمی المالکی، (بی‌تا)، مجمع الزوائد، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۸. ابن حنبل، احمد، (بی‌تا)، المسند، بیروت: دار صادر.
۹. ابن عابدین، محمد امین، (۲۰۰۳م)، رد المحتار علی الدر المختار (تحقیق: عبدالموجود، عادل احمد)، ریاض: دار عالم الکتب.
۱۰. ابن کثیر، اسماعیل، (۱۴۰۸ق)، البداية والنهاية، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۱. ابن ماجه، محمد بن یزید القزوینی، (۱۳۷۳ق)، السنن، (تحقیق: محمد فؤاد عبدالباقی)، دارالکتب العربیه.
۱۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۰۵ق)، لسان العرب، بی‌جا: نشر ادب الحوزه.
۱۳. ابن هشام الحمیری، عبد الملك بن أيوب، (۱۹۶۳م)، سيرة النبي، تحقیق: محیی الدین عبد الحمید)، قاهره: مکتبة محمد علی صبیح وأولاده.
۱۴. ابوبکر بن احمد، محمد، (۱۹۸۸م)، حلیة العلماء، (تحقیق: احمد ابراهیم)، اردن: مکتبة الرسالة الحديثه.



۱۵. اشعری، ابوالحسن، (۱۹۵۰م)، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، تحقیق: محمد محیی الدین عبدالحمید، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.
۱۶. ایجی، عضد الدین بن أحمد، (۲۰۰۸م)، شرح المواقف، بیروت: دار البصائر.
۱۷. البانی، محمد ناصر، (۱۴۱۸ق)، فتنة التكفير، تقریظ: عبدالعزيز بن عبدالله بن باز و محمد بن صالح عثیمین، ریاض: دار ابن خزيمة.
۱۸. بخاری، محمد بن إسماعیل، (۱۴۰۰ق)، صحیح البخاری، القاهرة: المكتبة السلفية.
۱۹. برهان پوری، شیخ نظام، (۱۹۹۱م)، الفتاوى الهندية فى مذهب الامام الاعظم ابی حنیفة النعمان (الفتاوى العالمگیریه) و بهامشه فتاوى قاضیخان و الفتاوى البزازية، بیروت: دارالفکر.
۲۰. حائری طباطبائی، سید علی، (۱۴۱۸ق)، ریاض المسائل، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
۲۱. حر عاملی، محمد بن الحسن، (۱۳۹۷ق)، وسایل الشیعه، تهران: مكتبة اسلاميه.
۲۲. حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۳) قواعد الأحكام، قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
۲۳. حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۹ق)، تذکرة الفقهاء، قم: مؤسسة آل البيت لاحیاء التراث.
۲۴. ذهبی، شمس الدین محمد، (۱۴۱۳ق)، سیراعلام النبلاء، بیروت: مؤسسة الرسالة.
۲۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، المفردات فی غریب القرآن، دمشق بیروت: دارالعلم الدار الشامیة.
۲۶. رفعت، سید احمد، (۱۹۹۱م)، النبى المسلح ۱: الرافضون، لندن: ریاض الیریس للکتاب والنشر.
۲۷. زبیدی واسطی، سید مرتضی، (۱۴۱۴ق) تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: دارالفکر.

۲۸. سامرای، دکتر نعمان عبدالرزاق، (۱۴۱۲ق)، التکفیر: جذوره، اسبابه، مبرراته، عربستان: المنارة.

۲۹. سجستانی، ابی داوود، (۱۹۹۰م)، سنن أبی داود، تحقیق: سعید محمد اللحام، بیروتک دار الفکر.

۳۰. سید رضی، (بی تا)، نهج البلاغه، (صبحی صالح) قم: دارالهجرة.

۳۱. سیوطی، جلال الدین، (۱۴۰۴ق)، تفسیر الدر المنثور، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.

۳۲. شافعی، محمد بن ادريس، (بی تا)، الأم، (تحقیق: محمد زهری نجار)، بیروت: دارالمعرفة.

۳۳. شعرانی، عبد الوهاب بن احمد، (بی تا)، الیواقیت و الجواهر فی بیان عقائد الکبائر، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۳۴. صدر، سید محمد باقر، (۱۴۰۳ق)، الفتاوی الواضحة وفقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.

۳۵. صدوق، محمد بن علی، (۱۳۶۲ش)، من لایحضره الفقیه، الخصال، قم: جامعه مدرسين.

۳۶. طبری آملی کبیر، محمد بن جریر، (۱۴۱۵ق)، المسترشد فی إمامة علی بن أبی طالب علیه السلام، تهران: مؤسسة الثقافة الإسلامية.

۳۷. طوسی ۱، محمد بن حسن، (۱۴۱۳ق)، التبیان فی تفسیر القرآن، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.

۳۸. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۰۷ق)، الخلاف، قم: مؤسسة النشر الإسلامي.

۳۹. طوسی ۲، محمد بن حسن، (۱۴۱۳ق)، استبصار فیما اختلف من الاخبار، بیروت: دارالاضواء.



۴۰. علی بن موسی الرضا، (۱۴۰۶ق)، صحیفه الإمام الرضا علیه السلام، ترجمه حجازی، مشهد: بی‌نا.
۴۱. غروی تبریزی، میرزا علی، (۱۴۲۸ق)، تنقیح العروة الوثقی، قم: دارالصدیقه الشهیده.
۴۲. غزالی، محمد، (۱۴۱۷ق)، فیصل التفرقة بین الاسلام الزندقة، ریاض: مصطفى عبدالله.
۴۳. غزالی، محمد، (بی‌تا)، الاقتصاد فی الاعتقاد، بیروت: دار احیاء التراث.
۴۴. قیومی، (بی‌تا)، المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی، بیروت: دارالفکر.
۴۵. کشی، محمد بن عمر، (بی‌تا)، رجال الکشی - اختیار معرفة الرجال (مع تعلیقات میر داماد الأسترآبادی)، قم: مؤسسة آل البيت علیهم السلام.
۴۶. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۸۸ق)، الکافی، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۴۷. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بیروت: مؤسسة الوفاء.
۴۸. مجموعه المؤلفون، (۱۴۰۸ق)، الموسوعة الفقهيّة، کویت: وزارت الاوقاف و الشؤون الاسلامیه.
۴۹. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۴ش)، مجموعه آثار، تهران: صدرا.
۵۰. مفید، محمد بن محمد، (۱۴۱۳ق)، الاختصاص، قم: کنگره شیخ مفید.
۵۱. موسوی خمینی، سید روح الله، (۱۳۸۰ش)، کتاب الطهارة، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۵۲. موسوی خمینی، سید روح الله، (بی‌تا)، مکاسب محرمة، قم: اسماعیلیان.
۵۳. نووی، یحیی بن شرف، (۱۴۰۷ق)، صحیح المسلم بشرح النووی، بیروت: دار الکتب العربی.
۵۴. یزدی طباطبائی، سید کاظم، (۱۴۱۷ق)، عروة الوثقی، قم: موسسه نشر اسلامی.

بازخوانی مفاهیم ایمان و کفر در نظام‌واره کلامی ماتریدیه

با نگاهی بر آرای کلامی ماتریدیان معاصر افغانستان

سید جمال‌الدین موسوی^۱

چکیده

مکتب کلامی ماتریدیه منسوب به ابومنصور محمد بن محمد ماتریدی در قرن چهارم در آسیای مرکزی به وجود آمد و به مرور زمان به مناطق مختلف راه پیدا کرد. با مروری بر تاریخ و آرای مکتب کلامی ماتریدیه، می‌توان به پایداری این جریان در طول سده‌های متوالی و نیز تلاش ماتریدیان در بازخوانی مفاهیم کلامی و تبیین آن‌ها پی برد. ایمان و کفر از جمله مسائلی است که در نظام‌واره کلامی ماتریدیان به تفصیل موردتوجه قرار گرفته است. ماتریدیان ایمان را با مسائلی چون تعریف، ارکان، رابطه ایمان و عمل، رابطه ایمان و اسلام و کاستی و فزونی ایمان و نیز درجات ایمان به بررسی گرفته‌اند. نتیجه خوانش آنان از ایمان به‌نوعی بیانگر رویکرد حداکثری ماتریدیه به جایگاه انسان مسلمان است و با تفسیر حداکثری از مسئله ایمان، انسان مسلمان با کافر قلمداد نمودن اهل قبله به مخالفت برخاسته‌اند. توجه به این امر و خوانش بنیان‌های کلامی ماتریدیان که زمینه‌ساز تعامل بین فرقه‌های کلامی مسلمان می‌گردد، در مواجهه با جریان‌های بنیادگرا و تندرو نقش مهمی دارد. لازمه این امر توجه به آرای کلامی اندیشمندان معاصر ماتریدی در جهان اسلام است. در این نوشتار با تکیه بر منابع اصیل جریان ماتریدیه، با مروری بر آرای برخی چهره‌های معاصر ماتریدی افغانستان دیدگاه ایشان در این زمینه موردتوجه قرار گرفته است.

کلیدواژه‌ها: ماتریدیه، کلام، ایمان، کفر، افغانستان معاصر.

۱. گروه جریان‌های کلامی معاصر، مجتمع عالی آموزشی امام خمینی، جامعة المصطفی العالمیه، بامیان، افغانستان. -Sjmo-

savi64@gmail.com

مقدمه

بازخوانی اندیشه‌های کلامی نقش مهمی در شناخت میزان همگرایی و واگرایی فکری جریان‌های کلامی دارد و از این طریق می‌توان به چستی رویکرد و مبانی مکاتب کلامی مسلمانان پی برد. از جمله مباحث مهم کلامی که در تاریخ فرق اسلامی دارای اهمیت بوده، مسئله ایمان و کفر است. مکاتب کلامی درباره چستی ایمان و ارکان آن و نیز پیوند آن با عمل و نقش اعمال جوارحی در ایمان و کاستی و فزونی پذیری ایمان و نیز درباره کفر و مصادیق آن از منظر کلامی اعتقادی گاهی تفسیرهای متفاوتی ارائه کرده است. از جهت تاریخی منشأ شکل‌گیری برخی جریان‌های سیاسی و کلامی در صدر اسلام به رویکرد آنان نسبت به مسئله ایمان و کفر بوده که برای نمونه می‌توان از جریان خوارج نام برد. ایمان و کفر در طول سده‌های متوالی مورد توجه اصحاب فرق کلامی بوده و از جمله فرق کلامی تأثیرگذار در جهان اسلام که از آغاز شکل‌گیری تا امروز از مبانی فکری و جغرافیای معرفتی و انسانی گسترده‌ای برخوردار بوده، مکتب کلامی ماتریدیه است. بررسی آرای کلامی این جریان و تأثیر آن بر اوضاع فکری معرفتی ماتریدی باوران و نقش رویکرد ایشان در تعامل با دیگر جریان‌های فکری معرفتی در جهان اسلام و تقابل آنان با جریان‌های تندرو دارای اهمیت است. با در نظر داشت نکات فوق در این نوشتار تلاش شده که با رویکرد توصیفی و تحلیلی به بازخوانی دو مقوله ایمان و کفر از دیدگاه ماتریدیه پرداخته شود. در خلال این بررسی تلاش شده است نگاه برخی اندیشمندان ماتریدی معاصر افغانستان به ایمان اهل قبله و مواجهه ایشان با تکفیر اهل قبله بیان گردد.

۱. ماتریدیه

اصطلاح «ماتریدیه» برگرفته از مکتب کلامی ماتریدیه است که به ابو منصور محمد بن محمد بن محمود ماتریدی (متوفی ۳۳۳ ق) منسوب است. این مکتب از بزرگ‌ترین و اثرگذارترین مکتب‌های کلامی در جهان اسلام به شمار می‌رود. (جلالی، ۱۳۸۶:



۱-۱. بنیان‌گذار و مبانی معرفتی

ابومنصور محمد بن محمد ماتریدی سمرقندی بنیان‌گذار مکتب کلامی ماتریدیه در منطقه ماترید یا ماتریت سمرقند به دنیا آمد. او با بنیان‌گذاری روش و منهج فکری که در آن عقل و نقل با سازگاری یکدیگر به حل مبانی فکری و اعتقادی می‌پردازد، زمینه‌های شکل‌گیری مکتب کلامی‌ای را فراهم کرد که بعدها به ماتریدیه مشهور شد. مسلمانان حنفی برای وی و روش فکری کلامی وی، جایگاه رفیع قائل بوده و در مسائل اعتقادی از تفکرات کلامی او پیروی می‌کنند. (ابن ابی‌الوفاء، بی‌تا، ۲: ۱۳۰) در اندیشه کلامی ماتریدیان روش ادراک عقلی اهمیت شایانی دارد و عقل از مهم‌ترین منابع شناخت نزد ایشان به شمار می‌آید. (ابوزهرة، ۱۹۹۶: ۲۹۴) چنان‌که خود ابومنصور راه رسیدن به حقیقت و اساس دین‌شناسی را در ادراکات عقلی می‌داند. (ماتریدی، ۲۰۱۰: ۳۲) دیگر متکلمان ماتریدی نیز به تبعیت از ابومنصور ماتریدی و ابوحنیفه، معرفت خداوند را از طریق حکم عقل قبل از سمع ضروری دانسته‌اند و بر این باورند که اگر از جانب خداوند پیامبری مبعوث نمی‌شد و دینی فرستاده نمی‌شد، بازهم شناخت خدا واجب بود؛ زیرا شناخت و تصدیق رسالت پیامبر فرع بر شناخت ارسال‌کننده و خداوند است (بیاضی، ۱۳۶۸: ۹۳) ماتریدیان ضمن تقسیم نقل و اخبار به صادق و کاذب، (نسفی، ۱۴۰۶: ۶۳) صدق را به معنای مطابقت با واقع و نفس‌الامر تفسیر نموده و خبر صادق را از مصادر و ابزارهای معرفت و راه وصول به علم دانسته‌اند. (جلالی، ۱۳۸۶: ۱۵۷) از نظر ایشان اخبار صادق هم بر دو دسته «اخبار و احادیثی که پیامبران الهی از سوی خداوند با اعجاز و بینات آورده و یقین آور است» و «اخباری که به صورت متواتر نقل شده و احتمال کذب در آنها راه ندارد» قابل تقسیم است. (نسفی، ۱۹۹۰، ۱: ۱۶-۱۷)

از نظر ایشان اخبار صادق محکی از پیامبران و اخبار متواتر هر دو برای اثبات مبانی دینی استدلال‌پذیر و دارای حجیت است. درباره اخبار غیر متواتر نیز ایشان بر این باورند که آن‌ها را پس از بررسی سندی و رجالی راویان و میزان موافقت و مخالفت با کتاب و سنت باید پذیرفت و یا کنار نهاد. (مغربی، ۱۴۳۰: ۵۱)

۲-۱. پیشینه و گستره در جهان اسلام

مکتب کلامی ماتریدیه به گونه رسمی از قرن چهارم در جهان اسلام سر برآورد و از آن زمان تا امروز جسته و گریخته در مناطق مختلف از جمله ماوراءالنهر، شبه قاره هند، چین، خراسان، عراق، مصر، ترکیه و بالکان، ایران، آسیای میانه، جنوب شرق آسیا، پاکستان، افغانستان، خاورمیانه و شمال آفریقا دارای پیرو بوده است. در برخی این مناطق ماتریدیان در اقلیت و در برخی مناطق در اکثریت بوده‌اند. (جلالی، ۱۳۸۶: ۱۱۹-۱۳۵)

در کنار شاگردان ابومنصور ماتریدی که در بازخوانی و نشر افکار ابومنصور و در بنیان‌گذاری مبانی فکری ماتریدیه نقش داشته، عالمان و اندیشمندانی در طی قرون متمادی بوده‌اند. برای نمونه می‌توان از دانشمندان ذیل نام برد: علاءالدین ابوبکر بن مسعود کاسانی حنفی (متوفی ۵۸۷ ق) نویسنده کتاب بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع، جمال‌الدین احمد بن محمد غزنوی حنفی (متوفی ۵۹۳ ق) نویسنده کتاب اصول‌الدین، محمد بن محمود بن احمد روی بابر تی حنفی (متوفی ۷۸۶ ق) نویسنده شرح عقیده الطحاویه، کمال‌الدین محمد بن عبدالواحد معروف به ابن الهمام حنفی (۷۹۰-۸۶۱ ق) نویسنده شرح فتح‌القدیر، شیخ حسن بن داود بن یعقوب اقصاری مشهور به کافی بوسنوی (۹۵۱-۱۰۲۴ ق) نویسنده نورالیقین فی اصول‌الدین، علامه محمدامین بن عابدین (۱۱۹۸-۱۲۵۲ ق) نویسنده حاشیه رد المحتار، عبدالغنی بن طالب بن حماده بن ابراهیم بن سلیمان غنیمی دمشقی حنفی مشهور به میدانی (۱۲۲۲-۱۲۹۸ ق) نویسنده شرح العقیده الطحاویه، انور شاه کشمیری نویسنده الکفار الملحدین فی ضروریات دین، مولانا خلیل احمد سهارنپوری نویسنده المهند علی المهند و مفتی محمد شفیع (مفتی اعظم پاکستان) نویسنده معارف القرآن.

۳-۱. پیشینه و گستره در افغانستان

مکتب کلامی ماتریدیه پس از تأسیس و رشد در آسیای میانه امروزین، دیری نپایید که به مناطق هم‌جوار آن از جمله شهرهای بلخ، غزنه و هرات و سایر شهرهای افغانستان امروزی راه‌یافت و منتشر شد. در سده یازده قمری مهم‌ترین چهره شناخته



شده ماتریدیه در غرب افغانستان ملاعلی قاری هروی (متوفی ۱۰۱۴ق) است که در خراسان بزرگ از شهرت زیادی برخوردار بوده است. بیش از ۱۵۰ اثر برای قاری هروی برشمرده اند که از آن جمله می توان به شرح فقه الاکبر منسوب به ابوحنیفه، شرح الشفای قاضی عیاض، المرقاة المفاتیح شرح مشکاة المصابیح، ضوء المعالی فی شرح بدء الامالی اشاره نمود. (جلالی، ۱۳۸۶: ۱۰۸) از دیگر چهره های مهم ماتریدیان حنفی در سده سیزدهم قمری در افغانستان مولوی حبیب الله قندهاری (۱۲۱۳-۱۲۶۵ق) است. قندهاری آموزش های ابتدایی را در زادگاهش آموخت و سپس با سفر به کابل، هرات، غزنی، هند، شام، حجاز و ایران علوم معقول و منقول را از عالمان این مناطق فراگرفت. (حبیبی، ۱۳۶۷: ۴۳) تا قبل از محقق قندهاری در قندهار و نواحی آن بیشتر به علوم منقول توجه می شده؛ اما وی با سفر به هند و ایران و فراگیری فلسفه و کلام و حکمت با بازگشت به قندهار، این علوم را در آنجا ترویج نمود. (آریانفر، ۱۳۸۷: ۴۷۵) بنابر گزارش های تاریخی زمانی که سید احمد بریلوی و شاه اسماعیل دهلوی رهبران نهضت مجاهدین برای تبلیغ به جهاد با سیک های پنجاب به افغانستان آمده بودند، مولوی حبیب الله قندهاری با این دو شخصیت دیدار نموده و نسبت به برخی دیدگاه های افراطی ایشان درباره مصداق اهل قبله اعتراض نموده و مباحثه علمی بین ایشان درگرفت. (انوشه و دیگران، ۱۳۸۲: ۳، ۳۱۹) محقق قندهاری حدود ۴۰ کتاب و رساله به زبان های فارسی دری و عربی و پشتو در موضوعاتی چون فلسفه، کلام، عرفان، منطق، اخلاق، فقه و اصول، حدیث و تاریخ در قالب تألیف و ترجمه از خویش برجای گذاشت. (آریانفر، ۱۳۸۷: ۴۷۶)

از دیگر مشاهیر ماتریدیه سنتی در افغانستان متأخر و معاصر شیخ ابوالفضل ایوبی قندهاری (متوفی ۱۴۳۰ق) نویسنده کتاب سیف الکندهاری علی عنق السلفی و یلیه البیانات الصادقه فی احوال الفرقة الوهابیه است. وی از پیروان طریقت نقشبندیه بوده است. این اثر در اصل شامل دو رساله سیف الکندهاری علی عنق السلفی و رساله البیانات الصادقه فی احوال فرقه الوهابیه است. نویسنده در هر دو رساله تلاش نموده میان فقه حنفی و کلام ماتریدی و تصوف به ویژه تصوف نقشبندی نزدیکی ایجاد نماید

تا از این طریق به مواجهه با فرقه وهابیت که آن را خطر جدی در برابر مسلمانان به‌ویژه صوفیان حنفی می‌داند برود. (ایوبی کندهاری، بی‌تا: ۱۵-۲۵)

از دیگر کسانی که در مدارس دینی و مراکز علمی حنفیان متأخر در افغانستان داعیه‌دار بازخوانی تفکر کلامی ماتریدی بوده و کارهایی در این زمینه انجام داده‌اند، می‌توان از افراد چون عبدالاحد سلجوقی (۱۱۳۰-۱۲۱۸ ش)، محمدحسین سلجوقی (۱۲۲۷-۱۲۹۳ ش)، ملاخداداد پیروشت (متوفی ۱۲۶۶ ش)، غلام محی‌الدین غلامی (۱۲۶۵-۱۳۲۹ ش)، محمد سلیم طغرا (تولد ۱۲۷۷ ش)، عبدالغنی قلعه‌بلند (متولد ۱۲۶۰ ش)، محمد سعید افغانی (۱۳۰۰-۱۳۶۳ ش)، نویسنده آثار مختلف از جمله العقیده الاسلامیه و آرای المعتزله والاشاعره والماتریدیه و اختلافاتهم، عنایت‌الله ابلاغ (متوفی ۱۳۹۸ ش) نویسنده آثاری چون اندیشه‌های کلامی ابوالمعانی بیدل، امام ابوحنیفه المتکلم و مولانا جلال‌الدین بلخی میان صوفیه و علمای کلام و سعیدالرحمن حقانی نویسنده کتاب عقیده اهل سنت و الجماعة یاد نمود. (حقانی، ۱۳۴۵: ۸) این افراد با آنکه به لحاظ فکری دنبال‌گران نظام فکری اندیشمندان متقدم ماتریدی و حنفی بوده‌اند و در ضمن آن در مواردی با تألیف و تدوین رساله‌هایی به بازخوانی و تحلیل آثار ابومنصور ماتریدی و مبانی کلامی مکتب ماتریدیه پرداخته‌اند؛ اما بیشتر ایشان آثار ماتریدیان حنفی پیشین را بدون تحلیل و بررسی نقادانه در محافل خویش سینه به سینه منتقل ساخته و بدون گره‌گشایی از مشکلات، بر مرجعیت و تقدیس میراث گذشتگان بدون کدام چون و چرا باقی مانده و کمتر به نقد و تحلیل پرداخته‌اند.

۲. ایمان

واژه «ایمان» در کتاب‌ها و معاجم لغوی تعاریف گوناگونی شده است. برای نمونه می‌توان به تعریف ابن فارس اشاره نمود که آن را مصدر باب افعال از افعال ثلاثی مزید از ریشه «امان» و «امانت» ضد «خیانت» و به معنای آرامش و سکون دانسته است. (ابن فارس، ۱۴۰۴، ۱: ۱۳۲) همچنین ایمان به معنی اطمینان و اعتماد و



مخالف تکذیب نیز دانسته شده است. (راغب اصفهانی، ۱۳۸۴: ۲۵) در تعریف لغوی جامع‌تر ایمان به معنی تصدیقی همراه با آرامش و امنیت و آسایش در کلام برخی لغویان بیان شده است. (رازی الحنفی، ۱۴۲۰: ۲۲) از نخستین و مهم‌ترین مسائلی که سران فرق و مذاهب مسلمان درباره آن دیدگاه‌های مختلفی مطرح نموده‌اند، مسئله ایمان است. این مسئله از آنجا ناشی می‌شده که آنان درباره مصداق انسان مؤمن و کافر و احکام مترتب بر آن از جهت کلامی و فقهی دیدگاه‌های متفاوتی داشته‌اند. به همین جهت درباره حقیقت ایمان و اینکه آیا حقیقت ایمان مبتنی بر قلبی بودن همراه با تصدیق و معرفت و اقرار زبانی و اعمال جوارحی است یا نه، متکلمان مسلمان دیدگاه‌های مختلفی داشته‌اند. (اندلسی، ۱۴۲۲، ۲: ۱۸۳)

۳. کفر

واژه «کفر» در لغت به معانی مختلف از جمله پنهان کردن، پوشانیدن و ناشکری آمده است. (ابن منظور، بی‌تا، ۱: ۱۴۹) از جهت معناشناسی نیز این اصطلاح از دو جنبه فقهی و کلامی مورد توجه اندیشمندان مسلمان قرار داشته است. در بسیاری از مذاهب فقهی از جمله حنفیان حد نصاب مسلمان بودن و خروج از مرز کفر، جاری شدن شهادتین بر زبان دانسته شده و آن را به انقیاد ظاهری انسان مربوط می‌دانند. (ابن نجیم، ۱۴۳۶، ۵: ۱۲۵) کفر در اصطلاح عرفا به معنای ایمان حقیقی است و کفر ظلمت عالم تفرقه را گویند. شیخ عبدالرزاق کاشانی در این زمینه گفته کفر از مقتضیات اسماء جلال است و گفته شده که کافر آن است که از مرتبت صفات و اسماء و افعال نگذشته باشد. (سجادی، ۱۳۷۳، ۳: ۱۵۸۲) مفهوم کفر در اصطلاح متکلمان از جمله اشاعره تصدیق نکردن رسول و احکام ضروری و شریک قرار دادن در الوهیت است. (همان، ۳: ۱۵۸۲) از جهت کلامی مفهوم «کفر» در برابر مفهوم «ایمان» قرار می‌گیرد که جایگاه آن در قلب آدمی است.

اصطلاح (تکفیر) نیز از ماده (کَفَر) از باب تفعیل دارای معانی مختلفی است و لغت‌شناسان برای این واژه معانی گوناگونی ذکر کرده‌اند که نسبت دادن کفر به کسی

و کافر خواندن او، یکی از معانی این واژه است. (شرتونی، ۱۳۷۴، ۴: ذیل حرف کاف) خضوع و فروتنی، محو نمودن و از بین بردن چیزی از دیگر معانی است که برای این واژه به کار برده شده است. (طریحی، ۱۳۷۵، ۳: باب ما اوله کاف) هم‌چنین این واژه، نسبت دادن اندیشه یا شخصی به کفر را می‌رساند. (رضوانی، ۱۳۹۳: ۱۳۴)

در قرآن کریم اصطلاح تکفیر برای آن دسته از افرادی به کار برده شده که قبلاً مؤمن بودند؛ اما با دست زدن به اعمال خاص، ایمان ایشان از بین رفته و از جانب خداوند تکفیر شده است. قتل پیامبران (آل عمران: ۲۱ و ۲۲)، تکذیب آیات الهی (اعراف: ۱۴۱)، سد نمودن راه خداوند (محمد: ۳۲) و شرک ورزیدن به خدا (انعا: ۸۸) از جمله این اعمال در قرآن کریم یاد شده است. چنان‌که در آیه ۲۱ و ۲۲ سوره آل عمران صراحتاً نسبت به این مسئله اشاره شده است.

شبهه آنچه در معاجم لغوی و آیات قرآن برای واژه تکفیر معانی ای ذکر شده، در احادیث و فقه نیز مصادیقی ذکر شده و از مجموع تعریف‌ها درباره واژه تکفیر می‌توان گفت: واژه تکفیر مربوط به کفر پس از ایمان یا کفر کسانی است که در آغاز به اسلام گرویده یا از آغاز تولد مسلمان بوده، ولی بعدها با انکار یکی از اصول یا ضروریات آن از دین اسلام بازگشته و دوباره به کفر گرویده و مرتد شده‌اند. (صفاتاج، ۱۳۸۰: ۵۰)

۴. مفهوم «ایمان» در نظام‌واره کلامی ماتریدیه

ماتریدیان در بحث ایمان مسائل مختلفی از جمله تعریف و ماهیت ایمان، رابطه ایمان با عمل، ویژگی‌های ایمان، متعلق ایمان، استثنا در ایمان، ایمان مقلد، زیادی و نقصان در ایمان و پیوند ایمان با اسلام را مورد توجه قرار داده‌اند. (جلالی، ۱۳۸۶: ۱۶۷) در ادامه به گزیده‌ای از این موارد اشاره می‌گردد:

۴-۱. حقیقت و ارکان ایمان

ماتریدیان درباره حقیقت ایمان به‌طور کلی به دو دیدگاه قائل‌اند: گروهی از ایشان از جمله ابومنصور ماتریدی ضمن تعریف ایمان، آن را تصدیق



قلبی دانسته. است (نسفی، ۱۹۹۰: ۱، ۲۵) بر اساس این تعریف رکن دیگری در آن دخالت ندارد و اقرار زبانی شرط در ایمان نبوده؛ اما زمینه را برای تصدیق که فعل قلب است، فراهم می‌سازد. (ماتریدی، ۱۴۲۶: ۴: ۵۴۹) ماتریدی برای اثبات دیدگاه خویش به آیه ۱۴ سوره حجرات استناد و استدلال نموده است. استدلال وی در این آیه این‌گونه است که اگر اقرار زبانی را در تحقق ایمان کافی بدانیم، منافقان را که نزد پیامبر^(ص) اظهار ایمان می‌کردند، باید در زمره مؤمنان قرار داد. این در حالی است که ایمان آن‌ها از جانب خداوند رد شده است؛ زیرا ایمان آنان به پیامبر^(ص) از روی صدق دل نبوده است. (ماتریدی، ۱۴۲۶: ۲۸۶) از دیدگاه ماتریدی به لحاظ عقلی نیز ماهیت دین را ایمان تشکیل می‌دهد و ارزشمندترین امر در دین، اعتقاد و باور است که محل آن در قلب است و اموری که حقیقت ایمان را تحقق می‌دهد، مربوط به قلب است. این امر قلبی همان تصدیق خواهد بود. (ماتریدی، ۱۴۲۶: ۲۷۰-۲۷۲)

طیفی دیگر از ماتریدیان علاوه بر تصدیق قلبی، اقرار زبانی را نیز رکن در ایمان شمرده‌اند. برای نمونه می‌توان به ابوالیسر بزدوی اشاره کرد که تصدیق را اعم از قلبی و لسانی می‌داند و از راه تقابل میان ایمان و کفر و با استناد به آیه ۱۰۶ سوره نحل معتقد است که خداوند در این آیه نطق به زبان و کفر قلبی هر دو را کفر دانسته؛ اما در جایی که از روی اجبار و صرفاً به زبان کفر بورزد، بخشیده می‌شود. از این جهت کفر به زبان و قلب هر دو تحقق می‌یابد و ایمان که مقابل کفر است، نیز به هر دو حاصل می‌شود. (بزدوی، ۱۴۲۴: ۱۵۱)

۲-۴. رابطه ایمان با اسلام و اعمال انسان

درباره پیوند ایمان و اسلام نیز ماتریدیان بر این باورند که اسلام و ایمان با آنکه به لحاظ لغوی و مفهومی متفاوت است؛ اما از نظر وجودی و مصداقی یکی است. به این معنا که هر مؤمنی مسلمان و هر مسلمانی مؤمن است؛ اما ایمان به مفهوم تصدیق خدا و رسول خدا در اوامر و نواهی او است، اسلام نیز تسلیم شدن و انقیاد فرد در برابر مقام ربوبی و الوهی خداوند و اطاعت از فرمان‌ها و دستورات او است. (جلالی، ۱۳۸۶: ۱۸۷)



در باره ارتباط ایمان با عمل نیز دیدگاه قاطبه ماتریدیان متقدم دخیل ندانستن عنصر عمل در ماهیت ایمان است و ایشان بر این باورند که اعمال جوارحی در کم شدن یا زیاد شدن ایمان، نقشی نداشته و از ارکان و مقومات آن به حساب نمی آید. نسفی در این زمینه بر این باور است که مسلمانان در این باره بر جدایی اعمال از ماهیت ایمان اجماع دارند. (نسفی، ۱۹۹۰: ۳۸۶) لامشی از دیگر شخصیت‌های ماتریدی با استناد به آیه ۱۱ سورة طلاق و آیه ۱۸۳ سورة بقره بر این باور است که اعمال را نمی توان جزئی از ایمان شمرد؛ زیرا خداوند در این آیات میان ایمان و عمل فرق نهاده و در مواردی مسلمانان را بدون انجام اعمال مؤمن دانسته است. از نظر وی ایمان قابل نسخ نبوده و اگر عمل جزء ایمان باشد، نسخ اعمال غیر ممکن است. در حالی که عمل نسخ پذیر است و علاوه بر آن اعمال در صورتی که در ماهیت ایمان دخالت داشته باشد، نباید کسی با ایمان کامل از دنیا برود؛ زیرا اعمال حد و اندازه معینی ندارد که برای آن بتوان نقطه پایان در نظر گرفت. (لامشی، ۱۴۲۵: ۱۳۱)

در کنار ماتریدیان متقدم برخی ماتریدیان جدید در شبهه قاره، عمل را نیز جزء ایمان بر شمرده اند که برای نمونه می توان به خلیل احمد سهارنپوری، انور شاه کشمیری و عبدالهادی سندی اشاره نمود که اعمال را شرط کمال ایمان و جزء ضروری آن دانسته اند. (کشمیری، بی تا، ۱: ۲۰۰-۲۰۴)

۴-۴. زیادی و کاستی پذیری ایمان

ماتریدیان با تبعیت از نظریه ارجائی ابوحنیفه، (ابلاغ، ۱۳۹۰: ۱۵۳) بر این باورند که ایمان قابلیت کاستی و فزونی ندارد. برخی ایشان در این زمینه گفته اند در صورتی که ایمان را قابل کم و زیاد شدن بدانیم، اعتقاد به این مسئله سبب بدعت در دین می گردد. (سمرقندی، ۱۳۹۳: ۳۳) ماتریدیان علی رغم باور به این مسئله، با توجه به برخی آیات قرآنی از جمله آیه ۲ سورة انفال افزایش و کاهش را در ایمان با مسائل چون ایمان اجمالی و تفصیلی، ثبات و استواری در ایمان، آثار و ثمرات ایمان و مراتب یقین تفسیر کرده اند و در مواردی اهل ایمان را از جهت درجات یقین و کمال دین داری با یکدیگر یکی ندانسته اند. (جلالی، ۱۳۸۶: ۱۸۲)



۵. مفهوم «کفر» در نظام واره کلامی ماتریدیه

ماتریدیان معیار تکفیر افراد را در انکار خداوند و انکار و تکذیب پیامبران الهی و انکار ضروریات دین و حلال شمردن گناهان دانسته‌اند. ابومنصور ماتریدی و ملاعلی قاری هر دو با ارائه دلایل نقلی و عقلی در ضمن اثبات توحید، به این نکته تصریح کرده‌اند که تشبیه نمودن خداوند به مخلوقات و نفی صفات خداوند سبب کفر است (ماتریدی، ۱۴۲۶: ۳۳) نجم الدین نسفی بر این باور است که به اجماع عالمان مسلمان تکذیب نمودن پیامبران الهی موجب کفر است. (التفتازانی، ۱۴۰۷: ۲۵۸) از نظر متکلمان ماتریدی کسی که احکام ضروری دین را انکار نماید، کافر شده و از اسلام خارج می‌شود. انکار و ترک پایه‌های اسلام مانند نماز، حج، روزه، زکات و... و حلال دانستن مسائلی چون نکاح با محارم، شرب خمر، استفاده از گوشت میت و خوک بدون ضرورت و... که شرع مقدس آن‌ها را حرام دانسته موجب کفر و خروج از دین می‌گردد؛ اما انجام این اعمال بدون باور به حلیت آن‌ها فقط موجب فسق انسان می‌شود. (بزدوی، ۱۴۲۴: ۱۴۹)

۱-۵. پرهیز از تکفیر اهل قبله

ماتریدیان از تکفیر اهل قبله پرهیز نموده‌اند. ابوحنیفه نعمان بن ثابت (۸۰-۱۵۰ق) بنیان‌گذار مذهب فقهی حنفی که در تکوین و نضج مبانی کلامی اهل سنت و جماعت به‌ویژه ماتریدیه نقش مهمی دارد، (ابوزهرة، ۱۹۹۶: ۱۶۵) تصریح کرده که انسان مسلمان را به دلیل ارتکاب گناه ولو اینکه کبیره باشد تا زمانی که آن را حلال نشمارد، نباید تکفیر کرد و عنوان مؤمن از او سلب نمی‌شود و او همچنان مؤمن به حساب می‌آید.

ابن ابی العزّ حنفی (۷۳۱-۷۹۳ق) از دیگر اندیشمندان حنفی ماتریدی مهم به پرهیز از تعصب و دوری از تکفیر اهل قبله تأکید نموده و بر این باور است که تعصب نزد بزرگان مذاهب همیشه وجود داشته و این کار دل‌ها را پر از کینه می‌کند. این در حالی است که خداوند از جدال با اهل خلاف نهی کرده، چه رسد به اهل وفاق، مگر در صورتی که جدال بین مذاهب جدال احسن باشد. (حنفی، بی‌تا: ۸۹) از نظر

وی تکفیر نمودن یکدیگر از عیوب اهل بدعت است نه از اوصاف اهل علم و اهل علم باید از این کار پرهیز نمایند. (حنفی، ۱۴۱۸: ۳۰۰)

از دیدگاه قاری هروی اهل قبله کسانی هستند که ضروریات دین مانند حدوث عالم، حشر اجساد، علم کلی و جزئی خدا و مشابه این گونه مسائل را منکر نباشد. چنین شخصی اگرچه در طول عمر بر طاعات و عبادات مواظبت کند و درعین حال به قدیم بودن عالم و نفی حشر، عقیده داشته باشد و علم الهی را نفی کند، اهل قبله نیست. اهل سنت در صورتی اهل قبله را تکفیر نمی‌کنند که نشانه‌ها و موجبات کفر در او دیده نشود. قاری هروی معتقد است از نظر علمای قدیم و متأخر اهل بدعت و هوای نفسانی تکفیر نمی‌شود مگر در صورتی که کفر صریح داشته باشند. (رضوانی، ۱۳۹۳: ۲۱۹) وی همچنین در جای دیگر در این باره می‌گوید در زمینه تکفیر، مشکلات و اختلافات بزرگ به وجود آمده و با این کار افتراق زیاد شده و با آن هواها و آرا تشتت پیدا کرده و دلایل متعارض شده و وسایل متناقض گشته است. (قاری هروی، ۱۴۲۸: ۲۷۱) از نظر قاری داخل کردن کفاری را در ملت اسلامی و اخراج کردن مسلمانی را از اسلام، در دین گناه بزرگی است. (روحانی، لاشاری، ۳: ۱۶۰)

۶. ایمان و کفر اهل قبله از منظر حنفیان ماتریدی معاصر افغانستان

برخی اندیشمندان ماتریدی حنفی افغانستان امروزیین ایمان را به اقرار به زبان و تصدیق قلبی تعریف نموده و بر این باور است که شخص مسلمان تا زمانی که به وحدانیت خداوند و رسالت پیامبر^(ص) شهادت دهد و به آن پایبند باشد، مؤمن است. بر همین اساس از دیدگاه ایشان ایمان یکی است و اهل ایمان در اصل ایمان باهم برابر هستند و برتری و بهتری بر اصل تقوی و مخالفت از هوی و هوس نفسانی است. ایمان دارای شش رکن است؛ ایمان به خدای یکتا، ایمان به ملائکه، ایمان به کتاب‌های آسمانی، ایمان به پیامبران، ایمان به روز جزا، ایمان به تقدیر خیر و شر. و لا یخرج العبد من الایمان الا بجحود ما ادخله فیه - و الایمان هو الاقرار باللسان و التصدیق بالجنان... و الایمان واحد و اهله فی اصله سواء و التفاضل بینهم بالخشیة



و التقی و مخالفة الهوی و ملازمة الاولى... و الايمان هو الايمان بالله و ملائکته و کتبه و رسله و اليوم الآخر و القدر و خيره و شره و حلوه و مره من الله تعالى... (حقانی، ۱۴۳۵: ۱۵۵-۱۶۴)

گروهی دیگری از حنفیان ماتریدی افغانستان ایمان را بیشتر با رویکرد تأویلی و غیبی و شهودی مورد توجه قرار داده‌اند. به اعتقاد باورمندان به این رویکرد، ایمان به صورت و حقیقت قابل دسته‌بندی است. به این معنا که حقیقت اسلام و کمال ایمان بدون فنا حاصل نمی‌شود. حقیقت اسلام مبتنی بر حقیقت ایمان و حقیقت ایمان مبتنی بر فنا و فنا نیز مبتنی بر رضای خداوند است. لازمه درک و کشف حقیقت اسلام و حقیقت ایمان تزکیه نفس و تصفیه قلب است. در غیر این صورت، فقط از صورت ایمان برخوردار خواهیم بود:

...سؤال: فرق صورت ایمان و حقیقت ایمان چیست و صورت نماز و حقیقت نماز

چه خواهد بود؟

جواب: صورت ایمان تصدیق احکام شرعیه است و حقیقت ایمان شهود مصداق احکام شرعیه است. صورت نماز آن است که با مزاحمت نفس و بدون رغبت آن ادا می‌شود و حقیقت نماز آن است که نفس در آن رغبت پیدا کند؛ زیرا در صورت نماز اگرچه قلب مصدق خوبی نماز است؛ اما نفس منکر آن است و از نماز کراهت دارد. نمی‌بینی که مؤمن و منافق هر دو نماز می‌خواند؛ لیکن منافق چون انکار باطن دارد، نماز او صورت نماز است و مؤمن چون اذعان باطن دارد، نماز او حقیقت نماز است و چون بدون فنا کمال ایمان و اسلام حاصل نمی‌گردد، دخول در زمره بندگان و وصول به درجه اوتاد کجا میسر خواهد شد.... (هوتکی، دفتر اول، ۹۰-۹۱)

همچنین ایشان در زیر مجموعه مبحث ایمان، مسائلی چون ایمان شهودی و غیبی، مطلق ایمان و ایمان کامل، تعلق داشتن ایمان شهودی به ظلال و قلیل دانستن دستیابی به آن در دنیا و ایمان عارفان در وقت عروج و نزول را مطرح کرده که بیانگر رویکرد تأویلی غیبی ایشان از مسئله ایمان است. (هوتکی، دفتر اول: ۹۰، ۴۱۸. دفتر

سوم: ۶۷۹، ۱۹ و ۷۲۲)

بر پایه همه‌شمول دانستن ایمان در حق همه مسلمانان و اهل قبله از نظر ماتریدیان، اندیشمندان این جریان در افغانستان معاصر از تکفیر مسلمانان پرهیز کرده‌اند. به اعتقاد سعیدالرحمن حقانی از عالمان ماتریدی کنونی افغانستان، کسی که به کلمه شهادتین اعتراف نماید، قبله مسلمانان را برای ادای نماز انتخاب نماید، به وجوب نماز باور داشته باشد و ذبیحه مسلمان را میل نماید، چنین شخصی مؤمن و مسلمان است، ولو اینکه مرتکب کبیره شده باشد. مرتکب کبایر فاسق شده نه کافر. هیچ مسلمانی را نمی‌توان به سبب گناه کافر دانست تا زمانی که آن گناه را جایز نداند، بلکه می‌توان او را فاسق دانست. همچنین نمی‌توانیم بگوییم مؤمن را گناهش زیان نمی‌رساند، بلکه اگر مؤمن با گناه از دنیا رفت، گناهش اگر زیر پا گذاشتن حق خدا باشد، عقاب و خلاصی او در دست خداوند است و اگر گناهش زیر پا گذاشتن حق بنده بود، باید قبل از مرگ توبه نموده و ادای حق کرده باشد تا از جانب خداوند بخشیده شود. محفوظ دانستن خویش از عذاب پروردگار و ناامیدی از رحمت خداوند هر دو انسان را از دین بیرون می‌کند. راه درست برای اهل قبله این است که در بین خوف و رجا به سر ببرند و از خدا بترسند و به رحمت پروردگار امید داشته باشند: ... و نسیمی اهل قبلتنا مسلمین مؤمنین ما داموبما جاء به النبی معترفین و له بکل ما قال و اخبر مصدقین غیر مکذبین... و لا نکفر احداً من اهل القبلة بذنبٍ ما لم يستحقه... و لا نقول لا یضر مع الایمان ذنبٌ لمن عمله... و نرجوا للمحسنین من المؤمنین ان یعفو عنهم و یدخلهم الجنة برحمته و لا نامن علیهم و لا نشهد لهم بالجنة و نستغفر لمسیهم و نخاف علیهم و لا نقطعهم... الا من و الیأس ینقلان عن ملة الاسلام و سبیل الحق بینهما لاهل القبلة... و لا یخرج العبد من الایمان الا بجحود ما ادخله فیہ.... (حقانی، ۱۳۸۶: ۱۵۵)

مولانا نصرالله هوتکی از دیگر عالمان ماتریدی معاصر افغانستان بر این باور است که اگر شخص مسلمان مرتکب عملی شود که این عمل او صد تأویل داشته باشد و از این صد تأویل، نود و نه مورد آن مثبت کفر باشد و یک مورد آن مثبت اسلام، نباید درباره چنین شخصی حکم کافر نمود. (هوتکی، بی تا: دفتر سوم: ۷۱۳)

نتیجه گیری

ماتریدیه یکی از مکاتب کلامی نامدار و دارای پیشینه در جهان اسلام است. این جریان در سده چهارم هجری قمری در آسیای مرکزی توسط ابومنصور محمد بن محمد ماتریدی (متوفی ۳۳۳ ق) به وجود آمد و توسط شاگردان او رشد و گسترش یافت. امروزه بخش قابل توجهی از مسلمانان بلاد ترک و عرب و آسیای مرکزی و شبه قاره و افغانستان از جهت کلامی به این جریان وابسته هستند. آموزه های کلامی ماتریدیان در طول سده های متوالی توسط اندیشمندان این جریان تدوین شده است. از جمله مهم ترین آموزه هایی که ماتریدیان مانند سایر مکاتب کلامی به آن پرداخته اند مسئله ایمان و کفر افراد است.

از منظر ابومنصور ماتریدی و طیفی از ماتریدیان متقدم ایمان عبارت است از تصدیق قلبی، به اعتقاد وی و سایر ماتریدیان از جهت عقلی نیز ماهیت دین را ایمان تشکیل می دهد و ارزشمندترین امر در دین، اعتقاد و باور است که در قلب جای دارد. در کنار این طیف، گروهی دیگری از ماتریدیان متأخر اقرار زبانی را نیز از ارکان ایمان دانسته اند. از نظر ماتریدیان ایمان و اسلام با آنکه از جهت لغوی و مفهومی متفاوت است؛ اما از جهات وجودی و مصداقی یکی است و هر مؤمنی مسلمان و هر مسلمانی مؤمن است. اعمال جوارحی نیز در کم شدن یا زیاد شدن ایمان نقشی ندارند. ماتریدیان اهل ایمان را از جهت درجات یقین و کمال دین باوری با یکدیگر متفاوت می دانند و کاستی و فزونی پذیری ایمان را نمی پذیرند. از نظر ماتریدیان، کفر افراد ثابت نمی شود جز اینکه خداوند، پیامبران الهی و ضروریات دین را انکار کنند. به همین جهت اصل اولیه از دیدگاه ایشان مؤمن دانستن انسان مسلمان و اهل قبله است. ماتریدیان معاصر افغانستان نیز با تکیه بر آرای ماتریدیان متقدم با تأکید نسبت به این نکته که انسان مسلمان تا زمانی که به وحدانیت خداوند و رسالت پیامبر^(ص) شهادت دهد و به آن پایبند باشد مؤمن است و بهتری و برتری بر اصل تقوی و مخالفت با هوی و هوس نفسانی است. می توان گفت خوانش و تفسیر ماتریدیان از مسئله ایمان و کفر، خوانش و تفسیر مبتنی بر مداراگرایی است که در تعامل با فرق





اسلامی نقش مهمی دارد. بازخوانی این خوانش نقش مهمی در احیای گفتمان بین المذهبی و نیز تقابل با جریان‌های رادیکال دارد. به‌ویژه در جوامعی مانند افغانستان که بخش قابل توجهی از ساکنان این منطقه دارای پیشینه ماتریدی هستند؛ اما به سبب تحولات دهه‌های اخیر به سبب برخی دگردیسی‌ها یا کم‌توجهی، جریان ماتریدیه با رکود نسبی مواجه شده و این خلأ معرفتی زمینه رشد جریان‌های بدیل را فراهم ساخته است.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابلاغ، عنایت‌الله، (۱۳۹۰ق)، الامام الاعظم ابوحنیفه المتکلم، امارات: المجلس الاعلى للشئون الاسلامية.
۲. ابن أبی الوفاء، عبدالقادر، (بی‌تا)، الجواهر المضيئه فی طبقات الحنفیه، کراتشی: بی‌نا.
۳. ابن فارس، (۱۴۰۴ق)، احمد، معجم مقایس اللغة، قم: مكتب الاعلام الاسلامی.
۴. ابن منظور (بی‌تا)، لسان العرب، بیروت: دار صادر.
۵. ابن نجیم، زین الدین بن ابراهیم، (۱۴۳۶ق)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۶. ابوزهره، محمد، (۱۹۹۶م)، تاریخ المذاهب الاسلامیة، القاهرة: دارالفکر العربی.
۷. اندلسی، علی بن احمد، (۱۴۲۲ق)، الفصل فی الملل و الاهواء و النحل، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۸. انوشه، حسن و دیگران، (۱۳۸۲)، دانشنامه ادب فارسی، چ ۲، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۹. ایوبی الکندهاری، ابوالفضل محمد عبیدالله، (بی‌تا)، سیف‌الکندهاری علی عنق السلفی، پیشاور: مکتبه اهل السنه و الجماعة.
۱۰. آریانفر، شمس‌الحق، (۱۳۸۷)، شخصیت‌های کلان افغانستان، کابل: بنگاه انتشارات میوند.
۱۱. بزدوی، محمد بن محمد، (۱۴۲۴ق)، اصول‌الدین، قاهره: المكتبة الازهریه.
۱۲. بیاضی، کمال‌الدین، (۱۳۶۸)، اشارات المرام من عبارات الامام، قاهره: مكتبة المصطفی.





۱۳. التفتازانی، مسعود بن عمر، (۱۴۰۷ق)، شرح العقائد النسفية، تصحيح: عبدالرحمن عميره وصالح موسى شرف، القاهرة، مكتبة الكليات الازهرية.
۱۴. جلالی، سید لطف‌الله، تاریخ و عقاید ماتریدیہ (۱۳۸۶)، چ ۲، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۱۵. جمعی از نویسندگان، (۱۳۹۳)، مجموعه مقالات کنگره جهانی «جریان‌های افراطی و تکفیری از دیدگاه علمای اسلام»، قم: دارالاعلام لمدرسة اهل البيت.
۱۶. حبیبی، عبدالحی، (۱۳۶۷)، آفریده‌های مهجور، گردآوری: هارون خیل، کابل: آکادمی علوم.
۱۷. حقانی، محمد سعیدالرحمن، (۱۴۳۵ق)، عقیده اهل سنت و جماعت، کابل: مکتبه النور.
۱۸. حنفی، ابن ابی العز، (۱۴۱۸ق)، شرح العقيدة الطحاوية، ریاض: دارالعالم الكتب.
۱۹. حنفی، ابن ابی العز، (بی‌تا)، الاتباع، بیروت: عالم الكتب.
۲۰. رازی الحنفی، محمد بن ابی بکر، (۱۴۲۰ق/۱۹۹۹م)، مختار الصحاح، اهتمام: الشیخ محمد یوسف، ط ۵، بیروت: المكتبة العصرية.
۲۱. راغب اصفهانی، (۱۳۸۴)، مفردات فی غریب القرآن، قم: ذوی القربی.
۲۲. رضوانی، علی اصغر، (۱۳۹۳)، تکفیر از دیدگاه علمای اسلام، قم: مؤسسه دارالاعلام لمدرسة اهل البيت.
۲۳. سجادی، جعفر، (۱۳۷۳)، فرهنگ معارف اسلامی، چ ۳، تهران: کومش.
۲۴. سمرقندی، حکیم ابوالقاسم، (۱۳۹۳)، ترجمه السواد الاعظم، ترجمه: عبدالحی حبیبی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۵. شرتونی، رشید، (۱۳۷۴)، اقرب الموارد فی فصیح العربیہ و الشوارد، قم: دارالاسوه.
۲۶. صفاتاج، مجید، (۱۳۸۰)، تکفیر، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.



۲۷. طریحی، فخرالدین بن محمد، (۱۳۷۵)، مجمع البحرین، تحقیق: احمدالحسینی، تهران: مرتضوی.

۲۸. قاری، علی بن سلطان بن محمد، (۱۴۲۸ق)، شرح الفقه الاکبر، بیروت: دارالکتب العلمیه.

۲۹. لامشی، محمود بن زید، (۱۴۲۵ق)، التمهید لقواعد التوحید، بیروت: دارالکتب العلمیه.

۳۰. ماتریدی، محمد بن محمد، (۱۴۲۶ق)، تأویلات اهل السنة، بیروت: دارالکتب العلمیه.

۳۱. ماتریدی، محمد بن محمد، (۲۰۱۰م)، التوحید، ط ۲، بیروت: دار صادر.

۳۲. مغربی، علی عبدالفتاح، (۱۴۳۰ق)، ابو منصور الماتریدی و آرائه الکلامیه، قاهره: مکتبه وهبه.

۳۳. نسفی میمون بن محمد، (۱۹۹۰م)، تبصرة الادله فی اصول الدین، قبرس: لیماسول.

۳۴. نسفی، میمون بن محمد، (۱۴۰۶ق)، التمهید لقواعد التوحید، قاهره: دارالطباعة المحمدیه.

۳۵. هوتکی، مولوی نصرالله، (بی تا)، شرح مکتوبات قدسی آیات محبوب سبحانی امام ربانی مجدد الف ثانی، تحریر و ترتیب: حفیظ الله سیرت بدخشی طالقانی، پیشاور: تاج محل کمپنی.

سبک زندگی اسلامی از منظر آیت الله مکارم شیرازی

محمد علی نظری^۱

چکیده

سبک زندگی مطلق (lifestyle) یا «اسلوب الحیاة»، به معنای مجموعه از کردارهای انسانی است که نیازهای جاری انسان را بر می آورد و وجهه خاصی از او در برابر هموعانش روایت می کند؛ اما سبک زندگی اسلامی یا حیات طیبه، مدل زندگی مبتنی بر ایمان و عمل صالح است که از اهتمام به بایدها و نبایدهای دینی سرچشمه می گیرد. برآیند این مدل زندگی که از فرد و خانواده شروع می شود، ساخت یابی جامعه ای مقتدر با آرامش، امنیت، رفاه، صلح و تعاون است. بنابراین برای تحقق جامعه این چنینی، تبیین سبک زندگی اسلامی در زمان کنونی یک ضرورت پژوهشی است؛ زیرا اکنون عوامل، زمینه ها و انگیزه های ابتذال از هر زمانی فراوان تر شده است. این تحقیق بر مبنای همین ضرورت و با هدف تبیین و تحلیل زمینه ها، شاخصه ها، ارکان و عوامل شکل گیری سبک زندگی اسلامی و راهبردهای تحقق آن، در اندیشه علامه مکارم شیرازی با روش تحلیلی و توصیفی صورت گرفته است تا پاسخی برای پرسش از ماهیت سبک زندگی اسلامی بر مبنای اندیشه ایشان ارائه داده باشد. یافته های پژوهش نشان می دهد که سبک زندگی اسلامی نه تنها عامل نجات جوامع بشری از کمند ابتذال و رذایل اخلاقی مبتنی بر اندیشه سکولاریستی است، بلکه به دلیل منشأ وحیانی داشتن و سازگاری با نیازهای فطری بشر، این ظرفیت را دارد که با سازه های آن یک تمدن نوین مبتنی بر ارزش های اسلامی و انسانی شکل بگیرد و عینیت بیابد.

کلیدواژه ها: سبک زندگی، سبک زندگی اسلامی، مکارم شیرازی، توحید محوری، هدایت وحیانی، تمدن اسلامی.

مقدمه

در باب سبک زندگی، هم در اندیشه مدرن و هم در تفکر اسلامی، سخن فراوان گفته می‌شود؛ اما سبک زندگی در سپهر اندیشه اسلامی بسیار متفاوت از آن چیزی است که در ادبیات سکولار به این اسم خوانده می‌شود. تمایز این دو نوع نگاه به سبک زندگی، از تفاوت در اصول بنیادینی ناشی می‌شود که طرز تلقی انسان‌ها از جهان، انسان و زندگی را شکل می‌دهد؛ زیرا پاسخی که به پرسش از چیستی سبک زندگی داده می‌شود، تابع نوع پاسخ‌هایی است که به پرسش از هستی، انسان، هدف زندگی و مانند آن داده می‌شود. پرسش‌هایی از این دست که آیا هستی خودبنیاد است یا ناشی از یک مبدأ متعالی؟ انسان چه نقش و جایگاهی در عالم دارد؟ آیا مرگ پایان هستی انسان است یا حیات انسان پس از مرگ ادامه می‌یابد؟ آیا انسان قادر است با استمداد از توانایی‌های عقلانی خود مسیر تکامل را طی کند یا این که به هدایت ربانی نیز نیاز دارد؟ پاسخ به پرسش‌هایی از این دست هرچه که باشد، در تعیین اهداف، کمال مطلوب‌ها و انتخاب سبک زندگی آدمیان تأثیر بنیادین خواهند داشت. این نوشتار سبک زندگی اسلامی را در منظومه فکری علامه مکارم شیرازی مورد بحث قرار می‌دهد و تلاش شده است که از منظر ایشان، به پرسش‌های در باب ماهیت، مبانی نظری، عوامل شکل‌گیری، کارکردها و راهبردهای مهم تحقق سبک زندگی اسلامی پاسخ داده شود.

۱. مفاهیم

۱-۱. سبک زندگی

برای مفهوم «سبک زندگی» در انگلیسی معادل لایف استایل (lifestyle) و در عربی معادل‌هایی همچون «اسلوب الحیاة»، «اسلوب العیش»، «نمط الحیاة» ذکر شده است. (فعال، ۱۳۹۶: ۴۷-۵۳) در علوم اجتماعی هنوز این اصطلاح از صراحت مفهومی برخوردار نیست و تعاریف گوناگونی از آن ارائه شده است. به گفته آتونی گیدنز جامعه‌شناس معاصر «سبک زندگی را می‌توان به مجموعه‌ای کم و بیش جامع



از کردارها تعبیر کرد که فرد آن‌ها را به کار می‌گیرد، چون نه فقط نیازهای جاری او را بر می‌آورند، بلکه روایت خاصی را هم که وی برای هویت شخصی خود برگزیده است، در برابر دیگران متجسم می‌سازند». (گیدنز، ۱۳۷۸: ۱۲۰)

۱-۲. سبک زندگی اسلامی

سبک زندگی در اندیشه علامه مکارم، معادل «حیات طیبه» (نحل: ۹۷) به کار رفته است. حیات طیبه عبارت است از سبک زندگی مبتنی بر «ایمان» و «عمل صالح» که نتیجه آن ساخت‌یابی جامعه‌ای قرین آرامش، امنیت، رفاه، صلح، محبت، دوستی، تعاون و دیگر مفاهیم سازنده انسانی خواهد بود و از نابسامانی‌ها، انحرافات و درد و رنج‌های که بر اثر ظلم، طغیان، هواپرستی و انحصارطلبی به وجود می‌آید، در امان است. (مکارم، ۱۳۷۴، ۱۱: ۳۹۰)

مفهوم حیات طیبه، دلالت وسیعی دارد؛ به طوری که همه عرصه‌های زندگی را در بر می‌گیرد و ناظر به اعمال و انتخاب‌هایی است که از هر نظر پاکیزه از آلودگی‌ها، ظلم‌ها، خیانت‌ها، عداوت‌ها، اسارت‌ها، ذلت‌ها، نگرانی‌ها و اموری است که آب زلال زندگی را در کام انسان ناگوار می‌سازد. (مکارم، ۱۱: ۳۹۴) در یک بیان کوتاه، سبک زندگی اسلامی، همان شیوه زیستن در زی عبودیت است. (مکارم، ۱۳۷۷، ۱: ۱۰۴؛ مکارم، ۱۴۲۸، ۱: ۳۸)

سبک زندگی اسلامی دارای صورت و محتوای خاص است. بعد محتوایی آن شامل باورها، ارزش‌ها، اهداف و جهت‌گیری‌های ذهنی افراد است که قرآن کریم از آن به «ایمان» (نحل: ۹۷) تعبیر می‌کند و زیربنای سبک زندگی را شکل می‌دهد. (مکارم، ۱۳۷۷، ۱: ۶۷ و ۷۹-۹۱) در مقابل بعد عینی و صوری آن شامل مجموعه‌ای از رفتارهای الگومند است که افراد به اقتضای دنیای درونی و ضرورت‌های محیطی خود در عرصه‌های مختلف زندگی نظیر کار، مصرف، اوقات فراغت، روابط دوستی، مناسبات خانوادگی و... از خود بروز می‌دهند (مکارم، ۱۴۲۸، ۱: ۶۶) و قرآن با عنوان «عمل صالح» (نحل: ۹۷) از آن یاد می‌کند. از منظر اسلام بنیادهای فکری سبک زندگی از چنان اهمیتی برخوردار است که بدون ایجاد تحول مثبت در آن‌ها،



نمی‌توان در سطوح ظاهری و عینی زندگی تحولات مطلوب ایجاد کرد. (مکارم، ۱۳۷۴، ۱۰: ۱۴۵-۱۴۸) انبیای الهی نیز وقتی مبعوث می‌شدند، اولین کارشان این بود که در درون مردم تغییر ایجاد نمایند و باورهای درست را در آن جای دهند. وقتی بعد درونی حیات آدمی اصلاح شد، بعد عینی آن هم اصلاح پذیر می‌شود. (انوار هدایت، بی‌تا: ۶۱-۶۲)

۲. بنیادهای پارادایمی سبک زندگی

سبک زندگی آدمیان بازتابی از محتوای فکری و عقیدتی آن‌ها است و لذا در اثر اختلاف در جهان‌نگری، آداب، سنت‌های اجتماعی و شیوه‌های زندگی افراد نیز مختلف می‌شوند (مکارم، ۱۳۷۴، ۱۵: ۲۷۴-۲۷۵) باورهای بنیادینی که از دیدگاه اسلام چارچوب و جهت‌گیری اصلی شیوه زندگی آدمی را مشخص می‌کنند، عبارتند از:

۱- ۲. توحیدمحوری

توحید زیربنایی‌ترین اندیشه‌ای است که سبک زندگی اسلامی را در کلیت آن تعیین می‌بخشد. توحید نه تنها یکی از اصول زیربنایی اسلام است، بلکه محور همه برنامه‌های آن محسوب می‌شود، روحی است که در کالبد همه تعلیمات اسلام، دمیده شده است. (مکارم، ۱۳۷۴، ۶: ۵۱) توحید یک باور صرف نیست، بلکه الگوی کامل زندگی است؛ برنامه‌ای جامعی است که همه وجوه حیات فردی و اجتماعی و تمام روابط انسانی در عرصه‌های فرهنگ، اقتصاد، سیاست و غیره را در بر می‌گیرد (مکارم، ۱۳۷۴، ۱۱: ۳۳۱) بنابراین شاخص‌ترین ویژگی سبک زندگی اسلامی آن است که مطابق با دلالت‌ها و اقتضائات اصل توحید بوده و به تعبیر قرآن کریم «صبغة» الهی داشته باشد. (بقره: ۱۳۷)

۲- ۲. معادباوری

دیگر اصل زیربنایی که اقتضائات آن باید در سبک زندگی اسلامی تجلی پیدا کند، ایمان به معاد و باور به پیوستگی زندگی دنیوی و اخروی است. در تلقی مادی‌گرایانه،



مرگ نقطه پایان هستی انسان و از سنخ نابودی و فنا است. (مکارم، ۱۳۹۰: ۷-۱۰) طبق این نگاه، تمتع و کام‌گیری بی حد و حصر از مشتهیات دنیوی، یگانه هدف معقولی است که هر انسانی برای به حداکثر رساندن آن باید تلاش نماید. (مکارم، ۱۳۷۴، ۱۴: ۲۴۰-۲۴۱) در منطق الحادی، «دنیا نقد است و آخرت نسیه، نقد را نباید به خاطر نسیه رها کرد». (مکارم، ۱۳۹۳: ۱۳۷) نتیجه طبیعی این منطق در سبک زندگی، چیزی جز دنیاپرستی، مصرف‌گرایی و کام‌جویی افسارگسیخته نخواهد بود. (مکارم، ۱۳۷۴، ۲۲: ۲۶۱-۲۶۲)

اما از منظر دینی، مرگ نه پایان حیات انسان که آغاز مرحله‌ای دیگر و انتقال از جهانی موقت به جهانی پایدار است. دنیا بازار بزرگی است که آدمی با سرمایه‌های عظیمی همچون عمر و مواهب فکری به آن فرستاده شده تا از آن بهره‌ای ارزنده برای سعادت ابدی و زندگی جاویدان بگیرد و سرنوشت اخروی انسان محصول شیوه زندگی وی در دنیا است. لذا افراد معتقد به معاد، گرفتار دام دنیاگرایی نمی‌شوند و تلاش می‌کنند که با سرمایه‌های که در اختیارش قرار داده شده، کالایی ارزنده، متاعی جاویدان و سرنوشتی درخشان برای خود و جامعه خویش فراهم سازند. (مکارم، ۱۳۸۰: ۷۹) باور به معاد، به زندگی معنا می‌بخشد، روند تکاملی زندگی بشر را در مسیر روشن نشان می‌دهد، انگیزه تهذیب نفوس را تقویت می‌کند، روح دنیاپرستی را که سرچشمه تمام خطاها است تضعیف می‌کند و چهره وحشتناک مرگ را از مفهوم فنا و نیستی به دریچه‌ای به سوی جهان بقا تغییر می‌دهد. (مکارم، ۱۳۹۴، ۲: ۲۱۷-۲۱۸)

۲-۳. هدایت و حیانی

اعتقاد به ضرورت هدایت تشریعی و این که انسان قادر نیست بدون مراقبت الهی مسیر کمال را طی نماید، دیگر اصل زیربنایی سبک زندگی اسلامی است. هدایت تشریعی در یک بیان کلی عبارت است از رهنمودهایی که به مقتضای نیازهای فردی و اجتماعی انسان‌ها از طریق وحی، ارسال پیامبران و فرستادن کتاب‌های آسمانی انجام می‌گیرد. (مکارم، ۱۳۷۴، ۱: ۶۷) هر چند بشر به دلیل برخورداری از قوه خرد و وجدان

تا اندازه‌ای قادر است که نفع و خیر را از زیان و شر و سعادت را از شقاوت تشخیص دهد؛ اما توان عقلانی بشر بدون مدد گرفتن از منبع و حیانی به‌تنهایی نمی‌تواند او را به تعالی و کمال برساند. (مکارم، ۱۴۲۸، ۱: ۶۹) عقل انسانی فقط قادر است زوایایی از حقایق هستی را مکشوف سازد و گستره‌ای را که شعاع عقل آدمی می‌تواند روشنی بخشد بسیار محدود است. به دلیل همین کاستی ذاتی عقل بشری است که خدای تعالی علاوه بر هدایت تکوینی، بشر را از نعمت هدایت تشریعی نیز بهره‌مند ساخته است (مکارم، ۱۳۷۹: ۳ و ۹-۱۳) طبق این اصل، نیل انسان به غایات وجودی‌اش که همان رسیدن به مقام عبودیت و قرب الهی است، در صورتی میسر می‌گردد که انسان علاوه بر بهره‌گیری از رسول یا مراقب درونی، از هدایت و دستگیری بیرونی نیز برخوردار باشد. در غیر این صورت هیچ تضمینی وجود ندارد که انسان در زندگی راه و مسیر درست را انتخاب کند یا در گزینش اهداف به خطا و اشتباه دچار نگردد. (مکارم، ۱۳۷۹: ۱۷-۲۰)

۳. عرصه‌های سبک زندگی

با توجه به تعریفی که بر اساس منظومه فکری علامه مکارم از سبک زندگی ارائه شد، می‌توان گفت گستره سبک زندگی به اندازه وسعت ابعاد زندگی بشر است. به همین دلیل پرداختن به همه مصادیق و عرصه‌ها در این مقاله امکان‌پذیر نیست. لذا اینجا به برخی از مهم‌ترین حوزه‌های سبک زندگی اشاره می‌شود:

۱-۳. مصرف

حوزه مصرف از این جهت که بیشترین مجال را برای انتخاب‌های ذوقی و استحسانی افراد فراهم می‌سازد، نقش مهمی در سبک زندگی دارد. در سبک زندگی مادی‌گرا، انگیزه اصلی مصرف اشباع خواسته‌های مادی و غرایز نفسانی است. لذا در این زیست‌جهان هیچ انگیزه‌ای جز دستیابی به بالاترین لذت ممکن در مصرف کالاها مطرح نیست؛ (مکارم، ۱۳۸۹، ۲: ۳۴۵) اما اسلام در حوزه مصرف، نه چون مکاتب مادی‌گرا اهداف زندگی بشر را در لذت‌گرایی و کامجویی هر چه بیشتر از مواهب



مادی منحصر می‌داند، و نه چون آیین‌های تارک دنیا، استفاده از نعمت‌های دنیوی را ناروا تلقی می‌کند. اسلام نه تنها مؤمنان را از مواهب دنیوی محروم نکرده، بلکه کسانی را که تحریم نعمت‌های پاک و حلال را نشانه پارسایی می‌دانند، مورد نکوهش قرار داده است. (مکارم، ۱۳۷۴، ۶: ۱۴۹)

لیکن اسلام برای این که انسان از مسیر اعتدال خارج و گرفتار تجمل‌گرایی نگردد، در کنار امر به مصرف، قواعد و هنجارهای مهمی را در حوزه مصرف وضع کرده است. رعایت این اصول باعث می‌شود که هم نیازهای مادی انسان به درستی تأمین گردد و هم نیازهای معنوی و روحی او برآورده شود. از دیدگاه اسلام انگیزه‌های مصرف تنها در حوزه نیازهای مادی خلاصه نمی‌شود، بلکه خواسته‌های معنوی و روحی نیز در ایجاد انگیزه مصرف دخیل است و بلکه می‌توان گفت، هدف واقعی همان خواسته‌های معنوی است و نیازهای مادی مقدمه آن است. (مکارم، ۱۳۸۹، ۲: ۳۴۶)

مهم‌ترین اصل اسلامی در این حوزه، رعایت حد اعتدال یا اجتناب از اسراف است. «اسراف» کلمه جامعی است که هر گونه زیاده‌روی در کمیت و کیفیت و بیهوده‌گرایی و اتلاف کالاها و مانند آن را شامل می‌شود (مکارم، ۱۳۸۹، ۲: ۳۴۶) اسراف مصادیق فراوانی دارد که بارزترین آن تلف کردن یا به قول معروف «ریخت و پاش» است. مصادیق دیگر آن عبارتند از «مصرف بی‌رویه» یا مصرفی که باعث شود زندگی بر فرد دشوار گردد، مصارف زیانبار یا اتلاف ثروت در اموری که برای بدن ضرر دارد مانند مصرف دخانیات، هزینه کردن در مسیر گناه، انفاق‌های نامتعارف، به کارگیری اموال و کالاها در غیر محل مناسب، شکم‌بارگی و زیاده‌روی در مصرف غذاها. (مکارم، ۱۳۸۹، ۲: ۲۰۴-۲۰۷)

متأسفانه در جوامع امروزی مصرف بیش از آن که برای رفع نیازها باشد، برای فخرفروشی، جلب توجه دیگران و نمایش منزلت و قدرت به کار می‌رود. در حالی که تجمل‌گرایی، خودنمایی از طریق نمایش مصرف کالاها، مدپرستی و عطش داشتن وسایل آخرین سیستم، افراد را بیچاره و قوی‌ترین اشخاص را به زانو در می‌آورد و مایه

انواع بدبختی‌ها و بیچارگی می‌شود. زندگی اگر ساده و عاری از زرق و برق باشد، از طریق حلال ادراه خواهد شد ولی اگر با تجمل‌پرستی همراه گردد، معمولاً از طریق حلال اداره آن ممکن نیست و افراد مجبور می‌شوند که از طریق انواع رفتارهای حرام مانند رباخواری، احتکار، رشوه و تضییع حقوق، تجملات را فراهم نمایند. متأسفانه امروزه، بسیاری از مشکلات افراد جامعه، به ویژه جوانان، ناشی از اشاعه سبک زندگی تجملی است. دختران و پسران بسیاری هستند که به دلیل نداشتن تجهیزات‌های لوکس و هزینه‌های سنگین، موفق به ازدواج نمی‌شوند. بنابراین اگر بخواهیم سبک زندگی اسلامی داشته باشیم باید بت‌های تجملات را که هر روز فزونی می‌یابند، بشکنیم و به‌سوی روش زندگی ساده و عاری از چشم و هم‌چشمی حرکت نماییم. در این صورت است که جوانانمان خوشبخت می‌شوند و آرامش و امنیت خاطر بر زندگی حاکم می‌گردد (مفاهیم تحریف‌شده، بی‌تا: ۳۷-۳۸)

۲-۳. اوقات فراغت

اوقات فراغت در دنیای معاصر از جهات مختلفی اهمیت پیدا کرده است به طوری که یکی از عرصه‌های مهم زندگی را تشکیل می‌دهد. داشتن اوقات فراغت، تفریح و سرگرمی سالم از جمله نیازهای فطری و طبیعی انسان است. انسان نمی‌تواند همیشه مشغول کسب و کار و یا حتی عبادت باشد، فراغت برای تجدید قوا و کسب نشاط و آرامش ضروری است (مکارم، ۱۳۷۹، ۳: ۲۰۹) همان گونه که جسم نیاز به استراحت و تجدید قوا دارد، روح و روانش نیاز به سرگرمی و تفریح سالم دارد. تجربه نشان داده که اگر انسان به کار یکنواخت ادامه دهد، بازده کار او بر اثر کمبود نشاط تدریجاً کاهش می‌یابد و به‌عکس، پس از چند ساعت تفریح و سرگرمی سالم، آن چنان نشاط کار در او ایجاد می‌شود که کمیت و کیفیت کار هر دو فزونی پیدا می‌کند. (مکارم، ۱۳۷۴، ۹: ۳۳۴)

اوقات فراغت به دلیل اینکه می‌تواند سرنوشت‌ساز باشد و مسیر زندگی انسان را تغییر دهد، در تعلیمات اسلامی مورد توجه جدی قرار گرفته و آداب و هنجارهایی برای آن بیان شده است. (مکارم، ۱۳۷۹، ۳: ۲۱۰) اولین ویژگی اوقات فراغت سالم آن



است که خالی از اعمال و رفتارهای حرام باشد و به تعبیر زیبای امام سجاده^(ع) وقتی کاتبان گناهان اعمال ما را در زمان فراغت ثبت می‌کنند، با دست خالی بازگردند؛^۱ اما متأسفانه در جامعه ما به این ویژگی کمتر توجه می‌شود. چه بسیارند کسانی که اوقات فراغتشان را با سرگرمی‌های ناسالم و برنامه‌های مضر و گناه‌آلود پر می‌کنند. (مکارم، ۱۳۷۹، ۳: ۲۱۰-۲۱۱) دومین ویژگی گذران اوقات فراغت در سبک زندگی اسلامی، نشاط‌آفرینی است. بدین معنا که باید فعالیت‌هایی برای گذران اوقات فراغت انتخاب شود که باعث شادابی و تقویت قوای روحی و جسمی افراد گردد نه این که خستگی، سستی، افسردگی و ملالت به بار آورد. (مکارم، ۱۳۷۹، ۳: ۲۱۰-۲۱۱) سرگرمی و تفریح ناسالم، گاهی روح و اعصاب انسان را چنان تخریب می‌کند که قدرت کار و فعالیت را تا مدت‌ها از او می‌گیرد و بازده کار او را به حداقل می‌رساند. (مکارم، ۱۳۷۴، ۹: ۳۳۵)

سومین ویژگی اوقات فراغت آن است که زمینه‌های نفوذ فرهنگ منحط و ارزش‌های بیگانگان را فراهم نکند. اوقات فراغت در کنار همه مزایا و برکاتی که دارد، اگر به درستی الگوسازی نشود، می‌تواند به عنوان یکی از جدی‌ترین تهدیدات برای سلامت اخلاقی و روانی جامعه اسلامی به شمار آید. در دنیای امروز دست‌های پیدا و پنهان فراوانی وجود دارند که از موضوعات مانند ورزش و تفریح برای آلوده کردن مردم و به ویژه نسل جوان سوء استفاده می‌کنند و از این طریق الگوهای رفتاری را رواج می‌دهند که با فرهنگ اصیل اسلامی ناسازگارند. بر همین اساس، اگر مسئولان امر برای اوقات فراغت قشرهای مختلف جامعه برنامه‌ریزی نکنند، خسارت‌های جبران‌ناپذیری در حوزه فرهنگ و اخلاق اجتماعی به بار خواهد آمد؛ زیرا اگر ما

۱. امام سجاده^(ع) در صحیفه سجادیه بیان بسیار زیبایی دارد که چارچوب اصلی شیوه گذران اوقات فراغت در سبک زندگی اسلامی را مشخص می‌کند؛ ایشان می‌فرماید: «فَإِنْ قَدَّرْتَ لَنَا فَرَاغًا مِنْ شُغْلٍ فَاجْعَلْهُ فَرَاغَ سَلَامَةٍ لَا تُذَرُّنَا فِيهِ تَبِعَةً، وَلَا تَلْحَقُنَا فِيهِ سَأَمَةٌ، حَتَّى يُنْصَرَفَ عَنَّا كُتَابُ السَّيِّئَاتِ بِصَحِيفَةِ خَالِيَةٍ مِنْ ذِكْرِ سَيِّئَاتِنَا، وَيَتَوَلَّى كُتَابُ الْحَسَنَاتِ عَنَّا مَسْرُورِينَ بِمَا كُتِبُوا مِنْ حَسَنَاتِنَا»؛ خداوند! اگر برای ما زمان فراغتی از کارهای (سنگین زندگی) مقدر فرموده‌ای، آن را فراغتی سالم قرار ده که آفت و گناهی در آن دامان ما را نگیرد و خستگی و ملالی در آن به ما نرسد! تا این که فرشتگان نویسنده گناهان با نامه اعمال خالی از ذکر گناهان ما از نزد ما بازگردند و همچنین فرشتگان نویسنده حسنات هنگامی که از سوی ما باز می‌گردند به خاطر حسناتی که از ما نوشته‌اند مسرور باشند! (صحیفه سجادیه، دعای ۱۱)

برای اوقات فراغت مردم برنامه‌ریزی نکنیم، دیگران این کار خواهند کرد. آنان بر اساس ارزش‌های خود سعی می‌کنند که اوقات فراغت نسل جوان را به سمت و سوی مورد نظرشان سوق دهند. (مکارم، ۱۳۷۴، ۹: ۳۳۶)

۳-۳. آرایه‌ها

یکی از عرصه‌های مهم سبک زندگی، استفاده از زینت‌ها و آرایه‌ها، یا مدیریت بدن است. انسان موجودی زیبایی‌خواهی است و اشتیاق به جمال و زیبایی ریشه در فطرت آدمی دارد. به همین جهت انسان جمال و زیبایی را در همه شئون زندگی خود از قبیل لباس، بدن، چیدن اسباب و اثاثیه منزل، سفره‌آرایی، انتخاب اسم، و...، دخالت می‌دهد و می‌خواهد هاله‌ای از زیبایی تمام زندگی‌اش را فراگیرد. (مکارم، ۱۳۷۴، ۶: ۱۵۰-۱۵۱) از آنجا که زیبایی‌خواهی ریشه در فطرت انسان دارد، اسلام استفاده از زینت و آرایه‌ها را نه تنها مجاز شمرده، بلکه آن را توصیه نیز کرده است. در متون اسلامی روایات زیادی راجع به استفاده کردن از زیبایی‌های طبیعت، لباس‌های زیبا و متناسب، به کار بردن انواع عطرها، و امثال آن، وارد شده است؛ (مکارم، ۱۳۷۴، ۶: ۱۵۱) اما نکته مهم این است که افراد غالباً در این گونه موضوعات، راه افراط در پیش می‌گیرند و گرفتار تجمل‌گرایی می‌شوند. به همین دلیل قرآن بلافاصله بعد از این که استفاده از آرایه‌ها را تجویز می‌کند، افراد را از زیاده‌روی بر حذر می‌دارد. روش اسلام در مورد استفاده از انواع زینت مانند دیگر موارد، روش اعتدال و میانه‌روی است؛ نه جمود دارد و تمایلات زیبایی‌خواهانه انسان را سرکوب می‌کند و نه بر اعمال تجمل‌پرستان که غرق در زینت و تجمل می‌شوند، صحنه می‌گذارد. (مکارم، ۱۳۷۴، ۶: ۱۵۲)

انسان مانند چهارپایان نیست که ذوق نداشته باشد، بلکه یکی از ابعاد معروف چهارگانه روح انسان را حس زیبایی تشکیل می‌دهد که سرچشمه پیدایش شعر و هنر اصیل و مانند آن‌ها است. بدون شک این بعد از روح انسانی نقش مؤثری در حیات بشر دارد. لذا باید به شیوه معقول و به دور از هر گونه افراط و تفریط و اسراف و تبذیر اشباع گردد. از دیدگاه اسلام افرادی که خود را غرق در تجمل‌گرایی و انواع



زینت می‌کنند، به همان اندازه گمراهند که افراد مخالف هر گونه زینت گمراهند؛ زیرا اولی در طرف افراط قرار دارد و مایه نابودی سرمایه‌ها و ایجاد فاصله طبقاتی و کشتن معنویات است و دیگری در طرف تفريط و باعث خمودی و رکود. به همین دلیل در اسلام، استفاده از زینت به صورت معقول و خالی از هر گونه اسراف، مانند بهره‌گیری از لباس‌های خوب، انواع عطریات، بعضی سنگ‌های قیمتی و مانند آن، مخصوصاً در مورد زنان که نیاز روحی‌شان به آرایه‌ها بیشتر است، توصیه شده است، ولی مکرراً سفارش شده که حد اعتدال رعایت گردد. (مکارم، ۱۳۷۴، ۱۱: ۱۸۱)

۳-۴. پوشش

لباس و پوشش دیگر عرصه مهم در سبک زندگی است. یکی از اصول مشترک در زندگی همه امامان معصوم^(ع) این بوده که علاوه بر آراستگی باطن و روح و روان، ظاهری زیبا، پاکیزه و آراسته داشته‌اند. بعضی تصور می‌کنند همین مقدار که انسان ایمان محکم، و باطنی پاک داشته باشد کافی است و ظاهر هرگونه باشد عیبی ندارد. چنین خیالی از نظر اسلام خیال باطل است. بخشی از برنامه‌ها و دستورهای اسلام مربوط به پاکیزگی، زیبایی و آراستگی ظاهر، مثل قیافه و لباس و رنگ و بو است. (مکارم، ۱۳۸۸، ۲: ۸۴) به عنوان مثال، قرآن به صراحت می‌فرماید: «بَايِنِي اَدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ» (اعراف: ۳۱) این جمله می‌تواند هم اشاره به «آراستگی‌های جسمانی» باشد که شامل پوشیدن لباس‌های مرتب و تمیز، شانه زدن موها، به کار بردن عطر و مانند آن می‌شود و هم شامل «آراستگی‌های معنوی»؛ یعنی خصایص انسانی و فضایل اخلاقی. (مکارم، ۱۳۷۴، ۶: ۱۴۷)

در سبک زندگی امام حسن مجتبی^(ع) آمده است که وقت نماز، بهترین لباس خود را می‌پوشید. وقتی از آن حضرت علت را جویا شدند فرمود: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى جَمِيلٌ يَحِبُّ الْجَمَالَ فَاتَّجَمَّلُ لِرَبِّي وَهُوَ يَقُولُ: خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ، فَاحَبِّ أَنْ أَلْبَسَ أَجُودَ ثِيَابِي؛ خداوند زیبا است و زیبایی را دوست دارد. به همین جهت من برای پروردگارم خود را آرایش می‌کنم که فرموده است زینت‌های خود را هنگام عبادت در بگیرید. پس خداوند دوست می‌دارد که من بهترین لباسم را بپوشم».

(مکارم، ۱۳۸۸، ۲: ۸۵)

هم‌چنین در مورد امام صادق^(ع) نقل شده که لباس زیبایی پوشیده بود و عباد بن کثیر با حضرت برخورد کرد و لب به اعتراض گشود و گفت: تو از خاندان نبوتی، پدرت علی^(ع) این گونه لباس نمی‌پوشید، لباس او بسیار ساده بود. امام صادق^(ع) فرمود: «وای بر تو ای عباد! چه کسی حرام کرده است زینت‌هایی را که خداوند برای بندگانش آفریده و روزی‌های پاکیزه را؟ خداوند دوست دارد نعمتی را که به بنده‌ای عطا کرده است، آن را بی‌کم و کاست در برش ببیند». (مکارم، ۱۳۷۴، ۶: ۱۱؛ حر عاملی، ۱۴۰۹، ۳: ۳۴۷)

بنابراین آراستگی و پوشیدن لباس‌های پاکیزه در سبک زندگی اسلامی از اهمیت زیادی برخوردار است؛ اما در عصر ما، جنبه‌های فرعی و حتی نامطلوب لباس به قدری گسترش یافته که کارکردهای اصلی آن را تحت الشعاع قرار داده است. لباس عاملی شده برای انواع تجمل‌گرایی، توسعه فساد، تحریک شهوات، خودنمایی، تکبر و اسراف و تبذیر. گاه به نام مد، لباس‌هایی در جامعه به‌خصوص در میان «جوانان غرب‌زده» رواج می‌یابد که جنبه جنون‌آمیز آن به مراتب بر جنبه عقلانی‌اش برتری دارد و به همه چیز شباهت دارد جز به لباس. این مدگرایی جنون‌آمیز ریشه در کمبودهای روحی و روانی افراد دارد و کسانی گرفتار آن می‌شوند که تصور می‌کنند جز با لباس‌های نامأنوس و عجیب و غریب، نمی‌توانند به شیوه دیگر هویت خود را در جامعه اثبات کنند. به همین دلیل، افرادی که دارای عقده حقارت نیستند، از پوشیدن این گونه لباس‌ها ابراز تنفر می‌کنند (مکارم، ۱۳۷۴، ۶: ۱۳۴)

مدگرایی از جمله آفت‌هایی است که تبعات ناگوار فراوانی برای جامعه در پی دارد. ثروت‌های عظیمی که از طریق مدگرایی، و چشم‌هم‌چشمی‌ها در مسئله لباس نابود می‌شود، رقم بسیار مهمی را تشکیل می‌دهد که اگر صرفه‌جویی گردد، بسیاری از مشکلات اجتماعی را حل می‌کند. مدگرایی در لباس نه تنها ثروت‌های زیادی را به کام خود فرو می‌کشد، بلکه بخش مهمی از وقت، انرژی و نیروهای انسانی را نیز بر باد می‌دهد. (مکارم، ۱۳۷۴، ۶: ۱۳۶) به همین جهت، در سبک زندگی اسلامی با



مدگرایی به شدت مخالفت شده است. در روایتی آمده است که هیئتی از مسیحیان نجران خدمت پیامبر اسلام (ص) رسیدند، در حالی که لباس های ابریشمین بسیار زیبا به تن داشتند. وقتی آنان خدمت پیامبر (ص) رسیدند و سلام کردند، پیامبر (ص) نه پاسخ سلام آن ها را داد و نه حاضر شد یک کلمه با آن ها سخن بگوید. از علی (ع) علت روی گردانی پیامبر (ص) را از آن ها جویا شدند، علی (ع) فرمود: من چنین فکر می کنم که این ها باید این لباس های زیبا و انگشترهای گران قیمت را از تن بیرون کنند، سپس خدمت پیامبر (ص) برسند. آن ها چنین کردند و پیامبر (ص) سلام آن ها را پاسخ داد و با آن ها سخن گفت، سپس فرمود: «و الذی بعثنی بالحق لقد أتونی المرة الاولى و ان ابلیس لمعهم»؛ (قمی، ۱۴۰۲، ۲: ۵۰۴) سوگند به خدایی که مرا به حق فرستاده است، نخستین بار که این ها بر من وارد شدند، دیدم شیطان نیز به همراه آن ها است. (مکارم، ۱۳۷۴، ۶: ۱۳۶)

۵-۳. آداب معاشرت

بخش مهمی از سبک زندگی اسلامی را آداب معاشرت تشکیل می دهد. به همین جهت اسلام اهتمام جدی نسبت به روابط اجتماعی نشان داده و بخش معظمی از تعلیمات آن را اخلاقیات اجتماعی و آداب معاشرت شکل می دهد. اهتمام اسلام به اجتماع تا آن حد است که حتی عبادات و احکام عبادی آن که بر اساس ارتباط خلق با خالق استوار است، روح جمعی دارد و با مفاهیم اجتماعی چنان آمیخته اند که تفکیک این دو از هم کار مشکلی است. به همین جهت می توان گفت در اسلام حتی یک دستور فردی هم وجود ندارد. (مکارم، ۱۳۸۰: ۱۴۰-۱۴۱)

جهت گیری اصلی سبک زندگی اسلامی در راستای ایجاد الفت و استحکام بخشیدن همبستگی در میان مؤمنان است. اهمیت پیوندهای اجتماعی از نظر اسلام به اندازه ای است که قرآن کریم آن را از آیات پروردگار و نشانه های توحید شمرده است (روم: ۲۱) و تصریح می کند که یکی از کارهای اعجاز آمیز پیغمبر اکرم (ص)، ایجاد الفت و استحکام بخشیدن به مناسبات اجتماعی بوده است. (انفال: ۶۲-۶۳) همچنین پراکندگی اجتماعی در ردیف عذاب های الهی (انعام: ۶۵) و در ردیف آتش

سوزان قرار داده شده که همه چیز را در کام خود فرومی‌بلعد. (آل عمران: ۱۰۳) در اسلام کمتر گناهی به پایه ایجاد عداوت و تفرقه و کمتر کار نیکی به پایه ایجاد الفت در میان مردم می‌رسد. اسلام حتی اجازه نمی‌دهد مسلمانان جز در موارد استثنایی از یکدیگر قهر کنند و رشته مودت در میان آن‌ها تضعیف گردد. در اسلام محبت و دوستی و مواسات و کمک و تعاون اجتماعی از وظایف حتمی هر مسلمان شمرده شده است. (مکارم، ۱۳۸۰: ۱۴۲-۱۴۳)

به‌منظور تحقق این اصول، اسلام از یک طرف عواملی که موجب تفرقه و پراکندگی می‌شود مانند غیبت، سخن‌چینی، برتری‌جویی، سخت‌گیری، سوءظن، صدازدن با القاب بد، مزاح زیاد و... را ممنوع کرده و از طرف دیگر، عواملی که منجر به تحکیم مودت و پیوند و اعتماد متقابل می‌شود، مانند «تزاور» (دید و بازدید)، «مصافحه و معانقه»، حسن ظن، ابراز دوستی در حضور افراد، دفاع از حیثیت یکدیگر، اصلاح ذات‌البین، کوشش در انجام نیازهای یکدیگر و امثال آن، ممدوح شمرده شده است. جالب توجه اینکه اسلام در جهت تحکیم روابط اجتماعی به هیچ حدی قانع نیست و همچنان می‌کوشد که روابط را هرچه محکم‌تر سازد و در این جهت تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید: باید در میان افراد با ایمان آن‌چنان پیوند ارتباط روحی برقرار گردد که حتی در جسم آن‌ها اثر بگذارد؛ یعنی روابط افراد با ایمان به قدری محکم شود که اجساد آن‌ها در حکم یک جسد گردد که هرگاه یکی از آنان در موضعی از بدن خود احساس ناراحتی نمایند، دیگری در همان موضع احساس درد کند. (مکارم، ۱۳۸۰: ۱۴۴-۱۴۷)

آموزه‌های اسلامی که در آن‌ها تقویت و استحکام روابط اجتماعی مورد تأکید قرار گرفته بیش از آن است که در این جا بتوان اشاره کرد. آنچه روح این تعالیم را شکل می‌دهد عبارت است از این که سبک زندگی در جامعه اسلامی باید به گونه‌ای باشد که وحدت، همبستگی و مودت و محبت را در میان مؤمنان گسترش دهد و بر عمق و استحکام آن بیفزاید. تعارض، شقاق و انزوای اجتماعی جزء منفورترین پدیده‌ها در اسلام است؛ زیرا تکامل فردی و اجتماعی را متوقف می‌کند. (مکارم، ۱۳۸۰: ۱۵۰-۱۵۱)



۳-۶. کسب و کار

مکتب اسلام ارزش زیادی برای کار و کسب روزی حلال قائل شده است؛ به طوری که هرگونه کار مفید و ثمربخش را مصداقی از جهاد و کارگر را به عنوان مجاهد در راه خدا و گاه برتر از آن شناخته است. کار تا آن حد ارزشمند است که پیامبر اکرم (ص) بر دست کارگر بوسه زده و فرمود: «این دستی است که هرگز آتش دوزخ به آن نخواهد رسید». (ابن اثیر، ۱۴۰۹، ۲: ۴۶۹) سیره عملی پیشوایان معصوم (ع) نیز حاکی از اهمیت فوق العاده کار و تلاش اقتصادی است. این اهتمام بدان جهت است که نظام اقتصادی در حکم ستون فقرات اجتماع است؛ بدین معنا که قوام و دوام و پیشرفت جامعه تا حد زیادی به کسب و کار و تلاش اقتصادی بستگی دارد. (مکارم، بی تا: ۲۶-۲۷)

اسلام به حکم این که کامل ترین دین در میان ادیان الهی است، هیچ نیازی از نیازهای فردی و اجتماعی بشر را فروگذار نکرده است و برای تمام ابعاد و شئون زندگی انسان برنامه های عملی مدون ارائه داده است. (مکارم، ۱۴۲۸، ۱: ۷۷-۸۰) عرصه کسب و کار نیز با توجه به نقش اساسی که در تنظیم زندگی بشر دارد، مورد توجه جدی اسلام بوده و برای ساماندهی آن قواعد و احکام و هنجارهای فراوانی وضع شده است که اگر مناسبات اقتصادی بر اساس آنها استوار گردد، هم رفاه و آسایش دنیوی را برای جامعه اسلامی در پی دارد و هم زمینه های قرب و کمال معنوی را برای عاملان عرصه اقتصادی فراهم می سازد. (مکارم، ۱۳۹۴: ۳۳۹)

الگوی کسب و کار در جامعه اسلامی با نظام های غیراسلامی تفاوت های اساسی دارد؛ زیرا در چارچوب تفکر اسلامی، انسان به عنوان خلیفه و امانت دار خداوند مطرح است و کسب و کار مانند سایر حوزه های زندگی اجتماعی، عرصه ای است که باید زمینه را برای عبودیت، قرب الهی و تحقق خلافت انسان فراهم سازد. در نگاه مکاتب مادی گرا، عرصه اقتصادی به منزله میدان رقابت تمام عیاری است که به حداکثر رساندن سود شخصی به هر وسیله و ابزاری، تنها هدف موجه محسوب می شود. در حالی که از دید یک مسلمان، کسب و کار میدان مسابقه است؛ اما نه

مسابقه سودجویی و منفعت‌طلبی محض، بلکه عرصه‌ای برای مسابقه در خیرات و همیاری است. در بازار اسلامی معنای رقابت این نیست که کسی رقیب خود را نابود کند، بلکه رقابت بایسته آن است که از یک سو، فرد از دیگران سبقت بگیرد و از طرف دیگر، تعاون و همکاری را از یاد نبرد و به دیگران کمک کند. در الگوی کسب و کار اسلامی، افراد مجاز نیستند که با استفاده از هر وسیله و شیوه‌ای به فعالیت پردازند. ایجاد انحصار و بیرون کردن رقبای از عرصه فعالیت‌های اقتصادی، احتکار، تدلیس و تبلیغات غیرواقع، تبانی و توطئه به منظور بالا بردن یا کاستن از قیمت و ارزش کالا و...، رفتارهای نامشروع تلقی می‌شود؛ زیرا با مبانی اعتقادی، اصول و نظام ارزشی اسلام ناسازگار است. درحالی‌که رفتارهای یاد شده در یک بازار غیراسلامی، چندان هم دور از انتظار نیست. (مکارم، ۱۳۸۹، ۲: ۲۵۵-۲۵۶)

روح بازار اسلامی را «کسب لقمه حلال» و اجتناب از حرام‌خواری شکل می‌دهد. بر همین اساس ضرورت دارد که کاسبان و بازرگانان مسلمان از آداب و احکام سلوک در بازار که شرع مقدس اسلام مشخص کرده، آگاهی و شناخت کافی داشته باشند تا گرفتار حرام‌خواری و کسب حرام نگردند. از نگاه اسلام، کسب لقمه حلال بخش قابل توجهی از زمینه‌های هدایت را رقم می‌زند و حرام‌خواری، از جمله اسباب مهم بدبختی دنیوی و اخروی انسان به شمار می‌رود. تبعات بازاری که به حرام‌خواری و امور غیرشرعی آلوده است، تنها دامن‌گیر کاسبان و تجار نمی‌شود، بلکه آثار سوء آن، جامعه و نسل‌های آینده را نیز مبتلا و گرفتار می‌کند. به همین جهت، شناخت آداب و احکام کسب و کار نه تنها یک تکلیف فردی برای کاسبان، بلکه مسئولیت اجتماعی آن‌ها نیز محسوب می‌شود. (مکارم، ۱۳۷۷، ۱: ۲۰۸-۲۰۹)

۴. عوامل شکل‌گیری و دگرگونی سبک زندگی

عوامل گوناگونی در ایجاد و دگرگونی سبک زندگی دخیل است که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از:



۱-۴. فرهنگ

یکی از عوامل مهم شکل دهنده سبک زندگی، نظام فرهنگی جامعه است. فرهنگ هر ملتی هر چه باشد در پرورش صفات اخلاقی اثر تعیین کننده ای دارد؛ فرهنگ های متعالی، افرادی با صفات عالی پرورش می دهد و فرهنگ های منحط و آلوده، عامل پرورش رذایل اخلاقی است. (مکارم، ۱۳۷۷، ۱: ۱۸۷) فرهنگ در یک بیان کوتاه مجموعه اموری است که به روح و فکر انسان، شکل می دهد و انگیزه های اصلی اعمال و کنش های آدمی در عرصه های مختلف را فراهم می سازد (مکارم، ۱۳۷۷، ۱: ۱۸۵) فرهنگ «روح جامعه» است. به همین جهت صورت بندی و تحول سبک زندگی تا حد زیادی ناشی از تحولات فرهنگی است. لذا همواره دغدغه مصلحان اجتماعی این بوده که از طریق بالا بردن فرهنگ جامعه، وجدان عمومی یا روحی جمعی را ارتقا دهند و کژی های آن را اصلاح کنند. (مکارم، ۱۴۲۸، ۱: ۶۶۱) ملتی که مرزهای فرهنگی آن، مورد تهاجم دشمن قرار گیرد و نتواند به خوبی از آن دفاع کند، در مدت کوتاهی از نظر سیاسی و نظامی نیز شکست خواهد خورد. (مکارم، ۱۳۷۴، ۳: ۲۳۵) بنابراین تحقق سبک زندگی اسلامی قبل از هر چیز منوط به آن است که فرهنگ اسلامی در تمام بخش های نظام اجتماعی از طرز سخن گفت و آداب و رسوم و کیفیت بناها گرفته تا نظام سیاسی و آموزشی و اقتصادی نهادینه شده باشد. (انقلاب فرهنگی قلب انقلاب ماست، نشریه اطلاعات، تاریخ، ۱۳۵۹/۳/۱۲)

۲-۴. خانواده

نهاد خانواده یکی از مؤثرترین عوامل پایه ریزی سبک زندگی اسلامی است. به همین جهت خانواده در اسلام از جایگاه والا برخوردار است و اسلام به منظور سالم سازی اجتماعات بزرگ تر انسانی اهتمام ویژه ای به سلامت و استحکام خانواده دارد. خانواده نخستین نهاد اجتماعی است که در آن باورهای دینی، ارزش های انسانی و اخلاقی و هنجارهای اجتماعی آموخته و از نسلی به نسل دیگر منتقل می شود. (مکارم، ۱۳۷۴، ۳: ۲۴۲) از طریق خانواده است که افراد با زندگی اجتماعی آشنا می شوند، چگونگی معاشرت با دیگران را می آموزند و راه و رسم زندگی، اخلاق و آداب و رسوم اجتماعی

را فرامی‌گیرند. در حقیقت، اجتماع بزرگ از واحدهای کوچکی تشکیل می‌شود که خانواده نام دارد و هر گاه این واحدهای کوچک اصلاح گردد، کل جامعه اصلاح می‌شود. عکس آن نیز درست است؛ یعنی سست شدن بنیان خانواده و رواج یافتن الگوهای رفتاری نادرست در آن، باعث فاسد شدن کل اجتماع می‌گردد. یکی از علل اصلی نابسامانی‌های اجتماعی جوامع صنعتی عصر ما، متلاشی شدن نظام خانواده در آن است. (مکارم، ۱۳۷۴، ۲۱: ۳۲۴؛ مکارم، ۱۳۷۷، ۱، ۱۶۴-۱۶۵) به دلیل همین نقش کلیدی خانواده در تربیت انسان است که اسلام برای خانواده اهمیت زیادی قائل شده و به‌منظور حفظ قداست و استحکام آن، هنجارهای رفتاری فراوانی وضع کرده است. (مکارم، ۱۳۸۸)

۳-۴. تعلیم و تربیت

بعد از نهاد خانواده، نظام آموزشی مهم‌ترین نهاد در تعلیم و تربیت نسل برومند و پاک به شمار می‌آید. (مکارم، ۱۳۹۷/۳/۸) به همین جهت نقش فوق‌العاده مهمی در ایجاد و اشاعه سبک زندگی اسلامی دارد. هر چند رسانه‌ها و نهادهای دیگر (مکارم، ۱۳۸۸: ۱۰۸) نیز در تعلیم و تربیت اعضای جامعه اسلامی نقش دارد؛ اما آموزش و پرورش، مهم‌ترین متولی تربیت و تقویت باورهای دینی دانش‌آموزان است؛ چرا که این نهاد از آغازین سال‌های عمر با انسان ارتباط تنگاتنگی دارد و می‌تواند افراد را در یک قالبی مناسب و مفید، تربیت و وارد جامعه کند. (مکارم، ۱۳۸۵/۲/۱۲) در واقع اگر مراکز آموزشی به وظایف ذاتی خود عمل کنند، زمینه‌های سعادت جوانان فراهم می‌شود؛ (مکارم، ۱۳۹۷/۳/۱۳) اما متأسفانه نظام آموزشی ما رنگ و بوی غربی دارد و پرورش و تربیت در آن کم‌رنگ است. (مکارم، ۱۳۹۷/۳/۸) به همین دلیل است که جوانان و نوجوانان ما دچار آسیب‌های جدی اعتقادی و اخلاقی شده‌اند که اگر مورد توجه قرار نگیرند، در آینده موجب مشکلات فراوان دینی، اجتماعی و سیاسی خواهند شد. (مکارم، استفتائات جدید، ۳: ۵۳۶)

عملکرد نظام آموزشی کشور نشان می‌دهند که اهتمام جدی آن منحصر در امر آموزش بوده و توجه لازم به پرورش و تربیت افراد وجود ندارد (مکارم، ۱۳۹۷/۳/۸)



این در حالی است که نظام تعلیم و تربیت هنگامی می‌تواند زندگی آدمیان را سمت و سوی تکاملی بدهد که در آن تربیت اخلاقی و پرورش دینی دستکم به‌اندازهٔ تعلیم علوم و آموزش فنون مورد توجه قرار گیرد. (مکارم، ۱۳۸۸: ۲۳۰) نظام آموزشی، تنها وظیفهٔ «تعلیم» را بر عهده ندارد، بلکه «تربیت» اخلاقی و پرورش شخصیت فراگیران جزء کارکردهای ذاتی آن محسوب می‌شود؛ زیرا نیمی از شخصیت انسان را «عقل و خرد» تشکیل می‌دهد و نیم دیگر را «غرائز و امیال». به همین دلیل ما به همان اندازه که نیاز به «تعلیم» داریم، نیاز به «تربیت» هم داریم، هم خرد ما باید تکامل یابد و هم غرائز درونی ما به‌سوی هدف صحیحی رهبری شوند. لذا پیامبران الهی هم معلمند، هم مربی، هم آموزش دهنده‌اند و هم پرورش دهنده. نکتهٔ جالب این که در قرآن کریم مسئلهٔ تعلیم و تربیت در چهار مورد به‌عنوان هدف انبیا ذکر شده (بقره: ۱۲۹ و ۱۵۱؛ آل عمران: ۱۶۴؛ جمعه: ۲) که در سه مورد آن تربیت را مقدم بر تعلیم شمرده است. گویا اشاره به این دارد که هدف اصلی تربیت است و بقیه همه مقدمه آن است. (مکارم، ۱۳۷۴، ۱: ۴۵۷؛ مکارم، ۱۳۷۵: ۳۸)

۴-۴. الگوهای مرجع

الگوگیری در طبیعت هر انسانی وجود دارد. هر فرد در زندگی، اسوه و الگوی مرجعی دارد که سعی می‌کند روش زندگی خود را به او نزدیک و پرتوی از ویژگی‌های او را در وجود خود محقق سازد. گرایش به اسوه‌ها و قهرمان‌ها یک تمایل درونی است. به همین دلیل، تمام جوامع به قهرمانان واقعی و گاه پنداری متوسل می‌شوند و بخشی از فرهنگ و تاریخ خود را بر اساس وجود آن‌ها بنا می‌کنند، در مجالس خود از آن‌ها سخن می‌گویند و آن‌ها را می‌ستایند و سعی می‌کنند خود را از نظر صفات و روحیات به آن‌ها نزدیک سازند. (مکارم، ۱۳۷۷، ۱: ۳۶۵) الگوها و سرمشق‌های بزرگ، وسیلهٔ مؤثری برای تربیت انسان‌ها است. قرآن کریم نیز بر این مسئله، مهر تأیید زده و در همهٔ زمینه‌ها اسوه‌هایی را برای مؤمنان معرفی می‌کند، از جمله، دو بار از ابراهیم^(ع) به‌عنوان اسوه سخن گفته و در سورة احزاب، شخص پیامبر^(ص) را به‌عنوان الگو، به مسلمانان معرفی می‌نماید. با توجه به میل طبیعی انسان‌ها به الگوگیری،

اگر اسوه‌های حسنه معرفی نشوند، افراد از الگوهای ناسالم پیروی می‌کنند. بر همین اساس احیا، ترویج و برجسته‌سازی الگوهای مرجع سالم، می‌تواند نقش اساسی در پایه‌ریزی و اشاعه سبک زندگی اسلامی داشته باشد. (مکارم، ۱۳۹۳: ۱۸۵-۱۸۶)

۵. کارکردهای سبک زندگی

۱-۵. هویت‌سازی

یکی از کارکردهای مهم سبک زندگی، هویت‌سازی است. سبک‌های زندگی درواقع شیوه‌های بیانی هستند که افراد از طریق آن‌ها، هویت‌های فردی و جمعی‌شان را بیان می‌کنند. بنابراین کارویژه اساسی سبک زندگی اسلامی، عبارت است از متمایز کردن هویت مؤمنانه از هویت‌های الحادی و غیراسلامی. لذا در شریعت اسلامی «تشبه به کفار» در شیوه غذاخوردن، لباس پوشیدن، نحوه آرایش و امثال آن، منع شده‌اند؛ زیرا هویت اسلامی را خدشه‌دار می‌کند و باعث می‌شود که استقلال و مرزهای هویتی جامعه اسلامی در اثر نفوذ ارزش‌های فرهنگ منحط بیگانگان، از بین برود. (مکارم، ۱۳۸۸: ۲: ۸۹؛ مکارم، بی‌تا، ۱: ۵۰۸)

۲-۵. امنیت وجودی

در دنیای معاصر، اضطراب و نگرانی بزرگ‌ترین بلایی است که بشر از آن رنج می‌برد. به‌رغم رفاه مادی فراوانی که برای بشر فراهم گردیده، نگرانی و اضطراب نه تنها کم نشده بلکه به مراتب بیشتر شده است. آمارها نشان می‌دهد که روز به روز بر تعداد بیماران روحی و روانی در جهان افزوده می‌شود. اعتیاد به انواع مواد مخدر، پناه بردن به مشروبات الکلی، روی آوردن به سرگرمی‌های مضر، همه ریشه در گسترش نگرانی‌ها و اضطراب‌ها دارد و افراد آرامش کاذب خود را در این گونه فعالیت‌ها جستجو می‌کنند. ابعاد این فاجعه زمانی روشن‌تر می‌شود که بدانیم سرچشمه بخش مهمی از بیماری‌های جسمی ریشه در نگرانی‌ها، اضطراب‌ها و دلهره‌های درونی دارند. (مکارم، ۱۳۸۰: ۲۴۹-۲۵۱) قرآن کریم در یک قانون کلی، منشأ امنیت وجودی و آرامش روحی بشر را در شیوه زندگی مبتنی بر ایمان و معنویت و یاد خدا



بیان می‌کند. یاد خدا است که سکینه و آرامش را بر زندگی انسان‌ها حاکم می‌کند و ریشه انواع نگرانی‌ها را می‌خشکاند؛ نگرانی از آینده، تنهایی، حوادث ناگوار، بیماری‌ها، جنگ‌ها، پیری و ناتوانی، ترس از دست دادن ثروت و مقام و زیبایی و جوانی و عزیزان، ترس از مرگ و غیره که هر کدام به تنهایی کافی است تا زندگی را به کام انسان زهرآلود نماید. همه این نگرانی‌ها، درمانی جز زیستن در پرتو ایمان و معنویت ندارد. (مکارم، ۱۳۸۰: ۲۵۲-۲۵۹؛ مکارم، ۱۳۹۳: ۶-۲۰؛ مکارم، ۱۳۷۴: ۱۰: ۲۱۱-۲۱۴)

۳-۵. معناداری زندگی

سومین کارکرد سبک زندگی مؤمنانه، رهایی بخشیدن انسان از پوچی و بی‌معنایی است. در سبک‌های زندگی الحادی و مادی‌گرا، هدف معقولی برای زندگی بشر وجود ندارد؛ نه تنها زندگی انسان که هستی در کلیت آن فاقد معنی و هدف است. بر اساس این طرز تلقی اگر معنا و غایتی هم بتوان برای زندگی قائل شد، چیزی فراتر از خواب و خور و اشباع تمایلات شهوانی و دسترسی به یک زندگی مرفه و تجملی نخواهد بود. اموری که ممکن است افراد را چند روزی به خود مشغول و سرگرم کند؛ اما این اهداف کوچک نمی‌تواند به زندگی معنا ببخشد. لذا انسان مادی‌گرا که ایمان به مبدأ و معاد ندارد و مرگ را پایان هستی انسان تلقی می‌کند، زندگی را پوچ و بی‌هدف می‌بیند و گروهی از آن‌ها برای رهایی از چنین زندگی پوچ و بی‌معنی دست به انتحار و خودکشی می‌زنند. (مکارم، ۱۳۹۰: ۱۷-۲۰، مکارم، ۱۳۹۳: ۹؛ مکارم، ۱۳۷۴: ۲۲، ۳۹۰-۳۹۱) اما اگر باور داشته باشیم که هستی در کلیت آن به‌سوی مقصدی در حرکت است و هدف از خلقت انسان آن است که به اوج تعالی و کمال برسد و اگر معتقد باشیم که دنیا «مزرعه‌ای» برای آخرت است؛ کشتزاری است که باید در آن کاشت و محصول آن را در یک زندگی جاویدان و ابدی برداشت کرد، در این صورت زندگی پوچ و نامفهوم نخواهد بود، بلکه مقدمه‌ای می‌شود برای یک زندگی ابدی که هرچه در راه آن تلاش کنیم، کم است. ایمان به خدا و معاد که زیربنای سبک زندگی اسلامی را تشکیل می‌دهد، به زندگی انسان مفهوم می‌دهد و



او را از نگرانی و پوچی رها می‌سازد. (مکارم، ۱۳۹۰: ۲۰؛ مکارم، گفتار معصومین^(۷)، ۳: ۴۴)

۴-۵. همبستگی اجتماعی

دیگر کارکرد مهم سبک زندگی اسلامی تقویت وحدت و روح همبستگی در جامعه اسلامی است. سبک زندگی همان گونه که هویت جامعه اسلامی را از هویت‌های الحادی و سکولار متمایز می‌کند، در درون جامعه اسلامی باعث وحدت، یکرنگی و همدلی می‌شود؛ زیرا در سبک زندگی اسلامی کمتر گناهی به پایه ایجاد عداوت، تفرقه و پراکندگی می‌رسد، همان طوری که کمتر کار نیکی به پایه ایجاد الفت و همبستگی در میان مردم می‌رسد. (مکارم، ۱۳۸۰: ۱۴۳) اساس آموزه‌های اسلامی بر ایجاد پیوند و الفت و همبستگی استوار است. لذا حتی عبادات در اسلام شکل جمعی دارد. اصل در نماز، جماعت و نماز فرادای غیررسمی است. تمام اذکار در نماز جنبه جمعی دارد حتی اذان و اقامه‌اش و سوره حمد جمعی است و سلام نماز هم بر محور جماعت است. روح حج هم جماعت است. لذا هر چیزی که پیوند جامعه را محکم کند، مورد تأیید اسلام است و هر چه آن را سست کند مبعوض است. سخن چینی، غیبت و تهمت از صفات و عادات بسیار مذموم است؛ زیرا پیوندها را قطع می‌کند، اصلاح ذات بین، تعاون و همکاری، برآوردن حوائج مردم، محبوب است؛ زیرا باعث پیوند و الفت است. (مکارم، ۱۳۸۸، ۲: ۷۷)

۶. راهبردهای تحقق سبک زندگی اسلامی

۱-۶. توسعه آگاهی

نخستین گام در جهت عینی‌سازی سبک زندگی اسلامی، بالا بردن سطح آگاهی عمومی از آداب، هنجارها و اخلاق اسلامی است؛ زیرا افراد در صورتی می‌توانند راه و رسم صحیح را انتخاب کنند که شناخت درستی از «حق» و «باطل» و «صحیح» و «فاسد» داشته باشند. (مکارم، ۱۳۹۳: ۱۸۹) در قرآن کریم رابطه استوار آگاهی با سبک زندگی صحیح مکرراً مورد اشاره قرار گرفته و جهل به عنوان عامل بسیاری از



الگوهای غلط رفتاری بیان شده است. به عنوان نمونه، از جهل به عنوان «سرچشمه فساد و انحراف» (نمل: ۵۵)، «سبب بی بندوباری جنسی»، (یوسف: ۳۳)، «عامل حسادت» (یوسف: ۸۹)، «ریشه تعصب و لجابت» (فتح: ۲۶)، «عامل بهانه تراشی در پذیرش حق» (بقره: ۱۱۸)، «زمینه ساز سوءظن و بدبینی» (آل عمران: ۱۵۴)، منشأ بی ادبی» (حجرات: ۴)، «ریشه نفاق و پراکندگی» (حشر: ۱۴) یاد شده است. این تعبیر به خوبی رابطه علم و زندگی مبتنی بر فضیلت را از یک سو و جهل و شیوه های زندگی انحرافی را از سوی دیگر نشان می دهد. ناگفته پیداست که منظور از علم و آگاهی در اینجا، آگاهی بر فنون و صنایع نیست؛ زیرا بسیاری از کسانی که از این مسائل آگاهند و چه بسا زندگی آلوده تری دارند، بلکه منظور علم به روش های صحیح زندگی و تعلیمات الهی و مصالح و مفاسد معنوی است. (مکارم، ۱۳۷۷، ۱: ۱۷۶-۱۸۱)

۲-۶. بازسازی نظام ارزشی

محور هر جامعه ای معیارهای سنجش و نظام ارزشی آن جامعه است؛ زیرا تمام حرکت ها در زندگی فرد و جامعه از نظام ارزشی سرچشمه می گیرد و همان است که به جامعه شکل و جهت می دهد. اگر محور ارزشی جامعه ای جهت گیری مادی گرایانه داشته باشد، همه برنامه های آن جامعه حول همین محور دور می زند؛ تعلیم و تربیت، سازمان ها، کتاب ها، مطبوعات و رسانه ها، سینماها و مراکز هنری، میادین ورزشی و دیگر برنامه های آن جامعه سمت و سوی مادی گرایانه می گیرد. برعکس اگر نظام ارزشی جامعه ای مبتنی بر تقوا و معنویت باشد، همه برنامه های آن جامعه رنگ و بوی الهی می گیرد. (مکارم، ۱۳۹۳: ۲۴۵) نهادهای نظام ارزشی فاسد و روی آوردن به آرمان های خیالی و بی اساس، کافی است که یک ملت را به تباهی بکشد؛ اما درک ارزش های واقعی و معیارهای راستین محکم ترین زیربنای سعادت یک جامعه است. (مکارم، ۱۳۷۴، ۱۸: ۱۱۲) لذا تا نظام ارزشی یک جامعه اصلاح نشود آن جامعه هرگز روی سعادت را نخواهد دید. (مکارم، ۱۳۷۴، ۲۱: ۸۷) کار مهم پیامبران الهی ایجاد تغییر در نظام ارزش ها بود. آن ها سعی می کردند معیار

سنبجش خوب و بد مردم را عوض کنند و به آن‌ها سمت و سوی الهی بدهند. (مکارم، ۱۳۹۳: ۲۴۵)

۳-۶. اصلاح سبک زندگی نخبگان

هیچ جامعه‌ای اصلاح نخواهد شد مگر اینکه نخبگان آن جامعه اصلاح شوند. (مکارم، ۱۳۷۴، ۱۴: ۲۴۹) مقصود از نخبگان افراد مهم و سرشناسی است که در صحنه‌های مهم اجتماعی حضور دارند و از توانایی تأثیرگذاری و هدایتگری و رهبری در عرصه‌های فکری، فرهنگی، اخلاقی، اجتماعی، سیاسی و غیره برخوردارند. شیوه زندگی این افراد تأثیر چشمگیری در سبک زندگی توده مردم دارند و افراد عادی معمولاً تلاش می‌کنند که از آن‌ها تقلید و الگوبرداری نمایند. بر همین اساس یکی از راهبرد مهم تحقق سبک زندگی اسلامی، آن است که روش زندگی سرآمدان جامعه اصلاح و با موازین سبک زندگی اسلامی هماهنگ گردد. قرآن کریم اهمیت این راهبرد اصلاحی را در داستان موسی به مؤمنان گوشزد می‌کند. اینکه موسی در درجه اول به سوی فرعون و ملأ او مبعوث می‌گردد، به خاطر آن است که طبق مثل معروف «همیشه آب را باید از سرچشمه صاف کرد»، مفاسد اجتماعی و انحراف‌های محیط، تنها با اصلاحات موضعی چاره نخواهد شد، بلکه باید سردمداران جامعه و آن‌ها که نبض سیاست و اقتصاد و فرهنگ را در دست دارند در درجه اول اصلاح گردند، تا زمینه برای اصلاح بقیه فراهم گردد و این درسی است که قرآن به همه مسلمانان برای اصلاح جوامع اسلامی می‌دهد. (مکارم، ۱۳۷۴، ۶: ۲۸۰)

۴-۶. احیای امر به معروف و نهی از منکر

دوراهبردی اصلاحی مهم در اسلام وجود دارد که اجرای آن ضامن سلامت جامعه و سعادت مردم در تمام جهات زندگی است. این دو عبارتند از ارشاد ناآگاهان و امر به معروف و نهی از منکر. بدون شک پیاده کردن این دو برنامه اساسی که از وظایف انبیا و اولیا، بلکه به اعتباری از وظایف خداوند است، ثمرات و آثار بزرگی به دنبال خواهد داشت و جامعه را احیا و زنده می‌کند. (مکارم، ۱۳۹۳: ۱۱۳) جامعه‌ای که امر



به معروف و نهی از منکر در آن به فراموشی سپرده شود، افراد قدم به قدم به گناه و انحراف نزدیک می شوند؛ نخست نسبت به درست و نادرست بی تفاوت می شوند و برای آن‌ها گناه یا ثواب فرقی نمی کند، در مرحله دوم کم کم دعوت به گناه و نهی از خوبی‌ها می کنند و در نهایت کار به جایی می رسد که افراد توان تشخیص نیک و بد را از دست می دهند. معروف در نظر آن‌ها منکر و منکر در نظرشان معروف می شود و فضایل را گناه و رذایل را ثواب می پندارند. (مکارم، ۱۳۸۸، ۲: ۲۳-۲۵) به فرموده امام باقر^(ع)، امر به معروف و نهی از منکر دو فریضه بزرگ الهی است که بقیه فرائض با آن‌ها برپا می شوند. (حر عاملی، ۱۴۰۹، ۱۶: ۱۱۹) بر همین اساس، مهم ترین راهبرد در جهت تحقق سبک زندگی اسلامی احیای امر به معروف و نهی از منکر در جامعه است.

۵-۶. مقابله با تهاجم فرهنگی

اشاعه سبک‌های زندگی فاسد، راهبردی اساسی دشمنان اسلام در جهت به انحطاط کشیدن جوامع اسلامی است. تهاجم فرهنگی دشمن که امروزه بی رحمانه عقاید و آداب و رسوم جوامع اسلامی را هدف قرار داده است، مانع اصلی در جهت تحقق سبک زندگی اسلامی محسوب می شود. (مکارم، ۱۳۹۳: ۲۱) اهمیت این مشکل زمانی روشن تر می شود که بدانیم، دشمنان اسلام بیش از هر زمان دیگری وسایل کارآمد هجوم فرهنگی را در اختیار دارند. کانال‌های ماهواره‌ای، اینترنت و شبکه‌های اجتماعی، ابزارهایی هستند که سبک‌های فاسد زندگی غربی را در درون خانه‌ها و خصوصی ترین حریم افراد اشاعه می دهد. بنابراین جهاد فرهنگی برای مقابله با هجوم فرهنگی دشمن، یک ضرورت حیاتی در جهت تحقق سبک زندگی اسلامی است و کوچک شمردن دشمن در عرصه فرهنگ، خسارت‌های جبران ناپذیری به بار خواهد آورد. (مکارم، ۱۳۹۳: ۳۸) مقابله با جنگ فرهنگی دشمن، مستلزم آمادگی و برنامه ریزی دقیق و در عرصه‌های گوناگون است؛ اما آنچه در این جا به عنوان یک راهبرد کلی می توان به آن اشاره کرد، این است که بهترین راه مبارزه با تهاجم فرهنگی دشمنان اسلام، تقویت نیروی دفاعی جامعه، یعنی گسترش و تعمیق ایمان و معنویت

و تقوی است. شاید نتوان تمام جامعه را از همه صفات رذیله و تهاجم ضد ارزشی دشمن پاک کرد؛ اما می‌توان تقوی را در درون تقویت نمود و با نیروی تقوی با آن مقابله کرد (مکارم، ۱۳۹۳: ۲۲۶)

نتیجه‌گیری

ما در عصری به سر می‌بریم که ضرورت تبیین سبک زندگی اسلامی به شدت احساس می‌شود؛ زیرا در روزگار ما عوامل، زمینه‌ها و انگیزه‌های فساد و ابتذال از هر زمانی بیشتر است. در گذشته اگر ارتکاب اعمال غیراخلاقی هزینه‌های زیادی برای افراد داشت، در زمان ما در اثر پیشرفت تکنولوژی‌های ارتباطی، نظیر ماهواره‌ها و اینترنت، سبک‌های زندگی فاسد و غیراخلاقی به سهولت و بدون محدودیت اشاعه پیدا می‌کنند. پیشرفت علوم و فنون، هر چند سودمندی‌هایی برای بشر داشته؛ اما راه‌های انحراف و کج‌روی را نیز به مراتب گسترده‌تر از پیش نموده است. در چنین شرایطی توجه به صورت‌بندی سبک زندگی اسلامی از هر زمانی ضروری‌تر به نظر می‌رسد و اگر نسبت به آن کوتاهی شود بدون شک خسارت‌های جبران‌ناپذیری برای جامعه اسلامی به بار خواهد آورد.

تبیین سبک زندگی مبتنی بر اخلاق و ارزش‌های الهی، تنها راه نجات و تعالی بشر است؛ زیرا در غیاب زندگی اخلاقی، جامعه انسانی به باغ وحشی تبدیل می‌شود که در آن نیروها به هدر خواهد رفت، استعدادها سرکوب خواهد شد، امنیت و آزادی بازیچه دست هوس‌بازان می‌گردد و زندگی انسانی مفهوم واقعی خود را از دست می‌دهد. به دلیل همین نقش اساسی سبک زندگی در سعادت و تباهی بشر است که قرآن کریم، ارائه الگوی صحیح زندگی را مهم‌ترین هدف انبیای الهی بیان می‌کند؛ زیرا بدون زندگی اخلاقی نه دنیای انسان سامان می‌گیرد و نه سعادت اخروی نصیب او خواهد شد. اصولاً زمانی انسان شایسته نام انسان است که دارای اخلاق انسانی باشد. در غیر این صورت حیوان خطرناکی است که با استفاده از هوش سرشار انسانی، همه چیز را ویران می‌کند.

سبک زندگی نقش بنیادی در ایجاد تمدن اسلامی دارد؛ چرا که تمدن‌سازی فرایندی است که از تعاملات زندگی روزمره آغاز می‌شود و به تدریج شکل عینیت یافته‌ای پیدا می‌کند. بر همین اساس ضرورت دارد که تبیین، پایه‌ریزی و پایش سبک زندگی اسلامی با نگاه استراتژیک و بلندمدت و به صورت مستمر مورد توجه قرار گیرد. نگاهی مقطعی به سبک زندگی اسلامی آسیب جدی است؛ زیرا هم باعث اتلاف نیروها و منابع می‌گردد و هم تلاش‌های مقطعی نتایج مطلوبی به بار نخواهند آورد. با اندیشیدن و بازاندیشی مداوم در باب سبک زندگی اسلامی است که می‌توان تمدن پویا، خلاق و ماندگار تولید کرد.



فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن اثیر، علی ابن محمد، (۱۴۰۹ق)، اسد الغابه، ج ۲، بیروت: دارالفکر.
۲. حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعة، قم: مؤسسة آل البيت علیهم السلام.
۳. فعالی، محمدتقی (۱۳۹۶)، مبانی سبک زندگی اسلامی، تهران: موسسه فرهنگی هنری دین و معنویت آل یاسین.
۴. قمی، عباس (۱۴۰۲ق)، سفینه البحار، ج ۲، تهران: فراهانی.
۵. گیدنز، آنتونی (۱۳۷۸)، تجدد و تشخص: جامعه و هویت شخصی در عصر جدید، (ترجمه: ناصر موفقیان)، تهران: نشر نی.
۶. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۷. _____، (۱۳۷۷)، اخلاق در قرآن، ج ۱، قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب (ع)
۸. _____، (۱۴۲۸)، دایرة المعارف فقه مقارن، ج ۱، قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب (ع)
۹. _____، (۱۳۸۹)، دایرة المعارف فقه مقارن، ج ۲، قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب (ع)
۱۰. _____، (۱۳۹۳)، راه غلبه بر نگرانیها و ناامیدها، قم: نسل جوان.
۱۱. _____، (۱۳۹۲)، آداب معاشرت در اسلام، قم: امام علی بن ابی طالب (ع)^۲
۱۲. _____، (۱۳۸۰)، یکصد و پنجاه درس زندگی، قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب، هفدهم.
۱۳. _____، (۱۳۹۰)، ده درس معادشناسی، قم: نسل جوان.



۱۴. _____، (۱۳۹۳)، یکصد و ده سرمشق از سخنان حضرت علی^(ع)، قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب، ششم.
۱۵. _____، (۱۳۸۰)، زندگی در پرتو اخلاق، قم: سرور، سوم.
۱۶. _____، (۱۳۷۹)، عرفان اسلامی، ج ۳، قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب^(ع).
۱۷. _____، (۱۳۹۴)، مجموعه ارزشمند، قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب^(ع).
۱۸. _____، (۱۳۸۸)، قهرمان توحید، قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب^(ع).
۱۹. _____، (۱۳۹۴)، برگزیده پیام قرآن، ج ۲، قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب^(ع).
۲۰. _____، (۱۳۷۵)، اعتقاد ما، قم: نسل جوان.
۲۱. _____، (۱۳۸۸)، احکام خانواده در پرتو فقه اسلامی، قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب^(ع).
۲۲. _____، (۱۳۷۹)، رهبران بزرگ، قم: مدرسه الامام علی بن ابیطالب^(ع).
۲۳. _____، (بی تا)، خطوط اساسی اقتصاد اسلامی، قم: انتشارات هدف.
۲۴. _____، (۱۳۸۸)، گفتار معصومین^(ع)، ج ۲، قم: مدرسه الامام علی بن ابیطالب^(ع).
۲۵. _____، (۱۳۹۰)، ده درس معادشناسی، قم: نسل جوان.
۲۶. _____، (۱۳۹۴/۲/۱)، سخنرانی: در جمع رئیس و مدیران دانشگاه علوم پزشکی استان قم.
۲۷. _____، (۱۳۵۷/۷/۲۶)، جامعیت قرآن و نیازهای بشری، نشریه همشهری.
۲۸. _____، (۱۳۵۹/۳/۱۲)، انقلاب فرهنگی قلب انقلاب ماست، نشریه اطلاعات، شماره یا تاریخ.
۲۹. _____، (۱۳۹۷/۳/۸)، سخنرانی: در دیدار اعضای ستاد مردمی بزرگداشت چهلمین سالگرد پیروزی انقلاب اسلامی.



۳۰. _____، (۱۳۸۵/۲/۱۲)، سخنرانی: در دیدار رئیس و معاونین سازمان آموزش و پرورش استان قم.
۳۱. _____، (۱۳۹۷/۳/۱۳)، سخنرانی: در پانزدهمین برنامه چشمه معرفت، شبکه یک سیما.
۳۲. _____، (۱۳۹۷/۳/۸)، سخنرانی: در دیدار اعضای ستاد مردمی بزرگداشت چهلمین سالگرد پیروزی انقلاب اسلامی.
۳۳. _____، (۱۳۹۷/۳/۱۳)، سخنرانی: در پانزدهمین برنامه چشمه معرفت، شبکه یک سیما.
۳۴. _____، (۱۳۹۷/۳/۸)، سخنرانی: در دیدار اعضای ستاد مردمی بزرگداشت چهلمین سالگرد پیروزی انقلاب اسلامی.
۳۵. _____، گفتار معصومین^(ع)، ج ۳، بدون مشخصات نشر.
۳۶. _____، جامعه سالم در پرتو اخلاق، بدون مشخصات نشر.
۳۷. _____، مفاهیم تحریف شده، بدون مشخصات نشر.
۳۸. _____، استفتائات جدید، ج ۱، بدون مشخصات نشر.
۳۹. _____، استفتائات جدید، ج ۳، بدون مشخصات نشر.
۴۰. _____، انوار هدایت، بدون مشخصات نشر.

ظرفیت‌های ادبیات داستانی برای گسترش معنویت اسلامی

زکریا فصیحی^۱

چکیده

بشر امروز که از زندگی صنعتی و بحران‌های اخلاقی در رنج است، دنبال وسیله‌ای برای نجات از این وضعیت و رسیدن به آرامش می‌گردد. داستان یکی از خواسته‌های دائم بشر بوده و تا امروز نیز چنین است. از سویی برخی از فرهیختگان دنیا به حقانیت اسلام و معنویت ناشی از آن پی برده‌اند. در چنین موقعیتی، معرفی معنویت اسلامی به جویندگان معنویت اصیل، از ضروریات پژوهشی به نظر می‌رسد. در این میان، چنانکه ظرفیت و کارایی ادبیات داستانی در بیداری و آگاهی مردم برای برخی از انقلاب‌های جهان بر کسی پوشیده نیست، برای گسترش معنویت اسلامی نیز بستر بسیار مناسبی است. با توجه به جایگاه جهانی ادبیات داستانی، این تحقیق با روش تحلیلی توصیفی در پی جواب به این پرسش است که «ادبیات داستانی برای گسترش معنویت اسلامی در جهان، از چه نقش و ظرفیت‌هایی برخوردار است؟» فرضیه تحقیق این است که ادبیات به‌عنوان یکی از شاخه‌های علوم انسانی، ظرفیت بالایی برای ترویج معنویت دارد. لذا ادبیات داستانی با قدرت تأثیرگذاری که دارد، می‌تواند حامل موضوع و درون‌مایه معنوی باشد و ارزش‌های معنوی را در قالب اوصاف شخصیت‌ها و قهرمان‌هایش به مخاطبان القا و تفهیم کند. هجوم معنویت‌های نوپدید کاذب، ضرورت معرفی معنویت اصیل اسلامی را اقتضا می‌کند، لذا هدف این تحقیق معرفی نقش و ظرفیت‌های ادبیات داستانی برای گسترش معنویت اسلامی است.

واژگان کلیدی: معنویت، معنویت اسلامی، گسترش معنویت، ادبیات داستانی، ادبیات متعهد.

۱. دانش آموخته زبان و ادبیات فارسی و دکتری جریان‌های کلامی معاصر جامعه المصطفی العالمیه. قم. zfs110@gmail.com

مقدمه

معنویت اسلامی همان روح واقعی اسلام است که ظرفیت جهانی بودن و جهانی شدن آن را قرآن معرفی کرده است؛ زیرا اسلام جهانی است و برای همهٔ جهانیان آمده است. یکی از راه‌های عرضهٔ این روح معنوی، در کالبد کلمات است. قدرت کلمات نیز در اسلام تایید شده است؛ زیرا معجزه جاودان آن (قرآن) متشکل از کلمه و کلام است. پس کلمه و ادبیات می‌تواند پیام‌رسان خوب مضامین و آموزه‌های جهان‌شمول اسلام برای جهانیان باشد. امروزه «تقاضا» فراوان است؛ هم تقاضای اسلام و معنویت و هم تقاضای ادبیات داستانی. پس برای پاسخ درست و اشباع‌کننده به این تقاضا، باید از شیوه‌های درست و کارآمد «عرضه» استفاده کرد. در این راستا یکی از بهترین روش‌های عرضهٔ معنویت اصیل اسلامی، استفاده از ظرفیت ادبیات داستانی است.

نسل امروز بشر، به دلایل خاص از جمله سیطرهٔ فضای مجازی و رسانه، کم‌حوصله و بیشتر در گرو احساسات و عواطف است تا عقل و استدلال. حتی کسانی که جذب گروه‌های تکفیری و تروریستی و آماده انتحار می‌شوند، تحت تأثیر عواطف و احساسات خود تصمیم می‌گیرند و تسلیم می‌شوند. ادبیات همواره برای بیان آرمان‌های بلند بشری و بیداری و آگاهی جوامع، مناسب‌ترین تریبون و حتی برای براندازی جریان‌های استبدادی یکی از کارآمدترین سلاح‌های مردمی بوده است. این نشانهٔ قدرت ادبیات است. بنابراین با ادبیات داستانی معنویت‌محور به دلیل قدرت جذب و تأثیرگذاری که دارد، می‌توان عواطف مخاطبان را کنترل کرد، دست طیف کلانی از نسل امروز را گرفت و به سمت اسلام و معنویت اسلامی آورد، در تغییر نگرش غلط یا خرافی مخاطب، آوردن آرامش روانی، ارائه راه‌های برون‌رفت از مشکلات نگرشی و روانی، اصلاح برداشت‌ها و باورهای نادرست یا خرافی، از آن کمک گرفت. پس ادبیات داستانی می‌تواند برای گسترش معنویت اصیل و اسلامی بستر بسیار مناسبی باشد.

پیشینه پژوهش: روان‌شناسان، مربیان و نهادهای تربیتی – آموزشی در زمینهٔ نقش



درمانی و تربیتی _ آموزشی قصه و داستان، کتاب و مقالات زیادی نوشته‌اند؛ اما با جستجویی که در پایگاه‌های معتبر علمی و کتابخانه‌ای، از جمله پایگاه کتابخانه ملی ایران، کتابخانه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی ایران، پایگاه اطلاع‌رسانی کتابخانه‌های سراسر کشور، ایران داک و نورمگز صورت گرفت، اثر مستقل یا مشابهی که رابطه ادبیات داستانی و معنویت را پوشش بدهد، در قالب کتاب، پایان‌نامه یا مقاله پژوهشی یافت نشد. این نشان می‌دهد که چنین اثری تاکنون عرضه نشده است.

فرضیه پژوهش: ادبیات داستانی به عنوان شاخه‌ای از علوم انسانی برای معرفی و گسترش معنویت اسلامی از ظرفیت بالایی برخوردار است؛ زیرا در تمام سنین مورد اقبال جوامع انسانی بوده است. آزمایش‌های علمی نیز کارایی آن را در زمینه یادگیری و تأثیر بر مغز انسان ثابت کرده و از همه مهم‌تر اینکه استفاده از داستان یکی از روش‌های تربیتی قرآن کریم است. بنابراین فرضیه این تحقیق از پشتوانه قرآنی، تاریخی و علمی برخوردار است.

ضرورت پژوهش: امروزه هرچند رسانه‌های دیداری و شبکه‌های اجتماعی بخش مهمی از اوقات فراغت مردم را گرفته است؛ اما ادبیات داستانی (رمان و داستان) در میان مردم همچنان پرطرفدار است. توجه مردم به رمان و داستان هر عاملی که داشته باشد، مضمون جذابی که بتواند روح خسته از زندگی روزمره مخاطب را به آرامش برساند و با استفاده از فن همذات‌پنداری همراه خود کند، قطعاً تأثیرگذار واقع می‌شود. حال این مضمون اگر معنوی و مطابق فطرت مخاطب باشد، این تأثیرگذاری ارزندگی خاص خود را خواهد داشت. بنابراین ادبیات داستانی وظیفه خطیری دارد که درواقع به عهده نویسندگان است. بر همین اساس این شاخه از علوم انسانی، از ظرفیت بالایی برای پالایش و گسترش مضامین انسانی و معنوی برخوردار است. ظهور گروه‌ها و جریان‌های نوپدید معنوی و گرویدن جوامع به آن‌ها، عملاً این شعار دینی را ثابت کرده که «معنویت یک نیاز فطری برای بشر است». البته گرایش انسان‌ها به فرقه‌ها و نحله‌های نوپدید معنوی، از یک سو پاسخی به این خواسته فطری و از سوی دیگر در دسترس نبودن معنویت اصیل و مطابق با فطرت

انسان‌ها است. اگر صدای ناب معنویت اصیل به گوش معنویت خواهان جهان برسد و اگر مصادیق معنویت واقعی به آن‌ها معرفی شود و اگر مزه معنویت اسلامی نصیب کام جان آن‌ها و آثار ملکوتی معنویت اسلامی وارد زندگی آن‌ها شود، قطعاً همه معنویت خواهان به معنویت اسلامی می‌گروند. لذا تحقیق در راستای معرفی ظرفیت‌های ادبیات داستانی برای گسترش معنویت اسلامی به عنوان یکی از نیازهای امروز بشر، بسیار ضروری می‌نماید.

هدف پژوهش: معرفی و تبیین ظرفیت‌های ادبیات داستانی به عنوان یکی از شاخه‌های علوم انسانی، برای گسترش معنویت اسلامی در راستای منویات مقام معظم رهبریحفظه الله در بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی، هدف اصلی این مقاله است؛ اما به دلیل کمبود منبع و ظرفیت محدود مقاله، حق مطلب ادا نشده است. این تحقیق در واقع یک طرح کلان و کلی است که ظرفیت عرضه شدن در قالب کتاب را دارد. ان شاء الله نگارنده در فرصت مناسب برای این منظور اقدام خواهد کرد.

۱. مفهوم شناسی

۱-۱. معنویت

واژه معنویت با اصالت عربی به این صورت (مصدر جعلی از ریشه عنی) پیشنهاد پیشینه کاربردی در زبان کهن فارسی ندارد. بلکه به عنوان معادل برای واژه غربی اسپریچوالتی (spirituality) وضع شده است؛ واژه‌ای که «در لغت‌نامه‌های غربی، به معنای روحانی یا کشیش بودن و حساس بودن به ارزش‌های دینی» (شاکر نژاد، ۱۳۹۷: ۳۶) آمده است. در لغت‌نامه‌های فارسی و عربی، بیشتر به صورت معنوی به کار رفته که منسوب به معنی، خلاف مادی، (مهیار، ۱۳۷۵: ۸۴۲) چیزی که فقط با قلب درک می‌شود، (جرجانی، ۱۴۱۲: ۶۹) حقیقی، باطنی، روحانی، در مقابل صوری و ظاهری، (دهخدا، ۱۳۷۷، ۱۴: ۲۱۱۹۰ و ۲۱۱۹۱) و در برخی فرهنگ لغت‌ها هم



به مجموعه‌ای از جنبه‌های فکری، اخلاقی، فرهنگی و عاطفی انسان و محصولات فکری او (انوری، ۱۳۸۱: ۷، ۱۷۸۲) اطلاق شده است. برخی از دانشمندان اسلامی نیز آن را به معنای «ارزش‌های اخلاقی، (مطهری، بی‌تا: ۲۲، ۶۷۰) حالات عرفانی، (همو: ۲۱، ۱۶۰) و نگرشی به عالم و آدم که به انسان، آرامش، شادی و امید دهد» (ملکیان، ۱۳۸۱: ۳۷۶) به کار برده‌اند. البته «در زبان فارسی دو گستره اصلی مفهومی برای این واژه وجود دارد. یکی گستره مفهومی با ایجاد تقابل میان معنوی و لفظی که در حوزه ادبیات فارسی مطرح است و دیگری گستره مفهومی با ایجاد تقابل بین معنوی و صوری که در حوزه عرفان قابل پیگیری است». (شاکر نژاد و تاره، ۱۳۹۷: ۷)

۲-۱. معنویت اسلامی

اصل معنویت‌خواهی که همان میل انسان به تعالی و تکامل باشد، فطری بشر است. چنانکه «حقیقت‌خواهی، حقیقت‌جویی، مسئله علم، دانایی و کشف حقایق، هنر و زیبایی، خلاقیت، عشق و پرستش، (مطهری، بی‌تا: ۳، ۴۵۸) عشق به کمال مطلق که خدا است، ریشه در فطرت بشر دارد. (مطهری، بی‌تا: ۲۳، ۱۴۸) اصلاً قرآن از فطری بودن اصل دین سخن می‌گوید. (روم: ۳۰) آنچه انسان را به انحراف می‌کشاند، انتخاب راه و راهبر و روش اشتباه برای رسیدن به این خواست باطنی و فطری او است. اینجا است که ارسال انبیا و کتاب‌های آسمانی برای راهنمایی بشر، ضروری می‌شود تا طبق فرمایش امیرالمؤمنین^(ع) عقل دفن شده و خواب‌رفته بشر را برای شناخت راه حق و کمال حقیقی بیدار نمایند. بنابراین اسلامی بودن معنویت به این معنا است که مصادیق و مؤلفه‌های آن برگرفته از متن کتاب آسمانی و طبق سیره و سنت فرستاده برحق خدا و اهل بیت او است؛ همانان که مفسران واقعی و حقیقی قرآن و دینند.

جوهر معنویت واقعی خدا باوری است. آنچه را منهای خدا و شریعت معنویت می‌نامند، معنویت کاذب و ساخته اوهام و خیال برخی افراد شیاد یا درمانده بشر

۱. وَ يُثَبِّرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ. نهج البلاغه، خ ۱.

است. بنابراین معنویت اسلامی، در یک تعریف انتزاعی عبارت است از «مجموعه صفات و اعمالی که حال و جاذبه‌ی شدید منطقی و صحیح را در انسان به وجود می‌آورد تا او را به خداوند عالم نزدیک نماید». (ر.ک: پژوهشکده تحقیقات اسلامی، ۱۳۸۹: ۶۱) این نوع معنویت، «نتیجه نوعی سیر باطنی و ارتباط درونی با امور متعالی و حقایق غیرمادی است که برخاسته از بینش و انتخاب آگاهانه، بندگی خدا و تهذیب نفس بوده و نتیجه آن، اولویت دادن به ارزش‌های متعالی، یافتن نگرشی الهی به هستی و زندگی توأم با بندگی خدا است». (محمدی، ۱۳۹۰: ۱۱۵-۱۳۶) «معنویت به معنای تعالی طلبی و بی‌قراری از ویژگی‌های فطری انسان است و دین نقش امضایی در این خصوص دارد؛ هرچند به وضوح می‌توان دریافت که دانش فطری، کفایت از منبع و حیانی نمی‌کند و انسان معنوی برای تکامل غایی خویش، نیازمند وحی است». (غفاری، ۱۳۹۷: ۳۵)

۳-۱. ادبیات داستانی

ادبیات در کلیت خود یکی از شاخه‌های علوم انسانی است؛ زیرا «علوم انسانی، دانش‌هایی ناظر به حالات، شئون و رفتارهای فردی و اجتماعی انسان است. البته حالات و شئون انسانی گاهی از نوع حالات فیزیولوژیک و طبیعی آدمی اند و گاهی از نوع حالاتی که منسوب به انسانند. آنچه مورد مطالعه‌ی علوم انسانی است، حالات و شئون نوع دوم است» (ر.ک: فنائی اشکوری، ۱۳۷۷: ۳۰-۳۲) که به نحوی ادبیات را نیز شامل می‌شود. «[ادبیات داستانی] به آن دسته از آثار روایی منشور اطلاق می‌شود که جنبه خلاقه آن‌ها بر واقعیت غلبه دارد و شامل قصه، داستان کوتاه، داستان بلند، رمان و رمان کوتاه می‌شود. موضوعات مورد توجه ادبیات داستانی معمولاً تخیلی و ساخته و پرداخته یک ذهن خلاق است و به بیان امور حقیقی یا حقایق تاریخی نمی‌پردازد؛ (داد، ۱۳۸۵: ۲۶) اما در عرف نقد امروز به [هر نوع] آثار روایی خلاقه منشور، ادبیات داستانی می‌گویند. بنابراین هر اثر روایی منشور خلاقه‌ای که با دنیای واقعی ارتباط معناداری داشته باشد، در حوزه ادبیات داستانی قرار می‌گیرد». (میرصادقی، ۱۳۹۴: ۲۹)



با توجه به این تعاریف، مهم‌ترین ویژگی ادبیات داستانی خلاقیت و نوآوری آن است که از ذهن و فکر خلاق و تخیل قدرتمند نویسنده ناشی می‌شود. بنابراین اگر نویسنده، به آموزه‌های اسلامی از جمله اخلاق و معنویت اسلامی متبحر و متعهد باشد، می‌تواند توان هنری خود را از دریچه ادبیات داستانی در جهت گسترش معنویت و اخلاق و تربیت اسلامی به کار گیرد؛ طوری که هم کار هنری کرده باشد و هم کار معنوی و اسلامی و هم خدمتی برای بشر در راستای تربیت اخلاقی و معنوی او.

۴-۱. ادبیات متعهد (هنر مقدس)

«ادبیات متعهد، گونه‌ای از ادبیات منظوم یا منثور است که متعهد و ملتزم به پرداختن به آرمان‌های اقشار فرودست جامعه و در خدمت آزادی و عدالت است». (شریفی، ۱۳۹۱: ۱۱۱) شاخصه مهم ادبیات متعهد بر اساس این تعریف، همان ملتزم بودن به مضمون خاص و در خدمت آن بودن است. این مضمون خاص می‌تواند آزادی، عدالت، ملیت، مذهب، معنویت و... باشد.

ادبیات داستانی هنر است؛ اما می‌شود به آن تعهد و تقدس بخشید که فراتر از تکنیک و زیبایی خاص و محض، هنر مقدس باشد. «مقدس در گفتمان اسلامی چیزی است که محتوای الهی داشته باشد یا امر الهی در آن حاضر و جاری باشد»، (اعوانی، ۱۳۷۵، ۳۱۸) پس می‌شود با تزریق محتوای الهی و معنوی به ادبیات، آن را تقدس بخشید که در عین هنر بودن، بشر حیران و صنعت‌زده امروزی را برای رسیدن به معنای زندگی و کمال نیز کمک کند. «هنر مقدس فراتر از احساسات و عواطف است؛ زیرا: ۱. تابع قواعد و قوانین عینی و الهی است؛ ۲. برخاسته از تعقل و شهود و نفس کمال‌یافته است و چنین چیزی نمی‌تواند امر صرفاً عاطفی و ذهنی باشد؛ ۳. راه وصول به حقیقت است؛ یعنی با هنر مقدس می‌شود به حقیقت یک فرهنگ و حتی به حقیقت یک دین رسید. هنر مقدس نه ذهنی و سوپریکتیو است و نه عاطفی و اعتباری، بلکه واقعیت عینی دارد و از بطن وحی برخاسته است». (اعوانی، ۱۳۷۵، ۳۲۲-۳۲۱) لازمه چنین هنری، عینیت‌بخشی است. نویسنده متعهد آنچه را در اثر تعقل و شهود در ذهن دارد و آن را برای سعادت و کمال جامعه بشری مفید می‌داند، در

قالب داستان بر مخاطب عرضه می‌کند. بنابراین ادبیات داستانی صورت عینیت یافته تفکر و تعقل و تخیل نویسنده متعهد است و چون در پرده داستان و رمان به نمایش گذاشته می‌شود، تأثیرگذار نیز است.

هرچند وسیله یا در خدمت اهداف دیگر قرار دادن هنر، مخالفانی دارد که طبق دیدگاه خود از استقلال هنر (ادبیات) دفاع می‌کنند و شعار «هنر برای هنر» سر می‌دهند؛ اما در خدمت اندیشه و باور بودن هنر (ادبیات) نیز طرفداران خود را دارد. ادبیات متعهد بر این اساس ایجاد شد و نمو یافت. «اصطلاح ادب متعهد یا الادب الملتزم در قرن نوزدهم میلادی در اروپا پدید آمد و در حقیقت از شاخه‌های مکتب واقع‌گرایی در اروپا است. ناقدان و صاحب‌نظران، معیارهای متفاوتی را در تعریف ادب متعهد مدنظر قرار داده‌اند؛ معیارهای مانند اخلاق و تربیت، دین، ملیت، مسائل اجتماعی و مسائل انسانی». (ر.ک. رسولی، ۱۳۸۴: ۷۳-۸۲) این یعنی متعلق تعهد یا همان مضمون ادبیات متعهد هر چیزی می‌تواند باشد؛ اما اینجا منظور به طور کلی آموزه‌های اسلامی و به طور خاص، معنویت اسلامی است که به نحوی شامل آموزه‌های اسلامی نیز می‌شود. بنابراین با نگاه دینی که دین و آموزه‌های دینی را در رأس امور قرار می‌دهد، ادبیات باید در خدمت اندیشه و باورهای دینی باشد (ادبیات متعهد)، تا انسان‌ها را در مسیر کمال‌یابی کمک کند.

۲. گستره معنویت و هدف معنویت اسلامی

منظور از گستره معنویت که همان زیست خدامحورانه است، یکی جهان‌شمول و انسان‌شمول بودن آن و یکی زندگی شمول بودن آن است. بر اساس بینش اسلامی تمام اعضا و جوارح انسان مسئولند؛ (اسراء: ۳۶) یعنی در قبال کارکردهای خود باید پاسخگو باشند. بنابراین معنویت یا خداگرایی می‌تواند تمام زوایای حیات فردی، اجتماعی، خانوادگی و تمام افعال، افکار، انگیزه‌ها، گرایش‌ها و گزینش‌های انسان را در عرصه‌های اعتقادی، عبادی، سیاسی، تجاری، علمی (پژوهش و تعلیم و تعلم)، اخلاق، فرهنگ، آداب اجتماعی و خلاصه سبک زندگی را شامل شود؛ «زیرا



گوهر معنویت را خداگرایی و خدامحوری تشکیل می‌دهد. پس هر آنچه در زندگی انسان رنگ و رایحهٔ رحمانی داشته باشد، می‌تواند در قلمرو معنویت جای گیرد». (پژوهشکده تحقیقات اسلامی، ۱۳۸۹: ۱۴-۱۵)

برای گسترش معنویت با این گسترهٔ وسیعی که دارد، به یک مهندسی خاص فرهنگی نیاز است. البته پرواضح است که برای اسلام و مسلمانان استیلای فرهنگی و شکست فرهنگ‌های متضاد با فرهنگ اسلامی، اصل و هدف نیست، بلکه مقصود خدمت به بشریت و هموار کردن زمینهٔ سعادت و کمال حقیقی انسان‌ها است. چنانکه هدف اسلام و قرآن علاوه بر استقرار قسط و عدل در جامعهٔ بشری (حدید: ۲۵)، ارائهٔ طریق کمال به انسان (انسان: ۳) و راه نمودن از تاریکی و گمراهی به روشنایی و نجات بوده است. (ابراهیم: ۱) بنابراین معرفی اسلام و گسترش معنویت اسلامی در این عصر معنویت‌خواهی، به عنوان خدمتی به اسلام و انسان یک فریضه است تا وجدان‌های معنویت‌خواه از حیرانی و سردرگمی نجات یابند و از افتادن در دامان معنویت‌های کاذب و خودتعریف شدهٔ انحرافی در امان بمانند.

از سویی اگر اخلاق و معنویت، سبک زندگی انسان‌ها و مخصوصاً اصناف و اقشار جامعه را فرا بگیرد، بسیاری از کاستی‌ها و پلیدی‌های جاری در جامعه از میان می‌رود. اینکه در جوامع انسانی و حتی اسلامی پلیدی‌ها و بی‌اخلاقی‌ها در عرصهٔ سیاست، اقتصاد حتی فرهنگ و اخلاق و روابط، از تقلب و بی‌آبرو کردن رقبا در انتخابات و... گرفته تا کم‌فروشی و گران‌فروشی خرده‌فروشان و احتکار و خیانت در کیفیت کالاهای تولیدی و... به چشم می‌خورد، از نبودن و نهادینه نشدن معنویت و اخلاق است. اگر معنویت واقعی در تمام جوامع نهادینه شود، جهان‌خواری و سلطه‌طلبی‌های مستکبران در سطح جهان نیز از میان خواهد رفت. یکی از شاهکارهای حکومت مهدوی نیز همین نهادینه کردن معنویت و ساختن انسان‌ها از درون است که به برقراری عدالت جهانی منجر می‌شود.

۳. گستره ادبیات داستانی

منظور از گستره ادبیات دو چیز است: ۱. شمولیت انواع ادبیات داستانی که در تعریف میرصادقی گذشت؛ یعنی «هر اثر روایتی منشور خلاقانه‌ای که با دنیای واقعی ارتباط معناداری داشته باشد». این یعنی انواع داستان و رمان از حیث کوتاه و بلند و از حیث دسته‌بندی بر اساس مخاطب (کودک، نوجوان، جوان، بزرگسال و عمومی) و ۲. شمولیت انواع مضمون و موضوع معنویت‌محوری که می‌شود از طریق ادبیات داستانی آن‌ها را گسترش داد تا در اختیار مخاطبان جهانی قرار بگیرد. پس ادبیات داستانی با توجه به این گستردگی‌اش به هر دو معنا، می‌تواند وسیله بسیار پرثمری برای گسترش معنویت اسلامی در جهان و برای انسان باشد.

۴. کارایی ادبیات داستانی

برخی بر این باورند که «آنچه امروزه سیاست‌مداران در حیطه‌های مختلف سیاسی، فرهنگی و اجتماعی طرح می‌کنند، سال‌ها پیش خوراک ادبیات متعهد بوده است. همه این آرزوها، در ذهن ادبی جامعه ما طرح و بررسی شده، صیقل خورده و تبدیل به اثر هنری قابل عرضه و جریان‌سازی گردیده است. به این ترتیب، می‌بینیم که عرصه‌های سیاسی و اجتماعی، به وفور از چشمه جوشان ادبیات بهره می‌گیرند. پس نسبت ادبیات با آبخورهای فکری بیش از سایر زمینه‌ها است». (شفیعی، ۱۳۸۰)

برخی از نویسندگان کارکردهای داستان [ادبیات داستانی] را با رویکرد روانشناختی این‌گونه نام برده‌اند: «تغییر خلق یا افزایش سطح انرژی فرد یا گروه، نشان دادن یک رفتار یا نگرش از زوایای گوناگون، آموختن نکات مهم به طور غیرمستقیم، تقویت خلاقیت ذهنی و ساده‌سازی ایده‌های پیچیده» (ر.ک. سلیمی، ۱۳۸۹: ۴۷)

در سطح جهان نیز بسیاری از فرهنگ‌ها، آداب و رسوم، تفکرات انقلابی و حزبی، از طریق ادبیات داستانی در جوامع انسانی گسترش یافته است. بنابراین در این‌که ادبیات داستانی ظرفیت بالایی برای پرداخت، معرفی و گسترش مضامین موردنظر نویسنده دارد، شکی نیست؛ اما کارایی آن در زمینه گسترش معنویت اسلامی به میزان



تعهد و توانایی ادبی نویسنده بستگی دارد. برخی از شواهد کارایی ادبیات داستانی از این قرار است:

۱-۴. تجربه علمی تأثیر داستان بر مغز انسان

امروزه روایت‌درمانی در روان‌شناسی یکی از راه‌های اساسی و مهم قلمداد می‌شود و کاربرد فراوانی دارد. بر همین اساس پژوهشگران نیز در زمینه قدرت داستان و علل و جذب‌کنندگی آن، پژوهش‌ها و آزمایش‌هایی انجام داده و به نتایج علمی-تجربی خوبی هم دست یافته‌اند. این نتایج می‌تواند برای دغدغه‌مندان امر تربیت و معنویت در راستای به کارگیری ادبیات داستانی با این هدف، اطمینان‌آور باشد.

پژوهشگران به دنبال یافتن راز تأثیرگذاری داستان‌ها از تکنولوژی‌های پیشرفته اسکن مغز استفاده کرده‌اند. از جمله دانشمندان نورولوژیست (یشرون و همکاران، ۲۰۱۷) فعالیت مغز را هنگام یادگیری از طریق سخنرانی و هنگام شنیدن داستان به وسیله روش (Functional Magnetic Resonance Imaging) یا (FMRI) مقایسه کردند. نتیجه کارشان نشان داد که در ارائه مطالب به صورت سخنرانی تنها بخش پیش‌پیشانی و بخش ورنیکه فعالیت شدید نشان می‌دهد؛ اما وقتی برای انتقال مفاهیم از داستان استفاده می‌شود، کل مغز درگیر فعالیت می‌شود؛ زیرا مغز شنونده وقت شنیدن داستان، هم‌زمان درگیر تفکر، برنامه‌ریزی، هیجان، تصویرسازی ذهنی و تجسم می‌شود. (ر.ک. فیروزی، ۱۳۹۶: ۹۸-۹۹. به نقل از: اوتاتی، رینستروم و پرایس، ۲۰۱۴: ۱۸۰)

قسمت‌هایی از مغز به نام بروکا و ورنیکه شناخته می‌شوند که مسئول فعالیت‌های زبانی هستند و کار اصلی آن‌ها درک زبان است. این مناطق مغزی، کلمات نوشته شده را طوری تغییر می‌دهند و آن‌طور تفسیر می‌کنند که خواننده آن‌ها را کاملاً درک کند. داستان‌ها ظرفیتی به نام پارادولیا دارد؛ یعنی معنا بخشی به الگوهایی که در واقع وجود ندارند؛ چنانکه انسان برای درک تصاویر مبهم تلاش بیشتری می‌کند که باعث ترشح هورمون اکسی توسین می‌شود. هورمونی که به هورمون عشق و اخلاق مشهور است و میزان علاقه‌مندی و همدلی افراد را به همنوعانشان افزایش می‌دهد. داستان نیز برای

درک شدن، ظرفیت پارادولیا را در ذهن مخاطب فعال می‌کند. همین ویژگی داستان‌ها باعث جذابیت آن‌ها برای مخاطب می‌شود. (همو: ۹۹. به نقل از هررا، ۲۰۱۴: ۱۳۲ و هونشن و کلیگل، ۲۰۱۴: ۱۶۱)

روایت داستان تنها راهی است که قسمت‌هایی از مغز را فعال کند تا شنونده عقاید داستان را در قسمت‌هایی از باورهای شخصی خود بگنجانند. در پژوهشی نشان داده شد که وقتی دوست یا فردی خوشایند داستانی را تعریف می‌کرد، افراد دو هفته بعد محتوای داستان را به‌عنوان بخشی از باورهای و عقاید خودشان تلقی می‌کردند. به عقیده پژوهشگران، داستان‌گویی تنها راهی است که می‌شود عقاید را در ذهن دیگران کاشت. (همو: ۱۰۱. به نقل از: لوسیت اسکای، چن و توکر و هانی، ۲۰۱۶: ۱۶۶)

بنابراین علت جذابیت داستان نیز از همین جالب‌توجه بودن آن برای مخاطب کشف می‌شود؛ یعنی هر چیزی که باعث جلب توجه بیشتر مخاطب شود، باعث جذابیت و یادگیری بیشتر مضمون آن می‌شود. نمادها در ادبیات داستانی یکی از چیزهایی است که باعث جلب توجه مخاطب می‌شود. «نماد در ادبیات یعنی چیزی که هم معنای خود را می‌دهد و هم جانشین چیزی دیگری می‌شود یا غیر از معنای خود، چیزی دیگر را نیز برای مخاطب القا می‌کند». (میرصادقی، ۱۳۹۴: ۷۰۴) مخاطب برای کشف این معنای جایگزین، دقت و توجه بیشتری به خرج می‌دهد که به عمق فهم و ماندگاری معنای آموخته شده منجر می‌شود.

۲-۴. پیشنهاد به خدمت گرفتن ادبیات داستانی

داستان از کهن‌ترین و ماندگارترین جنبه‌های هنری بشر و روش کهن برای تربیت و بیان اندیشه‌ها بوده است. حضور این هنر در زندگی تمام انسان‌ها در تمام سنین و در تمام فرهنگ‌ها، حکایت از قدرت جذب، ماندگاری و تأثیرگذاری آن دارد. خداوند نیز برای هدایت بشر، از ظرفیت داستان و قصه‌گویی کار گرفته است. شواهد فراوان وجود دارد که این مدعا را تأیید می‌کند. اینک به برخی از این شواهد با اختصار اشاره می‌شود:



۱-۲-۴. قرآن

داستان‌گویی یکی از شیوه‌های مهم تربیتی - آموزشی قرآن کریم است که خداوند برای بیان و فهماندن منظور خود به کار گرفته است. هرچند در برخی موارد، هدف داستان آگاه کردن غافلان اعلام شده (یوسف: ۳)؛ اما در بسیاری از موارد دیگر، هدف رساندن پیام و فهماندن مفاهیم و مضامین بلندی است که شاید با روش‌های دیگر، به این آسانی قابل القا و انتقال نبوده است.

برانگیختن دوباره انسان‌ها در قیامت را با داستان حضرت عزیر (بقره: ۲۵۹)، نشان دادن قدرت و حکمت خود در زنده کردن انسان را با داستان پرندگان حضرت ابراهیم (بقره: ۲۶۰)، خدام‌محوری و تحت فرمان خدا بودن را با داستان قربانی شدن حضرت اسماعیل (صافات: ۱۰۲)، تدبیر و توانایی خود را با ماجرای تولد و نحوه بزرگ شدن حضرت موسی و ایمن ماندن از شر فرعون (قصص: ۷-۱۴) و نسوختن حضرت ابراهیم در آتش نمرود، (انبیاء: ۶۹) تولد حضرت عیسی (مریم: ۱۶-۳۳) و... می‌فهماند.

خداوند پس از بیان داستان اقوام و ملل گذشته، نیز مخاطبان قرآن را به عبرت و اندرزگیری از آن ماجراها دعوت می‌کند. این یعنی می‌خواهد از طریق بیان داستان، حس حقیقت‌پذیری و تربیت معنوی شدن مخاطبان قرآن را برانگیزاند که دلیلی برای اهمیت و نقش داستان در القا و آموزش مفاهیم و مضامین مورد نظر است. چنانکه علامه طباطبایی علت پرداختن قرآن به داستان انبیا و امم گذشته را همین مسئله می‌داند و قائل است: «قرآن کتاب تاریخ نیست که به سرگذشت ملل گذشته از نیک و بد پردازد؛ بلکه کتاب هدایت است و هدفش از بیان داستان‌ها، تفهیم حق و تربیت انسان‌ها و فراهم کردن زمینه و عوامل سعادت دنیوی و اخروی آن‌ها است». (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۰، ۲۴۷)

۲-۲-۴. آثار ادبی کهن فارسی

«ادبیات تعلیمی یا ارشادی - اثر ادبی که هدف آن ارشاد و تعلیم است - با موضوع اخلاقیات، مسائل و انتقادات اجتماعی و سیاسی و...» (داد، ۱۳۸۵: ۲۱) در عرفان و

تصوف جایگاه بلند و کارایی فراوان داشته و دارد. چنانکه حضور داستان‌های فراوانی در ادبیات کهن فارسی برای تعلیم دیگران، به وفور قابل مشاهده است. یقیناً عطار و مولوی و سعدی و... از جذابیت و قدرت داستان برای انتقال مفاهیم عرفانی و اخلاقی آگاه بوده و روش انتقال مفهوم از طریق داستان را مؤثرتر و ماندگارتر می‌دانسته‌اند. چنانکه فردوسی نیز برای تبیین مضامین حماسی‌اش ادبیات را به خدمت گرفت و ماندگاری اثرش را تضمین کرد. این حضور پررنگ داستان در ادبیات کهن فارسی می‌تواند شاهد دیگری بر ظرفیت‌های ادبیات داستانی برای گسترش مفاهیم و مضامین از جمله معنویت اسلامی در زمان کنونی باشد.

۳-۲-۴. نقش ادبیات در انقلاب‌های بشری (سیاسی - ایدئولوژیکی)

نقش ادبیات در انقلاب‌ها، در تاریخ ادبیات جهان ثبت است. این نقش یا در بیداری و آگاهی مردم یا شیوه‌های مبارزه مردم یا معرفی حکومت‌های استبدادی مستحق براندازی قبل از انقلاب یا در معرفی جنبش‌های مردمی و انقلاب‌های مورد خواست نویسندگان و شاعران پس از انقلاب‌ها بوده است. هرچند ممکن است علل و عوامل اصلی انقلاب‌ها سیاسی، اقتصادی، دینی و... با هر ایدئولوژی باشد؛ اما نقش ادبیات به عنوان یکی از پشتوانه‌های قوی آن‌ها هرگز قابل انکار نیست. البته منظور این نیست که هر حرکتی مورد حمایت ادبیات خوب است، بلکه منظور بیان قدرت و نقش اساسی ادبیات در تأثیرگذاری است. «ادبیات داستانی می‌تواند تمام زندگی بشری را با تمامی ابعادش به تصویر بکشد و اطلاعات ضروری مربوط به آن را ثبت کند. در این میان، حوادث و رویدادهای بزرگ، نادر و ماجراجویانه چون انقلاب، در بستر و قالب ادبیات می‌تواند بهتر قوام یابد». (پارسی نژاد، ۱۳۸۸: ۷۹-۸۰) چنانکه درباره نقش ادبیات در انقلاب بزرگ فرانسه و انقلاب بلشویک روسیه سخن‌ها گفته شده است.

۵. ادبیات داستانی در خدمت باورهای بشری

در خدمت اندیشه و فرهنگ بودن ادبیات عموماً و ادبیات داستانی خصوصاً، پیشینه



طولانی در تاریخ بشر دارد. پیشینه اقبال انسان‌ها از کودکی تا نوجوانی و جوانی و میان‌سالی از قصه و داستان در قالب ادبیات کودک و نوجوان و عمومی، زمینه این در خدمت اندیشه و فرهنگ بودن ادبیات داستانی را فراهم کرده است. این بهره‌گیری در عصر پسامدرن بسیار چشم‌گیرتر است. در ایران «در برخی قصه‌های دودهنه اخیر، گرایش عرفانی از قسم چینی، هندی، مسیحی و حتی سرخ‌پوستی آن، منعکس شده است. این جاذبه‌ها را در سگ و زمستان بلند، طوبا و معنای شب، برج‌های قدیمی، آشتی بر مزار بیداری، رازهای سرزمین من، می‌توان دید؛ اما هیچ‌یک از این جاذبه‌ها و گرایش‌ها، عرفان یا در واقع عرفان ایرانی-اسلامی نیست و بیشتر متأثر از تفکر صوفیانه آگزیستانسیالیستی، یا یوگی است». (دستغیب، ۱۳۷۱: ۲۰۴) از اوایل دهه هفتاد ترجمه آثار پائولو کوئیلو آغاز و به یک جریان عرفانی نوظهور منجر شد. در حالی که آثار او بازتاب تخیلی تجربه‌های مادی و معنوی زندگی شخصی خودش است (ر.ک. سرشار، ۱۳۹۰: ۴۷۲-۴۷۳) که مصداق کامل تکثرگرایی دینی (همو: ۴۸۲) و دین بدون شریعت است. (همو: ۴۸۰)

اینکه پائولو کوئیلو موفق می‌شود معنویت کاذب و خودتعریف شده‌اش را از طریق آثار داستانی‌اش (ادبیات آمریکای لاتین) در ایران راه‌اندازی کند و جمع‌کثیری را مرید خود گرداند، هرچند یک علتش نبود کارهای ادبی قوی جایگزین است؛ اما از قدرت ادبیات داستانی کوئیلو در جذب این مریدان نباید غافل بود. هر پدیده‌ای وقتی رقیب یا مانعی نداشته باشد و جای خالی پیدا کند، به زودی آن جای خالی را اشغال و به گسترش آغاز می‌کند. اندیشه معنوی کوئیلو از همین فرصت خالی بودن جای معنویت در ادبیات داستانی استفاده کرده و در حال گسترش است. در حالی که ادبیات داستانی فارسی برای طرح هر اندیشه و ایده ارزشی و معنوی، هم توانایی لازم و هم ظرفیت بالایی دارد. پس چرا در خدمت معنویت اصیل اسلامی نباشد! این در حالی است که دورنمای معنوی داستانی و الگوهای شخصیتی (کهن‌الگو) نیز در جهان اسلام و مخصوصاً تشیع فراوان است.



۶. ادبیات داستانی و ارائه الگوی زیست معنوی

در متون دینی، اسوه (مرادف الگو) فراوان به کار رفته که به معنای «نمونه، سرمشق به ویژه نمونه و سرمشق عالی» است. (انوری، ۱۳۸۱: ۱، ۴۱۶) یعنی «قرآن آنجا که افرادی را به عنوان اسوه ذکر می‌کند، توجهی به شخصیت دنیایی آن‌ها ندارد، شخصیت اخلاقی و انسانی را در نظر می‌گیرد». (مطهری، بی‌تا: ۲، ۳۷۳) ازاین‌رو قرآن کریم شخصیت‌های چون پیامبران بزرگ مثل حضرت ابراهیم^(ع) (ممتحنه: ۴) و حضرت پیامبر اسلام^(ص) (احزاب: ۲۱) را اسوه معرفی کرده که به دلیل داشتن صفات ارزنده انسانی و سجایای اخلاقی و معنوی، شایسته پیروی هستند؛ مثلاً وقتی پیامبر اسلام^(ص) را الگو معرفی می‌کند، یعنی او «در ایمان و توکلش، در اخلاص و شجاعتش، در نظم و نظافتش و در زهد و تقوایش» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۷، ۲۶۵) در خدامحوری و اینکه تسلیم اوامر خدا بودن در تمام زندگی‌اش موج می‌زند، شایسته پیروی است.

در علوم اجتماعی نیز الگوها، «آن شیوه‌هایی از زندگی هستند که از فرهنگ نشئت می‌گیرند و افراد هنگام عمل، به‌طور طبیعی با این الگوها سروکار دارند و اعمال‌شان با این الگوها تطابق می‌یابد». (بیرو، ۱۳۸۰: ۲۶۰) در این میان «قصه‌ها، داستان‌های آموزشی‌اند که به‌صورت غیرمستقیم؛ اما بسیار با قدرت، معانی متفاوتی را برای بازسازی تجارب فرد و ارائه نگاهی نواز چشم‌انداز غیرمنتظره یا غیرعادی ارائه می‌کنند.» (مسبوق و دیگران، ۱۳۹۵: ۱۸۵-۲۰۸) بنابراین با همین قدرت می‌توانند الگوی برتر در قالب شخصیت‌های داستانی برای زندگی افراد و مخاطبان خود معرفی کنند.

۷. ظرفیت‌های ادبیات داستانی برای معرفی معنویت اسلامی

ادبیات زبان مشترک تمام انسان‌ها است. به همین دلیل توانایی حمل بار فرهنگ و آموزه‌ها و آداب و رسوم را دارد. این آموزه می‌تواند معنویت اصیل اسلامی باشد. ارائه اخلاق اسلامی، روح عفو و عبادت، اخلاص و ایثار، انفاق و انسان‌دوستی،



عدالت‌گستری و حق‌محوری، مهربانی و عشق‌ورزی در خانه و فرزندپروری بر اساس آموزه‌های اسلامی و انقلابی، استکبار و مظلوم‌نوازی (كُونَا لِلظَّالِمِ خَصْمًا وَلِلْمَظْلُومِ عَوْنًا. نهج البلاغه، ن ۴۷)، در قالب ادبیات داستانی قابل عرضه است. هریک از این مفاهیم وقتی در قالب داستان ارائه شود، قدرت تأثیرگذاری بیشتری می‌یابد؛ زیرا داستان هنر است و هنر زیبایی را به مخاطب نشان می‌دهد و کنترل احساس و عواطف مخاطب را به دست می‌گیرد که اگر هنر مقدس باشد، فراتر از کنترل عواطف نیز عمل می‌کند.

با این نگرش، ادبیات داستانی معنویت‌محور حتی ظرفیت مکتب ادبی شدن دارد که می‌تواند «مکتب ادبی معنوی» یا شبیه این، نام داشته باشد. اینکه بخواهیم روند ادبیات داستانی امروز را به سمت معنویت‌گرایی و معنویت‌محوری سوق بدهیم، حرف کلان و شاید ناممکن باشد؛ اما می‌شود طیفی از نویسندگان متعهد به اسلام را پشتیبانی کرد که روند خاص ادبی با محتوا و محوریت معنویت اسلامی و آرمان‌های مقدس ایجاد کنند.

در این‌که اصل مضمون آثار داستانی معنوی باشد یا کنش‌هایی داستانی شخصیت‌ها یا مثلاً یک بینش یا کنش معنوی باعث موفقیت قهرمان/قهرمانان داستان شود یا مضمون چگونه پردازش شود که هم ارزش هنری آثار حفظ شود و هم برای مخاطب جذاب و تأثیرگذار باشد، به توانایی ادبی-هنری و دغدغه‌های معنوی-انقلابی نویسندگان بستگی دارد؛ اما اجمالاً گفتنی است که معرفی و ارائه معنویت در قالب ادبیات داستانی در دو محور اصلی قابل عرضه و ارائه است:

۱-۷. معنویت اسلامی در بینش شخصیت‌های داستانی

اصلی در ادبیات داستانی مورد توجه نویسندگان است که از آن به «نگو، نشان بده» یاد می‌شود؛ یعنی نویسنده به جای مستقیم‌گویی که گاهی به پرگویی می‌انجامد، باید در خلال روایت و به کمک توصیف کنش‌ها و واکنش‌ها (عمل‌های داستانی) و فضاسازی، به مخاطب اطلاعات بدهد. این گونه، ذهن او برای درک اصل موضوع و مضمون، بیشتر درگیر می‌شود. اگر این اصل در ادبیات داستانی خوب رعایت شود،

مخاطب می‌تواند بینش و تفکرات شخصیت‌ها یا قهرمانان داستان را نیز بخواند و بداند؛ زیرا نویسنده توانسته آن‌ها را در عمل‌های داستانی شخصیت‌ها نشان داده است. پس می‌شود معنویت اسلامی را از طریق ایده‌ها و اندیشه‌ها و تفکر شخصیت‌های داستان برای مخاطب القا کرد و سبک زندگی او را جهت داد.

انسان معنوی همواره با پرسش‌هایی از درون خود مواجه است؛ پرسش‌هایی که جواب آن‌ها سنگ بنای سبک زندگی انسان را تشکیل می‌دهد. من کی‌ام؟ از کجا آمده‌ام؟ برای چه آمده‌ام؟ و به کجا می‌روم؟ اهم این پرسش‌ها است. جواب این پرسش‌ها که از خودشناسی آغاز می‌شود، به هستی‌شناسی، خداشناسی و معادشناسی می‌انجامد. در مسیر رسیدن انسان به این جواب‌ها، زندگی معنوی او شکل می‌گیرد و مصادیق معنویت در آن نمود می‌یابد. در این بازار پرغوغای معنویت که هرکس متاع ورزشی و درمانی و... خود را به عنوان معنویت عرضه می‌کند، باید معیارهای زندگی معنوی واقعی نیز عرضه شود. ادبیات داستانی برای این عرضه کردن، مناسب‌ترین بستر و خدامحوری با یک سری آموزه‌هایی که لازمه بینش خدامحورانه است، بارزترین معیار زندگی معنوی است که می‌شود از طریق ادبیات داستانی معرفی و ترویج کرد.

خدامحوری (به معنای اینکه او خالق جهان و انسان است و کمال انسان در شناخت و قرب او است)، شریعت محوری، راهنمامحوری، انسان‌محوری، معادمحوری از لوازم دیگر زیست معنوی و خدامحورانه است. شریعت محوری به این معنا که برای رسیدن به آن کمال و قرب، باید مطیع فرمان صاحب شریعت بود و از مسیری که او تعیین کرده، باید راهی شد. راهنمامحوری یعنی آموزه‌های این شریعت آن خدای خالق را از راهنمای مورد اطمینان فرستاده شده از سوی همان خدا باید آموخت و مسیر تعیین شده را باید طبق راهنمایی او طی کرد. انسان‌محوری نه به آن معنا که در معنویت سکولار مطرح است، بلکه به این معنا که انسان به عنوان مخلوق برتر آن خدا و خلیفه او در زمین، استحقاق رسیدن به کمال درخور شأن خود را دارد. خداوند هم آن کمال و هم راه‌های رسیدن به آن را به این مخلوق برینش نشان داده



است. پس انسان باید به آن کمال برسد. آینده نگری واقعی (معاد باوری) به این معنا که تمام لوازم و امکانات دنیوی انسان باید طوری به کار گرفته شود که به بهتر شدن زندگی اخروی او بینجامد. این یعنی در زیست معنوی از تمام امکانات دنیوی می‌شود استفاده کرد؛ اما باید طوری استفاده شود که لوازم و امکانات زندگی اخروی نیز فراهم گردد.

چنانکه در این آیه شریفه تبیین شده است: [وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَ لَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَ لَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ] و با آنچه خدایت داده سرای آخرت را بساز و سهمت را از دنیا فراموش نکن. چنانکه خدا به تو نیکی کرده، نیکی کن و در زمین دنبال فساد نباش که خدا فسادگران را دوست ندارد. (قصص: ۷۷) با بینش (جهان بینی) دینی تمام آفرینش چنانکه آفریده خداوند است، بقا و دوام خود را نیز وامدار وجود و درایت او است. انسان متدین با این بینش، خود و تمام هستی را هدفدار، تحت درایت خداوند و مبتنی بر حکمت او می‌داند. از سویی چون خود را به مقتضای انسان بودنش، مسئول کرده‌هایش می‌داند، تمام جوانب زندگی‌اش را با بینش و بصیرت دینی تحت نظر دارد و با ایمان به روز حساب، برنامه‌ریزی و مدیریت می‌کند. ادبیات داستانی ظرفیتِ پردازشِ تمامِ این مفاهیم را دارد. پس می‌تواند بستر مناسبی برای گسترش معنویت اسلامی در جهان باشد.

۲-۷. معنویت اسلامی در کنش و واکنش شخصیت‌های داستانی

انسان معنوی، تمام فعالیت‌ها و کنش‌های ریز و درشت خود را به جایز و غیر آن تقسیم کرده و درخور واکنش می‌داند؛ زیرا بر اساس آموزه‌های دینی‌اش، به‌خوبی می‌داند که تمام کنش‌ها و واکنش‌هایش در قالب پاداش یا کیفر به او باز خواهد گشت. اصلاً انسان معنوی می‌داند که یکی از فلسفه‌های وقوع قیامت این است که هرکسی جزای تلاش خود را دریافت کند (لِتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى) (طه: ۱۵) ضمن این که می‌داند واکنش بسیاری از کنش‌هایش ممکن است در دنیا نصیبش گردد؛ (وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ). (شوری: ۳۰)



پس شخصیت معنوی داستانی، با نگاه معنویت محور و بر اساس بایدها و نبایدهای شرعی، مواظب تمام کنش‌ها و واکنش‌های خود است و ادبیات داستانی می‌تواند این مفاهیم بلند معنوی را در قالب اعمال داستانی شخصیت‌های داستان، به مخاطب منتقل کند و باعث گسترش معنویت اسلامی شود.

۸. ادبیات داستانی و مؤلفه‌های معنویت اسلامی

مضمون یا «درون‌مایه فکر و اندیشه حاکم بر داستان است که جهت فکری و ادراکی نویسنده‌اش را نشان می‌دهد. (ر.ک. میر صادقی، ۱۳۹۴: ۲۲۹) در صحبت از داستان، توجه ما پیوسته به فکر و معنای حاکم بر داستان است و این توجه طبیعی و اجتناب‌ناپذیر است؛ زیرا شناخت عمیق عمل یا عمل داستانی یا شخصیت‌های داستان منوط به درک و فهم معنای حاکم و مسلط بر داستان، یعنی مضمون آن است.» (همو، ۱۳۹۴: ۲۲۷)

با این تبیین از مضمون یا درونمایه، ادبیات داستانی می‌تواند حاوی و حامل فکر و اندیشه‌ای باشد که معنویت اسلامی را به مخاطب معرفی کند یا ویژگی‌های معنویت اسلامی را با تکنیک‌های هنری طوری برجسته نماید که باعث جذب مخاطب شود. به چند مورد از ویژگی‌های معنویت اسلامی که می‌شود از طریق درونمایه ادبیات داستانی معرفی گردد، اشاره می‌شود:

۸-۱. منبع مطمئن

معنویت اسلامی از منابع مطمئنی (خدا و معصومین) سرچشمه می‌گیرد که در صورت گرویدن به آن، هیچ‌گونه دلهره و اضطرابی ناشی از خطر، خطا، بیهودگی، بی‌نتیجگی و... انسان را تهدید نمی‌کند. درحالی‌که بسیاری از مکاتب مدعی معنویت، بر بافته‌های انسان‌های غیر معصوم استوار است و برخی از مؤسسين آنها، خود در انواع فساد و فحشا غوطه‌ورند.

۸-۲. جامعیت

جامعیت معنویت اسلامی، با یک نگاه به این معنا است که تمام کنش‌ها و



واکنش‌های رفتاری و فکری انسان را (از نیت تا نگاه، خوردن و نوشیدن، شنیدن و پوشیدن، ازدواج، معامله، عبادت، قضاوت و...) پوشش می‌دهد. این جامعیت که از بایدها و نبایدهای شریعت اسلامی برمی‌خیزد، زندگی مسلمان را رنگ و رونق می‌دهد و او را به رستگاری و خوشبختی می‌رساند؛ اما با نگاه دیگر به معنای جمع و تلفیق خواسته‌های دنیوی و اخروی انسان است. با این توضیح که گوش به فرمان شرع بودن و با بینش اسلامی، معنوی زیستن هرگز به معنای طرد یا سرکوب خواسته‌های دنیوی انسان نیست؛ بلکه انسان را بر اساس هدف خلقت و فطرتش در یک مدار معتدل جهت‌دهی می‌نماید. چنانکه با ذکر آیه ۷۷ سوره قصص در همین مقاله گذشت. پیشوایان دینی و معنوی که الگوی زندگی مسلمانان هستند، نیز تعامل زاهدانه با ظواهر دنیا داشتند؛ یعنی دل‌بسته‌داری‌های دنیوی نبودند، نه آنکه از دنیا و امکانات آن بریده باشند.

۳-۸. پایه‌های محکم اعتقادی

در برداشتن مدلل‌ترین عقاید (مبدأباوری و معادباوری)، از دیگر ویژگی‌های معنویت اسلامی است که آن را در نگاه انسان امروزی که اکثراً با علم و عقل و استدلال سر و کار دارند، جذاب و اطمینان‌آور می‌کند. اعمال و اخلاق و در نتیجه شخصیت انسان متدین، بر اساس همین آموزه‌های اعتقادی شکل می‌گیرد.

از مفاد بسیار ارزنده معنویت اسلامی که از معادباوری ناشی می‌شود، امید داشتن به آینده است که سختی‌های زندگی آمیخته با معنویت را به امید رسیدن به پاداش اخروی برای انسان آسان و لذیذ می‌کند و با همین امید لذت‌های زودگذر حرام دنیا را در نگاه انسان منفور می‌نماید.

۴-۸. طراحی شده بر اساس نیازهای فطری انسان

میل به تعالی و ترقی، پرستش و معنویت خواهی، ایدئال‌گرایی و در جستجوی بی‌نهایت بودن از امور فطری انسان است. بسیاری از گروندگان به فرقه‌های معنوی نوظهور، برای پاسخگویی به ندای درون خود به پا می‌خیزند؛ اما به دلایلی در

مسیر انحرافی گرفتار شیادان می‌شوند. درحالی‌که «در حقیقت این بی‌نهایتی که او می‌خواهد، خود خداوند است. این خداجویی، از نظر قرآن فطری او است که اگر با نور عقل و معرفت و معنویت هدایت نشود، خود و جهان را فاسد می‌کند؛ زیرا این میل اراده و غرایز انسان را در راه فساد و فرعونیت می‌کشاند». (انصاریان، ۱۳۸۶: ۳، ۱۶۵)

معنویت اسلامی از سوی خالق انسان عرضه شده است. خالق هم مبتنی بر آگاهی کاملی که به تمام زوایای شخصیتی و نیازهای فردی (روحانی و جسمانی) و اجتماعی و... مخلوقش دارد، برای رفع نیازهای او برنامه می‌دهد. برنامه‌ای برخاسته از آگاهی، هم کامل است هم در زندگی دنیوی و اخروی انسان کارآمد است و هم برای فهم و تحمل و عمل کردن، در حد توان روح و جسم انسان است.

۵-۸. سازگاری با عقل

هر طرح و ایده مکتبی که با عقل‌گرایی پشتیبانی شود و باورهایش قابل تحلیل و توجیه عقلی باشد، از شانس بیشتری برای گسترش، دوام و بقا بهره‌مند است. در بینش اسلامی، عقل از منزلت بلند و اهمیت والایی برخوردار است و نقش و جایگاه ویژه‌ای در حیات معنوی او دارد. به همین منظور افرادی که اهل اندیشه و تعقل نیستند، بدترین جنبندگان روی زمین‌اند که حتی توان گفتن و دیدن و شنیدن هم ندارند. (ر.ک. انفال: ۲۲ و یونس: ۱۰۰) عقل سلیم و اختیار در رد و پذیرش آموزه‌های اسلامی در کنار هم قرار دارد. بنابراین انسان باید به معنویت برتر و حقیقی برسد و آن معنویت است که در پرتو دین حق (اسلام) و از آیات کتاب حق (قرآن) به دست آمدنی است.

۶-۸. آرامش روانی

یکی از شعارهای معنویت‌های نوپدید، درمانگری روانی و آرامش‌دهی است که برای انسانی افسرده و خسته امروز، بسیار هم جذاب و دل‌فریب است. فراهم کردن آرامش اعصاب و دور شدن از رنج‌ها، از بیشترین دغدغه معنویت‌های نوظهور است. با



همین شعارها در راستای عضوگیری و... موفق هم هستند. درحالی که اگر آرامشی هم در کار باشد، موقت و تخدیری است؛ اما اسلام با ارتقای سطح بینش و استحکام پایه‌های باور افراد، ذهن و روان آنان را در برابر درد و رنج زندگی پولادین و نفوذناپذیر می‌کند و با بیان حکمت بلاها و وعده پاداش، توان افراد را برای تحمل رنج‌ها بالا برده و دل آنان را سرشار از امید می‌کند.

کسی که ژرفای جان‌ش را ایمان به خدا فرا گرفته باشد، «بر پایگاهی متکی است که هیچ حادثه و گرفتاری تکانش نمی‌دهد. چنین کسی امور خود را بر پایه معارفی بنا نهاده که شک و اضطراب قبول نمی‌کند و در اعمالش با روحیه‌ای اقدام می‌کند که از امر و نهی خدا نشئت گرفته است. از این رو، از فوت و فقدان و دگرگونی آن هراسی ندارد»؛ (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲، ۴۴۰) زیرا او به این گفتار خدا ایمان دارد: (اللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ) (آل عمران: ۶۸) و می‌داند که آرامش هدیه‌ای است که خداوند به افراد مؤمن و معنوی عطا کرده است (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَرْتَدُّوا إِيْمَانًا مَعَ إِيْمَانِهِمْ). (فتح: ۴)

این هدیه‌ی خدا برای انسان مؤمن و معنوی در عصری که بسیاری از مردم در اثر زندگی صنعتی و ازدیاد فساد و فحشا در چنگ اضطراب‌های روانی در حال له شدن هستند، بسیار ارزشمند و قابل قدر است.

ادبیات داستانی در راستای گسترش معنویت اسلامی ظرفیت معرفی این ویژگی‌ها را دارد. اصلاً به عقیده برخی از نویسندگان: «وظیفه اصلی ادبیات داستانی، طرح مسائل اخلاقی و معنوی است. اگر اخلاق و معنویت را از ادبیات داستانی بگیرند، دیگر چیزی برایش باقی نمی‌ماند. ادبیات موظف است به طرح جامعه سالم بپردازد و مردم را از انجام کارهای ناشایست بازدارد. سوزان سان‌تگ (Susan Sontag) می‌گوید: «نویسندگان رمان، داستان و نمایشنامه، عملاً نمایندگان اخلاقی جامعه خود هستند. نویسنده داستانی به کسی اطلاق می‌شود که بتواند درباره مسائل اخلاقی و معنوی فکر کند و دریابد [که] چه چیزهایی درست و چه چیزهایی غلط است...». (پارسی نژاد، ۵ اسفند ۱۳۹۵)

۹. اولویت ادبیات داستانی کودک و نوجوان برای گسترش معنویت اسلامی

بر اساس آموزه‌های تربیتی و اخلاقی دین اسلام، کودکی و نوجوانی بهترین زمان تربیت انسان است؛ زیرا هم انسان در این سنین برای یادگیری از استعداد خوبی برخوردار است و هم شخصیت و باورها در حال شکل‌گیری است. چنانکه حضرت امیرالمؤمنین^(ع) در سفارشی به حضرت امام حسن^(ع) می‌فرماید: «إِنَّمَا قَلْبُ الْحَدِثِ كَالْأَرْضِ الْخَالِيَةِ مَا أُلْقِيَ فِيهَا مِنْ شَيْءٍ قَبْلَتْهُ فَبَادَرَتْكَ بِالْأَدَبِ قَبْلَ أَنْ يَقْسُو قَلْبُكَ وَ يَشْتَغِلَ لُبُّكَ؛ (دل شخص جوان همانند زمین خالی است، هر تخمی که در آن بیفشانند، می‌رویاند. پس به آگاه کردن تو اقدام کردم، پیش از آنکه دلت سخت و عقلت سرگرم کاری شود.» (نهج البلاغه، ن ۳۱)

از افلاطون نیز در اهمیت قصه برای کودکان نقل شده است که: «باید پرستاران و مادران را وادار کنیم که فقط حکایت‌هایی را که پذیرفته‌ایم، برای کودکان نقل کنند و متوجه باشند که پرورشی که روح اطفال به‌وسیله حکایات حاصل می‌کنند، بیش از تربیتی است که جسم آن‌ها به‌وسیله ورزش پیدا می‌کند.» (رحماندوست، ۱۳۷۷)

بنابراین یکی از اولویت‌های متصدیان گسترش معنویت اسلامی از طریق علوم انسانی، باید پرداختن به این مسئله از طریق ادبیات داستانی کودک و نوجوان باشد. چه اینکه هم اقبال این دو قشر به قصه و داستان زیاد است و هم تربیت‌پذیری و یادگیری آنان به سهولت امکان‌پذیر است. این روش تربیتی، برای تربیت معنوی نسل نو، می‌تواند بسیار ثمربخش هم باشد.

نتیجه

کلمه و کلام معجزه‌جاودان اسلام است؛ این یعنی تأیید ارزش والای کلمات و معرفی قدرت آن‌ها در تبیین مضامین و آموزه‌های جهان‌شمول اسلام. ادبیات داستانی که هنر زبان است، در حوزه یاددهی و تأثیرگذاری از قدرت و ظرفیت بالایی برخوردار است. سنت دیرینه جاری در ادبیات فارسی شاهد این قدرتمندی است و از همه مهم‌تر خداوند نیز برای آموختن مضامین بلند ملکوتی به بشر از روش داستان‌گویی



استفاده کرده است کرده است. آزمایش‌های علمی امروز نیز نحوه عملکرد مغز را در هنگام یادگیری از طریق داستان ثابت و تأیید کرده است. در تاریخ ادبیات جهان نیز نقش ادبیات داستانی به عنوان پشتوانه انقلاب‌ها در بیداری و آگاهی یا تغییر نگرش ملت‌ها ثبت شده است. بنابراین در قدرتمندی ادبیات داستانی برای جذب مخاطب، تأثیرگذاری بر او و تغییر نگرش او هیچ شکی نیست. ادبیات متعهد یا الادب الملتزم، با همین درون‌مایه‌ها وارد ادبیات جهان شده است. این شواهد نشان می‌دهد که ادبیات داستانی برای گسترش هر نوع مضمونی، بستر مناسبی است. پس مضامین دینی و آموزه‌های معنوی و انقلابی، از جمله معنویت اسلامی می‌تواند از مضامین ادبیات داستانی باشد و از این طریق به دست انسان‌ها در سراسر جهان برسد. برای معرفی و گسترش معنویت اسلامی از طریق ظرفیت‌های ادبیات داستانی، می‌شود داستان را شخصیت محور نوشت. در این صورت، شخصیت یا قهرمان داستان به دلیل داشتن صفات و رفتار برجسته انسانی و معنوی، می‌تواند الگوی مخاطب قرار گیرد و در راستای گسترش معنویت اسلامی مؤثر واقع شود. اما اگر قرار باشد اولویتی برای گسترش معنویت اسلامی از طریق ادبیات داستانی در نظر گرفته شود، ادبیات داستانی کودک و نوجوان است؛ زیرا تربیت‌پذیری و یادگیری این دو قشر آسان‌تر است و توجه آنان به قصه و داستان، کارایی این روش را اطمینانی‌تر می‌کند.

فهرست منابع

الف: کتاب‌ها

قرآن کریم

نهج البلاغه

۱. اعوانی، غلام‌رضا، (۱۳۷۵) حکمت و هنر معنوی، تهران: گروس.
۲. انصاریان، حسین، (۱۳۸۶) عرفان اسلامی، ج ۳، قم: دارالعرفان.
۳. انوری، حسن، (۱۳۸۱) فرهنگ بزرگ سخن، ج ۱ و ۷، تهران: سخن.
۴. بیرو، آلن، (۱۳۸۰) فرهنگ علوم اجتماعی، (ترجمه: باقر ساروخانی)، تهران: کیهان.
۵. پژوهشکده تحقیقات اسلامی، (۱۳۸۹) مجموعه مقالات نقش معنویت در نبرد ناهم‌تراز، قم: زمزم هدایت.
۶. جرجانی، میرسیدشریف، (۱۴۱۲) التعریفات، تهران: ناصر خسرو.
۷. داد، سیما، (۱۳۸۵) فرهنگ اصطلاحات ادبی، تهران: مروارید.
۸. دست‌غیب، عبدالعلی، (۱۳۷۱) گرایش‌های متضاد در ادبیات معاصر ایران، (مقاله عرفان و تاریخ)، تبریز: خنیا.
۹. دهخدا، علی‌اکبر، (۱۳۷۷) لغت‌نامه دهخدا، ج ۱۴، تهران: دانشگاه تهران.
۱۰. رحماندوست، مصطفی، (۱۳۷۷) قصه‌گویی، اهمیت و راه و رسم آن، تهران: رشد.
۱۱. سرشار، محمدرضا، (۱۳۹۰)، ادبیات داستانی ایران پس از انقلاب اسلامی، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۲. شاکر نژاد، احمد، (۱۳۹۷) معنویت‌گرایی جدید، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۳. شاکر نژاد، احمد، تاره، مسعود، (۱۳۹۷)، تبیین معنویت در فرهنگ و ادب فارسی، تهران: الگوی پیشرفت.



۱۴. شریفی، محمد، (۱۳۹۱)، فرهنگ ادبیات فارسی، تهران: فرهنگ نشر نو و نشر معین.
۱۵. طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۴۱۷)، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۰، قم: دفتر نشر اسلامی.
۱۶. _____، (۱۳۷۴)، تفسیر المیزان فی تفسیر القرآن (ترجمه: سید محمدباقر موسوی همدانی)، ج ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۷. غفاری، سید احمد، (۱۳۹۷)، معنویت در ادیان ابراهیمی، تهران: موسسه حکمت و فلسفه ایران.
۱۸. فنائی اشکوری، محمد، (۱۳۷۷) دانش اسلامی و دانشگاه اسلامی، قم، موسسه آموزشی امام خمینی (ره).
۱۹. مطهری، مرتضی، (بی‌تا)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۲، ۳، ۲۱، ۲۲ و ۲۳، تهران: صدرا.
۲۰. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، ج ۱۷، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۱. ملکیان، مصطفی، (۱۳۸۱)، راهی به رهایی، تهران: نگاه معاصر.
۲۲. مهیار، رضا، (۱۳۷۵)، فرهنگ ابجدی عربی فارسی، تهران: اسلامی.
۲۳. میر صادقی، جمال، (۱۳۹۴)، عناصر داستان، تهران: سخن.

ب: مقالات

۲۴. پارسی نژاد، کامران، (۱۳۸۸) رابطه دوسویه ادبیات و انقلاب، (زمانه؛ ماهنامه اندیشه، تاریخ و فرهنگ، سال؟، ش ۷۹-۸۰)
۲۵. رسولی، حجت، (۱۳۸۴) معیار تعهد در ادبیات، پژوهشنامه علوم انسانی دانشگاه شهید بهشتی، ش ۴۵ و ۴۶.
۲۶. سلیمی، حسین، (۱۳۸۹) کاربرد تمثیل در بازسازی شناختی، فصلنامه رشد آموزش مشاور مدرسه، دور پنجم، ش ۴، تابستان.



۲۷. فیروزی، منیژه، (۱۳۹۶)، اثرات نوروپسیکولوژیک داستان: (داستان چگونه ذهن را

دگرگون می‌کند؟ رویش روانشناسی، سال ششم، ش ۲۰، پاییز.

۲۸. محمدی، عبدالله، (۱۳۹۰)، نقد نظریه تباین دین و معنویت، فصلنامه معرفت

کلامی، سال دوم، ش ۲.

۲۹. مسبوق، سید مهدی و دیگران، (۱۳۹۵)، تأثیر داستان‌های قرآن بر سلامت روان

(مطالعه موردی داستان‌های سوره کهف)، فصلنامه، علمی-پژوهشی تحقیقات علوم

قرآن و حدیث، دانشگاه الزهراء، سال ۱۳، ش ۳۰، تابستان.

ج: پایگاه‌های اینترنتی:

۳۰. پارسی نژاد، کامران، (۵ اسفند ۱۳۹۵) وظیفه ادبیات داستانی چیست؟، سایت

روزنامه قدس (قدس آنلاین: <http://www.qudsonline.ir/news/506754>)

۳۱. شفیعی، سیدضیاء الدین، (۱۳۸۰)، ادبیات متعهد، پیش‌تاز اصلاحات اجتماعی

(گفتگو)، پگاه حوزه، ش ۱۴، خردادماه: <https://hawzah.net/fa/Magazine/>

(View/3814/7399/92123)

معنویت و مبانی معرفت‌شناختی آن در اندیشه اسلامی

مصطفی احسانی^۱

چکیده

کشف الگوی زندگی که بتواند آرامش و امید را به انسان امروزی بازگرداند، به یک مطالبه عمومی تبدیل شده است. جریان‌ها و نحله‌های مختلف اعتقادی، الگوهایی را مطرح می‌کنند که یکی از آن‌ها الگوی «زندگی معنوی» است. در این مقاله سعی شده که با روش توصیفی تحلیلی مطالب به دست آمده از منابع کتابخانه‌ای، با تطبیق و سنجش مفهوم‌سازی و صورت‌بندی‌های معنویت، مهم‌ترین مبانی معرفت‌شناختی آن را بررسی کنیم. معنویت در معنای عام آن را می‌توان زیستن مبتنی بر اعتقاد به امور فراتر از ماده و استوار ساختن نظر و عمل در کلیه ابعاد زندگی مبتنی بر آن تلقی کرد. با وجود آنکه در قرآن واژه معنویت و مشتقات آن به کار نرفته است؛ اما با توجه به تأکید فراوان قرآن به ایمان و عمل صالح، می‌توان گفت معنویت در اسلام، به ارزش‌ها و مؤلفات زندگی مبتنی بر ایمان به حقایق فرامادی با محوریت خداوند دلالت دارد. بدین جهت معنویت با مفاهیمی همچون دین، عرفان و اخلاق نسبت می‌یابد. در اندیشه اسلامی پذیرش اصل واقعیت و امکان شناخت آن از مبانی معرفت‌شناختی معنویت است. با تکیه بر این اصل است که زمینه تشخیص و مهندسی زندگی برای انسان فراهم می‌آید و با کاوش و دریافت حقایق، اندیشه و عمل انسان جهت درست می‌یابد؛ اما مستحکم‌ترین مبنای معنویت اسلامی، وحی است که در قالب ایمان به خدا و عمل صالح در زندگی انسان مسلمان نمود می‌یابد.

واژگان کلیدی: معنویت، زندگی، واقعیت، عقل، شهود، وحی، ایمان.

۱. گروه فلسفه و کلام اسلامی، جامعه المصطفی العالمیه، غزنی، افغانستان. mustafaehsani8@gmail.com

مقدمه

زندگی به معنای وسیع آن که شامل همه موجودات زنده و انسان شود، می‌توان به معنای چرخه یا روندی شامل تولید، رشد، و عکس‌العمل در محیط، در نظر گرفت. در مورد انسان زندگی به بیان کلی، جنبه یا نوعی از هستی است که فرایندها، اعمال و واکنش‌ها را در برمی‌گیرد. به بیان خاص‌تر که معطوف به توان اندیشه و تفکر است، نوعی تلقی و رویکرد شخص نسبت به هستی است که شامل همه جنبه‌های انسانی؛ مثل اعتقادات، باورها، رفتارها، واکنش‌ها، اهداف و مقاصد، توانایی‌ها و کاستی‌ها و روابط می‌شود.

یکی از موضوعاتی که همواره برای انسان مطرح بوده و همه تا حدودی به‌صورت آگاهانه یا ناآگاهانه، منظم یا نامنظم آن را در زندگی خود جستجو می‌کنند و به آن می‌پردازند، نحوه و تنوع زندگی و وابستگی آن به متغیرهای آن‌ها است. تنوع در محیط زندگی، باورها، رفتارها، رخدادها و تلقی اشخاص از آن‌ها، موجب می‌شود که زندگی به گونه‌های مختلف دسته‌بندی شده و تمام شئون و ابعاد زندگی فرد را تحت تأثیر قرار دهد. از آنجا که انسان به‌صورت طبیعی به دنبال خوشبختی و کمال خود است، می‌کوشد الگویی از زندگی برای خود تعیین کرده و به آن ملتزم شود که وی را به هدف نهایی‌اش برساند. از گذشته‌های دور تا کنون بسته به تنوع اندیشه‌ها و بینش‌ها، الگوهای متنوع و مختلفی برای زندگی سعادت‌آور پیش روی انسان گذاشته شده است؛ اما در این میان ادیان یکی از مدعیان اساسی و همیشگی راهنمایی بشر برای رسیدن به این هدف نهایی بوده که با بینش و رهنمودهای خود زمینه خلق الگوی خاص زندگی برای افراد بشر را فراهم کرده‌اند.

دین اسلام یکی از ادیان فعال و بزرگی است که همه انسان‌ها را به بینش، رفتار و روش صحیح در راستای ایجاد الگوی مناسب زندگی، فراخوانده است. در فرهنگ قرآنی و اسلامی از زندگی با مؤلفات درست و مناسب آن که انسان را به سمت هدف اصلی خلقت وی سوق می‌دهد به «حیات طیبه» و «حیات روحانی» تعبیر شده است. اگر چه مفسرین وجوه مختلفی را درباره حیات طیبه مطرح کرده‌اند؛ مانند



حیات بهشتی (آلوسی، ۱۴۱۵، ۷: ۴۶۲) حیات برزخی (همان به نقل از شریک)، حیات دنیوی با قناعت و رضایت به قضای الهی؛ (طبرسی، ۱۳۷۲، ۶: ۵۹۳) اما از دیدگاه برخی منظور از حیات طیبه، حیات حقیقی و جدید است که مرتبه‌ای بالاتر از حیات عمومی است که همه از آن برخوردارند. در پرتو چنین حیاتی است که انسان با چشم بصیرت حق و باطل را تمییز می‌دهد و به عزت خداوند اعتزاز می‌جوید و دشمنان وی مانند شیطان و نفس اماره نمی‌توانند او را ذلیل سازند. در این مرتبه خواست وی جز تقرب به خدا و هراس وی جز دوری از خداوند نیست. البته چنین حیاتی که دائمی و خالص از هر خباثت و فساد است، در دسترس همگان قرار ندارد، بلکه مخصوص انسان‌های با ایمان و عمل صالح است. (طباطبایی، ۱۴۷۱: ۳۴۱-۳۴۳)

علامه جعفری حیات طیبه را «حیات معقول» می‌داند که مبتنی بر شناخت معقول از انسان و ابعاد وجودی و استعدادهای او است و در مسیر تکامل، تمامی شئون زندگی فردی و اجتماعی انسان را جهت می‌بخشد. (جعفری، ۱۳۶۰: ۲۱۳) بدین جهت با وجود تفسیر نادرست بی‌اهمیت یا کم‌اهمیت بودن زندگی دنیوی، این مرحله از زندگی از جایگاه و اهمیت ویژه برخوردار و شایسته توجه است؛ زیرا این مرحله، سرنوشت نهایی انسان را رقم می‌زند و به منزله پایه‌ای برای حیات ابدی است.

با گسترده‌تر شدن دامنه ابعاد زندگی مادی انسان و پیچیده‌تر شدن آن، تقلا و تکاپو برای کشف الگویی که بتواند سعادت‌مندی دایمی را برای انسان فراهم نماید، همگانی و بیشتر شده و به مطلوبیت عمومی رسیده است و هر اندیشمندی بر اساس تفسیر خود از زندگی، الگوی خاص خود را مطرح می‌کند. یکی از الگوهایی که از سوی ادیان و نحله‌های مختلف فکری در دنیای کنونی برای حل بحران زندگی بشر امروز مطرح است، الگوی «زندگی معنوی» است؛ الگویی که واحد و حتی مشابه نیست، بلکه طیف بسیار متنوعی دارد که از عرفان ادیان ابراهیمی، نسخه‌های ادیان شرقی تا استفاده از مواد مخدر و روابط آزاد جنسی را در برمی‌گیرد. یکی از پرکارترین محققین

در حوزه جامعه‌شناسی ادیان عصر جدید، براین باور است که بیش از دو هزار فرقه معنویت‌گرا در آمریکا و بیش از دو هزار جریان معنویت‌جویی در اروپا وجود دارد که در صد کمی از آن‌ها مشترک است. (مظاهری سیف، بی‌تا: ۲۱ به نقل از میلتون) بدین ترتیب، جریان‌های معنویت‌خواه باوجود آنکه در کشف یکی از اصلی‌ترین نیاز و کشش‌های انسانی یعنی معنویت، موفق بوده‌اند؛ اما در تشخیص ماهیت حقیقی آن و ارائه پاسخ‌های درست برای ترسیم مدل زندگی سعادت‌آفرین، چندان به صواب نرفته‌اند. این واقعیت موجب شده است که مسئله چگونه زیستن انسان برای دریافت حقیقت و تحصیل آرامش و کمال، به جامع و کامل‌ترین منبع معرفت و مرجع معنویت؛ یعنی دین اسلام ارجاع شده و از آن تقاضای پاسخ شود. با توجه به ابعاد متکثر نظری و عملی مسئله و قابلیت بررسی آن از جهات و رویکردهای مختلف معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و انسان‌شناختی و تقدم رویکرد معرفت‌شناختی، سعی ما در این مقاله ضمن تعریف معنویت و زندگی معنوی، نشان دادن مهم‌ترین مبانی معرفتی آن در اندیشه اسلامی مبتنی بر قرآن و احادیث است تا بتوان در پرتو آن مدلی از زندگی را برای انسان ترسیم کرد که با التزام به آن در عرصه‌های نظری و عملی، زمینه‌های سعادت حقیقی برای افراد و جامعه فراهم آمده و غایت و هدف حقیقی نهایی خلقت، تأمین گردد.

۱. مفاهیم

۱-۱. معنویت در لغت

معنویت مصدر جعلی عربی به معنای معنوی بودن است. معنوی منسوب و مربوط به معنا، حقیقی، راست، اصلی، ذاتی، مطلق، باطنی و روحانی، در مقابل لفظی، مادی، صوری و ظاهری (دهخدا، ۱۳۷۷، ۱۴: ۲۱۱۹۰) معنا شده است. در زبان انگلیسی واژه spirituality معادل معنویت آمده است (حق‌شناس و دیگران، ۱۳۸۱: ۱۶۱۱) این واژه خود از اسم «spiritus» کلمه‌ای لاتین به معنای «نفس و دم» اخذ شده است و «spiritus» نیز از «spirare» به معنای دمیدن یا نفس کشیدن گرفته



شده است. در ترجمه‌های لاتین انجیل عهد جدید «spiritualis» یا شخص معنوی به کسی گفته می‌شود که زندگی او را روح القدس یا روح خدا نظم می‌بخشد یا بر آن تأثیر می‌گذارد. (نصرتی: ۱۳۸۴)

۲-۱. کاربردهای معنویت

در فرهنگ اسلامی، معنویت کاربردهای متعددی دارد؛ گاهی معنویت در برابر مادیت به کار می‌رود که از کاربردهای بسیار عام و شایع است. در تألیفات بسیاری از اندیشمندان اسلامی معنویت در مقابل هر آنچه مادی نیست؛ مانند فکر و اندیشه به کار می‌رود، چنان‌که در ادبیات دینی اندیشمندان مسلمان مرادف دین و ارزش‌های دینی نیز استعمال می‌شود. اهل باطن بودن افراد، یکی دیگر از کاربردهای معنویت است که معمولاً به شخصیت‌های دینی و عرفانی و گاه به صورت مجازی و به مناسبت به مکان‌های خاص مثل مسجد نیز نسبت داده می‌شود. چنان‌که دین‌دار بودن یعنی اشخاص متدین و ملتزم به باورها و احکام اخلاقی و دینی از دیگر کاربردهای معنویت است. (سقایی بی‌ریا، ۱۳۸۷)

در فرهنگ غربی معنویت دو معنا و کاربرد دینی و فلسفی دارد؛ در کاربرد دینی مسیحی آن، چنان‌که پیش از این هم اشاره شد به معنای ساکن شدن روح القدس در فرد است و فرد معنوی به کسی گفته می‌شود که به نحوی روح القدس در او و رفتارش تأثیر می‌گذارد. در کاربرد فلسفی، معنویت مرادف ایده‌گرایی idealism است که اولین بار توسط لایبنتس در قرن هیجدهم میلادی نخست در مورد افکار افلاطون در برابر ماده‌گرایی اپیکور و بعد در مورد فلسفه‌هایی به کار رفت که ذهن و تصاویر ذهنی را کلید دستیابی به حقیقت می‌دانند؛ مانند فلسفه‌های ایده‌گرایی ذهنی فیخته، ایده‌گرایی عینی شلینگ و هگل. (سقایی بی‌ریا، ۱۳۸۷)

۳-۱. معنویت در اصطلاح

معنویت همانند بسیاری از واژه‌های دیگر دارای تنوع و تحول مفهومی زیادی است که با وجود کاربرد زیاد آن در عرف عمومی و تخصصی، تعریف یگانه و مشخصی از

آن وجود ندارد. همان گونه که از جهت لغوی دارای معانی و کاربرد متعدد است، از جهت اصطلاحی نیز دچار مفهوم‌سازی‌های متعدد و لغزندگی بسیاری است که در زیر به آنها اشاره شده است:

۱. معنویت محصول مواجهه جان آدمی با امر قدسی است که موجب پرورش جان آدمی می‌شود و رشد معنوی را تضمین می‌کند. (محمدی، ۱۳۹۰: ۱۱۸ به نقل از دیوید الکنس)

این معنا بیشتر مربوط به برداشت سنتی خصوصاً سنت مسیحی از مفهوم معنویت است که به فرایندی دینی از بازسازی انسان و زندگی وی معطوف به تصویر الهی، اشاره دارد. در این معنی معنویت لزوماً در مقابل جسمانیت و مادیت نیست، بلکه به مفهوم نوع زندگی متأثر از روح القدس است.

۲. معنویت، داشتن نگرشی به عالم و آدم است که به انسان آرامش، شادی و امید دهد. (ملکیان، ۱۳۸۰: ۳۷۶)

بدون تردید معنویت بر نوعی نگرش به عالم و آدم مبتنی است؛ اما جدا از اینکه صرف داشتن نگرش بدون التزام و تعهد عملی به آن، نتیجه مؤثری را ایجاد نخواهد کرد، به نظر می‌رسد این تعریف بر محوریت انسان و زندگی انسانی و به هدف تأمین نیازها و سلامت روانی انسان، متمرکز است که هنوز مورد مباحث و مناقشات زیادی است.

۳. معنویت، بخشی از تجربه دینی است. تجربه دینی در معنای گسترده خود به هر گونه احساس، حال، مشاهده و دریافت شخصی است که آدمی را به گونه‌ای با جهان ناپیدا و ماورای طبیعت و نیروهای غیبی حاکم بر انسان و دیگر موجودات عالم ماده مرتبط سازد و توجه آدمی را بدان‌ها معطوف دارد. (محمد رضایی و دیگران، ۱۳۸۱: ۱۵۵)

طبق این تعریف، امور شناختی و احساسی که به گونه‌ای با امور و نیروهای فراطبیعی مرتبط باشد، معنویت خوانده می‌شود؛ اما اینکه این تجربه و دریافت چگونه و تحت چه شرایطی صورت می‌گیرد، متعلقات و سنجه اعتبار و پذیرش



آن‌ها چیست، از اموری است که در مباحث الهیاتی و فلسفه دین، محل مباحثات و نظریات زیادی است.

۴. معنویت چیزی نیست مگر رشد تدریجی توانایی نفس برای پی بردن به عقل معنوی کتاب آسمانی. (نصر، ۱۳۸۰: ۴۱ به نقل از اریگن)

در این تعریف معنویت به منزله روش خاص (درونی) دانسته شده است که هستی با ارزش‌ها و معانی زندگی توسط آن شناخته می‌شود و انسان به سطح برتری از تعقل، رشد و در نهایت اتحاد با خدا دست می‌یابد. پیوند معرفت و امر قدسی است که کمال معنوی و فلاح انسان را تأمین می‌کند. (نصر، ۱۳۸۰: ۴۱) با این وجود، نمی‌توان کلیه گونه‌های آنچه را که معنویت خوانده می‌شود، مطلوب و مناسب خواند، بلکه ارزش معنویت به شکل خاص جستجوی امر مقدس توسط افراد بستگی دارد؛ یعنی راه‌های ویژه‌ای که انسان در جهت رسیدن به غایات معنوی خاص انتخاب می‌کند. (جهانگیرزاده، ۱۳۸۴) در اندیشه اسلامی برخی از شیوه‌ها و دریافته‌ها که معنوی یا عرفانی خوانده می‌شوند ناشی از توهمات، حالات روانی و الهامات شیطانی‌اند که معنویت کاذب خوانده می‌شوند. از این منظر معنویت صادق، نتیجه نوعی سیر از ظاهر به باطن و ارتباط درونی با امور متعالی و حقایق غیرمادی است که برخاسته از بینش و انتخاب آگاهانه، بندگی خدا، تهذیب نفس است که نتیجه آن اولویت دادن به ارزش‌های متعالی، یافتن نگرش الهی به هستی و حیات محبت‌آمیز است. (محمدی، ۱۳۹۰)

اینک اگر بخواهیم با استفاده از رویکردهای متعدد و متنوعی که نسبت به معنویت وجود دارد، تعریف نسبتاً جامعی داشته باشیم، می‌توان گفت:

«معنویت، کیفیت زیستن مبتنی بر دیدگاه و اعتقاد به امور فراتر از ماده و استوار ساختن فکر و نظر و عمل در کلیه امور زندگی بر آن است» به بیان دیگر، معنویت نوعی رویکرد، روحیه یا حالت شخصی افراد است که در جهات مختلف زندگی به امور فراتر از ماده نظر دارد و در جستجوی منابع، ارزش‌ها و اهداف متعالی است. بدین ترتیب انسان در ابتدا از جهت شناخت باید امور معنوی را در عرصه‌های نظری

و عملی تشخیص دهد، جایگاه هر کدام را تعریف کند و اهداف والا و متعالی که هدف نهایی زندگی وی است را مشخص نموده و به آن به صورت کامل ملتزم باشد. تعریف فوق اگر چه تعریف نسبتاً جامع است و رویکردهای متنوع در معنویت را تا حدودی پوشش می‌دهد؛ اما این جامعیت همچنان به تنوع برداشت‌ها از مفاهیم و ابهام دامن می‌زند که راهزن گزینش تعریف مشخص از معنویت خواهد بود. بدین جهت وقت آن است که تصریح نماییم: در اندیشه اسلامی، عمومیت یا اطلاق تعریف معنویت، آن طور که پیش از این گفته شد، با قید «محوریت خداوند» تخصیص و تحدید می‌شود. پس از دیدگاه اسلام، معنویت کیفیت زیستن مبتنی بر ایمان به خدا و محوریت او در تمامی شئون زندگی است.

۲. سیر تحول مفهوم معنویت

معنویت به معنای عام خود پیشینه بسیار قدیمی دارد و نوع غیر مذهبی آن را می‌توان در دوره باستان ردیابی کرد؛ جنبه ارفه‌ای - دیونوسوسی سیت یونانی نیز که بعدها در مکتب افلاطونی - فیثاغوری و هم‌چنین مکتب هرمسی متبلور شده است، باید تا حد زیادی همانند آموزه‌های مابعدالطبیعی آیین هندو، به عنوان معرفت قدسی [معنویت] و نه فقط به عنوان فلسفه ناسوتی، مورد مطالعه قرار بگیرد؛ (نصر، ۱۳۸۰: ۵۳) اما نوع سنتی مسیحی آن یعنی زندگی متأثر از روح القدس مربوط به قرن پنجم است. با شروع قرن دوازدهم، معنویت معنای ضمنی کم و بیش با کارکرد روان‌شناختی به خود گرفت که در مقابل جسمانیت یا مادیت قرار داشت. با این حال معنای دیگری به سرعت پدیدار شد که طبق آن معنویت بر اشخاص یا امکانات مربوط به کلیسا دلالت می‌کرد. (نارویی نصرتی، ۱۳۸۴) ظهور نوع مدرن معنویت و معنای جدید و غیر مذهبی آن به صورت مدون و در قالب جریان آگاهانه تقریباً به نیمه دوم قرن نوزدهم میلادی بازمی‌گردد و در اروپا، آمریکا و کانادا گسترش یافت. (امید، بی‌تا: ۱۷۷) در سال ۱۹۹۵م. یک نظرسنجی ملی در کانادا ۵۲ درصد افراد اعلام کردند که نیاز معنوی داشته‌اند. وقتی از آنان سؤال شد منظورشان از معنویت چیست؟ تنها



نیمی از این شرکت‌کنندگان از واژگان سنتی نظیر اعتقاد به خدا، مسیح، نمازخواندن و یا رفتن به کلیسا، و کمک به دیگران استفاده کردند. پاسخ بقیه غیر معمول‌تر بود؛ آنان واژه «معنویت» را به روح و جان انسان مرتبط ساختند که در کارهایی نظیر مراقبه، ژرف‌اندیشی، به همراه احساس کلیت، یگانگی و آگاهی درونی یا برونی حاصل می‌شود. (نارویی نصرتی، ۱۳۸۴)

تغییر واژه معنویت در معنای جدید، دو دلیل اصلی داشته است: اول تهی یا جدا شدن ادیان بزرگ تاریخی و نهادینه شده از معنویت، یا کم‌رنگ شدن ارزش و اهمیت معنویت، و تحت الشعاع عرضیات قرارگرفتن آموزه‌های معنوی موجود یا جابه‌جایی صدف، فرم و گوهر و محتوا در این ادیان. دوم تحولاتی که در ذهنیت و سبک زندگی آدمیان در جهان مدرن رخ داده است. (فنایی، ۱۳۹۳) رمانتیسم با پذیرش و ارج نهادن به تفاوت‌های فردی، تجارب انحصاری و مشترک افراد را می‌پذیرد و در نتیجه، فرهنگ تکثرگرا را تأیید می‌کند. ارزش‌های معنوی را از نگاه این مکتب می‌توان این‌گونه برشمرد: بازسازی اخلاق، هنر و دین؛ پرورش انسان‌های آزاد جهت برآوردن خواسته‌های معنوی خود؛ مشروعیت بخشیدن به تجارب فردی و مشترک؛ بازگرداندن جایگاه پیشین سؤالات معنوی درباره معنای نهایی و هدف زندگی و پذیرش تنوع معنویت. بالاخره پست‌مدرنیسم بر اساس مبانی معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه خود که پیگیر جهانی عاری از امور فراحکایتی دینی و این جهانی هستند، معتقدند که تمام همت ما در امور معنوی باید ساخت و بازساخت امور معنوی به صورت شوخ‌طبعانه باشد، آن هم بر اساس احساسات، غرایز و تمایلات خودمان. (نارویی نصرتی، ۱۳۸۴) در قرآن کریم اگرچه کلمه معنویت و مشتقات آن به کار نرفته است؛ اما چنان‌که پیش از این هم اشاره شد، در قرآن و اندیشه اسلامی، به جهات و ارزش‌ها و مؤلفات زندگی مبتنی بر ایمان به حقایق و امور فرامادی، توجه و تأکید فراوان شده است.

۳. معنویت دینی و غیردینی

دسته‌بندی معنویت به دینی و غیردینی یکی از مهم‌ترین دسته‌بندی‌هایی است که معمولاً درباره آن سخن گفته می‌شود و ویژگی‌های هر کدام از آن‌ها در مقایسه با دیگری مورد تحلیل و تطبیق قرار می‌گیرد. معنویت دینی به نگرش‌ها و رفتار متناسب با آن‌ها اشاره دارد که از منبع دینی سرچشمه می‌گیرد و به عنوان امر نظام‌مند، جامع و واحد تلقی می‌شود که مدعی انحصار حقیقت و حقانیت در خودش است. از معنویت دینی به معنای خاص آن می‌توان به معنویت و حیانی تعبیر کرد. رویکردهای غیردینی مادی‌گرا، طبق جهان‌بینی خود که نفی عالم و امور فرامادی و انحصار روابط میان نیروهای مادی است، معنویت و ارزش‌های معنوی را به مفاهیم عملی و فایده‌گرا نظیر بهداشت، راحتی، امنیت و خوشی‌های جسمانی تقلیل می‌دهند، چنان‌که روان‌شناسی فیزیولوژیک، حالت‌های معنوی انسان را به مثابه یک پدیده عادی به مجموعه فعل و انفعالات عصبی و کارکردهای مغز نسبت می‌دهد که از لحاظ زیست‌شناختی قابل مشاهده و از لحاظ علمی امر واقعی [مادی] است». (نارویی نصرتی، ۱۳۸۴) سکولاریسم، معنویت را صرفاً به دیدگاه‌های مذهبی غالباً شخصی و غیر نظام‌مند که ویژگی کثرت‌گرایانه دارند، تفسیر می‌کند تا به اعتقادات نظری و ادیان نظام یافته. در این نگاه، معنویت بیشتر بر ایده‌های انسان‌گرایانه مورد تأکید قرار می‌گیرد و معنویت به توانایی‌ها و امکانات بالقوه روان انسان منسوب است؛ خصوصیات مانده نوع‌گرایی، دیگر گرایی، مهربانی و شفقت، صبر و مسئولیت‌پذیری، آرامش، شادی، امید و مانند این‌ها بدون آنکه معطوف و مبتنی بر پذیرش موجود الهی یا حقیقت غیر مادی باشد.

۴. رابطه دین و معنویت

تشخیص نسبت دین و معنویت وابسته به نوع تعریفی است که از این دو صورت می‌گیرد؛ در حالی که از این دو مفهوم تعاریف بسیار متنوع و مختلفی صورت پذیرفته است، تعیین نسبت واحد میان آن‌ها نیازمند گزینش تعریف مشخص است. به همین



جهت برخی گفته‌اند میان دین و معنویت لزوماً نسبت اشتراکی وجود ندارد؛ از جهت مصداقی می‌توان فردی را یافت که دین‌دار باشد؛ اما از معنویت برخوردار نباشد یا عکس آن. برخی در تفاوت میان دین و معنویت توضیح داده‌اند که ذات دین تعبد بدون چون و چرا است، ولی معنویت که از مؤلفه‌های مدرنیته و مولود آن عقلانیت است، مقتضی استدلال است. (ملکیان، ۱۳۹۴) یا طبق دیدگاه روان‌شناسان، دین یک واقعیت نهادی، جزم‌گرا و محدود کننده است، درحالی‌که معنویت واقعیت شخصی، درونی و ارتقابخش زندگی است؛ (جهانگیر زاده، ۱۳۸۴) اما ذات دین تنها تعبد نیست. به بیان دیگر کل دین تعبد نیست؛ ادیان مختلفی وجود دارند که هر کدام از آنها دارای موضوعات و مسائل متنوعی است که شیوه‌های درک و پذیرش آن‌ها مختلف است. پس نمی‌توان گفت به‌صورت مطلق میان دین و معنویت تباین وجود دارد بلکه اگر دین را اعتقاد به آفریننده‌ای برای جهان و انسان و دستورات عملی متناسب با آن (مصباح یزدی، ۱۳۷۷: ۱۲) بدانیم، دین و معنویت دو امر توأمانند که رابطه وثیقی میان آن‌ها وجود دارد و بلکه معنویت از غایات دین به حساب می‌آید. هرچند برخی این رابطه را بالعکس دانسته و دین و دین‌داری را ناشی از معنویت دانسته‌اند. (حمیدیه، ۱۳۹۶)

۵. رابطه عرفان و معنویت

باوجودآنکه به عقیده برخی، میان معنویت و عرفان تمایزاتی از جهات شناختی و روشی وجود دارد؛ اما می‌توان ادعا کرد که مقصد عرفان در هر دو ساحت نظری و عملی، معرفت الهی و وصول به آن از طریق مخصوص یعنی شهود است که با محوریت خداوند آغاز و انجام می‌یابد. معنویت چنان‌که بر «محوریت خداوند» در ابعاد نظری و عملی تعریف و تحدید شد، نیز با آن نسبت دارد. بنابراین مسیر عرفان اگر به‌درستی پیموده شده و به مقصد نائل آید، بدون تردید همیشه همنشین معنا و معنویت خواهد بود. به بیان ساده عرفان بدون معنویت معنی ندارد و هر عرفان صادقی دارای معنویت است. از سویی اما برخی از مصادیقی که معنویت خوانده می‌شوند، با عرفان به معنی



گفته شده ارتباطی ندارند و از مصادیق آن نخواهند بود. پس می‌توان گفت از لحاظ منطقی نسبت این دو مفهوم عموم و خصوص مطلق است.

۶. رابطه اخلاق و معنویت

چنان‌که پیش‌ازاین نسبت معنویت و دین در اندیشه اسلامی تعیین گردید، تعیین نسبت معنویت با یکی دیگر از مفاهیمی که ارتباط عمیق و چندسویه‌ای با معنویت در ابعاد نظری و عملی دارد؛ یعنی اخلاق را نیز می‌توان با این رهیافت تعیین کرد. اخلاق عبارت است از حالات و ملکات نفسانی انسان که منشأ اعمال می‌گردد و به دو دسته حسنه و غیر حسنه یا سیئه قابل تقسیم است. حال اگر برخی از این ویژگی‌های انسانی با آنچه که معنویت خواندیم مطابقت نداشته باشد، اخلاق غیرمعنوی خواهد بود، درحالی‌که معنویت به دو دسته اخلاقی و غیراخلاقی قابل تقسیم نیست و امر معنوی الزاماً اخلاقی است. بدین ترتیب میان معنویت و اخلاق نیز نسبت عموم و خصوص مطلق برقرار است.

۷. مبانی معرفت‌شناختی زندگی معنوی

۱-۷. واقعیت و شناخت آن

مسئله باور به اصل واقعیت یا واقعیت جهان خارج از ذات و ذهن انسان، از مباحث اساسی در فلسفه است که اساساً منشأ اصلی فلسفه را تشکیل داده است. نحله‌های مختلف فلسفی در ادوار فلسفی همانند سوفیسم، دوره‌های مختلف شکاکیت با تمام قلمرو و متعلقات معرفتی آن تا دوره پست‌مدرنیسم، ایدئالیسم و رئالیسم را رقم زده است. اندیشمندان اسلامی، اما پذیرش اصل واقعیت را امر فطری و غیرقابل انکار حتی از جانب خود سوفسطائیان دانسته‌اند، با این توضیح که آن‌ها نیز عیناً همانند دیگران با نظام مخصوصی که در زندگی انسانی است، زندگی می‌کنند و دارای دریافت‌های متعارفند؛ پس درواقع حقیقت سفسطه انکار اصل واقعیت (هستی‌شناختی) نیست، بلکه به انکار علم مطابق با واقع (معرفت‌شناختی) برمی‌گردد. (طباطبایی، بی‌تا: ۳۰) چنان‌که واقع‌گرایی انتقادی در مقابل دیدگاه شکاکانه پست‌مدرنیسم می‌پذیرد



که واقعیت عینی در ورای تجربه آدمیان وجود دارد، جهانی که ساخته شده، تمایز یافته و تغییر می‌کند. این واقعیت هستی‌شناختی را نمی‌توان بر اساس تخیل ایجاد کرد، بلکه یک واقعیت منحصر به فرد دارد... که در انتظار کشف است و ملاکی را برای تشخیص خطاها به دست می‌دهد. (نارویی نصرتی، ۱۳۸۴) متفکران مسلمان در مواجهه با منهج شک به بهترین طریق عمل کرده‌اند؛ نه تنها دچار شکاکیت معرفتی نشده‌اند، بلکه پیش از هجوم این بیماری، با تشخیص عوامل مختلف آن، راه درمان و نجات آدمی از این دام را نیز تبیین کرده‌اند. ایشان با پیروی از منهج رئالیسم (یقین‌گرایی)، معرفت را با روش‌های مختلف تعریف، تقسیم و ارزیابی کرده‌و با بهره‌گیری از منهج یقین و حرکت در مسیر رئالیسم و با تکیه بر معرفت‌های بدیهی، معرفت بشری را سازماندهی کرده و رشد داده‌اند. (خسرو پناه، ۱۳۸۷)

با اعتقاد به واقعیت عالم هستی و امکان شناخت موجودات و انواع آن‌ها و روابط میان آن‌ها مانند هستی‌بخش و ممکنات و سایر نیروهای جهان و امکانات معرفت بشری است که زمینه تشخیص و صورت‌بندی زندگی برای انسان فراهم می‌آید و انسان در پرتو دریافت‌های مبتنی بر باورها و ارزش‌گذاری‌های خود، به زندگی خود جهت می‌بخشد. چنان‌که پذیرش اصل واقعیت و شناخت آن، زمینه جستجو و کشف حقایق مرتبط به زندگی معنوی انسان را فراهم می‌کند، شکاکیت در درجات مختلف خود می‌تواند از مهم‌ترین موانع و راه‌زن‌ها برای هدایت انسان و ترسیم زندگی معنوی باشد؛ مثلاً گاهی رفتار غیراخلاقی عالم دینی، منشأ شکاکیت مزاجی نسبت به متدینی می‌شود یا تعارض ظاهری علم و دین یا استدلال‌ صوری بر انکار خدا، باعث شکاکیت استدلالی می‌گردد یا این‌که حوادث و پیامدهای تلخ و شرور طبیعت منجر به شکاکیت استفهامی می‌شود. مؤمنان باید اولاً، عالمان به ظاهر دینی را از حقیقت دین جدا سازند و از رفتارهای غیراخلاقی آن‌ها گذر روان‌شناختی به شکاکیت دینی پیدا نکنند؛ ثانیاً، استدلال‌های ظاهری و پرسش‌های دینی را با محققان دینی در میان بگذارند تا به سرعت پاسخ صحیح را دریابند تا پرسش آن‌ها به شبهه بدل نشود. (خسرو پناه، ۱۳۸۷)

نوع نگاه و فهم پدیده‌ها و گزاره‌های اخلاقی، یکی از عوامل معرفت‌شناختی ساخت نقشه و گونه رفتار انسان است که در سازماندهی زندگی معنوی یا غیر آن مؤثر است؛ با اعتقاد به اینکه حقایق اخلاقی داریم و گزاره‌های اخلاقی دارای منشأ واقعی است که مفاهیم آن‌ها از آن حکایت می‌کنند، زمینه‌های اعتبار، پذیرش و التزام به آن به مراتب بیشتر و بهتر خواهد بود تا آنکه آن‌ها را فقط ابراز احساسات و تجربه شخصی و یا مبتنی بر رسوم و خصوصیات متغیر فرهنگی بدانیم که هیچ تأثیر گذاری فراتر از آن برای فرد و جامعه و قابلیت صدق و کذب را نداشته باشند. از دیدگاه برخی از اندیشمندان مفاهیم ارزشی مانند خوبی و بدی، از معقولات فلسفی است که توسط سنجش‌های عقلی از رابطه میان افعال اختیاری انسان و هدف اخلاق در خارج که همانا کمال انسان است، انتزاع می‌شوند و بیان‌کننده آن رابطه است. مثلاً رابطه میان وفای به عهد یا حسن ظن داشتن و کمال انسان، ضروری عینی است. پس وفای به عهد و حسن ظن داشتن خوب است. بدین ترتیب میان «هست و باید» ارتباط و استنتاج واقعی موجود است که می‌تواند قابل شناخت بوده و در پی‌ریزی زندگی اخلاقی و معنوی برای انسان سودمند باشد.

۷-۲. به رسمیت شناختن عقل، توانایی و قلمرو درک آن

عقل در انسان نیروی ویژه غیرمادی برای فهم است که مهم‌ترین کارویژه آن، درک مفاهیم کلی است و از طریق آن اموری مانند تعریف، تجزیه، تحلیل، حکم و استدلال، سازمان داده می‌شود. نیاز انسان به این نیرو در جهات مختلف واضح و بدیهی است؛ انسان به عنوان موجود عاقل و مخترع، با استفاده از منابع و ابزارهای مختلف شناخت، از جمله عقل کوشش می‌کند هر چه بهتر و بیشتر، امکاناتی برای رفاه مادی و سعادت حقیقی خود فراهم نماید. این نیرو همان‌طور که می‌تواند به عنوان راهنمای رستگاری واقعی به کار افتد، با کاربرد نادرست آن، زمینه گمراهی انسان نیز فراهم می‌شود. بدین ترتیب آنچه برای طراحی و ساخت زندگی معنوی، مهم است، شناخت درست این ابزار و کشف جایگاه کاربرد درست و مناسب آن و به تعبیر بهتر، حدود و قلمرو فهم آن است.

۱-۲-۷. جایگاه عقل در اندیشه اسلامی

عقل انسانی به عنوان یکی از جنبه‌های کمالی نفس انسان، نزد اندیشمندان اسلامی از جایگاه بالایی برخوردار است؛ چنان‌که غزالی به جایگاه معرفتی آن اذعان می‌کند. (فاخوری، ۱۳۷۳: ۵۸۹) برخی توجه به آن را فارق دین اسلام و سایر مذاهب، مخصوصاً مسیحیت می‌دانند. (مطهری، ۱۳۸۹: ۳۷۰) در اسلام تفکر که یکی از کارکردهای عقل است، به مثابه عبادت تلقی شده و در سنت پیامبر^(ص) اندیشه در مسائل حساس اعتقادی، «محض ایمان» و موجب رستگاری دانسته شده است. (همان: ۳۹۲ و ۵۲۴) ملاصدرا عقل را حجت بین خدا و بندگان و در ردیف پیامبر قرار داده است؛ چنان‌که مشهور است پیامبر درونی انسان عقل او است. (صدرالمؤمنین، ۱۳۸۲: ۳۶۳) از دیدگاه وی عقل دارای درجاتی است که افراد انسان، بسته به ظرفیت و شرایط ویژه، از آن درجات متفاوت برخوردار می‌گردند. در یک تقسیم عقل به دو گونه علمی و نظری است و عقل نظری دارای درجاتی است مانند: عقل هیولانی، بالملکه، بالفعل و مستفاد. در فلسفه اسلامی یکی از انواع عقل، عقل فعال است که به عنوان حلقه واسطه عالم مجردات با عالم مادی است. تحریک و تدبیر موجودات مادی و افاضه صور بر نفس انسانی و پیدایش علوم حصولی از وظایف این عقل است و هم‌زمان در فلسفه مشاء به عنوان مخزن صور عقلی نیز تلقی شده است. (ذبیحی، ۱۳۸۶: ۲۹۵-۳۰۱) صدرا معتقد است که عقل فعال امری اضافی است که نسبتی با خداوند دارد و از آن به روح تعبیر می‌کند. چنان‌که در قرآن کریم آمده است: «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي»؛ (اسراء: ۹۵) تعداد اندکی از انسان‌ها از این درجه از عقل برخوردارند؛ زیرا در حصول چنین مرتبه‌ای از آگاهی و بینش، عمل و کسب آگاهی‌های عادی کافی نیست، بلکه منوط به مقام عرفانی و جذبه ربانی است. (صدرالمؤمنین، ۱۳۶۱: ۳۴-۳۶) وی اندکی از مردم را برخوردار از عقل فعال دانسته، بلکه آن عده از افرادی را که از محدوده عقل بالقوه خارج شده و به عقل بالفعل می‌رسند، نیز کمیاب می‌شمارد. لیکن چنین نقضی را موجب فنای نفس بعد از مرگ نمی‌داند. (همان: ۴۴) علامه محمد تقی جعفری، هر دو عقل نظری و عملی را در



حیات معقول و روند کمال انسان، ضروری و مفید می‌داند. (جعفری، ۱۳۶۰: ۲۱۴)

۱-۲-۷. کاستی‌های عقل

طبق دیدگاه فیلسوفان اسلامی مخصوصاً ملاصدرا، گستره و برد معرفت موجود ممکن مانند عقل بشری محدود است و معرفت حقیقی به همهٔ امور و اشیا از جمله علت و واجب در دام معرفت حصولی ممکن، شکار نخواهد شد؛ زیرا واجب از لحاظ وجودی اتم و اشرف و بلکه فوق تمام است. چنان‌که علم حضوری و شهود عرفا نیز از ادراک اکتناهی و احاطه علمی بر واجب ناتوان است. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۲: ۳۱۰) با این وجود عقل یکی از قوه‌های ارجمند انسانی است که در پناه آن معرفت اجمالی به خداوند حاصل می‌شود و اختیار و انتخاب‌گری و آزادی انسان به فعلیت می‌رسد و رهنمون خوبی برای وی در قلمرو توانایی خود به سوی معرفت و حرکت تکاملی انسان است؛ اما استفاده نادرست مبتنی بر نگاه ابزاری و خود بنیادی به آن که فقط کارآمدی و عملگرایی و کنش در محیط را از آن می‌طلبند، بدون نیاز به پشتوانهٔ منابع دیگر مانند وحی، موجب شده است که واقعیات و حقایق دینی و الهی به تدریج فراموش شده و ارزش‌های غیرالهی متبازل و جلوه‌گر شوند. عقل نمی‌تواند نقش مستقلی در تشخیص سعادت حقیقی و راه‌های آن داشته باشد؛ زیرا شناخت سعادت حقیقی متوقف بر شناخت خود سعادت است که عقل محاسبه‌گر بدون پشتوانهٔ وحی از آن عاجز است. لذا رستگاری و کمال انسان که در سایهٔ تشکیل زندگی معنوی تأمین می‌گردد با تشخیص قلمروهای منابع و ابزارهای معرفتی و کاربرد درست عقل و با پشتیبانی وحی، در کلیهٔ ابعاد حیات انسانی ممکن خواهد بود. چنان‌که علامه جعفری نیز معتقد است در حیات معقول، عقل، وحی و عرفان، با هماهنگی هم حیات طیبه را به صورت معقول، مشروع و کاربردی در تمام شئون بشری، به جریان می‌اندازد. (ر.ک. جعفری، ۱۳۶۰: ۲۱۳)

۳-۷. قلب و شهود

همان گونه که گفته شد عقل انسان با تمام اطلاعات و درجات خود به تنهایی و به صورت مستقل نمی‌تواند کلیهٔ امور و اشیا هستی را درک نماید. در بینش اسلامی،



منابع دیگری وجود دارد که می‌توانند این خلأ معرفتی انسان را پر کرده و لطف الهی را برای تأمین هدف خلقت الهی و زندگی معنوی انسان متبلور کند. هر کدام از این منابع دارای قلمرو خاص و مجزا از یکدیگر است و می‌تواند در قلمرو و موضوع خاص خود، کاربرد و کارایی داشته باشد. چنان‌که شهید مطهری دربارهٔ تعدد منابع معرفتی می‌گوید:

برای اینکه خودت را بشناسی، می‌گویی تزکیه نفس کن. هیچ روان‌شناس و روان‌کاوی نمی‌تواند به اعماق ضمیر انسان آن مقدار [آشنا شود] که تزکیه و تصفیهٔ نفس، انسان را به خودش آشنا می‌کند. با تزکیه و تصفیهٔ نفس، یک سلسلهٔ حکمت‌های الهی، راه را و سلوک را به انسان نشان می‌دهد و غبارها را از جلوی چشم انسان برمی‌گیرد. (مطهری، ۱۳۷۷: ۳۶۷)

بدین ترتیب یکی از منابع مهم دیگر، برای دریافت حقیقت و سلوک در مسیر درست، قلب است که توسط آن می‌توان به شهود رسید. از شهود به قوهٔ درونی یا شهود درونی نیز یاد می‌شود و نزد برخی از اندیشمندان، عالی‌ترین مرتبهٔ عقل پنداشته می‌شود.

فلاسفهٔ اسلامی با الهام از کتاب و سنت معتقدند که انسان می‌تواند از طریق تزکیهٔ نفس و طهارت باطن به معارف و حقایقی دست یابد که از حس و عقل ساخته نیست. ملاصدرا نوآوری‌ها و حل مسائل پیچیده و کلیدی فلسفی خود را که دیگران مانند ابن‌سینا به آن دست نیافته بودند، به این روش استناد می‌کند. مثلاً در باب اصالت وجود، مراتب توحید، اثبات حیات و شعور برای همهٔ موجودات و موارد مهم دیگر، به «مکاشفه» ارجاع می‌دهد. (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ۶: ۲۳۹) بسیاری از دانشمندان غربی نیز مانند پاسکال، ویلیام جیمز، آلکسس کارل و آلبرت انیشتین نیز چنین ابزاری را به رسمیت شناختند و حتی بسیاری از اختراعات و اکتشافات را محصول همین الهام قلبی می‌دانند. (ابراهیمیان، ۱۳۷۸: ۱۹۴-۱۹۵)

پیامبر اسلام (ص) فرموده است:

أَعْدِي عَدُوَّكَ نَفْسَكَ الَّتِي بَيْنَ جَنْبَيْكَ؛ بزرگترین دشمن انسان، نفسش است که به

وی خیلی نزدیک است. بنابراین تزکیه نفس و مبارزه با آن باعث می‌شود که موانع و حجاب‌های معرفت و بصیرت از نزد وی برطرف شده و زمینه رستگاری وی فراهم شود. درقرآن کریم آمده است: «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا»؛ (شمس: ۹-۱۰) یعنی قطعاً آن کسی که تزکیه نفس کرد رستگار شد و آن کسی که نفس خود را آلوده کرد، زیانکار یا ناامید گشت. امام صادق ع نیز پیروی از هوی نفس و عدم پاکیزگی آن را دشمن عقل می‌داند. (منسوب به امام صادق ع، ۱۴۰۰: ۱۰۳)

بدین ترتیب انسان باید با درک جایگاه معرفتی شهود و ادراک قلبی، کوشش کند که زمینه شناخت حقایق و مسیر رستگاری و سعادت خود را فراهم نموده و زندگی معنوی به معنای واقعی و کامل آن را برای خود و دیگران تعریف و ترسیم نماید. برخی راه کشف و شهود را آگاهی وجودی دانسته که به حکم فطرت توحیدی همواره و برای همه جریان دارد که درمواقع خاص؛ مانند ناکامی‌ها و فشارهای روانی یا مراقبت عرفانی که معمولاً تجربه‌های عرفانی رخ می‌دهد، جریان‌های مستقل امیال و اوهام متوقف شده و این آگاهی ژرف بر لایه‌های سطحی تر آگاهی غلبه می‌یابد و گوهر پنهان فطرت، درخششی نشان می‌دهد.

همچنین عبادات اسلامی و زندگی پرهیزکارانه و مؤمنانه‌ای که اسلام تعلیم می‌دهد، موجب می‌شود که انسان تمام نیازهای مادی و کوشش‌های دنیایی‌اش را برای قرب الهی انجام دهد و به رضای او بیندیشد و این اصل موجب شکوفایی فطرت توحیدی و تحقق حیات طیبه و زندگی معنوی می‌شود که سرشار از انوار تجلیات الهی است. (مظاهری سیف: ۹۴-۹۵) اگرچه تجارب عرفانی و استفاده از راه کشف و شهود در صورتی که با شیوه و شرایط درست و مناسب آن پیموده شود، می‌تواند صاحب خود را به مقصد و شناخت مطمئن رهنمون شود؛ اما «بیان ناپذیری» «فهم ناپذیری» «انتقال ناپذیری» و «محدودیت حجیت و اعتبار» و به صورت کلی «شخصی بودن» این شیوه از چالش‌هایی است که از سوی اندیشمندان فراروی این رویکرد معرفتی به امور و حقایق نهاده شده است. بدین جهت جایگاه وحی به عنوان منبع معرفتی دیگری که کاستی‌های موجود را پوشش دهد، مهم و برجسته می‌نماید و توسط

اندیشمندان زیادی بدان توجه شده است.

۴-۷. وحی

چنان‌که گذشت در اندیشه اسلامی عقل به مثابه یکی از حجت‌های الهی؛ یعنی حجت باطنی بر انسان دانسته شده است و از وحی که توسط انبیا، رسولان و امامان به مردم عرضه می‌شود، به حجت ظاهری تعبیر شده است. (کلینی، ۱۴۰۷، ۱: ۱۶) اکثریت اندیشمندان اسلامی به صورت کلی و اجمالی این تقسیم‌بندی را پذیرفته و آن‌ها را به عنوان دو ابزار یا شیوه‌های معرفتی به مسائل دینی و زندگی خود شناسایی کرده‌اند. لیکن تشخیص این دوگانگی و ترسیم حدود معرفتی آن‌ها و نحوه تعامل آن‌ها به‌ویژه نقش عقل در تعیین اعتبار نظام باورهای دینی، خالی از چالش‌ها نبوده و همواره پرسش‌هایی را برانگیخته است که به صورت جزئی در موضوعات و مباحثی مانند: قلمرو عقل و وحی، سازگاری یا تعارض عقل و وحی، امکان وحی، برتری وحی یا عقل و... و به صورت وسیع‌تر در مباحثی مانند نسبت علم و دین و عقل و دین، تبلور یافته و فرضیات و رویکردهای مختلف و متنوعی را میان اندیشمندان رقم زده است که در جای خود مورد بررسی است. آنچه ما در اینجا به دنبالش هستیم، اثبات وحی به عنوان یکی از منابع معرفتی است که به اقتضای لطف و حکمت الهی برای هدایت انسان به زندگی معنوی و در نهایت به کمال و خوشبختی، در اختیار انسان نهاده شده است. در اندیشه اسلامی نه تنها وحی منبعی برای هدایت انسان، بلکه واسطهٔ اعلام و ابلاغ مقدرات و امور الهی به همهٔ موجودات است. وضع قوانین تکوینی در مخلوقات، (فصلت: ۱۲) هدایت غریزی حیوانات، (نحل: ۶۸) الهامات قلبی، (قصص: ۷) اشارهٔ پنهانی، (مریم: ۱۱) و القانات و تلقی‌های مخصوص پیامبران، (شوری: ۳) از مصادیق وحی در قرآن است که به عنوان شیوهٔ ایجاد معرفت برای تأمین اهداف مناسب آن، دانسته می‌شود.

نیاز انسان به معارف و حیانی برای تحقق زندگی معنوی را می‌توان بر اساس مراحل زیر تبیین کرد:

۱. هدف از آفرینش انسان این است که با انجام دادن افعالی اختیاری، مسیر تکامل



خود را به‌سوی تقرب الهی و کمال نهایی ببیند.

۲. انسان در صورتی می‌تواند راه تکامل خویش را آزادانه و آگاهانه، انتخاب کند که هم هدف و هم راه رسیدن به آن را بشناسد. پس مقتضای حکمت الهی این است که ابزار و وسایل لازم تحصیل چنین شناخت‌هایی را در اختیار بشر قرار دهد.

۳. شناخت‌های عادی و متعارف انسان‌ها که از همکاری حس و عقل به دست می‌آید، هرچند نقش مهمی در تأمین نیازمندی‌های زندگی ایفا می‌کند؛ اما برای باز شناختن راه کمال و سعادت حقیقی در همه ابعاد فردی و اجتماعی، مادی و معنوی، دنیوی و اخروی، کافی نیست و اگر راه دیگر برای رفع این کمبودها وجود نداشته باشد، هدف الهی از آفرینش انسان، تحقق نخواهد یافت.

نتیجه اینکه مقتضای حکمت الهی این است که راه دیگر ورای حس و عقل برای هدایت در اختیار بشر قرار دهد؛ راهی که قلمرو آن بسیار دقیق و وسیع‌تر از سایر منابع معرفتی است، خطاناپذیر است، واقعیات هستی اعم از مادی و مجرد را به انسان نشان داده و زمینه‌های زندگی معنوی جهت رسیدن به حقیقت و سعادت نهایی را فراهم می‌سازد. در قرآن کریم وحی به‌عنوان منبع هستی دین و معرفت معرفی شده است که از جایگاه معتبر مبتنی بر اراده الهی، به کلیه نیازهای انسان می‌پردازد؛ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ. (نجم: ۴-۳) باوجود آنکه معرفت دینی در ابعاد نظری، اساس ساخت باورها و نقشه زندگی در دنیا است؛ اما این به‌تنهایی بدون اجرا و عمل مبتنی بر آن برای زندگی معنوی و سعادت حقیقی کافی نیست. قرآن کریم با اشاره به لزوم التزام به کلیه تکالیف الهی برای آبادی دنیا و آخرت، احکام الهی را تابع مصلحت واقعی می‌داند که درک کامل و جزئیات آن تنها از طریق وحی امکان‌پذیر است. «ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ»؛ (اسرا: ۳۹) این [احکام و مطالب] از حکمت‌هایی است که پروردگارت به تو وحی کرده است. در سورة شوری، خداوند هدایت انسان را به اراده الهی از طریق وحی نسبت داده است که بدون چنین لطفی، معرفت به کتاب و ایمان امری ناممکن است. «وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي



بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ»؛ (شوری: ۵۲) و همان گونه روحی را از امر خود به توحی کردیم. تو نمی‌دانستی کتاب و ایمان چیست، ولی آن را نوری قرار دادیم که هر کس از بندگانمان را بخواهیم به وسیله آن هدایت می‌کنیم. بی‌تردید تو به راهی راست هدایت می‌کنی.

بدین‌سان وحی در اصل ایجاد باورها، معرفت به احکام و جزئیات آن، مصالح و آثار آن‌ها، زمینه‌ساز و راهنمای خطاناپذیر زندگی و مراتب و مقاصد کمال انسان است.

۵-۷. ایمان و اعتقاد به خداوند

همان گونه که پیش‌ازاین مطرح شد، باوجودآنکه اصل مسئله معنویت و زندگی معنوی به‌عنوان یکی از گزینه‌های مهم دغدغه بشر برای دستیابی به رستگاری مطرح بوده است؛ اما رویکردهای مختلفی نسبت به آن وجود داشته و زیربناهای فکری و ساخت‌های متنوعی را برای آن مطرح کرده‌اند، چنان‌که امروزه گرایش سکولاریستی و برخی از گرایش‌های دیگر زندگی معنوی را بدون ایمان و اعتقاد و حضور خداوند مطرح و ترویج می‌کنند. در اندیشه اسلامی ایمان یکی از ارکان انسانیت است که با تعامل و مناسبات درست با یکی از ارکان مهم دیگر انسانیت، یعنی علم می‌تواند زندگی معنوی را پایه‌ریزی نماید؛ زیرا با دوری ایمان از علم، ایمان به جمود، تعصب، کور و با شدت به دور خود چرخیدن و راه به‌جای نبردن تبدیل می‌شود. از این منظر، علم به‌مثابه ابزاری برای انسان در جهت رسیدن به مقصد است؛ اما تعیین مقصد، جهت‌دهی و ایجاد تحول و دگرگونی درونی، اموری است که از دست علم برنمی‌آید؛ این گونه تقدس یافتن و گران‌بها شدن برخی از ارزش‌ها در روح آدمی است و آن خود مولود یک سلسله گرایش‌های متعالی در انسان است که آن گرایش‌ها به نوبه خود ناشی از برداشت خاص و طرز تفکر خاص درباره جهان و انسان است که نه در لابراتوارها می‌توان یافت و نه از محتوای قیاس‌ها و استدلال‌ها. (مطهری، ۱۳۷۷، ۲: ۳۶)

در بینش اسلامی ایمان به خداوند محوری‌ترین بنیاد معنویت در زندگی انسان است. چنان‌که ایمان‌گرایانی مانند «کی‌یرکگارد» هم معتقد است شخصی که

حقیقتاً نگران روح خود است، می‌داند هر لحظه‌ای را که بدون خداوند سر کند، ضایع شده است. (مایکل پترسون و دیگران، ۱۳۷۹: ۸۰) اعتقاد به خداوند می‌تواند به دو معنا یا از دو جهت محوری و بنیادی لحاظ شود؛ یکی از جهت آنکه خداوند متعال مبدأ اساسی و مقصد نهایی است که همه ابعاد حیات انسانی بر محوریت آن معنا و جهت می‌یابد. «قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ»؛ (بقره: ۱۵۶) گویند ما از آن خداییم و یقیناً به سوی او باز می‌گردیم. دوم بدهاوت و تردیدناپذیر بودن وجود و حضور خداوند؛ «قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِی اللَّهِ شَكٌّ فَأَطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ»؛ (ابراهیم: ۱۰) پیامبران‌شان گفتند: آیا در خدا که آفریننده آسمان‌ها و زمین است، شکی است؟ او شما را دعوت می‌کند تا همه گناهانتان را ببامرزد. در جای دیگر از قرآن کریم، حضور خدا و نسبت وی با انسان از نسبت شخص به رگ گردنش، نزدیک‌تر تعبیر شده است (ق: ۱۶)

در رویکردهای فلسفی و عرفانی، این تشبیه وابستگی مطلق و دایمی وجودی انسان را به آفریدگار وی بیان می‌کند که در تمام ابعاد و شئون، نمی‌تواند مستقل از خداوند، به زندگی خود ادامه دهد؛ اما با رویکرد ظاهری هم می‌توان این آیه را دلیل روشنی برای علم و نظارت همیشگی خداوند از حالات و واقعیات درونی و بیرونی انسان دانست (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۸: ۳۴۶) که در صورت باور و توجه به آن، ضمانت کامل و مناسبی برای هدایت و رفتار درست انسان فراهم خواهد آمد. قرآن کریم ایمان به خداوند و پیامبرش را سرمایه و تجارتی می‌داند که مؤمنان با کسب و حفظ آن، از سرنوشت و شکنجه‌های دردناک رهایی می‌یابند. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابِ الْيَمِّ. تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ»؛ (صف: ۱۰-۱۱) ای اهل ایمان! آیا شما را به تجارتی راهنمایی کنم که شما را از عذابی دردناک نجات می‌دهد. به خدا و پیامبرش ایمان آورید.

امروزه مباحث اخلاق و فرااخلاق از موضوعات فعال و کاربردی زندگی علمی و عملی بشر است که نتایج آن تمام ابعاد و الگوی زندگی فردی و مناسبات اجتماعی آن را مورد تأثیر و ارزش‌گذاری قرار می‌دهد. اهمیت این موضوع به‌گونه‌ای است که



تاریخ و سرگذشت بشر، ظهور و افول ملت‌ها، حکومت‌ها و تمدن‌ها به نگرش‌ها و رفتارهای اخلاقی آنها پیوند خورده و به‌عنوان یکی از عوامل مهم تحلیل می‌شود. بدین جهت است که برخی از اندیشمندان اسلامی با آنکه خود اخلاق را سرمایه بزرگ زندگی می‌داند؛ اما آن را در غیبت ایمان بدون پایه و منطق می‌خواند. به قول استاد مطهری: «زیربنای همه اصول اخلاقی و منطق همه آن‌ها بلکه سرسلسله همه معنویات ایمان مذهبی یعنی ایمان و اعتقاد به خدا است». (مطهری، ۱۳۸۷: ۷۶۱-۷۶۲) بدین ترتیب فضایل و مکارم اخلاقی در تمامی زمینه‌ها، مبتنی بر اندیشه دینی و ایمان به خداوند حاصل گردیده و زندگی معنوی در سایه آن بنا می‌گردد.

نتیجه‌گیری

معنویت همانند بسیاری از واژه‌های دیگر دارای تنوع و تحول مفهومی زیادی است که با وجود کاربرد زیاد آن در عرف عمومی و تخصصی، تعریف یگانه و مشخصی از آن وجود ندارد و با توجه به مبانی و مناظر متنوع، تعاریف مختلفی از آن صورت می‌گیرد. با این وجود می‌توان معنویت را به کیفیت زیستن مبتنی بر دیدگاه و اعتقاد به امور فراتر از ماده و استوار ساختن فکر و عمل در کلیه امور زندگی بر آن، تعریف کرد که از دیدگاه اسلام، کیفیت زیستن مبتنی بر ایمان به خدا و محوریت او در تمامی شئون زندگی است.

در بستر اندیشه‌ها و دوره‌های فکری، معنویت تحول معنایی زیادی پیدا کرده است؛ از معنای عام غیر مذهبی در دوره یونان باستان و نوع سنتی مسیحی آن که به زندگی متأثر از روح القدس دلالت دارد و کارکرد روان‌شناختی در برابر مادیت و گسترش معنای جدید و مدرن معنویت در قرن دوازدهم تا توجه به ارزش‌های معنوی تکثرگرایانه رمانتیسم و بالاخره دریافت معنویت مبتنی بر احساسات، غرایز و تمایلات انسانی پست‌مدرنیسم. در قرآن کریم واژه معنویت به کار نرفته است؛ اما با توجه به تأکید فراوان قرآن به ایمان و عمل صالح، می‌توان گفت معنویت در اندیشه اسلامی معنویت به جهات، ارزش‌ها و مؤلفات زندگی مبتنی بر ایمان به حقایق فرامادی با محوریت خداوند دلالت دارد.



معنویت و دین دو امر توأمان‌اند که رابطهٔ وثیقی میان آن‌ها وجود دارد و بلکه معنویت از غایات دین به حساب می‌آید؛ چنان‌که از لحاظ منطقی میان عرفان و معنویت و هم‌چنین میان اخلاق و معنویت، نسبت عموم و خصوص مطلق برقرار است.

با توجه به تنوع مفهومی معنویت و وابستگی آن به نگرش‌ها و اندیشه‌های مختلف، می‌توان گفت معنویت دارای مبانی و بنیادهای خاص همان اندیشه است. معنویت در اندیشهٔ اسلامی نیز دارای مبانی مختلف معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و انسان‌شناختی است. با و بر به واقعیت و امکان شناخت آن برای انسان از اصولی است که متفکران مسلمان در برابر شک‌گرایی به آن تأکید نموده و در مسیر واقع‌گرایی و با تکیه بر معرفت‌های بدیهی، معرفت بشری را سازمان ورشد داده‌اند. با تکیه بر این اصل است که زمینهٔ تشخیص و صورت‌بندی زندگی برای انسان فراهم می‌آید و با جستجو و دریافت حقایق، اندیشه و اعمال انسان، جهت می‌یابد، چنان‌که تردید و شکاکیت در مراحل مختلف خود، می‌تواند از مهم‌ترین موانع برای هدایت انسان و ترسیم زندگی معنوی باشد. یکی از منابع یا ابزارهای معرفتی مهم برای انسان نیروی عقل است. عقل در منابع و اندیشهٔ اسلامی دارای جایگاه والا و عدل پیامبر بیرونی تلقی شده و به‌کارگیری آن به‌صورت درست و در مسیر صحیح، عبادت و موجب رستگاری دانسته شده است. با این وجود؛ اما عقل انسان دارای درجات مختلف و دارای کاستی‌هایی است که به‌عنوان راهنمای مستقل از تشخیص سعادت حقیقی انسان ناتوان است؛ بدین جهت نیازمند پشتوانه‌ای دیگر مانند وحی است که با مساعدت آن می‌تواند نقش‌گر حیات معنوی معقول در جهت تحقق هدف و حکمت خلقت الهی باشد.

دریافت‌های باطنی و شهود که در شرایط خاص انسانی و با کوشش‌ها و درخشش‌های ویژه برای انسان حاصل می‌شود، در صورتی که مبتنی بر مبانی فکری و عملی و شیوه مناسب اتفاق افتاده باشد، از مسیرهای ارجمندی در پی‌جویی و دستیابی به حقیقت در اندیشهٔ اسلامی محسوب می‌گردد؛ اما شخصی بودن و



محدودیت آن از جهت بیان، اعتبار و انتقال پذیری از چالش‌هایی اند که دسترسی و گزینش آن را برای رهپویان معنویت، دشوار ساخته است. بدین ترتیب به اقتضای لطف و حکمت الهی وحی به‌عنوان منبع کامل و بی‌بدیل معرفتی جهت هدایت انسان در اختیار انسان نهاده شده است. راهی که قلمرو آن بسیار دقیق و وسیع‌تر از سایر منابع معرفتی است، خطاناپذیر است، واقعیات هستی اعم از مادی و مجرد را به انسان نشان داده و زمینه‌های زندگی معنوی جهت رسیدن به حقیقت و سعادت نهایی را فراهم می‌سازد. باوجود آنکه امروزه گرایش‌های مختلف فکری، معنویت و زندگی معنوی را در غیبت خداوند و باور و اعتقاد به حضور وی مطرح می‌کنند؛ اما در اندیشه اسلامی ایمان است که با تعامل و مناسبات درست با ارکان مهم دیگر انسانیت، زندگی معنوی و سعادت حقیقی را برای انسان به ارمغان می‌آورد و ایمان به خدامحوری‌ترین پایه معنویت در زندگی انسان است؛ زیرا خداوند متعال مبدأ و مقصد نهایی همه حقایق و ناظر دقیق و همیشگی همه حالات و واقعیات درونی و بیرونی انسان است.

فهرست منابع

۱. ابراهیمیان، سید حسین، (۱۳۸۷)، معرفت‌شناسی از دیدگاه برخی از فلاسفه اسلامی و غربی، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۲. آلوسی، سید محمود، (۱۴۱۵)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳. پارگمنت، کنت آی و جهانگیرزاده، محمد رضا، (۱۳۸۴)، معنویت، کشف و حفظ امر مقدس، مجله معرفت، شماره ۹۷.
۴. پترسون، مایکل و دیگران، (۱۳۷۹)، عقل و اعتقاد دینی، (ترجمه: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی)، تهران: طرح نو.
۵. جعفری، محمد تقی، (۱۳۶۰)، حیات معقول، تهران: انتشارات سیما.
۶. حق‌شناس، علی محمد و دیگران، (۱۳۸۱)، فرهنگ معاصر هزاره، تهران: فرهنگ معاصر.
۷. حمیدیه، بهزاد، (۱۳۹۶)، نسبت مفهومی معنویت و دین، پژوهشنامه ادیان، سال ۱۱، شماره ۲۲.
۸. خسرو پناه، عبدالحسین، (۱۳۸۷)، عوامل و موانع ترویج معنویت، مجله حصون، شماره ۱۶.
۹. ذبیحی، محمد، (۱۳۸۶)، فلسفه مشا، تهران: سمت.
۱۰. سقایی بی‌ریا، محمد ناصر، (۱۳۸۷)، نقش معنویت در زندگی و میدان رزم، مجله حصون، تابستان ۱۳۸۷، شماره ۱۶.
۱۱. صدر المتألهین، محمد، (۱۳۸۲)، شرح اصول کافی، (تصحیح: محمد خواجه‌وی)، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۲. صدر المتألهین، محمد، (۱۳۶۱)، عرشیه، تهران: مولی.
۱۳. صدر المتألهین، محمد، (۱۹۸۱)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث.



۱۴. صدرالمتهین، محمد، (۱۳۶۲)، سه رسائل فلسفی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۵. طباطبایی، محمد حسین، (۱۴۱۷)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: انتشارات اسلامی.
۱۶. طباطبایی، محمد حسین، (بی‌تا)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، قم: انتشارات صدرا.
۱۷. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیرالقرآن، تهران: ناصر خسرو.
۱۸. فاخوری، حنا و خلیل جر، (۱۳۷۳)، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، (ترجمه: عبدالمحمد آیتی)، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۹. فایسی، ابوالقاسم، (۱۳۹۳)، معنویت از نگاه قرآن، فصلنامه اطلاعات حکمشت و معرفت، سال نهم، شماره دوم.
۲۰. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷)، الکافی، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۲۱. محمدی، عبدالله، (۱۳۹۰)، نقد نظریه تباین دین و معنویت، معرفت کلامی، سال دوم، شماره سوم.
۲۲. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۷۷)، آموزش عقاید، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل.
۲۳. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۷)، مجموعه آثار، قم: صدرا.
۲۴. مظاهری سیف، حمید رضا، (۱۳۸۷)، جریان شناسی انتقادی عرفان های نو ظهور، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲۵. ملکیان، مصطفی، (۱۳۹۴)، در رهگذر باد و نگهبان لاله، تهران: نگاه معاصر.
۲۶. منسوب به جعفر بن محمد (امام صادق) (۱۴۰۰)، مصباح الشریعه، بیروت: اعلمی.
۲۷. نارویی نصرتی، رحیم، (۱۳۸۴)، معنویت همزاد و همگام انسان نگاهی دینی روان‌شناختی، مجله معرفت، شماره ۸۷.
۲۸. نصر، سید حسین، (۱۳۸۰)، معرفت و معنویت، ترجمه: انشاءالله رحمتی، تهران: سهروردی.