



دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
دانشکده علوم قرآنی شاهرود



فصلنامه علمی قرآن و معارف اجتماعی

فصلنامه علمی قرآن و علوم اجتماعی

سال اول / شماره ۱ / بهار ۱۴۰۰ / پیاپی ۱



بررسی راهکارهای درمان هیستریک
از منظر قرآن و روان‌شناسی
محمود واعظی، لیلا کمالی سید مجید نبوی

بررسی خوانش سعدیه شیخ از اندیشه‌های ابن عربی
در باره زنان
نقیسه دانش‌فرد، مرضیه محمص

بررسی تأثیر عرفان یهودی - مسیحی بر تفاسیر عرفانی اسلامی
فرزین حبیب‌زاده

نقش هیجان‌های حبّ و بغض در انگیزش اخلاقی
مهدی عبدالهی‌پور، اکرم رحیمی

تربیت سیاسی در قرآن با تأکید بر اصل حق‌محوری
پارسا هوشمند مطهر

نقش عقل‌ورزی در جلب محبّت خداوند در قرآن و حدیث
فاطمه افراسیابی، سیدمحمد رضا حسینی‌نیا

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
دانشکده علوم قرآنی شاهرود



فصلنامه علمی قرآن و علوم اجتماعی

فصلنامه علمی قرآن و علوم اجتماعی

سال اول / شماره ۱ / بهار ۱۴۰۰ / پیاپی ۱

- صاحب امتیاز: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی شاهرود
- مدیر مسئول: داود صائمی، استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- سردبیر: ابراهیم ابراهیمی، استاد دانشگاه علامه طباطبایی

○ اعضای هیأت تحریریه به ترتیب حروف الفبا:

- ابراهیم ابراهیمی، استاد دانشگاه علامه طباطبایی
- زهره اخوان مقدم، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- رضا امانی، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- علی حسن نیا، استادیار دانشگاه شاهد
- داود صائمی، استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- محمد اسماعیل صالحی زاده، استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- محمود کریمی، دانشیار دانشگاه امام صادق علیه السلام
- روح الله محمدی، استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- سید رضا مودب، استاد دانشگاه قم
- سید محمد نقیب، استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

- کارشناس نشریه: محمد رضا جلالی
- ویراستار ادبی: آسیه استادی
- مترجم انگلیسی: حسن عالمی بکتاش
- طراحی و صفحه آرایی: مؤسسه فرهنگی هنری سخن آرا

فصلنامه علمی قرآن و علوم اجتماعی بر اساس مجوز شماره ۸۶۷۹۵ مورخ ۱۳۹۹/۰۸/۱۲
اداره کل مطبوعات داخلی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی منتشر می‌شود.

راهنمای ارسال مقاله

- ۱- «فصلنامه علمی قرآن و علوم اجتماعی» در پذیرش یا رد و ویرایش علمی و ادبی مقالات، آزاد است.
- ۲- مقالات ارسالی به «فصلنامه علمی قرآن و علوم اجتماعی» نباید قبلاً در جای دیگری ارائه یا منتشر شده و یا همزمان جهت انتشار به نشریات دیگر ارسال شده باشند.
- ۳- با توجه به اینکه همه مقالات فارسی ابتدا در سامانه سمیم نور مشابَهت یابی می شوند، برای تسریع فرآیند داوری بهتر است نویسندگان محترم قبل از ارسال مقاله، از اصالت مقاله خود از طریق این دو سامانه مطمئن شوند.
- ۴- فصلنامه علمی قرآن و علوم اجتماعی از دریافت مقاله مجدد از نویسندگانی که مقاله دیگری در روند بررسی دارند و هنوز منتشر نشده، معذور است.

فرآیند ارسال مقاله به نشریه

- ۱- نویسندگان باید فقط از طریق بخش ارسال مقاله سامانه نشریه (به آدرس <http://arq.quran.ac.ir>) جهت ارسال مقاله اقدام کنند، به مقالات ارسالی از طریق ایمیل یا ارسال نسخه چاپی ترتیب اثر داده نخواهد شد.
- ۲- برای ارسال مقاله، نویسنده مسئول باید ابتدا در بخش ارسال مقاله اقدام به ثبت نام در سامانه نشریه نماید.
- ۳- نویسندگان باید همه مراحل ارزیابی مقاله را صرفاً از طریق صفحه شخصی خود در سامانه مجله دنبال نمایند.

قالب و موضوع مقالات مورد پذیرش

- ۱- فصلنامه علمی قرآن و علوم اجتماعی، فقط مقالاتی را که حاصل دستاورهای پژوهشی نویسنده و حاوی یافته های جدید است را می پذیرد.
- ۲- مجله از پذیرش مقالات مروری صرف، گردآوری و گزارشی، ترجمه معذور است. فایل هایی که در زمان ثبت نام نویسنده مسئول باید در سامانه بارگذاری کند:
 ۱. فایل اصلی مقاله (بدون مشخصات نویسندگان)
 ۲. فایل مشخصات نویسندگان (به زبان فارسی و انگلیسی)

۳. فایل تعهد نامه (با امضای همه نویسندگان)

۴. تکمیل و ارسال فرم عدم تعارض منافع، توسط نویسنده مسئول الزامی می باشد.
(ارسال مقاله برای داوری، مشروط به ارسال چهار فایل مذکور و ثبت صحیح اطلاعات در سامانه است).

حجم مقاله:

تعداد واژگان مقاله: بین ۵۰۰۰ تا ۷۵۰۰ واژه

تعداد کلیدواژه ها: ۴ تا ۷ کلیدواژه

تعداد واژگان چکیده: ۱۷۰ تا ۲۰۰ واژه (چکیده باید شامل هدف، مساله یا سوال اصلی پژوهش، روش شناسی و نتایج مهم پژوهش باشد)

نحوه درج مشخصات فردی نویسندگان:

۱- نویسنده مسئول در آثاری که بیش از یک نویسنده دارند باید حتما مشخص باشد. عبارت (نویسنده مسئول) جلوی نام نویسنده مورد نظر درج شود.

۲- فرستنده مقاله به عنوان نویسنده مسئول در نظر گرفته می شود و کلیه مکاتبات و اطلاع رسانی های بعدی با وی صورت می گیرد.

۳- تغییر تاریخ ارسال و پذیرش مقالات، اسامی نویسندگان و ترتیب آنها در مقاله و مشخصات سازمانی نویسندگان بعد از ثبت در سامانه به هیچ وجه امکان پذیر نمی باشد.

وابستگی سازمانی نویسندگان باید دقیق و مطابق با یکی از الگوی های ذیل درج شود:
۱- اعضای هیات علمی: رتبه علمی (مربی، استادیار، دانشیار، استاد)، گروه، دانشگاه،

شهر، کشور، پست الکترونیکی

۲- دانشجویان: دانشجوی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، دانشگاه،

شهر، کشور، پست الکترونیکی

۳- افراد و محققان آزاد: مقطع تحصیلی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته

تحصیلی، سازمان محل خدمت، شهر، کشور، پست الکترونیکی

۴- طلاب: سطح (۲، ۳، ۴)، رشته تحصیلی، حوزه علمیه / مدرسه علمیه، شهر، کشور، پست

الکترونیکی.

ساختار مقاله:

بدنه مقاله باید به ترتیب شامل بخش های ذیل باشد:

۱. عنوان
۲. چکیده فارسی (تبیین موضوع/مسئله/سوال، هدف، روش، نتایج)
۳. مقدمه (شامل تعریف مساله، پیشینه تحقیق (فارسی و انگلیسی)، اهمیت و ضرورت انجام پژوهش و دلیل جدید بودن موضوع مقاله)
۴. بدنه اصلی (توضیح و تحلیل مباحث)
۵. نتیجه گیری (بحث و تحلیل نویسنده)
۶. منابع (منابع غیرانگلیسی علاوه بر زبان اصلی، باید به انگلیسی نیز ترجمه شده و بعد از بخش کتابنامه، ذیل عنوان References درج شوند).

درج پانویس، ارجاعات درون متن و منابع:

- ۱- از اشاره مستقیم / غیرمستقیم به نام نویسنده / نویسندگان مقاله در متن یا پاورقی خودداری شود.
- ۲- اسامی خاص و اصطلاحات لاتین و ارجاعات توضیحی در پانویس ذکر شود.
- ۳- از نقل قول های مستقیم و طولانی پرهیز شود (لازم است حتما در مقاله مشخص باشد کدام بخش از متن، نقل قول مستقیم است).
- ۴- نقل قول های مستقیم حداکثر تا ۴۰ کلمه در درون علامت نقل قول " " و بیش از آن به صورت تورفتگی نوشته شود.

ارجاعات درون متن

- ۱- به هیچ وجه ارجاعی در پانویس درج نشود.
- ۲- اطلاعات کامل ارجاعات درون متن حتما باید در بخش منابع مقاله نیز درج شود.
- ۳- برای تاریخ های قمری و میلادی به ترتیب از حروف ق و م استفاده شود. ۱۳۴۰ ق / ۱۹۹۸ م
- ۴- در صورتی که از یک نویسنده در یک سال، دو اثر منتشر شده و در متن مورد استناد قرار گرفته باشد، پس از ذکر سال انتشار با حروف (الف و ب) برای منابع فارسی یا (a, b) برای منابع انگلیسی از هم متمایز گردند.

- ۵- اگر منبع مورد استناد، دو یا سه نویسنده داشت، نام خانوادگی هر سه باید ذکر شود.
- ۶- اگر تعداد نویسندگان بیش از سه نفر باشد، تنها نام خانوادگی نویسنده اول ذکر شده و پس از آن از عبارت «و دیگران» استفاده شود.
- ۷- اگر در متن به بیش از یک منبع استناد شده باشد، با نقطه ویرگول؛ از هم جدا می‌شوند.

فهرست منابع پایانی:

- ۱- قرآن و نهج البلاغه به ترتیب در ابتدای بخش منابع درج شده و در ردیف الفبایی قرار نمی‌گیرند.
- ۲- در بخش References که منابع به انگلیسی درج می‌شوند، نام خانوادگی نویسنده به صورت کامل، اما از نام نویسنده، صرفاً حرف اول درج می‌شود. مثال: Alston, W
- ۳- درج شناسه DOI برای مقالاتی که دارای این کد هستند، الزامی است.
- ۴- منابعی که در این بخش درج می‌شوند، حتماً باید در متن استفاده شده باشند. (منابعی که صرفاً برای مطالعه و آگاهی بیشتر مخاطب در متن معرفی شده‌اند، و در متن به آنها ارجاع داده نشده، نباید در بخش منابع درج شوند).
- ۵- نظم منابع باید براساس الفبای نام خانوادگی نویسندگان باشد.
- ۶- اگر چند اثر از یک نویسنده در یک ردیف الفبایی پشت سر هم قرار گرفتند، حتماً باید نام نویسنده درج شود، استفاده از خط تیره برای عدم تکرار نام نویسنده نادرست است.

فهرست

- سخن سردییر ۸
- ۲۶ - ۹ بررسی راهکارهای درمان هیستریک از منظر قرآن و روان‌شناسی
محمود واعظی، لیلا کمالی سید مجید نبوی
- ۵۱ - ۲۷ بررسی خوانش سعدیه شیخ از اندیشه‌های ابن عربی درباره زنان
نفیسه دانش فرد، مرضیه محمص
- ۶۷ - ۵۲ بررسی تأثیر عرفان یهودی - مسیحی بر تفاسیر عرفانی اسلامی
فرزین حبیب‌زاده
- ۸۸ - ۶۸ نقش هیجان‌های حبّ و بغض در انگیزش اخلاقی
مهدی عبدالهی پور، اکرم رحیمی
- ۱۱۹ - ۸۹ تربیت سیاسی در قرآن با تأکید بر اصل حق‌محوری
پارسا هوشمند مطهر
- ۱۳۹ - ۱۲۰ نقش عقل‌ورزی در جلب محبت خداوند در قرآن و حدیث
فاطمه افراسیابی، سیدمحمد رضا حسینی نیا

سخن سردبیر

مسئله پژوهش، مسئله‌ای است که امروزه جوامع مختلف توجه بیشتری به آن نموده و اهمیت آن را به خوبی درک کرده‌اند. پژوهش ابعاد مختلفی چون، نظری، کاربردی، توسعه‌ای و بنیادی و غیره دارد. هرچند پژوهش در تمام ابعاد مهم و ضروری است اما به نظر می‌رسد که بعد کاربردی آن ضروری‌تر و مهم‌تر است و سبب رشد و پیشرفت ملموس و قابل رویت در همه زمینه‌هاست و در دهه‌های اخیر رشته‌های مختلف دانشگاهی این اهمیت را متوجه شده و سعی در کاربردی‌سازی مفاهیم و آموزه‌های رشته خود می‌کنند.

یکی از رشته‌های دانشگاهی و حوزوی قرآن و حدیث است که سالانه پژوهش‌های زیادی در این رشته انجام و منتشر می‌شود، شاید بتوان گفت بیشتر پژوهش‌های انجام شده در حوزه‌های نظری، توسعه‌ای و غیر کاربردی است. وجود تحقیقات فراوان غیر کاربردی و بدون اولویت یا با اولویت کم، ضرورت توجه و جهت‌دهی تحقیقات به سمت کاربردی‌سازی آن‌ها را دوجندان می‌کند. هرچند در دیگر رشته‌های دانشگاهی، مجلاتی با عنوان تحقیقات کاربردی وجود دارد اما در حوزه قرآن و حدیث چنین مجله‌ای نبوده و به همین سبب ضرورت داشت تا تحقیقات کاربردی در حوزه قرآن و حدیث ایجاد شده و همانطور که دیگر رشته‌ها در این بعد گام برداشتند؛ رشته قرآن و حدیث نیز در این عرصه ورود کرده و در جهت کاربردی‌سازی تحقیقات و جهت‌دهی آن اقدام نماید.

مجله تحقیقات کاربردی در حوزه قرآن و حدیث در همین راستا ایجاد شده و هدف آن سوق دادن پژوهشگران به انجام پژوهش‌های ملموس و مرتبط با افراد جامعه و زندگی آن‌ها است. تا مخاطبان این نشریه بتوانند در سایه عمل به قرآن و حدیث، زندگی بهتر داشته و از انواع آسیب‌ها دور بمانند.

از تمامی پژوهشگران دعوت می‌شود تا تحقیقات خود را در زمینه‌های زیر به مجله تحقیقات کاربردی قرآن و حدیث ارسال نمایند.

کاربردی‌سازی آموزه‌های قرآن و حدیث؛ ملموس‌سازی آموزه‌های قرآن و حدیث؛ بررسی آموزه‌های جزئی با نگاه کاربردی‌سازی آنها؛ گذار از مراحل صرفاً تئوری به مراحل عینی و کاربردی‌سازی معارف؛ پاسخ به شبهات مبتلا به جامعه از طریق مطالعه قرآن و حدیث و هر آنچه که مرتبط با تحقیقات کاربردی قرآن و حدیث باشد.



DOR: 20.1001.1.27833542.1400.1.1.1.9

A STUDY OF HYSTERIA (TABARRUJ) TREATMENT STRATEGIES FROM THE PERSPECTIVE OF THE QURAN AND PSYCHOLOGY

(Received: 14 May 2021 / Accepted: 23 July 2021)

Mahmoud Va'ez¹

Leila Kamali²

Seyed Majid Nabavi³

ABSTRACT

Hysteria (Tabarruj) and showing off are among the issues that the Holy Quran and the new psychology have dealt with in detail. Hysteria is a type of disorder that is condemned by the Holy Quran, and psychology discusses it as a mental illness. This study seeks to explain the factors that exist in the treatment of this illness from the perspective of the Qur'an and psychology. In other words, what strategies have the Qur'an and psychology stated for the treatment of hysteria? The collection of materials in this writing is library and the method of processing them is descriptive-analytical. After researching, it was determined that remembering God and believing in Him is the most important treatment for hysteria. Attention to family and children also prevents hysterical disorders. Hijab and lowering the gaze also keep the person away from provocation and hysterical spirit. Marriage can also be mentioned as an important factor in its treatment; Also, divine piety and performing acts of worship such as fasting and prayer reduce this disease and lead one to divine pleasure and avoidance of indecent acts such as showing off. Repentance is also effective in the treatment of hysteria, which also calms the person and keeps the person away from this disease. Seeing a psychiatrist is another way to treat this condition.

KEYWORDS: Hysteria, Tabarruj, Treatment of Hysteria, the Quran, Psychology.

1- Associate Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran. mvaezi@ut.ac.ir

2- Master's degree, Quranic sciences, University of Holy Quran Sciences and Teachings, Qom, Iran, (Corresponding Author). Leilakamali64@yahoo.com

3- PhD student, Quran and Hadith Sciences, Arak University, Arak, Iran. Majidnabavi1366@gmail.com

بررسی راهکارهای درمان هیستریک از منظر قرآن و روان‌شناسی

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۲/۴ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۵/۱)

محمود واعظی^۱، لیلا کمالی^۲ سید مجید نبوی^۳

چکیده

هیستریک یا تبرّج و خودآرایی از جمله مسائلی است که قرآن کریم و روان‌شناسی جدید به صورت مفصل به آن پرداخته است. هیستریک یک نوع بیماری است که مورد نكوهش قرآن کریم است و روان‌شناسی نیز از آن به عنوان اختلال روانی بحث می‌کند. این پژوهش در صدد این است تا عواملی که در درمان این بیماری وجود دارد از منظر قرآن و روان‌شناسی بیان شود. به عبارت دیگر، این که قرآن و روان‌شناسی چه راهکارهایی را برای درمان هیستریک بیان کرده‌اند؟ جمع‌آوری مطالب در این نگارش کتابخانه‌ای بوده و روش پردازش به آن‌ها توصیفی-تحلیلی است. پس از بررسی‌ها مشخص شد که یاد خدا و ایمان به او، مهم‌ترین راهکار درمان هیستریک است. توجه به خانواده و فرزندان نیز مانع بروز اختلال‌های هیستریکی می‌شود. حجاب و حفظ نگاه نیز فرد را از تحریک و روحیه هیستریکی دور می‌کند. از ادواج نیز می‌توان به‌عنوان عامل مهم در درمان آن نام برد؛ همچنین تقوای الهی و انجام عباداتی مانند روزه و نماز از این بیماری می‌کاهد و فرد را به سمت رضای الهی و دوری از اعمال ناپسند مانند خودنمایی سوق می‌دهد. توبه نیز در درمان هیستریک مؤثر است که سبب آرامش در فرد نیز می‌شود و فرد را از این بیماری دور می‌کند. رجوع به پزشک روان‌درمان نیز یکی دیگر از راهکارهای درمان این بیماری است.

واژگان کلیدی: هیستریک، تبرّج، درمان تبرّج، قرآن، روان‌شناسی.

۱- دانشیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تهران، تهران، ایران. mvaezi@ut.ac.ir

۲- دانش‌آموخته کارشناسی ارشد، رشته علوم قرآنی، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران، (نویسنده مسئول).

Leilakamali64@yahoo.com

۳- دانش‌آموخته دکتری، علوم قرآن و حدیث، دانشگاه اراک، اراک، ایران. Majidnabavi1366@gmail.com

مقدمه

زن به طور غریزی به آراستگی گرایش داشته و دوست دارد در معرض توجه دیگران باشد. این آراستگی وقتی به حالت افراط در آید شکل خودنمایی و تبرّج به خود می‌گیرد که در روان‌شناسی به آن اختلال شخصیت نمایشی یا هیستریک می‌گویند و عوارض و خطراتی برای فرد و جامعه به دنبال می‌آورد. از آنجا که تبرّج ناشی از بیماری‌های روانی به نام هیستریک است، ضرورت دارد که نخست مسئله تبرّج و هیستریک خوب شناخته شود؛ سپس راهکارهای درمان آن ارائه شود تا اگر فردی بدان دچار شد، بتواند سلامتی معنوی خود را در این زمینه به دست آورد.

درباره زمینه‌ها و علل پیدایش هیستریک باید گفت که دانشمندان زمینه‌ها و علل پیدایش هیستریک مختلفی را برای آن بیان کرده‌اند و برخی معتقدند که نمی‌توان به دلیل روشن و مشخصی اشاره نمود و به علت تغییرات در اصطلاحات، در مورد شیوع هیستریک اطلاعاتی در دسترس نیست. علل هیستریک نامعلوم است و بیماران زمینه محرومیت زیادی داشته‌اند (هارلد، بنیامین، ۱۳۶۹: ۱۳۴). فروید، هیستریک را نوعی تغییر غریزه جنسی که به صورت حرکات غیرعادی تغییر نموده است، می‌داند و نیز معتقد است که ضربات روانی و جنسی سنین کودکی باعث می‌شود که شخصیت بیمار در مراحل اولیه ابتدایی رشد جنسی یعنی مرحله ژنیتال ثابت بماند و بیماری مانند کودکی در مقابل شدید عکس‌العمل نشان دهد؛ یعنی برای رسیدن به هدفی از وسایل ابتدایی ارضا تمایلات استفاده کند. بر اساس آمار، هیستریک ۲۰ مرتبه در زنان بیشتر از مردان است (همان: ۱۳۵).

برخی علت اصلی هیستری را همنشینی و دریافت از دیگران می‌دانند و معتقدند که هیستریک مسری است و از شخص بیمار به مستعد سرایت می‌کند (جلیلی، ۱۳۵۵: ۵۵). برخی دیگر رفتار اغواگری والدین را عامل هیستری در فرزندان می‌دانند (دیویدسون، بی تا: ۴۹۸). مهم‌ترین ویژگی مبتلایان به این اختلال، تمایل شدید به خودنمایی و جلب توجه است که برای تأمین این هدف، به کارهای غیرعادی از جمله پوشیدن لباس‌های عجیب و جذاب، آرایش‌های تند و نامتعارف و ژست‌های نمایشی خاص دست می‌زنند. در این بیماری، فرد علاقه زیادی به جلوه‌گری دارد. این بیماری منشأ روحی و روانی دارد و یکی از آثار و نشانه‌های بیماری افسردگی در فرد است. چنین افرادی برای ارضای بیماری خود پیوسته به دنبال مدل‌های بهتر، بالاتر، زیباتر و جذاب هستند.

در تحقیق پیش رو به درمان هیستریک از دیدگاه قرآن و روان‌شناسی پرداخته خواهد شد. کتاب‌های زیادی در زمینه تبرّج نوشته شده است؛ مانند پژمردگی گل یا عواقب بی‌عفتی و بی‌حجابی از محمدحسین اسوده که فقط به عوامل و آثار تبرّج پرداخته و یا مانند بررسی حجاب از دیدگاه قرآن و سنت از مرضیه قاسمی که فقط به تبرّج از دیدگاه قرآن پرداخته است و این اولین تحقیقی است که به صورت میان‌رشته‌ای از دو دیدگاه قرآن و روان‌شناسی به این مسئله پرداخته و تبرّج را با هیستریک یا اختلال شخصیت نمایشی در روان‌شناسی تطبیق داده است.

۱- مفهوم شناسی

پیش از ورود به بحث لازم است معنای هیستریک و تبرّج روشن شود؛ سپس به ادامه بحث پرداخته شود تا هم خلط معنایی به وجود نیاید و هم مفهوم واژگان روشن تر شود.

۱-۱. هیستریک

امروزه لفظ هیستریک حداقل در نه مورد به کار می‌رود. هیستریک (hysteria) در زبان انگلیسی به معنای هیجان و ابزار احساسات شدید و بی‌معنی است (حییم، ۱۳۸۰: ۴۴۷). در اینجا منظور از هیستریک افرادی با ویژگی‌های شخصیتی وابسته، خودمحور، نیازمند به جلب توجه دیگران، همراه با ابراز رفتارهای نمایشی و بیانات اغراق‌آمیزند که عواطف متغیر و سطحی دارند. (صادقی، ۱۳۸۱: ۸۰).

این افراد برای مورد جلب توجه به شیوه‌های مختلف متوسّل می‌شوند، از پوشیدن لباس‌های زننده تا عشوه‌گری و رفتارهای اغواگرانه که گاهی رنگ و بوی جنسی به خود می‌گیرد (گلشنی، ۱۳۸۸: ۴۰). روان‌شناسان به دلیل این که این گونه افراد رفتار نمایشی برای جلب توجه دارند، اختلال شخصیت هیستریک را در فارسی نمایش‌گر ترجمه کرده‌اند (علیزاده، ۱۳۷۱: ۵۴). آن‌ها این کار را به خاطر عزّت‌نفس پایین‌شان انجام می‌دهند (دیویسیون، ۱۳۸۸، ۲: ۴۹۸). از دیگر خصوصیات این افراد این است که هیجان‌پذیر و احساساتی هستند و در ابراز هیجانات خود بسیار مبالغه می‌کنند (کاپلان و سادوک، ۱۳۶۹: ۱۳۳) که به عقیده برخی این مبالغه به خاطر اجتناب از احساس پوچی است که در مورد خود دارند (گلشنی، ۱۳۸۸: ۴۰). خصوصیت دیگر آن‌ها این است که بسیار تلقین‌پذیرند و به راحتی تحت تأثیر دیگران

قرار می‌گیرند (دیویدسون، بی تا: ۱۳۰). همچنین توقع زیاد از دیگران دارند و به خواسته‌های دیگران بی‌توجه هستند و افرادی از خود راضی که دوست دارند به خاطر سر و وضعشان مورد توجه قرار گیرند (بارنت و یگک، ۱۳۸۸: ۴۳). از دیگر ویژگی‌های آن‌ها، وابستگی (به اطرافیان خود) و درماندگی و جستجوی مداوم اطمینان است (اخوت، ۱۳۶۲: ۷۱).

مهم‌ترین مسئله‌ای که این افراد دارند و تحقیق پیش‌رو بر آن تأکید دارد رفتارهای جنسی اغواکننده است. روان‌کاوان معتقدند که قسمت اعظم اعمال هیستریکی به علت اختلالات جنسی ایشان است. اگر بیمار زن باشد، عشوه‌گری زیاد از حد و خودآرایی بی‌جا و زنده، عدم تثبیت عشق و علاقه بر روی فرد و تعویض مرتب معشوق از خواص آن است و در صورت ازدواج بیشتر به علت اختلالات زناشویی و ناسازگاری، به طلاق می‌انجامد (جلیلی، ۱۳۵۵: ۵۸-۵۶).

۲-۱. تبرّج

تبرّج در لغت به معنای اظهار نیکویی‌ها و محاسن یا خارج شدن از محل سکونت است که لازم آن آشکار شدن است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۱۱۵). در اصطلاح به اظهار شهوت‌انگیز نیکویی‌ها و زیبایی‌های زنان در برابر مردان بیگانه گفته می‌شود (ابن منظور، ۱۴۰۸ق، ۱: ۳۵۹؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ۳: ۲۹۴) که ممکن است در رفتار، گفتار، حرکات یا هر عمل دیگری اتفاق افتد (مصطفوی، ۱۳۷۴، ۱: ۲۴۳).

واژه تبرّج در قرآن و در آیه ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ﴾ (احزاب: ۳۳) به کار رفته است، آیه می‌فرماید که ای زنان پیغمبر از خانه‌های خود بیرون نیاید و به خودنمایی نپردازید (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۱۶: ۳۰۹). مفسران تبرّج را به معنای خودآرایی و طنّازی (طبری، ۱۴۱۵ق، ۲۲: ۶) یا راه رفتن با ناز و کرشمه (طوسی، بی تا، ۸: ۳۳۹) یا هرگونه اظهار زینت و زیبایی در برابر مردان بیگانه دانسته‌اند (طبری، ۱۴۱۵ق، ۲۲: ۶) گروهی دیگر نیز به ذکر برخی مصادیق چون راه رفتن در فاصله نزدیک با مرد بیگانه پرداخته‌اند (ماوردی، ۱۴۱۲ق، ۵: ۳۹۹-۴۰۰).

آیه به جاهلیه الأولى اشاره دارد و برخی مفسران مراد از جاهلیه ثانیه را عصر کنونی می‌دانند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۱۷: ۲۹۰؛ قرائتی، ۱۳۸۳، ۹: ۳۶۰) که زن‌ها زینت کرده بیرون می‌آیند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۱۷: ۲۹۰). برخی از مفسران نیز هدف از این نهی (نهی

از تبرّج) صلاح و حفظ جامعه می‌دانند (حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ۱۰: ۴۴۰؛ مدرسی، ۱۳۷۷، ۱۰: ۳۵۹). این آیه گرچه خطاب به همسران پیامبر آمده است، اما حکم آن عام و شامل همه زنان می‌شود (قرطبی، ۱۴۱۷ق، ۱۴: ۱۱۷).

لازم به ذکر است که حضرت زهرا^(س) نیز بهترین حالت برای زن را این می‌داند که نه مردی او را ببیند و نه او مردی را ببیند (سورآبادی، ۱۳۸۰، ۳: ۱۹۶۸). این معنا با آیه فوق تطابق دارد و مراد از آن این است که زنان از تبرّج و خودنمایی پرهیز کنند.

۲- درمان هیستریک از منظر قرآن و روان‌شناسی

اختلال شخصیت هیستریک نیز مانند سایر اختلال‌های روانی، قبل از هر نوع تجویز دارویی، باید از طریق روان‌درمانی بررسی و درمان شود. در قرآن و روانشناسی راهکارهایی برای درمان هیستریک وجود دارد روانشناسان معتقدند که ابتدا باید رفتار فرد هیستریک به طور کامل آنالیز شود. (کاپلان و سادوک، ۱۳۶۹: ۱۳۵). به طور طبیعی بعد از آنالیز می‌توان راهکارهای مناسبی ارائه کرد. قرآن کریم نیز به طور کلی راهکارهایی را برای درمان هیستریک بیان می‌کند که در ادامه به راهکارهای درمان هیستریک از منظر قرآن و روان‌شناسی پرداخته می‌شود.

۱-۲. ایمان به خدا و ذکر او

ایمان از ماده امن به معنای طمأنینه داشتن روح و زایل شدن ترس است و در اصطلاح قرآن در موارد ذیل استعمال شده است: ۱. اقرار به خداوند و شریعت پیامبر^(ص)، ۲. اعتقاد قلبی به حقّ همراه با تصدیق و ۳. اعتقاد داشتن، گفتار راست و عمل صالح (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۹۰).

مهم‌ترین راه درمان هیستریک، ایمان به خدا است. ایمان به خدا مایه آرامش است و سبب می‌شود که فرد به دنبال رضایت خدا و اطاعت از اوامر الهی و پرهیز از نواهی باشد. ایمان به خدا سبب ایجاد تغییرات مثبت در شخصیت می‌شود و یکی از روش‌های کم‌هزینه، بدون عارضه و فوق‌العاده است که به سرعت بیماری هیستریک را بهبود می‌بخشد و فرد را به انسانی سرزنده و موفق مبدّل می‌سازد. خداوند در آیه ۸۲ سوره انعام می‌فرماید ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ يُهْتَدُونَ﴾؛ کسانی که ایمان آورده و ایمان خود را

به شرک نیالوده‌اند، آنان راست ایمنی و ایشان راه یافتگانند. بنابراین ایمان سبب ایجاد امنیت و آرامش در فرد می‌شود، فرد را به سمت سلامت روانی سوق می‌دهد و از بیماری‌های روانی از جمله هیستریک دور می‌کند.

درباره ذکر هم باید گفت که ذکر، به معنای به یاد آوردن یا به زبان آوردن چیزی است (ابن منظور، ۱۴۰۸ق، ۵: ۴۸) «ذکر» همان تذکر، در برابر غفلت و فراموشی است که اعم از تذکر به قلب و زبان است (مصطفوی، ۱۳۷۴، ۳: ۲۹۷). مراد از ذکر خدا، در نظر داشتن خدا و یاد او است که گاهی زبانی، گاه عملی و گاهی در ذهن و قلب است. ذکر خدا نیز سبب آرامش روانی انسان می‌شود. قرآن کریم در این باره می‌فرماید: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ (رعد: ۲۸). روان‌شناسان نیز بر این که ایمان به خدا و یاد او سبب آرامش می‌شود، اتفاق نظر دارند و بر نقش تعیین‌کننده ایمان در تأمین آرامش روح انسان تأکید می‌کنند (جعفری، ۱۳۷۶، ۵: ۵۴۰).

یاد خدا سبب درمان بیمارهای روان می‌شود؛ به طوری که امام علی^(ع) می‌فرماید: «ذکر الله دواء أعلال النفوس»؛ یاد خدا داروی انواع بیماری‌های روان است (تمیمی آمدی، ۱۳۸۵: ۱۸۸). در بیماری هیستریک، شخص به دنبال جلب توجه دیگران است اگر ایمان به خدا و یاد او در فرد بیمار تقویت شود، از توجه به غیر خدا کاسته می‌شود و فرد کم‌کم از هیستریک فاصله خواهد گرفت. بنابراین ایمان به خدا و یاد او مهم‌ترین راه درمان هیستریک است؛ چنانچه در روان‌شناسی نیز شخص به دلیل حس تنهایی و نداشتن عزت نفس در پی جلب توجه است با تقویت عزت نفس و انس و ایمان به خدا این اختلال برطرف می‌شود (سعیدی، ۱۳۹۲: ۴۵).

۲-۲. محاسبه و خوددرمانی

یکی دیگر از راهکارهای درمان هیستریک محاسبه و خوددرمانی است منظور از محاسبه این است که فرد به دقت اعمال خود را به خصوص اعمال هیستریکی را مورد دقت قرار داده و ریشه، عوامل و نتایج آن را بررسی نماید، سپس اقدام به درمان آن کند.

هارلد کاپلان معتقد است که بهترین تکنیک روان‌درمانی برای این قبیل افراد (مبتلایان به هیستریک)، استفاده از فن روان‌تحلیلی است که از آن طریق، در موقعیت‌ها و زوایای مختلف، از بیمار و رفتارهای او فیلم گرفته می‌شود، سپس بیمار به همراه روان‌شناس خود، به تماشای فیلم می‌نشیند و روان‌شناس، به آنالیز رفتارها و علایم هشداردهنده بیمار می‌پردازد.

بیمار نسبت به وضعیت خود، بینش پیدا کرده و سپس به مقایسه اوضاع روانی و رفتاری خود با افراد عادی جامعه می‌پردازد (کاپلان و سادوک، ۱۳۶۹: ۱۳۵).

قرآن و روایات به این روش، «محاسبه و بررسی احوال نفس» می‌گویند که نمونه آن «حاسبوا انفسکم قبل ان تحاسبوا و زنوها قبل ان توزنوا» است (عاملی، ۱۴۰۹ق، ۱۶: ۹۹). این روایات به فرد توصیه می‌کند که انگیزه‌ها و عوامل روانی خود را تحت مداقه و کنجکاوی عادلانه قرار بدهد تا بتواند راه درست علاج و نیاز آن‌ها را پیدا کند و بین آن‌ها تعادل و هماهنگی برقرار سازد (صانعی، ۱۳۸۲: ۱۷۵) که در قرآن در آیه ۱۰۵ سوره مائده به آن پرداخته شده است: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيكُمْ أَنْفُسُكُمْ﴾. شاید مقصود آن است تا ما از عقده‌های خود آگاه گردیم و به‌صراحت با آن روبه‌رو گردیم؛ زیرا در آن صورت است که می‌توانیم آن را درمان کنیم (همان).

بنابراین یکی دیگر از راهکارهای درمان هیستریک، محاسبه و خوددرمانی که در آن فرد، مشکلات روحی و روانی خود را مورد بررسی قرار می‌دهد و آن را درمان می‌کند.

۳-۲. توجه خانواده به فرزندان

یکی از علل بیماری روانی هیستریک کم‌توجهی خانواده به فرزندان است. توجه کم والدین به فرزندان سبب می‌شود که این افراد سعی کنند تا از خارج از خانواده نیاز خود به توجه را تأمین کنند. معمولاً این افراد دچار ناامنی شدیدی در اجتماع می‌شوند و برای آن‌که احساس امنیت بیشتری داشته باشند، از پوشش‌ها و ظواهر نابهنجار استفاده می‌کنند تا توجه اطرافیان را به خود جلب کنند؛ اما این رفتار آن‌ها نتیجه عکس داشته و سبب به وجود آمدن بیشترین آسیب‌های اجتماعی و در نهایت، ناامنی بیشتر آنان برای حضور در اجتماع می‌شود. در قرآن کریم به محبت و توجه به خانواده بسیار تأکید شده است. خدای سبحان، از همان مرحله آغاز تشکیل خانواده، یعنی پیوند ازدواج، به «میثاق غلیظ» یا پیمان محکم یاد نموده است: ﴿وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا﴾ (نساء: ۲۱)؛ همچنین در آیه ۷۲ سوره نحل، خانواده با عنوان «نعمت الهی» یاد شده است.

روان‌شناسان نیز معتقدند هرگاه کودک در محیطی آرام و اطمینان‌بخش رشد کند، در حالی که از عطف و نوازش والدین و اطرافیان برخوردار باشد، در بزرگی دارای رشد کامل روحی و جسمی خواهد بود و فردی معتدل می‌شود و از بروز اختلال‌های روحی به

دور خواهد ماند (برک، ۱۴۰۰: ۱۳۰). بنابراین توجه خانواده به فرزندان یکی دیگر از عوامل درمان یا پیشگیری از ابتلا به هیستریک است.

۴-۲. داشتن حجاب و عزت و کرامت نفس

یکی دیگر از راهکارهای درمان هیستریک، داشتن حجاب و عزت و کرامت نفس است. حجاب، در لغت به معنای پرده، پوشش و حایل بین دو شیء است. زن محجوب، زنی است که با پوششی، پوشیده باشد (ابن منظور، ۱۴۰۸ق، ۳: ۵۰ و ۵۱) منظور از حجاب پوشاندن زن بر طبق موازین شرع در برابر نامحرم است.

حجاب مانند دیگر احکام اسلام به عنوان نشانه‌ای از یک مکتب و ایدئولوژی به زنان باحجاب احساس ارزشمندی می‌دهد و تبرج و بدحجابی، نشانه کمبود کرامت نفس یا همان عزت نفس است. برخی پژوهشگران بر این باورند که ریشه تبرج و بدحجابی احساس خلأ و کمبود عاطفی است و افراط در تبرج و خودنمایی، عامل حقارت و تشدیدکننده آن است (رجبی، ۱۳۸۸: ۱۲۶). یکی از علل شیوع هیستریک در بین زنان این است که آن‌ها می‌خواهند از راه خودنمایی و جلب توجه در برابر جنس مخالف، برای خود پایگاه شخصیتی بنا کنند و موفق نمی‌گردند، بنابراین دچار هیستریک می‌شوند (همان: ۱۲۹). در این صورت، حجاب یکی از مهم‌ترین راهکارهای درمان هیستریک است که مانع از تبرج و خودنمایی می‌شود.

درباره عزت نفس هم باید گفت که روان‌شناسان عزت نفس را «احساس ارزشمند بودن» می‌دانند که همه انسان‌ها بدون استثنا به آن نیازمندند. این احساس بر روی همه سطوح زندگی اثر می‌گذارد. در حقیقت، بررسی گوناگون روان‌شناسی حاکی از آن است که چنانچه نیاز به عزت نفس ارضا نشود، نیازهای گسترده‌تر مثل نیاز به پیشرفت یا درک استعداد بالقوه محدود می‌ماند (کلمز، کلارک و بین، ۱۳۷۵: ۱۱). عزت نفس سبب می‌شود که فرد خود را از اعمال سطح پایین هیستریکی دور کند؛ چراکه فرد خود را ارزشمندتر از آن می‌داند که در معرض تبرج و خودنمایی قرار دهد.

قرآن کریم نیز به کرامت و ارزش نفس انسان اشاره کرده و می‌فرماید: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (اسرا: ۷۰)؛ و به راستی ما فرزندان آدم را گرامی داشتیم، و آنان را در خشکی و دریا [بر مرکبها] برنشانیدیم، و از چیزهای پاکیزه به ایشان روزی دادیم، و آنها را بر بسیاری از

آفریده‌های خود برتری آشکار دادیم. اگر فرد به کرامت الهی که به او اعطا شده و ارزش و کرامت نفس خود پی ببرد، بی‌شک با تبرّج، خود را در معرض دید دیگران قرار نمی‌دهد و کرامت خویش را حفظ می‌کند.

در کل می‌توان گفت اگرچه تبرّج و بدحجابی احساس خلأ و کمبود عاطفی است که در آن‌ها به وجود آمده است، ولی عکس مطلب هم صحیح است؛ یعنی افراط در تبرّج و خود نمایی می‌تواند عامل حقارت و تشدیدکننده آن نیز باشد؛ زیرا باعث می‌شود زن دارای شخصیتی وابسته باشد. شخصیتی که به خواسته‌های مردان هرزه وابسته است. مردانی که حاضرند برای ارضای خود کرامت زن را قربانی کنند (رجبی، ۱۳۸۸: ۱۲۶).
در نهایت باید گفت حجاب و کرامت نفس از عوامل مهم و بازدارنده هیستریک و راه درمان آن هستند که فرد با توجه به آن‌ها می‌تواند از هیستریک دور شود.

۵-۲. حفظ نگاه

حفظ نگاه توسط فرد دارای هیستریک یا حفظ نگاه توسط دیگر افراد نسبت به فرد دارای هیستریک، سبب کمتر شدن هیستریک می‌شود؛ چراکه اگر این افراد مورد بی‌توجهی قرار گیرند، نسبت به تبرّج دل‌سرد می‌شوند یا اگر خود این افراد کمتر به دیگران نگاه کنند، کمتر به فکر جذب و تبرّج دیگران می‌افتند. بنابراین یکی از مهم‌ترین راه‌های درمان هیستریک، حفظ نگاه است. قرآن کریم در این باره می‌فرماید: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَعْضُونَ مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ... وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَعْضُنْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ...﴾ (نور: ۳۰ و ۳۱). بنا به این آیه، حفظ نگاه بر مردان و زنان الزامی است (مدرسی، ۱۳۷۷، ۸: ۳۰۱).

در روان‌شناسی به این مسئله پرداخته شده است که مسئولیت میان مرد و زن بر اساس ویژگی‌های بیولوژیکی آن‌ها متفاوت است و ملاحظه می‌شود که خداوند وقتی حجاب را واجب می‌کند، آن را بر زن واجب می‌سازد و هنگامی که به فرو گرفتن چشم امر می‌کند، نخست به مرد فرمان می‌دهد؛ زیرا نگرستن مرد به زن بیشتر برانگیزنده فتنه است تا نگرستن زن به مرد. شاید دیدگان زن و نگاه‌های فتنه‌انگیز وی، مردان را پیش از زنان فاسد کند و این به چگونگی ترکیب فیزیولوژیک زن و مرد برمی‌گردد و احتمال هم‌سازی مرد با زن در صورتی که مرد به زن بنگرد، بیشتر از آن است که زن به او بنگرد.

در واقع فرد خودنما، از قرار گرفتن در معرض دید دیگران کسب لذت می‌کند. حفظ

نگاه توسط زنان و مردان مؤمن، یک مبارزه منفی با زنان جلوه گر و مبتلا به هیستریک است؛ چون وقتی زنانی که در صدد خودنمایی هستند، مورد بی توجهی قرار گیرند، یک اثر تربیتی دارد و آن‌ها را متوجه خواهد ساخت که تنها با این وضع مورد توجه بیمار دلانی قرار خواهند گرفت که خود فاقد ارزش انسانی هستند (مدرسی، ۱۳۷۷: ۳۵۲).

۶-۲. ازدواج

بقرات پدر علم پزشکی، ازدواج را برای درمان بیماری هیستریک تجویز کرده است (شیلی هاید، ۱۳۸۷: ۱۶). قرآن کریم نیز در آیه ۳۲ نور به ازدواج امر فرموده است: ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ...﴾. بی شک تأمین نیازهای جنسی، هیستریک و خودنمایی را کاهش می‌دهد؛ همچنین قرآن کریم در آیه ۲۱ سوره روم، به بُعد روانی ازدواج اشاره کرده است: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ و آن را مایه آرامش و محبت میان زن و مرد می‌داند.

۷-۲. انجام عبادات

یکی دیگر از راهکارهای درمان هیستریک، انجام عبادات است. انجام عبادات مانند نماز، ذکر و غیره که دین اسلام بر پیروان خود واجب کرده است، موجب می‌شود که فرد به سوی رفتار بهتر، برتر، رشد و ارتقای نفس و اجتناب از رفتار زشت و انحرافی و غیرانسانی سوق پیدا کند؛ همچنین انجام منظم و مرتب عبادات در اوقاتی معین و اطاعت از خداوند و امر الهی را به شخص یاد می‌دهد و باعث می‌شود که او همواره با خضوعی کامل در تمام کارها به خداوند نظر داشته باشد؛ همچنین عبادات، سبب ایجاد صبر و تحمل در برابر سختی‌ها، جهاد با نفس و تسلط بر خواسته‌ها و خواهش‌ها در فرد می‌شود. انجام مخلصانه و منظم این عبادت‌ها باعث می‌شود فرد دارای خصوصیتی شود که پایه‌های درست سلامت روانی او را تشکیل می‌دهد و او را از تبدیل شدن به بیمار روانی حفظ می‌کند (نجاتی، ۱۳۷۲: ۳۵۵-۳۵۱).

یکی از عبادت‌ها که خداوند تأکید زیادی روی آن دارد، نماز است. نماز برای جلوگیری از اضطراب و حفظ آرامش دائمی جسم و روان و درمان اختلال‌های شخصیت تأثیر عمیق دارد؛ زیرا نماز گزار، با ایمان به قدرت لایتناهی پروردگار در برابرش خاضعانه سر به سجده می‌گذارد و تنها پناه و یاور مددکاری که کمک می‌کند را خدا می‌داند و با نمازهای پنج‌گانه،

اولاً باورهای اعتقادی را تعمیق می‌کند، ثانیاً ایمنی را به روان خود تلقین می‌کند و سرانجام آرامش عمیق را در وجود خود، ملکه می‌سازد. در مقابل، کسانی که از یاد خدا غفلت می‌ورزند و از آن سرباز می‌زنند، دچار پریشان‌حالی شدید خواهند بود؛ به طوری که قرآن در مورد چنین افرادی می‌فرماید: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا﴾ (طه: ۱۲۴)؛ هر کس از یاد من روی گردان شود، زندگی سخت و تنگی خواهد داشت. چیزی جز خدا انسان را آرام نمی‌سازد (جعفری، بی‌تا، ۶: ۶۱۶) و نماز مهم‌ترین وسیله رسیدن به این آرامش در اعصاب و روان است (کارنیجی، بی‌تا: ۳۵۹). همین آرامش سبب دوری فرد از هیستریک می‌شود.

همچنین زیربنای هیستریک جلب توجه و محبت و تأیید اطرافیان است (ریس، ۱۳۶۴: ۲۹۰). بنابراین اگر فرد بداند که پیوسته عبادت قدرتمندترین و مهربان‌ترین موجود عالم را انجام می‌دهد و او به این فرد توجه دارد و از هیچ نعمت و محبتی نسبت به او دریغ نمی‌کند؛ در نتیجه، نسبت به او عشق و محبت پیدا کرده و در جلب رضایت او سعی می‌کند. همین مسئله سبب می‌شود که از هیستریک فاصله بگیرد؛ همچنین از نظر پیش‌گیری می‌توان گفت که امکان ابتلای نمازگزار واقعی به این قبیل اختلال‌هایی که ناشی از نیاز به توجه اطرافیان و غیر خدا است، بسیار کم خواهد بود.

۸-۲. توبه

یکی دیگر از راهکارهای درمان هیستریک، توبه است. توبه از «توب» و به معنای رجوع و بازگشت است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ۱: ۳۵۷). توبه از سوی بنده، به معنای بازگشت از معصیت، خطا و پشیمانی از آن است (ابن منظور، ۱۴۰۸ق، ۲: ۶۱).

برخی از پژوهشگران بر این باورند که بسیاری از مشکلات روانی ما به احساس گناهان و اشتباه‌ها برمی‌گردد که اصلاً دوست نداشتیم دچار آن‌ها شویم. درک و احساس گناه، پریشانی، وسواسی و بیماری هیستریک را به بار می‌آورد. تصور بیماری، بدون آن که در بدن عضو بیماری باشد، آشفتگی و بازتاب‌های روانی به دنبال دارد که منجر به اموری مثل عزلت‌نشینی، سستی در کار، بی‌علاقگی به ازدواج، تبرج و... می‌شود (امینی، ۱۳۷۸: ۳۵). همان‌طور که گفته شد توبه به معنای بازگشت از خطا و پشیمانی از آن است. با توبه این احساس گناه از بین می‌رود و فرد کم‌کم در مسیر صحیحی قرار می‌گیرد.

پژوهشگران معتقدند که یکی از عوامل مقابله با فشار روانی، ایجاد تحوّل و انقلاب روحی

در پرتو ایمان به خدا و بازگشت به خویش است. این انقلاب سبب می‌شود انسان قدرتی فوق تصور در خود بیابد و بتواند بر سختی‌ها و فشارها چیره شود (حسینی کوهساری، ۱۳۸۶: ۱۸۶). درباره شرایط توبه گفته شده است که شرط توبه این است که فرد بعد از اعتراف، خودخواهی را کنار بگذارد. در این صورت، حایلی که باعث ناراحتی می‌شود، از بین می‌رود. فرد با درون خود آشتی می‌کند و نباید دیگر آن گناه و خطا را تکرار کند؛ در نتیجه، ضمن اصلاح، دیگر احساس شرم نخواهد داشت و این همان روان‌درمانی است (قریشی، ۱۳۷۶: ۱۰۸).

درباره نتایج توبه هم باید گفت که توبه مانند یک عوامل روانی مراحل و جوانب زیادی را در برمی‌گیرد که به اعاده ساختار شخصیت فرد کمک می‌کند. نخست این که توبه، آرزوی پاک نمودن روح و روان را پیش‌روی انسان پریشانی که گناه‌ها و خطاهایش او را خوار ساخته است، متجلی می‌سازد و این آرزو، او را در یک حالت آرامش روانی قرار می‌دهد. دوم این که توبه موجب احترام ذاتی شخص توبه‌کننده می‌شود و این احترام، احساس او را نسبت به شخصیت خویش نیرومند می‌سازد (طباره، ۱۳۸۳: ۴۴).

بنابراین توبه یکی دیگر از مهم‌ترین راه‌های درمان هیستریک است و فرد با توبه علاوه بر احساس آرامش، دیگر به اعمال هیستریکی خود باز نمی‌گردد و از نتایج منفی آن مصون می‌ماند.

۹-۲. مراجعه به پزشک روان‌درمان

یکی دیگر از راهکارهای درمان هیستریک مراجعه به پزشک روان‌درمان است. شخص مبتلا به بیماری روانی و یا هیستریک باید به متخصص روان‌شناسی مراجعه نماید. مراجعه به متخصصان از اصولی است که در زندگی مادی و معنوی نقش اساسی دارد. امروزه با توجه به گسترش روان‌شناسی و ارائه راهکارهای مفید، ضرورت دارد افرادی که دارای بیماری‌های روانی از جمله هیستریک هستند، به روان‌شناسان مراجعه کنند. روان‌شناسان نیز بر اساس بیماری هر فرد، دارویی متناسب با همان فرد را تجویز می‌کنند و راهکارهای مناسبی را ارائه می‌دهند.

در قرآن نیز مراجعه به پزشک در آیه ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِي إِلَيْهِمْ فَسَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (نحل: ۴۳)؛ ترجمه: و پیش از تو جز مردانی که به آنان وحی می‌کردیم، نفرستادیم. اگر [این حقیقت را] نمی‌دانید [که پیامبران از جنس بشر بودند] از اهل دانش و اطلاع بپرسید [تا دیگر نگویید که چرا فرشته‌ای به رسالت نازل نشده است؟!]. این آیه

اشارت دارد به این که سؤال جاهل از عالم یک اصل شرعی است (جعفری، ۱۳۷۶، ۷: ۲۲۶). بدون شک «اهل ذکر» از نظر مفهوم لغوی، تمام آگاهان و مطلعان را در برمی گیرد و آیه فوق بیانگر یک قانون کلی عقلایی در مورد «رجوع جاهل به عالم» است؛ هر چند مورد و مصداق آیه، دانشمندان اهل کتاب بودند، ولی این مانع کلیت قانون نیست. بنابراین مراجعه به پزشک نیز یکی دیگر از راه‌های درمان هیستریک است.

نتیجه‌گیری

پس از بررسی‌ها مشخص شد که در قرآن و روان‌شناسی، عوامل مختلفی برای درمان هیستریک مطرح شده است. مهم‌ترین عاملی که راهکار درمان این بیماری است، ایمان به خدا و ذکر او است. علاوه بر ایمان به خدا، محاسبه و خوددرمانی نیز یکی دیگر از راهکارهای درمان هیستریک است که در آن اعمال به دقت بررسی و به درمان آن پرداخته می‌شود. توجه کافی و لازم به خانواده و فرزندان یکی دیگر از راهکارهای درمان و پیشگیری هیستریک است. حجاب نیز مانع گرفتار شدن به بیماری هیستریک می‌شود. ازدواج هم از بسیاری از اختلال‌های هیستریکی جلوگیری می‌کند. تقوا و خودنگهداری نیز مانع هیستریک و راه درمان آن است. در تقوا فرد خود را از اعمال ناپسند که مورد رضایت خدا نیست، حفظ می‌کند که هیستریک یکی از آنها است. عبادت‌ها مانند نماز و روزه توجهات را به سمت خداوند سبحان می‌برد و فرد را از توجه افراطی به غیر - که مهم‌ترین علت رفتار افراد هیستریکی است - دور می‌کند. توبه به فرد آرامش می‌بخشد و فرد را دوباره به جریان سلامت روانی و دوری از هیستریک برمی‌گرداند و در نهایت باید گفت که مراجعه به پزشک روان‌درمان و آنالیز دقیق فرد نیز یکی از مهم‌ترین راهکارهای درمان هیستریک است.

منابع

* قرآن کریم

- ۱- ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، (۱۴۱۳ق)، من لایحضره الفقیه، قم، انتشارات جامعه مدرسین قم.
- ۲- ابن فارس، احمد، (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغه، قم، انتشارات دفتر تبلیغات حوزه.
- ۳- ابن منظور، محمد، (۱۴۰۸ق)، لسان العرب، به کوشش: علی شیری، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۴- اخوت، ولی الله، (۱۳۶۲)، اختلالات روانی، چاپ اول، تهران، انتشارات راز.
- ۵- امینی، ابراهیم، (۱۳۷۸)، خودسازی تزکیه نفس، چاپ دهم، قم، شفق.
- ۶- بارنت ویگ، هیشر، (۱۳۸۸)، اختلال شخصیت، چاپ اول، ترجمه: عطاءالله محمدی، تهران، کتاب ارجمند.
- ۷- برک، لورا، (۱۴۰۰)، روان‌شناسی رشد، ۲ جلدی، تهران، ارسباران.
- ۸- تمیمی مغربی، نعمان بن محمد، (۱۳۸۵ق)، دعائم الإسلام، مصر، دارالمعارف.
- ۹- جعفری، یعقوب، (۱۳۷۶)، تفسیر کوثر، قم، مؤسسه انتشارات هجرت.
- ۱۰- جلیلی، احمد، (۱۳۵۵)، سمپوزیوم اختلالات شخصیت، چاپ اول، تهران، بی‌نا.
- ۱۱- حسینی کوهساری، سیداسحاق، (۱۳۸۶)، نگاهی قرآنی بر فشار روانی، قم، انتشارات کانون اندیشه جوان، پنجم.
- ۱۲- حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد، (۱۳۶۳)، تفسیر اثنا عشری، چاپ اول، تهران، انتشارات میقات.
- ۱۳- حمیم، سلیمان، (۱۳۸۰)، فرهنگ معاصر انگلیسی، چاپ دوم، تهران، مؤسسه فرهنگ معاصر.
- ۱۴- دیویدسون، کیت، (بی‌تا)، کاربرد شناخت‌درمانی در اختلال‌های شخصیت، چاپ اول، ترجمه: گیتی شمس، تهران، انتشارات رشد.
- ۱۵- دیویسیون، نیل جانسون، (۱۳۸۸)، آسیب‌شناسی روانی، ترجمه: حمید شمسی‌پور، تهران، کتاب ارجمند.
- ۱۶- راغب اصفهانی، (۱۴۱۲ق)، مفردات، به کوشش: صفوان داوودی، دمشق، دارالقلم.
- ۱۷- رجبی، عباس، (۱۳۸۸)، حجاب و نقش آن در سلامت روان، چاپ پنجم، قم، مؤسسه آموزش و پژوهشی امام خمینی.
- ۱۸- ریس، ویلیام لولین لینفورد، (۱۳۶۴)، ترجمه: عظیم وهاب‌زاده، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ۱۹- زبیدی، مرتضی، (۱۴۱۴ق)، تاج العروس، به کوشش: علی شیری، بیروت، دارالفکر.
- ۲۰- سورآبادی، ابوبکر عتیق بن محمد، (۱۳۸۰)، تفسیر سورآبادی، علی‌اکبر سعیدی سیرجانی، تهران، فرهنگ نشر نو.
- ۲۱- شیبلی هاید، جانت، (۱۳۸۷)، روان‌شناسی زنان، چاپ دوم، ترجمه: اکرم خمسه، تهران، ارجمند.
- ۲۲- صادقی، مجید، (۱۳۸۱)، «مفهوم هیستریک»، نشریه تازه‌های علوم‌شناختی، سال چهارم، ش ۱.
- ۲۳- صانعی، مهدی، (۱۳۸۲)، بهداشت روان در اسلام، چاپ اول، قم، بوستان کتاب.

- ۲۴- طباره، عبدالفتاح، (۱۳۸۳)، گناهان و لغزش‌ها از دیدگاه اسلام، چاپ سوم، ترجمه: محمد صالح سعیدی، تهران، نشر احسان.
- ۲۵- طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۳۹۰)، المیزان فی تفسیر القرآن، ۲۰ جلدی، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- ۲۶- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۷)، جوامع الجامع، ۶ جلدی، چاپ دوم، ترجمه: جمعی از مترجمان، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- ۲۷- طبری، محمد بن جریر بن یزید، (۱۴۱۵ق)، جامع‌البیان، به کوشش: جمیل العطار صدقی، بیروت، دارالفکر.
- ۲۸- طوسی، محمد بن حسن، (بی‌تا)، التبیان، به کوشش: احمد حبیب‌العالمی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۲۹- عاملی، حر، (۱۴۰۹ق)، وسائل‌الشیعه، قم، مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام.
- ۳۰- علیزاده، مصطفی، (۱۳۷۱)، گفتاری چند در مورد شخصیت سالم و ناسالم، چاپ اول، تهران، کاوش.
- ۳۱- قرائتی، محسن، (۱۳۸۳)، تفسیر نور، چاپ یازدهم، تهران، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
- ۳۲- قرشی، سیدعلی‌اکبر، (۱۳۸۶)، قاموس القرآن، چاپ یازدهم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- ۳۳- قرطبی، محمد بن احمد، (۱۴۱۷ق)، الجامع لاحکام القرآن، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ۳۴- قریشی، فخرالسادات، (۱۳۷۶)، دیدگاه اسلام در روان‌شناسی رشد، چاپ اول، تبریز، انتشارات احراز تبریز.
- ۳۵- کاپلان، هارولد؛ سادوک، بنیامین، (۱۳۶۹)، نروزها و اختلالات شخصیت، چاپ سوم، ترجمه: نصرت‌الله پورافکاری، تبریز، رسالت.
- ۳۶- کارنیجی، دیل، (بی‌تا)، دع‌القلق و ابدأ الحیاء، چاپ پنجم، ترجمه: عبدالمنع‌زیادی، قاهره، مکتب‌الفانجی.
- ۳۷- کلمز، هریس؛ کلارک، امینه؛ بین، رینولد، (۱۳۷۵)، روش‌های تقویت عزت‌نفس در نوجوانان، چاپ دوم، ترجمه: پروین علیپور، مشهد، مؤسسه و چاپ انتشارات آستان قدس رضوی.
- ۳۸- گلشنی، فاطمه، (۱۳۸۸)، اختلال شخصیت، چاپ اول، تهران، قطره.
- ۳۹- ماوردی، علی بن محمد، (۱۴۱۲ق)، النکت و العیون، ۶ جلدی، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ۴۰- مدرسی، محمدتقی، (۱۳۷۷)، تفسیر هدایت (من هدی القرآن)، چاپ اول، ترجمه: جمعی از مترجمان، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- ۴۱- مصطفوی، حسن، (۱۳۷۴)، التحقیق، تهران، وزارت ارشاد.
- ۴۲- مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، چاپ اول، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- ۴۳- نجاتی، عثمان محمد، (۱۳۷۲)، قرآن و روان‌شناسی، چاپ سوم، مشهد، بنیاد و پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- ۴۴- نجفی خمینی، محمدجواد، (۱۳۹۸ق)، تفسیر آسان، ۱۸ جلدی، چاپ اول، تهران، انتشارات اسلامیه.

References

- 1- The Holy Quran
- 2- Ibn Babawaih, Muhammad ibn Ali (Sheikh Saduq), (1413 A.H), Man la Yahzuruhi'l Faqeeh, Qom, Jamia al-Mudarrisin Publications.
- 3- Ibn Faris, Ahmad, (1404 A.H), Mu'jam Maqayis al-Lughah, Qom, Publications of the Office of Islamic Propaganda of the Seminary of Qom.
- 4- Ibn Manzur, Muhammad, (1408 AH), Lisan Al-Arab, prepared by: Ali Shiri, Beirut, Dar Al-Ahya Al-Tarath Al-Arabi.
- 5- Ukhuwwat, Waliullah, (1983), Mental Disorders, 1st Edition, Tehran, Raz Publications.
- 6- Amini, Ebrahim, (1378), Self-cultivation Tazkiyat al-Nafs, 10th Edition, Qom, Shafaq.
- 7- Barnett Whig, Heather, (2009), Personality Disorder, 1st Edition, Translated by: Ataullah Mohammadi, Tehran, Ketab Arjmand.
- 8- Burke, Laura, (1400), Developmental Psychology, Volume 2, Tehran, Arasbaran.
- 9- Tamimi Maghribi, Nu'man bin Muhammad, (1385 A.H), Da'aim al-Islam, Egypt, Dar al-Ma'arif.
- 10- Jafari, Yaqub, (1376), Tafsir Kowsar, Qom, Hijrat Publishing Institute.
- 11- Jalili, Ahmad, (1976), Symposium on Personality Disorders, 1st Edition, Tehran, Anonymous.
- 12- Hosseini Kouhsari, Seyed Ishaq, (2007), A Quranic look at psychological stress, Qom; Young Thought Center Publications, 5th.
- 13- Hosseini Shah Abdolazimi, Hossein Ibn Ahmad, (1363), Tafsir Ithna-Ashari, 1st Edition, Tehran, Miqat Publications.
- 14- Haim, Soleiman, (2001), Contemporary English Culture, 2nd Edition, Tehran, Institute of Contemporary Culture.
- 15- Davidson, Keith, (No date), the application of cognitive therapy in personality disorders, 1st Edition, translated by: Giti Shams, Tehran, Roshd Publications.
- 16- Davidson, Neil Johnson, (2009), Psychopathology, translated by: Hamid Shamsipour, Tehran, Ketab Arjmand.
- 17- Ragheb Esfahani, (1412 A.H), Mufradat, prepaed by: Safwan Davoodi, Damascus, Dar al-Qalam.
- 18- Rajabi, Abbas, (2009), Hijab and its role in mental health, 5th Edition, Qom, Imam Khomeini Educational and Research Institute.
- 19- Rees, William Llewellyn Linford, (1364), translated by: Azim Wahhabzadeh, Tehran, University Publishing Center.
- 20- Zubaydi, Morteza, (1414 A.H), Taj al-Arus, prepared by: Ali Shiri, Beirut, Dar al-Fikr.
- 21- Surabadi, Abu Bakr Atiq Ibn Muhammad, (1380), Turasir Surabadi, Ali Akbar Saeedi Sirjani, Tehran, Farhang Nashr-e No.
- 22- Shibli Hyde, Janet, (2008), Women's Psychology, 2nd Edition, translated by: Akram Khamseh, Tehran, Arjmand.
- 23- Sadeghi, Majid, (2002), Concept of Hysteria, Journal of Cognitive Science News, 4th Year, Vol 1.

- 24- Sanei, Mehdi, (2003), *Mental Health in Islam*, 1st Edition, Qom, Boostan-e Ketab.
- 25- Tabareh, Abdolfattah, (1383), *Sins and slips from the perspective of Islam*, 3rd Edition, translated by: Mohammad Saleh Saeedi, Tehran, Ehsan Publishing.
- 26- Tabatabai, Seyyed Mohammad Hussein, (1390), *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*, 20 Volumes, Beirut, Scientific Institute for Publications.
- 27- Tabarsi, Fazl Ibn Hasan, (1998), *Jawame' 'al-Jame'*, 6 Volumes, 2nd Edition, translated by: a group of translators, Mashhad, Aftan Quds Razavi Islamic Research Foundation.
- 28- Tabari, Muhammad ibn Jarir ibn Yazid, (1415 A.H), *Jame' Al-Bayan University*, prepared by: Jamil Al-Attar Sidqi, Beirut, Dar al-Fikr.
- 29- Tusi, Muhammad ibn Hasan, (No date), *Al-Tibyan*, prepared by: Ahmad Habib Al-Ameli, Beirut, Dar Al-Ihya Al-Tarath Al-Arabi.
- 30- Ameli, Hurr, (1409 A.H), *Wasa'il al-Shia*, Qom, Alu'l-bayt Institute.
- 31- Alizadeh, Mostafa, (1992), *A few words about healthy and unhealthy personality*, 1st Edition, Tehran, Kavosh.
- 32- Qeraati, Mohsen, (2004), *Tafsir Noor*, 11th Edition, Tehran, Cultural Center of Lessons from the Quran.
- 33- Qurashi, Sayyid Ali Akbar, (1986), *Qamoos al-Qur'an*, 11th Edition, Tehran, Islamic Library.
- 34- Qurtubi, Muhammad ibn Ahmad, (1417 A.H), *Al-Jami li-Ahkam al-Quran*, Beirut, Dar al-Kitab al-Ilmiyyah.
- 35- Qureshi, Fakhru-Sadat, (1997), *Islamic Perspective on Developmental Psychology*, 1st Edition, Tabriz, Ehraz Tabriz Publications.
- 36- Kaplan, Harold; Sadok, Benjamin, (1990), *The Neurosis and Personality Disorders*, 3rd Edition, translated by: Nusratullah Pourafkari, Tabriz, Resalat.
- 37- Carnegie, Dale, (No date), *Da' al-Qalaq wa-bda' al-Hayat*, 5th Edition, translated by: Abdul Mana' Ziadi, Cairo, Al-Fanji School.
- 38- Colmes, Harris; Clark, Amina; Bean, Reynolds, (1996), *Methods of boosting self-esteem in adolescents*, 2nd Edition, translated by: Parvin Alipour, Mashhad, Aftan Quds Razavi Publishing House.
- 39- Golshani, Fatemeh, (2009), *Personality Disorder*, 1st Edition, Tehran, Qatreh.
- 40- Mawardi, Ali ibn Muhammad, (1412 A.H), *Al-Nukat wa Al-Oyun*, 6 Volumes, Beirut, Dar al-Kitab al-Ilmiyyah.
- 41- Modarressi, Mohammad Taghi, (1998), *Tafsir Hedayat (Min Huda al-Qur'an)*, 1st Edition, translated by: a group of translators, Mashhad, Aftan Quds Razavi Islamic Research Foundation.
- 42- Mostafavi, Hasan, (1374), *Al-Tahqiq*, Tehran, Ministry of Guidance.
- 43- Makarem Shirazi, Naser, (1995), *Tafsir Nomooneh*, 1st Edition, Tehran, Islamic Library.
- 44- Nejati, Osman Mohammad, (1372), *Quran and Psychology*, 3rd Edition, Mashhad, Aftan Quds Razavi Islamic Research Foundation.
- 45- Najafi Khomeini, Mohammad Javad, (1398 A.H), *Tafsir Asan*, 18 Volumes, 1st Edition, Tehran, Islamic Publications.



DOR: 20.1001.1.27833542.1400.1.1.2.0

A STUDY OF SA'ADIYYA SHAIKH'S READING OF IBN AL-ARABI'S THOUGHTS ON WOMEN

(Received: 11 April 2021 / Accepted: 17 August 2021)

Nafiseh Danesh Fard¹

Marzieh Mohasses²

ABSTRACT

In recent years, new readings of Islamic sources have been made. The study of various written works in this field with a scientific approach and by using the correct research methods will have a significant effect on Islamic discourse and research. Sa'adiyya Shaikh, a professor at the University of Cape Town in South Africa, is one of the leading scholars in the field of reviewing the opinions of Muslim commentators. In his book "Sufi Narrations of Intimacy: Ibn al-'Arabi, Gender, and Sexuality", he designed a different model for proving the equality of men and women in the Islamic view, and a strategy for analyzing and benefiting from the ideas of Ibn al-'Arabi as a famous Islamic mystic commentator. The present article has studied the views of Sa'adiyya Shaikh in the aforementioned book by descriptive-analytical method. The most important findings indicate that by emphasizing the necessity of using Ibn al-'Arabi's mystical attitudes, practices and experiences, he has concluded the similarity of the Islamic view with egalitarian approaches. In criticizing her view, the most important difference between the Islamic approach and the feminist approach will be pointed out that the differences between men and women in the field of creation, responsibilities, rights, as well as belief in the purpose of creation and universal divine wisdom in Islamic thought. From the Islamic point of view, based on the purposefulness of creation, the different sexual identities of men and women are the source of different positions and duties.

KEYWORDS: Ibn al-'Arabi, Mystical Interpretation, Gender, Sa'adiyya Shaikh

1- Master's degree, Women Studies, Al-Zahra University, Tehran, Iran, (Corresponding Author).
N.daneshfard@yahoo.com

2- Assistant Professor, Faculty of Theology and Religions, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. m_mohasses@sbu.ac.ir

بررسی خوانش سعدیه شیخ از اندیشه‌های ابن عربی درباره زنان

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱/۲۲ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۵/۲۶)

نفسه دانش فرد^۱، مرضیه محمص^۲

چکیده

سال‌های اخیر، خوانش‌های جدیدی از منابع اسلامی انجام گرفته است. بررسی آثار متنوع مکتوب در این عرصه با رویکردی علمی و با بهره‌گیری از روش‌های صحیح پژوهشی تأثیر شایانی بر گفتمان اسلام‌پژوهی خواهد داشت. سعدیه شیخ، استاد دانشگاه کیپ‌تاون آفریقای جنوبی، یکی از محققان برجسته در عرصه بازخوانی دیدگاه‌های مفسران مسلمان است. وی در کتاب روایت‌های صوفیانه از صمیمیت، ابن عربی، جنسیت و گرایش جنسی، به طراحی الگویی متفاوت برای اثبات برابری زنان و مردان در نگاه اسلامی پرداخته و از راهبرد واکاوی اندیشه‌های ابن عربی به‌عنوان یک مفسر عارف نامدار اسلامی، بهره گرفته است. پژوهش حاضر با روش توصیفی-تحلیلی به بررسی دیدگاه‌های سعدیه شیخ در کتاب پیش‌گفته پرداخته است. مهم‌ترین یافته‌ها حاکی از آن است که وی از رهگذر تأکید بر ضرورت استفاده از نگرش‌ها، عملکردها و تجارب عرفانی ابن عربی، قرابت نگاه اسلامی با رویکردهای برابری طلب را نتیجه گرفته است. در نقد دیدگاه وی به مهم‌ترین وجه تمایز رویکرد اسلامی از رویکرد فمینیستی اشاره خواهد شد که تفاوت‌های زن و مرد در عرصه تکوین، نقش‌ها، حقوق، اعتقاد به هدفمندی خلقت و حکمت فراگیر الهی در اندیشه اسلامی است. از منظر اسلامی، بر اساس غایت‌مندی آفرینش، هویت‌های جنسی متفاوت مردان و زنان، منشأ جایگاه و نقش‌های متفاوت است.

واژگان کلیدی: ابن عربی، تفسیر عرفانی، جنسیت، سعدیه شیخ

۱- دانش آموخته کارشناسی ارشد، مطالعات زنان، دانشگاه الزهراء، تهران، ایران، (نویسنده مسئول).

N.daneshfard@yahoo.com

۲- استادیار، دانشکده الهیات و ادیان، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. m_mohases@sbu.ac.ir

مقدمه

در اسلام، کمال معنوی، وابسته به جنسیت نیست. این نگاه فراجنسیتی به ویژه در عرفان اسلامی، با وضوح و روشنی بیشتری قابل مشاهده است. دست یابی به قرب الهی با پیمودن صراط و گذر از منازل سلوک محقق می شود و سلوک عرفانی، انتقال انسان از یک عمل قلبی به عمل قلبی دیگر در دامنه قلب است (جامی، ۱۸۵۸م: ۶۴۰). سالکان در سیر طولی و قوس صعودی تا نقطه پایانی صراط مستقیم که همان لقای الهی است، حرکتی تدریجی دارند (رک: فضلی، ۱۳۹۰: ۵۶).

در دهه های گذشته، مطالعات عرفان اسلامی به حوزه ای مستقل در برنامه پژوهشی محافل دانشگاهی غربی تبدیل شده است. آشنایی با آثار متنوع مکتوب در این عرصه با رویکردی علمی و با بهره گیری از روش های صحیح پژوهشی تأثیر شایانی بر گفتمان اسلام پژوهی خواهد داشت. مروری بر این آثار تأثیرگذار از میان حجم انبوه این پژوهش ها می تواند در این راستا مفید باشد و گفتمان جدیدی را به فضای فکری مطالعات اسلامی مطرح نماید.

مقاله هایی با رویکردهایی متفاوت به جایگاه عرفانی زن در دیدگاه ابن عربی پرداخته اند؛ از جمله در مقاله ای با عنوان «رهیافت به فمینیسم اسلامی: خوانش دیدگاه سعدیه شیخ و پردازش فمینیستی او را از آراء ابن عربی» (۱۳۹۹) نوشته محمدصادق هدایت زاده و سهیلا پیروزفر، نگرش های سعدیه شیخ را بر اساس آرای ابن عربی بررسی کرده و مسائل چالش برانگیز زنان همچون برتری مرد بر زن، شهادت زنان و... را با برداشت های شیخ مورد توجه قرار داده است. در رساله دکتری محسن بدره با عنوان «تحلیل و نقد مبانی معرفتی فمینیسم اسلامی» نیز به دیدگاه های سعدیه شیخ با تأکید بر آرای ابن عربی پرداخته است. مقاله ای با عنوان «مقام زن در عرفان ابن عربی در حدود شریعت» (۱۳۸۱) نوشته محسن جهانگیری، بر این نکته تأکید داشته است که انسانیت، حقیقتی جامع و مشترک میان مرد و زن است و ذکورت و انوئت امری عارضی است؛ بنابراین هر کمالی که ممکن است مردان بدان برسند، زنان هم می توانند بدان نایل آیند و زنان از هیچ کمالی و مرتبه ای محجور نیستند، حتی مرتبه والای ولایت و قطبیت پیامبر (ص) به کمال برخی از زنان همچون مریم، دختر عمران و آسیه، زن فرعون نیز وجود دارد. مقاله ای دیگر با عنوان «بررسی تطبیقی سیمای زن مولانا و ابن عربی» (۱۳۹۱) نوشته عباس عرب و فاطمه صحرائی، به واکاوی وجوه افتراق دیدگاه دو عارف بزرگ قرون وسطی به زنان می پردازد.

آثار سعدیه شیخ تا کنون به فارسی ترجمه نشده است، ولی از رهگذر بررسی روایت‌های صوفیانه از صمیمیت، ابن عربی، جنسیت و گرایش جنسی، چنین برداشت می‌شود که تجارب عرفانی صوفیان دست‌مایه ادبیات برابری‌طلبانه در موضوع مطالعات اسلامی جنسیت شده است. سعدیه شیخ، خوانش‌های مردسالارانه در تفسیر آیات قرآنی را متأثر از بافت فرهنگی پیشامدرن می‌داند؛ حال آن‌که تجربیات عرفانی صوفیان ممتازی همچون ابن عربی با این دست هنجارهای زمانه کاملاً متمایز بوده است. در نگاه ابن عربی، انسانیت به جای جنسیت مطرح است و نگره‌های فرودستی معنوی زنان رنگ می‌بازد.

لازم به ذکر است که پژوهش حاضر کوشیده است تا خوانش سعدیه شیخ را در نگاهی متمایز از سایر پژوهش‌های انجام‌شده بر اساس دیدگاه‌های عرفانی ابن عربی تبیین نماید. آنچه در مقاله «رهیافتی به فمینیسم اسلامی: دیدگاه سعدیه شیخ و پردازش فمینیستی او از آراء ابن عربی» مورد توجه قرار گرفته است، جمع‌آوری اقوال و یافته‌هایی در مورد شیخ و دیدگاه وی با تأکید بر نگرش ابن عربی در آثار نویسندگان مختلف است. در این پژوهش سعی می‌شود با تأکید بر اثر مهم شیخ به نام روایت‌های صوفیانه از صمیمیت: ابن عربی، جنسیت و گرایش جنسی، به شرح و تبیین تفسیر شیخ با تأکید بر تصوّف در نگرش ابن عربی پرداخته شود. شیخ در کتابش بر این نکته تأکید دارد که رویکردی را در آثار ابن عربی اتخاذ کرده است که می‌تواند اهداف فمینیسم اسلامی را محقق کند. او معتقد است تا کنون نیز از آثار ابن عربی برداشت‌ها و تفاسیری صورت گرفته است که با مفاهیم سنتی در حوزه جنسیت، هم‌خوانی داشته است. او در این کتاب، به تمایز خوانش خود و خوانش‌های سنتی از رویکرد ابن عربی اشاره می‌کند و اهمیت فرهنگ و سنت رایج قرن سیزدهم در برخی دیدگاه‌های ابن عربی را مورد توجه قرار می‌دهد؛ بنابراین شیخ، گفتمان فقه سنتی را در دوران پیشامدرن، عامل آزادی بیشتری برای زنان می‌داند (Shaikh, 2012: 222). در این پژوهش، تأکید اصلی بر کتاب مهم شیخ است و از این رهگذر، با ترجمه و تحلیل فصول کتاب به بررسی و ارائه دیدگاه‌های وی در این حوزه پرداخته می‌شود. بررسی توصیفی و تحلیلی‌ای که تا کنون به صورت جامع از این اثر مهم وی صورت نگرفته است. پس این نوشتار، در پی پاسخ‌گویی به دو سؤال اساسی است که سعدیه شیخ چگونه به بازخوانی اندیشه‌های عرفانی ابن عربی درباره زنان با تأکید بر کتاب روایت‌های صوفیانه از صمیمیت: ابن عربی، جنسیت و گرایش جنسی پرداخته است؟ و خوانش سعدیه شیخ از اندیشه‌های ابن عربی درباره زنان چه دلالت‌هایی در عرصه اسلام‌پژوهی دارد؟

۱- معرفی سعدیه شیخ

پروفسور سعدیه شیخ استاد دانشگاه کیپ‌تاون آفریقای جنوبی است. وی دوره دکتری خود را در مطالعات دین در دهه ۱۹۹۰ در دانشگاه تمپل در فیلادلفیا گذراند. تحقیقات وی در زیرشاخه‌ی مطالعات اسلامی و بازخوانی دیدگاه‌های عارفان مسلمان است. کتاب *Sufi narratives of intimacy, Ibn Arabi, gender, sexuality* از سعدیه شیخ در ۲۰۱۲ میلادی، در انتشارات دانشگاه نورت کارولین منتشر گردید و مجدد در ۲۰۱۳ میلادی توسط انتشارات دانشگاه کیپ‌تاون و انتشاراتی در دهلی نو چاپ شد. زمینه تحقیقات او شامل خوانش‌هایی از تفاسیر قرآنی، متون عرفانی، مباحث نظری جنسیت در اسلام است. ایشان حدود ۳۰ عنوان مقاله پژوهشی در حوزه مطالعات اسلامی ۱ و مقالات مندرج در کتب متعدد منتشر کرده است.

بخش مهمی از کتاب خود با عنوان *روایت‌های صوفیانه از صمیمیت: ابن عربی، جنسیت و گرایش جنسی*، به بررسی این مسئله اختصاص دارد که در آثار تفسیری سده‌های میانه جنسیت چگونه ساخته و پرداخته شده است؟ آیا با زن به‌عنوان موجودی غیرمنطقی، مادی و شهوانی و ناتوان در رهبری، تفکر و دانش رفتار شده است؛ در حالی که مردان را به‌عنوان موجوداتی برتر و حتی واسطه‌های فیض الهی برای زنان تلقی کرده‌اند؟ سعدیه شیخ خود را زنی مسلمان می‌داند که جهان وجودی و اخلاقی‌اش مبتنی بر جهان‌بینی اسلامی است (۲۰۰۴:۷۸, Shaikh).

او در مقدمه کتابش داستانی واقعی از سخنرانی فقیه زن در قرون وسطی در قاهره بیان می‌کند که نه تنها یک سخنران مذهبی پیش از نماز جمعه محسوب می‌شد، بلکه یک فقیه (مفتی) بود که به سؤالات فقهی مردم نیز پاسخ می‌داد. این سخنران به نام «مقدیسا» نزد بزرگ‌ترین علمای شهر درس خوانده بود و اساتید وی او را در مجامع عمومی شهر مورد تجلیل قرار می‌دادند. او این داستان را از قرن سیزدهم به عنوان نمونه بیان می‌کند و شبیه چنین داستانی را در زمان معاصر، اقامه نماز جماعت توسط آمنه ودود در مسجد نیویورک در ۲۰۰۵ میلادی معرفی می‌کند. به نظر شیخ، این دیدگاه منبعث از عارف قرن سیزدهم محی‌الدین عربی است که می‌تواند بر نگره‌های کنونی، در موضوع رهبری معنوی زنان، کاملاً تأثیرگذار دارد.

او در پی معرفی عرفان اسلامی به عنوان منبعی از شناخت‌های جایگزین جنسیت است که با عدالت جنسیتی قرآن نزدیک‌ترند و با پردازش‌های انسان‌شناختی خود راه را برای

بازنگری‌هایی در احکام حقوق اسلامی پدید می‌آورند. نقطه تمرکز شیخ در این رهیافت، محی‌الدین عربی است. در دیدگاه شیخ، مهم‌ترین راه یافتن قانون‌های الهی، جست‌وجوی فهم رابطه خدا با انسان است که خود مستلزم شناخت خداوند و ماهیت انسان و هدف او است. صوفیه در طی قرن‌ها روش‌های مفصلی را برای فهم انسان و جامعه و تحقق تسلیم انسان در برابر خداوند فراهم کرده است. برخی از اصول عرفانی اجازه بازناندیشی پیش‌فرض‌های موجود درباره زن و مرد و ماهیت آن‌ها را می‌دهند و از این رو، امکان رهیافتی مؤمنانه به مسائل جنسیتی در دایره شناخت اسلامی، فراهم می‌کند. از آنجا که احکام اسلامی همیشه مبتنی بر برداشت‌های خاصی از ماهیت و ذات انسانی و جنسیت‌مند بودن آن است، روایت‌های صوفیانه و انسان‌شناسی آن می‌تواند دلالت‌های ژرفی برای بازنگری داشته باشد (Shaikh, 1997: 67). شیخ می‌خواهد با بحث روان‌شناسی صوفیانه و روایت‌های صوفیان، تعریف جنسیت در تفکر مسلمانان را بررسی کند. شیخ می‌گوید هستی‌شناسی ابن عربی، بینشی ارائه می‌دهد که به روشنی با جنسیت پیوند برقرار می‌کند و مفهوم تازه‌ای را برای برابری از نظر اجتماعی فراهم می‌آورد. این رویکردهای صوفیانه منبعی نظری و روش‌شناختی در اختیار می‌گذارد که برای مسلمانانی که می‌خواهند پارادایم جنسیتی غالب در اسلام را دگرگون سازند، بسیار یاری‌دهنده است (Shaikh, 2009: 18).

۲- مروری بر کتاب سعیدیه شیخ

سعیدیه شیخ در روایت‌های صوفیانه از صمیمیت، ابن عربی، جنسیت و گرایش جنسی می‌گوید که به دقت تمام آثار ابن عربی را در موضوع جنسیت مورد بررسی قرار داده است. نتیجه خوانش انتقادی شیخ این است که نوعی کشمکش میان قواعد پدرسالارانه و تحریک‌های برابری‌طلبی جنسیتی در آثار ابن عربی نمایان است. این کشمکش‌ها، از ارزش دیدگاه‌های جنسیتی او در مورد زنان نمی‌کاهد، بلکه باید دریافت که تا چه حد امکان دارد دیدگاه‌های برابری‌طلبانه‌اش در زندگی روزانه‌اش با زنان تسری بیابد. بنابراین شیخ برای کشف این امر، به نوشته‌ها و آثار او از جمله روح‌القدس، الدرر الفخره، دیوان، الفتوحات المکیه و ترجمان‌الأشواق رجوع کرده است (Ibid: 19-22).

کتاب «روایت‌های صوفیانه از صمیمیت، ابن عربی، جنسیت و گرایش جنسی»، از یک مقدمه و هفت فصل تشکیل شده است: شیخ در مقدمه‌ای با عنوان «تصوّرات جنسیتی مسلمان»، تأکید

می‌کند که عرفای قرن سیزدهم با نگاهی متفاوت با دوران کنونی، زنان را به‌عنوان سرپرست عرفانی جامعه می‌انگاشتند. در حقیقت، ابن عربی از نظر هستی‌شناسی، ظرفیت زن و مرد را برای رسیدن به تکامل روحی برابر می‌داند. وی در جوانی تصوّرات رمزگونه‌ای از خداوند را تجربه کرد و برای تحصیل به شهر آندلس رفت. در مقاطعی از تحصیلش، با دو خانم قدیسه به نام‌های فاطمه و یاسمین درس می‌خواند که هر دوی آن‌ها در پیشرفت‌های عرفانی و روحی او مؤثر بودند. وی تا ۱۱۹۸ هجری، به شمال آفریقا و اسپانیا مسافرت کرد و تجربیات معنوی داشت که اساس بسیاری از نگاه‌های او است. در ۱۲۰۱ هجری، در مسافرت نخستش به مکه، الفتوحات المکیه را نوشت. در همان سفر، با خانمی به نام نظام آشنا شد که برای ابن عربی تجسم زیبایی معنوی بود. وی در دمشق الفتوحات را کامل کرد که دایره‌المعارف دانش و بینش باطنی است و نگارش آن نزدیک سی سال به طول انجامید (Shaikh, ۲۰۱۲: ۴).

شیخ می‌افزاید که تمرکز من بر روی آثار صوفی معروف ابن عربی نیز به این دلیل است که برخی از روایت‌های به‌شدت برابری طلبانه در آثارش دیده می‌شود که گفتمان‌های اسلامی سنتی و مردسالارانه را به چالش می‌کشد. وی در آثار ابن عربی، دو دیدگاه کاملاً متضاد را مطرح می‌کند. یکی، دیدگاهی زن‌ستیزانه و دوم، دیدگاهی برابری طلبانه است. شیخ با توجه‌هایی در صدد است تا نگرش منفی نسبت به زنان را در آثار ابن عربی تحلیل کند و معتقد است این نوع نگاه برگرفته از جو فرهنگی-اجتماعی رایج همان زمان است. وی برای قوت بخشیدن به نگرش برابری طلبانه در مورد زنان، نمونه‌های عملی مختلفی در حوزه تدریس، تعلیم، هم‌سفر شدن و فقاقت را از زنان عالم و متعلم در زمان ابن عربی می‌آورد که دیدگاه غالب ابن عربی را در این موضوع تبیین و تثبیت نماید و آن را به‌عنوان نمونه‌های کاربردی و قابل اجرا در زمان معاصر به همگان توصیه کند. هر چند می‌توان نتیجه گرفت این رفتارها و کنش‌های عملی زنان صوفی نیز در همان زمان، منبعث از جو رایج فرهنگی و اجتماعی همان دوران است. منظور همان حضور پررنگ اجتماعی زنان در عرصه‌های فرهنگی و مذهبی جامعه است و نمی‌توان آن را با دیدگاه روشنفکرانه و آزاداندیشانه ابن عربی مرتبط دانست؛ ولی شیخ می‌خواهد از قابلیت‌های سیاسی و اجتماعی موجود در صوفیه در جهت پیشبرد اهداف فمینیسم استفاده کند.

۱-۲. فصل اول: اشتیاق به کمال، تصوّف، فردیت و جنسیت قبل از ابن عربی

شیخ سعی می‌کند سنت ترکیبی که هم روایت‌های برابری طلبانه و هم روایت‌های

مردسالارانه را در خود دارد، کشف و بررسی کند. او در کتابش از روش هرمنوتیک فمینیستی استفاده می کند که با «هرمنوتیک بدگمانی»^۱ شروع می شود. این هرمنوتیک، اساس مردسالاری را در متون، تحلیل می کند و تفسیر مقبول و رایج از «حقیقت» را بی ثبات می کند. هرمنوتیک بدگمانی ما را قادر می سازد تا بفهمیم مردسالاری در طول تاریخ، چگونه به وجود آمده و چگونه مردسالاری، دعوت برابری طلبانه اسلام را مورد هجوم قرار داده است. پس از رویکرد هرمنوتیک بدگمانی و یافتن ریشه های مردسالاری، نوبت به کاربرد «هرمنوتیک بازسازی»^۲ می شود که از روایت های تساوی طلبانه جنسیتی در متن پرده برمی دارد. شیخ از تصاویر زنان در متون و مدارک مردمحور گذشته پرده برداری کرده است، با این هدف که مجدداً سکوت زنان و در حاشیه ماندن آنها را مورد توجه قرار دهد و تصویر قدرتمند زنان را دوباره بازبایی کند. یکی از راه هایی که می توان به ایده آل های برابری طلبانه دست یافت، استفاده از مدل زنان دوره ابن عربی است. تمرکز شیخ بر آثار ابن عربی نیز به این دلیل است که برخی از روایت های به شدت برابری طلبانه در آثارش دیده می شود که گفتمان های اسلامی سنتی و مردسالارانه را به شدت به چالش می کشد. هر چند وی در تلاش است تا مدل های برابری طلبانه ای را ارائه کند و آنها را برای زمان معاصر، دارای قابلیت اجرایی و کاربردی معرفی نماید. او برای ارائه مدل ها باید بخشی از نگرش های صوفیان در موضوع ارتباط خدا و انسان و انسان ها با یکدیگر را تشریح نماید.

هدف در سیر صوفیانه، عمق بخشی به ارتباط انسان با خدا است. در این مسیر، فرد باید موانع روحی خویش را از میان بردارد. یکی از دلایلی که در رویکردهای صوفیانه با برداشت های جنسیتی کمتری مواجه هستیم، این است که ویژگی های روحی فرد تنها با افکار و رفتار وی تنیده شده و به جنسیت ارتباطی ندارد. مؤلفه های مهم در رویکردهای صوفیانه شامل سه مؤلفه نفس، قلب و روح می شود که در قرآن نیز به آنها اشاره شده است. نفس، خودآگاهی فرد از خود است که به حالات روحی او باز می گردد و جهاد اکبر همان مبارزه با نفس اماره است. روح همان ماهیت مقابل نفس است که از طرف خداوند در همه انسان ها دمیده شده است. در قلب انسان، روح و نفس در جدال هستند تا یکی بر دیگری برتری یابد. بخش سوم که قلب است مرکز دریافت های روحانی در نگرش صوفیان به شمار می آید. در ادبیات صوفیان جنس

۱- hermeneutic of suspicion.

۲- hermeneutics of reconstruction.

زن و مرد، برای بیان حالت‌های مختلف انسان در مسیر پیوستن به قرب الهی به کار می‌رود؛ برای مثال، برخی صوفیان، ریاضت‌های روحی را «حالتی مردانه» لقب می‌دهند و برخی حالت روحی دریافت‌کنندگی معنوی را «حالتی زنانه» خطاب می‌کنند. بنابراین این واژگان، هر چند بار زنانگی و مردانگی دارند، ولی در مسیر کشف حقیقت برای زن یا مرد فرقی نمی‌کند و هر دو می‌توانند حالتی دریافت‌کننده یا مبارزه‌کننده برای رسیدن به هدف قرب الهی داشته باشند (Ibid: ۳۷-۳۸).

شیخ در مسیر شرح و تبیین نگرش‌های صوفیان در موضوع جنسیت، در تلاش است تا هر کجا عبارات و دریافت‌های منبعث از آن‌ها با روح برابری طلبی در تضاد است را توجیه کند یا شرحی مناسب و درخور هدف خویش دهد تا در نهایت بتواند به طور کامل قابلیت‌های نگرش صوفیان را برای ساخت الگویی برابر از رابطه زن و مرد عنوان نماید. او در آثار ابن عربی در جست‌وجوی نمونه‌های کاربردی از زنان موفق صوفی است؛ مانند زنانی که به واسطه مبارزه بهتر با نفس اماره خویش، ارتقای روحی بالاتری نسبت به مردان پیدا کرده‌اند، هر چند اهمیت این موضوع زمانی محقق می‌شود که شیخ، چنین زنان موفق و ارتقایافته‌ای را رهبر مذهبی جمعی از زنان و مردان صوفی در همان دوره معرفی می‌نماید.

۲-۲. فصل دوم: ترسیم انسان‌شناسی ابن عربی

از مهم‌ترین آموزه‌های عرفانی در دیدگاه ابن عربی، شناخت و تعریف او از انسان و رابطه انسان با خداوند و اهمیت ظهور صفات الهی در انسان است. شیخ در این فصل، سعی دارد تا نظریه انسان کامل ابن عربی را تبیین نماید و این نظریه را به دور از جنسیت برای زن و مرد یکسان معرفی می‌کند.

برای صوفیان، درک خداوند و جهان هستی از اهمیت بالایی برخوردار است. تفکر و تأمل در مورد خداوند و جهان هستی به انسان کمک می‌کند تا انسان‌شناسی اسلامی را به‌علاوه مفاهیم عمیق جنسیتی درک کند. هدفی که ابن عربی در سفر معنوی دنبال می‌کند، توجه به وظیفه‌ای است که هر انسانی دارد و آن، تغییر خویشتن و بازگشت به سمت خدا است. در دیدگاه او خداوند دو بُعد دارد، بُعدی که برای ابد همچون گنجی مخفی است که بشر به آن دست نمی‌یابد و بُعد دیگر خداوند را می‌توان به واسطه القاب الهی او شناخت. ابن عربی معتقد است که صفات الهی در همه موجودات، وجود دارد. این صفات در میزان،

حجم و پراکندگی متفاوت هستند (یعنی در هر موجودی به طور مساوی وجود ندارد). صفات الهی، سلسله مراتبی را تشکیل داده‌اند که نظام عالم وجود را تشکیل می‌دهد. هر صفت الهی برای خودش مکانی برای بروز و ظهور می‌یابد. ابن عربی عالم را دارای دو جزء می‌داند، عالم بزرگ که هستی است و عالم کوچک که اشاره به وجود انسان دارد. بروز و ظهور صفات الهی در عالم بزرگ، به طور کامل و جامع رخ نمی‌دهد، این بروز و ظهور می‌بایست اصول متحدی داشته باشد تا بتواند عناصر متنوع صفات الهی را به کلیتی هماهنگ و قابل درک تبدیل نماید. در حقیقت از نگاه او، فقط انسان یا همان عالم کوچک است که قابلیت لازم را دارد که مجموعه متنوع صفات الهی را به کلیتی قابل فهم در وجود خود تبدیل نماید. اصطلاح «انسان کامل» به همه انسان‌ها خطاب نمی‌شود، بلکه منظور اشاره به قابلیت و توانمندی بالقوه انسان در رسیدن به آن است. پس انسان کامل تمام صفات متناقض را در وجود خود جمع کرده است؛ به همین دلیل ابن عربی انسان را عالم صغیر می‌خواند (Ibid: ۶۹). در دیدگاه ابن عربی، حضرت محمد^(ص) نقش مهمی ایفا کرده و برخی تعالیم اصلی خودش را در موضوعات ماهیت جنسیت، مرد، زن در فصل «محمد» الفصوص آورده است. از نظر ابن عربی و سایر صوفیان، شخصیت حضرت محمد^(ص) در شکل دهی ساختارهای ذهنی و فکری آنان و برداشت ایشان از هستی، خدا و انسانیت نقش مهمی داشته است (Ibid: ۷۵).

در رویکرد صوفیانه، انسانیت به خداوند به واسطه اسمای الهی پیوند خورده و شدت این ارتباط، این رابطه را منحصر به فرد کرده است. به میزانی که انسان این اسمای الهی را در خود تجسم کند، به سمت «انسان کامل شدن» پیش می‌رود. ابن عربی اسمای الهی را هم رابط و هم واسطه میان الوهیت و انسان می‌داند. در حقیقت، از نگاه ابن عربی سالک چیزی جز اسمای الهی نیست. در آیه قرآنی که می‌فرماید: «انتم الفقراء الی الله» (فاطر: ۱۵)، او معتقد است که حالت فقر فقط با آراسته شدن به اسمای الهی رفع می‌شود. اسمای الهی، ماهیت و هدف هستی انسان را تعریف می‌کند و معنای واقعی هویت انسانی را شکل می‌دهند. از طریق تجلی اسمای الهی در انسان که موجب تصفیه روح انسانی می‌شود، انسان سفر بازگشت را از کثرت به وحدت می‌پیماید و انسان کامل پدید می‌آید (رک: Shaikh, ۲۰۱۲: ۷۶؛ ابن عربی، ۱۳۸۵، ۱۰: ۷۶۴).

از منظر شیخ، صفات جمال خداوند که در انسان تجلی یافته است، باید در بافت اجتماعی بروز کند. وقتی تغییرات روحانی و معنوی در شخصیت انسان رخ می‌دهد که تعاملات

اجتماعی وی بر پایه عشق، محبت و رحمت با دیگران شکل گیرد. از نظر ابن عربی، تجسم صفات جمال خداوند چون رحمت، محبت و عشق در اولویت است. این صفات که شباهتی میان خدا و مخلوق است، زمینه تبدیل شدن به انسان کامل را فراهم می‌آورد. ابن عربی تأکید می‌کند که بسیاری از صفات جلال الهی به قلمرو غیر قابل قیاس خداوند مربوط است که انسان حق ادعای آن‌ها را ندارد. در برابر آن صفات جلال، انسان باید موقعیتی پذیرنده داشته باشد و بندگی خود را نشان دهد. اگر ادعای دریافت و بروز صفات جلال خداوند را نماید، همچون شیطان، در برابر خداوند می‌ایستد و از اطاعت سرباز می‌زند. شیخ معتقد است که انسان کامل، استانداردی فراجنسیتی برای تجلی انسانیت است و مطالبات برابری را برای زن و مرد ایجاد می‌کند. ابن عربی با استناد به آیه ۳۳ سوره احزاب که هم زنان و هم مردان را مورد خطاب قرار می‌دهد، به این نتیجه دست یافته است که مسیر معنوی تصفیه و پاکسازی روحانی برای زن و مرد، کاملاً مساوی است و در آموزه‌های بنیادین اسلامی، رویکردی برابری طلب ارائه شده است (Shaikh, ۲۰۱۲: ۸۱).

از منظر شیخ مطابق روایت‌های صوفیانه که حالات روحانی افراد، معیار اصلی ارزش‌های انسانی او است و به طور کامل هم با دیدگاه قرآنی موافق است، توجه به تمایزات جنسیتی و بیولوژیکی انسان، او را از هدف آراستگی به محاسن معنوی باز می‌دارد. ابن عربی چنین دیدگاهی را از خوانش قرآن کسب کرده است. چنین دیدگاه‌های نغزی، امکان نقدی اصیل از جامعه مردسالار فراهم می‌آورد؛ بنابراین به واسطه بهره‌گیری از رویکردهای صوفیانه، می‌توان شرایط را برای برابر ساختن همه انسان‌ها در همه عرصه‌های مختلف زندگی فراهم آورد (Ibid: ۸۴).

شیخ با استناد به دیدگاه انسان کامل و تجلی صفات الهی در انسان، تلاش کرده است تا ربطی منطقی میان تجلیات صفات الهی در انسان کامل و بروز آن تجلیات در اجتماع پیدا کند. او معتقد است که وقتی انسان اعم از زن یا مرد، محل اكمل تجلی صفات الهی در درون خود می‌شود، می‌تواند با اجتماع نیز روابطی دوستانه و توأم با عشق پیدا کند، همچون رحمت واسطه الهی که برای همگان در جامعه بروز و ظهور دارد. او منطق انسان کامل را به دور از مردسالاری، برای زن و مرد معرفی می‌کند و بارها سعی کرده است تا از صوفیان مربی و فقیه در قرن سیزدهم مثال‌هایی بیاورد، البته این رویکرد با مدل قرآنی و معنوی تقوا و نزدیکی به خداوند برای زن و مرد تفاوتی نمی‌کند و آنچه محل اختلاف است، به طور عمده تجلی

بیرونی وظایف اجتماعی و حوزه مسئولیت‌های فردی هر دو جنس در اجتماع است، ضمن آن که اگر محدودیتی برای حضور زنان در مناصب بالای اجتماعی نباشد، از نظر فقهی نیز منعی برای ارتقای زنان در مناصب سیاسی و اجتماعی جز موارد معدود وجود ندارد.

۳-۲. فصل سوم: عرفان و جنسیت، هرمنوتیک تجربه

او در این فصل از اصطلاحی به نام هرمنوتیک تجربه نام می‌برد که می‌توان چنین معنا کرد که با توجه به تجارب زندگی روزمره ابن‌عربی می‌شود برخی عبارات به شدت جنسیتی را در آثارش معنا و یا به گونه‌ای توجیه کرد. او اذعان می‌کند که استعارات و عبارات جنسیتی در کتاب‌های ابن‌عربی مشهود است که با سایر دیدگاه‌هایش به شدت مغایرت دارد. جامعه پیشامدرن در قرون وسطی هنجارهای جنسیتی شدیدی را برای زنان اعمال می‌کرده است که شیخ این تعابیر جنسیتی را متأثر آن بافت موجود می‌داند. اما چگونه می‌شود که چنین عبارات زن‌ستیزانه‌ای، زمینه بروز آزادی اجتماعی و معنوی زنان در همه عرصه‌ها شود؟ شیخ گاهی از خوانندگان آثار او می‌خواهد قابلیت‌های درک و شرح خود را بالا برده و این عبارات را با توجه به تعابیر مثبت او در حوزه زنان، معنا و دریافت نمایند. به نظر می‌رسد همان گونه که شیخ بنا را بر عبارات مثبت به نفع زنان گذاشته و سایر عبارات را با توجه به آن‌ها معنا می‌کند، فرد دیگری نیز می‌تواند بنای تفسیر و تعبیر را بر اساس عبارات منفی و زن‌ستیزانه ابن‌عربی گذارد!

زندگی ابن‌عربی مملو از حضور گسترده زنان است، زنان هم در خانواده و هم در گردهمایی‌های اجتماعی و مذهبی او بسیار مشهود و قابل توجه بوده است. با توجه به هنجارهای اجتماعی پیشامدرن، زنان از مردان در اجتماع جدا از هم بوده‌اند، اما بهره‌گیری معنوی از معلّمان صوفی زن فراوان بوده است (Ibid: ۹۶).

دیدگاه‌های وی برداشتی از دریافت‌های عرفانی وی و پیروی از سیره پیامبر^(ص) است. او ابراز مهر، محبت و عدالت محوری درباره زنان را از جمله وظایف الهی برمی‌شمرد که خداوند بر دوش مردان قرار داده است و در واقع سنت رسول خدا است. ابن‌عربی به واقع، ارتباطی میان عشق و عدالت برقرار کرده است. به طور خاص، این روایت‌ها از زندگی ابن‌عربی، در حقیقت ماهیت ابعاد فردی و عرفانی تجربه انسانی وی را منعکس می‌کند. او همچون کسی است که روش زندگی پیامبر^(ص) را در زندگی پیاده می‌کند و راه تصفیه‌سازی معنوی و زندگی روحانی را به انسان‌های دیگر نشان می‌دهد (Ibid: ۹۸).

وقتی ابن عربی جوان تر بود برای دانش اندوختن به شهرهای مختلفی مانند اندلس سفر می کرد. در آن زمانها بود که وی تجربیات عرفانی فراوانی در مورد خدا به دست آورد. او در آن دوران، شاگرد دو زن قدیس با نامهای فاطمه بنت ابن مثنی و یاسمین امّ الفقراء بود. یاسمین، استاد هشتاد ساله ابن عربی، همواره حالات روحی اش را از سایرین مخفی می کرد، ولی برای شاگردش ابن عربی که دارای ظرفیتی منحصر به فرد بود، قضیه فرق داشت. ابن عربی در مورد او می گفت: «در میان انسانها کسی چون او ندیدم، ایشان بر روح خویش کنترل فراوانی دارد، شمس از نظر ارتباط با خداوند و برترین و بهترینها است. او قلب خالصی دارد، قدرت معنوی برتری دارد و از نظر حسّ ششم فوق العاده است، از خداوند می ترسد و چنین انسانی نادر است» (Shaikh, 2012: 100؛ رک: ابن عربی، ۱۳۸۵، ۹: ۷۱۴) ابن عربی می نویسد: «وحی بر شمس نازل می شد و من از او عجایب بی شماری دیدم.» او شاگرد ممتاز درسهای شمس بود، شمس برای اطرافیان صوفی خود استادی ممتاز و الگویی تمام عیار بود. ابن عربی دو سال هم نزد فاطمه شاگردی کرد. ابن عربی فاطمه را همچون مادر معنوی خود می دانست. ابن عربی فاطمه را رحمتی از جانب خدا برای جهان می دانست که تأثیرگذاری روحانی اش، بسیار زیاد است. ابن عربی نه تنها معلّمان خویش را ستایش می کرد، بلکه از هم گروهیهای خود نیز تقدیر می نمود؛ مثل روح القدس که دختر قاسم الدوله بود و ابن عربی از قدرت روحی بالایش سخن می گفت که می تواند با کوهها و درختان سخن گوید و مسافتهای طولانی را با سرعت بپیماید؛ چرا که حالت معنوی قوی داشت و مسیر صوفیان را با دقت طی می کرد. روح القدس دائم الصوم بود و شبها را به عبادت می گذراند. ابن عربی، زن صوفی دیگری هم به نام زینب الغالیّه در مکه ملاقات کرده است. اگر چه زینب دارای ثروت و زیبایی بود، ولی از دنیا چشم پوشی کرده بود. از نظر ابن عربی، او بهترین و باهوش ترین فرد زمانه اش بود. زینب با ابن عربی از مکه تا اورشلیم، هم سفر بود. ابن عربی می گوید فردی را تا کنون چون زینب، سخت گیرتر به وقت نماز ندیده بودم (Shaikh, 2012: 100-101).

او زنان را دارای قابلیت معنوی برابر با مردان می دانست و همین نگاه او به قوانین و هنجارهای اجتماعی جنسیتی او موجب شد تا زنان در زندگی اجتماعی او حضوری پررنگ داشته باشند. مفهوم جنسیت از نظر ابن عربی، بخشی از شبکه پیچیده درک معنوی است که در آن هر فهمی از آن شبکه بر دیگران اثری متفاوت خواهد داشت. به طور خاص، تعالیم ابن عربی در موضوع جنسیت، به ادراک او از ماهیت انسان و پارادایم درک معنوی وی مرتبط است (Ibid: 110).

شیخ پایه و بنیان درک نگاه ابن عربی را در درک صحیح تعالیم انسان‌شناسانه او و معنای جهان هستی خلاصه می‌کند و تجربیات فراوان او را در رابطه با حضور زنان در زندگی‌اش، تجلی رشد زنان در آن عصر و مفاهیم برابری طلبانه معرفی می‌نماید. هر چند باید اذعان کرد که مفاهیم دوران معاصر در موضوع زنان، در دوران پیشامدرن اصلاً مطرح نبوده است و نمی‌توان تمام آن ساختار فکری را در دوران کنونی با همان شیوه در دوران معاصر نیز پیاده‌سازی کرد، اما شیخ در صدد است تا آن مفاهیم و الگوها را با ساختارهای کنونی همسان‌سازی کرده و آن‌ها را برای ارتقای اجتماعی و سیاسی زنان مورد استفاده قرار دهد.

۴-۲. فصل چهارم: خوانش جنسیت و استعاره در دنیای ابن عربی

ابن عربی در مورد ماهیت انسان، تعریف جالبی ارائه می‌کند، برای این که انسان به وجود آید، باید روح فعال مردانه با بدن پذیرنده زنانه در هم آمیزد؛ یعنی انسان از اتحاد جنسیتی بین روح و بدن بروز پیدا می‌کند. با این تعریف سمبلیک، هر انسانی، زن یا مرد، هم از ابعاد مردانه و هم زنانه تشکیل شده است؛ پس پدرها به طور سمبلیک، «روح» و مادرها به طور سمبلیک، «بدن» و پذیرنده روح هستند. با این واژگان جنسیتی، بر طبق نظر ابن عربی، خداوند تنها «پدر» است و تمام مخلوقات که شامل عناصر مردانه هستند، «مادر» هستند؛ چرا که خداوند روح رحمت و حیات را به همه موجودات ارزانی داشته است. او عبارات جنسیتی، به صورت استعاره‌ای را به کار برده است؛ به صورتی که ابعاد مختلفی از واقعیت را مشخص می‌کند. تصویر ابن عربی از انسان کامل که تمام صفات الهی را در خود بروز داده، یکپارچگی میان روح و بدن را اثبات می‌کند (Ibid: ۱۳۲). ابن عربی حتی کلیت انسان را تنها در بدن ندانسته، بلکه در احساسات انسانی هم می‌بیند. پس او احساسات را حالتی زنانه و غیرمنطقی نمی‌داند، آن را حقیقتی عقلانی معرفی می‌کند که برای تکامل انسان ضروری است (همان: ۱۳۵). در انسان‌شناسی معنوی ابن عربی، انسان چه مرد و چه زن، به طور هماهنگ، قلمروهای معنوی، جسمی، احساسی و روحی را در بر می‌گیرد و امکان بروز انسان الهی را دارا است. رویکرد جامع به انسان از نگاه ابن عربی، انسان‌شناسی دودویی را به چالش می‌کشد که خصلت‌های مردانه دارای برتری هستند، انسان‌شناسی دودویی انسان دارای سلسله مراتبی می‌داند و به بخش‌های مجزایی تقسیم می‌شود، به طوری که بدن و احساسات تنزل یافته می‌یابد و ابعاد زنانه داشتن، غیرمنطقی توصیف می‌شود. در این دیدگاه، روح و ذهن مردانه تلقی می‌شوند

که قلمروی بالا دارند و اصولاً با فضای زنانه سطح پایین در تضاد است (Ibid: ۱۳۶). ابن عربی برای شرح توحید، به متعالی بودن خداوند و مبرا بودن وجود خدا از زن یا مرد بودن، اشاره می‌کند. در دیدگاه او، زن و مرد، همزمان گیرنده و فعال هستند؛ مثل مردانگی و زنانگی که در سطوح مختلفی از واقعیت، اساس تفاوت جنسیتی را می‌سازند. سرانجام، در این چارچوب، همه چیز در رابطه پذیرندگی از خدا هستند، خدایی که واحد است و حقیقت نهایی است. همه مخلوقات تا حدی واقعی هستند، هستی خود را از خدا قرض می‌گیرند. اگر خدا تنها مرد باشد، بنابراین همه مخلوقات زن هستند؛ ولی به‌طور همزمان، وجود الهی به همه مخلوقات، هستی می‌دهد. همه مخلوقات و جهان هستی جفت آفریده شدند و رابطه آنان بر اساس سلسله مراتبی تعریف نمی‌شود (Ibid: ۱۲۱).

شیخ برای توضیح هنجارهای مردسالارانه در آثار ابن عربی به «زبان» نیز اشاره می‌کند. زبان سیستم فرهنگی هر زمانی را بازنشر می‌دهد و بر اندیشه افراد نیز اثر می‌گذارد، زبان رایج و غالب همان دوره نیز گاهی ابن عربی را در هنجارهای فکری خویش غرق کرده و عباراتی مردسالارانه در آثارش یافت می‌شود. ابن عربی گاهی از حال دیالکتیکی هم برای غلبه بر محدودیت‌های موجود استفاده می‌کند؛ یعنی سعی می‌کند از یک طرف دیدگاهش را از الگوهای سنتی جنسیتی رایج زمان خود فراتر ببرد و از طرف دیگر، نشانه‌هایی از هنجارهای جنسیتی را نیز به کار برد. به هر حال شیخ سعی کرده است تا با کاربست نظریات مختلف، به نوعی توجهی درخور برای عبارات جنسیتی سنتی در متون او بیابد و در این راستا بر غنای تفکرات فمینیسم و صوفیه بیفزاید.

۵-۲. فصل پنجم: روایت‌های قرآنی آفرینش آدم و حوا

دانشمندان معاصر فمینیست از عناصر برابری طلبانه‌ای که در متن قرآن در داستان خلقت زن و مرد وجود دارد، استقبال می‌کنند و این که هر دو از یک «نفس» آفریده شده و هیچ یک بر دیگری تقدم و تأخر زمانی در آفرینش ندارند (Ibid: ۱۴۲). آن‌ها معتقدند که مفسران پیشامدرن و گفتمان‌های تفسیری از هنجارهای فرهنگی، فولکور و ژانر داستان‌های پیامبران (قصص الانبیاء) و ادبیات احادیث برداشت‌هایی کرده‌اند که همه این‌ها منابع مسیحی و یهودی (اسرائیلیات) داشته‌اند (Ibid: ۱۴۵).

در تحلیل شیخ از روایت‌های ابن عربی، می‌توان گفت ابن عربی برای خوانندگان آثارش،

مقولات جهانی در باب انسانیت و تساوی زن و مرد در اکتساب مراحل معنوی و روحی را عنوان می‌کند و حتی برتری زنان بر مردان را به روش‌هایی که در آن زنان، بارقه‌های الهی را قدرتمندتر و منحصر به فردتر نشان می‌دهند، پیشنهاد می‌کند. او با اصول انسان‌شناسانه قرآنی سعی می‌کند روابط جنسیت را شرح دهد (Ibid: ۱۵۱).

ابن عربی انسان را روح دمیده‌شده در کالبد هستی می‌داند، بنابراین انسانیت برای هستی، حیاتی و ضروری است. هستی هم تمام صفات الهی را منعکس می‌کند و بر عملکرد انسان و واقعیت درونی‌اش ظهور و بروز دارد. پس با این دیدگاه، هستی و انسان، برای یکدیگر ضروری و لازم و ملزوم‌اند و هر کدام بخشی از تکامل یکدیگر هستند. به‌طور هم‌زمان، هر کدام به‌طور مجزا دارای جهانی درون خویش هستند، آینه کاملی که صفات الهی را نمایش می‌دهند، ولی هر کدام به شیوه خود این کار را انجام می‌دهند. پس به این ترتیب، زن و مرد هر دو قابلیت بروز و ظهور اسمای الهی را دارند؛ به همین دلیل، واژه انسان کامل برای زن و مرد به‌طور مساوی بدون کوچک‌ترین تفاوتی برای هر دو به کار می‌رود (Ibid: ۱۵۶).

هرچند گاهی در عبارات و برداشت‌های ابن عربی در داستان خلقت، فضا برای عاملیت مردان پررنگ‌تر است، اما باید اذعان کرد که وی توانسته است بر برخی کلیشه‌های رایج زمانه خود فائق آید. آثار ابن عربی تصویری از زن و جنسیت ارائه کرده است که کاملاً با تفسیر اجداد سلف و مفسران پیشین متمایز است که به‌طور عمده در روایت‌های خلقت، نگرش‌های زن‌ستیزی مشهود بود (Ibid: ۱۵۰).

۶-۲. فصل ششم: مشاهده ذات الهی در زنان

از منظر ابن عربی، خداوند موجودات را به واسطه رحمت خویش می‌آفریند و این صفت الهی رحمت در زنان بروز و ظهور یافته است. ابن عربی می‌گوید که زنان در مرکز پذیرندگی قرار دارند، همان‌طور که ماهیت انسان از زنان به وجود می‌آید و ماهیت واقعیت چیزی جز نسیم رحمت و محبت نیست. زنان در مرکز «نفس الرحمن» یا همان نسیم رحمت الهی ایستاده‌اند که انسان‌ها را به دنیا می‌آورند. زنان با انعکاس نفس الرحمن، عامل تولد انسان‌ها هستند. این‌جا است که عاملیت زنان در ارتباط با کامل‌ترین صفت الهی، معنا می‌یابد. ابن عربی زنان را مظهر خلقت خداوند می‌داند. او بر روایاتی تأکید دارد که زنان، صفاتی الهی از خدا را دارند، به‌گونه‌ای از مردان قدرتمندتر است. قیاسی میان ماهیت خداوند با ماهیت زنانه و

شبهات میان وجود زنان و خداوند در دادن رحمت و محبت به دیگران، این ادعا را ثابت می‌کند که خداوند بیشتر در زنان مشاهده می‌شود (Ibid: ۱۷۴).

آفرینندگی و خلقت که از خصلتهای الهی است و برگرفته از رحمت واسعه خداوند است، در زنان به واسطه مادر شدن تجلی یافته است. این صفت الهی که خصلتش بخشندگی، رحمت و محبت به دیگران است، در زنان وجود دارد.

۲-۲. فصل هفتم: ابن عربی و زن‌گرایی اسلامی

ارتقای روحی و معنوی در تمام سطوح منحصر به جنسیت خاصی نیست. گاهی برخی متفکران، تجلی صفات جمال و جلال الهی را در دو جنس زن و مرد متفاوت تلقی می‌کنند؛ بدین گونه که تجلی صفات جمال را در زنان و تجلی صفات جلال را در مردان می‌دانند. این تفکیک، منجر به پذیرش تفاوت در نقش‌های اجتماعی و به تبع آن، برتری مردان خواهد شد. این رویکرد با دیدگاه ابن عربی در تجلی صفات الهی برای زن و مرد، متفاوت است. این تفاوت دیدگاه صوفیه منجر به کاربرست نظریات آن در زن‌گرایی اسلامی شده است.

زن‌گرایان بسیاری به مردسالاری، انتقادهای اساسی دارند، چه مردسالاری مذهبی و چه سکولار باشد و این موضوع را به مسئله حقوق زنان مرتبط می‌کنند. در اسلام، بسیاری از متفکران حقوقی در گفتمان‌های حقوقی وارد شده و نقدهای خود را به نابرابری‌های جنسیت در حوزه حقوق وارد می‌کنند. این اصلاح‌گران زن‌گرا، گفتمان فقه سنتی را در مورد حقوق زنان در جوامع مورد توجه قرار می‌دهند، سپس سعی می‌کنند قوانین حقوقی زنان که در دوران معاصر به سبب تفاسیر قرآن، به حاشیه رانده شده است را بازخوانی نمایند و برای گفتمان برابری زن و مرد مبارزه نمایند تا همان‌طوری که مردان به حقوق خود نایل می‌آیند، زنان نیز بتوانند از همان حقوق مساوی برخوردار باشند (Ibid: ۲۲۲).

شیخ در این کتاب قصد داشته است تا با استعانت از رویکردهای صوفیانه و تعاریف آن‌ها از تصوّف و عرفان، به تعاریف اساسی انسان‌شناسانه قرآنی، دست پیدا کند و اخلاقیات حوزه جنسیت را ارتقا دهد. وی به نقل از ابن عربی تأکید می‌نماید که انسان باید صفات الهی را در خود پیرواند تا قابلیت ارتقا و اصلاح سیستم حقوقی محقق شود. این استنباط به مفسران زن‌مدار این فرصت را می‌دهد تا مفاهیم خود، جامعه و واقعیت و راه‌های درک عمیق ارزش‌ها و اهداف را بهتر بیابند (Ibid: ۲۲۵).

روایت‌های صوفیانه ابن عربی، ماهیت انسان، جامعه و خداوند را مورد خطاب قرار می‌دهد و ساختارهای بنیادین اجتماعی را مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد و چراها و چگونگی‌هایی را درباره جنسیت مطرح می‌کند که پیگیری چنین پرسش‌هایی ما را به پاسخ‌های متعددی می‌رساند که حاکی از یک پارادایم و الگوی غالب است. در حقیقت، آموزه‌های ابن عربی و صوفیه، چارچوبی فراگیر از سیاست‌گذاری‌ها در حوزه جنسیت را مشخص می‌نماید. از دیدگاه ابن عربی، هدف نهایی حرکت فرد و جامعه به سمت خداوند است. به علاوه، اگر این حرکت با درک ویژه‌ای از خداوند و انسان همراه شود، به طوری که انسان کامل شکل گیرد و صفات الهی در وجود وی بروز و ظهور دهد. بدین ترتیب، در دیدگاه ابن عربی، مفاهیم جدیدی ارائه شده و مسلمانان معاصر را توانمند می‌سازد تا در موضوع جنسیت بازنگری کنند و آن را مجدد در بافت جدیدی که ریشه‌های عمیقی در میراث معنوی اسلامی دارد، به کار گیرند و تغییراتی اساسی در ساختارهای اصلی ایجاد نماید (Ibid: ۲۲۸).

۳- دلالت‌های اندیشه عرفانی ابن عربی درباره زنان از نظر سعدیه شیخ

با توجه به بررسی و خوانش روایت‌های صوفیانه از صمیمیت: ابن عربی، جنسیت و گرایش جنسی و مقالات متعدد از شیخ می‌توان دلالت‌های اندیشه عرفانی ابن عربی درباره زنان را از نظر سعدیه شیخ به موارد زیر تقسیم‌بندی کرد:

۱-۳. برابری دو جنس در تکامل معنوی

در حقیقت شیخ عقیده دارد که ابن عربی از نظر هستی‌شناسی، ظرفیت زن و مرد را برای رسیدن به تکامل روحی برابر می‌داند. بر اساس این برداشت کلی و غیر جنسیتی که اسلام از انسان ارائه کرده است. تمرکز شیخ بر موضوع جنسیت در آثار ابن عربی، منبعث از قابلیت گفتمان‌های صوفیان است که قادر است سؤالاتی در سطوح عمیق‌تر مذهبی را مورد تحلیل و بررسی قرار دهد، البته شیخ ادعا نمی‌کند که عرفان اسلامی، رویکردی یکپارچه و واحد در قبال جنسیت دارد و تنها راه درمان تمام مشکلات زنان مسلمان است؛ زیرا عرفان اسلامی نیز همچون سایر رویکردهای اسلامی گاهی به سمت مردسالاری متمایل می‌شود (Ibid: ۲۲). از نظر شیخ، یکی از مسیرهایی که می‌تواند به برابری طلبی ایده‌آل منتهی شود، استفاده از مدل زنان در دوره ابن عربی است؛ چرا که گفتمان‌های اسلامی سنتی و مردسالارانه را به شدت به

چالش می‌کشد. ابن عربی تعاملات گسترده‌ای با زنان داشت، چه به عنوان معلّمان معنوی‌اش، چه میان خانواده و شاگردانش. اگر چه برخی صوفیان زن، شاگردان صوفیان مرد بودند، ولی این داستان برعکس هم می‌شد که زنان معلّم طریقت صوفیان مرد باشند؛ مثل ربیعۃ الاعدایه که معلّم صوفی الاطوری مرد بود. صوفیان زن بسیاری هم بودند که به صورت قوی‌تری به تهذیب نفس پرداخته‌اند و در این مسیر موفق‌تر از مردان عمل کرده‌اند. پس همان قدرت برتری که مردان دارند و بهتر می‌توانند در مسیر سیر و سلوک پیش روند، نتوانسته بود آن‌ها را به حقیقت برساند، ولی چون زنان در این راه از خودبرترینی مبرا بودند، بهتر پیش‌رفته و بهتر تبعیض‌های جنسیتی را به چالش کشیده بودند. در تصوّف، اولویت اصلی به حالات‌های روحی فرد است تا نشانه‌های بیرونی هویتی فرد، چه جنسیت باشد چه چیز دیگر. جهاد برتر بودن جنسیتی، از حیل‌هایی است که نفس اماره برای انسان ایجاد کرده است. برداشت اصلی این است که با نفس اماره برای زن و مرد و برای ارتقای روحی هر دو لازم است. خودبرترینی و ادّعی شخص در مسیر معنوی هم برای زن هم برای مرد دستورات برابری دارد تا ایشان را به نهایت هدفش برساند. علّت این که ابن عربی مواضعی برابر از زن و مرد ارائه می‌کند، این است که وی تجربیات متعدّدی از اساتید معنوی زن داشته است. او معلّمان و شاگردان زن فراوانی داشته که بر تعاملات و نگرش او تأثیر داشته است و چنین برداشتی از جنسیت را در صوفیسم بسیار زیاد است (Ibid: ۸۶).

توصیف ابن عربی از انسان کامل، استاندارد جهانی را برای تجسّم معنوی انسان کامل ارائه می‌کند که هسته اصلی انسان‌شناسی مذهبی می‌تواند قرار بگیرد. در این دیدگاه، جنسیت ربطی به پیگیری معنوی برای تصفیه و پاک‌سازی معنوی ندارد، تصور مشهور صوفیان که حالات درونی فرد، معیار اصلی ارزش‌های انسانی اوست. این نظر کاملاً هم با دیدگاه قرآنی موافق است، توجه به تمایزات جنسیتی و بیولوژی انسان، او را از هدف محاسن معنوی باز می‌دارد. ابن عربی چنین دیدگاهی را از خوانش قرآن کسب کرده است که به زن‌گرایی اسلامی هم راهکارهایی روش‌شناختی و الهیاتی می‌دهد (Ibid: ۹۳). وقتی چنین دیدگاه‌های غنی صوفیسم با زن‌گرایی اسلامی ادغام شود، امکان نقدی افراطی و اصیل از جامعه مردسالار فراهم می‌شود. به واسطه تلفیق با دیدگاه‌های صوفیسم، می‌توان شرایط را برای برابر ساختن همه انسان‌ها در همه موارد زندگی فراهم ساخت (Ibid: ۹۴).

۲-۳. اولویت بخشی به گفتمان‌های معنوی

سعدیه شیخ تأکید می‌نماید که بی‌عدالتی‌هایی که زنان مسلمان، تحت عنوان دین تجربه کردند، واقعاً برخاسته از دین نبوده است، بلکه تسلط مردسالاری در بافت اجتماعی سبب شده است تا قوانین اساسی با نگاهی مردسالارانه نگاشته شود و همین امر، موجب به حاشیه راندن زنان از مناسبات اجتماعی شده است. بدین ترتیب، رویکردهای مردسالارانه، دعوت برابری طلبانه اسلام را خدشه‌دار کرده است (Ibid: ۷۱).

آنچه باید در مورد ارتباط فلسفه و عرفان گفت این است که هر دو انسان را به واقعیت نهایی متصل می‌کنند، سپس برداشت‌های معرفت‌شناسی مختلف را در اولویت قرار می‌دهند. فلسفه در مدل ارسطوگرایی، اغلب از منطق و دلیل به عنوان ابزار درک طبیعت و جایگاه انسان در واقعیت استفاده می‌کرد؛ در حالی که عرفان، تلاش می‌کند سه حقیقت را از طریق ابزارهای روحی و تجربی درک نماید. دانش در فلسفه، شناختی و در عرفان، عرفانی است. ابن عربی بر علیه عقلانیت، استدلال و منطق حرفی نمی‌زند. او معتقد است که عقلانیت هدیه خدا است که به انسان داده شده است تا برای اهداف اخلاقی به کار برند. او می‌گوید عدالت و عقلانیت باید در جایگاه خود قرار بگیرد تا نقش مهم خود را در زندگی انسان بازی کند. منطق می‌تواند متفکر را به دانشی رهنمون کند که بفهمد خداوند از طریق ابزار منطقی قابل شناخت نیست. به همین دلیل، ابن عربی اولویت معرفت‌شناسی خود را بر روی عرفان می‌گذارد نه منطق استنباطی عقلی. ابن عربی بارها بر این عقیده اصرار می‌کرد که علم عرفانی و دریافت‌های معنوی وی در لایه‌های زیرین کتاب خدا است، به همین دلیل نباید به معانی لفظی و اهمیت دادن به شریعت برای رسیدن به معرفت واقعی، اکتفا کرد (Ibid: ۹۶).

از منظر شیخ، با توجه به تعالیم ابن عربی، می‌توان انتقادی هستی‌شناسانه، قدرتمند و بنیادی را از روابط مردسالارانه، هم در سطح فردی و هم در سطح اجتماعی انجام داد. این دیدگاه، برای چالش‌های معاصر در موضوع نابرابری جنسیتی که در جوامع مسلمان دیده می‌شود، اهمیت زیادی دارد. مفهوم کلیدی ابن عربی از انسان کامل، درک کلی از غایت انسانیت را نشان می‌دهد. او هماره تکرار می‌کند که انسان کامل، استاندارد جامعی برای تجلی انسانیت است که بدون جنسیت است و تقاضاهای برابری را برای زن و مرد ایجاد می‌کند (Ibid: ۸۱).

ابن عربی ۴۹ صفت از آیه ۳۳ سوره احزاب را هم برای زنان و هم برای مردان مثال می‌زند که تمایزی میان این دو نیست. در این آیه، هم زنان و هم مردان را مورد خطاب خداوند

قرار می‌گیرند که مسیر معنوی تصفیه و پاکسازی برای زن و مرد مساوی است. این آیه که هر دو جنس را شامل می‌شود، تعالیم اصلی قرآنی را در موضوع برابری انسان‌شناسی کامل زن و مرد ارائه می‌دهد (Ibid: ۸۲). این نوع خوانش از موضوع، مقولات غالب برتری مردانه را بی‌ثبات می‌کند همچنین به زنان، توانمندی و قابلیت برای مقابله با برتری مردسالارانه در اجرای قوانین و در امور سیاسی و اجتماعی می‌دهد. اگر دیدگاه پویای ابن عربی در فقه پذیرفته شود، راه‌هایی برای درک قانون‌گذاری سنتی پیدا می‌شود؛ همچنین روش‌های جدیدی برای شکل‌دهی قانون‌گذاری معاصر نیز به دست می‌آید. کسی که نوشته‌های ابن عربی را می‌خواند، می‌فهمد که وی به طور مستقیم قابلیت زنان برای شهادت قضایی را تأیید کرده است؛ همچنین گرفتن بالاترین نقش محوری و مقدس دینی را نیز برای زنان مجاز دانسته است. او ایده عدم جواز تصدی رهبری جامعه توسط زنان را نیز نمی‌پذیرد (Ibid: ۸۴). ابن عربی به طور مؤثری فروتری زنان را رد می‌کند؛ چراکه در قلمرو تفکری و معنوی صوفیان، توصیف قابلیت‌عُلُو معنوی زنان، با دیدگاه‌های رایج پیشین کاملاً متفاوت است. در دیدگاه پیشین، زنان از نظر انسان‌شناسی، دارای کمبودهایی بودند که قابلیت تصاحب جایگاه قانونی و اجتماعی را نداشتند. او معتقد است که ارجاع به برخی احادیث که عدم تعادلی در بحث جنسیت در سطح اجتماعی ایجاد می‌کند، می‌تواند درک نادرستی از ماهیت واقعی روحی و قابلیت‌های معنوی انسان ارائه دهد. در حقیقت، خوانش ابن عربی از کاربرد برخی احادیث در ممنوعیت رهبری زنان را زیر سؤال می‌برد، کاربرد چنین احادیثی را محدود می‌کند و به صراحت دسترسی زنان به بالاترین مراتب روحی را تأیید می‌نماید.

نتیجه‌گیری

از رهگذر تدقیق در آثار ابن عربی می‌توان دریافت که وی نسبت زن و مرد را مانند منزلت طبیعت به امر الهی می‌داند و در وابستگی وجود آن‌ها به یکدیگر تصریح می‌نماید که این وابستگی همان‌گونه است که طبیعت برای امر الهی محل ظهور اعیان اجسام است که در آن تکوین می‌یابند، ظاهر می‌شوند و امر بدون طبیعت و طبیعت بدون امر امکان‌پذیر نیست. ابن عربی از باب تشبیه زن به طبیعت، زن را شایق حقوق خاصی می‌داند و با تمسک به احادیث نبوی، زنان را «شقایق الرجال» یا اشتیاق کل به جز قلمداد کرده و شناخت مرتبه وجودی زنان به عنوان جزئی از مردان را شناخت و معرفت مرد به خویش می‌داند که به تبع آن شناخت حق نیز حاصل می‌شود.

از منظر سعدیه شیخ، واقعیات انسان‌شناسانه مطرح در آثار ابن عربی درباره زنان، محدودیت‌ها و کاستی‌های موجود در ساختارهای مردسالارانه را پوشش می‌دهد و ضرورت بازنگری در روابط جنسیتی را هویدا می‌سازد. تلقی ابن عربی از مقوله فراجنسیتی انسان کامل که تلفیقی از صفات جلالی و جمالی الهی است، یک ایده آل جهانی از ماهیت انسانی را ارائه می‌دهد و زن و مرد را در تمامی سطوح و مراتب ارتقای معنوی، برابر معرفی می‌کند. سعدیه شیخ با مقدماتی از جنس پارادایم‌های عرفانی، در صدد اثبات برابری زنان و مردان در تمامی نقش‌هاست.

نکته شایان توجه در نقد دیدگاه شیخ آن است که مطابق دیدگاه اسلامی، متناسب با ابعاد انسانی مشترک میان زن و مرد، حقوق مشترک و از سوی دیگر متناسب با ویژگی‌های روانی و جسمی متفاوت، حقوقی متفاوت برای هر یک وجود دارد. آموزه‌های اسلامی به همسانی هویتی زنان و مردان تصریح می‌کند و رعایت تفاوت در موقعیت‌ها، نقش‌ها و حقوق را لازمه حیات اجتماعی و خانوادگی می‌داند. بر این اساس، ویژگی‌های طبیعی با هدفی خاص و برای تسهیل در دستیابی به اهداف آفرینش در زن و مرد نهاده شده است تا هر یک متناسب با کارکردهای ویژه به استعداد‌های خاص مجهز شوند و اهداف خلقت را محقق سازند. بنابراین تمام ویژگی‌های طبیعی که مرد و زن را از هم متمایز می‌کند، معنا دارند و تلاش برای از بین بردن آن‌ها، حرکت برخلاف جهت‌گیری هدفمند آفرینش است.

در اندیشه اسلامی، نظام‌های تکوین، ارزش‌گذاری و قانون‌گذاری به اراده تکوینی و تشریحی خداوند بازمی‌گردد و خالق جهان در پی هدایت انسان‌ها در تمام زمینه‌ها برآمده است؛ از این رو لازم است نظام‌های مذکور، با طبیعت زن و مرد هماهنگ باشند. نتیجه اعتقاد به تفاوت‌های تکوینی زن و مرد، تفاوت در کارکردها، تفاوت در هویت زنانه و مردانه، تفاوت در نقش‌های جنسیتی، تفاوت در گزاره‌های اخلاقی و تفاوت در نظام حقوقی، تربیتی و آموزشی است.

بر این اساس، برابری در رویکرد اسلامی به معنای تعادل و تناسب است. اگر یکی از دو جنس دارای جایگاه و مسئولیت‌های متفاوتی در عرصه خانواده و یا اجتماع باشد، بر اساس تکالیفی که بر عهده دارد، از حقوق متفاوتی نیز برخوردار خواهد شد. به بیان دیگر، حقوق افراد با تکالیف آنان برابر و متناسب است و میان حقوق و تکالیف، تعادل وجود دارد. بنابراین طرح مقدمات در پارادایم عرفانی توسط سعدیه شیخ، به‌عنوان مستمسکی برای اثبات برابری با تعریف فمینیستی، پذیرفتنی نیست.

فهرست منابع

* قرآن کریم

- ۱- ابن عربی، محی الدین، (۱۳۸۳)، فتوحات مکیه، ترجمه: محمد خواجوی، تهران، مولی.
- ۲- ابن عربی، محی الدین، (۱۳۸۴)، فتوحات مکیه، ترجمه: محمد خواجوی، تهران، مولی.
- ۳- ابن عربی، محی الدین، (۱۳۸۵)، فتوحات مکیه، ترجمه: محمد خواجوی، تهران، مولی.
- ۴- جامی، عبدالرحمن، (۱۸۵۸م) *نفحات الانس*، تصحیح: مولوی عبدالحمید، کلکته، مطبعه لیسلی.
- ۵- فضلی، علی، (۱۳۹۰)، *علم سلوک*، چاپ دوم، قم، دفتر نشر معارف.
- 6- Shaikh, SA Diyya (1997) *Exegetical Violence: Nushuz in Quranic Gender Ideology*, Journal for Islamic studies, 17, 49-73.
- 7- Shaikh, SA Diyya (2004) *Knowledge, Women and Islam and Christian- Muslim Relation, Gender in the Hadith : a Feminist Interpretation*. Vol. 15, No. 1, 99-108.
- 8- Shaikh, SA Diyya (2009) *In Search of al-Insan: Sufism, Islamic Law, and Gender*, Journal of the American Academy of Religion, pp. 1-42.
- 9- Shaikh, SA Diyya (2013) *Feminism, Epistemology and Experience: Critically (En) gendering the Study of Islam*, Journal of Islamic studies, Vol.33, 14-47.
- 10- Shaikh, SA Diyya (2012) *Sufi narratives of intimacy, Ibn Arabi, gender, sexuality*, The university of North Carolina press.

پی نوشت:

- 1- . Shaikh, Sa'diyya. 2019. Allah, Hidden Treasures and the Divine Feminine. Article at The Immanent Frame: Secularism, Religion and the Public Sphere, (special project on the "Body" in "A Universe of Terms") hosted by Social Science Research Council (USA), <http://tif.ssrc.org/2019/05/27/allah-hidden-treasures-and-the-divine-feminine/>
- 2- Shaikh, Sa'diyya. 2018. Explorations in Islamic Feminist Epistemology. Article at Humanities Futures, Franklin Humanities Institute, Duke University <https://humanitiesfutures.org/papers/explorations-islamic-feminist-epistemology/>
- 3- Mahomed, Nadeem and Shaikh. 2018. "Islam between Margins: Reassessing Gender and Sexuality in Islam." *The African Journal of Gender and Religion* 24, no 2 (Dec): 120-138
- 4- Osman Mujahid and Shaikh, Sa'diyya. 2017. "Islam, Muslims and the Politics of Queerness in Cape Town." *Journal of Gender and Religion in Africa* Vol. 23 No 2 (Dec): 43-67.
- 5- Shaikh, Sa'diyya. 2015. "Ibn 'Arabi and How to Be Human" *Critical Muslims, Special Issue on Race* 13: 91-108.
- 6- Shaikh, Sa'diyya. 2013. "Feminism, Epistemology and Experience: Critically (En)gendering the Study of Islam." *Journal for Islamic Studies* 33: 14-47.
- 7- Hoel Nina and Shaikh, Sa'diyya 2013. "Sexing Islamic Theology: Theorising Women's Experience and Gender Through abd allah and khalifah." *Journal for Islamic Studies* 33: 127-151.
- 8- Hoel, Nina and Shaikh, Sadiyya, 2013. "Sex as Ibadah: Religion, Gender and Subjectivity among South African Muslim Women." *Journal of Feminist Studies in Religion* 29 (1): 69-91.
- 9- Shaikh, S., Hoel, N. and Kagee, A. 2011. "South African Muslim Women: Sexuality, Marriage and Reproductive Choices, Research Report" *Journal for Islamic Studies* 31: 96-124.
- 10- Shaikh, Sa'diyya; Hoel, Nina and Kagee, Ashraf, 2011. "South African Muslim Women: Sexuality, Marriage and Reproductive Choices, Research Report" *Journal for Islamic Studies*, 31:96-121.
- 11- Hoel, Nina, Shaikh, Sa'diyya and Kagee, Ashraf. 2011. "Muslim women's reflections on the acceptability of vaginal microbicidal products to prevent HIV infection." *Ethnicity & Health* 16 (2): 89 – 106.
- 12- Shaikh, Sa'diyya. 2009. "In Search of Al-Insān: Sufism, Islamic Law and Gender." *Journal of the American Academy of Religion* 77 (4): 781-822.
- 13- Hoel, Nina and Shaikh, Sa'diyya. 2007. "Veiling, Secularism and Islamism: Gender Constructions in France and Iran". *Journal for the Study of Religion*, 20 (1):111-129
- 14- Shaikh, Sa'diyya and Kugle, Scott. 2006. "To Love Every Life as Your Own: An Introduction to Engaged Sufism". *Journal for Islamic Studies*, 26: 1-11.
- 15- Shaikh, S. 2002. 'Islam, Feminisms and the Politics of Representation". *Journal of the European Society of Women in Theological Research*, 10:93-110.
- 16- Shaikh, S. 1997. "Exegetical Violence: Nushuz in Qur'anic Gender Ideology". *Journal for Islamic Studies*, 17:49-73.

REFERENCES

* The Holy Quran

- 1- Ibn al-Arabi, Muhi al-Din, (1383), *Al-Futouhat al-Makkiyyah*, translated by: Mohammad Khajavi, Tehran, Mola.
- 2- Ibn al-Arabi, Muhi al-Din, (1384), *Al-Futouhat al-Makkiyyah*, translated by: Mohammad Khajavi, Tehran, Mola.
- 3- Ibn al-Arabi, Muhi al-Din, (1385), *Al-Futouhat al-Makkiyyah*, translated by: Mohammad Khajavi, Tehran, Mola.
- 4- Jami, Abdul Rahman, (1858) *Nafhat Al-Ons*, edited by: Mawlawi Abdul Hamid, Calcutta, Lisi Press.
- 5- Fazli, Ali, (2011), *Science of Behavior*, 2nd Edition, Qom, Ma'aref Publishing Office.
- 6- Shaikh, Saadia (1997) *Exegetical Violence: Nushuz in Quranic Gender Ideology*, *Journal for Islamic studies*, 17, 49-73.
- 7- Shaikh, Saadia (2004) *Knowledge, Women and Islam and Christian- Muslim Relation, Gender in the Hadith: a Feminist Interpretation*. Vol. 15, No. 1, 99-108.
- 8- Shaikh, Saadia (2009) *In Search of al-Insan: Sufism, Islamic Law, and Gender*, *Journal of the American Academy of Religion*, pp. 1-42.
- 9- Shaikh, Saadia (2013) *Feminism, Epistemology and Experience: Critically (En) gendering the Study of Islam*, *Journal of Islamic studies*, Vol.33, 14-47.
- 10- Shaikh, Saadia (2012) *Sufi Narratives of Intimacy, Ibn Arabi, Gender, Sexuality*, The university of North Carolina press.



DOR: 20.1001.1.27833542.1400.1.1.3.1

INVESTIGATING THE EFFECT OF JUDEO-CHRISTIAN MYSTICISM ON ISLAMIC MYSTICAL INTERPRETATIONS

(Received: 11 August 2021 / Accepted: 26 August 2021)

Farzin Habibzadeh¹

ABSTRACT

The origin of mystical interpretations, which is somehow related to the school of Islamic mysticism, is one of the important issues in understanding the style and method of mystical interpretation and its basic elements, and especially the exchange effect of this school and the influence of Qur'anic interpretation method from the non-Islamic teachings. This article uses analytical and descriptive methods, while analyzing and re-reading mystical ideas in Judaism and Christianity, seeks to answer the question of the relationship between mystical interpretations and Judeo-Christian mystical schools. The most important result of this study is that the influence of the teachings of mystical schools such as Christian and Jewish mysticism on Islamic mysticism and mystical interpretations has been only in order to complete or enrich the teachings of this school and the method of interpretation. Likewise, the assumption that mysticism and mystical interpretation must inevitably have a non-Islamic origin is unjustified and unacceptable; although, over the years, various philosophical and religious ideas have entered this process.

KEYWORDS: Judeo-Christian Mysticism, Islamic Mysticism, Mystical Interpretation, Method of Interpretation

1- Master's degree, Quranic and Hadith Sciences, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran.
f.habibzadeh@atu.ac.ir

بررسی تأثیر عرفان یهودی – مسیحی بر تفاسیر عرفانی اسلامی

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۵/۲۰ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۶/۴)

فرزین حبیب‌زاده^۱

چکیده

خاستگاه و منشأ تفاسیر عرفانی که به نحوی با مکتب عرفان اسلامی پیوند خورده است، یکی از مباحث مهم در شناخت سبک و شیوه تفسیر عرفانی و عناصر بنیادین آن و به‌ویژه تأثیر و تأثرهای این مکتب و شیوه تفسیر قرآنی از آموزه‌ها و منابع غیراسلامی است. این نوشتار با روش تحلیلی و توصیفی، ضمن تحلیل و بازخوانی اندیشه‌های عرفانی در یهود و مسیحیت، در پی پاسخ به پرسش رابطه تفاسیر عرفانی با مکاتب عرفانی یهودی-مسیحی است. مهم‌ترین حاصل بررسی این تحقیق آن است که اثرگذاری آموزه‌های مکاتب عرفانی از جمله عرفان مسیحی و یهودی بر عرفان اسلامی و تفاسیر عرفانی، تنها در جهت تکمیل یا غنی‌تر ساختن آموزه‌های این مکتب و شیوه تفسیری بوده است. همین‌طور، فرض این مسئله که عرفان و تفسیر عرفانی ناگزیر باید یک منشأ و سرچشمه غیراسلامی داشته باشد، سخنی غیرموجه و نامقبول است؛ اگرچه در طول سالیان، اندیشه‌های فلسفی و دینی گوناگونی در این جریان وارد گردیده است.

واژگان کلیدی: عرفان یهودی و مسیحی، عرفان اسلامی، تفسیر عرفانی، شیوه تفسیری

۱- دانش‌آموخته کارشناسی ارشد، علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.
f.habibzadeh@atu.ac.ir

مقدمه

طلیعه آشنایی و گام آغازین برای شناخت هر علمی، توجه به سرگذشت و تاریخ تحولات آن علم است. توجه به تسلسل حوادث یا جست‌وجوی زمینه‌ها و منشأ امور، در میان خاورشناسان معاصر، رسمی رایج شده است که علم عرفان هم از این امر مستثنا نیست. افزون بر آن، در بررسی تاریخ تصوّف و عرفان ضروری است که به عناصر و عوامل گوناگون در زمینه‌های پیدایش تصوّف و چگونگی شکل‌گیری آن، رابطه تصوّف با مسائل اجتماعی و سیاسی، احوال و آرای مشایخ و سیر تألیف متون عرفانی توجه شود. همچنین در این گونه بررسی‌ها، ضرورت تبیین مبانی و اصول عرفانی و چگونگی تطور آن امری مبرهن است. علت این که در این نوشتار، سخن از علم عرفان و نه تفسیر عرفانی آغاز شد، این است که تفسیر عرفانی به همراه تفسیر فلسفی دو رویکرد از تلاش مفسران اسلامی در فهم متون و حیانی محسوب می‌شوند که در بیرون از حلقه رسمی تفسیر شکل گرفت. در واقع، این عرفا و فیلسوفان هستند که آغازگران تفسیر روحانی (عرفانی) یا تفسیر غیر رسمی از قرآن قلمداد می‌گردند، بنابراین لازم است در آغاز از عرفان و مبانی و عناصر بنیادین آن سخن گفته شود. عرفان اسلامی از زمان پیدایش و شکل‌گیری تا کنون، مسیری طولانی و پرفراز و نشیب را پشت سر گذاشته است. درباره منشأ عرفان اسلامی، دیدگاه‌های گوناگون طرح شده است. برخی سرچشمه عمده و اصلی پیدایش تصوّف و عرفان اسلامی را تعالیم مکتب اسلام می‌دانند و در مقابل، برخی به جست‌وجوی منشأ غیراسلامی برای عرفان و تصوّف اسلامی پرداخته‌اند. محققان گروه اخیر، خود بر نظری یکسان ره نپیوده و در آرای ایشان اختلاف نظر هست؛ گروهی، برای عرفان اسلامی، ریشه یونانی و برخی ریشه هندوئیسم قائل هستند. گروهی دیگر نیز، برای عرفان اسلامی ریشه‌های آیین مسیحیت و یهودیت و ادیان و مکاتب دیگر، نظیر ایران باستان، گنوسی‌ها،^۱ هرمتی‌ها،^۲ آیین‌های چینی و... می‌جویند. به دنبال این تأثیر و تأثرهای مکاتب عرفانی، شاهد پیدایش جریانی با عنوان تفسیر صوفی یا عرفانی هستیم که به نحوی به ارتباط بین تصوّف و عرفان با تفسیر قرآن اشاره دارد.

باید گفت که در مقابل نظریه ضعیف ریشه غیراسلامی عرفان و تفسیر عرفانی، نظریه مهم‌تر و اساسی‌تری در مورد خاستگاه عرفان و به دنبال آن تفسیر عرفانی این است که تعلیمات اسلام، خود الهام‌بخش عارفان در درک و ویژه از خدا، انسان، جهان و قرآن است. در این نوشتار، ضمن بررسی تأثیر عرفان یهودی - مسیحی بر تفاسیر عرفانی، به این حقیقت دست

می‌یابیم که عرفان اسلامی در برخی افکار و عقاید، از منابع غیراسلامی غربی یا شرقی تأثیر پذیرفته، اما چنین نیست که آموزه‌های دینی اسلام و تلاش‌های عرفای مسلمان در شکل‌گیری و رشد و شکوفایی این علم نقشی نداشته باشد. این که فقط بخواهیم به دنبال منشأ بیرونی برای عرفان اسلامی برآییم، سخنی نیست که محققان اسلامی و شرق‌شناسان منصف و محقق بر آن صحه گذارند، علاوه بر آن، صرف مشابهت افکار یا نقل قول کسی به عنوان موافق نمی‌تواند دلیل قاطع بر تأثیر و تأثر باشد. اگر چه آموزه‌های عرفان یهودی-مسیحی بر عرفان و تفاسیر عرفانی بی تأثیر نبوده است، اما سرچشمه عرفان اسلامی، تعالیم و آموزه‌های قرآنی، احادیث، علوم اسلامی و تلاش‌های مفسران در سیر و سلوک عارفانه خود است. سیدحسین نصر درباره صدرالمتألهین شیرازی و حکمت متعالیه می‌نویسد: «اصل و مبدأ تفاسیر عرفانی به تفاسیر امام محمد باقر^(ع) و امام جعفر صادق^(ع) بر می‌گردد که اصل و مبدأ آنها نیز به نوبه خود به امام علی^(ع) باز می‌گردد.» (پورحسن، ۱۳۸۴: ۳۰) استاد شهید مطهری نیز به این نظریه قائل است که عرفان مایه‌های اول خود را -چه در مورد عرفان عملی و چه در مورد عرفان نظری- از خود اسلام گرفته است و برای این مایه‌ها قواعد، ضوابط و اصولی را بیان کرده و تحت تأثیر جریانات خارج نیز قرار گرفته است. (مطهری، بی تا: ۸۴).

صاحب الفتوحات المکیه به عنوان نماینده عرفا و عرفان اسلامی در کتاب‌هایش، به گفته‌های دیگران اشاره می‌کند، ولی آن را دلیل و سندی برای عقیده خود اتخاذ نمی‌کند، بلکه برای اثبات عقیده‌اش به قرآن استناد می‌جوید و خود به صراحت اذعان می‌دارد که «من اصولنا ان لانتکلم الا عن ذوق» (فهیم و نظری، ۱۳۹۵: ۵۰)

ابن عربی در جایی دیگر، به لزوم توجه نکردن به تعالیم یهود و نصارا در تفسیر قرآن و عدم پیروی از آنها اشاره می‌کند و می‌گوید: «هر کس در تفسیر قرآن حکایات یهودیان را نقل کند، در حالی که رسول خدا^(ص) به ما دستور داده است که اهل کتاب را نه تصدیق و نه تکذیب کنیم. بنابراین هر کس قرآن را به روایات یهودیان تفسیر کند، خلاف دستور رسول خدا عمل کند و دستور ایشان را رد کند، در واقع فرمان الهی را رد کرده است؛ زیرا امر شده‌ایم که دستورات رسول الله را اجرا کنیم: ﴿مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ (حشر: ۷) (فهیم و نظری، ۱۳۹۵: ۵۰)

ابوالعلاء عینی نیز درباره روش و منابع ابن عربی در کتاب فصوص الحکم می‌نویسد: «ابن عربی در این کتاب، دیدگاه وحدت وجود را در شکل نهایی‌اش به تقریر کشید و برایش

اصطلاحات صوفیانه کاملی وضع کرد و برای این کار از هر منبعی که می‌توانست یاری طلبید، مانند قرآن، حدیث، علم کلام، فلسفه مشاء، فلسفه نوافلاطونی، گنوسی‌گری مسیحی، فلسفه رواقی و فلسفه فیلون یهودی.» (شاکر، ۱۳۹۴: ۲۱۷)

روش تحقیق در مقاله حاضر، توصیفی، تحلیلی و نیز تطبیقی است و شیوه گردآوری اطلاعات نیز به روش کتابخانه‌ای است. پیش از ورود به بحث اصلی (تأثیر عرفان یهودی-مسیحی بر تفاسیر عرفانی اسلامی)، لازم است به توضیح مختصر و مستقل درباره عرفان مسیحی و یهودی و نظرات و تعالیم مطرح در آن‌ها پرداخته شود تا به نتیجه‌ای در خور، در مورد خاستگاه عرفان و تفسیر عرفانی دست یافت.

۱- عرفان در مسیحیت

واژه عرفان در ریشه یونانی و نیز در تلقی مسیحی از آن، به معنای «دریافت اسرار موجودی نامرئی از طریق مراقبه و ریاضت و رسیدن به آرامش درون» است (همتی، ۱۳۸۳: ۱۷۲). به عقیده بسیاری از دین‌پژوهان، مسیحیت در ابتدای تولد به عنوان یک دین متولد نشد، بلکه به‌عنوان یک مکتب اخلاقی و عرفانی مطرح بود. این سخن دور از واقعیت نیست، به دلیل آن که مسیحیان، دینشان از این جهت بسیار برجسته و پررنگ بود. می‌توان گفت که شاخصه اصلی دین مسیحیت، اخلاق و عرفان است. رساله‌های پولس، قدیمی‌ترین مجموعه عرفانی در عالم مسیحیت است که بر اساس گفته مورخان، کاملاً از آموزه‌های عهد عتیق و دین یهود، تأثیر پذیرفته بود. بر این اساس، جامعه مسیحیت نخستین، در حوزه معنویت و عرفان، حیات عبادی خود را مرهون عهد عتیق، ادبیات یهود و حتی شعر یهود است (فعالی، ۱۳۸۶: ۳۰۳).

در مورد ریشه‌ها و خاستگاه عرفان مسیحی دیدگاه‌های گوناگونی مطرح است. به عبارتی، عرفان مسیحی در طی تکوّن و تطوّر خود، از مشرب‌ها و فرهنگ‌های مختلف اثر پذیرفت که شاید مهم‌ترین آنها میراث یهودی و اندیشه‌های یونانی باشد. عرفان مسیحی به رغم اثرپذیری از منابع بیرونی، مثل جامعه اسنیان یهودی، تورات، فیلون، ادیان رمزی (مصری، یونانی و روم) متون مکاشفه‌ای و آپو کریفایی، آیین گنوسی، اندیشه‌های هرمسی، مکاتب فلسفه یونانی (مکتب افلاطونی و نوافلاطونی)، بیشتر از انجیل‌ها و تعالیم عرفانی، اخلاقی و زندگی زهدانه مسیح و اندیشه‌های عرفانی پولس قدیس و یوحنا متأثر بوده است (رک: بادامی، ۱۳۹۰: ۲).

۱۹، ۲۵ و...؛ رسول‌زاده، ۱۳۹۰: ۷۹). شخصیت‌هایی چون فیلون یهودی که زاده و پرورده فلسفه و دین یهودی بودند، با ارائه شیوه تمثیلی و نگاه باطنی به دین، زمینه تأثیرگذاری جنبه باطنی دین یهود بر مسیحیت را فراهم آوردند. (بادامی، ۱۳۹۰: ۹).

در جهان مسیحیت، می‌توان از دو جریان عرفان مسیحی یاد کرد؛ یکی، عرفان خدامحور و دیگری، عرفان مسیح‌محور. عرفان خدامحور از طریق اگوستین قدیس به جهان مسیحیت راه یافته است و عرفان مسیح‌محور بر اساس تعالیم پولس قدیس در سده نخستین میلادی شکل گرفته است. خدا نزد گروه نخست، انسان‌وار نیست، وجود متمایز دارد؛ ولی با محبت و عشق می‌توان به او رسید و با او اتحاد یافت. در گروه دیگر، عارفان مسیحی از طریق احساس ارتباط مستقیم و شخصی با عیسی مسیح هدایت می‌شوند. برای آنان خدا، لطف و عیسی مسیح یکی است و تجربه دینی آنان حضور در محضر عیسی زنده است (فعالی، ۱۳۸۶: ۲۹۷).

یکی از مطالب مهم عرفانی که از زمان پولس قدیس هم مطرح بوده است، «سلوک عارفانه» است. سلوک عرفانی در تمامی تأملات و اندیشه‌های عارفان مسیحی مجموعاً سه مرحله داشته است که عبارت‌اند از: تزکیه، اشراق و اتحاد (همان). مهم‌ترین محور اساسی عرفان مسیحیت «تجربه عرفانی» است و دقیقاً از همین رو است که امروزه مسئله تجارب دینی و نیز تجارب عرفانی به‌عنوان یک مقوله مستقل در غرب به صورت جدی مطرح شده است (همان: ۳۱۶). بین تجارب دینی یا عرفانی با مکاشفه در عرفان اسلامی تفاوت وجود دارد. تجربه عرفانی و دینی از عقلانیت دینی به دور است؛ اما مکاشفات که غایت سیر و سلوک عملی است، پشتوانه نظری و عقلانی به صورت عرفان نظری دارد. دیگر این که تجربه عرفانی یک حالت درونی است، اما مکاشفه نوعی رؤیت و شهود است (همان: ۳۱۷).

۲- عرفان در یهودیت

عرفان یهود را به زبان فارسی، آیین قبّاله، آیین قبلا^۲ و آیین کابالا نامند. از آنجا که به گفته برخی دین‌پژوهان، دین یهود از پرشریعت‌ترین ادیان است، می‌توان گفت این دین، از مایه‌های کم‌رنگ عرفانی برخوردار است. چون هر چه شریعت یک دین بیشتر باشد، عرفان آن کمتر است (فعالی، ۱۳۸۶: ۳۲۱). یکی از نویسندگان در معرفی آیین قبلا می‌نویسد: «آیین قبلا، در واقع عرفان و اشراق است که دربرگیرنده دو مفهوم اشراق و یزدان‌شناسی است. از سوی دیگر، قبلا دارای ویژگی‌های مشترکی هم با آیین رازوار نوافلاطونی و هم با عرفان

مسیحی است. حتی برخی بر این عقیده‌اند که آیین پارسی زرتشتی بر ساختار آیین قبلا بی تأثیر نبوده است.» (همان: ۳۲۳ و ۳۲۴)

گرشوم شولم ویژگی‌های عرفان یهودی را به طور مختصر چنین بیان می‌کند:
الف- ریشه‌داشتن در کتب مقدس یهود؛

ب- عرفان یهودی از سایر مکتب‌های عرفانی مانند عرفان مسیحیت و عرفان اسلامی کاملاً متمایز است؛

ج- بخش عمده‌ای از آموزه‌های عرفان یهود مبتنی بر تفسیر تورات با تأویل‌های عرفانی است؛
د- زبان عرفان یهودی بسیار پر راز و رمز است؛

ه- استفاده از شیوه بیان تمثیلی از ویژگی‌های عرفان یهود است. آنها حتی داستان حضرت موسی^(ع) و مهاجرت از مصر را نمادین و تمثیلی بیان می‌کنند.

آنچه در عرفان یهود، ریشه عمیق و طولانی دارد، «اسرار حروف» است که باید آن را در آیین قبلا جست‌وجو کرد. قباله‌گرایان با کمک معادل‌سازی حروف و اعداد از طریق حروف ابجد عبری، به مفاهیم تازه‌ای از تورات و زوهر (درخشان) دست یافتند؛ اما باید گفت که آنچه از اسرار حروف و اعداد به تفصیل در برخی آثار عرفان اسلامی و به‌ویژه در فتوحات ابن عربی و سایر کتبش بیان داشته، همگی نتیجه سیر و سلوک شخصی عارف در شرع محمدی است (فهیم و نظری، ۱۳۹۵: ۵۲).

افزون بر مطالب پیش‌گفته در باب عرفان یهود، برخی دین یهود را فاقد عرفان دانسته و گفته‌اند: «یهود اساساً عرفان ندارد و اگر هم چیزی به نام آیین قبلا مطرح است، در واقع ترکیب و اختلاطی از کیش‌های عرفانی دیگر است. کیش‌هایی مثل عرفان مسیحیت، یوگا و آیین‌های عرفانی هند، تفکر نوافلاطونی، آیین زرتشتی و تصوف اسلامی.» (فعالی، ۱۳۸۶: ۳۲۴ و ۳۲۵)

۳- بررسی تأثیر و تأثرهای عرفان اسلامی از عرفان یهودی - مسیحی

همان‌طور که گفته آمد نظر غالب اندیشمندان حوزه عرفان‌پژوهی بر آن است که برخی مسائل عرفان اسلامی از طریق یهودیت و به‌ویژه مسیحیت، به عرفان اسلامی و تفاسیر عرفانی راه یافته است و دلایل بسیاری مبنی بر این که تصوف اسلامی - ایرانی از رهبانیت مسیحی تأثیر پذیرفته است، وجود دارد؛ از جمله این که تعدادی از ارکان صوفیه، همچون شیخ‌الطائفه جنید

بغدادی - که پدر و مادرش مسیحی بود- و معروف کرخی، از خانواده مسیحیان‌اند و برخی دیگر از صوفیان، همچون ذوالنون مصری، در میان مسیحیان بالنده شدند و تعدادی دیگر به دیار آنان سفر کرده، چون ابراهیم ادهم که به شامات و مصر سفر داشته و ابوهاشم کوفی که در شام فراوان بوده است (بیات، ۱۳۷۴: ۴۳). روشن است که نقش موارد مذکور بر عرفان اسلامی، نمی‌تواند بی‌تأثیر باشد. یکی دیگر از اصلی‌ترین علل نفوذ و تأثیر آداب و عادات رهبانیت در مسلمانان، می‌تواند اختلاط و تماس پیروان اسلام با مسیحیان و راهبان مسیحی پس از فتح مراکز مهم مسیحیت و رهبانیت از قبیل شام و مصر و عراق توسط مسلمانان باشد (خداداد، ۱۳۹۲: ۶۱). استاد مطهری در این باره می‌نویسد: «برخی قائلند که افکار عارفانه، نتیجه ارتباط مسلمانان با راهبان مسیحی است و گاهی آنرا عکس‌العمل ایرانی‌ها علیه اسلام و عرب می‌خوانند و گاهی آن را درست محصول فلسفه نوافلاطونی که خود محصول ترکیب افکار ارسطو و افلاطون و فیثاغورث و گنوسی‌های اسکندریه و آراء و عقاید یهود و مسیحیان بوده است معرفی می‌کنند و گاهی آن را ناشی از افکار بودایی می‌دانند. همچنان‌که مخالفان عرفا در جهان اسلام نیز کوشش دانسته و دارند که عرفان و تصوّف را یکسره با اسلام بیگانه بخوانند و برای آن ریشه غیراسلامی قائل گردند.» (مطهری، بی‌تا: ۸۴)

برخی از مستشرقان اصرار داشته و دارند که عرفان و اندیشه‌های لطیف و دقیق عرفانی، همه از خارج جهان اسلام به جهان اسلام راه یافته است. گلدزیهر یهودی از جمله کسانی است که سخت بر این نظریه پای فشرده که ریشه عرفان و تفسیر عرفانی در فلسفه و عرفان‌های غیراسلامی است، نه در تعالیم اسلام. وی در موارد فراوانی از *مذاهب التفسیر الاسلامی*، کوشیده است تا آن را اثبات کند (اخوان، ۱۳۸۴: ۱۱).

اقبال لاهوری در *سیر فلسفه در ایران*، پس از ذکر مقدمات ظهور تصوّف، یکی از مهم‌ترین آن‌ها را تأثیر اصول مسیحیت و زندگی عملی رهبانان مسیحی بر قدیسان اسلامی دانسته است و در این مورد نوشته است: «مسیحیان عالم اسلام به تدریج مسلمانان را با آرمان‌های خود آشنا کردند. اصول مسیحیت و به‌خصوص زندگی عملی رهبانان مسیحی در قدیسان اسلامی تأثیر گذاشت و ایشان را به زهد کاملی که به نظر من با روح اسلام منافات دارد، کشانید.» (لاهوری، ۱۳۵۴: ۷۸)

عناصر و مسائلی مشترک در عرفان اسلامی و ایران با آیین مسیح، فراوان است؛ از جمله آن‌ها می‌توان به «وحدت وجود»، «عشق و محبت»، «فناء فی الله» و... اشاره کرد؛ اما موضوع

وحدت وجود سابقه دیرینه در آیین مسیحیت دارد که از فیلون یهودی به این آیین راه یافته است. فیلون حدود یک قرن پیش تر از میلاد مسیح به تفسیرهایی در مورد تورات دست زده بود. وی می گفت «اب، ابن و روح القدس» با این که کثیرند و متعدّد، در عین حال واحدند. بدیهی است که در آیین حضرت مسیح نیز همین وحدت است (بیات، ۱۳۷۴: ۴۲). برخی مانند اقبال لاهوری، منشأ نظریه وحدت وجود را خود مفسران صوفی دانسته و می نویسند: «مفسران صوفی، وحدت وجود مطلوب خود را از برخی از آیات قرآن گرفتند و به اعتبار آن آیه‌ها، تربیت روحانی را شامل چهار مرحله دانستند...» (لاهوری، ۱۳۵۴: ۸۴).

در قرن سوم هجری، اندیشه «عشق الهی» در عرفان اهل تصوف به اوج خود نایل شد و به اندیشه «فناء فی الله» و «بقا بالله» رسید (شاکر، ۱۳۹۴: ۲۰۶). در آیین مسیحیت نیز اندیشه فناء فی الله وجود دارد، با این تفاوت که فنا در مسیح مطرح است.

یکی از تفاوت‌های مهم و اساسی عرفان مسیحی با عرفان اسلامی این است که عرفان مسیحی، مبتنی بر تثلیث است و نهایت سیر عارف مسیحی اتحاد با یکی از «اقانیم ثلاثه» (سه عضو تثلیث) است، در حالی که عرفان اسلامی (عرفان امام خمینی) مبتنی بر توحید ناب است و نهایت سیر عارف مسلمان وصل به لقای حضرت حق و خداوند یگانه است که فوق همه مقامات و مکاشفات است (همتی، ۱۳۸۳: ۱۸۳).

دکتر یرببی یکی از عناصر اصلی عرفان اسلامی که احتمالاً از مسیحیت اقتباس شده است را «عشق و محبت» می‌داند، اما خود در نقد همین سخن می‌نویسد: «عده‌ای می‌پندارند که اسلام از عنصر «عشق و محبت» در رابطه خدا و خلق، خالی بوده و عرفای اسلام آن را از مسیحیت گرفته‌اند. در صورتی که به وضوح و سهولت می‌توان در کتاب و سنت دلالات و اشارات متعددی به عشق و محبت پیدا کرد؛ برای مثال، قرآن در رابطه انسان و خدا، کلمه محبت را به کار برده است: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ (مائده: ۵۴) و در آیه ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾ (بقره: ۱۶۵) (یرببی، ۱۳۸۷: ۸۰). همین مؤلف در ادامه سخن پیش گفته می‌نویسد: «زمینه عشق و محبت در قرآن و احادیث و اخبار اسلامی است و لزومی ندارد که آن را مأخوذ از تعالیم مسیحیت بدانیم. علاوه بر این که محبت در نزد مسیحیان منحصر به اقنوم ثلاثه است که یک عابد مسیحی متصوف در عبادات خود صفات مسیح را مورد نظر قرار داده و علاقه‌مند شرکت در تحمل آلام وی می‌گردد؛ اما عشق در اسلام «طریق» و وسیله‌ای است که عارف را به اتحاد و فنا در ذات حق می‌رساند» (همان: ۸۱).

راه یافتن اندیشه‌های فلسفی یونان باستان به جهان اسلام، یکی از مهم‌ترین علل نفوذ اندیشه‌های عرفانی غربی بر عرفان اسلامی به شمار می‌رود. در توضیح این مطلب باید گفت که سده سوم هجری، از آن جهت که فلسفه یونان به جهان اسلام راه یافت، از مهم‌ترین دوره‌ها در تاریخ تصوّف و عرفان اسلامی است. در این دوره، زبان اشاری و رمزی به وجود آمد و به هر چیزی از دیدگاه تأویلی نگاه می‌شد (شاکر، ۱۳۹۴: ۲۰۶). در این قرن، شاهد ترجمه آثار و کتب فلسفی یونانی، سریانی و پهلوی به عربی هستیم که این خود، از مهم‌ترین علل در اثرگذاری آموزه‌های عرفانی غربی بر عرفان اسلامی است؛ به‌عنوان نمونه می‌بینیم که در افکار و آثار حلاج، رگه‌هایی از عرفان و اعتقادات مسیحی وجود داشته است.

برخی بدون در نظر گرفتن تعالیم اسلامی، سرچشمه عرفان اسلامی در زمینه زهد و ریاضت را ادیان دیگر، به‌ویژه مسیحیت دانسته‌اند، حال آن‌که زهد و ریاضت اسلامی در هدف و روش، از اساس با رهبانیت متفاوت است. عارفان مسلمان نیز همگی مدّعی‌اند که در بخش عملی و نظری عرفان، دست‌مایه‌ای جز کتاب، سنت، سیره نبوی و ائمه^(ع) و اکابر صحابه ندارند (خداداد، ۱۳۹۲: ۸۳).

اما در مورد تأثیر عرفان یهودی بر عارفان و آثار عرفانی اسلامی باید گفت که اثرگذاری عرفان یهودی بر عرفان اسلامی نسبت به عرفان مسیحی، کم‌رنگ‌تر است، چراکه عرفان، در خود دین یهود پیشرفت و شکوفایی چندانی نداشته است، چه رسد به اینکه بر افکار و عقاید دینی نظیر اسلام که خود از نظر عرفان، منابعی غنی و سرشار دارد، اثرگذار باشد.

برخی با نفی عقیده تأثیر عرفان یهودی بر عرفان اسلامی، بالعکس قائل هستند که عرفان یهودی که از آن با نام «قبالا» یا «کابالا» یاد می‌شود، متأثر از عرفان اسلامی و افکار عارفان مسلمان است. به‌عنوان نمونه، عرفان پژوه یهودی، گرشوم شولم، یکی از منابع آیین قبالا را اندیشه‌های حکمی و عرفانی متأثر از تصوف اسلامی می‌داند و همچنین بنا بر روایت بسیاری از محققان یهودی و اسلامی، اندیشه‌های کلامی، فلسفی و عرفانی اندیشمندان یهودی از جمله آیین قبالا تحت تأثیر اندیشمندان اسلامی در شرق جهان اسلام، یعنی، بغداد و غرب جهان اسلام، یعنی اندلس بوده است. (فهیم و نظری، ۱۳۹۵: ۵۰)

گفتنی است که مکتب ابن عربی با وجود جغرافیای مشترک (اسپانیا) و تقارن زمانی (قرن سیزدهم) با پیدایش عرفان قبالا، هیچ‌گونه تأثیری از این عرفان یهودی نپذیرفته و آنچه از اسرار حروف و اعداد به تفصیل در فتوحات و سایر کتبش بیان داشته، همگی نتیجه سیر و سلوک

شخصی وی در شرح محمدی است. (همان، ص ۵۲) نکته دیگر این که، به دلیل مهاجرت‌های متعدد قوم یهود، همه انواع مکتب‌های عرفان یهودی، ترکیبی از انواع آموزه‌های مختلف از جمله هلنیستی، بابلی، فلسطینی، ماوراءالنهر، مصری و حتی ایرانی است.

مطلب آخر این که، دکتر زرین کوب نیز در ارزش میراث صوفیه بر این باور است، شکی نیست که اندیشه‌های فلسفی و دینی گوناگون در جریان تصوف اسلامی وارد گردیده و حل شده است، ولی فرض آن که در تصوف اسلامی ناچار باید یک منشأ غیراسلامی داشته باشد، امروز دیگر موجه و معقول نیست (زرین کوب، ۱۳۷۲: ۱۳).

۴- تأثیر منابع یهودی و مسیحی (اسرائیلیات) بر عرفان و تفاسیر عرفانی اسلامی

مطلب دیگری که شایسته تأمل است و بررسی آن در موضوع این نوشتار، دارای اهمیت، مسئله منابع و نقل‌های یهودی و مسیحی موسوم به «اسرائیلیات» و تأثیر آن‌ها بر عرفان و تفاسیر عرفانی اسلامی است. بدیهی است که عارفان و مفسران مسلمان در نگارش کتاب‌های عرفانی و تفسیری خود اغلب تحت تأثیر اندیشه‌های اسرائیلی و روایت‌هایی که از منابع یهودی و مسیحی به منابع اسلامی راه یافته بود، قرار گرفته‌اند.

لازم به یادآوری است که اسرائیلیات عنوان روایاتی است که اغلب از منابع یهودی و یا یهودیان به ظاهر مسلمان به منابع اسلامی راه یافته است، گاهی این عنوان به نقل‌های راه یافته از منابع مسیحی و با گسترش از منابع غیراسلامی اطلاق گردیده است؛ اما از آن رو که نقش یهود در نقل و گسترش این مطالب مؤثرتر و جنبه یهودی و اسرائیلی آن‌ها بیشتر بوده، لفظ «اسرائیلیات» بر همه آن‌ها اطلاق شده است (پهلوان و دیگران، ۱۳۹۱: ۸). موضوع اسرائیلیات غالباً تاریخ انبیای الهی و امت‌های آن‌ها و بیشتر داستان‌ها و افسانه‌های پیامبران گذشته و امت‌های پیشین است. اسرار خلقت و آفرینش و تفصیل داستان‌های قرآن نیز از محورهای اصلی اسرائیلیات به شمار می‌رود (معارف، ۱۳۹۱: ۱۰۸).

آیت‌الله معرفت در مورد اقسام اسرائیلیات به روش دسته‌بندی ذهبی اشاره کرده است و می‌نویسد: «ذهبی اسرائیلیات را به سه روش دسته‌بندی کرده است: ۱. تقسیم آن‌ها به صحیح و ضعیف و موضوع، ۲. تقسیم به مواردی که موافق یا مخالف شریعت است و یا شریعت در مقابل آن‌ها سکوت کرده است و ۳. تقسیم به مواردی که مربوط به عقاید یا احکام یا مواظب و حوادث و پندها است.»^۴ (معرفت، ۱۳۸۸، ۲: ۱۲۰) ایشان بهترین تقسیم را همان تقسیم

اسرائیلیات به موافق و مخالف با شرع و یا مسکوت عنه دانسته است. همین نویسنده تقسیم دیگری را نیز ذکر می‌کند؛ بدین گونه که اسرائیلیات یا شفاهی و به صورت حکایت نقل شده است و یا در کتب عهدین که امروزه در دست است، وجود دارد (همان: ۱۲۱؛ ر.ک: نفیسی، ۱۳۹۸: ۱۷-۱۸۰؛ پهلوان، ۱۳۹۱: ۱۰). برخی از محققان، علل مراجعه مفسران به عهدین و بخش‌هایی از تورات و انجیل را دو چیز دانسته‌اند: نخست، استفاده از اسرائیلیات در بسط و تفصیل برخی قصص قرآنی و دوم مراجعه به عهدین در مباحثات و مجادلات مذهبی با عالمان یهودی و مسیحی (پهلوان و دیگران، ۱۳۹۴: ۱۳۸).

همان‌طور که گفته آمد، تأثیر اسرائیلیات بر کتاب‌های تفسیری، از جمله تفاسیر عرفانی، امری غیرقابل انکار است و این مفسران اغلب در تفسیر آیات مرتبط با تاریخ و سرگذشت انبیا و قصص قرآنی، از این منابع و نقل‌های یهودی و مسیحی که برگرفته از کتب مقدس (عهدین) و جز آن بوده است، بهره برده‌اند. در این میان، مفسران طی قرون مختلف سعی داشته‌اند که از این منابع، در جهت تأیید مطلبی در قرآن، نقد و نقض عهدین یا اضافه کردن داستان‌ها یا نقل‌های توراتی بهره‌برداری کنند. بیشترین منقولات عهدینی را نیز روایات موسوم به اسرائیلیات تشکیل داده‌اند (پهلوان، ۱۳۹۴: ۱۵۳).

عارفان و مفسران قرآن، از قصه‌ها اغلب به عنوان وسیله‌ای برای بیان دیدگاه‌های خاص عرفانی از قبیل عشق ازلی و امانت الهی استفاده کرده‌اند؛ به عنوان مثال هدف شیخ جام از طرف قصه آفرینش آدم، بیان نظریه فقر عرفانی بوده است. میدی نیز از طرح این قصه و بیان جزئیات آفرینش قالب آدم، دو هدف را دنبال می‌کرده است. اول، فطری و جبری بودن ظاهر و اخلاق انسان‌ها، دوم، تبیین جایگاه خلیفه الهی آدم. سمعانی نیز از زدح این ماجرا برای بیان رابطه اختصاصی عشق دو طرفه میان خدا و انسان بهره گرفته است. نجم‌الدین رازی نیز معتقد است هدف از آفرینش قالب آدم، دل‌وی است که محل امانت الهی، یعنی عشق بوده است (قاسم‌نیا، ۱۳۹۶: ۱۰۹).

نتیجه‌گیری

از آنچه در نوشتار حاضر آمد، می‌توان بر نکات زیر به عنوان جمع‌بندی تأکید کرد: در پیدایش علوم و فنون و معارف، باید خود انسان‌ها و نیازها و توانایی‌های آنان را محور اصلی بدانیم، نه این که بنابر برخی مصالح یا تعصبات، الزاماً فرهنگ و معارف تمام اقوام و ملل را به تعالیم ملت یا قوم خاصی برگردانیم؛ هرچند ممکن است برخی مسائل در برخی از

جوامع زودتر مورد توجه قرار گرفته یا تنظیم و تدوین شده باشد.

عرفان و تصوّف اسلامی از مسیحیت و یهودیت برنخاسته و موجد و موجب آن آیین مسیحیت و یهودیت نیست، ولی هرگز منکر شباهت یا شباهت‌هایی میان آن دو نبوده و مدّعی آن نیستیم که کوچک‌ترین توجّهی از عرفا و صوفیّه اسلام به عرفان مسیحیت و یهودیت نبوده است. این نکته در بسیاری از آثار عارفان اسلامی نمود دارد که عرفان مسیحی، یهودی و مکاتب عرفانی دیگر بر عرفان و تفاسیر عرفانی اثرگذار بوده است، ولی در جهت تکمیل یا غنی‌تر ساختن آموزه‌های عرفانی اسلامی، نه در حدّ تقلید صرف.

بدون تردید داستان‌ها و قصه‌هایی دربارهٔ زندگی و سرگذشت انبیا که از منابع دینی یهودی، مسیحی و یا غیر آن (اسرائیلیات) سرچشمه گرفته‌اند، بر عرفان اسلامی و تفاسیر عرفانی تأثیرگذار بوده است و عرفا از این منابع به‌عنوان وسیله‌ای برای ابراز میاحث عرفانی، از جمله عشق ازلی و امانت الهی، نور محمدی، اهمیّت خاک، فروتنی و تقرّب خاک به درگاه الهی، غیرت حق و... بهره گرفته‌اند.

بنا بر اذعان شرق‌شناسانی نظیر لویی ماسینیون و کربن فرانسوی و نیکلسون انگلیسی، بن‌مایهٔ عرفان و تصوف ایران اسلامی - و غیر ایران که پیوند اسلامی دارند - کتاب، سنت، سیرهٔ معصومان و پیشوایان دین اسلام است. لویی ماسینیون معتقد است که بذر حقیقی تصوّف در قرآن است و این بذرها آن‌چنان کافی و وافی هستند که نیازی بدان نیست که در سفرهٔ اجنبی نشست.

نتیجهٔ اصلی و مهمّی که می‌توان از نوشتار حاضر به دست آورد این خواهد بود که سرچشمهٔ عرفان اسلامی - صرف‌نظر از برخی عقاید دیگر مکاتب و ادیان - تعالیم و آموزه‌های قرآنی، احادیث، علوم اسلامی و تلاش‌های مفسّران در سیر و سلوک عارفانهٔ خود ایشان است. زندگی، حالات، کلمات و مناجات‌های رسول اکرم (ص) سرشار از شور و هیجان معنوی و الهی و مملو از اشارات عرفانی است. دعا‌های رسول اکرم (ص) فراوان مورد استشهاد و استناد عرفا قرار گرفته است. علاوه بر آن، مایه‌های حدیثی عرفان نیز فراوان است؛ مثل روایاتی از قبیل «العارف من عرف نفسه فأعتقها ونزّها عن کلّ ما یبعدها» و «الشریعة ریاضة النفس» که هر دو از امیرمؤمنان علی (ع) است. آیا با وجود این همه منابع، جای این است که ما در جست‌وجوی یک منبع خارجی برای عرفان و تفسیر عرفانی باشیم؟

فهرست منابع

- ۱- ابوریه، محمود، (۱۳۸۹)، *رویکردی نوبه سنت پیامبر*، چاپ اول، ترجمه: ولی الله حسومی، قم، دانشکده اصول الدین.
- ۲- اخوان، محمد، (۱۳۸۴)، «درآمدی بر تفسیر عرفانی و بررسی ریشه‌های آن در اسلام»، پژوهش‌های قرآنی، ش ۴۲ و ۴۳.
- ۳- بادامی، علی، (۱۳۹۰)، «خاستگاه و ظهور عرفان مسیحی»، پژوهشنامه ادیان، سال پنجم، ش ۱۰.
- ۴- بیات، محمدحسین، (۱۳۷۴)، *مبانی عرفان و تصوف*، چاپ اول، تهران، دانشگاه علامه طباطبائی.
- ۵- پورحسن، قاسم، (۱۳۸۴)، «تفسیر عرفانی»، پیام جاویدان، ش ۹.
- ۶- پهلوان، منصور و دیگران، (۱۳۹۱)، «احادیث انبیاء و اسرائیلیات»، مطالعات قرآنی، سال سوم، ش ۱۲، ص ۱۹-۷.
- ۷- پهلوان، منصور و دیگران، (۱۳۹۴)، «اسرائیلیات و منقولات عهدینی در تفاسیر وزیر مغربی، مطالعات تفسیری، سال ششم، ش ۲۲، ص ۱۳۷-۱۵۶.
- ۸- خداداد، زینب، (۱۳۹۲)، پایان‌نامه «مطالعه و نقد نظریه تأثیر رهبانیت مسیحی بر عرفان اسلامی»، استاد راهنما: محمد جواد شمس، تهران، دانشگاه شهید بهشتی.
- ۹- رسول‌زاده، عباس، (۱۳۹۰)، «عرفان و رهبانیت در مسیحیت»، معرفت ادیان، سال دوم، ش ۳، ص ۷۹-۱۰۹.
- ۱۰- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۷۲)، *ارزش میراث صوفیه*، چاپ پنجم، تهران، امیرکبیر.
- ۱۱- شاکر، محمدکاظم، (۱۳۹۴)، «تفسیر عرفانی؛ جریان‌شناسی، گونه‌شناسی و آسیب‌شناسی»، اندیشه‌های قرآنی، قم، آیین احمد.
- ۱۲- فعالی، محمدتقی، (۱۳۸۶)، *آفتاب و سایه‌ها، نگرشی بر جنبش‌های نوظهور معنویت‌گرا*، چاپ سوم، قم، نجم‌الهدی.
- ۱۳- فهیم، علیرضا و نظری، علی، (۱۳۹۵)، «مقایسه دو مکتب عرفان اسلامی ابن‌عربی و عرفان قبلائی نبوی ابوالعافیه از طریق تحلیل نظام ارزش عددی حروف تهجی»، پژوهش‌های ادیانی، سال چهارم، ش ۷، ص ۲۹-۵۴.
- ۱۴- قاسم‌نیا، داود و حسن سلطانی کوهبنانی، (۱۳۹۶)، «تأثیر اسرائیلیات بر چگونگی انعکاس قصه آفرینش آدم در متون منثور عرفانی فارسی»، مطالعات عرفانی، ش ۲۵، ص ۱۱۴-۵.
- ۱۵- لاهوری، محمدآقبال، (۱۳۵۴)، *سیر فلسفه در ایران*، ترجمه: امیرحسین آریان‌پور، چاپ سوم، تهران، مؤسسه فرهنگی منطقه‌ای و انتشارات بامداد.
- ۱۶- مطهری، مرتضی، (بی‌تا)، *آشنایی با علوم اسلامی*، تهران، صدرا.
- ۱۷- معارف، مجید، (۱۳۹۱)، *تاریخ عمومی حدیث*، چاپ دوازدهم، تهران، کویر.
- ۱۸- معرفت، محمدهادی، (۱۳۸۸)، *تفسیر و مفسران*، چاپ پنجم، قم، تمهید.
- ۱۹- نفیسی، شادی و منصوره السادات خاتمی، (۱۳۹۸)، «سده‌ی در مواجهه با روایات اسرائیلی: شیوه، دلایل و انگیزه»، پژوهش‌های قرآن و حدیث، سال پنجاه و دوم، ش ۱، ص ۱۹۴-۱۷۵.

- ۲۰- همّتی، همایون، (۱۳۸۳)، «مقایسهٔ اجمالی نگرش عرفانی امام خمینی (ره) و عرفان مسیحی»، پژوهش‌نامهٔ متین، ش ۲۲.
- ۲۱- یثربی، یحیی، (۱۳۸۷)، عرفان نظری، تحقیقی در سیر تکاملی و اصول و مسائل تصوّف، چاپ ششم، تهران، بوستان کتاب.

یادداشت‌ها:

- ۱- اصطلاح گنوسی از واژهٔ یونانی gnosis، به معنای معرفت و شناخت مشتق شد است و در اصطلاح، عنوان مجموعه‌ای از ادیان، مذاهب و نحله‌های دینی است که از سدهٔ دوم پیش از میلاد تا قرن سوم بعد از میلاد در فلسطین، سوریه و بین‌النهرین، وجود داشت. اعتقاد به دو مبدأ خیر و شر اصل اساسی اندیشهٔ گنوسی است. یکی دیگر از مشخصه‌های گنوسی بدبینی است؛ زیرا عالم ماده موجب شر است و نتیجه‌ای جز فساد ندارد. همین نگرش موجب دنیاگریزی و نفی دنیا می‌گردد و بر این اساس، به پیروان توصیه اکید می‌شد که از دنیا و لذایذ آن بپرهیزند و بهترین راه کسب فضیلت روح یعنی زهد و رهبانیت را برگزینند (بادامی، ۱۳۹۰: ۱۴ و ۱۵).
- ۲- مکتب هرمسی همانند آیین گنوسی دارای عناصر عرفانی بود و از این نظر تأثیر مهمی بر عرفان مسیحی داشت. تفکر هرمسی که نوعی اعتقاد عرفانی است، از مراسم و شعائر رایج در حیات دینی عوام دوری می‌کرد و بیشتر بر تجربهٔ عرفانی و اشتغال به ریاضت تأکید داشت (همان).
- ۳- قبلاً از ریشهٔ عبری «قبل» به معنای دریافت کردن و پذیرفتن، مکتبی عرفانی است که بر مجموعه‌ای از تعالیم تأکید می‌کند که به صورت شفاهی و سینه به سینه با استفاده از زبانی نمادین بیان شده‌اند.
- ۴- آیت‌الله معرفت در تفسیر و مفسران خود نمونه‌ها و مواردی از اسرائیلیات در تفسیر را ذکر کرده و مورد نقد و تحلیل قرار داده است (ر.ک: معرفت، ۱۳۸۸، ص ۱۲۵-۱۳۸). استاد محمود ابوریه در فصل پنجم *أضواء علی السنهٔ المحمدیه* تحت عنوان اسرائیلیات در حدیث، به ذکر نمونه‌های بسیاری از اسرائیلیات و مسیحیات پرداخته است و به تفصیل آن‌ها را مورد نقد و بررسی قرار داده و بعضاً به سخنان برخی از دانشمندان در این زمینه استناد کرده است (ر.ک: ترجمهٔ کتاب، ۱۳۹۸: ۲۱۳-۳۴).

REFERENCES

- 1- Abu Ria, Mahmoud, (2010), A New Approach to the Sunnah of the Prophet, 1st Edition, Translated by: Waliullah Hasoumi, Qom, Usuluddin College.
- 2- Akhavan, Mohammad, (2005), An Introduction to Mystical Interpretation and the Study of Its Roots in Islam, Quranic Studies, No. 42 and 43.
- 3- Badami, Ali, (2011), Origin and Emergence of Christian Mystics", Journal of Religions, Year 5, Vol. 10.
- 4- Bayat, Mohammad Hossein, (1374), Fundamentals of Mysticism and Sufism, 1st Edition, Tehran, Allameh Tabatabai University.
- 5- Pourhasan, Qasem, (2005), Mystical Interpretation, Payam Javidan, Vol. 9.
- 6- Pahlavan, Mansour et al., (2012), Hadiths of the Prophets and the Israelites, Quranic Studies, Year 3, Vol. 12, pp. 7-19.
- 7- Pahlavan, Mansour et al., (2015), The Israelites and the Old Testament in the Interpretations of the Wazir al-Maghribi, Interpretive Studies, Year 6, Vol. 22, pp. 137-156.
- 8- Khodadad, Zeinab, (2013), Thesis of "Study and Critique of the Theory of the Impact of Christian Monasticism on Islamic Mysticism", Supervisor: Mohammad Javad Shams, Tehran, Shahid Beheshti University.
- 9- Rasoulzadeh, Abbas, (2011), Mysticism and monasticism in Christianit", Knowledge of Religions, Year 2, Vol. 3, pp. 79-109.
- 10- Zarrinkoob, Abdolhossein, (1372), The Value of Sufi Heritage, 5th Edition, Tehran, Amir-Kabir.
- 11- Shakir, Mohammad Kazem, (2015), Mystical Interpretation; Current Studies, Typology and Pathology, Quranic Thoughts, Qom, Ayin-e Ahmad.
- 12- Faali, Mohammad Taghi, (2007), The Sun and the Shadows; An Attitude Towards Emerging Spiritualist Movements, 3rd Edition, Qom, Najm al-Huda.
- 13- Fahim, Alireza and Nazari, Ali, (2016), Comparison of the Two Schools of Islamic Mysticism: Ibn Arabi's Sufism and Nabawi Abu al-Aafiyah's Kabbalah through the analysis of the numerical value system of the letters, Religious Studies, Year 4, Vol. 7, p. 29- 54.
- 14- Qasemnia, Davood and Hasan Soltani Kouhbanani, (1396), The Influence of Israelites on the Story of the Man Creation in Persian Mystical Prose Texts, Mystical Studies, vol. 25, pp. 5-114.
- 15- Lahori, Mohammad Eghbal, (1975), The course of philosophy in Iran, translated by: Amir Hossein Arianpour, 3rd Edition, Tehran, Bamdad Regional Cultural Institute and Publications.
- 16- Motahari, Morteza, (No date), Introduction to the Islamic Sciences, Tehran, Sadra.
- 17- Maaref, Majid, (2012), General History of Hadith, 12th Edition, Tehran, Kavir.
- 18- Maaref, Mohammad Hadi, (2009), Tafsir and Mofsaran, fifth edition, Qom, preparation.
- 19- Nafisi, Shadi and Mansoureh-Sadat Khatami, (1398), A Barrier in the Face of Israelite Hadiths: Method, Reasons and Motivations, Quran and Hadith Research, Year 52, Vol. 1, pp. 175-194.
- 20- Hemmati, Homayoun, (2004), A Brief Comparison of Imam Khomeini's Mystical Attitude and Christian Mysticism, Matin Research Journal, Vol. 22.
- 21- Yathribi, Yahya, (2008), Theoretical Mysticism, a Research on the Evolution and Principles and Issues of Sufism, 6th Edition, Tehran, Boostan-e Ketab.



DOR: 20.1001.1.27833542.1400.1.1.4.2.

THE ROLE OF LOVE AND HATRED EMOTIONS IN MORAL MOTIVATION WITH A VIEW TO VERSES AND HADITHS

(Received: 8 August 2021 / Accepted: 25 August 2021)

Mehdi Abdollahipour¹

Akram Rahimi²

ABSTRACT

The purpose of this study is to identify the role of love and hatred emotions as the two sensual characteristics of human beings in moral motivation. Love means the gentleness of the human soul with something, and as a result, being attracted to it, and hatred means that the human soul is not gentle with something, and as a result, abhorring it. Moral motivation is the force that drives us to moral behavior. In this research, with analytical and rational method, the narrations and verses of the Holy Quran as well as moral and psychological books have been searched and materials related to this subject have been collected. Findings showed that cognition is not enough to create moral motivation, rather, emotions such as affection and abhorrence are needed, and however, love and hatred in order to create moral motivation must have circumstances such as the necessity of the two accompanying each other and their attachments to anything for the sake of God. In the end, the effects of love and hatred were expressed, including obedience to God, satisfaction with His judgment, and friendship with Him.

KEYWORDS: Affection, Abhorrence, Moral Motivation, Love, Hatred

1- Assistant Professor, University of Holy Quran Sciences and Teachings, Qom, Iran, (Corresponding Author). abdollahipour@yahoo.com

2- Master's degree, Quranic sciences, literary orientation, Holy Quran University of Sciences and Teachings, Qom, Iran. Rahimi2216@gmail.com

نقش هیجان های حبّ و بغض در انگیزش اخلاقی با نگرشی به آیات و روایات

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۵/۱۷ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۶/۳)

مهدی عبدالهی پور^۱، اکرم رحیمی^۲

چکیده

هدف پژوهش حاضر شناساندن نقش هیجان‌های دو ویژگی نفسانی انسان، حبّ و بغض در انگیزش اخلاقی است. حبّ به معنای ملایمت نفس انسان با چیزی و در نتیجه، جذب شدن به سمت او و بغض به معنای عدم ملایمت نفس انسان با چیزی و در نتیجه، نفرت داشتن از او است. انگیزش اخلاقی نیرویی است که ما را به سمت رفتار اخلاقی سوق می‌دهد. در این تحقیق، با روشی تحلیلی و عقلی، روایات و آیات قرآن کریم و همچنین کتب اخلاقی و روان‌شناسی جست‌وجو شده و مطالبی در ارتباط با این موضوع گردآوری شده است. یافته‌های پژوهش نشان داد که شناخت برای ایجاد انگیزش اخلاقی کافی نیست و به هیجان‌هایی نظیر حبّ و بغض هم نیاز است، اما حبّ و بغض برای این که انگیزش اخلاقی را ایجاد کنند باید دارای شرایطی باشند که از آن جمله ضرورت همراهی آن‌ها با یکدیگر و تعلق آن‌ها به متعلقاتشان به خاطر خدا است. در پایان هم آثار حبّ و بغض بیان شد که از آن جمله اطاعت از خدا، رضای به قضای او و انس والفت با او است.

واژگان کلیدی: حبّ، بغض، انگیزش اخلاقی، عشق، نفرت

۱- استادیار، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران، (نویسنده مسئول). abdollahipour@yahoo.com

۲- دانشجوی کارشناسی ارشد، رشته علوم قرآنی گرایش ادبی، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران.
rahimi2216@gmail.com

مقدمه

هسته مرکزی سعادت، اخلاق است. اگر تمامی فعالیت‌ها و تلاش‌های انسان را در یک کفه ترازو قرار دهیم و اخلاق را نیز در کفه دیگر، به یقین ارزش اخلاق بسیار بیشتر خواهد بود (اسدی گرمارودی، ۱۳۸۹: ۱۲۰). مطابق تعریف مشهور، اخلاق عبارت از صفات نفسانی راسخ و پایداری است که موجب می‌شوند افعالی متناسب با آن صفات به سهولت و بدون نیاز به تأمل و تروی از آدمی صادر شود (ابن مسکویه، ۱۳۶۶: ۵۱). طبق این تعریف، اخلاق را می‌توان به خوب و بد تقسیم کرد که در واقع هدف انسان در زندگی نیل به اخلاق نیکو است. در علم اخلاق مباحث متعددی مطرح است که یکی از مهم‌ترین آن‌ها، راه رسیدن به رفتار اخلاقی یعنی تقید به فضایل و اجتناب از رذایل است. دین مقدس اسلام برای اخلاق اهمیتی فوق‌العاده‌ای قائل شده و آن را اساس نجات و رستگاری انسان معرفی کرده است. قرآن کریم در سوره شمس بعد از یازده قسم بسیار مهم و پیاپی با تأکید می‌فرماید که همانا کسی که دل و جان خود را از بدی‌ها پاک کرد، رستگار شد و آن‌که روح و جان خود را در زشتی‌ها و رذایل اخلاقی رها ساخت، بدبخت شد (شمس: ۱۰ و ۱۱). نظریه‌های اخلاقی همان‌گونه که باید درباره گزاره‌های اخلاقی به سنجش و داوری پردازند، وظیفه تبیین اخلاق در حوزه عمل را نیز دارا هستند؛ یعنی باید توضیح دهند که چگونه یک تئوری اخلاقی به عمل منجر می‌شود و چرا انسان‌ها برای انجام یک عمل اخلاقی برانگیخته می‌شوند؟ انگیزش به فرآیندهایی مانند نیاز، شناخت، هیجان، و رویدادهای بیرونی گفته می‌شود که به رفتار، نیرو و جهت می‌دهند (مارشال ریو، ۱۳۸۷: ۷۰). انگیزش اخلاقی نیز به معنای برانگیخته شدن برای انجام فضایل اخلاقی و اجتناب از رذایل اخلاقی است. به تعبیر دیگر، انگیزش اخلاقی نیرویی است که ما را به سمت رفتار اخلاقی سوق می‌دهد. مکاتب مختلف به جنبه‌های متفاوت وجودی انسان اعم از عاطفی، شناختی، رفتاری و... توجه کرده و با توجه به آن جنبه، منبعی را برای ایجاد این نیروی محرکه برای انجام اعمال اخلاقی معرفی کرده‌اند. بعضی از روان‌شناسان، پایه اصلی را شناخت و قضاوت‌های اخلاقی می‌دانند. برخی نیز بر تأثیر جنبه‌های عاطفی بر انگیزش اخلاقی تأکید کرده‌اند. عده‌ای بر مشاهده، تقلید و شرطی‌سازی تأکید کرده‌اند و عده‌ای هم برای هر کدام از شناخت و عاطفه سهمی قائل شده‌اند (هیلگارد و دیگران، ۱۳۹۹: ۲۵۵-۲۷۶). اسلام نیز که کامل‌ترین مکتب برای دستیابی انسان به سعادت است، مستثنای از مکاتب فوق نیست. اسلام همان‌گونه که باید‌ها و نبایدهای اخلاقی را برای

انسان‌ها بیان فرموده، به تبیین نحوه برانگیخته شدن انسان برای انجام یک فعل اخلاقی نیز توجه کرده است تا انسان‌ها بتوانند با توجه به این رهنمودها، متخلّق به این باید‌ها و نبایدها شوند و به هدف نهایی که مدنظر دین اسلام است، نایل شوند. اسلام در بُعد عاطفی، موارد متعدّدی را برشمرده است که بر انگیزش اخلاقی تأثیر گذار هستند که می‌توان به هیجان‌های حبّ و بغض (عشق و نفرت) به‌عنوان مهم‌ترین آن‌ها اشاره کرد. قرآن کریم مهم‌ترین منبع برای فهم مکتب اسلام است که در این زمینه می‌توان از آیات آن به خوبی استفاده کرد. روایات هم اشارات متعدّدی در رابطه با نقش حبّ و بغض در انگیزش اخلاقی دارند. بنابراین در پژوهش حاضر به دنبال پاسخ به این پرسش هستیم که نقش هیجان‌های عشق و نفرت در انگیزش اخلاقی چیست؟ این که آیا اصلاً به حبّ و بغض برای ایجاد انگیزش اخلاقی نیاز است؟ اگر نیاز است، حبّ و بغضی که می‌خواهند انگیزش اخلاقی ایجاد کنند، باید دارای چه ویژگی‌هایی باشند؟ و در نهایت، آثار و فواید حبّ و بغضی که می‌توانند انگیزش اخلاقی ایجاد کنند، چیست؟

درباره پیشینه این تحقیق باید گفت گرچه این بحث پیشینه‌ای به قدمت اندیشه بشر دارد و می‌توان مطالبی را درباره این موضوع در کتاب‌های آسمانی گذشته و همچنین در کتاب‌های به‌جای مانده از فلاسفه یونان پیدا کرد، اما به تازگی بحث انگیزش اخلاقی به صورت ویژه در حیطه مشترک روان‌شناسی و اخلاق مطرح شده است. این بحث به طور عام در کتاب‌های زیادی مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته است، اما محققان معمولاً این بحث را به صورت گذرا در کتاب‌های خود آورده‌اند. تحقیق‌های متعدّد و ارزشمندی در ارتباط کلی با موضوع مورد بحث در قالب کتاب، مقاله، پایان نامه و... صورت گرفته است؛ به عنوان مثال، یدالله کوثری تحقیقی در باب تحلیل روان‌شناختی حبّ و بغض انجام داده است (۱۳۸۶)؛ همچنین محمدجواد دکامی و سیدحسن اسلامی اردکانی به بررسی حبّ و عشق الهی و نقش آن در انگیزش اخلاقی از نگاه ابو حامد غزالی پرداخته‌اند (۱۳۹۳). تحقیقات دیگری هم در این زمینه وجود دارد که از ذکر آن‌ها به صورت تفصیلی خودداری می‌شود. به طور کلی می‌توان گفت امتیاز این پژوهش نسبت به پژوهش‌های دیگر را در دو چیز دانست. نخستین امتیاز، در منابع تحقیق حاضر است که عمده منابع قرآن و روایات است و دومین امتیاز هم در این است که این تحقیق به طور خاص نقش حبّ و بغض در انگیزش اخلاقی را بررسی می‌کند نه این که به طور کلی در باب انگیزش و یا انگیزش اخلاقی سخن بگوید. ضرورت

این تحقیق نیز با توجه به آنچه ذکر شد که علم اخلاق از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و یکی از مسائل مهم علم اخلاق بحث انگیزش اخلاقی است و این که در مسئله مورد بحث، پژوهش خاصی انجام نشده است، روشن می‌شود از جمله فواید این تحقیق، شناخت یک مسیر انگیزشی صحیح و قوی برای تقیّد به بایدها و نبایدهای اخلاقی، افزایش مهارت‌های رفتاری برای کنترل و تغییر رفتار خود و دیگران در جهت اخلاقی زیستن، ارائه یک شیوه تربیتی صحیح به منظور پرورش اخلاقی انسان‌ها اشاره کرد. پژوهش حاضر مورد استفاده تمام انسان‌هایی است که می‌خواهند متخلّق به صفات نیکوی اخلاقی گردند و به طور ویژه، مورد استفاده گروه‌های فعال در زمینه تعلیم و تربیت و فعال در زمینه‌های فرهنگی نظیر معلمان و مربیان علم اخلاق است.

۱- مفهوم‌شناسی

حَبّ در لغت، مصدر و به معنای دوست داشتن و در مقابل آن، بغض مصدر و به معنای دشمنی است. فیروزآبادی حَبّ را به معنای وداد و دوستی می‌داند (فیروزآبادی، ۱۳۷۳، ۱: ۶۶) بغض ضد حَبّ است (ابن منظور، ۱۳۷۴، ۷: ۱۲۱)؛ همان‌گونه که تبغیض، تباغض و تبغض ضد تحیب، تحابب و تحبّب است (فیروزآبادی، ۱۳۷۳، ۲: ۴۹۷). ابن منظور نیز در *لسان‌العرب* نوشته است که حَبّ نقیض بغض و به معنای وداد و دوستی است (ابن منظور، ۱۳۷۴، ۱: ۲۸۹). طریحی در *مجمع‌البحرین* در توضیح این دو کلمه نوشته است که بغض ضد حَبّ و بغاضه شدیدتر از آن است (طریحی، ۱۳۷۵، ۴: ۱۹۷). حَبّ نقیض کراهت به معنای میل نفس به چیزی است که وقتی قوی باشد، عشق نامیده می‌شود (همان، ۲: ۳۲). مصطفوی درباره رابطه بغض با عداوت می‌گوید تحقیق این است که بغض ضد حَبّ است. بغض صفتی نفسانی است که وقتی شدّت پیدا کند و در مقام عمل ظاهر شود، از آن به عداوت تعبیر می‌کنند. بین بغض و عداوت عموم و خصوص من وجه است (مصطفوی، ۱۳۸۸، ۱: ۳۳۰). راغب اصفهانی می‌گوید که محبّت یعنی اراده آنچه که می‌بینی و یا می‌پنداری که خیر است و بغض خلاف محبّت است. بغض یعنی تنفّر و انزجار نفسانی و روحی از چیزی که به دوری از آن می‌انجامد (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۲۱۴). حَبّ و بغض از مفاهیم وجدانی بوده و چون وجدانیات از بدیهیات هستند، این دو مفهوم بی‌نیاز از تعریف هستند؛ اما در تعریف اصطلاحی حَبّ گفته شده است که حَبّ عبارت از انجذاب نفس انسان به سمت چیزی است که به آن میل دارد

و در مقابل، بغض نفار نفس انسان از چیزی است که از آن روی گردان باشد و به آن میلی نداشته باشد (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۴، ۹: ۴۰۷۳). حبّ و بغض از صفات ذو مراتب هستند (قزوینی، ۱۳۸۰: ۶۴۷)؛ یعنی حبّ و بغض از صفات مشکک بوده و دارای شدت و ضعف هستند. در تعابیر متعارف فارسی بالاترین درجه حبّ، «عشق» و بالاترین درجه بغض، «نفرت» نامیده می‌شود. نکته دیگر این که حبّ و بغض از مفاهیم جزئیّه غیر محسوس هستند (حیدری، ۱۳۸۴: ۷۳)؛ یعنی ما نمی‌توانیم حبّ و بغض را به صورت مستقیم و با حواس ظاهری در خارج مشاهده کنیم، بلکه از روی آثار حبّ و بغض به وجود آنها در خارج پی می‌بریم، البتّه خود شخص محبّ و مبغض، وجود حبّ و بغض در درون خود را با علم حضوری می‌یابند. مطلب دیگر در مفهوم این دو، جایگاه آنها در وجود انسان است. جایگاه حبّ و بغض در وجود انسان قلب است (قرائتی، ۱۳۸۶: ۴۶). ابن طاووس در بیان این که بین حبّ به خدا و طاعت او تفاوت وجود دارد، می‌گوید: «حبّ الهی عمل قلب است در حالی که طاعت او عمل با جوارح ظاهری است؛ بنابراین بین دو مفهوم محبت الهی و اطاعت از او تفاوت وجود دارد زیرا کانون وجودی آنها با هم متفاوت است (ابن طاووس، ۱۳۶۵: ۱۱۲). آخرین نکته در مفهوم حبّ و بغض این است که وقتی این دو به عنوان صفات الهی استعمال می‌شوند، معنایی غیر از معنای عرفی دارند؛ زیرا لازمه این صفات در معنای عرفی آنها وجود انفعال نفسانی است که خداوند متعال منزّه از آن است؛ بنابراین معنای حبّ در خداوند، رحمت و کرامت و معنای بغض، قهاریت و انتقام است (موسوی خمینی، ۱۳۸۰: ۴۶۳).

۲- تاثیر حبّ و بغض در انگیزش اخلاقی

۲-۱. کافی نبودن شناخت برای ایجاد انگیزش اخلاقی و توجه به هیجانان
همان‌طور که در مقدمه مقاله بیان شد برخی منبع انگیزه را فقط شناخت می‌دانند. برخی دیگر به دنبال اموری مثل نیازهای انسان رفته‌اند. برخی به غرایز انسان‌ها توجه نموده‌اند. عده‌ای بحث الگوگیری، مشاهده و... را مطرح کرده‌اند و...؛ اما آنچه که می‌توان از جمع‌بندی تمام این نظریات به دست آورد، این است که شناخت جهت ایجاد انگیزه برای انجام کارهای خوب و اجتناب از بدی‌ها هر چند شرطی لازم است، اما کافی نیست. از اموری که بر تأثیر آنها در انگیزش اخلاقی تأکید شده است، هیجانان انسانی است که از جمله آنها می‌توان

هیجان‌های حیا، خوف، رجا، حبّ و بغض را نام برد. علامه مصباح یزدی در *انسان‌شناسی در قرآن*، ذیل بحث تعارض امیال انسان، این سؤال را مطرح می‌کند که در تعارض امیال چه چیزی باعث می‌شود که انسان یک راه مشخص را انتخاب کند. سپس ایشان می‌گوید فلاسفه قائل هستند که شناخت باعث این انتخاب است. این پاسخ به صورت منطقی سؤالی در پی دارد این که اگر شناخت باعث تعیین یک راه مستقیم است، چرا ما در موارد متعددی با وجود این که می‌دانیم چیزی برای ما ضرر دارد، باز هم به سراغ انجام آن می‌رویم؟ ایشان می‌گوید از فلاسفه نقل شده است که علت این اشتباه، ضعف در شناخت است؛ ولی ایشان این مطلب را نمی‌پذیرد و می‌فرماید که ما بالوجدان در بعضی موارد نظیر جایی که به انجام دادن فعلی عادت کرده‌ایم، در درون خود می‌یابیم که با وجود علم به این که این کار به ضرر ما بوده و هیچ سودی برای ما ندارد، باز هم این فعل را انجام می‌دهیم (مصباح یزدی، ۱۳۹۲: ۱۴۸). این سخن علامه مصباح به روشنی بیانگر این مطلب است که صرف شناخت علت تامّه انگیزش نیست، بلکه امور دیگری نظیر هیجان‌هایی مثل حبّ و بغض هم می‌توانند بر انگیزش تأثیر گذار باشند.

۲-۲. تأکید بر اهمیت حبّ و بغض در آیات و روایات

در آیات و روایات بسیاری بر اهمیت حبّ و بغض به صورت مستقیم و غیرمستقیم اشاره شده است. گاهی روایات به نحو مطلق دین را همان حبّ و بغض معرفی کرده‌اند؛ برای مثال، در روایتی به نقل از فضیل بن یسار، از امام صادق علیه‌السلام سؤال شده است که آیا حبّ و بغض، عشق و نفرت با ایمان و دین ارتباطی دارد؟ امام فرمود: آیا ایمان به جز عشق و نفرت و حبّ و بغض است؟ سپس آیه‌ای از سوره حجرات را تلاوت فرمود که مضمونش چنین است: «تحییب ایمان، کسی یا چیزی را دوست داشتن است و این دوستی و محبت در اثر پی بردن به زیبایی‌ها یا سودمندی‌های آن کس یا آن چیز پیدا می‌شود و نیز ایجاد دوستی نمودن در دل کسی به وسیله توجه دادن به خوبی، زیبایی و سودمندی یک چیزی، تحییب ایمان است»^۱ (کلینی، ۱۳۶۶، ۲: ۱۰۲). گاهی نیز حبّ به خداوند و بغض از دشمنان او از بسیاری اعمال بالاتر دانسته شده است؛ به عنوان نمونه در آیه ۲۳ سوره توبه آمده است: «قُلْ إِنَّ كَانِ آبَاؤَكُمْ

۱- عن فضیل بن یسار قال: سألت ابا عبد الله عن الحبّ و البغض امن الايمان هو فقال و هل الايمان الا الحبّ و البغض ثم تلا هذه الآية حبّ اليكم الايمان و زينه في قلوبكم، و كره اليكم الكفر و الفسوق و العصيان اولئك هم الراشدون.

وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ (توبه: ۲۳)؛ آری اگر شما پدران، فرزندان، برادران، زنان، خویشاوندان، اموال انباشته و جمع شده، تجارتی که از کسادى آن وحشت دارید و خانه‌هایی که به آن دل خوش داشته‌اید را بیش از خدا، رسول و مبارزه در راه حق دوست داشته باشید و به آنان آن‌چنان عشق ورزید که از خدا، رسول و جهاد در راه خدا غفلت ورزید، به شما بگویم که این چند روز گذرا را زندگی کنید تا امر و قضای حتمی الهی برسد و بدانید که خداوند آدم بیرون رفته از حقیقت آدمیت را هدایت نمی‌کند.

این آیه به خوبی نشان می‌دهد که محبت الهی باید مقدم بر تمام محبت‌ها باشد. آیت الله مکارم در اخلاق در قرآن، بعد از ذکر روایات مربوط به تولی و تبری می‌گوید: «از احادیث ده‌گانه بالا استفاده می‌شود که در اسلام حساب مهمی برای حبّ فی الله و بغض فی الله باز شده است تا آنجا که به عنوان افضل اعمال و نشانه کمال ایمان و برتر از نماز، روزه، حجّ، جهاد و انفاق فی سبیل الله معرفی شده است، صاحبان این صفت، پیشگامان در بهشتند و مقاماتی دارند که انبیا و شهدا به حال آن‌ها غبطه می‌خورند» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۵، ۱: ۳۸۱).

۲-۳. اشاره به تاثیر حبّ و بغض در انگیزش در آیات و روایات

روش قرآن کریم در استفاده از حبّ و بغض برای تربیت انسان‌ها خود گواه بر این است که حبّ و بغض در انگیزش اخلاقی تأثیرگذار هستند. قرآن مجید در بیشتر سوره‌ها به بیان صفات حق، کارگردانی الله نسبت به آفرینش و خلقت، بیان نعمت‌های مادی و معنوی حق برخاسته، توضیح و ویژگی‌های پیامبران راستین و به خصوص رهبر بزرگ اسلام و اهداف عالی آن حضرت، خصوصیات روحی و اخلاقی اش اقدام کرده و همچنین به زیبایی‌های راه الهی و این که تنها راه آزادی‌بخش، سعادت‌ساز و خوشبختی‌آفرین راه خدا است، بسنده کرده است تا خدا، رسول و راه ایشان را از طریق بیان ویژگی‌ها محبوب قلوب کرده و از راه عشق به الله، رسول و معارف دینی، مردم را به کمال انسانی هدایت نموده و آنان را از امنیت همه‌جانبه در زندگی دنیا و فیض‌گیری از نعمت‌های بهشتی در آخرت برخوردار نماید (انصاریان، ۱۳۶۸، ۱: ۹۴). بر اساس الگوی انگیزش اخلاقی در قرآن کریم می‌توان مراتب انگیزش را در سه مرحله جای داد که در پایین‌ترین مرحله سه عامل مقبولیت اجتماعی، مشاهده رفتارهای

انسان‌های اخلاق مدار و ملکه نفسانی تقوای انسان را برای انجام عمل اخلاقی برمی‌انگیزند. در مرحله بعد، عامل تمایل به آسایش اخروی به موارد گذشته اضافه می‌شود و در سومین مرحله - که بالاترین مرحله است - عامل محبت الهی افزوده خواهد شد. بنابراین طبق الگوی قرآنی محبت الهی بالاترین انگیزه انجام فعل اخلاقی است (وجدانی، ۱۳۹۵: ۱۴).

در مورد روایات هم باید گفت اشارات مختلفی وجود دارد که نشان می‌دهد حبّ و بغض، در انگیزش اخلاقی مؤثر است؛ به‌عنوان نمونه، امام علی علیه‌السلام در فرازی از مناجات شعبانیه می‌فرماید: «الهی، قدرتی که بدین وسیله از نافرمانی‌ات بازگردم، ندارم، مگر وقتی که برای بهره‌گیری از محبت بیدارم فرمودی و در این صورت بوده است؛ چنانکه خواستی همان‌گونه شدم» (مجلسی، ۱۳۶۳، ۹۱: ۹۷). به نظر می‌رسد تعبیر به این که محبت موجب توانایی برای انجام عمل می‌شود، در این صراحت دارد که محبت یک محرک است. به تعبیر دیگر، می‌توان گفت که محبت موجب ایجاد انگیزش است.

در روایت دیگری آمده است «أنتَ مَعَ مَنْ أَحَبَّ» (غزالی طوسی، ۱۳۸۹، ۹: ۱۴۸) یعنی تو با کسی و چیزی که دوست داری همراه هستی. گرچه ظاهر روایت در مورد ثواب و عقاب در قیامت است و مراد این است که اگر کسی یا چیزی را دوست داشته باشی، در قیامت با آن محشور خواهی شد؛ ولی دقت در این روایت نشان می‌دهد علتی که باعث می‌شود شخص با چیزی که دوست دارد، محشور شود، این است که انسان وقتی چیزی را دوست دارد، در او نیروی محرکه‌ای به وجود می‌آید که خودش را به محبوبش برساند. حال برای مثال، اگر محبوبش یک فعل اخلاقی باشد، سعی می‌کند که آن فعل را انجام دهد و اگر آن محبوب، شخصی با اخلاق حسنه باشد، باز انسان سعی می‌کند برای رسیدن به محبوبش خود را متخلق به اخلاق نیکو گرداند. در نتیجه، این همانندی که حاصل این محبت است باعث می‌شود که انسان با محبوب خود محشور شود.

همچنین روایاتی مانند حُبُّكَ لِلشَّيْءِ يُعْمِي وَيُضِمُّ (ابن بابویه، ۱۳۶۳، ۴: ۳۸۰) یعنی محبت به چیزی، تو را کر و کور می‌کند. نشان از این است که محبت انسان به چیزی باعث می‌شود که انسان عاقلانه تصمیم نگیرد و تصمیمش از روی فکر نباشد. در واقع محبت باعث می‌شود که اصلاً درست فکر نکند و مانند انسان کر و کور تصمیم‌گیری کند. این روایت نیز به محرک بودن محبت برای انجام فعلی اشاره دارد که مورد رضایت محبوب است، هر چند فکر از آن نهی کند و این همان انگیزش است.

بنابراین با توجه به آنچه در مورد روش تربیتی قرآن کریم گفته شد و با توجه به روایات مذکور، می‌توان نتیجه گرفت که حبّ و بغض در ایجاد انگیزش اخلاقی مؤثر است. حال سؤال بعدی این است که کدام حبّ و بغض است که انگیزش اخلاقی ایجاد می‌کند؟ ویژگی‌های حبّ و بغض صحیح چیست؟

۳-۲- بایسته‌های حبّ و بغض برای ایجاد انگیزش اخلاقی

۳-۱. وجوب تعلق گرفتن حبّ به خدا و بغض به دنیا برای ایجاد انگیزش اخلاقی
متعلّق حبّ و بغض در تأثیر آن‌ها بر انگیزش اخلاقی بسیار مهم است. اصل وجود حبّ و بغض در انسان‌ها امری فطری است (ارفع، ۱۳۷۳، ۱: ۱۱۸)؛ یعنی تمام انسان‌ها چه خوب و چه بد دارای صفت حبّ و بغض هستند و اصل این دو هیجان، بالفطره در وجود همه انسان‌ها وجود دارد، اما وجه تمایز انسان‌های نیک از انسان‌های بد در این است که نسبت به چه چیزی محبّت دارند و یا نسبت به چه چیزی بغض و عداوت داشته و از آن متنفرند! متعلّق حبّ در دو مورد فطری است؛ اول نسبت به حبّ ذات، یعنی هر انسانی ذاتاً خودش را دوست دارد، البته با توجه به این که وجود ما از خدا است، در نهایت این دوستی امتداد پیدا کرده و به دوستی با خدا منجر می‌شود. مورد بعدی که فطری است حبّ به کمال و جمال است که این مورد هم با توجه به این که کامل‌ترین و زیباترین موجود خداوند متعال است، در صورتی که با شناخت خداوند متعال همراه شود، منجر به محبّت او می‌شود (معن، ۱۳۷۰: ۱۴۰)؛ به‌طور کلی می‌توان گفت متعلّق محبّت باید خداوند باشد، البته این به معنای انکار دوستی با مؤمنان و... نیست، بلکه مراد این است که دوستی با مؤمنان و... هم در طول دوستی با خدا است. متعلّق بغض هم باید غیرخدا باشد. در این جا هر چه غیرخدا است، به دنیا تعبیر می‌شود.

۳-۲. تعلق گرفتن حبّ به خداوند متعال

آیات و روایات پر از مضامین و دستورات در مورد محبّت به خداوند متعال است. در روایات ما سه گونه تعبیر درباره محبّت خداوند متعال به کار رفته است: ۱- حبّ الله، ۲- حبّ لله و ۳- حبّ فی الله که در واقع مورد اول دوستی خداوند و دو مورد بعد دوستی غیرخدا، به خاطر خدا است. در واقع دوستی خداوند یعنی دوستی خوبی‌ها و ارزش‌ها، اخلاق و کمال؛ زیرا خداوند کامل‌ترین و زیباترین موجود است و این گونه است که محبّت به خدا

محرّکی بزرگ در انجام افعال اخلاقی است؛ زیرا کسی که خداوند را دوست دارد سعی می‌کند تا می‌تواند موجبات رضایت او را فراهم آورد و رضایت خداوند هم در انجام اعمال صالح است. در آیات بسیاری با اشاره انسان را به محبت خداوند دعوت کرده است؛ برای مثال، با ذکر نعم الهی به انسان یادآور می‌شود که باید خداوند را دوست بدارد؛ چرا که تمام نعمت‌های انسان از او است. در آیاتی هم به این مطلب تصریح شده است؛ مانند آیه ۱۶۵ سوره بقره که تصریح می‌فرماید کسانی که ایمان دارند محبت بیشتری نسبت به خداوند دارند: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرُونَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ﴾ (بقره: ۱۶۵)؛ بعضی از مردم، معبودهایی غیر از خداوند برای خود انتخاب می‌کنند و آن‌ها را همچون خدا دوست می‌دارند. اما آن‌ها که ایمان دارند، عشقشان به خدا (از مشرکان نسبت به معبودهاشان) شدیدتر است و آن‌ها که ستم کردند (و معبودی غیر خدا برگزیدند)، هنگامی که عذاب (الهی) را مشاهده کنند، خواهند دانست که تمام قدرت، از آن خدا است و خدا دارای مجازات شدید است (نه معبودهای خیالی که از آن‌ها می‌هراسند)؛ همچنین در آیه دیگری از قرآن در حالی که قومی را ستایش می‌کند، یکی از ویژگی‌های آن قوم را محبت به خداوند متعال معرفی می‌کند: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (مائده: ۵۴)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، هر کس از شما از آیین خود بازگردد، (به خدا زبانی نمی‌رساند)؛ خداوند جمعیتی را می‌آورد که آن‌ها را دوست دارد و آنان (نیز) او را دوست دارند، در برابر مؤمنان متواضع و در برابر کافران سرسخت و نیرومندند؛ آن‌ها در راه خدا جهاد می‌کنند و از سرزنش هیچ ملامت‌گری هراس ندارند. این، فضل خدا است که به هر کس بخواهد (و شایسته ببیند) عطا می‌کند و (فضل) خدا وسیع و خداوند دانا است.

امیر مؤمنان علیه‌السلام در قسمتی از مناجات شعبانیه می‌فرماید: «وَيَا غَايَةَ آمَالِ الْمُحِبِّينَ أَسْأَلُكَ حُبَّكَ وَحُبَّ مَنْ يُحِبُّكَ وَحُبَّ كُلِّ عَمَلٍ يُوَصِّلُنِي إِلَى قُرْبِكَ وَأَنْ تَجْعَلَكَ أَحَبَّ إِلَيَّ بِمَا سَوَّأْتُكَ» (مجلسی، ۱۳۶۳، ۹۱: ۱۴۹)؛ ای نهایت آرزوی عارفان، از تو دوستی تو، دوستی هر کسی که تو را دوست دارد و دوست داشتن هر عملی که من را به قرب تو می‌رساند، تقاضا می‌کنم و این که خودت را برای من دوست‌داشتنی‌تر از غیر خود قرار دهی.

همچنین ایشان در قسمتی از خطبه وسیله^۱ می‌فرماید: «طوبی لمن أخلص لله عمله وعلمه وحبّه وبُعصه وأخذه وتركه وكلامه وصمته وفعله وقوله» (مجلسی، ۱۳۶۳، ۷۴: ۲۸۹)؛ خوشا به حال کسی که عمل و علم، دوستی و دشمنی، گرفتن و رها کردن، سخن و سکوت و فعل و قولش را برای خدا خالص کند. خوش به حال کسی که حبّ و بغضش برای خدا باشد:

۳-۳. تعلق گرفتن بغض به دنیا

در آیات و روایات بسیاری حبّ دنیا مذموم شمرده شده است تا جایی که در بعضی از روایات، محبّت به دنیا ریشه تمام گناهان و اشتباهات دانسته شده است. در واقع کسی که محبّت به دنیا دارد، دنیا عامل حرکت و انگیزه او می‌شود و چون در مواردی به طور قطع تعارض بین خواسته‌های دنیایی و وظایف اخلاقی پیش می‌آید، چنین شخصی در این موارد از صراط مستقیم منحرف شده و وظایف اخلاقی‌اش را انجام نخواهد داد.

در بعضی از آیات قرآن، خداوند متعال زندگی دنیا را زینتی برای کافران معرفی کرده است (بقره: ۲۱۲). در آیات دیگری می‌فرماید که زندگی دنیا و امور دنیایی برای همه انسان‌ها زینت داده شده است، ولی آنچه نزد خداوند هست، بهتر است (آل عمران: ۱۵ و ۱۶؛ اعراف: ۱۶۹؛ یونس: ۵۸؛ قصص: ۶۰ و ۶۱). در آیات دیگر قرآن کریم خداوند متعال دنیا را عامل فریب و گمراهی انسان‌ها معرفی می‌کند (انعام: ۳۲؛ یونس: ۸۸؛ ابراهیم: ۳)؛ همچنین در آیات دیگر می‌فرماید که فرجام کسانی که به دنیا گرویده‌اند، آتش و جهنم است؛ مانند آیات ﴿رُزِقَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِصَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَ حُسْنِ الْمَالِ﴾ (آل عمران: ۱۴)؛ محبّت امور مادی، از زنان و فرزندان و اموال هنگفت از طلا، نقره، اسب‌های ممتاز، چهارپایان و زراعت، در نظر مردم جلوه داده شده است (تا در پرتو آن، آزمایش و تربیت شوند؛ ولی) این‌ها (در صورتی که هدف نهایی آدمی را تشکیل دهند) سرمایه زندگی پست (مادی) است و سرانجام نیک (و زندگی والا و جاویدان) نزد خدا است و ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَهَوٌّ وَلَكِنَّ الْأَخْرَةَ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (انعام: ۳۲)؛ زندگی دنیا، چیزی جز بازی و سرگرمی نیست! و سرای آخرت، برای آن‌ها که پرهیزگارند، بهتر است. آیا نمی‌اندیشید؟!

۱- از خطبه‌های منسوب به امام علی^(ع) است که هفت روز پس از وفات پیامبر اسلام^(ص) در مدینه ایراد شد و به جهت سخن گفتن از «وسیله»، به خطبه وسیله مشهور شده است.

در روایات بسیاری هم به این که دنیا سبب گمراهی انسان و دور شدن او از مسیر صحیح است، اشاره شده است. در روایات زیادی، دنیا ریشه تمام گناهان دانسته شده است (کلینی، ۱۳۶۶، ۲: ۳۱۵). علامه مجلسی در بحارالانوار ذیل روایتی که ریشه تمام اشتباهات را محبت به دنیا می‌داند، می‌فرماید: «این که محبت به دنیا ریشه تمام اشتباه‌های دانسته شده است به این علت است که تمام خصلت‌های شر در حب دنیا پیچیده شده است و تمام ذمائم قوه شهویه و غضبیه در ذیل میل به دنیا مندرج است (مجلسی، ۱۳۶۳، ۷۰: ۷)؛ بنابراین این دنیا است که منشأ تمام اشتباه‌های است. ایشان در ادامه بیان می‌کند که راه خلاصی از حب دنیا، تنها این است که علم به زشتی‌های دنیا و منافع آخرت را در وجود خود تقویت کنیم و با تصفیه نفس، در راه تعدیل قوه شهویه و غضبیه بکوشیم.

تعداد روایات در باب مذمت دنیا بسیار زیاد است و حتی در کتاب‌های معروف حدیثی شیعه و سنی بابی به مذمت دنیا اختصاص داده شده است که ذکر همه آن‌ها از حوصله این پژوهش خارج است و برای اطلاع از آن‌ها باید به کتب حدیثی موجود مراجعه کرد. در اینجا تنها به دو مورد اشاره می‌شود. امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید: «رَأْسُ كُلِّ خَطِيئَةٍ حُبُّ الدُّنْيَا» (کلینی، ۱۳۶۶، ۲: ۳۱۵)؛ محبت به دنیا ریشه تمام گناهان است؛ همچنین از امام سجاده^(ع) پرسش شد که کدام عمل نزد خدا عزوجل بهتر است؟ در پاسخ فرمود: هیچ عملی بعد از معرفت خداوند عزوجل و معرفت رسول خدا، بهتر از بغض دنیا نیست. به راستی برای آن تیره‌های بسیار است و برای گناهان هم تیره‌های بسیار است، نخست چیزی که برای آن، خدا نافرمانی شد، کبر و بزرگ‌منشی است که نافرمانی شیطان است، هنگامی که سر باز زد و بزرگی به خود بست و از کافران گردید و دیگر، حرص است که گناه آدم و حوا است، هنگامی که خدا عزوجل به آن‌ها فرمود «بخورید از هر جا خواهید و نزدیک این درخت نروید تا از ستمکاران شوید» (بقره: ۲۵) و آن‌ها از چیزی که بدان نیازی نداشتند برگرفتند و این حرص در نژاد آن‌ها تا روز قیامت به جا ماند و این برای آن است که بیشتر چیزی که آدمی زاده می‌جوید آن است که بدان نیازی ندارد، سپس حسد است که گناه پسر آدم است، هنگامی که به برادرش حسد برد و او را کشت و از این حب زنان، حب دنیا، حب ریاست، حب راحت [طلبی]، حب سخنوری و حب آقایی و ثروتمندی منشعب گردید و هفت خصلت شدند. همه در حب دنیا گرد آمدند و پیغمبران و دانشمندان پس از دانستن آن گفتند که دوستی دنیا رأس هر گناهی است. دنیا دو تا است، یکی برای رفع ضرورت زندگی و دیگر

دنیای ملعون و نفرین شده است (کلینی، ۱۳۶۶، ۲: ۳۱۶).

با توجه به آیات و روایات مذکور، این نکته استفاده می‌شود که انسانی که قلبش از محبت به دنیا مملو باشد، نیروی محرکه خود را برای انجام اعمال خیر از دست می‌دهد و برعکس در وجود او محرکی قوی برای انجام اعمال شر به وجود می‌آید. همچنین باید به این نکته دقت کرد که آنچه از آن نهی و مذمت شده است، محبت و حرص نسبت به دنیا و امور مادی و دنیوی است، وگرنه در مقابل، آیات و روایاتی هست که ما را به استفاده از زینت‌های الهی‌ای که خداوند در این دنیا برای ما قرار داده است، دعوت می‌کند. همچنین در روایات دیگری، به آباد کردن دنیا دعوت شده است که این خود نشان می‌دهد که دنیا به خودی خود بد نیست، ولی باید مراقب بود که شیفته و فریفته آن نشویم.

۳-۴. ضرورت همراهی حبّ و بغض برای ایجاد انگیزش اخلاقی

بحث همراهی حبّ و بغض در منابع اسلامی را می‌توان ذیل مبحث تولّی و تبرّی جست‌وجو کرد. تولّی و تبرّی، دو اصل مهم در دین اسلام است که هم در آیات و هم در روایات منعکس شده است. در واقع تولّی همان دوستی با خدا و دوستان خداوند و تبرّی، دشمنی با دشمنان خدا است. بنابراین به نحوی می‌توان تولّی را بر حبّ و تبرّی را بر بغض منطبق کرد. با توجه به این که آیات و روایات مربوط به دوستی و محبت را ذکر کردیم، در این جا نگاه کوتاهی به آیات و روایات مربوط به تبرّی انداخته می‌شود.

در قرآن کریم در مواردی بحث دشمنی و بغض با دشمنان خدا و پیامبر مطرح شده است که در این جا یک آیه ذکر می‌شود: **(لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ...)** (مجادله: ۲۲)؛ هیچ قومی که به خدا و روز رستاخیز ایمان دارند را نمی‌یابی که با دشمنان خدا و رسولش دوستی کنند، هر چند پدران یا فرزندان یا برادران یا خویشاوندانشان باشند.

در روایات هم در موارد متعددی به این اصل تأکید شده است که به ذکر یک مورد بسنده می‌شود: **«أَمْرًا رَسُولُ اللَّهِ أَنْ نَلْقَى أَهْلَ الْمَعَاصِي بُجُودٍ مُكْفَهَرَةٍ»** (عاملی، ۱۳۶۷، ۱۱: ۴۰۹)؛ پیامبر خدا به ما فرمان داده است که با گنه کاران با چهره گرفته روبه‌رو شویم.

در نتیجه، می‌توان گفت همان گونه که محبت می‌تواند محرکی برای انجام اعمال خیر باشد. بغض هم می‌تواند وسیله‌ای برای ایجاد انگیزه نسبت به دفع افعال شر باشد و اصلاً وجود

بغض ضروری است. اگر ما نسبت به افعال شر و انسان‌های شرور هیچ‌گونه بغضی نداشته باشیم، انگیزه خود برای دوری از شرور را از دست می‌دهیم. باید دقت کنیم که در این مسیر، راه افراط و تفریط را پیش نگیریم، نه مانند برخی از فرقه‌های مسلمان، جانب افراط را در بغض پیش بگیریم و نه مانند برخی از مکاتب غیراسلامی قائل به این شویم که باید نسبت به همه کس با محبت برخورد کرد. مسیر صحیح از نظر دین اسلام راه وسط و اعتدال است؛ یعنی باید هم دوستی و هم دشمنی باشد؛ ولی باید اعتدال را در هر دو مورد رعایت کرد.

۴- آثار و پیامدهای حبّ و بغض صحیح

با توجه به آنچه گفته شد که حبّ صحیح همان حبّ الله، حبّ لله و حبّ فی الله است و بغض هم باید به خاطر خدا باشد، در اینجا آثار حبّ و بغض به خاطر خداوند بیان می‌شود. حبّ به خاطر خداوند پیامدها و آثار زیادی دارد که در ادامه به پنج اثر آن اشاره می‌شود.

۱-۴. اطاعت از خدا و استقامت در راه او

این اثر، مهم‌ترین اثر عملی حبّ خداوند متعال است. کسی که خداوند متعال را دوست دارد، به طور قطع از دستورات او اطاعت خواهد کرد؛ چراکه عاشق به دنبال این است که موجبات رضایت محبوب خود را فراهم آورد و رضایت محبوب هم در امتثال اوامر او حاصل می‌شود. با توجه به این که طبق آیات قرآن، اطاعت از دستورات پیامبر همان اطاعت از خداوند است. اگر خداوند را دوست دارید باید از دستورات پیامبر اطاعت کنید. خداوند متعال در آیه ۳۱ سوره آل عمران می‌فرماید: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (آل عمران: ۳۱)؛ بگو: اگر خدا را دوست می‌دارید، از من پیروی کنید! تا خدا (نیز) شما را دوست بدارد و گناهانتان را ببخشد و خدا آمرزنده مهربان است.

در روایتی از امام صادق علیه‌السلام می‌خوانیم که اگر کسی خداوند را دوست داشته باشد، معصیت او را انجام نمی‌دهد: «آیا اظهار محبت الهی می‌کنی؛ در حالی که معصیت او را انجام می‌دهی؟! به جانم قسم که این بدعت در فعل است. اگر دوستی و محبت واقعی راست بود، به طور قطع از خداوند اطاعت می‌کردی، چراکه انسان عاشق مطیع محبوب خود است»^۱ (معن، ۱۳۷۰: ۱۴۱).

۱- تعصی الإله و أنت تظهر حبه هذا لعمری فی الفعال بدیع لو کان حبك صادقا لأطعته إن المحب لمن أحب مطیع.

۲-۴. راضی بودن در برابر خواست خداوند متعال

این اثر که در آیات و روایات ما از آن به رضای در مقابل قضای الهی تعبیر شده است، پیامدی بسیار مهم است که بر محبت الهی مترتب می‌شود. کسی که خداوند را دوست دارد، هر چه که خدا برای او مصلحت بداند - هر چند در ظاهر بسیار برای او سخت باشد - را می‌پذیرد. امام حسین در لحظات آخر عمر خود در روز عاشورا با آن همه مصیبت‌های شدید و عظیم باز به خداوند متعال عرض می‌کند: «خداوندا به رضایت تو راضی‌ام و در مقابل قضای تو تسلیم هستم.» (مقرم، ۱۳۸۳: ۳۵۷)

یکی از ویژگی‌های حزب‌الله این است که آن‌ها از خدا و خداوند هم از آن‌ها راضی هستند. خداوند متعال در بیان ویژگی‌های حزب‌الله می‌فرماید: «رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (مجادله: ۲۲)؛ خدا از آن‌ها خشنود است و آنان نیز از خدا خشنودند. آن‌ها «حزب‌الله» هستند. بدانید که «حزب‌الله» پیروز و رستگار است.

۳-۴. انس با خداوند و دوست داشتن ذکر و یاد او

انسان عاشق دوست دارد همواره در کنار محبوبش باشد، با او سخن بگوید، با او خلوت کند، با او درد دل کند و به طور کلی به هر صورتی که شده است احساس قرب به او داشته باشد. امام حسین علیه‌السلام در شب عاشورا وقتی مشاهده می‌کند که لشکر دشمن آماده جنگ شده است، از آن‌ها یک شب را مهلت می‌گیرد تا با خداوند راز و نیاز کند و می‌فرماید که من نماز، دعا، تلاوت قرآن و ذکر خداوند را دوست دارم (مجلسی، ۱۳۶۳، ۴۴: ۳۹۲). شیخ مفید در الارشاد نقل می‌کند که امام کاظم علیه‌السلام هنگامی که در زندان بود، زیاد این دعا را تلاوت می‌فرمود: «اللَّهُمَّ أَنْتَ تَعَلَّمْنِي كُنْتُ أَسْأَلُكَ أَنْ تُفَرِّغَنِي لِعِبَادَتِكَ»؛ خداوندا تو می‌دانی که من از تو تقاضا کردم که وقت من را برای عبادت خودت خالی گردانی. سپس می‌گوید حضرت بیشتر روزها روزه بود و معمولاً در محراب عبادت بود. تمام شب را مشغول به نماز، دعا، قرائت قرآن، شب‌زنده‌داری و.. بود (مفید، ۱۳۷۱، ۲: ۲۴۰).

۴-۴. دوستی با دوستان خدا و مؤمنان

نمی‌شود انسان کسی را دوست داشته باشد، ولی نسبت به دوستان او محبتی نداشته باشد؛ زیرا اولاً همان‌طور که گفته شد عاشق به دنبال کسب رضایت محبوب خود است و رضایت محبوب در این است که با دوستان او دوستی کنی و ثانیاً معمولاً بین دوستان وجوه اشتراک

فراوانی وجود دارد و هر چیزی که باعث شده است انسان کسی را دوست بدارد، سبب دوست داشتن دوست‌های او نیز می‌شود. خداوند متعال در توصیف یاران پیامبر گرامی اسلام می‌فرماید با یکدیگر مهربان هستند. ﴿وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ...﴾ (فتح: ۲۹)؛ و کسانی که با او هستند در برابر کفار سرسخت و شدید و در میان خود مهربانند.

۴-۵. محبت متقابل خداوند به بندگان

شاید بزرگ‌ترین اثر و پاداش محبت انسان به خداوند این باشد که متقابلاً خداوند متعال هم آن‌ها را دوست خواهد داشت. خداوند در قرآن دوستی خویش را به صراحت نسبت به مجاهدان، نیکوکاران، بسیار توبه‌کنندگان، پرهیزگاران، عدالت‌پیشگان، صابران، پاکان و مطهران و توکل و اعتمادکنندگان به پروردگار، اعلام می‌دارد (صف: ۴؛ بقره: ۱۹۵ و ۲۲۲؛ آل عمران: ۷۶، ۱۴۶ و ۱۵۹؛ مائده: ۴۲؛ توبه: ۱۰۸) و «قل ان کنتم تحبون الله فاتبعونی یحبکم الله» (آل عمران: ۳۱)؛ بگو اگر خدا را دوست می‌دارید (عاشق خدا هستید)، از من پیروی کنید تا او نیز شما را دوست بدارد (عاشق شما شود).

نتیجه‌گیری

یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که هیجان‌های انسانی در ایجاد انگیزش اخلاقی دارای اهمیت هستند. در این میان، نقش دو هیجان حبّ و بغض اهمیت ویژه‌ای دارد. این مطلب هم از آیات قرآن کریم و روایات و هم از روش تربیتی قرآن کریم و روشی که اهل بیت برای تربیت استفاده می‌کردند، استفاده می‌شود؛ همچنین دانش روز روان‌شناسی آن را تأیید می‌کند. حبّ و بغض برای این که انگیزش اخلاقی ایجاد کند، باید شرایطی را دارا باشد؛ از جمله این که آن‌ها باید به خداوند تعلق بگیرند؛ یعنی انسان‌ها هر چه دوست دارند، برای خداوند دوست بدانند و از هر چه نفرت دارند، برای خداوند نفرت داشته باشند. از طرف دیگر، این دو هیجان باید با هم همراه باشند تا بتوانند انگیزش اخلاقی ایجاد کنند. وجود یکی از این دو به تنهایی، نه تنها انگیزشی برای فعل اخلاقی ایجاد نمی‌کند، بلکه می‌تواند سبب بسیاری از شرور باشد. در صورتی که حبّ و بغض صحیح باشد و ویژگی‌های مورد نیاز را دارا باشد، پیامدهای مثبتی در بردارد؛ از جمله اطاعت از خدا و استقامت در راه او، راضی بودن در برابر خواست خداوند متعال، انس با خداوند و دوست داشتن ذکر و یاد او، دوستی با دوستان خدا و مؤمنان و محبت متقابل خداوند به بندگان.

فهرست منابع

* قرآن کریم

- ۱- ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۶۳)، من لایحضره الفقیه، قم، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ۲- ابن مسکویه، احمد بن محمد، (۱۳۶۶)، تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، قم، انتشارات بیدار.
- ۳- ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۳۷۴)، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت، دار صادر.
- ۴- ارفع، کاظم، (۱۳۷۳)، اخلاق در قرآن، تهران، انتشارات فیض کاشانی.
- ۵- انصاریان، حسین، (۱۳۶۸)، فروغی از تربیت اسلامی، تهران، انتشارات مفید.
- ۶- جمعی از نویسندگان، (۱۳۸۴)، موسوعه نضرة النعیم فی مکارم اخلاق الرسول الکریم صلی الله علیه و سلم، جده، انتشارات دار الوسیلة.
- ۷- حرعاملی، محمد بن حسن، (۱۳۶۷)، تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، قم، انتشارات موسسه آل البیت علیهم السلام.
- ۸- حیدری کمال، (۱۳۸۴)، بحوث فی علم النفس فلسفی، قم، انتشارات دار فراقده.
- ۹- دکامی، محمد جواد و اسلامی اردکانی، سیدحسن، (۱۳۹۳)، «حَبَّ و عشق الهی و نقش آن در انگیزش اخلاقی از دیدگاه ابو حامد غزالی»، نشریه پژوهش های اخلاقی، ش ۱۷، ص ۴۱-۵۵.
- ۱۰- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۳۷۴)، مفردات الفاظ القرآن، بیروت، انتشارات دارالشمیة.
- ۱۱- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۶۵)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو.
- ۱۲- طریحی، فخر الدین بن محمد، (۱۳۷۵)، مجمع البحرین، چاپ سوم، تهران، مرتضوی.
- ۱۳- علی بن موسی، ابن طاووس، (۱۳۶۵)، فلاح السائل، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- ۱۴- غزالی طوسی، محمد بن محمد، (۱۳۹۲)، احیاء علوم الدین، تهران، انتشارات شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۱۵- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، (۱۳۷۳)، القاموس المحیط، چاپ اول، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- ۱۶- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، (۱۳۷۵)، المحجۀ البیضاء فی تهذیب الاحیاء، چاپ چهارم، قم، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ۱۷- قرائتی، محسن، (۱۳۸۶)، گناه شناسی، تهران، انتشارات مرکز فرهنگی درس هایی از قرآن.
- ۱۸- قزوینی، محمدحسن بن محمد معصوم، (۱۳۸۰)، کشف الغطاء عن وجوه مراسم الإهتداء، قم، انتشارات کنگره بزرگداشت محققان ملا مهدی و ملا احمد نراقی.
- ۱۹- کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۶)، الکافی، تهران، انتشارات دار الکتب الاسلامیة.
- ۲۰- کوثری، یدالله، (۱۳۸۶)، «حَبَّ و بغض در تحلیلی روان شناختی با نگاهی به آیات و روایات»، معرفت، ش ۱۱۲، ص ۱۲۵-۱۴۲.
- ۲۱- مارشال ریو، جان، (۱۳۸۷)، انگیزش و هیجان، ترجمه: یحیی سیدمحمدی، تهران، نشر ویرایش.

- ۲۲- مجلسی، محمد باقر، (۱۳۶۳)، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار ائمه الاطهار، چاپ اول، بیروت، انتشارات دار احیاء التراث العربی.
- ۲۳- مصطفوی حسن، (۱۳۸۸)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، چاپ سوم، بیروت، دارالکتب العلمیه، مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.
- ۲۴- معن، حسین، (۱۳۷۰)، نظرات فی الاعداد الروحی، لبنان، انتشارات مؤسسه العارف للمطبوعات
- ۲۵- مفید، محمد بن محمد، (۱۳۷۱)، الإرشاد فی معرفه حجج الله علی العباد، چاپ اول، قم، انتشارات کنگره شیخ مفید.
- ۲۶- مقرر، عبدالرزاق، (۱۳۸۳)، مقتل الحسین (ع)، بیروت، مؤسسه الخرسان للمطبوعات.
- ۲۷- مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۸۵)، اخلاق در قرآن، قم، انتشارات مدرسه الإمام علی بن ابی طالب (علیه السلام).
- ۲۸- موسوی خمینی، روح الله، (۱۳۸۰)، شرح چهل حدیث، چاپ بیست و چهارم، قم، انتشارات مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- ۲۹- وجدانی، فاطمه، (۱۳۹۵)، «تدوین الگوی منابع انگیزش اخلاقی در قرآن (بر اساس تفسیر المیزان)»، فصلنامه علوم تربیتی از دیدگاه اسلام، ش ۷، ص ۵-۲۰.
- ۳۰- هیلگارد، ارنست و دیگران، (۱۳۹۹)، زمینه روان شناسی، چاپ چهلیم، ترجمه: محمدنقی براهنی و دیگران، تهران، انتشارات رشد.

REFERENCES

* The Holy Quran

- 1- Ibn Babawaih, Muhammad ibn Ali (Sheikh Saduq), (1413 A.H), Man la Yahzuruhu'l Faqeeh, Qom, Jamia al-Mudarrisin Publications.
- 2- Ibn Miskawayh, Ahmad bin Muhammad, (1413 A.H), Tahzibu'l Akhlaq and Tathiru'l A'raq, 1st Edition, Qom, Bidar.
- 3- Ibn Manzur, Muhammad ibn Mukram, (1374), Lisan al-Arab, 3rd Edition, Beirut, Dar Sader.
- 4- Arfa, Kazem, (1373), Ethics in the Quran, Tehran, Feyz Kashani Publications.
- 5- Ansarian, Hossein, (1989), A Light from Islamic Education, Tehran, Mofid Publications.
- 6- A group of writers, (1384), Encyclopedia of Nadrat al-Naeem fil Makarim Akhlaq al-Rasul al-Karim (S.A.A), Jeddah, Dar Al-Waseela Publications.
- 7- Hurr al-Amoli, Muhammad ibn Hasan, (1367), Tafsil Wasail al-Shia ila Tahsil Masail al-Sharia, Qom, Publications of the Institute of Alu'l-Bayt (A.S).
- 8- Heidari, Kamal, (2005), Buhuth fil Ilm al-Nafs al-Falsafi, Qom, Faraqid Publications.
- 9- Dekami, Mohammad Javad and Islami Ardakani, Seyed Hassan, (2014), Divine love and its role in moral motivation from the perspective of Abu Hamed Ghazali, Journal of Ethical Research, Vol. 17, pp. 41-55.
- 10- Ragheb Isfahani, Hussein Ibn Mohammad, (1374), Mufradat Alfaz al-Quran, Beirut, Dar al-Shamiya Publications.
- 11- Tabarsi, Fazl Ibn Hassan, (1365), Majma 'al-Bayan fi Tafsir al-Quran, Tehran, Naser Khosrow Publications.
- 12- Tarihi, Fakhruddin bin Muhammad, (1375), Majma al-Bahrain, 3rd Edition, Tehran, Mortazavi.
- 13- Ali Ibn Musa, Ibn Tawus, (1365), Falah al-Sa'il, Qom, Publications of the Office of Islamic Propaganda of the Seminary of Qom.
- 14- Ghazali Tusi, Mohammad Ibn Mohammad, (2013), Ihya Olum al-Din, Tehran, Scientific and Cultural Publishing Company.
- 15- Firoozabadi, Mohammad Ibn Yaqub, (1373), Al-Qamoos Al-Mohit, 1st Edition, Beirut, Dar Al-Kitab Al-Ilmiyyah.
- 16- Faiz Kashani, Mohammad Ibn Shah Morteza, (1375), Al-Mahajjat al-Bayda fi Tahzib al-Ahya, 4th Edition, Qom, Publications of Jamia al-Modarresin of Hawza.
- 17- Qiraati, Mohsen, (2007), Sinology, Tehran, Cultural Center Publications of Lessons from the Quran.
- 18- Qazvini, Mohammad Hasan ibn Mohammad Masoom, (2001) Kashf al-Ghta' an Wijooth Marasim al-Ihtida', Qom, Commemoration Congress of the Researchers Molla Mahdi and Molla Ahmad Naraq.
- 19- Kolaini, Mohammad Ibn Yaqub, (1366), Al-Kafi, Tehran, Dar Al-Kutub Al-Islamiya Publications.
- 20- Kowsari, Yadollah, (2007), Love and Hatred in a Psychological Analysis with a Look at Verses and Hadiths", Ma'rifat, Vol. 112, pp. 125-142.
- 21- Marshall Rio, John, (2008), Motivation and Excitement, translated by: Yahya Seyed Mohammadi, Tehran, Virayesh Publishing.
- 22- Majlisi, Mohammad Baqir, (1363), Bahar al-Anvar Al-Jame'a li Durar A'imma al'Athar, 1st

Edition, Beirut, Dar Ihya Al-Tarath Al-Arabi.

23- Mustafawi Hasan, (1388), Al-Tahqiq fi Kalimat al-Quran al-Karim, 3rd Edition, Beirut, Dar al-Kitab al-Ilmiyya, Al-Mustafawi Publishing Center.

24- Ma'an, Hussein, (1370), Nazarat fi al-l'dad al-Ruhi, Lebanon, Al-Arif Institute Publications Press

25- Mofid, Mohammad Ibn Mohammad, (1371), Al-Irsahd fi Ma'rifeti Hujajillah ala'l Ibad, 1st Edition, Qom, Sheikh Mofid Congress Publications.

26- Muqram, Abdul Razzaq, (1383), Maqatal al-Hussein (AS), Beirut, Al-Khursan Foundation for Press.

27- Makarem Shirazi, Naser, (2006), Ethics in the Quran, Qom, School of Imam Ali Ibn Abi Talib (A.S) Publications.

28- Mousavi Khomeini, Ruhollah, (2001), Sharh of Forty Hadiths, 24th Edition, Qom, Imam Khomeini Publishing House.

29- Vejdani, Fatemeh, (2016), Development of a model of sources of moral motivation in the Qur'an (based on the interpretation of Al-Mizan), Quarterly Journal of Educational Sciences from the perspective of Islam, Vol. 7, pp. 5-20.

30- Hilgard, Ernest et al., (1399), Psychology, 40th Edition, translated by: Mohammad Naghi Baraheni et al., Tehran, Roshd Publications.



DOR: 20.1001.1.27833542.1400.1.1.5.3

POLITICAL EDUCATION IN THE QUR'AN WITH EMPHASIS ON THE PRINCIPLE OF RIGHT-CENTEREDNESS

(Received: 13 August 2021 / Accepted: 25 August 2021)

Parsa Hooshmand Motahar¹

ABSTRACT

One of the concerns of building a society is political education, which requires a change in vision, behavior and motivation. In fact, it is a victorious government that can grow the people on these three levels. Now, if it wants to achieve its goal, what axis should it base its first education program on and what plan should it have for training people in this field? In this article, based on the library method and analytical-descriptive approach, it is concluded that in order to strengthen national cohesion and resistance to foreign assaults, it is necessary for the government to focus its efforts on education based on rightness and in this regard, calling to the truth and testifying it, avoiding falsehoods, not remaining silent in the face of the oppressor, jihad as well as emigration should be the characteristics of political education.

KEYWORDS: Political Education, Right-Centeredness, Testify to the Truth, Jihad, Emigration

1- PhD Student, Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Principles of Religion, Tehran, Iran.
motahar.p@gmail.com

DOR: 20.1001.1.27833542.1400.1.1.5.3

تربیت سیاسی در قرآن با تأکید بر اصل حق محوری

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۵/۲۲ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۶/۳)

پارسا هوشمند مطهر^۱

چکیده

یکی از دغدغه‌های ساخت جامعه، تربیت سیاسی است که لازمه آن تغییر در بینش، رفتار و انگیزش است. در حقیقت، حاکمیتی پیروز است که بتواند مردم را در این سه سطح به رشد برساند. حال اگر بخواهد به هدف خود برسد، باید برنامه اول تربیتی خود را بر چه محوری قرار دهد و چه برنامه‌ای برای تربیت افراد در این زمینه داشته باشد. در این مقاله، بر اساس روش کتابخانه‌ای و رویکرد تحلیلی - توصیفی این نتیجه حاصل شده است که برای تقویت انسجام ملی و مقاومت در مقابل هجمه‌های خارجی لازم است که حاکمیت، همّت خود را بر تربیت حق‌محور قرار دهد و در این راستا دعوت و شهادت به حق، اجتناب از سخن باطل و کذب، عدم سکوت در مقابل ظالم، جهاد و هجرت باید شاخصه‌های تربیت سیاسی قرار گیرد.

واژگان کلیدی: تربیت سیاسی، حق‌محوری، شهادت به حق، جهاد، هجرت

مقدمه

از مهم‌ترین ارکانی که حین و پس از تشکیل جامعه مورد اهتمام واقع می‌شود، تربیت سیاسی افراد جامعه است. در این راستا، مبانی، روش‌ها و موانع تربیت سیاسی مسائلی است که باید بررسی شوند. ارائه یک تعریف صحیح و روشن از سیاست و به تبع آن، تربیت سیاسی به نحوی که مطابق با آیات قرآن کریم و سیره معصومان علیهم‌السلام باشد، کمک شایانی به مدل حکمرانی اسلامی می‌کند. این که آیا مطابق بسیاری از نظریه‌ها موضوع سیاست، قدرت است و یا این که خود قدرت تنها سببیت دارد، بحث مهم دیگری در سیاست است که پرداختن به آن وابسته به تعریف صحیح از تربیت سیاسی است.

در مبحث تربیت سیاسی نیز پرداختن به اولویّت‌ها و روش‌ها نیز از مباحث مهم است. با توجه به معنی تربیت که پروراندن استعدادها است و با توجه به ظرفیتهای وجودی انسان، پرداختن به تربیت سیاسی وی برای ساخت جامعه اسلامی و به دنبال آن تشکیل تمدن اسلامی نیز باید از اولویّت‌های پرورشی حکومت اسلامی باشد.

در راستای ارائه مقدمات مدل حکمرانی اسلامی و همچنین بررسی اولویت تربیت سیاسی از منظر قرآن کریم در این مقاله ضمن بررسی تعاریف مربوط به سیاست و تربیت، با این سؤال پاسخ داده شده است که حق‌محوری چه جایگاهی در تربیت سیاسی از منظر قرآن کریم دارد و چه روش‌هایی برای نهادینه کردن آن در قرآن پیشنهاد شده است؟ در این مقاله با جمع‌آوری کتابخانه‌ای و روش تحلیلی، ابتدا تمامی آیات سیاسی در قرآن کریم که ارتباط با مفهوم تربیت داشتند و سپس آیاتی که در تربیت حق‌محور تأثیرگذار هستند، استخراج شدند و پس از آن، با توجه به مفهوم تربیت سیاسی، تحلیل شدند و در هر موردی هم که لازم بود از سیره سیاسی امیر مؤمنان علی علیه‌السلام که در نهج البلاغه ذکر گردیده است، استفاده شده است.

برای تشخیص آیات سیاسی ابتدا در بخش تعریف، یک تعریف جامع ارائه شده است و سپس آیات انتخاب شده است؛ به صورت کلی بر اساس تعریف، معیارهای زیر برای استخراج آیات سیاسی در نظر گرفته شده است:

الف- مربوط به تنظیم روابط اجتماعی باشد؛

ب- مربوط به نحوه ارتباط با اهل کتاب باشد؛

ج- مربوط به نحوه ارتباط با کفار و مشرکان باشد؛

ه- در رابطه با جاری ساختن حق در جامعه و مقابله با باطل باشد.

در مورد پیشینه تحقیق می‌توان به برخی کتاب‌ها، پایان‌نامه‌ها و مقالات در این زمینه اشاره کرد؛ از جمله تربیت سیاسی در اسلام تألیف سیدمحمد رادمنش که بیشتر به مباحثی همچون جهاد، آزادی، تقویت حس نوع‌دوستی و وطن‌خواهی با دیدگاهی تربیتی پرداخته، ولی نظام منسجمی را ارائه نکرده است. پایان‌نامه کارشناسی ارشد «بررسی منابع و اصول تربیت اجتماعی از منظر قرآن و روایات»، نوشته یاسر ملک، مبانی تربیتی را فقط از منظر اعتقادی و عرفانی بررسی می‌کند که در آن نه نظام خاصی مشاهده می‌شود و نه روشی ارائه گردیده است. پایان‌نامه کارشناسی ارشد «بررسی و شناخت نظام تربیت اجتماعی در قرآن مجید»، نوشته حوا معتمدی برآبادی نیز برخی از مفاهیم تربیتی قرآن را بررسی کرده است که شامل مفاهیم کلی مانند صبر، نماز و مانند این‌ها می‌شود که پردازش کم و کلی بودن موضوع جهت بررسی در همه زمینه‌های اقتصادی، خانوادگی، سیاسی و فرهنگی، نقطه ضعف این تحقیق است. پایان‌نامه «روش‌های عملی تربیت سیاسی در سیره نبوی و علوی»، نوشته مهدی حاجی‌باباییان در مقطع کارشناسی ارشد که نظام خاصی ارائه نکرده است و محور تحقیق نیز در سیره نبوی و علوی است؛ هرچند برخی از روش‌هایی که در این رساله ذکر شده است، در آنجا نیز بدان‌ها پرداخته شده است. پایان‌نامه «الگوی تربیت اخلاقی مبتنی بر آموزه‌های امام سجاد^(ع)»، نوشته حسین مهدوی‌منش در مقطع کارشناسی ارشد که به ذکر مبانی، اهداف و روش‌ها بر اساس آموزه‌های امام سجاد^(ع) پرداخته است که در این اثر هم حرکت نظام‌مندی مشاهده نمی‌شود.

همچنین مقاله‌هایی نیز در ارتباط با موضوع مورد بحث به شرح ذیل به رشته تحریر درآمده‌اند؛ مانند مقاله «اصول و روش‌های تربیت دینی (با تکیه بر قرآن)» نوشته داراب کلایی، اصولی در قرآن را مانند توحید، تعبد عمل‌گرایی، اعتدال‌گرایی و روش‌های تربیتی از جمله روش الگودهی و الگوگیری، موعظه حسنه، روش نظارت‌مداری، بهره‌گیری از روش تشویق و تخویف را معرفی می‌کند. مقاله «تبیین مبانی و اصول تربیت اجتماعی در نهج‌البلاغه» نوشته سعید بهشتی و محمدعلی افخمی اردکانی به مبنای کرامت، تأثیرگذاری بر شرایط و تأثیرپذیری بر شرایط و مبنای حسن بر اساس سخنان گردآوری شده امیر مؤمنان علی علیه‌السلام در نهج‌البلاغه اشاره می‌نماید. مقاله «مبانی سیاسی قرآن کریم در تفاسیر»، نوشته غلامرضا بهروزی لک و مصطفی دهقانی فیروزآبادی، نحوه رفتار سیاسی در روابط

داخلی و خارجی، نحوه برخورد در سیاست‌های مالی و اقتصادی، شرط عدالت در رهبری و حکمرانی، تفکیک‌ناپذیری دین از سیاست، لزوم مشورت، حق مداری و عدالت گستر بودن سیاست‌های جنگی، فصل‌الخطاب بودن حرکت رهبر، عزت و آگاهی را بررسی می‌کند. در این مقاله نیز به مبحث حق‌مداری تنها در جهاد و برخوردهای فرامرزی پرداخته شده است. در هیچ‌یک از منابع فوق، ارتباط بین حق و تربیت سیاسی و نگاه نظام‌مند به این مسئله یافت نشد که این مقاله درصدد ارائه روش تربیتی و نگاه نظام‌مند به این مسئله در تربیت سیاسی است.

۱- مفهوم‌شناسی

۱-۱. تربیت

بر اساس نوع نگرش به انسان و در نظر گرفتن جایگاه وی تعاریفی از تربیت ارائه شده است؛ اگر انسان بما هو انسان و بدون جهت‌گیری خاصی در نظر گرفته شود، تربیت به معنای کشف استعدادها است؛ یعنی هر کس در هر زمینه‌ای که استعداد داشته باشد موفق شده و سریع‌تر به نتیجه می‌رسد. لازمه‌اش این است که نظام آموزشی به سمتی حرکت کند که استعدادها را کشف و شکوفا سازد که به تبع آن رشد و تکامل فرد و جامعه سرعت می‌یابد، در غیر این صورت استعدادها به تدریج تعطیل گشته و سرانجام بی‌حاصل می‌ماند (غزالی، بی‌تا، ۱: ۱۴۱ و ۲۰۱) و اگر انسان را همچون فارابی و بر اساس طرح مدینه فاضله که هر کس در آن به مقتضای جایگاه ویژه خود در نقشه جامع مدینه فاضله عمل می‌کند و اندیشه‌ای متناسب با جایگاه عملی خویش در این مجموعه دارد تا به برترین کمالات انسانی دست یابد در نظر گیریم؛ جهت‌گیری تعلیم و تربیت به این سمت است که هدایت بر عهده فیلسوف و حکیم است و هدف از آموزش دست‌یابی به سعادت و کمال اول در این دنیا و کمال نهایی در آخرت است؛ همچنین وی معتقد است سعادت واقعی آن است که در حقیقت، شخص پس از رسیدن به آن، غایتی دیگر را فرا روی خود نبیند و در جستجوی آن برنیاید (فارابی، بی‌تا: ۱۸۰). طبق چنین تعریفی تربیت امری حکیمانه و برای رسیدن به کمال نهایی است.

اگر انسان را همانند خواجه نصیرالدین طوسی با توجه به گرایش‌های درونی‌اش مورد مطالعه قرار دهیم، انسان دارای شئون وجودی گوناگون، توانایی‌ها، استعدادها و آمادگی‌های

متنوع است و در درون وی گرایش به خیر و شر و سعادت و شقاوت است و زمینه‌های صعود و سقوط در سرشت او نهاده شده است؛ به همین دلیل، به پرورش نیروها، هدایت گرایش‌ها و شکوفاسازی قوای خود نیازمند است تا برای وی کمال علمی و عملی حاصل گردد و به سعادت نهایی و قرب الهی دست یازد (خواجه نصیرالدین طوسی، بی تا: ۲۹-۳۰)؛ چنانچه تربیت را همانندابن مسکویه هدف محور مطالعه نماییم، هدف نهایی از تربیت انسان، توجّه، تشبّه، و تقرّب به حق تعالی است. مقصود از توجّه معرفت انسان درباره مبدأ حقایق جهان است که خود مراتبی دارد و بالاترین مرتبه آن یقین است و مراد از تشبّه، دوری از زشتی‌ها، اعم از صفات و افعال و اّتصاف به خوبی‌ها است؛ به گونه‌ای که انسان خداگونه و خلیفه خدا روی زمین گردد. مقصود از تقرّب، ارتقای رتبه وجودی است، به طوری که فیض دایم بر انسان نازل شود، انسان از اضطراب و نگرانی رهایی یابد، به اطمینان نایل آید، با پاکان و فرشتگان همنشین شود و به بهشت خداوندی وارد گردد (ابن مسکویه، ۱۴۱۳ق: ۲۷، ۳۶ و ۵۷-۶۰).

در تمام تعاریف دو نکته به چشم می‌خورد؛ اول این که انسان دارای استعدادهایی است فطری و برای تربیت چیز جدیدی به انسان ارائه نخواهد شد، بلکه همان استعدادهای خدادادی کشف و تقویت می‌گردند و توسط انسان کامل به سمت مطلوب هدایت می‌شود و دوم اینکه در همه تعاریف هدف سعادت و کمال نهایی و انسان کامل شدن در نظر گرفته شده است که لازمه آن رشد همه استعدادهای انسان به طور هماهنگ است؛ بنابراین تربیت را این گونه تعریف می‌کنیم: «کشف و رشد عادلانه همه استعدادهای فطری انسان، توسط پیامبر و یا جانشینان وی در جهت هدایت به سوی توحید». بدین ترتیب، تربیت دارای دو مرحله است: الف- شناسایی و کشف استعدادها و ب- پرورش و شکوفایی آن‌ها به وسیله هادی (انسان کامل).

۱-۲. سیاست

سیاست در لغت از ریشه «سَوَسَ، ساس» به معنای تیمار، تربیت و رسیدگی چهارپایان (موسی، ۱۹۲۹م، ۲: ۶۸۵؛ فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ۷: ۳۳۶)، قیام به اصلاح یک امر (طریحی، ۱۳۷۵، ۴: ۷۸؛ ابن سیده، بی تا، ۸: ۵۳۹؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ۸: ۳۲۲؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۶: ۱۰۸) و به عهده گرفتن امور مردم (مطری، بی تا، ۱: ۴۲۱) است.

انسان مدنی بالطبع است و برای پاسخ‌گویی به نیازهای فطری و رشد استعدادهايش، به زندگی اجتماعی نیاز دارد. اما اگر به صورت طبیعی رها باشد، بر حسب قدرت و حرص بیشتر

در تعدی به حقوق دیگران مانعی نخواهد یافت و در این بین، باید کسی باشد که به تدبیر امور بین افراد و اصلاح ارتباطات ایشان پردازد تا هر یک به رتبه‌ای که مستحق است، دست یابد، حق هر کسی داده شود و از تصرف در حقوق دیگران منع گردد. این تدبیر همان سیاست است (خواجه نصیرالدین طوسی، بی تا: ۲۱۰). بنابراین سیاست یعنی کشور، جامعه و مردم را با توجه به اهداف و نیازهای آن‌ها اداره کردن و به نیازهای آنان رسیدگی نمودن و جامعه را در مسیر درست قرار دادن. به همین سبب، به ائمه «ساسة العباد» خطاب می‌شود (مؤسسه آینده روشن، ۱۳۸۸، ۳: ۲۵۰).

سیاست الهی، معرفت حفظ شریعت در بین امت و احیای سنت در بین آن‌ها با استفاده از امر به معروف و نهی از منکر، اقامه حدود و اجرای احکام شریعت، ردّ مظالم، از بین بردن دشمن و دور کردن اشرار است (اخوان صفا، بی تا، ۱: ۲۷۳) در مسیری که حفظ نوع و بقای ایشان ممکن باشد (ابن خلدون، ۱۳۹۸: ۳۰۳). غرض علم سیاست خیر حقیقی و اعلی برای انسان است (ارسطو، بی تا، ۱: ۱۶۷) و این خیر حقیقی همان سعادت انسان است (ارسطو، بی تا، ۱: ۱۷۵؛ غزالی، بی تا: ۸۸)؛ همچنین فارابی می‌گوید سعادت خیر مطلق است و هر چیزی که در راه رسیدن به سعادت، انسان‌ها را یاری می‌دهد خیر است (فارابی، بی تا: ۵۰)؛ بنابراین سعادت را به خیر و خیر را به سعادت تعریف کرده است.

تا این جا تعریف علم سیاست از منظر برخی از دانشمندان صورت گرفت؛ اما بقیه تعاریف در قالب پاسخ بدین سؤال عرضه خواهد شد که در ایدئولوژی الهی و توحیدی چه ویژگی‌هایی وجود دارد که در دیگر ایدئولوژی‌ها و مکاتب نمی‌توان بدان دست یافت؟ مسئله نهایی علم سیاست دشواری تفاوت‌گذاری بین مفاهیم هنجاری و توصیفی یا تبیینی است. مفاهیم هنجاری را اغلب به عنوان ارزش‌ها توصیف می‌کنند ارزش‌هایی که اصول اخلاقی یا آرمان‌ها را باز می‌گویند و آن‌ها هم باید‌ها را مطرح می‌کنند. در این معنا ردیف بزرگی از مفاهیم سیاسی بار ارزشی دارند؛ مانند آزادی، عدالت، برابری، مدارا، و مانند آن‌ها. بنابراین ارزش‌ها یا مفاهیم هنجاری شکل‌های معینی از طرز رفتار را مطرح یا تجویز می‌کنند نه این که توصیف‌گر رویدادها و رخدادها باشند. در نتیجه، گاه دشوار است که ارزش‌های سیاسی را از اعتقادات اخلاقی، فلسفی و ایدئولوژیک کسانی که آن‌ها را مطرح می‌کنند، جدا و آزاد کرد (Heywood، ۲۰۰۴: ۴). سیاست را به عنوان اعمال قدرت یا اقتدار، روند تصمیم‌گیری جمعی، تخصیص منابع کمیاب، عرصه حیل و فریب یا دست‌کاری

فکری و مانند آن توصیف کرده‌اند. با این حال، در بیشتر این تعاریف شماری از موضوع‌ها و موارد شاخص ظاهر می‌شوند. در وهله نخست، سیاست یک فعالیت است. دوم، سیاست فعالیت اجتماعی است که از تعامل بین مردم و میان مردم پدیدار می‌شود. سوم، سیاست از گوناگونی و تنوع، از وجود ردیفی از عقاید، خواست‌ها، نیازها یا منافع زاده می‌شود. چهارم، این گوناگونی با تضاد پیوند تنگاتنگ دارند؛ به طوری که سیاست متضمن بیان عقاید متفاوت، رقابت بین هدف‌های متعارض یا برخورد منافع سازش‌ناپذیر است. جایی که توافق خود به خود یا هماهنگی طبیعی وجود داشته باشد، اثری از سیاست نمی‌توان یافت. سرانجام، سیاست درباره تصمیمات جمعی است که به صورتی برای گروه یا مردم الزام‌آورند. تضادها را از راه همین تصمیم‌ها حل و رفع می‌کنند؛ اما همین‌جا توافق نظریه‌ها به پایان می‌رسد و اختلاف‌نظرهای مهمی درباره تضادها و این‌که کجا و بین چه کسانی رخ می‌دهد و کدام تضادها را می‌توان سیاسی نامید، رخ می‌دهد (Heywood، ۲۰۰۴: ۵۲).

برخی از دانشمندان بر این باورند که اساس سیاست را حکمت و اخلاق تشکیل می‌دهد (فارابی، بی تا: ۴؛ ابن‌خلدون، ۱۳۹۸: ۳۰۳). از قدیمی‌ترین نظریات در باب سیاست، نظریه افلاطون است. وی معتقد است که حکومت باید در دست حکیم باشد. فلسفه عین سیاست است و برای داشتن سیاستی متعالی و رسیدن به مدینه فاضله باید به تعلیم و تربیت افراد و اداره‌کنندگان آینده آن توجه داشت. آنچه باعث به وجود آمدن شهروندان خوب می‌شود، تعلیم و تربیت و فداکاری در راه مدینه است. محبت و همکاری، مردم مدینه را به یکدیگر پیوند می‌دهد و جامعه را توانایی و نیرو می‌بخشد. وی راه جلوگیری از استبداد و خودکامگی در جامعه را احترام و عمل بر اساس قانون می‌داند (کویره، ۱۳۶۰: ۱۲، ۱۳ و ۱۱۷). برای اجرای کامل همه مفاهیمی که تا این‌جا ذکر گردید، نیاز به هدف است. این‌که چرا باید به دیگری محبت نمود؟ چرا در جامعه ایثار لازم است؟ ماکیاول بر این عقیده است که برای حفظ قدرت، حاکم و سیاستمدار می‌تواند از هر طریقی که بهتر به برقراری شهریاریش منجر می‌شود، اقدام کند و از آن‌جایی که رعایت مسائل اخلاقی در بسیاری از مواقع به نفع حاکمیت و حاکم نیست، استفاده از مفهوم مقابلش (مفاهیم غیراخلاقی) مناسب‌تر است (ماکیاولی، ۱۳۸۰: ۱۰۰-۱۱۰). بنابراین در سیاست ماکیاولی برخلاف سیاست افلاطون چه بسا ایثار و محبت در مواردی مذموم باشد؛ چراکه هدف حفظ حکومت است و نه پاس‌داشت خوبی‌ها.

ابن خلدون خواستار حکومتی است که با توجه به همه امیال و خواسته‌های انسانی و صفات رذیله و حمیده آن‌ها به طور نسبی و نه مطلق دارای نظامی معتدل باشد (ابن خلدون، ۱۳۹۸: ۱۴۱ و ۱۴۲).

درست است که سیاست رشته‌ای از امور اجتماعی است که موضوع آن حکومت، اجتماع، کیفیت اجرای قدرت سیاسی و نحوه تعیین یا انتخاب فرمانروایان جامعه است (علمی، ۱۳۴۴: ۵)، ولی در مبانی اسلامی بحث درباره کیفیت اجرای قدرت سیاسی است.

برنارد کریک درباره سیاست می‌گوید: «سیاست فعالیتی است که از طریق آن، منافع متفاوت واحد معینی از حکمرانی، با دادن سهمی از قدرت متناسب با اهمیت آن منافع در رفاه و بقای کل اجتماع است، حاصل می‌شود.» (Crick، ۲۰۰۰: ۲۱) در این منظر، پخش گسترده قدرت نکته اصلی سیاست است. کریک با پذیرش ناگزیر بودن درگیری، استدلال می‌کند که وقتی گروه‌های اجتماعی و شرکت‌ها، قدرت به دست می‌آورند راهی جز سازش ندارند. آن‌ها نمی‌توانند فقط از راه برخورد اقدام کنند. بدین دلیل، او سیاست را این چنین توصیف کرده است: «سیاست آن راه حل مسئله نظم است که سازش را می‌پذیرد و خشونت و اعمال زور را نمی‌پذیرد (Crick، ۲۰۰۰: ۳۰) و این همان چیزی است که در سیاست قرآنی و در سیره علوی نفی شده است. خداوند در قرآن می‌فرماید: ﴿وَدُّوا لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ﴾ (قلم: ۹)؛ آن‌ها دوست دارند نرمش نشان دهی تا آن‌ها (هم) نرمش نشان دهند (نرمشی توأم با انحراف از مسیر حق). ادهان به معنای روغن کاری است که بین دو سطح را نرم می‌کند. بدین معنا که در سیاست اسلامی عده‌ای تمایل دارند برای این که معارضه و اصطکاک با حکومت‌ها به وجود نیاید، دائماً با سازش کاری برخورد کنند. در سیره علوی نیز امیر مؤمنان علی علیه‌السلام می‌فرماید: «لَا يُقِيمُ أَمْرَ اللَّهِ سِجَانَهُ إِلَّا مَنْ لَا يُضَارِعُ وَلَا يُضَارَعُ وَلَا يُتَّبِعُ الطَّامِعَ» (سیدرضی، بی تا، ح ۱۱۰: ۴۸۸)؛ فرمان خدا را تنها کسی می‌تواند اجرا کند که سازش کار نباشد، به روش اهل باطل عمل نکند و پیرو فرمان طمع نگردد.

بیسمارک، صدراعظم آلمان گفته بود: «سیاست علم نیست، بلکه هنر است.» هنری که بیسمارک در ذهن داشت هنر حکومت کردن بود؛ یعنی اعمال نظارت از درون جامعه از راه اتخاذ و اجرای تصمیم‌های جمعی (Heywood، ۱۹۹۷: ۵). در این نظر نیز اعمال نظارت از درون جامعه اشاره به فریضه امر به معروف و نهی از منکر دارد، ولی سؤال در این تعریف این است که تصمیم‌های جمعی که اجرای آن به عنوان یک راهبرد مطرح شده است، مبتنی

بر چیست؟ آیا امری سلیقه‌ای و یا دارای اصول است و آن‌گاه این اصول مبتنی بر چیست؟ بدین ترتیب در تعاریفی که صورت گرفت، دو مسئله به وضوح به چشم می‌خورد. اول، در مبانی‌ای که خواست مردم و مفاهیم بر آن استوار است، برای همین سیاست عموم مردم در شریعت بر عهده امام و نبی گذاشته شده است؛ چراکه ریشه و محتوای سیاست تنها در مفهوم دین به درستی بنا نهاده شده است. امام رضا علیه‌السلام در صفات امام می‌فرماید: «عالمٌ بِالسِّيَاسَةِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۲۰۲) و در کلام دیگری نیز امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید که امر دین و امت به نبی واگذار شد تا بندگان را سیاست نماید (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۲۶۶). ابزار پیامبر، قرآن کریم و وحی است و هدفش نیز برقراری توحید است. دوم، در مال‌نگری آن است که تفاوت سیاست اسلامی با دیگر مکاتب در این دو امر کلیدی است. امیر مؤمنان علی علیه‌السلام خود به عنوان یک سیاستمدار اسلامی می‌فرماید: «وَاللَّهِ لَأَنْ أَيْدِيَ عَلِيٍّ حَسَبُكَ السَّعْدَانُ مُسَهَّدًا وَاجْرَفِي الْأَغْلَالَ مُصْقَدًا، أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَلْقَى اللَّهَ وَرَسُولَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ظَالِمًا لِبَعْضِ الْعِبَادِ وَغَاصِبًا لِبَعْضٍ مِنَ الْخَطَامِ...» (سیدرضی، بی‌تا، خ ۲۲۴: ۳۴۶)؛ به خدا سوگند، اگر شب را بر روی خارهای سخت سعدان به صبح آورم یا در غل و زنجیرم بسته و بکشند برایم محبوب‌تر از آن است که روز قیامت در حالی به دیدار خدا و پیامبرش بشتابم که به برخی از بندگانش ستم کرده و چیزی از حطام دنیا را به ناحق بر گرفته باشم.

این تفاوت دیدگاه اسلامی با نظر امثال ماکیاول در باب سیاست است. به عنوان جمع‌بندی، این تعریف از سیاست در اسلام قابل ارائه است: سیاست فعلی‌تی اجتماعی، دارای قدرت تدبیر امور مردم در راستای ایجاد عدالت بر اساس ارزش‌های مطرح‌شده در کتاب و سنت است که همت آن، پیروزی جبهه حق بر باطل و هدف آن، رساندن جامعه به سعادت - که همان هدایت و ایصال جامعه به صراط مستقیم است - است. بنابراین در سیاست اسلامی، خواست مردم مبتنی بر توحید و عدالت‌خواهی و هدف حکومت، سعادت‌خواهی در صراط مستقیم است.

۱-۳. تربیت سیاسی

با توجه به تعاریف مختلف از سیاست و تربیت، تعاریف مختلفی نیز از تربیت سیاسی ارائه شده است؛ تربیت سیاسی طرحی است که به ایجاد شخصیت عقلانی، منتقد، توانا در گفت‌وگوهای سازنده و توانمند در عملکردهایی که به بهبود هر چه بیشتر وضعیت می‌انجامد.

به این معنا، تقویت بینش انسان به صورتی که اهل نظر بوده، توانایی تحصیل و کسب بینش سیاسی را برای خود به ارمغان آورد که هدف از آن، پرداختن به رشد و گسترش روزافزون بینش و دیدگاه‌هایی است که در برگیرنده ارزش‌ها، اعتقادات، جهت‌گیری‌ها و عواطف سیاسی است؛ به صورتی که شخص نسبت به موضع‌گیری‌های سیاسی، قضایای محلی، منطقه‌ای و جهانی آگاه و مطلع باشد؛ همچنین بر فعالیت و مشارکت دقیق در صحنه‌های سیاسی و اجتماعی به طور کلی توانا باشد و نیز از اهداف آن، تقویت بنیه مشارکت سیاسی اسلام است؛ به نحوی که بر مشارکت و فعالیت سیاسی را در جامعه با احساس مسئولیت و داشتن شوق و علاقه برای ایجاد تغییر و تحول در تمام اشکال و عناوین موجود که به ایجاد تغییر و تحول بهتر بینجامد، قدرت و توانایی داشته باشد (محمدطحان، ۱۳۸۱: ۳۵).

تعریف دیگر، با نگاه پرورش استعداد و آماده شدن برای زندگی در جهان این چنین است: «تربیت سیاسی، پرورش فضایل، دانش و مهارت‌های مورد نیاز برای مشارکت سیاسی و آماده کردن اشخاص برای مشارکت آگاهانه در بازسازی آگاهانه جامعه خود است و اموری همچون تربیت شهروندان، گزینش رهبران سیاسی، ایجاد یک همبستگی سیاسی، حفظ قدرت سیاسی، اجتماعی کردن افراد برای نظام‌های سیاسی، نقد نظام سیاسی موجود و تربیت شهروندان جهانی از جمله اهدافی است که برای تربیت سیاسی ذکر می‌شود (الیاس، ۱۳۸۵: ۱۸۰).

در تعریف دیگر، با دیدگاه پرورشی و ارزشی آمده است که تربیت سیاسی یا پرورش سیاسی، جریانی است که شخصی از طریق آن جهت‌گیری سیاسی خود را در جامعه کسب می‌کند و به این ترتیب، ارزش‌های سیاسی و اجتماعی از یک نسل به نسل بعدی منتقل می‌شود. بنابراین می‌توان گفت که تربیت سیاسی، جذب و درونی کردن هنجارها و ارزش‌های نظام سیاسی جامعه است (اداره کل امور فرهنگی و هنری وزارت آموزش و پرورش، ۱۳۷۹: ۲۲). در جمع‌بندی تعاریف می‌توان این گونه بیان نمود که تربیت سیاسی، زمینه‌سازی و فرصت‌آفرینی به منظور کسب دانش سیاسی، پرورش بینش، قدرت تحلیل سیاسی، ارتقای انگیزش، تقویت توان مشارکت و هم‌گرایی افراد جامعه در امر اجتماعی سیاسی در یک روند تدریجی، مستمر و نظام‌مند است (رک: مرکز مطالعات تربیت اسلامی، ۱۳۷۹: ۴۴۳-۴۶۳).

در این تعاریف چند نکته دارای اهمیت است، این که تربیت سیاسی تنها فعالیتی برای همراه کردن افراد جامعه با سیاست‌های سیاست‌ورزان نیست تا مردم کورکورانه در خدمت

دولت‌ها در بیانند و فقط افراد مطیع باشند، بلکه در بستری عقلانی صورت می‌گیرد تا افراد بتوانند مسائل را نقد و در مواردی با استفاده از ابزارهایی همچون امر به معروف و نهی از منکر جلوی انحراف دولت‌مردان را بگیرند. همان‌طور که در تعریف سیاست هم ذکر شد بنای سیاست بر اعتقادات و ارزش‌هاست و بر همین مبنای نتیجه تربیت سیاسی، رشد مردم در جهت‌گیری‌های بینشی به منظور بهبود اوضاع اجتماعی است. حضور در جامعه و آگاهی از وضع موجود برای رفع مشکلات و تلاش برای تغییر وضع موجود به موقعیت برتر از نشانه‌های مثمر ثمر بودن تربیت سیاسی است. تربیت افراد برای حضور در زندگی جهانی از آن جهت که تأثیرگذار باشند و بتوانند در آینده تمدن بزرگ اسلامی را مدیریت کنند هدف تربیت سیاسی است.

بنابراین تربیت سیاسی باید در سه سطح بینشی، رفتاری و انگیزشی صورت پذیرد. از جهت بینشی سطح درک و عقلانیت مردم پرورش داده می‌شود، از جهت رفتاری افراد خود را مسئول می‌دانند، در مقابل کوتاهی‌ها و انحراف سکوت نمی‌کنند، وضع موجود را به سمت کمال تغییر می‌دهند و در جهت انگیزشی نیز خود را برای تمدن بزرگ اسلامی در سرتاسر عالم آماده می‌کنند.

همان‌طور که در پیش از این اشاره شد، همت سیاست اسلامی، پیروزی جبهه حق بر باطل است که لازمه این اتفاق، شناخت حق و تربیت افراد بر اساس حق محوری است که در ادامه به شرح آن پرداخته می‌شود.

۲- اصل حق محوری

یکی از اصول تربیت سیاسی در عرصه رفتاری، حق‌طلبی است که ریشه آن در سطح بینشی به مبنای توحید محوری بازمی‌گردد؛ چرا که خداوند خود، حق مطلق است و هر چه از سوی او وجود یابد، بر اساس حق و حقیقت است. بنابراین بدون اعتقاد به توحید، عمل بر اساس حق، امری ناممکن است؛ چرا که با حذف منشأ حق، معیاری برای شناخت وجود ندارد. از مجموع مطالبی که در بیان معنای واژه حق و مشتقات آن بیان شده است، می‌توان چند عنصر اصلی را به عنوان شاخصه‌های تشکیل‌دهنده حوزه معنایی واژه حق بر شمرد. این عناصر شامل استواری و استحکام، مطابقت با خارج (مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ۲: ۲۶۱)، وجوب، ثبات و ظهور (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ۳: ۶) هستند.

درک کامل مفهوم حق، مستلزم توجه به مفهوم واژه مقابل آن یعنی «باطل» است. قاموس‌های لغت پس از ذکر تضاد واژه باطل با واژه حق، عناصر و مفاهیمی همچون تلف شدن، نابودی، از میان رفتن، هلاکت، غیرواقعی بودن (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ۷: ۴۳۱)، عدم ثبات، ناستواری و تزلزل (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۱۲۹) را در معادل‌یابی برای باطل مدنظر قرار داده‌اند.

در چندین جای قرآن به این مطلب پرداخته شده است که منظور از حق مطلق، خداوند باری تعالی است و در آیات ﴿ذَلِكَ بَأْنُ اللَّهِ هُوَ الْحَقُّ وَأَنْ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ﴾ (حج: ۶۲) و ﴿فَذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمُ الْحَقُّ﴾ (یونس: ۳۲) بدان تذکر داده شده است؛ همچنین آیاتی اشعار دارد که حق برای خدا است: ﴿فَعَلِمُوا أَنَّ الْحَقَّ لِلَّهِ﴾ (قصص: ۷۵) و دعوت به حق هم برای او است: ﴿لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ﴾ (رعد: ۱۴) و در پایان خداوند فرستاننده و آورنده حق است: ﴿...بَلْ أَتَيْنَاهُم بِالْحَقِّ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾ (مؤمنون: ۸۸-۹۰) و همچنین آیه ﴿إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ... بَلْ جَاءَ بِالْحَقِّ﴾ (صافات: ۳۵ و ۳۷) به همین موضوع پرداخته است.

تا این‌جا خداوند و هر آنچه منتسب به خدا و از جانب او است، حق دانسته شد. در ادامه خداوند در آیه ۱۱۹ بقره اشاره به حق بودن پیامبر صلوات الله علیه می‌کند و می‌فرماید: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا، وَنَابِرًا وَآيَهُ «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُّبِينٍ فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِالْحَقِّ مِنْ عِنْدِنَا﴾ (غافر: ۲۳ و ۲۵)، هر آنچه را که پیامبران از معجزه و بینه با خود می‌آورند نیز حق است. کتابی که خداوند بر پیامبر نازل می‌کند نیز حق است که برخی آیات مانند ﴿فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾ (بقره: ۲۱۳) و ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾ (نساء: ۱۰۵) بر آن اشعار دارند و دست آخر، درباره خلقت این‌گونه آمده است: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سَمَّكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ (آل عمران: ۱۹۱) که اگر از جمله «پروردگارا این‌ها را باطل نیافریده‌ای» مفهوم مخالف گرفته شود، نتیجه حاصل می‌گردد که نظام خلقت بر اساس حق است.

بنابراین خداوند و هر آنچه منتسب به خداوند است اعم از رسولان، کتاب، خلقت و دین، حق هستند. بر این اساس، رسول و کتاب مسئولیت دعوت به حق را دارند و رویکرد مؤمنان به حق، تصدیق، پذیرش و تبعیت از آن است و رویکرد کفار، تکذیب، تمسخر، تحریف و روی‌گردانی از آن است. مؤمنان چون حق را واقعیتی یگانه و از جانب خدای احد می‌دانند،

وحدت نظر داشته و با وحدت در مقابل باطل ایستادگی می‌کنند و در مقابل، کفار حق را در امور پراکنده می‌جویند؛ بنابراین اهل تفرقه هستند، ولی چون هدفشان برخلاف تشست در نظراتشان، یکی است و آن مقابله با حق است، در مقابل جبهه حق متحد به نظر می‌آیند که این اتحاد پوچ با ایستادگی و جهاد در مقابل کفر شکننده است.

بر اساس آیات قرآن کریم و شاخصه‌هایی که در مورد کتاب، رسول و دین حق از آن استخراج گردید در تربیت حق محور بر شش روش و اصل تأکید می‌شود تا این استعداد در افراد رشد نماید؛ در رأس آن دعوت همگانی به سوی حق است؛ ولی این دعوت مؤثر واقع نمی‌گردد، مگر این که شهادت نیز بر اساس حق باشد، حتی در صورتی که به ضرر شخصی منجر گردد تا حق تثبیت گردد و داعی و مؤمنان از استعمال قول زور اجتناب کنند، عدم سکوت در مقابل ظلم و جهاد کمک می‌کند تا موانع دعوت به سوی حق برداشته شود و شکنندگی کفار از درون برای اهل حق اثبات گردد و دیگران به ایستادگی در مقابل ظلم تشویق و ظالم شناخته شود. در وهله آخر در صورتی که امکان مبارزه با موانع و حذف آن‌ها نباشد جهت حفظ حقیقت و عدم رضایت به باطل، روش هجرت تبیین شده است.

۱-۲. دعوت به حق

اولین اصل برای شکوفا کردن تربیت حق محور این است که همواره در جامعه نسبت به آن داعی وجود داشته باشد. در شریعت الهی، اصل حاکمیت با کتاب و سنت است، ولی طریقه و شاکله ظاهری آن با توجه به مقتضیات زمان و مکان بر عقلانیت استوار است. تنها امتیاز نظام دینی بر دیگر نظام‌ها و حکومت‌ها در این است که مشروعیت حاکمیت در نظام اسلامی از ناحیه خدا است و آنچه جامعه اسلامی را سامان می‌بخشد و در تمام ابعاد، آن را از تمام لغزش‌ها حفظ می‌کند، قانون الهی است که از سرچشمه زلال وحی بر پیامبر صلوات الله علیه و آله نازل شده است. قرآن کریم و سنت معصومان علیهم السلام دو منبع فیض الهی هستند و سازنده شالوده حکومت اسلامی و اصول اولی مستفاد از این دو است، به همین جهت گفته شد رعایت و عمل به این قوانین بر همه افراد جامعه لازم است (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۱۵۱).

انسان موجودی اجتماعی است که بی‌هم‌نوع به تداوم زندگی توانا نیست. شکوفایی استعداد آدمی در پرتو تعامل و تعاون اجتماعی متجلی است. استمرار حیات در رهبانیت و زندگی به سبک غارنشینی، زیست حیوانی است؛ از این رو، حیات اجتماعی برای انسان، لازم

و ضروری است و چون انسان‌ها دارای طبایع و سلیق مختلف و غریزه فزون‌خواهی هستند، ظهور اختلاف و بروز منازعات میان ایشان بدیهی است.

بر این پایه، وجود قوانین که معیار حق و باطل باشند، مقوله‌ای عقلانی است؛ زیرا عدم ضوابط اجتماعی برای زوال نزاع‌ها و رفع چالش‌ها مساوی با اختلال مجتمع انسانی است و قرآن کریم به همه این موارد تصریح دارد: درباره اجتماعی بودن انسان که به صورت انفرادی نمی‌تواند ادامه حیات دهد، می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ (حجرات: ۱۳). مفاد آیه این است که اگر انسان می‌توانست انفرادی زندگی کند، نیاز به تکون قبایل و تشکل ملت‌ها نبود. وجود اقوام و ملل برای بازشناسی و نظام‌مندی اجتماع است.

درباره ضروری بودن اختلاف میان افراد نیز می‌فرماید: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُ لَوْنٌ مُّخْتَلِفِينَ إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ (هود: ۱۱۸ و ۱۱۹)؛ اگر خدای مَنان می‌خواست و خللی در سنت الهی ایجاد نمی‌شد، جلوی همه این اختلافات و نزاع‌ها را می‌گرفت و با امت واحد و ایجاد امنیت کامل، جوامع بشری را از هر گزند در امان نگه می‌داشت؛ ولی این کار از جانب خدا نوعی اجبار و اکراه به شمار می‌رود و با تکلیف و کمال انسان منافات دارد، از این رو این سنت ثابت گردید.

بر این اساس، هر اختلافی مذموم نیست، بلکه اختلاف نکوهیده اختلاف پس از علم است؛ یعنی طرفین پس از روشن شدن حقایق با هم اختلاف و نزاع کنند. پس وجود اختلاف در مسیر زندگی اجتماعی امری طبیعی است و زمینه‌ای برای نیل به کمال و سعادت انسانی. معیار حل این اختلافات قرآن کریم است، به همین دلیل تمام اهتمام اولیای دین بر پایه آشنایی جامعه با قرآن برای تهذیب نفس و تعلیم آن قرین است (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۱۴) و قرآن کریم خود از مظاهر و مصادیق حق است.

در همین راستا وظیفه حکومت اسلامی دعوت به حق است و حق مطلق که معیار دعوت انبیا، ائمه و فقها است، الله است؛ همان‌گونه که خداوند خود را در آیه ۶۲ سوره حج حق معرفی می‌کند. پس همان‌گونه که ذکر شد، چنانچه محور قوانین و عملکردها حق نباشد، این مهم به سرانجام نخواهد رسید و به نسبت دوری از حق نزدیکی به باطل حاصل خواهد شد. وظیفه حاکم اسلامی نیز همین است که دیگر حکومت‌ها را به سوی حق مطلق دعوت نماید، همان‌گونه که در سیره پیامبر (ص) ذکر گردید و خداوند نیز در سوره نمل از آیه ۲۴ تا

۳۱ به همین مسئله اشاره می‌فرماید؛ هنگامی که سلیمان متوجه شد که قومی خورشیدپرست‌اند فوراً برای دعوت ایشان به حق اقدام نمود.

حضرت موسی نیز مأموریت یافت تا فرعون را به حق دعوت نماید. بر اساس سوره والعصر توصیه و دعوت به حق وظیفه انسان‌هایی شمرده شده است که می‌خواهند از خسران و زیان به دور باشند. که چنین کسانی تربیت‌یافتگان مکتب وحی هستند.

بنابراین اگر حکومت اسلامی بخواهد با ثبات بماند و در کنار آن پیشرفت نماید باید اصل دعوت به حق و قانون‌گذاری حق‌مدارانه و اجرای حق‌محور را در رأس کار خود قرار دهد و بداند که همه حق به خداوند و توحید باز می‌گردد و در مقابل هر آنچه از باطل با آن مخلوط شود به شرک بازمی‌گردد.

بنابر آنچه ذکر گردید خداوند و آنچه از بینه و معجزه و کتاب نازل می‌کند همگی حق است و گام اول در روش تربیتی حق‌محور دعوت بر همین حق است چنانکه تمام پیامبران و چه بسا برخی از مردم یک قوم در ابتدا مردم را به سوی حق مطلق یعنی خداوند فرامی‌خواندند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۸: ۲۸۵؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ۱۰: ۲۶۶) و پیغمبران نیز در مدت تبلیغ خود در برخورد با اهل باطل دائماً در حال مدیریت جدال بین حق و باطل بودند (طوسی، بی‌تا، ۹: ۵۵؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۲۱: ۴۷۶).

در جامعه و سیاست برای تربیت حق‌محور یا باید داعی به سوی حق و یا باطل ستیز بود، وگرنه کسانی که دل به سکوت خوش می‌نمایند و در هیچ‌یک از دو گروه فوق‌تر قرار نمی‌گیرند و بعد از مدتی بازیچه دست خواص و زیرکان منافق صفت قرار می‌گیرند.

۲-۲. شهادت به حق

جامعه‌ای به سمت رشد حرکت می‌کند که وجدان و درک آن جامعه همواره بیدار باشد و خدا و خواست او را بر هر منفعتی ترجیح دهد. خداوند در آیه ۱۳۵ سوره نسا می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَلِلَّهِ أُولَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلَوُّوا وَتُعْرَضُونَ لِنَاصِيَةِ اللَّهِ كَانُوا مَعْمَلُونَ خَيْرًا﴾؛ نشانه قیام به عدالت و قسط در جامعه این است که مردم آن جامعه به خاطر خداوند شهادت به حق دهند و این شهادت هم به نحوی باشد که حتی اگر به ضرر خودشان و یا پدر و مادر و یا خویشان و اندانشان هم باشد دست بر ندارند و حتی به سمت افراد غنی به خاطر

رسیدن سودی و یا به سمت افراد فقیر به خاطر دلسوزی متمایل نشوند، در غیر این صورت روز به روز حق گرایی در جامعه ضعیف‌تر می‌گردد. این آیه در معنا متناظر با آیه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يُحْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ (مائده: ۸) است.

امیر مؤمنان علی علیه‌السلام بعد از ماجرای حکمیت این گونه می‌فرماید: «برترین مردم در نظر خدا کسی است که عمل به حق نزد او محبوب‌تر از باطل باشد، گر چه حق از نفع او بکاهد، برایش مشکلاتی پیش آورد و باطل برای او منافی فراهم سازد» (سیدرضی، بی‌تا، خ ۱۲۵: ۱۸۲) در این خطبه، سخن از برترین افراد است و می‌توان چنین نتیجه گرفت که همچنان که با کرامت‌ترین افراد در نزد خداوند با تقواترین ایشان است، برترین افراد نزد خداوند کسی است که عمل به حق برایش محبوب‌تر از منفعت حاصل از باطل باشد و این خود اشعار بر این مسئله دارد که تربیت حق‌محور، عامل پرورش فضایل انسانی است.

از ویژگی‌های واقعی نمازگزاران چنانچه در آیات ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خَلْقٌ هَلُوعًا... إِلَّا الْمُصَلِّينَ... وَالَّذِينَ هُمْ يُشْهَدَاتِهِمْ قَائِمُونَ﴾ (معارج: ۱۹، ۲۲ و ۳۳) آمده است قیام به شهادت به شمار می‌رود یعنی هم در مرحله تحمل از زیر آن شانه خالی نکند و هم در مرحله ادا از حضور در دادگاه استنکاف نوزد (طبری، ۱۴۱۲ق، ۲۹: ۵۳؛ ابن‌عاشور، بی‌تا، ۲۹: ۱۶۱) و به گفته فخر رازی نظر اکثر مفسرین این است که در حضور حکام آن را به حق ادا کنند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۳۰: ۶۴۶).

خداوند در آیه ۲۸۳ سوره بقره بعد از آن که به بیان احکام قرض می‌پردازد، یک نکته کلی و دستور جامع را نیز مطرح می‌فرماید و آن این است که ﴿لَا تَكْفُرُوا بِالْشَّهَادَةِ وَمَنْ يَكْفُرْ بِهَا فَإِنَّهُ آثَمُ قَلْبُهُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾ (بقره: ۲۸۳)؛ یعنی کسانی که از حقوق دیگران آگاهند موظف‌اند به هنگام دعوت برای ادا شهادت آن را کتمان نکنند، بلکه بسیاری معتقدند در مورد حقوق مردم بدون دعوت نیز باید ادا شهادت کرد تا حقی از طرفین ضایع نگردد و از آن جا که کتمان شهادت و خودداری از اظهار آن، به وسیله دل و روح انجام می‌شود، آن را به عنوان یک گناه قلبی معرفی کرده و می‌گوید: «کسی که چنین کند قلب او گناهکار است» (دخیل، ۱۴۲۲ق: ۶۶) و قلب گناهکار از تزکیه و یا به عبارت دیگر از تربیت روحی به دور است چرا که مرکز تأثیر پذیرفتن از آیات الهی و فهم حکمت قلب است.

بنابراین در شهادت به حق که قسمتی از روش تربیتی حق‌محور است هم مربوط به بحث

عدالت است و هم تقوا که بزرگ‌ترین کرامت نزد خداوند است و برترین فضیلت است و جامعه‌ای که در آن شهادت به حق نباشد دیگر امیدی به اقامه عدالت و یا مدیریت بر اساس کرامت و فضایل انسانی نیست.

۳-۲. اجتناب از سخن باطل و کذب

یکی دیگر از مؤلفه‌های تربیت حق محور اجتناب از قول زور است. در لغت زور به معنی باطل و کذب است (طریحی، ۱۳۷۵، ۳: ۳۱۹؛ فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ۷: ۳۸۰) و قول زور به معنی هر گونه گفتاری است که در آن رعایت صداقت و حقیقت در گفتار نگردد و خداوند در آیه ۳۰ سوره حج بعد از پرداختن به تعظیم حرمت در حج این گونه می‌فرماید: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾؛ از پلیدی‌های بت‌ها اجتناب کنید و از سخن باطل بپرهیزید که امت اسلامی در همان جهت تعظیم حرمت‌ها از گفتن هر گونه کلام باطل و حتی فکر و نوع رفتار باطلی که موجب انحراف است خودداری نمایند تا امت اسلامی ضمن حرکت در مسیر، اتحاد خود را حفظ نماید (ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲ق، ۴: ۱۲۰؛ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲ق، ۷: ۲۱؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ۱۶: ۶۲)؛ چراکه در تربیت اجتماعی دو نکته دارای اهمیت است. اول این که هدف میانی در جامعه ایمانی رسیدن به اتحاد ممدوح بین افراد است و دوم این که در این آیه، اجتناب از قول زور در رتبه بعدی اجتناب از بت‌ها و عبادت آن‌ها ذکر شده است؛ یعنی در مسیر وحدت جامعه پس از دوری از بت‌ها، مهم‌ترین چیزی که از آن اجتناب می‌شود، سخنان باطل، حاشیه‌ساز و انحرافی است که مردم را از حق به دور می‌سازد؛ چنانکه در ماجرای غدیر شاهد بودیم که چگونه با تفاسیر انحرافی از کلام پیامبر صلوات‌الله‌علیه و آله، نه تنها حق را از ائمه سلب کردند، بلکه خود را نیز از حق تربیت شدن در ظلّ ولایت‌پذیری ائمه علیهم‌السلام محروم کردند.

۴-۲. عدم سکوت در مقابل ظلم

عدم سکوت در مقابل ظلم ظالم و افشای آن، یکی دیگر از مؤلفه‌های تربیت حق‌محور به شمار می‌رود. ظلم بدین معنا است که چیزی در غیر از موضع خودش واقع شده باشد (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۱۲: ۳۷۳؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ۳: ۴۶۸) و ظالم کسی است که از حدود الهی تجاوز کند (طریحی، ۱۳۷۵، ۶: ۱۱۰)؛ همچنین ظلم به معنی از بین بردن حق و عدم ادای به‌جای آن است چه در مورد خود فرد باشد یا دیگران یا در مورد عدم رعایت حدود الهی و یا

در مورد عقلا باشد یا غیر عقلا و در حقوق مادی، معنوی یا روحانی باشد (مصطفوی، ۱۳۴۰، ۷: ۲۰۵). با توجه به معانی ذکر شده هر کجا ظلمی اتفاق بیفتد یعنی حقی بر پا نشده است و جامعه باید به گونه‌ای تربیت شده باشد که به جای رخوت و سکوت در مقابل ظلم از روش‌های مختلف از جمله جهاد و هجرت در مقابل آن بهره ببرد.

در اهمیّت عدم سکوت در قبال ظلم خداوند در آیه **﴿لَا يَحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعاً عَلِيماً﴾** (نساء: ۱۴۸) می‌فرماید که دوست ندارد بدی افشا شود، ولی در مورد کسی که مظلوم واقع شده است، مانعی نیست درباره ظالم افشاگری نماید «وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعاً عَلِيماً» و خداوند می‌داند افشاگری یا به حق است یا باطل؛ بنابراین مظلوم می‌تواند ظالم را رسوا کند (طبرسی، ۱۳۷۲، ۳: ۲۰۲؛ قرشی، ۱۳۷۷، ۲: ۴۷۸؛ مراغی، بی‌تا، ۶: ۴). برخی از مفسران مطلب را توسعه داده و ذکر کرده‌اند که حتی مظلوم می‌تواند به ظالم ناسزا گفته، تهمت بزند و بدی‌های او را آشکار سازد (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ۱۱: ۲۵۳؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ۷: ۴۰۸؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۳: ۱۷۷). در چنین صورتی آیا جایز است شخصی مسلمان چه در جامعه اسلامی و چه در جامعه غیراسلامی اقدام به فحاشی و تهمت و بهتان کند؟ با بررسی آیاتی که در آن‌ها واژه سوء به کار رفته است مانند آیات ۲۴ سوره یوسف و ۱۶۹ سوره بقره و همنشینی آن با واژه «فحشا» بدین نتیجه می‌رسیم که سوء در مقابل فحشا استعمال شده و از آن جا که فحشا به معنی عمل قبیح بین است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۶: ۳۲۵؛ طریحی، ۱۳۷۵، ۴: ۱۴۸) بنابراین «سوء» یا عام است که فحشا، ذکر خاص بعد از عام بوده و یا این که در معنا مکمل یکدیگر هستند. در حالت اول، سوء به معنای هر عملی است که ذاتاً خوب نیست (مصطفوی، ۱۴۳۰، ۹: ۳۵) و آن‌گاه فحشا می‌شود عمل بدی که ظاهر است و اگر تکمیل‌کننده باشد، با توجه به کاربرد سوء در آیات ۱۲۱ سوره طه و ۲۰ و ۲۷ سوره اعراف سوء به معنی هر بدی پنهانی می‌شود و فحشا به معنی هر بدی آشکار است. از سوی دیگر، خداوند درباره مشرکان به عنوان دشمن می‌فرماید که اگر ایشان به شما دست پیدا کنند زبان به بدگویی و ناسزا نسبت به شما می‌کشایند (طوسی، بی‌تا، ۹: ۵۷۸؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ۱۸: ۵۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۱۹: ۲۲۸).

اگر بنا بر بعضی تفاسیر، رفتار مردم یک امت در مقابل ظالم دقیقه تکرار رفتار دشمن با مسلمان باشد آیا دیگر می‌توان آن جامعه را اسلامی خواند؟ آیا می‌توان امیدوار به وحدت، هم‌یاری و همکاری در جامعه ایمانی بود؟ آیا کسی که (حتی به عنوان ظالم) روزی مورد

بهتان، تهمت و آبروریزی واقع شده است، در مواقع حساس که جامعه نیاز به وحدت و همدلی دارد، می‌تواند حضور مثبتی داشته باشد؛ در صورتی که خداوند دستور فرموده است که ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبُرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ (مائده: ۲)؛ و در هر کار خیر و تقوا یکدیگر را یاری دهید و بر گناه و تجاوز همکاری نکنید؛ همچنین در آیه ۱۴۹ سوره نسا و ۴۰ سوره شوری تکلیف را با پیشنهاد عفو و یا حداکثر پاسخ بدی به مثل همان بدی مشخص نموده است. بنابراین در تفسیر الجهر بالسوء باید گفته شود که منظور صرفاً گفتن همان ظلمی است که به فرد شده است و نه اینکه مجاز به فریاد زدن همه بدی‌های یک فرد در اجتماع باشد (طبرسی، ۱۳۷۲، ۳: ۲۰۲؛ مراغی، بی‌تا، ۶: ۴ و ۵) که این عمل مصداق نهی از منکر و حفظ افراد از انحراف است که به واسطه مانع شدن افراد از گناه به تدریج در نفوس افراد تأثیر می‌گذارد و مانع از اشاعه ظلم در جامعه می‌شود.

۵-۲. جهاد

جهاد و داشتن روحیه جهادی، یکی از ارکان مؤثر در تربیت روحیه اجتماعی و عملی در راستای حکم فرما کردن حق بر روی زمین است. جهاد از ریشه جهد (به فتح ج) به معنی خستگی و سختی و یا از کلمه جهد (به ضم ج) به معنی استقامت و صبر مشتق شده است و مراد از جهاد در کتب فقهی، جنگیدن برای حمایت از دین، اعتلای اسلام و اقامه شعائر ایمان است (حسینی عاملی، بی‌تا، ۱: ۴۶۹؛ تبریزی، ۱۴۲۶ق: ۳۶۹، مازندرانی، ۱۴۲۸ق، ۱۱۲ و ۴۷۰؛ حسینی روحانی قمی، ۱۴۱۲ق، ۹: ۱۳). هرگاه جهاد را از ریشه جهد بدانیم در آن صورت، مجاهد به کسی می‌گویند که هر آنچه از قدرت، توان و نیرو به کف دارد تا آخرین حدّ وسع و امکاناتش، در راه هدف خود به کار می‌گیرد و اگر جهاد از ریشه جهد در نظر گیریم، در رابطه با آن مجاهد کسی است که با طیب خاطر در فراخنای دشواری‌ها و مشکلات گام بگذارد، برای رسیدن به اهداف خود در سنگلاخ هستی پیش تازد و سرافرازی خود را در عرصه پیکارها جست‌وجو کند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۳: ۱۳۳؛ نوری، ۱۳۷۵: ۱۹ و ۲۰).

۵-۲-۱. آثار تربیتی جهاد در مسیر حق محوری

جهاد برای مؤمنان و مجاهدان دارای آثار تربیتی بسیار مهمی است که به برخی از آنها که در جهت تبیین و تثبیت حق محوری است، می‌پردازیم.

۲-۵-۱-۱. جهاد و عذاب استیصال (برداشتن مانع حق به دست مؤمنان)

هنگامی که قومی کاملاً در فساد غوطه‌ور شود، سنت الهی بر این است که عذاب خداوند بر آن قوم نازل گردد و آن را از صفحه روزگار محو گرداند. این نوع عذاب، عذاب استیصال است. یکی از انواع آن، این است که خداوند چنین قومی را به دست صالحان و مؤمنان از میان بردارد. توضیح این که گاهی ممکن است مردم با داشتن قدرت اختیار و اراده در مسیر شرک، کفر، فساد، ظلم و طغیان گام بردارند و موجبات آزار و اذیت مؤمنان را فراهم و مسیر حق را سد کنند. در چنین وضعی، اراده خداوند بر نابودی آنها قرار می‌گیرد. خداوند در این باره می‌فرماید: ﴿وَلِلَّهِ جُنُودُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (فتح: ۴ و ۷). آری، صاعقه، صیحه، باد، باران، سیل و طوفان همگی سپاهیان خداوند و در اختیار و به فرمان او هستند، ولی قسم دیگر سپاه خداوند، گروه‌های مجاهد هستند. این دقیقاً مطلبی است که در آیات ذیل خداوند به آن تصریح نموده است: ﴿قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِيهِمْ﴾ (توبه: ۱۴)؛ با آنها پیکار کنید که خداوند آنان را به دست شما مجازات می‌کند و آنها را رسوا می‌سازد. ﴿وَلَمَّا نَتَرَبِّصْ بِكُمْ أَنْ يُضِيبَكُمْ اللَّهُ بِعَذَابٍ مِّنْ عِنْدِ أُوْءَابِدِنَا﴾ (توبه: ۵۲)؛ ما انتظار داریم که خداوند، عذابی از سوی خودش (در آن جهان) به شما برساند یا (در این جهان) به دست ما (مجازات شوید) (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۹: ۱۶۰؛ مدرسی، ۱۴۱۹ق، ۴: ۱۳۰؛ ابن‌عاشور، بی‌تا، ۱۰: ۱۱۹؛ صابونی، ۱۴۲۱ق، ۱: ۵۰۳).

۲-۵-۱-۲. ترویج اسلام و مسلمانان (گسترش حق و حق‌طلبی)

نتیجه دیگر جنگ این است که مؤمنان مجاهد و ایثارگر به سبب کوشش‌ها، ایثارها و فداکاری‌هایی که از خود نشان می‌دهند، شهرت پیدا می‌کنند و مردم دنیا نسبت به آنان و دین، آیین، اهداف و عقاید ایشان حساسیت و شناخت بیشتری پیدا می‌کنند. این امر به نوبه خود سبب می‌شود تا مردم دنیا انگیزه‌های انسانی و الهی مؤمنان را برای اداره و شرکت در جنگ و پرداخت هزینه‌ها و تحمل خسارت‌های آن مورد توجه قرار دهند و این خود روح اسلام‌خواهی و خداپرستی را در مردم دنیا برمی‌انگیزد؛ یعنی آن مؤمنانی که مورد تاخت و تاز قرار گرفته‌اند، در بین مردم دنیا موقعیتی ممتاز می‌یابند و وسیله تبلیغ دین حق فراهم می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ۶۶-۷۰). بنابراین جهاد هم دفاع از حق است، هم موجب گسترش حق است و هم باعث استواری طرفداران جبهه حق می‌شود.

۲۶-۲. هجرت

یکی از روش‌هایی که برای اثبات حقیقت و در مسیر تربیت حق‌محور در قرآن کریم به آن پرداخته شده است، مبحث هجرت است که در آیاتی چند بدین مسئله اشاره و مورد تشویق قرار گرفته است که در این مجال آیاتی که از منظر حق‌محوری و دفاع از حق در مسئله هجرت مطرح شده‌اند، مورد بررسی قرار می‌گیرند.

هجرت در لغت به معنای ترک کردن چیزی با وجود ارتباط با آن و روی‌گردانی از آن است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ۳: ۳۸۶؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ۵: ۲۵۱). هجرت از مکانی به مکان دیگر با رویکرد الهی نشان از عدم تعلق و وابستگی به مادیات و ابراز محبت نسبت به خداوند و خواسته‌های حضرت حق است که تنها از افراد تربیت‌شده در مکتب الهی سر می‌زند.

در آیات پایانی سوره انفال سخن از مسئله هجرت و ولایت مؤمنان بر یکدیگر به واسطه ترک ارتباط با کفار است و این ترک ارتباط، با هجرت است که صورت می‌گیرد (رک: آلوسی، ۱۴۱۵ق: ۲۳۳؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۹: ۱۴۱) ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَأُ وَنَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا...﴾ (انفال: ۷۲)؛ بنابراین در این آیه، کفار به عنوان نماد باطل و قطع ارتباط با ایشان موجب پیوستن به حق است و خداوند در ادامه می‌فرماید که مؤمنان واقعی کسانی هستند که ایمان آوردند، هجرت کردند، در راه خدا جهاد نمودند و آن‌ها که پناه دادند و یاری کردند که خود نشان‌دهنده این است که هجرت تمام کار نیست، بلکه هجرت مقدمه‌ای برای جهاد و مبارزه در مسیر حق‌طلبی است. همچنان‌که خداوند در آیه ﴿ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ هَاجَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا فُتِنُوا ثُمَّ جَاهَدُوا وَصَبَرُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (نحل: ۱۱۰) می‌فرماید کسانی که بعد از شکنجه‌های بسیار زیاد و اذیت کفار هجرت کردند، سپس جهاد نمودند و صبر کردند، خداوند نیز به واسطه حرف‌هایی که باب میل کفار، علیه اسلام و در حال تقیه زدند، از آن‌ها می‌گذرد و با غفران و رحمتش با ایشان برخورد می‌نماید (ابن‌عاشور، بی‌تا، ۱۳: ۲۴۱؛ ابن‌کثیر، ۱۴۱۹ق، ۴: ۵۲۱).

آیا هجرت ضروری است، یا امری است با فضیلت که اگر کسی آن را انجام ندهد، معصیتی مرتکب نشده است، ولی فضایل بسیار زیادی را از دست داده است؟ بر اساس آیه ۹۷ سوره نسا، چنانچه کسانی که مورد ظلم قرار می‌گیرند و در محیط خفقان باطل اجازه انجام مناسک عبادی خود را نمی‌یابند و حتی ممکن است به خاطر فشارها دست از حق بردارند،

بر ایشان ضروری است که از محیط باطل به سوی حق هجرت کنند و هیچ گونه عذری مانند استضعاف نیز از ایشان پذیرفته نمی شود؛ چرا که استضعاف این مستضعفان به طور مطلق نبوده، بلکه استضعافی بوده است که خودشان خود را به آن دچار کردند و می توانستند با کوچ کردن از سرزمین شرک به سرزمین دیگر، خود را از آن برهانند؛ بنابراین فرشتگان ادعای آنان که گفتند: «ما مستضعف بودیم» را تکذیب می کنند و می گویند: «زمین خدا فراخ تر از آن بود که شما خود را در چنان شرایط قرار دهید. شما می توانستید از حومه استضعاف در آید و به جای دیگر کوچ کنید. پس شما در حقیقت مستضعف نبودید؛ چون می توانستید از آن حومه خارج شوید، بنابراین این وضع را خود برای خود و به سوء اختیار خود پدید آوردید» (حوی، ۱۴۲۴ق، ۲: ۱۱۵۹؛ صابونی، ۱۴۲۱ق، ۱: ۲۷۶؛ شوکانی، ۱۴۱۴ق، ۱: ۵۸۲).

امیر مؤمنان علی علیه السلام می فرماید که نام مستضعف بر کسی که حجّت برایش اقامه شده، گوشش آن را شنیده و قلبش آن را حفظ کرده است، صدق نمی کند. حضرت در این خطبه می فرماید: «هجرت بر حدّ نخست خود باقی است» (سید رضی، بی تا، خ ۱۸۹: ۲۷۹)؛ یعنی در این زمان هر کس برای احیای دین خدا و شناخت معارف حقّه اسلام حرکت کند و به امام و رهبر توحیدی خود پیوندد، مهاجر حساب می شود؛ زیرا او نیز ترک باطل کرده و به جانب حق شتافته است و این مطلب به دو دلیل اثبات می شود. یکی دلیل نقلی و دیگری دلیل عقلی. دلیل نقلی خود، دو راه دارد: اول آیه قرآن ﴿وَمَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرَآماً كَثِيراً وَسَعَةً﴾ (نساء: ۹۹). در این قسمت از آیه، خداوند هر کس که وطن و زندگانی خود را برای به دست آوردن دین خدا و اطاعت فرمان او ترک کند را مهاجر خوانده است و چون واژه «مَنْ» دلالت بر عمومیت دارد و همه کس را شامل می شود، بنابراین تمام کسانی که در راه دین خدا مسافرت می کنند، مهاجر خواهند بود.

دلیل نقلی دیگر، سخن پیامبر اکرم صلوات الله علیه است که می فرماید: «مهاجر کسی است که از آنچه خدا بر او حرام کرده است، دوری کند.» (طریحی، ۱۳۷۵، ۳: ۵۱۶) و این واضح است که هر کس از گناه و مخالفت با پیشوایان دین دست بردارد و به اطاعت و پیروی آنان رو آورد، از حرام خدا هجرت کرده و مهاجر به حساب می آید.

اما دلیل عقلی آن است که همچنان که هر کس وطن خود را برای رسیدن به حضور پیامبر ترک کند، مهاجر است. کسی هم که وطن خود را ترک کند تا به حضور جانشین او از خانواده طاهر و مطهرش برسد نیز مهاجر خواهد بود؛ زیرا مطلوب و هدف در هر دو مورد

یکی است و آن سفر در راه خدا و طلب دین او است، خواه به سوی پیامبر باشد یا جانشینان او؛ زیرا میان آن حضرت و امامان معصوم^(ع) جز مقام نبوت و امامت، تفاوتی نیست و این هم دلیل بر این نمی‌شود که هجرت مورد نظر منحصر به رفتن حضور پیامبر باشد. حال اگر اشکال شود که این مطلب با سخن پیامبر اکرم تطبیق نمی‌کند که فرموده است: «بعد از فتح مکه هجرتی نیست» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۵: ۴۴۳) تا آن جا که عمویش عباس از آن حضرت خواهش کرد که نعیم بن مسعود اشجعی را از این عموم نفی و استثنا کند و پیامبر هم به وی اجازه خروج داد، در پاسخ می‌گوییم که برای جمع بین دو دلیل (سخن امام و قول پیامبر صلوات الله علیه) نفی حکم هجرت در سخن پیامبر را بر هجرت از مکه حمل می‌کنیم و سلب این مورد خاص دلیل بر سلب تمام موارد نخواهد بود و در نتیجه، این فرمایش امام علیه‌السلام که یاد از هجرت می‌کند، می‌خواهد مردم را به این امر متوجه کند که برای کسب معارف دین و عمل به آن بکوشند و به این منظور از دریای معنویت او و خاندان معصومش کسب فیض کنند، به این دلیل که فضیلت مهاجرت در راه خدا نصیبشان می‌شود و به درجات و ثواب هجرت کنندگان صدر اسلام خواهند رسید (بحرانی، ۱۳۶۲: ۱۹۳ و ۱۹۴).

بنابراین برای حفظ دین که حقی است که خداوند آن را توسط پیامبران نازل فرموده است، هجرت ضروری است و خود هجرت هدف نیست، بلکه تنها دور زدن، مانع برای مدت موقتی است تا مقدمات ازاله باطل، جهاد و سرکوب کردن دشمنان خداوند فراهم گردد.

نتیجه‌گیری

در تربیت سیاسی مسئله اصلی، پرورش بینش و بصیرت جامعه در بستر عقلانیت است که به منظور بهبود اوضاع اجتماعی بوده و نشانه تربیت سیاسی صحیح است. حضور در جامعه و آگاهی از وضع موجود برای رفع مشکلات و تلاش برای تغییر وضع موجود به سمت مطلوب‌تر است. در همین راستا، همت سیاست اسلامی، پیروزی جبهه حق بر باطل است که لازمه این اتفاق شناخت حق و تربیت افراد بر اساس حق محوری است. به منظور تربیت صحیح سیاسی باید حق محوری گفتمان غالب جامعه گردد و بر اساس آن برنامه‌ریزی گردد. از جهت روشی برای این که تک‌تک افراد جامعه خود را ملزم به اجرای حق بدانند لازم است مسئولان و مدیران جامعه اسلامی در گفتار و اعمالشان داعی به سوی حق باشند و حق را محور برخورد های خود قرار دهند و ضوابط را بر روابط ترجیح دهند.

شهادت به حق در موضعی که لازم است باید در جامعه نهادینه گردد. تشویق به این کار و تأمین جانی شاهد می‌تواند به این روند کمک کند، البته مراد از شهادت به حق، تنها ادای آن در دادگاه نیست، بلکه شهادت به نفع حق در هر موضعی موجب گسترش آن می‌شود. عدم استفاده از دروغ در رسانه، مطبوعات و سخنرانی‌ها و اجتناب از آن روش دیگر برای جا انداختن حق در جامعه است. در کنار آن دادن حق اعتراض و مشخص کردن نحوه اعتراض در قانون به صورت سریع در مقابل فعل ظالمان در جامعه هم باعث رضایت جمعی و هم مانع گسترش ظلم و به تبع آن گسترش حق می‌شود.

در نهایت، در عرصه اجتماع دو پایه جهاد و هجرت در برداشتن مانع حقیقت و یا در صورتی که قدرت کافی برای برداشتن مانع نباشد با هجرت آن را دور بزنیم تا مقدمات حذف آن فراهم شود، در قرآن کریم تأکید شده است.

فهرست منابع

- * قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی
 * نهج البلاغه، تصحیح صبحی صالح، قم، مؤسسه دارالهجره.
- ۱- ابن منظور، محمد بن مكرم، (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، چاپ اول، بيروت، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، دار صادر.
 - ۲- ابن خلدون، عبدالرحمن، (۱۳۹۸)، مقدمه ابن خلدون، چاپ اول، بيروت، دارالکتب العلمیه.
 - ۳- ابن سیده، علی بن اسماعیل، (بی تا)، المحکم و المحيط الأعظم، چاپ اول، بيروت، دارالکتب العلمیه.
 - ۴- ابن عاشور، محمد بن طاهر (بی تا)، التحرير و التنوير، چاپ اول، بيروت، مؤسسه التاريخ.
 - ۵- ابن عطیه اندلسی، عبدالحق بن غالب، (۱۴۲۲ق)، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتب العزیز، چاپ اول، بيروت، دارالکتب العلمیه.
 - ۶- ابن فارس، احمد، (۱۴۰۴ق)، معجم مقایس اللغة، چاپ اول، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
 - ۷- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، (۱۴۱۹ق)، تفسیر القرآن العظیم، چاپ اول، بيروت، دارالکتب العلمیه.
 - ۸- ابن مسکویه، احمد بن محمد، (۱۴۱۳ق)، تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، چاپ اول، قم، بیدار.
 - ۹- اخوان صفا، (بی تا)، رسائل اخوان الصفاء و خلان الوفاء، چاپ اول، بيروت، الدار الاسلامیه.
 - ۱۰- اداره کل امور فرهنگی و هنری وزارت آموزش و پرورش، (۱۳۷۹)، منشور تربیت سیاسی، چاپ اول، تهران، وزارت آموزش و پرورش، مؤسسه فرهنگی منادی تربیت.
 - ۱۱- ارسطو، (بی تا)، علم الاخلاق الی نیقوماخوس، قاهره، دار صادر.
 - ۱۲- آلوسی، سید محمود، (۱۴۱۵ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، چاپ اول، بيروت، دارالکتب العلمیه.
 - ۱۳- الیاس، جان، (۱۳۸۵)، فلسفه تعلیم و تربیت، چاپ دوم، ترجمه: عبدالرضا ضرابی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
 - ۱۴- بحرانی، ابن میثم، (۱۳۶۲)، شرح نهج البلاغه، چاپ دوم، دفتر نشر الکتب.
 - ۱۵- تبریزی، جواد بن علی، (۱۴۲۶ق)، منهاج الصالحین، چاپ اول، قم، مجمع الإمام المهدی (عج).
 - ۱۶- ثعلبی نیشابوری، احمد بن ابراهیم، (۱۴۲۲ق)، الكشف و البیان عن تفسیر القرآن، چاپ اول، بيروت، دار احیاء التراث العربی.
 - ۱۷- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۰)، ادب قضا در اسلام، چاپ سوم، قم، اسراء.
 - ۱۸- حسینی روحانی قمی، سید صادق، (۱۴۱۲ق)، فقه الصادق علیه السلام، چاپ اول، قم، دارالکتب، مدرسه امام صادق (ع).
 - ۱۹- حسینی عاملی، محمد جواد بن محمد، (بی تا)، غایه المراد فی شرح نکت الاشراد، چاپ اول، بيروت، دار احیاء التراث العربی.
 - ۲۰- حوی، سعید، (۱۴۲۴ق)، الأساس فی التفسیر، چاپ ششم، قاهره، دارالسلام.
 - ۲۱- دخیل، علی بن محمد علی، (۱۴۲۲ق)، الوجیز فی تفسیر الکتب العزیز، چاپ دوم، بيروت، دار

- التعارف للمطبوعات.
- ۲۲- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، مفردات ألفاظ القرآن، چاپ اول، بیروت، دارالقلم.
- ۲۳- زبیدی، محمد بن محمد، (۱۴۱۴ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، چاپ اول، بیروت، دارالفکر.
- ۲۴- شوکانی، محمد بن علی، (۱۴۱۴ق)، فتح القدير، چاپ اول، بیروت، دار ابن کثیر، دار الکلم الطیب.
- ۲۵- صابونی، محمد علی (۱۴۲۱ق)، صفوة التفاسیر تفسیر للقرآن الکریم، چاپ اول، بیروت، دارالفکر.
- ۲۶- صادقی تهرانی، محمد (۱۳۶۵)، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، چاپ دوم، قم، انتشارات فرهنگ اسلامی.
- ۲۷- طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ۲۸- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ سوم، تهران، انتشارات ناصر خسرو.
- ۲۹- طبری، محمد بن جریر، (۱۴۱۲ق)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ اول، بیروت، دارالمعرفة.
- ۳۰- طریحی، فخر الدین بن محمد، (۱۳۷۵)، مجمع البحرین، چاپ اول، تهران، مرتضوی.
- ۳۱- طوسی، محمد بن حسن، (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، چاپ اول، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۳۲- علومی، رضا، (۱۳۴۴)، اصول علوم سیاسی، چاپ اول، تهران، دانشگاه تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی.
- ۳۳- غزالی، محمد بن محمد، (بی تا)، مجموعه رسائل الامام الغزالی، چاپ اول، بیروت، دارالفکر.
- ۳۴- فارابی، محمد بن محمد، (۱۹۸۷م)، التنبيه على سبيل السعادة، چاپ دوم، عمان، الجامعه الاردنیة.
- ۳۵- فارابی، محمد بن محمد، (بی تا)، السياسة، بیروت، دار و مكتبة الهلال.
- ۳۶- فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰ق)، مفاتیح الغیب، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۳۷- فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹ق)، العین، چاپ اول، قم، نشر هجرت.
- ۳۸- فضل الله، سید محمد حسین، (۱۴۱۹ق)، تفسیر من وحی القرآن، چاپ دوم، بیروت، دار الملائک للطباعة و النشر.
- ۳۹- قرشی، سید علی اکبر، (۱۳۷۷)، تفسیر احسن الحدیث، چاپ سوم، تهران، بنیاد بعثت.
- ۴۰- قرطبی، محمد بن احمد، (۱۳۶۴)، الجامع لأحكام القرآن، چاپ اول، تهران، انتشارات ناصر خسرو.
- ۴۱- کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، الکافی، چاپ چهارم، تهران، دارالکتب الإسلامیة.

- ۴۲- کویره، الکساندر، (۱۳۶۰)، سیاست از نظر افلاطون، چاپ دوم، ترجمه: امیرحسین جهانبگلو، تهران، خوارزمی.
- ۴۳- مازندرانی، علی اکبر، (۱۴۲۸ق)، دلیل تحریر الوسيله؛ ولایت فقیه، چاپ دوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- ۴۴- ماکیاولی، نیکولو، (۱۳۸۰)، شهریار، چاپ اول، ترجمه: محمود محمود، تهران، عطار.
- ۴۵- محمدطحان، مصطفی، (۱۳۸۱)، چالش‌های سیاسی جنبش اسلامی معاصر، چاپ اول، ترجمه: خالد عزیزی، تهران، احسان.
- ۴۶- مدرسی، سیدمحمدتقی، (۱۴۱۹ق)، من هدی القرآن، چاپ اول، تهران، دار محیی الحسین.
- ۴۷- مراغی، احمد بن مصطفی، (بی تا)، تفسیر المراغی، چاپ اول، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- ۴۸- مرکز مطالعات تربیت اسلامی، (۱۳۷۹)، مقالات برگزیده همایش تربیت در سیره و کلام امام علی^(ع)، چاپ اول، تهران، مرکز مطالعات تربیت اسلامی.
- ۴۹- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۳)، جنگ و جهاد در قرآن، چاپ اول، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
- ۵۰- مصطفوی، حسن، (۱۴۳۰ق)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، چاپ اول، بیروت، دارالکتب العلمیه، مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.
- ۵۱- مطرری، ناصر بن عبدالسید، (بی تا)، المغرب فی ترتیب المعرب، چاپ اول، حلب، مکتبه اسامه بن زید.
- ۵۲- مؤسسه آینده روشن، (۱۳۸۸)، مجموعه آثار چهارمین همایش بین المللی دکترین مهدویت با رویکرد سیاسی و حقوقی، چاپ اول، قم، مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی، مؤسسه آینده روشن، پژوهشکده مهدویت.
- ۵۳- موسی، حسین یوسف، (۱۹۲۹م)، الإفصاح فی فقه اللغه، چاپ اول، قم، مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی.
- ۵۴- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، (بی تا)، اخلاق ناصری، چاپ اول، تهران، علمیه اسلامیة.
- ۵۵- نوری، حسین، (۱۳۷۵)، جهاد، چاپ پنجم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- 56- Crick Bernard (2000), in defense of politics, harmondsworth and new york: penguin.
- 57- heywood Andrew (1997), politics, macmilan.
- 58- heywood Andrew (2004), Political theory, palgraw makmilan.

REFERENCES

- * The Holy Qur'an, translated by Nasir Makarim Shirazi
- * Nahj Al-Balagha, Edited by Sobhi Saleh, Qom, Dar Al-Hijrah Institution.
- 1- Ibn Manzoor, Muhammad bin Mukram, (1414 A.H), Lisan Al Arab, 1st Edition, Beirut, Dar Al Fikr for printing, publishing and distribution, Dar Sader.
 - 2- Ibn Khaldoun, Abdul Rahman, (1398), Muqaddamah of Ibn Khaldoun, 1st Edition, Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
 - 3- Ibn Sidah, Ali bin Ismail, (No date), Al-Muhkam wa'l Muhit Al-A'zam, 1st Edition, Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
 - 4- Ibn Ashour, Muhammad Ibn Taher (No date), Al Tahrir wal Tanwir, 1st Edition, Beirut, History Institution.
 - 5- Ibn-Atiyah Andalusi, Abdul-Haq bin Ghalib, (1422 A.H), Al Muharrir al-Wajiz fi Tafsiri'l Kita-bi'l Aziz, 1st Edition, Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
 - 6- Ibn Faris, Ahmad, (1404 A.H), Mu'jam Maqayis al-Lughat, 1st Edition, Qom, Islamic Information Office.
 - 7- Ibn-Katheer, Ismail bin Omar, (1419 A.H), Interpretation of the Great Qur'an, 1st Edition, Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyya.
 - 8- Ibn Miskawayh, Ahmad bin Muhammad, (1413 A.H), Tahzibu'l Akhlaq and Tathiru'l A'raq, 1st Edition, Qom, Bidar.
 - 9- The Brothers of Safa, (No date), Rasail Ikhwan al-Safaa we Khallan al-Wafa, 1st Edition, Beirut, the Islamic House.
 - 10- General Administration of the Cultural and Artistic affairs in the ministries of Education, (1379), a political education publication, 1st Edition, Tehran, and the ministry of Education, Monadi Tarbiyat Institution.
 - 11- Aristotle, (No date), Ethics to Nicomachus, Cairo, Sader Publication.
 - 12- Al-Alusi, Sayed Mahmoud, (1415 A.H), Ruh al-Maani fi Tafsir al-Quran al-Azim, 1st Edition, Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyya.
 - 13- Elias, Jan, (1385), Philosophy of Education and Upbringing, 2nd Edition, Translated by: Abdol Reza Zarrabi, Qom, Education and Research Foundation of Imam Khomeini.
 - 14- Bahrani, Ibn-Maytham, (1362), Explanation of Nahj al-Balaghah, 2nd Edition, book publishing book.
 - 15- Tabrizi, Jawad bin Ali, (1426 A.H), Minhaj-al-Salihin, 1st Edition, Qom, Imam Mahdi Foundation.
 - 16- Thalabi Nishaburi, Ahmed bin Ibrahim, (1422 A.H), Al-Kashf wa'l Bayan an Tafsir al-Qur'an, 1st Edition, Beirut, Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
 - 17- Jawadi Amoli, Abdullah, (1390), the literature of the judiciary of Islam, 3rd Edition, Qom, Isra.
 - 18- Hosseini Rohani Qomi, Sayed Sadiq, (1412 A.H), Fiqh of Al-Sadiq (As), 1st Edition, Qom, Dar Al-Kitab, Imam Sadiq School.
 - 19- Hosseini Ameli, Muhammad Jawad bin Muhammad, (No date), Ghayat al-Murad fi Sharhi Nokat al-Irshad, 6th Edition, Beirut, Dar Ihya al-Turath al-Arabi.

- 20- Hawa, Saeed, (1424 A.H), Al-Asas fil Tafsir, 6th Edition, Cairo, Dar-es-Salaam.
- 21- Dakhil, Ali bin Muhammad Ali, (1422 A.H), Al-Wajeez fi Tafsir Al-Kitab Al-Aziz, 2nd Edition, Beirut, Dar Al Ta'rif lil Matbu'at.
- 22- Ragheb Isfahani, Hussein bin Muhammad, (1412 A.H), Mufradat al-Qur'an, 1st Edition, Beirut, Dar Al-Qalam.
- 23- Zubaidi, Muhammad bin Muhammad, (1414 A.H), Taj al'Arus min Jawahir al- Qamoos, 1st Edition, Beirut, Dar Al-Fikr.
- 24- Shawkani, Muhammad bin Ali, (1414 A.H), Fath al-Qadir, 1st Edition, Beirut, Dar Ibn Kath-eer, Dar al-Kalim al-Tayyib.
- 25- Sabouni, Muhammad Ali (1421 A.H), Safwat Al-Tafasir, an interpretation of the Holy Qur'an, 1st Edition, Beirut, Dar Al-Fikr.
- 26- Sadeghi Tehrani, Muhammad (1365), Al-Furqan fi Tafsir al-Qur'an bi'l Qur'an, 2nd Edition, Qom, Islamic Culture Publication.
- 27- Tabatabai, Seyyed Muhammad Husayn, (1417 A.H), Al-Mizan fil Tafsir al-Qur'an, 5th Ed, Qom, Islamic Publishing House of Jamiatu'l Mudarrisin of Hawzah, Qom.
- 28- Tabarsi, Fadl bin Hassan, (1372), Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, 3rd Edition, Tehran, Nasir Khusraw publications.
- 29- Tabari, Muhammad bin Jarir, (1412 A.H), Jami` al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, 1st Edition, Beirut, Dar al-Maarifa.
- 30- Turaihi, Fakhr al-Din bin Muhammad, (1375), Majma' al-Bahrain, 1st Edition, Tehran, Mor-tazavi.
- 31- Toosi, Muhammad bin Hasan, (No date), Al-Tibyan fi Tafsir Al-Qur'an, 1st Edition, Beirut, Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- 32- Uloomi, Reza, (1344), The Origins of Political Sciences, 1st Edition, Tehran, Tehran Uni-versity, Foundation for Sociological Studies and Investigations.
- 33- Ghazali, Muhammad bin Muhammad, (No date), a collection of the letters of Imam al-Ghazali, 1st Edition, Beirut, Dar Al-Fikr.
- 34- Farabi, Muhammad bin Muhammad, (1987), Al-Tanbih ala Sabil al-Sa'ada, 2nd Edition, Amman, University of Jordan.
- 35- Farabi, Muhammad bin Muhammad, (No date), Al-Siyasah, Beirut, Al-Hilal House and Library.
- 36- Fakhr Razi, Muhammad Ibn Omar, (1420 A.H), Mafatih al-Gahaib, 3rd Edition, Beirut, Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- 37- Farahidi, Khalil bin Ahmed, (1409 A.H), Al-Ain, 1st Edition, Qom, Hijrat Publication.
- 38- Fadlullah, Seyyed Muhammad Hussein, (1419 A.H), Tafsir min Wahy al-Qur'an, 2nd Edi-tion, Beirut, Dar Al Malaak for printing and publishing.
- 39- Qurashi, Seyyed Ali-Akbar, (1377), Tafsir Ahsan Al-Hadith, 3rd Edition, Tehran, Bi'that Foundation.
- 40- Qurtubi, Muhammad ibn Ahmad, (1364), Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an, 1st Edition, Tehran, Nasir Khusraw publications.
- 41- Kulaini, Muhammad ibn Yaqub, (1407 A.H), al-Kafi, 4th Edition, Tehran, Dar al-Kutub al-Is-

lamiyyah.

42- Koyre, Alexander, (1340), Politics from the Perspective of Plato, 2nd Edition, Translated by: Amir Hossein Jahanbagloo, Tehran, Khwarizmi.

43- Mazandarani, Ali-Akbar, (1428 A.H), Dalil Tahrir Al-Wasila; Velayat al-Faqih, 2nd Edition, Tehran, Foundation for the Organization and Publication of the Works of Imam Khomeini (RA).

44- Makiaoli, Nikolo, (1380), Shahriyar, 1st Edition, translated by: Mahmoud Mahmoud, Tehran, Attar.

45- Muhammad Tahhan, Mostafa, (1381), Challenges of The Contemporary Islamic Political Movement, 1st Edition, translated by: Khaled Aziz, Tehran, Ehsan.

46- Mudarresi, Seyyed Muhammad Taqi, (1419 A.H), Min Huda Al-Quran, 1st Edition, Tehran, Dar Muhibbi Al-Hussein.

47- Maraghi, Ahmed bin Mustafa, (No date), Tafsir al-Maraghi, 1st Edition, Beirut, Dar Ihya al-Turath al-Arabi.

48- Islamic Education Study Center, (1379), Selected articles of the Seminar of Tarbiat in the Act and Speech of Imam Ali (As), 1st Edition, Tehran, Islamic Education Study Center.

49- Mesbah Yazdi, Muhammad Taqi (1383), War and Jihad in the Qur'an, 1st Edition, Qom, Imam Khomeini Educational Institute

50- Mostafawi, Hasan, (1430 A.H), Al-Tahqiq fi Kalimat al-Qur'an, 1st Edition, Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyya, Allameh Mostafawi's publication center.

51- Mutarrazi, Naser bin Abdul Sayyid, (No date), Al-Mughrab fi Tartib al-Mu'rab, 1st Edition, Aleppo, Osama bin Zayd School.

52- Bright Future Institute, (2009), Article Colection of the 4th International Conference on the Doctrine of Mahdism with a Political and Legal Approach, 1st Edition, Qom, Al-Mustafa International Translation and Publishing Center, Future Bright Institute, Mahdism Research Institute.

53- Musa, Hussein Yusuf, (1929 A.H), Al-Ifsah fi Fiqh al-Lughah, 1st Edition, Qom, the publishing center for Maktab al-Ilam.

54- Nasir al-Din Tusi, Muhammad ibn Muhammad, (No date), Nasserite Ethics, 1st Edition, Tehran, Islamic seminary.

55- Nouri, Hossein, (1375), Jihad, 5th Edition, Tehran, Islamic Culture Publishing Office.

56- Crick Bernard (2000), in defense of politics, Harmondsworth and New York: Penguin.

57- heywood Andrew (1997), Politics, Macmilan.

58- heywood Andrew (2004), Political theory, Palgraw Makmilan.



DOR: 20.1001.1.27833542.1400.1.1.6.4

THE ROLE OF RATIONALITY IN ATTRACTING THE LOVE OF GOD IN THE QUR'AN AND HADITH WITH AN APPROACH TO THE VIEWS OF AYATOLLAH JAVADI AMOLI

(Received: 7 August 2021 / Accepted: 25 August 2021)

Fatemeh Afrasiabi¹

Seyed Mohammad Reza Hosseininia²

ABSTRACT

Attracting the love of God is one of the goals of the sending the prophets and their caliphs, which is the result of many factors, including the growth of the virtues of individual morality. Rationality as one of the virtues of the individual morality, is necessary to benefit from the universe knowledge. The present study is a descriptive-analytical method and library and software collects and quotes from verses of the Quran and narrations of the Infallibles (AS) and emphasizes the views of Ayatollah Javadi Amoli in examining the role of rationality in attracting God's love has reached the following results: obedience to the divine commands and the infallibles (AS), in order to call to contemplation about the universe, is an important factor in achieving the love and knowledge of God, that with its increase the true faith can be obtained; Therefore, rationality is a divine resource for planning in the affairs of life and reforming the affairs of the Hereafter, which leads to the emergence of true faith and the acceptance of Allah [Haqq] as the only beloved.

KEYWORDS: God's Love, Reason, Rationality, Ayatollah Javadi Amoli

1- PhD Student, Quran and Hadith Sciences, Ilam University, Ilam, Iran. F.afrasiaby1356@gmail.com

2- Associate Professor, Department of Quran and Hadith, Ilam University, Ilam, Iran,
(Corresponding Author) mohhos313@yahoo.com

نقش عقل‌ورزی در جلب محبت خداوند در قرآن و حدیث با رویکردی بر نظرات آیت‌الله جوادی آملی

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۵/۱۶ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۶/۳)

فاطمه افراسیابی^۱، سید محمد رضا حسینی‌نیا^۲

چکیده

جلب محبت خداوند از جمله اهداف بعثت پیامبران و اوصیای ایشان است که معلول عوامل فراوانی از جمله رشد فضایل اخلاق فردی است. عقل‌ورزی به‌عنوان یکی از فضایل اخلاق فردی، امروزه برای بهره‌گیری از شناخت جهان هستی ضرورت دارد. پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی و جمع‌آوری کتابخانه‌ای و نرم‌افزاری و استناد به آیات قرآن و روایات معصومان^(ع) و تأکید بر نظرات آیت‌الله جوادی آملی در بررسی نقش عقل‌ورزی بر جلب محبت خداوند به این نتایج دست یافته است که تبعیت از اوامر الهی و معصومان^(ع)، در دعوت به تدبّر در مورد جهان هستی، عامل مهم دستیابی به محبت و معرفت خداوند است که با افزایش آن ایمان واقعی حاصل می‌شود؛ بنابراین عقل‌ورزی سرمایه‌ای الهی برای تدبیر در امور زندگی و اصلاح امور آخرت است که منجر به بروز ایمان واقعی و پذیرش حق به‌عنوان تنها محبوب می‌شود.

واژگان کلیدی: محبت خدا، عقل، عقل‌ورزی، آیت‌الله جوادی آملی

۱- دانشجوی دکتری، علوم قرآن و حدیث، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران. f.afraasiaby1356@gmail.com
۲- دانشیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران، (نویسنده مسئول) mohhos313@yahoo.com

مقدمه

وجود انسان از دو بُعد مادی (بدن) و بعد روحی تشکیل شده است. بعد روحی انسان نیز به نوبه خود دارای دو جنبه شناختی و عاطفی است. از بعد شناختی با عنوان‌های مختلفی چون فکر، ذهن، ادراک و... و از بعد عاطفی نیز با تعبیرات مختلفی مانند قلبی، گرایشی و انگیزشی یاد می‌شود. بعد شناختی یا قوه عاقله، عهده‌دار شناخت جهان هستی است که انسان با تکیه بر آن می‌تواند جهان هستی را درک کند. آیات و روایات بسیاری وجود دارد که به تبیین جایگاه و اهمیت به کارگیری قوه عاقله اشاره دارد. خداوند متعال در این زمینه می‌فرماید: ﴿وَ اِخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ رِزْقٍ فَأَحْيَاءَ بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ آيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (جاثیه: ۵)؛ و در رفت و آمد شب و روز و آنچه خدا از آسمان روزی (برای خلق از برف و باران) می‌فرستد و زمین را پس از خزان مرگ دیگر بار بدان‌ها زنده می‌سازد و در وزش بادهای عالم، در همه این موجودات برای خردمندان جهان آیاتی (از قدرت صانع) پیدا است. پس کسانی را که از عقل خود بهره نمی‌برند، توبیخ می‌کند و می‌فرماید: ﴿أَفِ لَكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (انبیاء: ۶۷)؛ اف بر شما و بر آنچه به جز خدای یکتا می‌پرستید، آیا شما عقل خود را هیچ کار نمی‌بندید؟ زیرا آن‌ها به دلیل عدم استفاده از قدرت عقل و اندیشه در انتخاب معبود واقعی، دچار گمراهی شده، به بیراهه رفتند و غیر خدا را پرستش کردند.

بنابراین با توجه به اهمیت و جایگاه استثنایی عقل‌ورزی، به‌عنوان یکی از فضایل اخلاق فردی و نقش تعیین‌کننده آن در زندگی فردی و اجتماعی انسان، این سؤال مطرح می‌شود که چگونه می‌توان با توسعه آن محبت خداوند را جلب کرد؛ زیرا در جامعه امروزی نیز به دلیل اشتغال بیش از حد به امور مادی، توسعه فناوری و پرداختن به امور ظاهری، انسان‌ها کمتر مجال برای تفکر پیدا می‌کنند؛ یعنی عقل‌ورزی و بهره‌گیری از قدرت اندیشه و استدلال کم‌رنگ شده و آثارش به وضوح در عواقب و پشیمانی‌های بعد از انجام دادن عمل به‌خوبی قابل حس و درک است. از این رو لازم است که به عوامل مؤثر در تقویت و گسترش این سرمایه الهی بیشتر پرداخته شود. بنابراین بررسی نقش‌شد عقل‌ورزیدر افراد به جهت کسب محبت خداوند ضرورت دارد؛ پس در این پژوهش سعی شده است که علاوه بر بررسی جایگاه عقل‌ورزی از نظر آیات و روایات و کلام بزرگان علم اخلاق چون آیت‌الله جوادی آملی، به این سؤال نیز پاسخ دهد که تقویت عقل‌ورزی، چه نقشی در جلب محبت خداوند دارد؟

در مورد پیشینه تحقیق می‌توان به مواردی اشاره نمود؛ از جمله مقاله «نسبت عقل و ایمان در آموزه‌های اسلامی» از آقای محمد فنایی اشکوری که در مجله معرفت (شماره ۱۳۳، سال ۱۳۸۷) چاپ شده است، ضمن معرفی ایمان به عنوان مؤلفه‌ای مبنی بر معرفت، عقل به معنای قوه فهم و تفکر بشری را راه عادی و عام برای دستیابی به معرفت می‌داند. متکلمان اسلامی و فلاسفه نیز با اتکا بر توانایی عقل بشری در فهم دین، به تبیین مفاهیم دینی و اثبات باورهای بنیانی دین می‌پردازند. با این‌که عقل آدمی نیز مانند وجودش محدود و متناهی است و درک همه حقایق نامتناهی فراتر از توان عقلایی بشر است، اما عرفای اسلامی نیز علاوه بر تأکید بر محدودیت عقل آدمی، بدون انکار ارزش‌های آن، راه تجربه باطنی و دل را برای شناخت حقایق قدسی در پیش گرفته‌اند که هر چند فراتر از درک عقل است، اما رازی که ناسازگار با عقل و در تعارض با آن باشد، وجود ندارد.

همچنین مقاله «تبیین مفهوم عقل و عقل‌ورزی از منظر روایات به عنوان مبنایی برای سرمایه‌های سازمان (انسانی، اجتماعی، روان‌شناختی، معنوی)» از آقایان احسان رحیمی، حسن زارعی متین و حسین پرکان در نشریه مدیریت سرمایه اجتماعی (دوره ۵، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۷) به چاپ رسیده است که عقل و عقل‌ورزی را به‌عنوان مبنایی برای انواع سرمایه‌های سازمانی معرفی می‌کند و روایات مطرح‌شده در زمینه ویژگی‌های عقل و مشتقات آن را با بهره‌گیری از دو الگوی راین و برنارد و کینگ و هولوکس تحلیل می‌کند که نشان می‌دهد همه ویژگی‌های عقل و عقل‌ورزی مطرح در روایات، نه تنها متضمن ویژگی‌های سرمایه‌های یادشده بود، بلکه فراتر از آن‌ها است؛ به طوری که می‌توان گفت سرمایه معنوی جلوه‌ای از عقل‌ورزی در ساحت اندیشه، سرمایه روان‌شناختی جلوه‌ای از عقل‌ورزی در ساحت گرایش‌ها و صفات و سرمایه اجتماعی از عقل‌ورزی در ساحت اعمال و رفتارهای انسان است.

مقاله دیگر با عنوان «عقل نظری و عقل عملی از نظر ملاصدرا» نوشته خانم اکرم عسکرزاده مزرعه که در دو فصلنامه علمی، فرهنگی و اجتماعی ساو اندیشه (سال دوم، شماره ۵، سال ۱۳۹۸) چاپ شده است، عقل فطری را شامل دو قوه عقل نظری و عقل عملی می‌داند که اکتسابی هستند و فاعل شناسا با طی کردن مراحل مختلف، قوه عقلایی نظری و عملی را از مرحله بالقوه به مرحله بالفعل می‌رساند. سیر استکمالی عقل نظری و عملی، موجب استکمال نفس فاعل شناسا می‌شود و بستر مناسب برای ایجاد و شکل‌گیری درک صادق در فاعل شناسا را مهیا می‌کند.

با بررسی پیشینه تحقیقات انجام شده در زمینه عقل باوری در آیات و روایات، این نتیجه حاصل شد که تاکنون پژوهش مشابهی با موضوع مقاله پیش رو انجام نشده است.

۱- مفهوم‌شناسی

۱-۱. محبت

محبت از ریشه «حُبّ» متضاد بغض و در لغت به معنای مهر، دوستی، مودت، دوست داشتن (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۱: ۲۹۸؛ فیومی، ۱۴۱۴ق، ۲: ۱۱۷؛ ابن سیده، ۱۴۲۱ق، ۲: ۵۴۲) و عشق و دل‌دادگی (جوهری، ۱۴۰۴ق، ۱: ۱۰۵) است و در اصطلاح نیز به معنای اتحاد میان محبّ و محبوب است که جز به سبب ملایمت با طبع حاصل نمی‌شود (نراقی، ۱۳۸۶: ۵۶۶)؛ ارتباط وجودی بین محبّ و محبوب که نوعی جذب شدن آگاهانه و ویژه بین انسان و کمال او است (طباطبایی، ۱۳۶۰، ۱: ۱۱۴). «حَبّ» از «حَبَبَ» و «حبه» به معنای دانه گرفته شده است؛ چون محبوب در تخم و دانه مرکزی قلب محب رخنه می‌کند که از آن به سودای دل یاد می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ۷: ۹۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۸: ۲۶۸). میل به چیزی که می‌بینی و آن را خیر می‌پنداری بر سه وجه است: ۱- محبت برای لذت‌جویی ۲- محبت برای منفعت‌طلبی و ۳- محبت به خاطر فضیلت و خصوصیت ارزنده؛ مانند محبت الهی بر بنده که عطای نعمت‌ها است و محبت بنده به خدا که درخواست تقرب و نزدیکی به پروردگار است (راغب اصفهانی، ۱۳۸۷: ۱۶۹). در پژوهش حاضر منظور از محبت، نوع سوم محبت است.

۱-۲. عقل

عقل در لغت به معنای فهم، معرفت و درک (قرشی بنابی، ۱۳۰۷، ۵: ۲۸)، علم (حسینی زبیدی، ۱۳۸۵، ۱۵: ۵۰۴)، بند کردن و باز ایستادن مانند بستن شتر با پایبند (راغب اصفهانی، ۱۳۸۷: ۵۷۸)، منع، جلوگیری و بازداشت (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۱۱: ۴۵۸؛ جوهری، ۱۴۰۴ق، ۵: ۱۷۶۹) و در اصطلاح به معنای ملکه و حالتی در نفس است که به صورت اختیاری به خیرات و منافع دعوت می‌کند و از شرور و ضررها اجتناب می‌نماید (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۲۵). به نیرویی که آماده برای پذیرش علم است (همان) و دانشی که با آن نیروی باطنی انسان از آن سود می‌برد نیز عقل گفته می‌شود که بر دو گونه است: عقل طبیعی فطری و عقل اکتسابی از مسموعات. هرگاه عقل فطری در انسان نباشد، عقل اکتسابی و شنیده‌ها هم سود

نمی‌بخشد (همان)؛ همچنین به معنای غریزه‌ای است که به وسیله آن، انسان برای فهم خطاب مهیا می‌شود (قیومی، ۱۴۱۴ق، ۲: ۴۲۳) و نیرویی در دل آدمی است که او را از کار زشت باز می‌دارد و به عنوان یک نیروی شناختی، زشت و زیبا را جدا می‌سازد (ورام، ۱۴۳۶ق: ۵۵۴).

۲- اقسام محبت به خدا

یکی از بالاترین اقسام محبت، محبت اهل معرفت از بندگان نسبت به خداوند است که ثمره برداشته شدن موانع غفلت از قلب آدمی و فراهم شدن زمینه نزدیکی به خداوند است. این نوع محبت به سه شکل فطری، اکتسابی و موهبتی قابل دست‌یابی است (نراقی، ۱۳۸۶: ۵۹۰-۵۷۰).

۱-۲. فطری

انسان از همان ابتدای خلقت، محبت به خدا را به شکل فطری در درون خودش دارد، ولی به خاطر دل‌مشغولی به دنیا در حجابی از غفلت قرار گرفته است. علمای اخلاق معتقدند که هیچ دلی نیست که از لمعه محبت در آن نوری نباشد و از نشئه آن در او شوری نباشد. پس بیشتر اقسام محبت، فطری و طبیعی است و به اختیار آدمی نیست. بنابراین نیاز به کسب و تحصیل ندارند؛ مانند محبت علّت و معلول و محبت صانع و مصنوع. پس هر کس در این قسم از محبت ناقص باشد، به همان اندازه فطرت او معیوب است (نراقی، ۱۳۸۶: ۵۷۰). بنابراین همه اشیا و پدیده‌های عالم همراه با تسبیح‌گویی پروردگار، به او محبت تکوینی دارند که مانند کیفیت تسبیح آنان از فهم انسان به دور است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۸: ۳۰۷). در حقیقت، فطرت حق‌پویی، حق‌شناسی و حق‌خواهی، نحوه هستی و هویت انسان است و هیچ انسانی بدون چنین فطرتی خلق نشده و نمی‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۵۵)؛ یعنی همان‌طور که اصل دین محبوب انسان است، خداوند سبحان نیز که اعتقاد به توحید او در رأس دین است، محبوب انسان است و هر چه به‌طور ذاتی محبوب انسان باشد، فطرت نیز به او گرایش دارد (جوادی آملی، ۱۳۹۸ الف: ۲۸). بنابراین طبق آیات قرآن و روایات وارده، هسته اولیه محبت به حق در روح نوع انسان، به شکل فطری و تکوینی به ودیعه نهاده شده است و هر انسانی خواسته یا ناخواسته از این محبت الهی بی‌بهره نبوده و جرعه‌ای از آن را چشیده است،

البته انسان مؤمن با پرورش این حبّ الهی، عشق و محبتش را نسبت به خداوند روزبه‌روز بیشتر کرده و به واسطه آن زمینه را برای کسب توفیقات بیشتر فراهم می‌کند.

۲-۲. اکتسابی

در این نوع از محبت، خود انسان باید مراحل مجاهدت و سلسله مراتب را پشت سر بگذارد؛ یعنی با تلاش و ریاضت فراوان، زمینه دست‌یابی به آن را فراهم کند. علمای اخلاق نیز در این زمینه معتقدند که محبت به اختیار و کسب نادر است؛ مانند محبت به احسان و انعام (نراقی، ۱۳۸۶: ۵۷) تحصیل این نوع محبت، به معرفت خدا، تقویت آن و مسلط ساختن آن بر خزانه دل و تحصیل معرفت نیز بر مواظبت بر طاعات و عبادات، ابتهال به درگاه خداوند و پی‌بردن به وجود خداوند از طریق مصنوعات وابسته است که تحصیل این نوع محبت و معرفت برای همه کس مقدور است و نرسیدن بعضی از افهام به آن، به جهت کوتاهی در تفکر و تدبّر و اشتغال به شهوات دنیا و لذات نفسانی است (همان: ۵۹۱-۵۹۰)؛ بنابراین این نوع محبت، نیازمند مجاهدت و تلاش فراوان آدمی در میدان زندگی است. پس هر کس باید بتواند با مهار نفس بر قوای علمی و عملی خود چیره شود؛ یعنی در استدلال، حس، خیال و وهم را تحت سیطره عقل نظری دریاورد و در عمل نیز قوای شهوت و غضب را مهار و تحت نفوذ عقل عملی درآورد که زمینه دست‌یابی به محبت الهی برایش فراهم شود و بتواند از آثار و برکات آن در زندگی بهره‌مند شود.

۲-۳. موهبتی

این نوع از محبت بر اساس عنایت حق تعالی حاصل می‌شود و در حقیقت موهبت و عنایت ویژه خداوند متعال به محبوبان واقعی است؛ زیرا استحقاق و شایستگی لازم برای دریافت چنین رتبه و درجه‌ای را دارند. در کلام بزرگان علم اخلاق، هیچ لذت و محبتی نیست که از ثمره نعمت او نباشد و هیچ احسانی نیست که از خوان احسان و عطیت او نباشد (همان: ۵۷۲). این الطاف و کرامات الهیه مخصوص بندگانی است که نسبت خود به پروردگار را شناخته‌اند و دانسته‌اند که شرافت و کمالی نیست، مگر معرفت به او. بنابراین با مواظبت بر طاعات و عبادات، اجتناب از گناهان کبیره، متّصف شدن به اوصاف فاضله و شوق به لقای الهی، خود را به این سعادت رسانده‌اند (همان: ۶۰۰)؛ بنابراین، عنایت ویژه خداوند منحصر به کسانی است که سراسر عمر خود را در راه معرفت خداوند به کار گرفته‌اند، در

طریق معرفت به درجه کمال رسیده‌اند و از این طریق، شأنیت لازم برای کسب موهبت و عنایت ویژه خداوند متعال را به دست آورده و خود را از دیگران ممتاز ساخته‌اند.

۳- راه‌های دستیابی به محبت خداوند

انسان از دو طریق می‌تواند محبت به خدا را کسب کند: به شکل مستقیم، با انجام اموری همچون ترک گناه، قطع علاقه از دنیا، یاد خدا، نماز شب، ترک هوا، تفکر و پذیرفتن ولایت رسول (ص) و معصومان (ع) و به شکل غیرمستقیم، با انجام اموری همچون توبه و طهارت، نیکوکاری، صبر، جهاد در راه خدا، شکر گذاری، توکل، تقوا، عدل، یاد مرگ، سوز دل، خدمت به خلق، دوستی به خاطر خدا و کم‌خوری، کم‌خوابی و کم‌حرفی (خلیلی، ۱۴۳۲ق: ۵۶۴-۵۷۴) که به علت گسترده بودن بحث، در این پژوهش فقط به شکل موردی به آن‌ها اشاره شد.

۴- بررسی نقش عقل‌ورزی در جلب محبت خدا

خداوند متعال نیز در آیات متعددی از قرآن و ائمه (ع) در کلام خویش، پیروان خود را به اندیشیدن و عقل‌ورزی دعوت می‌کنند و از آنان می‌خواهد که با تفکر در عالم خلقت و جهان هستی، به وجود خالق عظیم و قادر مطلق پی ببرند و فقط او را لایق محبت و عشق‌ورزیدن بدانند؛ زیرا فقط او غنی مطلق و برآورنده همه نیازهای بشری است. بنابراین اندیشیدن و به کار گرفتن عقل، یکی از دستورات موکد الهی و معصومان (ع) است که بی‌شک نتایج پرباری را در زندگی دنیا و آخرت به دنبال خواهد داشت. در حقیقت، می‌توان گفت که عقل انسان عهده‌دار سامان دادن به همه ابعاد، رفتارها و شناخت جهان هستی است که با درک برتری آخرت بر دنیا، از دنیا برای رسیدن به سعادت نهایی در آخرت، بهره می‌گیرد.

۴-۱. در آیات قرآن

خداوند متعال در آیات فراوانیبه جایگاه عقل و نقش آن در سعادت انسان اشاره کرده است؛ به عنوان مثال در آیه ۳۲ سوره انعام می‌فرماید: ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَهْوٌ وَلَلدَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (انعام: ۳۲)؛ و زندگی دنیا جز بازی و هوسرانی نیست و همانا سرای دیگر برای اهل تقوا نیکوتر است، آیا تعقل نمی‌کنید؟ یعنی خداوند

پس از مقایسه میان دنیا و آخرت، مردم را به اندیشیدن دعوت می‌کند تا خود به برتری آخرت بر دنیا پی ببرند (جعفری، ۱۳۷۶، ۳: ۳۷۴). در حقیقت مقایسه بین دو چیز است که هر دو سهمی از خیر و خوبی دارند؛ اما یکی از آن‌ها از دیگری برتر و نسبت به آن خیر است (زینلی، ۱۳۹۸: ۱۴۰)؛ یعنی با عقلی که خدا در آنان به ودیعت سپرده بین حق و باطل و خوب و بد تمییز می‌دهند (موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ۱۸: ۲۳). بنابراین اندکی تأمل و تعقل در آیات کافی است که انسان، خدا را دوست بدارد؛ زیرا از آثار توحید ناب و مبتنی بر دلیل، محبت خالص است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۸: ۲۷۱). اندیشیدن درباره نعمت‌های خداوند از بالاترین عبادت‌هاست؛ زیرا اگر مردم درباره عظمت خداوند می‌اندیشیدند، نافرمانی خدا را نمی‌کردند (ورام، ۱۴۳۶ق: ۴۵۷)؛ زیرا نگرش صحیح در کارها باعث نجات از غرور و تصمیم در رأی، رهایی از تفریط و پشیمانی است. دقت و اندیشه نشانگر هوشیاری و مشورت با دانایان باعث استواری یقین و نیروی بینش است. پس انسان باید پیش از تصمیم به کاری در آن اندیشه کند و قبل از اقدام به کاری، به آن کار فکر کند و پیش از دست به کار شدن، مشورت نماید (همان: ۴۸۵). بنابراین، عقل‌ورزی به عنوان یکی از راه‌های شناخت خداوند است که همه بزرگان دین، متکلمان و فلاسفه با اتکا بر توانایی‌های این قوه، توانسته‌اند به تبیین مفاهیم دینی و اثبات باورهای اساسی آن بپردازند. بنابراین خداوند متعال نیز بندگان خود را همواره به عقل‌ورزی دعوت می‌نماید تا علاوه بر تبعیت از فرمان خدا و معصومان^(ع)، با معرفت پیدا کردن نسبت به خداوند، زمینه کسب محبت الهی را فراهم کنند؛ چون تا وقتی انسان کسی را خوب شناسد، نمی‌تواند او را دوست داشته باشد.

با توجه به دیگر آیات قرآن نیز، استفاده از نعمت عقل و به کارگیری آن در امور زندگی آثار بی‌شماری مانند پیروی از بهترین آرا (زمر: ۱۷-۱۸)، درس گرفتن از حقایق موجود در عالم (بقره: ۱۶۴)، موعظه‌پذیری (قصص: ۶۰، انعام: ۳۲) و عبرت‌گیری از گذشتگان (صافات: ۱۳۶-۱۳۸) دارد. همچنین عقل و عقل‌ورزی از نظر معصومان^(ع)، سرمایه‌ای است که خداوند متعال برای انسان خلق فرموده است تا انسان بتواند با به کارگیری آن در دنیا و آخرت، سعادت خود را ایجاد کند. با این بیان می‌توان سرمایه‌های مطرح‌شده (یعنی انسانی، اجتماعی، معنوی و روان‌شناختی) را از جمله ارزش‌افزوده‌های عقل در زندگی دنیا دانست؛ به علاوه طبق روایات، همین سرمایه میزان سنجش و ارزیابی انسان خواهد بود (رحیمی و دیگران، ۱۳۹۷: ۵۹۸)، البته قرآن بر اندیشه‌ای صحنه می‌گذارد که به موجب آن انسان به سوی خداوند حرکت نموده و

در پرتو آن به سعادت ابدی نایل گردد؛ بنابراین انسانی که از تعالیم پروردگار فاصله بگیرد، به همان اندازه اندیشه‌اش رو به زوال می‌نهد و فضای روحش در تاریکی فرو رفته و در نهایت به خسران ابدی دچار می‌شود (خوشخو و دیگران، ۱۳۹۱: ۱۷). بر این اساس می‌توان گفت اندیشه و تعقلی مورد تأکید آیات و روایات و بزرگان دین است که موجب رسیدن به خداوند شود و یاد خدا را در رأس همه امور قرار دهد که ثمره و بهره نهایی محبت داشتن به خداوند متعال است.

۲-۴. در روایات

پیامبر^(ص) در وصیت به امام علی^(ع) می‌فرماید: «یا علی! اولین چیزی را که خداوند خلق فرمود عقل است. بعد به عقل فرمود: نزدیک آی، عقل نزدیک آمد و فرمود: دور شو، پس دور شد. آن‌گاه فرمود: به عزت و جلالم مخلوقی محبوب‌تر از تو نیافریده‌ام. به وسیله تو عقاب می‌کنم، بخشش می‌نمایم و ثواب می‌دهم» (طبرسی، ۱۳۷۰، ۲: ۴۰۳). امام علی^(ع) نیز می‌فرماید: «فَقَدْ الْعَقْلُ فَقَدْ الْحَيَاةَ وَلَا يُقَاسُ إِلَّا بِالْأَمْوَاتِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۲۷؛ فیض کاشانی، ۱۳۸۳، ۸: ۲۵۸)؛ نبودن عقل، نبودن زندگی است؛ زیرا بی‌خردان فقط با مردگان مقایسه می‌شوند و «اعقل النَّاسُ مَنْ غَلَبَ جَلَّ هَزْلُهُ وَاسْتَظْهَرَ عَلَى هَوَاهُ بَعْقِلَهُ» (انصاری قمی، بی‌تا: ۱۷۱؛ محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۴، ۵۱۸: ۱۰)؛ خردمندترین مردم کسی است که جدی بودنش بر مسخرگی‌اش چیره باشد و در برابر هوس خود از عقلش کمک بگیرد و نیز می‌فرماید: «رَأَى الرَّجُلَ مِيزَانَ عَقْلِهِ» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ۶: ۹۵)؛ رأی مرد ترازوی عقل او است؛ یعنی به وسیله رأی یک نفر می‌توان میزان عقل او را سنجید و از میزان استحکام و ضعف رأی و اندیشه هر کس قدر عقل او را می‌توان معلوم کرد.

امام صادق^(ع) نیز در بیان اهمیت به کارگیری قوه عاقله می‌فرماید: «مَنْ كَانَ عَاقِلًا كَانَ لَهُ دِينٌ وَمَنْ كَانَ لَهُ دِينٌ دَخَلَ الْجَنَّةَ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۱)؛ هر که عاقل است، دین دارد و هر که دین دارد، به بهشت می‌رود. امام علی^(ع) نیز می‌فرماید: «أَفْضَلُ النَّاسِ عَقْلًا أَحْسَنُهُمْ تَقْدِيرًا لِمَعَايِشِهِمْ وَأَشَدُّهُمْ اِهْتِمَامًا بِاصْلَاحِ مَعَادِهِ» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۵۲)؛ عاقل‌ترین مردم کسی است که در امور زندگی‌اش بهتر برنامه‌ریزی کند و در اصلاح آخرتش بیشتر همت نماید. از امام باقر^(ع) و امام صادق^(ع) نیز در جواب پرسش از دلیل خلقت عقل روایت شده است: «لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ... فَقَالَ: وَعِزَّتِي وَجَلَالِي مَا خَلَقْتُ خَلْقًا أَحْسَنُ مِنْكَ، إِيَّاكَ أَمْرًا وَإِيَّاكَ أَنْهَى وَ

إِيَّاكَ أُثِيبُ وَإِيَّاكَ أُعَاقِبُ» (مجلسی، ۱۳۸۷، ۱: ۹۶)؛ وقتی خدای سبحان عقل را آفرید... به او فرمود: به عزّت و جلالم سوگند که موجودی بهتر از تو نیافریدم، تو را امر و نهی خواهم کرد و ثواب و عقابم متوجه تو است؛ همچنین از ایشان مروی است که: «به سبب جولان دادن فکر، رأی پر منفعت فراهم می‌شود» (نراقی، بی تا، ۱: ۱۶۶).

از امام رضا^(ع) نیز سوال شد که حجّت خدا بر خلق در این زمان چیست؟ فرمود: «عقل است که انسان به کمک آن پیامبر و امام راستین را از مدّعی دروغین نبوّت و امامت تشخیص می‌دهد و اوّلی را تصدیق و دومی را تکذیب می‌کند» (حرانی، ۱۳۸۲: ۴۵۰) و نیز از ایشان روایت شده است که فرمود: «عبادت به زیادی نماز و روزه نیست، بلکه عبادت تفکر کردن در امر پروردگار است» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲: ۵۵). بنابراین با توجه به روایات رسیده‌ها از پیامبر^(ص) و معصومان^(ع)، عقل سرمایه‌ای ارزشمند است که خداوند متعال در اختیار انسان قرار داده است تا با به‌کارگیری آن در جهت شناخت معبود و محبوب واقعی و فانی بودن دنیای مادی، مقدمات لازم برای کسب معرفت الهی را فراهم کند و به ثمره این معرفت و شناخت، خود را در زیر چتر محبّت الهی قرار دهد و با بهترین برنامه‌ریزی برای زندگی، تمام همّت خود را صرف اصلاح و آبادانی آخرت خود کند.

۵- در کلام دانشمندان علم اخلاق

در نظر بزرگان دین و علمای علم اخلاق نیز، عقل به‌عنوان ابزار فهم و وسیله‌ای برای ادراک جهان هستی معرفی می‌شود و در حقیقت مایه بصیرت و فهم عمیق است که می‌تواند طریقی برای شناخت و کسب محبّت خداوند باشد. آیت‌الله جوادی آملی معتقد است کههد و نیرو در انسان وجود دارد که با یکی از آنها می‌فهمد و با دیگری عمل می‌کند. به نیرویی که عهده‌دار فهم و اندیشه انسانی است، «عقل نظری» و به نیرویی که عهده‌دار عزم و اراده است، «عقل عملی» می‌گویند؛ پس احساس، تخیل و توهم در برابر شک، از شئون عقل نظری و نیت، اراده و عزم در مقابل تردید از شئون عقل عملی است (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۶۴۲). در فرهنگ قرآن، عقل به‌منزله چشم دیگری است که مایه بصیرت نفس نسبت به حقایق برتر است (جوادی آملی، ۱۳۷۸الف: ۲۴۰).

عقل در حقیقت همان رسول باطنی خداوند و مدّعی رسالت ظاهری است که گاهی صادق است؛ یعنی واقعاً رسول‌الهی است و زمانی کاذب و متنبی است. عقلی که رسول باطنی

خدا است، گاهی در ادای رسالت صادق است و آن وقتی است که با شرایط ویژه برهان بیندیشد و زمانی کاذب است و آن وقتی است که گرفتار مغالطه گردد. در این حالت، همانند متنبی هیچ سهمی از رسالت الهی ندارد، البته رسول واقعی در عالم ظاهر همواره معصوم است و هرگز نبی متنبی نخواهد شد، ولی رسول باطن چنین نیست؛ زیرا ممکن است گاهی متنبی گرفتار اشتباه شود (جوادی آملی، ۱۳۸۷-۱۳۸۹، ۱: ۱۷۰). بنابراین، یکی از راه‌های شناخت خداوند عقل است که انسان با به کارگیری درست آن می‌تواند به شناخت عالم ربوبی نزدیک شود و معرفت فطری را تقویت نماید. عقل می‌تواند با رفع شک و پاسخ به شبهه راه را برای ایمان هموار سازد؛ چون به عنوان حجت معتبری است که در اختیار همگان قرار دارد و به کمک آن می‌توان به حقایق اصل دین پی برد و وجود خدا را به عنوان اصل محوری دین پذیرفت (فناپی اشکوری، ۱۳۸۷: ۲).

عقل دو ویژگی ممتاز دارد: ۱- بر تمام قوای انسان احاطه دارد و ملازم و همراه تمامی قوای آدمی است و ۲- در میان تمام قوای انسان، این قوه مورد قصد و عنایت ویژه است و شایستگی دارد که در تمام امور به آن توجه شود (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ۲: ۱۶). ایمان داشتن به آنچه عقل به آن باور منطقی دارد، همان ایمان صواب و صحیح است. این ایمان موجب می‌شود تا قوای مادون عقل نیز به مشایعت آن آمده و همگی وظیفه خود را به نیکی انجام دهند، حتی وهم نیز به مشایعت و تبعیت از عقل، به ادراک معانی جزئی می‌پردازد و متخیله نیز صور مناسب با آن را ترسیم می‌نماید (همان: ۲۸۴). ادراک‌های سه گانه حس، وهم و خیال مربوط به امور جزئی است، اما اگر از این مراحل جزئی بگذرد و به ادراک کلی برسد (یعنی بدون در نظر گرفتن خصوصیات افراد از جهت مادی، زمانی، مکانی و... ادراک کند)، به مرحله تعقل رسیده است و آن قوه‌ای که در این مرحله کار می‌کند و انسان به کمک آن می‌تواند آن معانی کلی را ادراک کند، عقل نامیده می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ۲: ۲۳). احتیاج به عقل از دو جهت است: ۱- برای دریافت صحیح آنچه عالم الفا می‌کند و ۲- برای شناخت عالمی که شایستگی آموزش دادن دارد (مجلسی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۳۸).

لذا همه کارها مبدأ عقلی دارد؛ چرا که عقل سلطان قوای نازله و حاکم بر آنهاست، حس و خیال و وهم گروه مورد نظر را تعدیل می‌کند، وقتی تعدیل کرد، عقل دستور می‌دهد و به دستور او وهم، خیال، تخیل، حس، احساس، اعضا و جوارح به تلاش برمی‌خیزند و چون در این صور، مبدأ نخست و فرمانروای کل عقل است، پس معیار سنجش نیز عقل است (جوادی

آملی، ۱۳۴: ۱۳۸۷)؛ یعنی انسان با داشتن نعمت عقل، به‌طور کلی از نیرویی برخوردار است که می‌تواند با آن حقایق را درک کند، بصیرت پیدا کند و به‌واسطه آنبر سایر حیوانات برتری یابد، نفس را مهار کند، در مقابل آرا و اندیشه‌ها عکس‌العمل نشان دهد، از ارتکاب به زشتی‌ها اجتناب کند، قوای دیگر بدن را با خود همراه کند و آن‌ها را تحت تسلط خود دریاورد.

بنابراین کسی که برخلاف فتوای عقل و فطرت رفتار کند، عهد خدا را نقض کرده است و خداوند با همان عقل بر او احتجاج می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۲: ۵۵۰)؛ بنابراین بر پایه شناخت عقلی، محبت فقط به موجودی تعلق می‌گیرد که اصل هستی و کمال انسان را تأمین می‌کند؛ یعنی فقط خدای سبحان شایسته محبت است. بنابراین محبت خدای سبحان اصل و متبوع و محبت شرایع، احکام و اولیای الهی، فرع و تابع است و انسان را به محبوب حقیقی می‌رساند (همان: ۳۰۳)، البته قوه عاقله برای تعقل، نیازمند فضای صاف و پاک از دام‌های وهمی و خیالی است و پس از ایجاد شرایط و رفع موانع، نیاز به آن است که سمت نظر و آنچه مطلوب است، مشخص شده، حدّ وسط مناسب با آن پیدا شود و شرایط درونی قوه عاقله برای تعقل فراهم گردد (جوادی آملی، ۱۳۷۸ الف: ۲۶۷). بنابراین انسان عاقل بر اساس برهان عقلی و نقلی، تنها رافع نیاز و در نتیجه تنها محبوب خود را خدا می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۸: ۲۶۶). پس اگر انسانی دنیاپرست باشد و در واقعیت‌ها و در مورد قیامت و آخرت نیندیشد، از نظر قرآن عاقل و خردمند محسوب نمی‌شود و همانند خردورزان محشور نخواهد شد (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ب: ۴: ۹۱).

عقل به وجوب محبت خداوند حکم می‌نماید؛ زیرا به موجب آن به انسان نفع می‌رسد و فرمان عقل جز برای جلب نفع و دفع ضرر نیست؛ پس به وجوب محبت منعم و محسن و وجوب شکر در ازای نعمت حکم می‌کند (کاشی، بی‌تا: ۲۲۳). عاقلی که با اندیشه تعقلی به سر می‌برد، قبض و بسط، جذب و دفع، ارادت و کراهت، محبت و عداوت او در محور ظریف عقلی دور می‌زند و چون هر چه ادراک قوی‌تر باشد، آثارش در اندوه و نشاط بیشتر خواهد بود و ادراک عقلی قوی‌تر از ادراک حسی است، پس تألم حاصل از اشارت بیش از درد ناشی از ضرب و جرح است؛ زیرا یکی با حس ادراک می‌شود و دیگری با عقل. بنابراین رنجوری عاقلان از کنایت، اشارت، استعارت و مانند آن، بیش از دردمندی جاهلان از چوب، نیزه و نظایر آن است (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ۲: ۲۹). پس باید به نقش مهم عقل در تحقق

سعادت توجه کرد؛ زیرا نقش عقل تبعی است و در کنار نقل معتبر عمل می‌کند و به‌عنوان معبری برای سعادت است (مصباحی جمشید، ۱۳۹۸: ۲۷)؛ زیرا ثمره عقل، علم است و نتیجه آن ایمان است (جوادی آملی، ۱۳۹۷: ۳۴۱)، البته گروهی از صاحب‌نظران معتقدند که عقل مانند کتاب و سنت از منابع دین است، اما کارآمد نیست؛ یعنی هیچ موردی نیست که عقل به مطالبی برسد و فتوا بدهد، مگر این که در همان منطقه دلیلی از قرآن و روایات هم وجود دارد؛ یعنی اگر چه عقل از منابع دینی است، ولی اثر عملی ندارد؛ زیرا هر جا دلیل عقلی هست، دلیل نقلی نیز وجود دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۹۷).

بنابراین آیت الله جوادی آملی، با تفکیک عقل نظری و عملی به عنوان دو قوه از قوای نفس، عقل عملی را مجری امور مربوط به عمل انسان می‌داند (صالحی ساداتی و دیگران، ۱۳۹۷: ۶۷). ایشان برای این گفته خود دو دلیل را مطرح می‌کنند: اول این که برهان‌های قاطع عقل نظری، در دسترس فهم همه مردم نیست و دوم این که همه انسان‌ها اعم از علما، خواص، توده مردم و کسانی که با براهین عقل آشنا نیستند، نیازمند مسائل عقل عملی هستند و همراه جاذبه و دافعه حرکت می‌کنند. به همین دلیل، بشارت به بهشت و ترس از جهنم، در قرآن مکرر ذکر شده است؛ چون فراگیرتر از بخش نظری است (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳۰۰). کارکرد عقل نظری، درک و فهم، اتصال با مبادی عالیه و دریافت علوم از آن‌ها و رسیدن به مرتبه تجرد عقل فعال است. کارکرد عقل عملی، استکمال و رشد عملی و اخلاقی نفس است (عسکرزاده مزرعه، ۱۳۹۸: ۱۵) ملاصدرا نیز انسان را تنها موجودی دانسته است که در برابر خود، خداوند و هم‌نوعان و طبیعت دارای مسئولیتی بس عظیم است و بر این اساس، غایت فلسفه را استکمال نفس انسان از جهت عقل نظری و عقل عملی می‌داند (سلطانی کوهانستانی، ۱۳۹۸: ۲۲)، البته اهل معرفت، عقل متعارف را برای یک مرحله لازم می‌دانند، اما در مرحله دیگر، همین عقل، عقال می‌شود که جلوی غرایز و امیال سرکش را بگیرد؛ یعنی انسانی که بخواهد به اوج لقای حق برسد، عقل متعارف مانع آن است؛ زیرا به او می‌گوید سلامت خود را از دست مده؛ برای مثال، اگر بخواهد شهید شود، به او می‌گوید: دیگران هستند، تو فرزند داری و در مقابل تربیت آن‌ها مسئول هستی. تو می‌توانی از راه‌های دیگری به جامعه‌ات خدمت کنی (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۷۰) در نزد اهل معرفت، جهاد اکبر، جنگ بین عقل و عشق است. کسی که عارف و مشتاق لقای حق باشد، جهاد اکبرش، جهاد بین عقل و عشق است. آن‌گاه او می‌کوشد تا عشق و محبت را بر عقل پیروز کند، عقل در مقابل عشق، عقال شده است؛ زیرا

عقل مصطلح در ساحت عشق در مصاف با عقل مصطلح عاقلان، چونان وهم و خیال است (همان: ۷۱). بنابراین افرادی که خداوند را عاشقانه می‌پرستند و برای لقای او لحظه‌شماری می‌کنند، در مصاف عقل و عشق، عشق را پیروز میدان می‌کنند و با تمام وجود برای وصال محبوب، تلاش می‌کنند؛ زیرا رسیدن به محبوب حقیقی و کسب رضایت او در نظر آنان برتر از تمام دنیا و محبوب‌های دیگر است.

آیت‌الله جوادی آملی معتقد است که عقل انسان فقط عهده‌دار فهم واقعیت‌ها نیست، بلکه باید در حوزه عمل نیز رفتارها را مدیریت کند و با شناخت رفتارهای صحیح و تحریک نفس به انجام بهترین و نافع‌ترین آن‌ها، مؤثر باشد. بنابراین انسان عاقل در قدم اول بر اساس برهان‌های عقلی و نقلی، فقط کسی را شایسته محبت خود می‌داند که غنی مطلق و رافع همه نیازهای خلق باشد. بر این اساس، پس از انتخاب محبوب واقعی، برای اثبات محبت خود، ابتدا به دستور محبوبا به کارگیری عقل، بهترین برنامه‌ریزی را برای زندگی خود و اصلاح آخرت انجام می‌دهد و قوای مادون عقل را نیز با آن همراه می‌کند تا همگی وظایفشان را به خوبی انجام دهند و برای دستیابی به بهترین نتایج، با تبعیت از حق و گوش دادن به کلام اولیا و خردمندان، دنیا و همه محبوب‌های دیگر را به منزله ابزاری برای دستیابی به رضایت محبوب واقعی قرار می‌دهد؛ چون استفاده ابزاری از دنیا، او را بصیر می‌کند و قلبش را با نور محبت و معرفت خداوند روشن کرده و از محبت غیر خدا تهی می‌کند، البته چنین خواسته‌ای در ابتدا فقط لقلقه زبان است، اما پس از مدتی تعقل و فهماندن آثار محبت به خدا به دل، نتایج خداپسندانه‌ای را به دنبال دارد. بنابراین به کارگیری عقل در جهت کسب خشنودی خداوند، محبت او را نیز به دست خواهد آورد؛ زیرا انسان عاقل خواسته خود را فدای خواسته محبوب می‌گرداند و به جز حدیث او چیزی نمی‌شنود و نمی‌گوید تا علاوه بر تجدید عهد و اثبات محبت به محبوب، بتواند زندگی ثمربخشی داشته باشد.

بنابراین طبق کلام معصومان^(ع) و بزرگان علم اخلاق، اندیشیدن و استفاده ابزاری از محبوب‌های غیرحقیقی، قدرت درک و فهم انسان را متعالی می‌کند، مجال تفکر و تعقل بیشتری برایش فراهم می‌شود و باعث دوراندیشی و واقع‌نگری در امور زندگی می‌شود. داشتن چنین روحیه و انگیزه‌ای سبب می‌شود که انسان به کمک نیروی عقل و تدبیر، سعادت ابدی و جاودانی خود را فدای امور فانی و زودگذر ننماید و قبل از اقدام به هر کاری در مورد آن خوب اندیشه کند و با دیگران نیز مشورت کند، پس باید منفعت‌ها و ضررهای احتمالی

آن را کنار هم بگذارد و با ترازوی عقل خویش آن‌ها را بسنجد و با در نظر گرفتن عواقب آن، عاقلانه و عالمانه وارد هر کاری شود. بنابراین با چنین دیدگاهی بعد از اقدام و تلاش خالصانه، توکل کرده و نتیجه کار را به خدا واگذار می‌کند و هرگز پشیمان نخواهد شد.

نتیجه‌گیری

انسان با به‌کارگیری عقل خود در جهت شناخت خداوند، علاوه بر تبعیت از اوامر الهی و معصومان^(ع)، راه را برای معرفت به حق که مقدمه محبت و عشق به خداوند است، از طریق شناخت عالم ربوبی هموار می‌کند. بنابراین پایه این شناخت عقلیمحبت فقط شایسته موجودی است که اصل هستی و کمال انسان را تأمین کند و سایر محبوب‌ها ابزاری برای رسیدن به این محبوب حقیقی است. استفاده از نیروی عقل، علاوه بر رفع شک و پاسخ به شبهات از طریق منطقی، راه را برای دستیابی انسان به ایمان حقیقی هموار می‌سازد. بنابراین آقای جوادی آملی با تفکیک عقل عملی و نظری و اختصاص دادن برهان‌های عقل نظری به خواص، فقط عقل عملی را به دلیل آشنایی توده مردم با آن، مسئول اجرای امور مربوط به عمل انسان معرفی می‌کند.

عقل‌ورزی سرمایه‌ای الهی برای شناخت دنیا، آخرت و کسب سعادت بشریت است، بنابراین به‌کارگیری آن در جهت خواسته‌های خداوند متعال و معصومان^(ع)، علاوه بر تقویت معرفت الهی، موجب بروز ایمان واقعی و پذیرش خداوند به‌عنوان حقیقی‌ترین محبوب و اصل محوری دین می‌شود و با تقویت و توسعه بیشتر عقل‌ورزی در امور زندگی، بستر لازم برای رسیدن به هدف خلقت فراهم می‌شود. بنابراین انسانمؤمن، خود را به زیور عقل آراسته و از آن به‌عنوان حجتی معتبر در نیل به مقاصد الهی، بهره خواهد گرفت که ثمره آن حصول علم و ایمان واقعی و در نهایت جلب محبت خدا است.

فهرست منابع

*قرآن

*نهج البلاغه

- ۱- ابن سیده مرسی، علی بن اسماعیل، (۱۴۲۱ق)، *المحکم و المحيط الاعظم*، محقق: عبدالحمید هنداوی، بیروت، محمدعلی بیضون.
- ۲- ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر.
- ۳- انصاری قمی، مهدی، (بی تا)، *اکمال غررالحکم*، تهران، دلیل ما.
- ۴- ایمانی خوشخو، مریم و دیگران، (۱۳۹۱)، «عوامل و موانع اندیشه‌ورزی از منظر قرآن»، *فصلنامه علمی ترویجی علم*، ش ۳.
- ۵- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، (۱۳۶۶)، *تصنیف غررالحکم و دررالکلم*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۶- جعفری، یعقوب، (۱۳۷۶)، *تفسیر کوثر*، قم، هجرت.
- ۷- جوادی آملی، عبدالله و دیگران، (۱۳۹۴)، *ادب فنای مقربان*، قم، اسراء.
- ۸- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۸الف)، *معرفت‌شناسی در قرآن*، قم، اسراء.
- ۹- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۵)، *توحید در قرآن*، قم، اسراء.
- ۱۰- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۷-۱۳۸۹)، *تفسیر تسنیم*، قم، اسراء.
- ۱۱- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۸ب)، «فطرت در آینه قرآن»، *فصلنامه علمی انسان‌پژوهی دینی*، محلاتی، ش ۲۳.
- ۱۲- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۸ب)، *معاد در قرآن*، قم، اسراء.
- ۱۳- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۷)، *مبایذ اخلاق در قرآن*، قم، اسراء.
- ۱۴- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۹ب)، *انتظار بشر از دین*، قم، اسراء.
- ۱۵- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۷)، *ادب قضاء در اسلام*، قم، اسراء.
- ۱۶- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۸الف)، *مراحل اخلاق در قرآن*، قم، اسراء.
- ۱۷- جوهری فارابی، اسماعیل بن حماد، (۱۴۰۴ق)، *تاج اللغه و صحاح العربیه*، محقق: عبدالغفور عطار، بیروت، دارالعلم ملایین.
- ۱۸- حرانی، ابن شعبه، (۱۳۸۲)، *تحف العقول عن آل الرسول*، مترجم: صادق حسن‌زاده، قم، آل علی (ع).
- ۱۹- حسینی زبیدی، محمد بن محمد مرتضی، (۱۳۸۵)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت، دارالهدایه.
- ۲۰- خلیلی، محمدحسین، (۱۴۳۲ق)، *مقام محبت الهی از منظر حکمت و عرفان نظری*، قم، المصطفی.
- ۲۱- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۳۸۷)، *مفردات الفاظ قرآن کریم*، قم، نوید اسلام.
- ۲۲- رحیمی، احسان و دیگران، (۱۳۹۷)، *عقل و عقل‌ورزی از منظر روایات به عنوان مبنایی برای سرمایه‌های سازمان (انسانی، اجتماعی، روان‌شناختی و معنوی)*، مدیریت سرمایه‌های اجتماعی، دوره پنجم، ش ۴.

- ۲۳- زینلی، محمدعلی، (۱۳۹۸)، «مهارت‌های عقل‌ورزی در قرآن و استلزامات آن برای اصلاح یا تکمیل «برنامه فلسفه برای کودکان»»، دو فصلنامه علمی پژوهشی تربیت اسلامی، سال چهاردهم، ش ۲۸.
- ۲۴- سلطانی کوهانستانی، مریم، (۱۳۹۸)، انسان‌شناسی صدرایی، دو فصلنامه علمی، فرهنگی- اجتماعی ساواندیشه، سال دوم، ش ۵.
- ۲۵- صالحی ساداتی، علیرضا و دیگران، (۱۳۹۷)، «فلسفه اخلاق جوادی آملی»، اخلاق و حیانی، پیاپی ۱۴، ش ۱۰.
- ۲۶- طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۳۷۴)، تفسیر المیزان، مترجم: محمدباقر موسوی همدانی، قم، نشر اسلامی.
- ۲۷- طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۳۶۰)، المیزان فی تفسیر القرآن، اسماعیلیان، بی‌جا، دارالکتاب الاسلامیه.
- ۲۸- طبرسی، حسن بن فضل، (۱۳۷۰)، مکارم الأخلاق، قم، شریف رضی.
- ۲۹- عسکرزاده مزرعه، اکرم، (۱۳۹۸)، «عقل نظری و عقل عملی از نظر ملاصدرا»، دو فصلنامه علمی، فرهنگی- اجتماعی ساواندیشه، سال دوم، ش ۵.
- ۳۰- فنایی اشکوری، محمد، (۱۳۸۷)، «نسبت عقل و ایمان در آموزه‌های اسلامی»، مجله معرفت، ش ۱۳۳.
- ۳۱- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، (۱۳۸۳)، محجۀ البیضاء فی تهذیب الاحیاء، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- ۳۲- فیومی، احمد بن محمد، (۱۴۱۴ق)، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، قم، دارالهجره.
- ۳۳- قرشی بنایی، علی اکبر، (۱۳۰۷)، قاموس قرآن، تهران، اسلامیه.
- ۳۴- کاشی، عبدالرزاق بن جلال الدین، (بی‌تا)، شرح منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری، قم، نشر بیدار.
- ۳۵- کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، اصول کافی، تهران، اسلامیه.
- ۳۶- مجلسی، محمدباقر، (۱۳۸۷)، بحار الانوار الجامعه لدرر الاخبار الاثمه الاطهار، تهران، اسلامیه.
- ۳۷- مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۴ق)، مرآة العقول فی شرح اخبار الرسول، تهران، دارالکتب اسلامیه.
- ۳۸- محمدی ری شهری، محمد، (۱۳۸۴)، میزان الحکمه، قم، دارالحدیث.
- ۳۹- مصباحی جمشید، پرستو، (۱۳۹۸)، «بررسی امکان تربیت دینی بر مبنای نظریه عقلانیت و حیانی با تکیه بر نظریات علامه جوادی آملی»، اخلاق و حیانی، پیاپی ۱۶، ش ۲.
- ۴۰- نراقی، احمد، (۱۳۸۶)، معراج السعاده، تهران، حلم.
- ۴۱- نراقی، محمد مهدی، (بی‌تا)، جامع السعادات، بیروت، موسسه اعلمی.
- ۴۲- ورام، ابن ابی فراس حلی، (۱۴۳۶ق)، تنبیه الخواطر و نزهه النواظر، کربلاء، العتبه الحسینیة المقدسه.

REFERENCES

*The Quran

* Nahj al-Balaghah

- 1- Ibn Sidah Morsi, Ali Ibn Ismail, (1421 A.H), Al-Muhkam wa Al-Muhit Al-Azam, Researcher: Abdul Hamid Hindawi, Beirut, Mohammad Ali Baidoun.
- 2- Ibn Manzur, Muhammad ibn Mukram, (1414 A.H), Lisan al-Arab, Beirut, Dar Sader.
- 3- Ansari Qomi, Mehdi, (No date), Ekmal Ghurar al-Hikam, Tehran, Dalil-e Ma.
- 4- Imani Khoshkhoo, Maryam et al., (2012), Factors and Barriers to Thinking from the Perspective of the Qur'an, Science Promotion Quarterly, Vol. 3.
- 5- Tamimi Amedi, Abdul Wahed bin Mohammad, (1987), Ghurar al-Hikam and Durar al-Kalem, Qom, Islamic Propaganda Office.
- 6- Jafari, Yaqub, (1376), Tafsir Kawthar, Qom, Hijrat.
- 7- Javadi Amoli, Abdullah et al., (2015), Adab-e Fana-ye Moqarraban, Qom, Esra'.
- 8- Javadi Amoli, Abdullah, (1378 A), Epistemology in the Qur'an, Qom, Esra'.
- 9- Javadi Amoli, Abdullah, (1385), Tawhid in the Quran, Qom, Esra'.
- 10- Javadi Amoli, Abdullah, (1387-1389), Tafsir Tasnim, Qom, Esra'.
- 11- Javadi Amoli, Abdullah, (1398 B), Nature in the Mirror of the Qur'an, Scientific Quarterly of Human-Religious Research, Mahallati, Vol. 23.
- 12- Javadi Amoli, Abdullah, (1378 B), Resurrection in the Quran, Qom, Esra'.
- 13- Javadi Amoli, Abdullah, (2008), Principles of Ethics in the Quran, Qom, Esra'.
- 14- Javadi Amoli, Abdullah, (2010b), Man's expectation from Religion, Qom, Esra'.
- 15- Javadi Amoli, Abdullah, (1397), Judicial Literature in Islam, Qom, Esra'.
- 16- Javadi Amoli, Abdullah, (1398a), Stages of Ethics in the Qur'an, Qom, Esra'.
- 17- Johari Farabi, Ismail Ibn Hammad, (1404 A.H), Taj al-Lugha and Sahah al-Arabiya, Researcher: Abdul Ghafoor Attar, Beirut, Dar al-ilm lil Malaeen.
- 18- Harrani, Ibn Shu'bah, (2003), Tuhaf al-Uqul an Ali al-Rasul, translated by: Sadegh Hasan-zadeh, Qom, Al-e Ali (AS).
- 19- Hosseini Zubaydi, Mohammad Ibn Mohammad Morteza, (1385), Taj al-Arus min Jawahir al-Qamoos, Beirut, Dar al-Hedaya.
- 20- Khalili, Mohammad Hussein, (1432 A.H), The Position Of Divine Love From The Perspective Of Theoretical Wisdom And Mysticism, Qom, Al-Mustafa.
- 21- Ragheb Isfahani, Hussein Ibn Mohammad, (1387), Mufradat Alfaz al-Quran al-Karim, Qom, Navid Islam.
- 22- Rahimi, Ehsan et al., (2015), Wisdom and Rationalism from the Perspective of Narrations as a Basis for Organizational Investments Such as (Humane, Social, Psychological and Spiritual), Social Capitals Management, Volume 5, Issue 4.
- 23- Zeinali, Mohammad Ali, (1398), Rationality-based Skills in the Qur'an and its Implications for Modifying or Completing the "Philosophy for Children" Program, Bi-Quarterly Journal of Islamic Education, Year 14, p. 28.
- 24- Soltani Kohanestani, Maryam, (1398), Sadraee Anthropology, Scientific, Cultural-Social Bi-Quarterly Journal of Sa-va-Adisheh, Year 2, p.5.

- 25- Salehi Sadati, Alireza et al., (1397), The Philosophy of Ethics of Javadi Amoli, Revelation Ethics, Year 14, p.10.
- 26- Tabatabai, Seyyed Mohammad Hussein, (1374), Tafsir Al-Mizan, Translated by: Mohammad Baqer Mousavi Hamedani, Qom, Islamic Publishing.
- 27- Tabatabai, Sayyid Muhammad Hussein, (1360), Al-Mizan Fi Tafsir Al-Quran, Ismailian, No Place, Dar al-Kutub al-Islamiya.
- 28- Tabarsi, Hassan Ibn Fadl, (1370), Makarem Al-Akhlaq, Qom, Sharif Razi.
- 29- Askarzadeh Mazraeh, Akram, (1398), Theoretical And Practical Intellect From The Point Of View Of Mulla Sadra, Bi-Monthly Scientific, Cultural-Social Journal Sa-va-Andisheh, Year 2, p.5.
- 30- Fanaei Eshkevari, Mohammad, (2008), The Relationship between Reason and Faith in Islamic Teachings, Journal of Knowledge, Vol. 133.
- 31- Faiz Kashani, Mohammad Ibn Shah Morteza, (1383), Al-Bayda Mosque in the Civilization of Revival, Qom, Seminary Teachers Association.
- 32- Fayumi, Ahmad Ibn Muhammad, (1414 AH), Mahajjat al-Bayda' fi Tahzib al-Ahya', Qom, Dar Al-Hijra.
- 33- Ghorashi Bonabi, Ali Akbar, (1307), Qamous al-Quran, Tehran, Islamiya.
- 34- Kashi, Abdul Razzaq bin Jalaluddin, (No date), Sharh Manazil al-Sairin li Khawaja Abdullah Ansari, Qom, Bidar Publishing.
- 35- Kulaini, Mohammad Ibn Yaqub, (1407 A.H), Usul al-Kafi, Tehran, Islamiya.
- 36- Majlisi, Mohammad Baqir, (2008), Bahar al-Anvar Al-Jame'a Ledurar Akhbar al-Aimmat al-Athar, Tehran, Islamiya.
- 37- Majlisi, Mohammad Baqir, (1404 A.H), Mir'at al-Uqul fi Sharh Akhbar al-Rasul, Tehran, Dar al-Kutub al-Islamiya.
- 38- Mohammadi Reyshahri, Mohammad, (1384), Mizan al-Hikma, Qom, Dar al-Hadith.
- 39- Mesbahi Jamshid, Parastoo, (1398), Study Of The Possibility Of Religious Education Based On The Theory Of Revelatory Rationality According To The Theories Of Allameh Javadi Amoli, Revelation Ethics, Year 16, Vol. 2.
- 40- Naraghi, Ahmad, (2007), Mi'raj al-Sa'adat, Tehran, Helm.
- 41- Naraghi, Mohammad Mehdi, (No date), Jame Al-Sa'adat, Beirut, A'lami Institute.
- 42- Warram, Ibn Abi Firas Hilli, (1436 A.H), Tanbih al-Khawatir wa Nuzha al-Nawazir, Karbala, Ataba Al- Al-Husseiniyya al-Muqaddasa.



University of Holy Quran
Sciences and Education



Scientific Quarterly of Quran
and Social Sciences

Scientific Quarterly of Quran and Social Sciences

Vol.1, No.1, Serial.1, Spring 2021

Publisher: University of Holy Quran Sciences and Education

Director-in-Charge: davoud saemi

Editor-in-Chief: Ebrahim Ebrahimi

Editorial Board:

- Dr. Seyed Reza Moaddab ● Full Professor of Qum University
- Dr. Ebrahim Ebrahimi ● Full Professor , Allameh Tabataba'i University
- Dr. Mahmoud Karimi ● Associate Professor, Imam Sadiq University
- Dr. Reza Amani ● Associate Professor, Holy Quran University and Sciences
- Dr. Zohreh Akhavanmoghada ● Associate Professor, Holy Quran University and Sciences
- Dr. Seyed Mohammad Naghib ● Assistant Professor, Holy Quran University and Sciences
- Dr. Rohollah Mohammadi ● Assistant Professor, Holy Quran University and Sciences
- Dr. Mohammad Esmail Salehizadeh ● Assistant Professor, Holy Quran University and Sciences
- Dr. Davoud Saemi ● Assistant Professor, Holy Quran University and Sciences
- Dr. Ali Hasannia ● Assistant Professor, Shahed University

Executive Director: Mohammadreza Jalali

Technical Editor: Asieh ostadi

English translator: Hasan Alami baktash

The scientific quarterly "Applied Research in the Field of the Qur'an and Hadith" has been established in response to the application of the teachings of the Qur'an and Atrat, and God willing, it will work to achieve the following goals:

Applying the teachings of the Quran and Hadith

Concretizing the teachings of the Qur'an and Hadith

Examine the detailed lessons with a view to their application

Transition from purely theoretical stages to objective stages and application of knowledge

Answering the doubts of the society through studying the Qur'an and Hadith

And...

Website: <http://arq.quran.ac.ir>

E-Mail: tahghighat.qh@quran.ac.ir



University of Holy Quran
Sciences and Education



Scientific Quarterly of Quran
and Social Sciences

Scientific Quarterly of Quran and Social Sciences

1

Vol.1, No.1, Serial.1, Spring 2021

A STUDY OF HYSTERIA (TABARRUJ) TREATMENT STRATEGIES FROM THE PERSPECTIVE OF THE QURAN AND PSYCHOLOGY

Mahmoud Va'ez, Leila Kamali, Seyed Majid Nabavi

A STUDY OF SA'ADIYYA SHAIKH'S READING OF IBN AL-ARABI'S THOUGHTS ON WOMEN

Nafiseh Danesh Fard, Marzieh Mohasses

INVESTIGATING THE EFFECT OF JUDEO-CHRISTIAN MYSTICISM ON ISLAMIC MYSTICAL INTERPRETATIONS

Farzin Habibzadeh

THE ROLE OF LOVE AND HATRED EMOTIONS IN MORAL MOTIVATION WITH A VIEW TO VERSES AND HADITHS

Mehdi Abdollahipour, Akram Rahimi

POLITICAL EDUCATION IN THE QUR'AN WITH EMPHASIS ON THE PRINCIPLE OF RIGHT-CENTEREDNESS

Parsa Hooshmand Motahar

THE ROLE OF RATIONALITY IN ATTRACTING THE LOVE OF GOD IN THE QUR'AN AND HADITH WITH AN APPROACH TO THE VIEWS OF

AYATOLLAH JAVADI AMOLI

Fatemeh Afrasiabi, Seyed Mohammad Reza Hosseinia