

## قلمرو دین در اندیشه آیت‌الله العظمی خامنه‌ای

hesamkazemi2633@yahoo.com

Elahi@iki.ac.ir

کچھ حسن قره‌باغی / کارشناس ارشد فلسفه دین مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

صفدر الہی‌راد / دانشیار گروه فلسفه دین مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

پذیرش: ۹۹/۰۱/۲۷

دریافت: ۹۸/۱۰/۱۷

### چکیده

با توجه به اهمیت موضوع قلمرو دین در عصر حاضر و بحث‌هایی که در فلسفه دین نسبت به آن صورت می‌گیرد، این نوشتار با روش تحلیلی - توصیفی به دنبال به دست آوردن دیدگاه آیت‌الله العظمی خامنه‌ای نسبت به سؤال از گستره دین و پاسخ‌گویی آن به نیازهای انسان است. پاسخ این مسئله با توجه به تفکیکی که بین دو بخش علوم تجربی و انسانی گذاشته می‌شود، به دست آورده شده است. آنچه مشخص می‌شود این است که ایشان در علوم تجربی نگاه حداکثری را نمی‌پذیرند و در علوم انسانی هم با تفاوتی که بین آموزه‌های توصیفی و هنجاری دین می‌گذاریم، می‌شود گفت نظر ایشان این است که دین باید اصول، مبانی و اهداف علوم انسانی را توصیف کند و اما در جهت هنجاری، دین باید به‌طور حداکثری پاسخ‌گوی نیازهای انسان‌ها باشد و ارزش‌گذاری کند که البته ایشان این کار را برخلاف علوم تجربی که از عموم متخصصان درخواست می‌کنند، مخصوص علما و مجتهدین دانسته و از حوزه علمیه می‌خواهند که مسئولیت خود را در این زمینه انجام دهند.

کلیدواژه‌ها: قلمرو دین، حداقلی، حداکثری، آیت‌الله العظمی خامنه‌ای، فقه حکومتی، علوم انسانی.

## مقدمه

ارزش‌گذاری می‌کند؟ یا هر دو کار را باید بر عهده داشته باشد؟ بنابراین پرداختن به اصل این قضیه دارای اهمیت بسزایی می‌باشد و در زمره دفاع، تبیین و توضیح دین قرار می‌گیرد؛ به‌ویژه با توجه به اینکه در کشور ما با پیروزی انقلاب، عرصه‌ها و عناوین جدیدی برای فعالیت و حضور دین فراهم شده است. نکته‌ای که در آخر باید اشاره کرد این است که در این زمینه نظرات اندیشمندان مختلف بررسی شده است؛ اما پژوهشی درباره نظر *آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای* تحت این عنوان وجود ندارد. لذا ما در این نوشتار با روش تبیینی و توصیفی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و سخنرانی‌هایی که از ایشان وجود دارد به بررسی این مقوله خواهیم پرداخت و نظر ایشان را در این زمینه تا حد امکان تبیین خواهیم کرد.

## ۱. مفهوم‌شناسی

پیش از پرداختن به اصل موضوع، ضرورت ایجاد می‌کند که معنای دین را مشخص کنیم. *آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای* در تعریفی برای دین می‌فرماید: «دین یعنی آن برنامه‌ای، آن مسلکی، آن مکتبی، آیینی که به وسیله پیام‌آوری از طرف خدای متعال رسیده است؛ پس پیام‌آور و از سوی خدا بودن، جزو عناصر ذاتی دین است و قوام دین به آن است» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۲، ص ۳۰۷).

ایشان دین را یک قالب و شکل برای زندگی بشر می‌دانند که یک نظام اجتماعی به انسان ارائه می‌دهد و صرفاً یک سلسله عبادت، عادت، محدودیت و ممنوعیت نیست. عبادت‌ها اگر در راستای آن نظام اجتماعی باشد، دین تحقق پیدا خواهد کرد. ایشان دین را یک معرفت روشنی‌بخش می‌دانند که با به کار انداختن خرد انسانی یک جهان‌بینی روشن و شفاف نسبت به تمامی پدیده‌های عالم بدست می‌دهد و باعث شناخت و معرفت انسان نسبت به عالم دنیا و آخرت، انسانیت، مسئولیت‌ها و تکالیف، راه و هدف انسان و جهان می‌شود. در نظر ایشان، دنیا عبارت است از انسان و جهان، یعنی زندگی انسان‌ها، تلاش انسان‌ها، خرد و دانایی انسان‌ها، حقوق انسان‌ها، وظایف و تکالیف انسان‌ها، صحنه سیاست انسان‌ها، اقتصاد جوامع انسانی، صحنه تربیت، صحنه عدالت؛ اینها همه میدان‌های زندگی دنیایی است و به این معنا، دنیا میدان اساسی وظیفه و مسئولیت و رسالت دین است. دین آمده است تا در این صحنه عظیم

مسئله قلمرو دین از بحث‌های مهم و جدیدی است که امروزه در کلام جدید و فلسفه دین از آن بحث می‌شود و دارای خاستگاه غربی می‌باشد. این موضوع در کشور ما و بین متفکران اسلامی سابقه زیادی ندارد و بحثی تحت این عنوان تا دو سه دهه قبل صورت نمی‌گرفته است. اما مباحثی چون فواید دین، خاتمیت دین، ضرورت بعثت و ارسال انبیاء و... وجود داشته که متکلمان تحت این عناوین، مباحث مشابهی را با عنوان قلمرو دین مطرح می‌کردند (طوسی، ۱۴۱۳ق، ص ۷۱؛ سبحانی، ۱۳۸۲، ص ۱۵۱؛ حلی، ۱۴۱۵ق، ص ۴۰۸-۴۱۰).

قلمرو دین، به این معناست که ما چه سؤال‌هایی را از دین باید پرسیم و حل چه مشکلات و معضلاتی را از دین بخواهیم. به عبارت دیگر، دین باید به کدامین نیازهای ما پاسخ بگوید. بحث قلمرو دین سبب شده تا دیدگاه‌های متفاوتی درباره حوزه پاسخ‌گویی دین مطرح شود و عده‌ای تلاش کرده‌اند تا دین را تنها به حیات شخصی افراد محدود کنند و در حوزه اجتماع دست دین را کوتاه سازند. این افراد حتی دخالت دین در اخلاق را هم محدود می‌دانند و معتقدند عقل بشر می‌تواند راهگشای مشکلات او در عرصه‌های مختلف اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، حقوقی، اخلاقی و تعلیم و تربیت باشد و نیازی به دین در این موارد نیست و دین باید تضمین‌کننده سعادت اخروی انسان‌ها باشد نه سعادت دنیوی آنها (رک: باربور، ۱۳۹۲، ص ۳۲).

این نوشتار پاسخ به این سؤال را از دیدگاه *آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای* مطرح می‌کند؛ چراکه ایشان علاوه بر اینکه یک عالم، اندیشمند و مرجع دینی می‌باشند، دارای منصب رهبری جمهوری اسلامی ایران نیز بوده و حکومت کشور تحت نظارت و کنترل ایشان به عنوان ولی فقیه اداره می‌شود، بنابراین جا دارد که مشخص شود در نظر ایشان که طرح‌کننده مسائلی چون دولت اسلامی، جامعه اسلامی، تمدن اسلامی و حیات طیبه می‌باشند، دایره قلمرو دین، در چه حد و گستره‌ای می‌باشد و ایشان دخالت دین در عرصه‌های مختلف فردی و اجتماعی را در چه حدی می‌دانند. به همین دلیل این نوشتار به دنبال آن است که اولاً مفاهیم و مبانی دینی مرتبط با بحث قلمرو دین را از نظر وی بیان کند؛ سپس مشخص کند که دین در عرصه علوم تجربی در نظر ایشان چه گستره‌ای دارد و آیا دین در حوزه‌های گوناگون مسائل اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، حقوقی و... حضور و ظهور دارد؟ دین در این عرصه‌ها جنبه توصیفی دارد و یا صرفاً

و در این عرصه متنوع، به مجموعه تلاش انسان شکل و جهت بدهد و آن را هدایت کند. می‌توان با توجه به سخنان *آیت‌الله العظمی خامنه‌ای* گفت: دین همان مجموعه‌ای از عقاید و احکام است که در قالب «باید و نباید» و «هست و نیست»‌ها به انسان معرفت می‌بخشد، تا با انجام آنها در جهت رسیدن به کمال و سعادت حرکت کند و این مجموعه توسط خداوند متعال به پیامبری نازل می‌شود.

## ۲. مبانی کلامی قلمرو دین از منظر آیت‌الله العظمی خامنه‌ای

با توجه به تأثیر مبانی کلامی اندیشمندان در تعیین نوع نگرش ایشان به مسئله قلمرو دین و از آنجاکه بین اندیشمندی که معتقد به وجود خداست و تمام عالم را مخلوق و وابسته به او می‌داند، با اندیشمند ملحدی که معتقد به هیچ مبدأ و معاد نیست، در پاسخ به سؤال از قلمرو دین و سایر عرصه‌های فکری، تفاوت بسیاری است؛ ضروری است که ما ابتدا به‌طور خلاصه مبانی کلامی *آیت‌الله العظمی خامنه‌ای* را در چهار بُعد؛ توحید، انسان‌شناسی، معاد و نبوت بیان کنیم.

### ۲-۱. توحید

نظر ایشان در باب توحید را در دو بُعد نظری و عملی بیان خواهیم کرد؛ چراکه توحید به عنوان رکن تمام اصول دارای اهمیت بسزایی است و *آیت‌الله العظمی خامنه‌ای* نظر ویژه‌ای به توحید خصوصاً توحید عملی دارند و نگاه نظام‌وار و اجتماعی به توحید را نفی کننده هرگونه ظلم، تعدی و... می‌دانند و معتقدند باید توحید در زندگی عمومی و اجتماعی ملت و کشور ما قاعده زندگی شود و مبنای حکومت، اداره کشور و مدیریت همه جنبه‌های مردم قرار گیرد. پس به‌طور خلاصه باید گفت: در زمینه توحید نظری؛ ایشان معتقدند تمامی هستی از کهکشان‌ها و حفره‌های فضایی گرفته تا سلول‌های اجسام، آفریده و مخلوق خداوند متعال هستند و خداوند به عنوان علت هستی بخش تمام ممکنات، به آنها وجود بخشیده است. در باب صفات الهی نیز ایشان می‌فرمایند خداوند موجودی یگانه، خیرخواه، عالم و قادر محض است و دارای تمامی کمالات می‌باشد و از هر نقصی منز و مبری است. ایشان علاوه بر اینکه تمام مخلوقات را در اصل وجود وابسته به خدا می‌دانند، معتقدند در بقاء نیز تمام آنها تحت سیطره و قدرت خداوند هستند و بقای خود در هستی را نیز از خداوند متعال دارند.

اما در زمینه توحید عملی؛ *آیت‌الله العظمی خامنه‌ای* با توجه به آموزه‌های عقلی و دینی معتقدند: انسان‌ها به عنوان افضل مخلوقات

باید تنها خداوند متعال را بپرستند و عبادت کنند و سر تعظیم جز در مقابل او نسبت به هیچ ظالم و ستمگری فرو نیاورند که فقط خدای مدبر، صلاحیت عبودیت و اطاعت دارد (ر.ک: حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۲، ص ۱۸۳-۱۸۹؛ همو، بیانات در دیدار کارگزاران نظام، ۱۰/۱۰/۱۳۷۳؛ همو، بیانات در دیدار کارگزاران نظام، ۱۲/۹/۱۳۷۹). ایشان در صحبت مهمی می‌فرمایند: «توحید یعنی عبودیت خدای متعال به صورت انحصاری؛ یعنی هواها، هوس‌ها، شهوت‌ها، غضب‌ها بر زندگی انسان حاکم نباشد؛ یعنی دیکتاتوری‌ها، استبدادها، منیت‌ها اداره کننده زندگی انسان نباشند؛ منشأ مدیریت زندگی انسان عبارت باشد از علم الهی و قدرت الهی و رحمت الهی و فیض الهی و هدایت الهی؛ این معنای توحید است. در درجه اول همه آن کسانی که با منیت خود، با تکبر خود، با استبداد خود، با ظلم خود می‌خواهند بر امور جوامع بشری تسلط پیدا کنند، با شعار توحید عقب‌زده می‌شوند، لذا دشمنی می‌کنند...» (بیانات در دیدار مسئولان نظام و سفرای کشورهای اسلامی، ۱۳۹۷/۱/۲۵).

*آیت‌الله العظمی خامنه‌ای* توحید را رکن تمامی اصول، احکام و قوانین اسلامی برمی‌شمارند و معتقدند اگر مشاهده شود که در حکمی یا قانونی که به ما عرضه می‌شود، بویی از توحید در آن نیست و ضد توحید است، باید بدانیم که آن حکم از اسلام نیست؛ زیرا توحید مثل روحی در کالبد تمام قوانین اسلام وجود دارد. خاصیت اعتقاد به توحید این است که معرفت صرف باقی نمی‌ماند و انسان را به عمل وامی‌دارد و فعال می‌کند؛ تکلیف می‌آورد و تعهد درست می‌کند. توحید باعث می‌شود انسان‌ها در برابر ظلم‌ها، تعدی‌ها و حق‌کشی‌ها ساکت نمانند و زندگی آنها پوچ و بی‌معنی نباشد (ر.ک: حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۲، ص ۱۷۹-۱۸۲). در گفت‌وگو با ایشان توحید دارای دو رویه می‌باشد: «ایمان به الله» و «کفر به طاغوت»، یعنی فرد مسلمان باید هم جنبه اثباتی و هم جنبه سلبی را مدنظر قرار بدهد، که اعتقاد به این دو جنبه آثار فراوانی را در نظام فکری ایشان دارد (بیانات در اولین دیدار با نمایندگان مجلس هشتم، ۱۳۸۷/۳/۲۱؛ همو، بیانات در چهارمین نشست اندیشه‌های راهبردی، ۱۳۹۱/۸/۲۳).

در کل می‌توان با توجه به سخنرانی‌های ایشان در جلسات مختلف گفت، در تفکر *آیت‌الله العظمی خامنه‌ای*، تمام هستی حول محور توحید می‌گردد و این مبنای اعتقادی، رکن اصلی تمام طرح و برنامه‌های اسلام است و اساس امور فردی مثل عبادات و امور اجتماعی چون سیاست، اقتصاد، حقوق، اخلاق و... بر این پایه استوار

در ماده و در زندگی چند روزه دنیا نیست؛ فقط محدود در معنویات هم نیست؛ محدود در یک قطعه مشخصی از تاریخ هم نیست. انسان همیشه و در همه حال انسان است و ابعاد وجودی او، ابعاد لایتنهای و ناشناخته‌ای است. هنوز هم انسان موجودی ناشناخته است. بعثت، برای این انسان و برای سرنوشت این انسان و برای هدایت این انسان است» (بیانات در دیدار کارگزاران نظام، ۱۳۷۷/۸/۲۶).

در کل می‌توان این‌طور برداشت کرد که، *آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای* با توجه به مبانی کلامی برگرفته شده از اسلام معتقدند؛ انسان موجودی وابسته به خداوند متعال است که برای رسیدن به کمال حقیقی خود که قرب الهی باشد باید براساس فرامین الهی حرکت کند و اومانیزم غربی که انسان را محور عالم قرا می‌دهد و تمام قوانین را براساس خواست انسان تعیین می‌کند، مورد پذیرش ایشان نیست. انسانی که *آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای* به آن معتقدند، دو بُعد دارد؛ هم مادی و هم الهی، اما انسان غربی یک موجود مادی سودمحور است و به دنبال لذت‌جویی و کام‌جویی از لذات زندگی دنیاست و هدف الهی ندارد؛ برخلاف انسان در جهان بینی اسلام که حتی قدرت، علم و ثروت را برای تعالی و قرب به خداوند می‌داند.

### ۲-۳. معادباوری

در زمینه معاد باید گفت، ایشان همچون سایر متفکران اسلامی معتقدند زندگی با مرگ به پایان نمی‌رسد و دنیا مقدمه‌ای برای آخرت است. ایشان باور به قیامت را بعد از توحید بالاترین اصل می‌دانند و یکی از جنبه‌های رسالت انبیاء را نشان دادن راه رسیدن به سعادت در آخرت می‌دانند. *آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای* با گذرا دانستن زندگی مادی، حیات اخروی را حیات واقعی برمی‌شمارند، زندگی‌ای که دیگر محدودیت‌های حیات مادی را ندارد و انسان‌ها نتیجه اعمال اختیاری خود در دنیا را با عدالتی که خداوند اجراکننده آن است، خواهند دید. ایشان از تأثیر عجیب اعتقاد به معاد در زندگی فردی و اجتماعی افراد می‌گویند که اگر فردی یا مسئولی اعتقاد به حیات اخروی و قیامت داشته باشد در تک‌تک تصمیمات خود سعی خواهد کرد درست عمل کند و رضایت خالق را مدنظر قرار بدهد (بیانات در دیدار فرماندهان سپاه، ۱۳۶۹/۶/۲۹؛ دیدار اعضای دفتر رهبری و سپاه حفاظت ولی امر با رهبر انقلاب، ۱۳۸۹/۴/۲۳؛ نماز جمعه تهران، ۱۳۵۹/۰۸/۳۰؛ بیانات در جلسه نهم تفسیر سوره بقره، ۱۳۷۰/۸/۱؛ بیانات در نخستین نشست اندیشه‌های راهبردی، ۱۳۸۹/۹/۱۰).

است (ر.ک: نشست اندیشه‌های راهبردی با موضوع الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، ۱۳۸۹/۹/۱۰؛ همو، پیام به مناسبت اولین سالگرد ارتحال حضرت امام خمینی علیه السلام، ۱۳۶۹/۳/۱۰؛ همو، بیانات در جمع اساتید، فضلا و طلاب حوزه علمیه قم، ۱۳۷۹/۷/۱۴؛ همو، بیانات در دیدار اساتید و طلاب بنیاد فرهنگی باقرالعلوم علیه السلام، ۱۳۶۸/۱۱/۱).

«توحید اسلامی الهامی است در زمینه حکومت، در زمینه روابط اجتماعی، در زمینه سیر جامعه، در زمینه هدف‌های جامعه، در زمینه تکالیف مردم، در زمینه مسئولیت‌هایی که انسان‌ها در مقابل خدا، در مقابل یکدیگر، در مقابل جامعه و در مقابل دیگر پدیده‌های عالم دارا هستند، توحید این است» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۲، ص ۲۰۷-۲۰۸).

### ۲-۲. انسان‌شناسی

از لحاظ انسان‌شناسی همچون نوع نگاه به انسان و اینکه او را تک‌ساحتی یا دوساحتی بدانیم و یا اینکه او را خلق شده برای رسیدن به کمالی حقیقی و تعالی بدانیم یا از پوچ بودن زندگی او سخن بگوییم، در گستره قلمرو دین تأثیری مستقیم وجود دارد باید بدانیم نظر *آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای* براساس جهان‌بینی توحیدی اسلام این است که انسان برترین آفریده و جانشین خداوند متعال روی زمین است. انسان موجودی دوساحتی و متشکل از جسم و روح است که از لحاظ فضیلت و یا رذیلت اخلاقی برای او حدی وجود ندارد. ایشان معتقدند که انسان با اختیار خود و با توجه به استعدادهایی که خداوند متعال در وجود او نهاده است، می‌تواند تمام موجودات و مخلوقات خداوند را تحت کنترل گرفته و در جهت هدایت خود و افراد دیگر قدم بردارد و یا بالعکس در جهت خلاف فرامین الهی حرکت کند و خود و جامعه خود را به حضيض ذلت بکشانند. ایشان همیشه از مساوات، برابری، حرمت و تکریم انسانی سخن می‌گویند که همه برگرفته از دین مبین اسلام است. انسان‌ها همان‌طور که به نیازهای مادی و جسمی خود بها می‌دهند، باید در راستای اعتلای روحی و معنوی خود نیز بکوشند که حقیقت انسان را نفس او تشکیل می‌دهد (بیانات در دیدار کارگزاران نظام، ۱۳۷۹/۹/۱۲؛ بیانات در دیدار جمعی از کارگران و معلمان، ۱۳۷۷/۲/۹؛ بیانات در دیدار کارگزاران نظام، ۱۳۷۷/۸/۲۶؛ بیانات در دیدار کارگزاران حج، ۱۳۸۳/۹/۳۰؛ بیانات در دیدار معلمان و اساتید دانشگاه‌های خراسان شمالی، ۱۳۹۱/۷/۲۰). ایشان درباره انسان می‌فرمایند: «بعثت متعلق به انسان و برای انسان است؛ انسان هم لایتنهای است و ابعاد عظیمی دارد و محدود در جسم و

## ۲-۴. نبوت

می‌توان با توجه به صحبت‌هایی که از آیت‌الله العظمی خامنه‌ای در زمینه مبانی کلامی ایشان نقل شد، نتیجه گرفت که نوع جهان‌بینی ما در تعیین قلمرو دین چقدر مؤثر است و خود ایشان نیز می‌فرمایند: «تمام این اصول جهان‌بینی، در تنظیم روابط زندگی و در تنظیم پایه‌های حکومت اسلامی و اداره جامعه و اداره عالم مؤثر است» (بیانات در دیدار کارگزاران نظام، ۱۳۷۹/۹/۱۲).

و اگر همچون آیت‌الله العظمی خامنه‌ای باور به توحید را نه صرفاً در عرصه نظر، بلکه وارد عرصه عمل نیز بکنیم و بخواهیم آموزه‌های دین را در جامعه پیدا کرده و به اهداف والای آن برسیم و یا در باب انسان‌شناسی و معاد همچون ایشان، انسان را صرفاً موجودی مادی که محدود به این دنیا می‌شود، ندانیم و برای آن ساحت غیرمادی و زندگی اخروی ابدی در نظر بگیریم و هدف انسان را از خلقت، رسیدن به کمالات مادی و معنوی در کنار هم بدانیم، گستره دین معنای متفاوتی نسبت به آنچه که نافیان این باورها اعتقاد دارند، خواهد داشت.

### ۳. قلمرو دین در اندیشه آیت‌الله العظمی خامنه‌ای

برای توضیح دیدگاه آیت‌الله العظمی خامنه‌ای در باب قلمرو دین، ما در دو بخش علوم تجربی و علوم انسانی به بحث خواهیم پرداخت.

#### ۳-۱. انتظار بشر از دین در عرصه علوم تجربی

ایشان بر خلاف کسانی که قائل به دین حداکثری‌اند و بر این باورند که دین باید به تمام نیازهای دنیایی (علمی و تجربی) و آخرتی ما پاسخ بگوید (غزالی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۸۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۴۶۱)، معتقدند که دین برای پاسخ به نیازهای دنیایی نیامده و نباید جواب همه نیازهای تجربی را از دین انتظار داشته باشیم، ولو اینکه در تعدادی از آیات و روایات صحبت از امور تجربی و علمی شده باشد. این مطلب را می‌توان از عباراتی که در آنها تأکید بر کار و نوآوری دانشجویان و جوانان و استفاده از تجربه دیگران می‌کنند، به دست آورد. ایشان در صحبتی جوانان را تشویق به نوآوری می‌کنند و می‌فرمایند:

ما لحظه به لحظه احتیاج به نوآوری داریم؛ نه فقط نوآوری در صنعت یا کشاورزی، نوآوری در روش‌های گوناگونی که برای زندگی یک ملت ممکن است مطرح شود؛ بروز استعدادها، شکوفا شدن فکرها و ذهن‌ها... (بیانات در دیدار نخبگان و فرهیختگان استان فارس، ۱۳۸۷/۲/۱۷).

ایشان با توجه به آموزه‌های اسلامی معتقدند که خداوند متعال برای رساندن پیام خود به مردم، از راه ارسال انبیاء استفاده کرده‌اند. انبیاء انسان‌هایی هستند که دارای علم خدادادی‌اند و از قوه عصمت برخوردار می‌باشند. نکته‌ای که در سخنان آیت‌الله العظمی خامنه‌ای تأکید زیادی روی آن شده، مسئله بعثت انبیاء است. ایشان معتقدند اساس کار حرکت انبیاء، دعوت به توحید است که البته این دعوت به توحید دو جنبه دارد؛ توحید نظری، یعنی اعتقاد به اینکه خدا احد و واحد است؛ و توحید عملی، به این بیان که توحید پایه و زمینه یک جهان‌بینی است که زندگی و جامعه توحیدی را می‌سازد، تا مردم در آن جامعه براساس باور توحیدی، به زندگی خود بپردازند و خدا را در زندگی خود حاکم بدانند. ایشان معتقدند انبیاء نه تنها برای قلمرو وجود فردی و تحول درونی انسان‌ها، بلکه برای تأمین عدالت اجتماعی مبعوث شده‌اند. از جمله اهدافی که خداوند برای بعثت انبیاء در نظر گرفته‌اند می‌توان به حاکمیت حق و عدل، شکوفا شدن استعدادهای انسانی، تحقق حیات طیبه، احیای ارزش‌ها و انجام احکام الهی، تزکیه نفوس و آموزش کتاب و حکمت، مقابله با مشکلات و مصائب بشری، بازگشایی گنجینه‌های خرد و تعقل، رشد اخلاق، نفی طاغوت و ظلم، و... اشاره کرد. آیت‌الله العظمی خامنه‌ای در این زمینه می‌فرمایند:

دین خدا، فقط طهارت و نجاست نیست، فقط اعمال ظاهری دینی نیست؛ دین خدا یعنی برنامه سعادت بشر در دنیا و آخرت. این برنامه همان طور که ضامن رشد و اعتلای معنوی جوامع بشری است، ضامن زنده کردن استعدادهای فکری و رشد دادن به شخصیت و توانایی‌های آنها هم هست. دین خدا همچنان که به معنویت نظر دارد، به زندگی دنیایی انسان هم نظر دارد و برای خوشبختی انسان برنامه دارد. امیرالمؤمنین - (علیه‌الصلاة والسلام - در نهج‌البلاغه، هدف از بعثت نبی مکرم اسلام را این گونه معین می‌کند: «لیبشروا لهم دفائن العقول»؛ تا گنجینه‌های خرد را در درون مردم استخراج کند و به فعلیت برساند (بیانات سالگرد رحلت امام خمینی، ۱۳۸۵ / ۳ / ۱۴).

آیت‌الله العظمی خامنه‌ای بعثت را امری تاریخمند که با گذشت زمان بتوان دست از آن برداشت، ندانسته و آن را نسخه‌ای برای همیشه انسان‌ها می‌داند. ایشان بعثت را امری عظیم برمی‌شمارند که در نتیجه آن، تعالیم اسلام، همه دردهای اصلی بشریت را با بهترین علاج‌ها درمان می‌کند و راه کمال و سعادت را معرفی می‌کند.

ایشان در سخنرانی‌های دیگری از مسئولان می‌خواهند که زمینه‌های لازم را برای کار و پیشرفت جوانان فراهم کنند:

باید مسئولان کار علمی در کشور، زمینه‌ها را فراهم کنند و همه کمک کنند و راه‌ها را برای جوانان ممتاز و برتر باز کنند؛ هم در علوم ریاضی، هم در علوم طبیعی، هم در علوم انسانی، هم بخصوص در زمینه ادبیات فارسی، هم در مسائل علوم دینی، هم در فلسفه و در مسائل فکری. در همه این رشته‌ها ما احتیاج داریم که کسانی با این استعدادها درخشان، میدان جلوشان باز باشد و بتوانند پیشرفت کنند که این تکلیف مسئولان را سنگین می‌کند (بیانات در دیدار جمعی از نخبگان علمی، ۱۳۷۸/۷/۱۹).

و یا در جای دیگری می‌فرمایند:

دو تا شاخه اصلی در علم وجود دارد: علوم انسانی و علوم پایه؛ هر کدام به جای خود. اگر ما اینجا روی علوم انسانی تکیه می‌کنیم، معنایش این نیست که روی ریاضی و فیزیک و شیمی و علوم زیستی تکیه نمی‌کنیم؛ آنجا هم بنده صد در صد تکیه دارم. آنها هم برای خودشان مردانی و کسانی دارند. علوم انسانی هم بایستی مردان و کسانی برای خودشان داشته باشد. باید روی این دو شاخه، سرمایه‌گذاری فکری، عملی، پولی و تبلیغی بشود تا این که پیش بروند. علم را بایستی در حد اعلای دنبال کنید (بیانات در دیدار دانشجویان دانشگاه امام صادق، ۱۳۸۴/۱۰/۲۹).

ایشان با استفاده از روش درون دینی، مثل استفاده از روایاتی همچون «قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: اَطْبُؤْا الْعِلْمَ وَ لَوْ بِالصَّيْنِ، فَإِنَّ طَلَبَ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ» (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۷، ص ۲۷) و «العلم سلطان من وجده سال به و من لم یجده صیل علیه» (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۹، ص ۳۱۹) این اعتقاد را دارند که پیامبر اکرم ﷺ با این حدیث نمی‌خواستند به مسلمانان بگویند که از چینی‌ها اسلام و دین را یاد بگیرند؛ بلکه این بیان مربوط به علوم تجربی، صنعتی و... است و همچنین از روش برون دینی و استفاده از عقل، مسئولان و جوانان را به رشد و پیشرفت علمی تشویق می‌کنند و این امر را باعث ارتقا و اعتلای کشور و انقلاب اسلامی می‌دانند که اگر صورت نگیرد باعث سیطره کفار و دشمنان دین می‌شود و دیگر انقلاب به هدف خود که تمدن‌سازی است، نخواهد رسید (ر.ک: بیانات در دیدار اعضای مجلس خبرگان رهبری، ۱۳۹۴/۱۲/۲۰؛ بیانات در دیدار نخبگان

علمی جوان، ۱۳۹۵/۷/۲۸؛ بیانات در دیدار نخبگان جوان علمی، ۱۳۹۶/۷/۲۶؛ بیانات در دیدار نخبگان جوان دانشگاهی، ۱۳۹۰/۵/۱۹).

بنابراین همان‌طور که از عبارات برداشت می‌شود، از چند جهت می‌توان گفت که نظر آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای صحیح نبودن انتظار و قلمرو حداکثری نسبت به دین در عرصه علوم تجربی است. این نظر را، از طرفی با توجه به اهتمام ایشان به اینکه جوانان و مسئولین کشور - به عنوان غیرمتخصصین در امور دینی - باید در جهت رشد صنعتی، پزشکی، کشاورزی، دفاعی و... گام بردارند و در عرصه‌های علمی حضور پیدا کنند و به تولید و نوآوری برای جامعه اسلامی بپردازند، به دست می‌آید و از سوی دیگر، با توجه به اینکه ایشان صریحاً در ذیل حدیث حضرت رسول ﷺ مبنی بر یادگرفتن علم از دوردست‌ها مثل چین، می‌فرمایند که منظور از طلب علم در اینجا علم دینی نیست؛ می‌توان برداشت کرد که برخلاف دیدگاه حداکثری، نظر آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای این است که ما نباید از دین انتظار حل تمامی مشکلات علمی و تجربی را داشته باشیم؛ زیرا خداوند تعالی ابزار لازم برای رشد و توسعه تجربی را در انسان‌ها به ودیعه گذاشته است و بشریت با استفاده از عقل و تجربه خود می‌تواند نیازهای خود را در این زمینه‌ها رفع کند.

### ۳-۲. انتظار بشر از دین در علوم انسانی

در ابتدا باید چند نکته در زمینه گفتمان و اندیشه آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای بیان شود:

نکته اول آن است که ایشان همچون امام خمینی ﷺ توجه ویژه‌ای به فقه اجتماعی و حکومتی کرده‌اند، برخلاف غالب علمای متقدم که هر کدام به دلایلی مثل نبودن شرایط حکومت دینی به آنها توجه کامل نداشته‌اند. آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای پنج مرحله برای انقلاب ذکر می‌کنند: انقلاب اسلامی، نظام اسلامی، دولت اسلامی، جامعه اسلامی و در آخر تمدن اسلامی (بیانات در دیدار جمعی از دانشجویان، ۱۳۷۸/۳/۷؛ ۱۳۹۷؛ بیانات در هشتمین سالگرد امام خمینی ﷺ، خرداد ۱۳۷۶) که تمامی این مراحل به دنبال رساندن انسان به حیات طیبه و کمال حقیقی او هستند و زمینه را برای اهداف اسلامی به وجود می‌آورند. با این نوع نگاه به فقه و دین، عرصه‌ها و عناوین جدید و مهمی برای عرض اندام دین در صحنه امور اجتماعی فراهم می‌آید که یقیناً

رسیدن به تمدن اسلامی بدون یک حکومت و داشتن نظام‌های سیاسی و اقتصادی و حقوقی و اخلاقی و... فراهم نمی‌شود.

نکته دیگر درباره بحث سکولاریسم است. سکولاریسم مسلکی است که بشر را از دین و ارزش‌های الهی بی‌نیاز می‌داند و حضور دین را در متن زندگی مردم و عرصه اجتماع ناروا می‌داند (ر.ک: جمعی از مترجمان، ۱۳۹۳، ص ۳۷). بنابراین عده‌ای معتقد شده‌اند که گستره و قلمرو دین به مسائل عبادی و تنظیم روابط انسان با خدا محدود است و دین در عرصه تدبیر رابطه انسان با انسان و انسان با طبیعت دخالتی ندارد. برخی نیز با ذاتی و عرضی کردن و یا گوهر و صدف خواندن آموزه‌های دینی سعی بر اثبات همان مطلب داشته‌اند (بازرگان، ۱۳۷۷، ص ۳۷؛ سروش، ۱۳۷۶، ص ۱۳۵-۱۳۸؛ همو، ۱۳۷۷، ص ۳۱۶؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۸۴-۸۹). اما آیت‌الله العظمی خامنه‌ای به طور جدی به مخالفت با سکولاریسم می‌پردازند و براساس مبانی کلامی، قبول سکولاریسم را منتفی می‌دانند و از کسانی که رواج‌دهنده دین سکولار، تفکر سکولار، مسجد سکولار و هیئت سکولار هستند، انتقاد می‌کنند و دین را منشأ و منبع قدرت و تدبیر امور و اداره جامعه می‌دانند و با استفاده از عقل و نقل، به نقد این نظریه می‌پردازند و اثبات می‌کنند که دین باید در عرصه‌های اجتماعی حضور و بروز داشته باشد (بیانات در دیدار کارگزاران نظام، ۱۳۷۳/۶/۴؛ بیانات در دیدار روحانیان استان مازندران، ۱۳۷۴/۷/۲۲).

### ۳-۳. تعریف علوم انسانی

علوم انسانی علوم هستند که انسان و ابعاد وجودی او را از آن نظر که انسان‌اند، بررسی می‌کنند. بنابراین، موضوع علوم انسانی برخلاف علوم طبیعی، کنش‌های انسانی است که پیوند وثیقی با اراده و آگاهی انسانی دارند. به عنوان نمونه، علوم اقتصاد، سیاست، هنر، تاریخ، روان‌شناسی، حقوق و جامعه‌شناسی، چند مورد از علوم انسانی به‌شمار می‌آیند. از طرفی جایگاه و اهمیتی که علوم انسانی دارند بر کسی پوشیده نیست؛ زیرا علوم انسانی همچون روحی برای سایر دانش‌هاست و به سایر علوم جهت می‌دهد و مشخص می‌کند که حرکت علمی کشور در چه جهتی قرار دارد.

در زمینه علوم انسانی ما در دو جهت بحث می‌کنیم؛ ابتدا از جهت توصیفی، به این معنا که دین باید چه جنبه‌هایی از علوم انسانی را بیان و توصیف کند و سپس از جهت هنجاری و ارزش‌گذاری و اینکه دین

چه گستره‌ای در تعیین «بایدها و نبایدها» دارد.

درباره جهت توصیفی همان‌طور که اشاره شد، باید گفت ایشان نظریه دین حداقلی را نمی‌پذیرند و قائل به دین حداکثری نیز نمی‌باشند و به همین جهت از جامعه روحانیت و حوزه‌های علمیه و همچنین مراکز دانشگاهی و تحقیقاتی می‌خواهند که به مطالعه و تحقیق درباره علوم انسانی بپردازند و در علوم انسانی نوآوری و ارتقا ایجاد کنند. البته ایجاد و گسترش علوم انسانی را مبتنی بر نظام و مبانی دین اسلام خواستار هستند و معتقدند علوم انسانی آن وقتی صحیح و مفید و تربیت‌کننده صحیح انسان خواهد بود و به فرد و جامعه نفع خواهد رساند که براساس تفکر الهی و جهان‌بینی الهی باشد و به عنوان مثال فقهات را وسیله‌ای برای کشف اصول و فروع دین، در این زمینه‌ها می‌دانند:

نظریه پردازی سیاسی و نظریه پردازی در همه جریان‌های اداره یک ملت و یک کشور در نظام اسلامی به عهده علمای دین است. آن کسانی می‌توانند در باب نظام اقتصادی، در باب مدیریت، در باب مسائل جنگ و صلح، در باب مسائل تربیتی و مسائل فراوان دیگر نظر اسلام را ارائه بدهند که متخصص دینی باشند و دین را بشناسند. اگر جای این نظریه‌پردازی پر نشد، اگر علمای دین این کار را نکردند، نظریه‌های غربی، نظریه‌های غیردینی، نظریه‌های مادی جای آنها را پر خواهد کرد (بیانات در دیدار جمعی از علما و اساتید و مدیران مدارس و طلاب حوزه علمیه قم، ۱۳۸۹/۷/۲۹).

آیت‌الله العظمی خامنه‌ای دین را منشأ، منبع و محل کشف اصول و مبانی جنبه‌های توصیفی علوم انسانی برمی‌شمارند و به همین جهت علی‌رغم اینکه علوم انسانی غرب را عقیم و منحرف دانسته و آنها را متکی بر جهان‌بینی دیگری غیر از جهان‌بینی الهی می‌داند، تشویق به مطالعه علوم انسانی غربی می‌کنند، و از محققان می‌خواهند که با مطالعه آنها اولاً نکات مثبت نظریات غربی را یاد گرفته و ثانیاً به نقد آنها بپردازند و ثالثاً نظر بومی و منطقی خود را به جهان عرضه کنند. ایشان در سخنان مهمی در همین زمینه می‌فرمایند:

ما علوم انسانی‌مان بر مبادی و مبانی متعارض با مبانی قرآنی و اسلامی بنا شده است. علوم انسانی غرب مبتنی بر جهان‌بینی دیگری است؛ مبتنی بر فهم دیگری از عالم آفرینش است و غالباً مبتنی بر نگاه مادی است. این مبنا،

مبنای غلطی است... ریشه و پایه و اساس علوم انسانی را در قرآن باید پیدا کرد. یکی از بخش‌های مهم پژوهش قرآنی این است. باید در زمینه‌های گوناگون به نکات و دقائق قرآن توجه کرد و مبانی علوم انسانی را در قرآن کریم جست و جو و پیدا کرد. اگر این شد، آن وقت متفکرین و پژوهندگان و صاحب‌نظران در علوم مختلف انسانی می‌توانند بر این پایه و بر این اساس بناهای رفیعی را بنا کنند. البته آن وقت می‌توانند از پیشرفت‌های دیگران، غربی‌ها و کسانی که در علوم انسانی پیشرفت داشتند، استفاده هم بکنند؛ لکن مبنا باید مبنای قرآنی باشد (بیانات در دیدار جمعی از بانوان قرآن‌پژوه کشور، ۱۳۸۸/۷/۲۸).

در اندیشه آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای، اسلام، مبانی نظری و فلسفی و انسان‌شناختی و... علوم انسانی را بیان می‌کند. به بیان دیگر اسلام باید مبانی مختلف علوم انسانی را بیان کرده باشد و به توصیف آنها از راه عقل و نقل (بیانات در دیدار جمعی از نخبگان علمی، ۱۳۸۳/۷/۵) پرداخته باشد. دین باید نظر خود را درباره خالق جهان، صفات و ویژگی‌های خالق و حدود آنها، انسان، ویژگی‌ها و استعدادهای بی‌پایان او، معاد و تداوم حیات بعد از مرگ، راه رسیدن به کمال و سعادت و... را بیان کند. اما در مسائلی که از این اصول گرفته می‌شود، نباید نگاه حداکثری به دین داشت؛ بلکه این خود افراد مسلمان هستند که باید دست به کار شوند و مطابق آن مبانی که اسلام تعیین کرده است، مسائل جاری و مستحدثه کشور اسلامی را حل کنند و پیش ببرند و از ابزار عقل و تجربه استفاده کرده و شقوق مختلف، روش‌های مختلف، راه‌های مختلف و... ایجاد کنند تا بتوانند امور فردی و اجتماعی مردم را پیش ببرند و برنامه‌ریزی کنند. ایشان می‌فرمایند:

ما باید ابتدا پایه‌های تفکر اسلامی و جهان‌بینی اسلامی و مبانی نظام اسلامی را توضیح بدهیم؛ بعد ارکان نظام جمهوری اسلامی و اقتصاد و سیاست و روابط جمعی و روابط فردی و اخلاق و فرهنگ و جایگاه علم را در آن توضیح بدهیم (بیانات در دیدار جمعی از روحانیون، ۱۳۷۰/۱۲/۱).

برای مثال در زمینه اقتصاد اسلامی هرچند باید مبانی و اصول و اهداف و برخی روش‌های آن را از اسلام گرفت و خود اسلام آنها را بیان کرده باشد؛

بعضی‌ها می‌گفتند اسلام شیوه خاصی در باب اقتصاد ندارد. هر شیوه‌ای که بتواند آرمان‌های اسلامی - مثلاً عدالت - را تأمین کند، اسلامی است؛ ولی عقیده ما این بود که نه، اسلام خطوطی معین کرده و شیوه‌ای بنا نهاده و چارچوبی برای اقتصاد اسلامی درست کرده و این چارچوب باید تبعیت شود (بیانات در دیدار اعضای هیأت علمی کنگره امام خمینی، ۱۳۷۸/۱۱/۴).

اما ایشان با استناد به ادله درون‌دینی، مانند حدیث پیامبر اکرم ﷺ که می‌فرمایند: «کاد الفقر ان یكون کفرا» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۰۷) و یا سخن امام علی ﷺ که «من لامعاش له لامعاد له» (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۹، نامه ۵) و همچنین با استفاده از ادله برون‌دینی مثل حکم عقل به تدبیر اقتصاد و اقتدار ملی از راه اقتصاد یک جامعه، از مسئولان می‌خواهند که با اتکا به فکر و ایده‌های جوانان راه‌هایی را برای رفع فقر، بهبود معیشت، امنیت اقتصادی، جذب سرمایه‌گذاری‌ها، تولید صنعتی و کشاورزی، جلوگیری از تورم و رشد نقدینگی، کاهش ارزش پول ملی، رفع بیکاری، و... پیدا کنند و یا در باب سیاست که همچون اقتصاد باید مطابق با مبانی و نظام دینی باشد و اهداف سیاسی اسلام را در پی بگیرد، معتقدند باید اصول را اسلام مشخص کند:

این جامعه حکومتش چگونه باید باشد؟ آن کسی که حکومت و زمامداری ملت را به دست گرفت، چه اختیاراتی دارد؟ از این اختیارات چگونه باید استفاده بکند؟ اگر استفاده نکرد چه کار باید بکنیم؟... اگر دشمن تهدید کرد چه طوری باید دفاع بکنیم؟ اگر دشمنان داخلی، نفوذی‌ها، گروهک‌ها و ایادی دشمن در داخل جامعه اسلامی پیدا شدند و رشد کردند حکومت با آنها چگونه رفتار بکند؟ (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۷۵، ص ۲۶۳).

این اسلام است که باید در کنار بیان مبانی به بیان نوع حکومت، کارگزاران آن، ویژگی‌های حاکم و... پردازد تا مسئولین حکومت اسلامی بر طبق آنها برنامه‌ریزی کنند و نظام سیاسی اسلام را تشکیل داده و به اداره کشور پردازند.

همین بحث درباره جنبه‌های توصیفی سایر علوم انسانی نیز وجود دارد، یعنی در حقوق، هنر، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، و... باید دین به بیان مبانی و جهان‌بینی این علوم پرداخته و اهداف و اصول را بیان و توصیف کرده باشد، سپس حاکمان و زمامداران حکومت با توجه به این مبانی و اهداف و با استفاده از عقل، نقل و تجربه به تشکیل بخش‌های مختلف امور جامعه و حکومت پردازند و برنامه‌ریزی و آسیب‌شناسی



کنند تا بتوانند تمدن اسلامی را تحقق بخشند.

درباره جهت هنجاری و ارزش‌گذاری دین و گستره آن، *آیت‌الله العظمی خامنه‌ای* معتقدند دین باید نه تنها در مسائل علوم انسانی که حتی نظر خود را درباره سایر علوم، مسائل و موجودات و بلکه همه نیازهای انسانی بیان کند؛ یعنی دین باید حکم تکلیفی حرمت، وجوب، استحباب، کراهت، اباحه - خود را درباره همه چیز مشخص کند و این کاری است که فقها باید با استفاده از منابع دینی آن را مشخص کنند. ایشان معتقدند:

آن فقهی که می‌خواهد یک ملت یا مجموعه عظیمی از انسان‌ها و ملت‌ها را اداره کند، بایستی بتواند شرایط زمان را بشناسد و پاسخ هر نیازی را در هنگام آن نیاز، به آن بدهد و نمی‌تواند در زمینه‌های سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و همه مسائل زندگی مردم، نقطه‌ای را بی‌پاسخ بگذارد (بیانات در هشتمین سالگرد امام خمینی ع خرداد ۱۳۷۶).

*آیت‌الله العظمی خامنه‌ای* در سخنان دیگری باز در تأکید اینکه باید فقه در همه عرصه‌های بشر ارزش‌گذاری کند، می‌فرمایند:

انسان از قبل از ولادت تا بعد از ممات احوالی دارد، و این احوال شامل احوال فردی و زندگی شخصی اوست؛ و نیز شامل احوال اجتماعی و زندگی سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و بقیه شؤون اوست. تکلیف و سرنوشت همه اینها در فقه معلوم می‌شود. فقه به این معنا مورد نظر ماست (بیانات بیانات در آغاز درس خارج فقه، ۱۳۷۰/۶/۳۱).

ایشان با نفی محدود کردن فقه به طهارات، نجاسات و عبادات معتقدند فقه باید در جنبه‌های مختلف زندگی اجتماعی و فردی انسان ورود کند و حکم تمامی آنها را مشخص نماید:

ما باید فقه اسلامی را در جامعه پیاده کنیم. فقه اسلامی، فقط طهارت و نجاسات و عبادات که نیست؛ فقه اسلامی مشتمل بر جوانبی است که منطبق بر همه جوانب زندگی انسان است؛ فردیاً، اجتماعياً، سیاسیاً، عبادیاً، نظامیاً و اقتصادياً؛ فقه الله الاکبر این است. آن چیزی که زندگی انسان را اداره می‌کند - یعنی ذهن و مغز و دل و جان و آداب زندگی و ارتباطات اجتماعی و ارتباطات سیاسی و وضع معیشتی و ارتباطات خارجی - فقه است... ما مسائل اقتصادی و نظامی و سیاست خارجی و ارتباطات اخلاقی خود را بایستی از دین دریابیم؛

خیلی از مسائل فردیمان را باید بازنگری کنیم (بیانات در

دیدار جمعی از فضلاء حوزه علمیه قم، ۱۳۷۰/۱۱/۳۰).

ایشان احکام و قوانین اسلام را، فراگیر در همه عرصه‌های زندگی انسانی می‌دانند و معتقدند اسلام در اصل برای همین آمده که زندگی بشر را متحول کند و راه صحیح را به آنها بیاموزد، اسلام برای تمامی جوانب زندگی بشر برنامه و راهنمایی دارد و ارزش‌گذاری می‌کند. *آیت‌الله العظمی خامنه‌ای* از ادله درون‌دینی مثل سخن پیامبر اکرم ص که می‌فرمایند: «ما من شیء یقربکم من الجنة و یباعدکم من النار الا و قد نهیتکم عنه و امرتکم به» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۷، ص ۹۶)، برای تأیید سخن خود استفاده می‌کنند. برای نمونه از نمایندگان مجلس که کار قانون‌گذاری دارند، می‌خواهند که قوانین صدرصد منطبق با شرع مقدس اسلام تنظیم شوند؛ چراکه شرع مقدس اسلام تأمین‌کننده نیاز و سعادت مردم است؛ و درباره قوانین اقتصادی و جزایی و قوانین گوناگون مربوط به مسائل حقوقی و ارتباطات و مناسبات گوناگون مردم با یکدیگر، نیز تأکید بر گرفته شدن آنها از اسلام دارند.

در تأکید سخنان گفته‌شده، با توجه به اینکه ایشان حاکم جامعه اسلامی هستند و آگاهی وسیعی از مسائل جاری کشور دارند با طرح سؤالاتی در امور مختلف از حوزه‌های علمیه درخواست می‌کنند که تکلیف این مسائل را مشخص کنند و در کنار فقه فردی به بررسی مسائل فقه حکومتی نیز بپردازند.

آیا دولت در فعالیت‌های اقتصادی جامعه، نقشی دارد یا نه؟...

آیا دولت حق نظارت بر فعالیت اقتصادی بخش خصوصی را دارد یا نه؟ اگر دارد تا کجا و تا چه حد؟ اگر دولت حق تلاش و

فعالیت اقتصادی دارد، آنجایی که تعارض و تضادی به وجود بیاید، تکلیف چیست؟ آیا اگر مردم خودشان زحمت کشیدند،

تلاش کردند و سود بردند، دولت از این سود، حقی دارد یا

نه؟... آیا منابع عمومی که در یک جامعه وجود دارد، متعلق به

مردم آن جامعه است که در آن عصر زندگی می‌کنند یا نسل‌های آینده هم در آن سهمی دارند؟ اگر متعلق به مردم

آن زمان هم است، دولت چگونه بایستی از آنها استفاده کند و چگونه صرف و خرج کند که به همه مردم برسد؟... آیا در

مبادلات اقتصادی ما و کشورها، ما حق داریم آن کشورهای

دیگر را استعمار کنیم یا نه؟... اگر سرمایه‌گذاری ما در آن

اساسی مقررات اداری بگذاریم و بر چه اساسی عمل بکنیم - بداند که مرکزی این گونه سؤالها را جواب می‌دهد. حوزه‌های علمیه - مخصوصاً حوزه علمیه قم - در تصویر مطلوب و ایده‌آلی، یک کارگاه ایدئولوژی و مرکز ایدئولوگ‌هاست (بیانات در دیدار مجمع نمایندگان طلاب، ۱۳۶۸/۹/۷).

### نتیجه‌گیری

دیدگاه‌های مطرح‌شده در زمینه قلمرو دین را در سه گروه کلی می‌توان طبقه‌بندی کرد: حداکثری، که حاصل آن پاسخ‌گو بودن دین به نیازهای انسان در تمام عرصه‌های دنیایی، اخروی، فردی و اجتماعی است؛ و حداقلی، که وجوه دنیوی و اجتماعی دین را انکار می‌کند. اما نظر سوم که با رد کلیت دو نظر سابق، دیدگاهی اعتدالی و معقول نسبت به دین و پاسخ‌گویی آن به نیازهای انسان دارد، دخالت دین در عرصه‌های اجتماعی را قبول می‌کند، اما پاسخ‌گو بودن دین در تمامی نیازهای تجربی و توصیفی بشری را نمی‌پذیرد. در این میان، رویکرد *آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای* با قرار گرفتن در دسته سوم، نظریه حداقلی را که دخالت دین در عرصه‌های اجتماعی مثل سیاست و اقتصاد را نفی می‌کند، ناصواب دانسته و به مقابله با سکولاریسم می‌پردازد. آنچه از بیانات ایشان و مبانی کلامی که اتخاذ کرده‌اند، به دست آمد این است که دین پاسخ‌گوی نیازهای علمی و تجربی نیست و سخن افرادی چون *غزالی* دارای پشتوانه قابل دفاعی نمی‌باشد. اما در عرصه علوم انسانی با توجه به تقسیم‌توصیفی و هنجاری که در این علوم صورت گرفت باید گفت؛ این طور به نظر می‌رسد که *آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای* در جنبه توصیفی علوم معتقدند؛ دین بیان‌کننده مبانی و اهداف و برخی روش‌ها می‌باشد و در سایر امور فرعی و روئینایی انسان‌ها باید با استفاده از عقل، نقل و تجربه امور فردی و اجتماعی مورد تأیید دین را استخراج کرده و به برنامه‌ریزی برای افراد و حکومت اسلامی بپردازند و مسائل کشور اسلامی را تدبیر کنند. اما در جنبه هنجاری علوم انسانی ایشان در سخنان متعددی بر این باور هستند که دین پاسخ‌گوی همه نیازها می‌باشد و علمای اسلام می‌توانند با رجوع به ادله و اصول عملیه نظر اسلام را در مورد همه نیازهای بشری پاسخ بگویند. ایشان در رسیدن به این نظریات از دو راه درون و برون‌دینی استفاده می‌کنند، یعنی هم از روایات و آیات قرآنی بهره می‌برند و هم از عقل استفاده می‌کنند.

کشورها برایمان سودی عاید کرد، آیا این سود حلال است یا نه؟ چنانچه ما سرمایه‌گذاری نکردیم، ولی قدرت ظالمی به آنجا رفت و سرمایه‌گذاری کرد که سرمایه‌گذاری ما می‌توانست جلوی او را بگیرد، چه طور؟ جایز است که ما درآمدهای کشورمان را به یک کشور دیگر ببریم و خرج کنیم یا نه؟ اگر جایز است تا چه حد و در چه کشوری؟ اسلامی و غیراسلامی، یا فقط اسلامی؟ اگر تمسک ما به احکام اصول اسلامی موجب شود که در یک جا ارتباطمان با یک کشور به هم بخورد، آیا ان احکام را باید رعایت کنیم یا نه؟... دولت اسلامی با کدام یک از دولت‌ها ارتباط برقرار کند؟ آیا آن طرف باید حتماً مسلمان باشد یا مسلمان هم نبود اشکالی ندارد؟ یا حتی اگر کافر ضد اسلام هم بود اشکالی ندارد؟ اگر در آن کشوری که دولتش این خصوصیات را دارد و یک مشت مسلمان هم در آنجا هستند، روابط ما با آن مسلمانان چگونه باید باشد؟ (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۷۵، ص ۲۵۷-۲۶۲).

بنابراین می‌شود با توجه به این صحبت‌ها در جهت هنجاری بگوییم، نگاه *آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای* نگاهي حداکثری به دین است و آنچه از صحبت‌های ایشان به دست می‌آید این است که بعد از انقلاب اسلامی، از زمانی که جامعه اسلامی در کشور ما تشکیل شده است، دیگر فقه گذشته که در بسیاری از ابواب اجتماعی در آن بحث نکرده‌اند، پاسخ‌گو نیست و باید فقهت را به طور جدی در حوزه‌های علمیه پی گرفت و موضوعات و مسائل جدید را به بحث گذاشت و طبق دین، تکلیف آنها را مشخص کرد. ایشان با توجه به هدف عظیمی که برای جامعه اسلامی در نظر گرفته‌اند و ریل‌گذاری برای رسیدن به تمدن اسلامی را لازم می‌دانند از حوزه‌های علمیه انتظار دارند که کار را جدی بگیرند و به طرح مباحث بپردازند:

حوزه باید مراکز متعدد تحقیقاتی داشته باشد تا در تمام این زمینه‌ها، مثل یک مجموعه تولیدی مرتب و مدرن کار کند و محصول بدهد. اگر چنانچه دستگاه در مسئله ای دچار سؤال شد مثل مسئله زمین و موسیقی و در یک چارچوب وسیع‌تر، سیستم اقتصادی و روابط خارجی و ارتباط با ملت‌ها و مسائل پولی و ارزش‌های کارگزاران حکومت و صدها مسئله از این قبیل که هر دستگاهی همواره با این سؤالات از لحاظ مبنایی مواجه است که ما بر چه اساسی قانون بگذاریم و بر چه

## .....منابع

- نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ترجمه محمد دشتی، قم، مشرقین.
- ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبة‌الله، ۱۴۰۴ق، شرح نهج البلاغه، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- باربور، ایان، ۱۳۹۲، دین و علم، ترجمه پیروز فطوریچی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- بازرگان، مهدی، ۱۳۷۷، آخرت و خدا، هدف بعثت انبیاء، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
- بیانات رهبر معظم انقلاب با اقشار گوناگون، در: Leader.ir
- جمعی از مترجمان، ۱۳۹۳، سکولاریسم از ظهور تا سقوط، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- حرعاملی، محمدبن حسن، ۱۴۰۹ق، وسائل الشیعه، قم، مؤسسه آل‌ال‌بیت.
- حسینی خامنه‌ای، سیدعلی، ۱۳۷۵، حوزه و روحانیت، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۲، طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن، تهران، صهبیا.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۵ق، مناهج‌الباقین فی اصول‌الدین، تهران، اسوه.
- سبحانی، جعفر، ۱۳۸۲، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد قسم الالهیات، چ دوم، قم، مؤسسه امام صادق.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۶، مدارا و مدیریت، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۷، قبض و بسط تنوریک شریعت، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۹، بسط تجربه نبوی، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چ سوم، تهران، ناصر خسرو.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۴۱۳ق، قواعد العقائد، بیروت، دار الغربیه.
- غزالی، ابوحامد، بی‌تا، احیاء علوم‌الدین، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، الکافی، چ چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، بحار‌الانوار، چ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.



## نقد و بررسی دیدگاه محمد عماره در باب خلافت الهی انسان و مشروعیت سیاسی حاکم

ikazemi219@gmail.com

Elahi@iki.ac.ir

کج سید ابوالقاسم کاظمی شیخ شهبانی / دانش‌پژوه دکتری کلام اسلامی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

صفدر الهی‌راد / دانشیار گروه فلسفه دین مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

پذیرش: ۹۹/۰۲/۱۵

دریافت: ۹۸/۱۱/۱۹

### چکیده

«خلافت الهی» از جمله مبانی کلامی مشروعیت سیاسی و همچنین روش تعیین حاکم به‌شمار می‌آید که دیدگاه‌های گوناگون - از نصب الهی تا انتخاب مردم - در این زمینه از آن بهره برده و سعی در ابتدای نظریه خود بر آن داشته‌اند. در تحقیق پیش‌رو با روشی تحلیلی - توصیفی به رابطه مشروعیت و خلافت الهی انسان از دیدگاه محمد عماره خواهیم پرداخت. عماره خلافت الهی بشر را از مبانی نظریه انتخاب حاکم توسط مردم قلمداد کرده است. وی با توجه به دیدگاهی که در توحید در تشریح اتخاذ می‌کند، منشأ مشروعیت حاکم را الهی می‌داند، اما با توجه به انکار نادرست او در باب خلافت الهی انسان، روش تعیین حاکم را انتخاب و رأی مردم تلقی می‌کند. این تلقی علاوه بر ناهمخوانی با دیدگاه وی در خاتمیت، نبوت و ربوبیت تشریحی، با ادله قطعی عقلی و نقلی نیز در تعارض است.

کلیدواژه‌ها: خلافت الهی، محمد عماره، مشروعیت، روش تعیین حاکم.

## مقدمه

در قرآن» (حائری، بی تا) اشاره کرد. همچنین مقاله «خلافت انسان در قرآن» (فاریاب، ۱۳۹۱) از دیگر آثار موجود در این زمینه است. در این دو مقاله به رابطه خلافت الهی انسان و امامت و به طور ویژه «نصب الهی امام» پرداخته شده است.

یکی از جریان‌های کلامی که بدین مسئله پرداخته، جریان نومعتزله و از جمله متفکران معروف این جریان، محمد عماره می‌باشد که در مباحث کلامی و سیاسی خود این موضوع را مورد توجه قرار داده است. بنابراین، مسئله اصلی در این پژوهش این است که از دیدگاه محمد عماره چه نسبتی میان خلافت الهی انسان و نظریه انتخاب برقرار است. برای رسیدن به پاسخ این پرسش، پاسخ‌گویی به مسئله نسبت خلافت الهی انسان با منشأشناسی مشروعیت از مقدمات ضروری آن است. در ادامه به تبیین و بررسی ادعای وی در این باره می‌پردازیم.

تفکیک منشأشناسی مشروعیت از روش شناسایی حاکم مشروع، تبیین ابتدای این دو بر خلافت الهی انسان و نقد بنایی و مبنایی دیدگاه عماره در این باره از یافته‌های این پژوهش است که سست بودن نظریه انتخاب را بیش از پیش نمایان خواهد کرد.

از آنجاکه خلافت الهی به‌عنوان یکی از مبانی و مؤلفه‌های کلامی مشروعیت حکومت با دیگر مبانی کلامی مشروعیت به‌ویژه «توحید» و «آزادی و اراده انسان» مرتبط می‌باشد؛ در پژوهش پیش‌رو برای درک بهتری از دیدگاه عماره در این باره، نیم‌نگاهی نیز به دیگر مبانی کلامی مشروعیت از منظر وی خواهیم داشت.

## ۱. مفهوم‌شناسی خلافت و مشروعیت

خلافت از ریشه خلف (پشت سر، نقیض پیش‌رو) می‌باشد و در لغت به معنای بعد از دیگری آمدن و جانشینی شخصی از شخص دیگر است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۸۲-۸۴؛ فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۲۶۵-۲۶۸). در اصطلاح خلافت به معنای جانشینی از پیامبر اسلام ﷺ و ریاست دولت اسلامی پس از آن حضرت آمده است (ر.ک: الکیالی، ۱۹۸۱، ج ۱۲، ص ۶۲۷؛ طلوعی، ۱۳۷۷، ص ۴۳۸). برخی از تفاسیر وجه تسمیه انسان به خلیفه را این‌گونه بیان کرده‌اند که خداوند زمام [امور] زمین و کشف نیروها و منافع و استفاده از آنها را به انسان واگذار کرده است (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۸۰). از برخی تعبیرات عماره درباره نوع انسان همچون «سرور همه چیز پس از خدا» (عمار،

دیدگاه‌های سیاسی مبتنی بر مبانی گوناگونی همچون معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، انسان‌شناختی، الهیاتی (کلامی) و ارزش‌شناختی‌اند. از آنجاکه در مباحث نظری معطوف به مسائل سیاسی، اتخاذ مبانی گوناگون تأثیر مستقیمی بر منشأشناسی مشروعیت و روش تعیین حاکم دارد؛ در پژوهش پیش‌رو به تبیین و بررسی خلافت الهی بشر و تأثیر آن بر دیدگاه عماره در منشأ مشروعیت و روش تعیین حاکم می‌پردازیم.

شاید در بین کتب کلامی به‌ویژه میراث کلامی قدیم - کمتر با چنین اصطلاحی به‌عنوان یکی از موضوعات و مسائل علم کلام مواجه شده باشیم؛ ولیکن دلیل کلامی خواندن این مبنای، به تعریف ما از علم کلام بستگی دارد. اگر علم کلام را با تصرف اندکی در تعریف شهید مطهری (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۵۷) به «علمی که درباره عقاید اسلامی، یعنی آنچه از نظر اسلام باید بدان معتقد بود و ایمان داشت، بحث می‌کند؛ به این نحو که آنها را به روش‌های گوناگون همچون عقلی، نقلی، تجربی و... توضیح داده، درباره آنها استدلال کرده و از آنها دفاع می‌کند» (کاظمی شیخ‌شانی، ۱۳۹۵، ص ۲۲) تعریف کنیم، در این صورت از آن جهت که استخلاف در دایره عقاید و باورهای دینی قرار می‌گیرد و مسلمانان براساس نص کتاب الهی به وجود خلیفه الهی در زمین معتقدند، یا باید معتقد باشند (بقره: ۳۰)، مسئله‌ای کلامی بوده و محل بحث از آن، علم کلام می‌باشد.

یکی از مسائل مربوط به خلافت الهی بشر به‌عنوان یک مبنای کلامی، رابطه این موضوع با مشروعیت و روش تعیین حاکم است. به این معنا که باورمندی به خلافت الهی انسان چه تأثیری در دیدگاه‌ها در باب مشروعیت و همچنین روش تعیین حاکم دارد؟ آیا صرف اعتقاد به این موضوع برای باور به مردمی بودن مشروعیت و همچنین انتخابی بودن روش تعیین حاکم کفایت می‌کند؟ در راستای پاسخ به این پرسش‌ها و پرسش‌های دیگری از این قبیل خلافت الهی به‌عنوان یکی از مبانی کلامی مشروعیت سیاسی حاکم مورد توجه صاحبان اندیشه قرار گرفته و طرف‌داران نظریات مختلف از قائلان به مشروعیت و نصب الهی گرفته تا طرف‌داران مشروعیت مردمی، برای استناد دیدگاه خود به دین، از این مبنای بهره برده و دیدگاه خود را مبتنی بر آن می‌دانند.

از تحقیقات انجام‌شده در این زمینه می‌توان به مقاله «خلافت

حکایت دارد. مراد ما نیز همین معنا از مشروعیت است. پیرامون خلافت الهی ممکن است بحث‌های مفصلی در زمینه‌های گوناگون قابل طرح و پیگیری باشد. مباحثی همچون جانشینی انسان از خداوند متعالی در تشریح برخی احکام الهی، خلافت الهی انسان در امور تکوینی همچون تولید و توزیع نعمت و امکانات و به‌طور کلی رساندن روزی به بندگان و تأمین معاش آنان و همچنین برپایی حکومت و اجرای دستورات اجتماعی خداوند. آنچه در این مجال و متناسب با این موضوع می‌باشد، پیگیری خلافت انسان از خداوند در برپایی حکومت و عمران و آبادانی زمین است؛ به همین خاطر از دیگر جنبه‌های اختلاف صرف نظر می‌کنیم و بحث خود را بر این بخش متمرکز کنیم.

همان‌گونه که بیان شد، تمایز بین رابطه خلافت و منشأ مشروعیت با نسبت بین خلافت و روش تعیین حاکم امری لازم و بایسته است، به همین خاطر نخست دیدگاه عماره درباره رابطه خلافت و منشأ مشروعیت و سپس رابطه بین خلافت و روش تعیین حاکم را بررسی می‌کنیم.

## ۲. رابطه خلافت الهی با منشأشناسی مشروعیت

عماره به خلافت الهی بشر معتقد بوده و آن را از امانت‌های ویژه الهی برای بشر می‌داند. وی در این باره بیان می‌دارد: از آن جهت که انسان - نه دیگر مخلوقات - امانت خلافت در آبادانی زمین را به دوش گرفت (احزاب: ۷۲)، خداوند متعالی برای یاری‌اش بر حمل این امانت او را با «قدرت اختیار» و «آزادی» متمایز ساخت و او را به تشکیل حکومت بشری فراخواند. این حکومت به‌عنوان بخشی از همان استخلاف، مقصود خدا بود و از جانب او بر انسان تفویض گردید. به تعبیر ابن‌حزم/ندلسی: «از احکام الهی این بود که حکومت را برای غیر خدا قرار داد.» یعنی برای انسان قدرتی را قرار داد که شریعت الهی را اجرا کند، تا امانتی را که خدا به او سپرده بود را به سرانجام برساند. (ر.ک: عماره، ۲۰۰۹ الف، ص ۵۷).

این عبارت به‌روشنی حکایت از باورمندی عماره به خلافت الهی انسان دارد و همین موضوع حلقه وصل حاکمیت انسان و خداوند است که حاکمیت انسان را بر روی زمین، برخاسته از مینا و منشأ الهی می‌داند.

وی همچنین آزادی و اختیار انسان را در چارچوب خلافت الهی معنا کرده و بیان می‌دارد: انسان خلیفه خدا در عمران و آبادی هستی

۲۰۰۵، ص ۱۴) برمی‌آید که وی نیز دیدگاهی مشابه این نظریه دارد. یعنی خلافت از منظر اینان به معنای جانشینی نوع انسان از خداوند در تصرف در منابع و نیروهای هستی و سروری بر عالم است.

واژه مشروعیت در لغت از ریشه «ش ر ع» به معنای گشودن و باز شدن (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۲۶۲) و نوشیدن آب با دهان آمده و از همین جا شریعه به معنای محل برداشتن و نوشیدن آب از کنار رودخانه و دریا و محل سیراب کردن چارپایان به کار برده می‌شود. علمای لغت وجه تسمیه آن به شریعت را به دلیل وضوح و ظهور آن می‌دانند. همچنین به معنای قانون، دین و دستورات الهی نیز استعمال شده است (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲۳۵-۲۵۲؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ص ۱۷۵-۱۷۶؛ ابن‌عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۸۵-۲۸۶؛ فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۳۱۰؛ بستانی، ۱۳۷۵، ص ۵۲۳؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۳۵۲).

اصطلاح مشروعیت (Legitimacy) در علوم و رشته‌های متعددی از جمله فلسفه سیاسی، جامعه‌شناسی، حقوق و فقه سیاسی به کار برده می‌شود. آن اصطلاحی از «مشروعیت» که در این پژوهش مدنظر است، مشروعیت در حوزه فلسفه سیاسی است. «مشروعیتی که در فلسفه سیاست مطرح می‌شود مفهومی اصطلاحی دارد که نباید آن را با معنای لغوی این واژه و واژه‌های هم‌خانواده‌اش اشتباه گرفت... معنای این واژه در مباحث سیاسی تقریباً مرادف قانونی بودن است» (مصباح، ۱۳۷۷، ص ۴۳؛ همو، ۱۳۸۹، ص ۵۳-۵۲؛ ر.ک: عالم، ۱۳۷۳، ص ۱۰۵) که این معنا بیشتر ناظر به معنای لغوی و نزدیک به آن است. مطابق آنچه در فرهنگ اصطلاحات علوم سیاسی آمده، مفهوم «حق» نقش اساسی در درک معنای مشروعیت دارد (ر.ک: آقابخشی و افشاری‌راد، ۱۳۷۹، ص ۳۲۱). واژه مقابل مشروعیت که ما را در فهم آن مدد می‌رساند، غصب (Usurpation یا usurpation of power) است (ر.ک: مصباح، ۱۳۸۹، ص ۵۳-۵۲؛ نوروزی، ۱۳۹۲، ص ۸۳-۸۴). بنابراین سؤال از مشروعیت، سؤال از «حق» است، حق تصرف در امور اجتماعی دیگران (ر.ک: حسینی قائم‌مقامی، ۱۳۷۹، ص ۹۱). از طرفی دیگر ملتمز بودن به این حق و لزوم تبعیت از آن نیز در این واژه نهفته است و توجیه معقولی را برای ارائه این التزام دربر دارد (ر.ک: تقوی، ۱۳۸۲، ص ۱۳۷-۱۳۲؛ الهی‌راد، ۱۳۹۲، ص ۲۸؛ لاریجانی، ۱۳۷۳، ص ۱۰).

بنابراین مشروعیت از دو مفهوم متلازم «حقانیت تصرف در امور حکومتی» و «لزوم متابعت و گردن نهادن مردم به این حق»

خلافت الهی و منشأ مشروعیت، با توجه به اعتقاد به توحید در ربوبیت تشریحی قائل به منشأ الهی مشروعیت حکومت و خلافت انسان در عمران و آبادانی زمین است و این باور با توحید در تشریح هماهنگ بوده و مورد پذیرش می‌باشد. به عبارت دیگر، لازمه خلافت الهی انسان این است که خلیفه برخی از شؤون مستخلف‌عنه را دارا باشد و خلافت او در حاکمیت در طول حاکمیت الهی باشد نه در عرض آن؛ زیرا اگر حاکمیت انسان به صورت استقلالی و در عرض حاکمیت الهی باشد، علاوه بر اینکه سر از شرک درمی‌آورد، با حقیقت خلافت نیز ناسازگار است.

وی در جایی دیگر به صراحت بیان می‌کند: «سیاست شرعی آهنگ آبادانی دنیا برای تحقق سعادت اخروی را دارد، و انسان آن خلیفه خداوندی است که با سیاست عمران دنیا به بندگی او می‌پردازد و او بنده خداوند یکتا و سرور عالم بعد از خداست» (همان، ص ۲۵). به عبارت دیگر او مردم را در اداره جامعه، نماینده و جانشین خداوند متعالی می‌داند و این را در تناقض با ربوبیت تشریحی الهی نمی‌بیند. به تعبیری دیگر، عماره علی‌رغم آنکه توحید در تشریح را پذیرفته؛ ولی «حکومت و سلطه خداوند» در سیاست را همان «حکومت و سلطه امت» می‌داند؛ زیرا انسان را در آبادانی زمین و هر آنچه لازمه آن باشد، از جمله برپایی حکومت، خلیفه خداوند به حساب می‌آورد. پس بین اینکه حکومت از آن الله باشد و بین اینکه سلطه سیاسی و حکومت در جامعه برای عموم مسلمانان باشد، تناقضی نمی‌بیند (ر.ک: عماره، ۱۹۸۸، ص ۳۴-۳۵).

بنابر آنچه عماره بدان تصریح می‌کند که آزادی او آزادی خلیفه است، نه سرور و آقای هستی (ر.ک: عماره، ۲۰۰۹، ص ۱۱ و ۵۷). در نتیجه این بخش از دیدگاه او (منشأشناسی مشروعیت) در باب خلافت انسان امری معقول و پذیرفتنی است و در مقابله با دیدگاه اومانستی (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: رجیبی، ۱۳۸۰، ص ۴۳) است. همان دیدگاهی که انسان را مدار و محور همه امور معرفتی، ارزشی و هنجاری می‌داند.

### ۳. نسبت بین خلافت الهی با روش تعیین حاکم

درست است که خداوند متعالی مالک حقیقی هستی بوده، حق حاکمیت مختص ایشان است و هیچ کسی - مگر به اذن او - حق تصرف در عالم را ندارد؛ ولیکن روشن است اداره امور جامعه برای

است. بنابراین آزادی او آزادی خلیفه است، نه سرور و آقای هستی. پس او در همان حیطة امکاناتی که خداوند برای او قرار داده، آزاد است. انسان خلیفه و وکیلی آزاد در چارچوب ثوابت و مقاصد شریعت است (ر.ک: عماره، ۲۰۰۹، ص ۱۱؛ همو، ۲۰۰۹، ص ۵۷).

تأثیر باور به خلافت الهی انسان از جهت منشأ، در مشروعیت حاکم تأثیری مستقیم و بلاواسطه دارد. به این توضیح که باورمندان به خلافت الهی انسان در باب حکومت - چه روش تعیین حاکم را نصب الهی بدانند چه انتخاب مردم - در هر صورت انسان را در تصرفاتش مأذون از جانب خداوند می‌دانند و این از جمله نتایج باورمندی به این مبنا در باب مشروعیت است. این اعتقاد را می‌توان به تمامی کسانی که به ربوبیت تشریحی الهی باور دارند، نسبت داد. به هر حال اینکه بی‌اذن خدای متعال نمی‌توان در بندگان او تصرف کرد، یک اصل اساسی در تفکر اسلامی است (ر.ک: مصباح، ۱۳۸۹، ص ۲۰). «تمام حکومت‌ها، مداخلات، ولایات‌ها و تصرفات جزئی و کلی بشر باید به اذن خدا باشد...» (صافی گلپایگانی، ۱۳۶۱، ص ۱۶).

عماره نیز تصریح می‌کند: در اندیشه اسلامی، خداوند متعالی تنها فقط یک خالق نیست؛ بلکه او خالق و مدبر است و همان‌گونه که آفرینش او دائمی و همیشگی است، تدبیر او نیز همیشگی است. حاکمیت در آفرینش و تشریح از آن اوست. ما در قرآن می‌خوانیم: «آگاه باشید که ملک آفرینش خاص خداست و حکم نافذ فرمان اوست» (اعراف: ۵۴)، همچنین در آیات دیگر این‌گونه می‌خوانیم: «فرعون گفت: ای موسی خدای شما کیست؟ موسی پاسخ داد که خدای ما آن کسی است که همه موجودات عالم را نعمت وجود خاص خودش بخشیده و سپس (به راه کمالش) هدایت کرده است» (طه: ۴۹-۵۰) (ر.ک: عماره، ۲۰۰۹، ص ۷۸).

وی همچنین مطابق آیه شریفه «اطيعوا الله و اطيعوا الرسول» (نساء: ۵۹) از خدا و پیامبر اطاعت کنید، بیان می‌دارد که، اطاعت و پیروی در اصل از آن خداوند است؛ سپس برای پیامبر در اموری که از جانب خداوند تبلیغ می‌کند (ر.ک: عماره، ۲۰۰۵، ص ۳۲).

از سخنان بالا به خوبی اعتقاد عماره به اصل توحید در مرتبه ربوبیت تشریحی و حاکمیت مطلق خداوند استفاده می‌شود و این بدین معناست که عماره منشأ مشروعیت سیاسی حاکم را خواست و اراده خداوند متعال می‌داند و خلافت انسان را در طول حاکمیت و ربوبیت الهی می‌داند. بنابراین می‌توان ادعا کرد او در باب رابطه



خداوند متعالی به طور مستقیم و بدون واسطه امکان‌پذیر نیست. «خدا که مجسم نمی‌شود تا بیاید و بین مردم بنشیند و امر و نهی کند» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۶۰، ص ۴۱). بنابراین «روش تعیین حاکم» و چگونگی برقراری و استمرار حکومت در جامعه از جمله مسائلی است که درخور تأمل و تحقیق می‌باشد. اکنون پس از اثبات و تبیین رابطه خلافت الهی بشر با منشأ مشروعیت از دیدگاه عماره نوبت به بررسی دیدگاه وی در باب نسبت بین خلافت الهی بشر و روش تعیین حاکم فرا رسیده است. از جمله نقاط افتراق و امتیاز نظریات در باب روش تعیین حاکم (نظریات مبتنی بر انتخاب مردم با نظریه نصب الهی) همین مقوله است.

عماره بر این باور است که برپایی حکومت در ضمن استخلاف از ناحیه خداوند متعالی به انسان تفویض شده است (ر.ک: عماره، ۲۰۰۹، ص ۵۶-۵۷) و انسان وکیل خداوند در برپایی حکومت و عمران و آبادانی در زمین است (ر.ک: همان، ص ۱۱ و ۵۷). او همچنین معتقد است: پس از آنکه انسان امانت و مسئولیت آبادانی و عمران زمین را به عهده گرفت، خداوند از در یاری به او، با اعطای آزادی و اختیار، وی را از دیگر مخلوقات تمایز بخشید و او را به تحقق و عملی کردن حکومتی انسانی و قدرت و سلطنتی بشری فراخواند؛ حکومتی که مقصود خداوند بوده و از ناحیه ایشان به انسان واگذار گردیده است. از آنجاکه انفراد در هر زمینه و عرصه‌ای از زمینه‌های رأی و قدرت به استبداد و طغیان می‌انجامد، راه نجات و برون‌رفت از این استبداد و طغیان را شورا قرار داده و نوع بشر - از کوچک و بزرگ - را عهده‌دار مشارکت در تدبیر شئون و جهات عمران و آبادانی کرده و زندگی دنیای او را از طغیان و سرکشی نجات می‌دهد (ر.ک: عماره، ۲۰۰۹، ص ۵۸-۵۷).

بنابراین براساس دیدگاه عماره نوع انسان به جهت خلافتی که خداوند برای ایشان قرار داده است، مکلف به برپایی حکومت از طریق «شورا» و «انتخاب مردم» می‌باشد.

در همین راستا عماره با استفاده از واژه «اولوالامر» به تبیین دیدگاه خود در باب حکومت و اداره جامعه می‌پردازد و بیان می‌دارد: قرآن کریم توجه ما را به معنای بزرگی معطوف داشته است و آن در جایی است که واژه مفرد «ولی الامر» را که دلالت بر انفراد دارد، استعمال نکرده؛ بلکه صیغه جمع آن (ولو الامر) را به کار برده است (نساء: ۸۳ و ۸۴)، که اشاره به اجتماع و تأیید شورا و مشارک دارد؛ همان‌گونه

که قرآن کریم تأکید دارد بر اینکه «ولو الامر» از امت است (اولی الامر منکم) تا حکومت و قدرت از امت سرچشمه گیرد نه اینکه از بیرون بر امت تحمیل شود (ر.ک: عماره، ۲۰۰۹، ص ۵۹-۶۰). وی در جای دیگر در ذیل آیات ۶۵-۵۸ سوره «نساء» «ولو الامر» را نایب از جانب مردم در امر حکومت و قدرت می‌داند که این حکومت به‌عنوان امانتی از طرف مردم بدان‌ها واگذار شده است (ر.ک: عماره، ۲۰۰۵، ص ۳۰-۳۱). از مطلبی که بیان شد روشن است که محمد عماره روش تعیین حاکم را همان انتخاب و گزینش مردم از آن جهت که خلیفه خداوند هستند می‌داند؛ به این معنا که خداوند امر انتخاب حاکم را بدان‌ها واگذار کرده و آنها را به این امر مکلف کرده است.

این نقطه از نقاط حساس و مور اختلاف بین اکثر اهل سنت و شیعه می‌باشد؛ زیرا شیعه برخلاف عماره و همفکرانش معتقد به نظریه نصب الهی (خاص و عام) بوده و روش تعیین حاکم را نص و تعیین از جانب خداوند می‌دانند؛ گرچه معتقدند تحقق عینی و استقرار حکومت وابسته به خواست و پذیرش مردم می‌باشد (ر.ک: موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۴۵۹؛ ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۸۲-۸۴؛ ر.ک: مصباح، ۱۳۹۴، ص ۱۳۳-۱۳۴).

آثار و نتایج پذیرش چنین مبنایی در باب خلافت الهی انسان در جاهای متعددی از نظریه سیاسی عماره بروز و ظهور پیدا کرده و تحت تأثیر این مبنا قرار گرفته است.

او در رابطه با نبوت پیامبر اکرم ﷺ بر این باور است که شأن تبلیغی و شأن سیاسی آن حضرت از یکدیگر متمایزند. او معتقد است: حکومت پیامبر اکرم ﷺ از زمانی نزدیک به هجرت و با پیمان عقبه آغاز شد. پیمانی که در آن مردم به شیوه شورا و انتخاب با پیامبر برای برپایی حکومت در مدینه بیعت کردند. گرچه تعیین آن حضرت به‌عنوان پیامبر در اختیار مردم نبود، بلکه یک جعل الهی بود؛ اما انتخاب ایشان به‌عنوان حاکم، به انتخاب مردم و قراردادی بشری بود (ر.ک: عماره، ۲۰۰۵، ص ۴۰). آن حضرت در شأن تبلیغی فرستاده‌ای معصوم از جانب خداوند بودند؛ ولیکن حکومت آن حضرت با بیعت و انتخاب مردم برپا شد و این تنها یک امری بشری بود، نه یک «جعل الهی» که در آن از نظر و مشورت مردم بهره می‌برد و یک مجتهد و مشورت‌گیرنده بود، نه یک مبلغی از آسمان (ر.ک: عماره، ۲۰۰۵، ص ۳۹-۴۰؛ ر.ک: همو، ۱۹۸۸، ص ۱۴-۱۵ و ۲۱۸).

نتیجه این برداشت این می‌شود که در امور مربوط به حکومت و

سیاست پیامبر اکرم ﷺ عصمت نداشته و در نتیجه تاسی و پیروی از ایشان در این امور واجب نمی‌باشد (ر.ک: عماره، ۱۹۸۸، ص ۷۶).

وی در جایی دیگر خاتمیت را به معنای رشدیافتگی فکری بشر دانسته و بیان می‌دارد: رسیدن انسان به مرحله رشد، یعنی اینکه انسان با عقل و فکر خود در امور دین و دنیایش تلاش کند و همچون یک عاقل بالغ به مسئولیت حکومت در جامعه خود بپایخیزد؛ به همین دلیل مردمی که در سایهٔ تعالیم الهی به رشد عقلی رسیده‌اند، خود حاکم و امام جامعه را تعیین می‌کنند و بر رفتار او نظارت دارند و این همان کاری است که در «نظام خلافت اسلامی» تحقق پیدا کرد، و شاید علت نامگذاری خلافت اسلامی به «خلافت راشد» همین باشد؛ به دلیل اینکه مردم عاقل برای خود خلفای رشیدی را انتخاب کردند (ر.ک: عماره، ۱۹۸۹، ص ۱۷).

او بر این نظر است که «با وفات پیامبر، رشته وحی‌ای که زمین را به آسمان متصل می‌کرد، قطع شد و مردم برای تدبیر امورشان - به‌ویژه امور دنیوی‌شان - در سایهٔ وصایا، راهنمایی‌ها و قواعد کلی به عقول خود واگذار شدند» (ر.ک: عماره، ۱۹۸۹، ص ۴۸).

اینها بخشی از سخنان محمد عماره در باب نبوت پیامبر اکرم ﷺ و خاتمیت بود و روشن است که دیدگاه او در باب خلافت الهی انسان در این برداشتها و پندارها مؤثر افتاده است؛ زیرا یکی از ریشه‌ها و مبانی باور به اختیارداری انسان در انتخاب آن حضرت به‌عنوان حاکم و همچنین جانشینان ایشان به‌عنوان حاکمان جامعه، اعتقاد به خلافت الهی نوع بشر بوده و آن خلافت این انتخاب را نتیجه داده است.

#### ۴. ارزیابی دیدگاه عمار در باب نسبت بین خلافت الهی و روش تعیین حاکم

با توجه به مطالب پیش گفته، پرسش‌هایی پیرامون خلافت الهی مطرح می‌شود که پاسخ به آنها تا حد زیادی در ارزیابی و سنجش دیدگاه عماره نیز مؤثر می‌افتد. سؤالاتی از این قبیل که آیا همهٔ افراد بشر لیاقت جانشینی خداوند را دارند؟ آیا خود عماره و همفکران او می‌پذیرند که تمامی افراد بشر از جمله فرعون، شمر، حجاج، صدام، هیتلر و... خلیفهٔ خداوند بر روی زمین باشند؟! اگر جواب مثبت باشد که بطلان آن نیاز به اطالۀ کلام ندارد و پاسخ این است که این دسته افراد از مبانی اسلامی آگاهی ندارند (ر.ک: مصباح، ۱۳۸۸، ص ۸۵) و اگر جواب منفی باشد، باید از آنها ملاک خلافت الهی را مطالبه کرد. ملاک

خلافت الهی چیست؟ چه افرادی این شایستگی را دارند؟ به بیانی دیگر در اینکه خداوند خلیفه و امانت‌داری بر روی زمین قرار داده است (ر.ک: بقره: ۳۰؛ احزاب: ۷۲)، جای تردیدی نیست؛ ولیکن چند مطلب در اینجا قابل بحث و بررسی است: الف) مقصود از خلافت الهی چیست؟ در این باره تعریف عماره از خلافت بیان گردید و در ادامه به بررسی آن خواهیم پرداخت. ب) بعد از آنکه معنا و چیستی خلافت روشن گردید، باید دید چه فرد یا افرادی مصداق آن عنوان قرار می‌گیرند و به تعبیری دیگر خلیفهٔ خدا کیست؟

همان‌گونه که پیش از این بیان شد، عماره خلافت را به معنای جانشینی نوع انسان از خداوند در تصرف در منابع و نیروهای هستی و سروری بر عالم می‌داند. ولی این تعریف و وجه تسمیه به دلایلی که در ادامه خواهد آمد، صحیح به نظر نمی‌رسد.

همان‌گونه که در آیات مربوط به خلافت الهی انسان آمده است (بقره: ۳۰-۳۳)، جانشینی انسان از خداوند به قدری با شرافت و فضیلت است که فرشتگان تسبیح‌گو و تقدیس‌کننده لیاقت نیل به آن را نداشتند و از بین مخلوقات عالم این انسان بود که لیاقت تشریف به این مقام را پیدا کرد و وقتی فرشتگان با آن عظمت و پاکی امکان دریافت این منصب را نداشته باشند، روشن می‌شود که این مقامی فراتر از امکان بهره‌کشی از منابع و نیروهای عالم بوده است.

علاوه بر این، خداوند متعالی خلافت انسان را متوقف بر علم به تمامی اسماء می‌داند که در اختیار فرشتگان نبود و اگر خلافت به معنای قدرت و سیطره بر منابع عالم بود، نیازی به این میزان از علم و آگاهی نداشت و منوط بودن آن خلافت بر این میزان از علم و آگاهی لازم نبود. بنابراین «در اینجا نوعی رابطهٔ تکوینی ویژه بین خدا و برخی مخلوقات وجود دارد؛ مخلوقاتی که مقامشان چندان عالی است که گویا در مرز مقام وجوبی قرار گرفته‌اند» (مصباح، ۱۳۸۸، ص ۷۹-۸۰).

#### ۵. کیستی خلیفه

خلیفه کیست؟ این پرسش پاسخ‌های متفاوتی را از ناحیهٔ اندیشمندان مسلمان دریافت کرده است. برخی تنها حضرت آدم ﷺ را مصداق خلیفهٔ الهی می‌دانند (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۷۶؛ همو، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۴۱)؛ برخی دیگر مقام خلافت را برای همهٔ انسان‌ها دانسته‌اند (ر.ک: رشیدرضا، ۱۳۷۳ق، ج ۱، ص ۲۵۸؛ مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۸۰)؛ برخی دیگر این دیدگاه را صحیح ندانسته و همهٔ انسان‌ها را لایق این

مقام و جایگاه نمی‌بینند و معتقدند مقام خلافتی که حتی فرشتگان لایق احراز آن نبودند، شایسته انسان‌های پلید و شرور نبوده و تنها، کسانی چون انبیا و امامان معصوم<sup>علیهم‌السلام</sup> می‌توانند چنین مقامی داشته باشند و ملاک خلافت را علم به اسمای الهی می‌دانند (مصباح، ۱۳۸۸،

ص ۸۵؛ طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۱۶-۱۱۷)؛ برخی دیگر نیز این مقام را مقول به تشکیک می‌دانند و قائل‌اند حقیقت جامع خلافت برای حقیقت جامع انسان جعل شده است؛ هم خلافت دارای مراتب است هم کمالات انسان، و هر مرتبه‌ای از خلافت برای مرتبه ویژه‌ای از مراتب هستی آدمی جعل شده و گستره خلافت، انسانیت و ارسته است (ر.ک، جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۳۹-۴۰ و ۵۵).

نمی‌تواند مبنایی برای تعیین حاکم از طرف مردم باشد. سوم اینکه، با توجه به توضیحاتی که پیرامون خلافت گذشت؛ رسیدن به مقام خلافت الهی هدف مهم تأسیس نظام اسلامی مبتنی بر وحی و نبوت است و در چنین جامعه و نظامی انسان با شناخت معارف نورانی اسلام و زندگی و حرکت براساس آن معارف به چنین مقامی نائل می‌آید (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۱۰۱-۱۰۳)؛ نه اینکه خلافت الهی بشر تنها زمینه و مقدمه برای تشکیل حکومت باشد؛ و چقدر تفاوت بین این دو آشکار و عمیق است!

آنچه ظاهر، بلکه صریح سخنان عماره در باب خلافت الهی بشر بر آن دلالت داشت، آن است که خلافت الهی مختص به افراد ویژه‌ای از بشر نبوده و همه افراد بشر از این مقام برخوردارند؛ به همین دلیل خداوند سرپرستی جامعه و آبادانی زمین را به آنها واگذار کرده است؛ ولیکن در رابطه با این مطلب توجه به چند نکته لازم به نظر می‌رسد:

چهارم اینکه، بین دیدگاه عماره در باب خلافت الهی انسان و دیدگاه او در باب نبوت و خاتمیت ناسازگاری و تعارض وجود دارد. وی تصریح دارد: «اسلام در آنچه متعلق به رابطه دین با قدرت برتر سیاسی در جامعه و همچنین دولت است، تحولی جدید و نوعی پیشرفته نسبت به ادیان قبلی شکل داد. اسلام آخرین پیام و پیامبرش آخرین پیامبران است؛ زیرا بشریت با اسلام به مرحله و سن رشد خود رسید. از همین رو امور دنیایش به عقلش واگذار شد. در [مرحله] طفولیت بشر، امور سیاسی‌اش بر عهده پیامبران بود. به همین دلیل آنها هم پیامبر و هم حاکم بودند و «حکومت سیاسی» و «نبوت» یکی بود. اما در اسلام و بعد از پایان یافتن رسالت‌ها و بالا رفتن جایگاه عقل و آقایی او، تمییز بین دو سلطه (قدرت دینی و دنیوی) یکی از بزرگ‌ترین کارهای مفید اسلام در راستای پیشرفت انسان بود؛ همان‌گونه که از نشانه‌های رشد و شکوفایی برای انسانیت بود» (عماره، ۱۹۸۸، ص ۶۵).

نخست اینکه همان‌گونه که در بالا بیان شد، خلافت همه انسان‌ها از خداوند متعالی درست نبوده و با ظاهر آیات قرآنی در این باره ناسازگاری دارد؛ زیرا خداوند ملاک خلافت را علم به اسماء معرفی می‌کند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۵۶؛ ر.ک: مصباح، ۱۳۸۸، ص ۸۴-۸۵)؛ که فقدان این ملاک در بیشتر افراد بشر بدیهی است. افزون بر این مقامی که ملائکه مسیح و مقدس الهی لیاقت نیل به آن را ندارند، چگونه در دسترس و شامل حال افراد فاسد و شرور و در برخی موارد منکر خدا و رسالت انبیا الهی می‌باشد؟! دوم اینکه، درست است امانت الهی ملازم با اختیار و آزادی

انسان است و در صورتی می‌توان شخصی را به حفظ امانت مأمور کرد که اراده و اختیار آن را داشته باشد؛ ولیکن عماره بر اینکه مراد از این امانت تصرف در عالم و تدبیر امور جامعه باشد دلیلی ارائه نکرده است. اندیشمندان اسلامی برای امانت در این آیه معانی و مصادیق متعددی همچون دین حق، ایمان، ولایت و... بیان کرده‌اند (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۳۴۸-۳۵۱)، که برگشت همه آنها به وجود تکلیف و اختیار و مسئولیت انسان در برابر خداوند است (ر.ک: مصباح، ۱۳۸۸، ص ۱۲۱-۱۲۲). حال اگر خداوند متعال در مسئله تدبیر امور جامعه افرادی را معین کند - که حقیقت همین است - به رسم حفظ امانت الهی لازم است دیگران در تحقق حاکمیت و

دوی این دیدگاه‌ها در تقابل با مکتب اومانسیم است. ولیکن عماره با توجه به برداشت نادرست از خلافت الهی انسان، روش تعیین حاکم را انتخاب و رأی مردم می‌داند، که در این جهت با دیدگاه شیعه در دو جبهه رو در رو قرار دارند. انگاره عماره از خلافت الهی انسان و تأثیر آن در نظریه انتخاب، با دو مشکل اساسی روبه‌روست. نخست اینکه با دیدگاه‌های وی در باب توحید در تشریح، خاتمیت و نبوت همخوانی و سازواری درونی ندارد؛ دوم اینکه این نظریه نه تنها از فقدان دلیلی قاطع و مبین رنج می‌برد، بلکه با ادله قطعی قرآنی و روایی در تقابل و تعارض بوده و به همین دلیل نمی‌توان آن را پذیرفت.

### منابع.....

ابن عباده اسماعیل، ۱۴۱۴ق، *المحیط فی اللغة*، تحقیق و تصحیح محمدحسن آل یاسین، بیروت، عالم الکتاب.

ابن فارس، احمد بن، ۱۴۰۴ق، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق و تصحیح محمدهارون عبدالسلام، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.

ابن منظور، محمد بن مکرّم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، چ سوم، بیروت، دارالفکر.

آقابخشی، علی و مینو افشاری‌راد، ۱۳۷۹، *فرهنگ علوم سیاسی*، تهران، چاپار.

الهی‌راد، صفدر، ۱۳۹۲، *نقد و بررسی نظریه‌های مشروعیت در کلام سیاسی اشاعره*، رساله دکتری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

بستانی، فؤاد، ۱۳۷۵، *فرهنگ اجددی*، ترجمه رضا مهیار، چ دوم، تهران، انتشارات اسلامی.

تقوی، سیدمحمدناصر، ۱۳۸۲، «تهدیدهای مشروعیت سیاسی»، *راهبرد*، ش ۲۹، ص ۱۲۳-۱۳۷.

جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۸، *ولایت فقیه: ولایت، فقاہت و عدالت*، قم، اسراء.

\_\_\_\_\_، ۱۳۸۵، *تسمیم ولایت در آثار آیت‌الله جوادی آملی*، چ سوم، قم، اسراء.

\_\_\_\_\_، ۱۳۸۹، *تسمیم*، قم، اسراء.

حائری، مرتضی، بی‌تا، «خلافت در قرآن»، به کوشش حسین رضوانی، *گلستان قرآن*، ش ۷، ص ۲۳-۲۶.

حسینی قائم‌مقامی، سیدعباس، ۱۳۷۹، *قدرت و مشروعیت*، تهران، سوره.

حسینی خامنه‌ای، سیدعلی، ۱۳۶۰، *ولایت*، چ دوم، تهران، دفتر مرکزی حزب جمهوری اسلامی.

حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۳ق، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح، مقدمه، تحقیق و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، چ چهارم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۸۷، *امامت در بینش اسلامی*، چ دوم، قم، بوستان کتاب.

رجبی، محمود، ۱۳۸۰، *انسان‌شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

رشیدرضا، محمد، ۱۳۷۳ق، *تفسیر القرآن الحکیم (المنار)*، چ چهارم، مصر، دار المنار.

ابلاغ دستور خداوند نبود؛ بلکه وظیفه برقراری حکومت و برچیدن ظلم و ستم و طغیان را نیز از ناحیه خداوند بر عهده داشت و این امر به‌عنوان مسؤلیتی الهی به ایشان واگذار شده است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۷۶؛ ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۹، ص ۳۰۵؛ مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۱، ج ۲۴، ص ۲۰۰؛ مصباح، ۱۳۹۳، ص ۶۰۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۹، ص ۳۳۸). شیعه در ادامه چنین اعتقادی، شأن سیاسی الهی را برای ائمه هدی علیهم‌السلام قائل است و ایشان را حاکمان منصوب از جانب خداوند می‌داند (ر.ک: شریف مرتضی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۳۷ و ۴۷؛ ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۷، ص ۱۰۵؛ ر.ک: حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۶۲-۳۶۳؛ فاریاب، ۱۳۹۲؛ همو، ۱۳۹۴، ص ۵۲-۶۲).

ششم اینکه، ادله عقلی و نقلی بر نصب الهی حاکم، با برداشت عماره از خلافت الهی متعارض است. شیعه ادله محکمی از عقل و نقل در اختیار دارد که براساس آنها تعیین حاکم و رهبر جامعه را از ناحیه خدا دانسته و با اعتقاد به آزادی، اختیار و خلافت الهی بشر - با تبیینی که گذشت - انتخاب امام و رهبر جامعه را از حیطة اختیارات بشر خارج دانسته است (مظفر، ۱۳۸۷، ص ۷۶-۷۳؛ مطهری، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۸۷۵-۸۸۲ و ۹۰۹-۹۲۱؛ حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۶۲-۳۶۴؛ جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۱۱۱-۱۱۲؛ سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۷۶-۱۱۵).

هفتم اینکه، با توجه به باورمندی عماره به توحید در ربوبیت تشریحی، دیگر مجالی برای اعتقاد به انتخاب مردم باقی نمی‌ماند؛ زیرا وقتی منشأ حکومت و قدرت را الهی دانستیم؛ روش تحقق آن را نیز باید از طریق شریعت الهی به دست آوریم و در روش تعیین حاکم و تحقق حکومت، تابع قانون الهی باشیم (ر.ک: صدر، ۲۰۰۳، ص ۱۸)؛ و همان‌گونه که در جای خود به تفصیل بیان شده، روش تعیین حاکم نص و نصب الهی است، نه انتخاب و گزینش مردم.

### نتیجه‌گیری

با توجه به مطالب پیش گفته، روشن شد که خلافت الهی انسان از اساسی‌ترین نقاطی است که رویکردهای مختلف در باب منشأ مشروعیت و روش تعیین حاکم بدان توجه دارند و از آن به نفع دیدگاه خود بهره می‌برند؛ به همین جهت واکاوی این مقوله حائز اهمیت می‌باشد.

از نقاط قوت دیدگاه محمد عماره در این باره - به‌عنوان یک اندیشمند اسلام‌گرای نومعتزلی - این است که منشأ مشروعیت حاکم را الهی دانسته و از این جهت با دیدگاه شیعه هماهنگ است و هر

سبحانی، جعفر، ۱۴۱۲ق، *الإلهیات علی هدی الكتاب والسنة والعقل*، چ سوم، قم، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه.

شریف مرتضی، ۱۴۱۰ق، *الشفای فی الامامة*، تحقیق و تعلیق سیدعبدالزهره حسینی، چ دوم، تهران، مؤسسه امام صادق.

صافی گلپایگانی، لطف‌الله، ۱۳۶۱، *نظام امامت و رهبری*، چ دوم، تهران، بنیاد بعثت.

صدر، سیدمحمدباقر، ۲۰۰۳م، *الاسلام یقود الحیاة*، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.

طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۰ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ دوم، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

طبرسی، فضل بن حسن، ۱۴۱۸ق، *تفسیر جوامع الجامع*، قم، جامعه مدرسین.

\_\_\_\_\_، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق، محمدجواد بلاغی، چ سوم، تهران، ناصر خسرو.

طریحی، فخرالدین، ۱۳۷۵، *مجمع البحرین*، تحقیق و تصحیح سیداحمد حسینی اشکوری، چ سوم، تهران، مرتضوی.

طلوعی، محمود، ۱۳۷۷، *فرهنگ جامع سیاسی*، چ دوم، قم، علم.

عالم، عبدالرحمن، ۱۳۷۳، *بنیادهای علم سیاست*، تهران، نشر نی.

عماره، محمد، ۱۹۸۸م، *الدولة الاسلامیة بین العلمانیة و السلطه الدینیة*، قاهره، دارالشروق.

\_\_\_\_\_، ۱۹۸۹م، *الاسلام و فلسفه الحکم*، قاهره، دارالشروق.

\_\_\_\_\_، ۲۰۰۵م، *الاسلام و السیاسة*، قاهره، دارالسلام.

\_\_\_\_\_، ۲۰۰۹م - الف، *فی النظام الاسلامی السیاسی*، قاهره، مکتبه الامام البخاری للنشر و التوزیع.

\_\_\_\_\_، ۲۰۰۹م - ب، *مفهوم الحریة فی مذاهب الاسلامیین*، قاهره، مکتبه الشروق الدولیه.

فاریاب، محمدحسین، ۱۳۹۱، «خلافت انسان در قرآن»، *معرفت*، ش ۱۷۳، ص ۱۰۸-۱۲۴.

\_\_\_\_\_، ۱۳۹۲، *بررسی انطباق شئون امامت در کلام امامیه (از شیخ مفید تا فاضل مقداد) بر قرآن و سنت*، رساله دکتری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

\_\_\_\_\_، ۱۳۹۴، *یادگاران ماندگار*، قم، فقاقت.

فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، *کتاب العین*، چ دوم، قم، هجرت.

کاظمی شیخ‌شبانوی، سیدابوالقاسم، ۱۳۹۵، *بررسی مبانی کلامی محمد عماره در باب مشروعیت سیاسی حکومت*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

الکیالی، عبدالوهاب، ۱۹۸۱م، *موسوعة السیاسیة*، بیروت، المؤسسة العربیة الراسات و النشر.

لاریجانی، محمدجواد، ۱۳۷۳، *حکومت، مباحثی در مشروعیت و کارآمدی*، تهران، سروش.

مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۷، «حکومت و مشروعیت»، *کتاب نقد*، سال دوم، ش ۷، ص ۴۲-۷۷.

\_\_\_\_\_، ۱۳۸۸، *انسان‌شناسی در قرآن*، تنظیم و تدوین، محمود فتحعلی، قم،

مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

\_\_\_\_\_، ۱۳۸۹، *نگاهی گذرا بر نظریه ولایت فقیه*، چ بیست و سوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

\_\_\_\_\_، ۱۳۹۳، *راه و راهنماشناسی*، بازنگری و تصحیح مصطفی کریمی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

\_\_\_\_\_، ۱۳۹۴، *حکیمانه‌ترین حکومت*، تحقیق و نگارش، قاسم شبان‌نیا، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مطهری، مرتضی، ۱۳۷۷، *مجموعه آثار*، چ هشتم، تهران، صدرا.

\_\_\_\_\_، ۱۳۸۰، *مجموعه آثار*، چ ششم، تهران، صدرا، ج ۴.

مظفر، محمدرضا، ۱۳۸۷، *عقائد الامامیه*، تحقیق حامد حنفی، چ دوم، قم، انصاریان.

مغنیه، محمدجواد، ۱۴۲۴ق، *تفسیر الکاشف*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.

مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، ۱۳۷۱، *تفسیر نمونه*، چ دهم، تهران، دار الکتب الاسلامیه.

موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۷۸، *صحیفه نور*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

نوروزی، محمدجواد، ۱۳۹۲، *فلسفه سیاسی اسلام*، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.



## تفویض و امر بین امرین در افعال انسانی بر اساس قدرت و اراده خدا و انسان

qazavy.7626@chmail.ir

سیدمحمد قاضوی / کارشناس ارشد فلسفه دین مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

پذیرش: ۹۹/۰۳/۱۴

دریافت: ۹۸/۱۱/۱۳

### چکیده

روشن شدن محل نزاع بین معتزله و امامیه، در مسئله تفویض و امر بین امرین و بررسی مبانی آنها وجهه همت پژوهش پیش‌رو است. آنچه معتزله را به نظریه تفویض کشانده، چگونگی تأثیر مسائلی چون قدرت و اراده است، که باید با روش عقلی - نقلی مورد بررسی قرار گیرد. معتزله استطاعت را به دلالتی مقدم بر فعل دانسته و بدین بیان انسان را حقیقتاً فاعل می‌دانند. معتزله معتقدند نمی‌توان دو قادر بر یک فعل اجتماع کنند، درحالی‌که هر کدام انگیزه‌ای خلاف یکدیگر دارند. لذا قدرت خداوند را انکار کرده‌اند تا تکلیف، ثواب و عقاب معنا یابد؛ فعل قبیح از خداوند صورت نگیرد و عدالت و حکمت او حفظ شود. در معنای استطاعت، میان برخی از متکلمان امامیه اختلاف است؛ اما در نهایت همه استطاعت انسان و قدرت خداوند را پذیرفته‌اند. امامیه انسان را فاعل مباشر و خداوند را فاعل بالسبب می‌دانند. بدین معنا هر دو فاعل حقیقی نامیده می‌شوند. نسبت به افعال قبیح، انسان فاعل مستقیم و خداوند فاعل با واسطه و بالعرض است.

کلیدواژه‌ها: امامیه، معتزله، تفویض، امر بین امرین، قدرت، استطاعت، اراده.

## مقدمه

مسئله اختیار انسان‌ها همیشه مورد نزاع متکلمان بوده، به گونه‌ای که به دیدگاه واحدی دست نیافته‌اند. بنابراین اگر بدین مسئله با رویکرد مبنائی به دیدگاه معتزله و امامیه توجه شود، بهتر می‌توان در جمع‌بندی و ارائه نظریه سخن گفت. اگرچه هر کدام از تفویض و امر بین امرین، دارای مبانی‌ای است که لازم است به صورت جداگانه مورد بررسی قرار گیرد، اما در اینجا مبانی قدرت و اراده، در ضمن بیان معانی لغوی و اصطلاحی آنها و بررسی اقوال متکلمان معتزلی و امامی، مورد کاوش قرار خواهد گرفت.

تفویض به معنای واگذار کردن، سپردن، تکیه و واگذاری امر به دیگری است (جوهری، ۱۳۹۹ق، ج ۲، ص ۲۶۵). شخصی که دیگری را متولی و صاحب اختیار مطلق کار خود قرار داده و خود را از مقام اعتبار و نفوذ خارج کند، به این امر تفویض گویند (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۹، ص ۱۷۳).

در اصطلاح: واگذاری تکوینی افعال به انسان از سوی خداوند و استقلال انسان در انجام افعال خویش، به گونه‌ای که هیچ ارتباطی با خداوند نداشته باشد (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۵۷).

«استطاعت» به معنای طاقت و توان است. استطاعت در حقیقت قدرت تامه‌ای است که صدور فعل نزد آن ضروری می‌گردد (جوهری، ۱۳۹۹ق، ج ۲، ص ۵۳).

از آنجاکه در معنای اصطلاحی استطاعت دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد، در ادامه بیان خواهد شد.

«قدرت» در لغت به معنای نیرویی است که انسان به‌واسطه آن توانایی بر انجام فعل چه جسمی و چه عقلی پیدا می‌کند (همان، ص ۲۸۲).

معنای اصطلاحی: معتزله در استعمال مفهوم قدرت، از واژه‌های متعددی مانند: قوت، استطاعت و طاقت استفاده می‌کنند. دلیل استفاده از واژه‌های متعدد در رساندن مفهوم قدرت این است که نمی‌توان با یکی از آن واژه‌ها مفهوم قدرت را اثبات کرد و با واژه‌های دیگر قدرت را نفی کرد؛ زیرا منجر به تناقض می‌شود. لذا باید از واژه‌های متعدد استفاده کرد (قاضی عبدالجبار، ۱۴۰۸ق، ص ۳۹۳).

این مقاله در پی آن است تا به این سؤالات پاسخ دهد: تفویض و امر بین امرین در افعال انسانی براساس قدرت و اراده خدا و انسان چگونه تبیین می‌شود؟ مفهوم استطاعت و قدرت از دیدگاه معتزله چیست؟ مفهوم استطاعت و قدرت از دیدگاه امامیه چیست؟ اراده

خداوند و انسان در دیدگاه معتزله و امامیه چه جایگاهی دارد؟ در موضوع تفویض و اختیار کتاب‌های متعددی نگاشته شده، اما در یک نگاه کلی، در پژوهش‌های معاصر درباره موضوع مبانی تفویض و امر بین امرین در نگاه معتزله و امامیه با تأکید بر قدرت و اراده خدا و انسان چیزی یافت نگردید. در عین حال، کتاب‌هایی مانند مسئله اختیار در تفکر اسلامی و پاسخ معتزله به آن (بوعمران، ۱۳۸۲)؛ جبر و اختیار (جعفری، ۱۳۹۸)؛ خیر الاثر در رد جبر و قدر (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۴)؛ امر بین الامرین: تحقیق اُنیق حول نفی الجبر و التفویض و اثبات امر بین الامرین (شمس، ۱۳۸۵)؛ لب الاثر فی الجبر و القدر - امر بین الامرین (سبحانی، ۱۳۷۷)؛ نگاه سوم به جبر و اختیار (قدردان قراملکی، ۱۳۸۵)؛ راه سوم میان جبر و تفویض، تقریری گویا از بحث‌های آیت‌الله جعفر سبحانی (سبحانی، ۱۳۹۱)؛ جبر و اختیار به انضمام متن و ترجمه رساله خلق الاعمال (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳)؛ جبر و اختیار: مجموعه بحث‌های آیت‌الله جعفر سبحانی (ربانی گلپایگانی، ۱۳۶۸) در این زمینه به رشته تحریر درآمده است. ولی در این کتاب‌ها به مسئله مبانی تفویض و امر بین الامرین یا به صورت مختصر پرداخته شده و یا اینکه هر چند تحقیقات پیرامون تفویض و امر بین الامرین به صورت کلی و عام انجام شده، که به نظر می‌رسد، پژوهش مستقلی به نحو مبنایی و کلی و جامع در باب این موضوع صورت نگرفته است. از این رو، آنچه در این نوشتار مورد نظر واقع می‌شود، تبیین این جنبه از بحث است.

## ۱. استطاعت و قدرت از دیدگاه معتزله

### ۱-۱. استطاعت

مطابق نقل قاضی، «قدرت و استطاعت، نخستین صفت از اوصاف خداوند است که دیگر صفات از این صفت گرفته می‌شوند. دلیلی که از حدوث و موجودیت این عالم حکایت می‌کند، از قدرت خدا نیز حکایت دارد» (قاضی عبدالجبار، ۱۴۰۸ق، ص ۱۵۱).

معتزله در بیان معنای اصطلاحی استطاعت، دیدگاه‌های مختلفی دارند: الف. بشرین معتمر (م ۲۱۰) و ثمامه بن اُثرس (م ۲۳۴): استطاعت همان صحت جوارح، سلامت و عدم مانع است (شعری، ۱۹۸۰، ص ۲۲۹)؛ ابن‌المرتضی، ۱۹۷۲، ص ۱۶۶ و ۱۷۱؛ احمدین سلیمان، ۱۴۲۴ق، ص ۲۲۰).



بعد فعل از انسان صادر شود (قاضی عبدالجبار، ۱۴۰۸ق، ص ۳۹۳).  
لذا مراد از قدرت، حالت و صفتی است که انسان را بر انجام و یا ترک فعل توانا می‌کند و از طرف دیگر باید این قدرت مقدم بر فعل و نه مقارن و همراه فعل باشد.

### ۱-۲. قدرت خداوند

خداوند که دارای کمال است، صفت قدرت را نیز خواهد داشت و همچون ذات خود که ازلی است، این صفت هم ازلی خواهد بود (قاضی عبدالجبار، ۱۴۰۸ق، ص ۱۵۵).

خداوند بر تمامی امور ممکن قدرت دارد؛ زیرا ممکنات از دو حال خارج نیستند: یا باید مقدر انسان باشند و یا مقدر خدا. اگر مقدر خداوند باشند، که همان مطلوب است. اما در صورتی که تحت قدرت خداوند واقع نشوند، دیگر به هیچ صورتی مقدر نخواهند بود؛ زیرا نشان از این است که وقوعشان ممکن نیست و اگر تحت قدرت انسان باشند، به طریق اولی خداوند هم به آنها قدرت خواهد داشت؛ چراکه قدرت خدا اگر بیشتر از ما نباشد، کمتر نخواهد بود (همان، ص ۱۵۶).

### ۱-۳. قدرت انسان

قاضی عبدالجبار، برای اثبات قدرت انسان و اینکه انسان، خود پدیدآورنده افعال خویش است و افعال به واسطه او ایجاد می‌شود، شش دلیل ذکر می‌کند (همان، ص ۳۳۲):

ما میان دو دسته، دو گونه عمل می‌کنیم. دسته اول، میان نیکوکار و بدکار تفاوت می‌گذاریم؛ یکی را بر احسانش، ستایش و دیگری را بر عمل بدش، نکوهش می‌کنیم. دسته دوم، هیچ‌گاه حکم به ستایش یا نکوهش اندام فیزیکی شخصی نمی‌کنیم. این تفاوت میان دو دسته، دلیل بر وجود قدرت در انسان است که هر جا که صلاح بداند احسان و یا نکوهش می‌کند و جای دیگر عکس‌العملی نشان نمی‌دهد.

در میان افعال بندگان، افعال قبیح نیز وجود دارد. اگر خدا خالق این افعال باشد، یکسری اشکالات به وجود خواهد آمد؛ مانند اینکه دیگر انسان‌ها به کتاب خدا اعتماد نمی‌کنند. احتمال خواهند داد که خدا پیامبر کاذبی را با معجزاتی برای انسان بفرستد تا از راه هدایت و اسلام منحرف کند؛ چراکه وقتی انجام یک فعل قبیح از خداوند جایز شد، دیگر افعال قبیح هم می‌تواند از خدا سر بزند.

در صورتی که انسان قدرت بر انجام فعل نداشته باشد، پیامبران

ب. نظام (م ۳۳۱) و علی/سواری (م ۳۴۰): استطاعت چیزی جدای از انسان نیست. آن چیزی است که اگر برای انسان مانع وجود نداشته باشد، نسبت به فعل، قدرت و توانایی وجود دارد (اشعری، ۱۹۸۰، ص ۲۲۹).

ج. ابوهذیل علاف (م ۳۳۱): استطاعت امری زائد عرضی و جدای از حقیقت انسان است که بر انسان عارض می‌شود و می‌تواند انسان به فقدان آن متصف شود و حقیقتی غیر از صحت و سلامت و عدم مانع دارد (همان).

د. قاضی عبدالجبار (م ۴۱۵) به پیروی از ابوالحسن اشعری (م ۳۲۴): معنای استطاعت با قدرت یکی است و هر دو به معنای توانایی بر انجام و ترک فعل است (ابن متویه، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۸۰؛ اشعری، ۱۹۸۰، ص ۲۸۰).

به عبارت دیگر، استطاعت یا چیزی غیر از انسان نیست؛ بنابراین همان نفس مستطیع است که بدون مانع قدرت و توان انجام فعل را دارد و یا اینکه امری زائد و عرضی است که بر انسان عارض می‌شود و حقیقتی غیر از صحت، سلامت و عدم مانع دارد. اما در نگاه سوم استطاعت صرفاً همان صحت جوارح و سلامت و عدم مانع است؛ لذا امر عرضی و زائد قلمداد نمی‌شود. اما با نگاه چهارم استطاعت با قدرت به یک معناست و آن توانایی بر انجام و ترک فعل است.

با وجود این، اختلافات در معنای استطاعت و قدرت، معتزله برآند که استطاعت و قدرت مقدم بر فعل هستند (اشعری، ۱۹۸۰، ص ۲۳۰)؛ یعنی اینکه توانایی بر انجام فعل قبل از فعل، در انسان ایجاد می‌شود (همان، ص ۲۳۵).

قاضی ادله ذیل را بر لزوم تقدم استطاعت بر فعل چنین بیان می‌کند: مکلف ساختن کافر در صورتی که قدرت مقارن با مقدر خویش باشد، تکلیفی «مالایطاق» است؛ زیرا ایمان نیورتن کافر دلیل بر این است که خداوند به او قدرت نداده و او قدرت بر ایمان آوردن نداشته است؛ درحالی که تکلیف به چیزی که قدرتی بر آن ندارد، قبیح است و خداوند فعل قبیح را انجام نمی‌دهد. لاجرم باید قدرت قبل از فعل اعطا شود تا هم تکلیف بما لایطاق نباشد و هم قبیحی از خداوند صورت نگیرد (قاضی عبدالجبار، ۱۴۰۸ق، ص ۳۹۶).

لازمه قدرت، توان بر ایجاد دو ضد در مقابل هم است. اگر قدرت مقارن با انجام فعل باشد، به این معناست که فعل باید به دو صورت متضاد واقع شود؛ مانند اینکه کافر هم مؤمن باشد و هم کافر. حال آنکه می‌دانیم چنین چیزی محال است (همان).

قاضی عبدالجبار مراد خود از تقدم قدرت بر فعل را این‌گونه بیان می‌کند که، باید قدرت ولو یک لحظه مقدم بر فعل باشد و در لحظه

اگر یکی از دو قادر، انجام کاری مانند «بلند کردن سنگ» را اراده کند و دیگری ترکش را، چه مقدر تحقق یابد چه نیابد، با قادر بودن یکی از آن دو در تنافی است. ایشان به پیروی از ابوعلی (م ۳۰۳) و ابوهاشم جبائی (م ۳۲۱) قدرت خدا بر عین مقدر عبد را انکار می‌کند. در اینجا طبیعتاً این اشکال به ذهن می‌آید که مگر توانایی عبد موهبتی الهی نیست؛ بنابراین چگونه می‌شود که قدرت خدا بر مقدر عبد تعلق نگیرد! قاضی خود به این اشکال توجه داشته و درصدد پاسخ‌گویی به آن برآمده است (ابن متویه، بی تا، ج ۱، ص ۳۸۰). پاسخ قاضی عبدالجبار به اشکال یادشده این است که «میان قادر ساختن شخص بر کاری و قادر بودن بر عین مقدر وی، ملازمه‌ای نیست» (همان).

وی در المعنی، در پاسخ به اشکال مذکور، از بیانی نقضی استفاده می‌کند که حاصلش چنین است: «اگر این سخن درست باشد، باید خداوند را «مشتهی» و «نافر» و «عاجز» بدانیم؛ زیرا اشتها و نفرت و عجز را او در ما پدید آورده است» (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۸، ص ۲۷۵ و ۱۴۱). قاضی در پاسخ، به نکته معروفی اشاره کرده که معمولاً در مباحث مربوط به عمومیت قدرت خداوند بر آن تأکید می‌شود: «قدرت هیچ قدری بر امور محال تعلق نمی‌گیرد» (ابن متویه، بی تا، ج ۱، ص ۳۸۱).

در ادامه اشاره‌ای خواهد شد به برخی از ادله‌ای که قاضی عبدالجبار در المعنی بر عدم جواز اجتماع دو قادر بر مقدر واحد آورده است (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۸، ص ۱۰۹). آنها را می‌توان در موارد زیر خلاصه کرد:

۱. در فرض اجتماع دو قادر، ممکن است یکی انجام فعل را اختیار کند و دیگری ترک آن را، که مستلزم تناقض خواهد شد.  
 ۲. در صورت اجتماع دو قادر، طبق خواست فاعل فعل، حدوث فعل صحیح خواهد بود و طبق خواست تارک فعل، حدوث فعل صحیح نخواهد بود که به تناقض منجر می‌شود.

۳. ممکن است یکی از دو قادر از فعل خود منع شود، ولی دیگری همچنان قادر بر فعل خود باشد. در این فرض، چند حالت متصور است. اگر فعل ایجاد نشود: وقوع فعل از شخص قادر محال خواهد بود. اگر فعل ایجاد شود: وقوع فعل از شخص غیرقادر صحیح خواهد بود. اگر فعل بخواهد از طرف شخص قادر ایجاد شود و از طرف شخص غیرقادر ایجاد نشود: در این صورت فعل هم موجود خواهد شد و هم معدوم، که محال است.

نمی‌تواند حتی ضد کافران داشته باشند؛ زیرا کافران خواهند گفت که خدا این کفر را در درون ما قرار داده و راه فراری هم از آن نیست. پیامبران یا به آنچه که خدا در ما آفریده، دعوت می‌کنند و یا به آنچه که در ما نیافریده؛ اولی بی فائده و دومی در توان ما نیست.

از دیگر لوازم عدم قدرت انسان این است که امر به معروف و نهی از منکر قبیح باشد؛ زیرا اگر امر به چیزی باشد که قطعاً واقع می‌شود، بی فایده و قبیح است و اگر امر به چیزی باشد که قطعاً واقع نمی‌شود، این امر به غیرمقدور و قبیح است. همین‌طور از جانب نهی؛ چراکه اگر نهی از چیزی باشد که قطعاً واقع می‌شود، بی فایده است و اگر از چیزی باشد که قطعاً واقع نمی‌شود، غیرمقدور و قبیح است.

نفی قدرت از انسان، مستلزم آن است که جهاد علیه کافران و دشمنان اسلام قبیح باشد؛ زیرا کافران حق دارند بگویند: چرا علیه ما می‌جنگید؟... اما اگر جهاد شما علیه ما به خاطر چیزی است که خداوند آن را در ما خلق کرده و ما را به گونه‌ای قرار داده که جدایی و انفکاک از آن امکان‌پذیر نیست؛ در این صورت جهادتان بی‌معنا خواهد بود.

افعالی که از انسان صادر می‌شود، برخاسته از قصد و انگیزه‌های وی است. به این صورت که هرگاه برای فردی از ما انگیزه ایستادن حاصل شود و این انگیزه ایستادن او را به ایستادن فراخواند، او می‌ایستد و گاه فعلی بر قصد ما و بر ابزارهایی که در اختیار داریم و بر زمینه‌هایی که از سوی ما برای آن ایجاد شده است، توقف خواهد داشت. وجود قصد و انگیزه و تأثیر انسان از اینها دلالت بر قوه‌ای به نام قدرت در انسان دارد.

بنابراین انسان به خاطر داشتن یکسری ویژگی‌هایی مانند: تمییز بین انسان نیکوکار و بدکار و آمر و ناهی بودن، حرکت در مقابل کافر و داشتن قصد و انگیزه متصف به صفاتی می‌شود، از قبیل: مختار بودن و قدرت داشتن. با توجه به این دو صفت انسان ضرورتاً در افعالش قادر خواهد بود.

## ۲. دلایل محال بودن اجتماع دو قادر بر مقدر واحد

قاضی عبدالجبار یازده دلیل بر محال بودن اجتماع دو قادر بر مقدر واحد اقامه کرده است (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۸، ص ۱۰۹-۱۲۹). به گفته وی، «اجتماع دو قادر بر مقدر واحد (برخلاف اجتماع دو عالم یا مرید بر معلوم یا مراد واحد) به تناقض می‌انجامد» (همان، ص ۱۰۹). وجه این تناقض آن است که از نظر قاضی (و بسیاری دیگر از معتزله) «وجود» یا «عدم» مقدر را باید مستند به قادر دانست. براین اساس،

صورت گیرد؛ نه جایی که یکی از دو قادر فعل را انجام داده و بعد از آن دیگری بخواهد انجام دهد.

در مجموع به دست می‌آید که قاضی استطاعت را با قدرت یکی دانسته و به همراه معتزله اعتقاد دارد که انسان نیز دارای قدرت است؛ چراکه بالوجدان می‌یابیم که می‌توانیم هم فعلی را انجام داده و هم ترک کنیم، با توجه به مطالب پیش گفته، در انجام یک فعل دو قادر و فاعل حقیقی امکان‌پذیر نیست. لذا در اینجا به خاطر برخی از تالی فاسدها نقش قادریت و فاعلیت فعل، به انسان نسبت داده می‌شود. بنابراین در بحث انجام یک فعل در نگاه معتزله، تفویض لازم می‌آید.

## ۲-۱. اراده

ایجی (م ۷۵۶) می‌نویسد: «ابوالحسن بصری و گروهی از بزرگان معتزله، مانند: نظام، جاحظ، علاف، ابوالحسن بلخی و محمود خوارزمی اراده را به علم یا داعی تفسیر می‌کنند. از نگاه برخی از معتزله، اراده به علم، ظن و اعتقاد به نفع در فعل تعریف شده است. او می‌گوید: ابوالحسن بصری این تعریف را در یک کلمه خلاصه کرده است: اراده یعنی انگیزه؛ انگیزه بر فعل. البته در مورد خداوند چون ظن و اعتقاد صحیح نیست، اراده به معنای علم به منفعت در فعل است» (جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۸۱).

اما سوآلی که باقی می‌ماند این است: آن چیزی که باعث می‌شود یک شیء مرید خوانده شود، چیست؟ به عبارت دیگر، مقوم اراده چیست؟ قاضی بیان می‌کند: «هر موقع انگیزه به شیئی ایجاد شد، آن شیء لامحاله اراده خواهد شد. اراده، انگیزه و قصد به شیء است» (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۶، ص ۸). اراده همان شوق و میل نفسانی است که انسان را به سمت فعل می‌کشاند.

## ۲-۲. اراده خداوند

قاضی عبدالجبار می‌گوید: «اراده خداوند غیر از قدرت و علم اوست؛ زیرا گاهی اوقات اراده می‌کند آنچه را که قدرت ندارد و گاهی هم قدرت دارد، اما اراده نکرده است. در مورد علم هم همین‌گونه است. قاضی عبدالجبار دیدگاهی را به بلخی (م ۳۱۷) و نظام نسبت می‌دهد. آنها می‌گویند: خدا فعل خود را اراده کرده و انجام می‌دهد، بدون اینکه سهو و غفلتی در انجام فعلش بر او عارض شود و اینکه خدا فعل غیر خود را اراده می‌کند، بدین معناست که به انجام آن، امر و از

این دلیل قاضی عبدالجبار صحیح نیست؛ زیرا اگر یکی از دو قادر از فعل منع شود، دیگر قادر نخواهد بود و سبب خروج از محل نزاع خواهد شد. محل نزاع جایی است که هر دو شخص، قادر باشند؛ اما یکی بر فعل و دیگری بر ترک. اگر یکی فعل را و دیگری ترک را انتخاب کند، مستلزم تناقض خواهد شد.

۴. دو فرض متصور است: یکی از دو قادر فعل را انجام دهد و دیگری ترک کند. یا یکی از دو قادر مختار باشد و دیگری یا انجام دهد و یا ترک کند. در این دو فرض، امکان جمع بین دو قادر وجود نخواهد داشت؛ چراکه به تناقض می‌رسد.

طبق فرض اول، یکی فعل و دیگری ترک را انتخاب می‌کند که تناقض است. طبق فرض دوم، اینکه «یکی از آن دو مختار است»، این قسمت مبهم است؛ زیرا بالاخره شخص مختار در عمل، یا فعل را و یا ترک را انتخاب خواهد کرد و دیگری هم یا انجام دهد و یا ترک کند؛ در این صورت با فرض اول تفاوتی ندارد. پس در واقع یک فرض بیشتر نیست که در دلایل گذشته تکرار شده است.

۵. اگر هم خداوند و هم انسان قادر بر یک فعل باشند، لازم می‌آید که هر یک به سبب قهرتش در فعل دیگری دخالت کند و به گونه‌ای به منزله قادر دیگر تلقی شود. این امر در مورد خداوند نمی‌تواند صحیح باشد؛ لذا جمع بین قدرت خداوند و انسان ممکن نیست و در مسائلی مانند: مدح و ذم و حسن و قبح تالی فاسد خواهد داشت (همان، ص ۱۲۲).

به عبارت دیگر، اگر خداوند و انسان باهم قادر باشند، لازم می‌آید که افعال قبیح و زشت انسان به خداوند هم نسبت داده شود؛ درحالی که با عدالت و حکمت خداوند ناسازگار است.

این دلیل قاضی نیز صحیح نیست؛ زیرا انسان فاعل مباشر افعال قبیح است و خداوند فاعل غیرمباشر، و افعال قبیح بالعرض به او مستند خواهند بود.

از سوی دیگر، انسان نمی‌تواند در فعل خداوند دخالت کند؛ اما خداوند به شکل سلسله علل طولی می‌تواند، که در ادامه بیان خواهد شد. ۶. همین که یکی از دو قادر فعل را انجام داد، دیگر نیازی به فعل قادر دیگر نیست؛ زیرا تحصیل حاصل خواهد بود. از طرف دیگر اگر دوباره نیازمند فعل قادر دیگر باشد، این امر ادامه خواهد داشت و به تسلسل می‌کشد (همان، ص ۱۲۶).

این دلیل قاضی عبدالجبار نیز صحیح نیست؛ زیرا محل نزاع آنجایی است که اجتماع دو قادر بر مقدور واحد «در آن واحد»

ترک آن، نهی کرده است» (قاضی عبدالجبار، ۱۴۰۸ق، ص ۴۳۴).  
 اراده الهی به گونه‌ای تشبیه به اراده انسان هم شده است. مثلاً «خبر، زمانی خیر است که مخبری آن را اراده کرده باشد و یا خطاب، زمانی خطاب است که شخصی اراده احداث آن را داشته باشد؛ و تکلیف، ثواب، عقاب، مدح و ذم، زمانی صحیح هستند که خداوند تبارک و تعالی آنها را اراده کرده باشد» (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۶ ص ۱۰۴). بنابراین خداوند مرید بوده و می‌تواند طبق خواسته‌های خودش اراده کند.

البته اراده خداوند تبارک و تعالی را به گونه دیگری هم بیان کرده‌اند: «همین که خداوند فعل را می‌تواند به صورت‌های گوناگون انجام دهد و اینکه در این زمان و نه زمان دیگر، و این مکان و نه مکان دیگر، فعل انجام می‌گیرد، دلیل بر آن است که مخصصی وجود دارد و این مخصص همان اراده است و اگر مرید نمی‌بود، انتخاب بین وجوه گوناگون از او میسر نبود» (قاضی عبدالجبار، ۱۴۰۸ق، ص ۴۳۵؛ ابن متویه، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۶۹).

### ۳. اختیار و آزادی انسان (تفویض)

معتزله از دیدگاه اختیار و آزادی انسان دفاع می‌کند. ایچی در شرح *المواقف* ادعای معتزله را اینچنین بیان کرده است: «و قالت المعتزلة أی أكثرهم هی واقعة بقدره العبد وحدها علی سبیل الاستقلال بلا ایجاب بل باختر» (جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۱۴۶). تفویض موردنظر معتزله این است که خداوند بندگان را خلق و به آنها قدرت بر انجام افعال خود را داده و آنها مستقل هستند که بر طبق مشیت و اراده خودشان عمل کنند، به گونه‌ای که برای خدا هیچ تأثیری در افعالشان وجود ندارد و فقط نقش خدا در ایجاد مبادی است. مانند: نسبت بنا به بنا (سبحانی، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۳۷۶؛ همو، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۲۵۷)، و برای این اعتقاد دلایل ذیل را ذکر کرده‌اند:

#### ۳-۱. ادله عقلی

الف) فایده نداشتن تکلیف: در صورتی که انسان موجد افعال خویش نباشد، دیگر تکلیف معنا نخواهد داشت.

ب) استحقاق ثواب و عقاب: اگر عبد در افعال خود استقلال نداشته باشد، مستحق ثواب و عقاب نیست.

ج) لغو بعثت انبیاء: انسانی که فعل استقلالی از او سر نمی‌زند،

ارسال رسل برای او لغو است (جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۱۵۴).  
 د) به وجود آمدن تالی فاسد: از جمله: لغویت مدح و ذم، امر و نهی، فواید وعد و وعید، ارسال رسل، انزال کتب و... (همان، ص ۲۵۲).  
 هـ) وجود قبیح از خداوند خلاف حکمت اوست؛ زیرا هم به قبیح علم دارد و هم از آن بی‌نیاز است (همان).

و) فعل عبد در وجوب وقوع و عدم وجوب آن، تابع قصد و انگیزه عبد است. اگر افعال بندگان به اراده خدا باشد، دیگر هنگام اراده عبد، تحقق فعل ضرورت پیدا نخواهد کرد (همان).

ز) اگر خداوند موجد افعال بندگان باشد، قطعاً فاعل آنها خواهد بود و در این صورت متصف به آن خواهد شد، درحالی که خداوند متصف به کفر، ظلم و فسق نمی‌شود (همان).  
 معتزله برای دفاع از صفت «عدل» الهی نیز، قائل به تفویض شدند. صفت عدل نزد معتزله اصل و اساس در مباحث کلامی است. اینکه افعال بندگان مخلوق خدای متعال باشد، با عدل الهی منافات دارد؛ زیرا قاضی عبدالجبار عدالت خداوند را چنین کرده که افعال او حسن و پسندیده باشد و فعل قبیح انجام نداده و اخلاص به واجب هم نکند (قاضی عبدالجبار، ۱۴۰۸ق، ص ۱۳۱). لذا گفتند که فاعل افعال انسانی، خود انسان است و خدا تأثیری در آن ندارد (همان، ص ۳۳۱).

#### ۳-۲. ادله نقلی

آیات مورد استناد معتزله چند گروه است (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۲۵۸):  
 الف) آیاتی که از طریق اسناد فعل به فاعلش، افعال را به بندگان نسبت داده است؛ مانند: «الذین یؤمنون بالغیب و یمینون الصلاة» (بقره: ۳) و «الذی یوسوس فی صدور الناس» (ناس: ۳).

ب) آیاتی که ایجاد عمل، فعل، صنع، کسب، جعل و خلق را به بندگان نسبت می‌دهد: «من عمل صالحاً فلنفسه» (فصلت: ۴۶).  
 «لیجزی الذین أسأوا بما عملوا» (نجم: ۳۱)، «من عمل سیئه فلا یجزی إلاً مثلها» (غافر: ۴۰، رک: نساء: ۱۲۷؛ حج: ۷۷؛ مائده: ۶۳؛ آل عمران: ۲۵؛ طور: ۲۱؛ بقره: ۱۹ و ۲۸۱؛ انعام: ۱۰۰؛ مؤمنون: ۱۴؛ آل عمران: ۴۹).

ج) آیاتی که دلالت بر توبیخ کفار و گناهکاران دارد: «و ما منع الناس أن یؤمنوا» (اسراء: ۹۴)، «کیف تکفرون بالله» (بقره: ۲۸)، «ما منعک أن تسجد» (اعراف: ۱۲)، «فما لهم لا یؤمنون» (انشقاق: ۲۰).

د) آیاتی که دلالت بر توقف فعل عبد بر مشیت خودش است: «فمن شاء فلیؤمن و من شاء فلیکفر» (کهف: ۲۹)، «عملوا ما شئتم»

نیست. منظور از تقدم قدرت در انسان معنای اول است. متکلمان امامیه در آغاز برای بیان قدرت انسان و خداوند از واژه استطاعت استفاده کرده‌اند. تقدم یا تأخر آن را با همین واژه تبیین کرده‌اند، لذا به برخی از اقوال در این مورد اشاره می‌شود:

#### - هشام بن حکم

به اعتقاد هشام بن حکم، استطاعت پنج رکن دارد و با جمع بودن آنها فرد مستطیع خواهد بود: تندرستی؛ رفع مانع؛ فراهم بودن وقت و امکانات؛ ابزار تحقق فعل و سبب وارد از بیرون (علت خارج از انسان)، که انسان را برای انجام فعل برمی‌انگیزد. چهار جزء از این موارد قبل از فعل و در اختیار انسان است و یک جزء که همان سبب وارد است، هنگام تحقق فعل و خارج از اختیار انسان محقق می‌شود. بعد از این موارد است که فعل ضرورتاً محقق خواهد شد.

هشام بن حکم، امر بین امرین را به گونه‌ای تعریف کرده که هم مشیت انسان و هم مشیت خداوند لحاظ می‌شود و معنای حقیقی استطاعت تنها حین الفعل و با اعطای پروردگار محقق است.

اعتقاد هشام مبنی بر معیت استطاعت با فعل، همین معنای حقیقی استطاعت است که تنها حین الفعل و با اعطای خداوند واقع می‌شود. آنچه به حوزه اراده انسان مربوط می‌شود، فقط وسیله‌ای برای تحقق مشیت خداوند است (اشعری، ۱۹۸۰، ص ۴۲-۴۳).

#### - زرارة بن اعین

زراره برخلاف هشام معتقد بود، استطاعت انسان قبل از فعلش محقق است. زراره برای دوری از جبر، قائل شده که انسان قبل از فعل بر انجام آن مستطیع بوده است. اما با این حال معتقد به نفی تقدیر خداوند در فعل انسان نیست. از آنجاکه استطاعت را به تندرستی و سلامت معنا کرده، باید به تقدم استطاعت بر فعل معتقد شد؛ زیرا این معنای از استطاعت، قبل از فعل محقق می‌شود (اشعری، ۱۹۸۰، ص ۴۳ و ۲۳۰).

#### - مؤمن الطاق

وی دیدگاهی بین نظریه هشام بن حکم و زراره را برگزیده است؛ زیرا همچون هشام، معتقد است باید سبب واردی از جانب خداوند حین الفعل باشد و نیز برخلاف هشام و موافق زراره معتقد است که قبل از مشیت خداوند انسان مستطیع است؛ اما تحقق فعل علاوه بر مشیت انسان، بر مشیت خداوند نیز متوقف است (اشعری، ۱۹۸۰، ص ۴۳).

(فصلت: ۴۰)، «لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر» (مدثر: ۳۷)، «فمن شاء ذكره» (مدثر: ۵۵) و «فمن شاء إتخذ إلى ربه سبيلاً» (مزمّل: ۱۹). از ادله عقلی و نقلی به دست می‌آید که انسان در افعالش مستقل است و اگر افعال انسان به خداوند نسبت داده شود و او موجب آنها باشد، موجب تالی فاسدهای زیاد و علاوه بر آن خلاف وجدان آدمی است.

#### ۴. مبانی امر بین امرین

##### ۴-۱. استطاعت و قدرت

از آنجاکه مشغله اصلی در مسئله استطاعت، نفی جبر و تبیین عقلانیت تکلیف در افعال بندگان است، بر استطاعت و قدرت قبل از فعل و تکلیف تأکید شده و در همه گزارش‌ها یک نکته مورد اتفاق است که فاعل برای انجام فعل، قبل از تکلیف و انجام فعل، باید مقدمات فعل را در اختیار داشته باشد. بنابراین استطاعت را می‌توان به قدرت بر انجام فعل معنا کرد؛ که این قدرت، تکلیف و اختیار را عقلانی و منطقی می‌کند و حتماً باید قبل از تکلیف فرد دارای آن باشد.

استطاعت بر فعل غیر از استطاعت تحقق فعل است، درحالی که استطاعت بر فعل را همان استطاعت بر تحقق فعل در خارج می‌دانند، اما این سخن با آنچه در روایات ما تحت عنوان استطاعت قبل الفعل آمده، متفاوت است (طالقانی، ۱۳۹۶، ص ۷۹).

اندیشمندان امامیه به دلیل باور به حریت و اختیار انسان، که لازمه پذیرش دو اصل تکلیف و عدل الهی بود، قدرت و استطاعت پیشین را ضروری دانسته و معتقدند چون انسان آزاد است و حریت دارد، باید استطاعت بر فعل داشته باشد و به دلیل اصل حاکمیت اراده الهی و از آنجاکه این عالم، حوزه سلطنت و فعل خداست، حقیقت استطاعت که منشأ ایجاد است در زمان فعل و به اذن و اراده الهی است.

##### ۴-۲. تقدم یا تقارن استطاعت نسبت به فعل

تقدم استطاعت بر فعل به دو وجه متصور است:

(الف) فاعل کسی است که صدور فعل و ترک فعل از او صحیح باشد. لذا قدرت صحه الفعل و الترك است.

(ب) آنچه که فعل به همراه آن ضروری‌الوجود می‌گردد. این ضرورت به وجود جمیع آنچه تحقق فعل بر آن متوقف است، ایجاد می‌شود و با وجود علت تامه، معلول ضرورت پیدا می‌کند. قدرت به این معنا مقارن با وجود فعل است. از لحاظ رتبه بر فعل مقدم است، ولی از لحاظ زمانی مقدم

### – هشام‌بن سالم

وی استطاعت را قبل از فعل و به معنای تندرستی می‌داند. افعال انسان را تحت مشیت خداوند می‌داند؛ اما با این حال این افعال تحت مشیت انسان نیز هست. هشام‌بن سالم برخلاف هشام‌بن حکم معتقد است حقیقت انسان همین جسم است و اگر استطاعتی نیز هست، برای همین جسم خواهد بود (اشعری، ۱۹۸۰، ص ۳۳۹). لذا قول هشام‌بن سالم در بیان جنس استطاعت با دیگر اقوال تفاوت دارد.

بنابر آنچه بیان شد، هشام‌بن حکم استطاعت را جمع پنج امر می‌شمرد که چهار جزء از آن را پیش از فعل و یکی را که همان سبب وارد باشد، حین‌الفعل می‌داند. با سبب وارد، فعل ضرورتاً محقق می‌شود. زراره، استطاعت را مساوق با تندرستی و مقدم بر فعل دانسته است. مؤمن‌الطافی، برخلاف هشام‌بن حکم سبب وارد را در تعریف استطاعت نمی‌آورد. هشام‌بن سالم، استطاعت را قبل از فعل و افعال انسان را به مشیت الهی می‌داند. استطاعت را وصف جسم می‌داند؛ زیرا انسان در نگاه او همین بدن است.

لذا در معنای استطاعت، تقدم و یا معیت استطاعت و جنس استطاعت با یکدیگر اختلاف دارند. اما آنچه از این اقوال به‌دست می‌آید این است که همه، مشیت انسان و خدا را می‌پذیرند و اعتقاد به جبر یا تفویض را صحیح نمی‌دانند.

### ۴-۳. قدرت خداوند

امامیه برای اثبات قدرت خداوند به دلالتی همچون فطرت، احکام و ایتقان و برهان نظم، معطی‌الکمال لیس فاقداً له، تمسک کرده‌اند (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۳۶).

### ۴-۴. شمول قدرت خداوند

قدرت خدای متعال شامل هر امر ممکن می‌شود. این امر به دلایلی است، از جمله (همان، ص ۱۴۰)؛ زیرا خداوند ذاتاً قادر است و این قدرتش نسبت به جمیع ممکنات به طور مساوی وجود دارد؛ چراکه خداوند بدون زمان، مکان و جهت است؛ پس هیچ چیزی نزدیکتر به خداوند از چیز دیگر نیست. هر شیئی ممکن است و امکان هم مشترک بین همه موجودات است.

بنابراین اولاً، قدرت خداوند عام است و شامل هر امر ممکن شده و به امر ممتنع تعلق نمی‌گیرد. این عدم تعلق به خاطر نقص در قدرت

خداوند نیست، بلکه به دلیل امتناع وجود آن مورد است. ثانیاً، برای خداوند هیچ قدرت معارضی وجود ندارد؛ زیرا ثابت شده که واجب‌الوجود، واجب‌الوجود من جمیع الجهات است. قدرت موجود ممکن هیچ‌گاه نمی‌تواند با قدرت مطلق خداوند معارضه کند. ثالثاً، هر موجودی به یک اندازه با خداوند در ارتباط است؛ این‌گونه نیست که بعضی از موجودات تحت قدرت خداوند قرار بگیرند و بعضی دیگر قرار نگیرند.

### ۴-۵. قدرت انسان

هر انسانی بر انجام افعال خود قادر است؛ چراکه بالوجدان توانایی خود بر انجام افعال را می‌یابد. باید میان کسی که بر صدور فعلی قدرت دارد و کسی که هیچ‌گونه فعلی از او صادر نمی‌شود، تفاوت گذاشت.

قدرت انسان به تحقق شیء و مانند آن تعلق می‌گیرد و همچنین به ضد و مخالف آن شیء نیز تعلق خواهد گرفت، و اگر این‌گونه نباشد، فعل به حسب دواعی و انگیزه و قدرت او صورت نمی‌گیرد و نمی‌توان انسان را بر فعلی تکلیف کرد؛ چراکه یکی از شرایط تکلیف وجود صفتی به نام قدرت در مکلف است (محمدی، ۱۳۷۸، ص ۲۸۰).

قدرتی که در انسان وجود دارد، هیچ‌گاه فعل را به‌تنهایی به حدّ ضرورت نمی‌رساند؛ زیرا یک فعل علاوه بر نیاز به قدرت، مشروط به وجود یک‌سری شرایط دیگری نیز است (طوسی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۰۳).

اثبات قدرت انسان به دلیل بدیهی و ضروری بودن آن، نیازمند توضیح نیست. هر انسانی با رجوع به افعال درونی و بیرونی خود حضوراً وجود قدرت را در خود می‌یابد (محمدی گیلانی، ۱۴۲۱ق، ص ۳۹). از سوی دیگر، اینکه انسان‌ها یکدیگر را در افعال حسن مدح و در افعال قبیح ذم می‌کنند. نشانه‌اش آن است که انسان دارای قدرت است؛ زیرا با فرض نبود قدرت، دیگر مدح و ذم معنا و مفهومی نخواهد داشت (حلی، ۱۳۶۳، ص ۱۱۱).

### ۴-۶. اراده

#### – اراده خداوند و تفسیر آن

یکی از صفات خداوند که در کتاب و سنت از آن زیاد یاد شده، صفت اراده است. لکن در تفسیر اراده و اینکه این صفت از صفات ذات است یا از صفات فعل، اختلاف است. در این خصوص به نظرات مختلف و دیدگاه مختار اشاره می‌گردد.

اراده به معنای «عدم کراهت» (صدوق، ۱۴۱۴ق، ص ۲۷؛ قمی،

### ۵. اختیار، آزادی و اراده انسان (امر بین امرین)

در تفسیر امر بین امرین قرائت‌های گوناگونی مطرح شده که پس از اشاره به آنها نظریهٔ مختار بیان خواهد شد.

تفاسیر امر بین امرین از این قرار است: توجه تکالیف الهی بر بندگان و قدرت بخشی آنان (مفید، ۱۴۱۳ق - ب، ص ۴۶-۴۷). فعل انسان مشروط به اذن الهی و دیگر شرایط (شبر، بی تا، ج ۱، ص ۱۵۲-۱۶۲)؛ فاعلیت انسان و قدرت خدا بر سلب آن (همان، ص ۱۳۷)؛ تأثیر خداوند در هدایت و کجروی انسان (همان، ص ۱۴۰)؛ اختیار به شکل اضطرار (همان، ص ۱۴۲)؛ علت قریب و بعید (طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۴۷۷).

اما از نظر پژوهش حاضر، ارادهٔ انسان در طول اراده و خواست خداوند قرار دارد. انسان به صورت مباشری، فاعل فعل خود است و فعل انسان به صورت تسبیعی، مخلوق خداست و انسان به حول و قوهٔ الهی فعل خود را انجام می‌دهد. پس انسان فاعل بالاستقلال نیست؛ زیرا حیات و قدرت او از طرف خداوند افزوده شده و اگر لحظه‌ای فیض الهی قطع شود از بین می‌رود؛ و نیز هستی انسان و تمام آثار وجودی او، از جمله افعالتش، معلول خداوند و وابسته به اوست. اما بالتبع فاعل مختار است؛ زیرا اختیار او نیز از اراده خداوند سرچشمه گرفته و نیز قدرت و ارادهٔ انسان، تحت تأثیر عزم، تصمیم و گزینش او انجام می‌گیرد. فعل انسان در طول فعل خداوند قرار دارد یعنی فعل انسان که معلول معلول خداست، معلول خدا نیز هست؛ ولی درعین حال به ارادهٔ انسان و قدرت او مستند است (سعیدی مهر، ۱۳۹۰، ص ۳۴۴). در توضیح باید گفت: «ممکن است معلولی علل فاعلی متعددی داشته باشد، اما به این نحو که یکی از آنها مباشر و بقیه غیرمباشر باشند» (عبودیت و مصباح، ۱۳۹۳، ص ۵۴).

### نتیجه‌گیری

در این پژوهش مبانی تفویض و امر بین امرین (قدرت و اراده) از دیدگاه معتزله و امامیه مورد بررسی قرار گرفت. معتزله استطاعت را مقدم بر فعل دانسته و بدین بیان او را حقیقتاً فاعل می‌دانند. آنها معتقدند که نمی‌توان دو قادر بر یک فعل اجتماع کرده، درحالی که هر کدام انگیزه‌ای بر خلاف یکدیگر دارند. اینان می‌گویند اگر یکی از دو قادر انجام کاری مانند «بلند کردن سنگ» را اراده کند و دیگری ترکش را، چه مقدور تحقق یابد و چه نیابد؛ با قادر بودن یکی از آن دو در تنافی است. معتقدند خداوند را نمی‌توان بر فعل انسان قادر دانست؛ زیرا در این صورت خدا هم باید مشتبهی، نافر و عاجز باشد، درحالی که صحیح نیست. انسان افعال قبیح بسیاری انجام می‌دهد،

۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۱۷۹؛ شبر، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۴۱)؛ خلق و فعل در حوزهٔ تکوین و امر در حوزه تشریح (مفید، ۱۴۱۳ق - الف، ص ۵۳)؛ علم (ابن سینا، ۱۳۶۴، ص ۶۰۱؛ صدرالمتألهین، بی تا، ج ۶ ص ۳۱۶؛ نیز، ر.ک: طوسی، ۱۴۱۳ق، ص ۴۳؛ حلی، ۱۳۶۳، ص ۱۵۶)؛ صفت مخصوصه (حلی، ۱۴۱۵ق، ص ۲۷۷)؛ حب، ابتهاج و رضا (طالقانی، ۱۳۷۳، ص ۷۱۶؛ مصباح، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۱۳) آمده است.

اما از نظر پژوهش حاضر، اراده الهی با ارادهٔ انسان - البته با نفی خصوصیات امکانی و محدودیت‌های امکانی انسان - مشترک معنوی است. بدین معنا که انسان همان گونه که معانی اوصافی، مانند «عدل»، «علم»، «قدرت» را به خود نسبت می‌دهد، به همان صورت، زمانی که به خداوند نسبت داده می‌شود، معانی آنها را می‌فهمد. صفات کمالی به صورت تشکیکی بر ممکن‌الوجود و واجب‌الوجود اطلاق می‌شود. البته باید دقت کرد که مبتلا به آفت تشبیه و حمل معانی مادی و ظاهری بر خداوند نشویم.

مفهوم ارادهٔ خداوند در معنای متبادر و ظاهری‌اش، قصد و طلب است که بعد از شوق، حاصل شده و به انجام فعل منجر می‌شود. البته باید کاستی‌های آن را - مانند: حدوث اراده و نیاز فاعل به اراده و قصد - در ارتباط با انسان حذف کرد.

### -اراده خداوند در روایات

آنچه از روایات ظاهر می‌شود این است که اراده خداوند از صفات ذات نیست؛ بلکه از صفات فعل است، و حتی کسانی که اراده را عبارت از علم به مصلحت دانسته و آن را از صفات ذات شمرده‌اند، قبول دارند که در ظاهر روایات، اراده از صفات فعل است و نیز معتقدند که باید روایات باب اراده را تأویل و توجیه کرد. از باب مثال می‌گویند اراده دارای دو مقام است: اراده در مقام ذات، اراده در مقام فعل و روایات ناظر به مقام دوم است (موسوی خمینی، ۱۳۶۲، ص ۲۶) و آفهام آن زمان کشش این مطلب را نداشته که ائمه علیهم‌السلام در مقام اول صحبتی کند. با توجه به مباحث مذکور می‌توان ارادهٔ ذاتی خداوند را همان اختیار ذاتی بدانیم؛ یعنی خداوند واجد نوعی کمال وجودی است که براساس آن مقهور و مغلوب هیچ موجود دیگری نشده و افعال را از سر اختیار و به دور از اجبار غیر، انجام می‌دهد (سعیدی مهر، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۵۰) و به نظر می‌رسد که اراده دارای دو مقام ذات و مقام فعل است (همان).

اگر خداوند بر فعل انسان قادر باشد، لازم می‌آید که افعال قبیح بسیاری از او سر بزند که خلاف عدالت و حکمت او است. اگر خداوند بر فعل انسان قادر باشد، دیگر تکلیف، ثواب و عقاب و بعثت انبیاء لغو خواهد بود؛ زیرا این موارد مستلزم اختیار انسان است؛ درحالی‌که انسان با وجود قدرت خداوند اختیاری ندارد.

در مقابل، امامیه گرچه در میان برخی از متکلمانشان در معنای استطاعت اختلاف است، اما در نهایت همه استطاعت انسان و قدرت خداوند را پذیرفته‌اند؛ زیرا از نظر آنها خداوند ذاتاً قادر است و قدرت او عام و شامل هر امر ممکن بالذاتی است. امامیه در مقام جمع بین دو قدرت، از انسان به عنوان فاعل مباشر و از خداوند به عنوان فاعل بالسبب یاد کرده‌اند، که سلسله طولی علی - معلولی را شکل می‌دهند. از این طریق مشکل صدور افعال قبیح را حل کرده‌اند. افعال قبیح مستقیم به انسان ارتباط پیدا می‌کند و به صورت غیرمستقیم و بالعرض به خداوند مرتبط خواهد بود.

به نظر می‌رسد، ناتوانی معتزله از جمع‌آوری تمام شواهد عقلی و نقلی، آنان را وادار به پذیرش یک طرف و طرد طرف دیگر کرده است. تنها با پذیرش نظریه «امر بین امرین» است که می‌توان همزمان از قدرت خداوند و قدرت انسان دفاع کرد.

#### منابع.....

- ابن‌المرتضی، احمد بن یحیی، ۱۹۷۲م، *المنیة والامل*، اسکندریه، دارالمطبوعات الجامعیه.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۶۴، *النجاحة*، تهران، المكتبة الرضویه.
- ابن‌متویه، علی بن عبدالله، بی‌تا، *المجموع فی المحیط بالتکلیف*، بیروت، المطبعة الكاثولیکیه.
- احمد بن سلیمان، المتوکل علی الله، ۱۴۲۴ق، *حقائق المعرفة*، به کوشش حسن بن یحیی، صنعاء، مؤسسه الامام زیدین علی.
- اشعری، ابوالحسن، ۱۹۸۰م، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، به کوشش هلموت ریتز، بیروت، بی‌نا.
- بوعمران، ۱۳۸۲، *مسئله اختیار در تفکر اسلامی و پاسخ معتزله به آن*، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، هرمس.
- تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۰۹ق، *شرح المقاصد*، قم، شریف الرضی.
- جرجانی، میر شریف، ۱۳۲۵ق، *شرح المواقف*، قم، شریف الرضی.
- جعفری، محمدتقی، ۱۳۹۸، *جبر و اختیار*، بی‌جا، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۳۹۹ق، *الصحاح فی اللغة والعلوم*، بیروت، دارالعلم للملایین.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۶۳، *انوار الملکوت فی شرح الباقوت*، چ دوم، قم، شریف الرضی.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۱۵ق، *مناهج الیقین فی اصول الدین*، تهران، اسوه.

ربانی گلبایگانی، علی، ۱۳۶۸، *جبر و اختیار: مجموعه بحث‌های آیت‌الله جعفر سبحانی*، بی‌جا، مؤسسه تحقیقاتی سیدالشهداء.

سبحانی، جعفر، ۱۳۷۷، *لب الاثر فی الجبر والقدر - امر بین الامرین* (تقریر محاضرات امام خمینی)، قم، مؤسسه امام صادق.

\_\_\_\_\_، ۱۴۱۲ق، *الایهات علی هدی الكتاب والسنة والعقل*، چ چهارم، قم، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه.

\_\_\_\_\_، ۱۴۲۵ق، *رسائل و مقالات*، چ دوم، قم، مؤسسه امام صادق.

سبحانی، علیرضا، ۱۳۹۱، *راه سوم میان جبر و تفویض، تقریری گویا از بحث‌های آیت‌الله جعفر سبحانی*، قم، مؤسسه امام صادق.

سعیدی‌مهر، محمد، ۱۳۹۰، *آموزش کلام اسلامی*، چ نهم، قم، کتاب طه.

شبر، سیدعبدالله، بی‌تا، *مصابیح الانوار*، بغداد، مطبعة الزهراء.

\_\_\_\_\_، ۱۴۲۴ق، *حق الیقین فی معرفة اصول الدین*، چ دوم، قم، انوارالهدی.

شمس، سیدحسین، ۱۳۸۵، *امر بین الامرین: تحقیق اُنیق حول نفی الجبر و التفویض و اثبات امر بین الامرین*، قم، بوستان کتاب.

صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، *جبر و اختیار به انضمام متن و ترجمه رساله خلق الاعمال*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

\_\_\_\_\_، بی‌تا، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، قم، مصطفوی.

صدوق، محمد بن علی، ۱۴۱۴ق، *الاعتقادات*، چ دوم، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید طالقانی، سیدحسن، ۱۳۹۶، *بازخوانی نظریه امر بین الامرین در اندیشه امامیه نخستین و نسبت آن با دیدگاه اهل حدیث و معتزله (تا پایان قرن چهارم هجری)*، رساله دکتري، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.

طالقانی، نظر علی، ۱۳۷۳، *کاشف الاسرار*، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.

طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۰۶ق، *الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد*، چ دوم، بیروت، دارالاضواء.

طوسی، نصیرالدین، ۱۴۰۵ق، *تلخیص المحصل*، چ دوم، بیروت، دارالاضواء.

\_\_\_\_\_، ۱۴۱۳ق، *قواعد العقائد*، بیروت، دارالغربیه.

عبودیت، عبدالرسول و مجتبی مصباح، ۱۳۹۳، *خداشناسی فلسفی*، چ هفتم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

قاضی عبدالجبار، ۱۴۰۸ق، *شرح الاصول الخمسه*، چ دوم، قاهره، مکتبه وهبه.

\_\_\_\_\_، ۱۹۶۵م، *المغنی فی ابواب التوحید والعدل*، قاهره، دارالمصریه.

قردان قراملکی، محمدحسن، ۱۳۸۵، *نگاه سوم به جبر و اختیار*، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

قمی، قاضی سعید، ۱۴۱۶ق، *شرح توحید الصدوق*، تصحیح و تعلیق نجفقلی حبیبی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

محمدی گیلانی، محمد، ۱۴۲۱ق، *تکمله نوارق الایهام*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.

محمدی، علی، ۱۳۷۸، *شرح کشف المراد*، چ چهارم، قم، دارالفکر.

مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۳، *آموزش عقاید*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.

مصطفوی، حسن، ۱۳۶۰، *التحقیق فی کلمات القرآن*، تهران، نگاه ترجمه و نشر کتاب.

مفید، محمد بن محمد بن نعمان، ۱۴۱۳ق - الف، *اوتل المقالات*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.

\_\_\_\_\_، ۱۴۱۳ق - ب، *تصحیح الاعتقاد الامامیه*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.

موسوی خمینی، سیدروح الله، ۱۳۶۲، *طلب و اراده*، تهران، علمی و فرهنگی.



## بررسی تطبیقی آرامش در معنویت اسلامی و معنویت سکولار

m.arshadi1363@gmail.com

sajed1362@yahoo.com

مجتبی ارشدی بهادر / کارشناس ارشد فلسفه دین مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

امیر خواص / دانشیار گروه ادیان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

پذیرش: ۹۹/۰۲/۰۱

دریافت: ۹۸/۱۰/۲۸

### چکیده

«آرامش» از نیازهای فطری و گمشده بشر امروز است؛ حالتی نفسانی همراه با آسودگی و ثبات که در آن اضطراب، نگرانی، خشم، درد و مانند آنها وجود ندارد. هدف از پژوهش، بررسی تحلیلی با رویکرد مقایسه‌ای از آرامش در معنویت اسلامی و معنویت‌های سکولار می‌باشد. یافته‌های به‌دست‌آمده نشان می‌دهد، معنویت‌های سکولار با نگاهی دنیاگرایانه، مدعی تأمین این نیاز شده و با دستورالعمل‌های دنیوی، انسان‌ها را به سوی سرابی از آرامش‌های دنیوی بوج، زودگذر و سلبی که صرفاً نداشتن اضطراب است، راهنمایی می‌کنند که با آرامش الهی که آرامشی پایدار و ایجابی است، سنخیتی ندارد و راه‌کارهای بیان‌شده از سوی آنها یا ادعای توخالی است؛ یا تأیید ضعیف اسلام می‌باشد. اما دین اسلام به‌عنوان دینی جامع و کامل و مطابق با فطرت انسان‌ها، تأمین نیازهای بشری را در راستای هدف غایی یعنی قرب الهی می‌داند. از این رو، معنویت اسلامی، براساس آیات قرآن کریم و روایات اهل‌بیت<sup>علیهم‌السلام</sup> عناصر و عوامل آرامش‌آفرین همسو با هدف غایی را مورد توجه قرار داده و به بیان آنها می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها: آرامش، دین، معنویت، اسلام، سکولار، روان‌شناسی.

## مقدمه

اهمیت، کلیه جوامع اعم از غرب و شرق، تلاش بسیار زیادی برای پاسخ‌گویی به این نیاز بشر با دیدگاه‌های متفاوت کرده‌اند که در قالب نوشتن کتاب‌های گوناگون و برگزاری کلاس‌ها و سمینارها انجام گرفته است (محمدپور، ۱۳۹۴، ص ۲).

بی‌شک بخش وسیعی از تلاش‌های علمی بشر و اختراعات و اکتشافات او، به منظور دسترسی به امکاناتی بوده که آرامش را برای انسان به ارمغان آورد. در این میان مطالعات و تحقیقات روان‌شناسی پیرامون آرامش و اضطراب و عوامل و موانع هریک، بخش قابل توجهی از پژوهش‌های علوم انسانی را به خود اختصاص داده است (فقیهی، ۱۳۸۹، ص ۲۲۸). انسان برای اینکه به قلّه کمال برسد، نیازمند آرامش روانی و اجتماعی است؛ زیرا نبود آرامش و ایجاد ناامنی و اضطراب توان انسان را در تمرکز و رسیدن به اهداف متعالی کاهش می‌دهد (بوژمهرانی و جلائیان اکبرنیا، ۱۳۹۳، ص ۴). جسم انسان زمانی به آسودگی و آرامش می‌رسد که اندیشه‌های سرشار از آرامش داشته باشد. انسان آرام، علاوه بر تعادل شخصی خود، آرامش را به خانواده و جامعه هم تزریق می‌کند. بنابراین از مؤلفه‌های جامعه پویا و سالم وجود انسان‌هایی دارای آرامش پایدار است (کیانی، ۱۳۹۵).

یکی از مهم‌ترین نیازها و خواسته‌های همیشگی بشر، دست یافتن به آرامش روحی و روانی است. می‌توان گفت که از جمله اهداف پیدایش خانواده، قبیله، دولت و دیگر سازمان‌های اجتماعی، دین، مذهب، هنر، آداب و رسوم و حتی بعضاً جنگ‌ها، دستیابی بشر به این آرامش است. پس آرامش مقصد اول هر تلاشی است که به دنبال آن آسایش جسمی و جانی و مالی، و در سطح بالاتر، امنیت ملی و جهانی و در افق و کرانه‌های دورتر، امنیت و آرامش جاودانه در دنیا و آخرت خواهد بود. در مورد پیشینه پژوهش، برای نمونه می‌توان به مقالات «آرامش در زندگی براساس آموزه‌های اسلامی؛ عوامل و زمینه‌ها» (بوژمهرانی و جلائیان اکبرنیا، ۱۳۹۳)؛ «در سپهر رهایی» (نصری، ۱۳۸۱) و «جایگاه آرامش در معارف اسلامی» (کیانی، ۱۳۸۰) اشاره کرد که البته نگاه موردنظر این پژوهش را نداشته‌اند.

جنبه نوآوری این مقاله، بررسی تحلیلی با رویکرد مقایسه‌ای «آرامش» در معنویت اسلامی و معنویت سکولار است؛ با پاسخ دادن به پرسش‌ها که اقسام آرامش کدام‌اند؟ عوامل آرامش در معنویت اسلامی و سکولار چیست؟ نقدهای وارد بر آرامش معنویت‌های سکولار چیست؟

## ۱. مفهوم و معنای آرامش

آرامش اسم مصدر از آرمیدن است، که در لغت به معنی حالتی نفسانی همراه با آسودگی و ثبات می‌باشد و به صفت قلبی خاص (آسودگی خاطر، ثبات و طمأنینه) گفته می‌شود (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۹۸). در برخی موارد تعریف آرامش با بیان حالات اضداد آن، از جمله ترس، هیجان، اضطراب و... مطرح می‌شود. از این رو، می‌توان گفت آرامش نوعی آسایش، آرام گرفتن، آسودگی و راضی شدن جسمانی، عاطفی و ذهنی است (کیانی، ۱۳۸۶، ص ۲۰۸) و به تعبیر دیگر وضعیتی است که در آن اضطراب، نگرانی، خشم، درد و مانند آن نیست (اشرف صادقی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۵۴۵). برخی نیز آرامش را به مصادیق آن تعریف کرده‌اند؛ یعنی آرامیدن، وقار و سنگینی، فراغت و آسایش، صلح و آشتی، ایمنی و امنیت، خواب اندک و سبک (معین، ۱۳۷۱، ذیل کلمه آرامش).

## ۲. ضرورت آرامش

آرامش خواسته تمام انسان‌ها با هر عقیده و گرایشی است که محدود به نوع خاصی از جهان‌بینی نمی‌باشد. با درک این درجه از

## ۳. تعابیر قرآنی آرامش

خداوند در قرآن با تعابیر زیبایی موضوع آرامش را مطرح کرده است. قرآن برای معنای آرامش از تعابیر بلندی مانند اطمینان، تثبیت فؤاد، ثبات، ربط قلب، سکن، سکینه، لاجوف علیهم و لا هم یخزنون استفاده کرده است (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۱۵). در اینجا به بخشی از این تعابیر اشاره می‌کنیم.

## ۳-۱. اطمینان قلب

در آیه ۲۸ سوره «رعد» خداوند می‌فرماید: «الَّذِينَ آمَنُوا وَ تَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ»؛ آنها کسانی هستند که ایمان آورده‌اند، و دل‌هایشان به یاد خدا مطمئن (و آرام) است؛ آگاه باشید، تنها با یاد خدا دل‌ها آرامش می‌یابد. علامه طباطبائی در *المیزان* در این باره می‌نویسد: اطمینان به معنای سکون و آرامش است، و اطمینان به چیزی به این است که آدمی با آن دلگرم و خاطر جمع شود (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۱، ص ۳۵۳).

### ۳-۲. تثبیت فؤاد

چنان بصیرتی به حق پیدا کنند که روحشان آرامش یابد و این نعمت مخصوص مؤمنین است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۱۶۹). همان طور که می‌بینیم طبرسی سکینه را حاوی معنای آرامش می‌داند.

خداوند در آیه ۱۲۰ سوره «هود» خطاب به رسولش می‌فرماید: «وَكُلًّا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ»؛ ما از هریک از سرگذشت‌های انبیا برای تو بازگو کردیم، تا به وسیله آن، قلبت را آرامش بخشیم. در این آیه می‌فهماند که نقل داستان‌ها قلب او را آرامش و سکون می‌بخشد، و ریشه نگرانی و اضطراب را از دل او برمی‌کند (همان، ص ۷۰).

### ۴. اقسام آرامش

به نظر می‌رسد براساس عوامل و موانع آرامش، می‌توان آن را به چهار قسم تقسیم کرد:

### ۳-۳. ربط قلب

#### ۴-۱. آرامش اعتقادی

قسم اول از آرامش، آرامش اعتقادی است. توضیح اینکه، گاهی اوقات در انسان باور و اعتقادی شکل گرفته است؛ ولی هنوز نسبت به آن شک و تردید دارد. علت این شک و تردید می‌تواند به این دلیل باشد که این باور نظری با تجربه و آزمایش تثبیت نشده است. قرآن نیز در برخی آیات خود به این مطلب پرداخته است. برای مثال می‌توان تقاضای ابراهیم<sup>ع</sup> از خداوند برای مشاهده نمونه‌ای از رستخیز را بیان کرد. خداوند این داستان را این گونه بیان می‌کند: «وَ إِذْ قَالَ اِبْرٰهٖمُ رَبِّ اَرِنٖ كَيْفَ تَحْيِى الْمَوْتٰى قَالَ اَوَلَمْ تُؤْمِنُ قَالَ بَلٰى و لٰكِن لِّیَطْمَئِنُّ قَلْبِی...» (بقره: ۲۰۶)؛ و (به خاطر بیابور) هنگامی را که ابراهیم گفت: خدایا! به من نشان بده چگونه مردگان را زنده می‌کنی؟ فرمود: مگر ایمان نیاورده‌ای؟! عرض کرد: آری، ولی می‌خواهم قلبم آرامش یابد. ابراهیم<sup>ع</sup> به این وعده الهی، باور و اعتقاد کامل و محکم داشت؛ اما ذهن انسان به‌طور طبیعی پرسش‌هایی را در مورد باورهای غیرمحسوس مطرح می‌کند که می‌تواند آرامش اعتقادی انسان را سلب کند. از این رو، ابراهیم<sup>ع</sup> برای رهایی از این حالت این درخواست را از خداوند انجام داد.

خداوند در ماجرای حضرت موسی و مادرش می‌فرماید: «وَ اصْبَحَ فُؤَادُ اُمِّ مُوسٰى فَارِغًا اِنَّ كَادَتْ لَتُبْدِى بِهٖ لَوْ لَا اَنْ رَّبَطْنَا عَلٰى قَلْبِهَا لِتَكُوْنَ مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ» (قصص: ۱۰)؛ در نتیجه قلب مادر موسی مطمئن و فارغ از اندوه گشت، که اگر فارغ نمی‌شد نزدیک بود آن (حادثه پنهانی) را فاش کند. این ما بودیم که قلبش را به جایی محکم بستیم تا از مؤمنین باشد. علامه طباطبائی ذیل این آیه می‌نویسد: کلمه «ربطنا» از ماده «ربط» است، و ربط بر هر چیز، بستن آن است، و در آیه شریفه کنایه از اطمینان دادن به قلب مادر موسی<sup>ع</sup> است. و مراد از فراغت قلب مادر موسی این است که دلش از ترس و اندوه خالی شد، و لازمه این فراغت قلب این است که دیگر خیال‌های پریشان و خاطرات وحشت‌زا در دلش خطور نکند، و دلش را مضطرب نکند و دچار جزع نگردد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۱۲).

### ۳-۴. سکن

خداوند هنگامی که می‌خواهد روز و شب را به عنوان یک آرامش‌دهنده بیان کند، از آن با «سکنوا» و «لتسکنوا» تعبیر می‌کند: «فَالِیْقُ الْاِصْبٰحُ وَ جَعَلَ اللَّیْلُ سَكَنًا...» (انعام: ۹۶)؛ او شکافنده صبح است؛ و شب را مایه آرامش قرار داد. «وَ مِنْ رَحْمَتِهٖ جَعَلَ لَكُمْ اللَّیْلَ وَ النَّهَارَ لِتَسْكُنُوْا فِیْهٖ» (قصص: ۷۹)؛ و از رحمت اوست که برای شما شب و روز قرار داد تا هم در آن آرامش داشته باشید.

#### ۴-۲. آرامش روانی

قسم دوم از آرامش، آرامش روانی است. برای مشخص شدن «آرامش روانی»، برای نمونه سه تعریف معروف «آرامش روانی» را در ذیل بیان می‌کنیم. کارل منیجر (Carl Meninger) آرامش روانی را سازش فرد با جهان اطرافش، به حداکثر امکان می‌داند؛ به‌گونه‌ای که باعث شادی و برداشت مفید و مؤثر شود. واتسون (Watson) سازگاری با محیط و رفع نیازهای اصلی و ضروری او را بیان می‌کند. کینزبرگ (Kinsberg) تسلط و مهارت در ارتباط

### ۳-۵. سکینه

قرآن در سوره «فتح» در مورد موهبتی الهی به مؤمنان این‌گونه می‌فرماید: «هُوَ الَّذِیْ اَنْزَلَ السَّكِیْنَةَ فِیْ قُلُوْبِ الْمُؤْمِنِیْنَ...»؛ اوست که آرامش را بر دل‌های مؤمنان القا کرد. طبرسی در مجمع‌البیان می‌نویسد: این سکینه عبارت است از آنکه خداوند درباره آنان لطفی کند و در اثر آن،

رشد و سیر طبیعی زندگی است که با تأمین نیازهای مختلف مخصوصاً نیازهای روانی حاصل می‌شود (شولتر، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۶۶).

### ۵-۳. امید به زندگی

امید، باعث شادابی و نشاط و پیروزی در زندگی انسان می‌شود. چون امید حالت انتظار به بهره‌مندی انسان از نعمت‌ها را در او ایجاد می‌کند و با ایجاد احساس خوشایندی در دل او، باعث تلاش و حرکتش می‌شود. امید از مهم‌ترین محرک‌های مؤثر بر روان انسان است که باعث تأمین نیروی فردی برای مواجهه با شرایط گوناگون می‌شود (ویلیام لاندین، بی‌تا، ص ۱۹۸).

### ۵-۴. عدم افسردگی و ناراحتی شدید

افسردگی نوعی واکنش انفعالی نامطلوب روحی و عصبی است که در آن، فرد دچار محرومیت و ناکامی می‌شود. این اختلال روحی دارای درجاتی است که هر انسانی در مقاطع خاص زندگی خود با آن مواجه می‌گردد (یونگ، ۱۳۷۶، ص ۱۸۳)؛ زیرا حوادث ناگوار زندگی و بحران‌ها بخش جدایی‌ناپذیر زندگی دنیوی است. در اینجا منظور از نداشتن افسردگی و نگرانی بدین معناست که فرد با وجود نگرانی‌های پیش‌آمده بدون اختلال جدی به فعالیت‌ها ادامه می‌دهد و از تلاش و خلاقیت باز نمی‌ماند.

### ۵-۵. قدرت تصمیم‌گیری مناسب در شرایط بحرانی

اغلب در شرایط اضطرار و بحرانی سیستم تصمیم‌گیری انسان مختل می‌شود و اگر شخص آرامش روانی نداشته باشد، دچار تصمیم‌گیری غلطی می‌شود. بنابراین یکی از شاخص‌های وجود آرامش در انسان، تصمیم‌گیری درست و مناسب به دور از تنش و عجله و با در نظر گرفتن جوانب قضیه می‌باشد (اکبرنژاد و مهمدی، ۱۳۹۳، ص ۱۰۶).

### ۵-۵-۱. آرامش قلبی (اطمینان قلبی)

قسم سوم از آرامش، آرامش قلبی است. در اینکه منظور از «آرامش قلبی» چیست، باید ابتدا تعابیر قرآن را در مورد قلب، مورد بررسی قرار دهیم. قرآن مشاهده حقیقی را به قلب نسبت می‌دهد و مشاهده ظاهری را به چشم و می‌فرماید: «فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا... فَأَنبَأَهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ...» (حج: ۴۶)؛ تا

صحيح با محیط، به‌ویژه در سه فضای عشق و کار و تفریح را تعریف آرامش روانی می‌داند (احمدوند، ۱۳۸۲، ص ۳).

با توجه به تعریف روان‌شناسی از انسان (حیوان فیزیولوژیک) (ر.ک: باربور، ۱۳۷۹، ص ۹۹) و محیط (براساس اصالت تجربه، حس و ماده) (ر.ک: جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۲، ص ۹۰)، روشن است که تعریف منیجر بُعد روحی انسان را در نظر ندارد؛ در تعریف واتسون به نیازهای اصلی و ضروری انسان توجه شده است. اگرچه در تعریف واتسون به نیازهای اصلی و ضروری انسان توجه شده است؛ اما براساس تعریف انسان، به حیوان فیزیولوژیک در روان‌شناسی، منظور از این نیازها، صرفاً نیازهای غریزی و حیوانی خواهد بود. تعریف کینزبرگ نیز تابع «محیط» است، که براساس نگاه مادی رقم می‌خورد. اگر انسان را «حیوان فیزیولوژیک» تعریف کنیم، آن‌گاه عشق، کار و تفریح نیز در چارچوب غرایز، تعریف خواهد شد و محیط نیز منحصر به همین حیات دنیایی و مادی خواهد بود (ویس کرمی و مؤدب، ۱۳۸۹، ص ۱۸۴). «آرامش روانی» به معنای سازش حداکثری انسان با محیط مادی اطراف است که در سایه ارضای غرایز و تعامل میان اعصاب و هورمون‌ها به دست می‌آید. براین اساس این آرامش ممکن است صادق یا کاذب باشد. یعنی گاهی بر اثر نبود علم کافی نسبت به عوامل خطر، ممکن است سیستم اعصاب و هورمون‌ها در حال تعادل باشند؛ ولی واقعیت برخلاف آرامش باشد.

### ۵. شاخصه‌های آرامش روانی

در علم روان‌شناسی برای ارزیابی آرامش روانی، شاخصه‌هایی را بیان کرده‌اند که عبارت است از:

#### ۵-۱. احساس امنیت روانی

در سایه امنیت‌خاطر است که انسان با آرامش خاطر به فعالیت می‌پردازد و رفتاری منطقی دارد. احساس امنیت روانی از برجسته‌ترین شاخصه‌های آرامش روانی است، که خمیرمایه امید، پویایی و تلاش همیشگی و بستر ساز رویش خلاقیت‌ها و نوآوری‌های ذهنی می‌باشد (افروز، ۱۳۷۷، ص ۳). شاید بتوان گفت احساس امنیت روحی زیربنای آرامش روانی است (صادقیان، ۱۳۸۷، ص ۷۶).

#### ۵-۲. احساس رضایت و شادی

شادی، حاصل احساس سعادت‌مندی است و سعادت‌مندی، حاصل احساس

وجود در برابر او تسلیم است و دیگر در پی برهان و استدلال و معجزه برای آرامش اعتقادی خود نیست (سیدقطب، ۱۳۶۲، ص ۲۶۱). حاصل اینکه «اطمینان قلبی» در سایه توجه قلب به عالم غیب و عنایت الهی به دست می‌آید و حقیقت آن در بهشت نصیب مؤمنان می‌شود و البته در دنیا مراتبی گوناگون از آن برای انسان حاصل می‌شود.

#### ۶. فرق بین آرامش روانی و آرامش قلبی

اطمینان قلبی و آرامش روانی برآمده از دو فرهنگ کاملاً متباین‌اند؛ لذا متفاوت هستند. اطمینان قلبی را نمی‌توان با سنجش‌های تجربی مورد بررسی قرار داد؛ اما آرامش روانی را تا حدودی می‌توان با آزمایش‌های روان‌شناسی اندازه‌گیری کرد. در روان‌شناسی با توجه به تعریف انسان - به‌عنوان حیوان فیزیولوژیک - آرامش روانی و لذت مادی یک هدف غایی شمرده می‌شود و برای کسب آن از هیچ راهی فروگذار نمی‌شود و انواع عرفان‌های کاذب و مواد آرامش‌بخش و حتی مواد مخدر در این راه امری موجه است. اما در قرآن هدف غایی، اطمینان قلبی در سایه عنایت و قرب الهی است (ویس کرمی و مؤدب، ۱۳۸۹، ص ۱۸۹-۱۹۱). همیشه آرامش روانی همراه با آرامش قلبی نیست؛ ولی هرچا آرامش قلبی باشد، آرامش روانی هم وجود دارد. آرامش قلبی فقط با یاد خداوند حاصل می‌شود و مربوط به روح انسان است ولی آرامش روانی حاصل اعصاب جسمی است (ویس کرمی، ۱۳۹۶).

#### ۶-۱. آرامش طبیعی

قسم چهارم از آرامش، آرامش طبیعی است. برخی از پدیده‌ها در جهان از طبیعتی آرام‌بخش برخوردارند که باعث آرامش در انسان می‌شود. قرآن کریم در مورد «شب و روز» می‌فرماید: «وَمِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا» (قصص: ۷۹)؛ و از رحمت اوست که برای شما شب و روز قرار داد تا هم در آن آرامش داشته باشید. خداوند آرامش‌بخش دیگر را «خواب» بیان می‌کند و می‌فرماید: «وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النَّوْمَ سُبَاتًا...» (فرقان: ۴۸)؛ او کسی است که... خواب را مایه آرامش شما قرار داد... .

از جمله موارد دیگر، همسران هستند. قرآن می‌فرماید: «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا...» (اعراف: ۱۸۹)؛ او خدایی است که (همه) شما را از یک فرد آفرید؛ و همسرش را نیز از جنس او قرار داد، تا در کنار او بیاساید...؛ «وَمِنْ

دل‌هایی داشته باشند که حقیقت را با آن درک کنند؛ ... چراکه چشم‌های ظاهر ناپیدا نمی‌شود؛ بلکه دل‌هایی که در سینه‌هاست کور می‌شود. در این آیه کور حقیقی را کسی می‌داند که از مشاهدۀ حقایق غیبی ناتوان باشد (بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۹۱۴). در آیات دیگر، قرآن فهم عمیق را به قلب نسبت می‌دهد (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۹، ص ۳۰۵): «وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ...» (انعام: ۲۵)؛ بر دل‌های آنان پرده‌ها افکنده‌ایم تا آن را نفهمند... . با توجه به آیات فوق، قلب در فرهنگ قرآنی مرکز ارتباط انسان با عالم غیب بیان شده است. از طرفی چون انسان نفخه‌ای از روح خداست «نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر: ۲۹)؛ در او از روح خود دمیدم. لذا با رسیدن به خداوند، به اطمینان قلبی می‌رسد: «أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (رعد: ۲۸)؛ آگاه باشید که با یاد خداوند دل‌ها آرام می‌گیرد. این نوع آرامش به تعبیر علامه طباطبائی، از حالات انسان حکیم، صاحب اراده و از نتایج ایمان است و تازمانی موجود است که خواسته‌های نفسانی در آن خللی ایجاد نکند (طباطبائی، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۴۸۳). به عبارتی، از آنجاکه انسان فطرتاً موجودی کمال‌طلب است، از این‌رو، دائماً برای رسیدن به کمال وجودی مطلوب در حال حرکت است. این حرکت تا زمان رسیدن به خداوند که جامع همه کمالات وجودی است، همواره دربردارنده نگرانی و اضطراب است. قرآن نیز بیان می‌کند که اوج اطمینان قلبی در جوار رحمت الهی و لقای پروردگار حاصل می‌شود (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۴۷۷): «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً» (فجر: ۲۷-۳۰)؛ تو ای روح آرام‌یافته، به سوی پروردگارت بازگرد، درحالی که هم تو از او خشنودی و هم او از تو خشنود است. در نگاه برخی مفسران، این نوع آرامش می‌تواند در آرامش اعتقادی اثرگذار باشد. آیات ۲۷ و ۲۸ سوره «رعد» نیز بر این مطلب صحه می‌گذارد: «وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ لَا أُنزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنْ اللَّهُ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنَابِ، الَّذِينَ آمَنُوا وَ تَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ»؛ و کسانی که کافر شدند می‌گویند: چرا آیه (و معجزه)‌ای از پروردگارش بر او نازل نشده است؟! بگو: خداوند هر کس را بخواهد گمراه و هر کس را که بازگردد، به سوی خودش هدایت می‌کند! (کمبودی در معجزه‌ها نیست؛ لجاجت آنها مانع است! آنها کسانی هستند که ایمان آورده‌اند، و دل‌هایشان به یاد خدا مطمئن (و آرام) است؛ آگاه باشید که دل‌ها تنها با یاد خدا آرامش می‌یابد. کسی که به خداوند ایمان آورده است، با تمام

آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا» (روم: ۲۲)؛ و از نشانه‌های او اینکه همسرانی از جنس خودتان برای شما آفرید تا در کنار آنان آرامش یابید.

از دیگر مصداق آرامش‌دهنده طبیعی، «خانه» است. قرآن می‌فرماید: «وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا...» (نحل: ۸۰)؛ و خدا برای شما از خانه‌هایتان محل سکونت (و آرامش) قرار داد. البته نکته قابل توجه این است لزوماً اینچنین نیست که هر خانه و همسری چنین باشد، بلکه همه آنها وابسته به سلوکی مؤمنانه است، تا خانه و همسر و خواب او مایه آرامش باشد.

### ۷. آرامش در معنویت اسلامی

آموزه‌های اسلام به سه بخش اعتقادات، فقه و اخلاق تقسیم می‌شود. در اعتقادات ما با مباحثی چون خداشناسی، فرجام‌شناسی و راهنماشناسی مواجه هستیم.

در مبحث خداشناسی کانون توجهات همواره به سوی خداوند است. از این رو، از مسلمات دین اسلام «لا بذكر الله تطمئن القلوب» (رعد: ۱۱) (آگاه باشید تنها با یاد خدا دل‌ها آرامش می‌یابد) می‌باشد. از نظر روان‌شناسی سخن گفتن و نوشتن، باعث شناخت می‌شود و ناآرامی را که به واسطه عدم شناخت حاصل شده از بین می‌برد. به عبارت دیگر، آرامشی که به واسطه عدم دستیابی به نیازها، زائل شده، از طریق دعا کردن و به زبان آوردن آنها و درخواست راه‌حل از خداوند متعال، به دست می‌آورد. همه روان‌شناسان معتقدند که بهترین راه سبک کردن آلام و رنج‌ها گفتن آنها به دیگران است. انسان بر اثر نیایش احساس می‌کند تنها نیست. دعا نخستین گام به سوی عمل است (کارنگی، ۱۳۴۸، ص ۱۹۳). روایات نیز مؤید این مطلب است که تا دل آدمی به «حق» نرسد، قرار و آرامش نمی‌گیرد. در این باره امام صادق علیه السلام چنین می‌فرماید: «إِنَّ الْقَلْبَ يَتَجَلَّجُ فِي الْجَوْفِ يَطْلُبُ الْحَقَّ فَإِذَا أَصَابَهُ إِطْمَآنٌ وَ قَرٌّ» (طبرسی، ۱۳۷۲، ص ۲۵۵)؛ همانا دل در درون آدمی جولان می‌دهد و به دنبال حق می‌گردد و چون به آن رسید، آرام و قرار می‌گیرد.

در بحث راه و راهنماشناسی، یکی از عوامل نگرانی و اضطراب، عدم شناخت صحیح راه، و نبود راهنمای صادق در مسیر زندگی می‌باشد. اسلام با تأکید بر وحی به‌عنوان یک راه فراعادی، قرآن را وسیله‌ای برای هدایت مؤمنان معرفی می‌کند و می‌فرماید: «ذَلِكَ

الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ» (بقره: ۲)؛ این است کتابی که در [حقانیت] آن هیچ تردیدی نیست [و] مایه هدایت تقواییان است. «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ» (اسراء: ۹)؛ این قرآن، به راهی که استوارترین راه‌هاست، هدایت می‌کند. خداوند متعال بیان می‌دارد: «... وَ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَيِّبًا لِّكُلِّ شَيْءٍ...» (نحل: ۹۸)؛ و ما این کتاب را بر تو نازل کردیم که بیانگر همه چیز است. علامه طباطبائی در ذیل این آیه می‌فرماید: قرآن کتابی است که هر آنچه را که مربوط به امر هدایت باشد، بیان کرده است (طباطبائی، بی‌تا، ج ۱۲، ص ۳۲۵). هر چیزی که بشر در پیمایش راه سعادت و خوشبختی، از اعتقاد و عمل به آن نیازمند است (طباطبائی، ۱۳۶۱، ص ۲۳). از سوی دیگر، خداوند متعال راهنمایی صادق را برای هدایت بشر معرفی می‌کند و می‌فرماید ما برای هر قومی هدایت‌گری فرستادیم: «... لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ» (رعد: ۷)؛ ... برای هر قومی هدایت‌گری فرستادی. و می‌فرماید: «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا» (نحل: ۳۶)؛ ما در هر امتی رسولی برانگیختیم که خدای یکتا را پرستید؛ و از طاغوت اجتناب کنید! حاصل آنکه، انسان با اتصال به آموزه‌های وحی و راه فراعادی شناخت و راهنمایی صادق، به سمت منبع آرامش روانی هدایت می‌شود.

در بحث فرجام‌شناسی، براهینی برای اثبات اصل معاد و متعلقات آن مطرح می‌شود؛ مانند برهان حرکت (هدفداری جهان سیال طبیعت)، برهان حکمت (از خداوند حکیم کار عبث صادر نمی‌شود)، برهان رحمت (پروردگار رحیم کمال هر موجودی را به او عطا می‌کند)، برهان حقیقت (پروردگار که حق محض است هرگونه باطل را از بین می‌برد)، برهان عدالت (پروردگار به هر کاری پاداش یا کیفر می‌دهد)، تجرد روح انسان (حقیقت انسان هرگز از بین نمی‌رود و نابود نمی‌شود)، و اشتیاق به زندگی جاوید (در نهاد انسان محبت زندگی جاودانه نهفته است) (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۲۸۱). با کمی تأمل، متوجه می‌شویم که همه این براهین به‌عنوان یکی از بزرگ‌ترین منابع تولید آرامش روانی برای هر انسانی در برابر اضطراب حاصل از معمای معاد و متعلقاتش است.

بخش دوم از آموزه‌های دینی، آموزه‌های فقهی است. معنویت دینی دارای شاخص‌های متعددی است که از جمله آنها عبودیت و تکلیف محوری و شریعت‌گرایی است (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۷۸). اصل در معنویت دینی، قرب الهی است و این امر در سایه بندگی و شناخت خدا و التزام اوامر و

داشت (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۳۵۴). در روایتی دیگر از امام سجاد<sup>ع</sup> وارد است که انسان‌های باکرامت، اصلاً دنیا و امور مادی، که عاملی برای ناآرامی است، برایشان بی‌ارزش می‌شود: «مَنْ كَرُمَتْ عَلَيْهِ نَفْسُهُ هَانَتْ عَلَيْهِ الدُّنْيَا» (ابن شعبه حرانی، ۱۳۸۰، ص ۲۷۸)؛ هرکس برای خودش ارزش قائل باشد، دنیا نزد او خوار می‌شود. نمونه دیگر، توصیه‌های اخلاقی اسلام نسبت به «حسد» است. امیرمؤمنان علی<sup>ع</sup> می‌فرماید: «مَنْ كَثُرَ حَسَدُهُ طَالَ كَمَدُهُ» (تمیمی آمدی، ۱۳۹۵، ج ۱۷۷۴)؛ کسی که حسدش زیاد باشد، اندوهش طولانی است. حسود به جای آنکه انرژی و توان خود را در راه رشد و تعالی به کار گیرد، آن را در حسرت، تأسف و خودآزاری به کار می‌برد و همیشه به آنچه دیگران دارند، فکر می‌کند و هیچ‌گاه احساس آرامش ندارد.

## ۸. عوامل و موانع آرامش در معنویت اسلامی

در اینجا برای کوتاهی در سخن صرفاً به چند نمونه اکتفا کرده، هرچند موارد بیشتر از تعداد هستند.

### ۸-۱ ایمان

در آیه ۴ سوره «فتح» خداوند متعال بیان می‌کند که هر قلبی قابلیت دریافت موهبت آرامش را ندارد. این قلوب مؤمنان هستند که محلی برای نزول سکینه و آرامش می‌باشد: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ...»؛ او کسی است که آرامش را در دل‌های مؤمنان نازل کرد... و آیه ایمان از ریشه «امن» به معنای تصدیق کردن کسی به واسطه اطمینان از صحت آن؛ از بین رفتن ترس و اضطراب و وحشت، از دیگر معانی کاربردی آن است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۲۳-۲۲۷). چون مؤمن اعتقاد خود را از شک و ریب و اضطراب ایمن می‌دارد، از این رو، به آن ایمان می‌گویند (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۵۶). امام صادق<sup>ع</sup> فرمود: «مَا مِنْ مُؤْمِنٍ إِلَّا وَقَدْ جَلَّ اللَّهُ لَهُ مِنْ إِيْمَانِهِ أَنْسَا يَسْكُنُ إِلَيْهِ، حَتَّىٰ لَوْ كَانَ عَلَىٰ قَلْبِهِ جَبَلٌ لَمْ يَسْتَوْحِشْ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۰، ص ۱۱۱)؛ هیچ مؤمنی نیست، مگر اینکه خدا ایمان او را انیس و همنشین برای او قرار داده که با آن به آرامش می‌رسد، به طوری که اگر در قله هم تنها باشد وحشتی ندارد. به عبارتی، اعتقاد به صفات خداوند از قبیل علم، قدرت، رحمانیت و مالکیت باعث می‌شود انسان بداند که خداوند عالم به

نواهی دین حاصل می‌شود (موسوی خمینی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۳۰۷). شریعت که همان برنامه زندگی در دنیا است، باعث سعادت اخروی، آرامش همه انسان‌ها در حوزه فردی، خانوادگی و اجتماعی است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۳۶۰). در معنویت دینی، فرد مؤمن با انجام تکالیف شرعی و اصلاح نیت خود به تدریج معنویت خویش را رشد داده و به درجات عالی می‌رساند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۱۴۳). در نتیجه، بندگی و اطاعت در غالب عبادات در پرتو آموزه‌های فقهی، با ایجاد تمرکز و تقویت اراده در انسان و توجه دادن انسان به عالم بالا و تعالی پیدا کردن روح انسان به سمت خدا باعث آرامش در انسان می‌شود (فقیهی، ۱۳۸۹، ص ۱۴۱).

بخش سوم از آموزه‌های دینی، اخلاق است که در جهت شناخت فضائل و رذائل می‌باشد. مباحث اخلاقی در اسلام، جایگاه ویژه‌ای دارد. در حدیث مشهوری از پیامبر اکرم<sup>ص</sup> نقل شده که فرمود: «بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۸۳، ص ۳۷۳)؛ من برای تکمیل فضائل اخلاقی مبعوث شده‌ام. آرامش حقیقی و همیشگی انسان، در سایه سلامت و آرامش روح است و روحی که بیمار بوده و دارای رذائل اخلاقی است؛ نه - در حقیقت - سالم است و نه از آرامش واقعی و همیشگی برخوردار است؛ اگرچه همه امکانات دنیا را در اختیار داشته باشد؛ و بالعکس روحی که این صفات ناپسند را ندارد، در همه حال آرام و راحت است. قرآن کریم نیز می‌فرماید: «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّيْهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّيْهَا» (شمس: ۹ و ۱۰)؛ هرکس نفس خود را پاک و تزکیه کرد، رستگار شد؛ و آنکس که نفس خویش را با معصیت و گناه آلوده ساخت، نومید و محروم گشت. یا امیرمؤمنان علی<sup>ع</sup> می‌فرماید: «آنکه در خود احساس کرامت و بزرگواری بکند، مخالفت با شهوات حیوانی برای او آسان است» (نهج البلاغه، ۱۳۸۳، حکمت ۴۴۱). توضیح اینکه، افراد دارای کرامت نفس، نه تنها شهوت جنسی نزد آنان بی‌ارزش است؛ بلکه انواع شهوات در نظرشان بی‌اهمیت می‌شود. قرآن کریم نیز می‌فرماید: «وَاللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مِيلًا عَظِيمًا» (نساء: ۲۷)؛ خدا می‌خواهد شما را ببخشد (و از آلودگی پاک نماید)؛ اما آنها که پیرو شهوات هستند، می‌خواهند شما بکلی منحرف شوید. این آیه بیانگر این مطلب است که این آزادی‌های بی‌قید و شرط سرایی بیش نیست و نتیجه آن انحراف عظیم از خوشبختی و تکامل انسانی و گرفتار شدن به بی‌راهی است که حاصلی جز، ناراحتی‌های روانی و ناآرامی نخواهد

انفعالات جهان و نیز پندار و گفتار و کردار انسان‌ها و خود می‌باشد. خوش‌بینی، مثبت‌نگری یا به تعبیر روایات اسلامی حسن ظن نام دارد (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۱۳۴). خوش‌بینی برخلاف ساده‌لوحی است؛ یعنی ما نگاه عمیق و زیبا به اتفاق‌ها و رفتار خود و دیگران داشته باشیم (ولی‌زاده، ۱۳۸۱، ص ۱۷۵). وقتی انسان چنین نگاه زیبایی به خالق عالم داشته باشد که قرآن می‌فرماید: «الذی احسن کل شی خلقه» (سجده: ۷)؛ او کسی که هر آنچه را که خلق کرد، زیبا آفرید. این نگاه، خود زمینه‌ساز آرامش روحی می‌شود. امیرمؤمنان علی علیه السلام می‌فرماید: «حسن ظن باعث آرامش قلب و سلامت بدن می‌شود» (تمیمی آمدی، ۱۳۹۵، ص ۶۵). امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «بهره‌ای از حسن ظن داشته باش تا قلبت آرام گیرد و کارت آسان شود» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۸، ص ۲۰۹). اگر انسان بتواند یقین کند که تمام امور محقق در عالم، محصول تدبیر حکیمانه الهی است؛ دیگر به راحتی می‌تواند با مشکلات و حوادث ناگوار مقابله کند و نگرانی بر او مسلط نشود؛ بلکه به نردبانی برای تکامل او تبدیل می‌گردد. کسی که حسن ظن دارد، به تبع آن افکارش از آلودگی مبرا است. وقتی افکار انسان پاک باشد، قلب انسان نیز مشغول نخواهد بود، در نتیجه آرامش برای انسان حاصل می‌شود.

## ۸-۵ توبه

بازگشت از گناه، وسیله نزدیک شدن و دوستی با خدا و راهی به دنیای پاکی و رهایی از فشار وجدان است (شفیعی مازندرانی، ۱۳۸۴، ص ۱۴۷). در واقع بنده با توبه حس ناامیدی و جدایی از درگاه خداوند را از بین می‌برد. خداوند متعال در قرآن می‌فرماید: «قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ» (زمر: ۵۳)؛ بگو: ای بندگان من که بر خود اسراف و ستم کرده‌اید! از رحمت خداوند نومید نشوید که خدا همه گناهان را می‌آمرزد. کسی که به واسطه گناه از خداوند متعال دور شده است، در واقع از منبع اصلی آرامش فاصله گرفته است؛ توبه یعنی بازگشت به این منبع آرامش.

## ۹. آرامش در معنویت‌های سکولار

جنبش‌های نوپدید دینی و جریان‌های معنویت‌گرا، بیانگر این واقعیت هستند که معنویت‌گرایی در دوران معاصر در حال پیشرفت و تحول و تولدی جدید می‌باشد. سیره این‌گونه جریان‌ها براساس مخالفت یا

نیازها و مشکلاتش می‌باشد و قادر به رفع کردن آنهاست و از طرفی رحمت و وسعت او شامل همه می‌شود. نتیجه این ایمان، قطعاً کسب آرامش در تمام شرایط زندگی خواهد بود (محمدپور، ۱۳۹۴، ص ۱۲).

## ۸-۲ ذکر و یاد خدا

«ذکر» به معنای یادآوری به وسیله دل یا زبان است، ذکر در برابر غفلت و گاه در برابر نسیان به کار می‌رود (راغب اصفهانی، ۱۴۲۹، ص ۳۲۸). مسلم است که ذکر خدا فقط به یادآوری زبانی او نیست؛ بلکه هدف، توجه کردن به ذات پاک خداوند با تمام قلب و جان است (طباطبائی، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۴۸۷). قرآن در سوره «رعد» می‌فرماید: «أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (رعد: ۲۸)؛ آگاه باشید، تنها با یاد خدا دل‌ها آرامش می‌یابد. در مقابل، قرآن کریم نتیجه اعراض از ذکر خداوند را این‌گونه بیان می‌کند: «وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا» (طه: ۱۲۴)؛ و هر کس از یاد من روی گردان شود، زندگی (سخت و) تنگی خواهد داشت. علامه طباطبائی ذیل این آیه می‌نویسد: وقتی انسان ارتباطش را با خدا قطع می‌کند، دیگر در سختی و مشکلات زندگی، فقط به دنیا دلگرم می‌شود و آن را مطلوب یگانه خود می‌داند، در نتیجه همه کوشش خود را منحصر به اصلاح دنیای خود می‌کند و روز به روز به دنبال توسعه بیشتر آن است. حاصل اینکه او دائماً در میان آرزوهای برآورده نشده، و ترس و اضطراب از فراق آنچه برآورده شده به سر می‌برد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۳۱۵).

## ۸-۳ ازدواج

یکی از عوامل آرامش که قرآن به آن اشاره می‌کند ازدواج می‌باشد. قرآن می‌فرماید: «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا» (روم: ۲۱)؛ و از نشانه‌های او اینکه همسرانی از جنس خودتان برای شما آفرید تا در کنار آنان آرامش یابید. امام صادق علیه السلام در روایتی می‌فرماید: «انسان به سه چیز آرامش می‌یابد: همسر سازگار، فرزند نیکوکار و دوست صادق» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۸، ص ۲۳۱). در این روایت یکی عوامل آرامش، ازدواج بیان شده است.

## ۸-۴ حسن ظن

خوش‌بینی یکی از ویژگی‌های مثبت انسان است که باعث رشد و تکامل او می‌شود. خوش‌بینی، نیک‌انگاری درباره خداوند، فعل و



شادمانی تا حد بی‌خودشدن. بگذار تمام انرژی به شور و شیدایی مبدل شود و ناگهان خواهی دید که دیگر سرداری - انرژی گیر کرده در سرت، سراسر به جنبش درآمده، الگوها، تصاویر و حرکتی زیبا می‌آفریند. در این حال لحظه‌ای فرامی‌رسد که بدنت دیگر جسم و سفت و سخت نیست. انعطاف‌پذیر و جاری می‌شود... تو ذوب می‌شوی. باکائات درهم می‌آمیزی. مرزها در یکدیگر ادغام می‌شوند» (اوشو، ۱۳۸۲، ص ۴۷).

او در مورد کسب آرامش فراهم‌شده، می‌گوید: «شما تنش خود را به اوج رسانده‌اید. اکنون چیز بیشتری یافت نمی‌شود و نمی‌توانید جلوتر بروید. همه‌تان شما درگیر تنش شده‌اید. اکنون به نظاره آن نشینید. شما از راه پرتنش بودن خود، به آستانه نقطه پرش رسیده‌اید... چنانچه جلوتر روید امکانش هست که منفجر شوید و بمیرید. اکنون نیروی زندگی خود به خود آرام خواهد گرفت. آرام خواهد شد... هر اندام بدن، هر ماهیچه آن، هر عصبش می‌رود تا معصومانه و بی‌آنکه از سوی شما کوششی انجام گیرد به آرامش برسد. در ساختار جسمانی خود آرام شدن نقاط بسیاری را احساس کنید. همه تتنان مجموعه‌ای از نقاط آرام شدند» (اوشو، ۱۳۸۰، ص ۴۵).

### ۱.۱. آرامش در عرفان ساتیا سایی بابا

این عرفان متأثر از برخی فرامین و دستورات اسلامی و مسیحیت و ادیان بزرگ الهی است. به گونه‌ای که حذف آنها از عرفان سایی بابا باعث می‌شود این عرفان دیگر جذباتی نداشته باشد. از طرفی، به شدت تحت تأثیر مکاتب باستانی و کتب مقدس هندوستان است. در این عرفان دنیا هیچ ارزشی ندارد و معنویت در برابر دنیا و امور مادی قرار می‌گیرد. سایی بابا برای رسیدن به آرامش روانی عوامل گوناگونی بیان می‌کند که عبارت است از: رهایی از آرزو و نفرت، ترس از گناه، ایثار، مراقبه یعنی آموزش و تمرین معنوی (کوندرا، ۱۳۷۰، ص ۱۱۸-۱۷۹ و ۱۹۵-۲۰۵)؛ رهایی از وابستگی‌ها، دین و ایمان و عشق (سای بابا، ۱۳۸۲، ص ۴)؛ نیایش الهی، همنشینی با افراد شایسته و مدیتیشن که با ذهنی غرق در عشق باشد (سای بابا، ۱۳۸۳، ص ۴۲). معنویت در غالب آیین‌ها، مناسک مذهبی و... (همان، ص ۹۳)، اندیشیدن و سخن گفتن در مسیر فضیلت و پرهیزگاری (همان، ص ۹۹)، فروتنی و احترام. البته آرامش با خوشاوندان، ثروت، شهرت و مهارت حاصل نمی‌شود (همان، ص ۱۰۰)؛ یاد خدا (سای بابا، ۱۳۸۵، ص ۶۹) و خدمت به مردم (همان، ص ۷۹).

بی‌توجهی به ادیان بزرگ است. برخی از آنها مثل اُشو دین را به صراحت رد می‌کند؛ ولی برخی دیگر دین را به صراحت رد نمی‌کنند، بلکه می‌کوشند تا دین را مسکوت بگذارند و قائل به افیون بودن دین نیستند؛ بلکه می‌گویند: «شان دین بالاتر از آن است که در عرصه مسائل زندگی و اجتماعی نقش ایفا کند» (فعال، ۱۳۸۶، ص ۳۳۳). با وجود این منش، معنویت‌های سکولار در صورت نیاز و ضرورت، تعالیم ادیان بزرگ را در مسیر رشد و جذابیت خود مورد سرق‌ت قرار می‌دهند (کیانی، ۱۳۸۶، ص ۲۲۴-۲۲۵). معنویت‌های سکولار برای رسیدن به آرامش راه کارهایی را بیان می‌کنند که ما به برخی از آنها اشاره می‌کنیم.

### ۱.۰. آرامش در عرفان اوشو

بگوان شری راجیش (اوشو) یکی از معیارهای رسیدن به حقیقت و روشن‌بینی را آرامش روحی می‌داند. او دائماً در حال تشویق سالک به اعمال و کرداری مثل رسیدن به وجد و نشاط، شادی و لذت بردن، رقص و پایکوبی و سماع، شعر و آواز و دست‌فشانی، جشن و سرور، عشق و سکوت و موسیقی، خنده، سکس و مراقبه می‌باشد که گویی رسیدن به آنها هدف عرفان اوشو است. در عرفان اوشو به دو توصیه آخر یعنی سکس و مراقبه اهمیت بسیار داده شده است (همان، ص ۲۲۹). او برای رسیدن به آرامش می‌گوید: «بسیاری از آموزگاران دروغین روش وانهادگی، پیوسته به شاگردان خود می‌گویند «تنها آرام شو، کار نکن، تنها آرام شو». در این گونه موارد شما باید چه کنید؟ می‌توانید تنها دراز بکشید، اما چنین کاری وانهادگی نیست. همه آشوب درونتان سر جای خودش است و اینک نقش دیگری به آنها افزوده می‌شود - تنش آرام گرفتن... بنابراین کسی که می‌کوشد زندگی آسوده‌ای را بگذراند... شما می‌توانید تنها به خودتان بگویید آرام شو و سپس آرام خواهید شد... اگر نزد من آید. هرگز به شما نخواهم گفت: که تنها، آرام شو. نخست پرتنش باش. تا آنجا که می‌توانی، از همه رو، پرتنش. از همه رو پرتنش باش! آن‌گاه ناگهان احساس خواهی کرد که درونت وانهاده خواهد شد. هر کاری را که می‌توانی، کرده‌ای. اینک نیروی زندگی، ضد خودش را پدید خواهد آورد» (اوشو، ۱۳۸۰، ص ۴۴). اوشو قائل است که انجام اعمالی مثل جشن و پایکوبی، باعث به جریان افتادن انرژی بیشتری در انسان می‌شود که نتیجه‌اش از بین رفتن تدریجی مشکلات و ایجاد آرامش روحی است. «به همین دلیل من این قدر به شاد زیستن اصرار دارم.

## ۱۲. آرامش در عرفان کارلوس کاستاندا

این مسلک برگرفته از آداب و رسوم سرخ‌پوستی است. در این عرفان سالک شخصی جنگجو و مبارز است که با تحمل سختی‌های گوناگون اراده خویشتن را بخشیده و تحمل خود را در برابر گرفتاری‌ها بالا می‌برد. این یکی از راه‌های رسیدن به آرامش است. دون خوآن ماتوس شخص سرخ‌پوستی است که کارلوس کاستاندا متأثر از اوست. او در باب آرامش می‌گوید: «هیچ چیز نمی‌تواند روح سالک مبارز را به اندازه مبارزه جویی و سر و کار داشتن با مردم غیرقابل تحمل که در مواضع قدرت هستند، آبدیده کند. تنها تحت این شرایط سالک مبارز، هوشیاری و آرامشی را که برای تحمل بار سنگین مصائب و سختی‌های ناشناخته لازم دارد، کسب می‌کند» (کاستاندا، ۱۳۶۵ الف، ص ۲۹). کارلوس کاستاندا برای تأیید مطلب فوق، یکی از تجربیات خود را این‌گونه بیان می‌کند: «حرف‌هایش مرا در پریشانی شدید فرو برد. وی گویی اهمیتی به پریشانی من نمی‌داد. همچنان مرا آزار می‌داد. هرچه بیشتر حرف می‌زد، آزدگی افزون‌تر می‌شد. وقتی که آن قدر رنجیده‌خاطر شدم که ممکن بود بر سر زنش فریاد بزنم، مرا به حالت ابر آگاهی عمیق‌تری فرستاد. به پهلوی راستم بین استخوان لگن خاصره و قفسه سینه‌ام ضربه‌ای زد. این ضربه مرا به پرواز درآورد و به میان نوری تابناک فرستاد. به میان سرچشمه درخشان آرام‌ترین و دلپسندترین سعادت جاودانی. آن نور، پناهگاه و واحه‌ای در تاریکی اطرافم بود. با وجود این، نمی‌توانستم بفهمم چه عاملی آن را آن‌قدر زیبا کرده است... دم و بازدم خود را احساس می‌کردم که در آرامش و راحتی انجام می‌گرفت. چه احساس کمال باشکوهی. می‌دانستم که خداوند مرا دوست دارد. خداوند عشق و بخشش بود در آن نور غوطه‌ور شدم و احساس کردم طاهر و آزادم؛ پیوسته می‌گریستم» (همان، ص ۲۷۲).

در این عرفان یکی دیگر از عوامل آرامش «رؤیا دیدن» معرفی شده است. رؤیا دیدن نوعی مکاشفه عرفانی یا خارج ساختن روح از بدن است. کاستاندا می‌گوید: «در روزی برای اینکه مدتی اضطراب و پریشانی خود را کاهش دهم، پیشنهاد کردم غرق در رؤیا شویم. به محض اینکه پیشنهادم را مطرح کردم، آگاه شدم غم و رنجی که روزها به سراغم آمده بود به خواست من می‌تواند کاملاً عوض شود. بعد به وضوح مشکل خود و لاگوردا را دریافتم. ما بی‌اراده به ترس و سوءظن خود تمرکز کرده بودیم. گویی این تنها راه و چاره در دسترس

بود. درحالی که در تمام مدت بدون اینکه آگاهانه بدانیم این امکان را هم داشتیم که برعکس این حالت، دقت خود را عمداً به راز و رمز این شگفتی «رؤیا دیدن» متمرکز کنیم» (کاستاندا، ۱۳۶۵ ب، ص ۱۴۹).

## ۱۳. آرامش در عرفان کریشنامورتی

در این عرفان ذهن و فکر دخالتی در تولید آرامش ندارد. کریشنامورتی می‌گوید: «ما خیال می‌کنیم با توسل به حلقه‌ای از عقاید، با ساختن دیواری امنیتی و حفاظتی در درون خود، دیواری از عادات، باورها، می‌توانیم آرامش را به دست آوریم. ما تصور می‌کنیم که صلح یعنی دنبال کردن مشتی اصول، در پیش گرفتن گرایش‌های خاص، تخیلاتی ویژه و آرزوهای منحصر... ولی این وضعیت صلح و آرامش نیست. ذهن با تکرار کلمات و عبارات، با دنباله‌روی از کسی و یا با ذخیره و انبار کردن دانش، خود را کرخت می‌کند و چنین ذهنی در آرامش نیست؛ زیرا خودش در مرکز مزاحمت‌هاست... آرامش نتیجه و حاصل عقل هم نیست. همان‌طور که می‌بینید و چنانچه خوب نگاه کنید، کلیه مذاهب سازمان‌یافته، که در تعقیب و جست‌وجوی آرامش هستند، برای این منظور به ذهن متوسل می‌شوند. آرامش واقعی همان‌قدر خلاق و خالص است که جنگ همانقدر مخرب و ویرانگر» (مورتی، ۱۳۷۶، ص ۱۷۲). او معتقد است: «اگر صرفاً از طریق کسب امنیت مادی و چه غیرمادی، یا رعایت جزم‌ها، مناسک و مراسم و یا تکرار الفاظ خاص می‌خواهید به صلح و آرامش برسید، باید دست از خلاقیت و نوآوری در زندگی بردارید» (همان، ص ۱۴۷)؛ زیرا پیروی از این‌گونه مسالک ملزم به گوشه‌گیری و انزواگرایی است. کریشنا مورتی راه رسیدن به آرامش را شناخت انسان از زیبایی می‌داند و می‌گوید: «رأی تحقق آرامش و صلح درونی، انسان باید زیبایی را بشناسد. به همین خاطر است که ما می‌گوییم وقتی جوان هستی باید در اطراف خود فقط زیبایی داشته باشید. زیبایی ساختمان‌ها، تجهیزات مورد استفاده، ... با شناخت زیبایی است که ما می‌توانیم عشق را درک کنیم؛ زیرا درک زیبایی به معنای آرامش و سکون قلبی است» (همان، ص ۱۷۳).

## ۱۴. نقد آرامش معنویت‌های سکولار

نگاه عرفان‌های نوظهور برای تأمین آرامش، برپایه نگاه اومانستی و اتکا به خود و هوای نفس، و نه پیروی از شریعت؛ و عمدتاً با ترسیم

عالم بدون خدا و نادیده گرفتن وجود خداوند به عنوان هدف غایی است که در این مسیر، بعضاً دلائل مبهمی بر عدم وجود خدا بیان می‌کنند (واحد پژوهش‌های مدرسه علمیه حضرت خدیجه، ۱۳۹۵، ص ۳۰-۵۸). عرفان‌های نوظهور توجه به دنیا و لذت‌های افسارگسیخته مادی مانند سکس و... راه عاملی برای آرامش انسان معرفی می‌کنند (همان، ص ۸۱) که نتیجه‌ای برعکس دارد. اما در مقابل، اسلام با تأکید بر وجود خدا برپایه براهین عقلی، خدامحوری و اطاعت از خدا را در قالب انجام آموزه‌های شریعت، توصیه کرده و آنها را عاملی برای آرامش بیان می‌کند.

### ۱۵. نقد آرامش عرفان اثنو

در مورد نگاه اثنو به چگونگی کسب آرامش، از نظر اسلام اشکالات عدیده‌ای وارد است. اما آنچه در یک نقد کلی می‌توان بیان کرد این است که نگاه اثنو برای تأمین آرامش، یک نگاه صرفاً دنیا مدارانه است. اما برخی از تفکدهای جزئی بر این نگرش عبارت است از:  
- اسلام هیچ‌گاه نشستن، ساکن بودن و عدم فعالیت را راه‌حلی برای تأمین آرامش بیان نمی‌کند.

- از نظر اسلام شادی امری فطری است، بنابراین، شادی دنیوی و اخری همواره مورد تأیید اسلام است و هیچ‌گاه برای تأمین آرامش فردی، مخالف شادی و لذت بردن و... نیست. چیزی که اسلام با آن مخالف است شادی افراطی است که موجب بی‌توجهی به امور دیگر می‌شود. از این رو، این‌گونه شادی‌ها همانند عباداتی افراطی مورد پذیرش اسلام نمی‌باشند.

- اگر صرف لذت بردن و شادی مادی عامل آرامش روانی باشد، در این صورت باید انسان غربی سرشار از این آرامش باشد؛ درحالی‌که مشاهدات برخلاف این مطلب است.

- شادمانی و جشن و سروری که اثنو آن را بیان می‌کند، ادامه دانش منتهی به مرگ می‌شود؛ زیرا بیشتر شبیه پارتی‌های همراه با مواد مخدر است که منجر به مرگ و بیماری‌های روانی اشخاص می‌شود و فاقد هرگونه احساس آرامشی است.

- اوشو سکس را عاملی برای به افول بردن انرژی شخص می‌داند که منجر به آرامش می‌شود؛ درحالی‌که در سکس این‌گونه نیست؛ بلکه شخص را برای تجربه موارد بیشتر تحریک می‌کند که در نهایت نه تنها به آرامش نمی‌رسد، بلکه باعث سرآغاز شدیدترین

بیمای‌های روانی می‌شود.

- دیدگاه اثنو، بیشتر به یک تخلیه روانی شبیه است که آرامش در آن حاصل از تخلیه انرژی از اضطراب است، که با فرض حصول آرامش، آرامشی جزئی و موقتی خواهد بود (کیانی، ۱۳۸۶، ص ۲۳۰-۲۳۱).

### ۱۶. نقد آرامش عرفان ساتیا سای بابا

در یک اشکال کلی به نظر می‌رسد نگاه دنیاگرایانه در اندیشه ساتیا سای بابا موجب این نوع نگرش به کسب شادی شده باشد. اما ایرادات دیگر، عبارت است از:

چنانچه بیان شده بسیاری از تعالیم آن، از ادیان الهی بالخصوص اسلام است. ضمن اینکه خویشاوندان، ثروت، شهرت و مهارت به نحوی در ایجاد آرامش مؤثر هستند.

اسلام برخلاف عرفان سای بابا، بدن انسان را برای رسیدن به درجات عرفانی، مورد تحقیر قرار نمی‌دهد. اسلام برای بدن انسان ارزش قائل است و آن را جایگاه روح و ابزاری برای تعالی آن می‌داند و اسلام در برخی از تعلیمات خود، احکامی را در راستای حفظ بدن و جلوگیری از آسیب رساندن به آن بیان می‌کند (همان، ص ۲۳۲-۲۳۳).

### ۱۷. نقد آرامش عرفان کریشنا مورتی

اینکه کریشنا مورتی قائل است مناسک و مراسم و آیین‌ها باعث انزواطلبی و گوشه‌نشینی است، با بسیاری از مسلک‌ها مخصوصاً اسلام رد می‌شود؛ زیرا اسلام با داشتن مناسک و آیین‌های گوناگون با گوشه‌نشینی مخالف است. قرآن کریم و روایات اسلامی تأکید بسیاری در مناسک جمعی می‌کند؛ برای نمونه، اسلام بسیار تأکید بر اقامه نمازهای یومیه به صورت جماعت دارد. قرآن می‌فرماید: «وَأَقِمْوُا الصَّلَاةَ... وَارْكَعُوا مَعَ الرَّكَعِينَ» (بقره: ۴۳)؛ نماز را بپا دارید... و با رکوع کنندگان رکوع کنید. این تظاهر عبادی به صورت جمعی، علاوه بر جنبه تبلیغی آن یک نوع هم‌افزایی معنوی ایجاد می‌کند (سرمندی و گیوریان، ۱۳۷۹، ص ۱۹-۲۳). به عبارت دیگر، نیرویی که از یک فعل گروهی حاصل می‌شود به مراتب بهتر و قوی‌تر از حاصل کار افراد به صورت تک‌تک و جداگانه است. در اینکه مورتی زیبایی مادی را عامل آرامش می‌داند باید گفت، پرداختن بیش از حد به زیبایی مادی باعث بروز شدیدترین خلأهای روانی می‌شود. حال آنکه زیبایی معنوی که تبلور آن در اسلام و عرفان اسلامی نهفته است، مقارن با درک ذاتی زیبایی است. از طرف دیگر، پیروی از ادیان و عرفان‌ها

(بالاخص اسلام) مانعی برای خلاقیت و نوآوری نیست، همچنان که دانشمندان غربی و شرقی متدین و مذهبی را می‌یابیم که دارای نوآوری و خلاقیت بوده‌اند (کیانی، ۱۳۸۶، ص ۲۳۶ و ۲۳۷).

### ۱۸. نقد آرامش عرفان کارلوس کاستاندا

در نقد این نگاه به عوامل آرامش ایراداتی وارد است که عبارت است از: - اینکه انسان برای رسیدن به آرامش به سراغ دردها و رنج‌ها و انسان‌هایی غیرقابل تحمل برود، نه تنها آرامشی را به دنبال ندارد، بلکه باعث ایجاد اختلالات روانی و اضطراب‌های بیشتر می‌شود.

- در عرفان اسلامی عارف به سراغ رنج کشیدن نمی‌رود؛ بلکه در مسیر مشخص سلوک، رنج‌ها و سختی‌هایی طبیعی و بعضاً از پیش تعیین شده بر سر راه او ایجاد می‌شود. همان‌طور که هر انسانی در مسیر رسیدن به اهداف مادی و معنوی خود باید موانع عبور کند و بر آنها پیروز شود. این برخلاف دیدگاه کاستاندا است که لازمه آرامش را رنج کشیدن و به سختی انداختن خود می‌داند.

اگر مراد از «رؤیا دیدن»، دیدن خواب و خوابیدن است، این مطلب در عرفان اسلامی نیز مورد توجه است، اما صرف خواب دیدن، انسان را به آرامش نمی‌رساند؛ زیرا چه بسا شخص خواب‌های ناگوار ببیند که باعث اضطراب است. از طرف دیگر، اگر هم خواب باعث آرامش باشد آرامشی موقتی و جزئی را به دنبال دارد (همان، ص ۲۳۸ و ۲۳۹).

### نتیجه‌گیری

معنویت اسلامی، آرامش کامل و همراه با قرب الهی را به همراه دارد؛ معنویت‌های سکولار یک آرامش نسبی را برای فرد به ارمغان می‌آورد و تنها درصد است که انسان را از بحران‌های روحی و جسمی خارج کند و به دنبال خدا و قرب الهی نیست. این تفسیر از آرامش را می‌توان در بسیاری از عرفان‌های نوظهور مشاهده کرد که نوعی آرامش سلیبی است و به معنای نبودن اضطراب تفسیر می‌شود و با آرامش الهی که همان آرامش پایدار می‌باشد، سختی ندارد. از دیدگاه اسلام، هر آرامشی شاخص سلامت معنوی و به دنبال آن سلامت روانی به‌شمار نمی‌آید. آرامشی به عنوان شاخص سلامت معنوی شناخته می‌شود، که پایدار باشد تمام آموزه‌های عرفان‌های سکولار در باب عوامل کسب آرامش یا تأییدی ضعیف و خفیف از راه‌های کسب آرامش اسلامی هستند و یا مجموعه‌ای از ادعاهای و نظریاتی پوچ و خالی می‌باشند که موجب بروز اختلالات شدید روانی می‌شوند.

### منابع.....

- نهج البلاغه، ۱۳۸۳، ترجمه محمد دشتی، قم، پویشگر.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، ۱۳۸۰، *تحفه العقول عن آل الرسول*، ترجمه بهراد جعفری، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- ابن منظور، محمد بن مکرّم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، بیروت، دارصادر.
- احمدوند، محمدعلی، ۱۳۸۲، *بهداشت روانی*، تهران، پیام نور.
- اشرف صادقی، علی، ۱۳۹۲، فرهنگ جامع زبان فارسی، تهران، فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- افروز، غلامعلی، ۱۳۷۷، «احساس امنیت»، *پیوند*، ش ۲۳۱، ص ۳-۴.
- اکبرنژاد، مهدی و توران مهبّدی، ۱۳۹۳، «اثر بخشی نماز بر آرامش روان از دیدگاه قرآن کریم»، *تفسیر، علوم قرآن و حدیث*، ش ۲۰، ص ۱۱۰-۱۱۳.
- اوشو، ۱۳۸۰، *مراقبه هنر وجد و سرور*، ترجمه فرامرز جواهری‌نیا، تهران، فردوس.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۲، *الماس‌های اوشو*، ترجمه مرجان فرجی، تهران، فردوس.
- باربور، ایان، ۱۳۷۹، *علم و دین*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- بحرانی، سیدهاشم، ۱۴۱۶ق، *البرهان فی تفسیر القرآن*، تهران، بنیاد بعثت.
- بوژمهرانی، حسن و علی‌اکبر جلاتیان اکبرنیا، ۱۳۹۳، «آرامش در زندگی براساس آموزه‌های اسلامی؛ عوامل و زمینه‌ها»، *پژوهش‌های اجتماعی اسلامی*، ش ۲، ص ۴-۱۷.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، ۱۳۹۵، *عسر الحکم و درر الکلم*، قم، دارالحدیث.
- جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۲، *روان‌شناسی بالینی*، تهران، عروج.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۲، *مبدأ و معاد*، تهران، الزهراء.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۱، *تسنیم*، قم، اسراء.
- دهخدا، علی‌اکبر، ۱۳۷۷، *لغتنامه*، تهران، دانشگاه تهران.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۲۹ق، *مفردات الفاظ القرآن*، قم، طلیعه نور.
- سای‌بابا، ساتیا، ۱۳۸۲، *زندگی من پیام من است*، ترجمه پروین بیات، تهران، عصر روشن‌بینی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۲، *تعلیمات ساتیا سای بابا*، ترجمه رؤیا مصاحبی محمدی، تهران، تعلیم حق.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۵، *یوگای عاشقانه*، ترجمه آزاده مصاحبی، اصفهان، غزل.
- سرمدی، سعید و حسین گیوریان، ۱۳۷۹، «سینرژی و تعاون»، *تعاون*، ش ۱۱۰، ص ۱۹-۲۳.
- سید قطب، ۱۳۶۲، *تفسیر فی ضلال القرآن*، ترجمه سیدعلی خامنه‌ای، تهران، ایران.
- شفیعی مازندرانی، سیدمحمد، ۱۳۸۴، *سرچشمه‌های آرامش در روانشناسی اسلامی*، قم، عطر آگین.
- شولتز، دوان، ۱۳۸۸، *روان‌شناسی کمال*، تهران، جامعه‌شناسی.
- صادقیان، احمد، ۱۳۸۷، «قرآن و بهداشت روان»، *قرآن و علم*، ش ۲، ص ۶۷-۶۶.

ولی‌زاده، صمد، ۱۳۸۱، *زندگی شادمانه*، تهران، نگرش روز.  
ویس کرمی، مهرداد و رضا مؤدب، ۱۳۸۹، «بررسی تطبیقی آرامش روانی در روان‌شناسی با اطمینان قلبی در قرآن»، *مطالعات تفسیری*، سال اول، ش ۴، ص ۱۸۴-۱۹۱.  
ویس کرمی، مهرداد، ۱۳۹۶، *تفاوت آرامش روحی و آرامش روانی*، در: Loresta.iqna.ir  
ویلیام لاندین، رابرت، بی‌تا، *نظریه‌ها و نظام‌های روان‌شناسی*، ترجمه یحیی سیدمحمدی، تهران، اندیشه.  
هاشمی رفسنجانی، اکبر، ۱۳۸۳، *فرهنگ قرآن*، قم، بوستان کتاب.  
یونگ، کارل گوستاو، ۱۳۷۶، *انسان امروزی در جست‌وجوی روح فرد*، تهران، امیرکبیر.

صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.  
\_\_\_\_\_، ۱۳۸۳، *شرح اصول کافی*، تهران مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.  
طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۶۱، *قرآن در اسلام*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.  
\_\_\_\_\_، ۱۳۷۴، *تفسیر المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین.  
\_\_\_\_\_، بی‌تا، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.  
طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، فراهانی.  
فعالی، محمدتقی، ۱۳۸۶، *آفتاب و سایه‌ها*، قم، نجم‌الهدی.  
فقیهی، علی‌نقی، ۱۳۸۹، *جوان آرامش*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.  
قرشی، سیدعلی‌اکبر، ۱۳۷۱، *قاموس قرآن*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.  
کوندرا، سیما، ۱۳۷۰، *تراش‌های الماس خداوند*، ترجمه طاهره آشنا، تهران، تعالیم مقدس.  
کیانی، محمدحسین، ۱۳۹۵، «جایگاه آرامش در معارف اسلامی»، در: <http://pmbo.ir>  
کیانی، محمدحسین، ۱۳۸۶، «جایگاه آرامش در عرفان و معنویت‌گرایی جدید»، *کتاب نقد*، ش ۴۵، ص ۲۲۴-۲۳۹.  
کارنگی دیل، ۱۳۴۸، *آیین زندگی*، ترجمه م. آذینفر، تهران، اسکندری.  
کاستاندا، کارلوس، ۱۳۶۵، *الف، آتش درون*، ترجمه مه‌رمان کندری و مسعود کاظمی، تهران، فردوس.  
\_\_\_\_\_، ۱۳۶۵، *ب، هدیه عقاب*، ترجمه مه‌رمان کندری و مسعود کاظمی، تهران، فردوس.  
مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.  
محمدپور، شیماء، ۱۳۹۴، «آرامش حقیقی از دیدگاه قرآن»، *پژوهش‌های میان‌رشته‌ای قرآن کریم*، سال ششم، ش ۲، ص ۹-۱۰.  
مصطفوی، حسن، ۱۳۶۰، *التحقیق فی کلمات القرآن*، تهران، نگاه ترجمه و نشر کتاب.  
مطهری، مرتضی، ۱۳۷۶، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.  
معین، محمد، ۱۳۷۱، *فرهنگ فارسی*، تهران، چاپخانه سپهر.  
مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، ۱۳۸۰، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.  
مورتی، کریشنا، ۱۳۷۶، *زندگی پیش‌رو*، ترجمه پیمان آزاد، تهران، صدای معاصر.  
موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۹۲، *تقریرات فلسفه*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.  
نصری، عبدالله، ۱۳۸۱، «در سپهر رهایی، دین یا معنویت؟»، *سروش اندیشه*، ش ۳ و ۴، ص ۴۰۹-۴۳۲.  
واحد پژوهش‌های مدرسه علمیه حضرت خدیجه علیها السلام، ۱۳۹۵، *در خیال آرامش*، مشهد، نسیم رضوان.

## Delegation and “a Theory between the two Theories” in Human Actions based on God and Man’s Power and Will

Seyed Mohammad Qazavy / M.A. in Philosophy of Religion, IKI

qazavy.7626@chmail.ir

Received: 2020/02/02 - Accepted: 2020/06/03

### Abstract

This paper seeks to study the dispute between the Mu’tazilites and the Imams over the issue of delegation and a Theory between the two Theories (Amr Bayn al-Amrayn). The Mu’tazilites consider ability to be prior to action for a number of reasons, and in this way they consider man to be truly agent. The Mu’tazilites believe that it is not possible for two able-bodied people to unite in a single act, while each has a different motive than the other. Therefore, they have denied the power of God so that the task, reward and punishment will be meaningful and His Justice and Wisdom be preserved. There is a difference of opinion among some Imami theologians in the sense of ability, but in the end, all of them have accepted the ability of man and the power of God. Imamiyeh consider man as the direct agent and God as the causal agent. In this sense, both are called real actors. In relation to misdeeds, man is a direct actor and God is a mediated and by-accident actor.

**Keywords:** Imamiyeh, Mu’tazilites, delegation, a Theory between the two Theories, ability, will.

## A Comparative Study of Peace in Islamic Spirituality and Secular Spirituality

✉ Mojtaba Arshadi Bahador / M.A. in Philosophy of Religion, IKI

m.arshadi1363@gmail.com

Amir Khavas / Associate Professor, the Department of Religions, IKI

sajed1362@yahoo.com

Received: 2020/01/18 - Accepted: 2020/04/20

### Abstract

“Peace” is one of the innate and lost needs of human beings in today’s world. A mental state with comfort and stability, where there is no anxiety, worry, anger, pain and the like. Using an analytical-comparative method, this paper seeks to study the peace in Islamic spirituality and secular spirituality. The findings show that, secular spiritualities, with their materialistic worldview, have claimed to meet human needs, but their teachings have nothing to do with their claims. The religion of Islam, on the contrary, as a comprehensive and complete religion and in accordance with the nature of human beings, considers human needs in line with the ultimate goal, which is nearness to God. Therefore, Islamic spirituality, based on the verses of the Holy Qur’an and the narrations of the Ahl al-Bayt (as), has explained the elements and factors of tranquility in line with the ultimate goal for man.

**Keywords:** peace, religion, spirituality, Islam, secular, psychology.

## The Realm of Religion in the Thought of Grand Ayatollah Khamenei

✉ Hasan Qara-baghi / M.A. in Philosophy of Religion, IKI

hesamkazemi2633@yahoo.com

Safdar Elahi-rad / Associate Professor, Department of Philosophy of Religion, IKI

Elahi@iki.ac.ir

Received: 2020/01/07 - Accepted: 2020/04/15

### Abstract

Given the importance of the issue of philosophy of religion in the present age this paper seeks to study the realm of religion and its accountability in the thought of Grand Ayatollah Khamenei through a descriptive-analytical method. Given to the distinction made between the two realms of experimental sciences and humanities, the answer to this question has been obtained. What is clear is that he does not accept the maximum approach towards the experimental sciences. In the humanities, too, with the difference we make between the descriptive and normative teachings of religion, he believes that religion must describe the principles, foundations and goals of the humanities compared to descriptive teachings, but in the normative sense, religion must meet the needs of human beings to the maximum level. Of course, he considers this work to be specific to scholars, mujtahids and seminaries, contrary to the experimental sciences that are requested from the general specialists.

**Keywords:** realm of religion, minimum, maximum, Grand Ayatollah Khamenei, governmental jurisprudence, humanities.

## An In-depth Analysis of Mohammad ‘Amara’s View on the Divine Caliphate of Man and the Political Legitimacy of Rulers

✉ Seyed Abol-ghasem Kazemi Sheikh Shabani / PhD Student in Islamic Theology, IKI

ikazemi219@gmail.com

Safdar Elahi-rad / Associate Professor, Department of Philosophy of Religion, IKI

Elahi@iki.ac.ir

Received: 2020/02/08 - Accepted: 2020/05/04

### Abstract

“Divine caliphate” is one of the theological foundations of political legitimacy as well as the method of appointing a ruler that has been the basis of various views - both those who consider the appointment of the Imam as the right of God and those who consider it as the right of the people. Using a descriptive-analytical method, this paper studies the analyzes the relationship between the legitimacy and the divine caliphate of man from the perspective of Mohammad ‘Amara. He considered the divine caliphate of man as one of the foundations of the theory that considers the appointment of the Imam to be the right of the people. According to the view he adopts in monotheism in legislation, he considers God as the source of the legitimacy of ruler, but due to his erroneous idea about the divine caliphate of man, he chooses the method that considers the appointment of the Imam to be the right of the people. Aside from the inconsistency of this view with his view on Khatamit, Finality of Prophethood, Prophethood and legislative lordship, his theory is in conflict with conclusive rational and narrative arguments.

**Keywords:** divine caliphate, Mohammad ‘Amara, legitimacy, method of appointing a ruler.

that, explaining the teachings of Imamiyeh, such as the definition of Imam, infallibility, the appointment of Imam, the knowledge of Imam, Mahdism and Return, he introduced these beliefs as specific Shiite beliefs and clarified the boundaries of Shiite Imamiyeh beliefs with other Islamic sects.

**Keywords:** Shiite beliefs specificities, Imamate, Mahdism, infallibility, return.

### **The Epistemological Dimensions of the Imam of Time (aj) in Religious Teachings**

✉ **Fatemeh Akbarzadeh Najjar** / PhD student in Islamic Philosophy and Theology, University of Islamic Religions and Religions f.akbarzadeh7070@gmail.com  
**Ali Akbarzadeh Najjar** / Students of Qom seminary aliakbarzadeh1376@gmail.com  
**Received:** 2019/10/31 - **Accepted:** 2020/04/30

#### **Abstract**

According to the narrations, knowing the Imam is the condition of religiosity. In a rule, anyone knows the Imam, he/she will also know Monotheism and Prophethood. But if one does not know the Imam of the time, then he/she does not know monotheism and Prophethood. Using a descriptive-analytical method and focusing of the Holy Qur'an and narrations, this paper studies the epistemological dimensions of the Imam of the Time (aj) in religious teachings. The findings show that, people in the time of occultation can prepare the conditions for their perfection and the reappearance of the Imam through the recognition of the Imam and his state in worship and servitude.

**Keywords:** knowledge, dimensions of knowledge, the Imam of Time (aj), infallible Imams.

### **Shiite Discourse in the Scope of the Theological Thought of Qazi Nurullah Shustari**

✉ **Hasan Karami Mohammadabadi** / M.A. in Islamic Education, Tehran University hassankarami@ut.ac.ir  
**Mohammad Husain Irandoost** / Assistant Professor, Department of Philosophy, Qom Islamic Azad University  
**Received:** 2019/01/27 - **Accepted:** 2020/05/14 mohirandoost@gmail.com

#### **Abstract**

Qazi Nurullah Shustari is one of the famous scholars of the tenth and eleventh centuries AH. Using a descriptive-analytical method, this paper analyzes the life and time of Qazi Nurullah Shustari, as two important factors in the formation of his theological thought. Recognizing the prevailing atmosphere and opposing ideas, despite the presence of some Akhbari scholars such as Mir Yousef Ali Astarabadi and some Sufi leaders, he was able to show the moderate face of Shi'a. He played a role in promoting the Shiite discourse through various methods such as letter writing, writing, teaching and cooperation with Sunni kings. He has written valuable works in explaining Shiite theology, such as "Iḥqāq al-Ḥaqq wa Izḥāq al-Bāṭil".

**Keywords:** Qazi Nurullah Shustari, India, Shiite school, Iḥqāq al-Ḥaqq.



# ABSTRACTS

## **The Real Shiites' Characteristics in Imam Mohammad Bagher (PBUP)'s Wills (6)**

**Ayatollah Allame Mohammad-Taqi Mesbah**

### **Abstract**

This paper is a commentary on the advices of Imam Mohammad Bagher (PBUH), regarding thanksgiving in the behavior of the real Shiites. One of the most important moral values is thanksgiving. But, according to the verse, "And few of My servants are grateful" (34: 13); humans are less grateful for divine blessings. The main question is how to be truly thankful to God and adopt this motivation. Although the verbal thanksgiving is necessary, it is not enough to be among the thankful ones. Some servants of God give thanks to God for fear of punishment or longing for the blessings of heaven. To get rid of this behavior, one should know the divine blessings truly and think about the importance of the infinite divine blessings. Proper knowledge about divine blessings and magnifying them is very important and effective for motivating gratitude and preparing conditions for the human perfection. This article discusses gratitude, its motives and factors in detail.

**Keywords:** thanksgiving, worship, the motivation for gratitude.

## **Shiite Imamiyeh Beliefs Specificities in the Issue of Imamate from the Perspective of Seyed Morteza**

**Masoumeh Ismaili** / Assistant Professor, Hoda Faculty of Theology and Islamic Studie

masomehesmaeli@yahoo.com

**Received:** 2019/12/16 - **Accepted:** 2020/05/11

### **Abstract**

Shiite Imamiyeh beliefs specificities are a set of teachings that are either exclusive to the Shiites; or its narration and its type of explanation belongs to the Shiites. The subject of this article is to explain and extract the Shiite Imamiyeh beliefs specificities from the point of view of Seyed Morteza. Using a descriptive-analytical method and clarifying the boundaries of Shiite Imamiyeh beliefs with other Islamic sects, this paper seeks to extract the Shiite Imamiyeh beliefs specificities from the theological texts of the Imamiyeh, which were close to the time of Imam's presence and were contemporary with the Sunnis. Compiling numerous books and treatises and answering the doubts of Sunnis, Seyed Morteza, as one of the prominent theologians of the Baghdad school, provides the true explanation of Islamic beliefs and a complete system of Shiite thought. The findings show