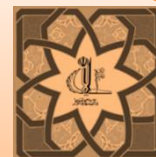




**A Comparative Study of Physical Literacy from the Perspectives of Whitehead and the Somatology of Transcendent Wisdom (Hikmat al-Muta'aliyah) with an Enrichment Approach and the Presentation of an Existential-Spiritual Physical Literacy Model**



Fahimeh Jamalirad<sup>1\*</sup>, Aliyyeh Rezaadad<sup>2</sup>, Jalileh Salehi<sup>3</sup>, Samaneh Sheikhnezami<sup>4</sup>

1. (Corresponding Author); Assistant Professor, Department of Islamic Education, Farhangian University, Tehran, Iran; Email: f.jamalirad@cfu.ac.ir
2. Associate Professor, Department of Islamic Education, Farhangian University, Tehran, Iran; Email: a.rezaadad@cfu.ac.ir.
3. Master's Graduate in Islamic Philosophy and Theology, Ferdowsi University; Researcher and Instructor, Khorasan Seminary, Mashhad, Iran; Email: jalilesalehi@gmail.com.
4. Assistant Professor, Department of Psychology, Motahar Educational Institute of Rationalists; Email: sheikhnezami@gmail.com.

---

**Article Info**

**Abstract:**

**Article type:**

Research Article

**Print ISSN:**

2716-9812

**Online ISSN:**

2717-3488

**Received:**2026/02/03

**Detected:**2026/08/10

**Accepted:**2026/08/23

**Available:**2026/08/23

**Keywords:**

Physical literacy, transcendental wisdom, spiritual physical education, integrated pattern, essential movement.

The aim of this research is to enrich the theoretical framework of "physical literacy" by relying on the foundations of "transcendental wisdom" and presenting an existential-spiritual model. The study method is comparative-analytical with the "Boride" model and a qualitative approach; which has been carried out through text analysis in two areas. The findings show that conventional "physical literacy", despite its achievements, suffers from five fundamental gaps due to its roots in secular anthropology: lack of transcendent teleology, reductionism in the motivation and concept of the body, and neglect of moral dimensions and deep existential integrity. In contrast, transcendental wisdom, with concepts such as essential movement and doubt of existence, considers the body as a "level of the soul" and a "staircase of transcendence" towards divine perfection. Accordingly, a combined model of "existential-spiritual physical literacy" is presented in this article. In this model, the components of self-efficacy, motivation, and physical literacy knowledge are deepened with the concepts of "responsibility for the divine trust", "intention of nearness", and "bodily knowledge of the self", respectively, and the "dimension of spirituality and finality" is enriched as the main core. By creating a transition from physical education to self-education, a native-Islamic framework has been provided for the qualitative improvement of physical education.

---

**Cite this article:** jamalirad, fahimeh; Rezaadad, Aliyyeh; Salehi, Jalileh; Sheikhnezami, Samaneh(2026), A Comparative Study of Physical Literacy from the Perspectives of Whitehead and the Somatology of Transcendent Wisdom (Hikmat al-Muta'aliyah) with an Enrichment Approach and the Presentation of an Existential-Spiritual Physical Literacy Model, Religious studies and efficiency, 6(2), 1-22.

[https://nrr.tabrizu.ac.ir/article\\_22096.html](https://nrr.tabrizu.ac.ir/article_22096.html)

**Publisher:** University of Tabriz

---



## غنی سازی نظریه سواد بدنی و ایتهد و ارائه الگوی وجودی - معنوی مبتنی بر تطبیق با بدن شناسی حکمت متعالیه



فهیمة جمالی راد<sup>۱\*</sup>؛ علیه رضاداد<sup>۲</sup>؛ جلیله صالحی<sup>۳</sup>؛ سمانه شیخ نظامی<sup>۴</sup>

۱. (نویسنده مسئول): استادیار گروه آموزش معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران؛ ایمیل: f.jamalirad@cfu.ac.ir

۲- دانشیار گروه آموزش معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران؛ ایمیل: a.rezadad@cfu.ac.ir

۳- کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه فردوسی، پژوهشگر و استاد حوزه علمیه خراسان، مشهد، ایران؛ ایمیل: jalilesalehi@gmail.com

۴- استادیار گروه روانشناسی موسسه آموزشی خردگرایان مطهر، مشهد، ایران؛ ایمیل: sheikhnezami@gmail.com

### چکیده

### اطلاعات مقاله

#### نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

هدف این پژوهش، غنی سازی چارچوب نظری «سواد بدنی» با تکیه بر مبانی «حکمت متعالیه» و ارائه الگویی وجودی- معنوی است. روش مطالعه، تطبیقی- تحلیلی با الگوی «بردی» و رویکرد کیفی می باشد؛ که از طریق تحلیل متون در دو حوزه انجام شده است. یافته ها نشان می دهد «سواد بدنی» متعارف، با وجود دستاوردهایش، به دلیل ریشه در انسان شناسی سکولار، از پنج خلأ بنیادین رنج می برد: فقدان غایت شناسی متعالی، تقلیل گرایی در انگیزش و مفهوم بدن، و غفلت از ابعاد اخلاقی و یکپارچگی عمیق وجودی. در مقابل، حکمت متعالیه با مفاهیمی چون حرکت جوهری و تشکیک وجود، بدن را «مرتبه ای از نفس» و «پلکان تعالی» به سوی کمال الهی می داند. بر این اساس، الگوی تلفیقی «سواد بدنی وجودی-معنوی» در این مقاله ارائه شده است. در این الگو، مؤلفه های خودکارآمدی، انگیزه و دانش سواد بدنی، به ترتیب با مفاهیم «مسئولیت پذیری در قبال امانت الهی»، «نیت قرب» و «معرفت تنانه نفس» تعمیق و «بعد معنویت و غایت مندی» به عنوان هسته اصلی غنی بخشی شده و با ایجاد گذار از تربیت بدن به تربیت نفس، چارچوبی بومی- اسلامی برای ارتقای کیفی تربیت بدنی فراهم شده است.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۱۴

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۵/۱۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۶/۰۱

تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۶/۰۱

#### کلید واژه ها:

سواد بدنی، حکمت متعالیه، تربیت بدنی معنوی، الگوی تلفیقی، حرکت جوهری.

**استناد:** جمالی راد، فهیمة؛ رضاداد، علیه؛ صالحی، جلیله؛ شیخ نظامی، سمانه (۱۴۰۵)، غنی سازی نظریه سواد بدنی و ایتهد و ارائه الگوی وجودی- معنوی مبتنی بر تطبیق با بدن شناسی حکمت متعالیه، *دین پژوهی و کارآمدی*، ۶ (۲)، ۱-۲۲.

[https://nrr.tabrizu.ac.ir/article\\_22096.html](https://nrr.tabrizu.ac.ir/article_22096.html)

ناشر: دانشگاه تبریز.

## ۱- مقدمه

تحولات نظام های آموزشی در دهه‌های اخیر جایگاه تربیت بدن را از فعالیتی مهارت محور، به یکی از ارکان اساسی پرورش انسان جامع ارتقا می‌دهد و آن را به عنوان یک مسیر یا سفر معرفی می‌نماید که در آن فرد در حال یادگیری، رشد و تطبیق با دنیای فیزیکی خود است تا برای مواجهه با چالش‌های زندگی فردی پویا و آماده باشد (UNESCO, 2015). در کانون این تحول، ظهور و گسترش چارچوب نظری سواد بدنی قرار دارد؛ رویکردی که نخستین بار توسط «مارگارت وایت‌هد»<sup>۱</sup> مطرح شد (Whitehead, 2010: 30) و با تاکید بر سه مولفه خودکارآمدی فیزیکی، انگیزه و اعتماد به نفس، و دانش و فهم می‌کوشد تا مشارکت آگاهانه، داوطلبانه و مادام‌العمر در فعالیت های بدنی را تضمین کند (Whitehead, 2010: 22-38). این مدل با عبور از رویکردهای سنتی که تربیت بدنی را معطوف به توان عضلانی، سلامت فیزیولوژیک و مهارت حرکتی می‌دانست؛ گامی در جهت یکپارچگی ابعاد جسمانی، شناختی و عاطفی انسان برداشت (Whitehead, 2010: 15) و در بسیاری از نظام های آموزشی غربی به عنوان زیربنای فکری برنامه های درسی پذیرفته شده است (et al, 2015: 40- 46). (Robinson).

با این حال علی‌رغم این پیشرفت های نظری و عملی، سواد بدنی در مبانی فلسفی خود با یک کاستی بنیادین مواجه است. این رویکرد ریشه در انسان‌شناسی سکولار و پدیدارشناسانه غرب دارد؛ یعنی کارکرد بهینه و قابل‌سنجش بدن زیستی در جهت تداوم زندگی فعال و مستقل؛ بدون ارجاع به معنویت و غایت متعالی و از پرداختن به هرگونه بعد متافیزیکی و الهیاتی وجود انسان اجتناب کرده است. در این نگاه، بدن به عنوان محل تجربه زیسته و ابزاری برای تعامل با جهان مادی فهمیده می‌شود (Whitehead, 1993: 12& 14) و سلامت بدن تنها در چارچوب مدیریت، پیشگیری و بهینه‌سازی تعریف می‌شود که غایتی فراتر از زندگی دنیوی ندارد. این تحلیل از بدن‌شناسی تاثیر ناقص و تک‌بعدی از سعادت و کمال انسانی ارائه می‌دهد و پرسش‌های ژرفی را بی‌پاسخ می‌گذارد؛ آیا بدن تنها ابزار تجربه جهان مادی است؟ سواد بدنی چه نسبتی با سیر تکاملی روح دارد و تربیت بدن چگونه می‌تواند به سلامت یکپارچه جسم، روان و معنویت بیانجامد؟

بی‌توجهی نظریه سواد بدنی به ارزش‌ها و باورهای عمیق دینی و ابعاد معنوی بدن انسان، می‌تواند در جوامع اسلامی تبدیل به بحران گردد و برنامه‌های علوم تربیت بدنی را از مسیر اصلی خویش دور سازد. در برابر این چالش، حکمت صدرایی در فلسفه اسلامی الگویی در مسیر تربیت بدن ارائه می‌دهد؛ به طوری که در این نظام، بدن نه تنها ظرف تحقق نفس و عمل است، بلکه مرتبه نازله نفس (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱: ۸۴-۸۶) و شریک تکامل آن به شمار می‌رود (کمالی و دیگران، ۱۴۰۰: ۱۴۸).

در حکمت متعالیه مفاهیمی بنیادین مانند اصالت وجود، تشکیک در مراتب وجود، حرکت جوهری، حدوث جسمانی نفس و وحدت آن با بدن (عبودیت، ۱۳۸۵: ۶۰/۱ و ۶۱) درکی پویا، یکپارچه و هدفمند از رابطه جسم و نفس ارائه می‌دهند. انسان با علم حضوری به ذات خود در می‌یابد که بدنش را نفس تدبیر می‌کند و از نگاه

1- Margaret Whitehead.

صدرالمتالهین اصالت با نفس است اما در عین حال بدن محترم و ارزشمند است؛ در واقع در این رویکرد، سلامت جسمانی و روانی، تنها پله‌ای مقدماتی برای دستیابی به سلامت معنوی یا حیات طیبه می‌باشد.

بر این اساس، پرسش اصلی این است که چگونه می‌توان با بهره‌گیری از ظرفیت‌های انسان‌شناختی حکمت متعالیه، چارچوب نظری سواد بدنی را، به یک رویکرد وجودی-معنوی تبدیل نمود که هم از دستاوردهای علمی و روش‌شناختی رویکردهای جهانی بهره‌برد و هم با تکیه بر مبانی حکمت متعالیه، مسیر تربیت بدن را به تربیت متعالی انسان و نیل به سعادت اخروی پیوند زد؟ پاسخ به این پرسش، فراتر از پاسخ به یک مساله علمی است و ماهیتی فرهنگی و تمدنی دارد. در عصری که جهان با بحران‌هایی مانند گسست انسان از خویشتن متعالی خود، تعارضات فرهنگی در برنامه‌های آموزشی و کاهش معنای زندگی مواجه است؛ تربیت بدنی می‌تواند با بازتعریف خود در چارچوبی وجودی - معنوی، به بستری برای بازگشت انسان به خویشتن متعالی خود تبدیل شود. از این‌رو، این پژوهش می‌کوشد با انجام یک مطالعه تطبیقی ساختارمند بر اساس رویکرد جرج بردی<sup>۱</sup>، گامی در جهت غنی‌سازی و تکمیل نظریه سواد بدنی بر مبنای اندیشه بومی-اسلامی بردارد به گونه‌ای که الهام‌بخش سیاست‌گذاران و برنامه‌ریزان علوم تربیت بدنی باشد و این حوزه را از یک عرصه فنی-ورزشی به مسیری برای بازگشت به انسان متعالی تبدیل کند.

در خصوص پیشینه این پژوهش مقالات مستقل و متعددی درباره مبانی فلسفی بدن‌مندی و حرکت و نیز رویکردهای مرتبط با آن در حیطه سواد بدنی نگاشته شده است که به عنوان نمونه می‌توان به آثار ذیل اشاره نمود:

اسدی و همکاران (۱۳۹۸) در مقاله «تحلیل تطبیقی ادراک بدن‌مند نزد ملاصدرا و موريس مرلو-پونتی» به مقایسه نقش بدن در فرآیند شناخت از دیدگاه این دو فیلسوف پرداخته‌اند. اگرچه هر دو بر محوریت بدن در ادراک تأکید دارند، نگاه ملاصدرا غایت‌مند و معطوف به تعالی نفس است، درحالی که رویکرد مرلو-پونتی سکولار و معطوف به تجربه زیسته این جهانی است. این تقابل، تفاوت در مبانی انسان‌شناختی دو دیدگاه را آشکار می‌کند. «نقش بدن در شکل‌گیری عمل با تأکید بر دیدگاه ملاصدرا» مقاله‌ای است که شهگلی (۱۴۰۳) در آن با بررسی مفاهیمی چون حرکت جوهری و وحدت نفس و بدن، نقش‌های چندگانه بدن را در فرآیند عمل انسانی تبیین می‌کند. این مقاله بدن را شرط ضروری تحقق عمل و ابزار تکامل نفس معرفی کرده و بر نقش آن در شکل‌گیری ملکات نفسانی تأکید می‌ورزد.

فضلی (۱۴۰۲) در مقاله «چرایی و چگونگی تأثیر سلامت معنوی بر سلامت جسمانی بر پایه فلسفه و حکمت علوی» نیز با بررسی آرای مکاتب فلسفی اسلامی و استناد به آیات و روایات، رابطه وجودی و تأثیر متقابل احوال نفس (معنویت) بر سلامت جسمانی را توضیح می‌دهد.

مطالعات خارجی در حوزه سواد بدنی عمدتاً به ابعاد سکولار و عملکردی متمرکز هستند و تلاش دارند این حوزه را در سیاست‌گذاری‌های آموزشی نیز وارد نمایند. به عنوان نمونه لیو<sup>۲</sup> و همکاران (۲۰۲۳) رابطه مثبت و

1- George Brady.

2- Rudd.

معنادار بین نمره سواد بدنی (به ویژه مؤلفه‌های انگیزه و خودکارآمدی) و رعایت سبک زندگی سالم را نشان داده‌اند. این یافته‌ها بر کاربردپذیری و اثر بخشی عملی این چارچوب در ارتقای سلامت تأکید دارند. راد<sup>۱</sup> و همکاران (۲۰۲۰) در مقاله‌ای سواد بدنی را سفری برای غنای فردی می‌داند و بر یادگیری غیرخطی، محیط‌های غنی‌شده و کشف راه‌حل‌های حرکتی خلاقانه تأکید دارد. پژوهش‌های داخلی نیز به توسعه و بومی‌سازی این مفهوم پرداخته‌اند؛ برای مثال، محمدزاده و همکاران (۱۴۰۰) با استفاده از نظریه داده‌بنیاد مدلی جامع از سواد بدنی در ایران ارائه داده‌اند که عوامل سازمانی و غیرسازمانی مؤثر بر آن را شناسایی می‌کند. محمدی و همکاران (۱۴۰۰) نیز چارچوبی سه‌بعدی از شایستگی‌های سواد بدنی مورد نیاز دانشجویان طراحی کرده‌اند. نقی‌پور گیوی و همکاران (۱۴۰۳) با ارائه مدلی چهاربعدی و شناسایی الزامات اجرایی، بر پیاده‌سازی سواد بدنی در مدارس تمرکز کرده‌اند. با این حال، علیرغم غنای عملیاتی، این مدل‌ها عمدتاً در چارچوب سکولار و بدون ارجاع به ابعاد متعالی بدن طراحی شده‌اند.

بر اساس آنچه از بررسی پیشینه پژوهش به دست می‌آید پژوهشی که به تلفیق این دو حوزه پرداخته باشد و در پرتو مبانی وجودی- معنوی بتواند بعد معنویت و غایت‌مندی را به حیطه سواد بدنی اضافه نماید و الگوی «سواد بدنی معنوی- وجودی» را ارائه نماید، خلأیی است که ضرورت انجام این پژوهش را آشکار می‌سازد تا نیاز به تربیت بدن در جوامع اسلامی، از حیطه‌ای صرفاً ورزشی و فنی و سلامت جسمی، به سمت سلامت معنوی ارتقا یابد.

## ۲. مبانی نظری پژوهش

### ۲-۱- سواد بدنی<sup>۲</sup>

«سواد بدنی» یک رویکرد نوین در حوزه علوم تربیت بدنی و علوم حرکتی است که توسط «مارگارت وایت‌هد»<sup>۳</sup> در دهه ۱۹۹۰ میلادی مطرح شد و به سرعت به چارچوبی اساسی در سیاست‌گذاری‌های آموزشی بسیاری از کشورها تبدیل گردید. این مفهوم، پاسخی است به ناکارآمدی رویکردهای سنتی مهارت‌محور که بدن را به عنوان ماشینی برای اجرای تکنیک‌های ورزشی در نظر می‌گرفتند. وایت‌هد سواد بدنی را اینگونه تعریف می‌کند: «سواد بدنی از انگیزه، اعتماد به نفس، خودکارآمدی فیزیکی، دانش و فهمی تشکیل شده است که افراد را قادر می‌سازد تا در طول زندگی، فعالیت‌های بدنی را با کیفیت، داوطلبانه و با شناخت انجام دهند» (Whitehead, 2010: 30).

این تعریف بر سه مؤلفه کلیدی استوار است که به هم پیوسته عمل می‌کنند:

1- Liu.

2- Physical Literacy.

3 - Margaret Whitehead

الف- خودکارآمدی فیزیکی:<sup>۱</sup> این بعد، به توسعه مهارت‌های حرکتی بنیادین و تطبیق‌پذیری در محیط‌های مختلف اشاره دارد. برخلاف رویکردهای تکنیک‌محور قدیمی، تأکید بر «کفایت» است نه «برتری»، و بر اجرای مهارت در شرایط واقعی و متنوع زندگی تمرکز دارد (Whitehead, 2019: 22).

ب- انگیزه و اعتماد به نفس:<sup>۲</sup> این مؤلفه، قلب تپنده سواد بدنی است. هدف، پرورش نگرش مثبت درونی، لذت ذاتی از حرکت و باور به توانایی‌های فردی است. بدون این بعد عاطفی-روانی، حتی فردی با مهارت بالا ممکن است از مشارکت در فعالیت بدنی اجتناب کند (Whitehead, 2010: 33).

ج- دانش و فهم:<sup>۳</sup> این بعد فراتر از آگاهی‌های شناختی صرف است و شامل «ادراک بدنی»، درک تأثیر فعالیت بر سلامت، و آگاهی از چگونگی تعامل با محیط فیزیکی و اجتماعی می‌شود. این دانش، عمده‌تأ از طریق تجربه مستقیم و انعکاسی حاصل می‌آید (Whitehead, 2010: 37).

دست‌آورد اصلی این چارچوب، گذار از آموزش حرکات مجزا، به پرورش تجربه زیسته یکپارچه از طریق بدن است. (Whitehead, 2010: 18) سواد بدنی با تکیه بر فلسفه پدیدارشناسی (به ویژه آرای مرلو-پونتی)<sup>۴</sup>، انسان را به عنوان «هستی بدنمند در جهان»<sup>۵</sup> می‌فهمد؛ موجودی که دانش، هویت و ارتباط او با جهان، از مجرای بدن شکل می‌گیرد. این نگرش یکپارچه،<sup>۶</sup> به شکلی مؤثر، دوگانگی جوهری<sup>۷</sup> میان ذهن و بدن را رد می‌کند و فعالیت بدنی را به بخشی ضروری از ساخت معنا در زندگی فرد تبدیل می‌نماید (Whitehead, 2010: 18). در سطح عملی، این رویکرد تنها به افزایش فعالیت مادام‌العمر نمی‌انجامد، بلکه به ارتقای سلامت عمومی و تقویت حس تعلق و شایستگی در افراد و تجربه معنادار و مثبت از بودن در جسم می‌انجامد (Whitehead, 2019: 15).

با وجود این دست‌آوردها، سواد بدنی از منظر فلسفی با انتقادهای بنیادینی روبروست که ریشه در مبانی انسان‌شناختی سکولار و فرهنگ مدرن غربی آن دارد. این محدودیت‌ها در سه محور اصلی قابل شناسایی است: الف- سکولاریسم ضمنی و غفلت از امر متعالی: سواد بدنی عامدانه و به دلایل جهان‌شمول‌سازی، خود را در چارچوبی سکولار تعریف می‌کند. وایت‌هد صراحتاً اعلام می‌کند که این مفهوم برای پرهیز از درگیری با باورهای متافیزیکی یا دینی طراحی شده است (Whitehead, 2019: 8). این انتخاب اگرچه از منظر سیاست‌گذاری آموزشی در جوامع چندفرهنگی قابل درک است، اما به تقلیل انسان به ابعاد محسوس و تجربی منجر می‌شود. در این چارچوب، بدن «بزار تجربه در جهان» است و هرگونه ارجاع به منشأ الهی، هدف غایی

1- Physical Competence.

2 - Motivation and Confidence.

3- Knowledge and understanding.

4- Merleau-Ponty.

5- Embodied Being-in-the-World.

6- Holistic/Monistic.

7- Substantial Dualism.

متعالی (مانند قرب الهی یا سعادت اخروی) یا رابطه بدن با سیر تکاملی روح، غایب است. این افق بسته متافیزیکی، سواد بدنی را در پاسخگویی به نیازهای معنوی جوامعی با جهان‌بینی توحیدی، ناتوان می‌سازد. ب- فردگرایی لیبرال و تضعیف ابعاد اجتماعی-اخلاقی: هدف غایی سواد بدنی، توانمندسازی فرد برای انتخاب آگاهانه و داوطلبانه یک سبک زندگی فعال فردگرا تعریف شده است (Bailey et al, 2019: 138).

اگرچه این هدف در خود ارزشمند است، اما در بستر فلسفه لیبرال، بر استقلال فردی و حق انتخاب شخصی، به عنوان عالی‌ترین ارزش‌ها تأکید می‌ورزد. این امر باعث می‌شود ابعاد جمعی، مسئولیت‌پذیری اجتماعی و اخلاقی فعالیت بدنی کمرنگ گردد. فعالیت بدنی بیشتر به عنوان ابزاری برای «تحقق خویشتن فردی» دیده می‌شود تا فرصتی برای پرورش فضایل اخلاقی مشترک مانند ایثار، همکاری عمیق، عدالت یا خدمت به جامعه باشد. همچنین، این فردگرایی می‌تواند مفهوم «سلامت» را نیز به امری کاملاً شخصی تقلیل دهد.

ج- عدم تبیین رابطه بدن با هویت وجودی و کمال نهایی: در حالی که سواد بدنی بر یکپارچگی تأکید دارد، اما این یکپارچگی در افقی این‌جهانی و بدون غایت نهایی معنا می‌یابد. پرسش‌های بنیادینی مانند «این بدن من که در حرکت است، چه نسبتی با «من حقیقی» من دارد؟»، «حرکت من در راستای کدام سیر تکاملی است؟» یا «مرگ و تبدل بدن چه تأثیری بر این «سواد» دارد؟» در این چارچوب بی‌پاسخ می‌مانند. به عبارت دیگر، سواد بدنی فاقد یک غایت‌شناسی جامع است که بتواند جایگاه بدن و حرکت را در یک داستان بزرگ‌تر و معنادارتر از وجود انسان ترسیم کند. این خلأ، به ویژه در رویکردهای تربیتی که در پی پرورش انسان کامل هستند، به عنوان یک نقیصه محسوب می‌شود.

در نتیجه، می‌توان گفت سواد بدنی با تمام پیشرفت‌هایش، رویکردی ناتمام است. این مدل، اگرچه «چگو نه» مشارکت در فعالیت بدنی را به خوبی توضیح می‌دهد، اما در تبیین «چرایی» نهایی و «به کجا»ی این حرکت در افقی فرامادی قاصر است. این دقیقاً همان نقطه‌ای است که ظرفیت‌های حکمت متعالیه برای تکمیل، تعمیق و غنی‌سازی این چارچوب فکری وارد می‌شود.

## ۲.۲. حکمت متعالیه: بدن به مثابه معبر و پلکان تعالی

حکمت متعالیه، به عنوان نظام فلسفی-عرفانی صدرالدین شیرازی، نه تنها در برابر دوگانه‌انگاری افراطی (مانند دیدگاه افلاطونی که بدن را زندان روح می‌پندارد (Guthrie, 1995: 62-102) و ماده‌انگاری افراطی (که تمام حقیقت انسان را در جسم خلاصه می‌کند) می‌ایستد (Cunningham, 2000: 21)، بلکه با ارائه نظریه‌ای یکپارچه، پویا و غایت‌محور، انسان‌شناسی وجودی ژرفی عرضه می‌کند که در آن بدن جایگاهی محوری و معناساز دارد. مبانی این دیدگاه بر سه اصل بنیادین استوار است:

## ۲-۱-۲-۲ اصول کلیدی:

- اصالت وجود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۳۸/۱): در این نگاه، بدن نه یک «ماهیت» مستقل، بلکه مظهر و تجلی وجود در پایین‌ترین مراتب شدت و ضعف است. بدن، حقیقتی وجودی است که در سلسله مراتب تجلیات هستی قرار می‌گیرد (افضلی و عسکری، ۱۳۸۸: ۱۴۵-۱۴۶).

- تشکیک در وجود: وجود دارای مراتبی شدید و ضعیف است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۱۳۱/۲ و ۱۳۰) نفس و بدن دو وجود جداگانه نیستند، بلکه مراتب مختلف یک حقیقت واحد به نام انسان هستند. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۱۰۷/۹). بدن، مرتبه نازل‌تر و نفس، مرتبه شدیدتر همان وجود است؛ بنابراین نفس و بدن با هم وحدت دارند و تقسیم وجود به آنها تنها برای بیان درجات در همان حقیقت واحد است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۱۳۳-۱۳۵؛ ۲۸۶/۵).

- حرکت جوهری (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۳۳۱-۳۲۹): نفس انسانی، نه ثابت، بلکه جوهری سیال است که ذاتاً و به طور مستمر در حال تحول، اشتداد و حرکت به سوی کمال است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۸۶/۳). این حرکت، از مرتبه جسمانی (نباتی و حیوانی) آغاز و به سوی تجرد عقلانی (عقل بالفعل) و اتصال به مبدأ هستی سیر می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۳۸۹)؛ که مبتنی بر اصل «جسمانیات الحدوث و روحانیت البقاء» است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۳۹۴/۸).

## ۲-۲-۲ مراتب سه‌گانه بدن و نسبت آن با سلامت:

به‌طور کلی، برای درک عمیق مراتب بدن و نسبت آن با سلامت در حکمت متعالیه، باید به سیر تکاملی اندیشه ملاصدرا، یعنی گذر از «نگاه ماهوی» به «اصالت وجود تشکیکی» و در نهایت «اصالت وجود با وحدت شخصی» توجه کرد (بابایی، ۱۴۰۲، ۱۱۲). مراتب سه‌گانه بدن، در واقع بازتاب این تحول هستی‌شناختی در ساحت انسان‌شناسی است که هر یک تعریف خاصی از سلامت را می‌طلبد:

در مرتبه نخست، بدن مادی و عنصری قرار دارد که با حواس قابل ادراک است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۸۵). این بدن، پایه و بستر ضروری تحقق نفس در جهان مادی به شمار می‌رود. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۲۱). در این مرحله که صدرا با عبور از نگاه صرفاً ماهوی سیر اول فلسفی خود، به نظریه «حادث جسمانی بودن نفس» می‌رسد (بابایی و موسوی، ۱۴۰۱، ص ۱۲۴)، نشان می‌دهد که نفس انسانی از درون تکامل همین بدن مادی پدید می‌آید (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۸؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۱۱۷). سلامت در این مرتبه، به معنای سلامت جسمانی است که شامل کارکرد بهینه اعضا، تناسب اندام و فقدان بیماری می‌شود. این سطح از سلامت، شرط لازم (اما نه کافی) برای تعالی و تکامل وجودی - معنوی انسان است، چرا که بستر مادی، فعالیت‌های والا تر را فراهم می‌سازد.

در مرتبه دوم، بدن مثالی یا نوری (بدن اصلی) مطرح می‌شود. این بدنی لطیف و از جنس عالم مثال است و پایین‌ترین مرتبه نفس ناطقه محسوب می‌گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۳۳۷، ۳۸۵، ۲۵۰). این مرتبه، تجلی‌گاه «سیر دوم فلسفی» صدرا، یعنی نظریه «تشکیک وجود» است؛ جایی که بدن و نفس دیگر دو چیز جدا

نیستند، بلکه در یک طیف پیوسته و در طول هم قرار می‌گیرند. در این بستر، بدن مثالی محل تجلی قوای نفسانی مانند شهوت، غضب، واهمه و خیال، و همچنین کیفیات روانی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۸۸) و مطابق با تعالیم اندیشمندان اسلامی، پس از مرگ نیز باقی می‌ماند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۷؛ امام خمینی، ۱۳۸۵، ص ۲۴۰-۲۴۳؛ سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۷۴۷؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۱، ص ۳۰۰). سلامت در این سطح، به سلامت روانی-معنوی تعبیر می‌شود. منظور از سلامت در اینجا، تعادل و اعتدال قوای نفس تحت حکمرانی «قوه عاقله» است (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۳۰). این سلامت، به معنای کسب مهارت در مدیریت عواطف و هیجانات، پاکسازی قوه خیال و رفع رذایل اخلاقی از باطن است.

در مرتبه نهایی و سوم، بدن اخروی یا عقلی قرار دارد. این بدن، صورت نهایی و تجسم‌یافته ملکات و فضایل اخلاقی، نیت و اعمال انسان در عالم آخرت است که بر اساس «نظریه تجسم اعمال»، همان کارنامه وجودی فرد می‌گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۳۴۴، ۴۶۶، ۱۲۴). این مرتبه، غایت «سیر سوم فلسفی» صدرا، یعنی «اصالت وجود با وحدت شخصی» را نشان می‌دهد؛ سیری که در آن هرگونه دوگانگی فرو می‌ریزد و حقیقت انسان به یگانگی می‌رسد. سلامت در این مرتبه، یک سلامت وجودی-معنوی اصیل و نهایی است. این سلامت، به معنای تحقق تدریجی فضایل اخلاقی و کسب «ملکات فاضله» در طول زندگی دنیوی است. سلامت نهایی انسان، دستیابی به «حیات طیبه» (نحل: ۹۷) است؛ یعنی زندگی‌ای سرشار از معنویت، آرامش حقیقی، قرب الهی و شکوفایی کامل استعدادهای کمال وجودی انسانی که سعادت دنیا و آخرت او را به دنبال دارد. با تأمل در سیر تکاملی فلسفه ملاصدرا و به‌ویژه با تکیه بر «سیر سوم فلسفی» (اصالت وجود و وحدت شخصی) که دیدگاه نهایی اوست، نفس حقیقتی ذومراتب است که بدن مرتبه نازل آن به‌شمار می‌رود. مراتب مختلف، از یک حقیقت واحد، تأثیری متقابل و دوطرفه بر یکدیگر دارند؛ به‌این‌معنا که سلامت بدن بر سلامت نفس اثر می‌گذارد و سلامت نفس نیز بر سلامت بدن تأثیر مستقیم دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۱۵۶-۱۵۷).

بر این اساس، در اندیشه صدرا، سلامت وجودی - معنوی، فرآیندی یکپارچه و چندبعدی است که از تندرستی جسم آغاز می‌شود، با پالایش روان و تعدیل قوای درونی ادامه می‌یابد و در نهایت، به تجسم فضایل و حیات طیبه در وجود جاودانه انسان منتهی می‌گردد. این تبیین از بدن و سلامت در حکمت متعالیه، نه‌تنها ابعاد پنهان انسان‌شناسی صدرا را آشکار می‌سازد، بلکه بستر و مقدمه‌ای نظری فراهم می‌کند تا در گام‌های بعدی پژوهش، بتوان با عبور از تقلیل‌گرایی سواد بدنی متعارف، به بازتعریف و غنی‌سازی مؤلفه‌های آن بر مبنای این مبانی پرداخت.

## ۲-۳. بدن به مثابه «پلکان تعالی» و دلالت‌های تربیتی:

حکمت متعالیه با ارائه الگوی چندلایه و غایت‌مند، بدن را از حاشیه به داخل منظومه انسان‌شناسی خود می‌آورد. در این دیدگاه، سلامت بدن امری ساکن و حاشیه‌ای نیست، بلکه فرآیندی پویا در مراتب وجود است. همچنین حرکات بدنی، تنها تمرین بدن نیست، بلکه تربیت نفس از مجرای بدن است (صدرالدین شیرازی،

۱۳۵۸: ۹۶). این مبانی غنی، ظرفیت، بدن را از حاشیه به داخل منظومه انسان‌شناسی خود می‌آورد. در این نگاه، سلامت امری ایستا نیست، بلکه فرآیندی پویا از تعادل‌یابی در مراتب وجود است. حرکات بدنی، صرفاً تمرین بدن نیست، بلکه تربیت نفس از مجرای بدن و تمرین سلوک وجودی. این مبانی غنی، ظرفیت بی‌بدیلی برای غنی‌سازی، تعمیق و تکمیل چارچوب فکری سکولار سواد بدنی فراهم می‌آورد و آن را از حوزه مهارت و سلامتی محض به عرصه معنویت و تعالی وجودی ارتقاء می‌بخشد.

در این رویکرد، ملاصدرا بدن را معبر و یا نردبانی برای تعالی می‌خواند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۳۷۴/۹؛ ۳۳۰/۳-۳۳۱). این استعاره کلیدی، دلالت‌های عمیقی برای تربیت بدنی دارد:

- وحدت وجودی نفس و بدن: رابطه نفس و بدن، رابطه وحدت وجودی است، نه اتحاد دو چیز جداگانه. نفس حقیقتی واحد و ذو مراتب است، بدن جلوه نفس در هر مرحله از حرکت جوهری است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۲۸۶/۵) و مراتب مختلف یک حقیقت واحد باهم در ارتباط هستند و از هم متأثر می‌شوند. بنابراین، هر تحولی در بدن از طریق حرکت آگاهانه می‌تواند مستقیماً بر تحول نفس که در جهت تعالی است تأثیر بگذارد. - هدفمندی فعالیت بدنی: هر حرکت بدنی، در چارچوب حرکت جوهری نفس، می‌تواند شتاب‌دهنده تکامل وجودی باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۴۵ - ۱۴۶؛ کمالی و دیگران، ۱۴۰۰: ۱۴۸). زمانی که فعالیت با نیت الهی، حضور قلب و آگاهی از ابعاد وجودی - معنوی همراه شود، به عبادتی پویا، عمل صالح و گامی در مسیر قرب الهی تبدیل می‌گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۱۲۵/۷؛ نجفی و شیروانی، ۱۳۹۳: ۱۵۷).

- تربیت از طریق تکرار: تکرار اعمال بدنی نیکو؛ مانند ورزش همراه با اخلاق، منجر به شکل‌گیری ملکات نفسانی پایدار می‌شود. (صدرالدین شیرازی، بی تا، ص ۱۶۷) نظیر صبر در ورزش‌های استقامتی، انصاف در رقابت‌ها، همکاری در ورزش‌های تیمی، می‌توانند زمینه ساز پرورش فضایل اخلاقی مانند، فروتنی، مسئولیت‌پذیری، احترام، محبت، نظم و رعایت انصاف و... باشند. بنابراین، هر حرکت بدنی آگاهانه و نظاممند می‌تواند فرصتی برای شکل‌گیری شخصیتی معنوی و مسئولیت‌پذیر در نظر گرفته شود.

- مسئولیت‌پذیری اخلاقی - دینی: با توجه به نظریه تجسم اعمال در حکمت متعالیه و همچنین از آنجا که بدن مرتبه‌ای از وجود انسان و امانت الهی است (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق: ۱۶/۳۴۹)، مراقبت و بهره‌گیری صحیح از آن در محدوده انتخاب شخصی نیست، بلکه وظیفه‌ای در حوزه اخلاقی-دینی و مسئولیتی در قبال خالق محسوب می‌شود. این مسئولیت فراتر از حفظ سلامت جسمانی است؛ بلکه به چگونگی استفاده از بدن در جهت رشد معنوی انسان، خدمت به دیگران و حرکت در مسیر قرب به خداوند مربوط می‌شود.

### ۳- روش پژوهش:

این مقاله با هدف غنی‌سازی و ارتقاء نظریه «سواد بدنی» با تطبیق بر «بدن‌شناسی حکمت متعالیه» با رویکرد کلی، کیفی- تفسیری و متمرکز بر تحلیل متون و مقایسه نظام‌مند مفاهیم نگارش یافته و از روش تحقیق تطبیقی ساختاریافته جورج.زداف. بردی<sup>۱</sup> در چهار مرحله بهره برده است:

1 -Brady.

- مرحله ۱: توصیف: ارائه تصویری عینی و نظام‌مند از مفاهیم کلیدی هر دو رویکرد (سواد بدنی و حکمت متعالیه) با استناد مستقیم به متون اصلی.
- مرحله ۲: تفسیر: واکاوی پیش‌فرض‌های فلسفی، انسان‌شناختی و بافت‌های فرهنگی-تاریخی نهفته در پشت هر دیدگاه.
- مرحله ۳: همجواری: قراردادن نظام‌مند یافته‌های دو مرحله قبل در کنار هم، حول محورهای ازپیش‌تعیین‌شده (انسان‌شناسی، جایگاه بدن، تعریف سلامت، هدف غایی) و شناسایی نقاط تقابل و خلأ.
- مرحله ۴: مقایسه و سنتز: تحلیل نهایی تقابل‌ها برای استنتاج ظرفیت‌های مکمل و ارائه الگوی تلفیقی (Brady: 1969).

این پژوهش مبتنی بر مطالعه کتابخانه‌ای-اسنادی است. منابع اصلی در دو دسته طبقه‌بندی شدند:

۱) متون بنیادین و معتبر سواد بدنی به ویژه آثار مارگارت وایت‌هد (Whitehead: 1993; 2010, 2019) به عنوان خاستگاه نظریه؛ ادبیات توسعه‌یافته: مقالات، کتب و گزارش‌های مرجع انجمن جهانی سواد بدنی (IPLA) و دیگر پژوهشگران سرشناس این حوزه (مانند Bailey و همکاران: ۲۰۱۳؛ Robinson و همکاران: ۲۰۱۵).

۲) متون اصلی حکمت متعالیه (شامل الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، المبدأ و المعاد و الشواهد الربوبیه با توجه ویژه به بخش‌های مرتبط با نفس، بدن و حرکت جوهری)؛ متون ثانویه معتبر در تفسیر اندیشه وی، همراه با آیات و روایات مرتبط.

برای افزایش اعتبار پژوهش، از مثلث‌سازی منابع (استفاده از متون اولیه و ثانویه در هر حوزه) و بازبینی توسط هم‌تا (ارائه یافته‌های مراحل تحلیل به اساتید صاحب‌نظر در هر دو حوزه فلسفه اسلامی و علوم تربیت بدنی برای دریافت بازخورد) استفاده شده است. همچنین، توصیف دقیق فرآیند تحلیل در این نوشتار، امکان پیگیری و ارزیابی منطق پژوهش را برای خواننده فراهم می‌کند.

#### ۴- یافته‌های پژوهش

##### ۴-۱- مرحله ۱: توصیف داده‌ها:

هدف از این مرحله ارائه تصویری عینی و منظم از هر رویکرد، بدون قضاوت است:

توصیف عینی «سواد بدنی» بر اساس متون اصلی این نظریه: یک «سازه آموزشی مدرن» است که توسط مارگارت وایت‌هد در دهه ۱۹۹۰ صورت‌بندی شد. حول محور «تجربه زیسته بدن‌مند» در جهان شکل گرفته و دارای سه مؤلفه کلیدی درهم‌تنیده است: خودکارآمدی فیزیکی، انگیزه و اعتماد به نفس، دانش و فهم. هدف نهایی آن «مشارکت مادام‌العمر در فعالیت بدنی» است.

توصیف عینی «حکمت متعالیه» بر اساس متون اصلی این نظریه: یک «نظام وجودی- تکاملی» است که توسط صدرالدین شیرازی (ملاصدرا) بنیان نهاده شده. در این نظام، بدن مرتبه‌ای نازل از نفس و «معبر و پلکان

تعالی» نفس به سوی کمال الهی است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ص ۴۷-۴۸). مفاهیم کلیدی آن شامل اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری، وحدت بدن و نفس، جسمانیت الحدوث و روحانیت البقاء بودن نفس می باشد. سلامت در این نگاه به «حیات طیبه» تعبیر می شود.

## ۲-۴- مرحله ۲: تفسیر

هدف از این مرحله کشف پیش فرض ها، مبانی فلسفی و بافت فرهنگی-تاریخی نهفته در پشت توصیف هاست.

| رویکرد       | تفسیر (پاسخ به «چرا چنین است؟»)                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                             |
|--------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| سواد بدنی    | مبنای فلسفی: ریشه در پدیدارشناسی سکولار (به ویژه آرای مرلو-پونتی) دارد. جهان بینی: سکولار و غایت زدوده است. عامدانه از ابعاد متافیزیکی و دینی اجتناب می کند تا قابلیت تعمیم جهانی بیابد. انسان شناسی: انسان را به عنوان «هستی بدن مند در جهان» می فهمد و دوگانه انگاری دکارتی را رد می کند. ارزش محوری: فردگرایی لیبرال و حق انتخاب شخصی.                                   |
| حکمت متعالیه | مبنای فلسفی: ریشه در اصالت وجود، تشکیک در مراتب هستی و حرکت جوهری دارد. جهان بینی: غایت محور، الهی و چندلایه است. بدن را در منظومه سلوک به سوی کمال مطلق می بیند. انسان شناسی: انسان را موجودی «وجودی-تکاملی» در سلسله مراتب هستی (از جسم تا نفس قدسی) می داند. ارزش محوری: قرب الهی، مراقبت و تربیت تואمان بدن و نفس که منجر به سلامت وجودی - معنوی و تحقق حیات طیبه گردد. |

خروجی نهایی مراحل یک و دو، ایجاد دو بازنمایی مجزا و عمیق از سواد بدنی به عنوان یک سازه آموزشی مدرن سکولار و بدن شناسی حکمت متعالیه به عنوان یک نظام وجودی-تکاملی غایت محور می باشد.

## ۴-۳- مرحله ۳: همجواری:

۴.۲. یافته های مرحله همجواری:

منابع نمونه برای کدگذاری: از حوزه سواد بدنی: نقل قولی از مارگارت وایتهد (2010: 8):

«سواد بدنی یک قابلیت اساسی و ارزشمند انسانی است که می‌توان آن را به عنوان یک گرایش اکتسابی توسط افراد بشر توصیف کرد که شامل انگیزه، اعتماد به نفس، شایستگی بدنی، دانش و درکی است که فعالیت‌های بدنی هدفمند را به عنوان بخش جدایی‌ناپذیر از سبک زندگی آنها تثبیت می‌کند»<sup>۱</sup>.

از حوزه حکمت متعالیه: بررسی دیدگاه ملاصدرا در مورد رابطه نفس و بدن و نقش بدن عمل صالح در تکامل نفس در آثار او به این مضمون می‌رسیم که:

نفس در حرکت جوهری خود، حرکت را از مرتبه حدوث جسمانی آغاز کرده و با تربیت بدن و تمرین اعمال صالح، به سوی تجرد و قرب الهی اشتداد می‌یابد. بدن در این مسیر، ظاهر نفس و معبر سلوک اوست» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۸/ ۳۰ - ۱۳۳؛ ۱/ ۲۲۱؛ ۷/۹).

#### الف- نمونه آغازین همجواری: کدگذاری باز و محوری

| منبع    | کدهای باز (مفاهیم کلیدی)                                                                                | مقوله‌های محوری (حاصل کدگذاری محوری)                                                          |
|---------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------|
| وایتهد  | انگیزه درونی، اعتماد به نفس، شایستگی حرکتی، دانش عملی، سبک زندگی فعال، مشارکت داوطلبانه                 | - مؤلفه عاطفی - انگیزشی<br>- مؤلفه حرکتی - عملکردی<br>- مؤلفه شناختی - رفتاری                 |
| ملاصدرا | تربیت بدن، اعمال صالح، حرکت جوهری، اشتداد وجودی، قرب الهی، بدن به مثابه معبر و نردبان تعالی، سلوک وجودی | - بعد اخلاقی - عملی<br>- بعد تکاملی - وجودی<br>- بعد غایی - معنوی<br>- جایگاه هستی‌شناختی بدن |

نتیجه اولیه همجواری در سطح مفاهیم بنیادی، تفاوت معنادار جهت‌گیری این دو چارچوب فکری را به وضوح نشان می‌دهد. سواد بدنی با تمرکز بر کارکرد، انگیزش درونی و تثبیت یک سبک زندگی فعال، بدن را شرطی برای زندگی سالم در دنیای حاضر می‌داند. در مقابل، حکمت متعالیه با تأکید بر سلوک معنوی وجودی، قرب الهی و تربیت اخلاقی، بدن را معبری برای حرکت جوهری نفس و پلکانی برای تمرین و تعالی می‌نگرد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۲/۱). این تقابل، نه در روش‌ها، که در هسته‌ی متافیزیکی و غایت‌نهایی هر دو دیدگاه ریشه دارد.

#### ب) همجواری و مقایسه مولفه‌های کلیدی دو چارچوب فکری

1- "Physical literacy is a fundamental and valuable human capability that can be described as a disposition acquired by human individuals encompassing the motivation, confidence, physical competence, knowledge and understanding that establishes purposeful physical pursuits as an integral part of their lifestyle".

۲- «مباشرة العمل الخیر لتحصيل الهیة الاستعلائیة للنفس علی البدن و الهیة الانقیادیة الانقهاریة للبدن من النفس».

| شاخص مقایسه     | چارچوب فکری حکمت متعالیه                                                                    | چارچوب فکری سواد بدنی                            | نتیجه همجواری: نقطه تقابل/خلاف                                            |
|-----------------|---------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------|
| انسان شناسی     | موجود «وجودی- تکاملی» در سلسله مراتب هستی؛ افق دنیوی-اخروی.                                 | موجود یکپارچه «بدن مند در جهان» افق دنیوی.       | موجودی وجودی و تکاملی در برابر موجودی یکپارچه و بدن مند                   |
| هدف غایی        | قرب الهی و کمال نفس (سعادت دنیوی و اخروی)                                                   | مشارکت دنیوی در فعالیت بدنی                      | غایت اخروی-وجودی در مقابل غایت دنیوی                                      |
| محرك اصلی       | نیت قرب، انجام تکلیف، کسب ملکات فاضله                                                       | انگیزه درونی، لذت، سلامت روان تنی                | انگیزش دینی-وجودی در برابر انگیزش سکولار- روان شناختی                     |
| جایگاه بدن      | مجرا و معبر تربیت و تکامل نفس، حقیقتی وجودی است که در سلسله مراتب تجلیات هستی قرار می گیرد. | ابزار تجربه و تعامل با محیط (پدیدارشناسی)        | بدن حقیقتی وجودی و امانت الهی در مقابل بدن به عنوان ابزار تجربه جهان مادی |
| نقش فعالیت بدنی | تمرین فضیلت، ابزار تکامل انسان، حرکت جوهری، عبادت پویا                                      | ایجاد عادت سالم، تقویت سلامت، پرکردن اوقات فراغت | عملیات تربیتی و عبادی در مقابل فعالیت بهداشتی و تفریحی صرف                |
| مفهوم سلامت     | سلامت وجودی (جسم، نفس، روح در سلسله مراتب)                                                  | سلامت روان تنی (جسم و روان)                      | سلامت چندلایه و غایت مند در مقابل سلامت دوبعدی جسم و روان                 |
| مبانی فلسفی     | اصالت وجود، تشکیک در مراتب هستی، حرکت جوهری، غایت شناسی توحیدی.                             | پدیدارشناسی سکولار، فردگرایی لیبرال، عمل گرایی.  | مبانی توحیدی در برابر مبانی سکولار                                        |

#### ۴-۴- مرحله چهارم: مقایسه دو چارچوب فکری با رویکرد غنی سازی نظریه سواد بدنی

بررسی نظام مند تقابل های شناسایی شده در مرحله همجواری، فراتر از یک مقایسه توصیفی، پنج خلأ بنیادین در چارچوب فکری سواد بدنی را آشکار می سازد. این خلأها تنها کمبودهایی حاشیه ای نیستند، بلکه شکاف هایی ساختاری هستند که ریشه در مبانی انسان شناختی سکولار و غایت شناسی تقلیل یافته این

رویکرد دارند. هر خلاً، نقطه‌ای برای ورود و غنابخشی به این نظریه توسط حکمت متعالیه است که در ۵ محور اصلی قابل شناسایی است:

#### ۱. خلاً غایت‌شناسی

یکی از مهم‌ترین نقص‌های مدل‌های موجود سواد بدنی، نبود چرایی نهایی برای حرکت و فعالیت بدنی است. هدف‌هایی مانند تندرستی یا موفقیت فردی، هرچند ارزشمندند، اما پرسش از سعادت حقیقی و مقصد نهایی وجودی را بی‌پاسخ می‌گذارند. حکمت متعالیه این خلاً را با ارائه غایت «قرب الهی» و «حیات طیبه» پر می‌کند. بر اساس حرکت جوهری نفس، هر حرکت بدنی نه تنها یک کنش زیستی، بلکه گامی در مسیر کمال‌جویی است و فعالیت بدنی را به سفری روحانی و معنادار تبدیل می‌کند.

#### ۲. خلاً انگیزش معنوی-اخلاقی

در رویکردهای مرسوم، انگیزه‌ها عمدتاً بر لذت روان‌شناختی، سلامت سکولار یا موفقیت ظاهری متمرکز است؛ انگیزه‌هایی که ذاتاً ناپایدار و در معرض تغییرند. اما حکمت متعالیه، انگیزه را به «نیت قرب» و «کسب رضایت الهی» ارتقا می‌دهد. در این دیدگاه، بدن به‌عنوان امانتی الهی تلقی می‌شود؛ بنابراین حرکت و نگهداری از آن، نه یک انتخاب فردی، بلکه وظیفه اخلاقی و مسئولانه در قبال این امانت خواهد بود که عمق و پایداری بی‌نظیری به انگیزش می‌بخشد.

#### ۳. خلاً هستی‌شناسی بدن

در مدل‌های موجود، بدن اغلب یا به‌مثابه «ابزار تجربه» (در نگاه پدیدارشناختی) یا سازواره‌ای صرفاً زیستی فهمیده می‌شود. این تلقی، هویت وجودی بدن و پیوند عمیق آن با «من حقیقی و متعالی» انسان را نادیده می‌گیرد. حکمت متعالیه با اصالت وجود، تشکیک وجودی و حرکت جوهری، بدن را مرتبه‌ای نازل از یک وجود واحد و در عین حال تکامل‌یابنده معرفی می‌کند؛ به‌گونه‌ای که نفس از طریق بدن، سیر و سلوک دارد و تربیت و تکامل آن از مجرای بدن صورت می‌پذیرد. بدن در این نگاه، معبر و پلکان تعالی و تجلی‌گاه نفس در مرتبه مادی است.

#### ۴. خلاً بعد اخلاقی به‌عنوان هدف مستقل

در رویکردهای معمول، اخلاق در حاشیه و غالباً ذیل «منش ورزشکاری» خلاصه می‌شود و فعالیت بدنی بیشتر فنی، سلامتی‌محور یا تفریحی تعریف می‌گردد. اما حکمت متعالیه، تربیت بدن را با «تخلق به اخلاق الله» پیوند می‌زند؛ بدین معنا که هر حرکت بدنی آگاهانه، می‌تواند تمرین عملی فضیلت‌هایی چون حلم، صبر، مسئولیت‌پذیری، انصاف و سازنده ملکات نفسانی باشد. در این چارچوب، اخلاق نه یک حاشیه، بلکه هدفی اصیل و مستقل در تربیت بدنی به شمار می‌رود.

## ۵. خلاّ یکپارچگی عمیق

مدل‌های رایج، یکپارچگی را در بهترین حالت به هماهنگی روان-تنی (ذهن-بدن) محدود می‌کنند و توان ترسیم ارتباط بدن با مراتب عالی‌تر وجود (نفس، عقل، روح) و غایت اخروی را ندارند. در مقابل، حکمت متعالیه با نظریه مراتب سه‌گانه بدن (محسوس، مثالی، اخروی) در پرتو حرکت جوهری، تصویری ژرف از سلسله‌مراتب وجود ارائه می‌دهد. بر این اساس، سلامتی جسم، زمینه‌ساز اعمال صالحه با بدن جسمانی و مقدمه‌ای برای سلامت روانی-معنوی و در نهایت، تحقق «بدن نورانی اخروی» است. این نگاه، یکپارچگی را از سطح جسمانی به سطح تعالی‌نگر و اخروی گسترش می‌دهد.

### ۲-۴-۴- ارائه الگوی تلفیقی «سواد بدنی وجودی- معنوی»

بر اساس تحلیل فوق، الگوی تلفیقی «سواد بدنی معنوی-وجودی» به عنوان چارچوبی جامع یکپارچه ارائه می‌گردد که با حفظ دستاوردهای کاربردی و علمی سواد بدنی متعارف، آن را در افق انسان‌شناختی ژرف‌تر و غایت‌مند حکمت متعالیه بازتعریف و تعالی می‌بخشد. این الگو نه تنها به دنبال تکمیل خلاءهای نظریه سواد بدنی است، بلکه قصد دارد با ایجاد یک تحول در چارچوب فکری، فعالیت بدنی را از حیطه‌ی سکولار و عملکردگرا به عرصه‌ای وجودی - معنوی ارتقاء دهد. مؤلفه‌های چهارگانه این الگو به شرح زیر تبیین می‌گردند:

- خودکارآمدی فیزیکی توأم با آگاهی از بدن به مثابه معبر و پلکان تعالی

در این مؤلفه، مفهوم خودکارآمدی که در سواد بدنی به تسلط کارکردی بر بدن اشاره دارد، با بینش حکمت متعالیه عمق و جهت می‌یابد. بر اساس نظریه حرکت جوهری و وحدت نفس و بدن، بدن صرفاً یک ابزار بیرونی نیست، بلکه «نردبانی وجودی» و مرتبه‌ای نازل از نفس است که شرط لازم امکان صعود و تعالی آن به شمار می‌رود. بنابراین، خودکارآمدی بدین معناست که فرد بتواند با آگاهی و مهارت، از این پلکان وجودی برای ارتقای مرتبه نفسانی خود بهره‌برد. این آگاهی ریشه در فهم تشکیک وجود دارد؛ یعنی درک این مفهوم که بدن، ظهور و تجلی نفس در مرتبه مادی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹: ۸/ ۱۳۳-۱۳۵). در تربیت بدنی، این به معنای تلفیق تمرینات مهارتی با تمرین حضور ذهن در حرکت است، یعنی فرد نه تنها حرکت ورزشی را انجام دهد، بلکه در حین آن، به این واقعیت پی‌برد که بدن و نفس دو چیز جداگانه نیستند، بلکه با هم وحدت وجودی دارند؛ بدن، چیزی «بیرونی» یا تنها متعلق به او نیست؛ بلکه ظهور نفس در عالم ماده است. بنابراین، در هر حرکت آگاهانه، فرد بدن را نه به‌عنوان «چیزی که دارد»، بلکه به‌عنوان «شکلی از وجود خود در این مرتبه زیستی» تجربه می‌کند.

- انگیزه و اعتماد به نفس برآمده از نیت الهی و مسئولیت‌پذیری اخلاقی

انگیزه در این الگو از سطح روان‌شناختی لذت و موفقیت فردی، به سطحی اخلاقی ارتقا می‌یابد. بر مبنای آموزه «بدن، امانت الهی»، محرک اصلی برای فعالیت بدنی، ادای امانت و بهره‌برداری شایسته از این موهبت الهی در مسیر عبودیت، عمل صالح و خدمت به خلق می‌شود. به طور همزمان، اعتماد به نفس نیز از «باور به توانایی‌های جسمانی» صرف، به «توکل فعال» و خود باوری ژرف‌تر تبدیل می‌شود؛ باوری مبنی بر این که

خداوند استعداد حرکت به سوی کمال را در نهاد انسان نهاده و همراه اوست (احزاب: ۷۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ ق: ۱۶/ ۳۴۹)؛<sup>۱</sup> در حوزه عملی، این نگاه مستلزم طراحی محتوای آموزشی در علوم تربیت بدنی است که در آنها نیت و انگیزه نقش محوری دارد؛ مانند انجام فعالیت استقامتی با قصد تقویت قوای جسمانی برای عبادت بهتر، یا مشارکت در فعالیت‌های گروهی با نیت تمرین فضایل الهی مانند ایثار و تعاون. در چنین فضایی، ارزیابی تنها به کمیت مشارکت محدود نمی‌شود و به کیفیت نیت و مسئولیت‌پذیری اخلاقی فرد نیز توجه می‌کند.

- دانش و فهم گسترده‌شده تا درک فلسفی حرکت جوهری و تجسم اعمال

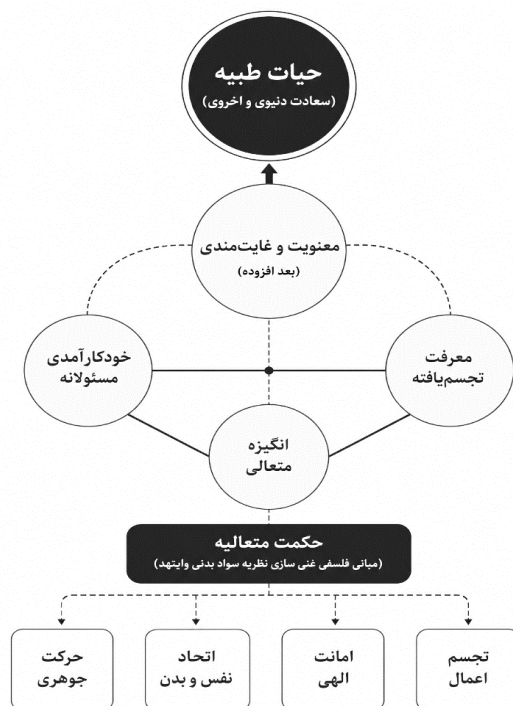
بعد دانش در این الگو، فراتر از آگاهی‌های بیومکانیکی، فیزیولوژیکی و روان‌شناختی رفته و فلسفه بدن و حرکت را در بر می‌گیرد. این بدان معناست که فرد باید در حد فهم خود، مفاهیم کلیدی حکمت متعالیه مانند حرکت جوهری (این که هر حرکت بدنی، تغییری در جوهر و حیات وجودی او است) و تجسم اعمال (این که عادت‌های حرکتی امروز، سازنده بدن و شخصیت اخروی هستند) را دریابد. این دانش وجودی به فعالیت بدنی عمق، معنا و جهتی غایی می‌بخشد و آن را از یک «عادت سالم» صرف، به یک «پروژه وجودی» هویت‌ساز تبدیل می‌کند. عملیاتی‌سازی این مؤلفه می‌تواند مثلاً از طریق گنجاندن گفت‌وگوهای فلسفی ساده‌شده در کلاس تربیت بدنی، استفاده از تمثیل و داستان، و تشویق به تأمل درباره تأثیرات پنهان حرکات بر روح و شخصیت صورت پذیرد.

- بعد چهارم: معنویت و غایت‌مندی

بعد چهارم، با عنوان معنویت و غایت‌مندی، هسته اصلی الگوی تلفیقی را تشکیل می‌دهد. این مؤلفه، فعالیت بدنی را از سطحی صرفاً کاربردی و بهداشتی، به سطحی معناساز و غایت‌محور ارتقا می‌دهد. در این نگاه، حرکت دیگر یک هدف نیست، بلکه وسیله‌ای برای تحقق هدفی برتر، یعنی قرب و رضایت الهی و کسب فضایل اخلاقی، می‌شود. بر اساس مبانی حکمت متعالیه، بدن معبر و پلکان تعالی نفس در مسیر تکاملش است. بنابراین، هر فعالیت بدنی آگاهانه، فرصتی است برای تمرین فضیلت‌ورزی و شکل‌دادن به ملکات اخلاقی پایدار. در اوج این فرآیند، فرد می‌تواند در حالت تمرکز عمیق تجربه‌ای فراتر از خود آگاهی فردی را بیابد؛ تجربه‌ای که در آن، حرکت، به عبادتی پویا و رسیدن به خویش‌شن متعالی تبدیل می‌شود. هدف نهایی در این سطح، دستیابی به حیات طیبه است: زندگی‌ای سرشار از معنویت و تعادل که در آن، سلامت جسم، پله‌ای برای تعالی نفس و نزدیکی به خالق می‌شود.

۱- إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا (احزاب: ۷۲).

### نمودار الگوی سواد بدنی معنوی-وجودی: مؤلفه‌ها و محتوای تلفیقی



### ۵- بحث و نتیجه گیری

به طور کلی الگوی «سواد بدنی معنوی-وجودی» ارائه شده در این پژوهش، بازسازی فلسفی نظریه سواد بدنی در پرتو انسان‌شناسی حکمت متعالیه است. در این الگو، مؤلفه‌های رایج سواد بدنی حفظ شده‌اند، اما با تغییر در مبانی انسان‌شناختی و غایت‌شناختی، معنایی عمیق‌تر یافته‌اند؛ به گونه‌ای که خودکارآمدی به مسئولیت دینی و اخلاقی در قبال بدن، انگیزش به نیت قرب الهی، و دانش به معرفت تنانه نفس ارتقا می‌یابد و «معنویت و غایت‌مندی» به عنوان هسته مرکزی الگو، انسجام‌بخش سایر مؤلفه‌ها می‌شود. این تفسیر با مبانی اولیه نظریه سواد بدنی نیز همسو است؛ زیرا وایتهد سواد بدنی را مفهومی کل‌نگر و فراتر از مهارت‌های حرکتی صرف می‌داند، هرچند آن را در چارچوبی سکولار صورت‌بندی می‌کند. از سوی دیگر، حکمت متعالیه با مفاهیمی همچون حرکت جوهری، وحدت نفس و بدن و غایت‌مندی وجود، ظرفیت نظری لازم را برای تکمیل این چارچوب فراهم می‌آورد. همچنین، نتایج پژوهش‌های لیو و همکاران درباره نقش انگیزش و خودکارآمدی در ارتقای سبک زندگی سالم، یافته‌های راد و همکاران درباره ماهیت تحول‌پذیر سواد بدنی، و پژوهش‌های اسدی و همکاران، شه‌گلی و فضلی درباره جایگاه وجودی بدن و پیوند سلامت جسمانی با تعالی معنوی، همگی به‌طور غیرمستقیم از منطق نظری الگوی پیشنهادی حمایت می‌کنند. از این رو، الگوی حاضر را می‌توان گامی در جهت بومی‌سازی و غنی‌سازی فلسفی نظریه سواد بدنی برای نظام تربیتی اسلامی دانست.

این پژوهش با انجام یک مطالعه تطبیقی ساختاریافته نشان داد که نظریه جهانی «سواد بدنی» اگرچه دستاوردهای ارزشمندی در ترویج مشارکت پایدار در فعالیت‌های بدنی و نگرش یکپارچه به ابعاد جسمانی و روانی انسان داشته است، اما به دلیل ریشه‌گیری در انسان‌شناسی سکولار و فلسفه پدیدارشناسانه غرب، از پرداختن به ابعاد متعالی، معنوی و غایت‌مند وجود انسان غافل مانده است. این غفلت، منجر به پنج خلأ بنیادین در این رویکرد گردیده است: فقدان غایت‌شناسی فردانیوی، محدود بودن انگیزش به سطح سکولار و روان‌شناختی، تقلیل بدن به «ابزار تجربه» و نادیده گرفتن هویت وجودی- معنوی آن، کمرنگ بودن بعد اخلاقی، و محدودیت مفهوم یکپارچگی به هماهنگی روان‌تنی، بدون در نظر گرفتن مراتب عالی‌تر وجود. در مقابل، حکمت متعالیه صدرایی با ارائه مفاهیمی کلیدی مانند اصالت وجود، تشکیک در مراتب وجود، حرکت جوهری و تجسم اعمال، منظومه‌ای جامع، پویا و غایت‌محور عرضه می‌کند که در آن بدن نه زندان روح یا ابزار صرف، بلکه «مرتب‌ای نازل از نفس» و «پلکان تعالی» در مسیر اشتداد وجودی به سوی کمال مطلق و قرب الهی تلقی می‌شود. سلامت در این نگاه، فرآیندی پویا و چندلایه است که از سلامت جسمانی به عنوان پایه‌ای ضروری آغاز شده و به «سلامت معنوی» یا «حیات طیبه» منتهی می‌گردد. بر این اساس، پژوهش حاضر با هدف تلفیق تطبیقی این دو نظام فکری، الگوی «سواد بدنی معنوی-وجودی» را به عنوان چارچوبی جامع پیشنهاد می‌کند. این الگو با حفظ دستاوردهای کاربردی سواد بدنی متعارف، سه مؤلفه اصلی آن (خودکارآمدی فیزیکی، انگیزه و اعتماد به نفس، دانش و فهم) را در پرتو مبانی حکمت متعالیه بازتعریف کرده و بعد چهارم «معنویت و غایت‌مندی» را به آن می‌افزاید. در این بازتعریف، خودکارآمدی به «مسئولیت‌پذیری وجودی در قبال بدن به مثابه امانت الهی» تعالی می‌یابد، انگیزه از لذت فردی به «نیت قرب و رضایت الهی و ادای تکلیف» ارتقا پیدا می‌کند، و دانش از آگاهی‌های عملیاتی به «معرفت تنانه نفس» و درک فلسفه حرکت جوهری گسترش می‌یابد. بعد چهارم نیز فعالیت بدنی را به «عبادتی پویا»، «تمرین فضیلت» و «گامی در مسیر تحقق حیات طیبه» تبدیل می‌نماید.

در تحلیل الگوی ارائه شده باید گفت: این الگو، سه گذار از مفهوم کلیدی و به‌هم‌پیوسته را در تربیت بدنی محقق می‌سازد:

۱. گذار از مهارت‌محوری صرف به معناجویی و غایت‌مداری: در این گذار، حرکت بدنی از هدفی در خود، به وسیله‌ای برای جست‌وجوی معنا و ابزاری برای تعالی وجودی تبدیل می‌شود. پرسش «چرا حرکت می‌کنم؟» پاسخی فراتر از سلامت و لذت می‌یابد.

۲. گذار از سلامت روان‌تنی به سلامت وجودی (حیات طیبه): مفهوم سلامت از یک وضعیت ایستای جسمانی-روانی، به فرآیند پویای «حیات طیبه» تعالی می‌یابد؛ حیاتی که سلامت جسم را پله اول، تعادل نفس را پله دوم، و قرب الهی را غایت نهایی خود می‌داند.

۳. گذار از تربیت بدنی به تربیت نفس از مجرای بدن: در این تحول نهایی، سواد بدنی به ابزاری برای پرورش فضایل اخلاقی و مسیری برای تجربه‌های معنوی تبدیل می‌شود. مربی، از آموزش‌دهنده فنی به مرشد تربیتی و همراه سلوک ارتقا می‌یابد.

مرحله مقایسه و ارائه الگو تلفیقی، گواه این واقعیت است که «بدن شناسی حکمت متعالیه»، فراتر از نظریه «سواد بدنی» عمل کرده و ظرفیتی بی‌بدیل برای تکمیل و تعمیق آن در اختیار می‌نهد. این تعامل، تنها یک الحاق صوری یا تلفیق مکانیکی نیست، بلکه بنیانی برای یک تحول عمیق در منظومه فکری تنانه فراهم می‌آورد؛ تحولی که ضمن حفظ و بهره‌گیری از دستاوردهای علمی، روش‌شناختی و کاربردی سواد بدنی، آن را از چارچوب محدود و افق بسته سکولار خود فراتر برده و در پهنه گسترده و غایت‌مند یک جهان‌بینی وجودی-توحیدی قرار می‌دهد. الگوی پیشنهادی «سواد بدنی معنوی-وجودی» که برآمده از این الگوی تلفیقی است، چارچوبی نظری و عملیاتی برای بازآفرینی یک الگوی بومی-اسلامی در عرصه تربیت بدنی جوامع اسلامی ارائه می‌دهد. در این چارچوب نوین، هر حرکت و جنبش بدنی از سطح یک فعالیت صرفاً بهداشتی، تفریحی یا مهارتی فراتر رفته و به «گامی آگاهانه در مسیر تحقق هنر بودن» تعبیر می‌شود. این «هنر بودن» متعالی، همان سلوک وجودی انسان به سوی کمال مطلق است؛ سفری که در آن، بدن به ابزار و بیانی هنرمندانه برای آفرینش خویشتن متعالی و تجلی جمال الهی در حرکتی آگاهانه و نیت‌مند تبدیل می‌گردد. نتیجه نهایی این گذار، درکی ژرف و وجودی از تربیت بدن به مثابه هنر زیستن متوجه به مبدأ است.

در نهایت باید توجه داشت، تمرکز نظری بر متون و غفلت از مطالعات میدانی، ذهنی‌بودن مفاهیمی مانند «نیت قرب» و دشواری سنجش آن، و چالش عملیاتی‌سازی الگو در بافت‌های آموزشی گوناگون از مهم‌ترین محدودیت‌های این مطالعه هستند. از این‌رو، اجرای موفق این الگو مستلزم تمهید راهکارهای عملی در سطوح مختلف برنامه ریزی آموزشی، ارزشیابی از عملکرد و تربیت نیروی انسانی است. بنابراین پیشنهاد می‌شود برای نظام آموزشی ایران، بازنگری در برنامه‌های درسی تربیت بدنی همسو با «حیات طیبه» که در سند تحول بنیادین بر آن تاکید شده انجام گردد و مبتنی بر آن برنامه‌های درسی رشته‌های علوم ورزشی و تربیت معلم بازطراحی گردد. در عرصه پژوهش نیز، انجام مطالعات آتی با روش‌های آمیخته برای سنجش اثربخشی این الگو، پژوهش‌های کیفی برای واکاوی تجربه‌های زیسته، و اقدام‌پژوهی‌های میدانی توسط مربیان برای غنا بخشی عملی به این الگو، پیشنهاد می‌گردد.

### فهرست منابع:

- قرآن کریم.
- افضلی، جمعه خان؛ و عسکری سلیمانی، امیر (۱۳۸۸). رابطه نفس و بدن در انسان‌شناسی ملاصدرا، معرفت فلسفی، ۶ (۲۳): ۱۱۹-۱۵۲.
- اسدی، سعید؛ گودرزی، حجت؛ و توحیدی فر، نرجس (۱۳۹۸). تحلیل تطبیقی ادراک بدنمند نزد ملاصدرا و موريس مرلو-پونتی، فلسفه تحلیلی، (۳۶): ۵-۲۲.
- بابایی، علی (۱۴۰۲). تحولات علم بر مبنای سه سیر فلسفی؛ نگاه ماهوی، اصالت وجود وحدت تشکیکی و وحدت شخصی، پژوهش‌های فلسفی، ۱۷ (۴۴): ۱۰۸-۱۲۹.
- بابایی، علی و موسوی، سید مختار (۱۴۰۱). سه مرتبه حرکت بر مبنایی سه سیر فلسفی ملاصدرا؛ حرکت طبیعی، حرکت جوهری و حرکت تجدد امثال، پژوهش‌های فلسفی، ۱۶ (۳۸): ۱۱۹-۱۵۳.

- خمینی، روح الله (۱۳۸۵). *تقریرات فلسفه امام خمینی (ره)*، ج ۳، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۲). *شرح الاسماء الحسنی*، تهران: دانشگاه تهران.
- شهگل، احمد (۱۴۰۳). نقش بدن در شکل‌گیری عمل با تأکید بر دیدگاه ملاصدرا، *حکمت صدرایی*، ۱۳(۱): ۷۷-۸۸.
- کمالی، محمد مهدی؛ شه گلی، احمد؛ و پارسایی، جواد (۱۴۰۰). نقش بدن در پیدایش ادراکات عقلی از منظر ابن سینا و ملاصدرا، *حکمت سینوی*، ۲۵ (۶۵): ۱۳۳-۱۵۲.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۵). *درآمدی به نظام فلسفی حکمت صدرایی*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰). *اسرار الآیات*، محقق: محمد خواجهی چاپ اول، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه اسلامی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (بی تا). *الحاشیة علی الیهیات الشفاء*، قم: بیدار.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة*، با حاشیه علامه طباطبایی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۲). *شرح تعلیقه صدر المتألهین بر الیهیات شفاء*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۵۸). *الواردات القلبیة*، ترجمه احمد شفیعیها، بی جا.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، تعلیق و تصحیح و مقدمه: جلال الدین آشتیانی، تهران: نشر دانشگاهی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۵۴). *مبدء و معاد*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۷). *المظاهر الالهیة*، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- فضلی، علی (۱۴۰۲). چرایی و چگونگی تأثیر سلامت معنوی بر سلامت جسمانی بر پایه فلسفه و حکمت علوی. *سلامت معنوی*، ۱۲(۱): ۵۷-۵۰.
- مجلسی، محمد باقر (۱۹۸۳م). *بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار (ع)*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- محمدزاده، مصطفی؛ شیخ، محمود؛ حومینیان، داوود؛ باقرزاده، فضل الله؛ و کاظم نژاد، انوشیروان (۱۴۰۰). ارائه مدل مفهومی توسعه سواد بدنی در ایران: بکارگیری نظریه داده بنیاد. *پژوهش در ورزش تربیتی*، ۹(۲۵): ۱۹۵-۲۲۰.
- محمدی، مهدی؛ ناصری جهرمی، رضا؛ محمدجعفری، خاطره؛ نبیئی، پرستو؛ معارف، پریسا؛ میرغفاری، فاطمه؛ ناصری جهرمی، راحیل؛ و حسامپور، زهرا (۱۴۰۰). طراحی چارچوب شایستگی سواد بدنی دانشجویان - رویکرد فراترکیب. *پژوهش در ورزش تربیتی*، ۹(۲۴): ۷۷-۱۰۶.
- نجفی، رضوانه؛ و شیروانی، علی (۱۳۹۳). *تکون و تکامل نفس از منظر ملاصدرا، آیین حکمت*، ۶(۱۹): ۱۳۹-۱۶۶.
- نقی پور گیوی، بهنام؛ حیدری نژاد، صدیقه؛ و رسایی راد، عبدالله (۱۴۰۳). چهارچوب نظری و الزامات پیاده‌سازی مفهوم سواد بدنی در مدارس آموزش و پرورش. *پژوهش در ورزش تربیتی*، ۱۲(۳۵): ۱۱۹-۱۴۰.

Bailey, R., Armour, K., Kirk, D., Jess, M., Pickup, I., Sandford, R., & BERA Physical Education SIG. (2013). *The educational benefits claimed for physical education and school sport: An academic review*. Research Papers in Education, 28 (2), 133- 157.

Brady Jr, (1969). A comparative analysis of selected program planning procedures for adult educational activities as perceived by adult educators and urban planners in Florida. the Florida state university.

- Cunningham, Suzanne, what is a Mind? An Integrative Introduction to the Philosophy of Mind, Cambridge, Hackett Publishing Company. Inc., 2000. p.
- Guthrie, W.K.C., "The Presocratic World Picture "in Philosophy before Socrates, ed. Terrence Irwin, New York and London, Garland Publishing Inc. 1995, pp.62, 102.
- Hackman, J.R. and Oldham, G.R. Motivation Through the Design of Work: Test of Theory. Organizational Behavior and Human Performance, 1976.
- Robinson, D. B., Randall, L., & Barrett, J. (2015). Physical literacy and the development of physical competence: A philosophical analysis. Journal of Physical Education and Sport, 15 (15)1, 40- 46.
- Rudd JR, Pesce C, Strafford BW and Davids K (2020). Physical Literacy - A Journey of Individual Enrichment: An Ecological Dynamics Rationale for Enhancing Performance and Physical Activity in All. Front. Psychol. 11:1904.
- Liu Y; Liu S.X.; Sum R.K.W; Duncan M.J; Gu Y.D; Li M.H (2024); Associations between levels of physical literacy and adherence to the 24-h movement guidelines among university students: A cross-sectional study; Journal of Exercise Science & Fitness, 22, 221- 226.
- UNESCO QPE Guidelines- drowningintheshallow (2015) .  
<https://drowningintheshallow.wordpress.com/2015/04/09/unesco-qpe-guidelines/>
- Whitehead, M. (1993). Physical literacy: The philosophical underpinnings. Paper presented at the International Council of Sport Science and Physical Education Congress, Melbourne, Australia.
- Whitehead, M. (2010). Physical literacy: Throughout the life course. London and New York: Routledge.
- Whitehead, M. (Ed.). (2019). Physical literacy across the world. London and New York: Routledge.



The Function of the “Simple Reality” Principle in the Process of Abstracting Multiple Attributes from the One and Simple Divine Essence: An Evaluation of the Solutions Proposed by Islamic Thinkers



Alireza Khagani\*<sup>1</sup>, Hassan Panahi azad<sup>2</sup>

1. (Corresponding Author); Level 3, Qom Seminary. Qom, Iran. Email: alikhagani968@gmail.com.
2. Associate Professor, Department of the Theoretical Foundations of Islam, University of Islamic Teachings (Ma'aref-e Eslami). Qom, Iran. Email: panahi@maaref.ac.ir.

---

Article Info

Abstract:

**Article type:**  
Research Article

**Print ISSN:**  
2716-9812

**Online ISSN:**  
2717-3488

**Received:** 2026/05/06

**Detected:** 2026/06/26

**Accepted:** 2026/08/22

**Available:** 2026/08/22

**Keywords:**  
Multiple Attributes, One Essence, Simple Essence, Conceptual Contradiction, Unity of Existence, Simple Reality.

“How multiple divine attributes can be abstracted from the one simple and unitary divine essence is one of the complex issues in theology in the specific sense within Islamic philosophy. Using an analytical method, this study first examines the solutions proposed by Avicenna, Mulla Sadra, Imam Khomeini, and Ayatollah Subhani, and shows that these views face certain contemplative challenges and do not reach a definitive conclusion”.

“Then, on the basis of the principle of \*Basit al-Haqiqah\* (‘the Simple Reality’) and its implication—namely, the presence of \*unconditioned existence in the divisive sense\* (wujūd lā-bi-sharṭ maqsmī) within all levels of being while remaining free from all the limitations of those levels—the study reaches the desired conclusion, that is, the solution to the aforementioned problem. The findings show that the manifestation of the attributes of perfection across the various degrees of existence is due to the presence of \*unconditioned existence in the specific sense\* (wujūd lā-bi-sharṭ qismī), and that the abstraction of each attribute from a particular level arises from the complete presence of the \*Simple Reality\* within that level. This theory, while preserving divine unity and simplicity, explains the conceptual multiplicity of attributes on an objective and external basis, and offers a new approach to reconciling the two perspectives of tanzīh (divine transcendence) and tashbīh (divine immanence) in theology in the specific sense.”

---

**Cite this article:** Khagani, Alireza; Panahi azad, Hassan (2026), The Function of the “Simple Reality” Principle in the Process of Abstracting Multiple Attributes from the One and Simple Divine Essence: An Evaluation of the Solutions Proposed by Islamic Thinkers, **Religious studies and efficiency**, 6(2), 23-42.

<https://nrr.tabrizu.ac.ir/article/22080.html>

**Publisher:** University of Tabriz

---



## کارکرد قاعده «بسیط الحقیقه» در فرایند انتزاع صفات متکثر از ذات واحد و بسیط الهی، با ارزیابی راه‌حل‌های اندیشمندان اسلامی



علیرضا خاقانی<sup>۱</sup>، حسن پناهی آزاد<sup>۲</sup>

۱. (نویسنده مسئول): سطح ۳ حوره علمیه قم، ایران، قم. ایمیل: alikhagani968@gmail.com  
۲. دانشیار گروه مبانی نظری اسلام دانشگاه معارف اسلامی، ایران، قم. ایمیل: panahi@maaref.ac.ir

### چکیده

### اطلاعات مقاله

#### نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

چگونگی «انتزاع صفات متکثر از ذات واحد و بسیط الهی»، یکی از مسائل پیچیده در الهیات به معنی اخص از فلسفه اسلامی است. این پژوهش، ابتدا با روش تحلیلی، راه‌حل‌های ارائه شده از سوی بوعلی سینا، صدرالمآلهین، امام خمینی و آیت‌الله سبحانی، را بررسی کرده، نشان می‌دهد که این دیدگاه‌ها با تاملاتی مواجه بوده و به نتیجه نهایی واصل نمی‌شوند؛ سپس بر اساس قاعده «بسیط الحقیقه» و رهاورد آن، یعنی حضور «وجود لابشرط مقسمی» در همه مراتب هستی در عین رهایی آن از همه قیود هستی، به نتیجه مطلوب، یعنی حل مسأله یادشده، می‌رسد. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که تجلی صفات کمالی در مراتب گوناگون هستی، ناشی از حضور «وجود لابشرط قسمی» است و انتزاع هر صفت از مرتبه‌ای خاص، به موجب حضور کامل «بسیط الحقیقه» در آن مرتبه می‌باشد. این نظریه ضمن حفظ وحدت و بساطت ذاتی، کثرت مفهومی صفات را بر مبنایی عینی و خارجی تبیین می‌کند و راهکاری تازه برای جمع بین دو دیدگاه تنزیه و تشبیه، در الهیات به معنی اخص ارائه می‌کند.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۲/۱۶

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۴/۰۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۵/۳۱

تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۵/۳۱

#### کلید واژه‌ها:

صفات متکثر، ذات واحد، ذات بسیط، تغایر مفهومی، وحدت مصداقی، بسیط الحقیقه.

**استناد:** خاقانی، علیرضا؛ پناهی آزاد، حسن (۱۴۰۵)، کارکرد قاعده «بسیط الحقیقه» در فرایند انتزاع صفات متکثر از ذات واحد و بسیط الهی، با ارزیابی راه‌حل‌های اندیشمندان اسلامی، *دین پژوهی و کارآمدی*، ۶ (۲)، ۴۲-۲۳.

[https://nrr.tabrizu.ac.ir/article\\_22080.html](https://nrr.tabrizu.ac.ir/article_22080.html)

ناشر: دانشگاه تبریز.

## ۱- مقدمه و بیان مسأله

انتزاع صفات متکثر و مغایر، از ذات واحد بسیط الهی، از دشواری‌های علمی است که برخی حکمای اسلامی در مقام تبیین و شرح فرایند آن برآمده‌اند. روشن شدن چگونگی این انتزاع، راه فهم و انتساب صفات متکثر به ذات واحد و بسیط الهی را هموار می‌کند و در نتیجه یکی از پرسش‌های مبنایی الهیات به معنی اخص پاسخ می‌یابد. بر اساس حکمت متعالیه، ذات الهی، مصداق واحد و دارای مراتب و شئون مختلف وجودی است. ذهن انسان با توجه به این مراتب متعدد، مفاهیم گوناگونی را انتزاع می‌کند. از حیث علم بودن، مفهوم «عالم»؛ از حیث قدرت، مفهوم «قادر» و از حیث حیات، مفهوم «حی» انتزاع می‌شود؛ در حالی که تمام این صفات و مفاهیم، به حقیقتی واحد بازمی‌گردند. این تبیین، با نمایش اینکه کثرت صفات، ناشی از کثرت مصداقی نیست، از ابتلا به تشبیه واجب به ممکنات مخلوق پیشگیری می‌کند و با اثبات اینکه این صفات، اموری اعتباری و ذهنی نیستند، از گرفتاری به تعطیل درک صفات الهی مانع می‌گردد.

اهمیت این بحث در کارکرد ویژه آن است؛ زیرا روش معرفت بشری به واجب‌الوجود را تامین می‌نماید. انسان از طریق فهم همین کیفیت انتزاع مفاهیم، می‌تواند به شناختی معقول؛ هر چند محدود، از صفات الهی برسد. این شناخت، هر چند از طریق مفاهیم متکثر حاصل می‌شود، اما به حقیقت واحد و بسیط واجب می‌رسد. باید توجه داشت، این بحث صرفاً یک بحث انتزاعی فلسفی نیست؛ بلکه کلید فهم رابطه صفات الهی با یکدیگر و نیز ارتباط آن معانی با معرفت انسان، نسبت به واجب‌الوجود است؛ زیرا تنها راه معرفت انسان به واجب‌الوجود، صفات الهی است و احدی به درک مقام ذات الهی راه ندارد.

## ۲- پیشینه پژوهش

خداشناسی فلسفی در جهان اسلام، مشتمل بر تحلیل‌ها و تبیین‌های پرشمار از سوی مکاتب و شخصیت‌های حکمت اسلامی است که هر کدام براساس مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی، به ارائه دلایل و راه‌حل‌های منتخب خود در این پرداخته‌اند. در خصوص عنوان پژوهش حاضر، اثری پیشین یافت نشد و آثاری که مرتبط با مبحث بوده و در خصوص پژوهش حاضر تدوین یافته، به شرح ذیل ذکر می‌شود:

جدول ۱. عنوان یا توضیح مختصر (نزدیک ترین پژوهش های قبلی مرتبط با موضوع مقاله ذکر شود)

| ردیف | عنوان پژوهش                                                                                            | نویسنده/سال                                                                                     | مهمترین یافته ها                                                                                                                                                                                                                                                                                            |
|------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| ۱    | «انتزاع مفاهیم کثیر از حیثیت واحد در توحید صفات از دیدگاه صدرالمتالهین»                                | (مجله فلسفه و کلام اسلامی، اثر محمد حسین وفاییان و حسن ابراهیمی، سال ۴۷، بهار ۱۳۹۳، صص ۱۴۷-۱۶۰) | که امکان انتزاع را در نگاه صدرالمتالهین بیان کرده و به این عویصه اشاراتی داشته؛ اما راه حلی بیان نکرده و تنها قائل به امکان این موضوع شده و بحثی در کیفیت انتزاع به میان نیاورده است.                                                                                                                       |
| ۲    | مقاله «امکان انتزاع مفاهیم متعدد از حیثیت واحد بما هو واحد و نتایج فلسفی آن با تاکید بر دیدگاه ملاصدرا | مجله حکمت صدرایی، اثر لیلا نیکویی نژاد و احمد شه گلی، سال ۱۱، بهار ۱۴۰۲، شماره ۲،               | در موردی، چنین گفته که گاه اتفاق می افتد که مفاهیم مختلف از حیث واحد انتزاع شود در حالی که قواعد فلسفی مبتنی بر برهان اند و برهان همواره دائمی، کلی و ضروری و استثناناپذیر است؛ اما در مورد دیگر چنین بیان کرده که این انتزاع، از خواص ذهن است، در حالی که بحث، در اتصاف واجب به صفات است نه فرایند انتزاع. |
| ۳    | مقاله «رویکردی نو در تبیین انتزاع مفاهیم فلسفی از منظر حکمت صدرایی»                                    | (نشریه پژوهش های معرفت شناختی، میثم عزیزیان مصلح، دوره ۱۲، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۲)        | تنها به انتقال علم حصولی به علم حضوری توجه داشته و برآن شده که انتزاع از سرچشمه علم حضوری تحقق می یابد؛ اما مطلب را در کیفیت انتساب صفات به ذات بسیط واجب الوجود ادامه نداده است                                                                                                                            |

البته قبل ذکر است که این بحث در عمده کتب کلامی همچون بدایة المعارف آیت الله خرازی و گوهر مراد مرحوم فیاض مطرح گشته و صرفاً به بیان عینیت صفات با ذات اقدس الهی اشاره شده است، اما به نحوه انتزاع مفاهیم از وجود لا بشرط قسمی اشاره ای نشده، یا اشاره ای که حل کننده مسئله باشد، ارائه نگردیده است. این مسئله تبیین دقیق چگونگی انتزاع صفات از ذات بسیط، نه تنها مسئله رابطه ذات و صفات را حل می کند، بلکه طریقه معرفت انسان به صفات خداوند متعال را هموارتر می سازد و از سقوط در ورطه تشبیه یا تعطیل جلوگیری می نماید. همچنین این مسئله، نقش محوری در تبیین وحدت وجود و کثرت صفات، و نیز چگونگی انتساب کمالات به ساحت قدس الهی ایفا می کند. کاربرد اساسی این بحث در آن است که با تبیین مکانیسم انتزاع صفات از ذات بسیط، شناخت دقیق تری از خداوند و صفات او

فراهم می‌آید؛ به گونه‌ای که هم‌زمان با پاسداشت تنزیه الهی، مفاهیم کمالی به صورت حقیقی به ذات اقدس او نسبت داده می‌شوند.

نوآوری پژوهش حاضر در آن است که با تکیه بر قاعده «بسیط الحقیقه» در حکمت متعالیه، برای اولین بار به تبیین مکانیسم دقیق انتزاع صفات از وجود لابشرط قسمی پرداخته و با ارائه نظریه‌ای مبتنی بر حضور تام بسیط الحقیقه در مراتب وجود، راهکاری نوین برای حل این معضل دیرپای فلسفی ارائه می‌دهد؛ راهکاری که هم‌زمان با حفظ وحدت ذات، کثرت مفهومی صفات را بر مبنایی عینی و وجودشناختی تبیین می‌کند. در مطالب زیر، اشکال مطرح و حل خواهد گشت که اینک اقوال بزرگان مطرح و جواب داده خواهد شد.

### ۳- روش پژوهش

این پژوهش با رویکرد فلسفی و با مبانی حکمت متعالیه، به تحلیل و نقد آرای ارائه شده در موضوع می‌پردازد. روش تحقیق چنین است که ابتدا با رویکردی توصیفی — تحلیلی، نظریه‌های مطرح در سنت اسلامی تبیین و ارزیابی می‌گردد؛ سپس با تطبیق این آرا بر اصول حکمت متعالیه، از جمله اصالت وجود و وحدت تشکیکی وجود، نقاط قوت و ضعف آن‌ها مورد بررسی قرار می‌گیرد. در گام نهایی، با تکیه بر نظام فکری صدرایی، دیدگاه نوینی که حاصل تلفیق بینش‌های پیشین و تکاملی بر اساس این مبانی است، ارائه خواهد شد.

### یافته‌های پژوهش

#### ۴- مفاهیم بنیادین پژوهش

انتزاع و انتساب صفات متکثر به ذات واحد و بسیط خدا، در حکمت اسلامی، امری مفهومی و ذهنی است که مرتبط و مشیر به امر وجودی عینی است. این مطلب با شرح مقصود از تغایر مفهومی و اتحاد مصداقی و نیز کیفیت انتزاع مفاهیم یا صفات بر اساس مبانی حکمت اسلامی روشن می‌شود.

#### ۴-۱. «تغایر مفهومی» و «اتحاد مصداقی»

تغایر در منطق، به معنای نسبت میان دو امری است که حمل یکی بر دیگری ممکن نباشد (گرامی، ۱۳۸۲: ۱۳۳) و در مقابل، اگر دو امر قابل حمل بر همدیگر باشند، اتحاد خولنده می‌شود. مانند «زید و ضاحک» که حمل یکی بر دیگری ممکن است. تغایر در منطق، سه قسم دارد: نخست: تغایر تماثلی که به رابطه بین دو امر هم‌ماهیت اطلاق می‌شود که اجتماع آن‌ها در محل واحد ممکن نیست (مظفر، سال ۱۳۶۶: ۵۲). مانند «علی» و «احمد» که به‌رغم اشتراک در ماهیت انسانی، دو فرد جداگانه هستند؛ دوم: تغایر تخالفی که ناظر به رابطه بین دو امر غیر هم‌ماهیت است که اجتماع آن‌ها در یک محل ممکن می‌باشد (مظفر، سال

(۱۳۶۶: ۵۳) مانند رابطه بین «حرارت و سفیدی». سوم: تقابل تغایری که شدیدترین نوع تغایر محسوب می‌شود و در آن نه تنها دو امر در ماهیت متحد نیستند، بلکه اجتماع آن‌ها در یک محل نیز غیرممکن است (مظفر، سال ۱۳۶۶: ۵۵) مانند رابطه بین «سیاهی و سفیدی». منطق‌دانان تقابل را به چهار قسم تضایف، تضاد، عدم و ملکه، و تناقض تقسیم کرده‌اند (شهابی، سال ۱۳۹۲: ۶۷). در این بیان، روشن می‌شود که انتزاع دو مفهوم یا بیشتر، از یک مصداق (امر وجودی واحد) وابسته به نسبتی است که بین دو مفهوم و محمل وجودی آن دو برقرار است.

#### ۴-۲. انتزاع مفاهیم

دستگاه ادراکی انسان، متشکل از قوای ظاهری و باطنی است و این قوا، ابزارهای شناسایی واقعیتها و کسب مفاهیم ماهوی هستند. در فرایند شناخت، نخست مدرکات حسی، سپس مدرکات خیالی و پس از آن، مدرکات عقلی یا همان مفاهیم کلی که معقول نیز نام دارند، تحقق می‌یابند. (صدرالمتالهین، سال ۱۴۲۸: ج ۱، ص ۳۲۰ و ۳۳۲-۳۳۳) در دیدگاه صدرالمتالهین که ابتکار تبیین معقولات ثانیه فلسفی و منطقی را عملی کرد، مفاهیم منطقی، پس از تولید مفاهیم ماهوی و معقولات ثانیه فلسفی توسط عقل تولید می‌شوند هرچند می‌توان در فرایندی، آنها را بر مصادیقی حمل کرد. (صدرالمتالهین، ۱۴۲۸، ۳۰۲ و ۲۳۵). بر پایه دیدگاه جمهور که در میان فلاسفه پیش از علامه طباطبایی رواج داشت، ذهن انسان ابتدا از طریق حواس ظاهری و باطنی به مفاهیم جزئی ناآشنا شده و سپس با تکرار این احساسات و تصورات، به امر مشترک بین موارد جزئی پی می‌برد. در این نگاه، تعدد مصادیق برای رسیدن به مشترکات بین آنها ضروری شمرده می‌شد، چرا که مفاهیم کلی را برگرفته از حیث مشترک مصادیق می‌دانستند. علامه طباطبایی، به بررسی دقیق‌تر این موضوع پرداخته است. ایشان با ارائه تحلیلی، کیفیت آشنایی ذهن با مفاهیم ماهوی و فلسفی را روشن نمود. به باور ایشان، حواس ظاهری در اثر تماس با محرک‌های خارجی مانند نور یا صوت منعکس شده از اشیاء، متأثر می‌شوند و این انفعال به مغز منتقل می‌گردد. این فعل و انفعالات مادی به خودی خود ادراک محسوب نمی‌شوند؛ بلکه این فرایند فیزیکی - شیمیایی باعث انفعال قوای ادراکی مجرد مانند قوه باصره و سامعه می‌گردند. ذهن از این انفعال و تأثر درونی که به صورت حضوری درک می‌شود، عکس‌برداری کرده و صور حسی خود را می‌سازد. بنابراین، صور محسوس ذهن نه مستقیماً از اشیای بیرونی، بلکه از احساسات درونی و علوم حضوری نشأت می‌گیرند. (طباطبایی، سال ۱۳۳۲: ج ۱، ۲۸۰-۲۸۶). این تحلیل نشان می‌دهد که دستیابی به مفاهیم محسوس و ماهوی از طریق فرایند درونی و حضوری صورت می‌پذیرد و عقل در مرحله بعد، مفهوم کلی این مفاهیم حسی و خیالی را می‌سازد. این دیدگاه تحولی اساسی در فهم و معرفت فرآیند ادراک مفاهیم در فلسفه اسلامی ایجاد نمود.

مرتضی مطهری در توضیح نظر علامه می‌نویسد: قوه مدرکه یا قوه خیال، موظف به صورت‌گیری از واقعیات، اعم از خارج نفس و درون نفس است و تصورات ذهنی مجتمع شده در «حافظه» که حاصل اتصال قوای ادراکی با واقعیتها و صورت‌برداری از آن است، به وسیله این قوه که قوه‌ای از قوای نفس است، تهیه

می‌شود. به بیانی، شرط اصلی پیدایش تصورات اشیا و واقعیتها برای ذهن، اتصال وجودی آن واقعیتها با واقعیت نفس است؛ که به نحو حضوری نیز اتفاق می‌افتد. به عبارت دیگر، همین که نفس به عین واقعیتی نائل شد و آن واقعیت را با علم حضوری یافت، قوه خیال، که «تبدیل کننده علم حضوری به علم حصولی» است، صورتی از آن می‌سازد و در «حافظه» به صورت علم حصولی، بایگانی می‌کند. بنابراین، منشأ همه علم‌های حصولی، علم حضوری است (مطهری، سال ۱۳۹۰: ج ۶، ص ۲۷۱-۲۷۲) این فرایند، در تشکیل همه معانی و مفاهیم و حمل و انتساب آنها به ذات مختلف واقعیتها طی می‌شود.

دو نکته اخیر، نموداری است که گامهای حمل صفات متکثر بر واقعیت وجودی واحد را ارائه می‌کند. این فرایند، در انتزاع و حمل مفاهیم یا صفات متکثر بر ذات واحد بسیط واجب‌الوجود نیز طی می‌شود. یعنی پس از دستیابی ذهن به معنای واجب‌الوجود پس از مراحل دستیابی به معقولات ثانیه فلسفی و منطقی متناظر با واجب‌الوجود، مفاهیمی را از آن امر وجودی انتزاع کرده و سپس در نسبت‌سنجی منطقی، بر آن ذات حمل می‌کند. این نکته در ادامه نوشتار بیشتر تبیین خواهد شد.

## ۵. مبانی حکمت متعالیه در صفات الهی

در تکمیل بحث اخیر، یعنی دستیابی ذهن به معقولات مرتبط با واقعیات عینی، باید افزود که حکمت متعالیه، در راه دستیابی به شرح فرایند مدنظر این نوشتار، از مبانی هستی‌شناختی نیز بهره‌برداری کرده است. در ادامه، دو مبنای مهم و محوری، که از ابداعات صدرالمتالهین می‌باشد، معرفی می‌شوند.

### ۵-۱. اصالت وجود

«اصالت وجود» به این معنا است که: آنچه عینیت و جهان خارج را تشکیل می‌دهد، نفس «وجود» است. از منظر این نظریه، ماهیات متعدد از قبیل انسانیت، جوهر، کمیت و کیفیت و... اموری اعتباری‌اند که ذهن از حدود و ثغور «وجود» خارجی آنها را انتزاع می‌کند. به بیان دیگر، آنچه در خارج تحقق دارد، تنها حقیقت وجود است و ذهن است که با عبور از این حقیقت واحد، مفاهیم متکثر ماهوی را استخراج می‌کند. این معنا در برخی آثار عرفانی اسلامی نیز منعکس شده است. شیخ محمود شبستری (گلشن راز، سال ۱۳۶۸: بخش ۱۵، بیت ۴) چنین می‌سراید: «من و تو عارض ذات وجودیم / مشبک‌های مشکوه وجودیم».

صدرالمتالهین در ارائه معنای اصالت وجود، می‌نویسد: «الْوُجُودُ أَحَقُّ الْأَشْيَاءِ بِالْتَّحَقُّقِ، لِأَنَّ غَيْرَهُ بِه يَكُونُ مُتَحَقِّقاً وَ كَائِناً فِي الْأَعْيَانِ وَ فِي الْأَذْهَانِ، فَهُوَ لِلذِّي بِهِ يَنَالُ كُلُّ ذِي حَقِّ حَقِيقَتِهِ، فَكَيْفَ يَكُونُ أَمْراً اِعْتِبَارِيّاً كَمَا يَقُولُهُ الْمُحْجُوبُونَ عَنْ شُهُودِهِ؟ وَ لِأَنَّهُ الْمَجْعُولُ بِالذَّاتِ دُونَ الْمُسَمَّى بِالْمَاهِيَةِ». (صدرالمتالهین، سال ۱۳۸۲: ج ۱، ص ۶)

«وجود سزاوارترین چیزها به تحقق و هستی‌یابی است، زیرا غیر از وجود، به واسطه‌ی آن (وجود) متحقق می‌شود و در خارج (اعیان) و در ذهن (اذهان) موجود می‌گردد. پس وجود است که هر صاحب‌حقی (هر موجودی) به برکت آن به حقیقت خویش نائل می‌شود. پس چگونه ممکن است وجود امری اعتباری (ساخته‌ی

ذهن) باشد، چنان که محبوبان از شهود آن می‌گویند؟ و نیز به این دلیل که وجود است که مجعول‌الذات (نفس مخلوق و اصیل) می‌باشد، نه آنچه که به «ماهیت» نامیده می‌شود.»

دلیل این اصل این است که وجود از آن جهت که شرط امکان تحقق هر چیزی است، خود باید مملو از حقیقت باشد. هر ماهیت و هویتی تنها در ظل وجود از کتم عدم قدم به عرصه هستی می‌گذارد و در پهنای عین یا ذهن ظهور می‌یابد.

نکته عمیق در این استدلال آن است که وجود، بالذات مجعول است. در فرآیند خلقت، آنچه مستقیماً از سوی واجب الوجود افزوده می‌گردد، عین وجود است نه ماهیت. ماهیت‌ها به تبع وجود و به عنوان شئون و حدود مختلف آن حقیقت واحد محسوب می‌گردند. نظریه «اصالت وجود» به این معنا است که عینیت، عین هستی است و هستی، عین عینیت؛ و این دو مساوق هم‌اند.

## ۵-۲. تشکیک وجود

دومین اصل مورد تکیه در مسیر حل مدنظر این نوشتار، نظریه «تشکیک وجود» است. صدرا در بررسی‌های آرای فلاسفه پیش از خود، دریافت که توجه اصلی آنان عمدتاً معطوف به حوزه ماهیت یا مفهوم وجود بوده، حال آنکه به باور او، تشکیک پدیده‌ای است که به عرصه حقیقت خارجی «وجود» تعلق دارد و هرگاه به مفاهیم کلی نسبت داده می‌شود، این امر تنها به تبعیت از نسبت آن مفاهیم با وجود و به شکل امری بالعرض محقق می‌شود. به عبارت روشن‌تر، تمایز میان مراتب کمال و نقص در یک حقیقت، ریشه در تفاوت مفاهیم انتزاعی ندارد؛ چرا که خود مفاهیم، از جمله مفهوم وجود، به اعتبار ذهنی و مفهوم بودن، ظرفیتی برای پذیرش تشکیک ندارند و ظرف تشکیک در خارج است (سبزواری، سال ۱۳۶۹: ج ۲، ص ۱۸۱). در این زمینه، تمییز «تشکیک خاصی» از «تشکیک عامی» از اهمیت بسیاری برخوردار است. برای تحقق «تشکیک خاصی» چهار شرط اساسی برشمرده شده است: وحدت حقیقی معنای مشکک؛ کثرت حقیقی مصادیق متصف به آن معنا؛ احاطه و سرایت کامل آن وحدت بر این کثرت؛ و در نهایت، انطوای حقیقی آن کثرت تحت آن وحدت. دو شرط پایانی حاکی از آن هستند که وحدت حقیقی، به طور مستقیم و بی‌واسطه، علت تحقق کثرت است و این کثرت، چیزی جز ظهورات گوناگون و مراتب مختلف همان حقیقت یگانه نیست، بدون آنکه عامل مستقلى در شکل‌گیری این کثرت دخیل باشد. این شرایط چهارگانه، گویای تفاوتی بنیادین میان تشکیک خاصی و تشکیک عامی است، تا آنجا که به باور برخی صاحب‌نظران، اشتراک این دو، تنها در عنوان «تشکیک» بوده و جنبه لفظی محض دارد (صدرالمتألهین، اسفار، سال ۱۴۲۸: ج ۱، مرحله ۵؛ جوادی آملی، سال ۱۴۰۱: ج ۱، ص ۵۴۸).

## ۵-۳. کارکرد اصالت وجود و تشکیک وجود در تحلیل صفات کمالی الهی

در تحلیل فلسفی صفات الهی در حکمت متعالیه، دو اصل اساسی «اصالت وجود» و «تشکیک در وجود» نقش اساسی ایفا می‌کنند. این دو اصل در یک دستگاه فکری منسجم، پاسخگوی یکی از سخت‌ترین مسائل

فلسفی، یعنی تبیین چگونگی جمع میان وحدت ذات و کثرت صفات و کیفیت انتزاع صفات از ذات بسیط در وجود واجب تعالی هستند. مبنای این تحلیل با «اصالت وجود» گذاشته می‌شود. بر این اساس، حقیقت جهان، وجود است و ماهیات تنها اموری اعتباری و انتزاعی از این حقیقت به شمار می‌آیند. هنگامی که این اصل را به سوی وجود واجب تعالی دنبال می‌کنیم، به این نتیجه رهنمون می‌شویم که چون ذات خداوند، وجود محض و نامحدود است، هیچ ماهیتی ندارد. ماهیت، حدّ وجود و تعیین‌کننده آن است، و وجود بی‌نهایت خداوند، از هر حد و تعینی مبرا است. بنابراین، ذات واجب، «هستی محض» و «بسیط کامل» است که هیچ ترکیب و تعددی در آن راه ندارد. در اینجا است که مسأله صفات کمالیه مانند علم، قدرت و حیات مطرح می‌شود: اگر ذات خداوند بسیط محض است و هیچ کثرتی در آن نیست، این صفات متعدد چه نسبتی با آن ذات واحد دارند؟ پاسخ این پرسش با اصل دوم، یعنی «تشکیک در وجود» روشن می‌گردد. تشکیک به این معناست که حقیقت وجود، واحد است اما در عین حال، دارای مراتب شدید و ضعیف می‌باشد. این مراتب، طولی هستند، به گونه‌ای که هر مرتبه پایین‌تر، نمود و تجلی مرتبه بالاتر هستند.

با ترکیب این دو اصل، تحلیل صفات الهی ممکن می‌شود. وجود واجب، در بالاترین و کامل‌ترین مرتبه شدت وجودی قرار دارد. این کمال مطلق و بی‌نهایت، به گونه‌ای است که همه کمالات ممکن را به طور اجمالی و در عین بساطت، در خود دارد. بنابراین، صفات کمالی، اموری زائد بر ذات نیستند، بلکه همگی عین ذات واحد، اما در موطن ذهن ما متعدد هستند. ذهن ما که عادت به تجزیه و تحلیل مفاهیم دارد، وقتی به ذات بی‌نهایت و غنی بالذات می‌نگرد، این کمال نامتناهی را تحت مفاهیم متعددی مانند «علم»، «قدرت» و «حیات» انتزاع می‌کند. این کثرت، نه در خارج، که تنها در ذهن و در مقام تحلیل مفهومی رخ می‌دهد. در واقع، کمال بی‌نهایت وجود واجب، به حدی است که مصداق تام و تمام هر مفهوم کمالی قرار می‌گیرد. نقش تشکیک در اینجا بسیار مهم است. این اصل توضیح می‌دهد که چگونه یک حقیقت بسیط می‌تواند مبدأ ظهور کثرات (صفات متعدد) باشد. کثرت صفات، ناشی از کثرت در ظهور است، نه ناشی از کثرت در ذات. مانند نوری واحد و بسیط که به دلیل شدت و غنای ذاتی خود، هم روشن‌گر است، هم گرمابخش و هم مایه رویش، بی‌آنکه در ذات نور تعدد و ترکیبی پدید آید. ذات خداوند، «بسیط الحقیقه کل الاشياء» است؛ حقیقت بسیطی که همه کمالات است، بدون آنکه ترکیبی در کار باشد. در نتیجه، بدون پذیرش «اصالت وجود»، موضوع بحث به جای حقیقت وجود، به ماهیت منتقل می‌شود و بدون «تشکیک»، ابزاری برای تبیین رابطه وحدت و کثرت در دست نخواهد بود. تنها با همکاری این دو اصل است که می‌توان به تحلیلی منطقی، منسجم و مستحکم از صفات الهی دست یافت؛ تحلیلی که هم بر وحدت ذات احدی تأکید می‌ورزد و هم کثرت حقیقی صفات کمالی را توضیح می‌دهد. این همان راهکاری است که صدرالمتهالین، برای حل یکی از دشوارترین معضلات فلسفه و کلام ارائه نموده است اما در کیفیت انتزاع ما از آن وجود توضیح‌چندانی نداده است جز اینکه انتزاع صفات کمال متعدد موجب ترکیب ذات نمی‌شود.

## ۶. امکان انتزاع کثیر از مصداق واحد

در فرآیند انتزاع مفاهیم توسط عقل، همواره این اصل اساسی حکمفرماست که ذهن برای انتزاع هر مفهوم، ناگزیر باید معنایی مناسب و منطبق با حقیقت شیء را ملاحظه نماید. این مناسبت، شرط ضروری و بنیادین در صحت عمل انتزاع است؛ چرا که در غیر این صورت، نتیجه منطقی، سقوط در ورطه نسبیت مطلق مفهومی خواهد بود، به گونه‌ای که بتوان هر مفهومی را از هر موضوعی انتزاع کرد، نتیجه باطلی که عقل سالم هرگز آن را نمی‌پذیرد. هنگامی که عقل با دو شیء متباین مواجه می‌شود و درصدد برمی‌آید مفهومی واحد از هر دوی آنها انتزاع نماید، در واقع با سه امکان نظری روبرو است. امکان نخست آن است که مفهوم مورد نظر را از مجموع این دو شیء، با تمامی خصوصیات متضادشان، انتزاع کند. اما از آنجا که این «مجموع» به عنوان یک حقیقت عینی و مستقل خارج از ذهن وجود ندارد، این راه حل منتفی است. امکان دوم، انتزاع مفهوم از جامع مشترکی است که میان آن دو شیء وجود دارد. در این صورت، اگر چنین جامع حقیقی موجود باشد، عملاً مفهوم از یک اصل و حقیقت واحد انتزاع شده است، نه از دو شیء متباین. اما امکان سوم، که انتزاع همزمان یک مفهوم واحد از دو خصوصیت متضاد است، به کلی محال و غیرقابل تحقق است. دلیل این امتناع، بدیهی بودن قانون تضاد است: وقتی یک خصوصیت، مناسب با معنای خاصی باشد، ضد آن قطعاً با آن معنا تناسبی نخواهد داشت. از آنجا که انتزاع مفهومی واحد، مستلزم وجود یک معنای مناسب واحد است، تلاش برای انتزاع از دو امر متضاد، جمع بین نقیضین خواهد بود. این تحلیل نشان می‌دهد که انتزاع مفهومی واحد، همواره مستلزم وحدت در مبنای انتزاع است. این وحدت، یا در خود ذات شیء موجود است، یا در جنبه مشترکی حقیقی بین چند شیء. هرگونه تلاش برای انتزاع مفهوم واحد از اموری که فاقد چنین وحدت و مناسبتی هستند، محکوم به شکست است و عقل سلیم، به سهولت، تناقض ذاتی موجود در چنین امری را درمی‌یابد. (خمینی، روح الله، سال چاپ: ج ۲، ص ۳۸)

از نظر امام خمینی، اگر دو شیء جهت مشترک نوعی یا جنسی داشته باشند، می‌توان از آن دو، از آن جهت که اشتراک و اتحاد دارند، مفهوم واحد انتزاع کرد. اما انتزاع چند مفهوم از شیء واحد، از جهتی ممکن و از جهتی ناممکن است. جهت عدم امکان این است که: هر مفهومی به مناسبت لحاظ معنای مناسبی که عقل آن معنی را در منشأ انتزاع ملاحظه می‌کند، انتزاع می‌شود و چون لحاظ هر معنی باید از جهت خصوصیتی در ذات محل انتزاع باشد، بنابراین، باید مفاهیم متکثر از خصوصیات متکثر انتزاع شود. (همان، ۳۹) حیثیت امکان انتزاع مفاهیم متعدد از منشا واحد از دیدگاه ایشان در ادامه خواهد آمد.

## ۷. تحلیل و بررسی راهکارهای ارائه شده در نگاه اندیشمندان اسلامی

در خصوص مورد بحث، شخصیت‌های بزرگ اسلامی نظریاتی را ارائه کرده‌اند. بوعلی سینا، صاحبان دیدگاه الهیات سلبی از جمله شیخ صدوق، صدرالمتألهین، امام خمینی و آیت‌الله سبحانی، شخصیت‌هایی هستند که در این زمینه راه حل ارائه کرده‌اند. در ادامه این راه حل‌ها بیان و بررسی می‌شوند.

## ۷-۱. راه حل بوعلی سینا

در تحلیل صفات واجب الوجود، ابن سینا با استدلالی دقیق به تبیین رابطه ذات و صفات می‌پردازد. از منظر وی، ذات واجب الوجود نمی‌تواند حامل صفاتی مانند اراده یا قدرت باشد که مغایر با ماهیت او باشند یا به عنوان قوایی جدا از ذاتش تصور شوند. چرا که اگر این صفات، خود واجب الوجود باشند، لازم می‌آید دو واجب الوجود داشته باشیم، و اگر ممکن الوجود باشند، ذات واجب الوجود از جهتی ممکن الوجود خواهد بود. بر این اساس، اراده واجب الوجود نه مغایر با ذات اوست و نه حتی مغایر با مفهوم علم او. علم الهی عین اراده اوست، و همان‌گونه که خواهیم گفت، قدرت او نیز به معنای آن است که ذاتش عاقل کل است به گونه‌ای که مبدأ کل است؛ نه آنکه از کل اخذ شده باشد. این ذات، مبدئی ذاتی است که متوقف بر وجود چیزی نیست. بنابراین قدرت نه صفتی برای ذات اوست و نه جزئی از آن، بلکه همان معنایی که علم اوست، عین قدرت او نیز می‌باشد. بدین ترتیب، روشن می‌شود که مفاهیم حیات، علم، قدرت، جود و اراده که بر واجب الوجود اطلاق می‌شوند، همگی حاکی از یک حقیقت واحد هستند و نه صفات ذات او به شمار می‌روند و نه اجزای تشکیل‌دهنده آن. البته مفاهیم مطلق حیات، علم و اراده به خودی خود دارای وحدت مفهومی نیستند، ولی این مطلقات اموری وهمی هستند و موجودات خارجی به صورت مطلق وجود ندارند، بلکه هر مفهومی به آنچه می‌تواند متعلق به آن باشد، اختصاص دارد. بحث ما درباره همان علم و قدرتی است که واجب الوجود می‌تواند به آن متصف شود و هنگامی که چنین باشد، وجود لوازم صادر شده از او عین وجوب وجود آنهاست، و همچنین این وجوب، عین علم او به وجوب وجود آنها می‌باشد. (بوعلی سینا، سال ۱۳۶۳، ص ۲۱).

## ارزیابی دیدگاه بوعلی سینا

در ارزیابی دیدگاه شیخ الرئیس، در وحدت مفهومی صفات الهی، تاملی بنیادین وجود دارد که مبانی معرفت‌شناختی و وجودشناختی را تحت تأثیر قرار می‌دهد. ابن سینا با طرح نظریه وحدت مفهومی صفات، اگرچه در پی حل معضل جمع بین کثرت صفات و وحدت ذات است، اما این راهکار خود منجر به پیدایش مسئله‌ای پیچیده‌تر شده است. اشکال اساسی آن است که ما در ساحت شهود عقلی و ادراک حضوری، به وضوح تمایز میان مفاهیمی چون علم، قدرت و حیات را درمی‌یابیم. این تمایز، امری بدیهی و غیرقابل انکار است که در ساختار معرفت بشری ریشه دارد. هنگامی که ابن سینا با قبول وحدت مفهومی، این تمایز بدیهی را نادیده می‌گیرد، در حقیقت به نوعی «فرار از» دست می‌زند، نه «حل». به بیان دیگر، ایشان با انکار کثرت مفهومی، صورت مسئله را پاک می‌کند، در حالی که خود این انکار، مخالف با بدیهی‌ترین ادراکات عقلی است. این نظریه اگرچه در نگاه اول مشکل توحید صفات با وحدت ذات را حل می‌نماید، اما در عمل، هزینه سنگینی را می‌پردازد که همان تعارض با بدیهیات عقلی است. هرگونه نظریه‌پردازی فلسفی که بخواهد به بهای نادیده گرفتن بدیهیات تمام شود، هرچند در ظاهر منسجم به نظر رسد، در اصل با اشکال مواجه خواهد بود.

راه حل صحیح می‌بایست به گونه‌ای تدوین گردد که هم وحدت ذات الهی محفوظ بماند و هم کثرت مفهومی صفات که امری بدیهی و انکارناپذیر است، به رسمیت شناخته شود و تمایز نهادن بین وحدت در عین وجود و کثرت در عین مفهوم، می‌تواند راهگشا باشد، بدون آنکه نیاز به انکار یکی از این دو ساحت داشته باشیم.

## ۷-۲. راه حل الهیات سلبی

الهیات سلبی یا الهیات تنزیهی، رویکردی بنیادین در خدانشناسی است که بر اساس آن، سخن گفتن درباره خدا و صفات او تنها از طریق رویکرد سلبی ممکن است. پیروان این دیدگاه با تأکید بر تعالی مطلق و نامتناهی ذات الهی، معتقدند که شناخت حقیقی خداوند برای عقل محدود بشری میسر نیست و در نتیجه، تنها راه توصیف خدا، بیان آنچه نیست می‌باشد. در این پارادایم فکری، حتی صفات ثبوتی و ایجابی نیز در نهایت به صفات سلبی بازگردانده می‌شوند. برای مثال، هنگامی که خداوند را «عالم» می‌خوانیم، به معنای درک حقیقت علم الهی نیست، بلکه مقصود نفی جهل از ساحت قدس اوست؛ یا زمانی که او را «قدیر» می‌نامیم، در حقیقت ناتوانی را از او سلب می‌کنیم. الهی‌دانان قائل به این مکتب بر این باور اصرار می‌ورزند که درک انسان منحصر به صفات سلبی است و فهم صفات ثبوتی در ذات نامتناهی خداوند، فراتر از قوای ادراکی بشر است. از این منظر، هر گونه توصیف ایجابی، ناگزیر خداوند را در قالب مفاهیم محدود انسانی قرار می‌دهد و به تشبیه می‌انجامد. شیخ صدوق از جمله متکلمانی است که این دیدگاه را به روشنی تبیین کرده است. به اعتقاد وی، هنگامی که خدا را به صفاتی چون علم و قدرت متصف می‌سازیم، در واقع مشغول نفی ضد این صفات، یعنی جهل و عجز، از ذات الهی هستیم. این رویکرد، با تأکید بر تنزیه محض، سعی در حفظ قداست و تعالی خداوند از هر گونه مشابهت با مخلوقات دارد. (صدوق، التوحید، سال ۱۳۹۴، ص ۱۴۸)

### ارزیابی دیدگاه الهیات سلبی

در نقد دیدگاه الهیات سلبی، می‌توان به دو اشکال بنیادین اشاره نمود که نشان می‌دهد این رویکرد نه تنها مسأله معرفت به صفات الهی را حل نمی‌کند، بلکه همین صعب را مستعصب می‌کند. اشکال اول به نفس فرآیند انتزاع مربوط می‌شود. الهیات سلبی مدعی است که ما تنها می‌توانیم صفات سلبی مانند «عدم جهل» را به خدا نسبت دهیم، نه صفات ثبوتی مانند «علم» را. اما این ادعا مورد توجه نیست که خود همین مفهوم «عدم جهل» نیز یک مفهوم انتزاعی ذهنی است که ذهن بشری آن را از طریق مقایسه و تحلیل سایر صفات می‌سازد. چگونه می‌توان پذیرفت که ذهن قادر به انتزاع مفهوم «عدم جهل» باشد و همینطور عدم عجز را انتزاع کند از آن حقیقت بسیط و این هر دو را به ذات بسیط نسبت دهد. اشکال دوم، و اشکال عمیق‌تر، به خود معنای صفات سلبی باز می‌گردد. صفات سلبی در حقیقت «سلب سلب» هستند. برای درک این نکته، مفهوم «جهل» را در نظر بگیرید. جهل چیست؟ جهل چیزی جز «عدم علم» است؟. بنابراین، وقتی الهیات سلبی می‌گوید خدا «جاهل نیست»، در واقع دارد «عدم علم» را از خدا نفی می‌کند. اما برای فهمیدن اینکه «جاهل نیست» به چه معناست، ناچار باید ابتدا معنای «جاهل» را فهمید، و از آنجا که جهل خود به معنای «عدم علم» است، دور باطلی شکل

می‌گیرد که در نهایت فهم ما را به همان مفهوم اولیه، یعنی «علم» بازمی‌گرداند. این دور منطقی نشان می‌دهد که مفاهیم سلبی به طور ذاتی وابسته به مفاهیم ثبوتی هستند و بدون ارجاع به آن‌ها خالی از معنا خواهند بود. در نتیجه، به نظر می‌رسد الهیات سلبی در تلاش برای حفظ تعالی خداوند، راه را برای هر گونه معرفت معناداری درباره صفات او می‌بندد. اگر بپذیریم که حتی صفات سلبی نیز مبتنی بر انتزاع ذهنی هستند و از طرفی معنای آنها وابسته به درک همان صفات ثبوتی است که سعی در انکار آنها داریم، آنگاه این رویکرد نه تنها راه حل نیست، بلکه خود بخشی از به شمار می‌آید. شاید راه حل صحیح‌تر برای توجیه الهیات سلبی، پذیرش این باشد که ما می‌توانیم با استفاده از مفاهیم متشابه با تمایز قائل شدن بین حقیقت صفت در ذات الهی و مفهوم انتزاعی آن در ذهن خود، تا حدی از این مشکل بکاهیم، بدون آنکه دچار تشبیه محض شویم یا کاملاً از معرفت دست بکشیم.

### ۷-۳. راه حل امام خمینی

در بیان چگونگی صحت انتزاع مفاهیم از منشأ واحد، ابتدا باید به ارزیابی مفاهیم در ترازوی سنجش عقلی پرداخت. برخی مفاهیم به طور ذاتی در تقابل با یکدیگر قرار دارند، همچون علم و جهل یا قدرت و عجز. دسته‌ای دیگر اگرچه در اصل با هم تقابل ذاتی ندارند، ولی به طور بالعرض متضاد محسوب می‌شوند؛ چنانکه بعداً در مقام اثبات صغریات اوصاف توضیح داده خواهد شد. برای نمونه، مفهوم علم و عجز گرچه در نگاه اول متقابل نیستند، اما از آنجا که عجز بالذات با قدرت در تضاد است و قدرت با علم ملازمه دارد، در نتیجه عجز به واسطه قدرت، به طور بالعرض با علم نیز تقابل پیدا می‌کند.

بدیهی است که مفاهیمی که به طور ذاتی با یکدیگر در تضاد هستند، هرگز نمی‌توانند از یک منشأ واحد و شیء بسیط انتزاع شوند. زیرا محال است از یک جهت و خصوصیت واحد، هم مفهوم علم و هم مفهوم جهل منتزع گردد. چرا که خصوصیتی که منشأ انتزاع یک ضد است، بالضرورة در تضاد با خصوصیتی است که ضد دیگر از آن انتزاع می‌شود. به بیان روشن‌تر، اگر انسانی به جهت خصوصیتی خاص، عالم به این قضیه باشد که «الواحد نصف الاثنين»، محال است با همان خصوصیت، جاهل به همین قضیه باشد. زیرا آن جهت وجودی که علت علم او به این قضیه است، با ماهیت علم سنخیت دارد و نمی‌تواند همزمان علت عدم العلم باشد. در مقابل، مفاهیمی که با یکدیگر متخالف بوده ولی متضاد نیستند؛ نه بالذات و نه بالعرض؛ می‌توانند از یک منشأ بسیط و واحد انتزاع شوند. پایه و اساس این ادعا، مسأله اصالت وجود است. هنگامی که با گشودن صفحه عالم و هستی ثابت کنیم که متحقق بالاصاله فقط وجود است و این حقیقت نورانی سراسر جهان را فراگرفته است، و ماهیات تنها اموری اعتباری باشند؛ و معلوم است که عدم، هیچ‌چیز نیست، در این صورت روشن می‌شود که امکان ندارد مفاهیم را به نحو حقیقی از عدم یا از ماهیات انتزاع نمود. زیرا عدم که عدم محض است، نمی‌تواند منشأ انتزاع چیزی باشد، و هر چه از امور اعتباری انتزاع شود، خود نیز اعتباری خواهد بود. بنابراین، آنچه به حمل شایع صناعی می‌تواند منشأ انتزاع مفاهیم حقیقی باشد، تنها وجود است و بس. در نتیجه، باید مفاهیمی مانند علم، قدرت و اراده را کنار گذاشت و به حقیقت متحقق و ریشه‌دار آنها نظر افکند که همان «حقیقه العلم» و «حقیقه

القدره» است، و این حقایق در تحلیل نهایی، به حمل شایع صناعی، عین وجود هستند. (امام خمینی، سال ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۳۹ - ۴۰)

#### ارزیابی راه حل امام خمینی

راه حل ارائه شده از سوی امام خمینی، دو نقطه تامل دارد که به تحلیل عمیق تری از مسأله انتزاع صفات الهی نیاز دارد.

نکته اول، متوجه روش تحلیل رابطه بین مفاهیم است. تصحیح روابط بین مفاهیم در ذهن، به خودی خود نمی تواند مسأله اصلی را حل کند؛ چرا که این تصحیح، صرفاً در حوزه الفاظ و مفاهیم ذهنی صورت می گیرد و توسط عقل انجام می پذیرد، در حالی که فرآیند انتزاع صفات، از عین خارجی و حقیقت وجودی سرچشمه می گیرد. برای حل دقیق، می بایست رابطه بین صفات را در خود عین خارجی و در ساحت وجودی واجب تعالی تبیین نمود، نه صرفاً در حوزه مفاهیم ذهنی.

نکته دوم، به هسته اصلی بازمی گردد. مفاهیمی چون علم، قدرت و دیگر صفات کمالی، از حقیقت علم و حقیقت قدرت موجود در ذات واجب انتزاع می شوند، نه از مفاهیم انتزاعی محض. محور اصلی بحث، فهم چگونگی انتزاع و تبیین رابطه بین «حقیقت علم» و «حقیقت قدرت» و دیگر صفات کمالی در ساحت ذات اقدس الهی است، نه صرفاً بررسی فرآیند انتزاع از یک حقیقت مفرد. به بیان دیگر، پرسش بنیادین این است که چگونه این حقایق متکثر کمالی، در عین وحدت ذات بساطت محض آن ذات احدی، قابل انتزاع هستند. این نکته ای است که در تحلیل پیشین نادیده گرفته شده و به جای پرداختن به رابطه وجودی صفات در خارج، به رابطه مفهومی آنها در ذهن اکتفا شده است.

#### ۴-۷. راه حل آیت الله سبحانی

در تحلیل صفات الهی و نسبت آن با وحدت ذات، این پرسش اساسی مطرح است که آیا تعدد صفات مستلزم ترکیب در ذات باری تعالی است یا خیر. آیت الله جعفر سبحانی با ارائه تحلیلی دقیق، به تبیین این می پردازد. ایشان تصریح دارد که پرسش مذکور تنها در صورتی وجهی می یابد که هر یک از صفات، جزئی خاص و موضعی معین در ذات الهی را به خود اختصاص دهد؛ در این صورت، لازمه آن قبول ترکیب در ذات مقدس پروردگار خواهد بود. اما اگر بپذیریم که هر صفتی عین تمامیت ذات و حقیقت آن است، در این صورت هیچ مجالیتی برای تصور ترکیب در ساحت الهی باقی نخواهد ماند. چرا که محال نیست موجودی در چنان مرتبه کمالی قرار داشته باشد که تماماً علم، تماماً قدرت و تماماً حیات باشد، بدون آنکه هیچ کثرتی در ذات او پدید آید. به بیان دیگر، اگر کثرتی مشاهده می شود، این کثرت در عرصه مفاهیم ذهنی است، نه در واقعیت خارجی. چرا که ذات اقدس الهی، در عین حال که مصداق و مطابق مفهوم «علم» است، همان ذات مصداق و مطابق مفهوم «قدرت» نیز می باشد، بدون هیچ گونه مغایرت و تعدد واقعی. برای تقریب این معنا به ذهن، می توان به مثالی از عالم ممکنات تمسک جست: انسان خارجی به تمامیت وجودش، مخلوق خداست و در همان حال،

معلوم ذات الهی می‌باشد. بنابراین، تمام وجود خارجی انسان، هم مصداق «مخلوق بودن» و هم مصداق «معلوم بودن» برای خداوند است، بدون آنکه بخشی از وجودش خاصیت «معلوم بودن» و بخش دیگر خاصیت «مخلوق بودن» داشته باشد. بلکه تمام وجودش در عین حال که مخلوق است، معلوم نیز می‌باشد و جهت معلومیت در خارج، غیر از جهت مخلوقیت نیست. به اختصار، انتزاع مفاهیم متعدد از حقیقت واحد بسیط محض امری ممکن و صحیح است. برای توضیح بیشتر، مثال نور را در نظر بگیرید: روشنایی و گرما هر دو از خواص نور هستند، اما روشنایی به ناحیه‌ای خاص از وجود نور اختصاص ندارد و گرما نیز به ناحیه دیگر. بلکه نور به تمامه روشن بخش و به تمامه گرمابخش است. بنابراین، یک شیء خارجی (نور) مصداق دو مفهوم «روشن کننده» و «گرمابخش» می‌باشد. (سبحانی، الالهیات، ج ۲، ص ۳۹-۴۰)

این تحلیل فلسفی، راهکاری استوار برای حل معمای وحدت و کثرت در صفات الهی ارائه می‌دهد و نشان می‌دهد چگونه می‌توان بدون سقوط در ورطه تشبیه یا تعطیل، هم به کثرت صفات معتقد بود و هم وحدت ذات را حفظ کرد.

### ارزیابی راه حل آیت‌الله سبحانی

دیدگاه آیت‌الله سبحانی در تحلیل چگونگی انتزاع صفات الهی، با تاملات ذیل مواجه است:

مورد اول تامل این که: نخست باید متذکر شد که در سایر آثار ایشان، راه حل متناسب با این به وضوح یافت نمی‌شود. اشکال اساسی بر این پاسخ آن است که برای ما اصل عینیت صفات با ذات الهی امری ثابت شده است و محور بحث حاضر، چگونگی انتزاع این صفات است، نه اثبات اصل. پرسش بنیادین این است که چگونه می‌توان از ذات بسیط واجب که در اوج کمال قرار دارد، مفاهیم متکثری چون علم، قدرت و سایر صفات کمالی را انتزاع نمود؟ منشأ این کثرت مفهومی چیست؟ به عبارت دیگر، بر سر چگونگی تکثر مفاهیم از ذات واحد است. مثال‌های ارائه شده توسط ایشان، از جمله مثال انسان خارجی یا آتش، از جهتی قیاس مع الفارق محسوب می‌شوند؛ چرا که این موجودات، بسیط محض نیستند، بلکه دارای حیثیات و جنبه‌های متعدد وجودی می‌باشند. طبیعی است که از موجودی دارای ابعاد و حیثیات گوناگون، مفاهیم متعددی انتزاع شود، در حالی که موضوع بحث ما ذات بسیط محضی است که فاقد هرگونه تعدد و تکثر است.

دومین مورد تامل نیز اینکه: اگرچه مسیر انتزاع صفات از تجلیات واجب، مسیری صحیح است، که در نظر مختار بدان خواهیم پرداخت؛ اما این پاسخ با دو چالش روبروست: نخست آنکه بحث از تجلیات الهی، عمده‌تاً متعلق به حوزه عرفان نظری است، نه فلسفه و کلام. ثانیاً، ایشان با وجود پیمودن بخشی از این مسیر، در تبیین چگونگی اتصاف ذات واجب به صفات منتزع از تجلیات، مطلبی ارائه نکرده است. این خلأ نظری، دقیقاً همان نقطه‌ای است که در دیدگاه مختار، مورد توجه قرار گرفته و در ادامه راه حل مناسبی برای آن ارائه خواهد شد. به نظر می‌رسد این سکوت، ناشی از عدم تبیین مکانیسم دقیق ارتباط بین صفات منتزع از تجلیات با ذات مقدس واجب باشد.

## ۵. نقاط قوت دیدگاه‌ها

این تحلیلات، نگاهی منصفانه به جریان تاریخی بحث صفات الهی ارائه می‌دهد. در ادامه می‌توان این اندیشه‌ها را به شکل منسجم‌تری گسترش داد. بی‌تردید، تلاش حکمای اسلامی در مواجهه با معمای صفات الهی، فی‌نفسه دارای ارزش فلسفی والایی است. هر یک از این مکاتب فکری با اندیشه‌های توحیدی و با تکیه بر مبانی معرفت‌شناختی خویش، گامی در جهت حل این مسئله پیچیده برداشته‌اند. اهمیت این تلاش‌ها صرفاً در رسیدن به پاسخ نهایی نیست، بلکه در غنابخشی به ادبیات فلسفی و گشودن افق‌های جدید برای اندیشمندان پس از خود است. مکتب مشاء به رهبری ابن‌سینا، با تأکید بر وحدت مفهومی، سعی در حفظ بساطت ذات کرد. اگرچه این نظریه با چالش‌های جدی مواجه شد، اما نفس تلاش برای تبیین عقلانی، زمینه‌ساز بحث‌های عمیق‌تر گردید. سهروردی با طرح حکمت اشراق و تشکیک در ماهیات، گامی به پیش نهاد و عرفا با زبان شهود و اشارت، بعد دیگری از حقیقت را نمایانند. اوج این تکامل فکری را در حکمت متعالیه می‌بینیم که با تلفیق برهان و عرفان و قرآن، و با استفاده از اصولی چون اصالت وجود و تشکیک در وجود، تلاش کرد تا معمای وحدت و کثرت را در ساحت الهی حل نماید. امام خمینی نیز با دقتی بی‌مانند، به تحلیل فرآیند انتزاع مفاهیم پرداخت و زوایای پنهان را روشن ساخت. هر یک از این دیدگاه‌ها، اگرچه به تنهایی قادر به ارائه پاسخی کامل نبوده‌اند، اما مجموعه آن‌ها همچون نردبانی است که فیلسوفان را به شناخت هرچه عمیق‌تر حقیقت رهنمون می‌شود. همین گفت‌وگوی انتقادی میان مکاتب و اندیشه‌های مختلف است که فلسفه را زنده نگاه می‌دارد و آن را به پیش می‌راند. بنابراین، ارزش این آرا نه در قطعی بودن آن‌ها، که در ظرفیت‌هایی است برای اندیشیدن و بازاندیشی در یکی از غامض‌ترین مسائل فلسفی ایجاد کرده‌اند.

## ۸. ارائه نظریه منتخب و پاسخ به اشکالات

پیش از ارائه متن نظریه منتخب، مبانی و پیش‌فرض‌های آن بیان می‌شود

### ۸-۱. مبانی و پیش‌فرض‌های نظریه

حکمت متعالیه، با تاسیس مبانی هستی‌شناختی بی‌سابقه، توانست به حل مسائل مهمی از دین‌شناسی نایل گردد. از جمله مبانی این مکتب که در مورد بحث کارآمد و راهگشا است، هویت علم و حمل حقیقت و رقیقت است که به اختصار یادآوری می‌شود.

#### الف) هویت علم در حکمت متعالیه

بر اساس مبانی حکمت متعالیه، تقسیم‌بندی سنتی علم به حصولی و حضوری دگرگون می‌شود. در این نظام فلسفی، علم عین حضور است و هویتی جز ظهور و تجلی ندارد. آنچه به عنوان علم حصولی شناخته می‌شود، در واقع سایه‌ای از حضور اصیل در مراتب نازله وجود علم است. نفس انسانی با حرکت جوهری و تعالی وجودی، به مراتبی دست می‌یابد که در آن وجود علم را به طور مستقیم ادراک می‌کند، نه صرفاً مفاهیم انتزاعی

را. هر چه مرتبه کمال نفس افزایش یابد، بر وسعت این حضور و علم حاضر افزوده می‌شود. (خسروپناه، سال ۱۴۰۱، ص ۱۱۶-۱۳۱)

#### ب) حمل حقیقت و رقیقت در پرتو تشکیک وجود

در نظام تشکیک صدرایی، رابطه بین مراتب وجود بر اساس حمل حقیقت و رقیقت تبیین می‌شود. مراتب عالی وجود، کلیه کمالات مراتب دانی را به نحو اشرف و اکمل دارا می‌باشند. از سوی دیگر، مراتب پایین‌تر به صورت حمل رقیقی بر مراتب بالاتر قابل حمل هستند، در حالی که مراتب عالی به صورت حمل حقیقی بر مراتب پایین‌تر حمل می‌شوند. این ساختار حمل، نمایانگر وحدت در عین کثرت نظام وجود و موجود است. (ر.ک: اسفار، صدرالمتهلین، سال ۱۴۲۸، ص ۷۰-۱۵۱)

#### ج) نقش «بسیط الحقیقه» در نظام هستی

بسیط الحقیقه به عنوان وجود لابشرط قسمی، منشأ فیض و علت ایجاب بالغیر تمامی مراتب وجود است. این حقیقت بسیط در عین اینکه در تمام مراتب وجود حضور تام دارد و در هر مرتبه‌ای عین همان مرتبه است و کلیه کمالات آن مرتبه را به طور کامل دارا می‌باشد (بسیط الحقیقه کل الأشياء). از سوی دیگر، از تمامی محدودیت‌ها و قیود مراتب مبرا است (و لیس بشیء منها). این قاعده فلسفی، کلید حل بسیاری از معضلات فلسفی از جمله انتزاع صفات متکثر از ذات بسیط می‌باشد. (صدرالمتهلین، سال ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۳۶۸)

#### د) عدم معرفت به ذات اقدس الهی

ذات اقدس الهی در مقام غیب الغیوب قرار دارد که حتی از معرفت انبیا و اولیا نیز فراتر است. این مرتبه از ذات، ورای تمام مراتب شناخت بشری اعم از عرفانی و فلسفی قرار دارد. این پیش‌فرض تأکید دارد که هر گونه معرفتی نسبت به ذات الهی، نهایتاً از طریق صفات و تجلیات امکان‌پذیر است، نه ادراک مستقیم ذات در مقام غیب الغیوبی. مقام ذات اقدس اله نه معبود و نه مقصود احدی است و چون عنقایی هست که دست شکارچیان معرفت عرصه توحید بدان نمی‌رسد. (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ج ۲، ص ۳۶۸)

این پیش‌فرض‌ها مبنای نظریه نوآورانه را تشکیل می‌دهد.

#### ۸-۲. تقریر نظریه منتخب

نظر منتخب در تبیین با استفاده از قاعده ی بسیط الحقیقه است. وجود لابشرط قسمی به عنوان حقیقت بسیطه، در تمام مراتب وجودی حضور تام و تمام عیار دارد. این حضور نه به صورت عرضی یا اضافی، بلکه به گونه‌ای اشراقی است که در هر مرتبه عین همان مرتبه هست. این حضور تام، موجب ظهور صفات کمالی در مراتب مختلف وجود می‌گردد. در هر مرتبه از مراتب وجود، یکی از صفات کمالی به صورت برجسته‌تری تجلی می‌یابد؛ در مرتبه‌ای صفت علم ظهور می‌کند که موجب پدید آمدن شخص عالم می‌شود و در مرتبه‌ای دیگر

صفت قدرت تجلی می‌یابد که موجب ظهور شخص قادر می‌گردد. همین‌گونه سایر صفات کمالی هر یک در مرتبه‌ای خاص ظهور می‌کنند. این صفات کمالی از هر مرتبه‌ای انتزاع شده و به «بسیط‌الحقیقه» نسبت داده می‌شود، چرا که ظهور هر کمالی در هر مرتبه‌ای، به موجب حضور تام «بسیط‌الحقیقه» در آن مرتبه است. بنابراین، کمال هر مرتبه‌ای به حقیقت بسیط منتسب می‌گردد. درست است که همه صفات کمالی در ذات خود متحد با یکدیگرند و در هر مرتبه همگی به صورت جمعی حضور دارند، اما با توجه به ظرفیت و قابلیت ذاتی هر مرتبه، صفتی یا صفاتی از کمالات، ظهور ویژه‌ای می‌یابند و سایر صفات کمالی از شدت ظهور و بروز کمتری برخوردارند. برای مثال، شخصی که محل ظهور ویژه صفت علم از بسیط‌الحقیقه است، ممکن است از ظهور قدرت آنچنانی برخوردار نباشد، یا شخصی که از قدرت بسیار بالایی برخوردار است، ممکن است از صفت علم کم‌تری بهره‌مند باشد. با این حال، انبیا و اولیا به عنوان آیینه‌های تمام‌نمای آن بسیط‌الحقیقه، محل ظهور همه کمالات هستند. برای نمونه، در وجود حضرت علی علیه السلام، علم بی‌نهایت در عین قدرت بی‌نهایت به صورت جمعی ظهور یافته است. هر چه نفس انسانی در سیر کمالات با حرکت جوهری به مراتب بالاتر دست یابد، به محل ظهور صفات بیشتری تبدیل می‌شود تا اینکه به مقام فنا رسیده و در آن مرحله به علم حضوری توانایی درک عینیت صفات را خواهد یافت چرا که علم صرف حضور است و تا انسان به آن مقام منیع بار نیابد، در ورطه و دامگاه الفاظ و مفاهیم در مصرع علم حصولی به زانو در خواهد آمد و متقیان به امامت علم و عمل از مهلکه جان به در خواهند برد؛ «ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا وَ نَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا». (مریم: ۷۲)

«آنگاه کسانی را که خود را حفظ کردند، نجات می‌دهیم و ستم‌کاران را به‌زانو درآمده در آن رها می‌کنیم» هر کس به میزان مرتبه وجودی خویش این حقیقت را درمی‌یابد و انسان‌های عادی از ظهورات هر مرتبه، صفتی را اخذ کرده و به بسیط‌الحقیقه متصف می‌کنند، چرا که هر کمالی از اوست و حقیقتاً اوست.

### ۸-۳. تمایز اساسی نظریه منتخب با دیدگاه‌های موجود

مهم‌ترین تمایز این نظریه با سایر دیدگاه‌ها در تبیین چگونگی انتزاع صفات کمالی و اتصاف آنها به ذات بسیط در عین حفظ تغایر مفهومی نهفته است. بر خلاف نظریات رایج که انتزاع صفات را ناشی از اعتبارات ذهنی محض یا تجلیات صرفاً مفهومی می‌دانند، این نظریه بر اساس حضور عینی و تام بسیط‌الحقیقه در تمام مراتب بنا شده است.

### ۳-۹. جنبه کارآمدی در دین پژوهی

کارکرد دینی پژوهش حاضر، مستقیماً ناظر به تبیین کیفیت انتزاع صفات الهی از ذات بسیط واجب‌الوجود است. از آن‌جا که معرفت دینی، به‌ویژه در ساحت معرفت توحیدی و شناخت صفات الهی، ناگزیر از انتزاع مفاهیم متکثر از ذات واحد است، هرگونه ابهام در سازوکار این انتزاع، به اختلال در فهم توحید قرآنی و برهانی می‌انجامد و عقل دینی را میان تشبیه و تعطیل به حیرت می‌اندازد. مقاله حاضر نشان می‌دهد که کثرت صفات نه ناشی از کثرت در ذات الهی و نه صرف اعتبارات ذهنی که خالی از منشأ عینی می‌باشد، بلکه حاصل انتزاع عقلی بر

اساس حیثیات تعلیلی و شئون فعلی ذات واحد در نسبت با مراتب وجود و آثار است. بر این اساس، تحلیل فلسفی کیفیت انتزاع صفات، کارکردی دینی و بنیادین در تصحیح الهیات اعتقادی دارد؛ زیرا امکان فهم معنادار و حقیقی صفات الهی را در عین حفظ بساطت ذات فراهم می‌سازد و چارچوبی ایجابی برای توحید نظری ارائه می‌دهد. افزون بر این، این تبیین نقش روش‌شناختی مهمی در تفسیر متون دینی ایفا می‌کند؛ بدین معنا که اوصاف متکثر الهی در قرآن کریم نه به‌عنوان اوصاف زائد بر ذات و نه به‌صورت مجازهای صرف، بلکه به‌مثابه مفاهیمی انتزاع‌شده از شئون فعلی ذات واحد تفسیر می‌شوند. در نتیجه، پیوند میان تحلیل فلسفی صفات و فهم دینی قرآن حفظ شده و از افراط در تشبیه یا تأویل‌گرایی مفرط جلوگیری می‌گردد. بدین‌سان، پژوهش حاضر نشان می‌دهد که بحث از کیفیت انتزاع صفات الهی صرفاً ای نظری و انتزاعی نیست، بلکه دارای کارکرد مستقیم در تصحیح بنیان‌های معرفتی دینداری و تبیین نسبت صحیح میان عقل فلسفی و فهم دینی است چرا که عقل فلسفی با فهم دینی دو راه جداگانه در تبیین مسائل دینی نیست و هردو به عبارات مختلف به حل می‌پردازند که نشان از وحدت قرآن برهان و عرفان است (کَلَامُنَا شَتَّى وَحُسْنُكَ وَاحِدٌ ... كُلٌّ إِلَى ذَلِكَ الْجَمَالِ يُشِيرُ)؛ امری که با عنوان و ی اصلی مقاله نسبت مستقیم و وثیق دارد.

## ۹. نتیجه‌گیری

این پژوهش با بررسی‌ای بنیادین در فلسفه اسلامی، یعنی چگونگی جمع میان وحدت ذات و کیفیت فهم کثرت صفات، به ارائه تحلیلی نوین دست یافته است. بررسی برخی آرای فلاسفه و متکلمان مسلمان نشان داد که رویکردهای کلامی، مشایی و اشراقی و نظرات متوسط در حکمت متعالیه، از تبیین رضایت‌بخش این معضل کم‌توان بوده‌اند. نظریه‌های مبتنی بر الهیات سلبی با تقلیل صفات به مفاهیم سلبی، راه را بر هرگونه معرفت ایجابی می‌بندند؛ دیدگاه وحدت مفهومی صفات با بدیهیات عقلی در تعارض است؛ و راه‌حل‌های مبتنی بر اعتبارات محض ذهنی، فاقد پشتوانه وجودشناختی هستند.

نظریه ارائه‌شده در این مقاله، با تکیه بر قاعده «بسیط الحقیقه» در حکمت متعالیه، گامی فراتر نهاده و تبیینی وجودشناختی از ارائه می‌دهد. بر این اساس، حضور تام وجود لابلشروط قسمی در تمام مراتب هستی و عینیت یافتن آن در هر مرتبه، کلید حل معمای انتزاع صفات متکثر است. تجلی تدریجی صفات کمالی در مراتب مختلف، نه ناشی از کثرت در ذات، بلکه برآمده از تنوع در مراتب تجلی است. مزیت عمده این نظریه، ارائه‌ی تحلیلی یکپارچه است که هم وحدت ذات را حفظ می‌کند، هم کثرت صفات را به رسمیت می‌شناسد، و هم پایه‌ای عینی برای تغایر مفهومی فراهم می‌آورد. این نظریه علاوه بر حل انتزاع صفات، تاثیر گسترده‌ای در حوزه‌های دیگر فلسفی از جمله معرفت‌شناسی دینی، رابطه خدا و جهان، و سیر سلوک وجودی انسان دارد.

## فهرست منابع

- ۱- قرآن کریم؛ ترجمه حسین انصاریان
  - ۲- گرامی، محمدعلی. (۱۳۸۲). *منطق مقارن*، نشر امید.
  - ۳- علامه، مظفر. (۱۳۶۶). *منطق مظفر*، نشر اسماعیلیان قم.
  - ۴- شهابی، محمود. (۱۳۹۲). *رهبر خرد*، نشر عصمت.
  - ۵- صدرالمطالعهین، اسفار. (۱۴۲۸هـ). *دارالاحیای تراث*، نشر طلایه نور.
  - ۶- صدرالمطالعهین. (۱۴۲۲). *الرسائل*، مکتبه المصطفوی.
  - ۷- صدرالمطالعهین عرشیه. (۱۳۴۱). *دانشکده ادبیات و علوم انسانی*.
  - ۸- علامه طباطبایی. (۱۳۳۲). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، نشر صدرا.
  - ۹- شهید مطهری. (۱۳۹۱). *مجموعه آثار*، نشر صدرا.
  - ۱۰- شبستری، شیخ محمود. (۱۳۶۸). *گلشن راز*، کتابخانه طهوری.
  - ۱۱- صدرالمطالعهین. (۱۳۸۲). *شواهد الربوبیه*، بنیاد حکمت صدرا.
  - ۱۲- سبزواری، شیخ محمود. (۱۳۶۹). *شرح منظومه*، نشر ناب.
  - ۱۳- جوادی آملی. (۱۴۰۱). *رحیق مختوم*، نشر اسرا.
  - ۱۴- امام خمینی. (۱۳۸۱). *تقریرات فلسفه*، نشر آثار امام.
  - ۱۵- ابن سینا. (۱۳۶۳). *مبدا و معاد*، نشر موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.
  - ۱۶- شیخ صدوق. (۱۳۹۴). *التوحید*، مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان.
  - ۱۷- آیت الله سبحانی. (۱۳۸۲هـ). *الهیات علی الهذی والکتاب والسنه*، نشر امام صادق.
  - ۱۸- خسروپناه. (۱۴۰۱). *نظام معرفت شناسی صدراپی*، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
  - ۱۹- عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۸۹). *خطوط کلی حکمت متعالیه*، نشر موسسه امام خمینی.
- بنائیان، محمد واکاوی مفهومی سبک زندگی اسلامی - ایرانی از دیدگاه مقام معظم رهبری در آینه آیات و روایات، *مجله مدیریت فرهنگی*، ۹ (۳۰): ۵۹-۹۰.
- مقیمی، احمد، سبک زندگی اسلامی، ۱۳۹۹/۸/۲۷، پایگاه اطلاع رسانی دفتر مقام معظم رهبری ([www.leader.ir](http://www.leader.ir)).



**The Function of the Stories of Moses (peace be upon him)  
in the Process of Cultural Transformation of Islamic  
Society: From the Reformation of Ignorance Mentality to  
the Institutionalization of Monotheistic Civilization**



Behjat Naseri<sup>\*1</sup>, Hamed Marefat<sup>2</sup>

1. (Corresponding Author); Level 4 student of Comparative Interpretation, Fatima Al-Zahra (peace be upon her) Higher Education Institute, Khorasgan, Iran. Isfahan . Email: eeddd1214@gmail.com
2. Ph.D. in Quran and Hadith, Member of the academic staff at Al-Tamhid Specialized Center, Iran, Qom Seminary. Email: Hamed.marefat@gmail.com

---

**Article Info**

**Abstract:**

**Article type:**

Research Article

**Print ISSN:**

2716-9812

**Online ISSN:**

2717-3488

**Received:**2026/02/08

**Detected:**2026/08/09

**Accepted:**2026/07/25

**Available:**2026/08/23

**Keywords:**

Qur'anic Narratives;  
Narrative of Prophet  
Moses (PBUH); Cultural  
Transformation; Meccan  
and Medinan Surahs;  
Institution Building;  
Monotheistic  
Civilization;  
Revelational-Contextual  
Exegesis (Tafsīr  
Tanzīlī).

Qur'anic narratives function are not only as historical accounts but also are considered as instruments of cultural and civilizational transformation in societies. The narrative of Prophet Moses (PBUH), repeatedly mentioned out of thirty sura throughout the Qur'an, played a significant role in guiding the early Muslim community. main point of this study is that how Moses narratives in both period(course) of the Meccan and Medina has changed its output from ignorant subjectivity reformation to monotheistic civilization institution. This study examines the transformation of the functions of Moses' narrative from the Meccan to the Medinan periods through a revelational-contextual (Tafsīr Tanzīlī) approach and a qualitative-comparative method. By analyzing relevant verses within their socio-historical contexts, the study demonstrates that in the Meccan period, the narrative contributed in three main role in cultural evolution in Islamic society through the reform of beliefs, enhancement of historical awareness, and development of practical capabilities. In the Medinan period, it evolved into a framework for community-building and the establishment of a monotheistic civilization by emphasizing collective responsibility, leadership, justice, and social institutions. The findings reveal that the narrative of Moses served as a strategic cultural roadmap, directing the Islamic community from the transformation of mindset toward the formation of a civilizational structure based on monotheistic principles.

---

**Cite this article:** Naseri, behjat; Marefat, Hamed(2026), The Function of the Stories of Moses (peace be upon him) in the Process of Cultural Transformation of Islamic Society: From the Reformation of Ignorance Mentality to the Institutionalization of Monotheistic Civilization, **Religious studies and efficiency**, 6(2), 43-62.

[https://nrr.tabrizu.ac.ir/article\\_22095.html](https://nrr.tabrizu.ac.ir/article_22095.html)

**Publisher:** University of Tabriz

---



## کارکرد قصص موسی (ع) در فرآیند تحول فرهنگی جامعه اسلامی: از اصلاح ذهنیت جاهلی تا نهادسازی تمدن توحیدی

بهجت ناصری<sup>۱\*</sup>، حامد معرفت<sup>۲</sup>



۱. (نویسنده مسئول)، طلبه سطح ۴ رشته تفسیر تطبیقی، مؤسسه آموزش عالی فاطمه الزهرا (سلام الله علیها) خوراسگان، ایران، اصفهان.

ایمیل: eeeddd1214@gmail.com

۲. دکترای قرآن و حدیث، عضو گروه علمی مرکز تخصصی التمهید حوزه علمیه، ایران، قم، ایمیل: Hamed.marefat@gmail.com

### چکیده

### اطلاعات مقاله

#### نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

قصص قرآن صرفاً روایت‌های تاریخی نیستند، بلکه کارکردی تمدنی و تربیتی در فرایند شکل‌دهی فرهنگ دینی جوامع دارند. در این میان، داستان حضرت موسی (علیه السلام) که در بیش از سی سوره و با بسامد بالا بازگو شده است، از برجسته‌ترین ابزارهای قرآن برای هدایت تدریجی جامعه نبوی به شمار می‌آید. مسئله اصلی این پژوهش آن است که قصص موسی (علیه السلام) چگونه در دو دوره مکی و مدنی، کارکرد خود را از اصلاح ذهنیت جاهلی به نهادسازی تمدن توحیدی تغییر داده است. این مقاله با رویکرد تفسیر تنزیلی و روش تحلیل کیفی-تطبیقی و با بررسی آیات مرتبط در ترتیب نزول و تحلیل بافت اجتماعی مکه و مدینه، به واکاوی تحول کارکرد این قصص می‌پردازد. یافته‌ها نشان می‌دهد در سوره‌های مکی، قصص موسی (علیه السلام) سه نقش اصلی در تحول فرهنگی جامعه اسلامی داشته است: تحول در باور (تثبیت سنت الهی و باورپذیری اولیه)، تحول در شناخت (هوشیاری تاریخی و شناخت فرهنگی) و تحول در مهارت (آموزش مهارت‌های عملی و تقویت روحیه جهادی). در مقابل، در سوره‌های مدنی، همین قصص به ابزار امت‌سازی و نهادسازی اجتماعی تبدیل شده و بر اصولی چون مسئولیت‌پذیری جمعی، فرمانبرداری از رهبری و نهادینه‌سازی عدالت تأکید دارد. بدین ترتیب، قصص موسی (علیه السلام) در مسیر گذار جامعه اسلامی از اصلاح ذهنیت تا تأسیس تمدن توحیدی، نقش یک نقشه راه فرهنگی را ایفا می‌کند.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۱۹

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۵/۱۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۵/۰۳

تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۶/۰۱

#### کلیدواژه‌ها:

قصص موسی (علیه السلام)، تحول فرهنگی، تمدن اسلامی، سوره‌های مکی و مدنی، نهادسازی.

**استناد:** ناصری، بهجت؛ معرفت، حامد (۱۴۰۵)، کارکرد قصص موسی (ع) در فرآیند تحول فرهنگی جامعه اسلامی: از اصلاح ذهنیت جاهلی تا نهادسازی تمدن توحیدی، *دین پژوهی و کارآمدی*، ۶ (۲)، ۴۳-۶۲.

[https://nrr.tabrizu.ac.ir/article\\_22095.html](https://nrr.tabrizu.ac.ir/article_22095.html)

ناشر: دانشگاه تبریز.

## ۱- مقدمه و بیان مسئله

تحول فرهنگی به مثابه فرآیندی عمیق و چندبعدی، بی تردید با دگرگونی در نظام باورها، ارزش‌ها و الگوهای کنش اجتماعی گره خورده است. رسیدن به چنین تحولی بدون توجه به مبانی انسان‌شناختی و میزان سازگاری فرهنگ جدید با ساحت متعالی انسان ممکن نیست. قرآن کریم در فرآیند هدایت اجتماعی، قصص انبیا را نه گزارش‌هایی تاریخی، بلکه ابزاری هدایتی برای تبیین سنت‌های الهی و قوانین حاکم بر تغییرات اجتماعی به کار گرفته است (رضایی، ۱۳۹۳: ۱۲۵-۱۲۸). در این میان، داستان حضرت موسی (علیه السلام) به دلیل تکرار زیاد و تنوع روایی‌اش نقشی ساختاری در هدایت تدریجی جامعه اسلامی دارد (ترقی، ۱۳۶۴: ۱۴-۱۶). اگر با نگاه تنزیلی به آن بنگریم، بخش‌های مختلف این قصه متناسب با شرایط فرهنگی و اجتماعی دوران نزول، کارکردهای آموزشی و اصلاحی متفاوتی پیدا می‌کنند.

امروز که جوامع اسلامی با نوعی کشمکش میان تمدن مادی و فرهنگ توحیدی روبه‌رو هستند، بازخوانی تطبیقی نحوه مواجهه حضرت موسی (ع) با فرعون می‌تواند چارچوب نظری مناسبی برای طراحی الگوی تحول فرهنگی فراهم آورد. قرآن از منظر انسان‌شناختی، انسان را موجودی تحول‌پذیر و تمدن‌ساز می‌داند و به همین دلیل از قصص حضرت موسی (ع) در دو مرحله مکی و مدنی به شکل متفاوتی استفاده کرده است: در مرحله مکی برای اصلاح ذهنیت‌ها و مبانی معرفتی، و در مرحله مدنی برای نهادسازی و سامان‌دهی اجتماعی. پرسش اصلی پژوهش آن است که قصص حضرت موسی (علیه السلام) چگونه در این دو دوره از کارکردی اصلاحی - معرفتی به کارکردی تمدنی ارتقا پیدا کرده و در فرایند تحول فرهنگی جامعه نبوی نقش‌آفریده است؟ پژوهش حاضر با رویکرد تفسیر تنزیلی و با بهره‌گیری از روش تحلیل کیفی - تطبیقی، در پی استخراج یک «مدل سه‌سطحی تحول فرهنگی - تمدنی در باور، شناخت و مهارت» مبتنی بر کارکرد قصص موسی (ع) است.

## ۲- پیشینه پژوهش

بررسی پیشینه پژوهش نشان می‌دهد که بیشتر مطالعات درباره قصص حضرت موسی (ع) بر ابعاد تفسیری، تاریخی، تربیتی و اجتماعی تمرکز داشته‌اند؛ اما تحلیل تحول کارکرد این قصص بر اساس ترتیب نزول قرآن و تبیین نقش آن در فرایند تحول فرهنگی و تمدن‌سازی اسلامی، همچنان خلأیی پژوهشی به شمار می‌آید. مهم‌ترین پژوهش‌های پیشین نیز عمدتاً به این ابعاد پرداخته‌اند عبارت‌اند از:

**جدول ۱: عنوان یا توضیح مختصر (نزدیک ترین پژوهش های قبلی مرتبط با موضوع مقاله ذکر شود)**

| ردیف | عنوان پژوهش                    | نویسنده/سال      | مهمترین یافته ها                                            |
|------|--------------------------------|------------------|-------------------------------------------------------------|
| ۱    | رویکرد تحلیلی به قصه های قرآنی | محمدشریفانی/۱۳۹۴ | قصص قرآن دارای کارکرد هدایتی و تربیتی است اما کارکردهای قصص |

|   |                                                                                   |                                   |                                                                                                              |
|---|-----------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
|   |                                                                                   |                                   | حضرت موسی(ع) را به طور خاص بررسی نکرده است.                                                                  |
| ۲ | تحلیل ویژگی‌های تاریخی و عناصر اصلی قصه حضرت موسی(ع) در پرتو شناخت فضای نزول آیات | باباعلی، تقدیسی و نکونام<br>۱۴۰۱/ | فضای نزول و عناصر تاریخی قصه موسی(ع) تمرکز دارد و به تحول فرهنگی و تمدنی آن نمی‌پردازد.                      |
| ۳ | بررسی تحول قصه حضرت موسی(ع) در سیر تاریخ نزول                                     | طاهره قلعه‌نوی/ ۱۳۸۷              | بررسی سیر تحول داستان موسی(ع) در سوره‌های مکی و مدنی بدون توجه به تحول فرهنگی.                               |
| ۴ | بررسی تطبیقی شیوه‌های تبلیغی حضرت محمد(ص) و حضرت موسی(ع)                          | کریمی/ ۱۳۹۳                       | تبیین گذار دعوت اسلامی و تحلیل تفاوت کارکرد قصص موسی(ع) در مکه و مدینه. ولی تمرکز خاصی به تحول فرهنگی ندارد. |
| ۵ | نقش قصص قرآن در شکل‌گیری جامعه دینی                                               | ساغری‌زاده و لطفی/<br>۱۳۹۹        | قصص قرآن در هویت‌سازی را بررسی کرده اما بر تحول تمدنی قصص موسی(ع) تمرکز ندارد.                               |

### ۳- مبانی نظری پژوهش

۳-۱- قصص قرآن: واژه‌ی «قصص» از ریشه «قَصَّ یَقِصُّ» مصدر به معنای قصه‌گویی و با کسر قاف جمع «قصه» به معنای پی‌گیری و دنبال کردن اثر است ( راغب اصفهانی، مفردات، واژه «قص»). در اصطلاح قرآنی، قصص با بهره‌گیری از عناصر ادبی و هنری، نفوذ در قلب و ذهن مخاطب و انتقال پیام الهی را تسهیل می‌کند (قطب، ۱۴۱۵: ۲۳) و هم‌زمان نمایش سنت‌های الهی در بستر تاریخ است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۲۷/۸).

۳-۲ - تحول فرهنگی: تحول در لغت به معنای انتقال، تغییر یا انفصال از گذشته است (دهخدا، ۱۳۷۲: ۴۳۷/۱۴). فرهنگ هم شامل مسائل کلان جامعه و هم متکی بر هویت انسانی و ظرفیت‌های آگاهی، اراده و معرفت افراد است (پارسانیا، ۱۳۸۵: ۸). تحول فرهنگی، تغییرات همه‌جانبه در باورها، التزام‌ها و رفتارهای فردی و اجتماعی است که به پدید آمدن شخصیت و هویت نو در فرد و جامعه می‌انجامد و آنان را از گذشته جدا می‌سازد (بهجت‌پور، ۱۳۸۸: ۳۵).

۳-۳ - تمدن توحیدی: تمدن، از ریشه «مدن» به معنای شهرنشینی و همکاری جمعی در امور اجتماعی، اقتصادی، دینی و سیاسی است (معین، ۱۳۸۶: ۱/ ۴۸۴). تمدن توحیدی، مجموعه‌ای از ساختارها، نهادها، ارزش‌ها و روابط اجتماعی است که بر محور توحید و مطابق قوانین الهی سامان می‌یابد (مطهری، ۱۳۶۶: ۵۲؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۴۵/۲).

۳-۴ - نهادسازی: نهاد، ساختاری اجتماعی، سازمان‌یافته و پایدار است که از الگوهای رفتاری یکنواخت و نظارت‌شده برای تأمین نظام‌مند نیازهای اساسی جامعه شکل می‌گیرد (نیک‌گهر، ۱۳۸۷: ۲۴۳) و با تعریف نقش‌ها، ایجاد روابط قاعده‌مند و ارائه الگوهای کنش پیش‌بینی‌پذیر، ثبات و نظم اجتماعی را تضمین می‌کند (افروغ، ۱۳۸۰: ۲۳).

#### ۴- روش پژوهش

پژوهش حاضر از نوع کیفی با رویکرد تحلیلی - تطبیقی است و به بررسی تحول کارکرد قصص حضرت موسی (علیه السلام) در سوره‌های مکی و مدنی می‌پردازد. چارچوب نظری تحقیق بر تفسیر تنزیلی و ترتیب نزول آیات استوار است؛ رویکردی که بافت اجتماعی و نیازهای فرهنگی هر دوره را در فهم کارکرد آیات دخیل دانسته و قصص قرآنی را پاسخی هدفمند به مسائل و چالش‌های مخاطبان در هر مرحله از دعوت اسلامی تلقی می‌کند (چهری، ۱۳۹۳: ۸۲؛ بهجت‌پور، ۱۳۹۷: ۲۲).

روش پژوهش، تطبیق کارکردی است؛ زیرا فرازهای داستان حضرت موسی (ع) در سوره‌های مختلف با توجه به سیاق و مقام هر سوره، کارکردهای متفاوتی یافته‌اند. پژوهش حاضر با بررسی شخصیت‌ها، پیام‌ها و اهداف تربیتی این قصص، به تبیین تفاوت‌های کارکردی آن‌ها در دوره مکی و مدنی می‌پردازد. مبنای تعیین ترتیب نزول، دیدگاه‌های محمدهادی معرفت (ره) در التمهید و عبدالکریم بهجت‌پور در همگام با وحی است. هدف غایی این پژوهش، تبیین کارکرد و نقش تحول‌یافته قصص حضرت موسی (ع) در فرآیند هدایت، اصلاح فرهنگی و جامعه‌پردازی مبتنی بر الگوی اسلامی است. شایان ذکر است در راستای ارتقای دقت و غنای فرآیند کاوش، از سامانه هوش مصنوعی «دیپ‌سیک» (DeepSeek- RI) به‌عنوان ابزار کمکی در پردازش و تحلیل داده‌های پژوهش بهره گرفته شده است.

#### ۵- کارکرد آیات داستان حضرت موسی (علیه السلام) در تحول فرهنگی در سوره مکی

در دوره مکی، قرآن کریم در مواجهه با فرهنگ جاهلی مبتنی بر شرک (جعفریان، ۱۳۹۲: ۷)، انکار معاد و قبیله‌گرایی (حسینی ژرفا، ۱۳۷۷: ۲۰۵ و ۲۴۴)، قصص موسی (ع) در دوره مکی، ابزاری برای اصلاح باورهای جاهلی و تحول فرهنگی جامعه اسلامی است و متناسب با نیازهای نزول در سه سطح باور، شناخت و مهارت می‌توان تحلیل کرد:

۵-۱ - تحول در سطح باور (برهم زدن احساس امنیت کاذب): فرهنگ جاهلی عرب بر مبنای ای همچون شرک در ربوبیت (قاسمی حامد، ۱۳۸۹: ۸۰)، انکار معاد و پرستش قدرت‌های مادی استوار بود (صادقی نیری،

۱۳۷۸: ۶۰). این نگرش، نوعی احساس امنیت کاذب و بی‌نیازی در برابر حقایق الهی ایجاد کرده و زمینه طغیان و سرکشی را فراهم می‌ساخت (قلم: ۶-۷). در نخستین سوره‌های مکی (مزل، قاف و قمر)، مهم‌ترین چالش تکذیب ساده پیامبر (ص) و انکار عذاب الهی به‌شمار می‌رفت، اما در عمق این تکذیب، احساس امنیت کاذب و بی‌نیازی نهفته بود. قرآن در گام نخست، این احساس امنیت را هدف قرار داده و با روایت داستان موسی (ع)، ساختار باوری مذکور را به چالش کشیده و جهان‌بینی توحیدی مبتنی بر رسالت را پیشنهاد نموده است:

**الف. مزل (۳):** آیات ۱۵ و ۱۶ با اشاره به فرعون و تکذیب او، نخستین گام را در تثبیت توحید برمی‌دارند: «إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَيْكُمْ رَسُولًا شَاهِدًا عَلَيْكُمْ كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا \* فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ ...» (مزل: ۱۶-۱۵). در اینجا ارسال رسول به عنوان فعل خداوند معرفی می‌شود. مخاطب مکی به طور غیرمستقیم می‌آموزد که اگر رسول اسلام را نمی‌پذیری، لااقل بپذیر که همان خدایی که موسی را فرستاد، محمد (ص) را نیز فرستاده است (بهجت‌پور، ۱۳۹۰: ۲۵۸/۱). این نخستین گام در تحول باور به توحید است.

**ب. قاف (۳۴):** با برشمردن اقوام پیشین از جمله فرعون، این حقیقت تثبیت می‌شود که سنت الهی تخلف‌ناپذیر است: «... كُلُّ كَذَّبٍ الرُّسُلَ فَحَقَّ وَعِيدُ» (ق: ۱۴)؛ همه رسولان را تکذیب کردند و وعید من بر آنان محقق شد. این آیات یادآور این نکته است که قدرت عذاب و پاداش از آن خداست (بهجت‌پور، ۱۳۹۰: ۱۶۸/۲).

**پ. قمر (۳۷):** تأکید بر تکذیب آیات الهی توسط فرعونیان، توحید در مبدأ را به صورت غیرمستقیم تثبیت می‌کند: «وَلَقَدْ جَاءَ آلَ فِرْعَوْنَ النَّذْرُ \* كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كُلِّهَا فَأَخَذْنَاهُمْ أَخْذَ عَزِيزٍ مُّقْتَدِرٍ» (قمر: ۴۲-۴۱). در این دو آیه، قوم فرعون به عنوان نمونه‌ای از طغیان‌گران ذکر شده‌اند که انذار الهی به آنها رسید، ولی به‌طور کلی همه نشانه‌ها و آیات را تکذیب کردند. در نتیجه، خداوند آنان را با قدرتی قاطع و عزتمندانه مجازات کرد. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۹۲/۹). عبارت «أَخْذَ عَزِيزٍ مُّقْتَدِرٍ» (قمر: ۴۲) به صراحت قدرت مطلق را به خدا نسبت می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۳۴/۱۹).

**ت. کارکرد این مرحله:** در آغاز بعثت، جامعه مکه با انکار رسالت و معاد مواجه بود. قصص موسی (ع) در این مرحله بر اثبات سنت الهی در مجازات تکذیب‌کنندگان (بهجت‌پور، ۱۳۹۰: ۱۶۸/۲) و نفی استثنا بودن قریش تمرکز داشت (مکارم، ۱۳۷۱: ۷۱/۲۳). در این سطح، هنوز از جزئیات ماجرای موسی (ع) خبری نیست و کارکرد اصلی، باورپذیری اولیه و اطمینان‌بخشی به سنت الهی است.

**۲-۵- تحول در سطح شناخت؛ ژرف‌بخشی معرفتی و ترسیم تقابل ربوبیت‌ها:** پس از تثبیت باور، قرآن در میانه دوره مکی (ص، اعراف، طه و شعراء) به ژرف‌بخشی شناخت می‌پردازد و با ترسیم تقابل ربوبیت الهی و ربوبیت فرعون، داستان حضرت موسی (ع) را به ابزاری برای تعمیق شناخت توحیدی تبدیل می‌کند. داستان موسی (علیه السلام) در این مقطع، شناخت را در چند شکل تجلی می‌بخشد.

**الف. شناخت تاریخی میان پیشینیان و قریش:** خداوند اقوام پیشین (نوح، عاد، فرعون، ثمود، لوط و اصحاب ایکه) را برمی‌شمارد و آنان را «الْأَحْزَابُ» گروه‌های هم‌پیمان بر باطل می‌نامد (ص: ۱۳). سپس می‌فرماید: «إِنَّ كُلَّ إِلَّا كَذَّبَ الرُّسُلَ فَحَقَّ عِقَابُ» (ص: ۱۴)؛ یعنی همگی رسولان را تکذیب کردند و عذاب بر آنان واجب گشت.

این آیات با ایجاد هشیاری تاریخی، به قریش می‌فهماند که اتحادشان علیه پیامبر (ص) آنان را در ردیف همان احزاب باطل پیشین قرار می‌دهد.

ب. شناخت فرهنگی از راه قیاس با فرعون (اعراف): این سوره با گسترده‌ترین گزارش از ماجرای موسی (علیه السلام)، قریش را آشکارا با فرعون مقایسه می‌کند. نظام توحیدی موسی بر «رَبِّ الْعَالَمِينَ» استوار است (اعراف: ۱۰۴)، روش آن «بینه و معجزه» (اعراف: ۱۰۸-۱۰۵)، هدف آن آزادی مستضعفان، و ارزش‌های آن راستی و استقامت در برابر تهدید است. در سوی دیگر، نظام طاغوتی فرعون بر قدرت‌نمایی و تخریب شخصیت متکی است: فرعون موسی را «ساحر علیم» می‌خواند (اعراف: ۱۰۹) و ایمان نیابردن اشراف قومش (اعراف: ۱۲۰) را با تهدید به قتل و دار زدن پاسخ می‌دهد (اعراف: ۱۲۴). بدین ترتیب، این شناخت حاصل می‌شود که فرعون نماد قدرت ظاهری و دستگاه تبلیغاتی استکبار است که بر ظلم، ترس‌افکنی و جعل حقیقت بنا شده، نه بر عقل و ایمان (اعراف: ۱۲۷؛ بهجت‌پور، ۱۳۹۰: ۲۷۸/۲). همچنین درک می‌گردد که ساختارهای سلطه‌ای مبتنی بر ترس و تبلیغات، در برابر تحول اجتماعی آگاهانه فرسایش می‌یابند (اعراف: ۱۳۶-۱۲۸). خروج از سلطه فرعونی صرفاً جابه‌جایی جغرافیایی نیست، بلکه گذار از نظام معنایی طاغوت و تثبیت فرهنگ توحیدی است (اعراف: ۱۳۷). این آیه وضعیت قریش را بازنمایی می‌کند تا از سرنوشت فرعون عبرت گیرند؛ چنان‌که ایمان جامعه را اصلاح می‌کند و کفر آن را به فساد می‌کشانند (قرائتی، ۱۳۸۸: ۱۳۲/۳). افزون بر این، مرزبانی ایدئولوژیک، مبارزه با قریش را از نزاع قبیله‌ای به تقابل حق و باطل تبدیل می‌کند (مطهری، ۱۳۸۱: ۹۵/۱). نقد مادی‌گرایی نیز در آیات ۱۴۶-۱۳۸ اعراف، با اشاره به عذاب‌های سال‌های قحطی و کم‌باری برای فرعونیان، نشان می‌دهد که تکیه بر ثروت و قدرت هرگز ضمانتی در برابر عذاب نیست. در مجموع، سوره اعراف با ترسیم تقابل تمام‌عیار دو نظام معرفتی و ارائه الگوی تحول ناگهانی سحران، از هشدار و تهدید صرف فراتر رفته و یک نظام شناختی کامل پیش می‌نهد.

پ. شناخت ایدئولوژی از رهگذر تقابل ربوبیت‌ها (طه): سوره طه از برجسته‌ترین سوره‌های مکی در قصه موسی (ع) است. ساختار آن بر محور تحول درونی انسان سامان یافته و از آغاز تا پایان، به تربیت قلبی و شناختی پیامبر و مؤمنان می‌پردازد (صانعی و اسماعیلی، ۱۴۰۳: ۱۰۳). دعوت موسی از آغاز بر معرفت توحیدی استوار است و فرمان الهی در وادی طوی، نماد مواجهه وجودی با ربوبیت و ورود به ساحت قدسی رسالت است: «إِنِّیْ اَنَا رَبُّكَ فَاحْلَعْ نَعْلَیْكَ» (طه: ۱۲). این فرمان، کنار نهادن تعلقات زمینی را پیش‌شرط حضور در برابر ذات مقدس معرفی می‌کند. سپس دو رکن اصلی دعوت الهی آموزش داده می‌شود: رکن اعتقاد «إِنِّیْ اَنَا اللّٰهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا اَنَا فَاعْبُدْنِیْ» (طه: ۱۴) و رکن عمل «وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِیْ» (طه: ۱۴). این ترکیب، وحدت معرفت و عمل را در تربیت فرهنگی نشان می‌دهد (شریفانی، ۱۳۹۴: ۱۹۶).

موسی پیش از رویارویی با فرعون درخواست می‌کند: «رَبِّ اشْرَحْ لِی صَدْرِیْ» (طه: ۲۵). خداوند موسی و هارون را - با تأکید بر همراهی آیات و نرمی در سخن - از سستی در یاد و فرمان الهی باز می‌دارد و مأمور دعوت فرعون طغیانگر می‌کند (طه: ۴۸-۴۲). فرعون خود را بی‌نیاز از پاسخگویی می‌پندارد و می‌پرسد: «فَمَنْ رَبُّکُمَا» (طه: ۴۹). در پاسخ، موسی بدون هیچ تردیدی می‌گوید: «رَبُّنَا الَّذِیْ أَعْطٰی کُلَّ شَیْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدٰی» (طه: ۵۰).

این گفت‌وگو، مرزبانی ایدئولوژیک میان ربوبیت الهی و ربوبیت فرعون‌ی را نشان می‌دهد. از این‌رو، سید قطب این مواجهه را تقابل ربوبیت الهی با ربوبیت انسان‌محور می‌داند و می‌نویسد رسالت پیامبران تبدیل نظام‌های انسان‌محور به خدامحور است (قطب، ۱۴۲۵: ۲۱۳۱/۴). در این چارچوب، رسالت پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) امتداد رسالت موسی (علیه السلام) شمرده می‌شود؛ هر دو با به‌چالش کشیدن ساختارهای طاغوتی قدرت، زمینه امت ایمانی فراتر از پیوندهای قبیله‌ای را فراهم ساختند (صدر، ۱۳۹۲: ۴۵).

فرعون پس از شنیدن پاسخ منطقی موسی، به جای ادامه بحث، مسیر را عوض می‌کند: «قَالَ فَمَا بَالُ الْقُرُونِ الْأُولَى» (طه: ۵۱). موسی با منطق سخن می‌گوید، اما فرعون بحث را به تاریخ می‌کشد تا عواطف مردم را برانگیزد. این همان روش رایج طاغوت‌ها در مواجهه با منطق انبیاست: فرار به شبهات تاریخی و قومی برای گمراه کردن افکار عمومی (قرائتی، ۱۳۸۸: ۳۵۱/۵). موسی با معجزات (عصا و ید بیضا) نشان می‌دهد که قدرت حقیقی از آن خداست. ساحران پس از مشاهده معجزه می‌گویند: «أَمَّا بِرَبِّ هَارُونَ وَ مُوسَى» (طه: ۷۰) و در برابر تهدید فرعون اعلام می‌کنند: «لَنْ نُؤْثِرَكَ عَلَى مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ» (طه: ۷۲)؛ یعنی شناخت حقیقت بر هر ارزش دنیوی مقدم است. رهایی بنی‌اسرائیل (طه: ۸۰-۷۷) در حقیقت خروج فرهنگی از بردگی ذهنی و شکل‌گیری هویت ایمانی مستقل است که با اصلاح درون و معرفت نفس آغاز می‌شود. به گفته علامه طباطبایی، این قانون مشترک همه رسالت‌های الهی است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۶۵/۱۴). این آیات به مسلمانان تحت فشار قریش می‌آموزد که با گفتار نرم با مخالفان روبرو شوند (روش اقناع)، مرز حق و باطل را از طریق تقابل ربوبیت‌ها تشخیص دهند (مرزبانی ایدئولوژیک)، از الگوی ساحران امید بگیرند (امیدآفرینی) و بر شناخت خود استقامت ورزند (پایداری معرفتی).

**ت. دعوت به توحید، مقاومت فرهنگی و سنت‌گرایی (شعراء):** خداوند موسی (ع) را مأمور دعوت فرعون و پیروانش می‌کند (شعراء: ۱۰). گفتگوی موسی و فرعون، تقابل دو نظام ربوبی را بازنمایی می‌کند. موسی می‌گوید: «رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ مَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ» (شعراء: ۲۴). فرعون در پاسخ به اطرافیانش می‌گوید: «إِنْ رَّسُولُكُمْ الَّذِي أَرْسَلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ» (شعراء: ۲۷). این تقابل، مرز روشنی میان باور به خدای آسمان‌ها و زمین و باور به ربوبیت فرعون‌ی ترسیم می‌کند. نظام قدرت با تکیه بر سنت به‌عنوان سرمایه اجتماعی، دعوت جدید را تهدیدی برای مشروعیت خود می‌داند و با برچسب «فساد در زمین» آن را طرد می‌کند (شعراء: ۱۷-۱۶). اتهام به جنون، انکار همراه با توهین و تخریب شخصیت، نمونه‌ای از مکانیسم برچسب‌زنی انحرافی (جنون، قاتل، ناسپاس) برای حاشیه‌رانی مخالف و تحلیل سرمایه اجتماعی او در جامعه بسته است (شعراء: ۱۹-۱۸). فرعون با فراخوان عمومی و دعوت از ساحران حرفه‌ای (شعراء: ۳۶-۳۸)، زمینه مواجهه جمعی را فراهم می‌کند. ساحران ابتدا برای پاداش دنیوی آماده مبارزه می‌شوند (شعراء: ۴۲-۴۱)، اما پس از دیدن معجزه موسی دچار تحولی بنیادین می‌گردند (شعراء: ۴۷-۴۶). تسلیم ساحران، امید به تحول در لایه‌های جاهلی را نشان می‌دهد؛ تحول نخبگان وابسته به نظام علیرغم تهدید فیزیکی، حاکی از آن است که امید به تغییر حتی در عمیق‌ترین لایه‌های فرهنگی جاهلی وجود دارد (شعراء: ۵۱-۴۸) و ایستادگی در برابر تهدید فرعون، نقشه‌ای شناختی برای دگرگونی فرهنگی فراهم می‌آورد.

ث. الگوی تدریجی دعوت از فرد تا جمع (طه و شعراء): داستان موسی (علیه السلام) در دو سوره طه و شعراء، الگویی چهارمرحله‌ای از دعوت فردی تا هجرت جمعی ارائه می‌دهد:

مرحله اول: دعوت مخفیانه و فردی – آغاز رسالت موسی در وادی مقدس (طه: ۱۶-۱۱).  
مرحله دوم: دعوت علنی و چالش با هژمونی حاکم – مناظره با فرعون و اعلان عمومی پیام (طه: ۵۶-۲۴؛ شعراء: ۲۷-۲۴).

مرحله سوم: جذب نخبگان و ایجاد شکاف در هژمونی دشمن – ایمان آوردن ساحران به عنوان عناصر داخلی سیستم فرعون (طه: ۷۳-۷۰؛ شعراء: ۵۱-۴۶).

مرحله چهارم: تشکیل جامعه ایمانی مستقل و هجرت – خروج بنی اسرائیل از زیر سلطه فرعون (شعراء: ۶۶-۵۲). این سیر تدریجی به پیامبر (ص) و مسلمانان می‌آموخت که مقاومت فرهنگی فرآیندی مدیریت شده و مرحله‌ای است و نمی‌توان از همان ابتدا به درگیری تمام‌عیار پرداخت. مطهری با اشاره به این الگو می‌نویسد: «اسلام در مکه به ساختن انسان پرداخت. اینها سرمایه‌هایی بودند که بعدها در مدینه توانستند جامعه اسلامی را پی‌ریزی کنند» (مطهری، ۱۳۸۰: ۱۵۰/۲).

ج. کارکرد این مرحله: پس از شکل‌گیری باور اولیه، ژرف‌بخشی شناختی چهار کارکرد اصلی دارد:

۱. شناخت تاریخی: قریش در کنار فرعون و دیگر طاغوت‌های تاریخ به عنوان یکی از احزاب باطل معرفی می‌شود. مؤمنان می‌آموزند که تاریخ الگوهای تکراری دارد و می‌توان سرانجام خود را در سرنوشت پیشینیان خواند.

۲. شناخت فرهنگی: آیات اعراف ارزش‌های جاهلی مانند ثروت، نسب و قدرت را نقد می‌کند و نشان می‌دهد که همین عوامل، زمینه‌ساز سقوط فرعون و قریش بوده‌اند.

۳. شناخت ایدئولوژیک: سوره طه تقابل ربوبیت الهی و فرعونی را تبیین می‌کند و نشان می‌دهد که رویارویی مؤمنان، نزاعی قبیله‌ای نیست، بلکه تقابل دو جهان‌بینی است.

۴. نقشه شناختی برای دگرگونی فرهنگی: سوره شعراء با روایت رویارویی موسی و فرعون، الگوی شناخت دشمن، امکان تحول و ضرورت هجرت را ترسیم کرده و امید به دگرگونی فرهنگی را در جامعه مکی تقویت می‌کند.

۳-۵- تحول در سطح مهارت: توحید عملی در رویارویی با طاغوت: در اواخر دوره مکی (سوره‌های قصص، یونس، غافر، کهف، ابراهیم و نازعات)، توحید از مرحله شناخت ذهنی فراتر رفته و به رفتار عملی تبدیل می‌شود. در شرایط سخت فشار قریش و محاصره شعب ابی طالب، مسلمانان باید ایمان خود را در عمل نشان می‌دادند. در این مرحله، قصص حضرت موسی (ع) الگوی توحید عملی را ارائه کرده و مهارت‌های اساسی لازم برای تحول فرهنگی و استقامت جامعه نوپای اسلامی را آموزش می‌دهد:

الف. مهارت تصمیم‌گیری در بحران (قصص): موسی (علیه السلام) در اوج خشم، مرتکب قتل غیرعمد می‌شود. اما نکته مهم، واکنش پس از آن حادثه است: یکم. بازگشت به خدا: «قَالَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي» (قصص: ۱۶) دوم. تعهد به اصلاح: «قَالَ رَبِّ بِمَا أَنْعَمْتَ عَلَيَّ فَلَنْ أَكُونَ ظَهِيراً لِلْمُجْرِمِينَ» (قصص: ۱۷) این

تعهد، مهارت بازسازی مسیر پس از خطا را آموزش می‌دهد. به مؤمن مکه می‌فهماند که خطا پایان راه نیست؛ بازگشت به خدا و تعهد به اصلاح، دوباره مسیر را هموار می‌کند.

ب. توکل و تسلیم در برابر مشکلات (یونس): موسی (علیه السلام) به پرورش و تقویت روحی مردم می‌پردازد و مؤمنان را با مفهوم توکل آشنا می‌سازد. لازمه ایمان و تسلیم در برابر خدا، توکل بر اوست: «فَتَوَكَّلُوا إِن كُنْتُمْ مُسْلِمِينَ» (یونس: ۸۴). افراد باایمان و تسلیم‌شده در برابر فرمان خدا، به قدرت و وعده‌های الهی اعتقاد دارند و بر او تکیه می‌کنند. این فرمان دقیقاً در شرایطی نازل شد که خشونت فیزیکی قریش علیه مؤمنان به اوج رسیده بود (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷: ۱۳۴/۹).

پ. مهارت کتمان موقت ایمان و افشاگری به‌هنگام (غافر): سوره غافر با ماجرای مؤمن آل فرعون الگویی از توحید عملی ارائه می‌دهد. این مرد مؤمن که ایمان خود را پنهان می‌داشت، در لحظه حساس و مناسب، برمی‌خیزد و دفاع می‌کند: «أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ» (غافر: ۲۸). ایمان به توحید در مبدأ، زمانی به کمال می‌رسد که فرد در برابر طاغوت بایستد و صرفاً یک اعتقاد درونی نباشد (مطهری، ۱۳۸۱: ۶۹).

ت. صبر بر نادانسته‌های تقدیر الهی (کهف): موسی (علیه السلام) در برابر اعمال خضر (سورخ کردن کشتی، کهف: ۷۱) کشتن نوجوان، (کهف: ۷۱) و تعمیر دیوار (کهف: ۷۷) اعتراض می‌کند و نقص توحید عملی خود را نشان می‌دهد. خضر در پایان می‌گوید: «وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي» (کهف: ۸۲)؛ یعنی این کارها به فرمان خدا بود. مخاطب مکه می‌آموزد که توحید حقیقی، تسلیم بودن در برابر تقدیر الهی است، حتی زمانی که آن را درک نمی‌کند.

ث. شکر نعمت (ابراهیم): با یادآوری نجات بنی اسرائیل از فرعون، «إِذْ أَنْجَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ» (ابراهیم: ۶) اگر شکرگزار باشید، نعمت شما را افزون می‌کنم. «لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ» (ابراهیم: ۷) سنت خداوند بر آن است که شکر را وسیله‌ای از دیاد نعمت قرار داده و این سنت را قاطعانه اعلام کرده است (قرائتی، ۱۳۸۸: ۳۹۰/۴).

ج. استفاده از ابزار اقناعی (مؤمنون): ارسال موسی و هارون (ع) همراه با «آیات» (نشانه‌های معجزه‌آسا) و «سلطان مبین» (برهان روشن)، بر استفاده از ابزار منطقی، عینی و قابل مشاهده برای اقناع عقلانی مخاطب دلالت دارد. «أَرْسَلْنَا مُوسَى وَأَخَاهُ هَارُونَ بِآيَاتِنَا وَ سُلْطَانٍ مُبِينٍ» (مؤمنون: ۴۵) دعوت‌گر باید همراه با دلیل و روشنی سخن بگوید تا وجدان عمومی را متأثر سازد.

چ. مهارت گفتار نرم و قاطع (نازعات): ترکیب قاطعیت در هدف «أَذْهَبْ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى» (نازعات: ۱۵) با نرمی و حکمت در گفتار «فَقُلْ هَلْ لَكَ إِلَى أَنْ تَزَكَّى \* وَ أَهْدِيكَ إِلَى رَبِّكَ فَتَخْشَى» (نازعات: ۱۸-۱۹) تأثیرگذاری از راه خیرخواهی و محبت پیش از استدلال است. (مکارم، ۱۳۷۱: ۹۱/۲۶) این سوره گفتمان مقاومت، نفی سازش با طاغوت و روحیه جهادی را تقویت می‌کند و خروج بنی اسرائیل را الگویی برای هجرت و شکل‌گیری جامعه ایمانی مستقل معرفی می‌کند.

ح. کارکرد این مرحله: آموزش مهارت‌های عملی برای زیست در شرایط سخت و آمادگی برای هجرت است. در این سطح، قصه‌ها از صرف هشدار و شناخت فراتر رفته و به نهادینه‌سازی روحیه مقابله فعال می‌انجامند.

**جدول (۲): سطوح تحول فرهنگی در سور مکی بر اساس قصص حضرت موسی (علیه السلام)**

| پیامد تحولی                                                                                           | کارکرد فرهنگی                                                                                                                                                                        | سطح تحول                         | سوره (نزول)                                                                      |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------|
| باورپذیری اولیه و اطمینان بخشی به سنت الهی؛ گذار از انکار رسالت و معاد                                | اثبات سنت الهی در عذاب تکذیب کنندگان؛ غیراستثنایی بودن قریش                                                                                                                          | باور (برهم زنی احساس امنیت کاذب) | مزمّل (۳)، ق (۳۴)، قمر (۳۷)                                                      |
| شکل گیری هویت ایمانی مستقل؛ تبدیل مبارزه قبیله ای به تقابل حق و باطل؛ امیدآفرینی از طریق الگوی ساحران | شناخت تاریخی (قریش در کنار احزاب باطل)؛ شناخت فرهنگی (نقد مادی گرایی و بت پرستی اجتماعی)؛ شناخت ایدئولوژیک (تقابل ربوبیت الهی و فرعونی)؛ ارائه نقشه شناختی برای دگرگونی فرهنگی       | شناخت (تقابلی)                   | ص (۳۸)، اعراف (۳۹)، طه (۴۵)، شعراء (۴۷)                                          |
| نهادینه سازی روحیه مقابله فعال؛ آمادگی برای هجرت؛ الگودهی به تشکیل جامعه ایمانی مستقل                 | آموزش تصمیم گیری در بحران (بازگشت به خدا و تعهد به اصلاح)؛ توکل و تسلیم؛ کتمان موقت ایمان و افشاگری به هنگام؛ صبر بر تقدیر الهی؛ شکر نعمت؛ استفاده از ابزار اقناعی؛ گفتار نرم و قاطع | مهارت (عملی)                     | قصص (۴۹)، یونس (۵۱)، غافر (۶۰)، کهف (۶۹)، ابراهیم (۷۲)، مؤمنون (۷۴)، نازعات (۸۱) |

**۴-۵- جمع بندی و تحلیل کلی جدول سیر تحول کارکردهای قصص حضرت موسی (علیه السلام) در سور مکی**

سیر نزول سوره های مکی دارای قصص حضرت موسی (ع) نشان می دهد که این قصص در سه مرحله پیوسته «باورسازی، شناخت افزایی و مهارت آموزی» عمل می کنند. در مرحله نخست (مزمّل و قاف)، باور به ربوبیت الهی و سنت عذاب تثبیت می شود؛ در مرحله دوم (ص، اعراف، طه و شعراء)، شناخت تاریخی، فرهنگی و تقابل حق و باطل تعمیق می یابد؛ و در مرحله سوم (قصص، یونس، کهف، غافر، ابراهیم، مؤمنون و نازعات)، با

الگوگیری از زندگی موسی(ع)، مهارت‌هایی چون صبر، توکل، مقاومت و آمادگی برای هجرت و تحول اجتماعی آموزش داده می‌شود.

## ۶- کارکرد آیات داستان حضرت موسی(علیه السلام) در تحول فرهنگی در سور مدنی

با انتقال دعوت اسلامی از مکه به مدینه، جامعه مسلمانان از مرحله مقاومت فرهنگی وارد مرحله تأسیس تمدن شد. در این بستر، قصص حضرت موسی(ع) از یک الگوی صرف مبارزه فراتر رفت و به الگویی برای حکمرانی، نهادسازی و مدیریت جامعه اسلامی تبدیل شد. مهم‌ترین کارکردهای این قصص در سوره‌های مدنی را می‌توان در محورهای زیر تحلیل کرد:

انتقال مرکز دعوت اسلامی از مکه به مدینه، پیامبر(صلوات الله علیه) با استحکام پیوندهای سیاسی، نظامی و اجتماعی مسلمانان و توجه آگاهانه به ظرفیت پذیرش مخاطبان، شیوه‌های دعوت را متناسب با شرایط جدید تنظیم کرد (کریمی، ۱۳۹۳: ۵۷). این گذار، جامعه اسلامی را از مرحله مقاومت فرهنگی به مرحله تأسیس تمدن هدایت کرد، و قصص موسی(علیه السلام) در قرآن، فراتر از الگویی مبارزاتی، به «دستورالعمل حکمرانی و نهادسازی» تبدیل شد. کارکرد این قصص در سوره‌های مدنی را می‌توان در محورهای ذیل تحلیل نمود:

### ۱-۶- از نهادسازی اجتماعی(ایمانی) تا تمدن‌سازی توحیدی

پس از تثبیت باورها، نهادسازی مرحله عملی تحول فرهنگی و تمدن‌سازی الهی است. با هجرت پیامبر اکرم(ص) به مدینه، جامعه اسلامی وارد مرحله ایجاد ساختارهای پایدار اجتماعی و سیاسی شد. این فرایند پیش‌تر در رسالت حضرت موسی(ع) نیز با ابلاغ شریعت و شکل‌گیری جامعه‌ای قانون‌مند تحقق یافته بود (ساغری‌زاده و لطفی، ۱۳۹۹: ۴۳). از این‌رو، با توجه به تداوم امت اسلامی با امت‌های الهی پیشین، به‌ویژه بنی‌اسرائیل (عرفانی، ۱۴۰۴: ۵۳)، مهم‌ترین نهادهای تمدنی شکل‌دهنده جامعه توحیدی بررسی می‌شود.

**الف. نهاد امت و هویت جمعی مؤمنانه:** یکی از ارکان تمدن‌سازی، شکل‌گیری هویت جمعی بر پایه ایمان است. قرآن در مدینه با اصل اخوت ایمانی، هویت امت اسلامی را فراتر از پیوندهای قبیله‌ای بنیان نهاد (حجرات: ۱۰). مبنای نظری این نهاد را فراهم کرد و پیامبر(صلی الله علیه و آله و سلم) آن را در قالب پیمان مؤاخات عینیت بخشید (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۲۰/۱۸). تجربه بنی‌اسرائیل نیز نشان می‌دهد (بقره: ۵۳-۴۹) که آنان پس از رهایی از سلطه فرعون و با محوریت وحی، به یک امت تبدیل شدند (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۵۰۹/۳). از این‌رو، قصه حضرت موسی(ع) الگویی برای امت‌سازی و گذار از هویت قومی به هویت ایمانی به شمار می‌آید.

**ب. نهاد الگوی مصرف و گذار از رفاه‌زدگی به استقامت:** قرآن با نقد بهانه‌جویی بنی‌اسرائیل در ماجرای «منّ و سلوی» (بقره: ۵۷) و درخواست رفاه بیشتر «لَنْ نَصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَاحِدٍ» (بقره: ۶۱) فرهنگ رفاه‌زدگی و مصرف‌گرایی را نکوهش می‌کند و به جامعه اسلامی می‌آموزد که تمدن‌سازی بر صبر، استقامت و پرهیز از روحیه اشرافی استوار است.

1/262).

مسئولیت پذیری جمعی وابسته است.

از لجاجت و امتیازخواهی پرهیز کرده و ایمان را بر پایه تقوا استوار سازد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵/۲۱۳).

(کاظمی، ۱۳۹۰، ۲۳۱).

دارد. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۹۴/۲).

جَبَّارِينَ» (مائدة: ۲۲)، روحیه خودکم‌بینی و بزرگ‌نمایی دشمن را رد کرده و بر اعتماد به وعده الهی، مقاومت و

عزت‌مداری تأکید می‌کند. از این رو، قصص حضرت موسی(ع) الگویی برای تقویت فرهنگ جهاد، استقلال و پایداری جامعه اسلامی است.

و. **نهاد الگوی فرمانبرداری از رهبری و مدیریت بحران:** امتناع بنی‌اسرائیل از اجرای فرمان الهی و واگذاری جهاد به موسی(ع): «قَالُوا يَا مُوسَى إِنَّا لَن نَدْخُلُهَا أَبَدًا... فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً» (مائدة: ۲۳-۲۴)، به سرگردانی چهل‌ساله آنان انجامید. این رخداد هشداری است که مخالفت با رهبری الهی و مقاومت در برابر تحول، جامعه را به رکود تاریخی و محرومیت از پیشرفت تمدنی می‌کشاند. (قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۶/ ۲۲۰).

ی. **نهاد قانون‌گذاری و حاکمیت شریعت:** سوره مائده با یادآوری نزول تورات بر حضرت موسی(ع) «إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ» (مائده: ۴۴)، قانون الهی را پایه عدالت و سامان اجتماعی معرفی می‌کند. شریعتی که در امت موسی (علیه السلام) پدید آمد، زمینه‌ساز شکل‌گیری شریعت در امت اسلامی گردید. قرآن با بازخوانی تجربه تشریع در تورات، بنای تمدن دینی را بر دو پایه قانون الهی و عدالت اجتماعی می‌نهد (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۲/ ۳۶۵).

ذ. **نهاد رهبری و ولایت:** در جامعه نوپای مدینه، همزمان با بروز چالش‌هایی چون نفاق و تفرقه، آیه ۵۵ سوره مائده با طرح نهاد ولایت، رهبری الهی را محور انسجام و ستون تمدن اسلامی قرار داد: «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ...» (مائده: ۵۵). آیه سه سطح از ولایت را ترسیم می‌کند: ولایت خدا، ولایت پیامبر (صلوات الله علیه)، و ولایت مؤمنانی که به وظیفه ایمانی خود عمل می‌کنند. بر پایه اجماع مفسران شیعه و گروهی از مفسران اهل سنت، و با استناد به روایات متواتر، آیه ولایت درباره امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) و در پی صدقه دادن انگشتر در حال رکوع نازل شده است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۶/ ۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۴۵/۳). قرآن با یادآوری الگوی رهبری الهی موسی (علیه السلام)، مرز میان رهبری مشروع و رهبری طاغوتی را روشن می‌سازد؛ به ویژه در آیات ۲۰ تا ۲۶ سوره مائده، جایی که موسی (علیه السلام) قوم خود را به ورود به سرزمین مقدس فرامی‌خواند، اما آنان پاسخ می‌دهند: «فَاذْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَا...» (مائده: ۲۴). قرار گرفتن این آیات در کنار آیه ولایت در یک سوره، پیامی ساختاری دارد: هیچ جامعه‌ای پس از رهایی و برخورداری از نعمت‌های الهی، بدون رهبری الهی نمی‌تواند تداوم فرهنگی یابد. بنی‌اسرائیل پس از نجات از چنگال فرعون، به دلیل نافرمانی از رهبری موسی (علیه السلام)، دچار رکود و سرگردانی شدند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۳۴۴/۴).

**جدول (۳): کارکرد قصص حضرت موسی(علیه السلام) در نهادسازی تمدنی جامعه اسلامی در سور**

#### مدنی

| سوره(نزول) | نهادهای تمدنی              | تحلیل تحول‌آفرین (کارکرد در تمدن‌سازی توحیدی)                                      |
|------------|----------------------------|------------------------------------------------------------------------------------|
| بقره(۸۷)   | امت و هویت جمعی<br>مؤمنانه | شکل‌گیری امت بر محور وحی و رهایی از سلطه و گذار از هویت<br>قبیله‌ای به هویت ایمانی |
| بقره(۸۷)   | الگوی مصرف و<br>استقامت    | نقد رفاه‌زدگی و بهانه‌جویی بنی‌اسرائیل وترویج قناعت، صبر و آمادگی<br>برای جهاد     |

|             |                                              |                                                                                            |
|-------------|----------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------|
| بقره (۸۷)   | رهبری و امامت<br>فرهنگی                      | التزام به میثاق الهی و اطاعت از رهبری دینی و تثبیت مرجعیت دینی و انسجام اجتماعی            |
| انفال (۸۸)  | مسئولیت‌پذیری<br>جمعی                        | تغییر سرنوشت بنی‌اسرائیل در اثر تغییرات درونی و پیوند بقای جامعه با مسئولیت اجتماعی مؤمنان |
| نساء (۹۲)   | عدالت اجتماعی و<br>نفی شایسته‌سالاری<br>کاذب | نقد روحیه امتیازخواهی و لجاجت بنی‌اسرائیل و جایگزینی تقوا به جای امتیازات قومی و نژادی     |
| صف (۱۱۱)    | اراده جهادی و اصالت<br>گفتار                 | نکوهش ناهماهنگی میان ادعا و عمل و تقویت صداقت، تعهد و روحیه جهادی                          |
| مائده (۱۱۳) | هویت فرهنگی و<br>فرمان‌پذیری ایمانی          | تبدیل ایمان فردی به مسئولیت اجتماعی و تثبیت هویت جمعی و فرهنگ اطاعت                        |
| مائده (۱۱۳) | جهاد مقاومت و<br>اعتماد به وعده الهی         | نقد ترس از دشمن و خودکم‌بینی و تقویت عزت‌مداری، مقاومت و استقلال                           |
| مائده (۱۱۳) | فرمانبرداری از<br>رهبری و مدیریت<br>بحران    | پیامدهای نافرمانی از فرمان الهی و پیشگیری از رکود تاریخی و بحران اجتماعی                   |
| مائده (۱۱۳) | قانون‌گذاری و<br>حاکمیت شریعت                | پیامدهای اطاعت یا نافرمانی از رهبری الهی و نهادینه‌سازی قانون‌مداری و عدالت اجتماعی        |
| مائده (۱۱۳) | نهاد رهبری و ولایت                           | پیامدهای نافرمانی از رهبری موسی (علیه السلام) و تثبیت ولایت الهی به‌عنوان محور وحدت جامعه  |

## ۲-۶- جمع‌بندی و تحلیل جدول کارکرد قصص حضرت موسی (علیه السلام) در نهادسازی تمدنی جامعه اسلامی در سور مدنی

قرآن کریم در سوره‌های مدنی، قصص حضرت موسی (ع) را به الگویی برای تمدن‌سازی تبدیل می‌کند که در چهار محور قابل خلاصه است: ۱. هویت‌سازی و امت‌محوری: گذار از هویت قبیله‌ای به هویت ایمانی بر محور وحی و میثاق الهی (بقره: ۴۹-۵۳). ۲. مهندسی فرهنگی: نقد رفاه‌زدگی، امتیازخواهی و ناهماهنگی گفتار و عمل و تأکید بر مسئولیت‌پذیری جمعی (بقره: ۶۱؛ نساء: ۱۵۳؛ انفال: ۵۳؛ صف: ۵). ۳. تاب‌آوری و مقاومت: تقویت روحیه جهاد، اعتماد به وعده الهی و هشدار نسبت به پیامدهای نافرمانی از رهبری الهی (مائده: ۲۱-۲۴). ۴. حکمرانی الهی: تثبیت شریعت و ولایت به‌عنوان دو رکن قانون‌مداری و رهبری مشروع در جامعه اسلامی (مائده: ۴۴، ۵۵).

کارکرد قصص حضرت موسی(ع) در سوره‌های مدنی، دارای منطقی دوگانه، ایجابی و آسیب‌شناسانه است. قرآن با بازخوانی تجربه بنی‌اسرائیل، الگوی شکل‌گیری جامعه توحیدی و هم‌زمان آسیب‌های تهدیدکننده آن را تبیین می‌کند. بر این اساس، تمدن‌سازی الهی در گرو اطاعت از رهبری الهی، قانون‌مداری، مسئولیت‌پذیری و هماهنگی ایمان با عمل است و غفلت از این اصول، جامعه را به رکود و انحطاط تاریخی می‌کشانند.

### ۳-۶- تمدن‌سازی توحیدی؛ چارچوب قرآنی برای بازسازی جامعه:

تمدن‌سازی توحیدی، اوج فرایند تحول فرهنگی در قرآن است و بر پایه توحید، عدالت و برادری ایمانی شکل می‌گیرد (حدید: ۲۵؛ حجرات: ۱۰؛ آل‌عمران: ۱۰۳). این تمدن در تقابل با الگوی فرعون، حاکمیت، قانون، دانش و وحدت را بر مبنای وحی و ایمان استوار می‌سازد (قصص: ۳۸؛ نازعات: ۲۴). در این الگو، حاکمیت، دانش، عدالت و وحدت نه بر پایه قدرت مادی، بلکه بر مبنای نمایندگی الهی، تدبیر، فرمان خدا و ایمان استوار است (یوسف: ۴۰؛ انعام: ۵۷؛ رعد: ۴۱؛ شوری: ۱۰). دانش در اینجا حاصل تفکر و تدبیر است، نه تقلید کورکورانه (محمد: ۲۴؛ بقره: ۲۴۲). عدالت نیز یک فرمان الهی به شمار می‌رود، نه یک انتخاب سیاسی (حدید: ۲۵؛ نحل: ۹۰)؛ (طنطاوی، ۱۹۹۷: ۲۲۰/۸). وحدت نیز بر پایه ایمان و برادری دینی شکل می‌گیرد، نه بر اساس نژاد یا قبیله (حجرات: ۱۰؛ آل‌عمران: ۱۰۳؛ روم: ۳۲). این الگو نخست در داستان موسی (علیه السلام) زمینه‌سازی شد و سپس در جامعه مدینه به صورت عملی پیاده گردید. از این رو می‌توان گفت تمدن‌سازی بدون تحول در باور، شناخت و مهارت ممکن نیست؛ پیامی که برای جوامع امروز نیز همچنان درس‌آموز است. قرآن با تکرار داستان موسی (علیه السلام)، این چارچوب را در چهار سطح پایه‌ریزی کرده است.

**الف. مبنا و غایت توحیدی؛ از شرک به توحید:** نخستین گام تمدن‌سازی توحیدی، تحول در باور و استقرار توحید است. قرآن با دعوت به شناخت خداوند (علق: ۱) و تأکید بر توحید در دعوت حضرت موسی(ع) (طه: ۱۴)، حاکمیت را از سلطه طاغوت به حاکمیت الهی منتقل می‌کند. بدین‌سان، توحید زیربنای شکل‌گیری جامعه و تمدن اسلامی معرفی می‌شود. (قطب، ۱۴۲۵: ۱/۲۵). بدون این دگرگونی در باور، هیچ ساختار اجتماعی پایداری شکل نخواهد گرفت.

**ب. مسئولیت‌پذیری جمعی و عبرت از تاریخ:** سوره بقره، نخستین سوره مدنی (سیوطی، ۱۴۰۴: ۱/۱۷)، با بازخوانی گسترده داستان حضرت موسی(ع) و بنی‌اسرائیل (بقره: ۴۹-۹۲)، تجربه یک امت را برای هدایت جامعه اسلامی بازآفرینی می‌کند. تجربه تاریخی یک جامعه دینی به امت اسلامی منتقل شود؛ تا آنان از این تجربه الگو بگیرند و از لغزش‌های پیشینیان بپرهیزند (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۷۴/۳). در این نگاه، محور فرهنگی از نجات به مسئولیت‌مدنی دگرگون می‌شود و جامعه از حالت توده‌ای به سوی پاسخگویی فردی و جمعی هدایت می‌گردد (سبحانی، ۱۳۹۲: ۱۵۶/۲). آیاتی که به ماجرای قتل (بقره: ۷۲) و نافرمانی بنی‌اسرائیل (بقره: ۶۶) اشاره دارند، بر نقش صداقت، مسئولیت‌پذیری و بازدارندگی احکام الهی تأکید می‌کنند. در فضای مدینه، همین آیات زمینه را برای نهادینه شدن نظارت اجتماعی، امر به معروف و نهی از منکر به عنوان ارکان جامعه دینی فراهم آوردند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱/۱۴۷).

ب. تربیت ذهنیت تمدن آفرین؛ از تقلید به تفکر: قرآن انسان را از تقلید کورکورانه: «بَلْ نَتَّبِعْ مَا الْفِئَاءَ عَلَيهِ آيَاتُنَا» (بقره: ۱۷۰) به تفکر و تدبیر فرامی خواند «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ» (نساء: ۸۲). ایمان ساحران فرعون پس از شناخت حقیقت (شعراء: ۵۰) نشان می دهد که تمدن توحیدی بر بصیرت و اندیشه استوار است، نه بر تقلید و تعصب. تمدن سازی فرهنگی؛ از دعوت به ساختار: در دوره مدنی، قرآن از مرحله صرف دعوت فراتر رفت و به فاز ساخت تمدنی گام نهاد. نهادهای بنیادین تمدن توحیدی یکی پس از دیگری بنیان گذاشته شدند:

- نهاد وحدت: پیمان برادری (مؤاخاة) که با استناد به اصل «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ» (حجرات: ۱۰) بسته شد، هویت جمعی مبتنی بر ایمان را جایگزین پیوندهای قومی و قبیله ای جاهلی کرد. وحدتی که آگاهانه در برابر سیاست تفرقه افکن فرعون «وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا» (قصص: ۴) صف آرای می کرد (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق: ۲۳۹/۲۷).

- نهاد عدالت: آیه «كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ» (مائده: ۸)، مبنای سیاست اجتماعی-اقتصادی جامعه اسلامی گردید و توزیع عادلانه منابع، برابری حقوقی و داوری بی طرفانه را تحقق بخشید (ثقفی تهرانی، ۱۳۹۸: ۱۸۳/۲).

- نهاد ولایت: آیه ی «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ...» (مائده: ۵۵)، نهاد رهبری الهی را به عنوان ستون فقرات تمدن معرفی کرد. این ولایت که در شخصیت امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) و در جریان بخشش انگشتر در حال رکوع تجلی یافت «وَهُمْ رَاكِعُونَ» (مائده: ۵۵)، پایداری تمدن را پس از پیامبر (صلوات الله علیه) تضمین می کند (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۸۷/۱).

## ۷- تطبیق با نظریه های فرهنگی معاصر:

یافته های این پژوهش با نظریه هژمونی فرهنگی گرامشی قابل مقایسه است. همان گونه که فرعون با ادعای ربوبیت (نازعات: ۲۴) در پی تثبیت سلطه فرهنگی بود، حضرت موسی (ع) با محوریت توحید (طه: ۵۰) این هژمونی را درهم شکست. تفاوت اساسی آن است که در نظریه گرامشی، روشنفکران عامل تحول اند (پوراحمدی میبیدی، سعیدی، ۱۳۹۰: ۱۵۵)، اما در الگوی قرآنی، این نقش را پیامبران بر عهده دارند.

مفهوم سرمایه فرهنگی بوردیو نیز با الگوی قرآنی قابل مقایسه است. فرعون با تکیه بر ثروت، قدرت و سرمایه نمادین، سلطه خود را بازتولید می کرد (اعراف: ۱۰۹-۱۱۲؛ زخرف: ۵۱؛ غافر: ۲۶)؛ اما حضرت موسی (ع) با اتکا به وحی و معجزه، سرمایه نمادین الهی را در برابر آن قرار داد (اعراف: ۱۰۶-۱۰۸؛ طه: ۵۶-۷۳). با این حال، تفاوت بنیادین آن است که بوردیو تحول را حاصل دگرگونی سرمایه ها (رضایی، تشویق، ۱۳۹۲: ۱۱) و عادت واره ها (مؤید حکمت، ۱۳۹۲: ۱۶۶) می داند، در حالی که قرآن منشأ تحول را تغییر درونی انسان و بازگشت به فطرت الهی در پرتو وحی معرفی می کند (رعد: ۱۱؛ روم: ۳۰).

## ۸- نتیجه گیری و پیشنهادها

این پژوهش با بهره گیری از روش تفسیر تنزیلی، کارکردهای قصص حضرت موسی(ع) را بر اساس ترتیب نزول سوره ها بررسی کرده است. یافته ها نشان می دهد که در سوره های مکی، این قصص با تأکید بر تحول باور، شناخت و کنش، به تقویت مقاومت فرهنگی و مقابله با شرک و استکبار می پردازد؛ اما در سوره های مدنی، با بازخوانی تجربه بنی اسرائیل، زمینه نهادسازی تمدنی را فراهم می کند. مهم ترین نهادهای برآمده از این قصص عبارت اند از: عدالت محوری، راستی ورزی، توکل جمعی، مسئولیت پذیری اجتماعی و فرمانبرداری از رهبری الهی. بر این اساس، قرآن مسیر تمدن سازی را از تحول درونی انسان تا نهادسازی اجتماعی ترسیم می کند و با تکیه بر وحی، فطرت و توحید، الگویی جامع و متمایز از نظریه های فرهنگی ارائه می دهد.

- پیشنهادهای پژوهشی آینده:

۱. الگوسازی کاربردی: طراحی مدل مدیریت تحول فرهنگی برای جوامع معاصر مبتنی بر سطوح سه گانه باور، شناخت و مهارت در قصص قرآنی.
۲. مطالعه میدانی: سنجش تأثیر آموزش های مبتنی بر قصص موسی (علیه السلام) بر تغییر نگرش و رفتار فرهنگی نسل جوان.
۳. تحلیل گفتمان: بررسی تطبیقی گفتمان مقاومت فرهنگی در قصص موسی (علیه السلام) با گفتمان های مقاومت معاصر.
۴. کاربست تاریخی - تحلیلی: ارزیابی تطبیقی کارآمدی این مدل در تحولات فرهنگی معاصر، از جمله انقلاب اسلامی ایران

## ۹- فهرست منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه مکارم شیرازی.
۲. افروغ، عماد (۱۳۸۰). فرهنگ شناسی و حقوق فرهنگی، تهران: مؤسسه فرهنگ و دانش.
۳. بروجردی، محمد ابراهیم (۱۳۶۶). تفسیر جامع، تهران: کتابخانه صدر.
۴. بهجت پور، عبدالکریم (۱۳۸۸). درآمدی بر اصول فرهنگی، تهران: بوستان کتاب.
۵. بهجت پور، عبدالکریم (۱۳۹۰). همگام با وحی: تمهید، قم: بوستان کتاب.
۶. ترقی، سوده (۱۳۶۴). موسی کلیم الله، تهران: نشر رزا.
۷. ثقفی تهرانی، محمد (۱۳۹۸ق). روان جاوید در تفسیر قرآن، تهران: برهان.
۸. جعفریان، رسول (۱۳۹۲). تاریخ ایران اسلامی از پیدایش اسلام تا ایران اسلامی، قم: نشر علم.
۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱). تفسیر تسنیم، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۰. حسینی ژرفا، ابوالقاسم (۱۳۷۷). مبانی هنری قصه های قرآن، تهران: مرکز پژوهش های صدا و سیما.
۱۱. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۲). لغت نامه دهخدا، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). المفردات فی غریب القرآن، دمشق: دارالقلم.

۱۳. رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۸۷). تفسیر قرآن مهر، قم: پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن.
۱۴. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). الکشاف، بیروت: دارالکتاب العربی.
۱۵. سبحانی، جعفر (۱۳۹۲). منشور تربیت در قرآن، قم: نشر توحید.
۱۶. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی‌بکر (۱۴۰۴ق). الدر المنثور، قم: کتابخانه مرعشی نجفی.
۱۷. شریفی، محمد (۱۳۹۴). تحلیل قصص: رویکردی تحلیلی به قصه‌های قرآن، قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی.
۱۸. صادقی تهرانی، محمد (۱۴۰۶ق). الفرقان، قم: فرهنگ اسلامی.
۱۹. صادقی نیری، رقیه، قرآن و بهگزینی فرهنگها، پیام آزادی، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۸ ش.
۲۰. صدر، محمدباقر (۱۳۹۲). فلسفتنا (ترجمه محمدحسین جعفری)، قم: بوستان کتاب.
۲۱. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷ق). المیزان، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۲. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴). ترجمه المیزان، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۳. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). مجمع البیان، تهران: ناصر خسرو.
۲۴. طنطاوی، محمد (۱۹۹۷). التفسیر الوسیط. قاهره: نهضة مصر.
۲۵. عرفان، امیرمحسن (۱۴۰۴). آموزه قرآنی امت: رهیافتی فرهنگی و تمدنی. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۲۶. فخررازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). التفسیر الکبیر، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۷. قرائتی، محسن (۱۳۸۸). تفسیر نور، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
۲۸. قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴). الجامع لأحكام القرآن. تهران: ناصر خسرو.
۲۹. قطب، سید (۱۴۱۵ق). التصوير الفني فی القرآن. قاهره: دارالشرق.
۳۰. قطب، سید (۱۴۲۵ق). فی ظلال القرآن. بیروت: دارالشروق.
۳۱. کاظمی، عباس (۱۳۹۰). عبرت‌های تربیتی داستان‌های قرآن. قم: بوستان کتاب.
۳۲. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی (تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی). تهران: دارالکتب الإسلامیه.
۳۳. مطهری، مرتضی (۱۳۶۶). تکامل اجتماعی انسان. تهران: صدرا.
۳۴. مطهری، مرتضی (۱۳۸۱). حماسه حسینی، تهران: صدرا.
۳۵. مطهری، مرتضی (۱۳۸۰). مجموعه آثار. تهران: صدرا.
۳۶. معین، محمد (۱۳۸۶). فرهنگ فارسی معین. تهران: انتشارات امیر کبیر.
۳۷. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران (۱۳۷۱). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الإسلامیه.
۳۸. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۵). قصه‌های قرآن. تهران: دارالکتب الإسلامیه.
۳۹. نیک‌گهر، عبدالحسین (۱۳۸۷). مبانی جامعه‌شناسی. تهران: توتیا.

#### مقاله‌ها و پایان نامه

۱. بهجت‌پور، عبدالکریم (۱۳۹۷). نقش تفسیر تنزیلی در پیشرفت. قبسات، ۲۳(۳۱)
۲. پارسانیا، حمید (۱۳۸۵). جهانی‌شدن و اسلام. مجله علوم سیاسی، ۹(۳۶)
۳. پوراحمدی میبدی، حسین، و سعیدی، روح‌الأمین (۱۳۹۰). رابطه فرهنگ و هژمونی در عرصه جهانی: رویکردی گرامشینیستی. رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی، (۲۸)

۴. چهری، مجید (۱۳۹۳). تفسیر به ترتیب نزول: مبانی، فواید، چالش‌ها و بایسته‌ها. حسنا، ۶(۲۳)
۵. رضایی، محمد، و تشویق، فاطمه (۱۳۹۲). بازخوانی سنجه‌های سرمایه فرهنگی. مطالعات و تحقیقات اجتماعی، ۲(۱)، ۸۹-۱۱۲.
۶. رضایی، زهرا (۱۳۹۳). بررسی جایگاه تاریخ و قصص در قرآن. پژوهشنامه معارف قرآنی، ۵(۱۸)
۷. ساغری‌زاده، مهدی، و لطفی، علی (۱۳۹۹). تبیین مؤلفه‌های تمدن‌ساز در شخصیت حضرت موسی(علیه السلام) از دیدگاه قرآن کریم. مجله قرآن، فرهنگ و تمدن، ۱(۲)
۸. صانعی، فاطمه، اسماعیلی، داوود، و احمدنژاد، امیر (۱۴۰۳). تاریخ‌گذاری سوره طه با تکیه بر مفهوم هجرت در قصه حضرت موسی(علیه السلام). مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، ۳۰(۸۷)
۹. قاسمی حامد، مرتضی (۱۳۸۹). نگاهی به آداب و رسوم دوره جاهلیت از منظر قرآن و تاریخ. فصلنامه حبل‌المتین، ۴۲(۴۲)
۱۰. کریمی، صفرا (۱۳۹۳). بررسی تطبیقی شیوه‌های تبلیغی حضرت محمد(صلی الله علیه و آله و سلم) و حضرت موسی(علیه السلام) (پایان‌نامه کارشناسی ارشد). دانشگاه شاهد، دانشکده علوم انسانی، تهران.
۱۱. مؤید حکمت، ناهید (۱۳۹۲). درآمدی بر رویکرد روش‌شناختی پیر بوردیو به مفهوم سرمایه فرهنگی. جامعه‌پژوهی فرهنگی، ۴(۱)



## Applying Transcendent Wisdom to the Elucidation of the Issue of Religious Plurality



Ali Babaei<sup>\*1</sup>, Abdollah Amiri,<sup>2</sup> Naser Forouhi<sup>3</sup>

1. (Corresponding Author); Associate Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, Faculty of Theology, University of Tabriz, Tabriz, Iran. Email: Hekmat468@yahoo.com.
2. Ph.D. Student in Islamic Theology, Faculty of Theology, University of Tabriz, Tabriz, Iran. Email: a.amiri@tabrizu.ac.ir
3. Associate Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, Faculty of Theology, University of Tabriz, Tabriz, Iran. Email: forouhi@tabrizu.acir..

### Article Info

### Abstract:

#### Article type:

Research Article

#### Print ISSN:

2716-9812

#### Online ISSN:

2717-3488

Received:2026/05/20

Detected:2026/07/29

Accepted:2026/08/23

Available:2026/08/23

#### Keywords:

Religious Pluralism, Transcendent Wisdom (Hikmat al-Muta'aliyah), Gradational Unity of Existence (Tashkik al-Wujud), Longitudinal Unity, Mulla Sadra, Validity of Religious Laws (Haqqaniyyat al-Shara'i).

The problem of religious diversity and the explanation of the competing claims to truth among religions constitutes one of the fundamental challenges in contemporary philosophy of religion. Prevailing approaches—ranging from exclusivism, which asserts the validity of a single faith, to relativistic pluralism, which posits the parity of all religions in their access to truth—each face significant theoretical shortcomings. This research aims to offer a novel explanation of religious diversity by harnessing the ontological potential of Mulla Sadra's Transcendent Philosophy (*al-hikma al-muta'aliya*). Employing an analytical-descriptive method based on library research and a philosophical-theological approach, the article re-reads and analyzes Sadrian ontological foundations—specifically the Primacy of Existence (*asalat al-wujud*), the gradation of existence (*tashkik al-wujud*), and the personal unity of existence (*wahdat-i shakhshi-yi wujud*)—in their application to the problem of the multiplicity of religious laws (*shara'i*). The findings suggest that Mulla Sadra's tripartite philosophical transition—from the primacy of essence to the primacy of existence, through graded unity, and ultimately to the personal unity of existence—provides a systematic framework for understanding religious diversity in a hierarchical and longitudinal manner. In this interpretation, divine laws are not discrete or mutually exclusive multiplicities but rather gradual and graded manifestations (*zuhurat*) of a single luminous reality (the Truth of Religion). This reality achieves its ultimate perfection in Islam as the most comprehensive stratum. By distinguishing between the “existential truth of religion” and the “form of the Sharia,” this model maintains the finality and comprehensiveness of Islam while simultaneously acknowledging the hierarchical validity of preceding religions. Furthermore, it transforms the concepts of faith (*iman*) and disbelief (*kufra*) into ontological strata, thereby offering a viable paradigm for interreligious dialogue founded upon the unity of origin and the multiplicity of manifestation. The results of this study illuminate the capacity of the Transcendent Philosophy to resolve interreligious disputes and expand the scope of comparative theology based on the Islamic philosophical heritage..

Cite this article: Babaei, Ali; Amiri, Abdollah; Forouhi, Naser(2026), Applying Transcendent Wisdom to the Elucidation of the Issue of Religious Plurality, Religious studies and efficiency, 6(2), 63-82. [https://nrr.tabrizu.ac.ir/article\\_22094.html](https://nrr.tabrizu.ac.ir/article_22094.html)

Publisher: University of Tabriz



## کاربست حکمت متعالیه در تبیین مسأله کثرت ادیان



علی بابایی<sup>۱\*</sup>، عبدالله امیری<sup>۲</sup>، ناصر فروهی<sup>۳</sup>

۱. (نویسنده مسئول)؛ دانشیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات دانشگاه تبریز، تبریز، ایران؛ ایمیل: Hekmat468@yahoo.com  
 ۲. دانشجوی دکترای کلام اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران؛ ایمیل: a.amiri@tabrizu.ac.ir  
 ۳. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشکده الهیات دانشگاه تبریز؛ ایمیل: forouhi@tabrizu.ac.ir

### چکیده

### اطلاعات مقاله

#### نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۲/۳۰

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۵/۰۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۶/۰۱

تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۶/۰۱

#### کلید واژه‌ها:

کثرت ادیان، حکمت متعالیه، تشکیک وجودی، وحدت طولی، ملاصدرا، حقانیت شرایع.

مسأله کثرت و تعدد ادیان و تبیین نسبت میان دعاوی حقانیت آنها، یکی از مناقشه‌های مهم در فلسفه دین معاصر است. رویکردهای رایج، از انحصارگرایی که تنها یک دین را بر حق می‌داند تا پلورالیسم که به تساوی ادیان در بهره‌مندی از حقیقت حکم می‌کند، هر یک با کاستی‌های نظری مواجه‌اند. این پژوهش با هدف ارائه تبیینی نوین از کثرت ادیان، از ظرفیت‌های هستی‌شناختی حکمت متعالیه ملاصدرا بهره می‌گیرد. روش تحقیق در این مقاله، تحلیلی-توصیفی است که با تکیه بر منابع کتابخانه‌ای و با رویکردی فلسفی-کلامی، به بازخوانی و تحلیل میانی هستی‌شناختی صدرایی در تطبیق بر مسأله کثرت شرایع می‌پردازد. یافته‌های تحقیق حاکی از آن است که گذار سه‌گانه فلسفی ملاصدرا (از اصالت ماهیت به اصالت وجود وحدت تشکیکی و سپس به وحدت شخصی وجود) چارچوبی نظام‌مند برای فهم مراتب‌دار و طولی کثرت ادیان فراهم می‌آورد. در این تبیین، شرایع الهی نه کثراتی متباین و گسسته، بلکه ظهورات تدریجی و تشکیکی یک حقیقت واحد نوری (دین حق) هستند که در اسلام به‌عنوان کامل‌ترین مرتبه، به کمال نهایی خود دست یافته است. این مدل، با تفکیک میان «حقیقت وجودی دین» و «صورت شریعت»، ضمن حفظ خاتمیت و جامعیت اسلام، حقانیت مراتبی ادیان پیشین را به رسمیت می‌شناسد، مفاهیم ایمان و کفر را به مراتب وجودی تبدیل می‌کند و الگویی برای گفت‌وگوی میان‌دینی بر پایه وحدت ریشه و کثرت ظهور ارائه می‌دهد. نتایج این پژوهش ظرفیت حکمت متعالیه را برای حل مناقشات بین‌الادیانی و بسط الهیات تطبیقی مبتنی بر میراث فلسفی اسلامی آشکار می‌سازد.

**استناد:** بابایی، علی؛ امیری، عبدالله؛ فروهی، ناصر (۱۴۰۵)، کاربرد حکمت متعالیه در تبیین مسأله کثرت ادیان، *دین پژوهی و کارآمدی*، ۶ (۲)، ۶۳-۸۲.

[https://nrr.tabrizu.ac.ir/article\\_22094.html](https://nrr.tabrizu.ac.ir/article_22094.html)

ناشر: دانشگاه تبریز.

## مقدمه

مسأله «تعدد و کثرت ادیان»، یکی از چالش‌برانگیزترین مباحث در فلسفه دین و کلام معاصر است. مواجهه با گزاره‌های گوناگون و گاه متضاد ادیان درباره حقیقت‌غایی، همواره پرسش‌های عمیقی را در ذهن متفکران برانگیخته است. این مسأله در سه لایه پیوسته قابل طرح است: لایه نخست، مسأله «هستی‌شناختی» است که پرسش می‌کند چگونه «وحدت» حقیقت مطلق با «کثرت» ظهورات تاریخی دینی سازگار است؛ لایه دوم، مسأله «معرفت‌شناختی» است که می‌پرسد با فرض سازگاری وحدت و کثرت، چگونه می‌توان میان ادعاهای متعارض حقانیت داوری کرد؛ و لایه سوم، مسأله «عملی-اجتماعی» است که پرسش از چگونگی فائق آمدن بر مناقشات ناشی از تکثر دینی و فراهم ساختن زمینه گفت‌وگو و هم‌افزایی معنوی میان ادیان را مطرح می‌سازد. رویکردهای سنتی، اغلب در دوگانه «انحصارگرایی» (که حقانیت را به یک دین محدود می‌کند و منجر به مناقشات لاینحل می‌گردد) و «پلورالیسم عرضی» (که با نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی، وحدت بنیادین ادیان را در هاله‌ای از ابهام فرو می‌برد)، در تذبذب‌اند.

## پیشینه پژوهش

نظریه پلورالیسم دینی بویژه در آرای جان هیک، تلاشی برای ارائه پاسخی جامع به این مسأله تلقی می‌شود. از نظر وی همه ادیان صرف نظر از اختلافات ریشه‌ای، در گوهر و عمل اصیل و معتبرند و از ارزش یکسانی برخوردارند (Hick, 1977). هیک با ارجاع منشأ پلورالیسم به سنت‌های شرقی، آن را تنها راهبرد سازگار برای تبیین تکثر دینی می‌داند (هیک، ۱۳۸۴). با این وجود، نقش این نظریه در شخصی‌سازی دین و تقلیل پدیده وحی به تجربه دینی، انتقادات جدی را در پی داشته است. ریچارد (۱۳۸۰) فرضیه هیک را از ابعاد کلامی، معرفت‌شناختی و روش‌شناختی مورد نقد قرار داده و آن را اساساً پاسخی برآمده از درون سنت مسیحی برای حل بحران رابطه مسیحیت با دیگر ادیان توصیف می‌کند. در سنت حکمت متعالیه، پژوهش‌هایی با رویکرد ایجابی و تطبیقی صورت گرفته است که هر یک در افق خاصی به مسأله نگریسته‌اند. حسینی شاهرودی و همکاران (۱۳۹۲) در مقاله‌ای با عنوان «نسبت نجات و حقانیت از نظر ملاصدرا و جان هیک»، به بررسی تطبیقی دیدگاه این دو متفکر پرداخته‌اند اما یافته‌ها حاکی از آن است که این پژوهش، هرچند به مسأله نجات توجه دارد، به تبیین هستی‌شناختی «نفس کثرت ادیان» (که مقدمه‌ی هرگونه سخن در باب نجات است) توجه نکرده است. شیروانی و دانش‌شهرکی (۱۴۰۲) در مقاله‌ای با عنوان «بررسی تطبیقی نظریه پلورالیسم دینی از منظر شوآن و ملاصدرا»، به ریشه‌های کثرت‌گرایی در باطن‌گرایی شوآن و تشکیک وجودی ملاصدرا اشاره داشته‌اند. این پژوهش، تمرکز اصلی خود را بر «تجربه دینی فردی و باطن واحد ادیان» قرار داده و از تبیین دقیق سازوکار هستی‌شناختی «صدق و حقانیت نفس پیام‌های وحیانی» در سطح جمعی و تاریخی صرف‌نظر کرده است. مرتضوی و مهرابی (۱۳۹۱) در مقاله‌ای با عنوان «نوسان ایمان و کفر از نظر ابن عربی و ملاصدرا»، به تبیین تشکیکی بودن احوال ایمانی انسان بر مبنای اصالت وجود و مراتب تشکیکی آن

پرداخته‌اند. این پژوهش، گرچه زمینه هستی‌شناختی لازم برای تبیین مراتب حقانیت را فراهم می‌آورد، اما کاربرست آن را صرفاً در حوزه «احوال نفسانی فردی» محدود ساخته و از بسط این اصل تشکیکی به «مراتب وحی و حقانیت ادیان» که مبنای تبیین کثرت طولی شرایع است صرف‌نظر کرده است.

جدول ۱. عنوان یا توضیح مختصر (نزدیک ترین پژوهش های قبلی مرتبط با موضوع مقاله ذکر شود)

| ردیف | عنوان پژوهش                                                | نویسنده/سال                         | مهمترین یافته ها                                                                                                                                                               |
|------|------------------------------------------------------------|-------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| ۱    | God and the Universe of Faiths                             | Hick, 1977                          | همه ادیان صرف نظر از اختلافات ریشه‌ای، در گوهر و عمل اصیل و معتبرند و از ارزش یکسانی برخوردارند.                                                                               |
| ۲    | بررسی انتقادی فرضیه‌ی پلورالیسم دینی جان هیک               | ریچارد، ۱۳۸۰: ج. شادی، مترجم        | فرضیه هیک را از ابعاد کلامی، معرفت‌شناختی و روش‌شناختی مورد نقد قرار داده و آن را اساساً پاسخی برآمده از درون سنت مسیحی برای حل بحران رابطه مسیحیت با دیگر ادیان توصیف می‌کند. |
| ۳    | پلورالیسم دینی و اسلام                                     | هیک، ۱۳۸۴: (محمد، محمدرضایی، مترجم) | هیک با ارجاع منشأ پلورالیسم به سنت‌های شرقی، آن را تنها راهبرد سازگار برای تبیین تکثر دینی می‌داند.                                                                            |
| ۴    | نوسان ایمان و کفر از نظر ابن عربی و ملاصدرا                | مرتضوی و مهرابی (۱۳۹۱)              | تبیین تشکیکی بودن احوال ایمانی انسان بر مبنای اصالت وجود و مراتب تشکیکی.                                                                                                       |
| ۵    | نسبت نجات و حقانیت از نظر ملاصدرا و جان هیک                | حسینی شاهرودی و همکاران (۱۳۹۲)      | هیک معتقد به تکثر در حقانیت و نجات همه ادیان. ملاصدرا اکثر مردم اهل نجات‌اند و تنها منکران معاند و جاهلان مقصر (که شمار اندکی از مردم را در بر میگیرند) رستگار نمیشوند.        |
| ۶    | بررسی تطبیقی نظریه‌ی پلورالیسم دینی از منظر شوآن و ملاصدرا | شیروانی و دانش‌شهرکی (۱۴۰۲)         | به ریشه‌های کثرت‌گرایی در باطن‌گرایی شوآن و تشکیک وجودی ملاصدرا اشاره داشته‌اند.                                                                                               |

## تبیین مبانی و مفاهیم کلیدی

### ۱. دین: تعاریف لغوی و اصطلاحی

دین در لغت عربی از ریشه‌ی «دین» به معنای متعددی چون جزا، طاعت، عادت و شریعت به کار رفته‌است. در اصطلاح متکلمان و فیلسوفان دین، دین را غالباً «مجموعه‌ای از عقاید، مناسک و احکام عملی که از جانب خداوند برای هدایت بشر نازل شده» تعریف کرده‌اند. در فلسفه‌ی دین معاصر نیز تعاریف متعددی عرضه شده از تعریف کارکردگرایانه (دین به مثابه‌ی نظامی برای پاسخ به پرسش‌های غایی) تا تعریف ماهیت‌گرایانه (دین به مثابه‌ی باور به امر متعالی یا مقدس). این پژوهش، بدون ورود به مناقشات تعریف‌شناختی رایج در فلسفه‌ی دین غربی، دین را همان‌گونه که در حکمت متعالیه فهم می‌شود یعنی حقیقتی هستی‌شناختی که ریشه در ساختار وجود دارد، نه صرفاً پدیده‌ای فرهنگی یا روان‌شناختی بررسی می‌کند.

### ۲. سیر تاریخی بحث و دیدگاه‌ها درباره‌ی تعدد ادیان

مسئله‌ی تعدد ادیان، در سنت فلسفه‌ی دین معاصر، عموماً در قالب سه رویکرد اصلی صورت‌بندی شده‌است: انحصارگرایی (Exclusivism)، که تنها یک دین را حق و بقیه را باطل می‌داند؛ شمول‌گرایی (Inclusivism)، که ضمن برتری‌دادن به یک دین، سهمی از حقانیت را برای سایر ادیان نیز می‌پذیرد؛ و پلورالیسم (Pluralism)، که همه‌ی ادیان را واکنش‌های متفاوت بشری به یک حقیقت غایی واحد می‌داند، رویکردی که در فلسفه‌ی دین غرب بیش از همه با نام جان هیک شناخته می‌شود. این پژوهش نشان می‌دهد که سنت حکمت متعالیه، پیش از طرح این سه‌گانه در ادبیات غربی، صورت‌بندی مستقل و درونی‌ای از این مسئله را متناظر با تطور سه‌گانه‌ی هستی‌شناختی ملاصدرا در دل خود پرورانده‌است.

۳. وجود لغت: در لغت به معنای «یافتن» و «هستی‌داشتن» است، در مقابل عدم. اصطلاح: در این پژوهش، وجود آن حقیقتی است که ملاصدرا آن را اصیل و منشأ آثار می‌داند (در برابر ماهیت که در سیر اول اصیل انگاشته می‌شد)؛ و بر اساس آن، در سیر دوم وحدت تشکیکی و در سیر سوم وحدت شخصی صورت‌بندی می‌شود.

۴. ماهیت لغت: از «ماهو» گرفته شده و به معنای «چیستی» هر شیء است. اصطلاح: در سیر اول این پژوهش، ماهیت امر اصیل و منشأ تباین اشیاء تلقی می‌شود؛ وجود، در این نگاه، امری اعتباری و انتزاعی است که عقل بر ماهیات خارجی عارض می‌کند.

۵. تشکیک لغت: از ریشه‌ی «شک» به معنای تردید و ابهام در تشخیص افراد یا مراتب یک حقیقت است. اصطلاح: در این پژوهش، تشکیک به معنای آن است که حقیقتی واحد (وجود)، در عین وحدت‌سنخی، دارای مراتب شدت و ضعف است. سیر دوم، تشکیک را در مراتب وجود می‌داند؛ سیر سوم، آن را به مظاهر وجود ارتقا می‌دهد.

## یافته های پژوهش

مقاله حاضر برخلاف مباحث مزبور، به جای تمرکز صرف بر سعادت اخروی و مسأله نجات، می‌کوشد تا نفس «کثرت پیام‌های وحیانی» را بر اساس گذار سه‌گانه هستی‌شناختی صدرایی بررسی و تبیین نماید: سیر نخست (اصالت ماهیت) به سبب ماهیات متمایز، به انحصارگرایی یا کثرت گسسته می‌انجامد؛ سیر دوم (اصالت وجود تشکیکی) واقعیت را به مثابه حقیقتی واحد اما ذومراتب درک می‌کند و کثرت ادیان را تجلیات طولی یک حقیقت واحد می‌پذیرد؛ و سیر سوم (وحدت شخصی وجود) در بالاترین سطح، کثرت‌ها را شوون و تجلیات همان حقیقت یگانه می‌شمارد. پرسش اصلی این تحقیق آن است که بر مبنای این گذار سه‌گانه، چگونه می‌توان کثرت ادیان را به گونه‌ای تبیین کرد که ضمن حفظ تمایزات تاریخی و فرهنگی آن‌ها، به وحد بنیادین پیام وحیانی نیز اذعان نمود؟ در مسیر اثبات این فرضیه، مقاله ابتدا به تبیین «وحدت دین و کثرت شرایع» می‌پردازد و نشان می‌دهد که چگونه مفهوم «صراط مستقیم واحد» و «نور واحد» در قرآن کریم، بر یگانگی گوهر دین و تنوع صورت‌های آن دلالت دارد. سپس، با تکیه بر خوانش هستی‌شناسانه از سیر دوم و سوم، ملاک‌های حقانیت و نجات در رویکرد صدرایی مورد بررسی قرار می‌گیرد. این رویکرد، ضمن پذیرش حقانیت تاریخی و البته مراتبی ادیان پیشین، اسلام را به عنوان کامل‌ترین و جامع‌ترین مرتبه هدایت، دین خاتم و ملاک نهایی نجات در عصر حاضر معرفی می‌کند.<sup>۱</sup> این شیوه از تحلیل، با جایگزین کردن استمرار هستی‌شناختی به جای گسست و تضاد، بستری فلسفی و مستحکم برای درک کثرت مراتب‌دار فراهم می‌آورد.

### ۱. مبانی هستی‌شناختی تبیین صدرایی از تكثر ادیان

در سنت فلسفی اسلامی، به‌ویژه در حکمت متعالیه صدرالمتألهین، بنیان‌های نظری‌ای وجود دارد که می‌تواند چارچوبی مهم برای تبیین مسأله تكثر ادیان ارائه دهد. از آنجا که کثرت و وحدت منبعث از بحث اصالت ماهوی یا اصالت وجودی می‌باشد برای بررسی و ارائه راهکار قابل قبول در مورد کثرت ادیان می‌توان از صدرا و حکمت متعالیه وی استمداد نمود. بر اهل حکمت و صدرا پژوهان مبرهن است که وی در طی مراحل کار فلسفی‌اش سه سیر متفاوت فلسفی را طی نموده است. (بنگرید: بابائی، ۱۴۰۳) ابتدا به اصالت ماهیت سپس به اصالت وجود با تأکید بر وحدت تشکیکی و در نهایت به اصالت وجود با تأکید بر وحدت شخصی وجود قائل شده است (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۳۸۱/۲). این سه سیر فلسفی در واقع نمایانگر سه مرتبه نگرش به واقعیت است. هر سه جریان مزبور در درک نحوه تحقق و وحدت یا تكثر وجود و ماهیت دارای مبانی مراتبی متفاوتی هستند که تأثیر مستقیم بر تحلیل و ارزیابی پلورالیسم دینی دارند. مدلی که در این پژوهش بر پایه مبانی صدرایی استنباط می‌شود برای برون‌رفت از تناقضات نظریه‌های رایج کثرت‌گرایی دینی در دوران معاصر (نظیر پلورالیسم معرفت‌شناختی جان هیک)، بر پایه یک نظام هستی‌شناسی مشکک مبتنی بر (سیر دوم و سوم صدرا، اصالت وجود وحدت تشکیکی و اصالت وجود وحدت شخصی) و ذومراتب بودن حقیقت دین

۱. مطابق با مباحث مطرح در کتاب سه سیر فلسفی، سه نحو تغییر قابل تصور است: تغییر عرضی تاریخی، تغییر طولی تاریخی و تغییر طولی فوق تاریخی. تکامل و تغییر ادیان الهی از نوع تغییر طولی فوق تاریخی است. (بنگرید: بابائی، سه سیر فلسفی، مقدمه).

استوار است. این مدل، حقیقت دین را نه به مثابه «کثرت‌های متباین و هم‌عرض» یا «تقلیل وحی به تجارب بشری» بلکه از سنخ مراتب و ظهورات طولی یک حقیقت واحد و مرتبه‌ای از امر الهی می‌داند که ریشه در نظام تشکیکی هستی دارد.

### ۱-۱. اصالت ماهیت: تباین ذاتی و مشکل کثرت محض در تحلیل ادیان

اگر تاریخ حکمت اسلامی را از حیث محتوایی مورد بررسی قرار دهیم، به تدریج از اصالت ماهیت به سوی اصالت وجود وحدت تشکیکی، و در مرتبه‌ای عالی‌تر به اصالت وجود وحدت شخصی حرکت کرده است (بابایی، ۱۴۰۱: ۵۷-۵۸). در نگرش تکثر ماهوی که بیشتر متکلمان و فیلسوفان مشایی آن را نمایندگی می‌کنند، ماهیت‌ها هویت‌های مستقل و مجزا تلقی می‌شوند و وجود امری ثانوی و وابسته به آنهاست و هریک از آنها علی‌الفرض، حکایت از یک حیثیت عینی خاصی می‌کند. (مصباح، ۱۳۶۶: ۳۲۱/۱).

در این دستگاه معرفتی، ماهیات به عنوان هویت‌هایی کاملاً مجزا و دارای «تباین بلذات» در نظر گرفته می‌شوند. حال آنکه به تعبیر ملاصدرا، وحدت مساوق با وجود است و هر کجا وجود باشد، وحدت نیز محقق است؛ به گونه‌ای که هرچه وجود ضعیف‌تر باشد، وحدتش ضعیف‌تر و هرچه قوی‌تر باشد، وحدت آن نیز قوی‌تر خواهد بود (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۴۰۲/۱). در غیاب اصالت وجود، کثرت بدون وحدت به تباین محض می‌انجامد، در حالی که طبیعت واحد هرگز از امور متباین و متخالف بالذات تشکیل نمی‌گردد (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۸۵).

قول به تباین بالذات و اصالت بخشیدن به کثرت ماهوی، از منظر فلسفی پیامدهای ویرانگری دارد که مهم‌ترین آن، انحلال بنیادهای پیونددهنده واقعیت، نظیر «علیت»، «حمل» و «تقسیم» و دیگر ابتدائیات هر نوع وحدتی است. در بحث علیت، نفی وحدت وجودی به معنای نفی «سنخیت میان علت و معلول» است؛ زیرا میان موجودات متباین بالذات، هیچ‌گونه ارتباط و مناسبت واقعی قابل تصور نیست. به همین ترتیب، در مسأله «حمل» (که ذاتاً نیازمند نوعی اتحاد میان موضوع و محمول در بستر وجود است) و در مسأله «تقسیم» (که نیازمند حضور مقسم واحد در تمامی اقسام است)، نگاه ماهوی به بن‌بست می‌رسد. وقتی واقعیت صرفاً مجموعه‌ای از ماهیات بسته و متمایز باشد، هیچ حمله به صورت حقیقی شکل نمی‌گیرد و هر تقسیمی ذاتاً محال می‌گردد؛ چرا که در نگاه حقیقتاً ماهوی، هیچ اشتراک و پیوستار طولی میان اشیا وجود ندارد تا یکی مظهر یا مرتبه‌ای از دیگری باشد (بن‌گرید، بابایی، ۱۴۰۵). در تاریخ فلسفه، اگرچه به دشواری می‌توان فیلسوفی را یافت که در تمام ابعاد به تباین بالذات پدیده‌ها پایبند مانده باشد، اما در مقام تحلیل نظری، این رویکرد به برخی متکلمان و مشائیان منتسب است. در این نگاه، تمایز موجودات از یکدیگر به تمام ذات بسیط آنهاست و اشتراکشان تنها در مفهوم عام وجود خلاصه می‌شود (عصار، ۱۳۷۶: ۷). حتی ابن‌سینا در توصیف حق تعالی از تعبیر تباین استفاده کرده و او را «مباین لجمع الموجودات» می‌خواند (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۳۴۱). شارحان تصریح کرده‌اند که این تعبیر، نشان‌دهنده غلبه نگاه ماهوی است که در آن، حق تعالی با جمیع موجودات مباین بالذات تلقی شده و ماهیت به عنوان مثال کثرت پذیرفته می‌شود (حائری مازندرانی، ۱۳۶۲: ۲/۲۳۶). ملاصدرا نیز به صراحت اذعان می‌کند که پیش از اشراق الهی و کشف حقیقت اصالت وجود، خود وی نیز از

مدافعان سرسخت اصالت ماهیت و اعتباریت وجود بوده است (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۱/ ۴۹) و پس از آن درمی‌یابد که وجودات، برخلاف ظواهر کلمات مشاء، حقایقی متباین نیستند، بلکه مراتب یک حقیقت واحدند (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۱/ ۳۵۹).

اما مسأله اصلی این است که اگر مبانی هستی‌شناختی این سیر فلسفی (اصالت ماهیت و تباین ذاتی) را به عنوان الگویی برای تحلیل کثرت ادیان به کار گیریم، چه پیامدی به دنبال خواهد داشت؟ گرچه که اصالت ماهیت، ماهیتاً یک نظریه متافیزیکی است و فلاسفه‌ای چون ابن‌سینا مستقیماً آن را در حوزه دین‌پژوهی به کار نگرفته‌اند، اما کاربرست تحلیلی این الگو نشان می‌دهد که فقدان یک «پیوستار وجودی مشترک»، راه را بر تبیین معقول کثرت ادیان می‌بندد.

در الگوی ماهوی، هر دین و شریعتی به مثابه یک ماهیت مستقل، بسته و متباین بالذات تلقی می‌شود که هیچ اشتراک طولی و حقیقی با سایر شرایع ندارد. در چنین هندسه‌ای از واقعیت، داوری میان ادیان تنها به دو نتیجه ختم می‌شود: نخست «انحصارگرایی» بدین معنا که از میان ماهیات متباین دینی، تنها یک ماهیت می‌تواند با «حاق واقع» مطابقت داشته باشد و مابقی شرایع به دلیل تباین ذاتی با دین حق، یکسره در مسیر بطلان قرار می‌گیرند.

دوم، «کثرت‌گرایی گسسته»؛ بدین معنا که در صورت پذیرش تعدد ادیان، این کثرت بر شالوده‌ای از گسست آنتولوژیک بنا می‌شود. در این حالت، ادیان به جزایری منفصل و بی‌ارتباط بدل می‌شوند که هرگونه حمل (اتحاد حقیقت شرایع)، علیت (تأثیر و تأثر معنوی طولی) و تقسیم (ادیان به عنوان مراتب متفاوت از یک دین نفس‌الامری واحد) در آن‌ها ممتنع است. در صورت نخست، هر دین مدعی حقانیت کامل و خاص خود می‌شود و دیگر ادیان را بیرون از قلمرو حقیقت می‌نشانند؛ در صورت دوم، اگرچه از کثرت سخن گفته می‌شود، اما این کثرت بر شالوده‌ای از گسست ذاتی و عدم سنخیت بنا شده است، نه بر نوعی وحدت در عین تنوع. چنین وضعی، به‌جای فراهم کردن امکان گفت‌وگو و همگرایی، ادیان را چون مجموعه‌هایی کاملاً منفصل و بی‌ارتباط تصویر می‌کند. از این منظر، حتی کوشش برای شمول‌گرایی یا کشف مشترکات معنوی نیز دشوار می‌شود؛ زیرا در سطح بنیادین، هر دین به‌منزله هویتی مستقل و غیرقابل‌اشتراک تلقی می‌گردد. دقیقاً همین ناتوانی نگاه ماهوی در ایجاد وحدت میان کثرات و بن‌بست ناشی از تباین بالذات است که ضرورت گذار به سیر دوم فلسفی یعنی اصالت وجود و وحدت تشکیکی را برای دستیابی به مدلی هم‌گرا جهت تبیین مسأله تعدد ادیان ایجاد می‌کند.

## ۲-۱. سیر دوم: اصالت و وحدت تشکیکی وجود؛ بنیان‌های هستی‌شناختی کثرت ادیان

در سیر دوم از تطورات حکمت متعالیه، چارچوب تحلیل واقعیت از «اصالت ماهیت» به «اصالت وجود» انتقال می‌یابد. ملاصدرا با عبور از نگاه ماهوی و نقد رویکردهای پیشین، بنیان فلسفه خود را بر اصالت و وحدت تشکیکی وجود استوار می‌سازد (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۲/ ۳۸۱). این چرخش معرفتی، دگرگونی بنیادینی

در مواجهه با مسأله «وحدت و کثرت» ایجاد می‌کند و ظرفیت‌های نظری جدیدی را برای تحلیل پدیده‌های متکثر، از جمله تعدد ادیان، فراهم می‌آورد.

### ۱-۲-۱. گذار به تشکیک وجود و پیوند برهانی تکوین و تشریع

نخستین گام در ترسیم چارچوب هستی‌شناختی تبیین «تعدد ادیان» بر مبنای حکمت متعالیه، درک تحول بنیادین از «اصلت ماهیت» به «اصلت وجود» است. ملاصدرا با عبور از دیدگاه‌های مشائی و حتی برخی تقریرهای نخستین خود، بنیان فلسفه‌اش را بر اصلت وجود بنا نهاد (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۳۸۱/۲). این چرخش، صرفاً یک تغییر مفهومی نیست، بلکه یک دگرگونی اساسی در مواجهه با نسبت وحدت و کثرت در عالم است. در گذر از اصلت ماهیت به اصلت وجود اهمیت این رهیافت در فهم مباحث بنیادین، از جمله مسائل دینی و نبوت، چنان است که ملاصدرا تأکید می‌کند جهل به حقیقت وجود، به جهل در مهم‌ترین معارف، از جمله شناخت خداوند، نبوات و حقیقت نفس می‌انجامد:

«فمن جهل بمعرفه الوجود یسری جهله فی امهات المطالب و معظمتها. و بالذهول عنها، فانت عنه خفیات المعارف و خبیثاتها، و علم الربوبیات و نبواتها، و معرفه النفس و اتصالاتها و رجوعها الی مبدأ مبادئها و غایاتها» (ملاصدرا، ۱۳۸۵: ۵۹۲/۱).

با اثبات اصلت وجود و پیوند ذاتی آن با وحدت، کثرت مشهود در عالم، معنایی نو می‌یابد. این کثرت، بر اساس «قاعده تشکیک» بازتعریف می‌شود و از آن به «کثرت نورانی» تعبیر می‌گردد. در این چارچوب، کثرت نه در مقابل وحدت، بلکه در متن و بطن آن قرار می‌گیرد. ویژگی ممتاز کثرت نورانی این است که «مابه‌الامتیاز در آن، عین مابه‌الاشتراک است». یعنی همان حقیقتی که عامل وحدت و اشتراک موجودات است، در مراتب شدت و ضعف خود، عامل تمایز آن‌ها نیز می‌شود. بدین ترتیب، کثرت نورانی حجابی بر وحدت نیست و هیچ مرتبه‌ای را به طور کامل از مرتبه دیگر نمی‌گسلد (صمدی آملی، ۱۳۸۶: ۲۴۰). به عبارتی، «وجود» نخ تسبیح وحدت‌بخش تمامی حقایق عالم است. اگر ماهیت، قانونی برای پراکندگی و کثرت گسسته باشد، وجود، بستر وحدت و پیوند میان این کثرت‌هاست (حائری یزدی، ۱۳۶۱: ۱۰). یگانگی مفهوم و حقیقت وجود، که در فلسفه صدرایی اثبات شده (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۳۵/۱)، زمینه را برای تفسیر «تعدد ادیان» به مثابه مراتب تشکیکی یک «حقیقت واحد نوری» (دین نفس‌الامری) فراهم می‌نماید.

در اینجا این پرسش بنیادین رخ می‌نماید که چگونه احکام تکوینی و هستی‌شناختی «تشکیک در وجود» به مقوله تشریعی و معرفتی «تعدد ادیان» سرایت می‌کند؟ آیا استنتاج کثرت طولی ادیان از کثرت طولی وجود، صرفاً یک تمثیل ذوقی است یا ریشه در برهان فلسفی دارد؟

اول: برای پاسخ به این پرسش و ایجاد پیوند منطقی میان نظام تکوین و تشریع، باید به تحول بنیادین معرفت‌شناسی در هندسه حکمت متعالیه رجوع کرد. بر اساس سیر تطور اندیشه ملاصدرا، حقیقت «علم» در نظام اصلت و تشکیک وجود بر خلاف اصلت ماهوی از سطح یک «عَرَض» (کیف نفسانی) و رابطه‌ای صرفاً مفهومی خارج شده و ماهیتی کاملاً هستی‌شناختی می‌یابد. در این رویکرد، از آنجا که علم در حاق واقع «تابع

وجود» است و با آن اشتراک معنوی دارد (بابایی، ۱۴۰۲: ۱۲۰)، «کلام الهی» و «وحی» به عنوان بالاترین مرتبه علم نیز صرفاً گزاره‌های زبانی، مفاهیم اعتباری یا اعراضی نفسانی نیستند، بلکه ماهیتاً از سنخ حقیقت وجودی محسوب می‌شوند. به بیان دیگر، با عبور از نگاه ماهوی و پذیرش اینکه حقیقت علم همان «حضور» و مرتبه‌ای از وجود مجرد است (همان: ۱۲۶)، وحی در تحلیل نهایی حکمت متعالیه، چیزی جز «تنزل وجودی» علم الهی در مراتب طولی هستی نیست که متناسب با ساحت فهم و دریافت بشری تجلی یافته است. از آنجا که حقیقت وحی، حقیقتی «وجودی» است و نه ماهوی، لاجرم تمامی احکام کلان وجود و در رأس آن‌ها وحدت تشکیکی بر آن بار می‌شود. بر این اساس، «دین» که تبلور تشریعی وحی است، نمی‌تواند مشمول تباین ماهوی و گسست ذاتی باشد. اعمال قاعده تشکیک بر پدیده دین نشان می‌دهد که کثرت شرایع، ناشی از تضاد یا تباین در حلقه واقع آن‌ها نیست، بلکه بازتابی از «ذومراتب بودن وحی» است. به عبارت دیگر، ادیان الهی مراتب طولی، تشکیکی و متکامل یک «حقیقت واحد نوری» (دین نفس‌الامری) هستند که متناسب با ظرفیت وجودی مخاطبان و اقتضائات زمانی و مکانی در راستای تطابق تکوین و تشریع شدت و ضعف پذیرفته‌اند. این تبیین، راه را برای گذر از انحصارگرایی متصلب و کثرت‌گرایی گسسته، و رسیدن به مدلی هم‌گرا مبتنی بر پیوستار طولی ادیان هموار می‌سازد.

دوم: این که به چه دلیلی می‌توان از «تکثر و تباین وجود» به «تکثر و تباین ادیان»، و از «تشکیک وجود» به «تشکیک ادیان» و از «وحدت وجود» به «وحدت ادیان» گذر کرد، پاسخ دیگر در نسبت دین با اعتباریت یا حقیقت است. می‌دانیم که دین را جزو اعتباریات می‌دانند و برای آن وجودی اعتباری قایلند؛ اگر این اعتباری به معنای امری مجازی و فاقد اهمیت و چیزی در حد تصورات بی‌پایه مرسوم صرف بشری لحاظ شود، هیچ چاره‌ای نخواهد بود مگر این که آن را فاقد اهمیت تصور کنیم. اما اعتباریت دین تنها زمانی امری مهم و قابل اعتنا خواهد بود که نسبتی با حقیقت داشته باشد؛ (بنگرید: جواد آملی، ۱۳۸۷: ۹۷-۹۸) به تعبیری دیگر چون در همه حقایق وجود محفوظ است، وجود است که به حقیقی و اعتباری تقسیم می‌شود. یعنی «اعتباری» قسیم «حقیقی» است در تقسیمی که مقسمش وجود می‌باشد. این امر از مساله تقسیم در سه سیر فلسفی تاثیر می‌گیرد: بر مبنای سیر اول دو قسیم متباین، بر مبنای سیر دوم دو قسیم دو مرتبه از یک حقیقت و بر مبنای سیر سوم دو قسیم دو مظهر از یک حقیقت‌اند. (بنگرید: بابائی و همکاران، ۱۴۰۴). یعنی دین اعتباری (= تشریعی) خود مرتبه‌ای از دین حقیقی (تکوینی) است؛ بنابراین تشکیک در وجود با تشکیک در ادیان نسبت دارد حال تشکیک در مراتب باشد یا تشکیک در مظاهر؛ با حذف وجود، تباین و تکثر و تعدد لازم می‌آید که بطلان آن روشن است.

در قلمروی تحلیل صدراپی، تعدد ادیان بر بستری وحدت‌بخش تفسیر می‌شود؛ همه شرایع الهی، مرایا و آینده‌های تجلی حق‌اند که میزان ظرفیت و گیرندگی هر یک، تجلی‌گر شأن خاصی از حقیقت وجود است. از این منظر، اختلاف شریعت‌ها ریشه در یک تکامل هستی‌شناختی و معرفتی دارد: ارتقای ظرفیت وجودی انسان‌ها و سیر صعودی نفوس «که با تکیه بر اصل حرکت جوهری نفس قابل تبیین است» بستر پذیرش شرایع را پله‌به‌پله متکامل‌تر ساخته است. این سیر تکاملی، سرانجام با نزول قرآن و بعثت پیامبر اسلام (ص) به

بلوغ عقلی و ساحت پایانی و جامع خویش نائل آمده و حقیقت دین را به کمال نهایی خود رسانده است (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۷/ ۱۶۱). اندیشه اصالت وجود و وحدت تشکیکی، در عین اثبات جامعیت و کمال نهایی یک شریعت خاص، به معنای نفی مطلق حقیقت از دیگر ادیان نیست. در هندسه حکمت متعالیه، برتری وحی اسلامی و تطور شرایع، بر اساس مراتب مشکک و طولی یک حقیقت واحد نوری تبیین می‌گردد. هر دین، مرتبه و نصیبی از حقیقت را در «سیر تاریخی تطور ادیان» عرضه کرده است. این سیر تاریخی، صرفاً یک توالی زمانی (سیر افقی تاریخ) نیست؛ بلکه در حقیقت بازتابی از «طولیت مراتب وجودی» نفوس و ارتقای تدریجی ظرفیت‌های بشری در بستر زمان است. بر این اساس، کامل‌ترین و جامع‌ترین تجلی این حقیقت در دین اسلام متحقق شده است، بی‌آنکه این امر به معنای بطلان ذاتی و تهی‌بودگی شرایع پیشین در ظرف زمانی خودشان باشد؛ رابطه تکاملی بین ادیان حقه حتی دلایل نقلی هم دارد.<sup>۱</sup>

## ۲-۲-۱. نظام مراتب سه‌گانه: بنیان تقریر طولی وحی و ادیان

تقریر طولی ادیان، در تبیین نسبت میان حقایق دینی، مبتنی بر یک نظام مراتب طولی سه‌گانه است که ریشه در اصول هستی‌شناسی اسلامی، به‌ویژه حکمت متعالیه دارد. ملاصدرا با طرح اصل اصالت وجود و تبیین وحدت تشکیکی وجود، بنیان نظری این مراتب را فراهم می‌آورد. از منظر صدرایی، وجود، یک حقیقت واحد است که در عین بساطت، دارای درجات و مراتب مختلفی از شدت و ضعف، کمال و نقص، و تقدم و تأخر می‌باشد. تمایز میان این مراتب، نه به فصل ذاتی، بلکه به تفاوت در شدت وجودی است. این حقیقت واحد، گستره‌ای طولی از کمال مطلق تا مرتبه سفلی را در بر می‌گیرد، از وجود صرف در عالم عقل و تجرد، تا وجود ضعیف و آمیخته به قوه در عالم ماده و طبیعت (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۱/ ۴۹).

این نظام هستی‌شناختی تشکیکی، در فلسفه و کلام اسلامی، مبنای شناخت نسبت حق تعالی با عالم قرار می‌گیرد و به نظام مراتب سه‌گانه الهی (یگانه‌ی سه‌گانه و سه‌گانه یگانه) منجر می‌شود. مرتبه ذات: وجود حق متعال از حیث استقلال و عدم وابستگی. مرتبه صفات: جلوه‌های درونی و علمی ذات. مرتبه افعال: تجلیات خارجی و کونی ذات در عالم ماسوا. نگاه صدرایی با تکیه بر مبانی فوق ادیان الهی را نه کثرتی عرضی (هم‌ردیف)، بلکه کثرتی طولی، مشکک و متکامل می‌داند که همگی مراتب نازل یک حقیقت واحد هستند. در واقع در این مدل می‌توان با استفاده از اصالت وجود و وحدت تشکیکی وحدت دین را در مراتب عالی (ذات و صراط مستقیم واحد) و کثرت شرایع را به عنوان مراتب متکامل و نازل آن حقیقت واحد (در عالم فعل) تبیین کرد. این مدل، در هر برهه تاریخی، شریعت کامل‌تر (مانند اسلام در عصر حاضر) را به عنوان دین حق و صراط مستقیم فعلی معرفی می‌کند و در عین حال، حقانیت مشروط به زمان ادیان پیشین (در حلت ناب و غیرمحرف) را می‌پذیرد.

۱. در انجیل متی در باب ۵ آیه ۱۷ آمده است: گمان مبرید که آمده‌ام تا تورات موسی و نوشته‌های سایر انبیا را منسوخ کنم؛ من آمده‌ام تا آن‌ها را تکمیل نمایم و به انجام رسانم.

تعبیر بعثت لاتمم مکارم الاخلاق و نیز الیوم اکملت لکم دینکم خود بر این نکته صحه می‌گذارد.

### ۱-۲-۲-۱. ذو مراتب بودن وحی و مراتب نزول قرآن

قرآن به عنوان تجلی و نزول امر الهی، خود دارای مراتبی است که با نظام هستی‌شناختی فوق منطبق است:

۱. مرتبه ذات (أم‌الکتاب): در شب معراج، پیامبر (ص) به مرتبه‌ای رسید که قرآن در آنجا در حقیقت أم‌الکتاب و لوح محفوظ خود بوده است. این مرتبه با شأن ذات الهی و زمان سرمد منطبق است: «إِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِّي حَكِيمٌ» (زخرف/۴).

۲. مرتبه صفات (قرآن نوری): نزول در شب قدر که با مرتبه صفات و عالم فرشتگان (دهر) مرتبط است: «بِأَيِّدِي سَفَرَةٍ كِرَامٍ بَرَرَةٍ» (عبس/۱۶).

۳. مرتبه افعال (قرآن نازل): نزول تدریجی در طول ۲۳ سال رسالت، که به زبان عربی و در عالم زمان مادی نمود یافته است: «قُرْآنًا عَرَبِيًّا» (شوری/۷). این مرتبه صرفاً یک "رقیق" و "جلوه" از حقیقت عالی قرآن است.

تعبیرهای قرآنی مانند «ذَلِكَ الْكِتَابُ» (اشاره به شأن متعالی و لوح محفوظ) در مقابل «هَذَا» (اشاره به شأن در دسترس) نیز شاهی بر این مراتبی بودن حقیقت قرآن است (بابایی، ۱۴۰۱: ۱۹۲-۱۹۷).

### ۱-۲-۲-۲. وحدت دین، کثرت شرایع و صراط مستقیم واحد

بر اساس ذومراتب بودن وحی، می‌توان نسبت ادیان الهی را چنین تبیین کرد:

**وحدت حقیقت:** تورات، انجیل، و قرآن (در حالت ناب و غیرمحرّف)، یک حقیقت واحد هستند که به تدریج و متناسب با سطح فکری و نیازهای هر برهه از تاریخ، نازل شده‌اند (بابایی، ۱۴۰۱: ۲۰۳). این سه کتاب، در مراتب پایین (شریعت و احکام) کثرت دارند، اما در مراتب عالی (نور و هدف غایی)، واحد هستند. لذا می‌بینیم که برخی مفسران هم با استناد به آیات «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ؛ مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا» بر این باورند که قرآن از ادیان سخن نگفته، بلکه از دین واحد سخن به میان آورده که همان اسلام است و منظور از آن، تسلیم بودن در برابر خداوند و نفی عبادت و اطاعت غیر او است. بنابراین همه پیامبران در طول تاریخ به تبلیغ و ترویج این دین واحد مأمور بوده‌اند (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۳۵۱/۵-۳۵۰؛ مطهری، ۱۳۹۰: ۱۸۱/۲ و ۱۲۷/۲-۱۲۶؛ سبحانی، ۱۳۸۲: ۲۹۸/۲-۲۹۶).

**وحدت نور و صراط:** قرآن بر صراط مستقیم مفرد و نور واحد تأکید می‌کند:

صراط مستقیم: در قرآن، صراط و دین همواره مفرد آمده است، در حالی که سُبُل و طُرُق (راه‌های فرعی) به صورت جمع ذکر شده‌اند. این نشان می‌دهد که شاهراه اصلی رستگاری یکی است: «وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ...» (انعام/۱۵۳).

۱. «وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (انعام/۱۵۳). و مسلماً این [برنامه‌های محکم و استوار و قوانین و مقررات حکیمانه] راه راست من است؛ بنابراین از آن پیروی کنید و از راه‌های دیگر پیروی نکنید که شما را از راه او پراکنده می‌کند؛ خدا این [گونه] به شما سفارش کرده تا پرهیزکار شوید.

نور: تعبیر نور نیز هم به تورات، انجیل و قرآن اطلاق شده است و هم مفرد آمده است (مائده/۴۴ و ۴۶؛ آل عمران/۱۵). از منظر فلسفی، نور مشترک معنوی است و حقیقت آن واحد، هرچند دارای مراتب متفاوت باشد (بابایی، ۱۴۰۱: ۲۰۴-۲۰۰). بر اساس این نظام، ادیان توحیدی یک حقیقت واحد (یک نور) هستند که در سه مرتبه متکامل (طولی) بر بشر نازل شده‌اند: یهودیت (مرتبه ابتدایی)، مسیحیت (مرتبه میانی) و اسلام (شریعت جامع و کامل). لذا علیرغم اینکه وحدت دین، در مقام ذات و ام‌الکتاب محفوظ است کثرت ادیان، به عنوان شعاع‌ها و مراتب نازل آن حقیقت واحد، در عالم فعل و زمان جلوه کرده است. (تورات، انجیل، و قرآن سه مرتبه از یک حقیقت هستند).

### ۱-۲-۳. جامعیت اسلام به عنوان دین خاتم (مرتبه اختصاصی قرآن و اسلام در نسبت به کتب و شرایع قبلی)

لازمه سیری، مراتبی و تشکیکی بودن این است که هر مرتبه، دارایی‌های مرتبه پیشین را داشته و بر آن بیفزاید. قرآن کریم با دربرداشتن سه مرتبه «ایمان غیبی»، «ایمان عینی» و «ایمان عیانی»، در مقامی فراتر از سایر کتب آسمانی قرار دارد؛ چرا که ادیان پیشین تنها در دو مرتبه اول با قرآن شریک‌اند، اما مرتبه سوم (ایمان عیانی) که منجر به خروج کلی از وجود مجازی و وصول به وجود حقیقی می‌شود، مختص این دین است. این برتری، مصداق بارز آیه «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي» (مائده/۳) است؛ به این معنا که کمال دین و نعمت ایمان عیانی، که پیش از این برای سایر ملل حاصل نشده بود، در این امت تمام شد. از منظر ملاصدرا، حقیقت دین، سلوک از وجود مجازی به سوی وجود حقیقی است که در امت اسلام به اوج تکامل خود رسیده است. اگرچه مسیر تکاملی از حضرت آدم (ع) آغاز شد و پیامبران پیشین نیز در آن گام برداشتند، اما پیامبر اکرم (ص) با طی کردن تمامی مراتب سیر و وصول به مقام «أَوْدُنِي» (قریب‌ترین فاصله)، در حجه‌الوداع و در جحفه، کمال نهایی دین را آشکار ساختند. این کمال شامل نزول کامل فرائض، تعیین ولایت و امامت حضرت علی (ع) و صعود پیامبر (ص) از سدره المنتهی به غایت قصوی است.

این مقام رفیع، در حدیث مشهور «مَنْ مَثَلَ الْأَنْبِيَاءِ...» (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۱۶۲/۷) به زیبایی تبیین شده است؛ جایی که پیامبر (ص) خود را آن خشت تکمیل‌کننده بنا می‌دانند که با حضورشان، بنای دین به کمال می‌رسد. همچنین، تفاوت در مقام «نفسی نفسی» پیامبران و «امتی امتی» پیامبر (ص) در روز قیامت، گواهی بر فناء وجودی ایشان و بقای آن به حق است که نشان‌دهنده برتری مطلق این امت و کمال نهایی دین اسلام در مسیر سلوک انسانی است. اگر ادیان الهی را بر پایه‌ی وحدت تشکیکی، مراتب طولی یک حقیقت واحد بدانیم، آنگاه اسلام را باید مرتبه نهایی، کامل و جامع همان حقیقت تلقی کرد؛ مرتبه‌ای که ضمن حفظ پیوند

۱. إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ ...

وَقَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِمْ بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَأَتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ. (مائده/۴۶ و ۴۴). قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ. (آل عمران/۱۵)

با شرایع پیشین، همه کمالات آن‌ها را در خود گرد آورده و افزون بر آن، پاسخ‌گوی نیازهای فطری، معرفتی، اخلاقی و اجتماعی بشر تا پایان تاریخ است. از این‌رو، خاتمیت اسلام صرفاً به معنای پایان یافتن نزول شریعت نیست، بلکه به معنای فعلیت‌یافتن کامل‌ترین صورت هدایت الهی است؛ صورتی که ظرفیت هدایت انسان در همه اعصار را داراست.

#### • رابطه‌ی اسلام با شرایع پیشین

ملاصدرا در تبیین رابطه میان ادیان، تمایزی بنیادین میان «اصول اعتقادی» و «فروع عملی» قائل می‌شود. از دیدگاه او، وحدت جوهری ادیان در محور توحید، مبدأ و معاد نهفته است؛ چنان‌که می‌فرماید: «جَمِيعُ السَّالِكِينَ إِلَى اللَّهِ وَ الْمُؤَحِّدِينَ لَهُمْ دِينَ وَاحِدٌ وَ مَسْلَكَ وَاحِدٌ فِي الْأَصُولِ وَ الْأَرْكَانِ...» (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۴۱۲). این عبارت گواهی بر آن است که تمامی سالکان حق، در شناخت حقیقت متعالی و بازگشت به سوی او هم‌پیمان‌اند. از منظر حکمت متعالیه، دین فراتر از مجموعه‌ای از احکام، «معرفت خداوند» و راه‌شناسی حقایق هستی (صدور و بازگشت) است؛ لذا هر دینی که از این محور حکمی دور باشد، فاقد ارزش معرفتی و حقیقی است.

در مقابل، اختلافات میان ادیان را باید در عرصه «سیاسات و اعمال» و با توجه به مقتضیات زمان و مکان (اختلاف الزمان و الامکنه) تفسیر نمود. این تفاوت‌ها، نه نشانه تناقض در حقیقت، بلکه تجلی‌های متنوع یک حقیقت واحد در بسترهای متفاوت بشری هستند. این چارچوب نظری، با تفکیک هسته ثابت (اصول توحیدی) از پوسته متغیر (احکام عملی)، زیربنای منطقی برای گفتگوی بین‌ادیانی و همزیستی مسالمت‌آمیز را فراهم می‌سازد.

قرآن کریم با تصدیق تورات و انجیل، نه تنها نافی آن‌ها نیست، بلکه به‌عنوان «مُحَكِّم» و «مُصَدِّق» حقیقت واحد آن‌ها عمل می‌کند. این تصدیق، مبتنی بر تطابق اصولی در محورهای بنیادین همچون توحید، نبوت، معاد، عدالت و پرهیز از فحشا است؛ بدین‌ترتیب که قرآن، مصداق عینی همان حقایقی است که در کتب پیشین به‌صورت مرتبه‌ای رقیق‌تر بیان شده‌اند. اختلافات جزئی در احکام، ناشی از تغییر مصالح و مقتضیات زمانی (اختلاف الزمان) است و هر شریعتی در بستر تاریخی خود، راهی صالح برای هدایت بوده است؛ چنان‌که پیامبر اکرم (ص) فرمودند: «اگر موسی زنده بود، چاره‌ای جز پیروی از من نداشت.» این سخن، نشان‌دهنده تکامل طولی شرایع و نه تضاد عرضی آن‌هاست.

علاوه بر این، تصدیق قرآن از سوی کتب پیشین، بر پایه‌ی بشارت‌های صریح به بعثت پیامبر خاتم (ص) و بیان اوصاف ایشان استوار است. بنابراین، ایمان به قرآن و پیامبر (ص)، در واقع تأیید نهایی حقیقت تورات و انجیل است و تکذیب آن‌ها، به‌معنای تکذیب همان بشارت‌های درون آن کتب محسوب می‌شود. قرآن با ارائه معیاری برای تشخیص تحریفات احتمالی، هم کمال‌بخش رسالت پیامبران پیشین است، و هم ضامن حفظ حقیقت واحد توحیدی در طول تاریخ می‌باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۲۱۴/۳).

جامعیت اسلام در عین حال به معنای نفی مطلق شرایع پیشین نیست، بلکه به معنای تکمیل و تصحیح آن‌ها است. اسلام آنچه را در ادیان پیشین اصیل و الهی بوده، تأیید می‌کند و آنچه را دچار تحریف یا نقصان شده، تصحیح و تکمیل می‌نماید. از همین رو، قرآن کریم خود را «مُهِیْمِن» بر کتب آسمانی پیشین معرفی می‌کند؛ یعنی ناظر، شاهد و حاکم بر آن‌ها. این مهیمن بودن نشان می‌دهد که اسلام ضمن پیوند با سنت و حیانی گذشته، مرجع نهایی تشخیص حق از باطل در میان آموزه‌های دینی است.

بنابراین، اسلام نه در تعارض با شرایع پیشین، بلکه در امتداد و غایت آن‌ها قرار دارد. شرایع پیشین را باید همچون مقدمه‌هایی دید که زمینه را برای ظهور شریعت خاتم فراهم کرده‌اند. از این رو، همان گونه که درخت از ریشه و ساقه و شاخه‌ها تشکیل می‌شود، تاریخ وحی نیز مسیری تدریجی و تکاملی دارد که در اسلام به شکوفایی نهایی می‌رسد.

#### ۴-۲-۱. ملاک حقانیت و نجات در تبیین وجودی و تشکیکی صدرایی

تبیین وجودی صدرایی با استناد به اصل تشکیک در وجود، نسبت ادیان را نه به صورت کثرت عرضی و هم‌سنگ، بلکه به مثابه ظهور تدریجی یک حقیقت واحد در مراتب مختلف می‌داند. در این منظومه فکری، حقیقت دین و دینداری همانند وجود خارجی، دارای «درجات» و «مراتب» است که از ضعیف‌ترین سطح (ایمان تقلیدی) تا قوی‌ترین آن (حق‌الیقین) امتداد می‌یابد. بدین ترتیب، حقانیت و نجات، تابع تکامل طولی حقیقت دین و انطباق با شریعت جاری در هر عصر است.

صدرالدین شیرازی، ایمان را «نوری در دل» می‌داند که «شدید و ضعیف می‌شود». نهایت ضعف ایمان، همان اعتقاد تقلیدی است «بدون برهان و بدون بصیرت کشفی»، در حالی که نهلیت قوت آن، تبدیل به «حق‌الیقین» پس از طی «علم‌الیقین» و «عین‌الیقین» است. از سوی دیگر، کفر نیز «تاریکی‌ای است که شدت و ضعف می‌پذیرد»؛ هرگاه از آن «اعتقاد مخالف با حق» اراده شود، مانند اعتقاد به شرک، دارای درجات است، اما اگر صرفاً «نبود ایمان» باشد، (مستضعفین فکری) مانند سایر عدم‌ها قابل کمال و نقصان نیست (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۱۷۷/۲؛ مرتضوی و مهرابی، ۱۳۹۱: ۸). این دیدگاه تشکیکی، چارچوبی نوین برای تبیین نسبت ادیان فراهم می‌آورد. شرایع پیشین همچون یهودیت و مسیحیت، در بستر تاریخی و ظرفیت زمانی خود، تجلیات حقیقی و راه‌های نجات آن دوره محسوب می‌شدند؛ اما این حقانیت، ماهیتی مرتبه‌ای و نه مطلق دارد. همان گونه که ایمان دارای «درجات» است و از «پوسته» تا «لب‌اللب» امتداد می‌یابد، حقیقت دین نیز در طول تاریخ، از مراتب نازل‌تر به مراتب کامل‌تر سیر کرده است.

صدرا ایمان را از «الفاظ مشککه» می‌شمارد که «معنای آن از نظر شدت و ضعف و کمال و نقصان تفاوت می‌کند» و به «حقیقی و مجازی، باطنی و ظاهری» و حتی «لُبّ و لُبّ‌اللبّ، و پوسته و پوسته پوسته» تقسیم می‌گردد. این تقسیم‌بندی دقیقاً «مانند تقسیم انسان به این مراتب است، زیرا ایمان از مقامات انسان در انسانیت اوست» (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۲۵۴/۱). بنابراین، هر دین نیز بسته به میزان انطباق با «حقیقت وجود» و «صراط مستقیم» که همان اعتدال و تمایل فطری به سوی حق است، دارای درجات حقانیت می‌باشد.

از منظر صدرایی، نجات نیز همانند ایمان و کفر، امری تشکیکی است. صدرا نسبت میان کفر و ایمان را تناقض نمی‌داند تا انسان‌ها یا اهل نجات باشند یا هلاکت، بلکه نسبت میان این دو را تضاد یا عدم و ملکه می‌داند که هر دو قابل رفع هستند (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۳۰۹/۴؛ حسینی شاهرودی و همکاران، ۱۳۹۲: ۱۰۴۰). بر اساس نظریه تشکیک، درجات نجات و هلاکت به تعداد افراد بشر متفاوت است؛ زیرا ایمان و عمل صالح و کفر و گناه آدمیان به تعداد آحاد مردم متفاوت است این دیدگاه، حدیث «الطُّرُقُ إِلَى اللَّهِ بِعَدَدِ أَنْفَاسِ الْخَلَائِقِ» (راه‌ها به سوی خدا به تعداد نفوس خلایق است) را در معنای «تکثر در نجات» (نه پلورالیسم در صدق و حقانیت) تفسیر می‌کند؛ بدین معنا که هر انسان موحدی از طریق آیه‌ای از آیات تکوینی چه انفسی و چه آفاقی به خدا می‌رسد و همه راه‌ها به او ختم می‌شود. انحراف از صراط مستقیم چه افراط و چه تفریط درجات مختلفی دارد و به همان نسبت، میزان قرب به حقیقت الهی و سطح نجات نیز متفاوت خواهد بود.

با بعثت پیامبر اکرم (ص) و نزول اسلام به‌عنوان خاتم شرایع، حقیقت دین به کامل‌ترین و جامع‌ترین مرتبه خود (فعلیت نهایی) رسیده است. این «خاتمیت» در منظومه صدرایی، نفی سابقه نیست، بلکه «شمول کمالات سابقه در لاحق» است. اسلام، نور ایمانی است که تمام مراتب قبلی را در خود جمع کرده و به «حق‌الیقین» رسیده است. از این‌رو، سایر شرایع پیشین، هرچند دارای شأن تاریخی‌اند، از حیث تشریعی و الزام‌آور بودن برای عصر حاضر، به‌مثابه «ایمان تقلیدی» یا «پوسته» نسبت به «لب» کارایی خود را از دست داده‌اند.

ملاک نجات در هر مقطع زمانی، التزام به دین حق همان عصر است؛ زیرا نجات تابع «درجه» ایمان و انطباق با حقیقت وجودی است. در عصر حاضر، اسلام به‌عنوان صراط مستقیم و کامل‌ترین مرتبه حقیقت دینی، تنها راه نجات شناخته می‌شود. پذیرش حقیقت توحیدی آن، که «علم‌الیقین» و سپس «عین‌الیقین» و در نهایت «حق‌الیقین» می‌یابد، شرط رستگاری برای تمام انسان‌هاست. کسی اهل نجات است که عناد و لجاجت در برابر حق نداشته باشد؛ یعنی اگر حقانیت دینی را درک کرد، آن را بپذیرد و هرگز به علت تعصب یا مخالفت با دین، به خاطر خواسته‌ها و هواهای درونی آن را انکار نکند.

در این میان، ادیان تحریف‌شده یا مسیرهای غیرتوحیدی، اگرچه ممکن است حاوی «ذراتی از حقیقت» باشند همان‌گونه که کفر نیز در درجات ضعیف‌تر خود هنوز «نور» را انکار نکرده، بلکه «تاریکی» است اما به‌عنوان راه‌های فرعی و ناکافی، فاقد اعتبار تشریعی «صراط مستقیم» بوده‌اند. ارزش آن‌ها تنها در گرو هدایت به سوی همان حقیقت واحد توحیدی است.

### ۳-۱. اصالت وجود وحدت شخصی

سیر دوم با وحدت تشکیکی، کثرت ادیان را به‌مثابه مراتب طولی یک حقیقت واحد تبیین کرد. اما در این سطح، هنوز «تمیز» میان مراتب حفظ می‌شود: تورات «ضعیف‌تر» از انجیل، و انجیل «ضعیف‌تر» از قرآن. این تمیز، اگرچه در سطح تشریعی لازم است، اما در سطح هستی‌شناختی عمیق، خود حجابی بر وحدت مطلق

۱. البته می‌دانیم که مبحث تقابل و انجای آن در اینجا در سطح نگاه ماهوی طرح می‌شود؛ مبتنی بر نگاه وجودی و مساله تشکیک، پاسخ تقابل تشکیکی متفاوت خواهد بود که فعلا مجال آن نیست.

می‌نماید. سیر سوم با «شهود وحدت شخصی وجود»، این حجاب را نیز برمی‌چیند. همان‌گونه که علامه طباطبایی بیان می‌کند: مسأله وحدت شخصی وجود، نسبت به وحدت تشکیکی وجود، نظری است أدق در مقابل نظر دقیق، و حقیقتی است عمیق‌تر از حقیقتی که تشکیک وجود به آن در مقابل اصاله الماهیه حکم می‌کرد (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۱۵۲/۲).

ملاصدرا در سیر سوم و تکمیل کار فلسفی‌اش بیان می‌نماید که معنای صحیح وحدت وجود آنست که: وجود حقیقی، واحد است و همه اشیاء مظاهر او، شأنی از شئون او و تجلی صفات وی می‌باشند. یکی از شواهدی که بیان صریح ملاصدرا در مورد وحدت شخصی بودن وجود را مورد اشاره قرار می‌دهد، این عبارت ملاصدرا است که: «هدانی ربی بالبرهان النیر العرشى إلى صراط مستقیم من کون الموجود و الوجود منحصرًا فی حقیقه واحده شخصیة لا شریک له فی الموجودیة الحقیقیة - و لا ثانی له فی العین و لیس فی دار الوجود غیره دیار و کما یتراء فی عالم الوجود أنه غیر الواجب المعبود فإنما هو من ظهورات ذاته و تجلیات صفاته الّتی هی فی الحقیقه عین ذاته» (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۳۰۰/۲). در این سطح، مرتبه عمیق‌تری در فهم ادیان و نسبت آن‌ها با حقیقت مطرح می‌شود. نهایت سیرهای دوگانه قبلی و به تعبیری دیگر نهایت فلسفه حکمت متعالیه، عبور از وحدت تشکیکی و رسیدن به شهود وحدت شخصی است؛ جایی که همه کثرات و ماهیات، صرفاً مظاهر و شئون یک حقیقت بسیط و بی‌همتا هستند. در این قلمرو، نه تنها ادیان، بلکه هر پدیده و هر معرفت انسانی، پرتوی از خورشید وجود است و هر تجربه دینی، لایه‌ای از شهود همان حقیقت یگانه است. ملاصدرا در مواضعی، صریحاً از این شهود فلسفی یاد می‌کند و وجود را حقیقت شخصی مطلق معرفی می‌کند که دیگران فقط ظهورات و شعاع تجلیات او هستند.

در نهایت با وحدت شخصی وجود، در سطحی عمیق‌تر مسأله نجات دگرگون می‌شود. در سیر اول، نجات وابسته به تبعیت از شریعت خاص بود؛ در سیر دوم، نجات به مقام وجودی و درجه کمال نفس بستگی داشت. اما در سیر سوم، نجات به «وصول به حقیقت واحد» تعریف می‌شود. این رویکرد، هرگونه انحصار یا تمایز مطلق را نفی نمی‌کند، اما معیار اصلی حقانیت و نجات را میزان اتحاد و تقرب با حقیقت واحد الهی قرار می‌دهد. به تعبیر دیگر، چون در این مرتبه حق تعالی در وجودات تجلی می‌کند، نجات و سعادت در مجلای حق بودن است. رستگاری بر گذر از کثرات و رسیدن به وحدت تکیه می‌کند و تفاوت‌های ادیان محصول شرایط زمانی و مکانی و استعدادهای نفسانی انسان‌هاست، نه تفاوت در اصل حقیقت. ضعف‌ها و نقص‌ها و در بدترین حالت خطا و گناه نیز به امری عدمی و به عملکرد پیروان باز می‌گردد نه حقیقت دین. چنین نقشه‌ای از هستی، سرشت ادیان و مسأله نجات و حقانیت را بنیاداً دگرگون می‌سازد و بهتر بگوییم ارتقا می‌بخشد. تجربیات دینی و شکاف میان ادیان، جای خود را به مراتب اشراق و تجلیات یک اصل می‌دهد؛ ارتکاب خطا و قصور در هر دین، بازتابی از دوری و غفلت از حقیقت وحدانی است و معیار حقانیت به میزان اتحاد و قرب با این حقیقت برمی‌گردد. رستگاری، نه وابسته به تعلق صوری به یک دین یا شریعت خاص، که بر مبنای عبور از کثرات و وصول به مرزهای وحدت الهی تفسیر می‌شود. تکامل نفس و سیر معنوی انسان نقشی بی‌بدیل یافته، چراکه

هرچه نفس انسانی از کثرت و تشتت فاصله بگیرد و به وحدت حقیقت نزدیک شود، پیمایش راه رهایی و کمال را با سرعت بیشتری تجربه خواهد کرد.

در این منظومه، ادیان همگی در اصول اشتراک دارند و تولد و تفاوت شریعت‌ها متناسب با مقتضیات زمان و مکان و قابلیت‌های گیرنده انسانی است. اختلاف، جنبه ظاهری دارد و ماهیت اختلافات، بیشتر بر عهده مقتضیات احوال و سلوک می‌باشد تا اختلاف در حقیقت. ملاصدرا در بیان این منظر، از تمثیل نور و شعاع خورشید بهره می‌برد: تمام اشعه‌ها از یک خورشید می‌تابند، اما هر پرتویی نمود ویژه خود را دارد بی‌آنکه از اصل حقیقت جدا باشد. هدف دین، رساندن انسان به معرفت و وصال با حقیقت است و تمام اختلافات ظاهری ادیان، اشکال گوناگون پیمودن راه به سوی حقیقت واحدند. هر که از این مسیر به دور باشد و گرفتار قشر ادیان بماند، گمراه و غافل از مقصد حقیقی خواهد بود.

### نتیجه‌گیری و پیشنهادها

پژوهش حاضر با بهره‌گیری از ظرفیت‌های هستی‌شناختی حکمت متعالیه ملاصدرا، تلاش کرد تا تبیینی بدیع و نظام‌مند از تعدد شرایع ارائه دهد. پرسش اصلی تحقیق ناظر به این امر بود که چگونه بر مبنای گذار سه‌گانه هستی‌شناختی صدرایی (اصالت ماهیت، اصالت وجود با وحدت تشکیکی، و اصالت وجود با وحدت شخصی)، می‌توان کثرت ادیان را به‌گونه‌ای تبیین کرد که ضمن حفظ تمایزات تاریخی و فرهنگی، وحدت بنیادین پیام وحیانی را نیز تصدیق نماید و از این رهگذر، مسأله تکثر ادیان را تبیین نماید.

دستاوردهای این پژوهش نشان می‌دهد که بازخوانی مسأله کثرت ادیان بر اساس تطورات فلسفی صدرالمتألهین، الگویی سه‌لایه و در عین حال یکپارچه فراهم می‌آورد. در مرتبه نخست، با اتخاذ مبنای اصالت ماهیت، واقعیت دین مجموعه‌ای از ماهیات متباین بالذات تلقی می‌شود که نتیجه آن یا انحصارگرایی مطلق و نفی دیگر ادیان، یا کثرت‌گرایی گسسته و بی‌ارتباط است؛ رهیافتی که بستر هرگونه گفت‌وگو و تفاهم میان‌دینی را مسدود می‌سازد. و برعکس، یکی از دلایل اصرار افراطی بر تکثر، یا اصرار بر انحصارگرایی مطلق، خواسته یا ناخواسته می‌تواند تباین‌نگری محض باشد.

گذار به سیر دوم، یعنی اصالت وجود با تأکید بر وحدت تشکیکی، بنیان تحلیل را ارتقا می‌دهد. در این چارچوب، «وجود» حقیقتی واحد و ذومراتب است و علم و وحی نیز که در نظام صدرایی از سنخ وجود انتزاع می‌شوند، ماهیتی تشکیکی می‌یابند. بر این اساس، کثرت ادیان نه کثرت عرضی و متباین، بلکه کثرتی طولی، نوری و سلسله‌مراتبی است که در آن، شرایع الهی ظهورات تدریجی یک حقیقت واحد نفس‌الامری (دین واحد و صراط مستقیم) به شمار می‌آیند. این حقیقت، متناسب با ظرفیت وجودی مخاطبان و اقتضائات زمانی، در قالب شرایع گوناگون تجلی یافته و در اسلام به عنوان خاتم شرایع، به کامل‌ترین و جامع‌ترین مرتبه خود رسیده است. سیر سوم نیز با رسیدن به شهود وحدت شخصی وجود، ژرف‌ترین لایه این تبیین را آشکار می‌سازد: همه ادیان، تجلیات و شئون حق‌اند و اختلافات ظاهری آن‌ها، بالعرض و ناشی از تفاوت قوایل و شرایط است، نه تفاوت در اصل حقیقت.

بر پایه این بنیان هستی‌شناختی، بسیاری از مناقشات میان‌دینی، ریشه در خلط میان «حقیقت وجودی دین» و «صورت تشریعی» آن دارد. تبیین صدرایی با تفکیک این دو سطح، حقانیت ادیان پیشین را در ظرف تاریخی خودشان به رسمیت می‌شناسد، بی‌آنکه این حقانیت مرتبه‌ای و زمان‌مند را با حقانیت نهایی و مطلق شریعت خاتم هم‌سنگ سازد. همچنین مفهوم ایمان و کفر، در این دستگاه، از دوگانه منطقی تناقض به مراتب تشکیکی تبدیل می‌شود؛ ایمان و کفر هر دو دارای شدت و ضعف می‌باشد. این امر، مستقیماً به «نجات تشکیکی» می‌انجامد که در آن، رستگاری تابع درجه ایمان و تقرب وجودی به حقیقت است، نه صرفاً نام دین. تبیین وجودی صدرایی، افزون بر حل مناقشات نظری، پیامدی کارآمد در عرصه عملی نیز دارد: این الگو زمینه‌ساز گفت‌وگوی میان‌دینی بر مبنای ساحتی از اشتراک حقیقی است، بدون آن که به نسبی‌سازی حقیقت یا تسویه کامل ادیان بینجامد. این رویکرد، ضمن حفظ خاتمیت و جامعیت اسلام، امکان تعامل مثبت و همزیستی مسالمت‌آمیز با پیروان دیگر ادیان را فراهم می‌کند. به این ترتیب، حکمت متعالیه با جایگزین کردن «استمرار وجودی» به جای «گسست و تضاد»، چارچوبی مستحکم و منسجم برای فهم کثرت ادیان به دست می‌دهد که هم با مبانی عقلی و هم با نصوص دینی سازگار است.

## فهرست منابع

### قرآن کریم

### انجیل

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۶). *الالهیات من کتاب الشفاء*، تصحیح ج. حسن‌زاده آملی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه‌ی علمیه‌ی قم.
- بابایی، علی. (۱۴۰۱). *سه‌گانه‌های عالم معرفت*، چاپ چهارم، اردبیل: انتشارات دانشگاه محقق اردبیلی.
- بابایی، علی. (۱۴۰۲). «موضوعات علم بر مبنای سه سیر فلسفی ملاصدرا»، *پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز*، ۱۷(۴۴)، ۱۰۸-۱۲۹.
- بابایی، علی. (۱۴۰۳). «دلایل تحقق سه تحول در فهم فلسفی ملاصدرا»، *جاویدان خرد*، ۲۱(۲)، ۹۹-۱۲۴. doi:10.22034/iw.2025.445155.1769
- بابایی، علی؛ عباس‌زاده، عباس؛ و باقری قهوه‌چی، ایمان. (۱۴۰۴). *تطور تقسیم بر مبنای سه سیر فلسفی ملاصدرا* [رساله‌ی کارشناسی ارشد]، استاد راهنما علی بابایی، دانشگاه تبریز، دانشکده‌ی الهیات و علوم اسلامی.
- بابایی، علی. (۱۴۰۵). *سه سیر فلسفی، مبحث سه مرتبه‌ی تقسیم بر مبنای سه سیر فلسفی* [نسخه‌ی پیش‌انتشار]، تبریز: دانشگاه تبریز.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۷). *نسبت دین و دنیا*، تحقیق و تنظیم علیرضا روغنی موفق، چاپ پنجم، قم: انتشارات اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۳). *رحیق مختوم* (جلد ۱)، قم: انتشارات اسراء.
- حائری مازندرانی، محمدصالح. (۱۳۶۲). *حکمت بوعلی سینا* (جلد ۲)، تهران: انتشارات علمی.
- حائری یزدی، مهدی. (۱۳۶۱). *هرم هستی*، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی و انجمن اسلامی حکمت و فلسفه‌ی ایران.

- حسینی شاهرودی، سیدمرتضی؛ زنگویی، علی؛ اشرف امامی، علی؛ و جوارشکیان، عباس. (۱۳۹۲). «نسبت نجات و حقانیت از نظر ملاصدرا و جان هیک»، *مجله‌ی فلسفه و کلام اسلامی*، ۸(۱۲)، ۲۷-۴۶.
- ریچارد، استیو. (۱۳۸۰). «بررسی انتقادی فرضیه‌ی پلورالیسم دینی جان هیک» (ح. شادی، مترجم)، *روش‌شناسی علوم انسانی*، (۲۷)، ۱۷۴-۱۸۸.
- سیحانی، جعفر. (۱۳۸۲). *مدخل مسائل جدید در علم کلام*، قم: مؤسسه‌ی امام صادق (ع).
- شیروانی، محمد؛ و دانش‌شهرکی، حبیب‌الله. (۱۴۰۲). «بررسی تطبیقی نظریه‌ی پلورالیسم دینی از منظر شوآن و ملاصدرا»، *نسیم خرد*، (۱)۹، ۱۷۳-۱۹۴.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*، تهران: مؤسسه‌ی تحقیقات فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۶). *تفسیر قرآن کریم*، قم: انتشارات بیدار.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۸). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، قم: مکتبۃ المصطفوی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۰). *مبدأ و معاد*، مترجم م. ذبیحی، قم: دانشگاه قم.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۲). *شرح و تعلیقه بر الهیات شفا* (جلد ۱)، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۵). *المشاعر*، شارح ا. احسانی، بیروت: مؤسسه‌ی البلاغ.
- صمدی آملی، داوود. (۱۳۸۶). *شرح نهاییه الحکمة*، قم: قائم آل محمد (عج).
- طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۶۳). *المیزان فی تفسیر القرآن* (چاپ اول)، تهران: دارالکتب الإسلامیة.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۸). *بررسی‌های اسلامی*، قم: مؤسسه‌ی بوستان کتاب.
- عصار، محمدکاظم. (۱۳۷۶). *رساله‌ی وحدت وجود*، تهران: امیرکبیر.
- مرتضوی، سیدمحمد؛ و مهرابی، ابراهیم. (۱۳۹۱). «نوسان ایمان و کفر از نظر ابن عربی و ملاصدرا»، *فصلنامه‌ی اندیشه‌ی دینی دانشگاه شیراز*، ۱۰(۳۵)، ۱۲۹-۱۵۲. doi: 10.22099/jrt.2013.1225
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۶۶). *آموزش فلسفه*، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، معاونت فرهنگی.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۹۰). *مجموعه آثار* (چاپ یازدهم)، تهران: صدرا.
- هیک، جان. (۱۳۸۴). «پلورالیسم دینی و اسلام»، مترجم محمد محمدرضایی، *فصلنامه‌ی علمی پژوهشی قبسات*، ۱۰(۳۷)، ۳۹-۵۴.



## A Comparative Study of Snyder's Hope Theory and Hope in Religious Teachings, and Its Educational Applications



Mohammad Reza Ahmadi<sup>1</sup>, Fahimeh Motaghi Far<sup>\*2</sup>,

Gholamreza Motaghifar<sup>3</sup>

1. Associate Professor, Department of Psychology, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran . Email: m.r.ahmadi313@gmail.com.
2. (Corresponding Author); Level 4 Seminary Student, Rokn-ol-Hoda Scientific-Research Institute, Kerman, Iran. Email: fahimmotaghi@gmail.com.
3. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Payame Noor University, Tehran, Iran. Email: mottaqi1345@gmail.com.

---

### Article Info

### Abstract:

**Article type:**  
Research Article

**Print ISSN:**  
2716-9812

**Online ISSN:**  
2717-3488

**Received:**2026/07/24

**Detected:**2026/08/22

**Accepted:**2026/08/16

**Available:**2026/08/22

**Keywords:**  
Positive psychology;  
mental health; Snyder,  
Hope Theory; rajāa'.

This study was conducted with the aim of comparatively examining Snyder's Hope Theory in positive psychology and the concept of rajā (religious hope) in Islamic teachings, as well as elucidating their educational applications, using a qualitative content analysis method. Accordingly, Snyder's three components—goals thinking, agency thinking, and pathways thinking—were examined and compared with the components of religious hope, namely purposefulness, tawakkul (reliance on God), the use of means, and effort. The findings indicate that both perspectives share an emphasis on the necessity of purposeful orientation and the active role of human effort. However, fundamental differences exist between the two approaches regarding the "source" and "nature" of hope. Whereas hope in Snyder's theory is primarily focused on cognitive and individual capacities, religious hope (rajā') is divine in nature and is grounded in reliance on the will of God. Ultimately, this study concludes that integrating these two perspectives may contribute to the development of more comprehensive models in counseling, religious education, and crisis management. By drawing on the strengths of both scientific and spiritual domains, this integrative approach redefines hope as a bridge between rational human endeavor and reliance on the infinite power of God. This valuable synthesis offers effective educational applications for strengthening resilience and promoting mental health.

---

**Cite this article:** Ahmadi, Mohammad Reza; Motaghi Far, Fahimeh; Motaghifar, Gholamreza (2026), A Comparative Study of Snyder's Hope Theory and Hope in Religious Teachings, and Its Educational Applications, *Religious studies and efficiency*, 6(2), 83-102.

[https://nrr.tabrizu.ac.ir/article\\_22081.html](https://nrr.tabrizu.ac.ir/article_22081.html)

**Publisher:** University of Tabriz

---



## تطبیق نظریه امید اسنایدر با امید در معارف دینی و کاربرد تربیتی آن



محمد رضا احمدی<sup>۱</sup>، فهیمه متقی فر<sup>۲\*</sup>، غلامرضا متقی فر<sup>۳</sup>

۱. دانشیار گروه روانشناسی، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قم، ایران. ایمیل: m.r.ahmadi313@gmail.com  
 ۲. (نویسنده مسئول)؛ طلبه سطح ۴، موسسه علمی پژوهشی رکن الهدی، کرمان، ایران. ایمیل: fahimmotaghi@gmail.com  
 ۳. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. ایمیل: mottaqi1345@gmail.com

### اطلاعات مقاله

### چکیده

#### نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

این پژوهش با هدف مقایسه تطبیقی «نظریه امید» اسنایدر در روان‌شناسی مثبت‌نگر و مفهوم «رجاء» در آموزه‌های اسلامی و تبیین کاربرد تربیتی آن با روش تحلیل محتوای کیفی انجام شده است. در این راستا، مؤلفه‌های سه‌گانه اسنایدر شامل تفکر هدف، تفکر عاملی و تفکر گذرگاه با مؤلفه‌های امید دینی یعنی هدفمندی، توکل، اسباب و تلاش، مورد مذاقه و تطبیق قرار گرفتند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که هر دو دیدگاه در ضرورت هدفمندی و نقش فعالانه تلاش انسانی اشتراک نظر دارند؛ با این حال، تفاوت‌های بنیادینی در «منبع» و «ماهیت» امید میان این دو رویکرد وجود دارد. درحالی‌که امید در نظریه اسنایدر عمدتاً بر توانمندی‌های شناختی و فردی متمرکز است، امید دینی (رجاء) ماهیتی الهی داشته و بر محور توکل به مشیت پروردگار استوار است. این پژوهش در نهایت نتیجه می‌گیرد که تلفیق این دو دیدگاه می‌تواند به ارائه مدل‌های جامع‌تری در حوزه‌های مشاوره، تربیت دینی و مدیریت بحران منجر شود. این رویکرد ترکیبی با بهره‌گیری از نقاط قوت هر دو حوزه علمی و معنوی، امید را به عنوان پلی میان تلاش خردمندانه انسان و اتکال به قدرت لایزال الهی بازتعریف می‌کند. این پیوند ارزشمند، کاربردهای تربیتی مؤثری را در مسیر تقویت تاب‌آوری و ارتقای سلامت روان

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۵/۰۲

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۵/۳۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۵/۲۵

تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۵/۳۱

#### کلید واژه‌ها:

روان‌شناسی مثبت‌نگر، سلامت روان، اسنایدر، نظریه امید، رجاء، ارائه می‌دهد.

**استناد:** احمدی، محمدرضا؛ متقی‌فر، فهیمه؛ متقی‌فر، غلامرضا (۱۴۰۵)، تطبیق نظریه امید اسنایدر با امید در معارف دینی و کاربرد تربیتی آن، *دین پژوهی و کارآمدی*، ۶ (۲)، ۸۳-۱۰۲.

[https://nrr.tabrizu.ac.ir/article\\_22081.html](https://nrr.tabrizu.ac.ir/article_22081.html)

ناشر: دانشگاه تبریز.

## مقدمه

امید، موهبت الهی و نیروی درونی است که همواره انسان را به سوی آینده‌ای روشن رهنمون می‌سازد. این مفهوم، هم در حیطه روانشناسی و هم در آموزه‌های دینی و تربیتی، جایگاهی بی‌بدیل دارد. از یک‌سو، چارلز اسنایدر<sup>۱</sup>، روانشناس برجسته آمریکایی، امید را به عنوان «ظرفیت طراحی مسیرها و حفظ انگیزه برای دستیابی به اهداف» تعریف می‌کند و آن را موتور محرک موفقیت و سلامت روان می‌داند (اسنایدر، ۲۰۰۰: ۲۳). از سوی دیگر، در متون اسلامی، امید (رجاء) که بر پایه توحید توکل، ایمان به قیامت، وعده‌های الهی و انتظار فرج استوار باشد نه تنها یک حالت مطلوب روانی، بلکه عبادتی ناب و شرط لازم برای تقرب به خداست. پژوهش حاضر با فرض پذیرش تفاوت‌های ظاهری این دو رویکرد در صدد پاسخ بدین سؤال است که امید در نگاه اسنایدر که بر عاملیت فردی تأکید دارد، چگونه می‌تواند با رجای اسلامی که بر توکل به خدا استوار است در تعاملی سازنده قرار گیرد؟ پاسخ به این پرسش نه تنها به غنای مطالعات بین‌رشته‌ای می‌افزاید، بلکه می‌تواند چارچوبی نوین برای طراحی مدل‌های مشاوره‌ای و تربیتی ارائه دهد که همزمان از علم روز و معنویت دینی بهره می‌برد. بر همین اساس در این پژوهش این فرضیه که هر دو دیدگاه، امید را به عنوان سپری در برابر یأس و عاملی برای پیشرفت می‌شناسند، اما در منبع، غایت و ابعاد اخلاقی آنها تفاوت‌های بنیادین وجود دارد با بهره‌گیری از روش تحلیل تطبیقی مورد آزمون قرار می‌گیرد و نقاط اشتراک و افتراق امید در نظریه اسنایدر با مفاهیم امید در آیات قرآن و روایات، مقایسه و کارکرد تربیتی آن تبیین می‌شود.

## پیشینه پژوهش

در سال‌های اخیر، مفهوم «امید» از یک حالت انتزاعی به یک سازه عملیاتی در روان‌شناسی و یک مقام اخلاقی در معارف دینی تبدیل شده است. پیشینه پژوهش حاضر در سه محور اصلی تبیین می‌گردد:

۱. رویکرد ساختارگرایی در نظریه امید اسنایدر: در حوزه روان‌شناسی شناختی، نظریه اسنایدر (۱۹۹۱) به عنوان مرجع اصلی تبیین امید شناخته می‌شود. چارلز ریچارد اسنایدر، روانشناس آمریکایی و استاد دانشگاه کانزاس که به عنوان پدر نظریه امید<sup>۲</sup> شناخته می‌شود، آثار متعددی در این زمینه تألیف کرده از جمله روانشناسی امید (۱۹۹۴)<sup>۳</sup>، راهنمای امید (۲۰۰۰)<sup>۴</sup> راهنمای روانشناسی مثبت (۲۰۰۲)<sup>۵</sup>. اسنایدر در آثار خود، امید را محصول تعامل میان هدف، مسیرها و عامل‌بندی معرفی می‌کند. این پژوهش‌ها نشان داده‌اند که توانایی فرد در طراحی مسیرهای جایگزین، مستقیماً با تاب‌آوری او رابطه دارد. در این رویکرد، تمرکز اصلی بر توانمندی‌های شناختی و کنترل فردی بر محیط است تا فرد بتواند از حالت درماندگی خارج شده و به سمت اهداف خود حرکت کند.

1. Charles Richard Snyder

2. hope theory

3. The Psychology of Hope

4. Handbook of Hope

5. Handbook of Positive Psychology

۲. تبیین مفهوم امید در معارف دینی و الهیات: در ادبیات معارف دینی، مفهوم امید (رجاء) با ابعاد معنایی و اخلاقی عمیقی همراه است. در منابع اصیل کلامی و اخلاقی مانند آثار امام محمد غزالی در «احیاء علوم الدین» یا «محجۃ البیضاء» فیض کاشانی، میان «رجاء» (امید فعال) و «تمنی» (امید واهی) تمایز قائل شده‌اند؛ به طوری که رجاء، مستلزم تلاش و عمل همراه با توکل است. پژوهش‌های حوزه معارف نشان می‌دهند که امید در دین، با مفهوم «توکل» گره خورده است. این رویکرد، امید را فراتر از یک ابزار برای رسیدن به هدف، به عنوان مسیری برای رسیدن به آرامش وجودی و معنابخشی به حوادث زندگی می‌بیند. صالحی (۱۳۹۶) در «تفاوت مفهوم مادی امید در غرب با مفهوم رجاء در نگرش اسلامی» نشان می‌دهد که رجای اسلامی، برخلاف امید صرفاً فردمحور، با اسباب مادی و فرامادی و نیز با هدف الهی همراه است. از سوی دیگر، خاکپور و همکاران (۱۳۹۵) در مقاله «کارکردهای تربیتی امید و نقش آن در سلامت روان از دیدگاه قرآن» بیان می‌کنند که امید قرآنی، کارکردی تربیتی داشته و موجب تحرک، صبر و سلامت روان می‌شود. همچنین سعیدی‌نیا (۱۳۹۳) در کتاب «خوف و رجاء از منظر قرآن و روایات» بر پیوند ناگسستنی خوف و رجاء در سیر معنوی انسان تأکید می‌کند.

بررسی دقیق پیشینه نشان می‌دهد که میان این دو دیدگاه نوعی گسست معرفتی وجود دارد. اکثر پژوهش‌های روان‌شناختی بر جنبه‌های «خودمحور» و «فرآیندمحور» تمرکز کرده‌اند و از بررسی ابعاد معنایی و خدامحور بازمانده‌اند. از سوی دیگر، مطالعات معارف دینی اگرچه به غنای معنایی امید پرداخته‌اند، اما در تبدیل این مفاهیم به مدل‌های عملیاتی و ساختاریافته که قابل اندازه‌گیری در محیط‌های آموزشی باشند، با ضعف روبرو هستند. پژوهش حاضر با هدف پر کردن این خلاء، درصدد است تا با پیوند دادن ساختار اسنادی به محتوای رجاء، الگویی جامع ارائه دهد که در آن، امید نه تنها یک مهارت حل مسأله، بلکه یک مسیر رشد معنوی و اخلاقی باشد. این رویکرد، ضرورت بازنگری در برنامه‌های تربیتی را گوشزد می‌کند تا از آموزش مهارت‌های صرف، به سمت تربیت انسان‌های امیدوار معناگرا حرکت کنند.

## تبیین مبانی و مفاهیم کلیدی

### الف. نظریه امید اسنایدر

چارلز اسنایدر در دهه ۱۹۹۰ نظریه امید را مطرح کرد. از نظر او، امید صرفاً یک هیجان لحظه‌ای نیست، بلکه فرایندی شناختی و فعال برای دستیابی به اهداف است. فرد ابتدا اهداف خود را تعیین می‌کند، سپس راهکارهای رسیدن به آن‌ها را می‌سازد و انگیزه لازم برای حرکت در این مسیر را ایجاد و حفظ می‌نماید. بدین ترتیب امید، مهارتی اکتسابی و تقویت‌پذیر است. به بیان ساده، امید فقط «آرزو» نیست، بلکه شامل برنامه‌ریزی، پشتکار و عاملیت فعال برای تحقق اهداف است (اسنایدر، ۱۹۹۴: ۲۵-۲۳). اسنایدر با ارائه تعریفی عملیاتی از امید، آن را از مفاهیمی چون

«خوش بینی» و «آرزو» متمایز کرد. او امید را ترکیبی از عاملیت (تصمیم‌گیری و اراده فعال) و تفکر گذرگاه‌ها (توانایی طراحی مسیرهای جایگزین برای رسیدن به هدف) می‌داند (کار، ۱۳۸۵: ۱۸۲). به باور او، امید حالتی شناختی و هدف‌محور است که فرد را قادر می‌سازد اهداف واقعی و چالش‌برانگیز را ترسیم کرده و با اراده، انرژی و احساس کنترل درونی برای تحقق آن‌ها تلاش کند؛ چیزی که او از آن با عنوان قدرت اراده یاد می‌کند (همان: ۳۴).

نظریه امید اسنایدر از منظر تربیتی جایگاهی مهم دارد، چون به‌طور مستقیم با کارکردهای محوری آموزش و پرورش مانند هدف‌گذاری، خودتنظیمی، پشتکار و تاب‌آوری تحصیلی پیوند می‌خورد. دانش‌آموزان دارای امید بالاتر معمولاً در تبیین اهداف آموزشی روشن‌تر عمل می‌کنند، هنگام برخورد با دشواری‌های یادگیری سریع‌تر به راهبردهای جایگزین روی می‌آورند و انگیزش خود را برای ادامه تلاش حفظ می‌کنند. به همین دلیل، امید در این رویکرد یک متغیر قابل پرورش محسوب می‌شود و می‌تواند مبنای طراحی مداخلات آموزشی قرار گیرد؛ مداخلاتی که مهارت‌هایی مانند تعیین هدف‌های قابل‌دستیابی، برنامه‌ریزی چندمسیره، پایش پیشرفت و بازنگری راهبردها را تقویت می‌کنند (اسنایدر، ۱۹۹۱: ۱۲۳).

#### مؤلفه‌های اصلی نظریه امید:

مؤلفه‌ها به بخش‌های کلیدی یک نظریه یا فرآیند ذهنی اشاره دارند. برای درک کامل آن نظریه باید هر مؤلفه را جداگانه بررسی و سپس ارتباط آن‌ها را تبیین کرد. نظریه امید اسنایدر فرایندی شناختی و هدف‌محور است که بر سه مؤلفه در هم تنیده استوار است:

۱. اهداف: اهداف همان نقاط پایانی هستند که فرد برای دستیابی به آن‌ها تلاش می‌کند. این اهداف می‌توانند کوتاه‌مدت یا بلندمدت باشند؛ اما باید ارزشمند و در عین حال چالش‌برانگیز باشند تا انگیزه و امید معنا یابد. (اسنایدر، ۲۰۰۲: ۲۴۹-۲۷۵).

۲. تفکر راهبردی<sup>۱</sup>: توانایی فرد در شناسایی و خلق مسیرهای مختلف برای رسیدن به هدف است. افراد امیدوار هنگام مواجهه با موانع، با انعطاف‌پذیری و تولید راه‌های جایگزین مسیر خود را ادامه می‌دهند؛ به تعبیر نمادین: «حتی اگر راهی بسته شود، راهی دیگر می‌یابم».

۳. تفکر عاملی<sup>۲</sup>: به انگیزه و اراده لازم برای آغاز و تداوم حرکت در مسیر اشاره دارد. شامل باور به توانایی‌های خویش («می‌توانم انجام دهم») و پایداری در برابر چالش‌ها است.

امید زمانی به‌طور مؤثر عمل می‌کند که هر سه مؤلفه به‌صورت هماهنگ فعال باشند؛ اهداف، جهت حرکت را مشخص می‌کنند، تفکر راهبردی، مسیر را می‌سازد و تفکر عاملی انرژی پیشرفت را فراهم می‌نماید. این مؤلفه‌ها تعاملی‌اند؛ تعیین اهداف مهم، انگیزه را افزایش می‌دهد و انگیزه برانگیخته‌شده، یافتن مسیرهای

1 . Pathways Thinking

2 . Agency Thinking

تازه را تسهیل می‌کند. افراد با امید بالا در برابر موانع، به‌جای ناامیدی، مسیرها یا اهداف جایگزین تعیین می‌کنند و واکنش‌های هیجانی سازگار نشان می‌دهند. (همان) مهم‌ترین کلیدواژه در نظریه امید اسنایدر (hope) است؛ که در انگلیسی هم مترادف‌هایی دارد<sup>۱</sup> که هر کدام به نوعی در تبیین این نظریه به کار رفته‌اند.

#### ب. (رجاء، امید) در کتاب و سنت

امید در فرهنگ ایرانی حالتی مطلوب و به معنای خواستن و آرزو کردن و انتظار داشتن است. معنای مخالف آن یاس و ناامیدی است که حالتی نامطلوب به شمار می‌آید (دهخدا، ۱۳۴۶: ذیل واژه امید) در ادبیات قرآنی و روایی نیز به همین معنا استعمال شده است، در عین حال، امید که کلمه‌ای فارسی است، مفاهیم مترادف و متضاد فراوانی در عربی دارد. اصلی‌ترین کلمه مترادف امید در عربی کلمه «رجاء» است. رجاء در لغت به معنای انتظار امر محبوب و پسندیده با تحقق بیشتر اسباب آن است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ ق، ذیل واژه رجاء) و در اصطلاح حالتی است که فرد با وجود تردید نسبت به نتیجه، به تحقق مطلوبی دل می‌بندد و در آن اندکی بیم نیز وجود دارد (عسکری، ۱۴۱۲ ق: ۷۴/۱). برخی اندیشمندان دینی، امید و رجاء را حالت هیجانی شادی‌آور دانسته‌اند که از آگاهی به فراهم بودن بیشتر اسباب خیر پدید می‌آید و انسان را به تلاش و پایداری در طاعت و عبادت وامی‌دارد (فیض کاشانی، ۱۳۷۹ ش: ۳۱۱) در مقابل، گروهی آن را پدیده‌ای شناختی معرفی کرده‌اند که از معرفت به مبدأ و معاد سرچشمه گرفته و منشأ تغییر رفتار و سعادت انسان می‌شود (مصباح، ۱۳۸۰ ش: ۴۰۴). از همین رو، شدت امید و ترس با میزان شناخت و نیازهای ادراک‌شده انسان ارتباط مستقیم دارد (مصباح، ۱۳۷۹ ش: ۱۱۵). برخی دیگر از اندیشمندان هم آن را حالت نفسانی ناشی از شناخت فضل و رحمت الهی می‌دانند که انسان را به امید وقوع خیر در آینده وامی‌دارد؛ اما این امید تنها زمانی ارزشمند است که با عمل صالح و انجام وظایف الهی همراه باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق: ۵۵۷/۱۳).

مشتقات رجاء در قرآن کریم به صورت‌های مختلفی استعمال شده است. در همه این موارد نیز معنای امید را القا کرده است. به عنوان نمونه در سوره مبارکه کهف آمده است: «فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا؛ کسی که به لقاء پروردگارش امید دارد باید عمل صالح انجام دهد.» (کهف: ۱۱۰) این آیه نشان می‌دهد که رجاء پیوسته همراه با ایمان و عمل صالح است. با این حال، در متون دینی مفاهیمی وجود دارد که معنای رجاء را تداعی می‌کند. واژه‌هایی مانند **تمنی**، **طمع**، **امل**، **انتظار** از این قبیل‌اند. این کلمات هرچند با ملاحظات دقیق، با رجاء تفاوت معنایی دارند ولی در برخی زمینه‌ها روابطی دارند که بررسی آنها به درک بیشتر معنی رجاء کمک می‌کند؛

۱. **تمنی**: در لغت به معنای تصور و خواستن چیزی است که حقیقت ندارد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق: ۷۸۰). تفاوت آن با رجاء در وجود عمل و ایمان است؛ اگر امید همراه با ایمان و عمل صالح باشد، رجاء است و اگر

بدون آن باشد، تمنی محسوب می‌شود (طیب، ۱۳۷۸، ق، ۲: ۴۲۳). ابوهلال عسکری تفاوت را چنین بیان می‌کند: رجا مختص امر ممکن است، اما تمنی در امور ممکن و غیرممکن جریان دارد (عسکری، ۱۴۱۲، ق، ۱: ۷۴). بنابراین، رجا امید همراه با ایمان و عمل در امور ممکن است، اما تمنی آرزوی بی‌پایه و فاقد تلاش است قرآن کریم مشتقات تمنی را مکرر استعمال کرده است؛ به عنوان مثال درباره کسانی که آرزوی جایگزینی قارون را داشته‌اند فرموده است: «وَأَصْبَحَ الَّذِينَ تَمَنَّوْا مَكَانَهُ بِالْأَمْسِ يَقُولُونَ...» (قصص: ۸۲) یا فرموده است: «تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ» (بقره: ۱۱۱) امام صادق (ع) نیز فرموده است: «لَيْسَ الْيَقِينُ بِالْتَمَنَّى؛ يَقِينٌ بِأَمْرٍ صَافٍ لَا يَحْتَاجُ إِلَى شَيْءٍ» (کلینی، ۱۳۶۵، ق، ۲: ۵۲) بلکه برای رسیدن به آن به ایمان و کار و تلاش نیاز است.

۲. طَمَعٌ: به معنای میل شدید نفس به چیزی از روی آرزو و آزمندی است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ق: ۳۵۰). در قرآن، گاهی به معنای مطلوب، مانند «وَنَطْمَعُ أَنْ يَدْخُلَنَا رَبَّنَا مَعَ الْقَوْمِ الصَّالِحِينَ» (شعراء: ۵۱) و گاهی به معنای نامطلوب مانند «فَيَطْمَعُ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ» (احزاب: ۳۲) به کار رفته است. در روایات نیز به همین صورت است مثلاً فرموده‌اند: «بِئْسَ الْعَبْدُ عَبْدٌ لَهُ طَمَعٌ يَقُودُهُ إِلَى طَبَعٍ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ق: ۴۷/۱۳۵). در باب تفاوت آن با رجا گفته‌اند: رجا امید درونی به خیر ممکن با دلیل است، اما طمع تمایل افراطی بدون سبب است (عسکری، ۱۴۱۲، ق، ۱: ۲۴۸). بنابراین، رجا عقلانی و هدفمند، طمع غریزی و گاه مذموم است.

۳. اَمَلٌ: آرزوی تحقق امری را گویند که بعید می‌نماید (مصطفوی، ۱۳۶۰، ش: ۷۹/۴). برخی لغویان آن را مترادف رجا دانسته‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹، ق: ۵۴؛ ابن فارس، ۱۴۰۴، ق: ۱/۱۴۰)، اما زبیدی میان آن دو فرق می‌گذارد: اَمَلٌ در امور بعید و رجا در امور ممکن به کار می‌رود (زبیدی، ۱۴۱۴، ق: ۱۴/۳۰). در قرآن کریم نیز، اَمَلٌ هم در معنای مطلوب مانند «الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا» (کهف: ۴۶) و هم در معنای نامطلوب «ذَرَهُمْ يَأْكُلُوا وَيَتَمَتَّعُوا وَيُلْهِمُ الْأَمَلُ» (حجر: ۳) آمده است. امیرالمؤمنین (ع) نیز فرموده‌اند: «الْأَمَلُ يُفْنِي الْعُمَرَ» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ق: ۴۹۲) بنابراین، اَمَلٌ آرزوی دور و بی‌پایه است، در حالی که رجا امیدی واقع‌بینانه و همراه با تلاش است. واژه «اَمَلٌ» هم در معنای ممدوح و هم مذموم به کار رفته، اما «رجاء» و مشتقات آن که ۲۳ بار در قرآن آمده، غالباً درباره آرزوهای نیک دارای امکان تحقق به کار رفته است؛ در حالی که «اَمَلٌ» بیشتر در امور بعیدالوصول استعمال می‌شود. (محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۳، ش: ۴: ۱۱)

۴. انتظار: انتظار و توقع تقریباً به یک معنا هستند. انتظار چشم‌به‌راه بودن است (زبیدی، ۱۴۱۴، ق: ۷/۵۳۹) و توقع چشم داشتن به چیزی است (همان: ۱۱/۵۲۸). این دو معمولاً با نوعی یقین به وقوع همراهند؛ اما رجا، امید به خیر ممکن و همراه با شک است. افزون بر این، «ترجی» فقط در امور خیر به کار می‌رود، در حالی که «انتظار» می‌تواند هم در خیر و هم در شر تحقق یابد (عسکری، ۱۴۱۴، ق: ۱/۱۲۳) برای نمونه، انتظار خیر در آیات مربوط به انتظار فرج آمده است (انبیاء: ۱۰۵؛ قصص: ۵) و انتظار شر در

آیاتی مانند «وَأَنْتَظِرُوا إِنَّا مُنْتَضِرُونَ» (هود: ۱۲۲). اما «رجاء» و «ترجی» همواره در معانی نیک و پسندیده به کار رفته‌اند، مانند: «يَرْجُونَ تِجَارَةً لَّنْ تَبُورَ» (فاطر: ۲۹) و «وَيَرْجُوا رَحْمَةَ رَبِّهِ» (زمر: ۹).

### مؤلفه‌های رجاء در آیات و روایات

با بررسی متون دینی، چهار مؤلفه اصلی برای رجاء شناسایی شده است که بدون هرکدام از آنها رجاء محقق نمی‌شود:

#### الف. هدف

در جهان‌بینی توحیدی، آفرینش هدفمند است: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا...» (مؤمنون: ۱۱۵). باور به عبث نبودن آفرینش، انسان را در تشخیص راه صحیح یاری می‌کند. از آنجا که انسان دارای نفس مجرد و مختار است، امید به آینده و تعیین هدف از ویژگی‌های اوست (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۴۳۳ و مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۲۱-۲۵).

هدف، حقیقتی است که آگاهی به آن، محرک انسان به عمل است (جعفری، ۱۳۷۹: ۱۲). قرآن زندگی مؤمن را هدفمند و معطوف به آخرت می‌داند: «وَأَبْتَغِ فِيهَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ...» (قصص: ۷۷). امید حقیقی در گرو هدف اخروی است. آیاتی چون (کهف: ۱۱۰، عنکبوت: ۵ و یونس: ۷) بر لقای پروردگار به عنوان هدف نهایی تأکید دارند. اهداف آفرینش در قرآن شامل آزمایش انسان (ملک: ۲)، علم خدا (طلاق: ۱۲)، رحمت الهی (هود: ۱۱۸) و عبودیت (ذاریات: ۵۶) است که عبودیت هدف نهایی است. هدفمندی موجب امید، آرامش و تعهد می‌شود و امید بدون هدف مشخص، بی‌ثمر است.

#### ب. توکل

«توکل» از ریشه «و-ک-ل» اگر با حرف «لام» به کار رود، به معنای ولایت‌پذیری و چنانچه با «علی» استعمال شود، به معنای اظهار عجز و اعتماد به غیر و در قرآن به همین معنای اخیر است. (راغب اصفهانی: ۱۴۱۲ ق: ۸۸۲) در میزان توکل به معنای سپردن همه امور به خداوند، اعتماد به او به عنوان سبب حقیقی و انقطاع از اسباب و علل ظاهری است (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق: ۲۵/۱۸). توکل بر خدا منبع قدرت و انرژی روانی انسان در مسیر هدف است. انسان موجودی ضعیف (نساء: ۲۸) اما بی‌نهایت‌طلب (فصلت: ۴۹) است و به منبعی نامحدود نیاز دارد بر همین اساس توکل بر خدای قادر، عالم و حکیم، موجب می‌شود انسان به استعدادهای خدادادی خویش اعتماد کند، در کامیابی‌ها دچار غرور نشود و در دشواری‌ها نیز احساس درماندگی نکند؛ چنین توکلی عامل پایداری در برابر مشکلات و از اساسی‌ترین عوامل سلامت روان است (صفورایی پاریزی و قاسمی، ۱۳۹۷: ۴).

در متون دینی نیز به نقش توکل در ایجاد انگیزه و احساس قدرت اشاره شده است و خداوند فرموده: «وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ» (طلاق: ۳). پیامبر (ص) نیز فرمود: «مَنْ سَرَّهُ أَنْ يَكُونَ أَقْوَى النَّاسِ فَلْيَتَوَكَّلْ

علی الله» (علاءالدین علی بن حسام، ۱۴۰۱ ش: ۱۰۱/۳). چرا که تکیه بر قدرت مطلق الهی مانع احساس ضعف در برابر مشکلات می شود (مکارم شیرازی، ۱۳۸۲: ۵۰۰/۲) و نشاط مؤمنان همواره ناشی از امید به فتح و مغفرت بر پایه توکل است، در حالی که کافران به دلیل نداشتن مولی، از حمایت و امید محرومند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۰۲/۵). در مقابل، اعتماد به غیر خدا از نظر دینی و روان شناختی ناپسند است، زیرا استقلال فرد را از بین برده و به درملندگی و ناامیدی می انجامد (طبرسی، ۱۳۲۰ ق: ۲۲۱/۱۱) در حالی که ناامیدی از رحمت خداوند بی معناست. (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق: ۴۲۵/۱۷).

در نتیجه، میزان ایمان، معرفت و توکل هر فرد بر خدای قادر، تعیین کننده درجه امید اوست. معرفت به قدرت الهی سبب توکل و اعتماد، و توکل نیز موجب خودباوری و بهره گیری از توانایی های درونی می شود؛ رابطه ای دوسویه که امید را در وجود انسان تقویت می کند

### ج. اسباب

اقتضای مؤلفه اسباب در رجا این است که انسان بدین باور برسد که خدای متعال امور عالم را از طریق اسباب مادی و معنوی محقق می کند. (مصباح، ۱۳۹۱: ۳۰/۱). قرآن کریم تأکید دارد که خداوند ابزارها و وسایل لازم را برای حرکت انسان در مسیر زندگی فراهم کرده است. چنان که درباره ذوالقرنین می فرماید: «إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَآتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا» (کهف: ۸۴) و نیز انسان را به بهره گیری از امکانات طبیعی فرامی خواند: «هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا» (ملک: ۱۵). افزون بر اسباب مادی، قرآن به اسباب فرامادی مانند ایمان، توکل (طلاق: ۳)، دعا (غافر: ۶۰)، صبر (بقره: ۱۵۵) و اعتماد به وعده های الهی (فصلت: ۳۵) نیز اشاره دارد. این عوامل، ارتباط انسان را با جهان غیب برقرار کرده و امید را از محدودیت های مادی فراتر می برند. نمونه روشن آن، امید حضرت یعقوب (ع) به یافتن یوسف (ع) است: «لَا تَيْأَسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ» (یوسف: ۸۷). همچنین دعای حضرت یونس (ع) در شکم ماهی (صافات: ۱۴۳ و ۱۴۴) نمونه ای از امید به اسباب معنوی است.

قرآن میان اسباب مادی و معنوی هماهنگی برقرار کرده است: «فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ» (آل عمران: ۱۵۹)، یعنی پس از به کارگیری ابزارها و تصمیم گیری، توکل بر خدا عامل تحقق امید است. این نگرش، انسان را از تکیه بر محاسبات محدود رها ساخته و به منبع بی پایان رحمت الهی پیوند می دهد. آیه «وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا \* وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ» (طلاق: ۲-۳) نشان می دهد که روزی و گشایش ممکن است از مسیرهای پیش بینی ناپذیر حاصل شود. علامه طباطبایی ذیل همین آیه بیان می کند که انسان باتقوا امور خود را به خدا واگذار می کند و در نتیجه، خداوند او را از جایی که انتظار ندارد، روزی مادی و معنوی می دهد (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق: ۵۲۹/۱۹). امام علی (ع) نیز می فرماید: «به آنچه امید نداری امیدوارتر باش از آنچه بدان امید داری» (کلینی، ۱۳۶۵: ۸۴/۵)، که بیانگر باور به تأثیر اسباب غیرقابل پیش بینی الهی است. بنابراین قرآن «اسباب» را ابزار حرکت به سوی هدف معرفی می کند، اما در عین دعوت به تلاش، نتیجه را در اختیار خداوند می داند. این نگاه توأمان به تلاش و توکل، امید واقعی را در دل مؤمن

زنده نگه می‌دارد و او را از یأس و سستی باز می‌دارد. بدین‌سان، اسباب در نگرش قرآنی، بخشی از نظام الهی برای تقویت ایمان و امید در انسان‌اند.

#### د. تلاش

در اسلام، امید بدون عمل ناقص است و تلاش برای دستیابی به هدف لازمه امید است. قرآن کریم از یک‌سو، انسان را تنها به اندازه تلاش خویش بهره‌مند می‌داند (نجم ۳۹) و از طرفی عمل صالح مایه امید به رستگاری معرفی می‌کند: «فَأَمَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَغَسَىٰ أَنْ يَكُونَ مِنَ الْمُفْلِحِينَ» (قصص: ۶۷). در آیه ۲۹ سوره فاطر نیز آمده است که اهل تلاوت قرآن، نماز و انفاق به فضل خدا امیدوارند، و در آیه ۹ زمر تأکید می‌شود امید واقعی، با عبادت و عمل صالح پیوند دارد و امید بدون عمل لغو است. از دیدگاه روان‌شناسی نیز تلاش، نشاط، عزت نفس و احساس ارزشمندی را در انسان تقویت کرده و امید را زنده نگه می‌دارد. امیرالمؤمنین (ع) می‌فرماید بی‌عمل به آخرت امید مدار. (نهج‌البلاغه، حکمت ۱۵۰) و پیامبر (ص) نیز فرمود: «اگر امید نبود، هیچ مادری فرزندش را شیر نمی‌داد و هیچ باغبانی نهالی نمی‌کاشت» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق: ۱۷۵/۷۴) بنابراین، امید و تلاش رابطه‌ای دوسویه دارند؛ امید نیروی محرک انسان برای عمل است و عمل، زمینه پایداری امید را فراهم می‌سازد.

#### یافته‌های پژوهش

پس از بررسی دو نظریه اکنون به یافته‌های مقاله که عمدتاً شامل مشترکات، مفترقات و کاربرد تربیتی تطبیق دو نظریه است می‌پردازیم.

#### یک. مشترکات نظریه اسنایدر و دیدگاه دینی

به کارگیری امید در هر مکتب تربیتی بر پایه شناخت و نگرش آن مکتب نسبت به انسان و هدف تربیت شکل می‌گیرد. از این‌رو، مقایسه دیدگاه اسلام - به عنوان دینی جامع که تعلیم و تربیت آن بر وحی استوار است - با نظریه امید اسنایدر، روان‌شناس برجسته حوزه امید، می‌تواند راهگشای بسیاری از چالش‌های انسان معاصر باشد.

#### الف. پیوند امید با تلاش:

در هر دو دیدگاه، امید به معنای انتظار منفعلانه نیست، بلکه با تلاش و عمل هدفمند گره خورده است. در نظریه اسنایدر، امید حاصل تعامل میان عامل بودن (باور به توانایی شخصی) و راه‌یابی (یافتن مسیرهای جایگزین برای رسیدن به هدف) است؛ مجموعه‌ای شناختی که بر پیوند میان اراده و برنامه‌ریزی برای دستیابی به هدف تأکید دارد (کار، ۱۳۸۵: ۱۸۲) و در قرآن نیز امید با سعی و عمل معنا پیدا می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق: ۵۵۳/۱۳) و نیرویی است که انسان را به سوی تلاش در مسیر اهداف مادی و معنوی سوق می‌دهد. خداوند

سرنوشت انسان را وابسته به کوشش او دانسته است (رعد: ۱۱) و از یأس نهی فرموده است (یوسف: ۸۷)؛ بنابراین امید در هر دو دیدگاه، صرفاً یک احساس نیست؛ بلکه نیروی محرک برای تحقق اهداف است.

#### ب. پیوند امید به رویکرد شناختی- رفتاری

امید در هر دو دیدگاه، مفهومی جامع با بُعد شناختی و رفتاری است. در نظریه اسنایدر، فرد برای افزایش مسیرهای دستیابی به هدف، باید با بازنگری در الگوهای شناختی خود، از طریق آگاهی و خودشناسی، رفتار خود را اصلاح کند (اسنایدر، ۲۰۰۰: ۲۱۳) خداوند ابزارهای شناخت (چشم، گوش و فؤاد)، (نحل: ۷۸) برای رشد شناختی و عقلانی بخشیده تا از این طریق به آگاهی و معرفت برسد. (محمّدی ری‌شهری، ۱۳۸۸ ش: ۱۶۱) در روایات نیز اصلاح رفتار و عملکرد، با خودشناسی و آگاهی از جایگاه انسان در نظام هستی آغاز می‌شود. امام علی (ع) فرموده است کسی که خود را بشناسد، به بزرگ‌ترین پیروزی دست یافته است. (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ ق: ح ۹۹۶۵) در احادیث دیگر نیز خودشناسی سبب قناعت، عفت و رهایی از دلبستگی‌های دنیاست. (همان، ح ۱۰۹۲۷ و ح ۷۸۳۰) بنابراین، در هر دو دیدگاه، شناخت صحیح از خود، خدا و جهان هستی سرچشمه امید است؛ امیدی که خود به اصلاح رفتار و بهبود عملکرد فرد در عرصه‌های فردی و اجتماعی می‌انجامد.

#### ج. هدف‌گرایی

با وجود تفاوت در مبانی فلسفی، نظریه‌ی امید اسنایدر و آموزه‌های قرآنی در اصل هدف‌گرایی اشتراک دارند. این اشتراکات عبارت است از:

**ضرورت تعیین هدف روشن؛** اسنایدر تأکید دارد که اهداف باید مشخص، ارزشمند و چالش‌برانگیز باشند و احتمال دستیابی به آن‌ها نه صفر و نه صد باشد؛ زیرا امید زمانی معنا دارد که دستیابی به هدف با عدم قطعیت همراه باشد (اسنایدر، ۱۹۹۴: ۱۵۳) در قرآن نیز شناخت هدف، عامل حفظ امید و بهبود عملکرد انسان در دنیا و آخرت است (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق: ۱۴۰/۵) و هدف نهایی انسان یعنی قرب الهی، مشخص است (ذاریات: ۵۶).

**طراحی مسیرهای وصول به هدف (تفکر گذرگاه)؛** در نظریه اسنایدر، تفکر گذرگاه به توانایی فرد در یافتن و اجرای راه‌حل‌های متنوع برای غلبه بر موانع اشاره دارد و بر انعطاف‌پذیری، مهارت حل مسئله و برنامه‌ریزی واقع‌گرایانه تکیه می‌کند (اسنایدر، ۱۹۹۴: ۵۰؛ ایروینگ و دیگران، ۱۹۹۸ م، به نقل از علاءالدینی، ۱۳۷۸ ش: ۳۱) در قرآن نیز این مفهوم در قالب تفکر، تدبیر و برنامه‌ریزی بیان شده است. (یونس: ۲۴)، این آیات (نساء: ۸۲)، (نجم: ۳۹)، (حشر: ۱۸) بر مسؤولیت فردی، آینده‌نگری و تلاش مستمر تأکید دارند (قرائتی، ۱۳۸۳ ش: ۵۶۰/۹). همچنین آیه‌ی پنج سوره انشراح بیانگر سنت الهی گشایش پس از سختی است. (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق: ۳۱۵/۲۰) و آگاهی از آن، روح امید را زنده می‌کند. بر اساس آیه ۲۸۶ بقره، موانع و تکالیف متناسب با توان انسان است و همین باور، مانع یأس و سبب تلاش برای مسیرهای جایگزین می‌شود. از

طرفی در اسلام، توکل و واگذاری نتیجه به خدا پس از تلاش؛ مفهومی است که مکمل تفکر گذرگاه به شمار می‌رود. (آل عمران: ۱۵۹) انسان مؤمن ضمن به‌کارگیری اسباب، نتیجه را به خدا می‌سپارد.

**انگیزه برای رسیدن به هدف (تفکر عامل)؛** در نظریه امید اسنایدر، تفکر عامل، جنبه انگیزشی امید است؛ یعنی انرژی روانی و احساس مصمم بودن برای دستیابی به هدف که در عبارات «می‌توانم» و «به آن خواهیم رسید» تجلی می‌یابد (اسنایدر و دیگران، ۱۹۹۱ م: ۵۳). در حقیقت، این همان انگیزه همراه با باور به توانایی و تلاش است (ولز، ۲۰۰۵، به نقل از علاءالدینی، ۱۳۸۷ ش: ۳۶). اسنایدر راه تقویت تفکر عامل را یا مستقیماً با تمرکز بر هدف، یا غیرمستقیم از طریق افزایش تفکر گذرگاه می‌داند. (اسنایدر، ۲۰۰۰ م، به نقل از علاءالدینی، ۱۳۸۷: ۳۸). با این حال، نظریه او بیشتر بر انگیزش مثبت تأکید دارد و از نقش انگیزش منفی غفلت می‌کند؛ در حالی که روان‌شناسان معتقدند رفتار می‌تواند از انتظار امر مطلوب یا پرهیز از امر نامطلوب ناشی شود (سپینگتون، حسین‌شاهی، ۱۳۷۹ ش: ۱۹۲). در قرآن و روایات هم انگیزه‌ی درونی برای رسیدن به هدف از ارکان امید است و با ایمان و توکل پیوند دارد: و انگیزه «من می‌توانم با توکل به خداوند متعال کار را انجام دهم» ضامن تحقق هدف است (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق: ۱۹۶/۱۹)، آیه ۸۷ سوره یوسف «روح‌الله» به معنای رحمت و گشایش الهی است و امید به آن، انگیزه‌ی نیرومند برای ادامه تلاش در سختی‌هاست (همان: ۱۱: ۲۳۵)؛ بنابراین امید تکلیف دینی است نه توصیه اخلاقی و مؤمن باید با تکیه بر صبر و توکل، انگیزه خویش را حفظ می‌کند و از شکست دلسرد نشود (همان: ۱۷/۳۹۰).

#### دو. تفاوت‌های دو نظریه

امید در روان‌شناسی مثبت‌نگر اسنایدر با منظومه فکری اسلام، از نظر ماهیت، هدف، منشأ و منبع و موانع با دیدگاه اسلام تفاوت‌های بنیادی دارد.

#### الف. ماهیت

در نظریه اسنایدر، امید از دو عنصر عاملیت و تفکر گذرگاه تشکیل شده اما در قرآن و روایات، امید یک فضیلت اخلاقی و عبادی است که در بستر ایمان و توکل به خدا شکل می‌گیرد. در جهان‌بینی قرآنی، امید جدایی‌ناپذیر از ایمان است و در مسیر تکامل و تحقق مقام خلافت‌اللهی انسان معنا می‌یابد (بقره: ۳۰) آیات قرآن نشان می‌دهند که امید دارای ماهیتی ارزشی است و دو نوع دارد: امید مطلوب مانند امید به رحمت خدا و بهشت (توبه: ۱۰۶) و امید نامطلوب (نساء: ۱۱۹)

در هر دو دیدگاه، امید «انتظار همراه با تلاش برای رسیدن به هدف» است؛ اما تفاوت اصلی در پایه و جهت امید است: در قرآن، امید با ایمان و رضایت الهی پیوند دارد و ارزش‌مدار است؛ اما در روان‌شناسی مثبت‌نگر، بر اساس جهان‌بینی فردی و تجربی شکل می‌گیرد و فاقد جهت‌گیری ارزشی است. تقسیم امید به صادق و کاذب نیز در روان‌شناسی، تابع دیدگاه مادی یا معنوی فرد است (بهشتی، خاری‌آرانی و علی‌اکبر زاده آرانی، ۱۳۸۹ ش: ۱۵۷-۱۷۰). روان‌شناسی مثبت‌نگر بر جنبه‌های دنیوی شادی، معنا، هدف‌گذاری و نقاط قوت فردی تأکید دارد (سلیگمن، ۲۰۰۲: ۴۵) و هرچند در ارتقای کیفیت زندگی موفق بوده، اما از آموزه‌های

وحیانی و الهی تهی است. در این رویکرد، امید عمدتاً به دستاوردهای مادی و انسانی وابسته است؛ در حالی که در اسلام، امید حقیقی و پایدار از ایمان به خدا، آخرت و عدالت الهی سرچشمه می‌گیرد

#### ب. هدف

وحی پاسخ‌های قطعی و الهی به پرسش‌های نهایی درباره معنای زندگی و هدف آفرینش انسان ارائه می‌دهد (انعام: ۱۶۲؛ آل عمران: ۹۱؛ انبیا: ۱۶). در نظریه اسنایدر، هدف باید خاص، قابل دستیابی، ارزشمند و چالش‌برانگیز باشد تا فرد را به تلاش وادارد، اما در مورد «هدف نهایی زندگی» ساکت است (اسنایدر: ۲۰۰۰: ۳۴). ویکتور فرانکل<sup>۱</sup>، روان‌شناس معناگرا، بر یافتن معنا از طریق کار، عشق یا رنج تأکید می‌کند و می‌گوید زندگی ذاتاً معنا ندارد، بلکه انسان باید خود معنا را کشف یا خلق کند (فرانکل، ۱۹۴۶: ۷۶). در مقابل، قرآن و دین، هدف نهایی را روشن ساخته و انسان را در مسیر کمال و قرب الهی هدایت می‌کند. در نظریه اسنایدر معنا و هدف در اختیار فرد است، اما از منظر وحیانی، خداوند جهت و غایت نهایی را تعیین و انسان را در رسیدن به آن یاری می‌کند.

#### ج. منشأ و منبع

در قرآن، منبع امید ایمان به خدا، صفات رحمانی و وعده‌های قطعی الهی است؛ امید حقیقی از شناخت خدا و اعتماد به رحمت او سرچشمه می‌گیرد (حجر: ۵۶)، (زمر: ۵۳) در روان‌شناسی مثبت‌نگر، اگرچه از فضایل سخن گفته می‌شود، اما منشأ مطلق برای آن‌ها معرفی نمی‌شود و اعتبارشان به فرهنگ یا تجربه فردی واگذار می‌شود (پترسون و سلیگمن، ۲۰۰۴: ۱۶). در نظریه اسنایدر، امید از منابع درونی مانند مهارت‌های حل مسأله، حمایت اجتماعی و موفقیت‌های گذشته ناشی می‌شود (اسنایدر، ۲۰۰۲: ۲۴۹)

در معارف دینی امید امری واهی نیست که در جهت خوشدل کردن افراد طراحی شده باشد، بلکه امری واقعی است که باید به منشائی متکی باشد. به دلیل همین منشأ نامحدود رجاء دینی هیچ بن‌بستی را برنمی‌تابد، به عنوان مثال در ماجرای حضرت موسی، ماجرای حضرت یونس، پیامبر معظم و شب لیلۃ‌المبیت و ... هیچ یأسی دیده نمی‌شود اما با نگاه صرفاً مادی اسنایدر، در بسیاری موارد امیدها واهی است، چون در زندگی بن‌بست‌های فراوان و مأیوس‌کننده‌ای وجود دارد. حتی وعده حیات پس از مرگ و عدالت نهایی الهی قوی‌ترین پشتوانه امید است. (انعام: ۴۷). رنج و سختی نیز بی‌معنا نیست بلکه آزمونی برای رشد روحی است (بقره: ۱۵۵). به خصوص در نگاه موعودگرایانه، امید در انتظار فرج تجلی می‌یابد و انتظار فرج برترین عمل معرفی می‌شود. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵: ۱۲۲). این انتظار، نوعی امید فعال و اجتماعی است که ایمان، پایداری و مقاومت را در جامعه تقویت می‌کند (هاشمی شهیدی، ۱۳۹۲: ۲۲۴). این قابلیت مورد توجه اندیشمندان غیر مسلمان هم قرار گرفته و جیمز دارمستتر<sup>۲</sup> فرانسوی نیز انتظار را عامل مقاومت و بقای شیعه دانسته و تصریح می‌کند قومی را که با چنین احساسات، پرورش یافته می‌توان کشتار کرد، اما نمی‌توان مطیع ساخت (جیمزدارمستتر، ترجمه محسن جهان سوز، ۱۳۱۷ ش: ۳۹). رهبر شهید انقلاب نیز انتظار فرج را «پادزهر یأس مدرن»

1. Viktor Frankl

2. James Darmesteter

و پیوند امت با آینده روشن دانسته‌اند (پایگاه اطلاع رسانی مقام معظم رهبری: ۱۳۷۶/۵/۲۲). امید در قرآن غالباً فرافردی و تاریخی است (مانند امید به عدالت جهانی و تحقق اراده الهی در تاریخ)، در حالی که در نظریه اسنایدر بیشتر بر رشد فردی و روابط نزدیک تمرکز دارد (اسنایدر، ۲۰۰۰: ۳)

#### د. مواجهه دو دیدگاه با موانع شکل‌گیری امید

در هر دو دیدگاه، موانع نقش مهمی در شکل‌گیری امید دارند. در نظریه اسنایدر، موانع چالش‌های شناختی‌اند که فرد با بازتعریف مسیر و تقویت اراده بر آن‌ها غلبه می‌کند؛ بنابراین موانع نه حذف‌شدنی، بلکه محرک رشدند (اسنایدر، ۲۰۰۰: ۹۲). افراد دارای امید بالا هنگام مواجهه با موانع، به دلیل داشتن راه‌های جایگزین، واکنش‌های هیجانی سازگارتر و انعطاف‌پذیرتری دارند (اسنایدر ۱۹۹۴ م: ۶۴). افراد امیدوار بر اثر تجربه سختی‌ها به این باور رسیده‌اند که می‌توانند خود را با مشکلات وفق دهند (ایروینگ، اسنایدر و کردسون، ۱۹۹۸ م؛ به نقل از علاءالدینی، ۱۳۸۷ ش: ۴۱)؛ اما افراد کم‌امید هنگام روبه‌رو شدن با موانع، به دلیل ناتوانی در حل مسأله، زود احساس بی‌کفایتی و ناامیدی می‌کنند. (اسنایدر، ۲۰۰۰ م: ۱۰۲). از منظر قرآن هم موانع آزمون‌های الهی برای رشد و تقرب انسان‌اند (محمد: ۳۱) و مؤمن آن‌ها را نشانه لطف خدا می‌دانند و با توکل و صبر، آن را وسیله ترکیه قرار می‌دهد (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق: ۲۳۴/۱۸).

اسنایدر برای مواجهه با موانع، راهکارهای شناختی و رفتاری ارائه می‌دهد: اهداف بزرگ به مراحل کوچک تقسیم می‌شوند، مسیرهای جایگزین با طوفان فکری طراحی می‌شوند و اراده با مرور موفقیت‌های گذشته و جملات انگیزشی تقویت می‌گردد. (اسنایدر ۲۰۰۰: ۲۳)، راهکار قرآنی عبور از موانع نیز تلفیقی از ایمان و عمل است. مؤمن موانع را آزمون الهی می‌داند و در مسیر خود ادامه می‌دهد، با این آگاهی که اسباب و امکانات مادی وسیله‌اند و نتیجه در اختیار خداوند است. (توبه: ۱۲۹). رویکرد قرآن در مواجهه با موانع تفاوت اساسی با نظریه اسنایدر ندارد، قرآن هم با اعمال مسیرهای جایگزین عملی، امید را تقویت می‌کند. مثال بارز آن مقابله با بدی است: «ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ...» (فصلت: ۳۴) که به جای پاسخ با بدی، تشویق به نیکی می‌کند (طبرسی، ۱۴۱۵ ق: ۱۹/۹). جمله پیامبر معظم در جریان فتح مکه که فرمودند: «ذهبوا فانتم الطلقاء» نیز نمونه عملی رفع موانع و ایجاد فضای امید و پذیرش گسترده بود (طبری، ۱۴۱۴ ق: ۶/۴). آیات دیگر، مانند آیه ۱۹۹ سوره اعراف، مؤید سه دستور حکیمانه‌اند: عفو، دعوت به نیکی، و صبر در برابر نادانان (طوسی، ۱۴۱۳ ق: ۶۲/۵؛ کلینی، ۱۳۶۵ ق: ۲۴۲/۲ و مغنیه، ۱۴۱۵ ق: ۱/۲۲۵). پیامبر (ص) در این مسیر، با رعایت مدارا و تساهل، جامعه را به سوی موفقیت و وحدت هدایت می‌کرد: «وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ...» (آل عمران: ۱۵۹). البته لازم به ذکر است که قرآن کریم به برخی موانع درونی همانند کبر، حسد و ترس و بیرونی مانند وسوسه شیطان و زینت دادن دنیا برای غفلت انسان نیز اشاره کرده (انعام: ۱۱۲) و ذیل آیه شریفه «قد افلح من زكّٰها» (شمس: ۹) پیروزی بر آنها را منوط به پاک‌سازی نفس و سیر عقلانی و عرفانی می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق: ۲۹۶/۲۰).

در نتیجه، برخورد با موانع در هر دو نظام فکری نیازمند ترکیب عقلانیت و عمل‌گرایی است: اسنایدر ابزارهای شناختی-رفتاری ارائه می‌دهد، قرآن امید را به معنویت و اخلاق گره می‌زند. تلفیق این دو رویکرد، مدل جامع‌تر عبور از موانع را شکل می‌دهد که عبرات است تلاش برای تغییر یا رفع موانع همراه با توکل بر خالق که هم فرد را توانمند می‌کند و هم جامعه را به سوی حیات طیبه هدایت می‌کند.

### کاربست تربیتی تطبیق نظریه امید اسنایدر با مفهوم امید

هر دو رویکرد، امید را ساختاری فعال، هدفمند و کنش‌گرایانه می‌دانند، نه صرفاً حالتی هیجانی یا انتظار منفعلانه. حاصل این هم‌پوشانی مفهومی، تبدیل امید از یک مفهوم انتزاعی به نیرویی تحول‌آفرین در زندگی فردی و اجتماعی است؛ امری که در پژوهش‌های معاصر نیز مورد تأکید قرار گرفته است (فرهوش و همکاران، ۱۴۰۰: ۲۰۹).

در مؤلفه «هدف»، هم‌راستایی روشنی میان نظریه اسنایدر و آموزه‌های دینی مشاهده می‌شود. از منظر اسنایدر، امید بدون هدف معنا نمی‌یابد و در آموزه‌های قرآن و سنت نیز، زندگی انسان غایت‌مند ترسیم شده و اهداف متعالی مورد تأکید قرار گرفته‌اند. تحلیل تطبیقی نشان می‌دهد که دین با ارائه نظامی منسجم از ارزش‌های متعالی، اهداف امید را از سطح خواسته‌های فردی کوتاه‌مدت فراتر برده و به آن‌ها عمق وجودی و پایداری می‌بخشد؛ امری که به سازمان‌دهی شخصیت و افزایش معنا در زندگی می‌انجامد. ثمره چنین هدفمندی در معناداری ارتباط دین با بهزیستی، شادمانی، رضایت از زندگی، امیدواری و هدفمندی در زندگی تجلی می‌یابد و پژوهش‌ها نشان می‌دهند افراد باایمان، عزت‌نفس بالاتر، احساس تنهایی و افسردگی کمتر و در نتیجه خودکشی و نگرش به خودکشی کمتری را تجربه می‌کنند (کرمی و همکاران، ۱۳۹۱: ش: ۲۴۵).

در مؤلفه «مسیرها»، نظریه اسنایدر بر توانایی فرد در یافتن یا خلق راه‌های جایگزین برای دستیابی به اهداف در مواجهه با موانع تأکید دارد. آموزه‌های دینی نیز با مفاهیمی چون صبر، توکل و دعا، راهبردهایی عملی برای عبور از دشواری‌ها و تحمل رنج ارائه می‌کنند. گیرتز ایجاد حس فائق آمدن بر تردید و سردرگمی، معنادار ساختن و قابل تحمل نمودن رنج در روایات بشری را از کارکردهای دین می‌داند (عابدی، ۱۳۸۸: ۴۹) همان‌طور که علامه طباطبایی نیز، اصلاح فرد و جامعه و کنترل درونی و دائمی رفتار بشر را از کارکردهای دین می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ق: ۱۶۸/۲).

تلفیق و تطبیق دو دیدگاه به معنای تبدیل آموزه‌های دینی به راهکارهای عملی در حل مشکلات و رفع موانع است؛ یعنی منابع دینی به عنوان نقشه راه عبور از موانع هستند، مانند صبر برای تحمل مشکلات (بقره: ۱۴۵- آل عمران: ۱۴۳) یا توکل برای برنامه‌ریزی همراه با اعتقاد به خداوند حکیم (طلاق: ۲-۳)؛ البته در این موارد توصیه در به کارگیری اسباب و برنامه‌ریزی صحیح آمده است؛ زمانی که مرد عرب شترش را رها کرد و گفت: «توکل‌ت علی‌الله» پیامبر فرمود: «اعقلها و توکل» ابتدا شتر را پای بند بزن و سپس توکل کن (فیض کاشانی، ۱۴۱۷: ق: ۴۲۶/۷) که بر لزوم تلاش در کنار امور معنوی تأکید می‌کند. تطبیق دو نظریه همچنین نشان می‌دهد دین، افزون بر تقویت انعطاف‌پذیری شناختی مورد نظر اسنایدر، رنج را معنادار ساخته و آن را

قابل تحمل می‌کند؛ به گونه‌ای که امید به گشایش حتی در شرایط بحران حفظ می‌شود. در مؤلفه «عاملیت» نیز اسنایدر امید را وابسته به باور فرد نسبت به توانایی خود برای حرکت در مسیر اهداف می‌داند. این مؤلفه در آموزه‌های قرآنی با تأکید بر مسؤولیت‌پذیری انسان، ارزشمندی تلاش و حفظ پاداش اعمال هم‌راستا است. تطبیق دو دیدگاه همچنین به صورت تقویت خود کارآمدی با مفاهیم دینی عنوان می‌شود؛ دین با تقویت خود کارآمدی همراه با توکل، نوعی عاملیت تقویت‌شده ایجاد می‌کند که در آن، فرد خود را فعال، مسؤول و در عین حال مورد حمایت الهی می‌بیند؛ عاملیتی که نقش تعیین‌کننده‌ای در پایداری امید و استمرار تلاش دارد؛ مانند «أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ» (فتح: ۲۹) که توانمندی مؤمنان را در دفاع از حق به تصویر می‌کشد. یا آیه «إِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ» (توبه: ۱۲۰) که انگیزه‌سازی می‌کند که پاداش تلاش، محفوظ است.

بر پایه این هم‌پوشانی مفهومی، تلفیق نظریه امید اسنایدر و آموزه‌های قرآن و سنت، به‌ویژه در حوزه‌های تربیتی و مشاوره‌ای دستاوردهای کارکردی ارزشمندی دارد. در حوزه تربیتی، این تلفیق با پیوند ارزش‌های دینی و مهارت‌های روان‌شناختی، زمینه تقویت امید فعالانه، انگیزش درونی و تاب‌آوری در نوجوانان و جوانان را فراهم می‌آورد و یافته‌های پژوهش با تأکید بر اینکه امید، فراتر از یک حس خوش‌بینی، یک سازه فعال و هدفمند است که می‌تواند در فرآیندهای تربیتی به مثابه موتور محرک عمل کند. کارکردهای تربیتی ذیل را برای آن در نظر می‌گیرد:

### ۱. پرورش «تفکر مسیر مبتنی بر عقلانیت و توکل»:

اسنایدر بر اهمیت توانایی فرد در ایجاد مسیرهای جایگزین برای رسیدن به اهداف تأکید دارد. در تربیت اسلامی، این مؤلفه با مفهوم «تکیه بر اسباب در عین توکل بر مسبب» هم‌راستا است. مربیان می‌توانند با آموزش حل مسئله به متریان، ضمن تأکید بر بهره‌گیری از ابزارهای مادی، نگرش توحیدی را در آنان تقویت کنند تا در صورت انسداد مسیرهای مادی، ناامید نشوند؛ چرا که در روایات، رجا به رحمت الهی، بازکننده مسیرهای بن‌بست معرفی شده است. (کلینی، ۱۴۰۷ ق: ۶۸/۲).

### ۲. تقویت «تفکر عاملیت با تکیه بر اراده الهی»:

اسنایدر «عاملیت» را نیروی انگیزشی لازم برای حرکت در مسیرها می‌داند. در رویکرد تربیتی اسلام، عاملیت نباید به معنای خودبستگی باشد، بلکه باید به عاملیت مؤمنانه تبدیل شود؛ یعنی فرد با انگیزه قوی تلاش می‌کند، اما نتیجه را به مشیت الهی می‌سپارد. این نگاه، از اضطراب ناشی از شکست‌های احتمالی می‌کاهد و تاب‌آوری متری را افزایش می‌دهد. بر اساس روایات، مؤمن در عین جدیت در عمل، از ناامیدی که آن را گناهی کبیره و عامل تضعیف اراده می‌دانند، به دور است (مجلسی، ۱۴۰۴ ق: ۶۰/۷۰).

### ۳. هدف‌گذاری‌های متعالی و معنابخش:

در نظریه اسنایدر، هدف، نقطه شروع امید است و کاربرد تربیتی آن در نظام اسلامی، جهت‌دهی به اهداف است. مربی باید به متری کمک کند تا اهداف کوتاه‌مدت دنیوی خود را در ذیل هدف غایی (قرب الهی) تعریف کند. این تطبیق باعث می‌شود حتی در صورت عدم دستیابی به هدف دنیوی، به دلیل جهت‌گیری الهی آن،

فرد دچار سرخوردگی نشود و امید خود را حفظ کند، زیرا مسیر را بخشی از بندگی می‌داند. در حوزه مشاوره‌ای نیز، این چارچوب تلفیقی امکان تبدیل مفاهیم دینی به ابزارهای عملی برای مدیریت بحران‌هایی چون افسردگی، اضطراب و فقدان را فراهم می‌سازد (محققان، ۱۳۹۶ش: ۲۰۷)؛ به عنوان نمونه در بحث درمان افسردگی، هدف، بازگشت به فعالیت‌های معنادار است، مسیر، مرور آیات رحمت الهی (اعراف: ۱۵۶) و عاملیت، تأکید بر قدرت تغییر (انفال: ۵۳) است. امری که با یافته‌های پژوهش‌های تلفیقی در روان‌شناسی دین هم‌خوانی دارد.

### نتیجه‌گیری و پیشنهادها

امید دینی-روانشناختی را می‌توان به پرنده‌ای دارای دو بال تشبیه کرد؛ بال اول خرد که شامل اهداف عقلانی، مسیرهای عملی و عاملیت خودباور نظریه اسنایدر است و بال دوم ایمان که توکل بر منبع لایزال الهی، استمداد از آموزه‌های قدسی و آرمان‌های متعالی قرآن و سنت را در بر می‌گیرد؛ چنین تصویر تلفیقی نسل جوان را از ژرفای بحران‌ها به اوج تاب‌آوری معنادار می‌رساند و امید را از یک مفهوم انتزاعی به راهبرد عملی در زندگی روزمره و تربیت نسلی سالم تبدیل می‌کند.

ماهیت امید در هر دو دیدگاه فعالانه و هدف‌محور است، اما از نظر فلسفی و منابع معنابخش متفاوت‌اند. وجوه اشتراک و افتراق آن در سه محور اصلی آشکار می‌شود: اهداف: در نظریه اسنایدر، اهداف معنادار و چالش‌برانگیز هستند، ولی در آموزه‌های دینی متعالی‌اند، مانند قرب الهی (مائده: ۳۵) یا خدمت به خلق. نقطه تلفیق و کاربرد تربیتی آن دو، تبدیل آموزه‌های دینی به اهداف عینی و قابل سنجش است، مثلاً کسب روزی حلال به جای تمرکز صرف بر ثروت.

مسیرها: اسنایدر راهکارهای عملی عبور از موانع را مطرح می‌کند؛ آموزه‌های دینی صبر (بقره: ۱۵۵)، دعا (غافر: ۶) و توکل (طلاق: ۳) را توصیه می‌کنند. اسنایدر با راهکارهای شناختی و دین با منابع معنوی نامحدود مانند دعا، صبر و توکل مسیرهای مکمل ارائه می‌دهد. تلفیق، استفاده از راهبردهای دینی به عنوان ابزار حل مسئله در امور تربیتی است، مانند صبر فعال و نه منفعلانه.

عاملیت: امید در هر دو نظام، فعل ارادی و مستلزم انتخاب آگاهانه است؛ نظریه اسنایدر خودکارآمدی و انگیزش درونی را برجسته می‌کند؛ قرآن نیز انگیزه‌سازی فعال ارائه می‌دهد؛ اما عاملیت نقطه افتراق جدی دو رویکرد است؛ در نظریه اسنایدر محوریت با فرد است، اما در قرآن توفیق و حمایت نهایی از خداست «مَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ» (هود: ۸۸)، بنابراین کاربرد تلفیق این دو دیدگاه در امور تربیتی ضمن جهت‌دهی معنادار به اهداف، تقویت مؤلفه عاملیت و مسیر بر اساس عقلانیت، توکل و تکیه بر اراده الهی است. در مجموع، تحلیل تطبیقی نشان می‌دهد تلفیق نظریه امید اسنایدر با امید در آیات و روایات، چارچوبی جامع برای فهم و تقویت امید ارائه می‌دهد که هم از پشتوانه علمی روان‌شناختی برخوردار است و هم از عمق معنوی آموزه‌های دینی بهره می‌برد. در این چارچوب، «امید دینی» می‌تواند به عنوان نیرویی تحول‌آفرین در تربیت و مداخلات مشاوره‌ای مورد استفاده قرار گیرد. به خصوص امروزه که درمانگری روان‌شناختی در صدد

تغییر زمینه فردی و رفتاری و تحول شخصیت افراد مشکل دار است و برای رسیدن به این هدف، از درمانگری یکپارچه توحیدی بهره می‌برد، ادغام آموزه‌های مذهبی و معنوی به ویژه مؤلفه اصلی توحید و ارتباط عمیق و صمیمانه با خداوند با یافته‌های روان‌درمانی، موجب دوام پایداری درمان می‌شود (حکیم زاده اردکانی و همکاران ۱۴۰۰، ش: ۹۴/۴-۱۰۹). بنابراین پیشنهاد می‌شود در این راستا موضوعات پژوهشی مبتنی بر امید به منظور کاهش افسردگی مراجعان به خصوص نوجوانان به منظور طراحی پروتکل درمانی ترکیبی قرآن و تکنیک‌های امید درمانی مورد توجه پژوهشگران قرار گیرد.

### فهرست منابع

- قرآن کریم. ترجمه حسین انصاریان  
 نهج‌البلاغه. ترجمه محمد دشتی  
 ابن فارس، احمد بن فارس. (۱۴۰۴ ق). **معجم مقاییس اللغة**. دمشق: مکتب الإعلام الإسلامی.  
 ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ ق). **لسان العرب**. بیروت: دار صادر.  
 تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد. (۱۴۱۰ ق). **غرر الحکم و درر الکلم**. قم: دارالکتب الإسلامی.  
 جعفری، محمدتقی. (۱۳۷۹ ش). **فلسفه و هدف زندگی**. تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.  
 حکیم‌زاده اردکانی، علی و همکاران (۱۴۰۰ ش). «طراحی و اعتبارسنجی الگوی قرآنی-روایی امیددرمانی با رویکرد توحیدی». **طلوع بهداشت**، ۴، ۹۴-۱۰۹.  
 دهخدا، علی اکبر، (۱۳۴۶ ش) **لغت نامه دهخدا**. تهران: انتشارات دانشگاه تهران  
 راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ ق). **المفردات فی غریب القرآن**. بیروت: دارالعلم.  
 زبیدی، محب‌الدین. (۱۴۱۴ ق). **تاج العروس من جواهر القاموس**. بیروت: دارالفکر.  
 سعید بهشتی، خاری‌آرانی، مجید؛ علی‌اکبرزاده‌آرانی، زهرا. (۱۳۸۹ ش). «معنا و مؤلفه‌های امیدواری در متون اسلامی و روان‌شناسی مثبت‌گرا». **دانش و رفتار**، ۷ (۴۵)، ۵۷-۷۰.  
 صدرالدین شیرازی. (۱۳۸۱ ش). **المبدأ و المعاد**. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.  
 صفورایی پاریزی، محمدمهدی؛ قاسمی، سلیمان. (۱۳۹۷ ش). «سلامت روان در پرتو آموزه‌های دینی». **معرفت**، ۹۷، ۴-۲۸.  
 طباطبایی، محمدحسین. (۱۴۱۷ ق). **المیزان فی تفسیر القرآن**. بیروت: دارالکتب الإسلامیه.  
 طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۱۵ ق). **مجمع البیان**. بیروت: مؤسسه الأعلمی.  
 طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۴ ق). **تاریخ طبری**. بیروت: مؤسسه الأعلمی.  
 طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۳ ق). **التبیان فی تفسیر القرآن**. قم: مؤسسه نشر اسلامی.  
 طیب، عبدالحسین. (۱۳۷۸ ش). **اطیب البیان**. تهران: انتشارات اسلام.  
 عابدی، آ. (۱۳۸۸ ش). «کارکردهای دین در معنا بخشی به رنج». **مطالعات دین و روان‌شناسی**، ۴۹.  
 عسکری، ابوهلال حسن بن عبدالله. (۱۴۱۲ ق). **معجم الفروق اللغویه**. قم: مؤسسه نشر اسلامی.  
 علاءالدین، علی بن حسام‌الدین. (۱۴۰۱ ش). **کنز العمال (ج ۳)**. بیروت: مؤسسه الرساله.  
 علاءالدینی، زهره. (۱۳۷۸ ش). **بررسی امیددرمانی گروهی...** پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه اصفهان.  
 فرهوش، محمد و همکاران. (۱۴۰۰ ش). «رابطه سلامت روان و امید». **روان‌شناسی بالینی**، ۱۳ (۲)، ۲۰۱-۲۱۱.

- فیض کاشانی، ملا محسن. (۱۳۷۹ ش). راه روشن. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- فیض کاشانی. (۱۴۱۷ ق). *المحجۃ البیضاء*. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۵ ق). *الکافی*. تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- کرمی، جهانگیر و همکاران. (۱۳۹۱ ش). «رابطه جهت‌گیری مذهبی با تاب‌آوری و امیدواری». *فرهنگ در دانشگاه اسلامی*، ۲ (۲)، ۲۴۳-۲۵۶.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ ق). *بحارالانوار*. قم: مؤسسه الوفاء.
- محققان، زهرا. (۱۳۹۶ ش). *نظریه امید*. قم: سازمان تبلیغات اسلامی.
- محمدی ری‌شهری، محمد. (۱۳۸۳ ش). *میزان‌الحکمه*. بیروت: دارالحدیث.
- محمدی ری‌شهری، محمد. (۱۳۸۸ ش). *مبانی شناخت*. قم: دارالحدیث.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران. (۱۳۷۳ ش). *تفسیر نمونه*. تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۰ ش). *اخلاق در قرآن*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۱ ش). *راهیان کوی دوست*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصطفوی، حسن. (۱۳۶۰ ش). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*. تهران: بنگاه ترجمه.
- نوری طبرسی، حسین. (۱۳۲۰ ق). *مستدرک الوسائل*. قم: مؤسسه آل‌البیت.
- هاشمی شهیدی، اسدالله. (۱۳۹۲ ش). *ظهور حضرت مهدی*. قم: کتاب جمکران.
- جیمز دارمستتر. (۱۳۱۷ ش). *مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم هجری*. ترجمه محسن جهان‌سوز. تهران: ادب.
- بیانات مقام معظم رهبری، ۲۲ مرداد ۱۳۷۶. Khamenei.ir.

## منابع لاتین

- Carr, A. (1990). **Positive Psychology**. Oxford University Press
- Frankl, V. E. (1946). **Man's Search for Meaning**. Beacon Press.
- Irving, L. M., Snyder, C. R., & Crowson, J. J. (1998). **Hope and coping**. In C. R. Snyder (Ed.), \*Handbook of Hope: Theory, Measures, and Applications. Academic Press.
- Peterson, C., & Seligman, M. E. P. (2004). **Character Strengths and Virtues: A Handbook and Classification**. Oxford University Press.
- Sappington, A. (2000). **Mental Health: Foundations and Perspectives**, Sage Publications].
- Seligman, M. E. P. (2002). **Authentic Happiness: Using the New Positive Psychology to Realize Your Potential for Lasting Fulfillment\***. Free Press.
- Snyder, C. R. (1994). **The Psychology of Hope: Optimism, Resilience, and Pathways**. Free Press.
- Snyder, C. R. (2000). **Handbook of Hope: Theory, Measures, and Applications**. Academic Press.

Snyder, C. R. (2002). Hope Theory: Rainbows in the Mind. **Psychological Inquiry**, 13(4), 249–275. [https://doi.org/10.1207/S15327965PLI1304\\_01](https://doi.org/10.1207/S15327965PLI1304_01)

Snyder, C. R., & Lopez, S. J. (Eds.). (2002). **Handbook of Positive Psychology**. Oxford University Press.

Wells, A. (2005). **Cognitive Therapy of Anxiety Disorders: Science and Practice**. Guilford Press.



## Stylistics of the Sermons of Nahj al-Balāgha and Their Persuasive Function in Shaping Social Action



Valiollah Shojaipourian<sup>\*1</sup>

1. (Corresponding Author); Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran. Email: v.shojaipourian@scu.ac.ir

### Article Info

### Abstract:

#### Article type:

Research Article

#### Print ISSN:

2716-9812

#### Online ISSN:

2717-3488

**Received:**2026/07/04

**Detected:**2026/08/15

**Accepted:**2026/08/20

**Available:**2026/08/20

#### Keywords:

Nahj al-Balāgha,  
layered stylistics,  
persuasive rhetoric,  
social action, ethos,  
pathos, logos.

This study examines the persuasive function of the style of the sermons of Nahj al Balagha in shaping the social action of their audiences. The central question is how stylistic features at the phonological, lexical, syntactic and rhetorical levels are interwoven with the three classical proofs of ethos, pathos and logos, and how they turn the language of the sermons from a mere instrument of expression into a mechanism for the transition from awareness to collective action. The research adopts a qualitative, descriptive-analytical method. Its analytical framework combines two components: the classical theory of rhetorical proof as formulated in Aristotle's Rhetoric and read through Kennedy's critical translation and commentary, and the sociological conception of meaningful, norm-oriented and communicative action in Weber, Giddens and Habermas. The first supplies the internal grammar of persuasion, the second the external criterion by which a persuaded audience is recognised as an acting public. The corpus was purposefully selected on the basis of the criterion of "socio political agency capacity" and comprises five sermons in the Şubhi Şalih edition: Nos. 3 (al Shiqshiqiyya), 27, 93, 192 (al Qasi a) and 216. Analysis proceeds through four stylistic layers (phonological, lexical, syntactic, and rhetorical imagistic); every analytical claim is supported by direct Arabic evidence together with its translation, its documentation in the classical commentaries, and an explanation of its relation to the three proofs. The findings indicate that the music of speech, parallelism and rhyme, lexical oppositions, imperative constructions and rhetorical questions, and a network of metaphors and parables function not as decorative devices but as fundamental mechanisms that consolidate trust in the speaker, mobilise collective emotion, and define the argumentative horizon of social action. These findings converge with, and extend, the results of recent corpus stylistic and speech act studies of Nahj al Balagha. The conclusion is that style in the selected sermons bears an organic connection to social action, and that Nahj al Balagha may be regarded as a text in which ethos, pathos and logos are designed within a precise, agentive and society building linguistic form.

**Cite this article:** Shojaipourian , Valiollah (2026), *Stylistics of the Sermons of Nahj al-Balāgha and Their Persuasive Function in Shaping Social Action*, *Religious studies and efficiency*, 6(2), 103-123.

[https://nrr.tabrizu.ac.ir/article\\_22072.html](https://nrr.tabrizu.ac.ir/article_22072.html)

**Publisher:** University of Tabriz



## سبک‌شناسی خطبه‌های نهج‌البلاغه و کارکرد اقناعی آن‌ها در شکل‌دهی به کنش اجتماعی



ولی‌الله شجاع‌پوریان<sup>۱\*</sup>

۱. (نویسنده مسئول)؛ استادیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران؛ ایمیل: v.shojapoorian@scu.ac.ir

### اطلاعات مقاله

### چکیده

#### نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۴/۱۳

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۵/۲۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۵/۲۹

تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۵/۲۹

#### کلید واژه‌ها:

نهج‌البلاغه، سبک‌شناسی لایه‌ای، بلاغت اقناعی، کنش اجتماعی، منش اخلاقی، انگیزش عاطفی، استدلال عقلانی.

این پژوهش با هدف بررسی کارکرد اقناعی سبک خطبه‌های نهج‌البلاغه در شکل‌دهی به کنش اجتماعی مخاطبان انجام شده است. مسئله اصلی آن است که ویژگی‌های سبکی در لایه‌های آوایی، واژگانی، نحوی و بلاغی چگونه با سه مؤلفه‌ی منش اخلاقی، انگیزش عاطفی و استدلال عقلانی درهم‌تنیده می‌شوند و زبان خطبه‌ها را از ابزار بیان صرف به سازوکاری برای گذار از آگاهی به کنش جمعی تبدیل می‌کنند. روش پژوهش، کیفی و توصیفی-تحلیلی است و چارچوب تحلیل آن از تلفیق دو مؤلفه ساخته شده است: نظریه‌ی کلاسیک ادله‌ی اقناع، چنان‌که در بلاغت ارسطو صورت‌بندی شده و در ترجمه و شرح انتقادی جورج کندی بازخوانی گردیده است؛ و تلقی جامعه‌شناختی از کنش معنادار، هنجارمند و ارتباطی نزد و بر، گیدنز و هابرماس. مؤلفه‌ی نخست، دستور زبان درونی اقناع را در اختیار می‌گذارد و مؤلفه‌ی دوم، معیار بیرونی بازشناسی مخاطب اقناع‌شده در مقام عموم کنش‌گر را، پیکره‌ی پژوهش به‌صورت هدفمند و بر پایه‌ی معیار ظرفیت کنش‌گری سیاسی-اجتماعی انتخاب شده و شامل پنج خطبه‌ی ۳ (شقشقیه)، ۲۷، ۹۳، ۱۹۲ (قاصعه) و ۲۱۶ بر مبنای نسخه‌ی صبحی صالح است. تحلیل در چهار لایه‌ی سبک‌شناختی آوایی، واژگانی، نحوی و بلاغی-تصویری انجام شده و برای هر ادعای تحلیلی، شاهد مستقیم عربی همراه با ترجمه، مستندسازی آن در شروح کلاسیک و تبیین نسبت آن با سه مؤلفه‌ی اقناع ارائه شده است. یافته‌ها نشان می‌دهد که موسیقی کلام، توازی و سجع، تقابل‌های واژگانی، ساخت‌های امری و استفهام انکاری و شبکه‌ای از استعاره‌ها و تمثیل‌ها، نه در مقام آرایه‌های تزئینی، بلکه به‌مثابه سازوکارهایی بنیادین عمل می‌کنند که اعتماد به گوینده را تثبیت می‌کنند، عواطف جمعی را برمی‌انگیزند و افق استدلالی کنش اجتماعی را تعریف می‌نمایند. این یافته‌ها با نتایج پژوهش‌های اخیر در حوزه‌ی سبک‌شناسی پیکره‌ای و کنش گفتاری در نهج‌البلاغه هم‌سو است و آن‌ها را بسط می‌دهد. نتیجه آن است که سبک در خطبه‌های منتخب، پیوندی ارگانیک با کنش اجتماعی دارد و نهج‌البلاغه را می‌توان متنی دانست که در آن منش اخلاقی، انگیزش عاطفی و استدلال عقلانی در قالب فرم زبانی دقیق، کنش‌گرانه و جامعه‌ساز طراحی شده است.

**استناد:** شجاع‌پوریان، ولی‌الله (۱۴۰۵)، سبک‌شناسی خطبه‌های نهج‌البلاغه و کارکرد اقناعی آن‌ها در شکل‌دهی به کنش اجتماعی،

دین پژوهی و کارآمدی، ۶ (۲)، ۱۰۳-۱۲۳.

[https://nrr.tabrizu.ac.ir/article\\_22072.html](https://nrr.tabrizu.ac.ir/article_22072.html)

ناشر: دانشگاه تبریز.

## ۱- مقدمه و بیان مسئله

نهج‌البلاغه در سنت اندیشه‌ی اسلامی و شیعی، تنها مجموعه‌ای از خطبه‌ها، نامه‌ها و حکمت‌ها نیست؛ بلکه متنی است که در دل بحران‌های سیاسی، اقتصادی و اخلاقی سده‌ی نخست هجری شکل گرفته و با سازمان‌دهی کنش اجتماعی جامعه‌ی اسلامی پیوندی وثیق داشته است. خطبه‌های امام علی(ع) در این متن، واکنش‌هایی صرفاً نظری به حوادث نیستند، بلکه گفتارهایی کنش‌گرانه‌اند که به تنظیم روابط قدرت، توزیع عدالت، برانگیختن حس مسئولیت نسبت به امت و نقد روابط نابرابر می‌پردازند.

با این‌همه، بخش مهمی از پژوهش‌های سنتی پیرامون نهج‌البلاغه یا به شروح ادبی و کلامی محدود مانده است که بیشتر به تبیین مفردات و دفاع کلامی می‌پردازند، یا به مطالعات تاریخی‌ای که به بازسازی زمینه‌های سیاسی و اجتماعی صدور خطبه‌ها توجه دارند، بی‌آنکه زبان خطبه‌ها را در سطح سبک و به‌مثابه ابزار شکل‌دهی به کنش اجتماعی مطالعه کنند. به بیان دیگر، سبک در این سنت پژوهشی غالباً در جایگاه زیور کلام نشانده شده است، نه در جایگاه سازوکار عمل.

در ادبیات علوم اجتماعی، کنش اجتماعی به کنشی گفته می‌شود که با جهت‌گیری در برابر دیگران و در چارچوب معناهای مشترک و هنجارهای جمعی شکل می‌گیرد؛ و در سنت انتقادی معاصر، این کنش در افق قلمرو عمومی و ارتباط تفاهمی بازخوانی می‌شود. اگر این تعریف‌ها را با افق نهج‌البلاغه تلفیق کنیم، کنش اجتماعی مورد نظر این پژوهش، دربرگیرنده‌ی رفتارهایی است که در عرصه‌هایی چون عدالت‌خواهی، جهاد، تنظیم حقوق متقابل والی و رعیت، نقد ستم و ساختن هویت جمعی مؤمنانه بروز می‌کند. خطبه‌های امام علی(ع) نه تنها به بیان حکم شرعی یا نصیحت فردی می‌پردازند، بلکه میدان‌هایی برای شکل‌دهی به کنش جمعی‌اند.

مسئله‌ی اصلی پژوهش حاضر، گذار از توصیف بلاغی به تحلیل کارکردی است؛ یعنی بررسی اینکه ویژگی‌های سبکی در خطبه‌های نهج‌البلاغه چگونه به ارکان سه‌گانه‌ی منش اخلاقی، انگیزش عاطفی و استدلال عقلانی متصل می‌شوند و از این رهگذر، زمینه‌ی اقناع مخاطبان و جهت‌دهی به کنش اجتماعی آنان را فراهم می‌آورند. از این منظر، سبک صرفاً سطحی از زبان نیست که بر معنا افزوده شود؛ بلکه شبکه‌ای از انتخاب‌های آوایی، واژگانی، نحوی و بلاغی است که میدان کنش و امکان‌های اجتماعی را شکل می‌دهد.

بر این اساس، پرسش اصلی پژوهش آن است که سبک خطبه‌های منتخب نهج‌البلاغه چگونه منش اخلاقی امام علی(ع) را تثبیت می‌کند، انگیزش عاطفی مخاطبان را برمی‌انگیزد و استدلال عقلانی لازم برای کنش اجتماعی را سامان می‌دهد. در کنار این پرسش اصلی، دو پرسش فرعی نیز مطرح است: نخست آنکه هر یک از چهار لایه‌ی سبکی به‌طور خاص کدام‌یک از سه مؤلفه‌ی اقناع را می‌سازد؛ و دوم آنکه آیا می‌توان میان نوع موقعیت اجتماعی خطبه و الگوی چیرگی یکی از این سه مؤلفه، نسبتی نظام‌مند بازشناخت. پژوهش حاضر با تمرکز بر پنج خطبه‌ی ۳، ۲۷، ۹۳، ۱۹۲ و ۲۱۶ می‌کوشد نشان دهد که سبک در این خطبه‌ها نه در مقام زینت، بلکه در مقام سازوکار اقناعی و کنش‌گرانه عمل می‌کند.

## ۲- پیشینه‌ی پژوهش

پیشینه‌ی پژوهش درباره‌ی نهج‌البلاغه و سبک خطبه‌های آن را می‌توان در سه جریان اصلی دسته‌بندی کرد.

**نخست**، شروح کلاسیک ادبی و کلامی، مانند شرح ابن‌ابی‌الحدید (۱۴۰۴ق: ۹-۳/۱)، منهاج البراعه‌ی خویی (۱۳۵۸: ۱۲/۱-۱۸) و شرح محمد عبده (۱۴۱۲ق: ۱۱-۵/۱)، که با رویکردی ترکیبی از ادبیات، تاریخ و کلام به تبیین مفردات، تحلیل رویدادها و دفاع کلامی از مواضع امام علی(ع) پرداخته‌اند. این آثار، هرچند در فهم زمینه‌های صدور خطبه‌ها و معنای ظاهری الفاظ نقشی اساسی دارند، معمولاً به لایه‌های سبک‌شناختی و کارکرد اجتماعی زبان به معنای مدرن آن نمی‌پردازند؛ یعنی سبک را بیشتر در سطح فصاحت و بلاغت سنتی (تشبیه، استعاره، سجع، جناس) می‌بینند، نه به مثابه شبکه‌ای کنش‌گرانه که میدان اجتماعی را می‌سازد.

**دوم**، پژوهش‌های ادبی، بلاغی و سبک‌شناختی معاصر درباره‌ی نهج‌البلاغه. در این دسته، آثار پژوهشگران مسلمان جایگاهی محوری دارند. پروین، امیری و معروف (۱۳۹۸: ۵۵-۶۸) در نقد لایه‌ی واژگانی پانزده خطبه و پانزده نامه‌ی سیاسی-اجتماعی نهج‌البلاغه نشان داده‌اند که انتخاب واژگان در این متن تابع موقعیت ارتباطی و جهت‌گیری اجتماعی گوینده است. مولودی و زارعی (۲۰۲۱: ۸-۱۹) با تکیه بر پیکره‌های حاسوبی و روش‌های آماری، الگوهای بسامدی سبک نهج‌البلاغه را استخراج کرده و راه را برای سنجش کمی مدعیات سبک‌شناختی هموار ساخته‌اند. حسنون (۲۰۲۲: ۶۱-۷۴) نیز با تحلیل انزیاح استبدالی، هنجارگریزی جانشینی را به عنوان یکی از سازوکارهای اصلی برجسته‌سازی معنا در نهج‌البلاغه معرفی کرده است. خاقانی و نغماش (۲۰۱۵: ۳۴۱-۳۵۶) در بررسی قصر به نفی و استثنا، نشان داده‌اند که ساخت‌های حصری در این متن، کارکردی استدلالی و نه صرفاً تزینی دارند. محمدی و بازوبندی (۱۳۹۹: ۱۲۰-۱۴۱) نیز در تحلیل خطبه‌ی شقشقیه، فرایند تبادل معنا میان گوینده و مخاطب را در چارچوب معناشناسی کاربردی بازسازی کرده‌اند. این پژوهش‌ها، پیوند سبک با کارکرد را جدی گرفته‌اند، اما نسبت دقیق آن با سه مؤلفه‌ی اقناع و با کنش اجتماعی مخاطب را به صورت نظام‌مند صورت‌بندی نکرده‌اند.

**سوم**، مطالعاتی که در دهه‌های اخیر با بهره‌گیری از مفاهیم تحلیل گفتمان انتقادی (Fairclough, ۱۹۹۵: ۵۴) و جامعه‌شناسی دینی کوشیده‌اند نسبت نهج‌البلاغه با قدرت، عدالت و فرهنگ سیاسی را بفهمند. طباطبایی لطفی و قاسمی (۱۳۹۲: ۱۴-۲۷) خطبه‌های نهج‌البلاغه را بر پایه‌ی نظریه‌ی کنش گفتاری طبقه‌بندی کرده و نشان داده‌اند که سهم کنش‌های ترغیبی و تعهدی در این متن چشمگیر است. باقری، نورسیده و ضیغمی (۱۴۰۳: ۱۱-۲۰) همین رویکرد را به نامه‌ها گسترش داده و گفتمان سیاسی امام را بر پایه‌ی کنش‌های گفتاری بازخوانی کرده‌اند. مطیعی، عترت‌دوست و سلطانی (۱۳۹۹: ۱۸۲-۲۰۱) نیز با گفتمان‌کاوی جریان‌های نفوذ در عصر امیرالمؤمنین(ع)، زمینه‌ی اجتماعی صدور بسیاری از خطبه‌ها را بازسازی کرده‌اند. در سطح نظری نیز میرهاشمی (۱۴۰۴: ۸۸-۱۰۵) و عباسی و آهی (۱۴۰۳: ۴۴-۶۰) نشان داده‌اند که مؤلفه‌های ارسطویی اقناع، ظرفیت آن را دارند که برای تحلیل متون کلاسیک فارسی و عربی به کار روند. با این همه، در این جریان نیز

زبان و سبک خطبه‌ها در مقام ابزار کنش به‌صورت موشکافانه در چهار سطح آوایی، واژگانی، نحوی و بلاغی مطالعه نشده است.

پژوهش حاضر با فاصله‌گیری از محدودیت‌های هر سه جریان می‌کوشد سبک‌شناسی لایه‌ای خطبه‌ها را با نظریه‌های اقناع و کنش اجتماعی پیوند دهد. تفاوت اصلی آن با پژوهش‌های پیشین در دو نکته است: نخست آنکه سه مؤلفه‌ی اقناع را نه به‌عنوان مقولاتی مستقل، بلکه به‌عنوان کارکردهایی می‌بیند که در لایه‌های مشخص سبکی تحقق می‌یابند؛ و دوم آنکه معیار سنجش کامیابی اقناع را نه در پذیرش ذهنی، بلکه در گذار به کنش جمعی می‌جوید.

### ۳- مبانی نظری: سبک، کنش اجتماعی و بلاغت اقناعی

مبنای تحلیل در این پژوهش، سه محور نظری درهم‌تنیده است: مفهوم سبک در معنای لایه‌ای و کارکردی؛ مفهوم کنش اجتماعی در افق جامعه‌شناسی و الهیات اجتماعی؛ و ساختار سه‌گانه‌ی ادله‌ی اقناع در بلاغت کلاسیک.

سبک در زبان‌شناسی و نقد ادبی معاصر به مجموعه‌ای از انتخاب‌های نظام‌مند زبانی اطلاق می‌شود که در سطوح آوایی، واژگانی، نحوی و بلاغی، شاکله‌ی خاصی از معنا و اثر را می‌سازند (Leech & Short, 2007: 31; Walker & McIntyre, 2019: 2). سبک‌شناسی لایه‌ای<sup>۱</sup> این امکان را فراهم می‌کند که هر سطح به‌صورت مستقل و در عین حال در پیوستگی با سطوح دیگر مطالعه شود؛ از ریتم و موسیقی کلام تا انتخاب واژگان و ترکیب‌ها، سازمان نحوی جمله‌ها و ساختار استعاره‌ها، تمثیل‌ها و روایت‌ها (Simpson, 2004: 2-3; Toolan, 1998: 15). در این دیدگاه، سبک شکل در برابر محتوا نیست، بلکه جزئی از خود محتواست؛ بدین معنا که بدون سبک، پیام نهج‌البلاغه صرفاً مجموعه‌ای از گزاره‌های انتزاعی خواهد بود و کنش اجتماعی مورد نظر امام علی (ع) تحقق نمی‌یابد. پژوهش‌های پیکره‌ای داخلی نیز همین تلقی لایه‌ای را در مورد نهج‌البلاغه به کار بسته‌اند (مولودی و زارعی، ۲۰۲۱: ۱۲؛ معین، پروین و خرقانی، ۱۴۰۱: ۲۲۴-۲۳۱).

کنش اجتماعی<sup>۲</sup>، چنان‌که وبر تصریح کرده است، کنشی است که کنش‌گر معنایی ذهنی بدان می‌بخشد و آن را به رفتار دیگران معطوف می‌کند (Weber, 1978: 4). گیدنز این تلقی را در نظریه‌ی ساختاریی بسط داده و نشان داده است که کنش و ساختار در رابطه‌ای دوسویه یکدیگر را بازتولید می‌کنند (Giddens, 1984: 25). هابرماس نیز کنش ارتباطی<sup>۳</sup> را کنشی می‌داند که هدف آن نه اثرگذاری راهبردی، بلکه دستیابی به تفاهم در قلمرو عمومی است (Habermas, 1984: 86). در سنت دینی، مفاهیم امر به معروف و نهی از منکر، جهاد، مشارکت در جماعت و دفاع از حق، صورت‌های خاصی از کنش اجتماعی‌اند که به بازتولید یا تغییر نظم اجتماعی می‌انجامند. در نهج‌البلاغه، کنش اجتماعی در مقام «سخن» آغاز می‌شود، اما هدف آن تغییر در میدان عمل

<sup>1</sup>. layered stylistics

<sup>2</sup>. social action

<sup>3</sup>. communicative action

اجتماعی است؛ خطبه‌ها مخاطبان را در مقام امت، و نه فقط فرد، مورد خطاب قرار می‌دهند (طباطبایی لطفی و قاسمی، ۱۳۹۲: ۱۹).

در بلاغت کلاسیک، خطابه‌ی اقناعی بر سه پایه‌ی منش اخلاقی<sup>۱</sup>، انگیزش عاطفی<sup>۲</sup> و استدلال عقلانی<sup>۳</sup> استوار دانسته می‌شود (Aristotle, ۲۰۰۷: ۳۸-۳۹). منش اخلاقی به اعتبار، شخصیت و هویت اخلاقی گوینده اشاره دارد که به واسطه‌ی آن مخاطب به سخن او اعتماد می‌کند؛ انگیزش عاطفی به برانگیختن احساساتی مانند خوف، رجا، غیرت، شرم و خشم در مخاطب مربوط است که او را نسبت به موضوع حساس می‌سازد؛ و استدلال عقلانی به ساختار منطقی، شواهد و استدلال‌هایی اشاره دارد که چارچوب عقلانی تصمیم و کنش را برای مخاطب فراهم می‌کند. نکته‌ی روش‌شناختی مهم آن است که ارسطو این سه را نه صفات گوینده، بلکه ادله‌ای می‌داند که در خود متن ساخته می‌شوند؛ از این رو می‌توان آن‌ها را در سطح نشانه‌های زبانی ردیابی کرد و همین امر، پیوند آن‌ها را با سبک‌شناسی ممکن می‌سازد.

در نهج‌البلاغه، این سه مؤلفه از یک سو با هویت دینی-الهی امام علی(ع) و از سوی دیگر با نهادها و روابط اجتماعی زمانه پیوند خورده‌اند. منش اخلاقی امام بر پایه‌ی عدالت، زهد، مجاهدت و وفاداری به حق شکل گرفته و در متن خطبه‌ها با واژگان و ساختارهایی تقویت می‌شود که فاصله‌ی او را از قدرت‌طلبی و دنیاطلبی نشان می‌دهند (van Dijk, ۱۹۹۸: ۸؛ خویی، ۱۳۵۸: ۸۷/۳). انگیزش عاطفی از رهگذر ندهای مکرر، تصویرهای حسی، تقابل‌های معنایی شدید و موسیقی تند کلام برانگیخته می‌شود (Perloff, ۲۰۱۰: ۱۲)؛ و استدلال عقلانی با سامان‌دهی حقوق و تکالیف، استناد به سنت‌های الهی و تاریخ و بیان پیامدهای منطقی رفتارها تحقق می‌یابد.

#### ۴- روش‌شناسی پژوهش

روش این پژوهش کیفی و توصیفی-تحلیلی است. آنچه این روش را از توصیف بلاغی متعارف جدا می‌کند، چارچوب دولایه‌ی تحلیل است که در ادامه تصریح می‌شود.

#### ۵- چارچوب تحلیل

تحلیل حاضر بر تلفیق دو دستگاه نظری استوار است. دستگاه نخست، نظریه‌ی کلاسیک ادله‌ی اقناع است؛ یعنی همان صورت‌بندی ارسطویی از سه دلیل فنی خطابه که در ترجمه و شرح انتقادی کندی از بلاغت ارسطو بازخوانی شده است (Aristotle, ۲۰۰۷: ۳۸-۳۹). این دستگاه، دستور زبان درونی اقناع را در اختیار می‌گذارد؛ اینکه یک متن با چه سازوکارهایی اعتماد می‌سازد، عاطفه برمی‌انگیزد و استدلال می‌کند. دستگاه دوم، تلقی جامعه‌شناختی از کنش است: کنش معنادار معطوف به دیگری نزد وبر (Weber, ۱۹۷۸: ۴)، کنش درهم‌تنیده

۱. ethos

۲. pathos

۳. logos

با ساختار نزد گیدنز (Giddens, ۱۹۸۴: ۲۵) و کنش ارتباطی معطوف به تفاهم در قلمرو عمومی نزد هابرماس (Habermas, ۱۹۸۴: ۸۶).

پیوند این دو دستگاه از یک پرسش ساده برمی‌خیزد: بلاغت کلاسیک به ما می‌گوید اقناع چگونه رخ می‌دهد، اما درباره‌ی اینکه اقناع به چه چیزی باید بینجامد تا موفق شمرده شود، معیاری بیرونی به دست نمی‌دهد. نظریه‌ی کنش اجتماعی دقیقاً همین معیار را فراهم می‌کند: اقناع آن‌گاه کامل است که مخاطب از موضع شنونده‌ی منفعل به موضع کنش‌گری درآید که رفتارش را معطوف به دیگران و در چارچوب معناهای مشترک سامان می‌دهد. به بیان دیگر، سه مؤلفه‌ی اقناع در این پژوهش در حکم متغیرهای زبانی، و کنش اجتماعی در حکم برآیند مورد انتظار آن‌ها در نظر گرفته شده است. نقطه‌ی اتصال این دو، مفهوم قلمرو عمومی است: خطبه در مسجد کوفه، مانند خطابه در آگورای یونانی، گفتاری است که در برابر جمع و برای جمع ایراد می‌شود و اعتبار خود را از پذیرش همان جمع می‌گیرد. از این‌رو منش اخلاقی‌گوينده معادل زبانی همان اعتبار است که هابرماس آن را یکی از ادعاهای اعتبار در کنش ارتباطی می‌داند؛ انگیزش عاطفی، شرط بسیج جمعی؛ و استدلال عقلانی، معادل همان نیروی بی‌زور بهترین استدلال است که تفاهم را ممکن می‌سازد.

## ۵-۱. پیکره و معیار انتخاب

پیکره‌ی پژوهش محدود و هدفمند است و شامل پنج خطبه‌ی ۳، ۲۷، ۹۳، ۱۹۲ و ۲۱۶ بر مبنای نسخه‌ی صبحی صالح است (شریف‌الرضی، ۱۴۱۴ق: ۴۸، ۶۹، ۱۳۷، ۲۸۵، ۳۳۲). معیار انتخاب، ظرفیت کنش‌گری سیاسی-اجتماعی است؛ یعنی خطبه‌هایی که در سنت تفسیری به‌عنوان نقاط کانونی در تبیین مسئله‌ی خلافت، جهاد، بصیرت در فتنه، نقد کبر و تعصب، و نظم حقوقی رابطه‌ی والی و رعیت شناخته می‌شوند (فیض‌الاسلام، ۱۳۷۹: ۴۴/۱-۴۶). این پنج خطبه همچنین از حیث موقعیت ارتباطی متنوع‌اند: از گزارش شخصی رنج (خطبه‌ی ۳) تا سرزنش و بسیج (خطبه‌ی ۲۷)، اعلام اقتدار معرفتی (خطبه‌ی ۹۳)، موعظه‌ی تاریخی-اخلاقی (خطبه‌ی ۱۹۲) و صورت‌بندی حقوقی (خطبه‌ی ۲۱۶)؛ و همین تنوع، امکان سنجش پرسش فرعی دوم پژوهش را فراهم می‌کند.

## ۵-۲. مراحل اجرا

تحلیل در پنج گام انجام شده است: (الف) استخراج متن عربی هر خطبه از نسخه‌ی صبحی صالح و تعیین فرازهای شاهد؛ (ب) بازسازی زمینه‌ی تاریخی و مفهومی هر فراز با مراجعه به سه شرح معتبر، یعنی شرح ابن‌ابی‌الحدید، منهاج البراعه‌ی خویی و پیام امام مکارم شیرازی؛ (ج) تحلیل هر فراز در چهار لایه‌ی سبکی: در لایه‌ی آوایی به ریتم، تکرار، توازی، سجع و آهنگ جمله‌ها؛ در لایه‌ی واژگانی به میدان‌های معنایی و بار ارزشی واژگان؛ در لایه‌ی نحوی به ساخت‌های امری، نهی، استفهام انکاری، ندا، شرط و تقابل؛ و در لایه‌ی بلاغی-تصویری به استعاره، تمثیل، روایت و تقابلهای تصویری؛ (د) تعیین اینکه هر ویژگی سبکی کدام‌یک از سه مؤلفه‌ی اقناع را می‌سازد؛ و (ه) تبیین نسبت آن مؤلفه با نوع کنش اجتماعی مورد انتظار در آن خطبه. برای

کنترل اعتبار تحلیل، معنای واژگان کلیدی از دو کتاب لغت معتبر، لسان العرب و مفردات ألفاظ القرآن، مهار شده است.

### ۵-۳. حدود اعتبار

این پژوهش از روش‌های کمی و تحلیل آماری پیکره استفاده نمی‌کند و نتایج آن آگاهانه به کل نهج البلاغه تعمیم داده نمی‌شود؛ هدف، ارائه‌ی تصویری عمیق از چند مورد منتخب است، نه تعمیم آماری درباره‌ی همه‌ی خطبه‌ها. جهت‌گیری کمی مکمل را می‌توان در پژوهش‌های پیکره‌ای موجود پی گرفت (McEnergy & Hardie, ۲۰۱۲: ۱-۵؛ مولودی و زارعی، ۲۰۲۱: ۱۵-۱۸).

### ۶- تحلیل سبک‌شناختی خطبه‌های منتخب

#### ۶-۱. خطبه‌ی ۳ (شقشقیه): منش اخلاقی و اعتراض عدالت‌خواهانه

خطبه‌ی شقشقیه از مشهورترین خطبه‌های نهج‌البلاغه است که در آن تجربه‌ی امام علی(ع) از کنارگذاشته‌شدن از خلافت و پذیرش صبر تحمیلی با زبانی تند و در عین حال عمیقاً اخلاقی بیان می‌شود (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق: ۱/۱۵۱-۱۵۳). در این خطبه، منش اخلاقی امام در مقام والی حق‌مدار و مظلوم، از رهگذر شبکه‌ای از استعاره‌ها، تصاویر و ساخت‌های نحوی تثبیت می‌شود.

(أَمَّا وَاللَّهِ لَقَدْ تَقَمَّصَهَا ابْنُ أَبِي قُحَافَةَ وَإِنَّهُ لَيَعْلَمُ أَنَّ مَحَلِّي مِنْهَا مَحَلُّ الْقُطْبِ مِنَ الرَّحَى)

(شریف‌الرضی، ۱۴۱۴ق: ۴۸).

به خدا سوگند، پسر ابوقحافه آن را چون پیراهنی بر تن کرد، در حالی که نیک می‌دانست جایگاه من نسبت به خلافت، جایگاه محور است نسبت به سنگ آسیاب. فعل تَقَمَّصَ که در لغت به معنای پیراهن پوشیدن است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق: ۷/۸۲)، استعاره‌ای نیرومند برای تصاحب چیزی که برای دیگری دوخته شده می‌سازد. این تصویر، مفهوم غصب حق را به‌صورت دیداری منتقل می‌کند و تشبیه مَحَلُّ الْقُطْبِ مِنَ الرَّحَى جایگاه امام را همچون محور چرخان سنگ آسیاب، یعنی عنصری که بدون آن دستگاه سیاسی از حرکت باز می‌ایستد، نشان می‌دهد. ابن‌ابی‌الحدید نیز در شرح همین فراز، بر دلالت استعاری قطب بر ضرورت وجودی امام در نظام سیاسی تأکید کرده است (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق: ۱/۱۵۶). این ترکیب استعاره و تشبیه، استدلال عقلانی درباره‌ی شایستگی امام را در قالبی حسی و تجربه‌پذیر عرضه می‌کند؛ مخاطب نه فقط در سطح ذهنی، بلکه در سطح حسی درمی‌یابد که حذف امام از محور قدرت به معنای اختلال در کل نظام است.

هم‌زمان، لحن سوگند وَاللَّهِ و تأکید بر آگاهی طرف مقابل با لام تأکید و جمله‌ی اسمیه در وَإِنَّهُ لَيَعْلَمُ، منش اخلاقی امام را در مقام کسی که بر حقیقت آگاه است و از بیان آن ابایی ندارد تثبیت می‌کند. تحلیل محمدی و بازوبندی (۱۳۹۹: ۱۲۸-۱۳۳) از همین خطبه نیز نشان می‌دهد که سازوکار اصلی تبادل معنا در

شش‌شقیه، انتقال حق از سطح ادعای شخصی به سطح گزاره‌ی اخلاقی قابل داوری برای جمع است؛ یافته‌ای که با تحلیل حاضر هم‌سو است.

فَصَبَرْتُ وَ فِي الْعَيْنِ قَدْزَى وَ فِي الْحَلْقِ شَجَاً  
(شریف‌الرضی، ۱۴۱۴ق: ۴۸).

پس صبر کردم، در حالی که در چشم خاشاک و در گلو استخوان بود. این تعبیر، تجربه‌ی رنج را از سطح انتزاعی به بدن منتقل می‌کند؛ قَدْزَى چیزی است که در چشم مانع دیدن می‌شود و شَجَاً چیزی است که در گلو مانع سخن گفتن می‌گردد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق: ۶۵۶). این دو استعاره‌ی بدنی، رنج سیاسی-اخلاقی امام را به رنج حسی بدل می‌کنند و مخاطب را از رهگذر انگیزش عاطفی در وضعیت هم‌دردی و شرم قرار می‌دهند؛ شرمی که اگر به کنش اجتماعی بدل شود، می‌تواند به نقد نظم ظالمانه و دفاع از عدالت بینجامد. نکته‌ی سبکی درخور توجه آن است که هر دو استعاره، عضوی از اندام‌های ادراک و بیان را هدف گرفته‌اند؛ گویی متن می‌گوید که در آن وضعیت، هم دیدن و هم گفتن مسدود بوده است.

در لایه‌ی نحوی، فراز قَطَفْتُ أَرْتِي بَيْنَ أَنْ أَصُولَ بَيْدٍ جَذَاءَ أَوْ أَصْبِرَ عَلَى طَخِيَةِ عَمِيَاءَ (شریف‌الرضی، ۱۴۱۴ق: ۴۸) با توازی دو مصدر مؤول و تقابل أَصُولَ / أَصْبِرَ، دوراهی اخلاقی را به‌صورت گزاره‌ی عقلانی صورت‌بندی می‌کند و انتخاب صبر را نه واکنشی انفعالی، بلکه نتیجه‌ی سنجش مسئولانه می‌نماید. سرانجام در فراز لَوْ لَا حُضُورُ الْحَاضِرِ وَ قِيَامُ الْحُجَّةِ بِوُجُودِ النَّاصِرِ وَ مَا أَخَذَ اللَّهُ عَلَى الْعُلَمَاءِ إِلَّا يُقَارُّوا عَلَى كِطَّةٍ ظَالِمٍ وَ لَا سَعَبٍ مَظْلُومٍ (شریف‌الرضی، ۱۴۱۴ق: ۵۰)، ساخت شرطی امتناعی، معیار عام کنش سیاسی را صورت‌بندی می‌کند: تقابل واژگانی كِطَّةً (سیری مفرط ستمگر) و سَعَبٍ (گرسنگی ستم‌دیده) عدالت اقتصادی را به تصویری بدنی فرومی‌کاهد و آن را به قاعده‌ای کنش‌ساز بدل می‌سازد. در لایه‌ی آوایی نیز سجع میان الْحَاضِرِ / النَّاصِرِ و ظَالِمٍ / مَظْلُومٍ انسجام موسیقایی این قاعده را تقویت می‌کند و آن را حفظ‌پذیر و قابل انتقال در جماعت می‌سازد.

### جدول ۱. تحلیل سبکی-اقناعی خطبه‌ی ۳ (شش‌شقیه)

| شاهد عربی                                                                    | لایه و ویژگی سبکی                         | مؤلفه‌ی اقناعی              | کارکرد اقناعی و پیوند با کنش اجتماعی                                               |
|------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------|-----------------------------|------------------------------------------------------------------------------------|
| لَقَدْ تَقَمَّصَهَا ابْنُ أَبِي قُحَافَةَ... مَحَلُّ الْقُطْبِ مِنَ الرَّحَى | بلاغی- تصویری: استعاره‌ی تشبیه محور آسیاب | منش اخلاقی + استدلال عقلانی | بازنمایی حسی غصب حق؛ اثبات ضرورت وجودی‌گوینده در نظم سیاسی؛ مشروعیت‌بخشی به اعتراض |
| فَصَبَرْتُ وَ فِي الْعَيْنِ قَدْزَى وَ فِي الْحَلْقِ شَجَاً                  | بلاغی- تصویری: دو استعاره‌ی بدنی متوازی   | انگیزش عاطفی + منش اخلاقی   | تبدیل رنج سیاسی به تجربه‌ی حسی؛ برانگیختن همدلی و شرم؛ زمینه‌سازی داوری اخلاقی جمع |

|                                                                                  |                             |                                               |                                                               |
|----------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------|-----------------------------------------------|---------------------------------------------------------------|
| تثبیت موقعیت استثنایی گوینده در علم و منزلت؛ تقویت اعتبار او برای داوری سیاسی    | منش اخلاقی                  | بلاغی - تصویری: مبالغه و تصویر ارتفاع         | يَنْحَدِرُ عَنِ السَّيْلِ وَ لَا يَرْقَى إِلَى الطَّيْرِ      |
| صورت‌بندی عقلانی دوراهی اخلاقی؛ نمایاندن صبر به مثابه انتخاب مسئولانه، نه انفعال | استدلال عقلانی + منش اخلاقی | نحوی: توازی دو مصدر مؤول، تقابل فعلی          | فَطَفَقْتُ أَرْتَيَّ بَيْنَ أَنْ أَصُولَ... أَوْ أَصْبِرَ     |
| تبدیل تجربه‌ی شخصی به قاعده‌ی عام کنش سیاسی؛ ساختن معیار عدالت اقتصادی           | استدلال عقلانی              | نحوی-آوایی: ساخت شرطی امتناعی، سجع ظالم/مظلوم | أَلَا يُقَارَوُا عَلَى كَظْمِ ظَالِمٍ وَ لَا سَعْبِ مَظْلُومٍ |

چنان‌که جدول ۱ نشان می‌دهد، در خطبه‌ی ۳ بار اصلی اقناع بر دوش لایه‌ی بلاغی - تصویری است: استعاره‌های بدنی و تصاویر مبالغه‌ی منش اخلاقی گوینده را می‌سازند و از رهگذر همدلی، انگیزش عاطفی را برمی‌انگیزند. لایه‌ی نحوی (توازی و ساخت شرطی) در این خطبه در خدمت استدلال عقلانی است و انتخاب اخلاقی امام را از سطح تجربه‌ی شخصی به سطح قاعده‌ای عام برای کنش سیاسی ارتقا می‌دهد.

## ۶-۲. خطبه‌ی ۲۷: انگیزش عاطفی و بسیج جهادی

خطبه‌ی ۲۷ در زمینه‌ای صادر شده است که امام علی(ع) با سستی و انفعال نیروهای خود پس از غارت مرزها روبه‌روست (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق: ۷۸-۷۴/۲؛ فیض‌الاسلام، ۱۳۷۹: ۹۸/۱). در این خطبه، سبک در همه‌ی لایه‌ها در خدمت انگیزش عاطفی و بسیج فوری مخاطبان برای جهاد عمل می‌کند و منش اخلاقی و استدلال عقلانی، آن را پشتیبانی می‌کنند.

أَمَّا بَعْدُ فَإِنَّ الْجِهَادَ بَابٌ مِنْ أَبْوَابِ الْجَنَّةِ فَتَحَهُ اللَّهُ لِحَاصَةِ أَوْلِيَائِهِ... فَمَنْ تَرَكَ رَغْبَةً عَنْهُ أَلْبَسَهُ اللَّهُ ثَوْبَ الذُّلِّ وَ شَمْلَةَ الْبَلَاءِ (شریف‌الرضی، ۱۴۱۴ق: ۶۹).

جهاد دری از درهای بهشت است که خداوند آن را بر ویژگانِ دوستان خود گشوده است... پس هر که از سر بی‌رغبتی آن را وانهد، خداوند جامه‌ی خواری بر او بپوشاند و بلا او را فرا گیرد. ساخت این فراز، آغاز خطبه را بر یک استدلال عقلانی شرطی بنا می‌کند: مقدمه (جهاد راه رستگاری است)، و نتیجه (ترک آن، ذلت است). استعاره‌ی ثَوْبَ الذُّلِّ در تقابل با «بَابٌ مِنْ أَبْوَابِ الْجَنَّةِ» یک تقابل تصویری عمودی می‌سازد: صعود در برابر پوشیده‌شدن. بدین‌سان پیش از آنکه سرزنش عاطفی آغاز شود، چارچوب عقلانی داوری در اختیار مخاطب گذاشته می‌شود.

يَا أَشْبَاهَ الرِّجَالِ وَ لَا رَجَالَ حُلُومِ الْأَطْفَالِ وَ عُقُولُ رَبَّاتِ الْجِبَالِ (شریف‌الرضی، ۱۴۱۴ق: ۷۰).

ای همانندان مردان و نه مردان! ای دارندگان خرده‌های کودکانه. این فراز نمونه‌ای شاخص از ترکیب ندا، تقابل معنایی و توازی است. یا به‌عنوان حرف ندا، توجه مخاطب را جلب می‌کند؛ ترکیب أَشْبَاهَ الرِّجَالِ آنان را به کسانی تشبیه می‌کند که فقط شبیه مردان‌اند؛ و عبارت وَ لَا رِجَالٍ این تشبیه را به تقابل شدید بدل می‌سازد: ظاهر شما مرد است، اما حقیقت شما نیست. توازی دو ترکیب اضافی حُلُومُ الْأَطْفَالِ و عُقُولُ رَبَّاتِ الْجِجَالِ با هم‌وزنی آوایی، شوک عاطفی را دوچندان می‌کند. حسنوند (۲۰۲۲: ۶۸) این‌گونه ساخت‌ها را نمونه‌ی روشنِ انزیاح استبدالی در نهج‌البلاغه دانسته است؛ یعنی جانشین‌سازیِ واژه‌ای که انتظار مخاطب را می‌شکند و از همین رهگذر، برجستگی عاطفی می‌آفریند. تحلیل حاضر این حکم را تأیید و تکمیل می‌کند: شکستن انتظار در اینجا نه هدفی زیبایی‌شناختی، بلکه ابزار شرمسارسازیِ بسیج‌گر است.

در ادامه، ریتم کوتاه و ضربی جملات، فضای اضطراب می‌سازد: فَيَا عَجَبًا عَجَبًا وَاللَّهِ يُمِيتُ الْقُلُوبَ وَيَجْلِبُ الْأَهَمَّ مِنْ اجْتِمَاعِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ عَلَى بَاطِلِهِمْ وَ تَفَرُّقُكُمْ عَنْ حَقِّكُمْ (شریف‌الرضی، ۱۴۱۴ق: ۷۰). در لایه‌ی نحوی، تقابل دو مصدر اجْتِمَاعَ و تَفَرَّقَ با دو متعلق متقابل بَاطِلِهِمْ وَ حَقِّكُمْ یک قیاس ضمنی می‌سازد که استدلال عقلانی خطبه را حمل می‌کند: اگر باطل با اجتماع پیروز می‌شود، حق با تفرقه شکست می‌خورد. خاقانی و نغماش (۲۰۱۵: ۳۴۹) نیز نشان داده‌اند که ساخت‌های حصری و تقابلی در نهج‌البلاغه غالباً حامل بارِ استدلالی‌اند، نه صرفاً تزیینی؛ و همین نکته در فراز حاضر مصداق روشنی می‌یابد.

در لایه‌ی واژگانی، امام با واژگانی چون الذَّلَّ، الصَّغَارُ، الْقَمَاءَةُ، قِيحًا و سَدَمًا میدان معنایی‌ای می‌سازد که در آن، سستی و ترک دفاع نه فقط رفتاری اشتباه، بلکه ننگی اخلاقی است. اوج این میدان معنایی در گزارش حمله‌ی اُخُو غَامِدٍ به انبار و ربودن خلخال از پای زن مسلمان و ذمی است؛ آنجا که امام می‌گوید فَلَوْ أَنَّ امْرَأَ مُسْلِمًا مَاتَ مِنْ بَعْدِ هَذَا أَسْفًا مَا كَانَ بِهِ مَلُومًا بَلْ كَانَ بِهِ عِنْدِي جَدِيرًا (شریف‌الرضی، ۱۴۱۴ق: ۷۰). این گذار از تصویر جزئی به حکم کلی، همان سازوکاری است که پژوهش‌های کنش‌گفتاری آن را کنش ترغیبی مبتنی بر تصویر نامیده‌اند (طباطبایی لطفی و قاسمی، ۱۳۹۲: ۲۲). سرانجام، امر صریح اغْزَوْهُمْ قَبْلَ أَنْ يَغْزَوْكُمْ (شریف‌الرضی، ۱۴۱۴ق: ۷۰) با ساخت کوتاه و ریتم شتابان، آگاهی را به کنش بدل می‌کند.

## جدول ۲. تحلیل سبکی-اقناعی خطبه‌ی ۲۷

| شاهد عربی                                                                              | لایه و ویژگی سبکی                   | مؤلفه‌ی اقناعی | کارکرد اقناعی و پیوند با کنش اجتماعی                         |
|----------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------|----------------|--------------------------------------------------------------|
| إِنَّ الْجِهَادَ بَابٌ مِنْ أَبْوَابِ الْجَنَّةِ... أَلْبَسَهُ اللَّهُ تَوْبَ الذَّلِّ | بلاغی-نحوی: تقابل تصویری پوشش، شرطی | استدلال عقلانی | عرضه‌ی چارچوب عقلانی داوری پیش از سرزنش؛ تعیین پیامد ترک کنش |

|                                                                          |                               |                                                |                                                                          |
|--------------------------------------------------------------------------|-------------------------------|------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------|
| شوک عاطفی و شرمسار سازی؛ ایجاد شکاف میان هویت ادعایی و رفتار واقعی مخاطب | انگیزش عاطفی                  | آوایی-واژگانی: ندا، تقابل معنایی، توازی هم وزن | يَا أَشْبَاهَ الرِّجَالِ وَ لَا رِجَالٍ...                               |
| ساختن قیاس ضمنی میان اجتماع باطل و تفرقه‌ی حق؛ توجیه عقلانی ضرورت انسجام | استدلال عقلانی + انگیزش عاطفی | نحوی: تقابل دو مصدر با متعلقات متقابل          | فَيَا عَجَبًا... اجْتِمَاعُ هَؤُلَاءِ... وَ تَفَرُّقُكُمْ عَنْ حَقِّكُمْ |
| تبدیل گزارش غارت به داوری اخلاقی؛ برانگیختن غیرت و احساس مسئولیت جمعی    | انگیزش عاطفی                  | بلاغی: گذار از تصویر جزئی به حکم کلی           | قُلُوا أَنَّ امْرَأً مُسْلِمًا مَاتَ مِنْ بَعْدِ هَذَا أَسْفًا...        |
| تبدیل آگاهی به کنش؛ بسیج فوری با استدلال پیشگیرانه                       | انگیزش عاطفی + استدلال عقلانی | نحوی-آوایی: فعل امر، جمله‌ی کوتاه و ضربی       | اغْزَوْهُمْ قَبْلَ أَنْ يَغْزَوْكُمْ                                     |

جدول ۲ نشان می‌دهد که در خطبه‌ی ۲۷ بار اصلی اقناع بر دوش لایه‌های آوایی و نحوی است: ندا، تقابل معنایی و فعل امر، مخاطب را از موضع شنونده به موضع پاسخ‌گو منتقل می‌کنند و ریتم کوتاه، حس اضطراب می‌سازد. لایه‌ی واژگانی (میدان معنایی ذلت و ننگ) انگیزش عاطفی را تغذیه می‌کند، در حالی که ساخت‌های شرطی و تقابلی، پشتوانه‌ی استدلالی فراخوان به جهاد را فراهم می‌آورند.

### ۳-۶. خطبه‌ی ۹۳: منش اخلاقی، بصیرت و هشدار نسبت به فتنه

خطبه‌ی ۹۳ پس از نبرد نهروان ایراد شده و در آن امام علی(ع) از نقش بی‌بدیل خود در فرونشاندن فتنه، از گستره‌ی دانش خویش و از خطر فتنه‌ی آینده سخن می‌گوید (خویی، ۱۳۵۸: ۱۲/۷-۱۹؛ مکارم شیرازی، ۱۳۹۸: ۲۹۱/۴-۲۹۶). این خطبه از منظر پژوهش حاضر اهمیت ویژه دارد، زیرا نمونه‌ای است از خطبه‌ای که کارکرد اقناعی آن نه بسیج فوری، بلکه ساختن اعتماد معرفتی و آماده‌سازی مخاطب برای کنش آینده است. اَمَّا بَعْدُ أَيُّهَا النَّاسُ فَإِنَّا فَقَاتُ عَيْنَ الْفِتْنَةِ وَلَمْ يَكُنْ لِيَجْتَرِيَّ عَلَيْهَا أَحَدٌ غَيْرِي بَعْدَ أَنْ مَاجَ غِيْهَبُهَا وَ اشْتَدَّ كَلْبُهَا (شریف‌الرضی، ۱۴۱۴ق: ۱۳۷)

اما بعد، ای مردم! من چشم فتنه را از حدقه درآوردم و جز من کسی را یارای آن نبود، آن‌گاه که تاریکی‌اش موج می‌زد و درندگی‌اش شدت گرفته بود. استعاره‌ی فَقَاتُ عَيْنَ الْفِتْنَةِ فتنه را به موجودی زنده و درنده تشخص می‌بخشد و کنش امام را به عملی جراحی‌گونه و قاطع بدل می‌کند. تشخيص در ادامه با دو استعاره‌ی مکمل تقویت می‌شود: مَاجَ غِيْهَبُهَا فتنه را به دریایی تاریک و اشْتَدَّ كَلْبُهَا آن را به سگی هار تشبیه می‌کند. این شبکه‌ی تصویری، منش اخلاقی امام را در مقام کنش‌گر شجاع میدان تثبیت می‌کند؛ و چون ادعای انحصار (لَمْ يَكُنْ لِيَجْتَرِيَّ عَلَيْهَا أَحَدٌ غَيْرِي) با ساخت نفی و استثنای ضمنی بیان شده است، بار استدلالی نیز پیدا می‌کند. فَاسْأَلُونِي قَبْلَ أَنْ تَفْقِدُونِي، فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَا تَسْأَلُونِي عَنْ شَيْءٍ فِيمَا بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَ السَّاعَةِ... إِلَّا أَنْبَأْتُكُمْ

(شریف‌الرضی، ۱۴۱۴ق: ۱۳۷)

پیش از آنکه مرا از دست بدهید از من بپرسید... فعل امر اسأَلُونِی در اینجا کارکردی دوگانه دارد: در سطح نحوی، مخاطب را به موضع کنش‌گر می‌کشد؛ و در سطح اقناعی، منش اخلاقی و اعتبار معرفتی گوینده را به آزمون عمومی می‌سپارد. این دعوت به آزمودن، از منظر نظریه‌ی کنش ارتباطی، چیزی جز عرضه‌ی ادعای اعتبار به داوری قلمرو عمومی نیست (Habermas, ۱۹۸۴: ۸۶). ساخت حصری «لَا تَسْأَلُونِی عَنْ شَيْءٍ... إِلَّا أَنْبَأْتُكُمْ» نیز از همان الگوی قصر به نفی و استثنا پیروی می‌کند که خاقانی و نغماش (۲۰۱۵: ۳۴۴-۳۴۷) آن را از سازوکارهای اصلی تثبیت گزاره در نهج‌البلاغه دانسته‌اند.

أَلَا وَ إِنَّ أَخَوْفَ الْفِتَنِ عِنْدِي عَلَيْكُمْ فِتْنَةُ بَنِي أُمِيَّةَ، فَإِنَّهَا فِتْنَةٌ عَمِيَاءَ مُظْلِمَةٌ، عَمَّتْ خُطَّتْهَا وَ خَصَّتْ بَلِيَّتْهَا  
(شریف‌الرضی، ۱۴۱۴ق: ۱۳۷)

بدانید که ترسناک‌ترین فتنه‌ها نزد من بر شما، فتنه‌ی بنی‌امیه است؛ فتنه‌ای کور و تاریک که گستره‌اش همه را دربر گرفت و بلایش دامن‌ویژگان را. در لایه‌ی بلاغی، دو صفت عَمِيَاءَ و مُظْلِمَةٌ فتنه را به موجودی نابینا در فضایی تاریک بدل می‌کنند؛ تصویری که ناتوانی از تشخیص را به بدترین شکل باز می‌نماید. در لایه‌ی نحوی، تقابل دو فعل عَمَّتْ و خَصَّتْ با دو فاعل متقابل، یک ساخت متوازن استدلالی می‌سازد: عمومیت آسیب در برابر خصوصیت بلا. مطیعی، عترت‌دوست و سلطانی (۱۳۹۹: ۱۹۰-۱۹۶) نیز نشان داده‌اند که گفتمان امام در این دوره بر محور بصیرت‌بخشی در برابر جریان‌های نفوذ سامان یافته است؛ یافته‌ای که با تحلیل سبکی حاضر هم‌سو است و آن را در سطح نشانه‌های زبانی مستند می‌کند.

### جدول ۳. تحلیل سبکی-اقناعی خطبه‌ی ۹۳

| شاهد عربی                                             | لایه و ویژگی سبکی                          | مؤلفه‌ی اقناعی              | کارکرد اقناعی و پیوند با کنش اجتماعی                                      |
|-------------------------------------------------------|--------------------------------------------|-----------------------------|---------------------------------------------------------------------------|
| فَأَنَا فَقَاتُ عَيْنَ الْفِتْنَةِ                    | بلاغی- تصویری: تشخیص و استعاره‌ی کنش قاطع  | منش اخلاقی                  | تثبیت گوینده در مقام تنها کنش‌گر شجاع؛ ساختن اعتماد به رهبری او           |
| بَعْدَ أَنْ مَاجَ غِيْبُهَا وَ اشْتَدَّ كَلْبُهَا     | بلاغی- آوایی: دو استعاره‌ی متوازی، هم‌وزنی | انگیزش عاطفی                | بازنمایی شدت بحران؛ برانگیختن حس خطر و قدرشناسی نسبت به کنش گذشته         |
| فَاسْأَلُونِي قَبْلَ أَنْ تَفْقِدُونِي                | نحوی: فعل امر، ساخت زمانی محدودکننده       | منش اخلاقی + استدلال عقلانی | عرضه‌ی ادعای اعتبار به داوری عمومی؛ کشاندن مخاطب به موضع پرسش‌گر و کنش‌گر |
| لَا تَسْأَلُونِي عَنْ شَيْءٍ... إِلَّا أَنْبَأْتُكُمْ | نحوی: قصر به نفی و استثنا                  | استدلال عقلانی              | بستن راه بر احتمال‌های رقیب؛ تثبیت قطعیت گزاره‌ی معرفتی                   |

|                                                                                 |                                                       |                                  |                                                                               |
|---------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------|----------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------|
| فَتَنَةُ عَمِيَاءٍ مُّظْلَمَةٍ،<br>عَمَّتْ خُطَّتْهَا وَخَصَّتْ<br>بَلِيَّتَهَا | واژگانی-نحوی: صفات<br>متراکم، تقابل عَمَّت/<br>خَصَّت | انگیزش عاطفی +<br>استدلال عقلانی | ساختن خوف آینده‌نگر؛ تبدیل هشدار<br>به مقدمه‌ی بصیرت و آمادگی برای<br>کنش آتی |
|---------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------|----------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------|

جدول ۳ نشان می‌دهد که در خطبه‌ی ۹۳، منش اخلاقی از رهگذر استعاره‌های کنش‌محور و فعل امر دعوت به پرسش ساخته می‌شود و استدلال عقلانی بر دوش ساخت‌های حصری و تقابلی قرار می‌گیرد. برخلاف خطبه‌ی ۲۷، انگیزش عاطفی در اینجا نه از جنس شرم و سرزنش، بلکه از جنس خوف آینده‌نگر است؛ خوفی که به‌جای بسیج فوری، بصیرت و آمادگی برای کنش آتی می‌آفریند.

#### ۴-۶. خطبه‌ی ۱۹۲ (قاصعه): نقد کبر و ساختن کنش اجتماعی متواضعانه

خطبه‌ی قاصعه از طولانی‌ترین و پیچیده‌ترین خطبه‌های نهج‌البلاغه است که در آن امام علی(ع) با روایت داستان ابلیس و کبر او، به نقد کبر، تعصب، خودبرتربینی قبیله‌ای و پیامدهای اجتماعی آن می‌پردازد (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق: ۱۲۹/۱۳-۱۳۶). سبک روایی و بلاغی این خطبه، به‌ویژه در کاربرد داستان، تمثیل و تقابل‌های معنایی، در خدمت پیوند دادن منش اخلاقی امام با انگیزش عاطفی مخاطب و استدلال عقلانی درباره‌ی خطرهای کبر قرار گرفته است.

فَاعْتَبِرُوا بِمَا كَانَ مِنْ فَعَلِ اللَّهِ بِإِبْلِيسَ إِذْ أَحْبَطَ عَمَلَهُ الطَّوِيلَ وَ جَهْدَهُ الْجَهِيدَ، وَ كَانَ قَدْ عَبْدَ اللَّهَ سِتَّةَ آلَافِ سَنَةٍ...  
عَنْ كَبِيرِ سَاعَةٍ وَاحِدَةٍ  
(شریف‌الرضی، ۱۴۱۴ق: ۲۸۵).

پس عبرت گیرید از آنچه خداوند با ابلیس کرد؛ آن‌گاه که عمل دراز و کوشش توان‌فرسای او را تباه ساخت، در حالی که شش هزار سال خدا را پرستیده بود... و همه‌ی این‌ها به سبب تکبری یک ساعته. ساخت این فراز یک قیاس عددی می‌سازد که کارکرد آن تماماً استدلالی است: شش هزار سال عبادت در برابر یک ساعت کبر. تقابل کَمِّي سِتَّةَ آلَافِ سَنَةٍ و سَاعَةٍ وَاحِدَةٍ در لایه‌ی واژگانی، و توازی دو ترکیب عَمَلُهُ الطَّوِيلَ و جَهْدُهُ الْجَهِيدَ در لایه‌ی نحوی-آوایی (با جناس اشتقاق در جَهْد/ جَهِيد)، پیام را هم منطقی و هم حفظ‌پذیر می‌کند. فعل امرِ اعْتَبِرُوا نیز روایت را از سطح گزارش تاریخی به سطح دستور اخلاقی ارتقا می‌دهد.

فَاحْذَرُوا عِبَادَ اللَّهِ عَدُوَّ اللَّهِ أَنْ يُعَذِّبَكُمْ بِدَائِهِ  
(شریف‌الرضی، ۱۴۱۴ق: ۲۸۶).

ای بندگان خدا، بپرهیزید از اینکه دشمن خدا شما را به بیماری خود مبتلا کند. استعاره‌ی بیماری‌واگیردار، کبر را از خطای فردی به آسیبی اجتماعی بدل می‌کند؛ و همین‌گذار، دقیقاً همان چیزی است که تحلیل حاضر آن را کارکرد جامعه‌ساز سبک می‌نامد. واژگانی مانند کَبِر، حَمِيَّةٌ، فَخْرٌ، عَصِيَّةٌ و دَاءٌ در کنار هم میدان معنایی‌ای می‌سازند که کبر را به‌مثابه بیماری اخلاقی-اجتماعی معرفی می‌کند که به فروپاشی نظم الهی و عدالت اجتماعی

می‌انجامد. پروین، امیری و معروف (۱۳۹۸: ۶۱-۶۴) نیز در بررسی لایه‌ی واژگانی نهج‌البلاغه نشان داده‌اند که چنین میدان‌های معنایی‌ای، ابزار اصلی جهت‌دهی ارزشی به مخاطب‌اند.

وَاعْتَبِرُوا بِمَا أَصَابَ الْأُمَمَ الْمُسْتَكْبِرِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ مِنْ بَأْسِ اللَّهِ وَصَوَلَاتِهِ وَوَقَائِعِهِ وَمَثَلَاتِهِ (شریف‌الرضی، ۱۴۱۴ق: ۲۸۹).

و عبرت‌گیری از آنچه بر امت‌های مستکبر پیش از شما رسید، از سختی و قهر و رویدادها و کیفرهای خداوند. در اینجا تکرار فعل امر *اعْتَبِرُوا* و توالی چهار مضاف هم‌وزن (بأس، صولات، وقائع، مثالت) ریتمی تراکمی می‌سازد که در لایه‌ی آوایی، حس فروبارش و ناگزیری کیفر را منتقل می‌کند. در سطح استدلالی، این فراز تاریخ را به ماده‌ی برهان بدل می‌سازد: از تکرار سرنوشت امت‌های مستکبر، قاعده‌ای عام درباره‌ی نسبت کبر و زوال استنتاج می‌شود. منش اخلاقی امام نیز در همین خطبه، از رهگذر تصریح به اینکه خود، با وجود شرافت نسب، از تعصب می‌پرهیزد، تقویت می‌گردد (مکارم شیرازی، ۱۳۹۸: ۷/۳۴۸-۳۵۲).

#### جدول ۴. تحلیل سبکی-اقناعی خطبه‌ی ۱۹۲ (قاصعه)

| شاهد عربی                                                                                                                    | لایه و ویژگی سبکی                                    | مؤلفه‌ی اقناعی                   | کارکرد اقناعی و پیوند با کنش اجتماعی                             |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------|----------------------------------|------------------------------------------------------------------|
| فَاعْتَبِرُوا بِمَا كَانَ مِنْ فِعْلِ اللَّهِ بِإِبْلِيسَ                                                                    | بلاغی- نحوی: تمثیل<br>روایی، فعل امر                 | استدلال عقلانی<br>+ انگیزش عاطفی | تبدیل روایت به مقدمه‌ی برهان اخلاقی؛ ارتقای داستان به دستور کنش  |
| عَبَدَ اللَّهُ سِتَّةَ أَلْفٍ سَنَةٍ... عَنْ كَبِيرِ سَاعَةٍ وَاحِدَةٍ أَحْبَبْتُ عَمَلَهُ الطَّوِيلَ وَ جَهْدَهُ الْجَهِيدَ | واژگانی: تقابل کمی<br>شدید                           | استدلال عقلانی                   | ساختن قیاس عددی؛ اثبات نامتناسب بودن سود کبر با زیان آن          |
| فَاحْذَرُوا... أَنْ يُعَذِّبَكُمْ بِدَائِهِ                                                                                  | آوایی- نحوی: توازی<br>و جناس اشتقاق                  | انگیزش عاطفی                     | تثبیت پیام در حافظه؛ تشدید حس هدررفت و ترس اخلاقی                |
| اعْتَبِرُوا بِمَا أَصَابَ الْأُمَمَ الْمُسْتَكْبِرِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ                                                       | بلاغی- واژگانی:<br>استعاره‌ی بیماری<br>واگیر         | استدلال عقلانی<br>+ انگیزش عاطفی | تبدیل کبر از خطای فردی به آسیب اجتماعی؛ توجیه ضرورت مراقبت جمعی  |
|                                                                                                                              | آوایی- نحوی: تکرار<br>امر، توالی چهار<br>مضاف هم‌وزن | استدلال عقلانی                   | تبدیل تاریخ به ماده‌ی برهان؛ استنتاج قاعده‌ی عام نسبت کبر و زوال |

جدول ۴ نشان می‌دهد که در خطبه‌ی ۱۹۲، روایت و تمثیل، بار اصلی استدلال عقلانی را بر دوش می‌کشند: داستان ابلیس و سرگذشت امت‌های پیشین به مقدمات یک قیاس اخلاقی بدل می‌شوند. لایه‌ی واژگانی (میدان معنایی بیماری و کبر) و افعال امر تکرارشونده، انگیزش عاطفی خوف و عبرت را می‌سازند و پیام را از سطح روایت به سطح تکلیف اجتماعی منتقل می‌کنند.

## ۶-۵. خطبه‌ی ۲۱۶: استدلال عقلانی و نظم حقوقی والی و رعیت

خطبه‌ی ۲۱۶ از خطبه‌هایی است که در آن امام علی(ع) به تفصیل از حقوق متقابل والی و رعیت سخن می‌گوید و به گونه‌ای کم‌نظیر، نظم حقوقی و اخلاقی رابطه‌ی حاکم و مردم را در قالبی عقلانی تبیین می‌کند (خوبی، ۱۳۵۸: ۳۴/۱۴-۴۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۹۸: ۱۷۲/۸-۱۷۸). در این خطبه، سبک در لایه‌های واژگانی و نحوی بیش از هر چیز در خدمت استدلال عقلانی قرار گرفته است، هرچند منش اخلاقی و انگیزش عاطفی نیز آن را پشتیبانی می‌کنند.

فَقَدْ جَعَلَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ لِي عَلَيكُمْ حَقًّا بَوْلَايَةِ أَمْرِكُمْ، وَ لَكُمْ عَلَيَّ مِنَ الْحَقِّ مِثْلُ الَّذِي لِي عَلَيكُمْ  
(شریف‌الرضی، ۱۴۱۴ق: ۳۳۲)

خداوند سبحان برای من بر شما حقی نهاده است به سبب سرپرستی کارتان، و شما را نیز بر من حقی است همانند آنچه مرا بر شماست. ساخت این جمله نمونه‌ای روشن از توازی نحوی معکوس است: لِي عَلَيكُمْ در برابر لَكُمْ عَلَيَّ. جابه‌جایی ضمائر در دو سوی جمله، برابری حقوقی را نه با توضیح، بلکه با خودِ صورتِ نحوی نشان می‌دهد؛ و همین است معنای دقیق ادعای این پژوهش که سبک، حامل استدلال است.

فَلَيْسَتْ تَصْلُحُ الرَّعِيَّةُ إِلَّا بِصَلَاحِ الْوَلَاةِ، وَ لَا تَصْلُحُ الْوَلَاةُ إِلَّا بِاسْتِقَامَةِ الرَّعِيَّةِ  
(شریف‌الرضی، ۱۴۱۴ق: ۳۳۳)

رعیت جز به صلاح والیان به صلاح نمی‌آید و والیان جز به استقامت رعیت اصلاح نمی‌شوند. در اینجا دو ساخت حصری (لَيْسَتْ... إِلَّا، لَا... إِلَّا) به صورت متقارن تکرار شده‌اند و رابطه‌ی حاکم و مردم را به یک وابستگی دوسویه‌ی ضروری بدل کرده‌اند. خاقانی و نغماش (۲۰۱۵: ۳۵۰-۳۵۳) نشان داده‌اند که کارکرد اصلی قصر به نفی و استثنا در نهج‌البلاغه، بستن راه بر احتمال‌های رقیب و در نتیجه تقویت قطعیت استدلال است؛ همین کارکرد در فراز حاضر، امکان تصور نظم سیاسی یک‌سویه را از میان برمی‌دارد.

فَإِذَا أَدَّتِ الرَّعِيَّةُ إِلَى الْوَالِي حَقَّهُ، وَ أَدَّى الْوَالِي إِلَيْهَا حَقَّهَا، عَزَّ الْحَقُّ بَيْنَهُمْ، وَ قَامَتْ مَنَاهِجُ الدِّينِ، وَ اعْتَدَلَتْ مَعَالِمُ الْعَدْلِ، وَ جَرَتْ عَلَى أَدْلَالِهَا السُّنَنُ  
(شریف‌الرضی، ۱۴۱۴ق: ۳۳۳)

پس چون رعیت حق والی را ادا کند و والی حق رعیت را، حق میان آنان عزت یابد و راه‌های دین برپا شود و نشانه‌های عدل اعتدال گیرد و سنت‌ها بر مسیر خود روان گردد. ساخت شرطی این جمله، یک استدلال علی تمام‌عیار است: دو مقدمه‌ی متوازی و چهار نتیجه‌ی متوالی. توازی دو فعل أَدَّتْ و أَدَّى احساس تعادل می‌آفریند و توالی چهار جمله‌ی فعلی کوتاه در بخش جزا، در لایه‌ی آوایی ریتمی صعودی می‌سازد که حس سامان‌یافتگی را منتقل می‌کند. در مقابل، فراز و إِذَا غَلَبَتِ الرَّعِيَّةُ وَالْيَهَا أَوْ أَجْحَفَ الْوَالِي بِرَعِيَّتِهِ اخْتَلَفَتْ هُنَالِكَ الْكَلِمَةُ وَ ظَهَرَتْ مَعَالِمُ الْجَوْرِ (شریف‌الرضی، ۱۴۱۴ق: ۳۳۳) با همان ساخت شرطی اما با محتوای معکوس، پیامدهای خروج از نظم عدالت‌محور را ترسیم می‌کند. این تقارن ساختاری شرط مثبت و شرط منفی، همان چیزی است که مخاطب را در موقعیت انتخاب عقلانی قرار می‌دهد.

منش اخلاقی امام در این خطبه از رهگذر موضع‌گیری او نسبت به قدرت تقویت می‌شود؛ آنجا که می‌گوید *فَلَا تُكَلِّمُونِي بِمَا تُكَلِّمُ بِهِ الْجَبَابِرَةَ* (شریف‌الرضی، ۱۴۱۴ق: ۳۳۵)، خود را از جایگاه جبار جدا می‌کند و نقدپذیری را به شرط مشروعیت بدل می‌سازد. این موضع، اعتماد مخاطب را به استدلال او می‌افزاید، زیرا نظم حقوقی‌ای که ترسیم می‌کند نه به نفع او، بلکه به نفع عدالت عمومی است. انگیزش عاطفی نیز از رهگذر هشدار نسبت به پیامدهای ظلم و فساد و کاربرد واژگان هشداردهنده، مخاطب را نسبت به اهمیت رعایت این نظم حساس می‌کند. باقری، نورسیده و ضیغمی (۱۴۰۳: ۱۶-۱۹) در تحلیل کنش‌های گفتاری گفتمان سیاسی امام نیز به همین نتیجه رسیده‌اند که کنش‌های تعهدی و اعلامی در این گفتمان، کارکردی مشروعیت‌بخش و در عین حال محدودکننده‌ی قدرت دارند.

#### جدول ۵. تحلیل سبکی-اقناعی خطبه‌ی ۲۱۶

| شاهد عربی                                                                                                | لایه و ویژگی سبکی                         | مؤلفه‌ی اقناعی                      | کارکرد اقناعی و پیوند با کنش اجتماعی                                               |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------|-------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------|
| جَعَلَ اللَّهُ... لِي عَلَيْكُمْ حَقًّا... وَ لَكُمْ عَلَيَّ مِنَ الْحَقِّ مِثْلُ الَّذِي لِي عَلَيْكُمْ | نحوی: توازی<br>معکوس ضمائر                | استدلال<br>عقلانی + منش<br>اخلاقی   | نمایش برابری حقوقی در خود صورت<br>نحوی؛ تعریف حاکم به‌مثابه طرف<br>متعهد           |
| فَلَيْسَتْ تَصْلُحُ الرَّعِيَّةُ إِلَّا بِصَلَاحِ الْوُلَاءِ...                                          | نحوی: دو ساخت<br>حصری متقارن              | استدلال<br>عقلانی                   | بستن راه بر تصور نظم یک‌سویه؛<br>تثبیت وابستگی دوسویه‌ی ضروری                      |
| فَإِذَا أَدَّتِ الرَّعِيَّةُ... عَزَّ الْحَقُّ... وَ جَرَتْ عَلَيَّ أَذْلَالُهَا السَّنَنُ               | نحوی-آوایی:<br>شرط با چهار<br>جزای متوالی | استدلال<br>عقلانی                   | ساختن زنجیره‌ی علی میان ادای حق<br>و سامان اجتماعی؛<br>پیش‌بینی‌پذیرکردن پیامد کنش |
| وَ إِذَا غَلَبَتِ الرَّعِيَّةُ وَالْيَهَا أَوْ أَجْحَفَ الْوَالِي بِرَعِيَّتِهِ...                       | نحوی: شرط<br>معکوس متقارن                 | استدلال<br>عقلانی +<br>انگیزش عاطفی | ترسیم پیامد خروج از عدالت؛ قراردادن<br>مخاطب در موقعیت انتخاب                      |
| فَلَا تُكَلِّمُونِي بِمَا تُكَلِّمُ بِهِ الْجَبَابِرَةُ                                                  | نحوی: نهی<br>صریح، تقابل با<br>الگوی جبار | منش اخلاقی                          | جداسازی گوینده از الگوی استبداد؛<br>تبدیل نقدپذیری به شرط مشروعیت                  |

جدول ۵ نشان می‌دهد که در خطبه‌ی ۲۱۶، لایه‌ی نحوی بار اصلی اقناع را بر دوش دارد: توازی معکوس، ساخت‌های حصری و جملات شرطی متقارن، رابطه‌ی والی و رعیت را به یک نظام علی دوسویه بدل می‌کنند. لایه‌ی واژگانی (تکرار حق و عدل) این استدلال را تثبیت می‌کند و منش اخلاقی حاکم نقدپذیر، پشتوانه‌ی پذیرش آن را فراهم می‌آورد.

## ۷- بحث و نتیجه گیری

تحلیل سبک‌شناختی پنج خطبه‌ی ۳، ۲۷، ۹۳، ۱۹۲ و ۲۱۶ به سه ادعای اصلی می‌انجامد که در ادامه به‌صراحت طرح و برای هریک شواهد درون‌متنی و برون‌متنی عرضه می‌شود.

**ادعای نخست:** در خطبه‌های نهج‌البلاغه، سه مؤلفه‌ی اقتناع نه به‌صورت پراکنده، بلکه به‌صورت تقسیم‌کار نظام‌مند میان لایه‌های سبکی توزیع شده‌اند. شواهد این ادعا در جدول‌های پنج‌گانه آمده است: لایه‌ی بلاغی-تصویری عمدتاً منش اخلاقی و انگیزش عاطفی را می‌سازد (خطبه‌های ۳ و ۹۳)، لایه‌ی آوایی-نحوی خطابی عمدتاً انگیزش عاطفی و بسیج را (خطبه‌ی ۲۷)، و لایه‌ی نحوی شرطی-حصری عمدتاً استدلال عقلانی را (خطبه‌های ۱۹۲ و ۲۱۶). این یافته با نتیجه‌ی خاقانی و نغماش (۲۰۱۵: ۳۵۳) هم‌سو است که ساخت‌های حصری نهج‌البلاغه را حامل بار استدلالی دانسته‌اند، و نیز با یافته‌ی حسنون (۲۰۲۲: ۷۰) که هنجارگریزی جانشینی را سازوکار برجسته‌سازی عاطفی معرفی کرده است. تفاوت پژوهش حاضر آن است که این دو یافته‌ی پراکنده را ذیل یک الگوی واحد تقسیم‌کار میان لایه‌ها می‌نشانند.

**ادعای دوم:** الگوی چیرگی هریک از سه مؤلفه، تابع موقعیت اجتماعی خطبه است، نه سلیقه‌ی بلاغی‌گوینده. در موقعیت دفاع از حق پایمال‌شده (خطبه‌ی ۳)، منش اخلاقی چیره است؛ در موقعیت بحران و ضرورت اقدام فوری (خطبه‌ی ۲۷)، انگیزش عاطفی؛ در موقعیت تثبیت اقتدار معرفتی و هشدار آینده‌نگر (خطبه‌ی ۹۳)، ترکیب منش و استدلال؛ و در موقعیت قاعده‌گذاری (خطبه‌های ۱۹۲ و ۲۱۶)، استدلال عقلانی. این ادعا با یافته‌ی طباطبایی لطفی و قاسمی (۱۳۹۲: ۲۴-۲۶) تأیید می‌شود که در طبقه‌بندی کنش‌های گفتاری خطبه‌ها نشان داده‌اند نوع کنش گفتاری غالب، با موقعیت صدور خطبه هم‌بستگی دارد؛ و با یافته‌ی باقری، نورسیده و ضیغمی (۱۴۰۳: ۱۸) که همین هم‌بستگی را در نامه‌ها باز یافته‌اند. پژوهش حاضر این هم‌بستگی را از سطح کنش گفتاری به سطح ادله‌ی اقتناع گسترش می‌دهد.

**ادعای سوم:** سبک در این خطبه‌ها پیوندی ارگانیک با کنش اجتماعی دارد؛ بدین معنا که سازوکارهای سبکی نه فقط پیام را زیبا، بلکه کنش را ممکن می‌کنند. شاهد این ادعا آن است که در هر پنج خطبه، نقطه‌ی اوج سبکی با نقطه‌ی گذار به کنش منطبق است: *اغزؤهم قَبْلَ أَنْ يَغزؤكُمْ* در خطبه‌ی ۲۷، *فَاسْأَلُونِي قَبْلَ أَنْ تَفْقِدُونِي* در خطبه‌ی ۹۳، *فَاعْتَبِرُوا* در خطبه‌ی ۱۹۲ و *ساخت شرطی فَإِذَا أَدَّتِ الرَّعِيَّةُ...* در خطبه‌ی ۲۱۶، همگی در پرتنش‌ترین موضع آوایی خطبه قرار گرفته‌اند. این یافته با تلقی هابرماس از کنش ارتباطی هم‌سو است که تحقق تفاهم را منوط به عرضه‌ی ادعاهای اعتبار در قلمرو عمومی می‌داند (Habermas, ۱۹۸۴: ۸۶)، و با تلقی وبر از کنش معنادار معطوف به دیگری (Weber, ۱۹۷۸: ۴)؛ چراکه در همه‌ی این نمونه‌ها، مخاطب در مقام جمع و نه فرد خطاب می‌شود. پژوهش‌های پیکره‌ای نیز شواهد کمی هم‌سو با این نتیجه به دست داده‌اند؛ مولودی و زارعی (۲۰۲۱: ۱۷) نشان داده‌اند که بسامد ساخت‌های خطابی و امری در نهج‌البلاغه به‌طور معناداری بالاتر از متون هم‌عصر است.

بر پایه‌ی این سه ادعا می‌توان گفت که مطالعه‌ی نهج‌البلاغه از منظر سبک‌شناسی لایه‌ای و بلاغت اقناعی، فهم ما را از نسبت دین، زبان و کنش اجتماعی عمیق‌تر می‌کند و این متن را نه به‌عنوان مجموعه‌ای از مواضع، بلکه به‌عنوان متنی زنده در میدان قدرت، اخلاق و جامعه بازخوانی می‌کند. سهم نظری این پژوهش آن است که نشان می‌دهد ادله‌ی سه‌گانه‌ی اقناع، در متن دینی کلاسیک نه مقولاتی وارداتی، بلکه توصیف‌هایی کارآمد از سازوکارهایی‌اند که در خودِ بافت زبانی متن قابل ردیابی‌اند.

## ۸- محدودیت‌ها و پیشنهادها

این پژوهش از چند جهت با محدودیت روبه‌روست. نخست، رویکرد کیفی و انتخاب هدفمند پنج خطبه، امکان تعمیم آماری نتایج به کل نهج‌البلاغه را محدود می‌کند. دوم، تحلیل سبک‌شناختی ناگزیر تا حدی به شروح موجود تکیه می‌کند؛ بدین معنا که هرچند متن عربی اصل قرار گرفته، فهم زمینه‌ها و مفاهیم تحت تأثیر سنت تفسیری است. سوم، ابزارهای این پژوهش عمدتاً کیفی و تفسیری است و از امکانات تحلیل کمی پیکره‌ای، فراوانی‌سنجی و تحلیل‌های نرم‌افزاری بهره نگرفته است؛ در نتیجه، برخی الگوهای سبکی ممکن است در سطح آماری پنهان مانده باشند.

با توجه به این محدودیت‌ها، سه پیشنهاد برای پژوهش‌های آینده قابل طرح است. نخست، گسترش دامنه‌ی پژوهش به خطبه‌ها، نامه‌ها و حکمت‌های دیگر با استفاده از روش‌های ترکیبی کیفی-کمی و ابزارهای تحلیل پیکره، در امتداد آنچه مولودی و زارعی (۲۰۲۱: ۱۹) آغاز کرده‌اند. دوم، مقایسه‌ی سبک خطبه‌های نهج‌البلاغه با متون هم‌عصر، مانند خطبه‌های خطیبان اموی و عباسی، برای روشن‌تر کردن تمایزها و اشتراک‌های سبک‌شناختی و اقناعی. سوم، پیوند دادن تحلیل سبک‌شناختی نهج‌البلاغه با مطالعات معاصر درباره‌ی خطابه‌ی دینی و گفتمان سیاسی در جوامع اسلامی، تا نشان داده شود که الگوهای منش اخلاقی، انگیزش عاطفی و استدلال عقلانی در این متن، هنوز هم در شکل‌دهی به کنش اجتماعی نقش‌آفرین‌اند.

## قدردانی

بدین‌وسیله از همکاری صمیمانه و تلاش‌های صادقانه‌ی معاونت پژوهش دانشگاه شهید چمران اهواز تشکر و قدردانی می‌شود.

## فهرست منابع

ابن‌ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبة‌الله. (۱۴۰۴ق). شرح نهج‌البلاغه (ج ۱-۲). تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم. قم: مکتبه‌ آیه‌الله المرعشی النجفی.

ابن‌منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب (ج ۱-۱۵). بیروت: دار صادر.

باقری، علی؛ نورسیده، علی‌اکبر و ضیغمی، علی. (۱۴۰۳). کنش‌های گفتاری در گفتمان سیاسی امام علی (ع) در نامه‌های نهج‌البلاغه. سیاست متعالیه <https://doi.org/10.22034/sm.2024.553393.1880>، 7-24، 13(1)،

- پروین، نورالدین؛ امیری، جهانگیر و معروف، یحیی. (۱۳۹۸). نقد لایه‌ی واژگانی در نهج‌البلاغه. پژوهش‌نامه‌ی انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی <https://doi.org/10.30465/crtls.2019.4784>، 19(8)، 51-72.
- حسنوند، صحبت. (۲۰۲۲). الانزیاح الاستبدالی فی نهج البلاغه. مجله اللغة العربیة وآدابها. 34(1)، <https://doi.org/10.36318/jall/2021/v34.i1.3208>
- خاقانی، عقیل عبدالزهره و نعماش، وردة صالح. (۲۰۱۵). القصر بالنفی والاستثناء فی نهج البلاغه: دراسة دلالية. مجله اللغة العربیة وآدابها <https://doi.org/10.36318/jall/2015/v1.i22.6773>، 22(1).
- خویی، حبیب‌الله. (۱۳۵۸). منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه. تهران: المكتبة الإسلامية.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۶ق). مفردات ألفاظ القرآن. بیروت: الدار الشامیة.
- شریف‌الرضی، محمد بن حسین. (۱۴۱۴ق). نهج البلاغه (تصحیح صبحی صالح). قم: هجرت.
- طباطبایی لطفی، سید عبدالمجید و قاسمی، طاهره. (۱۳۹۲). بررسی و طبقه‌بندی خطبه‌های نهج‌البلاغه از دیدگاه نظریه‌ی کنش گفتاری. سیاست متعالیه. 30-9، 2(6).
- عباسی، جلال و آهی، محمد. (۱۴۰۳). بررسی شیوه‌های اقناع در غزل سبک هندی بر پایه‌ی نظریه‌ی لوگوس با تکیه بر شعر صائب. مطالعات زبانی و بلاغی <https://doi.org/10.22075/jlrs.2024.31395.2319>، 15(38)، 39-68.
- عبده، محمد. (۱۴۱۲ق). شرح نهج البلاغه. بیروت: دار المعرفة.
- فیض الاسلام اصفهانی، علی‌نقی. (۱۳۷۹). ترجمه و شرح نهج البلاغه. تهران: فقیه.
- محمدی، رضا و بازوبندی، حسین. (۱۳۹۹). بررسی چگونگی تبادل معنا در خطبه‌ی شقشقیه. علم زبان. 149-115، 8(13)، <https://doi.org/10.22054/ls.2019.38440.1171>
- مطیعی، میثم؛ عترت‌دوست، محمد و سلطانی، مرتضی. (۱۳۹۹). گفتمان‌کاوی جریان‌های نفوذ فکری-فرهنگی دشمنان در عصر امیرالمؤمنین علی(ع). تحقیقات علوم قرآن و حدیث. 175-212، 17(4)، <https://doi.org/10.22051/tqh.2020.30104.2757>
- معین، جواد؛ پروین، نورالدین و خرقانی، حسن. (۱۴۰۱). سبک‌شناسی لایه‌ای آیات جهاد بر اساس تحلیل فنوسمانتیک. تحقیقات علوم قرآن و حدیث <https://doi.org/10.22051/tqh.2021.36308.3233>، 19(2)، 219-251.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۹۸). پیام امام امیرالمؤمنین(ع): شرح تازه و جامعی بر نهج البلاغه. قم: دار الکتب الإسلامية.
- مولودی، امیر و زارعی، آفرین. (۲۰۲۱). الأسلوبیة المعتمدة علی المدونات الحاسوبیة: طريقة حدیثه لدراسة أسلوب نهج البلاغه. آداب الکوفة <https://doi.org/10.36317/kaj/2020/v1.i43.1464>، 43(1).
- میرهاشمی، طاهره. (۱۴۰۴). فرایند اقناع در کتاب کیمیای سعادت. پژوهش‌های بین‌رشته‌ای ادبی. 83-116، 7(2)، <https://doi.org/10.30465/lir.2025.48178.1828>
- Aristotle. (2007). *On rhetoric: A theory of civic discourse* (G. A. Kennedy, Trans.; 2nd ed.). Oxford University Press.
- Fairclough, N. (1995). *Critical discourse analysis: The critical study of language*. Longman.
- Giddens, A. (1984). *The constitution of society: Outline of the theory of structuration*. Polity Press.

- Habermas, J. (1984). **The theory of communicative action**, Vol. 1: Reason and the rationalization of society (T. McCarthy, Trans.). Beacon Press.
- Leech, G., & Short, M. (2007). **Style in fiction: A linguistic introduction to English fictional prose** (2nd ed.). Pearson Longman.
- McEnery, T., & Hardie, A. (2012). **Corpus linguistics: Method, theory and practice**. Cambridge University Press.
- Perloff, R. M. (2010). **The dynamics of persuasion: Communication and attitudes in the 21st century** (4th ed.). Routledge.
- Simpson, P. (2004). **Stylistics: A resource book for students**. Routledge.
- Toolan, M. (1998). **Language in literature: An introduction to stylistics**. Arnold.
- van Dijk, T. A. (1998). **Ideology: A multidisciplinary approach**. Sage.
- Walker, B., & McIntyre, D. (2019). **Corpus stylistics: Theory and practice**. Edinburgh University Press.
- Weber, M. (1978). **Economy and society: An outline of interpretive sociology** (G. Roth & C. Wittich, Eds.). University of California Press.