

Andishe.e.Taqrib.44	اندیشه تقریب
Vol. 18, No. 1, Spring 2023	سال هجدهم، شماره اول، بهار ۱۴۰۲، پیاپی ۴۴
P. 31-49	ص ۳۱-۴۹

در آمدی بر تاثیر نظام معناگرایی بر شکل گیری صلح جهانی

محمد شیروانی^۱

چکیده

امور معنایی منشأ یگانگی و توحیداند، اما ظواهر و أعراض، موجب اختلافات هستند. از این رو توجه به امور درونی و معنایی، فراهم کننده بساطت و وحدت خواهد بود. معناگرایی با توجه به اصول بنیادین انسان بما هو انسان فارغ از هر قیدی، سعی در برقراری یگانگی و یکنواختی بین انبای بشر دارد. توجه به خاستگاه مشترک انسان‌ها، فهم مشترک و اراده مشترک را رقم می‌زند که آرامش و توازن برآمده از چنین اشتراکی نه تنها صلح انسان‌ها با یکدیگر را بلکه تعاملات تعادلی بین انسان و طبیعت را هم تامین می‌کند. ایده صلح جهانی بدون توجه به کشش مشترک انسان بما هو انسان، نمی‌تواند امکان وقوعی پیدا کند، اگر هر نحله فکری بخواهد نظام فکری خود را القاء و ترویج کند، تزلزل و پراکندگی و کلافگی، تمام عالم را در بر خواهد گرفت. بسط اندیشه معناگرا با نظامی منسجم و هدفمند، می‌تواند آرامش جمعی و مهرورزی مدنی را محقق سازد، که در این نوشتار با روش تحلیلی و ابزار کتابخانه‌ای، بر تبیین تأثیر نظام معناگرایی بر صلح جهانی اهتمام تخصصی صورت گرفته است.

واژگان کلیدی: معناگرایی، آرمان‌گرایی، صلح جهانی، انسان معاصر، پلورالیسم.

۱. سطح چهارحوزه علمیه، دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه قم و مدرس عالی حوزه و دروس عمومی دانشگاه علم و صنعت تهران.

تخاطب نظام‌های الاهیاتی با متدینین در چندین رویکرد اصیل خلاصه می‌شود که مهم‌ترین آن‌ها «ایمان‌گرایی» و «خرد‌گرایی» است و نظام ایمان‌گرایی بر رکن‌رکینی چون تعبد حتی در مواجهه گزاره‌های غیر شفاف خلاصه می‌شود به این معنا که لازم نیست تمام مدعیات تایید خردمندانه داشته باشند بلکه حتی اگر انسان تمام مدعیاتی را تنها با امضای خرد بخواهد پذیرا باشد در واقع خرد پرستی کرده است و نه حقیقت پرستی از این رو برخی چون ترتولیان این چنین می‌گفتند که ایمان می‌آوریم تا نفهمیم و یا برخی کمی متعادل‌تر می‌گفتند ایمان می‌آوریم بعد می‌فهمیم که این‌گونه از مدعیات قطعاً نمی‌تواند واجد تعمیم‌پذیری باشد چرا که از قوانین و قواعد مشخصی پیروی نمی‌کند. به همین جهت مخاطبین محدودی را به خود اختصاص می‌دهد، مضافاً بر این‌که در مواجهه با شبهات نظام فکری فرد ایمان‌گرا خیلی زود متزلزل خواهد شد و در ادامه اگر فرد مومن نتواند پاسخی اقتناعی در رویارویی با مسئله را بیابد جهت الاهیاتی او به سوی ابهام و سپس انکار و بعد انزجار خواهد رفت دقیقاً به همین جهت است که در بسیاری از گفتمان‌های ایمان‌گرایانه ریزش‌های پر دامنه مشاهده می‌شود دقیقاً مانند همان چیزی که در عهد رنساس به وقوع پیوست.

نظام ایمان‌گرایی نوعاً غایت افعال مطلوب و بایدها و نبایدها را به برهه و موطن دیگری به نام قیامت و برزخ حواله می‌دهد که فرد ایمان‌گرا چون بهره‌وری مستقیم و اکنون‌گرایانه از آن لمس نمی‌کند طرح واره الاهیاتی‌اش با تردید چیده می‌شود چرا که نزد خود سوالی بی‌پاسخ یا پاسخ غیر اقتناعی احساس می‌کند به این صورت که چرا باید فعلی را ملتزم شوم که اثرات و تبعات آن بناست در فاصله زمانی بلندی تامین شود در موطنی که هیچ‌کس هم از آن خبری تجربی و محسوس از آن ارائه نکرده است چرا نباید منافع فعل، فی الحال، بر فاعل پدیدار گردد سوالاتی این‌گونه سستی در فعل و اکراه را در ذهن رقم می‌زند و مواجه مشتاقانه را از مکلف نسبت به بایدها و نبایدها از بین می‌برد. مکلف نمی‌تواند در میانه بایدها و نبایدهایی که با ابهام و اجبار همراه است، اشتیاق را حاصل کند.

شوق و رغبت که علت اصلی تعادل و تعالی ست، محصول شفافیت و انتخاب است، محصول فرایندی مشخص و انسان‌مدارانه است، نمی‌شود غایت اعمال را به غیر انسان مانند خداوند یا ملائکه یا انسان‌های کامل و غیب و ... نسبت داد و انتظار رود که عامل فعل، مشتاقانه فعل را ملتزم شود. نوعاً در گفتمان ایمان‌گرایانه خداوند یکه ارائه می‌شود خداوندی منفصل از انسان و مشخص است

که البته انسان وار است به فرد مومن این گونه از اهداف خیر و شر سخن به میان می آید که خرسندی و دلگیری خداوند علت خواست بایدها و نبایدها است و طبیعتا انسان در التزام به چنین قرائتی از بایدها و نبایدها اشتیاق را به عرصه نمی آورد چرا که انسان تنها فعلی را می تواند مشتاقانه عامل شود که نتایج عمل را بر خود ببیند و وقتی سخن از خداوندی به میان می آید که جدای از انسان است شوق و رغبت از میانه عمل خارج می شود و مکلف رفته رفته با فعل زاویه پیدا می کند و به تعبیری طلاق عاطفی با واجبات و محرمات پیدا می کند.

در واقع در گفتمان ایمان گرایی در خصوص علیت التزام به واجبات و محرمات، از الفاظی چون تشکر به محضر خداوند و یا احترام نسبت به وی یا احتیاط در قبال احتمالات و ... نام برده می شود، که طبیعتا چون بسیاری از مردمان جهان خدا باور نیستند، این نوع گویش و رویکرد بر فرض صحت، نمی تواند سلامت اجتماعی فراگیر و صلح جهانی را رقم زد.

رویکرد دیگر نظام های الاهیاتی رویکرد خردگرایانه است که هر مدعایی را مستند به دلیل قیاسی بسته می داند به این معنا که هر ادعایی باید با قوانین واضح منطقی تایید شود، چه نظام دینی آن را تایید کند و چه نکند بلکه انسان باید بتواند در پس هر مدعایی دلیل و علت مبرهن را مشاهده کند این نوع نگاه نسبت به نگاه ایمان گرایانه دارای تعمیم پذیری بیشتری است چرا که خرد برای همه انسان ها از استانداردهای نوعا مشترک و مشخصی بهره میبرد. در واقع در نظام خردگرایانه مسیر تصدیقات باید از حدود صغروی و کبرویی بگذرد که به بدیهات منجر شود و دیگر مجالی برای سوال و ابهام باقی نماند و در این رویکرد دیگر برای التزام روی خداوند و دین تکیه نمی شود، بلکه این خرد است که عهده دار التزام می شود.

نظام خردگرایی در تصدیق نیازمند وجدان است و برهان بماهو برهان نمی تواند تصدیق بیاورد بلکه ناچار است که خود را در بدیهیات و اولیات پیدا کند و احکام بدیهی برآمده از فطرت و وجدان است و احکام فطری لزوما منطقی نیست، بلکه می تواند متأثر از جغرافیا و محیط و وراثت باشد، به همین سبب نظام شناختی انسان، بی نیاز از نظام تحریکی نیست، دستگاه تحریکی و خیال محور و احساسی انسان، در تک تک تصدیقات، حضور فعال دارند و نمی توان تایید و انتهای مضاف و مضاف الیه ها را تماما برهانی تشکیل داد.

غیر از آن که فلاسفه انسان را ممزوجی از نفس و بدن می دانند می توان چنین مدعی شد که انسان

معجونی از احساس و خردمندی هم هست به همین جهت نمی‌شود، برای مرتبط کردن وی با یک مدعا، تماما از حصص شناختی بهره برد بلکه باید فعالیت نفس را هم در نظر گرفت همان‌طور که فلاسفه جریان تصدیق را به حکم، که فعل نفس است، وابسته دانسته‌اند و نفس برای تایید یک گزاره قطعا از فرهنگ و پیشینه و محیط متأثر است به همین جهت نظام خردگرایی به تنهایی نمی‌تواند معنای زندگی و شوق و رغبت را عهده دار شود اگرچه درصد تعمیم‌پذیری بیشتری را از رویکرد ایمان‌گرایی واجد است اما صرفا نمی‌تواند در انسان نقش قوه محرکه را ایفا کند.

از همین‌رو با ارائه رویکرد نوینی به نام معناگرایی سعی بر این می‌رود تا بیانی‌گزینه‌ش شود، که مخلوطی از ایمان‌گرایی و خردگرایی است و همت در مخاطب حداکثری دارد، مخاطبی که نهایتا در متن یک مواجهه حداکثری، و پس از آن گذر از فهم مشترک و خواست مشترک، به اراده و فعل مشترک می‌رسد، کنشی که در آن، صلح و داد خواهی به نحو فراگیر، که از مصادیق معناخواهی است متحقق می‌شود.

پیشینه تحقیق

با تتبعی که نویسنده این نوشتار به عمل آورده به این نتیجه دست یافته است که مقاله و کتاب مستقل در باب معناگرایی، بسیار اندک و انگشت شمار است و در عین حال چند مقاله‌ای که در این باب نوشته شده است با محتوای اصلی این نوشتار هم‌خوانی ندارد.

در مقاله آموزه‌های مهدویت در عصر معناگرایی که به قلم رضا شرفی در سال ۱۳۸۵ نگاشته شده است به بعد خاصی از معناگرایی توجه کرده است که شباهت چندانی با موضوع نوشتار حاضر ندارد. زیرا معناگرایی در دیدگاه جناب شرفی در بستر دین تفسیر شده است اما مقاله حاضر گفتمانی فرادینی است.

همچنین مقاله معناگرایی اصالت ایده و آرمان‌گرایی نوشته حسین سلیمی در سال ۱۳۸۹ به تحلیل معنا از باب وجود و هستی شناختی اشاره شده است که مرتبط با مثل افلاطون و مثال منفصل سهروردی است و هیچ ارتباطی با مقاله حاضر ندارد.

در مقاله بازخوانی نظریه فطرت دینی در رویکرد معناگرایی فرانکل نوشته سعید مسعودی در سال ۱۳۹۱ هم ارتباط تامی با معناگرایی ندارد چرا که مقاله جناب مسعودی در حوزه معنای زندگی است که نسبتش با موضوع مقاله عموم و خصوص مطلق است.

همچنین در مقاله معناگرایی و معنویت در پدیده‌های فرا روانشناختی نوشته آتشین صدف، در

سال ۱۳۹۱م، ارتباط درستی با مقاله حاضر مشاهده نمی‌شود، چرا که مختص حوزه روانشناختی است و پوییش و پژوهش‌های الیهیاتی نظر نداشته است.

معناگرایی

تعریف واژگان که به بداهت نزدیک‌اند به سبب نداشتن جنس و فصل قریب دشوار خواهد بود، به همین سبب تعریف چنین واژگانی نیازمند تفصیل بیشتری است.

برخی مانند ماروین هریس معناگرایی را مختص افلاطون که با ایده مثل همسان است معنا کرده‌اند: «منبع اصلی معناگرایی از افلاطون برگرفته شده است که نزد او جهان مادی که ما با آن سر وکار داریم متشکل از سایه‌های غیرواقعی ایده‌هایی است که در پس پشت آن‌ها قرار دارند. ایده‌های آن‌ها موجودیت‌هایی هستند که ارزش شناخت دارند.» (Harris, ۱۹۹۹م، ص ۲)

در صورتی که مراد نویسنده در این نوشتار با این قرائت از معناگرایی هم‌خوانی ندارد کما این‌که به هیچ‌عنوان با معنا به معنای یک حظی از هستی که سرمدی و مجرد است همان‌طور که در نگرش امثال شیخ شهاب الدین سهروردی هم بیان شده است هم‌خوانی ندارد.

آن‌چه در این مقال آمده است با آرمان‌گرایی که الکساندر ونت (Alexander Wendt ۱۹۵۸م) مدافع آن است هم تفاوت دارد.

همچنین معناگرایی با معنویت و قداست‌گرایی هم تفاوت دارد، همان‌گرایشی که به برخی از اعمال ریاضت‌گونه دینی و غیر دینی اشاره دارد و به دنبال ایجاد احوالات معنوی است که فرد در خلوت خویشتن و با غور در برخی اذکار و اوراد و مراقبه‌ها و محاسبه‌ها نتایجی چون انوار و رویح و دریافت‌های شخصی و کشف و شهودها را تجربه می‌کند.

همچنین معناگرایی به معنای دقیق، معنا (Meaning) و تعریف (Definition) و تفسیر (Explanation) نیست.

و البته معناگرایی بسیار به معنای زندگی (Meaning of life) نزدیک است اما همه آن نیست بلکه در ابعاد بنیادین به هم نزدیک‌اند چرا که دراندیشه معناگرایانه معنای زندگی هم جای پیدا خواهد کرد.

آن‌بخش معناگرایی که به معنای زندگی است خود به عنوان معناگرایی به عنوان یک مکتب فلسفی، بیان‌گر این است که معنا و مفهوم زندگی، هدف اصلی و معیار ارزشمندی است که در پیشبرد آن باید زندگی کرد. بر این اساس، معناگرایی به معنای تلاش برای یافتن و پیدا کردن معنا،

هدف و مفهوم زندگی است. در این راستا، معناگرایی معتقد است که زندگی باید به صورتی طراحی شود که مفهوم و معنای واقعی زندگی در آن به دست آید و از طریق این کار، انسان می‌تواند به رضایت، رضایت‌مندی و خوشبختی برسد. در این راه، فرد باید به دنبال مسیری برای دستیابی به معنا و اهدافش باشد و عملکرد خود را در راستای این اهداف قرار دهد.

اما معنای متعالی معناگرایی مقابل صورت‌گرایی، بیان‌گر این است که مهمترین چیز در زندگی، معنا و مفهوم آن است و نه صرفاً ظاهر و شکل ظاهری آن. به عبارت دیگر، صورت‌گرایی به معنای تمرکز بر ظاهر و شکل بیشتر از محتوا و معنا است، در حالی که معناگرایی به عنوان مقابل آن، تأکید بیشتری بر معنا و مفهوم زندگی دارد. در این راستا، معناگرایی به عنوان یک نگرش فلسفی، به دنبال یافتن معنا و مفهوم زندگی در پشت پرده صورت‌های ظاهری زندگی است. به عنوان مثال، معناگرایی بیان‌گر این است که زندگی بیشتر از کسب ثروت، قدرت، زیبایی و شهرت است و باید به دنبال یافتن معنا و مفهوم واقعی زندگی باشیم.

کلمه "meaningfulness" به معنای وجود معنا، ارزش، هدف یا مفهوم در زندگی است. در واقع، این واژه به نوعی ارتباط عمیق بین فرد و زندگی، محیط اطراف و جامعه اش اشاره دارد. مفهوم "meaningfulness" نشان می‌دهد که زندگی فرد به عنوان یک هدف معنوی و ارزشمند در نظر گرفته می‌شود و هدف اصلی او در زندگی، دستیابی به این معناست.

از سوی دیگر، عبارت "meaningoriented" به معنای تمرکز بر معنا، هدف و اهداف واقعی زندگی است. به طور خاص، این واژه به معنای این است که فرد به دنبال دستیابی به معنا، هدف و مفهوم واقعی زندگی خود است و تمام تصمیمات و اعمال او به این هدف تمرکز دارد. به عنوان مثال، اگر فردی به دنبال شادی و رضایت‌مندی است، او باید در تمامی تصمیمات خود به دنبال دستیابی به این هدف باشد. به طور کلی، این دو واژه در واقع هم‌گرایی بسیار زیادی با یک‌دیگر دارند و هر دو به معنای تمرکز بر معنا، هدف و اهداف واقعی زندگی است.

البته یکی از مصادیق بارز گفتمان معناگرایی (Mindfulness) خود آگاهی است که انسان با تمامیت وجود به استقبال مواجه خواهد رفت و از گذشته پریشی و آینده نگرانی نجات پیدا خواهد کرد و در حال به تماشا می‌نشیند که در فصول آتی به آن پرداخته می‌شود.

از آنجایی که معناگرایی در این نوشتار حول محور مبانی الاهیاتی دور میزند ارتباط چندانی با

نوشته‌های ویکتور فرانکل (_ Viktor Frankl ۱۹۰۵) و وین وایر (Wayne Walter _ ۱۹۴۰) و اکهارت تله (Eckhart Tolle _ ۱۹۴۸) و ادوارد دک و مارتین سلیگمن و دبی فورد و... ندارد، اگرچه در بسیاری از راهکارها و تعاریف با آن هم‌خوانی دارد.

در این میان دین با گفتمان ایمان‌گرایی با استفاده از بیاناتی چون ثواب، عقاب، بهشت، جهنم و... که در بسیاری از موارد با ابهام و تقلید و تعبد همراه بوده است سعی در بهزیستی متدینان خود داشته اما به سبب‌های مختلفی نتوانسته چنین خواستی را در سطح گسترده و ماندگار، عملیاتی کند و شاید یکی از مهم‌ترین دلایلی ناکارآمدی ادیان، موضوعیت و اولویت پیدا کردن دین بر متدین است، امری که سبب قهری پنهان بین متدین و نظام دینی می‌شود. اما انسان معاصر به سبب جهانی خاصی که در آن زیست می‌کند و شباهتی چندانی هم با گذشته و آینده ندارد، نمی‌تواند با گفتمانی گذشته محور و آینده محور، ارتباط مشتاقانه و شفاف برقرار کند اگرچه اصول اقتضانات انسانی مانند میل به عدل و احسان و تنفر از ظلم و اجحاف در تمامی دوران خواست بشر بماهویشتر است، اما فرم و صورت و ظرف ارائه باید فرمت نوین و همسو به خود گیرد تا مخاطب بتواند ارتباط حضوری با گفتمان و گرایش پیدا کند.

تفسیر معاصرانه با توجه به فرهنگ و زمان و مکان و مقتضیات انسان هم‌خوانی دارد به این معنا که فطرت انسانی امری واحد با کشش‌هایی مشخص و تعمیم پذیر است اما گفتمان هر عصری با گفتمان عصر دیگر قطعا مختلف خواهد بود چرا که سرعت تغییر تمدن و توسعه و مدرنیته و تکنولوژی قطعا در دستگاه شناختی و تحریکی انسان تبدلانی را رقم می‌زند به‌ویژه که انسان معاصر هیچ شباهتی به انسان کلاسیک در پارادایم ایمان‌گرایی ندارد به این معنا که انسان امروزی کاملا معرفت دینی و هر گونه ادعایی را در بوته تفکر نقاد و ساختار شکنانه قرار می‌دهد در حالی که انسان پیشین یک مطیع همه جانبه و تابع بود و تنها کافی بود به آنان گفته شود متن دینی چه ادعایی دارد و نیازی به دلیل تراشی نداشت از این رو خود دین بما هو دین، برای متدینی به نظام ایمان‌گرایی، قوی‌ترین دلیل بود، اما در عصر حاضر به خاطر شبهات متعدد و متنوع بر بدنه معرفت دینی و هم‌چنین ناکارآمدی نسبی حکومت‌های دینی بر تامین مدعايت اقتصادی و اجتماعی و هم‌چنین نوع روانشناختی اجتماعی جوامعی که دین را با قرانت سنتی ارائه می‌دهند، بستر تفکر ساختار شکنانه فراهم شده که جامعه امروزی فوق العاده نقاد و انزجارگرا پرورش یافته است و به تعبیری بایستگی

دینی با یک دگرذیسی همراه شده است از این رو ارائه نظامی نوین و فراشرعی از ضروریات گفتمان معاصرانه قلمداد می‌شود.

به معنای دقیق تر، بینش معناگرا، بینشی است که علت هر ارجاعی را به باید و نبایدها با توجه به ابعاد ذاتی انسانی بیان می‌دارد به این صورت که علت التزام به یک رفتار را در بستر سه امر تبیین می‌نماید: انسان محورانه/ اکنون محورانه/ فرایند محورانه.

انسان محورانه

در بخش اول، منافع انسان بما هو انسان مطرح است، آن چه مطمح نظر واقع می‌شود، انسان معاصر با توجه به اقتضائات و کشش‌ها و کنش‌های ملموس و محسوس موضوعیت خواهد داشت، نه با گفتمانی بدهکارانه به عالم و خداوند و ملائکه و انسان‌های کامل، یا به سبب احترام و یا ارزش گرایی و توصیفی و توصیه گرایانه؛ به بیانی دیگر، اگر انسانی دعوت به اخلاق و معرفت و عبادت و هنر و... می‌شود، علت و غایت دعوت، مستقیماً به خود انسان بر می‌گردد اگرچه تبعات هر فعلی تاثیرات دینی و اجتماعی خواهد داشت اما در مقام بیان، تنها به منافع انسان مدارانه توجه می‌شود. ضرورت این گفتمان به سبب جهت گیری‌های انکارگرایانه انسان معاصر به معرفت دینی و حساسیت‌های نوین این نوع تیپولوژی هاست که در مقابل هر پارادایمی که ندای دینی از آن ساطع و صادر می‌شود گارد اشمناز و انزجار می‌گیرند از این رو برای تعامل معناگرایانه نیاز است از الگوهای خردمندانه و انسان مدارانه استفاده شود چرا که برخی از نظام‌های الهیاتی چنان بین معنا و اخلاق اتحاد و اتصال برگزار کردند که انسان معاصری که نتوانست به هر دلیلی با گفتمان دینی مرتبط شود چنین به او القا شده است که نمی‌تواند جهان اخلاق و معنا را منهای پذیرش نظام الهیاتی ملتزم شود.

در صورتی که در پارادایم معناگرایی هر انسان برای کارشناس الهیاتی، موضوعیت مستقل دارد و سعی در آن دارد که مدل خاص جنبه‌های معناگرایی هر فرد را پیدا کند و با برجسته سازی همان نقاط معناگرایانه و خردگرایانه که لزوماً هم فرم دینی ندارد با ارائه احساس ارزشمندی و پسندیدگی او را از ناهنجاری و افسردگی و پریشانی و پوچی گرایی نجات دهد.

فرم دینی در خدمت باطن و معنای دین است و مطلوبیت بنفسه و مستقل ندارد و اگر انسانی در به هیچ وجه میلی به فرم دینی نداشت نمی‌تواند گفت هر آن که فرم دینی خاص را نپذیرفت نباید معنا

و باطن را هم واجد شود بلکه آن که در بستر انزجار نسبت به نظام دینی قرار گرفته با ارجاع به معنای هویت دینی و فرم خاص هر فرد، دعوت به آرامش و رضایتمندی می شود و امید است که رفته رفته در آستانه پذیرش فرم نبوی ص قرار گیرد.

اکنون محورانه

یکی دیگر از مولفه های مهم گفتمان نوین دینی و معناگرایانه، ارتعاش اکنون گرایانه است، به این معنا که بنا نیست، منافع بر آمده از یک التزام به جهان دیگر (جهانی که از نگاه انسان ساختار شکن شفاف هم نیست) ارجاع داده شود بلکه تماما تبعات و تاثیرات اعمال در همین برهه و موطن، بر عامل و فاعل، از سوی عمل و فعل ارائه میشود.

اندیشه هایی که در آن سخن از بازتاب اعمال در جهان دیگری است نمی تواند برای جمع کثیری که اعتقاد بر جاودانگی ندارند کارایی داشته باشد اگر هم بسیاری از کسانی که نظام فکری آنان ایمان گرایی است و طبق اصول ایمان گرایی دینی خلود و جاودانگی و بقا با تاسی از عقل و شهود و نقل پذیرفته شده است اما ابهام ماندگاری به سبب مواجه نشدن با نمونه های ماندگار در طرح واره دینی متدین تردید را رقم می زند چه رسد بر آنانی که چیدمان و سازه فکری شان از ایمان گرایی و خرد گرایی به انزجار و انکار گرایی کشیده شده است.

از این رو اگرچه اعمال و احوالات انسانی پس از جدایی از موطن اجسام و ماده، هویت انسانی را شکل می دهند، اما برای مواجه با انسان معاصر باید از گفتمان معناگرایانه بهره برد، گفتمانی که براساس تاثیر و تاثرات این جهانی حکایت می کند، به عنوان نمونه وقتی سخن از بخشش یا بخل و مذمومیت آن سخن به میان می آید، باید بر آرامش بخشی در بستر بخشش و اضطراب سازی از بستر بخل و انباشتگی، اشاره کرد؛ چه جهانی پس از این دوره باشد و چه نباشد؛ چه بازتاب اعمال در آن جهان متحقق شود و چه نشود.

گفتمان ایمان گرایی که محوریت اصلی آن با پذیرش های پیش از خردمندی صرف استوار است نمی تواند عمومیتی که خردگرایی و معناگرایی داراست را به خود اختصاص دهد اگرچه در برخی از ادیان خرد را بر ایمان مقدم دانستند یا حتی آن ها را عین یک دیگر دانسته اند اما آن چه حقیقتاً رخ می دهد این است که بسیاری از دانش پژوهان عینیت خرد و ایمان را و یا تقدم خرد بر ایمان را به نحو حضوری درک نکرده اند و با بستر حصول نمی شود توصیه گرا بود به این بیان که اگر برای شخص و گروهی صدق مدعیات دینی تطبیق شد.

فرایند محورانه

وصل به یک سعادت در گفتمان معجزه‌گرایانه ایمان و اتقان و آرامش را به سبب ابهام و ابهام به ثمر نمی‌رساند چرا که عدم وضوح یک غایت و اثر و محصول تنها با ادعا و بیان توصیفی و توصیه‌ای رضایت و اشتیاق درست نمی‌کند چرا که یکی از اصول اندیشه معناگرایانه اشتیاق در مواجهه است و یه هیچ عنوان اشتیاق با اجبار و ابهام و تقلید هم‌خوانی ندارد و این جاست که اولویت و تقدم و ضرورت معنا بر فرم روشن می‌شود لذا مواجهه مشتاقانه و رضایتمندانه در بستر وضوح و آگاه است که هیچ ارتباطی با تعصب و تهجر و تقلید ندارد.

از این رو وقتی سخن از حرکت و رسیدن به مقصد می‌شود نمی‌شود گفت هرکسی از شمال به سوی شرق حرکت کند به مکان خرم می‌رسد بلکه باید گفت چه کسانی رفتند و رسیدن و از چه شهرهایی و چگونه گذر کردند. خصوصاً که کلماتی چون سعادت و کمال و خیر بیش از اندازه دارای وسعت است که نمی‌شود به راحتی معنایش کرد چه رسد که پرسه آن به درستی تبیین شود.

بسیاری از انسان‌ها هستند که باوری به غیب و جریان‌ها و تاثیر و تاثرات هستی ندارند حتی کسانی که دم از ارتعاش اعمال و کارما و... می‌زنند، هم قانون درستی را برای تحقق بازتاب‌ها در کی و کجا و چگونه ندارند از این رو رفته رفته با انبانی مدعیات ابهام‌گرایانه مواجه می‌شوند که باور قلبی به آن بسیار دور از ذهن خواهد بود.

باید بدرستی بین باید و آرامش و هم‌چنین نباید و تشویش نقشه و معماری آن را تبیین کرد و این خود اصلی دگر از اصول معناگرایی است نمی‌شود. بین ابهام و اشتیاق و باید جمع کرد همان‌طور که نمی‌شود بین نباید، ابهام و انزجار جمع کرد.

یکی از مولفه‌های بنیادین نظام معناگرایی باور به عدم بهشت (تناسب همه جانبه) و جهنم (هرج و مرج همه جانبه) بیرونی است به این معنا که هیچ‌گاه بهشت بیرونی و جهنم بیرونی نخواهیم داشت چرا که بهشت برای ما جهنم برای دیگری است و هم‌چنین جهنم برای ما بهشت برای برخی دیگر است. عالم ماده هیچ‌گاه به سبب کثرت و ترکیبش که علت تصادم و تضاد و تراحم می‌شود بستر بهشت محض و جهنم محض نخواهد شد.

به همین دلیل نسبت به جهنم مقطعی و موضعی که برای یک فرد متحقق می‌شود چون در جای دیگری به شکل دیگری بهشت را برای برخی دیگر فراهم می‌کند پریشانی کمتری مشاهده می‌شود و

هم‌چنین نسبت به بهشت مقطعی و موضعی که برای یک فرد محقق می‌شود چون در جای دیگری جهنم را برای برخی دیگر فراهم می‌کند هیجان و فساد کمتری مشاهده می‌شود.

از جمله اصول دیگر نظام معناگرایی نفس پژوهش است و نه نتیجه آن همین که پژوهش‌گر درصدد شناخت ادعایی برآید قابل تحسین است و برای مدال مدح نیازی به نتیجه خاص ندارد فی‌المثل در نظام معناگرایی خداپژوهی موضوعیت دارد نه خداباوری یعنی اگر خداپژوهی به خداباوری منجر شد مطلوب است اما اگر خداپژوهی به خداباوری منجر نشد مذموم نیست اضافه براین که نفس آزادی اندیشه بدون پیش فرض‌ها، مطلوبیت قابل توجهی را به خود اختصاص می‌دهد. این‌که در قرآن کریم دعوت‌های متنوع و متعددی به تفحص بماهوتفحص می‌شود دلیل این ادعا است. از این رو پذیرش مدعیات با ابهام فرقی با انکار مدعیات یقینی ندارد، بلکه پژوهش صادقانه و خردمندانه است که در محور باشد. به تعبیری اگر چهار گروه باشد به ترتیب از درستی تا نادرستی، طبقه بندی آن این‌چنین است:

۱- حقیقت پژوهی و خدا پژوهی که به خداباوری ختم شود؛

۲- حقیقت پژوهی و خداپژوهی که به خداباوری ختم نشود؛

۳- حقیقت پژوهی که با ابهام به پذیرش گزاره‌ای دینی ختم می‌شود؛

۴- حقیقت پژوهی که به حقیقت و خداباوری ختم می‌شود اما انکار آن می‌کند.

طبق همین دیدگاه انحصارپنداری حقیقت در یک نحله و مکتب خاص با اندیشه معناگرا در تعارض است چرا که حقیقت، در حقیقت پژوهی ست. اکثریت انسان‌ها و مکاتب فکری آن‌چه را نزد خود بدیهی می‌دانند این‌گونه می‌پندارند که نزد دیگران هم بدیهی و واضح است و این‌گونه می‌پندارند که برهان بما هو برهان، بدون مجموعه دیگر از عوامل می‌تواند اقناع بیاورد، غافل از اینکه در برهان‌پذیری علل و عوامل دیگری هم بسیار موثر هستند، که اگر فراهم نباشند حداکثر اقناع یا سکون و سکوت می‌آورند و نه ایمان و اشتیاق، از این رو نمی‌توان صدق را تنها تماماً بر برهان استوار ساخت مضافاً بر این‌که تمامی مدعیات یک نحله هم لزوماً برهانی نیستند.

ویلیام جیمز در مقابل ارسطو که مراتب عمل را از باور و احساس شروع می‌کرد و به رفتار می‌رسید به مرتبه‌بندی از احساس به باور و رفتار رسید و چنین بیان داشت: در مواردی که شواهد کافی برای یک باور موجود نیست، گاهی می‌توانیم فرضیه‌ای را که با نیازهای طبیعت ارادی ما سازگار

است بپذیریم و سپس ثابت کنیم که آن فرضیه نتیجه‌بخش است و از حقیقت برخوردار است. (صفری، ۱۳۹۹ش، شماره ۲، ص ۵)

فارغ از مجادلاتی که بین کلیفرد و جیمز در این باب برقرار است حداقل این است که بپذیریم آنانی که گرایش انکارگرایانه پیدا کرده‌اند ممکن است به راحتی براهینی که برآمده از گفتمان دین خاصی است را نپذیرند.

پلورالیسم و معناگرایی

سلامت و بهداشت رفتاری و روانی انسان، که خود علتی مهم در ایجاد سلامت اجتماعی است، با پارادایم‌ها و نظام‌های مختلفی مورد توجه جامعه‌شناسان و روانشناسان و فلاسفه و نظام‌های الیهاتی قرار گرفته است، ارائه احساس خوشایند و فزاینده از بودن و نحوه بودن، از جمله دغدغه‌های بسیاری از نحله‌های مرتبط با حوزه انسانیت بوده است. به تعبیری بدست آوردن پاسخ به سوال بنیادین معنای زندگی، می‌تواند عهده دار تعاملی متعادل باشد تعاملی که در صورت گسترش و تعمیم و فراگیر اشف جهان را به توازن و تناسب و تعادل نزدیک می‌کند، اما بسیاری از مکتب‌های اعتقادی با انحصار حقانیت به خود و مکتب خود راه برای گسترده‌گی تعامل انسانی بسته‌اند و یا برخی از نحله‌های فکری در نظام فکری خود طوری انسان و ارزش را تفسیر کرده‌اند که نمی‌شود به سبب مطلق انسان بودن واجد ارزشمندی شد چرا که نوعا ارزشمندی را در قرائتی خاص خلاصه و ارائه کرده‌اند.

یکی از بنیادی‌ترین کارکردهای ادیان ایجاد وحدت بین متدینان است؛ وحدتی که در سایه آن بتوان رفاه و امنیت و پیشرفت در حوزه‌های مختلف اجتماعی و فردی را رقم زد؛ اما متأسفانه دینی که خود قرار بود دست جامعیت و یک‌پارچگی را بر تن حتی غیر دین‌داران حلقه کند، دستش را چنان یابس و تنگ نمود که خود مایه تفکیک و چندگانگی در بین ادیان، حتی بین ادیان ابراهیمی و حتی بین فرق مختلف و حتی بین قرائت‌های مختلف شد و این امر از آن جایی که هم‌خوانی با ذات بشر نداشت از چنبره انحصار در حقانیت بیرون لغزید و نظریه کثرت‌گرایی و یا شمول‌گرایی را به منصفه ظهور رسانید. البته از کثرت‌گرایی دینی که نام پلورالیسم بر آن می‌نهند، برداشت‌های متفاوتی شد؛ مانند این‌که در بعضی از قرائت‌ها، پلورالیسم دینی به معنای مدارا و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز برای جلوگیری از جنگ‌ها و تخاصمات تلقی شد. به عبارت دیگر، کثرت‌ها به عنوان واقعیت‌های

اجتماعی پذیرفته شوند و مصلحت جامعه، این نیست که به جان هم بیفتند؛ بلکه باید هم‌زیستی داشته باشند نه این‌که با هم یکی شوند.

تکثرگرایی (پلورالیسم، کثرت‌انگاری، یا کثرت‌باوری) نسبت به دین، نظریه‌ای است، که برخی از دانشمندان و متکلمین غربی با تاثیرپذیری از دیدگاه خاصی در پاسخ به بعضی مسائل عقیدتی و هم‌چنین برای حل برخی از مشکلات اجتماعی ارائه می‌دهند. تکثرگرایی به‌طور کلی نظریه‌ای است، که به لزوم کثرت عناصر و عوامل در جوامع و مشروعیت منافع آن‌ها باور دارد. پلورالیسم به مکتبی گفته می‌شود که حقیقت، نجات و رستگاری را منحصر در یک تفکر، دین، فرهنگ و اجتماع ... نمی‌داند، بلکه همه این مؤلفه‌ها را مشترک بین همه مکتب‌ها می‌داند؛ به نحوی که در همه آن‌ها چه به صورت برابر و چه به صورت نابرابر توزیع شده‌است؛ بنابراین از نظر پلورالیسم، هیچ فرهنگ، اندیشه و دینی بر سایر فرهنگ‌ها، اندیشه‌ها و ادیان، برتری ندارد و پیروان هر آئینی در صراط مستقیم هستند و همه آن‌ها از نجات، حقیقت و رستگاری برخوردارند.

اصطلاح شناخته شده پلورالیسم از فرهنگ غربی گرفته شده است و ابتدا در آداب کلیسایی مطرح بود؛ در مورد شخصی که برخوردار از چند منصب کلیسایی بود اصطلاح پلورالیسم را به کار می‌بردند. اما امروزه در عرصه فرهنگی، به این معناست که در یک عرصه فکری و مذهبی، عقاید و روش‌های گوناگونی مورد قبول باشد. از همین جاها بود که بحث پلورالیسم دینی مطرح شد؛ بنابراین، مفاد پلورالیسم دینی از آثار و کشفیات عصر جدید است.

نظریه کثرت‌گرایی الاهیاتی، خصوصاً قرائت شمول‌گرایی آن، سعادت را لزوماً در حکایت خاصی از حقیقت تبیین نمی‌کند.

مایستر اکهارت (Meister Eckhart ۱۲۶۰) در این باب گفتاری دقیق دارد: «مسیح همه کسانی را که به او می‌گویند ای عیسی مسیح نجات نمی‌دهد همه کسانی را که به حکم قلبی پاک، قطعه نان به گرسنه می‌دهند بی آن‌که حتی سرسوزنی در فکر مسیح باشند نجات می‌دهد بنابراین ملحد یا کافری که شفقت بی‌شائبه دارد، درست به اندازه‌ی یک مسیحی به خدا نزدیک است و در نتیجه او را به همان اندازه می‌شناسد، گرچه شناختش به عبارات دیگری بیان شود یا ناگفته بماند. کسی که اعتقادش از موردی به موردی تغییر می‌کند و خدا با صورتی خاص برایش عزیزتر از صورت دیگر است، خام، تعلیم نایافته و کودک است.» (مایستر اکهارت، ۱۹۰۱م، ص ۶۷)

علامه مظفر در کتاب *بداية المعارف* جمله‌ای دارد که بسیار به عقلانیت و عدم حقانیت انگاری منحصرانه دلالت دارد. وی می‌گوید:

«لو بحث الشخص عن صحة الدين الإسلامی، فلم تثبت له صحته و جب عليه عقلاً بمقتضى وجوب المعرفة و النظر أن يبحث عن صحة دين النصرانية؛ لأنه هو آخر الأديان السابقة على الإسلام، فإن فحص و لم يحصل له اليقين به أيضاً، و جب عليه أن ينتقل فيفحص عن آخر الأديان السابق عليه و هو دين اليهودية حسب الفرض... و هكذا ينتقل في الفحص، حتى يتم له اليقين بصحة دين من الأديان أو يرفضها جميعاً.» (مظفر، ۱۳۸۷ق، ص ۲۲۱)

ایشان آزادی در اندیشه را از لوازم زیست سالم فکری انسان‌ها بیان داشته است، که بسیار در حیطه صلح جهانی انسانی موثر است، چرا که انسان در مواجهه با هر فردی که با وی در تخالف دیدگاه است، نمی‌تواند شتابزده اندیشه‌های مخاطب خود را قضاوت بر نادرستی کند، چرا که نمی‌داند مخاطب وی با نظام باوری خود، چه اندازه از صدق و پویش بهره برده است، به همین دلیل در تخمین‌های هیجانی خویش با تأنی و تأمل بیشتری گام بر می‌دارد و این مهم بی‌اندازه در تعادل اجتماعی موثر است.

معناگرایی و صلح جهانی

در اندیشه معناگرا که اولویت به معنا و انسان داده می‌شود، با اصلی اصیل و فراگیر مواجه می‌شویم که نمی‌شود، انسان بماهوانسان واجد آن نباشد و آن چیزی جز آرامش خواهی در مطلق خواست‌های انسانی نیست. انسان چه بداند و چه نداند، چه بخواهد و چه نخواهد در جمیع افعال خود به دنبال آرامش است و به تعبیری به دنبال خیر و کمال می‌گردد، چرا که همان‌طور که فلاسفه بیان نموده‌اند، انسان نمی‌تواند بین راجح و مرجوح، مرجوح را انتخاب کند، حتی نمی‌تواند فعلی را انتخاب کند که درجه رجحان بین راجح و مرجوح، دارای مساوات باشد از این رو انسان‌ها ناچاراً در هر فعل و عملی، به دنبال آرامش مطلق یا باواسطه می‌گردند، خصوصاً این‌که در همین برهه و زیست جهان و موطن، به دنبال آرامش می‌گردند و نه جهان دیگر. با توجه به این مهم باید این‌گونه مدعی شد که تمام ادیان و نحله‌ها حتی غیر دینی، اگر بتوانند بر روی این مهم متمرکز بشوند، می‌توان فهم و خواست و جهت مشترکی را رقم زد و صلح جهانی که چیزی جز جهت مشترک نیست را به نظاره نشست. اگرچه برخی از نهادهای دینی و سیاسی مانع چنین اشتراکی هستند چرا که منافع خاص

خود را در تکرار می‌بینند، اما بین آحاد انسانی قطعا با برجسته سازی آرامش خواهی در غایت الغایات همه خواسته‌های انسانی، می‌توان انتظار صلح جهانی را عملی نمود.

تبادل جهانی، متوقف بر فهم مشترک جهانی، از سعادت و موفقیت و آرامش است و اندیشه معناگرا به دنبال مدلی تعمیم پذیر از معروفیت و مطلوبیت کشش‌های انسان می‌باشد که برای همه انسان‌ها مورد پذیرش و تعهد است.

هنر تعامل تبادل مدارانه و قدرت عملیاتی نمودن آن، از رسالت‌های مهم نظام معناگرایی است، نظامی که با محور قرار دادن امور درونی و ماندگار و پایدار، آرامش را در دیگرخواهی، که نام دیگر خودخواهی متعالی است جست‌وجو می‌کند، اگر انسان با تتبع خردمندانه بیابد که تن و صورت و برون در مقابل خیال و دستگاه عاطفی و روح از مرتبه بندی ثانوی بهره می‌برد و اولویت را به معنای خود بدهد، دیگر خیر و شر را با توجه با مولفه‌های برونوی خود، مورد نظر قرار نمی‌دهد، بلکه در هر مواجهه و تعاملی، به دنبال رضایتی ماندگار و عمیق و وسیع می‌گردد، که آن هم تنها در مواجهه متعادلانه با هر آن چه که با آن مرتبط می‌شود، ظهور پیدا می‌کند.

صلح جهانی و مهرورزی مدنی، تنها در بستر ایده‌های که فارغ از هر قیدی، اعم از ملیت و اعتقاد و زمان و مکان ارائه می‌شوند، متحقق می‌شود، ایده‌هایی که در اصل اصیل هر انسانی متوجه‌اند اصلی خود معیار و بدیهی و ضروری به نام آرامش خواهی و خودخواهی درونی و بسیط، که البته در نظام‌های الاهیاتی از این خود متعالی با عنوان خداوند نام برده می‌شود که در نظام‌های عرفانی به سبب اندیشه‌هایی چون نظریه وحدت وجود، خداوند متعال هم خود متعالی هر موجود و انسان خواهد بود، چرا که قائل شدن یک حد و قید برای خداوند عین بطلان وی خواهد بود از این رو اگر انسان‌های بتوانند به خدای خود مراجعه کنند چون خداوند حقیقتی واحد است هیچ نزاعی در آن یافت نمی‌شود کما این که در درون هیچ حقیقتی جنگ و تنش نیست و تنش‌ها محصول دوگانگی و چندگانگی‌ها خواهند بود.

صلح جهانی تنها در بستر وحدت است که محقق می‌شود. وحدت در نهاد و نهان انسان‌هاست همان نقطه‌ای که انسان‌ها و همه موجودات همه با هم در آن جا حاضرند. از این رو انسان خود را همه می‌بیند و به همین جهت به هیچ کسی و چیزی آسیب نمی‌رساند.

از آن جایی که انسان خودخواه مطلق است^۱، اگر بتوان دایره وجود انسان را به پهنای کل وجود ارائه کرد، دیگر ناخودآگاه و ناخودخواه، انسان به سوی سلامت در مواجهه، روان می‌گردد و این همان صلح انسان با تمام جهان است، حتی با غیر انسان هم در سلامت و تعادل روابط رقم می‌خورد.

نتیجه‌گیری

یکی از راه‌های شناخت به نام شناخت به وسیله اضداد است به این معنا که در تحلیل یک واژه و پدیده اگر به ضد آن نظر شود، نظرگاه دقیق تری نسبت به آن واژه و پدیده و ایده رقم می‌خورد، با ذکر این مقدمه باید در حوزه تحلیل تحقق صلح جهانی به سراغ ضد آن و عوامل مقابل آن رفت. در حوزه اختیار و آگاهی آحاد و توده انسان و جامعه، فارق از مولفه‌های اجتماعی و سیاسی و حکومتی و نهادهای دینی، اگر بتوان محوریت را در زبان و رویکرد و گفتمان را به سوی معناگرایی سوق داد، به جهت اشتراک همه انسان‌ها از این امر تعمیم پذیر و به سبب خودخواهی شخصی هر فردی که بناست در دیگری و جمع تفسیر شود، شاهد تعادلی فراگیر خواهیم بود که از آن به صلح جهانی نام برده می‌شود.

صلح جهانی متفرع بر صلح اذهان و پندارها و قضاوت هاست که این مهم با تغییر در نگرش و دیدگاه متحقق می‌شود و اندیشه معناگرا به سبب نگاه تعمیم پذیرانه، گفتمانی مشترک و فراگیر ارائه می‌کند که همگان را به یک جهت واحد سوق می‌دهد.

۱. رجوع شود به پیوست در خصوص نظریه کناتوس.

منابع

۱. قرآن کریم، با ترجمه محمد مهدی فولادوند.
۲. ابراهیم نژاد، محمد، (۱۳۹۳ ش)، ابومصعب زرقاوی و گفتمان سلفیه جهادی در عراق پس از سقوط صدام، پایان نامه کارشناسی ارشد دانشگاه تهران.
۳. ابراهیم نژاد، محمد، (۱۳۹۴ ش)، داعش: بررسی انتقادی تاریخ و افکار، قم، دارالاعلام لمدرسة اهل البيت، چاپ چهارم.
۴. ابن تیمیه حرانی، احمد بن عبدالحلیم بن عبدالسلام، (۱۴۰۶ ق)، منهاج السنة النبویة: فی نقض کلام الشیعة القدریة، تحقیق محمد رشاد سالم، ریاض، جامعة محمد بن سعود الاسلامیة.
۵. ابن حجر عسقلانی، ابوالفضل احمد بن علی، (۱۳۲۶)، تهذیب التهذیب، حیدرآباد دکن، هند، مطبعة دائرة المعارف النظامیة.
۶. ابن حجر عسقلانی، ابوالفضل احمد بن علی، (۱۳۷۹)، فتح الباری: شرح صحیح البخاری، بیروت، دار المعرفة.
۷. ابن حجر عسقلانی، ابوالفضل احمد بن علی، (۱۴۰۶ ق)، تقریب التهذیب، تحقیق محمد عوامة، دمشق، دار الرشید.
۸. ابن حجر هیتمی انصاری، شهاب الدین ابوالعباس احمد بن محمد بن علی، (۱۴۱۷ ق)، الصواعق المحرقة: علی اهل الرفض و الضلال و الزندقة، تحقیق عبدالرحمان الترمکی کامل الخراط، بیروت، مؤسسة الرسالة.
۹. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی، (۱۳۷۹ ق)، مناقب آل ابی طالب، قم، مؤسسه انتشارات علامه.
۱۰. ابن فورک، ابوبکر محمد بن حسن، (۱۴۲۵ ق)، مقالات الشیخ ابی الحسن الأشعری: امام اهل السنة، تحقیق احمد عبدالرحیم سایح، قاهره، مكتبة الثقافة الدينية.
۱۱. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، (۱۴۰۰ ق)، مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین، تحقیق هلموت ریتز، بیروت، دارالنشر فرانز شتاينر.
۱۲. آقامحمدی، مرتضی، (تابستان ۱۳۹۵ ش)، «بازتاب قیام جهیمان العتیبی در عصر خود»، پژوهش نامه نقد وهابیت سراج منیر، سال ششم، شماره ۲۴.

۱۳. حسینی طهرانی، سید محمدحسین، (۱۴۲۶ ق)، امام‌شناسی، تحقیق مؤسسه ترجمه و نشر دوره علوم و معارف اسلام، مشهد، علامه طباطبایی، چاپ چهارم.
۱۴. خطیب بغدادی، ابوبکر احمد بن علی بن ثابت، (۱۴۱۷ ق)، تاریخ بغداد: او مدینه السلام، تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۱۵. شافعی، ابوعبدالله محمد بن إدريس بن عباس بن عثمان، (۱۴۰۵ ق)، دیوان الشافعی، تحقیق محمد عبدالمنعم خفاجی، قاهره، مکتبه الکلیات الازهریه، چاپ دوم.
۱۶. شافعی، ابوعبدالله محمد بن إدريس بن عباس بن عثمان، (۱۴۱۰ ق)، الام، بیروت، دار المعرفه.
۱۷. شافعی، ابوعبدالله محمد بن إدريس بن عباس بن عثمان، (بی تا)، دیوان الشافعی: الجواهر النفیس فی شعر محمد بن ادريس، تحقیق محمد ابراهیم سلیم، قاهره، مکتبه ابن سینا.
۱۸. عاشور، احمد عیسی، (۱۳۸۴ ش)، فقه آسان در مذهب امام شافعی: ترجمه الفقه المیسر، ترجمه محمود ابراهیمی، تهران، نشر احسان، چاپ پنجم.
۱۹. غماری حسنی مالکی، احمد بن محمد بن صدیق، (۱۴۳۱ ق)، فتح الملک العلی: بصحة حدیث باب مدینه العلم علی، فلسطین، واحه آل البیت لاحیاء التراث و العلوم، تارنمای «واحه آل البیت فلسطین».
۲۰. فتال نیشابوری، محمد بن احمد، (۱۳۷۵ ش)، روضة الواعظین و بصیرة المتعظین، قم، انتشارات رضی.
۲۱. فروخ، عمر، (۲۰۰۶ م)، تاریخ الأدب العربی، بیروت، دار العلم للملایین، چاپ هشتم.
۲۲. کاگلین، کان (۱۴۰۰ ش)، صدام: از ظهور تا سقوطش، ترجمه بیژن اشتری، تهران، نشر ثالث.
۲۳. محقق گرمی، البرز و محمد میرزایی، (بهار و تابستان ۱۴۰۰ ش)، «منقبت‌نگاری و یادکرد اهل بیت در آثار سیوطی»، دوفصل‌نامه علمی ترویجی سیره‌پژوهی اهل بیت، سال هفتم، شماره ۱۲.
۲۴. مصلحی وادقانی، صادق، (۱۳۹۴ ش)، اخوان المسلمین، قم، دار الاعلام لمدرسة اهل البیت.
۲۵. میلان نورانی، محمدجعفر، (پاییز ۱۳۹۶ ش)، «نقد نظریه تشبیه شیعه به یهود در کتاب منهاج السنه با تکیه بر آرای علامه حلی»، پژوهش‌نامه نقد و هابیت سراج منیر، سال هفتم، شماره ۲۷.

۲۶. نووی، یحیی بن شرف، (۱۴۱۲ ق)، روضة الطالبین و عمدة المفتین، تحقیق زهیر الشاویش،

بیروت، المكتب الإسلامی، چاپ سوم.

۲۷. یحمد، هادی، (۱۳۹۷ ش)، من در رقه بودم: خاطرات محمد الفاهم (ابوزکریا) عضو جداشده

داعش، ترجمه وحید خضاب، تهران، انتشارات نارگل.

پایگاه‌های اینترنتی

1. <https://aljazeera.net>
2. <https://alqabas.com>
3. <https://tasnimnews.com>