

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



دو فصلنامه علمی زبان و فرهنگ ملل

سال ۶، شماره ۱۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۲

صاحب امتیاز: جامعة المصطفى عَلَيْهِ السَّلَامُ العالمية
مدیر مسئول: حجة الاسلام و المسلمین دکتر سید حسین ساجد
سر دبیر: دکتر محمد فولادی
دبیر علمی و مدیر داخلی: دکتر محمد قربانپور دلاور
کارشناس نشریه: محمد مهدی پیروز مفرد
مترجم و ویراستار انگلیسی: محمد حسین رجبیان

❖ دو فصلنامه «زبان و فرهنگ ملل»، بر اساس مجوز شماره ۸۲۳۲۸ مورخ ۱۳۹۷/۰۴/۱۱
معاونت مطبوعاتی و اطلاع رسانی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی منتشر می شود.
❖ این مجله بر اساس مجوز شماره ۵۰۷/۱۱۱۵۸/د مورخ ۱۳۹۵/۰۴/۱۰، مورد تأیید جامعه
المصطفی العالمية است.
❖ این مجله حاصل فعالیت علمی «مجتمع آموزش عالی زبان، ادبیات و فرهنگ شناسی» جامعه
المصطفی العالمية است.



اعضای هیئت تحریریه

حمیدرضا یوسفی (استاد تمام دانشگاه‌های پوتسدام و زارلاند، آلمان)
محمد فولادی (دانشیار دانشگاه قم، ایران)
هارالد زوبیرت (استاد تمام دانشگاه غیردولتی الهیات بازل، سوئیس)
پیتر گردسن (استاد تمام دانشگاه هامبورگ، آلمان)
نعمت‌الله صفری فروشانی (استاد تمام جامعه المصطفی عَلَيْهِ السَّلَام العالمية ایران)
حسین عبدالمحمدی بنچناری (دانشیار جامعه المصطفی عَلَيْهِ السَّلَام العالمية ایران)
محمدعلی میرعلی بیداخویدی (دانشیار جامعه المصطفی عَلَيْهِ السَّلَام العالمية ایران)
محمدرضا یوسفی (دانشیار دانشگاه قم، ایران)
حسن خیری (دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم، ایران)

مشاوران علمی این شماره

سیدحسین ساجد، حمیدرضا طوسی، رسول عبداللهی، سعید عبیری، محمد قربانپور دلاور،
صادق آکتاش، علی توانا، محمدرضا یوسفی، مصطفی مطهری، محسن قنبری، محمد روحانی

سامانه الکترونیکی مجله جهت ثبت نام و ارسال مقاله: lcn.journals.miu.ac.ir

پست الکترونیکی مجله: P.ilcs@miu.ac.ir

شاپای چاپی: ۷۲۱۰ - ۲۶۴۵

چاپ و صحافی: جامعه المصطفی العالمية

شمارگان: ۱۰۰ نسخه

بهاء: ۱/۵۰۰/۰۰۰ ریال

نشانی دفتر مجله: قم، بعد از گلزار شهدا، بلوار شهیدان شاهرودی، مجتمع آموزش عالی زبان، ادبیات و فرهنگ‌شناسی

تلفن: ۰۲۵ - ۳۷۰۴۸۱۰۵

شرایط پذیرش و راهنمای تدوین مقالات

- دوفصلنامه «زبان و فرهنگ ملل»، از تمامی استادان و پژوهشگران حوزه و دانشگاه دعوت می‌نماید با رعایت نکات ذیل، مقالات پژوهشی خود را از طریق سامانه الکترونیکی مجله به نشانی: icn.journals.miu.ac.ir ارسال نمایند.
- هر گونه مقاله پژوهشی که در آن موازین علمی و پژوهشی رعایت شود و متناسب با موضوع مجله و در عرصه زبان و فرهنگ ملت‌ها نوشته شده باشد، مورد بررسی، داوری و چاپ در مجله قرار خواهد گرفت.
- مقالات ارسالی نویسنده/ نویسندگان، بایستی حاوی موضوعات بدیع باشد و پیشتر در مجله یا همایشی چاپ نشده باشد. نویسندگان محترم توجه داشته باشند که مقالات ترجمه شده، به همراه متن اصل مقاله ارسال شود.
- هیئت تحریریه در رد یا قبول و نیز حک و اصلاح مقالات آزاد است.
- تقدّم و تأخر در چاپ مقالات، با بررسی و نظر هیئت تحریریه تعیین می‌گردد.
- مسئولیت صحت مطالب مندرج در هر مقاله به عهده نویسنده/ نویسندگان است.
- حق چاپ پس از پذیرش برای دو فصلنامه «زبان و فرهنگ ملل» محفوظ است و نویسندگان نمی‌توانند مقالات خود را در جای دیگر چاپ کنند.
- پیکره مقاله باید شامل: چکیده، کلید واژه، مقدمه، پیشینه تحقیق، بحث، تحلیل و نتیجه‌گیری باشد.
- معیار نگارش و رسم الخط بر اساس آخرین شیوه‌نامه فرهنگستان زبان و ادب فارسی است.
- مقالات بایستی در محیط *word* و با فونت ۱۳ و قلم **B zar** تایپ و از طریق سامانه مجله بارگذاری گردد.

نویسندگان محترم دقت فرمایند که به هنگام ارسال مقالات، فایل اصل مقاله، بدون نام نویسندگان باشد. مشخصات کامل نویسنده/ نویسندگان (به ترتیب اولویت به هنگام چاپ)، رتبه علمی، محل اشتغال، شماره تلفن، نشانی منزل و نشانی پست الکترونیکی در فایل دیگری تایپ و در سامانه مجله بارگذاری شود.

■ چکیده مقاله حداکثر در ۲۵۰-۲۰۰ کلمه به دو زبان فارسی و انگلیسی همراه با ۷-۵ کلید واژه ضمیمه گردد. چکیده باید در یک بند حاوی اجزای اصلی مقاله یعنی: بیان مسئله، اهداف مورد نظر، روش تحقیق و مختصری از نتایج به دست آمده از پژوهش باشد.

■ مجله از پذیرش مقاله‌های بیش از ۲۰ صفحه A4 (۸۰۰۰ کلمه) معذور است.

■ معادل لاتین اسامی و اصطلاحات مهجور، مقابل عبارت نوشته شود.

■ پاورقی‌های توضیحی در پیوست مقاله و بعد از نتیجه‌گیری قرار گیرد.

■ به جای ذکر منبع مورد استفاده در پاورقی یا پایان هر مقاله، بعد از هر نقل قول مستقیم یا غیر مستقیم، منبع مورد نظر به صورت «درون متنی» و به شکل: (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۱:

۲۵) / (نام خانوادگی، سال انتشار، شماره جلد: شماره صفحه) ذکر شود.

■ منابع پایانی مقاله به ترتیب حروف الفبایی نویسندگان، به صورت ذیل آورده شود:

کتاب: نام خانوادگی، نام. (سال انتشار). عنوان کتاب. نام مترجم/ مصحح. نوبت چاپ. محل نشر: نام ناشر.

مانند: زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۵۳). ارزش میراث صوفیه. چاپ دوم. تهران: امیرکبیر. مقاله: نام خانوادگی، نام. (سال انتشار). «عنوان مقاله». نام مجله. دوره/سال مجله. شماره مجله. صفحات مقاله.

مانند: پاینده، حسین. (۱۳۸۶). «رمان پسامدرن چیست». فصلنامه ادب پژوهی. سال اول.

شماره ۲. صص: ۴۷-۱۱.

سخن سردبیر

با توجه به ضرورت و اهمیت جایگاه فرهنگ در اسلام و سایر ادیان، می‌توان بیان نمود که مقوله دین و فرهنگ همواره دارای رابطه پیوسته و ناگسستنی‌ای دارند. به عبارت دیگر، همانگونه که دین در عرصه تمدنی و فرهنگی انسان، نقش اساسی را به عهده دارد، فرهنگ نیز در استفاده شایسته و بایسته از فعالیت در محیط‌های مادی و معنوی به آدمی کمک می‌کند و چه بسا عامل تأثیرگذار در تکامل و پیشرفت انسان می‌گردد. از سویی دیگر، زبان و ادبیات اقوام و ملیت‌ها یکی از مولفه‌های مهم و اساسی فرهنگ، به شمار می‌رود و هر شخص در هر سطح، در ارتباط و تعامل با سایر اقوام و ادیان، ناگزیر از شناخت دقیق زبان و فرهنگ مخاطب می‌باشد. این مهم در مبانی دینی اسلام نیز به خوبی تأکید گردیده که برای بیان حقایق اسلامی و اعتقادی با زبان هر قوم تبیین نماید. مانند آنچه که در آیه چهارم سوره ابراهیم بیان شده است: «ما هیچ پیامبری را نفرستادیم، جز با زبان قومش؛ تا (حقایق را) برای آنها آشکار سازد».

بنا بر همین ضرورت، «مجتمع آموزش عالی زبان، ادبیات و فرهنگ‌شناسی» جامعه‌المصطفی‌العالمیه با توجه به اهمیت تمرکز بر پژوهش‌های فرهنگی با رویکرد بین‌المللی و نیز مطالعه آداب و رسوم و زبان و ادبیات و فرهنگ ملت‌ها و نیز بازشناسی جریان‌های فرهنگی مؤثر در کشورها، با تأسیس نشریه علمی چندزبانه «زبان و فرهنگِ ملل» و چاپ مقالات پژوهشی دانشمندان این عرصه، در تلاش است که تصویر روشنی از وضعیت فرهنگی، زبانی و تعاملات میان ملت‌ها و فرهنگ‌ها را ارائه دهد.

در پایان، مسئولان اجرایی این نشریه از تمامی محققان برجسته بین‌المللی در مراکز گوناگون فرهنگی و علمی داخل و خارج کشور، دعوت می‌نماید که با ارسال مقالات علمی به سامانه نشریه «زبان و فرهنگِ ملل» (به نشانی: Icn.journals.miu.ac.ir) نکته نظرات علمی و پژوهشی و تحقیقاتی خود را به اطلاع جامعه مخاطبان فرهیختگانی این نشریه برسانند. از پیشنهادات و انتقادات علمی اساتید گرانسنگ، بهره لازم را خواهیم برد.

فهرست مطالب

- ۱۱..... تمدن اسلامی به عنوان یک نظام جامع و پویا.....
محمد جعفر دانش / محسن قنبری
- ۳۹..... جامعه آرمانی اقبال ظرفیت مناسب فرهنگی - دینی جهان اسلام.....
محمد رضا یوسفی / ذوهیب عباس اعظمی
- ۸۳ هم افزائی مستضعفان، آینده امید بخش روابط بین الملل.....
سید حسین ساجد
- ۹۵..... نقش گفتمان دین و گفتگوی ادیان در ایجاد صلح در روابط بین الملل.....
حسن نوربخش
- ۱۲۱ ارزیابی واقع گرایی اخلاقی در ادیان توحیدی.....
طیبه خسروی
- ۱۴۷..... واکاوی تطبیقی مبانی اخلاق در اسلام و مسیحیت.....
علی شیر افتخاری
- ۱۹۳..... بررسی تطبیقی اندیشه و لحن حماسی ابن هانی الاندلسی و فردوسی توسی.....
محمد فولادی / سلمان التومی
- ۲۲۷..... بررسی سیمای نفس در مرصاد العباد و مصباح الهدایه.....
سید مهدی قافله‌باشی / جلیل مشیدی / یحیی کاردرگر
- ۲۵۹..... زبان و تأثیرات فرهنگی و ایدئولوژی ایران و چین.....
مجتبی نجفی / محمد حسینی هراندهی
- بررسی مروری مقاله پوروشوئمه لعل در خصوص تأثیرات فرهنگی هند بر ادبیات
غرب با تأکید بر نظر کالین کمبل.....
۲۸۳
زهره شریعتی
- ۳۰۷..... ظرفیت های صوفیه در بورکینافاسو با تأکید بر تعامل فرهنگی اجتماعی.....
سوماعیل زالی / سید حسین ساجد / سعید عبیری
- تحلیل گفتمان عناصر حاکم بر عملکرد گروه تروریستی داعش با تأکید بر شیعه
ستیزی.....
۳۳۱
مریم عبدالهی

تمدن اسلامی به عنوان یک نظام جامع و پویا

محمد جعفر دانش^۱

دانشجوی دکتری گروه اندیشه اسلامی معاصر، مجتمع آموزش عالی زبان، ادبیات و فرهنگ‌شناسی

محسن قنبری^۲

عضو هیئت علمی جامعه المصطفی (ص) العالمیه

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۲۳ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۱۹

چکیده

این اثر برای پاسخ به این پرسش است که مهم‌ترین مولفه‌های نظری تمدن اسلامی چیست و رابطه بین آنها چگونه است؟ روش تحقیق از نوع توصیفی تحلیلی و مبتنی بر تحقیقات کتابخانه‌ای است. فرضیه تحقیق این است که برای ساختن تمدن اسلامی بر اساس آموزه‌های اسلام، در منظر حداکثری باید این تمدن را به عنوان نظامی در نظر گرفت که اجزای آن از اصول اساسی اسلامی است که بدون آن تمدن به طور کامل تثبیت نمی‌شود. این مؤلفه‌های نظری عبارتند از: عقلانیت اسلامی، معنویت اسلامی، عدالت اسلامی و نظم اجتماعی اسلامی. هر آنچه برای ساختن تمدن اسلامی لازم است باید به عنوان ورودی در این نظام وارد شود تا پردازش، ارزیابی و اصلاح شود. ویژگی‌های این مؤلفه‌ها متعدد و جامع است و نقش اساسی آنها را در شکل‌گیری سیستم نشان می‌دهد. این مؤلفه‌ها و به دنبال آنها، ویژگی‌های آنها شبکه‌ای معنایی را می‌سازد که تمام چارچوب نظری و ایدئولوژیک تمدن اسلامی را تشکیل می‌دهد. با توجه به عواملی مانند الزامات

1. E-mail: mjd110ok@gmail.com

2. E-mail: mgghanbari@miu.ac.ir

مکانی و زمانی و به منظور پویایی سیستم، خروجی های سیستم باید همیشه به عنوان بازخورد به سیستم بازگردد. این تحلیل نشان می دهد که ظرفیت های پررنگ در مبانی اسلامی، توانایی آن ها را در ساختن تمدن اسلامی به طور نظری اثبات می کند و همچنین روابط آنها را به عنوان یک نظام نشان می دهد.

واژگان کلیدی

مؤلفه های نظری، تمدن اسلامی، نظام، عقلانیت، معنویت، عدالت، نظم اجتماعی.

مقدمه

این نوشتار در مقایسه با دیدگاه حداقلی نسبت به دین، دیدگاه حداکثری را مطرح می کند که در آن، دین اسلام با توجه به جامعیت و کامل بودن خود، می تواند تمدنی را بسازند که جامع همه زمان ها و مکان ها باشد. لازمه بنیان این تمدن، رویکردی نظام مند به دین است که دستورات و مضامین آن را در یک رابطه متقابل و سازنده، در قالب یک نظام بنگرد. این نوشته، این رویکرد را تبیین کرده و این نظام را ترسیم می نماید و مؤلفه های اصلی این شبکه ارتباطی و نظام تمدنی را عقلانیت، معنویت، عدالت و نظم اجتماعی اسلامی می داند. اهمیت این عوامل و خواص فراوانی که دارند باعث شده است که از جایگاه بسیار اساسی و والایی برخوردار باشند تا جایی که می توان آنها را از مؤلفه های اساسی و اساسی تمدن اسلامی دانست. از یک سو تمدن بدون هر یک از آنها اسلامی نبوده و هویت خود را از دست می دهد و از سوی دیگر با وجود و پیروی از آنها عناصر دیگری که برای تمدن اسلامی مهم شناخته می شود نیز محقق می شود؛ مانند هنر، علم، وحدت، کرامت انسانی و ... ضمن اینکه قرآن و سنت و به عبارت دیگر، وحی، به عنوان منبعی برای دریافت و اعتباربخشی به این مؤلفه ها در نظر گرفته شده است.

با توجه به موارد ذکر شده، این پژوهش تاکید می کند که با رابطه مؤثر و



تعاملی عدالت، معنویت و عقلانیت بر یکدیگر در عرصه فردی-اجتماعی، بستری برای پیشرفت عرصه های تمدن ساز از جمله ابعاد اجتماعی-سیاسی و فرهنگی فراهم می شود و با شکل گیری نظم اجتماعی مبتنی بر آنها می توان عملاً آنها را مشاهده نمود. همه این مراحل با عقلانیت و برنامه ریزی عقلانی و پایبندی به آموزه های شرعی انجام می شود. از آنجا که این نوشته یک ایده پردازی و خلاصه ای از رساله دکتری با نام مشابه است، منابع و نقل قول های چندانی در آن به کار نرفته است.

در راستای تحقق جامعه پویایی که مبتنی بر ایدئولوژی اسلامی است، تلاش های گسترده ای صورت گرفته است. اولین تلاش این بوده است که آموزه های نظری اسلام را به جامعه و مردم تزریق کنیم تا مردم با اندیشه اسلامی در اداره جامعه آشنا شوند و اعمال خود را با آن تطبیق دهند و تمدن اسلامی را از این طریق احیا کنند. تلاش دوم در این زمینه تعیین حدود و اهداف کلان اقدامات بوده است، به این امید که با مشخص شدن هدف و حدود، عملکرد مثبتی برای تحقق اهداف اسلامی داشته باشند. اما با نگاهی به نتایج هر دو نظریه مشخص می شود که هیچ کدام نتوانسته ما را به نتایج مطلوب برساند و اگرچه اینها برای تحقق جامعه مبتنی بر دیدگاه اسلام لازم است، اما کافی نیست. این سؤال پیش می آید که روش لازم و کافی که بر اساس دیدگاه اسلام می تواند جامعه بشری را اداره کند چیست؟ پاسخ این سؤال این است که باید از نگاه جزئی و تکلیف محور به دین پرهیز کرد؛ بلکه نگاه ما به دین باید به عنوان یک نظام به هم پیوسته باشد که تمدنی فراگیر را ایجاد می کند. همچنین باید بدانیم که تمدن ماهیت پیچیده ای دارد و این موضوع نیازمند روش شناسی خاصی است، زیرا با تخصصی شدن علوم، روش شناسی نیز جزئی و تخصصی شده است، در حالی که مطالعه تمدن و تمدن شناسی یک امر کلان معرفتی و فراگفتمانی است. با توجه به تمام آنچه ذکر شد، باید بیان کرد که مطالعات تمدنی نیازمند رویکردی خاص و نظام وار است.

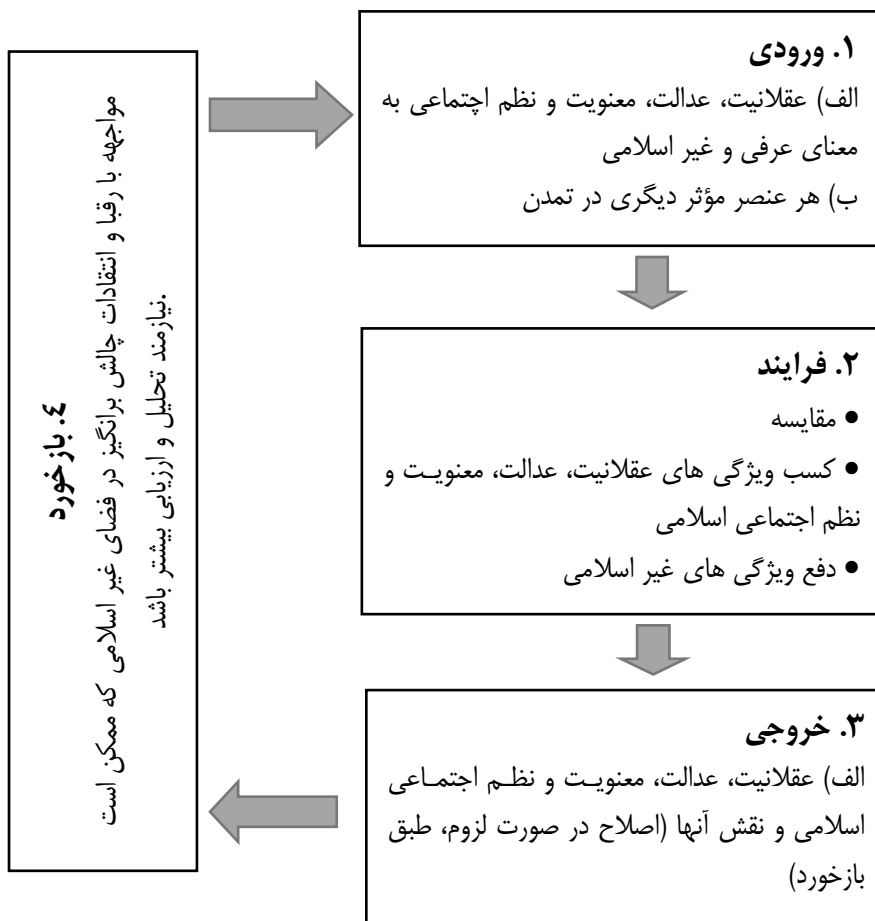


ساختار تحلیل

بر اساس تحلیل سیستمی، ابتدا مفهوم هر یک از مولفه‌ها به عنوان ورودی به نظام تحلیل می‌شود. سپس ویژگی‌های هر یک در اندیشه اسلامی به عنوان فرآیند نظام تحلیل می‌گردد و پس از آن، نقش هر یک به عنوان خروجی نظام تمدن اسلامی ارائه خواهد شد. در بخش بعد، بازخورد هر یک از خروجی‌های نظام تمدن اسلامی باید در محیط اجتماعی درون و برون تمدن اسلامی مورد آزمایش قرار گیرد. یعنی مشاهده کارایی این خروجی‌ها در محیط خارج از نظام (در جامعه اسلامی و در مقایسه با تمدن غرب) زیرا آن محیط مانند سنگ محک در اصلاح یا تأیید دیدگاه ما در روش پردازش نظام تمدن اسلامی عمل کرده و سپس در کیفیت خروجی تأثیر می‌گذارد. در این قسمت به چند نمونه از تعامل محیط با خروجی‌ها اشاره شده و به آن بسنده شده است. در آخر، رابطه بین مؤلفه‌ها به صورت یک شبکه معنایی تشریح و به تصویر کشیده شده است.



نظام تمدن اسلامی (مبنای نظری)



الف) مفاهیم (ورودی)

در این تحقیق برای پرهیز از تفاوت ریشه‌شناختی مفاهیم، تنها رایج‌ترین درک از آن‌ها در عموم مورد بررسی قرار می‌گیرد. نیازی به بررسی همه تفاوت‌های جزئی و غیر ضروری در منشأ آنها یا معانی مختلف در علوم مختلف نیست.

۱. عقل و عقلانیت

آنچه عموماً از عقلانیت و عقل فهمیده می‌شود، قوه‌ای است که در ذهن، درست را از نادرست و یا حق را از باطل تشخیص می‌دهد. یک ویژگی در مغز انسان که بر

افکار، اعمال و زندگی او در کل حاکم است، قابل قبول است. این قوی ترین قوه شناختی و انگیزشی است که انسان به وسیله آن به دنبال علاقه و رستگاری خود است.

۲. معنویت

معنویت به جهات مختلفی تعریف شده است، اما رایج ترین درک این است که معنویت، هر چیزی است که به روح انسان و ارتباط آن با عالم متافیزیک مربوط می شود، می پردازد، به ویژه در ارتباط با چیزی فرامینی مانند خدا یا خدایان

۳. عدالت

عدالت همیشه اعطای حقوق به صاحبان حق به ویژه مردم بوده است. حقوق از بحث برانگیزترین موضوعات است و در عین حال هم در تعریف و هم در تحقق عدالت اساسی است. با این حال، وقتی صحبت از درک مشترک عمومی از حقوق و عدالت به میان می آید، مناقشه کمتری وجود دارد.

۴. نظم اجتماعی

نظم اجتماعی به نظام خاصی از ساختار اجتماعی و نهادها اشاره دارد که می تواند نحوه جریان امور در اجتماع و گاهی طبقات را تشکیل دهد و نمونه آن نظم اجتماعی باستانی، فئودالی و سرمایه داری است.

(ب) ویژگی های مولفه های تمدن اسلامی (فرایند)

در این بخش، به اختصار به ویژگی های اساسی مؤلفه های مذکور در تمدن اسلامی اشاره می شود. البته، ویژگی های آنها به مراتب بیشتر است، اما در اینجا برخی از مهمترین آنها آورده شده است.

۱. ویژگی های عقلانیت اسلامی

عقل در قرآن و سنت از اهمیت و اعتبار خاصی برخوردار است و تعداد آیات و روایات مربوط به عقل فراوان است. توجه به عقل در روایات معصومین سبب شده

است که مرحوم کلینی «عقل و جهل» را به عنوان اولین موضوع در کافی به عنوان یکی از معتبرترین کتب روایی مطرح کند. بر این اساس، ویژگی های عقل را می توان از منابع اسلامی استخراج کرد. موارد زیر احتمالاً اصلی ترین آنها هستند.

قرآن کریم به عنوان معجزه جاودانه پیامبر گرامی اسلام (ص) برای عقل ارزش و منزلت زیادی قائل است. علیرغم اینکه ماهیت عقل در قرآن به صراحت بیان نشده است، اما آثار ارزشمند آن و عاقبت ناگوار غفلت از آن ذکر شده است. در قرآن کریم کلمه عقل به صورت اسمی نیامده است، بلکه ۴۹ بار به صورت فعل ذکر شده است. کارکردهای عقل از منظر قرآن کریم و روایات به شرح زیر است:

۱. معیار انسانیت
۲. تسلیم در برابر حقیقت، در نتیجه تعقل
۳. تلازم عقل و سلامت فطرت
۴. عقل به عنوان یک نعمت الهی
۵. عقل به عنوان بهترین فضیلت
۶. عقل به عنوان یک امر سلسله مراتبی
۷. کمال اختیاری عقل
۸. رابطه دو سویه بین عقل و عمل
۹. رابطه نزدیک بین عقل و حکومت جهانی
۱۰. عقل، حجت الهی
۱۱. ملاک وظیفه و مسئولیت
۱۲. خداپرستی در نتیجه تعقل
۱۳. تکمیل سنت



۲. ویژگی های عدالت اسلامی

عدالت اسلامی آنقدر ارزش دارد که ملاک اکثر یا همه تعاملات جامعه است. این عدالت الهام گرفته از عدالت خداوند است که یکی از اصول اعتقادات اساسی اسلام است. در ذیل تنها به برخی از ویژگی های اصلی عدالت اشاره شده است که در قرآن و روایات ذکر شده است.

۱. الهام گیری از عدل الهی
۲. ابتنا بر تفاوت های اساسی
۳. پایداری اجتماعی
۴. ثبات و قدرت دولت
۵. توسعه و برکت
۶. جامعهی بدون طبقه
۷. شایسته سالاری
۸. شکوفایی استعدادها

۳. ویژگی های معنویت اسلامی

بحث از ویژگی های معنویت دینی بسیار مهم و حیاتی است زیرا این معیارها و مولفه ها تعادل و معیاری برای سنجش و ارزیابی هر نوع معنویت هستند. انسان به دنبال معنویتی است که کارآمد، پویا، کامل کننده، معنابخش به زندگی، آرامش بخش و... باشد. اما امروزه در دنیای مدرن برای پرکردن خلأهای روحی و روانی انسان مدرن، معنویات مختلفی عرضه می شود، زیرا این کمبودها به یک بحران روحی و شخصی تبدیل شده است. به گفته مطهری «این بحران ماهیت معنوی ندارد، بلکه ریشه آن یک امر معنوی است». در این بخش سعی داریم به اختصار ویژگی های مهم تری را بیان کنیم که گاه در معنویت جدید مورد غفلت قرار می گیرد:



۱. عقل محوری
۲. عبادت محوری
۳. اعتدال
۴. ارائه تصویری معنادار از جهان هستی و زندگی
۵. پاسخ به آرزوی جاودانگی
۶. رفع اضطراب و نگرانی
۷. ایجاد وحدت، سرزندگی و پویایی
۸. پاسخگویی به تمایلات درونی
۹. اصالت در مبانی: روح، جهان غیب، و شریعت

۴. ویژگی های نظم اجتماعی اسلامی

۱. ارزش های اجتماعی نهادینه و مشترک
۲. نظم فرهنگی هنجاری
۳. برادری و تعامل مبتنی بر تعهد و محبت
۴. توحید محوری
۵. عدالت محوری
۶. رهبریت معصوم
۷. برخورداری از ضمانت اجرایی
۸. اعتدال

ج) نقش عقلانیت، عدالت و معنویت اسلامی در نظام تمدن اسلامی (خروجی)

نقش و ماهیت این مولفه ها را می توان از ویژگی های اساسی آنها فهمید. برای حفظ ترتیب طبق نمودار اجزای سیستم، به این عنوان نیاز بود، اما برای اینکه مقاله ای مختصر داشته باشیم، توضیح بیشتری در اینجا داده نمی شود.



د) چالش‌های رقیب با عقلانیت، عدالت و معنویت اسلامی (بازخورد)

عقلانیت اسلامی با مخالفان یا چالش‌های بسیاری مواجه است که مهم‌ترین آنها عقلانیت ابزاری در تمدن غرب است. معنویت اسلامی بیشتر با فرهنگ پوزیتیویستی غرب، جنبش‌های معنوی ساختگی و شعار «معنوی، اما نه دینی» مواجه است. عدالت اسلامی نیز با آن دسته از ایسم‌ها و مکاتبی مواجه است که با تعریف خود از عدالت، مدعی سعادت جامعه بشری هستند. از آنجایی که این قسمت نیاز به تحقیق دیگری دارد، تنها به برخی از این چالش‌ها اشاره می‌گردد:

۱. عقل ابزاری

هنگامی که عقل ابزاری با حذف سطوح عالی عقل، مبانی معرفتی خود را از دست می‌دهد، بالا و پایین آن به دست عقل عرفی که پست‌ترین لایه شعور بشری است، می‌افتد. یعنی عرف هم مبانی و هم جهت‌گیری‌های آن را تعیین می‌کند. عقل عرفی واقعیتی است که نه با روش‌های منطقی یا شهودی، بلکه در معادلات اقتدار اجتماعی و کسانی که وسایل ارتباط جمعی و تبلیغات را در دست دارند، مشخص می‌شود.

راه برون رفت از این مشکل، نفی عقل ابزاری نیست؛ شناخت وضعیت موجود و آگاهی از کاستی‌های عقلانیت ابزاری، اقدامی ضروری و در عین حال ناکافی است.

در رویکرد اسلامی به عقلانیت، کوشش شده است که ابتدا حیات فکری انسان تا مرحله رسیدن به عقل اکتسابی بارور شود. و پیامبران الهی وظیفه خود می‌دانستند که انسان را به آنچه که ذاتاً در اختیار اوست، راهنمایی کنند. با این عقل است که خدا عبادت می‌شود و بهشت الهی به دست می‌آید. با این همه، در رویکرد ابزاری به عقلانیت که در خدمت شهوات، امیال و غرایز انسان است، نمی‌توان حقایق عالم هستی و باطن واقعی انسان را، بلکه فقط ظاهر انسان را می‌توان شناخت.

انسان از آغاز خلقت تاکنون در حوزه معرفت شناسی با پرسش‌هایی درباره آغاز و پایان انسان و جهان هستی، فضایل و رذایل اخلاقی، بایدها و نبایدها، مرگ و زندگی، هستی و نیستی مواجه بوده است. برخی از اینها را عقل عملی، برخی را عقل قدسی و برخی را عقل متافیزیکی پاسخ داده است. این پاسخ‌ها مطابق مراتب عقل بوده است، اما مشکل زمانی پیش می‌آید که یکی از این مراتب خود را مستقل از مراتب دیگر در پاسخ‌گویی بداند و آن‌قدر خود را مطلق بداند که همه عالم باید از حدسیات آن پیروی کنند. این تصور از استقلال، خالی از حقیقت است، زیرا عقل ابزاری تنها زمانی می‌تواند به این سؤالات پاسخ دهد که خود را در پوشش سطوح عالی عقل ببیند، اما اگر جایگاه اولیه خود را از دست بدهد، سرانجام به پوچ‌گرایی می‌رسد. با این وجود، در اوایل قرن بیستم مشخص شد که حوزه علم از سایر حوزه‌های معرفت‌شناسی جدا نیست و علم تجربی یا حسی همواره مستلزم گزاره‌هایی از عقل متافیزیکی و فلسفی است. استفاده از عقل ابزاری نیز باید در چارچوب قوانین و مقرراتی باشد که برگرفته از عقل قدسی و عملی است.

۲. برابری

عدالت یا انصاف گاهی با برابری در تعارض است؛ به عنوان مثال، کارگری که زمان بیشتری را برای کاری صرف می‌کند در مقایسه با کسی که زمان کمتری را صرف همان کار می‌کند، مستحق پرداخت بیشتر است. زیرا لازمه عدالت این است که فردی که بیشتر کار کرده است، بیشتر دریافت کند.

التزام به تفاوت طبیعی زن و مرد با داشتن دو نوع ساختار فیزیکی باید در زندگی اجتماعی نیز خود را نشان دهد. زن در نهایت زن است و مرد در نهایت مرد. برابری این دو که از نشانه‌های مذموم آخرالزمان به شمار می‌رود، فساد در نظام خلقت محسوب می‌شود.

در واقع، تساوی در حقوق اسلامی را می‌توان در دو حوزه مورد توجه قرار



داد: ۱) تساوی افراد در برابر قانون موجود یا اجرای مساوی و بدون تبعیض هر حکم قانونی نسبت به مصادیق موضوع آن؛ ۲) تساوی قواعد و قوانین نسبت به همه مردم به گونه ای که همه مردم و گروه های انسانی مشمول قوانین یکسان با عناوین کلی باشند به نحوی که هر حکم قانونی به طور بالقوه شامل هر انسانی شود.

۳. آزادی

دموکراسی بر اساس آزادی، مشارکت و رقابت سیاسی و مهم تر از همه «اصل برابری» همه انسان ها شکل می گیرد. به این معنا که انسان ها بدون توجه به تفاوت های نژادی، منطقه ای و مذهبی و بدون توجه به هر گونه تفاوت اساسی و غیرقابل انکار انسانی برابر هستند. به عبارت دیگر همه افراد جامعه به عنوان اعضای جامعه انسانی با دیگران برابر بوده و از حقوق اجتماعی یکسانی برخوردارند. با وجود این، برخی از متفکران بر این باورند که ایده دموکراسی در تقابل با ایده عدالت اجتماعی است و مردم به دلیل ناتوانی در زمینه های اقتصادی و مادی عملاً قادر به اعمال حقوق سیاسی نیستند. مثلاً ثروت زیاد و انباشت سرمایه عده ای محدود یا فقر نسبی تعداد زیادی از مردم باعث می شود مشارکت عده ای تحت تأثیر یا حتی تحت سلطه دیگران قرار گیرد و عملاً برابری سیاسی بی اثر شود. به همین دلیل در بین متفکران و نظریه پردازان دموکراسی، یکسان سازی شرایط افراد جامعه مد نظر است و این بحث مطرح است که همه مردم باید از منابع اجتماعی یکسان برخوردار باشند تا بتوانند به یکسان به اعمال حاکمیت و تعیین سرنوشت خود رأی دهند. تلاش هایی چون ایجاد دموکراسی، تلاش های نویدانه و ناقص فطرت و عقل خاک خورده انسانی از پس سالها آزمایش و خطا در مکاتب مختلف فکری و اجتماعی بود تا ابناء بشر بتوانند تا حدی به دور از خشونت مورد اشاره ی هابز بر سر منابع کمیاب زندگی کنند، حال آنکه همه ی این تلاش ها از جمله دموکراسی، خود دارای اشکالات

اساسی و از جمله نقض غرض هستند. (بشیریه، ۱۳۸۴، ۲۶-۲۹)

۴. معنویت های کاذب

معنویت مدرن دچار مشکلات عدیده ای است که در اینجا به برجسته ترین و مهم ترین آنها اشاره می شود:

۱. عدم وضوح در تعریف معنویت مدرن و عناصر اصلی آن

۲. شکست در دستیابی به اهداف ادعایی معنویت مدرن

۳. بیزاری از عبادت و عدم قداست در معنویت مدرن

۵. نظام اجتماعی سرمایه داری

اقتصاد اسلامی و سرمایه داری دارای چندین تفاوت هستند که اساسی ترین آنها این است که اقتصاد اسلامی با ممنوعیت ربا و سوداگری (غرار) و اجرای تقسیم سود و زیان مطابق شرع (مضاربه، مرابحه، سلام و غیره) و بازتوزیع ثروت (وقف، صدقه و زکات) مشخص می شود. (هیروی، ۱۴۰۰)

«استثمار به عنوان نتیجه اجتناب ناپذیر انگیزه سود تولید تحت نظام سرمایه داری و مالکیت خصوصی تلقی می شود. این دو عامل یک طبقه غیر مولد مصنوعی به نام بورژوازی را ایجاد می کند که ثروت آن توسط کارمزدبگیران ایجاد یا حفظ می شود. نابرابری مطلق بین درآمد مزدبگیران و صاحبان دارایی با مشارکت مالکان در سرمایه گذاری های سوداگرانه، به ویژه در خارج از کشور، افزایش می یابد. ماشین ها برای جایگزینی تولید دستی توسعه می یابند و در نتیجه درآمد سرانه نیروی کار را کاهش می دهند، به ویژه با حذف فرصت های شغلی. استثمار در آن دسته از تکنیک های فعالیت سوداگرانه که کمبود مصنوعی ایجاد می کند یا به روش های دیگر قیمت ها را برای تأمین سود افزایش می دهد، آشکار است، زیرا این امر ثبات اقتصادی جامعه یا ملت را تضعیف می کند و ممکن است باعث بیکاری و نابسامانی گسترده شود. در حالی که طبقه مالک از طبقه کارگر یا پرولتاریا در سطح ملی استثمار می کند، همچنین برای استثمار سایر کشورها، به ویژه کشورهای در حال



توسعه، در تلاش برای دسترسی به مواد خام و نیروی کار با کمترین هزینه گسترش می یابد. (اتحادیه انجمن های بین المللی، ۱۳۹۹)

هـ) شبکه مولفه های تمدن ساز اسلام

مکاتب بشری همگی سعی می کنند در جهت بهبود و پیشرفت جوامع بشری گام بردارند. بر این اساس سعی در ارائه الگوها و مولفه هایی دارند که سهم بسزایی در پیشرفت همه جانبه جامعه بشری داشته باشد. این مکاتب فکری در این تلاش می کوشند تا الگو و نمونه پیشرفت خود را برتر و مطلوب جامعه بشری معرفی کنند. اندیشه پیشرفت در اسلام دارای مؤلفه ها و زیرساخت های برتری است که التزام عملی به آن بهترین الگوها را می سازد و جامعه را به سوی رشد و آگاهی هدایت می کند و در نهایت می تواند تمدن اسلامی را بسازد. این امر به این دلیل است که اسلام یک سبک زندگی جامع است که آموزه های آن همه ابعاد زندگی انسان را در بر می گیرد.

این پژوهش تاکید می کند که با ارتباط مؤثر و تعاملی عدالت، معنویت و عقلانیت بر یکدیگر در عرصه فردی-اجتماعی، بستری برای پیشرفت عرصه های تمدن ساز از جمله عرصه های اجتماعی-سیاسی و فرهنگی فراهم می شود. همه این مراحل با عقلانیت و برنامه ریزی عقلانی و پایبندی به آموزه های شرعی انجام می شود.

در واقع این بخش از پژوهش حاضر به این سؤال اساسی پاسخ می دهد که تمدن انسانی مبتنی بر تعالیم الهی بر چه راهبردها و مؤلفه هایی استوار است و چه نسبتی بین آنها وجود دارد. بر این اساس و برای پاسخ به سؤال فوق، رابطه مؤلفه های ذکر شده و شبکه هندسی آن در نظام تمدن اسلامی مورد بحث و بررسی قرار می گیرد.



۱. رابطه عدالت و نظم اجتماعی

نظم اجتماعی بر اساس عدالت شکل می‌گیرد. از گذشته تاکنون یکی از کلیدواژه‌های بحث عدالت مفهوم طبقه و طبقه بندی اجتماعی بر اساس دسترسی به منابع تولید، توزیع ثروت، و استثمار طبقه مرفه از طبقه کارگر و فقیر بوده است. دغدغه و موضوع بسیاری از امواج و انقلاب‌های اجتماعی، عدم تعادل در توزیع سیستمی ثروت و قدرت بوده است. آنچه امروز مثلاً در سرمایه داری شاهد آن هستیم این است که نظام اقتصادی و مدیریتی جامعه که در بدنه دولت است، افراد ثروتمند را موظف به کمک و رسیدگی به قشر ضعیف نمی‌کند اما این در نظام اسلامی جایی ندارد (حتی اگر ثروت طبقه مذکور از راه‌های نامشروع و لابی و امضاها و امتیازات انحصاری و تبعیض آمیز و مانند آن به دست نیامده باشد).

به طور کلی بحث عدالت از اختلافات ناشی می‌شود. تفاوت نژاد، رنگ، ملیت، طبقه، قدرت و ... ظلم و ستم بر زنان و دختران در گذشته و امروز نیز به دلیل تفاوت آنها با مردان از نظر قدرت و جنسیت است. اما خداوند که این اختلافات را به دست خود و بر اساس حکمت ایجاد کرده است، راه حل‌هایی را در قالب آموزه‌ها و احکام دینی برای ایجاد عدل و داد ارائه داده است. پس به نوعی می‌توان گفت که رابطه عدالت در اسلام با نظم اجتماعی، در مهندسی اجتماعی، رابطه‌ای متقابل یا علت و معلولی است. بدون عدالت، نظم اجتماعی شکننده و مستعد انقلاب‌ها، شورش‌ها، جنگ‌های داخلی و مانند آن خواهد بود.

باید بین فلسفه اسلامی و جهان بینی و سبک زندگی فردی-اجتماعی هماهنگی وجود داشته باشد. نظام کیهانی که در جهان بینی اسلامی به آن اهمیت فراوانی داده شده است، در هماهنگی با نظم فردی-اجتماعی امتداد دارد و هر کس با بی‌عدالتی این نظم را برهم بزند، از مسیر مستقیم خلقت الهی منحرف شده است. درک صحیح انسان و هستی و پابندی به الزامات هماهنگی آن دو در زندگی اجتماعی، ضرورتی



است که دستیابی به حیات طیبه (به عنوان هدف پیشرفت) را ممکن می سازد. (حسن یوسف زاده، ۱۳۸۵، ۷)

بنیان تمدن اسلامی باید روشمند و مبتنی بر روش های پذیرفته شده باشد و از این رو می توان ادعا کرد که ایجاد تمدن نوین اسلامی بدون نظم اجتماعی امکان پذیر نیست و همچنین اگر عدالت را بدون روش اجرا کنیم برای نظام جامعه مضر و مخل خواهد بود. بنابراین برای تحقق عدالت نیازمند نظم اجتماعی هستیم. همچنین باید گفت که عدالت از دیدگاه اسلام بیش از آنکه مفهومی فردی باشد، معنای اجتماعی دارد و هدف آن بیش از آنکه پرورش روح باشد، نظم بخشیدن به جامعه است. زیرا انسان موجودی اجتماعی و دارای هویت جمعی است و انسان به این معنا دارای حقوق مشخصی است و احقاق حقوق نسبت به سرنوشت جمعی انسانها با یکدیگر عین تحقق عدالت است. از سوی دیگر، وجود جهان مبتنی بر نظم است؛ هر پدیده ای در نظام آفرینش جایگاه ویژه ای دارد. کرات آسمانی با سرعتی حساب شده و دقیق در مداری معین حرکت می کنند، فصول سال، شب و روز با نظم شگفت انگیزی به دنبال یکدیگر می آیند و همه چیز با اندازه و کیفیت مناسب خلق شده است. خداوند می فرماید: «ما همه چیز را به اندازه آفریدیم.» (قرآن کریم، قمر: ۵۹)

از دیدگاه اسلام، مفهوم عدالت به قدری ارزشمند و مهم است که بی توجهی به آن نظام اجتماعی را به لرزه در می آورد و باعث شکست یک ملت می شود و اجرای آن مایه ثبات و استحکام جامعه است. انسجام و حفظ وحدت اجتماعی و امنیت عمومی در گرو تعاملات عادلانه است و برعکس، تفرقه، جدایی، اختلافات گروهی و ملی و تنش های اجتماعی از ظلم و بی عدالتی سرچشمه می گیرد. عدالت و انصاف نه تنها موجب قوام و استمرار جامعه بشری می شود و انواع آنها را در کنار هم قرار می دهد و جامعه ای سالم و پیشرفته را ایجاد می کند، بلکه بهترین عامل

حفظ حکومت هاست. به عبارت دیگر، با مراجعه به متون دینی و ارائه نظم و انضباط اجتماعی به این دست نوشته ها، درمی یابیم که نظم اجتماعی بدون عدالت اجتماعی امکان پذیر نیست. بر این اساس، هرگاه جامعه اسلامی بخواهد افراد صالحی تربیت کند تا به پیشرفت مطلوبی دست یابند، باید به نظم اجتماعی به عنوان مؤلفه و عنصر تمدن نگاه کند و برای آن ارزش قائل شود. عدالت شرط ضروری و اولیه ایجاد نظم و انسجام اجتماعی و حرکت از «من»های جدا به سوی «ما»ی متحد و یکدست است. بنابراین اقتصادی باعث فروپاشی یک جامعه و آسیب پذیری آن می شود.

۲. رابطه عقلانیت و معنویت

اگر با نگاه هستی شناسانه ای که اسلام به ما می دهد به انسان نگاه کنیم، می بینیم که انسان با خدا معنا و هویت می یابد و بدون او به حیوانات شباهت می یابد. به عبارت دیگر، مرگ خداوند در نظام اعتقادی جامعه، مرگ انسان را به دنبال خواهد داشت. بنابراین در اسلام معنویت جزئی از انسانیت است. آیات و روایات فراوانی گویای این مطلب است، از جمله این آیه از قرآن: «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ...» (قرآن کریم، حشر: ۱۹) و حدیث معروف «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (جعفر بن محمد (منسوب)، ۱۴۰۰، ۱۳؛ ابن ابی جمهور، ۱۳۶۲، ۴، ۱۰۲؛ رازی، ۱۳۷۷، ۱، ۹۱)

بنا بر آنچه در نگاه مدرنیته از انسان می بینیم، انسانی که غرق در نیهیلیسم است، حقیقت و معنای مشترکی بین خود و هستی ندیده و ردی از خدا در خود نمی یابد. چنین شخصی که بر اساس جاهلیت مدرن تعریف می شود، مانند فردی در جاهلیت جاهلی است که خود را محور همه چیز می دید و خداوند در جهان بینی عملی او نقش چندانی نداشت. این نگاه انسان گرایانه با شعار انسان و آزادی او، مرگ انسان و بدبختی او را در پی خواهد داشت. همان گونه که خداوند در قرآن کریم می فرماید: «و اگر می خواستیم او را به وسیله آن بالا می بردیم، ولی او به زمین



چسبید و از هوای نفس خود پیروی کرد، پس مثال او مثل سگ است...» (قرآن کریم، اعراف: ۱۷۶)

از سوی دیگر، از دیدگاه اسلام، عقلانیت نیز جزئی از فطرت انسان است و عناصر عقلانیت و معنویت در وجود انسان نمود عینی و عملی می یابد. آیات و روایات فراوانی بر بطلان معنویت بدون عقلانیت دلالت دارند. اگر معنویت از فیلتر عقلانیت عبور نکند و مهر اعتبار نگیرد، در زمره معنویت های خرافی، دروغین، پوچ و افراطی قرار می گیرد. عقلانیت لازمه عبادت و معنویت است و بدون آن معنویت به احساسی کور و واهی تبدیل می شود که با ابعاد مختلف وجود انسان ناسازگار است و نیازهای روحی، روانی و اجتماعی او را برآورده نمی کند. رهبانیت، زهد افراطی و عدم انجام مسئولیت های اجتماعی ناشی از معنویت بدون عقلانیت است. به علاوه، چنین معنویتی هرگز نمی تواند ذهن متفکر را متقاعد و یا از خود دفاع کند.

علاوه بر این، عقل خود عنصری نورانی است که توانایی تشخیص حق و باطل را می دهد و می تواند به تعالی معنویت و قرار دادن آن در مسیر درست و پیشبرد آن کمک کند. یکی از ویژگی های عقل، توجه نفع شخصی و خوشبختی است. عقلانیت غیر دینی آن را در نظام سرمایه داری می بیند، اما عقلانیت توحیدی آن را در کسب هر دو جهان می بیند. معنویتی که تحت فرمان عقلانیت باشد نیز عاملی برای تقویت حضور عقل در سرزمین وجود انسان خواهد بود. این مسئله با توجه به اینکه در روایات ما ارزش انسان و عبادات او برابر با عقل اوست و فقط امام صاحب عقل کامل دانسته شده، معنای خاصی دارد. معنویت به عقل کمک می کند تا هویت خود را حفظ کند و در دام هوی و هوس نیفتد. هوی و هوس که در معنویت کنترل می شود، دشمن عقل است، پس معنویت حافظ عقلانیت و عقلانیت حافظ معنویت

است.

با توجه به آنچه گفته شد، معنویت و عقلانیت -به معنای صحیح هر یک- رابطه‌ای اجباری و ضروری با یکدیگر دارند و بدون آنها تربیت انسان به سوی کمال و بنای تمدن اسلامی ناممکن خواهد بود. تاکید بر معنای صحیح هر دو به این دلیل است که هم افراد غیرمذهبی و هم افراد متدین، گاهی از عقل و معنویت تعاریف نادرستی دارند و دلیل آن هم نگاه ناقص به آنها از زاویه نادرست است. این تعاریف نادرست به عقایدی مانند عقل‌گرایی افراطی یا سکولاریسم پنهان منجر می‌شود.

۳. رابطه عدالت و معنویت

انسان در دنیای امروز به دلیل دوری از اصالت و اصل خود و در جست و جوی آرامشی فراگیر در دام معنویت‌های کاذب و آرام‌بخش‌های نامناسب گرفتار شده و گاه آمیزه‌ای از معنویت دینی و غیر دینی می‌سازد. از سوی دیگر، ظلم و بی‌عدالتی بسیاری از عرصه‌های اجتماعی زندگی بشر را فرا گرفته است و عدالت، امر گمشده‌ای است که همه از مسیرهایی که به سراب می‌انجامد، به دنبال آن هستند. دولت‌ها، نظریه پردازان و برنامه ریزان به طور جداگانه به دنبال عدالت و معنویت هستند، در حالی که تعامل نزدیک و ارتباط آشکاری بین این دو وجود دارد. معنویت بدون عدالت و عدالت بدون معنویت هر دو بیراهه هستند. کم نیستند افرادی که مدعی معنویت هستند اما در دل آن نشانی از عدالت نیست و نسبت به انبوه بی‌عدالتی‌هایی که در جامعه رخ می‌دهد بی‌تفاوت هستند. این معنویت از جامعه بریده شده و در گوشه انزوا می‌خزد که عاقبت آن حداکثر اصلاح یک فرد است. وقتی عدالت در جامعه بدون توجه به خدا و ایمان و غیب و ماوراء باشد، حداکثر می‌تواند درصد کمی از حق را به صاحبان آن بدهد و جامعه مبتنی بر آن جامعه‌ای مادی و منفعت‌محور است. حقیقت این است که بدون معنویت و آموزه‌های الهی نمی‌توان به حقیقت عدالت اجتماعی دست یافت. اگر عدالت اجتماعی در جامعه‌ای برقرار نشود، بنیان معنویت نیز سست می‌شود. منطق اسلام این است که معنویت و عدالت



با هم در جامعه برقرار شود. در جامعه ای که عدالت نباشد، هزاران بیمار روانی وجود خواهند داشت. محرومیت‌ها عقده‌های ذهنی ایجاد می‌کند و عقده‌های ذهنی به ناهنجاری‌ها دامن می‌زند. یعنی اگر جامعه به دو گروه شدیداً گرسنه و شدیداً سیر تقسیم شود به تعبیر علی (ع) اوضاع به همین شکل باقی نمی‌ماند، بلکه عواقب بی‌شماری به همراه دارد. گروهی دچار بیماری‌هایی مانند غرور، تکبر و... هستند و دسته دیگر از ناراحتی ناشی از محرومیت رنج می‌برند.

در اندیشه دینی، بر خلاف افکار و مکاتب مادی، قدرتمند تنها در صورتی مجاز به حکومت است که تقوا و علم داشته باشد. اگر چه انسان فطراً دوستدار عدالت است، اما گاه از روی هوای نفسانی و وسوسه قدرت و ثروت مرتکب ظلم می‌شود و از چارچوب فطرت و عقل سلیم الهی خارج می‌شود. خداوند در قرآن به مؤمنان می‌فرماید: «عدالت را برقرار کنید، هر چند به ضرر شما باشد.» (قرآن کریم، مائده: ۱۳۵) سپس تأکید می‌شود که از هوی و هوس پیروی نکنند تا عدالت اجرا شود و به عامل مهم ظلم یعنی بی‌تقوایی اشاره می‌کند: «پس از هوی و هوس پیروی نکنید و [در نتیجه] از حق منحرف شوید» (قرآن کریم، مائده: ۱۳۵) همچنین خداوند می‌فرماید: «پس بین آنان به آنچه خداوند نازل کرده داوری کن و از تمایلات آنان پیروی مکن» (قرآن کریم، نساء: ۴۸)

اساسی‌ترین راهکار به عنوان پشتوانه اجرای عدالت در جامعه اسلامی معنویت است. اسلام می‌خواهد قلب‌ها با هم متحد شوند تا مردم در رفع تبعیض بر اساس بلوغ معنوی، عاطفه انسانی و برادری اسلامی برخاسته از معنویت گام بردارند. بنابراین بین عدالت و معنویت رابطه تعاملی و تکاملی وجود دارد و به یکدیگر کمک می‌کنند تا به هدف برسند و نقطه شروع پیشرفت شوند. توجه به معنویت انسان را به زندگی واقعی خود فرا می‌خواند و او را به عدالت دعوت می‌کند و از سوی دیگر رفتار منصفانه مصداق عمل معنوی و در جهت تقویت بعد معنوی

انسان است.

جامعه ای که در سایه گسترش معنویت الهی بیاموزد که انسان از حقوق و کرامت برخوردار است و از سوی دیگر نباید با غفلت از آخرت و تجاوز به مقدسات الهی به خواسته ها و منافع دنیوی دست یافت، به نظم اجتماعی که مبتنی بر اصول عدالت است تن خواهد داد. زیرا گسترش عدالت و تحکیم روابط عادلانه در جامعه نیز به ارتقای سطح معنویت در جامعه کمک می کند. به عنوان مثال یکی از ثمرات و نتایج عدالت، کاهش فقر و نابرابری های اقتصادی ناموجه است. فقر راه لغزنده بسیاری از مفاسد و جنایات است که موجب سقوط معنوی می شود.

۴. رابطه عقلانیت و عدالت

رابطه عقلانیت و عدالت را باید در ویژگی های عقل در دیدگاه اسلامی و تعریف صحیح آن جست. اگر عدل هر چیزی را در جای خود قرار می دهد، عقل است که جای هر چیزی را تعیین می کند و همچنین عقل است که می گوید هر چیزی باید در جای خود قرار گیرد. به عبارت دیگر عقل هم در شناخت حکم و هم در شناخت موضوع نقش دارد. این موضوع به سادگی ارتباط تنگاتنگ عقلانیت و عدالت را نشان می دهد.

همانطور که در باب عقلانیت گفته شد، عقل به دنبال سعادت انسان و حداکثر بهره او از دنیا و آخرت است. سعادت انسان که موجودی اجتماعی است با سعادت جامعه گره خورده است. بنابراین عدالت فردی و اجتماعی هر دو از اهداف عقل هستند. ظلم و بی عدالتی سیستماتیک نشانه ضعف عقلانیت و اولویت دادن به منافع و اهداف شخصی بر منافع جمعی و سعادت جامعه است. بی عدالتی عمدتاً ناشی از تعریف نادرست از عدالت یا عدم اراده برای اجرای آن است که هر دو ناشی از فقدان عقلانیت مناسب است.

نمونه ای از آیات و روایاتی که به تلفیق عقلانیت و عدالت اشاره می کند این



است که هر یک از آنها هدف رسالت پیامبران و جزئی از رسالت آنان شمرده شده است. عدالت در «پیش از این پیامبران خود را با دلایل روشن فرستادیم و با آنها کتاب و ترازو نازل کردیم تا مردم [امر خود را] به عدالت حفظ کنند» (قرآن کریم، حدید: ۲۷) و عقلانیت در «انبیاء را پس از همدیگر مبعوث کرد تا... عقلهایشان را که در حجاب غفلت پنهان شده بود برانگیزد...» (نهج البلاغه: خطبه ۱) لذا در مبحث رجعت امام زمان علیه السلام. باید گفت که تنها امام که از عقل کامل برخوردار است -طبق روایات- باعث تکامل عقل مردم می شود و از این طریق می تواند به اهدافی مانند برقراری عدالت دست یابد.

تاریخ نشان داده است که هرگاه حاکمی عاقلانه حکمرانی کرده است، به جای دادن امتیازات ویژه به درباریان، به توسعه کشور پرداخته و عدالت را در نظام حقوقی، اقتصادی و غیره برقرار کرده است. نگاهی به آیات قرآن و روایات اسلامی نشان می دهد که یکی از عوامل تضعیف عقلانیت پیروی از هوی و هوس است که باعث انتخاب های نادرست و خودخواهی می شود و یکی از انگیزه ها و دلایل اصلی بی عدالتی است. تقابل و تضاد بین هوی و هوس و عقلانیت یا عدالت (یا معنویت) نشانه این است که این عوامل در یک جهت هستند و از یکدیگر حمایت می کنند. نمونه ای از این مخالفت رایج را می توان در «...آیا دیدی کسی را که هوس خود را معبود گرفت و خداوند او را از روی علم گمراه کرد و بر گوش و قلبش مهر نهاد و بر دیده او پرده ای پوشانند؟...» (قرآن کریم، جاثیه: ۲۳) و «پس به آنچه خداوند نازل کرده است داوری کن و از تمایلاتشان پیروی مکن» (قرآن کریم، نساء: ۴۸) مشاهده می شود که آنکه شهوات بر او چیره شده است، توانایی استدلال ندارد و به همین دلیل نمی تواند به عدالت پایبند باشد.

همچنین، عقلانیت مانع از برداشت نادرست از عدالت می شود. مثلاً تعبیر عدالت به تساوی همه انسانها در هر چیزی، حتی اگر شایستگی، تلاش، استعداد و

سایر خصوصیات آنها متفاوت باشد؛ نگاه خامی است که سود چندانی از عقلانیت نمی برد. یکسان دانستن عدالت با برابری زن و مرد و اینکه زنان باید در همه جا مانند مردان دیده شوند نیز ناشی از ضعف عقلانیت در فمینیسم است که تفاوت های طبیعی زن و مرد را نادیده می گیرد. علاوه بر این، در بسیاری از موارد، این جنبش ها توسط منافع سرمایه داری ایجاد می شود.

در مجموع، آنچه که در نظر گرفتن حقایق ثابت و واقعیات متغیر و ترجیح منافع جمعی و اجتماعی بر منافع فردی و در یک کلام عدالت حکم می کند، عقلانیت است. هرگاه عقلانیت ضعیف شود، پشتوانه فکری و انگیزشی برای تحقق عدالت ضعیف می شود. همان گونه که حاکمان ظالم در طول تاریخ با تخدیر عقل و آگاهی مردم از حقایق و تضعیف قدرت تشخیص آنان در صدد توجیه ظلم خود برآمده اند. آنها حتی رهنمودهای دین را در جهت عقلانی کردن تحریف کردند و باعث شدند برخی از اندیشمندان دین را مخلوق رژیم حاکم یا طبقه ثروتمند برای تخدیر ملت بدانند.

۵. رابطه عقلانیت و نظم اجتماعی

اساس زندگی اجتماعی بر عقلانیت استوار است. بدون عقلانیت نه جامعه شکل می گیرد و نه ادامه حیات انسان میسر است. انسان هایی با منافع کاملاً متضاد بر اساس عقلانیت گرد هم می آیند و سختی های زندگی جمعی را بر خود تحمیل می کنند. اساس مطلوبیت ارزش های اجتماعی در هر جامعه عقلانیت است که در سطوح پایین تر در قالب الگوها و هنجارهای اجتماعی خود را نشان می دهد. قواعد رفتار اجتماعی را عقلانیت تعریف می کند و این همان چیزی است که در زبان جامعه شناسی از آن به عنوان منطق کنش یا نظم اجتماعی یاد می شود. اگر جامعه را مساوی با نظم بدانیم، عقلانیت برابر با منطق نظم خواهد بود. به این ترتیب عامل نظم دهنده تعاملات اجتماعی چیزی جز عقلانیت نیست. نکته مهم در اینجا این است



که منطق نظم بسته به سطوح عقلانیت و جایگاه آن در زندگی جمعی متفاوت خواهد بود. عقلانیت ابزاری که هدف آن به حداکثر رساندن سود و لذت دنیوی است، زندگی جمعی را به سوی مادی گرایی سوق می دهد. همانطور که تمدن غرب امروز محصول عقلانیت ابزاری است. اما عقلانیت دینی هدفی غیر از حداکثر کردن سود و لذت دنیوی را دنبال می کند. هدف عقلانیت، همان گونه که در آموزه های دینی آمده است، بندگی خدا و کسب بهشت است. صحبت از نظم اجتماعی، صحبت از عقلانیت است. زبان دین چنین منطقی را با منطق عدالت تفسیر می کند. عدالت معیار سنجش رفتارهای پسندیده و نامطلوب است. به عبارت دیگر، عدالت، قاعده نظام ساز اعمال است.

۶. رابطه مؤلفه های تمدن در اسلام

آنچه در اینجا می آید، ارتباط چهار مؤلفه و شاخص با هم به طور خلاصه است. این رابطه در مباحث چهار بخش اخیر و نیز در بیان رابطه متقابل آنها در این باب ذکر شده است و آنچه اکنون ذکر می شود خلاصه ای از آنها است.

به عقیده نگارنده، عقلانیت زمانی که توحیدی باشد و از دیدگاه اسلام تعریف شود، زیربنای نظری اصلی تمدن اسلامی خواهد بود. بنابراین در بحث شاخص ها و مؤلفه های تمدن، نقطه شروع و پایان و ملاک در تعریف و مرزبندی هر یک از شاخص های دیگر، عقلانیت خواهد بود. اگرچه عدالت هم معیاری است که از طریق عقلانیت به آن می رسیم، اما عدالت می تواند عقلانیت را نیز به عنوان یک معیار برجسته بسنجد. به عبارت دیگر، عقلانیت با معیار عدالت که از پیش تعیین کرده است، خود را می سنجد و ارزیابی می کند.

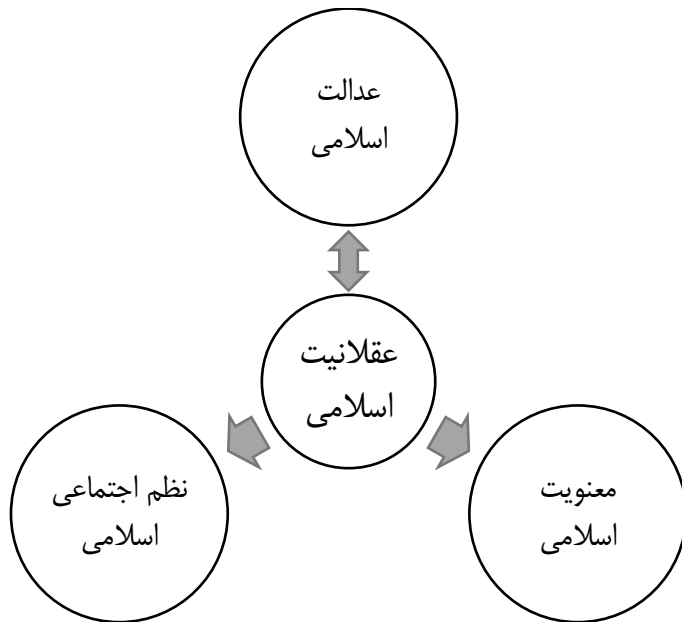
عدالت نیز ملاک معنویت و نظم اجتماعی است. از قدیم الایام و بر اساس آیات قرآن و روایات اسلامی، عدالت و اعتدال که ریشه مشترک و رابطه ای هم پوشان دارند، ملاک معیارهای اخلاقی و رسیدن به معنویت صحیح بوده اند.

مهمتر از آن، معنویت بدون عدالت نه در مسیر درست است و نه ارزشی دارد. عدالت انگیزه معنوی هر ظلمی را از بین می برد و هیچ معنویتی در کنار ظلم قابل توجیه نیست. علاوه بر این، عدالت در احکام اسلامی شرط بسیاری از اعمال شرعی و قراردادی است. نظم اجتماعی اسلامی نیز بدون عدالت معنا و ثبات و انسجام پیدا نمی کند و عدالت شرط اساسی نظم اجتماعی است.

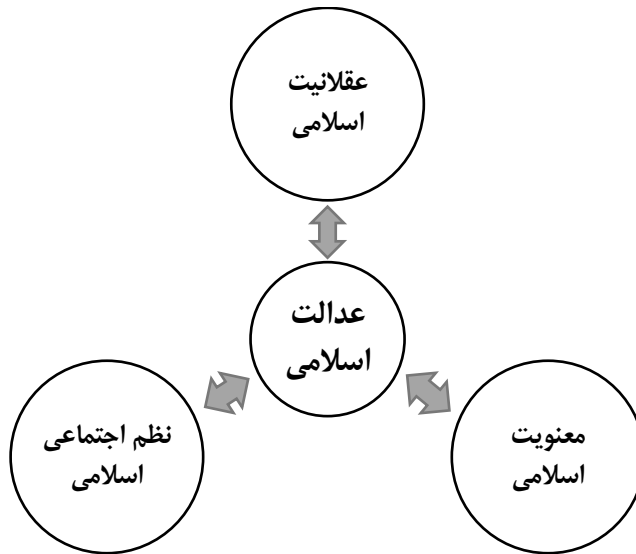
۶-۱ شبکه هندسی روابط بین مولفه های تمدن اسلامی

با توجه به روابط فوق بین اجزاء، نمودار آن به صورت زیر خواهد بود:

۶-۱-۱. رابطه عقلانیت اسلامی با سایر مولفه ها

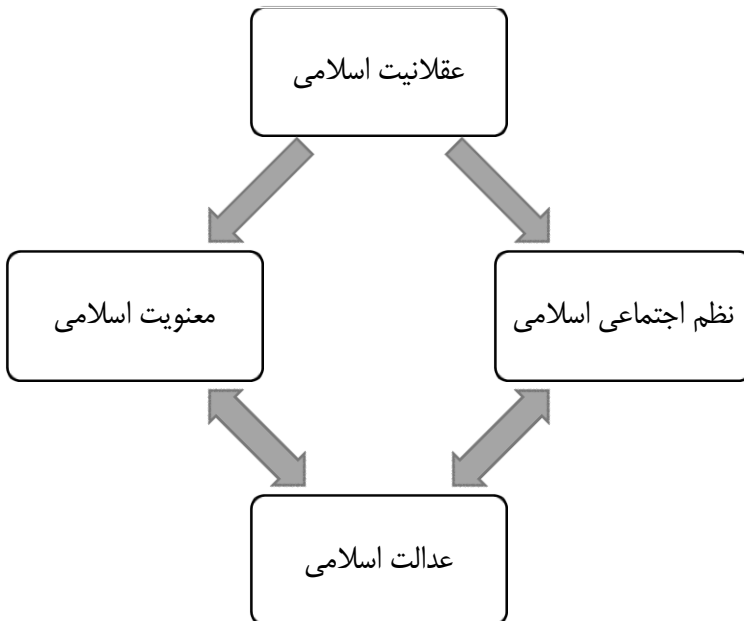


۶-۱-۲. رابطه عدالت اسلامی با سایر مولفه ها



۶-۱-۳. رابطه همه اجزای تمدن اسلامی

با توجه به روابط فوق بین اجزاء، نمودار به صورت زیر خواهد بود:



جمع بندی

این پژوهش به چهار مؤلفه اصلی تمدن اسلامی یعنی عقلانیت اسلامی، عدالت، معنویت و نظم اجتماعی پرداخته و ویژگی های خاص آنها را بررسی کرد تا پتانسیل عظیم آنها را برای ساختن تمدن اسلامی مشخص کند. این یک رویکرد سیستمی است تا رویکردی حداکثری به آموزه های اسلام به عنوان یک دین جامع ارائه شود. بر اساس تحلیل سیستمی، ابتدا به مفهوم هر جزء به عنوان ورودی سیستم اشاره شد. سپس ویژگی های هر یک در اندیشه اسلامی به عنوان فرآیند نظام مورد تحلیل قرار گرفت. پس از آن نقش هر یک در تمدن اسلامی به عنوان خروجی نظام مطرح شد. سپس بازخورد هر یک از خروجی های نظام تمدن اسلامی در محیط اجتماعی درون و برون تمدن اسلامی مورد آزمایش قرار گرفت. در آخر، روابط متقابل و سازنده این مؤلفه ها به عنوان یک شبکه معنایی به تصویر کشیده شد تا انسجام نظام تمدنی مبتنی بر آنها نشان داده شود. ایده پژوهش آن بود که اسلام به عنوان یک دین جامع، دارای مولفه های نظری متعالی می باشد که هر کدام از آنها با توجه به ویژگی های متعدد و کارآمدی که دارند، می توانند از مولفه های اصلی تمدن اسلامی باشند. همچنین، رابطه تکمیل کننده و تنگاتنگ این مولفه ها امکان ترسیم یک نظام تمدنی اسلامی را در حوزه نظری به ما خواهد داد. این پشتوانه نظری می تواند فرهنگ زیربنای تمدن اسلامی را که در آن علم و هنر و دیگر مولفه ها به شکوفایی می رسند را بنیان نهند.



فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن ابی جمهور، (۱۳۶۲) عوالی اللئالی العزیزه، چاپ اول، بیروت، اعلمی.
۲. اتحادیه انجمن های بین المللی (UIA)، دایره المعارف مشکلات جهانی و ظرفیت های انسانی، استثمار در سیستم کاپیتالیستی؛
<http://encyclopedia.uia.org/en/problem/exploitation-capitalist-systems>
۳. جعفر بن محمد (منسوب)، (۱۴۰۰)، مصباح الشریعه، چاپ اول، بیروت، اعلمی.
۴. رازی، فخر، (۱۳۷۷) تفسیر کبیر، چاپ اول بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۵. رضی، شریف، (۱۳۷۴)، نهج البلاغه، چاپ اول، قم، مرکز البحوث الاسلامیه.
۶. هیروی، کاتوتی. (۱۴۰۰). مقایسه اقتصاد اسلامی و اقتصاد کاپیتالیستی با استفاده از مدل فیزیکی اقتصادی تبادل و توزیع، انتشارات پلاس وان،
<https://doi.org/10.1371/journal.pone.0275113>
۷. یوسف زاده، حسن (۱۳۸۵)، نظم اجتماعی در اسلام، مجله معرفت، شماره ۷، ص ۷۱.



جامعه آرمانی اقبال ظرفیت مناسب فرهنگی – دینی جهان اسلام

محمدرضا یوسفی^۱

عضو هیئت علمی، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه قم

ذوهیب عباس اعظمی^۲

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، مجتمع آموزش عالی زبان، ادبیات و فرهنگ شناسی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۳۱ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۱۹

چکیده

شعر بستری مناسب برای بیان ذهنیات، تجلی اندیشه‌ها و نگرش‌های انقلابی است. شاعران همیشه سعی کرده‌اند تا با به کارگیری عناصر ادبی، اندیشه‌ها و مفاهیم مورد نظر خویش را به شکلی مؤثر و آراسته به مخاطبین برسانند. در پژوهش حاضر، اشعار اقبال با تاکید بر جامعه آرمانی اقبال به عنوان ظرفیت مناسب فرهنگی – دینی جهان اسلام مورد بررسی قرار گرفته است. اقبال از شاعران انقلابی به حساب می‌آید. توجه ویژه به موسیقی درونی، برجسته سازی مفاهیم و مضامین جامعه آرمانی، استفاده از واژگان انقلابی، دینی و جنگ، استفاده هدفمند و هنرمندانه از عناصر زبانی و ادبی (تشبیه استعاره و مجاز و...) تاکید بر تثبیت مضامین دینی، انقلابی، اجتماعی و به خصوص آرمانی از خصوصیات بارز اشعار وی به شمار می‌رود. شیوه این پژوهش توصیفی-تحلیلی بر مبنای داده‌ها و تحقیقات ادبی و کتابخانه‌ای است. بر اساس یافته‌های این پژوهش، اقبال اشعار خویش را فقط همچون یک شاعر نگفته است، بلکه وی به عنوان یک مصلح و متفکر اسلامی مضامین انقلابی، دینی و آرمانی را در قالب شعر به مردم مسلمان القا کرده است.

واژگان کلیدی

اقبال لاهوری، جامعه آرمانی، ظرفیت فرهنگی – دینی.

1. E-mail: myousefi46@yahoo.com

2. E-mail: khizerazmi6@gmail.com

مقدمه

علامه اقبال لاهوری از تاثیر گذارترین شخصیت‌های سیاسی، ادبی و اجتماعی در دوران متاخر است. در زمانی که جهان غرب بر کوس سیادت جهانی می‌کوفت و همه ملت‌های غیر غربی را با حربه استحقار به زیر استعمار و استحمار خود می‌کشید اندیشه‌های اقبال در بازگشت به خویش و توجه به شرق و فرهنگ و پیشینه مشرق زمین، همانند چراغ امیدبخشی درخشید. جامعه آرمانی او همان چیزی است که جهان بشریت فارغ از نژاد و زبان و دین و مذهب در پی آن هستند. تلاش اقبال بیشتر معطوف به بازگشت انسان به خودی او و کشف اسرار خودی و رموز بی‌خودی است. بدون تعصب می‌توان او را از معماران بازسازی فرهنگی و بازیابان هویت اجتماعی به ویژه در مشرق زمین خواند. چه بسا اگر امثال اقبال در جهان شرق خورشیدوار ندرخشیده بودند، هویت و فرهنگ ملت‌های مشرق زمین در تلالوی فریبده پیشرفت‌های صنعتی و علمی مغرب زمین گم و نابود شده بود.

محمد علی جناح گفته است: اقبال نه تنها یک متفکر، راهنما و دوست نزدیک اینجانب بود، بلکه در تاریک‌ترین روزهای «مسلم لیک» مانند صخره‌ای پایدار به جای استاد و حتی لحظه‌ای هم ضعف و فتوری به خود راه نداد. اقبال در حقیقت نماینده فرهنگ، تفکر و اندیشه مسلمانان بود. او نغمه‌خوان و سراینده زیباترین شعر جهان بود. اقبال البته در ظاهر در بین ما نیست اما در حقیقت نه مرده است و بلکه تا وقتی که اسلام زنده است، اقبال هم زنده خواهد بود. اگر بخواهم درباره اشعار وی اظهار نظر کنم، شایسته است که بگویم اشعار وی جلوه‌گاه آرزوها و اندیشه‌های عمیق مسلمانان است. (احمدی، ۱۳۴۹، ص. ۱۱)

علی شریعتی در باره اقبال چنین دیدگاهی دارد: «اقبال کسی است که هم آگاه، هم دردمند، هم مسئول و در عین حال هم شرقی و هم مسلمان. وقتی من درباره شخصیت اقبال تأمل می‌کنم علی‌گونه وی را می‌یابم: انسانی را بر گونه علی اما به

اندازه کیفی و کمی متناسب با توانمندی‌های بشری قرن بیستم.» (خراسانی، ۱۳۵۲، ص. ۱۱). اقبال یکی از چهره‌های فکری و انسانی درخشان است که فرهنگ اسلام به جامعه انسانیت هدیه کرده است. درباره او می‌توان گفت یک مهاجر مسلمان است که از اعماق پر اسرار هند سر زد و تا بلندترین قله‌های کوهستان پر امتداد اروپا بالا رفت اما آنجا نماند و به میان ما بازگشت تا راه آورد سفری این چنین شگفت را به ملت خویش ارزانی دارد. (شریعتی، ۱۳۸۴، ص. ۱۹).

امام خامنه‌ای فرموده است: «آن شرار درخشنده‌ای که در تاریکی روزهای سیاه اختناق، یاد و شعر و نصیحت و درسش، نومیدی را از دل می‌زدود و آینده‌ای روشن را در برابر چشمان ما ترسیم می‌کرد، امروز مشعل فروزنده‌ای است که خوشبختانه نظر ملت ما را جلب می‌کند.» (ساکت، ۱۳۸۵، ص ۱۴۱)

پیشینه پژوهش

در موضوع اقبال و آرا و اندیشه‌هایش به عنوان یک مصلح اجتماعی و آرمان‌شهر، پژوهش‌های معتابهی انجام شده که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. شهین‌دخت مقدم صفیاری مقاله امام علی (ع) در کلام اقبال، کیهان فرهنگی،

۲. توماس مور. آرمان‌شهر، ترجمه داریوش آشوری و نادر افشار نادری.

۳. علی محمد نقوی، ایدئولوژی انقلابی اقبال، ترجمه م.م. مجری.

۴. عبدالحمید عرفانی، رومی عصر: شرح احوال و آثار محمد اقبال شاعر ملی پاکستان.

۵. قیصر، نذیر، اقبال و شش فیلسوف غربی، ترجمه محمد بقایی (ماکان).

۶. صغری بانو شکفته، اقبال و ثنای رسول اکرم (ص)، مجله هنر و مردم.

۷. غلامرضا ستوده، در شناخت اقبال و نیز مجموعه مقالات کنگره جهانی

بزرگداشت علامه اقبال.

۸. غلامرضا سعیدی، اقبال شناسی.



۹. عبدالرسول حسنی فر، مقاله نسبت فلسفه و شعر در آرمان شهر اقبال و افلاطون، بی جا، بی نا.
۱۰. محمد بقایی (ماکان)، اقبال با چهارده روایت.
۱۱. محمدنقی تسکین دوست، نظریه های تئوریک اقبال لاهوری، بی جا، بی نا.
۱۲. جاوید اقبال، جاوید. زندگی و افکار علامه اقبال لاهوری، ترجمه شهیندخت کامران مقدم.
۱۳. سیدمحمد اکرام، اقبال در راه مولوی، لاهور.

طرح مساله

اقبال یک مصلح اجتماعی است که در شرق بالید و در غرب تحصیل کرد و در شرق زیست و در گذشت. او با تمدن مشرق و پیشرفت های مغرب آشنا بود. لذا طرح یک آرمان شهر را ریخت که بر پایه فرهنگ شرق و دانش غرب ساخته می شد. این پژوهش در پی پاسخ به این پرسش است که مولفه های اصلی جامعه آرمانی اقبال چیست و چقدر می تواند در ظرفیت فرهنگی - دینی جهان اسلام کاربرد داشته باشد؟

زندگی اقبال

محمد اقبال در نهم نوامبر ۱۸۷۷ میلادی مطابق با ۱۷ آبان ۱۲۵۶ هجری شمسی در سیالکوت، که امروزه در ایالت پنجاب پاکستان واقع شده است، دیده به جهان گشود. نیاکان او از برهمنان و پاندیت های عالی مقام کشمیر بودند که در عهد سلطنت شاه زین العابدین اسلام را قبول کردند و به نام خاندان سپرو (ملا و درس خوانده) معروف شدند. اقبال به کشمیری بودن خویش در شعری اشاره فرموده است:

تنم گلی ز خیابان جنت کشمیر دل از حریم حجاز و نوا ز شیراز است
(اقبال، ۱۳۷۰، ص ۲۵۵)

«تحصیلات اقبال از درس قرآن در محله کشمیریان سیالکوت آغاز شد.» (رضوی، ۱۳۵۶، ص ۷-۸) او «در یکی از مساجد سیالکوت قرآن مجید را آموخت. زبان فارسی و عربی را در مدارس آن زمان و به روش سنتی فراگرفت. دوران راهنمایی و دبیرستان خود را در کالج میسیونری اسکاتلند به پایان رسانید.» (مجتبایی، ۱۳۷۹، ج ۹، ص ۶۲۴) تحصیلات او در رشته فلسفه در دانشگاه لاهور آغاز شد و مدرک کارشناسی ارشد فلسفه را در سال ۱۸۹۹م با رتبه اول از دانشگاه پنجاب دریافت نمود. ایشان پس از آن از دانشگاه کمبریج و دانشگاه مونیخ مدرک دکترای خود را در رشته فلسفه گرفت. اقبال در دوره کارشناسی ارشد با توماس آرنولد که یکی از دانشمندان و شرق‌شناسان اهل بریتانیا بود، ارتباط نزدیکی پیدا کرد و در اروپا نیز با ادوارد براون - ایران‌شناس و خاورشناس پرآوازه بریتانیایی - و رینولد نیکلسون - مستشرق انگلیسی سده بیستم - مراودات علمی داشت.

«خانواده اقبال با آنکه مذهب اهل سنت داشته‌اند، به مقام و عظمت حضرت علی(ع) اعتراف داشتند و به تصوف متمایل بوده‌اند. خود اقبال لاهوری هم ولو مذهب اهل سنت داشت، متعصب نبوده و به اتحاد تشیع و تسنن اعتقاد داشته و نیز عملاً برای ایجاد اتحاد بذل خویش را خرج داده است.» (حاج سیدجوادی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۲۹۵) بین بزرگان و دانشمندان اهل سنت کم نیستند، آنان که برای اهل بیت علیهم السلام احترام ویژه قائل بوده و هستند و به مدح آن بزرگواران پرداخته‌اند. اما در بین دانشمندان و متفکرین معاصر اهل سنت، بی‌شک زنده یاد اقبال زیباتر از دیگران سیدالشهدا(ع) را مورد ستایش قرار داده و در سایر سروده‌هایش نیز ارادت او به خاندان عترت کاملاً مشهود است.

نقش الّا الله بر صحرا نوشت
سطر عنوان نجات ما نوشت
رمز قرآن از حسین آموختیم
ز آتش او شعله‌ها اندوختیم

(اقبال، ۱۳۷۰، ص ۷۵)



چهره فرامرزی اقبال

وی همیشه سعی کرده مردم را آگاه و از بند استعمار برهاند؛ از این رو نگاهی عمیق به کشورهای استعمار شده اسلامی پیرامون خود دارد و با نظر به ویژگی‌های سیاسی آن زمان و اندیشه‌های اسلامی او، پذیرش ویژه‌ای پیدا کرد. دلیل دیگر چهره فرامرزی وی را می‌توان در پیوستگی تاریخی و فرهنگی و مذهبی کشورش با برخی کشورهای همسایه مانند ایران و افغانستان دانست. ابعاد شخصیت اقبال بعد از گذشت چندین سال از مرگ ایشان درست شناخته نشده است. بعضی گفتند صوفی مسلکی بوده که در زمان تکنولوژی، انسان‌ها را مانند بایزید و حلاج می‌خواست است. گروهی گفتند سیاست‌مداری بوده است اما با پیشرفت و تحول در بنیادهای اجتماعی، اقتصادی و سیاسی مخالف بود. کسانی گفتند افکارش را از اندیشمندان پیشین عاریه گرفته و فلسفه خودی وی تقلیدی است.

بعضی ایشان را جیره‌خوار انگلیس و برخی به فرقه‌های گمراه مذهبی و حتی به اغنام‌الله که بر پیروان آیین بهایی اطلاق می‌شود، منتسب کردند. برخی گفتند به پایه‌گذار مکتب جعفری اهانت روا داشته است. به خاطر این است که گفتیم چهره واقعی او شناخته نشده است و آثارش زیر انبوهی از تصورات غلط پوشیده و ارزش و مقامش مانند اکثر نوابغ و شخصیت‌های مهم جهان به درست دانسته نشده است. نشان دادن چهره واقعی اقبال لاهوری و پرداختن به آثار و افکار ایشان دینی است و وظیفه همگانی است. «اقبال شخصیتی بود دارای ابعاد مختلف که هر بعد آن می‌تواند عنوان کتابی مستقل باشد. او فیلسوف، شاعر، اسلام‌شناس، عارف، سیاستمدار، حقوقدان، جامعه‌شناس، اصلاح‌طلب، روزنامه‌نگار، مترجم و نویسنده‌ای برجسته بوده است.» (بقائی، ۱۳۷۹، ص ۱۴)



اقبال یکی از سرشناس‌ترین شاعران پارسی‌گوی غیر ایرانی است که بیش از همه شاعران غیر ایرانی شهرت ویژه‌ای در ایران دارد. در نظر اقبال، فارسی‌زبانی است که بیشترین مخاطب را دارد. او از زمانی که نزد استاد برجسته خویش بنام شیخ میرحسن فارسی را آموخت، با سروده‌ها و اندیشه‌های سنایی، حافظ، فردوسی و خصوصاً مولوی آشنا شد و این جرعه و آغازی بود برای بنیان‌گذاری فکر و اندیشه اقبال. آشنایی با این سروده‌ها سبب شد تا اندیشه اقبال وسعت یابد. زبان اردو به اندازه زبان فارسی شاعران بزرگ و مفاخر و مفاهیم ارزشمند ندارد؛ هرچند شاعرانی مانند: میراسدالله غالب و امثالهم هستند، اما این تعداد به وسعت جهان و دریای فارسی نیست. حتی می‌توان ادعا کرد که زبان عربی هم این امکان را ندارد. بیتی از ایشان در این خصوص به یادگار است:

پارسی از رفعت اندیشه‌ام درخورد با فطرت اندیشه‌ام

(اقبال، ۱۳۷۰، ص ۱۱)

فطرت اندیشه او با سعدی، سنایی و مولانا آمیخته است. نکته دیگر اینکه فارسی‌زبان عشق است. این یک واقعیت است که شعری که به شیرینی فارسی گفته می‌شود، کمتر می‌توان به زبان‌های دیگر گفت. امروز نیز بدون شک از جمله بزرگ‌ترین شاعران جهان، شاعران فارسی‌زبان هستند، بزرگ‌ترین و پر مخاطب‌ترین کتاب شعر در جهان مثنوی است و به زبان فارسی است. چون فارسی زبان عشق و شعر است؛ اقبال به زبان فارسی روی آورد تا اندیشه‌های خود را بیان کند:

مرا بنگر که در هندوستان دیگر نمی‌بینی برهمن زاده‌ای رمز آشنای روم و تبریز است

(اقبال، ۱۳۷۰، ص ۱۱۹)



اقبال و اسلام

اقبال نسبت به نبی اکرم (ص) عشق سرشار داشت و پیامبر را برای جهان بشریت اسوه کامل می‌دانست و او را نه تنها از جهت محبت و ارادت خویش بلکه از حیث تمام صفات بشری که در ذات او گرد آمده بود، بهترین برگزیده بشری می‌شناخت. اقبال وقتی که اسم پیامبر اعظم را می‌شنید یا اسم مبارک ایشان را در بیتی می‌خواند، مدت‌ها گریه می‌کرد. (ستوده، ۱۳۶۵، ص ۱۴۵) از اشعار و نوشته‌ها و خطابه‌های اقبال چنین بر می‌آید که ایشان احاطه کامل به معارف اسلامی داشت و قرآن مجید را با دقت مطالعه کرده. در نظر اقبال، دین مهم‌ترین امر است. او می‌گوید جایی که سیاست، دین را کنار بگذارد، ظلم باقی خواهد ماند. از نظر او دین، افساری بر سیاست بی‌افسار می‌گذارد:

یورپ از شمشیر خود بسمل فتاد	زیر گردون رسم لادینی نهاد
گرگی اندر پوستین بره‌ای	هر زمان اندر کمین بره‌ای
مشکلات حضرت انسان ازوست	آدمیت را غم پنهان ازوست

(اقبال، ۱۳۷۰، ص ۴۰۹)

اقبال بر این باور است که مشکلات انسان از غرب نشئت گرفته است؛ بنابراین تأکید می‌کند که به اصل و ریشه خود بازگردیم. در شعر او الگو و آرمان اصلی، حضرت محمد (ص) است. او عاشق واقعی رسول خدا (ص) بود و هر جا نام حضرت برده می‌شد، اشکش سرازیر می‌شد. دومین شخصیتی که اقبال مسلمانان را به پیروی و الگوبرداری از او دعوت می‌کند، امام علی (ع) است. از نظر اقبال، امام علی (ع) نمونه‌ای کامل در عدالت، دانش و تقوا بود. وی در قامت مرید هندی در جاویدنامه وقتی به سیر آن سوی افلاک با پیر رومی می‌رود، در جایی با احمدشاه ابدالی ملاقات می‌کند و ابیاتی راجع به غرب می‌گوید:



قوت مغرب نه از چنگ و رباب
نی ز سحر ساحران لاله روست
نی ز عربان ساق و نی از قطع پوست
نی فروغش از خط لاتینی است
قوت افرنگ از علم و فن است
از همین آتش چراغش روشن است
(اقبال، ۱۳۷۰، ص ۳۶۹)

اقبال در اینجا می گوید که ما عریانی و رقص را از غرب گرفتیم، اما از دانش آنها بی بهره ایم. در این ابیات روشن می شود که چرا اقبال به سمت شرق بازمی گردد. او می داند که آرمان های انسانی در شرق تحقق می یابد و آن آتشی که از نیاکان در سینه دارد، راه حل مشکلات است.

اقبال و شاعری

مشایخ فریدنی درباره ویژگی های اشعار اقبال در مقدمه «نوای شاعر فردا» نوشته است: از جمله خصوصیات شعر اقبال آن است که مضامین تازه و اندیشه های نو را در قالب های کهنه جای داده و الفاظ و تعبیرات با فخامتی برای معانی مقصود پیدا کرده ... اقبال نه تنها در اوزان کلاسیک شعر پارسی از قبیل غزل، قصیده، قطعه، دوبیتی، مثنوی، ترکیب بند، ترجیع بند، مستزاد، مثلث، مربع، مخمس و مسدس طبع آزمایی کرده، بلکه به سلیقه خویش بعضی تصرفات هم نموده است. در غزل، التزام به تخلص نداشته است و در قطعه، ملزم به بیان مطالب اخلاقی نیست. قصیده و غزل را به هم نزدیک کرده و در هر دو تسلسل مطالب را مراعات نموده است. در بیان مضامین فلسفی و عرفانی و دینی به سبک سنایی، نظامی، مولوی و شیخ شبستری روش تمثیل و قصه را برگزیده است. (اقبال با حواشی فریدنی، ۱۳۷۰، ص ۹۴) ماکان در کتاب سونش دینار از زبان اقبال نقل می کند که ضمن مکتوبی نوشته است: «در شاعری به زیبایی کلمات و فنون ادبی و نازک خیالی توجهی ندارم. مقصود من فقط این است که انقلابی در افکار ایجاد نمایم.» (ماکان، ۱۳۸۰، ص ۲۴۷؛ نیازی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۴۲) «فرزند اقبال از زبان وی می نویسد: من



نمی‌خواهم مردم مرا به نام شاعر بشناسند، ولی متأسفانه اکثرشان مرا با این عنوان می‌شناسند.» (کامران مقدم، ۱۳۷۲، ص ۶۱)

وفات اقبال

علامه لاهوری در واپسین سال‌های زندگانش بیمار شد. «اقبال بسیار در فکر مداوای خویش بود. او زندگی را نعمت بزرگ الهی می‌دانست و آن را هر لحظه طلب می‌کرد. روز ۲۱ آوریل ۱۹۳۸ میلادی هنگام اذان صبح اقبال از قید حیات پرواز کرد.» (کامران مقدم، ۱۳۷۲، ص ۸۷۴) اقبال تقریباً نیم ساعت قبل از مرگش این ابیات را سرود:

سرود رفته باز آید که ناید	نسیمی از حجاز آید که ناید
سرآمد روزگار این فقیری	دگر دانای راز آید که ناید
سحرها در گریبان شب اوست	دو گیتی را فروغ از کوکب اوست
نشان مرد حق دیگر چه گویم	چو مرگ آید تبسم بر لب اوست

(اقبال، ۱۳۷۰، ص (۴۳۵ - ۴۷۴))

جامعه آرمانی

«واژه جامعه در لغت به معنای گرد آمدن، فراهم آمدن، نزدیکی جسمی به جسم دیگر یا چندین جسم به همدیگر و سازگار کردن است.» (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۰۴۹) «جامعه مؤنث جامع و اسم فاعل از کلمه جمع و در لغت به معنای جمع کننده، طوق، غُل، گردآورنده و غُلّی که بر گردن و دست نهند آمده است.» (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۵، ص ۷۳۹۸) «در زبان عربی واژه مجتمع و در زبان فارسی جامعه و در زبان انگلیسی واژه (society) به کار می‌رود و به معنای گروهی از انسان‌هاست که در سرزمینی ساکن هستند و دارای حکومت واحدی هستند.» (رجبی، ۱۳۹۸، ص ۳۴) «بعضی مانند خواجه نصیرالدین معتقد هستند که واژه انسان از ریشه اُنس است؛ یعنی ویژگی طبیعی او زندگی با هم نوعان است و ریشه تمدن، مدینه است، به این معنی که زندگی اجتماعی جز از طریق تعاون امکان پذیر نیست.» (شریف،

۱۳۶۲، ص ۸۹۴؛ طوسی، ۱۳۶۰، ص ۱۴۰) او ناچار است که در جامعه برای رفع نیازهای خود با هم نوع‌های خود زندگی کند. البته این نگاه، طبیعی بودن حیات اجتماعی انسان را نیز تأیید می‌کند. به گفته آیت الله مصباح، مدینه با این تعریف، جامعه کاملاً منطبق است: «جامعه واحد، مجموعه‌ای است از انسان‌ها که با هم زندگی می‌کنند، کارهایشان مستقل و مجزاً از هم نیست، بلکه تحت یک نظام تقسیم کار با هم مرتبط است و آنچه از کار جمعی‌شان حاصل می‌آید، در میان همه آنان توزیع می‌شود.» (مصباح یزدی، ۱۳۶۸، ص ۸۹)

تعریفی که برای جامعه می‌توان استنباط کرد، این است: جامعه به اجتماع انسان‌ها گفته می‌شود که بر پایه هدف و قانون مشترکی زندگی می‌کنند.

«آرمان‌شهر (utopia) برای نخستین بار توسط توماس مور در سال ۱۵۱۶ میلادی در کتابی به همان عنوان به کار گرفته شد.» (مور، ۱۳۸۸، ص ۸) پیشتر مفهوم‌های مشابهی از این واژه در آرای فلاسفه یونان باستان (همچون افلاطون و ارسطو) عرضه شده بود و در فلسفه اسلامی از آن به عنوان «مدینه فاصله یاد شده است. اصل واژه (utopia) یونانی است و معنی آن "جایی که وجود ندارد" یا "ناکجا آباد" است اتوپیا (Utopia) واژه‌ای است مرکب از (OU؛ او) یونانی به معنای «نفی» و کلمه (TOPOS؛ توپوس) به معنای "مکان". بنابراین، از لحاظ لغوی به معنای "لامکان" است.

آرمان‌شهر نمادی از یک واقعیت آرمانی و بدون کاستی است که مشتمل بر سعادت و خوشبختی مردم باشد. همچنین می‌تواند نمایان‌گر حقیقتی دست نیافتنی باشد. گاه به صورت اساطیر و عصر زرین و حماسه‌های بشری جلوه‌گر شده است و گاه در محک آرمان‌های نظام حاکم از افلاطون، ارسطو و فارابی گرفته تا رابرت اوئن، شارل فوریه، اتین کابه و... همه کوشیده‌اند به توصیف آرمان‌شهر مطلوب خود پردازند. آیت الله معرفت می‌گوید: «در این جامعه، هدف نهایی، تکامل و رشد نوع انسانی است تا مردم هر چه بهتر زندگی کنند، از مواهب طبیعت که خدای متعال در



اختیار انسان گذارده، به گونه شایسته بهر مند شوند و به نحو احسن به حقوق حقه و طبیعی خویش دست یابند» (معرفت، ۱۳۷۸، ص ۱۲)

آموزه‌های قرآن و عترت نیز ناظر به رشد و تعالی انسان‌ها در تمام ابعاد برای به دست آوردن اقدار الهی و نیل به هدف آفرینش انسان است. بنابراین هرگاه صحبت از شکوفایی عقل، معنویت، عدل و احسان و... می‌شود ناظر به جامعه آرمانی. به طور خلاصه جامعه آرمانی، جامعه‌ای است تحت ولایت الهی که هدف آن رشد معنوی و مادی بشر است و همیشه در حال شکوفایی و رشد است. احترام و کرامت انسان در آن رعایت می‌شود. مردم به ولایت الهی و اطاعت از فرامین او تن می‌دهند و تقوی و عدالت را در همه جا رعایت می‌کنند. آرمان‌شهری امری دست نیافتنی و در زمره آرزوها تلقی نمی‌شود، بلکه جامعه‌ای است که آموزه‌های قرآن و عترت، خصوصیات و ویژگی‌های آن جامعه را تبیین کرده‌اند و هرگاه بشر به این اصول و قوانین عمل کرده، طعم شیرین آن را درک کرده است. در جامعه آرمانی از همه مواهب و نعمت‌های الهی به درستی و برای رشد فضایل و کمال نهایی بشر استفاده می‌شود.

آرمان شهر اقبال

از افکار، اندیشه‌ها و آثار نظم و نثر اقبال آشکار می‌شود که وی به جدیت و به اصرار زیادی دنبال طرح یک جامعه آرمانی که دارای ویژگی‌هایی است که می‌توان به نقش انسانی خویش در جهان واقف باشد، می‌اندیشیده است و فلسفه خودی او که همه افکار او بر قالب و نظام‌مندی آن ریخته شده است، تشکیل همین جامعه‌ای است که اقبال آن را جامعه بیضا یا ملت نام گذاری کرده است. تفکر ایجاد یک جامعه اسلامی برای اقبال که در هند قبل از استقلال متولد شده بود و فرماندار پنجاب سرزمین محل زندگی‌اش را یک انگلیسی می‌دید، بسیار حائز اهمیت است و به همین دلیل با کوشش فراوان دنبال نمایاندن چنین جامعه‌ای با مشخصاتی که او از

قرآن و افکار ایرانیان و تجربیات در غرب به دست آورده بود، برمی آید. درست وقتی که بیشتر خبرگان مسلمان ظلم و استبداد پادشاهی را سایه خدای تلقی می کردند و به ندرت دنبال این بودند که جامعه‌ای بر اساس معیار و ملاک و سنت رسول اکرم (ص) بنا شود. اگر افکار اجتماعی و سیاسی افرادی که خواهان انقلاب و دگرگونی بودند و در زمان اقبال زندگی می کردند، با هم مقایسه شود در جهان اسلام، تفکرات وی یک استثنا است.

اهدافی را که اقبال برای جامعه آرمانی بیان می کند به مسئولیت آن می افزاید و چون این ملت، تابع پیامبر ختمی مرتب و کامل ترین شرایع است، نقش مؤثری و آفاقی را برای او تعریف می نماید و از این ملت خواستار است که خویش را به تحولات دنیا برساند و بر اساس نقشی که بر عهده او گذاشته شده است، برخیزد و نقش خود را ایفا کند. زیرا هدف اصلی بودن جامعه آرمانی، حفظ و نشر توحید و نفی شرک است.

بر طریق مصطفی محکم پیی	نغمه عشق و محبت را نیی
تربتش ایمان خاک شهر ما	مشعل نور هدایت بهر ما
مسلم از دنیا سوی حق رم کند	از دعا تدبیر را محکم کند

(اسرار خودی، ص ۴۳، ۴۴)

در نظریه اقبال از آنجایی که پیامبر اکرم (ص) خاتم الانبیا است جامعه‌ای که بر اخوت و برادری بنا نهاده است، کامل ترین جامعه را تشکیل می دهد، لذا همه توجه ما به طرف این الگویی است که در صدر اسلام با دست مبارک رسول اکرم (ص) در مدینه تشکیل شده است و اقبال به آن جامعه‌ای که خود طراح آن در آستانه قرن بیستم به شمار می آید، از همین امت نمونه پیامبر اکرم (ص) الگوبرداری کرده است. وی درباره امت پیامبر (ص) می گوید:

امت او مثل او نور حق است هستی ما از وجودش مشتق است

(خلاصه مثنوی، ص ۱۱۰)

امت مسلم ز آیات خداست اصلش از هنگامه قالوا بلی ست

(رموز بیخودی، ص ۸۰)

اقبال برای به وجود آوردن جامعه‌ای که از اسلام الهام گرفته است، امیدهای زیادی بسته است و همه وجود خویش را در خدمت آن قرار داده است و در جایی می‌گوید که من حاضر هستم خودم را مانند یک جوی آب جاری به سرای تو ببندازم و آبیاری نمایم. وی علاقه شدیدی که نسبت به چنین جامعه‌ای داشته، می‌فرماید: من آماده‌ام تا مثل شکفتن یک گل سینه خود را برای تو بشکافم و همه استعدادها و توان‌های درونی خویش را در اختیار تو بگذارم تا بتوانی خویش را بهتر بینی و عاشق خود شوی و این افتخار برای همه مسلمین خواهد بود.

مرد حر خود را ز گل بر می‌کند خویش را بر روزگاران می‌تند
رفته و آینده در موجود او دیرها آسوده اندر زود او

(اسرار خودی، ص ۵۰-۵۱)

اصول و مبانی جامعه آرمانی اقبال

اقبال را باید یکی از مهم‌ترین و بزرگ‌ترین اندیشمندان اسلامی در عصر ما به شما آورد. وی هنوز به سن سی سال نرسیده بود، آوازه‌اش به اکثر نقاط شبه قاره هند و سرزمین اسلامی رسیده بود و آثار و افکارش چندان اعتبار یافت که مترجمان و منتقدان ادبی بزرگ مغرب زمین مانند نیکلسون و آربری خاورشناس انگلیسی مبادرت به ترجمه آثار وی کردند. پس از مرگ اقبال نه تنها این آوازه کم نشد، بلکه روز به روز اهمیت تفکر و اندیشه‌اش واضح‌تر شد به طوری که مقالات، رساله‌ها و کتاب‌های متعددی درباره او نوشته شده که تعداد آنها را بالغ بر ۱۸ هزار تخمین می‌زنند. (شیمل، ۱۳۸۷، ص ۴۰۳)

اقبال در تحصیلات خود، فلسفه را حائز اهمیت قرار داد، ابتدا در دانشگاه لاهور و سپس در دانشگاه پنجاب فلسفه خواند. پس از آن در دانشگاه کمبریج و دانشگاه

مونیخ ادامه داد و رساله دکتری اش را تحت عنوان *سیر فلسفه در ایران* نوشت. سابقه ایشان نشان می‌دهد که با فلسفه و تفکر عقلانی در اسلام و ایران آشنا بود، شناختی که به یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های اقبال در جامعه آرمانی اش تبدیل شد. به علاقه‌مندی وی نسبت به زبان فارسی می‌شود از ابیات زیر پی برد:

گرچه هندی در عذوبت شکر است	طرز گفتار دری شیرین تر است
فکر من از جلوه‌اش مسحور گشت	خامه من شاخ نخل طور گشت
پارسی از رفعت اندیشه‌ام	در خورد با فطرت اندیشه‌ام

(اسرار خودی، ص ۱۱)

وجوه جامعه آرمانی اقبال را می‌توان در آثاری مانند *اسرار خودی*، *رموز بیخودی*، *پس چه باید کرد*، *پیام مشرق*، *زبور عجم* و *جاویدنامه جست‌وجو* کرد. جامعه آرمانی وی با نقد و بررسی وضعیت موجود، معنی می‌یابد. در واقع اقبال در ابتدا وضعیت انسان و جهان مدرن امروز را نقد می‌کند و از این دریچه جهان و انسان دیگری را ترسیم می‌کند.

آگهی از علم و فن مقصود نیست	غنچه و گل از چمن مقصود نیست
علم از سامان حفظ زندگی است	علم از اسباب تقویم خودی است
ای ز راز زندگی بیگانه خیز	از شراب مقصدی مستانه خیز
ما ز تخلیق مقاصد زنده‌ایم	از شعاع آرزو تابنده‌ایم

(اسرار خودی، ص ۱۴)

اقبال در وصف انسان و دنیای جدید، او را از خود بیگانه و بیمار می‌داند و در این بابت می‌فرماید: انسان جدید که در نتایج فعالیت علمی خود غره شده از زندگی معنوی یعنی دنیای درون فاصله گرفته است. در میدان اندیشه به حالت مبارزه واضح با خود زندگی می‌کند- در میدان حیات اقتصادی سیاسی در مبارزه آشکار با دیگران است- دیگر خویش را نمی‌بیند که بر خودخواهی و بی‌بندوباری و پول‌پرستی سیری‌ناپذیر خود را آهسته آهسته هر کوششی برای تعالی را در وی کشته و جز خستگی از زندگی چیزی برای او به بار نیاورده است، لگام نهد چنان در



مشهورات یعنی منابع حاضر احساسات بصری، غرق گشته که با ژرفای کشف نشده وجود خویش قطع رابطه کرده است. (اقبال، ۱۹۳۶م، ص ۲۱۲) اقبال در توصیفی فلسفی از اوضاع زمانه مدرن حکایت کرده است و معتقد است در چنین پاره‌ای از تاریخ شاهد بت پرستی جدید و از خود بیگانگی هستیم که از مغرب زمین شروع و به شرق هم سرایت نموده است.

بتان تازه تراشیده‌ای، دریغ از تو درون خویش نکاویده‌ای، دریغ از تو
چنان گداخت‌های از حرارت افرنگ ز چشم خویش تراویده‌ای، دریغ از تو
گرفتم اینکه کتاب خرو فرو خواندی حدیث شوق نفهمیده‌ای، دریغ از تو
طواف کعبه زدی گردد دیر گردیدی نکه به خویش نیچیده‌ای، دریغ از تو
(می باقی، ص ۲۵۷)

طبق نظر اقبال ریشه این انحطاط در شرق از جهتی باید در تقلید از غرب جستجو کرد و از جهت دیگر در اندیشه‌های صوفیانه سست کننده، عقل‌گریز و شریعت‌گرای صرف که انگیزه اقدام و عمل را از انسان سلب می‌کند. به گفته محمد اکرم، اقبال پس از مطالعه عمیق به این نتیجه رسید که برخی از تعلیمات تصوف با گذر زمان، ملل اسلامی را نسبت به زندگی اجتماعی بی‌علاقه کرده است. (اکرام، ۱۹۸۲م، ص ۱۶۴)

در مقابل این اوضاع که هم جهان غرب گرفتار آن است و هم جهان شرق را از خود بیگانه کرده است، اقبال برای عبور کردن از این انحطاط، جامعه آرمانی را ارائه می‌دهد که بر پایه اصول و مبانی مستحکمی استوار باشد که در آن انسان با خود و جهان خود بیگانه نباشد. وی این جامعه آرمانی را در جاویدنامه مرغدین نام‌گذاری کرده است و جامعه‌ای از نظر شکل، زیبا و از نظر شرایط زیستی، سالم که انسان در آن بیگانه از خود نیست، توصیف می‌نماید.

مرغدین و آن عمارات بلند من چه گویم زان مقام ارجمند
ساکنانش در سخن شیرین چونوش خوب روی و نرم خوی و ساده پوش



فکرشان بی درد و سوز اکتساب
هر که خواهد سیم و زر گیرد ز نور
خدمت آمد مقصد علم و هنر
کس ز دینار و درم آگاه نیست
بر طبیعت دیو ماشین چیره نیست
اندر آن عالم نه شکر نی قشون
نی قلم در مرغدین گیرد فروغ
نی بیازاران ز بی کاران فروش

(جاویدنامه، ص ۳۲۹)

اقبال در این جامعه آرمانی، یک تعریف نو از انسان را بیان می کند، انسانی که با داشتن معرفت ژرف به جهان و جهان بینی الهی روحی مبارز، سخت کوش و شکوفا دارد و از خویش و سرنوشت خود مطلع است. به نظر وی، این انسان از مقام والایی برخوردار است به طوری که محور اندیشه و هستی است. از طرف دیگر با نفی عقلانیت ابزاری و خشک فلسفی مدرن، انسان را حامل هدفی بلند می داند که نباید گرفتار در مادیات صرف و از خود بیگانگی شود. او جهان را جدا از انسان و تجلیات و بارقه های الهی اش نمی بیند، بلکه برای انسان در این جهان جایگاه متعالی قائل است.

گر او را کس نبیند زار گردد
اگر بیند یم و کهسار گردد
جهان را فربهی از دیدن ما
نهالش رسته از بالیدن ما
حدیث ناظر و منظور رازی است
دل هر ذره در عرض نیازی است
تو ای شاهد مرا مشهود گردان
ز فیض یک نظر موجود گردان
جهان غیر از تجلی های ما نیست
کی بی ما جلوه نور و صدا نیست

(گلشن راز جدید، ص ۱۶۴)

اقبال با این اندیشه و تفکر درصدد جامعه آرمانی است که هم نظم فکر و اندیشه ای و هم اجتماعی و عملی در آن جاری باشد و هیچ تضادی بر پایه این نوع وحدت گرایانه نباشد. در این تفکر انسان با وجود داشتن نظریه الهی، مخلوقی عاجز

و ناتوان و مجبور نیست که یک ارزیابی مجدد از انسان بر اساس اصول اسلامی است. (نقوی، ۱۳۸۵، ص ۶۵) او در ترسیم جامعه آرمانی، هم به امور معنوی می‌پردازد و هم به محیط و مکان و امور مادی. با همین رویکرد، جامعه آرمانی وی از وجوه بسیاری با نظریه‌های دیگر متفاوت است. در حقیقت اقبال در عین اینکه نگاهی فلسفی جهان شمول به عالم دارد ولی این فلسفه را از حالت ذهنی خارج کرده است و وارد زندگی کرده است. (بقایی، ۱۳۷۹، ص ۹) در راستای تحقق عملی جامعه آرمانی، وی یکی از موانع بزرگ شرق را کشش به جانب تمدن صنعتی غرب و از خودبیگانگی انسان می‌داند. بعضی این قدر شیفته غرب هستند که به بردگی غرب افتخار می‌کنند. اقبال در مورد چنین افرادی می‌گوید:

آدم از بی بصری بندگی آدم کرد گوهری داشت ولی نذر قباد و جم کرد
یعنی از خوی غلامی زسگان خوارتر است من ندیدم که سگی پیش سگی سر خم کرد
 (افکار، ص ۲۳۹)

اقبال در طرح جامعه آرمانی خویش به شدت از غلامی غرب بیزار است و همیشه در مقابل بردگی غیر نظریه خودی را بیان می‌کند. خودی در نظر او پی بردن به نیروی درونی خود و به کار گرفتن آن است و بدین وسیله انسان می‌تواند عوامل انحطاط و ضعف خود را بشناسد و از طرف دیگر نقاط قوت، دشمن خویش و استعمار را بشناسد. و بدین وسیله به خویشتن خویش باز می‌گردد. خویشتنی که اقبال در اندیشه و شخصیت‌هایی مانند شاه ولی الله و سید جمال الدین افغانی در جهت اصلاح و احیای جنبش‌های دینی و بازسازی فکر الهی جستجو می‌کند. (اقبال ۱۳۵۸، ص ۱۴۱) هدف اقبال در این سعی گسترده آرمان‌شهری است شرقی، بی‌شبهت به غرب؛ اما نه مانند مشرق زمین گذشته، بلکه یک شرق نو که در آن انسان‌ها واقف به اسرار خودی باشند، یعنی کسانی که نیروی درونی خود را باز شناخته و بر آن متکی گردیده و از طریق خود آگاهی به شناخت درست زندگی دست یافته‌اند. (اقبال، پیام مشرق، ص ۲۰۳)

خداابوری در جامعه آرمانی اقبال

مهم‌ترین چیزی که اقبال در نظریه آرمان‌شهر خویش به آن تکیه کرده و رکن اصلی برای تحقق یک جامعه آرمانی قرار می‌دهد توحید است. توحید نقش بسزایی در تحقق یک جامعه ایدئال دارد. توحید اعتقاد به وحدانیت خداوند است و همه انبیا که در سلسله با عظمت فرستادگان خداوند برای راهنمایی مردم آمده‌اند و از آدم تا خاتم انبیا(ع) ادامه داشته است به خدایی که همه هستی را خلق نموده و تمام موجودات به او وابسته و نیازمند هستند، دعوت نموده‌اند و در حال حاضر نبی اکرم(ص) و کتاب محکم او که برنامه‌های ختم نبوت را در عصر علم و آگاهی و فعالیت‌های بشری ارائه داده است همه بشریت را به خدای واحد و احد دعوت می‌نماید.

اقبال گفته است: در جهان پر تحول امروزی اگر عقل متکی به توحید و وحی الهی نبود چگونه می‌توانست پی به هدف نهایی و منزل مقصود ببرد، اگر توحید و وحی الهی نبود کشتی بیچاره عقل نمی‌دانست که محل فرود کجاست و ساحل ادراک کدام طرف است؛ در این دنیا طرفداران حق و حقیقت رمز توحید و خداپرستی را در اطاعت از خداوند عالم فهمیده‌اند و این به خاطر آن است که سر وجود آدمی و استعدادهای آن شناخته شود و رشد و تحولات فکری و معنوی او در میدان عمل مورد محک قرار گیرد، به هر حال دین و حکمت و آیین و قدرت ملی و اقتدار از توحید ناشی می‌شود. (تسکین دوست، ۱۳۹۸، ص ۱۵۸)

در جهان کیف و کم گردید عقل ور نه این بیچاره را منزل کجاست اهل حق را رمز توحید از براست دین ازو حکمت ازو آیین از او عالمان را جلوه‌اش حیرت دهد پست اندر سایه‌اش گردد بلند	پی به منزل برد از توحید عقل کشتی ادراک را ساحل کجاست در اتی الرحمن عبداً مضمراًست زور ازو قوت ازو تمکین ازو عاشقان را بر عمل قدرت دهد خاک چون اکسیر گردد ارجمند
---	--

(رموز بیخودی، ص ۶۲)



از دیدگاه اقبال، سرمایه ملت اسلام اعتقاد به وحدانیت خدا و دوری کردن از شرک است و این حقیقت در لا إله إلا الله پوشیده است که ریشه افکار مسلمانان را تشکیل می‌دهد. وقتی این مفاهیم از مرحله سخن به مرحله عمل و صحنه زندگی وارد می‌شوند، دگرگونی در زندگی به وجود می‌آید و حیات بشر به اقتدار می‌رسد و تأثیر توحید در انسان در همین اندازه کافی است که اگر آن دل را از دنیاگرایی دور کند و همیشه به یاد خدا باشد به مقام واقعی دل و ارزش بلند انسانی می‌رسد و هر وقت از یادش نسوزد به گِل تبدیل می‌شود و در نتیجه سنگدلی و مادیت بغل‌گیرش می‌شود.

چون دل از سوز غمش افروختیم	خرمن امکان ز آهی سوختیم
آب دل‌ها در میان سینه‌ها	سوز او بگداخت این آینه‌ها
شعله‌اش چون لاله در رگ‌های ما	نیست غیر از داغ او کالای ما
اسود از توحید احمر می‌شود	خویش فاروق و ابوذر می‌شود

(رموز بیخودی، ص ۶۳)

اقبال در اشعار خویش مسیر ترقی فرد و ملت را نشان می‌دهد و پیروی از توحید را تنها عامل رشد واقعی می‌داند و می‌گوید: وقتی یک جامعه از توحید تبعیت کرد و در زندگی خویش بهره گرفت، کار سلمانی کرده است. فرد با عمل به توحید و خداباوری به ارزش‌های معنوی می‌رسد و جامعه به تبعیت از آن به اقتدار می‌رسد. فرد و ملت هر دو از توحید به اوج می‌رسند با این تفاوت که زندگی از فرد به جمال حق می‌رسد و از ملت به جلال حق نائل می‌آید.

فرد از توحید لاهوتی شود	ملت از توحید جبروتی می‌شود
بی‌تجلی نیست آدم را ثبات	جلوه ما فرد و ملت را حیات
هر دو از توحید می‌گیرد کمال	زندگی این را جلال، آن را جمال
وحدت افکار و کردار آفرین	تا شوی اندر جهان صاحب‌نگین

(جاویدنامه، ص ۳۷۸)



حاکم جامعه آرمانی از دیدگاه اقبال

الف) پیامبر اکرم(ص)

اقبال، پیامبر اکرم(ص) را که بنده محبوب خدا و پیام رسان او است، به عنوان رهبر معنوی معرفی می کند و به اعتقاد او بدون معرفت رسول اکرم(ص) و اندیشه و راه آن بزرگوار شناخت توحید و اسلام ناممکن است. و هر چند مسلمین با این شخصیت تاریخی و الهی که با ارزش ترین عنصر بشری است آشنا شوند، در راه به دست آوردن جامعه‌ای آرمانی و همچنین در تحول خود و جامعه خود موفق تر هستند. حیات ارزشمند وی و مبارزات آن حضرت که برای تحقق دین مبین بود یک نمونه کامل است که جوامع امروزی که مادی گرایی تار و پود آن را تحت تأثیر خود قرار دارد، به چنین الگویی برای بهتر فکر کردن و بهتر زندگی کردن، نیازمند هستند. اقبال درباره رسول ختمی مرتبت(ص) می فرماید:

هر که عشق مصطفی سامان اوست بحر و بر در گوشه دامان اوست

(پیام مشرق، ص ۱۹۲)

اقبال، رسول اکرم(ص) را به طور یک الگوی عملی و فکری انتخاب کرده است و در اکثر اشعار خویش، به مسلمین وصیت می کند که متمسک به ذات آن حضرت شده و دست از دامان آن حضرت برندارند و کمالات و صفات او را در زندگی خود به کار گیرند. به نظر وی هر کس از فرمایش پیامبر اکرم(ص) فاصله بگیرد، گرفتار ذلت شرک و الحاد خواهد شد.

مسلم از سر نبی بیگانه شد باز این بیت الحرم بتخانه شد

از منات و لات و عزی و هبل هر یکی دارد بتی اندر بغل

شیخ ما از برهمن کافرتر است زانکه او را سومنات اندر سر است

(خلاصه مثنوی، ص ۱۱۳)



ب) فقر و غنا در سیره پیامبر اکرم(ص)

یکی از پیچیده‌ترین و مهم‌ترین مسائل، مسئله فقر و غنا در حیات مبارک پیامبر گرامی قدر و یاران با وفای ایشان است که باید برای همه مسلمانان در طول تاریخ اسوه حسنه و الگوی کامل باشد، پیامبری که همه هستی، طفیل وجود او هست و می‌توانست از همه لذت‌ها و راحتی‌های دنیوی بهره‌مند شود، به یک بوریا قناعت کرده بود، کسی که امت او سلطنت کسری را از بین برد و تاج و تخت او را زیر پای خویش نهادند، از همه دنیا به یک بوریا اکتفا نمود.

بوریا ممنون خواب راحت‌اش تاج کسری زیر پای امتش

(اسرار خودی، ص ۱۵)

اقبال بیان می‌کند همین فقر الی الله و غنا از ما سوی الله بود که پیامبر حکومت اسلامی را تشکیل داد و اگر امروز مسلمانان باز هم می‌خواهند همان حکومت اسلامی را به دست بیاورند و همان اقدار الهی را در جامعه اسلامی پیاده کنند باید خود را به این دو ویژگی مهم و ضروری متمسک کنند.

در شبستان حرا خلوت گزید قوم و آیین و حکومت آفرید

(اسرار خودی، ص ۱۵)

غار حرا نماد فقیر بودن پیامبر اکرم(ص) نسبت به خدا و غنی بودن آن حضرت از ما سوی الله است، پیامبر اکرم(ص) با خلوت گزیدن در غار حرا و اندیشه و تفکر در آینده ملت، اساس یک حکومت جهانی را به وجود آورد و این اقدام پیامبر اکرم(ص) بر خلاف تمام حکمرانان که با نشستن در کاخ‌های بزرگ و مشورت با امثال خودشان حکومتی را به زور کشت و کشتار و جنگ به وجود می‌آورند، ولی آن حضرت با خلوت در غار حرا و دعا و نیایش با پروردگار، اساس و ریشه یک حکومت جهانی را پایه‌گذاری کرد.



ج) تحمل سختی‌ها برای رفاه امت

به نظر اقبال یکی از ویژگی‌های مهم رهبر جامعه آرمانی، تحمل کردن سختی‌ها و مشکلات برای آسودگی و رفاه امت است. رهبران و پادشاهان دنیا برای به دست آوردن راحتی و لذت‌های مادی، قوم خود را به سختی‌های متعدد می‌اندازند، ولی پیامبران الهی و به ویژه نبی اکرم (ص) برای اینکه ملت خود را به رفاه و راحتی برسانند، سختی‌های فراوان را تحمل کرده و راحتی را برای پیروانش فراهم ساخت.

ماند شب‌ها چشم او محروم نوم تا به تخت خسروی خوابید قوم

(اسرار خودی، ص ۱۵)

رهبر جامعه اسلامی که ذات پیامبر خدا (ص) بود، روز تا شب بیشتر از همه، سختی‌ها را تحمل می‌کرد، شب را تا صبح نیز چنین سپری می‌کرد خلاصه همه راحتی‌های قوم و ملت به برکت سختی‌هایی بود که پیامبر (ص) آنها را تحمل می‌کرد و دعاهایی بود که به اجابت رسانده بود.

وقت هیجا تیغ او آهن گداز	دیده او اشکبار اندر نماز
در دعای نصرت آمین تیغ او	قاطع نسل سلاطین تیغ او
در جهان آیین نو آغاز کرد	سند اقوام پیشین در نورد
از کلید دین در دنیا گشاد	همچو او بطن ام گیتی نژاد

(اسرار خودی، ص ۱۶)

د) اهل بیت (ع) الگوی آرمان شهر

تعظیم و عشق به پیامبر خدا و خاندان پاک او به وضوح در اشعار اقبال به چشم می‌خورد. شریعتی دیوان او را بزرگ‌ترین و عالی‌ترین اثر در این زمینه به زبان فارسی می‌داند. شریعتی می‌گوید: باید بگویم از میان تمام شاعران امروز شیعی، بزرگ‌ترین و عالی‌ترین اثر، هم از لحاظ شدت اخلاص، هم از حیث فکر، هم از لحاظ منطق، هم از حیث اثر ادبی، شعر و دیوان اقبال است. در مورد خاندان پیامبر (ص) اخلاص او همین بس که در جامعه سنی مذهب است و ستایش‌گر خاندان پیامبر (ص) و اردو زبان است و سراینده بهترین مدح‌ها درباره اهل بیت (ع) به

فارسی. (شریعتی، ۱۳۸۴، ج ۸، ص ۱۵-۱۶) اقبال در یکی از مکتوباتش می‌نویسد: «اعتقاد من آن است که پیامبر اکرم (ص) هنوز زنده است و مردم این عصر می‌توانند مانند صحابه در زمان او، از او الهام گیرند.» (ماکان، ۱۳۷۸، ص ۱۴۰)

هشت معشوقی نهران اندر دلت	چشم اگر داری بیا بنمایت
عاشقان او ز خوبان خوب‌تر	خوش‌تر و زیباتر و محبوب‌تر
دل ز عشق او توانا می‌شود	خاک هم‌دوش ثریا می‌شود
خاک نجد از فیض او چالاک شد	آمد اندر وجد و بر افلاک شد
در جهان آیین نو آغاز کرد	مسند اقوام پیشین در نورد
روز محشر اعتبار ماست او	در جهان هم پرده دار ماست او
هستی مسلم تجلی‌گاه او	طورها بالبد ز گرد راه او

(اسرار خودی، ص ۱۵-۱۷)

او طبق حدیث «انا مدینه‌العلم و علی بابها» (حاکم نیشابوری، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۱۲۶) و «انا دارالحکمه و علی بابها» (ترمذی، ج ۵، ص ۶۳۷) می‌گوید: «من عاشق شهر علم و حکمت هستم، اگر این دنیای ماده پرست عشق را نادانی به حساب بیاورد، من از این نادانی خود لذت می‌برم.» (شکفته، ۱۳۵۶، ص ۵۷) وی علاقه فراوانی نسبت به اهل بیت (ع) داشت و عقیده خود را راجع به امیرالمومنین علی (ع) بدین گونه اظهار نموده است:

مرسل حق کرد نامش بوتراب	حق یدالله خواند در ام‌الکتاب
ذات او دروازه شهر علوم	زیر فرمانش حجاز و چین و روم

(اسرار خودی، ص ۳۴)

درباره حضرت امام حسین علیه‌السلام می‌گوید:

در نوای زندگی سوز از حسین	اهل حق حریت آموز از حسین
---------------------------	--------------------------

(رموز بیخودی، ص ۱۰۳)

رمز قرآن از حسین آموختیم	ز آتش او شعله‌ها اندوختیم
--------------------------	---------------------------

(رموز بیخودی، ص ۷۵)



آن یکی شمع شبستان حرم
تا نشیند آتش پیکار و کین

حافظ جمعیت خیر الامم
پشت پا زد بر سر تاج و نگین

(رموز بیخودی، ص ۷۵)

هـ) حضرت زهرا(س) الگوی زنان در آرمان شهر

خصوصیت واضحی که بیش از همه توجه اقبال را در الگوگیری زنان جامعه از آن بانوی بزرگوار، به خود جلب نموده است تربیت فرزندان است. سلامت جامعه به تربیت فرزندان آن جامعه منوط است، شکوفایی و رشد استعدادها به تعلیم و تربیت صحیح فرزندان است که آن جامعه را تشکیل می دهند. بالاترین خدمت به جامعه، پرورش فرزندان با ایمان و صالح است، جامعه مدیون زنانی است که با اتباع از حضرت زهرا(ع) فرزندان مؤمن، با ایمان و شایسته در دامان آنها پرورش می یابند. دربارہ حضرت زهرا (س) می گوید:

مریم از یک نسبت عیسی عزیز	از سه نسبت حضرت زهرا عزیز
نور چشم رحمه للعالمین	آن امام اولین و آخرین
بانوی آن تاجدار هل اتی	مرتضی مشکل گشا شیر خدا
مادر آن مرکز پرگار عشق	مادر آن کاروان سالار عشق

(رموز بیخودی، ص ۱۰۳)

سیرت فرزندها از امهات	جوهر صدق و صفا از امهات
مزرع تسلیم را حاصل بتول	مادران را اسوه کامل بتول

(رموز بیخودی، ص ۱۰۳)

حضرت زهرا(ع) دارای کمالات والا و عصاره صفات وجودیه حضرت محمد(ص) هست، به همین دلیل اقبال عنایت خاصی به مقام مادر برای به وجود آوردن جامعه ای آرمانی و شکوهمند اسلامی دارد و با وضوح به زنان و مادران نصیحت می کند که با پیروی از آن اسوه کامل، اهمیت رسالت خویش را بدانند.



هوشیار از دستبرد روزگار گیر فرزندان خود را در کنار
این چمن زاران که پر نگشاده‌اند ز آشیان خویش دور افتاده‌اند
فطرت تو جذبه‌ها دارد بلند چشم هوش از اسوه زهرا میند
تا حسینی شاخ تو بار آورد موسم پیشین به گلزار آورد

(خلاصه مثنوی، ص ۱۰۴)

در جامعه اسلامی زن با مقام والایی برخوردار است. زن در جامعه آرمانی، مرکز جامعه و خانواده است. زن با عناوین مختلفی همچون مادر، همسر، خواهر و دختر نقش بسزایی دارد. زن مسلمان می‌تواند با تربیت فرزندان صالح و با ایمان، ریشه دین و ملت را با غیرت دینی و غرور ملی استوار سازد. همواره استعمار می‌کوشد تا در پوشش و لوای تجدد و با نام آزادی، ریشه‌های خانواده را متزلزل و پایه‌های فرهنگی و اخلاقی را ویران کند و غرور ملی و غیرت دینی را از نسل‌های آینده بگیرد. بنابراین اگر مسلمانان و به ویژه مادران از شعائر اسلامی و شئون مادری یک لحظه غفلت کنند، استعمار راه را برای پیشرفت مقاصد خود هموار می‌سازد.

آن ادب پرورده صبر و رضا آسیا گردان و لب قرآن سرا
اشک او بر چید جبریل از زمین هم چو شبنم ریخت بر عرش برین
رشته آیین حق زنجیر پاست پاس فرمان جناب مصطفی است
ورنه گرد تربش گردیدمی سجده‌ها بر خاک او پاشیدمی

(خلاصه مثنوی، ص ۱۰۴)

ضرورت قیام برای تحقق جامعه آرمانی

یکی از مهم‌ترین نیازهای اساسی جامعه اسلامی و آرمانی تشکیل حکومت است تا بتواند در ظل آن به آرمان‌های بزرگ خود برسد و آرزوهای والای بشری را عملی کند و تنها حکومتی که می‌تواند در میدان عمل، آن آرمان‌های حقیقی و مطلوب را محقق کند، حکومت الهی است. تا وقتی که حکومت الهی در همه جهان تحقق پیدا نکند، انسان به طور کامل و احسن نمی‌تواند از برکات و کمالات حیات بهره‌مند

شود. به همین دلیل بوده است که همه کوشش‌ها و تلاش‌های انبیا(ع) برای ایجاد حکومت اسلامی در زمین یک امر مشترک در اهداف آن بزرگواران دیده می‌شود. بنابراین همه مسلمانان وظیفه دارند هرگونه فرصت‌طلبی را از غیر حق و طاغوت بگیرند و زمینه را برای به دست آوردن حکومت الهی یعنی عملی شدن سه اصل مهم آزادی، اخوت و عدالت اجتماعی فراهم‌تر سازند.

پشت پا بر حکم سلطان می‌زند	تا نبوت حکم حق جاری کند
غیرت او بر نتابد حکم غیر	در نگاهش قصر سلطان کهنه دیر
تا نیفتد مرد حق در بند کس	درس او الله بس باقی هوس
هر کهن معبود را کن ریز ریز	بنده درمانده را گوید که خیز
بر مراد خود جهان تعمیر کن	دیگر این نه اسمان تعمیر کن

(پس چه باید کرد، ص ۳۹۱-۳۹۲)

اگر حکومت الهی به وجود بیاید، آن موقع انسان می‌تواند از استعدادهايش هم در جنبه روحانی و هم در جنبه عقلانی با هم شکوفا کند و به اهداف بلند خود دست یابد، اگر چنین شرایطی به وجود نیاید چگونه می‌تواند انسان راه خویش را تشخیص دهد و به آن برسد. اقبال با الهام از قرآن سعی کرده ویژگی‌های آن قهرمانان را پیش چشم مسلمانان قرار دهد. الگوهای را که وی برای به وجود آوردن جامعه‌ای رشد یافته ذکر کرده، انسان‌های کاملی هستند که بعضی از آنان را قرآن کریم صراحتاً ذکر کرده است. از نگاه اقبال، حضرت علی(ع) نمونه کامل مقام ولایت و خلافت است که دو نیروی علمی و عملی را برای اجرای احکام الهی در خویش جمع دارد و زندگی او راه حیاتی است عینی و عملی که قرآن نشان داده است و جامعه انسانی و اسلامی می‌تواند از راه پیروی از این الگوی کامل، به کمال و حیات واقعی برسد، به همین دلیل برای بیان کردن آخرین مرحله خودی، یعنی نیابت الهی، اسرار علی مرتضی(ع) را در اشعار خویش این‌گونه بیان کرده است:

مسلم اول شد مردان علی	عشق را سرمایه ایمان علی
از ولای دودمانش زنده‌ام	در جهان مثل گهر تابنده‌ام



نرگسم و رفته نظاره‌ام
 خاکم و از مهر او آینه‌ام
 از رخ او فال پیغمبر گرفت
 از خود آگاهی ید الهی کند
 ذات او دروازه شهر علوم
 مرتضی کز تیغ او حق روشن است
 مرد کشور گیر از کراری است
 در خیابانش چو بو آواره‌ام
 می‌توان دیدن نوا در سینه‌ام
 ملت حق از شکوهش فر گرفت
 از ید الهی شهنشاهی کند
 زیر فرمانش حجاز و چین و روم
 بو تراب از فتح اقلیم تن است
 گوهرش را آبرو خودداری است

آسیب شناسی جامعه آرمانی

موانع

جامعه‌ای که تحرک و حیات از او گرفته شده باشد، آن جامعه زوال و انحطاط پیدا کرده است. بنیادی‌ترین علامت‌های حیات، عمل و تحرک و آگاهی و همدلی است. اگر جامعه تحرک نداشته باشد، مرده است. جامعه‌ای که مدارج بالای نشانه‌ها را نداشته باشد، مرده است. غفلت از هر کدام از این نشانه‌ها، جامعه‌ای را در خواب فرو می‌برد. بنابراین هر علتی که باعث می‌شود تا این غفلت در جامعه ایجاد شود، عامل انحطاط جامعه به حساب می‌آید. با در نظر گرفتن نشانه‌هایی که مربوط به حیات یک جامعه هستند، تنها چیزی که به این تعلیمات حیات بخش دعوت می‌کند، اسلام و قرآن است. اسلام و قرآن، به این تعلیمات دعوت می‌کنند ولی باز هم جامعه مسلمانان مرده است. اقبال فریاد می‌کشد که روح اسلام و قرآن در جامعه نیست، خود قرآن هست ولی روح تعلیمات قرآنی وجود ندارد. مسلمانان اسلام و قرآن را رها کرده‌اند و به بیگانگان اعتماد کرده‌اند. اگر مسلمانان می‌خواهند از این انحطاط نجات پیدا کنند باید به اسلام و قرآن روی بیاورند.

جبین را پیش غیر الله سودیم
 ننالم از کسی می‌نالم از خویش
 چو گبران در حضور او سرودیم
 که ما شایان شأن تو نبودیم

(ارمغان حجاز، ص ۴۴۴)



در آثار اقبال اساسی‌ترین عوامل در انحطاط مسلمانان و موانعی که بر سر راه جامعه آرمانی هستند حسب ذیل است:

الف) خودفراموشی و غفلت از خویش

غفلت از خویش یعنی باور نکردن توانایی‌های خود و غافل شدن از تعالیم فرهنگ و تمدن اصیل خود که همان تعالیم اسمانی و حیات قرآنی است. این غفلت محصول چند عامل است. این عامل باعث می‌شود تا از مهم‌ترین سیمای اسلام که حکومت اجتماعی است، غفلت شود، محصول چنین غفلت، غارنشینی، مردم‌گریزی و دوری از متن جامعه است و در نتیجه بیگانگان رهبری معنوی و فکری مردم و اداره جامعه و تعیین سرنوشت را به دست می‌گیرند. بدون شک مراد اقبال از تصوف، تصوفی است که خالی از روح اسلام و تعلیمات قرآنی باشد نه عرفان اسلامی که روح آن، ولایت و سرپرستی الهی بر جهان هستی است. وی این عامل مهم انحطاط را محصول تعالیم اشتباه مربی‌نمایی از انسان بی‌خبر می‌داند که بدون توجه به خود حکم به خودشکنی می‌کنند و با وعده خودسازی، انسان‌های ساده‌لوح را به خودسوزی و نفی خودی سوق می‌دهند.

گوسفندان در علفزاری مقیم
فارغ از اندیشه اعدا بدند
گشت از تیره بلایی سینه ریش
بر علفزار بز ان شبخون زدند

(اسرار خودی، ص ۲۱)

آن شنیدستی که در عهد قدیم
از وفور گاه نسل افزا بدند
آخر از ناسازی تقدیر میش
شیرها از بیشه سر بیرون زدند

ب) پیروی از بیگانگان

از غلامی روح گردد بار تن
عرده‌ای بی‌مرگ و نعش خود به دوش
این و آن با این و آن اندر نبرد
از غلامی گوهرش نا ارجمند

(بندگی نامه، ص ۱۷۹)

از غلامی دل بمبرد در بدن
کور ذوق و نیش را دانسته نوش
از غلامی بزم ملت فرد فرد
از غلامی مرد حق زناز بند

غلامان، مقلدان و مشرق‌زمینان غرب‌زده‌ای هستند که از دم مغرب پر شده، از خود خالی هستند، کسانی که از اشراق و طلوع‌گریزان و به مغرب پناه برده‌اند مانند کسانی هستند که از تاریکی، نور بگیرند. اگر مسلمانان روش اسلامی را رها کنند و راه و روش دیگران را در پیش گیرند، حیات اسلامی‌شان از دست خواهد رفت. یکی از مسائلی که اقبال خیلی نسبت به آن حساس بود، مسئله غرب‌زدگی و احساس حقارت در برابر مغرب زمین است. مسلمانان نه فقط در هند بلکه در همه جهان خود را حقیر و عقب‌مانده می‌دانستند و اگر چه تا حدی عقب مانده بودند، اما دین اسلام را علت عقب‌ماندگی می‌پنداشتند.

اقبال می‌گوید آنها به سوی بیگانگان رفتند در حالی که از خود بیگانه بودند و وقتی بازگشتند به شکل مقلد و ملبوس فرنگ به محصولی برای فرنگ تبدیل شده بودند و آشکار است که غلامی فکری از غلامی اقتصادی خطرناک‌تر است.

این ز خود بیگانه این مست فرنگ نان جو می‌خواهد از دست فرنگ

(پس چه باید کرد، ص ۴۱۳)

علم و فن را ای جوان شوخ و شنگ مگر می‌یابد نه ملبوس فرنگ

(جاویدنامه، ص ۳۶۹)

از فرنگی می‌خرد لات و منات مؤمن و اندیشه او سومنات

(پس چه باید کرد، ص ۴۱۳)

در غلامی و غرب‌زدگی وقتی یک مسلمان قدم‌های زیادی بردارد به جایی می‌رسد که دین و دانش خود را می‌فروشد و برای بقای بدن و زندگی مادی، جان و زندگی معنوی را رها می‌کند. به همین دلیل اقبال راه حلی برای نجات از بردگی غرب ارائه می‌دهد:

پس نخستین بایدهش تطهیر فکر بعد از آن آسان شود تعمیر فکر

(پس چه باید کرد، ص ۳۹۱)



ج) تبدیل عمل به اندیشه

روزگاری فرهنگ شکوفا و پربار اسلامی به سرعت در حال پیشرفت بود و با الهام گرفتن از تعلیمات زندگی بخش اسلام هر دو جنبه روحانی و عقلایی را به پیش می‌برد و همچنان در جهان جلودار و پیشتاز بود. مسلمانان نقاط قوت ملت‌ها و مذاهب دیگر را بدون اینکه خود استحاله شوند، در خود حل می‌کردند و برای اداره هر چه نیکوتر جامعه خویش، روز به روز بر آگاهی خویش می‌افزودند. مذاهب دیگر همیشه در این آرزو بودند که بتوانند به آن آگاهی مسلمانان در اداره جامعه خود از حیث علمی و فکری و روحانی برسند.

اقبال در منظومه جوی آب که نظر فیلسوف معروف گوته درباره اسلام را تشریح کرده است، همین آرزو و بیان حال نصاری، یهود و سایر ادیان را که به حال رکود مانده‌اند و از جویبار اسلام درخواست کرده‌اند که آنان را نیز همراه خویش ببرد، از زبان گوته آورده است:

ما را که راه از تنگ آبی نبرده‌ایم از دستبرد ریگ بیابان نگاه دار
 واکرده سینه را به هواهای شرق و غرب در برگرفته همسفران زبون و زار
 (افکار، ص ۲۳۷)

به اعتقاد اقبال عامل اصلی انحطاط مسلمانان بعد از آن شکوه و عظمت، ورود افکار یونانی‌ها در بحث‌های کلامی مسلمانان، که نتیجه آن تبدیل عمل به اندیشه و ایجاد فضاهاى ذهنی محض به جای ایجاد زمینه‌های عملی بود و همین‌طور نقش اموی‌ها در ترویج بی‌بندوباری و عیش و عیاشی در مرحله اول و به علت همین ضعف، تحقیر عمل و بی‌ارزش نشان دادن آن برای توجیه بی‌بندوباری خود و در نتیجه، بی‌تفاوت شدن جامعه نسبت به اقتدار انسانی و ارزش‌های حیاتی و در گام‌های بعد نقش حکومت‌های بعدی مسلمانان که با اسم اسلام، خلافت و اداره امور مسلمانان را به عهده می‌گرفتند. اقبال به تمدن اروپا به شدت نقد می‌کند و همانطوری که در شرح حال او آمده است، نیمی از زندگی‌اش و آثار را غرب‌ستیزی



او تشکیل می‌دهد اما تنها نقطه قوت تمدن غرب را علم می‌داند زیرا علم، علم است و به اعتقاد وی تکنولوژی غرب، نتیجه و محصول سعی علمی است که غربی‌ها از تمدن اسلامی گرفتند. اقبال در اشعار خویش به این مطلب اشاره کرده است:

عصر نو^۱ کاین صد چراغ آورده است چشم در آغوش او (اسلام) وا کرده است

(رموز بیخودی، ص ۷۱)

و اگر چه اقبال از نبودن معنویت و روح ضروری در غرب شکوه می‌کند اما جنبه ابتکار و سخت‌کوشی را که از فرهنگ اسلامی گرفتند، تحسین می‌کند و به مسلمانان توصیه می‌کند که این علوم را دوباره دریافت کنند.

حکمت اشیا فرنگی زاد نیست	اصل او جز لذت ایجاد نیست
نیک اگر بینی مسلمان زاده است	این گهر از دست ما افتاده است ^۲
چون عرب اندر اروپا پر گشاد	علم و حکمت را بنا دیگر نهاد
دانه آن صحرانشینان کاشتند	حاصلش افرنگیان برداشتند
این پری از شیشه اسلاف ماست	باز صیدش کن که او از قاف ماست

به اعتقاد او قرآن بر عمل تأکید ویژه کرده و بیشترین توصیه‌های دین اسلام در حوزه عمل است. او دریافت که همه اکتشافات و اختراعات در جهان محصول عمل است. وای به حال جامعه‌ای که از حوزه عمل خارج شود و پایه خوشبختی و سعادت خویش را بر وهم و خیال و فضای ذهنی محض بگذارد. وی اعتقاد دارد که اگر ما می‌خواهیم به جامعه ایدئال برسیم باید در پرتو علم و عمل با جدیت و تلاش دنبال هدفمان باشیم اما هنوز جامعه اسلامی خسته و وامانده و سرگردان است. اقبال مسلمانان امروز را مخاطب خود قرار می‌دهد و می‌گوید:

۱. مراد از عصر نو، فرهنگ و تمدن غرب است.

۲. اقبال می‌گوید: این علم و حکمت امروزی را مردم غرب از مسلمانان گرفتند.

ای خرت لنگ از ره دشوار زیست
همرهانت پی به منزل برده‌اند
غافل از هنگامه پیکار زیست
لیلی معنی ز محمل برده‌اند
تو به صحرا مثل قیس آواره‌ای
خسته‌یی و امانده‌ای بیچاره‌ای

(رموز بیخودی، ص ۹۸)

د) جدایی دین از سیاست

اقبال یکی از مهم‌ترین علل انحطاط مسلمانان را جدایی دین از سیاست می‌داند. سیاست "جدایی دین از سیاست" در واقع، حيله دین‌زدایی از جامعه دینی و بلکه از کل جهان است و روشن است هر وقت دین از سیاست جدا باشد، حاملان دین از قدرت حکومت محروم می‌شوند و مفسدان غیر دینی قدرت حکومت را به دست می‌آورند و دین را که اولین مانع سلطه‌طلبی و هواپرستی آنهاست از سر راه برمی‌دارند، زیرا ناتوانی دینی را در اداره امور حکومت و جامعه می‌خواهند و هر وقت بتوانند دین را از جامعه بگیرند و آن را در رسیدن به اهداف حقیقی‌اش ناتوان سازند، به هدف خود رسیده‌اند. دینی که نتواند جامعه را اصلاح کند آن دین، مرده است. و هدف از این نیرنگ، تن مرده و بی‌جان دین است. آنها با این سیاست می‌خواهند حیات دینی را از جامعه بگیرند و چه ساده‌لوح هستند شیفته‌های غربی دیروز و امروز! اقبال این همه نقشه شوم آنها را در قالب اشعار نمایان کرده است:

بدن را تا فرنگ از جان جدا دید
کلیسا سبحة پطرس شمارد
نگاهش ملک و دین را هم دو تا دید
که او با حاکمی کاری ندارد
میان ملک و دین ربطی ندیدند
به تقلید فرنگ از خود رمیدند

(گلشن راز جدید، ص ۱۶۶)

روشن‌ترین مثال برای این نیرنگ همین بیت اخیر است و اقبال در لابه‌لای این موضوع سلطنت عثمانیه را به عنوان شاهد مثال آورده است که حکومت سلاطین عثمانی که ادعای دینداری در جهان داشت، در زمان مختصری با تقلید از همین



شیوه غرب به حکومتی لائیک^۱ تبدیل شد.

ترک از خود رفته و مست فرنگ زهر نوشین خورده از دست فرنگ
 ترک را آهنگ نو در چنگ نیست تازه اش جز کهنه افرنگ نیست
 (جاویدنامه، ص ۳۰۷)

ه) ایجاد تفرقه بین امت

تعلیم نژادپرستی، مذهب گرایی، ایجاد اختلاف و تفرقه افکنی در بین ملت‌ها یکی دیگر از نیرنگ‌های دشمن و از موانع به وجود آمدن جامعه آرمانی است که اقبال در اشعار خویش به این مانع مهم اشاره کرده است. اگر نیرنگ ایجاد تفرقه به ثمر برسد، ثمره آن این است که اقوام متفرق شده، با دست خویش همدیگر را می‌کشند و از بین می‌برند. اقبال در مقاله‌ای به بیان احوال مسلمانان پرداخته می‌گوید: «هر روز یک فرقه نو و جدیدی به وجود می‌آید که خود را حق‌دار و وارث بهشت دانسته، تمام بنی نوع انسان را هیزم جهنم قرار می‌دهد. الغرض این فرقه پرستی‌ها جمعیت خیر الامم را به طوری منتشر ساخته است که هیچ صورتی از اتحاد و یگانگی دیده نمی‌شود.» (رضوی، ۱۳۵۶)

وی در اشعار خویش از اوضاع مسلمانان نزد رسول اکرم (ص) شکایت می‌کند: یا رسول‌الله! امروز مسلمانان از سرّ شریعت بیگانه شده‌اند و در کعبه اسلام که حریم توحید است بت‌های تازه می‌نشانند و باز از نژاد و قوم و قبیله و قوم گرایی، لات و منات و عزری و هبل می‌تراشند.

مسلم از سرّ نبی بیگانه شد باز این بیت الحرم بتخانه شد
 از منات و لات و عزری و هبل هر یکی دارد بتی اندر بغل

(خلاصه مثنوی، ص ۱۱۱-۱۱۲)

۱. «واژه لائیک (Laic) به معنی جدا از دین یا دین جدا، و واژه لائیسزم (Laicism) به معنی دین جداگری

یا دین جدایی است.» (آشوری، ۱۳۸۱، ص ۲۰۱)

شاعر در جایی دیگر می‌گوید: وطن پرستی و مفاخرت‌های نژادی و قبیله‌ای
محصول تعلیمات غرب است.

در جهان باز آمد ایام طرب دین هزیمت خورده از ملک و نسب
اهرمن را زنده کرد افسون غرب روز یزدان زود رو از بیم شب
(جاویدنامه، ص ۳۲۲)

وی بعد از معرفی این بت می‌گوید:

ای که می‌داری کتابش در بغل تیزتر نه پا به میدان عمل
جلوه در تاریکی ایام کن آنچه بر تو کامل آمد عام کن
(رموز بیخودی، ص ۹۵)

به اعتقاد اقبال امت مسلم از انتساب به رسول ختمی مرتبت (ص) به وجود آمده
است نه از جهت رنگ و نژاد و اقلیمی خاص:

ما ز حکم نسبت او ملتیم اهل عالم را پیام رحمتیم

(رموز بیخودی، ص ۶۹)

وی دنبال جامعه‌ای است که مرزهای آن و همچنین سرزمین آن جامعه، مرزهای
جغرافیایی نداشته باشد، بلکه در آن مرزها بنابر عقیده کسانی باشد که در آنجا
زندگی می‌کنند.

نه افغانیم و نی ترک و تتاریم چمن زاریم و از یک شاخساریم
تمیز رنگ و بو بر ما حرام است که ما پرورده یک نوبهاریم

(پیام مشرق، ص ۲۰۳)

اقبال بیان می‌کند: ما همان امت گیتی نوردیم و مانند ماهی که سراسر دریا وطن
اوست و می‌تواند آزادانه همه جای دریا برود، کل جهان وطن ما است و باید پیام
رحمت پیامبر اکرم (ص) که به تعبیر قرآن وجود مبارکش رحمت برای تمام جهانیان
است، را به جهانیان برسانیم.



می‌تکنجد مسلم اندر مرز و بوم در دل او یاوه گردد شام و روم
 قل ما از هند و روم و شام نیست مرز و بوم او بجز اسلام نیست
 هر که از قید جهات آزاد شد چون فلک در شش جهت آباد شد

(رموز بیخودی، ص ۷۷)

راهکارهای جامعه آرمانی

بی‌تردید ظهور توانایی‌های فرد و تکامل و رشد او، در پیوندش با جامعه است و هر چقدر از جامعه جدا و فاصله بگیرد، به همان نسبت توانایی‌های خویش را از دست می‌دهد و هر چه ارتباط او با جامعه قوی‌تر باشد با پشتوانه قدرت جامعه برای رسیدن به اهداف و کمالات، موفق‌تر خواهد بود؛ همان‌گونه که وقتی قطره به دریا پیوست دریا می‌شود. اقبال در رابطه فرد و جامعه را با تشبیهات و مثال‌های فراوان بیان می‌کند، یکی از آنها رابطه موج و دریا است. در این تشبیه همانطور که قوام و وجود موج به دریا است و اگر دریا نباشد موجی نخواهد بود، قوام و وجود فرد نیز به جامعه است و جامعه پشتوانه فرد خواهد بود. وی برای حصول جامعه ایدئال که در آن فرد می‌تواند توانایی‌های خود را بروز دهد و به اهداف و کمالات انسانی برسد، چند امر را ضروری می‌داند:

فرد را ربط جماعت رحمت است جوهر او را کمال از ملت است
 فرد تنها از مقاصد غافل است قوتش آشفستگی را مایل است
 فرد تا اندر جماعت گم شود قطره وسعت طلب قلمزم شود

(رموز بیخودی، ص ۵۸)

۱. وحدت مسلمانان

اقبال در این مورد می‌گوید: مسلمانان باید بدانند که تفرقه و انتشار موجب ضعف قوا و ناتوان شدن آنان می‌شود و نتیجه این ضعف و ناتوانی، مسلط شدن بیگانگان بر آنان و تعیین سرنوشت آنان به دست دیگران است و قومی که چنین باشد ذلیل و خوار است. این تفرقه و پراکندگی سبب بدبختی و حقارت مسلمانان در این دوره

شده است و تنها راه علاج آن، این است که مسلمانان با آگاهی و هوشیاری از نیرنگ‌های استعمار، نزاع، فرقه‌گرایی و قوم و وطن‌پرستی را کنار بگذارند و با حفظ اراضی و حفظ استقلال ملت‌ها و قلمرو کشورشان، همگی با هم متحد شوند تا بیگانگان بر آنان مسلط نشوند و حقوق آنها را پایمال نکنند. تا وقتی که وحدت مسلمانان تحقق پیدا نکند و شرایط مناسبی برای مسلمانان حاصل نشود، نظریه دوم به ثمر نمی‌رسد و در نتیجه اتحاد مورد نظر اسلام عملی نمی‌شود؛ یعنی وحدت مسلمانان شرط اساسی برای اتحاد اسلامی است. زمانی که وحدت مسلمانان به دست آمد و مسلمانان ضعف‌های خود را دور کردند و به وضعیتی مطلوب که در آن بتوانند تعالیم حیاتی اسلام را زنده کنند، رسیدند آن موقع این مرحله با زنده کردن ارزش‌های انسانی که اسلام متولی آن است آغاز می‌شود. ریشه نظریه اتحاد برای به دست آوردن وحدت حقیقی و یگانه‌پرستی از خودی نشئت می‌گیرد و باید بر پایه آن، مسلمانان روح حقیقی اسلام را که وحدت و همبستگی است، درک کنند و رسالت اسلامی خود که عبارت از بلند کردن پرچم توحید در جهان است، را انجام دهند تا همه چیز زیر پرچم توحید، تجلی توحید باشد. بنابراین هدف این نظریه به وجود آمدن جامعه جهانی توحیدی است که بر محوریت توحید بنا شده باشد:

روح ملت را وجود از انجمن روح ملت نیست محتاج بدن

(جاویدنامه، ص ۳۷۹)

۲. بازگشت به خود

خودی که اقبال از آن در جاهای مختلف به حیات تعبیر می‌کند، احساس شخصیت، درک شخصیت، خودشناسی و شناختن استعدادها و نیروهای خویش است و انسان با پرورش خودی در هر مرحله به خالق خویش و وحدت حقیقی (توحید) نزدیک‌تر می‌شود. وقتی که فرد با کسب خودی، خودی خویش را کامل کرد در مجموعه یک جامعه بیخود می‌شود و بدین طریق به بیخودی می‌پیوندد و با جامعه ارتباط برقرار می‌کند. آن موقع هر ملت و جامعه‌ای، خود نیاز به کسب خوی دارد، همچنان



که فرد نیاز دارد. جمع شدن همه ملل انسانی که با کسب خودی آفریده شده‌اند، همان جامعه توحیدی، آرمانی و ابراهیمی یعنی جامعه مورد نظر اسلام است و در آن تمامی خلاقیت‌ها، استعدادها و سرمایه‌های وسیع انسانی به بار نشسته و مظهری از قدرت لایتناهی الهی خواهد بود. چنین جامعه‌ای همه عالم را با امکانات وسیع بشری، مسخر و در اختیار خود قرار خواهد داد. در واقع اسرار خودی و رموز بیخودی اسرار و رموز استقرار حکومت خداوند در زمین با تحقق یافتن چنین جامعه‌ای است.

چيست ملت؟ ای که گویی لا اله
 اهل حق را حجت و دعوی یکی است
 ذره‌ها از یک نگاهی آفتاب
 یک نگاهی را به چشم کم مبین
 ملتی چون می‌شود توحید مست
 با هزاران چشم بودن یک نگه
 خیمه‌های ما جدا دل‌ها یکی است
 یک نگه شو تا شود حق بی‌حجاب
 از تجلی‌های توحید است این
 قوت و جبروت می‌آید به دست
 (جاویدنامه، ص ۳۷۸)

اقبال قهرمان عرصه خودی است، وی این نظریه را که هر چه در جهان است دارای خودی است از فیخته گرفت؛ بنابراین بعضی از اندیشمندان به اشتباه خیال کردند که وی دنباله‌رو فیخته بوده است. بعضی دیگر معتقد بودند که افکار اقبال کاملاً متأثر از افکار فلاسفه غربی مانند برگسون، نیچه و فیخته است وی در کتاب اسرار خودی دیدگاهش را در این مورد روشن کرده است. او می‌گوید: مثنوی اسرار خودی و دیدگاه نیچه کاملاً مغایر یکدیگر هستند، اسرار خودی کاملاً مبتنی بر حقیقت خودی است که نیچه آن را باور ندارد. برخی نیز اعتقاد داشتند که مک تاگارت، استاد فلسفه اقبال در فاصله سال‌های ۱۹۰۵-۱۹۰۸ در کمبریج در خلق فلسفه خودی وی تأثیر بسزایی داشته است. (قیصر، ۱۳۸۴، ص ۱۶ و ۱۹ و ۱۰۱) «به اعتقاد اقبال خودی از ارکان مهم شرف آدم است و در سر خودی اقبال، آگاهی از نوعی است که با سه عنصر عشق، درد و عمل سرشته است.» (شریعتی، ۱۳۸۴،

خودی در مفهوم مورد نظر اقبال عبارت از احساس شخصیت، خودنگری، درک شخصیت، خودشناسی و خوداندیشی است، این مفهوم یک مفهوم انسانی، اجتماعی است که در پوشش تعبیرات فلسفی بیان شده است. البته اجتماعی بودن آن به معنای نپرداختن به فرد نیست، زیرا پایه خودی در فرد مستحکم می‌شود اما این خودیت خودی و استحکام شخصیت خودی در فرد هم یکی از مفاهیم اجتماعی اسلام است و تا آن شخصیت خودی مستحکم نشود اجتماع به صورت حقیقی به وجود نمی‌آید. خودی برای ملت‌های اسلامی نظام ارزشی اسلام است. زمانی که اقبال فلسفه خودی را پی‌ریزی می‌کرد، جای این ارزش‌ها در میان مسلمانان و به ویژه در بین مسلمانان هند خالی بود و آنان مطلقاً آن ارزش‌ها را فراموش کرده بودند، با پاک‌باختگی به یک سیستم ارزشی بیگانه مؤمن، معتقد، فریفته و علاقه‌مند شده بودند و ضروری بود به خودشان برگردند؛ این همان مفهومی است که اقبال به دنبال آن است. (ستوده، ۱۳۶۵، ص ۲۳)

اقبال می‌خواهد به ملل اسلامی بفهماند با خودشناسی، خودیابی، خودنگری، برگشتن به خود و چنگ زدن به تعالیم حیاتی قرآن به خود آیند، تکان بخورند و از خواب غفلت بیدار شوند و احساس شخصیت و هویت اسلامی پیدا کنند.

در سکوت نیم شب نالان بدم	عالم اندر خواب و من گریان بدم
من همین یک گل به دستارت زخم	محشری بر خواب سرشارت زخم
تا ز خاکت لاله زار آید پدید	از دمت باد بهار آید پدید

(رموز بیخودی، ص ۵۶، ۵۷)

طبق نظریه اقبال جامعه دینی و آرمانی جامعه‌ای است که با خودی آفریده می‌شود و در آن، عقول جامعه انسانی به نیازهای حیاتی و حقیقی خود می‌اندیشد و زمینه را برای ظهور انقلاب جهانی در فردی واحد که رسالت او تحقق رسالت انبیا و هدایت انسان به آن حقیقت است، فراهم می‌سازد؛ انقلاب عظیم فکری که در آن



انسان به بلوغ فکری و عقلی رسیده باشد.

انقلابی که ننگجد به ضمیر افلاک بینم و هیچ ندانم که چسان می بینم

(نقش فرنگ، ص ۲۶۰)

به اعتقاد وی جامعه آرمانی و مطلوبش با خودی آفریده می شود و خودی برای ملت های اسلامی نظام ارزشی اسلام است. در اینجا به مراحل تکامل خودی می پردازیم تا با دانستن آن مراحل می توانیم برای حصول جامعه آرمانی سعی عملی را آغاز کنیم.

۳. تحمل رنج و سختی

«به اعتقاد اقبال، مقصود فطرت و طبیعت در گردش و انقلاب های متعدد فکر و جسم و جان این است که برای تربیت خودی وسایل تهیه کند و تجلی این گوهر گران بها را آشکار کند.» (عرفانی، ۱۳۳۲، ص ۴۵)

از بلاها پخته تر گردد خودی تا خدا را پرده در گردد خودی
عشق را در خون تپیدن آبروست اره و چوب و رسن عیدین اوست

(جاویدنامه، ص ۲۹۸)



اقبال برای ابراز تفکرات و اندیشه‌های خویش فارسی را به عنوان زبان شعری برای خود انتخاب کرده است. البته در زبان اردو هم شعر گفته ولی عمده‌ترین کلام وی در زبان فارسی یافت می‌شود. شاید قانع‌کننده‌ترین دلیل اقبال برای گزینش زبان فارسی برای اظهار افکار و احساسات خویش، همانا مناسب تشخیص دادن زبان فارسی برای این کار بوده و دیگر اینکه می‌خواست شعرش را فراتر از محدوده زبان اردو قرار دهد و پیام جهانی خویش را به دور دست‌ترین نقاطی که در آن فارسی‌زبانان زندگی می‌کنند و قدر اشعارش را خواهند دانست، برساند

اقبال موجی از موسیقی الفاظ و کلمات را نثار خواننده می‌کند و با بیان مضامین آرمان‌شهر تحرک و جوششی خیلی عظیم در کالبد شعر می‌دمد تا مخاطبین او با آمادگی کامل برای به دست آوردن چنین جامعه‌ای حرکت خودشان را آغاز کنند و عموم مسلمانان را از انحطاط کنونی نجات بدهند.

اقبال اندیشه‌های متعددی را به وسیله اشعار خویش مطرح کرده است. ولی اندیشه‌های مذهبی و سیاسی وی از اهمیت بالایی برخوردار است. زیرا اقبال با الهام گرفتن از مضامین اسلام دنبال به دست آوردن نظام اسلامی است که مسلمانان به خاطر عدم انحفاظ خودی، مبتلا شدن به اختلاف و تفرقه و بی‌توجهی به فرهنگ غرب از دست دادند. بررسی لایه فکری اشعار اقبال نشان می‌دهد که وی کاملاً متأثر از آموزه‌های اسلامی است و قوانین اسلام را فقط منحصر در زندگی فردی انسان نمی‌داند بلکه دین اسلام را یک ضابطه حیات می‌داند. وی در صدد به دست آوردن جامعه‌ای هست که ویژگی‌های عصر نبی اکرم (ص) را داشته باشد. در این راستا موانع و راه‌های حصول چنین جامعه‌ای را بازگو نموده است. اقبال احترام ویژه‌ای نسبت به اهل بیت (ع) قایل است و این امر را به وضوح در اشعار وی دیده می‌شود.



فهرست منابع

۱. احمدی، احمد. (۱۳۴۹). دانای راز، بی جا، بی نا.
۲. شریعتی، علی. (۱۳۸۴). ما و اقبال، تهران، مؤسسه بنیاد فرهنگی دکتر علی شریعتی، نشر الهام.
۳. ساکت، محمدحسین. (۱۳۸۵). ماهتاب شام شرق، تهران، مؤسسه نشر میراث مکتوب، چاپ اول.
۴. رضوی، سید سبط حسن. (۱۳۵۶). مجله هنر و مردم، شماره ۲، تهران.
۵. مجتبیایی، فتح الله. (۱۳۷۹). دایره المعارف بزرگ اسلامی، ج ۹، تهران، انتشارات مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی، چاپ اول.
۶. دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷). لغت نامه دهخدا، تهران، مؤسسه نشر لغتنامه دهخدا.
۷. نقوی، علی محمد. (۱۳۸۵). ایدئولوژی انقلابی اقبال، ترجمه م.م. مجری، تهران، انتشارات اسلامی
۸. شریف، میر محمد. (۱۳۶۲). تاریخ فلسفه در اسلام، تهران، مرکز نشر دانشگاهی
۹. طوسی، نصیرالدین. (۱۳۶۰). اخلاق ناصری، تهران، انتشارات خوارزمی، چاپ دوم.
۱۰. مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۶۸). جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
۱۱. معرفت، محمد هادی. (۱۳۷۸). جامعه مدنی، قم، انتشارات التمهید.
۱۲. بقایی (ماکان)، محمد. (۱۳۷۹). اقبال با چهارده روایت، تهران، نشر فردوس
۱۳. حاکم نیشابوری. (۱۳۹۰). المستدرک، تصحیح علیرضا حیدری نسب، ج ۳، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، چاپ اول
۱۴. ترمذی، ج ۵، ص ۶۳۷
۱۵. اقبال لاهوری، محمد (۱۳۷۰) کلیات اقبال، به تصحیح و اهتمام احمد سروش، تهران، انتشارات کتابخانه سنائی، چاپ پنجم.
۱۶. بقایی (ماکان)، محمد (۱۳۸۰) سونش دینار (دیدگاه‌های اقبال)، به نقل از مکتوبات

- اقبال، ج ۱، تنظیم سید ۱۹. نذیر نیازی، آکادمی پاکستان، نشر اقبال.
۱۷. کامران، مقدم ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۶۱
۱۸. مقدم صفیاری، شهین دخت. (۱۳۸۳). امام علی (ع) در کلام اقبال، کیهان فرهنگی، شماره ۲۰۳.
۱۹. مور، توماس. (۱۳۸۸). آرمان شهر، ترجمه داریوش آشوری و نادر افشار نادری، تهران، خوارزمی.
۲۰. نقوی، علی محمد. (۱۳۸۵). ایدئولوژی انقلابی اقبال، ترجمه م.م. مجری، تهران، انتشارات اسلامی
۲۱. عرفانی، عبدالحمید. (۱۳۳۲). رومی عصر: شرح احوال و آثار محمد اقبال شاعر ملی پاکستان، تهران، کانون معرفت، چاپ اول
۲۲. قیصر، نذیر. (۱۳۸۴). اقبال و شش فیلسوف غربی، ترجمه محمد بقایی (ماکان)، تهران، نشر یادآوران، چاپ اول.
۲۳. شکفته، صغری بانو. (۱۳۵۶). اقبال و ثنای رسول اکرم (ص)، مجله هنر و مردم، ش دوم.
۲۴. ستوده، غلامرضا. (۱۳۶۵). در شناخت اقبال، تهران، نشر وزارت ارشاد اسلامی.
۲۵. سعیدی، غلامرضا. (۱۳۵۶). اقبال شناسی، تهران، انتشارات بعثت
۲۶. حسینی فر، عبدالرسول. (۱۳۹۷). مقاله نسبت فلسفه و شعر در آرمان شهر اقبال و افلاطون، بی جا، بی نا.
۲۷. بقایی (ماکان)، محمد. (۱۳۷۹). اقبال با چهارده روایت، تهران، نشر فردوس
۲۸. تسکین دوست، محمدنقی. (۱۳۹۸). نظریه های تئوریک اقبال لاهوری، بی جا، بی نا.
۲۹. اقبال، جاوید. (۱۳۷۲). زندگی و افکار علامه اقبال لاهوری، ترجمه شهیندخت کامران مقدم، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی، چاپ اول.
۳۰. اقبال لاهوری، محمد. (۱۳۵۸). احیای فکر دینی در اسلام، ترجمه احمد آرام، کانون نشر پژوهش های اسلامی، تهران، چاپ اول.



هم افزائی مستضعفان، آینده امید بخش روابط بین الملل

سید حسین ساجد^۱

عضو هیئت علمی جامعه المصطفی (ص) العالمیه

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۱۷ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۵/۱۳

چکیده

روابط بین الملل همواره از یک سو صحنه چالش ها و درگیری ها و زور آزمائی های اصحاب زر و زور و تزویر با طرف های کم بهره از توان مقابله با آن ها یا قدرت های هم عرض آنها و از سوی دیگر همکاری و همدلی بین برخی دولت ها یا ملت ها بوده است. در مواردی طرفین درگیری هر دو باطل بوده اند و گاه یکی برحق و دیگری باطل بوده است و زمانی هر یک از جهاتی ذیحق و از جهاتی باطل بوده است. هر چند روشن است که در نهایت حق پیروز می شود و باطل سرکوب، ولی در آینده نه چندان دور آیا ما همچنان شاهد سلطه زورمدارانه چند کشور غربی بر سراسر عالم خواهیم بود یا زوال این قدرت ها و برآمدن ملل مستضعف؟ فرضیه این مقاله وجه اخیر است. روش تحقیق مقاله توصیفی - تحلیلی است.

واژگان کلیدی

روابط بین الملل، مستضعفان، نظام سلطه، مقاومت، ایثار.

مقدمه

تا پیش از پیروزی انقلاب اسلامی، با توجه به تقسیم شدن عالم به دو قطب سلطه گر و سلطه پذیر و افزایش روز افزون توان قطب سلطه گر، هیچ روزنه امیدی برای پیروزی واقعی و قاطع بر نظام سلطه وجود نداشت، چون حتی اگر در جایی هم نهضتی پیروز می شد یا خود تبدیل به یک سلطه گر دیگر می شد نظیر آن چه در روسیه تزاری رخ داد یا به ظاهر استقلال بود و در عمل ادامه همان وابستگی سابق به شکلی کاملاً رسمی. یعنی یک یا چند شخص عوض می شدند ولی ساختار وابسته همچنان باقی بود و یا از سلطه غرب رها می شد و تحت سلطه شرق قرار می گرفت و برعکس. ولی با ظهور انقلاب اسلامی و نفی شدن توأمان شرق و غرب و مطرح شدن حاکمیت الله و دغدغه شدن صرف مصالح ملت ها و سعادت دنیوی و اخروی ایشان، نظام بین الملل و سیاست بین الملل نیز مواجه با یک چالش بسیار عظیم گریز ناپذیر شد. یعنی در پی رویداد بیداری اسلامی و انسانی، ملت های مسلمان و مستضعف در سراسر عالم، با بدیلی امید بخش مواجه شدند که با پیروزی خود بر شرق و غرب، توان نظری و عملی ایدئولوژی انقلابی خود را به اثبات رسانده بود. ملت ها دریافتند که دیگر نه پان عربیسم راه حل است نه پان ترکیسم، نه ناسیونالیسم نه الهیات رهائی بخش. بلکه تنها و تنها اسلام انقلابی و معارض اسلام آمریکائی، گزینه قابل اعتماد و سرمایه گذاری است. چون هم راهش خالصانه الهی است هم رهبرش حکیم و عارف و سترگ و بی نهایت شجاع. مبارزان عالم دریافتند که تمام دغدغه اسلام و رهبران آن خوشبختی، رفاه، آسایش، آرامش و پیشرفت معنوی و مادی آن هاست، بی کوچک ترین چشمداشتی به ذخائر آن ها. سپس به رغم فعالیت شبانه روزی تمام رسانه ها و مراکز علمی و اندیشکده های غرب برای مشوه نمودن چهره انقلاب، به تدریج مبارزان عالم دریافتند که می توان به این ایدئولوژی

و رهبران آن دل بست و به ایشان اقتدا نمود.

یکی از پیامدهای بارز و درخشان این اقتدا، حماسه آفرینی امروز رزمندگان اسلام در غزه است که در طی حدود شش ماه گذشته کل ناتو و تمام کشورهای زیرمجموعه آن (به صورت عضو یا غیر عضو)، به زانو در آورده است و به رغم برخورداری آن ها از ده ها هزار اندیشکده و زرادخانه های عظیم نظامی، در برابر تعدادی اندک رزمنده حماس شکست خورده اند و هرگز و به هیچ روی هم نمی توانند این شکست را جبران نمایند و در نهایت هم ناگزیر می شوند با خفت و خواری تمام از غزه خارج شوند. نمونه دیگر حمله پیشگیرانه روسیه به ناتو (نه اوکراین)، در زمین جنگ اوکراین و شکست ذلت بار و قطعی ناتو است. این در حالی است که نقاب های فریبنده و دروغین دفاع از حقوق بشر، دموکراسی، آزادی، ... یکی یکی از چهره غرب فرو می افتد و مردم عالم چهره کریه غرب را به وضوح می بینند. رویدادهای غزه به سلطه ستیزان در سراسر عالم پیام می دهد که شما هم با پیروی از راه ما می توانید بر تمام دیکتاتورهای وابسته به غرب پیروز بشوید و از این پس خود سرنوشت خویش را رقم بزنید.

مخاطب پیام انقلاب اسلامی، تمام مستضعفان عالم

در این راستا رهبر معظم انقلاب (مد ظله العالی) به عنوان بهترین معرف انقلاب در عصر حاضر می فرماید: آن هنگام که از مبارزه و مقابله با استکبار جهانی و قلدرها و غارتگرهای جهان حرف می زنیم، مخاطب ما تمام مستضعفان عالمند. این، طبیعت پیام ماست؛ استکبار جهانی هم این مطلب را می داند. دشمنی او با ما و امام (ره) و انقلاب اسلامی نیز به خاطر همین نکته است. (خامنه ای، بیانات، ۱۳۶۸)

نیز می فرماید: این انقلاب، چون با نام خداست، همیشه با شیطان ها مواجه است. چون معتقد به طرفداری از مستضعفان و مظلومان است، همیشه با قلدران و زورگویان و مستکبران، دست به گریبان است. (خامنه ای، بیانات، ۱۳۶۹)

نیز انقلاب مرکز امید همه مستضعفان عالم است، در همین راستا مقام معظم



رهبری با استشهاد به سه آیه قرآن می فرماید:

«وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزُّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرُثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ» (انبیاء: ۱۰۵)؛ «إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ» (اعراف: ۱۲۸)؛ «لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَنُكْرَ الْمُشْرِكُونَ» (توبه: ۳۳)؛ یعنی این پرچم توحید و اسلام و ایمان، این پرچم ایستادگی در مقابل ظلم و جور از هر کس و هر جای عالم، این پرچم استقلال ملت‌ها در مقابل قدرت های زورگوی عالم، باید در سرتاسر جهان و به عنوان مرکز امید همه مستضعفان عالم، به اهتزاز در بیاید. (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۶۹)

مؤلفه های انقلاب اسلامی

یکی از مؤلفه های انقلاب اسلامی محرومیت زدائی از عالم به عنوان وظیفه ای همگانی است. امام خامنه ای رهبر معظم انقلاب می فرماید: در نظام اسلامی، رفع فقر و محرومیت، در شمار هدف های طراز اول است و پای‌بندی به اصول انقلاب، بدون مجاهدت در راه نجات مستضعفان و محرومان، سخنی بی معنی و ادعایی پوچ است. (خامنه ای، بیانات، ۱۳۶۹)

نیز معظم له می فرماید: در دعای روزهای ماه رمضان می گوئیم: «اللَّهُمَّ ادْخِلْ عَلَى أَهْلِ الْقُبُورِ السُّرُورَ، اللَّهُمَّ اغْنِ كُلَّ فَقِيرٍ اللَّهُمَّ اشْبِعْ كُلَّ جَائِعٍ، اللَّهُمَّ اكْسُ كُلَّ عَرْيَانٍ». این دعا فقط برای خواندن نیست؛ برای این است که همه خود را برای مبارزه با فقر و مجاهدت در راه ستردن غبار محرومیت از چهره محرومان و مستضعفان موظف بدانند. این مبارزه، یک وظیفه همگانی است. (خامنه ای، بیانات، ۱۳۸۱)

نیز امام خامنه ای در همین راستا می فرماید: امام [قدس سره الشریف] صریحاً در جبهه مخالف قلدران بین‌المللی و مستکبران قرار داشت، هیچ ملاحظه‌ای نمی‌کرد. این است که امام در مقابله میان قلدران و مستکبران و قدرت های

زورگوی عالم با مظلومان، در جبهه مظلومان بود؛ صریح و بدون ملاحظه و بی تقیّه این را بیان می کرد. طرف دار جدّیّ مظلومان جهان بود. امام با مستکبرین سرِ آشتی نداشت. واژه «شیطان بزرگ» برای آمریکا، یک ابداع عجیبی از سوی امام بود. امتداد معرفتی و عملی این تعبیر شیطان بزرگ خیلی زیاد است. وقتی شما یک کسی را، یک دستگاهی را شیطان دانستید، معلوم است که باید رفتار شما در مقابل او چگونه باشد، باید احساسات شما نسبت به او چگونه باشد؛ امام تا روز آخر، نسبت به آمریکا همین احساس را داشت؛ عنوان شیطان بزرگ را، هم به کار می برد، هم از بن دندان اعتقاد به این معنا داشت. در مقابل از اوّل انقلاب کسانی بودند که توجّه نمی کردند که آمریکا عقبه تغذیه کننده رژیم طاغوتی است که به وسیله ملّت ایران برافتاد. ملّت ایران رژیم طاغوت را ساقط کردند، اما کسانی بودند آن روز که با حضور آمریکایی ها، با فعالیت آن ها - حتی فعالیت برخی از نهادهای آمریکایی - در داخل کشور موافق بودند! اختلاف عمده دولت موقت با امام بزرگوار سر این قضیه بود؛ ما از نزدیک می دیدیم. آن ها توجّه نمی کردند که آمریکا تغذیه کننده رژیم طاغوت بود؛ این رژیم حالا برافتاده است اما آن دستگاه تغذیه کننده هنوز باقی است، فعال است، اگر به او میدان داده شود، مجال داده شود، دوباره مشغول خواهد شد و ضربه خواهد زد و نقاط ضعف را جستجو خواهد کرد و از آن نقاط ضعف وارد خواهد شد؛ این را توجّه نمی کردند. امام این را می دید، لذا موضع گیری امام در زمینه مسأله لانه جاسوسی ناشی از همین نگاه و همین دیدگاه بود. در دنیا کسانی به این نقطه توجّه نکردند و ضربه اش را خوردند که حالا نمی خواهیم کسانی را شماتت و ملامت کنیم؛ اما این ضربه ای است که بعضی خوردند، به خاطر این که رژیم های مرتجع و مستکبر را ساقط کردند، [ولی] عقبه آن ها را نادیده گرفتند. امام این عقبه را از روز اوّل دید، با آن مقابله کرد؛ لذا تا آخر، امام علیه آمریکا و دستگاه

سیاسی و امنیتی آمریکا موضع داشت. (<https://farsi.khamenei.ir/speech->)

(content?id=29914)



رهبر معظم انقلاب در مورد محروم یابوری حضرت امام خمینی می فرماید: امام بزرگوار در طول این سالیان دراز از فلسطین حمایت کرد، دفاع کرد. از فلسطین دفاع کرد، از افغانستان دفاع کرد. آن روزی که شوروی‌ها وارد افغانستان شدند، با این که ما گرفتار دشمنی آمریکا بودیم - [و] دولت‌ها معمولاً در این مواقع که با یک طرف گرفتاری دارند، با طرف دیگر می سازند - امام بزرگوار در همان حال در مقابل شوروی موضع قاطع گرفت، که این موضع قاطع را حتی بعضی از دولت‌هایی که گرایش غربی داشتند هم نگرفتند، اما امام بزرگوار بدون هیچ ملاحظه‌ای از ملت افغانستان حمایت کرد، از ملت لبنان حمایت کرد، فلسطینی‌ها را با کمال صمیمیت مورد حمایت خودش قرار داد. این منطق امام است در مورد مقابله با استکبار. با این منطق امروز می شود قضایای دنیا را شناسایی کرد، موضع درست را می شود فهمید. (همان)

مقام معظم رهبری ناظر به وضعیت کنونی عالم می فرماید: امروز ما به همان اندازه‌ای که با رفتار وحشیانه و ظالمانه جریان داعش در عراق و در سوریه مخالفیم، به همان اندازه با رفتار ظالمانه پلیس فدرال آمریکا در داخل کشورشان مخالفیم - این‌ها هر دو مثل هم هستند - به همان اندازه با محاصره غزه که محاصره ظالمانه‌ای است علیه مردم مظلوم غزه مخالفیم، به همان اندازه با بمباران مردم مظلوم و بی‌پناه یمن مخالفیم، به همان اندازه با سخت‌گیری‌هایی که علیه مردم بحرین به وجود می‌آید مخالفیم، به همان اندازه با حمله هواپیماهای بدون سرنشین آمریکا به مردم در افغانستان و در پاکستان مخالفیم. این منطق، منطق امام است. هر جا ظلم هست دو طرف وجود دارد: ظالم و مظلوم؛ ما طرف دار مظلومیم، مخالف با ظالمیم؛ این موضع‌گیری‌ای است که امام به صراحت انجام می‌داد و این یکی از خطوط اصلی است. امروز هم به همین دلیل مسأله فلسطین برای ما یک مسأله اصلی است؛ این را همه بدانند. مسأله فلسطین از دستور کار نظام جمهوری اسلامی خارج نخواهد شد.

مسأله فلسطین، عرصه یک مجاهدتِ واجب و لازم اسلامی است، هیچ حادثه‌ای ما را از مسأله فلسطین جدا نمی‌کند. ممکن است کسانی در صحنه فلسطین باشند که به وظایفشان عمل نکنند، حساب آن‌ها جدا است اما مردم فلسطین، ملت فلسطین، مجاهدان فلسطینی مورد تأیید و حمایت ما هستند. (همان)

نیز معظم له می‌فرماید: حمایت از مستضعفان و مظلومان، دفاع از وحدت و حرکت امت بزرگ اسلامی و فائق آمدن بر عوامل اختلاف و دوگانگی مسلمین در سطح جهان، و مجاهدت برای ایجاد مدینه فاضله اسلامی، و تکیه بر جانبداری از قشرهای محروم و کوخ‌نشین، و به کار گرفتن همه عوامل و امکانات برای بازسازی کشور در سطح داخلی کشور، خطوط اصلی برنامه‌های ماست. هدف اصلی از این همه، زنده کردن دوباره اسلام و بازگشت به ارزش‌های قرآن است و ما یک سر مو از این هدف عقب نخواهیم نشست. (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۶۸)

حضرت امام خمینی در وصیت نامه بی بدیل خویش در راستای حمایت از مستضعفان عالم می‌فرماید:

یکی از اموری که لازم به توصیه و تذکر است، آن است که اسلام با سرمایه‌داری ظالمانه و بی‌حساب و محروم‌کننده توده‌های تحت ستم و مظلوم موافق نیست، بلکه آن را به طور جدی در کتاب و سنت محکوم می‌کند و مخالف عدالت اجتماعی می‌داند. هر چند بعضی کج‌فهمان بی‌اطلاع از نظام حکومت اسلامی و از مسائل سیاسی حاکم در اسلام در گفتار و نوشتار خود طوری وانمود کرده‌اند (و باز هم دست برداشته‌اند) که اسلام طرفدار بی‌مرز و حد سرمایه‌داری و مالکیت است و با این شیوه که با فهم کج‌خویش از اسلام برداشت نموده‌اند چهره نورانی اسلام را پوشانده و راه را برای مغرضان و دشمنان اسلام باز نموده که به اسلام بتازند، و آن را نظامی چون رژیم سرمایه‌داری غرب (مثل رژیم آمریکا و انگلستان و دیگر چپاولگران غرب) به حساب آورند، و با اتکال به قول و فعل این نادانان یا غرضمندان و یا ابلهانه بدون مراجعه به اسلام‌شناسان واقعی با اسلام به معارضة



برخاسته‌اند. نیز نظام اسلامی نه رژیم‌های مانند رژیم کمونیسم و مارکسیسم لنینیسم است که با مالکیت فردی مخالف و قائل به اشتراک باشد با اختلاف زیادی که دوره‌های قدیم تا کنون حتی اشتراک در زن و همجنس بازی بوده و یک دیکتاتوری و استبداد کوبنده در برداشته است. بلکه اسلام یک رژیم معتدل با شناخت مالکیت و احترام به آن به نحو محدود در پیدا شدن مالکیت و مصرف است که اگر بحق به آن عمل شود چرخ‌های اقتصاد سالم به راه می‌افتد و عدالت اجتماعی، که لازمه یک رژیم سالم است تحقق می‌یابد. در این جا نیز یک دسته با کج فهمی‌ها و بی‌اطلاعی از اسلام و اقتصاد سالم آن در طرف مقابل دسته اول قرار گرفته و گاهی با تمسک به بعضی آیات یا جملات نهج البلاغه، اسلام را موافق با مکتب‌های انحرافی مارکس و امثال او معرفی نموده‌اند و توجه به سایر آیات و فقرات نهج البلاغه ننموده و سرخود، به فهم قاصر خود، به پاخاسته و «مذهب اشتراکی» را تعقیب می‌کنند و از کفر و دیکتاتوری و اختناق کوبنده که ارزش‌های انسانی را نادیده گرفته و یک حزب اقلیت با توده‌های انسانی مثل حیوانات عمل می‌کنند، حمایت می‌کنند.

وصیت من به مجلس و شورای نگهبان و دولت و رئیس‌جمهور و شورای قضایی آن است که در مقابل احکام خداوند متعال خاضع بوده؛ و تحت تأثیر تبلیغات بی‌محتوای قطب ظالم چپ‌اولگر سرمایه‌داری و قطب ملحد اشتراکی و کمونیستی واقع نشوید، و به مالکیت و سرمایه‌های مشروع با حدود اسلامی احترام گذارید، و به ملت اطمینان دهید تا سرمایه‌ها و فعالیت‌های سازنده به کار افتند و دولت و کشور را به خود کفایی و صنایع سبک و سنگین برسانند.

و به ثروتمندان و پولداران مشروع وصیت می‌کنم که ثروت‌های عادلانه خود را به کار اندازید و به فعالیت سازنده در مزارع و روستاها و کارخانه‌ها برخیزید که این خود عبادتی ارزشمند است.

و به همه در کوشش برای رفاه طبقات محروم وصیت می‌کنم که خیر دنیا و آخرت شماها رسیدگی به حال محرومان جامعه است که در طول تاریخ ستمشاهی و خان‌خانی در رنج و زحمت بوده‌اند. و چه نیکو است که طبقات تمکن‌دار به طور داوطلب برای زاغه و چپرنشینان مسکن و رفاه تهیه کنند و مطمئن باشند که خیر دنیا و آخرت در آن است. و از انصاف به دور است که یکی بی‌خانمان و یکی دارای آپارتمان‌ها باشد. (ر.ک: موسوی خمینی، روح‌الله، وصیت‌نامه الهی سیاسی امام خمینی، بند س)

نیز حضرت امام خمینی در راستای بسیج ملت‌های تحت ستم عالم می‌فرماید: وصیت من به همه مسلمانان و مستضعفان جهان این است که شماها نباید بنشینید و منتظر آن باشید که حکام و دست‌اندرکاران کشورتان یا قدرت‌های خارجی بیایند و برای شما استقلال و آزادی را تحفه بیاورند. ما و شماها لااقل در این صد سال اخیر، که بتدریج پای قدرت‌های بزرگ جهان خوار به همه کشورهای اسلامی و سایر کشورهای کوچک باز شده است مشاهده کرده‌ایم یا تاریخ‌های صحیح برای ما بازگو کرده‌اند که هیچ‌یک از دولت‌حاکم بر این کشورها در فکر آزادی و استقلال و رفاه ملت‌های خود نبوده و نیستند؛ بلکه اکثریت قریب به اتفاق آنان یا خود به ستمگری و اختناق ملت خود پرداخته و هر چه کرده‌اند برای منافع شخصی یا گروهی نموده؛ یا برای رفاه قشر مرفه و بالا نشین بوده و طبقات مظلوم کوخ و کپر نشین از همه مواهب زندگی حتی مثل آب و نان و قوت لایموت محروم بوده، و آن بدبختان را برای منافع قشر مرفه و عیاش به کار گرفته‌اند و یا آن که دست‌نشانده‌گان قدرت‌های بزرگ بوده‌اند که برای وابسته کردن کشورها و ملت‌ها هر چه توان داشته‌اند به کار گرفته و با حیل‌های مختلف کشورها را بازاری برای شرق و غرب درست کرده و منافع آنان را تأمین نموده‌اند و ملت‌ها را عقب مانده و مصرفی بار آورده‌اند و اکنون نیز با این نقشه در حرکتند.

و شما ای مستضعفان جهان و ای کشورهای اسلامی و مسلمانان جهان به



پاخیزید و حق را با چنگ و دندان بگیرید و از هیاهوی تبلیغاتی ابرقدرت‌ها و عُمال سرسپرده آنان نترسید؛ و حکام جنایتکار که دسترنج شما را به دشمنان شما و اسلام عزیز تسلیم می‌کنند از کشور خود برانید؛ و خود و طبقات خدمتگزار متعهد، زمام امور را به دست بگیرید و همه در زیر پرچم پرافتخار اسلام مجتمع، و به دفاع از محرومان جهان برخیزید؛ و به سوی یک دولت اسلامی با جمهوری‌های آزاد و مستقل به پیش روید که با تحقق آن، همه مستکبران جهان را به جای خود خواهید نشاند و همه مستضعفان را به امامت و وراثت ارض خواهید رساند. به امید آن روز که خداوند تعالی وعده فرموده است. (ر.ک: همان، بند ف)

رهبر معظم انقلاب در مورد تکالیف بسیار سنگین و گوناگونی که در راستای استکبار ستیزی بر عهده ماست، می‌فرماید: ما برای مقابله با توطئه‌های استکبار، نسبت به این کشور و این منطقه و همه ملت‌های مستضعف، وظایف و تکالیف بسیاری داریم که باید آن‌ها را انجام بدهیم. (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۶۹)



نتیجه گیری

عدالت خواهی، آزادی طلبی، برخوردار شدن از حق تعیین سرنوشت و حاکمیت تمام عیار هر ملتی بر کشور خویش، استقلال فراگیر و همبستگی فرو ملی، ملی و فرا ملی، همبستگی درونی و بین المللی، همزیستی مسالمت آمیز و صلح جهانی، کرامت انسان و عزت ملی، امنیت برای تک تک افراد و واحدهای سیاسی، حقیقت جوئی و حق پوئی، برخورداری از حق توحید و دین مداری، و ده ها مؤلفه نظیر این ها خواسته های فطری، عقلانی و عقلائی و مشترک همه انسان ها و جامعه ها و جزئی از اهداف حد اقلی یا میانی تمام پیامبران بوده است. با این حال جز در برهه آغازین تاریخ بشر (دوران امه واحده) و مقاطعی کوتاه یا قلمرو هائی محدود، همواره مستکبران عالم سدی خونخوار و وحشی در برابر این خواسنه های برحق بوده است. ولی اینک شواهدی بسیار روشن از تحرک تدریجی و اوج گیری آتی مقاومت ها در جهان چند قطبی پدیدار شده است که همگی نوید بخش افول تمدن مادی و فرودین غرب و آینده ای بسیار روشن برای پیروزی مقاومت ها و برآمدن تمدن الهی و فرازین شرق می باشد؛ با استعانت از پروردگار مهربان، به امید آن دوران.



فهرست منابع

۱. خامنه ای، سید علی (مقام معظم رهبری)، سخنرانی در مراسم بیعت گروه کثیری از ائمه جمعه و روحانیون استان مازندران و اصفهان و علما و طلاب کشورهای اسلامی مقیم ایران، ۱۳۶۸/۰۴/۰۴.
۲. خامنه ای، سید علی (مقام معظم رهبری)، سخنرانی در دیدار با مسئولان سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۹/۰۴/۰۶.
۳. خامنه ای، سید علی (مقام معظم رهبری)، سخنرانی در دیدار با گروه کثیری از آزادگان ۱۳۶۹/۰۶/۲۶.
۴. خامنه ای، سید علی (مقام معظم رهبری)، پیام به مناسبت اولین سالگرد ارتحال حضرت امام خمینی (ره) ۱۳۶۹/۰۳/۱۰.
۵. خامنه ای، سید علی (مقام معظم رهبری)، بیانات در خطبه‌های نماز عید فطر ۱۳۸۱/۰۹/۱۵.
۶. خامنه ای، سید علی (مقام معظم رهبری)، وبگاه معظم له:
(<https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=29914>)
۷. خامنه ای، سید علی (مقام معظم رهبری)، پیام به حجاج بیت‌الله الحرام ۱۳۶۸/۰۴/۱۴.
۸. موسوی خمینی، روح‌الله، وصیت‌نامه الهی سیاسی امام خمینی، دسترسی پذیر در آدرس: (<https://farsi.khamenei.ir/news-content?id=39719>).
۹. خامنه ای، سید علی (مقام معظم رهبری)، سخنرانی در سالگرد قیام نوزدهم دیماه ۱۳۶۹/۱۰/۱۹.



نقش گفتمان دین و گفتگوی ادیان در ایجاد صلح در روابط بین الملل

حسن نوربخش^۱

عضو هیئت علمی جامعه المصطفی (ص) العالمیه

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۲۳ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۱۹

چکیده

تحولات گفتمانی در دوره معاصر مسائل و مفاهیم چالشی جدیدی را در عرصه بین الملل ایجاد نموده است که تئوریه‌ها و نظریات جدیدی را در جهت حل و تبیین این مسائل طلب می‌کند. صلح عادلانه، تروریسم و امنیت جهانی، گفتگوی ادیان از جمله مفاهیم نوینی است که در عصر جهانی شدن تحولات گفتمانی جدیدی در روابط بین الملل ایجاد نموده است. حاصل تحولات مذکور این است که در جهان امروز مفهوم قدرت از صورت متمرکز آن خارج شده و بر همین اساس نماد قدرت و بنا بر آن ابزار حفظ و نقض امنیت در سطح جهانی از صورت‌های نظامی و تسلیحات پیچیده اتمی فراتر رفته است. در چنین شرایطی دو ضرورت آشکار شده است:

نخست آنکه ابعاد ترتیبات امنیتی از حد دولت‌ها فراتر دیده شود و در این زمینه بازیگران فروتر از دولت‌ها مانند نهادهای مدنی و غیر دولتی، دانشمندان و متفکران و مراکز نهادهای علمی و فرهنگی در ساماندهی امنیت جهانی دخالت یابند.

دوم آنکه در ترتیبات جدید امنیتی به نظر می‌رسد ابعاد فرهنگی و اجتماعی اهمیت بیشتری یافته است. براساس نظریه گفتمان، تمامی تحولات اجتماعی حاصل منازعات معنایی میان گفتمان‌هاست. گفتمان‌ها همواره در تلاش برای حفظ معنای "خودی" و طرد معنای "دیگری" می‌باشد. از این رو سلطه معنایی بر افکار عمومی بهترین و موثرترین شیوه اعمال قدرت است. گفتمان‌ها همواره به واسطه سازوکارهای معنایی بر سر تصاحب افکار عمومی باهم در حال رقابتند و بقیه تحولات اجتماعی تابع منازعات معنایی هستند. گفتمان ترور، گفتمان جنگ و گفتمان امنیت جهانی و گفتمان صلح عادلانه، از گفتمان‌های تاثیر گذار بر روابط بین الملل و جهان معاصر می‌باشد. این که این گفتمانها در چه بستری می‌تواند شکل بگیرد و آیا می‌توان در گفتمان دین به گفتمان صلح عادلانه رسید؟ دین چه نقشی در تقویت و یا تضعیف گفتمان صلح دارد؟ آیا تفاوت در ادیان میتواند ایجاد کشمکش و منازعات بین المللی موثر واقع شود؟ مسائلی است که در این مقاله به آن می‌پردازیم.

واژگان کلیدی

دین، گفتمان، صلح، تروریسم، سازه انگاری، امنیت، کارکرد.



مقدمه

موضوعات مورد مطالعه محققان و پژوهشگران بین‌المللی در قرون مختلف بسته به چگونگی روابط، تعداد دولت‌ها و نهادهای بین‌المللی متفاوت بود. افزایش دولت‌ها در عرصه بین‌المللی و پیچیده‌تر شدن روابط در ابعاد اقتصادی، سیاسی نظامی و فرهنگی و همچنین ظهور سازمان‌های بین‌المللی موجب طرح موضوعاتی نوین در گستره این علم گردید. در قرن هیجدهم و نوزدهم مسایل مهم بین‌المللی شامل خطرات سیاسی، تجارب دیپلمات‌ها و نظریات نظامیان، به ویژه در نظریه‌های استراتژی و همچنین حقوق بین‌الملل با بیشترین محتوای متون روابط بین‌الملل را تشکیل می‌داد. (بهزادی، ۱۳۵۲ : ۲۰)

موضوعات عمده‌ی مورد توجه متفکران جامعه بین‌الملل، در اوایل قرن بیستم و پس از وقوع جنگ جهانی اول عبارت بود از: سازمان‌های بین‌المللی، جامعه ملل، خلع سلاح، قوانین جنگ و بی‌طرفی و حقوق بین‌الملل و اخلاق و ارزش‌های بین‌المللی (همان) جنگ جهانی دوم نقطه‌ی عطفی در روابط بین‌الملل بوده از یکسو مکانیسم‌های حفظ صلح در سطح جهانی بویژه از طریق جامعه ملل نتوانست آرمان بزرگ بشریت (حفظ صلح و امنیت) را تحقق بخشد. از سوی دیگر پدیده‌های نوینی مانند رقابت بلوک‌های سرمایه‌داری و کمونیست، جنگ سرد، سلاح‌های اتمی و کشورهای نو استقلال و جدید موجب پیچیدگی روابط بین‌المللی شد. (عامری، ۱۳۷۸ : ۳۰)

این مجادلات در محتوا و موضوعات روابط بین‌الملل موجب پیدایش دو مکتب «آرمان‌گرایی»^۱ و «واقع‌گرایی»^۲ شد. آرمان‌گرایان که عروج اندیشه‌های ایده‌آلیستی در روابط بین‌الملل بودند به موضوعاتی چون منافع جمعی، نهادهای



بین‌المللی، دادگاه افکار عمومی جهانی، حقوق بین‌المللی و ارزشهای اخلاقی در سطح جامعه بین‌الملل علاقمند بوده، ترتیبات امنیت دسته جمعی را تنها راه حل حفظ صلح بین‌المللی می‌دانند.

در مقابل، واقع‌گرایان محورهایی مانند حاکمیت ملی، قدرت نظامی و تسلیحات، دیپلماسی مخفی و موازنه قوا را مهمترین مباحث علم روابط بین‌الملل تلقی می‌کنند. این اسلوب فکری بیش از آنکه مکانیسم حفظ صلح را در خلع سلاح عمومی و اشتراک منافع عمومی جستجو کند، افزایش قدرت نظامی برای حفظ امنیت ملی را توصیه می‌کند که در نهایت به حفظ صلح و امنیت بین‌المللی از طریق سیستم موازنه قوا منجر خواهد شد. (بروس و هاری، ۱۳۷۱: ۴۱)

تحولات گفتمانی در دوره معاصر موضوعات و مسائل جدیدی را برای روابط بین‌الملل ایجاد نموده است.

نقش دین در عرصه روابط بین‌الملل از مسائل موضوعاتی است که نظریات و تئوری‌های مختلف علوم سیاسی و روابط بین‌الملل از منظرهای مختلف به آن پرداخته‌اند.

سوال اصلی اینکه دین چه نقشی در گفتمان صلح در عرصه روابط بین‌الملل دارد؟ آیا دین موجب تقویت و تثبیت گفتمان صلح در جهان می‌گردد و یا اینکه دین خود عامل تنش‌ها و حتی تروریسم در جهان می‌گردد؟ جایگاه و نقش دین را با کدامیک از نظریات روابط بین‌الملل می‌توان تبیین نمود؟ مقاله حاضر تلاش می‌نماید به سوالات فوق پاسخ دهد.

نظریه‌ها و گفتمان‌های صلح در روابط بین‌الملل

صلح همانند جنگ یک پدیده اجتماعی است که حاصل روابط متقابل مبتنی بر همکاری اعضای جامعه بین‌الملل می‌باشد عده‌ای با وارونه کردن تعریف جنگ، درصدد تعریف صلح بر آمدند. «حالت صلح، حالت ملتی است که در جنگ نیست»

«سن اگوستین»^۱ از فلاسفه سیاسی اوایل قرون وسطی برای صلح چنین تعریفی ارائه نمود: «صلح یعنی نظم در آرامش»^۲ این تعریف زیر بنای توضیح نظریه پردازان بعدی در مورد این پدیده قرار گرفت. (بوتول، ۱۳۷۱: ۳۵)

گاستون بوتول، از جامعه شناسان، تعریف دیگری از جنگ و صلح ارائه می دهد که دارای عینیت بیشتری بوده و جنبه اجتماعی را نیز در بر دارد. «صلح حالت یک گروه انسانی حاکم بر سر نوشت خویش (و یا به عبارت دیگر از لحاظ سیاسی مستقل) است که مرگ و میر گروهی اش، آدمکشی جمعی هدایت شده و سازمان یافته را شامل نمی شود. (بهزادی، ۱۳۵۲: ۱۷۸)

نظریه های مختلفی برای ایجاد صلح ارائه شده است که هر کدام بطور شکلی و ماهوی با هم متفاوتند.

در اینجا به اختصار به بررسی برخی از نظریه ها می پردازیم.

۱. سازمان بین المللی و امنیت دسته جمعی^۳

یکی از نظریه های صلح که امکان تحقق و فعالیت آن هم فراهم شد. نظریه امنیت دسته جمعی در قالب یک سازمان جهانی است. انتر ناسیونالیست ها که هواداران اصلی این نقشه هستند استدلال می کنند که دولت های مستقل و دارای حاکمیت در جهان دوم هر چند دارای منافع ملی خاص خود می باشند اما منافع مشترک و عالی وجود دارد که تعهد و مسئولیت دولت ها در قبال آنها روشن است. سازمان های بین المللی با تکیه بر اصل امنیت دسته جمعی صلح و امنیت را برای همه دولت ها تضمین کرده و جلوی تجاوز و جنگ را می گیرد. اصل امنیت دسته جمعی که مکانیسم صلح پایدار را در نظر دارد بر فرضیه های زیر استوار است.



- الف) توافق در باره تشخیص متجاوز
 ب) وجود منافع مشترک دولت‌ها در متوقف ساختن تجاوز
 ج) لزوم قدرت جهانی برای مقابله با تجاوز
 د) تقویت قدرت نیروی متحده امنیت^۱
 ه) صلح بر قدرت فائده‌ای استوار است.

این طرح صلح در عمل به تأسیس «جامعه ملل» و «سازمان ملل متحد» به عنوان سازمان‌های بین‌المللی حافظ صلح و امنیت بین‌المللی منجر شد. بر این نظریه اشکالاتی وارد شده است. این اشکالات شامل نقد تئوریک و انتقادهای عینی می‌باشد.

از یک سو فرضیه‌های امنیت دسته جمعی قابل تأیید نیست و قابل خدشه است و از سوی دیگر تاریخ روابط بین‌الملل هم نشان داده است که قدرت‌های بزرگ تضمین کننده‌ی این سیستم هرگاه با یکدیگر نا سازگار باشند این نظریه در عمل هیچ نقشی نمی‌تواند ایفا کند.

۲. دولت واحد جهانی^۲

برخی از نظریه پردازان، صلح را در گرو حذف مرزهای ملی دانسته و تشکیل حکومت واحد جهانی را تنها راه مطمئن صلح پایدار اعلام کرده‌اند. (می‌یر، ۱۳۶۸: ۱۸) طرفداران حکومت جهانی، ریشه جنگ و ناامنی در عرصه بین‌الملل را ناسیونالیسم، حس وطن خواهی، تعلق به خاک و سرزمین خاص و مرزهای موجود تشخیص داده و وجوه خشونت آفرینی و ستیزگی آنها را یادآور می‌شوند. احساسات ناسیونالیستی که ویژگی آن بیگانه ستیزی و تفاوت خود با دیگر ملت‌هاست ریشه بنیادین متنازع در جامعه بشری است. دولت‌های مستقل و ملی و مرزهای آن که

1. United Force Security forces
 2. global governance



حافظ حاکمیت و منافع ملی هستند زمینه‌ساز اصلی جنگ می‌باشند. از این رو تنها راه چاره حذف نظام دولت‌های مستقل با حاکمیت ملی و در مقابل ایجاد حکومت جهانی است. (بهزادی، همان: ۱۷۳)

بر نظریه حکومت جهانی انتقاداتی چند وارد شده است. از جمله اینکه تحقق حکومت جهانی در آینده بسیار نزدیک غیر ممکن است. در حالی که جهان نیازمند طرح عینی و واقع برای حفظ صلح پایدار است. بعلاوه توسعه و رشد روز افزون ناسیونالیسم با حکومت جهانی سازگار نیست. امروزه جهان با یک روند ملی‌گرایی و حتی قومیت‌گرایی شدید مواجه است و طی سال‌های اخیر بر تعداد کشورهای مستقل افزوده شده است. در حالی که حکومت جهانی در صدد حذف این شرایط است.

۳. خلع سلاح^۱

استدلال ساده و روشن نظریه پردازان خلع سلاح این است که چون انسان با اسلحه می‌جنگد، پس برای از بین بردن جنگ - و در نهایت استقرار صلح - انهدام تسلیحات کفایت می‌کند. فقدان مسائل و لوازم مورد نیاز جنگ، خود به خود زمینه‌های صلح بادوام را موجب می‌شود. چنانچه تاریخ نشان می‌دهد، پیشرفت روند مذاکرات خلع سلاح، حاکی از بهبود روابط بین دولت‌ها و ملت‌ها و افزایش امید به برقراری صلح می‌باشد. (ثقفی عامری، ۱۳۷۶: ۵۳) ارزیابی نظریی و مصداق این نظریه، حاوی نکاتی چند است که به اختصار بیان می‌شود.

نخست آنکه، هیچ تضمینی برای رعایت خلع سلاح توسط همگان وجود ندارد. اگر دولت‌هایی پنهانی به ساخت و تولید تسلیحات ادامه دهند، لیکن دولت‌های دیگر صادقانه خلع سلاح را رعایت کنند، چه عواقب وخیم و خطرناکی برای امنیت دولت‌ها و صلح بین‌المللی بوجود خواهد آمد؟

همواره استدلال‌های موافقان و مخالفان در میزان و روش خلع سلاح، دستیابی به نتایج سودمند را مختل کرده است. با این وجود، یکی از نظریه‌هایی که در عمل، اگر چه ظاهری، صورت تحقق یافت، خلع سلاح بوده است.

۴. موازنه‌ی قوا^۱

نظریه موازنه‌ی قوا، بخلاف سه نظریه‌ی قبلی یعنی سازمان بین‌المللی و امنیت دسته جمعی، حکومت واحد جهانی و خلع سلاح که از جانب ایده‌آلیست‌ها در روابط بین‌الملل مطرح گردیده‌اند، کوششی از جانب واقع‌گرایان و رئالیست‌هاست. (ارگانسکی، ۱۳۵۵: ۴۸۵) نویسندگان معاصر، موازنه‌ی قدرت را «پایه اساسی روابط بین‌الملل»، «نمایش قاعده عمومی اجتماعی» و تقریباً «نوعی قانون اساسی سیاسی که می‌توان آن را از گردش سیاست‌های جهانی استخراج کرد» خوانده‌اند (بابایی، ۱۳۷۳: ۴۵) سه نظریه پیشین بر اصول اخلاقی، حقوق بین‌الملل، تعهدات و مسئولیت‌های متشکک انسانی و راه‌حل‌های مسالمت‌آمیز تکیه و تأکید دارند، در حالی که نظریه‌ی موازنه قوا بر اصل «قدرت» استوار است.

بنیان تحلیل نظریه‌ی موازنه‌ی قوا بر این اصل مبتنی است که قدرت تنها به وسیله‌ی قدرت، قابل مقابله، کنترل و محدود شدن است. توازن قوا، موجب تعادل و ثباتی می‌گردد که ضامن صلح و امنیت بین‌المللی است، زیرا بر اساس توازن قوا، وضع موجود با قدرت مقابله‌کننده در برابر متجاوز - که بر هم‌زننده‌ی وضع موجود است - حفظ می‌شود و از وقوع جنگ و دگرگونی در موازنه جلوگیری می‌شود. در ارزیابی این نظریه می‌توان چنین تحلیل کرد. نخست آن که در قرن هیجدهم یعنی آخرین قرنی که آن را عصر طلایی موازنه قدرت می‌نامند، جنگ‌های مستمری وجود داشته است. دوم اینکه، رابطه میان صلح و موازنه‌ی قدرت، درست در جهت

1. Balance of power



مخالفتی است که طرفداران نظریه موازنه ادعا می‌کنند، زیرا دوره‌های موازنه‌ی حقیقیاً فرضی قدرت، همان دوره‌های جنگ بوده است، در حالی که دوره‌هایی که تفوق قدرت در جهان وجود داشته، از ادوار صلح به شمار رفته است. سوم آنکه این ادعا که موازنه قدرت، راهنمای جهان به سوی صلح است، صحت ندارد.

۵. نظریه سازه انگاری^۱

یکی از نظریه‌های مهم در دهه اخیر در روابط بین‌الملل سازه انگاری یا برسازنده گرایی است که نه تنها از نظر فهم نوینی که با ما از روابط بین‌الملل در بعد محتوایی آن می‌دهد اهمیت دارد، بلکه از این نظر که در عین حال تلاشی است در حوزه فرا نظری، اهمیت ویژه‌ای دارد.

مباحث هستی‌شناختی به وضوح کانون اصلی توجه سازه انگاران را تشکیل می‌دهند. (ویند^۲، ۱۹۹۷) توجه سازه انگاران از یک سو به انگاره‌ها، معانی، قواعد، هنجارها و رویه‌هاست. تأکید آنها بر «نقش تکوینی عوامل فکری» است که آنها را در برابر «مادی گرایی» حاکم بر جریان اصلی در روابط بین‌الملل قرار می‌دهد و در عین حال به دلیل پذیرش اهمیت واقعیت مادی آنها را از پسا ساختارگرایان متمایز می‌سازد. (ریس^۳، ۲۰۰۰: ۳۹-۱)

به بیان دیگر، سازه نگاران بر ابعاد مادی و غیر مادی حیات اجتماعی تأکید دراند. امانوئل آدلر به خوبی این دو وجه را در تعریف خود از سازه انگاری جمع کرده است. او سازه انگاری را دیدگاهی می‌داند که نشان می‌دهد چگونگی شکل دادن جهان مادی به کنش انسانی و شکل گرفتن جهان مادی توسط کنش و تعامل انسانی وابسته به تفاسیر پویایی هنجاری و معرفت‌شناختی جهان مادی است. این به معنای نقش جهان مادی در بر ساختن جهان اجتماعی است. (آدلر^۴، ۱۹۹۷: ۶۳-۱۹)



جان راگی^۱ نیز مهم‌ترین خصوصیت متمایز سازه انگاری را در قلمرو هستی‌شناسی می‌داند. او بر آن است که سازه انگاری سیاست بین‌را بر اساس یک هستی‌شناسی «رابطه‌ای»^۲ می‌بیند و به عوامل فکری مانند فرهنگ هنجارها و انگاره‌ها بها می‌دهد. کانون توجه سازه انگاری «آگاهی بشری» و نقش است که این آگاهی در روابط بین‌الملل ایفا می‌کند. (راگی، ۱۹۹۸)

به این ترتیب است که سازه انگاران بر نقش فرهنگ در روابط بین‌الملل تأکید دارند و به این نتیجه می‌رسند که بدون توجه به فرهنگ سیاسی جهانی استاندارد کننده نمی‌توان ثبات بلای نظام دولتی را کاهش تنوع اشکال سیاسی را توضیح داد. برای سازه انگاران سازه‌های تمدنی، عوامل فرهنگی، هویت‌های دولتی و غیره همراه با اینکه چگونه به منافع دولت‌ها و الگوهای برآیندها شکل می‌دهند مهم است. اینها نوعی «جهان بینی» را ایجاد می‌کنند و بر الگوهای تعاملی بین‌المللی اثر می‌گذارند.

یکی از نظریه پردازان سازه انگاری بنام ونت معتقد است که سرشت نظام در کل با آنچه او «فرهنگ» روابط بین‌الملل^۳ می‌نامد، می‌تواند، سه حالت داشته باشند: فرهنگ هابزی^۴، لاکی^۵ و کانتی^۶. این فرهنگ‌ها به رفتار دولت‌ها ساختار می‌بخشند. گذار از فرهنگ لاکی (همراه با موازنه قدرت، رقابت امنیتی و جنگ‌های محدود) به فرهنگ کانتی (همراه با امنیت دسته جمعی و حل و فصل اختلافات از طریق غیر خشونت بار) را مشاهده می‌کند و بر آنست که گرایش‌های رفتاری این دو کاملاً متفاوت است. اگر رفتار گروه بزرگی از دولت‌ها مبتنی بر رقیب انگاشتن یکدیگر باشد، نظام جنبه لاکی پیدا می‌کند و اگر گروه بزرگی از دولت‌ها یکدیگر

1. Ruggie

2. relational

3. "Culture" of international relations

4. Hobbes culture

5. Lucky culture

6. County culture

را به عنوان دولت تلقی کنند فرهنگ حاکم بر نظام کانتی خواهد بود. (ونت^۱، ۲۰۰۰: ۱۸۰-۱۶۵)

در نهایت اینکه این نظریه واقعیت اجتماعی را متفاوت با واقعیت مادی می‌داند و به بعد معنایی حیات اجتماعی نیز توجه دارد. و بیش از آنکه به دنبال صرف تبیین باشد به دنبال تفسیر و فهم روابط اجتماعی است. سازه‌انگاری به رغم اهمیتی که از نظر نشان دادن اهمیت قدرت انگاره‌ها، ایدئولوژی و فرهنگ دارد اما انتقاداتی به آن وارد است. یکی از مهم‌ترین انتقاداتی که بر سازه‌انگاران صرف نظر از مباحث هستی‌شناختی بنیادین آنها مطرح می‌شود و شاید بتواند مغایر راه میانی بودن نیز تلقی شود این است که توجه آنها صرفاً به بازیگران دولتی است. گرچه این نظریه قابلیت جذب کنشگران غیر دولتی را نیز دارد. اما باید توجه به این بعد در هر دو تقویت شود. (مشیرزاده، ۱۳۸۶: ۳۶۳)

بنابراین بخشی از گفتمان صلح و تروریسم را می‌توان با نظریه سازه‌انگاری تبیین نمود و عوامل ایدئولوژیک و چگونگی فهم کنشگران دولتی از صلح و تروریسم نقش مهمی در تقویت و تضعیف گفتمان صلح دارد. لذا فهم بین‌الذهان و هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی کنشگران روابط بین‌الملل نقش مهمی در تکوین گفتمان صلح دارد.

۶. نظریه گفتمان^۲

در نظریه گفتمان هر عمل و پدیده‌ای برای معنا دار شدن باید گفتمانی باشد. فعالیت و پدیده‌ها وقتی قابل فهم می‌شوند که در قالب گفتمانی خاص قرار گیرند. هیچ چیزی به خودی خود دارای هویت نیست بلکه هویتش را از گفتمانی که در آن قرار گرفته است کسب می‌کند.

روش تحلیل گفتمانی در سه مرحله صورت می‌پذیرد:



الف) شناسایی فضای تخصصی: اولین قدم برای تحصیل سیاسی در چارچوب این نظریه، شناسایی حداقل دو گفتمان متخصص است که با هم رابطه غیریت سازانه برقرار کرده‌اند. گفتمان‌ها همواره به واسطه دشمن هویت پیدا می‌کنند و نظام معنایی خود را بر اساس آن تنظیم می‌کنند.

ب) تعیین زمان و مکان: همزمان با شناسایی گفتمان‌های متخصص باید مقطع زمانی و موقعیت مکانی گفتمان‌های مورد نظر را نیز تعیین کرد. گفتمان‌ها در زمان و مکان وجود دارند و برای بررسی آنها حتماً باید محدوده زمانی و موقعیت جغرافیایی آنها را مد نظر قرار داد.

ج) منازعات معنایی و تحولات اجتماعی: بر اساس نظریه گفتمان تمامی تحولات اجتماعی حاصل منازعات معنایی میان گفتمان‌هاست. گفتمان‌ها همواره در تلاش برای حفظ معنای «خودی» و طور معنای «دیگری» می‌باشد. از این رو سلطه معنایی بر افکار عمومی بهترین و مؤثرترین شیوه اعمال قدرت است. گفتمان‌ها همواره به واسطه ساز و کارهای معنایی بر سر تصاحب افکار عمومی با هم در حال رقابتند و بقیه تحولات اجتماعی تابع منازعات معنایی هستند. (سلطانی، ۱۳۸۳: ۱۴)

حال به دو گفتمان مهم تأثیر گذار در عرصه بین‌الملل می‌پردازیم:

الف) گفتمان سیاسی بین‌الملل معاصر^۱.

ب) گفتمان دین در عرصه بین‌الملل^۲.

الف) گفتمان سیاسی بین‌الملل معاصر

در گفتمان سیاسی بین‌الملل تاکنون بیشتر یک مرکز متمدن با حواشی غیر متمدن و در حال ورود به مناسبات تمدنی بر اساس مدل مرکز بازنمایی شده است. این روایت، حوزه‌های تمدنی خارج از مرکز را به منزله موزه‌های تاریخی رو به زوال و

1. Contemporary international political discourse

2. Discourse of religion in international arena



مراکز اشاعه خشونت تصویر کرده است. این تصویر که از طریق فرایندهای علمی و فرهنگی غربی به ادبیات رایج عصر ما انتقال یافته، نسبت غرب و حاشیه را به نوعی نسبت کنترلی و تربیتی بدل کرده است.

این تصویر سازی جهان غرب را در حصاری از مفاهیم و رمزهای کلیشه‌ای قرار داده است. واژگانی نظیر تروریسم، دولت‌های یاغی، کشورهای عقب مانده، از جمله واژگانی کلیدی این گفتمان است. این حصار مفهومی در مقابل واکنش‌هایی را در کشورهای در حال توسعه برانگیخته است. آنچه در شرق با عنوان غرب ستیزی بیگانه ناپذیری بازگشت به گذشته پر شکوه از دست رفته و نظایر آنها شناخته شده، در واقع واکنشی به گفتمان چیره‌گی طلبی و متکی بر اولویت غرب است. گفتمان مرکز گرای غربی از جمله موجبات استقرار نظم تک ذهنی و مونولوگ در سطح جهانی شده و به نوبه خود موجبات موجه قلمداد کردن بسیاری از روشهای خشونت گرا و سرکوبگرانه را در این مناطق فراهم کرده است. (خانیک، ۱۳۸۷: ۲۰)

بنابر نظریه اندیشمندان نظریه گفتمانی همچون فوکو در گفتمان سیاسی - بین‌المللی معاصر، تروریسم یکی از واژه‌های مبهم می‌باشد که به علت پیچیدگی مفهوم و مصادیق آن با نوعی بحران معنا در تعریف و تحدید قلمرو آن مواجه هستیم. مسئله اساسی در نظریه میشل فوکو درک و فهم شرایط پیدایش تروریسم و تروریست‌ها به عنوان موضوع دانش است. از این نظر اپیستم تروریسم عبارت از مجموعه روابطی است که در یک مقطع تاریخی به کردارهای گفتمانی موجد دانش‌ها، علوم و نظام‌های فکری وحدت می‌بخشد. به این ترتیب اپیستم تروریسم نوعی از دانش نیست بلکه مجموعه روابط است که در یک عصر تاریخی میان علوم در سطح قواعد گفتمانی به وجود آمده است. (سلیمانی، ۱۳۹۰)

بدین سان از آن جا که تروریسم یک بر ساخته اجتماعی - سیاسی است. مفهوم سازی در باره آن نشأت گرفته از ساز و کارهای ارتباط گیری جمعی است



که ریشه در خود زبان دارد و بنابراین طرح کننده پلی از معنای مشترک است. از این منظر کار کرد واقعی تعریف تروریسم «مشروعیت زدایی»^۱ از دگر هویتی است. در چارچوب این الگوهاست که گفتمان «باما» یا «علیه ما» مرزهای معنایی میان تروریست ضد تروریست را مشخص می کند. به همین دلیل آگاهی از منافع افراد، گروه‌ها، دولت‌ها و سازمان‌های بین‌المللی به منظور درک مکانیسم‌های زبانی آنها برای درست جلوه دادن تصویر مد نظر خود و نادرست جلوه دادن تصاویر دیگران از تروریسم اجتناب ناپذیر است. (همان)

برای تحلیل گفتمان صلح می بایست گفتمان‌های رقیب آنرا شناسایی نموده و سپس منازعات میان گفتمان‌های را تبیین نمود ضمن اینکه پروسه تحلیل گفتمان مقطع زمانی و مکانی می بایست مورد توجه قرار گیرد. لذا مطابق این نظریه مهمترین مکانیسم ایجاد صلح عادلانه تبیین گفتمان‌های صلح در مقابل گفتمان تروریسم در افکار عمومی جهان می باشد. یکی از مهمترین گفتمان‌هایی که می تواند در ایجاد تثبیت گفتمان صلح و کاهش گفتمان تروریسم نقش بسزایی داشته باشد گفتمان دین در عرصه روابط بین‌الملل می باشد.

ب) گفتمان دین در عرصه بین‌الملل

در خصوص نقش دین در عرصه بین‌الملل سه مکتب فکری ایجاد شده است.

۱) ازل گرایان (۲) ابزار گرایان^۲ (۳) سازه انگاران

برخی از نحله‌های فکری در تفسیر خود درباره رابطه میان احیای سیاسی اجتماعات دینی و درگیری‌های خشونت آمیز به نحو چشمگیری اختلاف دارند. ازل گرایان استدلال می کنند تفاوت‌ها در سنت‌های دینی را باید به مثابه یکی از مهمترین متغیرهای مستقل نگرست تا بتوان تعاملات خشونت آمیز درون و میان کشورها را

1. de-legitimize
2. Instrumentalism



تیین کرد. کنش گرایان جمعی در سطح ملی و بین‌المللی تمایل دارند اتحادها را حول محور جهان بینی‌های مشترک شکل بدهند و به همین خاطر میان متحدینی که جهان بینی‌های متفاوت دارند تنش‌هایی ظهور و اوج می‌گیرد. این در حالی است که ابزار انگاران بر این باورند اعتقادات دینی واگرا می‌تواند کشمکش‌ها را تشدید کند، اما در عین حال بر این نکته پای می‌فشارند که اگر اعتقادات دینی واگرا نباشند احتمال روی دادن کشمکش کمتر است. از نظر آنها، وجود ارتباط درگیری‌های خشونت آمیز با احیای ادیان کهن تعجب آور نیست اما این ارتباط ضروری هم نیست.

در هر صورت، شورش‌ها و جنگ‌ها حاصل پیامدهای نا برابری سیاسی و اقتصادی اجتماعی درون و میان کشورها بوده‌اند. در مقابل، سازه انگاران میانه رو، استدلال می‌کنند که در بسیاری از موقعیت‌ها قرار دادن دین داران حقیقی در کنار کافران بی دین باعث می‌شود سیاستمداران هواداران خود را برای کنش خشونت آمیز بسیج کنند. (هازن کلور، ۱۳۸۸: ۲۰۹)

سازه انگاران میانه رو کشمکش‌های اجتماعی را در دل ساختارهای شناختی نظیر ایدئولوژی ملی‌گرایی، قومیت یا دین می‌بینند این ساختارها که متشکل از «فهم انتظارات و دانش اجتماعی مشترک» است، مفاهیم دارای بار ارزشی خود و دگر را در اختیار کنش‌گران می‌گذارند و در نتیجه گزینه‌های استراتژیک آنها تحت تأثیر قرار می‌گیرند. (همان، ۲۱۶)^(۳) آنها دین را به مثابه متغیر میانی برای مثال، به عنوان عاملی علی‌دخال میان یک کشمکش فرضی و گزینه رفتار کشمکش بر انگیز در نظر می‌گیرند. به همین ترتیب، تأثیر سنت‌های دینی بر رفتار کشمکش بر انگیز بسیار مهم است: از یک طرف آنها می‌توانند بیشتر خشونت ایجاد کنند زیرا تفسیری که از متون مقدس می‌کنند درگیری مسلحانه را توجیه می‌کند، از طرف دیگر آنها می‌توانند کمتر خشونت ایجاد کنند زیرا تفسیری که از متون مقدس اراده می‌کنند، استفاده از خشونت را در یک وضعیت فرضی یا حتی کلی‌تر مشروعیت‌زدایی



می‌کند. از این رو توصیه می‌شود سازه‌انگاری میانه رو راهبردهای گفتگویی را طراحی کند که دوراندیشی مردم یا اصل نپذیرفتن خشونت را در ذهن مردم تقویت کنند. (همان، ۲۱۹)

هستی‌شناسی ادیان

حال برای تبیین نقش دین در عرصه روابط بین‌الملل به جایگاه ادیان در نظریه سازه‌انگاری و نقش آن در روابط بین‌الملل می‌پردازیم:

بحث کردن درباره جایگاه دین در روابط بین‌الملل بدون فهم این که تفاوتها در ادیان و اندیشه سکولار شکل هستی‌شناختی دارند، محال است، و به کلامی دیگر، هر کدام از آنها واقعیت را متفاوت می‌بینند (فرد^۱، ۱۹۹۵: ۴۷) همه اجتماعات معنوی و ادیان چه غربی و چه شرقی تمایز مشترکی میان واقعیت عادی و واقعیت برین قایل هستند. این تفاوت در هستی‌شناسی منجر به تفاوت‌های معرفت‌شناختی و روش‌شناختی میان ادیان و روشهای نگرش عرفی در دنیا می‌شود. تلاش برای وارد کردن تجربه دینی به داخل چارچوبی پوزیتیویستی می‌تواند تنها آن را تضعیف کند، ادای آن را درآورد، معنای آن را منحرف سازد و قدرتش را نادیده بگیرد. یک بررسی جدی از نقش دین در روابط بین‌الملل را باید با کشف بنیان هستی‌شناسی گفتمان دینی آغاز کرد. این امر می‌تواند با دو رویکرد زیر صورت گیرد:

• سازه‌انگاری قانون محور و دین

سازه‌انگاری قانون محور ادعا می‌کند که می‌تواند برای تمامی نظریه‌های اجتماعی چارچوبی مهیا کند، زیرا هستی‌شناسی اش جهان اجتماعی واقعی را در پایه‌ای ترین سطح اش کالبد شکافی می‌کند. هستی‌شناسی سازه‌انگاری قانون محور ریسمانی مشترک در گستره متحول فعالیت‌های اجتماعی است که در آن افراد در تعامل برای شکل دهی به جهان و برعکس شکل‌گیری از جهان هستند. سازه‌انگاری قانون

محور به واژه ها، رفتارهای کلامی و قواعد به منزله مولفه های اصلی هستی شناسی تعامل بشری و نگرش انسان نسبت به جهان اشاره می کند.

• سازه انگاری وادیان به عنوان بساخت های اجتماعی

سازه انگاری را با پیوند دادن ادیان و دولتها به یکدیگر و یا با نگرش به تمدن ها مانند جداول جورچینی که متشکل از دولت های همان قالب دینی است انجام می دهد، توجه ما را به خطر فرو افتادن در دولت محوری جلب می کند. (وندولکا، ۱۳۸۸: ۹۳) به همین سان، خطر مخالفی نیز در نگرش به ادیان و دولتها به عنوان اموری کاملاً از هم جدا وجود دارد. برای مثال، یورگنس مایر استدلال می کند برای فهم جهان امروز بررسی دو چارچوب در حال رقابت و تعامل ضروری است: ملی گرایی سکولار (متحد با دولت - ملت)، و دین (متحد با اجتماعات قوی بزرگتر) (همان: ۹۳) هیچ راهی مقدم بر تعمیم وجود ندارد و تنها بررسی دقیق قواعد و تعامل گرایی آنهاست که ماهیت این روابط را نشان خواهد داد.

کارکرد فرهنگی و همگرایی دین در عرصه بین المللی

در میان اندیشمندانی که نگاهی کارکرد گرایانه به روابط بین الملل داشته و نقش فرهنگ را نیز به اهمیت دیدگاه مورد بحث قرار می دهند نظریه پردازان همگرایی، جایگاهی خاص دارند.

اکثر نظریه پردازان همگرایی، ارتباطات و کنش متقابل فرهنگی را از مهمترین کارکردهایی می دانند که می تواند زمینه ساز همگرایی منطقه ای و جهانی شود. گسترش ارتباطات و روابط فرهنگی، باعث می شود که نیاز به همفکری و تبادل فرهنگی در جوامع رشد یابد. علاقه مندی مردمان مختلف از فرهنگ های متفاوت به یکدیگر موجب می شوند که دیوارهای میان آنها فرو ریزد و آنان خواستار محصولات فرهنگی یکدیگر شده و نیاز تازه ای برای بهره گیری از فرآورده های مختلف فرهنگی و نیز همکاری های نوین فرهنگی پدید آورند. این امر نه تنها می تواند ناسیونالیسم فرهنگی و تقابل ها و تعارض های ناشی از آن را تقلیل دهد،



بلکه می‌تواند به نزدیک شدن دیدگاه‌ها، ارزش‌ها و اندیشه‌های موجود در جوامع مختلف بیانجامد. بنابراین فرهنگ می‌تواند نقش مهمی در گسترش همکاری و همفکری بین‌المللی و نیز زمینه‌سازی برای همگرایی ملت‌ها داشته باشد. (سلیمی، ۱۳۸۵: ۷۸)

لذا همفکری‌ها و هماهنگی‌های فرهنگی می‌تواند نقشی مهم در فراهم آوردن زمینه همگرایی فراهم کند. (هاجر، ۱۹۷۲: ۱۱۲-۱۰۸) در عرصه روابط بین‌الملل نیز کارل دو یچ^۱ شرایط مشخصی را برای رسیدن به همگرایی بین‌المللی ذکر می‌کند. از نظر او پس از آماده شدن پیش زمینه ذهنی مشخص، شروط عینی متعددی برای دستیابی به همگرایی لازم است. از نظر دو یچ برخی از شروط دستیابی به همگرایی در عرصه بین‌الملل عبارتند از:

۱- سازگاری ارزش‌ها و داشتن نظری مشترک در مورد طریقه‌ی جذب برای زندگی: فرهنگ، اخلاق، مذهب، الگوهای رفتاری و... زمینه‌هایی هستند که در صورت اشتراک فرهنگی می‌توانند این شرایط همگرایی را متحقق سازند.

۲- همسانی ایدئولوژی‌ها در رفت و آمدهای فراوان رهبران سیاسی و دولت مردان: (دویچ، ۱۹۷۲: ۱۱۰)

بنابراین از نظر کارل دویچ و متفکران نظریه همگرایی، ارتباطات فرهنگی در کنار دیگر عوامل موثر بر همگرایی پدید آورنده محیطی جدید در روابط بین‌الملل خواهد بود.

کارکرد گفتگوی ادیان در عرصه بین‌الملل

راهبرد گفتگو به دنبال مشروعیت‌زدایی استفاده از زور در کشمکشهای سیاسی است. این راهبرد به منظور تعامل با کسانی طراحی شده است که از مبارزه مسلحانه

1. Karl W. Deutsch



حمایت می کنند، به گونه ای که در درون آنها انگیزه روانی برای دست کشیدن از مبارزه مسلحانه ایجاد می کند. برخلاف دو راهبرد دیگری که در بالا مورد بحث قرار گرفت که عمدتاً براساس انگیزه های بیرونی عمل کردند، راهبرد گفتگو بر استدلالهای اقناع تکیه می کند، طوری که افراد را از درون بر می انگیرد. آنها باید استفاده از خشونت را به دلایل اصولی به عنوان امری ناشایست و ناعادلانه تقبیح کنند. از این روی، طرفداران راهبرد گفتگو در تسخیر قلوب و اذهان افراد، با کشمکشهای لفظی مولفه هستند و آن دقیقاً چیزی است که آپل بای و کونگ آن را فرصتی برای اجتماعات دینی بزرگ دنیا و رهبرانشان می بیند تا اصول و ابزارهای مدیریت کشمکش مبتنی بر صلح رادر درون و بین جوامع خود ارتقاء دهند. از نظر طرفداران راهبرد گفتگو، مقامات دینی در سرتاسر دنیا به نحو فزاینده ای وظیفه حمایت از سنتهای مقدس اجتماعاتشان را بر عهده دارند و مخالف آنهاپی هستند که تلاش می کنند از این سنت ها برای افزایش قدرت خود به عنوان ابزار استفاده کنند. (هازن کلور، ۱۳۸۸ : ۲۴۵)

۱) پیش از هر چیز، مقامات دینی رسمی در موقعیتی قرار دارند که می توانند چارچوبی مبتنی بر کشمکش رادر قالب یک مناقشه اعتقادی تقبیح کنند. همان طوری که پیشتر تاکید کردیم، تفاوتها در فهم امر مقدس تنها در موارد بسیار اندک می توانند دلایل واقعی رویارویی خشونت آمیز به شمار آیند. علاوه بر این، همه ادیان بزرگ جهان مشروعیت استفاده از زور علیه افراد و گروهها را تحت کنترل خود در می آورند تا معیارهایی را وضع کنند که به ندرت توسط هر کدام از ستیزه جویان به کار گرفته شود. مقامات دینی به مخالفت علیه لفاظی های تحریک کننده سیاستمداران یا تهدیدات مقامات دولتی می توانند تمایل بسیج اعضای عادی به خشونت و نیز حمایت اجتماعی از جنبش ستیزه جو را به نحو چشمگیری کاهش دهند.

۲) مقامات دینی رسمی قدرت دارند تا اراده و تمایل دین داران را برای



فداکاری و از خود گذشتگی در جهت اقدامات صلح آمیزی هدایت کنند که برای جبران نارضایتیها طراحی شده اند. هر روز از میان ادیان جهانی بزرگ جنبشهای اجتماعی بیشتری پدید می آیند که نه تنها برای اصلاحات سیاسی اساسی تلاش می کنند بلکه پیروانشان را متعهد به اقدامات مسالمت آمیز جدی می کنند. برای مثال می توان به جنبش استقلال کنگره هند، کشیشان طریق حقیقت در کامبوج، جنبش اصلاحات پشتون در شمال شرق پاکستان، جنبش حقوق بشر در ایالات متحده و جنبش آزادی تبت اشاره کرد. (همان، ۲۴۸)

۳) همانطوری که پیشتر ذکر شد، اگر مقامات دینی رسمی به موعظه در مورد تقبیح اهریمن نمایی متخاصمان پردازند پایه مشترک اخلاقی بین ادیان بزرگ جهان حداقل به لحاظ نظری مانع اهریمن نمایی طرف مخالف و اعضایش در یک کشمکش فرضی می شود. با این وجود، به لحاظ عملی کشمکشهای سیاسی اغلب به نقطه اوجی می رسند که در آن نقطه ستیزه جویان احساسات خصومت شدید را در ذهن یکدیگر شکل می دهند. رهبران دینی تحت چنین شرایطی ممکن است از اقتدارشان برای میانجی گری بین طرفها استفاده کنند. (براون و ادرات، ۱۳۳:۱۹۹۶)

مقامات دینی به خاطر شهرتشان به عنوان نمایندگان قربانیان در جهان، در وضعیتی قرار دارند که می توانند از اسقرار دوباره اعتماد دوطرفه میان متخاصمین که در آن همه طرفها برای احترام به ارزشهای دینی بنیادین تعهد می دهند، حمایت کنند. آنها می توانند کانالهای ارتباط را دوباره باز کنند، کنفرانسی برگزار کنند و فرمولهای حفظ آبرو برای حل و فصل کشمکش را مطرح کنند علاوه بر این، آنها در وضعیتی قرار دارند که می توانند بر توافقه نظارت کنند و ارزیابی هایی معتبر از پیشرفت یا شکستی که ممکن است روی بدهد ارائه می دهند. در انجام چنین کاری، آنها مدیریت همکاری کشمکشها را حتی در اوضاع بسیار تنش آمیز تسهیل می کنند. مقامات دینی می توانند نقشی سازنده در جلوگیری از رفتار کشمکش برانگیز ایفا

کنند. از طرف دیگر مقامات دینی قادر به ابراز نارضایتی‌ها هستند و از اینرو قبل از نارضایتی مردم یا احساس همدردی با اقدامات خشونت‌آمیز به عنوان سوپاپ عمل می‌کنند. (اپل بی، ۲۰۰: ۱۴۳-۱۴۰) در مقابل کانالهای موثر و معتبر برای ابراز نارضایتی‌ها، مشروعیت خشونت را کاهش می‌دهد. بنابر این گفتگوی ادیان یکی از مهمترین راهبردهایی است که در حل چالش‌های بین‌المللی و تعارضات و کشمکش‌های قومی و همچنین در مشروعیت‌زدایی از خشونت و تروریسم نقش بسزایی دارد. ریمون پنیکار پس از سال‌ها تلاش علمی و عملی برای محقق ساختن گفتگو میان ادیان و بر اساس شناختی خود از سنت و مدرنیته ریشه امروز، از دو نوع گفتگو سخن می‌گوید: گفتگوی درون دینی و گفتگوی ادیان. مقصود او از گفتگوی ادیان مشارکت دین داران در مواجهه ادیان از پیش موجود در دنیای عینی بیرون است.

او از گفتگوی درون دینی به گفتگویی که در درون خود فرد شکل می‌گیرد یاد می‌کند و آنرا گفتگویی نمی‌داند که با تعالیم الهیاتی و خداشناسی و مذاکره در این امور آغاز شود. وی هدف این دو گفتگو را تأسیس یک دین جهانی یا رسیدن به یک «سازمان ملل متحد ادیان» نمی‌داند. (پنیکار، ۱۳۸۲: ۳۵)

گفتگو میان ادیان با سه گفتمان مواجه می‌باشد: گفتمان سکولار، گفتمان دینی، گفتمان معنویت‌گرا.

تاکنون بیشتر گفتگوهای میان ادیان در درون گفتمان دینی صورت می‌گرفت. این گفتمان سه محور اساسی دارد: یکی عرفان که ویژگی گفتمان دینی آئین هندویی است. دیگری حکمت و خرد که مشخصه گفتمان دینی ادیان چین مانند کنفوسیوس است و سومی بر نبوت و رسالت پیامبران استوار است که عنصر تشکیل دهنده گفتمان دینی اسلامی و دو دین دیگر ابراهیمی است. (کونگ، ۱۳۸۷: ۶۳) اما گفتمان سکولار با دو طیف دین ستیز و دین‌گریز، خود را در رها سازی زیست اجتماعی انسان از نفوذ نهادی و نهادی دین به اثبات رسانده است در سومین گفتمان



یعنی گفتمان معنویت گرایی دارای تنوع درونی خاصی است و سعی می‌کند با نقد گفتمان اول به عنوان نسبت روئالیستی نا کار آمد و گفتمان دوم به عنوان گفتمان گرفتار در چنبره فراکاهشی یا تقلیل گرایی علمی راه سوم را ترسیم کند و مشخصه اصلی آن نگاه «کل نگرانه»^۱ است.

به نظر هانس کونگ، نظم جهانی پسامدرن چند چیز را به همراه دارد که از مهمترین آنها می‌توان به دو نکته اشاره کرد:

نخست اینکه هیچ تلاشی از سوی ادیان برای ارتقای خود و تبدیل شدن به یک دین جهانی صورت نمی‌گیرد. دوم آنکه همزیستی مسالمت آمیز و همدلی ادیان گوناگون با احترام متقابل و گفتگو و همکاری مشترک محقق می‌شود بنابراین فرایند گفتگوی ادیان باید به این سوالات اساسی پاسخ دهند که همزیستی صلح آمیز انسانها در جوامع مختلف با چه تهدیداتی مواجه است؟ موانع موجود بر سر راه صلح و تفاهم میان دولت‌ها و ملت‌ها و جوامع دینی کدام است؟ آیا تعبیرهای خشونت آمیز و جنگ طلبانه از متون مقدس با هدف اصلی کتب مقدس ادیان یعنی خدایی ساختن انسان، سازگار است؟ از این رو نقش جهان بینی‌ها در امکان دسترسی به همزیستی مسالمت آمیز مهم است. (طالبی دارابی، ۱۳۸۸: ۳۲)

جمع بندی

تحولات گفتمانی در دوره معاصر موضوعات و مسایل جدیدی را برای روابط بین الملل ایجاد نموده است. نقش دین در عرصه روابط بین الملل از مسایل و موضوعاتی که گفتمانهای نوینی را در عرصه بین الملل ایجاد نموده است و اندیشمندان با رویکردهای مختلف به این سوال اصلی که دین چه نقشی در گفتمان صلح و تروریسم در عرصه روابط بین الملل دارد، پرداخته‌اند؟

مقاله با بررسی تحولات گفتمانی در روابط بین الملل، گفتمان دین و راهبرد گفتگوی ادیان را بر مبنای نظریه سازه انگاری مورد بررسی و تحلیل قرار داد و نقش آن را در ایجاد گفتمان صلح عادلانه و پرهیز از خشونت و تروریسم در کارکردهای چهارگانه دین مورد تحلیل و بررسی قرار داد. مقاله در پاسخ به سوال اصلی به تقویت فرضیه خویش می پردازد که گفتمان دین با کارکردهای چهارگانه خصوصا با راهبرد گفتگوی ادیان می تواند نقش بسزایی در ایجاد صلح عادلانه در میان دولت - ملتها و جامعه جهانی و مشروعیت زدایی از تروریسم داشته باشد. لذا رهبران و مقامات دینی و موسسات و نهادهای دینی و فرهنگی در عرصه بین الملل به عنوان بازیگران جدید و کارآمد و رقیب دولتها در عرصه جامعه مدنی جهانی می توانند نقش مهمی در تقویت و توسعه گفتمان صلح در مقابل گفتمان تروریسم و جنگ و خشونت داشته باشند.



فهرست منابع

منابع فارسی

۱. ارگانسکی، ای. اف. ک. (۱۳۵۵)، سیاست جهان، ترجمه: حسین فرهودی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۲. اسپوزیو، جان. ال (شهریور ۱۳۸۱)، تهدید اسلام: اسطوره یا واقعیت، ترجمه: اکرم شهری، گزارش گفتگو، ش ۱.
۳. آکسفورد، باری (۱۳۷۸)، نظام جهانی: اقتصاد سیاست فرهنگ، ترجمه: حمیرا مشیرزاده، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی.
۴. بوتول، گاستون (۱۳۷۱)، جامعه شناسی صلح، ترجمه: هوشنگ فرخجسته، تهران: نشر شیفته.
۵. بهزادی (مددی)، حمید (۱۳۵۲)، اصول روابط بین الملل و سیاست خارجی، تهران: دهخدا.
۶. پنیکار، ریمون (دی ۱۳۸۲)، تجربه ایمانی از دین در گفتگو با ریمون پنیکار، ترجمه: ناصرالدین علی تقویان، مجله اخبار ادیان، شماره ۵.
۷. ثقفی عامری، ناصر (۱۳۷۶)، سازمان ملل متحد مسئولیت حفظ صلح و امنیت بین المللی، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی، چاپ دوم.
۸. حجازی، سید محمد حسین (اردیبهشت ۱۳۸۲)، چالش دین و جهانی شدن، مجموعه مقالات جهانی شدن و دین، قم: دبیرخانه دین پژوهان کشور، دفتر اول.
۹. خانیکی، هادی (۱۳۸۷)، در جهان گفتگو (بررسی تحولات گفتمانی در پایان قرن بیستم)، تهران: هرمس.
۱۰. روست، بروس و هاروی استار (۱۳۷۱)، سیاست های جهانی، ترجمه: سید امیر ایافت، تهران: سیمای جوان، چاپ اول.

۱۱. سلطانی، سید علی اصغر (۱۳۸۳)، تحلیل گفتمان به مثابه نظریه و روش، در فصلنامه علوم سیاسی، ش ۲۸.
۱۲. سلیمانی، رضا (۱۳۹۰)، آشفتگی معنایی تروریسم، اینترنت، www.rasekhoon.net
۱۳. سلیمی، حسن (بهار ۱۳۸۵)، فرهنگ گرای، جهانی شدن و حقوق بشر، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
۱۴. ضیائی بیگدلی، محمد رضا (۱۳۷۵)، حقوق بین‌الملل عمومی، تهران: گنج دانش، چاپ دهم.
۱۵. عامری، هوشنگ (۱۳۷۸)، اصول روابط بین‌الملل، تهران: نشر آگه.
۱۶. علی بابایی، مجتبی (۱۳۷۳)، موازنه قوا در روابط بین‌الملل، تهران: نشر همراه.
۱۷. کوبالکوا، وندولکا (۱۳۸۸)، به سوی الهیات سیاسی بین‌المللی، دین و روابط بین‌الملل، ترجمه: عسگر قهرمان پور بناب، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۱۸. کونگ، هانس (۱۳۸۷)، ساخت‌های معنوی ادیان، ترجمه: حسن قنبری، تهران: انتشارات دانشگاه ادیان.
۱۹. کیانی، داود (زمستان ۱۳۸۰)، فرهنگ جهانی: اسطوره یا واقعیت، فصلنامه مطالعات ملی، ش ۱۰.
۲۰. گل محمدی، احمد (زمستان ۱۳۸۰)، جهانی شدن و بحران هویت، فصلنامه مطالعات ملی، ش ۱۰، سال سوم.
۲۱. مشیرزاده، حمیرا (۱۳۸۶)، تحول در نظریه های روابط بین‌الملل، تهران: سمت.
۲۲. می‌یر، پیتر (۱۳۶۸)، جامعه شناسی و جنگ و ارتش، ترجمه: علیرضا ازغندی و محمد صادق مهدوی، تهران: قومس.
۲۳. هازن کلور، آندریاس (۱۳۸۸)، «جنگ امنیت دین: رهیافت‌های نظری درباره تأثیر دین بر کشمکش‌های سیاسی»، دین و روابط بین‌الملل، ترجمه: عسگر قهرمان



پوربنات، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
 ۲۴. هازن کلور، آندریاس و فوکلر ریتبرگر (۱۳۸۸)، جنگ، امنیت و دین: رهیافت
 های نظری درباره تاثیر دین بر کشمکشهای سیاسی، دین و روابط بین الملل، ترجمه:
 عسگر قهرمان پور بناب، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

منابع لاتین

- 1) Adler, E (1997). "Seizing the Middle Ground: Constructivism in World Politics" *European Journal of International Relations*, 3:319-63.
- 2) Appleby, R. Scott (2000). *Ambivalence of the Sacred*, 140 – 43; Esposito and Voll, "Islam and the West". In this volume, 465- 70.
- 3) Brown, Michael E. and Chantal de Jonge Oudraat (1996). "Internal Conflict and International Action," 253; Rubin, Pruitt, and Kim, *Sosial Conflict*, 133.
- 4) Deutsch, Karl W. (1972). "Attaining and maintaining integration in European Integration, Op. Cit.P 110.
- 5) Fred .M Frohock (1995), *Healing Powers: Alternative Medicine, Spiritul Communities, and the State*. Chicago: *The University of Chcago Press*, 47.
- 6) Hodges, Michael (1972). *European Integration, Middle sex*, Penguin, PP. 108-112.
- 7) Riss, T (2000). "Let's Argue": *Communicative Action in World Politics International Organization* 54, 1:1- 39.
- 8) Ruggie, I. G (1998). *Constructing the World Polity: Essays on International Institutionalization*. London and New York: *Routledge*.
- 9) Wendt, A. (2000). "On the Via Media: A Response to the Critics" *Review of International studies* 26: 165- 180
- 10) Wind, M. (1997). *Nicholas G.Onuf: The Rules of Anarchy*. In *Neumann and Waever, Eds*.



ارزیابی واقع‌گرایی اخلاقی در ادیان توحیدی

طیبه خسروی^۱

دانش‌آموخته دکتری گروه فلسفه و کلام، دانشگاه قم

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۱۹ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۵/۱۳

چکیده

جریان فکری انریکه دوسل در آمریکای لاتین، با نقد امپریالیسم و استعمار و نژادپرستی و هر گونه تبعیض و بی‌عدالتی، مدعی است که ظلم و استعمار مدرن زائیده فلسفه مدرن غرب است و راه برون رفت از بی‌عدالتی‌های موجود تمسک به فلسفه آزادی بخش است. اما از آنجا که در آثار او ردپایی از ارائه فلسفه منسجمی که بتوان فلسفه آزادی‌بخش را بر آن بنا کرد، دیده نمی‌شود، جا دارد که در تبیین تحقق آرمان‌های آزادی خواهانه چنین فلاسفه‌ای، به واکاوی واقع‌گرایی اخلاقی در ادیان توحیدی جهان بپردازیم. لذا از آنجا که رفتارهای اختیاری انسان منشأ نیاز او به احکام اخلاقی است، التزام به یک نظام اخلاقی واقع‌گرای دینی می‌تواند انسان و جامعه را به انتخاب‌هایی درست و عقلانی هدایت کند. کنترل و سامان‌دهی رفتارهای اختیاری انسان به قدری اهمیت دارد که هر چند بشر عصر حاضر به سوی دین‌گریزی حرکت می‌کند، هیچ‌گاه از تدوین معیارهای الزام‌آور برای افعال اخلاقی بی‌نیاز نبوده و چه بسا در فلسفه‌های الحادی و مادی، اخلاق‌گرایی از حمایت بیشتری برخوردار است. به همین جهت امروزه اخلاق به عنوان دانشی که می‌توان آن را جدای از دین مورد مطالعه قرار داد شناخته می‌شود. به همین جهت، اثبات واقعی بودن گزاره‌ها و احکام اخلاقی دینی در عصر حاضر

1. E-mail: Tasnimkhosravi1400@gmail.com

اهمیت چندانی دارد. مهم‌تر اینکه با وجود تمام توجهاتی که جریان‌های الحادی بر اخلاق و ملاک تعیین ارزش دارند، نمی‌توان معیار دقیقی برای افعال اخلاقی انسان در این مکاتب مشاهده کرد چرا که این ملاک‌ها به سمت ارزش‌های نسبی و غیر واقعی حرکت می‌کند. لذا این سوال مطرح است که چه مبنای عقلانی برای افعال اخلاقی مبتنی بر ادیان توحیدی می‌توان تعیین کرد که همه انسان‌ها بدان ملتزم باشند و از نظر عقلی بتوان دلایل کافی برای آن ارائه داد. آیا می‌توان جوامع انسانی را تحت یک نظام واحد اخلاقی درآورد؟ نقش و کارکرد دین در رسیدن به چنین آرمانی چیست؟

واژگان کلیدی

اخلاق، فلسفه اخلاق، ادیان توحیدی، فعل اخلاقی، خیر، خوب و بد، فلسفه‌رهایی بخش.

مقدمه

انریکه دوسل به عنوان پدر فلسفه آزادی‌بخش در آمریکای لاتین در اوائل دهه ۱۹۷۰ اندیشه‌های آزادی‌خواهانه خود را در کتاب «به سوی فلسفه آزادی آمریکای لاتین» منتشر کرد. او با نقد امپریالیسم و استعمار و نژادپرستی و هر گونه تبعیض و بی‌عدالتی، تلاش می‌کند مبانی فلسفی آنها را باطل معرفی کند. چرا که او معتقد است که ظلم و استعمار مدرن زائیده فلسفه مدرن غرب است.

اینکه چگونه فلسفه ما را در زدودن ظلم از جهان یاری می‌دهد، را می‌توان در تبیین واقع‌گرایی اخلاقی دینی به عنوان اساسی‌ترین راهکارهای نفی و بطلان فلسفه‌هایی به کار برد که امروزه به عنوان ابزاری در دست ظالمان و مستکبران در آمده‌اند. بدین منظور، از آنجا که دوسل در آثار خود به صراحت حرفی از موضع‌هنجاری خود نمی‌زند و چون او بسیاری از ساختارهای فلسفی فیلسوفان را قبول ندارد و همیشه در پی این است تا اندیشه آزادی‌بخش خود را طرح کند و از آثار و اندیشه‌های دیگران به عنوان میانجی و موید در تایید تفکر خود استفاده می‌نماید و

نام این اخلاق فلسفی را اخلاق زندگی می‌گذارند، تبیین واقع‌گرایی اخلاق و ارتباط مستقیم آن با مبانی دینی می‌تواند راهی علمی و فلسفی برای تحقق اندیشه دوسل باشد. از طرفی دوسل بر الهیات مسیحی به عنوان مصداقی برای تحقق عدالت و نفی ظلم یاد می‌کند و بر ضرورت بهره‌گیری از آموزه‌های مسیحیت در رهایی انسان از ظلم تاکید می‌کند.

در این راستا لازم است تبیینی فلسفی را بنا نهاد که نشان دهد به چه نحو، چنین آرمانی را می‌توان در ادیان توحیدی تحقق بخشید. در غیر اینصورت نمی‌توان دلایل محکمی برای دفاع از دین در تحقق آرمان‌های آزادی خواهانه ارائه داد. با اثبات واقع‌گرایی اخلاقی و زدودن اسارت‌های فکری روشن می‌شود که دین امری درونی نیست و با واقعیات عینی و جهان عینی مرتبط است و برای نجات و رهایی از اوضاع نابسامان اجتماعی و تحقق عدالت اجتماعی در جهان، بهترین تبیین فلسفی است.

امروزه مکاتب اخلاقی بر اساس اختلاف نسبت به واقعی بودن و یا غیرواقعی بودن احکام اخلاقی، به دو گروه واقع‌گرا و ضد واقع‌گرا تقسیم می‌شوند. به گونه‌ای که از سده هیجدهم معرفت و اخلاق و دین با بحران مواجه شده است و تا کنون فلاسفه و متکلمان جهان راه حل‌های متعدد و متنوعی را برای رفع این چالش مهم ارائه داده‌اند. غیر واقع‌گرایان، اعتبار احکام اخلاقی را تابع دستور، احساس و یا قرارداد می‌دانند و معتقدند گزاره‌های اخلاقی حکایت از خارج نمی‌کند و این واقعیات را در عالم خارج و مستقل از ذهن انکار می‌کنند و اگر وجودی نیز برای آنها تصور می‌کنند، آن وجود مستقل از ذهن نخواهد بود و تلازمی میان واقعیت و ارزش نیست. در مقابل واقع‌گرایی معتقد است که در عالم ملاکی واقعی و عینی وجود دارد که معیار عمل انسان است. واقع‌گرایان مکاتب مختلفی دارند که اغلب مدعی هستند که امور اخلاقی مستقل از ادراک و احساس و امیال و باورهای انسان هستند.



بر اساس اینکه، هر آنچه واقعیت خارجی دارد، موجود است و منشاء اثر است، در دفاع از واقع‌گرایی اخلاق باید ثابت شود که متعلق احکام اخلاقی، وجود حقیقی دارند و به مثابه اجزایی واقعی در نظام عالم جریان دارند، طوری که باورهای فرد نمی‌تواند این واقعیت را غیر واقعی سازد و باورهای فرد صرفاً در میزان تعهد به احکام اخلاقی نقش دارند. یعنی حتی اگر بپذیریم که انسان بدون التزام به دین هم اخلاق را درک می‌کند، هنوز نمی‌دانیم درک خوب و بد و احکام اخلاقی محصول چیست؟ شاید پاسخ به همین سوال وجه افتراق مکاتب الهی و غیر الهی اخلاقی باشد. در این تحقیق، به روش عقلی و تحلیلی و کاملاً برون‌دینی، بر نقش دین به عنوان کنترل‌کننده اختیار انسان تاکید می‌شود به گونه‌ای که در اثر ادراک «خیر بیشتر» او را به سمت عمل اخلاقی منطبق بر واقع ترغیب می‌کند. بنابراین مسأله‌ای که در پژوهش حاضر دنبال می‌شود، اثبات واقع‌گرایی اخلاق دینی به عنوان تنها مکتب واقع‌گرایی اخلاقی، به شیوه عقلی است. بنابراین سوال اصلی این است که چگونه می‌توان واقع‌گرایی در اخلاق را ثابت کرد؟ لذا «واقع‌گرایی اخلاقی دینی» عنوانی است که در این پژوهش تلاش شده است تا به عنوان راهی عقلی و فلسفی، دین را به عنوان الگویی نجات بخش معرفی کند. چرا که واقع‌گرایی اخلاقی تنها در سایه تبعیت از آموزه‌های عملی ادیان توحیدی در جوامع انسانی تحقق می‌یابد.

تبیین واقع‌گرایی در اخلاق

یکی از مهم‌ترین شبهاتی که در اثبات و تبیین واقع‌گرایی در اخلاق مطرح است این سوال اساسی است که «خوب» چیست و چگونه قابل تشخیص است و چرا انسان «خوب» را درک می‌کند؟ آیا در عصر حاضر هم چنان با نگرش جبرگرایی و ترس و امید به پاداش الهی باید افراد را در قید و بند و حصار اخلاق نگه داشت؟ به راستی خوب و بد چگونه قابل تبیین هستند؟ اگر انسان خوب و خیر را درک نمی‌کرد آیا دستورات ادیان حتی از روی جبر و ترس نیز توان ملزم ساختن او را به فعل اخلاقی

داشت؟ و آیا اساساً اخلاق بدون درک خوب و خوب تر معنا داشت؟

به نظر می‌رسد که ریشه چالش‌های عصر حاضر را باید در «تجربه‌گرایی» جستجو کرد و راه کار اساسی آن تبیین و تدوین نظام معرفت‌شناسی عقلی برای دستیابی به «یک مکتب واقع‌گرای دینی»، در اخلاق است تا بتوان اخلاق و دین را اصولی واقعی و مرتبط با حیات مادی بشر معرفی کرد که تاثیر واقعی و عینی در جهان دارند. چنان که شاهد شکل‌گیری بسیاری از مکاتب غیر واقع‌گرا مبتنی بر معرفت‌شناسی تجربه‌گرا هستیم؛ هر چند مکاتب عقل‌گرا نیز تا کنون موفق به دراندازی طرحی جامع برای تاسیس نظام اخلاقی واقع‌گرا نشده‌اند.

در تحقق این هدف آنچه اهمیت دارد بنا کردن واقع‌گرایی بر مبانی معرفت-شناختی‌ای است که بتواند اخلاق را به سمت واقع‌گرایی دینی پیش ببرد چرا که واقع‌گرایی الزاماً انطباق دین و اخلاق را در بر ندارد و هنوز دین در برخی مکاتب واقع‌گرا و مکاتب ناواقع‌گرا به مانند پازلی ناجور به نظر می‌رسد تا جایی که حتی موحدان نیز در برقراری ارتباط بین دین و اخلاق با چالش‌های متعددی دست و پنجه نرم می‌کنند و شاهد تخطی بسیاری از موحدان از آموزه‌ها و محدودیت‌های اخلاقی ادیان هستیم. چنان که غیر واقع‌گرایان خداناباوری هم‌چون داوکینز و هریس تاکید دارند که دین، مخرب اخلاق است و حتی بر عدم قدرت دین در ایجاد التزام به اخلاق، در جوامع دینی تاکید می‌کنند. علاوه بر اینکه مکاتب واقع‌گرا نیز هنوز به مبنای واحدی در واقع‌گرایی نرسیده‌اند. لذا از آنجا که خوب یک مفهوم کلی است که بر مصادیق زیاد اخلاقی دلالت دارد، باید صرف‌نظر از ملاک و مرجع تعیین خوب و بد، ابتدا بدانیم چرا انسان‌ها به دنبال خوب هستند؟

در جهت دستیابی به مسأله فوق آنچه از اهمیت ویژه و کلیدی برخوردار است جایگاه ادراک آدمی در فهم خوب و بد است. در واقع این سوال مطرح است که انسان چگونه اشیا و مفاهیمی را دارای خیر بیشتری نسبت به امور دیگر می‌داند؟ بر اساس اینکه هر موجودی ذاتی دارد، انسان نیز دارای قوا و استعدادهای علی



است. چنان که همین قوا و استعداد‌های علی به موجودات اجازه تغییر و فعلیت یافتن را می‌دهد. چنانکه ایلس اراده آزاد انسان و اختیار و تصمیم‌گیری‌های او را از جمله خواص علی او می‌داند (Ellis, 2012, p.71). همچنین بر اساس اینکه نظام عالم ماده آمیخته به قوه و فعل است، خود انسان هم به عنوان موجودی که قوه‌های زیادی دارد در پی بالفعل کردن استعداد‌های خود به دنبال عوامل فعلیت بخش آنها است. بنابراین آنگونه که ارسطو معتقد است که در میان اشیا موجود همیشه یکی بهتر و کامل‌تر و بالفعل‌تر است (ارسطو، ۱۳۹۹، ص ۲۹۰). از طرفی هر آنچه در عالم ممکنات موجود می‌شود، از درجه‌ای از وجود بهره‌مند است و روشن است که اگر انسان درکی از وجود و تمایزات عینی و واقعی جهان نداشت، درکی از اشیا و روابط جهان نداشت تا خوب و خوب‌تر قابل فهم باشد. بنابراین خوب هم به همین امور وجودی تعلق می‌گیرد و به تبع دارای مراتب نقص و کمال است.

در دست‌یابی به مبانی یقینی معرفت، اصل امتناع تناقض به عنوان معرفتی یقینی از اهمیت و جایگاه کلیدی و مبنایی برخوردار است. چنانکه ابن‌سینا معتقد است که معرفت یقینی، معرفتی است که نقیض آن ممکن نباشد و گرنه علم نیست، بلکه ظن یا شبه علم است (ابن‌سینا، بی‌تا، صص ۱۵ و ۵۱)؛ لذا بدون ادراک حسی، اولیاتی مانند «اجتماع نقیضین محال است» تصدیق نمی‌شود (ابن‌سینا، بی‌تا، ص ۱۲۲)؛ ملاحظه را نیز وجود را - که عین خارجیت یا واقعیت است - نخستین و روشن‌ترین تصور می‌داند و معرفت همه امور را وابسته به معرفت وجود لحاظ می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۴۶، ص ۱۴). لذا به سبب اینکه درک تمایزات عالم ماده، تحت عنوان «اصل امتناع تناقض» و درک قوه و فعل، نخستین عامل هدایت بشر به سوی شناخت جهان است، با انکار این اصل، علم انسان به جهان، از اساس فرو می‌ریزد، همانگونه که به بیان ابن‌سینا این ادراک، جزء اولیات بدیهی است که با درک تمایزات خارجی اشیا به طور یقینی برای فاهمه قابل درک است؛ بنابراین از جهت نیاز به

ادراک حسی و عقلی، اکتسابی و از جهت بی‌نیازی به واسطه در تصدیق آن، غیر اکتسابی است؛ یعنی از تصدیقات مقدم بر خود حاصل نیامده است (ابن‌سینا، بیتا، ص ۵۱). به همین جهت است که ابن‌سینا ارتباط حسی با خارج را به جهت مستعدشدن نفس برای پذیرش اولیات، ضروری می‌داند (ابن‌سینا، بیتا، صص ۵۰۴ و ۸۲۰) و به نظر می‌رسد مقصود از شناخت‌های فطری، همین استعداد ذاتی در نفس باشد. بر این اساس، واقع‌گرایی به معنای باور به وجود داشتن «ذات» و «خواص ذاتی»، «واقعیت» و «خواص واقعی» یک چیز است. این دیدگاه که امروزه در علم و اخلاق کمرنگ شده است، ریشه در دیدگاه‌های ارسطو دارد. او معتقد بود برای شناخت جهان باید از محسوسات آغاز کرد؛ یعنی از آنچه نزد ما حاضر و اقدم است (نک: ارسطو، ۱۳۹۹، ۱۹۸۲ الف ۲۳). نزد ارسطو، هستی اشیاء اولین چیزی که متعلق ادراک واقع می‌شود. علم به «موجود بما هو موجود» مبنای شکل‌گیری همه علوم است زیرا هستی را از هیچ شیء ای نمی‌توان جدا کرد. بنابراین احکام آن هم همواره همراه این وجود و هستی می‌باشد. ارسطو ادامه می‌دهد که اشیاء به واسطه ذاتشان قابل تشخیص هستند. چرا که هر شیء ای همان است که درک می‌شود و اگر ذات مختص به خود را نداشت نه درک می‌شد و نه قابل شناخت بود (Aristotle, 1995, 100b6-25).

بر این اساس ایس معتقد است که اصول اخلاقی فردگرایانه، اصول اخلاقی درونی‌ای‌اند که از هر گونه تاریخ و فرهنگی مستقلند و عبارت از فضایل طبیعی‌ای‌اند که جهانی بوده و مستلزم هیچ گونه قانون‌گذاری نیستند (Ellis, 2012, p.24). ترحم، عدالت و صداقت و اصول متفرع بر آنها همچون اصول تساوی اجتماعی و احترام متقابل، از جمله اصول اخلاقی فردگرایانه نوع آدمی‌اند و در طبیعت و ذات آدمی ریشه دارند. ایس اصول اخلاقی فردگرایانه را اصولی فطری و درونی دانسته است. اصول اخلاقی اجتماعی هم هر چه که باشند، در مقام ایده‌آل‌های اجتماعی باید ایده‌آل‌هایی باشند که با اصول اخلاقی فردگرایانه یعنی ایده‌آل‌های شخصیت، در



ارتباط باشند. اینها اصول اخلاقی اجتماعی مبتنی بر طبیعت آدمی‌اند (Ibid, pp.7, 183, 27). دوسل نیز معتقد است انسان را دارای موقعیتی متمایز از سایر موجودات است و انسان را به جهت اینکه دارای زندگی آگاهانه است، مسئول و موثر بر زندگی خود می‌داند (دوسل، ۲۰۱۶، ص ۱۶).

بنابراین آنچه مسلم و قطعی است درک مشترک انسان‌ها از خوب و خوب‌تر است و بدین ترتیب هر آنچه «وجود» دارد، ملاک و مبنای خوب و بد قرار می‌گیرد. چرا که انسان جز امور وجودی چیزی را در جهان نمی‌یابد. به بیانی دیگر می‌توان گفت که انسان‌ها درک مشترکی از واقعیت دارند و خوب و بد را درک می‌کنند. و این مبنا و ادراک مشترک اولین عامل درک خوب و بد است. مبنایی که از یک طرف مرتبط با واقعیت جهان خارج است و از طرف دیگر ریشه در ادراک انسان دارد. به همین جهت، زمانی که انسانی دروغ می‌گوید بر این گمان است که خیر بیشتری را برای کمال و حرکت از قوه به فعل به سوی خود جلب می‌کند. و این «خیر بیشتر» قطعاً از امور وجودی جهان است. اموری مانند مال بیشتر، محبت بیشتر، و به طور کلی «تصور ضرر کمتر» نسبت به زمانی که حقیقت را بیان کند. بنابراین هر چند انسان‌ها در این ادراک کلی مشترک هستند اما اختلاف در مبنای ارزش‌گذاری است؛ اینکه کدامین مرجع اخلاقی قدرت الزام بر نفی دروغ و نواهی اخلاقی را دارد؛ فرد، جامعه، دین و ...

بدین سان اخلاق بی‌مبنا و معیار نیست، آن‌گونه که غیر واقع‌گرایان معتقدند که چون امور اخلاقی وجود ندارند، رجوع به متخصص اخلاق معنا ندارد. جالب است که گراد گریند معتقد است که واقع‌گرایی ملازم جبر است و تهدیدی است برای آزادی و تصمیم‌گیری. چون احساسات من وابسته به من است. در حالی که واقعیت داشتن و نداشتن در اختیار من نیست (مک‌ناوتن، ۱۳۸۶، ص ۳۱). در حالی که اگر مبانی نظری و معرفت‌شناختی علم بر واقع‌گرایی بنا شود، اخلاق نیز به سمت

وحدت و واقع‌گرایی پیش می‌رود. نه آنچنان که کانت با انگاره اثبات‌ناپذیری وجود خدا در فلسفه نظری، به اخلاق متوسل شد؛ غافل از اینکه اخلاق بدون تمسک به واقعیت‌های خارجی و عینی بودن «خوب»، نمی‌تواند واقعی باشد و خدا و دین هم در صورتی در اخلاق اثبات‌پذیر است که واقعی بودن خوب و بد اخلاقی اثبات شود. بنابراین خیر نیز به سبب داشتن حیثیت واقعی و مادی در جهان خارج، قابل ادراک عقلی است. به بیانی دیگر، خوب و خوب‌تر به واسطه درک تمایزات وجودی عالم، ذات و واقعیت دارد؛ پس درک می‌شوند. بر این اساس روشن است که عامل اساسی تفاوت در مکاتب اخلاقی تعیین معیار برای خوب و بد است نه اصل خوبی و بدی. بدین معنا که خوب و بد اگر ساخته انسانها باشد چندان ضمانت اجرا و التزام آور نیست اما اگر واقعی بودن آن در پرتو اثبات خدا و اوامر الهی اثبات شود می‌تواند به عنوان خیر اعلی و واقعی در جامعه انسانی که همواره به دنبال خیر بیشتر هستند التزام اختیاری ایجاد کند. چرا که میل به خیر بیشتر و درک خوب، ذاتی فاهمه انسان است.

بنابراین از آنجا که ما نمی‌توانیم بر احساسات خود هر چند قوی باشند اعتماد کنیم، ممکن است احساسات ما نامعقول باشد یا ناشی از خودخواهی و شرایط فرهنگی باشد. چنان که احساسات مردم به آنها چنین القا می‌کند که نژادهای دیگر پست‌اند. چنانکه برخی به حبس مجرم رای می‌دهند و برخی با آن مخالفند. و چون کار اخلاقی درست، کاری است که در هر شرایطی بهترین ادله برای انجام آن وجود دارد و این مساله، یک ضرورت عام منطقی است که همه صرف‌نظر مواضع خاص اخلاقی خود باید آن را بپذیرند. اما قضاوت چندان کار راحتی نیست. زیرا یکی از این موانع تشخیص «واقعیت» است (ریچلز، ۱۳۹۹، ص ۳۳-۳۵). در حقیقت اگر همه انسان‌ها طالب خیر و خوب‌تر هستند چه نیازی به احکام اخلاق داریم؟ درک خوب و خوب‌تر، چگونه انسان را به معیاری واحد در تشخیص ملاک خوب‌تر هدایت می‌کند؟



تبیین نحوه ارتباط «ادراک مشترک خوب» در میان انسان‌ها با ضرورت «کشف معیاری واحد» برای انتخاب خوب می‌تواند راه‌کاری نهایی و نجات بخش برای جوامع انسانی باشد. لذا روشن است که دانستن این ملاک ملازم با جبر نیست چرا که انسان، ذاتاً به دنبال «خوب» است نه به دنبال شر، تا نشان دادن الگوی انتخاب «خوب»، جبرگرایانه تلقی شود و یا منافی اختیار و آزادی او محسوب شود. پس نشان دادن خیر حقیقی و حداکثری، منافاتی با اختیار انسان ندارد. لذا از آنجا که باور بر اساس علم به واقعیت شکل می‌گیرد باید بتوان این واقعیت عینی حقیقی را یافت و چون حقیقت قابل صدق و کذب است باید بتوان برهانی فلسفی در همسو بودن اختیار انسان و اخلاق ارائه داد که برای همه جوامع قابل پذیرش باشد و دلیلی در آن ارائه شود تا انسان‌ها با میل و اختیار خود پذیرای آن باشند. اکنون که فهمیدیم خوب، امری وجودی است، این سوال مهم مطرح است که خوب چگونه قابل تشخیص است؟ در واقع ما هم قبول داریم که بدون دین هر کسی مجاز است ملاک‌هایی برای خوب و بد و اخلاقی معرفی کند، اما به راستی آیا انسان صلاحیت جعل خوب و اصول اخلاقی را دارد؟

رابطه واقع‌گرایی در اخلاق با الزامات دینی: سعادت انسان در واقع‌گرایی دینی

ذهنیت‌گرایی اخلاقی (subjectivism) عبارت است از این اندیشه که آراء اخلاقی ما بر احساسات ما مبتنی هستند. ذهنیت‌گرایی جملات اخلاقی را مانند گزاره‌های ناظر به واقع و خبرهایی که از نگرش گوینده، تفسیر می‌کند. یعنی خبر از واقعیتی از نگرش فرد نسبت به عمل خاصی است و مردم از خطا مصون هستند. بر اساس این دیدگاه درست یا نادرست عینی وجود ندارد. این یک واقعیت است که برخی مردم جنگ طلب یا صلح طلب‌اند. اما اینکه یکی از آنها خوب و دیگری بد است واقعیت ندارد و هنگامی که می‌گوییم چیزی شر است تنها احساس خود را بیان می‌کنیم.

ذهنیت‌گرایی این پیامد را دارد که همه ما می‌توانیم مصون از خطا باشیم و تلاش برای تصحیح داوری‌ها غیر ممکن خواهد بود. بنابراین هر چند فرد صادقانه احساس خود را بیان کند اما ملاکی برای خطا بودن آن نداریم. چرا که احساس او این عمل را تایید کرده و خوب می‌داند. پس هیچ کس نمی‌تواند با نظر دیگری مخالفت کند. بنابراین وقتی ما اختلاف را واقعا در تایید و رد یک عمل می‌بینیم معلوم می‌شود که ذهنیت‌گرایی نمی‌تواند صحیح باشد (منفرد، ۱۴۰۰، ص ۳۷). اما آیا اگر همه انسان‌ها خوب و خوب‌تر را درک می‌کنند، واقعا ملاکی برای تعیین خوب و خوب‌تر و خیر مطلق وجود ندارد؟ آیا ادراک خوب به تنهایی موجب سعادت انسان می‌شود؟ اکنون که همه انسان‌ها مشترکاً به دنبال خوب هستند، چه کسی صلاحیت معرفی خوب را دارد؟ چالشی که حتی واقع‌گرایی هم با آن مواجه است این است که صرف‌نظر از واقعیت خارجی داشتن اخلاقیات، چطور بدانم که این اصول، باید و نباید دارد یا نه؟ چگونه می‌توان به اوامر ادیان توحیدی یقین پیدا کرد و این احکام را به وجود خدا پیوند زد؟ بدین معنا که اخلاق چگونه می‌تواند ملاکی در تعیین خوب و بد در اختیار داشته باشد تا بتوان با اعتماد بر آن خوب را برگزید؟ مهم‌تر اینکه چه عاملی انسان‌ها را سمت و سوی انتخابی که خیر اعلی و حداکثری را در پی دارد، سوق می‌دهد؟ و در صورت ایمان به خدا و پذیرش دین، چه تضمینی برای عمل به آنها وجود دارد؟ روشن است که با طرح سوال اخیر می‌خواهم بگویم که حتی عدم التزام به دستورات دینی در موحدین نیز امری است که باید آن را در همین بخش جستجو کنیم. بدین بیان که حتی ایمان به خدا به تنهایی، برای موجودی به نام انسان که حتی بدون دین هم خوب و بد را درک می‌کند و همواره طالب خیر است، یک تضمین محکم برای انجام فرامین الهی نیست. این تضمین محکم از کجای ایمان به خدا به دست می‌آید؟ چگونه می‌توان ثابت کرد که انسان‌ها صلاحیت جعل احکام اخلاقی را ندارند؟ بدین معنا که آیا فرمان خدا کاری را خوب یا بد می‌کند و یا کارها و اشیا، خوب و بدی ذاتی دارند و امر و نهی الهی بر



اساس آن تعیین می‌شود؟

در سفر پیدایش آمده (۱۶:۲۰) که خدا به ما امر کرده تا راستگو باشیم. بر این اساس دلیل اینکه باید راستگو باشیم صرفاً این است که خدا آن را از ما خواسته است. صرفنظر از فرمان خدا راستگویی نه خوب است و نه بد. اما این مسأله مشکل ساز است چون نشان می‌دهد که فرامین خدا بی‌ملاک است. یعنی خدا می‌توانست فرامین دیگری صادر کند. مثلاً فرمان دهد دروغگو باشیم. پس فرمان او دروغ‌گویی را خوب می‌کرد. پس خیر بودن خدا بی‌معنا خواهد بود (ریچلز، ۱۳۹۹، ص ۹۱).

لایبنتس در جستاری در باب متافیزیک آورده است که: اگر کسی بگوید چیزها به واسطه قاعده‌ای درباره خوبی، خوب نیستند، بلکه صرفاً به واسطه اراده خداوند خوبند، بی‌آنکه بفهمند همه مهر و جبروت خداوند را از میان می‌برد. زیرا به چه دلیل خداوند را برای آنچه انجام داده ستایش می‌کنیم، در حالی که اگر دقیقاً عکس آن را انجام می‌داد باز به همان اندازه قابل ستایش بود؟ (Leibniz, 1686, p.465). در واقع از این سخن بر می‌آید که خوب و بد ملاک واقعی و عینی دارند و وابسته به امر و نهی خدا نیستند. اینکه چگونه می‌توان از واقع‌گرایی در اخلاق به سمت دین رفت، یکی از کلیدی‌ترین نکات در اثبات واقع‌گرایی اخلاق است. چرا که در اثبات واقع‌گرایی هدف ما اثبات این نیست که گزاره‌های اخلاقی قابل صدق و کذب هستند و یا مستقل از ذهن و دارای حقیقت خارجی هستند. آنچه می‌تواند واقع‌گرایی اخلاقی را به دین پیوند بزند توجه به این است که خوب به واسطه وجودی بودن درک می‌شود. یعنی اینکه چرا خوب و خوب‌تر هست و درک می‌شود. نه اینکه چون فعل خوب تر اثر بهتری دارد، پس متعلق اخلاق، اموری واقعی هستند. چنان‌که ارسطو معتقد است که در جنب موجود، هیچ‌گونه لاوجودی وجود ندارد، از این رو بر آن است که تنها یک چیز وجود دارد، یعنی تنها موجود وجود دارد و غیر آن هیچ نیست (ارسطو، ۱۳۹۹، ص ۴۱).

آکوئیناس در برهان مبتنی بر مراتب وجود می‌گوید: به ترتیبی که امور واجد درجات بالاتری از حقیقت هستند، واجد درجات بالاتری از وجود نیز هستند. در واقع حقیقت دارای مرتبه‌ای متعالی است و حقایق بر پایه تقرب به آنچه حقیقت مطلق است، از حقیقتی کمتر یا بیشتر برخوردارند. بنابراین چیزی وجود دارد که در عالی‌ترین مرتبه حقیقت است و علت وجود هر خیر و کمال است. که ما آن را خدا می‌نامیم (Aquinas, 1992, p.6). بدین بیان که هر گاه دو چیز با هم مقایسه شوند که یکی کامل و دیگری کامل‌تر است. در این موارد باید شی مطلق وجود داشته باشد تا آن دو نسبت به آن شی مطلق مقایسه شوند. یعنی همه ربوبیت و حاکمیت مطلق الهی به سبب علم به خیر اعلی در نظام هستی است. و انسان برای بهره‌مندی از این خیر مطلق ناگزیر به تمسک به اوامر الهی است. و اگر نتوان چنین نظام واقعی را برای بشریت ارائه داد نمی‌توان هیچ چیز را خوب یا بد دانست و هر خطایی می‌تواند خوب دانسته شود و هر خوبی می‌تواند بد دانسته شود و مثلاً نمی‌توانیم ثابت کنیم که سقط جنین درست است یا نادرست و نمی‌توان معیاری برای عدالت به دست آورد.

بنابراین از آنجا که هر انسانی به دنبال جلب خیر بیشتر به نفع خود است، هر انسانی در نگاه اول دلایل کافی برای مخالفت با هر دین الهی یا قانون بشری را دارد. اما از آنجا که در زندگی اجتماعی همه انسان‌ها به میزان برابر حق دست‌یابی به خیر را دارند، و انسان‌ها در عمل به احکام اخلاقی، در درجه اول منفعت فردی خود را دلیلی برای التزام بدان در نظر می‌گیرند، آنچه از اهمیت به سزایی برخوردار است، یافتن فرامین اخلاقی‌ای است که حقیقتاً خیر بیشتری در پی داشته باشد و از طرفی، جاعل آن نفعی در جعل احکام اخلاقی نداشته باشد و مهم‌تر اینکه خیر واقعی را بشناسد. همچنین مهم‌ترین ویژگی این نظام اخلاقی را باید در گرایش اختیاری افراد بدان و نقش خودکنترلی آن دانست. لذا هر انسان آگاه و متفکری در درجه اول به دنبال منبع دستورات اخلاقی است.



بدین سان از آنجا که همه انسان‌ها در درک خوب و بد واقعی دچار خطا و خودخواهی می‌شوند، اگر خواهان درک سرشت اخلاق هستیم باید توجه خود را به دلایل معطوف داریم. حقیقت اخلاقی نتیجه‌ای است که مورد تایید ادله است. یعنی مستقل از خواست و تفکر ما صادق‌اند. چیزی با میل و خواست ما خوب یا بد نمی‌شود. پس ما در قضاوت اخلاقی جایز الخطا هستیم. زیرا ممکن است درباره فرامین عقل دچار خطا شویم. زیرا عقل صرف نظر از عقاید و امیال ما حکم می‌کند (ریچلز، ۱۳۹۹، ص ۷۸).

بدین سان با اثبات وجودی بودن خوب و مرتبط بودن اخلاق با خوب، اولین نتیجه مهم و اساسی که در اثبات ارتباط اخلاق و دین به دست می‌آید این است که «هر وجودی علتی دارد، خوب وجودی است. پس خوب علتی دارد». همچنین به سبب اینکه همه انسان‌ها خیر بیشتر را طلب می‌کنند، تراحم در خواسته‌ها به وجود می‌آید و ضرورتاً جوامع انسانی به قوانینی برای رسیدن به خیر واقعی و حداکثری و همگانی نیاز دارند. اما اگر جاعل قانون انسان باشد، چون انسان خواهان خیر برای خود است و همچنین به خیر همه انسان‌ها و کل نظام جهان آگاه نیست، نمی‌تواند قانون جامعی وضع کند. بنابراین خالق نظام اخلاقی نمی‌تواند انسان باشد. اما آیا همه خداپاوران در پای‌بندی دینی به اخلاق موفق بوده‌اند؟ دین چگونه می‌تواند الزام اخلاقی و انتخاب خیر بیشتر را تضمین کند؟

با درک خیر به عنوان واقعیتهای وجودی که منشاء آثار است، چون هر آنچه منشا آثار است دارای اثر واقعی علی معلولی است، راز تبعیت از دین و رسیدن به تقوا در رسیدن به مرحله‌ای است که انسان باور و یقین پیدا کند که رفتارهای اخلاقی او در جهان منشأ آثار واقعی است. در حقیقت درک نظام علی معلولی، از مهم‌ترین عوامل التزام و پایبندی به دین است. لذا با اثبات وجودی بودن اخلاقیات می‌توان گامی در رسیدن به این هدف برداشت. چرا که هر چند افراد با تقلید یا برهان خدا را پذیرفته

باشند اما اگر این براهین همراه با درک نظام علی جهان و فاعلیت مطلق الهی در جهان نباشد، ثمره عملی و تبعیت مطلق در پی نخواهد داشت. چنان که امروزه هر چند نظام علیتی جهان در قالب علم جدید پذیرفته است و طبیعت تبیین علمی دارد اما به سبب قطع اتصال آن با علت ماورائی، تبیین های علمی ناقص و در وادی الهیات و اخلاق ناکافی هستند. بنابراین مهم ترین و زیربنایی ترین بخش پژوهش بر مبانی معرفت شناختی و مابعدالطبیعی علم جدید و رابطه آن با اخلاق و فاعلیت الهی در جهان بنا می شود. و از ثمرات مهم آن، وابستگی دائمی نظام علی جهان به علت فراطبیعی است. و چون ثابت می شود که افعال ارادی و اختیاری انسان به عنوان علل و عوامل موثر در نظام حیات جهان تاثیر واقعی دارد، علم به خیر بیشتر در حیطه علم الهی است و نه در حیطه علم انسان. بنابراین خدا به عنوان خالق نظام آفرینش مادی، به اموری که خیر بیشتری برای حیات دارند عالم است. و تبعیت از دین که گویای حقیقت نحوه رفتار انسان در طبیعت مادی است، منجر به وصول خیر حداکثری به انسان ها می گردد. بنابراین بنای واقع گرایی در اخلاق بر دو اصل مهم وجودی بودن رفتارهای اخلاقی انسان و جهان موجبتی نهاده می شود. که در نهایت با اثبات وجود خدا در این نظام، ضرورت تبعیت از دین برای جلب خیر حداکثری روشن می شود. لذا زمانی که اخلاق، جعل الهی پیدا می کند، حس منفعت جوئی انسان در جهت کسب کمال و خیر بیشتر، یقیناً دین را بهترین الگو در معرفی نظام اخلاقی می شناسد. زیرا حقیقتاً به نقش تکاملی انتخاب های اخلاقی خود باور پیدا کرده است و چنین باوری، عمل افراد را اصلاح می کند.

بنابراین گناه هر آن چیزی است که ذات انسان را از فعلیت یافتن به عنوان موجودی طبیعی دور می کند. بدین معنا انسان هم در این جهان، علت فاعلی است و هم علت قابل است؛ انتخاب خیر بیشتر بر کل نظم هستی موثر است و کل نظام هستی بر روی جلب خیر بیشتر برای انسان. بنابراین معیار فعل اخلاقی، مطابقت آن با واقعیت است و واقعیت، جعل خدا است، چرا که او خالق نظام علی است. در این



میان، انسان خواهان «مطلوبیت حداکثری واقعی»، خیر خود را در تبعیت از فرامین الهی می یابد. پس در ضمن اینکه کمال هر موجودی مختص به خودش است و کمال امری نسبی است، اما گام اول در جلب خیر بیشتر، خداباوری و التزام به واقع گرایی دینی است. بر این اساس، فعل خوب و خیر بیشتر در پرتو دین مشخص می شود نه خوب و بدی که انسان طلب می کند. لذا ایمان و التزام دینی، سازنده نیت انسان در انجام فعل اخلاقی است، چراکه همیشه مطلوبیت فعل با خواسته ها و امیال انسان ملازم نیستند. چه بسا افراد موحد بدون توجه به امر و نهی الهی بسیاری از اعمال به ظاهر خیر را انجام می دهند که در دستگاه دینی مطلوب نیست. بنابراین نیت مطابقت اعمال با واقع یا دین، اصلاح کننده عمل است. در این هنگام تراحمی بین چند فعل برای فرد وجود ندارد و بدون شک عمل را با نیت الهی و مطابق امر الهی را انجام می دهد. یعنی نیت تبعیت از فرمان الهی به عنوان جاعل خیر در جهان، همراه با انگیزه طلب خیر بیشتر، قبل از اراده انسان ها می نشیند. بدین سان دین زمانی نجات بخش است که توأم با التزام و تعهد فردی و درونی باشد.

بنابراین تنها با نگرش توحیدی امکان بهره وری بیشتر از حیات مادی و تکامل را برای انسان مختار و جویای خیر بیشتر، فراهم می سازد. همانطور که دوسل معتقد است التزام به اخلاق دینی به جهت اراده انسان راهی است به سوی صلح جهانی. تنها از این طریق عقل عملی می تواند به نمایندگی از جامعه همه حیات روی کره زمین، راهی را برای دور شدن از وضعیت کنونی جنگ دائمی، نابرابری فزاینده اقتصادی و اجتماعی و نابودی اکوسیستم های زمین، به سوی عصری جدید باز کند.

آثار واقع گرایی دینی در اخلاق در جوامع بشری

امروزه شاهد هستیم که میل به اخلاق گرایی در جوامع غیر دینی برای برقراری عدالت اجتماعی کمتر از جوامع دینی نیست. اما همان طور که بیان شد اگر موحدان جهان به تاثیر واقعی این آموزه ها ایمان نداشته باشند، ایمان به خدا و جعل الهی به

تنهایی ضمانتی برای سعادت فردی و اجتماعی ندارد. به بیانی روشن‌تر، خود مراقبتی مهم‌ترین نقشی است که اخلاق دینی را از اخلاق سکولار متمایز می‌کند. به گونه‌ای که فرد در هر شرایطی خود را ملزم به رعایت اخلاق می‌کند و حتی با نبود قوانین و تبعات منفی تخلف از قانون خود را ملزم به رعایت اخلاق می‌داند. پس نقش دین در الزام فردی است، نه در فهم خوب و بد. الزام از طریق میل فطری منفعت‌طلبی انسان، خیری که در نوع انتخاب انسان در جهان مادی به دست می‌آید و کاملاً موثر بر جهان خارج است. چنان‌که در این نظام توحیدی، ایمان به خیر حداکثری شهادت یا قصاص، آن را عملی اخلاقی معرفی می‌کند. چراکه علم شارع به خیر واقعی، ملاک واقعی خیر است؛ نه تصور خیر از سوی انسان. به همین جهت است که التزام به اخلاق که سازنده عمل انسان است، بدون باور به تاثیر واقعی دستورات دینی در طبیعت و زندگی مادی انسان، تحقق نمی‌یابد. لذا انسانی که این تاثیرات را درک کرد و پذیرفت، و در مقام عمل آن را تجربه کرد، با دانستن خیر و خوب واقعی هرگز به خیری که جامعه برای او تجویز می‌کند، گرایش پیدا نمی‌کند. بنابراین به روشنی می‌یابیم که یکی از مهمترین ثمرات باور به تاثیر عینی اخلاقی در زندگی، انسان‌ها را از سطحی‌نگری به دین به دیدگاهی جامع و عمیق از دین سوق می‌دهد. به طوریکه برای ساختن جهانی متعادل، التزام به اخلاق از اولویت برخوردار است.

بنابراین با شناخت انسان و ذات او و ضرورت وجود دین برای ایجاد تعادل در نظام هستی، می‌توان از وقوع بسیاری از شروری که بر اثر جهل به این عامل مهم در طبیعت حادث می‌شود، پیش‌گیری کرد تا همواره خیر بیشتر که مطلوب انسان است، حاصل گردد. در واقع هر عمل غیر اخلاقی، تعادل نظام هستی را به هم می‌زند. پس خیرات به سبب اینکه جعل الهی هستند، اثر تکوینی در عالم دارند و تخلف از آن اثرات منفی واقعی در عالم ماده دارد. بنابراین بدون اعتقاد و باور به وجود خدا و نظام تکاملی جهان و تاثیرات واقعی اخلاق در نظام علی جهان نمی‌توان افراد را به سوی خیر بیشتری که در دین‌داری است، ترغیب کرد. در نهایت؛ رعایت اصول



اخلاقی، به واسطه جعل الهی دارای تاثیر موجبتی و واقعی در جهان است و همان- طور که طبیعت با قوه و فعل در جریان است، اخلاقیات که منشاء رفتارهای ارادی انسان است نیز به عنوان عواملی واقعی در این روند طبیعی موثر هستند. بنابراین با مبانی عقلی یقینی می توان ضرورت التزام به اخلاق دینی را ثابت کرد. بدین صورت انسان با توجه کردن به رفتارهای خود و تطبیق آن با خیر حداکثری به روند تکاملی جهان کمک می کند و از کارهایی که سیستم مادی جهان و حیات او را به مخاطره میندازد دوری می کند.

فرهنگی را در نظر بگیرید که مردم خوردن گوشت گاو را خطا می دانند. در این فرهنگ ممکن است حتی غذای کافی برای خوردن نداشته باشند. با این وجود نباید به گاوها تعرض شود. اگر تحقیق کنیم که به چه دلیل این افراد گوشت گاو مصرف نمی کنند مشخص می شود که به اعتقاد آنان ارواح انسانها پس از مرگ در بدن حیوانات به خصوص گاو حلول می کند. به طوریکه گاو ممکن است مادر بزرگ کسی باشد. اکنون آیا می توان گفت که ارزش های آنان با ارزش های ما متفاوتند؟ تفاوت در نظام های باور ما است. نه در ارزش های ما. ما نیز قبول داریم که نباید مادر بزرگ خود را بخوریم. اختلاف ما تنها درباره این مطلب است که آیا گاو، مادر بزرگ است؟ پس روشن است که ارزش های یک جامعه در اثر عوامل مختلف شکل می گیرد. باورهای یک جامعه بر چه مبنایی ساخته شده است. بنابراین اختلاف درباره ارزش ها کمتر از مقداری است که به نظر می رسد. چنان که اسکیموها که نوزادان سالم خود به ویژه دختران را می کشند. این ناشی از کمتر بودن عاطفه آنان به فرزند نیست بلکه شرایط سخت زندگی و کمی غذا و عدم قدرت بر تامین اطفال چنین اندیشه ای را برای آنان مجاز دانسته است (ریچلز، ۱۳۹۹، ص ۵۳).

بنابراین به سبب اینکه احکام اخلاقی جنبه توصیه ای ندارند و واقعیت عینی و وجودی در نظام هستی دارند، می توان دیدگاه های باطلی همچون توصیه گرایی را

مورد نقد قرار داد که بر اساس آن گزاره‌های اخلاقی افزون بر معنای واقعی یا توصیفی که ممکن است داشته باشند، عنصر توصیه‌ای در معنایشان دارند که به هیچ معادل واقعی قابل تقلیل نیست، بلکه برای توصیه یا هدایت اعمال به کار می‌رود (Hare, 1998, p.667). از دید توصیه‌گرایی، به دلیل اینکه معیارهای غایی اخلاقی تنها به انتخاب انسان بستگی دارد و تنها انسجام و هماهنگی میان گزاره‌ها به‌عنوان معیار صدق پذیرفته شده است، نمی‌توان مکتبی را بهتر از مکاتب دیگر دانست و بنابراین، وحدت‌گرایی اخلاقی مردود است. همچنین از آنجا که معیار ثابتی برای احکام اخلاقی وجود ندارد، حکم اخلاقی مطلق وجود نخواهد داشت.

در حالی که در واقع‌گرایی دینی اخلاق، دستورات اخلاقی بر اساس حکمت خداوند هستند به طوری که خیر حداکثری به تمام موجودات عالم تعلق بگیرد. چرا که خدا به عنوان خالق نظام علی معلولی جهان، خیر واقعی را می‌داند. اما مسیحیت و اکثر متکلمان وجود خدا و خیر بودن او را پیش فرض گرفته‌اند و تا کنون اثبات نشده است که آیا خدا به خوبی و خیر امر می‌کند یا خوب وابسته به امر الهی است؟ بنابراین بر اساس واقع‌گرایی مورد نظر ما، خیر و خوب، چیزی است که خدا بدان امر کرده است، حتی اگر ما آن را دارای خیر بیشتر ندانیم؛ نه اینکه خوبی‌ها با امر خدا خوب شوند. چرا که بیان شد که انسان خوب و بد را درک می‌کند و نیازی نیست تا خوب و بد با امر و نهی خدا خوب و بد شود. در این صورت انسان به دین از جهت اینکه خیر واقعی را به او معرفی کند نیاز دارد نه از جهت اینکه به او خوب و بد را معرفی کند! لذا خیر واقعی انسان‌ها از جمله موحدان ادیان در باور و تبعیت جامع از دستورات اخلاقی و دینی محقق می‌شود.

روشن است که با اثبات واقع‌گرایی در اخلاق دینی، می‌توان ادعا کرد که جوامع انسانی را می‌توان به سمت التزام به تبعیت از یک نظام اخلاقی واحد جهانی هدایت کرد. چرا که با اعتقاد به نسبی‌گرایی در اخلاق، نمی‌توان گفت که آداب و رسوم جوامع دیگر از نظر اخلاقی نازل تر از آداب و رسوم جوامع دیگر هستند.



بدین معنا که مثلاً جامعه‌ای که کشتن نوزاد را اخلاقی می‌داند را نمی‌توان محکوم کرد.

بدین ترتیب با گرایش به نسبی‌گرایی، فقط با توجه به معیارهای جامعه خود می‌توانیم اعمال درست و نادرست را تعیین کنیم. مثلاً اگر یکی از شهروندان آفریقای جنوبی می‌خواهد بداند که سیاست تبعیض نژادی درست است یا نه، باید پرسد که آیا این سیاست با نظام اخلاقی جامعه اش مطابق است یا نه؟ و اگر مطابق باشد حداقل به لحاظ اخلاقی جای نگرانی وجود ندارد. همچنین نسبی‌گرایی فرهنگی مانع از این است که ما از نقد نظام‌های جوامع دیگر منع شویم. در نهایت با این نگرش آیا اندیشه پیشرفت اخلاقی محل تردید است؟ چنان‌که در طول تاریخ غرب، جایگاه زنان در جامعه بسیار محدود بوده است. آنان از مالکیت شخصی، حق رای و مناصب سیاسی محروم بوده‌اند. اخیراً بسیاری از این محدودیت‌ها برطرف شده و بیشتر مردم این تغییرات را پیشرفت می‌دانند. اما اگر نسبی‌گرایی فرهنگی درست باشد، آیا به راستی می‌توان این تغییرات را پیشرفت دانست؟ با چه معیاری قضاوت کنیم که روش‌های جدید بهتر هستند؟ (ریچلز، ۱۳۹۹، ص ۴۹)

همان‌طور که دروغ‌گویی بد است. چون مضر به حال مردم است. به همین دلیل دروغ شنیدن مانند بی‌حرمتی شخصی است. به همین دلایل برای حیات جامعه قواعدی که صداقت به بار آورد، امری ضروری است، زیرا اگر نتوانیم بپذیریم که دیگران صادقانه سخن می‌گویند ارتباط با آنان غیرممکن خواهد بود و اگر ارتباط ممکن نباشد جامعه از بین می‌رود (ریچلز، ۱۳۹۹، ص ۸۱).

لیس در کتاب انسان‌گرایی اجتماعی، مدعی است که سکولارها و آنان که طرفدار آنانند، باید بپذیرند که گروه‌های دینی می‌توانند دارای دیدگاه‌هایی اساساً متفاوت از دیدگاه‌هایی که آنان دارند، باشند و بر عکس آن هم صادق است (Ibid, p.192). او حتی به مقایسه شریعت اسلام با فرهنگ استرالیا می‌پردازد و مدعی است

اگر با فرض نظام اخلاقی ای که داریم، شریعت اسلام را غیر اخلاقی بدانیم، مسلمانان نیز طبق مجموعه قوانین اخلاقی کشوری اسلامی می‌توانند قوانین و آداب و رسوم ما را نادرست بدانند (Ibid, p.169). از نظر او اینها اصول اخلاقی اجتماعی‌ای هستند که فقط در خصوص آنها می‌توانیم توافق داشته باشیم که با سایر فرهنگها در تخالفیم (Ibid, p.183). اینها اصول اخلاقی اجتماعی‌ای هستند که بخش توصیه‌ای علوم اجتماعی و رفتاری و اخلاقیات حاکم بر بخش توصیفی علوم اجتماعی و رفتاری را تشکیل می‌دهند.

بنابراین هر چند بشر رو به دین‌گریزی حرکت می‌کند اما هیچ‌گاه از اصول اخلاقی و تلاش برای درک حقیقت معیار فعل اخلاقی بی‌نیاز نبوده و چه بسا در جوامع و مکاتب دین ستیز مواضع اخلاق‌گرایانه از اهمیت بیشتری برخوردار است و حتی تاکید بیشتری بر ارزش‌های اخلاقی دارند. به همین جهت امروزه اخلاق به عنوان دانشی که می‌توان آن را جدای از دین مورد مطالعه قرار داد شناخته می‌شود. اما با وجود تمام توجهاتی که جریان‌های الحادی بر اخلاق و ملاک تعیین ارزش دارند، نمی‌توان معیار دقیقی برای سعادت انسان در این جوامع مشاهده کرد چرا که این ملاک‌ها به سمت ارزش‌های مادی و نسبی حرکت می‌کند و نمی‌تواند تکیه‌گاه محکمی برای تعیین ارزش‌مندی افعال اخلاقی ارائه دهد. به همین سبب می‌توان با اثبات مبانی واقعی در افعال اخلاقی، رابطه محکم آنها را با الزامات دینی نشان داد و از نسبی‌گرایی اخلاقی به سمت مطلق‌گرایی اخلاقی دینی پیش رفت. با اثبات پایه ای محکم و واقعی برای اخلاق و اینکه تنها عنصری که می‌توان افراد را به تبعیت اختیاری اخلاق مبتنی بر دین سوق داد، انگیزه و میل فطری منفعت‌طلبی او است. یعنی زمانی که انسان نفع حداکثری خود را در اجرای اصول دینی دانست، نه تنها جوامع به سوی دین‌گریزی متمایل نیستند بلکه انسان سلیم‌العقل با اشتیاق به سمت آن می‌شتابد. بر خلاف ادعای طبیعت‌گرایان عصر حاضر که تنها عامل موثر در جهان را ماده و تنها راه کشف آن را علم می‌دانند، پیشرفت علم نمی‌تواند رابطه



واقعی دین و اخلاق را از بین ببرد. زیرا که خالق ارزش‌های اخلاقی خداوند است و ارزش‌های اخلاقی وجودی واقعی و موثر در جهان دارند که بر وجود خدا دلالت دارند و اخلاق بدون اعتقاد به جعل ارزش‌های اخلاقی توسط خداوند و اعتقاد به نظام علی و معلولی جهان قدرت ایجاد انگیزه لازم در ترک گناه را ندارد. چرا که فرد اگر معتقد به جعل تکوینی گناه و آثار منفی آن در حیات جوامع پیدا نکند، خیر اعلی بودن آن را درک نخواهد کرد و بر اساس قیاس خود از خوب و بد افعال اخلاقی را تمیز می‌دهد. در حقیقت با نگرش توحیدی به اخلاق، گزاره «هر چه برای خود می‌پسندی، برای دیگران هم بپسند»، از نظر عملی تضمین بالایی پیدا می‌کند چرا که فرد موحد خیر بیشتر را در احکام جعل شده از سوی خدا می‌داند. لذا الزام جوامع بشری همواره قدرت لازم را در رفتار اخلاقی افراد اجتماع ندارد و به ضمانت قوی تری همچون «خیر بیشتر» نیاز دارد. بنابراین حسن و قبح عقلی باید به حسن و قبح شرعی متصل شود. در واقع فرد با وجودی دانستن اخلاقیات و وابستگی آنها به وجود خدا، آنها را وابسته به جعل الهی می‌داند و خود را موظف به رعایت آنها برای به دست آوردن منفعت بیشتر می‌داند. بر این اساس با ایمان به نظام اخلاقی الهی، همه دستورات الهی از جمله تکالیف جنبه عینی و واقعی پیدا می‌کند و فرد خود را موظف به تبعیت از دستورات الهی در جهت کسب خیر بیشتر می‌داند؛ زیرا احکام الهی در جهان منشا اثر هستند.

با اثبات وجودی بودن اصول اخلاقی، هر چند اخلاقیات شی نیستند اما به سبب مرتبط بودن با جهان خارج، دارای آثار واقعی هستند و جزئی ترین انتخاب‌های ارادی انسان در قالب رفتارهای اخلاقی نمود یافته و در روند علی طبیعت عمل تاثیر واقعی و عینی دارد. در نتیجه با اثبات تاثیر واقعی انتخاب‌های انسان در قالب مفاهیم اخلاقی خوب و بد، دین هم امری واقعی و ذات‌مند در روند طبیعت و حیات مادی انسان است. به‌طور کلی واقع‌گرایی با تبیین مبانی مابعدالطبیعی و معرفت‌شناختی

اخلاق، می‌تواند به واقع‌گرایی دینی منجر شود. لذا گمان اینکه اخلاق موضوع عقل عملی است، ادعایی باطل و اثبات‌ناپذیر است. در غیر این صورت نمی‌توان از دین به عنوان ابزاری در تحکیم اخلاق و برقراری عدالت اجتماعی بهره‌جست. چرا که اگر اخلاق مبنای واقعی نداشته باشد چگونه می‌تواند بر دین که خود نیازمند اثبات است، بنا شود؟ لذا «وجودی بودن خوب و بد» خود به عنوان طریقی روشن و مستقل در اثبات جاعل دین و اخلاق است. بدون اینکه اثبات خدا را هدف قرار داده باشیم.

نتیجه‌گیری

از آنجا که عقائد دینی در نهایت کارآمدی خود را در رفتار و عمل نمایان می‌کند و هدف دین چیزی جز اصلاح اخلاق نیست، هدف این پژوهش ایجاد نگرشی جامع به اخلاق به طوری که افراد بر اساس وظیفه و میل به تکامل فردی به سمت افعال و احکام اخلاقی دینی متمایل شوند. چرا که ایمان به تنهایی در جوامع دینی کفایت نمی‌کند و به ابزار قوی‌تر و موثرتری در ایجاد التزام اخلاقی نیاز دارد. در واقع باور افراد در حیطه نظری در مورد اخلاق و تاثیر آن در نظام کلی جهان نیاز به بازنگری دارد تا بتواند در اراده و انتخاب افراد تاثیرگذار باشد. چرا که دین‌داری تقلیدی قدرت الزام اخلاقی در برقراری عدالت در جهان را ندارد. هر چند نمی‌توان انتظار داشت که همه افراد با برهان عقلی به دین‌گرایی پیدا کنند اما التزام عقلی و فلسفی متفکران و عالمان دینی به مبانی واقعی اخلاق می‌تواند به عنوان الگویی عینی در سعادت جوامع راه‌گشا باشد. اکنون روشن است که چرا دین‌داری تا کنون موفقیت مورد انتظار را نسبت به جوامع غیر دینی در برقراری آرامش و عدالت در جوامع انسانی را کسب نکرده است. بدین ترتیب، در یک جامعه اخلاقی، همه انسانها از فرصت‌های برابر برای ارتقاء انسانیت خویش بهره‌مند می‌شوند.

در نهایت می‌توان نشان داد که دین نه تنها منافاتی با آزادی و اختیار انسان ندارد بلکه دین‌داری آزادی انسان را تضمین می‌کند و از طرفی واقعی بودن اخلاق



در نظام علی جهان مُهر تائیدی بر اختیار انسان است، در غیر این صورت جبر مطلق بر انسان حاکم بود. لذا چون اخلاق مستقیماً با علم و اختیار انسان مرتبط است، یافتن ملاک صدق و کذب گزاره‌های اخلاقی، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. به بیانی دیگر واقع‌گرایی در اخلاق انسان را به معیار واقعی ارزش در جهان رهنمون می‌شود تا انسان بتواند به خوب‌ترین انتخاب دست پیدا کند. بنابراین هر چند تک تک انتخاب‌های انسان‌ها در چرخه علیتی جهان موثر هستند اما انتخاب خوب، واحد است و آن چیزی جز مطابقت انتخاب ما با فرامین الهی نیست. چرا که این فرامین خیر حداکثری کل نظام آفرینش را تامین می‌کند. بدین‌سان اخلاق فردی گامی به سوی برقراری عدالت جهانی و حرکت به سمت نظام یکپارچه اخلاقی در ادیان توحیدی است. در حقیقت ایده‌آل‌های اخلاقی انسان متناسب با ذات و طبیعت اوست. اما تا ایمان به جعل الهی و تاثیر واقعی آن در عالم را پیدا نکند، ملتزم به عمل نمی‌گردد. یعنی می‌داند دروغ بد است اما تضمینی برای رعایت آن وجود ندارد.



فهرست منابع

۱. ابن سینا (بی تا ۲)، برهان شفا، ترجمه قوام صفری، تهران: فکر روز.
۲. ابن سینا (بی تا ۱)، نجات، تهران: دانشگاه تهران
۳. ارسطو (۱۳۹۹)، مابعدالطبیعه، ترجمه حسن لطفی، تهران: طرح نو.
۴. ریچلز، جیمز (۱۳۹۹)، عناصر فلسفه اخلاق، ترجمه محمود فتحعلی و علیرضا آل بویه، قم: موسسه بوستان کتاب.
۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۴۶)، شواهد الربوبیه، تصحیح سید جلال آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۶. محمدی منفرد (۱۴۰۰)، بهروز، واقع گرایی اخلاقی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۷. مک ناوتن، دیوید (۱۳۸۶)، بصیرت اخلاقی، ترجمه محمود فتحعلی، چاپ دوم. قم: موسسه پژوهشی امام خمینی.
8. Aristotle (1995), The Complete Work of Aristotle; edited by Jonathan Barnes, Two vols, Prinction University Press.
9. Aquinas, Thomas (1992). summa theologica, christian classics ethereal, 2nd ed, v. 7, thomsongale.
10. Dussel Enrique, 14 Tesis De Ética, Hacia La Esencia del pensamiento critico, P 2, Editorial Traotta, 1 er Edición, Buenos Aires 2016.
11. Ellis, Brian (2012). Social Humanism, A New Metaphysics, Routledge.
12. G. W. von Leibniz (1686), Discourse on metaphysics, University of Chicago.
13. Hare, Richard Mervyn (1998). "prescriptivism", In: Routledge Encyclopedia of Philosophy, v. 7, London, Routledge.



واکاوی تطبیقی مبانی اخلاق در اسلام و مسیحیت

علی شیر افتخاری^۱

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، مجتمع آموزش عالی زبان، ادبیات و فرهنگ شناسی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۱۷ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۵/۱۳

چکیده

اخلاق ژرف ساخت همه دین‌های الهی به ویژه اسلام و مسیحیت است و در زندگی فردی و اجتماعی انسان نقش بسزایی دارد. آموزه‌های اخلاقی بر مبانی و اصول اساسی متکی است. پرسش اصلی این تحقیق این است: مبانی آموزه‌های اخلاقی در اسلام و مسیحیت چیست و آیا این دو دین الهی در این موضوع اشتراکات و اختصاصاتی دارد یا نه؟ این نوشتار تحت عنوان «واکاوی تطبیقی شناخت مبانی اخلاق در اسلام و مسیحیت» به این پرسش به صورت تطبیقی و مقایسه‌ای پرداخته است. پس از واکاوی در این موضوع یافته‌های ذیل حاصل گردید: «وحي (ایمان)»، «عقل»، «فطرت»، «نیت و انگیزه نفس» از جمله مبانی آموزه‌های اخلاقی در اسلام است. آموزه‌های اخلاقی در آیین مسیحیت بر اساس مبانی و اصول «محبت»، «بخشش»، «ایمان»، «امید»، «گناه»، «لطف الهی»، «رستگاری»، و «امید» استوار است. این دو آیین آسمانی در برخی از این مبانی، اشتراک و تشابه، و در برخی دیگر با هم تمایز دارد. آموزه‌های اخلاقی این دو آیین الهی نشأت گرفته از این مبانی نیز برخی مشترک، و برخی دیگر با هم تفاوت دارد. هدف اصلی این تحقیق، تحلیل و بررسی وجوه اشتراک و افتراق مبانی نظام اخلاقی و به تبع آن آموزه‌های اخلاقی در این دو آیین الهی است. این پژوهش، به روش «توصیفی-تحلیلی» در گام اول به تعریف و توضیح مفاهیم کلیدی و اصلی موضوع، و سپس به واکاوی و تحقیق تطبیقی مبانی اخلاقی در این دو دین آسمانی پرداخته است.

واژگان کلیدی

مبانی، اخلاق، اسلام، مسیحیت.

مقدمه

هدف آفرینش از خلقت انسان، تعالی، سعادت و رسیدن به کمال نهایی و رسیدن آن به آفریننده هستی است. رسیدن به این هدف متعالی در گرو «شناخت»، باور به «اصول اعتقادی»، عمل به «احکام و مناسک دینی» و آراسته شدن به «آموزه‌های اخلاقی» است. شناخت دین، زیر ساخت بنای دین است. مراد از شناخت همان، جهان بینی منطقی، عقلی و فطری است. باور و اعتقاد، اسکلت بنای دین را تشکیل می‌دهد. احکام و مناسک نمای بیرونی بنای دین سامان می‌بخشد. اخلاق، تأسیسات و تزیینات بنای دین است. اگر انسان بخواهد به کمال نهایی خودش برسد باید به این چهار محور اساسی آراسته گردد؛ یعنی نسبت به مسایل دین شناخت صحیح داشته باشد و به اصول اعتقادی دین باورهای باشد. احکام و مناسک دینی عمل کند و به آموزه‌های اخلاق دینی آراسته گردد. اگر دین به منزله یک بنا و ساختمان در نظر گرفته شود، هر کدام از این چهار محور اصلی نسبت به این بنا نقش جداگانه خود را ایفا می‌کند. زیرساخت بنای دین شناخت، اصول و باورهای دینی، اسکلت بنای دین را می‌سازد. نمای بیرونی دین، بر عهده احکام و مناسک دینی است. اخلاق دینی تأمین کننده تأسیسات و تزیینات بنای دین است.

بحث در این نوشتار تنها در بخش سوم، یعنی تأسیسات و تزیینات دینی است. انسان چه در حوزه فردی و چه در حوزه اجتماعی به یک سلسله آموزه‌ها و ارزش‌های اخلاقی نیاز دارد. این آموزه‌های اخلاقی در سلامت و آرامش روحی و روانی زندگی فردی و اجتماعی جوامع انسانی تأثیری بسزایی دارد. هر چه بیشتر این آموزه‌ها در فرد و جامعه نفوذ و رسوخ داشته باشد افراد آن جامعه، سالم‌تر و شادتر از افراد دیگر جوامع است و آرامش روانی بیشتری دارد. از یک سو، آموزه‌ها و ارزش‌های اخلاقی در همه دوره‌های تاریخ در جوامع مختلف با ادیان پیوند استواری داشته است؛ از این رو شناخت صحیح از اصول و مبانی اخلاقی ادیان اهمیت والایی

دارد و از سوی دیگر آموزه‌های اخلاقی برخاسته از دین در جوامع اسلامی و مسیحی در نظم فردی و اجتماعی اعضای این اجتماعات نقشی برجسته و سازنده‌ای داشته است. هدف از آموزه‌های اخلاقی، رسیدن انسان به کمالات معنوی و دست یافتن به مقام والای انسانی و سلامت روانی جامعه است.

ضرورت تحقیق

دین اسلام و مسیحیت به آموزه‌ها و تعالیم اخلاقی تأکید و سفارش فراوانی کرده است. کتاب مقدس مسلمانان و کتاب مقدس مسیحیان سرشار از بیان آموزه‌های اخلاقی است. آموزه‌های اخلاقی مهم‌ترین شاکله این دو دین الهی را تشکیل می‌دهد و پیامبران این دو دین الهی، یعنی حضرت محمد(ص) و حضرت مسیح(ع) هدف اصلی بعثت خود را تغییر زندگی مردم و به بیان دیگر آموزش فضایل اخلاقی به پیروان خود و بازداشتن آنان از افتادن در مهلکه‌های رذایل اخلاقی معرفی می‌کند. حال این پرسش اساسی مطرح می‌شود اتصاف یک عمل به نیکی و بدی اخلاقی چیست؟ به بیان دیگر مبانی این آموزه‌های اخلاقی در اسلام و مسیحیت چیست؟ ضرورت دارد پاسخ این پرسش به صورت تطبیقی و مقایسه‌ای داده شود. این نوشتار این پرسش اساسی را پاسخ می‌دهد. این آموزه‌ها یک سلسله پیش فرض‌ها و یا اصول موضوعه‌ای را می‌طلبد. این اصول پایه‌ها و مبانی آموزه‌های اخلاقی را تشکیل می‌دهد. بنابراین دانستن مبانی اخلاقی دین اسلام و مسیحیت لازم و ضروری به نظر می‌رسد.

روش تحقیق

روش تحقیق در این نوشتار به صورت «توصیفی-تطبیقی» است. نگارنده در گام اول بر اساس گردآوری کتابخانه‌ای به تحلیل محتوا، یعنی آموزه‌ها و تعالیم اخلاقی و مبانی آنها در آیین اسلام و مسیحیت می‌پردازد و سپس مقایسه‌ای میان آموزه‌های اخلاقی و مبانی آنها در این دو آیین توحیدی انجام می‌دهد و وجوه تشابه و تمایز آنها را بیان می‌کند.



پیشینه تحقیق

آموزه‌های اخلاقی و مبانی اخلاقی در دین اسلام و مسیحیت از زاویه‌های مختلف و در زمینه‌های گوناگون مورد بررسی پژوهشگران قرار گرفته است. برخی از پژوهش‌ها تنها به تعالیم اخلاقی اسلام، و برخی دیگر به آموزه‌های اخلاقی در آیین مسیحیت، و برخی دیگر به بررسی تعالیم اخلاقی در هر دین پرداخته است و گروهی نیز تعالیم اخلاقی و مبانی اخلاقی را در اسلام و مسیحیت مورد بررسی قرار داده‌اند. نزدیک‌ترین آثار و پژوهش‌ها با عنوان تحقیق مورد بحث، سه مقاله‌ای تحت عنوان -های ذیل است: «نگاهی به مبانی و آموزه‌های اخلاق مسیحیت» (از جعفر شانظری / فائزه زارعیان)، «مبانی اخلاق در اسلام و مسیحیت» (از دکتر قربان علمی / شمس‌السبزیان) و «بررسی تطبیقی ایمان در اسلام و مسیحیت و تأثیر آن بر سلامت» (علی رضا اژدر / محمد مهدی احمدی فراز).

پژوهش اول، اولاً مبانی و آموزه‌های اخلاقی مسیحیت را تنها مورد بررسی قرار داده است و ثانیاً بیشتر به انواع و اقسام اخلاق پرداخته است و به آموزه‌های اخلاقی و مبانی آنها در اسلام نپرداخته است. پژوهش دوم اولاً بیشتر مباحث اخلاقی را تجزیه و تحلیل کرده، و به اهمیت اخلاق به این دو آیین پرداخته است؛ ثانیاً برخی اندکی از مبانی اخلاقی در دین اسلام و مسیحیت را متعرض شده است و ثالثاً وجوه تمایز و تشابه برخی از آموزه‌های اخلاقی آیین اسلام و مسیحیت بیان کرده است و به بررسی وجوه تشابه و تمایز مبانی اخلاقی این دو آیین نپرداخته است. تحقیق سوم تنها ایمان را در اسلام و مسیحیت به صورت مفصل تجزیه و تحلیل کرده، و ایمان را به صورت یکی از مبانی اخلاقی این دو آیین الهی مورد پژوهش قرار نداده است؛ اما این نوشتار اولاً مفاهیم کلیدی این موضوع را به صورت مفصل تحقیق و بررسی کرده است و ثانیاً مهم‌ترین و بیشترین مبانی آموزه‌های اخلاقی در اسلام و مسیحیت را به صورت مفصل و جداگانه مورد تجزیه و تحلیل قرار داده است و ثالثاً مقایسه و

تطبیقی میان آموزه‌های اخلاقی و مبانی اخلاقی این دو آیین انجام داده و وجوه تشابه و تمایز آنها را مفصل توضیح داده است. بنابراین این نوشتار نسبت به پژوهش‌های انجام شده نکته‌ها و مطالب سودمند بیشتری به خوانندگان این اثر ارائه می‌دهد.

پرسش اصلی این نوشتار این است: آموزه‌های اخلاقی اسلام و مسیحیت بر چه مبانی و شالوده‌های استوار است؟ این نوشتار به بررسی این پرسش تحت عنوان «واکاوی تطبیقی مبانی اخلاق در اسلام و مسیحیت» به صورت تطبیقی و مقایسه‌ای می‌پردازد؛ اسلام و مسیحیت هر دو دین الهی و آسمانی به آموزه‌های اخلاقی اهمیت فراوانی می‌دهد و دانستن مبانی این آموزه‌ها لازم و ضروری به نظر می‌رسد.

بخش اول: بررسی مفاهیم اصلی و کلیدی

در این نوشتار، واژگان «مبانی»، «اخلاق»، «اسلام» و «مسیحیت» مفاهیم و اساسی به شمار می‌رود. لازم است پیش ورود به مباحث اصلی، این مفاهیم چهارگانه اصلی در حد نیاز تبیین گردد تا مراد از این مفاهیم روشن باشد.

الف) مبانی

یکی از واژگان کلیدی و اساسی این نوشتار، «مبانی» است. آموزه‌های اخلاقی هر آیینی یک سلسله مبانی دارد. معیار اصلی اتصاف یک عمل به نیکی و بدی اخلاقی چیست؟ این پرسش دیرینه و اساسی همه مکاتب کلاسیک اخلاقی بوده و هست. مباحث اخلاقی، مسایلی را با عنوان پیش فرض و یا اصول موضوعه و پذیرفته شده را می‌طلبد و این اصول پایه‌ها و مبانی علم اخلاق را شکل می‌دهد. به این اصول و مسایل، مبانی اطلاق می‌گردد.

مبانی جمع «مبانی» به معنای بنیاد، شالوده، بنیان، اساس، پایه و ریشه است. (طریحی، ۱۳۷۵ش): ۶۴/۱؛ بستانی، (۱۳۷۶ش): ۷۷۶؛ دهخدا، (۱۳۷۲-۱۳۷۳ش): ۲/۱۳-۱۱۲؛ انوری، (۱۳۸۱ش): ۶۶۰۳). به نظر می‌رسد واژه مبانی به تدریج در استعمال محققان علوم به حوزه پیش فرض‌های کلان و اصول موضوعه کلامی و



فلسفی و حتی بر دلایل اثبات یک نظریه اطلاق شده است؛ نمونه آن اطلاق مبانی بر علمی همچون، فقه حقوق، جامعه‌شناسی، تاریخ، جغرافیای سیاسی یا استعمال مبنی در نظریه نسبیت انیشتین یا نظریه تکامل داروین است که شامل دلایل، مفاهیم اساسی و اصول کلی آن دانش و گاه با توسعه‌ای شامل اصول موضوعه کلامی و فلسفه‌های آنها می‌گردد؛ مثلاً مبانی فلسفی یا کلامی فقه یا مبانی اخلاقی حقوق و غیر آن دو. (بهجت پور، (۱۳۹۲ش): ۲۵). ناصر کاتوزیان در کتاب «مبانی حقوق عمومی» معنای مبنی را گسترده‌تر و فراگیرتر از معنای یاد شده می‌داند و می‌گوید: «واژه مبنی اندکی گسترده‌تر از معنای فلسفی آن به کار رفته است؛ یعنی تنها بیان‌کننده دلیل الزام‌ها و منشأ پنهانی تکالیف حقوقی نیست؛ بلکه به ستون‌های اصلی حقوق عمومی نیز می‌پردازد و در توضیح قلمرو و حاکمیت در آن نمودهای خارجی می‌کوشد. (کاتوزیان، (۱۳۷۷ش): ۹). پاتریس ژوردن در کتاب خود مبانی را «دلایل حقوقی و جستجوی دلایل نظری قواعد حقوقی معنا کرده است. در این تعریف مبنی صرفاً به دلایل نظری یک قاعده یا علم توجه دارد و در مقابل برخی از محققان این کلمه را به تبیین در مورد ماهیت پدیده‌های مورد منحصّر کرده‌اند. (شایان مهر، (۱۳۷۹ش): ۵۲۳). مراد از اصطلاح مبانی در این نوشتار، بیان پیش‌فرض‌ها، اصول موضوعه و مقبول، باورهای دینی، اعتقادی یا علمی و دلایل جواز و مشروعیت است. به بیان دیگر آموزه‌های اخلاقی در آیین اسلام و مسیحیت بر چه پایه‌ها و باورهای اعتقادی بنا شده است.

ب) اخلاق

اخلاق جمع خُلق است و خُلق و خَلق هر دو واژه از یک ریشه است؛ «خَلق» به معنای هیئت، شکل و صورتی است و انسان با چشم می‌بیند و «خُلق» به معنای قوا، سجایا و صفات درونی است و با چشم دل دیده می‌شود. (راغب، (۱۴۱۲هـ): ۲۹۷/۱). پس «خُلق» در لغت به معنای خوی و اخلاق به معنای «خوی‌ها» (دهخدا،

(۱۳۷۱ش): ۵/۱۵۲۵) و به معنای سنجیه و سرشتی نیکو و پسندیده باشد؛ مانند جوانمردی و دلیری یا زشت و ناپسند باشد؛ مثل فرومایگی و بزدلی. (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ش): ۱۹). اخلاق و خُلق در اصطلاح: «خُلق همان حالت نفسانی است که انسان را به انجام دادن کارهایی دعوت می‌کند بی‌آنکه نیاز به تفکر و اندیشه داشته باشد». (ابن مسکویه، [بی‌تا]: ۴۱/۱). فیض کاشانی در کتاب حقایق آورده است: «بدان که خوی عبارت است از هیئتی استوار با نفس که افعال به آسانی و بدون نیاز به فکر و اندیشه از آن صادر می‌شود». (فیض کاشانی، ۱۳۹۷ش): ۵۴). «اخلاق مجموعه صفات روحی و باطنی انسان است» یا علمی است که از ملکات و صفات خوب و بد و ریشه‌ها و آثار آن سخن می‌گوید» (مکارم، ۱۳۷۷ش): (۲۳/۱).

اخلاق در اصطلاح دانشمندان علم اخلاق کاربردها و معانی متفاوتی دارد. عالمان اخلاق سه معنای زیر را برای این در اصطلاح در نظر گرفته‌اند: «الف) صفات راسخ نفسانی»: صفات و هیئت‌های پایدار در نفس که موجب صدور افعالی متناسب به آنها به طور خودجوش و بی‌نیاز به تفکر و تأمل از انسان می‌شود. ب) صفات نفسانی: هر گونه صفت نفسانی است که موجب پیدایش کارهای خوب یا بد می‌شود؛ چه آن صفات نفسانی به صورت پایدار و راسخ باشد و چه به صورت ناپایدار و چه از روی فکر حاصل شود و یا بدون تفکر و تأمل سرزند. ج) فضایل اخلاقی: گاهی واژه اخلاق صرفاً در مورد اخلاق نیک و فضایل اخلاقی به کار می‌رود؛ مثلاً وقتی گفته می‌شود: «فلان کار اخلاقی است» یا «دروغ‌گویی کاری غیر اخلاقی است» و یا زمانی که گفته می‌شود: «عصاؤه اخلاق عشق و محبت است»، منظور از اخلاق، تنها اخلاق فضیلت است». (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ش): (۱۹-۲۲).

پس می‌توان گفت اخلاق به مجموعه‌ای از عادت‌ها و رفتارهای انسان اطلاق می‌گردد و این عادت‌ها و رفتارها چه در میان عالمان و مردم بیشتر مشترک است و رفتار هم شامل اعمال قبلی، مانند نیت، حب، بغض، حسن ظن، سوء ظن، زهد، تواضع، حسد و شامل اعمال بدنی، مانند نماز، سخاوت، خوش‌زبانی، خوش



رفتاری، وفای به عهد، ادای امانت، نظم در کارها، شهادت به حق، عدالت و موارد دیگر می‌شود.

اخلاق از سوی دیگر، امری همگانی است. آیین اسلام و مسیحیت و افراد بشر اخلاق را دوست دارند؛ زیرا اخلاق در فطرت و عقل انسان‌ها ریشه دارد؛ بنابراین هر انسانی اخلاقی زندگی کردن را خوب و مثبت می‌داند و یکی از تفاوت‌های انسان در این مسئله همین است؛ یعنی انسان تنها و صرفاً غریزه نیست و از حیوانات متفاوت است. در انسان، احساس‌های ارزشی و رفتارهای ارزشمند از غرایز حیوانی والاتر است؛ زیرا اینها برخاسته از فطرت و عقل انسان است و فطرت و خرد انسان به رفتارها و کردارهای اخلاقی از غرائز حیوانی بها و اهمیت می‌دهد. در نتیجه ارزش‌های اخلاقی همگانی و عمومی است. از سوی دیگر، اسلام و مسیحیت در مفهوم اخلاق اشتراکات فراوانی و افتراعاتی با هم دارد. هدف نهایی اخلاق در هر دو دین و آیین الهی رساندن انسان به کمال و سعادت حقیقی؛ یعنی قرب الهی است.

ج) اسلام

اسلام، دین توحیدی، یکتاپرستی و ابراهیمی است و پیروان آن به صورت عمده محور قرآن و آموزه‌های حضرت محمد(ص) بنیانگذار آن، تمرکز یافته است. اسلام پس از مسیحیت دومین دین پرجمعیت دنیاست. مسلمانان معتقدند اسلام، کامل‌ترین و آخرین آیین الهی است و نسخه کامل و جهانی یک ایمان نخستین است و این ایمان بارها از طریق پیامبران بزرگی الهی مانند «آدم(ع)، نوح(ع)، ابراهیم(ع)، موسی(ع)، عیسی(ع)» بر بشر نازل شده است و قرآن را کلام خدا می‌داند. واژه «اسلام» مصدر باب افعال از ماده «س-ل-م (سلام)» به معنای عافیت، صحت، و دوری از هر گونه عیب، نقص و فساد است. (ابن منظور، ۱۴۰۵هـ): ۳۴۵/۶؛ ابن فارس، (۱۳۹۹هـ): ۹۰/۳-۹۱؛ طبرسی، (۱۴۰۶هـ): ۷۱۵/۲؛ مصطفوی، [بی‌تا]: ۱۹۱/۵-۱۹۲) و «اسلام» به معنای انقیاد (ابن منظور، ۱۴۰۵هـ): ۲۹۵/۱۲؛ طریحی،

(۱۴۲۸هـ): ۴۰۷/۲؛ ابن فارس، (۱۳۹۹هـ): ۹۰/۳-۹۱)، اطاعت کلی، بی قید و شرط و تسلیم محض بودن است. (توشیهیکو، (۱۳۷۴ش): ۲۵۶)، اذعان به حکم الهی، اخلاص در در عبادت است. (طریحی، (۱۴۲۸هـ): ۴۰۷/۲). برخی بر این باورند ریشه «س-ل-م» در زبان عربی به معنای دو معنای «صلح» و «تسلیم» است. اگر کسی خود را به خداوند تسلیم می کند به صلح دست می یابد و از دیدگاه اسلام انسان باید با بهره گیری از عقل، تسلیم اراده امر الهی به صورت مطلق شود. پس اصطلاح مسلمان یعنی انسان با انتخاب خود می پذیرد تا اراده اش را مطیع اراده الهی قرار دهد. (نصر، (۱۳۸۲): ۳۱).

اسلام در اصطلاح به چهار معنای زیر به کار می رود: الف) پذیرش وحی الهی: هر کسی به نوعی وحی الهی را می پذیرد به عام ترین معنای کلمه مسلمان است؛ حالا خواه یهودی، مسیحی و یا زردشتی باشد. مسلمان به این معنی انسانی است که با بهره گیری از عقل و اختیار خود یک شریعت و حیانی را بپذیرد. ب) همه آفریده های الهی: مسلمان بر طبق معنای دوم به معنای همه مخلوقات هستی است که شریعت و قوانین الهی را می پذیرد؛ یعنی مخلوقات تابع قوانین تخلف ناپذیرند و در اصطلاح قوانین طبیعت خوانده می شود. به بیان دیگر همه مخلوقات تابع حکمت و اراده الهی است و در واقع جز انسان هیچ مخلوقی راهی جز تبعیت از آن را ندارد. تنها انسان به دلیل داشتن اختیار می تواند از تسلیم شدن به اراده خداوند سر باز زند. ج) مسلمان یعنی آگاهی داشتن به وجود خود: همه موجودات به یک معنا به وجود خویش علم دارند و تنها انسان است که نسبت به علم خود آگاه است و علم آگاهانه به وجود خویش دارد؛ اما مانند طبیعت است از آن حیث که لحظه لحظه زندگی اش مطابق با اراده الهی، آگاهانه و فعالانه است؛ ولی مشارکت طبیعت در اراده الهی منفعلانه است. بر این اساس ولی همان همتای آگاهانه، فعالانه و عقلی مسلمان به معنای دوم، یعنی طبیعت است. او همانند طبیعت همه لحظات زندگی اش را بر طبق ناموس و قوانین الهی به سر می برد؛ اما آگاهانه و به اختیار خویش چنین می کند. بنابراین او



حافظ طبیعت و همتای معنوی آن است. (د) اسلام یعنی آخرین شریعت الهی: اسلام به معنای خاص ترش، آخرین شریعت الهی است و این اسلام در حدود چهارده پیش به وسیله پیامبر اسلام (ص) به مردم ابلاغ شد. پس اسلام واقعیتی کلی است که انسان و عالم محیط بر او را شامل می‌شود و در حاق ذات موجودات نهفته است. علت نامگذاری شریعت خاتم به اسلام این است که در این دین، بنده تسلیم اراده خدای سبحان است. (نصر، (۱۳۸۲ش): ۳۱ و ۴۱؛ طباطبایی، (۱۴۱۷هـ): ۱/۱: ۳۰۱).

د) مسیحیت

آیین مسیحیت نیز مانند آیین اسلام یک آیین توحیدی و یکتاپرستی است و بر آموزه‌ها و سخنان حضرت عیسی مسیح (ع) استوار گشته است؛ آیین مسیحیت، بزرگ‌ترین دین الهی جهان از نظر شمار پیروان به شمار می‌رود. آموزه‌هایی مانند «ثلیث، مرگ مسیح (ع) به عنوان کفاره گناهان، غسل تعمید، و روح القدس» از باورهای اساسی و بنیادین این آیین است. مسیحیان حضرت عیسی (ع) را به معنای مسیح می‌خوانند. بر اساس انجیل‌های موجود مسیحیت، مادر حضرت عیسی (ع) باکره بوده و فرزند خود را به گونه‌ای غیر طبیعی به دنیا آورده است؛ اما با این حال، او را فرزند یوسف نجار می‌دانند. حضرت مسیح (ع) در بیت اللحم به دنیا آمد و در ناصریه پرورش یافت. میلاد او را چهار تا هشت سال پیش از مبدأ تاریخ میلادی احتمال داده‌اند. در سی سالگی به دست حضرت یحیی (ع) غسل تعمید یافت و همانند او به موعظه، تذکیر و آموزش خلق پرداخت. آن حضرت دوازده حواری یا رسول داشت و اینها تعالیم و آموزه‌های او را میان مردمان می‌گستراندند. (مشکور، (۱۳۵۹ش): ۱۵۱؛ رابرت هیوم، (۱۳۹۹ش): ۳۲۸؛ توفیقی، (۱۳۹۸ش): ۱۱۲).

وقتی حضرت عیسی (ع) به تبلیغ دین خویش همت گماشت، رهبران یهود

نخست با او مخالفتی نکردند؛ اما وقتی دریافتند آموزه‌های او سلطه آنان را بر نمی‌تابد و مردمان را آگاه و هوشیار می‌سازد، راه ناسازگاری و دشمنی در پیش

گرفتند و سرانجام شورای عالی یهود در اورشلیم، عیسی (ع) را به مرگ محکوم کرد. مسیحیان معتقدند حضرت عیسی (ع) همراه دو تن دیگر به صلیب کشیده شده، و جان باخته است؛ اما پس از سه روز در پیش چشم مادرش مریم (س) و حواریون از مرقد خویش بیرون آمده و به آسمان‌ها رفته است و در آخر الزمان، باری دیگر بر می‌گردد و بشر را نجات می‌دهد. (مشکور، (۱۳۵۹ش): ۱۶۰).

کتاب دینی مسیحیان

کتاب مقدس دارای دو بخش است: عهد قدیم یا تورات و عهد جدید یا انجیل. بخش دوم تنها نزد مسیحیان مقدس است. عهد جدید شامل چهار انجیل «متی، مرقس، لوقا و یوحنا» و نیز اعمال رسولان و نامه‌های پولس حواری است. کلمه «انجیل»، یونانی و به معنای بشارت است. محتوای اناجیل، زندگی نامه و بیانات اخلاقی و پندهای حضرت عیسی (ع) است. جز اناجیل چهارگانه، اناجیل دیگری نیز میان مسیحیان رواج داشته‌اند؛ اما کلیسای مسیحی همه را جز چند انجیل یاد شده، بی اعتبار شمرد و از رواج انداخت. (مشکور، (۱۳۵۹ش): ۱۶۸؛ آریا، (۱۳۹۲ش): ۱۵۵). در عهد جدید خبری از احکام شرعی نیست و مسیحیان در این باره به همان که در عهد قدیم آمده است، پای بندند. از اناجیلی که به دست کلیسا از اعتبار افتاد، اجیل «برنابا (م. ۶۱م.)» است. محتوای این انجیل با دیگر اناجیل متفاوت است و عیسی (ع) را پسر خدا نمی‌داند و جنبه الوهی وی را نفی می‌کند و بر آن است که عیسی (ع) را به صلیب نیاویختند؛ بلکه مردی یهودی را دار زدند و مردم گمان کردند که او عیسی فرزند مریم است. آریا، (۱۳۹۲ش): ۱۵۵).

به بیان دیگر، کتاب مقدس به کتاب دینی یهودیان و مسیحیان اطلاق می‌شود. کتاب مقدس یهودیان «تنخ» و کتاب مقدس مسیحیان شامل «عهد عتیق (تنخ) و عهد جدید» است. این مجموعه کتاب‌ها در مدتی بیش از «۱۵۰۰» سال و به وسیله «۴۰» نویسنده گوناگون نوشته شده، و به ادعای مسیحیان هنوز کتابی بدون تناقض است. همه بخش‌های کتاب مقدس اعم از کتاب‌های عهد عتیق و عهد جدید نزد



مسیحیان اعتبار و قداست دارد و مسیحیان آن را کلام خدا می‌دانند. (محمدیان و دیگری، (۱۳۸۱ش): ۳۷). کتاب مقدس نزد مسیحیان به دو بخش «عهد عتیق» و «عهد جدید» تقسیم می‌شود. آنها در باره تعداد کتاب‌های رسمی «عهد عتیق» با هم اختلاف دارند؛ اما در باره کتاب‌های «عهد جدید» اتفاق دارند و همگی «۲۷» کتاب را نام برده است؛ از جمله، انجیل‌های چهارگانه را، «عهد جدید» رسمی می‌دانند. رسمیت این کتاب‌ها در فاصله سال‌های «۱۵۰» تا «۲۰۰» مشخص گردید و مسیحیان از آن زمان به آنها معتقد شدند. (میشل، (۱۳۷۷ش): ۲۷). به همین دلیل همه باورها و اعتقادات مسیحیان (کاتولیک، پروتستان و ارتدکس) از کتاب مقدس آنها گرفته شده است.

رسمیت دین مسیح

مسیحیت در ابتدا فرقه‌ای یهودی به شمار می‌رفت، دولت روم توجهی به آن نداشت و مسیحیان در عقیده خویش آزاد بودند. با گسترش دین مسیح و آشکار شدن آن به صورت دینی جدید با سخنانی نو، دولت روم برآشفتم و مسیحیت را غیر قانونی خواند و بر مسیحیان سخت گرفت. سرانجام قسطنطین کبیر در سال «۳۱۳م» به مسیحیت گروید و با فرمانی، آزادی این آیین را اعلام کرد و بدین سان، مسیحیت کیش رسمی دولت روم شد. در این هنگام، اختلافات کلامی میان بزرگان مسیحیت رخ نمود. آریوس (۲۵۶-۳۳۶م) حضرت مسیح را مخلوق دانست و مغضوب کلیسا گشت. قسطنطین برای حل اختلافات، نمایندگان را از مسیحیان جهان گرد آورد و به سال «۳۲۵م» شورایی را سامان داد که آن را «شورای نیقیه» می‌خوانند. این شورا، تثلیث را به عنوان اعتقاد رسمی مسیحیت معتبر شمرد و اناجیل چهارگانه را به رسمیت شناخت. از آن پس شوراها و دیگری نیز بر پا شد که مصوبات آنها را «قانون شرع» می‌گویند. (مشکور، (۱۳۵۹ش): ۱۷۴ و ۱۷۵؛ خطیبی کوشکک، (۱۳۸۵ش): ۱/۲۵۸).

مبلغ مشهور مسحیت

پولس حواری مبلغ مشهور مسیحیت در قرن نخست میلادی است. پولس نخست یهودی بود و با مسیحیت مبارزه می کرد؛ اما گویند در پی انقلابی روحی به کلی دگرگون گشت و به مسیح ایمان آورد و خویشتن را وقف تبلیغ مسیحیت در مغرب زمین ساخت و سرانجام پس از مدت‌ها حبس در زندان به دستور «نرون» پادشاه روم به قتل رسید. پولس برای عیسی (ع) مقامی برتر از مسیح یهود قایل شد. او مسیح را نجات دهنده‌ای می دانست که آمده است تا ملکوت الهی را بر زمین حاکم سازد. آموزه رجعت را - که ریشه یهودی دارد - وی به مسیحیت راه داد و همچنین آموزه گناه و رستگاری را. یهودیان بر آن بودند که حضرت آدم (ع) گناه کرد و از بهشت رانده شد و اثر این گناه تا ابد دامان فرزندان او را گرفته است. پولس گفت: عیسی (ع) موجودی آسمانی است و طبیعت خدایی دارد؛ اما خود را تنزل را داده و به صورت انسانی در آمده است و رضا داده است که او را به صلیب کشند و بدین سان گناه آدمی زادگان به آمرزش رسد. (مشکور، ۱۳۵۹ش): ۱۶۲ و ۱۶۳).

فرقه‌های سه گانه مسیحیت

مسیحیت پس از حضرت مسیح (ع) به سه فرقه بزرگ «کاتولیک»، «ارتدکس» و «پروتستان» انشعاب یافته است. مهم‌ترین عامل انشعاب در دین مسیحیت اختلافات سیاسی «روم» و «بیزانس» است. عامل دوم سخت‌گیری کلیسای کاتولیک، وجود مقررات دست و پا گیر و رنجبار و طلب کردن پول به هر بهانه‌ای است.

الف) کاتولیک

مهم‌ترین و بزرگ‌ترین فرقه موجود مسیحی در جهان، کاتولیک، و کلیسای رومی بزرگ‌ترین کلیسای مسیحیت در جهان است و کلیسای کاتولیک با داشتن بیشترین پیرو در کل جهان در میان سه فرقه مسیحیت، بزرگ‌ترین شاخه‌ای از کلیسای مسیحی محسوب می‌شود. در رأس این کلیسا اسقف اعظم روم قرار دارد و با نام پاپ شناخته می‌شود. این کلیسا به هفت آیین اصلی کلیسا موسوم به هفت راز مقدس



باور دارد. کاتولیک در لغت معنای «جامع» است و از آن رو که کاتولیک‌ها کلیسای خود را اساس و پایه همهٔ کلیساها می‌دانند و معتقدند فقط کلیساهای آنها نماینده حقیقی دین مسیح است. این نام را برای خود برگزیده‌اند. کلیسای کاتولیکی همچنین کلیساهای پطرسی نامیده می‌شود؛ زیرا کاتولیک‌ها معتقدند، پایه‌گذار کلیسای آنان پطرس حواری بوده است و چون پولس رسول نیز مدتی رهبری آن کلیسا را بر عهده داشته است؛ از این کلیسای رسولی نیز به آن اطلاق می‌شود. (توفیقی، (۱۳۸۵ش): ۱۹۷).

مهم‌ترین اعتقادات کاتولیک‌ها

۱) ریاست پاپ بر تمام جامعهٔ مسیحیان

مهم‌ترین ویژگی کاتولیک‌ها اعتقاد داشتن به کاتولیک‌ها به ریاست پاپ بر تمام جامعهٔ مسیحیان است. پاپ لئوی اول معروف به «لئوی کبیر» اسقف روم در حدود سال‌های «۴۴۰-۴۶۱م» طرفدار جدی قدرت پاپ بود. لئو برای ادعای خود چنین استدلال می‌کرد که اسقف روم، جانشین پطرس است و چون پطرس منصوب به دست عیسی (ع) است. پس اسقف روم هم با واسطهٔ منصوب به دست عیسی (ع) است و این نصب و انتصاب‌ها ادامه دارد تا پاپ فعلی که او هم منصوب دست حضرت عیسی (ع) است. او از تفسیر چندین عبارت از عهد جدید استفاده می‌کند؛ در کتاب مقدس آمده است: «و من نیز تو را می‌گویم که تویی پطرس و بر این صخره کلیسای خود را بنا می‌کنم و ابواب جهنم بر آن استیلا نخواهد یافت» و «کلیدهای ملکوت آسمان را به تو می‌سپارم و آنچه بر زمین ببندی، در آسمان بسته گردد و آنچه در زمین گشایی، در آسمان گشاده شود». (انجیل، متی، ۱۶: ۱۸-۱۹).

۲) خطاناپذیر بودن پاپ

یکی دیگر از باورهای کلیسای کاتولیک، معصوم بودن پاپ‌هاست. در سال «۱۸۷۰م» شورای واتیکانی اول به عصمت پاپ، به عنوان عقیده‌ای الزام حکم کرد.

این فرمان تعلیم می‌دهد که هر گاه اسقف روم در مقام رسمی خود در موضوعات ایمان و اخلاق سخن می‌گوید، کاملاً از خطا و اشتباه مصون است و به تأیید از سوی یک شورای عمومی یا بخش‌های دیگر کلیسا نیازی ندارد.

۳) بکارت و عصمت حضرت مریم(س)

کلیسای کاتولیک برای دو مسئله بکارت و عصمت مریم(س) اهمیت ویژه‌ای قائل - اند. در دومین شورای قسطنطنیه (۵۵۳م) آموزه بکارت همیشگی مریم(س)، آموزه رسمی کلیسای کاتولیک شناخته شد و نتیجه باکره دانستن مریم(س) تا پایان عمر آن است که کاتولیک‌ها عباراتی از کتاب مقدس را که شامل معرفی برادران و خواهران عیسی(ع) است به خویشاوندان وی تأویل می‌کنند. (زیبایی نژاد، ۱۳۸۴ش): (۲۴۷).

ب) ارتدکس

تشکیل کلیسای ارتدکس و جدایی آن از کلیسای کاتولیک روم، نخستین انشعاب مهم در مسیحیت بود. (۱۰۵۴م). ارتدکس‌ها به بارداری بی‌شائبه حضرت مریم(س) و مصون بودن مقامات والای کلیسایی از خطا و اشتباه معتقد نیستند. کشیش‌های ارتدکس ازدواج را برای خود روا می‌دانند و عبادات شفاهی را به زبان رایج مردم انجام می‌دهند. (توفیقی، ۱۳۹۸ش): (۱۵۹) (مشکور، ۱۳۵۹ش): (۱۸۰).

ج) پروتستان

از قرن شانزدهم میلادی به بعد انقلاب‌های دینی متعددی برای اصلاح مذهب کاتولیک به راه افتاد. سخت‌گیری کلیسای کاتولیک، وجود مقررات دست و پاگیر و طلب کردن پول به هر بهانه‌ای و زیر فشار نهادن مؤمنان مسیحی قرون وسطی، گروهی از روشنفکران کلیسای روم را به اعتراض واداشت. این حرکت اعتراض آمیز، نهضت پروتستان نام گرفت. «مارتین لوتر» (۱۴۸۳-۱۵۴۶م) از رهبران این نهضت بود. پس از وی، «جان کالون» (۱۵۰۹-۱۵۶۴م) به اصلاح مذهب کاتولیک



همت گمارد. این رهبران اصلاح طلب پیروانی یافتند و بدین سان، مذهب پروتستان پدید آمد. پروتستان نیز اندک اندک انشعاب‌هایی یافت؛ اما همه فرقه‌های مذهب پروتستان در مخالفت با قدرت الهی پاپ با یکدیگر اتفاق نظر دارند. پروتستان‌ها معتقدند مؤمنین در ارتباط با خدا نیازمند کشیش نیستند، مقام کشیشی، همگانی است و کشیشان می‌توانند ازدواج کنند. همچنین، اعتراف به گناه را واجب نمی‌شمارند و به برزخ و دوشیزگی حضرت مریم(ع) اعتقاد ندارند. پیروان این مذهب، بیشتر در آلمان، کشورهای اسکاندینای و آمریکا ساکن‌اند. (آریا، ۱۳۹۲ش): ۱۶۰.

دیدگاه قرآن در باره مسیحیت

دین عیسی مسیح(ع) بر اساس آیات قرآنی تحریف شده است. قرآن مجید، آفرینش حضرت عیسی(ع) را همانند آفرینش حضرت آدم(ع) می‌داند (آل عمران/۵۹) حضرت عیسی(ع) از مادری بکر زاده شده است و مادر آن حضرت از زنان برتر جهان، و با جهان غیب ارتباط داشته است. (آل عمران/۴۵) و (النساء/۱۷۱). آیات قرآن از حضرت عیسی(ع) بسیار سخن گفته است و او را بسیار مدح و ستایش کرده‌اند. (آل عمران/۳۵-۴۴؛ مریم/۱۶-۲۷؛ البقره/۸۷؛ المائدة/۱۱۰). آیات قرآن کریم، حضرت عیسی(ع) را فرزند مریم(س) می‌داند و معتقدان به تثلیث و کسانی را که آن حضرت را پسر خدا می‌خوانند کافر می‌شمارند. (التوبة/۳۰؛ المائدة/۱۷؛ المائدة/۷۳). حضرت مسیح(ع) کشته نشده، و به دار آویخته نشده است؛ بلکه او به سوی خدا رفته است. (النساء/۱۵۷؛ المائدة/۱۵۸).

بخش دوم: مبانی اخلاقی در اسلام

آموزه‌های اخلاق یکی از پایه‌های اصلی و اساسی زندگی بشری در نظام اسلام است و دین اسلام برای آموزه‌های اخلاقی نقش برجسته‌ای قایل است. رسول خدا(ص) هدف بعثت خود را مکارم اخلاق معرفی می‌کند. آموزه‌های اخلاقی قرآن یکی از برترین و مفصل‌ترین بخش‌های آن به شمار می‌رود. خداوند در برخی آیات قرآنی

به دادگری، نیکوکاری، بخشندگی، همکاری و رفتار نیکو، گفتار نرم و پسندیده با دیگر افراد جامعه فرمان می‌دهد و این اعمال در اصطلاحی دینی، «فضایل اخلاقی» نامیده می‌شود و در برخی آیات دیگر از بیدادگری، ستم‌کاری، رفتار خشونت‌آمیز، انجام کار زشت و ناپسند باز می‌داد و پند و اندرز می‌دهد و این کردارهای ناپسند به «رذایل اخلاقی» معروف است. اسلام پیامدهای مثبت و سازنده فضایل اخلاقی آثار و ویرانگر رذایل اخلاقی بازگو می‌کند و به این وسیله عمل به فضایل را تشویق و بازداشتن از رذایل اخلاقی را ترهیب می‌کند. اهمیت آموزه‌های اخلاقی در روایات و آیات به خوبی روشن و آشکار است. پس عمل خوب و پسندیده مورد تشویق و ترغیب، و عمل ناپسند و زشت مورد زجر و نهی دین است. حال این پرسش مطرح است معیار و ملاک اساسی و اصلی اتصاف یک عمل و رفتار به «نیکی» و یک عمل دیگر به «بدی» اخلاقی چیست؟ به بیان دیگر اصول و مبانی آموزه‌های اخلاقی در اسلام چیست؟ در این بخش این پرسش مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرد. هدف اصلی تحقیق بیان مبانی و پایه‌های آموزه‌های اخلاقی در اسلام است و به برجسته‌ترین این مبانی اشاره می‌گردد.

الف) ایمان

ایمان هم یک باور، اعتقاد و حالت نفسانی، و هم علم و یقین، و هم یک عمل اختیاری است؛ ایمان این سه ویژگی را دارد؛ به همین دلیل ایمان با علم و یقین مساوی و برابر نیست؛ زیرا علم به گونه‌ای غیر اختیاری هم حاصل می‌گردد؛ ولی ایمان غیر اختیاری نیست. انسان تا نخواهد و اراده نکند ایمان نمی‌آورد. علم و یقین داعی و انگیزه بر ایمان آوردن است. انسان تا شناخت و معرفت پیدا نکند نمی‌تواند ایمان درست و استواری پیدا کند. پس ایمان یک عمل اختیاری قلبی است و شناخت و علم منشأ ایمان می‌گردد. این ایمان با این ویژگی‌ها ریشه و پایه همه ارزش‌های اخلاقی را تشکیل می‌دهد و تأثیرگذارترین سبب در ایجاد انگیزه برای انجام داد کارهای نیک و خوب است؛ به همین دلیل ایمان سر آغاز حرکت به سوی سعادت و



کمال انسانی به شمار می‌رود.

پس یکی از مؤثرترین مبانی و پایه‌های آموزه‌های اخلاقی، ایمان درست و استوار است. ایمان صحیح خود به خود به سوی ارزش‌های والای انسانی سوق می‌دهد. «بنابراین اساس و پایه همه خوبی‌ها، ایمان به خدا و پذیرفتن شریعت است. در غیر این صورت خطر گمرازی و دور افتادن از جادل مستقیم وجود دارد» (هادی معرفت، ۱۳۷۹، شماره ۲۲). این ایمان مؤثر است شرایطی دارد؛ اولاً بر «پایه برهان استوار و بر اساس بینش فراتر از ماده بنا نهاده شده باشد و حیات را جاوید بداند و همواره همبسته با عمل صالح باشد» یکی از مهم‌ترین مبانی و نقطه سرآغاز حرکت به سوی کمال و عمل به ارزش‌های اخلاقی است. برهان استوار شرط ایمان است. اگر ایمان از محیط زندگی الهام گرفته و یا بر اثر پیروی از خانواده و نیاکان به دست آمده باشد بیشتر جنبه تحمیلی یافته و چندان در حرکت به سوی کمال و رفتار بر اساس آموزه‌های اخلاقی مؤثر نخواهد بود (همان، ۱۶). قرآن کریم می‌گوید: «بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَ مَا يُجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الظَّالِمُونَ» (العنکبوت/۴۹)؛ ولی این آیات روشنی است که در سینه دانشوران جای دارد و آیات ما را جز ستمگران انکار نمی‌کنند. «... يَزْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ» (المجادله/۱۱)؛ خداوند کسانی را که ایمان آورده‌اند و کسانی را که علم به آنان داده شده درجات عظیمی می‌بخشد و خداوند به آنچه انجام می‌دهید آگاه است.

ثانیا: ایمان به غیب باشد؛ یعنی ایمان ارزش دارد و سبب جهش و حرکت به سوی کمال انسانی می‌گردد خدا را منظور داشته باشد و او را حاضر و ناظر بداند و باور داشته باشد روز واپسینی است و در آن روز هر کسی جزای عمل خویش را می‌بیند و پیامدهای رفتار و کردارش در آن روز دامنگیرش می‌شود. چنین ایمانی سبب می‌شود تا انسان رفتار، و کردارش، راست، و استوار باشد و شیوه‌های درست و

پسندیده را برگزید و به سوی اخلاق کریمه رو آورد. (همان، ۱۷).

اگر انسان تنها به این زندگی با نگاه مادی بنگرد و به جهان پس از مرگ باور نداشته باشد، او تنها به منافع مادی دنیوی و زودگذر آن می‌نگرد؛ از این رو آموزه‌ها و ارزش‌های والای اخلاقی نمی‌تواند مد نظر او باشد؛ او می‌پندارد زندگی انسانی همین چند روز دنیاست و باید از آن بهره کامل را ببرد و هر گونه از خودگذشتگی، فداکاری، ایثار و گذشت، رعایت حقوق دیگران برای او معنی و مفهومی ندارد. خداوند در قرآن این نگرش را چنین بیان می‌کند: «وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ» (الباقیة/۲۴)؛ و گفتند حقیقت زندگی جز همین زندگانی دنیای ما نیست که می‌میریم و زنده می‌شویم (گروهی می‌میرند و گروهی به دنیا می‌آیند) و جز روزگاری ما را هلاک نمی‌کند و آنان هیچ آگاهی به آن ندارند، آنان جز گمان پردازی نمی‌کنند.

ثالثاً: ایمان به زندگی جاوید و همیشگی باشد. انسان برای زندگی در این چند روز کوتاه آفریده نشده است و سپس برود و تمام شود. انسان موجود جاوید و همیشگی است. رسول خدا(ص) فرمود: «مَا خُلِقْتُمْ لِلْمَنَاءِ بَلْ خُلِقْتُمْ لِلْبَقَاءِ، وَإِنَّمَا تُنْقَلُونَ مِنْ دَارٍ إِلَى دَارٍ» (ابن بابویه، ۱۴۱۴هـ: ۴۷)؛ شما برای رفتن و نابود شدن خلق نشده‌اید؛ بلکه برای ماندن آفریده شده‌اید. قرآن می‌گوید: «وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُوٌّ وَعِبٌّ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ» (العنكبوت/ ۶۴)؛ این زندگی دنیا چیزی جز سرگرمی و بازی نیست و زندگی واقعی سرای آخرت است، اگر می‌دانستند.

رابعاً: ایمان همراه عمل صالح باشد؛ یعنی نمود پایداری ایمان، بروز و ظهور رفتار و کردار نیک از انسان است. اگر ایمان همراه نیک نباشد این ایمان، ایمان پایدار و استوار نیست. در قرآن کریم عمل صالح همیشه همراه ایمان قرار گرفت هاست. عمل صالح علامت مثبت ایمان است. قرآن دارد: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ



«أَوْ أَنتَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ»
(النحل/۹۷)؛ هر کس کار شایسته‌ای انجام دهد، خواه مرد باشد یا زن، در حالی که مؤمن است، او را به حیاتی پاک زنده می‌داریم و پاداش آنها را به بهترین اعمالی که انجام می‌دادند، خواهیم داد.

خامسا: ایمان، پایه همه ارزش‌ها و فضایل اخلاقی را تشکیل می‌دهد و ایمان مؤثرترین عامل در ایجاد انگیزه برای انجام دادن کردارها و رفتارهای صالح است؛ از این رو ایمان نقطه آغاز سیر و حرکت انسان به سوی کمال انسانی به شمار می‌رود.

ب) نیت خالص (پاک)

یکی از مبانی و پایه‌های اساسی بها دادن و ارزش قایل شدن به آموزه‌ها و ارزش‌های اخلاقی، انگیزه و نیت عمل است. نظام اخلاقی اسلام نیت را به عنوان پایه و معیار اصلی ارزش اخلاقی و سرچشمه خوبی‌ها و زشتی‌ها بیان می‌کند. این یکی از ویژگی‌های مهم اسلام نسبت به دیگر مکتب‌های اخلاقی در دنیاست. یادآوری این نکته لازم است هر عمل و رفتار اخلاقی اختیاری است و اجباری نیست. انسان با اراده، اختیار و انگیزه، آن عمل را انجام می‌دهد و انگیزه انجام دادن آن در نفس انجام دهنده وجود دارد. این نیت و انگیزه سبب می‌شود آن عمل خاص را انجام بدهد. در حقیقت هیچ عمل اختیاری بی‌انگیزه در انجام دهنده آن انجام نمی‌گیرد. رسول خدا(ص) فرموده است: «لَا قَوْلَ إِلَّا بِعَمَلٍ وَلَا قَوْلَ وَلَا عَمَلٍ إِلَّا بِنِيَّةٍ وَلَا قَوْلَ وَلَا عَمَلٍ وَلَا نِيَّةٍ إِلَّا بِإِصَابَةِ السُّنَّةِ» (کلینی، ۱۴۰۷هـ: ۷۰/۱)؛ هیچ گفتاری جز با عمل ارزشی ندارد و هیچ گفتاری و رفتاری جز با نیت ارزشی ندارد و هیچ گفتار و رفتار و نیتی جز با موافقت و هماهنگی با سنت پیامبر ارزشی ندارد. به بیان دیگر هر عملی چه نیک و چه بد چهره واقعی آن را انگیزه فاعل شکل می‌دهد. امام صادق(ع) فرموده است: «وَالنِّيَّةُ أَفْضَلُ مِنَ الْعَمَلِ، أَلَا وَإِنَّ النِّيَّةَ هِيَ الْعَمَلُ»، ثُمَّ تَلَا قَوْلَهُ عَزَّ وَ



جَلَّ: «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ»: «يَعْنِي عَلَى نِيَّتِهِ» (کلینی، ۱۴۲۹هـ: ۴۶/۳؛ مجلسی، ۱۴۱۴هـ: ۸۰/۷)؛ نیت نیک از کار نیک والایتر و باارزش تر است؛ همانا حقیقت عمل را نیت تشکیل می دهد. رسول خدا(ص) فرموده است: «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ» (طوسی، ۱۴۰۷هـ: ۸۳/۱)؛ همانا کردارها با نیت مشخص می شود. در نتیجه نیت، گفتار و رفتار را شکل می دهد. گفتار، کردار و نیت در صورت هماهنگ بودن با شریعت ارزشمند است؛ زیرا عمل و گفتار باید شایسته و صالح باشد و شایستگی یک عمل، موافقت آن با شرع و عقل است.

ج) عقل سلیم

یکی ادله احکام شرع و یکی از پایه ها و مبانی اخلاق در اسلام، عقل سلیم است. عقل توان لازم برای تمیز نیک و بدی کارهای اخلاقی را دارد و می تواند حسن و قبح افعال اخلاقی را تشخیص بدهد و کارهای پسندیده و ناپسندیده را جدا کند. «أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَ تَنْهَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَعْقِلُونَ» (البقره/۴۴)؛ آیا مردم را به نیک و ایمان به پیامبری که صفات او آشکارا در تورات آمده دعوت می کنید، اما خودتان را فراموش می نمایید با اینکه شما کتاب (آسمانی) را می خوانید! آیا نمی اندیشید؟

جمله «أَفَلَا تَعْقِلُونَ» استفهامی نیست؛ بلکه استفهام توییحی است؛ یعنی اینکه دیگران را به انجام دادن کار نیک دعوت می کنید و خود انجام نمی دهید زشتی این عمل را عقل می فهمد. این نشان دهنده درک و توانای عقل در تشخیص کارهای نیکو از زشت است. «قُلْ تَعَالَوْا أَنْتَلِ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَ بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَ لَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَ إِبَاهُمْ وَ لَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَا بَطَّنَ وَ لَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ

۱. آن گاه این آیه را تلاوت فرمود: «هر کس بر طبق ساختار درونی خود رفتار می کند» فرمود: یعنی بر وفق نیت و انگیزه خویش عمل و رفتار می کند.



وَصَاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (الانعام/۱۵۱)؛ بگو: «بیاید آنچه را پروردگارتان بر شما حرام کرده است برایتان بخوانم: اینکه چیزی را شریک خدا قرار ندهید! و به پدر و مادر نیکی کنید! و فرزندانان را از (ترس) فقر، نکشید! ما شما و آنها را روزی می دهیم و نزدیک کارهای زشت نروید، چه آشکار باشد چه پنهان! و انسانی را که خداوند محترم شمرده، به قتل نرسانید! مگر بحق (و از روی استحقاق) این چیزی است که خداوند شما را به آن سفارش کرده، شاید درک کنید!

جمله پایانی آیه شریفه «لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» نشان می دهد انسان با عقل سلیم و فطری خود می تواند زشتی و حرمت کارهای یاد شده را تشخیص بدهد؛ یعنی عقل توانست و می فهمد احترام به پدر و مادر نیک است و کشتن فرزندان از ترس ناداری زشت و ناپسند است. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (الانفال/۲۷)؛ ای کسانی که ایمان آورده اید! به خدا و پیامبر خیانت نکنید! و (نیز) در امانات خود خیانت روا مدارید، در حالی که میدانید (این کار، گناه بزرگی است)! جمله «وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ» به ادراک و دریافت عقل فطری انسان دارد؛ یعنی عقل سلیم انسان زشتی خیانت در امانت را می یابد و درک می کند. بنابراین این آیات عقل را به عنوان یک منبع شناخت نیکی ها و بدی ها معرفی می کند.

(د) فطرت

فطرت انسان نیز یکی دیگر از مبانی آموزه های اخلاقی به شمار می رود. فطرت انسان نسبت به نیک و بد اعمال خود آگاه است و فطرت انسان به زشتی و زیبایی کردارها و گفتارها آگاه است. فطرت به معنای نهاد، سرشت، و خصیصه طبیعی انسان است. این صفت از پیدایش آفرینش همراه انسان و با ذات او آمیخته و عجین است. مراد از فطرت در دیدگاه اسلامی بینش ها و گرایش های ویژه ای است و آفریننده هستی آن را همراه با آفرینش انسان در ذات و خمیر مایه وجودی او به

ودیعت نهاده، با هستی او عجین ساخته است. انسان با این فطرت خود آگاه خوبی‌ها و نیکی‌ها می‌شناسد و تشخیص می‌دهد. این شناخت‌ها شناخت فطری نامیده می‌شود. این آیه شریفه این موضوع اشاره دارد: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (الروم / ۳۰)؛ پس روی خود را متوجه آیین خالص پروردگار کن! این فطرتی است که خداوند، انسانها را بر آن آفریده دگرگونی در آفرینش الهی نیست این است آیین استوار ولی اکثر مردم نمی‌دانند! «بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ» (القیامه/۱۴)؛ بلکه انسان خودش از وضع خود آگاه است.

شناخت نیکی‌ها و بدی‌ها و تشخیص این دو در فطرت انسان نهاده شده است؛ یعنی خداوند این شناخت را به صورت فطری در وجود و خمیرمایه او به ودیعت گذاشته است و بدون تعلیم بیرون اینها را می‌شناسد.

هـ) نفس

دانشمندان اخلاق برای نفس (احساسات و غرائز و عواطف آدمی) سه مرحله قایلند و در قرآن مجید به آنها اشاره شده است: اول: نفس اماره (نفس سرکش): نفس اماره در این مرحله انسان را به گناه فرمان می‌دهد و به هر سو می‌کشانند. در این مرحله هنوز عقل و ایمان آن توانایی را نیافته است تا نفس سرکش را مهار زند و آن را رام کند؛ بلکه در بسیاری از موارد در برابر او تسلیم می‌گردد و یا اگر بخواهد گلاویز شود نفس سرکش او را بر زمین می‌کوبد و شکست می‌دهد. مرحله دوم: «نفس لوامه» است. انسان پس از تعلیم، تربیت و مجاهدت به آن ارتقا می‌یابد. در این مرحله ممکن است بر اثر طغیان غرائز گهگاه مرتکب خلاف‌هایی بشود؛ اما فوری پشیمان می‌گردد و به ملامت و سرزنش خویش می‌پردازد و تصمیم به جبران گناه می‌گیرد و دل و جان را با آب توبه می‌شوید و به تعبیر دیگر در مبارزه عقل و نفس گاهی عقل، و گاهی نفس پیروز می‌شود؛ ولی به هر حال کفه سنگین از آن عقل و ایمان است. قرآن مجید به این مرحله از نفس در سوره قیامت سوگند یاد کرده است و این نشانه



عظمت آن است. مرحله سوم: «نفس مطمئنه» است. انسان پس از تصفیه، تهذیب و تربیت کامل، انسان به این مرحله می‌رسد. در این مرحله، غرائز سرکش در برابر او رام می‌شود و سپر می‌اندازد، و توانایی پیکار با عقل و ایمان در خود نمی‌بینند؛ زیرا عقل و ایمان آن قدر نیرومند شده‌اند که غرائز نفسانی در برابر آن توانایی چندانی ندارد. این همان مرحله آرامش و سکینه است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ ش: ۴۳۶/۹-۴۳۹) با تخلیص و تصرف اندک).

نفس یکی دیگر از مبانی اخلاق در اسلام به شمار می‌رود. نفس همان حقیقت وجود آدمی است و به خوبی‌ها و بدی‌ها گرایش دارد. این گرایش نفس به نیکی‌ها و زشتی‌ها یکی دیگر از مبانی اخلاق در اسلام است. قرآن دارد: «وَمَا أُتْرَىٰ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ» (یوسف/۵۳)؛ من هرگز خودم را تبرئه نمی‌کنم، که نفس (سرکش) بسیار به بدیها امر می‌کند مگر آنچه را پروردگارم رحم کند! پروردگارم آمرزنده و مهربان است.

جمله «إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي»؛ قید جمله «إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ» است. بر اساس این آیه شریفه انجام کارهای نیک اجباری نیست؛ بلکه ریشه آن، گرایش و میل خود نفس است. «وَنَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا / فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا» (الشمس/۷-۸)؛ و قسم به جان آدمی و آن کس که آن را (آفریده و) منظم ساخته، و قسم به جان آدمی و آن کس که آن را (آفریده و) منظم ساخته است. سپس فجور و تقوا (شر و خیرش) را به او الهام کرده است. «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا / وَ قَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا» (الشمس/۹-۱۰)؛ هر کس نفس خود را پاک و تزکیه کرده، رستگار شده، و آن کس که نفس خویش را با معصیت و گناه آلوده ساخته، نومید و محروم گشته است!

یکی از مراحل نفس، برخورداری انسان از نفس ملامت‌گر است. انسان دارای نفس ملامت‌گر و وجدان اخلاقی است: «وَ لَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ» (القیامه/۲)؛ و سوگند به (نفس لوّامه و) وجدان بیدار و ملامت‌گر (که رستاخیز حق است).

بر اساس این آیات شریفه، نفس نیکی‌ها و زشتی‌ها را می‌شناسد و اینها از سوی آفریدگار هستی به نفس الهام شده است. نفس به خوبی و بدی گرایش دارد و این گرایش به اراده و اختیار دارد. یکی از مراحل نفس، نفس ملامت‌گر است. این مرتبه‌ای تنها به خوبی‌ها گرایش دارد. پس در نتیجه یکی یکی از پایه‌ها و مبانی اخلاق نفس انسان است.

بخش سوم: مبانی اخلاقی در مسیحیت

آموزه‌های اخلاقی از برجسته‌ترین شاخصه‌های دین و آیین مسیحیت است. این آموزه‌های اخلاقی بر یک سلسله مبانی و باورهای اساسی و اصلی مبتنی است. پذیرش این مبانی و باورهای بنیادین این آیین را از دیگر آیین‌ها متمایز می‌سازد. این مبانی و باورها آموزه‌های اخلاقی مسیحیت را نیز شکل می‌دهد. باور به این مبانی رفتار و کردار به آموزه‌های اخلاقی را آسان می‌سازد. «ایمان، محبت، گناه، عنایت، فیض (لطف الهی)، امید، بخشش، نجات و رستگاری» از بارزترین مبانی اخلاقی آیین مسیحیت به شمار می‌رود. این مبانی به صورت فشرده مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرد.

(۱) گناه

واژه گناه در باور مسیحیان یک خطاست و انسان‌ها این خطا را در این جهان وارد کردند و این خطا سبب دگرگون شدن طبیعت و آلوده شدن آن گردید: «وقتی حضرت آدم گناه کرد، گناه تمام نسل بشر را آلوده ساخت و سبب مرگ در سراسر جهان شد. در نتیجه همه چیز دچار فرسودگی و تباهی گشت؛ چون انسان‌ها همه گناه کردند.» (کتاب مقدس (: ۱۲/۵). خداوند را از راه آفرینشش غیر از حضرت مسیح نمی‌توان شناخت؛ زیرا گناه یعنی گناهکاری جبلی، بصیرت عقل بشری را در مشاهده جهان زایل کرده است. (آیان یاربود، ۱۳۶۲ش: ۱۴۴). گناه در دیدگاه مسیحیت به معنای گناهکاری جبلی است و این مانع می‌شود تا عقل با دیدن جهان آفرینش پردازد. بنابراین خداوند را تنها از راه حضرت مسیح می‌توان شناخت و این



گناه نسل به نسل افراد بشر انتقال می‌یابد. آگوستین، فیلسوف بزرگ مسیحی بر این باور است نخستین گناه بشر به عنوان یک ایده و تفکر و به صورت ارثی به نفس انتقال می‌یابد. وی معتقد است خداوند همه نفس‌ها را در نفس حضرت آدم (ع) آفرید و نفس از طریق پدر و مادر به فرزند منتقل می‌شود. هر چند معتقدان به گناه نخستین همگی در موروثی بودن گناه اتفاق نظر دارند؛ اما در شیوه انتقال آن از طریق تولد اختلاف نظر دارند. (کاپلستون، ۱۳۸۷ش: ۱۰۲). بر زبک آیین مسیحیت، گناهان از جمله واقعیات زندگی بشر به شمار می‌روند. مسیحیان معتقدند انسان‌ها همیشه گناهانی را انجام می‌دهند و این گناهان دو دسته‌اند؛ دسته‌ای؛ مانند ناسزاگویی و عهد شکنی قابل بخشش و آمرزش است و دسته دیگر از گناهان؛ مانند قتل، و بت پرستی قابل بخشش و آمرزش نیست. حضرت مسیح در انجیل «مَرُقُس در این باره می‌گوید: «عین حقیقت را به شما می‌گویم هر گناهی که انسان انجام می‌دهد قابل آمرزش است، حتی اگر به کفر من باشد؛ ولی اگر کسی به روح القدس کفر گوید، خداوند هرگز او را نخواهد بخشید و این بار گناه تا ابد به دوش او خواهد ماند» (مرقس: ۲۸-۳۰). پس کفر به روح القدس در مسیحیت جزء گناهان کبیره و نابخشودنی محسوب می‌شود.

در مسیحیت، اخلاق مسیحی به دنبال حقیقت است؛ زیرا تنها حقیقت گناه را از بین می‌برد و از نظر اخلاق مسیحی، گناه ویران کننده عقلانیت و ایمان است؛ به همین دلیل غلبه بر گناه یک فرایند سهل و ممتنع است. مسیح همان حقیقت نجات دهنده است و او آمده بود تا قوم خود را از گناهانش برهاند. حضرت مسیح پیام خدا را این می‌داند که از گناهان خود توبه کنید و نزد خدا بازگردید؛ زیرا ملکوت خدا نزدیک است. (متی: ۵/۱۷، ۷).



عنايت يکي ديگر از مباني اخلاق در مسيحيت است. البته عنايت تنها به مسيحيان اختصاص ندارد؛ بلکه يهوديان نيز به گونه‌اي ديگري به آن باور داشتند. در تورات تنها يک صانع وجود دارد و آن حافظ جهان است و انسان‌ها را آن‌گونه که خود مي‌خواهد هدايت مي‌کند در عهد عتيق عنايت و توجه به قوم برگزيده خدا (يهود) بود. پس از ظهور مسيح، خدا به يک پدری مبدل شد و عشق به او شامل همه انسان‌ها مي‌شد. مسيحيان معتقدند خدای مسيح خدای ارسطو، فکر محض نبود که در تنهائي‌هاي خود فقط به خود بينديشد؛ بلکه او پدری است که با اراده خود تقدير موجودات را رقم مي‌زند و از هيچ چيز غافل نيست، حتی پر کاهي که در بيابان مي‌گذرد. (ژيلسون (۱۳۷۵ش): ۲۵۰-۲۵۱).

مسيح در اين باره مي‌گويد: «پس نصيحت من اين است که براي خوراک و پوشاک غصه نخوريد، براي همين زندگي و بدني که داريد شاد باشيد. به پرندگان نگاه کنيد؛ آنها غصه ندارند که چه بخورند؛ نه مي‌کارند و نه درو مي‌کنند؛ اما پدر آسماني شما غذای آنها را فراهم مي‌کند. آيا شما براي خدا بيشتري از اين پرنده‌ها ارزش داريد؟ به گل‌هاي سوسن در صحرا نگاه کنيد. آنها براي لباس غصه نمي‌خورند، با اين حال به شما مي‌گويم که سليمان با تمام ثروت و شکوه خود لباسي به زيبايي اين گل‌هاي صحرا نپوشيد. اگر خدا در فکر گل‌هايي است که امروز هستند و فردا از بين مي‌روند، چقدر بيشتري در فکر شماست! ... اي کم ايمانان! (متي: ۳۰-۷): ۲۵).

اشيا ممکن الوجود است و نمي‌تواند صورت خود را خلق کند. پس خداوند صورت‌بخش آنهاست. موجودات با گرفتن صورت خود از خداوند، خود را تابع عنايت او مي‌کنند. عنايت خدا همه موجودات را در بر مي‌گيرد؛ اما عنايت در انسان‌ها به سبب آنکه از قابليت بالابرخوردارند به شکل خاصي ظهور مي‌کند. عنايت در موجوداتي که هيچ گونه اختياري ندارند؛ مثل حيوانات، به اين صورت



است: خداوند طبیعتی به آنها می‌دهد که حیوان با عمل بر طبق آن متوجه غیر می‌شود. اراده خدا جزئیات و کلیات را در بر می‌گیرد و آنها را بر اساس خواست خود و ادار به انجام دادن عمل می‌کند. با این همه، انسان با توجه به اینکه موجودی صاحب اختیار است، افعال خود را همان گونه که می‌خواهد جهت می‌دهد. خداوند انسان‌ها را برای غایتی آفریده است و این غایت خداست. تنها موجودی که می‌تواند به این غایت برسد، انسان است. (ژیلسون (۱۳۷۵ش): ۲۶۸). مسیحیان بر این باورند اکنون که با قدرت روح خدا زندگی می‌کنیم، لازم است که هدایت او را در تمام بخش زندگی خود بپذیریم، در این صورت دیگر جاه طلب و شهوت طلب نخواهیم بود. (قرنتیان، ۲۵-۶: ۲۲).

۳) فیض یا لطف الهی

یکی از مبانی اخلاقی مسیحیت، «فیض الهی» است. عنایت الهی از سوی خداوند برای انسان‌ها به صورت «فیض» و «لطف» ظاهر می‌گردد. به همین دلیل «پولس» برای انسان‌ها عنایت فیض را می‌طلبد. آگوستین، معتقد است انسان تنها موجودی است که در پی شادی و سعادت است. سعادت یعنی رسیدن به عنایت. او غایت را در اتحاد عاشقانه معنا می‌کند. خدا نیز انسان را برای این آفریده است تا همان شود که مد نظر او است. پس فاصله بین خدا و انسان تنها با استعانت از لطف الهی از بین می‌رود؛ زیرا اتحاد اراده با خداوند مستلزم تعالی است که بر اثر لطف او پدید می‌آید. انسان به حدی نیازمند لطف است که حتی برای دوست داشتن خدا نیز نیازمند لطف اوست. انسان تلاش می‌کند فقط با توان خود و بدون استمداد از لطف نجات‌بخش الهی زندگی کند؛ در این صورت دچار گناه خواهد شد؛ اما با اختیاری که دارد، می‌تواند به نجات دهنده‌ای معتقد باشد و از لطف و رحمت او بهره‌مند گردد. انسان در اینکه بخواهد مشمول لطف خدا گردد یا نه، مختار است. (کاپلسون (۱۳۸۷ش): ۱۰۶). او با رو آوردن به خدا می‌تواند خود را از قوانین خواهان این لطف نشان دهد.

او در پرتو فیض الهی بسیاری از قوانین را چون نقشی بر انگشتر خود دارد؛ و همچنان که در پرتو نور الهی حقایق نظری را درک می‌کند، اصول عقل علمی را نیز به مدد فیض الهی در می‌یابد. (همان: ۱۰۴-۱۰۶).

فیض الهی برای نجات انسان الزامی است؛ زیرا اراده ما ضعیف است و تنها لطف الهی می‌تواند اراده را از سستی برهاند. فیض الهی به اراده انسان کمک می‌کند تا با تمایلات دنیوی و فساد مبارزه کند. لطف بر اراده مقدم است. اختیار و لطف دو شرط اصلی رسیدن به خیر هستند؛ اما نباید از نظر دور داشت که آزادی اراده یا اختیار زمانی می‌تواند به کمال برسد و نجات‌بخش باشد که تابع لطف الهی گردد. (ایلخانی (۱۳۸۲ش): ۱۱۲).

۴) ایمان

ایمان یکی دیگر از مبانی اخلاق در مسیحیت است. ایمان یکی از واژه‌های کلیدی در حوزه دین و دینداری است. از دیدگاه کلامی مهم‌ترین مرزبندی اعتقادی بر اساس ایمان و کفر است. اساس ساختمان معنایی مفاهیم اخلاقی، به ویژه اخلاق دینی در کتب مقدس، ایمان است. به بیان دیگر، هر عمل ارزشمندی از ایمان سرچشمه می‌گیرد و هر کرداری ناشایستی در کفر و حق‌پوشی ریشه دارد. (ایزوتسو (۱۳۸۷ش): ۹۰). تکیه گاه دین چه به عنوان شریعت و یک نظام الهیاتی و چه به عنوان نهادی اجتهادی، ایمان است. دین همواره در پی آن بوده است که متدینان پلتوی گرم ایمان بر تن کنند تا از مخاطران دنیوی مصون یابند. (مالی لی (۱۳۶۸ش): ۶۰).

ایمان حاصل عنایت و لطف خداوند به انسان گناهکار است. ایمان نوری است که خدا بر دل انسان‌ها می‌تاباند تا به واسطه آن بتوانند به گونه‌ای نیک عمل کنند. از آغاز آگوستین معتقد بود که انسان برای درک برخی مفاهیم باید از عقل بهره ببرد. این فهم، او را به جانب ایمان سوق می‌دهد. پس عقل، او را برای کسب ایمان آماده می‌کند؛ اما پس از اینکه او مزین به ایمان شد، عقل چون خدمتکاری به ایمان



خدمت می‌کند و راه خود را از او می‌جوید. البته او در اواخر عمر، دیدگاه خود را تغییر داد و درک حقیقت را تنها در قلمرو ایمان ممکن دانست. وی با تعقل پیش از ایمان، ایمان را لطفی از جانب خداوند دانست. ایمان همان ودیعه‌ای الهی است که می‌تواند انسان را از چنگان گناه برهاند. (ایلخانی (۱۳۸۲ش): ۸۹-۹۱). ایمان یکی از واژه‌های کلیدی

۵) نجات و رستگاری

رستگاری یکی دیگر از مبانی اخلاق در مسیحیت است. در آغاز انجیل «متی» آمده است: «فرشته، به یوسف (ع) می‌گوید: نگران نباش! کودکی در رحم مریم است و او از روح القدس است و تو نام او را عیسی خواهی نهاد». در حقیقت همه انجیل‌ها و حتی خود عیسی آمده است تا انسان‌ها را نجات بدهد. رستگاری و نجات در الهیات مسیحی، رابطه تنگاتنگ با ایمان و رسیدن به ملکوت دارد. همه بایدها و نبایدها در هر آموزه‌ای برای رسیدن به یک هدف و غایت است. مسیح همه مسیحیان را از آنچه باعث دوری از ملکوت خداوند می‌شود، باز می‌دارد و آنها را به چیزهایی امر می‌کند که هدایتگر آنان به سوی ملکوت خداوند است. راه رسیدن به نجات و رستگاری تنها ایمان است. ایمان یعنی اینکه مطمئن باشیم آنچه داریم واقع خواهد شد، اگر چه قادر به دیدنش نیستیم. کسانی که مورد پسند خدا واقع شدند به دلیل ایمانشان بود. (نامه به عبرانیان (۳-۱: ۱۱)).

آگوستین نیز اخلاق را پلی برای آماده‌سازی جهان برای رستگاری می‌داند. عقل به تنهایی در الهیات مسیحی آگوستین قادر به شناخت خیر نیست؛ بلکه فیض و لطف الهی را لازمه‌ای رستگاری می‌داند و برای بهره‌مندی از فیض الهی باید به خداوند ایمان داشته باشیم. (ایلخانی (۱۳۸۲ش): ۱۱۳).



در آیین مسیحیت، هدف از آفرینش، عشق به خدا و انسان‌هاست؛ بنابراین، اخلاق و پرستش خدا با هم ارتباط قوی و استواری دارد. در نتیجه منشأ اخلاق را باید در کلام خدا و متون مقدس باید پیدا کرد. پس فضایل اخلاقی امری است که خدا به آن فرمان داده است. یکی از مبانی اصلی اخلاق در مسیحیت محبت است. مسیحیت، زندگی توأم با عشق و فروتنی را آموزش می‌دهد. اصل و اساس آموزه‌های اخلاقی مسیحیت بر این گفتار «همسایه‌ات را همچون خودت دوست بدار» استوار است. از نگاه مسیحیت، عشق بزرگ‌ترین فضیلتی است که هر مسیحی باید در ارتباط خود با خدا و با خودش از آن پیروی کند. (۱).

عشق، محبت و عشق در تعلیمات عیسی مهم‌ترین اصل اخلاقی محسوب می‌شود. ایمان، امید، عشق و محبت محوری‌ترین اصول اخلاق در دین مسیح است. عشق از همه آنها بزرگ‌تر است. به طور کیب کمال در مسیحیت با تکمیل فضایل اخلاقی و انسانی به خصوص ارایه عشق و گذشت مسیر است. هدف اساسی عیسی اجرای یک قانون و دستور خاص نیست؛ بلکه تعلیم رفتار شایسته برای آدمی است در فضای آزاد که در آن تحقق عشق و محبت ضروری و ممکن است. (ژکس (۱۳۵۶ش): ۱۱۲-۱۱۳). یکی دیگر از اصول و مبانی اخلاق مسیحیت، نیکی و عمل خیر است. آن که محبت را به دشمنان را دستور می‌دهد، نمی‌تواند نیکی و نیکخواهی را از نظر دور دارد. در موعظه سر کوه توصیه نیکی، رحم، شفقت، پاکدلی و نیکخواهی است. به گونه‌ای که می‌توان گفت مهم‌ترین مبانی اخلاقی دین مسیح، عدالت، رحمت و صداقت است. نفی قوم پرستی از دیگر مبانی اخلاقی در مسیحیت است؛ زیرا در یهودیت این موضوع باب شده بود و با ورود عیسی نهی گردید. پولس در رسال اول به «قرنتیان در باره محبت می‌نویسد: «این سه چیز باقی است، ایمان، امید و محبت اما محبت بزرگ‌تر از اینها است». عفو و گذشت مسیحیت هم به دلیل محبت آنهاست و محبت برترین فضیلت در مسیحیت شمرده



شده است. (قربانی، (۱۳۹۰ش: ۲۸۶).

۷) عفو و بخشش

یکی دیگر از مبانی اخلاق در مسیحیت، عفو و گذشت است. این اصل و مبنا در آیین مسیح (ع) بسیار مهم و برجسته است. شریعت از نگاه حضرت عیسی (ع) عفو و بخشش است؛ زیرا آفرینش انسان بخششی از طرف خداوند است. در شریعت مسیحیت، احکام بر بخشش مبتنی است؛ به باور آنان بخشش انسان‌ها نسبت به یکدیگر نزدیک می‌کند. حضرت عیسی (ع) همه اموال خود به نیازمندان را دارای دو مزیت مهم می‌داند: اول اینکه تجربه بخشش اموال خود به کسانی است که نمی‌توانند در برابر چیزی به او بدهند. دوم اینکه نشان می‌دهد فرد با اختیار و آگاهانه فقر را برگزیده است و بخشش الهی را انتظار می‌کشد. این عبارت‌ها در انجیل متی است: «شنیده‌اید گفته‌اند با دوستان خود دوست و با دشمنانتان دشمن باشید. اما من می‌گویم دشمنان خود را دوست بدارید و هر کسی شما را لعنت کند برای او دعای برکت کنید؛ و به آنایی که از شما نفرت دارند نیکی کنید و برای آنان که به شما ناسزا می‌گویند و شما را آزار می‌دهند، دعای خیر نمایید. اگر چنین کنید، فرزند راستین پدر آسمانی خود خواهید بود؛ زیرا او آفتاب خود را برای ما می‌تاباند؛ چه بر خوبان و چه بر بدان. باران خود را نیز بر نیکوکاران و ظالمان می‌باراند. (متی، ۴۳-۴۵: ۵).

مسیحیت از عقاید «پولس» تأثیر پذیرفته است. در نامه پولس به رومیان (۱: ۱۳) سخن از صلح و محبت به میان آمده است: «مدیون احدی به چیزی نشوید جز به محبت نمودن با یکدیگر؛ زیرا کسی که دیگری را محبت نماید شریعت را به جا آورده است. پولس در رساله اول خود به «قرنتیان» (۱: ۱۳) فضایل اخلاقی را چنین بیان می‌کند: «این سه چیز باقی است؛ ایمان و امید و محبت پولس در رسال اول به «قرنتیان در باره محبت می‌نویسد: «این سه چیز باقی است، ایمان، امید و محبت أما

محبت بزرگ‌تر از اینها است». عفو و گذشت مسیحیت هم به دلیل محبت آنهاست و محبت برترین فضیلت در مسیحیت شمرده شده است. (قربانی، (۱۳۹۰ش: ۲۸۶). بخشش و عفو بیشتر در دعا‌های حضرت مسیح(ع) در حق مردم دیده می‌شود. مسیح(ع) گفت: «ای پدر! اینها را ببخشای؛ زیرا نمی‌دانند چه می‌کنند». (انجیل لوقا، ۲۳: ۳۴). آنگاه بطروس نزد او آمد و گفت: «خداوندا چند مرتبه برادرم به من خطا ورزد؟ می‌باید او را ببخشید؟ آیا تا هفت مرتبه؟ عیسی(ع) به او گفت: «تو را نمی‌گویم تا هفت مرتبه؛ بلکه تا هفتاد و هفت مرتبه». (انجیل متی، ۲۱: ۱۸). این سفارش حضرت عیسی مسیح(ع) بر اهمیت آسان‌گرفتن در بخشش و گذشت افراد جامعه دلالت دارد.

۸) امید

یکی دیگر از مبانی اخلاق در مسیحیت، «امید» است. امید در انجیل به معنای «انتظار» برای دریافت چیزی که هنوز انسان ندارد. اگر کسی چیزی را دارد نیاز ندارد به آن امیدوار باشد؛ اما اگر کسی برای چیزی که هنوز ندارد به خداوند امیدوار باشد و با شکیبایی و صبر انتظار آن را داشته باشد در واقع می‌توان امید را انتظار و آرزوی چیزهای نیک و پسندیده دانست. (نامه به رومیان، ۲۴-۲: ۸). واژه «انتظار» در کتاب مقدس نشانگر امید است. با توجه به اینکه اخلاق در خود، غایت‌گرایی را دارد و انسان قادر نیست به واسطه خود به سعادت برسد. پس چشم امید را بر غیر خود می‌بندد. (کاپلسون، (۱۰۳). انسان نباید به آنچه فانی و گذر است امیدوار باشد؛ زیرا پس از آن، نابودی او را فرا می‌گیرد. پولس در نامه خود از مسیحیان می‌خواهد به ثروت و دارایی خود امید نداشته باشند و به آن مغرور نشوند؛ زیرا دیر یا زود از بین خواهد رفت. آنان باید به خدا امید بندند؛ زیرا هر آنچه لازم دارند، سخاوتمندانه به آنها عطا می‌کند تا از آن لذت ببرند. (نامه‌ای به تیموتاوس: ۱۷/۷).

در نتیجه مبانی و اخلاق دو مقوله‌ای از هم جداست و ارتباط تنگانی با هم دارد. مبانی اخلاق زیر بنا و آموزه‌های اخلاق رو بنا به شما می‌رود. مبانی و اصول



اخلاقی آیین مسیحیت به صورت مختصر و فشرده بررسی گردید. آموزه‌های اخلاق مسیحیت ریشه در این اصول و مبانی دارد. در حقیقت، آموزه‌های اخلاق مسیحیت با تکیه بر این مبانی یاد شده مورد توجه قرار می‌گیرد. پیروان دین مسیحیت دریافتند همه چیز در این آیین برای زدودن گناه و رستگاری انجام می‌شود و در جستجوی آن هستند تا بدانند چگونه می‌توانند به این غایت نزدیک شوند. آموزه‌های اخلاق مسیحی با تکیه بر این مبانی؛ مانند زهد، فروتنی، کردار و رفتار و گفتار نیک تلاش می‌کند گناه موروثی را از پیروان خود بزدايد تا آن به نجات و رستگاری مورد دلخواه حضرت مسیح برسند.

بخش چهارم: مقایسه‌ای میان اخلاق و مبانی آن در اسلام و مسیحیت

اسلام و مسیحیت دو آیین یکتاپرستی بزرگ توحیدی است و این دو آیین بیشترین پیروان را در جهان داراست و در بسیاری از تعالیم و آموزه‌های اخلاقی، و در برخی از اصول و مبانی اخلاقی با هم اشتراک، و در برخی موارد دیگر با هم افتراق دارد. معیار عمل برای رفتار و کردار انسانی در اسلام این حدیث شریف است: «أَعْدَلُ السَّيْرَةِ أَنْ تُعَامِلَ النَّاسَ بِمَا تُحِبُّ أَنْ يُعَامِلُوكَ بِهِ» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶ش: ۲۹۴)؛ عادلانه‌ترین روش آن است که با مردم آن گونه رفتار کنی که دوست داری آنان با تو رفتار کنند. در حدیث دیگر آمده است: «يَا بُنَيَّ اجْعَلْ نَفْسَكَ مِيزَانًا فِيمَا بَيْنَكَ وَ بَيْنَ غَيْرِكَ فَأَحِبِّ لِنَفْسِكَ مَا تُحِبُّ لِنَفْسِكَ وَ اكْرَهُ لَهَا مَا تَكْرَهُ لَهَا وَ لَا تَظْلِمِ كَمَا لَا تُحِبُّ أَنْ تُظْلَمَ وَ أَحْسِنْ كَمَا تُحِبُّ أَنْ يُحْسَنَ إِلَيْكَ وَ اسْتَقْبِحْ مِنْ نَفْسِكَ مَا تَسْتَقْبِحُهُ مِنْ غَيْرِكَ وَ أَرْضَ مِنَ النَّاسِ بِمَا تَرْضَاهُ لَهُمْ مِنْ نَفْسِكَ» (شریف الرضی، ۱۴۱۴هـ: ۳۹۷). [امام علی (ع) فرمود: ای پسر من نفس خود را میزان میان خود و دیگران قرار ده، پس آنچه را برای خود دوست داری برای دیگران نیز دوست بدار! و آنچه را برای خود نمی‌پسندی برای دیگران مپسند. ستم روا مدار، آن گونه که دوست نداری به تو ستم، نیکوکار باش، آن گونه دوست داری داری به تو نیکی کنند و

آنچه را برای دیگران زشت می‌داری برای خود نیز زشت بشمار و چیزی برای مردم رضایت بده که برای خود می‌پسندی.

پس مقیاس عمل برای رفتار انسانی در اسلام این است: «با مردم چنان کن که دوست داری با تو چنان رفتار کنند». بنابراین مقیاس رفتار در اسلام به اقتضای مورد سه حالت دارد: الف) جلوگیری تجاوز و دشمنی؛ ب) معامله به مثل؛ ج) عفو و بخشندگی. مقیاس رفتار و عمل در آیین مسیحیت این است: «همنوعت را مانند خودت دوست بدار!». همه آموزه‌های اخلاقی حضرت مسیح (ع) را می‌توان در واژه «دوستی» و «محبت» تبیین کرد. محبت آن حضرت محبت کاملی بود و به شاگردان خود دستور داد نسبت به یکدیگر محبت نمایند. پس از بررسی سه بخش پیشین به دست آمد، تشابه و تمایزی هم در اخلاق و هم در مبانی اخلاقی اسلام و مسیحیت وجود دارد و این تشابه و تمایز در دو قسمت «وجوه اشتراک و تشابه اخلاق و مبانی آن» و «افتراق و تمایز اخلاق و مبانی آن» به صورت مختصر بیان می‌گردد.

۱) وجوه اشتراک و تشابه اخلاق و مبانی آن

اسلام و مسیحیت هر دو دین الهی و یکتاپرستی است و هر دو ریشه مشترکی دارد. وجوه تشابه زیادی بین آن دو دین وجود دارد. بی‌تردید آموزه‌های اخلاقی و مسایل اخلاقی یکی از بخش‌های مهم اسلام و مسیحیت است. با مراجعه به کتاب مقدس مسلمانان و کتاب مقدس مسیحیان و مباحث دانشمندان این دو دین الهی می‌توان به امتیازها و اشتراک‌های آنها دست یافت.

۱-۱) داشتن برنامه‌های اخلاقی

آموزه‌های اخلاقی در آیین اسلام و مسیحیت مورد تأکید فراوان قرار گرفته است. بر اساس بعضی از احادیث اسلامی، رسول خدا (ص) هدف بعثت خود را کامل کردن مکارم اخلاق بیان می‌کند: «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ» (ورام، ۱۴۱۰هـ): ۸۹/۱؛ همانا من از آن رو برانگیخته شدم تا اخلاق نیکو و صفات ستوده و انسانی را در بشر به کمال رسانم. در آیین مسیحیت و کتاب مقدس مسیحیان نیز بیشتر جنبه-



های اخلاقی حضرت مسیح(ع) نقل شده است. دین مسیحیت به دین اخلاقی بودن معروف است.

۲-۱) سفارش به پیروی از الگوهای اخلاقی

تقلید و پیروی از الگوهای اخلاقی مورد تأیید و سفارش هر دو دین اسلام و مسیحیت است. در دین اسلام پیروی از رسول خدا(ص)، امامان معصوم(ع) و بزرگان دینی به عنوان الگوهای رفتاری و گفتاری معرفی شده است. «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَ الْيَوْمَ الْآخِرَ وَ ذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا» (الاحزاب / ۲۱)؛ همانا برای شما در [سیره] رسول خدا الگو و سرمشقی نیکوست. [البته] برای کسانی که به خدا و روز قیامت امید دارند و خدا را بسیار یاد می کنند. این الگوها هم به عنوان مربی معرفی شده است و هم ارتباط با آنها سبب کمال نفس انسان می شود. این الگوها در فرهنگ مسیحیت به عنوان «قدیس اخلاقی» نامیده می شوند و به وسیله کلیسا شناسانی و به مردم معرفی می شود. در نتیجه در هر دو آیین اسلام و مسیحیت الگوهای کاملی دینی و اخلاقی برای انسان ها ارائه شده است. در اسلام رسول خدا(ص)، و در مسیحیت حضرت عیسی(ع) به عنوان انسان کامل و مظهر همه کمالات اخلاقی معرفی شده است.

۳-۱) بیان مصادیق فضایل اخلاقی

هر دو کتاب مقدس مسلمانان و مسیحیان بر انسانیت و رشد اخلاقی انسان ها تأکید فراوانی دارد و مصادیق فراوانی از فضایل دینی و اخلاقی را بیان می کند و آنها را عامل نجات، رستگاری، نشان بندگی، سبب برتری و انسانیت و امور مورد رضایت خداوند می داند. این نشان از اهمیت خصال و فضایل اخلاقی در این دو دین الهی دارد. اموری، مانند «عفو، گذشت، عدالت، عفت، پاکی، زهد، فروتنی، تقوا، صبر، وفای به عهد، احسان، ایثار، شجاعت، امانت داری، محبت و مانند آنها» در هر دو دین الهی به عنوان فضایل دینی و اخلاقی نامبرده می شود. البته اخلاق مسیحی در

گام اول بر انجام دادن برخی فضایل مانند «محبت، عشق، امید، بخشش، امید، عدالت و صبر» بیشتر تأکید دارد؛ ولی در قرآن و احادیث اسلامی آرایه فضایل اخلاقی بسیار فراتر، متنوع تر و گسترده تر از فهرست ارائه شده در کتب مقدس مسیحیان است.

۴-۱) سعادت و کمال نهایی

هدف از فضایل اخلاقی در هر دو دین اسلام و مسیحیت، اصلاح درون در مرحله اول و پایین تر، و رسیدن انسان به کمال و غایت نهایی یعنی شناخت و دیدار الهی در مرحله نهایی و عالی است. روزی به بهشت و دوری از جهنم در آخرت محقق می شود. این هدف نسبت به غایت عالی یعنی معرفت و فنا در مرحله پایین تر قرار دارد و این دو هدف بدون در نظر گرفتن یک زندگی اخلاقی و نگهداری نیت و انگیزه الهی در همه راهها و حفظ بر تزکیه و پاکی درون حاصل نمی شود. پس رعایت فضایل اخلاقی مقدمه رسیدن به هدف غایی لازم است؛ یعنی انسان تا درونش پاک و تزکیه نشود امکان دیدار خداوند وجود ندارد و لازمه دیدار و شناخت، رو آوردن به طهارت و پاکی دل است. منابع دینی آیین اسلام و مسیحیت از الزامات اخلاقی سرشار است و از نظر این دو دین الهی همه این اوامر و نواهی و رفتار بر اساس آنها برای پاکی نفس انسانی است. به نهایت رسیدن انسان در قالب رسیدن بندگی و رعایت الزامات فضایل اخلاقی، همراه الزامات دینی مانند «نماز، زوزه، امر به معروف و نهی از منکر و دیگر فرایض دینی» میسر است و همه این الزامات اخلاقی و دینی برای شکوفا شدن نفس، راهنمایی و هدایت انسانها وارد شده است.

۵-۱) برجستگی برخی فضایل اخلاقی

اسلام و مسیحیت از یک دسته فضایل اخلاقی مشترک نام می برد؛ اما تعداد فضایل و سفارش به برخی از فضایل با هم تفاوت هایی دارد. حضرت مسیح بر اساس کتاب مقدس مسیحیان زندگی همراه با عشق و فروتنی را آموزش می دهد. این سخن «همسایهات را همچون خودت دوست بدار!» اساس و مبانی آموزه های اخلاقی آیین مسیحیت است. در آیین مسیحیت «عشق» بزرگ ترین فضیلت است و هر مسیحی



باید در ارتباط خود با خدا و با خودش از آن پیروی کند. (کدارات، (۱۳۸۱ش: ۱۷ و ۱۷۱). «پولس»، «عشق، شادی، تواضع، خویشتن‌داری در رابطه با خدا، صبر، مهربانی، نیکی در رابطه با دیگران، وفاداری، خویشتن‌داری در رابطه با خود» به عنوان فضایل نه گانه می‌شمارد و می‌گوید هر مسیحی باید به عنوان هدف وظایف خود نسبت به خداوند افراد جامعه و خودش دنبال کند. (غزالی، (۱۳۵۹ش): ۹۰).

۲) وجوه تمایز و افتراق اخلاق و مبانی آن

اسلام و مسیحیت در آموزه‌های اخلاقی تشابه فراوانی دارد و تنها تمایز اندکی در تعداد فضایل و در گسترده بودن و محدود آنها وجود دارد؛ مثلاً در مسیحیت محبت، عشق و بخشش حد و مرزی ندارد؛ ولی در اسلام حد و مرز مشخصی دارد. تمایز اسلام و مسیحیت بیشتر در مبانی اخلاقی این دو دین نمایان است. در باره وجوه تمایز و افتراق مبانی اخلاق اسلام و اخلاق مسیحیت می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد.

۱-۲) نگاه متفاوت اسلام و مسیحیت در باره رسول خدا(ص) و مسیح (ع)
 آیین اسلام، رسول خدا(ص) را یک انسان کامل می‌داند و آن حضرت را به عنوان الگو برای کمالات اخلاقی معرفی می‌کند؛ اما مسیحیت، حضرت عیسی(ع) را خدایی تجسد یافته می‌داند؛ یعنی انسانی است که خداوند در او تجسد یافته است؛ به بیان دیگر هم بعد انسانی، و هم بعد خدایی برای حضرت مسیح(ع) قایل است. در دین اسلام برخی اعمال و افعال؛ مانند «شرب خمر» و «نپوشاندن بدن و موها در مورد زنان» و مانند آنها از جمله رذایل اخلاقی شمرده می‌شود؛ اما در آیین مسیحیت این موارد زدیلت به شمار نمی‌رود.



ب) نگاه متفاوت اسلام و مسیحیت نسبت به محبت، و بخشش و تقوا

مبانی آموزه‌های مسیحی بیشتر پیرامون دو اصل محبت، عفو و بخشش می‌چرخد؛ اما مبانی آموزه‌های اسلامی، «تقوا» را به عنوان مقیاس پذیرش اعمال و افعال بیان می‌کند: «إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ» (المائدة/ ۲۷)؛ همانا خدا، تنها از پرهیزگاران می‌پذیرد. «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا/ وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا» (الشمس/ ۹ و ۱۰)؛ هر کس نفس خود را پاک و تزکیه کرده، رستگار شده است و آن کس که نفس خویش را با معصیت و گناه آلوده ساخته، نومید و محروم گشته است. بر اساس این آیه شریفه، پرهیزگاری، طهارت قلب، تزکیه، صحیح بودن انگیزه را دلیل درستی اعمال و مقدمه رستگاری، و رذایل و ناپاکی نفس را عامل بدبختی می‌داند. «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى» (الاعلیٰ/ ۱۴)؛ به یقین کسی که پاکی جست (و خود را تزکیه کرد)، رستگار شد. رسول خدا(ص)، اصلاح مکارم اخلاق (پرورش ملکات) را به عنوان فلسفه رسالت خود بیان می‌کند. در بسیاری از آیات عمل به صالح مقید شده و ایمان بر عمل صالح مقدم شده است و گرمی‌ترین بنده به درگاه خدا پرهیزگارترین انسان-هاست و رستگاری بر تقوا معلق شده است. وعده رستگاری به مؤمنان داده شده است. بسیاری از آیات و روایات وارده در این موضوع دلالت دارد بر اینکه دین الهی، پاکی درون را مبانی رفتارهای بیرون فرد می‌داند. از یک سو، اگر ایمان سبب رستگاری و دلیل پذیرش اعمال باشد و از سوی دیگر از لوازم ایمان این است که هم در زمینه عواطف و احساسات، و هم در حوزه باورهای فرد بروز می‌کند، بنابراین ایمان عامل درستی بینش‌ها و نگرش‌ها، اصلاح عواطف و رفتارهاست. این ایمان به ضمیمه ویژگی‌هایی مانند فروتنی، عفت، پاکی، میانه‌روی، بندگی، یقین و بردباری نشانگر عدم تأیید اعمال فاقد این باور و این ویژگی‌هاست؛ یعنی اگر افرادی نه به حقایق دینی باور دارند و نه دارای آرامش و سلمت درونی هستند از نظر اخلاقی نمی‌تواند مورد تأیید باشد.



ج) تفاوت در مبانی اخلاقی

بایدها و نبایدهای اخلاقی مورد تأکید و تأیید هر دو آیین توحیدی و الهی اسلام و مسیحیت است و در حوزه آموزه‌های اخلاقی در بیشتر موارد تشابه، و در موارد اندکی با هم تمایز دارد؛ اما در مبانی، اصول و شالوده‌های این آموزه‌های اخلاقی، این دو آیین تمایز و افتراق بیشتری، و تشابه کمتری دارد. «ایمان، نیت خالص، عقل سلیم، فطرت، نفس» مهم‌ترین مبانی و اصول آموزه‌های اخلاقی اسلام را تشکیل می‌دهد. «گناه، عنایت، لطف الهی، ایمان، رستگاری، محبت، بخشش و امید» از برجسته‌ترین مبانی و اصول تعالیم اخلاقی مسیحیت محسوب می‌شود. بنابراین تنها در «ایمان» با هم تشابه دارد و در دیگر موارد با هم تمایز دارد.

نتیجه گیری

با نگاهی گذرا به پژوهش‌های انجام شده پیرامون آموزه‌ها و فضایل اخلاقی دین اسلام و مسیحیت و مبانی آنها روش شد آموزه‌های اخلاقی این دو دین الهی و مبانی آن همواره مورد نقد و بررسی دانشمندان قرار گرفته است. پس از بررسی مبانی اخلاقی اسلام و مسیحیت به صورت تطبیقی و مقایسه‌ای این یافته‌ها حاصل گردید.

۱) اسلام و مسیحیت بزرگ‌ترین دین توحیدی و یکتاپرستی در جهان است و از نظر پیرو، پرجمعیت‌ترین دین الهی و توحیدی، اول مسیحیت، و سپس اسلام به شمار می‌رود و بیشتر انسان‌های امروز در جهان پیرو این دو دین الهی است و شاید کشوری امروز در جهان وجود نداشته باشد، مسلمان و مسیحی در آن نباشد.

۲) آموزه‌های اخلاقی مهم‌ترین شاخه‌ای آیین اسلام و مسیحیت را تشکیل می‌دهند و رسولان این دو دین الهی، یعنی حضرت محمد(ص) و حضرت عیسی(ع) هدف اصلی بعثت خود را آموزش فضایل و خصال اخلاقی به پیروان خود و رساندن به کمال و بازداشتن آنها را از فروافتادن در مهلکه‌های رذایل اخلاقی معرفی

کرده‌اند. این دو دین الهی در بیشتر اصل آموزه‌های اخلاقی با هم تشابه دارد گرچه در حدود و مرزهای آنها با هم تمایزهایی دارد.

۳) آموزه‌ها و تعالیم اخلاقی اسلام و مسیحیت، مبانی و اصولی دارد و این آموزه‌ها از آن مبانی و اصول سرچشمه می‌گیرد. «ایمان، نیت خالص و پاک، عقل سلیم، فطرت و نفس» از مهم‌ترین مبانی تعالیم اخلاقی اسلام به شمار می‌رود و «گناه، عنایت، فیض و لطف الهی، ایمان، نجات و رستگاری، محبت، بخشش و امید» از برجسته‌ترین مبانی و اصول اخلاقی دین مسیحیت محسوب می‌شود.

۴) آیین اسلام و مسیحیت در مبانی تعالیم اخلاقی بیشتر با هم وجوه تمایز، و کمتر با هم وجوه تشابه دارد. در این پژوهش تنها «ایمان» از وجوه تشابه این مبانی اخلاقی اسلام و مسیحیت به شمار می‌رود. شاید تفاوت این اختلاف بسیار در مبانی به این علت باشد که آموزه‌ها و مبانی اخلاقی اسلامی دچار تحریف و دگرگونی نشده است و به درستی و صحیح نسل به نسل منتقل شده است و آموزه‌ها و مبانی اخلاقی آیین مسیحیت به مرور زمان دچار تحریف شده، و دست‌مایه‌ای شده است تا قدرتمندان عرصه سیاسی و اجتماعی از آنها به نفع خود سود ببرند.



فهرست منابع

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، (متوفای ۳۱۸هـ)، (۱۴۱۴هـ)، «اعتقادات الإمامیه للصدوق»، قم، گنگره شیخ مفید، چاپ دوم.
۲. ابن فارس، احمد بن فارس بن زکریاء القزوینی الرازی، (۱۳۹۹هـ - ۱۹۷۹م)، «معجم المقاییس اللغه»، المحقق: عبد السلام محمد هارون، دار الفکر.
۳. ابن مسکویه، أبوعلی أحمد بن محمد بن یعقوب، [بی تا]، «تهذیب الأخلاق و تطهیر الاعراق»، تحقیق و شرح: از ابن الخطیب، مکتبه الثقافة الدینیة، الطبعة الاولى.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۰۵هـ)، «لسان العرب»، قم، ادب الحوزة.
۵. آریا، غلامعلی، (۱۳۹۲ش)، «آشنایی با تاریخ ادیان»، پایا، چاپ ششم.
۶. الراغب، أبوالقاسم الحسین بن محمد المعروف بالراغب الاصفهانی، (۱۴۱۲هـ)، «المفردات فی غریب القرآن»، المحقق: صفوان عدنان الداودی، دمشق - بیروت، دار القلم، الدار الشامیة، الطبعة الاولى.
۷. انوری، حسن، (۱۳۸۱ش)، «فرهنگ بزرگ سخن»، تهران، انتشارات سخن، چاپ اول.
۸. آیان باربور (۱۳۶۲ش)، «علم و دین»، ترجمه بهاء الدین خورشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۹. ایزوتسو، توشی هیکو، (۱۳۸۷ش)، «مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن مجید»، ترجمه فرویدن بدره‌ای، تهران، فرزانه.
۱۰. ایلخانی، محمد، (۱۳۸۲ش)، «تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس»، تهران، انتشارات سمت.
۱۱. بستانی، فؤاد افرام، (۱۳۷۶ش)، «فرهنگ ابجدی»، مترجم: رضا مهیار، اسلامی، چاپ دوم.
۱۲. بهجت پور، عبد الکریم، (۱۳۹۲ش)، «تفسیر تنزیلی (به ترتیب نزول) مبانی اصول قواعد و فواید»، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۱۳. بی‌نا، (۱۳۸۲ش)، «دائرة المعارف كتاب مقدس»، ترجمه بهرام محمدیان و دیگران، تهران، سرخدار، چاپ اول.
۱۴. تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد، (۱۳۶۶ش)، «تصنيف غرر الحكم و درر الكلم»، محقق / مصحح: درایتی، مصطفی، ایران- قم، دفتر تبلیغات، چاپ اول.
۱۵. توشیهیکو ایزوتسو، (۱۳۷۴ش)، «خدا و انسان در قرآن»، ترجمه احمد آرام، تهران، نشر فرهنگ اسلامی.
۱۶. توفیقی، حسین، (۱۳۹۸ش)، «آشنایی با ادیان بزرگ»، سمت، مرکز بین المللی ترجمه نشر المصطفی (ص)، کتاب طه (وابسته به مؤسسه فرهنگی طه)، چاپ نهم.
۱۷. خطیبی کوشکک، محمد و همکاران، (۱۳۸۵ش)، «فرهنگ شیعه»، قم، زمزم هدایت (وابسته به پژوهشکده علوم اسلامی امام صادق (ع))، چاپ اول.
۱۸. دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۲-۱۳۷۳ش)، «لغتنامه دهخدا»، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، چاپ اول.
۱۹. رابرت هیوم، (ش - ۱۹۲۴م)، «ادیان زنده جهان»، مترجم: عید الرحیم گواهی، انتشارت علم، چاپ پنجم.
۲۰. زیبایی نژاد، محمد رضا، (۱۳۸۴ش)، «مسیحیت شناسی مقایسه‌ای»، تهران، سروس، چاپ سوم.
۲۱. ژکس، (۱۳۵۶ش)، «فلسفه اخلاق»، ترجمه ابوالقاسم پور حسینی، انتشارات سیمرغ، تهران.
۲۲. ژیلسون، آتین، (۱۳۷۵ش)، «مبانی فلسفه مسیحیت»، ترجمه محمد محمد رضایی، قم دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۳. شایان مهر، علیرضا، (۱۳۷۹ش)، «دائرة المعارف تطبیقی علوم اجتماعی (کتاب دوم)»، مؤسسه کیهان، چاپ اول.
۲۴. شریف الرضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴هـ)، «نهج البلاغه (للصبحی صالح)»، محقق / مصحح: صالح، صبحی، قم، هجرت، چاپ اول.
۲۵. طباطبایی، محمد حسین، (۱۴۱۷هـ)، «المیزان فی تفسیر القرآن»، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.



۲۶. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۴۰۶هـ)، «مجمع البیان فی تفسیر القرآن»، بیروت، دار المعرفة.
۲۷. طریحی، فخر الدین، (۱۴۲۸هـ)، «مجمع البحرین»، محقق: احمد حسینی اشکوری، مؤسسه تاریخ العربی.
۲۸. طوسی، محمد بن الحسن، (متوفای ۴۶۰هـ)، (۱۴۰۷هـ)، «تهذیب الاحکام (تحقیق خراسان)»، محقق / مصحح: حسن الموسوی خراسان، تهران، دار الکتب الاسلامیه، چاپ چهارم.
۲۹. غزالی، محمد، (۱۳۵۹ش)، «إحياء العلوم»، تهران، خوارزمی بنیاد فرهنگ ایران.
۳۰. فیض کاشانی، (۱۳۹۷ش)، «حقایق (ترجمه الحقایق فی محاسن الاخلاق)»، ترجمه حمید رضا صادقی، آیت اشراق، چاپ دوم.
۳۱. قربانی، (۱۳۹۰ش)، «ایمان، امید، محبت در اسلام و مسحیت»، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۳۲. کاپلسون، چارلز فردریک (۱۳۸۷ش)، «تاریخ فلسفه»، ترجمه داریون آشور، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۳. کاتوزیان، ناصر، (۱۳۷۷ش)، «مبانی حقوق عمومی»، تهران، نشر دادگستر، چاپ اول.
۳۴. کدانات، تیواری، (۱۳۸۱ش)، «دین شناسی تطبیقی»، ترجمه مرضیه شنکایی، تهران، انتشارات سمت.
۳۵. کلینی، محمد بن یعقوب (متوفای ۳۲۹هـ)، (۱۴۲۹هـ)، «کافی (ط - دار الحدیث)»، محقق / مصحح: دار الحدیث، قم، دار الحدیث، چاپ اول.
۳۶. کلینی، محمد بن یعقوب، (متوفای ۳۲۹هـ)، (۱۴۰۷هـ)، «الکافی (ط - الاسلامیه)»، محقق / مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دار الکتب الاسلامیه، چاپ چهارم.
۳۷. مای لی، سافت، (۱۳۶۸ش)، «پدیدآیی و تحول شخصیت»، ترجمه محمود منصور، دانشگاه تهران.



۳۸. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (متوفای ۱۱۱۰هـ)، (۱۴۰۱۴هـ)، «مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول»، محقق / مصحح: سید هاشم رسولی محلاتی، تهران، دار الکتب الاسلامیه، چاپ دوم.
۳۹. مشکور، محمد جواد، (۱۳۵۹ش)، «خلاصه‌الادیان (در تاریخ دین‌های بزرگ)»، تهران، انتشارات شرق، چاپ اول.
۴۰. مصباح یزدی، (۱۳۹۴ش)، «فلسفه اخلاق»، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چاپ سوم.
۴۱. مصطفوی، حسن، [بی تا]، «التحقیق فی کلمات القرآن الکریم»، دار المعرفه.
۴۲. معرفت، محمد هادی (۱۳۷۹ش)، «مبانی اخلاق در قرآن»، مجله پژوهش‌های اجتماعی اسلامی (اندیشه حوزه سابق)، شماره ۲۲.
۴۳. مکارم شیرازی ناصر، (۱۳۷۴ش)، «تفسیر نمونه»، تهران، دار الکتب الاسلامیه، چاپ اول.
۴۴. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۷ش)، «اخلاق در قرآن»، قمف مدرسه‌الامام علی بن ابی طالب (ع)، چاپ اول.
۴۵. میشل، توماس (۱۳۷۷ش)، «کلامی مسیحی»، ترجمه حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان.
۴۶. نصر، حسین، (۱۳۸۲ش)، «آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلام»، ترجمه انشاء الله رحمتی، تهران، جامی.
۴۷. هاکس، جمیز، (۱۴۰۰ سال انتشار ش / ۱۹۲۴ سال انتشار م)، «قاموس کتاب مقدس»، تهران، اساطیر، چاپ چهارم.
۴۸. ورام بن ابی فراس، مسعود بن عیسی، (۱۴۱۰هـ)، «مجموعه ورام»، قم، مکتبه فقیه، چاپ اول.



بررسی تطبیقی اندیشه و لحن حماسی ابن هانی الاندلسی و فردوسی توسی

محمد فولادی^۱

دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه قم

سلمان التومی^۲

کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی، جامعه المصطفی العالمیه

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۲۳ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۱۹

چکیده

ادبیات اسلامی یا ادبیات ملل اسلامی، به دلیل فراوانی آثار ادبی برجسته در حوزه شعر و نثر، از غنی ترین ادبیات جهان به شمار می رود. از آنجا که ملت های اسلامی در اهداف، تمدن ها، فرهنگ ها و ارزش های اخلاقی خود به هم نزدیک هستند، عوامل مشترکی وجود دارد که ادبیات، شاعران و اندیشمندان آن را گرد هم می آورد و این امر در روابط ادبی و تعامل بین آنها و تأثیر دو جانبه میان ادبیات آن ملت ها بازتاب می یابد. از آنجا که وجوه مشترک بین ادبیات عربی و فارسی در حال گسترش و تنوع است، لازم بود پژوهشگران این وجوه مشترک را در قالب ها، مضامین و گونه های خاص ادبی بررسی کنند. گرچه علاقه مندان به ادبیات تطبیقی به تبیین و تحلیل و اظهار نظر در مورد اکثر وجوه مشترک ادبیات عربی و فارسی پرداخته اند، اما این پژوهش به بررسی جنبه حماسی بررسی می گردد و شاهنامه فردوسی توسی، بزرگترین شاهکار حماسی فارسی، با دیوان شعر ابن هانی اندلسی از

1. E-mail: dr.mfoladi@gmail.com

2. E-mail: sandiatouli@gmail.com

دیدگاه اندیشه و لحن حماسی به شیوه توصیفی - تحلیلی و تطبیقی بررسی می‌گردد. از بررسی انجام شده نتیجه گرفته می‌شود که هر دو شاعر توانایی برتر در به تصویر کشیدن، انتقال صحنه‌ها به شیوه ای هیجان انگیز دارند. زبردستی آنان از قلمرو خیال و تصور فراتر می‌رود و به قلمرو بیان و الفاظ می‌رسد، از این رو کلماتی را انتخاب می‌کنند که در آن زنگ و لحنی خاصی تکرار می‌شود. در شاهنامه حماسه بر مباحث دینی غلبه دارد و در اشعار ابن هانی برعکس است.

واژگان کلیدی

فردوسی، ابن هانی اندلسی، شاهنامه، حماسه، لحن حماسی، ادبیات حماسی.

مقدمه

علم مطالعات تطبیقی موضوع مورد توجه پژوهشگران ادبی بوده و هست، زیرا آنها علاقه‌مندند پیوندهایی که یک ادبیات را با دیگر ادبیات بین‌المللی گرد هم می‌آورد، نشان دهند و تفصیل جنبه‌های مختلف این پیوندها و تبیین آنها را آشکار کنند. نخستین نشانه‌های این امر پیش از قرن نوزدهم در اروپا نمایان شده بود و هر حوزه‌ای از ادبیات تطبیقی، شخصیت‌های مهمی داشت که به آن پرداختند، به طوری که ثمرات خوبی برای تاریخ ادبیات ایشان و جایگاه آن در ادبیات جهان فراهم آورد. مطالعات ادبیات تطبیقی، همچنان از کشوری به کشور دیگر متفاوت است و این چیزی است که باید یکی از دلایل پژوهش در مباحث ادبی تطبیقی باشد تا شاید بتوانیم در پیشرفت و توسعه آنها سهیم باشیم.

ادبیات اسلامی - یا ادبیات ملل اسلامی - به دلیل انبوه محصولات ادبی عالی رتبه، در حوزه شعر و نثر، از غنی‌ترین ادبیات جهان به شمار می‌رود. و از آنجا که ملت‌های اسلامی در اهداف، تمدن‌ها، فرهنگ و ارزش‌های اخلاقی خود به هم نزدیک هستند، عوامل مشترکی وجود دارد که ادبیات، شاعران و اندیشمندان آن را

گرد هم می آورد و این امر به نوبه خود در روابط ادبی و تعامل بین آنها و تأثیر دو جانبه میان ادبیات آن ملت ها منعکس می شود. تاریخ بشر، نشستی غنی تر و جامع تر از دیدار دو ملت عرب و ایران، در سطوح مختلف سیاسی و اجتماعی، فرهنگی و فکری، فلسفی و مذهبی، ادبی و هنری، زبانی و بلاغی و... ندیده است.

از آنجا که وجوه مشترک بین ادبیات عربی و فارسی در حال گسترش و تنوع است، لازم بود پژوهشگران این وجوه مشترک را در قالبها، مضامین و گونه‌های خاص ادبی دسته‌بندی کنند و چون علاقه‌مندان به ادبیات تطبیقی و ترجمه به تبیین و تحلیل و اظهار نظر در مورد اکثر وجوه مشترک ادبیات عربی و فارسی پرداخته‌اند، در این پژوهش به یکی از موضوعات ادبی، که در پژوهش‌های تطبیقی کمتر بدان توجه شده، یعنی ادبیات حماسی پرداخته می شود. از آنجا که شاعر بزرگ ایرانی، فردوسی توسی، بزرگترین شاعر حماسه پرداز در زبان فارسی است، با شاعری عربی یعنی ابن هانی اندلسی و دیوان اشعار او بررسی می گردد. دلایل این بررسی عبارت است از:

۱. آنها دو شاعر حماسی هستند.

۲. آنها در یک دوره زمانی زندگی می کردند (قرن چهارم)

۳. هر دو شاعر شیعه هستند.

۱. اندیشه دینی ابن هانی اندلسی

اشعار ابن هانی اندلسی، بویژه آنچه در مدح خلیفه فاطمی المعز لدین الله گفته است، متأثر از اندیشه‌های شیعی اسماعیلی است که در تمام فضای اشعار او نمایان است، خصوصاً آنچه مربوط به امامت است؛ این امر در اشعاری که در آن المعز لدین الله را مدح کرده، نمایان است. ابن هانی می گوید:

مَا شئتَ لِمَا شَاءتِ الأَقْدَارُ فَاحْكُمِ فَأَنْتَ الوَاحِدُ القَهَّارُ

(زاهد علی، ۱۳۵۲ق، ص ۳۶۵)

(هر چه تو می خواهی تحقق می یابد نه آنچه سرنوشت می خواهد، پس)

قضاوت کن که تو یگانه و برتری)

و کَأَنَّمَا أَنْتَ النَّبِيُّ مُحَمَّدٌ وَكَأَنَّمَا أَنْصَارُكَ الْأَنْصَارُ

(همان)

(گویا شما حضرت محمد(ص) هستید و گویی طرفداران شما انصار هستند)

أَنْتَ الَّذِي كَانَتْ تَبَشِّرُنَا بِهِ فِي كِتَابِهَا الْأَحْبَارُ وَالْأَخْبَارُ

(همان)

(تو همان کسی هستی که در موردش احبار و اخبار بشارت دادند)

هَذَا إِمَامُ الْمُتَّقِينَ وَمَنْ بِهِ قَدْ دُؤِّخَ الطَّغْيَانُ وَالْكَفَّارُ

(همان)

این امام پرهیزگاران است و به دست او ظلم و کفارات و مبهوت شده اند) ایات بالا ماهیت دیوان شعری اوست، زیرا مملو از معانی هیجان و تحریک است، امام کسی است که مشیت و اراده در دست او است. خداوند متعال در قرآن کریم می فرماید "وما تشاؤون إلا أن يشاء الله". ایات بالا، چنان که برخی از منتقدان گفتند، معانی تحدی و توحید را در بر می گیرد؛ توحید به معنای متمایز کردن امام از بقیه مخلوقات و تحدی به معنای به چالش کشیدن دشمنان اوست. ایات بالا به شکلی خلاقانه تدوین شد که هیجان و چالش آن را عمیق تر کرد. ایاتی با جملاتی که چهار جمله متوالی دارد و مملو از معانی فراوان و عاری از حشو و اضافه است. شاعر برای واژگان پایه مکان‌های حساس بیت را انتخاب کرده، یعنی آغاز هر صدر و عجز (ما شئت) و (فاحکم)، اما در مورد آخرین قسمت از عجز (فأنت الواحد القهار) معنای آن یک نتیجه طبیعی معانی پیشین آمده است. سپس تطبیق بین دو جمله صدر می آید (ما شئت) و (لا ما شاءت)، که شهرت این شعر بر آن بنا شد. زیرا شاعر عمداً با ضرب و آهنگ خاصی گوش خواننده را هوشیار می کند و بر عکس انتظارات معمولی سخن می گوی؛ به این دلیل که بزرگترین دغدغه او این بود

که امامش را با چیزی ستایش کند که شاعران تا به حال به آن نرسیده اند. این همان چیزی است که مذهب اسماعیلی بر ابن هانی واجب می کند. مذهبی که حکم می کند امام ولی امر همه مسلمین است و تمام صفات باری بر او صدق می کند. به همین دلیل، از نظر ابن هانی، خلیفه المعز یگانه، مقتدر و فرمانروا است و امر و نهی می کند. و عجیب نیست اگر شاعر اضافه کند که المعز خود به منزله رسول خدا است، زیرا معتقد است که ویژگی های امام با رسول (ص) یکی است. یعنی در هر فضیلتی جز رسالت با او شریک است و به همین دلیل در بیت زیر گفته است:

وَكَأَنَّمَا أَنْتَ النَّبِيُّ مُحَمَّدٌ وَكَأَنَّمَا أَنْصَارُكَ الْأَنْصَارُ

(همان)

(گویا شما حضرت محمد هستید و گویی طرفداران شما انصار هستند)

گویی ابن هانی در این بیت عمداً قصد دارد خواننده را شوکه کند و شنوایی و ذهن او را به جنبش در آورد، زمانی که از ابتدای شعر، بر خلاف آنچه در فرهنگ اسلامی رایج است، شدیدترین عقاید شیعی اسماعیلی را اعلام کرد. البته معانی موجود در متن این قصیده، اغراق آمیزتر از معانی بیان شده در بقیه قصیده های "المعزّیات" نیست. این اصول اسماعیلی ارزش شعری مضاعفی دارند، زیرا نمایانگر اجزای سازنده شعری آماده برای شعر شگفت انگیز ابن هانی هستند زیرا شعر چیزی نیست جز غرابت زبان و شگفتی های ادبیات، یا تخطی از واقعیت و آشنایی زدایی در زبان و مفاهیم. در شعر ابن هانی از واژگان کلیدی در میراث اسماعیلی استفاده شده است، این واژگان اعتقادی فاقد صورت بندی و نظام هستند و اگر در اشعار وجود داشته باشند با موسیقی شاعرانه ای همراه می شوند که ارزش آنها را دو چندان می کند. المعزّ همانند پیامبر، شفیع مردم در روز قیامت است، چنانکه در بیت های زیر آمده است:

هَذَا الَّذِي تُرْجَى النِّجَاةَ بِحَبِّهِ وَبِهِ يُحِطُّ الْإِصْرُ وَالْأَوْزَارُ
هَذَا الَّذِي تُجَدِّي شَفَاعَتَهُ غَدًا حَقًّا، وَتُحْمَدُ أَنْ تَرَأَى النَّارَ

(همان، ص ۱۸)

(این همان کسی است که دوستی او نجات بخش است و مایه آمرزش گناهان است)

(این همان کسی است که شفاعت او روز قیامت بسیار اثربخش است و بوسیله آن آتش جهنم خاموش می شود)

ابن هانی رهبر را به درجات والایی رساند و او را عامل آفرینش جهانی که برای او آفریده شد قرار داد. امام در اعتقاد شاعر یکی از دلایل وجود مخلوقات در جهان است، اسماعیلیان حدیث نبوی و قصص قرآن را این گونه تفسیر می کنند و با آن عقاید مبالغه آمیز خود را توجیه می کنند و ابن هانی آنها را به زبانی شاعرانه ترجمه می کند که نه پیچیده است و نه عجیب و همان وزن شاعرانه است که ریتم و آهنگ آن را افزایش می دهد و جملات اسمی، که به کار گرفته شده، به آن معانی تأکید بیشتری می بخشد. ابن هانی حکایت مقدسی را نقل می کند و واقعه‌ای را بازگو می کند که در دوران اول خلقت افتاده است، او می گوید:

هَذَا مَعْدٌ وَ الْخَلَائِقُ كُلُّهَا هَذَا الْمَعَزُّ مَتَوَجَّأً وَ الدِّينُ

(این خلیفه "معد" بر روی همه مخلوقات تاجدار است)

هَذَا ضَمِيرُ النَّشْأَةِ الْأُولَى الَّتِي بَدَأَ الْإِلَاحُ، وَ غَيْبُهَا الْمَكْنُونُ

(او راز نشات خلقت و راز نهان آن است)

مَنْ أَجَلَ هَذَا قُدْرَ الْمَقْدُورِ فِي أَمِّ الْكِتَابِ وَ كُؤُنَ التَّكْوِينِ

(به خاطر او سرنوشت ها در ام کتاب مقدر شده است)

وَ بَذَا تَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ عَفْوًا وَ فَاءَ لِيُونَسَ الْيَقْطِينُ

(همان، ۷۳۳)

(وبه خاطر او آدم و یونس مورد آمرزش خدا قرار شده اند)

معد نام خلیفه المعز لدین الله است، یعنی همه خلق در ذات امام جمع شده است، جهان جسمی است که روح آن امام، بلکه در ذات امام دین و دنیا گرد هم

می‌آیند و نشأت اولی که همان دنیا است در برابر آخرت قرار می‌گیرد. بر این اساس، امام نه تنها امام جامعه کنونی است، بلکه در وجدان تاریخ، در وجدان عالم، اولویت دارد و همه چیز در عالم به خاطر امام آفریده شده است و تمام خلقت در ذات امام جمع شده است، از حضرت آدم گرفته تا همه نسلهای بعد از او. شخص او از عصری به عصر دیگر تغییر می‌کند، اما نماد او تغییر نمی‌کند، هویت مدنی او تغییر نمی‌کند و حقیقت دینی او تغییر نمی‌کند؛ هویت مدنی او از دوره‌ای به دوره‌ای دیگر متفاوت است، اما واقعیت مذهبی او تفاوتی ندارد. گویا همه دنیا در خود "معدن" یعنی المعز، محصور بود و او صاحب دین و تاجدار است. دنیا با تمام موجوداتش برای امام آفریده شده است، و او علت دنیا و آخرت است، همانطور که بدن برای روح آفریده شده است، دنیا نیز برای امام آفریده شده است. ابن هانی زمان را تسخیر می‌کند و آن را در طوع عقیده خود قرار داده و آن را در جهت معکوس قرار داده، به گونه‌ای که آن امری که در آخر قرار گرفته، در باطن و حقیقت، اول همه چیز است. معروف است که دیالکتیک ظاهر و باطن یکی از پایه‌های عقیده اسماعیلی است. هر چیزی که در مبدأ خلقت مقدر شده بود به خاطر امام بود؛ حتی حوادث مهمی که در آغاز خلقت رخ داده است. بدین ترتیب شاعر وحدت زمان و مکان را در هم می‌شکند و آنها را به امام و ظهورش گره می‌زند.

۲. لحن حماسی و دینی در شعر ابن هانی

اعراب به تولید شعر، صیقل دادن کلمات آن، تقویت عبارات آن و تعالی تصاویر آن اهمیت می‌دادند، به این دلیل است که این جاده پر دست انداز است، که تنها کسی که استعداد قوی و خلق و خوی سالم دارد می‌تواند در آن قدم بگذارد. منتقدان شعر عربی تأکید کرده‌اند که مهمترین عنصر در ساختن شعر «وزن» است؛ زیرا «وزن» به عنوان زمین حاصلخیزی تلقی می‌شود، که بقیه عناصر و اجزای موزون شعر در آن کاشته می‌شوند.



۱-۲. وزن

وزن مهمترین رکن شعر است. دنیای درونی شعر بر اساس تغییر موسیقی در چارچوب موسیقی بیرونی بنا شده است و این تنوع موسیقایی تحت کنترل موسیقی خارجی است که در فرم‌های معروف به "بحر" صورت می‌گیرد.

با بررسی دیوان ابن هانی مشخص می‌شود که وی از بحرهای استوار و با سیلاب‌های فروان استفاده کرده است، مثل بحرهای "طویل" "کامل" و "بسیط". در مورد این بحرها معلوم است که در اشعاری با گرایش حماسی به کار می‌رود، که حاوی مطالب جدی و مضامین مهم مثل مدح و فخر و رثا... و به ندرت، ابن هانی در اشعار حماسی خود به بحرهایی سبک مانند رمل، خفیف و هزج متوسل شده است. لحن درونی: اهمیت لحن درونی کمتر از ریتم بیرونی نیست. ابن هانی با تکیه بر آنچه در بلاغت کهن «اقسام بدیع» نامیده می‌شود، در به‌کاربردن آن متوسل شده است، که شامل "تجنیس" و "تصدیر" و "تردید" و "ترصیع" و "تقابل" و "عکس" و "تبدیل".

تجنیس: تجنیس یکی از اشکال مهم تکرار است که "ابن المعتز" در بیان حقیقت آن گفته است "أن تجيء الكلمة تجانس أخرى في بيت شعر أو كلام ومجانستها لها أن تشبهها في تأليف حروفها.. (ابن المعتز، ج ۱، ص ۲۵). این تکنیک بدیعی، پدیده سبکی برجسته‌ای را در اشعار ابن هانی شکل داده و بسیار مورد توجه ابن هانی قرار گرفته و در اشعار او بسیار فراوان است. چنان‌که به سختی شعری خالی از آن باشد و باعث شد لحن شعر ابن هانی قوی‌تر شود و زبان شاعریش زیباتر شود.

۲-۲. تجنیس ناقص

تجنیس که آن را برخی از علمای بلاغت "تجنیس الترجیع" نامگذاری کرده‌اند، در اشعار ابن هانی متداول و رواج یافته و در خدمت مضامینی قرار گرفته است. قول

اوست:



فَبَادُوا وَعَفَى اللَّهُ أَيَّامَ مَلَكَهِمْ فَلَا خَيْرٌ لِّقَاكَ عَنْهُمْ وَلَا خَيْرٌ

(آنها نابود شدند و خدا دوران شکوه آنان را انجامید، پس خبری در مورد آنها

نیست)

وَلَيْسَ الَّذِي يَأْتِي بِأَوْلٍ مَا كَفَى فَشُدَّ بِهِ مُلْكُكَ وَسُدَّ بِهِ نَعْرُ

(زاهد علی، ۱۳۵۲ق. ۲۴۰)

"و این خلیفه فاطمی" که بر کرسی پادشاهی نشست، حکومت را استوار کرد

و مرزها را تامین کرد)

فراوانی تجنیس ناقص در ابیات بالا دلیلی بر مکتب لغوی عظیمی است که ابن هانی داشت و نیز به خاطر تمایل او به استفاده از صداهای مشابه، زیرا آنها تأثیرگذارتر و توانایی بیشتری در برقراری ارتباط با خواننده دارند. او میان "خَبْر" و "خُبْر" و "شُد" و "سُد" یکنواختی ایجاد کرد تا بر انقراض دولت عباسی و پایان حکومت آنان را بیشتر تأکید کند.

از جمله نمونه‌های خوب این نوع تجنیس، که در اشعار ابن هانی فراوان است،

بیت های زیر می باشد:

يُؤَيِّدُهُ الْمَقْدَارُ بَالِغُ أَمْرِهِ وَيُؤْمِدِحُ بِالسَّبْعِ الْمَثَانِي وَيُؤْمِدِحُ
وَالْحَجْرُ مُطَّلِعًا إِلَيْكَ تَشَوُّفًا وَالرُّكْنُ مَهْتَزًا إِلَيْكَ تَشَوُّفًا
لَقَدْ أَعْدَرْتَ فَيْكَ اللَّيَالِي وَأَنْذَرْتَ فَقُلْ لِلْخُطُوبِ اسْتَأْخِرِي أَوْ تَقَدَّمِي

(همان، ۶۸۱)

شاعر در ابیات بالا بر قدرت تجنیس ناقص در بیان معنا تکیه کرده است؛ او بین

"یؤمدح" و "یؤمدخ" مجانسه کرد تا نشان دهد که قضا و قدر حق تعالی و آیات ذکر

حکیمانه او بهترین یار و پشتیبان برای خلیفه فاطمی المعز در جنگ‌هایی است که با

دشمنان اسلام و حکومت فاطمیان می‌کند؛ نیز برای تایید شوق خارهای مکه و تکان

خوردن گوشه‌های آن برای دیدن المعز لدین الله، از تجنیس ناقص که در دو کلمه

"تشوفا و تشوفا" وجود دارد، استفاده می‌کند. و از آنجا که هدف او ادای احترام به



عظمت ممدوحش و شکوه مقام او بود، بین "أعذرت وأندرت" تجنیس ناقص قرار داد تا یک نکته را در قالب استعاره نشان دهد که مورد آموزش و بخشش قرار گرفت زیرا تکلیفش را انجام داد و ظهور رهبری به نام المعز را پیش‌بینی کرد، که این رهبر از حادثه‌های هولناک هراسی ندارد. بنابراین روشن می‌شود که تجنیس ناقص از پدیده‌ای زیبایی‌شناختی در اشعار ابن هانی فراتر رفته و به ابزاری برای القای ریتم حماسی تبدیل شده است، که خواننده را جذب کند و او را تحت تأثیر قرار می‌دهد.

۲-۳. تصدیق

این صنعت را متأخرانی مانند "ابن الرشیق" و "ابن ابی الأصبغ" تصدیق نامیدند، در حالیکه ابن المعتز آنرا "ردّ أعجاز الكلام علی ما تقدّمها" نامید. (ابن المعتز، ج ۱، ص ۶۲). هرچند اسم این صنعت در بین بلاغت پردازان متفاوت باشد، ولی در بلاغت جایگاه والایی دارد و در شعر جایگاه مهمی دارد و ما ابن هانی را از این امر غافل نمی‌دانیم. ابن هانی برای بیان معانی مدّ نظر خود از این صنعت و دیگر صنعت‌های بلاغی به ویژه تجنیس و تکرار بسیار بهره برداری کرد.

۲-۴. تصدیق با استفاده از تجنیس اشتقاقی

این نوع یکی از رایج‌ترین صنعت‌های بلاغی است که در اشعار ابن هانی ذکر شده است و از نظر بسامد و فراوانی مواد و سهولت ارائه آن، مقام اول را به خود اختصاص داده است. شعرهای ابن هانی تقریباً خالی از آن نیست. از نمونه‌های آن ابیات زیر است:

لَمْ يُشْرِكُوا فِي أَنَّهُ خَيْرُ الْوَرَى وَلِذِي الْبَرِيَّةِ عِنْدَهُمْ شُرَكَاءُ

(مردم برای خلیفه المعز به شریک قائل نیستند، ولی در مورد خداوند به شرک

قائلند)



وَلِلّٰهِ عِلْمٌ لَّيْسَ يُحْجَبُ دُونَكُمْ وَلَكِنَّهُ عَنِ النَّاسِ مَخْجُوبٌ

(خدا دانشی دارد که بر شما اهل بیت پنهان نیست، ولی بر سایر مردم پنهان است)

أَعْلَيْكَ تَخْتَلِفُ الْمَنَابِزُ بَعْدَمَا جَنَحْتَ إِلَيْكَ الْمَشْرِقَانِ جُنُوحًا

(آیا در پیروی از شما اختلاف ورزیدند در حالیکه همه اهل مشرق و مغرب از تو پیروی میکنند)

وَأَيْنَ بَثَّرَ عَنْكَ يُبْغِي سَدَادَهُ وَخَيْلِكَ فِي كَرْخِيَةِ الْكَرْخِ تَكْرُخُ

(و کدام زمینی به تو خراج نمی دهد، در حالیکه لشکرتو در همه اطراف از جمله بغداد هست)

أَوْلْتِكَ النَّاسُ إِنْ عُدُّوا بِأَجْمَعِهِمْ وَمِنْ سِوَاهُمْ فَلَعَنُوا غَيْرَ مَعْدُودٍ

(زاهد علی، ۱۳۵۲ق، ص ۲۳)

هر کس در ابیات بالا به خوبی تدبیر کند متوجه می شود که کلمات « شرکاء، محجوب، جنوحا، تکرخ، معدود» که در محل قافیه قرار گرفته و برخی از مشتقات آنها در مکان‌های دیگر در این ابیات توزیع شده است، بسیار مهم هستند، بنابراین شاعر آن را به ما مکررا گوشزد می کند، تا به جنبه معنایی این کلمات جلب توجه کند. ابن هانی هنگامی که بین عجز و صدر بیت اول بالا بواسطه تجنیس اشتقاقی "أشركوا وشرکاء" پیوند زد، می خواست افتادگی و خواری مسیحیان نزد خلیفه فاطمی و اقرار به ناخواست آنان به فضل او را نشان دهد؛ مسیحیان در فضل و برتری المعز برای او شریک قرار ندادند. در حالی که در بیت دوم بین عجز و صدر پیوند زده شد بواسطه دو کلمه "محجوب" و "یحجب" که منشأ این دو کلمه "حجاب" است. صداهای این دو کلمه با هم ترکیب می شوند و بمثابه زنگ صوتی می شوند، که خواننده را به معنای مد نظر شاعر، یعنی اطلاع خلیفه المعز بر علم غیب است، ارجاع می دهد. در مورد بیت سوم نیز همینطور است، زیرا ارتباط آوایی بین "جنحت" و "جنوحا" وجود دارد، که اشاره به گرایش مردم شرق به خلیفه فاطمی



المعز و تمایل آنان به عدالت جامع اوست. اما کلمه "تکرخ" را ابن هانی در آخر عجز بیت چهارم آورده است و کلمات "کرخیه" و "الکرخ" را آورد و بین آنها مجانسه اشتقاقی ایجاد کرد که نشان دهنده شباهت بین آنها باشد، همه آن برای نشان دادن قدرت المعز و توانایی او در تصرف هر سرزمینی و دلیل آن ورود اسب‌های او به بغداد است. در حالی که کلمه "معدود" را که در بیت آخر جایگاه قافیه را اشغال کرده بود، تکرار کرد تا با کلمه "عدوا" که در وسط صدر ذکر شده است، همسانی ایجاد شود تا بگوید اگر همه مردم با خلیفه المعز مقایسه شوند حتی اگر از نظر تعداد از او پیشی بگیرند، حتماً به لحاظ برتری و خصلت‌های خوب وی از آنها پیشی می‌گیرد.

بنابراین، روشن می‌شود که ابن هانی از این ابزار بلاغی برای ایجاد پایه ریتمیک که زائیده تکرار کلمات و آواها می‌باشد، استفاده کرد، برای اینکه توجه شنونده بیشتر جلب شود و سخن ابن هانی در وجدان او بیشتر مستحکم شود.

۲-۵. ترصیع

اگر کلمات در دو مصراع، علاوه بر هم وزنی، از نظر حرف آخر نیز یکسان باشند، این موازنه تبدیل به آرایه ترصیع می‌شود. به عبارتی دیگر، در ترصیع، واژگان دو مصراع با هم دارای سجع متوازی هستند. ترصیع مانند تسجیع است که بیت را به سه قسمت یا به چهار قسمت تقسیم می‌کند. ابن هانی در این صنعت تسلط یافته و بیت را نه تنها به دو واحد موازی، بلکه به سه یا حتی چهار واحد تقسیم کرده و هر واحد گاهی با قافیه‌ای شبیه به قافیه پایانی پایان داده است.

در اشعار ابن هانی انواعی از ترصیع وجود دارد، از جمله تقسیم سه گانه همانطور که در بیت زیر آمده:

لَكَ حُسْنُهُ مُتَقَلِّداً، وَبِهَاؤُهُ مُتَنَكِّباً، وَمُضَاؤُهُ مَسْلُولاً

(زاهد علی، ۱۳۵۲ق، ص ۵۷۶)



(شمشیر را اگر بر کمرت ببندید زیبا است، و اگر بر دوش آن را بستی خوب است، و اگر با آن دشمنی را بزنی فرورونده و روان است)

ابن هانی این بیت را با استفاده از ترصیع آراست و آن را به سه واحد موازی تقسیم کرده است، این امر در جلب توجه خواننده به این نوع ریتم تأثیر بسزایی دارد و در نتیجه خواننده برای استنباط معنای مورد نظر این بیت برانگیخته می‌شود. در این بیت به کارآمدی شمشیر ممدوح به هر شکلی که ازش استفاده می‌کند، اشاره شده است. این شمشیر را اگر ممدوح بر کمرش ببندد زیبا است و اگر بر دوشش آن را ببندد خوب است و اگر با آن دشمنی را بزند فرورونده و روان است.

شاعر در اشعارش به تکیه بر تقسیم چهارگانه متوسل می‌شود تا دلالت‌های مورد نظر آشکارتر شوند:

وَأَشْعَلَ وَرْدِي، وَأَشْقَرَ مُدْهَبٍ وَأَدْهَمَ وَضَاحٍ، وَأَشْهَبَ أَقْمَرَا
وَأِنَابَةً مُنْقَادَةً، وَإِثَاوَةً وَرِسَالَةً مُعْتَادَةً، وَرِسُولُ

(همان، ص ۲۵۴)

(واسبی به رنگ گل، و دیگر بور است، واسبی سفید فام و دیگر سبزخنگ است، و دشمن همیشه در حال پشیمانی و تسلیم شدن و باج دادن است و رسولی می‌فرستند که مکتوب‌های پوزش خواهی به این سو می‌آورد)

ابن هانی از ریتم آهنگ، که ترصیع بواسطه تقسیم بندی و تعادل و تقارنی که دارد فراهم می‌کند، استفاده کرد تا تأثیر شدیدی در نفس شنونده داشته باشد. جایی که می‌خواست توصیفات اسب‌ها که در جنگ شرکت کردند، و تسلیم رومیان در برابر خلیفه فاطمی و تلاش آنها برای آشتی از طریق پرداخت جزیه و ارسال پیام رسانان با نامه‌های آتش بس، نشان دهد، از صنعت ترصیع استفاده کرده است و این دلیلی است بر توانایی در نحوه استفاده از صنعت ترصیع چهارگانه تا مضمون مورد نظر وی برای خواننده روشن شود. و علاوه بر افزایش طنین در گفتار، باعث می‌شود آن در نفس خواننده تأثیرگذار باشد و در حافظه او تثبیت شود.



۲-۶. نقش توصیف در ایجاد لحن حماسی در شعر ابن هانی

عنصر توصیفی که هر تصویر شاعرانه‌ای از آن ساخته می‌شود در شعر به ویژه در شعر حماسی جایگاه ویژه‌ای دارد. این امر استفاده گسترده ابن هانی از روش توصیفی را توضیح می‌دهد، زیرا این روش به او توانایی ترسیم نبردها و تجسم شخصیت‌ها و گفتگوهای بین آنها را می‌دهد. صورخیال جوهر اصلی و عنصر ثابت شعر است و چیزی است که از نیروی تخیل حاصل می‌شود. این صور خیال معیار ارزش و اعتبار هنری شعر است. ابن هانی به فراوانی از آن استفاده کرده و این به دلیل پیچیدگی صحنه‌های جنگ و فراوانی جزئیات و اجزای آن می‌باشد که شاعر با تمام قابلیت‌های زبانی به دنبال بررسی و تجسم آن است. چیزی که تصویر شاعرانه را متمایز می‌کند، تمایل حسی قوی آن است، زیرا رنگ‌ها در صحنه در دوگانگی‌های زیبای دریا و امواج متلاشی، کشتی‌ها، خورشید و غروب، شب و صبح، آتش و دود تشدید می‌شوند؛ علاوه بر سرخی خونی که گاه میدان جنگ را فرا می‌گیرد و همه چیز را می‌پوشاند. به ابیات زیر ابن هانی بنگرید:

أما والجواری المنشآت التي سرت	لقد ظاهرتها عُدَّةٌ وعديد
قبابٌ كما تُزجى القبابُ على المَهَا	ولكن ما انصمت عليه أسود
ولله مِمَّا لا يرون كتائبٌ	مُسومةٌ تحذو بها وجنود
أطاع لها أن الملائك خلفها	كما وقفت خلف الصفوف ردود
وأن الرياح الذاريات كتائبٌ	و أن النجوم الطالعات سعود

(زاهد علی، ۱۳۵۲ق، ص ۲۳۱)

(به کشتی‌های جنگی شناور و با بادبان افراشته آن سوگند، آنها با انبوهی از لشکریان و تجهیزات نظامی پشتیبانی شده‌اند. آنها اینقدر بلندند مثل گنبدهایی تنومند می‌مانند که به دشمن حمله خواهند کردند همانطور که شیرها به آهوان حمله می‌کنند. و در میان لشکر فاطمیان کتیبه‌های نشاندار از فرشتگان که دشمن آنرا نمی‌بیند. و این کتیبه‌ها پشت خلیفه فاطمی در صف ایستاده‌اند. و نیز کتیبه‌های از

بادهای افشاننده به یاری این لشکر آمدند، وستارهای طالع و نیکبختی نیز سربرزدند)

وما راعَ مَلِكَ الرُّومِ إِلَّا اِطْلَاعُهَا
عَلَيْهَا غَمَامٌ مُكْفَهَرٌ صَبِيرُهُ
تُنْشَرُ اَعْلَامٌ لَهَا وَبُنُودُ
لَهُ بَارِقَاتٌ جَمَّةٌ وَرُعودُ
لِعَزْمِكَ بِأَسٍ أَوْ لَكَفِّكَ جُودُ
بِنَاءٍ عَلَى غَيْرِ الْعِرَاءِ مَشِيدُ
أَنَافَتِ بِهَا اَعْلَامُهَا وَسَمَا لَهَا

(همان، ص ۲۳۳)

(آنها وقتی به سرزمین دشمن با بادبان‌های افراشته اش پادشاه رومیان را به وحشت انداخت، و روی آن ابر سیاه و غلیظ که آذرخش و غرش شدیدی دارد. این کشتی‌ها که شکافت آب را به سینه خود به مثابه ترس و هیبت برای دشمن است....)

وَلَيْسَ بِأَعْلَى كَبْكَبٍ وَهُوَ شَاهِقٌ
مِنَ الرَّاسِيَاتِ الشَّمِّ لَوْلَا اِنْتِقَالُهَا
فَمِنْهَا قِنَانٌ شَمَّخٌ وَرِيودُ
فَلَيْسَ لَهَا إِلَّا النُّفُوسُ مَصِيدُ
فَلَيْسَ لَهَا يَوْمَ اَللِّقَاءِ خُمُودُ
كَمَا سَبَّ مِنْ نَارِ الْجَحِيمِ وَقُودُ
إِذَا زَفَرَتْ غَيْظًا تَرَامَتْ بِمَارِجٍ

(همان، ص ۲۳۴)

ابن هانی به صراحت از المعز فاطمی تمجید نکرد، آنقدر که در پی توصیف مظاهر قدرت نظامی او بود. او در ابتدا کشتی‌های المعز را توصیف کرد و آنها را به گنبد‌های بالا تشبیه کرد تا ارتفاع و تعالی کشتی‌ها را بیان کند، این توصیف جدید از کشتی‌های جنگی معنای نوینی دارد که مختص ابن هانی بود، ابن هانی به جای توصیف اسب‌ها، مانند بقیه حماسه سرایان عرب، به شرح کشتی‌های المعز پرداخت، و آنها را با گنبد‌هایی تشبیه کرد، برای اثبات بلندی شان است.

تشبیه کشتی‌های جنگی به گنبد‌ها تحت تأثیر یک عامل فرهنگی بود که به ویژگی‌های محیط اندلس اشاره دارد، ولی با این حال، هنگامی که لشکر المعز به شیرها تشبیه کرد، برای اعلا‌ی مقام ارتش و بیان قدرت و شجاعت آن، سنت شعری را که شاعران قدیم دنبال می‌کردند، رها نکرد. ابن هانی از سبک انشائی استفاده



کرد که مفادش طلب نیست، بلکه مفاد آن بیان و افصاح می باشد، به طوری که شاعر از طریق آن حیرت خود را از بی اعتنایی بیزانسی‌ها به لشکر فاطمی المعز آشکار می کند، چون ارتش المعز ارتشی است که توسط نیروهای غیر انسانی مانند فرشتگان، بادها و ستارگان پشتیبانی می شود.

بدین ترتیب وصف خیالی می شود که در آن ممکن با غیرممکن و واقعی با خیال آمیخته می شود که متن را به فضای حماسه نزدیکتر می کند، زیرا داستان مورد نظر، داستان یک ملت که بر اساس فراطبیعی و معجزات تشکیل یافته است. اما اینکه فرشتگان از کشتی های المعز حمایت کردند، معنای حماسه ای است که ابن هانی از آن استفاده کرده است و در مورد گرفتن عناصر طبیعت به عنوان نیروهای کمکی برای مبارزه با دشمنان، نیز معنایی حماسی است که مورد استفاده اکثر حماسه سرایان بود.

در اینجا می خواهم به سه نکته اشاره کنم:

۱. اینکه ابن هانی عمداً قدرت المعز لدین الله فاطمی را به این شکل افسانه ای و خیالی به تصویر کشیده است، تا او را به مقام قهرمانان حماسی می رساند که قادر به انجام معجزات خارق العاده است.

۲. اینکه حماسه به دایره حماسه نزدیک می شود، امری است که ابن هانی در آن با بقیه حماسه سرایان مشترک است.

۳. این توصیف از لشکر معتز حاکی از آن است که انگیزه آن از جنگ، ارزش های دینی و اخلاقی بوده است. ارتش المعز ارتش جهادی است که به خاطر حفاظت از پرچم اسلام و قومیت عربی و ارزش های خوب.

سیستم خیالی ابن هانی با انباشت تصاویر و ساختن یک تصویر بر دیگری بنا شده است، به همین دلیل است دود کشتی ها را به ابر تشبیه کرد، در استعاره ای تصریحی که در آن مشبه حضور ندارد و مشبه به حضور داشت. او اوصافی را ارائه

کرد که در مورد مشبه به کار می رود، مثل "البارقات، الرعود، المكفهر". گویی کشتی های جنگی المعز از نظر قدرت شبیه به قدرت طبیعت هستند، سپس کشتی های جنگی به سرعت از حالت حرکت و جریان به حالت پایداری، استراحت و نگر انداختن تغییر کردند. او شباهتی بین آنها و کوه ها ایجاد کرد تا اندازه و قدرت آنها را نشان دهد. او همچنین آنها را به شکلی با پرندگان مقایسه کرد که در آن ابن هانی با استفاده از روش استدراک و حصر، معنای پرندگان را معکوس کرد. کشتی های جنگی المعز که مثل پرندگانند، دیگر مایه نرم خوبی و امنیت نیستند، بلکه نشانه سختگیری و قدرت شده است و آنچه ابن هانی را وادار کرد تا دلالت اصلی پرندگان را تغییر دهد، گرایش حماسی او که در بیشتر اشعارش نمایان است، چون شاعر در مقام تحریک به جنگ و برانگیختن عزم است، نه در مقام بیان معانی صلح و برادری.

ابن هانی با استناد بر روی تعدادی عناصر هماهنگ، که عبارتند از کشتی های حاوی سربازان و فرشتگانی که از آنها حمایت می کنند و عناصر طبیعت مانند بادهای ستارگان و ابرها، می خواست صحنه ای را بسازد و تصویر را با سوگند شروع کند "أما والجواری المنشآت"، این سوگند اقتباس از متن قرآن است "وله الجواری المنشآت فی البحر كالأعلام فبأی آلاء ربکما تکذبان"، اقتباس در اینجا اشاره ای است به منحصر به فرد بودن ممدوح و تمایز او از مردم با مسخرسازی غیب و طبیعت است.

بعد حماسی در این شعر بواسطه استفاده از لغات نظامی پررنگتر می شود، زیرا بر روی کشتی های جنگی و عملکردهای رزمی آنها تمرکز دارد. ابن هانی یک کشتی را توصیف نمی کرد، بلکه یک ناوگان کامل را توصیف می کرد (الجوار المنشآت)، برای نشان دادن عظمت آن به جای مفرد از جمع استفاده کرد، او کشتی ها را به گنبد و بدنه آنها را به آهو تشبیه کرد، او طبیعت و تمدن را با هم ترکیب کرد تا صحنه را از چارچوب واقع گرایانه اش خارج کند و به فضای



تخیلی‌اش برسد. ابن هانی با ذکر گنبد و غزال صحنه را به جشنی تبدیل کرد، اما او بعداً تصویر را از سطح استعاره به واقعیت تغییر می‌دهد، زیرا اگرچه گنبدها و آهوان معمولاً مایه صلح و سازش است، اما گنبدهای الممدوح شامل سربازان هست. این بازگشت از استعاره به واقعیت برای برانگیختن هیبت و ترس در نظر گرفته شده بود، زیرا ابن هانی تصویر سنتی که برگرفته از شعر گذشتگان را از عرصه تغزل بیرون آورد و آنرا وارد میدان جنگ کرد، و آن برای برانگیختن روح غیرت و غرور و برتری.

در مورد ریتم شعری این قصیده، ابن هانی بحر طویل و حرف "دال" برای روی انتخاب کرد، تا صحنه را برای فضایی حماسی آماده کند که در آن شاعر شرح کشتی‌ها و تجهیزات آنها را بر اساس ارجاعات طبیعی و متافیزیکی، توصیف می‌کند، و با بهره‌مندی از قدرت و شدت ریتم که در روی "دال" گنجانده شده، که صدای انفجار را شبیه‌سازی می‌کند، شاعر توانست صحنه را بهتر بیان کند.

همچنین یکی از منابع تصویر شاعرانه در این شعر، استناد شاعر به عنصر غیب (فرشتگان) است که از ویژگی‌های شعر ابن هانی است. شاعر المعز را چنین می‌پنداشت که گویی از جانب خداوند مأمور انجام این جنگ‌ها شده است؛ بنابراین، تصویر الهام گرفته از جنگ‌های فتوحات اسلامی و جنگ‌های پیامبر اکرم (ص) است که خداوند با سربازانی از فرشتگان، بندگان صالح خود را مظفر می‌سازد. این الهام که ابن هانی از قرآن، اشعار دوران جاهلیت و آموزه‌های اعتقادی گرفته است، به افزایش روح غیرت دینی و برانگیختن روحیه جهادی کمک می‌کند، که گویی راه جدیدی برای گسترش اسلام یا دکتترین شیعه می‌گشاید.

لازم است در تحلیل ابیات قبل در بحث تشبیه توقف کرد. تشبیه کتیبه‌ها با باد که بواسطه مسخر ساختن نیروهای طبیعت است و نیز با خروج تصویر شاعرانه از حوزه واقعیت به حوزه تصویر خیالی، که فقط با شعر می‌واند فراهم شود، اعتبار و

عظمت صحنه را افزایش می‌دهد. ابن هانی می‌خواست با وارد کردن عناصر جدید به صحنه و ایجاد پویایی جدید در عناصر طبیعی و تبدیل آنها به عناصر شرکت کننده در جنگ، اجزای صحنه جنگ را شکل دهد. این بدان معناست که شعر حماسه اساساً بر عناصر غیرواقعی استوار است که به نوبه خود به تأثیرگذاری بر شنونده کمک می‌کند، تشبیه ستارگان به اختر بخت و طالع خوب، تشبیه شیواست که به تصویر بُعدی جشن می‌بخشد، یعنی جشن پیروزی حتمی است، و این از طریق درخشش ستارگان در آسمان، که منجر به هماهنگی تضادها در تصویر می‌شود «سفیدی بادبان‌ها، تاریکی آسمان با ابرها، درخشش ستارگان».

جای تعجب نیست که حماسه با توصیف این ناوگان پر از سرباز و سلاح و با پشتیبانی نیروهای طبیعی و غیبی وجود داشت. غلو و تخیل و ترکیب جملات ابزار شاعر بودند برای پیش بینی آن صحنه و تبدیل آن به شعر حماسی است. از مطالب فوق مطلب مهمی روشن می‌شود و آن این است که حماسه در شعر حاصل نمی‌شود مگر با مبالغه و غلو در وصف.

۳. اندیشه سیاسی فردوسی

خواننده‌ای که اشعار فردوسی را با دقت بخواند، یقین می‌یابد که او شاعری خوش فکر و باریک بین است. او توجه زیادی به امور سیاسی و اجتماعی کشورش دارد و هرگاه بحث سیاست مطرح می‌شود، بحث عدالت نیز مطرح می‌شود که مبنای تشخیص حاکم خوب از حاکم بد محسوب می‌شود. عدالت، اساس حکومت است، زیرا به وسیله آن، احوال مردم درست می‌شود، و سلاطین به وسیله آن از شر توطئه‌ها و قیام‌های مردمی در امان می‌مانند و چون عدالت مهم‌ترین پایه‌ی همگرایی بین حاکم و مردم است، اسلام آن را به دستور قرآن کریم و روایات شریفه واجب قرار داده است. اسلام عدالت را یکی از ضروریات اجتماعی و انسانی قرار داد، و نه تنها یکی از حقوقی که صاحب آن در صورت تمایل می‌تواند از آن صرف نظر کند. اهمیت عدالت بر خردمندی چون فردوسی پوشیده نیست که عدالت را امری واجب



و اخلاقی می دانست که بدون آن سعادت انسان حاصل نمی شود، و به دلیل علاقه وی به این موضوع، بیش از ۱۶۰ بار در شاهنامه کلمه دادگر ذکر شده است، این گواه بر این است که فردوسی نیز مانند دیگر ایرانیان زمان خود با ظلم و ستم مخالفت می کرد و از همه مظاهر استبداد متنفر بود. (ناجی، ۱۳۹۷، ص ۴) و شاید سخنان کاوه در حضور ضحاک بازتابی از شخصیت جامعه ایران باشد، که بی عدالتی را رد می کند:

هم آنکه یکایک ز درگاه شاه برآمد خروشیدن دادخواه
خروشید و زد دست بر سر ز شاه که شاهان منم کاوه دادخواه
که گر هفت کشور به شاهی تراست چرا رنج و سختی همه بهر ماست

(شاهنامه، ضحاک، بخش ۷، ۱۸ و ۲۱ و ۲۴)

نفرت فردوسی از بی عدالتی نیز در سخنان منوچهر در آغاز حکومتش مشهود

است:

هر آن کس که در هفت کشور زمین بگردد ز راه و بتابد ز دین
نماینده رنج درویش را زبون داشتن مردم خویش را
همه نزد من سر به سر کافرند و ز آهن بدکش بدترند
و زان پس به شمشیر یازیم دست کنم سر به سر، کشور از کینه پست

(شاهنامه، منوچهر، بخش ۱، ۱۹ و ۲۰ و ۲۲ و ۲۴)

همانطور که فردوسی در اشاره به داستان کیقباد می گوید:

تو گر دادگر باشی و پاک دین زهر کس نیابی به جز آفرین

(پادشاهی کیکاووس، بخش ۱۲-۶)

فردوسی در بیت بالا می خواست به این نکته اشاره کند که عدالت و درستی دو خصلت لازم برای تحقیق آسایش و سعادت مردم است و اینکه گواه عدالت هر حاکمی این باشد که اکثریت مردم به دور حکومت او جمع می شوند و از حکومت او راضی هستند.

۳-۱. اصول اخلاقی فردوسی

هر انسان عاقل و خردمند به خوبی می‌داند که رستگاری و پیروزی در صداقت و گفتار صحیح به دور از دروغ و نیرنگ است و شواهد زیادی بر این امر وجود دارد. راستگو کسی است که از دام دروغ بگریزد و رضای خدا و سعادت هر دو جهان را به دست آورد. دین اسلام، مسلمانان را به هیچ کاری و خُلقی توصیه نکرده مگر حکمتی در آن باشد و از هیچ کاری نهی نکرده است مگر حکمتی در آن باشد. راستگو برای همه اطرافیانش مایه اعتماد می‌شود، و می‌داند که نمی‌تواند دروغ بگوید، حتی اگر راستگویی به نفع وی نباشد. این رضایت درونی، احساس رضایت خداوند و محبت و اعتماد مردم، گواه بزرگی بر اهمیت صداقت و نقش آن در زندگی انسان و بازتاب آن در سعادت اوست. ما زمانی متوجه می‌شویم که جامعه بشری به صداقت نیاز دارد، وقتی می‌بینیم که بخش زیادی از روابط اجتماعی و برخوردهای انسانی در گرو صدق کلام صورت می‌گیرد. اگر کلام بیان واقعی آنچه در جان گوینده آن است نباشد، وسیله کافی دیگری نمی‌یابیم که به وسیله آن اراده مردم را بشناسیم و نیازهای آنان را و حقیقت اخبار آنان را بدانیم. بدون صداقت در کلام، بیشتر پیوندهای اجتماعی بین مردم از هم می‌پاشید. کافی است جامعه‌ای مبتنی بر دروغ را تصور کنیم تا به فروپاشی آن و عدم وجود اشکال همکاری در میان اعضای آن پی ببریم. چگونه یک جامعه می‌تواند یک نهاد منسجم داشته باشد و اعضای آن با یکدیگر صادقانه برخورد نکنند؟ چگونه چنین جامعه‌ای می‌تواند ارث فرهنگی، تاریخی یا تمدنی داشته باشد؟

و چون صداقت در زندگی فرد و جامعه جایگاه بسیار مهمی دارد، قرآن صراحتاً به ما دستور داده که از راستگویان باشیم: **يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ.** (سوره توبه، ۱۱۹) پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم که در همه چیز الگوی ما مسلمانان است، از دوران جوانی به صداقت و امانت شهرت داشت و مردم نزد آن حضرت می‌رفتند، تا اموال و اشیای قیمتی خود را نزد او نگه



دارند. همانطور که حضرت علی فرمودند: الصّدقُ يُنجی". فردوسی نیز صداقت را ستود و تاکید کرد که صداقت مهمترین ویژگی و عامل کمک کننده در هدایت روحی و روانی انسان است:

اگر خواهی از هر دو سر آبروی همه راستی کن، همه راستگوی
سزد گر هر آنکس که دارد خرد به کژی و ناراستی ننگرد

(شاهنامه، کیقباد، بخش ۴)

و نیز گفت:

به هر کار در پیشه کن راستی چو خواهی که نگزایدت کاستی
سخن هر چه پرسم همه راست گوی متاب از ره راستی هیچ روی

(شاهنامه، سهراب، بخش ۱۳)

و چون دروغ نقطه مقابل صداقت است، فردوسی به آسیب و منفی بودن آن بر فرد و جامعه اشاره کرد. قرآن کریم و شریعت اسلام به وضوح نسبت به دروغگویی هشدار داده است: **إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكُذِبَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْكَاذِبُونَ.** (سوره النحل، ۱۰۵) همچنین پیامبر صلی الله علیه و آله در بسیاری از احادیث، نهی از دروغ را تکرار کرده و آن را از صفات مذموم منافقان قرار داده است، حضرت پیامبر فرمود: **أَرْبَعٌ مِنْ كُنَّ فِيهِ كَانِ مَنَافِقًا، وَمَنْ كَانَتْ خِصْلَةٌ مِنْهُنَّ فِيهِ كَانَتْ فِيهِ خِصْلَةٌ مِنَ النِّفَاقِ حَتَّى يَدْعَهَا: مَنْ إِذَا حَدَّثَ كَذَبَ وَإِذَا وَعَدَ أَخْلَفَ....** فردوسی معتقد است که دروغ در روحیه و عبادت انسان تأثیر دارد، عبادت دروغگو نزد خداوند متعال ارزشی ندارد، و حتی سلاطین نیز جز در سایه صداقت و دوری از دروغ به شرف و مقام والا دست می یابند:

همی داند آنکس که گوید دروغ همی زان پرستش نگیرد فروغ

(شاهنامه، پادشاهی اسکندر، بخش ۶)

و نیز:



رخ پادشا تیره دارد دروغ بلندیش هرگز نگیرد فروغ

(شاهنامه، پادشاهی اردشیر، بخش ۱۴)

ارزش اخلاقی دیگری که فردوسی بدان اشاره کرد، صبر است، صبر در دین مانند سر در بدن است، و کسی که صبر ندارد ایمان ندارد، و مقام صبر یکی از بزرگترین درجات ایمان است. خداوند تعالی فرمود: **وَاصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ** (هود، ۱۱۵) و نیز به پیامبر دستور داد که در راه خدا بیاد صبر کند. **فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُو الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ وَلَا تَسْتَعْجِلْ لَهُمْ**. (احقاف، ۳۵)

فردوسی بر این باور است که صبر مایه عقل است و آسایش روحی و جسمی انسان در صبر واجتناب عجله، که عجله کار شیطان:

ستون خرد بردباری بود چو تندی کند تن به خواری بود

(شاهنامه، پادشاهی قباد، بخش ۱)

چو نیکی کنش باشی و بردبار نباشی به چشم خردمند خوار

(شاهنامه، پادشاهی یزدگرد، بخش ۱)

شتاب و بدی کار اهریمن است پشیمانی و رنج جان و تن است

(شاهنامه، داستان سیاوش، بخش ۱۱)

نیز می توان به نکوهش فردوسی از خود بینی و تکبر اشاره کرد، این صفات را آفت کشنده ای دانست که آرامش روابط اجتماعی بین مردم را برهم می زند، زیرا بر خلاف اخلاق اسلامی که در قرآن کریم و سنت شریف آمده است، و از جمله صفاتی منفی باطنی است که دل ها را از حقیقت ایمان می پوشاند (محمد ناجی، ص ۹). خداوند متعال می فرماید: **وَلَا تَمْسُرْ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَن تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَ لَن تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا**. (الاسراء، ۳۷)

به نظر می رسد فردوسی از آیاتی که انسان را از تکبر نهی کرده است، تاثیر

گرفته:



چه گفت آن سخنگوی دانای پیر سخن چون از او بشنوی یاد گیر
 مشو غره ز آب هنرهای خویش نگه دار بر جایگه پای خویش
 چو چشمه بر ژرف دریا بری به دیوانگی ماند این باوری

(شاهنامه، پادشاهی کسری نوشین، بخش ۵)

۲-۳. لحن حماسی در شاهنامه

فردوسی با گزینش تعبیراتی که دایره شدت ریتم را گسترده می کند، عمداً صداهای
 نبردها را در سطح لحن درونی پخش می کند.

او می گوید:

برآمد زهر دو سپه بوق و کوس هوا نیلگون شد زمین آبنوس
 چو ابر درخشنده از تیره میخ همی آتش افروخت از گرز و تیغ
 هوا گشت سرخ و سیاه و بنفش ز بس نیزه و گونه گونه درفش

(شاهنامه، پادشاهی کیکاووس، بخش ۱۶)

توجه کنید که چگونه صداهای فخیم به طور قابل توجهی در ایات قبلی تکرار
 می شوند: (بوق، کوس، آبنوس، میخ، تیغ، درخشنده، تیره، افروخت، گرز، سرخ و سیاه و
 بنفش، درفش). قدرت لحن همچنین از طریق برخی از هنرهای ریتمیک دیگر، مانند
 ساکن بودن برخی کلمات، حذف برخی از حروف، یا تشدید برخی کلمات برجسته
 می شود، نمونه آن در عبارت "پیرد" و "پران" در ایات زیر است.

کسی کز تو ماند ستودان کند پیرد روان تن به زندان کند

(شاهنامه، سهراب، بخش ۱۷)

چو خورشید تابان بر آورد پری سیه زاغ پران فرو برد سر

(شاهنامه، سهراب، بخش ۱۷)

در حقیقت فردوسی هنگام انجام این هنرهای ریتمیک، به دنبال شبیه سازی
 فضای نبردها به صورت آوازی است، قبل از شکل گیری معنایی آن، و آنها را
 سمعی می سازد، و آن رابطه بدون سببیت بین دال و مدلول، نوعی علت و معلولی پیدا

می‌کند، و برای شنونده، کلمات جای افعال را می‌گیرند. بلکه زبان شاعر از تیغه‌ها تیزتر و از سربازان شجاع‌تر می‌شود.

لحن شعر، صدای سم اسب‌ها و شمشیرها و فریاد مبارزان را بازتاب می‌دهد.

ابیات زیر را ببینید:

چه برخیزد آوای کوس از دو روی	که ای نامداران روز نبرد
زمین آمد از سم اسپان به جوش	دم نای رویین و هندی درای
چه برخاست از دشت گرد سپاه	به ابر اندر آمد فغان و خروش
ز تیغ دلیران هوا شد بنفش	همه رزم جویان کندآوران
برآمد خروش سپاه از دو روی	برفتند با کاویانی درفش
بیامد سوی میمنه بارمان	گرفتند گوپال و خنجر به چنگ
وزین روی رستم سپه برکشید	به قلب اندرون شاه با انجمن

(شاهنامه، داستان سیاوش، بخش ۱۵)

فردوسی برای تقویت لحن درونی شعر خود از اشکال مختلف آرایه‌های ادبی اسفاده می‌کند، از جمله جناس و تشبیه:

سپهد برآشفت چون پیل مست به پاسخ به شمشیر یازید دست

(شاهنامه، پادشاهی نوذر، بخش ۱۳)

درفشیدن تیغ‌های بنفش وز آن سایه کاویانی درفش
توگفتی که اندر شب تیره چهر ستاره همی برفشاند سپهر

(شاهنامه، گفتار اندر داستان فرود سیاوس، بخش ۲)

تشبیهات موجود در شاهنامه استثنایی است، زیرا فردوسی تنها برای دادن ضرباهنگ شدید و لحن حماسی به آن متوسل شده است. مشبه به در شاهنامه غالباً اسلحه، حیوان درنده یا عنصری از طبیعت مانند خورشید و آتش است. همچنین او به دنبال غنی سازی جنبه موسیقایی است که معانی را در ذهن تثبیت و آنها را در حافظه تثبیت و حفظ آنها را تسهیل می‌کند. آنچه پس از خواندن شاهنامه بهش می‌رسیم این است که لحن در شعر فردوسی دارای خاصیتی است که به اشعار او



خصوصیت می دهد. این عمدتاً از آنچه فردوسی از صداهای قوی مشابه فضای جنگ تکرار می کند ناشی می شود.

فردوسی برای تثبیت لحن حماسی از صور خیال استفاده می کند. اما آنچه این پدیده را در شعر حماسی متمایز می کند، ویژگی های متعددی است که به اختصار می توان آنها را در زیر خلاصه کرد:

۱. گرایش به استفاده از تصاویر هنری برای توصیف جنگ، دلیلش این است که اشعار حماسی آنقدر جنگ ها را به تصویر نمی کشند که آن ها را با شعر انجام می دهند، یا بهتر بگوییم، شعر حماسی جنگ توصیفی راه اندازی می کند، بیش از اینکه جنگها را توصیف بکند.

۲. تمایل به ترکیب تصاویر از چندین عنصر جزئی، که باعث می شود بیشتر از یک بیت و گاهی کل قصیده را در بر بگیرد و نمونه آن ابیات زیر است:

از آواز دیوان واز تیره گرد	ز غریدن کوس و اسپ نبرد
شگافید کوه وزمین بردرید	بدانگونه پیکار کین کس ندید
چکاچاک گرز آمد و تیغ و تیر	ز خون یلان دشت گشت آبگیر
زمین شد به کردار دریای قیر	همه موجش از خنجر و گرز و تیر
دمان بادپایان چو کشتی بر آب	سوی غرق دارند گفتی شتاب
همی گرز بارید بر خود و ترگ	چو باد خزان بارد از بید برگ
به یک هفته دولشکر نامجوی	بروی اندر آورده زین گونه روی

(شاهنامه، پادشاهی کیکاووس، بخش ۱۶)

عنصر توصیفی که هر تصویر شاعرانه ای از آن ساخته می شود، در شعر، به ویژه در شعر حماسی، جایگاه ویژه ای دارد، این امر استفاده مکرر فردوسی از سبک توصیفی را توضیح می دهد، زیرا به او توانایی به تصویر کشیدن نبردها و تجسم شخصیت ها و دیالوگ های بین آنها را می داد. چیزی که تصویر شاعرانه را متمایز می کند، گرایش حسی آن است، زیرا عناصر صحنه توصیفی، در قالب دوگانگی

شگفت انگیزی از نور و تاریکی، خورشید و غروب، شب و صبح، آتش و دود، متراکم می شوند. علاوه بر سرخی خونی که گاه میدان جنگ را فرا می گیرد و همه چیز را بپوشاند:

ده و دار گردان پر خاشجوی	خروش آمد از لشکر هر دو سوی
ز هر سو همی رفت تا چند میل	خروشدن کوس بر پشت پیل
همه کوه دریا شد و دشت کوه	زمین شد ز نعل ستوران ستوه
همی آسمان اندر آمد ز جای	ز بس نعره و ناله کره نای
سراسر سر سروران شد نگون	همی سنگ مرجان شد و خاک خون
که شد خاک دریا و هامون چوکوه	بکشند چندان ز هردو گروه
هوا را بپوشید گرد سپاه	یکی باد برخاست از رزمگاه
یک از دیگران باز نشناختند	دو لشکر به هامون همی تاختند
تو گفתי به شب روز نزدیک شد	جهان چون شب تیره تاریک شد

شاهنامه، داستان سیاوش، بخش ۱۵)

ذکر اسامی اسلحه ها با مقام حماسه ساز گار است

تصویر قهرمان جنگ جز با کمال و کیفیت اسلحه اش کامل نمی شود، از این رو فردوسی در ضمن توصیف جنگ های سخت و قهرمانان آن، انواع سلاح های خوب را نیز بیان کرد. از شمشیرها و نیزه ها و تیرها و سپرها یاد کرد، و شمشیر اصیل ترین و با ارزشترین اسلحه است، و در میان اسلحه نزدیک ترین سلاح به روح جنگجو شمشیر است. و استفاده از آن نشان دهنده شجاعت و قدرت است.

بنابراین بهترین سهم از توصیف را دریافت کرد. شمشیر بعنوان ابزار پیروزی و کلید کشورگشایی است، بنابراین فردوسی به صراحت از او یاد می کند و می گوید:

به شمشیر هندی بر آویختند همی ز آهن آتش فرو ریختند

(همان، سهراب، بخش ۱۵)

یا آن را به صورت تشبیهی ذکر می کند، و ذکر صفت می کند به جای وصف:



به پاسخ ندید ایچ جای درنگ همان آبداری که بودش به چنگ
 بزد بر سر و ترگ آن نامدار تو گفتی تنش سر نیاورد بار
 (همان، داستان کاموس کشانی، بخش ۳)

همی گشت و تیرش نیامد چو خواست کشید آن پرنده آور از دست راست
 (همان، پادشاهی کسری نوشین روان، بخش ۵)

یا با استفاده از استعاره به آن اشاره کند، مانند بیت زیر:

یکی ابر دارم به چنگ اندرون که هم رنگ آب است و بارانش خون
 کشید ابر بیجاده بار از نیام برانگیخت شبرنگ و بر گفت نام
 (همان، پادشاهی گرشاسپ، بخش ۱)

فردوسی گاهی از شمشیر به نام خود یاد می کند و گاه در قالب استعاره و مجاز از آن یاد می کند و در آن بیانی از اهمیت شمشیر و ویژگی های آن است که آن را به سلاح منتخب مبارزان تبدیل می کند. شمشیر است که بر سر دشمن می افتد و دو نیم می کند و اوست که دستی را که پرچم لشکر دشمن را حمل می کند قطع می کند، اوست که دشمنان را شکست می دهد و سرنوشت جنگ ها را تعیین می کند. با تنوع نام های شمشیر به صحنه مبارزه جان می بخشد، به آن حرکت می بخشد و آن را سرشار از معانی حماسی می کند. و نیزه در رتبه دوم اهمیت قرار می گیرد، زیرا وقتی نبرد داغ می شود، ابزار، خنجر زدن می گردد. کیفیت آن با سختی شاخ و تیزی سرنیزه اش سنجیده می شود و فردوسی به صراحت از آن یاد کرده است:

همان کاوه آن بر سر نیزه کرد همانگه ز بازار برخاست گرد
 خروشان همی رفت نیزه بدست که ای نامداران یزدان پرست
 (همان، ضحاک، بخش ۷)

یا در قالب استعاره و غیر آن، چنان که گفته است:

بجنبید گشتاسپ از پیش صف یکی باره زیر ازدهایی به کف
 (همان، پادشاهی لهراسپ، بخش ۱۴)



برانگیخت رخس دلاور ز جای به چنگ اندرون نیزه سرگرای
به آوردگه رفت چون پیل مست یکی پیل زیر ازدهایی به دست

(همان، پادشاهی کیکاووس، بخش ۱۶)

به همین ترتیب، وقتی از واژه‌های «آهن» و «پولاد» منظور فردوسی همه انواع سلاح‌ها می‌باشد، ولی گاهی منظور آن «برگستوان» می‌باشد. (حسن زاده، ۱۳۸۶، ۱۱۰)، چنان که گفته است:

همه زیر برگستوان اندرون نبدشان جز از چشم ز آهن برون

(همان، فریدون، بخش ۱۴)

و در مواقع دیگر مراد او «پیکان» می‌باشد، چنانکه می‌گوید:

همی تیر تا پرّ در خون گذشت سر آهن از ناف بیرون گذشت

(همان، داستان کاموس کشانی، بخش ۱۵)

همچنین آن را به معنای "سپر" به کار برده است، چنانکه گفت:

به آهن سراسر پوشید تن بدان تا نداند کسش ز انجمن

(همان، ضحاک، بخش ۱۲)

و کلمه "پولاد" نیز در مواردی بسیاری در قالب استعاره به کار رفته است، که به ابزار جنگ اشاره کرده است (محمد حسین حسن زاده، ۱۱۲)، مانند آنچه در مورد شمشیر گفت:

گرفتند شمشیر هندی به چنگ فرو ریخت آتش ز پولاد و سنگ

(همان، سهراب، بخش ۱۵)

یا در کلاه آهنی که رزمنده بر سر می‌گذارد، چنانکه می‌گوید:

چو بشنید شد چون یکی پاره ابر به سر برش پولاد و بر تنش گبر

(همان، پادشاهی کیکاووس، بخش ۱۶)



حرکت و نقش آن در ایجاد لحن حماسی

حرکت یکی از مهم‌ترین عناصری است که به تصویر شاعرانه رنگ حماسی می‌بخشد. شعر اگر صحنه‌ای پر از حرکت را به مخاطب منتقل نکند، حماسی نیست. تصویر جنبشی، نوعی تصویر حسی است که در آن خلاقیت هنری متجلی می‌شود. مانند تصاویر رنگی، رنگ چارچوبه تصویر را تعیین می‌کند، و حرکت نوع آن را تعیین می‌کند و نیز معنای قابل فهمی به خواننده می‌دهد. زیرا حرکت ممکن است به منظور شفاف‌سازی و ایضاح با تصویر همراه باشد، و ممکن است به منظور رفع خستگی و ملل از روح خواننده، و بر روی آن تأثیر بگذارد. حرکت، به شعر زیبایی، پویایی و حیات می‌بخشد با آنچه که در آن از حرکات و صداهای احساسی ایجاد می‌شود، که آن را به نقطه عطفی برای خواننده تبدیل می‌کند و او را از حالت ایستا به حالت متحرک می‌برد. و هرگاه شعر خالی از حرکت باشد از زیبایی هنری آن کاسته می‌شود.

نمونه:

چو بشنید از او این سخن پهلوان	بیامد به کردار شیر ژبان
برانگیخت رخس دلاور ز جای	به چنگ اندرون نیزه سرگرای
به آوردگه رفت چون پیل مست	یکی پیل زیر اژدهایی به دست

(همان، داستان سیاوش، بخش ۱۵)

فردوسی می‌خواهد میزان تحرکی را که در این لحظه از درگیری بود به ما منتقل کند پس به جای کلمه‌ی نیزه‌ها و شمشیرها از کلمه "اژدها" استفاده کرده است، زیرا اژدها نماد حرکت و فعالیت است. (اسماعیل شفق، ص ۸۵). فردوسی عمداً از افعالی متناسب با این صحنه پویا استفاده می‌کند مانند "آمدن، برانگیختن، گراییدن، رفتن"، زیرا بر حرکت و دگرگونی دلالت دارد. همچنین ذکر نام برخی از حیوانات مانند "شیر، رخس، پیل، اژدها" تأییدی بود برای این حرکت که مشخصه میدان جنگ بود (اسماعیل شفق، ص ۸۵). این امر نیز مؤید علاقه فردوسی به

گسترش حرکت و لحن حماسی در هر بیت شاهنامه است. و اگر او از مجاز صرف نظر می کرد و از واژگان واقع گرایانه مانند نیزه و شمشیر استفاده می کرد، حرکت در صحنه متوقف می شد و ابیات درخشش و لحن حماسه خود را از دست می داد. در مورد مفهوم حرکت در شاهنامه مطلب دیگری وجود دارد که باید به آن اشاره کرد و آن است که بخشیدن پویایی به صحنه مورد نظر، مستلزم ایستادن در صحنه و توصیف جزئیات آن مانند تقابل دو ارتش، گفتگوی قهرمانان، تجهیزات نظامی و درگیری رزمندگان است، این امر شاعر را ملزم به ایجاد تعادل بین دو متضاد یعنی توقف و حرکت کند. یعنی فردوسی وادار بود مکثی بکند برای توصیف صحنه‌ای که پر از حرکت است، چیزی که بسیاری از شاعران در آن مهارت ندارند.

زبس ناله بوق وهندی درای	همی آسمان اندر آمد ز جای
هم از یال اسبان و دست وعنان	ز گوپال وتیغ و کمان و سنان
تو گفنی جهان دام نر اژدهاست	و گر آسمان بر زمین گشت را
نبد پشه را روزگار گذر	ز بس گرز و تیغ و سنان و سپر

(همان، پادشاهی دارای داراب، بخش ۴)

نتیجه گیری

یکی از مهم‌ترین نکاتی که در شعر فردوسی و ابن هانی توجه محقق را به خود جلب می کند، متمایز بودن آن در ابعاد هنری و موضوعی آن است. شعر آنان ارزش خود را فقط از ستایش قهرمانان جنگ و دعوت به اخلاق نیکو نمی گیرد، بلکه آن را نیز از ویژگی‌های هنری متمایزش در اجزای ریتمیک، روش‌های تصویری و روش‌های ترکیب‌بندی می گیرد، یعنی هنر، شکل و محتوا، زیبایی و اندیشه خوب را در هم می آمیزد. هر دو شاعر توانایی برتر در به تصویر کشیدن، انتقال صحنه‌ها به شیوه‌ای هیجان انگیز دارند. آنها به اندازه مناسب به شعرهاشان معانی تازه اضافه می کنند، حتی اگر گاهی اوقات پرمدها باشد، با این حال، این امر اشعار آنها را از سایر اشعار حماسی متمایز کرد. زبردستی این دو شاعر از قلمرو خیال و تصوّر فراتر می رود، و به قلمرو بیان والفاظ می‌رسد، از این رو کلماتی را انتخاب می‌کنند که در آن زنگ و ولحنی



خاصی تکرار می شود. افعال حاکی از حرکت بر شعر ابن هانی و فردوسی غالب بوده است. افعالی که متوالی بودند و با شاخص های زمانی یا منطقی سازماندهی شدند. فردوسی و ابن هانی در استفاده از لغات نظامی شبیه به هم هستند که برای ایجاد لحن حماسی در اشعار خود استفاده می کنند. در میان این لغات، لغات جنگ و رزم را می یابیم که بیشتر اشعار آنها را ارائه کرده است، این امر در به کار بردن اسمای تجهیزات نظامی مختلف نمایان می شود.

شاهنامه یک مجموعه شعر کاملاً حماسی است که همه اشعار آن حول محور موضوعات حماسی از جمله میهن ایرانی و هر آنچه مربوط به ایران، آینده آن و آرزوهای مردم ایران است می چرخد. این امری که در اشعار ابن هانی نمی یابیم، جایی که مضامین حماسی با حکومت فاطمی پیوند خورده بود، حکومتی که به اندازه یک ملت نبود بلکه جنبشی ایدئولوژیک که برای مدتی بر شمال آفریقا حکومت می کرد. همچنین باید توجه داشت که ابن هانی وقایع و احداث را بعنوان یک شاهد و گواه حاضر در آن، آن ها بیان کرده است، اما فردوسی وقایع و حقایق را گزارش می کند که در آن حضور نداشته، بلکه آن ها را از کتاب های تاریخی و داستان هایی که ایرانیان از یکی به دیگر به ارث برده اند، گرفته است.



فهرست منابع

۱. حسینعلی، حسن و مرادی، فرهاد (۱۳۹۲). مکتب های حماسی در ادبیات فارسی و نقش آنها در ترویج زبان و ادبیات فارسی، همایش بین المللی امن ترویج زبان و ادبیات فارسی، (www.sid.ir)
۲. حسن زاده، محمد حسین (۱۳۸۶). رزم ابزارهای مجازی در شاهنامه، کاوش نامه، شماره ۱۴
۳. رضایی، نوشاد و محمد یآوری (۱۳۹۳). تأثیر لحن در انتقال پیام با تکیه بر شاهنامه، فصلنامه پژوهشهای ادبی و بلاغی، شماره ۷، صفحات ۹_۲۵
۴. شفق، اسماعیل و سمیرا جهان رمضان (۱۳۹۰). مضامین حرکت در شاهنامه، پژوهش های ادب عرفانی (گوهر گویا)، دوره ۵، شماره ۴
۵. فردوسی، ابو القاسم (۱۳۸۹). شاهنامه، تصحیح خالقی مطلق، مرکز دایره المعارف.
۶. فلسفی، نصر الله (۱۳۱۳). وطن پرستی فردوسی، مجله مهر، شماره ۵ و ۶.
۷. ناجی، محمد (۱۳۹۷). اندیشه سیاسی فردوسی، فرهنگ پژوهش، شماره ۱۲

منابع عربی

قرآن مجید

۸. أبو العباس عبد الله بن محمد المعتر الله (۱۴۱۰هـ - ۱۹۹۰م). دار الجیل، الطبعة الأولى
۹. زاهد علی (۱۳۵۲-۱۹۳۲). تبیین المعانی فی شرح دیوان ابن هانی الأندلسی المغربي، مطبعة المعارف ومکتبتها بمصر
۱۰. السیوطی، جلال الدین، (۱۴۱۸هـ.ق) المزهرة فی علوم اللغة وأنواعها، فؤاد علی منصور، دار الکتب العلمیة، الطبعة الأولى.
۱۱. علی بن ابطال، (۱۳۹۳). نهج البلاغ، محمد بن حسین شریف الرضی، انتشارات عطارد.
۱۲. قدامه بن جعفر (۱۳۹۱). نقد الشعر، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۱۳. المركز الوطنی البیداغوجی، کتاب النصوص لتلاميذ السنة الرابعة آداب، وزارة التربية، الجمهورية التونسية.



بررسی سیمای نفس در مرصاد العباد و مصباح الهدایه

سیدمهدی قافله‌باشی^۱

دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه اراک

جلیل مشیدی^۲

استاد تمام دانشگاه اراک

یحیی کاردگر^۳

عضو هیئت علمی، دانشگاه قم

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۱۳ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۱۹

چکیده

در فرهنگ اسلامی بر تفکر درباره بُعد غیر مادی انسان تأکید فراوانی شده، تا جایی که پیامبر اکرم و امیر مؤمنان معرفت نفس را کلید معرفت ربّ معرفی کرده‌اند. از این رو موضوع «نفس» در دانش‌های گوناگون از زوایای مختلف بررسی شده است که در این میان، سیمای آن در حوزه عرفان و تصوف برجستگی ویژه‌ای دارد. نجم‌الدین کبری و عزالدین کاشانی از جمله کسانی‌اند که در کتب خود با زاویه دید عرفانی به مذاقه درباره نفس و شناساندن آن پرداخته‌اند. پژوهش حاضر که با روش تحلیلی، توصیفی و مقایسه‌ای فراهم شده، در پی رسیدن به تعریف نفس نزد این صاحب‌نظران است و به این نتیجه می‌رسد که ایشان در بیان ماهیت و مراتب نفس تقریباً باهم موافق‌اند ولی گاه در برخی جزئیات، به‌ویژه رابطه نفس و اخلاق و نیز ارتباط آن با دل و روح باهم تفاوت‌هایی دارند، از قبیل اینکه رازی بر آن است که دل و نفس، با تعلق روح به جسم پدید می‌آیند، ولی کاشانی، دل یا قلب را نتیجه ازدواج روح و نفس می‌داند یا اینکه رازی به نفوس اماره، لوامه، ملهمه و مطمئن اشاره دارد، ولی نفس ملهمه در تقسیم‌بندی کاشانی نیامده است.

واژگان کلیدی

نفس، دل، عرفان، مرصاد العباد، مصباح الهدایه.

1. E-mail: m.g.musavi@gmail.com

2. E-mail: J-Moshayedi.araku@ac.ir

3. E-mail: kardgar1350@yahoo.com

مقدمه

یکی از موضوعاتی که در فرهنگ اسلامی بر تفکر درباره آن تأکید شده، بُعد غیر مادی انسان است و اوج فراخواندن به چنین اندیشه‌ورزی‌ای این سخن منقول از پیامبر اکرم و امیر مؤمنان است که فرمودند: «من عرف نفسه فقد عرف ربه». از این‌رو صاحب‌نظران و اندیشمندان گوناگون در ادوار مختلف و از زوایای گوناگون در این باره اندیشیده و حاصل تفکرات خود را در قالب کتب و رسالات به جامعه بشری عرضه کرده‌اند که در این میان، عارفان و صوفیان سهم بسزایی داشته‌اند. بدین روی «نفس» از واژه‌های پرکاربرد در علمی چون علم‌النفس، اخلاق و عرفان نظری است و در کلام عالمان این علوم به‌وفور دیده می‌شود. بنابراین برای رسیدن به درکی درست از مسائلی که دانشمندان و نویسندگان مزبور درباره نفس مطرح کرده‌اند، باید آنچه از کاربرد این واژه در نظر داشته‌اند به‌روشنی دانسته شود. از سویی برای اینکه سیمای روشنی از نفس ترسیم کنیم بررسی کاربر عالمان این علوم ضروری است. از این‌رو در پژوهش پیش رو بر آنیم دیدگاه‌های دو تن از عارفان نام‌دار فارسی‌زبان در قرن‌های هفتم و هشتم هجری را درباره ماهیت نفس و انواع آن بررسی و مقایسه کنیم.

۱. پیشینه پژوهش

از آنجا که «نفس» از مفاهیم اساسی در علمی چون فلسفه و عرفان نظری است و علمای علم‌النفس و اخلاق بسیار بدان پرداخته‌اند، پژوهش‌های فراوانی در حوزه فلسفه و عرفان با موضوعیت نفس وجود دارد؛ ولی آنچه در حوزه ادبیات و بحث عرفان ادبی می‌توان به آن اشاره کرد پژوهش‌ها و مقالاتی است که برخی از آنها به طور کلی به نفس و معادل‌های آن مانند «دل» می‌پردازد بدون اینکه متنی خاص را مبنای پژوهش خود قرار داده باشند (عبداللهی، ۱۳۷۷؛ شجاری و گوزلی، ۱۳۹۲) یا اینکه بر اساس منبعی خاص (آثار بهاء ولد، آثار غزالی، عین‌الفضات، ناصر خسرو)

نفس را بررسی کرده‌اند (براتی و کدیور، ۱۳۸۷؛ پناهی و شریفی، ۱۳۹۱؛ حیدری و پرهیزگار، ۱۳۹۲؛ ساری اصلانی، ۱۳۹۵). پاره‌ای از تحقیقات نیز به بررسی نفس یا معادل‌های آن در متنی خاص (مثنوی معنوی، مخزن الأسرار) پرداخته‌اند (نقابی، ۱۳۸۷؛ فلاح و دیگران، ۱۳۸۸). مراتب نفس و ویژگی‌های آن در کتبی چون مثنوی معنوی نیز از مواردی است که موضوع برخی پژوهش‌ها قرار گرفته است (طهماسبی و ایامی بدرلو، ۱۳۹۵). پژوهشی درباره‌ی دل در مصباح الهدایه و مقایسه‌ی آن با توصیفات قرآنی و روایی وجود دارد (ملک‌ثابت و حیدری، ۱۳۹۱) که البته به طور خاص به موضوع نفس نپرداخته است.

بنابراین ماهیت نفس و انواع و مراتب آن بر اساس دو اثر مهم در ادبیات عرفانی فارسی (مرصاد العباد و مصباح الهدایه و مفتاح الکرامه) بررسی و نظریات دو عارف و صوفی بزرگ تاریخ عرفان و تصوف اسلامی (نجم رازی و عزالدین کاشانی) با هم مقایسه نشده است که در پژوهش پیش رو این مهم را بر عهده گرفته‌ایم.

۲. مبانی نظری

۲-۱. نفس در لغت

صاحبان فرهنگ‌های لغت، معانی گوناگونی را برای واژه‌ی نفس آورده‌اند. خلیل بن احمد در کتاب العین درباره‌ی نفس می‌گوید: «نفس همان روح است که زنده بودن جسد به سبب آن است و هر انسانی، حتی آدم، نفس است و مذکر و مؤنث بودن هم در این باره تفاوتی ندارد و هر چیزی، خودش بعینه نفس است (خود هر چیز، نفس آن چیز است)» (فراهیدی، ۱۴۱۴، ذیل نفس).

فیروزآبادی در القاموس المحیط این معانی را برای مدخل «نفس» بیان کرده است: «الرّوح»، «الدّم»، «خون»، «الجسد»، «العین» (چشم) و «العند» (نزد) (فیروزآبادی، ۲۰۰۱/۱۴۲۲، ذیل نفس).

ابن منظور نیز می‌گوید:

النّفس: الرّوح، قال ابو إسحق: النّفس في كلام العرب يجري على ضربين:



أحدهما قولك خرجت نفس فلان أي روحه... والضرب الآخر معنى النفس فيه معنى جملة الشيء وحقيقته. ... قال ابن خالويه: النفس الزوج، والنفس ما يكون به التمييز، والنفس الدم، والنفس الأخ، والنفس بمعنى عند... وإنما سمي الدم نفساً لأن النفس تخرج بخروجه (ابن منظور، بی تا، ذیل نفس).

به گفته زبیدی در تاج العروس استعمال نفس در معنای خون، مجازی است (الزبیدی، ۱۳۸۵/۱۹۶۵، ذیل نفس).

لغت دانان فارسی نیز تقریباً همین معانی را برای نفس ذکر کرده‌اند که برخی از آنها در لغت‌نامه دهخدا از این قرار است: جان، روح، روان؛ خود هر کسی، خود هر چیزی، خویشتن؛ حقیقت شیء و هستی و عین هر چیز؛ ذات، خمیر، طینت؛ تن، جسد؛ شخص، کس، تن، نسمة و... (دهخدا، ۱۳۷۷، ذیل نفس).

خون؛ تن، جسد، کالبد؛ شخص انسان، ذات؛ حقیقت هر شیء؛ روح و روان، نیز معانی‌ای است که در فرهنگ معین برای نفس بیان شده است (معین، ۱۳۸۶، ذیل نفس).

۲-۲. نفس در اصطلاح

اصطلاح «نفس» در دانش‌های مختلف حکمی و عرفانی معانی ویژه‌ای دارد که به هم نزدیک و گاهی بر هم منطبق‌اند که دانستن آن برای ورود به بحث اصلی لازم است. از این رو در ادامه، معنای اصطلاحی نفس بررسی می‌شود.

۲-۲-۱. نفس در فلسفه

ارسطو تعریفی برای نفس دارد که غالب حکمای مسلمان، آن را پذیرفته‌اند. بر اساس این تعریف، نفس، کمال اول برای جسم طبیعی آلی است (النفس کمالاً أول لجسم طبیعی آلی) (ر.ک: ارسطاطالیس، ۱۳۸۴: ۱۶؛ ارسطو، ۱۳۷۸: ص ۷۷-۸۳؛ ابن سینا، ۱۳۷۵، الف: ۲/۲۹۰؛ همو، ۱۳۷۵، ب: ۲۱-۲۲؛ فخرالدین رازی، ۱۴۱۸: ۲/۲۳۴؛ علامه حلی، ۱۴۳۲: ۲۷۴؛ همو، ۱۳۷۹/۱۴۲۱: ۳۶۲-۳۶۴؛ حائری مازندرانی، ۱۳۶۲:

۱۳۵/۲؛ فیاضی، ۱۳۹۰: ۳۲). منظور از کمال در این تعریف، چیزی است که با آن، نقایص شیء برطرف، و ذات یا صفات آن، تامّ و کامل می‌شود. اما کمال بر دو گونه است:

۱. کمال اول که تمام‌کننده ذات شیء است و بدون آن، نوعیت شیء تمام نمی‌شود و فعلیت نمی‌یابد؛

۲. کمال ثانی که تمام‌کننده صفتی از صفات شیء است و به آن عرض یا عرضی می‌گویند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ب: ۲۱-۲۲).

جسم در تعریف نفس، جوهر دارای ابعاد سه‌گانه است (مسکویه رازی، بی‌تا: ۳۰؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۵، الف: ۵/۲؛ فخرالدین رازی، ۱۴۱۸: ۹/۲) و طبیعی، مقابل صناعی (مصنوعی) است. بنابراین منظور از جسم طبیعی، جسمی است که به خودی خود در طبیعت وجود دارد و ساخته دست بشر نیست. اما نفس، کمال هر جسم طبیعی نیست؛ بلکه کمال برای جسم طبیعی «آلی» است و آلی یعنی دارای اندام و اعضا (ارگانیک). ابن‌سینا در این باره می‌گوید:

... کمال، کمال برای چیزی است (کمال، صفت نسبی است و باید به چیزی اضافه شود و گفته شود: «کمال آن چیز»). بنابراین «نفس» کمال چیزی است و آن چیز «جسم» است.^۱ ... البته نه هر جسمی؛ بلکه جسم طبیعی‌ای که کمالات ثانوی اش (افعالش) را با آلات انجام می‌دهد.... بنابراین نفسی که در صدد تعریف آن هستیم، کمال برای جسم طبیعی آلی است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ب: ۲۲).

بنابراین نفس، چیزی است که حقیقت اجسام طبیعی دارای عضو را تشکیل می‌دهد (فیاضی، ۱۳۹۰: ۳۴) و این تعریف، همه اقسام نفس را شامل می‌شود.^۲

۱. جسمی که در اینجا می‌گوییم، جسم به معنای جنسی است، نه جسم به معنای مادی...؛ [یعنی جسم به عنوان یک نوع مستقل مورد نظر نیست؛ بلکه از آن جهت که جنس است و فصلی روی آن می‌آید به آن توجه می‌شود؛ به عبارت دیگر، جسم بشرط لا مراد نیست؛ بلکه جسم لابشرط مقصود است].

۲. برای مطالعه بیشتر درباره این تعریف ر. کک: حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱ ش، ص ۳۹۸-۳۷۷.



ابن سینا ضمن ارثه شرح و توضیحی برای تعریف ارسطو، خود نیز تعریفی عرضه کرده است که بدین قرار است: «وبالجمله کلّ ما یكون مبدءاً لصدور أفاعیل [من الجسم] لیست علی وتیره واحده عادمه للارادة فإنا نسّمیه نفساً» (ابن سینا، ۱۳۷۵، ب: ۱۳)؛ «حاصل آنکه ما هر آنچه را مبدءاً صدور کارهایی [از جسم] می شود که یکنواخت غیر ارادی نیستند، نفس می نامیم».

توضیح واژگان این تعریف

مبدءاً: مبدءاً به معنای علت است که در اینجا علت فاعلی مقصود است.

افاعیل لیست علی وتیره واحده عادمه للارادة: کارهایی که یکنواخت بی اراده نباشند؛ بر این اساس اگر فاعل کاری انجام دهد که هم یکنواخت باشد و هم اراده فاعل در آن نقشی نداشته باشد، از تعریف خارج می شود؛ بنابراین می توان با این قید، فاعل طبیعی را از تعریف خارج کرد؛ زیرا کار چنین فاعلی، هم یکنواخت است و هم غیر ارادی. توضیح اینکه علت فاعلی در یک تقسیم به ارادی و غیر ارادی (موجب)، و در تقسیمی دیگر به فاعل دارای کارهای یکنواخت و فاعل دارای کارهای متنوع (نایکنواخت) تقسیم می شود که در مجموع چهار قسم به دست می آید:

۱. فاعل با اراده با فعل یکنواخت، مانند نفس فلکی؛
 ۲. فاعل با اراده با فعل متنوع، مانند حیوان و انسان؛
 ۳. فاعل موجب با فعل یکنواخت، مانند طبیعت؛
 ۴. فاعل موجب با فعل متنوع، مانند گیاه که ریشه ها و شاخه های آن به صورت متنوع در حرکت است و کارهای متنوع دیگری همچون رشد، تغذیه و نمو دارد.
- بر پایه این تعریف، تنها قسم سوم که کارش یکنواخت و غیر ارادی است از تعریف بیرون است؛ ولی سایر اقسام در آن جای می گیرد. از این رو در فاعل طبیعی نفس وجود ندارد؛ ولی فاعل با اراده، خواه کارش یکنواخت باشد (مانند نفس فلکی)

و خواه نباشد (مانند نفس انسان و حیوان)، و فاعل غیر ارادی که کار متنوع انجام می‌دهد (مانند گیاه) دارای نفس خواهند بود (ر.ک: فیاضی، ۱۳۹۰: ۳۴-۳۵).

بنابراین فلاسفه حقیقت وجودی موجودات زنده را نفس می‌نامند و در تعریف آن می‌گویند: «نفس کمال اول برای جسم طبیعی آلی است» و با ادله عقلی اثبات می‌کنند که این موجود، جوهری مجرد (غیر مادی) است و انواعی دارد که عبارت‌اند از نفوس سماوی (نفوس فلکی)، و نفوس ارضی که خود به سه قسم نباتی، حیوانی و انسانی تقسیم می‌شوند.

۲-۲-۲. عرفان

عرفان در اصل به معنای شناختن، بازشناختن و معرفت است (بیات، ۱۳۷۴: ۱)؛ اما آنچه با عنوان «عرفان» می‌شناسیم در بستر تکامل خود، ابعاد مختلفی یافته و در جنبه‌های گوناگونی رشد و شکوفایی داشته است که در این بین، دو بُعد عملی (عرفان عملی) و معرفتی (عرفان نظری) آن از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است (ر.ک: امینی نژاد، ۱۳۹۳: ۴۶). از این رو هر یک از این دو بُعد باید تعریف و شناخته شود تا معنای اصطلاحی عرفان روشن گردد.

الف) عرفان عملی

عارف مسلمان همواره خود را بین مبدأ مادی و مقصد الهی مشاهده می‌کند و می‌خواهد با سیر و سلوک و برنامه عملی، این مسیر را منزل به منزل طی کند و با پیمودن مقام‌هایی به مقصد نهایی که خداوند سبحان است برسد و به معرفت زلال حقایق هستی دست یابد. عارف در مسیر خود منزل به منزل و مقام به مقام سیر وجودی می‌یابد تا به وصول حق (مقام فنا فی الله) نائل می‌شود (ر.ک: امینی نژاد، ۱۳۹۴: ۵۸-۵۷). بنابراین در تعریف عرفان عملی می‌توان گفت: مجموعه دستورها و قواعد معطوف به اعمال و احوال قلبی (ریاضت‌ها) در قالب منازل و مقامات که سالک با تبعیت از آنها می‌کوشد که به کمال نهایی انسانی (توحید یا مقام فنا و مشاهده حق) دست یابد (ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۹۳: ۷۲؛ امینی نژاد، ۱۳۹۳: ۴۸؛



مطهری، ۱۳۷۴: ۱۲-۱۴؛ همو، ۱۳۸۳: ۲۶-۲۸).

آنچه بیان شد، خود عرفان عملی بود؛ ولی عارفان با استفاده از شریعت و بهره‌گیری از تجربه‌های شخصی خود که به تدریج در مسیر سیر و سلوک خویش به دست آورده‌اند، منازل، مقامات و احوال سالک را تنظیم و تدوین، و به صورت علم و در قالب کتاب عرضه کرده‌اند که از آن به «علم عرفان عملی» یاد می‌شود و اوج آن را می‌توان در *منازل السائرین* خواجه‌عبدالله انصاری مشاهده کرد (امینی‌نژاد، ۱۳۹۳: ۴۸-۴۹؛ یزدان‌پناه، ۱۳۹۳: ۲۹-۳۰).

معنای نفس در عرفان عملی

در میان مباحث عرفان عملی، مسئلهٔ نفس اهمیتی ویژه دارد؛ به طوری که مشغلهٔ اساسی و کار اصلی کسانی که در این وادی گام می‌نهند، شناخت نفس و مبارزه با خواهش‌های آن است. اما وقتی به کتب عرفا و متصوفه مراجعه می‌کنیم، با دو ادبیات دربارهٔ نفس مواجه می‌شویم (ر.ک: گوهرین، ۱۳۸۸: ۱۰/۴۲). غزالی در این باره می‌گوید:

واژهٔ نفس لفظ مشترک است و بر معانی مختلفی دلالت دارد که از آن میان، دو معنا با غرض ما ارتباط دارد: یکی نفس به معنای جامع قوهٔ غضب و شهوت در انسان ... استعمال نفس در این معنا در میان متصوفه شایع است؛ چه اینکه مراد آنان از واژهٔ نفس، آن اصلی است که مجمع صفات ناپسند است؛ از این رو اهل تصوف معتقدند که باید با نفس جنگید و آن را شکست داد. حدیث نبوی نیز که می‌گوید: «دشمن‌ترین دشمنان تو نفس تو است که مابین دو پهلویت قرار گرفته است»، به همین معنا اشاره دارد (غزالی، ۱۹۸۰/۱۴۰۰: ۷/۸).

معنای دوم نفس نیز عبارت است از آن لطیفه‌ای که حقیقت و ذات انسان را تشکیل می‌دهد.

حاصل آنکه بر اساس برخی تعابیر، نفس عبارت است از محل اجتماع قوای

شیطانی و رذائل اخلاقی؛ مثلاً ابن هوازن در رساله قشیریّه می گوید:

نفس الشیء در لغت یعنی وجود شیء و نزد این قوم (عرفا و متصوفه) مراد از اطلاق لفظ نفس نه وجود است و نه قالب وضع شده (شاید مراد جسم باشد)؛ بلکه مراد ایشان از نفس، اوصاف بیماری بنده، و افعال و اخلاق ناپسند اوست (قشیری، ۱۳۹۲: ۱۱۰).

اما طبق پاره ای عبارات، نفس به معنای ذات و حقیقت انسان است؛ مثلاً عبدالرزاق کاشانی در تعریف نفس می گوید: «عبارت است از جوهر بخاری لطیف که حامل نیروی حیات و حس و حرکت ارادی است که حکیم آن را روح حیوانی می نامد و آن واسطه بین قلب - یعنی نفس ناطقه - و بین بدن است» (کاشانی، ۱۳۷۲/۱۴۱۴: ۱۴۴). کاشانی در این بیان، نفس را به مثابه حقیقت انسانی تعریف می کند، نه به عنوان مجمع قوای شیطانی و رذائل اخلاقی.

انواع نفس در عرفان عملی

از مجموع کلام صوفیان و عرفا استفاده می شود که آنان نفس را به سه نوع تقسیم می کنند که می توان گفت اینها مراتب نفس اند؛ یعنی نفس در هر مرتبه و مرحله ای که باشد، در قالب یکی از این نفوس ظاهر می شود و ویژگی های آن نوع در او متجلی می شود و سالک از آغاز تا انجام سلوک خود با این نفوس سر و کار دارد (ر.ک: گوهرین، ۱۳۸۸: ۱۰/۳۵ و ۴۴).

نفس اماره

نفسی است که به طبیعت بدنی تمایل دارد و به لذات و شهوات فرمان می دهد و انسان را به سوی سفلیت و پستی می کشاند و آن جایگاه شرّ و بدی، و کانون خوهای زشت و افعال بد است. خداوند می فرماید: **إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ** (یوسف، ۵۳)؛ نفس [اماره] پیوسته به بدی فرمان می دهد (کاشانی، ۱۳۷۲/۱۴۱۴: ۱۴۵). همچنین ر.ک: گوهرین، ۱۳۸۸: ۱۰/۳۴-۳۶؛ سجادی، ۱۳۶۲: ۴۶۹-۴۷۰).



نفس لوامه

نفسی است که به نور قلب تابناک و نورانی شده است و نورانیت و تابناکی اش به اندازه بیدار شدنش از خواب غفلت و بی خبری است؛ لذا بیدار شده و اصلاح را آغاز کرده است و بین دو جهت ربوبی و خلقی در رفت و آمد است و هرگاه به حکم نهاد ظلمانی و طبیعتش بدی و گناهی از او صادر شود، نور آگاهی دهنده الهی آن را تدارک و تلافی می کند؛ لذا شروع می کند به سرزنش کردن خود و از خداوند رحیم آمرزش می خواهد و به درگاه او توبه می کند (کاشانی، ۱۳۷۲/۱۴۱۴: ۱۴۵). همچنین ر.ک: گوهرین، ۱۳۸۸: ۱۰/۳۷-۳۸؛ سجادی، ۱۳۶۲: ۴۷۰-۴۷۱).
از این رو خداوند به نفس لوامه قسم یاد کرده و فرموده است: **وَلَا أُفْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَامَةِ** (قیامه، ۲).

نفس مطمئنه

نفسی است که تابناکی و نورانیتش به نور قلب کامل شده است، به گونه ای که از صفات زشت خود بیرون آمده و به اخلاق نیکو و خویهای پسندیده تخلق یافته و به سوی قلب روی آورده و در ترقی و بالا رفتن به قدس، از قلب پیروی کرده و بر طاعات، مراقبت نموده است؛ نفسی که ره پوی مقام «رفیع الدرجات» شده است و پروردگارش چنین خطابش می کند: **يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً * فَادْخُلِي فِي عِبَادِي * وَادْخُلِي جَنَّاتِي** (فجر، ۲۷-۳۰) (کاشانی، ۱۳۷۲/۱۴۱۴: ۱۴۵-۱۴۶). همچنین ر.ک: گوهرین، ۱۳۸۸: ۱۰/۳۸-۳۹؛ سجادی، ۱۳۶۲: ۴۷۱).

ب) عرفان نظری

پس از آنکه شخص سالک منازل عرفانی را پشت سر گذاشت، وارد عالم قدس شد و به مقام فنا و بقای پس از فنا رسید، مشاهدات و مکاشفات برای رخ می دهد و به معرفتی شهودی و حضوری از حقایق نظام هستی دست پیدا می کند که بنیاد و

حقیقت عرفان نظری را تشکیل می دهد (ر.ک: امینی نژاد، ۱۳۹۳: ۵۱؛ همو، ۱۳۹۲: ۶۱-۶۲). بنابراین به اختصار می توان گفت «حقیقت» که بنیاد اصلی «عرفان نظری» بر آن قرار دارد، نتیجه «طریقت» (سیر و سلوک و تجربه های سلوکی) است که اساس «عرفان عملی» را تشکیل می دهد (یزدان پناه، ۱۳۹۳: ۶۶).

بر اساس آنچه بیان شد، عرفان نظری عبارت است از: «ترجمه و تعبیر حقایق و معارف توحیدی، یعنی وحدت شخصی وجود و لوازم آن، که عارف از راه شهود، در نهایی ترین مرحله آن، به دست آورده باشد؛ شهودی که معمولاً در پی ریاضت و عشق حاصل می شود» (همان: ۷۳. همچنین ر.ک: مطهری، ۱۳۸۳: ۲۹-۳۰؛ همو، ۱۳۷۴: ۱۴).

انسان؛ حضرت خامس و کون جامع

عرفا مراحل کلی تجلی حق را به پنج مرحله تقسیم کرده و هر یک از این مراحل را «حضرت» نامیده اند. بنابراین حضرت در این اصطلاح به معنای تجلی و حضور حق در هر یک از این مراحل است. حضرات خمس به ترتیب عبارت اند از:

۱. تعیین اول و ثانی؛

۲. عالم عقل؛

۳. عالم مثال؛

۴. عالم ماده؛

۵. انسان (ر.ک: یزدان پناه، ۱۳۹۳: ۵۷۱-۵۷۲؛ امینی نژاد، ۱۳۹۳: ۳۴۳-۳۴۵؛ همو، ۱۳۹۲: ۲۸۳-۲۸۴؛ بیات، ۱۳۷۴: ۷۱-۸۲؛ سجادی، ۱۳۶۲: ۱۷۲-۱۷۳؛ یثربی، ۱۳۹۲: ۳۲۲، ۳۲۴ و ۳۲۶-۳۲۷).

در میان حضرت های پنج گانه مزبور، تنها انسان است که در عین اینکه از ماسوی الله است، می تواند تمام حضرات را در خود جمع کند و جامع حقایق حقی و خلقی باشد (ر.ک: یزدان پناه، ۱۳۹۳: ۵۷۵-۵۷۹؛ امینی نژاد، ۱۳۹۳: ۳۸۹-۳۹۲؛ رحیمیان، ۱۳۸۳: ۲۲۰، ۲۲۵-۲۲۶). البته این مقام به صورت بالقوه برای نوع انسان



ثابت است و تنها در انسان کامل، که خلیفه و حجت خداوند است، فعلیت می‌یابد. جایگاه و مقام هر فرد انسانی نیز به میزان به فعلیت رساندن همین قابلیت بستگی دارد؛ از این روست که گفته می‌شود همه انسان‌ها کامل نیستند؛ بلکه در مراتب مختلفی قرار دارند و تفاوت درجات آنها به تفاوت استعدادها و تجلیات حق بر ایشان است (ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۹۳: ۵۷۹-۵۸۲؛ رحیمیان، ۱۳۸۳: ۲۳۲).

ساحت‌های وجودی و بطون انسان

انسان به عنوان عالم صغیر، آئینه عالم کبیر است؛ بنابراین اگر عالم هستی را واجد چهار مرتبه بدانیم (ساحت ناشناختنی خدا، حیطة شناختی خدا، جنبه نامحسوس ماسوی و ابعاد محسوس ماسوی) در انسان نیز چهار مرتبه متناظر قابل تشخیص است: بدن که نخستین مرتبه انسان است و اوج آن مغز است، ذهن، نفس که جوهر مجردی است که در ذات به ماده نیاز ندارد، و روح که در آن از تفرّد و تشخص اثری نیست (ر.ک: رحیمیان، ۱۳۸۳: ۲۳۲-۲۳۳).

عرفا انسان را موجودی ذوبطون می‌دانند و تا هفت بطن یا لطیفه برای او قائل‌اند:

۱. قالب (بدن): ویژگی خاص جسم انسان است که به واسطه آن از دیگر حیوانات متمایز می‌شود؛
۲. نفس: جنبه‌ای در انسان که فوق بدن و بر آن مسلط است و در برابر غرایز بدنی مقاومت می‌کند؛
۳. قلب: منشأ تحول و تقلب و تغییر در انسان، و نوری است که انسان به واسطه آن در وادی ایمان قدم می‌نهد؛
۴. روح: لطیفه‌ای مجرد و مفارق از اجسام است که محل علوم و الهامات و همچنین محبت می‌باشد؛
۵. سرّ: باطن قلب و محل شهود است و به واسطه آن عارف را «ولی» می‌گویند؛

۶. خفی: درجه‌ای که در آن سالک به مقام تمکین می‌رسد و نور سیاه (تجلی ذات) بر او جلوه‌گر می‌شود و به فنای فی‌الله می‌رسد؛

۷. اخفی: لطیفه حقی که حصول آن مختص به انسان کامل است و در آن فنا، و بقا به تمام مراتب آن حاصل می‌شود (ر.ک: همان: ۲۳۳-۲۳۵).

بر اساس آنچه بیان شد، نفس در عرفان عملی غالباً به دو معنا به کار رفته است: گاه مراد از آن، محل قوای شیطانی و مجمع رذائل اخلاقی است و از این‌رو شخص سالک باید به مبارزه و جهاد با نفس پردازد؛ گاهی نیز مراد از آن، حقیقت و ذات انسان است. نفس در عرفان عملی بر اساس معارف قرآنی به سه نوع امّاره، لوّامه و مطمئنّه تقسیم شده است. اما مطابق آموزه‌های عرفان نظری، انسان به عنوان حضرت خامس و کون جامع، این قابلیت را دارد که تمام حضرات (مراحل تجلی حق) را در خود جمع کند و جامع حقایق حقی و خلقی باشد. بر اساس انسان‌شناسی عرفانی، انسان ساحات و بطونی دارد که یکی از این ساحات «نفس» است و مراد از نفس در اینجا جوهر مجردی است که در ذات به ماده نیاز ندارد. همچنین «نفس» عنوان یکی از بطون انسان نیز هست و آن، جنبه‌ای در انسان است که فوق بدن بوده، بر آن مسلط است و در برابر غرایز بدنی مقاومت می‌کند.

۳. بررسی و بحث

۳-۱. نفس در مرصاد العباد

۳-۱-۱. آفرینش روح و تعلق آن به جسم

نجم رازی ارواح انسانی را مبدأ مخلوقات و موجودات، و روح پاک محمدی را مبدأ ارواح انسانی می‌داند و نتیجه می‌گیرد که «چون حق تعالی موجودات خواست، آفرید اول نور روح محمدی را از پرتو نور احدیت» (همان: ۳۷). او سلسله آفرینش را بدین ترتیب می‌داند که خداوند متعال نخست نور محمدی را آفرید و سپس به واسطه آن نور، ارواح انبیا، و از انوار ارواح انبیا ارواح اولیا، و از انوار ارواح آنان ارواح مؤمنان، و از ارواح مؤمنان ارواح عاصیان، و از ارواح عاصیان ارواح منافقان و



کافران را آفرید. همچنین از انوار ارواح انسان ارواح ملکی را آفرید و از ارواح ملکی ارواح جن، و از ارواح جن ارواح شیاطین و مَرَدَه^۱ و ابالسّه^۲، و بر اساس تفاوت مراتب آنها، از دُرد ارواح ایشان ارواح حیوانات متفاوت را آفرید (ر.ک: نجم رازی، ۱۳۷۳: ۳۸).

به اعتقاد نجم رازی انسان موجودی دو بُعدی است که از جسم (قالب) و روح تشکیل شده است و به اعتبار روحش اعلیٰ علّیین، و به اعتبار قالبش اسفل السافلین است (ر.ک: همان: ۶۵-۶۶). اما نخست روح انسان آفریده شده و «چندین هزار سال در خلوت خانه حَظیرَه قدس^۳ اربعینات برآورده» است سپس جسم او خلق شده و روح به جسم تعلق گرفته است (ر.ک: همان: ۸۵-۸۳). حکمت این تعلق نیز در این است که تخم روحانیت انسان در خاک جسم او کاشته شود و از آب شریعت پرورش یابد تا به ثمر نشیند و آن مقام معرفت است (ر.ک: همان: ۱۱۱-۱۱۳). اما معرفت بر سه قسم عقلی، نظری و شهودی است که معرفت عقلی میان همه انسان‌ها از مؤمن و کافر، مشترک است، معرفت نظری مخصوص خواص، و معرفت شهودی مخصوص خاص الخواص است و فایده تعلق روح به قالب، کسب این قسم از معرفت است (ر.ک: همان: ۱۱۴-۱۲۰).

۲-۱-۳. نفس و دل و رابطه آنها با روح

روح، دل، نفس و جسم، سلسله مراتب وجود انسان‌اند و اگر بنا باشد که فیضی از ناحیه حق تعالی به انسان برسد، این فیض نخست به روح او می‌رسد و به واسطه روح، به دل او؛ سپس به واسطه دل او به نفسش، و به واسطه نفسش به جسم آدمی می‌رسد. همچنین اگر عملی ظلمانی از جسم سر بزنند، اثر آن ظلمت به نفس می‌رسد

۱. جمع مارد و به معنای متمردان و سرکشان.

۲. جمع ابلیس.

۳. حظیره: چاردیواری، و حظیره قدس: بهشت.

و بدین واسطه، دل دچار تیرگی می‌شود و بر اثر آن، حجابی برای روح پدید می‌آید (ر.ک: همان: ۱۶۱).

نجم رازی بر آن است که دل و نفس با تعلق روح به جسم پدید می‌آیند و اولی محل صفات حمیده و دومی مرکز صفات ذمیمه است:

از ازدواج روح و قالب دو فرزند دل و نفس پدید آمد. اما دل پسری بود که با پدر روح می‌ماند و نفس دختری بود که با مادر قالب خاکی می‌ماند. در دل همه صفات حمیده علوی روحانی بود و در نفس همه صفات ذمیمه سفلی (همان: ۱۷۶-۱۷۵).

نجم رازی دل را خلاصه وجود آدمی می‌داند و بر آن است که دل با وجود اینکه جسمانیت دارد، مظهر انوار روح است. او معتقد است که دل، صورتی دارد که پاره گوشتی صنوبری است که در جانب سینه قرار دارد (ر.ک: همان: ۱۹۱-۱۹۲)، و جانی دارد که صورت آن را از عصاره عالم اجسام ساخته، و جانش را از خلاصه عالم ارواح پرداخته‌اند؛ از این رو دل خلاصه دو عالم جسمانی و روحانی است (ر.ک: همان: ۱۴۵-۱۴۶).

او در تعریف نفس می‌گوید:

بدان که نفس در اصطلاح ارباب طریقت عبارت از بخار لطیفی است که منشأ آن، صورت دل است و اطبا آن را روح حیوانی گویند و آن منشأ جملگی صفات ذمیمه است؛ چنان که حق تعالی فرمود: **إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ** (یوسف، ۵۳). (نجم رازی، ۱۳۷۳: ۱۷۴).

بنابراین او نفس را مجمع صفات ذمیمه می‌داند و معتقد است که دو صفت «هوا» و «غضب» از صفات ذاتی نفس‌اند و بقیه صفات ذمیمه از این دو اصل متولد می‌شوند. البته از آنجا که نفس با هوا منافع خویش را جذب، و با غضب مضرات را از خود دفع می‌کند، وجود این دو صفت در نفس ضرورت دارد و نقصان آن دو موجب نقصان نفس و بدن خواهد بود؛ از این رو این دو صفت باید در حد اعتدال



نگه داشته شوند و تزکیه و تربیت نفس به این است که دو صفت مزبور در حد اعتدال نگه داشته شوند تا هم نفس و بدن به سلامت ماند و هم عقل و ایمان در ترقی باشد (ر.ک: همان: ۱۷۸-۱۷۹). بدین ترتیب کمال سعادت انسان در این است که در تزکیه نفس بکوشد و کمال شقاوت و بدبختی او در این است که نفس را رها کند که به مقتضای طبع خود عمل کند (ر.ک: همان: ۱۷۳).

جایگاه نفس در جسم انسان است؛ ولی نه چون صورت دل که در موضعی خاص از جسم قرار داشت (سمت چپ سینه)؛ بلکه نفس بر تمام اجزای جسم احاطه دارد و چون روغن که در تمام اجزای کنجد وجود دارد، نفس نیز در همه قسمت‌های بدن حضور دارد (ر.ک: همان: ۱۷۴).

۳-۱-۳. بقای نفس

چنان که گفته شد، نفس ثمره تعلق روح به قالب است و از این رو برخی ویژگی‌های جسمانی و نیز پاره‌ای خصوصیات روحانی را در بر دارد. یکی از ویژگی‌هایی که از عالم روحانی در نفس تعبیه شده، صفت بقاست؛ چه اینکه روح به عالم بقا تعلق دارد و نفس نیز که ثمره روح است، بعد از مفارقت از جسم نابود نمی‌شود؛ بلکه اگر بهشتی باشد، در بهشت، و اگر جهنمی باشد، در دوزخ باقی می‌ماند (ر.ک: همان: ۱۷۴-۱۷۵).

اما بقا بر دو گونه است: یکی بقای ازلی و ابدی (سرمدی) که آغازی و انجامی ندارد و آن مخصوص خداوند متعال است؛ دیگری بقای ابدی که شیء ابتدا نبود و سپس به ید قدرت الهی بود شد و از آن پس باقی خواهد بود و آن مخصوص ارواح و ملکوت و عالم آخرت است. نجم رازی معتقد است که «نفس انسانی از هر دو نوع بقا چاشنی یافته است» (همان: ۱۷۵).



پیش از آغاز سخن درباره مراتب نفس بیان این نکته ضروری است که نجم رازی اصطلاح دیگری نیز برای نفس دارد؛ اصطلاحی غیر از آنچه پیش تر بیان شد (مجمع صفات ذمیمه). او در باب چهارم در بیان معاد نفوس سعدا و اشقیاء می گوید: «و اینجا از نفوس انسانی ذوات می خواهیم که مجموعه روح و دل و نفس است» (همان: ۳۴۴). بر این اساس او نفس را به معنای حقیقت انسانی نیز به کار برده است.

وی سپس با استناد به آیات قرآنی، نفس به معنای مزبور را در چهار گروه، دسته بندی می کند. توضیح اینکه در قرآن کریم آمده است:

- **كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ * فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ** (اعراف، ۲۹-۳۰)؛ همان گونه که شما را آفرید بازمی گردید؛ درحالی که گروهی را هدایت کرد و گمراهی بر گروهی ثابت و محقق شد.

- **ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اضْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذْنِ اللَّهِ** (فاطر، ۳۲)؛ سپس این کتاب را به بندگان برگزیده خود میراث دادیم؛ پس برخی از آنان ستمکار بر خویشانند و برخی میانه رو، و برخی از آنان به اذن خدا در کارهای خیر پیشی می گیرند.

بر اساس آیه نخست انسان ها به دو گروه «هدایت یافته» و «گمراه» تقسیم می شوند و بر اساس آیه دوم، گروه نخست نیز خود به سه دسته «ظالم لِنَفْسِهِ»، «مقتصد» و «سابق بالخیرات» منقسم می گردند. بر این اساس، نجم رازی می گوید که ارواح در چهار صف قرار می گیرند:

۱. صف ارواح انبیا و خواص اولیا؛
 ۲. صف ارواح عوام اولیا و خواص مؤمنان؛
 ۳. صف ارواح عوام مؤمنان و خواص عاصیان؛
 ۴. صف ارواح عوام عاصیان و ارواح منافقان و کافران.
- او سپس می گوید:



و چون شخص انسانی مجموعهٔ دو عالم روحانی و جسمانی آمد، هر چه در هر دو عالم بود در وی نموداری از آن باشد. چنان که در عالم ارواح چهار صف پدید آورد، در عالم شخص انسانی چهار مرتبهٔ نفس را ظاهر کرد: اماره و لوّامه و ملهمه و مطمئنه تا هر صنف از آن ارواح که در صفی بودند، در اینجا در مرتبهٔ یک نفس باشند (نجم رازی، ۱۳۷۳: ۳۴۸).

اینکه نجم رازی مراتب نفوس را ناظر به صفوف ارواح دسته‌بندی می‌کند، بدان روست که نفس انسانی را ثمرهٔ روح انسانی می‌داند. بدین ترتیب او به وجود چهار مرتبه برای نفس معتقد است که از این قرارند:

۱. **نفس مطمئنه**: اگرچه هر نفسی درجه‌ای از اطمینان را داراست، نفس مطمئنه مخصوص انبیا و خواص اولیاست. وقتی نفس با تربیت شریعت به مقام اطمینان رسید، شایستهٔ دریافت خطاب «ارجعی» از جانب حضرت حق می‌شود (ر.ک: همان: ۳۶۹-۳۷۰)؛

۲. **نفس ملهمه**: نفس ملهمه آن است که به الهامات حق مشرف شده و بدان جایگاه رسیده که جایگاه و لیاقت سوگند را یافته است. صاحبان نفس ملهمه در عالم ارواح در صف دوم قرار داشته‌اند و قرآن کریم^۱ آنان را مقتصد نامیده است؛ زیرا بین صف اول^۲ و صف سوم^۳ قرار گرفته‌اند (ر.ک: همان: ۳۵۹)؛

۳. **نفس لوّامه**: بر اساس تفسیر نجم رازی «ظالمٌ لنفسه» در عالم ارواح در صف سوم (صف ارواح عوام مؤمنان و خواص عاصیان) قرار می‌گیرند و در این عالم نیز مرتبهٔ سوم از مراتب نفس (نفس لوّامه) را دارا می‌شوند. بنابراین لوّامه، نفس عوام مؤمنان و خواص عاصیان است و چون با وجود اینکه نور ایمان در دل دارند مانند

۱. آیهٔ ۳۲ سورهٔ فاطر.

۲. صف انبیا و خواص اولیا.

۳. صف عوام مؤمنان و خواص عاصیان.

اهل کفر عمل می کنند، نام ظالم بر آنها نهاده شده است (ظالمٌ لنفسه)؛ چه اینکه ظلم به معنای قرار دادن شیء در غیر موضعش است و کسی که در دل ایمان دارد و در عمل کفر می ورزد، در واقع خود را در موضع کافران قرار داده، درحالی که جایگاهش در میان مؤمنان است. وجه دیگر تسمیه نفس لوّامه به ظالم این است که نور ایمان را با ظلمت معصیت می پوشاند (ر.ک: همان: ۳۵۱).

به اعتقاد نجم رازی، اهل هر یک از صفوف هدایت یافتگان، خود به سه صنف «اصحاب یمین»، «اصحاب شمال» و «سابقان» تقسیم می شوند. از این رو در میان صاحبان نفس لوّامه، آنان که از عقل پیروی می کنند و طاعتشان بیش از معصیتشان است، اصحاب یمین، و آنان که از هوا تبعیت می کنند و معصیتشان بیش از طاعتشان است، اصحاب شمال اند؛ سابقان نیز عاشقان اند. نجم رازی در تبیین این دسته بندی اصحاب نفس لوّامه می گوید:

زیرا که چون حق تعالی دل را بیافرید، عقل را بر یمین او بداشت و هوا را بر شمال او بداشت و عشق را در سابقه او بداشت. اصحاب الیمین آنها بودند که متابعت عقل کردند و اصحاب الشمال آنها بودند که متابعت هوا کردند و سابقان آنها بودند که متابعت عشق کردند (همان: ۳۵۴).

نجم رازی بر آن است که هر چند صاحبان نفس لوّامه در عالم ارواح در صف سوم قرار گرفته بوده اند، از شراب طهوری که به اصحاب صف اول داده شده، بویی بدیشان رسیده است و چون به این دنیا رسیده اند، نور ایمان در دلشان تافته است و چون عصیانی از ایشان سر بزنند به آب توبه آن را می شویند؛ از این رو خداوند نفس ایشان را محل قسم قرار داده و فرموده است: **لَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ** (قیامه، ۲)؛ «به نفس بسیار ملامت کننده سوگند» (ر.ک: نجم رازی، ۱۳۷۳: ۳۵۸-۳۵۶)؛

۴. **نفس اماره: گمراهان (فَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ)** (اعراف، ۳۰) که صف چهارم عالم ارواح از آنها تشکیل شده است، خود به دو طایفه شقی (بدبخت) و اشقی (بدبخت تر) تقسیم می شوند. شقی برخی عاصیان امت اند که همواره مطابق



هوای نفس و مخالف فرمان حضرت حق عمل کرده‌اند، و اشقی کافران و منافقان‌اند؛ ازین رو گفته شد که صف گمراهان از ارواح عوام عاصیان و ارواح منافقان و کافران تشکیل شده است (ر.ک: نجم رازی، ۱۳۷۳: ۳۸۷-۳۸۸).

۳-۲. نفس در مصباح الهدایه

کاشانی معرفت نفس در مرتبه دوم شرافت پس از معرفت رب می‌داند (ر.ک: عزالدین کاشانی، ۱۳۸۹: ۲۳۳). ازاین رو فصل دوم از باب معارف در کتاب خود را به معرفی و بیان ویژگی‌های نفس اختصاص داده است. او نخست به معناشناسی واژه «نفس» می‌پردازد و می‌گوید که این لفظ بر دو معنا اطلاق می‌شود: یکی ذات و حقیقت شیء و دیگری نفس ناطقه انسانی که مجموعه روح حیوانی و طبیعی، و روح انسانی است (ر.ک: همان: ۲۲۴-۲۲۵).

۳-۲-۱. بیان مراتب نفس

به باور کاشانی اینکه سه عنوان اماره، لوّامه و مطمئنّه را به نفس داده‌اند به این معنا نیست که سه گونه نفس وجود دارد؛ بلکه تنها یک نفس وجود دارد و اینها اسامی مراتب مختلف آن است؛ یعنی نفس موجودی است که می‌تواند درجات و مراتب گوناگونی داشته باشد و در هر مرتبه و درجه‌ای، عنوان و وصفی خاص به آن داده‌اند: در مراتب نخستین وجودش که وجود شخص تحت استیلا و غلبه نفس است، به آن نفس اماره می‌گویند؛ در مراتب بالاتر که نفس انسان غلبه و استیلا بر وجود آدمی را به «دل» تفویض می‌کند و خود تحت اطاعت و انقیاد دل درمی‌آید، به آن نفس لوّامه می‌گویند؛ چراکه در این مرتبه، نفس هنوز کاملاً تحت ولایت دل قرار نگرفته و گه گاه از فرمان دل تمرد و سرپیچی می‌کند و بدین سبب به سرزنش و ملامت خود می‌پردازد؛ ولی هنگامی که نفس رشد کرد و بخ مراتب والاتری دست یافت، دیگر به کلی تحت فرمان دل قرار می‌گیرد و از آن تمردها و عصیان‌های موقت نفس هم دیگر خبری نیست و اینجاست که به مطمئنّه می‌رسد و هم ازاین رو

آن را نفس مطمئنه می خوانند (ر.ک: همان: ۲۲۵-۲۲۶).

اما برخی را گمان بر این است که نفس اماره غیر از نفس مطمئنه است. به اعتقاد اینان، نفس ناطقه همان دل است (زیرا وصف طمأنینه را که از اوصاف دل است، برای آن به کار برده اند) و نفس اماره هم گونه ای دیگر از نفس است که با نفس ناطقه (دل) تفاوت دارد (ر.ک: همان: ۲۲۶).

۲-۳. چگونگی ارتباط معرفت ربّ به معرفت نفس

کاشانی حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» را بر اساس دو معنایی که از نفس بیان کرده بود، تفسیر و تبیین می کند. به گفته او اگر «نفس» در این حدیث را بر معنای ذات و حقیقت شیء حمل کنیم، معنای حدیث این خواهد بود که هر کس ذات و حقیقت خود را شناخت و بر احاطه و تسلط ذاتش بر همه اجزای وجودش - اعم از جسمانی و روحانی، و ملکی و شیطانی - آگاهی یافت، در این صورت می تواند احاطه ذات و حقیقت مطلق را بر جمیع موجودات روحانی و جسمانی و ملکی و شیطانی و جنّی و انسی درک کند؛ چراکه انسان عالم صغیر است و هر چه در انسان کبیر (عالم) وجود دارد، در عالم صغیر (انسان) نمونه ای قابل مشاهده دارد (ر.ک: همان: ۲۳۲).

اما اگر واژه «نفس» در حدیث مزبور را بر «نفس ناطقه» حمل کنیم، تقدیر معنای حدیث این گونه خواهد بود: «من عرف نفسه [بوصف العبودیة] فقد عرف ربّه [بوصف الربوبیة]»؛ «هر که نفس خود را با صفت عبودیت بشناسد، پروردگار خویش را با صفت ربوبیت خواهد شناخت». توضیح آنکه نفس همواره دعوی باطل الوهیت دارد و صفات ربوبی از قبیل عظمت، کبریا، جباریت، عزت، استغنا، قدرت و... را که مخصوص ذات الهی است و ماسوی الله از آنها بی بهره اند، به خود نسبت می دهد و گمان می کند که اینها اوصاف اویند و این توهمات از نفس دفع نمی شود، مگر آنگاه که حق با نور صفات خود بر نفس تجلی کند؛ پس هر گاه حق با صفتی بر نفس تجلی کند، توهم وجود آن صفت در نفس زائل می شود و نفس به صفت



ذاتی خود آگاه می‌گردد؛ مثلاً اگر حق با صفت عظمت بر نفس تجلی کند، توهم وجود این صفت در نفس زائل می‌شود و صفت تواضع به جای آن می‌نشیند (ر.ک: همان: ۲۳۲-۲۳۳).

کاشانی در جای دیگر اشتراط معرفت الهی به معرفت نفس را اشاره‌ای به این معنا می‌داند که شناختن نفس با همه اوصافش و رسیدن به کنه معرفت نفس ناممکن است، همان‌گونه که رسیدن به کنه معرفت الهی ممکن نیست (ر.ک: همان: ۲۲۵).

۳-۲-۳. معرفی برخی از صفات نفس

کاشانی معتقد است که نفس منشأ ذمیمه و روح منشأ صفات حسنه است (ر.ک: همان: ۲۲۷). او سپس برخی از صفات ضمیمه و اخلاق سیئه نفس را برمی‌شمارد و می‌گوید که اینها بیماری‌های نفس‌اند و برای هر یک راه درمانی ارائه می‌دهد. کاشانی ده صفت را به عنوان اصول و امهات صفات ذمیمه معرفی می‌کند و می‌گوید سایر صفات ذمیمه در حکم فرع این اصول‌اند و از اینها نشئت می‌گیرد (ر.ک: همان: ۲۳۱). صفاتی که کاشانی در این قسمت از آنها نام می‌برد از این قرارند:

یک - هواپرستی به این معنا که نفس همواره می‌خواهد به گونه‌ای عمل کند که به خواست‌ها و لذات حسی و جسمی دست یابد. راه درمان این وصف و زائل کردن آن از نفس نیز زهد ورزیدن و محبت الهی است؛

دو - نفاق، یعنی ظاهر و باطنش متفاوت باشد و حضور و غیبت مردم برای او یکسان نباشد. رفع این صفت نیز با صدق امکان‌پذیر است؛

سه - ریا به این معنا که نفس همواره در پی این است که خود را در نظر مردم به اموری آراسته کند که ستایش آنان را برمی‌انگیزد، هرچند نزد حق تعالی مورد سرزنش باشد. صفت ریا با التفات و توجه نفس به حقارت و پستی خود درمان می‌شود؛

چهار - دعوی الوهیت و ضدیت و ندایت حق تعالی به این معنا که نفس همواره

خواهان این است که دیگران او را مدح گویند و از دستوره‌های او اطاعت کنند، و این صفت با تجلی صفات الهی در نفس درمان می‌شود؛

پنج - عُجب و خودبینی: توجه نفس همواره به صفات خویش است و آنها را با دیده‌ی رضا می‌بیند و خیر اندکی را که به دیگران می‌رساند، بسیار می‌بیند و نیکی بسیار دیگران در حق خود را اندک می‌شمارد. این صفت ناپسند با توجه نفس به حقارت خود برطرف می‌شود؛

شش - بُخل یعنی نفس به اموال و نعمت‌های دنیوی که به چنگ آورده، دل ببندد و آنها را به آسانی از دست ندهد. صفت بخل با غلبه‌ی نور یقین از نفس دور می‌شود؛

هفت - شره و خواستاری به این معنا که نفس در تمتع از شهوات و لذات به حد اعتدال بسنده نکند و آن‌قدر در تحصیل بیشتر این لذات می‌کوشد که این حرص او به هلاکش می‌انجامد. این صفت رذیله، با پرهیزگاری و ورع درمان می‌شود؛

هشت - طیش و سبکساری به این معنا که نفس بر هیچ چیز قرار نگیرد و هنگامی که ورود خواطر شهوات و خواست‌ها هیچ توقف و استقراری ندارد و می‌خواهد که بی‌درنگ آن خواهش را برآورده کند و به آن برسد؛ به عبارت ساده‌تر نفس در برآورده شدن مشتهیات خود عجز و بی‌صبر است. این رذیله با صبر زائل می‌شود؛

نُه - سرعت ملالت، یعنی نفس پر امور مختلف به سرعت دچار خستگی و ملال می‌شود و حوصله‌ی پیگیری ندارد تا کارهایش را به سرانجام برساند. این صفت ناپسند با اقامه‌ی نفس به وظایف شکر درمان می‌شود و از بین می‌رود؛

ده - کسالت، یعنی نفس در راه طاعات و امور پسندیده بسیار تنبلی می‌کند و اهل تسویف است؛ یعنی همواره آنها را به آینده موکول می‌کند و این رذیله با مجاهدت و ریاضت از بین می‌رود (ر.ک: همان: ۲۲۷-۲۳۱).



۴-۲-۳. روح و قلب و رابطه آنها با نفس

کاشانی در باب روح می‌گوید که شریف‌ترین موجودات و نزدیک‌ترین مشهود به حضرت حق است (ر.ک: همان: ۲۳۶). البته او این توصیف را برای روح اعظم بیان می‌کند که ارواح جزئی تحت سیطرهٔ اویند. به نظر می‌رسد که روح اعظم در کلام کاشانی، همان صادر نخستین در قول مشائیان است که به آن «عقل اول» می‌گویند؛^۱ چه اینکه بر اساس هستی‌شناسی عرفانی در عالم عقل، نخست عقل اول یا روح اعظم قرار دارد و سپس نفس کلی (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳: ۵۲۹).

کاشانی نفس را نتیجهٔ روح و روح را نتیجهٔ امر می‌داند (عزالدین کاشانی، ۱۳۸۹: ۲۳۷) که بر اساس مطالب پیشین می‌توان نفسی را که او محصول روح می‌داند، با نفس فلک اول نزد حکمای مشایی تطبیق کرد؛ چه اینکه عقل نخستین منشأ پیدایش دو موجود است (ر.ک: غزالی، ۱۳۳۸: ۱۶۷-۱۶۸؛ نورانی، ۱۳۸۵: ۱۹۴): یکی عقل دوم و دیگری نفس فلک‌الافلاک یا فلک اطلس.^۲

او دربارهٔ قلب نیز می‌گوید: دل که دایرهٔ وجود از او از در حرکت آمد و بدو کمال یافت، از نتیجهٔ ازدواج روح و نفس حاصل آمده است (ر.ک: عزالدین کاشانی، ۱۳۸۹: ۲۴۰ و ۲۴۲) و همچنان که ارواح و نفوس جزئی تحت احاطه و استیلای روح اعظم و نفس کلی‌اند، قلوب اصغر تحت احاطهٔ قلب اکبر مندرج‌اند. مراد از قلب اکبر نیز عرش است در عالم کبیر، همچنان که قلب اصغر در عالم صغیر

۱. «مراد از روح اعظم، امر اعلاّی حق و عقل اول است» (سجادی، ۱۳۷۹ش، ص ۲۴۷).

۲. «اولین فلک از افلاک کلیه فلک اطلس است که همان فلک الافلاک بوده و سیر شبانه روز مربوط به اوست» (امام خمینی، ۱۳۸۱ش، ج ۲، ص ۵۴۶). «افلاک کلّیه نه‌اند: فلک الافلاک که او را فلک اطلس و فلک اعظم گویند، پس فلک ثوابت، پس فلک زحل، پس فلک مشتری، پس فلک مریخ، پس فلک شمس، پس فلک زهره، پس فلک عطارد، پس فلک قمر» (نورانی، حکمت الهی در متون فارسی، ص ۱۹۴).

(انسان) عرش اصغر است (ر.ک: همان). این بیان کاشانی بر جسم فلک اطلس قابل تطبیق است؛ چه اینکه به گفته حکما فلک اطلس همان است که در لسان شریعت لفظ «عرش» بر آن اطلاق می‌شود.^۱ البته کاشانی معتقد است که عرش، صورتی و حقیقتی دارد (همان: ۲۴۰) که به نظر می‌رسد فلک اطلس، صورت عرش است. این نکته هم که قلب آدمی را به عرش اصغر تعبیر کرده، یادآور حدیث مشهور «قَلْبَ الْمُؤْمِنِ عَرْشُ الرَّحْمَنِ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۹/۵۵) است.

کاشانی قلوب اصغر را نیز که وجود آدمی ظرف تحقق آن است، دارای صورتی و حقیقتی می‌داند که صورت آن، همان تکه گوشت صنوبری است که درون سینه انسان می‌تپد و حقیقت آن نیز لطیفه‌ای ربانی است که از آن به عرش اصغر تعبیر رفت، و از آنجا که حقیقت دل امری روحانی است و صورتش عین جسمانیت است، میان این دو تناسب و سنخیتی وجود ندارد تا با هم مرتبط شوند؛ از این رو نفس ناطقه و روح حیوانی که هر دو جنبه را دارا هستند، میان صورت و حقیقت قلب واسطه می‌شوند تا این سنخیت و رابطه برقرار شود و وجه لطیف حقیقت دل ابتدا به واسطه نفس ناطقه و سپس روح حیوانی دریافت شود و به صورت دل منتقل گردد و صورت دل آن را در تمام اعضا و جوارح بدن منتشر کند؛ همچنان که فیض الهی نیز با وسائلی به حقیقت عرش منتقل می‌شود و از طریق حمله عرش به صورت عرش منتقل می‌شود و از آنجا میان موجودات عالم شهود منتشر می‌شود (عزالدین کاشانی، ۱۳۸۹: ۲۴۰-۲۴۱).



نتیجه گیری

از نظر نجم رازی ارواح انسانی مبدأ مخلوقات و موجودات، و روح پاک محمدی مبدأ ارواح انسانی است. به اعتقاد نجم رازی روح، دل، نفس و جسم، سلسله مراتب وجود انسان را تشکیل می‌دهند و دل و نفس، با تعلق روح به جسم پدید می‌آیند و اولی محل صفات حمیده، و دومی مرکز صفات ذمیه است. اما کاشانی دل یا قلب را نتیجه ازدواج روح و نفس می‌داند.

نجم رازی دل را خلاصه وجود آدمی می‌داند و بر آن است که دل با وجود اینکه جسمانیت دارد، مظهر انوار روح است. او دل را محل صفات حمیده، و نفس را مجمع صفات ذمیه می‌داند و معتقد است که دو صفت «هوا» و «غضب» از صفات ذاتی نفس‌اند و بقیه صفات ذمیه از این دو اصل متولد می‌شوند. ولی به اعتقاد کاشانی روح منشأ صفات حسنه، و نفس منشأ ذمیه است. او ده صفت ذمیه نفس را برمی‌شمارد و می‌گوید اینها اصول صفات ذمیه‌اند و مابقی از اینها نشئت می‌گیرند.

به گفته صاحب مرصاد العباد، فیضی که از ناحیه حضرت حق به انسان می‌رسد، نخست به روح او افاضه می‌شود و به واسطه روح، به دل او؛ سپس به واسطه دل او به نفسش، و به واسطه نفسش به جسم آدمی می‌رسد. اما سلسله مراتب نزول فیض الهی به انسان نزد کاشانی متفاوت است. به گفته او لطایف از جانب حقیقت قلب به صورت قلب افاضه می‌شوند و چون صورت و حقیقت قلب با هم سنخیت ندارند، نفس ناطقه و روح حیوانی میان آن دو واسطه می‌شوند تا این رابطه برقرار شود و وجه لطیف حقیقت دل ابتدا به واسطه نفس ناطقه و سپس روح حیوانی دریافت شود و به صورت دل منتقل گردد و صورت دل آن را در تمام اعضا و جوارح بدن منتشر کند؛ همچنان که فیض الهی نیز با وسائلی به حقیقت عرش (که معادل حقیقت قلب

در انسان است) منتقل می‌شود و از طریق حملهٔ عرش به صورت عرش (که معادل صورت قلب در انسان است) منتقل می‌شود و از آنجا میان موجودات عالم شهود منتشر می‌شود.

نجم رازی بر اساس آیات قرآن، انسان‌ها را به دو گروه «هدایت‌یافته» و «گمراه»، و گروه نخست را نیز به سه دستهٔ «ظالمٌ لنفسه»، «مقتصد» و «سابقٌ بالخیرات» تقسیم کرده است. وی سپس می‌گوید که این چهار دسته، چهار صف را در عالم ارواح تشکیل می‌دهند و چون به این عالم می‌آیند، منشأ نفوس اماره، لوّامه، ملهمه و مطمئن می‌شوند. اما در تقسیم‌بندی کاشانی، نفس ملهمه نیامده و به همان سه مرتبهٔ اماره، لوّامه و مطمئن اکتفا کرده است. گفتنی است که هر دو این صاحب نظران، این تقسیم‌بندی‌ها را به مراتب نفس مربوط می‌دانند؛ یعنی نفس واحد در مراتب تعالی خود در هر مرتبه‌ای به نامی خوانده می‌شود؛ نه اینکه سه یا چهار گونه نفس مختلف وجود داشته باشد.



فهرست منابع

الف) کتب

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵، الف). *الإشارات و التنبیها*. شرح نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی. چاپ اول. قم. نشر بلاغت.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵، ب). *النفس من کتاب الشفاء*. تحقیق حسن حسن‌زاده آملی. چاپ اول. قم. مرکز نشر دفتر تبلیغات اسلامی.
۳. ابن منظور الافریقی المصری، ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم (بی تا). *لسان العرب*. بیروت. دار الصادر.
۴. ارسطاطالیس (۱۳۸۴). *رسالة نفس*. ترجمه افضل‌الدین کاشانی. به اهتمام ملک‌الشعراى بهار. چاپ اول. تهران. انتشارات اساطیر.
۵. ارسطو (۱۳۷۸). *دریارة نفس*. ترجمه و تحشیه علیمراد داودی. چاپ چهارم. تهران. انتشارات حکمت.
۶. امینی‌نژاد، علی (۱۳۹۳). *آشنایی با مجموعه عرفان اسلامی (کلیات، تاریخ عرفان، عرفان نظری، عرفان عملی و...)*. چاپ سوم. قم. مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۷. امینی‌نژاد، علی (۱۳۹۲). *آموزش پودمانی مبانی عرفان اسلامی*. چاپ اول. قم. مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۸. امینی‌نژاد، علی (۱۳۹۴). *حکمت عرفانی: تحریری از درس‌های عرفانی استاد سیدیدالله یزدان‌پناه*. چاپ سوم. قم. مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۹. بیات، محمدحسین (۱۳۷۴). *مبانی عرفان و تصوف*. چاپ اول. تهران. انتشارات دانشگاه علامه طباطبایی.
۱۰. تهانوی، محمد اعلی بن علی (۱۹۹۶). *موسوعه کشف اصطلاحات الفنون و العلوم*. بیروت. مکتبه لبنان ناشرون.
۱۱. حائری مازندرانی، محمدصالح (۱۳۶۲). *حکمت بوعلی سینا*. چاپ سوم. انتشارات حسین علمی و نشر محمد.

۱۲. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۱). دروس معرفت نفس. چاپ اول. قم. انتشارات الف لام میم.
۱۳. الحسینی الزییدی، السید محمد مرتضی (۱۳۸۵/ق ۱۹۶۵م). تاج العروس من جواهر القاموس. تحقیق عبدالستار احمد فراج. بی جا. التراث العربی.
۱۴. خمینی، سیدروح الله (۱۳۸۱). تقریرات فلسفه امام خمینی. تهران. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۵. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷). لغت نامه. چاپ دوم از دوره جدید، تهران. مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۱۶. رحیمیان، سعید (۱۳۸۳). مبانی عرفان نظری. چاپ اول. تهران. انتشارات سمت.
۱۷. سجادی، سیدجعفر (۱۳۷۹). فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا. تهران. وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. سازمان چاپ و انتشارات.
۱۸. سجادی، سیدجعفر (۱۳۶۲). فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبییرات عرفانی. چاپ سوم. تهران. کتابخانه طهوری.
۱۹. عزالدین کاشانی، محمودبن علی (۱۳۸۹). مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه. تصحیح جلال الدین همایی. چاپ اول. تهران. زوآر.
۲۰. علامه حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۲۱/ق ۱۳۷۹ش). الأسرار الخفیه فی العلوم العقلیه. الطبعة الأولى. قم. مطبعه مکتب الإعلام الإسلامی.
۲۱. علامه حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۳۲). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. الطبعة الثالث عشره. قم. مؤسسه النشر الإسلامی.
۲۲. غزالی، ابو حامد محمد (۱۴۰۰/ق ۱۹۸۰م). احیاء علوم الدین. الطبعة الثانية. بی جا. دار الفکر.
۲۳. غزالی، ابو حامد محمد (۱۳۳۸). مقاصد الفلاسفه. ترجمه محمد خزائلی. تهران. سازمان چاپ و انتشار امیر کبیر.
۲۴. فخرالدین رازی، محمدبن عمر (۱۴۱۸). المباحث المشرقیه فی علم الالهیات والطبیعیات. تحقیق و تعلیق محمد المعتصم بالله البغدادی. بیروت. دار الکتب العربی.
۲۵. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۴). ترتیب کتاب العین. اعداد و تقدیم و تعلیق الشیخ



- محمدحسن بکائی، الطبعة الأولى، قم، مؤسسة النشر الإسلامی.
۲۶. فیاضی، غلامرضا (۱۳۹۰). علم النفس فلسفی. تحقیق و تدوین محمدتقی یوسفی. چاپ دوم. قم. مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۷. فیروزآبادی، محمدبن یعقوب (۱۴۲۲ق/۲۰۰۱م). القاموس المحيط. إعداد و تقديم محمد عبدالرحمن المرعشلی. الطبعة الأولى. بیروت. دار إحياء التراث العربی.
۲۸. قشیری، عبدالکریم بن هوازن (۱۳۹۲). الرسالة القشیریة. تصحیح و تعليق سیدعلی اصغر میرباقری فرد و زهره نجفی. چاپ اول. تهران. انتشارات سخن.
۲۹. قطب الدین شیرازی، محمودبن مسعود (۱۳۸۵). درة التاج. مقدمه و تصحیح محمد مشکوة. چاپ اول. تهران. انتشارات حکمت.
۳۰. کاشانی، عبدالرزاق (۱۴۱۴ق/۱۳۷۲ش). اصطلاحات الصوفیه. ترجمه محمد خواجوی. چاپ اول. تهران. انتشارات مولی.
۳۱. گوهرین، سیدصادق (۱۳۸۸). شرح اصطلاحات تصوف. چاپ اول. تهران. انتشارات زوآر.
۳۲. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳). بحار الأنوار. چاپ دوم، بیروت.
۳۳. مسکویه رازی، احمدبن محمدبن یعقوب (بی تا). تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراق. قدم له الشيخ حسن تمیم. بیروت. دار مکتبة الحیاء.
۳۴. مطهری، مرتضی (۱۳۷۴). عرفان حافظ. چاپ دوازدهم. تهران. انتشارات صدرا.
۳۵. مطهری، مرتضی (۱۳۸۳). مجموعه آثار. ج ۲۳. چاپ اول. تهران. انتشارات صدرا.
۳۶. معین، محمد (۱۳۸۶). فرهنگ معین. چاپ بیست و چهارم. تهران. مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
۳۷. نجم رازی، عبدالله بن محمد (۱۳۷۳). مرصاد العباد. به اهتمام محمدامین ریاحی. چاپ پنجم. تهران. شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۸. نورانی، عبدالله (۱۳۸۵). حکمت الهی در متون فارسی. تهران. انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

۳۹. یربئی، سیدیحیی (۱۳۹۲). عرفان نظری. چاپ هفتم. قم. بوستان کتاب.

۴۰. یزدان‌پناه، سیدیدالله (۱۳۹۳) *مبانی و اصول عرفان نظری*. ویراست دوم چاپ پنجم. قم. مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

ب) مقالات

۴۱. براتی، محمود و سهیلا کدیوری (۱۳۸۷). «بررسی برخی آراء بهاء ولد در حوزه علم النفس». *سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی*. ش ۲. ص ۱۲۸-۱۴۹.
۴۲. پناهی، مهین و لایلا شریفی (۱۳۹۱). «مآخذشناسی اندیشه های غزالی درباره نفس در کیمیای سعادت». *پژوهش‌های ادبی*. ش ۳۴ و ۳۵. ص ۷۴-۵۵.
۴۳. حیدری، فاطمه و زرین تاج پرهیزگار (۱۳۹۲). «مراتب النفس عند ناصر خسرو»، *اضاءات النقدیه*. سال سوم، ش ۶. ص ۴۸-۲۷.
۴۴. ساری اصلانی، شهرام (۱۳۹۵). «معرفت النفس از منظر عین القضاة همدانی». *عرفانیات در ادب فارسی*. ش ۲۹. ص ۱۸۹-۲۱۴.
۴۵. شجاری، مرتضی و زهرا گوزلی (۱۳۹۲). «دل آدمی و مراتب آن در عرفان اسلامی». *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی*. ش ۳۳. ص ۱۳۹-۱۷۶.
۴۶. طهماسبی، فرهاد و شهین ایامی بدرلو (۱۳۹۵). «بازتاب تمثیلی نفس اماره در مثنوی مولوی». *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی*. ش ۴۲. ص ۱۸۳-۲۰۸.
۴۷. عبداللهی، محبوبه (۱۳۷۷). «شناخت نفس و تزکیه آن جهت وصول به حضرت حق». *زبان و ادب فارسی*. ش ۱۶۸. ص ۱۶۲-۱۳۳.
۴۸. فلاح، غلامعلی و دیگران (۱۳۸۸). «تصویر دل در مخزن الاسرار نظامی گنجوی». *زبان و ادبیات فارسی*. ش ۶۵. ص ۷۰-۴۷.
۴۹. ملک‌ثابت، مهدی و احمد حیدری (۱۳۹۱). «دل در مصباح الهدایه». *مشکوٰه*. ش ۱۱۴. ص ۶۴-۴۴.
۵۰. نقیابی، عفت (۱۳۸۷). «جایگاه دل در مثنوی». *زبان و ادبیات فارسی*. ش ۶۲. ص ۱۱۳-۱۳۴.



زبان و تأثیرات فرهنگی و ایدئولوژی ایران و چین

مجتبی نجفی^۱

مبلغ بین الملل، دانش آموخته حوزه علمیه قم

محمد حسینی هراندهی^۲

مبلغ بین الملل، دانش آموخته حوزه علمیه قم

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۳/۱۶ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۲۷

چکیده

زبان و فرهنگ و قدرت نرم آن عوامل ارتباط تمدنی بین دو کشور می باشد که باعث تأثیرگذاری بر یکدیگر می گردند. شناخت فرهنگ یکی از عناصر اصلی شناخت سیاسی، اقتصادی و اجتماعی ملت ها است. بدون شک ایدئولوژی یکی از عناصر تأثیرگذار بر سیاست گذاری خارجی دو کشور جمهوری خلق چین و جمهوری اسلامی ایران بشمار می آید. در حالی که ایدئولوژی مارکسیسم دارای ماهیت اقتصادی می باشد که به مسائل دینی و ماوراءالطبیعه اعتقادی ندارد، اما ایدئولوژی انقلاب اسلامی ایران به جهت ریشه داشتن در فرهنگ ملی و مذهبی از ابعاد ماوراءالطبیعه و مذهبی برخوردار می باشد. ایرانی ها به دلیل شباهت های فرهنگی، تاریخی و تمدنی که با یکدیگر دارند بسیار شبیه چینی ها هستند. جاده ابریشم نقطه عطفی در تاریخ هر دو کشور بوده است و نقش بسزایی در افزایش همکاری بین چین و ایران داشته است. در واقع از دوران باستان تا امروز تأثیر تمدن های ایران و چین در هر حوزه ای احساس می شود. آثار به دست آمده و

1. E-mail: m_najafi@miu.ac.ir

2. E-mail: mohammad.harandehi1368@gmail.com

پژوهش‌های انجام شده مؤید این موضوع است که علاوه بر زبان سانسکریت، زبان فارسی تأثیرات عمیقی در فرهنگ چینی به ویژه در فرهنگ اقلیت قومی مسلمان این کشور به جا گذاشته که تأثیرات آن تا به امروز باقی است. از این رو، در مقاله حاضر تلاش شده است تا با روش گردآوری اطلاعات از میان داده‌های باستان‌شناختی، فرهنگی و ایدئولوژیکی به صورت کتابخانه‌ای از معتبرترین متون چینی به بررسی مناسبات این دو تمدن و همچنین زبان که دو عامل ارتباط تمدنی بین دو کشور هست پرداخته شود.

واژگان کلیدی

زبان، فرهنگ، فرهنگ ایران و چین، ایدئولوژی، تفاوتها.

مقدمه

روابط فرهنگی ایران و چین در ادوار تاریخ

تماس فرهنگی بین چین و ایران از اواخر دوره اشکانی و در دوره ساسانی، به ایجاد تغییرات در هنجارهای اصلی فرهنگ چین و ایران منجر شده است. این تغییرات بیشتر در هنجارهای فرهنگ نخبگان چین، به ویژه جنبه «هنری» آن رخ داده است. ایران به عنوان کشوری که بر سرزمین‌های زیاد و مردمان بسیار از فرهنگ‌های مختلف سلطه داشته و با آنها تعامل داشته است، همواره مورد توجه بوده است. در حقیقت، جایگاه ایران در تاریخ جهان و سهم آن در تاریخ نوع بشر تنها می‌تواند در پرتو بررسی تماس و تعاملات با قدرت‌های بزرگ همسایه آن شناخته شود. از جمله این فرهنگ‌ها، فرهنگ و تمدن چین است. ایران در روزگار پیش از اسلام، به مناسبت‌های مختلف و از راه‌های گوناگون با فرهنگ و تمدن چین تماس داشته است و از دوره‌ای مشخص، سفرایی از ایران به طور مرتب به چین سفر می‌کردند. این روابط گسترده، جنبه‌های مختلفی از فرهنگ و تمدن ایران را تحت تاثیر خود قرار داد و شعر فارسی، تجلی گاه این تأثیرات است.

بدون شك ایدئولوژی یکی از عناصر تاثیرگذار بر سیاست گذاری خارجی دو کشور جمهوری خلق چین و جمهوری اسلامی ایران بشمار می آید. در حالی که ایدئولوژی مارکسیسم دارای ماهیت اقتصادی می باشد که به مسائل دینی و ماوراءالطبیعه اعتقادی ندارد، اما ایدئولوژی انقلاب اسلامی ایران به جهت ریشه داشتن در فرهنگ ملی و مذهبی از ابعاد ماوراءالطبیعه و مذهبی برخوردار می باشد، لذا منافع ملی را بیش از آن که در ظرف ملی تعقیب نماید در چارچوب اسلام شیعی جستجو می نماید. در نتیجه تعقیب منافع ملی به معنای کلاسیک و رئالیستی آن با مشکل مواجه می گردد.

از سوی دیگر ایدئولوژی مارکسیسم نه تنها در فرهنگ باستانی و کهن جمهوری خلق چین از جایگاهی برخوردار نبوده است، بلکه با بسیاری از عناصر فرهنگ باستانی و ملی این کشور در تقابل بوده است، اما ایدئولوژی اسلامی ایران ریشه طولانی در بستر فرهنگ ملی و به ویژه مذهبی دارد و به همین جهت از جنبه اعتقادی و ایمانی برخوردار می باشد، لذا کنار گذاشتن و یا تعدیل آن نسبت به جمهوری خلق چین به آسانی انجام نمی پذیرد. با این حال چین به جهت برخورداری از قابلیت ها و توانایی های نظامی، سیاسی و اقتصادی و به جهت دوقطبی بودن نظام بین الملل و مهیا بودن شرایط بین الملل قادر بود که از ایدئولوژی به عنوان ابزاری جهت هویت سازی استفاده نماید در حالی که جمهوری اسلامی ایران از این توانمندی ها و شرایط برای بهره برداری از ایدئولوژی برخوردار نبوده است.

اهمیت این بحث از یکسو به جهت اهمیت «منافع ملی» و از جهتی دیگر به لحاظ شناخت میزان تاثیرگذاری فرهنگ بطور اعم و ایدئولوژی به طور اخص در قالب تصمیمات فردی و یا بوروکراتیک بر نحوه تصمیم گیری های سیاست خارجی می باشد.

هدف از ضرورت انجام این پژوهش این است که بتوان به نحو شایسته تری به نقش محدودکننده ایدئولوژی در اتخاذ تصمیمات منطقی تر پی برد، آن هم در



جهانی که با تمامی انواع شعارهای اخلاقی هنوز خط مشی دولتها در چارچوب بازی های قدرت در چارچوب رهیافت واقعگرایانه انجام می پذیرد و اصل را بر عینی و مادی بودن منافع ملی گذاشته اند. مورگنتا در سومین اصل از اصول ششگانه خود می گوید: «واقع گرایی چنین فرض می کند که مفهوم کلیدی آن، یعنی منافع در چارچوب قدرت، مقوله‌های عینی است که اعتباری عام دارد» (مورگنتا، ۱۳۷۹: ۱۶) در حالی که جمهوری اسلامی ایران حداقل در سیاست‌های کلان، ارزش محور عمل می نماید و منافع ملی را به لحاظ ذهنی مورد توجه قرار می دهد.

آثاری که در این شصت ساله اخیر در توئن هانگک پیدا شده است که از جمله چندین هزار نسخه نامه های دینی، ادبی، هنری و علمی می باشد که روشنایی خیره کننده‌ای بر پژوهندگان تاریخ تمدن می افکند که هم چگونگی مردم این بوم را می نمایند و هم تاریخ تمدن ایران را روشن تر می کند. با آنکه مقدار زیادی از این آثار هنوز، نرسیده و انتشار نیافته ولیکن همین اندازه ای که در دست است به خودی خود برای نشان دادن اهمیت چنین فرهنگی کفایت می کند.

روابط فرهنگی ایران و چین در اعصار گذشته

روزگاران بسیار کهن میان دو سرزمین پهناور و آباد ایران و چین همبستگی خیلی نزدیک فرهنگی دیده می شود. از کوهستان پامیر که در قسمت شرقی فلات ایرانست رودخانه بزرگی سرازیر می شود و بطرف مشرق می رود. حوضه این رودخانه وسیع است و سرزمین پهناوری را سیراب می کند مردمان این بوم آباد با اهالی شمالی پنجاب و پامیر و یا ایرانیان شمالی و مشرقی غورستان همبستگی فرهنگی داشته اند. در همین جاست که روزگاری یکی از بزرگترین کانون‌های فرهنگی نژاد ایرانی بوده است. نام برخی از شهرهای آن همانطور که در قدیم بوده و در ادبیات فارسی ذکر شده است هنوز هم به چشم می خورد.

ابی بطوطه در شرح سفر خود به چین نقل می کند که در کشتی چینی امیر ناحیه

کانسو در هنگامی که این شاهزاده چینی به افتخار مهمان خود بزمی در کشتی تفریحی خویش در روی رودخانه تدارک می دید ملاحان و خنیاگران این شعر سعدی را می خواندند:

تا دل به مهرت داده ام در بحر غم افتاده ام
تا در نماز استاده ام گوئی به محراب اندری

جالب اینجاست که هنوز بیش از پنجاه سال از مرگ سعدی نگذشته بود که آوازه او در چین به گوش می خورد و مردم آنجا با این زبان شیرین فرهنگی آشنائی فراوان داشتند. ابن بطوطه نقل می کند که در خان بالغ (پکن) پایتخت چین، بزرگترین مرشد شهر خواجه برهان الدین ساغرچی نام داشت و او ایرانی بود و در بسیاری نقاط دیگر نیز روحانیون ایرانی پایگاهی بلند داشتند. او می نویسد که نگهبانان سلطان عنوان «پاسوانان» (پاسبانان) را داشتند دسته تیراندازان «سپاهیان» خوانده می شدند و به مامورین انتظامات «درودرگان» می گفتند و شیخ بزرگ خان بالغ لقب «صدر جهان» داشت.

آثار فرهنگی ایران در چین قدیم

در زادگاه کنفوسیوس در پرستشگاه یِن تسو (Yen - tsai) کتیبه هایی است که دوتای آنها نوشته هایی به فارسی دارد. در طول چندین قرن کشتی های بازرگانی ایران بطور منظم از خلیج فارس و کرانه های شرقی آفریقا و هندوستان به بندرهای چین رفت و آمد می کردند. در قرن چهارم هجری ابوزید فارسی کتاب جامعی نوشت که در آن راه های دریایی ایران به هندوستان و چین مفصلاً شرح داده شده بود.

یکی از مهم ترین جنبه های «فرهنگ نخبگان» یک تمدن، تأثیر پذیری آنها از مؤلفه های تمدنی یا فرهنگ نخبگان جوامع هم جوار در نتیجه تماس فرهنگ هاست (10: 1938, Herskovits) این جنبه از تأثیر هنر ساسانی بر هنر و زندگی نخبگان درباری چین را می توان در میزان نفوذ پوشش ایرانیان در بین درباریان چین در زمان دودمان وی شمالی و بعدها نقطه آن را در دوره تانگ دید. پوشش ساسانی به



احتمال بسیار زیاد ابتدا طبقه نخبه و اشرافی دربار وی را تحت تأثیر قرار داده است. برای نمونه، مجسمه کشف شده در شمال چین که تاریخ آن به سال ۴۵۷ م مربوط می شود. در این مجسمه مادر بودا در حال تولد فرزندش به تصویر کشیده شده است؛ در حالی که پیراهنی با آستین تنگ و دامنی بلند پیلی دار به مانند پوشش زنان ساسانی بر تن دارد (Siren, 117: 1925) این نوع پوشش که در ایران دوره ساسانی بسیار رواج داشت، در بین زنان اشراف دربار وی شمالی و همچنین دربار پادشاهان کره ای رایج بوده است. (Mahler, 1959: 19)

اواخر دوره ساسانی: اوج تماس و برهم کنش فرهنگ‌های ایران و چین

با روی کار آمدن امپراتوری‌های سوئی و تانگ و بالطبع ایجاد ثبات سیاسی و امنیتی در چین، روابط سیاسی و تجاری ایران و چین وارد مرحله جدیدی شد. در آغاز قرن هفتم، خاندان سوئی نسبت به هم پیمانان و پناهندگان ایرانی سیاست رسمی تساهل داشت که به ندرت می توان چنین نگاه به خارجیان را در تاریخ چین یافت. این خاندان آغازگر این رویکرد سیاسی جدید بودند که حتی برای نظارت بر اتباع خارجی، اداره ای را نیز تأسیس کرده بودند (Ecsedy, 157: 1979) دوره حکومت سوئی و اوایل امپراتوری تانگ در چین مصادف است با حکومت هرمزد چهارم (590-579م)، (خسرو دوم 590-628م) و سال‌های هرج و مرج در شاهنشاهی ساسانی که به سقوط آن انجامید. براساس متون چینی، در این دوره روابط سیاسی همچنان تداوم داشته و به ویژه در زمان یزدگرد سوم به اوج خود رسیده است. (Liu Xu, 6258-6260: 1975, Ou Yangxiu, 1975: 5311-5313) مطابق با تاریخ دودمان سوئی، در دوره حکومت امپراتور یانگ از دودمان سوئی، فرماندهی به نام «لی یوه» به عنوان سفیر به ایران فرستاده شد و پادشاه ایران که به احتمال بسیار خسرو دوم بود، به نوبه خود سفیران و هدایایی همراه لی یوه به دربار چین فرستاد. (83: Wei Zheng, 1973, j, 28/14). 149 یافته‌های باستان‌شناختی نیز بر گسترش

تعاملات فرهنگی ایران و چین در اواخر دوره ساسانی به ویژه سده های ششم و هفتم تأکید دارند. در نیمه دوم قرن ششم میلادی در دوره حکومت دودمان های جو و سوئی، ورود کالاهای گران قیمت به چین افزایش یافت. مهاجرت صنعتگران سغدی و بلخی به شمال غربی چین در این دوره افزایش یافت و بر سلیقه و سبک هنری چینیان تأثیر عمیقی گذاشت. اوج حضور صنعتگران اهل سغد و بلخ و همچنین اوج ورود کالاهای غیربومی و گران قیمت به چین به ۱۵۰ سال نخست امپراتوری تانگ باز می گردد؛ زمانی که چین درهای خود را به روی تاجران و کالاهای مناطق غربی از جمله ایران ساسانی گشود. سیاست درهای باز امپراتوران تانگ باعث شد تا بیشتر تلفیق های هنری و فرهنگی نخبگان دو تمدن در نیمه اول امپراتوری تا تانگ اتفاق بیافتد.

تأثیر پوشش ایران دوره ساسانی در سده های هفتم و هشتم در چین به حدی بوده است که در آثار نویسندگان و شاعران دوره تانگ نیز به تصویر کشیده شده است. برای نمونه، در یکی از متون دوره تانگ به نام هسیانگ تا اشعاری آمده است که در آن توصیفات پوشش ایرانی بیان شده است. برای نمونه، در یک شعر آمده است: «در جامه ایرانی آستین ها تنگ است» و در شعری دیگر آمده است: «آستین من چسبیده است به دستم و من با آن خواهم رقصید». (Hsiang Ta: 1957:41-45) در این اشعار علاوه بر توصیف میزان استفاده اشراف و عار علاوه بر تو شاهزادگان چینی از پوشش ایرانی و دیگر عناصر فرهنگی ایران، به نوع پوشش و آرایش که از ایرانیان گرفته شده، بسیار انتقاد شده است؛ تا آنجا که این اعتراض ها سرانجام در سال ۶۷۲-۶۷۱ م. به فرمان منع استفاده از پوشش و آرایش ایرانیان برای زنان و مردان اشراف دربار تانگ انجامید. در قرن هفتم نیز موسیقی، نوع پوشش و حتی نوع غذا ایرانیان در بین طبقه اشراف چین به اوج محبوبیت رسیده بود؛ به گونه ای که در استفاده از آن مردان و زنان چینی از یکدیگر سبقت می گرفتند.

(427-424 : 1991 , Mahler , 1959 : 20 147,149 ; Pulleyblank)



از جاده ی تاریخی و فرهنگی ابریشم تا کمربند اقتصادی چین

در اواخر سده ی بیستم و در پی تعاملات نوین جهانی، فرهنگ نقش مهم تر نسبت به اقتصاد و سیاست در نام گذاری جاده های کهن ایفا کرد؛ اگر چه درست دو دهه بعد) در ده سال گذشته (، اقتصاد بیش از فرهنگ مورد توجه کشورها قرار گرفت . سازمان یونسکو در دو دهه ی پایانی سده ی بیستم با رویکرد فرهنگی - تاریخی به جاده ها، کشورهای بسیاری را خطاب قرار داد. پروژه ی «جاده ابریشم، جاده ی گفت و گو: ۱۹۹۷-۱۹۸۸م» توسط یونسکو با تأکید بر تعاملات فرهنگی و بر محور گفت و گو اجرا شد. یونسکو بر اینکه منظور «یک جاده» نیست و «جاده‌ها» هدف اند، همواره عبارت «جاده های ابریشم» را به کار برده است. این سازمان، ایده ی خود را ذیل این تعریف پیاده کرد: «اصطلاح جاده های ابریشم شبکه ی وسیعی از تجارت و روابط دریایی است که شرق دور، آسیای مرکزی، شبه قاره هند، فلات های ایران و آناتولی، قفقاز، شبه جزیره عربستان، منطقه ی مدیترانه و اروپا را شامل می شود. جابه جایی همواره ی مردم و کالاها در طول این مسیر منجر به انتقال و تبادل دانش، ایده ها، باورها، آداب و رسوم و سنت ها در طی سه هزاره شده است.» در این تعریف چند موضوع کاملاً نمایان است: گستره ی جغرافیایی جاده ها، جامعه، تجارت و علم و فرهنگ.

از سال ۲۰۱۵ م دوباره این موضوع مورد توجه یونسکو قرار گرفت و طرح این سازمان با شعار «گفت و گو»، «تنوع» و «توسعه» در جهت احیای نقش فرهنگی جاده ابریشم، در حالی اجرایی شده است که دولت ها بیشتر به نقش سیاسی و اقتصادی آن چشم دوخته اند.



تأثیرات زبان فارسی در چین

بر نگاهی به مطالعات و پژوهش های ایرانی در حوزه چین نشان می دهد اغلب این تحقیقات مطالعات زبانی تمرکز کرده اند یا دست کم یکی از موضوعات اصلی تحقیقات آنان زبان فارسی و قلمروهای مرتبط با آن از جمله واژگان فارسی در زبان چینی بوده است، مثلاً خوانگ شی جیان (۲-۲۹:۱۹۹۳) معتقد است «زبان فارسی از سرچشمه های اصلی وام واژه های موجود در زبان چینی است. حتی در زبان چینی امروزه نیز هنوز هم برخی از واژه های برگرفته از زبان فارسی به چشم می خورد.»

لافر با تألیف کتاب سینو - ایرانیکا سهم بسزایی در مطالعه ارتباطات فرهنگی ایران و چین در طول تاریخ دارد. این کتاب ۱۳۵ بخش دارد که هر بخش مربوط به یکی از مشترکات فرهنگی این دو کشور است، که از آن جمله می توان به منسوجات، مواد معدنی، آهن آلات، سنگهای قیمتی، عنوانهای پستها و مقام ها و ... اشاره کرد. وی و در این کتاب به استخراج ۵۲ وام واژه ایرانی در اسناد باستانی چینی پرداخته است، اما می توان گفت که تعداد این واژه ها در واقع بیشتر از این تعداد بوده است و این امر در پژوهش های بعدی قابل استناد است. پس از لافر پژوهش های ایران شناسی و اکتشافات در متون و زبانهای مرتبط با فارسی مثل فارسی میانه، سغدی و ختنی روز به روز بیشتر شد. برای مثال در سلسله تانگ، دو بخش کتاب مقدس بودایی ها که توسط بو کنگ به چینی ترجمه شده است، با عنوان «بودای آگاهی بزرگ که یکی از چهار حقیقت شریف آیین بودایی به شمار می آید» سوترای خیر و شر که توسط جاودانگی ذکر شده که در آن در مورد صور فلکی دوازده گانه و تقویم کشاورزی صحبت شده است، روزهای هفته با تلفظ های زیر آورده شده که از فارسی میانه برگرفته شده است:

Yaosenwu 曜森勿 یکشنبه (معنای چینی: روز خورشید yak shamba)

Louhuosenwu 娄祸森勿 دوشنبه (معنای چینی: روز ماه du shamba)

Shisenwu 势森勿 سه شنبه (معنای چینی: روز آتش si shamba)



Chesenwu 掣森勿 (معنای چینی: روز آب chaha : r shamba)

Bensenwu 本森勿 پنج شنبه (معنای چینی: روز چوب panj shamba)

Shusenwu 数林勿 جمعه (معنای چینی: روز فلز shah shamba)

Xisenwu 翕森勿 شنبه (معنای چینی: روز خاک haft shamba)

با گذشت زمان، در سلسله یوان واژه های بیشتری از فارسی به زبان چینی راه پیدا کرد. در آن زمان، زبان بین المللی بیشتر نقاط آسیا فارسی بود و مردم آسیای غربی و آسیای میانه به چین راه پیدا کرده بودند و امپراتوری یوان همزمان با ایلخانان در ایران روابط خوب و نزدیکی داشته است. در زمان سلسله یوان که دوران حکومت مغولها در چین است، سه خط کتابت رسمی در چین وجود داشت: خط مغولی؛ خط چینی و خط خوئی خوئی. نکته حائز اهمیت آن است که آنچه در تاریخ خط خوئی خوئی نامیده می شود، در واقع همان خط فارسی است. لیو یینگ شنگ (۲۰۰۸: ۲) اشاره می کند که در زمان سلسله یوان با گسترش ارتباطات بین الملل چین با کشورهای اطراف، امپراتوری دستور ساخت مدرسه های را برای یادگیری زبان های خارجی و زبانهای اقلیت های قومی چین و ترجمه داد و یکی از اصلی ترین مدرسه ها مربوط به زبان فارسی بود. او در اینجا یاد می کند که خط فارسی در واقع به نام خط خوئی خوئی معروف بود. البته واژه «خوئی» در فرهنگ لغت زبان چینی به معنی «برگشتن» است. در «فرهنگ معاصر زبان چینی» ذیل مدخل این واژه آمده است که «استفاده از این واژه پس از فعل نشان دهنده این است که کسی یا چیزی از جایی دیگر به جای اصلی خود حرکت می کند». (۲۰۰۵: ۶۰۶) بنابراین، بر گمانیم که چون مردمانی از سرزمین پارس دین اسلام را به این سرزمین بردند و باعث گرویدن بخشی از مردمان چین به دین اسلام شدند، واژه «خوئی خوئی» به مردمان مسلمان شده چین نسبت داده می شد که معنی «برگشته» ارد یعنی کسی که از آیینی به آیین دیگر برگشته است پس کم کم این اقلیت قومی «خوئی

خویی» نام گرفت و خط مورد استفاده آنها مخصوصاً برای آموزش های دینی که خط فارسی بود «خط خویی خویی» نامیده می شد.

اولین مدرسه ترجمه و آموزش زبان فارسی در چین و نخستین فرهنگ لغت فارسی - چینی

چین، نه تنها همیشه در صدد برقراری ارتباطات دوستانه با سایر کشورها بوده است، بلکه کشوری با اقلیت های قومی فراوان نیز به حساب می آید. این امر حاکی از نیاز بسیار این کشور برای آموزش و ترجمه زبانهای خارجی و زبانهای اقلیت های قومی این کشور است. در دوران سلسله هان غربی، زمانی که سفیری با نام جانگ چیان (۱۶۴ - ۱۱۴ ق م)، برای اولین بار به سرزمینهای خارج از چین پا گذاشت که در غرب این سرزمین واقع شده بودند، در واقع موجب باز شدن و رونق جاده ابریشم شد. او در طول عمر خود دو بار سفیر چین در کشورهای اطراف شد که هر بار موجب گسترش بیش از پیش روابط خارجی شد. اگرچه نخستین مرحله های گسترش زبان فارسی را در مقام آمدوشد تجاری از طریق فلات ایران و از طریق ماوراءالنهر، در امتداد جاده ابریشم، نمی توان بر اساس متون مشخص کرد (فراگنر ۱۳۹۴: ۳۴)، زیرا شواهدی موجود است که تاثیرات فرهنگ پارسی حتی به دوران سلسله چین مصادف با هخامنشیان را می توان در طرحها و تزیینات لباس و جایگاه و تزیینات قصر پادشاه چین شی خوانگ مشاهده کرد، اما اسناد مستدلی در دست نیست که بتوان آن را اثبات کرد؛ با این حال بعدها و در طول تاریخ می توان شواهدی دال بر این امر یافت. پس از سفرهای سفیر چین، جانگ چیان به کشورهای غربی چین، بسیاری از مردمان پارس و پارت به سرزمین های تحت امپراطوری سلسله هان آمدند و همراه خود دین های بودایی، زرتشتی، مانوی و یهودی را به این سرزمین آوردند. این مردمان برای حفظ فرهنگ و رسوم خود در میان خود شروع به آموزش و گسترش خط و زبان فارسی و پارتی کردند. بعدها در اوایل قرن بیستم میلادی، در منطقه تورفان چین طی چهار عملیات کشف آثار باستانی، تعداد قابل



توجهی از متون دین مانوی به زبانهای فارسی میانه، پارتی و سغدی کشف شد. طبق اسناد تقریباً از قرن هشتم میلادی گروهی از ایرانیان در منطقه تورفان در شمال غرب چین سکنی گزیدند و در نهایت با قوم اویغور که ترکان چین هستند، در هم آمیختند و یکی شدند. این موارد، گواه اهمیت سرزمین پارس و خط و زبان فارسی در طول تاریخ برای امپراطوری چین است.

عوامل تولید قدرت نرم

یکسری از عواملی که تولید کننده یا تقویت کننده قدرت نرم هستند شامل گسترش زبان و ادبیات، تبلیغ آرمان‌ها و ارزش‌های الهی، موقعیت ایدئولوژیکی، روابط دیپلماتیک گسترده، مناسبات و مبادلات فرهنگی، بهره‌گیری مناسب از اطلاعات و فرهنگ در راستای اهداف دیپلماتیک، ارائه تصویر مطلوب از خود، طراحی و اتخاذ استراتژی‌ها و سیاست‌های قابل قبول، کسب جایگاه علمی بالا و فن‌آوری‌های پیشرفته، حذف کردن ذهنیت‌های تاریخی منفی، توانمندی اقتصادی بالا، قدرت شکل‌دهی و کنترل افکار عمومی، قدرت نفوذ در باورها و نگرش‌ها، برخورداری از شبکه‌های خبری جهانی و قدرت تولید و توزیع محصولات رسانه‌ای مختلف به کشورها و نفوذ در رسانه‌های بین‌المللی. هم‌چنین برخورد مناسب و بیان مواضع قابل قبول در برخورد با بحران‌های بین‌المللی، مشارکت در جنبش‌های صلح طلب و نیروهای حافظ صلح، ارائه خدمات بشردوستانه، رعایت استانداردهای حقوق بشری، حمایت از جنبش‌های سبز و محیط زیست، تشکیل انجمن‌های دوستی با کشورهای مختلف، حضور گسترده در جوامع فرهنگی و رایزنی‌های فرهنگی در سطح گسترده در ایجاد و تقویت قدرت فرهنگی مؤثرند. برخی از نویسندگان حوزه روابط بین‌الملل، عوامل مؤثر دیگری را در تولید و تقویت قدرت نرم و سخت بیان نموده‌اند که عبارتند از: موقعیت جغرافیایی (آب و هوا، وسعت خاک، موقعیت ژئوپولیتیکی، جمعیت و نیروی انسانی)، سازمان اداری و دولتی، ظرفیت صنعتی، ارتباطات،

استعدادهای علمی، اختراعات، ابتکارات، ایدئولوژی و اخلاق اجتماعی، اطلاعات و سطح آگاهی، خرد رهبری و روحیه ملی.

در کل می‌توان گفت از جمله تجهیزات قدرت نرم، مردمی بودن و غیر رسمی بودن آن است. یعنی قدرت نرم، زمانی می‌تواند تولید گفتمان سازگاری با افکار عمومی کند که مستلزم قدرت سخت نباشد و بتواند به دور از محدودیت‌ها و امر و نهی‌های قدرت سخت، در شرایط و فضای آزاد، تولید گفتمان محلی، منطقه‌ای و فراملی نماید و به راحتی، پیام خود را به افکار عمومی جهانیان برساند. نکته مهم، آن است که قدرتی که از این طریق بدست می‌آید را نباید با عوام‌گرایی و تولید عوامانه گفتمان اشتباه گرفت، بلکه قدرت نرم (قدرت فرهنگی) یعنی تخصصی شدن، علمی شدن و عقلانی نمودن حوزه قدرت در همه زمینه‌هاست.

ابزار قدرت نرم

قدرت نرم برای تاثیرگذاری بیشتر و دقیق تر از ابزارهایی استفاده می‌کند که شامل موارد زیر می‌باشد:

الف) ابزار اول اثرگذاری قدرت نرم: جذابیت

جوزف نای در تعریف خود از قدرت نرم بیان می‌کند که قدرت نرم شامل توانایی بدست آوردن مطلوب از طریق جذابیت می‌باشد و نه از طریق جبر و تطمیع. (نای: ۱۳۸۷-۲۴)

نای در جای دیگر قدرت نرم را برابر با واژه جذابیت می‌داند و بیان می‌کند که قدرت نرم قدرت جذابیت است و منابع آن دارایی‌هایی است که این جذابیت را تولید می‌کند. (نای: ۱۳۸۷-۴۴) او در کتب دیگر خود به قدرت متقاعد و همراه کردن (نای: ۱۳۸۷-۴۶) اشاره می‌کند و در آخر از میان واژه‌های اجبار، متقاعد نمودن و جذابیت، سومی را مطابق با نظریه قدرت نرم خود معرفی می‌کند. (نای: ۱۳۸۹-۲۹) در واقع قدرت نرم برخلاف قدرت سخت که مبتنی بر خشونت فیزیکی است بر ذهنیت و افکار استوار است. (باقری: ۱۳۸۷-۲۱۷) و لذا از بازیگران متنوع



برخوردار بوده (هوکینگ: ۱۳۸۷-۹۷) و میزان تأثیرات و کنترل آن قابل بررسی دقیق نیست (واتانامه و مکائل: ۱۳۸۹-۴۸) در این مسئله هر طیف به جای آنکه از طریق تطمیع و یا خشونت دیگران را با خود همراه کند، از طریق تولید جذابیت و هنجارسازی به دنبال جلب بازیگران دیگر است. کاری که عمده رسانه‌های غربی با تسلط بر افکار و اذهان عموم جهان انجام می‌دهند و چه بسا تأثیر آن نسبت به حملات نظامی بیشتر هم هست. به عنوان مثال آمریکا در جنگ عراق در سال ۲۰۰۳ میلادی به شکل قابل توجهی از این قدرت نرم استفاده نمود و با نشان دادن تصویری غلط از عراق، عملیات اشغال و تصرف عراق را در اذهان عمومی جهان به عملیات آزادسازی تعبیر کرد.

ب) ابزار دوم اثرگذاری قدرت نرم: مهارت‌های ارتباطی

روانشناسان و به خصوص روانشناسان حوزه اجتماعی بیان کرده‌اند که اثرگذاری بر دیگران از روش‌هایی چون به کارگیری مهارت‌های ارتباطی تأثیر بیشتری دارد. رینولد (Reinold) منابع قدرت نرم را در کتاب «قدرت نرم در سیاست خارجی» نسبت به آنچه نای بیان کرده، گسترده‌تر می‌داند. او بیان می‌کند که قدرت نرم یعنی توانایی اثرگذاری بر دیگران از هر راهی به غیر از تهدید. (Reinold 2003: 13) با این تعریف قدرت نرم معنایی وسیع‌تر می‌یابد و محدود به «جذابیت» نمی‌گردد. از این روش‌هایی چون فریب و خدعه و یا تظاهر به عجز و ناتوانی برای جلب ترحم دیگران، وارد حوزه قدرت نرم می‌شود.

ج) ابزار سوم قدرت نرم: کارآمدی

در این بررسی بازیگر به دنبال روشی است تا کارآمدی خود را افزایش دهد. در این حالت از قدرت نرم، از طریق ثابت نمودن توانایی برای انجام تصمیمات به صورت مناسب و در زمان مطلوب، به دست می‌آید. در این تحقیق «قدرت نرم» به مقدار زیادی با «قدرت سخت» همراه است؛ زیرا تصور بر این است که در صورت تحقق

اهداف، دیگران ناخودآگاه به شما متمایل شده و جایگاه و اصالت شما را قبول می کنند.

در کل چنین می توان عنوان کرد که قدرت نرم و قدرت سخت در این گفتمان دو دسته از یک کل می باشند که از آن می توان به بُعد و جایگاه مادی قدرت که مبتنی بر تهدید و اجبار است یاد نمود.

(د) ابزار چهارم: فناوری پیشرفته در خدمت قدرت نرم

پیشرفت فناوری تاثیرات زیادی در اثرگذاری جنگ نرم دارد، به گونه ای که تولید و گسترش فناوری های پیشرفته موجب پیشبرد و پیروزی در جنگ نرم می گردد. در این مورد نیز، کاملاً بر نقش و اهمیت فناوری های سخت یا نرم افزاری تأکید و تمرکز می شود یعنی قواعد، روش ها و ابزارهایی در به کار بستن دانش علوم طبیعی در حل معضل تولیدات مادی. از این جهت، فناوری، نوعی سیستم دانش عملی و کاربردی است که از علوم طبیعی منتج شده است که به صورت مهارت، ابزار و قواعد برای تغییر، تطبیق و مدیریت طبیعت برای توسعه و بقای بشر استفاده می شود. (Zhouying, 2001: 1-2)

در ادبیات جنگ نرم، نقش و اهمیت فناوری های نرم کمتر مورد توجه و تجزیه و تحلیل قرار می گیرد. این در حالی است که بنیه و اساس جنگ نرم را این فناوری ها تشکیل می دهند و بدون این فناوری ها روند شروع، ادامه و انجام آن غیرممکن است. بر اساس تعریف سنتی از فناوری، دانشی که از علوم اجتماعی، علوم غیرطبیعی و معرفت سنتی غیرعلمی برای جواب دادن به مسائل و مشکلات کاربردی مختلف استفاده می شود، فناوری نرم نامیده می شود. فناوری نرم از مسیر استفاده درست از قوانین یا تجربه های مشترک در فعالیت های انسانی و اجتماعی حاصل می گردد که به قواعد، ابزارها، نهادها، روشها، شیوه ها و رویه ها شکل می دهد که به توسعه و ترقی، تطبیق و تنظیم یا کنترل جهان عینی و ذهنی کمک می کند. از این جهت، فناوری نرم برای تغییر، همراه کردن و مدیریت سوژه انسانی



از طریق مهارت‌ها، ابزارها، روش‌ها و قواعد است. این فناوری در دو مرحله به کار می‌رود: اولاً، تولید یا تبدیل انسان به سوژه؛ دوماً، تغییر، همراه و اداره کردن این سوژه در راستای اهداف و نتایج مطلوب.

ضرورت مطالعات فرهنگی در سیاست خارجی و روابط بین الملل

ضرورت پرداختن به مطالعات فرهنگی بدین جهت است که توجه به اینکه فرهنگ هر کشوری از طریق باورها، اسطوره‌ها، قواعد و هنجارها بر اندیشه و رفتار سیاستمداران اثر می‌گذارد، لذا شناخت دقیقی از محتوای فرهنگی جامعه برای بررسی سیاست کشورها امری ضروری است.

الف (برداشت نخست: ویژگیهای فرهنگی ایرانیان و چین

• ویژگیهای فرهنگ ملی ایرانیان و باستانی چین

• دین سالاری

روح مذهبی در جامعه ایرانی آنچنان قوی است که به سختی بتوان باور داشت که انسان غیرمذهبی در فرهنگ ایرانی رشد داشته باشد. از نظر سهروردی، ایرانیان آتش را مظهر نورانیت خدا و نیز خلیفه خدا بر روی زمین دانسته‌اند. (سجادی: ۱۳۶۳:۸۴) حتی گفته می‌شود که رنگ سفید در پرچم ایران علامت صنف دین یار است. (سجادی: ۱۳۵۲:۴۷) حتی شاهی در ایران باستان از دو ویژگی برخوردار بوده است اول دین یاری و دیگری حکمت. در اندیشه ایران باستان به ویژه در آئین زرتشت شهریار باید در همه حال تابع و پیرو دین باشد زیرا که دین هرگز فساد نمی‌پذیرد اما قدرت شاهی فسادپذیر است و یا در معرض فساد قرار می‌گیرد. (Mirbagheri:2003:3)

محافظه کاری تفکرات حفظ وضع موجودی در چین را بیشتر می‌توان در فلسفه های کنفوسیونیسیم بودائیسیم، و فلسفه هان فی تسو مشاهده کرد. «تحت تاثیر فرهنگ محافظه کاری کنفوسیوس این کشور در حدود دو هزار و چهارصد -پانصد سال، حالت عجیبی را طی می‌کند که در این مدت جامعه چین نه جامعه‌ای وحشی

و نه عقب مانده، نه رشد یافته و نه متکامل، نه نهضتی و نه عقب مانده مترقی بوجود آورد و نه دچار سقوط گردید و همیشه حالت متوسطی داشته است که تحت و تاثیر آموزه کنفوسیوس بوده است» (شریعتی، ۱۳۸۱: ۲۱۵-۲۱۶) از سویی این محافظه کاری (متی، ۱۳۸۱: ۲۱۵-۱۶) با پیشرفت چینی‌ها به ویژه در آستانه قرن بیستم این کشور در تضاد بوده است. (بونوایا: ۱۳۶۴: ۷۴)

• برخورداری از روحیه عدالت محوری

نیکی کدی در کتاب ریشه های انقلاب اسلامی ایران می گوید: «نگرش جهانی ایرانیان در حمایت از دیگر ملت‌های مستضعف به پیش از اسلام باز می گردد و ریشه در تجارب دوران امپراتوری ایران زمین دارد و از اصول اعتقادی ایرانیان مساله همیشگی استقرار جامعه آرمانی پاک است که عمدتاً به آرمان عدالت جهانی تعریف می شود.» (Mirbagheri, 38 : 2003) اینکه شاه خوب می بایست مظهر عدل الهی باشد، در ایران باستان دارای پیشینه‌های قابل توجه است، بگونه ای که از دست دادن عدالت از جانب شاه به منزله از دست دادن فره ایزدی وی محسوب می گردید.

ب) برداشت دوم: تفاوت‌های ایدئولوژیکی و فرهنگی ایران و چین

• ایدئولوژی فرهنگ محور در برابر ایدئولوژی اقتصاد محور

در مقایسه انقلاب‌های فرانسه و روسیه با ایران، امام خمینی (ره) عقیده داشت که آن انقلابها اساساً از ملاحظات مادی ملهم بود، حال آنکه انقلاب ایران می تواند برای کل بشر جمهوری اسلامی ایران براساس ایدئولوژی اسلامی (سوزیتو، ۱۳۸۲: ۳۰) عدالت اسلامی و سعادت به ارمغان بیاورد (اسپوزیتو، ۱۳۸۲: ۶۳) «سیاست فرهنگی اسلامی پایه ریزی شده است که مبتنی بر مفاهیمی همچون برتری مطلق توحیدی، اعتقاد به ذات خدایی مردم و گرایش مردم بسوی قدرت ایمان و... در بوجود آوردن ارزشهای غیرمادی است. اما اساس انقلاب چینی ها مبتنی بر پایه های اقتصادی بوده است. و کمونیسم مدعی فلسفه ای است که وعده میدهد دنیایی بسازد که در آن برابری کامل، وفور نعم مادی، و کمال عدالت اجتماعی برقرار باشد. (عمرانی:



۱۳۷۶: ۵۱) مارکسیسم که تمام انقلابها را به پای کارگران می نویسد و آنها را انقلاب های پرولتاریایی می نامد. اما انقلاب اسلامی ایران نه منتسب به یک طبقه اجتماعی - اقتصادی، بلکه بیشتر منتسب به یک طبقه اجتماعی-فرهنگی است که در برگیرنده بسیاری از طبقات بود.

ایدئولوژی دینی در برابر ایدئولوژی اخلاقی غیر دینی

می توان گفت که انقلاب ایران تنها انقلاب دینی در سطح جهان قلمداد می گردد که با مضامین دینی روبرو می باشد (رجایی: ۱۸۰: ۱۳۷۲) اما این قضیه در چین کاملاً بر عکس است، زیرا انقلاب چین نه یک انقلاب دینی بود و نه مکاتب رایج در این کشور جنبه دینی داشتند بلکه بیشتر مکاتبی اخلاقی و غیر دینی میباشند. همانطور که کنفوسیوس معتقد بود. «هرج و مرج زمانی روی میدهد که حاکم به لحاظ اخلاقی فاسد باشد». (Yuan, 2002, 8)

تفاوت در ساختار نظام دو قطبی با نظام پس از جنگ سرد

برای بررسی تطبیقی سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران و جمهوری خلق چین، علاوه بر عناصر داخلی فرهنگی و ایدئولوژیکی بایستی به عوامل محیط بیرونی و تفاوت در ساختار نظام بین الملل اشاره داشت. او علوم انسانی و مطالعات فرهنگی در حالی که چینی ها در دوره جنگ سرد در قالب ایدئولوژی مارکسیستی-مائوئیستی مبادرت به هویت سازی نمودند اما شرایط نظام بین الملل برای جمهوری اسلامی ایران بگونه ای دیگر بود در دوره جنگ سرد این ایدئولوژیهای منتسب به غرب و شرق بودند که بواسطه برخورداری از توانمندی های نظامی، اقتصادی و سیاسی مبادرت به هویت سازی می کردند بطوریکه سیاست خارجی چین به شدت رنگ و بوی ایدئولوژیکی به خود گرفت (Lexian, 2003 : 2) اما هر چند که پس از جنگ سرد به زعم بسیاری از صاحب نظران عوامل فرهنگی تاثیر فزاینده ای بر روابط بین الملل خواهد گذاشت اما در گیریهای ایدئولوژیکی به نظر می رسد از عمق

کمتری نسبت به گذشته برخوردار باشد. بگونه ای که «با پایان نظام دو قطبی، رقابت ایدئولوژیک جای خود را به رقابت ژئواکونومیک داد». (ازغندی، ۱۳۸۱:۹۱)

تفاوت ایدئولوژی در جمهوری خلق چین و جمهوری ایران

مارکسیسم-لنینیسم در چین یک پوشش ایدئولوژیکی برای تعقیب منافع ملی بوده است. از نظر بسیاری از کشورهای جهان سوم، مائوئیسم نشان دهنده جهان بینی جدیدی بود بعنوان آلترناتیو اصیلی برای ایدئولوژیهای «سلطه طلب» ابرقدرتها قلمداد می شد. (چونگک این مون، ۱۳۷۹:۶۵)

به گفته مائو «حقیقت هر علم و نظری به نتیجه عینی و عملی آن بستگی دارد نه مبانی ذهنی آن، تنها عمل اجتماعی معیار حقیقت است» (آزاد، ۱۳۷۸:۵۱) اما مائو به منظور بومی ساختن مارکسیسم در چین سعی نمود از نقاط مشترک این مکتب با کنفوسیونیسیم بهره ببرد.

اما جمهوری اسلامی ایران از طریق تکیه بر عامل ایدئولوژی و مذهب سعی دارد تا در برابر بسیاری از تهدیدات مقاومت نماید. برخی مقامات ایالات متحده بر این باورند که ایران از اسلام بعنوان ابزاری برای دستیابی به هژمونی سنتی در خلیج فارس استفاده می برد. گراهام فولر به نقل ریچارد کاتم می گوید: «با به قدرت رسیدن آیت ا... خمینی، برای اولین بار ایدئولوژی به یکی از ابزارهای سیاسی ایران تبدیل شد. ابزاری که نه تنها همسایگان مسلمان این کشور را بر آشفته می کرد، بلکه در اتحاد شوروی نیز با ۵۰ میلیون مسلمان اضطراب زیادی بر می انگیزخت». (فولر، ۱۳۷۷:۲۰۳)



نتیجه گیری

در پژوهش حاضر، حوزه فرهنگ نخبگان یا مؤلفه های تمدنی برای بحث و بررسی میزان تأثیر فرهنگی ایران از ایران باستان تا زمان حال انتخاب شده است؛ زیرا بیشتر داده ها و اطلاعات قابل بررسی در بحث تعاملات دو فرهنگ ایران و چین در دوره باستان شامل هنر، معماری، پوشاک، غذاها، هدایایی مانند حیوانات کمیاب و اندیشه های دینی و آیینی نخبگان و طبقه حاکم دو جامعه ایران و چین می شود. این بررسی مشخص کرده است که تأثیر فرهنگ و هنر ایران بر طبقه نخبه چین، از زمان دودمان وی شمالی به واسطه روابط نزدیک بین دو دربار آغاز شده بود تا اینکه در اواخر دوره ساسانی و اوایل دوره تانگ به اوج خود رسید. در این دوره با گسترش تبادلات سیاسی، تجاری و هنری بین ایران و چین، گسترش دامنه نفوذ فرهنگ ایرانی در چین را شاهدیم.

اما در بحث ایدئولوژی اصولاً در طول فرایند تاریخی اصول و ارزشهای فرهنگی به مرور زمان برای مردم به عنوان یک سلسله هنجارها، ارزشها و ساختارهایی تبدیل می شوند که یا تخطی از آن امکان پذیر نیست و یا اینکه این امر به سختی انجام می پذیرد. به ویژه زمانی که این ساختارهای ارزشی دارای ریشه های دینی باشند، لذا بر این اساس ایدئولوژی انقلاب اسلامی ایران حداقل از دو جهت نسبت به ایدئولوژی مارکسیسم در جمهوری خلق چین با دوام تر بوده است. نخست اینکه، بدون شک ایدئولوژی مارکسیستی انقلاب چین از غرب وارد شد و با تغییراتی که بوسیله مائو انجام گرفت این ایدئولوژی در این کشور قابلیت اجرا نمود. اما از سویی دیگر بخش عمده ای از ایدئولوژی انقلاب اسلامی ایران جزء لاینفک بدنه فرهنگی و هویتی آن بوده است. دوم اینکه، ایدئولوژی مارکسیسم چینی یک ایدئولوژی اقتصادی و غیر دینی می باشد. اما ایدئولوژی انقلاب اسلامی ایران تحت

تأثیر آموزه های فرهنگی و دینی قرار دارد و همین جهت جنبه باورگونه پیدا می نمایند لذا نمی توان به راحتی آنها را کنار گذاشت و یا تعدیل نمود.

با بررسی فرهنگ وام واژه های زبان چینی دریافتیم که ۱۰۶ وام واژه ایرانی در زبان چینی وجود دارد. همه این واژه ها ریشه فارسی دارند و شامل اسامی تعدادی گیاه، حیوان، روزهای هفته، نامهای مذهبی و ... می شود. اما از این ۱۰۶ واژه ۷۰ وام واژه، دیگر کاربردی در زبان چینی معاصر ندارند، ولی ۳۶ وام واژه به زبان چینی معاصر راه پیدا کرده است. البته برخی از آنها از نظر تلفظ و گاهی از نظر معنی تغییراتی کرده اند. نکته دیگر اینکه اولین مدرسه ترجمه زبانهای خارجی در چین در سلسله مینگ در آغاز با هشت دانشکده زبانهای مختلف آسیایی و اقلیتهای قومی کار خود را شروع کرد و بعدها به ده دانشکده رسید.



فهرست منابع

۱. جان سین لیان (۱۳۸۶)، متون باستانی پیرامون تاریخ روابط چین و ایران: از روزگار اشکانی تا شاهرخ تیموری، ترجمه جانگ هونگ نین، تهران: سازمان میراث فرهنگی، پژوهشکده زبان و گویش.
۲. فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۶)، شاهنامه، ویراسته جلال خالقی مطلق، ج ۷، تهران: انتشارات دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
۳. آزاد، بهنام (۱۳۷۸)، جایگاه چین در نظام جدید بین المللی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۴. آزر، ادوارد ای، و این مون، چونگ (۱۳۷۹)، امنیت ملی در جهان سوم، ترجمه پژوهشکده مطالعات راهبردی، تهران: انتشارات پژوهشکده مطالعات راهبردی.
۵. ازغندی، علیرضا (۱۳۸۱)، سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران، تهران: نشر قومس.
۶. اسپوزیتو، جان. ال (۱۳۸۲)، انقلاب ایران و بازتابهای جهانی آن، تهران: نشر باز.
۷. بال، ترنس و دگر، ریچارد (۱۳۸۶)، ایدئولوژی های سیاسی و آرمان دموکراتیک، ترجمه احمد صبوری، تهران: مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه.
۸. بایرناس، جان (۱۳۸۰)، تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران: انتشارات تندیس.
۹. بوناویا، دیوید (۱۳۶۴)، چین ۱۹۸۰، ترجمه محمد علی حمید رفیعی، تهران: انتشارات تندیس.
۱۰. چان، آدریان (۱۳۸۳)، مارکسیسم چینی، ترجمه بهرام نوازی، تهران: موسسه چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه.
۱۱. چینگ، جولیا (۱۳۸۳)، ادیان چین، ترجمه رضا ارشدی.

۱۲. دفتری، مریم و ملکوتی راد، علیرضا (۱۳۷۳)، «تحلیلی بر روابط چین و ژاپن» (۱۹۴۹-۱۹۹۳)
۱۳. فصلنامه سیاست خارجی، سال هشتم، بهار و تابستان، ترجمه حمید رضا ارشدی، ارشدی، تهران: انتشارات باز.
۱۴. رجائی، فرهنگ (۱۳۷۲)، تحول اندیشه سیاسی در شرق باستان، تهران: نشر قومس.
۱۵. ساروخانی، باقر (۱۳۷۰)، دایره المعارف علوم اجتماعی، تهران: انتشارات کیهان.
۱۶. سجادی، سیدجعفر (۱۳۶۳)، شهاب الدین سهروردی و سیری در فلسفه اشراق، تهران: نشر فلسفه.
۱۷. شفیعی فر، محمد (۱۳۸۴)، «الگوی نظری تحول انقلابی در ایران»
۱۸. فصلنامه مطالعات راهبردی، شماره سوم، سال هشتم، پائیز - عالم، عبدالرحمن (۱۳۷۷)
۱۹. اندیشه سیاسی چین باستان، تهران: مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه، عمرانی، حیدرعلی (۱۳۷۶).
۲۰. کمونیسم: نگاهی به کارنامه کمونیسم جهانی، تهران: اطلاعات، فولر، گراهام (۱۳۷۷)
۲۱. قبله عالم، ژئوپلیتیک ایران، ترجمه عباس مخبر، تهران: نشر مرکز.
۲۲. قوام، عبدالعلی (۱۳۸۲)، جهانی شدن و جهان سوم؛ روند جهانی شدن و موقعیت جوامع در حال توسعه در نظام بین الملل، تهران: مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه.
۲۳. فراگنر، برت (۱۳۹۴)، فارسی زبانی قلمرو، هویت و رابطه زبانی در تاریخ آسیا، سعید فیروزآبادی تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.



from Prehistoric Times to the Present , 2nd ed . , 16 vols . , Tehran , XIV , pp . 3068-79.

25. Baines , John and Norman Yoffee . 1998. "Order , legitimacy , and wealth in ancient Egypt and Mesopotamia ," in G. Feinman and J. Marcus (eds.) , Archaic states (Advanced Seminar Barabantseva , Elena (2004).

26. "Chinese Nation - Negotiation in the Period Modernization EAS Electronic Working Papers . Vol . 2 , Number 5. (20 March) . Hearing of the Senate Judiciary Committee (1993).

27. Terrorism and America: A Comprehensive Review of Treat , Policy , and Law . Washington DC : US . Government Printing . office (21 April). Lexian , Fang (2003).

28. "Is China's Foreign Policy Becoming Less Ideological ?" UK : University of Durham . (www.dur.ac.uk) . Maleki , Abbas (2002).

29. Decision Making in Iran's Foreign Policy: A Heuristic Approach (sharif.edu/~maleki) Mirbagheri , Farid (2003).

30. "Political Culture & It's Impact on Politics: The Case of Iran" , Conflict Studies Research Center (March) . Sariolghalam , Mahmood (2003).

31. "Understanding Iran: Getting past stereotypes and mythology". (The Center for Strategic and International Studies and the Massachusetts Institute of Technology . The Washington Quarterly . Autumn .. Supreme Council of Cultural Revolution . Principles of the Cultural Policy of the Islamic Republic of Iran , Supreme Council of Cultural Revolution.

32. (<http://216.239.59.132/search>).

33. 美]劳费尔 (1964) , 《中国伊朗编》 , 林筠因译。北京: 商务印书馆。

34. 熊宗立 (1986) , 《居家必用事类全集》。

35. 北京: 书目文献出版社。

36. 黄时鉴 (1993) , 现代汉语中的伊朗语借词初探一兼从一个侧面看中国文化心理, 叶奕良主编《伊朗学在中国论文集》: 29 38页。

37. 北京: 北京大学出版社。黄时鉴 (1998) , 元代四体铭文铜权的考释 - 认识读波斯文铭为主, 叶奕良主编《伊朗学在中国论文集》: 41-47页。

38. 北京: 北京大学出版社。

39. 刘迎胜 (2002) , 回族与其他一些西北穆斯林民族文字形成史探—从回回字到“小经”文字, 《回族研究》第45期: 5 13页。

40. 宁夏: 宁夏新闻出版局。

41. 中国社会科学院语言研究所词典编辑室 (2005) , 《现代汉语词典》, 第五版, 北京: 商务印书馆。

42. 刘迎胜 (2008) , 《《回回馆杂字》与《回回馆译语》研究》北京: 中国人民大学出版社。 .



بررسی مروری مقاله پوروشوتمه لعل در خصوص تأثیرات فرهنگی هند بر ادبیات غرب با تأکید بر نظر کالین کمبل

زهرة شریعتی^۱

دانشجوی دکترا، مدرس دانشگاه جامع علمی کاربردی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۳/۲۹ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۵/۲۸

چکیده

قرن بیستم شاهد تغییرات اساسی در دیدگاه فرهنگ غرب به فرهنگ و ادیان شرقی بوده است. «کالین کمبل» در کتاب خود با عنوان شرقی شدن غرب تفاوت‌های دینی، فرهنگی و حتی ادبی هنری میان شرق و غرب را به خوبی تبیین می‌کند و معتقد است برخی مفاهیم فرهنگ و ادبیات هندی مانند توجه به طبیعت و احیای آن، بر فرهنگ و ادبیات غرب تأثیر بسزایی گذارده است. با این حال، باید نظر خود هندیان را نیز که به زبان انگلیسی تسلط کافی دارند، بررسی نمود. این مقاله مروری، با توجه به نظر کمبل و ترجمه متنی از پوروشوتمه لعل که خود یکی از شاعران و نویسندگان هندی است، به بررسی این تأثیرات بر ادبیات انگلیسی می‌پردازد و نتیجه می‌گیرد که ادبیات غرب، هرچند از ادبیات و فرهنگ هند واژه‌ها و مفاهیمی را وام گرفته، اما آن‌ها را با پیش‌زمینه فرهنگی خود ترکیب کرده و معنای تازه‌ای به آن‌ها بخشیده که مشابهتی با معنای آن‌ها در فرهنگ هند ندارد.

واژگان کلیدی

هند، غرب، فرهنگ، واژه، ادبیات.

مقدمه

پس از جنگ جهانی دوم، به ویژه از دهه ۶۰ میلادی تاکنون، تغییری بنیادین و شگرفی در نگرش غرب (به معنای اروپای غربی و آمریکای شمالی) به شرق رخ داده است. این تغییر نه تنها شامل تفاوت‌های جغرافیایی، ظاهری، نژادی، اجتماعی و سیاسی میان این دو، بلکه دربرگیرنده تغییرات اساسی در دیدگاه فرهنگ غرب به فرهنگ و ادیان شرقی است.

«کالین کمبل» در کتاب خود با عنوان شرقی شدن غرب با الگو گرفتن از نگاه جامعه‌شناسانه ماکس وبر، تفاوت‌های دینی، فرهنگی و حتی ادبی هنری میان شرق و غرب را به خوبی تشریح و تبیین می‌کند. سپس براساس مدارک، مصادیق و مستنداتی از تأثیرات فرهنگ و ادیان شرق بر غرب، به خوبی از پس دفاع از نظریه خود برمی‌آید و آن را نوعی زایش جدید شرق در غرب توصیف می‌نماید. این مصادیق شامل مسائلی چون احیای طبیعت است که به طور خاص در مسائل زیست محیطی، گیاه‌خواری، طب کل‌نگر (هومئوپاتی) و جنبش‌های دفاع از حقوق حیوانات برجسته شده‌اند (به‌پر، ۲۰۰۹). تحلیل کمبل از دلایل این تغییر که پس از جنگ جهانی دوم روی داده است، هم ریشه در نظر وبر دارد (فشار درونی جامعه به سوی عقل‌گرایی)، و هم تغییر نیازهای بشر معاصر و صد البته تحولاتی که در نگرش دینی غرب نسبت به ادیان شرق رخ داده است (به‌پر، ۲۰۰۹). تفاوت دیدگاه غرب و شرق در باب الوهیت و مهم‌تر از آن، بحران در تفسیر دینی از مسیحیت در دهه ۵۰ و ۶۰ میلادی از جمله نکاتی هستند که کمبل در کتاب خود به طور مفصل بدان اشاره دارد. الوهیت در مسیحیت غربی به صورت مشخص، انسان‌وار و وجودی متعالی توصیف می‌گردد که هم خالق است و هم ناظر بر جهان طبیعت و انسان‌ها. اما در شرق، الوهیت پیوندی عمیق با یک اصل ناانسان‌وار، نامتشخص و حاضر در همه عالم سر و کار دارد که جهان طبیعت و انسان‌ها به یک اندازه به وی نزدیکند.

هرچند الوهیت شرقی به ویژه هندی شامل خدایان متعدد یا تثلیث هندوی، نیروانه نامتشخص و غیرقابل توصیف بودایی، گوروها (معلمان) دین سیک، و تیرتهنکره‌ها و رستگاری‌یافتگان دین جین است. کمبل این دو نوع جهان بینی را به ترتیب به عنوان ثنویت مادی گرایانه و دیگری را وحدت وجود می‌داند.

بحران در جهان‌بینی غرب پس از تحولات جنگ جهانی دوم، بر مبنای نظر کمبل دو جنبه دارد: یکی در تفسیر دینی از مسیحیت، یعنی دیدگاه کهنه‌ای که با پیشرفت روزافزون علم مدرن تحلیل می‌رفت و از زیربنا ویران می‌شد و دوم، در تفسیر عرفی و سکولار از دین که کمبل آن را به ظهور کمونیسم در اتحاد جماهیر شوروی و شکست مانیفست این نظام مربوط می‌داند. همچنین توجیه عقلانی تفاسیر سکولار از مسیحیت در غرب، ابتدا با اگریستانسیالیسم نئومارکسیست (ژان پل سارتر) و جهان‌روان‌شناختی مکتب فرانکفورت (به ویژه مارکوزه)، و دومی با اسطوره‌زدایی لیبرال توسط بولتمان و پل تیلیخ صورت گرفت (به‌یر، ۲۰۰۹).

البته دیدگاه کمبل با وجود استدلال‌های خوب و متقاعدکننده، قابل نقد نیز هست. اولاً: جنبش «نیو ایج» New Age که کمبل آن را نمونه‌ای کامل از زایش فرهنگ و ادبیات شرق در غرب می‌داند، هرچند اهمیت تحلیلی و روان‌کاوانه بسیاری دارد، اما شاید چندان هم نسبت به گذشته فرهنگ و دین غربی به ویژه ادیان رازآمیز یونان باستان و مکتب هنری رمانتیسیسم متفاوت و جدید نباشد. دوماً: این نکته قابل پرسش است که آیا جهان‌بینی غرب را می‌توان تنها به مسیحیت و مارکسیسم تقلیل داد؟! اگر مسیحیت، بحرانی را در دهه ۶۰ میلادی تجربه کرد، همزمان با آن کمونیسم و مارکسیسم نیز بحرانی را طی کردند که در نهایت به فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی منجر شد. سوم این که کمبل نسبت به تحلیل ساختاری در دوره پس از جنگ بسیار کم توجه است، به ویژه انفجار اطلاعات و ادوار اقتصادی پس از جنگ (به‌یر، ۲۰۰۹).

اکنون می‌توان با مرور دیدگاه کمبل نسبت به شرقی شدن غرب، تاثیر هندیان را



بر ادبیات اروپای غربی و آمریکای شمالی بررسی کرد. پوروشوتمه لعل^۱ (۲۰۱۰-۱۹۲۹) استاد افتخاری زبان انگلیسی در کالج سنت خاویر کلکته، سال‌ها درباره فرهنگ و ادبیات هندی در بیش از صد کالج و دانشگاه در انگلستان، آمریکا و استرالیا سخنرانی‌های متعددی کرد. او همچنین به مدتی طولانی در کالج کلکته هر هفته بر روی ترجمه کامل *مهابهارته* به انگلیسی کار کرد که تاکنون ۲۱۰ جلد از آن منتشر شده است. وی در زمره نویسندگان، مترجمان و شاعران هندی معاصر می‌گنجد. ترجمه خلاقانه او از *مهابهارته* و *رامایانه*، همچون شعرها و داستان‌های کوتاهش، مخاطبان زیادی داشته و دارد. او در مقاله‌ای کوتاه به خوبی به این تاثیرات با نام بردن از آثار برخی نویسندگان، شاعران، هنرمندان و حتی یکی از گروه‌های موسیقی مشهور غربی پرداخته است. لعل در ابتدای مقاله خود، با دقت به تفاوت مفاهیم در زبان‌های شرقی و غربی اشاره کرده است.

تفاوت مفاهیم در واژه‌های شرقی و غربی

لعل در ابتدا مشکل چشمگیری را متذکر می‌شود که معمولاً برای تمام کسانی که میل دارند تاثیرات ایده‌ها، ارزش‌ها و باورهای هندی را بر ادبیات غرب مطالعه نمایند، پیش می‌آید؛ یعنی توجه به این نکته که برخی واژه‌های کلیدی در هر دو محیط شرق و غرب، هیچ معادل قابل ترجمه‌ای ندارند. مانند:

سنسکریت:

آرتَه (*Artha*)، آوتارَه (*Avatara*)، دهرمه (دَرَمَه) (*Dharma*)، کالَه (*Kala*)،
کامَه (*Kama*)، کرَمَه (*Karma*)، موکشَه (*Moksha*)، نیروانَه (*Nirvana*)، شنتی (*Shanti*)
انگلیسی:

آمرزش گناهان، کفر، گناه، بهشت، جهنم، تجسد، کنایه، تجدید حیات،

1. Purushottama Lal

عرفی (دنیوی)، معصیت، تراژدی (سوگنامه).

این مساله تاثیر بسیار زیادی بر چگونگی معرفی و ارائه فلسفه هند در ادبیات غرب داشته است. گاهی برای واژه‌هایی که نمی‌توان آن‌ها را در زبان هندی بازنمایی کرد، توصیفی ارائه شده که شاید نمایانگر منظور صحیح یا ارزش آن در فرهنگ هندی نبوده باشد. علاوه بر این، شاید غربیان برخی از مفاهیم فرهنگ خود را بر آن واژه‌ها بار کرده باشند؛ در حالی که ممکن است به واقع، آن مفاهیم حتی در بستر اصلی خود نیز وجود نداشته باشند. برای نمونه، فلسفه هندی هیچ واژه‌ای برای معجزه در سنسکریت یا دیگر زبان‌های هندی ندارد. اصولاً معجزات امکان واقع شدن ندارند، زیرا طبق فرهنگ هند، هیچ چیز در این دنیای مادی و کرمه (به معنی کردار، رفتار)، خارج از مدار ماده و کرمه عمل نمی‌کند.

خدایان هندو آشکارا پا در زمین خاکی دارند و مشمول قانون علت و معلول یا همان کرمه هستند. خدایان نیز، به همان‌سان که انسان‌ها بیچارگانی فانی هستند، مانند انسان گرفتار دنیای کرمه هستند. خدایانی که هندویان می‌پرستند، خود خلق کرده‌اند، بنابراین نمی‌توانند خدایی را پرستش کنند که وی آن‌ها را خلق کرده است.

هندوها برای مفهوم پاداش ابدی و جاودانه، واژه‌ای به نام بهشت یا ملکوت ندارند. بهشت هندوها منزلگاهی موقت است که پس از لذت بردن از آن، آدمی دوباره تولدی نو می‌یابد تا شانس دیگری برای بهتر بودن در زندگی بعدی‌اش بیابد، نه دستیابی ابدی به بهشت به عنوان پاداش اعمال خوب.

همچنین هندوها چنان که غربی‌ها دعا می‌کنند، دعا نمی‌کنند. دعاهای مقبول چه بسا به دلیل کرمه‌های قبلی، به نفرین بدل شوند. هندوان بر این باورند که آدمی باید دعا کند، اما نه برای طلب حاجت از خدایان، بلکه دعا می‌کند، چون همه چیز، یعنی زندگی را دارد. دعا در حقیقت یک سپاس‌گزاری از نعمت حیات است، نه طلب حاجات دنیوی. تراژدی زندگی به معنای عدم دستیابی به خواسته‌ها نیست،



بلکه بدین معناست که دقیقا همان چه را خواسته‌اند، قبلا دریافت کرده‌اند، همراه با تضادهای درونی‌اش. از قضا نیل به امیال و برآورده شدن حاجات، ترسناک و مهیب است.

به خواسته‌هاتان فکر می‌کنید، آرزویش را دارید، در رویا می‌بینیدشان، برای نیل به آن‌ها تلاش می‌کنید و به دستشان می‌آورید؛ در حالی که قبلا آن‌ها را داشته‌اید! نکته این جاست که در این جهان مملو از تضاد، شیرینی‌ها موجب دل‌درد می‌شوند؛ بازیچه‌های زندگی پس از مدتی که انسان را سرگرم کردند، به شدت ملال آور می‌گردند؛ شادی‌ها درد به همراه خود می‌آورند؛ شهوت جنسی، شهرت، پول و قدرت نیز به طور هولناکی همان تمایلاتی هستند که مانع دستیابی به هدف زندگی می‌شوند. گوش‌نوازترین و زیباترین آهنگ‌ها و موسیقی‌های بشر در حقیقت یادآور اندوهناک‌ترین و غم‌انگیزترین افکار انسان هستند. حتی زندگی نیز مرگ آور است؛ تنها راهی که برای رهایی از مرگ وجود دارد، این است که انسان هرگز متولد نشود.

دهرمه یا درمه، ترجمه واژه دین (Religion) نیست، بلکه معنایش این است: «آنچه محکم و پابرجاست». این واژه از ریشه dhri به معنای زمین است. چهار امر پایا و باثبات در عالم هست که به صورت همزمان در هر لحظه از زندگی هر فرد عمل می‌کند:

۱. سوَه درمه sva-dharma (ثبات خود، گزینه حفظ بقای خود، فردیت)؛
۲. کوَکه درمه kula-dharma (ثبات خانواده)؛
۳. یوِگه درمه yuga-dharma (ثبات روح)؛
۴. سَنَه تَنه درمه sanatana-dharma (ثبات وجود مطلق که ازلی ابدی و

نامتغیر است).

آرجونه Arjuna نیز بر مبنای رزمگاه کوروک شتره Kuruksheṭra، مانند همه ما

در کشاکش زندگی، همزمان این چهار درمه را درک کرده و در نهایت باید انتخاب کند. انتخاب او تعیین کننده چگونگی شخصیت و منش وی است. عدم انتخاب به اختیار او نیست.

«کاله» عصر کیهانی و مربوط به عالم هستی است. رازی عظیم و باشکوه. هم به معنای گذشته و هم به معنی آینده. همه در کاله خلق شده‌اند، در کاله میرانده شده‌اند. کاله همان مَهاکاله Mahakala یعنی عصر بزرگی است؛ و مهاکاله، شیوا Shiva، خدای هالک و خالق است. البته مادینه کاله نیز کالی Kali است، ایزدبانویی بدنهاد و مخوف که هنوز مورد تقدیس مردم قرار می‌گیرد، نماد عصری به پایان رسیده.

«گذشته و آینده/ هر دو در زمان آینده نیز می‌گنجند/ و زمان آینده/ در زمان گذشته نیز هست/ اگر تمام زمان‌ها و عصرها به صورتی ازلی و ابدی زمان حاضر باشند/ همه‌ی زمان، غیر قابل بازگشت است.» این جملات که در کتاب چهار قطعه تی.اس. الیوت (شاعر، نمایشنامه‌نویس و منتقد انگلیسی آمریکایی، برنده جایزه نوبل ادبیات) آمده است، برای مخاطب هندی مفهوم بسیار دیربایی دارد. اگر این سخن الیوت درست باشد، چگونه می‌توان خود منجی را نجات داد؟!!

زبان سنسکریت هیچ واژه‌ای برای کنایه یا استعاره نیز ندارد. استفاده از این گونه کلمات برای بیان چیزهایی که تضاد و ابهام معنایی کامل باهم دارند، بیشتر به درد مردم شهرنشین زیرک و دارای طبعی طنز می‌خورد تا جنگل‌نشینان احساساتی. زبان انگلیسی چنان با استعاره و کنایه آمیخته است که یک هندی دائما باید هنگام انتخاب معادل برای واژه‌های متون مقدس و نامقدس سنسکریت و دیگر متون هندی به زبان انگلیسی بسیار مراقب باشد.

و اما در نهایت، در هیچ یک از زبان‌های هندی، واژه‌ای برای تراژدی یا سوگنامه وجود ندارد. واژه‌هایی مانند درد، بدبختی، رنج، فقدان، آزار، یأس و نومیدی، سقوط و حتی اضطراب و دلتنگی هست، اما هیچ یک بار معنایی تراژدی را ندارد. بهشت در معنای «پاداش» واژه نامناسبی برای کردارهای نیک است، زیرا در



واقع نوعی جزا و مجازات محسوب می‌شود؛ و جهنم به معنای مجازات نیز واژه نامناسبی برای کردارهای بد و همچنین احساسات و عواطف شدید هندی‌هاست. برای فردی با ذهنی غربی، تراژدی به عنوان مجازات و جزایی حداکثری در مورد قهرمانی که مبتلا به غرور و گستاخی شده، قابل پذیرش است. اما پاداش یا مجازات حداکثری در فرهنگی که بر مبنای آثار کرمه و کردار تنظیم شده، به کار نمی‌آید. یوهان ولفگانگ گوته شاعر و فیلسوف آلمانی (۱۸۳۲-۱۷۴۹) این ایده را با گفتن این جمله توضیح داده است: «ذات و طبیعت همیشه درست نیست؛ انسان است که آن را درست یا خراب می‌کند.» اما شاید یک هندی به این جمله بیفزاید: «و خیر و شر؛ و گناه صغیره و گناه کبیره؛ و بهشت جاودان و جهنم جاودان؛ و عفو و آمرزش گناه...»

لعل در این جا مثال دیگری از ترجمه نادرست می‌زند: هیچ واژه‌ای نمی‌تواند جای blasphemy (کفرگویی) را بگیرد، زیرا کفرگویی در اصل بیان وارونه و معکوس ایمان و عقیده است. چنان که رالف والدو امرسون در یکی از شعرهایش با عنوان «برهما Brahma» می‌گوید:

آنان، کسی را که مرا ترک نمود، بیمار پنداشتند

زمانی که ایشان پروازم دادند، خود بال بودم

و من خود سرود تسیح‌گوی برهمن Brahmin بودم که آواز می‌خواند.

لعل ادامه می‌دهد: در حالی که برخی شاعران، رمان‌نویسان و متفکران، شاید همگی بی‌هیچ پرسشی، هر آنچه سنت هندی از ایشان می‌خواهد، بپذیرند و باور کنند، اما نویسندگان خلاق و مهم غرب چنین برخوردی ندارند. آن‌ها کاوش می‌کنند، تفاوت قائل می‌شوند، تشریح و موشکافی می‌کنند و زمانی که کاملاً پذیرفتند در اشتباه بوده‌اند، نظر و احساس قلبی خود را در باب آن موضوع تغییر می‌دهند. نمی‌توان محکم به فرهنگ خود چسبید و ارزش‌های فرهنگ دیگری را

بدون شک و تردید کامل در فرهنگ خود نقد کرد و ناگهان جذب فرهنگ دیگری شد. علاوه بر این، پذیرش بدون تفکر یک فرهنگ جدید می‌تواند نوعی بی‌احترامی نسبت به هویت فرهنگی سابق فرد تلقی شود.

شاید به همین دلیل باشد که ویلیام باتلر ییتس در آخرین سال‌های زندگی‌اش، تغییر شگرفی در باب نظر سابق خود در مورد سستی و شیرینی بیش از حد رمانتیک-عرفانی آثار رایبندرانات تاگور ایجاد کرد؛ همان ییتسی که زمانی سوار بر اتوبوس‌های قرمز دو طبقه در لندن ۱۹۱۱، در تدارک چاپ ترجمه‌های گیتنجلی (گیت به معنی آواز و آنجلی به معنای پیشکش، «آوازهایی برای پیشکش») بود. «روزها» روی ترجمه‌اش کار کرده بود، زیرا می‌ترسید «غریبه‌ها ببینند که این آثار تا چه حد برایم تکان دهنده بوده‌اند».

تی. اس. الیوت نیز احتمالاً به همین نتیجه رسیده است، زمانی که جوان بود و در دوره‌ای تصمیم به تغییر دین به آیین بودا گرفته بود، ناگهان منصرف شد. الیوت بعدها برای عقب نشینی از نظرش دلیلی نیز ارائه کرد. وی گفت احساس کرده که می‌باید ابتدا وجود خود را از تمام میراث فرهنگی، مذهبی و دینی غربی خالی کند تا بتواند آداب و رسوم بودایی را در خود بپذیرد؛ کاری ترسناک‌تر و پرمخاطره‌تر از آن چه که وی نسبت به آن خود را متعهد می‌دانست. دو سنت متکامل، در موقعیتی رویاروی هم؟! شاید نیازمند آنیم که تصدیق نماییم همه تمدن‌های کامل، همواره جذابیت‌های آشنا و متافیزیکی مشابهی دارند، بی‌آن‌که ناچار به دفاع از خود در مقابل دیگری باشند.

وظیفه یک فرهنگ متفاوت، این است که کلمات را قلب ماهیت و در خود جذب کند. لعل در بخش بعدی این مقاله می‌خواهد چگونگی برخی صورت‌های موسیقایی و ادبی را بررسی کند، تا بیازماید که کدام یک این وظیفه را انجام داده یا نداده‌اند. او به طور خلاصه به زندگی و آثار برخی شاعران، یک رمان‌نویس و برخی ترانه‌نویسان نظری می‌افکند: ام‌رسون، ییتس، الیوت، هسه و گروه موسیقی بیتل‌ها؛ و



این که آن‌ها چگونه تحت تاثیر فلسفه و فرهنگ هندی قرار گرفتند.

۱. رالف والدو امرسون

شاعر و مقاله‌نویس تعالی‌گرای Transcendentalist (معتقد به فلسفه ماوراءالطبیعه) آمریکایی، رالف والدو امرسون (۱۸۸۲-۱۸۰۳) با اقتباس از فرهنگ هند، لازم نبود تغییر زیادی در شعر خود به نام «برهما» انجام دهد، چرا که در اصل، ریشه در متنی خلاصه شده در مجله‌اش که در سال ۱۸۴۵ چاپ شده بود داشت. آن چکیده از ویشنو پورانه (Vishnu Purana) داستان زندگی‌های ویشنو، یکی از خدایان تثلیث هندویی) نوشته اچ. اچ. ویلسون شرق‌شناس انگلیسی بود: «چه مخلوق زنده‌ای می‌میراند یا خود می‌میرد؟ چه مخلوق زنده‌ای حافظ است یا محفوظ؟ هر یک از صفات هالک یا حافظ مربوط به شخص خود اوست، چنان که از خیر یا شر تبعیت می‌نماید.» «برهما» ابتدا در ماهنامه آتلانتیک در نوامبر ۱۸۵۷ منتشر شد، سالی که انگلیسی‌ها، آن را سال شورش و طغیان هندی نام نهادند. امرسون می‌داند برهمایی که دارد درباره‌اش می‌نویسد، اولین تشخص منحصر به فرد از واژه «برهن» است. برهما وجود مطلق است، فاقد صفات، فاقد شکل و صورت، غیر قابل طبقه‌بندی یا تقسیم، غیر قابل شناخت، و وجود حاضر در تمام عالم است که بی آن که تنفس کند، زنده است و نفس می‌کشد. توصیه به جستجوگر خیر حقیقی در پایان شعر این است: «... و تو به بهشت بازگرد.» بهشت پاداش سهل و ساده‌ای است برای کردارهای نیک، حال آن که آن چه بدان نیامندیم، انجام اعمالی عاری از نفس‌پرستی و خودپرستی است.

۲. ویلیام باتلر ییتس

سه هندی که دو تن از ایشان بنگالی هستند، در زندگی شاعر و نمایشنامه‌نویس اتریشی، دبلیو. بی. ییتس (۱۹۳۹-۱۸۶۵) تاثیرگذار بوده‌اند. در دسامبر ۱۸۸۵ ییتس در گفتگویی با تئوسوفیستی Theosophy به نام موهینی موهون چترجی Mohini

Mohun Chatterjee در دوبلین در باب فلسفه اوپانیشادی حضور داشت. بیتس در مقاله‌اش با عنوان «راه معرفت» می‌گوید: «آه که چه سال‌های زیادی طول کشید تا از خواب غفلت برخیزم!» دقیقاً ۴۳ سال، چون وی شاید تنها شعرش را به زبان انگلیسی، در ۱۹۲۸ نوشت که عنوان آن، نام یک هندی زنده را بر خود داشت: «موهینی چترجی».

تفسیر چترجی از زندگی و عشق برای بیتس در ۱۸۸۵، به طور عجیبی ساده و بی‌تکلف بود: «هیچ چیز درخواست مکن، زیرا آن را به دست می‌آوری و بعد دیر یا زود نسبت به آن تنفر شدیدی حس می‌کنی. مخصوصاً در طلب عشق و محبت مباش. از موضع قدرت سخن بگو، نه ضعف؛ امتلاء، نه تهیّت؛ عطا کردن، نه گدایی. تنها با عشق ورزیدن به دیگران است که می‌توانی محبت را به دست آوری. زندگی بزرگ‌ترین هدیه است، زندگی امتلاء است، نه عشق».

این اظهار عقیده رسمی، ظاهراً بیتس را به طور شگفت‌انگیزی از آن خواب طولانی بیدار کرد. در سومین و چهارمین رباعی از «رباعیات و جملات قصار» (ژانویه ۱۸۸۶)، به نظر می‌رسد که وی بر فلسفه موهینی صحّه می‌گذارد:

میل به هیچ چیز نداشته باش، نه غم و نه شادی؛

هیچ مخواه، نه شب و نه روز؛

حتی یک فرشته غمگین یا مشتاق هم

مگو: «بسیار مشتاق دیدار توام».

اشباح بال‌هایی جدا از هم رفتند

از سستی دیر هنگام مرگ

چنان که من این خطوط را خواندم

بر دروازه برهما: «آنان با تمام وجود، روح را بر فراز خاکسترهای قلب خود

حس کرده‌اند».

اما بیتس هنوز در طلب عشق بود. او شیفته ماود گان Maud Gonne بود. وقتی

ماود درخواست او را رد کرد و با جان مک‌براید ازدواج نمود (یک دائم الخمر، بی‌دست و پا و خودستای لاف‌زن)، یتس بعد همین پیشنهاد را به دختر خوانده ماود، یعنی ایزولت Iseult داد، اما او نیز به توصیه ماود پیشنهاد ازدواج وی را رد کرد. ویلیام توصیه خردمندانه موهینی را نپذیرفت که وی را به عنوان یک «مرد جوان خوش قیافه با چهره‌ای مسیح‌وار» توصیف کرده بود (زیرا مسیح هرگز ازدواج نکرده بود). تنها یک هندی به وی آموخت «همه اعمال و واژه‌های موجب حرکت و انجام عمل، بسیار کم‌مایه و مبتذل هستند.» (البته منظور موهینی عمل به دوش کشیدن بار مسئولیت نفس و ضمیر خود بود.)

پیچ و تاب غربی‌ای که یتس به باور هندوی موهینی داد، کاملاً مشهود است. انسان در فرهنگ هندو بارها و بارها زاده می‌شود، چنان که یتس آن را تعبیر می‌کند: «کفن بر کفن پشته و جمع می‌گردد/ گور بر گور توده می‌شود» تا در نهایت عشق کامل را بتوان یافت. دلیل این که عشق، امتلاء نیست، بلکه خودفریبی است، آن است که عشق، موکشه (نجات یا رهایی از تغییر مدام جهان و چرخه زادمرد یا سَمَسَرَه (Samsara): تناسخ یا تولد دوباره در جسمی دیگر بر روی زمین که اعتقاد اصلی هندوان و برخی ادیان و فرق دیگر) است. آنچه که موهینی چترجی با لبخند پذیرای آن بود.

دومین فرد هندی موثر در زندگی یتس، رابیندرانات تاگور بود که تا سال ۱۹۳۰ با وی به صورت متناوب مکاتبه داشت. او ترجمه شعرها و نثرهای تاگور را از گیتنجلی بنگالی پیدا کرد و آن‌ها به قدر کافی خوب بودند که مشمول گزیده نظم و نثر کتاب آکسفورد شعر مدرن گردند.

سومین هندی یک سوامی (Swami: لقبی احترام‌آمیز برای ریاضتکش (یوگی) یا یک معلم مذهبی که برای گسترش آموزه‌های رهبانی مذهبی کوشیده باشد) بود که اشعار او نیز در گزیده ادبی یتس جای گرفت. با سوامی پورهیت Swami

(Purohit) (۱۹۴۱-۱۸۸۲)، معلم هندویی و مترجم بهگود گیتا: بخشی از حماسه مهابهاراته به انگلیسی) بود که بیتس وارد قلمرو رازآمیز نمادگرایی و اساطیر دینی هندو شد. بیتس سوامی را در سال ۱۹۳۰ ملاقات کرد و در ترجمه او پانیشادها و دیگر متون مقدس سنسکریت با وی همکاری کرد.

انتشارات فابر و فابر این مجموعه را از طریق یکی از دفاتر مدیران خویش، یعنی تی. اس. الیوت، به صورت کتاب منتشر نمود که برحسب اتفاق، پیش‌تر در «مبادی الحاد مدرن» بیتس را نیز به همراه جیمز جویس و دی. اچ. لارنس به خاطر ایجاد تردید اخلاقی و ادبیات فاسد، به جهنم تبعید کرده بود! «مبادی الحاد مدرن» عنوان مناسبی هم داشت: «تقلید از خدایان بیگانه». پیش از ملاقات با سوامی، بیتس در ۱۹۲۰ و دو سال پس از ویرانی جنگ جهانی اول، شعری سروده بود با عنوان «دومین رجعت». او می‌نویسد: «اشیا خرد و تکه‌تکه می‌شوند؛ مرکز نمی‌تواند آن‌ها را نگه دارد... ظهور (رجعت دوباره مسیح) نزدیک است... چه هیولای دهشتناکی... آیا به سوی بیتلهم Bethlehem خمیده خمیده می‌آید تا تولد یابد؟»

بیتس دیدگاه یوحنا قدیس که از حواریون عیسی مسیح بود را از رجعت ضد مسیح (دجال)، به تصویری رعب‌انگیز از یک تجلی از ویشنو: نرسیمه Nara-Simha (مرد شیرنما) تبدیل می‌کند، هیولایی آخرالزمانی که در پایان سال ۲۰۰۰ دوره تمدن مسیحی، به سوی گهواره کودک مسیح می‌خزد. به عبارت دیگر، ارزش‌های مسیحی در باب عشق و معصومیت، در مورد بشر به هدر رفته‌اند و انسان ارزش این دو را درک نکرده است. بتلهم به بدکم Bedlam تبدیل شده است (در ریشه‌شناسی این واژه، بدکم فساد و تباهی تیمارستان بتلهم در لندن است). نرسیمه بینوا یکی از نه تجلی ویشنو است که در هر زمان که در یوگه‌ها (دوره‌های) متوالی زمان کاهش یافته باشد، دوباره بازمی‌گرداند. در این شعر یک اوتار هندوی کاملاً شعورمند که ناجی دوره (بشرهای شیرنما) است، در تصور مسیحی گونه بیتس، به یک هیولای ویران‌کننده‌ی جهان تغییر ماهیت داده است (با لمس ابوالهول).



در ۱۹۳۴، بیتس غزلی جالب و عالی با عنوان «مرو» Meru سرود. مرو یکی از کوه‌های اسطوره‌ای هندویی و نمادی از درک معنوی است. قله اورست بلندترین کوه واقعی در دنیاست که از لحاظ ارتفاع مورد تحقیق و توجه زیادی قرار داشته است. کدام بهتر است؟ بیتس نتیجه می‌گیرد: «هیچ کدام». فتح معنوی مرو و فتح زمینی و مادی اورست (زهد ورزیدن بر کوه مرو یا اورست) هر دو موجب «ویرانی واقعیت» می‌گردند. معنویت شرقی و تکنولوژی غربی، هر دو موهوم و موقتی‌اند. «پیش از سپیده دم / عظمت و بنای شگفت‌آورش از بین خواهد رفت.»

پس چه چیز باقی می‌ماند؟ اگر بتوان گفت این شعر پیامی دارد، پیامش چیست؟ «دومین رجعت» دقیقاً پس از جنگ جهانی اول نوشته شد، و «مرو» پنج سال قبل از آغاز جنگ جهانی دوم. آیا بیتس می‌خواهد بگوید بالاخره زمانی خواهد رسید که بشر از این امور درس بگیرد؟!

۳. تی.اس. الیوت

تأثیر هندی‌ها، چه هندو و چه بودایی، در تمام آثار شاعر، منتقد و نمایشنامه‌نویس انگلیسی متولد آمریکا تی. اس. الیوت (۱۹۶۵-۱۸۸۸) قابل مشاهده است. به طور مثال سه شنتیس Shantis (برکات صلح) که به ویست‌گند The Waste Land (سرزمین بایر) نزدیک است، شعر طولانی (سروده در ۱۹۲۰) الیوت را عملاً به یک *اوپانیشاد* تبدیل می‌کند، چون در سنت هندی تنها *اوپانیشادها* اجازه دارند که به دعای خیر سه‌گانه ختم شوند. چنان که الیوت *بریه‌د آرتیگه* Brihadaranyaka-Upanishad (به معنی تعلیمات جنگل بزرگ) را تأیید و تصدیق می‌کند، توصیه‌های پرچاپتی Prajapati (خدای خالق و سرور موجودات در آیین هندو) را به سه نوع شکل‌ذی‌شعور که نزد او چون مریدان و پیروان آمده‌اند، تغییر می‌دهد: خدایان، ضد خدایان، و بشر. در متن سنسکریت اصلی، پرچاپتی به خدایان توصیه می‌کند که منظم و منضبط باشند و خویشان‌داری پیشه نکنند، زیرا

خدایان ذاتا تمایل به تکبرورزی دارند؛ و از ضد خدایان می‌خواهد که مهربانی و رفت‌بورزند، زیرا به خشونت و شرارت میل دارند؛ و از بشر خواسته است تا ببخشنده باشد، زیرا گرایش بشر این است که خویش را قربانی خودخواهی خویش کند.

الیوت این ترتیب را بدین صورت تغییر می‌دهد: *دَتَه* datta (بخشش)، *دَیْدِهوم* dayadhvam (مهربانی)، و *دَمَیْتَه* damyata (خویشنداری). وی ترتیب *شسترَه* shastra (قانون) را عوض کرده است، اما خود *شستره*‌ها به بهترین وجه حفظ شده و دست نخورده باقی مانده‌اند. هرچند به نظر می‌رسد این شعر طولانی واژه‌هایی از یک *اوپانیشاد* در خود دارد، اما در حقیقت *اوپانیشاد* نیست، بلکه توسط یک مومن به مسیحیت، جرح و تعدیل یافته است.

در ۱۹۴۴، بخش «کشتی روی خشکی» از «چهار کوارتت»، توصیه کریشنه Krishna (به معنی جذاب متعال، یکی از جلوه‌ها و مظاهر (اوتارها)ی ویشنو در زمین) به آرجونه را در میدان جنگ کوروک شتره بیان می‌کند: «به نتیجه کار فکر مکن.» شاید خطاب الیوت در این قسمت، با سربازان دشمن در جنگ انگلستان است (الیوت در جنگ جهانی دوم یک نگهبان ARP بود؛ نگهبانانی که در طول جنگ جهانی دوم، داوطلبانه هنگام شب میان مردم اعلام خاموشی می‌کردند تا از حملات هوایی در امان بمانند. آیا او سعی داشت بگوید انسان می‌بایست بجنگد، اما در عین حال فراموش کند که جنگ برای نجات دموکراسی از خطر نازیسم و فاشیسم است؟ وی با تردید تامل می‌کند: «من گاهی اوقات از منظور کریشنه حیرت می‌کنم که می‌گوید: ... پیش بروید... اما وداع نکنید ای دریانوردان!» شاید نه حتی آن، بلکه فقط خداحافظی کنید. چه کسی می‌تواند بگوید آیا وداع ما خطی است (در فهم غربی از زمان) یا دَوْرانی (در فهم شرقی، کرمه)؟

الیوت تردید مشابهی را در ۱۹۴۳ در شعر خود به نام «تقدیم به هندی‌هایی که در آفریقای جنوبی مردند» بیان می‌دارد. این شعر به درخواست دوشیزه کورنلیا سوربجی Cornelia Sorabjee به خاطر کتاب *ملکه مری برای هند* نگاشته شد:



... عمل

اگر ما و شما نباشیم، هیچ ثمره‌ای ندارد
بدان، در زمان داوری پس از مرگ
خواهی دانست آن چه را که نتیجه عمل است.

در ۱۹۵۰، در کوکتل پارتی The Cocktail Party (ضیافتی از انواع نوشابه‌ها) سلیا کاپلستون Celia Coplestone (که به خاطر بی‌عفتی‌ها و زناکاری‌هایش وی را بسیار گناهکار می‌دانستند)، نزد سِر هارکورت ریلی Sir Harcourt Reilly روانپزشک می‌رود تا شخصیت و رفتارش را تحلیل کرده و به او توصیه یا نصیحتی نماید. پزشک به وی می‌گوید:

آرام باش دخترم،

رستگاری از گناه را با سخت‌کوشی تمرین کن.

واژه‌های بودا به یکی از پیروانش آناندا Ananda این بود: «سوگرومی دیپم آتانو So karohi dipam attano (فانوس خود باش و نیروانه خود را تمرین کن.)» تفاوت میان «رستگاری» و «نیروانه» nirvana بسیار زیاد است. رستگاری خودامتلائی پس از خودکاوی را پیشنهاد می‌کند؛ و نیروانه به طور ضمنی دلالت بر خودخاموشی و اطفاء امیال خود دارد. چه نوع خودخاموشی‌ای را می‌توان در راهروهای شلوغ یک کوکتل پارتی به دست آورد؟! لعل ادامه می‌دهد: اگر شعرهای الیوت را در دوره‌های مختلف باهم مقایسه کنیم، آشکار می‌گردد که او با استفاده از استعاره‌ها و صور خیال از هر دو سنت فلسفی غرب و شرق، نمودار کیهانی Cosmography (توصیفی کلی از دنیا یا جهان گیتی، که معمولاً شامل جغرافی و نجوم است.) دنیای خویش را خلق می‌کند.



لعل در ادامه بررسی تاثیر فرهنگ هندویی بر نویسندگان غربی، به سراغ هرمان هسه آلمانی می‌رود. زمانی در کلکته، همسر و خواهرهمسر لعل، پارامیتا Paramita به طور اتفاقی در مخفی‌گاهی انبارمانند، نامه‌هایی پنهان و مخفی در محل سکونت زمان کودکی خود می‌یابند. نامه‌هایی از نویسنده آلمانی هرمان هسه (۱۹۶۲-۱۸۷۷) به پدرشان، مورخ معاصر هند کالیداس نگ Kalidas Nag، که تاریخ نگارش‌شان تقریباً همزمان با وقتی بوده است که هسه داشت رمان *سیدارتا* Siddhartha را می‌نوشت. در نامه‌هایی به دیگر دوستان و آشنایان آمده است که وقتی آن‌ها در کنگره بین‌المللی صلح و آزادی در لوگانو سوییس در سال ۱۹۲۲ با یکدیگر ملاقات کردند، هسه کالیداس نگ را چنین توصیف کرده است: «مردی ۳۱ ساله، محقق از بنگال... با لبخندی طلایی قهوه‌ای.» نگ هم به نوبه خود هسه را با یک «برهمن واقعی از هند» مقایسه می‌کند.

آن‌ها دوستان نزدیک یکدیگر شدند. نگ آوازهای بنگالی برای هسه خواند و از «هند باستان» برایش صحبت کرد. بعد در مورد گزیده‌هایی از *سیدارتا* که هسه به اصرار رومن رولان (نویسنده و نماینده نویسنده فرانسوی) در کنفرانس لوگانو خوانده بود، بحث کردند.

نگ در نامه‌ای طولانی به هسه از پاریس در سال ۱۹۳۰، نوشت: «*سیدارتا* کتابی است که باید به تمام زبان‌های اروپایی ترجمه شود، زیرا در این کتاب است که ما احساس می‌کنیم برای نخستین بار شرق واقعی به غرب معرفی شده؛ نه شرق عاطفی تخیلی کیپلینگ (نویسنده و برنده جایزه نوبل ادبی) و نه «شرق رمانتیک» لوتی (رمان‌نویس فرانسوی)».

در ۱۹۵۱ که *سیدارتا* در انتشارات نیو دیرکشن New Directions متعلق به جیمز لافلین در نیویورک به انگلیسی ترجمه شد، در ادوار ادبیات آمریکا شوری برانگیخت، به ویژه میان دانشجویان مدارس عالی و دانشگاه‌ها. لعل در ادامه متن



خود، ساختار رمان هسه را بررسی می‌کند: فصل اول چهار بخش دارد، که با مسامحه بسیار می‌توان آن را با چهار حقیقت شریف بودا تطبیق داد. فصل دوم نیز هشت بخش دارد که مجدداً با مسامحه می‌توان آن را نظیر راه هشت گانه که بودا توصیه می‌کند دانست. اما این فقط کالبد رمان است. باید به قلب رمان نگریست.

سیدارتا، پسر برهمن، ایمان متعارف و سنتی پدرش را به چالش می‌کشد و به مکاشفه و شناخت نفس خود ادامه می‌دهد. کاما سوامی Kamaswami تاجر، هنر پول درآوردن به او می‌آموزد (آرتَه)؛ کَمَلَه Kamala روسپی به وی ظرافت‌های عشق‌بازی را نشان می‌دهد (کامَه)؛ و شاید بودا نیز به وی قدرت تشخیص ارزش‌های والا تر را عطا می‌کند (درمه). اما سیدارتا در پی نیل به یک موکشه‌ی (رستگاری) بسیار شخصی است، و به همین دلیل تمام این سه پیشنهاد را رد می‌کند. در پایان رمان، دقیقاً در انتهای صفحه آخر، سیدارتا در کنار رودخانه گویا یک تجربه عرفانی از وحدت وجود را از سر می‌گذراند و لبخند می‌زند. این لبخند را همان لبخند آرام و سکوت بودا مفروض داشته‌اند: «او به آرامی و ملایمت لبخند زد، شاید لبخندی با نگاهی عاقل اندر سفیه، دقیقاً مانند یک انسان برجسته و مشهور.»

به نظر لعل شاید این امر برای یک خواننده غربی کاملاً درست به نظر بیاید. واژه آلمانی‌ای که در این جا استفاده شده «spottisch» است به معنی «تمسخرآمیز و تحقیرکننده»؛ اما برای یک هندی این واژه شرم‌آور است. حتی در پاراگراف قبل از این، هسه با استفاده از همین واژه، آن معنی را به خوردش می‌دهد: «... این لبخند نقاب گونه... این لبخند سیدارتا، دقیقاً همان آرامش، ظرافت، نفوذناپذیری، شاید مهربانی، شاید تمسخر و خردمندی، یا لبخند هزارمعنای گوتمه بودا... این چنین رفتاری از یک انسان کامل و لبخند به لب سر می‌زند.»

چرا هسه از این واژه خاص استفاده می‌کند؟ شاید او لبخندی از سیدارتای پروتستان و مخالف که تنها می‌تواند زندگی را حتی پس از «روشنی یافتگی /

بیداری» ببیند، خلق کرده است. و این اصطلاحی کنایه آمیز است، اما در زبان سنسکریت کنایه و این صنعت ادبی برای امور انتزاعی وجود ندارد. بنابراین یک هندی با خواندن این رمان حس می کند استفاده از این واژه، در واقع تحلیل بردن و تقلیل دادن یک تجربه عمیق درونی است؛ زیرا این نه راه یک بودایی و نه راه خود بوداست.

پدرزن لعل، آلمانی نمی دانست؛ به همین دلیل نیز از واژه «spottisch» بلندنظرانه غفلت کرد. از نظر لعل این واژه آشکارا مانع از تشعشع پرتو «شرق واقعی» در پایان رمان شده است. اما پرتو «غرب واقعی» - مورد پرسش قرار دادن، استدلال کردن و رد عقلانی آرامش نیروانه‌ای - به راستی که مشعشع است! به همین دلیل سیدارتا یک کاوش غربی شگفت‌انگیز و فوق‌العاده برای کشف خودیت شد، که عمدتاً در آن دوره بسیار مورد بحث قرار گرفته بود. این مساله لعل را به بحثی چند جانبه از چگونگی نمایش «دیگری» (در این مورد هندی‌ها) و تاثیرش بر انسان می کشاند. اگر غرب با استفاده از هر راه و روشی که لازم بوده، شرق را استثمار کرده، پس در این میان چه اشتباهی رخ داده است؟! برخی می گویند تنها یک روش تاثیرگذاری وجود دارد. چطور است که ما از مردم انتظار درک مفاهیمی را داریم که منبع و مرجع فلسفی یا فرهنگی‌ای که بتوانند خودشان را در آن زمینه قرار دهند ندارند؟ این قدم اول از شروع ادراک و ایجاد علاقه به هر نوع مطالعه عمیق است؛ همه چیز در هر مرحله در ذهن ما تصفیه و بازتعریف می گردد. استدلال دیگری که بسیار برجسته می نماید، این است که فرایند ادراک مفاهیم تازه از یک فرهنگ دیگر و پذیرش آن، تدریجی است؛ و البته می تواند منجر به عدم درک و ابهام زیادی گردد که شاید هرگز نیز در ذهن بشر حل نشود. هر دو این دلایل ممتازند و می بایست این دو را در فرایند ادراک یک فرهنگ با پیچیدگی‌ها و ظرافت‌های خاص خودش در نظر گرفت.



۵. بیتل‌ها

لعل در پایان مقاله خود، به گروه موسیقی بیتل‌ها می‌پردازد و متن ترانه‌های آن‌ها را بررسی می‌کند. بیتل‌ها یک گروه موسیقی مشهور انگلیسی در دهه ۶۰ میلادی بودند که از نظر لعل، در تاثیرپذیری از هندی‌ها، دو دوره زمانی را طی کردند. اولین دوره در سبک بود که با سازهای موسیقی هندی به ویژه سیتار سروکار داشت. آلبوم موسیقی Help! (کمک!) تنها تعداد کمی نُت در ابتدای آهنگ خود داشت. Norwegian Wood (چوب نروژی) اولین آهنگ پاپ بود که به طور وسیعی از ساز سیتار در آن استفاده شده بود. در واقع مردم از خود می‌پرسیدند این چه گیتار جدیدی است که بیتل‌ها اختراع کرده‌اند! Love to You (عشق به تو) و Tomorrow Never Knows (فردا هرگز نمی‌داند) به عنوان آهنگ‌هایی شناخته می‌شوند که بیتل‌ها به واسطه آن‌ها به طور کامل نمایان وارد سبک موسیقی هندی شده‌اند.

به نظر لعل، دومین دوره، تحت تاثیر فلسفه هندی بود. آهنگ « Sgt. Pepper's Lonely Hearts Club Band » کلا درباره مایا Maya (به معنی عشق / توهم یا فریب) بود، اما در این آهنگ آن‌ها از آن به عنوان عشق سخن می‌گفتند. «آیا به عشق در نگاه اول اعتقاد دارید؟» پاسخی فی‌البداهه گرفت: «بله، مطمئنم که هر زمانی اتفاق می‌افتد.» «Getting Better» (بهبتر شدن) به روش خود واقع‌گرایز است. و « Being for the Benefit of Mr. Kite » (به نفع آقای کایت بودن) نوعی دیگر از مایا (فریب) است: واقعیت فریبده‌ای از یک موضوع نمایشی (سیرک) و سرزمینی خیالی از تصورات ما (بادبادک‌هایی در حال پرواز بر فراز سرها). تاثیر فلسفه هندی در این دو آلبوم بیتل‌ها کاملاً واضح است. جان لنون با ارجاع به آلبوم Instant Karma (کرمه آنی) می‌گفت: «من ترانه‌هایش را صبح نوشتم، همان شب ضبط کردم و هفته بعد آلبوم را پخش کردم. اما این آلبوم باید با آلبوم Let It Be (بیا رها کنیم) رقابت می‌کرد و به همین دلیل مورد توجه قرار نگرفت. این آهنگ بسیار سرخوشانه و زیبا

بود، و همان توالی بند و ردیف را داشت، مانند «All You Need is Love» (تمام چیزی که تو نیاز داری عشق است).

کرمه‌ی آنی (عکس‌العمل فوری کردار) می‌خواهد تو را دربربگیرد،
می‌خواهد درست بر سرت بکوبد،
بهتر است باهم باشید،
زیرا به زودی خواهید مرد...

آلبوم Living in the Material World (زندگی در جهان مادی) جرج هریسون، تنها آلبوم از یک بیتل است که منحصرًا از عقاید و ارزش‌های هندی در هر عمقی حمایت می‌کند. «Give Me Love» (به من عشق بده) می‌خواند:
اُم م م م م م م م م (واژه اُم در زبان هندی مشابه همان آمین در فارسی یا آمین در انگلیسی است)

خدای من... التماس می‌کنم دستم را محکم بگیر.
این آغاز آهنگ در طرف اول آلبوم است که نتیجه می‌گیرد:
من در دنیایی مادی زندگی می‌کنم
زندگی در جهان ماده
کاش از این جا می‌رفتم...
و با لطف عالیجناب سری کریشنه
از جهان مادی نجات می‌یافتم

دو آهنگ در آلبوم Let It Be هست که معجزه در معناست. یکی از آن‌ها نام آهنگ است:

زمانی که خود را در روزگاری سخت می‌یابم
مریم مقدس به سویم می‌آید

و با واژه‌هایی حکمت‌آمیز می‌گوید: رها کن (سخت‌نگیر)، رها کن.

آهنگ دیگر «Across the Universe» (در سراسر جهان) است که جان



لئون می گفت: «یکی از آهنگ‌های محبوبم بود. ابتدا آن را به بنیاد جهانی حیات وحش هدیه کردم، اما کار زیادی برای توزیعش نکردند و به همین دلیل آن را در آلبوم Let It Be گذاشتیم.»

عشقی جاودانه و بی پایان،

تمام وجودم را در برگرفته و می درخشد

مانند میلیون‌ها خورشید

عشق مرا صدا می زند

بارها و بارها از سراسر دنیا

Jai Guru Deva ,Om

هیچ چیز نمی تواند دنیای مرا تغییر دهد

هیچ چیز نمی تواند دنیای مرا تغییر دهد.

اکنون دیگر ثابت شده که بیتل‌ها اولین گروه موسیقی غربی و محبوبی بودند که بر مردم اقصی نقاط دنیا تاثیر گذارده‌اند. لعل معتقد است استفاده آن‌ها از موسیقی و فلسفه هندی، به آگاهی گسترده مردم از فرهنگ هندی کمک کرده است؛ به ویژه برای کسانی که شاید به راه‌ها و روش‌های دیگر آشنایی با هند دسترسی ندارند. لعل ادامه می‌دهد: «در اسطوره‌شناسی هندو، ویشنو نمایانگر تکیه بر روی امواج نورانی و تابان در دسته هزار سر مار کیهانی شیش‌نگه Shesh-naga است که حلقه زدن و پیچش او دور کره زمین را احاطه کرده است. شش‌نگه را می‌توان به عنوان یک استعاره و تمثیل برای نمایش و تاثیرگذاری دید. هزار سر او می‌تواند نمادی از راه‌های مختلف برای فهم یک فرهنگ دیگر از طریق زیربنای فرهنگی و زبان ایشان باشد. از میان این اساطیر، شاید ویشنو تنها کسی است که می‌خواهد به ما بیاموزد: چگونه باید نتایج تاثیر فرهنگی را ادراک کرد و بدان واکنش نشان داد تا «سخت نگیریم و رها کنیم...»



نتیجه گیری

این مقاله با بررسی مقاله لعل، در ابتدا به تفاوت مفاهیم در زبان‌های شرقی و غربی اشاره کرده و نتیجه گرفته است که برخی واژه‌های کلیدی در هر دو محیط شرق و غرب، هیچ معادل قابل ترجمه‌ای ندارند. این مساله تاثیر بسیار زیادی بر چگونگی معرفی و ارائه فلسفه هند در ادبیات غرب داشته است. گاهی برای واژه‌هایی که نمی‌توان آن‌ها را در زبان هندی بازنمایی کرد، توصیفی ارائه شده که شاید نمایانگر منظور صحیح یا ارزش آن در فرهنگ هندی نبوده باشد. علاوه بر این، ممکن است غربیان برخی از مفاهیم فرهنگ خود را بر آن واژه‌ها بار کرده باشند؛ در حالی که ممکن است به واقع، آن مفاهیم حتی در بستر اصلی خود نیز وجود نداشته باشند. لعل با بررسی آثار شاعران و نویسندگانی چون گوته، امرسون، بیتس، هسه و گروه موسیقی بیتل‌ها، به نحوه بازنمایی و برخی سوء تفاهم‌ها در فهم معنای واژه‌ها و معانی فرهنگ هند توسط ایشان پرداخته است. او که خود یکی از شاعران و نویسندگان هندی است، به بررسی این تاثیرات بر ادبیات انگلیسی می‌پردازد و نتیجه می‌گیرد که ادبیات غرب، هرچند از ادبیات و فرهنگ هند واژه‌هایی را وام گرفته، اما آن‌ها را با پیش‌زمینه فرهنگی خود ترکیب کرده و معنای تازه‌ای به آن‌ها بخشیده که گاه هیچ مشابهتی با معنای همان واژه در فرهنگ هند ندارد.

پی‌نوشت

این مقاله مروری بر اساس بر اساس مرور کتاب کالین کمبل با عنوان شرقی شدن غرب: گزارشی موضوعی از تغییرات فرهنگی در عصر مدرن نوشته‌ی پتر به‌یر در مجله جامعه‌شناسی دین دانشگاه آکسفورد و مقاله کوتاه دکتر پوروشوتمه لعل نوشته شده است. مشخصات کتاب‌شناختی این کتاب و مقاله لعل در بخش منابع آمده است.



فهرست منابع

1. Beyer, P. (2009). A Review of the Book: The Easternization of the West: A Thematic Account of Cultural Change in the Modern Era. *Sociology of Religion*, 70(3), pp. 331–332. <https://doi.org/10.1093/socrel/srp042>.
2. <https://asiasociety.org/education/indian-influences-western-literature>
3. Vincent Leon, H. (1965). *American Literary Masters*. Vol. 1. New York: Holt, Rinehart & Winston.



ظرفیت‌های صوفیه در بورکینافاسو با تأکید بر تعامل فرهنگی اجتماعی

سوماعیل زالی^۱

دانشجوی دکترا، جامعه المصطفی العالمیه

سید حسین ساجد^۲

دکتری مدیریت، جامعه المصطفی العالمیه

سعید عبیری^۳

دکترای تخصصی، جامعه المصطفی العالمیه

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۱۵ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۱۶

چکیده

صوفیه عموماً در غرب آفریقا به‌ویژه در کشور بورکینافاسو، به دلیل سابقه آنان در خدمت به علما و مبارزه ایشان با استعمار و عواملش، جایگاه مناسبی در بدنه جامعه یافته و یکی از فرصت‌های مهم این منطقه، قدرت یا تأثیر اجتماعی صوفیه است. هدف این بحث، آشنایی بیشتر با ظرفیت‌های صوفیه در بورکینافاسو است تا با آنان به‌ویژه در زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی همکاری‌های مفید و مؤثری داشته باشیم. هم‌اکنون ظرفیت‌های بسیاری در این کشور وجود دارد؛ از جمله ظرفیت‌های دینی، فرهنگی و مذهبی که عبارت است از وجود مشترکات بسیار بین مسلمانان خصوصاً بین شیعه و صوفیه. از موضوعات مشترک بین مسلمانان می‌توان به قرآن کریم، شخصیت نبی مکرم اسلام، جایگاه و منزلت اهل بیت در قرآن و روایات، و تاریخ و قبله واحد اشاره کرد. البته با توجه به اهمیت دعا، توسل، ذکر و زیارت نزد صوفیه،

1. E-mail: zallesoumaila77@gmail.com

2. E-mail: samir201333@yahoo.com

3. E-mail: ghasedak_1010@yahoo.com

این موضوعات از مشترکات بین شیعه و صوفیه است و می‌تواند بر اساس همین نقاط مشترک، برنامه‌های خوبی تنظیم کرد. اما درباره ظرفیت‌های اجتماعی این منطقه و مردم آن باید گفت که مردم بورکینافاسو به طور طبیعی برای شیخ یا عالم دینی و امام جمعه یا جماعت احترام بسیاری قائل‌اند. آنان برای حل مشکلات مادی و معنوی خود به علما مراجعه می‌کنند و بنابراین، هم علمای شیعه و هم بزرگان صوفیه می‌توانند نقش مهمی در جامعه ایفا کنند و با هماهنگی بیشتر علمای شیعه و صوفیه و فعال کردن این ظرفیت، می‌شود به تعامل فرهنگی و اجتماعی خوب و مؤثری دست یافت؛ ولی تا کنون بخش اندکی از ظرفیت‌های موجود بین شیعه و صوفیه فعال شده است که لازم است به حداکثر ممکن برسد.

این پژوهش به صورت میدانی - تحلیلی و با مکاتبه با برخی از علمای منطقه انجام شده است. در این مقاله در صدیم به این موضوعات پردازیم:

۱. جایگاه صوفیه در بورکینافاسو؛
۲. ظرفیت‌های صوفیه در بورکینافاسو؛
۳. تعامل فرهنگی و اجتماعی شیعه با صوفیه در بورکینافاسو.

واژگان کلیدی

شخصیت‌ها و علمای صوفی، بورکینافاسو، تعامل اجتماعی، تعامل فرهنگی.



مقدمه

یکی از فرصت‌های بی‌نظیر قارهٔ افریقا، حضور قدرتمند طرق صوفیه و جایگاه اجتماعی مهم آنهاست. اغلب مسلمانان به‌ویژه در غرب این قاره، از پیروان طرق صوفیه‌اند و طریقهٔ «تیجانیه» و «قادریه» بیشترین جمعیت را در این منطقه به خود اختصاص داده‌اند. برخی از پژوهشگران بر آن‌اند که فقط پیروان طریقهٔ «تیجانیه» در قارهٔ افریقا به صد میلیون نفر می‌رسند. صوفیه به‌ویژه طریقهٔ «تیجانیه»، در کشور بوركینافاسو نیز سال‌های متمادی جایگاه اجتماعی و دینی درخور توجهی داشته‌اند و در عصر حاضر نیز از همان جایگاه ویژه برخوردارند؛ از این رو ظرفیت‌های فراوانی دارند که با شناختن و فعال کردن این ظرفیت‌ها می‌توان تعامل دینی - فرهنگی ثمربخشی با آنان داشت. لذا موضوع پژوهش پیش رو، ظرفیت‌های صوفیه در بوركینافاسو با تأکید بر تعامل فرهنگی اجتماعی است.

این تحقیق با هدف آشنایی بیشتر با ظرفیت‌های صوفیه معاصر در بوركینافاسو برای تعامل پویا با آنان به‌ویژه تعامل فرهنگی - اجتماعی صورت گرفته است و با توجه به جست‌وجوهای انجام‌شده، پژوهشی با این موضوع یافت نشد. البته کارهایی نزدیک به این موضوع یا مشابه آن وجود دارد؛ مانند کتاب «تصوف در غرب افریقا و تأثیرپذیری از مکتب اهل بیت» از سیدمحمد شاهی (۱۳۹۷ش).

شایسته است که قبل از ورود به اصل بحث، مفاهیمی کلیدی مانند «بوركینافاسو» و «صوفیه» را تعریف کنیم. همچنین مهم‌ترین و مشهورترین علمای تیجانیه را که تأثیر میدانی در منطقه دارند، معرفی کنیم.

مفاهیم

۱. بوركینافاسو

بوركینافاسو (Burkina Faso) که تا سال ۱۹۸۴م «فولتای علیا» نامیده می‌شد، کشوری است که به دریا راه ندارد و نزدیک‌ترین ساحل به آن، سواحل اقیانوس اطلس است

که حدود پانصد کیلومتر از بورکینافاسو فاصله دارد. بورکینا پیش‌تر از مستعمرات فرانسه بود؛ اما امروزه کشوری مستقل با حکومت جمهوری است که هر پنج سال انتخابات در آن برگزار می‌شود. پایتخت و بزرگ‌ترین شهر این کشور، «واگادوگو» (Ouagadougou) نام دارد. بورکینافاسو از دو کلمه در زبان محلی («موره» و «جولا») ترکیب شده که به معنای «سرزمین آزادگان» یا «میهن مردم پاک» است.

بورکینافاسو در بخش غربی قاره افریقا قرار دارد و مساحت آن حدود ۲۷۴,۲۰۰ کیلومتر مربع است. شش کشور با بورکینافاسو هم‌مرزند که بدین قرارند: «جمهوری مالی» از شمال و غرب، «نیجر» از شرق، «بنین» از جنوب شرقی، و «توگو»، «غنا» و «ساحل عاج» از جنوب.

زبان رسمی بورکینافاسو «فرانسوی» است. البته برخی مردم به‌ویژه دانشجویان و بازرگانان زبان انگلیسی را نیز بلدند. همچنین عموم مردم با زبان‌ها و لهجه‌های بومی و محلی مثل «موره»، «جولا»، «فولا» و... نیز صحبت می‌کنند. بزرگ‌ترین زبان محلی «موره» است که حدود ده میلیون گویشور دارد. جمعیت کنونی بورکینافاسو حدوداً ۲۳ میلیون نفر است و واحد پول آن فرانک CFA غرب افریقا است. رئیس‌جمهور کنونی بورکینافاسو (سال ۲۰۲۳م) آقای ابراهیم تراثوره است.

اکثر مردم بوکینا فاسو مسلمان‌اند که حدود شصت درصد جمعیت این کشور را تشکیل می‌دهند. حدود بیست درصد نیز مسیحی، و اغلب از مسیحیان کاتولیک‌اند و عده‌ای نیز هنوز بر دین طبیعت‌پرستی باقی‌اند. این در حالی که در سال ۲۰۰۲م، مسلمان ۴۸.۶ درصد، مسیحیان ۱۶.۷ درصد و پیروان ادیان بومی ۳۴.۱ درصد گزارش شده بودند (Meton. J. G. & Bauman. Clio, 2002)



دانشمندان بر سر مبدأ اشتقاق کلمه «صوفی» اختلاف نظر دارند. اکنون اجمال آنچه را علمای لغت و فرهنگ‌نویسان درباره‌ی این واژه بیان کرده‌اند از نظر می‌گذرانیم:

۱. برخی گفته‌اند که صوفیان به واسطه‌ی پاکی و صفای دلشان و به خاطر خلوص عملشان به «صوفی» ملقب شده‌اند. به قول بشر بن حارث «صوفی آن است که دلش نسبت به خدا بی‌ریا و باصفا باشد» (کلاباذی، ۱۴۰۰، ص ۲۵)؛

۲. گروه دیگری تصور می‌کنند صوفیان از این نظر صوفی نام گرفته‌اند که در حضور خداوند در مرتبه‌ی (صف) اول قرار دارند و این بدان سبب است که سیر آرمان‌های ایشان و حرکت قلبشان به سوی اوست. به هر حال چنانچه کلمه‌ی صوفی به صف (مرتبه) راجع باشد، ناچار صورت این کلمه «صفی» خواهد بود، نه «صوفی» (کلاباذی، ۱۴۰۰، ص ۲۵)؛

۳. بعضی دیگر گفته‌اند ایشان را از آن جهت صوفی خوانده‌اند که صفاتشان شبیه به صفات «اصحاب صُفّه» است که در زمان پیامبر خدا به سر می‌بردند. اصحاب صُفّه، یار و دیار را ترک می‌گفتند و از خاندان و دوستان دوری می‌کردند و از متاع دنیا فقط به اندازه‌ی ضرورت برمی‌داشتند تا بدن عریان خویش را بپوشانند و رنج گرسنگی را التیام بخشند (کلاباذی، ۱۴۰۰، ص ۲۵)؛

۴. آخرین نظر در این باره آن است که گفته‌اند صوفیان را به خاطر عادتی که به پوشیدن صوف (پشم) داشته‌اند صوفی گفته‌اند (کلاباذی ۱۴۰۰ ص ۲۵). البته بسیاری از مطالب گفته‌شده درباره‌ی ریشه‌ی کلمه‌ی صوفی، قابل جمع است.

در این پژوهش، هنگامی که از صوفیه سخن گفته می‌شود، بیشتر فرقه‌ی تیجانیه مد نظر است؛ زیرا بقیه‌ی فرقه‌ها در اقلیت‌اند.



۲-۱. تاریخچه اجمالی از منشأ ورود صوفیه به بورکینافاسو

تاریخ دخول دین مبین اسلام به سرزمین سودان غربی یا غرب آفریقای کنونی به قرن هفتم یا دهم هجری برمی گردد (باری و دیگران، ۱۴۲۸، ص ۲۷). اسلام در پیشرفت سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی منطقه نقش مهمی داشت؛ به ویژه در مراکز مهم آن مثل «تنبکتو»، «غاوو» و «جنی» (صحرآوی، ۲۰۱۹، ص ۱۲۴). در قرن شانزدهم م، فرهنگ اسلامی در غرب آفریقا به اوج خود رسید. البته این منطقه یکنواخت نبوده است و برخی از کشورهای این ناحیه بعداً تشکیل شده اند؛ لذا ورود اسلام به «فولتای علیا» (بورکینافاسو) را در حدود قرن شانزدهم م ذکر کرده اند (Anta diop paris: 1960).

اما ورود صوفیه به ویژه تیجانیه تقریباً به اوائل قرن بیستم میلادی برمی گردد؛ زیرا نخستین مبلغ مشهور تیجانیه در فولتای علیا از شاگردان شیخ حماه الله است که در حدود سال ۱۸۸۱م و اول قرن چهاردهم هجری قمری در کشور مالی متولد شد. شاگردان ایشان از قبایل مختلف و مناطق متعددی بودند. از جمله مهم ترین مبلغانی که ایشان تربیت کرد و به عنوان «مقدم» (نماینده و یار و وزیر شیخ در منطقه دیگر) به مناطق موسی (فولتای علیا) اعزام نمود می تون از ابوبکر میگای اول (شهر رحمت الله)، ابوبکر موسی و ابراهیم و یدروغو (شهر تسلیم) نام برد که همه این مشایخ در فولتای لعلیا (اسم سابق بورکینافاسو) زاویه تشکیل دادند و به تبلیغ تیجانیه پرداختند (ابن معاذ، ۱۹۸۸، ص ۲۳۶-۲۳۵). برخی از مشایخ از فارغ التحصیلان کشور سنگال نیز هستند و اغلبشان تیجانیه اثنا عشری اند.

۲-۲. فرقه های صوفی بورکینافاسو

صوفیه طرق مختلف دارند، ولی در غرب آفریقا همچون کشور بورکینافاسو، غالباً فرقه تیجانیه پیروان زیادی را دارد که اغلب آنها یا تیجانیه یازده (۱۱) یا تیجانیه دوازده (۱۲) هستند و شیوخ متعددی دارند که همه به شیخ تیجانی منتسب می شوند.

البته در کنار تیجانیه، فرقه‌های قادریه، شاذلیه، نقشبندیه، حفاة (کسانی که پابره‌نه راه می‌روند) وجود دارند، ولی به‌نوعی اقلیت محسوب می‌شوند. تقریباً تمام صوفیه در غرب افریقا از لحاظ فقهی از مذهب مالک پیروی می‌کنند؛ ولی ذکرهایی که می‌گویند با هم متفاوت است. در ادامه مطالبی مختصر درباره تیجانیه بیان می‌کنیم.

شیخ احمد، پایه‌گذار تیجانیه، کیست؟

بر اساس آنچه در کتاب‌های تیجانیه آمده است، ایشان ابوالعباس، احمد بن محمد بن المختار بن احمد بن محمد النجانی نام دارد که در سال ۱۱۵۰ ق مطابق با ۱۷۳۷ م (المغربی الفاسی، ۲۰۱۲، ج ۱، ص ۲۳) در روستای «عین ماضی» الجزایر به دنیا آمد. در واقع پدر بزرگش که به آنجا مهاجرت کرده و ساکن شده بود، از قبیله‌ای به تیجانی یا تجانا همسری برگزید. بنابراین شیخ احمد به دایی‌هایش نسبت داده شده است. ابوالعباس در عین ماضی بزرگ شد. او قرآن کریم از بر کرد و برای طلب علم به شهرهای مختلف رفت و با مشایخ مختلف طرق صوفیه ملاقات کرد و از آنان تأثیر پذیرفت. او طریق صوفیه را از عده‌ای اخذ کرد و سفرهای علمی او به منطقه ابی صیفون منتهی می‌شود. منطقه عین ماضی از شهرت علمی و دینی برخوردار بود؛ چون مرکز صلاح و ولایت است و به علمای بزرگش در علم ظاهر و باطن مشهور است.

سلسله نسب شیخ تیجانی به حسن مثنّا بن حسن السبط بن علی بن ابی طالب می‌رسد. پدر شیخ تیجانی عالمی وارسته بود و غیر از خدا به هیچ کس و هیچ چیز تعلق خاطر نداشت. او در سال ۱۱۶۶ ق به دلیل ابتلا به طاعون از دنیا رفت. مادر شیخ تیجانی نیز که سیده‌ای فاضله و بانویی پاکدامن بود، هم‌زمان با پدرش در همان روستا از دنیا رفته است (المغربی الفاسی، ۲۰۱۲، ج ۱، ص ۲۴).

تیجانیه در بورکینافاسو به دو شاخه یازده (حمویه) و دوازده تقسیم می‌شود. حمویه از نام مؤسس آن، شیخ احمد حماه الله، مشتق شده است. حماه الله بن محمد بن سیدنا عمر التیشیتی متولد حدود ۱۸۸۲ م در روستای «نیورو» در کشور مالی است،



از پدری که سیدی موریتانی بود و مادری از قبیله فلانی.

حمویه یکی از شاخه‌های فعال تیجانیه در منطقه است و بنیانگذار آن، شیخ حمایه الله، وردش را در هجده سالگی (حدود سال ۱۹۰۰م)، از عالم صوفی جزایری به نام شیخ سیدی محمد الاخضر، اخذ کرده است. تیجانیه حمویه در تعداد خواندن ذکر صلات (جوهره الکمال) با بقیه شاخه‌ها تفاوت دارد؛ زیرا آنان این ذکر را یازده مرتبه می‌خوانند و از این رو آنان را تیجانیه یازده نامیده‌اند؛ در حالی که بقیه شاخه‌های تیجانیه، این ذکر را دوازده مرتبه می‌خوانند و به همین دلیل به آنان تیجانیه دوازده می‌گویند.

از دیگر ویژگی‌های حمویه، قصر خواندن نماز است. همچنین آنان معتقدند که شیخ حمایه الله از دنیا نرفته و هم‌کنون نیز در انتظار برگشتن اویند (تراوری، ۲۰۱۵، ص ۸)

۲-۳. شخصیت‌ها و علمای صوفی

مهم‌ترین شخصیت‌ها و علمای تیجانیه که در بورکینافاسو نقشی مؤثر دارند به قرار ذیل‌اند:

۲-۳-۱. شیخ دکتر ابوبکر دکوری

ایشان از مشایخ و پیشوایان تیجانیه حمویه معاصر به حساب می‌آید و به گفته خود در آغاز تحصیل نزد پدرش مرحوم شیخ فودی عبدالله دکوری، همچنین نزد برخی از اساتید کتاب (مکتب‌خانه) به فراگیری قرآن کریم پرداخته است. او دوره ابتدایی را در شهر «واگادوگو» پایتخت بورکینافاسو و در مدرسه مرکزی گذرانده و با ادامه تحصیل در مقاطع متوسطه و دانشگاه در مدینه، موفق شد مدرک دکترای اصول فقه را از دانشگاه اسلامی مدینه دریافت کند. وی با کسب رتبه عالی و درجه اول، نخستین شهروند بورکینافاسو (فولتای علیا) است که این مدرک را در علوم اسلامی کسب کرده است. او همچنین دیپلم عالی زبان و تمدن فرانسه را از دانشگاه سوربن

پاریس کسب کرده است. او از زمان «بلز کامپوره»، رئیس جمهور پیشین بورکینافاسو تا کنون مشاور ریاست جمهوری در شؤون اسلامی بوده و رئیس بانک توسعه اسلامی (BID) در بورکینافاسو است. او مدرسه‌ای عربی - فرانسوی، یک مسجد جامع و نیز دانشگاه اسلامی تأسیس کرده است. وی همچنین نماینده بورکینافاسو در تعدادی از سازمان‌های بین‌المللی، است؛ از جمله شورای عالی اتحادیه جهانی مسلمانان در مکه مکرمه، شورای عالی و نهادهای فتوا در قاهره، شورای عالی مؤسسه محمد ششم برای علمای افریقایی در مراکش، و سایر سازمان‌ها و نهادهای اسلامی در داخل و خارج از بورکینافاسو.

دکتر ابوبکر دکوری اکنون در زاویه‌ای در محله حمدالله در حومه غربی شهر واگادوگو استقرار دارد. این محله را که امروزه به دلیل گسترش پایتخت، در قلب واگادوگو قرار گرفته، پدر دکتر دکوری، شیخ فودی عبدالله دوکوری، در سال ۱۹۵۸م تأسیس کرد؛ هنگامی که پس از هجده سال اسارت در زندان‌های فرانسویان، یعنی زندان‌های «واهیغویا»، «موپتی»، «کدال» (مالی) و «داکار» (سنگال)، پایتخت مستعمرات فرانسه در غرب افریقا، به کشور بازگشت. زاویه حمدالله امتداد زاویه «جبو» محسوب می‌شود که یکی از قدیمی‌ترین مراکز صوفیه در بورکینافاسو است و در دهه بیستم قرن گذشته تأسیس شده است (دکوری، ۲۰۲۲م).

۲-۳-۲. شیخ ابوبکر مایگای دوم

او یکی از مشایخ تیجانیه حمویه و رهبر معنوی صوفیه معاصر در بورکینافاسو است. شیخ ابوبکر مایگای دوم پس از درگذشت پدرش - شیخ سیدی محمد مایگای اول، - رهبری تیجانیه را بر عهده گرفت. بزرگ‌ترین مرکز فرهنگی - مذهبی آنان نیز شهر «رحمت‌الله» است که در جنوب بورکینافاسو و در فاصله ۲۵۰ کیلومتری پایتخت قرار دارد. شهر «رحمت‌الله» را جد شیخ ابوبکر مایگای دوم هنگام بازگشتش از تحصیل در مالی نزد شیخ حماه الله تأسیس کرد. آنان در اقصی نقاط کشور و حتی در خارج از کشور، پیروان و مریدانی دارند.



به گفته یکی از علمای شیعه مرحوم شیخ ابوبکر مایگای دوم از نظر اجتماعی و حتی سیاسی از حامیان و مدافعان شیعه و مکتب اهل بیت بود. از جمله اینکه پس از افتتاح سفارت ایران در بورکینافاسو در دهه هشتاد قرن گذشته میلادی (سال ۱۳۶۵ش) عده‌ای بدخواه، انجمن‌های اسلامی را متقاعد کردند تا سندی را امضا کنند مبنی بر اینکه سفارت جمهوری اسلامی ایران در کشور ما نامطلوب است و عناصر این سفارت باید کشور را ترک کنند؛ زیرا جامعه نمی‌خواهد آنها در کشور بمانند. این موضوع به ریاست بورکینا رسید. وقتی جناب شیخ ابوبکر مایگای دوم از این موضوع آگاه شد، آن را نپذیرفت و وقتی از ایشان درخواست شد که ضمانتی بدهد، او در پاسخ گفته بود: همه کسانی که با سفارت همکاری می‌کنند از مریدان من هستند و من به شما ضمانت می‌دهم که کاری انجام ندهند که به مملکت زبانی برسد. این گونه، خداوند توطئه آنان را به دست شیخ خنثا کرد.

در حال حاضر پسر ایشان، جناب دکتر سید محمد مایگای دوم، پس از درگذشت شیخ، عهده‌دار رهبری طریقه شد (سیدی محمد، ۲۰۲۳م) و خلیفه عام تیجانیه در بورکینافاسو محسوب می‌شود.

۳-۲-۳. شیخ عبدالوهاب ویدروغو تسلیم

ایشان هم از مشایخ معاصر تیجانیه حمویه است که پس از درگذشت پدرش، شیخ محمد الامین ویدروغو در سال ۲۰۰۶م رهبری مریدان را بر عهده گرفت که در سراسر بورکینافاسو و حتی در کشورهای همسایه، مقلدان یا مریدانی دارد و اکثر آنان سالانه به شهر «تسلیم» می‌روند تا در جشن بزرگداشت ولادت با سعادت مولای دو عالم، حضرت محمد بن عبدالله - صلوات الله علیه و آله و سلم - شرکت کنند. شهر تسلیم بزرگ‌ترین مرکز فرهنگی آنان است که در استان «زندما» (Zondoma) قرار دارد. البته نقل شده است که مؤسس شهر تسلیم (شیخ ابراهیم ویدروغو) قبل از بازگشت به فولتای علیا، زاویه‌های دیگری در کشور مالی تأسیس

کرده بود (مونی، ۲۰۲۳م).

۲-۳-۴. شیخ دکتر خالد سانا

او از مشایخ تیجانیه معاصر و تأثیرگذار در عرصه تبلیغ است. دکتر خالد سانا که فارغ التحصیل سوریه است، دارای سبک و هنر گفتمانی است که مخاطبان را تحت تأثیر قرار می‌دهد. «بنیاد شیخ دابلو» متعلق به اوست. ایشان غالباً با سازمان‌های ترکیه سر و کار دارد. وی تألیفاتی نیز دارد، از جمله کتاب (زندگی‌نامه مجاهد بزرگ شیخ ابی بکر مایگای اول)، بنیانگذار شهر رحمت الله در جنوب بورکینافاسو.

۲-۳-۵. شیخ دکتر سلیمان صوری

ایشان هم از مشایخ بانفوذ تیجانیه و اهل بورکینافاسو است، ولی غالباً در کشور نیجریه سکونت دارد. زحمات فراوان شیخ دکتر سلیمان صوری در رد سلفیه و هابیه و اثبات تصوف، جایگاه ویژه‌ای نزد صوفیه یافته است. سخنرانی‌های علمی ایشان در نقد بزرگان و هابیت، از تندروی آنان به‌ویژه در زمینه مشرک دانستن و تکفیر صوفیه و سایر مسلمین تا حدودی کاسته است.

۲-۳-۶. شیخ عبدالعزیز عاقب صوری

شیخ عبدالعزیز عاقب صوری که اخیراً مطرح شده است، در کشور مالی بوده است و مریدانش او را قطب‌القطاب یا قطب‌الزمان می‌خوانند. برنامه‌های تبلیغی او اغلب در استادیوم‌های فوتبال برگزار می‌شود که از جمعیت پر می‌شود. شاگردان و طرفداران ایشان در مجالس تبلیغی او همراه خود آب می‌آورند جهت تبرک. گاهی نیز عده‌ای به دست او مسلمان می‌شوند؛ به‌ویژه در مراسم بزرگداشت سالروز میلاد پیامبر اکرم.

۲-۳-۷. شیخ محمود باندی

او از مشایخ معاصر تیجانیه و واعظ و مبلغ اسلامی است. ایشان در یکی از سخنرانی‌های خود گفته است که از هر دو طریقه تیجانیه (یازده و دوازده) اجازه ورد



دارد. محله «سمندی» (Samandin) مقر اصلی او در شهر واگادوگو است. ایشان در داخل و خارج کشور، پیروانی دارد و در سازمان اسلامی بورکینافاسو نقشی مهم ایفا می‌کند.

ظرفیت‌های صوفیه بورکینافاسو

صوفیه، به‌ویژه تیجانیه، ظرفیت‌های فراوانی در بورکینافاسو دارند. البته برای اینکه از این فرصت بیشترین بهره برده شود، باید اقدام جدی‌تری به عمل آید و بدین منظور، برنامه‌ریزی خوب و اجرای دقیق آن ضرورت دارد.

ظرفیت‌های تیجانیه در بورکینافاسو را می‌توان به دو دسته «فرهنگی - و اجتماعی» تقسیم کرد.

۱. ظرفیت‌های فرهنگی

یکی از ظرفیت‌های مذهبی و فرهنگی صوفیه بورکینافاسو، وجود مشترکات بسیار آنان با مسلمانان و به‌ویژه با شیعیان است. موضوعات مشترک بین مسلمین عبارت است از قرآن کریم، شخصیت نبی مکرم اسلام، جایگاه و منزلت اهل بیت در قرآن و روایات و تاریخ، قبله مشترک، و حتی مهدویت. با توجه به اهمیت دعا، توسل، ذکر و زیارت نزد صوفیه (شاهدی، ۱۳۹۷، ص ۳۶۲)، این موضوعات از مشترکات بین شیعه و صوفیه است و می‌شود برنامه‌های مناسبی بر اساس این مشترکات تنظیم کرد؛ برنامه‌هایی از قبیل برگزاری مسابقات قرآنی مشترک بین صوفیه و شیعه، همایش‌های علمی مشترک در موضوعات مختلفی مانند مهدویت، عاشورا و...، برپایی مراسم دعا و توسل مشترک، و حتی گفت‌وگوی دینی شفاف. اینها نمونه‌ای از ظرفیت‌های دینی و فرهنگی صوفیه بورکینافاسو است که درخور توجه است و می‌تواند مبنای تعاملات فرهنگی شیعیان و صوفیه تیجانیه قرار گیرد. تعاملاتی که هم‌اکنون به صورت بالفعل بین شیعه و صوفیه وجود دارد به قرار ذیل است:

هم‌اکنون در بورکینافاسو میان شیعیان و صوفیان تعامل فرهنگی و علمی وجود

دارد؛ از جمله مشارکت متقابل در مراسم یکدیگر، مانند مشارکت صوفیان به ویژه تیجانیه حمویه در مراسم عاشورا، جشن سالانه غدیر، جشن میلاد امامان معصوم شیعه و فاطمه زهرا و مناسبات دیگر. همچنین مشارکت شیعیان در جشن میلاد پیامبر اعظم که صوفیه هر ساله به ویژه در شهرهای رحمت الله و تسلیمان برپا می کند.

از زمینه های همکاری های بین دو گروه می توان به مدارس «مفتاح العلوم» و شاخه های آن اشاره کرد که شعبه مرکزی آن در شهر رحمت الله قرار دارد. برخی از دانشجویان این مدرسه برای ادامه تحصیل به نمایندگی دانشگاه بین المللی المصطفی در واگادوگو معرفی می شوند. نکته دیگر این است که برخی از شیوخ شیعه مانند شیخ سیدی محمد و دروغو، از علما و مبلغان مشهور شیعه و معاون مدیر کنونی المصطفی در بورکینافاسو (۲۰۲۳م) و شیخ عیسی کیندو، از هسته های نخستین شیعه و مدیر مؤسس معهد امام علی و امام جماعت مسجد المهدی، از واعظان و سخنرانان رسمی بزرگترین مسجد صوفیه در پایتخت (واگادوگو) است. حتی حدود چهار سال پیش نیز علمای شیعه، از جمله شیخ عبدالله باوی، نماینده وقت جامعه المصطفی العالمیه در کشور بورکینافاسو، در مسجد مذکور اعتکاف کردند. همچنین شیعیان در همین مسجد، محافل انس با قرآن برگزار می کنند. همه این موارد از رابطه خوب این دو گروه (شیعیان و صوفیان) حکایت دارد.

همزیستی آنان چنان مسالمت آمیز است که حتی بین آنان پیوند ازدواج نیز برقرار شده است و خانواده هایی را می توان یافت که برخی از اعضای آن تیجانیه و برخی دیگر شیعه هستند.

شورای عالی شیعیان نیز برخی از علما، شیوخ و ائمه تیجانیه را برای شرکت در دوره های فرهنگی و آموزشی که در لبنان و جمهوری اسلامی ایران برگزار می شود اعزام کرده است و آنان نیز از این دروه ها ابراز خرسندی و بهره مندی کرده اند. جناب شیخ علی بدرا ترائوره، واعظ و خطیب مسجد آل محمد در شهر بوبو دیولاسو، پایتخت دوم بورکینافاسو، به نویسنده این سطور خبر دادند که میان او و



صوفیان منطقه رابطه خوبی وجود دارد و در مراسم یکدیگر شرکت می کنند (ترانوره، ۲۰۲۳م).

آنچه برای بهبود همکاری فرهنگی میان شیعیان و صوفیان پیشنهاد می شود به شرح ذیل است:

از لحاظ تشکیلاتی و اداری پیشنهاد می شود مجلس یا شورای عالی برای هماهنگی و برنامه ریزی بین شیعه و صوفیه تأسیس شود؛ اما از لحاظ برنامه های علمی و فرهنگی موارد و راهکارهای زیر پیشنهاد می شود:

۱. برگزاری دوره ها و نشست های مشترک بین شیعه و صوفیه به ویژه تیجانیه. بهتر است که این نشست ها درباره قرآن کریم، شخصیت نبی مکرم اسلام، جایگاه و منزلت اهل بیت در قرآن و روایات و تاریخ باشد، و با توجه به اهمیت دعا، توسل، ذکر و زیارت نزد صوفیه (شاهدی، ۱۳۹۷، ص ۳۶۲)، در سرفصل ها و موضوعات دوره ها می توان روی این موضوعات تأکید کرد؛ زیرا کاوش در این موضوعات، شیعه و صوفیه را به یکدیگر نزدیک تر خواهد کرد؛ زیرا اینها موضوعات مشترک بین شیعه و صوفیه است؛

۲. برگزاری برخی دوره های کوتاه مدت در موضوعات مختلف و تمرینش مثل اقتصاد، احترام به همدیگر، صلح و آشتی و... و دعوت نمایندگان طوایف و جریان های فعال در میدان به ویژه صوفیان، برای شرکت و ابراز نظریات بزرگان شان درباره موضوع مطرح شده و راهکارهای پیشرفت آن؛

۳. دوری از نقاط اختلاف و دشمنی، و تمرکز بر مشترکاتی مثل قرآن کریم، پیامبر اعظم، و اعتقاد به معاد که بین طوایف مختلف اسلامی مشترک است و نیز تمرکز بر انسانیت که وجه اشتراک همه انسان هاست؛ زیرا خداوند می فرماید:

﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ (آل عمران، ۱۰۳). امیرالمومنین نیز به مالک اشتر می فرماید: «إِنَّمَا أَخُ لَكَ فِي الدِّينِ وَإِنَّمَا نَظِيرُ لَكَ فِي الْخَلْقِ» (نهج البلاغه

۴. ارائه خدمات فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی به همه هموطنان از هر دین و جریانی. این کار باعث ائتلاف قلب‌ها و نزدیک شدن به مذهب اهل بیت است؛
۵. راه‌اندازی طرح‌ها و پروژه‌های انسانی برای خدمت به بی‌نویان، محرومان و ایتم و زنان سرپرست خانوار و ایجاد مراکزی برای آموزش کارهای فنی و هنری مانند خیاطی و سعی در ایجاد پروژه‌های به منظور خودکفایی، ولو در بلندمدت؛
۶. احیای شعائر دینی با تکیه بر قشر جوان و نوجوان و برگزاری انواع کلاس‌ها و مسابقات ورزشی؛
۷. تشکیل کمیته مشترک فعالیت‌های فرهنگی و ایجاد مجموعه فنی برای چاپ کتاب‌ها و انتشار مجلات مشترک مثل اسلام‌تصوف و تشیع به زبان عربی و فرانسوی، مذمت جهل، و ستایش دانش، گسترش اخلاق خوب و حسن رفتار در زندگی مشترک بین افراد و گروه‌ها؛
۸. ایجاد منشورات و پیام‌هایی که عاشقان و پیروان و ارادتمندان اسلام، قرآن، پیامبر و اهل بیت در مناطق مختلف را به اتحاد و تعاون و برادری و محبت دعوت کند؛
۹. مبارزه با بدعت‌ها و هر آنچه با آموزه‌های ظاهری اسلام منافات دارد؛ مانند خرافات، سحر و جادوگری؛
۱۰. مشارکت شیوخ و علما در فعالیت‌های عمومی که در خدمت مصالح کشور و مردم است، و پر کردن اوقات فراغت مردم با اشتغال به علم و کارهایی که به نفع آنان باشد؛
۱۱. جست‌وجوی راه‌های برقراری امنیت در کشور و جایگاه و کارکرد علمای دین و اطلاع‌رسانی در قبال وضعیت امنیتی کنونی و تأکید بر هم‌زیستی مسالمت‌آمیز در جامعه.



۲. ظرفیت‌های اجتماعی

صوفیان در کشور، ظرفیت‌های خوب اجتماعی و حتی علمی و سیاسی دارند. از جمله ظرفیت‌های اجتماعی آنان این است که به دلیل سابقه و تلاش گذشتگان در خدمت به دین و اسلام در جامعه، جایگاه و محبوبیت پیدا کرده‌اند و در سراسر کشور، مسجد و پیروانی دارند. البته نقص‌هایی هم دارند؛ ولی مردم، به طور طبیعی برای شیوخ، عالمان دینی و ائمه جمعه و جماعت احترام قائل‌اند و به منظور حل مشکلات مادی و معنوی خود به آنان مراجعه می‌کنند. حتی در امور سیاسی نیز گوش مردم و مریدان به دهان مشایخ است و از آنان اطاعت می‌کنند. لذا اگر شیخ یا عالم دینی یکی از نامزدهای انتخاباتی را تأیید کند، به او رأی می‌دهند؛ چه کاندیدای ریاست جمهوری باشد، و چه نامزد شهردار یا شورای محلی. بنابراین اگر مشایخ یا علما متحد شوند و بر اساس منافع عمومی و نه منافع شخصی خاص برنامه‌ریزی کنند، می‌توانند سیاستمداران را به سمت مصلحت اسلامی سوق دهند یا آنان را دست کم به رعایت قوانین ظاهری اسلام وادارند و این کار، جز با اتحاد و برنامه‌ریزی دقیق امکان‌پذیر نخواهد بود.

جمعیت نسبی مسلمانان بیشتر است و از لحاظ علمی، مسلمانان و به‌ویژه صوفیان، در مقاطع مختلف تحصیلی، صدها یا هزاران مدرسه خصوصی در سراسر کشور دارند. بنابراین می‌شود با برنامه‌ریزی متمرکز و قوی، این مدارس را تقویت کرد تا خروجی آنها از نظر کمی و کیفی افزایش یابد و تأثیر بیشتری در آینده کشور داشته باشند. اگر پیروان اهل بیت بتوانند در این زمینه به صوفیان کمک کنند، حتماً جایگاهی ویژه نزد آنان خواهند یافت.

برای تعامل اجتماعی با صوفیه موارد زیر پیشنهاد می‌شود:

۱. اجرای پروژه‌های بشردوستانه و خیریه برای خدمت به محرومان، ناتوانان، مستضعفان و فقرا با ساختن یتیم‌خانه برای یتیمان و بیوه‌ها، عیادت از بیماران در



بیمارستان‌ها و کمک به رفع مشکلات افراد، ایجاد مؤسسه حرفه آموزشی مانند خیاطی و تولید مواد غذایی برای فروش در استان‌ها و...؛

۲. مسجدسازی و حفر چاه و ساخت کلینیک‌های اسلامی و ایجاد بیمارستان اسلامی که تمام شیوه‌نامه‌های اسلامی در آن رعایت شود. همچنین برگزاری دوره‌های تابستانی برای دانش آموزان فرانسوی‌زبان، تأسیس کتابخانه عمومی برای مطالعه و تحقیق و پیشرفت علمی و گسترش فرهنگ کتاب‌خوانی به منظور زدودن جهل از جامعه؛

۳. جمع آوری زکات و صدقات و پرداخت آنها به مستحقان، و نیز صرف آن در راه گسترش علوم دینی (تأمین طلاب قرآن و علوم دینی) و مصالح عمومی مسلمین. منظور از تأمین طلاب، یعنی طلاب قرآن کریم (گریبو Garibou) این است که آنان را در تأمین نیازهای ضروری‌شان مانند خوراک و پوشاک یاری کنند تا از نیازمندی و فقر و اشتغال به کارهای سخت برای تأمین معاش خود، آسوده باشند و وقت خود را فقط برای آموختن آموزه‌های قرآن و اسلام صرف کنند در حرفه‌هایی تربیت شوند که در آینده به کار آید؛ زیرا بیشتر آنان فرزندان صوفیان هستند؛

۴. برگزاری اردوهای دانش‌آموزی در تعطیلات تابستانی با تمرکز بر دانش آموزان فرانسوی‌زبان در مقاطع مختلف تحصیلی و تمرکز بیشتر بر فرزندان صوفیان؛

۵. سازماندهی پویش‌هایی برای ریشه کن کردن بی‌سوادی برای مریدان و پیروان و عاشقان اهل بیت در همه استان‌ها یا جاهایی که امنیت وجود دارد؛

۶. تهیه برنامه‌های دینی برای شیوخ بر اساس مبانی صحیح تصوف حقیقی و معارف اهل بیت و اصول تربیتی که آنان را در ادای وظایف خود کمک می‌کند؛

۷. ساخت و تأسیس کتابخانه‌های عمومی برای مطالعه و ترویج فرهنگ کتاب و کتاب‌خوانی که در کشور ما، به دلایلی، جز مواردی اندک، وجود ندارد؛

۸. ایجاد مراکز آموزشی و دارالقرآن‌های مشترک برای حفظ قرآن کریم و آموزش فنون قرائت و مطالعه مفاهیم و تفاسیر از منابع طرفین.



نتیجه گیری

صوفیه در بورکینافاسو همچون دیگر کشورهای غرب افریقا، ظرفیت‌های فراوانی از جمله در زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی دارد. با توجه به اینکه تیجانیه تقریباً میزبان شیعه به شمار می‌آید، علی‌رغم وجود اختلافاتی بین شیعه و صوفیه، مشترکات بسیاری نیز با هم دارند.

شیعه با برنامه‌ریزی صحیح و دقیق می‌تواند از این ظرفیت‌های فرهنگی و اجتماعی به نحو احسن بهره‌برد و در جهت پیشبرد وحدت و اهداف بلند اسلامی گامی بلند بردارد. این کار، شدنی است و هم‌اکنون عده‌ای (رقیبان شیعه) به بهره‌برداری از ظرفیت‌های صوفیه در راستای اهداف خود مشغول‌اند. البته استفاده بهینه از این ظرفیت‌ها مستلزم آن است که در صورت امکان، شورایی عالی بین صوفیه و شیعه تأسیس شود تا با هماهنگی بیشتر، ظرفیت‌های فرهنگی تقویت شود و اموری مثل برگزاری دوره‌ها و نشست‌های مشترک بین شیعه و صوفیه، تشکیل کمیته مشترک فعالیت‌های فرهنگی، ایجاد مجموعه‌ای فنی به منظور چاپ کتاب و انتشار مجله مشترک مثل *اسلام تصوف و تشیع* به زبان عربی و فرانسوی، مذمت جهل و ستایش دانش، گسترش اخلاق خوب و حسن رفتار در زندگی مشترک بین افراد و گروه‌ها و نیز ایجاد منشورات و پیام‌هایی که عاشقان و پیروان و ارادتمندان اسلام و قرآن را در مناطق مختلف به اتحاد و تعاون و برادری و محبت دعوت کند و... همچنین ظرفیت‌های اجتماعی مثل مسجدسازی، حفر چاه، ساخت کلینیک‌های اسلامی، ایجاد بیمارستان اسلامی که تمام شئون اسلامی در آن رعایت شود، برگزاری دوره‌های تابستانی برای دانش‌آموزان فرانسوی‌زبان، تأسیس کتابخانه عمومی برای مطالعه و تحقیق و پیشرفت علمی و گسترش فرهنگ کتاب‌خوانی به منظور زدودن سیاهی جهل از جامعه، و جمع‌آوری زکات و صدقات و پرداخت آنها به مستحقان، و در درجه اول، طلاب، و نیز استفاده آن در مصالح عمومی مسلمین به نحو احسن شکل بگیرد.

فهرست منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه.

۱. باری علی، محمد فاضل، کریدی، سعید ابراهیم (۱۴۲۸ق / ۲۰۰۷م)، المسلمون فی غرب إفريقيا تاریخ و حضاره، بیروت، الدارالکتب العلمیة، الطبعة الأولى.
۲. ترائوری (۲۰۲۳م) مراسله سماحه الشيخ علی بادرا تراوری الداعیة وامام الجمعة لمسجد آل محمد، ۱۶ ینایر.
۳. ترائوری، الدكتور علی (۲۰۱۵م)، الإسلام والاستعمار فی إفريقيا، الشيخ حماة الله رجل الدين والمقاومة.
۴. سیدی محمد (۲۰۲۳م)، مراسله سماحه الشيخ الأستاذ سیدی محمد ویدروغو مسؤول الثقافة لمجلس الأعلى لأهل البيت و معاون ممثل جامعه المصطفى فی بورکینافاسو بتاريخ ۲۱ ینایر.
۵. شاهدی، سید محمد (۱۳۹۷ش)، تصوف در افریقا و تاثیر پذیری از مکتب أهل بیت، قم، ایران ذوی القربی، الطبعة الأولى.
۶. صحراوی، عبدالقادر، کتابتیب القرانیة و الثقافة الإسلامیة فی افریقا الغربیة، مدینتی تنبکتو و غاؤ أنموذجا، المجلد ۱۰ العدد ۱، صص ۱۲۳-۱۲۹.
۷. دکوری (۲۰۲۲م)، مراسله سماحه الشيخ الدكتور أبوبکر، أحد أساطین العلماء و مشاهیر الشیوخ فی بورکینافاسو و أول دكتور من المعرین فی فولتا العلیا (اسم بورکینافاسو سابقا)، ۱۹ دسیمبر.
۸. الکلاباذی، محمد أبوبکر (۱۴۰۰ق)، التعرف لمذهب أهل التصوف، بیروت، دار الکتب العلمیة.
۹. مونی (۲۰۲۳م)، مراسله فضیلة الشيخ الحاج ادريس مونی (غارانغو)، من أفاضل تلامیذ الشيخ الحاج ابراهیم تسلیم. مارس.



١٠. المغربى الفاسى، سىدى على حرازم ابن العربى برادۀ (١٤١٧ق / ١٩٩٧م)، جواهر المعانى وبلوغ الأمانى فى فيض سىدى أبى العباس التجانى رضى الله عنه، التصحيح والتخريج: عبداللطيف عبدالرحمن، الجزء الأول، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان.
11. Meton. J. G & Bauman. Clio, M (eds) (2002) .*Religions of the world: A comprehensive Encyclopedia of beliefs and practices*. 4vols. Santa Barbara, California: ABC-Clio.
12. <http://arab-ency.com.sy/detail/2464>.
13. Antadiop, L' Afrique pre-colonial' paris, 1960

ضميمه ها

١. نقشه بوركينافاسو



۲. تصاویر برخی از شیوخ صوفیه و زاویه‌های آنان در بورکینافاسو



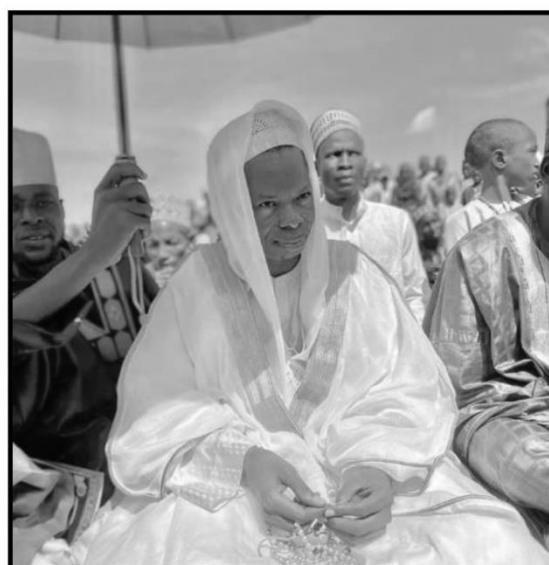
شیخ سید محمد مایگای اول /
فرزند مؤسس شهر رحمت الله



شیخ مرحوم ابوبکر مایگای دوم (رحمه الله)
شهر رحمت الله



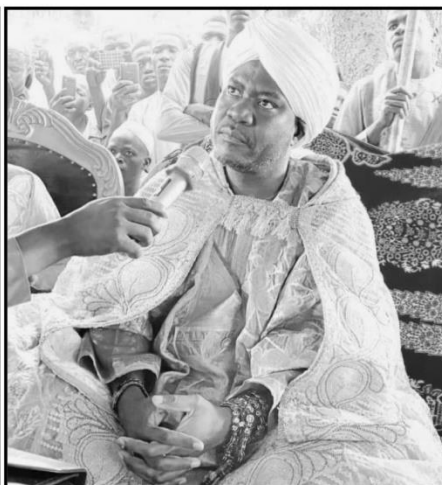
ش دکتر سید محمد مایگای
دوم / خلیفه کنونی رحمت الله



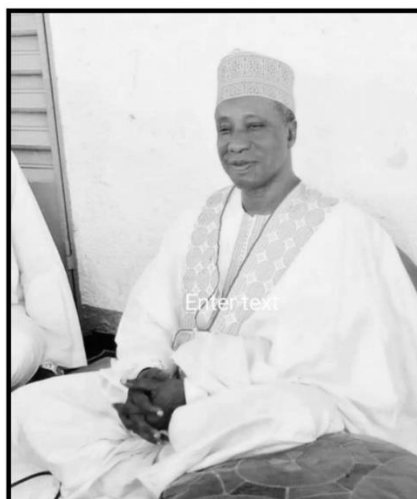
شیخ دکتر سلیمان صوری



شیخ عبدالوہاب ویدروغو
خليفة کنونی تسلیمہ



شیخ دکتر خالد سانا/دبلو



شیخ محمود باندي / واگادوگو



شیخ آدم حاوریمہ ویدراوغو / واگادوگو
نونسی





شیخ عبدالعزیز عاقب صوری



شیخان تسلیما: از سمت راست: شیخ عبدالوهاب ویدروغو / پدر مرحومش، شیخ محمد الامین / پدر بزرگش، شیخ ابراهیم بنیانگذار

فضیلة الشیخ الدكتور ابوبکر دوکوری مع الشیخ الأزهر



خلال استقباله مستشار رئیس بوركينا فاسو للشؤون الإسلامية
الإمام الأكبر: الأزهر حریص على تعزيز التعاون مع دول
القارة الأفريقية



بزرگ ترین زاویه
و مسجد جامع
شهر
رحمت الله



الزاوية الرئيسية في تسليما

بزرگ ترین زاویه
و مسجد جامع
شهر تسلیما



تحلیل گفتمان عناصر حاکم بر عملکرد گروه تروریستی داعش با تأکید بر شیعه ستیزی

مریم عبدالهی^۱

دانشجوی دکتری، دانشگاه ادیان و مذاهب قم

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۱۷ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۵/۱۸

چکیده

گروه تروریستی داعش مبتنی بر دستاویز استعمار غرب برای ایجاد بحران در منطقه خاورمیانه و با هدف گسترش موج شیعه ستیزی بخصوص با حمایت برخی کشورهای منطقه به وجود آمد. با این وصف؛ تحلیل گفتمان داعش نشان می‌دهد دال مرکزی گفتمان داعش مفهوم خلافت است. به علاوه؛ دال‌های شناور گفتمان داعش حول دال اصلی خلافت عبارتند از خشونت گرایی؛ ورود نیروهای خارجی به جهان اسلام و ایده محتمل بودن جنگ بین تمدن‌ها؛ رسانه محوری؛ فرصت‌سازی یا تضعیف اسرائیل ستیزی در جهان اسلام؛ تضعیف عمق راهبردی، توانمندی ایدئولوژیکی و الگوی مردم‌سالاری دینی جمهوری اسلامی ایران؛ هجرت و شهادت. همچنین؛ به لحاظ مفصل بندی گفتمانی؛ نشانه‌های گفتمان مربوط به ساختار تبلیغاتی داعش شامل موضوعات تکفیر؛ شیعه ستیزی؛ ارتداد؛ جهاد و توحید هستند. منازعه و خصومت؛ زنجیره هم‌عرضی گفتمان؛ زنجیره تفاوت گفتمان؛ استعاری سازی؛ هویت در ساختار داعش و قابلیت دسترسی گفتمان داعش نیز به عنوان اصلی‌ترین نشانه‌های این گفتمان هستند.

واژگان کلیدی

تحلیل گفتمان، عناصر حاکم، عملکرد، گروه تروریستی داعش، شیعه ستیزی.

مقدمه

یکی از عوامل مهم فتنه‌گری چند دهه اخیر در منطقه خاورمیانه، ظهور و شکل‌گیری جریان‌های تروریستی - تکفیری بویژه گروه تروریستی تکفیری داعش^۱ می‌باشد البته در این راستا، پیرانی و نظری (۱۴۰۰) در پژوهشی به این نتیجه می‌رسند که ظهور ایده‌های خشونت بار داعش به مثابه امری تاریخی، ریشه در فرایندهای یادگیری اجتماعی و سازوکارهای هم‌چون تعامل شخصی، فعالیت در مساجد، سمینارها و سخنرانی‌ها به منظور گسترش باورهای سلفی و روند افراطی کردن جوانان مسلمان دارد. به زعم حسینی (۱۳۹۹) نیز در جوامعی که تضادهای اجتماعی، نابرابری‌های ناموجه، فشارها و تحقیرهای داخلی و خارجی در کنار شرایط استبداد و انسداد وجود داشته باشد، حس ناکامی و ناامیدی رشد می‌کند و در پی آن در بستر فضای اجتماعی گروه‌های رشد می‌کنند که از وضع موجود ناراضی و در تلاش برای تغییر آن می‌افتند. همچنین؛ به زعم بصیری و سالدورگر (۱۳۹۶) علل و عوامل شکل‌گیری داعش، برهم خوردن توازن منطقه خاورمیانه پس از فروپاشی رژیم عراق و تلاش دول منطقه‌ای و فرامنطقه برای شکل دادن موازنه جدید در برابر ایران است. بصیری، آقامحمدی و فلاحی (۱۳۹۵) نیز ضمن مطالعه بسترهای شکل‌گیری و تداوم تروریسم در خاورمیانه نشان می‌دهند که منافع متضاد بازیگران ذینفع بستر مناسبی را برای شکل‌گیری و تداوم ظهور گروه‌های تروریستی مانند داعش در عراق و سوریه به وجود آورد. به لحاظ پژوهش‌های خارجی نیز «تی میتز، فلیس و والتر»^۲ (۲۰۲۲) تاثیر کمپین‌های اینترنتی داعش در رادیکال کردن مخاطبان مورد

۱- مفهوم داعش نام اختصاری دولت اسلامی شام و عراق طی سال‌های گذشته است که برای مدتی چند به عنوان شبه دولت، دیدگاه حاکمیتی خود را در مناطق تحت کنترل خود اجرا می‌کرد (سلیمی ترکمانی،

۱۳۹۸: ۳۰۱).

هدف را نشان می‌دهند که بویژه تبلیغات مزایای مادی، معنوی و اجتماعی در پیوستن به داعش اهمیت دارد و حمایت آنلاین از این گروه را افزایش می‌داد. به علاوه، «نیومن»^۱ (۲۰۱۵) با بررسی روان‌شناسی داعش و خطر افزایش نفوذ دولت اسلامی آن معتقد است که علت اصلی جذب افراد به گروه تروریستی داعش باید در ایدئولوژی افراطی و سوء استفاده آن از اسلام جست و جو کرد. از این رو؛ ضمن تاکید و توجه به علل شکل‌گیری داعش به شرح موارد موصوف؛ همچنین می‌توان چنین پنداشت که ظهور و جریان داعش در منطقه خاورمیانه موج جدیدی از رویکرد اسلام‌هراسی و شیعه‌هراسی را توسط نظام سلطه و رسانه‌های وابسته آنان بوجود آورد و در نهایت باعث کشته شدن شمار زیادی از مسلمانان و شیعیان در عراق و سوریه توسط تروریست‌های سلفی، وهابی، تکفیری و حکومت تحت سلطه آنان که بر انحاء مختلف قدرت‌های سلطه‌گر غربی از آن بهره‌برداری لازم را داشته‌اند شد.

با این اوصاف؛ تاجایی که مربوط به موضوع مقاله حاضر است ضمن این که سجادپور و سلیمی فر (۱۳۹۸) با مطالعه در زمینه گفتمانی گروه تروریستی تکفیری داعش نشان می‌دهند گفتمان داعش مبتنی بر بافتار گفتمانی تاریخی خاورمیانه است که ترکیبی از تاریخ و سنت آن جوامع و پیوند آن‌ها با سرزمین‌های عراق و سوریه است اما تاکنون بررسی عناصر حاکم بر عملکرد گروه تروریستی داعش با تاکید بر شیعه‌ستیزی به روش تحلیل گفتمان در چارچوب نظریه گفتمان «لاکلا» و «موفه» که هدف اصلی این مقاله است مورد بررسی قرار نگرفته است. از این رو؛

در چارچوب مفاهیم مهم نظریه گفتمان لاکلا و موفه (دال و مدلول؛ دال مرکزی؛ دال شناور؛ مفصل بندی؛ هژمونی؛ حوزه گفتمان‌گونگی؛ بی‌قراری؛ ضدیت و غیریت و زنجیره هم‌عرضی)؛ عناصر حاکم بر عملکرد گروه تروریستی

داعش با تاکید بر شیعه ستیزی - در پاسخ به این سوال اصلی پژوهش؛ تحلیل گفتمان عناصر حاکم بر عملکرد گروه تروریستی داعش با تاکید بر شیعه ستیزی چگونه است؟ - مورد تحلیل گفتمان قرار گرفته است.

۱- خلافت دال مرکزی گفتمان داعش

هدف عمده سلفیان جدید بازگشت به دوره خلافت از طریق تمسک به قدرت و در مواقع لازم تمسک به خشونت است (عدالت نژاد، ۱۳۹۳: ۱۶۷). از این رو؛ دال مرکزی گفتمان داعش نیز مفهوم خلافت است. در این باره آمده است: زمان آن فرا رسیده است که نسل‌هایی که در حال غرق شدن در اقیانوس خفت بودند، با شیر حقارت تغذیه می‌شدند و زیر یوغ انسان‌های فاسد که بودند پس از خواب طولانی در غفلت قیام کنند (دابق، ۲۰۱۴: ۸). همچنین؛ ابوبکر البغدادی در خطبه‌های نماز در مسجد جامع موصل مسلمانان را به تشکیل خلافت اسلامی فراخواند و از آنان خواست تا قیام کنند. او مدعی بود که می‌تواند با احیای عظمت مسلمانان به انبوه اندوه، تهدید و بی‌هویتی مسلمین خاتمه دهد (نصری، ۱۳۹۴: ۱۳) البته در این زمینه شایان به ذکر است نه تنها گروه داعش به وعده‌ها و ادعاهای خود جامه عمل نپوشاند بلکه حتی در یک وضعیت بدتر باعث ایجاد فتنه و آشوبی بزرگ در منطقه خاورمیانه شد که تا سالیان متمادی نیز آثار و پیامدهای اعمال شوم و تروریستی آن در میان جوامع مسلمان ادامه خواهد داشت.

۲- داعش بر مسند خلافت؛ ترویج نظریه احیای خلافت در سایه بیداری اسلامی

در نگاه اهل سنت نمونه آرمانی حکومت مدل خلافت است که یادآور خلافت راشد در صدر اسلام است (فیرحی، ۱۳۴۳: ۱۱). در این خصوص به زعم سلفیه بیداری اسلامی ظرفیت احیای مجدد خلافت را دارد و بخصوص شعار اصلی سلفیه برای تأثیرگذاری در میان اهل سنت دو رکن دارد: نخست، این واقعیت که خلافت

مهم‌ترین رکن اندیشه سیاسی سنی است که در راستای بیداری اسلامی باید به دنبال احیای این نهاد باشیم. دوم، خلافت عباسی با همکاری خواجه نصیرالدین طوسی که شیعه بود سرنگون شده است و باید در مقابله با شیعه به عنوان دشمن اصلی خلافت با تمام توان ایستادگی کرد (ابونسیبه، ۲۰۱۲: ۱۵). همچنین؛ داعش با استناد به حدیث «من مات و لیس فی عنقه بیعه امام مات میت جاهلیه» (نیشابوری، ۱۴۲۹: ۱۴۷۸) کسانی که از بیعت با خلیفه داعش خودداری کنند را کافر می‌داند (تمیمی، ۱۴۳۹: ۷۸). بنابراین؛ مدعای احیای خلافت داعش نه تنها سخن از لزوم بازگشت به عزت امت اسلام بوده است که جز از طریق تشکیل حکومت ممکن نیست همچنین و بویژه ادله داعش بر صحت خلافت بغدادی؛ یک دسته در کتب کلامی و فقه سیاسی اهل سنت، به عنوان طرق شرعی انعقاد امامت بوده و دسته دیگر ادله ترکیبی، اقناعی مبتنی بر جمع‌آوری شواهد از میان احادیث و تطبیق بر خلافت در دوران ظهور و گسترش اش در نظر داشته است.

۳- مشخصه‌های دولت خلافت

در یک نگاه کلی مهم‌ترین مشخصه‌های دولت خلافت (داعش) عبارتند از: یک- رهبری: ریاست دولت خلافت را ابوبکر البغدادی به عنوان بالاترین مقام دینی عهده دار بوده که به صورت مستقیم حکومت را در اختیار دارد. دوم- ولایت: دولت بر سرزمین‌های موجود در خلافت ولایت دارد. سوم- شورای نظامی: از یک تا سه عضو تشکیل شده است که وظیفه آن طراحی و مدیریت فرماندهان نظامی در ولایات و پیگیری نتایج جنگ‌ها است. چهارم- هیئت‌های شرعی: وظایف قضاوت و حل اختلافات و برپایی حدود شرعی، امر به معروف و نهی از منکر، عضوگیری، تبلیغات و پیگیری امور رسانه را بر عهده دارد. پنجم- شورای امنیت اطلاعات: مسئولیت اماکن و نقل و انتقالات و نظارت بر اجرای احکام قضایی و حفظ نظام در برابر آسیب‌پذیری را بر عهده دارد. به موجب این، خلافت تنها نظام سیاسی مطلوب مسلمین است که موجب حراست از دین و دنیا می‌شود. همچنین؛ داعش مفهوم



دولت، ملت را رد کرده است و مفاهیم ناسیونالیسم، دموکراسی و سکولاریسم را مترادف با بت پرستی می‌داند^۱ (توکللی، ۱۳۹۳: ۱۱).

۴- دال‌های شناور

دال‌های شناور داعش؛ حول دال مرکزی یا همان دستگاه خلافت است که شامل موارد زیر می‌باشد:

۴-۱- خشونت گرایی

تروریسم تکفیری برای کشتن دشمنان، تروریسم را مجاز می‌داند (کشاورز، ۱۳۸۱: ۱۳) و در این زمینه؛ البغدادی عنوان می‌کند: تروریسم برای مسلمانان است تا مسلمانان مثل یک مسلمان زندگی کنند. بنابراین، داعش برای دست یابی به اهداف خود اعمالی چون ترور و سربردن را مجاز می‌داند (Staff، ۲۰۱۴: ۲۲). به عبارت دیگر؛ اندیشه سلفی تکفیری در تغییر وضع موجود، هماره با خشونت و ارباب‌پیش رفته است و هم چون وهابیت همواره در سایه شمشیر بوده است (صلاح‌الدین، ۱۴۳۰: ۲۰) تاجایی که در دوران داعش در سوریه و عراق، بیش از ۲۳۰۰۰۰ نفر کشته شدند که بیش از ۱۲۰۰۰ نفر از آن زیر ۱۰ سال سن داشته‌اند (ستوده و علیزاده، ۱۳۹۳: ۲۰). با این وصف؛ آن چه بیشتر از این نوع اندیشه و عمل نمایان است این که؛ کاربرد خشونت توسط داعش با ارائه چهره زشت و ترسناک از اسلام و دستورات آن، هدف استعمار غرب یعنی اسلام‌هراسی را محقق ساخته و این عامل اسلام‌هراسی سبب ترس و نفرت از اسلام و مسلمانان و در نهایت منجر به اعمال تبعیض علیه مسلمانان و طرد آنان از زندگی اجتماعی شد (Trust، ۱۹۹۷: ۶۰). به عبارتی، دشمنان اسلام که خود در ایجاد و ظهور داعش نقش داشتند خشونت‌گرایی

۱. شایان به ذکر است که هم اکنون تشکیلات داعش در معنای عبارت موصوف وجود ندارد و مشخصات توصیف شده مربوط به دوران قدرت داعش در سرزمین‌های عراق و سوریه در گذشته است.

را به دین اسلام و یا حکومت های دینی مسلمین در طول تاریخ تعمیم می دادند.

۴-۲- ورود نیروهای خارجی به جهان اسلام و ایده محتمل بودن جنگ میان تمدن‌ها

در رابطه با ورود نیروهای خارجی به جهان اسلام می‌توان بیان داشت؛ عراق پس از سقوط صدام همواره با خطر جریان‌های تکفیری روبرو بوده است و یکی از مهم‌ترین توجیهاتی که بیگانگان برای حضور در عراق داشتند، وجود ناامنی و کشتارها توسط گروه‌های تکفیری به ویژه القاعده در عراق بود. همچنین، پس از انقلاب های عربی در کشورهای اسلامی سلفیه بر فعالیت خود افزود و از فضای متشنج به وجود آمده جهت ایجاد ناامنی و بی‌ثباتی بهره‌برداری کرد و فعالیت جریان‌های سلفی در عراق و سوریه رسماً پای بیگانگان را به منطقه باز کرده است (جعفری، ۱۳۹۵: ۱۱). با این وجود؛ در رابطه با جنگ میان تمدن‌ها؛ نظریه برخورد یا جنگ تمدن‌ها تئوری مطرح شده توسط «ساموئل هانتینگتون»^۱ می‌باشد که وی مطابق این تئوری پیش بینی می‌کند پس از پایان جنگ سرد فرهنگ و هویت مذهبی سرچشمه همه درگیری‌ها خواهد بود که البته در شباهت با جنگ میان تمدن‌ها سخنگوی رسمی دولت داعش نیز به منظور ایجاد وحشت در ممالک غربی می‌گوید: ای آمریکایی‌ها به شما هشدار می‌دهیم امروزه ما در یک منطقه جدیدی هستیم که حکومت و سربازان و فرزندان‌شان کسانی هستند که نتیجه بردشان قبل از شروع مشخص است. آنها آماده نبرد نمی‌شوند مگر با اعتقاد کامل. شما با کسی می‌جنگید که شکست نمی‌خورد. ما به اذن خدا مقاومتان را می‌شکنیم (رسولی ثانی آبادی، ۱۳۹۶: ۱۲) با این وصف؛ از آن جا که دولت داعش را نمی‌توان دارای مشروعیت لازم مبتنی بر خلافت و نماینده کشورهای اسلامی در نظر گرفت و هم اکنون این دولت وجود ندارد؛ نمی‌توان آن را نماینده فرهنگ و تمدن اسلامی در



مبارزه با تمدن غربی در چارچوب جنگ میان تمدن‌ها در نظر داشت.

۴-۳- رسانه محوری

در دوران ظهور و توسعه دولت داعش؛ بهره‌گیری داعش از رسانه‌ها و وسایل ارتباط جمعی به شکل قابل توجهی باعث رشد اندیشه‌های تروریستی در نقاط مختلف جهان شد. این ویژگی باعث شد تا ترکیب داعش به عنوان یک گروه تروریستی ناهمگون (از لحاظ ملیتی و هویتی) به نظر برسد؛ بویژه ویژگی منحصر به فرد داعش به عنوان گروه تروریستی از منظر تروریسم پسامدرن این است که قوام خود را از رسانه‌های جمعی و شبکه‌های اجتماعی می‌گیرد (عطارزاده، ۱۳۹۶: ۱۱). همچنین بر اساس شواهد و اسناد موجود همواره گروه‌های تروریستی خاورمیانه و شمال آفریقا مانند القاعده، بوکوحرام و داعش بیش از دیگر گروه‌های تروریستی همزمان از ابزارهای نو در جهان سود می‌جویند (آل غفور و صادقان، ۱۳۹۴: ۱۵۸). در این راستا؛ هرچند دولت داعش در عراق و سوریه امروزه تا حدودی از بین رفته است اما حداقل در محور رسانه‌ای هم اکنون نیز عناصر وابسته به گروه تروریستی تکفیری داعش از طریق رسانه و بخصوص فضای مجازی ابراز وجود کرده یا این که اقدامات تروریستی خود را رسانه‌ای می‌کنند.

۴-۴- فرصت‌سازی یا تضعیف اسرائیل ستیزی در جهان اسلام

یکی از مهم‌ترین اهداف بیداری اسلامی اعاده حیثیت مسلمانان و آزادی قدس شریف از سیطره رژیم اشغالگر اسرائیل است. در مطالبات انقلابی مردم مقابله با اسرائیل مشاهده می‌شود. زمامداران اسرائیلی بارها وحشت خود را از گسترش بیداری اسلامی و گسترش اسرائیل ستیزی در فضای بیداری اسلامی اعلام کرده‌اند اما در شرایطی که جهان اسلام می‌توانست میان تمام جریان‌های اسلامی مسئله فلسطین را نماد مبارزه قرار دهد، جریان سلفیه سبب شد که مقابله با اسرائیل فراموش شود و تمامی قدرت مسلمانان، صرف مقابله با جریان‌های سلفی تکفیری گردد. از

طرف دیگر، جریان تکفیری با ورود به سوریه، به بهانه بیداری اسلامی، زمینه را برای درهم شکستن مثلث مقاومت فراهم کرد. اسرائیل در جنگ غزه که مسلمانان درگیر داعش بودند غزه را زیر آتش توپخانه گرفت (جعفری، ۱۳۹۵: ۱۱). بخصوص در این زمینه سایت آی ۲۴ نیوز درباره کمک‌های رژیم صهیونیستی به تروریست‌های تکفیری نوشت: بر اساس گزارش‌های شورای امنیت سازمان ملل از مارچ ۲۰۱۳، اسرائیل مجروحان (شورش) را به داخل اسرائیل (سرزمین‌های اشغالی) جهت مداوا در بیمارستان شهرک‌های "صفد" و "نهاریا" منتقل کرده است. یکی دیگر از دلایل پشتیبانی داعش، نگرانی اسرائیل از مطرح شدن دوباره اشغال قدس است. به عبارت بهتر، نابودی داعش، چالش اسرائیل را دوباره احیا خواهد کرد و مقامات تل آویو این را نمی‌خواهند (زرچینی، ۱۳۹۴: ۲).

بنابراین در آن دوران اسرائیل از جریان‌های سلفی در فضای بیداری اسلامی از دو جنبه بهره‌برداری می‌کند: یک-هدف اصلی بیداری اسلامی که مقابله با رژیم صهیونیستی است را به محاق برده است. دو-اسرائیل از جنگ تکفیری‌ها با مسلمانان که موجب تضعیف دو طرف می‌شود کمال بهره‌برداری را می‌کند. در این زمینه شایان به ذکر است؛ نتانیاهو به اواما گفته بود به فکر علاج جنگ میان داعش و دولت عراق نباش که هر طرف تضعیف شوند به نفع ماست (جعفری، ۱۳۹۵: ۱۶). همچنین در این زمینه می‌توان بیان داشت که همواره حفظ رژیم صهیونیستی یکی از اهداف مهم ایالات متحده آمریکا در منطقه خاورمیانه است. یکی از عمده مشکلات آمریکا برای نیل به این هدف، کشور سوریه به عنوان تنها کشور عربی است که با رژیم صهیونیستی هم‌پیمان نیست، اما با ایران دارای روابط حسنه‌ای است که هسته‌های مقاومت اسلامی علیه رژیم صهیونیستی را تشکیل داده‌اند. آمریکا تلاش می‌دارد با تقویت روابط صهیونیستی با کشورهای عربی تأثیر کشور سوریه را مهار کند و چالش جدی در مقابل پیشرفت استراتژیک ایران ایجاد نماید. تا از این طریق باعث تضعیف جریان مقاومت در منطقه خاورمیانه گردد (ذوقی و دیگران، ۱۳۹۰: ۱۳۹).



۱۹۷). بنابراین؛ نکات موصوف همه نشان می‌دهد ظهور و در صورت ادامه و قدرت گیری بیشتر جریان داعش بیشترین سود و منفعت را برای رژیم صهیونیستی داشته که البته این رژیم در آن دوران نیز از این فرصت پیش آمده نهایت استفاده و بهره برداری را نیز برده است.

۴-۵- تضعیف عمق راهبردی و توانمندی ایدئولوژیکی و مردم‌سالاری دینی جمهوری اسلامی ایران

یکی از سناریوهای داعش در سوریه قطع ارتباط هلال شیعی می‌بود (Wallsh، ۲۰۱۳: ۱۱). ایران به عنوان کشور شیعی از اهمیت ویژه و قدرت نفوذ بالایی در منطقه و هلال شیعی برخوردار است. داعش مانند کشورهای عرب سنی باور دارد که ایران تلاش دارد با ایجاد یک بلوک شیعی در منطقه بر قدرت خود بیفزاید و آن را علیه منافع کشورهای سنی و داعش به کار گیرد. حمایت ایران از حکومت شیعی عراق، حکومت اسد در سوریه، حزب الله لبنان، انصارالله یمن و مردم بحرین را منافی با فعالیت و اهداف توسعه خود در منطقه می‌بیند و درصدد است در جهت عمل به ایدئولوژی واهی و خشن خود (مرتد دانستن شیعه و اعلام جهاد مسلحانه علیه آنان) ضمن ناآرامی در مناطقی از ایران (به ویژه مناطق سنی نشین) با از بین بردن حرکت هلال شیعی در منطقه، عمق استراتژیک ایران را در منطقه از بین ببرد (ترابی و محمدیان، ۱۳۹۴: ۲۷).

همچنین گروه تروریستی - تکفیری داعش ضمن تخریب الگوی مردم‌سالاری دینی در منطقه که نماد قدرت شیعه می‌باشد، درصدد تغییر بافت قدرت به نفع اهل سنت می‌باشد (Wagner، ۲۰۱۵: ۱۱). اولین گام در این زمینه مقابله با الگوهای سیاسی شیعه و نظم موجود که به نفع جمهوری اسلامی ایران است. بعد از تخریب الگوی سیاسی ایران داعش سعی در ارائه الگوی سلفی خویش می‌داشت و تلاش می‌نماید تا فضای موجود برای استقرار کامل حکومت اسلامی مورد نظرشان فراهم

شود. همچنین، داعش با هدف قرار دادن ایمنی عمومی جامعه به دنبال تهدید امنیت میهنی سوریه است تا بتواند در این کشور، ساختارسازی اسلامی مبتنی بر رادیکالیسم را فراهم آورد (Arango, ۲۰۱۴: ۱۷). با این وصف؛ این ساختارسازی سلفی در منطقه آسیای غربی در تضاد گفتمانی با هویت انقلاب اسلامی و آرمان‌های جمهوری اسلامی ایران می‌باشد که در صورت تحقق آن در آینده، امکان منازعه گفتمانی میان این دو الگو فراهم می‌شد. و البته نرخ بالای عضوگیری داعش از جوانان ساکن شرق و جنوب شرق آسیا اوضاع را بغرنج‌تر هم خواهد کرد (رجبی، ۱۳۹۶: ۱۱). بر این منوال؛ در حالی که همواره ایران فرصت‌هایی را برای وحدت میان شیعیان و سنی‌ها ایجاد کرده و نهضت مردم ایران را اسلامی و نه شیعی نامید. داعش اوضاعی در خاورمیانه پدید آورد که وجه تازه‌ای از رادیکالیسم است و چهره اسلام را در مفاهیم تمدنی و دینی خدشه‌دار کردند (محمدی، ۱۳۹۴: ۱۱). بنابراین؛ تضعیف عمق راهبردی و توانمندی ایدئولوژیکی ایران و بخصوص مردم‌سالاری دینی جمهوری اسلامی ایران در منطقه خاورمیانه از اهداف و اندیشه‌های بود که جریان داعش در دوران ظهورش در عراق و سوریه تبلیغ می‌کرد و بخصوص باعث فریب بسیاری از جوانان و جذب آنان در گروه‌های تروریستی- تکفیری می‌شد.

۴-۶- هجرت

به لحاظ توضیح و تشریح دال شناور هجرت می‌توان بیان داشت؛ داعش در دوران ظهورش مسلمین در سراسر دنیا را دعوت به هجرت به دولت اسلامی می‌کند؛ بنابراین هر فرد متخصص و تحصیل کرده مسلمان که تا پیش از این وظیفه جهاد خود را به بهانه تحصیل شریعت، پزشکی یا مهندسی و خدمت به اسلام به واسطه تخصصش به تأخیر انداخته است، بایستی اولویت خود را لیک به هجرت قرار دهد. به خصوص اینکه اکنون دستگاه خلافت احیا شده است (دابق، ۲۰۱۴: ۱۲). داعش از این طریق سعی داشته نیروهای جوان و تحصیل کرده مسلمان را که مشغول تحصیل



و زندگی در کشورهای غربی و غیر غربی هستند بواسطه ابزارهای تبلیغاتی خود و با ذکر توجیحات دینی به مهاجرت به سرزمین داعش دعوت کند. ابن قدامه از سرکردگان داعش می گوید: هجرت یعنی ترک دار الکفر به سمت دارالاسلام، قسم به کسی که به سوی او بر می گردم که جهان واقعی وجود ندارد در عراق مگر با حضور مهاجرین پسران امت بخشنده، کسانی که قبایلشان را ترک کردند و پیروزی را برای خدا و پیامبرش آوردند. لذا مراقب از دست دادن آنها باشید به دلیل اینکه با عزیمت آنها برکت و لذت جهان از میان خواهد رفت، آنها به شما نیاز دارند و به آن نیاز دارید (رسولی ثانی آبادی، ۱۳۹۶: ۱۰).

همچنین؛ طرح داعش برای جذب جوانان ارائه فرصت های ایدئولوژی برای معنابخشی به زندگی مسلمان سرگردان در میان هویت های متناقض است. در حقیقت تلاش برای رسیدن به مفهوم بزرگ تری از زندگی است که اشتیاق جوانان را برای پیوستن به داعش به تپش می اندازد. احساس مفید بودن و حس تعلق برای مأموریتی بزرگ و مقدس دو عامل اصلی پیوستن به این گروه می باشد. به تعبیر اسپوزیتو جست و جو برای یافتن هویتی جدید و حس تعلق و هدفمندی از عواملی است که هزاران جوان را به سوی داعش سوق می دهد (Esposito, ۲۰۱۴: ۵). بر این اساس؛ تبلیغ و ترویج مفهوم و اندیشه هجرت از سایر نقاط جهان و پیوستن به داعش یکی از شگردها و شیوه های بود که این گروه تروریستی - تکفیری اقدام به جذب نیرو می کرد.

۴-۷- شهادت

شهید در لغت به معنی گواه، کشته در راه خدا و کسی که چیزی از او پوشیده نیست آمده است ... (غفاری هاشجین و دیگری، ۱۳۹۳: ۱۰۴). با این اوصاف؛ داعش از بحث شهادت نیز همانند جهاد به عنوان حربه ای در جهت جذب جوانان پرشور در نقاط مختلف سراسر جهان استفاده کرده است و آنها را به کام مرگ می فرستاد.

یکی از سیاست‌های ویژه بغدادی جذب افراطیون آزاد شده از زندان‌های عراق و آمریکا بود که در میان آن‌ها افرادی با تجربه در امر بمب‌گذاری، انفجار و جنگ‌های چریکی بود. این امر داعش را کانون عملیات‌های انتحاری کرد و افراد مختلف را از سرتاسر جهان به خود جذب کرد (نصری، ۱۳۹۳: ۷۳). بنابراین؛ داعش با علم به این که مفهوم و تفکر شهادت که در اسلام و در مقابله با دشمنان همواره مورد احترام و ترویج است نیز به شیوه خاص خود و در راستای اهداف ناحق و خشونت بار خویش از آن بهره می‌جست.

۵- مفصل بندی گفتمان

۵-۱- تکفیر

تکفیر مراکز نقل آن در عراق و سوریه است. داعش تنها سازمانی است که دارای ایدئولوژی تکفیر در بین مسلمانان و غیرمسلمانان است. داعش غرب را در جبهه کفر و شیعیان را در زمره مشرکین دسته‌بندی می‌کند. از نظر داعش افراد و گروه‌های سنی معارض با داعش، به دلیل جنگ با خلیفه و همکاری با طواغیت مرتد هستند. تخاصم محور مقاومت با القاعده و هم‌پیمانانش در سوریه بر پایه تعارض مصالح، برای مبارزه با طاغوت‌ها و اسرائیل شکل گرفت. از همین منظر داعش و القاعده جنبش‌هایی هستند که در تکفیر غرب دارای اشتراک نظر هستند. این حکم شامل حال مردم عادی که با پذیرش ولایت طاغوت‌ها در سایه حکومت غیرمشروع زیست می‌کنند می‌شود. این اشتراک نظر در القاعده و داعش به سال ۲۰۱۰ باز می‌گردد. القاعده عربستان در نشریه انگلیسی‌زبان اینسپای به تبیین رویکرد نظری در چارچوب تغییر تاکتیک حملات علیه غرب پرداخت. این نظریه عملیاتی از سوی امرای میانی و امیرکل القاعده مورد تأکید قرار گرفت با گسترش گروه‌های کوچک به جای عملیات‌های بزرگ سنتی، حملات علیه غرب گسترش یافت (Inspire، ۲۰۱۰: ۶۷). بنابراین؛ ایدئولوژی تکفیری داعش هم مسلمانان و بویژه شیعیان و هم غیرمسلمانان را در می‌گرفت البته با این تفاوت که غربی‌ها را کافر و شیعیان را



مشرك می دانست.

۵-۲- شیعه ستیزی

همان طور که در بخش پیشین به آن اشاره شد داعش شیعیان را مشرک قلمداد می کند و به طور خاص شیعیان عراق را هم دست ائمه کفر می داند. مبنای این استراتژی محتوای نامه ابومصعب زرقاوی خطاب به بن لادن است که مذهب شیعه را یک خطر فوری و چالش واقعی می داند و عنوان می کند که شیعیان دشمن اند از آنان پرهیز خدا بکشدشان. شیعه مذهبی است که برخلاف اسلام علاقه دارد یهودی ها را مستثنا می کند و با مسیحی ها زیر عنوان اهل کتاب جمع کند. شیعه شامل همه مظاهر شرک اعم از پرستش قبرها و طواف آنها، تکفیر صحابه و لعن رهبران مؤمنین و بهترین افراد امت اند (دابق، ۱۴۳۷: ۴۲). در این راستا؛ زرقاوی اولین کسی بود که هدف قرارداد شیعیانی را که در فعالیت های سیاسی و انتخاباتی عراق در سال ۲۰۰۴م شرک کرده بودند جایز شمرد و سپس این حکم او به همه شیعیان سرایت کرد و رهبران القاعده عراق، با تمسک به کتاب های ابن تیمیه اقدام به تکفیر شیعیان کردند و مبتنی بر نظریات ابن تیمیه شیعه را به عنوان گروهی مرتد و مشرک مورد هدف قرار دادند. شیخ سعودی علی الخضیر یکی از نظریه پردازان داعش، شیعیان امروزه را در چهار گروه روافض، اسماعیلیه، نصیرییه و دروز می داند و می گوید شیعیان، معتقد به خداانگاری اهل بیت هستند و به آنان استغاثه می کنند و قبوری هستند. پس آنان مشرکانی کافر هستند نه مسلمان و هیچ فرقی هم میان عالمان و مقلدان و جاهلان نشان نیست (مزاحم، ۱۳۹۷: ۱۰). بنابراین؛ داعش جنگ و دشمنی با شیعیان را یکی از مهم ترین اهداف خود می دانست و از هیچ کوشش و عملی در این راستا دریغ نمی کرد.



در یک نگاه کلی می توان بیان داشت اعلام ارتداد و قتل کسانی که به مخالفت با خلافت ابوبکر بغدادی پرداختند به مناقشه کلامی و سپس نزاع مسلحانه میان داعش و سایر بازیگران اعم از القاعده و هم پیمانان این سازمان ختم شد. داعش کل جریان اخوان المسلمین در مصر، فلسطین، ترکیه و تونس را به دلیل مشی سکولار و همکاری با ائمه کفر در غرب و اسرائیل را مرتد خواند و قتل آنان را واجب اعلام کرد (دابق، ۱۴۳۶: ۴۷). بر این اساس؛ داعش غیر خود را نه تنها غرب و شیعیان می دانست بلکه حتی جریان اخوان المسلمین و غیره را نیز مرتد خطاب می کرد.

۵-۴- جهاد

سلفیان جدید جهاد را به هر شکل و وسیله ای جایز می دانند. به عبارت دیگر، انجام هر کاری به صورت قانونی و رسمی یا غیررسمی و مخفیانه که با هدف مقابله با کفر و ایجاد دولت اسلامی باشد جهاد تلقی می شود (عدالت نژاد، ۱۳۹۳: ۱۰۰). در نشریه دایق آمده است که امام با ارجاع به خط شامل امام سیاسی نیز است. امام رهبری سیاسی و مذهبی را به طور یکسانی برعهده دارد. همانا ابوبکر بغدادی در بخشی از خطبه خود سخنش را از جهاد با این جمله شروع می کند که خداوند عزوجل جهاد را بر شما واجب کرد، چنانکه نماز و روزه را. سید قطب نیز در نشانه های راه جهاد می نویسد: برنامه اعلام این است که تمام طاغوت های روی زمین را از میان بردارد و جهاد را کاملاً جدای از دفاع تعریف می کند (غروب و همکاران، ۱۳۹۳: ۷۱). بر این منوال نیز جریانات سلفی گری و بخصوص گروه تروریستی تکفیری داعش مفهوم و اندیشه جهاد در اسلام را در راستای اهداف خویش یا به عنوان وسیله ای در خدمت اعمال تروریستی خود در آوردند.

۵-۵- توحید

توحید مهم ترین پیام ادیان ابراهیمی است که در گفتمان داعش دلالت معنایی ویژه ای دارد. اینکه داعش خود را به عنوان موحدین و گروه های توحیدی

نام‌گذاری می‌نمایند، علاوه بر بارِ باورهای مذهبی، هدفی سیاسی را نیز دنبال می‌کند (Laclau, Ernesto & Mouffe, ۲۰۰۱: ۱۳۳). بدین سان؛ داعش توحید و مظاهر شرک را به گونه‌ای تعریف می‌کنند که فقط خود در دایره توحید باقی بمانند و تمامی گفتمان‌های دیگر به مدار کفر و شرک رانده می‌شوند.

۶- منازعه و خصومت

خصومت و غیریت‌سازی از مهم‌ترین نشانه‌های گفتمان داعش است. از این رو؛ یکی از مفاهیم اسلامی که به منظور برحق نشان دادن خود و باطل جلوه دادن دیگر ادیان به کار گرفته می‌شود مفهوم مباحله است. در این باره آمده است: مباحله برای مشرکینی است که ادعا دارند که آنها به واسطه مذهب شان هدایت یافته‌اند. خداوند مباحله را برای یهودیان امر فرموده است: بگوئید شما یهودی هستید اگر شما ادعا دارید که یاران خداوند هستید و از دیگر انسان‌ها متفاوت هستید، پس آرزوی مرگ کنید اگر که در ادعای خود صادق هستید (دابق، ۱۴۳۶: ۴۸). از این نظر؛ داعش با اعلام نام کشورهایی که کمر به مبارزه علیه داعش بسته‌اند، سعی داشته تا مخاطبان خود را به مهاجرت و مبارزه علیه حکام کفر فرابخواند. در حقیقت همین غیریت‌سازی و نشان دادن خطر دیگری است، که سبب می‌شود که پیروان داعش احساس اتحاد کنند و هویت واحدی را برای خود متصور شوند و مطابق فرمان‌های خلیفه، با نادیده گرفتن احساسات ناسیونالیستی علیه کشور خود و دیگر دولت و ملت‌های جهان که مصداق سرزمین کفر قرار می‌گیرند عملیات‌های تروریستی انجام دهند.

۷- زنجیره هم‌عرضی گفتمان

خلافت، امامت، هجرت، جهاد، مجاهدین، سربازان دولت اسلامی، حکمت در خصوص دولت اسلامی یا مباحله از جمله نشانه‌هایی هستند که زنجیره هم‌عرضی حاکم بر ساختار تبلیغاتی داعش را تشکیل می‌دهند. امامت از مهم‌ترین نشانه‌های این زنجیره هم‌عرضی ضرورت و ویژگی‌های امام را بررسی می‌کند. تعدادی از رهبران

دینی استدلال کرده اند که امام بایستی فردی عادل، خوش رفتار و با تقوا باشد و از توانایی لازم برای به انجام وظایف خود برخوردار باشد (همان، ۱۴۳۶: ۵۰). بر این اساس؛ مفاهیم خلافت، امامت، هجرت و موارد این چنینی همه می تواند شرایطی را ایجاد کند که در نهایت زنجیره هم عرضی گفتمان داعش را در آن دید.

۸- زنجیره تفاوت گفتمان

زنجیره تفاوت گفتمان داعش شامل شرک، مشرک، بدعت، امامان کفر در غرب، دجال، جنگ ائتلاف ها و مرتد از جمله مهم ترین نشانه هایی هستند که زنجیره تفاوت را در برابر زنجیره هم عرضی گفتمان تبلیغاتی داعش تشکیل می دهد. این زنجیره تفاوت، همچنین می تواند مهم ترین انگیزه اقدامات تروریستی برای پیروان داعش باشد. شرک یکی دیگر از مهم ترین نشانه هایی است که توسط داعش به منظور اشاره به کشورهای اسلامی کنونی به کار گرفته می شود (همان، ۱۴۳۶: ۵۱). به عبارت دیگر؛ در مقابل مفاهیم خلافت، امامت، هجرت، جهاد و غیره همچنین مفاهیم شرک، بدعت، مرتد و غیره قرار دارد که در نهایت زنجیره تفاوت گفتمانی داعش را نشان می دهد.

۹- استعاری سازی

در ساختار تبلیغاتی داعش به وجود آمدن فضای استعاری سبب می شود که تضادهای این گفتمان نادیده گرفته شود. به منظور استعاری ساختن فضای موجود از استعاره سیل در عصر حضرت نوح استفاده شده است که بر این اساس، انسان ها یا بایستی در دنیا همراه با کفار بمانند و در دریای جهل و کفر غرق شوند و یا با داعش همراه شده و نجات پیدا کنند (همان، ۱۴۳۶: ۵۲). در واقع؛ استفاده از مفاهیمی چون مباحله، تشبیه، ائتلاف ضد داعش به جنگ احزاب و خلافت نمایانگر استعاری سازی در دنیای مدرن است که گفتمان داعش نیز از آن بهره لازم را می برد.



۱۰- هویت در ساختار داعش

هویت در ساختار داعش این گونه توصیف می‌شود که این هویت واحد از سویی در تقابل با مشرکین است و این مشرکین کشورهای مسلمانی هستند که در دنیای امروز تن به مصلحت داده‌اند و از سوی دیگر نیز در تقابل با دنیای کفر است، این کفار رهبران کشورهای غربی هستند که مسلمین واقعی (طرفدار داعش) موظف هستند که با تمام قوا و در هر کشوری که هستند، صفحه روزگار را از وجود این مشرکین پاک کنند.

۱۱- قابلیت دسترسی گفتمان داعش

یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های جهان مدرن، افسون‌زدایی از جهان هستی و مواجهه انسان با دنیای اجتماعی است در چنین زیست جهانی، انسان مذهبی خود را در جهانی می‌بیند که در آن اعتقادات مذهبی‌اش شدیداً در معرض تهدید است. لذا هنگامی که داعش با سازوکار تبلیغاتی خود، ندای بازگشت به سلف صالح را سر می‌دهد، احتمال این که انسان مسلمان در کشورهای غربی و شرقی دعوت آن را لبیک گوید، افزایش می‌یابد. این آری گفتن به دعوت داعش به دو شکل ظهور می‌کند: نخست این که فرد مسلمان به دولت اسلامی هجرت می‌کند و از دارالکفر به دارالاسلام پناه می‌برد و دوم، فرد مسلمان بنا به دعوت گروه داعش و با استفاده از ابزارهای تبلیغاتی‌اش در همان سرزمین خود دست به عملیات‌های تروریستی می‌زند (همان، ۱۴۳۶: ۵۵). بویژه در این خصوص استفاده داعش از رسانه‌های نوین هم چون شبکه‌های اجتماعی فضای مجازی و یا حتی مجله دابق باعث می‌شد که گفتمان داعش قابلیت دسترسی برای همگان را داشته باشد.



این پژوهش با هدف تحلیل گفتمان عناصر حاکم بر عملکرد گروه تروریستی داعش با تاکید بر شیعه ستیزی آن انجام گرفت بویژه از نظریه گفتمان لاکلا و موفه در جهت تبیین مسئله اصلی تحقیق استفاده شد. از این رو؛ نتایج این مقاله نشان می دهد؛ دال مرکزی گفتمان داعش مفهوم خلافت بوده و بویژه داعش از نخستین روزهای اعلان خلافت سعی داشت تا دولت شان را به عنوان حکومت اسلامی آرمانی که عزت مسلمانان را در بردارد معرفی کنند. از این رو؛ گفتمان داعشی سعی می کرد خود را به مثابه نظام خلافت اسلامی به ویژه خلفای راشدین و عباسی، جهت تداعی سازی اتصالات تاریخی به کار گیرد. به عبارت دیگر؛ داعش ترویج نظریه احیای خلافت در سایه بیداری اسلامی را مورد تاکید خویش قرار می دهد تاجایی که در نگاه اهل سنت نمونه آرمانی حکومت مدل خلافتی است که یادآور خلافت راشدین در صدر اسلام است و بخصوص از مشخصه های دولت خلافت؛ رهبری، ولایت، شورای نظامی، هیئت های شرعی و شورای امنیت اطلاعات داعش می بود. به علاوه؛ به لحاظ شناور بودن دال ها؛ خشونت گرایی؛ ورود نیروهای خارجی به جهان اسلام و ایده محتمل بودن جنگ میان تمدن ها؛ رسانه محوری؛ فرصت سازی یا تضعیف اسرائیل ستیزی در جهان اسلام؛ تضعیف عمق راهبردی، توانمندی ایدئولوژیکی و الگوی مردم سالاری دینی جمهوری اسلامی ایران؛ هجرت و شهادت دال های شناور گفتمان داعش را تشکیل می دهند. به لحاظ مفصل بندی گفتمانی؛ نشانه های گفتمان مربوط به ساختار تبلیغاتی داعش نیز شامل موضوعات؛ تکفیر؛ شیعه ستیزی؛ ارتداد؛ جهاد؛ توحید؛ منازعه و خصومت؛ زنجیره هم عرضی گفتمان؛ زنجیره تفاوت گفتمان؛ استعاری سازی؛ هویت در ساختار داعش و قابلیت دسترسی گفتمان داعش به عنوان اصلی ترین نشانه های این گفتمان هستند.

به طور کلی می توان چنین نتیجه گرفت استکبار غرب با استفاده از بحث گفتمان سازی و جنگ نرم علیه شیعیان، درصدد ایجاد جنگ مذهبی و فرقه ای در

میان شیعیان و کشورهای شیعی است بخصوص راهکار اصلی استکبار غرب برای نیل به این هدف، ایجاد و گسترش گروه های تروریستی است، تا با درگیر کردن کشورهای حوزه خلیج فارس به جنگ های داخلی، خاورمیانه جدیدی را بوجود بیاورد. به عبارتی، گروه تروریستی تکفیری داعش دستاویز استعمار غرب برای ایجاد بحران در منطقه خاورمیانه و گسترش موج شیعه ستیزی است، که این گروه در ابتدا توسط استعمار غرب و برخی کشورهای عربی منطقه به وجود آمد بویژه از این نظر که داعش هدف اصلی خود را مقابله با شیعیان می دانست و شدیدترین و وحشیانه ترین جنایت ها را مرتکب می شد با این اوصاف در ادامه این روند، گروه تروریستی تکفیری داعش نه تنها مسلمانان و شیعیان، بلکه هر کس که با عقاید آنها مخالف باشد و از جمله تمدن غربی، را تکفیر می کنند که از این لحاظ کشورهای غربی و منطقه ای که در ابتدا حامی و پشتیبان این گروه تروریستی تکفیری بودند را نیز تاحدودی مجبور به تجدید نظر در سیاست هایشان و بویژه اعتراف به حمایت از ایجاد داعش کرد.



فهرست منابع

۱. ال غفور محسن، صادقان رضا، (۱۳۹۴)، مدرن‌نیت‌ه جهانی شدن و فراگیر شدن تروریسم پسامدرن، فصلنامه سیاست، سال دوم، شماره ۳
۲. ابونسیبه، (۲۰۱۲)، دوله الاسلامیه فی العراق و الشام، مشروع خلافه الموعود، الموصل
۳. بصیری، محمدعلی، و آقامحمدی، زهرا، و فلاحی، ایمان. (۱۳۹۵). بسترهای شکل‌گیری و تداوم تروریسم در خاورمیانه مطالعه موردی داعش در عراق و سوریه. مطالعات سیاسی جهان اسلام، ۵(۳) (پیاپی ۱۹)، ۵۱-۷۱.
<https://www.sid.ir/fa/journal/ViewPaper.aspx?id=۳۵۹۴۶۶>
۴. پیرانی شهره، نظری علی اشرف (۱۴۰۰). تحلیل بنیادین کنش‌های معطوف به خشونت داعش: با تأکید بر نظریه یادگیری اجتماعی. سیاست - مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی. [cited ۲۰۲۲ May ۲۵]; ۵(۵۱): ۷۹-۵۵.
 Available from: <https://www.sid.ir/fa/journal/ViewPaper.aspx?id=۵۸۴۵۰۶>
۵. ترابی قاسم، محمدیان علی، (۱۳۹۴)، بسترها و عوامل مؤثر در شکل‌گیری گروه‌های تروریستی داعش، فصلنامه سیاست دفاعی، زمستان، شماره ۹۳
۶. تمیمی عثمان بن عبدالرحمن، (۱۴۳۹)، اعلام الانام بمیلاد دوله الاسلام
۷. توکلی، سعید، (۱۳۹۳) القاعده، داعش: افتراقات و تشابهات، فصلنامه آفاق امنیت، سال ۷، ش ۲۳
۸. جعفری، س، (۱۳۹۵)، جهاد از دیدگاه داعش
۹. حسینی، سید رسول، سید جواد میری، سید مصطفی ابطحی و کمال پولادی (۱۳۹۹). پیدایش گروه‌های تکفیری در عراق بر پایه احساس تحقیر، سیاست خارجی، دوره ۱۱، شماره ۳ - شماره پیاپی ۳۷، صص ۹۱-۱۲۴
۱۰. ذوقی و دیگران، (۱۳۹۰)، تحلیل ژئوپلیتیک سوریه، بستی برای تدوین



- سیاست خارجی ایران در خاورمیانه، مجله سیاست دفاعی، سال بیستم، شماره ۷۷
۱۱. رسولی ثانی آبادی، الهام، (۱۳۹۶)، بررسی ماهیت کنشگری داعش از منظر مفاهیم روابط بین الملل
 ۱۲. زرچینی، محمد، (۱۳۹۴)، چرا اسرائیل زیرساخت‌های داعش را تقویت می‌کند؟
 ۱۳. ستوده محمد، علیزاده موسوی سید مهدی، (۱۳۹۳)، بررسی تأثیرات سلفی‌گری تکفیری بر بیداری اسلامی
 ۱۴. سجادپور سیدمحمدکاظم و فرزاد سلیمی فر (۱۳۹۸) ارتباط میان گفتمان داعش و گفتمان‌های پیشین خاورمیانه، سیاست خارجی، دوره ۳۳، شماره ۲ - شماره پیاپی ۱۳۰، صص ۵-۲۴.
 ۱۵. سلیمی ترکمانی، حجت. (۱۳۹۸). مسئولیت بین‌المللی اقدامات داعش در عراق. حقوقی بین‌المللی، (۶۱)، ۲۸۱-۳۰۹.
- <https://www.sid.ir/fa/journal/ViewPaper.aspx?id=۵۶۹۹۶۷>
۱۶. صلاح‌الدین مختار، (۱۴۳۰)، تاریخ المملکه العربیه السعودیه، ریاض
 ۱۷. عدالت نژاد، سعید، (۱۳۹۳)، وجود تفاوت و تشابه سلفی‌گرایی کلاسیک و نوسلفی‌گرایی، مهرنامه، تهران، سال ۱، شماره ۲۱
 ۱۸. العروی، عبدالله، (۱۳۸۱)، اسلام و مدرنیته، ترجمه امیر رضایی، تهران: قصیده سرا.
 ۱۹. عطارزاده، مجتبی، (۱۳۹۶)، رسانه، آوردگاه قدرت هوشمند داعش، نشریه فرهنگ و رسانه، سال ششم
 ۲۰. غروبی نرگس، هوشمند مصطفی، احمدیان هروری، لادن، (۱۳۹۳)، دولت اسلامی در بیان دولت اسلامی، گاهنامه علمی تخصصی سره، انجمن علمی جامعه شناسی دانشگاه تهران
 ۲۱. فیرحی، داوود، (۱۳۹۳)، نظام سیاسی و دولت در اسلام، انتشارات سمت

۲۲. کشاورز، حیدر، (۱۳۸۱)، تأثیر سلفی گری منطقه ای بر امنیت ملی جمهوری اسلامی ایران، فصلنامه مطالعات خاورمیانه، سال نوزدهم، شماره دوم
۲۳. محمدی، مسلم (۱۳۹۲). سلفی گری و پیامدهای آن بر امنیت ملی جمهوری اسلامی ایران، پایان نامه کارشناسی ارشد، گروه علوم سیاسی دانشگاه مفید
۲۴. مزاحم، هیثم، (۱۳۹۷)، ترجمه و تلخیص: احمد ربیعی فر، تکفیر شیعه از منظر داعش و القاعده
۲۵. نشریه دابق، خلافت، ۲۰۱۴
۲۶. نصری، قدیر، (۱۳۹۳)، موج سوم خلافت خواهی، مهرنامه، سال ۵، شماره ۳۷
۲۷. نیشابوری، مسلم ابن حجاج، (۱۴۲۹)، صحیح مسلم، قاهره: دار ابن حزم، چاپ اول.

منابع لاتین

28. Arango, Tim, (2014), 'Top Qaeda Leaders in Iraq Reported Killed in Raid, The New York Times, ۲۲ August
29. Astin, Henry (۲۰۱۴) NBC NEWS, Global Jihadis or al-Qaeda Wannabes: Who are the Islamic State of Iraq and the Levant? January http://worldnews.nbcnews.com/_news/۲۲۲۴۳۲۰۳/۱۱/۰۱/۲۰۱۴-global-jihadis-or-al-qaeda-wannabes-who-are-the-islamic-state-of-iraq-and-the-levant?lite
30. Gates and others, (2015). Social Media, Recruitment, Allegiance and Inspire, Issue 1,10, 2010, <https://info.publicintelligence.net/inspired2.pdf>
31. Kagan, Frederick W, and others, (2016), Al Qaeda and ISIS: Existential Threats to the U. S. And Europe, U. S. Grand Strategy: Destroying ISIS and Al Qaeda,
32. Laclau, Ernesto & Mouffe, (2001) Chantal, Hegemony & Socialist Strategy, London: Verso, ۲nd Ed
33. Newman, Ruth, (۲۰۱۵), "ISIS: inside the mind of a terrorist: the psychology behind the alarming rise of the islamic state".
34. Staff, Week, (2014), Abu Bakr al-Baghdadi, 'The Man who Would be Caliph
35. T Mitts G Phillips, BF Walter (۲۰۲۲) Studying the impact of ISIS propaganda campaigns – The Journal of Politics, journals.uchicago.edu

36. Taspinar, Ömer,(2008),Turkey's Middle East Policies Between Neo-Ottomanism and Kemalism, Carnegie Middle East Center
37. Trust,Runnymede ,(1997) 'Islamophobia: A Challenge for Us All, Cited in Quraishi,Muzammil,Muslims and Crime 'A Comparative Study, Ashgate Publishing Ltd, 2005.
38. Wagner, Meg (2015): "American Aid Worker Held Hostage, May Have been Forced to Marry ISIS leader", Daily News|location, 10 February.
39. Wallsh, David (2013):"Syrian Alliance Strategy in the Post-Cold War Era: The Impact of Unipolarity", The Fletcher Forum Of World Affairs, summer, Volume 37, Number 2.cel
40. Zerzeri,M. (2017). The Threat of Cyber Terrorism and Recommendations for



چکیده مقالات به انگلیسی

(Abstract)

Discourse Analysis of the Dominant Elements in the ISIS Terrorist Group's Actions with an Emphasis on Anti-Shi'ism

Maryam Abdollahi¹

PhD student, University of Religions and Denominations, Qom

Received: 2023/07/08 | Accepted: 2023/08/09

Abstract

The Takfiri terrorist group ISIS served as a tool for Western colonialism to create crises in the Middle East and expand the wave of anti-Shi'ism. This group, largely supported by Western colonial powers and some Arab countries in the region, was established to advance these agendas. A discourse analysis of ISIS reveals that the central node of its discourse is the concept of the caliphate. Additionally, the floating signifiers within ISIS's discourse, which revolve around the core concept of the caliphate, include violence, the idea of a potential clash of civilizations, media centrality, the involvement of foreign forces in the Islamic world, the weakening of anti-Israel sentiment in the Islamic world, opportunities created for the Zionist regime, the weakening of Iran's strategic depth and ideological power, the destruction of the Islamic Republic of Iran's model of religious democracy, migration, and martyrdom.

In terms of discursive articulation, the key elements in ISIS's propaganda structure include topics such as Takfir (excommunication), anti-Shi'ism, apostasy, jihad, monotheism, member recruitment, conflict and hostility, the chain of equivalence in discourse, the chain of difference in discourse, metaphorization, identity within ISIS's structure, and the accessibility of ISIS's discourse as its primary features.

Keyword: Discourse Analysis, ISIS Terrorist Group, Anti-Shi'ism.



1. E-mail: m.abdollahi872@gmail.com

The Capacities of Sufism in Burkina Faso with Emphasis on Cultural and Social Interaction

Soumaila Zalle¹

PhD student in Islamic Studies, Higher Education Complex
of Language, Literature and Culturology

Seyyed Hossein Sajjad²

President, Higher Education Complex of Language, Literature, and Culturalogy

Saeed Abiri³

Head, Department of Islamic Studies in Arabic

Received: 2024/02/04 | Accepted: 2024/03/06

Abstract

Sufism has generally secured a prominent place in West Africa, especially in Burkina Faso, due to its historical service to scholars and its struggle against colonialism and its agents. The social power or influence of Sufism represents a significant opportunity in this region. The aim of this study is to provide a deeper understanding of the capacities of Sufism in Burkina Faso to facilitate meaningful and effective collaboration, particularly in cultural and social domains. Currently, there are numerous capacities in this country, including religious, cultural, and spiritual resources, highlighted by the commonalities between Muslims, particularly between Shia and Sufi communities. Common subjects among Muslims include the Holy Quran, the esteemed Prophet, the status and respect of the Ahl al-Bayt in the Quran and Hadith, and shared historical and directional elements. Additionally, due to the importance placed on prayer, intercession, remembrance, and pilgrimage among Sufis, these topics serve as common grounds between Shia and Sufi traditions, which could be leveraged to design beneficial programs. However, regarding the social capacities of this region and its people, it is noted that the people of Burkina Faso naturally hold great respect for religious leaders, scholars, and congregational leaders. They turn to scholars for both material and spiritual issues. Consequently, both Shia scholars and Sufi leaders can play important roles in society. Enhanced coordination between Shia scholars and Sufi leaders, along with the activation of these capacities, could lead to effective cultural and social interaction. Yet, only a small fraction of the existing potential between Shia and Sufi communities has been utilized so far, which needs to be maximized.

This research was conducted using a field-based analytical approach and correspondence with some regional scholars.

Keywords: Sufi Figures and Scholars, Burkina Faso, Social Interaction, Cultural Interaction.

1. **E-mail:** zallesoumaila77@gmail.com

2. **E-mail:** samir201333@yahoo.com

3. **E-mail:** ghasedak_1010@yahoo.com



A Review of Purushottama Lal's Article on Indian Cultural Influences on Western Literature with Emphasis on Colin Campbell's Perspective

Zohreh Shariati ¹

Instructor, University of Applied Science and Technology

Received: 2023/06/19 | Accepted: 2023/08/19

Abstract

The 20th century witnessed significant shifts in the Western cultural perspective towards Eastern cultures and religions. In his book *The Easternization of the West*, Colin Campbell clearly outlines the religious, cultural, and even literary-artistic differences between the East and the West. He argues that certain concepts from Indian culture and literature, such as an emphasis on nature and its revival, have greatly influenced Western culture and literature. However, it is also important to examine the views of Indians themselves, particularly those proficient in English.

This review article, drawing on Campbell's perspective and a translated text by Purushottama Lal—an Indian poet and writer—analyzes these influences on English literature. The findings indicate that although Western literature has borrowed words and concepts from Indian culture and literature, it has reinterpreted them through its own cultural lens, giving them new meanings that differ from their original significance in Indian culture.

Keywords: India, West, culture, word, literature.



1. E-mail: z.shariati57@gmail.com

Language and the Cultural and Ideological Influences of Iran and China

Mojtaba Najafi¹

Researcher, Al-Mustafa International University

Mohammad Hosseini Harandehi²

Researcher, Al-Mustafa International University

Received: 2023/06/06 | Accepted: 2023/06/17

Abstract

Language and culture, as well as their soft power, are key factors in the civilizational interactions between Iran and China, leading to mutual influence. Understanding culture is one of the main elements in recognizing the political, economic, and social dynamics of nations. Undoubtedly, ideology plays a significant role in the foreign policy strategies of both the People's Republic of China and the Islamic Republic of Iran. While Marxist ideology has an economic nature and rejects religious and metaphysical matters, the ideology of the Iranian Islamic Revolution, rooted in national and religious culture, incorporates metaphysical and religious dimensions .

Iranians and Chinese share many cultural, historical, and civilizational similarities. The Silk Road stands as a pivotal historical point for both nations, significantly enhancing their cooperation. In fact, from ancient times to the present, the influence of Iranian and Chinese civilizations has been felt in various fields. Research and archaeological findings confirm that, alongside Sanskrit, the Persian language has had a profound impact on Chinese culture, especially among the country's Muslim ethnic minority, with traces of this influence still evident today. This article seeks to examine the relationship between these two civilizations and the role of language as a bridge between them, using a library-based research method that draws on archaeological, cultural, and ideological data from the most reliable Chinese texts.

Keywords: Language, Culture, Iranian and Chinese Culture, Ideology, Differences.

1. **E-mail:** m_najafi@miu.ac.ir

2. **E-mail:** mohammad.harandehi1368@gmail.com



An Analysis of the Nature of the Soul in Mersad al-'Ibad and Misbah al-Hidaya

Seyyed Mehdi Ghafeleh-Bashi¹

PhD in Persian Language and Literature, University of Arak

Jalil Mashidi²

Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Foreign Languages, University of Arak

Yahya Kardgar³

Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Foreign Languages, University of Qom

Received: 2024/01/03 | Accepted: 2024/03/09

Abstract

Islamic culture places significant emphasis on reflection upon the non-material aspects of human existence. Prophet Muhammad (PBUH&HP) and Amir al-Mu'minin (PBUH) have both identified self-knowledge as the key to knowing God. Consequently, the concept of the soul has been explored from various perspectives across different disciplines, with particular prominence in the fields of mysticism and Sufism. Najm al-Din Kubra and 'Izz al-Din Kashani are among the scholars who, in their writings, have examined and elucidated the soul from a mystical standpoint.

This study, employing analytical, descriptive, and comparative methods, aims to explore the definitions of the soul according to these two thinkers. The research concludes that while Kubra and Kashani generally agree on the nature and stages of the soul, they differ in some specific details, particularly concerning the relationship between the soul and morality, as well as its connection with the heart and spirit. For instance, Razi holds that the heart and soul emerge when the spirit becomes attached to the body, whereas Kashani views the heart as the product of the union and marriage between the spirit and the soul. Additionally, Razi mentions four types of souls—ammara (the commanding soul), lawwama (the reproachful soul), mulhama (the inspired soul), and mutma'inna (the tranquil soul)—while Kashani's classification does not include the inspired soul (mulhama).

Keywords: Soul, Heart, Mysticism, Mersad al-'Ibad, Misbah al-Hidaya.

1. E-mail: m.g.musavi@gmail.com

2. E-mail: J-Moshayedi.araku@ac.ir

3. E-mail: kardgar1350@yahoo.com



A Comparative Study of the Epic Thought and Tone in Ibn Hani Al-Andalusi and Ferdowsi Tusi's Works

Mohammad Fouladi ¹

Associate Professor, University of Qom

Salman Al-Toumi ²

M.A. in Persian Language and Literature; Al-Mustafa International University

Received: 2023/12/14 | Accepted: 2024/03/09

Abstract

Islamic literature, or the literature of Islamic nations, is considered one of the richest literary traditions in the world due to the abundance of significant works in both poetry and prose. Given that Islamic nations share similarities in their goals, civilizations, cultures, and ethical values, there are common factors that unite their literature, poets, and intellectuals. This commonality is reflected in their literary relationships, interactions, and the reciprocal influences between their literary traditions. As the shared features between Arabic and Persian literature continue to expand and diversify, it becomes necessary for scholars to examine these commonalities through specific literary forms, themes, and genres.

While scholars of comparative literature have largely analyzed and commented on most of the shared aspects between Arabic and Persian literature, this study focuses on the epic dimension. It offers a comparative analysis of Ferdowsi Tusi's *Shahnameh*, the greatest Persian epic masterpiece, and the poetry of Ibn Hani Al-Andalusi, from the perspective of epic thought and tone, using descriptive-analytical and comparative methods. The findings suggest that both poets demonstrate exceptional ability in vividly depicting scenes in an emotionally stirring manner. Their mastery extends beyond the realm of imagination and imagery to the realm of expression and language, as they carefully select words with a distinctive resonance and tone. In *Shahnameh*, epic themes dominate over religious discussions, while in Ibn Hani's poetry, the reverse is true.

Keywords: Ferdowsi, Ibn Hani Al-Andalusi, *Shahnameh*, epic, epic tone, epic literature.

1. E-mail: dr.mfoladi@gmail.com

2. E-mail: sandiatouli@gmail.com



Comparative Analysis of Ethical Foundations in Islam and Christianity

Ali Shir Eftekhari ¹

PhD Student in Persian Language and Literature, Higher Education Complex of Language, Literature, and Culturology

Received: 2023/07/08 | Accepted: 2023/08/04

Abstract

Ethics is a profound aspect of all divine religions, especially Islam and Christianity, and plays a significant role in both individual and social life. Ethical teachings are based on fundamental principles and foundations. The primary research question is: What are the foundations of ethical teachings in Islam and Christianity, and do these two divine religions share commonalities or distinctions in this regard? This study, titled "Comparative Analysis of the Foundations of Ethics in Islam and Christianity," addresses this question in a comparative and analytical manner. The findings indicate that "revelation (faith)," "reason," "nature," and "intention and motive of the soul" are among the foundations of ethical teachings in Islam. In Christianity, ethical teachings are based on the principles of "love," "forgiveness," "faith," "hope," "sin," "divine grace," "salvation," and "hope." The two heavenly religions exhibit both similarities and distinctions in these fundamental principles. The ethical teachings derived from these foundations also show both commonalities and differences. The primary objective of this research is to analyze and examine the similarities and differences in the ethical systems and teachings of these two divine religions. This study uses a "descriptive-analytical" method, first defining and explaining key concepts and then conducting a comparative analysis of the ethical foundations in these two religions.

Keywords: Foundations, Ethics, Islam, Christianity.



1. E-mail: eftekhari114@gmail.com

A New Reading in Moral Philosophy (Ethics): Evaluating Moral Realism in Monotheistic Religions

Tayebeh Khosravi ¹

PhD, Department of Philosophy and Theology, University of Qom

Received: 2023/07/10 | Accepted: 2023/08/04

Abstract

Enrique Dussel's intellectual movement in Latin America, through its critique of imperialism, colonialism, racism, and all forms of discrimination and injustice, claims that modern oppression and colonialism are products of Western modern philosophy. He argues that the solution to contemporary injustices lies in embracing a philosophy of liberation. However, since Dussel's works lack a coherent philosophical foundation upon which to build such a philosophy, it is necessary to examine moral realism within the world's monotheistic religions to clarify the realization of the liberation ideals proposed by such philosophers .

Given that human voluntary actions necessitate moral judgments, adherence to a religiously-based moral realist system can guide individuals and societies toward rational and ethical choices. The regulation and management of human voluntary actions are so crucial that, despite the modern trend of secularization, humanity has never been without the need for binding criteria for moral actions. Indeed, in atheistic and materialistic philosophies, moralism often receives even greater emphasis. As a result, today, ethics is recognized as a field that can be studied independently of religion. Therefore, the validation of moral propositions and religious ethical rulings has significant relevance in the modern era.

Keywords: Moral Philosophy, Monotheistic Religions, Moral Action, Good, Good and Evil, Philosophy of Liberation.

1. E-mail: Tasnimkhosravi1400@gmail.com



The Role of Religious Discourse and Interfaith Dialogue in Peace-making in International Relations

Hassan Noorbaksh ¹

Faculty member, Al-Mustafa International University

Received: 2023/10/15 | Accepted: 2024/03/09

Abstract

Contemporary discursive transformations have introduced new challenging issues and concepts in the international arena, necessitating new theories and perspectives for their resolution and interpretation. Concepts such as just peace, terrorism, global security, and interfaith dialogue have emerged as novel elements in the context of globalization, leading to new discursive transformations in international relations. The result of these transformations is that the concept of power today has moved beyond its centralized form, and thus, the symbols of power and the tools for maintaining or violating global security have evolved beyond military forms and complicated nuclear weapons .

In such a context, two apparent necessities have emerged: Firstly, the dimensions of security arrangements must be considered beyond the state level, involving non-state actors such as civil and non-governmental organizations, scholars and thinkers, and scientific and cultural institutions in the organizing global security. Secondly, in the new security arrangements, cultural and social dimensions appear to have gained greater importance. According to discourse theory, all social transformations result from semantic conflicts between discourses, which are continually striving to preserve the meaning of "self" and reject the meaning of "other." Thus, semantic dominance over public opinion is the best and most effective way to exert power. Discourses constantly compete for the control of public opinion through semantic mechanisms, and other social transformations are subject to these semantic conflicts. The discourses of terrorism, war, global security, and just peace are influential in contemporary international relations. This study explores the contexts in which these discourses can be shaped and examines whether religious discourse can lead to the discourse of just peace. It also investigates the role of religion in strengthening or weakening the discourse of peace.

Keywords: Religion, Discourse, Peace, Terrorism, Constructivism, Security, Function.

1. E-mail: h.noorbaksh2016@gmail.com



Mutual Empowerment of the Oppressed: A Promising Future for International Relations

Seyed Hossein Sajed ¹

Faculty member, Al-Mustafa International University

Received: 2023/07/08 | Accepted: 2023/08/04

Abstract

International relations have consistently represented both a stage of challenges, conflicts, and power struggles among the powerful and the less capable or similarly powerful parties, as well as a platform for cooperation and solidarity between certain states or nations. At times, both parties in a conflict have been unjust, while at other times, one has been just and the other unjust, and occasionally, each has been just in some respects and unjust in others. Scholars have recognized that the primary concern of Islam and its leaders is the happiness, welfare, comfort, peace, and both spiritual and material advancement of their followers, regardless of their own gains. While it is clear that ultimately justice prevails and injustice is subdued, the question remains whether we will continue to witness the dominance of a few Western powers over the entire world in the near future, or whether we will see the decline of these powers and the rise of oppressed nations. This article hypothesizes the latter scenario and employs a descriptive-analytical research methodology.

Key words: International Relations, The Oppressed, Hegemonic System, Resistance, Self-Sacrifice.



Iqbal's Ideal Society: An Apposite Cultural-Religious Capacity for the Islamic World

Mohammad Reza Yusefi ¹

Faculty member, Department of Persian Language and Literature, University of Qom

Zohaib Abbas Azami ²

PhD Student, Higher Education Complex of Language, Literature, and Culturology

Received: 2023/05/21 | Accepted: 2024/03/09

Abstract

Poetry provides a suitable medium for expressing inner thoughts and revolutionary ideas. Poets have always sought to effectively convey their intended ideas and concepts to their audience through the use of literary elements. This study examines the poetry of Iqbal, focusing on his vision of an ideal society as a cultural-religious capacity for the Islamic world. Iqbal is considered a revolutionary poet. His poetry is characterized by a special attention to internal rhythm, the emphasis on themes of an ideal society, the use of revolutionary, religious, and war-related vocabulary, and the artistic and purposeful use of linguistic and literary elements (such as simile, metaphor, and metonymy). His focus on reinforcing religious, revolutionary, social, and especially idealistic themes is a distinctive feature of his work. The research method is descriptive-analytical, based on literary and library data. According to the findings, Iqbal's poetry goes beyond mere poetic expression; he, as a reformer and Islamic thinker, conveys revolutionary, religious, and idealistic themes to the Muslim community through his poetry.

Keywords: Iqbal Lahori, Ideal Society, Cultural-Religious Capacity.



1. **E-mail:** myousefi46@yahoo.com
2. **E-mail:** khizerazmi6@gmail.com

Islamic Civilization as a Comprehensive and Dynamic System

Mohammad Jafar Danesh¹

PhD Student, Higher Education Complex of Language, Literature, and Culturology

Mohsen Qanbari Alanagh²

Faculty member, Al-Mustafa International University

Received: 2024/01/13 | Accepted: 2024/03/09

Abstract

This work addresses the question: What are the most important theoretical components of Islamic civilization, and how are they interrelated? The research method is descriptive-analytical, based on library studies. The hypothesis suggests that in order to construct an Islamic civilization based on Islamic teachings, the civilization must be viewed as a system, with its components rooted in fundamental Islamic principles, without which the civilization cannot be fully established. These theoretical components include Islamic rationality, Islamic spirituality, Islamic justice, and Islamic social order .

Anything necessary for the construction of Islamic civilization must be introduced into this system as input, where it is processed, evaluated, and refined. The features of these components are comprehensive and highlight their essential role in shaping the system. These components, along with their characteristics, form a semantic network that constitutes the entire theoretical and ideological framework of Islamic civilization. Considering factors such as spatial and temporal requirements and to ensure the system's dynamism, the system's outputs must be continuously returned into the system as feedback. This analysis demonstrates that the profound foundations of Islamic principles theoretically prove their capacity to construct Islamic civilization and also reveals the interrelations of these components as part of a cohesive system.

Keywords: Theoretical Components, Islamic Civilization, System, Rationality, Spirituality, Justice, Social Order.

1. **E-mail:** mjd110ok@gmail.com

2. **E-mail:** mghanbari@miu.ac.ir



Table of Contents

Islamic Civilization as a Comprehensive and Dynamic System.....	11
Mohammad Jafar Danesh \ Mohsen Qanbari Alanagh	
Iqbal's Ideal Society: An Apposite Cultural-Religious Capacity for the Islamic World	12
Mohammad Reza Yusefi \ Zohaib Abbas Azami	
Mutual Empowerment of the Oppressed: A Promising Future for International Relations	13
Seyed Hossein Sajed	
The Role of Religious Discourse and Interfaith Dialogue in Peace-making in International Relations	14
Hassan Noorbaksh	
A New Reading in Moral Philosophy (Ethics): Evaluating Moral Realism in Monotheistic Religions.....	15
Tayebeh Khosravi	
Comparative Analysis of Ethical Foundations in Islam and Christianity ...	16
Ali Shir Eftekhari	
A Comparative Study of the Epic Thought and Tone in Ibn Hani Al-Andalusi and Ferdowsi Tusi's Works.....	17
Mohammad Fouladi \ Salman Al-Toumi	
An Analysis of the Nature of the Soul in Mersad al-'Ibad and Misbah al-Hidaya	18
Seyyed Mehdi Ghafeleh-Bashi \ Jalil Mashidi \ Yahya Kardgar	
Language and the Cultural and Ideological Influences of Iran and China	19
Mojtaba Najafi \ Mohammad Hosseini Harandehi	
A Review of Purushottama Lal's Article on Indian Cultural Influences on Western Literature with Emphasis on Colin Campbell's Perspective	20
Zohreh Shariati	
The Capacities of Sufism in Burkina Faso with Emphasis on Cultural and Social Interaction	21
Soumaila Zalle \ Seyyed Hossein Sajjad \ Saeed Abiri	
Discourse Analysis of the Dominant Elements in the ISIS Terrorist Group's Actions with an Emphasis on Anti-Shi'ism.....	22
Maryam Abdollahi	

The Editor's Word

Given the significance of culture and its undeniable place in Islam and other religions, it can be said that there is an integral and permanent correlation between the category of religion and culture. In other words, as religion assumes the responsibility in human civilizational and cultural domains, culture contributes in having an appropriate and accurate conduct and manner in material and spiritual environments, and perhaps leads influentially to human development and progress. On the other hand, lingual aspects of an ethnicity and nation locates among the most central and fundamental elements of the culture. Anyone at any level who wants to connect with other nations and religions, first and foremost is in need of understanding their language and culture precisely. This issue has been recognized and emphasized in Islam. It has been mentioned that Islamic realities and rulings should be clarified to each nation by its own language. The Holy Quran says, "We haven't dispatched any messenger but by his nation's tongue; in order him to unveil the realities for them."

Due to such compulsion, the Language, Literature and Cultural Studies Higher Education Complex (affiliated by Al-Mustafa International University) considering the importance of focusing on cultural research through international approach along with studying customs, traditions, language, literature and culture of nations, and also recognizing impressive cultural currents in different countries, has initiated a multilingual scholarly journal called, "Language and Culture of Nations" and seeks to publish research papers written by this discipline's scientists and experts. It makes its endeavor to depict cultural, lingual and interactional status of nations and cultures in a clear picture.

Finally, executives in charge of this journal invite all domestic and international prominent scholars from different cultural and academic centers and backgrounds to submit their scholarly papers to this journal via <http://lcn.journals.miu.ac.ir> in order to publicize their academic research and scholarly opinions and theories to the elites who are addressed by this magazine.

Suggestions and critics by honorable scholars are highly welcomed.

- Orthography and punctuation of the manuscripts should be with adherence to the latest style of Academy of Persian Language and Literature.
- Manuscripts should be typed in Word, Font B zar/13 and uploaded via the online submission system of the journal.
- Dear authors note that the submitted manuscript should not contain the author(s)' name. Full name of the author(s) in order, academic ranking, affiliation, telephone No., postal address, and email address should be typed in a separate Word file and uploaded via the online submission system of the journal.
- Abstract (including 200-250 words) should be written in both Persian and English along with 5-7 keywords. It should contain main elements of the study including statement of the problem, objectives of the study, research method, and a short statement of the results.
- Journal refuses to accept manuscripts which exceed 20 (A4 size) pages in length (8000 words).
- English equivalent for foreign terms and names as well as archaic words should be mentioned next to them.
- Referential footnotes are placed in the manuscript's index after conclusion.
- For in-text citation, rather than bringing the references in footnote they should be mentioned after every direct or indirect quotation as follows: (Motahhari, 1368, Vol. 1:25)/ (Surname, Year of publication, Vol.: Page No.)
- References at the end of the article are sorted alphabetically based on the initial letter of the authors' surnames as follows:

Book: Surname, First name. (Year of publication). Title of book in Italics, Translator/Editor. Ordinal edition Number for Publication. Place of Publication: Publisher.

Example: Zarrinkoob, Abd ol-Hossein. (1353 SH). *The Value of Sufism Heritage (Arzesh-e Miras-e Sufieh)*. 2nd ed. Tehran: Amir Kabir.

Journals: Surname, First name. (Year of Publication). "Title of the Article". Journal name in Italic. Vol. Issue. pp.

Example: Payandeh, Hossein. (1386 SH). "What is Postmodern Novel?". *Annual Journal of Literary Research*. Vol. 1 Issue 2. pp. 11-47.

Manuscript Preparation Guidelines and Acceptance Conditions

- Biannual Journal of “Language and Culture of Nations” invites all scholars and researchers in seminaries and universities to submit their research papers through electronic portal of the journal at: **icn.journals.miu.ac.ir** with special attention to the following points.
- Every research article in which scientific and academic requirement are observed and falls within the subject of the journal in the realm of nations’ language and culture is reviewed, refereed, and likely published in this journal.
- Submitted articles by the author(s) should contain innovative views and not have already been published in another journal or conference. Dear author(s) should submit their translated manuscript along with their main manuscript.
- The editorial board is free to accept or reject, and also revise manuscripts.
- The date priority for manuscripts’ publication is reviewed and confirmed by the editorial board.
- Author(s) are fully responsible for the accuracy of their manuscript’s content.
- Biannual Journal of “Language and Culture of Nations” reserves exclusive right for the publication of the articles after giving acceptance to the author(s), and author(s) are not allowed to publish their manuscripts elsewhere.
- Full body of the manuscript should include abstract, keywords, introduction, literature review, discussion, analysis, and conclusion.

Editorial Board

Hamid Reza Yousefi	Full Professor, University of Potsdam, Saarland University, Germany
Mohammad Fouladi	Associate Professor, University of Qom, Iran
Harald Seubert	Full professor, Basel University, Switzerland
Peter Gerdson	Full professor, Hamburg University, Germany
Nematullah Safari Foroushani	(Full) Professor. Al-Mustafa International University
Hussein Abdul Mohammadi Bonchenari	Associate Professor. Al-Mustafa International University
Mohammad-Ali Mir-Ali Bidakhvidi	Associate Professor. Al-Mustafa International University
Mohammad Reza Yousefi	Associate Professor, University of Qom, Iran
Hassan Kheiri	Associate professor and head of Qom Islamic Azad University

Scientific Advisors of this Issue:

Seyed Hossein Sajed, Hamid Reza Tousi, Rasoul Abdollahi, Sa'id Abiri,
Mohammad Ghorbanpour Delavar, Sadegh Aktash, Ali Tavana, Mohammad Reza
Yousefi, Mostafa Motahhari, Mohsen Ghanbari, Mohammad Rouhani.

Electronic Portal for registration and article submission: lcn.journals.miu.ac.ir

Email: p.ilcs@miu.ac.ir

Printed ISSN: 2645-7210

Printing and Binding: Al-Mustafa International University

Number of Editions: 100

Price: 1,500,000 Rial

Address: Higher Education Complex for Language, Literature and Culturology,
Shahidan Shahrودي blvd., Golzar Shohada intersection, Qom, Iran.

Tel.: 025-37048105



Scientific Biannual Journal of
Language and Culture of Nations

Vol. 6, Issue 12, Autumn 2023 & Winter 2024

Published by: Al-Mustafa International University (AIU)

- **Biannual Journal of “Language and Culture of Nations”** is published based on certificate No. 82328 issued on 7/2/2018 by the journalistic and information deputy of the Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- The journal is approved by Al-Mustafa International University based on certificate No. D/507/11158 issued on 6/30/2016.
- The journal is the outcome of scientific activity by the “Higher Education Complex for Language Literature and Culture Studies” in AIU.

Director-in-Chief: D.r Seyed Hossein Sajed

Editor-in-Chief: D.r Mohammad Fouladi

Scientific Secretary and Executive Director: D.r Mohammad Ghorbanpour Delavar

Production manager: Mohammad Mehdi Pirooz Mofrad

Translator and English Editor: Mohammad Hossein Rajabian