



## کلام حکمت

سالنامه تخصصی

سال هشتم / شماره سیزدهم / سال ۱۴۰۴

صاحب امتیاز: جامعه المصطفی عَلَيْهِ السَّلَام العالمیه

محل انتشار: مجتمع آموزش عالی بنت الهدی

انجمن علمی - پژوهشی کلام اسلامی

مدیر مسئول: سید امیر رضا طاهایی

سرمدیر: خدیجه تبریزی

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

کبریا آگبگون، طاهره آل بویه، سعید ارجمند فر، فاطمه حسینی، زهره حلیمی، فاطمه شریف فخر، زهرا ضیایی، چمن محمدی، صدیقه محمدی، نسرین میانجی، زینب نژادی، نورلیلا، شادی ورشوچی

مدیر داخلی: عطیه مرادی

ویراستار: چاپ گرافیک سحر

صفحه بندی: ساجده تدریس حسنی

نشریه تخصصی کلام حکمت در تاریخ ۹۷/۸/۱۴ به شماره ثبت ۸۳۲۹۳

مجوز انتشار از وزارت ارشاد اسلامی دریافت کرد.

نشانی مجله: پردیسان، ابتدای بلوار امامت، بعد از دانشگاه پیام نور، مجتمع آموزش عالی بنت الهدی

کد پستی: ۳۷۱۶۶-۶۴۴۶۲

امور تحریریه: ۰۲۵-۳۷۱۸۳۱۸۰

### اهداف نشریه

- ایجاد زمینه علمی جهت مشارکت طلاب خواهر در امر پژوهش؛
- معرفی و تبیین رویکرد های مختلف کلامی؛
- فراهم آوردن زمینه عقلانی کردن کلام اسلامی؛
- دفع شبهات و دفاع از حریم اسلام و مکتب اهل بیت علیهم السلام

## شیوه نامه

نویسندگان ارجمند جهت ارسال مقاله به موارد ذیل توجه فرمایید:

۱. مقاله دست‌آورد علمی نگارنده بوده و برای چاپ در نشریات دیگر ارسال نشده باشد.
۲. پذیرش مقاله برای چاپ به عهده هیئت تحریریه دوفصلنامه است که بعد از داوری و تأیید همکاران علمی نشریه، صلاحیت چاپ آن، اعلام خواهد شد. بدیهی است که فصلنامه هیچ‌گونه تعهدی در قبال پذیرش و یا رد مقاله بر عهده نخواهد داشت.
۳. کلیه مسئولیت‌های ناشی از صحت علمی و یا دیدگاه‌های نظری و ارجاعات مندرج در مقاله بر عهده نویسنده و یا نویسندگان آن خواهد بود.
۴. دفتر نشریه در تلخیص و ویرایش مقالات آزاد است.
۵. نقل مطالب نشریه با ذکر مأخذ بلامانع است.
۶. مقالات ارسالی حداقل در ۱۵ صفحه و حداکثر ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) و با قلم Bbadr شماره ۱۴ در محیط word حروف چینی شده باشد.
۷. چکیده لاتین مقالات حتما ارسال شود.
۸. کلیه مقالات فقط از طریق سامانه ارسال شود.
۹. مشخصات نویسندگان مقالات به طور کامل (به صورت زیر) در مقاله درج شود:
۱۰. نام و نام خانوادگی، سطح و رشته تحصیلی، رتبه علمی (استاد/ دانشیار/ استادیار/ مربی)، وابستگی سازمانی، موبایل، ایمیل شخصی.
۱۱. مشخصات کلیه نویسندگان به طور کامل در بخش نویسندگان در پورتال درج شود.
۱۲. فایل مقالات (هم فایل word و هم فایل pdf و هم فایل ضمائم) بدون نام نویسنده یا نویسندگان باشد.
۱۳. نویسنده مسئول مقاله مشخص شود.
۱۴. استناددهی درون متنی و تنظیم فهرست منابع به شیوه APA باشد.
۱۵. مقالات با موضوعات جدید و مبتلابه در اولویت بررسی و داوری قرار دارند.
۱۶. مقالاتی به داوری ارسال خواهد شد که در بررسی اولیه امتیاز لازم جهت ارسال به داوری را کسب نمایند.
۱۷. موارد مورد توجه در بررسی اولیه: هماهنگ بودن موضوع مقاله با رویکرد و هدف نشریه، روش پژوهش، کیفیت نظری مقاله، نو و بدیع بودن موضوع.

## رفرنس دهی به شیوه APA

### الف) ارجاع به متون در داخل متن با یک نویسنده و یک کتاب

۱. اگر نام نویسنده داخل متن ذکر شود: فقط (سال انتشار) در انتهای متن بیان می‌شود؛
۲. اگر نام نویسنده و سال انتشار داخل متن ذکر شود در انتهای متن (پاراگراف یا خط) ارجاع آورده نمی‌شود.
۳. اگر نام نویسنده و سال انتشار در متن ذکر نشود، ارجاع، داخل پرانتز انتهای متن (انتهای پاراگراف یا خط) بیان می‌شود: (نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار)  
تبصره: اگر کتاب دارای چند جلد باشد: (نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار، شماره جلد/ شماره صفحه)  
تبصره: اگر ذکر شماره صفحه ضروری باشد شماره صفحه بعد از سال انتشار بیان می‌شود: (نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار، شماره صفحه)  
تبصره: اگر کتاب دارای چند نویسنده باشد: (نام خانوادگی نویسنده اول، نام خانوادگی نویسنده دوم، نام خانوادگی نویسنده سوم، سال انتشار).  
تبصره: اگر کتاب بیش از سه نویسنده دارد: (نام خانوادگی نویسنده اول، و دیگران، سال انتشار)

### ب) ارجاع به متون با نویسنده نامشخص

۱. چند کلمه از عنوان کتاب یا مقاله یا... داخل پرانتز همراه با سال انتشار نوشته می‌شود: («چند کلمه از عنوان کتاب یا مقاله یا...»، سال انتشار).  
تبصره: اگر کتاب دارای چند جلد باشد: («چند کلمه از عنوان کتاب یا مقاله یا...»، سال انتشار، شماره جلد/شماره صفحه)  
تبصره: اگر ذکر شماره صفحه ضروری باشد شماره صفحه بعد از سال انتشار بیان می‌شود: («چند کلمه از عنوان کتاب یا مقاله یا...»، سال انتشار، شماره صفحه)

### ج) ارجاع به منابع اینترنتی

نام خانوادگی نویسنده، سال درج متن در سایت یا تاریخ مشاهده متن از سایت

### د) ارجاع به پایان نامه و رساله

(نام خانوادگی نویسنده، سال نگارش یا انتشار)

## تنظیم فهرست منابع

### الف) کتاب:

• نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار). نام کتاب. نام مصحح یا مترجم، محل انتشار: انتشاراتی.

اگر نویسنده کتاب شرکتی باشد نوبت چاپ بعد از عنوان کتاب در پرانتز ذکر می‌شود.

• نام نویسنده (شرکتی) (سال انتشار). نام کتاب (نوبت چاپ). نام مصحح یا مترجم، محل انتشار: انتشاراتی.

### ب) مقاله:

• نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار). عنوان مقاله. عنوان مجله، شماره نشریه (دوره انتشار)، شماره ابتدای مقاله شماره انتهای مقاله.

مقاله درج شده در مجموعه مقالات:

• نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار). عنوان مقاله. عنوان مجموعه مقالات، شماره ابتدای مقاله شماره انتهای مقاله.

### ج) پایان نامه یا رساله:

نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار). عنوان رساله. رشته و رتبه. دانشگاه.

د) کتبی که نویسنده مشخص ندارد مثل فرهنگ لغت:

عنوان کتاب (نوبت چاپ) (سال انتشار). محل انتشار: انتشاراتی.

### و) منابع اینترنتی:

عنوان نویسنده، عنوان مقاله، سال درج مقاله در سایت، آدرس سایت، تاریخ مشاهده سایت.



## فهرست مقالات

- تبيين حقيقت نماز و تأثير قوا و افعال نفس انسان بر آن، از ديده‌گاه ابن سينا/ انسيه بتول هادي، فاطمه شريف فخر..... ۹
- الهيأت اخلاقی در فلسفه کانت در اثبات وجود خدا؛ تحليل انگيزه‌ها و مباني / زهرا ضيائي..... ۳۱
- ارزيابي تصوير خدا در قانون اطاعت، از نظر جوئل اوستين / زهرا حسن زاده، طاهره آل بويه..... ۴۹
- نقش اومانيسم در معنويت‌های نوظهور / چمن محمدی..... ۶۹
- هدف و قانون زندگي از ديده‌گاه الکسيس کارل و ارزيابي آن از ديده‌گاه علامه طباطبائي / رغد حکيم، فاطمه شريف فخر..... ۹۳
- بررسی ديده‌گاه داعش درباره توحيد الوهي و ربوبي / طيبه عالمي، طاهره آل بويه..... ۱۱۵



## تبیین حقیقت نماز و تأثیر قوا و افعال نفس انسان بر آن، از دیدگاه ابن سینا

انسبه بتول هادی<sup>۱</sup>، فاطمه شریف فخر<sup>۲</sup>

### چکیده

در عصر حاضر، پیچیدگی‌های زندگی مدرن، کیفیت ارتباط انسان با خدا را تحت تأثیر قرار داده است. انسان با وجود آسایش‌های بسیار مادی بازهم تلاش می‌کند به گونه‌ای این نیاز معنوی را برطرف کند؛ زیرا این نیاز اصلی انسان است که به طور فطری به آن تمایل دارد. ابن سینا فیلسوف و نابغه و نویسنده‌ای پرکار است که در بیشتر آثار خود به تبیین انسان و ابعاد وجودی او پرداخته است. وی آثاری نیز درباره تفسیر قرآن، ذکر، دعا، عبادت به ویژه نماز دارد. پژوهش حاضر به روش توصیفی-تحلیلی و با هدف بررسی دیدگاه ابن سینا درباره حقیقت نماز و تأثیر قوا و افعال نفس انسان بر آن انجام شد. یافته‌ها نشان می‌دهد، ابن سینا حقیقت نماز را به معرفت حق تعالی تفسیر می‌کند و آن را به ظاهری و باطنی تقسیم می‌نماید. قوای نباتی با تأمین سلامت جسمانی در نماز ظاهری تأثیر مستقیم دارد و وسیله‌ای برای نماز باطنی است. قوای حیوانی با کنترل مدرکات حسی و خیالی و وهمی انسان نسبت به جهان و خدا و کنترل قوای محرکه، به نماز عمق می‌بخشد. قوای انسانی نیز با ادراک معانی باطنی ادکار و اتصال به عقل فعال، نماز را به بالاترین مرتبه ارتقا می‌دهد.

**واژگان کلیدی:** انسان‌شناسی، نفس انسان، عبادت، نماز، ابن سینا.

۱. دانش پژوه ارشد کلام اسلامی، از کشور پاکستان، مجتمع آموزش عالی بنت الهدی، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران.

Email: Insyahbhadi۲۱۴@gmail.com

ORCID: 0009-0008-6436-1071

۲. استادیار گروه کلام اسلامی، مجتمع آموزش عالی بنت الهدی، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران.

Email: fateme\_shariffakhr@miu.ac.ir

ORCID: 0000-0003-3797-9171

نماز به مثابه ستون دین اسلام است که همواره مورد توجه مکتب اسلام و جامعه اسلامی بوده است. با این حال نوعی بی‌توجهی و غفلت در فهم حقیقت این فریضه الهی مشاهده می‌شود که آن را به مجموعه‌ای از حرکات جسمی تقلیل داده شده است. این در حالی است که در حکمت سینوی، نماز به مثابه «معراج مؤمن» و تجلی‌گاه تعامل تمام ساحت‌های وجود انسان از جسمانی تا عقلانی، مورد توجه قرار گرفته است. نماز فریضه‌ای است که با هر میزان معرفت و تهذیب عملی انسان، کامل‌تر انجام می‌شود و رتبه آن بالاتر می‌رود. بدین ترتیب، شناخت انسان از حیث نظری و عملی می‌تواند در ارتقای بعد نظری و عملی نماز، بسیار تأثیرگذار باشد.

ابن سینا در رساله ماهیه الصلاة با نگاهی عمیق ابتدا قوا و افعال انسان را شرح می‌دهد. سپس حقیقت نماز را بیان می‌کند و در آخر به تحلیل رابطه قوا و افعال نفس انسان با نماز می‌پردازد. مسئله اصلی پژوهش حاضر، تبیین حقیقت نماز و تأثیر قوا و افعال نفس انسان بر آن از دیدگاه ابن سینا است که بیان می‌کند چگونه قوای مختلف و افعال انسانی می‌تواند زمینه‌ساز یا مانع تحقق نماز حقیقی شود.

درباره چگونگی تأثیر قوا و افعال نفس انسان بر نماز از دیدگاه ابن سینا، تاکنون اثری تدوین نشده است، اما در ارتباط با پیشینه عام آن یعنی، انسان‌شناسی و علم النفس ابن سینا و نیز دیدگاه وی درباره نماز می‌توان به مقالات و کتبی اشاره کرد، از جمله: مقالات «انسان‌شناسی ابن سینا» نوشته افسانه لاجینانی؛ «انسان‌شناسی از دیدگاه ابن سینا» نوشته معصومه الوندیان و علی اله‌بداشتی؛ «علم النفس فلسفی در اندیشه ابن سینا» نوشته علی کریمیان صیقلانی؛ «نوآوری‌های ابن سینا در علم النفس» نوشته محمدعلی دیباجی؛ «علم النفس از نظر ابن سینا و ابن مسکویه» نوشته احمد حسینی؛ «نفس‌شناسی از دیدگاه ابن سینا» نوشته رضا اکبریان؛ «بررسی رابطه نفس و قوا از منظر ابن سینا» نوشته عابدین بزرگی؛ کتاب راز نماز؛ ترجمه و شرح رساله ماهیه الصلاة ابن سینا، اثر حسن ممدوحی؛ مقاله «ماهیت نماز از دیدگاه ابن سینا» منتشر شده در تارنمای ایرنا.



نوشتار حاضر سعی دارد با استفاده متون اصلی ابن سینا به‌ویژه رساله ماهیه الصلاة، الشفاء، النجات و الإشارات و منابع دیگر، با تکیه بر روش توصیفی - تحلیلی به این سؤال پاسخ دهد که هر یک از قوای نباتی، حیوانی و انسانی نفس انسان چه تأثیری بر نماز دارد؟

مباحث این مقاله، در دو بخش اصلی و سه مبحث اصلی تنظیم شده است: نخست، حقیقت نماز؛ دوم، قوا و افعال انسان (شامل مباحث قوا و افعال نباتی، قوا و افعال حیوانی، قوا و افعال انسانی) و سوم، تأثیر قوا و افعال انسان بر نماز (شامل مباحث تأثیر قوا و افعال نباتی بر نماز، تأثیر قوا و افعال حیوانی بر نماز، تأثیر قوا و افعال حیوانی بر نماز).

## ۲. حقیقت نماز از نظر ابن سینا

حقیقت نماز شامل مباحث اهمیت نماز، هدف از وضع نماز، واضع نماز، شرایط و آداب نماز و اقسام نماز است.

### ۲-۱. اهمیت نماز

ابن سینا برای بیان اهمیت و حقیقت نماز از حدیث و قرآن کمک گرفته است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: «الصلوة عمود الدین؛ یعنی نماز ستون دین است» (مازندرانی، ۱۳۸۲ هـ.ق، ۱/۳۴۰) و دین عبارتند از: تصفیه و تخلیه نفس انسان از کدورات دنیوی و هواهای نفسانی و شیطنانی و اعراض کردن از اغراض پست بشری است. بنابراین، دیگر لازم نیست که کلمه «لیعبدون» در آیه شریفه «و ما خلقت الجن و الإنس إلا ليعبدون» (ذاریات: ۵۶) را به «لیعرفون» تفسیر کرد؛ زیرا عبادت همان معرفت و شناسایی حق مطلق است (ر.ک.، ابن سینا، ۱۴۰۰ هـ.ق، ص ۳۰۳-۳۰۴)

### ۲-۲. هدف از وضع نماز

شیخ‌الرئیس در کتاب نجات، هدف از عبادات به‌ویژه نماز را بیان می‌کند. او می‌گوید که وجود پیامبر در همه زمان‌ها ممکن نیست؛ زیرا افرادی با چنین کمالی نادرند. بنابراین، پیامبر صلی الله علیه و آله باید تدابیری برای بقا و حفظ شریعت خود که مصالح جامعه بشری به آن وابسته است، اتخاذ کند. فایده بقاء شریعت این است که انسان‌ها به معرفت خدا بپردازند و یاد معاد را فراموش نکنند. برای

حفظ شریعت، کارهایی باید واجب شود که با تکرار در فواصل معین، شریعت را در ذهن مردم زنده نگه دارد. این کارها باید با یاد خدا و معاد همراه باشد و گرنه سودی نخواهد داشت. یادآوری این معانی فقط از طریق واژگان و نیت‌های قلبی ممکن است. به‌طورکلی، این کارها باید موجب توجه شوند، خواه از طریق حرکاتی مانند نماز خواندن یا عدم حرکاتی مانند روزه گرفتن. روزه، با وجود اینکه معنای عدمی دارد، حرکت طبیعی شدیدی ایجاد می‌کند که فرد روزه‌دار را متوجه نزدیکی به خداوند می‌کند. (ابن سینا، ۱۳۸۵، ص ۳۸۷-۳۸۸)

### ۲-۳. واضح نماز

نماز نسخه‌ای متناسب با تمامی ابعاد انسانیت انسان است، بدین معنا که با لحاظ نظام فطری و روحی و جسمی او تشریح شده و با تمام عوالمی که انسان در سیر وجودی خود طی می‌کند، سازگار است. از مراحل اولیه رشد و کمالات تدریجی در زندگی دنیایی تا نزول به عالم برزخ و بعث در روز حشر و ورود به سرای جاویدان بهشت، همه در این نسخه لحاظ شده است. چنین نسخه‌ای جز به اعجاز خداوند ممکن نیست و فقط در توان کسی است که در رأس هرم هستی ایستاده و تمامی نشیب و فرازهای هستی در احاطه اوست. هیچ چیز از نظر او پنهان نیست و او به تمام ابعاد انسان و جهان احاطه دارد. (ممدوحی، ۱۳۹۱، ص ۱۹)

### ۲-۴. شرایط و آداب نماز

والا ترین عبادت، آن است که انجام‌دهنده‌اش، خود را چنان می‌انگارد که با خدای سخن می‌گوید و مناجات می‌کند و به حضور او رسیده، در برابر او سر فرود آورده، و این همان نماز است. برای نمازگزار باید اعمال و حالاتی فرض شود که با آنها آماده نماز شود و این اعمال باید از نوع رفتارهایی باشد که به‌طور معمول انسان به هنگام حضور در مقابل پادشاهی انجام می‌دهد؛ همانند طهارت و نظافت با آداب و قوانین زیاد. در این نماز باید شرایطی فرض شود که انسان در دیدار پادشاهان مراعات می‌کند؛ مانند حالت آرامش و خشوع، بستن چشم، جمع کردن دست و پا، نگاه نکردن به این سو و آن سو و پریشان نبودن. (ابن سینا، ۱۳۸۵، ص ۳۸۹)

## ۲-۵. اقسام نماز

ابن سینا در رساله ماهیه الصلاة، نماز را به دو نوع ظاهری و باطنی تقسیم کرده و در اشارات، عبادت عارف و غیرعارف را تفکیک نموده است. می توان گفت که نماز ظاهری بر عبادت غیرعارف تطبیق می شود و نماز باطنی بر عبادت عارف. به عبارتی، نماز ظاهری، یک نوع عبادت غیرعارف است و نماز باطنی، یک نوع عبادت عارف.

### ۲-۵-۱. نماز ظاهری

نماز ظاهری، نمازی است که شارع برای عموم مردم تشریح کرده و افراد به ادای آن مکلف شده اند. این عمل عبادی دارای تعداد، رکعات، ارکان، اعمال و اوقات معینی است. در روایت، این نماز اصل دین شمرده شده و آمده است: «لا ایمان لمن لا صلوة له ولا ایمان لمن لا امانة له»<sup>۱</sup>. نماز ظاهری مربوط به جسم انسان است و شامل حرکاتی مانند قیام، رکوع، سجود و تشهد می شود، همان طور که بدن انسان از عناصر آب، خاک، هوا و آتش تشکیل شده است. این نماز، نمادی از نماز حقیقی و باطنی است که به نفس ناطقه انسان اختصاص دارد. این نماز برای نظم بخشیدن به بدن و تنظیم عالم جسمانی ضروری است و واجب شدن آن بر انسان عاقل و بالغ، از سیاست های شرعی است تا جسم با روحش در نیایش با خداوند هماهنگ باشد. همچنین، انجام این نماز انسان را از حیوانات متمایز می کند؛ در این مسئله، شرع تابع عقل است و عقل بدین دلیل نفس ناطقه را به نماز حقیقی که همان معرفت و شناخت حق است، ملزم می کند. یکی دیگر از علل وجود این نماز آن است که حق تعالی می دانست همه انسان ها نمی توانند به مقام شامخ عقل و به مدارج عالیة انسانیت برسند و از طرف دیگر لازم است آن نفوس برای سیاست و ریاضت بدن، یک نوع تکلیف برای مخالفت کردن با هواهای نفسانی داشته باشد. لذا

۱. این روایت را ابن سینا در متن کتاب آورده است، اما آدرس آن در کتب روایی یافت نشد.

شارع راهی را فراهم نمود و قاعده عقلانی برقرار کرد که همان اعداد معین نماز برای ظاهر انسان است تا به حیوانات شبیه نشود و از آنها متمایز گردد. (ابن سینا، ۱۴۰۰ هـ.ق، ص ۳۰۴-۳۰۵)

نماز ظاهری برای کسانی است که در مرتبه نفس حیوانی هستند. وقتی انسان تحت تأثیر قوای حیوانی و طبیعی قرار گیرد و تمام توجهش به لذت‌های جسمانی و منافع مادی معطوف شود، از یاد خدا غافل می‌شود و در مرتبه‌ای پایین‌تر از انسانیت قرار می‌گیرد. (ابن سینا، ۱۴۰۰ هـ.ق، ص ۳۰۸)

## ۲-۵-۲. نماز باطنی

مرتبه دوم نماز، عبارتند از: مشاهده حق تعالی با قلب صاف و نفس مجرد و به دور از عیوب و آرزوهای حیوانی. نماز باطنی، حقیقت روحانی نماز است که همراه با مرتبه ظاهری نماز است؛ یعنی نماز ظاهری، نمودی از حقیقت باطن نماز است چنانکه باطن آن نیز روح همان ظاهر است و آن عبارت است از: افعال و ارکان نماز. این نماز هرچند با هماهنگی و رعایت ظاهر نماز صورت می‌گیرد، اما مخصوص روح انسان است و فقط ارواح پاکیزه می‌توانند آن را انجام دهند. در این نماز، دریافت و شناخت حق تعالی، با قلب صاف و نفس به دور از آمال مادی است و پیدایش آن فقط برای روح مجرد از جمیع شوائب و تعلقات نفسانی ممکن است. (ابن سینا، ۱۴۰۰ هـ.ق، ص ۳۰۵-۳۰۶)

اول نماز با قوای باطنی: کسانی که در مراتب بالاتر از نفس حیوانی هستند، نمازگزاران باطنی می‌باشند. اگر قوه روحانی و عقلانی غالب شود و انسان از وابستگی‌های دنیوی رها شود، به عبادت خالص و نماز حقیقی می‌رسد و شایسته دریافت فیض الهی و سعادت اخروی می‌شود. (ابن سینا، ۱۴۰۰ هـ.ق، ص ۳۰۹) از نظر ابن سینا، روایت پیامبر ﷺ که میفرماید: «المصلی یناجی ربه» (مجلسی، ۱۴۰۳ هـ.ق، ۲۱۶/۶۸) در مورد این قسم است؛ زیرا شخص عالم عاقل می‌داند که مناجات با پروردگار با اعضای ظاهری و زبان ظاهری ممکن نیست؛ چراکه این قسم از مناجات کردن، مناسب با آن کسی است که محاط زمان است نه محیط، و به چشم دیده می‌شود نه آنکه مجرد باشد. آن واحد حقیقی که منزله از جهات و مکان است، چگونه ممکن است که انسان او را به چشم ظاهر مشاهده کند و با جسم با او مناجات نماید و او را مخاطب قرار دهد. (ابن سینا، ۱۴۰۰ هـ.ق، ص ۳۰۶-۳۰۷)

از نظر ابن سینا، نماز حقیقی، همان تضرع نفس به درگاه حق تعالی است تا فیوضات الهی بدون اشاره کردن به جهتی از جهات و یا دخالت داشتن اعضای بدنی، بر او نازل شود و آیه «إن الصلاة تنهی عن الفحشاء و المنکر» (عنکبوت: ۴۵) در مورد همین نماز است؛ زیرا وقتی نفس به این مرحله از نماز می‌رسد، عارف به وحدانیت خدا و وجوب وجود او می‌شود. (ابن سینا، ۱۴۰۰ هـ.ق، ص ۳۰۷-۳۰۸)

دوم) نماز به شرط علم به واجب الوجود: ابن سینا در بیان دیگری، حقیقت نماز را شبیه ساختن نفس ناطقه انسانی به اجرام فلکی<sup>۱</sup> و طلب عبودیت و اخلاص به حق مطلق برای رسیدن به ثواب و پاداش پایدار و ابدی دانسته است: «تشبه النفس الانسانی الناطق بالاجرام الفلکیة و التبعید الدائم للحق المطلق طلبا للثواب السرمدی». پس حقیقت نماز، علم داشتن به وجود واجب الوجود و تنزیه ذات مقدس و صفات او با خلوص نیت است. مراد از خلوص نیت آن است که انسان بدانند در صفات حق تعالی، تکثر نیست هرچند از نظر مفهوم متفاوت اند اما در عالم عین و واقع دارای یک حقیقت می‌باشند. و نیز انسان باید بداند میان ذات و صفات، دوئیت نیست بلکه صفات حق عین ذات اوست و ذات مقدس حضرت باری تعالی منزّه است از تمام عیوب و غنی مطلق است در حالی که همه به او نیازمند هستند. همه موجودات فانی اند و او باقی است به بقای ابدی و حیات سرمدی. (ابن سینا، ۱۴۰۰ هـ.ق، ص ۳۰۳-۳۰۴)

سوم) اهداف و آثار دنیوی و اخروی نماز: ابن سینا، در جای دیگری، عبادت را - با توجه به مرتبه اشخاص در معرفت حق - به دو قسم تقسیم می‌کند: عبادت غیرعارف و عارف. عبادت غیرعارف، نوعی معامله است که انسان برای ثواب و پاداش آخرت آن را انجام می‌دهد، اما عبادت در نظر عارف، ریاضتی است برای قوای متوهمه و متخیله نفس او تا با تکرار و عادت دادن، آنها را از دام غرور به سوی حق هدایت کند. در این صورت، قوای مذکور با باطن و سر او در هنگام برخورداری از

۱. این نظریه مطابق فلسفه قدماست که گمان می‌کردند اجرام سماوی دارای نفوس عالیه هستند. (انصاری، بی تا، ص ۴۳)

تجلیات حق، هماهنگ و بدون تعارض شده و اتصال به حق برای او ملکه راسخ می‌شود. هدف عارف فقط حق تعالی است و اگر اراده عارف به غیر حق تعلق بگیرد، آن نیز فقط به خاطر حق است. حتی عرفان، بالذات، مطلوب عارف نیست بلکه به خاطر حق است و فقط حق، هدف بالذات عارف است. همچنین، امید به چیزی یا ترس از چیزی در اراده و عبادت عارف مؤثر نیست، وگرنه حق، بالذات هدف نخواهد بود بلکه واسطه خواهد بود. (ابن سینا، ۱۳۹۲، ۴۴۱/۱ - ۴۴۴)

### ۳. تأثیر قوا و افعال نفس انسان بر نماز

ابن سینا برخلاف نظر قدما، معتقد به وحدت نفس در انسان است و سه جنبه نباتی، حیوانی و ناطقه را، وجوه یک نفس می‌داند. این قوا با هم در ارتباطند و فعالیت‌هایشان بر یکدیگر اثر می‌گذارند. بدین ترتیب، همه این فعالیت‌ها از یک منشأ واحد نشئت می‌گیرند. (ابن سینا، ۱۳۸۷، ص ۲۴) از بین نفوس سه‌گانه هر کدام در نفس انسان قوی‌تر باشد و غلبه داشته باشد، انسان تحت تأثیر آن خواهد بود و افعالی که از او صادر می‌شود براساس آن نیرو خواهد بود. (ابن سینا، ۱۳۸۶، ص ۳۳۴ - ۳۳۵)

#### ۳-۱. تعریف نفس

نفس با توجه به ارتباطش با بدن تعریف می‌شود نه به خاطر ذاتش و می‌توان آن را نسبت به صدور افعال، «قوه» نامید. همچنین، نسبت به پذیرش صورت‌های محسوس و معقول نیز «قوه» به شمار می‌آید و نسبت به ماده‌ای که در آن حلول می‌کند، «صورت» است. به لحاظ استکمال جنس و تبدیل آن به نوع، به نفس «کمال» گفته می‌شود. (ابن سینا، ۱۳۸۶، ص ۳۸ - ۴۲)

کمال دو نوع است: کمال اول که نوع را به فعلیت می‌رساند و موجب قوام و تکامل آن می‌شود (مانند شکل برای شمشیر)، و کمال دوم که مربوط به افعال و انفعالات نوع پس از تحقق آن است (مانند بریدن برای شمشیر یا تفکر و احساس برای انسان). کمالات اول مختص نفس است و آن را به عنوان کمال جسم طبیعی معرفی می‌کنند، نه جسم مصنوعی. همچنین، نفس در امور حیاتی به ابزار نیاز دارد و باید به مفهوم آلت در تعریف آن توجه کرد. در مذهب مشاء، روح بخاری به

عنوان ابزاری در نظر گرفته می‌شود که در سه مرکز (مغز، قلب و کبد) حضور دارد و موجب تدبیر و صدور آثار از نفس در جسم می‌گردد. پس نفس این‌گونه تعریف می‌شود: «هی کمال اول لجسم طبیعی آلی له أن يفعل أفعال الحياة؛ نفس کمال اول جسم طبیعی آلی است که می‌تواند افعال حیاتی انجام دهد». (ابن سینا، ۱۳۸۶، ص ۴۸-۵۰)

### ۳-۲. نفس نباتی انسان و تأثیر قوا و افعال آن بر نماز

#### ۳-۲-۱. تعریف، انواع، قوا و افعال نفس نباتی

فلاسفه به تحریک بی‌اراده و بی‌شعور نیروهای نفسانی در اجسام، «قوای نباتی» می‌گویند. (ابن سینا، ۱۳۹۲، ۲۲۷/۱) نفس نباتی به کمال اول جسم طبیعی آلی از آن جهت که تولیدمثل و نمو و تغذیه دارد، تعریف می‌شود. (ابن سینا، ۱۳۸۷، ص ۱۳۴) هر انسانی برای بقای خود، به وجود سه قوه نیاز دارد: غذایی؛ منمیه و مولده.

اول قوه غذایی: غذایی نیرویی است که کار آن حفظ بدن و شخص است (ابن سینا، ۱۴۰۰، ص ۳۰۰) و با جذب غذا که بالقوه شبیه بدن است، آن را بالفعل مشابه بدن می‌کند. قوه غذایی با کمک چهار قوه دیگر (قوه جاذبه، ماسکه، هاضمه و دافعه) اجزای تجزیه‌شده بدن را جانشین می‌کند. اگر چیزی جانشین نشود، مزاج به سرعت از میان رفته و استعداد پذیرش نفس معدوم می‌شود و ترکیب عناصر متضاد که باعث علاقه نفس به بدن بود، تباه می‌شود. پس هیچ نفس ارضی<sup>۱</sup> برای بقا و حفظ بدن، از این قوه بی‌نیاز نخواهد بود. (ابن سینا، ۱۳۹۲، ۲۲۷/۱-۲۲۸)

دوم قوه منمیه: پس از به دست آوردن ماده‌ی غذایی توسط قوه غذایی و خادمان آن، قوه منمیه به رشد و کمال جاندار تا حد شایسته آن می‌پردازد. قوه منمیه با تصرف در ماده غذایی، آن را صرف رشد و ازدیاد ماده اصلی بدن می‌کند. بدین ترتیب، در طول زمان، بدن جاندار به کمال شایسته خود نزدیک شده و خلقت آن به اتمام می‌رسد. (ابن سینا، ۱۳۸۷، ص ۲۶۷-۲۶۸)

۱. نفس ارضی یا زمینی با سه قسم نفس نباتی و حیوانی و انسانی، قسم نفس آسمانی است که مربوط به افلاک است.

سوم) قوه مولده: بدن از عناصر متضاد تشکیل شده و به جدایی تمایل دارد، به همین دلیل با گذشت زمان، مزاج افراد تغییر می‌کند و از بین می‌روند. با این حال، با جایگزینی افراد جدید، طبایع نوعی باقی می‌مانند. به همین دلیل، به نفس نباتی قوه‌ای داده می‌شود تا مواد غذایی را دریافت و برای ایجاد مثل، صرف کند. (ابن سینا، ۱۳۹۲، ۲۲۸/۱)

### ۳-۲-۲. تأثیر قوا و افعال نفس نباتی بر نماز

بیان شد که نفس نباتی سه قوه دارد که مهم‌ترین آنها غاذیه با کارکرد بقای موجود زنده است. غاذیه با کمک قوای فرعی، مواد غذایی را جذب و جایگزین مواد تحلیل رفته می‌کند. قوه نامیه مسئول رشد و تکامل است و قوه مولده برای تولید مثل عمل می‌کند. نفس برای انجام اعمال خود به بدن نیاز دارد و قوای سه‌گانه نفس توسط بدن به فعلیت می‌رسند. روح بسیاری از فعالیت‌های عملی و ادراکی، خود را از طریق بدن انجام می‌دهد، به طوری که افعال مانند دیدن و تفکر به روح تعلق دارند و با کمک ابزار و اعضای بدنی انجام می‌شوند.

غذایی که انسان می‌خورد با تبدیل شدن به بخشی از بدن، بر مزاج تأثیر می‌گذارد و این تغییرات در مزاج، بر خلیقات نفسانی و حالات روحی اثرگذار است. غذا نه فقط بر مسائل معنوی، بلکه بر وضعیت‌های روحی و روانی نیز تأثیر دارد و به شکل‌گیری حالات و صفات روانی کمک می‌کند. بدن به مثابه ابزار نفس عمل می‌کند و تغذیه با تأثیر بر اجزای آن، فعالیت‌های روحی را تحت تأثیر قرار می‌دهد، در نتیجه غذا در شکل‌گیری حالات و شناخت‌های انسانی نقش دارد. (شه‌گلی، ۱۳۹۸، ص ۱۹۰) در مورد اثر قوه نامیه و مولده نیز همین‌طور است.

بر اساس آنچه بیان شد می‌توان گفت که قوای نباتی پایین‌ترین سطح از مراتب سه‌گانه نفس انسانی (نباتی، حیوانی و انسانی) است که نقش زیربنایی در تحقق نماز کامل ایفا می‌کند. این قوا با کارکردهای منظم خود، بستر فیزیکی و جسمانی لازم برای عبادت را فراهم می‌سازد.

قوه غاذیه به مثابه محور اصلی قوای نباتی، با چهار قوه فرعی خود (جاذبه، ماسکه، هاضمه و دافعه) مواد غذایی را به انرژی تبدیل کرده و توان جسمانی لازم برای انجام حرکات نماز از جمله ایستادن، رکوع و سجود را تأمین می‌نماید. این قوه با دفع مواد زائد، نشاط و شادابی مورد نیاز

برای عبادت را نیز ایجاد می‌کند. در کنار آن، قوه نامیه با تنظیم رشد متعادل اندام‌ها، هماهنگی حرکات نماز را ممکن کرده و سلامت عمومی بدن را برای عبادت مستمر تضمین می‌نماید. این قوه همچنین با حفظ تعادل اخلاط چهارگانه، شرایط بهینه جسمانی برای عبادت را فراهم می‌آورد. قوه مولده نیز به مثابه سومین قوه نباتی، با تضمین بقای نسل انسان، تداوم سنت نماز در جامعه را ممکن نموده و نسل‌های آینده را به عبادت خداوند متصل می‌کند.

باید دقت شود که قوا در تعادل باشند؛ زیرا پرخوری توجه روح را به امور بدنی افزایش می‌دهد و مانع تفکر صحیح می‌شود. در این حالت، روح به جای تمرکز بر سلوک و مراقبه، به مدیریت نیازهای جسمی مشغول می‌شود و از اهداف اصلی دور می‌ماند. این وضعیت مانند فعالیت‌های غیرحکیمانه برای فرد حکیم است که موجب تضعیف او می‌شود. کم‌خوری توجه روح به بدن را کاهش داده و به تقویت روح و آزاد شدن آن از مادیات کمک می‌کند. هرچه توجه به امور بدنی بیشتر شود، روح ضعیف‌تر می‌گردد و افراط در خوردن انسان را از جنبه‌های عالی‌تر زندگی بازمی‌دارد. (شه‌گلی، ۱۳۹۸، ص ۱۹۲) البته کم خوردن هم به گونه‌ای که قوای بدن ضعیف شود و انرژی موردنیاز را دریافت نکند، باعث اختلال در عملکرد نفسانی و روحانی می‌گردد. بنابراین همان‌گونه که در مبحث جسم هم گفته شد، بهترین حالت، رعایت اعتدال است.

این قوا در ارتباط با سطوح بالاتر نفس، از سویی، زمینه‌ساز فعالیت بهتر قوای حیوانی در اجرای دقیق حرکات نماز است و از سوی دیگر، با هدایت قوای عقلانی و انسانی، آنها را در خدمت اهداف عالی‌تر عبادت قرار می‌دهند. در این سلسله مراتب، اختلال در هر سطح می‌تواند عملکرد سطوح بالاتر را تحت تأثیر قرار دهد. بنابراین، در سیر تکاملی نماز از ظاهر به باطن، قوای نباتی در نماز ظاهری نقش مستقیم و اساسی در اجرای حرکات بدنی دارند؛ حال آنکه در نماز باطنی، با تأمین سلامت جسمانی، زمینه تمرکز روحی و حضور قلب را فراهم می‌کنند. این سیر تکاملی تنها در سایه هماهنگی و تعامل تمام مراتب نفس ممکن می‌شود.

### ۳-۳. نفس حیوانی انسان و تأثیر قوا و افعال آن بر نماز

۳-۳-۱. تعریف، انواع، قوا و افعال نفس حیوانی

نفس حیوانی به کمال اول جسم طبیعی آلی گفته می‌شود که جزئیات را ادراک کرده و حرکت ارادی دارد. این نفس دو قوه دارد: قوه مدرکه و قوه محرکه. قوه مدرکه شامل حواس پنج‌گانه، حس مشترک، خیال، متخیله و واهمه است که صورت‌ها و معانی جزئی را ادراک، حفظ، ترکیب و تفصیل می‌کند. به نظر شیخ، این قوا جسمانی و مادی‌اند. (ابن سینا، ۱۳۸۷، ص ۱۳۵)

اول قوه مدرکه: در یک تقسیم‌ثنائی، قوای مدرکه به قوای ظاهری (حواس پنج‌گانه) و قوای باطنی تقسیم می‌شود. از آن‌جا که قوای ظاهری واضح است و نیاز به دلیل ندارد، در اینجا ذکر نمی‌شود. قوای مدرکه باطنی پنج قسم است:

- حس مشترک: قوه‌ای که مدرک صور است و صورت تمام محسوسات را ادراک می‌کند.

- خیال یا مصوره: قوه‌ای که حس مشترک را در حفظ صور کمک می‌کند و صور جزئی را حفظ می‌نماید.

- متخیله یا متفکره: قوه‌ای که در مدرکات، اعم از صور و معانی جزئی، تصرف می‌کند و به دو دلیل «متخیله» و «متفکره» نامیده می‌شود.

- وهم یا متوهمه: قوه‌ای که مدرک معانی جزئی است و معانی وهمی را ادراک می‌کند.

- حافظه یا ذاکره: قوه‌ای که وهم را در حفظ معانی یاری می‌دهد.

- از میان این پنج قوه، «حس مشترک» و «وهم»، مدرک هستند، اما ادراکات باطنی فقط با حضور همه پنج قوه انجام می‌شود و به همین دلیل همه آنها مدرک نامیده شده‌اند. (ابن سینا، ۱۳۸۷، ص ۱۳۶)

ابن سینا در مورد نقش قوای ادراکی می‌فرماید که تمام مدرکات انسان در خدمت عقل عملی قرار می‌گیرند تا این عقل که هدفش تکمیل عقل نظری و ترکیه آن است، بتواند تدبیر و ارتباط صحیحی داشته باشد و مدبر ارتباط بین نفس و بدن شود. پس نه تنها قوای واهمه و متخیله در کارهای عقل عملی به او کمک می‌کنند، بلکه همه قوای ادراکی چنین نقشی دارند. قوه واهمه و

متخیله با به‌کارگیری صورت‌های خیالی، طرح‌ها و نقشه‌هایی برای سامان‌دهی به امور روزانه و تسهیل کارها می‌کشند. این طرح‌ها و فرضیات گوناگون منجر به کشف و ابداع در زمینه‌های مختلف زندگی دنیوی می‌شود و متصرفه تحت تدبیر واهمه، از صور و معانی، نقش‌های بدیع و شگفت‌آوری در زندگی می‌آفریند. (ابن سینا، ۱۳۸۷، ص ۱۵۳)

دوم) قوه محرکه: قوه محرکه دو نوع است: ایجادکننده انگیزه برای حرکت و انجام‌دهنده و فاعل حرکت. اولی، قوه میل و شوق است که دو شاخه دارد: قوه شهوانی (این قوه محرکه را برمی‌انگیزد تا به صورت مطلوب یا نامطلوبی که تخیل شده، با هدف لذت بردن، نزدیک شود) و قوه غضبیه (این قوه محرکه را برمی‌انگیزد تا برای به‌دست آوردن پیروزی، صورت موردنظر را تخیل کند؛ خواه نافع باشد خواه غیرنافع). (ابن سینا، ۱۳۸۷، ص ۱۳۶) قوه شهوت و غضب هرکدام کمالی دارند که باید به آن برسند؛ نه وجود آنها در در انسان زائد و اضافه است و نه کمال وجودی آنها. اگر این دو قوه نبود، بقای فرد و بقای نوع، تضمین نمی‌شد. اینها باید باشند، ولی در حد اعتدال و تحت فرمان عقل و شرع. (ابن سینا، ۱۳۸۶، ص ۳۵۳)

قوه محرکه‌ای که فاعل حرکت است در اعصاب و عضلات قرار دارد و کارش تحریک عضلات است. این قوه عضلات را به طرف مبدأ (مغز) می‌کشد یا آنها را شل می‌کند و یا در طول می‌کشد. ایجاد کشش‌های متقابل در تاندون‌ها و رباط‌ها به گونه‌ای است که با انقباض یک‌گروه عضلانی، گروه مخالف به‌طور همزمان شل می‌شود و این چرخه معکوس، حرکت روان اندام‌ها را ممکن می‌سازد. نکته ظریف در عمل این قوه، جهت‌گیری معکوس نیروها نسبت به مبدأ فرماندهی (مغز) است، بدین معنا که هر حرکت به صورت کششی مخالف با جهت مرکز عصبی آن عمل می‌کند. (ابن سینا، ۱۳۸۷، ص ۱۳۷)

### ۳-۲. تأثیر قوا و افعال نفس حیوانی بر نماز

گفتیم که نفس حیوانی دارای دو دسته قوای اساسی است: قوای مدرکه و قوای محرکه. قوای مدرکه خود شامل حواس پنجگانه ظاهری و پنج‌قوه باطنی است که با همکاری یکدیگر فرآیند ادراک را ممکن می‌کند. ابتدا حواس پنجگانه که همچون پنجره‌هایی به جهان خارج است،

جزئیات را از خارج جمع‌آوری می‌کند که این اطلاعات در حس مشترک سازماندهی و یکپارچه می‌شود. سپس قوه خیال این تصاویر را حفظ می‌کند و قوه متخیله به پردازش و ترکیب آنها می‌پردازد. در سطح بالاتر، قوه وهم، معانی غیرمحسوس را استخراج می‌کند و حافظه این معانی را ذخیره می‌نماید. این نظام ادراکی در نهایت در خدمت عقل نظری و عملی قرار می‌گیرد تا انسان بتواند به شناخت و تدبیر امور بپردازد. در کنار این نظام ادراکی، قوای محرکه قرار دارد که خود به دو بخش تقسیم می‌شود: قوه محرکه انگیزشی شامل قوه شهوانی که به دنبال جذب لذات است و قوه غضبیه که برای دفع ضررها فعال می‌شود؛ و قوه محرکه اجرایی مسئول انجام حرکات بدنی است. وجود قوای حیوانی ارتباط نفس با جهان مادی را فراهم می‌کند و زمینه‌ساز فعالیت‌های شناختی و حرکتی انسان است. تمامی این قوا در نهایت در خدمت عقل قرار می‌گیرد تا انسان بتواند هم در حوزه نظر به کشف حقایق نائل آید و هم در حوزه عمل به تدبیر امور زندگی بپردازد.

قوای مدرکه نقش مهمی در شکل‌گیری نماز دارند. بیان شد که حواس پنجگانه اولین درجه‌های ادراک است و در دریافت محرکات محیطی هنگام نماز اثر دارد. حس مشترک، این اطلاعات را منظم می‌کند؛ قوه خیال تصاویر نماز را حفظ می‌کند؛ متخیله این تصاویر را پردازش می‌نماید؛ وهم، معانی عمیق‌تر نماز را درک می‌کند و حافظه تجربیات نماز را ذخیره می‌کند. اگر این قوا مدیریت نشود، حواس پنجگانه عامل اصلی پراکندگی ذهن در نماز می‌شود. خیال، تصاویر مزاحم را ذخیره می‌کند، وهم منشأ تخیلات و اوهام نادرست می‌شود و حافظه مشغولیات دنیوی را یادآوری می‌کند.

قوای محرکه در اجرای نماز تأثیر مستقیم دارد. قوه شهوانی ممکن است از راه ایجاد میل به لذایذ مادی، انحراف توجه از معنویت نماز و تقویت تمایلات نفسانی، موجب حواس پرتی شود. قوه غضبیه هم ممکن است گاه ایجاد بی‌قراری و اضطراب کند و نیز باعث کاهش خشوع و حضور قلب و ایجاد حالت تعجیل در نماز شود. در کنار اینها، قوای اجرایی بدن، حرکات نماز را اجرا می‌نماید.

هرچه توجه مدرکات حسی و خیالی و وهمی انسان نسبت به جهان و نعمت و عظمت خداوند بیشتر باشد، عقل، توجه بیشتری به خداوند خواهد داشت و ترکیه عقل عملی قوی‌تر خواهد بود.

نماز حقیقی زمانی محقق می‌شود که قوای مدرکه به طور کامل متوجه معبود باشد، قوای محرکه تحت کنترل عقل قرار گیرد، وهم معانی عمیق عبادت را درک کند و حافظه تجربیات معنوی گذشته را یادآوری نماید. براین اساس، موانع نماز حقیقی عبارتند از: غلبه قوه شهوانیه، تشدید فعالیت قوه غضبیه، پراکندگی حواس پنجگانه، ضعف در تمرکز قوه متخیله. درمقابل، راه‌های تقویت نماز عبارتند از: تربیت قوای مدرکه از طریق تمرکز، کنترل قوای محرکه با ریاضت شرعی، تقویت ارتباط بین عقل و وهم، بهره‌گیری از حافظه برای یادآوری حالات خاشعانه. کیفیت نماز انسان تابع تعادل بین این قواست؛ هرچه قوای عالی‌تر (مانند وهم و عقل) فعال‌تر باشد، نماز از ظاهر به باطن گرایش می‌یابد. ذات قوای حیوانی شر نیست، بلکه باید در مسیر صحیح هدایت شوند. نماز واقعی زمانی است که این قوا در خدمت عقل و روح قرار گیرد، نه اینکه مانع سیر روحانی انسان باشد.

از نظر ابن سینا فردی که قوای انسانی او قوی‌تر است، نماز وی می‌تواند باطنی باشد یا حداقل به نماز باطنی نزدیک شود، اما کسی که قوای حیوانی و طبیعی او غالب باشد، تحت تأثیر این قوا قرار می‌گیرد و نماز او نیز از نوع ظاهری و جسمانی است. چنین فردی همواره عاشق بدن است و تمام توجهش صرف خوردن، نوشیدن، جذب منافع و دفع مضار بدنی و مادی می‌شود. در هواهای نفسانی و شهوات حیوانی غرق شده و از یاد خدا غافل است و توجهی به سوی او ندارد. (ابن سینا، ۱۴۰۰، ص ۳۰۸-۳۰۹)

فردی که فرمان بردار و تابع شهوت و غضب خود است، ممکن است که در این دنیا آسوده و خوشحال باشد، ولی در آخرت دچار زیان می‌شود. هرچند بعضی در این دنیا نیز گرفتار می‌شوند و به واسطه شهوت‌رانی و غضب خود، تا آخر عمر از پشیمانی و پزیشانی عذاب می‌کشند. بر این افراد واجب است در امور ظاهری شرعی غفلت نکنند و از عقل فعال یاری جویند تا از عذاب رهایی یابند. در غیر این صورت، ضررهای فراوانی خواهند دید و به صراط انسانیت وارد نخواهند شد. (ابن سینا، ۱۳۸۶، ص ۳۳۴-۳۳۵)

کسانی که قوای حیوانی آنها (مثل شهوت و غضب) در حد اعتدال باشد، افراط و تفریط نداشته باشد و براساس عقل و شرع عمل کنند، فضائل انسانی در آنها رشد پیدا خواهد کرد. وجود قوای شهوی و غضبی برای بقای فرد و نوع، ضروری است، اما باید تحت فرمان عقل و شرع باشند تا وسیله سعادت و سربلندی در دنیا و آخرت شوند. زیان دیدن از خشم و شهوت، ناشی از کاربرد غلط آنهاست. با حاکمیت عقل، انسان در معاش و معاد خود زیان نمی بیند. (ابن سینا، ۱۳۸۶، ص ۳۳۴-۳۳۵)

### ۳-۴. نفس ناطقه انسان و تأثیر قوا و افعال آن بر نماز

#### ۳-۴-۱. تعریف، قوا و افعال نفس ناطقه

تعریف نفس انسانی این است: «کمال اول جسم طبیعی آلی است، از آن جهت که افعال خود را با اختیار فکری و استنباط به رأی انجام می دهد و امور کلیه را ادراک می کند». (ابن سینا، ۱۳۸۷، ص ۱۳۶) بوعلی می گوید: نفس ناطقه که شریف ترین قوه است، شریف ترین فعل را دارد. فعل او تأمل در مصنوعات و تفکر در جهان هستی است. توجه نفس ناطقه همیشه به سوی عالم اعلاست و به مقاصد پست علاقه ای ندارد. شأن او کشف حقایق بوده و با ذهن صاف و حدس کامل در حال یافتن دقیق حقایق است. خداوند نیروی نطق را به نفس ناطقه داده است که به هیچ یک از ارواح نداده است. نطق، زبان فرشتگان است که دریافت بدون حس و فهماندن بدون سخن است. رابطه انسان با ملکوت اعلا به واسطه نطق واقعی است و تکلم معمولی مخصوص انسان است. کسی که با نطق واقعی آشنایی ندارد، از بیان حق و حقیقت ناتوان است. (ابن سینا، ۱۴۰۰، ص ۳۰۲-۳۳۳)

#### ۳-۴-۲. قوه نظری و عملی

قوای نفس انسان به دو دسته عالمه (نظری) و عامله (عملی) تقسیم می شود. هر دو قوه دارای یک حقیقت هستند و افعال گوناگون از آن صادر می شود و به هردو عقل گفته می شود. قوه عالمه مبدأ دریافت است و از عالم بالا تأثیر می پذیرد. دریافت به دو صورت است: یکی علمی که به عمل

تعلق نداشته باشد، مانند علم به آسمان و زمین که مبنای حکمت نظری است؛ و دیگری علمی که به عمل بستگی دارد، مانند دریافت اینکه عدل خوب و ظلم بد است، که مبنای حکمت عملی است. عقل عملی برخلاف عقل نظری مصدر افعال گوناگونی است و در بدن و جهان ماده تأثیر دارد. انجام عمل در عقل عملی بدون دریافت ممکن نیست، لذا عقل عملی ناچار از عقل نظری کمک می‌گیرد و تکالیف خود را با توجه به مقدمات کلی به وسیله عقل نظری معین می‌کند. برای مثال، از مقدمه کلی «انجام هر عمل نیکویی شایسته است»، قاعده «راستگویی عملی شایسته است» به کمک عقل نظری به دست می‌آید. همچنین عقل عملی در امور جزئی نیز به کمک عقل نظری تشخیص می‌دهد که این عمل راستگویی است و انجام آن لازم است. اگر این مقدمات و کمک عقل نظری نبود، عقل عملی از کار می‌ماند و نمی‌توانست ضروریات را از غیر ضروریات تشخیص دهد. (ابن سینا، ۱۳۹۲، ۱/۱۸۸)

دو قوه مذکور به نفس ناطقه داده شده است تا امور کلی و حقایق تکوین را بفهمد و یا افعالی را که ناشی از اختیار فکری و تمییز خوب و بد هستند، تشخیص و انجام دهد. کار و هدف قوای نظری انسان، فهم عالم تکوین است و قوه عملی، قوانین و ضوابط را به دست می‌آورد و برای رفع نیازها و به دست آوردن ملکات اخلاقی استفاده می‌کند. (ابن سینا، ۱۳۸۷، ص ۱۳۵) عقل عملی در افعال خود نیازمند بدن است؛ زیرا برای پیاده کردن مدرکات خود به قوای تحریکی بدن نیاز دارد. عقل نظری نیز به بدن نیازمند است، اما نیاز آن همیشگی نیست. نخستین ارتباط انسان با خارج، از راه حواس است، ولی در نهایت، عقل نظری می‌تواند ادراکاتی داشته باشد که از حواس ظاهری نیامده است. (ابن سینا، ۱۳۸۷، ص ۵۰۰؛ مازندرانی، ۱۳۶۴، ص ۱۷۹-۱۸۰)

اول، مراتب قوه نظری: عقل نظری براساس شدت و ضعف دارای مراتبی است که از عقل هیولانی (استعداد محض بدون هیچ دانشی مانند لوح نانوخته) آغاز می‌شود و با کسب معقولات اولیه به عقل بالملکه (ظرفیت کسب معقولات ثانویه) ارتقا می‌یابد. وقتی نفس، معقولات ثانویه را بالفعل کسب کند، به عقل بالفعل (توانایی یادآوری و به‌کارگیری دانش‌های اندوخته) می‌رسد و در نهایت با اتصال به عقل فعال و دریافت شهودی معارف، به عقل مستفاد (کمال نهایی عقلانی) متحول

می‌شود. (ابن سینا، ۱۳۸۷، ص ۱۹۰-۱۹۱) ابن سینا علاوه بر این مراتب، به عقل قدسی اشاره می‌کند که ویژه کسانی است که با قوه حدس فوق العاده قوی، قادرند بدون طی مراحل استدلالی، به حقایق دست یابند. (ابن سینا، ۱۳۹۲، ۱/۱۹۴-۱۹۵)

### ۳-۴-۳. تأثیر قوا و افعال نفس ناطقه بر نماز

نفس انسانی، شریف‌ترین نفس است و فعل او تفکر و تأمل در هستی و کشف حقایق است. ویژگی خاص این نفس «نطق» است که کشف حقایق توسط آن صورت می‌گیرد و نفس ناطقه را با عالم مجردات مرتبط می‌کند. کسانی که صفت «نطق» برای آنها حاصل نشده است از بیان حقایق عاجزند. علم و ادراک نفس فواید زیادی دارد، از جمله یاد و نیایش و عبادت خدا. هنگامی که انسان به معرفت خداوند می‌رسد و لطف او را دریافت می‌کند، به تأمل در حقیقت آفرینش می‌پردازد و گوهرهایی را ادراک می‌کند که توأم با حق و حقیقت‌اند. آنگاه نفس به واسطه نطق، خود را شبیه به آن گوهرها می‌بیند و شباهتی از حیث بقا و جاودانگی احساس می‌کند. همچنین با تفکر درمی‌یابد که آفرینش از سوی خداوند است و در نتیجه به ادراک مراتب آن موجودات اشتیاق پیدا کرده و به نیایش پرداخته و در حال قیام به ذکر خداوند مشغول می‌شود. (ابن سینا، ۱۴۰۰هـ.ق، ص ۳۰۲-۳۳۳) از این بیان روشن می‌شود که اگر انسان به تفکر و تدبیر در حقیقت هستی بپردازد و به ادراک و معرفت آن برسد، برای رسیدن به آن حقیقت ناب، به نماز و عبادات دیگر می‌پردازد.

افرادی که قوای روحانی آنها بر قوای طبیعی و حیوانی غلبه دارد، نفس ناطقه ایشان بر تمامی قوا مسلط می‌شود و انسان را از سرگرمی‌های پست و لذت‌های مادی رها می‌کند. این انسان‌ها کارهای خود را با تدبیر و حکمت انجام می‌دهند و اعضا و جوارح خود را تحت تعلیم شارع قرار می‌دهند. با پیروی بدن از روح، مشابهتی بین روح و بدن ایجاد می‌شود که فرماندهی عقلانی روح، موجب مشاکلت تن و جان خواهد شد. قوای بدنی نه تنها مانع حرکت متعالی نیستند، بلکه قوای طبیعی مانند غضب و شهوت با روح همسو هستند. بنابراین، اگر غضب دارند، فقط در راه خداست و اگر شهوت دارند، چیزی را طلب می‌کنند که رضایت خدا را در آن می‌بینند. در نهایت، کسی که همه حرکات و سکناتش زیر نفوذ قوه عاقله است، به ملکوت می‌رسد و اشرف مخلوقات خواهد شد.

(ممدوحی، ۱۳۹۱، ص ۴۳-۴۴) چنین انسانی به واسطه پاکی نفسش به نماز حقیقی و باطنی می‌رسد و با عشق و محبت خداوند مستعد دریافت فیض پروردگار می‌شود. این انسان، پس از جدایی از بدن مادی، خیرات عالم اعلی و سعادت‌های اخروی را مشاهده خواهد کرد و با چشم بصیرت، پروردگار خود را می‌بیند و با ساکنان عالم ملکوت هم‌نشین خواهد شد. این نوع نماز، مخصوص پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است که در شب معراج از بدن مادی جدا شد و به مناجات با پروردگار پرداخت. پیدایش روح و باطن نماز فقط برای انسان‌های کامل ممکن است و نیازمند پاکی از شوائب و تعلقات نفسانی است. مشاهده جمال و جلال خداوند باید بدون خاطرات ذهنی و توجه به کثرات باشد. پیامبر صلی الله علیه و آله فرموده است: «المصلی یناجی ربه» و مناجات با حق تعالی با زبان نیست، بلکه قلب پیش از زبان سخن می‌گوید. اتصال جان انسانی با هستی‌آفرین از طریق دگرگونی باطنی و روحی صورت می‌گیرد و توجه به خداوندی که فراتر از زمان و مکان است، باید خارج از مفاهیم مادی باشد. بنابراین، جان و روح باید در حقیقت مجرد خود، محو در عظمت و احاطه او باشند. (ممدوحی، ۱۴۰۰ هـ.ق، ص ۳۱۰)

از این رو، نماز ظاهری برای رهایی از تعلقات دنیوی و نزدیکی به خداست، در حالی که نماز باطنی، ارتباط عمیق روحانی انسان کامل با ذات بی‌نهایت الهی است که فراتر از زمان، مکان و تصورات بشری است. با رسیدن به این مقام است که فرمود: «ان الصلوة تنهی عن الفحشاء و المنکر» (عنکبوت: ۴۵)؛ یعنی نماز انسان را از فحشا و منکرات باز می‌دارد و خود انسان دارای وحدانیت خاص می‌شود که با وحدانیت مطلق مرتبط می‌گردد و پرتویی از کمالات و قدرت و حکمت را در خود می‌یابد. (ابن سینا، ۱۴۰۰ هـ.ق، ص ۳۱۱)

#### ۴. نتیجه‌گیری

براساس آنچه گذشت نتیجه می‌شود که در اندیشه ابن سینا حقیقت نماز، معرفت و شناخت حق، مطلق است و تحلیل «لیعبدون» در قرآن به «لیعرفون» بیانگر نگاه عرفانی و فلسفی او به نماز است. ابن سینا نماز را به دو قسم ظاهری و باطنی تقسیم می‌کند. نماز ظاهری همان تکلیفی است که با

اعضای ظاهری و مادی انجام می‌شود و نمودی از نماز باطنی است؛ نماز غیرعرفاء یعنی، کسانی که در مرتبه نفس حیوانی هستند، محدود به همین نماز است. نماز باطنی همان حقیقت نماز است که توسط روح مجرد و پاکیزه انجام می‌شود؛ زیرا در آن مشاهده و شناخت حق تعالی بدور از شوائب و تعلقات مادی صورت می‌گیرد. این نماز انسان کامل و عرفا است که قوای روحانی و عقلانی‌شان بر قوای طبیعی و حیوانی غلبه دارد.

کار منظم قوای نباتی، باعث هماهنگی اعضا و قدرت جسمانی است. در سیر تکاملی نماز از ظاهر به باطن، قوای نباتی در نماز ظاهری نقش مستقیم و اساسی در اجرای حرکات بدنی دارند و در نماز باطنی، با تأمین سلامت جسمانی، زمینه تمرکز روحی و حضور قلب را فراهم می‌کنند.

قوای محرکه حیوانی در نماز ظاهری تأثیر مستقیم دارد. قوه شهوانی اگر در تعادل نباشد، موجب انحراف توجه از معنویت نماز و تقویت تمایلات نفسانی شود. قوه غضبیه هم ممکن است گاهی باعث کاهش خشوع و حضور قلب و ایجاد حالت تعجیل در نماز شود. در مورد قوای مدرکه نیز همینطور است؛ هرچه توجه مدرکات حسی و خیالی و وهمی انسان نسبت عظمت خداوند بیشتر باشد، عقل، توجه بیشتری به خداوند خواهد داشت و تزکیه عقل عملی قوی تر خواهد بود. نماز از ظاهری به باطنی زمانی می‌رسد که قوای مدرکه کاملاً متوجه معبود باشد، قوای محرکه تحت کنترل عقل قرار گیرد.

قوای عقلانی «عالمه و عامله»، در نماز باطنی نقش دارند و کسانی که این قوا در نفسشان قوی تر باشد، نفس آنها با ادراک معانی باطنی ادکار و اتصال به عقل فعال، نماز را به بالاترین مرتبه می‌رساند و آن مقام «المصلی یناجی ربه» است. وقتی فردی به این مقام می‌رسد نمازش مصداق آیه «ان الصلوة تنهی عن الفحشاء و المنکر» می‌شود.

براساس دیدگاه ابن سینا می‌توان گفت که نماز کامل در صورتی محقق می‌شود که همه قوای انسان در تعادل و تحت کنترل قوه عقل باشد.

**پیشنهادات:** برای روشن و متقن کردن مسائل دینی، پیشنهاد می‌شود که از مبانی فلسفی و علوم انسان‌شناسی بیشتر استفاده شود. فلسفه با ارائه تفکرات عمیق و منطقی، می‌تواند به تحلیل و تبیین مفاهیم دینی کمک کند و درک بهتری از اصول و آموزه‌های دینی فراهم آورد.

### فهرست منابع

- \* قرآن کریم (۱۳۸۰). مترجم: مکارم شیرازی، ناصر. تهران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۵). النجات (الهیات). شرح و ترجمه: یثربی، یحیی. قم: بوستان کتاب.
  ۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۶). الاشارات و التنبيهات؛ نمط هفتم اشارات. مترجم: بهشتی، احمد. قم: بوستان کتاب.
  ۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۷). الاشارات و التنبيهات؛ نمط سوم. مترجم: سعادت مصطفوی، حسن. تهران: نشر دانشگاه امام صادق علیه السلام.
  ۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۷). النفس من الشفاء. مترجم: نائیجی، محمدحسین. قم: مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
  ۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۲). الاشارات و التنبيهات. ترجمه و شرح: ملک‌شاهی، حسن. تهران: انتشارات سروش.
  ۶. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰ هـ.ق). مجموعه رسائل. قم: انتشارات بیدار.
  ۷. انصاری، توران (بی‌تا). ترجمه و توضیح دو رساله از ابن سینا: (دفع اندوه و نگرانی از مرگ؛ حقیقت نماز و فایده آن. بی‌جا: بی‌نا.
  ۸. حائری مازندرانی، محمدصالح (۱۳۶۴). حکمت بوعلی سینا «حکمت نظری»، مصحح: فضائلی، حسن. تهران: نشر علمی.
  ۹. دری، ضیاء‌الدین (بی‌تا). ترجمه و شرح مجموعه رسائل ابن سینا. تهران: مرکزی.
  ۱۰. شه‌گلی، احمد (۱۳۹۲). تأثیر مبانی فلسفی و جهان‌بینی ابن سینا بر طب سینوی، فصلنامه روش‌شناسی علوم انسانی، ۱۹(۷۴)، ۱۲۲-۱۵۱.
  ۱۱. طاهری، محمود (۱۳۹۲). ترجمه هفده رساله؛ مجموعه رسائل شیخ‌الرئیس ابن سینا. قم: انتشارات آیت اشراق.
  ۱۲. مازندرانی، محمدصالح بن احمد (۱۳۸۲ هـ.ق). شرح الکافی - الأصول و الروضة. تهران: المكتبة الإسلامية للنشر و التوزيع.
  ۱۳. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ هـ.ق). بحار الانوار. محقق و مصحح: جمعی از محققان. بیروت: نشر دار احیاء التراث العربی.
  ۱۴. ممدوحی، حسن (۱۳۹۱). راز نماز؛ ترجمه و شرح رساله ماهیه الصلاة ابن سینا. تهران: نشر ادیان.



## الهیات اخلاقی در فلسفه کانت در اثبات وجود خدا؛ تحلیل

### انگیزه‌ها و مبانی

زهرا ضیایی<sup>۱</sup>

#### چکیده

پژوهش حاضر با هدف تحلیل انگیزه‌های ایمان‌نائل کانت در پرداختن به الهیات اخلاقی و تبیین نقش آن در اثبات وجود خدا تدوین شده است. وی با تأکید بر انگیزه‌های اخلاقی و فلسفی، الهیات اخلاقی خاصی را جایگزین براهین سنتی اثبات خدا ارائه کرد. در پژوهش حاضر با روش توصیفی-تحلیلی، افزون بر بررسی عوامل فلسفی و اخلاقی، تبیین و تحلیل دقیق ارتباط میان الهیات اخلاقی و نظام اخلاقی کانت ارائه شد. یافته‌های تحقیق حاکی از آن است که اگرچه کانت با نقد الهیات طبیعی و متافیزیکی و با تلفیق اخلاق و دین، چارچوبی عقلانی برای پاسخگویی به نیازهای عملی بشر طرح ریزی کرد، مسئله وجود خدا از طریق «برهان اخلاقی» به استدلالی عقیم و ناموجه منجر شد به طوری که می‌توان دیدگاه او را با توجه به مبانی خود وی، مخدوش نشان داد. در نتیجه مفهومی که کانت از خداوند تداعی می‌کند، تصویری بیش نیست. البته تا حدی مفهوم غیر عینی و صرفاً تصویری از خداوند در ذهن تداعی می‌شود. با توجه به اینکه مفاهیم عقلی-به‌ویژه خداوند- در عقل عملی بی‌نیاز از زمان و مکان تصور شده است، هیچ نوع حکایتی نسبت به جهان خارج نداشته و هیچ معنایی در ارتباط با متن واقع تحمل نمی‌کند. از این رو، الزامی که بین احکام اخلاقی با اذعان به خداوند و اراده انسان و مانند آن است، فقط ارزش اخلاقی داشته و راهی به جهان واقع نمی‌گشاید.

**واژگان کلیدی:** کانت، الهیات اخلاقی کانت، برهان اخلاق، عقل نظری، دین.

۱. دکتری کلام اسلامی، از کشور افغانستان، مجتمع آموزش عالی بنت‌الهدی، جامعه‌المصطفی‌العالمیه، قم، ایران.

کانت فرزند عصر روشنگری است و این موضوع سبب شد تلقی او از دین رنگ و بوی این دوران را به خود بگیرد. این دوران که با تحولات عمیق فکری، فرهنگی، اجتماعی و سیاسی همراه بود، بسترساز ورود به عصر سکولاریزاسیون دین را بیش از پیش فراهم آورد. بیشترین اهتمام اندیشمندان این عصر بر تفسیر دین طبق شرایط این دوره شکل گرفت. کانت در این میان از اخلاق برای تحقق این امر بهره جست. مقوله دین در تفکر بشری از جنبه‌های مختلف مورد توجه بوده است و در همه اعصار همواره اندیشمندانی می‌زیستند که به دنبال فهم طبیعت دین - به ویژه مسئله خدا - و سپس به دنبال یافتن نسبت دین با سایر حوزه‌های بشری بوده‌اند. تنوع آرا در این مسئله تا بدان حد دامنه‌دار بوده است که تقریباً هیچ متفکری را نمی‌توان یافت که به نحوی با این مسئله درگیر نبوده باشد. هرچند که نمی‌توان انگیزه‌ها و اهداف متفکران را در رویارویی با این مسئله نادیده انگاشت، اما توجه به خدا و طرز تلقی که می‌توان از آن داشت در آرای آنان به طور علنی یا پنهان وجود داشته است. اگر فیلسوف را کسی بدانیم که درباره انسان، جهان و خدا می‌اندیشد، باید پذیرفت که «خدا» و مسائل مربوط به آن، بنیادی‌ترین موضوع هر اندیشه دینی است. افزون بر این، در بررسی موضوعاتی مانند انسان و جهان نیز همواره می‌توان نقش و جایگاه خدا را در نظر گرفت. به همین دلیل، مسئله خداوند یک امر بنیادی، ریشه‌دار و همیشگی در فکر و سرشت انسان به‌شمار می‌آید. انسان موجودی است که همواره به دنبال بی‌نهایت‌هاست. فطرت کمال‌خواهی انسان زمانی آرام خواهد گرفت که به امر بی‌نهایتی مرتبط باشد و نبود این ارتباط برای انسان خلأی ایجاد می‌کند که او را به سردرگمی می‌کشاند و از سوی دیگر هرچه بر دامنه دانش‌هایش افزوده می‌شود، به این نکته که در شناخت و معرفت دچار محدودیت‌هاست بیشتر توجه دارد. از این رو، او را متقاعد می‌سازد که به منبع دیگری غیر از دانش خود نیازمند است و در نتیجه سراغ دین و البته - خدا - می‌رود. هدف از نوشتار حاضر، بررسی این مسئله است که چه علل و انگیزه‌هایی کانت را به سمت طرح الهیات اخلاقی سوق داد؟ و

اینکه چگونه الهیات اخلاقی کانت، وجود خدا را نه به مثابه یک گزاره نظری، بلکه یک ضرورت عملی توجیه می‌کند؟

کانت پس از آنکه دست الهیات را یکسره از حوزه نظر کوتاه کرد دین را در حوزه عقل عملی قرار داد. در عقل عملی مهم‌ترین شاخصه هر نوع معرفی، اخلاقی بودن آن است. پس به ناچار دین کانت هم رنگ و بوی اخلاق را به خود گرفت. براین اساس، کلیه براهین اثبات وجود خدا را که منشأ نظری داشت مورد تردید قرار داد و آنها را از حجیت ساقط کرد. بدین طریق الهیات نظری را که تا آن زمان سایه سنگینی بر الهیات انداخته بود دچار تزلزل کرد. کانت هیچ‌گاه نمی‌خواست بساط الهیات برجیده شود، از این رو طرحی نو در انداخت و در سایه الهیات اخلاقی و با تکیه بر اصول اخلاقی و مبنای اختیار انسانی، الهیات جدیدی را بنا کرد و بر طبق این الهیات، تعریفی نو از دین ارائه کرد و بیش از همه بر این نکته تأکید کرد که دین باید اخلاقی باشد. بنابراین از میان ادیان ابراهیمی، مسیحیت را که در نظر او کم و بیش از همه اخلاقی‌تر است، برگزید؛ هرچند به یک معنا کانت را نمی‌توان مسیحی سنتی نامید؛ زیرا بیشتر آموزه‌های دین رایج در مسیحیت را مورد انتقاد قرار داد. (کانت، ۱۷۸۸، ص ۲۶۱-۲۶۰)

با توجه به جستجو در پیشینه مسئله پژوهش حاضر، مشخص شد که علل رویکرد کانت به الهیات اخلاقی در پژوهش‌ها مغفول واقع شده است. حاصل تلاش علمی محققین گذشته، یا منحصر در تقریرات برهان اخلاقی کانت است که در پژوهش‌هایی چند انعکاس یافته است، از جمله: در کتاب بررسی تقریرهای نظری و عملی برهان اخلاقی بر وجود خداوند به قلم علیرضا مصدقی حقیقی و همکارانش (۱۳۸۶) و نیز در مقاله «استقلال ذاتی یا عدم استقلال ذاتی اخلاق از دین» اثر زینب یوسف‌زاده که به بررسی مقاله دیدگاه کانت و علامه طباطبایی همت گمارده است. در دو پژوهش فوق، مسئله رویکرد کانت به الهیات اخلاقی مورد غفلت واقع شده است. یا محدود به تبیین انسداد باب عقل نظری در الهیات می‌باشد. مانند مقاله «جایگاه عقل در مناسک دینی از دیدگاه کانت»، به قلم طیبه جورابچی و حسین هوشنگی که همچنان موضوع چرایی توجه کانت به الهیات اخلاقی و انگیزه‌های فلسفی و اخلاقی مفقود می‌باشد. از این رو، پژوهش حاضر با

بررسی مبانی نظری الهیات اخلاقی کانت و تحلیل انگیزه‌های وی، رابطه الهیات اخلاقی و اثبات وجود خدا را مورد توجه قرار داده است که کاری نو در زمینه کانت‌شناسی به‌شمار می‌رود.

## ۲. چارچوب نظری تحقیق

### ۲-۱. بررسی انگیزه‌های کانت در پرداختن به الهیات اخلاقی

#### ۲-۱-۱. انگیزه فلسفی: تلفیق دین و اخلاق

در نظام فکری کانت، انگیزه‌های فلسفی برای طرح الهیات اخلاقی براساس نیازمندی‌های معرفتی و عملی بشر در مواجهه با بحران‌های فکری و اخلاقی آن زمان شکل گرفته است. یکی از مهم‌ترین این انگیزه‌ها، نقد و اصلاح الهیات متافیزیکی است که به‌عنوان بنیان‌سازان آن، فلاسفه پیشین نظیر آنسلم و دیگران، به‌دنبال اثبات وجود خدا براساس قیاس‌ها و استدلال‌های فلسفی بودند. در تقسیم‌بندی جامعی که در آثار منتشره بعد از مرگ کانت از الهیات به‌دست می‌آید، الهیات به دو دسته کلی الهیات عقلانی و الهیات وحیانی تقسیم می‌شود (ژیلسون، ۱۳۷۴، ص ۹۶-۹۷) وی با الهیات وحیانی مخالف است، الهیات مورد نظر او فقط الهیات عقلانی است؛ بدین‌معناکه سخن گفتن از نظام معرفت خدا نه به مجموع همه معارف ممکن درباره خدا بلکه فقط به چیزی که عقل بشری درباره خدا می‌یابد، اشاره می‌کند (عباس‌زاده، ۱۳۷۹، ص ۱۴). اصولاً در نظر کانت التزام به الهیات وحیانی، نوعی عقل تنبل است (عباس‌زاده، ۱۳۷۹، ص ۱۶)

کانت الهیات عقلانی را نیز به دو بخش؛ الهیات اخلاقی<sup>۱</sup> و الهیات نظری<sup>۲</sup> تقسیم‌بندی می‌کند. الهیات نظری نیز مشتمل بر الهیات استعلایی<sup>۳</sup> و الهیات طبیعی<sup>۴</sup> است. وی همچنین در نقد عقل محض نشان می‌دهد که براهین اثبات وجود خدا در الهیات نظری، نیز چونان

1. Theological Moral

2. Theological Speculative

3. Theological transcendental

4. Theological Natural

قیاس‌هایی ناپایدار، دچار مغالطات منطقی می‌شوند؛ بنابراین، عقل نظری در اثبات وجود خدا درمانده است و نمی‌تواند این مسئله را اثبات کند. (ژیلسون، ۱۳۷۴، ص ۱۲۰) در ادامه، کانت در کتاب نقد عقل عملی و آثار دیگر خود، به اهمیت و ضرورت جایگزینی این حوزه، یعنی دین، بر پایه اصول و قواعد اخلاقی تأکید می‌کند. وی بر این باور است که در پایان، تنها اخلاق است که می‌تواند پایه‌ای عقلانی برای ایمان و باور به خدا باشد؛ زیرا اخلاق براساس وظیفه و وجدان فرد استوار است. (کانت، ۱۷۸۸، ص ۲۶۰)

این رویکرد محصول نیاز به پاسخگویی به معمای اساسی «نیکوکاری» و «سعادت» است که در نگرش فلاسفه پیشین، بیشتر در قالب برهان‌های نظری قابل اثبات بود، اما در عمل، در جهان واقع، تحقق نمی‌یافت. به عبارت دیگر، کانت به دنبال ساختن نظام فلسفی است که در آن، اخلاق و دین، نه تنها در کنار هم قرار دارند، بلکه بر همدیگر تکیه دارند و از یکدیگر تغذیه می‌کنند. (عباس‌زاده، ۱۳۷۹، ص ۴۵) از این رو، انگیزه فلسفی او، تلفیق این دو حوزه در یک نگاه عقلانی است؛ زیرا او معتقد است که فقط از این طریق، می‌توان نظامی کامل و قابل دفاع در فلسفه دین ساخت که هم معرفتی است و هم عملی، و تمامی نیازهای معرفتی و نیازهای عملی انسان را پاسخ می‌دهد (کانت، ۱۷۸۸، ص ۲۶۶).

این انگیزه‌ها، در کنار هم، اراده‌ای است که فیلسوف برجسته‌ای چون کانت، در صدد است تا از طریق آن بر نارسایی‌های الهیات سنتی فایق آید و اطمینان حاصل کند که دین، همچنان نقش مهم و انکارناپذیر خود را در شکل‌گیری و تداوم اخلاق و ارزش‌های انسانی حفظ می‌کند. (ژیلسون، ۱۳۷۴، ص ۲۳۱) کانت معتقد است که انسان‌ها، فارغ از تمایلات فردی و شرایط خارجی، دارای وجدان اخلاقی و وظیفه‌ای درونی هستند که آنها را به سمت پایبندی به قوانین اخلاقی سوق می‌دهد. این وظیفه، نه فقط یک الزام بیرونی و دستوری، بلکه ذاتا درون‌ساختی و ذاتا تابع عقل عملی است (کانت، ۱۷۸۸، ص ۲۷۰-۲۷۱). به عبارت دیگر، انگیزه اخلاقی در کانت براساس اصل «خودمختاری اراده» استوار است، یعنی انسان باید اراده کند که قوانین اخلاقی را به عنوان قوانین مطلق و هم‌جهت با عقل عملی پذیرفته و اجرا نماید، بدون اینکه تحت تأثیر مصلحت‌های

شخصی یا عوامل بیرونی قرار گیرد (کانت، ۱۷۸۸، ص ۲۷۰-۲۷۱). در ساختار فلسفی کانت، این انگیزه در قالب اصل «قانون اخلاقی» تجلی می‌یابد که مطابق آن، اراده باید خود را به عنوان قانون‌گذار در درون خود فرض کند. او بر این باور است که فقط اراده‌ای اخلاقی، یعنی اراده‌ای که قوانین اخلاقی را بر پایه «وظیفه» و «الزام مطلق» پذیرفته و عمل می‌کند، ارزش دارد و چنین اراده‌ای است که می‌تواند پایه‌ای برای مفهوم «خوب بودن مطلق» باشد. کانت استدلال می‌کند که این نوع انگیزه، نه مبتنی بر خواست‌ها یا نیازهای شخصی است، نه تابع منافع و مصالح، بلکه بر پایه حکم عقلانیت استوار است، یعنی اراده باید براساس «مجموع منطوق و عقلانی بودن» رفتار کند (کانت، ۲۰۰۴، ص ۲۷۴).

## ۲-۱-۲. انگیزه اخلاقی: خدا به‌مثابه ضامن نظام اخلاقی

کانت در این بخش در صدد پاسخگویی به این سؤال است که «چرا انسان نیکبخت نیست؟». وی برای پاسخ به این سؤال، چند مسئله را مورد بررسی قرار می‌دهد:

اول، سعادت و فضیلت: در بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، کانت به بحران و سؤال بنیادی فلسفه اخلاق پاسخ می‌دهد که چرا انسان‌ها در زندگی عملی خود همواره در پی سعادت و کمال هستند، اما اغلب به آن نمی‌رسند. او معتقد است که «اراده نیک»<sup>۱</sup> تنها شرط اصلی و بی‌شرط برای صادق بودن عمل اخلاقی است؛ یعنی وقتی اراده انسان براساس وظیفه و قوانین اخلاقی پدید می‌آید و تنها بر پایه احترام به قانون درونی عمل می‌کند، آن اراده اراده‌ای «خوب» و اخلاقی است، مستقل از نتیجه یا پیامدهای خارجی. این رویکرد نشان می‌دهد که ارزش و اعتبار اخلاق در اراده و نیت است، نه در نتایج حاصله از عمل. (کانت، ۲۰۰۴، ص ۲۷۴) با این حال، کانت در نقد عقل عملی، اعتراف می‌کند که در دنیای واقعی، رابطه میان فضیلت و سعادت همواره دچار تردید است. یعنی، حتی اگر انسان دارای فضیلت و نیت خالص باشد، این کافی نیست که تضمین کند او به سعادت

1. good will

برسد یا دیگران به عدالت و نیکی دست یابند. این اعتراف نشان می‌دهد که در نگاه عملی، تضمین و تضمین‌گر بودن نظام اخلاقی، نیازمند چیزی فراتر از اراده نیک و نیازمند وجود یک نیروی بیرونی و برتر است که بتواند این نظام را تضمین کند و این چنین، مسئله ضرورت وجود خدا در نظام فلسفه اخلاق، شکل می‌گیرد (کانت، ۱۷۸۸، ص ۲۴۶-۲۴۷).

دوم فرض وجود خدا به عنوان قانون‌گذار اخلاقی: کانت در تمهیدات و فلسفه اخلاق، تأکید می‌کند: «قانون اخلاقی در من، مرا به وجود قانون‌گذار بیرونی راهنمایی می‌کند». (حداد عادل، ۱۳۷۸، ص ۲۱۱؛ صانعی، ۱۳۸۸، ص ۱۱۳) این جمله نشان می‌دهد که درک قانونی و اخلاقی فرد، او را به سمت فرض وجود نیروی بیرونی و عالی هدایت می‌کند که آن را خدا می‌نامیم. کانت معتقد است که این خدا، نه به عنوان «علت فاعلی» یا «مسبب مستقیم» نظام اخلاقی، بلکه به عنوان «علت غایی» عمل می‌کند؛ یعنی، خدا مقصد نهایی و هدف‌گذاری است که نظم و عدالت در جهان و در نظام اخلاقی را تضمین می‌نماید (کانت، ۲۰۰۴، ص ۲۷۴). او بر این باور است که وجود خدا، صرفاً یک فرض منطقی و عملی است که در صورت تحقق آن، نظام اخلاقی و عدالت جهان دست‌کم در قالب «نظام ناظر و نجات‌دهنده» قابل تصور است (فیروزی، ۱۳۸۴، ص ۸۸). هدف از این فرض، تضمین این است که نیت‌ها و اراده‌های اخلاقی انسان، در صورت پیروی از قوانین اخلاقی، به نتیجه‌ای عادلانه و سعادت‌آمیز منجر خواهد شد، چراکه خداوند در مقام قانون‌گذار، نظام عدالت و سعادت را در جهان تضمین می‌کند. در این نگاه، خدا یک «حکومت‌گر» یا «مدبر عالی» است که نظام اخلاقی را براساس اقتضائات عقلانی و اخلاقی، به صورت غایی و بی‌تردید ضمانت می‌کند، و این مهم در قالب برهان «ضرورت عملی» اثبات می‌شود (کانت، ۱۷۸۸، ص ۲۴۶-۲۴۷).

### ۳. برهان اخلاقی کانت در اثبات وجود خدا

بدون شک احساس اخلاقی برای کانت آنچنان جذاب بود که وی را واداشت تا در جایی دو موضوع را برای ذهن خود شگفت انگیز یابد: آسمان پر ستاره بالای سر و قانون اخلاقی در درون را. (کانت، ۱۷۸۸، ص ۲۶۸) کانت با مشاهده فعل اخلاقی و احساس درونی انسان به نظریه اخلاق و سپس اثبات وجود خدا رسید. او معتقد بود وقتی انسان در دل طبیعت زیبا احساس آرامش و لذت می‌کند، از درون نیاز به سپاسگزاری از خالق را احساس می‌کند. همچنین، زمانی که انسان با تکالیف متعدد و چالش برانگیزی مواجه می‌شود، احساسی از فرمان برداری و اطاعت از وجودی برتر را در خود می‌یابد. این احساسات سپاسگزاری و خضوع، تمایلات اخلاقی ذهن به تکلیف هستند. انسان برای تکمیل غایت اخلاقی خود نیاز به تصویری از موجودی عالی دارد که علت و هدف نهایی جهان باشد و این احساسات اخلاقی، بی‌واسطه و در عمیق‌ترین لایه‌های نفس انسان ریشه دارند (کانت، ۲۰۰۴، ص ۲۷۴). کانت در کتاب نقد دوم، برهان اخلاقی را در حد یک برهان اثبات می‌بیند و برای تبیین وجود خدا از عناصر کلیدی بهره می‌برد که در ادامه بیان می‌شود.

#### ۳-۱. مفهوم برترین خیر

کانت معتقد بود که برخی عوامل مانند تکلیف اخلاقی و آزادی در انجام آن، موجد اخلاق هستند. خیر اعلی یا برترین خیر، آرمان عقلی - اخلاقی انسان و هدف نهایی زندگی اوست که دربرگیرنده تمام غایات دیگر می‌باشد. (دیویس، ۱۳۷۸، ص ۱۴۷) این خیر برتر نه فقط ایده‌ای انتزاعی بلکه آرمانی است که حاوی صورت اراده و متعلق آن نیز هست (کانت، ۱۹۹۸، ص ۳۶۶؛ کانت، ۱۷۸۸، ص ۲۴۲) کانت مفهوم «برترین» را هم شامل معنای «اعلی»<sup>۱</sup> و هم «کامل»<sup>۲</sup> می‌داند و معتقد

1. supreme

2. perfect

است که برترین خیر باید ترکیبی از فضیلت و سعادت باشد. فضیلت از دید او تطابق کامل اراده و احساس با قانون اخلاقی است (کاپلستون، ۱۳۸۰، ۳۴۴/۶) و در این مسیر فقط به رعایت قانون اخلاق به عنوان «تکلیف برای تکلیف» توجه دارد. سعادت نیز حالتی است که در آن همه چیز برای موجود عاقل مطابق میل او پیش می‌رود (کاپلستون، ۱۳۸۰، ۳۴۵/۶). فضیلت برای کانت مهم‌تر از سعادت است، اما سعادت نیز برای کمال فضیلت ضروری است و باید همواره تابع آن باشد.

### ۲-۳. رابطه میان برترین خیر و قانون اخلاق در عرصه عمل

کانت معتقد است که عقل به ما فرمان می‌دهد که در پی تحقق برترین خیر باشیم؛ زیرا این هدف نتیجه طبیعی فعالیت اخلاقی ما و ناشی از قانون اخلاقی است. (کانت، ۲۰۰۴، ص ۸۴) به نظر او، اگر برترین خیر ممکن نباشد، قانون اخلاق نیز بی‌معنی و پوچ خواهد بود، اما وی توضیح دقیقی درباره چگونگی دستور عقل برای دستیابی به برترین خیر ارائه نمی‌دهد. حتی در کتاب بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، جایی که از خواسته‌ها و الزامات قانون بحث می‌شود، اشاره‌ای واضح به مفهوم برترین خیر نیست. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که چنین فرمانی به صورت مستقیم وجود ندارد، یا اگر باشد به عنوان دستوری مستقل از امر مطلق مطرح نشده است. به بیان دیگر، اگر فرض شود که برای ارتقای برترین خیر از تمام توانایی استفاده کنیم، تنها عملی که از ما انتظار می‌رود، احترام به قانون اخلاقی است. در نهایت، وظیفه ما تحقق بخشیدن به شرایط لازم برای برترین خیر است که در حیطه قدرت ماست، این وظیفه مستقل از طلب مستقیم برترین خیر است (کرم، ۱۳۷۵، ص ۱۰۰).

### ۳-۳. نسبت میان دو مؤلفه برترین خیر

کانت بر این باور است که میان فضیلت و سعادت رابطه‌ای ترکیبی و نه تحلیلی برقرار است؛ زیرا سعادت نباید مبنای قانون اخلاقی باشد. از دید کانت، این رابطه باید علت و معلولی باشد: فضیلت علت سعادت است، نه میل به سعادت علت فضیلت. او بیان می‌کند که ما از پیش

تصدیق داریم که فضیلت باید منجر به سعادت شود. به این ترتیب، غایت نهایی موجودات عاقل، سعادت خاص آنان است و این غایت در احکام عملی که بر آن مبتنی هستند، ترکیبی پیشینی و تجربی است. (کانت، ۱۷۸۸، ص ۲۴۶-۲۴۷) همچنین، اینکه هر انسان باید برترین خیر جهان را غایت قصوای خود قرار دهد، یک حکم ترکیبی پیشینی و عملی است که عقل ناب وضع کرده و فراتر از تکالیف اخلاقی قرار دارد (صانعی، ۱۳۸۸، ص ۴۴). برای اینکه رابطه فضیلت و سعادت تحقق یابد، به عنصر سومی نیاز است که بتواند پیوند ضروری میان این دو برقرار سازد. بنابراین، پرسش اصلی این است که چگونه فضیلت می‌تواند موجب سعادت شود و برترین خیر تحقق یابد.

### ۳-۴. خداوند به عنوان شرط امکان برترین خیر

کانت دو مشکل اساسی در ارتباط با خیراعلی بیان می‌کند: نخست، عقل عملی به رابطه‌ای ضروری میان فضیلت و سعادت حکم می‌کند، اما تجربه این رابطه را تأیید نمی‌کند؛ (کانت، ۱۷۸۸، ص ۲۴۶-۲۴۷) چراکه بسیاری افراد با وجود رفتار اخلاقی، سعادت‌مند نیستند (بخشایش، ۱۳۸۸، ص ۱۲۹). کانت معتقد است نبود چنین رابطه‌ای بنیاد اخلاق را متزلزل می‌سازد (کانت، ۱۷۸۸، ص ۲۷۵-۲۷۶). از این رو، او فرض می‌کند که برقراری این رابطه فقط در جهانی معقول و تحت سلطه موجودی اخلاقی و قادر به هماهنگ‌سازی فضیلت و سعادت ممکن است، که همان «خدا» است (الیاده<sup>۱</sup>، ۱۹۹۵، ۲۴۹/۷). بنابراین، او وجود خدا را شرط تحقق خیراعلی معرفی می‌کند (الیاده، ۱۹۹۵، ۲۵۱/۷). کانت نتیجه می‌گیرد که گزاره «خدا وجود دارد»، از دل عقل عملی و به مثابه یک حکم ترکیبی پیشین پدید می‌آید. این گزاره نه از عقل نظری، بلکه به مثابه نتیجه‌ای اخلاقی مطرح است و در ورای تکلیف اخلاقی قرار دارد، به گونه‌ای که وجود خدا برای هماهنگی میان طبیعت و اخلاق ضروری تلقی می‌شود (صانعی، ۱۳۸۸، ص ۴۳).

## ۴. نتایج برهان اخلاقی از نظر کانت

### ۴-۱. شناخت عینی خداوند

کانت بر این باور است که استدلال اخلاقی نمی‌تواند شناخت عینی به وجود خداوند ارائه دهد؛ چراکه خداوند به دلیل بی‌نهایت بودنش نمی‌تواند به شهود عینی درآید، اما این استدلال برای انسان‌های پایبند به اصول اخلاقی، نوعی باور عملی صادق را نسبت به خداوند ایجاد می‌کند. (سالیوان، ۱۳۸۰، ص ۱۳۸) کانت اعتراف می‌کند که این استدلال برای قانع کردن شکاکان کافی نیست، اما برای افراد با تعهدات اخلاقی، دلیل ذهنی محکمی برای اعتقاد به خداوند و امید به ملکوت او فراهم می‌آورد. به بیان دیگر، اگر رسیدن به غایت اخلاقی بدون خداوند ممکن باشد، این شرط نسبی خواهد بود، اما چون غایت اخلاقی بی‌بدیل است، وجود خدا به عنوان شرطی قطعی و ضروری برای آن شناخته می‌شود و می‌توان باور عملی صادق و معقولی نسبت به وجود او داشت. کانت، شناخت عینی در مابعدالطبیعه را غیرممکن می‌داند، اما باور صادق دینی را معتبر می‌شمارد (بخشایش، ۱۳۸۸، ص ۱۳۰-۱۳۱).

از دید کانت، اگر بخواهیم خداوند را در جایگاه شناخت عینی قرار دهیم، باید به «ضرورت» متصف باشد، و چون ارتقای خیراعلی و وظیفه اخلاقی است، مفروض انگاشتن خداوند نیز شرط لازم برای این وظیفه است. (کانت، ۱۷۸۸، ص ۱۲۴) کانت این ضرورت را در قالب یک فرضیه به عنوان اصل توضیحی می‌پذیرد، اما آن را ایمان عقلانی برای نیازهای عملی معرفی می‌کند و معتقد است که همه تکالیف انسانی باید اوامر الهی تلقی شوند؛ امری که در عقل اخلاقی نیز به وضوح مضمّن است (کاپلستون، ۱۳۸۰، ۳۹۳/۶).

### ۴-۲. تقدم عقل عملی بر عقل نظری

کانت در نقد دوم، از افزایش معرفت نسبت به خدا خبر می‌دهد؛ بیان عادی درباره نظر کانت این است که اصول موضوعه، معرفت را افزایش می‌دهد، اما این افزایش به لحاظ نظری نیست، بلکه از نظر عملی است. (کانت، ۱۷۸۸، ص ۱۲۴) کانت توضیح واضح‌تری را در این باره بیان می‌دارد و آن

اینکه وجود خداوند به مثابه متعلق شهود هرگز قابلیت عرضه ندارد و حصول معرفت درباره امور فوق حسی ممکن نیست (کانت، ۱۷۸۸، ص ۱۲۶)، اما با این حال عقل نظری باز هم مجبور است امر فوق (یعنی وجود خدا و...) را تا این اندازه بپذیرد که، چنین اموری وجود دارند (کانت، ۱۷۸۸، ص ۱۳۱). از این رو امر مذکور، خالی از معنی نخواهد بود بلکه معنی خواهد داشت. از طرف دیگر، بنا بر آنچه در سطور قبل بیان شد، مفاهیمی که از حیث نظری فقط جنبه تنظیمی داشتند اکنون به مدد عقل عملی تعیین می‌یابند. بنابراین، معرفت به خداوند گرچه در عقل نظری فقط بر پایه یک ایده تنظیمی موجب اتحاد مفاهیم می‌شود در نگرش عملی محض و به سبب رابطه با قانون اخلاق، به طور کامل تصدیق و اثبات شدنی هستند. کانت در اینجا به نوعی بر تقدم عقل عملی بر جنبه نظری آن تکیه کرده و می‌گوید: «اگر عقل عملی نتواند چیزی را جز آنچه عقل نظری از بینش خویش به آن عرضه می‌دارد به مثابه داده فرض و تعقل کند، در آن صورت عقل نظری سبق و اولویت خواهد داشت، ولی اگر چنین فرض کنیم که عقل عملی از خود دارای اصول پیشینی اصیلی است که پاره‌ای اوضاع نظری به نحولاینفک با آن متحد است، هرچندکه در عین حال از هرگونه بینش ممکن عقل نظری منقطع شده است، در این صورت، مسئله این است که کدام مصلحت عالی‌تر است؟» (کانت، ۱۷۸۸، ص ۱۲۶-۱۲۷). مسلم آن است که کانت در این باره بر مصلحت عقل عملی اهتمام تام ورزیده و فقط راه معرفت به خدا را از راه رجوع به عقل عملی قابل اثبات می‌داند.

#### ۴-۳. ابتناء دین بر اخلاق

کانت استدلال می‌کند که از اخلاق به دین می‌توان رسید. او بیان می‌کند که پایه‌ریزی قانون اخلاقی به پادشاهی خداوند منجر می‌شود و تحقق خیراعلی بدون انگیزه‌های خودخواهانه را ممکن می‌سازد. این میل اخلاقی فرد را به دین، به عنوان مرحله تحقق باور و رسیدن به ایمان اخلاقی، سوق می‌دهد. در ایمان اخلاقی، پیروی از قانون اخلاقی ضروری است و در این مسیر،

اخلاق به موجودی والا احترام می‌گذارد و برای اجرای کامل قوانین اخلاقی، یک علت نهایی را که شایسته ستایش است، معرفی می‌کند. (کانت، ۱۷۸۸، ص ۸۲۸)

کانت تأکید می‌کند که اخلاق و ایمان چنان به هم پیوسته‌اند که رد یا اثبات یکی به معنی رد یا اثبات دیگری است. ایمان به خدا و زندگی پس از مرگ با اخلاق فردی آمیخته است؛ به نحوی که بدون آن، فرد در برابر از دست دادن ایمان احساس خطر ندارد. از این رو، حتی اگر برخی افراد انگیزه‌های خیر اخلاقی نداشته باشند، دین از طریق ایجاد ترس، می‌تواند آنها را به رفتار اخلاقی ترغیب کند. (کانت، ۱۹۶۰، ص ۷) کانت همچنین هشدار می‌دهد که اعمال را نمی‌توان به عنوان فرمان خداوند برشمرد، بلکه باید آنها را قوانینی دانست که فرد به آنها تعهد درونی دارد (کانت، ۱۷۸۸، ص ۸۲۹). دین از دیدگاه کانت به رسمیت شناختن تکالیف اخلاقی الهی است که نخستین بار مفهوم خدا را به طور روشن و مشخص معرفی می‌کند. بنابراین، از نظر او دین و اطاعت از خداوند با پذیرش مفهوم الهیات، پیوندی ناگسستنی دارند (کانت، ۲۰۰۷، ص ۳۱۰). به باور کانت دستیابی به دین از طریق اخلاق، امری بدیهی است و حتی افرادی مانند اسپینوزا اگر بخواهند به تعهد اخلاقی خود پایبند باشند، می‌توانند وجود خالق اخلاقی جهان را بپذیرند. (کانت، ۲۰۰۷، ص ۳۰۹)

## ۵. صفات خدای اخلاقی کانت

کانت پس از آنکه ضرورت وجود خداوند را از طریق امکان «خیرترین» یا «خیراعلی» به اثبات رساند، در صدد برآمد تا صفاتی را که برخاسته از ویژگی‌های قانون اخلاقی است، برای خدا برشمارد. طرح چنین مباحثی از جانب کانت فقط بدین دلیل صورت گرفت که در نگرش او «همان طور که مقولات فاهمه را از باب آنکه شرایط استعلایی و پیشین معرفت عینی‌اند، اثبات می‌کند، در اینجا هم وجود خدا و اوصاف او - و همچنین اختیار و جاودانگی نفس - را از باب آنکه از شرایط پیشین واقعیت و امکان قانون اخلاقی در عقل عملی‌اند اثبات می‌نماید». (بخشایش، ۱۳۸۸، ص ۱۲۹-۱۳۰) به اعتقاد کانت، بایستی تمام صفاتی که برای تحقق کامل اراده چنین

موجودی ضروری است تصور شود که بدون آن هرگز نمی‌توان به درک و شناخت درستی از خدا دست یافت. کانت در یک تقسیم‌بندی کلی صفات خداوند را به چهار دسته صفات تقسیم می‌کند که عبارتند از: قیاسی، رسمی، سلبی و صفات خاص اخلاقی (بیوئینگ، ۱۳۸۸، ۲۹۰-۲۹۱).

#### ۵-۱. صفات قیاسی

این‌گونه صفات حاکی از نوعی تشابه و قیاس میان صفات انسان و خداوند می‌باشد. کانت در پانوشت پنجاه و شصت کتاب تمهیدات این دسته صفات را با مثالی چنین توضیح می‌دهد: «همان نسبتی که میان افزایش خوشبختی فرزندان و محبت والدین آنها وجود دارد، میان سعادت نوع بشر و اصل ناشناخته‌ای در خدا که آن را محبت می‌نامیم نیز برقرار است... و این بدین معناست که نسبت آن [خدا] با جهان را می‌توان مانند نسبت و رابطه‌ای فرض کرد که میان اشیا موجود در جهان وجود دارد». (حداد عادل، ۱۳۷۸، ص ۲۱۱) بنابراین تعریف، صفاتی همچون محبت، لطف و... جزو صفات قیاسی خداوند لحاظ می‌گردند.

#### ۵-۲. صفات رسمی

این دسته صفات به صفات طبیعی نیز شهرت دارند و مراد از آن، صفاتی است که بتوان از طریق آنها صفات خاص اخلاقی را افزایش داد؛ (صانعی، ۱۳۸۸، ص ۱۱۳) صفاتی از قبیل عالم مطلق، قادر مطلق، حاضر مطلق و سرمدی از این نوع صفات می‌باشند. بنابراین، هنگامی که گفته می‌شود خداوند عالم مطلق است بدین معنا خواهد بود که خداوند با علم به نظام طبیعی جهان - (قلمرو سعادت) - و علم به احوالات درونی فاعل - (قلمرو فضیلت) - احاطه کامل داشته باشد، یا به عبارتی روشن‌تر؛ «خداوند باید عالم مطلق باشد، تا به رفتار من تا ژرف‌ترین ریشه حالت نفسانی ام در همه حالات ممکن و در همه زمان آینده علم داشته باشد» (کانت، ۱۷۸۸، ص ۴۴۳) و زمانی که گفته می‌شود او قادر مطلق است از آن جهت است که بتواند سعادت را معلول فضیلت قرار دهد و از طریق یک رابطه ترکیبی پیشین، عالمی بسازد که در آن سعادت متناسب با فضیلت باشد (کانت،

۱۷۸۸، ص ۴۴۵). وانگهی! خداوند باید مرید هم باشد تا بتواند در آفرینش عالم و نیز در خلق برترین خیر از سر اراده عمل کند؛ او همچنین باید حاضر مطلق، سرمدی و غیره نیز باشد.

### ۵-۳. صفات سلبی

صفات سلبی نیز همان‌گونه که از نام آن بر می‌آید صفاتی است که زمان مند و مکان مند بودن را از خداوند سلب می‌کند. بنابراین رأی، خداوند باید بر زمان و مکان احاطه داشته باشد و از شرایط زمانی نیز بی‌نیاز باشد؛ «خدا از شرایط زمانی بی‌نیاز است». (کانت، ۱۷۸۸، ص ۴۴۵-۴۴۴)

### ۵-۴. صفات خاص اخلاقی

کانت این دسته صفات را منحصر در سه وصف قداست، خیرخواه و عدالت می‌داند. وجه اطلاق این سه صفت به اوصاف خاص اخلاقی بدین دلیل است که این سه وصف، سازنده کل مفهوم اخلاقی خداوند می‌باشند. این اوصاف در خداوند به‌گونه‌ای در هم تنیده شده‌اند که شناخت هر یک بسته به شناخت دیگری است. بنا به تصریح کانت، صفت قداست به نوعی بر دو وصف دیگر- خیر خواهی و عدالت- برتری دارد؛ چرا که این وصف- قداست- در حقیقت از قداست قانون اخلاقی منتزع شده که مقتضی سعادت است. (کانت، ۱۷۸۸، ص ۱۲۴-۱۲۸) بر طبق تفسیر کانت از وصف قداست، خداوند را ابتدا باید در جامه یک قانون‌گذار مقدس شناخت که هیچگاه از گرایش‌های معارض اخلاق متأثر نبوده و نخواهد بود؛ همان‌گونه که محال است اراده او برخلاف قوانین اخلاقی عمل کند. در یک کلام، خداوند شبیه قانون اخلاقی تصور شده که به صورت شخص درآمده است. (کانت، ۱۷۸۸، ص ۱۲۴-۱۲۸) در قدم دوم، کانت وصف خیرخواهی را برای خداوند بر وجه اطلاق اثبات می‌کند؛ خیرخواهی عبارت است از: خرسندی کامل و بی‌واسطه از رفاه دیگران. این صفت از نظر کانت، خاص خداوند و شایسته خداوند می‌باشند؛ زیرا خداوند عاری از نیازمندی است (کانت، ۱۷۸۸، ص ۱۲۷-۱۲۹).

کانت می‌گوید، خیرخواهی فی نفسه و لِنفسه بی حد و حصر است. بنابراین، در تعیین سعادت نسبت به شایستگی فاعل، ضرورت وصف عدالت در مورد او انتظاری است شایسته. (کانت،

۱۷۸۸، ص ۱۲۴-۱۲۸) عدالت صفتی است که از خیرخواهی در تعیین سعادت به واسطه قداست حاصل می شود. عدالت در این معنا یک کمال سلبی به شمار می رود؛ زیرا خیرخواهی خداوند را به حدی محدود می کند که ما خودمان را سزاوار آن نکرده ایم. بنابراین، از عدالت خداوند می توان تعبیر به خیرخواهی حقیقی نمود (کانت، ۱۷۸۸، ص ۱۲۲).

## ۶. نتیجه گیری

کانت در حوزه دین و الهیات با چالش های جدی روبه رو می باشد. هرچند او در معرفت و اخلاق نوآوری های مهمی ارائه کرد، اما نتایجش درباره خدا و دین محل تأمل است. کانت می کوشد ایمانی عقلانی بسازد که نه به طور کامل متعلق به عقل نظری است و نه عقل عملی، بلکه در قلمرو دیانت جای می گیرد. این نگاه، شکاف بین اخلاق و مفهوم عقلی خدا را پر می کند، اما به تناقضاتی می انجامد؛ از جمله اینکه گاه خدا را اصل موضوع اخلاق می داند و گاه قانون گذار اخلاق، که نوعی دور ایجاد می کند. یکی از ضعف های اصلی نظریات کانت، برهان اخلاقی او برای اثبات خداوند است که بر «خیر اعلی» استوار است. این نگاه دوگانه به طبیعت انسان، اختیار را زیر سؤال می برد؛ زیرا اگر خداوند هماهنگ کننده فضیلت و سعادت باشد، رفتار دیگران را نیز باید تغییر دهد که به معنای سلب اختیار آنان است. افزون بر این، تأکید کانت بر سعادت با ادعای او درباره امر مطلق در تناقض است؛ چراکه سعادت، امری مشروط و وابسته به شرایط است. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۵۸؛ محمدرضایی، ۱۳۸۸، ص ۲۹۷)

الهیات اخلاقی کانت از حیث عینیت نیز دچار مشکل است. از نظر او، مفاهیم عقلی مانند خداوند، بدون ارتباط با شهود حسی، فاقد واقع نمایی اند. بنابراین، خدای کانت فقط تصویری ذهنی است که نمی تواند به واقعیت خارجی اشاره کند. این نگاه، الهیات او را به امری اخلاقی تقلیل می دهد که با خدای ادیان، تفاوت اساسی دارد. همچنین، برهان او تنها برای کسانی ضرورت می یابد که عقلانیت مستقل داشته باشند و برای دیگران فاقد وجهت است. براین اساس، الهیات اخلاقی کانت از چند نظر آسیب پذیر است: تناقض در جایگاه خدا، ابهام در مفهوم

خداوند، نادیده گرفتن اختیار انسان، و تقلیل دین به اخلاق. او نتوانست پیوند محکمی بین اخلاق عینی و خدای غیرقابل شناخت برقرار کند. در نتیجه، نظام فکری اش در این حوزه بیشتر شبیه به تلاشی شعبده‌وار است تا استدلالی مستحکم. (زاگال، ۱۳۸۶، ص ۱۵۴)

## فهرست منابع

۱. باوکر، جان (۱۳۸۳). مفهوم خدا. مترجم: لوعلیان لنگرودی، عذرا. تهران: کتابخانه حوزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
۲. بخشایش، رضا (۱۳۸۸). عقل و دین از دیدگاه کانت. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). تبیین براهین اثبات خدا. قم: مرکز نشر اسراء.
۴. داوری، علیرضا (۱۳۸۸). نام آوران فلسفه. تهران: دستان.
۵. دیویس، براین (۱۳۷۸). درآمدی به فلسفه دین. مترجم: صابری، ملیحه. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۶. زاگال، هکتور. و گالیندو، خوزه (۱۳۸۶). داوری اخلاقی: فلسفه اخلاق چیست؟ مترجم: حیدری، احمدعلی. تهران: حکمت.
۷. ژیلسون، اتین (۱۳۷۴). خدا و فلسفه. مترجم: پازوکی، شهرام. تهران: حقیقت.
۸. سالیوان، راجر (۱۳۸۰). اخلاق در فلسفه کانت. مترجم: فولادوند، عزت‌الله. تهران: طرح نو.
۹. عباس‌زاده، لطیفه (۱۳۸۴). دروسی در الهیات فلسفی از ایمانوئل کانت. پایان‌نامه کارشناسی ارشد فلسفه و کلام. دانشکده علوم انسانی. دانشگاه قم.
۱۰. فیروزی، جواد (۱۳۸۴). پیدایش الهیات نوین در مسیحیت. تهران: امیرکبیر.
۱۱. قنبری، حسن (۱۳۸۸). دین و اخلاق در نگاه هانس کونگ. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
۱۲. کاپلستون، فریدریک (۱۳۸۰). تاریخ فلسفه: از ولف تا کانت. مترجم: سعادت، اسماعیل. و بزرگمهر، منوچهر. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی سروش.
۱۳. کانت، ایمانوئل (۱۳۷۰). تمهیدات: مقدمه بر هر ما بعد الطبیعه که به عنوان علم عرضه می‌شود. مترجم: حداد عادل، غلامعلی. تهران: نشر مرکز دانشگاهی.
۱۴. کانت، ایمانوئل (۱۳۷۸). درس‌های فلسفه اخلاق. مترجم: صانعی دره‌بیدی، منوچهر. تهران: نقش و نگار.
۱۵. کانت، ایمانوئل (۱۳۸۸). دین در محدوده عقل تنها. مترجم: صانعی، منوچهر. تهران: نقش و نگار.
۱۶. کرم، یوسف (۱۳۷۵). فلسفه کانت. مترجم: محمدرضایی، محمد. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۱۷. محمدرضایی، محمد (۱۳۸۳). الاهیات فلسفی. قم: بوستان کتاب.
۱۸. مگی، برایان (۱۳۸۸). داستان فلسفه. مترجم: صالحی علامه، مانی. تهران: کتاب‌آمه.
۱۹. یوئینگ، ا. سی (۱۳۸۸). شرحی کوتاه بر نقد عقل محض. مترجم: سعادت خمسه، اسماعیل. تهران: هرمس.
20. Eliade, M. (1995). The Encyclopedia of Religion. Macmillan & New York: Library press.
21. Kant, I. (1960). Religion Within the limits of Reason Alone. New York: Herper & Brothers.
22. Kant, I. (1998). Critique of Pure Reason. Cambridge: University Press.

23. Kant, I. (2004). Prolegomena to any future Metaphysics That Will Be Able to Come Forward as Science With Selections from the Critique of Pure Reason. Cambridge: University press.
24. Kant, I. (2007). Critique of Judgement. Oxford: University press.
25. Kant, Immanuel. (1788). Critique of Practical Reason. Tran: Thomas Kingsmill Abbott.



## ارزیابی تصویر خدا در قانون اطاعت، از نظر جوئل اوستین

زهرا حسن زاده<sup>۱</sup>، طاهره آل بویه<sup>۲</sup>

### چکیده

موضوع ارتباط با خدا از آغاز آفرینش انسان همواره مورد توجه بشر بوده است. در قرون اخیر، با رشد تکنولوژی و آسیب‌های ناشی از زندگی مدرن، اضطراب و حس تنهایی‌گریبان‌گیر انسان شده است. با هجوم سرگشتگی‌های ناشی از سبک زندگی مدرن، انسان متجدد در درون خود بیش‌ازپیش به موجودی قدرتمند (خداوند) و معنویت‌های نوین احساس نیاز می‌کند. جوئل اوستین، کشیش آمریکایی، خداوند را عامل آرامش و موفقیت انسان در تمامی کتاب‌ها و سخنرانی‌هایش معرفی می‌کند. او قوانینی مانند «قانون اطاعت» را که با نام خداوند عجین شده است، بیان می‌کند. براین اساس، در پژوهش حاضر تصویر خداوند با تکیه بر روش توصیفی-تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای، در «قانون الهی اطاعت» جوئل اوستین بررسی شد. پژوهش در کتاب‌ها و سخنرانی‌های جوئل اوستین این نتیجه را به دست می‌دهد که تصویر خدایی که وی ارائه می‌دهد، برگرفته از تفکر اومانیزمی، روان‌شناسی و جامعه‌شناسی است. بدیهی است که بررسی و تبیین مبانی فکری جوئل اوستین، به‌عنوان یکی از مدعیان معنویت‌های مدرن، تأثیر بسزایی در نهادینه کردن این مسئله در جامعه اسلامی، برای حفظ جوانان از انحرافات عقیدتی دارد.

**واژگان کلیدی:** جوئل اوستین، معنویت، تصویر خدا، قانون الهی، قانون

اطاعت.

---

۱. دانش‌پژوه کارشناسی ارشد کلام اسلامی، از کشور افغانستان، مجتمع آموزش عالی بنت‌الهدی، جامعه‌المصطفی‌العالمیه، قم، ایران.

Email: zahrahsnzde919@gmail.com

ORCID: ۵۶۰-۳۸۲۸-۰۰۰۸-۰۰۰۹X

۲. مربی گروه کلام اسلامی، مجتمع آموزش عالی بنت‌الهدی، جامعه‌المصطفی‌العالمیه، قم، ایران.

Email: t.albouyeh@gmail.com

ORCID: ۱۹۰۱-۷۶۶۲-۰۰۰۱-۰۰۰۰

## ۱. مقدمه

از آغاز آفرینش، انسان همواره در پی این بوده است که ارتباط معناداری بین خود و خداوند پیدا کند. از آنجا که انسان موجودی دوساحتی است، برای سعادت او باید به هر دو بعد جسمانی و روحانی وی توجه شود. در قرن‌های اخیر اضطراب ناشی از زندگی مدرن، سرعت بالای زندگی و آسیب‌های ناشی از آن انسان امروز را منزوی‌تر و مضطرب‌تر کرده است. به طوری که در عصر حاضر، انسان خلأ معنویت و نیازهای روحانی را به وضوح متوجه شده است و به معنویت‌های مدرن روی آورده است. جوئل اوستین یک کشیش پروتستانی متولد ۵ مارس ۱۹۶۳ در تگزاس آمریکا می‌باشد. جوئل اوستین در تمام کتاب‌ها و سخنرانی‌هایش خدا را دلیل آرامش انسان معرفی می‌کند. وی قانونی به نام «اطاعت» را مطرح می‌کند. جوئل اوستین با نگاه اومانستی در غالب مثبت‌اندیشی و خود شکوفایی و موفقیت به موضوع اطاعت می‌پردازد. اهمیت موضوع در این است که جوانان مسلمان بسیاری به دلایل مختلف جذب جوئل اوستین و کتاب‌هایش می‌شود.

پژوهش‌های متعددی در مورد مفهوم خداوند انجام شده است، اما موضوع مقاله حاضر تاکنون مورد بررسی قرار نگرفته است. مقاله‌ای با عنوان «تصور خدا و نقش آن در معناشناسی اوصاف الهی» به بررسی معناشناختی تصور خدا به عنوان موجود کامل می‌پردازد. (مولایی، ۱۳۹۴) موضوع دیگری که در پژوهش‌ها بدان پرداخته شده است «خدا از مفهوم تا مدل‌های معرفتی» می‌باشد که در آن به تمایزهای میان تصویر خدا، تصور خدا و مفهوم خدا اشاره شده است (حسینی و قراملکی، ۱۳۹۶). پژوهش حاضر به بررسی محتوای سخنرانی‌های جوئل اوستین درباره «اطاعت از خدا» و شیوه معرفی آن توسط وی می‌پردازد. با بررسی این موضوع، در واقع می‌کوشد جوانان را با محتوای معنویت‌های نوین، مبانی فکری و اهداف اوستین آشنا سازد تا از پیامدهایی همچون دلسردی از دین و انحرافات عقیدتی در امان بمانند.

در پژوهش حاضر از روش گردآوری کتابخانه‌ای استفاده شده است. کتاب‌های ترجمه شده از جوئل اوستین به زبان فارسی در ایران محدود است. بنابراین، برای گردآوری مطالب مورد نیاز، به وبسایت اصلی وی مراجعه شده است. همچنین، برخی نرم‌افزارهای داخلی مانند «طاقچه» و

«کتابراه» - که مورد تأیید وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی است - کتاب‌های صوتی سخنرانی‌های اوستین را در سامانه‌های خود ارائه می‌دهند. پس از تطبیق محتواهای دریافتی از نرم‌افزارهای مذکور با منبع اصلی یعنی، وبسایت اوستین، اطمینان حاصل شد که می‌توان از آنها به عنوان منابع معتبر در این پژوهش استفاده کرد. آدرس تمامی این پایگاه‌ها و برنامه‌ها در بخش منابع ذکر شده است. لازم به ذکر است که در تحقیق حاضر، عمدتاً از کتاب‌های صوتی (سخنرانی‌های) جوئل اوستین استفاده شده است.

## ۲. مفهوم‌شناسی

### ۲-۱. مفهوم‌شناسی تصویر خدا

تصویر (ت) در لغت به معنای صورت کسی یا چیزی را کشیدن یا شرح دادن، سه بعدی تصویری که عمق و حجم را نشان می‌دهد، است؛ کشیدن شکل و صورت کسی یا چیزی بر روی سطحی مانند کاغذ یا دیوار. (معین، ۱۳۸۶، ۲/۸۴۵)

تعبیر تصویر خدا از بار معنایی خاصی برخوردار است که آن را خاص‌تر از تصور خدا می‌کند. نمی‌توان آن را به لحاظ معنایی، مترادف و به لحاظ مصداقی، مساوی با تصور دانست و به جای آن استفاده کرد. تصویر در ترجمه (image)، اصطلاح خاصی است که استعاره، نماد، تمثیل و اسطوره را شامل می‌شود. پژوهشگران فلسفه دین آن را زمانی استفاده می‌کنند که عنصری برخاسته از خیال در تصور و بیان حضور داشته باشد. واژه تصویر بر اشکال تخیلی (که میان آن و واقعیت رابطه‌ای مجازی برقرار باشد) دلالت می‌کند. در اسلام با وجود تنزیه بسیار خداوند، تصاویری اعم از استعاره و سمبل وجود دارد و در عرفان اسلامی نیز کاربرد تصویر در این زمینه نمود بیشتری می‌یابد. (حسینی، قراملکی، ۱۳۹۶، ۱/۲۱-۴۸)

### ۲-۲. مفهوم‌شناسی قانون

قانون در لغت به معنی رسم، قاعده، روش است و نیز امریست کلی که بر همه جزئیاتش منطبق گردد و احکام جزئیات آن شناخته شود. (معین، ۱۳۸۶، ۴/۲۱۵۶) قوانین بشری توسط جمعیت‌ها و

گروه‌های مردمی وضع می‌شود و با شرایط جامعه متغیر است. در واقع، با افزایش نیازها و پیدایش مشکلات جدید، قوانین تازه‌ای برای رفع آنها تدوین می‌شده است. به‌طورکلی، قانون ساخته شده توسط مردم، محدود به زمان و مکان خاصی است و حاصل اندیشه‌های افرادی است که از همه جوانب مادی و معنوی محدودیت دارند؛ بنابراین تغییر، تبدیل، کمیت و کیفیت آنها به وضعیت فکری و اندیشه مردم وابسته است، اما قانون‌گذار قوانین الهی و دین، «الله» است. خداوند بر تمام زمان‌ها و مکان‌ها احاطه دارد و دیروز و امروز برای او یکسان است. او مصالح و مفاسد را به خوبی می‌داند و آگاه است که چه قانونی به صلاح جامعه است و کدام به زیان آن؛ زیرا او آفریننده و خالق ماست. سازنده‌ی هر چیزی، بهتر از هر کس دیگر از ساخته و مصنوع خود آگاه است. بنابراین، قانون‌گذار کامل باید واجد ویژگی‌های زیر باشد:

- بی‌نفعی و بی‌طرفی: قانون‌گذار نباید منفعتی شخصی از قانون ببرد و باید در وضع قوانین، کاملاً بی‌طرفانه و بدون توجه به منافع یا زیان‌های فردی عمل کرده و آنها را تنظیم کند.
- شناخت کامل از انسان: باید بر تمام اسرار، رموز و جزئیات آفرینش انسان - اعم از جسم، غرایز، عواطف، امیال، امیدها و آرزوها - احاطه داشته باشد و از همه زوایای درونی و بیرونی این موجود آگاه باشد.
- عاری از خطا و دارای کمال اخلاقی: هیچ‌گاه نباید از او لغزش یا اشتباهی سر بزند؛ همچنین باید خیرخواه، دلسوز و مهربان بوده و در عین حال، توانا و دارای اراده‌ای قوی باشد.
- آگاهی از استعدادهای آینده انسان: باید از تمام استعدادها و شایستگی‌های درونی انسان که در آینده ممکن است ظهور یابند، آگاه باشد.
- علم به حوادث آینده و پیش‌بینی واکنش‌ها: باید از تمام رویدادهای احتمالی آینده - اعم از نزدیک یا دور - و همچنین عکس‌العمل‌های ناشی از آنها مطلع بوده و توانایی پیش‌بینی آنها را داشته باشد. (توفیقی، ۱۴۰۱، ص ۱۵۱-۱۵۶)

## ۲-۳. مفهوم‌شناسی معنویت

«معنویت» در لغت به معنای باطنی، حقیقی، یا شخصی است که در عالم معنی و باطن سیر می‌کند (همانند «عارف»); یا به مجموعه‌ای از جنبه‌های فکری، اخلاقی، فرهنگی و عاطفی انسان، محصولات فکری او، یا امر غیرمادی اطلاق می‌شود. (انوری، ۱۳۸۱، ۷/۷۱۸۲) از آنجا که معنویت به یکی از قلمروهای اساسی رفتار آدمی، یعنی دین‌داری، ارتباط دارد، تبیین معنای اصطلاحی «معنویت» ضروری است. معنویت اسلامی، انسان‌باوری است؛ این نوع معنویت، انسان را شایسته رسیدن به قرب الهی می‌داند و او را - بی‌واسطه و در رابطه‌ای مستقیم با خداوند- واجد استعداد «خلافت الهی» و تجلی اسماء و صفات الهی معرفی می‌کند. به همین دلیل، راه به سوی خدا برای او بسیار نزدیک است: «وإن الراحل إلیک قریب المسافه» (دعای ابوحمزه ثمالی) و پیمودن این راه برای هر که اراده «سیر إلى الله» داشته باشد، بسی سهل است. ظرفیت نامتناهی انسان، اگر در مسیر معرفت و عبودیت حق جریان یابد، شکوفا می‌شود و به دستیابی به «ایمان و عمل صالح» می‌انجامد (ظاهری سیف، ۱۳۸۵، ۱۰۹/۱).

## ۳. قانون اطاعت از نظر جوئل اوستین

جوئل اوستین به قواعد و اصول نظری چندان اهمیتی نمی‌دهد و در عوض، تمرکز اصلی خود را بر مسائل کاربردی و عملی قرار می‌دهد. او باور دارد که فعالیت جهانی او در سطح گسترده، نوعی آموزش است؛ آموزشی که می‌توان آن را اینگونه توصیف کرد: «آموزش سبک زندگی الهی و معنوی، همراه با سلامت روان و موفقیت». او رویکردی عاطفی به مسائل دینی، مذهبی و الهی دارد. هر یک از قوانین مطرح شده از سوی او قابل تأمل است. اوستین حتی مسئله دین را نیز از همین منظر عاطفی و روان‌شناختی می‌نگرد. در نتیجه، قوانینی را وضع می‌کند که هم دارای جنبه معنوی هستند و هم بر موفقیت فردی تأکید دارند. از آنجا که اوستین جامعه مخاطب خود را از ابعاد گوناگون دینی، مذهبی، جامعه‌شناختی، روان‌شناختی و نیز از نظر دغدغه‌ها و نیازها به خوبی بررسی کرده است، قوانینی را ترویج می‌کند که بتواند همه این جوانب را پوشش دهد. (اوستین،

یکی از قوانین مهم و تأمل‌برانگیز در این نظام فکری، «قانون اطاعت» است که در ادامه بررسی می‌شود. جوئل اوستین، به‌عنوان یک کشیش مسیحی، همواره کوشیده است سخنرانی‌های خود را با نام خداوند آراسته کند و مجموعه‌ای از قوانین فرضی را بر پایه یافته‌های برگرفته از انجیل، روان‌شناسی، مباحث انگیزشی و معنویت‌های مدرن ارائه نماید. از آنجا که او شناخت و احاطه کاملی بر مردم آمریکا دارد، می‌کوشد تا آنان را از مشکلاتی که گریبان‌گیرشان شده است، برهاند (اوستین، ۱۳۹۸).

### ۳-۱. آشنایی با پروتستان

«پروتستان» واژه‌ای فرانسوی است که ریشه در زبان لاتین دارد و به معنای «معترض» است. این واژه از آغاز به پیروان کلیساهایی اطلاق می‌شد که با نهضت اصلاح‌طلبی به رهبری مارتین لوتر در قرن شانزدهم پدید آمدند. لوتر نهضتی اصلاحی درون مکتب کاتولیک ایجاد کرد که به زودی در مقابل کلیسای سنتی قرار گرفت. او که راهبی آگوستینی، کشیش و استاد کتاب مقدس در دانشگاه ویتنبرگ آلمان بود، نظام الهیاتی را برای نسل‌های بعدی پروتستان پایه‌گذاری نمود. مارتین لوتر خواهان اصلاحاتی چنان بنیادین بود که بر اساس آن، منصب پاپی، سلسله مراتب کلیسا و نهاد رهبانیت ملغی می‌شد. پس از این نهضت، فرقه‌های پروتستان بی‌شماری در مسیحیت پدید آمدند که در عقیده و عمل با یکدیگر متفاوت‌اند و وجه اشتراک همه آنها اهمیت دادن به تعالیم کتاب مقدس است. پروتستان‌ها برخلاف کاتولیک‌ها به رهبری متمرکز عقیده ندارند، برای روحانیت مسیحی ارزش چندانی قائل نیستند، بسیاری از اعتقادات فرقه‌های دیگر را رد می‌کنند و نوعی مسیحیت پیراسته را می‌پذیرند. البته پروتستان‌ها بسیاری از اعتقادات محوری کاتولیک و ارتدکس مانند تثلیث، کفار، رستاخیز مسیح، حجیت کتاب مقدس، تعمید و عشای ربانی را نیز حفظ کرده‌اند. (ای. وان وورست، ترجمه: باغبانی و رسول‌زاده، ۱۳۸۴، ص ۲۴۸)

تحولات در آیین پروتستان از دهه ۱۹۶۰ میلادی شتاب فزاینده‌ای گرفته است. برخی از گروه‌های پروتستان، برای جذب نسل جوان، تنوع‌گسترده‌ای را در شیوه‌های عبادت پذیرفته‌اند.

موضوعاتی نظیر انتصاب زنان به مقام کشیشی، زبان مورد استفاده در مراسم عبادی، اتحاد با دیگر کلیساها، شیوه تفسیر کتاب مقدس و چگونگی ارتباط آن با یافته‌های علمی، از جمله عواملی بوده‌اند که به انشعاب در میان برخی کلیساهای پروتستان انجامیده است.

### ۳-۱. آموزه‌های کلیسای پروتستان

یکی از آموزه‌های اصلی کلیسای پروتستان، عادل شمرده شدن انسان از طریق ایمان، و نه از طریق اعمال شریعت است. براساس این آموزه، عادل شمردن، کاری است الهی و مؤمنان از راه ایمان به مسیح مصلوب، با خدا آشتی می‌کنند و در نظر او عادل و صالح شمرده می‌شوند. آموزه بنیادین دیگر، تأکید بر حجیت کتاب مقدس به‌عنوان یگانه منبع و معیار تعالیم در این کلیساست. همچنین، تأکید بر روحانی بودن همه مؤمنان از دیگر ارکان اعتقادی پروتستان به‌شمار می‌رود. این عقیده، در واقع واکنشی از سوی رهبران نهضت اصلاحات به ساختار سلسله‌مراتبی و انحصارگرایانه روحانیت در کلیسای کاتولیک بود. (باغبانی و رسول‌زاده، ۱۳۸۹، ص ۳۴۶) جوئل اوستین از پیروان مکتب پروتستان است. همسر و پسر او نیز همچون خودش، به کشیشی اشتغال دارند. او تمامی عقاید و آموزه‌های پروتستانی را می‌پذیرد. فعالیت‌های جوئل اوستین به تدریج در قالب تبلیغ اندیشه‌ای نو با عنوان «انجیل تندرستی و ثروت»، شکل جدی‌تری به خود گرفت و او اکنون در این مورد سخنرانی می‌کند.

### ۳-۲. قانون اطاعت

جوئل اوستین در یکی از سخنرانی‌های خود، دیدگاهش را درباره «اطاعت» این‌گونه بیان می‌کند: «خیلی وقت‌ها ما متوجه نمی‌شویم که خدا دارد با ما صحبت می‌کند. ما در درونمان نشانه‌ای را احساس می‌کنیم؛ چیزی انگار دارد ما را ترغیب می‌کند که با دیگران خوب رفتار کنیم. این اتفاقی نیست! در واقع، خدا دارد با ما صحبت می‌کند. یا گاهی در موقعیتی قرار می‌گیریم که احساس بی‌قراری و ناآرامی می‌کنیم. شاید در نگاه اول همه چیز خوب به نظر برسد و فرصت مناسبی باشد، اما در واقع این زنگ هشدار است که درونمان دارد ما را صدا می‌زند. این نشانه‌ها از طرف

خداست که می‌خواهد از شما مراقبت کند. وقتی این نشانه‌ها و انگیزه‌های درونی را احساس می‌کنید، آنها را نادیده نگیرید. در مورد اینکه بی‌خیال آنها شوید، با خودتان صحبت نکنید؛ "فقط اطاعت کنید". اگر به آن صدای آرام گوش کنید، می‌بینید که خداوند می‌خواهد شما را به بهترین مسیر زندگی تان هدایت کند. شما می‌خواهید صداهای رسا را بشنوید، اما اگر به صداهای آرامی که گوش درونی تان می‌شنود حساس تر باشید - صداهایی که می‌خواهند به شما پیشنهادها، نشانه‌ها و هشدارهایی بدهند - آن وقت خداوند شما را در برابر ناراحتی‌های قلبی و درد محافظت می‌کند و شما را به سمت الطاف بیشتر هدایت می‌نماید. او از شما برای برکت بخشیدن به زندگی دیگران استفاده می‌کند. اغلب ما این نشانه‌ها را احساس می‌کنیم؛ انگار در درونمان از چیزی آگاه می‌شویم، اما به آن توجهی نمی‌کنیم و این نشانه‌ها را به گونه‌ای دیگر تعبیر می‌کنیم. احساس بی‌قراری می‌کنیم، اما در ظاهر فرصت خوبی به نظر می‌رسد. یا شاید می‌کوشیم آن را تحلیل کنیم و با این توجیه که "این نشانه ربطی به ما ندارد" یا "با عقل جور در نمی‌آید"، از آن بگذریم. با خودتان در این مورد صحبت نکنید و بهانه نیاورید. خداوند همان چیزی را که به قوم بنی‌اسرائیل گفت، به ما نیز می‌گوید: "فقط اطاعت کنید". (اوستین، ۱۳۹۸)

مسئله این است که خداوند می‌داند برنامه‌اش چیست. او چیزی را می‌بیند که ما قادر به دیدنش نیستیم. در واقع، خداوند از ما برای روشن کردن مسیر زندگی دیگران استفاده می‌کند. قانون این است که هرگاه اطاعت کنیم، برکتی شامل حالمان خواهد شد. جوئل اوستین می‌گوید: «امکان ندارد شما به یک نفر لطفی کنید و خدا آن لطف را به شما برنگرداند». ما می‌توانیم با اطاعت کردن به اوج برسیم و شاهد الطاف نامحدود خداوند باشیم - بدون هیچ بحث، استدلال و بهانه‌تراشی. خداوند می‌خواهد شما را به بهترین مسیر زندگی تان هدایت کند. او می‌داند نعمت‌ها کجا هستند، پیشرفت در کجاست و افراد مناسب شما کدام‌اند. اگر به صدای او به اندازه کافی دقت کنید و به ندای درونی تان توجه نمایید، خداوند می‌تواند کاری کند که به صورتی نامحدود رشد و پیشرفت کنید.

از نظر جوئل اوستین، باید به هر آنچه که به درون ما الهام می‌شود توجه کرد؛ زیرا او معتقد است این الهامات، پیام خداوند هستند و او که آگاه به تمام امور جهان است، این نشانه‌ها را برای هدایت ما فرستاده و باید جدی گرفته شوند. فقط باید اطاعت کنیم و بر امور کاربردی تمرکز داشته باشیم. هرچه بیشتر در این آزمایش‌ها سربلند بیرون بیاییم، خداوند نیز اعتماد بیشتری به ما خواهد کرد و نعمات بیشتری را به زندگی ما روانه خواهد کرد، اما اگر خداوند مجبور باشد برای هر چیز با ما بحث کند و ما نیز برای نشانه‌هایی که می‌بینیم بهانه‌تراشی کنیم، درجا خواهیم زد و پیشرفتی نخواهیم داشت. در واقع، اگر راضی و مطیع باشیم، از همه نیکی‌های جهان بهره‌مند خواهیم شد.

به باور جوئل اوستین، هیچ چیز به صورت تصادفی به ذهن ما خطور نمی‌کند، بلکه این خداوند است که از ما می‌خواهد آنها را انجام دهیم. یکی از راه‌های تشخیص منشأ الهی این نشانه‌ها، تداوم و تکرار آن‌هاست؛ این احساس همواره با ماست. خداوند هرگز ما را مجبور به انجام کاری نمی‌کند و نمی‌خواهد خواست خود را بر ما تحمیل نماید، بلکه تنها پیشنهادهایی را ارائه می‌دهد. هرچه بیشتر اطاعت کنیم، انجام این کار در دفعات بعد آسان‌تر خواهد شد. هرچه به صدای او حساس‌تر شویم و پاسخ بهتری به او دهیم، پاسخ‌دادن در آینده ساده‌تر از قبل خواهد بود. از طریق همین نشانه‌هایی که مشاهده می‌کنیم، به جایگاه والاتری دست می‌یابیم و پیشنهادهای بهتری دریافت می‌کنیم. در نتیجه، به موقع و براساس منطق درست، از برخی کارها دست می‌کشیم. این‌گونه است که با توجه به نشانه‌های الهی، هدایت می‌شویم.

جوئل اوستین می‌گوید: «خداوند به دنبال افرادی می‌گردد که بتواند بر آنها حساب کند؛ افرادی که حتی به کوچک‌ترین نشانه‌هایی که می‌بینند و کم‌اهمیت‌ترین پیشنهادهایی که درونشان دریافت می‌کنند، عمل می‌نمایند؛ افرادی که هیچ بحثی نمی‌کنند، هیچ بهانه‌ای نمی‌آورند، ذهنشان را با تردید شلوغ نمی‌سازند و تنها اطاعت می‌کنند». هنگامی که به خداوند احترام می‌گذاریم، او رازش را با ما در میان می‌گذارد و هر چه را بخواهد در گوش جانمان زمزمه می‌کند. او به ما بینشی می‌بخشد که از هیچ راه دیگری نمی‌توانستیم به آن دست یابیم.

جوئل اوستین دلیل قانع‌کننده‌ای ارائه نمی‌دهد که چگونه می‌توانیم منشأ این نشانه‌ها را تشخیص دهیم و در این زمینه توضیح روشنی ندارد. او صرفاً ادعا می‌کند: «اگر با دقت به صدای خداوند در درونتان گوش کنید، خداوند اطلاعاتی محرمانه در اختیار شما قرار می‌دهد و چیزهایی را می‌داند که به طور معمول نباید از آن آگاه می‌بودید. اینگونه خداوند شما را برای رسیدن به سرنوشتان آماده می‌سازد. اگر فقط اطاعت کنید، خداوند سود فراوانی را به شما می‌رساند. او می‌تواند رویدادهایی را در زندگی شما رقم بزند که به تنهایی قادر به ایجاد آنها نبودید. خداوند قرار نیست دلیل هر کاری را که از ما می‌خواهد انجام دهیم، برایمان توضیح دهد. همه اینها به ایمان ما بستگی دارد و فقط اعتماد کردن به او کافی است».

جوئل اوستین در جای دیگری می‌گوید: «راه‌حل‌های خداوند با راه‌حل‌های ما متفاوت است و بسیار برتر از آنهاست. خودتان را تسلیم او کنید و بگذارید خداوند به شیوه خودش عمل نماید. گاهی ما تمایلی به انجام کارهای کوچک نداریم، اما پیروی از همین اقدامات به ظاهر ناچیز که از سوی خداوند به ما الهام می‌شود، موجب برکت در زندگی می‌شود. اینکه شما دقیقاً چه کاری انجام می‌دهید، اهمیت چندانی ندارد؛ همین که اطاعت کنید، قدرت خدا را در زندگی‌تان به حرکت درمی‌آورد. وقتی از فرمان‌های به ظاهر کوچک اطاعت می‌کنید، وقتی از چیزی پیروی می‌نمایید که در ظاهر بی‌اهمیت است، وقتی کسی شما را زیر نظر ندارد، وقتی برخلاف میل‌تان اطاعت می‌کنید، اما باز هم کار درست را انجام می‌دهید، وقتی ایمان خود را حفظ می‌کنید و همچون انسانی کامل عمل می‌نمایید؛ همه اینها موجب می‌شود که برکت الهی در زندگی شما جاری شود».

جوئل اوستین تأکید دارد: «آن قدر به اطاعت کردن ادامه دهید تا ایمان‌تان تقویت شود. کاری را که فکر می‌کنید درست است، انجام دهید و از آن صدای آرام درون‌تان پیروی نمایید. اطاعت از خداوند، بر بی‌ایمانی‌تان چیره می‌گردد. اگر در شرایط ناخواسته‌ای قرار گرفتید که دلیل آن را در نمی‌یافتید، یا اگر مردم با شما مخالفت کردند، فقط به انجام آنچه که درست می‌پندارید، ادامه دهید. به زودی رهایی را تجربه خواهید کرد. با اطاعت کردن، معجزه‌ای در زندگی‌تان رخ خواهد

داد. در واقع، شما بذر شگفت‌انگیزی می‌کارید که در آینده محصولی شگفت‌انگیز به بار خواهد آورد. خداوند هیچ‌گاه بدون دادن توانایی انجام کاری، آن را از شما درخواست نمی‌کند. هنگامی که از شما می‌خواهد از دوستی که باعث شکستتان شده فاصله بگیرید یا عادت‌های زیانبار برای سلامتیتان را ترک کنید، هدفش محروم کردن شما نیست، بلکه می‌خواهد چیزی برتر به شما عطا کند. اگر تنها اطاعت کنید، به مرحله‌ای تازه از زندگی گام خواهید گذاشت.» (اوستین، ۱۳۹۸)

جوئل اوستین «اطاعت» را جزئی از قوانین الهی و قابل اجرا در تمام سطوح زندگی می‌داند و آن را رمز موفقیت می‌شناسد. او اگرچه خداوند را محوری‌ترین موجود هستی می‌پندارد، چارچوب اصولی منسجمی ارائه نمی‌دهد. وی با ارجاع به کتاب مقدس و ذکر مصادیق، می‌کوشد از درون دین، مفاهیمی را استخراج کند که مردم را از مشکلات پیش‌رو رهایی بخشد. «اطاعت» مفهومی‌ترین و مهم‌ترین قانون در نظام فکری اوست، تا آنجا که سنگ‌بنا و محور اصلی سخنانش بر همین اساس استوار شده است. از منظر اوستین، اطاعت به معنای «تسلیم محض بدون هیچ‌چیز و چرایی» است؛ چراکه ما از دلایل پنهان و حکمت الهی آگاه نیستیم.

#### ۴. نقد قانون اطاعت جوئل اوستین از نظر اسلام

همان‌طور که در بخش پیشین به تفصیل بیان شد، جوئل اوستین، در جایگاه یک کشیش، در روش تبلیغی خود از قوانینی استفاده می‌کند که بیشتر بر جنبه‌های عاطفی- روان‌شناختی تأکید دارند. مسیحیت دینی تبشیری است و اوستین اهداف خود را با همین رویکرد روان‌شناختی پیش می‌برد. او با به‌کارگیری قوانین یادشده، در واقع تلاش می‌کند ارتباط مؤثرتری با مخاطبان خود برقرار کند و اصول و سبکی از زندگی را به آنان بیاموزد، اما بر پایه پژوهش‌ها و جست‌وجوهای انجام‌شده، روشن شده است که مسیحیتی که او از آن پیروی می‌کند، از نوع مسیحیت غیرمذهبی و کاریزماتیک است.

#### ۴-۱. اطاعت در مسیحیت

واژه «اطاعت» در کتاب مقدس به معنای شنیدن واقعی و الهام بخش است که اعتقاد و اعتماد را برمی‌انگیزد و در مرحله بعد به عمل منجر می‌شود؛ همان‌گونه که در این آیه آمده است: «اما بنی اسرائیل سخن مرا نشنیدند و مرا اطاعت نکردند» (حزقیال: ۲۰: ۲۱). این واژه ۸۳ بار در کتاب مقدس تکرار شده که نشان دهنده اهمیت آن است. در ادامه، نمونه‌هایی از آیات مربوطه ارائه می‌شود:

- خداوند برای اطاعت پاداش تعیین نموده است: «خداوند اطاعت‌کننده را برکت می‌دهد» (پیدایش: ۲۲: ۱۸)؛ «چون از من اطاعت می‌کنید، من از طریق فرزندان شما، تمام ملت‌ها را برکت خواهم داد» (خروج: ۱۹: ۵).

- اطاعت، نشانه عشق به خدا: «کسی که خدا را دوست دارد، احکام او را نیز اطاعت می‌کند». (یوحنا: ۵: ۱۳)

- اطاعت، اثبات‌کننده ایمان: «آن که از کلام او اطاعت می‌کند، محبت به خدا به‌راستی در او به کمال رسیده است». (یوحنا: ۵: ۵)

- اطاعت، جاری‌کننده قدرت خدا: «بگذارید روح نحوه تفکر شما را عوض کند». (ساموئل: ۱۵: ۲۲-۲۳)

کتاب مقدس این حقیقت را بیان می‌کند که روح القدس قدرت خود را در لحظه‌ای که قدمی با ایمان بر می‌دارید، جاری می‌کند. آنچه خدا از ما انتظار دارد این است که به فرزند او عیسی مسیح عَلَيْهِ السَّلَام ایمان داشته باشیم و به یکدیگر محبت کنیم. «اطاعت» مسیحی به معنای شبیه شدن به خدا از نظر اخلاقی است. اطاعت مسیحی یعنی، سرمشق‌گیری از محبت و افتادگی مسیحی در واقع اطاعت و کنش شخص نسبت به فیض سرشار الهی است. انگیزه ما برای اطاعت عشق و ایمان است. بنابراین، اطاعت از کتاب مقدس به معنای شنیدن، اعتماد، تسلیم به خدا و کلام اوست.

از نظر جوئل اوستین، خدای مسیحیت، انسان را به بهترین مسیر ممکن رهنمون می‌سازد. در بخش دوم اشاره به این شد که جوئل اوستین از پیروان خود می‌خواهد که در هر شرایطی

مطیع محض باشند. جوئل اوستین در یکی از کتاب‌های خود «اطاعت» را کامل شرح می‌دهد. اطاعت از خداوند یعنی، در برابر دستورات او چون و چرا نیاوریم؛ زیرا استدلال و برنامه‌ریزی خداوند با ما متفاوت است. تنها چیزی که خداوند از ما می‌خواهد این است که به او اعتماد کنیم. جوئل اوستین مسائل روان‌شناسی و انسان‌شناسی و خداپرستی رحمانی را با هم ترکیب نموده است. بهترین و مثبت‌ترین حالت را استخراج نموده است و به مردم ارائه می‌دهد. طبق گفته خود جوئل اوستین، وی معتقد به جهنم و عذاب هست، ولی ترجیح می‌دهد فقط جنبه مثبت و رحمانی خدا را بیان کند. (ر.ک.، اوستین، ۱۳۹۸)

از سخنرانی‌ها و اندیشه‌های جوئل اوستین، می‌توان دریافت که خداوند در نگاه او محوری‌ترین موجود جهان است؛ موجودی که خیرخواه همه آفریدگانش می‌باشد. در ادبیات مسیحی معاصر، «تصویر» اغلب به معنای نماد، تمثیل یا اسطوره به کار می‌رود و بنابراین، تصویری ماورایی و غیرملموس ارائه نمی‌دهد. او نیز همانند دیگر مسیحیان، عیسی مسیح ع را نماد خداوند بر روی زمین می‌داند؛ چراکه مسیح ع را متبلور صفات الهی می‌پندارد.

اکنون این پرسش مطرح است که دیدگاه‌های جوئل اوستین از منظر اسلام و قرآن چگونه ارزیابی می‌شود؟ در دین مبین اسلام، مسئله تبلیغ و ارشاد با استناد به آیه «الذین یبلغون رسالات الله ویخشونه ولا یخشون أحدا إلا الله وکفی بالله حسیبا» (احزاب: ۳۹)، اهمیت والایی دارد. تبلیغ و دعوت به ارزش‌ها و اجرای آن در تمامی مراحل زندگی و نیز «امر به معروف و نهی از منکر»، از بنیادی‌ترین و ارزشمندترین وظایف امت اسلام شمرده می‌شود. تفصیل بحث درباره تبلیغ و بررسی شباهت‌ها و تفاوت‌های آن در متون اسلامی و دیدگاه اوستین، در بخشی جداگانه به طور کامل ارائه خواهد شد.

#### ۴-۲. اطاعت در اسلام

واژه «اطاعت» از ریشه «طوع» به معنای فرمان بردن (المصباح، ۱۳۹۸، ۳۸۰/۱) همراه با خضوع و رغبت است (اصفهان‌ی، ۱۳۷۰، ۵۲۹/۱). چنانچه در آیه آمده است: «فطوعت له نفسه قتل أخیه فقتله فأصبح من الخاسرین؛ پس نفس [اماره] او را به کشتن برادرش ترغیب کرد، و برادرش را کشت

و از زیانکاران گردید» (مائده: ۳۰). این واژه و مشتقات آن ۷۸ بار در قرآن به کار رفته است. نمونه‌هایی از آیات در ادامه می‌آید:

- فرمان به اطاعت از خدا، رسول و اولوالامر: «یا ایها الذین آمنوا أطیعوا الله وأطیعوا الرسول وأولی الأمر منکم فإن تنازعتم فی شیء فردوه إلی الله والرسول إن کنتم تؤمنون بالله والیوم الآخر ذلک خیر وأحسن تأویلاً؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، خدا را اطاعت کنید و پیامبر و اولیای امر خود را [نیز] فرمان برید؛ و اگر در چیزی نزاع داشتید، آن را به [حکم] خدا و پیامبر بازگردانید، اگر به خدا و روز بازپسین ایمان دارید که این [کار] برای شما بهتر و عاقبت‌اندیشی‌تر است». (نساء: ۵۹)

تفسیر آیه: «یکی از مهمترین مسائل اسلامی، یعنی مسئله رهبری بحث می‌کند و مراجع واقعی مسلمین را در مسائل مختلف دینی و اجتماعی مشخص می‌سازد. نخست به مردم با ایمان دستور می‌دهد که از خداوند اطاعت کنند، بدیهی است برای یک فرد با ایمان همه اطاعت‌ها باید به اطاعت پروردگار منتهی شود، و هرگونه رهبری باید از ذات پاک او سرچشمه گیرد، و طبق فرمان او باشد؛ زیرا حاکم و مالک تکوینی جهان هستی اوست، و هرگونه حاکمیت و مالکیت باید به فرمان او باشد. در مرحله بعد، فرمان به پیروی از پیامبر ﷺ می‌دهد، پیامبری که معصوم است و هرگز از روی هوی و هوس، سخن نمی‌گوید، پیامبری که نماینده خدا در میان مردم است و سخن او سخن خداست، و این منصب و موقعیت را خداوند به او داده است. بنابراین، اطاعت از خداوند، مقتضای خالقیت و حاکمیت ذات اوست. ولی اطاعت از پیامبر ﷺ مولود فرمان پروردگار است و به تعبیر دیگر خداوند واجب‌الاطاعة بالذات است و پیامبر ﷺ واجب‌الاطاعة بالغیر و شاید تکرار "اطیعوا" در آیه اشاره به همین موضوع یعنی، تفاوت دو اطاعت دارد. مرحله سوم، فرمان به اطاعت از اولوالامر می‌دهد که از متن جامعه اسلامی برخاسته و حافظ دین و دنیای مردم است». (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۴۳۴/۳)

- «وما أرسلنا من رسول إلا لیطاع یاذن الله ولو أنهم إذ ظلموا أنفسهم جاءوك فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول لوجدوا الله تواباً رحیماً؛ و ما رسولی نفرستادیم مگر بر این مقصود که خلق به امر خدا اطاعت او کنند. و اگر هنگامی که آنان (گروه منافق) بر خود ستم کردند به تو رجوع

می‌کردند و از کردار خود به خدا توبه نموده و تو هم برای آنها استغفار می‌کردی و از خدا آمرزش می‌خواستی، در این حال البته خدا را توبه‌پذیر و مهربان می‌یافتند». (نسا: ۶۴)

تفسیرآیه: «سیمای يك جامعه و مدیریت سالم آن است که مردمش با ایمان، رهبرش آسمانی، فرمان‌بری و اطاعت مردم قوی، منحرفانش پشیمان و اهل استغفار و رهبرش پذیرا و مهربان باشد. چنان‌که دعای پیامبر ﷺ در حق مؤمنان مستجاب است. دعای نیکان و فرشتگان نیز در حق آنان اثر دارد. هدف از فرستادن انبیا، هدایت مردم از طریق اطاعت از آنان است. اطاعت مخصوص خداست؛ حتی اطاعت از پیامبران باید با اذن خدا باشد و گرنه شرك است. رها کردن انبیا و رجوع به طاغوت، ظلم به مقام انسانی خود است». (قرائتی، ۱۳۷۴، ۹۸/۲) همان‌طور که در بالا اشاره شد در قرآن آیات بسیاری در مورد اطاعت آمده است. اطاعت در قرآن به دو صورت تکوینی و تشریحی مطرح شده است.

#### ۴-۲-۱. اطاعت تکوینی

نسبت دادن سجده به سایه اجسام بیان سقوط سایه‌ها بر زمین و مجسم نمودن افتادگی سجود است، بیان اطاعت تکوینی سایه در جمیع احوال و آثارش مشخص است، دلیل این معنا هم آیه شریفه: «أولم یروا إلی ما خلق الله من شیء یتفیؤا ظلاله عن الیمین و الشمال سجدا لله و هم داخرون؛ آیا به‌سوی آنچه خدا آفریده ننگریستند که سایه‌های آنان درحالی‌که فروتنانه برای خدا سجده می‌کنند، از راست و چپ برمی‌گردند؟» (نحل: ۴۸) است که عنایت مزبور، در آن به خوبی هویداست و این معنا را با جمله «کل له قانتون» (روم: ۲۶) تأکید فرموده است؛ زیرا «قنوت» به معنای همراه بودن اطاعت با خضوع است، همچنان که راغب نیز این‌طور معنا کرده است و مراد از «اطاعت با خضوع» به‌طوری‌که سیاق می‌رساند، «اطاعت تکوینی» است، نه اطاعت دستورات شرعی؛ زیرا سجده به معنای خضوع بی‌حد، اطاعت تکوینی محض را می‌رساند. ستاره و درخت هر دو طبق قانون الهی به جبر طبیعی مطیع قانون حق‌اند. (طباطبایی، ۱۳۷۳، ۴۴۰/۱۱)

#### ۴-۲. اطاعت تشریحی

اطاعت تشریحی به فرمان برداری از روی اراده از حکم و قانونی که از طرف شخص برخوردار از حق تشریح، اعتبار شده باشد. بدیهی است که این اطاعت در حوزه رفتار ارادی موجودی مختار، مانند انسان معنا می‌یابد و پذیرش آن در گرو نفی جبر است. به حکم عقل و تصریح قرآن کریم اطاعت خداوند، پیامبر ﷺ و پیشوایان معصوم علیهم السلام بر همه مردم، واجب است. براساس نگرش توحیدی در ربوبیت تشریحی، حق اطاعت، ویژه ذات اقدس الهی است و اطاعت از فرمان غیر خداوند اگر به فرمان و اذن الهی نباشد، شرک در اطاعت محسوب می‌شود. (شیخ الطوسی، ۱۳۷۲، ۵۹۸/۲)

#### ۴-۳. اطاعت از خداوند حق طبیعی انسان

خداوند متعال از آغاز آفرینش انسان را موجودی مستقل و دارای ویژگی‌هایی ممتاز قرار داده و برای او به خاطر اقتضای طبیعتش حقوقی قائل شده است که در متون دینی مورد تصریح و تأیید قرار گرفته‌اند، و می‌توان به موارد ذیل اشاره نمود:

#### ۴-۳-۱. اهمیت کرامت انسان

اولین حق طبیعی انسان، کرامت و حرمت اوست و خداوند این امتیاز را به همراه آفرینشش به او عطا نمود: «و لقد کرّمنا بنی آدم و حملناهم فی البر و البحر و رزقناهم من الطیبات و فضلناهم علی کثیر ممن خلقنا تفضیلاً؛ به یقین فرزندان آدم را کرامت دادیم، و آنان را در خشکی و دریا [بر مرکب‌هایی که در اختیارشان گذاشتیم] سوار کردیم، و به آنان از نعمت‌های پاکیزه روزی بخشیدیم، و آنان را بر بسیاری از آفریده‌های خود برتری کامل دادیم». (اسراء: ۷۰)

دفاع از حرمت انسان در مقابل ملائک: «و إذ قال ربک للملائکة إنی جاعل فی الأرض خلیفة قالوا أتجعل فیها من یفسد فیها ویسفک الدماء و نحن نسبح بحمدک و نقدس لک قال إنی أعلم ما لا تعلمون؛ و آن زمان را یاد آر که پروردگارت به فرشتگان گفت: به یقین جانشینی در زمین قرار می‌دهم. گفتند: آیا موجودی را در زمین قرار می‌دهی که در آن به فساد و تباهی برخیزد و به ناحق خون ریزی کند؟ و حال آنکه ما تو را همواره با ستایشت تسبیح می‌گوییم و تقدیس می‌کنیم.

[پروردگار] فرمود: من [از این جانشین و قرار گرفتنش در زمین اسراری] می دانم که شما نمی دانید». (بقره: ۳۰)

خداوند با آیات مذکور نهایت کرامت و حرمت را به انسان عطا نموده است. اعطای مسئولیت نشانه آن است که خدا انسان را تکریم کرده و درحالی که ملائک چنین شایستگی را در انسان نمی دیدند، خدا آنها را نسبت به شایستگی انسان، جاهل شمرد. بنابراین، خداوند بر کرامت و حرمت انسان تصریح می کند و خود به عنوان خالق حکیم، او را حرمت می نهد و محترم می شمارد؛ حرمت و کرامتی که یکی از اساسی ترین حقوق طبیعی بشر است. (سبحانی نیا، ۱۳۸۵)

#### ۴-۳-۲. اهمیت آزادی انسان

قرآن «آزادی» را، به عنوان مهم ترین حق مورد پذیرش قرار می دهد و پذیرش دین و ایمان به ذات مقدس خدا را، که مهم ترین دستورالعمل ادیان الهی و آسمانی به انسان ها بوده، به اجبار و اکراه قرار نداده است. از این رو، نقش پیامبران را فقط در تبیین راه درست از نادرست و پذیرش دین را به دلیل قلبی بودن آن تکوینا غیرقابل اکراه قرارداد و پذیرفتن دین را از روی اراده و با کمال آزادی و اختیار پسندیده است: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرِّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ؛ در دین، هیچ اکراه و اجباری نیست. مسلما راه هدایت از گمراهی روشن و آشکار شده است. پس هر که به طاغوت کفر ورزد و به خدا ایمان بیاورد، بی تردید به محکم ترین دستگیره که آن را گسستن نیست، چنگ زده است؛ و خدا شنوا و داناست». (بقره: ۲۵۶)

اگر خداوند آزادی را به عنوان حقی که انسان شایسته آن است به رسمیت نمی شناخت، دست کم در مهم ترین امری که سرنوشت بشر و سعادت و شقاوتش در گرو آن است، اختیار انتخاب را به او واگذار نمی کرد و به صورت جبری او را درباره آن امر مهم رام می ساخت. (کاتوزیان، ۱۴۰۱، ۳۶۱/۱) با توجه به آیات مذکور روشن می شود که انتخاب مسیر زندگی و برگزیدن معبود، از اختیارات هر انسانی است و با توجه به تعداد فراوان آیاتی که آدمی را به اطاعت از خدا فرمان داده و از غیر او برحذر داشته است و یا آیاتی که مؤمنان را به پاداش الهی و نعمات بهشتی بشارت داده

و بدکاران و کافران را به انتقام و عذاب دردناک او وعده داده است، تکلیف بودن اطاعت پروردگار به خوبی آشکار می‌شود. انسان در مسئله اطاعت از خدا به صورت تکوینی صاحب حق، و به صورت تشریحی مکلف به تکالیفی است که خداوند آنها را وضع نموده و اطاعت از آنها را بر انسان‌ها واجب نموده است. بنابراین، میان این دو فرض، هیچ‌گونه تعارضی نیست و هر دو با هم قابل جمع هستند.

#### ۴-۴. نقد قانون اطاعت از نظر جوئل اوستین

با توجه به مباحث مطرح‌شده درباره موضوع اطاعت در کتاب مقدس، مشخص می‌شود که این کتاب، «اطاعت» را فریضه‌ای الهی و بخشی از تأکیدات شریعت در دین مسیحیت می‌داند. با این حال، هدف جوئل اوستین از طرح این مفهوم در سخنرانی‌هایش، بیشتر برآمده از رویکردی روان‌شناختی و انگیزشی برای تأمین آرامش و آسایش انسان است. همان‌گونه که پیشتر اشاره شد، زندگی در جهانی که با انواع بلایای طبیعی، تعارضات، نزاع‌های انسانی، و همچنین توسعه فناوری و سرعت بالای آن همراه است، موجب تولید اضطراب، نگرانی و احساس تنهایی در بشر شده است. از سوی دیگر، هرچند در جوامع صنعتی و پیشرفته بسیاری از فعالیت‌ها توسط ربات‌ها و دستگاه‌ها انجام می‌گیرد و سطح آسایش مادی انسان امروزی نسبت به گذشته افزایش یافته، اما متأسفانه حس پوچی و خلأ وجودی، او را دربرگرفته و حتی در مواردی فلج نموده است. جوئل اوستین با اشراف بر این شرایط، درصدد برآمده تا این مشکلات را از طریق ترویج معنویت و آموزش مهارت‌های کاربردی حل نماید. انسان‌ها به‌طور فطری نیازمند موجودی قدرتمند و فرابشری هستند که با تکیه بر آن به آرامش دست یابند. بر این اساس، خدایی که اوستین بر آن تأکید می‌کند، بیش از هر چیز دارای جنبه‌ای معجزه‌آسا است؛ خدایی که می‌توان با توکل به او به تمام خواسته‌ها رسید و بر مشکلات چیره شد. و در جایی که مشکلی حل‌ناشدنی به نظر می‌رسد، باید اطاعت و تسلیم محض در برابر خواست او پیشه کرد؛ چراکه او بهتر از هر کس از رازهای هستی

آگاه است. در حقیقت، در معنویت‌های مدرن، محور اصلی، میزان آرامش و رضایتی است که فرد به دست می‌آورد، و نه انجام فریضه و تکلیفی شرعی.

#### ۴-۴-۱. تفاوت دو دیدگاه جوئل اوستین و اسلام

«اطاعت» در اسلام فریضه‌ای از جانب خداوند است، ولی در نگاه جوئل اوستین اطاعت به معنای گوش سپردن به ندای درونی برای رسیدن به آرامش است. «اطاعت» در اسلام تکوینا اختیاری و تشریعا واجب است و این به دلیل اکرام و آزادی انسان می‌باشد. در نگاه جوئل اوستین اختیار و اجبار مطرح نیست و در صورت عدم سرپیچی توبیخی در کار نیست؛ زیرا خداوند محضر لطف است و انسان را دوست دارد. «اطاعت» در اسلام شامل مسائل حیاتی و اساسی زندگی انسان مانند اطاعت از خدا، رسول، امام و... می‌شود، اما جوئل اوستین اطاعت را نوعی تسکین روحی و برای رسیدن به مقاصد دنیوی در نظر می‌گیرد. در اسلام بعد از پذیرش خداوند و اطاعت از او انسان مکلف به انجام دستورات الهی می‌شود، ولی از نگاه جوئل اوستین اطاعت به معنای آن است که در صورت پذیرش مسیر کارهای انسان تسهیل می‌شود و اطاعت به معنای اعتماد بر اوست.

#### ۵. نتیجه

انسان‌ها به طور فطری و ذاتی، نیازمند موجودی قدرتمند و فرابشری هستند تا با تکیه بر او به آرامش دست یابند. براین اساس، خدایی که جوئل اوستین بر آن تأکید می‌کند، بیش از هر چیز دارای جنبه‌ای معجزه‌آسا است؛ خدایی که می‌توان با توکل بر او به تمام خواسته‌ها رسید و بر مشکلات چیره شد. تفکر اومانیستی حاکم بر دیدگاه اوستین، انسان را محور قرار می‌دهد و نگاهی ابزاری به خداوند دارد. او معتقد است در مواقعی که مشکلی حل ناشدنی به نظر می‌رسد، باید تسلیم محض اراده الهی شد؛ چراکه خداوند بهتر از هر کس از پیچیدگی‌های امور آگاه است. در مقابل، «اطاعت» در اسلام، فریضه‌ای الهی است که از سویی تکوینا اختیاری و از سوی دیگر تشریعا واجب شمرده می‌شود. این اطاعت، نقش سرنوشت‌سازی در حیات انسان دارد و برای

رسیدن به مقصد متعالی، علاوه بر اطاعت از خدا، پیروی از رسول خدا ﷺ و امامان معصوم علیهم السلام نیز ضرورت می‌یابد. انسان‌ها با پذیرش اسلام، خود را ملزم به انجام دستورات الهی می‌دانند، اما از منظر جوئل اوستین، اطاعت بدین معناست که در صورت پذیرش مسیر الهی، کارهای انسان تسهیل می‌شود و این اطاعت، در واقع نوعی اعتماد به خداست؛ با سپردن همه چیز به او به آرامش می‌رسیم. نکته حائز اهمیت این است که برنامه پیشنهادی اوستین، طرحی برای سعادت اخروی ندارد و تمام راهکارها و سخنان او معطوف به زندگی دنیوی و موفقیت در همین جهان است. حال آنکه در اسلام، سعادت واقعی انسان، منوط به تلاش خود او با راهنمایی و توفیق الهی برای رسیدن به قرب پروردگار است.

### فهرست منابع

- \* قرآن مجید (بی‌تا). مترجم: مکارم شیرازی، ناصر. اصفهان: مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان.
۱. اوستین، جول (۱۳۹۷). زندگی نامه جول اوستین. مشاهده شده در تارنمای نگرش نیک <https://negareshenik.ir/bio-joelosteen/>
۲. اوستین، جول (۱۳۹۸). فقط اطاعت کنید. مترجم: باقریور، سید محمد. تهران: ناشر صوتی آذرسا.
۳. ای. وان وورست، رابرت (۱۳۸۴). مسیحیت از لا به لای متون، مترجم: جواد باغبانی، عباس رسول زاده. قم: مرکز انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۴. بونهوفر، دیتیش (۱۳۹۰). بهای شاگردی. تهران: انتشارات ایلام.
۵. حسینی، سیده زهرا، و فرامرز قراملکی، احد (۱۳۹۶). خدا از مفهوم تا مدل‌های معرفتی (تمایز و ارتباط مفهوم، تصور و تصویر خدا و نقش روش شناختی مدل‌ها در ادراک خدا). مجله علمی فلسفه دین، ۱۱(۱)، ۲۱-۴۸.
۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۳۲). المفردات فی غریب القرآن. تهران: انتشارات سیدکلیانی.
۷. سبحانی نیا، محمدتقی (۱۳۹۹). اطاعت خدا حق یا تکلیف. مجله معرفت، ۱۵(۱۰۱)، ۴۹-۷۲.
۸. الشیخ الطوسی، محمدبن حسن (۱۳۹۸). تفسیر التبیان. بیروت: دارالاحیاء التراث العربی (نرم‌افزار رایانه‌ای جامع التفاسیر).
۹. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴). ترجمه تفسیر المیزان. مترجم: همدانی، سید محمد باقر. قم: انتشارات اسلامی.
۱۰. ظاهری سیف، حمیدرضا (۱۳۸۵). تحلیل حیات طیبیه از دیدگاه قرآن کریم. ماهنامه معرفت، ۲۳(۱۰۹)، ۲۴-۴۵.
۱۱. قرائتی، محسن (۱۳۷۴). تفسیر نور. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد.
۱۲. کاتوزیان، ناصر (۱۴۰۱). فلسفه حقوق. تهران: انتشارات گنج دانش.
۱۳. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۲). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتاب الاسلامیه.
۱۴. مولایی، میثم، و عبداللهی، محمدعلی (۱۳۹۳). تصور از خدا و نقش آن در معناشناسی اوصاف الهی. پژوهشنامه فلسفه دین، ۱۲(۱)، ۱۰۳-۱۲۶.

## نقش اومانیسم در معنویت‌های نوظهور

چمن محمدی<sup>۱</sup>

### چکیده

اومانیسم در جایگاه یک نظام فکری، در طول تاریخ با تأکید بر توانایی‌های انسانی و نفی قدرت‌های ماوراءالطبیعی، زمینه‌ساز تحولات عمده در جامعه بشری شده است. این تفکر که در دوران رنسانس به اوج خود رسید، با بازگشت به ارزش‌های تمدن باستانی و بازتعریف نقش انسان در جهان، محوریت انسان و نفی خدا و متافیزیک را مورد تأکید قرار داد. در قرن بیستم، فجایع انسانی مانند جنگ‌های جهانی، انتقاداتی جدی به اومانیسم وارد کرد. با این حال، معنویت‌های نوین که از دهه‌های اخیر رواج یافته‌اند، تلاش کردند تا با ترکیب ارزش‌های اومانیستی و نیازهای معنوی انسان معاصر، جایگاه جدیدی برای انسان تعریف کنند و با تأکید بر مفاهیمی نظیر خدای درون، قانون جذب و رهایی فردی، او را در جایگاه خداوندی و خالقیت قرار دهند. در مقاله حاضر با تحلیل تاریخی و تطبیقی اومانیسم و معنویت‌های نوین، تأثیر اومانیسم در اصول اساسی این معنویت‌ها بررسی شد. نتایج نشان داد که این معنویت‌ها بر پایه اومانیسم و در سایه نظام لیبرال سرمایه‌داری به سرعت گسترش می‌یابند تا با ایجاد یک دین جهانی با استفاده از مفاهیم دین‌های اصیل و تطبیق دادن اصول خود بر این دین‌ها، نظام سلطه سرمایه‌داری را در جهان تثبیت کنند.

**واژگان کلیدی:** اومانیسم، انسان‌محوری، معنویت، معنویت‌های نوظهور،

خدای درون.

---

۱. دانش‌پژوه دکتری جریان‌های معاصر کلامی معاصر در جهان اسلام، از کشور افغانستان، مجتمع آموزش عالی بنت‌الهدی، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران.

## ۱. مقدمه

گسترش سریع معنویت‌های نوظهور، تعداد زیاد و گوناگونی تعالیم بدون مرز دقیق آنها، باعث شد تا در بررسی اصول مبنایی آنها به اومانیسیم برسیم. اومانیسیم، ریشه در تاریخ کهن بشری دارد که بر ارزش‌های درونی انسانی، آزادی فردی و نفی قدرت‌های مافوق طبیعی تأکید دارد، در دوران رنسانس به اوج خود رسید و تحولات گسترده‌ای را در زمینه‌های علمی، فرهنگی و اجتماعی به وجود آورد. (طباطبایی، ۱۳۷۹، ص ۴۷) ظهور اومانیسیم با چالش‌هایی نیز همراه بود، از جمله تقابل آن با الهیات مسیحی و آموزه‌های کلیسای قرون وسطی. (مرتضوی مقدم، ۱۳۹۵، ص ۹۲) در این مسیر، متفکرانی مانند دکارت، بیکن و لاک، خودبنیادی انسان و نقش خرد و تجربه را در تفسیر جهان برجسته ساختند. در دوران روشنگری و انقلاب صنعتی، نقدهایی بر آن وارد شد که محدودیت‌های خرد و توانایی‌های فردی را به چالش کشید. (مرتضوی مقدم، ۱۳۹۵، ص ۱۰۵) در دوران معاصر، اومانیسیم در قالب معنویت‌های نوین بازتعریف شده و مفاهیمی مانند خدای درون، قانون جذب و رهایی فردی مورد توجه قرار گرفته است. این امر بر پایه دلایل اجتماعی، سیاسی و روان‌شناختی و در سایه حمایت‌های نظام‌های لیبرال سرمایه‌داری غرب گسترش چشم‌گیری داشته است و با تزریق مفاهیمی افراطی و متکثر، انسان‌ها را دعوت به سلطه‌پذیری از این نظام‌ها می‌کند. (مزروعی، ۱۴۰۲، ص ۱۴۰) این مقاله با مقایسه اصول اومانیسیم و اصول معنویت‌های نوظهور و بررسی تطابق آنها، مشترکات معنویت‌های نوظهور با دین‌های اصیل و چگونگی بهره‌برداری از مفاهیم آنها برای کسب مقبولیت بیشتر و تفاوت‌های آن با ادیان آسمانی نشان می‌دهد که این معنویت‌ها در راستای لذت‌جویی و فرمانروایی مطلق ذهن انسان که اصلی‌ترین اصل اومانیسیم است و تقویت تمدن سرمایه‌داری غرب حرکت می‌کنند.

## ۲. روند شکل‌گیری اومانیسیم

اومانیسیم برخلاف آنچه حامیان آن مدعی‌اند، طرز فکر جدیدی نیست؛ بلکه یک جهان‌بینی قدیمی و متروک به‌شمار می‌رود که در میان همه کسانی که از روی غرور خداوند را انکار می‌کنند

مشترک است. (فیاض، ۱۳۸۷) لغت اومانیسم در فرهنگ لغت این گونه است: «نظام فکری مبتنی بر ارزش‌ها، خصایص و اخلاقیاتی که پنداشته می‌شود فارغ از هرگونه قدرت ماوراء الطبیعی، درون انسان وجود داشته باشند» که در واکنش به آموزه‌های کلیسای قرون وسطا در نیمه دوم قرن چهاردهم در ایتالیا شروع به رشد مجدد کرد. (سوزوکی، ب.ل، ۱۳۸۰، ص ۶۶)

در قرن چهاردهم در اروپا سازمانی ماسونی و اومانیستی ایجاد شد که ریشه در کابالادا داشت و به جای خالق و فرمانروای کل عالم به «معمار بزرگ کائنات» که جزئی از دنیای مادی است، اعتقاد داشت. اومانیست‌ها به بررسی آموزه‌های دوران باستان از جمله آموزه‌های الحادی پرداختند که موجب بروز جدلهایی میان آنها و مدافعان کلیسا شد و باعث شد که اومانیست‌ها به آن دسته از آثار کلاسیک بپردازند که با آموزه‌های مسیحی هم‌خوان بود. اومانیست‌ها در ابتدا اذهان مردم ایتالیا را شیفته و مجذوب کردند و اندیشه آنها را از دین به فلسفه و از آسمان به زمین معطوف ساختند. از نظر آنان، خود انسان با همه توانایی‌های درونی و زیبایی جسمانی، با همه خوشی‌ها و دردهای حواس و عواطف، با همه شکوه شکننده خردش، مناسب‌ترین موضوع مطالعه، به‌شمار می‌رفت و به این نکات، با همان وفور و کمالی پرداخته می‌شد که در ادبیات و هنر یونان و روم باستان تجلی کرده بود. (دورانت، ۱۳۷۶، ۸۹/۵).

نخستین نموده‌های اومانیسم مدرن را می‌توان در قرن شانزدهم و هفدهم در حوزه معرفت‌شناسی و با نظرات عقل‌گرایی دکارت و لایبنیتز و تجربه‌گرایی بیکن و لاک مشاهده کرد که هردو دسته بر خودبنیادی بشر و بی‌نیازی او از معرفت‌های متافیزیکی تأکید می‌کنند. در الهیات مسیحی قرن هفدهم به جای تعریف خداوند به عنوان خیراعلی، نقش او تا حد علت نخستین تنزل یافت. به دنبال این تفسیر مکانیکی از جهان، نادیده گرفتن حاکمیت سنت‌ها و قوانین اخلاقی برجهان، نادیده گرفته شد. در قرن هجدهم شریعت «عقل» جایگزین شریعت «وحی» شد. اعتماد افراطی به توانمندی خرد آدمی و نقش علم تجربی در رستگاری انسان در همین دنیا، مطرح شد. اومانیسم در مقایسه با تعالیم مسیحی که انسان را فطرتاً موجودی گناه‌آلود می‌دانست، مطرح کرد که انسان، با فطرت نیک به دنیا می‌آید و هر فسادی که می‌آموزد از جامعه

است. بنابراین، باید محیط را با استقرار جامعه‌ای عقلانی به کلی دگرگون کرد؛ زیرا مایه ناکامی انسان جهل است نه گناه. تأکید بر حقوق طبیعی از دیگر جنبه‌های مثبت اومانیسیم به‌شمار می‌رود. فلاسفه روشنگری در این دوره از طبیعت انسان مفهومی تجریدی مدنظر داشتند که قبل از انطباق بر افراد انسان بود؛ بنابراین مفهوم، انسان به لحاظ سرشت طبیعی خود حقوقی انکارناپذیر دارد که به دلیل شرایط اجتماعی و سیاسی خاصی آنها را از دست می‌دهد و برای به‌دست آوردن دوباره آنها باید مبارزه کند. اصل دیگر اومانیسیم ستایش از خرد و تأکید بر آزادی خردورزی در اندیشه و عمل توسط افرادی مانند کانت بود. (سلطانی، ۱۳۹۹، ص ۳۱-۳۳)

در آغاز قرن نوزدهم، با در نظر گرفته شدن محدودیت‌های خرد آدمی، متفکران به مسئله آموزش درباره انسان پرداختند که رشته «پژوهش‌های انسانی» شکل گرفت و موضوع مرکزی آن، فهم نظریه‌های کلاسیک در زمینه آموزش و پرورش شد. در نیمه قرن نوزدهم، اصطلاح «مذهب انسانیت» توسط جامعه‌شناس پوزیتویست فرانسوی «آگوست کنت» رایج شد که معادل «نوع‌دوستی» به کار می‌رفت. او جهان را به‌طور کامل برای علم، کشف‌شدنی دانست و رسیدن به شناختی که ادیان آن را مخصوص آفریدگار می‌دانند، برای انسان ممکن دانست. (سلطانی، ۱۳۹۹، ص ۳۶)

## ۲-۱. اعتقادنامه اومانیسیت‌ها

در اوایل قرن بیستم اومانیسیت‌ها اعتقادنامه‌ای منتشر کردند که برخی مفاد آن عبارتند از: انسان به طور ذاتی فاسد نیست؛ هدف زندگی، خود زندگی است. باید در این جهان زندگی خوبی داشته باشیم و در آرزوی زندگی در جهان آینده به سر نبریم؛ انسان فقط با راهنمایی عقل و تجربه می‌تواند زندگی خوبی در این دنیا داشته باشد؛ و شرط نخستین و بنیادی زندگی خوب در این دنیا، آزاد ساختن فکر مردم از بند جهل و خرافات و آزاد ساختن بدن از ظلم و ستم مقامات اجتماعی است. (سلطانی، ۱۳۹۹، صص ۴۷-۴۹) با فجایعی که در جنگ جهانی اول و دوم رخ داد، ایدئولوژی اومانیسیم دچار تزلزل شد؛ زیرا این فجایع را بشر جدید با تفکر اومانستی، پدید آورد. منتقدان، لازمه اخلاق اومانستی را که بر ملاحظات اجتماعی استوار است، نسبت‌گرایی دانستند

و بیان کردند که معیار قطعی اخلاقی برای اومانیست‌ها وجود ندارد و همه چیز بر گرد نیازهای زندگی دنیوی بشر می‌چرخد (سلطانی، ۱۳۹۹، ص ۶۴).

## ۲-۲. اومانیسم از دیدگاه خود اومانیست‌ها

به‌طور کلی اومانیسم بشر را به روگردانی از خالق خویش فرامی‌خواند. کورلیس لامونت (۱۹۰۲-۱۹۹۵) که از سخن‌پردازان برجسته اومانیسم معاصر، در کتاب فلسفه اومانیسم که به عنوان متنی معیار در مباحثات مربوط به اومانیسم مورد توجه قرار دارد، در پاسخ به سؤال «اومانیسم چیست؟» ده مورد را بیان می‌کند:

- اومانیسم به متافیزیکی طبیعت‌گرایانه یا طرز تلقی‌ای نسبت به جهان باور دارد که تمامی اشکال فراطبیعی را به‌مثابه اسطوره در نظر می‌گیرد و طبیعت را به‌عنوان تمامیتی از هستی و نظامی مرتبا در حال تحول می‌داند که از ماده و انرژی شکل گرفته و مستقل از هرگونه ذهنیت یا خودآگاهی است.

- اومانیسم با تکیه خاص بر واقعیت‌های علمی بر این باور است که ما انسان‌ها محصول تکامل یافته طبیعتی هستیم که خود بخشی از آنیم. ذهن ناگزیر به عملکرد مغز گره خورده است و بدن و شخصیت انسانی ما با یکدیگر منسجم است، بنابراین پس از مرگ هیچ بقای آگاهانه‌ای نخواهیم داشت.

- باور غایی اومانیسم به انسان است. این باور که انسان‌ها قدرت حل مسائل خود را از طریق تکیه بر عقل و به‌کارگیری روش علمی همراه با شهامت و بصیرت، دارا هستند.

- اومانیسم برخلاف نظریه‌هایی مانند تعیین‌گرایی جهانشمول یا تقدیرگرایی، بر این باور است که انسان‌ها درحالی که متأثر از گذشته خود هستند دارای آزادی کاملی برای انتخاب و عمل خلاقانه هستند و در بجهت محدودیت‌های مسلم عینی و واقعی، سازندگان سرنوشت خویش‌اند.

- اومانیسیم به اخلاقیاتی باور دارد که مبنای تمامی ارزش‌هایی است که از تجارب و روابط این دنیایی حاصل می‌شود و والاترین هدفش رسیدن به سعادت این جهانی بشر، آزادی، پیشرفت، اقتصاد، فرهنگ و اخلاق انسانی، قطع نظر از قومیت، نژاد یا مذهب است.
- اومانیسیم باور دارد که افراد به زندگی خوب از طریق تلفیق هماهنگ رضایت شخصی و پیشرفت همیشگی خود با کار و دیگر فعالیت‌های مهمی که در ایجاد رفاه اجتماعی سهیم باشد، دست می‌یابند.
- اومانیسیم بر امکان پیشرفت هنر و آگاهی از زیبایی که شامل درک دوست داشتنی بودن و شکوه و جلال طبیعت می‌شود، باور دارد تا آنجا که تجربه زیبایی‌شناختی ممکن است تبدیل به واقعیتی ماندگار در زندگی همه افراد شود.
- اومانیسیم به برنامه اجتماعی طولانی مدتی که برای دستیابی به برقراری دموکراسی و صلح در سراسر جهان می‌کوشد و به معیار بالایی برای زندگی براساس نظم اقتصادی پویا چه در سطح ملی و چه بین‌المللی باور دارد.
- اومانیسیم به اجرای کامل عقلانیت و روش علمی در جامعه باور دارد و بدین طریق به فراشدی دموکراتیک و حکومتی پارلمانی با آزادی کامل بیان و آزادی‌های مدنی در تمامی حوزه‌های حیات اقتصادی، سیاسی و فرهنگی معتقد است.
- اومانیسیم مطابق با روش علمی، به پرسش‌های پایان‌ناپذیر درباره فرضیات و اعتقادات اولیه، حتی در مورد خودش باور دارد. اومانیسیم جزم‌گرایی تازه‌ای نیست بلکه فلسفه‌ای رو به رشد است که همواره به روی آزمون و محک تجربی، واقعیت‌های تازه کشف شده و استدلال‌های سفت و سخت باز و گشوده است. (لامونت<sup>۱</sup>، ۱۹۷۷، ص ۱۳-۱۵)

طبق شش بند اول، طبیعت، سراسر از حقیقت ساخته شده است به گونه‌ای که ماده و انرژی اساس جهان است و ماوراءالطبیعه وجود ندارد. بدین معنا که اولاً در سطح بشری، انسان‌ها دارای روح غیرمادی و جاودان نیستند و ثانیاً در سطح جهانی، عالم صاحب خدای غیرمادی و فناپذیر نیست. در بندهای هشتم و نهم اعتقاد به حکومتی جهانی با عقلانیتی فراگیر است که زمینه را برای اعتقاد و اجرای بندهای اولیه فراهم می‌کند. برخی از اندیشمندان مانند سید قطب این روند را به جاهلیت مدرن تعبیر کرده‌اند و مهم‌ترین خصوصیات آن را در دو مورد دانسته‌اند: نخست، افتخار انسان به مواجهه و معارضه خالق در اثر مغرور شدن به نتایج علم و تقدم مادی و پدید آمدن این تصور که انسان این قرن، بی‌نیاز از خداست و یا آنکه خود خدای این قرن است. دوم، پیشرفت بی‌سابقه و بی‌نظیر علمی که به صورت وسیله‌ای از وسایل در منحرف کردن مردم از هدایت خدا و در راه زجر و آزار بندگان و آفریدگان خدا مورد استفاده واقع می‌شود. (قطب، ۱۳۵۹، ص ۷۳)

### ۳. معنویت‌های نوظهور

براساس تحقیقات، دین می‌تواند نوعی احساس خوب برای فرد به وجود آورد و به زندگی او معنا ببخشد. جذاب‌ترین بخش دین بعد معنوی آن است که فرد را به احساس اوج می‌رساند و لذت را به او می‌چشانند. جامعه غرب پس از فراز و فرودهای دینی احساس نیاز به دین کرد و اندیشمندان تمدن لیبرال - دموکراسی، مطالعات دین‌پژوهی گسترده‌ای را آغاز کردند. از سویی به طبقه بندی خاصی از محتوای ادیان براساس اصول و ارزش‌های لیبرال دست پیدا کردند و از سوی دیگر به تفسیر تحریف‌آمیز آموزه‌های دینی برای سازگاری با اصول لیبرالیسم و اومانیسم پرداختند و مجموعه معرفتی‌ای پدید آوردند که در پیوند میان مطالب و تحلیل و حتی توصیف آنها، آموزه‌هایی را برجسته می‌کرد و در مقابل تعالیمی را کنار می‌گذاشت. به این ترتیب در محتوای دین جدید، تعالیم حقیقی ادیان، آمیخته با تحریفات، آموزه توحید همراه با گرایش‌های مشرکانه و خداگرایی در کنار شیطان‌گرایی و جادوگری، یک جا مورد مطالعه قرار گرفت و با تکیه بر انسان‌محوری، لذت‌طلبی و تمایل به دستیابی به نیروهای خارق‌العاده، معنویت‌های نوظهوری به نام دین شکل گرفت و رواج یافت. تلاش بر این بود که دین جدید عناصر مشترک ادیان را در خود داشته باشد تا

مقبولیت جهانی پیدا کند و همچنین آموزه‌هایی سازگار با نظام سرمایه‌داری و تمدن غرب داشته باشد تا اهداف این تمدن را هم برآورده سازد. (مظاهری‌سیف، ۱۳۹۱ ص ۸۶-۸۹) بدین ترتیب مهم‌ترین ویژگی‌های این معنویت‌ها عبارتند از: تفکیک کامل معنویت از دین؛ بازسازی گزاره‌های مشترک ادیان در معنویت؛ و گوهر ادیان بودن معنویت (ملکیان، ۱۳۷۸).

### ۳-۱. روند دین‌داری در غرب

در طول تاریخ، دین‌داری در غرب، سیر فروکاهشی از دین به معنویت‌های نوظهور و در داخل خود معنویت‌ها به صورت زیر رخ داده است:

- سیر فروکاهشی از دین به مثابه وحی لایتغیر الهی، به دین، به عنوان عناصر معنوی و تجربی متفرق و انتخابی معطوف به غایت الهی؛

- سیر فروکاهشی از دین معنوی و تجربی و انتخابی، به دین معنوی معطوف به غایات اومانیستی؛

- سیر فروکاهشی از دین اومانیستی به دین مصرفی عرضه شده در بازار دینی؛

- سیر فروکاهشی از دین بازار دینی به دین مانند ابزاری معطوف به اهداف اقتصادی دون پایه.

(فراهانی، ۱۳۹۵)

ادیان جدید با فروکاستن مفهوم دین، جایگزینی خودمحوری به جای خدامحوری و فرعی‌سازی دین نسبت به غایات اومانیستی بزرگترین ضربه را به کیفیت دینداری می‌زنند، هرچند تعداد دین‌داران را احتمالاً بالا می‌برند.

### ۳-۱-۱. محتوای معنویت‌های نوین یا دین جدید جهانی

موج اولیه معنویت‌های نوظهور در قرن ۱۹ مشترکاتی با سنت یهودی میسحی داشت، اما موج جدیدتر دو خصلت داشت: اول، تشابه فراوان با ادیان غیرابراهیمی مانند هندوئیسم، بودیسم و شینتو؛ دوم، ترکیبی التقاطی از ادیان رسمی، مفاهیم اومانیستی و سایکولوژیک در قالب تجربه‌گرایانه. خصوصیت ویژه که آن را از ادیان سنتی جدا می‌کند تکرر، تنوع و التقاط‌گرایی شدید

است. محتوای این معنویت‌ها در رابطه با دین‌های اصیل به سه دسته تقسیم می‌شود که عبارتند از:

**اول) موارد مشترک با دین‌های اصیل:** بخشی از مشترکات ادیان که بیشتر ماهیت اخلاقی داشت در ساختار دین جدید جای گرفت و این ادیان اخلاق مہر محور شدند. این مشترکات به عنوان سرپوشی برای رسوخ دادن ارزش‌های دین جدید در متن ادیان اصیل به کار رفت. برای نمونه با تکیه بر آموزه محبت و عشق انسانی، فضایی را به وجود آوردند که روابط آزاد و بدون ملاحظه حریم طبیعی برقرار شود. نمونه دیگر رشد و شکوفایی معنوی مورد توجه همه ادیان است، این موضوع در معنویت‌های نوظهور به این صورت درآمد که انسان می‌تواند به سوی خدا شدن تکامل یابد و خدای بالقوه و نهفته درون را در خود کشف و شکوفا سازد. در این راستا سنت‌های معنوی قدیمی که ظرفیت توجیه مفاهیم مورد نظر دین جدید را داشتند، مورد تأکید قرار گرفت، برای مثال به منظور تثبیت پندار خدای درون و خدا شدن انسان، سنت بودایی ظرفیت خوبی داشت. (مظاهری سیف، ۱۳۹۱، ص ۹۰-۹۲)

**دوم) موارد غیرمشترک با ادیان اصیل:** موارد غیرمشترک که در دین جدید اهمیت داشت، با ادبیات و واژگان جدید، به متن آموزه‌های سایر ادیان تزریق شد مانند تناسخ و مدیتیشن که در سنت‌های معنوی شرقی استفاده می‌شود. مدعیان معنویت‌های نوظهور ادعا دارند مدیتیشن در همه ادیان وجود داشته و مناسک گوناگون ادیان با همه تفاوت‌هایشان، به عنوان مراقبه و مدیتیشن معرفی شدند. برای نمونه این ایده به میان آمد که میان صورت‌های عبادت اسلامی و مدیتیشن تفاوتی نیست و می‌توانند جانشین هم باشند. سپس مدیتیشن راهی برای دستیابی به انرژی و نیروی الهی معرفی می‌شود و در نهایت خدا به نیروی زندگی موجود در درون هرکس تقلیل می‌یابد. در این بین کوشش می‌شود که درک پیروان تمام ادیان به معنایی که معنویت‌های نوظهور از خداوند دارد نزدیک شود. از این رو، خدای مسلمانان که با معرفت نفس شناخته می‌شود به عنوان خدای درون با مسیح درون و بودای خفته در درون بودائیان و آتمان هندوها و «ته» تائوئیست‌ها و رویکردهای

سکولار با نام ندای درون و راهنمایی قلب، یکسان پنداشته می‌شود. (مظاهری سیف، ۱۳۹۱، ص ۹۳-۹۴)

سوم) محتوای جدید معنویت‌های نوظهور: بخش سوم در تئوری‌های اثبات نشده و یا یافته‌های نوین علمی فیزیک، روان‌شناسی و فراروان‌شناسی ریشه دارد. برای مثال بسیاری از معنویت‌های نوظهور می‌کوشند خداوند را به معنای انرژی کیهانی در نظر بگیرند که براساس تئوری‌های متافیزیکی، هرکس از درون خود با آن مرتبط است و با قدرت فکر و قانون جذب می‌تواند از آن استفاده کند. (مظاهری سیف، ۱۳۹۱، ص ۹۴-۹۵) گستراندن دانش‌هایی نظیر فیزیک، روانشناسی و فراروانشناسی بر سر آموزه‌های مختلف ادیان، فرایند سه‌مرحله‌ای تفسیر، تحریف و تغییر را دنبال کرد. در مرحله تفسیر، آموزه‌های دینی تفسیری علمی پیدا می‌کرد. در مرحله دوم بخش‌هایی از دین که با معیارهای علمی سازگار نبود، اشتباه و یا بی‌معنی انگاشته شد و جاهای خالی با توضیحات علمی و تئوری‌های مادی پرشد. بدین ترتیب دین تبدیل به نگرشی نسبت به جهان و زندگی، بالعابی معنوی شد که با مبانی مادی و علم جدید و تمدنی که مبتنی بر رویکردهای اومانیستی و مادی‌گرایانه علوم جدید است، سازگار است و بدون تغییر در شالوده‌های تمدن سرمایه‌داری و مادی، مدعی پاسخگویی به نیازهای معنوی مردم است (مظاهری سیف، ۱۳۹۱، ص ۱۲۷).

چهارم) تمایز معنویت‌های نوظهور و دین‌های اصیل: تمایزهای اساسی معنویت‌های نوظهور و دین‌های اصیل عبارتند از: تمایز در غایت (هدف معنویت‌های نوظهور «تحول فردی» است. هدف دین‌های اصیل رسیدن به سعادت که امری متعالی و آن‌جهانی است است)؛ تمایز در شریعت (جهت‌گیری عمده معنویت‌های نوظهور نداشتن مناسک است)؛ تمایز در تفسیر آزاد متون دینی بدون توجه به قصد مؤلف و انتخاب آزادانه برخی مفاهیم و رها کردن برخی دیگر که منجر به حضور حداکثری انسان و حضور حداقلی خداوند می‌شود که در ادیان سنتی این مفاهیم چندان مرکزیت ندارند؛ تمایز در تنوع مصادیق (در معنویت‌های نوظهور تعریف معنویت بسیار متعدد است، اما در مفاهیم ادیان سنتی نمی‌توان تبدیلی انجام داد؛ چون از طریق وحی به انسان‌ها رسیده‌اند)؛ تمایز در آغاز (در معنویت‌های نوظهور آغاز پروژه معنویت ناظر بر انسان است و

معنویت دیانتی در خدمت بشر است، اما در دین سنتی، بشر تلاش بر رهایی از خواسته‌های مادی و ایجاد خداخواهی دارد؛ و تمایز در اصالت اراده فرد بدون هیچ محدودیتی در برابر تحت چارچوب تعبد بودن فرد در ادیان اصیل. (حمیدیه، ۱۳۸۶، ص ۴۴-۴۸)

#### ۴. اثر اومانیزم در علل روی‌آوری به معنویت‌های نوین

علل توجه به معنویت‌های نوین را می‌توان در علل اجتماعی، سیاسی و روان‌شناختی دسته‌بندی کرد.

##### ۴-۱. علل اجتماعی

الف) ایده اصلی بسیاری از معنویت‌های نوظهور این است که اگر ادیان سنتی از داعیه‌های ایدئولوژیک و سیستم‌های مناسکی خود که علت تفاوت و گاه چالش آنها با یکدیگر هستند، دست بردارند و به زمینه مشترک معنویت اکتفا کنند، می‌توان به دین جهانی رسید که دستمایه صلح جهانی و آرامش انسان‌ها خواهد بود. (حمیدیه، ۱۳۸۶، ص ۲۱)

ب) شرقی شدن: جوزف کمپبل (۱۹۰۴-۱۹۸۷) اسطوره‌شناس آمریکایی معتقد است: «تحول بروز معنویت‌های نوظهور به معنای تغییر اساسی و جایگزینی فرهنگ شرقی به جای فرهنگ حاکم بر جوامع غربی است. به عبارت دیگر مدل شرقی خدا و جهان، جای خدای مجزا از جهان را می‌گیرد. مفهوم شرقی تکامل معنوی یا خود-الوهیت بخشی، به جای ایده نجات در غرب می‌نشیند، مفهوم کلیسا جای خود را به گروه‌های طلاب که به استادی معنوی متصلند، می‌دهد؛ جدایی میان مومن و کافر، جای خود را به این ایده می‌بخشد که تمامی موجودات، در درجه‌ای از مقیاس معنویت هستند». علت این فرایند شرقی شدن غرب چیست؟ فرایندی است که در قرن نوزده و بیست در غرب بوده و در آن اولاً ظهور علم و دانش در خدمت تخریب ایمان مردم به دین سنتی درآمد و ثانياً خوشبینی‌ای که به علم و تکنولوژی الصاق شده بود، تخریب شد. (حمیدیه، ۱۳۸۶، ص ۳۸-۳۹)

در نتیجه، روی‌آوری به معنویت و دینی فراتر از دین سنتی تخریب شده، به صورت شرقی شدن روی داد. جمع کردن میان انسان و خدا یا فراموشی خدا و ملاحظه انسان به مثابه محور

هستی در تفکر هندوئیسم و بودیسم به خوبی وجود دارد. در بودیسم به طور اساسی اعتقادی به خدا وجود ندارد؛ در هندوئیسم نیز نظریه آتمن-برهمن به راحتی هر تمایزی را میان انسان و خدا نفی می‌کند و با مراحل اولیه اومانیسم به راحتی کنار می‌آید. شانکارا حتی آتمن را به معنای مطلق نفس به کار می‌برد و آن را همزمان بر ذات خدا و ذات انسان اطلاق می‌کند. با توجه به این هماهنگی‌ها، معنویت‌های جدید با رگ و ریشه بودایی و هندویی به راحتی می‌تواند در تمدن غرب بر مبنای اومانیسم جایگاهی پیدا کند. (هویت، جیمز ۱۳۷۶، ص ۶۷)

مصطفی ملکیان معتقد است که مشکلات زندگی انسان‌ها، ناشی از سه کشمکش است: کشمکش هرفرد با خودش؛ کشاکش هر انسان با انسان‌های دیگر و کشاکش انسان با عالم طبیعت. به نظر او علت اصلی مشکلاتی که انسان با دیگران یا طبیعت دارد، مشکلاتی است که او با خودش دارد و تمدن هند، بیشترین تمرکزش بر تعارضاتی که انسان با خودش دارد، است. بنابراین، اگر انسان با خودش مشکلی نداشته باشد در درون خود شادی، رضایت باطنی، آرامش و امید احساس می‌کند، بدین دلیل در معنویت‌های جدید، بیشتر به تمدن هند قدیم و آیین‌هایی مانند بودا، دائو و هندو روی آورده‌اند. (ملکیان، ۱۳۷۸، جلسه نهم)

(ج) پیتر برگر (۱۹۲۹) جامعه‌شناس دین آمریکایی علت پیدایش معنویت‌های نوظهور را پلورالیسم و ذات جهان مدرن می‌داند که بی‌اطمینانی به دین است. در حالیکه در جهان پیشامدرن اطمینان دینی وجود داشت که بدعت در آن امکانی بعید بود. (طالبی دارابی، ۱۳۹۴، ص ۱۵۱)

(د) رابرت وسنو (۱۹۴۶) جامعه‌شناس آمریکایی معتقد است با به چالش کشیده شدن باورهای دینی به دست علم، دین سازمان یافته مجبور شد خود را با این چالش منطبق سازد. این انطباق به تغییراتی انجامید که خود را در قالب یک صورت به شدت لیبرال از سازمان دینی نهادینه شده نشان داد که باعث بروز آرایش‌های جدیدی شد و جنبش‌های دگراندیش به راه افتاد که به رشد سریع انواع گونه‌های جنبش‌های نوپدید دینی در اوایل دهه ۱۹۶۰ انجامید. (طالبی دارابی، ۱۳۹۴، ص ۱۵۲)

ها) تحول در وسایل ارتباطات جمعی پس از جنگ جهانی دوم این زمینه را برای جنبش‌های دینی فراهم آورد که به توده مردم دسترسی پیدا کنند در نتیجه ظهور علنی‌تر انواع معنویت‌های نوظهور فزونی یافت.

#### ۴-۲. علل سیاسی

الف) بازگشت به دین: مسیر طبیعی مردم جهان به سوی دین بود، تمدن جدید هم گزینه بازگشت به دین را انتخاب کرد؛ زیرا بقا و تحکیم شالوده‌های قدرت نیز با بازگشت به دین تامین می‌شد. دانش جدید زمینه‌های یک حکومت جهانی را فراهم کرده بود، اما تنوع فرهنگی مردمان جهان، باعث عدم مقبولیت چنین حکومتی می‌شود. اگر دینی جهانی و هماهنگ با ارزش‌های نظام سرمایه‌داری به وجود بیاید آنگاه نظم نوین جهانی براساس تمدن لیبرال سرمایه‌داری امکان‌پذیر است.

ب) مفهوم جهانی شدن: رولاند رابرتسون (۱۹۳۸-۲۰۲۲) جامعه‌شناس و نظریه‌پرداز جهانی‌سازی، به دو عنصر در تعریف جهانی شدن توجه دارد: تراکم جهان (افزایش سطح وابستگی متقابل بین نظام‌های ملی از طریق تجارت، اتحاد نظامی، سلطه و امپریالیسم فرهنگی) و تشدید آگاهی درباره جهان به عنوان یک کل. (حمیدیه، ۱۳۸۶، ص ۲۴) این دو احتمال تبدیل دنیا به تک‌نظام را بیشتر کرده است. جهانی‌سازی سه بعد اقتصادی، سیاسی و فرهنگی دارد. فرهنگ و به‌ویژه دین، بیشتر گرایش به جهانی شدن از خود نشان داده است. گسترش پلورالیسم مدرن و کم‌اهمیت شدن دین در محاسبات ارتباطی و التقاط در ادیان و نسبی‌گرایی در دین نتیجه این امر است. بنابراین، تلاش برای دستیابی به الهیاتی ناظر به همه ادیان و فروکاستن دین به امری غیروحیانی برای دادن صورت دلخواه به دین، صورت گرفت؛ در نتیجه زمینه مساعدی برای رشد جنبش‌های نوپدید دینی فراهم شد (حمیدیه، ۱۳۸۶، ص ۳۰-۳۳).

ج) نهادهای بین‌المللی: نهادسازی در نیمه دوم قرن بیستم اوضاع مناسبی را برای پیدایش و گسترش ادیان و جنبش‌های معنوی نوظهور فراهم کرد. مرکز بین‌المللی بین ادیان در سال ۱۹۹۳

در شهر آکسفورد انگلستان، با شعار ایجاد همکاری میان ادیان تأسیس شد و مأموریت تحمیل نرم ارزش‌ها و آموزه‌های دین جدید را به عهده داشت. این نهاد باید تنوع ادیان را به صورتی درمی‌آورد که جستجوی حقیقت از میان باورهای ادیان فراموش شود و به جای آن گفتگو و احساس خوب بنشیند. در این صورت ادیان به سمت بی‌شکلی و نرمش مطابق با آموزه‌های مورد نظر نظام لیبرال سرمایه‌داری پیش رفته و قدرت تلقین می‌تواند آموزه‌های دین جدید را بر سایر ادیان حاکم کند. (مظاهری سیف، ۱۳۹۱، ص ۱۴۳-۱۴۴)

د) اخلاق جهان شمول: در سال ۱۹۹۷ یونسکو طرح «اخلاق جهان شمول» را مطرح کرد که با فرض لیبرالیسم الهیاتی و رسیدن به اخلاقی ناظر به همه ادیان و در واقع ناظر به دین جهانی انجام شد. هانس کونگ که از سال ۱۹۹۵ رئیس بنیاد اخلاق جهانی شده است، در بیانیه دومین اجلاس پارلمان ادیان در سال ۱۹۹۳ اظهار داشته است: «هیچ وقت نیاز به وجود سازوکاری برای مبارزه با رنج جهانی تا این حد حس نشده بود. خوشبختانه اخلاق مشترکی میان تعالیم دینی تمام ادیان جهان وجود دارد که می‌تواند بنیادهای اخلاقی را برای وجود بینشی در جهت هدایت زنان و مردان برای دوری از ناامیدی فراهم کند». این بیانیه دو پیش فرض داشت: اول اینکه برای برون رفت از بحران‌ها نظم جدید جهانی مورد نیاز است. دوم، نظم جدید جهانی، محتاج اخلاقی جهانی براساس ادیان و اندیشه‌های سکولار و اومانستی حکمت باستانی مشترک است. در این بیانیه در آغاز، «انسان» مورد تأکید قرار گرفته و معیار انسان نیز خود انسان معرفی می‌شود که این اوج اومانیسیم و موضع اصلی انسان مدرن در قبال دین، خداوند و تمام عالم هستی است و مهمترین مبنای دین جدید است. (مظاهری سیف، ۱۳۹۱، ص ۱۴۶-۱۴۹)

#### ۳-۴. علل روان‌شناختی

الف) دین سالم‌اندیشی: بحث به صورت علمی در مورد معنویت‌های جدید از اواخر قرن نوزدهم شروع شد. ویلیام جیمز در سال ۱۸۹۸ م سعی داشت با جمع‌آوری نمونه‌های تجربه‌های دینی انسان در مواجهه با موضوعات معنوی، براساس مبانی روان‌شناختی و فارغ از ارزش‌های دینی

کنکاش کند. در این صورت دیگر تفاوتی میان دعا کردن و استفاده از مواد محرک یا مخدری که همان اثر زیست-روان شناختی را دارند، وجود نخواهد داشت. او دین داری را به دو نوع دین «سالم اندیشی» که بر اساس شادی و خوشبینی است و دین روح‌های بیمار که با احساس گناه و اندوه توأم است، تقسیم می‌کند. هدف از معنویت‌ورزی را رسیدن به احساس خوش می‌داند و معنویت ابزاری برای دستیابی به احساس بهتر و سلامتی محسوب می‌شود نه درک حقیقت. بنابراین در دین، سالم‌اندیشی اقتدار متعالی خداوند در زندگی انسان کنار گذاشته می‌شود و عنصر خودارجاعی در دین داری جای آن را می‌گیرد. (مظاهری سیف، ۱۳۹۵، ص ۸۸-۸۹)

ب) تجربه‌اوج: هرم نیازهای آبراهام مازلو (۱۹۰۸-۱۹۷۰) روان‌شناس آمریکایی در بحث خودشکوفایی، از فراینز سخن می‌گوید که پس از برآورده شدن تمام نیازهای مادی و فیزیولوژیک، استعدادهای درونی انسان می‌جوشد و باعث فرآنگیزش می‌شود و شخص را به سوی خودشکوفایی پیش می‌برد. افراد خودشکوفادار ویژگی‌های خاصی از جمله تجربه‌های «اوج» هستند که شبیه تجربه‌های معنوی است، اما ممکن است هنگام بازی، دیدن یک فیلم خیره‌کننده، سرگرمی‌های به شدت جذاب، شنیدن موسیقی یا خلق آثار هنری و... نیز روی دهد. بنابراین، اختصاصی به این معنویت ندارد، اما تعدادی از معنویت‌های نوظهور این تجربه را معیار معنوی بودن قرار داده‌اند. (مظاهری سیف، ۱۳۹۱، ص ۹۰-۹۱)

ج) سبک دین داری انسان‌گرا: اریک فروم (۱۹۰۰-۱۹۸۰) جامعه‌شناس و روان‌شناس آلمانی دین داری را به دو سبک اقتدارگرا و انسان‌گرا تقسیم می‌کند. دین اقتدارگرا احساس استقلال افراد را با احساس تعلق به قدرت برتر عوض می‌کند و هدف در آن اطاعت است، اما دین انسان‌گرا بر اساس اراده انسانی شکل می‌گیرد و فضیلت برتر در آن خودشکوفایی، تحت راهنمایی احساس و توانایی‌های فردی است. فروم علت بحران‌های معاصر را وابستگی معنوی انسان‌ها به دین اقتدارگرا می‌داند و راه چاره را بازگشت به استعدادهای درونی خود و ایمان به نوع بشر و توانایی «انسان کامل» شدن از این راه می‌داند. نتیجه این تفکر، همانند اومانیسیم، حذف خدا و ایمان به او از زندگی و ایمان به نیروی درونی انسان است.

د) روان‌شناسی نوگرا: به باور پژوهش‌گران غربی، روان‌شناسی نوگرا که ابزار نظام سرمایه‌داری و مرام و مسلک نوازادی خواهی است، در بی‌اثرسازی چهره‌های گوناگون دین نقش مهمی ایفا کرد. هم‌سو با چنین فرایندی، دین و نیازهای دینی فروکاسته و با آرام‌بخشی به نام معنویت خاموش نگاه داشته شد. روان‌شناسی انسان‌گرا نیز که به معنویت بسیار اهمیت داد، نقش سازنده‌ای در شکاف میان دین و معنویت ایفا کرد. (حسین‌پور، ۱۳۹۵، ص ۴۳)

در تمامی این علل توجه به معنویت‌های نوظهور، رد پای اومانیسیم در دین نوین جهانی یا اخلاق جهانی برای ایجاد نظم نوین جهانی و حکومت جهانی مشاهده می‌شود که به عنوان قوی‌ترین اصل و انگیزه مطرح است.

#### ۵. اثر اومانیسیم در مبانی معنویت‌های نوظهور

معنویت‌های نوظهور غالباً هفت باور اصلی دارند که با مبانی اومانستی بسیار مشابه‌اند و به بیان‌های مختلف در هر کدام از آنها تعدادی از این باورها مورد تأکید قرار می‌گیرد: خدای درون؛ یوگا و مدیتیشن؛ نیروی فکر؛ تقدس سرمایه‌داری و ثروت؛ تناسخ؛ تکامل و عصر جدید و نقش رهبری فمینیستی.

#### ۵-۱. باور به خدای درون

معنویت‌های نوظهور همانند اومانیسیم، خدا را نمادی از نیروی نامحدود آگاهی درون و خلاقیت بی‌حد و مرز بشری می‌دانند. مفهوم خدا رازی است که با شناخت قدرت بی‌کران و شعور بی‌پایان درون انسان کشف می‌شود؛ زیرا خدای متعال چیزی فراتر از یک باور و ایده ذهنی نیست که موضوعش یک قدرت و دانایی نامحدود است. بنابراین، کسی که توانسته این ایده را خلق کند و به موضوع نامحدود بیندیشد، خودش خدای حقیقی و خالق نامحدود است، اما از طرفی انسان نمی‌توانسته باور کند که چنین قابلیت عظیمی را در خود دارد. از این رو، در ذهنش موجودی به نام خدا فرض و قابلیت خود را به او فراقکنی کرده است. (مظاهری‌سیف، ۱۳۹۵ ص ۶۹-۷۲)

دان کیوپیت می‌گوید: «ما در دوران دین‌داری جدید به سر می‌بریم نه بازگشت به دین؛ آن‌گونه که در گذشته غرب با پای‌بندی به آموزه‌های سنتی و وحیانی همراه بود. در واقع این اقتضای فرانوگرایی و فرامادی‌گرایی است که دین یا "دین‌داری و گرایش‌های معنوی" را در پوششی امروزی طلب می‌کند؛ زیرا روشن‌فکران این عصر معتقدند که گذاردن دین در حاشیه زندگی پردغدغه نه تنها امکان‌پذیر نیست، بلکه خطرآفرین نیز می‌باشد. دین و معنویت در دوران چرخش درون‌گرایانه و احساسی، به لحاظ مفهومی تحول یافته است». (کیوپیت، ۱۷۱۳۷۶) باور به خدای درون همانند آنچه که در اومانیسزم مطرح می‌شود، بنیادی‌ترین مبنای مشترک در معنویت‌های نوظهور است که سایر اصول مشترک این معنویت‌ها نیز براساس آن تعریف می‌شود.

#### ۵-۲. یوگا و مدیتیشن

مدیتیشن یا مراقبه یکی از مراحل هشتگانه یوگاست که به توقف فکر بر یک موضوع مربوط می‌شود. یوگا دارای چند مرحله است که توسط «پتنجلی» پایه‌گذار یوگا حدود دوهزار سال قبل این‌گونه تعریف شده است: «یوگا متوقف کردن هرگونه خودآگاهی و فعل و انفعالات ادراکی است». اما آنچه توسط شرق‌شناسان غربی در دو قرن اخیر به نام یوگا و مدیتیشن در جهان معرفی شده است، راهی است برای توقف فکر و کشف ندای درون و ارتباط با آگاهی برتر و نیروی نامحدود یعنی، خدای درون برای درک معنای زندگی و دستیابی به شور و نشاط و نفی خدای خارج از انسان. (مظاهری‌سیف، ۱۳۹۵، ص ۷۲-۷۵)

#### ۵-۳. نیروی فکر

معنویت‌های جدید معتقدند به هرچیز فکر کنید به سوی شما جذب می‌شود. نیروی فکر گاهی به نام قانون جذب معرفی می‌شود که می‌گوید: «وقتی چیزی را می‌خواهید، همین که تصویرش در ذهن می‌آید، فرایند جذب آغاز می‌شود. زمانی هم که چیزی را نمی‌خواهید باز هم به محض اینکه موضوع را تصور می‌کنید جذب اتفاق می‌افتد و آنچه را نمی‌خواستید، سرتان می‌آید». دعای مثبت و تجسم خلاق هم مکمل‌های قانون جذب هستند که بر مبنای کلام و تصویرسازی ذهنی

انسان است و باعث تحقق کلام و تصور انسان در جهان واقعی می‌شود. نیروی تجسم ذهنی می‌تواند خواسته‌های انسان را خلق کند. (مظاهری سیف، ۱۳۹۱، ص ۷۵-۷۷) این به معنای خالقیت و مبدا افعال بودن انسان و نفی اثر خداوند و سلسله علل آفریده شده توسط اوست که از اصول اساسی اومانیسیم است.

#### ۴-۵. تقدس نظام سرمایه‌داری

این اصل براساس اصول قبلی استوار است و می‌گوید افراد ثروتمند و قدرتمند نیروی نامحدود درون را کشف کرده، خدای درون‌شان بیدار شده و توانسته‌اند آرزوهای خود را تحقق ببخشند. طبق «الهیات رفاه»، سلامتی و رفاه آنها نشان‌دهنده تکامل معنوی و شکوفایی آگاهی درونی‌شان است. افراد فقیر و گرفتار هنوز به رشد معنوی کافی نرسیده‌اند به همین علت نتوانسته‌اند تغییرات دلخواه‌شان را در زندگی ایجاد کنند. معنویت‌های نوظهور، علت پیشرفت در این معنویت را فرمان دادن به کائنات برای «موفقیت و خوشبختی خود» می‌دانند (مظاهری سیف، ۱۳۹۱، ص ۷۷-۷۹) که با خالقیتی که در اومانیسیم برای انسان تصور می‌شود، توجیه می‌شود.

#### ۵-۵. تناسخ

تناسخ چرخه‌ای است که در زندگی موجودات همواره ادامه دارد و آیندگان، تناسخ امروزی‌ها خواهند بود و امروزی‌ها تناسخ گذشتگان هستند. بنابراین، کسانی که امروز در وضعیت خوب اقتصادی و اجتماعی زندگی می‌کنند در زندگی گذشته قدیس یا پیامبر یا یک رهبر معنوی بزرگ بوده‌اند و به شکوفایی نیروی درونی رسیده‌اند و اکنون پاداش زندگی گذشته را دریافت می‌کنند. (مظاهری سیف، ۱۳۹۱، ص ۸۰)

#### ۵-۶. عصر جدید

باور به ورود به یک عصر جدید از تکامل انسان که با خودآگاهی نسبت به خدای درون شکل می‌گیرد و یوگا و مدیتیشن باعث گسترش سریعتر این آگاهی معنوی می‌شود. شرط ورود به عصر جدید این است که همه کسانی که قرار است مجازات شوند یعنی، فقرا و افراد گرفتار، زودتر مجازات

شوند تا برای ورود به عصر جدید آماده شوند. بنابراین، بهتر است این افراد عمرشان کوتاه شود تا طبق تناسخ، در زندگی بعدی به آرامش برسند و موانع تحقق عصر جدید که دورانی سرشار از صلح و ثروت و شادی است از بین برود. این ایدئولوژی توجیه‌کننده بسیاری از ستم‌های حاکمان نظام لیبرال سرمایه‌داری در دنیای امروز است (مظاهری سیف، ۱۳۹۱، ص ۸۰-۸۲) که ناشی از خودخواهی انسان محور اومانیزم است.

#### ۵-۷. رهبری فمینیستی

رویکرد فمینیستی به اخلاق در معنویت‌های نوظهور با عشق و بخشش افراطی و حتی همدلی با جنایتکاران همراه شده است. خدای درون بیشتر دارای خصلت‌های مؤنث است که از طریق تمایلات درونی، ما را هدایت می‌کند و خواهان لذت و شادی ماست. او ما را از جهنم نمی‌ترساند و به سوی تحقق خواسته‌هایمان تشویق می‌کند، اما خدای ادیان خدای پدر است که خشمگین است و به خواسته‌های ما توجهی ندارد و می‌خواهد تا برای رضایت او از لذت خود بگذریم. (مظاهری سیف، ۱۳۹۱، ۸۳-۸۴)

بنابراین، یکی از خصایصی که در تمام ویژگی‌های این معنویت‌ها وجود دارد، توجه به انسان و رویگردانی از خداوند می‌باشد که همان رویکرد اصلی اومانیزم و در واقع «انسان‌محوری» است. آرامش، خلسه، تنهایی، مدیتیشن، تمرکز، خودآگاهی و حتی خودخدایی و... که هرکدام از این معنویت‌ها ترویج می‌کنند، نشان‌دهنده اهمیت فرد و نفس انسان در این معنویت‌هاست که باعث نادیده گرفتن خدا به عنوان هدف غایی می‌شود. چنانچه در مکتب اشو با ارائه تصویر نادرستی از خدا، می‌گوید: «روح، خود خداوند است». او خداوند را یک ذهنیت معرفی می‌کند و می‌گوید: «خداوند یک شخص نیست، بلکه تنها تجربه‌ای است که تمام هستی را به پدیده‌ای زنده مبدل می‌سازد». با بررسی آثار اشو، پنج ویژگی انسان‌محوری مشاهده می‌شود: محوریت انسان؛ تأکید بر آزادی و اختیار انسان؛ اعتقاد به توانایی فوق‌العاده انسان؛ طبیعت‌گرایی؛ و مدارا. این

وضعیت در سایر فرقه‌هایی چون اکنکار، سای بابا و حتی بعضا عرفان‌های بومی و سنتی چون صوفیه نیز دیده می‌شود. (مزروعی، ۱۴۰۳)

با تحلیل برخی از اصطلاحات مربوط به این معنویت‌ها از قبیل کل‌گرایی، هم‌نیروبخشی، اتحاد، یگانگی، هماهنگی، دگردیسی، رشد انسانی، ظرفیت انسانی، آگاهی، شبکه‌سازی، انرژی، پالایش و هوشیاری، به وضوح دیده می‌شود که همگی در مقام تأکید بر اومانیسم است. راه‌های رهایی از رنج، در معنویت‌های نوظهور، طبق آیین هندو رواج دارد: به عقیده هندوها زندگی در سرای دیگر برای عده بسیار محدودی محقق می‌شود که یا به نیروانا رسیده‌اند و یا در نهایت شقاوت سقوط کرده‌اند، اما انسان‌های دیگر در چرخه سامسارا و تحت عنوان تناسخ به زندگی این جهان بازمی‌گردند و زندگی آنها بستگی به اعمال گذشته ایشان دارد. این اعتقاد موجب شد که آنها اساس برنامه‌های عملی خود را برپایه رهایی از رنج زندگی این دنیا بگذارند.

کارل گوستاو یونگ روان‌شناس پیش‌بینی کرده بود: «به نظر درست می‌آید که شرق در رأس تغییر معنوی‌ای باشد که ما امروزه در حال گذر از آن هستیم. البته این شرق، صومعه تبتی مملو از مهاتماها نیست، بلکه به تعبیری در درون ماست. اشکال معنوی جدید از اعماق زندگی روانی خود ما سربرمی‌آورند». (کریت<sup>۱</sup>، ۲۰۰۵، ص ۴۳) در زندگی مدرن همراه با فشارهای روانی، جسمی و ذهنی، مضمون رهایی از رنج بسیار جذاب به نظر رسیده است و معنویت‌های نوظهور به انسان می‌آموزند چگونه مناسب با علاقه انسان مدرن و نظام سرمایه‌داری هرچه بیشتر توانایی خود را به کار گیرد تا ثروت و سلامت بیشتری در دنیا داشته باشد.

## ۶. نقد و بررسی

دین در چهره کامل خود، هم ابعاد قهرآمیز دارد و هم جنبه‌های مهربانگیز هم عواطف را سامان می‌دهد و هم عقل و احساس را در کنار هم می‌نشانند، اما در معنویت‌های نوظهور فقط احساسات

و عواطفی وجود دارد که عقلانیت با آن همراه نیست، مهربانی با کسانی که منتظرند خنجر خود را در آغوش‌های گشاده بنشانند و گذشت و بخشش درباره کسانی که از تکرار گناه، خیانت و ظلم خسته نمی‌شوند. (مظاهری سیف، ۱۳۹۱، ص ۹۶) دین، جهانی فطری نیست و به جای اینکه با قلب مردم پیوند داشته باشد به ساختارهای قدرت و ثروت گره خورده است و حتی اگر مردم در اثر جوسازی‌ها و تبلیغات آن را بپذیرند به سادگی با رسیدن پیامی دیگر از آن دست خواهند کشید (مظاهری سیف، ۱۳۹۱، ص ۲۴۹).

حقیقت آن است از سویی تمام مراقبه‌ها در قالب مدیتیشن یا یوگا به قصد پرکردن جایگاه شریعت دینی قد علم کرده‌اند، اما این نوع مراقبات و مدیتیشن‌ها، انسان‌هایی عزت‌نشین و بیزار از جامعه و اجتماع تحویل می‌دهد. (احمدی، ۱۴۰۲) معنویت‌های نوظهور رسالت خود را داشتن زندگی بهتر می‌داند که با چشم بستن به روی پلیدی‌ها و پذیرش آنها به بار می‌آید البته نه از روی بزرگواری و گذشت، بلکه از روی ترس. این معنویت‌ها همه را موظف می‌کنند که برای آرامش و شادی خود بکوشند که با ترس، سکوت، ستم‌پذیری و سرگرم شدن به مشغولیت‌های متافیزیکی انجام می‌شود (مظاهری سیف، ۱۳۹۱، ص ۹۶-۹۷). بنابراین، فرد سلطه نظام لیبرال سرمایه‌داری و نظم نوین جهانی مبتنی بر آن را با آرامش می‌پذیرد و در راستای بهبود سلامت و افزایش ثروت یک عده از قدرتمندان می‌کوشد بدون اینکه احساس کند که از او استفاده ابزاری شده و حق خود او پایمال می‌شود.

در دین، سالم‌اندیشی نتایج عملی مانند شادی و سلامتی ملاک سنجش معنویت می‌شود نه واقعیات موجود در جهان هستی و وظیفه انسان در نسبت با آنها. انسان معیار نهایی است و نیازها و خواسته‌های او تعیین‌کننده همه چیز است. (قائم‌نیا، ۱۳۸۴) تعاریف مازلو از فرانیاز و فرا انگیزش موضوع را در خودشکوفایی استعدادها محدود می‌کند و خلاقیت فراتر از محدوده وجود انسان را در نظر نمی‌گیرد. درحالی‌که انگیزش معنوی، استعداد روحی ما را برای ارتباط با خداوند که حقیقتی متعالی است، شکوفا می‌کند؛ در نتیجه با مفهوم فراانگیزش منطبق نیست. او پدید آمدن فراانگیزش را پس از برآورده شدن تمام نیازهای مادی می‌داند درحالی‌که بسیاری از مردم از

نیازهای مادی خود می‌گذرند تا انگیزش معنوی حقیقی خود را برآورده کنند (مظاهری سیف، ۱۳۹۱ص ۹۳).

همه انسان‌ها به ناتوانی‌های خود واقف هستند. در این شرایط، ظرفیت شناختی انسان دو کارکرد می‌تواند داشته باشد: یا نیروی بیکرانی را ببیند و در پیوند با او بکوشد و ناکامی‌های دیگر را به امید کامیابی اخروی تحمل کند؛ یا پرده اوهام را بر همه رنج‌ها بکشد و خود را خلاص کند. معنویت نوظهور چون به خداگرایی ملتزم نیست، ناگزیر در بن بست اومانیسیم، فرد، به تدریج به این گمان می‌رسد که همه این عالم یک بازی موهوم است و من با توهم اینکه نیروی مقاومت در برابر این مشکلات و گذر از آنها را دارم، می‌توانم رنج و درد خود را کاهش دهم. ولی باید گفت که حل این مشکل تنها با اعتقاد به خدا که منبع بیکران نور و نیرو در درون و بیرون انسان است، ممکن می‌باشد. (قائمی نیا، ۱۳۸۴)

## ۷. نتیجه‌گیری

مطالعه تطبیقی میان اومانیسیم و معنویت‌های نوین نشان می‌دهد که هر دو جریان، با وجود تفاوت‌های بنیادین، در پاسخ به نیازهای بشری و تحولات اجتماعی ایجاد شده‌اند. اومانیسیم با تأکید بر خردگرایی و نفی متافیزیک، تلاش کرده است تا انسان را محور جهان معرفی کند. این در حالی است که معنویت‌های نوین، با استفاده از اومانیسیم افراطی، تبدیل خدای ادیان به خدای درون، قانون جذب و تکامل معنوی، در ظاهر به دنبال رفع نیازهای روحی و احساسی انسان هستند. معنویت‌های نوین توانسته‌اند با ترکیب عناصر مختلف از ادیان سنتی و مفاهیم علمی-فلسفی، جایگزینی برای الهیات سنتی ارائه دهند. بیشتر یا همه معنویت‌های نوظهور نظر مثبتی به اومانیسیم دارند؛ زیرا این انگاره مفاهیمی مانند نوع‌دوستی، صلح و محبت را به ذهن متبادر می‌کند، اما معنای فلسفی اومانیسیم همانطور که ذکر شد، فراتر از این است و ماده‌گرایی و انکار خداوندی فراتر از انسان و محوریت درون انسان از اصول اساسی آن است. از سوی دیگر با ملاحظه مبانی عرفان‌های شرق دور شباهت‌هایی با برخی از مبانی تمدن غرب مشاهده می‌شود، که

زمینه‌های پدید آمدن معنویت سکولار براساس اومانیسم معاصر را ایجاد می‌کند و در تحکیم پایه‌های سلطه‌گرانه و سلطه‌پذیرانه نظام لیبرالی سرمایه‌داری غرب به‌کار می‌آید.

## فهرست منابع

۱. احمدی، روح‌الله، و ایزدی، جهانبخش (۱۴۰۲). آسیب‌شناسی هویتی عرفان‌های نوظهور. نشریه مطالعات بین‌رشته‌ای دانش راهبردی، ۱۳(۵۰)، ۱۷۱-۱۹۵.
۲. حسین پور، رسول (۱۳۹۵). تولید و عرضه معنویت در بازار مصرف سرمایه‌داری. نشریه نقد و نظر، ۳۱(۳)، ۳۰-۵۷.
۳. دورانت، ویلیام جیمز (۱۳۶۷). تاریخ تمدن. مترجمان: تقی‌زاده، صدر، و ابوطالب صارمی. تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۴. سلطانی، محمدباقر (۱۳۹۹). انسان‌گرایی و چالش‌های آن در جامعه مسلمان. تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۵. سوزوکی، ب. ل (۱۳۸۰). راه بودا. مترجم: پاشایی، علی. تهران: نشر نگاه معاصر.
۶. طالبی‌دارابی، باقر (۱۳۹۴). امام غایب و فرقه‌های کاذب دین و تغییر اجتماعی: الگویی جامعه‌شناختی در تبیین بحران فرقه‌گرایی در جهان معاصر. نشریه مشرق موعود، ۹(۳۵)، ۱۳۱-۱۵۸.
۷. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۷۹). انسان‌محوری در اسلام و غرب. قم: انتشارات دارالعلم.
۸. فراهانی، عباس (۱۳۹۵). عرفان‌های کاذب و کاهش نقش دین در زندگی. بهمن ۱۴۰۳. <http://pajoohe.ir>
۹. فیاض، ابراهیم (۱۳۸۷). اومانیسم عرفان و نوآوری. نشریه پگاه حوزه، شماره ۲۴۰، <https://ensani.ir/fa/article/64051> مشاهده بهمن ۱۴۰۳
۱۰. قائمی‌نیا، علیرضا (۱۳۸۴). نردبان تجارب عرفانی (نگاهی به دیدگاه ویلیام جیمز درباره تجارب عرفانی). کتاب نقد، ۹(۳۵)، ۸۰-۶۹.
۱۱. قطب، محمد (۱۳۵۹). جاهلیت قرن بیستم. مترجم: عابدی، محمدعلی. تهران: نشر انقلاب.
۱۲. کیوییت، دان (۱۳۷۶). دریای ایمان. مترجم: کامشاد، حسن. تهران: طرح نو.
۱۳. مرتضوی مقدم، علی. (۱۳۹۵). فلسفه مدرن و چالش‌های آن با دین. تهران: انتشارات صراط.
۱۴. مزروعی، سید محمد مهدی. (۱۴۰۲). انسان‌محوری در معنویت‌های نوین (اشو، اشویسم، نیوایج)، و نقد آن از منظر کلام اسلامی. فصلنامه مطالعات کلام اسلامی، ۲۳(۸۹)، ۱۲۹-۱۵۸.
۱۵. مزروعی، علیرضا (۱۳۸۹). دین و اندیشه، ماهیت نومعنویت‌گرایی و عرفان‌های نوظهور. روزنامه کیهان، شماره ۱۹۶۲۷، ص ۶.
۱۶. مظاهری سیف، حمیدرضا (۱۳۹۱). به‌سوی یک‌دین جهانی. قم: صه‌های یقین.
۱۷. مظاهری سیف، حمیدرضا (۱۳۹۵). آسیب‌شناسی شبه‌جنبش‌های معنوی. قم: صه‌های یقین.
۱۸. ملیکان، مصطفی (۱۳۸۷). درسگفتار سنت، تجدد و پساتجدد. تهران: دانشگاه صنعتی شریف.
۱۹. هویت، جیمز (۱۳۷۶). ریلکسیشن و مدیتیشن. مترجم: جمالیان، رضا. تهران: نشر دکلمه‌گران.
20. Carrette, J., & King, R. (2005). *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion*. London: Routledge.
21. Lamont, C. (2005). *The philosophy of Humanism*. Oxford: University Press.



## هدف و قانون زندگی از دیدگاه الکسیس کارل و ارزیابی آن از

### دیدگاه علامه طباطبایی

رغد حکیم<sup>۱</sup>، فاطمه شریف فخر<sup>۲</sup>

#### چکیده

هدف زندگی از مسائل مهم انسان شناسی به شمار می‌رود و یکی از اساسی‌ترین موضوعات زندگی انسان است. اگر انسان پاسخ مناسبی برای این پرسش نداشته باشد، زندگی رابی معنا خواهد یافت و از طرفی، رسیدن به هدف، نیازمند برنامه و قانون است. این نوشتار با روش توصیفی- تحلیلی در صدد بیان هدف و قانون زندگی در نگاه دانشمند و پزشک متبحر فرانسوی، الکسیس کارل، و مقایسه آن با دیدگاه علامه طباطبایی - فیلسوف، مفسر، فقیه و عارف مسلمان ایرانی- است. اهمیت این مقایسه بدین دلیل است که می‌تواند به روشن شدن وجوه اشتراک و اختلاف اندیشه علامه با دیدگاه کارل و نیز تعالی نگرش به انسان در اندیشه اسلامی بینجامد. یافته‌های این پژوهش بر آن است که نشان دهد برخی مطالب در نگاه الکسیس کارل، از جمله هدف خلقت که انسان‌سازی و رساندن بشر به سعادت حقیقی است، با علامه هماهنگی دارد. همچنین در قوانین زندگی، نکات مشترک در زمینه حفظ حیات و بقای نسل؛ و در قانون تکامل معنوی انسان، لحاظ کردن فضایل اخلاقی و توجه به خدا از راه عرفان و نیایش در دو نگاه مشهود است؛ گرچه جهان بینی این دو دانشمند تفاوت‌هایی دارد.

**واژگان کلیدی:** الکسیس کارل، علامه طباطبایی، انسان‌شناسی، قانون

زندگی، هدف زندگی.

---

۱. دانش پژوه کارشناسی ارشد کلام اسلامی، مجتمع آموزش عالی بنت الهدی، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران.

Email: ragadhakim@gmail.com

۲. استادیار گروه کلام اسلامی، مجتمع آموزش عالی بنت الهدی، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران.

Email: fateme\_shariffakhr@miu.ac.ir

ORCID: 0000-0003-3797-9171

## ۱. مقدمه

هدف زندگی یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های انسان است و بشر از دیرباز به دنبال پیدا کردن ندای درونی آن است تا از سرگردانی در این دیار پهناور رهایی یابد. از جهتی، به دنبال قوانینی است که او را به منزلگاه ابدی با خوشی و سعادت برساند. هر فردی به نوعی در جستجوی معنا و هدفی برای زندگی خود است و این هدف می‌تواند بسته به شرایط، فرهنگ و تجربیات هر شخص متفاوت باشد. اگر انسان نتواند دریابد که «هدف از حیات چیست؟» و پاسخ مناسبی برای این پرسش نداشته باشد، زندگی را بی‌معنی خواهد یافت. تلاش‌های روزمره زندگی انسان، زمانی مفهوم خواهد یافت که «هدف نهایی از زندگی» روشن باشد؛ بنابراین بررسی این موضوع اهمیت پیدا می‌کند.

از افرادی که در این زمینه تلاش‌هایی نموده‌اند می‌توان الکسیس کارل، پزشک و زیست‌شناس فرانسوی، را نام برد. این نویسنده در مورد انسان، اعم از روح و جسم او و فلسفه زندگانی، صحبت‌هایی قابل تأمل داشته که در بخشی از دو کتاب مشهور وی با عناوین کتاب راه‌ورسم زندگی و کتاب انسان موجودی ناشناخته آمده است. هدف و قانون زندگی در نگاه الکسیس کارل، قابل مقایسه با اندیشه بعضی از متکلمین و فلاسفه اسلامی، از جمله علامه طباطبایی - مفسر، فیلسوف، اصولی، فقیه، عارف و اسلام‌شناس شیعه ایرانی - است که آثار و دیدگاه‌های مهمی درباره انسان‌شناسی و فلسفه زندگی دارد. الکسیس کارل معتقد است: «راه نجات در این است که ما تمام نظریات را ترک بگوییم و فقط نتایج مثبتی را که از مشاهده قضایا به دست می‌آید، بپذیریم و معتقد باشیم که انسان بیشتر و یا کمتر از این نتایج معلومه نیست» (کارل، ۱۳۴۵، ۲۹۳). بنابراین، وی طبق مشاهدات، تجربیات و باورهای خود، هدف و قانون زندگی را مشخص می‌کند. نوشتار حاضر در صدد تبیین نظریه وی در این زمینه است و آن را با دیدگاه علامه طباطبایی مقایسه می‌کند. این مقایسه می‌تواند نقاط اشتراک و افتراق دیدگاه دو اندیشمند را نمایان سازد و همچنین به روشن شدن نوع نگرش به هدف و قانون زندگی که در اندیشه اسلامی برپایه هدف خلقت و شریعت است، بینجامد. در مورد پیشینه این نوشتار می‌توان گفت: در زمینه هدف و

قانون زندگی الکسیس کارل اثر مستقلى به زبان فارسى و انگليسى نوشته نشده است. در اندیشه علامه به نسبت هدفمندی خلقت و فلسفه آفرینش، پژوهش‌های مختلفی صورت گرفته، ولی به صورت تطبیقی با اندیشه کارل در این زمینه سابقه‌ای یافت نشد.

## ۲. هدف و قانون زندگی انسان در نگاه الکسیس کارل

### ۱-۲. ضرورت شناخت هدف و قانون زندگی

الکسیس کارل برای عدم گمراهی در این هستی پهناور دو امر را تذکر می‌دهد اول: با اصول مشی آشنا باشیم دوم به خوبی، مقصد را بشناسیم (کارل، ۱۳۴۵، ص ۱۲۰) و اذعان می‌دارد باید یک اصولی را مراعات کرد تا سالم به هدف و مقصد رسید و چون راه بازگشتی وجود ندارد. (کارل، ۱۳۴۵، ص ۱۲۰) همچنین در مورد اهمیت خودشناسی و مطالعه موجودات برای دستیابی به هدف و قانون زندگی قائل است: «مقصد زندگی جز با مطالعه مرتب موجودات زنده به دست نمی‌آید. سرنوشت آدمی را باید در وجودش جست». (کارل، ۱۳۴۵، ص ۱۲۳) پس باید به خوبی این اصول را شناخت و آنها را مراعات کرد. این اصول در نگاه وی در مقررات زندگی تجلی می‌یابد و آنها را در قالب سه قانون ارائه می‌نماید. در زیر هدف زندگی در نگاه وی بررسی و سپس قوانین و مقررات زندگی را بیان شده است.

### ۲-۲. اهداف زندگی

بنا بر نوشته‌های الکسیس کارل در کتاب راه‌ورسم زندگی، وی چندین هدف را برای زندگی بیان می‌کند؛ گرچه هر کدام جنبه‌ای را در نظر می‌گیرد، می‌توان گفت که این موارد در طول یکدیگر قرار دارند و تعارضی با هم ندارند و چنان برمی‌آید که هدف زندگی در نگاه وی حیثیات مختلف دارد که ارتباط تنگاتنگ با یکدیگر دارند: اول، هدف زندگی، خود زندگی است؛ دوم، هدف زندگی ساختن یک نمونه اصیل انسانی از هر فرد است؛ سوم، هدف زندگی تجلی عقل و عشق در خود و در دنیا و در موردی راز زندگی را در رسیدن به خدا از رهگذر دین می‌داند.

## ۲-۱. خود زندگی

کارل می گوید: «هدف زندگی خود زندگی است». (کارل، ۱۳۴۵، ص ۱۲۵) و در جایی دیگر می گوید: «سرنوشت هواپیما، پرواز در آسمان و سرنوشت آدمی، زیستن است. هدف زندگی، تنها سود و تفریح و فلسفه و مذهب و حتی خوشبختی نیست، بلکه خود زندگی است». (کارل، ۱۳۴۵، ص ۱۲۳) کارل، عبارت «راز زندگی را از خود زندگی باید جست» (کارل، ۱۳۴۵، ص ۶۵) را بارها در نوشته هایش تکرار کرده و گشودن این راز را به شرطی می داند که سه عمل با یکدیگر در نظر گرفته شود. وی می گوید: «راز زندگی را در خود زندگی و در میان اعمال بدنی و فکری و معنوی باید جست و اگر به این سه نوع اعمال جداگانه توجه شود، هیچ گاه نمی توان این راز را گشود». (کارل، ۱۳۴۵، ص ۶۳)

## ۲-۲. انسان سازی

وظیفه انسان ها در قبال این هدف در اندیشه کارل چنین است: «هدف زندگی این است که از هر فرد، یک نمونه اصلی آدمی بسازد. برای انجام وظایف انسانیت خود، باید تمام امکانات بدنی و فکری و معنوی را پرورش داد و این وظیفه همگانی است و باید از آن پیروی کنند. هر انسانی - جنس و سن و وضع اجتماعی اش هرچه باشد - احتیاجات عاطفی و فکری و بدنی دارد که ارضای آنها برای ایفای وظیفه اش ضروری است. دلیل وجود و وظیفه اصلی جامعه این است که ارضای این حوائج را ممکن سازد». (کارل، ۱۳۴۵، ص ۱۲۴)

وی در ادامه این مطلب بیان می کند: «گرچه هدف زندگی برای همه یکسان است، اما وسایل نیل به آن بر حسب افراد فرق می کند. بنابراین، باید بفهمیم که استعدادها و نقایص بدنی و روانی ما کدام است و از چه راهی می توانیم خصائل خود را به کار بندیم و با معایب خود بجنگیم تا نحوه سفری را که متناسب ماست اختیار کنیم». (کارل، ۱۳۴۵، ص ۱۲۴-۱۲۵) همچنین می گوید: «زندگی محصول و چکیده تمام فعالیت های بدنی و روانی است. اگر ما بر وفق فرمان صامت زندگی به سر بریم، معلوم است که وظیفه خود را انجام داده ایم؛ ولی اگر تمایلات کورکورانه خود را متباین

بانظم قطعی اشیا قرار دهیم، راه را اشتباه می‌کنیم و چیزی را در دنیای خارجی می‌جوئیم که جز در خود نمی‌توانیم یافت» (کارل، ۱۳۴۵، ص ۱۲۴).

### ۲-۲-۳. تجلی عقل و عشق در خود و در دنیا

کارل معتقد است: «سرنوشت ما همانند ساختمان جهان تغییرناپذیر است... هدفی که زندگی به سوی آن می‌گراید، روان است؛ یعنی تجلی عقل و عشق در خود ما و در دنیای زمینی. بایستی که امروز تمام بشریت نگاه‌های خود را به سوی یک آسمان - بهشت - بلند کند و بر روی یک راه قدم بگذارد؛ در غیر این صورت جز هرج و مرج و آشفتگی نخواهد دید». (کارل، ۱۳۴۵، ص ۱۲۵)

### ۲-۲-۴. رسیدن به خدا

کارل در بیانی، معنای زندگی را رسیدن به خدا می‌داند و در عبارتی این امر را تبیین می‌کند: «برای انسان کافی نیست که هدف زندگی، خود زندگی است... از خود می‌پرسد که معنای زندگی چیست؟ چرا و از کجا می‌آییم؟ این همه رنج و غم اضطراب چرا؟ معنای مرگ چیست؟... به کجا می‌رویم؟ آیا بعد مرگ، روان نیز همچون جسم متلاشی می‌شود یا آنکه باقی می‌ماند؟ افرادی هستند که زیستن برای آنان هدفی ناکافی است... آنان تشنه جمال و وارستگی و عشق‌اند و می‌خواهند به خداوند برسند». (کارل، ۱۳۴۵، ص ۱۲۶) وی در رسیدن به این مهم می‌گوید: «علم به ما راه پیروی از نظم طبیعی و زیستن و نگهداری نسل و پرورش روانی را می‌آموزد و هدف زندگی را به ما نشان می‌دهد، ولی در برابر تعریفش صامت می‌ماند. در نتیجه برای پاسخ به پرسش‌های بنیادین، هنوز خیلی جوان است؛ زیرا هنوز طبیعت روان را نمی‌شناسد لذا نمی‌توان به آن امیدوار بود». (کارل، ۱۳۴۵، ص ۱۲۶) وی ادامه می‌دهد که به پرسش‌های بنیادی انسان، فلسفه جز پاسخ‌های کوچکی نداده است؛ نه سقراط و نه افلاطون. فقط مذهب راه حل کاملی برای مسئله بشری پیشنهاد می‌کند و در طی قرون متوالی کنجکاوای اضطراب آلودی را که مردم نسبت به سرنوشت خود داشته‌اند، تسکین داده است؛ الهام مذهبی و توجه به خداوند و ایمان. (کارل، ۱۳۴۵، ص ۱۲۶)

الکسیس کارل در مورد رابطه انسان با خدا، تعبیری دارد که چنین است: «موجودی که انسان از همان ابتدای خلقتش در طلب اوست. این پیوستگی به خداوند، همان غایت مجهولی است که فرد از لحظه‌ای که تخم شروع به تقسیم و جنین در زهدان مادر رشد می‌کند، در طلب اوست.» (کارل، ۱۳۴۵، ص ۶۴) در اندیشه کارل اگر انسان‌ها در تعیین مقصد اشتباه کنند یا به هر دلیلی مقصد اشتباهی برگزینند، از حسن تفاهم، بری خواهند ماند و یکدیگر را خواهند درید و همدیگر را نابود خواهند کرد (کارل، ۱۳۴۵، ص ۱۲۵). بنابراین، از نظر وی: «لازم است خود را به سوی هدفی که قوانین طبیعی برای تکامل تعیین کرده، هدایت کنیم؛ زیرا زندگی جز به کسانی که از قوانینش اطاعت می‌کنند و هدفش را می‌شناسند، آزادی و موفقیت و شادی نمی‌بخشد، فقط حقیقت می‌تواند ما را نجات بخشد.» (کارل، ۱۳۴۵، ص ۱۲۵) پس طبق این گفته، برای رسیدن به هدف بایستی مقررات و قوانینی را رعایت کرد که در ادامه بیان می‌شود.

## ۲-۳. قانون و مقررات زندگی

الکسیس کارل معتقد به سه قانون است که مراعات این قوانین به فرد کمک می‌کند به خوبی زندگی کرده، نسل خود را ادامه داده و امکانات روانی خود را پرورش دهد. همچنین کمک می‌کند تا فرد راه را از چاه و خطا را از صواب تشخیص دهد. مهم‌ترین خصیصه این مقررات، نظم درونی و آزادی است. (کارل، ۱۳۴۵، ص ۸۱) اولین آنها حفظ حیات؛ دوم، بقای نسل و سوم، تعالی روانی است که در زیر شرح داده می‌شود.

### ۲-۳-۱. حفظ حیات

الکسیس کارل در مورد اولین قانون می‌گوید: «نباید زندگی خود و دیگران را از بین برد» و در ادامه می‌گوید: «اصل حفظ حیات و زندگی از ما اموری را می‌طلبد: نخست اینکه زندگی خود را محترم بداریم.» (کارل، ۱۳۴۵، ص ۸۵) اصل حفظ حیات با خودکشی و جنایت متباین است. همچنین، تمام افکار و اعمال و عاداتی را که سبب نقصان نیروی حیاتی و اختلال نظم دستگاه عصبی و روانی و موجب پیدایش بیماری‌ها و یا کاهش کیفیت و مدت زندگی گردد، تقبیح می‌کند (کارل، ۱۳۴۵،

ص ۸۵-۸۷). کارل در این زمینه بسیاری از نمونه‌ها که اصل حفظ حیات یا ضد آن است را متذکر می‌شود (ر.ک.، کارل، ۱۳۴۵، ۸۵-۸۸).

## ۲-۳-۲. بقای نسل

دومین قانون از قوانین زندگی، بقای نسل است و مقررات و وظایفی دارد که بایستی آنها را رعایت کرد. به عقیده الکسیس کارل، قانون بقای نسل وظایفی را به ما تحمیل می‌کند که عبارتند از: اول، بچه داشتن و با پیروی از اصول اوژنیسم<sup>۱</sup> کودکان سالم و پرمایه ایجاد کردن؛ دوم، تربیت این کودکان به قسمی که امکانات ارثی آنان به نحو اکمل پرورش یابد؛ سوم، فراگرفتن فضایل اخلاقی و فکری که برای موفقیت در زندگی ضروری است و تعلیم آنها به فرزندان خویش. (کارل، ۱۳۴۵، ص ۹۹ تا ۹۶) همچنین وی در این زمینه می‌گوید: «مقررات ضروری برای بقای نسل، پیچیدگی ایجاد نسل و پرورش آن را دارد و بر روی خصایص تولید نسل در نوع انسان و بر احتیاجات کودکان در طول رشدشان متکی است. بنابراین، می‌توان آنها را در زمینه به دنیا آوردن، تربیت خانوادگی و تربیت اجتماعی کودک به بحث گذاشت». (کارل، ۱۳۴۵، ص ۸۹)

اول، به دنیا آوردن و تربیت خانوادگی کودک: به نظر کارل: «نقصان تولد، بیماری مزمنی است که تمام ملل متمدن را مبتلا کرده است و علتش شرایط اقتصادی و اجتماعی و خودداری از ازدواج و شیوع سقط جنین است... علاج آن وابسته به اراده حکومت و به خصوص اراده زنان است. نجات تمدن ما نه تنها ایجاد عده کافی کودک، بلکه کودکان پر مایه را ایجاد می‌کند» (کارل، ۱۳۴۵، ص ۹۱). الکسیس کارل بر ایجاد یک نسل سالم از تمام حیثیات تأکید فراوان دارد و تعالیمی را در این زمینه پیشنهاد می‌کند (ر.ک.، کارل، بی‌تا، ب، ص ۱۷۱-۱۷۳؛ کارل، ۱۳۴۵، ص ۱۶۵-۱۶۹).

۱. کلمه یونانی به معنای تولید نیکو، مکتب اصلاح ژنهای انسانی یعنی همانطور که درختان را اصلاح می‌کنیم نژاد انسان را نیز

«برای زن هیچ خطایی بزرگ‌تر از رد وظیفه مادری نیست. وظیفه‌ای که شاید بیش از یک میلیون سال در دستگاه جنسی و غدد داخلی و دستگاه عصبی و بر روی روانش نقش شده است. اشتباه بزرگ اجتماع امروزی در این است که توجه دختران جوان را از وظایف خاص آنان برگردانده و برایشان طرز تعلیم فکری و اخلاقی و بدنی شبیه پسران ترتیب داده و بدین جهت به آنان عاداتی تزریق کرده است که از وظیفه طبیعی خود فاصله گرفته‌اند.» (کارل، ۱۳۴۵، ص ۹۱) از جهتی دیگر، به نظر وی «زندگی زناشویی را یک قراردادی که بتوان به میل خود آن را به هم زد، نیست. پدر و مادری که زندگی کودکان خود را با مجادله و تندخویی و جدائی و تجدید فراش منقلب می‌کنند، قانون بقای نسل را به شدت لگدکوب کرده‌اند. قانون خانوادگی یک‌واحد اجتماعی خاصی است و باید قانونی موافق با ساختمان و عملش برای آن وضع کرد» (کارل، ۱۳۴۵، ص ۹۳). «بنابراین، قانون بقای نسل خواهان یک تحول فکری و اخلاقی در [فرد] جوانانی است که می‌خواهند ازدواج کنند. این تحول فکری، دشوار و پر زحمت است، ولی برای خوشبختی زندگی شخصی آنان و بقای تمدن ما ضروری است» (کارل، ۱۳۴۵، ص ۹۲-۹۴).

دوم) تربیت اجتماعی بر پایه محبت: کارل معتقد است: «تربیت جسم و روان کودکان، از خانواده و محیطی که خانواده را فراگرفته است، ناشی می‌شود... موفقیت اجتماع در وهله اول مرهون همکاری و اتحاد افراد آن است.» (کارل، ۱۳۴۵، ص ۹۴-۹۵) و می‌گوید: «آینده یک ملت و بدبختی یا خوشبختی آن، با ارزش خانواده و اجتماع بستگی دارد. هیچ چیز دشوارتر از قطع ریشه عادات ضداجتماعی افراد که سبب نابودی همه می‌گردد نیست. بنابراین، بایستی از سنین کوچکی در کودکان با تعلیم احتیاط و سخاوت و راستی و وفاداری و عذرخواهی از خطا و عشق برادری، از رشد عادات ناپسند جلوگیری کرد. به این ترتیب بشریت خواهد توانست خصائلی را که با آن همه زحمت در طول تکامل به دست آورده نگه دارد» (کارل، ۱۳۴۵، ص ۹۶). «از جهتی، برای آنکه جامعه روی سعادت را ببیند باید افرادش مانند خشت‌های یک بنا با هم بستگی داشته باشند و تنها سیمان مقاوم محبت است» (کارل، ۱۳۴۵، ص ۹۴-۹۵). بنابراین، الکسیس کارل به

فضایل اخلاقی و گسترش آن در اجتماع، به‌ویژه از راه محبت، توجه خاص دارد و برای قانون دوم - بقای نسل - مقرراتی را پیشنهاد می‌کند.

### ۲-۳-۳. تعالی روانی

کارل بین دو قانون زندگی که بقا و حفظ نسل و بین قانون سوم که تعالی روانی است، تفاوت قائل است و می‌گوید: «زندگی به طرف بقای خود و حفظ نسل و معنویت می‌گراید. قوانین حفظ زندگی و بقای نسل قدمت خود زندگی را دارند؛ زیرا وجودشان در پست‌ترین انواع جانوری مشهود است، ولی قانون تعالی روانی چنین نیست. البته، آثار تکامل معنوی در تمام افراد دیده نمی‌شود؛ همان‌طور که همه‌کس قادر به بقای زندگی یا حفظ نسل نیست.» (کارل، ۱۳۴۵، ص ۶۵-۶۶). به نظر کارل، تکامل معنوی دارای شرایطی است گرچه همه آنها شناخته شده نیستند؛ اما همه می‌توانند در این راه قدم بردارند (کارل، ۱۳۴۵، ص ۶۴). وی از جمله شرایط معلومی که می‌تواند این نوع تکامل را به سرانجام برساند، از میان برداشتن موانع شیمیایی، فیزیولوژیکی و روانی می‌داند. (کارل، ۱۳۴۵، ص ۹۶) کارل، همچنین معتقد است که بایستی برای جسم و جان خود آرامش تهیه کرد؛ زیرا بین آنها رابطه مستقیم وجود دارد. پس چندین عامل را مؤثر در تکامل معنوی می‌داند. از جمله: پیروی از اصول اخلاقی، توجه به عرفان، توجه به نیایش، که ادامه بیان می‌شود.

اول، پیروی از اصول اخلاقی: وجه به اخلاق و اصول اخلاقی که فضیلت و رذیلت را شامل می‌شود اولین عامل مؤثر در تکامل معنوی است. الکسیس کارل در تعریف اخلاق می‌گوید: «اخلاق آن موهبتی است که انسان به کمک آن رفتار خود را پیرو اصولی می‌کند و در اعمال ممکنه، آن را که خوب و سودمند است، انجام می‌دهد و خود را از قید خودپسندی و بدخواهی می‌رهاند و همچنین در آدمی حس تکلیف و وظیفه، ایجاد می‌کند.» (کارل، ۱۳۴۵، ص ۱۳۹) همچنین وی می‌گوید: «زیبایی اخلاق توانایی روحی شگرفی می‌بخشد. اخلاق نیروی تفکر را می‌افزاید و بین آدمیان تخم صلح می‌پاشد و بیشتر از علم و هنر و مذهب پایه حقیقی تمدن است» (کارل، ۱۳۴۵، ص ۱۴۱). وی در جایی دیگر می‌گوید: «مفیدترین و خوشبخت‌ترین مردم کسانی هستند که

فعالیت‌های فکری و اخلاقی ایشان با یکدیگر متعادل و هم‌آهنگ باشد... و آن با تعلیم و اراده بسط و تربیت می‌پذیرد» (کارل، ۱۳۴۵، ص ۱۴۰ و ۱۵۰). از نظر کارل، اخلاق به دو قسم فضیلت و گناه یا خوبی و بدی تقسیم می‌شود: خوبی یا فضیلت؛ بدی یا گناه.

الف) خوبی یا فضیلت: به نظر کارل، «خوبی شامل چیزهایی است که با احتیاجات اصلی طبیعت ما موافق است؛ یعنی اشیا و افکار و احساسات و اعمالی که حفظ حیات و بقای نسل و تعالی روانی را فراهم می‌آورند». (کارل، ۱۳۴۵، ص ۷۰-۷۱) «بنابراین، فضیلت، چیزی جز پیروی از قوانین زندگی نیست و انسان نمی‌تواند به این قوانین پشت‌پا بزند مگر آنکه خود و نسل و کشورش را در معرض تباهی و مرگ رها کند» (کارل، ۱۳۴۵، ص ۷۹). همچنین وی متذکر می‌شود: «فضایل به اندازه فعالیت‌های انسانی متنوع است و همه آنها اصیل است؛ همان‌طور که فعالیت‌های بدنی و روانی اصلی است و بین آنها سلسله‌مراتبی وجود ندارد» (کارل، ۱۳۴۵، ص ۷۷).

ب) بدی یا گناه: به نظر می‌رسد الکسیس کارل قائل به دو نوع گناه است: گناه دینی (گناه اولیه مسیحیت) و گناه دیگری که ناشی از اخلاق انسان است و گناه غیردینی تلقی می‌شود. در دیدگاه کارل «بدی، آن چیزی است که با حفظ زندگی و ادامه نسل و تعالی روانی آدمی متباین باشد» (کارل، ۱۳۴۵، ص ۷۱). وی تعبیری دیگر در زمینه گناه دارد: «گناه عبارت از پایداری ارادی یا غیرارادی قانون‌های زندگی است و قوانین زندگی، غیر قابل شکست است. چون کیفر این پایداری خیلی دیر فرامی‌رسد، و... هر گناه سبب بروز اختلالات عضوی و روانی و اجتماعی ترمیم‌ناپذیری می‌شود و دیرپازود به اضمحلال و مرگ منجر می‌شود؛ اضمحلال و مرگ گناهکار یا نسل و یا ملتش» (کارل، ۱۳۴۵، ص ۸۰).

از نظر کارل، عوامل گناه غیرارادی عبارتند از: عوامل ارثی، شیمیایی، فیزیکی، فیزیولوژیکی محیط. عوامل گناه ارادی نیز عبارتند از: تعلیم و تربیت، عادت، اراده، آزادی، جهل به قوانین زندگی، ناتوانی از اطاعت این قوانین، و سرپیچی از پیروی از نظم اشیا. (کارل، ۱۳۴۵، ص ۷۲) وی بین مفهوم گناه اخلاقی با مفهوم و تعریفی که مذهب از گناه کرده، تشابه زیادی می‌بیند؛ اگرچه این دو منشأ متفاوتی دارند که یکی محصول عقل محض است و دیگری مبتنی بر شهود، الهام و

وحی است. بنابراین، در دستورات هر دو، به یک‌سری فضایل توصیه شده و از برخی رذایل - معاصی - نهی شده است (کارل، ۱۳۴۵، ص ۷۵). و می‌گوید: «برای کسانی که جوایب تعالی روانی اند هیچ‌گونه افراطی مجاز نیست. نظم درونی همیشه پاداش خود را می‌گیرد. این پاداش نیرو است. نیرو شادی می‌آورد؛ شادی درونی صامت و صف‌ناپذیر که نغمه عادی زندگی می‌گردد» (کارل، ۱۳۴۵، ص ۹۹).

دوم) عرفان: دومین عامل مؤثر در تکامل معنوی یا تعالی روانی، توجه به عرفان است. کارل در بیان اهمیت عرفان حقیقی و رابطه آن با تعالی روانی می‌گوید: «فقط روی بال‌های عرفان است که روان آدمی می‌تواند تعالی خود را به پایان برساند. در اینجا وظیفه مذهب مشخص می‌شود؛ زیرا این طیران در ماورای جو فکری، و خارج از چهار بعد زمانی و مکانی و بدون کمک منطق خطرناک است. بی‌شک تکنیک‌های عرفانی یعنی طرق پیوستگی روان به خالق، کم‌کم در طول قرون تکامل یافته‌اند. هیچ‌کس نمی‌تواند به تنهایی راه پرخطر قلمرو تاریک قدسی را بگذرانند. یک‌راهنمای مجرب لازم است وگرنه خطر گم‌شدن در باتلاق‌ها و یا سرگردانی در جاده جنون در پیش است. آن قانون تعالی روانی، همه را مجبور می‌کند که مجموعه فعالیت‌های روانی خود را با تلاش ارادی پرورش دهند. شرط اصلی این است که این تلاش در هیچ‌یک از جنبه‌های شعوری<sup>۱</sup> محدود نشود؛ زیرا پرورش افراطی عقل یا احساس به یک اندازه خطاست». (کارل، ۱۳۴۵، ص ۱۰۳)

سوم) نیایش: سومین عامل مؤثر در تعالی روانی توجه به دعا و نیایش است. کارل می‌گوید: «نیایش اصولاً گشش روح است به سوی کانون غیرمادی جهان، پرواز روح است به سوی خدا و یا حالت پرستش عاشقانه‌ای است نسبت به آن مبدئی که معجزه حیات از او سرزده است». (کارل، بی‌تا، الف، ص ۶ و ۲۱) همچنین می‌گوید: «نیایش، یک معراج عرفانی است که در آن روح مجذوب

۱. منظور از جنبه‌های شعوری همان عقل و احساس است که گاهی در برابر یکدیگر قرار می‌گیرند.

مبدأ و مقصد غایی جهان می‌شود. در این مقام معنوی، فکر راه ندارد و فلاسفه و مردان علم برای فهم آن و نیل به این مرحله عاجزند، ولی گویی افراد ساده‌دل همان طوری که حرارت خورشید یا نیکی يك دوست را حس می‌کنند، می‌توانند خداوند را درک کنند» (کارل، ۱۳۴۵، ص ۱۵۸-۱۶۰). «نیایش خصایصی دارد: اول آنکه شخص کاملاً خود را تسلیم پروردگار کند و خود را به او بسپارد، درعین حال عنایت او را طلب می‌کند و حاجات خود و به‌ویژه هم‌نوعان خود را عرضه می‌دارد؛ کسی که برای دیگران دعا می‌کند خود نیز درمان می‌شود. شرط ضروری این نیایش، وارستگی از خود یعنی، شکل عالی تزکیه نفس است» (کارل، ۱۳۴۵، ص ۱۶۰).

کارل معتقد است: «باید از آغاز زندگی کودکان، آنها را عادت داد که زمان‌های کوتاهی را در سکوت و آرامش به‌ویژه با نیایش بگذرانند. هرکس اگر یک بار موفق شد این کار را انجام دهد، می‌تواند هر زمان که بخواهد در دنیای آرامی که مافوق تصاویر اشیا و ترسیم کلمات قرار دارد برسد». (کارل، ۱۳۴۵، ص ۹۹) کارل یکی از دلایلی که مانع تعالی روانی بشر شده را تمدن امروزی می‌داند که از پیروی از قانون تکامل معنوی سرپیچی کرده و مستبدانه روان را به قوای عقلانی منحصر نموده و فعالیت‌های دیگر روانی را از یاد برده است (کارل، ۱۳۴۵، ص ۶۷). براین اساس، توصیه‌هایی برای احیای انسان دارد: «اگر عالم تمدن به امور روحی و فضائل اخلاقی توجه نماید، وقایع بی‌سابقه‌ای در دنیا به وقوع خواهد پیوست. عالم ماده اهمیت خود را از دست خواهد داد؛ فعالیت‌های روحی با فعالیت‌های جسمی همیار خواهند شد؛ تحصیل علوم اخلاق، هنرهای زیبا، دست‌یافتن به اصول و حقایق عرفانی و مذهبی و روحانی بر تحصیل علوم ماده و ریاضیات و فیزیک و شیمی برتری خواهد یافت» (کارل، بی‌تا، ب، ص ۱۴۵).

به نظر کارل: «موقع آن رسیده است که برای تجدید حیات خویش بکوشیم و به‌جای اینکه هر موضوع را از ظاهر خارج آن مورد مطالعه قرار دهیم، به خود عادت دهیم که تمام مسائل زندگی و مشکلات را از نظر حقیقت مورد مطالعه قرار دهیم. علم زندگی به ما یاد داده است که عاقبت ما به کجا می‌رسد و راه رسیدن به مقصود را نیز در اختیار ما گذاشته، اما چون در عالم ماده محصور شده‌ایم، هیچ چیز و هیچ‌جا را غیر از آنچه مقابل چشم ما است نمی‌بینیم...» (کارل، بی‌تا، ب، ص

۲۰۶-۲۰۷). «زندگی به کسانی که از قوانینش اطاعت می‌کنند و هدفش را می‌شناسند، آزادی و موفقیت و شادی می‌بخشد، فقط حقیقت می‌تواند ما را نجات بخشد» (کارل، ۱۳۴۵، ص ۱۲۵)؛ «از جهتی زندگی همیشه به کسانی که از او توقع بی‌جا دارند و قوانین طبیعتش را پایمال می‌کنند، یک پاسخ می‌دهد، ضعیف می‌شود و تمدن‌ها بر هم می‌ریزد... پس با شناسایی این قوانین می‌توان خود را احیا کرد» (کارل، ۱۳۴۵، ص ۲۵۸).

### ۳. هدف و قانون زندگی انسان در نگاه علامه طباطبایی

با بررسی منظومه فکری علامه طباطبایی، هدف زندگی انسان در هدف خلقت او تبیین می‌شود و قانون زندگی در نگاه علامه در شریعت و قانون الهی تجلی می‌یابد که همان هدایت تشریحی است. مراد این است که خداوند از گذر وحی، بایدها و نبایدهای زندگی فردی و اجتماعی را به انسان می‌آموزد تا او با نیروی انتخاب پای در راه سعادت بگذارد.

#### ۳-۱. هدف خلقت

خداوند غرض‌های متعددی را برای خلقت جهان و انسان برشمرده، اما آنچه همه هدف‌ها به آن باز می‌گردد همانا توحید و کلمه «الله» است که ماهیت از اوایی و به‌سوی اوایی جهان را نشان می‌دهد و برای انسان علاوه بر رسیدن به این حقیقت، رسیدن به سعادت نهایی او و نیل به حیات طیبه در دو نشئت است. بنابراین، برای رسیدن به این هدف ناچار است به اهداف واسطه‌ای، برای رسیدن به هدف اصلی وصول به کمال نهایی که «قرب الی الله» است، واصل گردد. از جمله این موارد: نائل شدن به رحمت الهی، ابتلا و آزمایش و عبادت. از جهتی، اهداف خلقت انسان از دنیا تا آخرت امتداد داشته و بی‌ارتباط با یکدیگر نیستند. (فلاح، ۱۳۹۷، ص ۱۵۱)

#### ۳-۱-۱. رحمت الهی

یکی از اغراض خداوند از خلقت انسان «رحمت» است و خداوند انسان‌ها را خلق کرد تا آنها را به رحمت خود واصل نماید. محوریت چنین دیدگاهی مبتنی بر بخشی از آیه ۱۱۹ سوره هود است: «... إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم». علامه طباطبایی، رحمت الهی ذکر شده در این آیه را که در

ترجمه آیه مذکور: «برای رحمت خلقشان کردیم»، همان هدایت الهی و منتهی شدن به سعادت آدمی می‌داند که غایت خلقت انسان است. (فلاح، ۱۳۹۷، ص ۱۶۹-۱۷۲)

### ۳-۱-۲. امتحان و آزمایش الهی

در آیه دوم سوره ملک، خداوند هدف از خلق حیات و مرگ را ابتلای انسان‌ها بیان نموده است. هر امتحانی که در هر جا صورت می‌گیرد برای جداکردن خوب از بد و مرغوب از نامرغوب است و از جهتی دیگر برای دادن جزا و تحقق وعده الهی است. (فلاح، ۱۳۹۷، ص ۱۵۱) همچنین، ابتلا و امتحان الهی زمینه‌ساز رحمت است؛ چراکه در اثر امتحان و ابتلاست که مشخص می‌شود چه کسی اهل هدایت است و مشمول رحمت الهی می‌شود و چه کسی اهل گمراهی و ضلالت و مشمول غضب الهی خواهد شد (فلاح، ۱۳۹۷، ص ۱۶۹-۱۷۲). لازم به ذکر است که ابتلا، مشروط به هدایت الهی و اختیار انسان است (فلاح، ۱۳۹۷، ص ۱۵۱-۱۵۴).

### ۳-۱-۳. عبادت

علامه طباطبایی در ذیل آیه ۵۶ سوره ذاریات: «ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون؛ خداوند جن و انس را خلق نکرد، مگر برای عبادت» که خداوند هدف از خلقت انسان را «عبادت» معرفی می‌کند، (فلاح، ۱۳۹۷، ص ۱۳۹) مقصود از عبادت را معرفت می‌داند. بدین معنا که خداوند، جن و انس را خلق نکرد، مگر برای معرفت. البته علامه در جایی دیگر عبادت را مقدمه معرفت و معرفت را در مرتبه‌ای فوق عبادت می‌داند (فلاح، ۱۳۹۷، ص ۱۸۲). وی قائل است: «کاری که خدا می‌کند از آن سود و غرضی در نظر دارد، ولی نه سودی که نصیب خودش گردد بلکه سودی که به فعلش (مخلوقاتش) باز می‌گردد» (فلاح، ۱۳۹۷، ص ۱۳۹).

نکته: علامه طباطبایی بین عبادت، معرفت، رحمت، هدایت و سعادت ارتباط تنگاتنگی می‌بیند؛ آنگاه همه این اهداف خلقت، به غایت نهایی انسان که همان سعادت است، اتصال دارد. (فلاح، ۱۳۹۷، ص ۱۷۲)

### ۳-۱-۴. حیات طیبه

سعادت فقط در نشئت آخرت نیست؛ بلکه در این دنیا نیز محقق می‌شود و وعده آن در قرآن در ذیل آیه ۹۷ سوره نحل آمده است. طبق این آیه، حیات طیب همان وعده جمیلی است که خدا به مردان و زنان مؤمن می‌دهد که عبارت از زندگی گوارایی است که آرامش و طمأنینه، امید به آینده و بهجت و انبساط روحی، بر آن حاکم است؛ اندوه، یأس، افسردگی و اضطراب در آن نیست. این نوع حیات بر دوپایه استوار است: ایمان و عمل صالح. از عوامل نیل انسان به این حیات، عبادت و بندگی اوست که از خودشناسی اش نشئت می‌گیرد. کسی که چنین حیاتی نصیب او شود، در واقع واجد حیاتی بهشتی شده است که هیچ شقاوتی در آن نیست. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۴۹۱/۱۲ - ۴۹۲)

### ۳-۲. قانون و مقررات زندگی

علامه طباطبایی می‌گوید: «از میان همه انواع موجودات، نوع بشر، نوعی از وجود است که به کمال نمی‌رسد مگر با یک سلسله افعال اختیاری و ارادی که آن نیز سر نمی‌زند مگر از اعتقاداتی نظری و عملی، در نتیجه خصوص این نوع باید در تحت قوانین زندگی کند، حال چه قوانین حق و چه باطل، چه خوب و چه بد. پس خدایی که عالم تکوین را راه انداخته باید برای او از طرفی یک سلسله اوامر و نواهی که جامع آن را شریعت می‌نامیم تشریح کند و از سوی دیگر حوادث اجتماعی و فردی پدید بیاورد تا انسان در برخورد با این دو آنچه در قوه و استعداد دارد را فعلیت دهد و در آخر یا سعادت‌مند شود، و یا شقی و بدبخت گردد». (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۴۸/۴)

### ۳-۲-۱. حفظ حیات

قانون حفظ حیات در دین اسلام از واجبات است و خودکشی یا انتحار پایان دادن آگاهانه به زندگی خود در فقه اسلامی گناه کبیره و حرام دانسته شده و ضرر زدن به نفس را همانند ضرر به دیگران مشروع نیست؛ این مسئله در منظومه فکری علامه طباطبایی به عنوان یک حکم شرعی وجود دارد. (سبحانی، ۱۴۱۵ هـ.ق، ۱۹۸/۲)

### ۳-۲-۲. بقای نسل (به دنیا آوردن و تربیت کودک)

در قرآن کریم و روایات معصومان علیهم السلام برای بقای نسل و حفظ آن که در برگیرنده فرزندآوری و بچه داشتن، تربیت کودکان و پرورش فضایل اخلاقی و فکری آنان که برای موفقیت در زندگی ضروری است، ملاک‌های مهمی بیان شده است. از جمله در روایات، انتخاب همسر امری مهم تلقی شده است؛ زیرا ازدواج سنگ بنای تربیت نسل آینده است و عوامل ارثی در فرزند مؤثر خواهد بود. یکی از روایات وارده در این زمینه از رسول خدا صلی الله علیه و آله است که می‌فرماید: «تزوجوا فی الحجرالصالح، فان العرق دساس؛ با خانواده‌ای خوب و شایسته وصلت کنید؛ زیرا خون اثر دارد». (الوافی، ۱۴۰۴، ۷۰۶/۳) همچنین آیه پنجاه و هشت سوره اعراف نیز به این موضوع اشاره کرده است و اثر متقابل زمینه پاک و ناپاک در خروج محصول را بیان فرموده است. آیات ۱۳ الی ۱۹ سوره لقمان نیز به تربیت فرزند و تعلیم فضایل اخلاقی به او اشاره دارد و همچنین روایات زیادی در این زمینه وارد شده و اهمیت این امر را نشان می‌دهد. از جمله روایت پیامبر خدا صلی الله علیه و آله در حق فرزند که می‌فرماید: «حق الولد علی والده أن یحسن اسمه وأدبه ویضعه موضعا صالحا؛ حق فرزند بر پدرش این است گنج نام نیکو برای او برگزیند؛ ادب وی را نیکو کند؛ و در جایگاه شایسته‌ای قرارش دهد» (حر العاملی، ۱۴۰۴، ۱۲۳/۱۵).

### ۳-۲-۳. تکامل معنوی

در مورد قانون تکامل معنوی، شریعت اسلام با آموزش عبادات، واجبات و مستحبات، فضایل و مکارم اخلاقی که در منابع خاص خود آمده تکامل روحی انسان را رقم می‌زند که موارد آن در این مختصر نمی‌گنجد. برای نمونه، از جمله شرایط تکامل معنوی یا تعالی روانی در نگاه علامه (با توجه به دیدگاه) کارل چنین است:

اول، پیروی از اصول اخلاقی: بزرگان علم اخلاق و حکیمان خداپرست و عارفان اسلامی از جمله علامه طباطبایی به «اخلاق» به عنوان هدف بزرگ بعثت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌نگریستند و آن را به اخلاق فردی و اخلاق اجتماعی باگرایش‌های متعالی و الهی تفسیر و تقسیم می‌کردند. (اصفهانی، ۱۴۰۰) علامه طباطبایی معتقد است که افعال انسان ارتباط نزدیکی با احوال درونی و ملکات

اخلاقی او دارد و از سرچشمه صفات انسانی تراوش می‌کند و درعین حال، تأثیری متقابل در نفس دارد. علوم و ملکات انسان، صورتی به نفس می‌دهد که یا هم سنخ باسعادت اوست و یا مایه شقاوت او (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۴/۴۸).

در نگاه علامه وظیفه علم اخلاق این است که بگوید کدام فعل خوب و جمیل است و نیز راهنمایی کند که چگونه می‌توان از دو طریق علم و عمل آن خلق خوب و جمیل را در نفس خود ملکه ساخت. بنابراین، آدمی بعد از شناسایی فضایل و رذایل خود را با فضائل بیاراید و از رذائل دور کند و سعادت علمی و عملی خود را به کمال برساند. (رمضانی، ۱۳۸۷، ص ۷۴) در نگاه علامه طباطبایی چندین رویکرد در معناشناسی و مفهوم فضیلت و رذیلت مشاهده می‌شود (احمدی، ۱۴۰۰، ص ۹۵۳-۹۸۲).

رویکرد اول) فضیلت‌مداری است و به اندیشمندان یونان باستان تعلق دارد که فضایل و رذایل را براساس اعتدال در قوای طبیعی بشر معنا می‌کنند و غایت را در مصالح و مفاسد دنیایی بشر می‌بینند که براساس آن مدح و ذم مردم به فضایل و رذایل تعلق می‌گیرد.

رویکرد دوم) انذار و تبشیر آخرت مآبانه که براساس سعادت حقیقی که در آخرت محقق می‌شود فضایل و رذایل اخلاقی را معنا می‌کند و از جهنم و شقاوت می‌ترساند و به بهشت و سعادت بشارت می‌دهد. پس فضایل و رذایل براساس هدف اخروی معنا می‌شوند. این معنا از فضایل و رذایل با برخی آیات قرآن مطابقت دارد.

رویکرد سوم) رویکرد توحیدمحورانه که علامه این رویکرد را خاص قرآن و پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله می‌داند و فضایل و رذایل را براساس یگانه‌پرستی و محبت به خدا معنا می‌کند و تمام افعالی را که بتوان براساس محبت الهی انجام داد، متناسب با تجلی الهی در عالم و فضیلت می‌شمارد و تمام افعالی را که براساس بغض الهی تبیین می‌شود، رذیلت اخلاقی قلمداد می‌کند. اما به طور کلی این امر در نگاه علامه قابل توجه است که به نظر وی، ملاک خوبی، تناسب باسعادت انسان و ملاک بدی، ناسازگاری باسعادت انسان است و سعادت انسان عبارتند از: تکامل روحانی و معنوی او و تقرب به خداوند. (رمضانی، ۱۳۸۷، ص ۲۴۴) در نظر ایشان، مجموعه قوانین و دستورات عبادی و

اخلاقی و سیاسی و اجتماعی اسلام، خط واحدی را شکل می‌دهند که سیر در آن، اسباب تکامل انسان و تقرب به خداوند را فراهم می‌سازد و بایستی در راه خدا و برای جلب رضایت او باشد؛ وگرنه هیچ سودی ندارد. (رمضانی، ۱۳۸۷، ص ۳۹۳)

دوم) عرفان: بامطالعه سیره علامه این امر به دست می‌آید که وی از نظر عرفان علمی و عملی در درجه بسیار ممتازی قرار داشتند و مؤید این منش است. بدون شک ورود به وادی عرفان نیازمند تعالیم دینی و وجود راهنماست. علامه، خداجویی و دین‌داری را فطری بشر می‌داند و دو امر مهم را در شکوفایی یا خمودی فطرت دینی و میل مذهبی لحاظ می‌کند: اینکه باید دین به صورت صحیح برای انسان بیان شود؛ و اینکه قلب انسان آلوده نشده باشد. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۵۸۶/۱)

ایشان در مورد سیروسلوک عرفانی که مرتبه بالای دین‌داری است، بیان می‌دارد: «کسی که در حیات معنوی و سیروسلوک عرفانی، مطالعات کافی داشته و مقاصد حقیقی این رشته از علوم را دریافته باشد، به خوبی درک می‌کند که روش این سیر باطنی و حیات معنوی، روی این اساس استوار است که کمالات و مقامات معنوی انسان، یک رشته واقعیت‌های حقیقی بیرون از واقعیت طبیعت است و عالم باطنی که موطن معنوی است، جهانی است بسی اصیل‌تر و واقعیت‌مدارتر و پهنارتر از جهان ماده و حس. مقامات معنوی، واقعیت‌ها و موقعیت‌های حیاتی اصیلی هستند برای انسان و هرگز از قبیل مفاهیم تشریفی و مقامات و مناصب و عناوین وضعی و قراردادی اجتماعی نیستند» (امید، ۱۳۷۷).

سوم) دعا: یکی از موارد بسیار مهمی که در همه ادیان؛ به ویژه اسلام وجود داشته و سرلوحه برنامه‌های عبادی آنها بوده است، مسئله دعا و نیایش به درگاه خداوند یکتاست که از این طریق با ذات پاک خدا برقرار می‌سازد. علامه طباطبایی در تعریف دعا و اجابت آن می‌فرماید: «دعا و دعوت، به معنای توجه دادن نظر مدعو است به سوی داعی که غالباً با لفظ، یا اشاره صورت می‌گیرد و استجاب و اجابت به معنای پذیرفتن دعوت داعی و روی آوردن به سوی اوست».

(طباطبایی، ۱۳۷۴، ۴۳۴/۱۱) همچنین وی در این زمینه می‌فرماید: «دعوت و دعای بندگان عبارت است از اینکه بنده خدا با خواندن پروردگارش رحمت و عنایت پروردگار خود را به سوی

خود جلب کند و خواندندش به این است که خود را در مقام عبودیت قرار دهد، و اعلام تبعیت و اقرار به ذلت می‌کند تا خدا را با مقام مولویت و ربوبیتش به خود معطوف سازد؛ دعا عینا همین است» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۴۳۴/۱۱). دعا و نیایش، خود یک مکتب آموزنده برای پرورش روح و سوق دادن آن به سوی فضایل و کمالات است. براین اساس در آیات مختلف قرآن، به عنوان اصلی‌ترین ارزش و در روایات به عنوان برترین عبادات؛ مطرح شده است (محمدی، ۱۳۸۲).

#### ۴. نتیجه‌گیری

در نگاه الکسیس کارل، هدف زندگی عبارتنداز: خود زندگی و تمامیت زندگی یعنی، هر سه جنبه بدن و روح و روان؛ انسان‌سازی یا ساختن نمونه کامل انسان؛ تجلی عقل و عشق در خود و در دنیا؛ و راز زندگی را در رسیدن به خدا دانستن با تأکید بر خودشناسی.

در نگاه علامه، هدف زندگی که در قالب هدف خلقت شناخته می‌شود، عبارتنداز: رسیدن به رحمت الهی، امتحان و آزمایش الهی، عبادت که مقصود از آن معرفت است و حیات طیبه در دو نشئت، اما آنچه همه هدف‌ها به آن باز می‌گردد همانا توحید و کلمه «الله» است.

نقته اشتراک دو دیدگاه درباره هدف زندگی، رسیدن به خداست و انسان‌سازی و زندگی حقیقی در کنه این اهداف نهفته است. همچنین در منظومه فکری کارل تأکید بر خودشناسی شده که در دیدگاه علامه هم این نوع تأکید دیده می‌شود.

الکسیس کارل، درباره قانون زندگی، معتقد به سه قانون است که اگر از آن پیروی شود انسان روی خوشبختی و سعادت را خواهد دید. همچنین به نظر وی، فضیلت یا خوبی و رذیلت یا بدی بسته به پیروی از این قوانین است. اولین آنها حفظ حیات؛ دومین بقای نسل و سومین تعالی روانی است. در نگاه کارل بقای نسل مقرراتی دارد که دسته اول مربوط به تولد، رشد و تربیت کودک است. همچنین برای تعالی روانی یا تکامل معنوی نیز شرایطی قائل است از جمله پیروی از اصول اخلاقی، توجه به عرفان و توجه به نیایش.

علامه طباطبایی درباره قانون زندگی معتقد است که نوع بشر به کمال نمی‌رسد مگر با يك سلسله افعال اختیاری. بنابراین، باید تحت قوانین زندگی کند. از این رو، خداوند برای او شریعتی با يك سلسله اوامر و نواهی ترسیم نموده و کمال حقیقی و سعادت او طبق این قوانین به سرانجام می‌رسد. این شریعت در واجبات و محرمات و مستحبات و مکروهات بیان شده است و یکی از رویکردهای فضیلت و رذیلت در نگاه علامه طباطبایی مربوط به انجام یا ترک این وظایف است. همچنین اگر قوانین الکسیس کارل به صورت موردی در منظومه فکری علامه به طور تطبیقی بررسی شود، مشخص می‌شود که قانون حفظ حیات در دین اسلام از واجبات است و خودکشی یا انتحار پایان دادن آگاهانه به زندگی خود، هم در ادیان الهی و هم در بیشتر مکاتب اخلاقی و حقوقی، امری ناپسند به‌شمار می‌رود. فقهای مسلمان، خودکشی را گناه کبیره و حرام می‌دانند و ضرر زدن به نفس را همانند ضرر به دیگران مشروع نمی‌دانند. در قانون بقای نسل در دیدگاه علامه، تربیت کودکان و پرورش فضایل اخلاقی و فکری آنان که برای موفقیت در زندگی ضروری است، قرآن کریم و روایات معصومان علیهم‌السلام ملاک‌های مهمی را برای این مسئله بیان کرده‌اند که در منابع خاص خود آمده است که اشتراک در این نوع تعالیم در دو دیدگاه وجود دارد.

در مورد قانون تکامل معنوی، شریعت اسلام با آموزش عبادات، واجبات و مستحبات، فضایل و مکارم اخلاقی که در منابع خاص خود آمده است، تکامل روحی انسان را رقم می‌زند. موارد اشتراک دو دیدگاه کارل و علامه طباطبایی در توجه به فضایل اخلاقی، توجه به خدا از راه عرفان و نیایش است؛ گرچه جهان بینی این دو دانشمند مختلف است.

### فهرست منابع

- \* قرآن کریم. مترجم: قرشی، علی اکبر. مشاهده شده در تارنمای <http://quran.inoor.ir>
- ۱. آبادیس (۱۳۹۵). واژه‌اوتیسیم. مشاهده شده در تارنمای [www.abadis.ir](http://www.abadis.ir)
- ۲. احمدی، حسین (۱۴۰۰). بررسی معناشناسی فضایل و رذایل اخلاقی از منظر علامه طباطبایی. پژوهشنامه فلسفه دین، ۱۹(۲)، ۹۵۳-۹۸۲.

۳. حر العاملی، محمد بن الحسن (۱۴۱۲ هـ.ق). وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه. قم: مؤسسه آل البیت لاحیاء التراث. مشاهده شده در تارنمای <https://lib.eshia.ir>
۴. رضائی، رضا (۱۳۸۷). آرای اخلاقی علامه طباطبایی. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۵. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴). ترجمه تفسیر المیزان، بی جا: کتابخانه مدرسه فقهت. مشاهده شده در تارنمای <https://lib.eshia>
۶. فلاح، محمدجواد (۱۳۹۷). انسان شناسی از منظر علامه طباطبایی با رویکرد نیازمحوری و پاسخ به شبهات. قم: دفتر نشر معارف.
۷. فیض کاشانی، محمدحسن (۱۴۰۶ هـ.ق). الوافی. اصفهان: کتابخانه امام امیر المؤمنین علی علیه السلام. مشاهده شده در تارنمای <https://lib.eshia.ir>
۸. کارل، الکسیس (۱۳۴۵). راه و رسم زندگی. مترجم: دبیری، پرویز. اصفهان: انتشارات تأیید.
۹. کارل، الکسیس (بی تا. الف). نیایش. مترجم: علی شریعتی. تهران: انتشارات محمد.
۱۰. کارل، الکسیس (بی تا. ب). انسان موجودی ناشناخته. مترجم: حمید عنایت. تهران: انتشارات شهریار.
۱۱. محمدی، محمد (۱۳۸۲). دعا و نیایش در سیره پیشوایان. نشریه پاسدار اسلام، ۲۶۱، ۱۳-۱۶، مشاهده شده در تارنمای <https://ensani.ir>.
۱۲. نصر اصفهانی، محمد (۱۳۸۷). مبانی اخلاقی علامه طباطبایی. نشریه اخلاق بهار، ۱۱، ۳۷-۱۱۱.
13. Alexis, C. (1953). reflections on life. translated by Antonya White. NewYork: Howthorn Books.



## بررسی دیدگاه داعش درباره توحید الوهی و ربوبی

طیبه عالمی<sup>۱</sup>، طاهره آل بویه<sup>۲</sup>

### چکیده

داعش، یک گروه تکفیری است که با قرائت افراطی از اسلام، با هدف ایجاد دولتی خشونت مدار، تفسیر خاصی از توحید ارائه می دهد. آنان با تأکید بر توحید ربوبی و الوهی، بسیاری از اعمال مسلمانان مانند توسل، شفاعت خواهی، ذبح برای غیر خدا و تبرک جستن به اولیا و اماکن مقدس را شرک می دانند. این گروه با استناد به فتاوی شورای شریعت خود که برداشتی وهابی-تکفیری از اسلام است، هرگونه درخواست کمک یا مدیریت از غیر خدا را نفی می کنند. در پژوهش حاضر، با روش توصیفی و بررسی منابع داعش، دلایل آنان برای تکفیر مسلمانان تحلیل شد. این گروه تکفیری، به ویژه آیات توحیدی را به گونه ای تفسیر می کنند که گویی هیچ واسطه ای در نظام ربوبی جایز نیست. این نگاه افراطی، هرگونه رابطه معنوی با غیر خدا را بدعت و شرک می خواند و خشونت علیه مخالفان را توجیه می کند. یافته ها نشان می دهد که برداشت داعش از توحید، تحمیل قرائتی یک سوویه و غیرمنعطف از دین است که در نهایت به تفرقه و خشونت دامن می زند.

**واژگان کلیدی:** توحید، داعش، دعای غیر الله، تبرک، نذر.

---

۱. دانش پژوه کارشناسی ارشد کلام اسلامی، از کشور افغانستان، مجتمع آموزش عالی بنت الهدی، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران.

Email: alemitayyba@gmail.com

ORCID: 0009-00069233791818

۲. مربی گروه کلام اسلامی، مجتمع آموزش عالی بنت الهدی، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران.

Email: t.albouyeh@gmail.com

ORCID: 0000-0001-7662-1901

توحید، مهم‌ترین اصلی است که دین مبین اسلام بر آن بنا نهاده شده است و گام مهمی برای رسیدن به سعادت و خوشبختی است به نحوی که اصلی‌ترین شعار رسولان الهی نیز «لا اله الا الله» می‌باشد. قرآن کریم هم این حقیقت را بیان کرده است: «ولقد بعثنا فی کل أمة رسولا أن عبدوا الله واجتنبوا الطاغوت...» (نحل: ۳۶). یک انسان موحد باید زندگی خود را طوری طراحی و برنامه‌ریزی کند که توحید جزء اصلی آن باشد تا مراتب رشد انسانی فرد صورت گیرد و زندگی به نظم حقیقی و آرامش برسد.



فرقه‌های انحرافی برای تأثیرگذار بودن مبانی مکتبشان از مسیر توحید وارد می‌شوند و ذهن افراد را به خود مشغول می‌کند؛ از جمله فرقه‌ای که به اسم اسلام سر بلند کرد و با شعار توحید لطمه‌های زیادی به اسلام وارد آورد، «فرقه داعش» می‌باشد. آنها با استفاده از آیات قرآن کریم و تفسیر و برداشت غلط از آن آیات و همچنین با آوردن احادیثی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، تعاریف خاصی از توحید ارائه داده‌اند که اغلب آن را به وهابیت استناد کرده‌اند و هرگونه اعتقادات و ارادت دیگر مسلمین را نسبت به اولیای الهی، مغایر با توحید دانسته‌اند و به صراحت اتهام کفر و شرک به مسلمانان می‌زنند. آنها، خون و مال مسلمانان را مباح می‌دانند و در ایجاد تفرقه میان فرق اسلامی و از بین بردن شیعیان و همه کسانی که با منظومه فکری آنها مخالفند، سعی دارند. (العلوان، بی‌تا، ص ۸)

ابومصعب الزرقاوی، که از رهبران اصلی و بنیان‌گذار داعش می‌باشد و ظهور القاعده در عراق را می‌توان در افراط‌گری او پیگیری کرد، نخستین بار در افغانستان با القاعده آشنا شد و با بزرگان سلفی جهادی از جمله ابومحمد مقدسی دیدار کرد. در سال ۱۹۹۳ به کشور خود، اردن، بازگشت که به دلیل یک عملیات تروریستی ناموفق ۱۵ سال به زندان می‌افتد. در این مدت تحت تأثیر افکار سلفی محمد مقدسی به این نتیجه رسید که عالم به دو بخش تقسیم می‌شود: عالم مسلمانان مؤمن سنی که گرایش سلفی دارند و عالم کفار. او در بیانیه اعتقادی که از خود صادر می‌کند به مواردی که باعث شرک می‌شود، اشاره می‌کند. (پریزار، ۲۰۰۶، ص ۷۲-۸۱) پس از او از دیگر

تأثیرگذاران در فرقه داعش، ابوبکر البغدادی بود. ابو عمر بغدادی و ابو حمزه مهاجر وزیر جنگ دولت اسلامی عراق در سال ۲۰۱۰ در بمباران هوایی کشته شدند و ابوبکر بغدادی به عنوان رئیس جدید معرفی شد. او در خانواده‌ای با گرایش سلفی رشد یافت و در رشته حقوق اسلامی از دانشگاه بغداد با مدرک دکتری فارغ التحصیل شد. بغدادی در سال ۲۰۰۴ به گروه‌های تکفیری پیوست و با تشکیل شورای مجاهدین در سال ۲۰۰۶ یکی از اعضای هیئت شرعی شورای مجاهدین شد. او نیز اعتقاد نامه‌ای را که در زمان زرقاوی بود، دوباره نشر داد و عملکرد خود را بر مبنای آن قرار داد. (ابراهیم نژاد، ۱۳۹۵، ص ۵۴)

داعش در تعریفی که از توحید ربوبی اراده می‌دهد خدا را تنها رب، خالق و مالک و مدبر جهان می‌دانند و به آیات دیگر قرآن بی‌توجهی که برای مثال خداوند می‌فرماید: «برخی تدبیر امور بر عهده فرشتگان است...»، و یا اینکه پیامبری مانند حضرت عیسی علیه السلام قدرت خلق و احیاء را داشت، به همین دلیل همه کسانی را که خلق و تدبیر را برای غیر خدا در نظر می‌گیرند را مشرک می‌دانند و در مواردی تکفیر می‌کنند و بدون توجه به نظام طولی و عرضی که بین خدا و دیگر موجودات وجود دارد با هر گونه ارائه دلیلی مخالفت می‌کنند. داعش، در بحث توحید الوهی نیز عبادت و توسل و درخواست را فقط از خدا جایز می‌دانند و هرگونه توسل، شفاعت خواهی و استغاثه از غیر از خدا را عبادت غیر می‌دانند و آن را رد می‌کنند. (بی‌نا، ۱۴۳۶ هـ.ق، ص ۱۵)

در نوشتار حاضر سعی شد که با استفاده از منابعی که توسط خود داعش نگاشته شده است ابتدا این گروه و شخصیت‌های مهم، کتب و همچنین اقداماتی که برای اهداف خود داشته‌اند، به طور مختصر معرفی شود، سپس عقیده آنها درباره توحید ربوبی و الوهی و اینکه چه چیزهایی را مصادیق شرک می‌دانند، بررسی گردد.

## ۲. معرفی داعش

دولت اسلامی عراق و شام (الدولة الإسلامية في العراق والشام) با نام اختصاری داعش، یک گروه تروریستی اسلام‌گرای تندرو فراملی و فرامنطقه‌ای است که در توحید ربوبی و الوهی نظر محمد بن عبدالوهاب را پذیرفته‌اند، این خوانش داعش و وهابیت، از توحید و شرک ربوبی و الوهی نه

تنها هیچ‌گونه همخوانی، سبقه و پیشینه‌ای در میان مذاهب اعتقادی اهل سنت ندارد، بلکه در تضاد نیز است و این تضاد باعث شده است وهابیت و به تبع آن داعش گروه‌های مخالف خود را مشرک بنامند. این گروه از ژوئیه ۲۰۱۴، ادعای خلافت جهانی کرد و خود را حکومت اسلامی (الدولة الإسلامية) نامید. (ابراهیم نژاد، ۱۳۹۵، ص ۳۶)

هر جریان یا سازمان تروریستی که در عرصه اجتماعی پدید می‌آید بی‌شک پیشینه‌ای دارد. جریان سلفی تکفیری، یا به تعبیر دقیق‌تر سازمان تروریستی داعش، بدون تردید پیشینه‌ای دارد و قبل از اشتهار به داعش عناوین متعددی داشته که مهم‌ترین آنها سازمان «قاعده الجهاد فی بلاد الرافدین» بود. ارتباط این سازمان با القاعده و کمک همه‌جانبه سازمان تروریستی القاعده نقش بسیار مهمی در شکل‌گیری، رشد و تکامل این سازمان مطرح شدن آن در منطقه خاورمیانه و سپس جهان داشته است. اندیشه تکفیر و افراطی‌گری در این قبیل سازمان‌های تروریستی تا حدی ریشه در تفکرات گروه‌های جهادی و بنیادگرای مصری دارد و عناصر اصلی این گروه‌ها بیشترین تأثیر را در شکل‌گیری، سیر تطور و مدیریت القاعده و سایر گروه‌های تروریستی از قبیل داعش داشته‌اند. (شریفات، ۱۳۹۵، ص ۱۷ و ۱۸)

آمریکا در سال ۲۰۰۳ به بهانه مبارزه با تروریسم به عراق حمله کرد و شاخه القاعده به رهبری ابومصعب زرقاوی فعال شد که کار آنها ایجاد عملیات‌های انتحاری بمب‌گذاری در اماکن عمومی و قتل و خشونت به اسم اسلام مبارزه با آمریکا بود. ابومصعب، از سال ۲۰۰۳ تا ۲۰۰۶ رهبر القاعده عراق بود و مهم‌ترین هدف خودش را مبارزه با شیعیان عراق معرفی کرد تا اینکه در سال ۲۰۰۶ در بمباران کشته شد. (ابراهیم نژاد، ۱۳۹۵، ص ۱۰) چند ماه بعد از کشته شدن زرقاوی، القاعده عراق به دولت اسلامی عراق تبدیل شد و ابوعمر بغدادی رهبر این گروه شد. فعالیت‌های القاعده از سال ۲۰۰۶ تا ۲۰۱۰ کم‌رنگ بود و دلیل آن تدوین قانون اساسی و بهبود وضعیت سیاسی عراق و فقدان رهبری کاریزما مثل زرقاوی برای این گروه بود (ابراهیم نژاد، ۱۳۹۵، ص ۱۱)، اما کشته شدن ابوعمر در سال ۲۰۱۰ روی کار آمدن ابوبکر بغدادی و همزمان شدن آنها با جنگ داخلی سوریه، فعالیت‌های این گروه گسترش یافت. القاعده عراق با فتوای ایمن الظواهری، رهبر القاعده، و کمک و تبلیغات غرب و

برخی کشورهای منطقه به سوریه عزیمت کرد و مناطق شرقی و شمالی سوریه را به تصرف درآورد. اجتماع القاعده در سوریه دیری نپایید که به اختلاف بین گروه‌های القاعده در سوریه انجامید و بین القاعده عراق و القاعده سوریه (جبهه النصره) درگیری ایجاد شد. در این ماجرا، ایمن الظواهری حکم شد و رأی خود را به نفع جبهه النصره صادر کرد و به ابوبکر بغدادی فرمان داد یا به عراق برگردد یا باید به فرمان جبهه النصره باشد. همین رأی باعث شد که ابوبکر بغدادی از گروه القاعده خارج شود و گروه داعش را تأسیس کند و اعلام کرد که رهبری جز اسامه بن لادن نمی‌شناسد. او ادعای خلافت اسلامی کرد و خود را خلیفه مسلمین می‌دانست (ابراهیم نژاد، ۱۳۹۵، ص ۱۳).

در تبلیغات داعش از وی به عنوان «ابوبکر الحسینی القریشی البغدادی» نام برده می‌شود تا یادآور حدیث معروف «خلفا امتی اثنا عشر کلهم من قریش» باشد. برای شناخت داعش باید القاعده را شناخت و شناخت القاعده بدون شناخت سلفی جهادی امکان‌پذیر نیست. سلفیه جهادی در دهه ۷۰ قرن بیستم در مصر ظهور یافت و با تفسیر خاص از جاهلیت و جهاد گروه‌های تکفیری متعددی از دل آن بیرون آمدند. به گفته ابومصعب سوری، بنیان فکری سلفیه جهادی متشکل است از: اصولی از اندیشه اخوان المسلمین به علاوه شیوه جنبشی سید قطب، فقه سیاسی ابن تیمیه، مکتب سلفیه و میراث فقهی عقیدتی دعوت وهابی است. (ابومصعب سوری، ۱۴۲۵هـ.ق، ص ۶۹۴) و این گفته ابومصعب با مراجعه به عقیده‌نامه رسمی داعش و همچنین کتاب‌های منتشر شده از سوی داعش، ثابت می‌شود.

در تمام مناطق تحت تصرف داعش در سوریه و عراق، عبارتی از ابن تیمیه خودنمایی می‌کند: «قوام الدین بکتاب بیهدی و بسیف ینصر»؛ یعنی پایداری دین به قرآن هدایت‌گر و به شمشیری است که آن دین را یاری می‌کند. داعش برای نشان دادن تفکرات سلفی خود نواقص الاسلام محمد بن عبدالوهاب را به در و دیوار مناطق اشغالی نصب کرده، قبور اولیای الهی را تخریب کرد، جهاد مسلحانه را اصل اساسی خود می‌داند و شیعه را دشمن اصلی خود معرفی می‌کند. (ابراهیم نژاد، ۱۳۹۵، ص ۱۴)

### ۳. عقاید و افکار دولت اسلامی عراق

داعش با انتشار مجدد، آن را مبنای عملکرد خود قرار داده است که مهم‌ترین نکات آن عبارتند از: (ابراهیم‌نژاد، ۱۳۹۵، ص ۵۴)

- در نگاه داعشی‌ها ذکر شهادتین کافی نیست و عمل جز اسلام است که همان تعریف خوارج از اسلام می‌باشد. اگر کسی یکی از نواقص اسلام را مرتکب شود، کافر است؛ هرچند ادعای مسلمانی داشته باشد.

- ایمان داریم که سنت پیامبر ﷺ وحی ثانی است و آن تبیین‌کننده و مفسر قرآن است و از سنت صحیح به سخن شخص دیگری تجاوز نمی‌کنیم و از بدعت کوچک و بزرگ اجتناب می‌کنیم.  
- به خروج قومی از موحدان از آتش توسط خداوند متعال و با شفاعت شافعین ایمان داریم و همانا شفاعت حقی است برای کسی که خداوند به او اذن دهد و از قول او راضی باشد. به شفاعت نبی ایمان داریم و همانا برای او در روز قیامت مقام محمود است.

- هر آن که شهادتین را بگوید و اسلام را برای ما ظاهر کند و نواقص اسلام را انجام ندهد، ما با او معامله مسلمان می‌کنیم.

- روافض (شیعیان) مشرک و مرتدند.

- سرزمین مسلمانان تا زمانی که قوانین کفر در آن غلبه دارد، اعتقاد به کفر این سرزمین داریم و لازمه آن تکفیر ساکنین این سرزمین به دلیل غیبت حکومت اسلامی و غلبه مرتدین و تسلط آنها بر حکومت در سرزمین مسلمین، نیست و ما سخن غلات را که می‌گویند: «اصل در مردم کفر مطلق است» را قبول نداریم بلکه هر کسی به حسب حال خودش است؛ برخی مسلمان و برخی کافر.

- ما به نابودی تمامی مظاهر شرک و تحریم ابزارهای آن اعتقاد داریم؛ به دلیل روایت صحیحی که مسلم از ابی الهیاج اسدی نقل می‌کند که پیامبر اکرم ﷺ به امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: «تورا به سوی چیزی می‌فرستیم که برای آن مبعوث شده‌ام، اینکه تمامی تمثال‌ها را نابود کن و تمامی قبرهایی را که بلند هستند، مسطح و صاف کن».

- کفر مرتدین (شیعیان و سکولارها) به اجماع، بدتر از کفر اصلی است. بنابراین، کشتن مرتدین نزد ما از کشتن کافر اصلی اولی است.

- هر کس که غیر از اسلام بخواند یا طعنه‌ای به دین ما بزند یا بر علیه ما شمشیر بکشد، محارب ماست.

فرقه داعش، برای تبلیغ و ترویج عقاید خود کتاب، مجلات و جزواتی دارند که به صورت مختصر درباره بینش‌های خود نگارش کرده‌اند. بیشتر آثاری که توسط داعش تبلیغ و منتشر می‌شود، از ائمه نجد یعنی، محمد بن عبدالوهاب تا معاصرین است. این اقدام داعش به وضوح نشان می‌دهد که تفکر آنها متأثر از وهابیت می‌باشد. مهم‌ترین انتشارات داعش «مکتبه الهمه» می‌باشد که مطالب را در قالب بروشور با عنوان «مطویات» منتشر می‌کند. همچنین، «مجله النبء» یکی از نشریات رسمی گروه داعش است که به صورت هفتگی به چاپ می‌رسد. این مجله، ابزار تبلیغاتی و اطلاع‌رسانی این گروه است. این مجله به طور منظم به زبان عربی منتشر می‌شود و مطالب آن شامل گزارش‌های درباره عملیات‌های نظامی، فعالیت‌های گروه در مناطق مختلف، پیام‌های رهبران داعش و تحلیل‌های ایدئولوژیک است. در زیر، برخی از آثار محمد بن عبدالوهاب که توسط داعش منتشر شده، است، معرفی می‌شود:

کتاب اصول الثلاثة: این کتاب، نوشته محمد بن عبدالوهاب است که در آن، سه اصل شناخت خدا، شناخت اسلام و شناخت پیامبر ﷺ تدوین شده است. داعش در مجله هفتگی خود، این کتاب را تبلیغ می‌کند در بخشی از شماره ۲۶ این مجله، مطلبی با عنوان «اربع القواعد فی معرفه الشرك و اهله» آمده است. (بی‌نا، ۱۴۳۷، ص ۱۶)

کتاب مفید المستفید فی کفر تارک التوحید: داعش در مقدمه این کتاب، محمد بن عبدالوهاب را «مجدد» نامیده است؛ که عمر خود را برای بیان توحید و مبارزه با خرافات و شرک و بت‌پرستی وقف کرده است و در این راه جهاد کرد. داعش انتشار عقاید محمد بن عبدالوهاب را وظیفه خود می‌داند تا توحید خالص مستقر شود. (محمد بن عبدالوهاب، ۱۴۳۷، ص ۴)

کتاب مسائل الجاهلیه: کتاب دیگری از محمد بن عبدالوهاب است که مکتبه الهمه برای آن مقدمه زده است. در این مقدمه آمده است که امروزه مسائل دوران جاهلی دوباره زنده شده و بر هر مسلمانی واجب است که آن مسائل را بشناسد و از آنها اجتناب کند. یکی از آن مسائل، مسئله شفاعت و شریک قرار دادن صالحین در عبادت خداست که از نظر محمد بن عبدالوهاب بزرگ‌ترین مسئله دوران جاهلیت بود. (محمد بن عبدالوهاب، ۱۴۳۷، ص ۳-۵)

#### ۴. اقسام توحید

یکی از رایج‌ترین تقسیم‌بندی‌های توحید در بین متکلمان حتی شیعیان، توحید ذاتی، توحید صفاتی و توحید افعالی است؛ چنانچه علامه مصباح یزدی در کتاب خداشناسی از این تقسیم استفاده می‌کند. (ر.ک.، مصباح یزدی، ۱۳۹۹، ص ۲۶۳) این تقسیم‌بندی از قرن هشتم به بعد توسط رهبران وهابیت شکل دیگری گرفت و تقسیم‌بندی جدیدی از توحید ارائه دادند. آنها توحید را به توحید الوهی و توحید ربوبی و توحید در اسماء و صفات تقسیم کردند (عبدالوهاب، بی‌تا، ۳۷/۷). به تبع وهابیت، برخی از گروه‌های دیگر که متأثر از این جریان فکری به وجود آمده‌اند نیز همین تقسیم‌بندی را پذیرفته‌اند و به ترویج آن پرداخته‌اند. یکی از این گروه‌ها، گروه تکفیری داعش است که تحت تأثیر افکار وهابیت می‌باشند. آنها نیز توحید را به توحید ربوبیت، الوهیت و اسماء و صفات تقسیم می‌کنند (بی‌تا، ۱۴۳۶ هـ.ق، ص ۸).

#### ۴-۱. توحید الوهی و ربوبی داعش

توحید، اصلی‌ترین ریشه اعتقادی در اسلام، به معنای یگانگی و بی‌مانند دانستن خداوند می‌باشد که به توحید ذاتی، توحید صفاتی، توحید در خالقیت، توحید استقلالی، توحید در ربوبیت و توحید در الوهیت تقسیم می‌شود. داعش نیز در کتاب تعلموا... امر دینکم که به چاپ رسانده‌اند برای توحید تعریف و تقسیم‌بندی ارائه دادند که «توحید به معنای یگانگی خدا در ربوبیت، الوهیت و اسماء و صفات» می‌باشد. (بی‌تا، ۱۴۳۶ هـ.ق، ص ۸)

آیاتی که این فرقه برای تعریف توحید ربوبی ارائه می دهند عبارتند از: خدا در کارهایش، مثل، خلق، ملک و تدبیر شریک ندارد (بی نا، ۱۴۳۶ هـ.ق، ص ۹): «قل من یرزقکم من السماء والأرض أمن یملك السمع والأبصار ومن یرزق الحی من المیت ویخرج المیت من الحی ومن یدبر الأمر فسیقولون للهفقل أفلا تتقون» (یونس: ۳۱). اکثر مشرکین به توحید ربوبی اقرار کردند، ولی آنها را داخل اسلام به شمار نیاوردند، بلکه پیامبر ﷺ با آنها جنگید و جان و مال آنها را مباح کرد، و زنان را اسیر گرفت (بی نا، ۱۴۳۶ ق، ص ۹): «ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن الله...» (لقمان: ۲۵) و در آیه ای دیگر می فرماید: «وما یؤمن اکثرهم بالله إلا وهم مشرکون» (یوسف: ۱۰۶).

اگرچه روی آوردن و پذیرش توحید ربوبی برای انسان واجب است، اما برای رسیدن به توحید کافی نیست، بلکه باید به همه اقسام آن روی آورد. پیامبر ﷺ می فرماید: «به من دستور داده شده با مردم بجنمگ تا زمانی که به یگانگی خدا، رسالت حضرت محمد، به پا داشتن نماز، پرداخت زکات شهادت دهند، پس اگر چنین کردند جان و مالشان در حفاظت من است. جز به خاطر اسلام و حساب آنها با خداست.» (بی نا، ۱۴۳۶ هـ.ق، ص ۹)

مقابل توحید، شرک در ربوبیت است؛ اینکه برای غیر از خدا سهمی در ملک، تدبیر، خلق و یا رزق به صورت مستقیم، که فقط از آن خدای سبحان است، قرار دهیم. شرک در ربوبیت ممکن است در گفتار، اعمال یا عقیده باشد.

#### ۴-۲. توحید الهی از دیدگاه داعش

خدا در عبادت، مثل نماز، ذبح و نذر شریک ندارد: «قل إن صلاتی ونسکی ومحیای ومماتی لله رب العالمین\* لا شریک له وبذلك أمرت وأنا أول المسلمین» (انعام: ۱۶۲-۱۶۳) در مقابل توحید الهی، شرک الهی است که عبارتند از: عبادت برای غیر او سبحان الله، یا اعتقاد به اینکه غیر الله سبحان شایسته عبادت است؛ با گفتار، فعل و عقیده.

- گفتار: مثل دعا، نذر یا استغاثه به کسی غیر از خدای تبارک و تعالی.

- فعل: مثل سجده کردن یا ذبح کردن برای غیر خدا یا طواف به قبور همه این افعال شرک بزرگی است گرچه در ظاهر مسلمان است. در جزوه «فاعلم انه لا اله الا الله» از الولاية و البراء به عنوان دو اصل از اصول اصلی اسلام اشاره کرده‌اند و آن را شرط صحت ایمان می‌دانند. در یکی از بندهای ولاء، آمده است: «وفادار کسی است که پرچم اسلام را بلند می‌کند و در جهت ترویج اسلام به شهرهای دیگر قیام می‌کند و توحید را به مردم می‌آموزد و آنها را از شرک بر حذر می‌دارد و قبرها و قصرها را نابود می‌کند». (بی‌نا، بی‌تا، ص ۲) آنها زیارت قبور را شرک و تخریب آن را از شروط وفاداری به اسلام و صحت ایمان می‌دانند.

- عقیده: خوف، حب شرک یا توکل بر غیر خدا تبارک و تعالی.

داعش در شماره ۳۸ «مجله النبأ»، توحید در عبادت را از منظر محمد بن عبدالوهاب مورد توجه قرار داده و آورده است: «فهو إخلاص العبادة كلها بأنواعها لله؛ فلا يدعى إلا الله، ولا يرجى إلا هو، ولا يستغاث إلا به، ولا يتوكل إلا عليه، والدليل عليه: الآيات الكریمات، ولا ينذر إلا له، ولا يذبح ذبح القربان إلا له وحده لا شريك له، والدليل على ذلك: الآيات الكریمات وهذا؛ هو معنى لا إله إلا الله؛ توحید در عبادت یعنی، خالص کردن هر نوع عبادتی برای خدا. بنابراین، غیر خدا خوانده نشود، به غیر او امید بسته نشود، فقط از خداوند استغاثه شود، به غیر او توکل نشود، به غیر او نذر کرده نشود، ذبح تقریبی فقط برای خداوند انجام شود. دلیل بر این مطلب، آیاتی از قرآن کریم می‌باشد؛ در واقع این همان معنی لا اله الا الله است». (محمد ابن عبدالوهاب، ۱۴۳۷: ص ۱۶)

#### ۴-۳. تخریب قبور

داعش به تقلید از وهابیت که می‌گویند: «از میان قبور انبیا فقط قبر حضرت محمد ﷺ مشخص است، و همچنین دو نفر از صحابه و قبر ابراهیم خلیل که نیز به تواتر مورد اتفاق علماست»، می‌گوید: «این قبور و مناظر، مغشوش و ساختگی است و علم به آنها نداریم. تحقیقات زیادی صورت گرفته است و دلیل آن این است که ساخت قبر نه در شریعت اسلام است و نه حکم پیامبر ﷺ و خداست که می‌فرماید: «انا نحن نزلنا ذكر و انا له لحافظون» (حجر: ۹) و همچنین

نقل است از پیامبر ﷺ آنچه را که بدعتگذاران در آن زمان انجام می دادند، نهی کرد. مانند آنچه مسلم در صحیح خود از جندب بن عبد الله روایت کرده است که گفت: از پیامبر ﷺ شنیدم که پنج سال قبل از وفات گفت: همانا پیش از شما قبرها را عبادت می کردند. در حقیقت قبرها را عبادت نکنید که من شما را از آن نهی می کنم. لعنت خدا! بر یهود و نصاری که قبور پیامبرانشان را به عنوان عبادتگاه می گیرند. ائمه اطهار علیهم السلام بر این امر اجماع کرده اند که ساختن این مناظر بر روی قبور جایز نیست و استفاده از آنها به عنوان مسجد جایز نیست. نماز خواندن در آنجا جایز نیست و رفتن به او برای ارادت به او جایز نیست». (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ هـ.ق، ۸/۲۷)

آنها با استفاده از قرآن و سنت مشروعیت تخریب قبور را اعلام می کنند و این کار خود را زدودن آثار شرک و بت پرستی می دانند که عده ای به نام دین با ساده لوح پنداشتن مردم و چپاول اموال آنها این بناها را ساخته اند و ما هر چه زودتر باید مردم را از ستم آن مرتدان نجات دهیم. (ابن تیمیه، ۱۴۲۵ هـ.ق، ۹/۲۷) بنابراین، دست به تخریب قبور زدند، و هرگونه بنای قبر و احترام به قبور را شرک می دانند.

#### ۴-۴. تحریم بنای قبور

داعش بیان می کند: «از گذشته هر وقت بین مسلمانان در واجب یا حرام، مکروه و مستحب بودن آن اختلاف افتاد، توصیه شد که به خدا و رسول رجوع کنید. موضوعی که در عصر ما مورد اختلاف است، برافراشتن قبور و تبرک جویی با دعا در آن است. بدانید که برافراشتن قبر و دعا و تبرک جویی از زمان قدیم و در زمان پیامبر ﷺ از بدعت های ثابت است، اما برخی علمای متأخر گفتند که ساخت گنبد و قبور برای انبیا و اولیا و نیکوکاران اشکالی ندارد و این بهتانی بزرگ است. و در صحیحین از ابوهریره منقول است که رسول خدا ﷺ فرمود: خدا یهود و نصارا را بکشد که قبور پیامبرانشان را محل عبادت کردند. و در روایتی از عایشه آمده است: لعنت خدا بر یهود و نصارا که قبور پیامبرانشان مسجد است. سپس گفت: اگر نبود قبرش آشکار می شد، ولی می ترسید که مسجد باشد. امام احمد در مسند خود با سند حسنه از حدیثی از عبد الله بن مسعود روایت

می‌کند که رسول خدا ﷺ فرمود: "إن من شرار الناس من تدرکه الساعة وهم أحياء، ومن يتخذ القبور مساجد؛ از بدترین مردم کسانی هستند که قیامت در حال حیات به آنها می‌رسد و کسانی که قبرها را مسجد می‌گیرند". (ابن حنبل، ۱۴۱۶ هـ.ق، ح ۳۸۴۴)

در صحیح مسلم از ابوالحیاج اسدی گفته است: «علی بن ابیطالب به من گفت: آیا تو را برای انجام آنچه رسول خدا ﷺ انجام دهد نفرستم؟ مرا فرستاد تا این کار را انجام دهم که مجسمه‌ای را بدون محو کردن آن و هیچ قبر شریفی را بدون تسطیح بر جای نگذارم». (الشوکانی، بی‌تا، ص ۲) «ما می‌خواهیم با بت‌پرستی مدرن و شرک مدرن که در کشور ما و در اکثر کشورها گسترش یافته است، مبارزه کنیم همانطور که اجداد صالح ما با بت‌پرستی و شرک باستانی مبارزه کردند. ما می‌خواهیم در همه امور مسلمین حرف حق بزنیم، تاجایی که می‌توانیم با کلمه قاطع و صریح، با اسلام مخالفت کنیم، در آنچه می‌گوییم جز از خدا نمی‌ترسیم، همان‌طور که می‌گوییم. آنچه را می‌گوییم، بلکه آنچه را بر ما واجب کرده است می‌گوییم و با هدایت کتاب پروردگاران و سنت رسولش مبارزه می‌کنیم». (بی‌تا، ص ۳)

##### ۵. تفاوت، آثار و نتایج این نوع تقسیم‌بندی

همان‌طور که در تعریف ربوبی و الوهی توحید اشاره شد تفاوت این دو در ماهیت و موضوع آنها است. توحید الوهی اعتراف به این است که فقط خداوند متعال شایسته پرستش است؛ زیرا دارای همه صفات جمال و کمال بالاستقلال است (سبحانی، ۱۴۱۷ هـ.ق، ص ۱۸) و انسان از توجه به غیر خدا منصرف می‌شود، اما در توحید ربوبی توجه به این موضوع است که در این عالم فاعلی جز خدا نیست و همه امور به دست اوست (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۲/۵۴۳).

آثار این نوع تقسیم‌بندی: با توجه به اینکه داعش همانند وهابیت بر این عقیده است که مشرکین در توحید ربوبی موحد بودند و فقط در توحید الوهی گرفتار شرک شدند؛ با این نوع تقسیم‌بندی زمینه را برای اینکه به راحتی اتهام مشرک بودن به تمامی کسانی که مخالف عقیده آنها عمل

می‌کنند بزنند و همه کسانی را که توسل به انبیاء یا اولیاء دارند، تکفیر می‌کنند. (سقاف، ۱۴۱۳ هـ.ق، ص ۵) علاوه بر اتهام تکفیر از پیامدهای دیگر این نوع تقسیم‌بندی می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

- بدعت‌گذاری: این نوع تقسیم و انحصاری کردن توحید نوعی بدعت است (فراهیدی، ۱۳۶۷، ۵۴/۲) و در آثار سلف ذکر نشده است؛ زیرا در آن صورت نباید تفاوتی در تقسیم‌بندی دیده می‌شد؛ یعنی نباید گاهی تقسیم دوگانه ذکر می‌شد و گاهی تقسیم سه‌گانه؛ این تقسیم‌بندی از اجتهادات ابن قیم است که با اصول اولیه دین مغایرت دارد. (طوخی، ۱۳۹۰، ص ۲۶)

- تشویش در مفاهیم: این نوع تقسیم‌بندی با فطرت و باطن انسان سازگار نیست و انسان به‌طور فطری این تقسیم‌بندی از توحید را نمی‌پذیرد. (البریکان، ۱۴۲۵ هـ.ق، ۱/۱۷۴)

- محدودیت در فهم دین: با این تقسیم‌بندی که وهابیون برای توحید انجام داده‌اند، نمی‌توان توحید صرف و حقیقی را اثبات کرد. آنها از تفسیر دقیق رابطه ذات و صفات الهی عاجز هستند؛ زیرا صفات را زائد بر ذات می‌دانند و این صفات را با معنای ظاهری آن به خدا نسبت می‌دهند. همچنین سایر ابعاد توحید نادیده گرفته می‌شود و این امر باعث نقص در فهم کلی دین اسلام می‌شود. (نکوئی سامانی، ۱۳۹۶، ص ۱۲)

## ۶. مصادیق شرک ربوبی و الوهی از دیدگاه داعش

فرقه داعش در باب دعای غیر الله به حرمت این کار فتوا می‌دهد و در مجله رومیه خود که به زبان فارسی چاپ می‌شد، به کلمات محمد بن عبدالوهاب و دیگر علمای وهابیت، استناد می‌کنند و خواندن غیر خدا را موجب کفر می‌دانند؛ و کسی که کافر را تکفیر نکند، خودش نیز کافر است.

امام مجدد، محمد بن عبدالوهاب، می‌گوید: «بدان که دلایل تکفیر مسلمانانی که برای الله شریک قرار داده و یا علیه موحدین با مشرکین متحد می‌شوند، در کلام الهی، سنت نبوی و آثار علمای سلف، بیش از آن است که بتوان جمع نمود». شیخ عبداللطیف بن عبدالرحمن می‌گوید: باید دانست که کتاب الله، سنت پیامبر ﷺ و آثار سلف، مملو از تکفیر کسانی است که در کنار الله دیگران را می‌خوانند و از آنها چیزهایی می‌طلبند که جز الله، هیچ‌کس توانایی اعطای آنها را ندارد.

سرتاسر قرآن به شیوه‌های مختلف و با عناوین گوناگون اشاره به این موضوع دارد. دیگر علمای دعوت نجدی نیز می‌گویند: کسی که مشرکین را تکفیر نکند، آموزه‌های قرآن را تصدیق نکرده است. قرآن مشرکین را تکفیر کرده و به ما دستور داده تا آنها را تکفیر کرده و دشمن خود دانسته و با آنها بجنگیم». (بی‌نا، ۱۴۳۷ هـ.ق، ص ۱۲) دعای غیر الله سه مصداق دارد و در ادامه نظرات داعش درباره هر کدام ذکر می‌شود.

#### ۶-۱. توسل

##### ۶-۱-۱. توسل در لغت و اصطلاح

توسل در لغت به معنی نزدیک کردن چیزی به چیزی است و بدین معناست که شخص با چیز خاصی به شخص دیگری نزدیک شود. توسل در اصطلاح عبارتند از: زمانی که دعاکننده در دعای خود، آنچه را که امیدوار است که دلیل بر اجابت دعاهایش است، ذکر کند.

##### ۶-۱-۲. انواع توسل

##### اول) توسل شرعی

توسل شرعی را به طور خلاصه می‌توان به شرح زیر بیان کرد:

- توسل به خدا با اسماء و صفاتش، همان طور که در قرآن امر کرد: «ولله الأسماء الحسنی فادعوه بهاد ذروا الذین یلحدون فی أسمائه سیجزون ما کانوا یعملون» (اعراف: ۱۸۰).
- توسل به خدا به واسطه ایمان و اعمال صالح، همان طور که خدا به اهل ایمان سفارش می‌کند: «ربنا إننا سمعنا منادیاً ینادی للإیمان أن آمنوا بریکم فآمنارینا فاغفر لنا ذنوبنا وکفر عنا سیئاتنا وتوفنا مع الأبرار» (آل عمران: ۱۹۳).
- توسل به خدا با توحید او، همان طور که حضرت یونس علیه السلام توسل کرد: «فنادی فی الظلمات أن لا إله إلا أنت سبحانک إنی كنت من الظالمین» (انبیاء: ۸۷).
- توسل به خدا با اظهار ضعف و نیاز به خدا، همان طور که حضرت ایوب علیه السلام توسل کرد: «انی مسنی الضر وأنت أرحم الراحمین» (انبیاء: ۸۳).

- توسل به خدا با دعای صالحانی که زنده هستند مانند زمانی که گرفتاری برای گروهی پیش آمد و برای دعا کردن پیش پیامبر ﷺ رفتند، و وقتی ایشان از دنیا رفت از عمویش عباس خواستند تا دعا کنند.

- توسل به خدا با اعتراف به گناه: «قال رب إني ظلمت نفسي فاغفر لي فغفر له إنه هو الغفور الرحيم» (قصص: ۱۶).

دوم) توسل غیر شرعی

توسل به چیزی است که در قرآن کریم و سنت رسول ﷺ جایز ذکر نشده است و نمونه‌های از آن به شرح زیر است:

- توسل به اموات جایز نیست: از عمر بن خطاب و معاویه بن ابی سفیان وارد است که از صحابه پیامبر ﷺ که به نیکی از ایشان پیروی می‌کردند، اما زمانی که برای آنها گرفتاری پیش آمد آنها افراد زنده مثل عباس و یزید بن اسود رفتند و از آنها طلب دعا کردند، و نزد قبر پیامبر ﷺ رفتند و به ایشان توسل نکردند و شفاعت نخواستند بلکه به جای ایشان عباس و یزید بن اسود را جایگزین کردند. عمر می‌گوید: «خدایا! ما به واسطه پیامبرمان از تو طلب آب می‌کردیم و حال به واسطه عموی پیامبرمان از تو درخواست آب داریم». فرمود: «به آنها آب داده خواهد شد». (بخاری، بی‌تا، ص ۱۳۷)

آنها می‌توانستند که اگر جایز بود به قبر پیامبر بروند و به ایشان توسل کنند، اما این کار را انجام ندادند و کس دیگری را جایگزین قرار دادند. بنابراین، از این عمل متوجه می‌شویم که توسل به اموات جایز نیست.

- توسل به جاه و مقام پیامبر ﷺ و دیگران جایز نیست. حدیثی که از پیامبر نقل شده است: «هر گاه از خدا چیزی خواستی، به جاه من از او بخواه؛ زیرا که مقام من نزد خدا بزرگ است»، حدیث کذب است. هیچ کدام از اهل علم آن را ذکر نکرده‌اند و تا زمانی که این حدیث صحیح نباشد پس جایز نیست که به مقام پیامبر ﷺ و دیگران توسل کرد؛ زیرا فقط با دلایل روشن ثابت می‌شوند.

- توسل به ذات مخلوقات و حق آنها جایز نیست؛ زیرا از پیامبر ﷺ چیزی گزارش نشده است.

## ۶-۲. شفاعت

شیخ بن عبدالوهاب، می‌گوید: «هر کس بین خودش و خداوند واسطه‌ای قرار دهد و از آنها طلب شفاعت کند و از آنها یاری بخواند و به آنها توکل کند به اجماع مسلمین کافر می‌شود». (العلوان، بی تا، ص ۲۲) این مورد نقض از اسلام از مواردی است که بیشتر اتفاق می‌افتد و خطر آن هم بیشتر است.

## ۶-۲-۱. انواع شفاعت

اول) شفاعت منفی: (شرک) و آن شفاعتی است که از غیر خدا طلب می‌شود.

دوم) شفاعت مثبت: (جایز) و آن همان شفاعت اهل توحید و اخلاص است که به طور مستقیم از خدا طلب شفاعت می‌کنند؛ این نوع شفاعت نیز دو امر وابسته است:

الف) اذن خدا به شفاعت کننده: «من ذا الذی یشفع عنده إلا بآذنه» (بقره: ۲۵۵).

ب) خدا از کسی که برای او شفاعت می‌شود، راضی باشد: «ولا یشفعون إلا لمن ارتضى» (انبیاء: ۲۸).

داعش طلب شفاعت از اولیای الهی بعد از وفات آنها را شرک و کفر می‌داند. وقتی کسی از آنها سؤال می‌کند که اگر در کنار قبر مادرش طلب آمرزش کند چه حکمی دارد؟ داعش او را به شرک متهم می‌کند: «إن الطواف للقبور طلبا للثواب من أهلها ودعاء الأموات وطلب الحاجات منهم کل هذا کفر وضلال ومنکر عظیم وهو من الشرك الأكبر والعیاذ بالله الذی لا یعذر فیه صاحبه بالجهل فمن مات وهو یدعو الأموات ویستغیث بهم ویطلب منهم الحاجات ویطوف بقبورهم طلبا للشفاعة والثواب والنفع فقد مات کافرا لا یجوز الاستغفار له ولا الترحم علیه. و قولع تعالی: "ما کان للنبی والذین آمنوا أن یشرفوا للمشرکین ولو کانوا أولى قربی من بعد ما تبین لهم أنهم أصحاب الجحیم"» (توبه: ۱۱۳). (مهاجر، ۱۴۰۲ هـ.ش، ص ۱۶)

از نظر داعش، طواف قبر با هدف ثواب و طلب حاجت از مردگان و بهرمندی از دعای اموات کفر و شرک اکبر است و پناه بر خدا که این شرک را معذور به جهل نمی‌داند پس هر کس بمیرد

درحالی که از اموات طلب حاجت می کرده و برای شفاعت و ثواب، قبر آنها را طواف کرده، کافر مرده است و استغفار و طلب رحمت برای او جایز نیست.

داعش در شماره ۳۸ مجله النبأ نامه‌ای از محمد بن عبدالوهاب که برای موحدین نوشته، چاپ کرده است: «علموا أن الأدلة على تكفير المسلم الصالح إذا أشرك بالله، أو صار مع المشركين على الموحدين ولو لم يشرك، أكثر من أن تحصر؛ ادله بر تكفير مسلمان صالح، زمانی که برای خداوند شریک قرار داده باشد، یا اینکه با مشرکین بر علیه موحدین باشد، هرچند که شرک هم نورزیده باشد، غیر قابل شمارش می باشد». (عبدالوهاب، ۱۴۳۷ هـ.ق، ص ۱۲) داعش از این متن چنین برداشت کرده اند: «کسانی هستند که از مردگان طلب شفاعت می کنند و چنین صدا می زنند: برای مثال یا فلانی اشفع لنا عندالله... با این گمان که با جاه و مقام صالحین به خدا نزدیک می شوند. درحالی که این کار عین شرک جاهلیت اولی می باشد» (عبدالوهاب، ۱۴۳۷ هـ.ق، ص ۱۳).

### ۳-۶. استغاثه

داعش این گونه تعریف می کند: «استغاثه طلب کمک و درخواست حمایت در کاری و یا برای تسکین و رفع ناراحتی می باشد». (المهاجر، ۲۰۱۶، ص ۲۷۰)

### ۱-۳-۶. انواع استغاثه از نظر داعش

استغاثه یا مجاز است یا غیر مجاز.

نوع اول) استعانت و استغاثه به مخلوق در آنچه که قادر به انجام آن است، جایز است. خداوند می فرماید: «وتعاونوا على البر والتقوى» (مائده: ۲) و همچنین در داستان حضرت موسی عليه السلام می فرماید: «فاستغاثه الذی من شيعته على الذی من عدوه...» (قصص: ۱۵) و همان طور مردمی که در جنگ و.. از یاران خود خود کمک می خواهند که مخلوق قادر به انجام آن است. مانند کمک گرفتن از مردگان و زندگان برای کارهای مثل شفای مریضان و استغاثه برای رفع گرفتاری و دفع ضرر جایز نیست و شرک بزرگ است. خداوند می فرماید: «ولا تدع من دون الله ما لا ينفعلك ولا يضرک فإن فعلت فإنك إذا من الظالمين» (یونس: ۱۰۶).

نوع دوم) استعانت و استغاثه به مخلوق در کارهای که فقط خدا قادر به انجام آن است و مخلوق قادر به انجام آن نیست. یکی از علمای داعش، ابوحمزه المهاجر، که مسئولیت وزارت جنگ را نیز بر عهده داشت در یکی از تألیفات خود به آیه‌ای شریفه از قرآن اشاره می‌کند و برداشت خود را که متأثر از افکار محمد بن عبدالوهاب است، بیان می‌کند: «إذ تستغيثون ربكم فاستجاب لكم أني ممدكم بألف من الملائكة مردفين» (انفال: ۹)؛ «وفيه أن من استغاث بالله أغاثه ومن استعان به أعانه ومن توكل على الله فهو حسبه، ومن صرف شيئاً من ذلك لغير الله وأشرك مع الله غيره، يقول الشيخ محمد بن عبدالوهاب: وأنواع العبادة التي أمر الله بها؛ مثل الإسلام والإيمان والإحسان، ومنه الدعاء والخوف والرجاء والتوكل والرغبة والرهبنة والخشوع والخشية والإنابة والاستعانة والاستعاذة والاستغاثة والذبح والنذر، وغير ذلك من أنواع العبادة التي أمر الله بها كلها؛ فمن صرف منها شيئاً لغير الله فهو مشرك كافر؛ هر کس که به خداوند استغاثه کند، خداوند به فریاد او می‌رسد و هر کس که از خداوند طلب یاری کند، یاری‌اش می‌کند و هر کس بر او توکل کند، خدا برایش کفایت می‌کند، اما اگر کسی یکی از این موارد را از غیر خدا بخواهد، گمراه گشته و برای خدا شریک قائل شده است. نظر محمد بن عبدالوهاب در این موضوع چنین است که، عباداتی مثل اسلام، ایمان، احسان، و همچنین دعا، خوف، رجاء، توکل، رغبت، خشوع و ترس داشتن، انابه استغاثه، استعاذه، ذبح و نذر و امثال آن، از عباداتی است که خداوند به آنها امر کرده. اگر کسی چیزی از آنها را برای غیر خدا انجام دهد، مشرک و کافر می‌شود» (المهاجر، ۲۰۱۶، ص ۲۷۱).

ابوحمزه المهاجر از عبارات محمد بن عبدالوهاب به این نتیجه می‌رسد که استغاثه به اموات، یا استغاثه به افراد زنده در اموری که فقط خدا قادر به انجام آن است، موجب کفر و ضلالت است و به یکی از سخنان محمد بن عبدالوهاب اشاره می‌کند که گفته است: «الاستغاثة بالمخلوق فيما يقدر عليه لا نكرها، كما قال تعالى في قصة موسى «فاستغاثه الذي من شيعته على الذي من عدوه» (قصص: ۱۵) وکما يستغيث الإنسان بأصحابه في الحرب أو غيره في أشياء يقدر عليها المخلوق، ونحن أنكرنا استغاثة العبادة التي يفعلونها عند قبور الأولياء أو في غيبتهم في الأشياء التي لا يقدر عليها إلا الله؛ استغاثه به مخلوقات در اموری که فرد به آن قدرت دارد اشکالی وجود

ندارد، همان طور که در داستان قرآنی آمده است: "فاستغاثه الذی من شیعته علی الذی من عدوه؛ وانسان در جنگ یا مواقع سختی از دوستان خود در اموری که قادر به انجام آن هستند کمک می خواهد"، اما استغاثه کنار قبر اموات یا استغاثه به افراد غایب که فقط خدا توان انجام آن را دارند ممنوع است». (المهاجر، ۲۰۱۶، ص ۲۷۲)

#### ۶-۴. تبرک

تبرک جویی به قبور انبیاء و اولیای الهی امری مشروع است و سابقه دینی دارد و در تاریخ اسلام و در آیات قرآن نمونه های ذکر شده است و مسلمانان به آن پایبند هستند، اما گروه تکفیری داعش در کتاب نواقض الاسلام اثر محمد بن عبدالوهاب که ترکی بنعلی بر آن شرحی به نام «التفریح النصی لسلسله شرح نواقض الاسلام العشرة» نوشته است و در آن دومین ناقض اسلام را واسطه قرار دادن بین خود و خدا برای رسیدن به خواسته می داند که تبرک، یکی از مصادیق آن می باشد. ترکی بنعلی همان دلایل و صحبت های صالح فوزان را تکرار می کند. (بنعلی، ۲۰۱۹، ص ۳۶ و ۳۷) و همچنین از کتاب مسائل الجاهلیه اثر محمد بن عبدالوهاب که توسط انتشارات رسمی داعش (مکتبة الهممة) نشر داده شده است، ۱۲۸ مورد از مسائلی که رسول خدا ﷺ در آن با نظر اهل عصر جاهلیت اختلاف داشتند و دانستن آن برای هر مسلمانی ضروری است و مهم ترین و خطرناک ترین آن بی اعتنایی قلبی به آنچه رسول خدا ﷺ آورده است، می باشد: «والذین آمنوا بالباطل وکفروا بالله أولئک هم الخاسرون؛ در این کتاب بسیاری از امور مشروع و رایج میان مسلمانان را جاهلی تلقی کرده است که یکی از موارد آن تبرک به آثار بزرگان است» (عنکبوت: ۵۲). (بن فوزان، ۱۴۲۱ هـ.ق، ص ۱۳۳) به شدت با اعمالی مانند زیارت قبور، یا تبرک جستن از اشیاء و مکان های مقدس مخالفت می کنند؛ زیرا تبرک جستن بدین معناست که فرد یا شیء دیگری غیر از خدا به عنوان منبع برکت مورد توجه قرار گیرد.

## ۶-۵. نذر

در کتاب نواقض الاسلام که از داعش به چاپ رسیده است، برای شرک چهار نوع بیان کرده است که از جمله شرک‌های اکبر نذر کردن برای غیر خداست؛ زیرا نذر نوعی عبادت خداست. خداوند در آیه شریفه می‌فرماید: «وما أنفقتم من نفقة أو نذرتم من نذر فإن الله يعلمه» (بقره: ۲۷۰). بنابراین، هر کس برای اولیای الهی نذر کند؛ حتما طناب اسلام را از گردن خود بیرون آورده است؛ زیرا نذر فقط برای خدا جایز است و انجام آن برای غیر خدا خلاف شریعتی است که حضرت محمد ﷺ به آن مبعوث شده است. پس عمل کسانی که قبرها را عبادت می‌کنند از اهل سرزمین مجاور یا غیر از آن، و کسانی که اعتقاد دارند نفع و ضرر به دست آن‌هاست، شرک اکبر است و انسان را از اسلام خارج می‌کند و هر کس که معتقد باشد، این کار شرک اصغر است خود او از هدایت دور شده است و بر چیزی که علم ندارد نظر داده است. خدا کمک‌کننده و تغییردهنده است، پس بر او توکل کنید که هیچ تغییر و نیرویی نیست مگر از جانب خدا و توسط او. (العلوان، بی تا، ص ۱۶)

گروه‌های افراطی و تروریستی که امروزه پا جای پای وهابیت گذاشتند، با ایدئولوژی خاص خود تأثیرات عمیقی بر ساختارهای سیاسی، اجتماعی و فرهنگی جوامع مختلف گذاشتند. داعش یکی از این گروه‌هاست که با تکیه بر تعریف خاص خودشان از توحید تلاش می‌کند، اعمال خود را توجیه و مشروع جلوه دهد. دیدگاه توحیدی آنها فقط مبنای فکری برای اقدامات نظامی و تروریستی نبود بلکه به طور گسترده بر روابط اجتماعی، هویت فرهنگی و ساختارهای سیاسی جوامع را تحت تأثیر قرار می‌دهد. از تأثیرات فرهنگی می‌توان به تفسیر افراطی از توحید (ر.ک.، هگهمر، ۲۰۱۰، ص ۵۳-۹۴) و سرکوب فرهنگ‌های محلی (ر.ک.، العظمه، ۲۰۱۰، ص ۱۲) و افزایش تنش‌های بین‌المللی که از پیامدهای سیاسی این جریان است، اشاره کرد. (جرجس، ۲۰۱۳، ص ۶۷) در بعد اجتماعی نیز می‌توان به مهاجرت و جابجایی جمعیت اشاره نمود (کمیساریای عالی پناهندگان سازمان ملل، ۲۰۲۱).

## ۶. نتیجه‌گیری

تحقیقات انجام شده در این مقاله نشان داد که گروه داعش با تکیه بر قرائتی خاص از توحید ربوبی و الوهی که ریشه در آموزه‌های وهابیت و اندیشه‌های محمد بن عبدالوهاب و ابن تیمیه دارد، دست به بازتعریفی افراطی از مفاهیم دینی زده است. این قرائت، با جداسازی شدید میان توحید ربوبی و توحید الوهی و تفسیر سختگیرانه، مصادیق شرک، زمینه تکفیر گسترده مسلمانان و توجیه خشونت‌های بی‌سابقه را فراهم کرده است.

داعش، با تحریف مفاهیم سنتی اسلام و نادیده گرفتن نظام طولی ربوبیت و نقش واسطه‌های فیض الهی، اعمال مشروعی مانند توسل، شفاعت و تبرک را مصادیق شرک معرفی کرده و هرگونه گرایش به اولیای الهی را مستوجب تکفیر و مباح دانستن جان و مال مسلمانان دانسته است. این دیدگاه، نه تنها فاقد پشتوانه در مبانی اصیل قرآن و سنت معتبر اسلامی است، بلکه به تفرقه گسترده در امت اسلامی، تخریب هویت فرهنگی جوامع اسلامی، گسترش خشونت سازمان یافته و بحران‌های سیاسی و اجتماعی عمیقی منجر شده است.

در مجموع می‌توان گفت که دیدگاه توحیدی داعش، برخلاف ادعای خود برای احیای اسلام ناب، به ابزاری برای تخریب وحدت اسلامی، تضعیف چهره اسلام در عرصه جهانی و مشروعیت بخشی به رفتارهای غیرانسانی بدل شده است؛ پدیده‌ای که نیازمند بازخوانی انتقادی مستمر و هوشیاری فکری جهان اسلام نسبت به انحرافات اعتقادی و فقهی معاصر است.

## فهرست منابع

- \* قرآن کریم (۱۳۸۰). مترجم: مکارم شیرازی، ناصر. تهران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
۱. ابراهیم نژاد، محمد (۱۳۹۵). داعش بررسی انتقادی تاریخ و افکار. قم: داراعلام لمدرسه اهل البيت (ع).  
۲. ابن تیمیه، احمد (۱۴۲۵ هـ.ق). مجموع الفتاویا. مدینه: المملكة العربية السعودية؛ وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف و الدعوة والإرشاد.
۳. ابن حنبل، احمد بن محمد (۱۴۱۶ هـ.ق). مسند امام احمد بن حنبل. بیروت: مؤسسه الرساله.
۴. الامام الشوکانی (بی تا). شرح الصدور بتحریم البناء علی القبور. بی جا: مکتبه الهمه.
۵. بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۲۲ هـ.ق). صحیح بخاری. بیروت: دارطوق النجاة.
۶. البریکان، ابراهیم (۱۴۲۵ هـ.ق). منهج شیخ الاسلام ابن تیمیه فی تقریر عقیده التوحید. ریاض: دارابن عفان.

۷. بی‌نا (۱۴۳۶ هـ.ق). تعلموا أمر دينكم. تحت اشراف هيئت و الافتاء بالدوله الاسلاميه: صادر عن ديوان الدعوه و المساجد.
۸. بی‌نا (۱۴۳۷ هـ.ق). مصادیق شرک. نشریه رومیه، شماره ۲، ص ۱۲.
۹. بی‌نا (بی‌تا). فأعلم انه لا اله الا الله. دوله الاسلاميه: مکتبه الهمه.
۱۰. بی‌نا (بی‌تا). ماذا يريد المجاهدون. دوله الاسلاميه: مکتبه الهمه.
۱۱. ترکی بنعلی (۲۰۱۹ م). التفریح النصی لسلسله شرح نواقض الإسلام. بی‌جا: بی‌نا.
۱۲. سبحانی، جعفر (۱۴۱۷ هـ.ق). الأسماء الثلاث. قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۱۳. سقاف شافعی، حسن بن علی (۱۴۱۳ هـ.ق). التنديد بمن عدد التوحيد. عمان: دارالامام النووي.
۱۴. سوری، ابومصعب (۱۴۲۵ هـ.ق). دعوه المقاومه الاسلاميه العالميه. بی‌جا: بی‌نا.
۱۵. شریقات، عبدالحمید (۱۳۹۵). داعش افکار و تشکیلات. قم: دارالاعلام لمدرسه اهل البيت علیهم السلام.
۱۶. شیخ سلیمان ناصر بن عبدالله العلوان (بی‌تا). شرح نواقض الاسلام للامام المجدد شیخ الاسلام محمد بن عبد الوهاب. بی‌جا: بی‌نا.
۱۷. صالح بن فوزان بن عبدالله (۱۴۲۱ هـ.ق). شرح مسائل الجاهلیه. ریاض: دارالعاصمه.
۱۸. طباطبائی، محمد حسین (۱۳۷۴). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۹. عبدالحسین طوخی، عبدالحسین (۱۳۹۰). التوحيد عند شیخ ابن تیمیه. تهران: نشر مشعر.
۲۰. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۳۶۷). العین. قم: نشر هجرت.
۲۱. محمد بن عبدالوهاب (۱۴۳۷ هـ.ق). توحيد در عبادت، مجله النبأ، شماره ۲۶، ص ۱۶.
۲۲. محمد بن عبدالوهاب (بی‌تا). التوحيد الذي هو حق الله على العبيد. بی‌جا: بی‌نا.
۲۳. محمد بن عبدالوهاب (بی‌تا). مسائل الجاهلیه. بی‌جا: مکتبه الهمه.
۲۴. محمد بن عبدالوهاب (بی‌تا). مفید المستفید. بی‌جا: مکتبه الهمه.
۲۵. مصباح، محمد تقی (۱۳۹۹ هـ.ش). خداشناسی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۶. المهاجر، ابوحمزه (۲۰۱۶). النبي القائد. بی‌جا: بی‌نا.
۲۷. مهاجر، مصطفی (۱۴۰۲). شفاعت در آموزه‌های اسلام، وهابیت و داعش. بی‌جا: دبیر خانه کنگره جهانی مقابله با جریان‌های افراطی و تکفیری.
۲۸. نکوئی سامانی، مهدی (۱۳۹۶). انحرافات وهابیت در توحيد صفات. مجله میقات حج، ۲۶ (۱۰۱)، ص ۱۲.

29. Al-Azmeh (۲۰۱۰). Islam in the Modern World Islam and Modernity Transformation of an Intellectual Tradition. Harvard: University Press
30. Gerges, F. A. (2013). The New Middle East: The World After the Arab Spring. Cambridge: University Press.
31. Hegghammer, T. (2010). The Rise of Muslim Foreign Fighters: Islam and the Globalization of Jihad. International Security, 35(3), 53–94.
32. UNHCR. (2021). Global Trends: Forced Displacement in 2020. United Nations High Commissioner for Refugees.