

فصلنامه

الهیات عقلی

گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه جهرم

عصمت فرشتگان و سؤال استفساری یا اعتراضی آنان درباره
آفرینش آدم

دکتر قدرت الله خیاطیان

رابطه میان تفکر غزالی و ابن سینا

دکتر عین الله خادمی

تحلیل و نقد روش (نقد مبنای استغنائی از شرع) در رد
عرفان از منظر شیخ جواد خراسانی

دکتر امیرحسین منصوری نوری و محمدجواد راستگو

تاثیر آموزه‌های متعالی نهج البلاغه بر آرای معتزله در
خصوص توحید

دکتر ساره تقوایی و دکتر محمدحسن رحیمیان

روش و آثار آموزش فلسفه بر تقویت مبانی در کودکان و آثار
دین شناختی و روانشناختی آن

دکتر محسن زارعی جلیانی و محمود رحمانیان

علم و دین در آینه زلال وحشی

دکتر هادی پرنودار، دکتر علیرضا خادمی، دکتر محمد عدنانی



Journal

Rational Theology

Department of Islamic Philosophy & Theology, Jahrom University

Chastity of Angels, Their Inquiry or Protesting Question Regarding Creation of Adam

Dr. Qodratollah Khayatian

The relationship between the thinking of Al-Ghazali and Ibn Sina

Dr. Einollah Khademi

Analysis and critique of the method "Critique of the Basis of Dispensing with Sharia" in refuting mysticism from the perspective of Sheikh Javad Khorasani

Dr. AmirHossein Mansoori noori, MohammadJavad Rastgoo

The influence of the sublime teachings of Nahj al-Balagha on the Mu'tazilite views regarding monotheism (tawhid)

Dr. Sareh Taghvaei , Dr.MohammadHassan Rahimian

Method and effects of teaching philosophy on strengthening foundations in children and its theological and psychological impacts

Dr. Mohsen Zarei Jaliani , Mahmoud Rahmanian

Science and Religion in the Clear Mirror of Revelation: A Physiological Reading of Shia and Sunni interpretations , emphasizing verses 5 and 6

Dr. Hadi Prandvar , Dr. Alireza Khademi, Dr. Mohammad Adnani



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



وزارت علوم . تحقیقات و فناوری
دانشگاه جهرم

فصلنامه علمی پژوهشی فلسفی - کلامی الهیات عقلی

شماره ۲

صاحب امتیاز: نشریه الهیات عقلی گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه جهرم

مدیر مسئول: دکتر محمد عباس زاده جهرمی

سر دبیر: دکتر عین الله خادمی

مدیر داخلی و مترجم: ساره تقوایی

طراحی و صفحه آرایی: محمدحسین مرادی

تاریخ انتشار: تابستان ۱۴۰۴

تلفن: ۰۷۱۵۴۳۷۲۲۵۲ داخلی ۲۰۷

نشانی: فارس، جهرم، بلوار استاد مطهری، میدان خلیج فارس، بلوار خلیج فارس، دانشگاه جهرم

هیأت تحریریه:

- دکتر احمد بهشتی / استاد گروه فلسفه و کلام دانشگاه تهران
- دکتر قدرت الله خیاطیان / استاد تمام گروه ادیان و عرفان دانشگاه سمنان
- دکتر عبدالله صلواتی / استاد تمام گروه فلسفه دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی تهران
- دکتر مهدی نجفی افرا / استاد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی
- دکتر لطف اله دژکام / دانشیار گروه اخلاق دانشگاه علوم پزشکی شیراز
- دکتر علی اصغر جعفری ولنی / دانشیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه شهید مطهری
- دکتر محمد عباس زاده جهرمی / رئیس و دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه جهرم

«کلیه‌ی حقوق برای نشریه الهیات عقلی گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه جهرم محفوظ است.»

.....« فهرست مطالب ».....

- ۱- عصمت فرشتگان و سؤال استفساری یا اعتراضی آنان درباره آفرینش آدم
دکتر قدرت الله خیاطیان
صفحه ۱
- ۲- رابطه میان تفکر غزالی و ابن سینا
دکتر عین الله خادمی
صفحه ۳۰
- ۳- تحلیل و نقد روش (نقد مبناي استغنای از شرع) در رد عرفان از منظر
شیخ جواد خراسانی
دکتر امیرحسین منصوری نوری، محمدجواد راستگو
صفحه ۶۷
- ۴- تأثیر آموزه‌های متعالی نهج البلاغه بر آرای معتزله در خصوص توحید
دکتر ساره تقوایی، دکتر محمدحسن رحیمیان
صفحه ۹۱
- ۵- روش و آثار آموزش فلسفه بر تقویت مبانی در کودکان و آثار دین
شناختی و روانشناختی آن
دکتر محسن زارعی جلیانی، محمود رحمانیان
صفحه ۱۱۳
- ۶- علم و دین در آینه زلال وحشی؛ خوانشی فیزیولوژیک از تفاسیر
شیعی و اهل سنت در خصوص آیات پنجم و ششم سوره انشراح
دکتر هادی پرندوار، دکتر علیرضا خادمی، دکتر محمد عدنانی
صفحه ۱۳۴

عصمت فرشتگان و سؤال استفساری یا اعتراضی آنان درباره آفرینش آدم (بررسی دیدگاه ابن عربی، ملاصدرا و علامه طباطبایی)

دکتر قدرت الله خیاطیان^۱

چکیده

حکایت برنامه آفرینش آدم در صبحدم تاریخ، مورد توجه ادیان ابراهیمی و به خصوص دین اسلام بوده و دارای جنبه‌های هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه و نیز دارای بعد ارزشی است؛ زیرا می‌تواند تأثیرات مهمی در دیدگاه و عمل انسان‌های معتقد، داشته‌باشد. در این مقاله، پس از تبیین کلیات حکایت برنامه آفرینش آدم و واژه‌شناسی عناصر اصلی آن، به استناد آیات، روایات و نظر متفکران اسلامی، به این سؤال پرداخته شده‌است که آیا سؤال (یا اعتراض) فرشتگان در مورد آفرینش آدم، با عصمت آنان سازگاری دارد؟ بر اساس روش توصیفی - تحلیلی، نظرات برخی در زمینه اعتراضی بودن سؤال فرشتگان، مورد بررسی قرار گرفته و اشکالات وارد بر آن، بیان شده و سپس نظرات صدرالمتألهین شیرازی و علامه طباطبایی بر اساس دلایل و شواهد، ارائه گردیده‌است که با توجه به عصمت فرشتگان، سخن آنان جنبه سؤالی داشته‌است و نه اعتراضی. با توجه به بررسی به عمل آمده، ابن عربی قائل به اعتراضی بودن سؤال فرشتگان است و ملاصدرا و علامه طباطبایی، معتقد به استفساری بودن سؤال فرشتگانند که البته همین نظر، دیدگاه منتخب نویسنده مقاله است.

کلیدواژه‌ها: آفرینش آدم، عصمت فرشتگان، ابلیس، سؤال استفساری، سؤال اعتراضی.

^۱ هیأت علمی دانشگاه سمنان khayatian@semnan.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۰۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۰۶

Chastity of Angels, Their Inquiry or Protesting Question Regarding Creation of Adam

(Researching the views of Ibn Arabi, Sadr ol-Motaallehin Shirazi and
Allame Tabatabai)

Dr. Qodratollah Khayatian¹

Abstract

The story of creation of Adam in history, has attracted attention of Abrahamic and especially Islamic religions and has had ontological, epistemological and also moral dimensions, as it has an important effect on believers' attitude and action.

In this paper, after defining generalities of the story (creation of Adam) and lexicology of its elements and on the basis of verses, narratives and attitudes of Islamic thinkers, it is discussed whether the question (or protest) of angels regarding creation of Adam associates with their chastity or not .

Based on a descriptive-analytic research, some attitudes about protesting aspect of angels' question are taken into consideration and some of the problems are discussed. Sadr ol-Motaallehin Shirazi and Allame Tabatabai's views are presented on the basis of some reasons and evidences which shows that angels' chastity and their speech has an interrogative aspect not protesting.

Keywords: Creation of Adam, Angels' Chastity, The Devil, Inquiry Question, Protesting Question.

¹ Faculty member of Semnan University khayatian@semnan.ac.ir

Received Date: 5/4/2025

Accepted Date: 26/4/2025

مقدمه

حکایت آفرینش آدم در کره زمین، از جنبه‌های گوناگونی دارای جاذبه‌های معرفتی ویژه‌ای است؛ زیرا از طرفی وضعیت پیدایش آدم را در صبحدم تاریخ به تصویر می‌کشد و از همان آغاز، نگرش‌ها، تلقی‌ها و حساسیت فرشتگان و ابلیس را نمایان می‌سازد و از طرفی دیگر این قصه در همان آغاز پایان نمی‌یابد؛ بلکه در گستره تاریخ و جغرافیای زمین، تداوم می‌یابد و مبنایی می‌شود برای ارتباط چندگانه بین خدا، انسان، فرشتگان، ابلیس و شیطان. در متون دینی ادیان ابراهیمی - از جمله در عهدین و قرآن کریم - به جهت پرداختن به خداشناسی، جهان‌شناسی و انسان‌شناسی، حکایت آفرینش آدم انعکاس یافته و درباره عناصر فعال آن، توصیف‌ها و تحلیل‌هایی انجام گرفته که در مباحث معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی و نیز مباحث ارزشی‌شناسی دینی، دارای اهمیت خاصی است و مبنای نظر و عمل انسان‌های معتقد بدان را در صحنه گیتی مشخص می‌سازد.

در این مقاله، ضمن برشمردن و معرفی شخصیت‌های این حکایت و ارتباط آنان با هم از دیدگاه متون اسلامی، به این سؤال مهم پرداخته می‌شود که با توجه به عصمت فرشتگان، سؤال آنان درباره آفرینش آدم، جنبه استفساری داشته است یا اعتراضی؟

تفاوت در پاسخ سؤال فوق، دارای ارزش معرفت‌شناسانه است؛ بدین صورت که اگر فرشتگان، معترض به آفرینش آدم بوده‌باشند، با برخی از مبانی قرآن کریم در مورد عصمت فرشتگان، تعارض ایجاد می‌شود؛ ولی اگر سؤال آنان، جنبه استفساری داشته‌باشد، این تعارض، از بین می‌رود.

در این بحث، نظر ابن عربی (وفات: ۶۳۸ ه.ق.) - نظریه‌پرداز مهم و برجسته عرفان اسلامی - و نیز نظر صدرالمتألهین شیرازی (وفات: ۱۰۵۰ ه.ق.) - واضع حکمت متعالیه - و علامه سید محمد حسین طباطبایی (وفات: ۱۳۶۲ ه.ق.) - مفسر، فیلسوف و اسلام‌شناس معاصر - درباره سؤال فوق، مطرح و بررسی می‌شود.

پیشینه پژوهش

با جستجوهای به عمل آمده، مشخص شد که مقالاتی به صورت مجزا، درباره برخی از اجزای مقاله فوق، به شرح زیر نگارش شده است:

- مقاله « بررسی تاریخی سجده ملایکه بر حضرت آدم و تمرد ابلیس » که بوسیله آقای سید حاتم مهدوی نور در سال ۱۳۹۷ دوره ۲۴، شماره ۶۳ در صص ۶۵-۸۸ در مجله مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، چاپ شده است.

- مقاله « عصمت فرشتگان، شواهد موافق و مخالف » که بوسیله آقایان امیر راستین و علیرضا کهنسال، در سال ۱۳۹۳ در دوره ۱۰، شماره ۳۸، صص ۱۱۵-۱۳۳ مجله اندیشه نوین دینی، به چاپ رسیده است.

- مقاله « ماهیت ابلیس از نگاه قرآن » که توسط خانم‌ها بتول طاهریان دهکردی و جنان امیدوار در سال ۱۳۹۱ در شماره ۲۴، صص ۱۴۷-۱۶۱ نشریه پژوهش‌های دینی، چاپ شده است.

- مقاله « فرشتگان در قرآن » که بوسیله آقای مجید صالحی در سال ۱۳۸۷ در شماره ۵، صص ۱۱۱-۱۲۵ مجله رهیافت انقلاب اسلامی به چاپ رسیده است.

- مقاله « جن، حقیقت و ویژگی‌ها » که توسط آقای رضا باقی‌زاده در سال ۱۳۹۱ در دوره ۲۱ شماره ۱ (پیاپی ۸۱)، صص ۱۲۵-۱۴۹ در نشریه کلام اسلامی، چاپ شده است. اما، مقاله‌ای که در برگزیده همه اجزای مقاله فوق و شامل بحث اصلی آن باشد، یافت نشد.

طرح بحث

آن گونه که در متون اصلی و اساسی ادیان ابراهیمی - از جمله در عهدین (ابتدای سفر پیدایش) و قرآن کریم - آمده است، خداوند پس از آفرینش آسمان‌ها و زمین، اراده کرد که بر روی زمین خلیفه‌ای را بیافریند؛ از این رو موضوع را به فرشتگان بدین صورت اعلام کرد:

«هنگامی که پروردگارت به فرشتگان گفت: من در روی زمین، جانشینی

قرار خواهم داد. گفتند: پروردگارا، آیا کسی را در آن قرار می‌دهی که فساد و

خون‌ریزی کند؟ ما خود تسبیح و تحمید تو را به جا می‌آوریم و تو را تقدیس

می‌کنیم. پروردگار فرمود: من حقایقی را می‌دانم که شما نمی‌دانید. سپس خداوند علم اسماء را همگی به آدم آموخت. بعد آن‌ها را به فرشتگان عرضه داشت و فرمود: اگر راست می‌گویید، اسامی این‌ها را به من خبر دهید. گفتند: منزهی تو، ما چیزی جز آن‌چه به ما تعلیم داده‌ای، نمی‌دانیم؛ تو دلنا و حکیمی. خداوند فرمود: ای آدم، آنان را از اسامی این موجودات آگاه کن. هنگامی که آدم آنان را آگاه کرد، خداوند فرمود: آیا به شما نگفتم که من غیب آسمان‌ها و زمین را می‌دانم؟ و نیز می‌دانم آن‌چه را شما آشکار می‌کنید و آن‌چه را پنهان می‌داشتید. و هنگامی که به فرشتگان گفتیم: برای آدم سجده و خضوع کنید، همگی سجده کردند؛ جز ابلیس که سرباززد و تکبر ورزید و از کافران شد. و گفتیم: ای آدم، تو با همسرت در بهشت سکونت گزین و از هر جا می‌خواهید، گوارا بخورید؛ اما نزدیک این درخت نشوید که از ستمگران خواهید شد. پس شیطان موجب لغزش آنان از بهشت شد و آنان را از آن‌چه در آن بودند، بیرون کرد و در این هنگام به آنان گفتیم: همگی به زمین فرود آیید، در حالی که برخی دشمن برخی دیگر خواهید بود و برای شما در زمین، تا مدت معینی قرارگاه و وسیله بهره‌برداری خواهد بود. سپس آدم از پروردگارش کلماتی دریافت داشت و خداوند توبه او را پذیرفت؛ زیرا خداوند توبه‌پذیر و مهربان است.» (بقره، ۳۰-۳۷).

البته کلیات همین حکایت با توضیح اندکی از جزئیات در سوره طه (۱۱۶ - ۱۲۳) و نیز در برخی دیگر از سوره‌ها، بازگو شده‌است.

واژه‌شناسی عناصر حکایت

پیش از بررسی محتوایی و تجزیه و تحلیل حکایت، لازم به نظر می‌آید کلیاتی درباره عناصر اصلی داستان آفرینش آدم ارائه شود:

آدم

آدم از نظر لغوی، کلمه‌ای است غیرعربی و دخیل که به همین صورت ۱۷ بار در قرآن کریم به کار رفته و هشت بار دیگر نیز به صورت «بنی آدم» مورد استفاده قرار گرفته است. بیشتر علمای لغت و تفسیر، آن را علم شخص و نام اولین مخلوق خلق شده از خاک می‌دانند. برخی هم آن را مثل انسان و بشر، علم نوع تلقی کرده‌اند (قرشی، ۱۳۵۲، ج ۱، ص ۳۸). در این مقلله عمدتاً آدم در همان معنی اولین مخلوق انسانی از خاک مورد نظر قرار گرفته است.

راغب اصفهانی در المفردات فی غریب القرآن (۱۳۸۷، ص ۱۵) درباره وجه تسمیه آدم، نظرات مختلفی را نقل می‌کند؛ از جمله این که جسم او از آدیم (پوسته و سطح) زمین فراهم آمده و یا به جهت این که رنگش گندم‌گون بوده و یا به این علت که از عناصر و قوای گوناگون به وجود آمده است. ولی غیر از نقل دیدگاه دیگران، از خود، نظری ارائه نمی‌دهد. بر اساس برخی از آیات قرآن کریم (نساء، ۱)، آدم به مثابه نخستین بشری است که در صحنه زمین آفریده شده و از او همسرش (حوّا) پدید آمده و از آن دو، مردان و زنان بسیاری خلق شده‌اند؛ بنابراین خلقت آدم و حوّا امری است متمایز از آفرینش فرزندان آنان که از راه ازدواج انجام گرفته است. بر طبق برخی دیگر از آیات (اعراف، ۲۱؛ اسراء، ۷۰؛ یس، ۶۰) خمیرمایه آدم از طین (گل) بوده و بر اساس این آیه، آدم دارای خلقت مستقل است.

آیاتی که آفرینش انسان را از خاک و گل و از این قبیل معرفی می‌کنند، ناظر به جنبه مادی و جسمانی وی است که او را موجودی زمینی و خاکی به شمار می‌آورد. برخی از روایات، جزئیات بیشتری از چگونگی خلقت انسان از خاک را تبیین می‌نمایند (ر. ک: کلینی، بی تا، ج ۳، ص ۵). البته جنبه دیگر وجود انسان، برخوردار بودن از روح الهی است که توسط خداوند در جسم انسان، دمیده شده است: «فاذا سوّيته ونفخت فيه من روحي» (حجر ۲۹؛ ص ۷۲). امام علی (ع) چگونگی ترکیب این دو بعد آدم را در خطبه اول نهج البلاغه (۱۳۸۳، ص ۲۳) این گونه توصیف کرده است:

«خداوند بزرگ، خاکی از قسمت‌های گوناگون زمین، از قسمت‌های سخت و نرم، شور و شیرین، گرد آورد؛ آب بر آن افزود تا گلی خالص و آماده شد و با افزودن

رطوبت، چسبناک گردید که از آن اندامی شایسته وعضوهایی جدا و به یکدیگر پیوسته آفرید. آن را خشکانید تا محکم شد. خشکاندن را ادامه داد تا سخت شد تا زمان معین و سرانجامی مشخص، اندام انسان، کامل گردید.

آن گاه از روحی که آفرید، در آن دمید تا به صورت انسانی زنده درآمد؛ دارای نیروی اندیشه شد که وی را به تلاش اندازد و دارای افکاری که در دیگر موجودات، تصرف نماید. به انسان، اعضاء و جوارحی بخشید که در خدمت او باشند و ابزاری عطا فرمود که آن‌ها را در زندگی به کارگیرد. قدرت تشخیص به او داد تا حق و باطل را بشناسد».

پس از آفرینش آدم و حوّا، حکایت صبحگاه تاریخ این گونه ادامه می‌یابد که خداوند از فرشتگان می‌خواهد تا در برابر آدم سجده کنند و او را بزرگ شمارند. همه فرشتگان بر آدم سجده می‌کنند، جز ابلیس (بقره، ۳۴؛ اعراف، ۱۱ و ۱۲؛ اسراء، ۶۱؛ کهف، ۵۰؛ طه، ۱۱۶؛ حجر ۳۳؛ ص ۷۵) که غرور و خودبزرگ‌بینی او را فرا گرفت و شقاوت و بدی بر او غلبه کرد و به آفرینش خود از آتش، فخر ورزید و آفرینش آدم از خاک را حقیر شمرد. در پی آن، خداوند برای سزاوار بودن شیطان به خشم الهی و برای کامل‌شدن آزمایش و تحقق وعده‌ها، تا روز رستاخیز به او مهلت داد.

آن‌گاه خداوند آدم را در خانه‌ای مسکن داد که زندگی در آن گوارا بود. جایگاهش را امن و امان بخشید و او را از دشمنی ابلیس بیم داد. سپس ابلیس او را فریب داد؛ زیرا نسبت به زندگی آدم در بهشت و همنشینی با نیکان، حسادت می‌ورزید. آدم، یقین را به تردید و عزم استوار را به گفته‌های ناپایدار شیطان فروخت و شادی خود را به ترس تبدیل کرد و در نتیجه فریب خورد و دچار پشیمانی شد. آن‌گاه خداوند، در توبه را به روی آدم گشود و کلمه رحمت بر زبانش جاری ساخت و به او وعده بازگشت به بهشت داد. در پی آن، آدم را به زمین — خانه آزمایش‌ها و مشکلات — فرود آورد تا ازدواج کند و فرزندان پدید آورد و... (نهج‌البلاغه، ۱۳۸۳، صص ۲۳ - ۲۵).

بدین طریق، حکایت آدم که از خاک بود، با زندگی خاکی در زمین پیوند خورد و در تاریخ تا روز قیامت تداوم یافت و با آن که خداوند، او را از زمین برکشیده و با دمیدن روح

خود در او، به او تعالی و زندگی بهستی بخشیده بود، به زندگی زمینی و خاکی کشیده شد؛ اما راه برکشیده شدن و تعالی برایش مهیا گردید.

ابلیس در قرآن کریم

ابلیس در قرآن مجید درباره موجودی است زنده، با شعور، مکلف، نامرئی، فریبکار و ... که از فرمان خدا سرپیچی کرد و به آدم سجده نکرد و از درگاه خدا رانده شد و مستحق عذاب و لعنت الهی قرار گرفت. این واژه، یازده بار در قرآن تکرار شده و در موارد بسیاری هم به نام کلی شیطان خوانده شده است (همان، ۱۳۵۲، ج ۱، صص ۲۲۶-۲۲۷).

در ماجرای آفرینش آدم، به رغم فرمان الهی مبنی بر سجده بر آدم، ابلیس - که در زمره فرشتگان قرار گرفته بود - خودداری ورزید و از فرمان حق، سرپیچی کرد. این مطلب، در آیات اولیه سوره بقره در ضمن بیان حکایت آفرینش آدم، آمده است. ضمناً در آیه ۵۰ سوره کهف هم این نکته ذکر شده است که وی از طایفه جن بوده و دارای ذریه و نسل است و نسبت به آدمیان، دشمنی می‌ورزد: «وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ افْتَخَذَ وَنَهُ وَ ذُرِّيَّتَهُ أُولِيَاءَ مِنْ دُونِي وَ هُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا».

آنچه از بررسی آیات قرآن درباره ابلیس به دست می‌آید، موارد زیر را می‌توان ذکر کرد:
۱- به علت اطاعت نکردن از فرمان خداوند، مبنی بر سجده بر آدم، رجیم (رانده شده از درگاه حق) شد و ملعون خداوند تا روز قیامت قرار گرفت و البته تا روز قیامت مهلت یافت تا زنده بماند (حجر، ۳۴-۳۸).

۲- گمراه ساختن انسان‌ها (به جز مخلصین) در پی گمراهی خودش، که به عنوان کار اصلی او تا روز قیامت خواهد بود (حجر، ۳۹-۴۲)؛ از این رو پیروان ابلیس گمراهانند؛ «إِلَّا مَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ» (حجر، ۴۲).

۳- با توجه به این که ابلیس از طایفه جن است، خصوصیتی که در قرآن کریم درباره جن آمده (از قبیل از جنس آتش بودن، فرزند داشتن، دارا بودن اختیار، مکلف به تکلیف بودن و...) درباره وی نیز صادق است (ر. ک: سوره جن).

۴- ابلیس در مراحلی در زمرة فرشتگان و موحدان قرار گرفته ، ولی در ماجرای آفرینش آدم دچار استکبار شده و جزء کافران شده است (بقره، ۳۴).

۵- ابلیس گناهان را برای انسان‌ها زینت می‌دهد: «قال ربّ بما اغويتني لازيننّ لهم في الارض» (حجر، ۳۹) و انسان‌های با تقوا را دچار وسوسه می‌سازد؛ بنابراین راه تسلط او بر انسان‌های متقی، وسوسه است که البته اگر از جانب ابلیس به اهل تقوا وسوسه و خیالی برسد، همان دم خدا را به یاد می‌آورند و بدان وسیله بصیرت و بینایی می‌یابند (ابراهیم، ۲۲؛ اسراء، ۲۰).

ابلیس از فرشتگان است یا از جنّ

با آن که در قرآن کریم تصریح بر جنّ بودن ابلیس شده است (کهف، ۵۰)، در عین حال بحث‌های مختلفی در بین دانشمندان و اندیشمندان مسلمان در این باره مطرح شده است. ملاصدرا در مفاتیح‌الغیب خود بر آن است که بیشتر متکلمان معتزله معتقدند که ابلیس از جنّ بوده و از فرشتگان نبوده است و برعکس بیشتر فقها گفته‌اند که ابلیس از فرشتگان بوده است.

نظر معتزله بر اساس آیاتی است که ابلیس را از جنّ دانسته است (کهف، ۵۰) و از طرفی جنس جنّ با جنس فرشته متفاوت است. البته هرچند صرفاً از نظر لغوی فرشته را می‌توان جنّ (=پوشیده و پنهان) تلقی کرد، اما از نظر وجودی با هم متفاوت‌اند. ضمناً در برخی دیگر از آیات (سبا، ۴۱) به صراحت درباره تفاوت جنّ و فرشته سخن گفته شده است؛ از جمله تفاوت ابلیس با فرشتگان آن است که ابلیس دارای فرزندی است (کهف، ۵۰)؛ اما فرشتگان فرزند ندارند و اصولاً فرشتگان نر و ماده‌ای ندارند (زخرف، ۱۹) که زاد و ولد شبیه انسان یا جنّ داشته باشند. ضمناً فرشتگان خطا و گناه نمی‌کنند، ولی ابلیس عصیان ورزید؛ پس از جنس فرشتگان نیست. همچنین خلقت فرشتگان از نور است؛ ولی خلقت ابلیس و جنّ از آتش بدون دود (حجر، ۲۷؛ رحمان، ۱۵). فرشتگان، رسولان الهی‌اند (فاطر، ۱) و رسولان الهی، معصوم و از خطا دورند (انعام، ۱۳۴) و چون ابلیس چنین نبود، لازم می‌آید که از فرشتگان نباشد (صدر المتألهین شیرازی، ۱۳۷۱، صص ۴۴۸-۴۵۰).

ماهیت جنّ و چگونگی آفرینش آن

جنّ در لغت به معنی پوشیده بودن چیزی از حواس انسان است و در اصطلاح گاهی برای موجودات غیرمادی - اعم از فرشتگان و شیاطین - که پوشیده از حواس انسانند، بکار می‌رود. از این جهت فرشتگان، جنّ (پوشیده) اند ولی جنّها، فرشته نیستند. بر این اساس موجودات غیرمادی سه گروه‌اند: نیکان که همان فرشتگانند؛ بدان که شیاطین اند و متوسطان بین نیکان و بدان که همان جنّیان اند (راغب اصفهانی، ۱۳۸۷، صص ۱۰۵ - ۱۰۶). گاهی هم جنّ به معنی خاص‌تر صرفاً در مورد موجوداتی به کار می‌رود که دارای شعور و اراده‌اند و به اقتضای طبیعتشان از حواس بشر پوشیده‌اند و مانند انسان مکلف و مبعوث در آخرت بوده و به مطیع و عاصی و مؤمن و مشرک تقسیم می‌شوند. به این معنی جنّها کلاً از فرشتگان متمایز می‌شوند. آن چه در این مقاله مورد نظر است، همین معنی اخیر - جنّ به معنی خاص و متمایز از فرشته و انسان - به کار می‌رود.

ویژگی‌های کلی جنّ در قرآن کریم

- ۱- جنّ همچون انسان، دارای شعور و اراده است (جنّ، ۲).
- ۲- آفرینش جنّ از آتش گرم و سوزان است؛ در حالی که آفرینش انسان از خاک (گل) است و آفرینش جنّ بر آفرینش آدم تقدّم زمانی دارد (حجر، ۲۶ و ۲۷ و ۳۳؛ رحمان، ۱۴ و ۱۵).
- ۳- برخی از جنّیان، مسلمان و صالح و برخی غیرمسلمان و غیرصالح و ظالم‌اند و آنان همچون انسان‌ها در معرض آزمایش و تکلیف خداوند قرار دارند (جنّ، ۱۱ و ۱۴ و ۱۷؛ رحمان، ۳۱)؛ چنان که طبق آیه «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات، ۵۶)، هدف از خلقت جنّ و انسان، عبادت حق تعالی اعلام شده است؛ بنابراین گنهکاران و کافران از جنّ همچون انسان‌ها، اهل عذاب الهی خواهند بود (هود، ۱۱۹؛ سجده، ۱۳).
- ۴- جنّ همچون انسان دارای حیات و مرگ است و گروهی دیگر جایگزین برخی می‌شوند (فصلت، ۲۵؛ احقاف، ۱۸؛ اعراف، ۳۸).
- ۵- جنّ انسان را می‌بیند، ولی معمولاً انسان نمی‌تواند آن را ببیند (اعراف، ۲۷).

۶- جنّ همچون انسان، قدرت و توانایی انجام کارهایی را دارد؛ چنان که حضرت سلیمان به امر خدا آن‌ها را در تسخیر خود درآورده بود و برایش کاخ و تمثال و ظروف بزرگ می‌ساختند (سبأ، ۱۲-۱۳) و حتی گروهی از جنیان، جزء لشکر آن حضرت بودند (أنبیاء، ۸۲). همچنین یکی از جنّ‌ها در پاسخ سؤال حضرت سلیمان که کدام‌یک از شما می‌توانید تخت ملکه سبا - بلقیس - را نزد حاضر کنید، پاسخ می‌دهد: «من آن را پیش از آن که از مجلس خود برخیزی برای تو می‌آورم و بر این کار سخت توانا و مورد اعتماد هستم» (نمل، ۳۸-۳۹).

۷- جنّ‌ها، همچون انسان‌ها از طریق مقاربت نر و ماده تکثیر می‌شوند (جنّ، ۱۶؛ قرشی، ۱۳۵۲، ج ۲، ص ۶۵) و ابلیس - که از جنّ است - دارای ذریّه و نسل می‌باشد (کهف، ۵۰).
۸- برخی از جنیان، به رسول خدا ایمان آوردند و یکدیگر را به نیکی دعوت می‌کردند و از عذاب خدا می‌ترسانیدند (احقاف، ۲۹-۳۱؛ جنّ ۱-۱۵)؛ بنابراین رسالت پیامبر (ص) هم برای انسان‌هاست و هم جنیان (جنّ، ۲).

۹- جنّ همچون فرشته، مجسم و ممتل و مرئی می‌شود (قرشی، ۱۳۵۲، ج ۲، ص ۶۸).

خصوصیات شیطان

بر اساس آیات الهی و روایات، خصوصیات زیر را می‌توان برای شیطان برشمرد:

- ۱- قرآن کریم، شیطان را دشمن انسان معرفی می‌کند و از انسان‌ها می‌خواهد که آنان نیز او را دشمن گیرند (فاطر، ۶؛ یوسف، ۵) و از او پیروی نکنند (نور، ۲۱).
- ۲- شیطان، وسوسه‌گر است؛ خواه از جنس جنّ باشد و یا از جنس آدمیان؛ از این رو باید از شرّ وسوسه پنهانی آن به خدا پناه برد (ناس، ۴-۶)؛ بر این اساس، انسان‌هایی هم که به کار وسوسه می‌پردازند، در واقع کاری شیطانی انجام می‌دهند. حکمای الهی، دشمنی شیطان‌ها در سرشت و باطن انسان را از نوع دشمنی باطنی و پنهانی و ذاتی می‌دانند. به همین جهت، دشمنی با شیطان‌ها، برتر از دشمنی با کفار ظاهری است (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۷۱، ص ۴۰۶). ملاصدرا، بر اساس آیات و روایات و نیز کشف و شهود باطنی، اصل و مبدأ شرور و بدی‌های ظاهر شده از انسان را، شیطان و اصل و مبدأ نیکی‌های صادر شده را فرشته

می‌داند (همان، ص ۴۰۹). در نهج‌البلاغه (خطبه ۴۳/۸۳) از ویژگی‌های شیطان، پنهان در سینه راه یافتن و آهسته در گوش‌ها راز گفتن اعلام شده‌است (ترجمه محمد دشتی، ۱۳۸۳، ص ۹۷) و در خطبه دیگری (۴/۱۹۲)، خودپرستی و تکبر در دل مسلمان، از آفت‌های شیطان و غرور و وسوسه‌های شیطان معرفی شده‌است (ترجمه محمد دشتی، ۱۳۸۳، ص ۲۷۳)؛ از این رو در قرآن به مؤمنان سفارش شده‌است که از وسوسه‌های شیطان به پرودگار خود پناه ببرند (مؤمنون، ۲۳).

۳- شیطان دارای لشکریانی است و هر انسانی، شیطان ویژه‌ای دارد؛ بلکه به تعداد انواع گناهان، بر انسان شیاطین گمارده شده‌اند که فروع و شاخه‌های آن شیطان و لشکر او محسوب می‌شوند. ملاصدرا در بیان این مطلب می‌گوید: اختلاف افعال و آثار نوعی، دلالت بر اختلاف فاعل‌ها و مؤثرها دارد؛ به همین جهت حکما، تعداد قوای انسان را از جهت تعداد اختلاف کارهای او، تعدد نوعی می‌دانند، نه شخصی؛ زیرا در تکرر اعداد نوع واحد، تکرر قوایل و یا تکرر استعدادهای کافی است، با این که فاعل، امری واحد است. در تأیید دلیل فوق، روایتی از رسول خدا (ص) نقل شده‌است که «هیچ‌یک از شما نیست، مگر آن که او را شیطانی است». این حدیث، دلالت بر آن دارد که تعداد شیاطین به تعداد اشخاص مردم است. برخی از مفسران گفته‌اند که ابلیس، پنج فرزند دارد که هر یک از آنان را به کاری از کارهای خود گماشته‌است. ملاصدرا علاوه بر دلیل عقلی و نقلی، به نور بصیرت معتقد است؛ هم‌چنان که فرشتگانی که به تدبیر و اداره امور انسان می‌پردازند، بسیاریند، هم‌چنین شیطان‌ها هم بسیارند (صدرالمآلهین شیرازی، ۱۳۷۱، صص ۴۲۹ — ۴۳۰). در نهج‌البلاغه (خطبه ۴/۱۹۲) آمده‌است که شیطان از هر گروهی، لشکریان و یارانی سواره و پیاده دارد (ترجمه محمد دشتی، ۱۳۸۳، ص ۲۷۳).

۴- شیطان، هم‌چون فرشته متمثل می‌شود؛ زیرا هم‌چون فرشته دارای دو صورت است: یکی صورت حقیقی که آن را جز به نور نبوت نمی‌توان ادراک کرد و دیگری صورت متمثل آن است. شیطان برای بسیاری از صالحان و پارسان در خواب به صورت متمثل ظاهر می‌شود، ولی برای حضرت رسول (ص) علاوه بر خواب، در بیداری نیز متمثل می‌گشت؛ لذا

حضرت، با چشم خود او را می‌دید و سخنش را می‌شنید. این صورت متمثل، قائم‌مقام حقیقت صورت اوست (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۷۱، ص ۴۲۳).

۵- اساس کار شیطان بر امور وهمی، سفسطه و مغالطه است. حکمای الهی بر اساس کشف و شهود عرفا، شیطان را از دانشمندان نمی‌دانند، بلکه برعکس، او را از اهل سفسطه دانسته و شیوه کارش را بر مغالطه و امور وهمی استوار می‌دانند؛ چنان که قرآن نیز در موضوع اعتراض او بر حق تعالی و نافرمانی از فرمان سجده، آن را تأیید می‌نماید. پس ادراک او از نوع امور وهمی و خیالی بوده و به مرتبه امور عقلی نرسیده‌است و در پایین‌ترین مدارج گمان و وهم، سقوط کرده و نهایت کوشش او، پنهانی به گفتگوهای فرشتگان و ساکنان جهان قدس و پاکی، گوش‌دادن است. شیطان در حکایت آفرینش آدم هم دچار قیاس مغالطی شد که پایه آن بر اشتباه بین ماده و صورت شیء است و آنچه را که در مرحله قوه بود، در جای فعلیت قرار داد و به این نکته توجه نکرد که انسان، به جوهر نفس روحانی خود، انسان است، نه به ماده بدن عنصری خود (همان، صص ۴۳۹ - ۴۴۰).

۶- از دیگر ویژگی‌های شیطان عبارتند از: امر به فحشاء و منکر (نور، ۲۱). گمراه و پست بودن، وعده‌های دروغ دادن، در آروزی رسیدن به وعده‌ها در انتظار گذاشتن، زینت‌دادن زشتی‌های گناهان، گناهان بزرگ را کوچک‌شمردن و آرام آرام دوستان خود را فریب‌دادن، راه رستگاری را بر روی دربندشدگان خود بستن، انکار در قیامت، آنچه را که در دنیا برای انسان‌ها زینت داده‌است (نهج‌البلاغه، ۱۳۸۳، ترجمه محمد دشتی، ص ۲۷۳، خطبه ۴/۱۹۲). همچنین امام علی (ع) در نکوهش فریب‌خوردگان خوارج، از خصوصیات شیطان، دعوت به تفرقه را معرفی فرموده‌است (همان، ص ۲۴۵، خطبه ۱۸۱).

فرشته

وجود فرشته، به عنوان موجودی غیرمادی و مبرا از آلودگی و گناه، از مسلمات آئین اسلام به شمار می‌رود که در قرآن کریم و روایات، بدان توجهی خاص شده‌است. اصولاً فرشته‌شناسی در جهان‌شناسی اسلامی و ارتباط آن با خدا، انسان و جهان، به نحوی شامل همه مباحث معرفتی از طرفی و همه مباحث هستی‌شناسی از طرف دیگر می‌شود؛ بنابراین

به رغم کم‌توجهی و کم‌پرداخته‌شدن به آن، دارای جایگاه بسیار مهم و اساسی در مباحث مربوط به دین‌شناسی است و از این رو ضرورت بحث مفصل و عمیقی احساس می‌شود که البته در این مقاله مجال پرداختن به آن نیست و در محدوده موضوع و مسایل مربوط به آن، به حدّ اختصار و لازم بسنده می‌شود.

فلاسفه اسلامی، فرشتگان را همان عقول مجرد و نفوس فلکی و ارواح مجرد دانسته‌اند که تصرف در عنصریات می‌کنند و ضمناً هر فلکی دارای روحی کلی است که از آن ارواح بسیاری منشعب می‌شوند. اخوان الصفا برآنند که فرشتگان، همان کواکب و افلاکند که پادشاهان آسمان‌ها قلمداد می‌شوند و خداوند، آنان را برای آبادانی دنیا آفریده و عملاً مدبر خلق و خلفاءالله در افلاک‌اند (سجادی، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۱۹۰۸؛ به نقل از رسائل اخوان‌الصفاء، رساله سوم، ص ۹۸).

علاوه بر توصیف‌هایی که در قرآن کریم درباره فرشتگان شده‌است، در روایات فراوانی، انواع و افراد فرشتگان، بیشتر از دیگر مخلوقات خداوند دانسته شده، که بر اساس آن می‌توان فرشتگان را سه گروه دانست:

گروه اول: فرشتگان عالین یا کروبیان یا شیدائیان

اینان فرشتگانی هستند که شیفته و غرق در عظمت خداوند سبحان‌اند؛ نه به خود توجه دارند و نه به شیء دیگر. کروبیان، فانی در خداوند سبحان‌اند و به غیر او توجه ندارند و برای آنان جز خداوند سبحان چیزی مطرح نیست. طبق روایتی، این گروه از فرشتگان به عنوان موجودات بلندمرتبه که به غیر خداوند توجه ندارند، مأمور به سجده برای آدم نشدند و بر اساس ویژگی غرق بودنشان در عظمت خداوند، اصولاً نمی‌دانند که خداوند جهان و آدم را آفریده است: «انّ العالین قوم من الملائکه لا یلتفتون الی غیرالله و لم یؤمروا بالسجود لآدم و لم یشعروا انّ الله خلق العالم و لا آدم» (طباطبائی، ۱۳۷۰، صص ۱۹۱-۱۹۲).

صدرالمتألهین شیرازی (وفات: ۱۰۵۰ هـ. ق.) واضح حکمت متعالیه، در تقسیم موجودات ملکوتی، کروبیان را موجوداتی می‌داند که هیچ نوع تعلق و وابستگی (نه تعلق حلول و نه تعلق تدبیر) به عالم اجسام ندارند. وی کروبیان را نیز بر دو قسم می‌داند:

۱- مهیمون که غرق در دریای احدیت و سرگشته و حیران در عظمت خداوندند و هیچ توجهی به ذات نورانی خود ندارند تا چه رسد به غیر خود. تعداد این فرشتگان، بسیار زیاد است؛ به گونه‌ای که در حدیثی از رسول خدا (ص) «خداوند دارای زمینی سفید (نورانی) است که گردش خورشید در آن، سی روزه است و هر روزش سی برابر روزهای دنیا است و پر از آفریدگانی است که نمی‌دانند خداوند آدم و ابلیس آفریده‌است» (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۷۱، صص ۶۱۷ - ۶۱۸). با توجه به آنچه گفته شد، فرشتگان مهیمه، حیران جمال مطلق الهی‌اند و این حیرت، لازمه علم بالله است (خوارزمی، ۱۳۶۸، صص ۱۹۴ - ۱۹۵).

۲- قسم دیگر کروبیان، اهل جبروت‌اند که واسطه بخشش و رحمت و نگهبانان سرپرده جلال و عظمت حق‌اند و مبادی و اصل سلسله موجودات و نهایت آنها و غایت شوق و رغبت نفوس و پایان آنها‌یند و بزرگ و پیشوای آنان «روح اعظم» است (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۷۱، ص ۶۱۸).

گروه دوم: فرشتگان عبادت‌کننده و پرستش‌گر

در قرآن کریم درباره فرشتگان طواف‌کننده پیرامون عرش که به تسبیح و تحمید حق مشغول‌اند، آمده‌است: «و تری الملائکة حاقین حول العرش یسبحون بحمد ربهم» (زمر، ۷۵)؛ (فرشتگان را می‌بینی که بر پیرامون عرش خدا حلقه زده‌اند و با ستایش پروردگارشان تسبیح می‌گویند).

درباره این گروه در نهج‌البلاغه (۱۳۸۳، ص ۲۲) آمده‌است: «سپس آسمان‌های بالا را از هم گشود و از فرشتگان گوناگون انباشته کرد. گروهی از آنان همواره در سجده‌اند و رکوع ندارند و گروهی در رکوع‌اند و یارای ایستادن ندارند و گروهی در صف‌هایی ایستاده‌اند که پراکنده نمی‌شوند و گروهی همواره تسبیح می‌گویند و خسته نمی‌شوند و هیچ‌گاه خواب به

چشمشان راه نمی‌یابد و عقل‌های آنان دچار اشتباه نمی‌گردد. بدن‌های آنان دچار سستی نشده و در معرض بی‌خبری ناشی از فراموشی واقع نمی‌شوند».

گروه سوم: فرشتگان کارگزار

اینان به کار و تدبیر عالم گمارده شده‌اند؛ از قبیل حاملان عرش و کرسی و نیز فرشتگانی که کارگزاران آسمان‌ها، خورشید، ماه، ستارگان، شب و روز، جو، ابرها، باران‌ها، رعد و برق، صاعقه‌ها، شهاب‌ها، باده‌ها، زمین، عناصر، دریاها، کوه‌ها، دره‌ها، گیاهان، حیوانات، انسان، اعمال، زمان‌ها، مکان‌ها، زندگی‌ها، روزی، مرگ، برزخ، حشر، بهشت، آتش و غیر آن می‌باشند تا جایی که از برخی روایات استفاده می‌شود آنان در جزئی‌ترین امور عالم، وساطت دارند.

فرشتگان کارگزار، خود شامل طبقات گوناگونی می‌شوند و در هر کاری که بر عهده دارند، فرمانده و فرمانبر، رئیس و مرئوس وجود دارد. فرشتگان بزرگی همچون جبرئیل، میکائیل، اسرافیل و عزرائیل در این رده جای دارند. این فرشتگان برای همیشه، پیش از دنیا و در دنیا و آخرت و نیز در بهشت و دوزخ، کارگزار خواهند بود (طباطبائی، ۱۳۷۰، ص ۱۹۳ و ۲۰۱). قابل ذکر است که به استناد شواهدی از کتاب و سنت همه گروه‌های سه‌گانه، موجوداتی غیرمادی و مجردند؛ اما برخی از آنها مثالی‌اند؛ مثل فرشتگان گمارده‌شده بر روح انسان در هنگام مرگ و پس از آن در عالم برزخ همچون نکیر و منکر، بشیر و مبشّر و فرشتگان بهشت و آتش و فرشتگانی که روح بنده را به بالا می‌برند. وجه تسمیه این گروه به فرشتگان مثالی آن است که چون برزخ از عالم مثال است، اینان نیز مثالی تلقی می‌شوند. برخی دیگر همچون کروبیان، مجرد و تام‌اند (طباطبائی ۱۳۷۰، ص ۱۹۸). آیه «**عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غُلَاظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ**» (تحریم، ۶) درباره‌ی گروهی از فرشتگان کارگزار (مأموران دوزخ) است که با صفت خشونت و سختگیری و اطاعت از اوامر الهی از آنان یاد شده‌است.

عصمت فرشتگان

از مهم‌ترین مباحث درباره‌ی ویژگی‌های فرشتگان - که در اصل مرتبط با موضوع مقاله است - در خصوص عصمت فرشتگان می‌باشد. در این بحث، این سؤال مطرح می‌شود که آیا فرشتگان دارای صفت عصمت‌اند؟ و در صورت دارا بودن عصمت، آیا قدرت انجام گناه و اشتباه را دارند یا خیر؟

در پاسخ این سؤال هرچند دیدگاه‌های مختلفی مطرح شده‌است، اما این نکته قابل توجه است که گروه بسیار زیادی از دانشمندان و متفکران اسلامی، درباره‌ی عصمت و پاکی فرشتگان از همه‌ی گناهان، اتفاق نظر و هماهنگی عقیده دارند. در عین حال برخی از حشویه، برخلاف نظر عموم متفکران مسلمان نظر دارند. صدرالمآلهین شیرازی، از جمله متفکرانی است که فصلی از کتاب مفاتیح‌الغیب خود را به عصمت فرشتگان اختصاص داده و با دلائل عقلی و نقلی از آن دفاع کرده است (ر. ک: صدرالمآلهین شیرازی، ۱۳۷۱، صص ۶۳۷ - ۶۴۳).

دلیل عقلی عصمت فرشتگان

از جمله دلائل عقلی ملاصدرا درباره‌ی عصمت فرشتگان، مبتنی بر تعریف عصمت است. معصیت از نظر وی، عبارت است از: «مخالفت قوه‌ی پست موجود نسبت به قوه‌ی عالی، در هدف عالی که باید بدان برسد، در هنگام اختلاف اهداف و خواست‌ها». بر اساس این تعریف، معصیت در موجودی انجام می‌گیرد که ذات و وجود آن موجود و نیز قیام و برپائیش آمیخته‌ای از قوا و طبیعت‌های گوناگون و مخالف هم باشد و چون فرشتگان به نحو عام و علیّون به نحو خاص، از آن منزّه‌اند، بنابراین از فرشتگان نافرمانی در مقابل خداوند رخ نمی‌دهد (صدرالمآلهین شیرازی، ۱۳۷۱، ص ۶۳۷).

دلیل نقلی عصمت فرشتگان

طبق آیه‌ی «لا یعصون الله ما امرهم و یفعلون ما یؤمرون» (تحریم، ۶) — که درباره‌ی فرشتگان زبانیه (نگهبانان دوزخ) است — نافرمانی را از آنان نفی کرده و فقط آن‌چه را که بدان فرمان داده شده‌اند، انجام می‌دهند. این آیه از جهتی مبنای عصمت دیگر فرشتگان نیز

می تواند باشد؛ زیرا با توجه به سلسله مراتب فرشتگان، اگر فرشتگان دارای مرتبه پایین تری — همچون زبانیه — نافرمانی نسبت به اوامر الهی نمی کنند، بنابراین فرشتگان دارای مراتب عالی تر، قطعاً معصیت نمی ورزند و اوامر الهی را به جا می آورند.

در عین حال، چنانچه عصمت همه فرشتگان مد نظر باشد، آیه «**يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ**» (نحل، ۵۰) را می توان شاهد آورد. ضمناً «**و يَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ**» همه کارهایی را که بدان فرمان یافته و همه اموری را که از آن باز داشته شده اند، شامل می شود؛ زیرا بازداشته شده از کاری، مأمور به ترک آن است و چنین موجودی، معصیت و نافرمانی نمی ورزد (صدرالمآلهین شیرازی، ۱۳۷۱، صص ۶۳۷ - ۶۳۸).

علاوه بر آیه فوق، آیات دیگری، عمومیت عصمت فرشتگان را مطرح کرده اند؛ از جمله آیه «**بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ. لَا يُسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَ هُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ... وَ لَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَى وَ هُمْ مِنْ خَشِيَّتِهِ مُشْفِقُونَ وَ مَنْ يَقُلْ مِنْهُمْ أُنِّي إِلَهُ مِنْ دُونِ ذَلِكَ فَذَلِكَ نَجْزِيهِ جَهَنَّمَ**» (انبیاء، ۲۶ — ۲۹). این آیه علاوه بر آن که بر عصمت فرشتگان دلالت دارد، از جمله «**لَا يُسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَ هُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ**» بر می آید که فرشتگان به رغم آن که قدرت انجام گناه را دارند، آن را انجام نمی دهند و قرینه «**وَمَنْ يَقُلْ مِنْهُمْ أُنِّي لِلَّهِ مِنْ دُونِهِ**» مبنی بر این که اگر فرشته ای ادعای معبودیت کند، مورد عذاب واقع می شود، حاکی از آن است که آنان قدرت ادعای آن را دارند. ضمناً همچنان که گفته شد، آیات فوق مربوط به همه فرشتگان است؛ بنابراین فرشتگان مختارند و معصوم (ر. ک: قرشی، ۱۳۵۴، ج ۶، صص ۲۸۲ - ۲۸۳) و این معصومیت که بر اساس تصریح قرآن و روایات، به صورت متواتر به دست می آید، همه گروه های فرشتگان را دربرمی گیرد.

نظر ابن عربی و شارحان آثارش درباره اعتراضی بودن سؤال فرشتگان

ابن عربی (وفات: ۶۳۸ هـ ق) — نظریه پرداز بزرگ عرفان اسلامی — در فصّ آدمی از کتاب فصوص الحکم خود، به مناسبت بحث از خلقت آدم، به موضوع فرشتگان می پردازد (ر. ک: ابن عربی، ۱۴۰۰ هـ. ق.، صص ۴۹ - ۵۱). وی فرشتگان را برخی از قوای عالم (= انسان کبیر)

می‌داند و نسبت فرشتگان به عالم را همچون نسبت قوای روحانی و حسّی به انسان معرفی می‌کند. بر این اساس، همچنان که نفس ناطقه با قوای روحانی (عقل نظری و عملی) و وهم و خیال و قوای حیوانی و نباتی، به عنوان مدبر بدن انسان، آن را تدبیر می‌کند، نفس کلیه نیز به واسطه فرشتگان مدبر، کل عالم را تدبیر می‌نماید (خوارزمی، ۱۳۶۸، صص ۶۲ - ۶۳). عین عبارت ابن عربی چنین است: «و كانت الملائكة من بعض قوى تلك الصورة التي هي صورة العالم المعبر عنه في اصطلاح القوم «بالانسان الكبير». فكانت الملائكة له كالقوى الروحانية والحسية التي في النشأة الانسانية» (ابن عربی، ۱۴۰۰ هـ. ق. ۰، ص ۴۹).

ابن عربی در مقایسه مقام آدم و فرشتگان بیان می‌کند که آدم به منزله روح عالم است و فرشتگان به منزله قوای عالم. آدم، دارای مقام جامعیت اسماء الهی است؛ در حالی که فرشتگان، این جامعیت را ندارند و حتی آگاهی بر جامعیت مقام آدم و عدم جامعیت خود ندارند: «و ليس للملائكة جمعية آدم، و لا وقفت مع الاسماء الالهية التي تخصها... و ما علمت أن لله أسماء ما وصل علمها اليها» (همان، صص ۵۰ - ۵۱). از نظر ابن عربی همین عدم جامعیت فرشتگان و آگاهی نداشتن به ساحت وجودی خود، باعث شد که در ماجرای آفرینش آدم، لب به اعتراض بکشایند و آدم را به فساد فی الارض و خونریزی متهم کنند. در تحلیل چنین قضاوتی باید گفت که هر قوه‌ای از قوای روحانی — چه در نشأه انسانی و چه خارج از آن - چون که خود را نمی‌بیند، در واقع به نوعی محجوب می‌شود؛ زیرا از نفس خود فاضل‌تر را نمی‌بیند. به همین جهت بود که فرشتگان درباره استحقاق خلافت عالم، نزاع کردند که همین امر، ناشی از احتجاب آنان از ادراک حق و حقایق است (خوارزمی، ۱۳۶۸، ص ۶۳).

قیصری (وفات: ۷۵۱ هـ. ق.) - از شارحان مهم ابن عربی - در شرح فصوص الحکم در فصّ آدمی، در ذیل این عبارت ابن عربی که «فلولا أن نشأتهم تعطى ذلك، ما قالوا في حق آدم ما قالوه، و هم لا يشعرون» این نکته را مطرح می‌کند که فرشتگانی که درباره آدم با خداوند به منازعه پرداختند، از فرشتگان عالم جبروت و یا از فرشتگان عالم ملکوت سماوی نبودند؛ زیرا به جهت غلبه نور بر آنان و احاطه بر مراتب، شرف انسان کامل و مرتبه او را نزد خدا می‌شناسند؛ هر چند حقیقت آن را چنان که هست، نشناسند؛ بلکه اعتراض‌کنندگان،

همان فرشتگان زمینی و جنّ و شیاطین بودند که بر آنان ظلمت و نشأه‌ای که موجب حجاب است، غلبه پیدا کرده‌است (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۳۶۹).

خواجه پارسا (وفات: ۸۲۲ هـ. ق.) هم در شرح خود بر فصّ آدمی در توضیح مقام انسان کامل و فرشتگان و ماجرای خلقت آدم تصریح می‌کند: «بدان که نزد محققان، آن است که طاعنان در شأن آدم، ملائکه ملکی بودند از جنّ و شیاطین، نه ملائکه ملکوتی و جبروتی. و در آیت «أَنَّى جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» اشارتی است بدان که طاعنان در شأن آدم، ملائکه ارضی بودند نه علوی؛ زیرا که طعن و مضادّت از کسی صادر شود که در معرض آن منصب باشد. فافهم» (پارسا، ۱۳۶۶، ص ۳۵).

خواجه پارسا، به پیروی از نظر حکما، شهوت و غضب را هم دو مَلک از ملائکه ارضی می‌داند که بر نفس ناطقه، غالب شده و او را اسیر فعل خود کرده و به صفت «أَمَارَةٌ بِالسَّوْءِ» درآورده و «سفک دماء و فساد» — که از قوای جسمانی است — از آنان صادر می‌شود و در حقیقت سفک دما و فساد، فعل آن دو ملک ارضی است که خود ایشان در آن واقع‌اند، ولی بدان آگاه نیستند (همان، ص ۳۵؛ نیز ر. ک: خوارزمی، ۱۳۶۸، ص ۷۷).

بر اساس دیدگاه ابن عربی و شارحان وی — که عمدتاً بر محور وحدت وجود، مبتنی است — فرشتگان به عنوان قوای عالم، سراسر هستی را فراگرفته و وظایف و کارهای گوناگونی را به تناسب مقام و شأن خود انجام می‌دهند. طبق این نظر، فرشتگان دارای انواع و اقسامی‌اند که حتی شهوت و غضب انسان نیز فرشته تلقی می‌شود، البته از نوع زمینی آن. علاوه بر شهوت و غضب انسان، از دید برخی از عرفا، جنّ و شیطان هم مَلک محسوب می‌شوند (خواجه پارسا، ۱۳۶۶، ص ۳۵). بالاتر از آن برخی، کواکب و اجرام آسمانی را نیز از نوع فرشتگان دانسته‌اند؛ چنان که سید حیدر آملی در نصّ النّصوص فی شرح الفصوص بر آن تصریح دارد: «فرشتگان از نظر شرع، اجسام لطیف نوری هستند و اشکال زیبای صوری مانند ستارگان درخشان و اجرام علوی هستند، بلکه حتی از نظر گروهی دیگر کواکب و اجرام، خود همان فرشتگانند» (آملی، سید حیدر، ۱۳۷۵، ص ۷۹).

بنابراین آن چه را که عرفایی همچون ابن عربی و پیروان و شارحان وی درباره فرشتگان گفته‌اند که تدبیرکننده باطنی امور عالم‌اند و یا به عنوان قوای شهوت و غضب حاکم بر

انسانند، درباره آن گروهی از فرشتگان است که به اصطلاح «فرشتگان کارگزار» نامیده شده‌اند و غیر از آنان فرشتگان مهمیمه و فرشتگان پرستنده نیز در جهان وجود دارند که هر یک به کار و وظیفه خود می‌پردازند.

طبق این دیدگاه، عصمت فرشتگان حداقل در حوزه فرشتگان مُلکی (زمینی) نمی‌تواند مطرح باشد؛ ضمن آن که جن‌ها و شیطان‌ها که در زمره فرشتگان زمینی قلمداد شده‌اند، نیز به کارهای شر و فساد مشغول‌اند (البته به جز برخی از جن‌هایی که طبق سوره جن (آیات ۱۳-۱۴) مؤمن‌اند و اهل ستمکاری و فساد نیستند).

دیدگاه ابن عربی درباره اعتراضی بودن سؤال فرشتگان از خداوند در مورد خلقت آدم

ابن عربی در فصّ حکمت آدمی، بر آن است که فرشتگان، جامعیت اسماء و صفات الهی را دارا نبودند و در محدوده آن اسماء الهی که به آنان اختصاص داشت، توقف نکردند؛ بلکه این را هم نمی‌دانستند که خداوند، دارای اسمایی است که آنان، بدان آگاهی ندارند و در نتیجه، خدا را به آن اسماء - آن گونه که آدم، خدا را تسبیح و تقدیس کرد - ستایش نکردند؛ بنابراین، حال ناآگاهی بر آنان غالب شد و از جهت نشأه‌ی خاص فرشتگی، لب به اعتراض و نزاع گشودند و گفتند: «اتجعل فیها من یفسد فیها» (بقره، ۳۰) که این، نزاعی بود که از آنان سرزد؛ پس آنچه را که درباره آدم گفتند، عیناً همان چیزی بود که خود در برابر خداوند، بر آن بودند؛ بنابراین اگر اقتضای نشأه‌ی آنان نبود، آنچه را که درباره آدم گفتند، به زبان نمی‌آوردند؛ در حالی که نمی‌فهمیدند. پس اگر خود را می‌شناختند، می‌دانستند و اگر می‌دانستند، از لغزش، مصون می‌ماندند. از نظر ابن عربی، فرشتگان معترض، به جرح و چنگ‌اندازی بر روی آدم نیز بسنده نکردند؛ بلکه در ادعای خود، مبالغه در تسبیح و تقدیس هم کردند. در ادامه، شیخ اکبر، علت توصیف خداوند در قرآن کریم از حکایت فرشتگان را حدسناسی و تعلیم ادب با خداوند متعال می‌داند و کنار گذاشتن ادعا را (ابن عربی، ۱۴۰۰، صص ۵۰-۵۱).

بنابراین بر اساس آنچه ابن عربی در فصّ آدمی گفته‌است، سؤال فرشتگان را از نوع اعتراضی می‌داند که البته از روی ناآگاهی بود و محدودیت وجودی آن‌ها اجازه نمی‌داد که

آدم را بشناسند. آن‌ها از اسمایی که آدم آموخته بود، چیزی نمی‌دانستند؛ زیرا اگر می‌دانستند، راه دعوی نمی‌سپردند و اعتراض نمی‌کردند. آن‌ها آدم را متهم به فساد و قتل کردند و حال آن که خود در عین ستیزه با حق بودند و می‌خواستند که نقش آدم از صفحه آفرینش برافتد (ابن عربی، ۱۳۸۹، ص ۱۸۰).

شیخ اکبر، علاوه بر فصوص الحکم، در فتوحات مکیه نیز بحث تخصصی و نزاع فرشتگان ملاء اعلی را مطرح می‌کند و ریشه مشاجرات را در ساختار و اصل وجود می‌داند که موجب مشاجره می‌شود و با توجه به آیه «اتجعل فیها من یفسد فیها و یسفک الدماء» (بقره، ۳۰) آن را یک نزاع پنهان با پروردگار از ورای حجاب غیرت و تعظیم قلمداد می‌کند (چیتیک، ۱۳۹۰، ص ۱۵۷). بر اساس آنچه گفته شد، از نظر ابن عربی، سؤال فرشتگان از خداوند درباره خلقت آدم، از نوع اعتراضی است.

دیدگاه ملاصدرا درباره سؤال فرشتگان از خداوند در مورد خلقت آدم

صدرالمتألهین شیرازی (وفات: ۱۰۵۰ ه.ق.) - واضع حکمت متعالیه - در مفتاح نهم کتاب مفاتیح الغیب خود، به تفصیل درباره احوال فرشتگان، فراوانی آنان، تفاوت بین انواع، اصناف و صفات آنان می‌پردازد (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۷۱، صص ۶۲۴-۶۴۳) و از جمله مواردی که وی طرح و بدان پاسخ می‌گوید، آن است که به نظر برخی این سخن فرشتگان که گفتند: «اتجعل فیها من یفسد فیها و یسفک الدماء» (بقره، ۳۰) اعتراض و ایراد بر خداوند است و از بزرگ‌ترین گناهان به شمار می‌رود (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۷۱، ص ۶۳۸)؛ بنابراین در زمان ملاصدرا این دیدگاه مطرح بوده است که سؤال فرشتگان از نوع اعتراض و ایراد بر خداوند بوده است؛ اما ملاصدرا که با این دیدگاه موافق نیست، این سؤال را از نوع استفساری می‌داند؛ زیرا به نظر وی این سؤال از نوع اعتراض و خرده‌گیری بر خداوند نبوده، بلکه مانند آن بوده که از کمال حکمت و علم حق به آنچه که راز حکمت آن بر همه خردمندان پنهان است، به شگفتی و اعجاب آمده‌باشند؛ ولی راهی به پی‌بردن به آن نداشتند و مطلب دیگر آن که از نظر ملاصدرا، وارد کردن اشکال برای دریافت پاسخ، هیچ ایرادی ندارد و مانند آن است که فرشتگان گفته‌باشند: پروردگارا تو حکیمی هستی که هیچ کاری را از روی بی‌خردی نمی‌کنی

و با آن که حالت آدمیان را می‌دانی که چنین است، ایشان را آفریدی و در زمین جای دادی. پس راز حکمت تو در آن چیست؟ (همان، صص ۶۴۰-۶۴۱).

نظر دیگر ملاصدرا که مرتبط با عصمت فرشتگان می‌باشد، آن است که داستان هاروت و ماروت را ساختگی می‌داند؛ زیرا بسیار سخیف و سست است؛ به گونه‌ای که هر صاحب‌خرد روشن‌ضمیری گواهی به سستی و سخافت بی‌حد آن می‌دهد (همان، ص ۶۴۳).

بنابراین دیدگاه صدرالمتألهین شیرازی در مورد سؤال فرشتگان از خداوند درباره خلقت آدم، از نوع استفساری است و دیدگاه اعتراضی بودن این سؤال را نمی‌پذیرد.

دیدگاه علامه طباطبائی درباره سؤال فرشتگان از خداوند در مورد خلقت آدم

علامه طباطبائی، دیدگاه خود را درباره فرشتگان در بخش‌های مختلف و پراکنده‌ای از جلد‌های تفسیر المیزان خود بیان کرده و در برخی از جاها درباره سؤال آنان هم توضیح داده‌است؛ از جمله در توضیح آیات ۳۰-۳۳ سوره بقره درباره آیه «**قالوا اتجعل فیها من یفسد فیها و یسفک الدماء**» (بقره، ۳۰)، این سخن فرشتگان را از نوع سؤالی می‌داند که نسبت به آن ناآگاه بوده و خواسته‌اند اشکالی را که در مساله خلافت آدم به عنوان یک موجود زمینی به نظرشان رسیده، حل کنند؛ نه این که در کار خداوند متعال، اعتراض و چون و چرا کرده‌باشند. به هر حال فرشتگان از سخن خداوند این‌گونه فهمیدند که آفریدن خلیفه در زمین باعث وقوع فساد و خون‌ریزی در آن می‌شود؛ زیرا می‌دانستند که موجود زمینی به جهت مادی بودن، مرکب از قوای غضبی و شهوی است و زمین هم دار تزاحم و محدودالجهات است و مزاحمت‌ها در آن بسیار و در زندگی نوعی و اجتماعی، بالاخره فساد و خون‌ریزی وجود دارد و خلیفه‌ای که در زمین نشو و نما کند، لایق مقام خلافت نیست (طباطبائی، بی‌تا، ج ۱، صص ۲۱۹-۲۲۰).

همچنین علامه طباطبائی درباره آیه «**علیها ملائکة غلاظ شداد لایعصون الله ما امرهم و یفعلون ما یأمرون**» (تحریم، ۶)، جمله «**لایعصون الله ما امرهم و یفعلون ما یأمرون**» را به منزله تفسیری بر جمله «غلاظ شداد» می‌داند؛ یعنی ملائکه غلاظ و شداد، ملازم آن مأموریتی‌اند که خداوند متعال به آنان داده و غیر از خدا و اوامرش، هیچ عامل

دیگری از قبیل رقت، ترحم و امثال آن، در آنان اثر نمی‌گذارد و خدا را با مخالفت و یا رد، عصیان نمی‌کنند و مأمور به هرچه باشند، موبه‌مو اجرا می‌کنند؛ بدون این‌که چیزی از خود آنان فوت شود و یا به جهت ضعف و خستگی، از مأموریت کم کنند. وقتی عملی چنین بود، صاحب عمل را می‌توان غلیظ و شدید خواند (همان، ۱۳۶۴، ج ۳۸، صص ۳۱۷-۳۱۸).

بنابراین جمله «**لا یفعلون الله ما امرهم**» ناظر بر این است که این فرشتگان، ملتزم به تمکین خویش‌اند و جمله «**یفعلون**»، یعنی فرشتگان، عمل را طبق دستور انجام می‌دهند؛ پس جمله دوم، تکرار جمله اول نیست؛ بلکه جمله اول، درباره دست‌نکشیدن فرشتگان از کار است و جمله دوم، درباره این‌که آنان کار را موبه‌مو طبق دستور خداوند متعال، انجام می‌دهند (همان، ص ۳۱۸). البته در حدیثی، امام رضا (ع) با استناد به آیه فوق، می‌فرماید: «**ملائکه، معصومند و به لطف خدا، از کفر و هر گناه و کار زشتی، محفوظند**» (همان، ۱۳۵۵، ج ۲۸، ص ۱۱۷).

صاحب‌المیزان در مورد آیه «**و قالوا اتخذ الرحمن ولداً سبحانه بل عباد مكرمون لا یسبقونه بالقول و هم بامرہ یعملون**» (انبیاء، ۲۶ و ۲۷)، ضمن توضیح ابتدای آیه که حاکی از سخن بت‌پرستان است که فرشتگان را فرزندان خدا می‌دانستند و به همین جهت منظور از «**عباد مكرمون**» نیز فرشتگانند و در آیه بعد که می‌فرماید: «**لا یسبقونه بالقول**» به کمال عبودیت فرشتگان از جهت آثار و صفای آن، از جهت خواص، اشاره دارد و فرشتگان، بندگانی هستند که دارای حقیقت معنای بندگی‌اند؛ زیرا آثار عبودیت کامل از آنان، مشاهده می‌شود و چون هرگز در سخن‌گفتن، از خداوند، پیشی نمی‌گیرند؛ بنابراین، تابع اراده حق تعالی هستند و تنها مطابق فرمان خداوند، عمل می‌کنند؛ بنابراین، فرشتگان، هم از جهت فعل و هم از جهت قول، تابع اراده خداوندند و این همان عبودیت است که اراده و عمل را ملک خداوند می‌دانند (طباطبایی، ۱۳۵۵، ج ۲۸، صص ۱۰۸-۱۱۰). به طور خلاصه، این آیه از یک طرف، سببیت و وساطت فرشتگان را اثبات و از طرف دیگر، استقلال آنان را انکار می‌نماید (همان، ۱۳۶۴، ج ۳۳، ص ۲۸۲)؛ بنابراین فرشتگان، تابع محض خداوندند و مرتکب گناه، فساد و سرپیچی از فرمان حق نمی‌شوند و به عبارتی، معصومند.

علامه طباطبایی در توضیح آیه «و ما منا الا له مقام معلوم» (صافات، ۱۶۴) بر آن است که بر اساس اعلام فرشتگان، هر یک مقامی معین و مسئولیتی مشخص دارند که بدان گمارده شده و با گمارده شدن، استقلالی ندارند؛ زیرا شخص گمارده شده، نمی تواند از خط مشی تعیین شده برای وی، تجاوز کند و فرشتگان نیز به گونه ای خلق شده اند که خدا را در آن چه فرمان می دهد، اطاعت نموده و او را می پرستند (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۳۳، ص ۲۸۲).

بنابراین، از بررسی دیدگاه علامه طباطبایی در تفسیر المیزان که به صورت پراکنده در بخش های مرتبط با بحث فرشتگان، مطرح شده است، آنان را به استناد آیات قرآن کریم، معصوم و به دور از خطا، نافرمانی و گناه می داند. بر اساس این مبانی، سؤال فرشتگان از خداوند درباره آدم، جنبه استفساری می یابد که در آن، اعتراضی نسبت به خداوند، مطرح نیست.

دیدگاه مفصل تر علامه طباطبایی درباره فرشتگان، در کتاب «رسائل توحیدی» وی در رساله وسائط مشاهده می شود که در این رساله، موضوع فرشتگان را نیز به میان می کشد و به بحث و بررسی در ابعاد مختلف وجودی آنان می پردازد.

علامه پس از بیان اقسام فرشتگان (فرشتگان شیدایی یا کروبیان، فرشتگان عبادت کننده یا پرستشگر و فرشتگان کارگزار) تصریح بر عصمت همگی آنان دارد و می گوید:

«و باید دانست که تمام گروه های فرشتگان، به تصریح قرآن و روایات متواتر، معصومند؛ تنها در پاره ای از روایات مربوط به قصه هاروت و ماروت، خلاف آن بیان شده که روایات دیگر، آن را رد کرده است؛ و نیز در روایتی که از طریق اهل سنت در مورد قصه درذائیل، نقل شده است، و روایت دیگری که قصه فُطُرس را بیان می کند، خلاف این معنا بیان شده است؛ و این روایات، علاوه بر آن که خبر واحدند، خالی از ابهام نیز نیستند» (طباطبایی، ۱۳۷۰، ص ۱۹۳).

بنابراین، علامه طباطبایی، همچون صدر المتألهین شیرازی و بر خلاف نظر ابن عربی، سؤال فرشتگان را از نوع استفساری می داند و فرشتگان را معصوم از خطا و گناه، تلقی می کند.

نتیجه‌گیری:

حکایت برنامه آفرینش آدم توسط خداوند، مورد توجه ادیان ابراهیمی و به خصوص دین اسلام بوده و دارای جنبه‌های هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه و نیز دارای بعد ارزشی است؛ زیرا می‌تواند تأثیرات مهمی در دیدگاه و عمل انسان‌های معتقد داشته‌باشد.

در این مقاله پس از تبیین کلیات حکایت برنامه آفرینش آدم و واژه‌شناسی عناصر اصلی آن به استناد آیات، روایات و نظر برخی از عرفا و حکمای اسلامی، بدین سؤال پرداخته شده است که رابطه عصمت فرشتگان با سوال استفساری یا اعتراضی آنان در مورد آفرینش آدم، چیست؟

در مباحث مهم در حوزه فرشته‌شناسی اسلامی، این سوال مطرح می‌شود که آیا فرشتگان دارای صفت عصمتند؟ در پاسخ به این سوال، هرچند دیدگاه‌های مختلفی مطرح شده است؛ این نکته قابل توجه است که گروه بسیار زیادی از دانشمندان و متفکران اسلامی، درباره عصمت و پاکی فرشتگان از همه گناهان، اتفاق نظر و هماهنگی عقیده دارند. در عین حال، برخی از حشویه، بر خلاف نظر عموم متفکران مسلمان، نظر دارند. ابن عربی - از عرفای مهم و تأثیرگذار قرن هفتم هجری قمری - و برخی از شارحان آثارش، با تقسیم فرشتگان به عالی و اسفل (آسمانی و زمینی)، امکان خطا و گناه را درباره فرشتگان اسفل (زمینی)، پذیرفته‌اند؛ اما حکما و مفسرانی همچون صدرالمآلهین شیرازی و علامه طباطبایی، در عین اعتقاد به انواع و اقسام فرشتگان در سطوح و مقامات مختلف، به استناد آیات و روایات و با آوردن دلایل نقلی و عقلی، همه فرشتگان را مصون از خطا و گناه و آنان را دارای عصمت دانسته‌اند.

تفاوت دیدگاه ابن عربی و شارحان وی با نظر ملاصدرا و علامه طباطبایی در بحث سوال فرشتگان درباره خلقت آدم نیز مطرح است:

ابن عربی و شارحان افکار وی - همچون خوارزمی، قیصری و خواجه پارسا - سوال فرشتگان درباره خلقت آدم از خداوند را اولاً مربوط به فرشتگان اسفل می‌دانند که چه بسا شامل جن و پری هم می‌شود و ثانیاً این سوال را از نوع اعتراضی و دربرگیرنده یک نوع فساد می‌دانند که در این صورت، با عصمت همه فرشتگان، منافات دارد. اما صدرالمآلهین شیرازی، در کتاب مفاتیح‌الغیب خود، سوال فرشتگان را از نوع استفساری و برای کسب آگاهی می‌داند

و نه از نوع اعتراضی که در این صورت، این سوال، هیچ تعارضی با عصمت فرشتگان پیدا نمی‌کند. به هر حال، ملاصدرا با ذکر دلایل عقلی و نقلی، به طور قطع و یقین، به عصمت فرشتگان اعتقاد دارد.

علامه طباطبایی نیز در تفسیر المیزان و رسائل توحیدی، بر عصمت همه فرشتگان، تأکید فراوان می‌کند و به استناد آیات و روایات معصومین (ع)، این‌گونه استدلال می‌کند که سوال فرشتگان، باید از نوع استفساری و کسب آگاهی باشد؛ بنابراین، برخی از روایاتی را که به صورت شاذ و نادر درباره گناه و خطای برخی از فرشتگان، سخن گفته‌اند، نادرست و افسانه‌وار تلقی می‌کند.

بنابراین، از نظر ابن‌عربی، سوال فرشتگان از نوع اعتراضی است و مطابق دیدگاه‌های صدرالمتألهین شیرازی و علامه طباطبایی، سوال فرشتگان، استفساری.

References

منابع

- قرآن کریم
- نهج البلاغه، ۱۳۸۳، ترجمه محمد دشتی، چاپ بیست و چهارم، قم، مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امیرالمؤمنین(ع).
- کتاب مقدس (عهدین؛ ترجمه تفسیری)، بی جا، بی نا.
- ۱- آملی، سید حیدر، ۱۳۷۵، نصّ النصوص فی شرح الفصوص، ترجمه محمدرضا جوزی، چاپ اول، تهران، انتشارات روزنه.
- ۲- ابن سینا، ۱۳۸۵، حدود (تعریفات)، ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران، انجمن فلسفه ایران.
- ۳- ابن عربی، ۱۴۰۰، فصوص الحکم، تصحیح ابوالعلاء عقیفی، الطبعة الثانية، بیروت، لبنان، دارالکتاب العربی.
- ۴- پارسا، خواجه محمد، ۱۳۶۶، شرح فصوص الحکم، تصحیح جلیل مسگرزاد، چاپ اول، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ۵ - خوارزمی، کمال الدین، حسین بن حسن، ۱۳۶۸، شرح فصوص الحکم، به اهتمام نجیب مایل هروی، چاپ دوم، تهران، انتشارات مولی.
- ۶- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۳۸۷، المفردات فی غریب القرآن، چاپ اول، تهران، مؤسسه فرهنگی آرایه.
- ۷- سجادی، سید جعفر، ۱۳۶۶، فرهنگ معارف اسلامی، ج ۳، چاپ دوم، تهران، شرکت سهامی مؤلفان و مترجمان.
- ۸- سعیدی، گل بابا، ۱۳۸۷، فرهنگ جامع اصطلاحات عرفانی ابن عربی، چاپ اول، تهران، انتشارات زوآر.
- ۹- صدرالمآلهین شیرازی، ۱۳۷۱، مفاتیح الغیب، ترجمه محمد خواجهوی، چاپ دوم، تهران، انتشارات مولی.

- ۱۰- طباطبائی، سید محمد حسین، ۱۳۵۸، **المیزان**، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، تهران، کانون انتشارات محمدی.
- ۱۱- طباطبائی، سید محمد حسین، ۱۳۷۰، **رسائل توحیدی**، ترجمه و تحقیق علی شیروانی هرنندی، چاپ اول، تهران، انتشارات الزهراء.
- ۱۲- فیض کاشانی، ملا محمد محسن، ۱۳۸۸، **تفسیر صافی**، ج ۱، زیر نظر عبدالرحیم عقیقی بخشایشی، چاپ ششم، قم، دفتر نشر نوید اسلام.
- ۱۳- قرشی، علی اکبر، ۱۳۵۲، **قاموس قرآن**، ج ۱ و ۲، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- ۱۴- قرشی، علی اکبر، ۱۳۵۴، **قاموس قرآن**، ج ۴ و ۶، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- ۱۵- کلینی، یعقوب، بی تا، **اصول کافی**، ج ۳، ترجمه و شرح دکتر سید جواد مصطفوی، بی جا، دفتر نشر فرهنگ اهل بیت (ع).
- ۱۶- مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۳، **بحار الانوار**، الطبعة الثالثة، بیروت، لبنان، دار احیاء التراث العربی.
- ۱۷- موحد، محمد علی و صمد، ۱۳۸۵، **درآمد، برگردان متن، توضیح و تحلیل فصوص الحکم**، چاپ اول، تهران، نشر کارنامه.
- ۱۸- میدی، ابوالفضل، **تفسیر ادبی و عرفانی قرآن مجید**، ج ۲، ۱۳۶۲، تلخیص و نگارش حبیب... آموزگار، چاپ پنجم، تهران، نشر اقبال.
- ۱۹- نسفی، عزیزالدین، ۱۳۸۴، **الانسان الکامل**، چاپ هفتم، تهران، انتشارات طهوری.
- ۲۰- نوآب لاهیجی، میرزا محمد باقر، **شرح نهج البلاغه**، ج ۱، ۱۳۷۹، تصحیح و تعلیقات دکتر محمد مهدی جعفری و ...، چاپ اول، تهران، نشر میراث مکتوب.
- ۲۱- نووی، محیی الدین، یحیی بن شرف، ۱۳۸۹، **بستان العارفين**، ترجمه قدرت ... خیاطیان، سمنان، انتشارات دانشگاه سمنان.

رابطه میان تفکر غزالی و ابن سینا

دکتر عین الله خادمی^۱

چکیده

پژوهش حاضر به دنبال پاسخ‌گویی به پرسش اصلی «رابطه میان تفکر غزالی و ابن سینا چیست؟» سامان یافته است؛ اهم یافته‌ها عبارتند از: نزدیکی عصر زیست ابن سینا و غزالی سبب مشابهت‌هایی میان این دو متفکر شده است؛ حاکمان دوران ابن سینا بیشتر شیعه یا از سنیان معتدل بوده‌اند، اما حاکمان عصر غزالی دارای تعصب شدید سیاسی بودند، بنابراین دوره نخست غزالی دوره تقابل با فلاسفه است، تدوین تهافت الفلاسفه در رد فلسفه و اقدام به تکفیر ابن سینا به‌عنوان رأس فلاسفه، محصول همین دوران است. دوره دوم غزالی، دوره مواجهه با شک و تحیر است، مشابه این دوره از ابن سینا گزارش نشده است. دوره سوم، دوره اعتزال و آخر عمر غزالی است، دوره توجه بیشتر به قلب، کشف و شهود و حساسیت کمتر نسبت به فلاسفه است. در اواخر عمر ابن سینا نیز شواهدی مبنی بر توجه بیشتر نسبت به مسائل عرفانی وجود دارد، گرچه از حیث محتوی و سلوک عملی تفاوت‌های جدی میان دو متفکر وجود دارد.

کلید واژگان: غزالی ، ابن سینا ، کشف و شهود، عقل، اعتزال

^۱ هیأت علمی دانشگاه تربیت معلم شهید رجایی e_khademi@ymail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۰۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۰۶

The relationship between the thinking of Al-Ghazali and Ibn Sina

Dr. Einollah Khademi¹

Abstract

The present study seeks to answer the main question: "What is the relationship between the thinking of Al-Ghazali and Ibn Sina?" The key findings are as follows: The proximity of the eras in which Ibn Sina and Al-Ghazali lived led to some similarities between the two thinkers. The rulers during Ibn Sina's time were mostly Shiite or from moderate Sunni sects, whereas the rulers in Al-Ghazali's era held intense political biases. Consequently, Al-Ghazali's first period was marked by confrontation with philosophers; the writing of **The Incoherence of the Philosophers** as a refutation of philosophy and the act of declaring Ibn Sina an apostate, as the leading philosopher, are products of this period. Al-Ghazali's second period was characterized by doubt and perplexity, a phase not reported similarly for Ibn Sina. The third period represents Al-Ghazali's seclusion and late life, a time of greater focus on the heart, mystical revelation, and reduced sensitivity toward philosophers. In Ibn Sina's later years, there is also evidence of increased attention to mystical issues, although significant differences in content and practical approach exist between the two thinkers.

Keywords: Al-Ghazali, Ibn Sina, revelation and intuition, reason, seclusion.

¹ Faculty member of Shahid Rajaei Teacher Training University e_khademi@ymail.com

Received Date: 5/4/2025

Accepted Date: 26/4/2025

۱. بیان مسئله

غزالی متفکری است که قریب به نهصد سال موافقان و مخالفان زیادی درباره او اظهار نظر کرده‌اند. او هم موافقانی پیگیر وهم مخالفانی جدی از سنت فکری اسلامی داشته است. در خارج از سنت فکری اسلامی در دوره قدیم و جدید افرادی به بحث درباره افکار او پرداختند و به صورت مستمر این بحث را پیگیری کرده‌اند.

غزالی از نویسندگان بسیار پر کار در سنت فکری اسلامی بوده است و درباره علوم و موضوعات مختلف مثل فقه، اصول فقه، حدیث، تفسیر، عرفان، کلام، فلسفه و اخلاق، دیدگاه‌های مختلف سلبی و ثبوتی اظهار نظر کرده است. قطعاً افراد مختلف در سنت فکری اسلامی و غیر اسلامی، قدیم و جدید در علوم مختلف و دیدگاه‌های فراوان او، با ایشان در مواردی موافقت و یا مخالفت داشته‌اند.

ما زمانی درباره غزالی اظهار نظر می‌کنیم، می‌تواند مسأله ما به صورت جزئی از مسائل مختلف علوم عدیده‌ایی باشد که غزالی درباره آنها اظهار نظر کرده است. درباره هر یک از مسائل جزئی، ما می‌توانیم به نقد و بررسی دیدگاه غزالی بپردازیم و دیدگاهمان را بیان بداریم. پرسش اصلی این نوشتار این است که رابطه بین تفکر غزالی و ابن سینا چیست؟ برای بررسی این پرسش، ضروری است که به پرسش‌های فرعی ذیل پاسخ دهیم:

مراحل تفکر غزالی و ابن سینا چه بوده است؟ در کدام مرحله یا مراحل غزالی چه تصادم‌هایی با ابن سینا داشته است؟ آیا می‌توان از موارد تشابه یا تخالف دو دیدگاه سخن گفت؟ این موارد تشابه و تخالف مربوط به کدام مرحله از مراحل تفکر این دو متفکر است؟ برای بررسی دقیق این مسأله ابتدا به صورت مختصر درباره مراحل تفکر ابن سینا سخن می‌گوییم.

پس از بیان مسئله به مرور ادبیات انگلیسی پرداخته خواهد شد.

۲. مرور ادبیات

در این جا برای غنای پژوهش به مرور ادبیات انگلیسی پرداخته خواهد شد.

۲. ۱. منابع انگلیسی

منابع انگلیسی در باره غزالی فراوان هستند ، ما به خاطر حجم منابع تنها برخی از این منابع را گزارش کردیم .این منابع را می توان از یک جهت به دو دسته کلی تقسیم کرد، که عبارتند از:

الف: منابعی که تنها در مورد غزالی سخن گفتند.

ب: منابعی که در مورد غزالی و ابن سینا و دیگران صحبت کردند.

الف: منابعی که تنها در مورد غزالی بحث کردند و ما در بره ان ها گزارش دادیم ، عبارتند از:

۱. کتاب "تئوری فضیلت غزالی" نویسنده این کتاب ، محمد احمد شریف است.ایشان در این کتاب در مقدمه ای برخی مطالب مرتبط با بحث را از نظر خودش مطرح کرد ودر ادامه مطالب را در سه فصل ویک نتیجه به نگارش در آورد.

او در فصل نخستین پیرامون فلسفه فضیلت ودر فصل بعدی در باره فضیلت های شرعی _مذهبی ودر فصل آخر پیرمون فضیلت های عرفانی سخن گفته است ودر انتها به نتیجه گیری از مباحثش در کتاب پرداخته است.

۲. کتاب دوم "غزالی و اسماعیلیان : (بحثی پیرامون عقل واعتبار در اسلام در دوره میانه) نوشته فاروق مینا است . نویسنده پس از مقدمات مربوط به بحث، در سه فصل مطالب خویش را بیان کرده است.

اودر فصل اول در "اکولوژی کتاب المستظهری" مطالب زیر را بحث می کند: غزالی و سلجوقیان، غزالی و خلافت عباسیه و غزالی و اسماعیلیه.

در فصل دوم نویسنده تحت عنوان "آناطومی کتاب المستظهري" مباحث ذیل را مطرح می کند: محتوا و سبک نوشتار، میراث ادب الفراق و طبقه بندی طرد (خروج)، جایگاه کلام، عقل و محدودیت هایش ایشان در بخش سوم تحت عنوان "به سمت باز خوانی کتاب المستظهري" مطالب ذیل را بیان می کند:

راست دینی و مشکل تفسیر، عقل، ذهنیت در مقابل عینیت، اعتبار (مرجعیت) معنوی در مقابل زمانی.

۳. کتاب دیگر "غزالی و امر الهی" است، که نویسنده آن ماسیمو کامپانینی است. مولف در مقدمه پیرامون یادآوری های مقدماتی قرآنی غزالی سخن می گوید.

در فصل اول درباره زمان غزالی و محتوای تفکر غزالی بحث می کند و در فصل دوم پیرامون علم و عمل از دیدگاه غزالی و در فصل سوم درباره متافیزیک و الهیات غزالی و در آخرین فصل پیرامون الهیات اسلامی غزالی و الهیات مسیحی بحث می کند و بعد الحاقاتی می آورد.

۴. کتاب "غزالی و مکتب اشعری" توسط "ار.ام. فرانک" به نگارش در آمده است. او در مقدمه کلام از نظر سنتی را معرفی کرده است و در فصل دیگر جایگاه علم کلام در میان علوم دیگر را از دیدگاه غزالی معرفی کرده است. در فصل بعدی ردپای نظریه اشعری در دو کتاب غزالی، یعنی در "الاقتصاد فی الاعتقاد و القدسیه" بررسی کرده است و در فصل پسین تعارض آشکار غزالی با مکتب اشعری در آثاری مثل "الفیصل التفرقه بین الاسلام و الزندقه، المنقذ الضلال و الجام العوام من العلم الکلام" تحلیل می کند و در بخش نتیجه گیری از مباحث فوق، پیوستگی غزالی با مکتب اشعری را از حیث توالی زمانی را ادعا می کند.

۵. کتاب "ایمان و عمل غزالی" توسط مونتگمری وات نوشته شد. نویسنده بعد از نوشتن مقدمه در فصل اول درباره شکاکیت یا انکار غزالی در همه علوم بحث می کند و در فصل دوم پیرامون طبقه بندی محققین از دیدگاه غزالی و در فصل بعدی در باره طبیعت درست نبوت و نیاز متقاعد کننده خلقت برای آن و در فصل پنجم پیرامون نقش عقل برای آموزش دوباره بعد از صرف نظر کردن از نقش عقل بحث می کند.

مؤلف در آخرین بخش کتاب را به دو قسم تقسیم می‌کند. در قسم اول درباره فعالیت‌ها برای عبودیت خدا و در قسمت دوم پیرامون اجتناب از گناهان سخن می‌گوید.

۶. کتاب "الهیات فلسفی غزالی" توسط فرانک گریفیل نوشته شده است. او بعد از مقدمه در بخش اول کتابش، ابتدا در مورد بیوگرافی غزالی توضیح می‌دهد و بعد در مورد هم‌شاگردی‌ها و افرادی که مابین آنها و غزالی دیداری صورت گرفته، مثل ابوبکر بن العربی، ابن العربی، اسدالمریانی، ابن تیمرت و عین القضات همدانی توضیح می‌دهد.

در قسمت سوم پیرامون نقش فلسفه در اسلام از دیدگاه غزالی توضیح می‌دهد و یادآور می‌شود که غزالی در مورد سه مساله در کتاب تهافت الفلاسفه، فلاسفه را محکوم به کفر کرد.

در بخش چهارم نویسنده توضیح می‌دهد که غزالی در صدد اصلاح رابطه میان عقل و وحی برآمده است، گرچه میان غزالی و ابن‌غیلان و فخر رازی تفاوت‌های وجود دارد.

در بخش پنجم از قول غزالی مدعی می‌شود، که در کیهان‌شناسی فلاسفه هماهنگی وجود ندارد. متکلمان متقدم مثل اشعری به اصالت موقعی (اقتران) اما فلاسفه در مورد موجودات قایل به ضرورت بودند.

در بخش ششم کتاب مؤلف بحث علیت فلاسفه و اصالت موقعی (اقتران) متکلمان را بر مبنای مدعیات غزالی در مساله هفدهم تهافت الفلاسفه ادامه می‌دهد و می‌گوید: غزالی از اقتران به جای ضرورت علی فلاسفه دفاع می‌کند.

در بخش هفتم همچنان بحث علیت را ادامه می‌دهد و برای نقض ادعای فلاسفه در مورد ضرورت علی، بحث معجزات پیامبران را از دیدگاه فلاسفه و غزالی مورد تجلیل قرار می‌دهد.

نویسنده در بخش هشتم کتاب، این ادعای غزالی -بحث علت و معلول در علوم مذهبی در مواضع فراوانی نمود دارد- را مورد تحلیل قرار می‌دهد.

۷. نام کتاب دیگر " معرفت الهامی در تفکر اسلامی (تئوری غزالی در باره شهود عرفانی و اساس ابن سینایی آن) است. این کتاب توسط الکساندر تری گر نوشته شده است.

مؤلف در مقدمه یک الگوی جدید برای مطالعات درباره غزالی را پیشنهاد می‌کند. و در فصل اول در باره قلب، هوش و معرفت و در فصل دوم پیرامون علم و رونمایی (کشف) و در فصل سوم درباره مز مزه کردن و مشاهده و در فصل چهارم پیرامون الهام و وحی و در آخرین فصل پیرامون غزالی و گرایش‌های فلسفی سخن می‌گوید و در انتها از مباحثش نتایج می‌گیرد.

ب: منابعی که از ارتباط غزالی با ابن سینا و دیگران سخن می‌گویند:

۱. کتاب "خلقت و سیستم کیهانی در نزد غزالی و ابن سینا" نوشته ریچارد ام. فرانک است. مؤلف در این کتاب غیر از مقدمه مطالب را در چهار فصل عرضه کرده است.

نویسنده در اولین قسمت در صدد اثبات این ادعا است، که غزالی از تحلیل سنتی که متکلمین اشعری در مورد خلقت موجودات جهان هستی بیان کرده اند، فاصله گرفته است و مقداری به روش فلسفی ابن سینا نزدیک شده است.

در بخش دیگر در صدد تحلیل این ادعا است که غزالی علیت و معلولیت فلسفی را با واژه مخصوص سبب و مسبب متکلمین و با روش کلامی توضیح می‌دهد و بیان می‌کند قطعاً میان دیدگاه کلامی غزالی با دیدگاه فلسفی ابن سینا درباره علیت تفاوت‌هایی وجود دارد.

در بخش دیگر در باره فرمان، داوری و اراده الهی سخن می‌گوید و بیان می‌کند که دیدگاه غزالی به عنوان متکلم اشعری در برابر نقطه نظر ابن سینا به عنوان یک فیلسوف است. و توضیح می‌دهد که غزالی در باره این مساله مثل سایر مسایل بویژه در کتاب تهافت الفلاسفه سخن گفته است.

در آخرین بخش کتاب، مؤلف از جانب غزالی این ادعا را مطرح می‌کند، خدایی که او توصیف می‌کند خدایی است که در کتب آسمانی مطرح شده است، اما خدایی که ابن سینا و فیلسوفان معرفی می‌کنند با خدای ابراهیم و کتب آسمانی متفاوت است.

۲. کتاب دیگر، "اراده و جبر در تفکر اسلامی" (مصالحه نظری در آثار ابن سینا، غزالی و ابن عربی) است. مولف این کتاب، ماریا دی سلیس است.

نویسنده پس از مقدمه طولانی، دو فصل را به ابن سینا اختصاص داد. در فصل اول عناوینی مثل بیوگرافی ابن سینا، تاثیر ارسطو و فارابی بر ابن سینا، و تعریف مختصر از ماهیت، وجود، ماده، صورت، جوهر ... و در فصل دوم عناوینی مثل علم آسمانی و الهی در ارتباط با جبرگرایی، قبول تابعیت از ثواب ها و عقاب ها، روح انسان و آزادی، انکار تقدیر، عشق و جبرگرایی ... بحث کرده است.

فصل سوم و چهارم به غزالی اختصاص دارد. در فصل سوم درباره عناوینی مثل بیوگرافی غزالی، کتاب مشکاه الانوار، عرفان و اصالت موقعی (اقتران) اشعری و ... و در فصل چهارم پیرامون مباحثی مثل مقصد الاسنی فی شرح معانی الاسماء الحسنی الله، جبر الهی در ارتباط با خوشبختی و بدبختی انسان، و مضامین الاقتصاد فی الاعتقاد و تهافت الفلاسفه ... بحث شده است.

فصل پنجم و ششم به ابن عربی اختصاص دارد. در فصل پنجم درباره بیوگرافی ابن عربی، طبیعت و نوشته های اکبرین (در عرفان)، صفات و اسماء الهی و موجودیت های تغییر ناپذیر ... و در فصل ششم پیرامون عناوینی مثل عیان الطبیته و نفوذ در مسیئولیت قضای الهی، کمال انسان، آزادی (حریت)، رابطه میان اختیار و اعمال، محمد و حقیقت محمدیه بحث شده است و در بخش نتیجه گیری از مباحث مطروحه در کتاب نتایجی گرفتند.

با تأمل در این نوشته ها و امثال آن ها در می یابیم که هر یک از نویسندگان به جنبه های از شخصیت توجه کرده اند و سعی کردند با همان حیثیت نوشته ای را سامان دهند. به عنوان نمونه برخی حیثیت دین شناسی غزالی را برجسته کردند و کتاب "غزالی و امر الهی" را نوشتند. عده ای دیگر به فلسفه اخلاق او توجه کردند و کتاب "غزالی و نظریه فضیلت" را نگاشتند و پاره ای دیگر به اشعریت او عطف توجه کردند و کتاب "غزالی و مکتب اشعری" را نگاشتند و عده ای به رابطه میان ایمان و عمل او توجه کردند و کتاب "ایمان و عمل غزالی" را

نوشتند و برخی افراد به پاره‌ای از موضع گیری های او در مورد برخی فرقه ها مثل اسماعیلیه توجه کردند و کتاب "غزالی و اسماعیلیان" را به نگارش در آوردند و بخشی دیگر به الهیات او توجه کردند و کتاب "الهیات فلسفی غزالی" نگاشته شد و عده ای دیگر عرفان او را مرکز توجه قرار دادند و این عامل سبب شد که کتابی مثل "معرفت الهامی در تفکر اسلامی" نگاشته شود و گروهی دیگر دیدگاه غزالی را در باره مسال و یا مسایل خاص با دیگران مقایسه کردند و سبب نگارش کتبی مثل "خلقت و سیستم کیهانی از نظر غزالی و ابن سینا" و "اراده و جبر در تفکر اسلامی" فراهم شد. به همین قیاس متفکران داخل هر کدام تلاش کردند که با حیثیتی خاص درباره غزالی مطالعه نمایند. ما در این نوشتار سعی کردیم با نگاهی از فراز و به صورت کلی به مراحل شخصیت و دیدگاه غزالی در چهار مرحله در مقایسه با ابن سینا پردازیم و چون مقاله و یا مقالاتی درباره زندگی ابن سینا می‌پردازند، ما از ذکر آن پرهیز کردیم.

۳. مراحل تفکر غزالی

برای بیان مراحل تفکر غزالی، ضروری است ابتدا با زندگی نامه او به صورت مختصر آشنا شویم.

۳.۱. زندگی غزالی

ابو حامد محمد بن محمد بن محمد بن طاووس احمد طوسی در سال ۴۵۰ در روستای طابران طوس که در مجاورت مشهد جدید است، به دنیا آمد. پدرش مردی صالح بود که از طریق پشم ریزی زندگی خویش را می‌گذراند. او مغازه‌ایی در بازار پشم فروشان داشت. به همین سبب به او غزالی می‌گفتند.

پدر غزالی اهل ورع و تقوا بود و غالباً در مجالس فقها حاضر می‌شد و در دوران کودکی دو پسرش محمد و احمد از دنیا رفت و سرپرستی فرزندانش به دوست صوفی‌اش سپرده شد. او هم در حد توان به تربیت آنها اشتغال داشت.

غزالی نخست در زادگاهش پیش احمد ابن محمد رادکانی طوسی و پس از آن در جرجان نزد امام ابو نصر اسماعیلی درس خواند. پس از بازگشت از جرجان مدتی در طوس احتمالاً پیش یوسف النساج به تعلیم تصوف پرداخت و حدود بیست سالگی به همراه برادرش احمد، به مدرسه نظامیه نیشابور رفت تا در محضر ابوالمعالی جوینی، معروف به امام الحرمین برجسته‌ترین متکلم اشعری آن عصر بود به یادگیری علوم بپردازد. در مدرسه نظامیه علوم کثیر دینی مثل کلام، فقه، فلسفه، منطق، علوم طبیعی، تصوف و... تدریس می‌شد. شیوه امام الحرمین جوینی آن بود، که به شاگردانش آزادی کامل می‌داد تا مکنونات قلبی خود را بیان کنند. غزالی از این فضا برای بیان نظرات فلسفی استفاده می‌کرد.

غزالی در ایام اقامت در نیشابور علاوه بر امام الحرمین مرید ابو علی فضل ابن محمد ابن علی فارمذی طوسی^۱ و قشیری شد.

غزالی از فارمذی درباره تصوف نظری و عملی چیزهای زیادی آموخت اما نتوانست به مقام کامل تصوف دست یابد تا بتواند الهاماتی از عالم بالا را دریابد.

فارمذی در ۴۷۷ و امام الحرمین در ۴۷۸ در گذشتند. در این هنگام غزالی حدود بیست و هشت سال داشت و بسیار جاه طلب بود. به همین خاطر از نیشابور به لشکرگاه نزد نظام الملک وزیر بزرگ ملکشاه سلجوقی آمد و به فقیهان و متکلمان درگاه نظام الملک پیوست. نظام الملک گاهی میان علما جلسات مناظره برگزار می‌کرد. غزالی در این جلسات خوش درخشید و مهارتش در مجادله معروف شد. او به تسلط در علوم اسلامی و مجادله در میان علمای مسلمان در آن دوره معروف شد.

اطلاع عمیق غزالی از فقه و فلسفه سبب توجه نظام الملک به او شد و در سال ۴۸۴ / نظام الملک او را به مقام کرسی کلام در مدرسه نظامیه بغداد منصوب کرد. ابو حامد در آن زمان حدود ۳۴ سال سن داشت و تا آن زمان کسی در این سن بدین مقام نائل نیامده بود. غزالی

^۱ به تعبیر صاحب مرآة الجنان، ج ۳، ص ۱۲۲، چاپ حیدرآباد، ۱۳۳۰ جزء شیخ الشیوخ عصر بود و مصاحب قشیری معروف بود.

به جهت تسلط بر دروسش در این مدرسه و همچنین به خاطر وسعت دانشش، مورد توجه دانشجویان و اساتید مدرسه بلکه عالم اسلام قرار گرفت. به همین جهت در امور دینی و سیاسی مورد مشورت قرار می‌گرفت و به نهایت شهرت در این ایام رسید. غزالی در بغداد در ضمن تدریس، به تفکر و تألیف در فقه و کلام و رد بر فرق گوناگون مثل باطنیه و اسماعیلیه و فلاسفه نیز مشغول بود. در همین اثنا در همه معارف حسی و عقلی خود به شک و بحران روحی دچار شد. البته این شک او بیش از دو ماه به طول نینجامید و پس از آن به تحقیق درباره فرق گوناگون پرداخت و نیز به تألیف در علم کلام پرداخت و فلسفه را بدون آنکه پیش استادی بخواند، خودش به مطالعه آن پرداخت. او حدود سه سال پس از فراغت از تألیف و تدریس علوم شرعی، به مطالعه فلسفه پرداخت و در این مرحله از عمرش به تألیف کتب «مقاصد الفلاسفه»، «تهافت الفلاسفه»، «قصایح باطنیه»، «فضائل المستطهریه» و برخی کتب فقهی و کلامی پرداخت.

او پس از این ایام از تدریس فاصله گرفت و به تصوف روی آورد. البته این کار آسان نبود. از یک سو هوای نفسانی و تمایل شدید به مقامات دنیوی و مناصب داشت و از سوی دیگر قلبش او را به سوی تصوف سوق می‌داد و پس از شش ماه سرگردانی و تحیر، سرانجام در سال ۴۸۸، از خراسان راهی شام شد و در آنجا حدود دو سال یعنی سال ۴۹۰ / عزلت گزید و از مناره مسجد بالا رفت و در را بر روی خود بست و در مسجد دمشق اعتکاف می‌کرد و سپس از شام به بیت المقدس رفت و در آنجا هر روز به الصخره می‌رفت و خودش را محبوس می‌کرد و در مرحله بعد به حج رفت.

سپس شوق دیدار کودکان و درخواست‌های آن‌ها او را به وطن برگرداند. در وطن هم به عزلت روی آورد. اما گذران زندگی خانواده او، آرامشش را بر هم می‌زد و این وضعیت عزلت حدود ده سال طول کشید و در این مدت مشهورترین کتب خود را از جمله «احیاء علوم الدین» را نوشت. اما مدتی که از اقامت او در طوس به عزلت می‌گذشت، فخر الدین پسر نظام الملک که وزیر سلطان سنجر بود، تا استادی کلام را در مدرسه نظامیه نیشابور را پذیرفت. در سایه اصرار او در ۴۹۹، این دعوت را پذیرفت. او مدت کمی تدریس را در مدرسه نظامیه

نیشابور را پذیرفت و حدود سال ۵۰۰، تدریس در نظامیه را رها کرد و به زادگاهش طوس برگشت و در مدرسه نزدیک خانه‌اش به تدریس و عبادت اشتغال داشت تا اینکه در سال ۵۰۵ هـ مرگش در حدود پنجاه و چهار سالگی رخ داد. (حلبی، ۱۳۷۳، صص ۲۶۴-۲۶۶، محقق و دیگران، راسخون، ۱۴۰۲؛ همایی، راسخون، ۱۴۰۲)

همان طور که برخی محققین معاصر گفتند، می‌توان در مجموع زندگی غزالی را به چهار دوره تقسیم کرد که عبارتند از:

۱- دوران دانشجویی و جهت‌یابی‌های اولیه که حدوداً از سال ۴۵۰ تا ۴۸۸ هـ طول کشید.

۲- دوران عزلت و گوشه‌گیری که از سال ۴۸۸ تا ۴۹۸ طول کشید.

۳- سال‌های آخر عمر غزالی که از سال ۴۹۸ تا ۵۰۵ ادامه داشت. (ابراهیمی دینانی، منطق و معرفت نزد غزالی، ص ۴۵). پس از بیان مختصر زندگی ابن سینا و غزالی، حال به مقایسه این دو می‌پردازیم.

۵. عصر ابن سینا و غزالی

ابن سینا و غزالی هر دو در دوره‌ای زیست می‌کردند که حکومت خلفای عباسی تضعیف شده بودند و در عوض دولت‌های محلی غیر از سلسله عباسیان تقویت شده بودند.

ابن سینا دوران نخستین عمرش را ظل حکومت سامانیان - اوسط قرن سوم تا اواخر قرن چهارم هجری - گذرانده است. اگر چه حاکمان سنی بودند، اما نسبت به مذاهب و ادیان دیگر حالت تسامح داشتند. (برسیم؛ بهبودی؛ ولی عرب، ۱۳۹۶).

قبل از دوران پایانی عمر غزالی - عزلت و گوشه‌گیری - او که متکلم سنی مذهب بود، تحت تأثیر حکام سلجوقی به ویژه خواجه نظام الملک به عنوان فرد سنی متعصب قرار گرفته و در نظامیه‌هایی که توسط او تأسیس شده بود تحصیل کرده بود. هم تعصبات مذهبی شدیدی

نسبت به مذهب اهل سنت داشتند و خواجه نظام الملک نظامیه‌هایی در شهرهای معروف آن زمان در شرق عالم اسلام ایجاد کرده بود که غزالی مدتی طلبه این مدارس و مدتی دیگر هم مدرس این مدارس بود و تعصبات شدید مذهبی نسبت به اهل سنت داشت (مجتبایی و دیگران، بی‌تا).

پس از آشنایی مختصر با عصر ابن سینا و غزالی، به وضعیت فکری غزالی قبل از اعتزال می‌پردازیم.

۶. وضعیت فکری غزالی قبل از اعتزال

قبل از اعتزال، آنچه که در تفکر غزالی نمود بیشتری دارد، این است که ایشان فقیه و متکلم اهل سنت است. غزالی تعلیمات سنتی خود را ابتدا در جرجان و سپس در نیشابور گذراند و در نیشابور در دروس مبرزترین متکلم اشعری زمان خود یعنی امام الحرمین ابوالمعالی جوینی شرکت کرد و وفاداری زیادی به اندیشه‌های او در علم کلام نشان می‌داد.

بر آگاهان به تاریخ اسلام این امر روشن است که کلام اشعری در کنار مخالفت با ادیان دیگر حتی با فرقه‌های کلامی داخل اسلام یعنی معتزله و باطنیه مخالفت جدی داشتند.

غزالی همان‌طور که در زندگی‌نامه مختصر او بیان کردیم، در نظامیه نیشابور به‌عنوان استاد فقه برگزیده شد. به جهت غلبه در مناظرات مختلف با فرقه‌های مختلف، نوشتن کتاب‌های کلامی زیاد و توانمندی زیاد در علم کلام، در سن سی و چهار سالگی نظام الملک او را به‌عنوان استاد کلام در نظامیه بغداد، منصوب کرد. این امر شایان ذکر است که نظامیه بغداد، جزء مهم ترمی نظامیه‌های جهان اسلام بود و شهر بغداد نیز مرکز علمی جهان آن روز بود.

این انتصابات به‌عنوان استاد فقه در نظامیه نیشابور و استاد کلام در نظامیه بغداد برای غزالی قبل از اعتزال بسیار مهم بود و هر چه بیشتر سبب شهرت علمی او می‌شد. (میان محمد شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، مقاله غزالی: مابعدالطبیعه، نوشته سعید شیخ، ترجمه محسن

جهانگیری، ج ۲، ص ۶، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول (۱۳۶۵). به همین جهت تقریباً شخصیت علمی غزالی با آن سن کم، در جهان اسلام آن روز شناخته شده بود.

درباره زمان تألیف همه کتب او وحدت نظر وجود ندارد ولی بر اساس قول مشهور چنین است که در میان سال‌های ۴۷۸-۴۸۷ هـ، حدود ده سال که غزالی تحت حمایت نظام الملک و در دوره قبل از اعتزال است، کتب ذیل مشهور است که از غزالی به چاپ رسید.

البسیط، الوسیط، الوجیز، این کتبی است که غزالی در زمینه فقه نگاشته است. غزالی مقاصد الفلاسفه را در زمینه فلسفه نگاشته است و تهافت الفلاسفه را در نقد فلسفه نوشته است.

او محک النظر، معیار العلم و میزان العمل که در حیطة منطوق است؛ به نگارش در آورده است.

غزالی هم‌چنان در علم کلام، «المستظهری و حجه الحق» را تألیف کرده است. (الفاخوزی؛ الجر، ۱۳۵۸، ج ۲، ص ۵۲۲)

همان‌طوری که بیان شد سه کتاب «البسیط، الوسیط و الوجیز» در حوزه فقه است و به جهت توانمندی غزالی در علم فقه و تألیف این کتب، غزالی در ردیف فقهای نظامیه نیشابور قرار گرفت. فقهای مسلمان نوعاً در طول تاریخ اسلام، روابط خوبی با فلاسفه نداشتند. این امر در دوره غزالی نیز صادق بود. او با قرار گرفتن در جای فقهای که مورد تایید حکومت سلجوقیان بودند، می‌بایست در کنار فقه با متفکرینی که آن‌ها گمراه تشخیص می‌دادند، یعنی فلاسفه و باطنیه از مسلمانان و ادیان دیگر غیر از اسلام مخالفت بکند.

غزالی برای این که به مخالفت جدی با فلاسفه بپردازد و نشان بدهد که فلسفه را خوب می‌فهمد، در ابتدا به نگارش «مقاصد الفلاسفه» می‌پردازد. او در این کتاب عقاید فیلسوفان مشایی را در سه بخش بازگو می‌کند. او در ابتدای بخش اول درباره منطوق سخن گفته و این بخش را در قالب پنج فن - فن اول الفاظ، فن دوم معانی کلی و اقسام آن، فن سوم قضایا و

اقسام آن، فن چهارم ترکیب قضایا و فن پنجم لواحق قیاس و برهان - به نگارش در می‌آورد.
(غزالی، ۱۳۸۲، صص ۳۹-۱۱۷)

غزالی در بخش دوم تحت عنوان علم الهی، در پنج گفتار - گفتار اول: اقسام، احکام و عوارض ذاتی وجود، گفتار دوم: وجوب وجود و لوازم آن، گفتار سوم: صفات واجب، گفتار چهارم: افعال حق و اقسام موجودات، گفتار پنجم: کیفیت صدور موجودات از واجب الوجود- را تنظیم کرده است. (همان، صص ۱۳۳-۳۰۰)

او در بخش سوم یا حکمت طبیعی در پنج گفتار - گفتار اول: امور عامه با مباحث عمومی راجع به اجسام، گفتار دوم: اجسام بسیطه، گفتار سوم: مزاج و مرکبات، گفتار چهارم: نفس نباتی، نفس حیوانی و نفس انسانی، گفتار پنجم: افاضات عقل فعال بر نفس انسانی به نگارش درآورده است. (همان، صص ۳۰۴-۳۸۵)

او بعد از نگارش کتاب «مقاصد الفلاسفه» و اثبات فهم فلسفه، به نگارش کتاب «تهافت الفلاسفه» می‌پردازد. این کتاب از مشهورترین کتبی است که در نقد فلسفه نه تنها فلسفه اسلامی، بلکه در سنت مسیحی در قرون وسطی نگاشته شد. این کتاب توسط مترجم اسپانیایی "دومینیکوس گوندیسالووس" (Dominicus Gundisalvus) به زبان لاتینی ترجمه شد و به دانشمندان غربی معرفی شد. (میان محمد شریف، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۱۴) البته در نقد این کتاب ابن رشد کتاب «تهافت التهاافت» را نوشته است که آن هم از مشهورترین کتب در زمینه نقد در فلسفه اسلامی و مسیحی در قرون وسطی است. این دو کتاب دهه‌ها و سده‌های زیادی پس از تألیف، هم در سنت اسلامی و هم در سنت مسیحی مورد رجوع بوده است و با واسطه ترجمه عبری آن در مغرب زمین شناخته شده بود. (حلبی، ۱۳۶۲ ص ۱۴).

کتاب «تهافت الفلاسفه» عمده‌ترین کتابی است که غزالی در مخالفت با فلاسفه و در رأس آن ابن سینا نوشته است. حتی برخی معتقدند بعد از نوشتن این کتاب جریان فلسفه در شرق عالم اسلام به صورت کلی نابود شده است و تنها حرکت محدودی از آن در غرب عالم اسلام باقی مانده است. (داوری اردکانی، ۱۳۹۰، ص ۲۸۴)

غزالی در کتاب «تهافت الفلاسفه»، ابتدا چهار مقدمه‌ایی را که ضروری می‌دانست، ذکر کرد. بعد از آن دیدگاه فیلسوفان را در مسأله اول و دوم در مورد ازلیت و ابدیت عالم بیان و سپس نقد کرده است. در مجموع و بحث‌های مفصلی در این زمینه کرده است. در مسأله سوم و چهارم نظر فلاسفه درباره صانع بودن خدا را بیان و سپس نقد کرده است. از مسأله پنجم تا مسأله سیزدهم درباره خدا، ذات و اوصاف او سخن گفته است. از مسأله چهاردهم تا شانزدهم دیدگاه فلاسفه درباره افلاک را مورد نقد قرار داده است. در مسأله هفدهم به بحث درباره دیدگاه فلاسفه درباره معجزه و نقد آن پرداخته است. غزالی در مسأله هیجدهم و نوزدهم دیدگاه فلاسفه درباره نفس انسان را مورد نقد و بررسی فراوان قرار داده است و در مسأله بیستم، وارد بحث بسیار مهم معاد شده است.

او در خاتمه به جمع بندی مباحث خویش درباره عقاید فلاسفه پرداخته است و از بیست مسأله مورد بحث، فلاسفه را در سه مسأله -ازلیت جهان، انکار معاد جسمانی و انکار علم خدا به جزئیات مورد تکفیر قرار داده است. او در هفده مسأله دیگر، فلاسفه را اهل بدعت دانسته است. (غزالی، ۱۳۸۲، صص ۳۰۲-۳۲۴)

تحلیل بخشی از مواضع فلسفی غزالی

چون غزالی در آثار مختلف و به ویژه در کتاب تهافت الفلاسفه، دیدگاه‌های فلاسفه را مورد نقد و بررسی قرار داده است و ما در این مقاله نمی‌توانیم دیدگاه‌های مختلف و حتی دیدگاه واحد غزالی را مورد بحث تفصیلی قرار دهیم، تنها دیدگاه او در باره علیت را به صورت مختصر اشاره می‌کنیم و طالبان را به سایر مقالات ما و دیگران ارجاع می‌دهیم. غزالی برای طرح بحث علیت ابتدا انواع روابط میان اشیای را بررسی می‌کند و در گام اول آن‌ها را به دو قسم ذیل تقسیم می‌کند:

الف: عدم ارتباط میان اشیای: گاهی مشاهده می‌کنیم، که میان دو شیء هیچ گونه ارتباطی وجود ندارد و یا از نظر ما حداقل چنین است.

ب: ارتباط میان دوشی. برخلاف مورد نخست، گاهی میان دو شی ما مشاهده می‌کنیم رابطه و یا روابطی وجود دارد. این روابط را غزالی به سه قسم ذیل تقسیم می‌کند:

۱. گاهی روابط میان دو شی از نوع روابط میان متضایفین و متکافئین است، مثل روابط میان اولاد و والدین.

۲. در برخی مواقع ارتباط میان دوشی و یا اشیای از نوع رابطه میان شرط و مشروط است. به عنوان نمونه امروز دانشمندان می‌گویند، یکی از شرایط حیات در یک کره‌ای اکسیژن و شرط دیگر آب است.

۳. در پاره‌ای موارد ارتباط میان دوشی از نوع ارتباط میان علت و معلول است. فلاسفه مدعیند که روابط میان علت و معلول از نوع ضرورت است، اما غزالی برخلاف دیدگاه فلاسفه از نظریه اقتران دفاع می‌کند و به صورت صریح بیان می‌کند که رابطه میان بریدن گردن و مرگ برخلاف نظریه فلاسفه، چیزی بیشتر از اقتران نیست. (غزالی، الاقتصاد فی الاعتقاد، صص ۹۰-۹۲ به نقل از ابو یعرب المرزوقی، مفهوم السببیه عند الغزالی، صص ۱۱۱-۱۱۲)

غزالی مثل سایر متکلمانانی که مخالف دیدگاه فلاسفه در باره علیت و لوازم ادعایی آن هستند، از واژه علت و معلول استفاده نمی‌کند و به جای آن از واژه سبب و مسبب استفاده می‌کند و آن را به اقسام ذیل تقسیم می‌کند.

اقسام سبب و مسبب

غزالی از یک جهت اسباب را به سه قسم ذیل تقسیم می‌کند که عبارتند از:

۱. اسباب قطعی: مراد اسبابی است که به صورت مطلق به مشیت حق وابسته‌اند و در آن‌ها امکان تغییر نیست. غزالی می‌گوید: ترک این اسباب قطعی دیوانگی است و با توکل ارتباطی ندارد.

۲. اسباب ظنی : مراد اسبابی است که در اکثر مواقع مسببات بدون آن ها حاصل نمی شود ، گرچه در برخی مواقع منتفی نیست .به عنوان مثال کسی از قافله جدا شود و توشه نداشته باشد.

۳. اسباب وهمی : مقصود اسبابی است که تنها وهم حکم میان سبب و مسبب می کند . به عنوان مثال کسی فکر کند که از طریق صلّه ها سرمایه دار می شود. از نظر غزالی قطعاً به این قسم نباید توحه کرد. (غزالی، احیاء علوم الدین، ج ۲ صص ۲۸۲-۲۸۴)
غزالی در کتاب شریف "المستصفی من علم الاصول" (ص ۱۰۹) از سه گونه دیگر سبب نام می برد و می گوید:

۱. سبب حسی: مقصود همان سبب طبیعی است که ما از طریق حس و تجربه با آن آشنا می شویم.

۲. سبب فقهی: اگر کاری واجب و یا حرام می شود، مجتهد میان فعل و اراده شارع، سببیت را درک می کند و حکم را استنباط می کند.

۳. سبب عقلی: در دو قسم سبب فوق سبب فی ذاته نیست و صرفاً اقتران است، اما فلاسفه مدعی هستند در قسم سوم ضرورت است. وهمین سبب می شود که غزالی وارد بحث مشکلات فلسفی علیت بشود.

مشکلات علیت فلسفی از نظر غزالی

غزالی مشکلات نظریه علیت فلاسفه را چنین بر می شمارد:

۱. نفی امکان صدور معجزات

۲. محدود کردن قدرت خدا

۳. نفی اختیار الهی

۴. نفی صانع بودن بودن خداوند نسبت به جهان

فلاسفه بر این باور هستند که همه این مشکلات از فهم نادرست علیت و ضرورت فلسفی ناشی می شود. مراد فلاسفه از ضرورت آن نیست که بر خدا تحمیل شود، چون غیر از خدا همه موجودات در ذات خویش ممکن و نیازمند به خدا هستند. به بیان دیگر مراد از ضرورت، ضرورت علیه نیست، بلکه ضرورت عنه است. (برای توضیح بیشتر به مقالات ذیل که از نویسنده چاپ شد، رجوع شود. غزالی و مساله علیت، خرد نامه صدرا شماره ۱۷، پاییز، ۱۳۷۸، تاملاتی پیرامون انگیزه‌های مخالفت غزالی با فلاسفه، مجله تاریخ فلسفه، شماره ۴، بهار ۱۳۹۰، تاملاتی پیرامون هموردی های غزالی با فلاسفه، مجله پژوهش های اعتقادی و کلامی، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۰)

مسأله تکفیر، تندترین و خشن‌ترین مقابله غزالی با فلاسفه است. گرچه اهل بدعت دانستن فلاسفه از سوی غزالی هم اتهام کوچکی نیست؛ ولی در قیاس با اتهام کفر، اتهام پایین‌تری است. -البته در برابر این کتاب غزالی طرفداران فلسفه نیز بیکار ننشستند، از جمله ابن رشد کتاب تهافت التهافت (صص ۲۱-۳۹۸) را نگاشته است - در هر صورت شدیدترین مقابله غزالی با فلاسفه به صورت عام و ابن سینا به صورت خاص در کتاب «تهافت الفلاسفه» صورت گرفته است. و همان‌طور که گفتم مقطع زمانی این تقابل را اگر بررسی کنیم، بر اساس قول مشهور ناظر بر دوران قبل از اعتزال غزالی است. قبلاً بیان کردیم سه کتاب «محک النظر، معیار العلم و میزان العمل» بر اساس قول مشهور سه کتب منطقی است که غزالی در دوره قبل از اعتزال نوشته است. در این کتب منطقی که بنگریم، هم در اسم کتب و هم در عناوینی که انتخاب کرده است و به تبع آن در محتوا، مقداری با علمای منطقی تفاوت دارد. ولی نکته‌ای که قابل توجه است آن است که غزالی در کتب منطقی، بسان کتب فلسفی با فلاسفه اختلاف جدی و بنیادین ندارد. او در کتاب «تهافت الفلاسفه»، در سایه اختلاف بنیادین که با فلاسفه به‌ویژه در رأس آنها با ابن سینا دارد، حتی آنها را به کفر متهم کرده است. اما در همان کتب منطقی با روش عقلی که فلاسفه به تحلیل مسائل می‌پردازند، به تحلیل مسائل منطقی پرداخته است.

کتاب کلامی «المستظهری»^۱ که بر اساس قول مشهور، قبل از دوره اعتزال، نگاشته شده است، به یکی از مسائل جدی اعتقادی که روافض و بهویژه باطنیه در مورد امام معصوم و ضرورت تبعیت از او دارند، پرداخته است. البته با تشکیک و یا عدم تشکیک درباره گرفتن مطالب این نوشتار از کتاب «کشف الاسرار و هتک الاستار» باقلانی (محبوب و دیگران، راسخون، ۱۴۰۲) نکته‌ایی که مسلم است، روافض و باطنیان از یک سو به جهت حمایت‌های سلسله فاطمی در مصر و از سویی دیگر با تشکیل حکومت آل بویه و حرکات اسماعیلیان به‌ویژه حسن صباح در قلاع اسماعیلی نفوذی پیدا کرده بودند.

غزالی به‌عنوان یک عالم اهل سنت در خودش احساس تکلیف می‌کرد که با این جریان به مبارزه برخیزد. به همین جهت هم در کتاب «المستظهری» و هم در کتاب «حجه الحق»، سعی می‌کند این وظیفه‌اش را به سرانجام برساند.

غزالی در «المنقذ من الضلال» هدف از نگارش آن دو کتاب را اشاره کرده است. اکنون مقصود ما بیان فساد مذهب آنان (اسماعیلیان) نیست چه آنچه را نخست در کتاب «المستظهری» و بار دوم در کتاب «حجه الحق» بازگو کرده‌ام. (غزالی، ۱۴۲۴ هـ.ق، ۲۰۰۳ م، ص ۵۵۱)

غزالی در کتاب «المستظهری» در ده باب سخن می‌گوید. البته در برخی از باب‌ها فصولی هم باز کرده است. ایشان در باب اول درباره روش تألیف کتاب و در باب دوم درباره القاب و انگیزه باطنیه و در باب سوم پیرامون درجات حیلۀ ایشان و در باب چهارم درباره عقاید باطنیه در باره الهیات، پیامبران، امامت، معاد و تکالیف شرعی و باب پنجم که ناظر بر فساد تأویل‌های ایشان است. غزالی در باب ششم درباره آشکار کردن فریب ایشان و در باب هفتم پیرامون باطل ساختن تمسک ایشان به ترتیب درباره اثبات امامت و عصمت و در باب هشتم پیرامون

^۱ غزالی این کتاب را به خواهش المستظهر بالله، خلیفه عباسی نوشته است به همین جهت، آن را المستظهری نامیده است.

فتاوی درباره تکفیر آنها و در باب نهم درباره این که امام قائم به حق المستظهری بالله است و در آخرین باب یعنی باب دهم، ناظر به وظایف دینی در برابر امامت سخن می‌گوید.

عناوین هر باب نشان می‌دهد که غزالی در برابر باطنیه موضع بسیار شدیدی دارد. نه تنها آنها را تکفیر کرده است، بلکه در صدد توجیه فتاوی تکفیر آنهاست. (محبوب، راسخون، ۱۴۰۲). در مقاله مهدی محقق نام کتاب غزالی «المستظهر فی الرد علی باطنیه» است که عبدالرحمن بدوی تحت عنوان «فضایح الباطنیه»، بر آن مقاله مقدمه و تحقیق نوشته است. و در سال ۱۳۸۲ هجری قمری در قاهره بوسیله وزارت الثقافه و الارشاد القومی برای نخستین بار چاپ شده است و بیش از حدود یک سوم کتاب در سال ۱۹۱۶ میلادی به همراه مقدمه و تحلیل مطالب به‌وسیله گلذریهر در مطبعه بریل در لیدن از بلاد هلند به چاپ رسید).

نکته: فاطمیان و داعیان و مبلغان آنها حکومت بغداد را حکومتی نامشروع و خلفای عباسی را غاصب می‌خواندند و عباسیان و دانشمندان وابسته به آنان نیز کتبی دارند در رد فاطمیه و اسماعیله، جهت تضعیف حکومت شیعی اسماعیلی می‌نکاشتند که یکی از آنان کتاب «المستظهر فی الرد علی الاباطنیه»، «فضایح الباطنیه» یا «المستظهری» غزالی است. (مهدی محقق، قصایح باطنیه غزالی و دامغ الباطل علی بن ولید، سایت راسخون).

غزالی این کتاب را در حالی در رد اسماعیلیه به رشته تحریر درآورد که ایشان در اوج قدرت و درخشندگی بودند، به همین جهت داعی مطلق علی بن محمد بن الولید الالف القریشی متوفی ۶۱۲ هـ که از دعاه بزرگ یمن بود کتابی در رد کتاب غزالی به «دامغ الباطل و حتف المفاضل»، نگاشت.

از مباحث گذشته چنین استنباط می‌کنیم:

وجوه اختلاف با فلاسفه و برخی از متکلمان.

۱- اختلاف با فلاسفه در کتاب تهافت الفلاسفه؛ که پیش‌تر گفته شد.

۲- اختلاف با گروهی از متکلمان

هدف از تألیف کتب کلامی، تقویت پایه‌های شریعت در برابر ملحدین و کافرانی که از ادیان دیگر هستند یا کافرانی که خود را متدین به شریعت اسلام نشان می‌دهند، اما باورهای نادرستی ارائه می‌دهند، می‌باشد.

غزالی در رأس این گروه از مخالفان در کتب کلامی، تعلیمیه را قرار می‌دهد که عقاید خلاف شریعت نبوی را ابراز می‌دارند. گر چه بصورت ضمنی در کتب فقهی و کلامی، تیغ انتقادهای او فلاسفه را نیز در بر می‌دارد.

۳ - تشابه با فلاسفه: محترم نگه داشتن علم منطق

فلاسفه به‌ویژه در سنت اسلامی به منطق توجه خاصی داشتند و دارند و از منطق به‌عنوان علم آلی و ابزاری در جهت مدعیات فلسفی استفاده می‌کنند. یعنی در مباحث مابعدالطبیعی و الهیاتی، فلاسفه مدعیاتی دارند که حداقل در زمان غزالی توسط فلاسفه مشایبی بیان شده است. غزالی نیز بر این باور است که ما برای اثبات دعاوی که در زمینه شریعت یا امور مابعدالطبیعی و الهیاتی داریم، باید از ابزار منطق بهره بگیریم. از این جهت غزالی بسان فلاسفه منطق را علم آلی و ابزاری می‌داند که ما در ارتقای دعاویمان، می‌توانیم از آن بهره بگیریم. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۵، ص ۴۰). با این حیثیت او را می‌توان جزء پیشگامان کلام فلسفی به حساب آورد. البته حتی اگر ما ریشه منطق را بسان غزالی در وحی الهی و کتب آسمانی جستجو نکنیم. (و اما الموازین فانا استخراجتها من القرآن و ماعندی انی سبقت إلی استخراجها من القرآن لکن اصل الموازین قد سبق الی استخراجها و لها عند مستخرجا من المتأخرین اسمائاخری ما ذکرته و عند بعض الامم السابقه علی بعثه محمد (ص) و عیسی صلی الله علیهما وسلم اسمی اخر كانوا قد تعلموها من صحف ابراهیم و موسی علیهما السلام). (غزالی، ۱۴۲۴، ص ۲۰۰۳، ۱۹۳).

۸. دوران حیرت یا شک غزالی (سلوک عرفان)

برخی حیرت را به استناد حدیث پیامبر- اللّهم زدنی فیک تحیراً، به عنوان یکی از مراحل سیر وسلوک عرفانی یاد کرده‌اند. برخی حیرت را مرتبه‌ایی از دین ورزی دانسته‌اند. (صادقی؛ عروجی، ۱۳۸۵، ص ۳۲). برخی بر این باور هستند که با توجه به تعریف شک در معرفت‌شناسی، شک استدلالی، گر چه دکارت را می‌توان واجد شک دستوری دانست، اما درباره غزالی بهتر است از واژه شک استفاده نکنیم و به جای آن از واژه حیرت استفاده کنیم. (اخوان، ۱۳۸۹).

غزالی در مقدمه این کتاب یادآور شده است که به تعبیر قرآن (کل حزب بما لدیهم فرحون). (الروم / ۴۲). یعنی هر فرقه‌ای بر این تصور است که جزء فرقه ناجیه است. غزالی می‌گوید: من بر این اساس به مطالعه هر فرقه‌ایی دست یازیدم تا ببینم مدعای آنها چیست و چه ادله‌ای بر مدعای خود دارند. او در ادامه می‌گوید: (من برای جست و جوی حقیقت مراحل را پشت سر گذرانده‌ام).

البته او بر این باور است که هر فردی بر اساس فطرت، گرایش به حقیقت دارد. منتهی والدین این شخص را یهودی، نصرانی و مجوسی می‌گرداند. او برای تایید مدعایش به حدیثی که از رسول خدا روایت شده، استناد می‌کند و می‌گوید: (کل مولد یولد علی فطره و انما ابواه یهودانه و ینصرانه و یمجسانه). او بر این باور است که خودش مسیر حق و حقیقت را طی کرده است را به نحو ذیل توضیح می‌دهد:

۱- بررسی ادراکات حسی

او بر این باور است که ما وقتی به بررسی ادراکات حسی می‌پردازیم در می‌یابیم، که با همه اطمینانی که به یافته‌های حسی در زندگی روزانه‌مان داریم، در برخی موارد این یافته‌های حسی، اشتباه هستند. او یادآور می‌شود که در میان یافته‌های حسی، دیدگاه‌های بصری از همه قابل وثوق‌تر هستند. او درباره بررسی یافته‌های بصری می‌گوید: ما وقتی به سایه چیزی نگاه می‌کنیم، آن را ایستا و غیر متحرک تصور می‌کنیم. اما وقتی که به مشاهداتمان بر می‌گردیم، در می‌یابیم که همین شیء، متحرک است. یا به ستاره نگاه می‌کنیم چشم ما آن

را بسان دنیای کوچک می‌بیند؛ اما وقتی که به ادله هندسی رجوع می‌کنیم، در می‌یابیم که اندازه این ستاره که ما در آسمان آن را خیلی کوچک می‌بینیم، خیلی بزرگ‌تر از کره زمین است.

بر اساس این مشاهدات، برای ما روشن می‌شود که به یافته‌های حسی نمی‌توان اعتماد مطلق کرد. پس نتیجه می‌گیریم که انسان نمی‌تواند به محسوسات، یقین مطلق بیاورد.

۲- شک در معقولات

غزالی پس از شک درباره محسوسات، به شک در عقلیات حتی اولیات پرداخت. گفت: من در این گزاره‌ها که «عدد ده بزرگ‌تر از عدد سه است»، «نفی و اثبات دو شیء واحد با هم جمع نمی‌شود»، «شیء واحد، حادث و قدیم و موجود و معدوم نمی‌شود» شک می‌کنم که این گزاره‌ها برای من یقین آور است یا نه.

غزالی همان‌طور که بر تعقیب شک خود از محسوسات گفته، محک دیگر بالاتر از محسوسات یعنی عقل وجود دارد. در مرحله دوم در مورد صحت احکام عقل نیز تردید روا داشته است. حال این پرسش مطرح می‌شود که چه چیزی می‌تواند محک برای عقلیات انسان باشد؟ این‌جاست که مرحله سوم شک استمرار می‌یابد.

۳- نور الهی:

غزالی جریان شک را استمرار بخشید و این سؤال را مطرح کرده است که چه چیزی می‌تواند حاکم بر ادراکات عقلی انسان باشد؟ غزالی برای تایید شک در احکام عقل و عبور به مرحله دیگر، خواب را به کمک گرفت و گفت: از کجا معلوم است که همه ادراکات عقلی از نوع خواب نباشد؟! همان‌طور که در خواب فکر می‌کنیم که برخی از امور واقعیت‌دار هستند یا برحقتند، اما در حالت بیداری مشاهده می‌کنی که اموری که در خواب تحلیل می‌کردی، در عالم واقع چیزی نیست.

غزالی بر این باور است که در سایه تابش نور الهی به قلب ما -که صوفیه ادعا می‌کند- ما با حقایق امور آشنا می‌شویم. به تعبیر پیامبر این تابش نور الهی بر قلب، بسان مرگ است که بعد از مرگ با حقایق امور آشنا می‌شویم. ((الناس نیام و اذا ماتوا انتبهوا)). یا به تعبیر قرآن

در دنیای مادی، پرده‌هایی جلوی چشم را گرفته است. تابش انوار الهی سبب می‌شود این پرده‌ها، کنار برود. (غزالی، ۱۴۲۴هـ / ۲۰۰۲م، ص ۵۴۰-۵۳۷).

البته در این جا برخی از مسائل وجود دارند به‌عنوان مثال آیا زمان شک غزالی همان شش ماهی بوده است که در المنقذ من الضلال (ص ۵۵۳) گفته است؟ یا این شش ماه دوره شدیدترین شک بوده و از همان زمان قدیم به‌ویژه دوره‌ایی که غزالی پیش فارمذی رفته است، این شک به‌صورت ضعیف وجود داشته است؟

یا نسبت شک غزالی با شک دکارتی چه نسبتی است؟ آیا درباره فعالیت غزالی می‌توان نام شک را بر آن گذاشت، یا نام حیرت برای آن مناسب‌تر است؟ و آیا اصلاً غزالی در شک یا حیرتش صادق بوده است یا نه؟ (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۵، ص ۶۱-۶۸).

غزالی پس از رهایی از شک، به بررسی عقاید جویندگان حقیقت که آنها را در چهار فرقه ذیل منحصر می‌کند، می‌پردازد.

- ۱- متکلمانی که ادعا می‌کنند اهل رای و نظر هستند.
- ۲- باطنیه که بر این باورند که اصحاب تعلیم هستند و علم خویش را از امام معصوم می‌گیرند.
- ۳- فلاسفه که گمان می‌کنند اهل منطق و برهان هستند.
- ۴- صوفیه که مدعی هستند اهل مشاهده و مکاشفه هستند.

از نظر غزالی سه گروه اول مورد قبول نیستند. البته برخوردش در قیاس با سه گروه متفاوت است، یعنی با متکلمین ملایم‌تر از دو گروه دیگر است. ولی گروه مطلوب ایشان، همان صوفیه است که حقایق را از طریق مشاهده و مکاشفه درک می‌کنند.

ایشان تابش انوار الهی بر قلوب افراد را مهم‌ترین راه درک حقایق عالم هستی می‌داند که متصوفه بر این امر باور دارند. (غزالی، ۱۴۲۴هـ / ۲۰۰۲م، ص ۵۴۰ - ۵۵۵).

اگر به مقایسه این دوره در غزالی و ابن سینا بپردازیم، در می‌یابیم که تنها شاهد اختلاف هستیم.

۹. اختلاف غزالی و ابن سینا در دوره حیرت و شک

در غزالی بنا بر قول مشهور، حدود شش ماه دوره شک یا حیرت او بود که آشوب جدی تمام عقل و قلب غزالی را در بر گرفته است و نسبت به عقاید گروه‌های مختلف، حالت شک و تردید پیدا کرده است.

ما در زندگی ابن سینا شاهد چنین دوره‌ایی نبوده‌ایم و نه خود ابن سینا و نه گزارش‌گران چنین دوره‌ایی را در حیات فکری ابن سینا گزارش ندادند.

پس وجود این دوره به‌عنوان اختلاف جدی میان غزالی و ابن سینا می‌توان اشاره کرد. گر چه برخی در میزان دوره شک یا حیرت غزالی تأملاتی کرده‌اند اما خود غزالی در رساله «المنقذ من الضلال» به این دوره پر آشوب در حیاتش اشاره کرده است. این اثر که حدود پنج سال پیش از فوت غزالی توسط خودش نوشته، ترجمه حال کلی اوست. همین اشاره غزالی به این دوران، حتی با تأملات درباره جزئیات این دوران مؤید این تفاوت جدی این دو شخصیت است.

به یاد آوریم که غزالی این اثر خودش را حدود پنج سال قبل از مرگش نوشته و به نوعی بیانگر حال شخصی اوست. او خود می‌گوید: من خودم را به هر گردابی انداختم و ایده هر فرقه‌ایی را بررسی کردم و به تفتن درباره هر مذهبی پرداختم تا بتوانم حق را از باطل تشخیص دهم. با ایده هر فیلسوفی آشنا شدم و عقاید هر متکلمی را بررسی کردم و در صدد پی بردن به سرّ هر صوفی برآمدم و در مورد اعمال زاهدانه هر زاهدی تفکر کردم و در مورد الحاد هر زندیقی بی‌باکانه به بررسی پرداختم. (غزالی، ۱۴۲۴هـ / ۲۰۰۲م، ص ۵۳۷)

این دوره شک یا حیرت به‌عنوان یکی از فرق‌های مهم میان غزالی و ابن سینا است.

۱۰. دوران عزلت و گوشه گیری و آخر حیات غزالی

همان طوری که قبلاً بیان کردیم، غزالی هم از فارغ التحصیلان نظامیه در نیشابور است و هم از اساتید فقه و کلام در نظامیه نیشابور و به ویژه در بغداد است. بر آگاهان از تاریخ این حقیقت نهفته نیست که فلسفه در این مدارس تدریس نمی شد بلکه مخالفت جدی با فلسفه و فلاسفه می شد.

نتیجه تحصیل و تدریس در این نظامیه ها در جاهای متفاوت از حیات غزالی قابل مشاهده است. یکی از آنها آثاری است که غزالی در دوران قبل از عزلت نوشته است که یکی از مشهورترین آنها، کتاب «تهافت الفلاسفه» است.

گر چه درباره عزلت و گوشه نشینی غزالی دیدگاه های مختلفی است و عده ایی با دبد منفی به این قضیه می نگرند که شاید می توان اهم آنها را چنین بر شمرد.

۱- گروهی عزلت غزالی را به مثابه فرار از جنگ های صلیبی و نشستن در صومعه خویش و زهد و عبادت کردن تفسیر کرده اند و آن را امری ناصواب تلقی کرده اند.

۲- برخی دیگر امثال ابوالعطاء بقری عزلت او را امری تشریفاتی تلقی کرده اند و دلیل آنها این است که خود غزالی در «المنقذ من الضلال» (ص ۵۵۴) می گوید: (در حین خلوت و بعد از آن همواره به یاد فرزندان و وطن خود بوده و از پادشاه می ترسید). بر این اساس داوری کرد که این خلوت و عزلت فایده ایی به حال غزالی از حیث روح و فکر نداشته است؛ بلکه صرفاً جنبه ایی تشریفاتی داشته است. (الفاخوزی؛ الجر، ۱۳۵۸، ج ۲، ص ۵۲۹).

۳- عده ایی دیگر مثل مکدونالد بر این باورند که غزالی عزلت را بر مبنای ترس انتخاب کرد. او یادآور می شود که غزالی به رفتار حاکم وقت اعتراض داشت و ماندن در بغداد را برای خویش خطرناک تلقی می کرد و بدین جهت به عزلت روی آورد.

۴- برخی دیگر، همین نظریه ترس را به شکلی دیگر منتها نه از ترس حاکم وقت، بلکه ترس از باطنی ها تقریر کرده اند. و بر این باور هستند که غزالی از ترس قتل خودش توسط باطنیان،

بغداد را ترک کرده است و به دمشق، اورشلیم و مکه سفر کرده است. (ابراهیمی دینانی، منطق و معرفت در نظر غزالی، ص ۴۱).

صحت و عدم صحت این انگیزه‌یابی در مورد عزلت غزالی نیاز به مجالی دیگر دارد و در آن مکتوب باید پیرامون درستی و نادرستی این ایده‌ها سخن گفت.

برخی با تأمل در زندگی غزالی این‌گونه انگیزه‌یابی رانا درست دانسته‌اند. (الفاخوری؛ الجرج، ج ۲، ص ۵۳۰) ولی دیدگاه ما در این مقاله آن است که روش غزالی در این دوره عزلت و آخر حیاتش تغییر کرده است.

غزالی قبل از عزلت در دوران جوانی به سر می‌برد. گر چه عالم دینی بوده است و به شدت از فقه و کلام رایج دفاع کرده است، این امر در سایه علاقه دنیوی بوده است. گر چه به جهت عالم دینی بودن از ترس از آخرت سخن می‌گفته است، اما توجه به خواسته‌های دنیوی او در قیاس با خواسته‌های اخروی او می‌چربید. بدین جهت از عقل جدلی دفاع می‌کرد و در سایه همین عقل جدلی، به نوشتن کتب در علم فقه و کلام پرداخت.

غزالی اگر به نوشتن مقاصد الفلاسفه پرداخته، به نیت همراهی با فلاسفه نبوده بلکه به- عنوان مقدمه‌ای برای نوشتن تهافت الفلاسفه - که در مخالفت با فلاسفه است، نگاشته است.

مهم‌ترین شاهد برای تأیید تغییر روش غزالی در دوره اخیر، همان آثار غزالی است. غزالی در دوره اخیر آثاری مثل «إحياء العلوم الدین»، «جواهر القرآن»، «کتاب الاربعین»، «کیمیای سعادت»، «فیصل التفرقه بین الاسلام و الزندقه»، «ایها الولد»، «المنقذ من الضلال»، «مشکاه الانوار»، «الجام العوام من علم الکلام» و «معراج السالکین» را نوشته است که از همه مهم‌تر کتاب «إحياء العلوم الدین» و سپس دو جلد کتاب کیمیای سعادت به زبان فارسی است.

غزالی در دوران اعتزال و آخر حیات، به صوفیه گرایش نشان داده است. او در این دوره توجهش از جهت معرفت‌شناسی به قلب و شهود بیشتر از قبل شده است. در سایه همین توجه گر چه هنوز به فقه و علم کلام توجه می‌کرد؛ بر خلاف برخی از صوفیان که بر این باور

بودند که به جهت توجه به قلب و شهود، از دستورات شریعت بی نیاز هستند و نسبت به دستورات شریعت بی توجهی می‌کردند، ایشان هم‌چنان بر این باور بود که انسان برای پیمودن سیر تعالی و تکامل نمی‌تواند نسبت به دستورات شریعت که در صدد تعالی و تکامل انسان است، بی توجه باشد. به همین جهت در صدد پاسداشت علم فقه و علم کلام تا آخر عمر خودش بود. منتها از جهت معرفت‌شناسی عنایت او به عقل جدلی که با این عینک به علم فقه و کلام می‌نگریست، بسیار کمرنگ شده است. و در عوض به معرفت بر پایه کشف و شهود بسیار پر رنگ شده است.

همین نگاه معرفت‌شناسانه غزالی در تقابل او با فلسفه مؤثر بوده است. گرچه ما مدعی نیستیم که غزالی در دوره اعتزال و اواخر عمرش دیدش کاملاً به فلسفه مثبت شده است. او همچنان نسبت به فلاسفه منتقد است و برخی دیدگاه‌های آنها را بر نمی‌تابد و برخی عقاید آنان را ناصواب تلقی می‌کند. دیدگاه‌های منفی او نسبت به برخی دیدگاه‌های فلاسفه، بیشتر از فقه و کلام است. اما تقابل او با فلاسفه کمرنگ‌تر می‌شود. او بسان قبل دیدگاه تقابلی با فرقه‌ها و فلاسفه را ندارد.

اگر اودر دوره اخیر نسبت به فلاسفه بیشتر از علم کلام و فقه منتقد است، به گمان ما در سایه تغییر معرفت‌شناسی غزالی است. او احساس می‌کند علم کلام و فقه و بیشتر از آنها فلسفه نسبت به روش کشف و شهود زاویه دارند و نتیجه نسبت به دیدگاه معرفت‌شناسی خاصی که بر اساس روش کشف و شهود پدیدار می‌شود، بی توجهی می‌کنند.

او بر این باور است که فلاسفه هم‌چنان به روش عقلی - حداقل بر اساس ادعای خودشان پایبند هستند و بر اساس همان روش عقلی، روش کشف و شهود را روشی مبتنی در دریافت حقایق نمی‌دانند. بدین جهت اگر کسی مدعی باشد که این حقایق را با کشف و شهود عرفانی به دست آورده است، نباید به ادعایش وقعی نهاد. غزالی بر این باور بود که این ادعای فلاسفه - بر اساس ادعایشان پایبندی آنها به روش عقلی بیشتر از فقها و متکلمان است. یا به بیان دقیق‌تر فلاسفه به ادعای فقها و متکلمان در پایبندی به روش عقلی بهای جدی نمی‌دهند و معتقدند فقها و متکلمان حقایق را با عینک‌های خاصی می‌بینند و بیش از آن که در صدد حل

چالش‌های عقلی برآیند، خود را متعهد به دیدگاه خاصی که از شریعت اتخاذ کرده‌اند، می‌بینند.

غزالی بر اساس این دیدگاه فلاسفه، احساس می‌کند که دیدگاه معرفت‌شناسی که آن‌ها بر اساس عقل پیدا کرده‌اند، دیگر جایی برای کشف و شهود نمی‌گذارد. به همین جهت دیدگاه‌های او حداقل در برخی جهات مخالف دیدگاه فلاسفه است. اما روحیه تقابلی دوران جوانی که در مدرسه نظامیه به سر می‌برد، حفظ نکرده است. یا به بیان دقیق‌تر روحیه تقابلی غزالی با فرقه‌ها از جمله فلاسفه، کم‌رنگ‌تر شده است. به سخن دیگر معرفت غزالی در این دوره محصول عقل‌نظری که فلاسفه از آن دم می‌زنند یا برهان کلامی که متکلمان از آن یاد می‌کنند، نیست. بلکه معرفت محصول قلب است. (الفاخوری؛ الجبر، ۱۳۵۸، ج ۲، ص ۵۲۲ و صص ۵۳۱-۵۳۰؛ نصر؛ لیمن، ۱۳۸۹ ج ۱، صص ۲۶۲-۲۶۱).

به همین جهت است که غزالی در «إحياء العلوم الدين» یادآور می‌شود که منظور از طهارت تنها نظافت در بدن نیست، بلکه طهارت دارای چهار مرحله ذیل است:

۱- تطهیر ظاهر از خبثات و کثافت،

۲- تطهیر جوارح از جرائم و آثام،

۳- تطهیر قلب از اخلاق مذمومه و رذائل،

۴- تطهیر سر از ماسوی الله.

در سایه همین تحلیل از طهارت است که او نماز را تنها ذکر زبانی و رفتار بدنی در قیام، رکوع و سجود نمی‌داند؛ بلکه نماز را فهم معانی و صیقل یافتن دل به اذکار و رفتار جسمانی و حضور قلب می‌داند (غزالی، ۱۴۲۷، ج ۱، صص ۱۳۱-۱۳۲).

بر اساس این تحلیل خوب است به موارد تشابه و اختلاف غزالی و ابن سینا بپردازیم:

۱۱. تشابه ابن سینا و غزالی

تشابه میان ابن سینا و غزالی را می‌توان در توجه به کشف و شهود به‌عنوان یک منبع معرفت دانست؛

بر اساس دیدگاه کسانی که قائل به تصوف و عرفان ابن سینا هستند، (کربن، ۱۳۹۲، ص ۲۵-۳۴) ابن سینا در آثار داستانی مثل حی ابن یقظان، رساله الطیر و قصه سلامان و آبسال و قصیده عینیه، حکمه المشرقین و سه فصل آخر الاشارات و التنبیهاث - یعنی فصل هشتم درباره سعادت و لذت عقلی، فصل نهم درباره مقامات العارفین و فصل دهم پیرامون کرامات و خوارق عاداتی که از عرفا سر می‌زند - از عرفان نظری سخن می‌گوید. البته بر آشنایان به تاریخ فلسفه اسلامی، این امر آشکار است که از «حکمه المشرقین» تنها بخش کوچکی که مربوط به منطق است، باقی مانده است که ابن سینا برخی دیدگاه‌های خاص منطقی خویش را که با ارسطو مخالف است را بیان کرده است.

بر اساس نظر موافقان دیدگاه عرفان نظری ابن سینا این است که غایت تنها معرفت به جواهر و اعراض نیست؛ بلکه تجربه حضور واقعی و فعلیت و تحقق به روش و طریقه‌ایی است که نفس را قادر سازد که خود را از مرزهای جهان آزاد سازد. (هانری کربن، ص ۱۷-۳۴؛ نصر؛ لیمن، ۱۳۸۹، صص ۳۲۵-۳۳۰، الفاخوری؛ الجبر، ۱۳۵۸، صص ۴۹۲-۵۰۴)

خلاصه بر اساس دیدگاه موافقان اگر حتی او را عارف یا صوفی ندانیم، به جهت طرح مسائل عرفان نظری در برخی از آثار می‌توان بر این باور شد که ابن سینا به کشف و شهود به‌عنوان یک منبع معرفت، اعتقاد داشت.

این مسأله با اندک تأمل در آثار دوره کناره‌گیری غزالی به‌ویژه در «إحياء العلوم الدین» و «کیمیای سعادت» این حقیقت آشکار می‌شود که غزالی در نوشتن این آثار قائل به این بود که یکی از بهترین طریقت کسب معرفت، کشف و شهود است و ما به‌وسیله کشف و شهود به حقایق دست می‌یابیم که از طریق حس و عقل امکان دست‌یابی بدان وجود ندارد.

۱۲. وجوه تفاوت غزالی با ابن سینا

با تعمق در آثار وزندگی عملی ابن سینا و غزالی در می‌یابیم از جهاتی میان آن‌ها اختلاف است.

۱. تأمل در زندگی و سلوک عملی و عرفانی ابن سینا بر خلاف غزالی

تقریباً بسیاری از کسانی که از عرفان و تصوف ابن سینا دفاع کرده‌اند، یادآور شده‌اند که ما شاهد یا دلیلی که از آثار او برای عرفان و تصوف او بیاوریم، تنها مؤید عرفان و تصوف نظری است. یعنی ابن سینا در اندیشه‌اش از این تفکرات در حوزه عرفان و تصوف دفاع کرده است. اما درباره سلوک عملی ابن سینا آن‌گونه که خود شیخ یا حتی شاگردش جوزجانی بیان کرده است، ما اثری از زهد و ریاضت نمی‌بینیم. آن‌چه که ما در سه فصل اشارات و بقیه آثار منظوم و غیر منظوم او در می‌یابیم یک تحلیل عرفانی از موضوع است (الفاخوزی؛ الجبر، ۱۳۸۹، ج ۲، صص ۵۰۴-۴۹۳).

حتی این کتاب به نقل از «کارا دووو» می‌گوید: (اگر ما ابن سینا را با فارابی در حوزه عرفان مقایسه کنیم، در می‌یابیم که عرفان در همه آثار فارابی نفوذ دارد به گونه‌ایی که می‌توان تصور کرد که تصوف برای فارابی تنها به‌عنوان یک نظریه نیست بلکه به‌عنوان حالت نفسانی اوست. اما چنین امری را ما در آثار ابن سینا مشاهده نمی‌کنیم. ابن سینا در اواخر عمر به‌عنوان یک مبحث فنی مورد مطالعه قرار داد). (همان، ص ۴۹۲).

اما بر خلاف ابن سینا، ما با تأمل در آثار متعددی که غزالی در دوره عزلت و اواخر عمرش نگاشته است می‌بینیم، نظریه‌های عرفانی موج می‌زند. به بیان دیگر ایشان با روش کشف و شهود به دنبال حل مسائل مختلف در حیطه نظری رفته است. علاوه بر آن اگر در زندگی و سلوک غزالی نیز نگاه کنیم، می‌بینیم که ایشان به‌ویژه پس از دوران عزلت زندگی صوفیانه‌ایی داشته است و در مجموع نسبت به تعلقات دنیوی، حداقل کمتر توجه می‌کرد. یعنی علاوه بر عرفان نظری در حیطه عمل نیز نظریه‌های عرفانی را دخالت داده است.

۲. اختلاف از حیث زمان

حداقل بر اساس قول مشهور غزالی از سال ۴۸۸هـ تا ۴۹۸هـ به مدت ده سال را در عزلت و کناره گیری به سر برده است و از سال ۴۹۸هـ تا پایان عمرش ۵۰۵هـ غزالی تقریباً زندگی صوفیانه‌ایی داشته است و تلاش کرده است از قید تدریس در مدارس نظامیه جز مدت خیلی محدودی از آخر عمرش که مهم‌ترین منبع شهرت و مال و مقام غزالی بوده است، کناره‌گیری کند و از تعلقات دنیوی تا حدی که می‌تواند، کناره‌گیری کند.

همه این مؤیدات مبین این هستند که غزالی مدت طولانی به عرفان و تصوف اشتغال داشته است، اما در مورد ابن سینا برخی در عرفان و تصوف تردید کرده‌اند و عده‌ایی عرفان و تصوف او را در حیطه نظر دانسته‌اند و در حیطه عمل او را واجد سلوک عرفانی و مبتنی بر تصوف ندانسته‌اند. گروهی در عمل مدعی هستند ابن سینا، گرایش به تصوف و عرفان داشته است. شواهد تاریخی متقنی برای این ادعا وجود ندارد. در مجموع ما نمی‌توانیم شواهدی ارائه بدهیم که ابن سینا در مدت طولانی در قیاس با غزالی به عرفان و تصوف دل‌بستگی داشته است.

۱۳. نتیجه

در مجموع می‌توان زندگی غزالی را به سه دوره مهم تقسیم کرد. ما در هر سه دوره اهم دیدگاه‌های غزالی با ابن سینا را مقایسه کرده ایم.

در دوره نخست که دوره یادگیری و جهت‌گیری اولیه غزالی است، ایشان پس از تولد و امامدگی برای فراگیری علوم دینی در مقام طلبه و استاد در مدارس نظامیه بویژه نیشابور و بغداد بسر می‌برد. در این دوره تقابل غزالی با فلاسفه و از جمله ابن سینا خیلی تند و تیز بود. مهم‌ترین شاهد این مخالفت جدی با فلاسفه و در راس آن‌ها ابن سینا همان کتاب تهافت الفلاسفه است. این تقابل شدید هم در عنوان کتاب و هم در محتوی مشهود است.

در دوره دوم که دوره شک یا تحیر غزالی است، ما شاهدی بر شک و یا تحیر ابن سینا نداریم. این شاید مهم‌ترین تمایز غزالی و ابن سینا است.

در دوره سوم که غزالی بر اساس قول مشهورده سال به عزلت روی می آورد و پس از آن حدود هفت سال تا پایان عمر غزالی آثار این عزلت ادامه می یابد. غزالی در این دوره به کشف و شهود عرفانی روی می آورد و آن را موید عقل و نقل قرار می دهد. با تأمل در زندگی و آثار ابن سینادر می یابیم که ایشان از توجه به عقل گرایی صرف تا حدی حداقل به عرفان نظری وگشفت و شهود روی می آورد و از این جهت با غزالی تشابه دارد، گرچه از حیث طول زمان و محتوی تفاوت چندی میان ابن سینا و غزالی وجود دارد. ولی در مجموع بر این باوریم که در دوره سوم، که غزالی گرچه با فلاسفه و در راس آن ابن سینا مرزبندی دارد، اما از میزان تقابل در قیاس با دوره نخست کاسته می شود.

References

منابع

- ابراهیمی دینانی ، غلامحسین ، ۱۳۷۵ ، منطق و معرفت در نظر غزالی ، تهران ، امیرکبیر ، چاپ دوم
- ابن رشد ، ۲۰۰۸ ، تهافت التهافت ، تقدیم و تعلیق احمد شمس الدین ، بیروت لبنان)، دار الکتب العلمیه ، چاپ اول
- اخوان ، مهدی ، ۱۳۸۹ ، حیرت غزالی و شک دکارتی ، مجموعه مقالات غزالی پژوهی ، تهران ، خانه کتاب ، چاپ اول.
- الفاخوری ، حنا ، الجر ، الخلیل ، ۱۳۵۸ ، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی ، ترجمه عبدالمحمد آیتی ، تهران ، کتاب زمان ، چاپ دوم.
- برسیم ، زهرا ، بهبودی ، هاجر ، ولی عرب ، مسعود ، بررسی اقلیت های مذهبی در دوره سامانیان ، مجله تاریخنامه خوارزمی ، سال پنجم ، تابستان ۱۳۹۶ ، شماره ۱۷ ، ویژه تاریخ اسلام.
- _____ ، ۱۳۷۱ ، تاریخ الحکما ففطی ، ترجمه از قرن یازدهم هجری به کوشش بهین دارایی ، تهران ، انتشارات دانشگاه تهران.
- حلبی ، علی اصغر ، ۱۳۷۳ ، تاریخ علم کلام در ایران و جهان اسلام ف تهران ، انتشارات اساطیر.
- خاتمی، محمود ، ۱۳۹۶ ، مدخل فلسفه تطبیقی، تهران ، نشر علمی
- خادمی ، عین الله ، پاییز ۱۳۷۸ ، غزالی و مسا له علیت ، خرد نامه صدرا ، شماره ۱۷
- خادمی ، عین الله ، نیک مرام ، محمد کاظم ، بهار ۱۳۹۰ ، تاملاتی پیرامون هانگیزه های مخالفت غزالی با فلسفه ، تاریخ فلسفه
- خادمی ، عین الله ، نیک مرام ، محمد کاظم ، پاییز ۱۳۹۰ ، تاملاتی پیرامون هموردی های غزالی با فلاسفه ، پژوهش های اعتقادی کلامی

❖ فصلنامه علمی و پژوهشی فلسفی-کلامی الهیات عقلی شماره ۲- بهار ۱۴۰۴

- داوری اردکانی رضا ، ۱۳۹۰ ، ما و تاریخ فلسفه اسلامی ، تهران ، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی ، چاپ دوم.
- صادقی مجید ، راضیه عروجی ، ۱۳۸۵۶ ، حیرت در عرفان ، پژوهش فلسفی - کلامی ، سال ۱۷ ، شماره ۴ .
- طقوشی ، محمد سهیل ، ۱۳۹۴ ، دولت عباسیان ، ترجمه حجت الله جودکی ، قم ، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
- غزالی ، ۱۳۸۲ ، تهافت الفلاسفه ، تحقیق سلیمان دنیا ، تهران ، شمس تبریزی ، چاپ اول .
- ، ۱۳۶۲ ، تهافت الفلاسفه ، ترجمه حلبی ، علی اصغر ، تهران ، کتاب فروشی زوار ، چاپ دوم .
- _____ ، ۱۳۸۲ ، مقاصد الفلاسفه ، تحقیق سلیمان دنیا ، تهران ، شمس تبریزی ، چاپ اول
- _____ ، ۱۴۲۷ هـ ۲۰۰۶ م ، احیای علوم الدین ، خرج احادیثه محمد وهبی سلیمان ، تعلیق اسامه عموره ، دمشق ، دارالفکر .
- _____ ، ۱۴۲۴ هـ ۲۰۰۳ م ، مجموعه رسایل الامام الغزالی ، بیروت ، لبنان ، چاپ اول .
- کرین ، هانری ، ۱۳۹۲ ، ابن سینا و تمثیل عرفانی ، ترجمه رحمتی ، انشاء الله ، تهران ، سوفیا ، بنیاد علمی و فرهنگی بوعلی سینا ، چاپ سوم.
- محبوب ، محمد جعفر ، غزالی و اسماعیلیان ، سایت راسخون ، بازیابی ۱۱ مرداد ۱۴۰۲
- محقق ، مهدی ، فضایح الباطنیه غزالی و دامغ الباطل علی بن ولید ، سایت راسخون ، بازیابی ۱۱ مرداد ۱۴۰۲ .
- مجتبابی ، فتح الله ، خراسانی ، شرف الدین ، جعفری نائینی ، علیرضا ، بینش ، نقی ، ابن سینا ، مدخل دایره المعارف بزرگ اسلامی .
- مجموعه مولفان ، ۱۳۶۳ ، فلسفه در ایران ، تهران ، انتشارات حکمت .

- نصر، سید حسین ، لیمن ، الیور ، ۱۳۸۹ ، تاریخ فلسفه اسلامی ، مترجمان ، تهران ، انتشارات حکمت ، چاپ سوم.

- Cillis De Maria ;2014, Freewill and predestination in Islamic Thought (Theoretical compromises in the works of Avicenna .Al -Ghazali and Ibn ,Arabi, Routledge (London and New York (
- Companini Massimo . 2019 .Al Ghazalian The Divine .Routledge (London and New York)
- Griffel Frank ,2009 ,Al Ghazali;s Philosophical Theology ,Oxford University.
- Farouk ,Mita , 2001, Al Ghazalian and Ismallis, The Institute of Ismalis Studies (London)
- Frank . Richard .M ,1992 ,Creation and the Cosmic System :Al Ghazali and Avicenna , Heidelberg.
- Frank .R.M,1994 ,A Ghazali and the Asharite School ,Duke University Press.
- Sherif Mohamd Ahmad ,1975 ,Ghazali,s Theory of virtue , State University of New York Press Albani.
- Treiger Alexander ,Inspired Knowledge in Islamic Thought (Al Ghazali,s Theory of Mystical Cognition and It,s Avicennaian Foundation),Routledge (London and New York).
- Watt . W . Montgomery ,1952 ,The Faith and Practice of Al Ghazali,University of Edinburgh .

تحلیل و نقد روش «نقد مبنای استغنای از شرع» در رد عرفان از منظر

شیخ جواد خراسانی

دکتر امیرحسین منصوری نوری^۱. محمدجواد راستگو^۲

چکیده

این مقاله در پی پاسخگویی به سؤال اصلی «روش شیخ محمدجواد خراسانی در نقد مبنای استغنای از شرع جهت رد عرفان چگونه تحلیل و نقد می‌شود؟» شکل گرفته است. در همین راستا، جستار حاضر، با استفاده از ابزار کتابخانه، به تحلیل و نقد روش‌های خراسانی در انتقاد به مبنای استغنای از شرع پرداخته و پس از نقد و تحلیل اندیشه‌های خراسانی در این خصوص، به این نتیجه رسیده است که توصیف او از این مبنا خدشه‌دار است؛ زیرا خراسانی سخن از این مطلب را هم‌سنگ تصوف دانسته و میان عارف پایبند به شرع و صوفی منحرف تفاوتی نمی‌گذارد و عرفا را متهم به تظاهر به دین‌داری می‌کند. مهم‌تر اینکه خراسانی معنایی که از قاعده «اذا ظهرت الحقایق، بطلت الشرایع» برداشت کرده است با معنای مورد اراده عرفا تفاوتی فاحش دارد. با مراجعه به آثار عرفایی مانند لاهیجی، سید حیدر آملی و امام خمینی به روشنی آشکار می‌شود که هیچ یک از عرفا نتیجه عرفان را بی‌نیازی از شرع ندانسته و کسانی که این مبنا را پذیرفته باشند، محکوم می‌کنند؛ بلکه معنای مورد اراده عرفا که مشاهده بی‌واسطه خواست الهی در برابر درک باواسطه آن است تعبد و پایبندی بیشتری را در پی دارد که در عرفای حقیقی دیده می‌شود. سپس خراسانی به توصیف عرفا از زبان خودشان پرداخته ضمن اینکه آن‌ها را اهل کشف و وصل می‌داند، با زبانی کنایه‌آمیز، اشعار عرفا را به دلیل ریاضات غیرالهی شیطانی معرفی کرده و با بیان مثال‌هایی از اشعار عرفا و بدون توجه به معانی کنایی

^۱ هیأت علمی دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی و حوزه علمیه amirjoseindoa@gmail.com

^۲ طلبه سطح ۳ حوزه علمیه

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۰۶

که خود عرفا بیان کرده‌اند به تخطئه آن‌ها می‌پردازد. این در حالی است که عرفا خود به امکان کشف شیطانی واقف بوده و شرع و عقل را به‌عنوان خطا سنج معرفی کرده‌اند؛ در خصوص اشعار نیز اشعار حکمت‌آمیز به طور مطلق مورد تأیید اهل بیت علیهم‌السلام بوده است. ضمن اینکه عرفا تصریح به معنای بلندی که به کنایه در شعر بیان شده دارند. انتقاد دیگر خراسانی این است که متصوفه و عرفا برای رسیدن به حقیقت، شرع و عقل را کنار می‌گذارند. بیانی که سبب این برداشت خراسانی شده ناظر به مقامی است که بدون نیاز به تفکر که ابزار عقل است، بی‌واسطه حقایق را مشاهده می‌کند، در صورت وجود چنین مقامی به کارگیری عقل دورکننده خواهد بود.

کلید واژگان: استغناء از شرع، صوفی و عارف، استغناء از عقل، شیخ جواد خراسانی.

Analysis and critique of the method "Critique of the Basis of Dispensing with Sharia" in refuting mysticism from the perspective of Sheikh Javad Khorasani

Dr. AmirHossein Mansoori noori¹, MohammadJavad Rastgoo²

Abstract

This article was formed to answer the main question: "How is Sheikh Mohammad Javad Khorasani's method of critiquing the basis of dispensing with Sharia in order to refute mysticism analyzed and criticized?" Accordingly, the present essay, using library resources, has analyzed and criticized Khorasani's methods in criticizing the basis of dispensing with Sharia. After analyzing and critiquing Khorasani's thoughts on this matter, it has concluded that his description of this basis is flawed. This is because Khorasani equates discourse on this foundation with Sufism and does not distinguish between a mystic who adheres to Sharia and a deviant Sufi, accusing mystics of pretending to be religious. More importantly, the meaning Khorasani inferred from the principle "When the truths are revealed, the religious laws become null" (Idha Zaharat al-Haq'a'iq, Batalat al-Shara'i') significantly differs from the meaning intended by the mystics. Referring to the works of mystics such as Lahiji, Sayyid Haydar Amuli, and Imam Khomeini clearly reveals that none of the mystics considered the outcome of mysticism to be a dispensation from Sharia, and they condemn those who accept this basis. Instead, the meaning intended by the mystics—the direct observation of

¹ Faculty member of Shahid Rajaei Teacher Training University and the seminary amirjoseindoa@gmail.com

² A Level 3 seminary student

Received Date: 5/4/2025

Accepted Date: 26/4/2025

divine will versus its indirect understanding—entails greater devotion and adherence, which is observed in true mystics.

Khorasani then describes the mystics in their own terms; while acknowledging them as people of spiritual unveiling and union, he ironically characterizes their poetry as satanic due to non-divine ascetic practices. By citing examples from mystical poetry without considering the metaphorical meanings expressed by the mystics themselves, he condemns them. However, the mystics themselves were aware of the possibility of satanic unveiling and introduced Sharia and reason as criteria for distinguishing error. Regarding poetry, wisdom-filled poetry has been absolutely endorsed by the Ahl al-Bayt (peace be upon them). Moreover, the mystics explicitly clarify the lofty meanings expressed metaphorically in their poetry.

Another criticism by Khorasani is that Sufis and mystics set aside Sharia and reason to reach the truth. The statements that led to this interpretation by Khorasani refer to a state where, without the need for rational thought (the tool of reason), truths are directly observed. In such a state, the application of reason would be a hindrance.

Keywords: Dispensing with Sharia, Sufi and mystic, dispensing with reason, Sheikh Javad Khorasani.

۱. بیان مسئله

می‌توان گفت برای تنظیم ارتباط انسان با جهان و اشیا و افراد موجود در آن، جهان‌بینی، به‌عنوان یک تفکر بنیادین، مهم‌ترین نقش را ایفا می‌کند. برای به‌دست آوردن یک جهان‌بینی صحیح، باید انواع جهان‌بینی‌ها مورد تحلیل و نقد قرار گیرد؛ یکی از انواع جهان‌بینی‌ها جهان‌بینی عرفانی است. در صدر اسلام عرفان و تصوف یکی بوده است؛ اما به مرور زمان با انحراف بعضی از افراد به یک فرقه انحرافی تبدیل شدند و با عرفان حقیقی فاصله زیادی گرفتند (عبدالمهی، ۱۴۰۱ش، ص ۷۹). برای شناخت جهان‌بینی عرفانی لازم است نظرات موافقان و مخالفان مورد تحلیل و نقد قرار گیرد. یکی از متفکرینی که با بیانی صریح جهان‌بینی عرفانی را مورد انتقاد قرار داده است، محمدجواد خراسانی است. خراسانی بدون تفکیک میان عرفان و تصوف به انتقاد آن‌ها پرداخته است. این انتقادهای در بخش‌های مختلف صورت گرفته است که از مهم‌ترین آن‌ها عبارت است از انتقاد به آموزه وحدت وجود، انتقاد به روش زیست عارفانه و انتقاد به آموزه استغنا از شرع. نگارندگان، در پژوهش‌های قبلی، به انتقاد آموزه وحدت وجود و زیست عارفانه به صورت جداگانه پرداخته‌اند و اکنون به تحلیل و نقد انتقاد خراسانی بر آموزه استغنا از شرع خواهند پرداخت؛ بنابراین، پژوهش حاضر درصدد پاسخ‌گویی به این پرسش اصلی است که «روش محمدجواد خراسانی در نقد مبنای استغنا از شرع چگونه مورد تحلیل و نقد قرار می‌گیرد؟» برای پاسخ‌گویی به پرسش اصلی لازم است به پرسش‌های فرعی زیر پاسخ داده شود:

۱. روش انتقاد خراسانی به قاعده «إذا ظهرت الحقایق بطلت الشرایع» برای اثبات استغنا از شرع چگونه تحلیل و نقد می‌شود؟
۲. روش انتقاد خراسانی به اقوال عرفا برای اثبات استغنا از شرع چگونه تحلیل و نقد می‌شود؟
۳. روش انتقاد خراسانی به استغنا از عقل برای اثبات استغنا از شرع چگونه تحلیل و نقد می‌شود؟

۲. پیشینه

در خصوص نظریه استغنای از شرع مقالات فراوانی نوشته شده است که از زوایای مختلفی این مسئله را مورد بررسی و تجزیه تحلیل قرار داده‌اند:

۱. کتاب عبدالرضا مظاهری با عنوان «شریعت‌گریزی یا ولایت‌پذیری در عرفان اسلامی»، با هدف ایجاد وفاق میان شریعت و عرفان نگاشته شده و به مناسبت، اشاراتی به اقوال عرفا و منتقدین ایشان داشته است. اما او به‌طور خاص به خراسانی و تحلیل و نقد اقوال او به شکل متمرکز نپرداخته و به‌طور کلی هدف کتاب را دنبال کرده است (مظاهری، ۱۳۹۷)، وجه تمایز جستار حاضر تمرکز بر تحلیل و نقد انتقادات خراسانی به عرفا است.

۲. مقاله حسن رضانی با عنوان «بررسی مسئله ظهور حقایق و بطلان شرایع در عرفان اسلامی» این مقاله به بیان معنی قاعده «إذا ظهرت الحقایق، بطلت الشرایع» پرداخته و در بیان آن با مقاله حاضر یکسان است؛ اما وجه تمایز جستار پیش رو این است که در نقد آرای جواد خراسانی شکل گرفته و تمامی مستندات او مبنی بر انتقاد به روش عرفا را مورد پژوهش قرار داده است در حالی که مقاله رضانی تنها بر قاعده تمرکز دارد (رضانی، ۱۳۹۳).

۳. مقاله غلامرضا حسین‌پور با عنوان «عرفان شیعی یا قرائت شیعی از سنت عرفانی؟ براساس تعلیقات امام خمینی بر فصوص‌الحکم» به توجیه عدم تنافی شریعت و عرفان، از منظر امام خمینی پرداخته و آن را یک قرائت شیعی از عرفان به حساب آورده است (حسین‌پور، ۱۴۰۳). از منظر تقابل ادعایی میان شرع و عرفان تاحدی به موضوع جستار نزدیک است، اما مقاله پیش رو با تمرکز بر آرای خراسانی و فارغ از مذهب به پژوهش پرداخته است.

اما تا آنجا که نگارندگان جست‌وجو کرده‌اند، تاکنون مقاله یا پایان‌نامه‌ای نیافته‌اند که به بررسی این مسئله از دیدگاه منتقدی صریح، مانند شیخ محمدجواد خراسانی، پرداخته باشد. در نهایت تلاش شده است با نقد و تحلیل استدلال‌های خراسانی به جهان‌بینی متقنی دست یافت.

۳. توصیف روش انتقاد خراسانی به قاعده «اذا ظهرت الحقایق بطلت

الشرايع»

خراسانی یکی از شاخصه‌های صوفی حقیقی را اعتقاد به مبنای استغنا از شرع دانسته و این اعتقاد را خاصیتی ذاتی برای تصوف معرفی می‌کند و بر این اساس، ضرورت آن برای تصوف را بی‌نیاز از اثبات می‌داند. بر این اساس، خراسانی می‌گوید: از منظر بزرگان صوفی، تصوف حقیقی معنایی جز استغنا از شرع و قاعده «اذا ظهرت الحقایق بطلت الشرايع» ندارد. او تا جایی این مبنا را ضروری عرفان و تصوف می‌پندارد که می‌گوید انکار این قاعده از سوی برخی عرفا به دلیل گرفتار نشدن به تکفیر مسلمانان بوده و قابل پذیرش نیست (خراسانی، بی‌تا (الف)، ص ۴۰).

نکته دیگری که خراسانی درباره استغنا از شرع بیان می‌کند این است که استغنا دو مرتبه دارد:

(الف) بدایت: استغنا از شرع در ابتدای سلوک، به معنای تعبد تام به دستور مرشد - اعم از آنکه مطابق شرع باشد یا خیر - بوده و این تعبد، یگانه سبب وصول به حقیقت شمرده می‌شود. خراسانی بیت زیر را شاهی بر این مدعا معرفی می‌کند:

بشوی اوراق اگر همدرس مائی که علم عشق در دفتر نباشد (حافظ، غزل ۱۶۲)

(ب) نهایت: به نظر خراسانی صوفیان و عرفا این‌گونه می‌اندیشند که هدف غایی شرایع نیل به حقیقت است و پس از وصول به حقیقت دیگر به شریعت - که به مثابه پوست برای حقیقت به مثابه مغز است - نیازی نخواهد بود. برخی از صوفیان برای اثبات این ادعا به آیه «اعبد ربک حتی یاتیک الیقین (سوره حجر، آیه ۹۹)» استناد کرده و یقین را مغز و عبادت را پوسته به حساب آورده‌اند که پس از دستیابی به مغز کنار گذاشته خواهد شد. (خراسانی، بی‌تا (الف)، ص ۳۹).

خراسانی با عنایت به اینکه ممکن است، با استناد به اعمال برخی عرفا و متصوفه مورد انتقاد قرار گیرد می‌گوید:

از میان عرفا برخی که ادعای هدایت دیگران را دارند در مقابل دیدگان مردم به شریعت متعبد هستند، اما این عبادت ظاهری است و از سه حال خارج نیست:

(الف) ایمن بودن از گزند تکفیر متدینین؛

(ب) جلب مرید از میان معتقدان به آداب ظاهری؛

(ج) نقص در عرفان که سبب انجام دستورات شرع اما از روی نفاق خواهد بود. (خراسانی، بی‌تا (الف)، ص ۴۱).

۳. ۱. توجیه متصوفه برای استغنا از شرع از منظر خراسانی

خراسانی این‌گونه می‌اندیشد که متصوفه برای توجیه نظر خود، به قیاس کار خود با علمای دیگر مذاهب دست زده و می‌گویند: همان‌گونه که فتاوی‌ی مبتنی بر اجتهاد علمای سایر مذاهب ضرری به دین وارد نمی‌آورد، استغنا از شرع نیز مبتنی بر شهود عرفانی است که به منزله اجتهاد بوده و استغنا از شرع را موجه می‌کند. خراسانی این قیاس را در جهت فریب مردم تحلیل کرده و می‌گوید: نخست آنکه در میان علما نیز اهل بدعت و فریب وجود دارند و دوم آنکه علمای ربانی فتاوی‌ی خود را با استناد به منابع وحیانی صادر می‌کنند. در واقع، می‌توان گفت خراسانی برای کشف، سروش غیبی و دریافت‌های عاشقانه حجیتی را قابل اثبات نمی‌داند (خراسانی، بی‌تا (الف)، ص: ۴۶).

نکته دیگری که خراسانی در این موضع بیان می‌کند این است که: بر فرض که حجیت کشف پذیرفته شود با حکم به سقوط تکلیف یا تحلیل حرام - که بعضی از بزرگان تصوف ضمن تظاهر به شرع انجام می‌دهند - چگونه برخورد خواهد شد؟ خراسانی معتقد است چنین احکامی از نظر عرف نیز قابل پذیرش نبوده و عارفی که با این عقیده عمل مطابق شرع انجام می‌دهد، منافق و متظاهر به اسلام است. خراسانی این نظر عرفا را که می‌گویند اگر عارف سالک هنگام فوران عشق ترک فریضه کند یا فعل قبیح حرامی انجام دهد، بآسی بر او نیست؛ بلکه مأجور خواهد بود را برای ادعای خود کافی می‌داند.

تحلیل و نقد روش انتقاد خراسانی به قاعده «اذا ظهرت الحقایق بطلت الشرایع»

۱. نیت خوانی و عدم فرق گذاری بین صوفی و عارف

به نظر می‌رسد اولین اشکالی که به خراسانی وارد است، عدم فرق گذاری بین صوفی و عارف است. ایشان با یکسان‌انگاری این دو گروه به خرده‌گیری به هر دو می‌پردازد. خراسانی، بر اساس این یکسان‌انگاری، عرفای متشرعه را صوفیانی متظاهر معرفی کرده که از بیم تکفیر یا برای جلب مرید یا نقص در تصوف، دست به این تظاهر زده‌اند؛ اما بررسی‌های تاریخی نشان می‌دهد که عرفان و تصوف از صدر اسلام وجود داشته و به یک معنا بوده‌اند و بزرگان آن، انسان‌های زاهد و عابد و متشرع به احکام الهی بودند. با مرور زمان تصوف از عرفان حقیقی فاصله گرفته و به یک فرقه انحرافی تبدیل شده و در بعضی موارد به جعل قوانینی خلاف اسلام دست زده‌اند. نگارندگان - ضمن قبول نادرستی اعتقاد به بی‌نیازی از شرع - این‌گونه می‌اندیشند که تعبد به شرع دست کم در اعتقاد عرفای بزرگ وجود داشته و دارد و اتهام به اینکه عرفان مساوی با بی‌نیازی از شرع است و عارفی که این اعتقاد را اظهار نمی‌کند انسانی ظاهر ساز و به دنبال جلب مرید است، به نوعی نیت‌خوانی و عملی مذموم خواهد بود. به‌ویژه که اغلب عرفا، استغنا از شرع را به هیچ روی نپذیرفته و معتقدند رسیدن به هر درجه‌ای از عرفان جواز ترک شریعت نخواهد بود؛ البته عرفا گاه نسبت‌های این‌چنینی را ناشی از جهل گوینده دانسته و عدم توجه به این جهل را سبب خروج از ایمان دانسته‌اند (ملکی تبریزی، ۲۰۱۰م، ص ۱۲).

۲. برداشت نادرست از عبارت «اذا ظهرت الحقایق بطلت الشرایع»

خراسانی معتقد است قاعده عرفانی «اذا ظهرت الحقایق بطلت الشرایع» (مولوی، ۱۳۷۵، دیباچه دفتر پنجم) اشاره به بی‌نیازی سالک از انجام دستورات شرع، پس از رسیدن به حقیقت دارد. اینکه عده‌ای از متصوفه این قاعده را بهانه قرارداد و دستورات شرع را رعایت نمی‌کنند، مورد پذیرش و نقد نگارندگان نیز هست؛ اما به نظر می‌رسد سرایت دادن و تعمیم این بهانه نادرست به عرفای متعبد، علاوه بر نیت‌خوانی که پیش‌تر گفته شد، خطای علمی و روشی شمرده می‌شود. برای روشن شدن این خطا به آرای عرفا در این خصوص اشاره می‌شود.

الف) لاهیجی: به نظر لاهیجی انسانی که به کمال حقیقی رسیده است، جامع مراتب شریعت و طریقت و حقیقت خواهد بود؛ به عبارت دیگر، لاهیجی شریعت و طریقت را برای حصول به حقیقت ضروری می‌داند. لاهیجی برای بیان این ضرورت از قاعده‌ای منطقی بهره گرفته و می‌گوید شریعت و طریقت به منزله صغری و کبرای قیاس هستند که حصول نتیجه و بقای آن وابسته به حصول و بقای دو مقدمه آن است. از این‌رو، عرفا دست‌یابی به حقیقت و ماندگاری در آن را بدون شریعت و طریقت محال دانسته و مدعی آن را زندق و ملحد معرفی می‌کنند؛ همچنین آنان طریقت بدون شریعت را هوا، هوس و وسوسه به حساب می‌آورند (لاهیجی، ۱۳۱۲، ص ۹۳).

ب) سید حیدر آملی: سید حیدر آملی انبیا و اولیای الهی را مانند طبیبان معرفی کرده و می‌گوید همان‌طور که برای علاج جسم، عقل به تبعیت از طبیبان جسمانی - به دلیل تخصص ایشان - حکم می‌کند، تبعیت از انبیا و اولیای الهی به‌عنوان طبیبان روحانی را نیز - به دلیل برخورداری از اعلا مراتب عقل - ضروری دانسته و می‌گوید انسان عاقل نسبت به دستور العمل‌های طبیبان روحانی، که در واقع شریعت نازل شده از جانب حق تعالی است، حالت اعتراض نخواهد داشت. بر این اساس، می‌توان گفت شرع هیچ‌گاه مخالف عقل نبوده و عقل نیز هیچ‌گاه مخالف شرع نخواهد بود. سید حیدر آملی برای روشن‌تر شدن رابطه شرع و عقل مثالی را بیان کرده و می‌گوید: شرع و عقل و احتیاج آن دو به یکدیگر مانند روح و بدن است. شرع مستغنی از عقل و عقل مستغنی از شرع نخواهد بود. محمد راغب اصفهانی در کتاب تفصیل النشأتین فی تحصیل السعادتین می‌گوید: عقل هدایت نمی‌شود مگر به شرع و شرع هم بیان نمی‌شود مگر به عقل و عقل مانند پایه و اصل و شرع مانند بنا و ساختمان است. پایه و اصل بدون بنا بی‌ثمر است و دنیا بدون پایه و اصل ثابت نمی‌ماند. خدای متعال در قرآن کریم می‌فرماید: «نور علی نور» و منظور نور شرع است بر نور عقل. چون عقل روشنایی نمی‌دهد مگر به وسیله شرع و شرع عقل است از خارج و عقل شرع است از درون و آن دو با یکدیگر متحد هستند و به هم کمک می‌کنند. (سید حیدر آملی، ۱۳۷۷ش، ص ۴۳).

به نظر نگارندگان، با توجه به مطالب سید حیدر آملی می‌توان گفت شریعت به مثابه گزارشی از قوانین عالم تکوین (حقیقت) است که عمل بر اساس آن انسان را در مسیر درک بی‌واسطه حقیقت قرار می‌دهد. با ثبات قدم در این مسیر، عالم حقیقت بر سالک منکشف شده و تطابق تکوین و تشریح را می‌یابد. پس از دریافت حقیقت دیگر نیازی به گزارش و قانون نیست؛ چرا که سالک، خود مشاهده می‌کند و گزارش بی‌ثمر - و باطل - خواهد شد. بر این اساس، جمله «اذا ظهرت الحقائق بطلت الشرایع» این‌گونه معنا می‌شود که در زمان مواجهه بی‌واسطه با حقیقت سالک، تکلیف الهی خود را بی‌واسطه درک و عمل می‌کند و پرداختن به گزارش باواسطه از آن بی‌ثمر و باطل خواهد بود. بنابراین، زمانی که انسان به حقیقت می‌رسد، بی‌نیاز از شرع - به‌عنوان وظیفه الهی خود - نمی‌شود، بلکه چون می‌تواند حقایق را ببیند لزوم اعمال شرعی را درک می‌کند و نیازی ندارد تا به شرع به‌عنوان گزارش باواسطه بپردازد.

ج) امام خمینی: امام خمینی، به‌عنوان عارفی فقیه و متشرع، در خصوص بی‌نیازی از شرع می‌گوید: «بدانکه هیچ راهی در معارف الهیه پیموده نمی‌شود، مگر آنکه ابتدا انسان به ظاهر شریعت عمل کند. تا انسان متأدب به آداب شریعت حقه نشود، هیچیک از اخلاق حسنه برای او محقق نمی‌شود و ممکن نیست که نور معرفت الهی در قلب او جلوه کند و علم باطن و اسرار شریعت برای او منکشف شود. همچنین پس از انکشاف حقیقت و بروز انوار معارف در قلب وی نیز بازهم متأدب به آداب ظاهره خواهد بود. و از این جهت، دعوی بعضی که بعد از رسیدن به حقیقت ترک ظاهر می‌کنند باطل است یا می‌گویند پس از پیدایش حقیقت دیگر به آداب ظاهری احتیاج نیست. و این از جهل گوینده به مقامات عبادت و مدارج انسانیت است.» (خمینی، ۱۴۰۰ش، ص ۸).

۳. برداشت نادرست از مثال پوسته (شریعت) و مغز (حقیقت)

هرچند نگارندگان بر این باورند که تمثیل از ارزش معرفتی بالایی برخوردار نیست، اما به دلیل استفاده خراسانی از آن، در مقام نقد، به اختصار به برداشت صحیح از تمثیل نیز اشاره می‌شود. برای تبیین نادرستی برداشت خراسانی از این بیان تمثیلی می‌توان گفت برای توحید چهار مرتبه قابل بیان است:

(الف) پوخته پوخته: انسان در این مرتبه با زبان توحید را بیان می‌کند؛ اما در دل از آن غافل، بلکه ممکن است منکر آن شود.

(ب) پوخته: در دل توحید را پذیرفته و انکار نمی‌کند.

(ج) مغز: توحید به سبب نور متجلی از جانب حق تعالی برای او کشف شده و امور متعددی که در عالم مشاهده می‌کند را از یک مصدر دیده و همه را از حق واحد ملاحظه می‌کند. از این مرتبه به «مقام مقربین» تعبیر شده است.

(د) مغز مغز: غیر وجود مطلق ندیده و شریکی در وجود برای خدا نمی‌پندارد. این مرتبه را «فنا فی الله» و «فنا فی التوحید» نام نهاده‌اند. (نراقی، ۱۳۷۸ ش، ج ۱، ص ۱۱۹).

بنابراین، هر مرتبه اعمال یکسان است؛ اما می‌تواند کیفیت و نحوه دستیابی به آن متفاوت باشد به این معنا که برای مثال نماز شخص در مرتبه پوخته با نماز شخص در مرتبه مغز در ظاهر یکی است، اما در مرتبه پوخته نماز بر اساس دستور و چنان که پیش‌تر گفته شد، به‌عنوان یک قانون است؛ اما در مرتبه مغز نماز بر اساس مشاهده حقیقت نماز و جایگاه آن در نظام خلقت خواهد بود.

۴. برداشت نادرست از آیه «اعبد ربَّکَ حَتَّىٰ یَأْتیکَ الیقین»

می‌توان گفت برداشت خراسانی از استناد عرفا به این آیه این است که عارف در نهایت سلوک خود به یقین رسیده و بی‌نیاز از عبادات خواهد شد. نقدی که بر این برداشت خراسانی وارد به‌نظر می‌رسد این است که برداشت او از یقین به معنای برداشت ظاهری است؛ درحالی‌که یقین در این سیاق به معنای مشاهده حقیقت است که مصداق تام آن در قیامت رخ خواهد داد. چنانکه علامه طباطبایی ذیل این آیه می‌گوید: «تو بر عبودیت خود ادامه بده و هم‌چنان بر اطاعتت و اجتنابت از معصیت صبر کن و نیز هم‌چنان بر آنچه که ایشان می‌گویند تحمل کن تا مرگت فرا رسد و به عالم یقین منتقل شوی، آن وقت مشاهده کنی که خدا با آنان چه معامله‌ای می‌کند.» بنابراین، چنانکه برخی پنداشته‌اند، بر فرض رسیدن به یقین و جوب عبادات از بین نخواهد رفت؛ چرا که اگر مقصود از یقین، آن یقین معمولی - که از راه تفکر یا

عبادت حاصل می‌شود - باشد، رسول خدا صلوات الله علیه و آله در هر حال آن یقین را داشته و آیه شریفه که خطابش به شخص رسول اکرم است می‌فرماید: «عبادت کن تا یقین برایت بیاید» چطور رسول خدا صلوات الله علیه و آله یقین نداشته با اینکه آیات بسیاری از کتاب خدا او را از موقنین و همواره بر بصیرت و بر بینه‌ای از پروردگارش و معصوم و مهتدی به هدایت الهی و امثال این اوصاف دانسته است. بنابراین، مقصود از این یقین یقینی است که تنها در قیامت حاصل خواهد شد. (طباطبایی، ۱۳۷۴ ش، ج ۱۲، ص ۲۸۹).

به نظر نگارندگان، حتی اگر عارف یقین را در این دنیا نیز قابل دستیابی بداند، می‌توان چنانکه پیشتر گفته شد عبادت قبل از یقین را عبادت وابسته به تشریح و قانون (شریعت) و عبادت پس از یقین را به عبادت تکوینی و وابسته به مشاهده حقیقت تحلیل کرد. در این صورت، عبادت و وجوب آن پابرجا است ولی روش درک آن تغییر کرده و عمیق‌تر شده است.

به‌عنوان جمع‌بندی، نگارندگان این‌گونه می‌اندیشند که در نادرست بودن بهانه قرار دادن بعضی از آموزه‌های عرفانی برای ترک عبادات و واجبات شکی نیست، اما این آموزه‌ها برای موجه کردن ترک عبادات نیست؛ بلکه به مراتب بالاتری از عبادات اشاره دارد که منظور اصلی عارف خواهد بود.

توصیف روش انتقاد خراسانی به اقوال عرفا برای اثبات استغنائی از شرع

خراسانی در این بخش به توصیف عرفا از زبان خودشان پرداخته و می‌گوید: عرفا خود را اهل کشف و وصل دانسته و مدعی هستند که حقایق عالم مورد مشاهده ایشان است. خراسانی پس از این توصیف با زبانی کنایه‌آمیز می‌گوید آنان مطابق واقع سخن گفته‌اند، اما تنها برون‌داد این شهود، اشعار عاشقانه شیطانی^۱ کاذبانه و مورد تبعیت گمراهان^۲ است. خراسانی به‌عنوان بیان علت برای شیطانی بودن اشعار عرفا می‌گوید با اینکه پذیرفته است که تمامی اشعار

^۱ پیغمبر صلی الله علیه و اله فرمود: «و الشعر من ابلیس»

^۲ «قل هل أنبتکم علی من تنزل الشیاطین تنزل علی کل آفاک ائیم. یلقون السّمع و اکثرهم کاذبون و الشّعراء یتبعهم الغاوون الم تر أنهم فی کلّ واد یهیمون و أنهم یقولون ما لا یفعلون آلا الذین آمنوا و عملوا الصّالحات».

شیطانی نیستند، اما در خصوص عرفا از آنجا که مقدمات رسیدن به این طبع شعر غیر شرعی است، نتیجه آن شیطانی خواهد بود. پس از این توضیح خراسانی به بیان مثال‌هایی از عرفا می‌پردازد:

ابو الحسن خرقانی: «پنج تکبیر زدم یکی بر دنیا، دوم بر خلق، سوم بر نفس، چهارم بر آخرت، پنجم بر طاعت و این را با خلق نمی‌توان گفت»؛ «باز ابو الحسن خرقانی نیز گفته آن کس که نماز و روزه کند رو به خلق دارد»؛ خراسانی معتقد است خرقانی در این شعر با پنج تکبیر که در مذهب خاقانی اشاره به نماز میت دارد، دنیا، خلق، نفس، آخرت و طاعت را مرده اعلام کرده و از آن‌ها دست برمی‌دارد و البته با اشاره به جمله «با خلق نمی‌توان گفت» به آنچه که در بخش‌های قبلی نیز به آن اشاره کرد نیز تأکید می‌کند که عرفا گاه این حقیقت را از دیگران پنهان می‌کند. (خراسانی، بی تا (الف)، ص ۴۲).

حافظ:

چون نیست نماز من آلوده نمازی در می‌کده ز او کم نشود سوزوگذارم
به نظر خراسانی خرقانی در این شعر به ترک نماز و روی آوردن به می‌کده تشویق می‌کند.
(خراسانی، بی تا (ب)، ص ۳۹)

شبستری:

چو برخیزد ترا این پرده از پیش نماند دین و آئین مذهب و کیش
من و تو چون نماند در میانه چه کعبه چه کنش چه دیروخانه
به نظر خراسانی شبستری در این ابیات به نوعی اباحه‌گری که نتیجه‌ای جز استغنا از شرع ندارد، اشاره کرده و آن را با بیانی که پیش‌تر اشاره شد مانند مقدمات شیطانی و ... مورد انتقاد قرار می‌دهد. (خراسانی، بی تا، ص ۳۹).

تحلیل و نقد روش انتقاد خراسانی به اقوال عرفا برای اثبات استغنای از شرع

ضمن پذیرش اینکه اگر استغنای از شرع معنای واقعی داشته باشد، مذموم است و قابل پذیرش نیست، اما در نظر نگرفتن منظور عرفا به‌ویژه در مواضعی که خود به آن تصریح دارند یا قضاوت منفی با اینکه امکان برداشت مثبت وجود دارد - به خصوص در مورد عرفایی که پایبند به شریعت هستند - نقدهایی وارد به نظر می‌رسد که در موارد زیر قابل دسته‌بندی است:

۱. عدم توجه خراسانی به روش عرفا در صحت سنجی مکاشفات

عرفا دغدغه صحت مکاشفات و عدم تصرف شیطان در آن‌ها را دارند و برای خطاسنجی این مکاشفات راهکار عرضه آن‌ها بر عقل و شرع را در پیش گرفته و در صورت عدم مخالفت، مکاشفات را تنها برای خود معتبر به حساب می‌آورند. از منظر عرفا «... در جریان این سیر و سلوک معمولاً مکاشفاتی حاصل می‌شود که شبیه به «رؤیا» است، و گاهی عیناً از وقایع گذشته یا حال یا آینده حکایت می‌کند، و گاهی نیازمند به تعبیر است و زمانی هم در اثر تصرفات شیطان پدید می‌آید» (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۱۲۶). از این رو، عرفا معتقدند نقل معتبر - به عنوان منبع شرعی - و فلسفه - به عنوان منبع عقلی - در مقام خطاسنجی عرفان از ضروریات بوده و تکیه بر مشاهدات بدون انطباق آن بر عقل و شرع را بر نمی‌تابد (امام خمینی، ۱۳۷۶ ش، ص ۸۴).^۱ ملاحظه می‌شود نقد خراسانی بدون در نظر گرفتن روش عرفا است و این انتساب بدون لحاظ روش ایشان نقدی وارد به نظر می‌رسد.^۲

۲. برخورد یک‌جانبه نگرانه با اشعار عرفا

نگارندگان ضمن نادرست دانستن طی مقدمات غیر شرعی بر فرض وجود، این‌گونه می‌اندیشند که عرفا اغلب در مسیر شریعت طی طریق کرده و چنان‌که پیش‌تر گفته شد، بر رعایت دستورات شرع تأکید دارند. ضمن آنکه در منابع روایی برخی شعرها حکمت آمیز توصیف شده

^۱ فإنّ طور العرفاء و إن كان طوراً وراء العقل، إلا أنه لا يخالف العقل الصريح و البرهان الفصيح، حاشا المشاهدات الذوقية أن تخالف البرهان، والبراهين العقلية أن تقام على خلاف شهود أصحاب العرفان. (امام خمینی، ۱۳۷۶ ش، ص ۸۴).

^۲ در این موضع شایسته است به این نکته اشاره شود که عدم توجه به شهود در تفکر بشری از منظر متفکرین معاصر نیز نقدی بر اندیشمندان نافی شهود است (جعفرزاده؛ اسدی، ۱۴۰۳).

و به حفظ آن‌ها توصیه شده است (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۳۷۹).^۱ (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۷۱) در این‌گونه روایات شاعر مورد توجه نیست و گاه مشاهده شده است که بزرگان دین شعر شاعری کافر را به صادقانه‌ترین شعر عرب توصیف کرده‌اند. (طهرانی، ۱۴۱۷ق، ص ۷۲).^۲ آیه « وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ؛ شاعران را گمراهان پیروی می‌کنند (شعرا، ۲۲۴)» نیز در مورد تهمت مشرکین به پیامبر صلوات الله علیه و آله نازل شده است (طباطبایی، ج ۱۵، ص ۴۶۹)، بر این اساس، اشعاری که در آن‌ها هجو یا سبک کردن معارف حقیقی اسلام باشد، مورد مذمت و اشعاری که بیانگر معارف عالی و حقیقی باشد، مورد مدح و ستایش بوده و خواهد بود.

۳. برداشت نادرست به سبب تقطیع سخنان ابوالحسن خرقانی

نگارندگان سخنان نقل شده از خرقانی را در آثار خود او نیافته‌اند؛ بلکه سخنان نقل شده در تذکره‌الاولیای عطار است. ابتدا نقل قول عطار از خرقانی آورده شده و به لحاظ محتوا و برداشت از آن با سخن خراسانی مقایسه خواهد شد:

«گفت: الهی هر چیزی که از آن منست در کار تو کردم و هرچه از آن تو است در کار تو کردم تا منی از میان برخیزد و همه تو باشی؛ و گفت: در همه حال مولای توام و از آن رسول تو و خادم خلق تو؛ و گفت: هشتاد تکبیر بکردم یکی بر دنیا دوم بر خلق سیم بر نفس چهارم بر آخرت پنجم بر طاعت و این را با خلق بتوان گفت: و دیگر را مجال نیست (عطار نیشابوری، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۹۱)»

^۱ پیامبر صلی الله علیه و آله فرمودند: إِنَّ مِنَ الشُّعْرِ لِحِكْمَةٌ؛ (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۳۷۹).
^۲ همچنین روایاتی وجود دارد که توصیه به حفظ اشعار مفید می‌کنند از امام صادق " (علیه السلام) نقل شده است که فرمود: یا معشر الشیعة علموا اولادکم شعر العبدی، فانه علی دین الله: " به فرزندان خود، اشعار عبدی را بیاموزید که او بر دین خدا است (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۷۱).
^۳ الا کل شیء ما خلا الله باطل و کل نعیم لا محاله زایل که پیامبر صلوات الله علیه و آله در خصوص این شعر جمله «اصدق شعر قالته العرب» را فرموده‌اند (طهرانی، ۱۴۱۷ق، ص ۷۲).

همان‌طور که ملاحظه می‌شود محتوا تقطیع شده و بر اساس این تقطیع، برداشت خراسانی این بوده که خرقانی تبلیغ ترک طاعت می‌کند؛ در صورتی که با توجه به جملات قبل و بعد روشن می‌شود که منظور خرقانی ترک هر امری است که در آن شائبه غیر خدا باشد و از میان امور متعدد تنها پنج مورد را قابل ذکر دانسته است؛ در صورتی که خراسانی با نقل عبارت « این را با خلق نمی‌توان گفت » سعی در اثبات سخن قبلی خود - که عرفا اسغناى از شرع را از مردم مخفی می‌کنند - دارد؛ البته می‌توان این احتمال را داد کتابی که خراسانی در دست داشته نقل متفاوتی داشته است. در هر صورت، بی‌توجهی به جملات قبل و بعد و بی‌توجهی به حمل به صحت سخن عرفا نقدی وارد به خراسانی به نظر می‌رسد.

سخن دیگر که مورد اشاره و انتقاد خراسانی قرار گرفته است نیز با توجه به مجموعه سخنان خرقانی اشاره به نماز و روزه بدون اخلاص دارد به‌ویژه با در نظر گرفتن جمله کامل:

«آن کسی که نماز کند و روزه دارد به خلق نزدیک بود و آن کسی که فکرت کند به خدا (عطار نیشابوری، بی‌تا، ص ۲۰۷).»

این برداشت کاملاً منطقی به نظر می‌رسد که خرقانی در مقام انتقاد به نماز بی‌تفکر و بدون اخلاص است. همان‌طور که ملاحظه می‌شود در این سخن نیز بخش آخر که فکر را مورد توجه و تأکید قرار می‌دهد حذف شده است و چنانچه نسخه در اختیار خراسانی نیز حاوی این بخش بوده است، عدم ذکر آن نقدی جدی بر خراسانی خواهد بود.

۴. عدم توجه به معانی کنایی در اشعار عرفا

آنچه همواره در ادبیات مورد توجه ادیبان بوده است، استفاده مناسب و نغز از آرایه‌های ادبی و آن را در راستای مقصود خود از ادبیات و خیال‌انگیزتر کردن آن در راستای انتقال بهتر مفاهیم قراردادن بوده و ادبای عارف نیز از این قاعده مستثنی نیستند؛ بنابراین، در هر متن عربی باید به جنبه‌های کنایی، استعاری و ... توجه کرد. این مطلب امری است که به نظر می‌رسد خراسانی از آن غافل بوده و به همین جهت، در تحلیل اشعار عرفا دچار ظاهرگرایی

شده است. نقد اصلی نگارندگان در این بخش همین غفلت و ظاهرگرایی تابع آن است. در زیر به اشعاری که با همین روش مورد انتقاد خراسانی قرار گرفته است پرداخته خواهد شد:

۱. حافظ: چنانکه در بخش خرقانی گذشت، اشاره به ترک طاعت در این موارد ترک طاعت خودمحور برای روی آوردن به طاعت خدامحور است. مصرع نخست شعر حافظ نیز در مقام مذمت نماز آلوده است و چنانچه از آن تشویق به ترک نیز برداشت شود - که به نظر نگارندگان چنین برداشتی هم ممکن نیست، بلکه تشویق به پاک کردن نماز است - تشویق به ترک نماز آلوده به شرک و ریا و ... خواهد بود؛ بخش دوم که اشاره دارد به اینکه چون نماز من نماز آلوده‌ای نیست، بهره‌مندی من نیز از میکده تمام و کمال خواهد بود. این مصرع تأکید دارد به اینکه حافظ اهل نماز بوده و بهره‌مندی او از میکده اصلاً به واسطه همین نماز است. ممکن است این اشکال به حافظ گرفته شود که اهل می و میکده بوده و از این‌رو اشاره او به نماز در واقع برای این بوده که طبق نظر خراسانی آموزه استغنائی از شرع را به صورت عمومی بیان نکند. در این موضع است که ملاحظه می‌شود خراسانی به بیان کنایی شعر که مورد توجه و توضیح عرفا نیز هست بی اعتنا بوده است؛ چرا که در اشعار و ادبیات عرفانی نیز تصریح شده که شنوندگانی که با دستگاه عرفانی آشنا هستند از این واژگان فهم متفاوتی دارند (غزالی، ۱۳۶۴ش، ج ۱، ص ۴۸۴). و به طور خاص برای می و میکده سه معنی کنایی ذکر کرده‌اند:

الف) شراب کنایه از حقیقت مطلقه ذات حضرت حق سبحانه: در ادبیات عرفانی شراب به معنای ذات حق به کار رفته که ظهورات آن معنی در صور کونیّه به تجلیات گوناگون آشکار گردیده است. در این بیان میکده موضعی است که ذات حق یا تجلیات او مورد توجه قرار می‌گیرد.

۲. شراب کنایه ذوق عرفانی: در این بیان عارف شراب را به عنوان کنایه از حس خود، از درک و چشیدن ذات حق داشته به کار می‌برد. در این بیان میکده محل رسیدن به این چشایی و درک است.

۳. شراب کنایه از زجاجه: زجاجه که در آیه نور آمده است، برای نمایاندن و تجلی ذات حق است (شبستری، ۱۳۸۴، ص ۳۷۶).

به نظر نگارندگان می‌توان وجه این کنایه را این دانست که تمرکز تام بر ذات الهی و ذوق آن و دیدن تجلیات او سبب عدم توجه به ماسوی الله شده و این حالت به سکر حاصل از شراب تشبیه شده است. شاید بتوان گفت به نظر خراسانی این تشبیه بدون وجه است و خراسانی می‌تواند این تشبیه را از منظر خود ناشایست معرفی کند، ولی در نظر نگرفتن توجیه عرفا برای آن و قضاوت بر اساس نظر و سلیقه خود علمی نبوده و نقدی وارد بر او به شمار خواهد آمد.

پس از پایان یافتن توصیف، تحلیل و نقد خراسانی در روش انتقاد به اقوال عرفا به تبیین روش او در انتقاد به استغنا از عقل پرداخته خواهد شد.

توصیف روش انتقاد خراسانی به استغنا از عقل برای اثبات استغنا از شرع
خراسانی در این بخش سعی می‌کند حرکت صوفیانه را با چهار مؤلفه اصلی از منظر خود تعریف کند. او معتقد است این چهار مؤلفه میان تمام متصوفه از هر دین و آیینی که باشند مشترک است، چهار مؤلفه عبارتند از:

الف) استغنا از عقل در سیر الی الله (طلب حق).

ب) استغنا از نقل (شرع) در سیر الی الله (طلب حق).

ج) طلب حق و حقیقت از راه تصفیه باطن بوسیله مجاهدات و ریاضات.

د) وصول حق و حقیقت.

خراسانی چهار مرحله را در یک عبارت خلاصه کرده و می‌گوید تصوف یعنی: «خدا را بخود یافتن و از راه دل طریق وصول به حق را دریافتن. بدون حاجت به عقل و نقل یعنی شرع» (خراسانی، بی تا (الف)، ص ۱۳). او پس از این بیان مقایسه‌ای میان اخباریان، فلاسفه و عرفا

ترتیب داده و می‌گوید « اخباری‌ها عقل را انداختند، حکما و فلاسفه شرع را انداختند و عرفا هر دو را انداختند» (خراسانی، بی تا (الف)، ص ۱۶).

پس از این توصیف نوبت به تحلیل و نقد آن خواهد شد.

نقد و تحلیل روش انتقاد خراسانی به استغنائی از عقل برای اثبات استغنائی از شرع

برای تحلیل و نقد انتقاد خراسانی به استغنائی از عقل توسط عرفا، ابتدا به طرح این پرسش پرداخته می‌شود که کارکرد عقل برای انسان چیست؟ عقل ابزاری است که انسان با به‌کارگیری آن (تفکر کردن) مجهولات خود را به معلومات تبدیل می‌کند (رشاد، ۱۳۸۵) حال می‌توان این ابزار را برای معلوم شدن شرع به کار گرفت یا امور دیگر تفاوتی ندارد؛ اما عارف مدعی است به جهت احاطه علمی که او بر عالم پیدا کرده است، همه حقایق نزد او حاضر است و دیگر مجهولی نیست که نیاز به تفکر داشته باشد. پیش‌تر گفته شد که استغنائی از شرع به مثابه قانون زمانی است که عارف حق - به معنای آنچه که حق تعالی در قالب شرع از انسان طلب کرده است - را مشاهده کرده است. می‌توان گفت عارف وسائط ارتباط با خدا را با استفاده از ابزار عقل و شرع از میان برداشته است و حق را بی‌واسطه مشاهده می‌کند و دیگر نیازی به واسطه‌ها ندارد. با این توضیح چنانچه عارف مشاهده نداشته باشد یا در مشاهده خود دچار تردید شود، چنانکه گفته شد، به عقل رجوع کرده و فلسفه را به‌عنوان روشی عقلی در جهت صحت‌سنجی مشاهدات خود به کار خواهد گرفت؛ به عبارت دیگر، استغنائی از عقل در زبان اهل عرفان به این معنی است تا زمانی که حجاب‌ها در مقابل دیدگان انسان قرار دارند و مانع از دیدن حقایق عالم می‌شوند، باید تفکر کند تا به‌وسیله آن بتواند حجاب‌ها را کنار بزند و بعد از رسیدن به حقیقت و مشاهده آن دیگر تفکر معنا ندارد؛ چرا که حقیقت نزد او معلوم است. مانند ملائکه که بدون نیاز به شنیدن یا تعقل ثمره عبادت لزوم عبادت را درک می‌کنند. چرا که آن‌ها ثمره عبادات را مشاهده می‌کنند؛ با این فرض به نظر می‌رسد حتی می‌توان گفت فکر در خصوص اموری که برای انسان روشن است خود دورکننده از مسیر خواهد بود.

نتیجه گیری

پس از تحلیل اندیشه و انتقادات خراسانی در نقد مبنای استغناى از شرع نتایج زیر در بخش‌های مختلف به دست آمد:

الف) نقد قاعده «اذا ظهرت الحقایق، بطلت الشرایع»: خراسانی استغناى از شرع را خاصیت ذاتی تصوف و عرفان دانسته و معتقد است آنان در بدایت متعبد به مرشد و در نهایت تارک شریعتند؛ نگارندگان ضمن عدم پذیرش استغناى از شرع، به معنای رها کردن دستورات الهی، این‌گونه می‌اندیشند که تصوف، به‌عنوان فرقه‌ای انحرافی، ممکن است از این جمله بهانه‌ای برای ترک تعبد به دستورات شرع بسازند، اما عرفا خود را متعبد به شرع دانسته و سخن آنان به صراحت این است که ادعای برخی (متصوفه) که بعد از رسیدن به حقیقت ترک ظاهر می‌کنند باطل است؛ شریعت مرتبه اول است و تا نباشد طریقت حاصل نمی‌شود و تا شریعت و طریقت نباشند حقیقت حاصل نمی‌شود و هر زمانی که شریعت یا طریقت حذف شود و آن را کنار بگذاریم حقیقت از بین می‌رود. همچنین خراسانی آیه شریفه «عبد ربک حتی یاتیک الیقین» تفسیر صحیحی را به عرفا نسبت نداده و می‌گوید عرفا یقین را مساوق حقیقت دانسته و مجوز ترک شریعت می‌دانند این در حالی است که سخن عرفا این است که: انسان تا لحظه مرگ که زمان انتقال به عالم یقین است موظف به عبادت است.

ب) خراسانی در بخش توصیف اقوال عرفا ضمن شیطانی دانستن اشعار آنها و اینکه آنها اهل کشف و شهود هستند با استناد به ظاهر اشعار برخی اهل عرفان، مانند حافظ و شبستری، حکم به اباحه‌گری آنها کرده که نتیجه‌ای جز استغناى از شرع ندارد. در حالی که به نظر می‌رسد، هر شعری مذموم نیست؛ بلکه اهل بیت علیهم السلام نسبت به حفظ اشعار حکمت آمیز توصیه کرده‌اند و عرفا کشف و شهود را تنها در حق خود حجت می‌دانند (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص ۳۹)؛ همچنین به‌نظر می‌رسد تمسک به ظاهر اشعار دیگران یا کلام آنها بدون در نظر گرفتن مراد و معانی کنایه‌ای اشعار به نظر انتقادی وارد بر خراسانی می‌باشد.

ج) در آخر خراسانی با بیان چهار مولفه در میان متصوفه که عبارت است از: ۱. استغناى از عقل؛ ۲. استغناى از شرع؛ ۳. طلب حق و حقیقت؛ ۴. وصول به حقیقت. به این مطلب اشاره

می‌کند که اخباری‌ها عقل را انداخته‌اند حکما و فلاسفه شرع را انداخته‌اند و عرفا هر دو را. در صورتی که با بیان کارکرد عقل معلوم می‌شود که عقل ابزاری است که با سیر در معلومات و جمع آوری اطلاعات به پرداختن یک مجهول می‌پردازد و زمانی که آن مجهول معلوم شود دیگر عقل به آن کاری ندارد؛ لذا بی‌نیازی از عقل به معنای عدم کارکرد عقل در این حالت است. لازم به ذکر است این تحلیل نگارندگان مبتنی بر عقل به معنای قوه تفکر و یافتن مجهولات است و مراتب عالی عقل در این تحلیل مد نظر نبوده است، چراکه خراسانی خود عقل را تنها به عنوان قوه درک انسان مطرح کرده است (خراسانی، بی تا (ج)، ص ۱۷۸)

در پایان می‌توان گفت با توجه به نقدهای متعدد به اندیشه خراسانی او در توصیف آموزه استغنا از شرع بی‌توجه به مراد عرفا عمل کرده و انتقادات او بر مبنای برداشت خدشه‌دار خود است. بر این اساس، رد او بر آموزه استغنا از شرع نیز برای رد آن ناکارآمد خواهد بود.

References

منابع

- قرآن
- اسیری لاهیجی، محمد، ۱۳۱۲، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، محقق، میرزا محمد ملک الکتاب، بی‌نا، بمبئی.
- آملی، سید حیدر، اسرار شریعت و اطوار طریقت و انوار حقیقت، ۱۳۷۷ش، نشر قادر، تهران.
- تبریزی، جواد، ۲۰۱۹م، رساله لقاءالله، نگاران قلم، قم.
- جعفرزاده، سمیه؛ اسدی، محمدرضا، ۱۴۰۳، مبانی هستی‌شناختی در تفکر نصر و نقش آن در نقد غرب، نشریه پژوهش‌های هستی‌شناختی، دوره ۱۳، شماره ۲۵، صص ۱ - ۲۸.
- حافظ شیرازی، محمد بن بهالدین، ۲۰۱۳م، دیوان حافظ، دفتر نشر معارف، تهران.
- حسین‌پور، غلام‌رضا، ۱۴۰۳، عرفان شیعی یا قرائت شیعی از سنت عرفانی؟ براساس تعلیقات امام خمینی بر فصوص‌الحکم، نشریه پژوهش‌های هستی‌شناختی، دوره ۱۳، شماره ۲۵، صص ۱۸۱ - ۲۰۵.
- حویزی، عبدالعلی بن جمعه، ۱۴۱۵ق، نور الثقلین، اسماعیلیان، قم.
- خراسانی، محمدجواد بی‌تا (الف)، البدعه و التحرف، بی‌نا، بی‌جا.
- _____ بی‌تا (ب)، رضوان اکبر، بی‌نا، بی‌جا.
- _____ بی‌تا (ج)، هدایه الامه الی معارف الائمه، بی‌نا، بی‌جا.
- خمینی، روح‌الله، ۲۰۰۱م، شرح چهل حدیث، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، قم.
- _____ ۱۳۷۶ش، مصباح الهدایه، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، قم.
- رشاد، علی اکبر، گستره کارکرد و کاربرد عقل در تفهیم و تحقق دین، ۱۳۸۵ش، نشریه فقه و حقوق، شماره ۸.

- رضانی، حسن، ۱۳۹۳، بررسی مسئله ظهور حقایق و بطلان شرایع در عرفان اسلامی، نشریه حکمت اسلامی، شماره ۱، صص ۷۳ - ۹۸.
- شبستری، شیخ محمود، ۱۳۸۴ش، راز دل: شرحی بر منظومه‌ی «گلشن راز»، انتشارات احیاء کتاب، تهران.
- صدوق، محمد بن علی بن بابویه، ۱۴۱۳ق، من لایحضر الفقیه، انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، قم.
- طباطبایی، سید محمد حسین، ۲۰۱۱م، المیزان فی تفسیر القرآن، مؤسسه‌ی الأعلمی للمطبوعات، بیروت.
- طهرانی، سید محمدحسین، ۱۴۱۷ق، توحید علمی و عینی در مکاتب حکمی و عرفانی، انتشارات علامه طباطبایی، قم.
- عبدالمهی، محمداسماعیل، ۱۴۰۱ش، پژوهشی جامع در تصوف فرقه ای، نشر بین الملل، تهران.
- عطار نیشابوری، فریدالدین، بی تا، تذکره الاولیا، انتشارات مرکزی، تهران.
- عطار، محمد بن ابراهیم، ۲۰۰۹م، تذکره الاولیاء، گنجینه، تهران.
- غزالی، ابوحامد، ۱۳۶۴ش، کیمیای سعادت، انتشارات علمی فرهنگی، تهران.
- مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، ۱۳۹۸ش، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم.
- مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۹۸، در جستجوی عرفان اسلامی، ص ۳۹، قم، چاپ هفتم.
- مظاهری، عبدالرضا، ۱۳۹۷، شریعت‌گریزی یا ولایت‌پذیری در عرفان اسلامی، انتشارات نفحات، تهران، چاپ اول.
- مولوی، جلال الدین محمد بلخی، ۱۳۸۷ش، مثنوی معنوی، ذهن آویز، تهران.

تأثیر آموزه های متعالی نهج البلاغه بر آرای معتزله در خصوص توحید

دکتر ساره تقوایی^۱، دکتر محمدحسن رحیمیان^۲

چکیده

متکلمین اسلامی روش های متعددی را در تبیین و دفاع از مبانی دین به کار برده اند. این روش ها تقسیم بندی های متعددی را در بر می گیرد من جمله: نص گرایی، عقل گرایی، عقل گرایی تاویلی، خردگرایی فلسفی، الهیات برهانی و... این مقاله درصدد تبیین روش کلامی معتزله یعنی عقل گرایی است بدین بیان که این فرقه برای فهم مبانی دین از عقل و استدلالات عقلی اعم از فلسفی و غیر فلسفی بهره می جستند. این روش در برابر نقل گرایی به کار می رود که برای فهم مبانی دین از کتاب و سنت استفاده می شود. روش های کلامی در طول تاریخ تدوین، با افراط و تفریط هایی همراه بوده و فراز و نشیب هایی خاص را پیموده است. عقل گرایی معتزله نیز از این قاعده مستثنی نبوده و به افراط کشیده شد. سوال اصلی این نوشتار این است که منشاء پیدایش روش عقل گرایی معتزلیان چه بوده است؟ اهم یافته های این پژوهش حاکی از آن است که هر چند اهمیت تعقل و تفکر و حجیت عقل در آموزه های کتاب و سنت از طرفی و تاثیرپذیری از فلسفه یونان از طرف دیگر بوده اما زمینه های اثرپذیری متکلمین معتزلی از آموزه های تعقلی و فلسفی نهج البلاغه (به خصوص خطبه های توحیدی) غیرقابل انکار است که این اثرپذیری ریشه در قوت استدلال، تعقلی و فلسفی بودن کلام گهربار امام علی (ع) دارد. همچنین از بین روش های کلامی، راهکاری که این مقاله برای فهم عمیق و دقیق مبانی دین پیشنهاد می کند، همان روش «متعادل» و «جامع» مکتب اهل بیت (ع) یعنی تمسک به ثقل اکبر و ثقل اصغر (حجت ظاهر به همراه حجت باطن) به عنوان معقول ترین و مطمئن ترین تکیه گاه علمی و دینی است.

کلید واژگان: فرقه های کلامی، نهج البلاغه، معتزله، آموزه های کلامی، توحید.

^۱ هیأت علمی دانشگاه جهرم sareh_taghvaae@yahoo.com

^۲ هیأت علمی دانشگاه جهرم

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۰۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۰۶

The influence of the sublime teachings of Nahj al-Balagha on the Mu'tazilite views regarding monotheism (tawhid)

Dr. Sareh Taghvaei¹, Dr.MohammadHassan Rahimian²

Abstract:

This article seeks to explain the MOTAZELE theological method. Their verbal method was rationalism, in which they used rational reason and reasoning to understand the fundamentals of religion. This method is applied to the method of transposition, which is used to understand the foundations of religion from the book and the Sunnat. The method of narrativity, like other verbal methods, including the method of rationalism, has been by historians along with extremes throughout history, and has gone through certain ups and downs. According to the title of this article, regarding the origin of this method of Motazele , it should be mentioned that it has been the importance and authenticity of reasoning in the teachings of the book and the Sunnat, on the other hand, and the influence of Greek philosophy on the other, on the other hand. This influence is rooted in the strength of reasoning, and rationality of the glorious words of the omnipresent personality of Imam Ali (PBUH). In addition, and from the vantage point of criticizing this verbal method, the approach proposed by the present paper for the deep understanding of the foundations of religion from several theological methods is the same as the "balanced" school of the Ahlul-Bayt (PBUH); that is

¹ Faculty member of Jahrom University sareh_taghvaei@yahoo.com

² Faculty member of Jahrom University

Received Date: 5/4/2025

Accepted Date: 26/4/2025

adhering to Seghle Akbar and Seghle Asghar (appearance-based proof, along with actual proof) is considered as the most reasonable and reliable scientific and religious support.

Keywords: Theological sects, Nahj al-Balaghah, Motazele, monotheistic teachings

مقدمه:

۱-۱. مقدمه

با مروری بر تعاریف علم کلام در کتابهای تاریخ علم کلام این نتیجه حاصل می‌شود که کلام علمی است که به استنباط، تنظیم، تبیین و توضیح مفاهیم دینی پرداخته و بر اساس شیوه‌های مختلف از مبانی دین دفاع می‌کند و به شبهات مخالفان پاسخ می‌دهد. (مطهری، ۱۳۸۱: ۲۰) بدین سان این علم زبان‌گویای دین در همه‌ی زمانها است و از اینجا اهمیت روشهای کلامی نیز آشکار می‌شود. منشاء بسیاری از برداشتهای نادرست از دین که نهایتاً منجر به رفتارهای نادرست می‌شود ریشه در همین امر، تفسیرهای نادرست و غیرمنطقی کلامی - اعتقادی از دین دارد. مسائلی چون اختلاف در جانشینی رسول خدا(ص) و تمسک به اعتقاد «حسبنا کتاب الله»، جریان جنگ صفین و پذیرش حکمیت قرآن، پیدایش فرقه کلامی مرجئه^۱ که نظریه «ارجاء» آنها مبنای فکری امویان و دست‌آویزی جهت توجیه ظلم و جور دستگاه حکومتی آنها قرار گرفت، ریشه در همین برداشتهای نادرست داشت. (مشکور، ۱۳۷۲: ۳۹۸) فرقه‌ی باطنیه، وهابیت، فرقه‌های دست‌ساز استعمار از جمله بابیت و بهائیت، رواج سلفی‌گری و داعش و خطرات آنها برای جهان اسلام و مذهب تشیع، از نمونه‌های بارز نتیجه‌ی تفسیر نادرست از متون اسلامی و برداشتهای ناروا از دین، از همان سده‌ی اول پس از وفات پیامبر(ص) به شمار می‌رود. بنابراین عکس این قضیه یعنی تبیین درست از گزاره‌های دینی، باعث زدودن غبار از آیین‌های دین می‌شود.

^۱ مکتب مرجئه نقطه‌ی مقابل خوارج بودند و تحت تاثیر سیاست به وجود آمدند. خوارج مرتکب کبائر (خلفا) را کافر می‌دانستند اما مرجئه در حالیکه نقش عمل را در ایمان نادیده می‌گرفتند؛ اعتقاد داشتند اگر ایمان درست ولی عمل فاسد باشد، ایمان کفاره عمل بد است)

۲-۱. پیشینه بحث:

سیری در مطالعات و پژوهش‌های موجود نشان می‌دهد که این بحث از زوایای دیگری مورد بررسی و مذاقه قرار گرفته است من جمله در مقالات ذیل: بررسی و نقد تاثیر پذیری عقل‌گرایی زیدیه از معتزله^۱، تاثیرپذیری کلام امامیه از گفتمان معتزلی^۲، علل گرایش شیخ مفید و سید مرتضی به عقل‌گرایی اعتزالی در قرن چهارم هجری^۳، بررسی رویکرد عقلانی معتزله در اعتقادات^۴ و... اما در آنها مشخصا به تاثیر نهج البلاغه در آموزه های معتزلیان کمتر اشاره شده است اما در این پژوهش با ذکر موردی خطبه‌ها راههای نفوذ تعقل در تفکر معتزله با محوریت نهج البلاغه، به تفصیل بیان شده است.

بیان مساله:

گزارش‌های موجود از کتابهای تاریخ علم کلام نشان می‌دهد که بحث روش‌شناسی علم کلام آن هم به طور مدون، مطرح نشده و نخستین شیوه کلامی، شیوه‌ی عقلی جدلی بوده است. روش جدلی مبتنی بر مشهورات، مقبولات و مسلمات مخاطب است که ماده آن می‌تواند عقلی و نقلی باشد. این روش با تأسی از آیه مبارکه «و جادلهم بالتی هی احسن»^۵ به نیکوترین طریق بحث و مجادله کنید؛ برای دفاع از اصول عقاید توسط پیامبر (ص) و به صورت شفاهی در زمان آن حضرت به کار می‌رفت و تا مدت‌ها ادامه داشت. به عنوان مثال در دفاع از ضرورت بعثت، استناد به حسن بعثت، استفاده از روش جدلی است. اما به مرور زمان به دلایلی چون گسترش محدوده جغرافیایی جهان اسلام، نارسایی این شیوه در دفاع از همه‌ی عقاید دینی، شیوع تفکر فلسفی یونان در جهان اسلام به دنبال نهضت ترجمه، پیدایش مسائل و

^۱ بررسی و نقد تأثیرپذیری عقل‌گرایی زیدیه از معتزله، سید محمد رضا حسینی.

^۲ کلام شیعی و گفتمان معتزلی (ملاحظات) در باب مساله تأثیرپذیری کلام امامیه از کلام معتزله، حمید عطایی نظری.

^۳ علل گرایش شیخ مفید و سید مرتضی به عقل‌گرایی اعتزالی در قرن چهارم هجری، عظیم رضوی صوفیانی ناصر گذشته.

^۴ بررسی رویکرد عقلانی معتزله در اعتقادات، عبدالله مصباحی.

^۵ نحل/۱۲۵

شبهات جدید کلامی پیرامون عقاید دینی و بالطبع لزوم تمسک به استدلالات عقلی و ... کمتر مورد استفاده قرار گرفت. بنابر گزارش شهرستانی، مناظراتی که بین معتزله و متکلمان سلف در باب «صفات خداوند» در گرفت نیز، با همین روش اقناعی (جدل) بوده است؛ همچنین بحث بین ابوالحسن اشعری و ابوعلی جبائی در باب مسأله‌ی «حسن و قبح» نیز، بر همین روش انجام پذیرفت. به تدریج در دوره‌های بعدی علم کلام، تدوین و روشهای دیگر کلامی جایگزین این روش شد.

سوال اصلی در این نوشتار این است که تاثیر عقل گرایی معتزله در تفسیر توحید (ذاتی و صفاتی) از خطب نهج البلاغه به چه صورتی بوده است؟
همچنین در خصوص تاثیر و تاثر فرقه های کلامی از یکدیگر بخصوص معتزله و شیعه و بالعکس چه دیدگاههایی وجود دارد؟

روش متکلمین معتزله

چنانکه گذشت روش کلامی فرقه معتزله، روش عقل گرایی بوده است و مواضع تاثیر معتزلیان از آموزه های نهج البلاغه در مباحث توحید، عدل، رویت الهی و علم الهی بوده است. این نکته عجیب نیست زیرا ائمه اطهار(ع) در احتجاجات، خطبه‌ها، احادیث، دعاها و روایات خود عالیترین و دقیقترین مسائل حکمت الهی را مطرح نموده‌اند. (مطهری، ۱۳۸۳: ۴۲) و (مطهری، ۱۳۸۷: ۱۱) به گفته شهید مطهری در میان متکلمان اهل سنت، معتزله به متکلمان امامیه نزدیک‌ترند؛ یعنی در برخی مسایل کلامی مانند توحید، عدل، اختیار انسان، عدم رویت خداوند در دنیا و آخرت، نفی تشبیه، مستقلات عقلیه و ... به دلیل اثرپذیری از اقوال امیرالمومنین (ع) با هم مشترک و در بحث امامت و جایگاه مرتکب کبائر و امر به معروف و نهی از منکر با امامیه اختلاف داشتند. (مطهری، ۱۳۸۲، ۱۶/۴۰۵) وی در جای دیگری می‌نویسد: متکلمان معتزله از متکلمان مسلمان اهل سنت هستند که به اصالت عقل در برابر نقل پای بندند و معتقد بودند «عقل نظری» باید بر آنچه از طریق «وحي» به دست ما می‌رسد، حاکم باشد. برخی از متکلمان عقل‌گرای شیعه نظیر شیخ مفید و سید مرتضی به معتزله نزدیک بوده‌اند که شرح تفصیلی این اشتراک و اختلاف در کتابهای سیر تطور کلام شیعی

آمده است. استاد مطهری در کتاب سیری در نهج البلاغه درباره معتزله چنین می‌نویسد: «این فرقه کلامی که در تفکرات عقلانی خود به تشیع نزدیک‌تر بودند با موج فرهنگ اشعری‌گری و حمایت حکومت‌های عباسی و توده‌ی عوام مردم به انزوا کشیده شدند.» (مطهری، ۱۳۸۳: ۴۲)

به گفته‌ی شهرستانی مجموعه‌ی مطالعات و بررسیها نشان می‌دهد که روش کلامی معتزله موثر از آموزه‌های عقلی نهج البلاغه بوده است. (شهرستانی، ۱۴۲۱ق: ۳۰)

ابن ابی الحدید می‌نویسد: «مذهب اصحاب ما در عدل و توحید ماخوذ از امیرالمومنین (ع) است.» (ابن ابی الحدید، ۱۴۱۵ق: ۲۰/۵۱۵) وی می‌گوید: «من فقط از سخنان این مرد و سخنان دیگران در میان صحابه بزرگ، توحید و عدل و تفحصات بزرگ الهی را آموختم.» (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق: ۶/۳۴۶) او ادامه می‌دهد که بزرگان معتزله خود را به امام علی (ع) منسوب می‌کردند که از جمله آنان واصل بن عطاء شاگرد ابوهاشم عبدالله بن محمد بن حنفیه و ابوهاشم شاگرد پدرش و پدرش شاگرد او بوده اند. (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق: ۱/۱۷ & ۶/۱۳۷۱ & ۱۰/۶۰ & ۱۳/۴۷)

حاکم جشمی که از متاخران معتزله می‌باشد به بیان سند ارتباط معتزله با حضرت علی (ع) پرداخته است. وی می‌نویسد ابوعبدالله البصری^۱ معتزلی از ابو اسحق بن عیاش از ابوهاشم از پدرش ابوعلی الجبائی از یعقوب الشحام از ابوالهذیل از عثمان الطویل از واصل و عمرو و این دو از عبدالله بن محمد و وی از پدرش محمد بن علی بن حنفیه گرفت و محمد آن را از پدرش علی (ع) گرفت و علی (ع) آن را از پیامبر (ص) گرفت و پیامبر صلوات الله ما ینطق عن الهوی. (ابن المرتضی، ۱۹۶۱: ۷)

مباحث الهیات به خصوص بحث توحید در نهج البلاغه بیشتر جنبه‌ی تعقلی فلسفی دارد. اسکافی معتزلی نیز می‌نویسد بسیاری از متکلمان و سخنوران از سخنان، خطبه‌ها و مواعظ امام علی (ع) بهره‌های بسیاری برده‌اند. متکلمان هر آنچه در مباحث توحید دارند بر سخنان امام علی (ع) مبتنی است. (اسکافی معتزلی، ۱۴۰۲ق: ۲۹۴ و ۲۵۷) شارح نهج البلاغه یعنی ابن

^۱ معروف به جعل از طبقه‌ی دهم معتزله

ابی‌الحدید متکلم معتزلی در شرح و بیان بحث توحید و عدل و نیز مسائل فقهی نهج‌البلاغه، هم از منابع اهل سنت مثل اصول خمسسه قاضی عبدالجبار معتزلی، آراء امام شافعی و ابوحنیفه مدد جسته است و هم از منابع شیعی مانند الشافی سید مرتضی علم‌الهدی و آثار شیخ مفید و شیخ طوسی. (مهدوی دامغانی، ۱۳۷۹: پانزده)

البته نباید این نکته مغفول بماند که منظور از توحید، بحث ذات و صفات است و انحاء دیگر توحید بویژه توحید افعالی که در تفسیر آن، فرقه‌های کلامی اتفاق نظر ندارند، منظور نیست.

معناشناسی توحید و عدل

توحید یعنی تنزیه خدا از تقسیم و تشبیه؛ یعنی خداوند مجسم نیست و تشبیه در او راه ندارد. عدل نیز در دیدگاه معتزله همان عدلی است که شیعه نیز معتقد است: العقل یدرک حسن* الاشیاء و حسن الافعال و منها العدل. (سبحانی، ۱۳۷۰: ۲۰۶) می‌توان گفت توحید عبارتست از اعتقاد قطعی و ثابت به یگانگی خداوند در تمام صفات و مراحل توحید و عمل نمودن براساس این اعتقاد. (سعیدی مهر، ۱۳۹۷: ۶۷) قاضی عبدالجبار این دو را از مهمترین مسائلی می‌داند که معتزله تحت تاثیر کلام امام علی بوده‌اند: «فاما امیر المومنین فخطبه فی بیان نفی التشبیه و فی اثبات العدل اکثر من ان تحصی». (عبدالجبار معتزلی، ۱۹۶۵: ۱۶۷) از علمای امامیه سید مرتضی نیز در امالی چنین می‌نویسد: «اعلم ان اصول التوحید و العدل ماخوذه من کلام امیرالمومنین صلوات الله علیه و خطبه، فانها تتضمن من ذلک ما لا زیاده علیه، و لا غایه ورائه، و من تامل الماثور فی ذلک من کلامه علم ان جمیع ما اسهب المتکلمون فی تصنیفه و جمعه، انها هو تفصیل لتلک الجمل، و شرح لتلک الاصول و روی عن الائمة من ابنائهم علیهم السلام» (سید مرتضی، ۱۹۵۴: ۱/۱۴۸)

بحث توحید به عنوان یک مسأله‌ی کلامی در یکی از خطب نهج‌البلاغه به شیوه عقلی (فلسفی) چنین مطرح شده است: «مع کل شی لا بمقارنه و غیر کل شی لا بمزایله^۱: او در اشیاء حلول نکرده است زیرا حلول مستلزم محدودیت شی حلول کننده و گنجایش پذیری او است. یا امام

^۱ نهج‌البلاغه، خطبه ۱

در خطبه دیگری می‌فرماید: لیس فی الاشیاء بوالج و لا عنها بخارج^۱ نه درون چیزهاست، نه بیرون آنها. در عین حال از هیچ چیز هم بیرون نیست زیرا بیرون بودن نیز خود مستلزم نوعی محدودیت است.) و در خطبه دیگر می‌فرماید: «الاحد بلا تاویل عدد.»^۲: خداوند یکی است ولی نه به تعبیر عددی. لَأَ يُشْمَلُ بِحَدِّ وَّ لَأَ يُحْسَبُ بِعَدِّ^۳ همچنین در خطبه‌های دیگر نظیر خطبه نود و یکم بحث توحید مطرح گردیده است. همین آموزه‌های توحیدی-فلسفی بنا بر نظر ملاصدرا بعدها منشاء پیدایش نظریه اثبات وحدت حقیقه حق تعالی و نفی وحدت عددیه در فلسفه اسلامی شد. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۱۱۰-۱/۸۹) یا خطبه «الْحَمْدُ لِلَّهِ الْوَّاحِدِ الْأَحَدِ الْأَمَدِ الْمَتَّفِرِّدِ الَّذِي لَا مِنْ شَيْءٍ كَانَ وَ لَا مِنْ شَيْءٍ خَلَقَ مَا كَانَ.» (اصول کافی، ۱۳۸۷: ۱/۳۸۶) و (قاضی سعید قمی، ۱۴۱۶: ۲/۸۱). سپاس خداوند یکتای یگانه بی‌نیاز تنها را سزاست که از لامن شی بود و از لا من شی موجودات را پدید آورد.

ابن ابی الحدید که مجذوب خصایل فردی و اجتماعی امام علی(ع) بوده است در این خصوص چنین می‌نویسد: «تاثیر و جاذبه‌ی این خطبه‌ها چنان است که اگر آن را بر انسان بی‌دین و ملحدی که مصمم است رستاخیز و قیامت را با تمام قدرت نفی کند بخواند قدرتش درهم می‌شکند و دلش را در وحشت فرو می‌برد و اراده‌ی منفی او را تضعیف می‌کند و تزلزل در بنیاد اعتقاد او ایجاد می‌کند. پس خداوند بزرگ گوینده‌اش را از این خدمت به اسلام جزای خیر دهد. بهترین جزایی که به ولی‌ای از اولیایش داده است. چه جالب بود یاریش برای اسلام؛ گاه با دست و شمشیر و گاه با زبان و بیان، گاه با قلب و فکرش. آری! او سیدالمجاهدین و المحاربین، ابلغ‌الواعظین و المذکرین، رئیس‌الفقهاء و المفسرین و امام اهل العدل و الموحدین است.» (ابن ابی الحدید، ۴۰۴ق: ۷/۲۰۳) بی‌جهت نیست که علماء شیعه و اهل سنت نهج‌البلاغه را شرح نموده و زبان به توصیف و ستایش آن گشوده و اسرار و دقائق آن را بیان نموده‌اند.

^۱ نهج البلاغه خطبه ۱۸۶

^۲ نهج البلاغه خطبه ۱۵۲

^۳ نهج البلاغه خطبه ۱۸۶

توحید از نظر معتزله:

یکی از معانی اصطلاحی توحید خدانشناسی عقلانی (استدلالی) است؛ که عبارت است از نوعی خدانشناسی که با استدلال عقلانی به دست می‌آید و تحصیل آن بر مکلفان واجب است. این خدانشناسی عقلانی ناظر به همهٔ معارف ایمانی در باب خدای مسلمانان و حتی گاهی نبوت و معاد است. جهت‌گیری و هدف آن دسته از متکلمان که تحصیل عقلانی معارف ایمانی اسلامی را توحید می‌نامند، تصحیح خطاهای اعتقادی کم‌کم ظهور یافته در میان مسلمانان در باب تشبیه و تجسیم از طرفی، و نفی عقاید شرک‌آمیز مانویان، مجوس، نصاری و مانند آنها از طرف دیگر است. این متکلمان معتقدند آنچه بر یک مسلمان واجب است، شناختن خدا و پیامبران خدا و مسألهٔ معاد و جز اینها، با استدلالهای عقلانی است و تنها این شیوه است که مانع بروز تشبیه، تجسیم و یا تعطیل و مانند اینها می‌شود. این متکلمان، حتی مسائل و موضوعات مربوط به «نظر» و «معرفت» و «عقل و توانایی عقل در فهم حقایق و درک وجود خداوند» و مانند اینها را چنان‌که شرح آن می‌آید، جزو مباحث توحید نامیده‌اند. این دسته از متکلمان «اهل التوحید» نامیده شدند. (بخاری، ۱۴۰۷ق: ۱۱۸) که معنای تلویحی آن این بود که عقاید مشبّهه و یا مجسمه، توحید نیست، اگرچه صاحبان آن عقاید نیز خود را موحد می‌دانسته‌اند. برخلاف آثار پیشینیان، آثار این متکلمان مشحون از استدلالهای عقلی یا نقلی در باب توحید است. در عین حال، این متکلمان هنوز از بینش توحیدی فراگیر قرآن متأثر هستند و در مباحث آنها هم موضوعات و مسائل ذات و صفات و افعال خداوند و گاهی سایر اعتقادات مبتنی بر آنها، همه تحت عنوان توحید قرار گرفته است. ماتریدی در کتاب التوحید به بررسی استدلالی تقریباً همهٔ عقاید اسلامی در عصر خود پرداخته، و همهٔ آن مباحث را توحید نامیده است. وی در این کتاب موضوعاتی چون ابطال تقلید و وجوب معرفت دین با دلیل، و راههای استدلال، و دلیل حدوث عالم و اسماء و صفات خدای تعالی، راههای اثبات یکتایی و بی‌مانندی خدا، رد اقوال ثنویه چون مجوس و رد آراء نصاری دربارهٔ عیسی مسیح، ضرورت بعثت انبیا، و معنای اسلام و ایمان و قضا و قدر، همه را مسائل توحید شمرده است. قاضی عبدالجبار متکلم معتزلی توحید را شامل پنج باب می‌داند:

۱. اثبات راه خداشناسی؛ (اثبات الطريق الی الله)
 ۲. هر پدیده ای پدیدآورنده ای دارد؛ (ان المحدثات لا بد لها من محدث)
 ۳. صفاتی که پدیدآورنده ذاتاً و بر سبیل وجوب شایسته آن است؛ (ما يستحقه هذا المحدث من الصفات التي تجب لذاته)
 ۴. صفاتی که در هر حال و یا پاره‌ای از حالات باید از او نفی شود؛ (ما يجب نفيه عنه من الصفات التي لا تصح عليه في كل حال او في بعض حالات)
 ۵. اینکه او در این صفات بی‌همتاست و شریک ندارد. (انه واحد في هذه الصفات فلا احد يشاركه في مجموعها نفياً و اثباتاً. (قاضی عبدالجبار، ۱۹۸۶: ۱/۲۶)
- او همهٔ مباحث مربوط به صفات ثبوتیه و سلبیهٔ خدا را تحت عنوان اصل توحید می‌آورد و تنها بخشی از آن را با تعبیر فی نفی الثانی به توحید به معنای اخص اختصاص می‌دهد. (مجتهد شبستری به نقل از مانکدیم، ۱۹۸۸: ۱۵۱ و ۲۷۷) وی همه‌ی مباحث مربوط به خداشناسی، مباحث فلسفی شناخت و موضوعاتی چون دعا، مسالت، طلب و اعجاز قرآن را از مسائل توحید می‌داند. از مطالعه‌ی آثار پیش گفته قاضی عبدالجبار که در آنها مرتباً به آراء دو متکلم معتزلی برجسته، یعنی ابوعلی و ابوهاشم جبایی استناد می‌کند، چنین برمی‌آید که در تفکر کلامی آنان نیز توحید معنای وسیع و اعم داشته، و تقریباً همهٔ مباحث خداشناسی و حتی مقدمات معرفت‌شناختی آن مباحث را شامل می‌شده است. اشعری نیز در مقالات الاسلامیین تحت عنوان «و هذا شرح قول المعتزله فی التوحید و غیره» پس از آنکه عقاید اثباتی و تنزیهی معتزله را در باب خداشناسی بر می‌شمرد، می‌نویسد: این مجمل‌گفتار معتزله در (باب) توحید است که خوارج و گروههایی از مرجئه و شیعه در این عقاید با معتزله شریک هستند. (سایت مجتهد شبستری، توحید در کلام اسلامی)
- چنانکه گذشت توحید مراتبی دارد:

توحید ذاتی: مقصود آن است که خداوند شریک و همتایی ندارد.

توحید صفاتی: یعنی صفات خداوند از نظر مفهوم متعددند، ولی از حیث مصداق و واقعیت عینی کثرت و تعددی در آنها نیست و همگی عین هم و عین یکدیگرند.

توحید افعالی: یعنی همه آثار و افعالی که در گستره آفرینش تحقق می‌یابد، به حول و قوه الهی است.

توحید در عبادت: بدین معنا که جز خدای یگانه کسی شایسته پرستش نیست و...

در نظر قاضی عبدالجبار توحید در معنای اخص عبارت از «نفی الثانی» است. واحد بودن خداوند در نظر قاضی به معنای جزء نداشتن و مرکب نبودن نیست و واحد بودن خدا معنایش این است که او در صفات ثبوتی و سلبی خود هیچ شریک ندارد و بی‌مانند است (مجتهد شبستری به نقل از مانکدیم، ۱۹۸۸: ۲۷۷). سیدمرتضی و شیخ طوسی معنای واحد بودن خدا را واجب بودن در قدم می‌دانند. به نظر آنان اشتراک در قدم موجب اشتراک در سایر صفات خداست و این مطلب به فرض تمناع می‌انجامد که عقلاً قابل قبول نیست. (طوسی، ۱۳۶۲: ۱/۹۰) توحید در نزد معتزله نفی آن چیزی است که با شائبه شرک، و ترکیب و حدوث در ذات خداوند و تشبیه او به مخلوقات همراه باشد. (عبدالجبار معتزلی، ۱۴۱۶: ۱۲۸) به عقیده معتزله اصل توحید ایجاب می‌کند که صفات خدا عین ذات او باشند. صفت «قدیم» اختصاصی‌ترین صفت خداست (فیجب ان یکون قدیما) و بجز ذات، به صفات دیگر نباید هستی‌های جداگانه قدیم نسبت داد. (عبدالجبار معتزلی، ۱۴۱۶: ۱۸۲) که این مورد در تمایز با عقاید اهل سنت بود. دیگر اختلاف معتزله با جریان سنت گرا نفی هر صفتی بود که مستلزم جسم بودن یا انسان گونه بودن خداوند است؛ و قالت المعتزله بانکار ذلک الا وجه و تاوالت الید. (اشعری، ۱۹۸۰: ۲۱۸) معتزله منکر دیدن خداوند با چشم سر بودند؛ اجتمعت المعتزله علی ان الله سبحانه لا یری بالابصار. (همان، ۱۵۷) از دیگر فروع اصل توحید اعتقاد به مخلوق بودن قرآن بود که سبب مصائب بزرگی در جهان اسلام شد که ماجرای محنه از آن جمله بود. معتزلیان معتقد بودند که تنها ذات الهی قدیم و ازلی است و کتاب خدا پدیده ای زبانی و حادث به اراده خداوند است؛ قالت المعتزله ان القران کلام الله سبحانه و انه مخلوق لله لم یکن ثم کان (همان، ۵۸۲)

از مباحث توحیدی، توحید صفاتی مورد تاکید معتزله قرار گرفته، اما توحید افعالی مورد انکار آنان است.

۱.۱ - توحید صفاتی

مبثی از خداشناسی که به بررسی صفات خداوند و نسبت بین این امور با ذات الهی پرداخته، به عنوان توحید صفاتی یا توحید در صفات، در مکتب کلامی ذکر شده است. در این مقوله صفات ازلی که صفاتی زائد بر ذات هستند، انکار می‌شود و به ثبوت صفات به صورت عینیت با ذات تاکید می‌شود.

امام علی(ع) در نهج البلاغه میفرماید: **كُلُّ عَزِيزٍ غَيْرُهُ ذَلِيلٌ وَ كُلُّ قَوِيٍّ غَيْرُهُ ضَعِيفٌ وَ كُلُّ مَالِكٍ غَيْرُهُ مَمْلُوكٌ وَ كُلُّ عَالِمٍ غَيْرُهُ مُتَعَلِّمٌ وَ كُلُّ قَادِرٍ غَيْرُهُ يَقْدِرُ وَ يَعْجَزُ وَ كُلُّ سَمِيعٍ غَيْرُهُ يَصْمُ** (نهج البلاغه، خطبه ۶۵) که به معنای این است که اوصاف خداوند ویژه او هستند و کسی با وی در آنها شریک نیست. این سخن بدان معنا نیست که صفات و کمالات همه اشیا صفات حق‌اند و جز حق را مطلقاً هیچ صفت و کمالی نیست؛ زیرا وجدان و برهان دلالت می‌کند که اوصاف کمالی انسان مانند قدرت و حیات مربوط به خود اوست نه اینکه صفات خدا بوده باشد. به عبارت دیگر صفات و کمالات موجودات از خدا و به اراده اوست ولی صفات خداوند نیستند. (سیدان، ۱۳۸۰: ۲۷)

۱.۱.۱ - موقعیت نظریه

نظریه معتزلیان مبنی بر عینیت صفات با ذات و انکار صفات ازلی خداوند آنها را در مقابل اهل حدیث و صفاتی و اشاعره قرار می‌دهد. اهل حدیث خداوند را ذاتی با صفات ازلی تصور می‌کنند و معتقدند که صفات ازلی همه قدیم هستند و از محدوده خلقت خارج می‌باشند. (حلی، ۱۹۸۲: ۶۴) معتزله قدم را در صفات قبول ندارد؛ و نفوا الصفات القدیمه. (شهرستانی، ۱۹۹۳: ۱/۵۷). اعتراف به آزادی اراده و اختیار و انکار صفات همواره با نام معتزلیان همراه بود. (وولفسن، ۱۳۶۸: ۲۱)

۱.۱.۲ - استدلال معتزله

معتزله چنین استدلال می‌کنند: هو عالم بذاته، قادر بذاته، حی بذاته و لا یعلم و قدرت والحيات. هی صفات قدیمه و معان قائم به، لانه لو شارکته الصفات فی القدم الذی هو اخص

الوصف لشارکته فی الالهیه. (شهرستانی، ۱۹۹۳: ۱/۵۷) آنها معتقدند که قدم وصف خاص ذات الهی است و حتی صفات خداوند به این وصف توصیف نمی‌شوند زیرا اگر صفات خدا مانند ذات او قدیم باشند، با مبانی دیگر توحیدی مانند عدم همانندی و عدم ترکیب و شریک نداشتن در ذات و وصف در تضاد می‌شود؛ چون در این صورت علاوه بر ذات الهی، عالمیت و قدرت و حیات نیز قدیم می‌شوند و خداوندی مرکب از اجزاء تشکیل می‌شود. بنابراین معتزله با انکار ازلیت و قدم صفات زائد بر ذات، به توحید در صفات و عینیت ذات و صفات معتقد شده‌اند. نُفِیْهَا کَلِمَا عَنْ اللّٰهِ عَزَّوَجَلَّ صِفَاتِهِ الْاَزَلِیَّهْ وَ قَوْلَهَا بَاثِنَه لَیْسَ اللّٰهُ عَزَّوَجَلَّ عِلْمٌ وَ لَا قُدْرَتٌ وَ لَا حَیَاتٌ وَ لَا سَمْعٌ وَ لَا بَصَرٌ وَ لَا صِفَتٌ اَزَلِیَّهْ وَ زَادُوا عَلٰی هَذَا بِقَوْلِهِمْ اِنَّ اللّٰهَ تَعَالٰی لَمْ یَکُنْ لَهٗ فِی الْاَزَلِ اسْمٌ وَ لَا صِفَتٌ. (بغدادی، ۱۹۴۸: ۶۸)

۱.۲ - توحید افعالی

توحید افعالی یکی از مهمترین مسائل کلامی به شمار می‌آید. انتساب افعال گوناگون به خدا به ویژه انتساب افعال انسان به خدا همواره مورد بحث متکلمان بوده است. توحید افعالی یعنی همه ی افعال و اختیارات در طول قدرت خداوند و به اراده و تفویض اوست. لا موثر فی الوجود الا الله. توحید افعالی اقرار به وابستگی و فقر پدیده های هستی است بدون آنکه در تعارض نظام علی باشند. (سجادی، ۱۳۷۹: ۱۷۱) پس توحید افعالی یعنی تمام افعال عالم مستند به خداست و هیچ فعلی مستقل از خدا تحقق نمی‌یابد. اما عده‌ای با درک ناصحیح این رابطه در نسبت بین خداوند و افعال بندگان دچار اشکال شدند. این عده با استدلال بر اینکه خداوند خالق هر چیزی است، افعال بندگان را در عمومیت این مخلوقات جای داده به جبرگرائی رسیدند که عنوان نتیجه توحید افعالی در اهل سنت پذیرفته شد.

۱.۱.۱ - موقعیت نظریه

معتزله برای برخورد با جبرگرائی به مبنای بنیادین جبر که همان برداشت ناصحیح از توحید افعالی است، حمله کرده و به انکار آن پرداختند. قاضی عبدالجبار معتقد بود که نمی‌توان هم زمان یک فعل را به دو فاعل نسبت داد و از آنجایی که انتساب افعالمان به خودمان حکم

ضروری عقل است، نمی توان افعال را به خدا نسبت داد. (عبدالجبار معتزلی، ۱۹۶۲: ۴/۸). به گفته شهید مطهری، معتزله به همین جهت که طرفدار عدلند، منکر توحید در افعالند. معتزله می گفتند لازمه توحید افعالی این است که بشر خود خالق افعال خود نباشد، بلکه خدا خالق افعال او باشد و چون می دانیم بشر در آخرت از طرف خداوند پاداش و کیفر می گیرد پس اگر خداوند خالق افعال بشر باشد و در عین حال به آنها پاداش و کیفر برای کارهایی بدهد که خود نکرده اند بلکه خود خدا کرده است، ظلم است و بر ضد عدل الهی است. پس چون معتزله درباره انسان به اصل آزادی و اختیار قائل بودند با توحید افعالی به مخالفت پرداختند. (مطهری، ۱۳۸۱: ۳۴)

۱.۲.۲ - نقد توحید معتزلیان

در میان عوامل گوناگونی که در پیدایش و گسترش خردگرایی معتزله مؤثر بوده اند، مهم ترین عامل تعالیم اصیل اسلامی است. علاوه بر این که قرآن کریم و سنت نبوی به تفکر عقلانی بهای فراوان داده اند، آنچه سنگ بنای اندیشه اعتزالی به شمار می آید، خطبه های حضرت علی علیه السلام درباره عدل و توحید است. تفسیر دقیق «توحید» به گونه ای که حتی صفات زاید بر ذات را برنتابد، پذیرش حسن و قبح ذاتی افعال، دفاع از اختیار و آزادی انسان در کردار خویش و دهها مساله از این دست، که عقل گرایان معتزلی را از ظاهرگرایان و نص گرایان ممتاز می سازد، ریشه در سخنان امیرالمؤمنین علیه السلام دارد. پیشوای معتزله، واصل بن عطا، از شاگردان با واسطه آن حضرت است و بزرگان معتزله، خود، به تغذیه فکری از این منبع سرشار علوم الهی اعتراف دارند. ابن ابی الحدید معتزلی در این زمینه می گوید: معتزله، که اهل توحید و عدل و ارباب نظرند، از شاگردان و یاران علی (ع) به شمار می آیند زیرا پیشوای آنان، واصل بن عطا، نزد ابوهاشم، فرزند محمد بن حنفیه، شاگردی کرده است و ابوهاشم نیز شاگرد پدرش بوده و پدرش دست پرورده علی علیه السلام است. ابن ابی الحدید اشاعره را نیز شاگرد امیرالمؤمنین می داند: فالاشعریه ینتهون بأخَره الی استاذ المعتزله و معلمهم و هو علی بن ابیطالب علیه السلام. (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق: ۱/۱۷)

به نظر می‌رسد معتزله با نفی صفات ازلی زائد بر ذات در اثبات توحید دچار شبهه شدند و نتوانستند به تبیین مبحث توحید بپردازند. مجلسی حدیثی از امام صادق(ع) را نقل می‌کند: خداوند معتزله را لعنت کند، معتزله خواست توحید را بیان کند به الحاد دچار شد و خواست تشبیه را رد کند، اما تشبیه را اثبات کرد. (مجلسی، ۱۴۰۴ق: ۵/۸) با وجود اینکه معتزلیان دغدغه‌ی دفع و رفع الحاد و تشبیه از ساحت توحید را داشتند اما با مبانی معتزلی جز تشبیه و الحاد و انکار توحید، چیز دیگری به اثبات نرسید. اعتقاد به عدم دخالت و قدرت و اراده خدا در افعال بندگان و استقلال بندگان در اعمال و افعال خویش از جمله شواهد برای الحاد و انکار توحید توسط معتزله است.

نقد امام خمینی بر نظریات معتزله:

امام خمینی در آثار خود برخی نظرات معتزله را بررسی و نقد کرده است. از جمله:

۱- صفات الهی: امام خمینی تفریط معتزله در مورد صفات الهی را بر نمی‌تابد و اینکه معتزله صفات ایجابی را از ذات خدا سلب و ذات الهی را نایب مناسب صفات می‌دانند، باطل می‌داند. (خمینی، ۱۳۷۹: ۱۲)

۲- علم الهی: امام خمینی اعتقاد معتزله مبنی بر این که علم حق تعالی پیش از تحقق موجودات به ثابتات ازلیه تعلق می‌گیرد که نه موجودند و نه معدوم را با توجه به ترادف وجود با ثبوت و ثابت با موجود، باطل می‌داند و معتقد است غیر از وجود چیزی محقق نیست و حقیقت علم، امری وجودی است که همان حضور معلوم نزد عالم است و همه حقایق نزد حق تعالی موجود و حاضرند. امام خمینی معتقد است معتزله علم خداوند به اشیاء را هم مغایر ذات و هم منفصل از ذات می‌دانند و برای اینکه علم پیشین خداوند به اشیاء را موجه جلوه دهند، مدعی هستند که ماهیات اشیاء قبل از تحقق خود اشیاء ثبوت عینی و خارجی داشتند. (خمینی، ۱۳۸۵: ۲/۱۵۳)

۳- اختیار انسان: امام خمینی همچنین عقیده‌ی معتزله بر این که حق تعالی انسان را آفریده و کارها و افعال را به او واگذار کرده است و انسان در این امر، مستقل عمل می‌کند را باطل می‌داند و معتقد است کسی که خود را در فعلش مستقل بداند، باید خود را در ذاتش نیز

مستقل بداند و چنین اعتقادی شرک به خداست. (خمینی، ۱۳۷۹: ۳۶) و استقلال در ایجاد مستلزم استقلال در وجود است، زیرا ایجاد، فرع وجود است و نمی‌تواند از آن برتر و اشرف باشد، بنابراین تفویض و واگذاری عمل به انسان به معنای استقلال در فاعلیت، مستلزم این است که موجود مادی یا مجرد، در وجود مستقل از غیر باشد و این مستلزم انقلاب ممکن به واجب است در حالی که وجود ممکن دائماً در وجود خود به غیر محتاج است. (همان، ۳۱)

ذکر شواهد یا ادله ناثر از نهج البلاغه

نفی صفات زائد بر ذات: بعد از توحید مساله ی کلامی دیگر نفی صفات زائد بر ذات است که تحت تاثیر کلام امام علی (ع) صورت گرفته است. در خطبه اول نهج البلاغه آمده است: «و کمال توحیده الاخلاص له و کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه.» برخی از متکلمین معتزله در تقابل با متکلمین اشاعره که صفات خداوند را زائد بر ذات و قدیم می دانند به نظریه ی « نفی صفات زائد بر ذات» اعتقاد دارند. این نظریه نیز برای اولین بار در سخنان امام علی به کار رفته است. (برخی از متکلمین معتزله - کرامیه- معتقدند صفات خداوند زائد بر ذات و حادث است و بیشتر معتزله به واسطه اعتقاد دارند.

نفی رویت الهی: معتزله بحث «رویت الهی» که در برخی متون به آن تصریح شده است را انکار کرده اند و آن را «تاویل» کرده اند. دلیل این انکار آنها یک دلیل فلسفی عقلی است؛ بدین بیان که به لحاظ عقلی رویت بدون مکان و جهت امکان پذیر نیست. هر رویتی وابسته به مکان و جهت است و از آنجا که خداوند منزله از مکان و جهت است، رویت حق تعالی هم در این جهان و هم جهان آخرت ممکن نیست. دیگر آنکه امام علی(ع) در خطبه های متعدد ادراک انسان درباره خداوند را رد کرده‌اند:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَا تُدْرِكُهُ الشَّوَاهِدُ وَلَا تَحْوِيهِ الْمَشَاهِدُ وَلَا تَرَاهُ النَّوَاطِرُ وَلَا تَحْجِبُهُ السَّوَاتِرُ:

ستایش مخصوص خداوندی است که حواس، وی را درک نمی کند، و مکانها او را در بر نمی

گیرد، چشمها او را نمی بیند و پوششها وی را مستور نمی سازد(نهج البلاغه، خطبه ۱۸۵)
لَا تَنَالُهُ الْأَوْهَامُ فَتُقَدَّرُهُ، وَلَا تَتَوَهَّمُهُ الْفِطْنُ فَتُصَوِّرُهُ، وَلَا تُدْرِكُهُ الْحَوَاسُ فَتُحِسُّهُ، وَلَا تَلْمِسُهُ الْأَيْدِي فَتَمَسُّهُ: دست وهم و خیال به دامن کبریاییش نمی رسد تا محدودش سازد و تیزهوشی

هوشمندان نمی تواند نقش او را در ذهن و تصور آورد. نه حواس قادر بر ادراک او هستند تا محسوس گردد، و نه دستها می توانند او را لمس کنند تا ملموس شود. (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۶)

علم الهی: ابن ابی‌الحدید در مقدمه‌ی شرح خود هنگامی که منشاء علوم مختلف اسلامی را به امیرالمومنین (ع) می‌رساند درباره‌ی علم الهی که آن را اشرف علوم معرفی می‌کند بیان می‌دارد که علم معتزله و از طریق ایشان علم اشاعره به آن حضرت می‌رسد و درباره‌ی شیعه می‌نویسد: «و اما الامامیه و الزیدیه فانماوهم ظاهر.» (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق: ۱/۱۶)

نفی تشبیه: قاضی عبدالجبار می‌نویسد: «و اما امیرالمومنین فخطبه فی بیان نفی التشبیه و فی اثبات العدل اکثر من ان تحصی.» «و نظام توحیده نفی التشبیه عنه» (مفید، ۱۴۱۳ق: ۲۲۳)

نتیجه‌گیری

متکلمین در دفاع از مبانی دینی از روش‌های مختلفی بهره‌جسته‌اند. با تاملی در سیر تحول و تطور روش‌های عقلی، نقلی، ترکیبی و... به این نتیجه می‌رسیم که بسته به موضوعات کلامی در دوره‌های مختلف، روش‌های دفاعی نیز انحاء مختلفی را می‌طلبد.

روش معتزله، عقل‌گرایی بوده است که در دوره‌ی اول عقلی غیرفلسفی و در دوره‌ی دوم و تحت تاثیر فلسفه‌ی وارد شده به جهان اسلام از یونان، عقلی فلسفی شد. این تحول نشان از آن دارد که روش علم کلام تابع علوم زمانه نیز هست. این مساله به هیچ عنوان تهمت و افترای «شیعه صرفا و امدار معتزله در عقل‌گرایی» نیست و چنانکه در این پژوهش برمی‌آید شیعه از همان نخستین سالها، گرایش مستقل داشته و از جهات گوناگون با روش عقل‌گرایی معتزله تفاوت داشته است (استقلال فکری شیعه در محورهای امامت، عصمت انبیا، تفضیل علی (ع) و... گواه این مطلب است) در مکتوبات یادگار امامان شیعه بخصوص نهج البلاغه و صحیفه سجادیه در توصیف ناپذیری خداوند، عدم امکان رویت وی، نفی ضد و شبیه از خداوند، فراتر بودن از اوهام و ادراک بشر، نامحدود و غیرمتناهی بودن، نفی صفات جسمی و بشری، ازلی و ابدی

بودن، توحید خداوند و... سخنها رفته که نشان از تعقلی و فلسفی بودن دارد و چنانکه گذشت معتزله تحت تاثیر روش متکلمین شیعه بوده اند.

کلام شیعی در یک سیر تحولی از جدلی صرف به الهیات برهانی رسید امروزه متکلمین شیعی در دفاع از دین خاتم اسلام خود را به چه اسلحه های روشی مجهز کرده اند که هم در خود جهان اسلام به تقریب معقول، منطقی و منصفانه ی مذاهب بیانجامد و هم خارج جهان اسلام منطقی، مستدل و معقول باشد(چون قرآن کریم، لاندزکم به و من بلغ است و علم کلام بلندگوی این آیات) پژوهش دیگری را می طلبد...

عقل گرایی چنانکه گفته اند: عنوان عامی است که بر هر گونه نظام فکری که نقش عمده را به عقل داده، اطلاق می شود که دارای دو نوع فلسفی و غیرفلسفی است.

معتزله در عقل گرایی فلسفی و در بحث توحید صفاتی از این شیوه مدد جسته است. هر چند این روش به افراط کشیده شد و در حوزه های دیگر من جمله عقل گرایی کلامی(تاویل های نابجا از آیات) نیز تسری پیدا کرد.

در بحث تاثر شیعه از معتزله در روش کلامی، یکی از بهترین ادله، نقش خطب توحیدی نهج البلاغه در سوگیری شارح معتزلی نهج البلاغه است.

نکته پایانی، پرهیز از افراط و تفریط در فهم مبانی دین و جمود بر یک شیوه خاص با عنایت به چند تباری بودن موضوعات دینی و عدم گریز از مرکز ثقل اکبر و ثقل اصغر.

References

منابع

- قرآن کریم
- نهج البلاغه، (۱۳۶۲ش) ترجمه ی مصطفی زمانی. قم: انتشارات پیام اسلام.
- ابن ابی الحدید. (۱۹۹۵). شرح نهج البلاغه. تعلیق حسین اعلمی. بیروت: انتشارات الاعلمی للمطبوعات.
- ابن المرتضی، احمد بن یحیی. (۱۹۶۱) طبقات المعتزله، بیروت: النشرت الاسلامیه.
- اسکافی، ابوجعفر، (۱۴۰۲ق) المعیار و الموازنه، بیروت، بی جا.
- اشعری، ابوالحسن (۱۹۸۰) مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، به تصحیح هلموت ریتز، بیروت: النشرت الاسلامیه.
- المقدسی، مطهر بن طاهر (۱۹۱۶). البدء والتاریخ، بغداد: مکتبه المثنی.
- بخاری، محمد (۱۴۰۷) خلق افعال العباد و الرد علی الجهمیه و اصحاب التعطیل، تحقیق فهد بن سلیمان الفهید، ریاض:
- بغدادی، عبدالقاهر (۱۹۴۸) الفرق بین الفرق و بیان الفرقة الناجیه منهم، قاهره: نشر الثقافه الاسلامیه.
- حلّی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۷ق). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. تحقیق و تعلیق حسن حسن زاده آملی. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- حلّی، حسن بن یوسف. (۱۹۸۲) نهج الحق و کشف الصدق، بیروت: دارالکتاب لبنانی و مکتب المدرسه.
- خمینی، روح الله. (۱۳۷۹). الطلب و الاراده، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خمینی، روح الله. (۱۳۸۵). تقریرات فلسفه امام خمینی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، ۱۳۸۵.
- سبحانی، جعفر، (۱۳۷۰ش). بحوث فی الملل و النحل، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.

- سجادی، سید جعفر. (۱۳۷۹ش) فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- سعیدی مهر، محمد. (۱۳۹۷ش) آموزش کلام اسلامی ۱، قم: کتاب طاهرا، چاپ ۲۹.
- سید، فواد (۲۰۱۷) فضل الاعتزال و طبقات المعتزله، بیروت: دارالفارابی.
- شمیتکه، زابیه (۲۰۱۷) المرجع فی تاریخ علم الکلام، ترجمه الدكتور اسامه شفیع السید، بیروت: مرکز نما للبحوث و الدراسات.
- شهرستانی، عبدالکریم. (۱۹۹۳م). الملل و النحل. تحقیق امیر علی مهنا، علی حسن فاعور. بیروت: دارالمعرفه. چاپ سوم.
- صدر، سید محمد باقر. (۱۴۲۹ق) المعالم الجدید للاصول، غایه الفکر، قم: مرکز الابحاث و الدراسات التخصصیه للشهید الصدر.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۴۱۰ق). اسفار. بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- طوسی، محمد. (۱۳۶۲ش) تمهید الاصول، به کوشش عبدالمحسن مشکوه الدینی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- قاضی سعید قمی، محمد بن محمد مفید. (۱۴۱۶ق) شرح توحید الصدوق، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ربانی گلپایگانی، علی. (۱۳۹۱ش) قواعد و روش های کلامی، قم، مرکز مدیریت حوزه های علمیه خواهران
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۸۷ش) اصول کافی. (جلد اول). ترجمه محمد باقر کمره ای، تهران: اسوه، چاپ دهم.
- مانکدیم، احمد، (۱۹۸۸) شرح الاصول الخمسه، به کوشش عبدالکریم عثمان، قاهره.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق) بحار الانوار، بیروت: موسسه الوفاء.
- مشکور، محمد جواد. (۱۳۷۲ش). سیر کلام در فرق اسلامی. تهران. انتشارات شرق.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۳ش). مجموعه آثار. تهران-قم: انتشارات صدرا.

- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۱ش). کلیات علوم اسلامی، کلام، عرفان و حکمت الهی، قم: انتشارات صدرا.
- معتزلی، قاضی عبدالجبار (۱۹۸۶). المجموع فی المحيط بالتکلیف، به کوشش دانیل ژیماره، بیروت: دارالمشرق.
- معتزلی، عبدالجبار. (۱۴۱۶ق). شرح الاصول الخمسه. به کوشش دکتر عبدالکریم عثمان، قاهره: مکتب وهبه
- معتزلی، قاضی عبدالجبار، (۱۹۶۵م)، فضل الاعتزال و طبقات المعتزله، به کوشش فواد سید، تونس: الدار التونسیه.
- ولفسون، هری اوسترین. (۱۳۶۸ش). فلسفه علم کلام. ترجمه احمد آرام. تهران: انتشارات الهدی.
- مهدوی دامغانی، محمود. (۱۳۷۹ش) جلوه تاریخ در شرح نهج البلاغه، تهران: نشر نی.

روش و آثار آموزش فلسفه بر تقویت مبانی در کودکان و آثار دین شناختی و روانشناختی آن

دکتر محسن زارعی جلیانی^۱، محمود رحمانیان^۲

چکیده

هدف مطالعه حاضر، روشن شدن جایگاه آموزش فلسفه به کودکان در تقویت تفکر و بهره‌گیری از آن در جهت تعمیق معارف دینی است. این تحقیق با روش توصیف و تحلیل کتب تفسیری، فلسفی، روانشناسی، اخلاقی، در زمینه آموزش فلسفه به کودک و مبانی فکری و دینی او صورت گرفته است.

بر اساس یافته‌های تحقیق، آموزش فلسفه به کودکان مبانی معرفت‌شناختی و ارزش‌شناختی دارد. انسان با توانایی پرسشگری و شگفت‌زدگی به دنیا می‌آید. برنامه درسی فلسفه برای کودکان باید توسط آموزش و پرورش انجام گیرد و این آموزش از طریق سنتی نباشد و برپایه استدلال آموزی در پایه‌های تحصیلی متناسب با تحول شناختی دانش‌آموزان و با استفاده از کتاب راهنمای معلم برای آموزش دهندگان باشد. روش‌های آموزش فلسفه به کودکان بر عبارت است از: پرورش تفکر منطقی و اهمیت دادن به تجارب فلسفی. آثار دین‌شناختی آموزش فلسفه به کودکان شامل تفکر مراقبتی، پیشگیری از تقلید کورکورانه، قضاوت‌نا به جا و تعصب. آثار روان‌شناختی آموزش فلسفه به کودکان شامل رشد قضاوتی اخلاقی، تقویت هوش هیجانی، پرورش مهارت اجتماعی و مهارت شهروندی، رشد توانایی استدلال و مهارت صحبت کردن می‌باشد.

کلید واژگان: آموزش فلسفه به کودک، آثار دین‌شناختی، آثار روان‌شناختی.

^۱ هیأت علمی دانشگاه اقلید

^۲ هیأت علمی دانشگاه فرهنگیان rahmaniyan_mahmiid@ymail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۰۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۰۶

Method and effects of teaching philosophy on strengthening foundations in children and its theological and psychological impacts

Dr. Mohsen Zarei Jaliani¹, Mahmoud Rahmanian²

Abstract

The present study aims to clarify the role of teaching philosophy to children in strengthening thinking and utilizing it to deepen religious knowledge. This research was conducted using descriptive and analytical methods, drawing on interpretive, philosophical, psychological, and ethical texts in the fields of teaching philosophy to children and their intellectual and religious foundations.

Based on the research findings, teaching philosophy to children has epistemological and axiological foundations. Humans are born with the ability to question and wonder. The curriculum for teaching philosophy to children should be implemented by the education system, avoiding traditional methods. Instead, it should be based on teaching reasoning at grade levels appropriate to students' cognitive development, using a teacher's guide for educators. The methods of teaching philosophy to children include fostering logical thinking and valuing philosophical experiences. The theological impacts of teaching philosophy to children encompass reflective thinking, prevention of blind imitation, unjust judgment, and prejudice. The psychological impacts include the growth of moral judgment, enhancement of emotional intelligence, development of social skills

¹ Faculty member of Eghlid University.

² Faculty member of Farhangian University rahmaniyan_mahmiid@ymail.com

Received Date: 5/4/2025

Accepted Date: 26/4/2025

and citizenship competencies, and improvement of reasoning abilities and communication skills.

Keywords: Teaching philosophy to children, theological impacts, psychological impacts.

مقدمه

بی شک بهترین زمانی که میتوان قوه ی تفکر را در فرد رشد داد، از کودکی است، چرا که کودکی که بتواند، از ابتدا بیندیشد و مسائل را به درستی تحلیل کند، القائات و فریب ها به راحتی در او رسوخ نمی کند، و نهال اندیشه در او مستحکم می شود. لذا از آن جا که فلسفه به معنای دانشی است، که از حقایق سؤال می کند و سبب تقویت قوای عقلانی انسان می شود، به همین جهت آموزش فلسفه به کودکان، برنامه ای است، که تفکر ورزی را در کودک رشد داده و آن را جهت می دهد؛ یعنی این قدرت را به کودک می دهد، تا خودش ببیند، بیندیشد، تحلیل کند و تصمیم بگیرد، نه آن که تنها تصمیمات و اندیشه های دیکته شده ی دیگران را به حافظه بسپارد و عیناً همانها را تحویل بدهد، چرا که تفکر و خردورزی سبب می شود، در محیط های مخالف و محیطهای فاسد، کودک این توان را بیابد، که نه تنها منحرف نشود، بلکه قدم در مسیر کمال بگذارد.

در کتاب احسانی ۱۳۹۳ اهداف، اصول و روش های تربیت عقلانی بر اساس معارف قرآنی مورد بررسی و تحقیق قرار گرفته و این را بیان می کند که عقل با اهمیت فوق العاده اش زمانی می تواند، در مسیر فلسفه ی وجودی خود فعال باشد، که بر اساس معارف حق تربیت شده باشد، تا اسیر بعد حیوانی نشود، و اگر مردم از عقل خود به خوبی بهره ببرند و مسائل را ارزیابی کنند و با آن بسنجند، دچار اشتباه و خطا نمی شوند.

در کتاب هاشمی ۱۳۹۳ ماهیت و مفاهیم تفکر تبیین شده و جایگاه تفکر از دیدگاه اسلام و اندیشمندان بیان گردیده و مفهوم، هدف، روش ها و جایگاه تفکر انتقادی در تعلیم و تربیت تدوین شده و هدف نگارنده بر آن است، که با بررسی این اصول تفکر انتقادی را به عنوان هدف اساسی تعلیم و تربیت مورد توجه قرار دهد.

از آن جا که آموزش فقط یاد دادن علوم مختلف از قبیل ریاضی و... و تزریق اندیشه های افراد دیگر به کودک نیست، آموزش اندیشیدن اهمیت مییابد. بنابراین در امر آموزش این که به کودک یاد داد خودش ببیند، بیندیشد و تصمیم بگیرد حائز اهمیت است، چرا که در این صورت در شرایط مختلف می تواند با اطمینان گام برمیدارد، و دچار انحرافات فکری نگردد

و طبعاً مبانی دینی در او مستحکمتر می شود؛ چرا که کودکی که اندیشه ورز رشد کند، آنچه را که از باورهای دینی فرا میگیرد را به راحتی از دست نمی دهد. این تحقیق سعی دارد اهمیت و ابعاد آموزش فلسفه به کودکان و نقش آن در اعطای درک فعال و جست و جوگر به کودکان و تقویت خردورزی و مهارتهای تفکر و تقویت مبانی دینی کودکان را بررسی کند.

روش تحقیق

روش این تحقیق، توصیفی - تحلیلی و متناسب با روش های تحقیق در علوم اسلامی است. در فرآیند این تحقیق، مباحث مرتبط با آموزش فلسفه به کودک در کتب تفسیری، فلسفی، روانشناسی و اخلاقی و مقالات مربوطه ملاحظه شد. از طرفی متون مربوط به مبانی فکری و دینی کودک نیز بررسی گردید. سپس با روش قیاسی ارتباط بین این مفاهیم تحلیل و بررسی شد. استفاده از روایات معصومان علیهم السلام و آیات قرآن در این تحقیق با استفاده از روش های فهم حدیث و تفسیر قرآن صورت گرفته است.

اهمیت آموزش فلسفه برای کودکان

موضوعات مورد بحث در برنامه فلسفه برای کودکان از همان مفاهیمی گرفته شده است که فلاسفه با آن درگیرند مانند بحث درباره ماهیت قانون، حقیقت، عدالت، خیر، مرگ، دوستی، زیبایی و ...^۱ که این دلیل لیپمن خطای روشی و مغالطه منطقی آشکاری دارد. زیرا مفاهیم یاد شده در دو گونه مسئله قابل اندراج هستند، مسائل فلسفی و مسائل غیر فلسفی. چنین نیست که هر سؤال در باب دوستی مسئله‌ی فلسفی باشد. بنابراین لیپمن دچار مغالطه « اخذ مالیس بعلّه علّه » شده است.

در این الگو، یک فعالیت منسجم فکری درباره ماهیت تفکر صورت می گیرد و مسلم است که این بحث در هیچ علمی جز فلسفه جای ندارد.^۲

^۱ (لیپمن، مهرنیوز، ۲۰۰۳)

^۲ (لیپمن، ۱۹۹۵)

کودکان در این گفتگوها بطور خودکار یاد می‌گیرند که چگونه بین استدلالهای معتبر و غیر معتبر (منطق) و بین نظریه‌های شناختی تأیید شده و رد شده (معرفت شناسی) و بین شکل‌های مورد قبول و غیر قابل قبول قضاوت اخلاقی (اخلاق)، ملاکها و موازینی را بیابند. باین ترتیب کودکان فعالیتی منطقی و فلسفی (چه نظری و چه عملی) انجام می‌دهند. این استدلال نیز نتیجه‌ای جز تأکید بر مهارت تفکر منطقی ندارد.

وقتی آموزش استدلال و تفکر انتقادی از طریق فلسفه باشد فرد بزودی با اعتقاد ریشه دار، مفاهیم عمیق انتزاعی و ارزشهای محکم مواجه می‌شود^۱. روشن است که همه عناصر یاد شده به مهارت تفکر منطقی در مواجهه با مسائل روزمره بر می‌گردد نه به مسائلی که ماهیت فلسفی دارد.

ماهیت فلسفه بر حسب شش مفهوم تبیین می‌شود: محتوای آزاد، عقلانیت، خردمندی، عملیاتی، کلیت و ساختار انتقادی (نفی نک چیارو). حال چون فلسفه برای کودکان با هر ۶ مفهوم سروکار دارد بدرستی فلسفه نامیده می‌شود.

رویکرد آموزش فلسفه برای کودکان

روی آورد رایج در فلسفه برای کودکان، افزایش مهارت تفکر انتقادی و اثربخش کودکان را وجهه همت خود می‌داند. تسهیل تجارب فلسفی کودکان و ایجاد زمینه مساعد برای مواجهه آنان با رازها و نیازهای وجودی در تلفیق با افزایش مهارت تفکر منطقی، فلسفه برای کودکان را به اثر بخشی نزدیک و اطلاق فلسفه بر آنرا حقیقی می‌کند. تدوین الگوهای آموزشی در فلسفه برای کودکان با چنین رهیافت تلفیقی محتاج مطالعات میان رشته‌ای است.

یکی از مهمترین تلاش‌ها، ایجاد برنامه‌ای منسجم در آموزش تفکر فلسفه برای کودکان است که ماتیو لیپمن و همکارانش آن را تهیه کرده‌اند. این برنامه به منظور فراهم کردن

^۱ (لیپمن، ۱۹۹۳)

برنامه ای تحصیلی در زمینه کاوش فلسفی برای کودکان از سطح کودکان تا دانشگاه تهیه شده است و هم اکنون در بسیاری از کشورهای دنیا در حال اجرا است^۱.

روشهای آموزش فلسفه به کودکان، که لیپمن و همکارانش مطرح کرده اند، بر رابطه نزدیک معلم و شاگرد و ایجاد انگیزه برای آغاز بحث و گفتوگو از طریق داستان، قطعه شعر، یا بیان واقعه ای، و امثال آن تأکید دارد. در این روش، به دانش آموزان فرصت داده میشود تا به تفکر بپردازند و سپس وارد گفتوگوهای گروهی شوند. این گفتوگوها باعث تفکر و تعمق بیشتر میشوند و میتوانند گروههای کاوشگر فلسفی را در مسائل گوناگون شکل دهند و مدرسه را به مکانی برای پژوهش و اندیشه ورزی تبدیل کنند. در این برنامه دانش آموزان به کاوشگرانی ماهر و جوان تبدیل میشوند. کاوشگر بودن مفهوم اصلی این الگوست و مراد از آن جستجوگری فعال بودن و پرسشگری مصر بودن و داشتن هشیاری دائمی برای مشاهده ارتباطات و اختلافات و آمادگی همیشگی برای مقایسه، مقابله، تحلیل، و مطرح کردن فرضیه، تجربه، مشاهده، سنجش و امتحان است^۲.

فلسفه برای کودکان بمنزله تفکر منطقی

روی آورد لیپمن

برغم تأکید لیپمن بر اینکه روی آورد وی در فلسفه برای کودکان، حقیقتاً فلسفه است، بدلائل فراوان می توان آنرا برنامه ای برای افزایش مهارت تفکر منطقی (تفکر انتقادی و خلاق) خواند. به برخی از این دلایل اشاره می کنیم.

یک برنامه لیپمن در اساس، نهضتی در آموزش و پرورش کودکان بوده است که در این برنامه دانش آموزان بجای بخاطر سپردن نتایج مطالعات دیگران، به این سمت سوق داده

^۱ (فیشر، ۱۳۸۸)

^۲ (قراملکی، ۱۳۸۴)

می‌شوند که خود در فرایند پژوهش، به علم دست یابند. پژوهش، فرایند پردازش اطلاعات برای تولید علم است.^۱

مقوم اصلی برنامه لیپمن، تبدیل دانش آموزان به کاوشگرانی ماهر و جوان است. مراد از کاوشگر بودن، جستجوگر فعال و پرسشگر مَصّر بودن، هوشیاری دایمی برای مشاهده ارتباطات و اختلافات، آمادگی همیشگی برای مقایسه، مقابله و تحلیل فرضیه‌ها، تجربه مشاهده، سنجش و امتحان است.^۲ بنابراین در برنامه لیپمن، کلاس درس به یک جامعه پژوهشگر، بمنظور کاوش مشترک^۳ تبدیل می‌شود و کودکان با کار گروهی مهارت تفکر منطقی خود را افزایش می‌دهند.

دو توجه به انگیزه لیپمن در ایجاد فلسفه برای کودکان، تصور وی را از آن نشان می‌دهد. از نظر وی عامل و ریشه عمده این وضعیت را در دوره کودکی و سنین ۱۱ تا ۱۲ سالگی باید جست. دانشجویان امروزی در دوران کودکی از حیث توانایی تفکر انتقادی^۴ و خلاق^۵ پرورش نیافته‌اند و به همین دلیل باید سبکهای آموزش دوره کودکی را متحول ساخته و سبک مبتنی بر حافظه را به سبکی مبتنی بر تفکر و پژوهش مبدل کرد. در مدارس باید به کودک قدرت مفهوم‌سازی، تحلیل مفهومی، استدلال، نقد و داوری را آموخت و به اختصار، باید مهارت تفکر منطقی کودکان را افزایش داد.

سه) در برنامه لیپمن، کودکان بطریق آموزش در عمل یاد می‌گیرند که در مقام داوری و قضاوت به ملاک سنجش نیاز دارند و رد و اثبات نظریه‌ی بدون دلیل، اخلاقی و مقبول

^۱ (فرامرز قراملکی، ۱۳۸۴)

^۲ (لیپمن، ۱۹۹۳، ص ۶۸۲)

^۳ (نلر ترجمه قاندى و همکاران، ۱۳۷۹)

^۴ (لیپمن، ۱۹۹۳)

^۵ (هینس، به نقل از نوروزی، ۱۳۸۴)

نیست. بنابراین در رهیافت وی، تلاش فلسفه برای کودکان، معطوف به تربیت کودکان بصورت محققانی است که از توانایی اندیشه ورزی روشمند و اخلاق پژوهش گروهی برخوردارند.^۱ چهار فلسفه برای کودکان در رهیافت لیپمن، برنامه‌ای برای آموزش تفکر نقادانه و خلاق در درک ماهیت موضوعات فلسفی میان کودکان با تاکید بر سه محور خود اصلاحگری، داشتن حساسیت معقول نسبت به زمینه و داوری بر پایه اعتماد بر ملاکهاست.

استحکام برنامه‌های آموزش فلسفه برای کودکان

فلسفه برای کودکان، کاربردیت‌ترین گرایش فلسفه است که به نیاز مبرم و فراگیر جهانی پاسخ می‌دهد، بهمین دلیل مورد اقبال فراوان قرار گرفته است و استقبال عمومی از فلسفه برای کودکان، برنامه‌های آموزش آنرا رونق می‌دهد. اگر برنامه‌های آموزشی جنبه تجاری و یا تشریفاتی به خود گیرند و از حیث مبانی و فرایند عملیاتی استوار و متقن نباشد، نتایج ضد فلسفی به بار می‌آورند. بعنوان مثال، اگر مربی فلسفه برای کودکان خود از دانش و مهارت منطقی کافی برخوردار نباشد و خطاهای روشی و منطقی را باز نشناسد، در امر آموزش نه تنها موفق نخواهد بود بلکه بصورت نامشهود ناتوانی منطقی را انتقال خواهد داد.

دستیابی به فرایند عملیاتی بارور و برنامه‌های آموزشی کارآمد در فلسفه برای کودکان، در گرو مطالعات نظاممند و پژوهشهای روشمندی است که مسائل فراوان مبنایی و روشی را در این حوزه معرفتی پاسخ گوید. اخذ شیوه‌های مبتنی بر تجربه‌های شخصی مربیان و آزمون و خطاهای مداوم و تحلیل نشده در فلسفه برای کودکان، آسیب زا و زیانبار است.

آموزش فلسفه برای کودکان از طریق داستان

لازمه رشد فکری، حضور ویژگی‌هایی نظیر باز بودن دریچه‌های فکری، گستردگی افق اندیشه، گشودگی فضای اندیشه و انعطاف پذیری است تا بر مبنای این خصوصیات، فرد توانایی بررسی اندیشه‌های گوناگون را در خود بیابد. برخی اندیشه‌ها نه تنها با یکدیگر تفاوت دارند، بلکه در تعارض با هم هستند. لذا داشتن ظرفیت تحمل شنیدن و یا آشنا شدن با آن

^۱ (قراملکی، ۱۳۸۴)

ها ضرورت دارد. اسمیت معتقد است، افراد دارای تفکر و مشرب فلسفی، دارای سه خصوصیت هستند: جامعیت، ژرفا و قابلیت انعطاف. لیپمن با در نظر گرفتن این خصایص تفکر فلسفی، در واقع محورهای اصلی آموختن فلسفه به کودکان را برای خود مشخص ساخته است.^۱

برنامه فلسفه برای کودکان یکی از موفق ترین تلاش ها، در جهت آموزش تفکر است که از سطح کودکان تا دانشگاه تهیه شده است.^۲ لیپمن و همکارانش برنامه ای را تحت عنوان "برنامه ی فلسفه برای کودکان" طراحی و ارائه کردند.^۳

اصطلاح فلسفه برای کودکان به طریقی بنا نهاده شده است که در کودکان یک تا سیزده سال سبب رشد قضاوت عقلانی و دقت زیاد می شود و به آنها کمک می کند تا آن دسته از تواناییهای که برای یک قضاوت صحیح در زندگی نیاز دارند را پرورش دهند.^۴

پژوهشگران بیان می کنند که آموزش فلسفه به کودکان موجب رشد تفکر انتقادی، خلاقیت و مسئولانه کودکان می شود.^۴ کودکانی که در برنامه آموزش فلسفه شرکت کرده اند، در زمینه زبان و ادبیات از فعالیت های زبانی و کاربرد آن موفق تر بوده اند. این کودکان در درک و کاوشگری مسائل و مفاهیم بنیادی ریاضی بهتر عمل می کنند.^۵ تدریس با روش فلسفی، دانش آموزان را بر می انگیزد تا خلاقیت شان را در ریاضی پرورش دهند و تفکر انتقادی شان را بهبود ببخشند.^۶ همچنین چون این کودکان جهان اطراف را به دقت مشاهده می کنند و

^۱ (سبحانی، ۱۳۷۹)

^۲ (فیشر، ترجمه چوبینه، ۱۳۸۸)

^۳ (لیپمن، ۱۹۸۴)

^۴ (صفائی مقدم و همکاران، ۱۹۹۸)

^۵ (دونالدسون، ۱۹۸۵)

تمام تغییرات را زیر سوال می برند، در درس علوم نیز پیشرفت هایی دارند. با آموزش فلسفه احساسات و عواطف و خلاقیت این کودکان نیز رشد می کند و درس هنر نیز موفق تر هستند^۱.

برای انجام برنامه فلسفه برای کودکان، کتاب های داستانی ویژه کودکان تالیف شده است؛ از جمله آنها می توان به آثار فیلیپ کم اشاره کرد. وی استاد فلسفه در دانشگاه نیو وست ویلز سیدنی است که تالیفاتی تحت عنوان داستان های فکری ۱ و ۲ (کندوکاو فلسفی برای کودکان) دارد، نتایج تحقیقات نشان می دهد دانش آموزانی که از داستان های فلسفی فیلیپ کم استفاده کرده اند برای خود و برای یادگیری خود ارزش قائل هستند و دارای اعتماد به نفس بهتری هستند و در کلاس پرس و جو می کنند و تعامل مناسبی دارند.

همچنین لیپمن معتقد است نظام آموزشی باید با آموزش تفکر انتقادی، قدرت قضاوت به کودکان بدهد، داستان را ابزار مناسبی برای آموزش تفکر فلسفی می داند. در این رویکرد، مراد داستان هایی است که با چالش های فکری در مورد حوادث، پیامدهای آنان و عوامل علت و معلولی ماجراها، کودکان را به تفکر واداراد. با توجه به ارزش و اهمیت داستان ها در گسترش تفکر فلسفی در کودکان، در این پژوهش آنها به عنوان ابزاری که می توانند تفکر فلسفی را در کودکان پرورش دهند در نظر گرفته می شوند.

طبق تحقیقاتی متفاوتی که در ایران و خارج از کشور در مورد تفکر فلسفی کودک با کمک گرفتن از داستان های فلسفی، انجام گرفته است، به این نتیجه رسیده اند که دانش آموزان بعد از اتمام دوره، رشد قابل محسوسی از لحاظ فکری داشته اند^۲. مثلاً نایلر هفته ای دوبار چند بار برای دانش آموزان ساکت، کلاس گذاشت تا دیگر دانش آموزان مشارکت داشته باشند، بعد از اتمام دوره، وی نتیجه گیری می کند که کودکان قادرند بدون پرخاشگری و با اعتماد به نفس در مورد نظرات یکدیگر بحث نمایند و حس همکاری و همدلی بیشتری در آنها مشاهده می شوند. نتایج تحقیقی دیگری در انگلستان نشان می دهد که پروژه نگرش

^۱ (فیشر، ۲۰۰۳)

^۲ (زارع و همکاران ۱۳۹۱)

فلسوفانه که در مدارس ابتدایی ارائه شده است، یکی از بهترین راه کارهایی است که معلمان می توانند به ارزش کارشان در آموزش بیفزایند. این کار از طریق گنجاندن بحث فلسفه به کودکان از طریق رویکردی بنام داستان هایی برای تفکر اجرایی می شود^۱

آثار روان شناختی آموزش فلسفه به کودکان

فلسفه برای کودکان، به عنوان برنامه ای برای نوآوری درسی به منظور بهسازی مهارتهای استدلال و از این طریق، پرورش عناصر شناختی عملکرد تحصیلی ابداع شد. همچنین مربیان بسیاری از کشورهای جهان از آن نه تنها به منظور افزایش استانداردهای تحصیلی به کمک پرورش تفکر و استدلال، بلکه به منزله ی روشی برای بهسازی ارزشهای اخلاقی، اجتماعی و مخصوص دموکراتیک استقبال می کنند. از این رو فلسفه در کلاس درس را، می توان از ابعاد مختلف که به بسیاری از اهداف عقلانی، اخلاقی و اجتماعی آموزش و پرورش مربوط می شود، ارزیابی کرد.^۲

از جمله، نتایج کاربردی فلسفه برای کودکان می توان به موارد زیر، اشاره نمود:

رشد قضاوت اخلاقی

مان گریگوری در مقاله ی خود(فلسفه و برنامه فلسفه برای کودکان) می نویسد:

گر چه رویکرد برخی از والدین و مدارس، دیکته کردن مجموعه ای از ارزشهای تجویز شده، برای کودکان است. اما به همان اندازه نیز مهم است، که یاد بگیرند، چگونه داوری های اخلاقی صحیح، درباره ی خود، انجام دهند. در فلسفه ی اخلاق، صرفاً این مهم نیست که، کودکان پاسخ های صحیح را بدانند، بلکه باید بفهمند، چرا آن پاسخ صحیح است. و چگونگی

^۱ (فیشر، ۲۰۰۳).

^۲ - رابرت، فیشر، آموزش تفکر، ص ۱۶۴.

رسیدن به این پاسخ های صحیح را، دریابند. هدف، بهتر انجام دادن داوری های اخلاقی صحیح است. فلسفه برای کودکان این هدف را با درگیر ساختن بچه ها، در فرایند پژوهشی و اخلاقی مستمر انجام می دهد^۱.

مهارت هوش هیجانی

هوش هیجانی، به مجموعه ای از، توانایی های اطلاق می شود، که پردازش اطلاعات درباره ی هیجان های فرد و دیگران را، امکان پذیر می کند، موجب افزایش میزان اعتماد به نفس و شجاعت می شود و در رویدادهای استرس زا، همچون مواجهه با حوادث ناخوشایند زندگی و مشکلات خانوادگی، نقش تعدیل کننده ایفا می کند^۲.

این مهارت در حلقه ی کندوکاو تقویت می شود به این صورت که بحث موضوعات اجتماعی در گروه پژوهشی، آگاهی افراد را از خودشان، به عنوان افراد منحصر به فرد، از نیازهایشان و نیز از نیازهای دیگران افزایش می دهد. این افزایش خودآگاهی، همراه با آگاهی از دیگران، هسته ی مرکزی چیزی که، فلسفه پرورش می دهد. یعنی نقطه ی کانونی پرورش خرد است. ضمن اینکه هسته ی مرکزی هوش هیجانی نیز هست. به نظر دنیل گلمن^۳، هوش بر دو نوع است: هوش عقلانی و هوش هیجانی. رفتار ما متأثر از هر دوی این هاست. در واقع تعقل انسان، بدون هوش هیجانی نمی تواند، به نحو احسن فعالیت کند^۴.

پرورش مهارت های اجتماعی

در تعاملات اجتماعی کسانی موفق ترند، که بتوانند احساسات دیگران را درک کنند. آنان که می دانند، برادر و خواهر و دوست و پدر و همسایه و هم کلاسیشان، از گفتار و رفتار آنان،

^۱ - سعید، ناجی، صص ۱۵۳-۱۵۲.

^۲ - رضایپور و همکاران صص ۱۵-۱۴.

^۳ - Daniel goleman

^۴ - رابرت، فیشر، آموزش تفکر، صص ۲۱۳.

چه حسی پیدا می کنند، در تنظیم روابط خود با آنها، دچار مشکل نمی شوند. بهترین راه درک احساسات دیگران از سخن و عمل ما، این است که، ببینیم اگر جای آنها بودیم؛ از آن سخن و عمل چه احساسی پیدا می کردیم. اگر ما از یک حرف و یک رفتار می رنجیم، بدانیم که دیگران نیز از آن حرف و رفتار می رنجند^۱. که سخن گهر بار امام علی (علیهالسلام) آن را به نحو کامل بیان کرده است.

يَا بَنِيَّ اجْعَلْ نَفْسَكَ مِيزَانًا فِيمَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ غَيْرِكَ فَأَحْبِبْ لِعَيْرِكَ مَا تُحِبُّ لِنَفْسِكَ وَأَكْرَهُ لَهُ مَا تَكْرَهُ لَهَا: ای فرزند عزیز، نفس خویش را میزانی بین خود و بین دیگران قرار ده،

پس برای دیگران دوست بدار آن چه را که برای خودت دوست می داری، و خوش ندار برای دیگران، و آنچه را برای خود نمی پسندی، برای دیگران مپسند^۲.

توانایی استدلال

درگیر کردن کودکان با فلسفه، فواید متعددی برای آنها، دارد. در طی یک پژوهش فلسفی، کودکان می توانند در سطح خودشان عمل کنند. و از طریق بحث، توانایی برای تفکر و استدلال با دیگران را رشد دهند. و این مسئله، به ساخته شدن عزت نفس و اعتماد به نفس کودکان کمک می کند. به طوریکه همه ی آنان، می توانند به احساس مو فقیه دست یابند^۳. از اینروست که حلقه ی کندوکاو فلسفی که در کلاسها تشکیل می شود، به دنبال فرصتی است که، دانش آموزان را، به واسطه ی تمرین های مداوم داوری کردن، به سمت مستدل بودن، بکشاند^۴.

۱ - حیدری ابهری ص ۷۶.

۲ - نهج البلاغه، مترجم: محمد، دشتی، نامه ۳۱، ص ۳۷۵.

۳ - بریس، گات، مورا، گات، فلسفه برای کودکان خردسال و راهنمای عملی، ص ۲.

۴ - سعید، ناجی، ص ۱۱۴.

توانایی استدلال، کودک را از جمودگرایی و تعصب بی جا دور می کند و بر آن می دارد، که خوب کاوش کند، و جوانب کار را در نظر بگیرد. و چه بسا با دلایلی که می آورد، خودش به درستی و نادرستی عقیده و نظری که دارد، پی ببرد. و اگر اشتباه بود، از آن صرف نظر کند و اگر درست و منطقی باشد، از آن دفاع کند. و این، احساس رضایت بیشتری را به کودک، تزریق می کند. و موفقیت‌های بیشتری را برای او رقم خواهد زد. چرا که استدلال، به دنبال کشف افکار کلی و روابط منطقی بین پدیده هاست. استدلال بیان دلیل است، دلیلی برای ثابت کردن یک مفهوم یا یک نظریه^۱. در تحقیقاتی که توسط لیپمن و همکارانش به عمل آمده است، مشخص شده، در ۸۱ درصد موارد نقایص مربوط به استدلال در کودکان، با آموزش فلسفه کاربردی (مجموعه ی داستانهای فلسفی) برطرف شده است^۲.

آثار دین شناختی آموزش فلسفه به کودکان

تفکر مراقبتی

تفکر مراقبتی تفکری است همراه با عواطف و احساسات و تفکری که، با تمایلات اخلاقی همراه است. و یک مهارت عملی محسوب می شود. کسی که، دارای مهارت تفکر مراقبتی و دلسوزانه باشد. به دیدگاه ها، نظرات ارزشهای دیگران توجه می کند. پس قدرت تحمل اندیشه های مخالف و تعارض ها را، با خویش دارد و از آنها به بهترین نحو، بهره می گیرد. از بودن در کنار دیگران و گفت و گو با آنها، لذت می برد. و چالشها و اصطکاک های اندیشه ها و رفتارها به آسیب نمی زند. پس می تواند بهتر، به حل مشکلات پیش روی خود، در عرصه های مختلف زندگی، اعم از شغلی و تحصیلی و... برآید.

۱- احمد، سلحشور، انواع تفکر، ص ۲۱۱.

۲- قبادیان و تجلی نیا ص ۳۹.

ویژگی های فردی

از آنجا که آموزش فلسفه به کودکان، به معنای آموزش تفکر است، نه تحمیل اندیشه ها. وجود برخی ویژگیها در افراد و شخصیت و رفتارشان، مانع از رشد و شکوفایی این برنامه می گردد. که بایستی در جهت رفع آنها گام برداشت. برخی از این موارد عبارتند از:

تقلید کورکورانه

تقلید کورکورانه از افکار و آراء دیگران، مانع از شکوفایی و تعالی عقل در افراد می شود. هنگامی که افراد، بدون بهره گیری از نیروی خرد، و بدون آنکه خود قدم در راه کشف حقایق بردارند، صرفاً از دیگران تبعیت و تقلید نمایند، نور عقل در وجود آنها ضعیف شده و از تکامل باز می مانند^۱.

پس باید از آن اجتناب کرد. در تعلیم و تربیت، نیست باید به جای پذیرش امور از طریق تقلید، دانش آموز را با اهمیت و ارزش ویژه ی تعقل آشنا کرد. آشنا کردن آنها با علل و چرایی و روش نقد آرا و اندیشه ها، کمک شایانی در این راه می کند^۲. قرآن کریم، تقلید کورکورانه را نکوهش می کند: «...إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مَّقْتَدُونَ؛ ما پدرانمان را در آیینی یافتیم و مسلماً ما هم با پیروی از آثارشان ره یافته ایم^۳».

آیه این نکته را بیان می کند که درحقیقت آنها دلیلی جز تقلید کورکورانه، از پدران و نیاکان خود نداشتند. و عجب اینکه، خود را با این تقلید، هدایت یافته می پنداشتند. در حالیکه، در مسائل اعتقادی و زیربنایی بهترین، هیچ انسان فهمیده و آزاده ای، نمی تواند متکی بر تقلید باشد. آن هم به صورت تقلید جاهل از جاهل. چرا که میدانیم، نیاکان آنها نیز،

^۱ - رضا، نظریور، ص ۱۳۱.

^۲ - ایمانی، ص ۲۳۳.

^۳ - سوره زخرف (۴۳) آیه ۲۳.

هیچ علم و دانشی نداشتند، ومغزهای آنها مملو از خرافات و اوهام بود. و جهل حاکم بر افکار و اجتماعشان^۱.

پس با کنار گذاشتن تقلید کورکورانه از دیگران، میتوان زمینه ی آموزش فلسفه به کودکان را فراهم ساخت.

ترس از قضاوت های نابجای دیگران

نگرانی از قضاوت شدن توسط دیگران، گاه، مانع ابراز عقاید و نظریات فرد می شود. و فرد ترجیح می دهد، که نظریات خود را بیان نکند، تا طعم سرزنش را نیز نچشد. قضاوتهای نابجای دیگران، گاه باعث رها کردن اندیشه های درست توسط فرد می شود. یعنی علیرغم اعتقادی که بر صحت اندیشه دارد، انسان گاه آن را در جهت آزاد شدن از فشار های قضاوت دیگران مطرود می دارد. تعلیم و تربیت باید قوه ی قضاوت صحیح را، رشد دهد. تا هم تربیت شدگان جامعه درست قضاوت کنند، و هم در برخورد با قضاوت های غلط، آن را بشناسند و تحت تأثیر آن قرار نگیرد. چرا که قضاوت مردم، و ارزیابی مردم از انسان، نباید ملاک کار و اندیشه وی قرار بگیرد^۲.

پیروی از روش اکثریت

گاه فرد در اجتماع تحت تأثیر یک نفر قرار نمی گیرد؛ اما به دلیل جو و شرایطی که وجود دارد، ترجیح می دهد، هم‌رنگ جماعت باشد و خلاف جهت آب حرکت نکند. ولی کثرت پیروان یک اندیشه همیشه دلیل بر صحت و درستی آن اندیشه نیست. و ممکن است، افراد زیادی در اندیشه، دچار انحراف باشند. و این هیبت زیادی پیروان یک اندیشه ی منحرف،

^۱ - ناصر، مکارم شیرازی با همکاری جمعی از نویسندگان، تفسیر نمونه، ج ۲۱، صص ۳۶-۳۵.

^۲ - مرتضی، مطهری، تعلیم و تربیت در پرتو کلام استاد مطهری، ص ۲۱.

موجب بازداشتن فرد از اندیشه ناب و صحیح شود و یا اینکه موجب می شود، فرد در اندیشه خود تردید کند. و یا آن را با وجود علم به صحت آن رها کند؛ و یا اصلاً به خود زحمت و مجال تفکر را ندهد و این فرصت با ارزش را از خود سلب کند.

قرآن کریم در این باره میفرماید: «وَإِنْ تُطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ...؛ اگر از بیشتر مردم روی زمین، پیروی کنی (و آراء و خواسته‌هایشان را گردن نهی) تو را از راه خط گمراه می کنند»^۱.

برخلاف آنچه در نظر بعضی مسلم است، که اکثریت های عددی، همواره، راه صحیح را می پیماند. قرآن در آیات متعددی، این موضوع را، نفی کرده، و برای اکثریت عددی، اهمیتی قائل نیست؛ و در حقیقت مقیاس راه اکثریت کیفی می داند^۲.

پیروی از روش اکثریت، در بسیاری از موارد، باعث بی توجهی و عدم تأمل در عقلانی بودن عمل و یا حقانیت آن می شود. به نحوی که که فرد، وقتی به جمعی نگاه کند که حرکت غلط در پیش گرفته است، حتی گاه، در مقابل ارشادها، نیز مقاومت می کند، پیروی از جمع، تا حدود زیادی باعث قوت قلب انسان می شود و عدم آن موجب وحشت می شود و یا اینکه فرد مورد تمسخر دیگران قرار گیرد^۳.

تعصب در تفکر

انسان یک نوعی تعصب نسبت به دانشها و روشهای موجود حل مسأله وجود دارد، که سبب می شود، به محض اینکه با مسائل جدید روبرو شویم، برای حل آنها از همان روشهای قبلی استفاده شود^۴. که این اندیشه را بن بست می رساند. مثلاً وقتی که تمایل و گرایش فرد

۱ - سوره انعام (۶) آیه ۱۱۶.

۲ - ناصر، مکارم شیرازی با همکاری جمعی از نویسندگان، تفسیر نمونه، ج ۵، ص ۴۱۵.

۳ - ایمانی، ص ۲۳۴.

۴ - احمد، سلحشور، انواع تفکر، صص ۱۵۵-۱۵۴.

باورها و یا فرضیه های خود را بدون هیچگونه بررسی و توجه به باورها و فرضیات دیگران تأیید می کند^۱.

همه ی این موارد و موارد بسیار دیگر، مانع از بروز تفکر روان و جاری در افراد می شود. و از آسیب های پیشروی آموزش فلسفه به کودکان محسوب می شود.

نتیجه

اسلام دین تفکر و آگاهی است، چنانچه این دو از مفاهیم والا و با ارزش در فرهنگ ما محسوب می شوند. تفکر و اندیشیدن یکی از نعمت های مهم و موثر در اوج گیری و پیشرفته دنیوی و اخروی آدمیان است. امروزه با وجود جریان عظیم انحرافات که توسط دشمنان سازماندهی می شود و ابتدا افکار را هدف قرار می دهد، و قصد بهره کشی از سرمایه ی عظیم جوانی در جهت منابع آلوده شیطانی خود دارند، تقویت و تعلیم اندیشه ضرورتی خاص می یابد. چرا که جوان فاقد اندیشه ی محکم و درست، زودتر تحت تاثیر قرار می گیرد، و چه بسا زودتر فاسد خواهد شد. فلسفه به معنای پرورش تفکر، و آموزش فلسفه به کودکان به معنای فلسفه ورزی و بهره گیری از روش فلاسفه سعی دارد، از همان ابتدای کودکی به فرد کمک کند، تا خودش در مسیر پرتلاطم حق و ناحق گام بردارد. و حقایق را باز شناسد. برنامه ی آموزش فلسفه برای کودکان با تمرینات عملی از طریق بحث و گفت و گو در حلقه های کندوکار فلسفی سعی در برآوردن این مهم دارد. این برنامه مهارتهای تفکر و استدلال را در کودک رشد داده، و موجب می شود، فرد مسائل پیرامونی خود را بهتر تجزیه و تحلیل کند. و مسلماً مبانی دینی درچنین فردی بهتر تقویت می شود، و کمتر گرفتار شبهات خواهد شد.

^۱ - همان، ص ۱۵۵.

References

منابع

- قرآن کریم، ترجمه الهی قمشه ای
- نهج البلاغه حضرت امیرالمومنین، مترجم: محمد دشتی، قم، نشتا، ۱۳۸۸.
- مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، تفسیر نمونه، ج ۲، ۵، ۱۲، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۲۱، ۲۴، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴. مطهری، مرتضی، تعلیم و تربیت در اسلام، تهران، صدرا، ۱۳۶۸.
- هینس، جوانا، بچه های فیلسوف (یادگیری از طریق کاوشگری و گفت وگو در مدارس)، مترجمان: عبدالرسول، جمشیدیان، رضا، علی نوروزی، مهرنا، مهرابی کوشکی، قم، سما، ۱۳۸۳.
- نلر، جورج، انسان شناسی تربیتی، مترجم: محمد رضا آهنچیان؛ یحیی قائدی، تهران، آبیژ، ۱۳۷۹.
- جعفر، سبحانی تبریزی، رسالت حوزه در پاسخ به شبهات، درسهایی از مکتب اسلام، تیر، ۱۳۷۹، سال چهارم، ش ۴.
- احسانی، محمد، تربیت عقلانی از منظر قرآن کریم، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۳.
- سید حسن هاشمی، ۹۵/۴/۲۵، www.pasokhgoo.ir
- فیشنر، رابرت؛ ویلیامز، مری، شکوفاسازی خلاقیت، مترجم: ناتالی، چوبینه، تهران، پیک بهار، ۱۳۸۸.
- قربانی و قراملکی، فلسفه، خودشناسی و شخصیت در دانش آموزان و دبیران دبیرستانهای ایران، ۱۳۸۴
- منصور، مرعشی؛ مسعود، صفایی مقدم؛ پروین، خزامی، بررسی تأثیر اجرای برنامه ی آموزش فلسفه برای کودکان به روش اجتماع پژوهشی بر رشد قضاوت اخلاقی دانش آموزان پایه پنجم ابتدایی شهر اهواز، تفکر و کودک، ۱۳۸۹، سال اول، ش ۱
- غفاریان پناهی، علی، محمد کافی زارع وعادل احمدیان، فلسفه کودک، مشهد، خاطره، ۱۳۹۱.

- بریس، گات؛ موراک، گات، فلسفه برای کودکان خردسال و راهنمای عملی، دانشگاه آزاد اسلامی (اراک)، انتشارات علمی، ۱۳۹۴
- سعید، ناجی، کندوکاو فلسفی برای کودکان و نوجوانان (گفت و گو با پیشگامان انقلابی نو در تعلیم و تربیت)، ج ۲، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۹
- یوسف، رضاپور و دیگران، نقش هوش هیجانی و معنوی در تبیین حالتهای هیجانی منفی، روانشناسی دین، ۱۳۹۴، ش ۳۱، سال ششم،
- غلامرضا، حیدری ابهری، فکر کودک، فلسفه؛ آغازی برای پرورش نظر کودکان، نشر جمال ۱۳۹۸
- احمد، سلحشور، انواع تفکر، ناشر: دانشگاه بوعلی سینا ۱۳۹۰
- مسلم، قبادیان؛ امیر، تجلی نیا، فلسفه ورزی در کودکان (آموزش تفکر به کودکان)، نشر شاپور درخواست، ۱۳۹۳
- رضا، نظرپور، عقل و تعقل در اندیشه ی امام خمینی در تقابل با خرافه و تخریب، تهران، عروج، ۱۳۹۱،
- محسن، ایمانی، تربیت عقلانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۸
- Donaldson, Margaret. (1978). Child's Minds. London Fontana .
- Lipman, M (1995). "Moral Education higher-order Thinking and OPhilosophy for children", Early child Development and care, vol, 107.
- Lipman, M (1993). Thinking children and Education. Kendal/Hunt publishing company.
- Lipman, M (1984). "The cultivation of Reasoning through philosophy" Educational Leadership. Vol. 42. No, 9.

علم و دین در آینه زلال وحی؛ خوانشی فیزیولوژیک از تفاسیر شیعی و اهل سنت در خصوص آیات پنجم و ششم سوره انشراح

دکتر هادی پرنودار^۱، دکتر علیرضا خادمی^۲، دکتر محمد عدنانی^۳

چکیده

سازگاری‌های تمرینی یک اتفاق فیزیولوژیک بوده که حاصل تمرین اصولی، با درک شدت و سختی، همچنین؛ راحتی و گشایش، به صورت موازی، پیاپی و توأمان است. در سوره انشراح با توجه به تفاسیر صورت گرفته و اصول فیزیولوژی ورزشی، سازگاری‌های منتج از تمرینات فزاینده خصوصاً در آیات ۵ و ۶ به وضوح اشاره شده است، چرا که جهت رسیدن به سازگاری‌های فیزیولوژیکی ابتدا با سختی مواجه می‌شویم و به تدریج به سازگاری و آرامش می‌رسیم. تاکید صورت گرفته در سوره انشراح بر عسر و یسر نشان دهنده تداوم در عملکرد و تاکید بر ادامه عملکرد حتی پس از رسیدن به سازگاری است و تداوم تلاش در مسیر زندگی و غلبه بر مشکلات و رسیدن به سازگاری‌ها و آرامش هاست. از منظر تفاسیر شیعه و اهل سنت با تأکید بر آیات ۵ و ۶ در مورد سوره انشراح، نتایج حاصل، با مراحل منتج از سازگاری‌های فیزیولوژیک حاصل از تمرینات تداومی طولانی مدت مطابقت دارد که با گذشت زمان و پیشرفت علوم و تحقیقات و تکنولوژی انسان‌ها به تدریج بیش از پیش پی خواهند برد؛

کلید واژگان: سوره انشراح، سختی، آرامش، تمرین، سازگاری‌های طولانی مدت.

^۱ استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده ادبیات، دانشگاه جهرم Rahmaniyan@yahoo.com

^۲ استادیار فیزیولوژی ورزشی قلب و عروق و تنفس، گروه علوم ورزشی، دانشکده ادبیات، دانشگاه جهرم

^۳ استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده ادبیات، دانشگاه جهرم

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۰۶

Science and Religion in the Clear Mirror of Revelation: A Physiological Reading of Shia and Sunni interpretations , emphasizing verses 5 and 6

Dr. Hadi Prandvar¹, Dr. Alireza Khademi², Dr. Mohammad Adnani³

Abstract

Training adaptations in exercise physiology is the result of basic training, with the understanding of intensity and difficulty, as well; Convenience and openness are concurrent, consecutive and combined, and this basic sequence and order is expressed in Ansharah. The important principles in physiology have been expressed in these verses with special delicacy about fourteen hundred years ago. Understanding the principles of various sciences in the Holy Qur'an and producing science requires motivation, understanding and meditation on the verses, mastery of a specialized scientific subject. We did not observe any researches in term of exercise physiology in various papers and electronic media. According to view of Shia and Sunni interpretations, with emphasis on verses 5 and 6 Surah Ansharah, the results are consistent with the stages resulting from physiological adaptations resulting from long-term continuous exercises, which gradually progress with the passage of time and the progress of human science, research, and

¹ Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Literature, Jahrom University Rahmaniyan@yahoo.com

² Assistant Professor of Cardiovascular and Respiratory Exercise Physiology, Department of Sports Science, Faculty of Literature, Jahrom University.

³ Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, Faculty of Literature, Jahrom University.

Received Date: 5/4/2025

Accepted Date: 26/4/2025

technology. The interaction between sciences, in different specialized trends, and the ability to make logical and principled generalizations are definitely very effective and efficient in the deep understanding of Quranic verses and expressions. The Holy Qur'an will be explained with the passage of time and we will realize its novelty.

Keywords: Holy Qur'an, Ansharah, Difficulty and comfort, Training, Long term adaptations

۱. بیان مسئله

قرآن کریم در گرایش‌های گوناگون می‌تواند در برگیرنده علوم مختلف باشد (بر اساس شناخت، مصاحبه، مشاهده و ادراک، در حد امکان و دسترسی). رد شدن نظریه‌ها منجر به رد شدن آموزه‌ها و مفاهیم عظیم قرآنی نیست، بلکه به دلیل محدود بودن دانش بشر و عدم برداشت‌های عمیق از معارف و مفاهیم قرآنی و تعامل ناکافی بین علوم مختلف انسانی، زیستی، پایه، مهندسی و... است. استفاده از پژوهش‌های قرآنی میان‌رشته‌ای جهت دستیابی و تبیین حقایق علمی یکی از راه‌های ثمربخش در تقویت سلامت انسان‌ها است. محققان سلامت و علوم زیستی ورزشی با درک عمیق مفاهیم آیات الهی قادرند سلامت خود و جامعه را به نحو مؤثرتری ارتقا دهند. آنچه توجه ما را جهت انجام تحقیق حاضر، به خود جلب کرد، مواردی نظیر؛ گشایش سینه، تحمل بارهای سخت، پرداختن به کار اهم پس از انجام یک کار مهم، تأکید بر آسانی پس از تحمل سختی بود. در متون، مقالات، رسانه‌ها و فضاهای مجازی با واژه‌های؛ تمرین، فعالیت بدنی، ورزش، بازی، عادت، عادات، سازگاری، سازگاری‌ها، انطباق، ثبات، فلات، یکنواختی و... برخورد کرده‌ایم. نکته مهم این است که چه واژه‌ای و کدام مفهوم صحیح است؟ خصوصاً در علوم زیستی و به صورت تخصصی در فیزیولوژی تمرین و ورزش. باهدف رسیدن به کمال مطلوب و پیشرفت و تداوم در سلامت و ایجاد تغییرات مثبت از عادت و سازگاری استفاده کنیم یا عادات و سازگاری‌ها؟ (خادمی، ۱۳۸۳: د ۲۲، ص ۴۴-۶۱ و خادمی و همکاران، ۱۳۹۷: ش ۲۰ ص ۸۷). ما تاکنون دیده‌ایم، شنیده‌ایم و حتی درک کرده‌ایم که قرآن دایره المعارف علوم مختلف است (البته در حد شناخت و ظرفیت خود). با تعمق، تفکر، پژوهش و ادراک و تعامل تخصصی خواهیم دید که قرآن کریم پاسخگوی تمام سوالات فوق و سوالات دیگر در حوزه علم و تکنولوژی است. اما جهت شناخت و ادراک انسان‌های دیگر، که منحصر به فرد هستند، کارهایی انجام شده است؟ اگر بخواهیم به این سوال پاسخ دهیم، نیاز به مطالعات گسترده‌ای در علوم مختلف داریم. اما، به صراحت می‌توان به این سوال پاسخ داد که، در رشته فیزیولوژی تمرین و ورزش بر اساس جستجوها و مشاهدات در دسترس اینجانبان، «خیر». هر چیزی که به نیاز انسان‌ها و علایق آنان اشاره نموده و نگاه عمیقی به آن داشته باشد، توجه بشر را به خود جلب می‌کند و هیچ وقت حالت رکود به خود نمی‌گیرد

و موجب تداوم توجه و انس با آن می‌گردد و تاثیر آن در عملکرد و زندگی انسان مشاهده می‌گردد. البته ایجاد بستر مناسب توسط متخصصین مختلف و تعاملات علمی را نباید از نظر دور داشت. بنابراین، تفاسیر متخصصین علوم قرآنی، که به یک اصل اشاره می‌کنند و به موازات یکدیگر هستند، و مطالعه و بررسی متخصصین علوم مختلف بر اساس این تفاسیر در انس با قرآن و تداوم آن، بسیار موثر است و این معجزه بدیع و تازگی همیشگی قرآن کریم است، که هیچ وقت رنگ کهنگی به خود نمی‌گیرد. محققین علوم زیستی و سلامت برای مطالعه، تحقیق، پژوهش و ادراک عمیق جهت تولید علم و تعامل با سایر علوم و برداشتهای کارآمد و بسط و گسترش آن در جوامع مختلف باید به اصول و مفاهیم آن علوم مسلط بوده و با اندیشمندان علوم اسلامی و انسانی تعامل داشته باشند و به عبارتی دیگر به مرحله تخصص و ادراک رسیده باشند. متأسفانه؛ بر اساس برخی مشاهدات، ما به برداشتهای کاملاً سطحی و غیر مرتبط برخورد می‌کنیم، که هیچ رنگ و بویی از تخصص و تعامل و برداشت صحیح از تفاسیر قرآن کریم در آنها مشاهده نمی‌گردد. برداشت صحیح از تفاسیر نیاز به تخصص و تعامل با متخصصین علوم معارف اسلامی و قرآنی دارد. هدف ما در این مقاله این است که نشان دهیم سازگاری‌های تمرینی یک اتفاق فیزیولوژیک بوده که حاصل تمرین اصولی، با درک شدت و سختی، همچنین؛ راحتی و گشایش، به‌صورت موازی، پیاپی و توأمان است، و این توالی و نظم اصولی در سوره مبارکه انشراح باتوجه‌به تفاسیر موجود، بیان شده است. سازگاری‌های فیزیولوژیک در نتیجه تمرینات تداومی فزاینده، حدود هزار و چهارصد و اندی سال قبل باظرافت خاصی به صورت غیرمستقیم در سوره انشراح بیان شده است. با پژوهش انجام گرفته از نوع محتوی نگر و با مطالعه نشریات الکترونیکی و تعمق در تحقیقات مرتبط با برداشتهای علوم زیستی از قرآن کریم، تحقیق و پژوهشی در زمینه هدف مدنظر تحقیق حاضر، مشاهده نشده است.

۲. روش و هدف تحقیق

هدف ما در این تحقیق، برداشت یکی از مهم‌ترین مفاهیم فیزیولوژی تحت عنوان سازگاری‌های طولانی مدت به تمرینات تداومی و مستمر فزاینده از سوره انشراح با تأکید بر آیات ۵ و ۶ این سوره است. در این پژوهش براساس روش توصیفی و با تجزیه و تحلیل داده ها، واژگان کلیدی سازگاری‌های طولانی مدت به تمرین با آیات مرتبط با آن در سوره انشراح با تعامل بین متخصصین فیزیولوژی تمرین - قلب و عروق و تنفس، معارف اسلامی، فقه، حقوق و فلسفه و ادبیات فارسی بررسی و ارتباط بین آنها مورد بحث و نتیجه‌گیری قرار گرفت. بدین ترتیب که ابتدا با استفاده از فرهنگ‌نامه‌های معتبر فارسی و عربی و انگلیسی معانی واژه‌های کلیدی سوره انشراح مورد بررسی قرار می‌گیرد. سپس با استفاده از نظر مفسران و مطالب فیزیولوژیکی و یافته‌های علمی موجود، پس از جمع‌بندی یافته‌ها، موضوع مورد بحث و بررسی و تحلیل قرار می‌گیرد. لازم به ذکر است هیچ مطالعه و تحقیقی مرتبط با برداشت‌های فیزیولوژیک تمرین از قرآن کریم به صورت کاغذی و الکترونیکی با مراجعه به منابع مختلف و موتورهای جستجو خصوصاً در پایگاه‌های نشریات علمی و استنادی جهان اسلام مشاهده نگردید. البته به موازات آن اشاره‌ای به دیگر آیات نیز خواهیم داشت. چون معانی، مفاهیم و تفسیر این سوره مبارکه وابستگی خاصی به یکدیگر داشته و نمی‌توان از پیوستگی مطالب چشم‌پوشی نمود. جهت ایجاد یک وحدت رویه و فهم بهتر موضوع به سازگاری‌های طولانی مدت منتج از تمرینات مقاومتی خواهیم پرداخت که به صورت معمول در مهارت‌های مختلف ورزشی و تمرین جهت حصول هدف و بصورت تخصصی از اهمیت خاصی برخوردار است. در کل مفاهیم سوره انشراح یک واقعیت و حقیقت کلی و یک اعجاز علمی است که در برگیرنده حداقل یکی از مفاهیم فیزیولوژیکی به نظر نویسندگان مقاله حاضر است.

۳. نگاهی اجمالی به سوره انشراح

سوره انشراح (شرح) طبق نظریه مشهور مفسرین سوره ای مکی می باشد.

معروف این است که این سوره بعد از سوره ضحی نازل شده و طبق روایات این دو به منزله یک سوره شمرده شده است.

لحن آیات این سوره آمیخته با لطف و محبت فوق‌العاده پروردگار و تسلی پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) است.

در این سوره اشاره به سه موهبت معنوی شده است که عبارتند از

۱- شرح صدر و توسعه روحی و فکری پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم)

۲- برداشتن بار سنگین و حل مشکلات رسالت

۳- رفعت مقام و آوازه پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) در سراسر جهان.

عمده این سوره بر سه محور دور می زند: یکی بیان همین مواهب سه گانه ؛ دیگر بشارت به پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) از نظر برطرف شدن مشکلات رسالت و دیگر توجه به خداوند و ترغیب به عبادت و نیایش.

درآیه پنجم و ششم که مربوط به بحث ماست خداوند به پیامبرش مهمترین بشارت رامی دهد و آن اینکه مشکلات و سختی‌های رسالت به این صورت باقی نمی ماند بلکه جاده‌های پیشرفت و تکامل صاف و پیمودن مسیر حق آسان خواهد شد. این دو آیه به صورت یک قاعده کلی مطرح شده یعنی به شخص پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) و زمان آن حضرت اختصاص ندارد بلکه به همه انسان های مؤمن و مخلص و تلاش گر نوید می دهد که همیشه در کنار سختی ها آسانی ها است.

۴. مفاهیم اساسی تحقیق

۴-۱. تمرین

تمرین را می‌توان حداقل به سه دسته؛ EX^1 , ET^2 , TR^3 تقسیم‌بندی نمود. EX به فعالیت بدنی متناوب یا غیرمتناسب با مهارت گفته می‌شود که می‌تواند بدنی یا ذهنی باشد و موجب تغییرات ماندگار و طولانی‌مدت در ارگانل‌های بدن نمی‌گردد و معمولاً مدت زمانی کوتاه و عرضی دارد. TR شامل؛ تمرینات طولانی‌مدت، هدفمند با رعایت اصول تمرین است که منتج به سازگاری‌های طولانی‌مدت در ارگانل‌های بدن، همچنین پیشرفت مهارت می‌گردد. از قدیم‌الایام بیان شده که؛ بنی‌آدم بنی‌عادت است. این بدین معناست که انسان به محرک‌های خارجی واکنش نشان می‌دهد و تأثیر می‌پذیرد. این تأثیرات می‌تواند فقط در طول یک جلسه رخ دهد و موجب بروز واکنش‌هایی آنی و کوتاه‌مدت، فقط در آن جلسه تمرینی گردد که این تغییرات موقتی و طولانی‌مدت نیست. به عنوان مثال؛ فردی به دلیل وقت محدود، عدم دسترسی به وسایل نقلیه و... مجبور است مسیر خانه تا اداره را بدود. این دویدن موجب افزایش ضربان قلب و تنفس می‌گردد، اما تداومی و بر اساس اصول نیست و بر اساس نیاز مقطعی است؛ بنابراین، تغییرات فیزیولوژیک آن فقط خاص همان مقطع زمانی است و فاقد اثرات طولانی‌مدت و پایدار است. یا گرم کردن قبل از شروع مهارت اصلی، تمرینات یادآوری قبل از فصل مسابقه و... بنابراین جهت ایجاد سازگاری‌های طولانی‌مدت نیازمند رعایت اصول تمرین و صرف کردن زمان طولانی (مثلاً ۶ هفته)، رعایت نظم و ریکاوری صحیح است. بعد از هر سازگاری، با افزایش شدت، مدت و تکرار، ما وارد مرحله جدیدی می‌شویم که برایمان تازگی داشته و تا کنون چنین تمریناتی با این شدت (به‌جز موارد تصادفی و پیامدها) به‌صورت اصولی کار نکرده‌ایم. پس از گذشت مدتی، این تمرینات از نظر شدت و سختی کار برایمان تبدیل به عادت می‌شود و به یک راحتی و آرامش می‌رسیم. در این حالت، انجام این

-
1. Exercise
 2. Exercise training
 3. Training

تمرینات به جز عادت و سبک زندگی فعال چیزی نیست و ورزش محسوب نمی‌گردد و دیگر ما شاهد تغییرات معنی‌دار در ساختار و عملکرد ارگان‌ها و اندام‌ها و عملکرد نخواهیم بود؛ بنابراین، باید مجدداً شدت، مدت و تکرار بر پایه اصول تمرین را افزایش دهیم. در ابتدای یک تمرین هدفمند اصولی مراحل؛ سختی کار - تحمل فشار حاصل از عملکرد - آرامش خواهیم بود. پس، بهتر است ما از عادات بجای عادت و سازگاری‌ها بجای سازگاری استفاده نماییم (خادمی، ۱۳۸۳: د ۲۲، ص ۴۴-۶۱). سازگاری‌های طولانی‌مدت نشئت‌گرفته از اصول با توجه به نیاز ورزشکار یا رسیدن به هدف سلامتی است. «تمرین < پاسخ < تمرین < پاسخ < < < «سازگاری»» (والتر آر آنیتایم ریورا، ۲۰۱۲: ج ۴(۱۱)، ص ۷۹۷-۸۰۴)

در بحث سازگاری‌های طولانی‌مدت، هدفمند بودن مهم است و محتوای تمرین جهت ایجاد سازگاری‌های طولانی‌مدت در مهارت‌های مختلف تحت‌تأثیر نوع مهارت از نظر دستگاه‌های انرژی و عضلات غالب قرار می‌گیرد. (خادمی، ۱۴۰۳: مطالعات مستقل) به عنوان مثال؛ در ورزشکاران استقامتی فعالیت بدنی جهت رسیدن به سازگاری با ورزشکاران قدرتی، سرعتی و انفجاری و چابکی از منظر نوع تمرین و تاثیر بر محتوای فیزیولوژیک متفاوت است. مثلاً؛ تمرینات هوازی طولانی مدت منجر به تغییراتی در حجم و تعداد میتوکندری، بعد، دیواره و ضخامت قلب، ضربان قلب، فعالیت واحدهای حرکتی، عروق زایی، حداکثر اکسیژن مصرفی، تحمل به لاکتات و سایر موارد مرتبط می‌گردد. لازم به ذکر است همه انواع مختلف تمرین در راستای پیشرفت عمل نموده و بهبودی کیفیت و کمیت را منتج می‌شود. در تمرینات مقاومتی، نیز در نتیجه تداوم اصولی در عملکرد، تاثیر بسزایی بر عوامل همورال و عصبی شدن عضله، کانال‌های وابسته به ولتاژ و پمپ کلسیم، شبکه سارکوپلاسمی، هایپرتروفی و هایپرپلازیا می‌گردد. همانگونه که قبلاً ذکر گردید، بصورت خلاصه؛ «تغییرات فیزیولوژیک منتج از تمرینات اصولی و هدفمند، و ایجاد سازگاری‌های طولانی مدت مستلزم رعایت اصول تمرین، نظم، صبر و تحمل نسبت به سختی‌ها و رعایت اصل مهم ریکاوری است، که فرد به تواتری از سختی و شدت و سازگاری و آرامش برخوردار می‌نماید». (خادمی، ۱۳۸۳: د ۲۲، ص ۴۴-۶۱)

۲-۴. شرح صدر

شرح صدر مرکب از دو واژه «شرح» و «صدر» است این کلمه در قرآن کریم مکرر و به صورت‌های مختلف آمده است از جمله در سوره انشراح آیه اول (أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ) (آیا ما سینه تو را گشاده نساختم)

«نشرح» از ماده «شرح» است و به باز کردن یک امر جمع شده می‌گویند شرح؛ اصل آن گسترش دادن قطعات گوشت را گویند و منشرح کردن یعنی باز کردن؛ بنابراین شرح به معنای کشف و بیان، توسعه، باز کردن، گشودن، گستردن، فراخی بخشیدن، روشن و آشکار نمودن است. (راغب اصفهانی، ۱۴۲۶، ص ۲۶۵) شرح مطلب یعنی باز کردن، توضیح‌دادن و روشن ساختن آن و «صدر» به معنای قفسه سینه و جمع آن صدور است. این واژه در مورد مقدم‌ترین بخش هر چیزی استعمال می‌شود، مانند صدر کلام، صدر کتاب، صدر مجلس و از آنجا که قلب در سینه قرار دارد، برای قلب هم مجازاً استعمال می‌شود و می‌توانیم بگوئیم شرح صدر به معنای شرح قلب یا همان روح است (صادقی تهرانی، بی تا، ص ۱۶۰) یعنی باز کردن و گشاده ساختن ظرف روح که در نتیجه آن ظرفیت روحی فرد بالا می‌رود. (مطهری، ۱۴۰۲، ص ۲۰۱)

براین اساس آیه اول سوره انشراح، کنایه از توسعه روحی و فکری برای پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم است که هم وسعت علمی ایشان را از طریق وحی و رسالت، وهم گسترش تحمل و استقامت او در برابر لجاجت و کارشکنی‌های دشمن را شامل می‌گردد (دهقان، ۱۳۹۱، ص ۲۲۶) و به‌طور کلی شرح صدر به معنای گشایش سینه و بالارفتن ظرفیت انسان است تا بتواند ناملازمات را تحمل کند و در مشکلات و سختی‌ها صبر و پایداری ورزد. (ابن فارس، ۱۴۰۴، ص ۱۵۵ و ص ۳۱۹ و قرائتی، ۱۳۸۵، ص ۵۲۳) نکته‌ای که ضرورت دارد به آن توجه شود این است که بین شرح صدر و سعه صدر تفاوت ظریفی وجود دارد و آن اینکه در هر شرح صدری توسعه روحی هم وجود دارد ولی چنین نیست که هر در توسعه‌ای شرح صدر هم وجود داشته باشد (مطهری، ۱۴۰۲، ص ۲۰۲)

۳-۴. عسر و یسر

دو واژه «عسر» و «یسر» کاربرد زیادی در قرآن و روایات دارد و از این دو واژه و مشتقات آن به صورت متعدد، در قرآن کریم استفاده شده است؛ از جمله در آیه ۵ و ۶ سوره انشراح چنین آمده است (فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا، إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا)

«عسر» نقیض یسر است که به معنای تنگنایی مالی و سختی است؛ خداوند متعال در قرآن می‌فرماید (یومٌ عسیر) یعنی روزی که با سختی همراه باشد و یا می‌فرماید (فی ساعه العسره) یعنی لحظه تنگنایی (راغب اصفهانی، ۱۴۲۶، ص ۳۲۷) و همچنین «عسر» دلالت می‌کند بر سختی و شدت. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ص ۴۴۵) در لسان آمده است؛ عسر به معنای تنگی و شدت و سختی است. در المنجد (بندرریگی، ۱۳۷۴، ص ۱۱۲) نیز آمده؛ عسر یعسر عسرا... سخت و دشوار شد. گویند؛ عسر علیه الامر، آن کار بر او دشوار شد. مصطفوی در التحقیق فی کلمات القرآن معانی مختلف درباره عسر را چنین جمع‌بندی می‌کند «به شدت یافتن سختی و صعوبت و تنگنایی اعم از اینکه در امور مادی باشد یا در امور غیرمادی، «عسر» می‌گویند؛ توضیح اینکه نقطه مقابل صعوبت سهولت و آسانی و در مقابل تنگنایی وسعت و گشایش قرار دارد بنابراین در مفهوم عسر، شدت، سختی و تنگنایی نهفته است.» (مصطفوی، ۱۴۰۲، ص ۱۲۵) در معنای «یسر» در کتاب‌های لغت این معانی دیده می‌شود؛ گشایش و توسعه چیزی و سبک شدن و سهولت آن (ابن منظور، ۱۴۱۴، ص ۴۴۵) معنای سهل و آسان (سبحانی، ۱۴۱۲، ص ۴۱۸ - ۴۱۹) چنان‌که در کتب تفسیری نیز معنای وسعت‌دادن برای این واژه ذکر شده است؛ به نظر می‌رسد اصل معنایی این ماده به «آسانی در وسعت‌یافتن» بازگشت دارد و سایر معانی که در کتب لغت برای این واژه ذکر شده از قبیل سبک (خفیف) بودن، گشایش، بی‌نیازی و ثروت، نرم‌خویی و... از آثار همین توسعه‌یافتن است. (مصطفوی، ۱۴۰۲، ص ۲۴۱)

۴-۴. تفسیر علمی

تفسیر علمی قرآن کریم در جهان اسلام پیشینه‌ای طولانی دارد. گفته‌اند نخستین بار ابن سینادر قرن پنجم ه. ق. تفسیری از چندین سوره قرآن بیان نمود که حیدر شجاعی برداشتی از آن را منتشر کرد (طباطبایی، ۱۳۹۲، ص ۵۳۴ و شجاعی، ۱۳۹۶، ص ۱۹۰) او با تطبیق برخی از گزاره‌های فلسفی با آیات قرآن، تلاش کرد تفسیری علمی از برخی سوره‌ها ارائه دهد؛ تفسیر کبیر یا مفاتیح الغیب از مهمترین و مفصل‌ترین تفاسیر قرآن است که اواخر قرن ششم و اوائل قرن هفتم هجری قمری به وسیله فخر رازی (۵۴۴ ه. ق) به زبان عربی نگاشته شده است. (خرمشاهی، ۱۳۷۶، ص ۵-۱) فخر رازی با توجه به دانش موجود در عصر خود و یافته‌های گذشتگان، عبارت قرآنی «سَبَعَ سَمَاوَاتٍ»؛ به معنای آسمان‌های هفت‌گانه را بر سیارات هفت‌گانه تطبیق داد. یافته‌های جدید علوم زیستی و پیشرفت شگرف علم و تکنولوژی در عصر حاضر یکی از دلایل توجه به اعجاز قرآن کریم دارد که تعامل محققان علوم زیستی و علوم انسانی و قرآنی را تاکید می‌نماید. (رضایی، ۱۳۸۸، ص ۲۶ و ۳۷۸-۲۷۴)

تفسیر و برداشت علمی از قرآن دارای گونه‌های مختلف است. مقصود ما در این مقاله هیچ‌گونه تحمیل و استخراج مطالب و معانی و مفاهیم از قرآن کریم نیست؛ بلکه استخدام ضابطه‌مند از تفسیر، جهت فهم بهتر است. هیچ یک از تمدن‌های بشری در عصر نزول از آن آگاهی نداشتند و قرآن، از مسائل و اسرار علمی آنها پرده برداشت، به صورتی که تنها پس از گذشت قرن‌ها و در سایه علوم تجربی، مورد تصدیق دانشمندان قرار گرفت، به‌گونه‌ای که نه قابل‌انکار است، نه معلول و نه نتیجه اطلاعات زمان نزول قرآن و این خود بهترین دلیل بر الهی و معجزه بودن قرآن است. چرا که قرآن چهره‌هایی نیز دارد که گذشت زمان، و پرورش نبوغ‌ها و استعدادها از آن پرده بر می‌گیرد که در سخن معروف ابن عباس آن شاگرد هوشمند مکتب علی (علیه‌السلام) به آن اشاره رفته است؛ «القرآن یفسره الزمان». یعنی؛ زمان تفسیرکننده قرآن است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ص ۱۲۷) برخی از علمای مسلمان با تفسیر قرآن به روش علمی مخالف هستند و معتقدند که نظریه‌های علمی با گذشت زمان و به‌صورت پیوسته تغییر می‌کنند و با مردود شدن نظریات، تردیدی در مفاهیم قرآنی به وجود می‌آید؛

اما موافقان، انطباق آیات قرآن کریم بر کشفیات علوم زیستی - تجربی را راهی برای اثبات حقایق قرآن و بدیع بودن این کتاب آسمانی با گذشت زمان می‌دانند. محمد بن احمد اسکندرانی در «کشف الأسرار النورانیة القرآنیة» (۲۰۱۰ م: ج ۲) رشید رضا در تفسیر «المنار» (۱۹۹۰ ه: ق: ش ۱، د. ۱۲) و طنطاوی در تفسیر طنطاوی (۱۳۷۹ ه: ق: ج ۴، ص ۱۱)، نخستین مسلمانانی بوده‌اند که در این زمینه تألیفاتی داشته‌اند. از پیش‌گامان این مسئله در ایران نیز می‌توان از سید محمود طالقانی نام برد. شیخ طوسی در کتاب تفسیر تبیان (۱۴۳۱ ه: ق: ج ۱، ص ۱ و ۲) در بیش از پانزده مورد به مباحث زیست‌جانوری پرداخته است. ایشان درباره آیه ۲۶ سوره بقره «إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعْضُهُ فَمَا فَوْقَهَا...» از امام صادق (علیه‌السلام) نقل می‌کند: «خداوند به پشه مثال زد، زیرا با این کوچکی آنچه در فیل خلق شده در او خلق شده و علاوه بر آن دو عضو زیادتر هم دارد.» مجمع‌البیان (طبرسی، ۱۴۲۶، ص ۵۷۴) نیز حداقل در بیست مورد به حیوانات می‌پردازد از جمله درباره ساخته شدن شیر (پورحسن، درزی، ۱۳۹۹ ه: ش: ۵، ص ۹۱-۹۰) زنبور عسل و وحی فرستادن به او؛ خلقت موجودات از آب و انواع آن‌ها و داستان مورچه و هدهد در سوره مبارکه نمل. (سبحانی، ۱۴۱۲، ص ۴۱۸) با گذشت زمان و با اکتشافات جدید علمی با استفاده از تکنولوژی‌های مدرن و برتر جهان، جنبه‌هایی از اعجاز قرآن روشن و آشکار گردیده است. در قرآن کریم مطالبی در مورد بدن انسان بیان شده است که علم پزشکی جدید با تحقیقات خود مهر تأییدی بر آن زده است. سید حسام‌الدین نبوی‌زاده و همکاران (اعجاز قرآن در زمینه مسائل مربوط به فیزیولوژیک و آناتومیک بدن انسان، ۱۳۸۹ ه: ش: همایش منطقه‌ای سلامت پژوهی در قرآن کریم، یاسوج) در مقاله؛ اعجاز قرآن در زمینه مسائل مربوط به فیزیولوژیک و آناتومیک بدن انسان، ابتدا آیات قرآنی در مورد مسائل مربوط به فیزیولوژیک و آناتومیک بدن بیان نموده و سپس با دستاوردهای علمی و پزشکی مقایسه کرده و نتیجه‌گیری صورت گرفته است. مقایسه آیات مبارکه قرآن در زمینه تنفس در ارتفاعات، نیروی محافظ بدن، اثر انگشت، تأثیر رنگ‌ها بر انسان، روند قوی و ضعیف شدن بدن، آفرینش پیوسته انسان، مغز، نقش جلویی مغز در دروغگویی و... با اکتشافات جدید علم پزشکی نشان داده است که قطعاً این کتاب از جانب خداوند متعال بر پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) نازل گشته است.

مطالعه و تفکر و تعمق در آیات قرآنی در مورد مسائل مربوط به فیزیولوژی و آناتومی بدن انسان، آسمانی بودن قرآن کریم را به اثبات می‌رساند.

همان‌طور که در مقدمه تفسیر المیزان آمده؛ روایت‌های بسیاری از رسول خدا (صلی‌الله‌علیه و آله و سلم) و ائمه اهل‌بیت (علیهم‌السلام) رسیده که مثلاً فرموده‌اند؛ برای قرآن ظاهری و باطنی است و برای باطن آن باز باطن دیگری است تا هفت بطن و یا تا هفتاد بطن تا آخر حدیث (علامه طباطبایی، المیزان، ۱۳۹۲ ه. ق: ج ۲۰، ص: ۵۳۲-۵۳۴) استفاده از پژوهش‌های قرآنی میان‌رشته‌ای جهت دستیابی به بطن آیات برای تبیین حقایق علمی - تجربی یکی از راه‌های ثمربخش در تقویت سلامت معنوی انسان‌ها است. (معارف، ۱۳۸۸، ص ۸۴) تفسیر علمی قرآن به‌ویژه در یک قرن اخیر که در جهان اسلام، اثرات خود را بر جای گذاشت، موجب شد تا دانشمندان مسلمان، درصدد انطباق قرآن با علوم تجربی برآیند. این مسئله آن موقع اهمیت بیشتری یافت که تعارض علم و دین در اروپا، اوج گرفت و کتاب مقدس، به‌خاطر تعارضات آن با علوم جدید هر روز عقب‌نشینی تازه‌ای می‌کرد و میدان برای پیدایش افکار الحادی و ضد دینی باز می‌شد. هجوم این افکار به کشورهای اسلامی و تفوق صنعتی غرب، موجب جذب جوانان مسلمان به فرهنگ غربی می‌گشت. بی‌توجهی به آموزه‌های دینی و قرآن و عدم توجه و تعمق در آیات و واژگان حتی می‌تواند منجر به بروز یک ناهنجاری اجتماعی گردد که اغلب افراد سطحی‌نگر و فرصت‌طلب می‌توانند از آن جهت رسیدن اهداف خود استفاده کنند و کلاً دین را ملعبه جهت امیال خود لحاظ نمایند.

مطالعات اندکی در تفسیر سوره‌های قرآنی خصوصاً علوم زیستی انجام شده و در مورد فیزیولوژی ورزشی و قلب و عروق تحقیقی یافت نشد. این سوره به‌صورت واضح و در نگاه سطحی بر سازگاری‌های طولانی مدت اشاره نمی‌کند؛ بلکه با تعمق در آیات و روایات و مراجعه به تفاسیر به‌وضوح بر خصایصی مرتبط اشاره دارد. اما، برداشت‌های تخصصی در زمینه‌های علوم زیستی کمتر به چشم می‌خورد. در این تحقیق با مرور استقرایی سوره انشراح، با تأکید بر آیات ۵ و ۶ مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد و در این مجال حتی‌المقدور با استفاده از نظر صاحب‌نظران متخصص علوم زیستی، (در این تحقیق؛ فیزیولوژی ورزشی) و علوم معارف

اسلامی، همچنین سعی بر برداشتی فیزیولوژیک در مورد سازگاری‌های طولانی مدت در تمرینات تداومی داریم. شاید موضوع تحقیق حاضر مدت زمانی کم‌وبیش، مورد تغییر قرار گیرد؛ اما این تغییرات بایست موجب استمرار در مطالعات قرآنی و به دنبال راهکارهای جدیدی بود.

۵. بحث و بررسی

۵-۱- بررسی دیدگاه تفسیری اهل سنت

مفسران اهل سنت در تفسیر آیه ۵ و ۶ سوره انشراح بر چند نکته تاکید می‌کنند؛ الف- مراد از آیه شریفه این است که یک سختی بین دو آسانی قرار دارد. (زحیلی، ۱۴۲۲، ص ۲۸۹۵) یا اینکه به همراه هر سختی دو آسایش است (نسفی، ۱۴۱۶، ص ۵۴۷) در توضیح این مطلب دو نوع استدلال در کتب تفسیری به چشم می‌خورد؛ استدلال اول به قاعده‌ای از علم نحو اشاره دارد که بر اساس آن اگر واژه‌ای در زبان عربی در دو جمله به صورت نکره تکرار شود آن واژه دو معنای متفاوت خواهد داشت و اگر به صورت معرفه تکرار شود یک معنا دارد (محمدرشید رضا، ۱۹۹۰، ص ۱۲) فراء (التکریتی، ۱۹۹۰)، گوید؛ هرگاه نکره‌ای را یاد کردی سپس شمردی نکره‌ای را مثل آن، نکره دوم غیر از نکره اول است. مثل قول تو که می‌گویی؛ هرگاه درهمی کسب کردم پس یک درهم خرج می‌کنم در اینجا درهم دوم غیر از درهم اول است. (محمدرشید رضا، ۱۹۹۰، ص ۱۲) (پورحسن، ۱۳۹۹، ص ۹۰) در آیه مورد بحث کلمه «العسر» در هر دو مورد به صورت معرفه و همراه با «ال» آمده است و کلمه یسر با تنوین و به صورت نکره، و می‌توان گفت که منظور از یسر اول آسانی دنیوی و منظور از یسر دوم آسانی اخروی (غیرمادی) است. (زمخشری، ۱۴۰۴، ص ۷۷۰) و مانند این است آنچه زجاج گوید که خدا یاد کرد عسر را با الف و لام. آنگاه دو بار آن را یاد کرد پس معنایش این است که با یک شدت و سختی دو آسانی و راحتی خواهد بود. (چرا که یقیناً یسر دوم غیر از یسر اول است). استدلال دوم مبتنی است بر روایت‌های نقل شده از پیامبر اسلام (ص) با این مضمون که «عسر به دنبال یسر می‌آید» و «یک سختی هیچگاه بر دو آسانی غالب نمی‌شود». (طبری،

۱۴۲۲، ص ۵۰۰) نکته دیگر در تفسیر این دو آیه توضیح درباره کلمه (مع) به معنای همراه است؛ با توجه به اینکه آسانی و سختی دو مفهوم «نقیض» یا «ضد» هستند چگونگی همراهی عسر و یسر مورد بررسی مفسران اهل سنت قرار گرفته است؛ برخی معتقدند آسانی با فاصله زمانی اندک بعد از سختی پدید می‌آید و قطع‌کننده آن است و این اتصال و پیوستگی، آن دو را، همچون دو شیء مقارن قرار می‌دهد. (زمخشری، ۱۴۰۴، ص ۷۷۰) با این توضیح تعارض ظاهری آیات سوره انشراح و آیه هفتم سوره طلاق که آسانی را بعد از سختی می‌داند برطرف می‌شود (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ص ۳۶۵) بنابراین معنای آیه ۵ و ۶ سوره انشراح این است که بلافاصله پس از سختی آسانی پدید می‌آید. برخی دیگر از مفسران اهل سنت (نفسی، وهبه الزحیلی، قطب) معتقدند که این معیت و همراهی یک ملازمت حقیقی است و همواره با هر سختی، آسانی وجود دارد و در تبیین این امتزاج و معیت چنین گفته‌اند که اگر در دل سختی آسانی نبود هیچ سختی باقی نمی‌ماند چون همه هلاک می‌شدند و اگر در دل آسانی سختی وجود نداشت آسانی هم وجود نداشت؛ چون هر چیزی با ضدش شناخته می‌شود بنابراین بازگشت همه سختی‌ها به آسانی است و این همراهی سختی و آسانی عنایتی است از جانب خداوند متعال که نتیجه آن صیقل‌دادن دل‌ها و گسترش ظرفیت وجودی انسان است و اینکه در آیات سوره انشراح سختی به صورت معرفه (العسر) آمده و آسانی به صورت نکره (یسرا) زیرا سختی‌ها و هدف آن که همان ایجاد وسعت در ظرفیت انسان است برای او شناخته شده است (حقی اسماعیل بن مصطفی) و در نتیجه این همراهی و معیت همواره آسانی بر سختی غلبه پیدا می‌کند و سختی یک حالت گذرا و موقت است. (خطیب، ۱۴۰۶، ص ۱۶۰۹)

۲-۵- بررسی دیدگاه مفسران شیعه

در کتب تفسیری متقدم با اشاره به قاعده نحوی تکرار معرفه و نکره به موضوع «وجود عسر بین دو آسانی» اشاره شده است فضل بن حسن الطبرسی در «مجمع‌البیان فی تفسیرالقرآن و الفرقان» از ابن عباس بیان می‌نماید؛ خداوند متعال می‌فرماید، «یک سختی و دو آسانی آوردم پس یک سختی بر دو گشایش و راحتی غالب نشود» (طبرسی، ۱۳۸۴، ص ۵۷۴) برخی دیگر از مفسران با توجه به جنس یا عهد بودن «ال» در کلمه عسر به تبیین دیدگاه خود پرداخته‌اند؛ «لام» را در کلمه «العسر» را لام جنس گرفته نه «لام» استغراق.

یعنی خداوند می‌خواهد بفرماید؛ جنس «عسر» این‌طور است که به دنبالش یسر می‌آید نه تمامی فرد فرد عسرها. (طباطبایی، ۱۳۹۲، ۵۳۲) نکته دیگر در کتب تفسیر شیعه در خصوص تبیین معنای حرف (مع) است؛ برخی معتقدند در آیات سوره انشراح «مع» پیوستگی آسانی با سختی را می‌رساند (طالقانی، ۱۴۰۴، ص ۱۵۸) علامه «مع» را نیز به معنی بعد و پی‌درپی می‌گیرد. یعنی یسر بعد از عسر واقع می‌شود. ولی برخی مفسرین «مع» را به معنای با گرفته‌اند. یعنی آسانی همراه و توأم با سختی‌هاست، نه بعد از آن. به عبارتی، بعد از سختی آسانی است، بلکه با لفظ «مع» می‌فهماند که آسانی با رنج توأم است، از لحظه تحمل سختی، آسانی به تدریج به دست می‌آید. به عبارتی دیگر، تحمل شدائد، لحظه‌به‌لحظه آسانی را در بر دارد و سختی‌ها انسان را می‌سازد و در جهت مطلوب پیش می‌راند. نکته دیگری که باید بیان کرد این است که فعالیت و تلاش باید دایمی و پیوسته باشد؛ لذا خداوند فرمان می‌دهد که چون از کاری فارغ شدی در کار دیگری تلاش کن. «فاذا فرغت فانصب». (قرشی، ۱۳۹۲، ص ۲۷۶) اشاره به اینکه همراهی آسانی و سختی یک سنت دائمی است و اختصاص به شخص پیامبر (ص) ندارد؛ این دو آیه (انشراح/ ۵-۶) به صورتی مطرح شده که اختصاص به شخص پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه و آله و سلم) و زمان آن حضرت نیز ندارد، و بلکه به‌صورت یک قاعده کلی و به‌عنوان تعلیلی بر مباحث سابق مطرح است و به همه انسان‌های مؤمن مخلص و تلاش‌گر نوید می‌دهد که همیشه در کنار سختی‌ها آسانی‌ها است. نکته مهمی نیز در تفسیر نسیم رحمت) بیان شده است، و آن اینکه؛ نکره بودن «یسر» دلالت بر عظمت می‌کند؛ یعنی آسانی بزرگی (معنی‌دار) را در کنار هر دشواری قرار دادیم. (دهقان، ۱۳۹۱، ص ۲۲۶)

جمع بندی این قسمت

در تفاسیر اهل سنت با تأکید بر تفاوت معنای واژه عسر در دو آیه از سوره انشراح ، چنین نتیجه‌گیری شده است که در دل هر سختی یک آسانی نهفته است و نتیجه آن غلبه آسانی بر سختی است اما در تفاسیر شیعی با توجه به اینکه واژه «مع» را به معنای همراهی گرفته است بنابراین آسانی همیشه همراه با رنج است و این آسانی به تدریج حاصل شده یعنی تحمل سختی لحظه به لحظه آسانی را فراهم می‌کند که چنین برداشتی می‌تواند سازگار پهای ناشی از تمرین را به خوبی نشان بدهد.

۳-۵- تبیین سازگاری‌های فیزیولوژیک منتج از تمرین براساس سوره انشراح

جهت دست یابی به سازگاری‌های طولانی مدت و محسوس بودن اثرات ناشی از تمرینات تداومی هوازی زیر بیشینه، بیشینه، فسفاژنی و مقاومتی و شدید؛ در شروع با یک مقاومتی روبرو می‌شویم که برای ما سخت است در ادامه این سختی بتدریج کاهش می‌یابد تا زمانیکه غلبه بر این مقاومت خارجی برای فرد آسان می‌گردد. در این مورد باید به این نکته مهم اشاره داشته باشیم که جهت رسیدن به سازگاری ممکن است فرد ماه‌ها و حتی سال‌ها (در شرایط معمول و در غیاب متغیرهای تاثیرگذار خارجی نظیر عوامل همورال) جهت رسیدن به هدف از خود صبر و تحمل نشان دهد. شرح صدر به معنای گشایش سینه و بالا رفتن ظرفیت انسان و صبر و تحمل است تا بتواند ناملازمات را تحمل کند و در مشکلات و سختی‌ها صبر و پایداری ورزد. (قرائتی، ۱۳۸۵، ص ۵۲۳) فولاد سرد و سخت و یک محیط یکنواخت می‌تواند در ورزشکار و نوآموز سرخوردگی و تنیدگی ایجاد نماید. یک مربی بایست با قدرت تنوع و هنر خود با ایجاد یک هدف مطلوب و بالابردن انگیزه فرد، صبر و تحمل ورزشکار خود را فزونی بخشد و اصول و مفاهیم را به نحو احسن به وی منتقل نماید. یکی از اصول دستیابی به سازگاری‌های ناشی از تمرینات تداومی همین اصل مهم است.

انسان‌ها دارای توانایی‌های بسیاری هستند و به عبارتی منحصر به فردند. خداوند در کالبد همه انسان‌ها توانایی‌هایی را نهاده که در بدو تولد با روش‌های کلینیکی تا حدی قابل تشخیص و بیان است؛ بنابراین باید توجه نمود که در رسیدن به هدف و جلوگیری از ناامیدی، خصوصاً در مراحل اولیه تمرین، انسان‌ها نیاز به یک راهنمای متخصص دارند تا پس از کشف توانایی به تربیت وی بپردازند و به‌نوعی، از بی‌انگیزه شدن و دلسرد شدن وی جلوگیری و انگیزه را در وی تقویت نمایند؛ بنابراین توانایی وجود دارد، و شخصی متخصص بایست این توانایی را کشف کرده و فرد را به سرمنزل مقصود و هدف مطلوب برساند. در تحمل شددائد، لحظه‌به‌لحظه آسانی را در بر دارد و سختی‌ها انسان را می‌سازد و در جهت مطلوب پیش می‌راند. (قرشی، ۱۳۹۲، ص ۲۷۴) نکته مهم این است که سختی و آرامش در زمینه تمرینات مستمر و سازگاری‌های ناشی از آن در امتداد و به‌موازات یکدیگر قرار دارند و

به هیچ وجه از هم جدا و گسسته نمی شوند و نمی توان بدون در نظر گرفتن این ارتباط معنایی و مفهومی در زمینه سازگاری های منتج از تمرین سخنی بیان نمود. اما این نکته را نیز باید مدنظر قرارداد که همیشه و یقیناً «یسر» یا راحتی و آرامش بر «عسر» یا سختی فایق می گردد و این خصیصه مهم سازگاری های ناشی از تمرین است و تفسیر علامه طباطبایی و قرشی در مورد آیات ۵ و ۶ سوره انشراح ناقض یکدیگر نبوده و هر دو با هدف تحقیق ما مطابقت دارد. علامه طباطبایی در تفسیر المیزان با لحاظ یک کلیت موجود و حقیقی می فرماید؛ جنس «عسر» این طور است که به دنبالش «یسر» می آید نه تمامی فرد فرد «عسر» ها. یعنی «یسر» بعد از «عسر» واقع می شود. بدین معنا که قطعاً در پایان همه سختی ها گشایش است و نهایتاً «یسر» بر «عسر» غالب است (طباطبایی، ۱۳۹۲، ص ۵۳۴) ولی برخی مفسرین قائل اند به اینکه آسانی همراه و توأم با سختی است، نه بعد از آن. به عبارتی دیگر از لحظه تحمل سختی، آسانی به تدریج به دست می آید. در تمرینات تداومی پس از تعیین مقاومت و بار هدف، فرد تمرینات اصولی و هدفمند خود را شروع می نماید. در صورت نسخه نویسی و برنامه ریزی تخصصی و اصولی، ورزشکار در وهله های اولیه و حتی در تکرارهای آخر یک وهله تمرینی با سختی و مشکل روبرو می گردد و تا جایی که نیازمند به حضور یک فرد کمکی یا مربی متخصص است. به مرور این سختی ها کاهش یافته و آرامش و راحتی در جوار آن و همراه با گذشت زمان به تدریج خود را نمایان می کند و در نهایت برنامه تمرینی چند هفته ای و حتی چند ماهه به سازگاری رسیده و سختی کار کاهش و آرامش معنی داری پیدا می کند. اما این پایان کار نیست و ورزشکار یا نوآموز باید خود را با یک مقاومت و وزنه تمرینی سنگین تر و سخت تر آماده و با آن مواجه شود. پس باید بر سختی دیگری غالب آید تا به آن نیز سازگار شود و این عملکردها پیایی با تحمل سختی و مواجهه با آرامش و راحت تر شدن تمرین ادامه می یابد تا ورزشکار به آنچه مطلوب و مطابق هدف خود است، دست یابد و تغییرات ناشی از تمرین تداومی برای وی محسوس و در عملکرد وی نمایان گردد. (خادمی و همکاران، ۱۳۹۷، ص ۸۷) این موضوع با آیه ۷ و ۸ سوره انشراح مطابقت دارد، چنان که خداوند در آن دو آیه می فرماید؛ «حالا که شدید سبب آسانی و توفیق است؛ چون از عملی فارغ شدی در عمل

دیگری زحمت بکش و تلاش کن و به پروردگارت رغبت نما تا در تحمل شداید برای تو عنایت کند». (قرشی. ۱۳۹۲، ۲۷۶)

در سازگاری‌های طولانی مدت به تمرین، فرد پس از سازگاری به یک مقاومت یا بار تمرینی، مجدداً به میزان مقاومت و شدت تمرین یا بار تمرین، تکرار، مدت و زمان آن برنامه تمرینی متناسب با نوع مهارت خود، می‌افزاید و مجدد با سختی دیگری مواجه می‌شود که باید بر آن غلبه یابد تا به سازگاری بینجامد و ورزشکار بتواند به راحتی و با تلاش این مرحله را نیز به اتمام رساند. در ترجمه و تفسیر آیات و توالی آیات آنچه قابل ملاحظه و شگفت‌انگیز است، نظم و بیان کاملاً علمی است که با مراحل سازگاری‌های طولانی مدت به تمرین مطابقت دارد.

۶. نتیجه‌گیری

قرآن دایره المعارف دین مبین اسلام است که می‌تواند در برگیرنده علوم مختلف با لحاظ تخصص و انس انسان‌ها با آن گردد. با توجه به مطالب بیان شده ملاحظه می‌شود عوامل فیزیولوژیک مذکور با چنان توالی و نظم منطقی در بطن سوره مبارکه انشراح قرار گرفته‌اند که نه تنها هیچ تضادی با ترجمه و تفسیر و معنی آیات ندارند، بلکه بیانگر استحکام علمی قرآن کریم نیز هست که در بیش از هزار و چهارصد سال قبل باظرافت خاصی موضوع سازگاری‌های فیزیولوژیک طولانی مدت به تمرین را نیز در بطن خود بیان نموده است، به طوری که هر انسان حقیقت‌جویی در برابر این معجزه الهی سر تعظیم فرود می‌آورد. تاکید صورت گرفته در سوره انشراح بر عسر و یسر نشان دهنده تداوم در عملکرد و تاکید بر ادامه عملکرد حتی پس از رسیدن به سازگاری است و تداوم تلاش در مسیر زندگی و غلبه بر مشکلات و رسیدن به سازگاری‌ها و آرامش هاست. قطعاً با پیشرفت علوم مختلف در طول زمان، بیشتر به معجزات علمی قرآن کریم پی خواهیم برد، چراکه؛ «القرآن یفسره الزمان»؛ لذا شایسته است متفکران و اندیشمندان علوم قرآنی با پیوند محکم علوم قرآنی با علوم زیستی و انسانی مدرن به جامعه بشری خدمت نمایند.

References

منابع

- قرآن مجید. سوره مبارکه انشراح.
- ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ ه ق). معجم مقاییس اللغة. مكتب الإعلام الإسلامی.
- ابن عاشور، محمدطاهر. (۱۴۲۰ ه ق). التحرير و التنوير عن التفسیر؛ موسسه التأریخ العربی.
- ابن منظور، جمال الدین. (۱۴۱۴)، لسان العرب. دارصادر.
- امام جمعه عباسعلی. حسنین پریسا. شهنوازی پروانه (۱۳۹۶ ه ش). بررسی اثرات فیزیولوژیک زیتون از دیدگاه قرآن و تغذیه؛ طب سنتی اسلام و ایران. ۸(۱): ۷۴-۶۷.
- پورحسن درزی قاسم (۱۳۹۹ ه ش). نقد و بررسی روش تفسیر علمی قرآن. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- التکریتی محمد صالح. (۱۹۹۰ م). بین الفراء والزجاج فی معانی القرآن؛ موازنة فی أصول القراءة، بحث للدكتور؛ منشور فی مجلة الأستاذ: العدد ۵ لعام.
- جرال و همکاران (۱۹۹۶ م). فعالیت بدنی برای آمریکاییها؛ تبیین حرفه‌ای سلامت بوسیله انجمن تمرین و توانبخشی قلبی؛ انجمن بهداشت و سلامت آمریکا: (۹۴). ۸۵۷-۸۶۲.
- حق، اسماعیل بن مصطفی (۱۴۲۰ ه ق). تفسیر روح البیان؛ دار الفکر.
- خادمی علیرضا (۱۳۸۳ ه ش). بررسی تأثیر برنامه ۸ هفته‌ای توانبخشی قلب و عروق بر کاهش فشار خون مردان مبتلا به فشار خون بالا؛ فصلنامه حرکت. (۲۲). ۶۱-۴۴.
- خادمی علیرضا (۱۳۸۳ ه ش). تأثیر هشت هفته تمرین هوازی بر چربی خون مردان مبتلا به فشار خون بالا. فصلنامه حرکت (۲۹): ۳۰-۶۳.
- خادمی علیرضا، توفیقی اصغر، طلوعی آذر جواد، سیفی نبی آباد حیدر، نوری اکبر. (۱۳۹۷ ه ش). تأثیر تمرین هوازی و مقاومتی بر برخی عوامل انعقادی (PAI-1، فیبرینوژن، PT، PTT) و فیبرینولیز (t-PA، پلاسمینوژن و D-dimer) در زنان چاق کم تحرک. علوم زیستی. ۱۲ ۸۷-۱۲۹۹.

- خادمی علیرضا، توفیقی اصغر، طلوعی آذر جواد، سیفی نبی آباد حیدر، نوری اکبر (۲۰۱۹ م). تعدیل هموستاز خون با تمرینات موازی در زنان چاق کم تحرک؛ مجله دانشگاه علوم پزشکی ارومیه. ۲۹ (۱۱): ۷۸۱-۷۹۱.
- خادمی علیرضا و همکاران (۲۰۱۱ م). تاثیر ۸ هفته تمرینات هوازی بر فشار خون و لیپیدهای سرم خون در مردان مبتلا به فشارخون بالا؛ مجله استرالیایی علوم پایه و کاربردی: (۱۲). ۱۲۳۱-۱۲۴۰.
- خرمشاهی بهاءالدین، انصاری مسعود (۱۳۷۶ ه ش). مجموعه‌ای از نامه‌ها، خطبه‌ها، وصایا، دعاها، تمثیل‌ها و سخنان جامع و فراگیر حضرت محمد. انتشارات جامی.
- خطیب، عبدالکریم (۱۴۰۶ ه ق). التفسیر القرآنی للقرآن؛ الفكر العربی.
- دهقان، اکبر (۱۳۹۱ ه ش). هزار و یک نکته از قرآن کریم. قم.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۲۶ ه ق). المفردات فی غریب القرآن. دارالمعرفة.
- رضا، محمدرشید (۱۹۹۰ ه ق). تفسیر القرآن الحکیم (تفسیر المنار). الهیئة المصریة العامة للكتاب..
- رضایی، اصفهانی (۱۳۸۸ ه ش). پژوهشی در اعجاز علمی قرآن؛ کتاب مبین.
- رضایی اصفهانی محمدعلی (۱۴۰۴ ه ق). در آمدی بر تفسیر علمی قرآن. سازمان اوقاف و امور خیریه، انتشارات اسوه.
- زحیلی، وهبه (۱۴۲۲ ه ق). التفسیر الوسیط؛ دارالفکر.
- زمخشری، محمد بن عمر. (۱۴۰۴ ه ق). الکشاف. دارالکتب العربی.
- سبحانی، جعفر (۱۴۱۲ ه ق). الالهیات؛ قم؛ مرکز العالمی للدراسات الاسلامی.
- شجاعی حیدر (۱۳۹۶ ه ش). تفسیر عرفانی - فلسفی قرآن مبین در آثار حکیم بوعلی سینا؛ انتشارات شهر پدram
- شیخ طوسی. محمد بن حسن. (۱۴۳۱ ه ق). التبیان؛ دار احیاء التراث العربی.
- صادقی، تهرانی، محمد (۱۳۹۳ ه ش). التفسیرالموضوعی الفرقان. نشر شکرانه

- صادقی تهرانی، محمد. (بی تا)، التفسیر الموضوعی للقرآن الکریم، کتابخانه محمد صادقی تهرانی.
- طالقانی محمود (۱۴۰۴). پرتوی از قرآن . شرکت سهامی انتشار.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۲ ه ق).المیزان؛ مترجم؛ سید محمد باقر موسوی همدانی.انتشارات اسلامی.
- الطبرسی، فضل بن حسن (۱۴۲۶ ه ق). مجمع البیان فی تفسیرالقران و الفرقان.دارالاسوه.
- طبری محمد بن جریر (۱۴۲۲ ه ق). جامع البیان عن تأویل القرآن؛ نشر هجر
- طنطاوی، بن جوهری. (۱۳۷۹ ه ق). الجواهر فی تفسیرالقرآن الکریم. ترجمه؛ فاطمه تهامی.دارالکتب العلمیه.
- علایی رحمانی فاطمه، کاظمی نجمه، معتمد فرشته (۱۴۰۰ ه ق). نقش مؤلفه‌های درون متنی در کشف محور سورۀ مبارکۀ احزاب در دو بعد بنیادی و کاربردی؛ تهران. پژوهش‌های قرآن و حدیث: ۲(۵۴): ۴۴۵-۴۲۵.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ ه ق). تفسیر کبیر. دار احیاء التراث العربی. بیروت:
- قرائتی، محسن (۱۳۸۵ ه ش). تفسیر نور. مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
- قرشی، سید علی اکبر (۱۳۹۲ ه ق). تفسیر احسن الحدیث.انتشارات کتاب عقیق.
- قطب، سید (۱۴۰۸ ه ق)؛ فی ظلال القرآن. دارالشروق.
- محمد بن احمد اسکندرانی (۲۰۱۰ م). کشف الأسرار النورانیة القرآنیة. دار الکتب العلمیة.
- مصطفوی، حسن (۱۴۰۲ ه ق). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. مرکز الکتب للترجمه و النشر.
- مطهری، مرتضی (۱۴۰۲ ه ق). آشنائی با قرآن؛ صدرا.
- معارف، مجید (۱۳۸۸ ه ش). «جایگاه اعجاز علمی قرآن در تفسیر نوین. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴ ه ش). تفسیر نمونه؛ انتشارات دارالکتب الاسلامیه.

- نبوی زاده، سیدحسام الدین، روزی طلب مهین، عبیدی حسن (۱۳۸۹ ه ش). اعجاز قرآن در زمینه مسائل مربوط به فیزیولوژیک و آناتومیک بدن انسان؛ همایش منطقه‌ای سلامت پژوهی در قرآن کریم؛ یاسوج.
- نسفی عبدالله بن احمد (۱۴۱۶ ه ق). مدارک التنزیل و حقائق التأویل (تفسیر نسفی)؛ دارالنفائس.
- والتر آر آنیتا ام ریورا (۲۰۱۲ م). آموزش مقدماتی؛ اصول فیزیولوژی ورزش: پاسخ به ورزش حاد و سازگاری طولانی مدت: ۴(۱۱). ۷۹۷-۸۰۴.
- قرآن مجید. سوره مبارکه انشراح.
- ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ ه ق). معجم مقاییس اللغة. مکتب الإعلام الإسلامی.
- ابن عاشور، محمدطاهر. (۱۴۲۰ ه ق). التحریر و التنویر عن التفسیر؛ موسسه التأریخ العربی.
- ابن منظور، جمال الدین. (۱۴۱۴)، لسان العرب. دارصادر.
- التکریتی محمد صالح. (۱۹۹۰ م). بین الفراء والزجاج فی معانی القرآن؛ موازنة فی أصول القراءة، بحث للدکتور؛ منشور فی مجله الأستاذ: العدد ۵ لعام.
- زمخشری، محمد بن عمر. (۱۴۰۴ ه ق). الکشاف. دارالکتب العربی.
- صادقی، تهرانی، محمد (۱۳۹۳ ه ش). التفسیرالموضوعی الفرقان. نشر شکرانه.
- الطبرسی، فضل بن حسن (۱۴۲۶ ه ق). مجمع البیان فی تفسیرالقران و الفرقان. دارالاسوه.
- امام جمعه عباسعلی. حسنین پریسا. شهنازی پروانه (۱۳۹۶ ه ش). بررسی اثرات فیزیولوژیک زیتون از دیدگاه قرآن و تغذیه؛ طب سنتی اسلام و ایران. ۸(۱): ۷۴-۶۷.
- پورحسن درزی قاسم (۱۳۹۹ ه ش). نقد و بررسی روش تفسیر علمی قرآن. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- حقی، اسماعیل بن مصطفی (۱۴۲۰ ه ق). تفسیر روح البیان؛ دار الفکر.

- جرال و همکاران (۱۹۹۶ م). فعالیت بدنی برای آمریکایی‌ها؛ تبیین حرفه‌ای سلامت بوسیله انجمن تمرین و توانبخشی قلبی؛ انجمن بهداشت و سلامت آمریکا: (۹۴). ۸۵۷-۸۶۲.
- خادمی علیرضا (۱۳۸۳ ه.ش). بررسی تأثیر برنامه ۸ هفته‌ای توانبخشی قلب و عروق بر کاهش فشار خون مردان مبتلا به فشار خون بالا؛ فصلنامه حرکت. (۲۲). ۴۴-۶۱.
- خادمی علیرضا (۱۳۸۳ ه.ش). تأثیر هشت هفته تمرین هوازی بر چربی خون مردان مبتلا به فشار خون بالا. فصلنامه حرکت (۲۹): ۳۰-۶۳.
- خادمی علیرضا، توفیقی اصغر، طلوعی آذر جواد، سیفی نبی آباد حیدر، نوری اکبر. (۱۳۹۷ ه.ش). تأثیر تمرین هوازی و مقاومتی بر برخی عوامل انعقادی (PAI-1، فیبرینوژن، PTT، PT) و فیبرینولیز (t-PA، پلاسمینوژن و D-dimer) در زنان چاق کم تحرک. علوم زیستی. ۱۲ ۸۷-۱۲۹۹.
- خادمی علیرضا، توفیقی اصغر، طلوعی آذر جواد، سیفی نبی آباد حیدر، نوری اکبر (۲۰۱۹ م). تعدیل هموستاز خون با تمرینات موازی در زنان چاق کم تحرک؛ مجله دانشگاه علوم پزشکی ارومیه. ۲۹ (۱۱): ۷۸۱-۷۹۱.
- خادمی علیرضا و همکاران (۲۰۱۱ م). تاثیر ۸ هفته تمرینات هوازی بر فشار خون و لیپیدهای سرم خون در مردان مبتلا به فشارخون بالا؛ مجله استرالیایی علوم پایه و کاربردی: (۱۲). ۱۲۳۱-۱۲۴۰.
- خرمشاهی بهاءالدین، انصاری مسعود (۱۳۷۶ ه.ش). مجموعه‌ای از نامه‌ها، خطبه‌ها، وصایا، دعاها، تمثیل‌ها و سخنان جامع و فراگیر حضرت محمد. انتشارات جامی.
- خطیب، عبدالکریم (۱۴۰۶ ه.ق). التفسیر القرآنی للقرآن؛ الفكر العربی.
- دهقان، اکبر (۱۳۹۱ ه.ش). هزار و یک نکته از قرآن کریم. قم.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۲۶ ه.ق). المفردات فی غریب القرآن. دارالمعرفة.
- رضا، محمدرشید (۱۹۹۰ ه.ق). تفسیر القرآن الحکیم (تفسیر المنار). الهيئة المصرية العامة للكتاب..

- رضایی، اصفهانی (۱۳۸۸ ه. ش). پژوهشی در اعجاز علمی قرآن؛ کتاب مبین.
- رضایی اصفهانی محمدعلی (۱۴۰۴ ه. ق). در آمدی بر تفسیر علمی قرآن. سازمان اوقاف و امور خیریه، انتشارات اسوه.
- زحیلی، وهبه (۱۴۲۲ ه. ق). التفسیر الوسیط؛ دارالفکر.
- سبحانی، جعفر (۱۴۱۲ ه. ق). الالهیات؛ قم؛ المركز العالمی للدراسات الاسلامی.
- شجاعی حیدر (۱۳۹۶ ه. ش). تفسیر عرفانی - فلسفی قرآن مبین در آثار حکیم بوعلی سینا؛ انتشارات شهر پدram.
- صادقی تهرانی، محمد. (بی تا)، التفسیر الموضوعی للقرآن الکریم، کتابخانه محمد صادقی تهرانی.
- طالقانی محمود (۱۴۰۴). پرتوی از قرآن . شرکت سهامی انتشار.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۲ ه. ق).المیزان؛ مترجم؛ سید محمد باقر موسوی همدانی.انتشارات اسلامی.
- طبری محمد بن جریر (۱۴۲۲ ه. ق). جامع البیان عن تأویل القرآن؛ نشر هجر
- طنطاوی، بن جوهری. (۱۳۷۹ ه. ق). الجواهر فی تفسیرالقرآن الکریم. ترجمه؛ فاطمه تهامی. دارالکتب العلمیه.
- شیخ طوسی. محمد بن حسن. (۱۴۳۱ ه. ق). التبیان؛ دار احیاء التراث العربی.
- علایی رحمانی فاطمه، کاظمی نجمه، معتمد فرشته (۱۴۰۰ ه. ق). نقش مؤلفه‌های درون متنی در کشف محور سوره مبارکه احزاب در دو بعد بنیادی و کاربردی؛ تهران. پژوهش‌های قرآن و حدیث: ۲(۵۴): ۴۴۵-۴۲۵.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ ه. ق). تفسیر کبیر. دار احیاء التراث العربی. بیروت:
- قرائتی، محسن (۱۳۸۵ ه. ش). تفسیر نور. مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
- قرشی، سید علی اکبر (۱۳۹۲ ه. ق). تفسیر احسن الحدیث. انتشارات کتاب عقیق.
- قطب، سید (۱۴۰۸ ه. ق)؛ فی ظلال القرآن. دارالشروق.
- محمد بن احمد اسکندرانی (۲۰۱۰ م). کشف الأسرار النورانیة القرآنیة. دار الکتب العلمیة.

- مصطفوی، حسن (۱۴۰۲ ه ق). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. مرکز الکتاب للترجمه و النشر.
- مطهری، مرتضی (۱۴۰۲ ه ق). آشنائی با قرآن؛ صدرا.
- معارف، مجید (۱۳۸۸ ه ش). «جایگاه اعجاز علمی قرآن در تفسیر نوین. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴ ه ش). تفسیر نمونه؛ انتشارات دارالکتب الاسلامیه.
- نبوی زاده، سیدحسام الدین، روزی طلب مهین، عبیدی حسن (۱۳۸۹ ه ش). اعجاز قرآن در زمینه مسائل مربوط به فیزیولوژیک و آناتومیک بدن انسان؛ همایش منطقه‌ای سلامت پژوهی در قرآن کریم؛ یاسوج.
- نسفی عبدالله بن احمد (۱۴۱۶ ه ق). مدارک التنزیل و حقائق التأویل (تفسیر نسفی)؛ دارالنفائس.
- والتر آر آنیتا ام ریورا (۲۰۱۲ م). آموزش مقدماتی؛ اصول فیزیولوژی ورزش: پاسخ به ورزش حاد و سازگاری طولانی مدت: ۴(۱۱)-۷۹۷-۸۰۴.