



فصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه و الهیات

سال بیست و ششم، شماره سوم، پاییز ۱۴۰۰

۱۰۳

صاحب امتیاز: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم
پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (پژوهشکده فلسفه و کلام اسلامی)
مدیر مسئول: محمدتقی سبحانی
سر دبیر: محمدعلی مبینی
دبیر تحریریه: عیسی موسی زاده
کارشناس امور اجرایی: حجت امیدی
مترجم چکیده‌ها: یاسر پوراسماعیل
مترجم منابع: محمدرضا عموحسینی

داداری

۱. نشریه تقدونظر به استناد مصوبه ۵۸۵ مورخ ۱۳۸۷/۰۶/۲۴ شورای عالی حوزه‌های علمیه و پس از ارزیابی کمیسیون نشریات علمی حوزه، با تصویب شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی در جلسه مورخ ۱۳۹۲/۰۲/۳۱ حائز رتبه علمی پژوهشی گردید.
۲. به استناد ماده واحده مصوبه جلسه ۶۲۵ مورخ ۱۳۸۷/۰۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی «مصوبات شورای عالی حوزه علمیه قم در خصوص اعطای امتیاز علمی، تأسیس انجمن‌های علمی، قطب‌های علمی و واحدهای پژوهشی و همچنین امتیازات کرسی‌های نظریه‌پردازی، نقد و مناظره و آزاداندیشی در حوزه، دارای اعتبار رسمی بوده و موجد امتیازات قانونی در دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه می‌باشد».

فصلنامه تقدونظر در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)؛ بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran)؛ پایگاه مجلات تخصصی نور (Noormags)؛ پایگاه استنادی سیولیکا (Civilica)، پرتال جامع علوم انسانی، مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID)، کتابخوان همراه پژوهان (pajoohaan.ir) و پرتال نشریات دفتر تبلیغات اسلامی (http://journals.dte.ir) نمایه می‌شود.
هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش مقاله‌ها آزاد است. • دیدگاه‌های مطرح‌شده در مقالات صرفاً نظر نویسندگان محترم است.

نشانی: قم، پردیسان، انتهای خیابان دانشگاه، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی - اداره نشریات

صندوق پستی: ۳۶۸۸ / ۳۷۱۸۵ تلفن: ۳۱۱۵۶۹۱۳ - ۰۲۵ * سامانه نشریه: jpt.isca.ac.ir

رایانامه naqdvanzar1393@gmail.com

قیمت: ۳۵۰۰۰ تومان

چاپ: مؤسسه بوستان کتاب



اعضای هیئت تحریریه

(به ترتیب الفبا)

علیرضا آل بویه

(استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

سیدرضا اسحاق نیا

(استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

رضا برنجکار

(استاد پردیس فارابی دانشگاه تهران)

محسن جوادی

(استاد دانشگاه قم)

حسن رضانی

(استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

محمد لگنهاوسن

(استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام)

احمد واعظی

(استاد دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام)

داوران این شماره

علیرضا اسعدی، محمد اصغری، اکبر اقوام کرباسی، علی امیرخانی، امداد توران، احمد شاکرنژاد، جواد دانش، خلیل قنبری، سیدحسن طالقانی و عیسی موسی زاده.

فراخوان دعوت به همکاری

فصلنامه علمی - پژوهشی نقد و نظر با صاحب امتیازی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی: پژوهشکده فلسفه و کلام اسلامی) به منظور بهره‌مندی از ظرفیت‌های علمی و فکری مراکز حوزوی و دانشگاهی برای تولید، توسعه و ترویج دانش در قلمرو مسائل فلسفی، کلامی و الهیاتی منتشر می‌شود. انعکاس تحقیقات نوین فلسفی و کلامی با رویکرد انتقادی و نظریه‌پردازانه از وظایف اصلی این فصلنامه به شمار می‌آید.

اهداف فصلنامه علمی - پژوهشی نقد و نظر

۱. تعمیق و تقویت پژوهش‌های فلسفی، کلامی و الهیاتی؛
۲. شناساندن مسایل جدید در حوزه فلسفه و الهیات فلسفی و دین‌ورزی و ارائه دستاوردها و یافته‌ها و تولیدات فکری اندیشمندان و محققان حوزوی و دانشگاهی؛
۳. ارائه نقدهای عقلی و نقلی عالمانه بر آراء و انظار متفکران در حوزه‌های مختلف الهیات و فلسفه؛
۴. پاسخ‌یابی برای پرسش‌های فلسفی، کلامی و الهیاتی از منظر دینی؛
۵. عقلانی‌سازی اندیشه دینی و تعمیق آن و تلاش برای واردکردن دین در عرصه زندگی عملی و واقعی.

اولویت‌های پژوهشی فصلنامه با رویکرد فلسفی، کلامی و الهیاتی

۱. ایده‌پردازی و ارائه نظریات جدید؛
۲. بازخوانی، تحلیل و نقد نظرات؛
۳. روش‌شناسی؛

رویکردهای اساسی فصلنامه

۱. تمرکز محتوایی بر مباحث فلسفی، کلامی و الهیاتی؛
۲. رعایت معیارها و ضوابط علمی - پژوهشی به‌ویژه در ابعاد روشی و نظری؛
۳. پژوهش محوری با تأکید بر پژوهش‌های تحلیلی و انتقادی؛
۴. مسئله‌محوری و ایده‌پردازی.

از کلیه صاحب‌نظران، استادان و پژوهشگران علاقه‌مند دعوت می‌شود تا آثار خود را جهت بررسی و انتشار در فصلنامه علمی - پژوهشی نقد و نظر بر اساس ضوابط و شرایط مندرج در این فراخوان و رعایت شیوه‌نامه مجله مندرج در بخش راهنمای نویسندگان در سامانه نشریه، به آدرس <http://jpt.isca.ac.ir> ارسال کنند.

راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

۱. شرایط اولیه پذیرش مقاله

- ✓ نشریه *تقدونظر* در پذیرش یا رد و ویرایش علمی و ادبی مقالات، آزاد است.
- ✓ مقالات ارسالی به نشریه *تقدونظر* نباید قبلاً در جای دیگری ارائه یا منتشر شده و یا همزمان جهت انتشار به نشریات دیگر ارسال شده باشند.
- ✓ با توجه به اینکه همه مقالات فارسی ابتدا در سامانه سمیم نور مشابَهت‌یابی می‌شوند، برای تسریع در فرایند داوری بهتر است نویسندگان محترم قبل از ارسال مقاله، از اصالت مقاله خود از طریق این سامانه مطمئن شوند.
- ✓ نشریه *تقدونظر* از دریافت مقاله مجدد از نویسندگانی که مقاله دیگری در روند بررسی دارند و هنوز منتشر نشده، معذور است.
- ✓ مقاله در محیط Word با پسوند DOCX (با قلم Noorzar نازک ۱۳ برای متن و Times New Roman نازک ۱۰ برای انگلیسی) حروف چینی گردد.

۲. شرایط مقالات استخراج شده از آثار دیگر: چنانچه مقاله مستخرج از هر کدام از موارد ذیل باشد،

- نویسنده موظف است اطلاعات دقیق اثر وابسته را ذکر کند. در غیر این صورت در هر مرحله‌ای که نشریه متوجه عدم اطلاع‌رسانی نویسنده شود، مطابق مقررات برخورد می‌کند:
- **پایان‌نامه** (عنوان کامل، استاد راهنما، تاریخ دفاع، دانشگاه محل تحصیل، دانشکده، گروه تحصیلی)
- *** مقاله ارسالی از **دانشجویان (ارشد و دکتری)** به‌تنهایی قابل پذیرش نبوده و ذکر نام **استاد راهنما** الزامی می‌باشد.

○ **طرح پژوهشی** (عنوان کامل طرح، تاریخ اجرا، همکاران طرح، سازمان مربوطه)

○ **ارائه شفاهی در همایش و کنگره** (عنوان کامل همایش یا کنگره، تاریخ، سازمان مربوطه)

۳. روند ارسال مقاله به نشریه: نویسندگان باید فقط از طریق بخش ارسال مقاله سامانه نشریه جهت ارسال مقاله

- اقدام کنند، به مقالات ارسالی از طریق ایمیل یا ارسال نسخه چاپی ترتیب اثر داده نخواهد شد.
- ✓ برای ارسال مقاله، **نویسنده مسئول** باید ابتدا در بخش «**ارسال مقاله**» اقدام به ثبت نام در سامانه نشریه نماید.
- ✓ نویسندگان باید همه مراحل ارزیابی مقاله را صرفاً از طریق صفحه شخصی خود در سامانه مجله دنبال نمایند.

۴. قالب و موضوع مقالات مورد پذیرش

- نشریه *تقدونظر* فقط مقالاتی را که حاصل دستاوردهای پژوهشی نویسنده و حاوی یافته‌های جدید است را می‌پذیرد.
- نشریه از پذیرش مقالات مروری صرف، گردآوری، گزارشی و ترجمه معذور است.

۵. فایل‌هایی که در زمان ثبت نام نویسنده مسئول باید در سامانه بارگذاری کند:

- فایل اصلی مقاله (بدون مشخصات نویسندگان)
- فایل مشخصات نویسندگان (به زبان فارسی و انگلیسی)

○ فایل تعهدنامه (با امضای همه نویسندگان)

○ تذکر: (ارسال مقاله برای داوری، مشروط به ارسال سه فایل مذکور و ثبت صحیح اطلاعات در سامانه است).

○ تکمیل و ارسال فرم عدم تعارض منافع، توسط نویسنده مسئول الزامی می‌باشد.

حجم مقاله: واژگان کل مقاله: بین ۵۰۰ تا ۷۵۰۰ واژه؛ **کلیدواژه‌ها:** ۴ تا ۸ کلیدواژه؛ **چکیده:** ۱۵۰ تا ۲۰۰

واژه (چکیده باید شامل هدف، مساله یا سوال اصلی پژوهش، روش‌شناسی و نتایج مهم پژوهش باشد).

نحوه درج مشخصات فردی نویسندگان: نویسنده مسئول در آثاری که بیش از یک نویسنده دارند باید

حتماً مشخص باشد. عبارت (نویسنده مسئول) جلوی نام نویسنده مورد نظر درج شود. فرستنده مقاله به‌عنوان

نویسنده مسئول در نظر گرفته می‌شود و کلیه مکاتبات و اطلاع‌رسانی‌های بعدی با وی صورت می‌گیرد.

وابستگی سازمانی نویسندگان باید دقیق و مطابق با یکی از الگوی‌های ذیل درج شود:

۱. **اعضای هیات علمی:** رتبه علمی (مربی، استادیار، دانشیار، استاد)، گروه، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.

۲. **دانشجویان:** دانشجوی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.

۳. **افراد و محققان آزاد:** مقطع تحصیلی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، سازمان محل خدمت،

شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.

۴. **طلاب:** سطح (۲، ۳، ۴)، رشته تحصیلی، حوزه علمی/مدرسه علمی، شهر، کشور، پست الکترونیکی.

ساختار مقاله: بدنه مقاله باید به ترتیب شامل بخش‌های ذیل باشد:

۱. **عنوان؛**

۲. **چکیده فارسی** (تبیین موضوع / مساله / سوال، هدف، روش، نتایج)؛

۳. **مقدمه** (شامل تعریف مساله، پیشینه تحقیق (فارسی و انگلیسی)، اهمیت و ضرورت انجام پژوهش و دلیل

جدیدبودن موضوع مقاله)؛

۴. **بدنه اصلی** (توضیح و تحلیل مباحث)؛

۵. **نتیجه‌گیری** (بحث و تحلیل نویسنده)؛

۶. **بخش تقدیر و تشکر:** پیشنهاد می‌شود از مؤسسه‌های همکار و تأمین‌کننده اعتبار بودجه پژوهش نام برده شود. از

افرادی که به نحوی در انجام پژوهش مربوطه نقش داشته، یا در تهیه و فراهم‌نمودن امکانات مورد نیاز تلاش

نموده‌اند و نیز از افرادی که به نحوی در بررسی و تنظیم مقاله زحمت کشیده‌اند، با ذکر نام، قدردانی و

سپاس‌گزاری شود. کسب مجوز از سازمان‌ها یا افرادی که نام آنها برای قدردانی ذکر می‌شوند، الزامی است؛

۷. **منابع** (منابع فارسی و غیرفارسی علاوه بر زبان اصلی، باید به زبان انگلیسی نیز ترجمه شده و با شیوه‌نامه

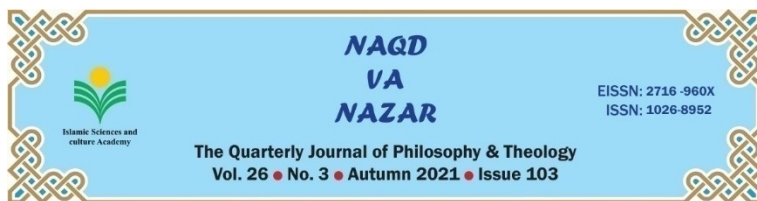
APA ویرایش و بعد از بخش **فهرست منابع**، ذیل عنوان **References** درج شوند).

روش استناد دهی: APA (درج پانویس، ارجاعات درون متن و فهرست منابع) می‌باشد که لینک

دانلود فایل آن در سامانه نشریه (راهنمای نویسندگان) موجود می‌باشد.

فهرست مقالات

- ۹ تبیین سازگاری علم پیشین الهی و اختیار انسان
در بستر نظریه نسبیت اینشتین
محمدحسین کارگر شورکی - منصور نصیری
- ۳۶ نقد ایده جانمایی «توحید عملی» در مباحث دانش «کلام»
جواد پورروستایی
- ۶۲ اراده آزاد و دشواره جبر در نظریه سلطنت
امین صیدی - حسن لاهوتیان - بهروز محمدی منفرد
- ۹۰ خوانشی انتقادی از ماهیت امر اخلاقی در تفکر
نیشیدا کیتارو (مکتب کیوتو)
امیر دلزنده‌نژاد - یداله رستمی
- ۱۱۳ تبیین و بررسی تجلی خداوند از نگاه آیین یاری
(اهل حق) و عرفان اسلامی
علیرضا پارسا - محمدابراهیم مالمیر - رضا رسولی شربانی - منصور رستمی
- ۱۴۹ احمد غزالی و شکل‌گیری شیطان‌پرستی در میان یزیدیان جزیره
رسول رضوی
- ۱۷۴ نقدی بر گزینش متون صوفیه در کتب درسی ادبیات فارسی
و تأثیر ضمنی آن در ایجاد باورهای فرقه‌ای
سیدمحمدرضا حسینی - محمدامین میکانیلی محمدطاهر یعقوبی



Research Article

An Account of the Compatibility of Divine Foreknowledge and Human Free Will in the Context of Einstein's Theory of Relativity

Mohammad Hosein Kargar Shouraki¹

Mnasour Nasiri²

Received: 07/02/2021

Accepted: 24/05/2021

Abstract

The problem of divine foreknowledge and its conflict with the human free will is one of the oldest issues in Abrahamic religions. Solutions proposed so far for the problem have deployed an absolutist approach to concepts. This paper aims to solve the old problem by drawing on modern sciences, particularly the findings of Einstein's theory of relativity with its relativistic approach. This research has been carried out with an analytic-critical method after collection of data from available sources. In the theory of relativity, an incident occurring in the future from the perspective of a temporal observer occurs at present from the perspective of an atemporal observer. Given this, we conclude that what is called 'foreknowledge' is indeed foreknowledge from the perspective of a human observer, but from

1. PhD student, Philosophy of religion, Payam-e Noor University, Tehran, Iran (corresponding author).
hoseinkargar67@gmail.com

2. Associate professor, Department of philosophy. University of Tehran, Qom, Iran nasirimansour@ut.ac.ir.

* Kargar Shouraki, M. H; Nasiri, M. (1400). An Account of the Compatibility of Divine Foreknowledge and Human Free Will in the Context of Einstein's Theory of Relativity. *Naqd va Nazar*, pp. 9-33

Doi: 10.22081/jpt.2021.60122.1817

* Copyright © 2021, Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

the viewpoint of an atemporal observer, it qualifies as knowledge of the present, whether or not the observer is a material essentially temporal being, which has—given the theory of relativity—incidentally been atemporal, or an immaterial essentially atemporal being like God. As a consequence, an atemporal present piece of knowledge does not conflict the human will just because it always knowledge of the present.

Keywords

Divine foreknowledge, human free will, determinism, Einstein's relativity.

مقاله پژوهشی

تبیین سازگاری علم پیشین الهی و اختیار انسان در بستر نظریه نسبیت اینشتین

منصور نصیری^۲

محمدحسین کارگر شورکی^۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۳/۰۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۱۹

چکیده

مسئله علم پیشین الهی و تعارض آن با اختیار انسان از قدیمی ترین موضوعات مطرح در ادیان ابراهیمی است. پاسخ‌هایی که تا کنون به این شبهه داده شده، از رویکرد مطلق‌بینی مفاهیم استفاده کرده‌اند. هدف این پژوهش پاسخ به این شبهه قدیمی با کمک علوم روز خصوصاً نتایج حاصل از نظریه نسبیت اینشتین با رویکرد نسبی‌بینی است. این پژوهش با روش تحلیلی - انتقادی پس از گردآوری داده‌ها از منابع موجود صورت گرفته است. در نظریه نسبیت، حادثه‌ای که از دید ناظر زمانمند در آینده رخ می‌دهد، برای ناظری بی‌زمان در لحظه حال رخ می‌دهد. با توجه به این نکته، این پژوهش نتیجه می‌گیرد که آنچه علم پیشین نامیده می‌شود، در واقع از منظر ناظر انسانی علم پیشین است، ولی از منظر ناظری بی‌زمان علم به زمان حال محسوب می‌شود؛ چه این ناظر موجودی مادی و ذاتاً زمانمند باشد که سبباً و بر اساس نظریه نسبیت بی‌زمان شده باشد و چه موجودی همانند خدا غیرمادی و ذاتاً بی‌زمان. در نتیجه علم موجود بی‌زمان به این دلیل که همواره علم به زمان حال است، هرگز با اختیار انسان در تعارض قرار نمی‌گیرد.

کلیدواژه‌ها

علم پیشین الهی، اختیار انسان، جبر، نسبیت اینشتین.

۱. دانشجوی دکتری دانشگاه پیام نور، تهران، ایران (نویسنده مسئول).
hoseinkargar67@gmail.com

۲. دانشیار دانشگاه تهران، قم، ایران.
nasirimansour@ut.ac.ir

* کارگر شورکی، محمدحسین؛ نصیری، منصور. (۱۴۰۰). تبیین سازگاری علم پیشین الهی و اختیار انسان در بستر نظریه

نسبیت اینشتین، فصلنامه علمی-پژوهشی نقد و نظر، صص ۹-۳۳.
Doi: 10.22081/jpt.2021.60122.1817



نظـر

تبیین سازگاری علم پیشین الهی و اختیار انسان در بستر نظریه نسبیت اینشتین

بحث جبر و اختیار پیشینه‌ای به قدمت تاریخ ادیان دارد و از دیرباز مورد توجه اندیشه‌ورزان، فیلسوفان و اندیشمندان دینی در جوامع گوناگون بشری بوده است. امروزه، اگرچه جبرگرایی منطقی بین فلاسفه اقبالی ندارد، ولی جبرگرایی الهیاتی همچنان مورد توجه است. نظریهٔ نسبیّت اینشتین از آغاز تا امروز کانون توجه بسیاری از فلاسفهٔ دین بوده است و بین آن‌ها موافقان و مخالفان زیادی دارد.

این پرسش که «آیا علم پیشین خدا به افعال انسان باعث سلب اختیار انسان در انجام آن افعال می‌شود؟» از مهم‌ترین پرسش‌هایی است که در طول تاریخ ادیان ابراهیمی ذهن دین‌داران را به خود مشغول کرده است. پاسخ به این پرسش موجب آغاز یکی از بزرگ‌ترین منازعات کلامی بین متفکران شده است. در تاریخ کلام و فلسفه، همواره طرح این شبهه به صورت‌های جدید و متفاوت پاسخ‌های متناسبی نیز به دنبال داشته است (پلاتینگا، ۱۳۷۶، ص ۲۹).

در این پژوهش، سعی شده است با رویکردی متفاوت به این پرسش دیرین نگاه شود و پاسخی تجربی-فلسفی به آن داده شود.

همواره محققین مسلمان، خصوصاً پژوهشگران ایرانی، و محققین مسیحی و یهودی در مقالات و کتب متعددی پیرامون موضوع اختیار انسان و ارتباط آن با علم پیشین الهی بحث و بررسی کرده‌اند؛ ولی آنچه در این جا اهمیت دارد پرداختن به این موضوع با استفاده از نظریات فیزیک مدرن، از جمله فیزیک نسبیّت است. اگرچه در کشور ما مقالات متعددی با موضوع علم پیشین الهی و ارتباط آن با نظریه‌های فیزیک مدرن تألیف یا ترجمه شده است، ولی متأسفانه تا کنون مقاله یا کتابی که به طور مستقیم به تبیین شبههٔ ناسازگاری با کمک نظریهٔ نسبیّت اینشتین پرداخته باشد، نگاشته نشده است. میان فلاسفهٔ غربی هیلاری پاتنم^۱ از جمله اولین فلاسفه‌ای بود که کوشید از نظریهٔ نسبیّت در حل مسائل فلسفی استفاده کند (ماکس، ۱۳۸۵، صص ۱۰۵-۱۳۴).

مهم‌ترین نوآوری این پژوهش ایجاد ارتباط بین مفاهیم فلسفی، مثل علم پیشین و



1. Hilary Whitehall Putnam

جبر و اختیار، از یک سو و مفاهیم فیزیکی، مثل زمان و نور، از سوی دیگر است. در این پژوهش سعی شده است با کمک یکی از نظریات مهم فیزیک مدرن، یعنی نظریه نسبیت، به یکی از پرسش‌های دیرین فلسفی پاسخ داده شود. این امر می‌تواند نمونه‌ای از تعامل و تعاضد بین علم و دین به منظور تبیین درستی باورهای دینی باشد.

در این پژوهش، از دو مثال برای نشان دادن نسبیت مفاهیم هم‌زمانی، پسین و پیشین، امکان و تعیین و جبر و اختیار استفاده خواهیم کرد. ابتدا، با کمک مثال دو قطار اینشتین^۱ که در جهت خلاف یکدیگر در حرکت‌اند و روابط ریاضی نشان خواهیم داد که علم پیشین و علم به آینده داشتن یک ناظر نسبت به فعل یک فاعل انسانی امکان‌پذیر است و در عین حال، در همان زمان، ممکن است ناظری دیگر وجود داشته باشد که علم او نسبت به همان فعل فاعل انسانی علم پسینی و علم به گذشته باشد. این دو تناقضی نخواهند داشت؛ زیرا منظر و موقعیت ناظرها در مختصات فضا-زمان^۲ نسبت به فاعل انسانی متفاوت است؛ به عبارت دیگر گذشته، حال و آینده در یک زمان موجود است و فقط با تغییر موقعیت ناظر در مختصات فضا-زمان می‌توان این گذشته، حال و آینده را مشخص کرد (شمس‌الدین، ۱۳۹۶، صص ۷۰-۹۱).

۱. تبیین نسبیت‌محور از شبهه ناسازگاری

ساده‌ترین تقریر شبهه ناسازگاری به این شرح است: اگر فردی عالم مطلق باشد، در این صورت اولاً او هیچ اعتقاد کاذبی ندارد، ثانیاً به افعال بشر علم پیشین دارد؛ در نتیجه، اگر خدا وجود داشته باشد، همه افعال انسان در علم پیشین او متعین شده است؛ بنابراین، هیچ یک از افعال انسان مختارانه نیست (الوین پلاتینگا و دیگران، ۱۳۷۴، صص ۲۵۳-۲۸۴). مفاد این شبهه آن است که انسان به این دلیل که علم پیشین خدا خطاناپذیر است، امکان انجام

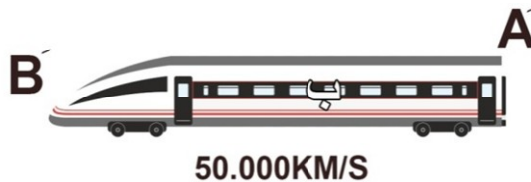
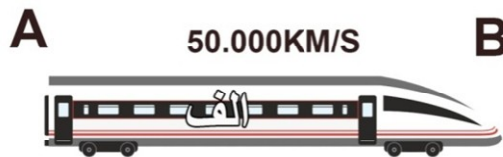
۱. قطار اینشتین قطاری تخیلی با ابعاد بسیار بزرگ در حد چندصد کیلومتر و سرعتی بسیار زیاد در حد بیش از یکصد هزار کیلومتر در ثانیه است که اگر چه در حال حاضر در عمل امکان ساخت آن فراهم نیست، ولی ساخت آن از نظر تئوری ممکن است.

۲. مختصات فضا-زمان مختصاتی چهار بعدی دارای سه بعد مکان و یک بعد زمان است که حاصل در هم تنیدگی زمان و مکان است.



فعل بدیل ندارد و مجبور به انجام همان فعلی است که در علم پیشین خدا تعیین یافته است؛ زیرا انجام فعل بدیل به معنی امکان تغییر در علم پیشین الهی است و این امر به دلیل خطاناپذیر بودن علم الهی غیرممکن است. از طرف دیگر ما شهوداً درمی‌یابیم در زندگی امکان انتخاب فعل‌های بدیل و جایگزین را داریم؛ بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که یا خدایی وجود ندارد یا علم خدا خطاپذیر است و خدا عالم مطلق نیست که هر دو نتیجه با آموزه‌های ادیان در تعارض است (رحیمیان، ۱۳۹۵، صص ۱۱۰-۱۳۶). همچنان که مشاهده می‌کنید، مهم‌ترین و کلیدی‌ترین واژه‌های به کار رفته در شبهه‌ناسازگاری واژه‌های پیشین و جبر و اختیار است. در ادامه، با ارائه دو مثال، به واکاوی این دو واژه خواهیم پرداخت و نسبییت آن‌ها را نشان خواهیم داد و در این راستا با نگاه جدیدی نسبی‌بینی به جای مطلق‌گرایی در برخورد با مفاهیم پیشین و جبر و اختیار رویه نسبی‌بینی در مواجهه با این واژه‌ها را به کار خواهیم بست. به مثال زیر توجه کنید:

فرض کنید دو قطار اینشتین با طول چهارصد هزار کیلومتر و با سرعت پنجاه هزار کیلومتر در ثانیه از کنار هم و در جهت مخالف هم عبور می‌کنند. دقیقاً هنگامی که دو ناظر مستقر در وسط هر قطار روبه‌روی هم قرار می‌گیرند، لامپی در دو قطار و دقیقاً بالای سر دو ناظر روشن می‌شود و نور حاصل از آن به سمت درهای جلو و عقب قطار حرکت می‌کند و پس از رسیدن به سنسور نوری تعبیه‌شده در هر در، آن درها را باز می‌کند. ترتیب باز شدن درها از دید دو ناظر مستقر در وسط قطارهای الف و ب متفاوت خواهد بود (معقولی، ۱۳۹۱، صص ۳-۷).



نظر
نقد



برای ناظر ساکن قطار الف ترتیب باز شدن درها به این شکل است:
از منظر او اولین در که باز می‌شود A' است؛ زیرا سرعت نور گسیل شده از طرف ناظر ب با سرعت حرکت قطار الف جمع شده و زمان باز شدن در A' به دست می‌آید. (در این مثال، به منظور سهولت در انجام محاسبات تأثیر اتساع زمانی^۱ و انقباض طول لورنتس^۲ در این محاسبات لحاظ نشده است؛ ولی در صورت لحاظ کردن این دو مورد نتیجه تغییری نخواهد کرد.)

از دید ناظر قطار الف شعاع نور با سرعت سیصد هزار کیلومتر بر ثانیه به سمت در A' در حرکت است و در نیز با سرعت صد هزار کیلومتر بر ثانیه به سمت شعاع نور در حرکت است؛ بنابراین سرعت نسبی برابر چهار صد هزار کیلومتر بر ثانیه است و باتوجه به طول مسیر حرکت که نصف طول قطار، یعنی دویست هزار کیلومتر است، زمان رسیدن شعاع نور به در A' قابل محاسبه است:

$$\text{سرعت (کیلومتر بر ثانیه)} = 300.000 + 100.000 = 400.000$$

$$200.000 = 400.000 \div 2 = \text{طول قطار (کیلومتر)}$$

$$t = d/v = \frac{200.000}{400.000} = 0,5 \text{ s} \quad \text{بنابراین زمان باز شدن در } A' \text{ برابر است با:}$$

همچنین از دید این ناظر در B' با سرعت صد هزار کیلومتر بر ثانیه از شعاع نور دور می‌شود؛ بنابراین باتوجه به مسافت بین در B' و نقطه تشعشع نور که نصف طول قطار است، زمان باز شدن در B' محاسبه می‌شود:

$$\text{سرعت (کیلومتر بر ثانیه)} = 300.000 - 100.000 = 200.000$$

$$200.000 = 400.000 \div 2 = \text{طول قطار (کیلومتر)}$$

$$t = d/v = \frac{200.000}{200.000} = 1 \text{ s} \quad \text{بنابراین زمان باز شدن در } B' \text{ برابر است با:}$$

همچنین برای این ناظر باتوجه به حرکت شعاع نور به سمت درهای A و B و باتوجه به فاصله درها از وسط قطار که معادل نصف طول قطار است زمان باز شدن

۱. کندشدن زمان در اثر حرکت از نتایج نظریه نسبیت خاص اینشتین است.

۲. کم شدن طول اجسام متحرک در جهت حرکت از نتایج نظریه نسبیت خاص اینشتین است.

درهای **A** و **B** به صورت زیر محاسبه می شود.

$$= 300.000 + 0 = 300.000 \text{ (سرعت (کیلومتر بر ثانیه))}$$

$$= 400.000 \div 2 = 200.000 \text{ (طول قطار (کیلومتر))}$$

$$t=d/v = \frac{200.000}{300.000} = 0,66 \text{ s} \quad \text{بنابراین زمان باز شدن در B برابر است با:}$$

$$= 300.000 + 0 = 300.000 \text{ (سرعت (کیلومتر بر ثانیه))}$$

$$= 400.000 \div 2 = 200.000 \text{ (طول قطار (کیلومتر))}$$

$$t=d/v = \frac{200.000}{300.000} = 0,66 \text{ s} \quad \text{بنابراین زمان باز شدن در A برابر است با:}$$

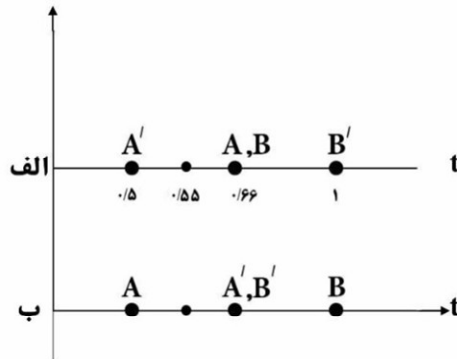
بنابراین ترتیب باز شدن درها برای ناظر قطار **الف** به شرح زیر است:

۱- در **A'** ۲- در **B** و **A** ۳- در **B'**

و بر اساس محاسبات مشابه ترتیب باز شدن درها برای ناظر **قطار ب** به شرح زیر است:

۱- در **A** ۲- در **A'** و **B'** ۳- در **B**

شکل زیر می تواند نمودار باز شدن چهار در دو قطار از منظر ناظران دو قطار باشد.



این مثال نشان می دهد که هم زمانی پدیده ای نسبی است و نه مطلق، همان گونه که

زمان پدیده ای نسبی و غیر مطلق است (استانارد، ۱۳۹۱، صص ۲۰-۲۳).

این مثال نشان می دهد از نظر ناظر قطار **الف** در **A'** زودتر از در **A** باز می شود؛

در حالی که، از منظر ناظر قطار **ب** در **A** زودتر از در **A'** باز می شود. این به این معنی



نظر
دهد

است که زودتر و دیرتر نیز اصطلاحاتی نسبی هستند. همچنین از منظر ناظر قطار ب درهای جلو و عقب قطار ب هم‌زمان باز می‌شوند؛ در حالی که، از دیدگاه ناظر قطار الف، در عقب قطار ب زودتر از در جلوی آن باز می‌شود؛ به عبارت دیگر، دو رخداد که برای یک ناظر هم‌زمان رخ می‌دهند، برای ناظر دیگر با فاصله زمانی (۰/۰۵ ثانیه) رخ می‌دهند (استراترن، ۱۳۸۹، صص ۱۲-۱۸).

پرسش این است که واقعیت در عالم خارج کدام است؟ آیا درهای جلو و عقب قطار ب هم‌زمان باز می‌شوند یا با فاصله زمانی؟ حقیقت در عالم خارج کدام است؟ واقعیت این است که آنچه در عالم خارج رخ می‌دهد، پدیده‌ای نسبی است نه مطلق. این واقعیت به جایگاه و محل نظاره ناظر بستگی دارد؛ به عبارت دیگر، در عالم خارج آنچه رخ می‌دهد نسبی است نه مطلق. عالم خارج برای ناظر الف با عالم خارج برای ناظر ب متفاوت است. تمام سخن اینستین در نظریه نسبیت در این نکته عجیب نهفته است که عالم خارج یک واقعیت مطلق و همگانی و ثابت نیست بلکه هر ناظر با توجه به موقعیت خود در مختصات فضا - زمان عالم خارج مختص به خود را مشاهده می‌کند. آنچه هر ناظر در مقام اثبات می‌بیند، همان مقام ثبوت مختص به اوست که می‌بیند. بر اساس نظریه نسبیت جهان خارج و مقام ثبوت مطلق نداریم؛ بلکه هر ناظر بسته به موقعیت خود در مختصات فضا - زمان مقام ثبوت مخصوص به خود را درک می‌کند که با مقام اثبات او یکسان است؛ بنابراین، پرسش از اینکه در عالم خارج درهای جلو و عقب قطار ب هم‌زمان باز می‌شوند یا نه، پرسش نادرستی است؛ زیرا باید مشخص کنیم منظور ما جهان خارج از منظر کدام ناظر است و پس از آن است که می‌توانیم پاسخ دهیم که در جهان خارج و عالم واقع بر اساس نظرگاه هر ناظر چه رخ می‌دهد. هر ناظر جهان خارج مختص به خود را دارد.

نکته دیگر اینکه اگر این پرسش مطرح شود که چرا در حال حاضر تقریباً همه انسان‌ها جهان خارج را به یک شکل درک می‌کنند، پاسخ این است که همه ما با سرعت‌های خیلی ناچیز در حرکت هستیم. در واقع اگر انسانی بتواند با سرعتی نزدیک به سرعت نور حرکت کند، بر اساس نظریه نسبیت، زمان برای او متوقف شده است و به





نقطهٔ تکینگی^۱ در مختصات فضا - زمان خواهد رسید. آن گاه جهان خارج برای او با جهان خارج سایر انسان‌ها متفاوت خواهد بود و برای او حوادث آینده در زمان حال قابل رؤیت است. اظهار نظر دو ناظر مستقر در وسط قطارها در لحظهٔ $t = 0/55$ این موضوع را تأیید می‌کند.

ناظر مستقر در قطار الف می‌گوید: در A' در گذشته باز شده است (۰/۰۵ ثانیه قبل) و ناظر مستقر در قطار ب در همان زمان می‌گوید در A' در آینده باز خواهد شد (۰/۰۵ ثانیه بعد). به عبارت دیگر، یک رخداد مشخص مثل باز شدن در عقب قطار ب برای یک ناظر در گذشته رخ داده است و همین رخداد برای یک ناظر در آینده رخ خواهد داد. می‌بینیم که مفاهیمی مثل گذشته و آینده نیز مفاهیمی نسبی هستند. بسته به سرعت ناظران، یک رخداد برای ناظری در آینده و برای ناظری دیگر همین رخداد در گذشته رخ می‌دهد؛ به عبارت دیگر، گذشته، حال و آینده همواره وجود دارند و ما فقط با تغییر موقعیت خود در مختصات فضا - زمان می‌توانیم با هر کدام از آن‌ها مواجه شویم. این همان عبارتی است که ایان بار بور در کتاب دین و علم با بیانی متفاوت گفته است: «برخی رویدادها که برای یک ناظر گذشته به شمار می‌آید، ممکن است برای دیگر ناظران هنوز آینده محسوب شود» (بار بور، ۱۳۹۱، ص ۴۰۴).

همچنین می‌توان گفت: در لحظهٔ $t = 0/55$ علم ناظر قطار الف به باز شدن در عقب قطار ب، علم به گذشته (۰/۰۵ ثانیه قبل) و علم ناظر قطار ب به همین رخداد علم به آینده (۰/۰۵ ثانیه بعد) است. این به معنی نسبی بودن مفهوم و واژه‌های گذشته، آینده، پسین و پیشین است؛ در نتیجه علم پیشین (علم به آینده) نیز مفهومی نسبی است که به موقعیت ناظر در مختصات فضا - زمان بستگی دارد. به تعبیر دیگر، علمی که برای یک

۱. نقاط تکینگی در مختصات فضازمان نقاطی از این مختصات هستند که زمان متوقف شده و این نقطهٔ شروع تغییر جهت در محور زمان است. بر اساس نظریهٔ نسبیت خاص، رسیدن به سرعت نور و بر اساس نسبیت عام، قرار گرفتن در افق رویداد یک سیاه‌چاله موجب ایجاد نقاط تکینگی می‌شوند. نقاط تکینگی نوعی حفره در مختصات فضازمان محسوب می‌شود و هر جسمی که در این موقعیت قرار بگیرد از مختصات فضازمان خارج شده و بی‌زمان می‌شود.

ناظر، پیشینی و علم به آینده محسوب می‌شود، برای ناظر دیگر علم به گذشته است. همچنین در نظر داشته باشید که در این مثال، در لحظه $t = 0/55$ s باز شدن در عقب قطار ب از دید ناظر قطار الف امری حتمی، ضروری و جبری است (زیرا در گذشته رخ داده است)؛ در عین حال، همین رخداد در همین زمان از دید ناظر قطار ب امری محتمل است که ممکن است رخ بدهد و ممکن است رخ ندهد. با این توضیح که ناظر قطار ب با اینکه پیش‌بینی می‌کند که در عقب قطار باز خواهد شد، به دلیل احتمال خراب‌بودن سنسورهای این در این پیش‌بینی او صددرصدی و ضروری نیست (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، صص ۵۷-۶۳).

به بیانی دیگر، یک رخداد، یعنی باز شدن در عقب قطار ب از دیدگاه یک ناظر ممکن و محتمل است و همان رخداد از دیدگاه ناظر دیگر ضروری و جبری است و این مفهوم نسبت واژه‌های ضرورت، امکان و جبر است. برای درک بهتر نسبت مفاهیم جبر و اختیار و امکان و ضرورت به مثال زیر توجه کنید.

فرض کنید که دو ربات به نام‌های A و B به صورتی طراحی و ساخته شده‌اند که دو چراغ سبز و قرمز دارند و هر یک ساعت یک بار به صورت کاملاً تصادفی یکی از این چراغ‌های سبز یا قرمز به مدت یک ثانیه روشن خواهد شد. با این مفروضات:

۱. هیچ کدام از این ربات‌ها تحت تأثیر عوامل بیرونی نیستند و هر تصمیم که در خصوص روشن شدن یکی از چراغ‌ها توسط ربات گرفته می‌شود، تصمیمی است که صرفاً درون سیستم بسته آن و با توجه به مدارات الکتریکی آن صورت می‌گیرد و این دو ربات سیستمی کاملاً ایزوله و بسته دارند و به تعبیری دیگر، فاعل ایزوله^۱ محسوب می‌شوند و تحت تأثیر عوامل بیرونی نیستند.

۲. این دو ربات همسان طوری طراحی و ساخته شده‌اند که کاملاً مشابه عمل می‌کنند؛ یعنی اگر در رأس ساعت مشخص شده، ربات اول چراغ قرمز را روشن

۱. فاعل ایزوله فاعلی است که در تصمیم‌گیری تحت تأثیر عوامل بیرونی و محیطی نیست و کاملاً مختار عمل می‌کند.





کند، ربات دوم هم چراغ قرمز را روشن می کند و بالعکس. این به معنی تبعیت هیچ کدام از ربات ها از همدیگر نیست؛ بلکه طراحی و ساخت مدارات الکتریکی و برنامه این دو به نحوی بوده است که همواره تصمیمی مشابه می گیرند.

۳. این ربات ها هر یک ساعت یک بار به صورت تصادفی یکی از چراغ های سبز یا قرمز خود را به مدت یک ثانیه روشن خواهند کرد و این کار تا خاموش کردن ربات ها بی وقفه ادامه خواهد داشت.

۴. ساعت درونی این دو ربات با توجه به اینکه در کنار هم هستند، با دقت بسیار بالای ساعت های اتمی^۱ هم زمان شده اند. با این مفروضات آزمایش را به صورت زیر شکل می دهیم:

ربات ها را به ایستگاه قطار اینشتین می بریم و با کمک ساعت اتمی که در درون خود دارند، هم زمان شده و در کنار هم در ایستگاه شروع به کار می کنند. فرض کنید پس از یک ساعت هر دو ربات به صورت تصادفی چراغ های قرمز خود را به مدت ۱ ثانیه روشن کرده باشند و ما منتظریم که یک ساعت دیگر مجدداً به صورت کاملاً تصادفی یکی از چراغ های خود را روشن کنند.

حالا ربات B را به قطار اینشتین سوار می کنیم که با سرعت $v = 0.85c$ سرعت نور به روی خط آهن به دور خط استوای زمین حرکت می کند. ناظر الف در ایستگاه در کنار ربات A می ماند و ناظر ب همراه ربات B وارد قطار می شود. قطار شروع به حرکت می کند. ناظر الف رأس ساعت مشخص ربات A را می بیند که چراغ سبز خود را به مدت ۱ ثانیه روشن می کند و این واقعه را ثبت می کند. پس از چند لحظه قطار در محل ایستگاه توقف می کند و ناظر ب و ربات B از قطار پیاده می شوند و مجدداً وارد ایستگاه می شوند. از روابط ریاضی نظریه نسبیت خاص و اتساع زمانی در اثر حرکت می دانیم که

$$t = t_0 \sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}$$

(مارتین گاردنر، ۱۳۴۷، صص ۳۹ - ۴۶).

۱. ساعتی است بسیار دقیق که بر اساس نوسانات اتم سزیم زمانبندی می شود و دقت آن در حد یک ثانیه در ۳۰ میلیون سال است.

حال با توجه به اینکه $t_0 = 1$ و $V = 0.85c$ و c سرعت نور در خلا و تقریباً برابر $300,000$ کیلومتر بر ثانیه بنا بر این با توجه به فرمول فوق $t = \sqrt{1 - \left(\frac{V}{c}\right)^2}$ و در نتیجه $t = 0.52$

بنابراین زمان برای ناظر B و ربات B در قطار کندتر سپری شده است و در واقع چیزی حدود نیم ساعت را سپری کرده‌اند و برای ربات B هنوز نیم ساعت تا زمان روشن شدن چراغ باقی مانده است و این در حالی است که چراغ سبز ربات A روشن شده و ناظر الف این واقعه را ثبت کرده است. در این آزمایش، نکات زیر قابل توجه است:

۱. با توجه به مفروضات مسئله، ناظر الف به روشن شدن چراغ سبز ربات B در آینده نزدیک (قریب به نیم ساعت آینده) علم یقینی دارد؛ به عبارت دیگر، از دید ناظر الف روشن شدن چراغ سبز ربات B امری است ضروری و حتمی؛ در حالی که ناظر B که به اطلاعات ناظر الف دسترسی ندارد، احتمال روشن شدن هر یک از چراغ‌های سبز یا قرمز ربات B را ۵۰٪ می‌داند؛ به عبارت دیگر، از دید ناظر B روشن شدن چراغ سبز ربات B امری است محتمل و ممکن نه ضروری؛ در حالی که همین رخداد از دیدگاه ناظر الف امری حتمی و ضروری است.

۲. از دید ناظر B علم و اطلاع ناظر الف از روشن شدن چراغ سبز ربات B در آینده نوعی علم پیشین محسوب می‌شود؛ در حالی که از منظر ناظر الف، این علم مربوط به گذشته است و نوعی علم پسین محسوب می‌شود.

۳. از منظر ناظر الف، با توجه به مفروضات مسئله، ربات B مجبور به روشن کردن چراغ سبز در آینده است و این در حالی است که از منظر ناظر B ربات B در انتخاب چراغ خود در آینده کاملاً مختار است. این نکته به خوبی نشان می‌دهد که جبر و اختیار اموری نسبی و ویژگی ناظر هستند نه مطلق و ویژگی فاعل فعل.

۴. همچنان که پیش از این نیز بیان شد، ممکن بودن یا ضروری بودن یک رخداد یا یک فعلی فاعلی انسانی به موقعیت ناظر نسبت به آن رخداد یا فعل در مختصات فضا - زمان بستگی دارد و آن فعل یا رخداد که از نظر یک ناظر ممکن و محتمل





است، از دید ناظر دیگر می‌تواند ضروری و متعین باشد. همان‌گونه که ایان باربور می‌گوید: «شاید جبر گرایانه به نظر بیاید اگر گفته شود که آنچه برای یک ناظر آینده [محتمل و ممکن] به شمار می‌آید، هم اکنون نسبت به ناظر دیگر گذشته (بنابراین تعیین شده و مشخص) محسوب می‌شود» (باربور، ۱۳۹۱، ص ۴۰۶).

باتوجه به این مطالب می‌توان نتیجه گرفت که مفاهیم ضرورت، امکان، جبر، اختیار، علم پیشین و پسین مفاهیمی کاملاً نسبی هستند که بستگی به محل استقرار ناظر در مختصات فضا - زمان چهار بعدی دارد.

۲. حل شبهه ناسازگاری با کمک نظریه نسبیت

در مقام تبیین سازگاری علم پیشین الهی و اختیار انسان شاید بهتر باشد که به یکی از معروف‌ترین تقریرهای شبهه ناسازگاری، تقریر نلسون پایک از این شبهه، پاسخ دهیم؛ اما بهتر است که جهت ارتباط بهتر بحث این تقریر را به‌عنوان یکی از مطرح‌ترین تقریرهای شبهه ناسازگاری بیان کنیم، سپس به آن پاسخ بدهیم. تقریر نلسون پایک از شبهه ناسازگاری به شرح زیر است:

- ۱- «خدا در t_1 وجود داشته است» مستلزم آن است که «اگر جونز عمل x را در t_2 انجام دهد، خدا در t_1 اعتقاد دارد که جونز عمل x را در t_2 انجام خواهد داد»؛
- ۲- «خدا به x اعتقاد دارد» مستلزم آن است که « x صادق است»؛
- ۳- هیچکس نمی‌تواند در زمان مفروضی، کاری انجام دهد که منطقیاً متناقض باشد؛
- ۴- هیچکس قادر نیست، در زمان مفروضی، کاری کند که سبب شود شخصی که اعتقادی یقینی در زمانی قبل از زمان مورد بحث داشته است، آن اعتقاد را در زمان مزبور نداشته باشد؛
- ۵- هیچکس قادر نیست، در زمان مفروضی، کاری کند که سبب شود شخصی که در زمان قبل از زمان اول وجود داشته است، در زمان مذکور (زمان قبل از زمان اول) وجود نداشته باشد؛
- ۶- اگر خدا در t_1 وجود داشته باشد و در t_2 معتقد باشد که جونز عمل x را در t_2

انجام خواهد داد، آن گاه اگر جونز در \mathcal{E}_2 قادر بر خودداری از انجام x باشد، آن گاه یا الف) جونز در \mathcal{E}_2 می تواند سبب شود که خدا در \mathcal{E}_1 اعتقاد کاذبی داشته باشد یا ب) جونز در \mathcal{E}_2 می تواند سبب شود که خدا اعتقادی که در \mathcal{E}_1 داشته است، نداشته باشد یا ج) جونز در \mathcal{E}_2 می تواند کاری کند که موجب شود هر شخصی که در \mathcal{E}_1 اعتقاد داشته است که جونز عمل x را در \mathcal{E}_2 انجام خواهد داد (که طبق فرض یکی از این اشخاص خداست) اعتقادی کاذب داشته باشد و از این رو خدا نباشد؛ به عبارت دیگر، خدا (که طبق فرض در \mathcal{E}_1 وجود داشته است) در \mathcal{E}_2 وجود نداشته باشد؛

۷- شقّ «الف» در تالی بند ۶ کاذب است (به دلیل بند ۲ و ۳)؛

۸- شقّ «ب» در تالی بند ۶ کاذب است (به دلیل بند ۴)؛

۹- شقّ «ج» در تالی بند ۶ کاذب است (به دلیل بند ۵)؛

۱۰- بنابراین اگر خدا در \mathcal{E}_1 وجود داشته باشد و در \mathcal{E}_1 معتقد بوده باشد که جونز عمل x را در \mathcal{E}_2 انجام خواهد داد، آن گاه جونز قادر بر خودداری از انجام x در \mathcal{E}_2 نبوده است (به دلیل بند ۶ الی ۹)؛

نتیجه آنکه اگر خدا در \mathcal{E}_1 وجود داشته باشد و اگر جونز عمل x را در \mathcal{E}_2 انجام دهد، آن گاه جونز قادر بر خودداری از انجام x نخواهد بود (به دلیل بند ۱ الی ۱۰) (pike, 1965, pp. 27-46).

بر اساس نتایج حاصل از دو مثال قبل، نشان دادیم که یک رخداد می تواند از دید ناظر متعارف^۱ زمانمند رخدادی اختیاری باشد و از دید یک ناظر نامتعارف^۲ بی زمان رخدادی جبری باشد؛ بنابراین پرسش از اینکه آیا فلان فاعل انسانی در انجام فعل خود

۱. شخص یا سیستم اندازه گیری که سرعت حرکت او در مختصات فضا-زمان سرعت های پایین و متعارف انسانی باشد و قوانین فیزیک نیوتن در مورد حرکت او صادق باشد.

۲. سیستم اندازه گیری که با سرعت های بالا و نزدیک به سرعت نور در حرکت است یا در کنار اجرام با چگالی بالا مثل افق رویداد یک سیاه چاله مستقر است؛ به نحوی که زمان برای او بسیار کند سپری می شود و در مورد او قوانین نسبیت اینشتین در حرکت جایگزین قوانین فیزیک نیوتن در حرکت می شود.





مختار است یا مجبور، پرسش کامل و درستی نیست؛ زیرا بسته به محل نظاره ناظر و موقعیت استقرار ناظر در مختصات فضا - زمان می توان پاسخ های متفاوتی به این پرسش داد؛ از این رو، لازم است سؤال به این صورت اصلاح شود که آیا فلان فاعل انسانی در انجام فعل خود از منظر ناظر دارای موقعیت مشخص در مختصات فضا - زمان مجبور است یا مختار؟ به عبارت دیگر، در متن سؤال باید موقعیت ناظر در مختصات فضا - زمان مشخص شود و گرنه این پرسش همان قدر نامفهوم، ناقص و بی معنی خواهد بود که از شخصی، بدون مشخص کردن فاصله محل استقرار او از نصف النهار مبدأ، ساعت زمان حال را پرسیم. در پاسخ به سؤال فوق خواهیم گفت: منظور شما مختار یا مجبور بودن فاعل انسانی از دید کدام ناظر است؟ آیا ناظر متعارف و زمانمند است یا نامتعارف و بی زمان؟ در واقع، نسبت به مشخص شدن شرایط نظاره ناظر به پرسش جواب خواهیم داد.

اگر کسی از من پرسد که آیا شما در انتخاب رنگ خود کاری که با آن این متون را می نویسی مختار هستی یا مجبور، در پاسخ خواهم گفت: مختار یا مجبور بودن من در انتخاب رنگ خود کار بستگی به شرایط ناظری دارد که فعل من را نظاره می کند؛ اینکه آیا ناظر متعارف است یا نامتعارف. از دید ناظری متعارف و زمانمند مثل خود من یا سایر انسان های اطرافم که محصور در چارچوب مختصات فضا - زمان هستیم و گذشته، حال و آینده را منفک از هم و با توالی درک می کنیم، من در انتخاب رنگ خود کار کاملاً مختارم؛ ولی همین فعل از منظر ناظری نامتعارف که ذاتاً زمانمند است، ولی به سبب خاصی مثل داشتن سرعت نسبی بسیار زیاد (نزدیک به سرعت نور) در نقطه تکینگی در مختصات فضا - زمان قرار می گیرد و به همین دلیل دچار نوعی بی زمانی می شود و گذشته، حال و آینده را در لحظه حال مشاهده می کند و همچنین از منظر خدا که نه سبباً بلکه ذاتاً موجودی فرا زمانی و بی زمان است و گذشته، حال و آینده در لحظه حال نزد او حاضر است و توالی زمان برای او بی معنی است، فعلی جبری است و من مجبور به انتخاب رنگ خود کار هستم. روشن است که پذیرش توأمان این جبر و اختیار تناقض منطقی به همراه ندارد؛ زیرا موقعیت ناظران در مختصات فضا - زمان متفاوت است.

به منظور پاسخ به شبهه ناسازگاری بر اساس نظریه نسبیت اینشتین ذکر توضیحات زیر ضروری است:

از طرفی در آموزه‌های دینی خدا موجودی فرازمینی و خارج از زمان و بی‌زمان توصیف شده است. این بی‌زمانی به معنی درک گذشته، حال و آینده در یک لحظه است... (سعیدی مهر، ۱۳۷۵، صص ۳۰-۴۵). این مثال معروف که علم بشری همانند علم کسی است که از دریچه‌ای کوچک و از پشت دیواری حرکت کاروانی بزرگ را مشاهده می‌کند و در نتیجه فقط به آن چیزی علم دارد که از مقابل دریچه عبور می‌کند و در مقابل، علم خدا همانند علم شخصی است که کل کاروان را از روی دیوار و در یک لحظه مشاهده می‌کند، به خوبی بر حاضر بودن گذشته، حال و آینده در یک لحظه نزد خدا تأکید دارد. همچنان که توماس آکویناس گفته است، کسی که در جاده‌ای پیش می‌رود، کسانی را که بعد از او می‌آیند، نمی‌بیند؛ اما کسی که کل جاده را از ارتفاع می‌نگرد، تمامی پویندگان آن راه را در یک نظر مشاهده می‌کند (تالیافرو، ۱۳۸۲، صص ۱۰۲-۱۳۵).

آگوستین قدیس نیز در مناجات خود می‌گوید:

تو در زمان نیستی، مقدم بر زمانی، ورنه بر همه زمان‌ها تقدم نمی‌یافتی، اما تو بر همه امور گذشته مقدمی و این از آن روست که رفعت مرتبت تو از سرمدیتی همیشه حاضر است. تو بر تمام آینده پیشی داری؛ زیرا آن‌ها آینده‌اند و وقتی که فرامی‌رسند دیگر گذشته خواهند بود، اما تو همانی که هستی و سالیان تو به سر نمی‌آید، سالیان تو را آمدورفتی نیست، درحالی که سالیان ما آینده و رَونده‌اند و آمدنشان امری است در بوته امکان. سالیان تو همه با هم حاضرند؛ چرا که حضور همگی شان قطعی است، در آمدن سال‌ها آن‌ها را از جایی به در نمی‌برد؛ چرا که آن‌ها گذرنده نیستند. اما سال‌های ما وقتی همگی با هم حاضرند که دیگر نیستند. سال‌های تو روزی بیش نیست، روزی که روز گذر نیست، یک امروز است. امروز تو فردا نمی‌شود؛ زیرا به جای دیروز نیامده است. امروز تو سرمدی است (باقی‌زاده، ۱۳۸۹، صص ۱۲۰-۱۳۱).





از طرف دیگر، بر اساس نتایج حاصل از نسیت اینشتین می‌دانیم که اگر ناظری بتواند به سرعت نور نزدیک شود یا در افق رویداد یک سیاه‌چاله قرار بگیرد، در نقطهٔ تکینگی در مختصات فضا - زمان قرار می‌گیرد و زمان برای او متوقف می‌شود. چنین شخصی گذشته، حال و آینده را در یک لحظه نزد خود حاضر خواهد دید. از آنجا که ما مفهوم زمان را با توالی واحدهای زمان درک می‌کنیم، توقف زمان و یکی شدن گذشته، حال و آینده را می‌توانیم به بی‌زمانی تعبیر کنیم. در نتیجه برای موجود بی‌زمان، چه این موجود ناظری^۱ مادی و محصور در مختصات فضا - زمان و سبباً واقع در نقطهٔ تکینگی باشد و چه موجودی ذاتاً غیرمادی و فرازمانی، مانند خدا، گذر زمان متوقف شده است و گذشته، حال و آینده در یک لحظه حاضر است.

حال با توجه به توضیحات فوق سه استدلال زیر در پاسخ به شبههٔ ناسازگاری ارائه می‌شود: استدلال اول اینکه می‌دانیم که در تمامی برهین ناسازگاری از جمله برهان نلسون پایک، دو لحظه از زمان به صورت t_1 و t_2 با شرط $t_2 > t_1$ مفروض گرفته شده است و بنیان تمامی استدلال‌ها بر وجود تفاوت زمانی بین t_1 و t_2 بنا نهاده شده است؛ در حالی که برای تمامی ناظران بی‌زمان چه این ناظر موجودی مادی و ذاتاً زمانمند باشد، ولی سبباً واقع در نقطهٔ تکینگی فضا - زمان و چه موجودی غیرمادی و ذاتاً فرازمانی و بی‌زمان همچون خدا باشد $t_2 = t_1$ بوده و در نتیجه فرض برهان ناسازگاری مبنی بر $t_2 > t_1$ باطل و در نتیجه کل برهان دچار چالش می‌شود.

استدلال دوم اینکه در استدلال نلسون پایک و دیگران علم خدا در زمان t_1 به وقایع رخ داده در زمان t_2 علم پیشین و علم به آینده در نظر گرفته شده است؛ در حالی که ما با مثال قطار اینشتین نشان دادیم که واژه‌های پسین و پیشین و گذشته و آینده مفاهیمی نسبی هستند که از ناظری به ناظر دیگر متفاوت خواهد بود؛ در نتیجه می‌توان گفت که علم خدا در زمان t_1 به وقایع رخ داده در زمان t_2 از منظر خدا که ذاتاً موجودی فرازمانی

۱. ناظر در این جا صرفاً به معنی مشاهده‌گر و رصدکننده نیست، بلکه به هر موجودی اطلاق می‌شود که به هر نحوی علم به چگونگی رخدادی خاص برای او حاصل می‌گردد.

و بی‌زمان است، علم به زمان حال محسوب می‌شود؛ زیرا برای موجود بی‌زمان گذشته، حال و آینده در یک لحظه حاضر است و توالی زمان بی‌معنی است؛ بنابراین علم خدا در لحظه t_1 به وقایع رخ داده در زمان t_2 در واقع علم به زمان حال است نه علم پیشین (اگر چه این علم از منظر انسانی همچنان علم پیشین است) و همان‌گونه که می‌دانیم، علم در لحظه حال هیچ ناظری با اختیار هیچ فاعلی در تعارض نیست.

استدلال سوم اینکه با توجه به مثال ریات‌های همسان می‌دانیم که جبر و اختیار مفاهیمی نسبی و صفت ناظر فعل هستند نه فاعل فعل؛ و فعلی خاص که از منظر ناظری متعارف و زمانمند اختیاری و ممکن است، از دیدگاه ناظری بی‌زمان - چه این ناظر موجودی مادی و ذاتاً زمانمند ولی سبباً بی‌زمان (به دلیل استقرار در نقطه تکینگی مختصات فضا - زمان) باشد و لذا بنابر نظریه نسبیّت اینشتین گذشته، حال و آینده را در یک لحظه مشاهده می‌کند و چه موجودی فرازمانی و ذاتاً بی‌زمان همانند خدا باشد که گذشته، حال و آینده نزد او حاضر است - جبری و متعین و ضروری است؛ زیرا موجود بی‌زمان آینده موجود زمانمند را در لحظه نزد خود حاضر می‌بیند و این مجبوربودن فاعل از یک طرف، در عین مختاربودن او از طرف دیگر، تعارض و تناقضی به همراه ندارد؛ زیرا این جبر و اختیار از دو منظر و دیدگاه متفاوت حاصل شده است. به عبارت دیگر، اگر دو ناظر در یک موقعیت یکسان از مختصات فضا - زمان باشند و یکی فعل را اختیاری و دیگری آن را جبری گزارش کند، این دو گزارش با هم در تعارض قرار می‌گیرد؛ ولی اگر موقعیت دو ناظر در مختصات فضا - زمان متفاوت باشد، این دو گزارش متعارض و متناقض نیستند.

این توضیح ضروری است که بر اساس آنچه از نظریه نسبیّت خاص و عام اینشتین می‌دانیم به دو روش زیر می‌توان یک ناظر متعارف زمانمند انسانی را به یک ناظر نامتعارف و سبباً بی‌زمان انسانی تبدیل کرد:

الف: بر اساس نظریه نسبیّت خاص، اگر ناظر با سرعتی نزدیک به سرعت نور نسبت به مختصات مرجع (فاعل انسانی) در حرکت باشد (این حرکت می‌تواند در مسیر مستقیم یا منحنی باشد)، زمان برای او متوقف یا بسیار کند می‌شود و از منظر او $t_2 = t_1$.





ب: بر اساس نظریه نسبیت عام، اگر ناظر در افق رویداد یک سیاهچاله مستقر شود، به نحوی که زمان برای او متوقف یا بسیار کند شود، در این صورت از نظر گاه او، $t_2 = t_1$ (پیتر کلز، ۱۳۸۵، صص ۱۶ - ۲۲).

نتیجه گیری

باتوجه به مباحث گذشته، می توان به عنوان نتیجه بحث بر نکات زیر تأکید کرد:

۱. تمامی براهین ناسازگاری، از جمله تقریرهای نلسون پایک و جاناتان ادواردز مفاهیم پسین و پیشین، گذشته و آینده و جبر و اختیار را مفاهیمی مطلق در نظر گرفته اند و بر همین اساس براهین خود را تقریر کرده اند؛ درحالی که باتوجه به مثال های قطار اینشتین می دانیم که واژه های گذشته و آینده و پسین و پیشین مفاهیمی نسبی هستند، نه مطلق. همچنین از مثال ربات های همسان می دانیم که مفاهیم جبر و اختیار مفاهیمی نسبی هستند، نه مطلق. علاوه بر این، جبر و اختیار در واقع صفت و ویژگی وابسته به ناظر فعل است، نه فاعل فعل. همان گونه که بر اساس نظریه نسبیت اینشتین می دانیم که وزن یک جسم ویژگی وابسته به ناظر جسم است، نه صرفاً ویژگی خود جسم، در واقع وزن جسم توسط موقعیت ناظر در مختصات فضا - زمان تعیین می شود و تغییر در موقعیت ناظر در این مختصات موجب تغییر در مقدار وزن جسم می شود (بورن، ۱۳۹۳، صص ۷۰ - ۹۱). دقیقاً بر همین اساس، می توان گفت که جبر و اختیار ویژگی ای است وابسته به ناظر فعل انسانی، نه صرفاً ویژگی فاعل فعل انسانی و اگر ناظر شرایط بی زمانی داشته باشد، فعل فاعل از دید گاه او جبری خواهد بود و اگر ناظر زمانمند و متعارف باشد، او فعل فاعل انسانی را اختیاری درک خواهد کرد.

۲. به دلیل اینکه از منظر یک ناظر نامتعارف و بی زمان (چه این ناظر موجودی مادی و ذاتاً زمانمند ولی به سبب قرار گرفتن در نقطه تکینگی فضا - زمان بی زمان باشد و چه موجودی غیرمادی و ذاتاً بی زمان همانند خدا) تغییرات زمان صفر است و گذشته، حال و آینده همواره و در لحظه موجود است، بنابراین تمام

براهین ناسازگاری که از دو زمان t_1 و t_2 با شرط $t_1 < t_2$ استفاده می‌کنند (از جمله برهان ناسازگاری نلسون پایک) از منظر یک ناظر نامتعارف از فرض کاذبی استفاده می‌کنند و به همین دلیل، این براهین باطل و ناکارآمد هستند و لازم است که این براهین مجدداً بازنویسی شوند.

۳. باتوجه به اثبات نسبی بودن مفاهیم جبر و اختیار با کمک مثال ریات‌های همسان می‌توان گفت ناظر متعارف از نظرگاه خود فعل آینده انسان را اختیاری می‌بیند و همین فعل آینده انسان از دید ناظر نامتعارف چه این ناظر موجودی مادی و ذاتاً زمانمند ولی به سبب قرار گرفتن در نقطهٔ تکنیکی فضا - زمان بی‌زمان باشد، چه موجودی غیرمادی و ذاتاً بی‌زمان همانند خدا باشد، می‌تواند فعلی جبری باشد و این توأمان بودن جبر و اختیار باتوجه به نسبی بودن مفهوم جبر و اختیار و تفاوت نظرگاه‌های دو ناظر تناقضی به همراه ندارد. در واقع، دو ناظر به دلیل تفاوت در زمانمندی یا بی‌زمانی دیدگاه متفاوتی نسبت به موضوع جبر و اختیار در فعل یک فاعل انسانی دارند و این تفاوت به معنی تناقض نیست، بلکه تناقض زمانی رخ می‌دهد که دو ناظر در یک موقعیت یکسان در مختصات فضا - زمان نسبت به فعل یک فاعل انسانی آن را به دو گونه جبری یا اختیاری ببینند.

۴. نکتهٔ مهم این است که اگرچه در مورد خدا واژه‌های سرعت، حرکت، زمان و اتساع زمانی قابل استفاده نیست، ولی باید توجه داشت که باتوجه به اینکه فرازمانی و بی‌زمان بودن ذاتی خدا است، گذشته، حال و آینده در لحظه‌ای نزد خداوند حاضر است؛ پس علم پیشین و علم به گذشته و علم به زمان حال همگی در مورد خدا می‌تواند علم به لحظهٔ حال در نظر گرفته شود. در واقع، علم خدا به پدیده‌های این عالم از منظر انسانی علم پیشین دیده می‌شود؛ درحالی که در واقع علم خدا به گذشته، حال و آینده همگی علم به لحظه‌اند و بدیهی است که اختیار انسان با علم به لحظهٔ حال هیچ ناظری در تعارض نیست؛ به عبارت دیگر، ما در این پژوهش با کمک نظریهٔ نسبیت اینشتین نشان دادیم که علمی که از دید ما انسان‌ها علم پیشین است، از دیدگاه ناظر بی‌زمان علم به لحظهٔ حال است و از





آنجایی که علم به لحظه حال هیچ ناظری با اختیاری بودن فعل هیچ فاعلی در تعارض نیست، پس علم خدا که از دید ما پیشین است، ولی در واقع علم به حال است نیز از این قاعده مستثنی نیست.

۵. بر اساس آنچه فلسفه معاصر در تعریف واقعیت مستقر و واقعیت غیرمستقر^۱ بیان می‌کند، می‌دانیم که واقعیتی نسبت به یک زمان خاص مستقر است که انحصاراً مربوط به این زمان باشد و در غیر این صورت، نسبت به آن زمان غیرمستقر خواهد بود (فیاض صابری و رضایی، ۱۳۸۳، صص ۱۱۵ - ۱۲۰). همچنین اصل تثبیت گذشته به این صورت بیان می‌شود که نسبت به هر عملی مانند y و هر فاعلی مانند s و هر زمانی مثل t اگر صادق باشد که انجام گرفتن y از سوی s مستلزم آن است که یک واقعیت مستقر درباره گذشته (مربوط به زمان t) یک واقعیت نباشد، آنگاه s قادر به انجام y در t نخواهد بود (زاگریسکی، ۱۳۹۰، صص ۵۷ - ۶۱). حال با توجه به این نکته مهم که از منظر یک ناظر نامتعارف و ذاتاً بی‌زمان، همانند خدا به دلیل یکی بودن گذشته، حال و آینده، اصطلاحاتی مثل اصل تثبیت گذشته، واقعیت مستقر، واقعیت غیرمستقر، واقعیت سخت و واقعیت نرم بی‌معنی است؛ بنابراین کاربرد این مفاهیم و واژه‌ها در برهان شبهه ناسازگاری نادرست است.

۶. ارسطو گفته بود که گزاره‌های مربوط به آینده ارزش صدق و کذب ندارند (شیروانی، ۱۳۹۱، صص ۱۲۰-۱۲۵) ولی در مثال ربات‌های همسان، گزاره «چراغ سبز ربات ب روشن خواهد شد» که از طرف ناظر ربات الف که در ایستگاه مستقر است، در مورد ربات ب بیان می‌شود، گزاره‌ای مربوط به آینده است و در عین حال، گزاره‌ای لزوماً صادق است.

۷. در متون دینی ما بارها به واژه علم غیب اشاره شده است که گاهی توسط بعضی از افراد نسبت به وجود آن تردید شده است. گزاره بیان‌شده از طرف ناظر ربات الف در مثال ربات‌های همسان که می‌گوید: «چراغ سبز ربات ب در آینده

1. hard fact & soft fact

نزدیک (ظرف نیم ساعت آینده) روشن خواهد شد» نوعی علم به آینده یا علم غیب محسوب می‌شود که هیچ خدشه‌ای به صدق آن وارد نیست؛ به این دلیل که رخداد مذکور پیش از این، (از منظر ناظر ربان الف) دیده شده است و برگشت‌ناپذیر است؛ بنابراین داشتن علم غیب یا علم به آینده برای انسان ممکن است، مشروط به اینکه این علم توسط موجودی بی‌زمان و غیرزمانمند، همانند خدا در اختیار انسان قرار گرفته باشد.

پیشنهاد

در پایان باتوجه به نتایج به دست آمده از این مباحث پیشنهاد می‌شود که به منظور روشن تر شدن موضوع جبر و اختیار همچنین ارائه پاسخ‌های جدید به تقریرهای مختلف شبهه‌نا سازگاری از جمله تقریر نلسون پایک و جاناتان ادواردز با پذیرش رویکرد نسبی‌بینی در مبحث جبر و اختیار از رویکرد سنتی مطلق‌انگاری در این مبحث فاصله گرفته شود و در ادامه باتوجه به نسبی بودن مفاهیم جبر و اختیار که با کمک نظریه نسبیت اینشتین این نسبی بودن قابل اثبات است، در پی گشودن افق‌های جدیدی در این مبحث باشیم.



فهرست منابع

۱. استانارد، راسل. (۱۳۹۱). نسبیت (مترجم: پوریا ناظمی). تهران: بصیرت.
۲. استراترن، پل. (۱۳۸۹). اینشتین و نسبیت (مترجم: ابوالفضل حقیری قزوینی). تهران: بصیرت.
۳. اینشتین، آلبرت. (۱۳۶۳). فیزیک و واقعیت (مترجم: محمدرضا خواجه پور). تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴. باربور، ایان. (۱۳۹۱). دین و علم (مترجم: پیروز فطوره‌چی). تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۵. باقی‌زاده، رضا. (۱۳۸۹). علم پیشین الهی و اختیارانسان. تهران: انتشارات کمال اندیشه.
۶. بورن، ماکس. (۱۳۹۳). نظریه نسبیت اینشتین (مترجم: هوشنگ گرمان و محمود اسراری). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۷. پلاتنینگا، الوین. (۱۳۷۶). فلسفه دین؛ خدا اختیار و شر. (مترجم: محمد سعیدی مهر) قم: کتاب طه وابسته به موسسه فرهنگی طه.
۸. پلاتنینگا، الوین؛ پایک، نلسون؛ مکی، جیال؛ جی، ویلیام؛ هیک، جان؛ فلو، آنتونی و دیگران. (۱۳۷۴). کلام فلسفی (مجموعه مقالات). (مترجم: ابراهیم سلطانی و احمد نراقی). تهران: موسسه فرهنگی سراط.
۹. تالیافرو، چارلز. (۱۳۸۲). فلسفه دین در قرن بیستم (مترجم: انشالله رحمتی). تهران: انتشارات سهروردی.
۱۰. رحیمیان، علیرضا؛ رحیمیان، سعید. (۱۳۹۵). علم پیشین الهی و افعال اختیاری انسان. سفینه (ویژه عدل الهی)، ۱۳(۵۱)، صص ۱۱۰ - ۱۳۶.
۱۱. زاگربسکی، لیندا. (۱۳۹۰). علم پیشین الهی و اختیار انسان (مترجم: انشالله رحمتی). حکمت و معرفت، ۶(۹)، صص ۵۷-۶۱.



نظر
هدر

۱۲. سعیدی مهر، محمد. (۱۳۷۵). علم پیشین الهی و اختیار انسان. قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۳. شیروانی، علی. (۱۳۹۱). امکان استقبالی و تعیین صدق گزاره‌های ناظر به آینده. پژوهش‌های فلسفی کلامی، ۶(۲۴)، صص ۱۲۰ - ۱۴۳.
۱۴. شمس‌الدین، ریاض. (۱۳۹۶). نسیت اینشتین به زبان ساده (مترجم: سیروس طغریایی). تهران: نشر فرهنگ معاصر.
۱۵. فیاض صابری، علیرضا؛ رضایی، محمد. (۱۳۸۳). علم پیشین الهی و اختیار انسان. کلام اسلامی، ۱۳(۵۱)، صص ۱۰۴ - ۱۳۶.
۱۶. کلز، پیتر. (۱۳۸۵). اینشتین و تولد دانش کلان (مترجم: جمال آل احمد). تهران: چشمه.
۱۷. ماکس، یامر. (۱۳۸۵). خداشناسی و نظریه‌های فیزیک اینشتین (مترجم: شهرام تقی‌زاده انصاری). ذهن، ۲۵(۲)، صص ۱۰۵ - ۱۳۴.
۱۸. مارتین، گاردنر. (۱۳۴۷). نسیت برای همگان (مترجم: محمود مصاحب). تهران: نشر کتاب.
۱۹. معقولی، نادیا. (۱۳۹۱). نسیت در یک نگاه کلی. کتاب ماه علوم و فنون، ۶(۸)، صص ۲ - ۹.
20. Pike.N. (1965). Divine omniscience and Voluntary Action. *the philosophical review* (VoL.1). press. The philosophical reveiw. Duke university press. VoL74. NO 1. Durham.January. pp 27-46.



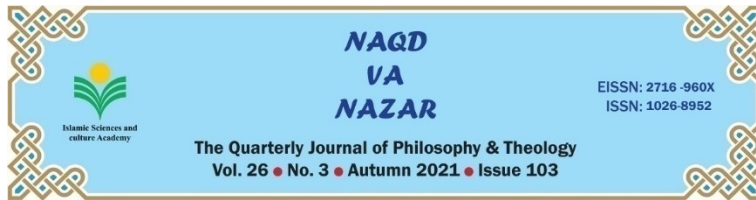
References

1. Baghizadeh, R. (1389 AP). *The former divine science and human authority*. Tehran: Kamal Andisheh Publications. [In Persian]
2. Barbour, I. (1391 AP). *Religion and Science*. (P. Fatoorechi). Tehran: Publishing Organization of the Institute of Islamic Culture and Thought. [In Persian]
3. Bourne, M. (1393 AP). *Einstein's theory of relativity*. (H, Garman., & M, Asrari Trans.). Tehran: Scientific and cultural publications. [In Persian]
4. Einstein, A. (1363 AP). *Physics and Reality*. (M. R. Khajepour, Trans.). Tehran: Printing and Publishing Organization of the Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Persian]
5. Fayyaz Saberi, A., & Rezaei, M. (1383 AP). Prior divine knowledge and human authority. *Journal of Islamic theology*. 13(51), pp. 104_ 136. [In Persian]
6. Kelz, P. (1385 AP). *Einstein and the birth of macro knowledge*. (J, Ale-Ahmad, Trans.). Tehran: Cheshmeh. [In Persian]
7. Maqooli, N. (1391 AP). Relativity in a general view. *Book of the Month of Science and Technology*, 6(8), pp. 2-9. [In Persian]
8. Martin, G. (1347 AP). *Relativity for all*. (M, Masaheb, Trans.). Tehran: Nashr e Ketab. [In Persian]
9. Max, Y. (1385 AP). Physics Theology and theories of Einstein (Sh, Taghizadeh Ansari, Trans.). *Journal of Mind*, (25), pp. 134-105. [In Persian]
10. Pike.N. (1965).Divine omniscience and Voluntary Action. *The philosophical review* (VoL.1).press. The philosophical review. Duke university press. VoL.74. NO 1.Durham.January. pp. 27-46.
11. Plantinga A. (1393 AP). *Philosophy of religion; God is free and evil*. (M. Saeedimehr, Trans.) Qom: Taha book affiliated to Taha Cultural Institute. [In Persian]
12. Plantinga A., & Pike, N., & Mackie, J., & Jay, W., & Hick, J., & Flo, A et al. (1374 AP). *Philosophical theology*. (collection of articles). (E, Soltani., & A, Naraghi, Trans.). Tehran: Serat Cultural Institute. [In Persian]



13. Rahimian, A., & Rahimian, S. (1395 AP). Divine foreknowledge and voluntary actions of human beings. *Journal of Safineh. (Special Divine Justice)*. 13(51), pp. 110-136. [In Persian]
14. Saeedi Mehr, M. (1375 AP). *Prior divine knowledge and human free will*. Qom: Research Institute of Islamic Culture and Thought. [In Persian]
15. Shamsaldin, R. (1396 AP). *Relativity in simple language*. (S, Toqraei, Trans.). Tehran: Farhang Mu'aser Publications. [In Persian]
16. Shirvani, A. (1391 AP). The possibility of accepting and determining the truths of future-oriented propositions. Qom University. *Journal of Philosophical theological researches*. 6(24) pp. 120-143. [In Persian]
17. Stannard, R. (1391 AP). *Relativity*. (P. Nazemi, Trans.). Tehran: Basirat. [In Persian]
18. Stratton, P. (1389 AP). *Einstein and Relativity*. (A, Haghiri Qazvini, Trans.). Tehran: Basirat. [In Persian]
19. Taliafro, C. (1382 AP). *Philosophy of religion in the twentieth century*. (I, Rahmati). Tehran: Suhrewardi Publications. [In Persian]
20. Zagzebski, L. (1390 AP). Prior divine knowledge and human authority. (I, Rahmati, Trans.). *Journal of Information of Wisdom and Knowledge*. 6(9), pp. 57-61. [In Persian]





Research Article

A Critique of the Idea of Locating ‘Monotheism of Action’ in the Issues of ‘Theology’

Javad Pourroustae¹

Received: 28/12/2020

Accepted: 23/04/2021

Abstract

The new construction, ‘practical monotheism,’ has led some to think that the division of monotheism into theoretical and practical should be incorporated into kalām (Islamic theology). In this paper, I draw on a descriptive, analytic, and critical method based on library sources to criticize this claim, and through a critique of the evidence of this idea, I have concluded that monotheism of acts cannot be a subject-matter of kalām in any of its three senses: “monotheistic behavior,” “knowledge culminating in monotheistic behavior,” and “imperative statements derived from theoretical monotheism.” I provide a formulation of the second sense which might be incorporated into kalām, but it is not what is meant by the theorist. Given the contemporary use of the term, it is implausible to treat the idea as theological, and the analogy of the bifurcation of theoretical/practical monotheism to similar bifurcations in philosophy, ethics, mysticism, and that of theoretical/practical reason is arguably a false analogy. Finally, I point

1. Assistant professor, College of Theology, University of Yazd, Yazd, Iran. pourroustae@yazd.ac.ir

* Pourroustae, J. (1400). A Critique of the Idea of Locating ‘Monotheism of Action’ in the Issues of ‘Theology’. *Naqd va Nazar*, pp. 36-59. Doi:10.22081/jpt.2021.59743.1801

* Copyright © 2021, Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

to the subject-matter and purpose of kalām as well as the criterion of distinction of sciences to argue that practical monotheism—in the sense of ‘any tendency, temperament, and conduct in accordance with theoretical monotheism or monotheistic disposition, character, and act in accordance with the monotheistic outlook’—cannot be incorporated into kalām, just as monotheism in the sense of belief in God’s oneness at all stages and act in terms of the belief cannot be a subject-matter of kalām.

Keywords

Divisions of monotheism, theoretical monotheism, practical monotheism, subject-matter of kalām, purposes of kalām.

مقاله پژوهشی

نقد ایده جانمایی «توحید عملی» در مباحث دانش «کلام»

جواد پورروستایی^۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۲/۰۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۰۸

چکیده

تعبیر نوساخته «توحید عملی» برخی را بر آن داشته است که تقسیم توحید به نظری و عملی را یکی از تقسیماتی بدانند که جایش در مباحث علم کلام خالی است و باید در کلام، جانمایی شود. مقاله حاضر با روش توصیفی، تحلیلی و انتقادی بر اساس منابع کتابخانه‌ای در صدد نقد ادعای پیش گفته است و با نقد شواهد و مستندات این ایده نتیجه گرفته است که توحید عملی در هیچ یک از سه معنای «رفتار موحدان»، «معرفت منتهی به رفتار موحدان» و «گزاره‌های انشایی برگرفته از توحید نظری» نمی‌تواند موضوعی از مسائل علم کلام باشد. نویسنده مقاله حاضر تقریری از معنای دوم توحید عملی ارائه داده است که می‌تواند در علم کلام گنجانده شود؛ اما این تقریر مراد ایده‌پرداز نبوده است. کلامی دانستن این تعبیر با استناد به کاربرد معاصران، مردود دانسته شده و قیاس دو گانه توحید نظری-عملی به دو گانه‌های مشابه در حکمت، اخلاق، عرفان و دو گانه عقل نظری-عملی، قیاس مع الفارق شمرده شده است. در نهایت، با اشاره به موضوع و رسالت علم کلام و ملاک تمایز علوم، ثابت شده است که توحید عملی با تعریف پیشنهادی «هرگونه گرایش، خلق و رفتار به مقتضای توحید نظری یا کشش، منش و کنش موحدان مطابق با بینش توحیدی»، نمی‌تواند در علم «کلام» جانمایی شود؛ همچنان که توحید به معنای «اعتقاد به یکتایی خداوند، در همه مراتب و عمل به مقتضای این اعتقاد» موضوع علم کلام نیست.

کلیدواژه‌ها

تقسیمات توحید، توحید نظری، توحید عملی، موضوع علم کلام، اهداف علم کلام.

^۱ pourroustae@yazd.ac.ir

۱. استاد یار دانشکده الهیات دانشگاه یزد، یزد، ایران.

* پورروستایی، جواد. (۱۴۰۰). نقد ایده جانمایی «توحید عملی» در مباحث دانش «کلام». فصلنامه علمی-پژوهشی

Doi:10.22081/jpt.2021.59743.1801

نقد و نظر، ۲۶(۱۰۳)، صص ۳۶-۵۹.



نظـر
نقد

سال بیست و ششم، شماره سوم (پیاپی ۱۰۳)، پاییز ۱۴۰۰

در شمارهٔ بهار ۱۳۹۹ مجلهٔ وزین نقد و نظر آقای محمد میثم حفقو در مقالهٔ «بازپژوهی معیارها و فواید تقسیم توحید به نظری و عملی با تأکید بر کلام امامیه»، جانمایی «توحید عملی» را در مباحث دانش کلام به عنوان ایده مطرح کرده و شواهدی در تأیید آن آورده است. مقالهٔ حاضر نقدی است به این مقاله و مباحثی که دربارهٔ این موضوع در برخی مقالات و کتب دیگر به اجمال مطرح شده‌اند.

در دوران معاصر، تعبیر نوساختهٔ «توحید عملی» مقابل «توحید نظری» کاربرد زیادی یافته است؛ هرچند در متون عرفانی، این تعبیر مقابل «توحید علم» یا «توحید اقرار» سابقهٔ زیادی دارد (نک: یوسف ثانی و کوکب، ۱۳۹۵). توحید علم یا توحید اقرار مقام کسانی است که مراتب توحید را از راه ایمان تقلیدی یا استدلال به دست می‌آورند (قیصری، ۱۳۸۱، ص ۳۵). منظور از توحید نظری نه به معنای نظری در مقابل بدیهی است بلکه به معنای تئوری، علمی و ذهنی است در مقابل آنچه به عمل و کیفیت آن ارتباط دارد.

پرسش‌های اساسی که پیش روی مقالهٔ حاضر قرار دارد و به آن‌ها خواهد پرداخت، به این شرح است: مراد از «توحید عملی» و نسبت آن با «توحید نظری» چیست؟ آیا «توحید عملی» قسیم «توحید نظری» در علم کلام است؟ آیا با تعریفی که در آثار برخی علمای شیعه، مخصوصاً تعدادی از علمای معاصر دیده می‌شود، می‌توان توحید عملی را در ضمن مباحث کلام و تقسیمات توحید قرار داد؟ در نهایت، ارزیابی تعریف مقالهٔ ذکر شده از «توحید عملی» و مباحثی که در ضرورت و فواید اندراج «توحید عملی» در فهرست مباحث کلامی آورده است، از اهداف نویسندهٔ مقاله حاضر به شمار می‌آید.

نویسندهٔ محترم برای تثبیت ایدهٔ جانمایی توحید عملی در مباحث توحید، مباحث زیر را مطرح کرده است که به ترتیب نقد خواهد شد:

تجدیدنظر در تعریف اصطلاحی «توحید» و توجه به حیث عملی توحید در تعریف آن؛ توسعه در هدف، غایت و موضوع علم کلام برای شمول توحید عملی؛ استناد به کاربرد توحید عملی در آثار برخی علمای شیعه، مخصوصاً برخی علمای معاصر برای توجیه جانمایی توحید عملی در مباحث علم کلام؛ تشبیه دو گانهٔ توحید عملی و نظری





به دوگانه‌های حکمت عملی و نظری، اخلاق عملی و نظری، عرفان عملی و نظری؛ قیاس توحید عملی به عقل عملی برای توجیه اندراج توحید عملی در دانش کلام. گفتنی است نویسنده مقاله حاضر با توسعه تعریف، مسائل یا روش علم کلام آن‌چنان که موضوعات کلام جدید را در برگیرد و نیز با کلام کاربردی مخالفتی ندارد؛ اما مدعای مقاله حاضر آن است که راه نویسنده در مقاله ذکر شده برای اندراج توحید عملی در مباحث کلامی کمکی به توسعه علم کلام نمی‌کند و به نظر می‌رسد با آنچه در این مقاله خواهد آمد، استدلال‌های این اندراج ناکارآمد است.

۱. نقد جانمایی توحید عملی در «کلام» با توسعه در تعریف «توحید»

در تعریف اصطلاحی و سنتی توحید، سه دیدگاه، شامل مجموعه عقاید بنیادین اسلام، مجموعه عقاید مربوط به شناخت خدا (توحید اعم) و یگانگی خدا در ذات، صفات و افعال (توحید اخص) وجود دارد. چنان‌که روشن است، منظور از تعریف اصطلاحی تعریف توحید در علم کلام است. نویسنده با این نقد که در همه تعاریف، به معرفت توحیدی (توحید نظری) با قیدهایی، همچون اعتقاد، معرفت و تصدیق توجه شده و به حیث عملی توحید توجه نشده، طرح تعریف دیگری از توحید را ضروری دانسته است (حقگو، ۱۳۹۹، صص ۶۲ و ۶۸ و ...). نقلاً بی‌توجهی به ابعاد عملی توحید که مکرراً در این متن دیده می‌شود، به هیچ روی، ایراد موجهی به نظر نمی‌رسد. وقتی متکلمی در فضای علم کلام، در صدد تعریف اصطلاحی کلامی است، لازم است به چهارچوب علم و موضوع و اهداف آن پایبند باشد. طبعاً در این فضا، رفتار جوارح، جوانح، نیت، احساس، گرایش عملی و خلق نسبتی با علم کلام ندارد. در ادامه، این مسئله ضمن بررسی موضوع و اهداف علم کلام، تبیین خواهد شد.

در ایده جانمایی توحید عملی در دانش کلام، ملاک «نظری» بودن یک گزاره توحیدی، محدود بودن خروجی مستقیم آن به معرفت شأن و مرتبه‌ای از یگانگی خداست و ملاک «عملی» بودن مرتبط شدن خروجی مستقیم آن به ساحت‌های غیر معرفتی، مانند گرایش، احساس و رفتار مکلف است (حقگو، ۱۳۹۹، ص ۶۹). این تعریف

ابهام دارد و می‌تواند به دیدگاه آیت‌الله خرازی نزدیک باشد که از زاویه‌ای پذیرفتنی است (نک: ادامه مقاله)؛ اما در ادامه، تعابیر متعدد و جمع‌بندی نویسنده نشان می‌دهد که به هیچ روی، تعریفش از توحید عملی نسبتی با دیدگاه آیت‌الله خرازی ندارد. نویسنده در تعبیر دیگری، توحید نظری را تنها در حوزه بینش و اعتقاد و توحید عملی را در ساحت‌های متنوع انگیزه و تمایل (کشش)، خلق و خو (منش) و عملکرد و رفتار (کنش) می‌داند (حقگو، ۱۳۹۹، ص ۶۹). با وجود این، پس از آن، با تعبیر دیگری از توحید نظری و عملی یاد می‌شود که ابهام بیشتری در شناخت مراد نویسنده ایجاد می‌کند:

بنابراین اگرچه توحید عملی نیز با استفاده از بحث‌های نظری تبیین می‌شود، محصول این تراکنش ذهنی، بازگوکننده یک آموزه فزادنی است که در فضای خارج از ذهن و مرتبط با عواطف، اخلاق یا اعمال انسان کارآیی دارد؛ درحالی‌که فرآورده مباحث توحید نظری، اعتقاد و بینشی است که در محیط ذهن باقی می‌ماند (حقگو، ۱۳۹۹، ص ۶۹).

در این تعبیر، گویا توحید عملی از جنس معرفت‌هایی است که می‌تواند از آن‌ها، انشا و باید رفتاری استنباط شود؛ اما تعبیر دیگر نویسنده و دقیقاً در ادامه همین جملات، این برداشت را ابطال می‌کند؛ چراکه صراحتاً موضوع بحث در توحید نظری را گزاره‌های اخباری یا ناظر به واقعیت و موضوع مباحث توحید عملی را گزاره‌های انشایی و ناظر به ارزش‌ها (بایدها و نبایدها) می‌داند (حقگو، ۱۳۹۹، ص ۶۹).

چنان‌که از متن برمی‌آید، مراد نویسنده از توحید عملی بین سه معنا در نوسان است: «رفتار موحدان»، «معرفت منتهی به رفتار موحدان»، «گزاره‌های انشایی برگرفته از توحید نظری». معنای اول به‌عنوان یک فعل فاعل مختار نه تنها در حیطه دانش کلام بلکه هیچ دانشی قرار ندارد و به تصریح نویسنده، تعریف نهایی و مختارش از توحید عملی همین معناست و این‌گونه تعبیر کرده است: «هرگونه گرایش، خلق و رفتار به مقتضای توحید نظری یا کشش، منش و کنش موحدان مطابق با بینش توحیدی» (حقگو، ۱۳۹۹، ص ۷۰). معنای دوم با تقریری که در ادامه خواهد آمد، می‌تواند در ضمن مباحث دانش کلام قرار گیرد؛ اما این معنا مراد نویسنده نیست. معنای سوم در علم اخلاق، فقه و عرفان به تناسب موضوع و اهداف این علوم است.





نکته مهم این است که نویسنده محترم وجه و دلیلی برای ورود تعریف مختار و مراد خود از توحید عملی به دانش «کلام» مطرح نکرده است؛ بلکه با پیش فرض ورود این بحث در علم کلام، تعاریف موجود را نقد کرده و تعریف جدیدی از «توحید» برای علم کلام با این تعبیر ارائه کرده است: «اعتقاد به یکتایی خداوند در همه مراتب و عمل به مقتضای این اعتقاد» (حقگو، ۱۳۹۹، ص ۷۰). مقصود از ارائه این تعریف، باز شدن ظرفیت تقسیم توحید به توحید عملی و نظری است. در نقد این تعریف، باید گفت: اولاً شناخت یکتایی خداوند در حیطه علم کلام است و «اعتقاد» به یکتایی خداوند به عنوان باوری قلبی در محدوده علم کلام قرار نمی گیرد؛ ثانیاً پیش از تغییر تعریف، باید دلیلی برای ورود مدلول توحید عملی در مباحث کلام ارائه شود که نشده است؛ بلکه صرفاً با طرح توجیهاتی در خصوص بی توجهی متکلمان به بحث توحید عملی و با برشمردن برخی فواید این تقسیم (حقگو، ۱۳۹۹، صص ۷۳-۷۱)، تلاش شده ورود توحید عملی به مباحث کلام توجیه شود. در ادامه، این توجیهات و فواید طرح و نقد خواهد شد. در نهایت، به نظر می رسد در این بخش بین مفهوم «توحید» که می تواند مراتب نظری و عملی داشته باشد و اصطلاح «توحید» در علم کلام خلط اساسی شده است.

۲. نسبت توحید عملی با موضوع و اهداف علم کلام

در آغاز هر علمی، تعریفی از آن علم و تمایز آن با علوم مشابه ضمن رئوس ثمانیه ارائه می شود. کهن ترین الگوی تمایز علوم تمایز در موضوع است و مسائل علم، عوارض و محمولات ذاتی موضوع خواهند بود (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۰). الگوی غایت محور، الگوی سنخیت محور، الگوی تلفیقی و در نهایت الگوی قرارداد گرا، الگوهای جایگزین یا جدیدتر تمایز علوم هستند. درباره ضرورت وحدت یا امکان تعدد موضوع هر علم اختلاف نظر وجود دارد. برخی شرط وحدت موضوع را در علوم نپذیرفته اند و قائل به لزوم وحدت موضوع کلام نیستند (نک: مصطفوی فرد، ۱۳۹۵).

در خصوص علم کلام نیز برخی قائل به وحدت اعتباری مسائل و نفی موضوع واحد هستند (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۳، صص ۶۲-۶۳). در تعیین موضوع علم کلام، دیدگاه های متعددی

وجود دارد. در مشهورترین نظرات، موضوعات زیر به عنوان موضوع علم کلام مطرح شده است: خدا، صفات او، خدا و صفات او، خدا و افعال او، خدا و افعال او، عقاید ایمانی. نظرات دیگری نیز وجود دارد که نقد شده‌اند (نک: ربانی گلباگانی، ۱۳۷۱؛ رضائزاد، ۱۳۷۸).

قدر مشترک این دیدگاه‌ها آن است که موضوع علم کلام توصیف و تبیین خدا و صفات و افعال اوست. عدل به عنوان یکی از اوصاف خداوند و ارسال نبوت و برپایی معاد هم به عنوان یکی از افعال خداوند در ضمن این موضوع وجود دارد.

همچنین وظیفه و رسالت متکلم تبیین، توصیف، دفاع از عقاید ایمانی و رد شبهات شمرده شده است. علم کلام دانشی است که عهده‌دار استنباط، توضیح، تنظیم، اثبات عقاید اسلامی و دفاع از اعتقادات مسلمانان با استفاده از روش‌های مختلف است (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۱۶۳؛ جرجانی، ۱۳۵۲ق، ج ۱، ص ۷؛ فیاض لاهیجی، بی تا، ج ۱، ص ۵).

۴۱



نظر
مرد

نقد ایده جانفانی «توحید عملی» در مباحث دانش «کلام»

برای دانش کلام و در نتیجه در شرح وظایف متکلم، سه یا پنج مرحله بر شمرده‌اند. گاهی، نقش علم کلام در اعتقادات اسلامی را در سه محور تبیین، اثبات و دفاع گرد آورده‌اند (سبحانی، ۱۳۷۹، ص ۴) و گاهی، ضمن مخدوش دانستن این نظر، وظایف دانش کلام را در قالب مثالی به پنج عرصه زیر تقسیم کرده‌اند: ۱. فهم، درک و استنباط اعتقادات اسلامی بر اساس منابع عقلی و نقلی؛ ۲. تبیین و توضیح مفاد، ارکان و متعلقات هر حکم عقیدتی متناسب با زبان و فهم بشری؛ ۳. نشان دادن جایگاه هر مسأله اعتقادی در نظام عقیدتی اسلام و روشن ساختن ربط و نسبت آن با دیگر مسائل و موضوعات اعتقادی و ارائه آن در قالبی که با مفاهیم و مباحث دیگر اعتقادات اسلامی در تهافت نباشد؛ ۴. اثبات و طرح دلایل و برهان‌های اثبات‌کننده مسائل اعتقادی و ۵. دفع شبهات، پاسخ به پرسش‌های معارض و دفاع از عقاید برابر نقدها و اعتراضات مخالفان (کاشفی، ۱۳۸۷، ص ۳۷).

توحید عملی چه نسبتی با علم کلام دارد؟ با مرور موضوع و اهداف علم کلام و رسالت متکلم همچنین مرور تعریف توحید عملی، هیچ قرابت و نسبتی بین این دو دیده نمی‌شود. توحید عملی به معنای «هرگونه گرایش، خلق و رفتار به مقتضای توحید نظری



یا کشش، منش و کنش موحدانه مطابق با بینش توحیدی» (حقگو، ۱۳۹۹، ص ۷۰) دانسته شد. این معنا هیچ نسبتی با موضوع علم کلام ندارد که موضوع آن عقاید ایمانی یا خدا و صفات و افعالش است. همچنان که با رسالت متکلم و هدف علم کلام که عهده‌دار استنباط، تبیین و اثبات عقاید دینی و دفع شبهات از اعتقادات دینی است، نسبتی ندارد. البته به این نکته توجه شده است و دلیل یا توجیهی برای مطرح نشدن توحید عملی دانسته شده (نک: حقگو، ۱۳۹۹، ص ۷۲)، اما به این اشکال پاسخی داده نشده است، بلکه برای حل این اشکال هم توسعه در «هدف و غایت» و هم توسعه در «موضوع» علم کلام پیشنهاد شده است:

اعتقاد به آموزه‌های نظری توحید نباید به‌عنوان غرض نهایی توحید تلقی شود. لازمه کارآمدی مؤثر این آموزش‌ها آن است که پس از تبیین، اثبات و شبهه‌زدایی از مراتب نظری، برون‌دادهای اخلاقی و رفتاری تشریح گردد و تعاریف، ابعاد، مصادیق و... مراتب عملی از حیث روش و هدف دانش کلام بررسی شود (حقگو، ۱۳۹۹، ص ۷۳).

چنان که گذشت، به نظر می‌رسد بین مفهوم «توحید» که می‌تواند مراتب نظری و عملی داشته باشد و اصطلاح «توحید» در علم کلام، خلط اساسی شده است. علاوه بر این، نه «اعتقاد» به توحید، رسالت یا موضوع علم کلام است و نه بررسی برون‌دادهای اخلاقی و رفتاری اعتقادات. همچنان که تربیت اعتقادی رسالت علم کلام نیست. طرح آثار تربیتی و اخلاقی اعتقاد به توحید یا لوازم عملی این اعتقادات در برخی کتب کلامی به این معنا نیست که این مباحث در قلمروی موضوع و اهداف علم کلام قرار دارد.

علم کلام مبادی تصدیقی دانش‌های متعددی را در حوزه علوم اسلامی (اصول فقه، فقه، سیره معصومین و ...) و علوم انسانی (اخلاق، علوم تربیتی، سیاست، مدیریت و...) فراهم می‌کند. استفاده از این مبانی یا مبادی یا اصول موضوع و تفریع مسائل هر علم از این مبانی، در محدوده همان علم و در رسالت دانشوران همان علم است. تفکیک و تمایز این علوم حتی اگر این تمایز را اعتباری بدانیم، اقتضا می‌کند هر دانشی در قلمروی موضوع و هدف خویش باقی بماند.

۳. توحید عملی در کاربرد معاصران

نویسنده مقاله با استناد به تعبیر «توحید عملی» در آثار برخی از نویسندگان، نظیر فاضل مقداد، استرآبادی، شبر و شهید مطهری تلاش کرده است وجهی برای اندراج توحید عملی در مباحث علم کلام پیدا کند؛ اما تعبیر «توحید عملی» در کاربرد معاصرانی که آثار کلامی نیز دارند، به دو گونه متفاوت مطرح شده است. در یک کاربرد که فراوانی بیشتری دارد، بلکه اکثر قریب به اتفاق کاربردها در این معناست، توحید عملی به معنای عمل به اقتضای اندیشه توحیدی است و جایگاهی در مباحث علم کلام ندارد. در کاربرد دوم که صرفاً در یک اثر دیده شده است (نک: خرازی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۵۴)، توحید عملی را به اعتباری یکی از انواع مباحث توحید در علم کلام دانسته است. دیدگاه دوم در بند دیگری در ادامه مقاله، طرح و ارزیابی خواهد شد.

علامه طباطبایی منظور از دعوت به «کلمه سواء» (آل عمران، ۶۴) را دعوت به توحید عملی می‌داند که به تصریح ایشان عبارت است از: «ترك عباده غير الله سبحانه» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۲۴۷). همچنین مراد از «و اعبدوا الله و لاتشركوا به شيئاً» (نساء، ۳۶) را دعوت به توحید عملی می‌داند که به معنای انجام کارهای نیک برای جلب رضایت الهی، کسب ثواب اخروی و پرهیز از تبعیت از هواس (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۳۵۴).

شهید مطهری از توحید نظری به بیش کمال و از توحید عملی به جنبش در جهت رسیدن به کمال تعبیر می‌کند؛ توحید نظری را پی بردن به یگانگی خدا و توحید عملی را یگانه شدن و رفتن انسان می‌داند (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۰۲). در جایی دیگر، توحید عملی را یگانه و یک جهت ساختن خود در جهت ذات یگانه دانسته است (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲۶، ص ۹۷).

مشابه این مضمون در آثار آیت‌الله جوادی آملی (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۵۱۰)، آیت‌الله مصباح یزدی (نک: مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۱، صص ۸۷-۸۹) و برخی دیگر وجود دارد (نک: شاکرین، ۱۳۹۴، ص ۷۹؛ سعیدی مهر، ۱۳۹۰، ج ۱، صص ۶۷ و ۱۲۹-۱۴۹).

چنان که از این تعابیر استفاده می‌شود، منظور از توحید عملی، عمل یک فرد به اقتضای اعتقاد توحیدی است؛ در این کاربردهای توحید عملی، سخنی از علم و و





استدلال برای توحید و اقسام آن وجود ندارد و به هیچ روی، در عرصه مباحث کلامی جا نمی‌گیرد.

ادعا شده است که شهید مطهری مبتکر استفاده از دو اصطلاح توحید نظری و توحید عملی در حوزه دانش کلام امامیه است (حقگو، ۱۳۹۹، ص ۶۵). با توجه به کاربرد این تعبیر در اثر علامه طباطبایی به عنوان استاد ایشان، تأیید ادعای سبقت شهید مطهری در این ابتکار به شاهد نیاز دارد؛ اما استفاده استاد مطهری از این تعبیر در دانش کلام امامیه نیز ادعای درستی به نظر نمی‌رسد. این تعبیر در آثار شهید مطهری وجود دارد؛ اما شاهدی برای این ادعا اقامه نشده است که ایشان این تعبیر را در حوزه دانش کلام امامیه جای داده است. تعاریف ایشان از مفهوم توحید عملی به صراحت نشان می‌دهد که این مفهوم را نه از جنس معرفت، نظر و علم، بلکه از جنس «عمل» و رفتار دانسته‌اند که به طور کلی خارج از عرصه «علم نظری» است.

بر شمردن معانی و مراتب توحید که شرط اسلام است نیز نمی‌تواند نشان از جانمایی توحید عملی به معنای عمل توحیدی در دانش کلام باشد (نک: حقگو، ۱۳۹۹، صص ۶۳-۶۴). مرحوم شبر بعد از بحث از توحید ذات، قبل از آن که به توحید صفات، افعال و اسمای الهی بپردازد، به عنوان آخرین بحث از مباحث توحید ذات، توحیدی را که با آن اسلام ثابت می‌شود، دارای چهار معنا می‌داند (شبر، ۱۳۸۰، ص ۳۷) و پس از آن، اضافه می‌کند که توحید بر معانی دیگری نیز اطلاق می‌شود که شرط ایمان یا کمال ایمان است؛ از جمله: توحید صفات و عینیت ذات با صفات، توحید تشریحی (با تعبیر توحید در امر و نهی)، توحید در مالکیت، توحید در توکل و اعتماد، توحید در محبت و توحید در اعمال به معنای پرهیز از ریا و شرک خفی در عبادات (شبر، ۱۳۸۰، صص ۳۹-۴۰).

مباحث مرحوم شبر ضمن مباحث و تقسیمات توحید قرار نمی‌گیرد؛ بلکه بحث فرعی در حاشیه بحث از توحید ذات و در پاسخ به سؤال از چیستی اسلام، ایمان و ارکان آن است. این بحث مستقل و متفاوت از بحث از توحید ذات است؛ البته پاسخ‌های ایشان با دیدگاه مشهور متکلمان و فقهای شیعه در تعریف ایمان و اسلام مخالف است. طبق آنچه مشهور است، برای «اسلام» و ترتب احکام فقهی مسلمان، اقرار

زبانی به شهادتین کفایت می‌کند. در «ایمان»، به اعتقاد قلبی اکتفا شده است و عمل جوانح و اقرار لسانی از لوازم ایمان دانسته شده است نه از ارکان آن (نک: سیوری، ۱۴۰۵ق، ص ۴۳۹ به بعد). مرحوم شبر نیز اعتقادی به اندراج این مباحث، مخصوصاً عمل توکل، عمل محبت و عمل برای خدا، در ضمن مباحث توحیدی علم کلام ندارد و صرفاً این اعمال را ثمره اخلاقی اعتقاد توحیدی و نتیجه عملی بینش توحیدی می‌داند؛ چرا که در پایان این بحث، تصریح می‌کند این مباحث و مراتب را با توضیحات کافی و شافی در کتابش در علم اخلاق منهج السالکین و زاد العارفين، شرح داده است (شبر، ۱۳۸۰ق، ص ۴۰)؛ یعنی جایگاه تفصیل این مباحث را نه در کتاب اعتقادی بلکه در کتاب اخلاقی می‌داند.

در نهایت، با توجه به مباحث پیش گفته، تردیدی باقی نمی‌ماند که کاربست مفهوم توحید علمی به معنای عملی موحدانه یا عمل به اقتضای بینش توحیدی است. به هیچ روی، نمی‌توان از این تعبیر استفاده کرد و توحید عملی را ضمن مباحث نظری توحید و در دانش کلام جای داد؛ حداکثر این که می‌توان به عنوان بحث استطرادی، به عنوان «آثار اخلاقی اعتقاد به توحید» از این مصادیق بحث کرد؛ همچنان که این بحث و نیز «آثار عملی اعتقاد به معاد» در برخی کتب کلامی و تفسیری آمده است؛ اما باید تأکید کرد که این بحث استطرادی نمی‌تواند توجیهی برای جانمایی این بحث در ساختار مباحث اصلی علم کلام باشد.

۴. توحید عملی و دوگانه «نظری-عملی» در حکمت، اخلاق و عرفان

دوگانه نظری-عملی در علم حکمت (فلسفه)، اخلاق و عرفان کاربرد دارد. چنین تصور یا ادعا شده است که اعتبار یا فایده‌های عامی که در این دوگانه‌ها وجود دارد، می‌تواند در تقسیم توحید به نظری و عملی نیز لحاظ شود (حفگو، ۱۳۹۹، صص ۶۴ و ۷۳). اما بازخوانی تقسیم حکمت به نظری و عملی و تأمل در تعریف این دو و مقسّم آن‌ها مشابه همین تأمل در اخلاق نظری و عملی و عرفان نظری و عملی به وضوح نشان خواهد داد که این مقایسه کاملاً نادرست است.

الف. طبقه‌بندی در علوم، ضرورت و فواید زیادی دارد. بر اساس ملاک‌های متعدد،





حداقل در جهان اسلام بیش از ۲۵ مدل طبقه‌بندی علوم برشمرده‌اند (رشاد، ۱۳۹۵، صص ۱۰-۱۷؛ فدایی‌عراقی، ۱۳۸۰، ص ۲۸۹). تقسیم «حکمت» به عملی و نظری به‌عنوان یکی از مدل‌های طبقه‌بندی علوم، سابقهٔ دیرینه‌ای دارد. فارابی تحت تأثیر ارسطو، (چنان‌که ادعا شده) علوم را به علوم یا حکمت نظری، شامل ریاضی، طبیعی و الهی و حکمت یا علوم عملی، شامل اخلاق و سیاست تقسیم کرده است (فارابی، ۱۳۸۹، صص ۲۱-۲۰). حکمت نظری علمی است که از موجودات خارج از اختیار انسان و فقط با هدف شناخت بحث می‌کند. حکمت عملی از آنچه در محدودهٔ اختیار انسان است سخن می‌گوید و غایتش شناخت برای عمل است. تقسیم حکمت به نظری و عملی با تفاوت‌هایی در آثار ابن‌سینا هم دیده می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۲۸، ص ۲۲۸؛ ابن‌سینا، ۱۳۳۱، ص ۱).

چنان‌که از این تعاریف برمی‌آید، مطلق علم به نظری و عملی تقسیم شده و راه هر کدام جدا شده است. با این اوصاف، تقسیم توحید به نظری و عملی تقسیمی در داخل علم کلام نیست؛ بلکه تقسیمی ماقبل کلامی، بلکه ماقبل علم است. روشن است که فقط مباحث توحید نظری در علم کلام قرار دارند. علوم الهی، شامل فلسفه (الهیات بالمعنی الأعم و الأخص) و کلام، در طبقهٔ علوم و حکمت نظری قرار می‌گیرند. «توحید عملی» با تعریفی که پیشنهاد شده است، در دانش کلام که زیرمجموعهٔ حکمت نظری است، نمی‌تواند قرار بگیرد. در نتیجه، مقایسهٔ تقسیم توحید به نظری و عملی با تقسیم حکمت به نظری و عملی مع‌الفارق است و نمی‌تواند دلیل یا شاهی برای جواز تقسیم توحید به نظری و عملی برای جانمایی هر دو بخش در علم کلام باشد.

ب. در عرفان، گاهی به علم و دانش عرفان و گاهی به عمل عرفانی یا همان عرفان و سیر و سلوک توجه می‌شود. روشن است که «عرفان» با «علم عرفان» کاملاً متمایز است. مباحث علم عرفان به دو بخش عرفان نظری و عرفان عملی تقسیم شده‌اند. مباحث عرفان نظری، شامل تفسیر هستی به معنی تفسیر خدا و جهان و انسان است. عرفان در این بخش مانند فلسفه است و می‌خواهد هستی را تفسیر کند، اما با فلسفه تفاوت‌هایی دارد (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۲۳، ص ۳۰). مباحث علم عرفان در شاخهٔ عملی یا همان علم سیر و سلوک (و نه عمل سلوک عرفانی) بیان روابط و وظایف انسان با خودش و با

جهان و خدا را بر عهده دارد. به تعبیر دیگر، عرفان عملی به عنوان بخشی از دانش عرفان، شامل آموزش‌ها، بایدها و نبایدهایی است که راه و شیوه سلوک را تعیین می‌کند. در این کاربرد، مقسم عرفان نظری و عملی علم عرفان است و همه محتوای این دو بخش شامل مفاهیم و گزاره‌های خبری و انشایی است.

نکته مهم این که تعبیر «عرفان نظری» گاهی مقابل عملی عرفانی یا همان سیروسلوک (به عنوان عرفان عملی) قرار می‌گیرد. در این کاربرد، صرفاً آنچه عرفان نظری خوانده شده است، موضوع علم عرفان است و عملی عرفانی (عرفان عملی) دانش محسوب نمی‌شود و مقید به لفظ، قضیه و مسأله نیست تا در علم قرار بگیرد (نک: جوادی آملی، ۱۳۹۳، صص ۵۹۸-۶۰۱).

باتوجه به آنچه گذشت، قیاس توحید عملی به عرفان عملی برای اندراج «توحید عملی» در مباحث دانش کلام کافی نیست. بلکه ضرورت دارد که اولاً، توحید عملی به معنای مجموعه باید و نبایدهای عملی موحدانه باشد تا در محدوده دانش قرار بگیرد؛ ثانیاً بایدها و نبایدهای عملی موحدانه به عنوان موضوع یا رسالت دانش کلام باشد؛ درحالی که هیچ یک از این دو شرط فراهم نیست.

ج. اخلاق را هم به عملی و نظری تقسیم کرده‌اند. گاهی منظور از اخلاق عملی همان عمل و رفتار اخلاقی است و اخلاق نظری همان مباحث علم اخلاق است. طبعاً در این تعریف، اخلاق زیرمجموعه علم اخلاق و مندرج در محتوی علم نیست همچنین فاقد مفهوم و قضیه است. گاهی نیز «اخلاق عملی» به عنوان بخشی از دانش اخلاق و به عنوان قسیم و مقابل اخلاق نظری مطرح است. در این کاربرد، علم اخلاق چنین تعریف می‌شود: «دانش صفات مهلکه، منجیه و چگونگی متخلق شدن به صفات منجیه و رها شدن از صفات مهلکه» (نراقی، ۱۳۶۸ق، ج ۱، ص ۳۴). منظور از اخلاق نظری آن دسته از مباحث علم اخلاق است که به مبادی تصویری و تصدیقی اخلاق یا «فرااخلاق» و «فلسفه اخلاق» و... می‌پردازد. هر چند گفته شده کاربرد اصطلاح اخلاق نظری رایج نیست (مصباح، ۱۳۸۰، ص ۱۸).

برخی از موضوعات فلسفه اخلاق یا اخلاق‌شناسی فلسفی عبارت‌اند از: واقعی یا





پنداری و قراردادی بودن ارزش‌ها و اخلاق، رابطه هست و باید، رابطه اخلاق با هنر، دین، حقوق، علم و... اقسام اخلاق مطلوب متفکران، مبنای ارزش‌ها و مبادی اخلاق، ثبات و تغییر در اخلاق، مسأله وجدان اخلاقی، بازیگری و تماشاگری در وجدان اخلاقی و... .

منظور از اخلاق عملی آداب و دستورهایی است که باید در مسیر تزکیه و تهذیب به آن‌ها پایبند بود و آداب و دستورهایی که از طریق عمل، اعم از اعمال قلبی و اعمال بدنی فرد را به اهداف نزدیک می‌کند (مهدوی‌کنی، ۱۳۷۳، ص ۱۵).

بر اساس آنچه گفته شد، «اخلاق عملی» دو کاربرد دارد که فقط در یک کاربردش زیرمجموعه علم اخلاق و قسیم اخلاق نظری است. اگر از عمل اخلاقی با تعبیر «اخلاقی عملی» یاد شود، طبعاً زیرمجموعه علم اخلاق نیست؛ به همین بیان، عمل موحدانه، با تعبیر «توحید عملی» نمی‌تواند زیرمجموعه توحید باشد و در دانش کلام قرار بگیرد. علاوه بر این که موضوع علم اخلاق افعال اختیاری انسان است و نیز این علم مشتمل بر گزاره‌های انشایی و باید و نباید است؛ اما موضوع علم کلام خدا و صفات و افعالش است که فاقد گزاره انشایی است؛ در نتیجه، حتی استخراج الزامات رفتاری عقاید توحیدی (تشریح برون‌دادهای اخلاقی و رفتاری توحید)، نمی‌تواند بخشی از مسائل و قضایای علم کلام باشد.

مرور تقسیم حکمت، عرفان و اخلاق به دو گانه‌های نظری - عملی نشان داد که در هر کدام از این تقسیم‌ها، مقسم درون علم قرار دارد؛ علاوه بر این که تقسیم در تبویب و نظم مبادی و مسائل هر علم سودمند است. اما توحید عملی اگر به معنای عمل موحدانه باشد، داخل هیچ علمی نیست و اگر به معنای بررسی الزامات رفتاری و اخلاقی توحید باشد، اولین مسئله این است که مقسمش در علم کلام وجود ندارد؛ دوم، این نکته مطرح می‌شود که خودش در محدوده مبانی و مسائل علم کلام نیست؛ سومین نکته از این قرار است که بایدها و نبایدهای اخلاقی و عرفانی انسان، برگرفته از اندیشه توحیدی، در علم اخلاق و عرفان به تفصیل بحث می‌شود. چه ضرورت و چه مصححی وجود دارد که مسائل یک علم در علم دیگر بحث شود؟! در نتیجه، روشن می‌شود

قیاس دو گانه توحید نظری - عملی به دو گانه های مشابه در حکمت، عرفان و اخلاق، قیاس مع الفارق است.

۵. قیاس با «عقل عملی» راه اندراج «توحید عملی» در کلام

دو گانه دیگری که می تواند به عنوان شاهد تقسیم مباحث توحید به توحید نظری و عملی در علم کلام باشد، دو گانه عقل نظری و عملی است؛ اما این دو گانه به تقسیم مباحث علوم بر نمی گردد و با دو گانه نظری - عملی در اخلاق، عرفان و فلسفه تفاوت دارد. در تعریف عقل نظری و عملی حداقل چهار دیدگاه متمایز وجود دارد (عارفی و غفاری و فیاض صابری، ۱۳۹۶، ص ۱۰۵):

الف. در مشهورترین تعریف، عقل به عنوان قوه مدرکه در انسان، به اعتبار انواع مدرکاتش، به دو قسم عقل نظری و عقل عملی تقسیم می شود. به نظر فارابی، منظور از عقل نظری چنین است: «هی التي بها يحوز الانسان علم ما ليس من شأنه أن يعمله انسان» (سبزواری، ۱۳۷۸، ص ۳۱۰). درک هست و نیست که متعلق حکمت نظری است، به عنوان عقل نظری شناخته می شود. در این دیدگاه، عقل عملی نیز این گونه تعریف شده است: «هی التي يعرف بها ما شأنه أن يعمله الانسان بارادته» (سبزواری، ۱۳۷۸، ص ۳۱۰). در این برداشت، عقل یک «قوه» در انسان است و فقط ادراکات عقل به دو بخش تقسیم شده است.

شاید با تسامح بتوان تقسیم توحید به عملی و نظری را از این منظر طرح کرد. به نظر می رسد دیدگاهی که توحید ذات، صفات و افعال را «توحید نظری» دانسته است و توحید عبادی، اطاعی، استعانی و حبی را از مصادیق «توحید عملی» دانسته، از این زاویه آن را تقسیم کرده است (نک: خرازی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۵۴). در این تقسیم، آن دسته از مباحث توحیدی که صرفاً برای معرفت و اعتقاد است، توحید نظری است و آن دسته از مباحث توحیدی که علاوه بر معرفت و اعتقاد، می تواند الزام عملی را در پی داشته باشد، توحید عملی دانسته شده است. تمام این مصادیق توحید عملی به این اعتبار به توحید نظری برمی گردد که منشأ استحقاق خداوند برای عبادت، استعانت و حب انحصار او در





ذات، صفات و فاعلیت است. همچنین چون خود استحقاق خدا در عبادت، محبت و اطاعت از جنس معرفت و شناخت است، می‌توان آن را توحید نظری برابر توحید عملی به معنای رفتار موحدانه دانست.

برای مثال، وحدت خدا و صفاتش برای کسی که چنین معرفت یا اعتقادی دارد، اثر عملی خاصی ندارد؛ اما وقتی توحید عبادی اثبات شد و معلوم شد که جز خدا هیچ کسی مستحق عبادت نیست، پیرو این معرفت و اعتقاد، انسان نباید هیچ کسی غیر خدا را پرستش کند؛ اما نتیجه این اعتقاد توحیدی بحثی درون علم کلام محسوب نمی‌شود و از موضوع علم کلام خارج است. در همه این اقسام توحید، اگر نام «توحید عملی» تجویز شود، سخن از شایستگی و انحصار شایستگی خداوند برای پرستش، اطاعت، استعانت، محبت، تشریح و نظایر آن است و به الزامات عملی انسان یا رفتار موحدانه نمی‌پردازد.

به نظر می‌رسد، این تقسیم سود خاصی در تبویب و تنظیم مباحث توحید در راستای موضوع علم کلام و اهداف متکلم ندارد؛ البته این پرسش که آیا این تقسیم در تنظیم و تبویب مباحث کلام ضرورت یا سودی دارد یا نه، موضوع مقاله حاضر نیست؛ اما ظاهراً تنها فرضی که از «توحید عملی» در علم کلام می‌توان پذیرفت، همین فرض است؛ با تأکید مجدد بر این که در این فرض کار عقل عملی همچنان ادراکاتی از «هست» و «نیست» نظیر درک قبح ظلم و زیبایی عدالت است. اگر کار عقل عملی صدور «باید» و «نباید» دانسته شد، به هیچ وجه نمی‌توان توحید عملی را با عقل عملی مقایسه کرد؛ چرا که در علم کلام، به‌عنوان یکی از اقسام حکمت نظری سخنی از فعل انسان و بایدها و نبایدهای رفتاری او نیست.

در نتیجه، در علم کلام و آثار کلامی، تعبیر توحید العباده (استرآبادی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۱۹) و التوحید فی العباده (مظفر، ۱۳۸۷، ص ۳۷؛ سبحانی، آثار متعدد) جز استحقاق العباده (سیوری، ۱۴۰۵، ص ۶۵) و انحصار استحقاق عبادت در خداوند (سبحانی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۸۶) معنای دیگری ندارد و نمی‌تواند داشته باشد.

ب. دیدگاه‌های دیگری نیز در تعریف عقل عملی و نظری وجود دارد که نمی‌توان با قیاس توحید نظری و عملی به عقل نظری و عملی، این دو گانه را در دانش کلام جا

داد؛ برای مثال در یک دیدگاه، عقل نظری مبدأ ادراک نفس و عقل عملی قوه دیگر نفس و مبدأ فعل اوست (رازی، ۱۳۷۷ق، ج ۲، ص ۳۵۲).

عقل نظری هست و نیست‌ها و باید و نبایدها را درک می‌کند. به بیان دیگر، عقل نظری، هم مسائل حکمت نظری را درک می‌کند و هم مسائل حکمت عملی را... عقل عملی، کارش درک نیست بلکه او قوه محرکه است که کارش عزم، اراده، تصمیم، محبت، اخلاص، ایمان و مانند آن است (جوادی آملی، ۱۳۸۱، صص ۱۳۳-۱۳۲).

در این رویکرد از تقسیم عقل به نظری و عملی تصویر درستی از قیاس به عقل عملی برای جانمایی توحید عملی در علم کلام به دست نمی‌آید. این اشکال در تفاوت عقل عملی و نظری در دیگر دیدگاه‌ها نیز وجود دارد که برای پرهیز از به درازا کشیدن بحث از شرح آن صرف نظر می‌شود.

نتیجه‌گیری

یک: انتساب تقسیم مباحث توحیدی علم کلام به «نظری» و «عملی» به معاصرین و نیز افرادی نظیر فاضل مقداد، استرآبادی و شبر صحیح به نظر نمی‌رسد. مراد از کاربرست توحید عملی در آثار استاد مطهری تقسیم معنای لغوی توحید به توحید نظری و عملی است و مقسم «توحید» ناظر به اصطلاح مباحث اعتقادی و به‌عنوان یکی از بخش‌ها یا تقسیمات توحید در علم کلام نیست.

دو: برشمردن معانی و مراتب توحید که شرط اسلام است، نشان از جانمایی توحید عملی در دانش کلام نیست.

سه: بحث استطرادی «آثار اخلاقی اعتقاد به توحید» در برخی کتب کلامی نمی‌تواند دلیل یا توجیهی برای جانمایی این بحث در ساختار مباحث اصلی علم کلام باشد.

چهار: مراد از توحید عملی میان سه معنا در نوسان است: «رفتار موحدان»، «معرفت منتهی به رفتار موحدان» و «گزاره‌های انشایی برگرفته از توحید نظری». معنای اول به‌عنوان یک فعلی فاعل مختار نه تنها در حیطه دانش کلام بلکه در حیطه هیچ دانشی قرار ندارد. به تصریح نویسنده، تعریف نهایی و مختار از توحید عملی همین معناست.





معنای دوم با تقریری می‌تواند در ضمن مباحث دانش کلام قرار گیرد؛ اما این معنا مراد نویسنده نیست. معنای سوم در علم اخلاق، فقه و عرفان به تناسب موضوع و اهداف این علوم قرار دارد.

پنج: توحید عملی به معنای «هرگونه گرایش، خلق و رفتار به مقتضای توحید نظری یا کشش، منش و کنش موحدانه مطابق با بینش توحیدی» هیچ نسبتی با موضوع علم کلام (عقاید ایمانی یا خدا، صفات و افعالش) ندارد؛ همچنان که با رسالت متکلم و هدف علم کلام که عهده‌دار استنباط، تبیین و اثبات عقاید دینی و دفع شبهات از اعتقادات دینی است، نسبتی ندارد.

شش: علم کلام مبادی تصدیقی دانش‌های متعددی را در حوزه علوم اسلامی (اصول فقه، فقه، سیره معصومین و...) و علوم انسانی (اخلاق، علوم تربیتی، سیاست، مدیریت و...) فراهم می‌سازد؛ استفاده از این مبانی، مبادی یا اصول موضوع و تفریع مسائل هر علم از این مبانی در محدوده همان علم و در رسالت دانشوران همان علم است.

هفت: «توحید عملی» با تعریفی که پیشنهاد شده است، نمی‌تواند در دانش کلام قرار بگیرد که زیرمجموعه حکمت نظری است؛ در نتیجه، مقایسه تقسیم توحید به نظری و عملی با تقسیم حکمت به نظری و عملی مع الفارق است.

هشت: قیاس توحید عملی به عرفان عملی و اخلاق عملی برای اندراج «توحید عملی» در مباحث دانش کلام کافی نیست. بلکه ضرورت دارد: اولاً، توحید عملی به معنای مجموعه باید و نبایدهای عملی موحدانه باشد تا در محدوده دانش قرار گیرد و ثانیاً، باید و نبایدهای عملی موحدانه به عنوان موضوع یا رسالت دانش کلام باشد. در حالی که هیچ یک از این دو شرط فراهم نیست.

نه: قیاس دو گانه توحید نظری - عملی به دو گانه عقل نظری - عملی تنها در یک تعریف از عقل عملی می‌تواند درست باشد. اگر آن دسته از مباحث توحیدی که صرفاً برای معرفت و اعتقاد است، توحید نظری باشد و آن دسته از مباحث توحیدی نظیر توحید عبادت و استعانت، که علاوه بر معرفت و اعتقاد می‌تواند الزام عملی در پی داشته

باشد، توحید عملی نام‌گذاری شود، شاید بتوان وجهی برای ورود «توحید عملی» در علم کلام یافت؛ اما در همه این اقسام توحید، سخن از شایستگی و انحصار شایستگی خداوند برای پرستش، اطاعت، استعانت، محبت، تشریح و نظایر آن است و به الزامات عمل انسان یا رفتار موحدانه نمی‌پردازد. در این فرض، کار عقل عملی همچنان ادراکاتی از «هست» و «نیست» نظیر درک قبح ظلم و زیبایی عدالت است. اگر کار عقل عملی صدور «باید» و «نباید» دانسته شد، به هیچ وجه نمی‌توان توحید عملی را با عقل عملی مقایسه کرد؛ چرا که در علم کلام، به‌عنوان یکی از اقسام حکمت نظری، سخنی از فعل انسان و بایدها و نبایدهای رفتاری او نیست.



فهرست منابع

۱. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله. (۱۳۲۸). اقسام العلوم العقلیه (مجموعه الرسائل). قاهره: کردستان العلمیه.
۲. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله. (۱۳۳۱). دانشنامه علایی (الهیات) (مصحح: محمد معین). تهران: انجمن آثار ملی.
۳. استرآبادی، محمدجعفر بن سیف‌الدین. (۱۳۸۲). البراهین القاطعه فی شرح تجرید العقائد الساطعه (محقق: مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، ج ۲). قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۴. تفتازانی، سعدالدین. (۱۴۰۹ق). شرح المقاصد (محقق: عبدالرحمن عمیره، ج ۱). قم: الشریف الرضی.
۵. جرجانی، میرسید شریف. (۱۳۵۲ق). شرح المواقف (مصحح: بدرالدین نعلسانی). قم: الشریف الرضی.
۶. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۱). دین شناسی. قم: اسراء.
۷. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۳). تفسیر موضوعی (ج ۲، توحید در قرآن). قم: اسراء.
۸. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۳). تحریر تمهید القواعد. قم: مرکز نشر اسراء.
۹. حقگو، محمدمیثم. (۱۳۹۹). بازپژوهی معیارها و فواید تقسیم توحید به نظری و عملی با تأکید بر کلام امامیه. نقد و نظر، ۲۵(۹۷)، صص ۵۷ - ۸۹.
۱۰. خرازی، سیدمحسن. (۱۴۱۷ق). بدایة المعارف الإلهیه فی شرح عقائد الإمامیه (ج ۱). قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۱۱. رازی، قطب‌الدین محمد بن محمد. (۱۳۷۷ق). المحاکمه بین شرحی الاشارات، چاپ در ذیل الاشارات و التنبیها (ج ۲). تهران: مطبعة الحیدری.
۱۲. ربانی گلپایگانی، علی. (۱۳۷۱). مدخل علم کلام. کیهان اندیشه، ۱۱(۴۱)، صص ۹۶-۸۹.
۱۳. رشاد، علی‌اکبر. (۱۳۹۵). منطق طبقه‌بندی علوم. ذهن، ۱۷(۶۵)، صص ۲۸-۵.
۱۴. رضائزاد، عزالدین. (۱۳۷۸). موضوع علم کلام. کلام اسلامی، زمستان ۷(۲۴)، صص ۷۷-۶۶.



۱۵. سبحانی، جعفر. (۱۳۷۹). مدخل مسائل جدید علم کلام. قم: مؤسسه تعلیماتی و تحقیقاتی امام صادق علیه السلام.
۱۶. سبحانی، جعفر. (۱۴۱۲ق). الإلهیات علی هدی الكتاب والسنة والعقل (ج ۲). قم: المؤتمر العالمي للدراسات الإسلامیه.
۱۷. سبزواری، هادی بن مهدی. (۱۳۷۸). غرر الفوائد. تهران: دانشگاه تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
۱۸. سعیدی مهر، محمد. (۱۳۹۰). آموزش کلام اسلامی (ج ۱). قم: نشر طه.
۱۹. سیوری حلی، مقداد بن عبدالله. (۱۴۰۵ق). إرشاد الطالبین إلى نهج المسترشدين (محقق: سید مهدی رجایی). قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۲۰. شاکرین، حمیدرضا. (۱۳۹۴). روش شناسی عقاید دینی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۱. شبر، سید عبدالله. (۱۳۸۰ق). حق الیقین فی معرفة أصول الدین. قم: أنوار الهدی.
۲۲. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۳ و ۴). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۳. عارفی، محمد اسحاق؛ غفاری، حسین و فیاض صابری، عزیزالله. (۱۳۹۶). عقل عملی و عقل نظری. آموزه های فلسفه اسلامی، ۱۲(۲۰)، صص ۱۱۰-۹۷.
۲۴. فارابی، ابونصر. (۱۳۸۹). احصاء العلوم (مترجم: حسین خدیو جم، ۱۳۸۹). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۵. فدایی عراقی، غلامرضا. (۱۳۸۰). طرحی نو در طبقه بندی علوم. دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۲(۳ و ۲)، صص ۲۸۷-۳۰۸.
۲۶. فیاض لاهیجی، عبدالرزاق. (بی تا). شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام (ج ۱). اصفهان: مهدوی.
۲۷. قیصری، داود بن محمد. (۱۳۸۱). رسائل قیصری (مصحح: جلال الدین آشتیانی). تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۲۸. کاشفی، محمد رضا. (۱۳۸۷). کلام شیعه: ماهیت، مختصات و منابع. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.





۲۹. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۸). آموزش عقاید (ج ۱). تهران: چاپ و نشر بین الملل سازمان تبلیغات اسلامی.
۳۰. مصباح، مجتبی. (۱۳۸۰). فلسفه اخلاق. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۳۱. مصطفوی فرد، حامد. (۱۳۹۵). سیر تطور الگوهای تمایز علوم در اندیشه متفکران مسلمان. پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز، ۱۰(۱۸)، صص ۱۲۵-۱۵۲.
۳۲. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۴). مجموعه آثار (ج ۲). تهران: صدرا.
۳۳. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۷). مجموعه آثار (ج ۲۳). تهران: صدرا.
۳۴. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۸). مجموعه آثار (ج ۳). تهران: صدرا.
۳۵. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۹). مجموعه آثار (ج ۲۶). تهران: صدرا.
۳۶. مظفر، محمدرضا. (۱۳۸۷). عقاید الامامیه. قم: انصاریان.
۳۷. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه (ج ۱). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۸. مهدوی کنی، محمدرضا. (۱۳۷۳). نقطه‌های آغاز در اخلاق عملی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی
۳۹. نراقی، مهدی بن ابی ذر. (۱۳۶۸ق). جامع السعادات (ج ۱). نجف: الزهراء.
۴۰. یوسف ثانی، محمود؛ کوکب، محمد. (۱۳۹۵). توحید و نسبت آن با علم و عمل. پژوهشنامه عرفان، ۸(۱۵)، صص ۲۴۳-۲۶۵.

References

1. Arefi, M., I., & Ghaffari, H., & Fayyaz Saberi, A. (1396 AP). Practical intellect and theoretical intellect, *Journal of Teachings of Islamic Philosophy*, 12(20), pp. 97-110. [In Persian]
2. Astarabadi, M. J. (1382 AP). *Al-Barahin al-Qati'ah fi Sharh Tajrid al-Aqa'id al-Sati'ah*. (Center for Islamic Studies and Research, vol. 2). Qom: Maktab al-A'alm al-Isalmi. [In Persian]
3. Fadaei Eraqi, Q. (1380 AP). A new plan in the classification of sciences. Faculty of Literature and Humanities, *University of Tehran*, 2(2 and 3), pp. 287-308. [In Persian]
4. Farabi, A. (n.d.). *Ehsa al-Ulum*, (H, Khadiv jam, 1389, Trans.). Tehran: Scientific and cultural publications.
5. Fayaz Lahiji, A. (n.d.). *Shawaraq al-Ilham fi Sharh Tajrid al-Kalam* (vol. 1). Isfahan: Mahdavi.
6. Haghgoo, M. M. (1399 AP). An examination of the criteria and benefits of dividing monotheism into theoretical and practical with emphasis on Imamiyah theology. *Journal of Naqd va Nazar*, 25(97), pp. 57-89. [In Persian]
7. Ibn Sina, A. (1328 AP). *Aqşam al-Ulum al-Aqliyah*. (A collection of treaties). Cairo: Kurdistan al-Ilmiyah. [In Persian]
8. Ibn Sina, A. (1331 AP). *Alaei Encyclopedia (Theology)*. (M, Moein, Ed.). Tehran: National Works Association. [In Persian]
9. Javadi Amoli, A. (1381 AP). *Religion studies*. Qom: Isra'. [In Persian]
10. Javadi Amoli, A. (1383 AP). *Tahrir Tamhid al-Qawa'id*. Qom: Esra Publishing Center. [In Persian]
11. Javadi Amoli, A. (1383 AP). *Thematic interpretation* (vol. 2, monotheism in the Qur'an). Qom: Isra'. [In Persian]
12. Jorjani, M. (1352 AH). *Sharh al-Mawaqif*. (B, Nasani, Trans.). Qom: Al-Sharif Al-Radhi. [In Arabic]
13. Kashefi, M. R. (1387 AP). *Shiite theology: nature, coordinates and sources*. Tehran: Institute of Islamic Culture and Thought. [In Persian]

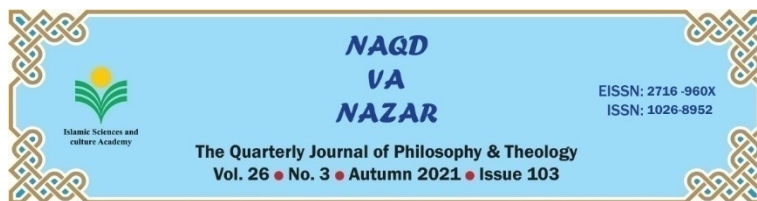


14. Kharazi, S. M. (1417 AH). *Bidayh al-Ma'arif al-Ilahiyah fi Sharh Aqa'ed al-Imamiyah*. (vol. 1). Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]
15. Mahdavicani, M. R. (1373 AP). *Starting points in practical ethics*. Tehran: Islamic Culture Publishing Office.
16. Mesbah, M. (1380 AP). *Philosophy of ethics*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
17. Misbah Yazdi, M. T. (1378 AP). *Beliefs Education*. (vol. 1). Tehran: International Publishing of the Islamic Propaganda Organization. [In Persian]
18. Mostafavi Fard, H. (1395 AP). The evolution of patterns of science differentiation in the minds of Muslim thinkers. *Journal of Philosophical researches of Tabriz University*, 10(18), pp. 125-152. [In Persian]
19. Motahari, M. (1374 AP). *Collection of works*. (vol. 2). Tehran: Sadra. [In Persian]
20. Motahari, M. (1387 AP). *Collection of works*. (vol. 23). Tehran: Sadra. [In Persian]
21. Motahari, M. (1388 AP). *Collection of works*. (vol. 3). Tehran: Sadra. [In Persian]
22. Motahari, M. (1389 AP). *Collection of works*. (vol. 26). Tehran: Sadra. [In Persian]
23. Mulla Sadra, S. (1981). *al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-Aqliyah al-Arba'ah*. (vol. 1). Beirut: Dar Ihya al-Torath al-Arabi.
24. Muzaffar, M. R. (1387 AP). *Al-Imamiya beliefs*. Qom: Ansarian. [In Persian]
25. Naraq, M. (1368 AH). *Jame' al-Sa'adat*. Najaf: Al-Zahra. [In Arabic]
26. Qeysari, D. (1381 AP). *Rasa'el Qeisari*. (J, Ashtiani, 1381, Trans.). Tehran: Research Institute of Iranian Wisdom and Philosophy. [In Persian]
27. Rabbani Golpayegani, A. (1371 AP). *Theology entry*. *Journal of Keyhan Andisheh*, 11(41), pp. 89-96. [In Persian]
28. Rashad, A. A. (1395 AP). The logic of science classification. *Journal of Mind*, 17(65), pp. 5-28. [In Persian]
29. Razi, Q. (1377 AH). *al-Muhakimah Bayn Sarhi al-Isharat: al-Isharat va al-Tanbihat*. (vol. 2). Tehran: Al-Heydari Printing House. [In Arabic]



30. Reza Nejad, I. (1378 AP). The subject of theology. *Journal of Islamic Theology*, 7(24), pp. 66-77. [In Persian]
31. Sabzevari, H. (1378 AP). *Qur'ar al-Fawa'id*. Tehran: University of Tehran, Institute of Islamic Studies. [In Persian]
32. Saeed Mehr, M. (1390 AP). *Islamic Theology Education*. (Vol. 1). Qom: Taha Publications. [In Persian]
33. Seywari Helli, M. (1405 AH). *Irshad al-Talibin ila Nahj al-Musarshedin*. (S. M, Rajaei, Ed.). Qom: Library of Ayatollah Marashi Najafi. [In Arabic]
34. Shakerin, H. R. (1394 AP). *Methodology of religious beliefs*. Tehran : Institute of Islamic Culture and Thought. [In Persian]
35. Shobar, S. A. (1380 AH). *Haq al-Yaqin fi Ma'arifah Usul al-Din*. Anwar al-Huda. [In Arabic]
36. Sobhani, J. (1379 AP). *An Introduction to new issues of theology*. Qom: Imam Sadegh (AS) Educational and Research Institute. [In Persian]
37. Sobhani, J. (1412 AH). *al-Ilahiyah ala Huda al-Kitab va al-Sunnah va al-Aql*. (vol. 2). Qom: al-Mutamar al-Alemi le al-Dirasat al-Islamiyah. [In Arabic]
38. Tabatabaei, S. M. H. (1417 AH). *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. (vols. 3 and 4). Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
39. Taftazani, S. (1409 AH). *Sharh al-Maqasid*. (A, Amira, vol. 1). Qom: Al-Sharif Al-Radhi. [In Arabic]
40. Yousefsani, M., & Kokab, M. (1395 AP). Monotheism and its relation to science and practice. *Journal of Mysticism*, 8(15), pp. 243-265. [In Persian]





Research Article

Free Will and the Problem of Determinism in the Theory of Dominion

Amin Seydi¹

Hasan Lahoutian²

Behrooz Mohammadi Munfared³

Received: 19/04/2021

Accepted: 12/05/2021

Abstract

The contrast between causal necessity and human free will has been a major challenging problem throughout the history of Islamic philosophy and theology. Many intellectuals have tried to solve the problem. Shahid Ṣadr is a contemporary incompatibilist Muslim scholar who contributed to the problem by borrowing and modifying Nāʿīnī's 'theory of will' (*ṭalab*). He has formulated the problem as follows: as long as the human action is not necessitated as an instance of the principle of causal necessity it cannot exist, and such necessity is incompatible with free will, so human actions are deterministic. He then believes that the philosophical principle of "necessitation by the other," as an aspect of causal necessity, finds an exception in free agents, and by adding the matter of dominion (*salṭana*) to the

1. PhD student, Islamic Philosophy and theology, Tarbiat Modarres University, Tehran, Iran (corresponding author). aminseydi14@gmail.com.

2. PhD student, Islamic Philosophy and theology, Allameh Tabatabaei University, Tehran, Iran. lahoutian@gmail.com.

3. Assistant professor, Department of Ethics, University of Tehran, Tehran, Iran. muhammadimunfared@ut.ac.ir.

* Seydi, A. & Lahoutian, H. & Mohammadi Munfared, B. (1400). Free Will and the Problem of Determinism in the Theory of Dominion. *Naqd va Nazar*, pp. 62-87. Doi: 10.22081/jpt.2021.60730.1835

* Copyright © 2021, Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

three philosophical matters (i.e. necessity, possibility, and impossibility), he has changed the principle from “the thing is not made existent as long as it is not necessitated” to “the thing is not made existent except by necessity or dominion.” In this paper, we seek to provide an analytic account of the ‘theory of dominion,’ establishing its cogency and accuracy by replying to objections, and in this way, we try to do justice to the free will and the problem of determinism.

Keywords

Theory of dominion, theory of will, free will, determinism and free will, Shahid Ṣadr, Nā’īnī.

مقاله پژوهشی

اراده آزاد و دشواره جبر در نظریه سلطنت

امین صیدی^۱ حسن لاهوتیان^۲ بهروز محمدی منفرد^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۱/۳۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۲/۲۲

چکیده

تقابل ضرورت علی با اراده آزاد و اختیار آدمی یکی از مسائل مهم و چالش برانگیز در تاریخ فلسفه و کلام اسلامی بوده است. بسیاری از متفکران سعی بر حل این دشواره داشته‌اند. شهید صدر از اندیشمندان ناسازگار گرای معاصر است که با وام‌گیری از «نظریه طلب» محقق نائینی و جرح و تعدیل و تکمیل آن، طرحی نو در این مسئله درانداخته است. با این بیان که «فعل انسان به عنوان یکی از مصادیق قاعده ضرورت علی تا وجوب پیدا نکند، وجود نمی‌یابد و وجوب (ضرورت) تنافی با اختیار دارد؛ پس انسان در افعالش مجبور است» طرح اشکال کرده است و با تخصیص قاعده فلسفی «ضرورت بالغیر» که از وجوه و صور ضرورت علی است، جریان این قاعده در فاعل‌های مختار را انکار کرده و با افزودن ماده سلطنت به مواد سه‌گانه فلسفی (وجوب، امکان، امتناع) صورت قاعده را از «السَّیُّ مَا لَمْ یَجِبْ لَمْ یُوجَدْ» به «السَّیُّ لَایُوجَدُ إِلَّا بِالْوُجُوبِ أَوْ السَّلْطَنَةِ» تغییر داده است. در پژوهش حاضر، برآنیم که به شیوه‌ای تحلیلی «نظریه سلطنت» را تبیین کنیم و با رفع اشکالات، اتقان و صحت آن را به اثبات برسانیم تا اراده آزاد و شبهه جبر را بر محملی صحیح بنشانیم.

کلیدواژه‌ها

نظریه سلطنت، نظریه طلب، اراده آزاد، جبر و اختیار، شهید صدر، محقق نائینی.

۱. دانشجوی دکتری دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران (نویسنده مسئول). aminseydi14@gmail.com
۲. دانشجوی دکتری دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران. lahotian@gmail.com
۳. استادیار دانشگاه تهران، تهران، ایران. muhammadimundated@ut.ac.ir

* صیدی، امین؛ لاهوتیان، حسن؛ محمدی منفرد، بهروز. (۱۴۰۰). اراده آزاد و دشواره جبر در نظریه سلطنت. فصلنامه علمی-پژوهشی نقد و نظر، صص ۶۲-۸۷.
Doi: 10.22081/jpt.2021.60730.1835



مقدمه

«ضرورت علی و معلولی» از قواعد مهم فلسفی است. ضرورت معلولی عبارت است از: «استحالة تحقق معلول بدون علت تامه» و ضرورت علی عبارت است از: «ضرورت تحقق معلول در هنگام تحقق علت تامه»؛ قاعده اول مورد قبول تمام فلاسفه و متکلمین است؛ اما قاعده دوم محل نزاع و اختلاف. تقابل ضرورت علی با اراده آزاد (=غیر جبری بودن اراده) و اختیار آدمی از مسائل مهم و چالش برانگیز در تاریخ فلسفه و کلام اسلامی بوده است. گرچه بحث پیرامون این مسئله را فیلسوفان و متکلمان بر عهده دارند، اصولیان نیز به مناسبت بحث «طلب و اراده» و در مقام احتجاج علیه اشاعره که بر مبنای جبر، قائل به مغایرت میان طلب و اراده شده‌اند، به نحو استطرادی و به صورت نسبتاً مبسوطی به بحث از آن پرداخته‌اند (نک: آخوند خراسانی، ۱۴۲۶ق، صص ۶۴-۶۹). فیلسوفانی که قائل به سازگاری ضرورت علی با اختیار شده‌اند، «سازگار گرایان» و متفکرینی که این سازگاری را انکار کرده‌اند «ناسازگار گرایان» نامیده می‌شوند (بالمر، ۱۳۸۹، ص ۲۶۰). سید محمدباقر صدر یکی از اصولیون و اندیشمندان ناسازگار گرای معاصر است که متعرض این بحث شد و سعی در گشودن گره‌های آن داشت. وی با وام‌گیری از نظریه طلب محقق نائینی و استفاده از بحث‌های اصولیانی، چون محقق خویی و محمدتقی اصفهانی به طرحی نو دست یافته و بنای مستحکمی خلق کرده است. او ضمن تحلیل مسئله جبر و اختیار به دو مسئله به تحریر محل نزاع می‌پردازد؛ یکی از این مسائل صبغه کلامی دارد و دیگری صبغه فلسفی (عبدالساتر، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۵۸).

سؤال کلامی سؤال از کیستی فاعل است. فاعل در افعال انسان خداست یا انسان یا هر دو؟ صدر در مقابل این پرسش کلامی، مانند تمامی متکلمین شیعه، پاسخ برگرفته از روایات را برمی‌گزیند؛ «الْجَبْرُ وَالْإِتْفَاقُ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ» (شاه‌رودی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۲۹). سؤال فلسفی به نحو هل مرکبه، اختیار و اجبار آن فاعل را می‌کاود. مطابق قاعده فلسفی «الشئ ما لم یجب لم یوجد» که بیانگر یکی از دو وجه ضرورت علی است، هر گاه مبادی فعل (تصور، تصدیق، شوق و اراده) مهیا شوند و صورت پذیرند، تحقق فعل





در خارج واجب می‌شود (نک: ابن‌سینا، ۱۳۹۴، ص ۲۸۹). حال آیا این وجوب با اختیار انسان سازگار است؟ چگونه می‌توان میان اختیار که همانا قدرت فعل و ترک است با وجوب که مساوق با اضطرار است جمع کرد؟! به عبارت دیگر، با فرض این که اولاً، اختیار با ضرورت و وجوب منافات دارد و ثانیاً، بر طبق قاعده فلسفی «الشیء ما لم یجب لم یوجد» اگر چیزی وجود پیدا کند، حتماً در رتبه سابق وجوب یافته است (عبدالساتر، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۶۶)، فعل انسان نیز به‌عنوان یکی از مصادیق این قاعده عام تا وجوب پیدا نکند، وجود نمی‌یابد. از طرفی، وجوب (ضرورت) تنافی با اختیار دارد؛ پس انسان در افعالش مجبور است و نه مختار. صدر در گزارشی که از برخی پاسخ‌های این شبهه ارائه می‌دهد چهار پاسخ را مطرح می‌کند؛ سه پاسخ از فیلسوفان و پاسخ چهارم از نائینی (نظریه طلب) که هر کدام سعی دارند با انکار یکی از دو مقدمه مزبور راه حلی ارائه دهند. در نهایت، صدر با رد اقوال فیلسوفان و جرح و تعدیل نظریه نائینی نظریه سلطنت را مطرح می‌کند.

فهم و کاربرد صحیح این نظریه علاوه بر حل شبهه جبر و اراده آزاد می‌تواند راهگشای فهم معارف دینی و تکمیل و ترمیم برخی بحث‌های فلسفی باشد و همچنین امکان ارائه تفسیری سازوار از ظواهر قرآن، روایات و دشواره‌هایی نظیر معجزات و کرامات را فراهم کند (شاه‌رودی، ۱۴۳۱ق، ج ۱، ص ۱۴۷). با وجود اهمیت این مسئله، این مسلک جدید کمتر مورد توجه محققان و پژوهشگران قرار گرفته است و کسانی که به آن پرداخته‌اند نیز (نک: برنجکار، ۱۳۹۲، صص ۱۲۱-۱۳۳؛ اسماعیلی، ۱۳۹۲، صص ۷۷-۹۴) یا در تبیین نیکوی آن توفیق نیافته‌اند یا با طرح اشکالاتی آن را ناقص و نارسا انگاشته‌اند. نگارندگان در این پژوهش ضمن تبیین دقیق نظریه سلطنت این اشکالات را رفع خواهند کرد. به همین منظور ابتدا پاسخ متفکران پیش از صدر نقد و بررسی شده است. این متفکران راه را برای ظهور نظریه سلطنت هموار کرده‌اند. پس از آن، با تبیین نظریه سلطنت اراده آزاد و مسئله جبر را بر محملی صحیح نشانده و نهایتاً اشکالات وارد بر این نظریه را پاسخ داده‌ایم.

۱. تحلیل پاسخ صدر به فیلسوفان سازگارگرا

پیش از صدر، فیلسوفانی در پاسخ به شبهه جبر به ارائه نظر پرداخته‌اند که صدر هیچ یک از آن‌ها را به دیده قبول نمی‌نگرد. **پاسخ اول** مربوط به مشهور فلاسفه اسلامی است که مقدمه دوم (الشیء ما لم یجب لم یوجد) را پذیرفته‌اند و منکر مقدمه اول (تنافی اختیار با وجوب) شده‌اند؛ چون از نگاه آن‌ها معنای اختیار چنین است: «ان شاء فَعَلَ وَ انْ لَمْ یَشَأْ لَمْ یَفْعَلْ» (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۳۰۸)؛ اگر فعل فاعل مسبوق به اراده بوده باشد و از اراده‌اش نشأت گرفته باشد، بر فاعل، اطلاق مختار می‌شود. در این صورت، حتی اگر اراده ضرورت و وجوب هم داشته باشد، باز برای انسان اختیار ثابت بوده است و با ضرورت و وجوب نیز هیچ منافاتی ندارد. صدر این پاسخ را مطابق تفسیرش از اختیار صحیح می‌داند، اما آن را برطرف‌کننده شبهه جبر نمی‌بیند؛ زیرا معنایی از اختیار که منشاء شبهه شده است، این معنا نیست (عبدالساتر، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۷۲).

نقد و بررسی: اختیار در لغت به معنای برگزیدن فعلی است که فاعل به خیربودن آن معتقد است؛ مشروط بر اینکه فاعل مقهور فشار و قهر موجودی خارجی قرار نگیرد (عسکری، ۱۴۰۰ق، ص ۱۱۸). و در اصطلاح فلاسفه نیز در معانی مختلفی، از جمله سه معنای ذیل استعمال شده است:

۱. «أن حقیقة الاختیار کون الفعل بحیث یستند إلی فاعل علمی تام الفاعلیة مستقل فی التأثير و الجبر خلاف ذلك» (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۱۲) حقیقت اختیار این است که فعل به فاعل علمی‌ای که در فاعلیتش تام و تمام است و در تأثیر بر فعل مستقل است، استناد داده شود و جبر آن است که فاعل علمی نبوده باشد و در فاعلیتش تام و تمام نباشد، بلکه نقضی در فاعلیت داشته و در اثرگذاری بر فعل مستقل باشد؛ همچنین عامل یا عواملی در فاعلیت او دخل و تصرف کنند. مختار به این معنا صرفاً بر باری تعالی صدق می‌کند.

۲. «إن شاء فعل و إن لم یشاء لم یفعل و تارة یشاء و تارة لا یشاء» (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۴۰۲) در این معنا، اراده فاعل مسبوق بر فعل و زائد بر ذات فاعل است. فاعل این شأنیت را دارد که هرگاه اراده کرد، بتواند فعل را انجام دهد و هرگاه اراده





نکرد، ترک کند؛ بنابراین معنای اختیار در نسبت بین جبر و اختیار ملکه و عدم ملکه است.

۳. «کون الفاعل بحیث ان شاء فعل و ان لم یشاء لم یفعل» (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۱۲)

این معنا هم بر باری تعالی قابل اطلاق است و هم بر انسان؛ چراکه علم داعی و اراده فاعل بر فعل مقدم است؛ خواه این سه عین ذات فاعل باشند، (چنانکه در باری تعالی چنین است) و خواه عین ذات نباشند و زائد بر ذات باشند (چنانکه در انسان از این قرار است). این معنا از اختیار همان است که مستمسک فلاسفه قرار گرفته است. در این معنا، نسبت بین جبر و اختیار سلب و ایجاب است نه ملکه و عدم ملکه (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۷۲)؛ زیرا بحث در این نیست که فاعل شأنیت اختیار دارد یا نه؛ بلکه اختیار در او یا بالفعل موجود است یا بالفعل از او مسلوب.

بر سخن فلاسفه دو اشکال وارد است: ۱. منشأ شبهه اختیار معنای دوم از این معنای سه گانه است؛ زیرا معنای دوم فقط بر فاعل بالقصد صادق است و روشن است که فاعل بالقصد در تقابل با فاعل بالجبر قرار دارد؛ اما معنای سوم دایره شمولش از فاعل بالقصد فراتر رفته است و فاعل بالرضا و بالعنایه را نیز شامل می شود. ۲. فلاسفه معنای اراده را با اختیار خلط کرده اند. کلمات برخی فلاسفه چون ملاصدرا با وضوح بیشتری این خلط را نشان می دهد. وی در تعریف مختار، مختار را کسی می داند که فعل او از روی اراده باشد نه اینکه اراده اش از اراده دیگری نشأت گرفته باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۳۸۸). در واقع صدرا میان اراده و اختیار مرزبندی روشنی انجام نداده است؛ چراکه اراده صفتی حادث است که در سلسله علل افعال قرار می گیرد و پرسش از اختیاری یا اجباری بودن آن صادق است؛ اما اختیار صفتی ذاتی است که نحوه وجود فاعل را بیان می کند و پرسش مزبور در مورد آن کاذب است. این خلط سبب شده تا سازگار گرایان تقریر درستی از اشکال تسلسل اراده آزاد نداشته باشند. برخی پژوهشگران در این زمینه تحقیق درخور توجهی داشته اند (نک: حسین زاده، ۱۳۹۳).

پاسخ دوم پاسخ فلاسفه غربی، همچون هیوم است که منکر قانون علیت هستند (کاپلستون، ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۳۰۰). از نگاه آنان فعل انسان نسبت به اراده او ممکن است و حتی

هنگام صدور فعل نیز ضرورت نمی‌یابد؛ لذا اساساً و جوبی در میان نیست تا با اختیار تنافی داشته باشد. شهید صدر در نقد این پاسخ می‌گوید: نفی علت و ضرورت، معنایش پذیرش صُدْفَه و اتفاق است نه اثبات اختیار؛ پس براساس این پاسخ، افعال انسان اتفافی می‌شوند نه اختیاری (عبدالساتر، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۷۴).

پاسخ سوم را صدر به فیلسوفان متجدد نسبت می‌دهد (نک: مطهری، ۱۳۹۰، صص ۶۱۳-۶۱۸). آنان نیز مقدمه اول را انکار کرده‌اند؛ زیرا فرق بین افعال اختیاری و غیراختیاری را در وسعت دایره امکانات فاعل می‌دانند (حائری، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۴۳۸). وقتی انسان را با اجسام دیگر مقایسه می‌کنیم، می‌بینیم انسان دایره امکانات و حالاتی که می‌تواند بپذیرد، بسیار بیشتر از حالاتی است که مثلاً یک سنگ می‌تواند داشته باشد؛ لذا حرکت یک سنگ به خلاف انسان به راحتی قابل پیش‌بینی است. مبتنی بر بیانی که گذشت، متجددین اختیار را همین وسعت دایره امکانات و آزادی انسان تلقی کرده‌اند و معتقدند اختیار به این معنا منافاتی با وجوب ندارد.

صدر این پاسخ را نیز نپذیرفته است و این تفسیر از اختیار را عین نفی اختیار و همان جبر می‌داند؛ زیرا در این تفسیر، اختیار در واقع ناشی از جهل ما به تمام ابعاد حرکت انسان بوده و یک امر وهمی و غیر حقیقی است؛ و گرنه در صورت آگاهی به همه ابعاد و خصوصیات حرکت، می‌توانستیم آن را پیش‌بینی و نحوه حرکتش را تعیین کنیم. این تفسیر از اختیار بازگشتش به جهل ماست و عین جبر است، نه پاسخی به شبهه جبر (عبدالساتر، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۷۶).

صدر با رد این سه قول، نظریه محقق نائینی را بیان می‌کند و ضمن قبول اجمالی آن، نقدهایی را بر آن وارد می‌داند و در صدد تکمیل و ترمیم آن برمی‌آید.

۲. تحلیل و نقد صدر از نظریه طلب‌نابینی

برای فهم بهتر نظریه سلطنت و تحلیل و نقد صدر بر نظریه طلب، لازم است ابتدا نظریه طلب به وضوح تبیین شود. نائینی مراحل تحقق یک فعل خارجی توسط فاعل را چنین بیان می‌کند: تصور، تصدیق به فائده آن فعل، ایجاد شوق در نفس برای انجام فعل، اراده





فاعل و نهایتاً تحقق فعل در خارج. اما وی قبل از تحقق خارجی فعل و بعد از اراده، مرحله‌ای را می‌افزاید تحت عنوان «طلب». او می‌گوید: چنین نیست که انسان بعد از اراده هر فعلی، آن را در خارج محقق سازد؛ بلکه پس از اراده پای طلب و «اعمال قدرت نفس» به میان می‌آید؛ چنانچه نفس بخواهد، آنچه را اراده کرده است محقق می‌سازد و اگر نخواهد، این توان را دارد که از اراده‌اش چشم‌پوشد و در نتیجه در خارج فعلی یافت نشود که به زینت وجود آراسته شود. برهان عقلی بر این مطلب قیاسی استثنائی است که به این صورت تقریر می‌شود: صفاتی چون اراده، تصور، تصدیق و شوق که قائم به نفس‌اند، غیراختیاری‌اند (جبری بودن اراده = نفی اراده آزاد) و اگر بنا باشد فعل خارجی بر خود این صفات مترتب شود، لازمه‌اش آن است که قوای جسمی انسان مثل دست، پا، چشم و... در حرکات و سکناشان از نفس فرمانبرداری نکنند و الالزام باطل بالوجدان فالملزوم مثله. از نگاه نائینی، پذیرفتن این نظریه تالی فاسدهایی چون قبول شبهه فخر رازی دارد که می‌گوید: فعل معلول اراده است و اراده غیر اختیاری است؛ پس فعل غیر اختیاری است و انسان فاعل موجب و مجبور است و بدیهی است که فاعل موجب را بر افعالش عقاب نیست. نائینی می‌گوید: پس فعل خارجی معلول اراده انسان نیست؛ بلکه بین اراده و فعل خارجی امر دیگری وجود دارد که علت تامه فعل است و نائینی از آن با تعبیرات مختلفی یاد می‌کند؛ از جمله: طلب، حرکت نفس، تصدی نفس، سلطنت نفس و اعمال قدرت نفس. او دلیل بر وجود چنین واسطه‌ای را وجدان می‌داند (کاظمی خراسانی، ۱۳۷۶، ج ۱، صص ۱۳۲-۱۳۳).

اشکال بر نائینی: اشکالی که از طریق مبانی فلسفی می‌توان بر نظریه طلب گرفت این است: واسطه بین اراده و فعل خارجی (طلب یا اعمال قدرت نفس)، امری ممکن است و مطابق قاعده «الشیء ما کم یجِب کم یُوجَد» هر ممکنی را علتی است. حال این علت از دو فرض خارج نیست: یا آن هم اختیاری است یا نیست. در صورت اول، محذور تسلسل و در صورت دوم، محذور جبر لازم می‌آید.

پاسخ نائینی: گستره قاعده ضرورت بالغیر، سرزمین‌های پست فاعل‌های طبیعی را شامل می‌شود، اما دست این قاعده از نیل به وادی رفیع فاعل‌های مختار کوتاه است؛

بنابراین اعمال قدرت نفس یا همان «سلطنت نفس» که از جمله فعل‌های فاعل مختار به حساب می‌آید، از اطلاق این قاعده خارج است و حاجتی نیست که ابتدا واجب شود سپس موجود؛ بنابراین بحث از اختیاری یا جبری بودن آن علت سالبه به انتفاء موضوع است؛ چراکه اعمال قدرت نفس از آن ممکناتی نیست که برای وجود، نیاز به وجوب سابق دارند؛ البته این به معنای نفی امکان ذاتی و بی‌نیازی آن به فاعل و مرجح نیست، بلکه هم فاعل دارد، هم مرجح؛ فاعلش ذات نفس است و مرجحش مبادی پیشین؛ بیان مطلب آن که اگر شوق اکید و اراده به فعلی تعلق گرفت، طلب آن نزد نفس ترجیح پیدا می‌کند، و گرنه انسان فعلی را که فایده‌ای در آن نبیند و شوقی به آن پیدا نکرده باشد، طلب نمی‌کند. روا نیست که کسی بگوید: همانا، مرجح وجوب‌دهنده به فعل است؛ چراکه مرجح کاری جز بیان عبث بودن فعل نمی‌کند. پس فرق است بین آنکه اراده را مرجح بدانیم یا آن را علت تامه فعل خارجی قلمداد کنیم (کاظمی خراسانی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۳۳؛ خوبی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۶۰؛ نک: میرجعفری میاندهی، ۱۳۹۵، ص ۹۳).

صدر در تحلیل این نظریه می‌گوید: هنگام انجام یک فعل، از نگاه نایینی دو چیز از انسان صادر می‌شود:

۱. **طلب و اعمال قدرت نفس** که فعلی از افعال نفس است، نه حالتی عارض بر نفس؛ بدان سان که اراده بر نفس عارض می‌شود. این فعل که از لحاظ رتبه مقدم بر فعل خارجی است، معلول اراده نیست؛ لذا ضرورت بالغیر ندارد و از قاعده ضرورت بالغیر خارج و امری اختیاری است؛ چراکه نفس بعد از اراده، همچنان در حالت امکان باقی می‌ماند؛ یعنی ممکن است که فعل را انجام دهد و ممکن است انجام ندهد.

۲. **فعل خارجی** که از لحاظ رتبه، موخر از فعل نفسانی است و معلول آن. این فعل مشمول قاعده ضرورت بالغیر بوده و زمانی محقق می‌شود که وجوب بالغیر یافته و اعمال قدرت نفس صورت گرفته باشد؛ اما این وجوب منافاتی با اختیار ندارد و سر از جبر در نمی‌آورد؛ چون این وجوب از اختیار که همان اعمال قدرت نفس است، نشأت گرفته و به اصطلاح در طول اختیار قرار دارد، نه در عرض آن. دقت





کنید: در طول «اختیار» است، نه در طول اراده (حائری، ۱۴۳۳ق، ج ۲، ص ۴۰۱).

نقد صدر بر نائینی: نگرش صدر به این پاسخ با تأملاتی همراه است. او این پاسخ را به صورت اجمالی پذیرفته است و در این راه حل مسئله تخصیص قاعده ضرورت بالغیر است، با نائینی هم داستان است؛ اما در نحوه تبیین، با او اختلاف نظر دارد و بیانش را مبتلا به سه اشکال می‌داند:

۱. نظریه طلب می‌کوشد با تفکیک بین اعمال قدرت نفس و عمل خارجی، مشکل را حل کند؛ در حالی که اعمال و عمل مصداقاً اتحاد دارند و تفاوتشان صرفاً اعتباری است؛ اعمال همان عمل است؛ اما به لحاظ نسبتی که با فاعل دارد و از آن جهت که فعل اوست و عمل، صورت ظاهر یافته اعمال است، با قطع نظر از نسبتی که با فاعلش دارد؛ پس اینکه اعمال را از قاعده خارج کرده‌اند، ولی عمل را داخل دانسته‌اند، صحیح نیست؛ زیرا وجوب و ضرورت، امری واقعی و غیراعتباری است و با اعتبار معتبر تغییر نمی‌کند.

۲. نائینی قاعده ضرورت بالغیر را تخصیص زده است و طلب و اعمال قدرت نفس را از تحت آن خارج کرده؛ در حالی که فعل خارجی را مشمول قاعده می‌داند. طلب نفسانی با فعل خارجی فرقی ندارد؛ هر دو فعل فاعل مختارند و هر دو ممکن الوجود؛ پس چرا اولی می‌تواند از قاعده خارج شود اما دومی نمی‌تواند؟ چرا از ابتدا فعل خارجی از قاعده اخراج نشد؟ وجهی برای این تفصیل وجود ندارد.

۳. نائینی مدعی است که تخصیصاً، فعل نفسانی از قاعده ضرورت بالغیر خارج است. قاعده مزبور قاعده‌ای عقلی است و قواعد عقلی تخصیص‌بردار نیستند؛ بنابراین وجه تخصیص در مورد فعل نفسانی چیست و چگونه توجیه می‌شود؟ به عبارت دیگر، فعل نفسانی از دو حالت خارج نیست: یا وجوب پیدا کرده است یا نه. اگر بگویید وجوب پیدا نکرده و در حالت امکان باقی مانده، از آنجا که امر ممکن نسبتش به وجود و عدم یکسان است، سرّ میل پیدا کردن به وجود در این جا چیست؟ و اگر بگویید وجوب پیدا کرده است، خلف فرض پیش می‌آید

و در واقع به پذیرش قاعده در مورد فعل نفسانی اعتراف کرده‌اید. علاوه بر این، قول به امکان این محذور را نیز دارد که با توجه به شباهت میان این ممکن با سایر ممکنات، چرا در دیگر ممکنات چنین اتفاقی نمی‌افتد؟ (نک: شاهرودی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۵).

نقد و بررسی: افزون بر اشکالات صدر، مشکل مهم دیگری در نظریه نائینی وجود دارد. او مبادی فعل، از جمله اراده را جبری دانست و این به معنای نفی اراده آزاد است. گرچه وی استدلالی بر این مطلب اقامه نکرد، اما دلیل قائلین به نفی اراده آزاد دقیقاً همان اشکالی است که از زبان فیلسوفان به نظریه طلب نائینی گرفته شده است و آن عبارت است از «تسلسل اراده». برخی متفکرین تلاش کرده‌اند راه گریزی از اشکال تسلسل بیابند و در این راه کام‌روا نیز بوده‌اند. آن‌ها با اثبات ذاتی بودن اختیار که در سایه آن اراده صادر می‌شود، اشکال تسلسل را فروشکسته‌اند (سبحانی، ۱۴۱۸ق، ص ۸۲)؛ اما حل اشکال تسلسل فایده‌ای در انتفاء جبری بودن اراده آزاد ندارد و برای حل آن باید چاره‌ای دیگر اندیشید؛ زیرا در هر صورت اراده امری ممکن است و بر طبق قاعده ضرورت بالغیر، هر ممکنی را علتی است که به آن وجوب می‌دهد و تا این وجوب نباشد، امر ممکن موجود نمی‌شود؛ بنابراین هنوز هم شبهه جبر پاسخ نیافته است. برای رفع مشکل جبری بودن اراده آزاد تنها راه چاره نفی ضرورت علی است. به عبارت دیگر، ضرورت علی و اراده آزاد به مثابه طرفین قضیه مانع‌الجمعی هستند که باید یک طرف آن را گرفت و طرف دیگر را وانهاد. یا باید ضرورت علی را پذیرفت یا اراده آزاد را. جمع این دو نشاید. نظریه سلطنت صدر با نفی ضرورت علی در واقع پاسخی شایسته به اشکال جبری بودن اراده آزاد است.

۳. استدلال بر نفی جبر از طریق سلطنت

صدر در پی یافتن پاسخ این مسئله، به خوبی متوجه شده است که تا وقتی مواد قضایا منحصر در سه نسبت وجوب، امکان و امتناع است، سخن فلاسفه تمام است و قاعده ضرورت بالغیر قاعده‌ای مطلق و غیر قابل تخصیص است؛ لذا نقطه آغاز کار او از مسئله





مواد قضایا است. در آن جا، با فلاسفه درافتاده است و نسبت چهارم یعنی نظریه سلطنت را مطرح می کند. او سپس براساس این ایده نوین، قاعده ضرورت بالغیر را تخصیص زده است و و پاسخ نایینی را از اشکالات گذشته پاکسازی می کند تا شبهه جبر پاسخی درخور بیابد.

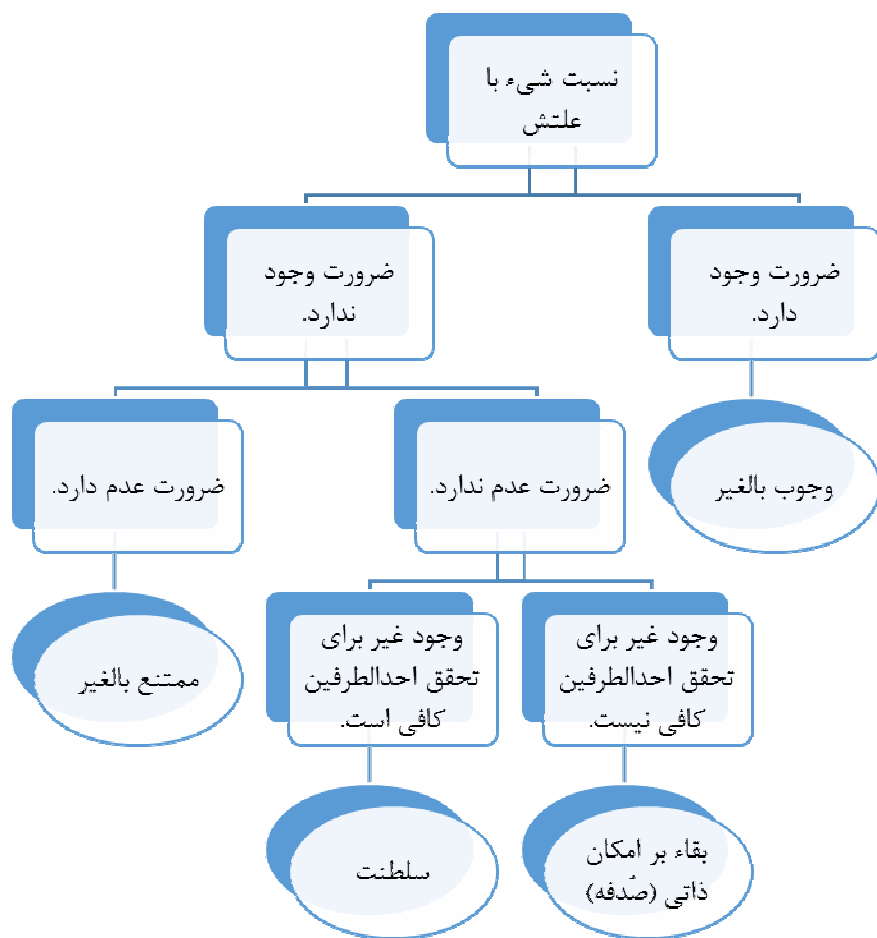
از این رو، لازم است ابتدا نظریه سلطنت را توضیح دهیم تا نقاط ابهام آن تبیین شود؛ سپس به کلام نایینی بازگشته تا نشان دهیم چگونه صدر با این نظریه پاسخ او را تکمیل می کند:

۳-۱. مفهوم سلطنت

صدر مفهوم چهارمی را در عرض سه مفهوم وجوب، امکان و امتناع قرار داده و آن را سلطنت نامیده است. از نگاه او، سلطنت نسبت فعل اختیاری به فاعل است؛ به این معنا که «فاعل بتواند کاری را انجام دهد و بتواند آن را انجام ندهد» (حائری، ۱۴۳۳ق، ج ۱ و ۲، ص ۴۴۱).

از این تعریف برمی آید که نسبت سلطنت نسبتی بالغیر است؛ فلاسفه مواد قضایا را به سه قسم «ما بالذات»، «ما بالغیر» و «ما بالقیاس الی الغیر» تقسیم می کنند. سلطنت اگر نسبت فعل به فاعل است، نمی تواند بالذات یا بالقیاس الی الغیر باشد. در نسبت های بالذات، نمی توان مفهوم چهارمی را اضافه کرد؛ زیرا حصر آن ها در وجوب، امکان و امتناع عقلی است؛ اما وقتی ذاتی با علتش سنجیده می شود، چهار حالت برای آن متصور است: یا آن ذات از علتش، وجوب وجود پیدا می کند یا نمی کند. اگر پیدا کند، واجب بالغیر است؛ اما اگر پیدا نکند یا علت به او امتناع می دهد یا نمی دهد. در صورت اول، ممتنع بالغیر است؛ اما در صورت دوم، یا این وجود علت برای تحقق احدالطرفین کافی نیست یا کافی است. اگر کافی نیست، امکان بالغیر هم ندارد؛ زیرا در فلسفه ثابت شده است که امکان بالغیر محال است؛ لذا بر همان امکان ذاتی خود باقی مانده و به اصطلاح، حدوث آن به صورت اتفاقی و ضدفه است. اما اگر وجود علت برای تحقق احدالطرفین کافی باشد، نسبت بین آن ذات و علت، نسبتی است که شهید صدر نام آن را سلطنت

گذاشته است و مفهوم اختیار را از آن انتزاع می‌کند. در نمودار زیر، تقسیم مذکور آشکار است:



مفهوم سلطنت، با هر یک از امکان و وجود اشتراک و افتراقی دارد. نقطه اشتراک امکان و سلطنت در این است که نسبت شیء متصف به این دو با وجود و عدم یکسان است؛ اما فرق در این جاست که سلطنت برای تحقق احوالطرفین کافی است؛ در حالی که امکان کافی نیست. امکان نسبتی است که بین شیء و قابلش مطرح می‌شود؛ اما سلطنت حالتی بین شیء و فاعلش است. همچنین سلطنت با وجود در اینکه هر دو برای



تحقق شیء کافی هستند، مشترک است؛ اما در وجوب، تحقق شیء ضرورت دارد، ولی در سلطنت چنین ضرورتی نیست؛ زیرا اگر ضرورت باشد، خلف فرض سلطنت بودن است. به عبارت دیگر، بین مفهوم «می تواند انجام دهد» با مفهوم «باید انجام دهد» تضادی آشکار است (شاهرودی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، صص ۳۶-۳۷).

۳-۲. اثبات وجود سلطنت در خارج

صدر با آنکه معتقد است سلطنت مانند وجوب و امکان، امری بدیهی است و با وجدان درک می شود اما به این مقدار بسنده نکرده و در راستای اثبات آن، به اقامه برهان نیز پرداخته است. این برهان برای اولین بار توسط او اقامه شده و ظاهراً از چشم منتقدین به دور مانده است، و گرنه به آن می پرداختند. وی می گوید:

ممتنع بالذات، امری است که امتناع آن از ذات آن برآمده و معلول امر دیگری نیست؛ از این رو، دو گزاره زیر مسلم است:

۱. هیچ ممکن بالذاتی علت برای ممتنع بالذات نمی شود.

۲. هیچ ممتنع بالذاتی معلول ممتنع بالذات قرار نمی گیرد.

با وجود قبول این دو گزاره از سوی فیلسوفان، حصر سه گانه مواد، با اشکال روبه رو می گردد؛ چراکه مثال نقضی می توان یافت که در آن، ممتنع بالذاتی معلول واقع شده است؛ حال یا معلول یک ممکن بالذات یا معلول یک ممتنع بالذات دیگر. بیان مطلب: دو امر متضادی را که سومی برایشان تصور نمی شود، در نظر بگیرید؛ مثلاً حرکت و سکون یک جسم. به خوبی روشن است که ارتفاع این دو از جسم به این معناست که جسم نه متحرک باشد و نه ساکن؛ این امری است ناشدنی و به اصطلاح ممتنع بالذات. این ارتفاع در شرایطی رخ می دهد که هیچ یک از حرکت و سکون مرجحی برای حدوث نیافته باشند؛ نبودن مرجح علت چنین ارتفاعی است. حال سؤال می کنیم که آیا نبودن مرجح امری ممکن یا ممتنع است؟

اگر بگویید ممکن است، لازمه اش نقض گزاره اول است؛ زیرا نبود مرجح علت ارتفاع ضدین است و چون امری ممکن تلقی شده؛ نتیجه آن است که یک ممکن

بالذات علت برای یک ممتنع بالذات است (نقیض گزاره اول).

اما اگر بگویید نبود مرجح برای حرکت و سکون، استحاله داشته و ممتنع است، لازمه اش نقض گزاره دوم است؛ چراکه یک ممتنع بالذات (ارتفاع حرکت و سکون از جسم) معلول یک ممتنع بالذات دیگر (نمود مرجح) است (نقیض گزاره دوم).

چاره این مشکل آن است که دست از قول به حصر مواد در سه ماده برداریم و ماده سلطنت را به عنوان ماده چهارم به آن‌ها بیافزاییم تا بدون احتیاج به مرجح یکی از این دو موجود شوند. در این صورت، دیگر مفسده‌ای نیز بر آن مترتب نمی‌گردد (حائری، ۱۴۳۳ق، ج ۱ و ۲، ص ۴۴۲).

شاید گفته شود: سلطنت در مواردی، مثل افعال نفس انسانی، وجود دارد؛ اما در معالیل طبیعی و مثال ذکر شده در استدلال، راه ندارد؛ پس چگونه با پذیرش سلطنت این تناقض قابل حل است؟

پاسخ آن است که این معالیل طبیعی در سلسله علتشان به فاعلی می‌رسند که سلطنت دارد. به عبارت دیگر، هرچه در عالم رخ می‌دهد، فعل فاعل مختار است و علیت طبیعی در نهایت به علیت اختیاری خدا یا انسان برمی‌گردد.

دقت کنید، همان‌طور که شهید صدر تصریح می‌کنند، با این برهان تنها وجود سلطنت در خارج را می‌توانیم ثابت کنیم؛ اما دیگر اثبات آن برای انسان ممکن نیست و تنها راه ما برای رسیدن به سلطنت انسان بر افعالش شرع یا وجدان است (شاهرودی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۷).

۳-۳. تخصیص قاعده ضرورت بالغیر با سلطنت

بعد از اثبات نسبت سلطنت، بازمی‌گردیم به مسئله جبر. محقق نایینی قایل به تخصیص قاعده ضرورت بالغیر شد. صدر در جرح و تعدیل نظریه او می‌گوید: در مورد فعل صادر شده از انسان که وجوب ذاتی ندارد، عقل می‌پرسد: چرا وجود پیدا کرد؟ پاسخ به این پرسش از چهار احتمال خارج نیست:

- احتمال اول: وجوب بالغیر؛ این احتمال همان قاعده مزبور است و مفروض ما این





است که در فعل فاعل مختاری چون انسان این قاعده جاری نمی‌شود؛ زیرا منجر به جبر می‌گردد.

– احتمال دوم: امکان ذاتی؛ این احتمال نیز مردود است؛ زیرا واضح است که در حالت امکان، نسبت فعل به وجود و عدم، یکسان است؛ بنابراین امکان نمی‌تواند مرجح احدالطرفین باشد. همچنین اگر امکان مرجح است، چرا در ممکنات دیگر مرجحیت ندارد؟! این پاسخ نمی‌تواند دشواره جبر را رفع و اختیار را اثبات کند؛ زیرا معنای این سخن که امری در حالت امکان و بدون علت موجود شود، چیزی جز ضدفه و اتفاق نیست.

– احتمال سوم: طلب و اعمال قدرت نفس (به تعبیر محقق نایینی)؛ این نیز مورد قبول نیست؛ زیرا همین سؤال در مورد آن طلب و فعل نفسانی تکرار می‌شود و در نهایت به تسلسل می‌انجامد.

– احتمال چهارم: نسبت فعل با فاعلش (نفس انسانی)، نه وجوب است و نه امکان؛ بلکه نفس سلطنت ذاتی دارد و سلطنت برای تحقق فعل کافی است، بدون آنکه ضرورتی مطرح شود. این احتمال همان پاسخ مختار صدر است که آن را هادم شبهه جبر می‌داند (شاهرودی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۵).

صدر پس از آنکه وجود نسبت سلطنت را در خارج اثبات کرد، به تکمیل سخن نایینی در تخصیص قاعده ضرورت بالغیر می‌پردازد. او معتقد است قاعده ضرورت بالغیر قاعده‌ای وجدانی و بدیهی است، نه برهانی. اگرچه گاهی برهان بر آن اقامه شده است (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۵۸)، اما بازگشتش به همان درک وجدانی است (شاهرودی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۶). برهان اقامه شده بر آن را می‌توان به صوت زیر تقریر کرد:

۱. ماهیت ممکن نسبت به وجود و عدم متساوی‌النسبه است.
۲. ترجیح بلامرّج محال است و عقل می‌گوید ماهیت ممکن تا مرجحی پیدا نکند موجود نمی‌شود.
۳. اگر مرجح به آن ماهیت ممکن وجوب وجود ندهد، عقل وجود آن را محال

می‌داند؛ زیرا این سؤال عقل بی‌پاسخ می‌ماند که چرا آن ماهیت موجود شد، در حالی که جایز بود معدوم باشد.

۴. نتیجه: ماهیت ممکن تا وجوب پیدا نکند وجود نمی‌یابد.

صدر معتقد است تمام نکته این برهان در مقدمه دوم است و آن هم امری وجدانی است. به عبارت دیگر، قاعده ضرورت بالغیر حقیقتش همان استحاله ترجیح بلامرجح است؛ پس لازم است در مورد این قاعده به فطرت سلیم رجوع کرد و این قاعده را به دور از اصطلاحات و الفاظ، از نگاه وجدان و فطرت مورد بررسی قرار داد.

با دقت در مدرکات وجدانی درمی‌یابیم که ممکنات گاه با نسبت وجوب بالغیر، موجود می‌شوند و گاه با نسبت سلطنت. دسته اول، همان مصادیق قاعده ضرورت بالغیر هستند؛ اما دسته دوم که افعال اختیاری انسان از آن جمله است، خارج از این قاعده هستند.

۷۷



نظر صدر

اراده آزاد و دشواره جبر در نظریه سلطنت

وجدان ما به‌خوبی این سلطنت را درک می‌کند؛ زیرا در بسیاری از مواردی که مرجحی نیست، امری را بر امر دیگر ترجیح می‌دهیم؛ مانند انسان گرسنه‌ای که از بین دو غذا یکی را بدون مرجحی ترجیح می‌دهد. در حالی که اگر قاعده ضرورت بالغیر و استحاله ترجیح بلامرجح، در این موارد هم تمام بود و شیء برای تحقق تنها باید وجوب بالغیر می‌یافت، آنگاه آن گرسنه هیچ گاه سیر نمی‌شد؛ پس می‌بینیم که شخص با سلطنتی که دارد ترجیح بلامرجح می‌دهد.

اشکال مهمی در این جا مطرح است: در این مثال‌ها مرجح موجود است، ولی ما نسبت به آن جهل داریم و گرنه در علم الهی مرجح معلوم است؛ لذا ترجیح بلامرجحی رخ نداده است و به تعبیر فنی، عدم علم ما مثبت علم به عدم نیست.

پاسخ: ما وقتی به وجدان خود رجوع می‌کنیم، عدم مرجح را می‌یابیم نه معلوم نبودن آن را. به عبارت دیگر، ما از عدم وجدان عدم وجود را نتیجه نمی‌گیریم، بلکه عدم وجود را وجدان می‌کنیم (شاهرودی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۸).

خلاصه آنکه رابطه انسان با فعلی که از او صادر می‌شود و فاعل آن است دو احتمال دارد: یا رابطه آن‌ها ضرورت و وجوب است یا سلطنت. سخن صدر آن است که چون



ما با وجدان خود عدم ضرورت را می‌یابیم، لذا نسبت سلطنت برقرار است و می‌توان گفت قاعده ضرورت بالغیر که قاعده‌ای وجدانی است، تخصیص خورده به افعال اختیاری انسان که در آن‌ها رابطه بین فعل و نفس انسان رابطه سلطنت است. صورت صحیح قاعده، چنین است: «السَّیءُ لَا یُوجَدُ إِلَّا بِالْوُجُوبِ أَوْ السَّلْطَنَةِ» (حائری، ۱۴۳۳ق، ج ۱ و ۲، ص ۴۴۲)؛ بنابراین اختیار که از سلطنت انسان بر افعالش انتزاع می‌شود، با قاعده ضرورت بالغیر هیچ گونه منافاتی ندارد.

۴. بررسی و نقد نقدهای واردشده بر نظریه سلطنت

برخی پژوهشگران معاصر بر نظریه سلطنت اشکالاتی وارد کرده‌اند، تا از این طریق صحت و اعتبار آن را نفی کنند. گرچه با تبیینی که از نظریه سلطنت صورت گرفت، پاسخ برخی از این نقدها روشن شد؛ اما به منظور حفظ سیر منطقی بحث و برای توضیح بیشتر به بررسی و نقد این اشکالات که مجموع آن‌ها را در پنج اشکال خلاصه کرده‌ایم، می‌پردازیم:

۴-۱. تعریف فاعل در علم کلام

مراد متکلمین از فاعل صرفاً انجام‌دهنده فعل نیست، بلکه کسی است که با قدرت، آزادی و اختیار فعل را ایجاد می‌کند؛ لذا سؤال کلامی تنها ناظر به فاعل نبوده است؛ بلکه مختار یا مجبور بودن او را نیز شامل می‌شود. از این‌رو، نظر شهید صدر که سؤال کلامی را ناظر به تشخیص فاعل دانست و مختار یا مجبور بودن آن را مطرح نکرد، درست نیست (برنجکار، ۱۳۹۲، ص ۱۳۰).

بررسی و نقد: صدر در مقام بیان این سؤال در علم کلام نیست. او معتقد است با تحلیل مسئله جبر و اختیار به دو سؤال مستقل، دو رویکرد مختلف نسبت به آن قابل طرح است. درست است که متکلمین بدون تفکیک این دو رویکرد پاسخ داده‌اند، اما از نگاه صدر، برای تحریر محل نزاع و ارائه پاسخی دقیق، انجام چنین تفکیکی ضروری است؛ زیرا آنچه ریشه جبرگرایی را می‌خشکاند، پاسخ به مسئله دوم است و گرنه پاسخ

به سؤال اول هر چه باشد، تنها مصداق فاعل را مشخص می‌کند؛ در حالی که فاعل می‌تواند مختار یا مجبور باشد. ضمن آنکه چنان که توضیح داده شد، سؤال اول هیچ ارتباطی با فلسفه ندارد و جایگاهش علم کلام است و سؤال دوم سوالی است که باید در حیطه فلسفه مطرح شود نه کلام؛ بنابراین از جهت رعایت مرزبندی علوم نیز باید چنین تفکیکی انجام شود. در واقع، صدر نفیاً و اثباتاً متعرض نظر متکلمین در باب تعریف فاعل نشده و نسبت ناصحیحی نیز به آن‌ها نداده است. تنها ادعای او آن است که بحث از کیستی فاعل بحثی کلامی است و این نه ادعایی گزاف است و نه احدی از متکلمین با آن مخالف است.

۲_۴. تقسیم حصری مواد سه‌گانه

حصر مواد ثلاث حصری عقلی است و نشان دادن مفهوم سلطنت در عرض و جوب، امکان و امتناع فعلی فاقد مجوز است. مفهوم سلطنت اگر از تساوی نسبت به وجود و عدم حکایت می‌کند، داخل در مفهوم امکان است و چیزی که نسبتش به وجود و عدم یکسان است، نمی‌تواند مصحح وجود یکی از طرفین باشد (اسماعیلی، ۱۳۹۲، ص ۹۰).

بررسی و نقد: این اشکال مبتنی بر فرضیه‌ای پنهان در ذهن مستشکل است که عبارت است از «صحت حصر مواد در سه ماده» و بطلان هرگونه تصرفی در این مواد. بیان مطلب: همان طور که در تبیین نظر شهید صدر گذشت، وی مفهوم سلطنت را مساوی مفهوم امکان ندانست. مطابق دیدگاه وی، از مفهوم سلطنت، همچون امکان، ضرورت و جوب و امتناع سلب شده است؛ اما این پایان سخن در خصوص سلطنت نیست؛ بلکه ابتدای مسیر تبیین سلطنت از امکان است؛ چراکه برخلاف امکان، خود سلطنت برای تحقق یکی از طرفین کافی است؛ امکان برای تحقق / عدم تحققش، احتیاج به عاملی بیرون از خود دارد اما در سلطنت، خود ذات بدون احتیاج به هرگونه عامل خارجی، حاکم بر وجود / عدم وجود است. شهید صدر «وجدان» را قاضی بر صحت یا بطلان ادعایش قرار می‌دهد و می‌گوید: ما واقع را این چنین ادراک می‌کنیم؛ افعال ما در عین تساوی نسبت به وجود و عدم باز تحقق خارجی دارند و با ابطال علیت





و خوب در افعال اختیاری و عدم شأنت امتناع و امکان برای اعطای وجود، همچنین بداهت علت داشتن هر ممکن الوجودی، باید به دنبال مادهٔ رابعی برای تصحیح علت این افعال باشیم. شهید صدر نام این ماده رابع را سلطنت گذاشته است. با این برهان عقلی، انحصار مواد در مواد فلسفی سه گانه باطل و مادهٔ چهارم اثبات می‌شود. شهید صدر با این نظریهٔ ابتکاری، انگشت تأکید بر نقص کار فلسفی فیلسوفان پیشین و وجود خلل و فرج در نظریهٔ آن‌ها می‌نهد. او با طرحی نو در بحث مواد ثلاث به پر کردن آن چاله‌های فلسفی پرداخته است و نظام عقلی نوینی برپا کرده است.

۳_۴. استحالهٔ ترجیح بلامرجح

نظریهٔ سلطنت از مشکلی منطقی رنج می‌برد. در نظریهٔ سلطنت، اگر سلطنت فاعل عدم را ممتنع نکند، مشکل ترجیح بلامرجح پیش می‌آید و زمانی که شیئی دو طرفش مساوی است، یعنی هم ممکن است به وجود آید و هم ممکن است معدوم شود، محال است که بدون وجود دلیل و مرجحی به وجود آید یا نیست گردد (اسماعیلی، ۱۳۹۲، ص ۹۰).
بررسی و نقد: منشأ این اشکال پذیرفتن پاسخ اشکال قبل است و به نوعی تکرار اشکال قبل محسوب می‌شود؛ چرا که مشعر به نفی و انکار مادهٔ چهارم و حصر مواد در سه ماده است. نسبت سلطنت نسبت میان فاعل مختار و فعل اوست و به این معنا است که فاعل مختار علتی است که می‌تواند با ترجیح بلامرجح معلول را ایجاد کند. پذیرش نسبت سلطنت به معنای انکار استحالهٔ ترجیح بلامرجح است؛ لذا نمی‌توان بر مبنای این قاعده به نظریهٔ سلطنت اشکال کرد.

۴_۴. بطلان تمسک به وجدان

تمسک به وجدان برای اثبات سلطنت نفس وافی به مقصود نیست؛ زیرا امر وجدانی امری مبهم است و به تعداد افراد بشر امر وجدانی داریم و چون به صورت امر واحد منسجم نیست، قابلیت تحمیل تفاسیر مختلف شخصی برای آن متصور است. چنان که در بحث ما، مثلاً می‌توان به جای سلطنت نفس آن را بر ارادی بودن اراده حمل کرد (اسماعیلی، ۱۳۹۲، ص ۹۱).

بررسی و نقد: گرچه محل تحقق وجدان حریم شخصی ذهن افراد است، اما دریافت‌های ذهنی انسان به یک شکل نیستند؛ برخی از این دریافت‌ها شخصی و غیر فراگیراند و به تعداد افراد بشر فرد و مصداق دارند و برخی دیگر عام و فراگیرند. همه آدمیان در ادراکشان با هم مشترک‌اند. آدمی با رجوع به خزانه ذهن و تصور آن دریافت‌ها، به این تصدیق نائل می‌شود که این دریافت‌ها اختصاص به شخصی خاص ندارد. ریشه خطای مستشکل خلط وجدانیات قسم اول با وجدانیات قسم دوم است. البته مشکلی که وجدانیات دارند، ضابطه‌ناپذیری‌شان است که برخی پژوهشگران سعی در یافتن پاسخی مناسب برای این دشواره داشته‌اند (نک: مبلغی، ۱۳۷۹، صص ۷۰-۱۰۸). علاوه بر این در بحث جبر و اختیار، دو بار به وجدان استناد می‌شود: اول در پاسخ به سؤال کلامی در رد اشاعره که قائل به جبر هستند، گفته می‌شود ما بالوجدان اختیار خود را درک می‌کنیم و مثلاً فرق بین حرکت دست سالم و حرکت دستی که لرزش دارد را می‌فهمیم. در این جا، مراد از وجدان این است که ما خود را فاعل برخی از افعال خود می‌بینیم و واضح است که این مقدار درک وجدانی سلطنت نفس را نتیجه نمی‌دهد. دوم در پاسخ به سؤال فلسفی و در مقام اثبات سلطنت نفس، به وجدان استناد می‌کنیم و این سلطنت را امری وجدانی می‌دانیم. در این جا، مراد علم حضوری به خود سلطنت نفس است (حائری، ۱۴۳۳ق، ج ۱ و ۲، ص ۸۴). صدر ادعا می‌کند ما سلطنت نفس را با علم حضوری درون خود می‌یابیم و درک می‌کنیم که چنین رابطه‌ای با افعال خود داریم. واضح است که چنین علمی ابهام بر نمی‌دارد و اشکال مستشکل بر آن وارد نمی‌شود.

ضمن آنکه صدر برای اثبات وجود سلطنت در خارج به بحث وجدانی اکتفا نکرد و دلیل برهانی نیز اقامه نمود؛ اما همان طور که قبلاً گفتیم این دلیل مثبت اصل وجود سلطنت در خارج است، نه وجود سلطنت برای انسان. دومی را باید به کمک وجدان یا شرع نتیجه گرفت.

۴_۵. عدم قابلیت درک سلطنت با وجدان

سلطنت با وجدان قابل درک نیست؛ زیرا مفاهیمی مانند سلطنت، طلب و... مفاهیمی





انتزاعی هستند که ذهن از واقعیت خارجی انتزاع می‌کند و آنچه با وجدان قابل درک است، از سنخ مفاهیم نیست (اسماعیلی، ۱۳۹۲، ص ۹۱).

بررسی و نقد: آنچه ما با وجدان درک می‌کنیم قدرت و سلطنتی در خویش بر انجام فعل خارجی است، نه مفهوم سلطنت. ما با وجدان و با علم حضوری نحوه‌ای از علیت را میان خود و افعالمان می‌یابیم. آنگاه از این ادراک حضوری درکی حصولی به صورت مفهوم سلطنت برایمان حاصل می‌شود، چنانچه مفهوم «من» از علم حضوری به خویشتن شکل می‌گیرد.

از نظر نگارندگان آنچه به عنوان ارزیابی نهایی می‌توان طرح کرد این است که پاسخ صدر به شبهه جبر در صورت پذیرش یک نکته تمام است؛ همچنان که نپذیرفتن آن نکته نیز به منزله نپذیرفتن نظریه و پاسخ او خواهد بود. آن نکته این است که «ما با وجدان و علم حضوری، وجود سلطنت نسبت به افعالمان را می‌یابیم». این توجه لازم است که مراد از وجدانی بودن سلطنت دقیقاً علم حضوری به آن است، نه اینکه امری وجدان شده باشد، آنگاه صدر آن را تفسیر به سلطنت کرده باشد (اشکال چهارم). اگر چنین ادعایی پذیرفته شود، راهی جز همراهی با صدر وجود ندارد و این ساختمانی که او بر این اساس بنا کرده است، بی‌نقص است؛ اما اگر این علم حضوری را درک نکنیم، نمی‌توان این پاسخ را پذیرفت. هرچند او همه تلاش خود را صرف کرده تا با اقامه برهان وجود سلطنت را ثابت کند، اما اثبات سلطنت در خارج، به معنای وجود آن برای انسان نیست، بلکه اثبات وجود سلطنت میان نفس و افعال اختیاری به وجدان (علم حضوری) یا شرع احتیاج دارد و نمی‌توان آن را برهانی کرد. در نتیجه می‌توان پاسخ ایشان را مشروط به وجود علم حضوری به سلطنت نفس پذیرفت.

نتیجه‌گیری

۱. پاسخ فلاسفه سازگارگرا به شبهه جبر مبتلا به دو اشکال است: الف: منشأ شبهه اختیار معنای دوم از معانی سه گانه اختیار است؛ زیرا معنای دوم فقط بر فاعل بالقصد صادق است و روشن است که فاعل بالقصد در تقابل با فاعل بالجبر است.

ب: فلاسفه معنای اراده را با اختیار خلط کرده‌اند.

۲. نائینی با جبری دانستن مبادی فعل، از جمله اراده، قائل به نفی اراده آزاد است و تلاش بعضی محققین در دفع تسلسل اراده نتوانست دافع شبهه جبر باشد. در این پژوهش، نشان داده شد که نظریه سلطنت با انکار ضرورت علی، منتج به اثبات اراده آزاد و نفی جبر در فعل فاعل‌های مختار (از جمله اراده) می‌گردد.

۳. صدر پاسخ نائینی به شبهه جبر را پذیرفت و در این که راه چاره تخصیص قاعده وجودی بالغیر است، با وی هم‌داستان شد؛ اما بیانش را مبتلا به سه اشکال دانست:

الف. نظریه طلب سعی دارد با تفکیک بین اعمال قدرت نفس و عمل خارجی مشکل را حل کند، در حالی که اعمال و عمل اتحاد مصداقی و تغایر مفهومی دارند. پس نائینی در اینکه اعمال را از تحت قاعده خارج ولی عمل را داخل دانسته است، بر صواب نبوده است؛ زیرا وجود و ضرورت اموری غیراعتباری هستند و با اعتبار معتبر تغییر نمی‌کنند.

ب. نائینی قاعده ضرورت بالغیر را تخصیص زده است و طلب و اعمال قدرت نفس را از آن خارج کرده، در حالی که فعل خارجی را مشمول قاعده می‌داند. این تناقضی آشکار از سوی اوست.

ج. قاعده ضرورت بالغیر قاعده‌ای عقلی است و قواعد عقلی را تخصیص نشاید؛ بنابراین وجه تخصیص فعل نفسانی توسط نائینی چیست؟

۴. صدر با فروشکستن انحصار مواد قضایا در سه ماده و افزودن ماده چهارم، نظریه سلطنت را مطرح کرد. با این نظریه اطلاق ضرورت علی و شمول قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» برای فعل فاعل‌های مختار، زیر سؤال رفت و به این وسیله شبهه جبر پاسخی درخور یافت؛ همچنین اراده آزاد بر محملی صحیح نشست.

۵. اشکالات بر نظریه سلطنت طرح و دفع شدند. ارزیابی نهایی این پژوهش آن بود که محور اصلی نظریه سلطنت که با قبول آن تمام اشکالات بالجمله پاسخ داده می‌شوند این گزاره است: «ما با وجدان و علم حضوری وجود سلطنت نسبت به افعالمان را می‌یابیم».



فهرست منابع

۱. آخوند خراسانی، محمد کاظم. (۱۴۲۶ق). کفایة الاصول (چاپ سوم). قم: موسسه آل البيت لاحیاء التراث.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۹۴). الالهیات من کتاب الشفاء (محقق: حسن زاده آملی، چاپ پنجم). قم: بوستان کتاب.
۳. اسماعیلی، محمد علی. (۱۳۹۲). بررسی تطبیقی نظریه سلطنت نفس در اندیشه محقق نایینی، محقق خویی و شهید صدر رحمتهما. کلام اسلامی، ۲۲ (۸۶)، صص ۷۷-۹۴.
۴. برنج کار، رضا. (۱۳۹۲). علیت و سلطنت انسان از دیدگاه شهید صدر، اندیشه‌های حکمی و اجتهادی شهید آیت الله سید محمد باقر صدر (چاپ اول). تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۵. پالمر، مایکل. (۱۳۸۹). مسائل اخلاقی (مترجم: علی رضا آل بویه، چاپ دوم). قم: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت) و پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۶. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۶). ریحی مختوم (ج ۲). قم: اسرا.
۷. حسین زاده، محمد. (۱۳۹۳). اراده‌ی آزاد از دیدگاه صدر المتالهین. حکمت معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۵ (۱)، صص ۴۳-۶۳.
۸. حسینی حائری، سید کاظم. (۱۴۳۳). مباحث الاصول (تقریرات درس خارج سید محمد باقر صدر) (ج ۱ و ۲، چاپ سوم). قم: دارالبشیر.
۹. سبحانی، جعفر. (۱۴۱۸ق). لب الاثر فی الجبر و القدر. قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۱۰. عبدالساتر، حسن. (۱۴۲۳). بحوث فی علم الاصول (تقریرات درس خارج سید محمد باقر صدر، ج ۲). قم: محبین.
۱۱. عسکری، حسن بن عبدالله. (۱۴۰۰ق). الفروق فی اللغة. بیروت: دارالافاق الجدیده.
۱۲. کاپلستون، فردریک چالز. (۱۳۸۶). تاریخ فلسفه (مترجم: جمعی از مترجمین، ج ۵، چاپ پنجم). تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.



۱۳. کاظمی خراسانی، محمدعلی. (۱۳۷۶). فوائد الاصول (تقریرات درس خارج نائینی، چاپ اول). قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۴۱۶ق). نهاية الحکمه (چاپ دوازدهم). قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۵. مبلغی، احمد. (۱۳۷۹). وجدان فقهی و راه‌های انضباط بخشی به آن در استنباط ۱. مجله فقهی اهل بیت، ۳۹(۲۱)، صص ۷۰-۱۰۸.
۱۶. مطهری، مرتضی. (۱۳۹۰). اصول فلسفه و روش رئالیسم (چاپ پانزدهم). تهران: صدرا.
۱۷. ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی. (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة (ج ۳ و ۶). بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۱۸. ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی. (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم (ج ۱، چاپ دوم). قم: بیدار.
۱۹. هاشمی شاهرودی، سید محمود. (۱۴۳۱ق). اضواء و آراء (تعلیقات علی کتابنا بحوث فی علم الأصول) (ج ۱، چاپ اول). قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی.
۲۰. هاشمی شاهرودی، سید محمود. (۱۴۱۷ق). بحوث فی علم الأصول (تقریرات درس خارج سید محمدباقر صدر) (ج ۲، چاپ سوم). قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی.



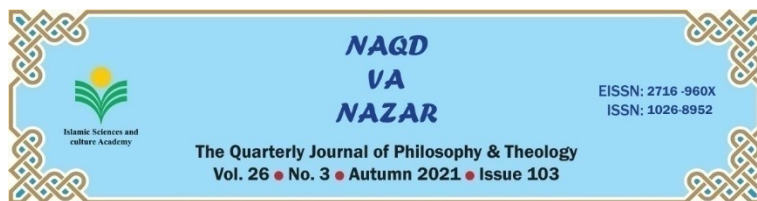
References

1. Mobaleghi, A. (1379 AP). Jurisprudential conscience and ways to discipline it in inference. *Journal of Ahl al-Bayt Fiqh*, 39(21), pp. 70-108. [In Persian]
2. Abdul Sater, H. (1423 AP). *Bohouth fi Ilm al-usul*. (S. M. B, Sadr, Ed.) (Vol. 2). Qom: Mohebin. [In Arabic]
3. Akhund Khorasani, M. K. (1426 AH). *Kifayat al-Usul*. (3rd ed.). Qom: Alul-bayt le Ihya al-Torath Institute. [In Arabic]
4. Askari, H. (1400 AH). *al-Foruq fi al-Luqah*. Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah. [In Arabic]
5. Berenjakar, R. (1392 AP). *Causality and monarchy of man from the perspective of Shahid Sadr, the legal and ijthad ideas of Shahid Ayatollah Seyyed Mohammad Baqir Sadr*. (1st ed.). Tehran: Research Institute of Iranian Wisdom and Philosophy. [In Persian]
6. Copleston, F. C. (1386 AP). *History of Philosophy*. (A Group of Translators, Trans.). (Vol. 5, 5th ed.). Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company. [In Persian]
7. Esmaili, M. A. (1392 AP). A comparative study of the theory of the monarchy in the thought of Mohaghegh Naeini, Mohaghegh Khoei and Shahid Sadr. *Journal of Islamic Theology*, 22(86), pp. 77-94. [In Persian]
8. Hashemi Shahroudi, S. M. (1417 AH). *Bohouth fi Ilm al-usul*. (S. M. B, Sadr, Ed.) (Vol. 2, 3rd ed.). Qom: The Institute for Encyclopedia of Islamic Jurisprudence. [In Arabic]
9. Hashemi Shahroudi, S. M. (1431 AH). *Azwa' va Ara'*. (Ta'aliqat ala Kitabona Bohouth fi Ilm al-Usul) (Vol. 1, 1st ed.). Qom: The Institute for Encyclopedia of Islamic Jurisprudence. [In Arabic]
10. Hosseini Haeri, S. K. (1433 AH). *Mabahith al-usul*. (S. M. B, Sadr, Ed.) (Vol. 1/2, 3rd ed.). Qom: Dar al-Bashir. [In Arabic]
11. Hosseinzadeh, M. (1393 AP). Free will from the point of view of Sadr al-Muteahelin., Institute of Humanities and Cultural Studies, *Journal of Contemporary Wisdom*, 5(1), pp. 43_63. [In Persian]



12. Ibn Sina, H. (1394 AP). *al-Ilahiyat min Kitab al-Shifa*. (Hassanzadeh Amoli, Ed., 5th ed.). Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
13. Javadi Amoli, A. (1376 AP). *Rahiq Makhtum*. (vol. 2). Qom: Isra'. [In Persian]
14. Kazemi Khorasani, M. A. (1376 AP). *Fawa'id al-Usul*. (Na'ini, Ed.). (1st ed.). Qom: Qom Islamic Seminary Teachers Association. [In Persian]
15. Motahari, M. (1390 AP). *Principles of Philosophy and Method of Realism*. (15th ed.). Tehran: Sadra. [In Persian]
16. Mulla Sadra, S. M. (1366 AP). *Interpretation of the Holy Quran*. (Vol. 1, 2nd ed.). Qom: Bidar. [In Persian]
17. Mulla Sadra, S. M. (1981). *al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-Aqliyah*. (Vols. 3 & 6). Beirut: Dar Ihya al-Toras al-Arabi.
18. Palmer, M. (1389 AP). *Ethical issues*. (Alireza Alebouyeh, Trans.). (2nd ed.). Qom: Organization for the Study and Compilation of Humanities Books of Universities (Samt) and the Islamic Sciences and Culture Academy. [In Persian]
19. Sobhani, J. (1418 AH). *Lob al-Athar fi Jabr va al-Qadr*. Qom: Imam Sadegh Institute. [In Arabic]
20. Tabatabaei, S. M. H. (1416 AH). *Nahayah al-Hikmah*. (12th ed.). Qom: Qom Seminary Teachers Association. [In Arabic]





Research Article

A Critical Reading of the Nature of the Moral according to Nishida Kitarō (Kyoto School)

Amir Delzendehzhad¹

Yadollah Rostami²

Received: 21/02/2021

Accepted: 12/04/2021

Abstract

In this paper we critically examine the nature of the moral in Nishida Kitarō's views, by drawing on a descriptive-analytic method, and through a content analysis of some of his works. In Nishida's view, the moral is grounded in a number of fundamental philosophical propositions. This requires some explanation, to which this research is partly devoted. The main question is what a morally good action is in Nishida's view? According to Nishida, a morally good action is one that spontaneously arises from a moderate character. A moral action is characterized as genuine and non-genuine. A morally good action leads one toward unity—unity with being, one's authentic self, and others. The desire towards the other and unity with it constitutes the core of a moral 'ought.' The notions of loyalty, love, and responsibility towards others come from this desire or force. A good

1. MA student, Philosophy of Social Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran (corresponding author). amirdelzendehzhad@yahoo.com.

2. Assistant professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Payam-e Noor University, Tehran, Iran. rostami17@yahoo.com.

* Delzendehzhad, A. & Rostami, Y. (1400). A Critical Reading of the Nature of the Moral according to Nishida Kitarō (Kyoto School). *Naqd va Nazar*, pp. 90-110. Doi:10.22081/jpt.2021.60253.1821

* Copyright © 2021, Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

genuine action tends to unity and the center, whereas morally bad actions tend toward plurality and escape from the center. The center rests on a metaphysical foundation of the absolute entity. Nishida's moral philosophy is descriptive in character, lacking any normative dimension in the most specific sense of the term. The paper ultimately aims to present foundational and superficial critiques of Nishida's latter idea. Finally, we criticize and ask questions about the moral in Nishida's philosophy.

Keywords

Morality, Nishida Kitarō, the moral, Kyoto School, emptiness, the good.

مقاله پژوهشی

خوانشی انتقادی از ماهیت امر اخلاقی در تفکر نیشیدا کیتارو (مکتب کیوتو)

یداله رستمی^۲

امیر دل‌زنده‌نژاد^۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۱/۲۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۰۳

چکیده

در این تحقیق با رویکرد توصیفی-تحلیلی و با ابزار تحلیل محتوای برخی از آثار نیشیدا کیتارو به بررسی انتقادی ماهیت امر اخلاقی در اندیشه‌های او می‌پردازیم. امر اخلاقی در تفکر نیشیدا مبتنی بر تعدادی گزاره‌های بنیادی فلسفی است. این ابنا نیازمند تبیین است که بخشی از این تحقیق را به خود اختصاص می‌دهد. سوال اصلی این است که فعل خوب اخلاقی نزد نیشیدا چیست. در تفکر نیشیدا فعل اخلاقی خوب، فعلی است که به طور خودجوش از یک شخصیت متعادل برمی‌خیزد. فعل اخلاقی متصف به صفت اصیل و غیراصیل می‌شود. امر خوب اخلاقی فرد را به سمت وحدت می‌برد؛ وحدت با جهان هستی، خود راستین و دیگران. این میل به سمت دیگری و اتحاد با آن، هسته مرکزی یک باید اخلاقی است. مفاهیم وفاداری، عشق و مسئولیت‌پذیری نسبت به دیگران از این میل و نیرو برمی‌خیزد. امر و فعل خوب و اصیل گرایش به وحدت و مرکز دارد و شر اخلاقی به سمت کثرت گرایش دارد و از مرکز می‌گریزد. این مرکز بر یک بنیاد متافیزیکی امر مطلق قرار دارد. این امر مطلق در نهان آدمی قرار دارد. فلسفه اخلاق نزد نیشیدا ماهیتی توصیفی دارد و فاقد بعد هنجاری به معنای اخص آن است. هدف نهایی این تحقیق نقد مبنایی و بنایی نیشیدا در ماهیت امر خیر است؛ در پایان، یک رویکرد انتقادی به اخلاق در فلسفه نیشیدا خواهیم داشت و آن را در مواجهه با چند پرسش قرار می‌دهیم.

کلیدواژه‌ها

اخلاق، نقد کیتارو نیشیدا، امر اخلاقی، کیوتو، تهیت، امر خیر.

۱. دانشجوی ارشد فلسفه علوم اجتماعی دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

amirdelzendehezad@yahoo.com

rostami17@yahoo.com

۲. استادیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.

* دل‌زنده‌نژاد، امیر؛ رستمی، یداله. (۱۴۰۰). خوانشی انتقادی از ماهیت امر اخلاقی در تفکر نیشیدا کیتارو (مکتب کیوتو). فصلنامه علمی- پژوهشی نقد و نظر، صص ۹۰-۱۱۰.

Doi:10.22081/jpt.2021.60253.1821



نظر
نهاد

سال بیست و ششم، شماره سوم (پیاپی ۱۰۳)، پاییز ۱۴۰۰

مقدمه

به دلیل تازگی موضوع برای مخاطبان ایرانی، لازم است ابتدا توضیح مختصری در باره روش‌شناسی نیشیدا کیتارو^۱ ارائه شود تا فتح بابی جهت ورود به حیطه اندیشه‌اش باشد. فلسفه نیشیدا ترکیبی از فلسفه شرق و غرب است؛ البته با غلبه و به تعبیر خودش احاطه شرق بر غرب. نیشیدا متأثر از نیچه، هگل، فیخته، لاینیتس، هایدگر و هوسرل است و فلسفه مدرن را با سنت‌های شرقی مخصوصاً «ذن بودیسم» و سنت «مهایانه» ترکیب می‌کند. مفاهیم مورد استفاده در دستگاه نیشیدا منحصر به فرد است و هر کدام تعریف خاص خود را دارند. این امر به این دلیل است که تأثیرپذیری نیشیدا از فلسفه‌های معاصر منفعلانه نبوده است و در ترکیب آن با «ذن بودیسم» به دستگاه فلسفی منحصر به فردی رسیده است؛ هر چند که به کار بردن واژه دستگاه برای تفکر نیشیدا نمی‌تواند کاملاً صحیح باشد. این امر می‌تواند به دلیل انسجام نداشتن و نبود یکپارچگی شیوه تفکر در متفکران مکتب کیوتو باشد؛ شاید تعبیر «شیوه تفکر» بتواند تعبیر مناسبی باشد (اصغری، ۱۳۹۶، ص ۲۱).

۹۱



نظر
هدر

خوانشی انتقادی از ماهیت امر اخلاقی در تفکر نیشیدا کیتارو (مکتب کیوتو)

زبان مورد استفاده نیشیدا در سرتاسر آثارش زبانی است که عامدانه گنگ است و این امر از تأثیرپذیری او از سنت ذن بودیسم و رویکرد این سنت به مقوله زبان نشأت گرفته است. زبان در این سنت فاصله‌ای است میان ما و حقیقت. زبان اجازه نمی‌دهد ما در تجربه مستقیم با واقعیت قرار بگیریم. تجربه مستقیم و شهود امر واقع از مفاهیم مهم تفکر نیشیدا هستند که نیازمند بررسی بیشتر است و ما در این مقاله تا جایی که به بحث ما مربوط باشد، به آن و دیگر مفاهیم خواهیم پرداخت. دلیل دیگر نیشیدا در استفاده از زبانی خاص برای بیان اندیشه‌هایش، به تفسیر پروفیسور هایسیگ، نیشیداشناس بزرگ، گریز او از فلسفه روشنگری است (Heisig, 2001, p. 50). رویکرد نیشیدا به مقولاتی چون: سوژه، اثره، تجربه، آگاهی، شناخت، جوهر و منطق با رویکرد فلسفه‌های معاصر به این مقولات متفاوت است. این مفاهیم در اندیشه نیشیدا معنای تازه‌ای می‌یابند.

1. Nishida Kitaro



این امر در رویکرد او به اخلاق نیز مشاهده می‌شود. او را نه می‌توان به معنای مرسوم کلمه شهودگرای اخلاقی دانست، نه قاعده‌گرا، نه ایده‌الیسم و نه رئالیسم؛ بلکه تمام این مفاهیم و تقسیم‌بندی‌ها در نزد نیشیدا شکل تازه‌ای می‌یابند. سوالاتی که می‌خواهیم در این تحقیق به آن‌ها پاسخ دهیم، از این قرارند: ۱- مبانی فلسفی اخلاق در نزد نیشیدا چگونه است؟ ۲- این مبانی چگونه با امر اخلاقی مرتبط می‌شوند؟ ۳- معیار یک فعل اخلاقی چیست؟ و در پایان، فلسفه اخلاق نیشیدا را در مواجهه با خوانشی نقادانه قرار می‌دهیم.

امر خوب یا خیر^۱ اخلاقی در تفکر نیشیدا مبانی خاصی دارد که بایستی آن‌ها را در نگاه او به هستی، انسان و معرفت جستجو کرد. در این مقاله، چگونگی ارتباط این مبانی را با امر خیر در اخلاق او ترسیم می‌کنیم. اخلاق نیشیدا اخلاقی توصیفی است و به اعتقاد ما بعد هنجاری در آن بسیار کم‌رنگ است؛ هر چند می‌توان با در نظر گرفتن برخی تمهیدات رفتاری و سلوکی به نوعی هنجارمندی ضعیفی برای آن قائل شد؛ اما در نهایت خصلت توصیفی بر خصلت هنجاری آن غلبه دارد.

تا کنون تحقیقی به زبان فارسی پیرامون چیستی اخلاق در نیشیدا کیتارو منتشر نشده است و این امر به دلیل مهجوربودن مکتب کیوتو برای اندیشمندان ایرانی است. تحقیق و معرفی اندیشه‌های مکتب کیوتو مخصوصاً کیتارو نیشیدا در ابتدای راه خویش است و در سال‌های آغازین دهه نود شمسی در ایران برای اولین بار کتابی در این زمینه توسط دکتر محمد اصغری و از سوی انتشارات ققنوس با نام «آشنائی با فلسفه ژاپن» چاپ شد و از همین نویسندگان چند مقاله در نشریات گوناگون از جمله «جایگاه خدا در فلسفه نیشیدا کیتارو» به زیور طبع آراسته شدند و کتابی دیگر با عنوان «مدرسه کیوتو در گذر زمان اثر مرتضی گودرزی از سوی نشر علمی در سال ۱۳۹۵ ه.ش. به چاپ رسید.

1. good

۱. مبانی فلسفی امر اخلاقی: هستی، انسان، معرفت

این بخش از مقاله را با ترسیم نمایی کلی از اندیشه نیشیدا در باب هستی آغاز می‌کنیم. در بخش‌های بعد نشان می‌دهیم که چگونه امر اخلاقی به این هستی‌شناسی مرتبط می‌شود. نگاه نیشیدا به هستی‌نگاهی کل‌نگر و وحدت‌انگارانه است. در واقع، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی او مبتنی بر هستی‌شناسی اوست. هستی در تفکر نیشیدا ایستا نیست؛ بلکه در حرکت است و خصلتی دینامیک دارد. واقعیت از جنس آگاهی است. تمام هستی بنیادی دارد به نام تهیت مطلق^۱ که همه هستی از او برمی‌خیزد. این بنیاد که عدم مطلق است نه تعین دارد نه صفت و نه واحد است نه کثیر. این عدم، عدمی است که هستی از او به وجود می‌آید. این عدم و این بنیاد غایی عالم، در هستی به ظهور می‌رسد و کثرت می‌یابد. کثراتی که در عالم هستی مشاهده می‌کنیم به آن وحدت ارجاع دارند. این وحدت وحدتی عددی نیست؛ بلکه وحدتی متافیزیکی است. مکان این بنیاد که مکان بنیادین عالم هستی است، یک مکان متافیزیکی است. گویی بستری است یا به تعبیری میدانی است که هستنده‌ها را دربرمی‌گیرد. این مکان باشو^۲ نام دارد. در این بنیاد، همه چیز نفی می‌شود و واحد و کثیر همدیگر را نفی می‌کنند. تمام تقابل‌های عالم هستی در این بنیاد قرار دارد و در آن وحدت می‌یابند. به تعبیر اسلامی آن، می‌توان گفت تمام ممکنات به نحو اندماجی در آن وجود دارند (استفاده از مفاهیم عرفان حکمت متعالیه صرفاً جهت نزدیک شدن به فهم مسئله برای مخاطبان آشنا به حکمت متعالیه اسلامی است). این بنیاد را می‌توان خدا نامید. باشو، وجه مکان متافیزیکی این بنیاد است و تعبیر خداوند نیز مربوط به علت هستی‌بخشی و عین ربط بودن ممکنات به او می‌شود. نیشیدا می‌گوید: «جهان تجلی شخصیت خداوند است» (Nishida, 1990, p. 161)، «خدا بنیاد جهان است و خارج از جهان نیست. جهان مخلوق خداوند نیست، بلکه تجلی آن است» (Nishida, 1990, p. 158) و «خدا



1. absolute nothingness

2. Basho



یک نیروی وحدت‌ساز است» (Nishida, 1990, p. 161).

بایستی در فهمیدن این بنیاد دقت شود؛ زیرا فهم درست آن ما را به فهم درست امر اخلاقی در نیشیدا هدایت می‌کند. در این مقام و این مکان متافیزیکی، هنوز دوگانه‌ها، چندگانه‌ها و کثرات به تفصیل نرسیده‌اند و به نحو اجمالی در آن حضور دارند.

انسان‌شناسی نیشیدا همانند دیگر مفاهیم او با انسان‌شناسی‌های رایج و غربی متفاوت است. نیشیدا فرد انسانی را جوهر نمی‌داند و این فرد هنگام شناخت امر واقع، سوژه‌ای مستقل از ابژه نیست. هر چه هست در ساحت نفس انسانی به ظهور می‌رسد و در این‌جا وحدت بین سوژه و ابژه در کار است. درباره‌ی این وحدت در قسمت مربوط به معرفت‌شناسی توضیح بیشتری خواهیم داد. انسان نیشیدایی انسانی جدا از جهان نیست (Nishida, 1958, p. 171)؛ بلکه انسانی در جهان است و با جهان در تعامل است؛ اما نه صرفاً تعامل شناختی، بلکه یک تعامل عمل‌ورزانه و اجرایی. آنچه در انسان‌شناسی نیشیدایی برای شناختن امر اخلاقی اهمیت دارد، یکی مفهوم و نقش عمل است و دیگری تفاوت بین نفس و خود. در تفکر نیشیدا، شناخت و عمل‌ورزی دو عنصر جدا از هم نیستند، بلکه با هم عمل می‌کنند (Krueger, 2008, p. 215). فکر کردن، گونه‌ای صیوروت است. فکر کردن و شناخت چیزی به معنای تبدیل شدن به آن چیز است. ادراک در تفکر نیشیدا بدنمند است؛ از آن‌جا که جهان خودش را در من منعکس می‌کند و به ظهور می‌رساند و نیز من خودم را در آینه‌ی جهان می‌بینم و اظهار می‌کنم، جهان، سوژه و ابژه در بدن وحدت می‌یابند. من به‌عنوان سوژه با جهان مرتبط می‌شوم، جهان را با دستکاری کردن آن می‌یابم، آن را بازسازی می‌کنم و بر آن عمل می‌کنم (Frank, 2004, p. 208).

انسان در شناخت امر واقع قبل از هر چیز آن را تجربه می‌کند و جهان به صورت بی‌واسطه در عرصه‌ی آگاهی انسان به ظهور می‌رسد. منتها این ظهور اشیا در آگاهی باید در بستر و میدانی رخ دهد که زمینه‌ساز آن باشد. نیشیدا به این زمینه میدان شناخت می‌گوید. به تعبیر خود نیشیدا:

وقتی ما به چیزی فکر می‌کنیم، باید مکانی وجود داشته باشد که آن چیز را در آن برای ما منعکس کند. آن مکان را می‌توان زمینه‌ی آگاهی نامید. آگاه‌بودن از

چیزی به این معنی است که آن چیز در زمینه آگاهی منعکس می‌شود... این نقطه، شروع آگاهی ماست (Nishida, 2011, p. 650).

این میدان متافیزیکی بستر آگاهی و شناخت آدمی را فراهم می‌سازد. برای شناخت چیزها همان‌گونه که هستند، بایستی در حالت تجربه ناب و پیشامفهوم‌ی قرار بگیریم. تجربه ناب قبل از آمدن زبان، حکم و مفهوم‌سازی وجود دارد و در لحظه تجربه مستقیم امور واقع، همان‌گونه که هستند، وجود دارد (Heisig, 2001, p. 43).

تجربه یعنی شناخت حقایق همان‌گونه که هستند و این کار صرفاً توسط رها کردن سازه‌های مفهومی مان رخ می‌دهد. آنچه ما آن را تجربه ناب نام می‌نیم، توسط افکار و اندیشه خراب می‌شود و از بین می‌رود. منظور من از مفهوم ناب در این جا اشاره به حالتی از تجربه است که خودش است، صرف است بدون شناخت مفهومی عامدانه و ارادی (Nishida, 2011, p. 647).

در مورد ارتباط این مبانی با خیر اخلاقی در بخش بعدی توضیح خواهیم داد.

۲. امر خیر اخلاقی در تفکر نیشیدا

ابتدا این سوال را می‌پرسیم که فعل اخلاقی خوب چیست؟ فعل اخلاقی خوب فعلی است که به طور خودجوش، از شخصیت متعادل صادر می‌شود. شخصیت متعادل شخصیتی است که به روشنایی ذهن رسیده است. شخصیتی است که اگوی خود را حذف می‌کند، با نفس راستین خویش مرتبط می‌شود و آن را درمی‌یابد. این نفس راستین در طبیعت و نهاد انسان‌ها وجود دارد؛ منتهی نیازمند تلاشی برای رسیدن به این سطح است. نیشیدا در این جا تفاوتی بین نفس کاذب و نفس راستین قائل می‌شود و نفس کاذب را اگو^۱ خطاب می‌کند. انسان با نادیده گرفتن اگوی خویش با آن حالت ایده‌ال، یعنی نفس راستین نهان در شخصیت، تماس حاصل می‌کند. در باطن و نهان



1. Ego



آدمی وحدتی با کل جهان برقرار است که شخصیت متعادل به این سطح از وحدت می‌رسد. شخصیت متعادل از خود کاذب و بخش‌انگویی خود عبور می‌کند و به عبارتی دیگر، خود کاذب خویش را نثار می‌کند و آن را نمی‌بیند تا بتواند با وحدت هستی متحد شود (Heisig, 2015, p. 59).

در بنیان هستی، خداوند قرار دارد و انسان در حالت ایده‌آل حذف خود کاذب با این بنیان مواجه می‌شود و این گونه است که اراده‌اش هم‌سو با اراده‌ی خداوند می‌شود و می‌تواند منجر به تولید فعل خیر گردد. در این حالت ایده‌آل، انسان به تعادل رسیده است؛ یا به عبارتی دقیق‌تر، به روشنایی رسیده، با آن میدان و مکان و بستر اتحاد می‌یابد. رفتن به این سطح در حالت موسوم به بی‌ذهنی^۱ رخ می‌دهد. بی‌ذهنی یکی از مفاهیم کلیدی ذن بودیسم است. در حالت بی‌ذهنی، جان آدمی روشن و واحد است. «در هنگام ناهشیاری و غفلت از نفس است که ما فعالیت واقعی شخصیت واقعی مان را خواهیم داشت» (Nishida, 1990, p. 133).

در این حالت، خود راستین آدمی عیان می‌شود و به تعبیر نیشیدا، فعالیت واقعی خود را بروز می‌دهد. حالت ایده‌آل که با تمرین و سلوک خاصی به دست می‌آید، حالتی است که ناهشیاری یا ندانستگی جان نام دارد (باشائی، ۱۳۷۶، ص ۵۱). در این حالت، جان آدمی با بنیاد و امر غایی یا خداوند متحد می‌شود و به تعبیر بومی و اسلامی مؤثر به نور او می‌گردد. این حالت را که آدمی تهی از خویش است و با تهیت بنیادین جهان متحد است، حالت ساتوری می‌نامند و در این حالت، اراده‌ی آدمی هم‌سو با اراده‌ی آن تهیت مطلق و غایی و مقدس می‌شود. در این حالت، دیگر دوئیتی در کار نیست، هر چه هست وحدت است؛ وحدت با همه چیز، وحدت با طبیعت، با خدا و با واقعیت. نیشیدا مثال نقاشی را می‌زند که بعد از سال‌ها تمرین، هنگام فرچه زدن، فرچه را بدون فکر بر بوم می‌زند؛ این وحدت با فرچه و بوم است که در غیاب خودمحوری کاذبش رخ می‌دهد. در این فرایند، من به کنار می‌رود تا آن خود راستین که با واقعیت غایی متحد است،

1. No- mind

عمل کند و به تعبیر روانشناختی، ناهشیار وارد عمل شود. همان گونه که در هنر کمان گیری در سنت ذن می یابیم که کمان گیر بعد از سال ها تمرین هنگام کشیدن کمان وارد عرصه ناهشیاری اش می شود و به هدف شلیک می کند. گویی این «او» نیست که به هدف می زند بلکه آن «من» مقدس است که در غیاب اِگو یا من هشیار کاذب به سمت هدف پرتاب می کند. البته در این جا نباید از تأکید به یک نکته غفلت کرد که در این هنر، زدن یا نزدن تیر به هدف اهمیتی ثانوی دارد و آنچه اهمیت دارد، همین فنا و وحدت با امر مقدس درون است که با بنیاد غایی عالم متحد است. هدف نهایی این تمهیدات سلوکی، فنا و وحدت است. این وحدت، همان عشق است. من جهان هستم و جهان من است. نفس چنان بزرگ است که جهان را در خودش جا می دهد (E. cartre, 2013, p. 51). در آن جاست که آدمی، به تعبیر نیشیدایی، با خود راستین خویش و به تعبیر ذن بودیسم، با طبیعت بودایی خویش مواجه و یگانه می شود (پاشائی، ۱۳۷۶، ص ۵۵). به تعبیر نیشیدا: «برای به فعلیت رساندن و استکمال شخصیتمان باید با قدرت زیرین یکی شویم» (Nishida, 1990, p. 132).



این گونه است که نفس آدمی هنگام عمل خوب به سمت مرکز راستین خویش و به سمت امر کل گرایش می یابد و متقابلاً فعل بد فعلی است که از این وحدت و نهان می گریزد و با مرکز گریزی خویش به سمت کثرات و تفرقه ها حرکت می کند. برای فهم بهتر این مرکز گرایی و مرکز گریزی بهتر است توضیحی بیشتر بدهیم. رویکرد نیشیدا به امر اخلاقی از خوانش او از قصه آدم و حوا در کتب مقدس برمی خیزد. انسان در بهشت بود که ناگهان شر ظهور کرد. چگونه؟ در حالت بهشتی، خوب و بد اخلاقی هنوز وجود نداشت؛ هنوز مفهوم برهنگی و گناه و شر وجود نداشت. انسان با خدا در یک هم زیستی متافیزیکی و اتحاد قرار داشت. در مرتبه بعدی بود که کثرت ایجاد شد و امر بد و امر خوب پدید آمد. خداوند اراده اش این گونه بود که میل به ظهور داشت؛ یعنی آن واحد به سمت کثرت میل داشت. امر بد و خوب در مرحله کثرت بروز پیدا کرد. در تفکر نیشیدا، خداوند خواست که خود را بیان کند و به ظهور برساند. هر شی از این عالم بیانگر آن نیروی خلاق است؛ پس ما در اعماق، واحد هستیم و وحدتی در هستی حاکم است. در این اعماق، خدا قرار دارد و این واحد (نه وحدت عددی) است



که وقتی به سطح می آید، ظهور و کثرت پدیدار می شود. نیشیدا به پیروی از نیکولاس کوزایی قلمروی بی‌نهایتی را تصور می کند که هر چیزی در آن مرکز است. آن گاه نیشیدا این ایده را از کوزایی به این صورت تنظیم و تعدیل می کند که قلمرویی وجود دارد که خودمتناقض است و حداقل دو سو یا دو میل دارد؛ یکی مسیر مرکز‌گریز که از خداوند و از کل جدا می شود و نمایانگر شر است و دیگری مسیر مرکز‌گرا که به سمت مرکز و خوبی و وحدت میل دارد (E. carter, 2013, p. 48).

با این تصور، اگر هر چیزی خداست، پس شیطان هم بعدی از خداست. ما انسان‌ها مرکز این جهان بی‌پایان خودمتناقض هستیم و ترکیبی از شیطان و الوهیت در نهاد ما وجود دارد. اگر از مرکز اصلی خویش بگریزیم و از طبیعت راستینمان جدا شویم، به سمت شر و فعل بد سوق پیدا می کنیم. در تفکر نیشیدا، انسان ترکیبی از الوهیت و شیطان است. خیر و شر در نهاد آدمی وجود دارد و در نهاد جهان وجود دارد. آن گاه که انسان به سمت وحدت با خود راستین، خدا، کل هستی و دیگران میل پیدا کند، به سمت کار خیر در حرکت است و اگر به سمت تفرقه، کثرت، جدایی، خودکاذب و اگو حرکت کند به سمت شر حرکت کرده است.

به تعبیر نیشیدا:

در واقع فقط یک خوب حقیقی و واقعی وجود دارد: فهم خود راستین. خود راستین ما واقعیت نهایی جهان است و اگر ما خود راستین خود را بشناسیم، نه تنها با خوبی کلی بشریت متحد می شویم، بلکه با ذات جهان و اراده خداوند متحد می شویم... و در این جاست که مذهب و اخلاق با هم جمع می شوند؛ یعنی روشی که در آن ما می توانیم خود واقعی مان را بشناسیم و با خداوند متحد شویم. این همان دستیابی و رسیدن نفس به قدرت اتحاد سوژه و ابژه است. برای به دست آوردن این قدرت باید خود کاذبمان را بگشیم و با کشتن خواسته‌های نفسانی مان می توانیم زندگی جدیدی را به دست آوریم. تنها از این طریق است که ما واقعاً می توانیم به قلمروی سوژه و ابژه برسیم که معنای نهایی دین، اخلاق و هنر است (Nishida, 1990, p. 145).

با توجه به تعابیر نیشیدا می‌توان گفت که راه کمال راه بازگشت فرد به کل است، راه فنای فرد در امر مطلق است. به همین دلیل است که انسان‌ها بعد از مرگ، به این امر مطلق بازمی‌گردند (E. carter, 2013, p. 53).

۳. اراده و اخلاق

از دیگر خصلت‌های یک فعل خوب، ارادی و اختیاری بودن آن است. از نظر نیشیدا کشش و میل به سمت امر خیر بایستی از درون نشأت بگیرد و تمایلی درونی باشد. زمانی که در حالت روشن‌شدگی جان یا بی‌ذهنی قرار داریم که در آن خود کاذب حذف می‌شود و با دیگری یا جهان متحد می‌شود، آن‌گاه اراده ما با اراده جهان و کل هستی یک‌سو می‌شود و در این هنگام است که فعل ما یک فعل اخلاقی اصیل محسوب می‌شود. در تفکر نیشیدا، امر خوب و نفس حقیقی^۱ و واقعیت، به سبب وجود زمینه و بنیاد هستی مشترک که بستر همه این‌هاست، با هم متحد هستند. در این اعماق و زمینه، کثرات وحدت می‌یابند.

ممکن است در این‌جا این سؤال پیش بیاید که از آن‌جا که اراده هم‌سو با واقعیت است، ممکن است گونه‌ای جبرگرایی^۲ به وجود بیاید. در پاسخ باید بگوییم که نیشیدا با اشاره به دو نوع دترمینسم در حوزه اراده، یک نوع آن را می‌پذیرد؛ اولی جبرگرایی سخت نام دارد که فیزیکی و مکانیکی است و فهم عرفی از اراده نیز همین‌گونه است و اراده را تحت تسلیم شرایط مکانیکی و فیزیکی می‌داند؛ نیشیدا با این فهم از اراده مخالف است. نوع دوم که مورد قبول نیشیدا است جبرگرایی نرم نام دارد (Nishida, 1990, p. 97)؛ به این معنا که اراده در این‌جا آزاد است و اگر مانعی وجود داشته باشد، آن مانع باید بیرونی باشد (Nishida, 1990, p. 98). در این نوع از اراده آزاد که خود آگاهی در آن وجود دارد، انسان با میل و انتخاب راستین خویش دست به انتخاب و

1. true self

2. Determinism



عمل می‌زند و اگر فعلش واجد این خصلت خود آگاه آزادانه، انتخابی و ارادی بود، آن‌گاه می‌توانیم بگوییم که فعل او اصیل و خوب است. اما نباید فراموش کرد که خوب بودن یک فعل بایستی بر اساس معیارهایی از قبیل فعل خودجوش شخصیت متعادل و هم‌سو با نفس راستین و واقعیت کل باشد؛ یعنی فعلی که اگو در آن نیست و فرد به سمت دیگری درونی شده میل دارد. نقش اراده وحدت‌سازی تجربیات و معانی متفاوت در آگاهی و سازندگی شخصیت و فردیت است.

۴. فرد، اجتماع، دیگری و امر اخلاقی

انسان و فرد جدای از جهان وجود ندارد. فرد انسانی جهانش را در مواجهه با جهان و در جهان شکل می‌دهد. او در واقع در جهان عمل می‌کند و با این عمل‌ورزی است که خود را می‌سازد. در تفکر نیشیدا، خود یک امر اجرایی، عملیاتی و دینامیک است. مقوله «دیگری» امری است که در من درونی شده است و همچون جهان در من به ظهور می‌رسد و من خودم را در این ظهور می‌بینم. این دیگری درونی شده، در تفکر نیشیدا، شبیه من اجتماعی متفکران کنش متقابل در جامعه‌شناسی است که در آن، من همان آینه دیگری است؛ من خودم را در ارتباط با دیگران می‌یابم. به دلیل همین مفهوم است که برخی از مفسران، نیشیدا را با دونالد دیویدسون مقایسه می‌کنند؛ یعنی «من شکل گرفته در جهان اجتماعی». حتی صدق هم در این جا خصلتی بین‌الذهانی پیدا می‌کند. عمل اخلاقی عملی اجتماعی است؛ زیرا معطوف به دیگران است. شخصی که ۱- به تعادل رسیده است، ۲- به روشنایی ذهن رسیده و ۳- خود کاذب خود را نمی‌بیند، می‌تواند به دیگران عشق بورزد، احساس مسئولیت کند و وفادار باشد. در الهیات نیشیدایی، خداوند چون عاشق خود است، می‌خواهد این عشق را در دیگران (کثرات) به ظهور برساند؛ پس مبنای آفرینش، عشق است. عشق به دیگران عشق به خود است؛ زیرا دیگران هم خود هستند. مثالی که نیشیدا از آن استفاده می‌کند، نت‌های موسیقی هستند که با هم و در ترکیب با هم یک قطعه را می‌سازند و یک نت به تنهایی معنا ندارد، بلکه باید در هم‌نشینی با نت دیگر قرار بگیرد (E. carter, 2013, p. 47). نیشیدا با پیروی از افلاطون هدف

بیرونی نفس را به دست آوردن هارمونی می‌داند و اجتماع می‌تواند هدف نهایی فرد باشد (E.carter, 2013, p. 50)؛ «هرچه شخصیت‌مان بزرگ‌تر شود، خواسته‌های نفس به سمت اجتماع افزایش می‌یابد» (Nishida, 1990, p. 139).

در تفکر ژاپنی، نفس خود را برای اجتماع نثار می‌کند. ملت دیگر هدف نهایی تمدن نیست، بلکه هدف خدمت به بشریت است. هدف فرد انسانی است. معنای «دیدن بدون بیننده یا دیده‌شده» این است که آگاهی از دیگری یا چیزی، من را غیرشخصی می‌کند و دیگری را از ایزه بودن می‌اندازد (Heisig, 2001, p. 84). «من» تبدیل به «غیر من» می‌شود و این یعنی نفی جهان انسانی و جهان طبیعی و تأیید «نا - من». این امر نوعی دانستن و فهم از طریق شدن است. این دیگری مطلق، در درون نفس مورد تأیید قرار می‌گیرد. عشق کشف نفس توسط نفی نفس است (Heisig, 2001, p. 84). به قول نیشیدا: «خودآگاهی نفس راستین و واقعی ذاتاً اجتماعی است» (Heisig, 2001, p. 80).

برای مواجهه با جهان همان‌گونه که هست، بایستی من کاذب یا اگو حذف شود. آن دیگری مطلق خودش را در تو می‌بیند. این کلی تهیت و عدم مطلق است که هرگونه شخصی [فردی] را محو می‌کند (Heisig, 2001, p. 83). ما می‌توانیم تفاوت بین جامعه و فرد را به عنوان تفاوت در اندازه بین یک دایره بزرگ و دایره کوچک، در یک میدان یا زمینه مشترک توصیف کنیم (Yokoyama, 2019, p. 445).

از نظر نیشیدا مسئولیت دولت حمایت از آزادی افراد است و دولت باید در راستای فعلیت افراد حرکت کند. این با لیبرالیسم فرق دارد. فرد باید آزادی اراده و انتخاب داشته باشد. نیشیدا طرفدار فردیت رادیکالی است و معتقد است که فردگرایی قراردادی، نوعی از خودپرستی است؛ اما فردگرایی مورد نظر او، گذشتن از خود است. به تعبیر نیشیدا:

این راه کاملاً با سقوط و انحطاط خودآسانگری در تضاد است و در تضاد است با آنچه مورد انتظار انسان است. تلاشی سخت و دردآور است... فقط هنگامی که تماماً تخیلات ذهنی نفس را از بین بردیم و با چیزها متحد شدیم، می‌توانیم از خواسته‌های راستین نفس ارضا شویم و خود راستین مان را ببینیم...





همان گونه که قدیس مسیحی می گوید که این دیگر من نیستم که زنده‌ام، بلکه

مسیح است که در من زندگی می کند (Nishida, 1990, p. 134).

با توجه به گفته نیشیدا، برای رسیدن به حالت ایده آل اخلاقی باید تلاش کرد، رنج کشید و اخلاقی زیستن با راحت طلبی و خودآسان گیری که نوعی انحطاط است، در تضاد است. باید از خواسته های نفسانی دست کشید. نابودسازی خود کاذب و دست کشیدن از آرزوها و خواسته های این جهانی منجر به تولد دوباره می شود. این قلمرو اتحاد سوژه و ایزه است که معنای نهایی مذهب اخلاق و هنر است (Hironoba, 2019, p. 45). نیشیدا ارضاء^۱ و لذت^۲ را دو امر متفاوت می داند زیرا کسی ممکن است از لحاظ اخلاقی راضی باشد و اخلاقی زیست کند، ولی در این اخلاقی زیستن رنج بکشد (S. Jones, 2003, p. 525).

وقتی جامعه سالم است که افراد آن سالم باشند. جامعه نیز مانند فرد خصلت دبالکتیکی بین فرد و امر مطلق دارد. جامعه مقیاسی بزرگ تر از فرد است. فردگرایی افراطی نیشیدا با آنارشیزم فرق دارد (S. Jones, 2003, p. 527). نیشیدا معتقد است که نفس تاریخی بدن، جهان را شکل می دهد و عمل اخلاقی به همین دلیل است که اجتماعی است.

در این بخش از مقاله، به رویکرد نیشیدا به دیگر مکاتب اخلاق می پردازیم و در حد اجمال، نسبت او را با این مکاتب روشن می کنیم. اول اینکه تاثیر نیشیدا از فلسفه کانت صحیح است، اما در بیشتر مسائل از او عبور می کند. یکی از این محورها که در آن جدا از کانت حرکت می کند، مخالفت با کانت در پیشینی دانستن بایدهای اخلاقی است. نیشیدا بایدهای اخلاقی را امری پیشینی نمی داند، بلکه آن ها را ساخته شده در دل تاریخ و جهان بین الازدھانی و اجتماع می داند. نفس انسانی در عمل ورزی و مواجهه با جهان اطراف خویش ساخته می شود و همین گونه است ارزش ها و بایدهای آن (Nishida, 1958, p. 70).

1. Satisfaction

2. Pleasure

نیشیدا یک شهودگرای اخلاقی نیز نیست. او معتقد است که برخی اصول اخلاقی روشن و بدیهی هستند، مثل وفاداری و تقوی؛ اما در شرایط خاص برخی از این اصول با هم در تناقض قرار می‌گیرند و مردم در آن‌ها اختلاف دارند؛ پس شهود نمی‌تواند اخلاقی جهانی را تولید کند. قبل از شهود اخلاقی، نیازمند روشنایی ذهن هستیم (S.jones, 2003, p. 521).

با توجه به توضیحاتی که در مورد نیشیدا داده شد، بایستی به این نتیجه برسیم که نیشیدا در جهت مخالف خودمحوری، لذت‌گرایی، فایده‌گرایی و نتیجه‌گرایی اخلاقی قرار دارد؛ زیرا از نظر نیشیدا، فرد بودن تبعیت از لذت‌جویی نیست، بلکه اظهار همان خود راستین است؛ اظهار وحدت است (E.carter, 2013, p. 51). در معیار یک فعل خیر، نتیجه‌گرایی و سودگرایی اهمیت ندارد؛ بلکه آنچه اهمیت دارد، صدور یک فعل خودجوش با انتخاب آزاد از سوی یک نفس راستین به تعادل و روشنایی رسیده است. یک فعل اصیل فعلی است که آزادانه و با یک میل و نیروی حقیقی درونی صادر شده باشد و یک فعل ناصیل فعلی است که اولاً خواسته‌های نفسانی و دنیایی خود کاذب را در نظر دارد، ثانیاً از روی اجبار، ریاکاری یا یک جبر سیاسی باشد و ثالثاً از یک نفس ناپاک یا ناراستین نشأت گرفته باشد. به نظر می‌رسد که این نوع اخلاق ما را به یاد اخلاق شخصیت و تعادل ارسطویی می‌اندازد؛ اما نباید از نظر دور داشت که ذهنی به روشنایی رسیده نیشیدایی با شخصیت معتدل ارسطو تفاوت دارد و در واقع نفس بی‌ذهن نیشیدایی هیچ شخصیت و فردیتی ندارد و هشیاری در آن غایب است. اگر فردی و شخصی وجود دارد، در امر کل و آن بنیاد غایی و واقعیت حل شده است و با آن متحد است.

۵. خوانش انتقادی

نیشیدا کیتارو همانند دیگر فیلسوفان جهان منتقدانی خلاق دارد که برخی از آنان با نقدهای خود در خلال زندگی و آثار او باعث غنا بخشیدن به تفکرش شدند؛ برای مثال





از شاگردان او توساکا جان^۱ این نقد را به نیشیدا وارد می‌کند که تفکر نیشیدا توجه کافی به تاریخ و جهان اجتماعی ندارد و همین نقد توساکا بود که نیشیدا را مجبور به تمرکز بیشتر بر مباحث جهان اجتماعی و تاریخی کرد. یکی از فارغ التحصیلان دانشگاه توکیو به نام تاکاهاشی ساتومی^۲ با نقد خود بر ایده تجربه ناب نیشیدا، باعث بهتر شدن و غنی شدن این مقوله نزد نیشیدا شد. یا می‌توان به نقد میکی کیوشی^۳ بر دیالکتیک نیشیدا و توجه به ضعف تئوریک آن اشاره کرد (Yokoyama, 2019, p. 443) یا نقد سوزوکی^۴ مبنی بر داشتن ضعف توصیفی در ارتباط بین خودآگاهی در مکان متعالی و ارتباط آن با جهان بیرونی (yokoyama, 2019, p. 444). پرداختن به نقدهای وارده بر نیشیدا پژوهشی جداگانه می‌طلبد. در این جا، صرفاً تفکر نیشیدا در امر اخلاقی را در مواجهه با چند پرسش قرار می‌دهیم که می‌توان آن را رویکرد انتقادی نامید و می‌توان آن‌ها را راهنمایی برای پژوهش‌های بیشتر در این حیطه دانست.

۱. اولین نقد ما این است که با تأسی از دکتر سوزوکی در کتاب ذن و فرهنگ ژاپنی می‌توان گفت اخلاق در ذن بودیسم که نیشیدا متأثر از آن است، فاقد بُعد هنجاری است و نمی‌توان در ذن بودیسم قائل به اخلاق هنجاری شد؛ به عبارتی دیگر، با اینکه در این مکتب تمهیداتی سلوکی و رفتاری برای رسیدن به شخصیت متعادل وجود دارد، ملاکی برای تمهید مؤثر و غیرمؤثر در رسیدن به حالت ایده‌آل وجود ندارد؛ در نتیجه ممکن است تمهیداتی که برای یک شخص مفید است، برای شخص دیگر مفید نباشد و او را به حالت اِگو یا حالت خود کاذب و خودپرستی سوق دهد. در اخلاق هنجاری ما با مجموعه‌ای از ملاک‌ها و معیارها، هر چند حداقلی، برای تمیز دادن رفتار سلوکی درست و نادرست مواجه هستیم که این ملاک در تفکر نیشیدا بسیار ضعیف، مبهم و به شدت حداقلی است.

1. Tosaka Jun

2. Tkahashi Satomi

3. Miki Kiyoshi

4. Suzuki.T

۲. دومین نقد ما متمرکز بر روش‌شناسی خاص نیشیدا است و اینکه بُعد استدلالی و منطقی اخلاق توصیفی آن نیازمند صورت‌بندی‌های دقیق‌تر و شفاف‌تر است؛ زیرا این سؤال را می‌توان مطرح کرد که اگر بایدهای اخلاقی بر خلاف نگاه کانتی غیرپیشینی هستند و در بستر تاریخ و اجتماع شکل می‌گیرند، آیا همه آن‌ها این گونه‌اند یا صرفاً برخی از آن‌ها غیرپیشینی هستند؟ آیا باید سلوکی و تمهید رفتاری و گزاره‌هنجاری خود نیشیدا در «باید به دیگران کمک کرد» را نمی‌توان پیشینی دانست؟ به نظر می‌رسد چنین باشد.

۳. نقد و پرسش سوم را این گونه مطرح می‌کنیم که چگونه می‌توان مصادیق فعلیت یافتگی نفس راستین یا به عبارتی دیگر، نفس به روشنایی رسیده را مشخص کرد؟ به غیر از بودا و برخی از مصادیق تاریخی از استادان در فرهنگ ذن، دیگران چگونه می‌توانند تشخیص دهند که شخصیت یک فرد به حالت تعادل و ساتوری رسیده است و برای آن مصادیق مشخص کنند؟ همان گونه که ذکر کردیم، فرد به تعادل رسیده واجد برخی خصلت‌های روان‌شناختی است؛ اما تطبیق و تعیین مصادیق این خصلت‌ها را چگونه می‌توان مشخص کرد؟

۴. از دیگر انتقادهایی که بر فلسفه اخلاق نیشیدا می‌توان وارد کرد، از این قرار است که در ارتباط فرد با اجتماع، اگر جامعه‌ای بر مسیر غیرانسانی و خلاف عقلانیت و عقل سلیم بشری حرکت کند، آن‌گاه چگونه می‌توان فداکاری فرد برای چنین جامعه‌ای را توجیه نمود؟ در واقع، این خلأ در تفکر نیشیدا وجود دارد که برای پرهیز از جذب توده‌وار فرد در جمع چه تمهیداتی باید اندیشید.

۵. از نقاط ضعف دیگر فلسفه اخلاق نیشیدا فقدان نقش مثبت تفکر منطقی و عقلانی در رسیدن به ساحت کمال انسانی است. فقدان تفکر منطقی و عقلانی می‌تواند به صورت بالقوه فضا را برای حرکت در مسیر جامعه و افرادی بی‌منطق و جامعه‌ای مستبد فراهم کند.

۶. ابتدای گزاره‌های اخلاقی نیشیدا بر یک تفسیر شبه‌الهیاتی از قصه آدم و حوا نیز می‌تواند مورد پرسش قرار گیرد. آیا ربط منطقی بین اخلاق و هستی‌شناسی شبه‌الهیاتی





او وجود دارد؟ آیا مبنای اخلاق نیشیدایی دین است؟ اگر دین است، کدام دین؟ و اگر مبنای، متافیزیکی است، باید چگونگی این ابتدا و ربط منطقی بین این نوع از هستی‌شناسی با اخلاق توضیح داده شود. این کاستی‌ها و ضعف‌ها به جهت ابهامی است که در تبیین نظریه‌پردازی نیشیدا وجود دارد.

۷. نقد آخر متوجه مرزبندی بین خود واقعی و خود کاذب است. خود کاذبی که باید از آن عبور کرد، چگونه حدود و مصادیق رفتاری‌اش را با خود واقعی مشخص می‌کند؟ مرز بین رفتار خودجوش و رفتار ارادی چیست؟ چگونه است که فعل خوب اخلاقی هم ارادی و آگاهانه است و هم خودجوش؟ به نظر می‌رسد که فلسفه اخلاق نیشیدایی یک اخلاق صوری فاقد محتوا باشد؛ زیرا با ترسیم صور و ویژگی‌های انتزاعی پهن دامنه، جایی و ملاک و معیار مشخصی برای تعیین مصادیق این تعاریف صوری باز نمی‌کند. همین نکته مهم ممکن است راهی به نسبی‌گرایی حداکثری در حیطه اخلاق و آنارشیزم رفتاری باز کند.

نتیجه‌گیری

پرسش خود را این‌گونه آغاز کردیم که امر خیر در تفکر نیشیدا کیتارو چیست و چگونه این امر خیر اخلاقی با مبانی فلسفی او مرتبط است. در این تفکر عالم بنیادی دارد که همه چیز در آن به طور اجمال اندماج دارد و همه کثرات از آن برمی‌خیزد. عشق به ظهور مبنای ظهور، تکثیر و تفصیل موجودات است و این خود مبنای عشق به دیگری، مسئولیت‌پذیری و وفاداری نسبت به او است. با نفی خود می‌توان به جهان همان‌گونه که هست رسید و فهمید. این نفی خود نوعی تقویت خود است؛ اما خود راستین. این عشق به دیگری همان عشق به خود راستین است؛ زیرا در این جا دوئیت و ثنویت سوژه/اژه در کار نیست. انسان در یک تعامل اجرایی و عمل‌ورزانه با جهان اطراف خویش قرار دارد. انسان در جهان شکل می‌گیرد و در این ارتباط با دیگران و جهان است که هویتش ساخته می‌شود. انسان نیز جزیی از این عالم است و از آن‌جا که ارتباطی بین انسان و عالم و بنیاد غایی (خداوند) در یک میدان مشترک استعاری وجود

دارد، باید تلاش کند که با این بنیاد وحدت یابد، آن را درک کند و به آن متصل شود؛ اما موانعی وجود دارند که می‌توانیم آن‌ها را موانع رسیدن به وحدت و حالت ایده‌آل تلقی کنیم.

مهم‌ترین مانع همان نفس کاذب یا اگو است. انسان با اشیای عالم و با مقوله دیگری در این بنیاد زیرین مرتبط می‌شود. اتحاد با آن بنیاد اتحاد با دیگری و با عالم است. انسانی که خود کاذبش را محو کند، از ساحت خودمحوری بیرون می‌آید و به ساحت روشنایی جان رسیده است که یک حالت ایده‌آل محسوب می‌شود. امر خیر فعلی است که از یک انسان به روشنائی ذهن رسیده صادر می‌شود. فعل خوب اخلاقی خصلت‌هایی دارد؛ از جمله: ۱- از اراده آزاد برمی‌خیزد، ۲- به طور خودجوش و بدون زحمت از شخصیت متعادل صادر می‌شود، ۳- خود و منافع خود کاذب را نمی‌بیند، ۴- معطوف به دیگری است و ۵- چون معطوف به دیگری است، وفادارانه و مسئولانه است. باید و نبایدهای اخلاقی امور پیشینی نیستند، بلکه در ساحت اجتماع و در تاریخ جهان بین‌الاذهانی ساخته می‌شوند. نیشیدا نمی‌پذیرد که حسن و قبح‌های اخلاقی به طور شهودی روشن هستند؛ زیرا ممکن است برای برخی جوامع، فرهنگ‌ها و اشخاص روشن نباشند یا برخی از اصول اخلاقی با برخی دیگر در تضاد قرار بگیرند. همچنین نیشیدا لذت‌گرایی و خودمحوری در اخلاق را رد می‌کند؛ زیرا هدف سعادت را نه در کامروایی نفس کاذب یا همان اگو بلکه در وحدت و مواجهه با نفس راستین می‌بیند؛ لذا ممکن است کسی کامروا باشد، اما از لحاظ اخلاقی خوشبخت نباشد و ممکن است کسی در زندگی رنج بکشد، ولی از لحاظ اخلاقی ارضا شده باشد.

سعادت واقعی در روشنایی نهایی نفس یا ساتوری رخ می‌دهد؛ جایی که نفس و واقعیت و خداوند یکی شده‌اند. هنگام بی‌ذهنی که نفس و خواسته‌های دنیایی و کاذب آن غایب است، نفس راستین خود را آشکار می‌کند و در این هنگام، هم‌سو با اراده خداوند می‌شود. هنگامی که نفس کاذب غایب است، اراده انسان به روشنایی رسیده یا به تعبیری دیگر، به تعادل رسیده و همان اراده خداوند می‌شود و به همین دلیل است که فعل خوب را صادر می‌کند. همه کثرات عالم در یک بنیاد غایی و زمینه هستی با هم



متحد هستند؛ لذا فعل اخلاقی خوب یا امر خیر به سمت این مرکز واحد گرایش دارد و امر شر اخلاقی و شر هستی‌شناختی از کثرات برمی‌خیزند و میل به سوی تفرقه، انزوا از دیگران و تکثر دارد.

در عرصه اجتماعی و سیاسی، نیشیدا یک فرد‌گرای رادیکال محسوب می‌شود که بر اراده آزاد و انتخاب آزاد تأکید دارد؛ البته نباید نیشیدا را یک لیبرالیسم یا آنارشیزم تلقی کرد. با این نگاه خاص نیشیدا به اخلاق معطوف به دیگری و اجتماع، مقوله ملت از اهمیت ساقط می‌شود و مفهوم خدمت به بشریت و انسانیت جای آن را می‌گیرد. شاید بتوان اخلاق در تفکر نیشیدا را اخلاقی دگرآیین دانست. امر خیر نیشیدا از لحاظ تئوریک نقاط ضعفی دارد و باید به برخی پرسش‌ها در فلسفه اخلاق پاسخ دهد؛ از جمله اینکه با چه ملاکی می‌توان مشخص کرد که فردی به روشنایی رسیده است یا خیر؟ در کل، ملاک‌ها و معیارها در اخلاق نیشیدا و فراتر از آن در مکتب ذن بودیسم فاقد وضوح و شفافیت تبیینی کافی هستند و این گونه سیستم‌ها البته اگر نام سیستم بتوانیم بر آن‌ها بنهیم، بیشتر از آنکه استدلالی و منطقی باشند، عرفانی و شهودی هستند. بررسی کفایت تبیینی این مباحث هر چند نیازمند پژوهشی جداگانه است، اما ما این نوع رویکرد به اخلاق را در مواجهه با یک خوانش انتقادی قرار دادیم.



نظر
هدیه

فهرست منابع

۱. اصغری، محمد. (۱۳۹۶). آشنائی با فلسفه ژاپن، مکتب کیوتو (چاپ اول). تهران: نشر قنوس.
۲. پاشائی، ع. (۱۳۷۶). ذن چیست؟ (چاپ چهارم). تهران: نشر نیلوفر.
3. E.carter, Robert. (2013). *the Kyoto school An introduction* . Albany: State university of Newyork press.
4. Frank, Fredrick. (2004). *The Buddha Eye. An anthology of the Kyoto school and its contemporaries*, World wisdom
5. Heisig. jamesW. (2001). *philosophy of nothingness*. uneversity of Hawaii press Honolulu
6. Heisig. james. (2015). nishida s philosophical of enlightenment and no-self. *nanzan institute for religion and culture*. bultin 39. pp. 36-60
7. Hironoba, ota. (2019) .nishida kitaro s philosophy of time: with focus on self-determination of eternal now. *japonis philosophy. tetsugaku*. 3(3), pp. 139-155.
8. Krueger, joel. (2008). "W.Nishida agency and the self-contradictory body", *Asian, philosophy*. 18(3). pp. 213-229.
9. Nishida, ktrao. (1990). *An inquiry into the good*. Yale university press.
10. Nishida, kitaro. (2011). *selected texts in "Japanese philosophy A source book"* (Edited by: jamesW.Heisig.tomas P.Kasulis.John C.maraldo). Honolulu: university of Hawaii press.
11. Nishida, kitaro. (1958). *Intelligibility and the philosophy of nothingness*, translated by R.schinzinger, Honolulu, East -west center press
12. s.jones, chrestofer. (2003) .ethics and poletics in the early nishida: reconsidering "Zen no kenkyu". *philosophy East and west* . 53(4), pp. 514-536.
13. Yokoyama. Taizo. (2019). society and individual in the early nishida philosophy. *journal of social and political science*. 2(2), pp. 443-454.



۱۰۹

نظر
صدر

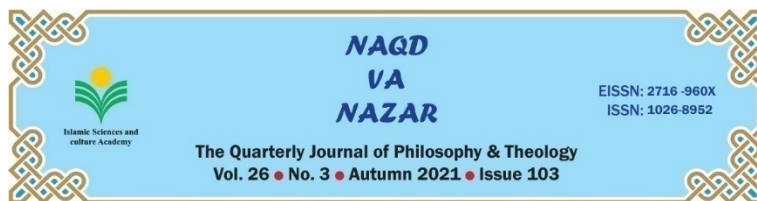
References

1. Asghari, M. (1396 AP). *An Introduction to Japanese Philosophy*, Kyoto School. (1st ed.). Tehran: Qoqnous Publications. [In Persian]
2. E. carter, R. (2013). *The Kyoto school An introduction* . Albany: State university of Newyork press.
3. Frank, F. (2004). *The Buddha Eye. An anthology of the Kyoto school and its contemporaries*, World wisdom
4. Heisig. J. (2015). Nishida's philosophical of enlightenment and no-self. *Nanzan institute for religion and culture*. bultin 39. pp. 36-60
5. Heisig. J. W. (2001). *philosophy of nothingness*. University of Hawaii press Honolulu
6. Hironoba, O. (2019). Nishida Kitaro's philosophy of time: with focus on self-determination of eternal now. *japonis philosophy*. tetsugaku. 3(3), pp. 139-155.
7. Krueger, J. (2008). "W. Nishida agency and the self-contradictory body", *Asian, philosophy*. 18(3). pp. 213-229.
8. Nishida, K. (1958). *Intelligibility and the philosophy of nothingness*, (R. Schin-zinger, Trans.). Honolulu, East –west center press
9. Nishida, K. (1990). *An inquiry into the good*. Yale university press.
10. Nishida, K. (2011). *Selected texts in "Japanese philosophy, a source book"* (James, W. Heisig. Tomas, P. Kasulis. J, C, Maraldo, Ed.). Honolulu: university of Hawaii press.
11. Pashaei, A. (1376 AP). *What is Zen?* (4th ed.). Tehran: Niloufar Publications. [In Persian]
12. S. jones, K. (2003) .ethics and poletics in the early nishida: reconsidering "Zen no kenkyu". *Philosophy East and west*. 53(4), pp. 514-536.
13. Yokoyama. T. (2019). Society and individual in the early Nishida philosophy. *Journal of social and political science*. 2(2), pp. 443-454.



نگار
هدیه

سال بیست و ششم، شماره سوم (پیاپی ۱۰۳)، پاییز ۱۴۰۰



Research Article

An Account and Consideration of God's Manifestation from the Standpoint of the Yārī Denomination (Ahl-i Ḥaqq) and Islamic Mysticism

Alireza Parsa¹ Mohammad Ebrahim Malmir²
Reza Rasouli Sherebiani³ Mansour Rostami⁴

Received: 03/03/2021

Accepted: 30/04/2021

Abstract

God's manifestation is the fundamental basic ground of Yarsanist (People of Ḥaqq) worldview and ontology, which is dealt with in terms of a peculiar philosophy. On this outlook, outstanding people are either manifestations of the divine essence or manifestations of divine attributes. The failure to discriminate the manifestation of the divine essence from its deter-

* This paper is extracted from the PhD dissertation under the title of *An Explanation of the Basic Principles and Foundations of Yarsa Religion and Its Critique Based on Transcendental Hikmah*, (Supervisor: Parsa, Alireza; Advisor: Mohammad Ebrahim Malmir and Reza Rasouli Sharabyani. Payame Noor University, Tehran, Iran.

1. Associate professor, Department of Philosophy, Payam-e Noor University, Tehran, Iran (corresponding author). alirezaparsa1214@gmail.com.

2. Associate professor, Department of Persian Language and Literature, Razi University, Kermanshah, Iran. dr_maalmir@razi.ac.ir.

3. Associate professor, Department of Philosophy, Payam-e Noor University, Tehran, Iran. rasooly51@gmail.com.

4. PhD student, philosophy, Payam-e Noor University, Tehran, Iran. mansourrostami97@yahoo.com.

* Parsa, A. & Ebrahim Malmir, M. & Rasouli Sherebiani, R. & Rostami, M. (1400). An Account and Consideration of God's Manifestation from the Standpoint of the Yārī Denomination (Ahl-i Ḥaqq) and Islamic Mysticism. *Naqd va Nazar*, pp. 113-147. Doi: 10.22081/jpt.2021.60373.1825

* Copyright © 2021, Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

minations and forms has been the main source of Yarsanist misinterpretations. Drawing on a descriptive-analytic method, in this paper we examine and diagnose Yarsanist beliefs through their main texts, analyzing the problem of the manifestation of the divine essence. We conclude that given the semantic variety of “essence” in theological texts of Yarsanism, the manifestation of the essence differs at the stages of Yāyī, Durrī, and Khwāwandkārī. Thus, the quality of the manifestation of the essence in humans and the system of manifestation in ritual texts is, despite distortions throughout Yarsanist theological periods, all but consistent with the foundation of Ibn ‘Arabī’s school of theoretical mysticism and different from oral beliefs of Yarsanist laypeople and theologians. It also shows that the depth of epistemic texts is not known to their followers.

Keywords

Essence, manifestation, Yarsan, People of Ḥaqq, Sulṭān Ishāq, Islamic mysticism.

مقاله پژوهشی

تبیین و بررسی تجلی خداوند از نگاه آیین یاری (اهل حق) و عرفان اسلامی

محمدابراهیم مالمیر^۲

منصور رستمی^۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۲/۱۰

علیرضا پارسا^۱

رضا رسولی شربینانی^۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۱۳

چکیده

تجلی خداوند مبنای بنیادین و پایه اساسی جهان‌بینی و هستی‌شناسی آیین یارسان (اهل حق) است که با فلسفه‌ای خاص به آن پرداخته‌اند. در این نگرش، انسان‌های برجسته، یا متجلی از ذات حق‌اند یا جلوه‌گاه صفت او. تبیین نکردن و تمییز ندادن بین «تجلی ذات» حق با «ذات» و تعینات و صور آن منشأ اساسی تفسیرها و تأویل‌های نارسا یا نادرست بوده است. این مقاله با روشی توصیفی-تحلیلی، به دنبال بررسی و ریشه‌یابی باورمندی‌های آیینی اهل حق با تکیه بر متون اصلی آن‌ها است و مسأله «تجلی ذات» حق را تحلیل کرده است. نگارندگان به این نتیجه کلی دست یافته‌اند که نظر به تنوع معنایی «ذات» در متون کلامی آیین یاری، «تجلی ذات» در مراتب «یایی» و «دُری» و «خاوندکاری» متفاوت‌اند؛ در نتیجه

* این مقاله مستخرج از رساله دکتری با عنوان: «تبیین اصول و مبانی بنیادین آیین یارسا و نقد آن بر اساس حکمت متعالیه»، (استاد راهنما: علیرضا پارسا؛ استاد مشاور: محمدابراهیم مالمیر و رضا رسولی شربینانی). دانشگاه پیام نور می‌باشد.

۱. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه پیام نور، تهران، ایران (نویسنده مسئول).
alirezaparsa1214@gmail.com
۲. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران.
dr_maalmir@razi.ac.ir
۳. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.
rasooly51@gmail.com
۴. دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.
mansourrostami97@yahoo.com

* پارسا، علیرضا؛ مالمیر، محمدابراهیم؛ رسولی شربینانی، رضا و رستمی، منصور. (۱۴۰۰). تبیین و بررسی تجلی خداوند از نگاه آیین یاری (اهل حق) و عرفان اسلامی. فصلنامه علمی- پژوهشی نقد و نظر، صص ۱۱۳-۱۴۷.

Doi: 10.22081/jpt.2021.60373.1825



نظر
حدیث

کیفیت «تجلی ذات» در انسان و نظام «مظهریت» در بطن متون آیینی، علی‌رغم تحریف‌هایی ناشی از کم‌اطلاعی گویندگان دوره‌های کلامی اهل حق، تقریباً هم‌سو و شبیه به مبانی عرفان نظری مکتب ابن عربی است و با باور شفاهی مردم و کلام‌دانان یارسان متفاوت است. همچنین نشان می‌دهد که گُنه مبانی متون معرفتی این آیین برای پیروان آن به خوبی معلوم نیست!

کلیدواژه‌ها

ذات، تجلی، مظهریت، یارسان، اهل حق، سلطان اسحاق، عرفان اسلامی.



نظر
صدر

اندیشه‌ای که امروزه با عناوینی مانند «یارستان» (جیحون‌آبادی، ۱۳۶۱، ص ۳۴۵ و ۶۷۱۵)، «یارسان» (جیحون‌آبادی، ۱۳۶۱، صص ۳۴۲ و ۶۶۴۱)، «یاری» (جیحون‌آبادی، ۱۳۶۱، صص ۳۱۹ و ۶۱۵۶)، «آیین یار» (جیحون‌آبادی، ۱۳۶۱، صص ۱۲۹ و ۲۴۷۲) «آیین حق» (جیحون‌آبادی، ۱۳۶۱، صص ۲۰ و ۳۷۳)، «آیین حقیقت» (جیحون‌آبادی، ۱۳۶۱، صص ۳۱۵ و ۶۰۹۲)، «دین حق» (جیحون‌آبادی، ۱۳۶۱، ص ۶۵)، «دین حقیقت» (جیحون‌آبادی، ۱۳۶۱، ص ۲۰۶)، «اهل حقیقت» (جیحون‌آبادی، ۱۳۶۱، ص ۲۰۱) و «اهل حق» (جیحون‌آبادی، ۱۳۶۱، ص ۴۸۱) شناخته می‌شود، بخشی از باورهای علویان جهان است که اگرچه خاستگاه آن لرستان بوده است (جیحون‌آبادی، ۱۳۶۱، ص ۶) اما طبق کلام دوره بهلول (دوره بهلول ۱۳۶۳، صص ۳۳-۶۴)، در قرن دوم هجری، توسط بهلول ماهی (متوفی ۲۱۹ق.) تبلیغ می‌شده است (صفی‌زاده، ۱۳۶۱، ص ۸)؛ سپس در قرن هشتم هجری، توسط سلطان اسحاق (سهاک) برزنجی‌ای در اورامانات کرمانشاه به صورت یک تشکیلات سازمانی، سامان یافته (دیوان گوره، ۱۳۸۲، ص ۱۲) و در این برهه تاریخی، مجموعه اعتقادات و قوانین آن تدوین و نهادینه شده است. با وجود این که پاره‌ای از باورها و عقاید ادیان باستانی در مجموعه عقاید آیین یارسان قابل رصد است، اما می‌توان مبانی بنیادین باورهای آنان، مانند تجلی ذات حضرت حق، تجلی یا حلول ملکک در انسان و چرخه حیات را که در این نگرش دونا‌ی دون نامیده می‌شود، در فرقه‌هایی مانند «کیسانیه»، «سبائیه»، «خطابیه»، «مخمسه» و دیگر فرق نشان داد (التوبختی، ۱۴۰۴ق، صص ۲۳-۴۳؛ الشهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، صص ۱۶۹-۲۳۵)؛ از دیگر سوی، بخشی از آداب و رسوم اهل حق ریشه در منش‌های صوفیانه مشرب‌های تصوف و عرفان شیعی و اهل سنت دارد. این مسأله دلالت می‌کند که آیین یاری می‌تواند یک جریان فکری - مذهبی باطن‌گرای درون‌دینی باشد! منابع آیینی اهل حق «کلام» و «دفتر» نامیده می‌شوند؛ شخصیت‌های اولیه و روحانی آیین، کلام‌ها را به صورت منظوم و در قالب فهلیویات^۱، به گویش‌های مختلف زبان کردی سروده‌اند.

۱. اشعاری که به زبان‌های محلی و بیشتر بر اوزان هجایی سروده شده‌اند (معین، ۱۳۶۴، ص ۲۵۸۸).





«یا دُوستِ او دَفْتَر
یاوامِ او حِسابِ مُحاسِبِ دَفْتَر
نَه شُورِ کَلَامِ نَه رَمَزِ حَبَر
عَرَضِ عَرَضِ حَالِ تَمَامِ سَراسِر»

(نوروز، ۱۳۳۷، صص ۹-۱۰)

«ای دوست، آن دفتر، به بررسی و حساب محاسبه دفتر پرداختم. از مشورت با کلام و از رموز و شرح حالی که در صدد خبر یافتن از آن بودم، آگاهی یافتم».

مهم‌ترین اثر ادبیات آیینی یارسان «سرانجام» یا «دیوان گوره» (دیوان بزرگ) نام دارد؛ دفتر - کلام‌های سید اکابر (خاموش) (متولد قرن ۹ق.)، دوره باباحیدر (متولد قرن ۱۰ق.)، دوره سید فرضی (متوفی قرن ۱۲ق.)، شیخ‌امیر (متوفی ۱۱۲۵ق.)، شاه حیاس (متولد ۱۱۲۵ق.)، خان الماس (متوفی قرن ۱۲ق.)، چهل تن دوره سید براهه (۱۲۱۰-۱۲۹۰ق) و مانند آن، از دیگر آثار کلامی اهل حق به شمار می‌روند. برخی آثار مانند کتاب اسرار حقیقه الحقایق حقیقت و تذکره اعلی به نثر و نظم تألیف یافته‌اند و نویسندگان آن‌ها در بیان معارف آیینی از آیات و احادیث بهره گرفته‌اند. کتاب‌های داستانی موسوم به «کوچ» مانند کتاب کوچ، گردآوری نجیب کاکه کرکوی که به نثر نگارش یافته‌اند.

«و کُوجِ کَلَامِ باوَرانِ اِیمان
چه تَکبیرِ جَمِ خِواجامِ صَلاشِ دان»

(مجمع‌الکلام سرانجام اهل حق، بی تا، ج ۱، ص ۳۸۱)

«و به مجموعه کلام ایمان بیاورید. وقتی که خادم - که امور جم آیینی را بر عهده دارد - تکبیر بگوید، پیربنیامین سرجم، جمع را خاتمه می‌دهد».

عالمان و بعض سادات این جریان فکری - مذهبی به «دفتردار» و «علمای دفتر»، «دفترخوان» و «کلام‌دان» نامیده می‌شوند.

«نِوشَتشِ وَ دَسْتِ دَفْتَرِ دارِوَه
حِوالَه مَکِیمِ وَ طُومارِوَه»

(نوروز، ۱۳۳۷، ص ۱۱۰)

«همه اعمال توسط پیر موسی نوشته می‌شود که علم دفتری دارد. او را با طومار ثبت اعمال حواله و مأمور کردیم».

«عالمانِ عِلْمِ عِلْمایِ دَفْتَر
بِکرانِ پیوندِ معنیِ ای گُوهر»

(نوروز، ۱۳۳۷، ص ۲۱۵)

«ای عالمان علم دانش دفتری، با هم فکری به رموز دفتری و معارف حقیقت راه یابید».

و اجتماع آیینی آنان را «جم» و مکان مذهبی این طایفه را که اغلب مراسم و برنامه‌های آیینی آنان در آن برپا و اجرا می‌شود، «جمخانه» می‌نامند.

«جَمی کِه جَم بُو جَمی کِه یاران گِشت تیدا جَم بُو
نَه دِس جور بُو نَه مَأوای حَم بُو کَسی نو جَم دا پی چیش وارم بُو
مُشکِل حال مَوُو گِردی مُشکِلات نَه جَم حال مَوُو

(شیخ‌امیر، ۱۳۷۵، ص ۹۰)

«جمی که حقیقتاً جم باشد، جمی که یاران (صادق) در آن جمع شده باشند؛ نه دست ظلم و ستم وجود دارد، نه جای غم و غصه خواهد بود! (پس) کسی از چنین جمی چگونه ناامید و فراری خواهد بود؟ مشکلات حل می‌گردند، همه مشکلات در جم حل می‌شوند».

«جَم بین جَماعت نَه جای جَمخانَه او یائنه یاران ازل نیشانَه»

(نوروز، ۱۳۳۷، ص ۴۳)

بنیادی‌ترین اصل در جهان‌بینی یارسان تجلی وجودی ذاتی، صفاتی و افعالی - آثاری خداوند است. منظور از تجلی نیز به رنگ ممکنات درآمدن حق و انصاف او به صفات خلقی و تجسم واجب‌الوجود نیست، بلکه مراد حضور قیومی و طلوع آفتاب حقیقت وجود و ظهور نور او در همه مظاهر خلقیه است، بدون آن که ذات از مقام غیب مغیب خود تنزل یابد (قیصری، ۱۳۸۱، ص ۵۹).

«ها چه پرده سبز، کون کی دین؟ همه جای حاضر، پیم معلوم نین!
کون کی دین؟ ماواش نه کون؟ چون ذره آفتاو همه جای تون
مکانیش کون؟ مقامش چیشن؟ مشرق تا مغرب همه جای ویشن»

(نوروز، ۱۳۳۷، ص ۳۴۲)

«از پرده سر آشکار شد اما کجاست؟ چه کسی دیده است؟ او در همه جا حاضر است، اما برای من معلوم نیست! کجاست؟ چه کسی دیده است؟ ماوای او در کجاست؟





در حالی که چونان ذره انوار آفتاب در همه جا تابیده و می‌تابد! مکان خدا کجاست و مرتبه و مقام او چیست؟ همه عالم جلوه گاه نور عالم تاب اوست!»
در کلام اهل حق واژه قرآنی تجلی به کار رفته است:

«أَوْسَا تَجَلَّى مَكُونًا تَجَاوُزُ ظَاهِرٌ بُوْنَهُ عَرْشِ ذَاتِ شَاهِ نَاوُزُ»

(نوروز، ۱۳۳۷، ص ۵۸)

«وقتی که خداوند تجلی می‌کند، ذات شاه نائوژ در عرش ظاهر و جلوه گر می‌شود.»

«نُورَانِ عَالَمٍ تَجَلَّى نُورَن رُوشَنِي ظُلْمَاتِ أَوْ قُبَّةِ نُورَن»

(دفتر کلام تیمور بانیاران، ۱۳۸۰، ص ۴)

و بر این اساس، منظومه فکری یارسان مبتنی بر «فاعل بالتجلی» (سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۶۴) و «فاعل بالعشق» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۵، ص ۱۷۰) دانستن خداوند است و گستره هستی و موجودات آن، مجلی و مظاهر نور حق و نتیجه حب ذاتی الهی (قیصری، ۱۳۸۱، ص ۹۸) به شمار می‌روند.

«چون ذره آفتاب و همه جای هنن اول او کسه باش ملک ژزن»

(نوروز، ۱۳۳۷، ص ۳۲۳)

«تجلی نور حضرت حق همانند پرتو خورشید همه جا هست، خداوند نخست فرشته عظیم (جبرئیل) را آفرید.»

این مقاله کوشیده است، مسأله تجلی خداوند در مقام ذات و صفات را از نگاه کلام یارسان و مبتنی بر متون اصلی آیین که غالباً خطی‌اند، با روش توصیفی - تحلیلی و مبتنی بر اسلوب تحلیل محتوای هرمنوتیکی و رویکردهای تأویلی تبیین کند. تطبیق مفاهیم کلام یاری درباره مراتب تجلی ذات حق با عرفان اسلامی از دیگر اهداف این مقاله است.

۱. رابطه تجلی ذات و اسرار یاری

مجموعه باورهای یارسان و معتقدات باطنی و تفاسیر رمزی و سمبولیک متون کلامی

آیین را به تبع مبانی عرفانی و صوفیانه و باورهای باطنیه و نیز مبتنی بر مبانی احادیث و روایات شیعی، «سرّ مگو» یعنی اسراری که نباید آن را فاش کرد» (ایوانف، ۱۹۵۰م، ص ۵) و «سرّ کس نزان» یعنی اسراری که کسی از آن آگاهی ندارد و «سرّ سر بسته» توصیف کرده‌اند:

«أَسْتَادِ شَرْطِمْ عِلْمِي پِيم دَايِن سِرِّي وَن مَگُو نَامَش نَهَايِن»

(شیخ امیر، ۱۳۷۵، ص ۸۹)

«استاد شرط از لیم علمی به من آموخته است و آن سرّی است که آن را «سرّ مگو»

نامیده است.»

«أَمَان صَدَّ آمَان يَا شَا وَ تَوَمَّنْ تَا كِي مَن مَحْبُوس سِرِّ مَگُو مَن»

(نوروز، ۱۳۳۷، ص ۷۷)

«ای پادشاه! امان؛ با تو هستم! تا چه زمانی باید اسرار مگو را در سینه حبس کنم و

اجازة بیان اسرار را نداشته باشم!؟»

«سِرِّ كَس نَزَان قَدَعَم كَرْدَن هِيچ كَس شَكْ أَوْ شُون رَاگَش نَوْرْدَن»

(نوروز، ۱۳۳۷، ص ۱۱۶)

«مرا از بیان اسرار سرّ کس نزان بر حذر داشتند و هیچ کسی حتی گمانی به جایگاه و

راه آن نبرده است!»

«سرّ مگو» در کلام یاری انعکاسی «سرّ مستسر» و «امر مستور» در روایات شیعی

است: «...عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام، قَالَ: «إِنَّ أَمْرَنَا سِرٌّ فِي سِرٍّ وَسِرٌّ مُسْتَسِرٌّ وَسِرٌّ لَا يَفِيْدُهُ إِلَّا سِرٌّ

وَسِرٌّ عَلَى سِرٍّ وَسِرٌّ مُقَنَّعٌ بِسِرٍّ» (الضفّار، ۱۴۰۴ق، ص ۴۸).

«...قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام: «إِنَّ أَمْرَنَا هَذَا مَسْتُوْرٌ مُقَنَّعٌ بِالْمِيْسَاقِ مَن هَتَكَّةُ أَدَلَّهُ اللَّهُ» (الضفّار،

۱۴۰۴ق، ص ۴۸).

«...قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: «إِنَّ أَمْرَنَا هُوَ الْحَقُّ وَحَقُّ الْحَقِّ وَهُوَ الظَّاهِرُ وَبَاطِنُ البَاطِنِ وَهُوَ

السِّرُّ وَسِرُّ السِّرِّ وَسِرٌّ الْمُسْتَسِرُّ وَسِرٌّ مُقَنَّعٌ بِالسِّرِّ» (الضفّار، ۱۴۰۴ق، ص ۴۸).

همین مسأله به طور گسترده‌ای در عرفان اسلامی و ادبیات منعکس است:

«عارفان که جام حق نوشیده‌اند رازها دانسته و پوشیده‌اند





هر که را اسرار حق آموختند مهر کردند و دهانش دوختند»

(مولوی، ۱۳۷۳، ص ۷۳۱)

«با نامحرم حدیث اسرار مگو با مردودان حکایت از یار مگو»

(مولوی، ۱۳۸۴، ص ۱۴۵۴)

«سخن‌های سر بسته دارم بسی که نگشاید آن بسته را هر کسی»

(نظامی، ۱۳۶۳، ص ۱۱۰)

کلام یاری، اسرار را ناظر به الهیات و رموز هستی و خداشناسی و انسان‌شناسی می‌دانند. سرایندگان عصر پردیوری و پیش از آن و نیز آثاری که در دوره‌های متأخر ارائه شده است، درک و فهم کلام‌ها و حقایق باطنی آن‌ها را ویژه خواص عارفان یار دانسته و راه‌یابی دیگران به حریم مستور آن‌ها را امری محال تلقی کرده‌اند.

«هر کس عارفن یاوران یار بیان بکزو سزی او اسرار»

(شیخ‌امیر، ۱۳۷۵، ص ۶۱)

«هر کسی که عارف راه رفته است، می‌تواند شمه‌ای از اسرار الهی را بیان کند.»

«کالای عجایب دوران بافتیم سزی و اسرار غیبو شکافتیم»

(شیخ‌امیر، ۱۳۷۵، ص ۱۰۹)

«کالای عجایب دنیا را یافته‌ام و سزی از اسرار غیب را شکافته و آشکار کرده‌ام.» از این رو، کلام‌سرایان و به تبع آن کلام‌دانان، حصار طویل و عریض برگستره موضوع تجلی خداوند در مراتب «الوهت»، «الوهیت» و «الاهیت» (خوارزمی، ۱۳۷۹، ص ۲۵۶) در مجال «ربوبت»، «ربوبیت» و «ربانیت» (ابن ترکه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۵۰۹) کشیده، در این باره اندیشیدن را ناکارآمد تلقی می‌کنند و هرگاه سخن از مراتب تجلی به میان می‌آورند، سربسته و گاهی با بیانی توأم با ابهام و ایهام از آن می‌گذرند!

«شَراره تَمَر طُلوی تَجَلّی زوج تَجَاوُز نِیشت نَه صَنَدلی»

(نوروز، ۱۳۳۷، ص ۹۱)

«پرتو نور در وجود فرزند پیر حقیقت تجلی نمود و او مسند صاحب دوره را به تصرف خود در آورد».

لَيْسَكِ لَطَافَتِ جَرِيَانِ جَبَلٍ غَلَطَانَ خَلِيسِ كَارِخَانَهٗ اَزَلِ
سَجَرِ تَجَلِّي قَطْرَهٗ قَالِبِ چَش جَزْمِ مُوْنَهٗ جَسْتَمِ بُلْغَارِ بُوُوشِ

(نوروز، ۱۳۳۷، ص ۲۲۵)

«پرتو لطیف نور حق بر فراز کوه‌های بلند تجلی تابید و آن نور در کارخانهٔ ازلی به طور کامل و شدید متجلی شد و سریان دارد. ماهیت ازلی تجلی یافته همانند قطره در قالب او فرود آمده است و آن را چشیده و در وجود بلغار خوشبو جذب شده است».

بنابر اصل رازداری و رازورزی، تأکید بر آن است که اگر کسی خواست در این بارگاه راه یابد و رازی بشنود، باید مراحل را طی کند تا از رازآوران رمز و صرافان و غواصان گوهر و در اسرار شود:

«رازآور رمز رفیق راسی صراف گوهر دُر غواصی»

(نوروز، ۱۳۳۷، ص ۲۱۱)

«تو آشکارکنندهٔ اسرار و دوست دوران راستی هستی و تو دُر گوهر باطن برای غواصان و سالکان دریای حقیقت هستی».

و چون برای راهرو یارسانی کشفی حاصل شد، مراعات اصل رازداری ایجاب می‌نماید که اسرار را کتمان کند، معناشکافی را نهانی و پنهانی انجام دهد؛ زیرا به قول حافظ:

«گفت: آن یار کزو گشت سردار بلند جرمش آن بود که اسرار هویدا می‌کرد»

(حافظ، ۱۳۶۲، ص ۹۷)

بر اساس متون کلامی آیین یاری، عبارت «سِرِّ مگو» و «سِرِّ کس نزان» علاوه بر وصف مجموعه‌ای از عقاید و الاهیات اهل حق که باید از نامحرمان پوشیده ماند، اشاره دارد به «ذات کس نزان» حق در مقام «غیبِ غیبِ غیب» و «احدیة العین ذات» که از آن به «ذات یایی» تعبیر می‌کنند:

«هر چه ازل رو دُنیا و «یا» پی ذاتِ کس نزان و دُونِ «یا» پی»

(کلام دورهٔ شاه حیا، ۱۳۸۴، ص ۱۰۷)





«از ازل همه موجودات عالم در «یا» (حضرت غیبِ غیبِ الغیوب) بود. و ذات الهی (ذات بحت لا رسم و لا اسم له) که کسی از آن آگاه نیست، در مقام «یا» (حضرت غیبِ غیبِ غیب) بود.»

خداوند در قرآن کریم شناخت کُنه ذات را محال می‌داند و می‌فرماید: (...وَيَحْدُرُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ...) (آل عمران، ۲۸) تا انسان در پی آنچه دست‌نیافتنی است، عمر خود را هدر ندهد؛ چون: (...وَلَا يَحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا) (طه، ۱۰۹). امیرالمؤمنین علی عليه السلام می‌فرماید: «وَ حَالَ دُونَ غَيْبِهِ الْمَكْنُونُ حُجُبٌ مِنَ الْغُيُوبِ وَ تَاهَتْ فِي أَدَانِيهَا الْعُقُولُ» (الثقفی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۹۹) و می‌فرماید: «الَّذِي لَا يَدْرِكُهُ بَعْدُ الْهِمَمِ وَلَا يَنَالُهُ غَوْصُ الْفُطْنِ الَّذِي لَيْسَ لِصِفَتِهِ حَدٌّ مَحْدُودٌ وَ لَا نَعْتٌ مَوْجُودٌ» (الطبرسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۱۹۹/۱)؛ اما شناخت مظاهر اسما و صفات خدا و مطالعه آیات آفاقی و انفسی مورد تأکید خداوند است؛ (سُئِرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّ الْحَقَّ...) (فصلت، ۵۳). مهم‌ترین دلایل و راه‌های خداشناسی در وجود انسان نهاده شده است و در گستره هستی نیز آیات و نشانه‌های زیادی برای خداشناسی وجود دارد. خداوند انسان‌ها را ترغیب و تشویق کرده است تا از این راه‌ها به خداشناسی بپردازند.

کلام‌های آیین یاری و متون عرفان اسلامی نیز بر این باورند که کُنه ذات حق نه در تیررس برهان حکیمان قرار می‌گیرد و نه مشهود کشف عارفان واقع می‌شود:

«عنقا شکار کس نشود دام بازچین کانجا همیشه باد به دست‌ست دام را»

(حافظ، ۱۳۶۲، ص ۶)

بر اساس کلام‌های آیین یاری، خداوند دو نوع تجلی دارد:

الف) تجلی عام: تنزل خداوند به مقام خواندکاری

با تجلی خداوند در این مرتبه، «ذات» جلوه‌گر شد که بعد از آن عوالم و موجودات هستی یافتند. این ذات عالم را از کتم عدم به وجود آورد و در مراتب مختلف، تجلی و جلوه می‌نماید.

«ز ایجاد معدوم کتم عدم همی جلوه‌ها آورد دم به دم»

(کلام دوره شاه حیاس، ۱۳۸۴، ص ۳۱۰)

«خداوند موجودات را از عدم به وجود آورد و فیض او هر لحظه به عالم می‌رسد». تجلی ذات که به سبب آن، عالم هستی جلوه گر شد، تجلی عام به شمار می‌رود، کلام می‌گوید:

«مولام و «دُر» پی، «دُر» نه تای دریا زه «دُر» بر آما جهان کرد احیا»

(خان الماس، ۱۳۷۶، ص ۶۹)

«ذات در خلوت خانه غیب‌الغیوب (دُر) بود؛ وقتی از آن مقام تجلی کرد (یعنی در حضرت خاوندکار جلوه گر شد)، جهان هستی را آفرید؛ سپس جبرئیل و دیگر ملائک آفریده شدند.

«چه سِرُّ قدرتِ الله اکبر چوار تن و موجود آورد او نظر»

(شیخ امیر، ۱۳۷۵، ص ۱)

«خداوند بزرگ و والا مرتبه با نور قدرتی خود چهار فرشته - جبرئیل، اسرافیل، عزرائیل و میکائیل - را آفرید» و بعد از آن دیگر موجودات عرش و فرش خلعت هستی یافتند؛ در نهایت انسان جامعه هستی بر تن کرد.

«مَدَّت مَدیدی زه ما بین ویرد خَلَقْت آدم و خیال آورد»

(خان الماس، ۱۳۷۶، ص ۷۰)

«مَدَّت زیادی که از آفرینش موجودات ملکوتی و ملکی گذشت، خداوند اراده کرد تا انسان را خلق نماید».

ب) تجلی خاص یا مظهریت:

وقتی که ذات حقانی از سر کس‌نزان (عالم غیب) تنزل کرد و با عنوان «ذات» جلوه گر شد، ذره‌ای از پرتو آن نورالانوار در وجود انسان‌های برتر تجلی کرد؛ به این ترتیب، «مظهریت ذات» شکل گرفت. با تجلی ذات در جامعه انسان و تجلی گروهی از ملائک به عنوان مظاهر صفات خدا که چهار تا هفت تن دانسته شده است، یک دوره





ظهور ذاتی شکل می‌گیرد. یارسانیان پیدایش اهل حق را به این دوره ظهور ذاتی پیوند داده‌اند و مانند نصیریان، نخستین مجلای ذات حضرت علی علیه السلام به‌شمار آمده است:

«نه کس نزان بی، بی خواب و بی خورد تا و دُون شای میردان آخیز کرد»

(شیخ‌امیر، ۱۳۷۵، ص ۳)

«ذات حق در نهان‌خانه غیب بود تا این که در دون (مرتب و مقام) حضرت علی علیه السلام تجلی کرد».

در نگاه یارسانیان، کسی که متجلی از جلوه ذات حقانی باشد، از جایگاه و موقعیت فوق‌العاده‌ای برخوردار بوده است و او را «ذره‌دار» و «دیده‌دار» می‌دانند:

« ذره دار مَوُو دوسان هر میردی ذره دار مَوُو

نه پیشانیش نور اظهار مَوُو صیاد شون بر نیک اقرار مَوُو»

(شیخ‌امیر، ۱۳۶۸، ص ۵۶)

کلام‌های آیین یاری مظهر ذات را با عناوین مختلفی توصیف می‌کند؛ از آن جمله‌اند:
خدا:

«در ظاهر سلطانی در باطن خدایی در هر نقطه نظر کنم تو داری مأوایی»

(فضلی، ۲۰۱۱م، ج ۱، ص ۹۶)

«ای سلطان اسحاق، در ظاهر امر، تو سلطان اسحاق هستی و در باطن تو خدا هستی، به‌هر کجای عالم می‌نگرم، تو مأوا و منزل داری».

ذات خدا:

«بلی، ذات خُذات بی شک و لاون چه سِر سینه ت حَق سرکاون»

(دیوان گوره، ۱۳۸۲، ص ۵۰)

«آری، بدون شک تو ذات خدا در وجودت تجلی کرده و سینه‌ات و نیز در سر قلّه کوه‌ها پنهان است».

ذات مهمان:

«ذاتش مهمانن آفرضی ذات مولاش مهمانن»

(کلام دوره سید فرضی، ۱۳۷۷، ص ۴۰)

خدا مهمان:

«خُـدَاشِ مِـهْمَانِـنْ میرد، خُـدَا نِـیْنِ! خُـدَاشِ مِـهْمَانِـنْ»

(شیخ امیر، ۱۳۷۵، ص ۸)

«ذات حق، در نهاد آدمی مهمان است. انسان خدا نمی شود، ولی خدا در نهادش مهمان است.»

اساس آیین یاری بر اصل وحدت وجود «ذات یگانه» و «ذات مطلق» و «ذات مهمان» است (القاصی، ۱۳۵۸، صص ۷-۸).

پادشاه:

«آمایم وَ خِدْمَتِ پادشاهِ وُش جَمالِ شاد بیمان وَ جَم آرکان وَ رَمالِ»

(دیوان گوره، ۱۳۸۲، ص ۴۰۰)

«به خدمت پادشاه خوش جمال آمدم و در این جم و ارکان یاری، شاد شدیم.»

خاوندکار:

«مانا جِلْوَه جَامَه عِیاری نِیاش مَعْرِفَت شای خاوندکاری»

(مجمع الکلام سرانجام اهل حق، بی تا، ج ۱، ص ۳۷۱)

این اوصاف که به «مظهر ذات حقانی» نسبت داده می شود، در واقع به اعتبار ذات (فیض حق) در او جلوه کرده است؛ یعنی وصف به حال متعلق موصوف است.

در الاهیات یارسان، از آنجایی که مظهر ذات از ذات حقانی بهره مند است و اوصاف مظهر ذات را همان اوصاف خداوند می داند، شخص متجلی از ذات را که در طول این سلسله قرار دارد، دارای اوصاف الهی تلقی می کنند. به نظر می رسد که این اندیشه متأثر از عرفان نظری و مبانی روایی شیعی است که انسان کامل معصوم را أسما الله می داند: «نَحْنُ وَاللَّهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى» (المجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۱، ص ۶) و بر این اساس، مقامات آیینی اهل حق، آن اوصاف را به خود نسبت می دهند. در حالی که در روایت آمده است: «لَا يِقَاسُ بِنَا أَحَدٌ» (المجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۲، ص ۴۰۶). بن مایه مباحث آیینی یارسان در توجیه مسائل مختلف اعتقادی مانند: نبوت، امامت و فرجام انسان، تجلی ذات است؛ بنابراین بایسته است در معنای ذات در آیین یاری تأمل بیشتری داشته باشیم.



۲. تعریف ذات در کلام‌های آیین یاری

اصطلاح «ذات» در فرهنگ طایفه‌سان مصادیق مختلفی دارد و تبیین معانی و مصادیق آن نقش بنیادین در تفسیر و تحلیل هستی‌شناسی، خداشناسی حتی انسان‌شناسی یارسان دارد و بدون عنایت به این مسأله، پژوهش دربارهٔ باورهای اعتقادی یارسان - به‌ویژه خداشناسی - نتیجهٔ مطلوب فلسفی، علمی و منطقی در پی نخواهد داشت.

موضوع ذات، تجلّی و ظهور مظاهر اسما و صفات خداوند با عبارات و اصطلاحات خاص کلام‌های آیین یاری مطرح شده است؛ اما بیان کلام‌سرایان در تبیین و تفسیر این مفاهیم رمزی و با اصلاحات خاص آیینی و گاه با استمداد از مفاهیم عرفان نظری بیان شده است.

«نه برز بی نه نزم، نه لیز نه مکان نه بیضهٔ «دُر» بی نه بحر العُمان»

(نوروز، ۱۳۳۷، ص ۳۳۴)

«آن گاه نه کوه‌های بلند سر به فلک کشیده بود و نه جایگاهی برای استراحت و نه مکانی برای زیستن بود، نه دره البیضا بود و نه حضرت حق در عما جلوه گر شده بود.»

«نه تاریکی تار نه روشن چون رُو نه زنگی سواد فرنگی دوهو»

(نوروز، ۱۳۳۷، ص ۳۳۴)

«نه تاریکی مطلق بود، نه روشنایی مانند روز بود، نه نژاد سیاه بود، نه نژاد سفید، نه [دوهو] اشاره به هیولای اولی دارد که مادهٔ المواد است.

«نه سال بی نه مانگ، نه فصل چهاررنگ نه وقت بی، نه بی‌وقت، نه زود نه دَرَنگ»

(نوروز، ۱۳۳۷، ص ۳۳۴)

«نه سال بود، نه ماه «ماه‌های دوازده گانه»، نه فصل چهاررنگ «زمستان - بهار -

تابستان - پاییز»، نه تأخیری، نه درنگی.»

«اوسا جای مقام مأواش نه کُوبی گوشه‌گای لائش نه کام بسوبی»

(نوروز، ۱۳۳۷، ص ۳۳۵)

«آن گاه که نه پردهٔ عمایی بود، نه مکانی مقام پروردگار در کجا قرار داشت؟»



منشأً ظهور و بروز موجودات حضرت «ذُر» است و این اسرار بر هر کسی آشکار نیست.

«هر کس بزائو جاگه شون «ذُر» هم شرمستن هم سیفِ سنگ بُر»

(نوروز، ۱۳۳۷، ص ۳۳۶)

«هر کس بداند که جایگاه و مکان [تجلی گاه نور الانوار] در کجا قرار داشته است، چنین کسی در برهان و استدلال خدانشناسی همانند حضرت علی علیه السلام قوی و محکم است».

واژه «ذات» در کلام یاری مشترک لفظی است؛ از این رو، معانی و مصادیق مختلفی نیز داراست. معنای واژه «ذات» در کلام یاری با واژه «ذات» در فلسفه و عرفان اسلامی در برخی موارد مشترک و در بعضی موارد متفاوت است. ذات در فلسفه به معانی مختلفی از جمله: هستی، حقیقت و هویت یک چیز به کار رفته است (غفاری، ۱۳۸۰، ص ۱۷۹). ذات در عرفان، به وجود مطلق عاری از هر قید اطلاق می شود. «ذات حق و مقام حقیقت وجود، نه مقید است به صفتی، نه غیر مقید... لذا مقام ذات، نه اسم دارد و نه رسم» (قیصری، ۱۳۸۱، ص ۵۰)؛ اما معانی «ذات» در کلام اهل حق به این شرح است:

۱. گاهی مراد از «ذات»، حضرت واجب - تعالی - است و برای آن سه عنوان آمده است که عبارت اند از: «یا»، «ذُر» و «خاوند کار». ذاتی که منشأ پرتو افشانی جلوه حَقّانی در جامعه انسانی است. پیر موسی، تجلی خداوند را منشأ پیدایش مظاهر و جلوات حق - تعالی - دانسته و می گوید:

«هرجه خور هلات تا و خور آوا رُجوشن و ذات تاي بی همتا»

(مجمع الکلام سرانجام اهل حق، بی تا، ج ۳، ص ۱۶۹؛ دیوان گوره، ۱۳۸۲، ص ۱۴۷)

«همه موجودات و چرخش گردون و پیدایش شب و روز، به فیض ذات یگانه و بی همتا برمی گردند و بدو نیازمند هستند». در این بیت، به اعتبار دو صفت «تا» یعنی یگانه و «بی همتا» نشان می دهد که مراد از «ذات»، خداوند است.

«خُوس وانـاوه خُوس ذِکِرِ ذاتِ شُبِحان وانـاوه

نَوَاتات قَطِرَة شُوْنَم شانـاوه سیفِ صُو رُخسارِ ویش نماناوه





...مُرغان وَ آوازِ رَمَزْمَهُ حُوشِحُوْ و انانِ ذِکْرِ ذاتِ حَیِّ لایْمُوْ»

(شیخ‌امیر، ۱۳۷۵، ص ۱۸۲)

«خروس می‌خواند، خروس ذکر ذات خداوند سبحان را می‌خواند. (به امر خداوند) نباتات قطره‌شبنم می‌پراکنند. تیغ (شعاع) آفتاب صبح رخسار خویش را نشان می‌دهد. مرغان با صدای زیبا و خوش‌الحان ذکر خداوند زنده‌نامیر را نغمه‌سرایی می‌کنند.»

«جَه بارهٔ یارانِ تُو در گواهی قَسَمَتِ وَ اَوْرَنگِ ذاتِ اِلهی»

(شیخ‌امیر، ۱۳۷۵، ص ۶۱)

«تو را به ذات الهی قسم که تو دربارهٔ یاران گواهی بده.»

۲. گاهی مراد از ذات، اسم و نام است:

«دِلِیه هَـ زازَن دِلِم ضامِنِ گَشِ ذاتِ هَزارَن»

(نوروز، ۱۳۳۲، ص ۲۴۳)

«ای دل، هزار است. من ضمانت بار حضرت حق را که مقرر بود، تا هزارویک مرحله از سیر کمالات بر دوش بکشم بر عهده دارم.»

«نوروز وَ هَزارِ یَکِ ذاتِ حیدرِ مَن آشوی شارانِ جَهانِ باخَبَر»

(نوروز، ۱۳۳۲، ص ۱۰۹)

«نوروز از هزارویک ذات حیدر آگاهی یافت و من بیدارکنندهٔ شهرها (افراد چهل تن) هستم و جهان را از این امر آگاه خواهم کرد.»

«پَرشَنگِ جَمالِ یَکِ ذاتِ هَزارِ گِردی جَهانِ جَمِ یَکِ جَسَدِ قَرار»

(نوروز، ۱۳۳۲، ص ۱۴۶)

«یک ذات کامل از هزار ذات در یک جسد تجلی نمود و پرتو افشانی جمال او تمام ذات‌های جهان را در وجود خود قرار داد.»

«قاف تا قافِ جَهانِ یَبُو وَ سُجُودِ سَجدَه بَـوَرانِ وَ ذاتِ مَعْبُود»

(نوروز، ۱۳۳۲، ص ۵۰)

«گستره عالم آفرینش به سجده خواهند افتاد و به ذات معبود یکتا سجده خواهند کرد (سجده می کنند)».

پس در برخی موارد معنای «ذات» در کلام یاری با فلسفه و عرفان اسلامی معنای واحدی دارد. مثلاً ذات حق در عرفان و کلام یارسان به خداوند اطلاق می شود. در عرفان نظری، منظور از «ذات حق» خداوند است که به آن «هویت غیبیه» (قیصری، ۱۳۸۱، ص ۷۹) و «وجود مطلق» (ابن فناری، ۲۰۱۰م، صص ۲۰۵-۲۱۰)، اطلاق می کنند. در کلام نیز ذات حق به همین معنا گفته می شود:

ذات حَقِّ یَا بَیِّ نَه عَهْدِ ذَرَاتِ ذَاتِ حَقِّ یَا بَیِّ

(خان الماس، ۱۳۷۶، ص ۶۹)

«ذات حق در حضرت «یا» بود. پیش از آفرینش هستی ذات حق در حضرت «یا» بود».

۳. گاهی منظور از «ذات»، موجودی است که بعد از مرتبه خوانند کار جلوه گر شد، این موجود، از نگاه عرفانی و روایی صادر اول است. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللهُ الْعَقْلَ» (الأحسانی، ۱۴۰۵، ۹۹/۴). از نظر فلاسفه و حکما و عرفا، قلم اعلی و موسوم به عقل اول است که وجود عامی است که بر اعیان ممکنات افاضه وجود می کند (ابن فناری، ۲۰۱۰م، ص ۲۳۵). از نگاه کلام آیین یاری، صادر اول ذاتی است که پس از مقام خوانندکاری آفریده شده است و فیض ساری در عالم و انسان.

«دگر گویم از داستان نصیر چگونه به آن ذات حق کرد سیر»

(جیحون آبادی، ۱۳۶۱، ص ۲۳۷)

در این بیت، مقصود از ذات حق همان فیض خداوند است که در جامعه حضرت علی علیه السلام جلوه گر شده است.

با تبیین و تمیز موارد کاربرد ذات حق و ذات به معنای حضرت حق با مواردی که ناظر به فیض ساری در جهان و انسان است که در دریافت مراد کلام دانان نقش کلیدی دارد، روشن می شود که آن دسته از کلام هایی که انسان را ذات خدا می دانند، ناظر به تجلی ذات، در جامعه انسان هستند نه تجلی یا حلول ذات حق، یعنی خداوند. چون تمیز





و تفکیک این دو اصطلاح بر پژوهش گران پوشیده مانده است، در تحقیقات خود قضاوت‌های شتابان داشته‌اند و آن دسته از کلام‌دانانی که به این رموز کلامی واقف نبوده‌اند، برداشت‌هایی دور از صواب داشته‌اند.

اگر کلام اهل حق می‌گوید: ذات حق - به معنای هویت مطلقه که لا اسم و لا رسم له - در انسان تجلی می‌کند، از نظر عرفان نظری صحیح نیست؛ زیرا ذات حق در انسان یا در چیز دیگری تجلی نمی‌کند، بلکه آنچه که در عالم سریان و جریان دارد، فیض حق - تعالی - است که در کلام‌ها «ذات» نامیده می‌شود و در عالم به صورت عام و در انسان به گونه‌ای ویژه و خاص پرتو افشان است. بنابراین، با این بیان، اشکال مبنایی بخش مهمی از کلام‌ها که ناظر به تجلی ذات حق در انسان است و کلام‌دانان به سبب آن باورمند به انسان خدایی و اولو‌هیت انسان هستند، رفع و دفع می‌گردد؛ اما اشکال آن دسته از کلام‌هایی که به غلو درباره پیشوایان آیینی پرداخته‌اند، همچنان باقی خواهد ماند.

۴. یکی از مصادیق «ذات»، روح و حقیقت انسانی می‌باشد.

«مرغی ذره و ذات سرجوش پاکن مرغی خورد و خواب عالم خاکن»

(نوروز، ۱۳۳۷، ص ۱۸۳)

«سرچشمه ذره و ذات، روح پاک و بی‌آلایش است، برخی روح‌ها در پی تمایلات دنیای خاکی‌اند».

در فرهنگ یاری، انسان می‌تواند با زدودن غبار از گوهر وجود خویش و آراستن آن به نور حقانی درون خود را روشن نماید. وقتی که دل مانند آینه صاف شد، آن‌گاه انسان می‌تواند باطن و ذات خود را در حجره درونش بشناسد.

«آیینم گرد او دست دایم نه دور مرغ ویم ناسام نه حجره درون»

(نوروز، ۱۳۳۷، ص ۱۶۰)

«[کنایه از این که] آینه‌ام را در دست گرفتم و در آن دوربین نگاه کردم و باطن و ذات و مرتبه خود را در حجره درونم شناختم». خودشناسی، یعنی ذات‌شناسی خویش. مرغ، کنایه از ذات و روح انسان است.

۳. مراتب تجلی ذات خداوند

مردم یارسان معتقدند که ذات خداوند در تمام موجودات عالم تجلی داشته است (القاصی، ۱۳۵۸، ص ۹) و جهان را مظاهر و جلوات حق - تعالی - توصیف کرده‌اند.

«کُونِ کِی دِیْن مَأَواش نَه کُونِ چون ذرّة آفتا وَ هَمّه جای تُون»

(نوروز، ۱۳۳۷، ص ۳۴۲)

«ذات حضرت حق کجا است؟ تا به حال چه کسی خدا را دیده؟! مأوای او در کجا می‌باشد؟ مانند ذرّة آفتاب و همه جای جهان می‌باشد».

در باور متون کلامی آیین یاری، خداوند دارای تجلیاتی است که ذواتی را به تناسب خود بروز می‌دهند. بر اساس مفاد کلام‌های اهل حق، تجلیات خداوند عبارت‌اند از: تجلی خداوند در مقام «یا» که با وجود بحت و ذات احدیة العین (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۱۰۵) و غیب غیب غیب (نسفی، ۱۳۸۶ «الف»، ص ۳۵۳) که لا اسم له و لا رسم له و لاحکم له (کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۴؛ ابن ترکه، ۱۳۶۰، ص ۱۱۹)، و در مقام «دُرّ» با ذات احدیة الجمع (القونوی، ۱۳۷۱، ص ۵۶) و حقیقة الحقائق (جامی، ۱۳۷۰، ص ۳۵) و در مقام «خاوند کار» با «واحدیت» (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۲۰۰؛ قیصری، ۱۳۸۱، ص ۵۷؛ ابن فناری، ۲۰۱۰م، ص ۲۸۵) مقایسه می‌شوند که در این مقال به شرح این مراتب می‌پردازیم:

الف) تجلی خداوند در مرتبه «یا» (ذاتیایی)

کلام یاری واژه «یا» را اولین اسم برای خداوند می‌داند. کلام‌دانان معنا و تبیین دقیقی درباره این اسم نشان نداده‌اند. آنچه متون آیینی در این حوزه به دست می‌دهد، این است که خداوند قبل از آفرینش عالم ملکوت و مُلکک در حضرت «یا» بود و در آن حضرت، هیچ تعینی ندارد؛ از این رو، توضیح و تعریفی در این باره در کلام و آثار یارسانیان دیده نمی‌شود.

«أوسا پادشام نَه لُوح «یا» بی نَه أرض، نَه سما، نَه تُرّیا بی»

(شیخ‌امیر، ۱۳۷۵، ص ۳۲)





«در آن هنگام که ذات حضرت حق در لوح «یا» بود، زمین و آسمان و ستارگان خلق نشده بودند».

«هر چه ازل زو دنیا و «یا» بی ذات کس نزان و دُون «یا» بی»

(مجمع الکلام سرانجام اهل حق، بی تا، ج ۲، ص ۱۲)

«از ازل که بنیان دنیا برافراشته شد، حقایق موجودات در «یا» بود، ذات غیب الغیوب نیز در مقام «یا» بود».

نوروز سورانی این مرتبه را قبل در بیضا و عماء می داند (نوروز، ۱۳۳۷، ص ۳۳۴).

«مردی شاهیدی نامیم عزیزی شام نه دُون «یا» کرد رستاخیزی»

(دوره هفتوا، ۱۳۶۱، ص ۵۳)

«گواهی می دهم که نامم عزیز است. پادشاهم در جامه «یا» رستاخیزی به پا کرد». همان طور که اشارت رفت «مقام یایی» با مقام «احدیة العین» و ذات بحت لاتعین الهی منطبق است که:

«نه اشارت می پذیرد نه بیان نه کسی زو علم دارد نه نشان»

(عطار، ۱۳۸۸، ص ۳۸)

و در واقع در حرف ندای «یا» متوقف می شویم و در «نظام توحیدیه» (المجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۲۲۸) و «کَمَالُ الْإِحْلَاصِ لَه»، «نَفَى الصَّفَاتِ عَنْهُ» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴، ص ۳۹) می کنیم: «عارفان چون دم از قدیم زنند «ها» و «هو» را میان دو نیم زنند»

(سنایی، ۱۳۸۳، ص ۶۵)

از نگاه عرفان نظری، حضرت حق از حیث اطلاق ذاتی حکم، وصف و نسبت بردار نیست؛ زیرا که هر یک از این نسبت ها مقتضی تعیین است و وجود مطلق، عاری از تعیین است (القونوی، ۱۳۷۱، ص ۱۱۵).

«احدیة العین» احدیت خداست از حیث غنای از اسماء و صفات (ابن عربی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۰۵) در مقام لا صفة ولا ائیة ولا اسم ولا رسم ولا وسم ولا تعیین له (القونوی، ۱۳۸۱، ص ۲۸۴). «احدیة عین» همان احدیت صرف ذات است، بدون اعتبار کثرت که مقتضی غنا از اسما و مقتضیات آن ها؛ یعنی اکوان است (کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۱۴۷).

ذات «احدیت عین» از عالمیان بی‌نیاز است (إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ) (العنکبوت، ۶)؛ لذا به‌همین جهت از اسم نیز بی‌نیاز است؛ چراکه اسما اگرچه از وجهی عین ذات‌اند، اما از وجهی غیرذات‌اند؛ چون همان‌طور که اسما بر ذات دلالت می‌کنند بر مفهوماتی نیز دلالت می‌کنند که به‌وسیله آن‌ها بعضی از اسما از بعضی دیگر تمایز می‌یابند و آن مفهومات را اثر آن اسما که عبارت از افعال صادر از مظاهر آن‌هاست، محقق می‌سازد (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۱۰۵).

ب) تجلی خداوند در مقام «ذُر» (ذات ذُرّی)

با تجلی ذاتی «یا» بی، مقام «ذُر» جلوه‌گر می‌شود. این مقام با حضرت «احدیه الجمع» مقایسه می‌شود. بعد از تجلی ذات بحت، «احدیه الجمع» تعیین پیدا می‌کند. اولین تجلی غیب هویت تجلی ذات بر ذات به صفت وحدت بود که «احدیه الجمع» و «واحدیت» از وی به وجود آمد (جامی، ۱۳۷۰، ص ۳۴) و آن را «تجلی احدی ذاتی حبی» و «وحدت علمی» نیز می‌خوانند (آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۲۰۸).

در حدیث قدسی آمده است: «كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِيًّا، فَأَحْبَبْتُ أَنْ أَعْرِفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِأَعْرِفَ» (المجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸۴، ص ۱۹۹). عبارت «كُنْتُ» از تعیین اول که بعد از غیب مطلق است خبر می‌دهد (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۱۹). تعیین بعد از اطلاق ذات احدیه الجمعیه است. در این حضرت، «جمع اعتبارات در او مندرج و مندمج است» (جامی، ۱۳۷۰، ص ۳۸) و چون حقایق در این مقام به نحو کثرت در وحدت موجودند و ظهور تفصیلی ندارند، اسما و صفات در آن مستهلک‌اند (آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۲۲۰)، اما اشارت هو را می‌پذیرد.

در «احدیه الجمع» (تعیین اول)، همه صفات، مانند علم و قدرت، وحدت دارند، مانند اتحاد صفت و موصوف (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۲۴) و در مرتبه «واحدیت»، صفات از نظر مفهوم تمایز دارند و با تکثر آن‌ها اسما و مظاهر آن‌ها در عالم جلوه‌گر می‌شوند (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۲۵).

در آثار مختلف آیینی، مسائل زیادی درباره این مقام با بیانی رمزی، استعاری، تمثیلی و سمبلیک مطرح شده است. آرای کلام‌سرایان درباره این مقام از نظر آفرینش





گونگون است، کما این که تفسیر کلام‌دانان نیز از این مقام نیز با مقام «احدیت» ناسازگار است. کتاب «تذکره اعلی» داستان آفرینش «دُر» را منطبق با متون روایی شیعه طرح کرده است (ایوانف، ۱۹۵۰م، صص ۴-۸). «دُر» از جمله حقایق وجودی به‌شمار رفته است که خداوند صُوری را در آن «دُر» آفرید و در آن صُور جمال خویش را مشاهده کرد؛ سپس آن «دُر» را از بین برد و بعد از هفتاد هزار سال بار دیگر آن را آفرید و این ایجاد و اعدام شش بار تکرار شد. در هر مرتبه‌ای صُوری گونگون در «دُر» ایجاد کرد و بعد از آن، فرشتگان مقرب را به خلعت وجود آراسته کرد. (ایوانف، ۱۹۵۰م، صص ۸-۱۱) این مسأله با همین موضوع در احادیث مفصلی در کتب روایی آمده است (المجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۵، صص ۲۹-۳۳؛ المجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۴، صص ۲۰۰-۲۰۲).

برخی کلام‌دانان تعبیری دیگر از «دُر» دارند و گفته‌اند: «عالم در محفظه‌ای بود به نام [دُر] که اندازه و حجمی برایش ذکر نشده است!» (القاصی، ۱۳۵۹، ص ۲۸). بررسی متون یارسان نشان می‌دهد که منظور از «دُر»، شیء مادی نیست، بلکه یک بیان استعاری است. همان‌گونه که «دُر» شیئی گران‌بها و در عمق دریاست و دست یافتن به آن از عهده غَواصان ماهر برمی‌آید، ذات حضرت حق - تعالی - در خلوت‌خانه غیب است که کسی را یاری دست یازیدن به کُنه وجود او نیست؛ لذا کلام‌سرایان با بیانی استعاری از آن به «دُر» یاد کرده‌اند. البته این اصطلاح می‌تواند بیانی از «خَلَقَ جَوْهَرًا...» (الحر العاملی، ۱۳۸۴، ص ۸۰؛ المجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۴، صص ۲۹ و ۲۴۹؛ نجم‌رازی، ۱۳۶۵، ص ۵۷) یا «جَوْهَرَةٌ مِنْ نُورِ مُحَمَّدٍ ﷺ» در حدیث علی عَلَيْهِ السَّلَامُ (المجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۵، صص ۲۹-۳۳) یا «الْيَأْقُوتَةُ الْحَمْرَاءُ» (الآلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۲، ص ۳۶۰) یا «الدَّرَّةُ الْبَيْضَاءُ» در عرفان ابن عربی (ابن عربی، ۱۹۹۴م، ج ۱۳، ص ۱۸۹) یا «كَنْزًا مَخْفِيًّا» در حدیث قدسی معروف (المجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸۴، ص ۱۹۹) باشد یا از «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الدَّرَّةَ» (نسفی، ۱۳۸۶ «ب»، ص ۴۳؛ الجندی، ۱۴۲۳ق، ص ۱۱۰) گرفته شده؛ اما از خطا و تحریف مصون نمانده است. در آثار منظوم درباره مقام «دُر» دو ایده مقابل هم قرار دارد، بعضی تصریح دارند که خداوند در «دُر» هنوز چیزی نیافریده بود:

«جَلِيلٌ جَبَّارٌ بَوَانِيمٌ ثَنَائِ جَلِيلِ جَبَّارِ

نَه لَوْحَ نَه قَلَمَ نَه يَارَ نَه أَغْيَارَ پادشام نَه «دُر» بی، «دُر» نَه دریابار»

(شیخ‌امیر، ۱۳۷۵، ص ۱)

«خدای بزرگ و جبران‌کننده نارسایی‌ها، ذکر ثنا و ستایش خدای بزرگ و جبران‌کننده را بگوئیم. آن وقتی که لوح محفوظ و قلم اعلی (عقل اول) افریده نشده بود، ذات حق در دُر بود و دُر در دریای بیکران و لایتناهی قرار داشت.»

«تا که پادشام نَه دانه «دُر» بی بنیادش نَه یُورِتِ کَسَ نَرانِ سِرِّ بی»

(شیخ‌امیر، ۱۳۷۵، ص ۱)

«تا وقتی که پادشاهم (ذات) در نهرانخانه «دُر» بود، بنیاد و ذاتش در مرتبه و مقام سِرِّ قدرتی (غیب‌الغیوب) بود که کسی از آن مقام خبر ندارد.»

ج) تجلی خداوند در مقام «خاوندکار»

خداوند پس از جلوه‌گرشدن در مقام «در»، در مرتبه «خاوندکار» ظهور کرد. این مقام با «واحدیت» که «تعین ثانی» است مقایسه می‌شود که در حقیقت صورت «تعین اول» است (جامی، ۱۳۷۰، ص ۳۸) و حقایق و مراتبی را که در حضرت «تعین اول» مندمج و مستهلک‌اند، در بردارد (ابن‌فناری، ۱۳۸۸، ص ۲۴۴). فرق بین «احدیت» و «واحدیت» به اجمال و تفصیل و «واحدیت»، «تعین احدیت» است. این مرتبه را مرتبه «الوهیت» و «ربوبیت» نیز نامیده‌اند (خوارزمی، ۱۳۷۹، ص ۲۲)، کما این که از آن به مقام «قَابَ قَوْسینِ أَوْ أَدْنَى» (النجم، ۹) و «تعین قابل ثانی» و «حقیقت محمدیه» و «ظَلِّ مقام» (أَوْ أَدْنَى) تعبیر شده است (آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۲۰۹).

گفتنی است در تفسیر نوروز سورانی و شیخ‌امیر درباره منشأ ظهور کثرات در عالم تفاوت دیده می‌شود. در دفتر نوروز و دیوان گوره بحث پیدایش کثرات را در مقام «دُر» مطرح می‌کند.

«چهار مَلْکَ زه نُورِ ساخت نَه جُسه سِرِّ ویش شین نَه مکتب بطن دریای [دُر]»

(نوروز، ۱۳۳۷، ص ۳۳۶)





«خداوند چهار فرشته را از نور و جسم سزّی آفرید و خودش همچنان در دریای
بیکران «دُر» و غیب‌الغیوب بود».

ولی شیخ‌امیر، مقام خاوندکار را آغاز ظهور و بروز پیدایش عالم کثرات توصیف
می‌کند.

«آسِمَان وَ زَمِینِ وی رَنگِ دا قَرار نام ویش نِیا وَ خَاوَنَدَکار»

(شیخ‌امیر، ۱۳۷۵، ص ۱۰۱)

«خداوند آسمان و زمین را با نظم خاصی قرار داد، آن‌گاه نام خود را «خاوندگار» نامید».

خان الماس آفرینش عالم را در مرتبه سوم می‌داند.

«نام ویش نِیا وَ خَاوَنَدَکار عَرش و فَرش و کُرُسی اُوسا دا قَرار»

(خان الماس، ۱۳۷۶، ص ۶۹)

«وقتی که خداوند تجلّی کرد و عرش و کرسی و فرش را آفرید، آن‌گاه خود را

«خاوندکار» نامید».

بنابر جهان‌شناسی کلام یاری، همه حقایق موجودی عالم در مراتب سه‌گانه، وجود
داشته‌اند. این حقایق سیر نزول را طی کرده‌اند تا این که در عالم کثرات، وجود عینی
یافتند. ذات و دیگر حقایق وجودی در مقام «یا» وجود ذاتی داشته‌اند، با تجلّی خداوند
به مرتبه «دُر» این حقایق وجود علمی جمع‌ی پیدا کردند، با تنزّل خداوند به مقام
«خاوندکار» به وجود عینی رسیدند و با تجلّی خاوندکار، ابتدا ذات سپس دیگر مجرّادات
و آن‌گاه موجودات مادی در عالم عین جلوه‌گر شدند.

«بِنِیاد چُه‌سار و سه اُوسا نِیامان نه مایه «دُر» بَیم سواد بی شامان»

(دفتر لاجین، ۱۳۸۴، ص ۱۱۱)

«اساس و بنیاد چهار فرشته و سه ملک دیگر را آفرید. در دُرّ بودم و خداوند بر

عرصه قدرت این جهان هستی قرار گرفت».

برخی به صورت اجمال گفته‌اند که صور موجودات عالم در مقام خاوندکار بوده است:

«خَاوَنَدَکار بِی ای سِرّ وَ سِینَه خَاوَنَدَکار بِی»

(شیخ‌امیر، ۱۳۷۵، ص ۲)

«پروردگار عالم بود، این اسرار و رمز و راز باطنی عالم و آفرینش در علم حضرت حق (خاوندکار) بود».

در بیتی دیگر، سیر تنزّلات «ذات» (پادشاه) را از عالم غیب به مرتبه «ذُر»، سپس آفرینش آن را این گونه بیان می کند:

«أوسا پادشام نه لوح یا بی نه أرض، نه سما، نه تُریا بی»

(شیخ امیر، ۱۳۷۵، ص ۳۲)

«آن گاه که پادشاه در [ذُر] بود، پیش از آن در مرتبه غیب الغیوب و دریای اسرار وجود داشت».

منشأ اساسی تفاوت نگرش جهان بینی اهل حق با عرفان اسلامی درباره جایگاه انبیای الهی به ویژه وجود مبارک پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با افراد متجلی از ذات حقانی به همین مبحث برمی گردد. عرفان اسلامی صادر نخستین را حقیقت محمدیه صلی الله علیه و آله می داند (ابن عربی، ۱۹۹۴، ج ۲، ص ۲۲۷؛ آملی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۴۱۳)، ولی از متون اهل حق استنباط می شود که آن را «حقیقت علویه» علیه السلام می دانند؛ زیرا این مظهر ذات حضرت علی علیه السلام است؛ چنان که متون منظوم کلامی و کتاب «تذکره اعلی» حضرت علی علیه السلام را نخستین مظهر اعظم ذات حق به شمار می آورند.

«نه کس نزان بی، بی خواب و بی خورد تا و دُون شای میردان آخیز کرد»

(شیخ امیر، بی تا، ص ۳)

«ذات (پادشاه) بدون این که خواب و خوراکی داشته باشد، در مرتبه غیب الغیوب بود تا این که در جامه حضرت علی علیه السلام جلوه گر شد».

بر اساس این نگرش، هرگاه «ذات» در جامه بشری جلوه گر شود، یارسانیان شخص متجلی از ذات حقانی را «مظهر ذات» می خوانند و کسانی که متجلی از فرشته باشند، «مظهر صفات» تلقی می کنند؛ لذا یارسانیان پیامبران را متجلی از فرشتگان تلقی می کنند و مظهر صفات حق می دانند و حضرت علی علیه السلام و دیگر افرادی که بعد از آن حضرت متجلی از ذات به شمار رفته اند، «مظهر ذات» معرفی می کنند.



نتیجه‌گیری

در آثار کلامی اهل حق، مسائل تجلی خداوند در لابه‌لای بندهای کلامی به گونه‌ای پراکنده و نامنظم وجود دارد. با وجود این که موضوع تجلی خداوند اصل بنیادین آیین یارسان به‌شمار می‌رود، اما تا کنون اثری مستقل در این باره نگاشته نشده است و در آثار نویسندگان یارسان و پژوهش‌گران در این باره به‌صورت علمی و مستوفی بحث نشده است.

مهم‌ترین عامل شناخته‌شده که مانع از مطالعه و بررسی در این موضوع است، باور به «سرّ مگو» است. بر این اساس، کلام‌دانان بحث و بررسی درباره‌ی خداشناسی و مسأله‌ی تجلی ذات را منطبقه ممنوعه قلمداد می‌کنند؛ زیرا در این نگرش رمز و راز هستی باید در سینه‌ی مردان الاهی محفوظ بماند. این ایده کاستی‌هایی در پی داشته است. تبیین تجلی ذات حق و ذات و نیز تمییز بین این دو مفهوم، دو اثر مهم در پی دارد:

۱. ذات حق نه در انسان و نه در امر دیگری تجلی نمی‌کند، بلکه آنچه در انسان پرتوافشان است، فیض حق است که در عالم و انسان سریان و جریان دارد؛ ذات است که با صادر اول و حقیقت محمدیه مقایسه می‌شود.

۲. با وجود این که در برخی منابع کلامی صادر نخستین را «نفس رحمانی» (حقیقت محمدیه) می‌داند، اما به دلیل اجتناب از مطالعه و بررسی علمی و منطقی، این معنا درست فهم نشده است. یارسانیان صادر نخستین را «حقیقت علویه» قلمداد می‌کنند و مصداق آن را در عالم ناسوت حضرت علی علیه السلام تلقی کرده‌اند. این نگرش با عرفان نظری و منابع روایی سازگار نیست و به تبع آن، تفسیری که از تجلی ذات و صفات ارائه کرده‌اند، مقام نخستین شخص متجلی از ذات را که حضرت علی علیه السلام تلقی کرده‌اند، بالاتر از جلوه‌گاه صفات یعنی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌دانند. افزون بر آن، اندیشه‌ی مذکور را منشأ اساسی زیاده‌روی و غلو در حق پیشوایان آیینی باید دانست.

خلاصه‌ی مطلب این است که معارف ذوقی و معرفتی اهل حق صورت استحاله شده‌ای از بعضی مسائل معارف ذوقی اسلامی است که یارسانیان آن را به‌صورت فلسفه‌ای خاص درآورده‌اند؛ لذا تفسیری که آثار مختلف اهل حق درباره‌ی مسائل و



نظر
هدیه

سال بیست و ششم، شماره سوم (پیاپی ۱۰۳)، پاییز ۱۴۰۰

مراتب تجلی و مظاهر و جلوات خداوند مطرح می‌کنند، گاه با مسائل اسلامی فاصله دارد و در پاره‌ای از موارد با تفاوت و تناقض آرا بین متون کلامی مواجه می‌شویم؛ اما آثاری که بعد از عصر سلطان اسحاق ارائه شده است، تحت تأثیر فرهنگ اسلامی تا حدودی فاصله را کم کرده است.



فهرست منابع

* قرآن کریم.

۱. نهج البلاغه. (۱۴۱۴ق). الامام علی عليه السلام (شريف الرضى، صبحی صالح). قم: هجرت.
۲. آشتیانی، سیدجلال‌الدین. (۱۳۷۰). شرح مقدمه قیصری. تهران: امیرکبیر.
۳. آملی، سیدحیدر. (۱۴۲۲ق). تفسیر المحيط الأعظم (مصحح: سیدمحسن موسوی). تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
۴. آلوسی، سیدمحمود. (۱۴۱۵ق). روح المعانی (محقق: علی عبدالباری عطیة). بیروت: دارالکتب العلمیه.
۵. الأحسانی، ابن‌ابی‌جمهور. (۱۴۰۵ق). عوالی اللثالی (محقق: مجتبی‌العراقی). قم: سیدالشهداء.
۶. ابن‌ترکه، صائن‌الدین‌علی. (۱۳۶۰). تمهید القواعد (مصحح: سیدجلال‌الدین‌آشتیانی). تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۷. ابن‌ترکه، صائن‌الدین‌علی. (۱۳۷۸). شرح فصوص الحکم (مصحح: محسن بیدار). قم: بیدار.
۸. ابن‌عربی، محیی‌الدین. (۱۳۷۰). فصوص الحکم. تهران: الزهراء.
۹. ابن‌عربی، محیی‌الدین. (۱۹۹۴م). الفتوحات المکیة (مصحح: عثمان یحیی). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۰. ابن‌فناری، محمد. (۲۰۱۰م). مصباح الأنس (مصحح: عاصم ابراهیم‌الکیالی). بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۱. ایوانف، ولادیمیر. (۱۹۵۰م). تذکرة اعلى و مجموعة رسائل اهل حق. بمبئی: انتشارات اسماعیلی.
۱۲. التثقی، ابراهیم. (۱۴۱۰ق). الغارات (مصحح: عبدالزهراء حسینی). قم: دارالکتاب الإسلامی.
۱۳. جامی، عبدالرحمن. (۱۳۷۰). نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص (مصحح: سیدجلال‌الدین‌آشتیانی). تهران: وزارت ارشاد اسلامی.



۱۴. الجندی، مؤیدالدین. (۱۴۲۳ق). شرح فصوص الحکم (محقق: سیدجلال‌الدین آشتیانی). قم: بوستان کتاب.
۱۵. جیحون آبادی، نعمت‌الله. (۱۳۶۱). شاهنامه حقیقت (مقدمه: محمد مکرری). تهران: طهوری.
۱۶. حافظ شیرازی. (۱۳۶۲). دیوان حافظ (به اهتمام: محمد قزوینی و قاسم غنی). تهران: زوار.
۱۷. الحر العاملی. (۱۳۸۴). الجواهر السنّیة. نجف: النعمان.
۱۸. حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۸۱). هزار و یک کلمه. قم: بوستان کتاب.
۱۹. حسینی، سیدمحمد. (۱۳۹۵). ترجمه و تفسیر دیوان گوره. تهران: پرسمان.
۲۰. خوارزمی، حسین. (۱۳۷۹). شرح فصوص الحکم (مصحح: حسن‌زاده آملی). قم: بوستان کتاب.
۲۱. دفتر کلام تیمور بانیاران. (۱۳۸۰). (مصحح: حسین روحتافی، به خط سیدایمان خاموشی). نسخه خطی.
۲۲. دفتر لاجین عباسوندی. (۱۳۸۴). (به خط ظفر عسکری). نسخه خطی.
۲۳. دفتر لاجین عباسوندی. (۱۳۶۳). کلام دوره ی بهلول. (مقدمه و تفسیر: صدیق صفی‌زاده). تهران: طهوری.
۲۴. دیوان خان الماس. (۱۳۷۶). (به خط سیدخلیل عالی نژاد). نسخه خطی.
۲۵. دوره هفتوا. (۱۳۶۱). (مقدمه و ترجمه: صدیق صفی‌زاده). تهران: طهوری.
۲۶. دیوان گوره. (۱۳۸۲). (مقدمه و پاورقی: سیدمحمد حسینی). کرمانشاه: باغ نی.
۲۷. سبزواری، ملاهادی. (۱۳۷۲). شرح الأسماء الحسنی (مصحح: نجف‌قلی حبیبی). تهران: دانشگاه تهران.
۲۸. سنایی غزنوی. (۱۳۸۳). حدیقة الحقیقة و شریعة الطریقة (مصحح: مدرّس رضوی). تهران: دانشگاه تهران.
۲۹. الشّهرستانی، محمّد. (۱۳۶۴). الملل والنحل (محقق: محمد بدران). قم: الشریف الرضی.
۳۰. شیخ‌امیر زوله‌ای. (۱۳۶۸). دفتر شیخ‌امیر (به خط خاص علی نوروزی سیاه‌بیدی). نسخه خطی.
۳۱. شیخ‌امیر زوله‌ای. (۱۳۷۵). دیوان حضرت شیخ‌امیر (گردآورنده: سیدام‌الله شاه‌ابراهیمی). نسخه خطی.





۳۲. الصفّار، محمّد. (۱۴۰۴ق). بصائر الدّرجات. طهران: منشورات الأعلمی.
۳۳. صفی زاده (بوره که ای)، صدیق. (۱۳۶۱). بزرگان یارسان. تهران: عطائی.
۳۴. الطّبرسی، احمد. (۱۴۰۳ق). الإحتجاج علی أهل اللّجاج (مصّح: محمدباقر خراسان). مشهد: مرتضی.
۳۵. عطّار، فریدالدین. (۱۳۸۸). منطق الطیر (مصحح: محمدرضا شفیعی کدکنی). تهران: علمی.
۳۶. غفاری، محمّد. (۱۳۸۰). فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۳۷. الفرغانی، سعیدالدین. (۱۴۲۸ق). منتهی المدارک (مصحح: عاصم ابراهیم الکیالی). بیروت: دارالکتب العلمیة.
۳۸. فضلّی، سیدقاسم. (۲۰۱۱م). سیری به سوی خاندان سیدمحمد گوره سوار. ارییل: مکیانی.
۳۹. القاصی، مجید. (۱۳۵۹). اندرز یاری. تهران: کتابخانه طهوری.
۴۰. القاصی، مجید. (۱۳۵۸). آیین یاری. تهران: کتابخانه طهوری.
۴۱. القونوی، صدرالدین. (۱۳۷۱). النصوص (مصحح: سیدجلال الدین آشتیانی). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۴۲. القونوی، صدرالدین. (۱۳۸۱). إعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن (مصحح: سیدجلال الدین آشتیانی). قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۴۳. قیصری، داود. (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم (مصحح: سیدجلال الدین آشتیانی). تهران: علمی و فرهنگی.
۴۴. قیصری، داود. (۱۳۸۱). رسائل قیصری (مصحح و مقدمه: سیدجلال الدین آشتیانی). تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۴۵. کلام دوره سید فرضی. (۱۳۷۷). (به خط سید امرالله شاه ابراهیمی). نسخه خطی.
۴۶. کلام دوره شاه حیاس. (۱۳۸۴). با مقدمه: سید شمس الدین محمود (بی جا). ناشر: مؤلف.
۴۷. کلام دوره سید فرضی. (۱۳۷۷). (به اهتمام و قلم: سید امرالله شاه ابراهیمی). نسخه خطی.
۴۸. کلام دوره شاه حیاس. (۱۳۸۴). (مقدمه و حواشی: سید شمس الدین محمودی). [بی جا]: مؤلف.

۴۹. کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۷۰). شرح فصوص الحکم. قم: بیدار.
۵۰. المجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار (مصحح: السيد إبراهيم الميانجي، محمدباقر البهبودی). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۵۱. مجمع الکلام سرانجام اهل حق. (بی تا). (گردآوری: سام‌الدین تبریزیان). نسخه خطی.
۵۲. معین، محمد. (۱۳۶۴). فرهنگ فارسی. تهران: امیرکبیر.
۵۳. مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۷۳). مثنوی معنوی (مصحح: توفیق سبحانی). تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
۵۴. مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۸۴). دیوان کبیر شمس (مصحح: بدیع‌الزمان فروزانفر). تهران: طلایه.
۵۵. نجم رازی (دایه)، ابوبکر. (۱۳۶۵). مرصاد العباد (به اهتمام: محمدامین ریاحی). تهران: علمی فرهنگی.
۵۶. نسفی، عزیزالدین. (۱۳۸۶ «الف»). الإنسان الکامل (مصحح: ماریژان موله). تهران: طهوری.
۵۷. نسفی، عزیزالدین. (۱۳۸۶ «ب»). کشف الحقائق (مصحح: احمد مهدوی دامغانی). تهران: علمی و فرهنگی.
۵۸. نظامی گنجوی. (۱۳۶۳). اقبال‌نامه (مصحح: حسن وحیددستگردی). تهران: علمی.
۵۹. التوبختی، حسن. (۱۴۰۴ق). فرق الشیعة. بیروت: دارالاضواء.
۶۰. نوروز سورانی. (۱۳۳۲). دفتر نوروز (به خط: حق‌مراد کاکائی). نسخه خطی.
۶۱. نوروز سورانی. (۱۳۳۷). دفتر نوروز (به خط: حق‌مراد کاکائی). نسخه خطی.



References

* The Holy Qur'an.

1. Al-Ahsa'ei, I. (1405 AH). *Awali Al-La'ali*. (M, Al-Iraqi, Ed.). Qom: Sayyid al-Shuhada. [In Arabic]
2. Al-Farghani, Saeed Al-Din. (1428 AH). *Muntaha al-Madarik*. (A, I, Al-Kayali, Ed.). Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah. [In Arabic]
3. Al-Hor al-Ameli. (1384 AP). *Al-Jawahir al-Saniah*. Najaf: Al-Nu'man. [In Persian]
4. Al-Jundi, M. (1423 AH). *Sharh Fosus al-Hikam*. (S, J, Ashtiani, Ed.). Qom: Bustan Kitab. [In Arabic]
5. Al-Nubakhti, H. (1404 AH). *Firaq al-Shia*. Beirut: Dar Al-Azwa. [In Arabic]
6. Al-Qanawi, S. (1371 AP). *al-Nosus*. (S, J, Ashtiani, Ed.). Tehran: University Publishing Center. [In Persian]
7. Al-Qanawi, S. (1381 AP). *Ijaz al-Bayan fi Tafsir Om al-Qur'an*. (S, J, Ashtiani, Ed.). Qom: Islamic Propaganda Office. [In Persian]
8. Al-Qasi, M. (1358 AP). *Ayeen Yari*. Tehran: Tahoori Library. [In Persian]
9. Al-Qasi, M. (1359 AP). *Andarz Yari*. Tehran: Tahoori Library. [In Persian]
10. al-Safar, M. (1404 AH). *Basair al-Darajat*. Tehran: Manshurat al-A'alami. [In Arabic]
11. Al-Shahrestani, M. (1364 AP). *al-Milal va al-Nahl*. (M, Badran, Ed.). Qom: Al-Sharif Al-Radhi. [In Persian]
12. Al-Tabarsi, A. (1403 AH). *al-Ihtijaj ala Ahl al-Lujaj*. (M, B, Khersan, Ed.). Mashhad: Morteza. [In Arabic]
13. Al-Thaqafi, I. (1410 AH). *al-Qarat*. (A, Hosseini, Ed.). Qom: Dar al-Kitab al-Islamiyah. [In Arabic]
14. Alusi, S. M. (1415 AH). *Ruh al-Ma'ani* (A, Abdul Bari Atiyah, Ed.). Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah. [In Arabic]
15. Ameli, S. H. (1422 AH). *Tafsir al-Muhit al-A'azam*. (S. M. Mousavi, Ed.). Tehran: Iranian Ministry of Islamic Guidance. [In Arabic]



نظر
صدر

سال بیست و ششم، شماره سوم (پیاپی ۰۳)، پاییز ۱۴۰۰

16. Ashtiani, S. J. (1370 AP). *An explanation of Qeysari Introduction*. Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
17. Attar, F. (1388 AP). *Mantiq al-Tair*. (M, R, Shafiei Kadkani, Ed.). Tehran: Elmi. [In Persian]
18. *Divan Gavreh*. (1382 AP). (S, M, Hosseini, Ed.). Kermanshah: Baqe Ney. [In Persian]
19. *Diwan Khan Almas*. (1376 AP). (S, K, Alinejad, Ed.). Manuscript. [In Persian]
20. Fazli, S. Q. (2011). *A trip to the family of Seyyed Mohammad Gorehsavar*. Erbil: Makriani.
21. Ghaffari, Muhammad. (1380 AP). *Dictionary of Terms of Sheikh Ishraq*. Tehran: Association of Cultural Works and Honors. [In Persian]
22. Hafiz Shirazi. (1362 AP). *Divan of Hafez*. (M, Qazvini., & Q, Ghani). Tehran: Zavar. [In Persian]
23. *Haftwaneh period*. (1361 AP). (S, Safi-Zadeh, Trans.). Tehran, Tahoori. [In Persian]
24. Hassanzadeh Amoli, H. (1381 AP). *One thousand and one words*. Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
25. Hosseini, S, M. (1395 AP). *Translation and interpretation of Divan Gavreh*. Tehran: Porseman. [In Persian]
26. Ibn Arabi, M. (1370 AP). *Fusus al-Hikam*. Tehran: Al-Zahra. [In Persian]
27. Ibn Arabi, M. (1994). *Al-Fotuhah al-Makiyah*. (O, Yahya, Ed.). Beirut: Dar Al-Ihya Al-Torath Al-Arabi.
28. Ibn Fanari, M. (2010). *Misbah Al-Uns*. (A, I, Al-Kiyali, Ed.). Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah.
29. Ibn Tarakeh, S. (1378 AP). *Sharh Fousus al-Hikam*. (M, Bidar, Ed.). Qom: Bidar. [In Persian]
30. Ibn Tarka, Sa'in al-Din Ali. (1360 AP). *Tamhid al-Qawa'id*. (S, J, Ashtiani, Ed.). Tehran: Ministry of Culture and Higher Education. [In Persian]
31. Ivanov, V. (1950). *Tazkirah A'ala va Majmu'ah Rasa'il Ahle Haq*. Bombay: Samaili Publications



نظر
صادر

32. Jami, A. (1370 AP). *Naqd al-Nosus fi Sharh Naqsh al-Fosus*. (S, J, Ashtiani, Ed.). Tehran: Iranian Ministry of Islamic Guidance. [In Persian]
33. Jeyhounabadi, N. (1361 AP). *Shahnameh Haghghat*. (M, Makri, Ed.). Tehran: Tahoori. [In Persian]
34. Kashani, A. (1370 AP). *Sharh Fosus al-Hikam*. Qom: Bidar. [In Persian]
35. Kharazmi, H. (1379 AP). *Sharh Fosus al-Hikam*. (Hassanzadeh Amoli, Ed.). Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
36. Lachin Abbasvandi's Notes. (1363 AP). *The words of the Bohlool period*. (Introduction and Interpretation: S, Safizadeh). Tehran: Tahoori. [In Persian]
37. *Lachin Abbasvandi's Notes*. (1384 AP). (Z, Askari script). Manuscript. [In Persian]
38. Majlesi, M. B. (1403 AH). *Bihar al-Anwar*. (S, E, Mianji., & Behboudi, M, B, Ed.). Beirut: Dar Ihya al-Toras al-Arabi. [In Arabic]
39. *Majma' al-Kalam Saranjam Ahle Haq*. (n.d.). (S, Tabrizian, Ed.). Manuscript. [In Persian]
40. Moein, M. (1364 AP). *Persian Dictionary*. Tehran: Amirkabir. [In Persian]
41. Mowlawi, J. M. (1373 AP). *Masnawi Manawi*. (T, Sobhani, Ed.). Tehran: Ministry of Islamic Guidance. [In Persian]
42. Mowlawi, J. M. (1384 AP). *Diwan Kabir Shams*. (B, Forouzanfar, Ed.). Tehran: Talayeh. [In Persian]
43. *Nahj al-Balaghah*. (1414 AH). Al-Imam Ali (AS). (Sharif Al-Radhi, Subhi Saleh). Qom: Hijrat. [In Arabic]
44. Najm Razi (Dayeh), A. (1365 AP). *Mirsad Al-Ebad*. (M, A, Riahi, Ed.). Tehran: Ilmi Farhangi. [In Persian]
45. Nasfi, A. (1386 AP). *Kashf al-Haqayeq*. (A, Mahdavi Damghani, Ed.). Tehran: Ilmi Farhangi. [In Persian]
46. Nasfi, A. (1386 AP). *The Perfect Man*. (M, Mulleh, Ed.). Tehran: Tahoori. [In Persian]
47. Nezami Ganjavi. (1363 AP). *Iqbalnameh*. (H, V, Dastgerdi, Ed.). Tehran: Ilmi. [In Persian]



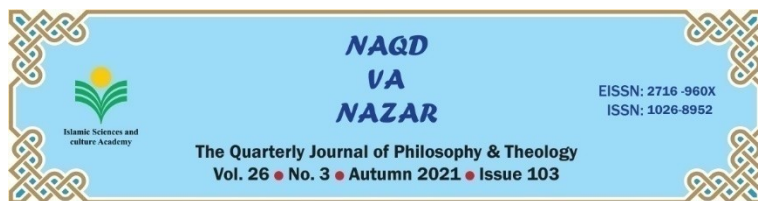
۱۴۶

نظر
صدر

سال بیست و ششم، شماره سوم، پیاپی ۰۳، پاییز ۱۴۰۰

48. Norooz Sourani. (1332 AP). *Nowruz Notes*. (written by Haqmorad Kakaei). Manuscript. [In Persian]
49. Nowruz Sourani. (1337 AP). *Nowruz Notes*. (Haqmorad Kakaei). Manuscript. [In Persian]
50. Qeisari, D. (1375 AP). *Sharh Fosus al-Hikam*. (S, J, Ashtiani, Ed.). Tehran: Scientific and cultural. [In Persian]
51. Qeisari, D. (1381 AP). *Qaisari's treatises*. (S, J, Ashtiani, Ed.). Tehran: Research Institute of Iranian Wisdom and Philosophy. [In Persian]
52. Sabzevari, M. (1372 AP). *Sharh al-Asma al-Hosna*. (N, Habibi, Ed.). Tehran: University of Tehran. [In Persian]
53. Safizadeh (borekehei), S. (1361 AP). *Bozorgan Yarsan*. Tehran: Ataei. [In Persian]
54. Sanai Ghaznavi. (1383 AP). *Hadiqah al-haqiqah va al-Shariah al-Tariqah*. (M, Razavi, Ed.). Tehran: University of Tehran. [In Persian]
55. Sheikh Amir Zulehi. (1368 AP). *Office of Sheikh Amir*. (in the special script of Ali Nowruzi Siahbidi). Manuscript. [In Persian]
56. Sheikh Amir Zulehi. (1375 AP). *Diwan of Hazrat Sheikh Amir*. (S, A, Shah Ebrahimi, Ed.). Manuscript. [In Persian]
57. *Theology of Sayyid Farzi Period*. (1377 AP). (S, A, Shah Ebrahimi, Ed.). Manuscript. [In Persian]
58. *The theology of the period of Shah Hayas*. (1384 AP). (S, S, Mahmoudi, Ed.). Mu'alif. [In Persian]
59. *The theology of the period of Shah Hayas*. (1384 AP). S, S, Mahmud. Publisher: Mu'alif. [In Persian]
60. *The Words of Timur Banyaran*. (1380 AP). (H, Rouhtafi, Ed, written by S, I, Khamoushi) Manuscript. [In Persian]
61. *Theology of Sayyid Farzi*. (1377 AP). (S, A, Shah Ebrahimi, Ed.). Manuscript. [In Persian]





Research Article

Aḥmad Ghazzālī and the Formation of Satanism among Yazidis of the Island

Rasoul Razavi¹

Received: 15/06/2020

Accepted: 11/12/2020

Abstract

The northern area of Iraq, often known as the “Island” (Jazīra), is home to followers of a ritual known as “Yazīdiyya” (Yazidism) or “Satanists.” These labels do not apply to them out of animus, but because of the presence of two main ingredients in this ritual—sanctification of Yazīd and Satan, and refusal to cursing them. One might wonder how these unusual un-Islamic beliefs have found their way into this ritual. In this paper, I seek to answer the question in order to account for the relation between Sufism and theological issues, and then drawing on the analytic-critical method and a study of the sacred texts of Yazidism—namely, *Rash* and *Jilwa*—as well as a scrutiny of the life of its founder, I conclude that ‘Adī Musāfir—the founder of Yazidism—was a student of Ghazzālī brothers during his sojourn in Baghdad, and then inspired by Ghazzālīs, he came to believe in the sanctity of Yazīd and Satan, and thus refused from cursing them as a practical duty. When he tried to establish his ritual around Sinjar Mountains, he incorporated the two doctrines into his denomination.

Keywords

Aḥmad Ghazzālī, Yazidism, Satanism, ‘Adī ibn Musāfir, Island, Satan.

1. Assistant professor, Department of Kalām, University of Qur’an and Hadith, Qom, Iran. razavi.r@chmail.ir.

* Razavi. R. (1400). Aḥmad Ghazzālī and the Formation of Satanism among Yazidis of the Island. *Naqd va Nazar*, pp. 149-171. Doi: 10.22081/jpt.2020.57995.1738

* Copyright © 2021, Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

مقاله پژوهشی

احمد غزالی و شکل‌گیری شیطان‌پرستی در میان یزیدیان جزیره

رسول رضوی^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۳/۲۶ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۹/۲۱

چکیده

منطقه شمال عراق که «جزیره» نامیده می‌شود، زیستگاه پیروان آیینی است که با نام «یزیدیه» یا «شیطان‌پرستان» شناخته می‌شوند. این اسامی نه از روی کینه و عداوت، بلکه بر اساس وجود دو عنصر اصلی در این آیین بر این دین‌واره اطلاق شده است؛ یعنی تقدیس یزید و شیطان و پرهیز از لعن این دو. دور از ذهن نیست که برای هر محقق منصفی این سؤال مطرح شود که این دو باور عجیب و مخالف دین اسلام از کجا وارد این آیین شده است. در این مقاله تلاش شد با هدف تبیین رابطه تصوف و مباحث کلامی به این سؤال پاسخ داده شود و در ادامه با بهره‌گیری از روش تحلیلی-انتقادی و بررسی متون مقدس این آیین، کتاب‌های «رش» و «جلوه»، و واکاوی زندگی‌نامه بنیانگذار آن به این نتیجه رسیدیم که عدی مسافر به‌عنوان بنیان‌گذار آیین یزیدیه در دوره تحصیل در بغداد مدتی شاگرد برادران غزالی بوده است و تحت تأثیر آموزش‌های این دو، به تقدیس یزید و شیطان باور پیدا کرده و اجتناب از لعن آن دو را به‌عنوان وظیفه‌ای عملی به کار بسته و آن هنگام که دین‌واره خویش را در اطراف کوه‌های سنجار تأسیس می‌کرد، این دو باور و دو عمل را از ارکان آئین خویش قرار داده است.

کلیدواژه‌ها

احمد غزالی، یزیدیه، شیطان‌پرستی، عدی بن مسافر، جزیره، شیطان.

razavi.r@chmail.ir

۱. استاد گروه کلام دانشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران

* رضوی، رسول. (۱۴۰۰). احمد غزالی و شکل‌گیری شیطان‌پرستی در میان یزیدیان جزیره. فصلنامه

علمی-پژوهشی نقد و نظر، صص ۱۴۹-۱۷۱.
Doi: 10.22081/jpt.2020.57995.1738



نظر

احمد غزالی و شکل‌گیری شیطان‌پرستی در میان یزیدیان جزیره

هر دو رود بزرگ دجله و فرات از فلات آناتولی در کشور ترکیه سرچشمه می‌گیرند و در مسیری متفاوت به سمت جنوب، سوریه و عراق، سرازیر می‌شوند. قبل از رسیدن به بغداد، پایتخت کشور عراق، به هم نزدیک می‌شوند، سپس اندکی از هم فاصله می‌گیرند، در شمال بصره به هم دیگر می‌پیوندند و شط‌العرب را به وجود می‌آورند. در اصطلاح جغرافیانگاران مسلمان، قسمت شمالی این مسیر به دلیل قرار گرفتن در میان این دو رود «جزیره» نامیده می‌شود. این قسمت در جنوب کوهپایه‌های فلات آناتولی و شمال بغداد قرار گرفته و منطقه‌ای است که بین رودهای دجله و فرات در شمال عراق و شرق سوریه واقع شده است. شهرهای بزرگی چون «رِقه»، «موصل» و «سنجار» از شهرهای نامی آن به شمار می‌آید (حموی، ۱۹۹۵م، ج ۲، ص ۱۳۴؛ ذهبی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۹۳). از میان این شهرها، شهر «سنجار» در غرب «موصل» و شرق «رِقه» (ابن فقیه، ۱۴۱۶ق، ص ۱۷۹؛ أبو الفداء، ۲۰۰۷م، ص ۳۲۸؛ ابن حوقل، ۱۹۳۸م، ج ۱، ص ۲۲۱؛ بلاذری، ۱۹۸۸م، ص ۱۷۵؛ اصطخری، ۱۹۲۷م، ص ۷۳) از ویژگی‌های خاصی برخوردار است؛ چراکه در اطراف این شهر مردمانی زندگی می‌کنند که به آئین «یزیدیه» ایمان دارند و «یزیدی» و «یزیدیان» نامیده می‌شوند. در سال‌های اخیر، گاهی به خطا «ایزدیان» خوانده می‌شوند. دربارهٔ باورهای این آئین و پیروانش همچنین تاریخچهٔ آن کتاب‌های متعدد و متنوعی نگاشته شده است و بعد از کتاب الیزیدیه و منشاء نحلتهم نوشتهٔ احمد تیمور پاشا که تا حدودی به معرفی کامل این فرقه پرداخت، محمد التونجی به صورت وافیه توجه همگان را به سوی آن‌ها جلب کرد. بعد از آن، مقالات متعددی دربارهٔ باورها و سرگذشت یزیدیان نگاشته شده است. تا این که هنگام ظهور داعش و انجام جنایت‌های بی‌مانند از سوی این گروه، دوباره نام «یزیدیان» شهرهٔ عام و خاص گشت و گزارش‌های جدیدی دربارهٔ آموزه‌های این آئین ارائه شد؛ ولی با کمال تأسف آنچه در این غوغای رسانه‌ای کمتر مورد توجه قرار گرفت، باز کاوی عوامل و اسباب پیدایش چنین باورهایی میان سرزمین‌های اسلامی بود. به نظر لازم است در میان پژوهش‌های جدید، بخشی از تلاش‌های علمی به بررسی علل پیدایش چنین آئینی، آن هم در قلب کشورهای اسلامی، اختصاص یابد؛ کاری که



می‌تواند ادامه تحقیقات افرادی چون التونجی و زرین کوب باشد. این دو محقق به تبعیت از دیدگاه ابن جوزی و ابن ابی‌الحدید، اشاره‌های دقیقی به چگونگی نقش آفرینی تصوف در پیدایش این آئین داشته‌اند؛ با این وجود این مساله تا کنون به صورت مستقل و جامع مورد تحقیق قرار نگرفته است. این مقاله در صدد بررسی و ارائه علل پیدایش این آیین است و به صورت خاص قصد دارد که نقش «احمد غزالی» در پیدایش باورهای ضداسلامی در آئین «یزیدیه» را به تصویر بکشد. به این منظور، لازم است ابتدا گزارشی اجمالی از تاریخچه این قوم و باورهای اعتقادی آنان ارائه شود تا در تحلیل چرایی پیدایش چنین باورهایی ما را یاری دهد.

۱. بازشناسی یزیدیه

خود یزیدیان علاقه دارند با تکیه بر کتاب مقدس خویش که «رش» نامیده می‌شود، پیدایش خود را به زمان آفرینش حضرت آدم برسانند. آنان معتقدند آدم قبل از ازدواج با حوا دو فرزند مذکر و مونث به دنیا آورد که آن دو پدر و مادر یزیدیان هستند و بعد از آن با حوا ازدواج کرد و دو فرزند دیگر به دنیا آورد که این دو پدر و مادر یهود، نصاری، مسلمانان و دیگران شدند (نک: رش، ص ۳). بعد از آن، ملک طاووس به خاطر یزیدیان روی زمین فرود آمد و برای آنان پادشاهانی تعیین کرد و داستان را به صورتی ادامه می‌دهند که نشانگر زندگی و تاریخ مستقل یزیدیان از سایر انسان‌ها در دوره‌های نوح، ابراهیم، عیسی و حضرت محمد ﷺ باشد؛ تا این که در قرن ششم، نوبت به عدی مسافر و جانشینان او می‌رسد و سرفصل جدیدی در تاریخ این آیین آغاز می‌شود.

ادعاهای یادشده درباره تاریخچه یزیدیان باعث گشته است تا در سده اخیر و با شروع تحقیقات جدید درباره یزیدیان، حدس‌های گوناگونی از سوی برخی محققان مسلمان و مستشرقان پیرامون دیانت آن‌ها مطرح شود: عده‌ای همچون نویسندگان پیشین معتقد بودند که «یزیدیان» صوفیان مسلمانی هستند که از اصالت اسلام به دور افتاده‌اند (نک: رشید الخیون، ۱۳۸۶ق، ص ۳۲) و برخی نیز آنان را مسیحیان نسطوری معرفی کردند که به انحراف کشیده شده‌اند (نک: التونجی، ۱۳۸۰، ص ۷۸). برخی نویسندگان متأخر با تأکید بر





اسم «ایزیده» که شبیه نام «یزیدیه» است، آیین ایشان را تغییر شکل یافته آیین زرتشتی دانستند (حسنی، ۱۳۴۱، ص ۶۸).

با وجود این اختلاف نظرها که بیشترین شان به جای مستندات تاریخی مبتنی بر تحلیل‌های شخصی هستند، تنها دیدگاهی که می‌توان با تکیه بر منابع تاریخی موجود و معتبر بر آن اصرار ورزید از این قرار است که این فرقه و آیین در قرن ششم و از سوی شخصی به نام عدی بن مسافر بنیان گذاشته شد و بعد از وی، از سوی جانشینانش که در منابع تاریخی نام، نسب و سرانجام کارشان ثبت شده است، استمرار یافت (نک: التونجی، ۱۳۸۰، ص ۳۹).

عدی بن مسافر بن اسماعیل بن موسی بن مروان بن حسن بن مروان بنیان‌گذار این آیین است که نسب به مروان بن حکم اموی می‌برد. او در سال ۴۶۷ق، در روستای «بیت فار واقع در جنوب بعلبک لبنان به دنیا آمد و در آغاز جوانی برای کسب مقامات عرفانی رهسپار بغداد شد. بعد از شاگردی نزد اساتید و صوفیان نامی این شهر به دلیل علاقه به ریاضت و زهد، در کوه‌های سنجار و در کنار روستایی به نام لالش در غاری گوشه‌نشینی و عزلت اختیار کرد که گویا پیش از آن دیر راهبان نسطوری بوده است. به تدریج، مردمان بومی منطقه لالش که به کشاورزی و دامپروری روزگار می‌گذراندند، گردش جمع شدند و به مریدانی دست از جان شسته بدل گشتند. پس از مرگ وی، به سال ۵۵۷ق یا ۵۵۸ق، نه تنها از ارادت آنان کاسته نشد، بلکه جایگاه او نزد یزیدیان چنان افزایش پیدا کرد که در ابتدا او را یک پیامبر تصور می‌کردند و می‌گفتند: او از لاهوت است. پس از مدتی، مدعی شدند که او وزیر خداست و این که امور زمین و آسمان با تدبیر او انجام می‌شود؛ حتی گزافه‌گویی کردند و می‌گفتند: حکم آسمان در دست خدا و حکم زمین در دست شیخ عدی است. او شریکی عزیز نزد خداست که خواسته او رد نمی‌شود؛ بلکه او روح مقدس و پاک‌کننده جان‌هاست. اوست که بر انبیا فرود می‌آید و حقایق دین و آموزه‌های دینی را بر آنان وحی می‌کند و هر یزیدی در صورت توانایی‌اش باید در زندگی دست کم یک‌بار به زیارت آرامگاه او در لالش برود.

شیخ عدی همچون بسیاری از صوفیان سواد را حجاب می‌دانست و کنار گذاشتن

کتاب‌ها را به پیروانش توصیه کرده بود (التونجی، ۱۳۸۰، ص ۳۸). همین وصیت باعث شد تا بی‌سوادی در میان پیروانش رواج یابد و آنان اعتقاداتشان را به صورت شفاهی و سینه‌به‌سینه نقل کنند و امروزه اثر مکتوب خاصی به جز دو کتاب بسیار کوتاه «رش» و «جلوه» نداشته باشند.

در میان باورها و اعتقادات یزیدیان، دو باور دینی بیش از همه خودنمایی کرده است و به نوعی رکن و اساس این آیین به شمار می‌آید. این دو باور شاکله آیین یزیدیه را تشکیل می‌دهند و عبارت‌اند از:

۱-۱. تقدیس شیطان

یزیدیان ابلیس را آفریده‌ی خداوند و ملک طاووس می‌نامند و در کتاب مقدس خود آورده‌اند که خداوند در روز یک‌شنبه، ملک عزرائیل را که همان طاووس ملک است، آفرید و او رئیس همگان بود. بعد از او، سایر ملائکه، زمین، آسمان و حیوانات را آفرید تا این که اراده کرد آدم را بیافریند و اعلام کرد که از همین آدم ملت ملک طاووس که همان ملت یزیدیه است، به وجود خواهد آمد (نک: رش، ص ۲، بند ۲-۱۸).

پس از آن، خداوند کار آدم را به شیطان واگذار کرد و شیطان برای این که آدم صاحب نسل شود، به او گفت: از این گندم بخور و بعد او را از بهشت بیرون آورد و آدم قبل از ازدواج با حوا دو فرزند مذکر و مونث به دنیا آورد که پدر و مادر یزیدیان هستند و بعد با حوا ازدواج کرد و دو فرزند دیگر به دنیا آورد که آن دو پدر و مادر یهود، نصاری، مسلمانان و دیگران هستند. سپس طاووس ملک به خاطر یزیدیان به زمین آمد و برای آنان پادشاهانی تعیین کرد (نک: رش، ص ۳، قطعه ۲۲).

میان یزیدیان، به کار بردن اسم ابلیس یا شبیه آن مانند: شیطان، قبطان، شر، شط و... جایز نیست و به کار گرفتن لفظ ملعون، لعنت یا نعل و... حرام است (رش، ص ۵، قطعه ۲۴) و به جای آن از نام «ملک طاووس» استفاده می‌کنند (حسنی، ۱۳۴۱، ص ۱۳۲).

بر اساس جهان‌بینی یزیدیه، خداوند خیر است و نسبت به مخلوقات کار شری انجام نمی‌دهد، ولی شیطان می‌تواند شر و پلیدی پدید آورد (حسنی، ۱۳۴۱، ص ۸۷)؛ پس حکمت





و عقل اقتضا می کند که پرستش خدای را کنار نهاده و همراهی شیطان (ملک طاووس) را بطلبد (نک: التونجی، ۱۳۸۰، ص ۱۳۵) و بدین ترتیب با همراهی شیطان از شر او در امان می مانیم. آنان معتقدند هدف خداوند از دستور سجده ملائکه بر آدم، امتحان فرشتگان بود و همه فرشتگان با سجده برابر غیر خدا، در این امتحان مردود و مشرک شدند. تنها ملک طاووس بود که با نافرمانی از این دستور، شرک به خدا را نپذیرفت (نک: زرین کوب، ۱۳۹۳، ص ۱۰۷؛ رضوانی، ص ۸۹).

۱-۲. تقدیس یزید

دیگر باور مهم یزیدیان تقدیس «یزیدبن معاویه» است. همین امر باعث شده است آنان خود را «یزیدیه» بنامند (نک: رش، ص ۵) و واژه یزیدیه بارها در منابع آنان ذکر شود.^۱ برخی سعی کرده اند این نام را با الفاظی چون «ایزدی» و «ایزدیان» تغییر دهند یا آن را برگرفته از نام یزیدبن خارجی و... معرفی کنند؛ در حالی که براساس داستانی در کتاب مقدس یزیدیان، این نام فقط از نام یزیدبن معاویه مشتق شده است (نک: التونجی، ۱۳۸۰، ص ۷۱)؛ چنان که نوشته اند:

محمد خادمی به اسم معاویه داشت روزی به معاویه گفت: موهای سر مرا بتراش. معاویه درحالی که سر او را می تراشید، او را زخمی کرد و از سر محمد خون آمد. برای این که خون به زمین نریزد، با زبانش خون را لیسید. محمد گفت: خطا کردی. تو با این کاری که کردی مردمی را به دنبال خود می کشی و امت من لقب تو را می گیرند. معاویه برای دوری از چنین اتفاقی گفت: هرگز ازدواج نمی کنم، ولی بعد از مدتی، عقبی معاویه را نیش زد و پزشکان گفتند: علاجش این است که ازدواج کنی. معاویه برای رهایی از مرگ با پیرزنی هشتادساله ازدواج کرد تا هم از مرگ رهایی یابد، هم بچه دار نشود؛ ولی فردای آن روز همسرش به دختری بیست و پنج ساله تبدیل شد و این به قدرت خداوند

۱. چنان که در کتاب رش بند ۱۴ آمده است: «از او ملتی بر روی زمین پدید آید که ملت عزرائیل نامیده شود؛ یعنی ملت ملک طاووس؛ که همین ملت یزیدیه است».

بود؛ این دختر حامله شد و به خدای ما که یزید خوانده می‌شد، حامله گشت. امت‌های دیگر که این مطلب را نمی‌دانند کفران می‌ورزند بر او و گمراه می‌شوند؛ ولی ما یزیدیان این کفران‌ورزی را قبول نداریم؛ چون می‌دانیم که او یکی از هفت الهه است (نک: رش، ص ۷).

بر اساس متن کتاب رش آنان به الوهیت یزید و الهه‌های دیگر باور دارند (زرین‌کوب، ۱۳۹۳، صص ۱۰۷-۱۰۸) و به شدت مخالف لعن یزید بن معاویه هستند؛ امری که مورد پسند ابن تیمیه نیز قرار گرفته است (نک: ابن تیمیه، ۱۴۰۸ق، ص ۵؛ رضوانی، ص ۸۹؛ التونجی، ۱۳۸۰، ص ۷۸). آنان روز تولد یزید را جشن می‌گیرند و این روز را یکی از اعیاد مهم خود می‌دانند؛ چراکه اجازه آسمانی شراب نوشیدن آنان را یزید صادر کرده است؛ در مدح یزید شعر می‌سرایند و معجزات وی هنگام محاصره قسطنطنیه را ذکر می‌کنند (التونجی، ۱۳۸۰، ص ۷۵).

با توجه به این دو باور که اساس آیین یزیدیه را شکل می‌دهند، می‌توان این سؤال را طرح کرد که عوامل پیدایش این باورها چه بوده است و در پاسخ، با چشم‌پوشی از همه پاسخ‌های داده‌شده که مبتنی بر تحلیل‌های کلی هستند، زندگانی، باورها و اعتقادات عدی بن مسافر که شناخته‌شده‌ترین شخصیت این نحله و مؤسس اصلی یزیدیه است، بررسی می‌شود تا رهیافتی جدید برای چرایی پیدایش این باورها معرفی گردد.

۲. ریشه‌های پیدایش باور به قداست شیطان و یزید

همان گونه که گذشت، نسب عدی بن مسافر به خاندان اموی و مروان بن حکم می‌رسد. این شخص در شامات و روستای بیت فار بعلبک به دنیا آمد؛ منطقه‌ای که مرز بین صلیبیان و مسلمانان است. جایی که روزگاری پایگاه سیاسی و اجتماعی امویان به شمار می‌آمد و با رشد و توسعه سلفی‌های دوست‌دار بنی‌امیه در قرن هفتم و هشتم که ابن تیمیه و ابن قیم نماد آن به شمار می‌آمدند، معلوم شد خلفای بنی‌عباس در طول شش قرن حکمرانی خود در سیاست بنی‌امیه‌زدایی منطقه شامات چندان موفق نبوده‌اند. این کودک اموی بعد از گذراندن دوره آغازین زندگی خود در میان دوستان





بنی‌امیه در اوایل جوانی به عراق و پایتخت خلافت عباسی مهاجرت کرد که آن زمان در ید قدرت سلجوقیان سنی مسلک (۴۲۹ق تا ۵۵۲ق) بود. لازم به توضیح است که زندگی عدی بن مسافر هم‌زمان با دوره‌ای بود که عراق و شامات به ظاهر در طاعت خلافت عباسی و در عمل به ترتیب زیر حکومت دولت‌های به شدت متعصب سلجوقیان (۴۲۹ق تا ۵۵۲ق) و زنگیان (۵۰۶ق تا ۶۳۸ق) قرار داشت. دولت سلجوقی که با شعار حمایت از خلیفه سنی و ریشه کن کردن روافض و شیعیان وارد بغداد شده بود، عراق و شام را تصرف کرده بود و برای تحقق اهداف خویش با مدیریت خواجه نظام‌الملک دو کار انجام داد:

۲-۱. تأسیس مدارس نظامیه و عقل‌ستیزی

با حمله سلجوقیان حنفی‌مذهب و ورود طغرل سلجوقی به بغداد، به دعوت خلیفه عباسی در ۴۴۷ق، مدارس، مساجد و کتابخانه‌های شیعیان مورد هجوم قرار گرفت و بخش اعظم میراث مکتوب شیعه از میان رفت (نک: أبو الفداء، ۱۴۰۷ق/ ۱۹۸۶م، ج ۱۲، صص ۶۸-۶۹). با این حال خشونت‌های فیزیکی برای مقابله با شیعیان کافی به نظر نمی‌رسید و سلاجقه برای رسیدن به اهدافشان نیازمند مقابله علمی و تقویت ساختار فکری مذاهب اهل سنت بودند. به این منظور، مراکز و مدارس متعددی تأسیس شد و تغییر بزرگی در ساختارهای علمی، اعتقادی و فرهنگی ممالک اسلامی ایجاد شد. در این تحول، نقش اصلی را «مدارس نظامیه» بر عهده داشتند و باعث شدند تا مراکز علمی شیعه تضعیف شوند و از رشد و شکوفایی بازمانند. سبکی، صاحب طبقات الشافعیة، گزارش می‌دهد: «نظام‌الملک مدارس در بلخ و نیشابور و هرات و اصفهان و بصره و مرو و آمل طبرستان و موصل بنا کرد و گویند که او را در هر شهر از شهرهای عراق و خراسان مدرسه‌ای است و از این گذشته بیمارستانی در نیشابور و رباطی در بغداد بنا نهاده است» (صفا، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۳۶).

بر اساس گزارش‌های تاریخی خواجه نظام‌الملک، مدارس را که خود ساخته و نظامیه نامیده بود، همه جا وقف بر اصحاب امام شافعی می‌کرد (صفا، ۱۳۷۸، ص ۱۴۱).

ساخت نظامیه بغداد در سال ۴۵۸ق، آغاز شد و در سال ۴۶۰ق پایان یافت (توی و قزوینی، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۲۳۷۳). این مدرسه ساختمانی باشکوه و عالی داشت. نظام الملک برای بنای آن دویست هزار دینار از مال خود خرج کرد و نام خود را بر فراز آن نوشت. در اطراف آن بازارها ساخت و وقف مدرسه کرد. ضیاع، گرمابه‌ها، مخزن‌ها و دکان‌هایی خرید و بر آن وقف کرد. هر سال برای نفقات استادان و شاگردان پانزده هزار دینار صرف می‌شد و شش هزار شاگرد در آن زندگی می‌کردند که به آموختن فقه، تفسیر، حدیث، نحو، صرف، لغت، ادب و امثال این‌ها، غیر از فلسفه و شعب آن مشغول بودند (نک: دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۳، ص ۴۰۴).

نظامیه اصفهان (صفا، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۶۰)، نظامیه بصره، نظامیه بلخ، نظامیه هرات، نظامیه مرو، نظامیه موصل و نظامیه نیشابور از دیگر نظامیه‌های معروف هستند که برخی از آن‌ها تا قرن نهم باقی مانده بودند.

نهضتی که خواجه نظام الملک با ساختن نظامیه‌های نیشابور، بغداد، بلخ، بصره، موصل، هرات، اصفهان و آمل طبرستان به وجود آورد، به زودی و با سرعتی شگفت‌آور، در سراسر ایران و در بسیاری دیگر از کشورهای اسلامی دنبال شد (صفا، ۱۳۷۸، ص ۲۴۶). شیوه مدرسه‌سازی از سوی سایر امرا و وزرای سلجوقی برای تقویت پایه‌های مذاهب اهل سنت استمرار یافت.

در این مدارس، امکان تدریس علوم عقلی وجود نداشت و تحصیل و تدریس منحصر در علوم نقلی شده بود. علاوه بر انحصار مذهبی، انحصار خاصی برای علوم نقلی ایجاد شده و علوم عقلی کنار گذاشته شد (رضوی، ۱۳۹۶، ص ۲۹۳). نماد این دوره از تاریخ علمی جهان اهل سنت محمد غزالی (۴۵۰ق تا ۵۰۵ق) است. پدر غزالی قبل از مرگش، پسران خود را به یکی از دوستان صوفی خویش سپرد تا آن‌ها را آموزش دهد. آن‌گاه هر دو برادر وارد مدرسه نظامیه شدند و در نتیجه تربیت کودکی و جوانی گرایشی تام به تصوف داشتند. محمد به شدت مخالف فلسفه و به تبع آن مخالف علوم عقلی بود و بعد از نوشتن تهافت الفلاسفه کتاب المنقذ من الضلال را نوشت و آشکارا سر از تصوف درآورد. مدت‌ها عزلت گزید و به ریاضت صوفیانه پرداخت. در این دوره





بود که کتاب احیاء العلوم را تألیف کرد و در همان جا به مسأله لعن یزید اشاره کرد و با آن مخالفت ورزید. او ادعا می کرد که انتساب قتل امام حسین علیه السلام به یزید ثابت نیست (غزالی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۲۵) و می گفت:

اگر گفته شود لعن یزید جایز است؛ چرا که امام حسین علیه السلام را به قتل رسانده یا به آن امر کرده است، در جواب می گوئیم: این امر اصلاً اثبات نشده است؛ پس جایز نیست که گفته شود: یزید حسین علیه السلام را کشته است یا به آن امر کرده است. قاتل بودن یزید ثابت نشده است، چه برسد به این که لعن او جایز باشد و جایز نیست بدون تحقیق کبیره‌ای را به مسلمانی نسبت دهیم (غزالی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۲۶۰).

وی با استناد به احادیث نهی از لعن اموات، لعن قاتلان امام حسین را به صورت مطلق نهی کرده است و می گوید نباید گفت: قاتل الحسین علیه السلام، لعنه الله یا الأمر بقتله، لعنه الله و بهتر است گفته شود: «قاتل الحسین علیه السلام ان مات قبل التوبه لعنه الله لانه یحتمل ان یموت بعد التوبه» (غزالی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۲۶۱).

این ادعای وی باعث قیل و قال در لعن یزید بن معاویه شد و عده‌ای به طرفداری از غزالی به مخالفت با لعن یزید پرداختند و شخصی چون عبدالمغیث بن زهیر حنبلی بغدادی (۵۸۳ق) ضمن تألیف کتابی، لعن یزید را نکوهش کرد و در دفاع از معاویه نوشت: «و من هو هاد لا یجوز ان یطعن علیه فیما اختاره من ولایة یزید؛ کسی که هدایت یافته را به دلیل برگزیدن یزید به خلافت نمی توان مورد طعن قرار داد» و ادامه می دهد که به این جهت از یزید دفاع کردم تا با این کار لعن خلفا را از سر زبانها قطع کنم و گرنه اگر از لعن خلفا جلوگیری نکنیم و اجازه چنین کاری را بدهیم خلیفه زمان خودمان به لعن سزاوارتر است (ابن جوزی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۷۵).

برعکس غزالی و ابن زهیر، ابو الفرج بن جوزی با تألیف کتاب الرد علی المتعصب العنید المانع من ذم یزید اثبات می کند که از نگاه احمد حنبل و علمای بزرگ اهل سنت لعن یزید جایز و بلکه واجب است (ابن جوزی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۷۵؛ آل طاووس، بی تا، ص ۵۹؛ قندوزی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۳۴).

در چنین اوضاع و احوالی که مراکز علمی از علوم عقلی خالی شده بود و گرایش به تصوف قله هدایت به حساب می آمد، از جنایت کارانی چون یزید حمایت می شد. عدی بن مسافر در بغداد حضور پیدا می کند و در مقام شاگرد محمد غزالی روزگار می گذراند. این رابطه استاد و شاگردی به اندازه ای مستحکم است که محمد غزالی در مقام استاد رساله ای در پاسخ عدی بن مسافر می نویسد و به سؤال او جواب می دهد (دهقان، ۱۳۸۳، ص ۵۰).

۲-۲. احیای تصوف

سلجوقیان علاوه بر ساختن مدارس که نظامیه ها رکن اصلی آن ها به حساب می آمدند، خانقاه های بسیاری برای ترویج تصوف بنا کردند تا از این طریق ضربه نهایی را بر پیکره علوم عقلی وارد کنند. در کنار صدها خانقاهی که در عصر سلجوقیان برای ترویج تصوف ساخته شده بود، می توان به ساخت مدرسه یعقوبیه در بغداد اشاره کرد. مدرسه ای که با سرپرستی صوفی نامدار، عبدالقادر گیلانی (۴۷۰ - ۵۶۱ ق)، مؤسس سلسله قادریه مدیریت می شد و به ترویج تصوف علمی اهتمام داشت.

تصوفی که در دوره سلجوقیان رشد پیدا کرد، گرایش شدیدی به احیای مکتب حلاج داشت. کسی که گفته بود: «در میان اهل آسمان موحدی مثل ابلیس نیست» (حلاج، ۲۰۰۲، ص ۱۰۲). این تصوف ضمن ترحم بر حلاج او را شهید می خواند و باورهای تقدیس ابلیس و ابلیس ستایی او را احیا می کرد (نک: حلاج، ۱۳۸۹، ص ۵۲؛ ذهبی، ۱۹۸۴، ج ۴، ص ۴۶). همان گونه که خواهیم دید، بعدها پیروان آیین «یزیدیه» معتقد شدند که حلاج در آخرالزمان رجعت خواهد کرد.

عبدالقادر گیلانی در کتاب فتوح الغیب با استناد به جبرگرایی حاکم در آن عصر، به توجیه طغیان شیطان پرداخته است و می گوید: «ابلیس را در خواب دیدم و خواستم تا او را بکشم. گفت مرا به چه روی می کشی؟ گناه من چه بود؟ اگر قضای نیک رفته بود، من آن را نمی توانستم بد کنم و اگر بد رفته بود هم نمی توانستم آن را بگردانم».

در این دوره، احمد غزالی (۵۲۰-۴۵۳ ق) (ابن اثیر، ۱۳۷۱، ج ۲۵، ص ۱۰۰؛ مستوفی قزوینی،





۱۳۶۴، ص ۷۹۰) نماینده و نماد ابلیس ستایی و قداست‌بخشی به شیطان به حساب می‌آید. او برادر محمد غزالی بود که نامی‌ترین واعظ دارالخلافة بغداد، درس آموز مدارس نظامیه و مورد حمایت سلاجقه است. او نیز مانند برادرش به وصیت پدر در کودکی نزد احمد رادکانی صوفی پرورش یافت و هنوز جوان بود که مرید ابوبکر نساچ طوسی شد و هنگامی که برادرش به سال ۴۸۸ق او را به جای خود در نظامیه بغداد گذاشت، در تصوف شهرت یافته بود (تتوی و قزوینی، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۲۵۶۴؛ چلیبی، ۱۳۷۶ق، ص ۳۵۳). در بغداد و شهرهای دیگر به فارسی و عربی مجالس وعظ داشت و از جمله مجالس مشهورش مجلس وعظی بود که نزد سلطان محمود سلجوقی ایراد کرد و در آن مجلس سلطان به او هزار دینار داد (أبوالفداء، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م، ج ۱۲، ص ۱۹۶). هرچند به احادیث و اخبار نادرست استناد می‌کرد (تتوی و قزوینی، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۲۸۹۵).

احمد غزالی در تاریخ تصوف به سه شاخصه شناخته می‌شود: افراط در جمال‌پرستی و شاهدبازی، تقدیس بیش از اندازه ابلیس و علاقه به سماع و طرب. او به پشتوانه سلجوقیان از هیچ عمل و سخنی دریغ نکرد و عشق‌ورزی به مردان و نوجوانان را به اوج قباح رسانده بود؛ چنان که ابن جوزی در المنتظم می‌نویسد: مشهور است که احمد غزالی شاهدباز بوده است و خدمتکاری امرد داشته که او را دوست می‌داشته. همچنین گفته‌اند: در اتاقی پر از گل، با امردی خلوت می‌کرد و گاه به گل می‌نگریست و گاه به امرد و نزد سلطان از او سعایت می‌کردند که شیخ احمد هفته‌ای در حمام شب و روز می‌کند؛ پایی بر کنار غلام، پایی بر کنار پسر رئیس، مجمره آتش نهاده، کباب می‌کند، شفتالویی از این می‌ستاند و شفتالویی از آن، دگرچه مانده باشد؟ (نک: غزالی، ۱۳۷۶، فصل جمال‌پرستی احمد غزالی؛ رودگر، ص ۲۹۴).

گزارش خلوت کردن شیخ احمد غزالی با جوانان خوش سیما و مردان زیاروی به شیخ‌الشیوخ بغداد نیز رسید و او به ملاقات شیخ احمد رفت و آن گاه که وارد اتاق شد و حالت شیخ احمد را با مردان دید، ناگهان رنگ از چهره‌اش پرید؛ اما شیخ احمد طاقت همین مقدار را نیز نداشت و چون تغیر در چهره فقیه بغداد را دید، گفت: گم شو احمق! سپس او را از اتاق خود بیرون کرد (غزالی، ۱۳۷۶، ص ۴۵).

این دو داستان به صراحت نشان‌دهنده حمایت سلاجقه از شیخ احمد است؛ به گونه‌ای که حتی فقهای عالی‌رتبه پایتخت نیز نمی‌توانستند در مقابل فساد جنسی او کوچک‌ترین اعتراضی داشته باشند. با این همه، مطالبی را در نوشته‌ها و کتاب‌های خود برای آیندگان به یادگار گذاشتند؛ چنان که برخی گفته‌اند: «من از کار این مرد در شگفت نیستم و نه از دریدگی حیا از صورتش، بلکه از چارپایان حاضر در مجلس در حیرتم که چگونه سکوت نمودند و انکارش نکردند؟ آری، شریعت در دل بسیاری از مردم سرد شده است» (ابن جوزی، بی‌تا، ص ۲۷۰).

دومین ویژگی احمد غزالی تقدیس بیش از اندازه ابلیس است. وی ضمن ستایش ابلیس او را در زمره یکی از بزرگ‌ترین موحدان جهان و عاشقان ذات الهی دانسته است. او را عاشقی بزرگ معرفی می‌کند که از غیرت عشق سرکشی کرد و معتقد است که عصیان ابلیس تقدیر الهی و خواست خدا بود. اگر خدا می‌خواست که ابلیس ملک مقرب بماند، هیچ نیرویی توان مقابله با این خواسته الهی را نداشت و اگر ابلیس عصیان کرد و آدم برگزیده شد، بدان سبب است که پیش از آن بر قلم قضای الهی جاری گشته بود. خود احمد می‌نویسد:

سوگند به جان خودم عنایت ازلی اساس سعادت ابدی است و قلت عنایت سرمدی هم اساس شقاوت ابدی است. تو نشانه آن دو وجهی. قبل از این که آدم خلق شود و عصیان کند، قضای پروردگاری کشتی برگزیدگی را برای نجات او مهیا ساخته بود؛ سپس پروردگارش او را برگزید و توبه‌اش را پذیرفت و او را هدایت کرد و این پشت‌کننده (ابلیس) هم قبل از این که خلق شود، گمراهی‌اش در مشیت الهی ثبت شده بود. حکم آن دو چیست؟ آن‌ها به نزد صراف قدر پیش آمدند و نقد حالشان را بر محک خداوندی که معصیت و طاعت بود عرضه داشتند. این پشت‌کننده (ابلیس) در مشیت الهی بود که کبر ورزد و روانه جهنم شود و این خوش‌بخت (آدم) نیکو بود و روانه بهشت گردد (غزالی، ۱۳۷۶، صص ۶۴-۶۵).

او مانند حلاج ابلیس را عاشقی بلندهمت می‌دانست که حاضر نبود جز خدا معشوقی





اختیار کند؛ لذا به آدم سجده نکرد و حتی لعنت خدا را پذیرا شد (ابن جوزی، ۱۴۱۲/ق/۱۹۹۲م، ج ۱۷، ص ۲۳۹ و ابن ابی الحدید، ۱۳۸۵، ۱۹۶۵م، ج ۱، ص ۱۰۷ و غزالی، ۱۳۵۹، ج ۱، ص ۴۹).

عین القضاة همدانی در «تمهیدات» می گوید: «از خواجه احمد غزالی شنیدم که هرگز ابوالقاسم کرگانی نگفتی که ابلیس؛ بل چون نام او بردی گفتی: آن خواجه خواجهگان و آن سرور مهجوران» (حلبی، ۱۳۷۶).

احمد غزالی می گفت:

هر کس که از ابلیس توحید نیاموزد، زندقه است...؛ چون به ابلیس گفتند: «وَإِنَّ عَلَيْكَ لَعْنَتِي إِلَى يَوْمِ الدِّينِ»، گفت: «قَالَ فَبِعَزَّتِكَ لَأُعْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ؛ من خود از تو، این تعزز را دوست دارم که تو را هیچ کس در تویی نبود و درخور. اگر تو را چیزی درخور بود، آنگاه نه کمال بود و نه عزت» (ابن جوزی، ۱۴۱۲/ق/۱۹۹۲م، ج ۹، ص ۲۶۰؛ غزالی، ۱۳۵۹، ص ۱۶۵).

احمد غزالی و پیروانش در توجیه تقدیس شیطان به دو دلیل تمسک می کنند: خلوص شیطان در بندگی الهی که از سر غیرت سجده بر غیر خدا نکرد و قدر الهی که او را مجبور به عصیان می کرد؛ ولی رهیافتی برای خروج از تضادگویی خویش ارانه نمی کنند که بالاخره ابلیس به اختیار سجده نکرد تا حمل بر خلوص در بندگیش کنیم یا به جبر طغیان کرد که امتیازی بر وی به شمار نیاوریم.

عین القضاة همدانی محبوب ترین شاگرد احمد غزالی (جامی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۴۱۸) می نویسد:

دریغا چه دانی که شاه حبش کیست؟ پرده دار «الّا الله» است که تو او را ابلیس می خوانی که اغوا پیشه گرفته است و لعنت غذای وی آمده است که «فَبِعَزَّتِكَ لَأُعْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ». چه گویی شاهد بی زلف زیبایی دارد؟! اگر شاهد بی خد و خال و زلف، صورت بنده رونده بدان مقام رسد که دو حالت بود و دو نور فرایش آید که عبارت از آن یکی خالست و یکی زلف و یکی نور مصطفی است و دیگر نور ابلیس؛ تا ابد با این دو مقام سالک را کار است (همدانی، ۱۳۷۳، ص ۳۰).

و نیز گوید:

آن عاشق دیوانه که تو او را ابلیس خوانی در دنیا، خود ندانی که در عالم الهی او را به چه نام خوانند؟ اگر نام او بدانی، او را بدان نام خواندن خود را کافر دانی. دروغا چه می‌شنوی؟ این دیوانه خدا را دوست داشت؛ محکّم محبّت دانی که چه آمد؟ یکی بلا و قهر و دیگر ملامت و مذلت. گفتند: اگر دعوی عشق ما می‌کنی، نشانی باید. محکّم بلا و قهر و ملامت و مذلت، بر وی عرض کردند؛ قبول کرد (همدانی، ۱۳۷۳، ص ۲۲۱).

وی با تکیه بر جبر الهی سعی در پایین کشیدن مقام پیامبر اکرم ﷺ و توجیه عصیان و تکبر ابلیس دارد و می‌نویسد:

اما هرگز دانسته‌ای که خدا را دو نام است: یکی «الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ»، و دیگر «الجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ»؟ از صفت جَبَّارِیت، ابلیس را در وجود آورد و از صفت رحمانِیت، محمّد را. پس صفت رحمت غذای احمد آمد و صفت قهر و غضب غذای ابلیس (همدانی، ۱۳۷۳، ص ۲۲۷).

در حالی که در قرآن کریم ابلیس به سبب اطاعت نکردن امر خدا از روی استکبار مطرود و مردود مقام قرب الهی است و از روی عصیان و خداستیزی تا قیامت سعی در گمراه ساختن انسان‌ها دارد و زین سبب در قرآن «عدوّ مبین» خوانده شده و با «رجیم»، یعنی رانده شده از درگاه الهی، توصیف شده است.

۳. تأثیرپذیری عدی از غزالی

عدی بن مسافر علاوه بر شاگردی محمد غزالی، شاگرد احمد غزالی نیز بود و همان گونه که یزیدستایی را از محمد غزالی آموخت، ستایش ابلیس را از استاد دیگرش احمد غزالی فراگرفت و سخت بدان پایبند شد (حلی، ۱۳۸۵، ص ۴۱۵) و علاوه بر کتابی که محمد در پاسخ عدی نوشت، احمد نیز رساله‌ای برای عدی نگاشت. بر اساس گزارش نویسنده مقاله «قطعه‌ای گورانی درباره شیطان»، در کتابخانه دولتی برلین نسخه‌ای وجود دارد که حاوی وصایای احمد غزالی به عدی بن مسافر و مریدان وی است (دهقان، ۱۳۸۳، ص ۵۱).





تأثیرپذیری شیخ عدی از برادران غزالی چندان آشکار است که زرین کوب در توصیف آن می‌نویسد:

نسبت عدی بن مسافر، صوفی سنی که مؤسس فرقه یزیدیه دانسته می‌شود، به بنی امیه می‌رسد و با محمد و احمد غزالی ارتباط داشته است و بی‌تردید از اندیشه آن‌ها در فرقه خود بهره برده است. رسم تقدیس ابلیس در بین آن‌ها همراه با تعصب و اخلاصی که در باب یزید و بنی‌امیه نشان می‌دادند، طریقه آن‌ها را به کلی از عقاید عامه منحرف کرد. (زرین کوب، ۱۳۹۳، ص ۱۰۷).

احمد تیمور پاشا نیز در کتاب الیزیدیه می‌گوید: «ازین قوم تا قبل از قرن ششم سخنی به میان نیامده است». یزیدیان به دست شخصی صوفی به نام عدی بن مسافر (متوفی ۵۵۵ق) مسلمان شدند. برخی او را که نام کامل و کنیه‌اش شرف‌الدین ابوالفضائل عدی بن مسافر بن اسماعیل بن موسی بن مروان بن حسن بن مروان است، منسوب به مروان بن حکم می‌دانند و در اموی بودن او اتفاق نظر دارند. وی اهل تصوف بود، در بغداد با امام محمد غزالی ارتباط داشت؛ حتی امام غزالی رساله‌ای در جواب وی نوشت. او با عبدالقادر گیلانی و ابوالنجیب سهروردی نیز مرتبط بود (تیمور پاشا، ۱۳۵۲ق، صص ۵۹-۶۱). حلبی نیز معتقد است تأثیری که شیخ عدی در تکوین عقاید فرقه یزیدیه داشت، تا حد زیادی متأثر از عقاید احمد غزالی درباره ابلیس بوده است و از ریتز نقل می‌کند که احتمالاً همین عقیده باعث شد که یزیدیه معتقد به پرستش شیطان شود (حلبی، ۱۳۸۵، ص ۴۱۵).

نتیجه‌گیری

تقدیس ابلیس در طول تاریخ ریشه‌ها، عوامل و توجیهاات متعددی داشته است؛ همانند: توحیدگرایی، عشق به خداوند، ترس از او، معلم بودن ابلیس بر ملائکه و انسان، ثنویت و اعتقاد به امکان نداشتن صدور شر از خداوند و صدور آن از شیطان و جرأت عصیان بر خداوند. در میان یزیدیان این توجیهاات به یک باور و عقیده تبدیل شده است و آنان را شایسته نام شیطان پرستی کرده است و این امر به دلیل داستان زندگی خاص بنیان‌گذار

این آیین، عدی بن مسافر، و اساتید خاص وی است.

بنابر مطالب پیش گفته، عدی بن مسافر که نسب به مروان حکم می‌رساند، در اواخر قرن پنجم وارد بغداد می‌شود. هنگامی که جبرگرایی اشعری و شریعت‌ستیزی تصوف مراکز علمی دارالخلافة و به تبع آن تمام مراکز علمی اهل سنت را فرا گرفته است و برادران غزالی به دفاع از یزید بن معاویه لعن او را منع کرده‌اند و در دفاع از شیطان، لقب موحد صادق به او داده‌اند و شیخ عدی که نزد هر دو برادر شاگردی کرده است، آن گاه که به شمال عراق و کوه‌های سنجار در منطقه جزیره می‌رود این آموخته‌ها را نیز همراه خود می‌برد و هنگام تأسیس آیین یزیدیه، تقدیس شیطان و یزید و اجتناب از لعن این دو را از ارکان آیین خود قرار می‌دهد؛ به این ترتیب، پیروانش در میان مسلمانان به «یزیدیان» و «شیطان پرستان» معروف می‌شوند و بدین ترتیب در مرکز جهان اسلام که دارای ویژگی بارزش توحیدگرایی و ستیز با شیطان است، فرقه‌ای شیطان پرست و ستاینده یزید به وجود می‌آید.



فهرست منابع

۱. آل طاووس، سید احمد. (بی تا). عین العبره. قم: دارالشهاب.
۲. ابن ابی الحدید. (۱۳۸۵/۱۹۶۵م). شرح نهج البلاغه (محقق: محمدابوالفضل ابراهیم). بی جا: بی نا.
۳. ابن اثیر، عزالدین علی. (۱۳۷۱). کامل تاریخ بزرگ اسلام و ایران (مترجم: ابوالقاسم حالت و عباس خلیلی). تهران: مؤسسه مطبوعاتی علمی.
۴. ابن جوزی، ابوالفرج. (بی تا). تلبیس ابلیس (مترجم: علیرضا ذکاوتی قراگزلو)، تهران: مرکز نشر دانشگاهی تهران.
۵. ابن جوزی. (۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م). المنتظم فی تاریخ الملوک و الامم (محمدعبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا). بیروت: دارالکتب العلمیه.
۶. ابن جوزی، عبدالرحمن. (۱۴۲۶ق). الرد علی المتعصب العنید. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۷. ابن حوقل، محمد. (۱۹۳۸م). صورة الأرض (چاپ دوم). بیروت: دار صادر.
۸. ابن فقیه، احمد بن محمد. (۱۴۱۶ق). البلدان (چاپ اول). بیروت: عالم الکتب.
۹. ابن تیمیه، الوصیه الکبری. (۱۴۰۸ق). رساله شیخ الاسلام ابن تیمیه الی اتباع عدی بن مسافر الاموی. بی جا: نشر ابو عبدالله محمد بن حمد الحمود احصی.
۱۰. أبو الفداء، اسماعیل بن علی. (۲۰۰۷م). تقویم البلدان (چاپ اول). قاهره: مکتبه الثقافه الدینیة.
۱۱. أبو الفداء، اسماعیل بن عمر بن کثیر الدمشقی. (۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م). البداية و النهایة (ج ۱۲). بیروت: دارالفکر.
۱۲. اصطخری، ابراهیم بن محمد. (۱۹۲۷م). مسالك الممالک (چاپ اول). بیروت: دار صادر.
۱۳. بلاذری، احمد بن یحیی. (۱۹۸۸م). فتوح البلدان (چاپ اول). بیروت: دار و مکتبه الهلال.
۱۴. تنوی، قاضی احمد؛ قزوینی، آصف خان. (۱۳۸۲). تاریخ الفی (مصصح: غلامرضا طباطبایی مجد، چاپ اول). تهران: علمی و فرهنگی.



۱۵. التونجی، محمد. (۱۳۸۰). یزیدیان یا شیطان پرستان (مترجم: احسان مقدسی). بی‌جا: عطایی.
۱۶. تیمور پاشا، احمد. (۱۳۵۲ق). الیزیدیه و منشا نحلتهم (تیمور مصری، احمد بن اسماعیل)، قاهره: مكتبة الثقافة الدينية.
۱۷. جامی، نورالدین عبدالرحمان. (۱۳۸۶). نفحات الانس من حضرات القدس، (مصحح: محمود عابدی)، تهران: بی‌نا.
۱۸. حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله چلبی. (۱۳۷۶ق). ترجمه تقویم التواریخ (مترجم: ناشناخته، مصحح: میرهاشم محدث). بی‌جا: بی‌نا.
۱۹. حسنی، عبدالرزاق. (۱۳۴۱). یزیدی‌ها و شیطان پرست‌ها (مترجم: سیدجعفر غضبان). بی‌جا: انتشارات عطایی.
۲۰. حلاج، حسین بن منصور. (۱۳۸۹). مجموعه آثار حلاج (محقق: قاسم میرآخوری، چاپ دوم). تهران: انتشارات شفیعی.
۲۱. حلاج، حسین بن منصور. (۲۰۰۲م). دیوان الحلاج (کتاب الطواسین) (محقق و مصحح: عیون السود؛ محمد باسل، چاپ دوم). بیروت: دار الکتب العلمیة.
۲۲. حلبی، علی اصغر. (۱۳۷۶). مبانی عرفان و احوال عارفان. تهران: اساطیر.
۲۳. حموی، یاقوت بن عبدالله. (۱۹۹۵م). معجم البلدان (چاپ دوم). بیروت: دارصادر.
۲۴. دهقان، مصطفی. (۱۳۸۳). قطعه‌ای گورانی درباره شیطان. نامه ایران باستان، ۴(۲)، صص ۴۷-۶۴.
۲۵. ذهبی، محمد بن احمد. (۱۹۸۴م). العبر فی خبر من غبر. کویت: صلاح‌الدین المنجد.
۲۶. ذهبی، محمد بن احمد. (۱۴۰۶ق). الأمصار ذوات الآثار (چاپ اول). بیروت: دارالبشائر.
۲۷. رشید، الخیون. (۱۳۸۶ق). ایزدیه روایتی دیگر (مترجم: مجید مرادی و میثاق امین). پژوهشی اقوام و مذاهب، ۲(۵)، صص ۳۲-۵۶.
۲۸. رضوانی، علی اصغر. (بی‌تا). نقدی بر افکار ابن تیمیه. بی‌جا: نشر مشعر.
۲۹. رضوی، رسول. (۱۳۹۶). تاریخ کلام امامیه (جریان‌ها و مکاتب). قم: دارالحدیث.



۳۰. رودگر، محمد. (۱۳۹۰). عرفان جمالی در اندیشه‌های احمد غزالی (چاپ اول). بی‌جا: ادیان.
۳۱. زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۹۳). جستجو در تصوف ایران. تهران: امیرکبیر.
۳۲. صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۷۸). تاریخ ادبیات در ایران (چاپ هشتم). تهران: فردوس.
۳۳. غزالی، ابوحامد محمد. (۱۳۷۴). احیاء علوم الدین (مترجم: مویدالدین محمد خوارزمی، چاپ سوم). تهران: علمی و فرهنگی.
۳۴. غزالی، احمد. (۱۳۵۹). سوانح (مصصح: هلموت ریتز). تهران: نصرالله پورجوادی.
۳۵. غزالی، احمد. (۱۳۷۶). مجموعه آثار فارسی احمد غزالی (محقق و مصصح: مجاهد احمد، چاپ سوم). تهران: دانشگاه تهران.
۳۶. غزالی، احمد. (بی‌تا). مجموعه آثار فارسی احمد غزالی. سوانح العشاق. بی‌جا: بی‌نا.
۳۷. قندوزی، سلیمان بن ابراهیم. (۱۴۱۶ق). ینابیع الموده لذوی القربی (چاپ اول). بی‌جا: دارالاسوه.
۳۸. کتاب رش (کتب الیزیدیه المقدسه: کتاب مصحف رش) آی الکتاب الأسود (رجوع شود به: الحسنی، عبدالرزاق. (۱۳۲۶). ادیان، مذاهب و عرفان: العرفان، (۳۵۵)، صص ۶-۶۷۸.
۳۹. مستوفی قزوینی، حمدالله بن ابی‌بکر بن احمد. (۱۳۶۴). تاریخ‌گزیده (محقق: عبدالحسین نوابی، چاپ سوم). تهران: امیرکبیر.
۴۰. نویسنده (ها)، زیر نظر موسوی بجنوردی، سیدمحمد کاظم. (۱۳۶۷). دائرةالمعارف بزرگ اسلامی. (چاپ اول)، تهران: انتشارات مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
۴۱. همدانی، عین‌القضات. (۱۳۷۳). تمهیدات (محقق و مصصح: عسیران عفیف، چاپ چهارم). تهران: منوچهری.



References

1. Abolfada, I, (1986). *al-Bidayah va al-Nahayah*. (vol. 12). Beirut: Dar al-Fikr.
2. Abolfada, I, (2007). *Taqwim al-Boldan*. (1st ed.). Cairo: Maktabah al-Thaqafah al-Diniyah.
3. Al Tawus, S. A. (n.d.). *Ayn al-Ibrah*. Qom: Dar al-Shahab.
4. Al-Tunji, M. (1380 AP). *Yazidis or Satanists*. (E. Moghaddasi, Trans.). Ata'ei. [In Persian]
5. Author (s), under the supervision of Mousavi Bojnourdi, S. M. K. (1367 AP). *The Great Islamic Encyclopedia*, (1st ed.), Tehran. [In Persian]
6. Belazeri, A. (1988). *Fotouh al-Boldan*. (1st ed.). Beirut: Al-Hilal School.
7. Dehghan, M. (1383 AP). Gorani pieces about the devil. *Journal of Ancient Iran*, 4(2): pp. 47-64. [In Persian]
8. Estakhri, I. (1927). *Masalik al-Mamalik*. (1st ed.). Beirut: Dar Sader.
9. Ghazali, A. (1359 AP). *Accidents*. (H, Ritter, Trans.). Tehran: Nasrollah Pourjavadi. [In Persian]
10. Ghazali, A. (1374 AP). *Revival of the Science of Religion*. (M. Mohammad Kharazmi, Trans.). (3rd ed.). Tehran: Scientific and Cultural Publications. [In Persian]
11. Ghazali, A. (1376 AP). *A Collection of Persian works by Ahmad Ghazali*. (Mojahed A, Ed.). (3rd ed.). Tehran: University of Tehran. [In Persian]
12. Ghazali, A. (n.d.). *A Collection of Persian works by Ahmad Ghazali*. Sawanah al-Ushaq.
13. Haji Khalifa, M. (n.d.). *Translation of the calendar of histories*. (unknown, Trans.). (M, Mohaddes, Ed.).
14. Halabi, A. A. (1376 AP). *Fundamentals of mysticism and the state of mystics*. Tehran: Asatir. [In Persian]
15. Hallaj, H. (1389 AP). *A Collection of Hallaj's works*. (Q. Mirakhori, Ed.). (2nd ed.). Tehran: Shafiee Publications. [In Persian]
16. Hallaj, H. (2002). *Diwan al-Hallaj*. (Kitab al-Tawasin). (O. al-Sud., & M. Basel, Ed.). (2nd ed.). Beirut: Dar Al-Kotob Al-Ilmiya.



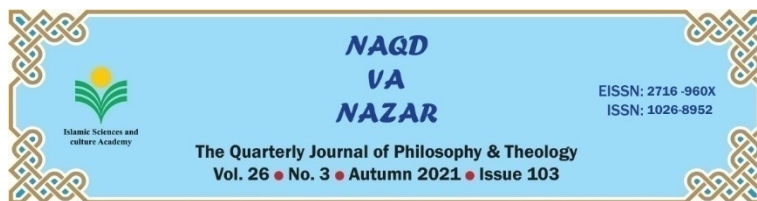
17. Hamedani, A. (1373 AP). *Tamhidat*. (A, Afif, Ed.). (4th ed.). Tehran: Manouchehri. [In Persian]
18. Hamwi, Y. (1995). *Mujam al-Boldan*. (2nd ed.). Beirut: Dar Sader.
19. Hassani, A. (1341 AP). *Yazidis and Satanists*. (S. J. Ghazban, Trans.). Ataei Publications. [In Persian]
20. Ibn Abi Al-Hadid. (1965). *Explanation of Nahj al-Balaghah*. (M, A, Ibrahim, Ed.).
21. Ibn Athir, I. (1371 AP). *The Complete series of the great history of Islam and Iran*. (A, Halat., & A, Khalili, Trans.). Tehran: Ilmi Press Institute. [In Persian]
22. Ibn Faqih, A. (1416 AH). *al-Boladan*. (1st ed.). Beirut: Alam al-Kitab. [In Arabic]
23. Ibn Hoqal, M. (1938). *Surat al-Arz*. (3rd ed.). Beirut: Dar Sader.
24. Ibn Jozi, (1992). *al-Muntazam fi Tarikh al-Muluk va al-Umam*. (M. A. Atta., & M. A. Atta, Ed.). Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah.
25. Ibn Jozi, A. (1426 AH). *Al-Rad ala al-Mu'asib al-Unaid*. Beirut: Dar Al-Kitab Al-Ilmiyeh. [In Arabic]
26. Ibn Jozi, A. (n.d.). *Telbis Iblis* (A. Zakavati Qaragozloo, Trans.), Tehran: Tehran University Publishing Center.
27. Ibn Taymiyyah, A. (1408 AH). *The treatise of Shaykh al-Islam Ibn Taymiyyah al-'Ali Atba' Uday ibn al-Musafir al-Umavi*. A, Al-Hamoud Ahsa. [In Arabic]
28. Jami, N. (1386 AP). *Nafhat Al-Uns Min Hazarat Al-Qudos*, (M. Abedi, Trans.), Tehran. [In Persian]
29. Mostofi Qazvini, H. (1364 AP). *Selected history*. (A, Navaei, Ed.). (3rd ed.). Tehran: Amirkabir. [In Persian]
30. Qunduzi, S. (1416 AH). *Yanabi Al-Mawadah Le Zawe Al-Qorba*. (1st ed.). Dar Al-Uswah. [In Arabic]
31. R, Al-Khayun. (1386 AH). Izadieh in another narration. (M. Moradi., & M. Amin, Trans.). *Journal of Research on Ethnicity and Religions*, 2(5), pp. 32-56. [In Arabic]



32. Razavi, R. (1396 AP). *History of Imamiyah Theology*. (currents and schools). Qom: Dar al-Hadith. [In Persian]
33. Rezwani, A. A. (n.d.). *A critique of the thoughts of Ibn Taymiyyah*. Mash'ar Publication.
34. Rudgar, M. (1390 AP). *Erfan Jamali in the Thoughts of Ahmad Ghazali*. (1st ed.). Adyan. [In Persian]
35. Safa, Z. (1378 AP). *History of Literature in Iran*. (8th ed.). Tehran: Ferdows. [In Persian]
36. Tatavi, Q. A., & Qazvini, A. (1382 AP). *Tarikh Alfai*. (Q. Tabatabai Majd, Trans.). (1st ed.). Tehran: Scientific and cultural Publications. [In Persian]
37. Teymour Pasha, A. (1352 AH). *Al-Yazidiyah va Mansha Nahlatehem*. (Teymour Mesri, A) , Cairo: Religious Culture Library. [In Arabic]
38. The Book of Rash (Kotob al-Yazidiyah al-Muqadasah: Kitab Mushaf Rash) Aye al-Kitab al-Aswad. (See Al-Hassani, A. (1326 AP). *Journal of Religions, sects and mysticism: mysticism*. (355), pp. 6-678. [In Persian]
39. Zahabi, M. (1406 AH). *al-Amsar Dawat al-Athar*. (1st ed.). Beirut: Dar al-Bashair. [In Arabic]
40. Zahabi, M. (1984). *al-Ibr fi Khabar min Ghabar*.
41. Zarrinkoob, A. (1393 AP). *Search in Iranian Sufism*. Tehran: Amirkabir. [In Persian]



نظر
محرر



Research Article

A Critique of the Selection of Sufi Texts in Persian Literature Textbooks And its Implicit Role in Creating Sectarian Beliefs¹

Sayyed Mohammad Reza Hosseini²

Mohammad Amin Mikaeili³

Mohammad Taher Yaqoubi⁴

Received: 18/09/2018

Accepted: 28/11/2020

Abstract

School textbooks are undeniably crucial to the establishment of people's beliefs and thoughts during their adolescence. This paper aims to examine and criticize the impact of Sufi literary texts selected for textbooks of Persian literature on students' susceptibility to sectarian beliefs. Drawing on the

-
1. The paper is extracted from a PhD dissertation entitled A Study and Critique of Sufism on Islamic-Iranian Culture and Civilization up to the 10th Century AH. (Supervisor: Sayyid Mohammad Reza Hosseini, Consultant: Mohammad Taher Yaghoubi and Seyed Hassan Qurayshi Karim). Payame Noor University, Faculty of Theology of Islamic Sciences, Department of Islamic Education, Major: Islamic Education teacher training - Islamic History and Civilization
 2. Associate professor, Islamic History and Civilization, Payam-e Noor University, Qom, Iran (corresponding author). mrez-hoseini@yahoo.com.
 3. Lecturer, Department of Islamic Teachings, University of Mohaghegh Ardabili, Ardabili, Iran. a.mikaeili@uma.ac.ir
 4. Assistant professor, History of Islam, Payam-e Noor University, Qom, Iran. taheer113@gmail.com.

* Hosseini, S. M. R. & Mikaeili, M. A. & Yaqoubi, M. T. (1400). A Critique of the Selection of Sufi Texts in Persian Literature Textbooks And its Implicit Role in Creating Sectarian Beliefs. *Naqd va Nazar*, pp. 174-199. Doi: 10.22081/jpt.2021.60730.1835

* Copyright © 2021, Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

descriptive, analytic, and critical method, we have scrutinized six volumes of Persian literature textbooks of the high school in Iran as well as sources of the history of Sufism and Sufi books. In this paper, we present materials that might lead to sectarian beliefs incompatible with the official denomination of the Islamic Republic of Iran (Shiism). We find that incorporation of certain texts from authors with Ash'arite Sufi beliefs in school textbooks might negatively affect teenagers' beliefs and performances, promoting a spirit of passivism and determinism in the Iranian Shiite community.

Keywords

Textbook, high school Persian literature, students, Sufism.

مقاله پژوهشی

نقدی بر گزینش متون صوفیه در کتب درسی ادبیات فارسی و تاثیر ضمنی آن در ایجاد باورهای فرقه‌ای^۱

سیدمحمدرضا حسینی^۲ محمدمامین میکائیلی^۳ محمدطاهر یعقوبی^۴

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۶/۲۷ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۹/۰۸

چکیده

کتاب‌های درسی تاثیر غیرقابل انکاری در ایجاد و تثبیت باورها و اندیشه‌های افراد جامعه در دوره دانش‌آموزی و نوجوانی دارند. هدف از این نوشتار بررسی و نقد تأثیر متون ادبی صوفیانه انتخاب شده در کتب درسی ادبیات فارسی، بر باورپذیری عقاید فرقه‌ای در ذهن دانش‌آموزان بوده و آن را به چالش کشیده است. این تحقیق با روش توصیفی، تحلیلی و انتقادی با مراجعه به ۶ جلد کتاب ادبیات فارسی دوره دبیرستان و منابع تاریخ تصوف و کتب صوفیه انجام یافته؛ در همایش ملی تصوف، شاخه‌ها و نقدها، ارائه و برگزیده شده است. در این پژوهش موارد متعددی از مطالبی که می‌تواند در ایجاد باورهای فرقه‌ای و عقاید ناهمسو با مذهب رسمی جمهوری اسلامی ایران (تشیع)، تاثیر گذار باشد؛ معرفی و مورد نقد قرار گرفته است. نتایج این پژوهش حاکی از آن است که درج برخی متون انتخاب شده از کتب نویسندگانی با اعتقادات اشعری - صوفیانه، در کتاب‌های درسی، می‌تواند تأثیر منفی بر اعتقادات، اندیشه و عملکرد نوجوانان گذاشته؛ به ترویج روحیه انفعالی و جبرگرایی اشعری در جامعه شیعی ایران کمک کند.

کلیدواژه‌ها

کتاب درسی، ادبیات فارسی دبیرستان، دانش آموز، صوفیه.

۱. این مقاله برگرفته از رساله دکتری با عنوان: بررسی و نقد صوفیه بر فرهنگ و تمدن اسلامی - ایرانی تا قرن ۱۰ه.ق. (استاد راهنما: سیدمحمدرضا حسینی، استاد مشاور: محمدطاهر یعقوبی و سیدحسن قریشی کریم). دانشگاه پیام نور، دانشکده الهیات علوم اسلامی، گروه معارف اسلامی، رشته مدرسی معارف اسلامی - تاریخ و تمدن اسلامی. mreza-hoseini@yahoo.com
۲. دانشیار دانشگاه پیام نور، قم، ایران (نویسنده مسئول). a.mikaeili@uma.ac.ir
۳. مربی گروه معارف اسلامی دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران. taher113@gmail.com
۴. استادیار دانشگاه پیام نور، قم، ایران.

* حسینی، سیدمحمدرضا؛ میکائیلی، محمدمامین و یعقوبی، محمدطاهر. (۱۴۰۰). نقدی بر گزینش متون صوفیه در کتب درسی ادبیات فارسی و تاثیر ضمنی آن در ایجاد باورهای فرقه‌ای. فصلنامه علمی پژوهشی نقد و نظر، صص ۱۷۴-۱۹۹.
Doi:10.22081/jpt.2020.52127.1523



نظر
نقد

سال بیست و ششم، شماره سوم (پیاپی ۱۰۳)، پاییز ۱۴۰۰

دانش آموزان، بیشترین وقت مفید خود را در مدرسه می گذرانند و مدرسه نقش محوری در شکل گیری شخصیت و هویت اعتقادی، دینی و اجتماعی آنان دارد. یک نوجوان در حساس ترین دوره شکل گیری و تثبیت شخصیتش، تماس چشمی و ذهنی مداومی با کتاب های درسی خویش دارد. الیوت آیزنر استاد و صاحب نظر در تعلیم و تربیت، معتقد است مدارس به طور همزمان مبادرت به تدریس سه برنامه درسی می نماید: ۱. برنامه درسی صریح ۲. برنامه درسی پنهان (ضمنی) ۳. برنامه درسی پوچ (مهرمحمدی، ۱۳۹۰، ص ۴۶۴). از این رو شایسته است در تدوین متون درسی دانش آموزان، به ویژه دروسی که با باورها و اندیشه های آنان ارتباط مستقیم یا غیر مستقیم (ضمنی) دارد؛ بیشترین دقت ممکن به خرج داده شود.

طبق اصل ۱۲ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، دین رسمی ایران، اسلام و مذهب جعفری اثنی عشری است و الی الابد غیر قابل تغییر است (نظریور، ۱۳۸۷، ص ۲۴۷). باید توجه داشت؛ قانون اساسی یک کشور که چهارچوب تکالیف و حقوق متقابل حاکمیت و مردم را مشخص می کند؛ ریشه در عقاید، دین، مذهب و سنت های آن جامعه دارد. باید دقت شود تا متون آموزشی کودکان و نوجوانان ایران زمین، فارغ از این که در راه نهادهای سازی عقاید و سنت های اصیل و رسمی جامعه ایران اسلامی گام بردارد؛ از هر گونه تناقض و تضاد با مبانی مذهبی و نظام ارزشی ملت ایران، مبرا باشد.

در این مقاله سعی شده است؛ متون ادبی صوفیانه انتخاب شده در کتاب های ادبیات فارسی دبیرستان که برای آموزش ادبیات فارسی و آشنا ساختن دانش آموزان با میراث ادبی تمدن ایرانی- اسلامی انتخاب شده است؛ با دید انتقادی مورد بررسی قرار گرفته و تأثیر ضمنی آنها بر باورپذیری برخی اعتقادات مذهبی، تاریخی، اجتماعی و فرقه ای مغایر یا حداقل متفاوت با مذهب رسمی و اعتقادات ملت ایران و ایجاد باورهای موهوم و نادرست از برخی شخصیت ها و قشرها، در ذهن دانش آموزان نشان داده شود. امید است؛ مسئولین وزارت آموزش و پرورش و دفتر تألیف کتاب های درسی ابتدایی و متوسطه نظری «سازمان پژوهش و برنامه ریزی آموزشی» به دغدغه مطرح شده در این





مقاله بذل توجه نموده در ویرایش‌های بعدی کتب درسی به آن عنایت داشته باشند.

۱. نقدهایی بر گزینش متون صوفیه در کتب درسی ادبیات فارسی دوره دوم متوسطه

۱-۱. استفاده بیش از حد از متون صوفیه

در ۱۲۵ درس ۶ کتاب درسی ادبیات فارسی ۳۰ مورد از متون انتخاب شده از منابع کهن، به متون صوفیه و معرفی شخصیت‌های صوفی که همگی از اهل سنت هستند؛ اختصاص یافته؛ در حالی که اندیشه‌های این طایفه در مبانی، مسائل کلامی و اعتقادات به شکل بنیادین با مذهب رسمی کشور در تعارض یا تناقض است. در مقابل، از اندیشمندان و بزرگان مکتب اهل بیت (علیهم‌السلام) تنها از ۷ شخصیت مانند شیخ بهایی، امام خمینی، علامه طباطبایی و مطهری نام برده شده است. جا داشت از متون مشابهی از نویسندگان نزدیک به مذهب رسمی کشور استفاده شود. در این زمینه پژوهش‌های آماری صورت گرفته؛ نتایج جالبی ارائه داده‌اند. از جمله، صادق‌زاده و منادی، نشان داده‌اند محتوای کتاب‌های درسی ادبیات فارسی متوسطه، به طور متعادل و متوازن به نمادهای ملی پرداخته‌اند. بعضی نمادها مورد بی‌توجهی قرار گرفته‌اند و در مقابل ۲۷٪ به شخصیت‌های اکثراً صوفی پرداخته شده است. آنها نتیجه می‌گیرند که محتوای کتاب‌های مذکور نمی‌توانند نقش چندان مؤثری در تقویت و پرورش هویت ملی دانش‌آموزان، ایفا کنند (صادق‌زاده و منادی، ۱۳۸۷، ص ۱۳۴).

۱-۲. انتساب مسائل غیر واقعی به شخصیت‌ها

از موارد قابل توجه در کتب درسی، انتساب کارهای خارق‌العادت، معجزات و اخبار از آینده به برخی از صوفیان از جمله حلاج و عین‌القضات همدانی است. این انتساب‌ها که بیشتر افسانه بوده و اصلاً در عالم واقعیت اتفاق نیفتاده‌اند؛ توسط شرح‌حال‌نویسان صوفی و در دوره‌های متأخر از زمان شخصیت‌ها و با استفاده از فنون ادبی مانند «شگردهای باورپذیری» به رشته تحریر درآمده‌اند.

به عنوان مثال در متنی که در درس شانزدهم ادبیات فارسی (عمومی) دوره

پیش‌دانشگاهی از تذکره‌الاولیای عطار انتخاب شده؛ نقل می‌کند که جنید بغدادی عاقبت کار حلاج را این‌گونه پیشگویی کرد: «زود باشد که سر چوب‌پاره سرخ کنی» و در مقابل، حلاج نیز از عکس‌العمل جنید در آن زمان خبر داد که: «آن روز که من سر چوب‌پاره سرخ کنم، تو جامه اهل صورت پوشی». یا از حلاج نقل شده که در جواب درویشی که پرسید عشق چیست؟ پاسخ داد: «امروز بینی و فردا و پس فردا» و اتفاقاً آن روز او را کشتند، فردایش سوزاندند و پس فردا خاکسترش را به باد دادند و این پیش‌گویی حلاج به وقوع پیوست. باز در مورد حلاج از زبان عطار نقل شده که «از اسرار با خلق سخن می‌گفت تا او را حلاج‌الاسرار گفتند» و با این جمله حلاج را در ذهن مخاطب نوجوان، شخصی معرفی می‌کند که دانای به علم غیب و اسرار الهی است. در جایی دیگر با گفتن این جملات که «خلق در کار او متحیر شدند؛ منکر بی‌قیاس و مُقِرّ بی‌شمار پدید آمدند و کارهای عجیب از او بدیدند» سعی دارد او را به مخاطب نوآموز، شخصی فرابشری و صاحب معجزه یا چیزی شبیه به آن معرفی کند.

در مورد عین‌القضات همدانی نیز در درس بیست و سوم کتاب ادبیات فارسی ویژه دوره پیش‌دانشگاهی رشته‌های علوم انسانی و معارف اسلامی است؛ با انتخاب عنوان کاملاً حق به جانب (عشق و عاشق و معشوق) که خود به نوعی قضاوت از پیش بیان شده است؛ آورده که: «نوشته‌اند یک هفته قبل از این ماجرا - کشته شدنش - کاغذی به یکی از مریدان خود داد و چون پس از قتل و سوزاندن، نامه را گشودند این رباعی را در آن نوشته دیدند:

ما مرگ و شهادت از خدا خواسته‌ایم و آن هم به سه چیز کم بها خواسته‌ایم
گر دوست چنان کند که ما خواسته‌ایم ما آتش و نفت و بوریا خواسته‌ایم»

در این جا نیز اخبار از آینده و پیش‌گویی قتل عین‌القضات همدانی و کیفیت آن را از زبان خودش نقل می‌کند؛ تا در ذهن مخاطب دانش‌آموز، که در رشته علوم انسانی یا معارف اسلامی تحصیل می‌کند؛ از همان نوجوانی و قبل از ورود به عرصه مطالعات تخصصی، این نکته را القاء و تثبیت کند که شخصیت‌های صوفی و اشخاصی مانند عین‌القضات همدانی اولاً فردی عاشق خدا و الگویی برای دوستی با خدا و ولایت الهی





و ثانیاً عالم به علوم غیب و اسرار و رموز الهی آن هم با جزئیاتش بوده است. خود عین القضاة نیز در بعضی از نوشته‌هایش ادعای خوارق عادات زیادی دارد. از جمله در کتاب تمهیدات جایی که ماجرای مرده کردن زنده و زنده کردن مرده به دست خویش را بازگو می‌کند.

«دریغا مگر که کیمیا ندیده‌ای که مس را زر خالص چگونه می‌گرداند؟ مگر که سهل تستری از این جا گفت که «ما من نبیِّ إِلَّا و له نُظیرٌ فی أُمَّته» یعنی «إِلَّا و له ولیٌّ فی کرامته». دانم که شنیده باشی این حکایت: شبی من و پدرم و جماعتی از ائمه شهر ما، حاضر بودیم در خانه مقدم صوفی. پس ما رقص [!!!] می‌کردیم، و ابوسعید ترمذی بیتکی می‌گفت. پدرم در بنگریست، پس گفت: خواجه امام احمد غزالی را دیدم که با ما رقص می‌کرد، و لباس او چنین و چنان بود. و نشان می‌داد. شیخ ابوسعید گفت: نمی‌یازم. گفت: مرگم آرزو می‌کند. من گفتم: بمیر ای ابوسعید. در ساعت بی‌هوش شد، و بمُرد. مفتی وقت دانی خود که باشد، گفت: چون زنده را مرده می‌کنی، مرده را نیز زنده کن. گفتم: مرده کیست؟ گفت: فقیه محمود. گفتم: خداوندا فقیه محمود را زنده کن. در ساعت زنده شد» (همدانی، ۱۳۸۶، صص ۲۵۰-۲۵۱).

باید توجه داشت که ماجرای زنده کردن مرده و مرده کردن زنده در مورد شخصیت‌های صوفی در مناقب آنها بسیار نقل شده است. این ماجرا و نقل‌هایی از این دست، بیشتر الگوبرداری از آیات قرآن درباره انبیا مانند حضرت عیسی و حضرت ابراهیم علیه السلام است و در زمان‌های اوج گرمی بازار تصوف به صوفیه نسبت داده شده و بعدها در ذهن‌ها تثبیت شده و جزء کرامات آنها برای مردم و حتی برای خودشان هم باورپذیر شده است.

در پژوهش‌هایی که اخیراً در مورد سبک‌های ادبی نویسندگان کهن انجام گرفته است؛ برخی پژوهش‌گران متعرض روش‌ها و فنون ادبی و بلاغی متون ایشان شده‌اند. از جمله رودگر در پژوهشی ادبی در باب «شگردهای باورپذیری» این گونه نتیجه‌گیری کرده است که نویسندگان صوفی، همانند نویسندگان سبک رئالیسم جادویی، برای این که بتوانند کرامات و اعمال خارق‌العاده منقول از مشایخ خویش را باورپذیر کنند؛

از روشها و شگردهایی ویژه استفاده کرده‌اند. وی با پژوهش روی حکایات عطار نیشابوری، نمونه‌های فراوانی از به کارگیری «شگردهای باورپذیری» مانند: اقتدار سخن، عقل‌ستیزی، زبان جادویی، لحن روایت حدیث، توصیف جزءنگرانه، استناد به تاریخ، زاویه دید دانای کل، لحن، شاعرانگی و نوستالوژی را نشان داده است (رودگر، ۱۳۹۵، ص ۲۱).

وثاقتی جلال نیز در پژوهشی مشابه به نتایج مشابهی رسیده است. به نظر او نویسنده معروف صوفی، هجویری صاحب کتاب کشف المحجوب، به خاطر این که حکایت‌هایش در نظر مخاطبان - به قول خودش - عقل‌گرا و مبتدیان، باورپذیر گردد؛ از تکنیک‌ها و شگردهای مشابه سبک مدرن رئالیسم جادویی^۱ بهره برده است. وی می‌نویسد: «این شگردها را می‌توان در دو دسته بررسی کرد:

الف. تکنیک‌ها و شگردهایی که در اندیشه بنیادین حکایت‌های عجیب کشف المحجوب قابل مشاهده است و شامل موارد زیر می‌شود: درون مایه، نگرش نوین به اساطیر و کهن‌الگوهای جمعی، بازسازی عنصر شخصیت متناسب با حکایت‌های عارفانه، بهره‌مندی از خواب و رویا برای باورپذیر کردن حکایت‌ها، ترسیم فضای معنوی و قدسی با استفاده از اسامی واقعی افراد و اماکن و ... استفاده از عنصر زمان، مشارکت دادن خواننده و ایجاد حس همسان‌پنداری، حضور یک عنصر مخالف برای پاسخ‌گویی به تردیدهای احتمالی خوانندگان با زبان استدلالی، فن روایتگری مناسب، استفاده از عنصر گفت و گو و ...

ب. شگردهای زبانی: استفاده از عنصر زبان برای باورپذیر کردن حکایت‌های جادویی و شگفت‌انگیز نقش مهمی دارد که هجویری بدان توجه ویژه داشته. او با تحول ساختار جمله و بر هم زدن ارکان جمله، نثرش را موسیقایی کرده است. موسیقی در حقیقت روح زبان است که هجویری برای رسیدن به هدف خود از آن به شکل

۱. یکی از شاخه‌های واقع‌گرایی، رئالیسم در مکاتب ادبی است که در آن ساختارهای واقعیت دگرگون می‌شوند و دنیایی واقعی اما با روابط علت و معلولی خاص خود آفریده می‌شود. در داستان‌هایی که به سبک واقع‌گرایی جادویی نوشته شده‌اند، همه چیز عادی است اما یک عنصر جادویی و غیرطبیعی در آن‌ها وجود دارد.





شایسته‌ای بهره برده. با استفاده از افعال بی‌شمار، پیشوندها و پسوندها جمله‌های کوتاهی خلق کرده تا آهنگ نثرش شتاب گیرد. از واژه‌های مناسب و مترادفات، سجع و جناس برای شاعرانگی زبان کمک گرفته. آمیزش کلمات عربی و فارسی باعث غنای زبان شده و تقدس خاصی به فضای حکایت‌ها داده تا ایمان خواننده [نسبت به داستان] تقویت گردد و پدیده‌های شگفت‌انگیز را راحت‌تر بپذیرد.

کاربرد درست آواها، حروف، ضرب‌آهنگ نثر و ... موجب آشنایی زدایی شده و کلام هجویری را در مواقع ضروری به وادی ادبیت کشانده تا از رابطه علت و معلولی جهان خارج شود و مخاطب با التذاذ ادبی از چرایی‌های حکایات شگفت‌انگیز عارفانه بیرون آید و عجایب را باور کند» (وثاقتی جلال، ۱۳۹۴، صص ۱۳۸-۱۳۹).

یکی از دبیران ادبیات فارسی ضمن مقاله‌ای که در نقد کتاب ادبیات فارسی دبیرستان نگاشته، پیشنهادهای خوبی در این زمینه ارائه داده است. وی معتقد است: «شخصیت‌های اسطوره‌ای و تاریخی دارای اعمال خارق‌العاده، باید در قالب‌های فکری تازه‌ای معرفی گردند» (شیخ‌الاسلامی، ۱۳۸۷).

خانم شیخ‌الاسلامی در این باب نیز پیشنهاد داده که «ادبیات کلاسیک فارسی از دیدگاه انتقادی مورد بررسی قرار گیرد و جنبه‌ی اخلاقی و فکری شاعران و نویسندگان کهن از جنبه‌ی ذوقی و ادبی آنها تفکیک شود» (شیخ‌الاسلامی، ۱۳۸۷).

۱-۳. ترویج اشعری‌گری و اشعار به جبرگرایی

در درس بیستم فارسی سوم متوسطه، علوم انسانی و معارف اسلامی، ابیاتی از مثنوی «گلشن راز» شبستری در توصیف وحدت و یکپارچگی عالم نقل شده است که در آن دل انسان را جایگاه تجلی اسماء و صفات الهی معرفی می‌نماید.

«درو در جمع گشته هر دو عالم گهی ابلیس گردد گاه آدم
بین عالم همه در هم سرشته ملک در دیو و شیطان در فرشته»

با این که این ابیات در ظاهر مشکل خاصی ندارد؛ اما مقدمه‌ای است بر نظریه جبرگرایانه شبستری که در ابیات دیگری در گلشن راز به آن پرداخته است.

«هر آن کس را که مذهب غیر جبر است نبی فرموده کاو مانند گبر است»

(شبستری، ۱۳۸۲، ص ۷۴)

با این که همه یا حداقل بیشتر صوفیان در مسائل کلامی از مکتب اشعری پیروی می کنند؛ اما در این فقره شبستری پا را فراتر گذاشته و معتقد به جبر مطلق شده و به قول شارح ایاتش لاهیجی، هر دو طایفه معتزله و اشاعره را قَدْرِیه دانسته است (لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۱۳۴).

وی در بیتی دیگر با دیدگاه اشعری خود، افعال خداوند را بی غرض و لأبالی می داند.

«جناب کبریایی لأبالی است منزله از قیاسات خیالی است»

(شبستری، ۱۳۸۲، ص ۷۴)

در این نظریه شبستری در اطلاق صفت «لأبالی» برای خداوند به حدیثی که قدسی شمرده شده است؛ استناد می کنند. لاهیجی در شرح این ابیات می گوید: «اشارت است به حدیث قدسی «هؤلاء فی الجنة و لأبالی بمعاصیهم و هؤلاء فی النار و لأبالی بطاعتهم» یعنی جناب کبریائی از غایت عظمت و استغناء لأبالی و بی باک است. نه آن است که افعال آن حضرت به سبب علّتی و غرضی باشد» (لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۱۳۵). این حدیث در ابیات مثنوی مولوی نیز آمده که از کتاب احیاء العلوم (فروزانفر، ۱۳۹۰، ص ۴۶۶) نقل شده است و غیر از این که در محتوای آن تأمل لازم است؛ از نظر سندی نیز ابن عبدالبر در «الاستیعاب» آن را مضطربُ الاسناد دانسته است (غزالی، بی تا، ج ۸، ص ۸۵).

در ادامه برای اثبات «لأبالی» بودن افعال الهی قصه آدم و ابلیس را مثال می زند و ابلیس را با وجود هفتصد هزار سال عبادت، بدشانس دانسته؛ در ملعون و رانده شدن از درگاه الهی، بی گناه و مجبور معرفی می کند. و همچنین آدم را فردی خوش شانس می نامد که اتفاقاً با این که معصیت می کند؛ بر خلاف انتظار به جای تنبیه، تشویق شده به مقام اصطفای می رسد.

به علم خویش حکمی کرده مطلق
به جای آورد و کردش طوق لعنت
چو توبه کرد نام [نور] اصطفای دید
شد از الطاف حق مرحوم و مغفور

«به قدرت بی سبب دانای بر حق
یکی هفتصد هزاران ساله طاعت
دگر از معصیت نور و صفا دید
عجب تر آن که این از ترك مأمور





مرآن دیگر ز منهی گشت ملعون زهی فعل تو بی چند و چه چون»

(شبستری، ۱۳۸۲، ص ۷۴)

باید توجه داشت که اعتقادات کلامی صوفیه در سیر تکوین تاریخی خود، به شدت با کلام اشعری آمیخته شده و رنگ و بوی اشعری به خود گرفته است. این تاثیر را می‌توان در کتاب‌هایی مانند «مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه» کاشانی در بیان اعتقادات صوفیه و «التعرف لمذهب اهل التصوف» کلاباذی یا «گلشن راز» شبستری و شروح متعدد آن به شکل رسمی و در کتب بسیاری از صوفیان به صورت کاربردی مشاهده کرد. اما مبانی کلام اشعری چیست و چه اختلافی با مبانی اعتقادی مذهب رسمی جمهوری اسلامی ایران یعنی شیعه دوازده امامی دارد و ترویج آن چه پیامدهایی را می‌تواند در جامعه ایران به ویژه در نوجوانان به وجود آورد؟

یکی از مبانی بنیادین کلام اشعری قائل نبودن به حسن و قبح عقلی است (جرجانی، ۱۹۰۷، ج ۸، ص ۱۸۲) و اساساً عقل را به عنوان منبع معتبر در استخراج مسائل دینی نمی‌پذیرد. بالاتر از این اشعری مُنکر علیّت و معلولیت در سلسله موجودات است (جرجانی، ۱۹۰۷، ج ۱، ص ۲۴۲). مبانی کلام اشعری سرانجام به نفی تأثیر علّت و معلول در عالم و به ردّ اختیار و آزادی انسان و نظریه کسب منتهی می‌شود (همدانی، ۱۳۸۵، ص ۱۲۹). «نظریه کسب» اشعری در واقع اثبات جبر برای انسان البته با ترفندهای روانشناختی در لفافه‌های ادبی است. دیگر این که اشعری عدل را برای خدا لازم نمی‌داند. وی معتقد است اگر خداوند مومنین و حتی انبیا را به جهنم ببرد و فاسقان و فاجران را به بهشت درآورد هیچ اشکالی ندارد. همچنین قائل به لأبالی بودن افعال الهی است و معتقد است افعال الهی تابع مصالح و مفاسد نیست (جرجانی، ۱۹۰۷، ج ۸، ص ۲۰۲).

۱-۴. تأیید قاطعانه شخصیت‌های صوفی علی‌رغم نقدهای جدی وارد بر آنان

۱-۴-۱. حسین بن منصور حلاج

در فارسی پیش‌دانشگاهی ضمن معرفی کتاب «تذکره‌الاولیاء» عطار و از زبان وی توصیفات عجیب و غریبی از حلاج آورده شده است. در این متن عطار در توصیف

شخصیت حلاج از عباراتی مانند قَتِيلُ اللَّهِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، شیر بیشه تحقیق، شجاع صفدر صدیق، غرقه دریای مَوَاج و صاحب فصاحت و بلاغت بی نظیر، استفاده کرده است. وی در معرفی حلاج می گوید: «پیوسته در ریاضت و عبادت بود و در بیان معرفت و توحید و در زئی اهل صلاح و شرع و سنّت بود». در علّت کشته شدنش نیز می گوید: «قبولی عظیم او را پیدا گشت - و او سخن اهل زمانه را هیچ وزنی ننهادهی - تا او را حسد کردند» و «از اسرار با خلق سخن می گفت تا او را حلاج الاسرار گفتند» و «کارهای عجایب از او بدیدند». باز از قول او آورده که وقتی دستش را بریدند؛ گفت: «دست از آدمی بسته جدا کردن آسان است. مرد آن است که دست صفات - که کلاه همت از تارک عرش در می کشد قطع کند». در کرامتی دیگر از وی می نویسد: «پس پای هایش بریدند؛ تبسمی کرد و گفت: «بدین پای، سفر خاک می کردم؛ قدمی دیگر دارم که هم اکنون سفر هر دو عالم کند. اگر توانید آن قدم ببرید» پس دو دست بریده خون آلود بر روی درمالید و روی و ساعد را خون آلود کرد. گفتند: چرا کردی؟ گفت: خون بسیار از من رفت؛ دائم که رویم زرد شده باشد شما پندارید که زردی روی من از ترس است. خون در روی مالیدم تا در چشم شما سرخ روی باشم که گلگونه مردان، خون ایشان است».

در مورد کارها، حرفها و اعتقادات عجیب و غریب حلاج؛ علما، فقها، محدثین و حتی بسیاری از خود صوفیه و اهل عرفان نقدهای جدی و مبنایی وارد کرده اند. این نوشتار گنجایش طرح همه آن موارد را ندارد و فقط به چند مورد از این نقدها اشاره می شود. همایی معتقد است که «حلاج از معتقدان جدی حلول و اتحاد بود و می گفت که حق اول ازلی و نور ساطع الهی در هر پیکر و صورتی ظاهر و متصور می شود؛ و مدعی بود که الوهیت در وی حلول کرده است» (همایی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۲۱۶). عطار نیز در کتاب تذکره الاولیا که این متن درسی از آن جا انتخاب شده است؛ نوشته «نقل است که [شبللی] حسین بن منصور حلاج را دید که چیزی می نوشت. گفت: «چه می نویسی؟» گفت: «چیزی می نویسم که با قرآن مقابله کنم». پس عمرو او را دعای بد کرد، و از پیش خود مهجور کرد. پیران گفتند: «هر چه بر حسین آمد [از بلاها] از دعای او آمد».





[و] نقل است که [شبلی] روزی ترجمه گنج‌نامه‌ای بر کاغذی نوشته بود و در زیر سجاده نهاده بود، و به طهارت رفته. در متوضاً او را باز یاد آمد. خادم را گفت تا آن جزو را بردار چون خادم بیامد، هیچ نیافت. با شیخ گفت. شیخ گفت: «بُرد و رفت». پس گفت: «آن مرد که آن گنج‌نامه بُرد، زود باشد که دستهایش بترند و پایهایش جدا کنند و بر دارش کنند و بسوزند و خاکسترش بر باد دهند. او را به سر گنج می‌باید رسید. او گنج‌نامه می‌دزدد؟» (عطار، ۱۹۰۵م، ج ۱، ص ۳۷). جامی نیز این داستان را این‌گونه آورده است که «آنچه وی را افتاد، به دعای استاد وی بود - عمرو بن عثمان مکی - که جزو کی تصنیف کرده بود در توحید و علم صوفیان. وی آن‌ها را پنهان بر گرفت و آشکارا کرد و با خلق نمود. سخن باریک بود، در نیافتند، بر وی منکر شدند و مهجور ساختند. وی بر حلاج نفرین کرد و گفت: «الهی! کسی بر او گمار که دست و پایش ببرد، و چشم بر کند و بردار کند. و آن همه واقع شد به دعای استاد وی» (جامی، ۱۳۸۶، ص ۱۶۹).

حلاج در کتاب «طواسین» ابلیس و فرعون را دو استاد خود معرفی کرده و می‌نویسد: «فصاحِبِی وَ اُسْتَاذِی اِبْلِیْسِ وَ فِرْعَوْنِ. وَ اِبْلِیْسِ هُدَّدَ بِالنَّارِ وَ مَا رَجَعَ عَنِ دَعْوَاهِ وَ فِرْعَوْنِ اُغْرِقَ فِی الْیَمِّ وَ مَا رَجَعَ عَنِ دَعْوَاهِ وَ لَمْ یَقْرَ بِالْوَاِسِطَةِ اِلَیْهِ» همنشین و استاد من ابلیس و فرعون است. ابلیس به آتش تهدید شد و از ادعایش برنگشت و فرعون در دریا غرق شد و از مدعایش بازنگشت و به وجود واسطه برای او اقرار نکرد (حلاج، ۱۳۸۴، ص ۹۶).

۱-۴-۲. عین‌القضات همدانی

در درس بیست و دوم ادبیات فارسی (قافیه، عروض، سبک‌شناسی و نقد ادبی) با شناساندن «عین‌القضات همدانی» به عنوان «عارف شیفته و شوریده، از چهره‌های مشهور و برجسته تصوف و عرفان ایرانی» کتاب «تمهیدات» وی را «حاوی سوز و گدازها و سخنان دردآلود و عمیقی» معرفی می‌کند که «ترجمان ژرف‌بینی و عظمت روح او و در عین حال کج فهمی‌ها، سطحی‌اندیشی‌ها و ظاهربینی‌ها و قشری‌نگری‌های زمانه او» است. در ادامه نیز از پیشگویی قتلش توسط خودش خبر می‌دهد.

در این مجال به چند مورد از اعتقادات عین‌القضات همدانی درباره ابلیس اشاره می‌شود تا خواننده گرامی توجه داشته باشد که در کتاب درسی فرزندان این مرز و بوم از چه کسانی به عنوان عارف برجسته و الگو در عشق الهی یاد می‌شود. عین‌القضات در کتاب «تمهیدات» که در این درس از آن به نیکی یاد شده و آن را حاوی سخنان عمیق و دردآلود ذکر کرده‌اند؛ همه گناهان از جمله گناه ابلیس در اِضلال انسان‌ها را به عهده خداوند گذاشته و می‌گوید: «گیرم که خلق را اِضلال، ابلیس کند؛ ابلیس را بدین صفت که آفرید؟ دریغا گناه، خود همه از اوست. کسی را چه گناه باشد؟» (عین‌القضات همدانی، ۱۳۴۱، ص ۱۸۸) و یا می‌گوید: «ای دریغا گناه ابلیس عشق او آمد با خدا! و گناه مصطفی دانی که چه آمد؟ عشق خدا آمد با او، یعنی عاشق شدن ابلیس خدا را، گناه او آمد و عاشق شدن خدا پیغامبر را گناه او آمد» (عین‌القضات همدانی، ۱۳۴۱، ص ۲۲۹) در جایی دیگر با تمجید از ابلیس به خواننده کتاب خرده می‌گیرد که جایگاه ابلیس را نمی‌شناسید و اگر او را می‌شناختید از بدگویی درباره او شرم‌منده می‌شدید. «از عالم غیرت درگذر ای عزیز! آن عاشق دیوانه که تو او را ابلیس خوانی در دنیا، خود ندانی که در عالم الهی او را به چه نام خوانند؟ اگر نام او بدانی، او را بدان نام خواندن خود را کفر دانی. دریغا چه می‌شنوی؟ این دیوانه خدا را دوست داشت. محک محبت دانی که چه آمد؟ یکی بلا و قهر، و دیگر ملامت و مذلت. گفتند: اگر دعوی عشق ما می‌کنی، نشانی باید. محک بلا و قهر و ملامت و مذلت بر وی عرضه کردند؛ قبول کرد، در ساعت، این دو محک گواهی دادند که نشان عشق صدق است. هرگز ندانی که چه می‌گویم. در عشق جفا بیاید، و وفا بیاید تا عاشق پخته لطف و قهر معشوق شود؛ و اگر نه، خام باشد و از وی چیزی نیاید» (عین‌القضات همدانی، ۱۳۴۱، ص ۲۲۱) در فقره‌ای نیز ابلیس را جوانمرد و عاشقی راستین معرفی می‌کند. «این جوانمرد، ابلیس، می‌گوید: اگر دیگران از سیلی می‌گریزند، ما آن را بر گردن خود می‌گیریم:

از عشق تو ای صنم غم بر غم باد سودای توام مقیم دم بر دم باد
 با آتش عشق تو دلم محکم باد عشقی که نه اصلی است اصلش کم باد
 گفت: ما را چون معشوق اهل یادگار خود کرد، اگر گلیم، سیاه بود و اگر سفید هر





دو یکی باشد؛ و هر که این فرق داند، در عشق هنوز خام است. از دست دوست، چه عسل چه زهر، چه شکر چه حنظل، چه لطف چه قهر. آن کس که عاشق لطف بود یا عاشق قهر، او عاشق خود باشد نه عاشق معشوق.

دریغا با او گفتند که گلیم سیاه لعنتی، چرا از دوش نیندازی؟ گفت:

«می نفروشم گلیم و می نفروشم گر بفروشم برهنه ماند دوشم»

(عین القضاة همدانی، ۱۳۴۱، ص ۲۲۴)

او در جایی دیگر فلسفه وجودی ابلیس را این گونه بیان می کند: «دانی که پاسبان حضرت کیست؟ غلام صفت قهر است که قد الف دارد که ابلیس است. در پیش آید و باشد که راه بر ایشان بزند تا آن بی چارگان در عالم نفی «لا» بمانند، و هوا پرستند و نفس پرست باشند» (عین القضاة همدانی، ۱۳۴۱، ص ۷۶) و در جایی ابلیس را نگهبان درگاه ربوبی می نامد. «ابلیس را به دربانی حضرت عزت فرو داشتند و گفتند؛ تو عاشق مایی، غیرت [را] بر درگاه ما و بیگانگان از حضرت ما بازدار، و این ندا می کن:

معشوق، مرا گفت نشین بر در من مگذار درون آن که ندارد سر من»

(عین القضاة همدانی، ۱۳۴۱، ص ۲۲۸)

۱-۴-۳. بایزید بسطامی

در صفحه ۹۹ فارسی دوم دبیرستان از بایزید بسطامی با عنوان «طاووس عارفان» نام برده و ماجرای را از وی نقل می کند که وی با خداوند متعال از هجران می نالید و طلب وصال می کرد که از درگاه ربوبی به سرش ندایی آمد. در مورد بایزید بهتر است به یکی از سخنان وی که در تذکرة الاولیا نقل شده و به نوعی مقام خود را از پیامبران و حتی پیامبر ختمی مرتبت ﷺ بالاتر معرفی می کند؛ توجه شود. «بایزید را گفتند: فردای قیامت خلائق در تحت لواء محمد ﷺ باشند. گفت: به خدایی خدای که لوای من از لوای محمد زیادت است که خلائق و پیغمبران در تحت لوای من باشند» (عطارد، ۱۹۰۵م، ج ۱، ص ۱۷۶) و «گویند که روزی از اصحاب خود شانه ای طلبد و گفت: حضرت رسالت - صلی الله علیه و {آله و سلم} - فرمود که: بایزید! گاهی محاسن خود را شانه می کن» (جامی،

۱۳۸۶، ص ۵۸۰). و اما داستان شطحیات معروف بایزید که در تذکره‌الاولیا آمده نیز جالب توجه است.

يك بار در خلوت بر زبانش رفت که سبحانی! ما اعظم شأنی؟ چون باز خود آمد، مریدان گفتند که شما چنین لفظی گفتید. شیخ گفت: خدای - عزّ و جلّ - شما را خصم باد که اگر يك بار دگر بشنوید، مرا پاره نکنید. پس هر یکی را کاردی داد تا وقتی دیگر اگر همان لفظ گوید، او را بکشند. مگر چنان افتاد که دیگر بار همان گفت و اصحاب قصد کشتن او کردند. خانه را از بایزید پُر دیدند چنان که چهار گوشه خانه از او پر بود. اصحاب کارد می‌زدند؛ چنان بود که کسی کارد به آب زند. چون ساعتی برآمد، آن صورت خُرد می‌شد، تا بایزید پدید آمد چند صعوه‌ای در محراب. اصحاب، آن حالت با شیخ بگفتند. شیخ گفت: بایزید این است که می‌بینید. آن بایزید نبود (عطار، ۱۹۰۵م، ج ۱، ص ۱۴۰).

۱-۴-۴. شبلی

در صفحه ۱۶۹ فارسی دوم دبیرستان ضمن نقل داستانی، از شبلی به لفظ «شیخ‌الشیوخ» یاد شده است. در مورد شبلی مطالب عجیب و غریب و هنجارشکن بسیاری در کتب صوفیه نقل شده است؛ که ذکر چند مورد از آنها برای شناخت اجمالی شخصیت وی کافی است. از جمله سخن وی در نکوهش شیعیان اهل بیت علیهم‌السلام که می‌گوید: «از جمله فرق عالم که خلاف کرده‌اند، هیچ کس دنی‌تر از رافضی و خارجی نیامد. زیرا که دیگران که خلاف کرده‌اند در حق کردند و سخن از او گفتند، و این دو گروه روز در خلق به باد دادند» (عطار، ۱۹۰۵م، ج ۱، ص ۱۷۳) یا این که آرزو می‌کرد اهل جهنم شود تا در میان مخاطبان کلمه «اِحْسَوا» خداوند - به معنی گم شوید؛ که برای راندن سگ از آن استفاده می‌شود - قرار گرفته؛ از آن لذت ببرد. «گویند که قارئی پیش شبلی آیه «اِحْسَوا فِيهَا وَ لَا تُكَلِّمُون» برخواند. شبلی گفت: چه بودی، که من از آن دوزخیان یکی بودم؛ از بهر لَدَّتِ خطابِ ازلی، دوزخِ ابدی را به جان برگزید» (بقلی شیرازی، ۱۳۷۴، ص ۲۵۷) وی که «بسی جامه‌های فاخر به آتش بسوختی؛ بارها عنبر زیر دنب





حمار برافروختی {و} یکی از عزیزان گفت: دیدم که شکر و مغز بادام در آتش می‌سوخند و می‌گفت که دنیا و آخرت يك لقمه کردم، و آن را فروبردمی، و این خلق را بازره‌انیدمی، تا بی‌واسطه بمانندمی» (بقلی شیرازی، ۱۳۷۴، ص ۲۵۹) در واپسین ساعات عمر در حال احتضار، به جای توبه و انابه و آماده شدن برای سفر آخرت، به حال ابلیس غبطه می‌خورد که خداوند به او «إِنَّ عَلَیْكَ لَعْنَتِي» فرموده و «لعنت» را با «یاء» نسبت به خویشتن منتسب کرده و این افتخار بزرگی برای ابلیس است و ای کاش خداوند این افتخار را نصیب من هم می‌کرد.

چشم پوشیده دلی پر انتظار	«وقت مردن بود شبلی بی‌قرار
بر سر خاکستری بنشسته بود	در میان زَنار حیرت بسته بود
گاه خاکستر بکردی بر سر او	گه گرفتگی اشک در خاکستر او
دیده‌ای کس را که او زَنار بست؟	سائلی گفتش چنین وقتی که هست
چون ز غیرت می‌گذازم چون کنم	گفت می‌سوزم چه سازم، چون کنم
این زمان از غیرت ابلیس سوخت	جام من کز هر دو عالم چشم دوخت
از اضافت آید افسوسم به کس	چون خطاب «لعنتی» او راست بس
او به دیگر کس دهد چیزی دگر»	مانده شبلی تفته و تشنه جگر

(عطار، ۱۳۷۳، ص ۲۸۸)

۱-۴-۵. مثنوی مولوی

در کتاب فارسی (قافیه، عروض، سبک شناسی و نقد ادبی) در معرفی «مثنوی معنوی» به عنوان یکی از آثار مهم نظم فارسی می‌نویسد: «مثنوی را قرآن عجم گفته‌اند زیرا در این کتاب نزدیک ۷۴۵ حدیث نبوی تفسیر شده و ۵۲۸ آیه از آیات قرآن به طریق اشاره یا به تصریح در آن آمده است». انتساب لقب قرآن پهلوی یا پارسی به مثنوی از زمان‌های دور در بین شعرا و علمای بزرگ سنی و شیعه مطرح شده و در گفتار و اشعاری از ایشان نقل شده است. از جمله شعر معروف جامی:

من نمی‌گویم که آن عالیجناب هست پیغمبر ولی دارد کتاب

مثنوی معنوی مولوی هست قرآنی به لفظ پهلوی
 مثنوی او چو قرآن مُدِلّ هادی بعضی و بعضی را مُضِلّ
 (نعیم، ۱۳۸۷، ص ۴۱)

در این که مثنوی یکی از تاثیرگذارترین و مهمترین کتابها در جهان اسلام است؛ شکی نیست. اما نکته قابل توجه در این مورد این است که در مثنوی با آن همه عظمت علمی و معرفتی، مسائل بسیاری نیز وجود دارد که یا با اعتقادات مذهبی جامعه شیعی ایران کاملا در تضاد است؛ یا این که از ساحت ادب و نزاکت دور است. برای مورد اول می توان به بی گناه انگاشتن ابن ملجم در قتل امام علی علیه السلام اشاره کرد. جایی که مولوی ادعا می کند پیامبر «ص» به گوش ابن ملجم که رکابدار امیرالمومنین بود؛ گفت که قتل علی علیه السلام به دست تو خواهد بود. امام علی علیه السلام نیز به ابن ملجم به عنوان آلت فعل خدا نگریسته؛ او را در این کار به نوعی مجبور و مقهور قضای الهی می داند.

«من چنان مردم که بر خونی خویش
 گفت پیغمبر به گوش چاکرم
 کرد آگه آن رسول از وحی دوست
 او همی گوید بگش پیشین مرا
 من همی گویم چو مرگ من ز تُست
 او همی افتد به پیشم کای کریم
 تانه آید بر من این انجام بد
 من همی گویم برو جف القلم
 هیچ بغضی نیست در جانم ز تو
 آلت حقی تو، فاعل دست حق
 نوش لطف من نشد در قهر نیش
 کو بُرد روزی ز گردن این سرم
 که هلاکم عاقبت بر دست اوست
 تا نیاید از من این منکر خطا
 با قضا من چون توانم حیلہ جست
 مر مرا کن از برای حق دونیم
 تا نسوزد جان من بر جان خود
 زان قلم بس سرنگون گردد علم
 زانک این را من نمی دانم ز تو
 چون زخم بر آلت حق طعن و دق»

(مولوی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۳۶)

یا در داستانی جبرگرایانه که از زبان فرعون سروده، او را به نوعی در ایفای نقش ضلالت مجبور معرفی کرده، شقاوت و مقابله او در برابر موسی علیه السلام را خواست خدا معرفی می کند.



«موسی و فرعون معنی را رهی
روز موسی پیش حق نالان شده
کین چه غلست ای خدا بر گردنم
زانک موسی را منور کرده‌ای
زانک موسی را تو مه‌رو کرده‌ای
بهتر از ماهی نبود استاره‌ام
ظاهر آن ره دارد و این بی‌رهی
نیمشب فرعون هم گریان بده
ورنه غل باشد که گوید من منم
مر مران هم مکدر کرده‌ای
ماه جانم را سیه‌رو کرده‌ای
چون خسوف آمد چه باشد چاره‌ام»
(مولوی، ۱۳۷۵، ص ۱۵۰)

برای مورد دوم نیز می‌توان به داستان‌هایی مانند کنیز، کدو و خر (مولوی، ۱۳۷۵، ج ۵، صص ۸۶-۹۱) یا داستان مخنث (مولوی، ۱۳۷۵، ص ۱۶۰) و غیره اشاره کرد. باید توجه داشت که مولوی عادت دارد موضوعات اخلاقی - عرفانی را گاهی با کلمات سخیفی به مخاطب ارائه دهد که به کار بردن آن‌ها برای مردم عادی قبیح و شرم‌آور است.



نظر
هدر

۱-۵. ایجاد بدبینی نسبت به فقها و عالمان دینی

۱-۵-۱. القاء تقابل بین عالمان شریعت و صوفیه

در درس بیست و هفتم فارسی پیش‌دانشگاهی علوم انسانی، ابیاتی از داستان مسابقه نقاشی رومیان و چینیان را از مثنوی انتخاب کرده در توضیح آن جملاتی از کاظم دزفولیان آورده‌اند که:

در این قصه، مولوی عقاید عرفانی خود را به صورت رمز و تمثیل بیان کرده است؛ بدین صورت که چینیان، مظهر عالمان ظاهری هستند، کسانی که با رنج و زحمت، علم ظاهری و کتابی را به دست می‌آورند و در نتیجه، نقش و نگار ظاهر هستی را می‌شناسند، اما رومیان مظهر و نماد صاحب‌دلان و اهل کشف و شهودند که با تهذیب و تزکیه نفس می‌توانند دل و روح خود را محل تجلی اسرار الهی بکنند.

پیام این تمثیل این است که اهل علم دو دسته‌اند: یک دسته فقها و عالمان شریعت

که از آن‌ها به اهل ظاهر تعبیر می‌کند و کار اینان را تلاش و اجتهاد در ظواهر دین معرفی می‌کند که اهمیت زیادی ندارد؛ و دسته دیگر که همان صوفیه باشند به عنوان صاحب‌دل، دانای به اسرار الهی و اهل باطن و درون معرفی می‌شوند.

۱-۵-۲. معرفی عالمان دینی به عنوان افراد سطحی نگر

در درس بیست و دوم ادبیات فارسی (قافیه، عروض، سبک شناسی و نقد ادبی) بعد از این که کتاب «تمهیدات» عین‌القضات همدانی را به عنوان «ترجمان ژرف‌بینی و عظمت روح او» معرفی می‌کند؛ طرف مقابل یعنی فقها و عالمان شریعت را به «کج‌فهمی‌ها، سطحی‌اندیشی‌ها، ظاهر‌بینی‌ها و قشری‌نگری‌ها» متهم می‌کند. با صرف نظر از این که اصلاً قضیه قتل عین‌القضات، به احتمال زیاد جنبه سیاسی و رقابت‌های شخصی و جناحی داشته؛ و باز این که فقهای فتوا دهنده به قتل وی از اهل سنت بوده‌اند؛ می‌توان گفت که این القای تقابل و تضاد بین عالمان دین و شخصیت‌های صوفی؛ با تعریف و تمجید از صوفیان و در عین حال تقبیح و تخریب چهره علمای شریعت، در ذهن دانش‌آموز نوجوان این باور را ایجاد می‌کند که هر چه صوفیه گفته‌اند عین صواب و حاکی از اسرار و رموز خلقت است که از پروردگار عالم دریافته‌اند و هر چه که فقهای عظام و عالمان دینی می‌گویند تنها مسائلی ظاهرینانه، سطحی و بی‌اهمیت هستند.

۱-۶. نقل داستان‌های مذهبی و روایات ضعیف

یکی از مسائل رایج در بین نویسندگان صوفی استفاده از قصه‌های بی‌اساس، غیرمنطقی و غیرمستند نقل شده توسط قصه‌گویان قرون اولیه اسلام و آمیختگی آن‌ها و همچنین گفته‌های بزرگان تصوف با احادیث پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است.^۱ کتاب‌های درسی ادبیات فارسی نیز از این قضیه مصون نمانده‌اند. به دو نمونه از آن اشاره می‌شود.

۱. ر.ک. به «صوفیان و حدیث‌سازی» از فرج‌الله عفی‌فی.



۱-۶-۱. داستان موسی و شبان

در درس بیست و یکم فارسی سوم نظری، داستان معروف^۱ «موسی و شبان» از کتاب مثنوی انتخاب شده است. نکته اول در داستان موسی و شبان این است که به گواهی مثنوی پژوهان، این نقل تاریخی، مستند روایی ندارد و در واقع داستانی خیالی و شاعرانه است^۲ (فروزانفر، ۱۳۹۰، ص ۱۹۵).

نکته مهم و قابل توجه دیگر آن است که مولوی در نتیجه گیری از این داستان، با ادعای وحی شدن دستوری از درگاه ربوبی به حضرت موسی، از زبان آن حضرت توصیه می کند که:

«هیچ آدابی و ترتیبی مجبو هر چه می خواهد دل تنگت بگو»

(مولوی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۴۴)

این دستورالعمل مولوی در واقع القاء کننده نوعی فرهنگ و لنگاری در عرصه معرفت و عبادت بوده و با نگاهی سطحی به جامعه می توان تاثیرات اجتماعی این نوع جهان بینی را دید. در ضمن این داستان با زیر سوال بردن اعتقاد دانش آموز به نبوت به عنوان یکی از پایه های اصول دین، شأن و جایگاه پیامبر اولوالعزم، حضرت موسی علیه السلام را در ذهن مخاطب نوجوان، در حد یک شخص ظاهرین و سطحی نگر - که اتفاقاً در چند جای دیگر کتاب های ادبیات فارسی نیز عالمان شریعت به آن منتسب شده اند - فرو می کاهد. شاید رواج همین داستان و اندیشه نهفته در دل آن است که در جامعه ایران اسلامی امروز منجر به این شده که یکی از شعرای معاصر در بازنویسی این شعر مولوی، با ادبیاتی روشن تر و صریح تر حضرت موسی علیه السلام را از زبان همان شبان تخطئه کرده، شبان را فردی آزاد، عاشق خداوند و دل آرام و در مقابل موسی کلیم الله علیه السلام را فردی پریشان خاطر معرفی کند.^۳

۱. علت مشهور شدن این داستان در جامعه ایران نیز اتفاقاً همین گنجانده شدن آن در کتاب درسی ادبیات فارسی دبیرستان است.

۲. استاد فروزانفر بعد از این که حدیث یا روایتی را که متضمن این داستان باشد پیدا نکرده؛ دو روایت که از نظر مفهوم اندکی با داستان مشابهت دارد، از کتب اهل سنت آورده که در واقع ربط آن چنانی به داستان ندارد.

۳. برای آگاهی بیشتر رجوع شود به شعر موسی و شبان از علینقی محمودی بخوبی با اجرای کنسرت همای و مستان.



نظر
شماره

سال بیست و ششم، شماره سوم (پیاپی ۱۰۳)، پاییز ۱۴۰۰

۱-۶-۲. حدیث شهادت عاشق

در درس بیست و دوم ادبیات فارسی (قافیه، عروض، سبک شناسی و نقد ادبی) در قطعه‌ای که از کتاب «تمهیدات» عین‌القضات همدانی انتخاب شده است؛ از عشق سخن به میان آمده و نویسنده، حدیثی از پیامبر ﷺ در باب عشق نقل می‌کند. «ای عزیز این حدیث را گوش دار که مصطفی ﷺ گفت: مَنْ عَشَقَّ وَ عَفَّ ثُمَّ مَاتَ فَمَاتَ شَهِيداً؛ هر که عاشق شود و آن‌گاه عشق پنهان دارد و بر عشق بمیرد، شهید باشد».

باید گفت: اولاً علمای علم حدیث، از دیرباز این حدیث را موضوع و مرفوع دانسته‌اند و در اسنادش هم ضعف وجود دارد. ثانیاً «گاه این حدیث دستمایه استناد بعضی افراد شده است و بعضی نویسندگان نیز ناآگاهانه آن را نقل می‌کنند و بی‌آنکه مقدمات و مؤخرات و خطرات این راه را یادآور شوند، مشوق مشق عشق شده‌اند» (حیدری، ۱۳۹۳، ص ۱۷۴).

۲. جمع‌بندی

به نظر می‌رسد در دنیای امروز که نوجوانان روحیه پرسشگری بالایی دارند و متاسفانه ذهن‌ها به طرف عینی‌گرایی^۱، تجربه‌گرایی^۲ و قالب‌های فکری جهان معاصر سوق پیدا کرده است؛ مطرح کردن چنین روایات افسانه‌ای-تاریخی آمیخته با شاعرانگی، تشبیه، تمثیل و سایر فنون ادبی، آن هم بدون توضیح کافی درباره مبانی اندیشه، اعتقادات کلامی و حتی سبک نویسندگی مشایخ تصوف، تناقضات و تضادهای اعتقادی را در اندیشه دانش آموزان به بار خواهد آورد. در صورتی که لازم باشد دانش آموز را با میراث سترگ ادبی ایران عزیزمان آشنا سازیم - که باید هم چنین کنیم - حداقل نباید دانش آموز را بدون مقدمه وارد این گود کنیم. بلکه باید قبل از پرداختن به متون ادبی و اشعار شاعران بزرگ پارسی‌گو، ابتدا شمه‌ای از احوال، آراء، نظام فکری و اعتقادات

1. Objectivity
2. empiricism





مذهبی وی را برای مخاطب تازه‌وارد، به صورت مختصر و مفید ارائه کنیم تا با شناخت کافی از شخصیت و اندیشه‌های نویسنده، گزیده‌های ادبی وی را مطالعه کند. اما متأسفانه شاهد هستیم که در کتب ادبیات فارسی دبیرستان مسائلی از صوفیه مانند: نظرات مخالف قرآن، ادعاهای گزاف مانند علم غیب، هنجارشکنی در گفتار و رفتار، ترویج خردگریزی و جبرگرایی، ایجاد بدبینی به مسائل عبادی دین و گزینشی کردن دین به این صورت که ظاهر را رها کن و باطن را بگیر و ایجاد بدبینی نسبت به فقها و علمای دین به وفور آموزش داده می‌شود. با این حساب ما در کتاب‌های درسی نوجوانان شیعه ایرانی به صورت رسمی به ترویج اندیشه‌های جبرگرایانه و ضدیت با عقل و منطق می‌پردازیم. پیامدهای این نوع آموزش ضمنی، در جامعه می‌تواند این باشد که جوانان ما یا با دید مثبت به این متون نگرسته و به نوعی اندیشه جبری و منفعلانه و در نتیجه به خمودی در اندیشه و عمل مبتلا شوند؛ یا این که با دیدی عقل‌گرایانه و خلط این افسانه‌ها با اصل دین که اقتضای فضای فکری امروز است؛ این مطالب را مشتی نمونه از خروارها مسئله دینی پنداشته، همه گزاره‌های دینی را به تخیلی و افسانه‌وار بودن متهم کرده با یک چوب برانند و در دام افکار سکولاری که در کمین نشسته است؛ بیفتند.

نتیجه‌گیری

کتاب‌های درسی ادبیات فارسی دبیرستان به صورت متوازن و منطقی به شخصیت‌ها و نمادهای تاریخی، ملی، دینی و انقلابی پرداخته، بسیاری از آنان را مغفول گذاشته و به برخی شخصیت‌های صوفی شئی‌اشعری بیش از حد متعارف پرداخته است. به گونه‌ای که می‌توان اندیشه اشعری را در آن اندیشه غالب دانست. برای صوفی‌ها کارهای عجیب و غریبی را که بیشتر جنبه افسانه‌ای داشته؛ در قالب «کرامات» منتسب کرده، با فنون نویسندگی از جمله «شگردهای باورپذیری» آن را به عنوان واقعیت به ذهن دانش‌آموزان نوجوان القاء می‌کند. متون انتخاب شده در این کتاب‌ها و توضیحات مولفان کتب درسی، فضا را به گونه‌ای برای دانش‌آموزان ترسیم می‌کند که در آن اسرار عالم هستی

در اختیار صوفیان است و فقیهان و عالمان دینی افرادی خشک مغز، ظاهرین، سطحی نگر و افسرده هستند. پیام این فضاسازی برای دانش آموز می تواند تشویق به پیروی از راه و روش صوفیه و کنار گذاشتن تبعیت از احکام شریعت و عالمان دین یا حداقل بی توجهی و بی اعتمادی به آنان باشد. اندیشه اشعری نهفته در دل این متون، می تواند ذهن نوجوانان را به سوی خردگریزی، جبرگرایی و تفسیر منفعلانه از آموزه های دینی سوق داده بشارت دهنده فرهنگ تسامح و لنگارانه در عرصه ایمان و عمل باشد.

پیشنهادهات

۱. در کتاب های درسی از شخصیت های علمی، مذهبی، ادبی، سیاسی، ملی، انقلابی و... به صورت متوازن و با اولویت قابلیت الگوپذیری واقعی و نه افسانه ای برای نوجوانان استفاده شود.

۲. در نقل کرامات خارق العاده منسوب به صوفیه، بهتر است اولاً استناد آن ها مورد توجه قرار گیرد. ثانیاً در کنار نقل داستان، بدون پیش داوری، جانبداری و تأیید ضمنی، نقد و تحلیل جامع و کوتاهی در مورد آن به دانش آموز ارائه گردد؛ تا قضاوت، پذیرش یا عدم پذیرش به عهده خود مخاطب باشد.

۳. متون درسی باید در راستای ترویج و نهادینه کردن قانون پذیری، هنجارپذیری و دین پذیری نوجوانان تدوین شده؛ منادی وحدت و انسجام ملی و دینی بوده؛ از ایجاد ضمنی بدبینی به بزرگان دین، القاء دوگانگی و شریعت گریزی در بین نوجوانان پرهیزد.

۴. هنگامی که از شخصیت های تاریخی در متون درسی نام برده می شود؛ به جای این که آن فرد به صورت تک ساحتی معرفی شود؛ بهتر است اطلاعات جامع و فشرده ای از شخصیت علمی، دینی، اخلاقی، اعتقادات کلامی، سیاسی و... او و نقاط مثبت و منفی شخصیت وی به صورت بی طرف و بدون داوری در اختیار مخاطب قرار گیرد.



فهرست منابع

* قرآن کریم

۱. بقلی شیرازی، روزبهان. (۱۳۷۴). شرح شطحیات (چاپ پنجم). تهران: طهوری.
۲. جامی، عبدالرحمان. (۱۳۸۶). نفحات الانس من حضرات القدس (چاپ پنجم). تهران: سخن.
۳. جرجانی، میرسید شریف. (۱۹۰۷م). شرح المواقف. قم: الشریف الرضی، افست.
۴. حلاج، حسین بن منصور. (۱۳۸۴). طواسین (چاپ اول). تهران: نشر علم.
۵. حیدری، بتول. (۱۳۹۳). بررسی تحلیلی عبارت «من عشق فکنم و عفت فمات فهو شهید» بر اساس متون عربی و فارسی. ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، ۱۰(۳۵)، صص ۱۳۷-۱۷۸.
۶. رودگر، محمد. (۱۳۹۵). شگرد باورپذیری در حکایات عطار در مقایسه با داستانهای مارکز. پژوهش‌های ادبیات تطبیقی، ۴(۴)، صص ۱-۲۴.
۷. شبستری، شیخ محمود. (۱۳۸۲). گلشن راز (چاپ اول). تهران: طلایه.
۸. شیخ‌الاسلامی، راضیه‌السادات. (۱۳۸۷). نقد و بررسی کتب درسی ادبیات فارسی دوره‌ی متوسطه. وبلاگ گروه ادبیات استان همدان. <http://adabiyat-e-jam.blogfa.com>.
۹. صادق‌زاده، رقیه؛ منادی، مرتضی. (۱۳۸۷). جایگاه نمادهای هویت ملی در کتاب‌های درسی ادبیات فارسی و تاریخ دوره متوسطه رشته علوم انسانی. نوآوری‌های آموزشی، ۷(۲۷)، صص ۱۲۵-۱۳۶.
۱۰. عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۹۰۵م). تذکره‌الاولیاء (ج ۲، چاپ اول). لیدن: مطبعه لیدن.
۱۱. عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۷۳). منطق‌الطیر (چاپ اول). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۲. عقیقی، فرج‌الله. (۱۳۸۸). صوفیان و حدیث‌سازی (چاپ اول). تهران: راه نیکان.
۱۳. عین‌القضات همدانی، عبدالله بن محمد. (۱۳۴۱). تمهیدات. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۴. غزالی، محمد. (بی‌تا). احیاء علوم‌الدین (ج ۸، چاپ اول) بیروت: دارالکتب العربی.
۱۵. فروزانفر، بدیع‌الزمان. (۱۳۹۰). احادیث و قصص مثوی (چاپ ششم). تهران: امیرکبیر.
۱۶. لاهیجی، محمد. (۱۳۸۳). مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن راز (چاپ پنجم). تهران: زوآر.



نظر
نقد

۱۷. مولوی، جلال‌الدین. (۱۳۷۵). مثنوی معنوی (تصحیح: رینولد نیکلسون، ج ۱ و ۲، چاپ اول). تهران: توس.
۱۸. مهرمحمدی، محمود و همکاران. (۱۳۹۰)، برنامه درسی، نظرگاهها، رویکردها و چشم‌اندازها، تهران: سمت.
۱۹. نعیم، محمد. (۱۳۸۷). شرح مثنوی (مصحح و محقق: علی اوجبی، چاپ اول)، تهران: کتابخانه موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
۲۰. نظریور، مهدی. (۱۳۸۷). آشنایی با قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران. قم: دفتر نشر معارف.
۲۱. وثاقتی جلال، محسن. (۱۳۹۴). شگردهای هجویری برای باورپذیری حکایت‌های شگفت‌انگیز کشف‌المحجوب. عرفانیات در ادب فارسی، ۷(۲۵)، صص ۱۲۱-۱۴۱.
۲۲. همایی، جلال‌الدین. (۱۳۷۶). مولوی نامه (ج ۱، چاپ نهم). تهران: موسسه نشر هما.
۲۳. همدانی، امید. (۱۳۸۶). از کلام اشعری تا باورهای صوفیانه، تأثیر کلام اشعری بر باب اول مصباح‌الهدایه. مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد، ۳۹(۳)، صص ۱۲۷-۱۴۶.



References

* The Holy Qur'an.

1. Afifi, F. (1388 AP). *Sufism and Hadith Making*. (1st ed.). Tehran: Rah-e Nikan. [In Persian]
2. Ain al-Qudat Hamedani, A. (1341 AP). *Tamhidat*. Tehran: University of Tehran Press. [In Persian]
3. Attar Neyshabouri, F. (1373 AP). *Mantiq al-Teyr*. (1st ed.). Tehran: University Publishing Center. [In Persian]
4. Attar Neyshabouri, F. (1905 AP). *Tazkereh-ul-Awliya*. (Vol. 2, 1st ed.). Leiden: Leiden Press. [In Persian]
5. Baqli Shirazi, R. (1374 AP). *Sharh Shathiat*. (5th ed.). Tehran: Tahoori. [In Persian]
6. Forouzanfar, B. (1390 AP). *Hadiths and stories of Masnavi*. (6th ed.). Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
7. Ghazali, M. (n.d.). *Revival of the Sciences of Religion*. (Vol. 8, 1st ed.) Beirut: Dar Al-Kotob Al-Arabi.
8. Hallaj, H. (1384 AP). *Tawasin*. (1st ed.). Tehran: Ilm Publications. [In Persian]
9. Hamedani, O. (1385 AP). From Ash'ari theology to Sufi beliefs, the influence of Ash'ari theology on the first chapter of Mesbah al-Hedayah. *Journal of Mashhad Faculty of Literature and Humanities*, 39(3), pp. 127-146. [In Persian]
10. Heydari, B. (1393 AP). An analytical study of the phrase "man Ashaqa fakatam va Afa famat fahova Shahid" based on Arabic and Persian texts. *Mystical and mythological literature*, 10(35), pp. 137-178. [In Persian]
11. Homaei, J. (1376 AP). *Molawi Nameh*. (Vol. 1, 9th ed.). Tehran: Homa Publishing Institute. [In Persian]
12. Jami, A. (1386 AP). *Nafhat Al-Uns min Hazarat Al-Qodos*. (5th ed.). Tehran: Sokhan. [In Persian]
13. Jorjani, M. (1907). *Sharh al-Mawaqif*. Qom: Al-Sharif Al-Radhi, offset.
14. Lahiji, M. (1383 AP). *Mafatih al-Ijaz fi Sharh Golshan Raz*. (5th ed.). Tehran: Zavar. [In Persian]



۱۹۸

نظر
صدر

سال بیست و ششم، شماره سوم، پیاپی (۱۰۳)، پاییز ۱۴۰۰

15. Mehr Mohammadi, M. et al. (1390 AP), *Curriculum, Perspectives, Approaches and Perspectives*. Tehran, Samt. [In Persian]
16. Nazarpour, M. (1387 AP). *Familiarity with the Constitution of the Islamic Republic of Iran*. Qom: Maaref Publishing Office. [In Persian]
17. Rudgar, M. (1395 AP). A trick of believing in Attar's anecdotes compared to Marquez's stories. *Comparative Literature Research*, 4(4), pp. 1-24. [In Persian]
18. Rumi, J. (1375 AP). *Masnavi Manavi*. (R, Nicholson, Vols. 1 & 2, 1st ed.). Tehran: Toos. [In Persian]
19. Sadeghzadeh, R., & Manadi, M. (1387 AP). The place of symbols of national identity in the textbooks of Persian literature and the history of the high school in the major of humanities. *Educational Innovations*, 7(27), pp. 125-136. [In Persian]
20. Shabestari, S. M. (1382 AP). *Golshan Raz*. (1st ed.). Tehran: Talayeh. [In Persian]
21. Shaykh al-Islami, R. (1387 AP). *A Critique of high school Persian literature textbooks*. Hamedan Literature Group Blog. <http://adabiyat-e-jam.blogfa.com>. [In Persian]
22. The Holy Quran
23. Vesaghati Jalal, M. (1394 AP). Hajviri tricks to make believable the amazing anecdotes of the Kashf al-Mahjoub. *Mysticism in Persian Literature*, 7(25), pp. 121-141. [In Persian]



The Editorial Board (Persian Alphabetical Order)

Alireza Ale bouyeh

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Sayyid Reza Eshaq nia

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Reza Berenjkar

Professor of University of Tehran (Farabi Campus)

Mohsen Javadi

Professor of Qom University

Hassan Ramzani

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Muhammad Legenhausen

Professor of Imam Khomeini Education and Research Institute

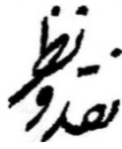
Ahmad Vaezi

Professor of Baqir al-'Ulum University



Reviewers of this volume

Alireza Asadi, Muhammad Asghari, Akbar Aqwam Karbasi, Ali Amirkhani, Emdad Turan, Ahmad Shakernejad, Javad Danesh, Khalil Ghanbari, Sayyid Hassan Taleghani and Issa Musazadeh.



Naqd va Nazar
The Quarterly Journal of Philosophy & Theology

Vol. 26, No. 3, Autumn 2021

103

Islamic Sciences and Culture Academy
www.isca.ac.ir

Manager in Charge:
Mohammad Taqi Sobhani

Editor in Chief:
Mohammad Ali Mobini

Secretary of the Board:
Isa Mousazadeh

Executive Expert:
Hojjat Omidy

Translator of Abstracts:
Yasser Pouresmaeil

Translator of References:
Mohammad Reza Amouhosseini

☎Tel.:+ 98 25 31156913 • ✉ P.O. Box. 37185/3688

jpt.isca.ac.ir



راهنمای اشتراک مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم



ضمن تشکر از حسن انتخاب شما

مرکز توزیع مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم عهده دار توزیع و اشتراک مجلات ذیل می باشد. لطفاً پس از انتخاب مجله مورد نظر، فرم ذیل را تکمیل کرده و به نشانی ارسال فرمایید.

فرم اشتراک

حوزه	فقه	نقد و نظر	آینه پژوهش	جستارهای فقهی و اصولی
یک سال اشتراک ریال ۸۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۹۶۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۸۰۰/۰۰۰
پژوهشهای قرآنی	اسلام و مطالعات اجتماعی	علوم سیاسی	تاریخ اسلام	آیین حکمت
یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰

نام پدر:	نام و نام خانوادگی:	نام:
میزان تحصیلات:	تاریخ تولد:	نهاد:
		شرکت:

نشانی:	استان:	کد پستی:
شهرستان:	شهرستان:	کد اشتراک قبل:
خیابان:	خیابان:	پیش شماره:
کوچه:	کوچه:	تلفن ثابت:
پلاک:	پلاک:	تلفن همراه:
		رایانامه:
		صندوق پستی:
		کد پستی:

هزینه های بسته بندی و ارسال به عنوان تخفیف محاسبه شده است.

قم، چهارراه شهدا، ابتدای خیابان معلم، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
کد پستی: ۳۷۱۵۶-۱۶۴۳۹
تلفن: ۰۲۵-۳۷۱۱۶۶۶۷
شماره پیامک: ۳۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰
رایانامه: magazine@isea.ac.ir

شماره حساب سیبایانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی