

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



دانشگاه شهید چمران اهواز  
دانشکده الهیات و معارف اسلامی

شماره پایان نامه:

پایان نامه کارشناسی ارشد زبان و ادبیات عرب  
گرایش زبان و ادبیات عرب

عنوان:

جایگاه دین در اندیشه و آثار توفیق الحکیم

استاد راهنما:

دکتر محمود شکیب انصاری

استاد مشاور:

دکتر حسن دادخواه تهرانی

نگارنده:

رقیه کروشاوی

بهمن ماه ۱۳۹۳

بسمه تعالی

دانشگاه شهید چمران اهواز

(نتیجه ارزیابی پایان نامه کارشناسی ارشد)

پایان نامه خانم رقیه کروشاوی دانشجوی رشته زبان و ادبیات عرب گرایش زبان و ادبیات عرب دانشکده

الهیات و معارف اسلامی به شماره دانشجویی ۸۹۲۱۵۰۸

عنوان:

جایگاه دین در اندیشه و آثار توفیق الحکیم

جهت اخذ مدرک: کارشناسی ارشد در تاریخ ۱۳۹۳/۱۱/۲۱ توسط هیات داوران مورد ارزشیابی قرار

گرفت و با درجه قابل قبول تصویب گردید.

امضاء	رتبه علمی	اعضا هیات داوران
	استاد	استاد راهنما: دکتر محمود شکیب
	دانشیار	استاد مشاور: دکتر حسن دادخواه تهرانی
	دانشیار	استاد داور: دکتر غلامرضا کریمی فرد
	استادیار	استاد داور: دکتر خیریه عچرش
	دانشیار	نماینده تحصیلات تکمیلی: دکتر محمود آبدانان مهدی زاده
	دانشیار	۲.مدیر گروه: دکتر محمود آبدانان مهدی زاده
	استادیار	۳.معاون پژوهشی و تحصیلات تکمیلی دانشکده: دکتر شمخی
	استاد	۴.مدیر تحصیلات تکمیلی دانشگاه: دکتر عبدالرحمن راسخ

نام خانوادگی: کروشاوی	نام:رقیه	شماره دانشجویی: ۸۹۲۱۵۰۸
عنوان پایان نامه: جایگاه دین در اندیشه و آثار توفیق الحکیم		
استاد راهنما دکتر محمود شکیب انصاری		
استاد مشاور: دکتر حسن دادخواه تهرانی		
درجه تحصیلی: کارشناسی ارشد	رشته: زبان و ادبیات عرب	گرایش: زبان و ادبیات عرب
دانشگاه: شهید چمران اهواز	دانشکده: الهیات و معارف اسلامی	گروه: زبان و ادبیات عرب
تاریخ فارغ التحصیلی: ۱۳۹۳/۱۱/۲۱		تعداد صفحه: ۱۷۴
کلید واژه ها: ادبیات معاصر عرب، غرب، اساطیر یونان، دین، توفیق الحکیم		
چکیده: امروز از انسان به عنوان هومورلیجیوسوس (انسان دین ورز) سخن می گویند. دین هم کهن ترین وهم نافذترین و اثرگذارترین نهاد اجتماعی بشر است. هر جا دینی بزرگ طلوع کرده، فرهنگ و تمدنی بزرگ به وجود آورده دین در همه ی نهادهای بشر تأثیر سازنده وسامانگر داشته است. ادبیات یکی از حوزه هایی است که با دین ربط و پیوند ذاتی دارد و وجود آثار بزرگ سنتی وادبی شاهدی بر این تعامل، بوده است. ادبیات عرب نیز یکی از عرصه هایی است که تأثیر بسیار زیاد و گاه بنیادینی از دین پذیرفته و در آثار بسیاری از ادیبان از دوره های کلاسیک تانوین، قابل مشاهده است. در ادبیات معاصر عرب که صحنه ی تلاقی و برخورد جریان های فکری و فلسفی ای بوده که از غرب وزیدن گرفت شاهد ظهور ادیبان وآثاری هستیم که به مسائل مختلف سیاسی، فرهنگی، اجتماعی و فکری، در قالب مکاتب نوین غرب پرداخته اند. «دین» همواره یکی از موضوعاتی بوده که در آثار نویسندگان و شاعران نوگرا به شکل های مختلفی وارد شده. یکی از این ادیبان نوگرا توفیق حکیم است. او با سفر به اروپا و آشنایی با آثار هنری ادبی و فلسفه های غرب و یونان به ویژه اساطیر و همچنین شاهد بودن تحول و دگرگونی فکری و فرهنگی جامعه مصر،		

در معرض جریان های دینی و ضددینی بود. ادبیات او که ادبیات فکر و اندیشه است آینه ای از اوضاع جامعه و پویایی و حرکت روحی و فکری اوست. حکیم تقابل و تضاد میان بسیاری مفاهیم را در فلسفه تعادلی ای که بنیان می گذارد حل می کند و برای به وجود آوردن ادبیاتی هدفدار و ارزشمند و قابل احترام، آثاری را می آفریند که از آن ها رایحه ی خوش روحانیت شرق و دیدگاه اسلامی (در کنار نوگرایی غربی) ساطع است. این پژوهش کوششی است در جهت شناخت جایگاه دین در آثار و اندیشه ی او که در کنار ابعاد دیگر ادبیاتش، بخشی از آن را تشکیل می دهد.

Surname:korooshawi	Name:roghayeh
Title: The place of religion in the thought and works of Tawfiq al-Hakim	
Supervisor: Dr.mahmood shakib	
Advisor :Dr. hasan dadkhah tehrani	
Degree: Masters	
University: shahid chamran ahvaz	
University Campus : Faculty of Theology and Islamic Studies	Department : Arabic literature
Keywords: Contemporary Arabic literature, the West, Greek mythology, religion, Tawfiq al-Hakim	
<p><b>Abstract:</b> Today, humans are referred to as Homorligius (religious people). Religion is both the oldest and the most influential and influential human social institution. Wherever a great religion has arisen, created a great culture and civilization, religion has had a constructive and organizing effect on all human. Literature is one of the fields that is inherently related to religion and the existence of great literary and traditional works has been the proof of this interaction. Arabic literature is also one of the fields that has had a great and sometimes fundamental influence on religion and has been seen in many works of scholars from the classical period until now. In contemporary Arabic literature, which is the scene of the intersection of intellectual and philosophical currents flowing from the West, we see the emergence of scholars and works that have dealt with various political, cultural, social and intellectual issues in the form of modern Western schools. Religion has always been one of the topics that has been included in the works of modernist writers and poets in various forms. One of these scientists is Tawfiq Hakim. By traveling to Europe and getting acquainted with the works of art, literature and philosophy of the West and Greece, especially mythology, as well as witnessing the intellectual and cultural transformation of Egyptian society, he was exposed to religious and anti-religious currents. His literature, which is the literature of thought, it is a mirror of the state of society and its dynamism and spiritual and intellectual movement. Mr. Hakim solves the contradictions between many concepts in the philosophy of equilibrium that he establishes, and in order to create a purposeful, valuable, and respectable literature, he creates works from which the fragrance of the Eastern clergy and the Islamic view are combined. Western modernity) is emitting. This research is an attempt to recognize the place of religion in his works and thought, which, along with his other literature, forms part of it.</p>	

۱۱	مقدمه
۱۳	پیشینه ی تحقیق:
۱۶	بخش اول: گذری بر رابطه ی میان دین و ادبیات
۱۷	فصل اول: دین
۱۸	پیش گفتار
۲۰	«واژه شناسی دین»
۲۱	تعریف دین
۲۵	خاستگاه دین
۳۰	تجربه ی دینی
۳۲	فصل دوم: ادبیات
۳۳	چیستی ادبیات
۳۳	واژه شناسی ادبیات
۳۵	چیستی ادبیات (۲)
۳۵	ماهیت و وظیفه ی ادبیات
۳۷	خاستگاه ادبیات:
۳۷	ادبیات را خواستگاهی است و قلمروی؛
۳۹	ادبیات در گذر اندیشه و فلسفه
۴۲	فصل سوم: نظری بر ارتباط و پیوند دین و ادبیات
۴۳	نظری بر ارتباط و پیوند دین و ادبیات:
۴۶	اشاره ای تاریخی به تحول اندیشه ی ادبی و دینی در سایه ی ارتباط دین و ادبیات

۴۹	..... دین در ادبیات جدید
۵۵	..... بخش دوم: آثار دین در ادبیات عرب
۵۶	..... دوره ی جاهلی
۵۸	..... دوره ی اموی
۵۹	..... دوره ی عباسی
۵۹	..... ادب معاصر
۶۲	..... احمد شوقی
۶۴	..... حافظ ابراهیم
۶۴	..... احمد مطر
۶۶	..... ادونیس
۶۶	..... عبدالوهاب بیاتی
۷۱	..... خلیل حاوی
۷۴	..... تأثیر اسلام در نثر عربی
۷۸	..... دوره ی نهضت
۸۰	..... نویسندگان مسلمان معاصر عرب
۸۰	..... مصطفی لطفی منفلوطی
۸۱	..... مصطفی صادق الرافی
۸۱	..... نجیب الکیلانی
۸۳	..... نویسندگان غیر مسلمان معاصر عرب
۸۴	..... میخائیل نعیمه
۸۵	..... امین الریحانی



۸۶	..... جیران خلیل جیران
۸۸	..... بخش سوم: دین در جامعه مصر معاصر
۸۹	..... مقدمه ای بر بحث
۹۰	..... تاثیر دین در جامعه ی مصر
۹۴	..... دین در فرهنگ و نشریات مصر:
۹۵	..... دین و استعمار در مصر
۹۹	..... بخش چهارم: زندگینامه ی توفیق حکیم
۱۰۰	..... تولد و خانواده
۱۰۱	..... دوران تحصیل
۱۰۳	..... از تجربه ی عاشقی تا عشق وطن
۱۰۳	..... سفر به اروپا و تأثیر آن بر شخصیت و ادب توفیق
۱۰۵	..... توفیق حکیم و معنویت
۱۰۶	..... سال شمار فعالیت های مؤثر توفیق حکیم
۱۰۷	..... مجموعه ی آثار
۱۰۷	..... ا. کتاب های فکری
۱۰۸	..... ب: داستانهای کوتاه
۱۰۸	..... ج: داستانهای بلند با اغراض اجتماعی و قومی و اصلاح گرایانه
۱۰۸	..... د:نمایشنامه ها
۱۰۹	..... ۳. نمایشنامه های اسطوره ای که گرایش های فکری و انسانی نویسنده را آشکار می کند
۱۰۹	..... ه. آثار دیگر
۱۱۰	..... بخش پنجم: جایگاه دین در اندیشه و آثار توفیق الحکیم

۱۱۲.....	توفیق حکیم در میان دین و بی دینی.....
۱۱۷.....	موضع حکیم درباره دین.....
۱۲۱.....	موضع حکیم درباره ی دیگر ادیان و کتب آسمانی:.....
۱۲۲.....	پیوند دین و هنر در اندیشه ی حکیم:.....
۱۲۳.....	تعلق روحی - شرقی حکیم در عصفور من الشرق:.....
۱۲۸.....	مواضع مشهور حکیم در دفاع از اسلام.....
۱۲۹.....	نمایشنامه «محمد» (ص)، نمایش عشق به پیامبر.....
۱۳۱.....	توجه حکیم به قرآن و منابع اسلامی.....
۱۳۳.....	موضع حکیم درباره ی تفسیر قرآن.....
۱۳۳.....	موضع حکیم در برابر رجال دین.....
۱۳۵.....	نگاهی به «اهل الکهف».....
۱۴۱.....	الملك او ديب.....
۱۴۵.....	إرنی الله.....
۱۴۸.....	الشهيد.....
۱۵۱.....	نتیجه بحث.....
۱۶۶.....	فهرست منابع.....

ادبیات به عنوان شاخه ای از هنر و جلوه ای از آفرینندگی انسان، ماهیت و کارکرد هایی دارد. این کارکرد در تاثیر مثبت و راهگشای حیات و مسیر جامعه و مخاطبانش، تعریف شده است و از خلال عناصر تشکیل دهنده ی آن، انجام می پذیرد.

آثار ادبی ارزشمند سعی دارند ما را با تجربه ی ناب خود آشنا و همراه کنند و از طریق آن، بر جهان بینی ما تاثیر گذارند یا با به اشتراک گذاردن افق اندیشه و تجربه ی خود حس اعتماد و اطمینان و تایید یا رد مواضع ما و خودشان را به وجود آورند یا قوی تر کنند و این گونه در قضاوت های ما وارد شوند. ادبیات موضوع خود را از انسان و جهان پیرامون او و جوانب مختلف زندگی اش میگیرد زیرا هم آینه تمام نمای روح انسان است و هم فرزند جامعه و تاریخی است که نویسنده یا شاعر به آن تعلق دارد و بنابراین همواره در همه ی عناصر خود، دچار تحویل و دگرگونی ای که می توان آن حرکت و پویایی ادبیات دانست می باشد. از مهمترین عناصر ادبیات، عنصر اندیشه است که از آن طریق جهان بینی ها و عقاید خود را باز می تاباند.

دین از کهن ترین، عمیق ترین و ریشه دار ترین عناصر وجودی انسان و حیات فردی و اجتماعی اوست و نوع فرهنگ و تمدنش را وجود یا عدم وجوه آن تعیین می کند. و کهن ترین فرهنگ ها و تمدن های بشری براساس آن بنا نهاده شده. دین در ادبیات پیوسته حضوری زنده داشته و جهان بینی موثر و قدرتمندی را به آن بخشیده. گرچه در گذر از جریان های فکری و اعتقادی بشر و در تحولات سیاسی اجتماعی و فکری و فرهنگی جوامع، دچار افت و خیز شده اما همچنان زنده و مانده و حضور خود را در آنسوی آثار هنری ادبی یاد ر لایه های سطحی تر آن ها، حفظ کرده و از منابع غنای ادبیات به شمار رفته است. در این میان، ادبیات عرب نیز گواهی بر این مدعاست و در طول تاریخ خود آثار ادبی اش، به این امر شهادت می دهد. اما دین مداری این آثار در دوره های مختلف، به شکل های متفاوتی بروز کرده است.

با نگاهی به ادبیات جهان عرب و مسلمان در می یابیم که در بخش متمایز می شود:

بخش اول: ادبیات کلاسیک است که از بدو آشنایی ملت ها با اسلام آغاز شده و با بهره گیری از فرهنگ سرشار اسلامی، جلوه و جلالی خیره کننده در بیش از یک هزار سال داشته و دیگر: ادبیات معاصر است. که در واقع ادبیاتی است عموماً تقلیدی با ترجمه ای، بحران زده و پر التهاب، بریده از گذشته و کاملاً زمینی. این ادبیات که تحت تاثیر روشنفکران غرب گر است. از میانه ی قرن نوزدهم تا دهه های

شصت و هفتاد قرن بیستم میلادی بر بستر رسانه های جدید رشد کرده و دلباخته و مروج تجددمآبی و دین ستیزی و دنیا مداری بوده است. و بالاخره ادبیات بیست تا سی سال اخیر که دوره ی بازگشت به ادبیات اصیل و فرهنگ غنی اسلامی است. دوره ی روشن بینی، بیدای، خودباوری و گرایش به خدا و خرد، عشق و علم و حق و حقیقت است.

توفیق الحکیم نویسنده ی مصری، متعلق به دوره ی دوم یعنی دوره ی معاصر و پس از نهضت ادبیات عرب در پی حمله ی ناپلئون به مصر و آثار آن می باشد. اهمیت و مشخص کردن جایگاه دین در آثار او اندیشه اش از ویژگی این دوره منشا می گیرد که جایگاه دین و فکر دینی نیز در بخشی از میدان ادبیات و اندیشه، دچار تزلزل آشفتگی و یا تغییر و تحول می شود.

در این دوره، تاثیر غرب رادر انواع ادب عربی، شاهد هستیم از شعر گرفته تا قصه نویسی و پدید آمدن شیوه ی جدید نمایشنامه نویسی، ترجمه ی آثار غربی به زبان عربی آشنایی نویسندگان با سبک آنان و پیدایش مکاتب ادبی جدید، ادبیات عرب را دگرگون کرد. یکی از این مکاتب «رمانتیسیم» است که نقطه ی آغاز این تحول و باعث همگامی آن با ادبیات عصر جدید شد.

این تغییر و تحولات و تجدد گرایی تنها در قالب شکل و زبان و در ظاهر ادبیات رخ نمود بلکه تحولی درونی، از خلال بروز اندیشه و فلسفه های نوین در پی داشت.

بنابراین از جهتی دیگر، جهان عرب شاهد دو جریان در بطن خود بود. یکی جریان سنتی که داعیه ی ایمان و اسلام سنتی بود و دیگری جریان ضد دینی، با اصول مادی غربی. به تبع آن ادبیات نیز با آن ادبیات درون تهی بود که از آفریدن آن تحول و آگاهی، در مخاطبش عاجز بود و با ادبیاتی بود که در تاثیر از جریان های وارده از غرب و در تمسک و تقلید از آن افراط ورزیدند و ادب عربی را به سمت بی هویتی کشانده بود. در این میان، جریان دیگری ظهور کرد که تلاش و هدفش این بود که اعلام کند اسلام به هیچ وجه مانعی بر سر راه پیشرفت نیست و در حالی که برخی روشنفکران به نهادها و نمایندگان و عاملان فاسد اسلام متجدد و مدرن حمله می کردند، این حاملان جریان روشنفکرانه ی اسلامی در طلب نیرو و قدرتی بودند که در بطن ایمان ازلی و نیک اندیشیده شده، وجود داشت در این راستا انتشار داستان ها و نمایشنامه هایی را شاهدیم که بزرگترین نویسندگان نوگرا خالق آنها بودند و الگوی اسلامی را می ستایند و تلاش هایی را در جهت موافق جلوه دادن (ونه رقابت ناسازگارانه یا اسلام با تجدد گرایی به عمل آورند.

از آن جمله، توفیق الحکیم بود که نوشتن نمایشنامه‌ی نه چندان بلند محمد (ص) را می‌توان تلاش بارز او در این راه دانست. سعی الحکیم بر این بود که ادبیاتی ارائه دهد که با وجود دارا بودن عناصر نوگرایی، ارزشمند، قابل احترام و مؤثر باشد. او که در سفرش به فرانسه با ادبیات غرب و اساطیر و تراژدی‌های یونان آشنا شده بود و نمایشنامه‌نویسی را در سایه‌ی این آشنایی به طور جدی دنبال کرد، درصدد آمیختن اساطیر اسلامی و یونانی بود و آثار درخشانی رابه میدان ادبیات روانه کرد.

او در آثارش دیدگاه و تصور اسلامی را نادیده نگرفت و دین و احساس دینی را از عناصر ادب خود قرار داد. از دیگر منابع او، علاوه بر تاریخ و منابع و میراث دینی، میراث فرهنگی و محلی (وطنی) او بود که از ادبیات ادبیاتی شرقی مصری ساخته است.

با توجه به اینکه الحکیم از گروه ادیبانی است که به اندیشه، انسان و به ادبیات، متعهد است، و به آثارش از نظر محتوا، ارزش بخشیده و نیز سرشار از روح شرقی و احساس دینی است، این ویژگی‌ها باعث شده تا نظریه پردازان "ادب اسلامی" آثار او را جزء این نوع از ادبیات قرار دهند.

در این پایان‌نامه سعی شده است جایگاه دین در اندیشه‌ی توفیق الحکیم و در میان مسائل و زمینه‌های متفاوتی که در ادبیاتش به آنها پرداخته، به طور مجزا روشن گرداند و باز شناساند.

### پیشینه‌ی تحقیق:

در این زمینه باید گفت، درباره توفیق الحکیم تاکنون ۲-۳ پایان‌نامه انجام شده است که به بررسی کلی آراء اجتماعی و دیدگاه‌های او و همچنین در خصوص بعد اسطوره در آثار و جایگاه انسان در نمایشنامه‌هایش پرداخته شده است. درباره‌ی موضوع «دین» در آثارش، تنه‌به این نکته اشاره نموده اند که او از قرآن و تورات و انجیل در برخی نمایشنامه‌هایش بهره گرفته و به توجه الحکیم به ایمان و غیب به صورت کلی اشاره شده است. اما موضوعی که به طور جداگانه دین را در اندیشه و آثارش مورد بحث و نظر قرار دهد انجام نگرفته تا موضع او را نسبت به دین و دیدگاه‌های دینی و سهم و اثر او را در این رابطه (تعامل دین و ادبیات) مشخص گرداند. در حالی که پرداختن به این موضوع میتواند تصویر الحکیم را در کنار دیگر پژوهش‌ها تکمیل کند و با توجه به اینکه او از چهره‌های دوره‌ای بود که هجوم جریان‌ها و مکاتب مختلف بشری باعث شده بود در جاهایی دین به حاشیه رانده شود و علم علم و

عقلانیت و مادیت به جای آن برپاشود و دوره ی شک و تردید در اعتقادات و روحانیت و غیب است. نگاه اول و پیش داورانه او رانیز همچون دیگر هم رکابانش، بیگانه با دین بیندارد.

البته این پژوهش سعی ندارد از او چهره ای مبلغ دین بسازد؛ تنها سعی بر این است که بی طرفانه دریابد که دین که همچون موجودی زنده و تپنده در هر صورت جایگاه بقای خود را در همه ی حوزه ی فعالیت بشر حفظ می کند، در آثار و اندیشه ی او به عنوان یک ادیب عرب و مسلمان در چنین اوضاع و نقطه ای از تاریخ این ادبیات در چه جایگاهی و چگونه حضوری دارد.

براین اساس، بخش اول این پایان نامه گذری است بر رابطه و پیوند دین و ادبیات و خود مقدمه ایست که قصد دارد ابتدا با تبیین ماهیت و تعریف ادبیات و دین در دو بخش جداگانه جایگاه هریک را باز شناساند و همچنین رابطه ی دین و ادبیات را یادآور می شود که به عنوان موضوعی مستقل در خارج، وجود دارد و در اینجا سعی شده این موضوع در این نویسنده و آثارش، جستجو شود.

هدف از برشمردن آثار ادبیات غرب، یکی آن است که آثاری که در اینجا از آن ها نام برده شده و در کل، ادبیات غرب، از کهن ترین تا جدیدترین آن، حافظه ی ادبیات معاصر، و از جمله، ادبیات معاصر غرب است. و همچنین برشمردن این نمونه ها در قالب تئوری پیوند دین و ادبیات از جهتی، امکانی را برای «تطبیقا فراهم می آورد.

بخش دوم با عنوان «آثار دین در ادبیات عرب» همان ارتباط و تعاملی را که در فصل قبل یادآور شد در آثار ادبی عرب بررسی می کند بدین منظور آغاز یعنی دوره ی جاهلی تا ادبیات معاصر را شامل می شود که تمرکز بیشتر آن بر ادبیات معاصر است. بدین ترتیب هم توضیح و بیان سیر تاریخی با نظر داشت دین مداری آثار ادبی ست و هم برشمردن نویسندگان و شاعران و آثار آنها که نمایانگر تأثیر پذیری و وامداریشان از دین و مؤلفه های دینی ست. و این تأثیر هم در نثر و هم در شعر و نیز چگونگی آن را روشن می سازد.

بخش سوم، نگاهی دارد به جایگاه دین در مصر معاصر و اهمیت این بخش از آن روست که مصر سرزمین و محیط و جامعه ایست که نویسنده به آن تعلق دارد. و ریشه های فکری و روحی و درپی آن، هنری و ادبی اش از آن آب خورده است و به عنوان میراث محلی ادبیات توفیق الحکیم به حساب می آید.

بخش چهارم، معرفی و شناخت توفیق حکیم از خلال گذری بر زندگی او و برشمردن بخش هایی از زندگی اش که در تکوین شخصیت او و تبدیل شدنش به هنرمند و نویسنده ی نامدار مصر تأثیر اساسی داشته است. و در انتهای این بخش نیز به اختصار آثار او با تفکیک قالب و مضامین و اغراض آنها تادانسته شود که حکیم به چه زمینه هایی و به چه مسائلی پرداخته است.

بخش پنجم، که در بر گیرنده ی هدف اصلی این پژوهش است و جستجویی است در آثار فکری و داستانی و نمایشنامه ای توفیق الحکیم در جهت یافتن گرایش و توجه او به امر «دین» و وابسته ها و نشانه های آن، در این راستا، باروش کتابخانه ای، آثار خود نویسنده و مقالاتی در این زمینه به عنوان منبع مورد استفاده قرار گرفت. در ابتدا برای دریافت فکر دینی و مواضع حکیم در برابر دین جستجویی در کتابهای فکری او یعنی تحت شمس الفکر ، الأحادیث الأربعة والتعادلیه و همچنین در جاهایی نیز در مقدمه ها و آثاری چون الملک اودیب وعصفور من الشرق و ... انجام شد. و سپس به عنوان نمونه، چند اثر از آثاری که این بعد از گرایش و اندیشه وی را نشان می دهد. ارائه شده و به تناسب نکته ای که از اثر مورد نظر، ذکر شده، نمونه ای از متن مربوط به آن آورده شده است و از آنجا که نمونه های برگزیده شده، متن هایی است با کلماتی ساده و بدور از بیگانگی و دشواری، به ترجمه ی آنها نپرداخته ام اما تا آنجا که لازم می نمود، واژه های کمتر آشنا را، در پاورقی، ترجمه شده و در نهایت، با توجه به یافته ها نتیجه گیری کلی ارائه گردیده است.

رقیه کروشایی

بهمن ماه ۱۳۹۳

بخش اول: گذری بر رابطه ی میان دین و ادبیات



## فصل اول: دین

## پیش‌گفتار

ادبیات که از جلوه‌های آفرینندگی انسان است، طرح و تدبیری است تا آن نوع از تجربه را که طبیعت در اختیار انسان آفرینش‌گر قرار داده، خلق و آشکار سازد و به دنبال آن علاقه به رشد و آگاهی، او را به بازگشت و بازنگری در آنچه خلق کرده فرا می‌خواند؛ تا آنجا که امروزه شاهد شیوه‌هایی از تحقیق در ادبیات هستیم که حاصل نگرش‌ها و کاوش‌های عمیق‌تر و همه‌جانبه‌تری در ادبیات می‌باشد؛ که اگر نتوان قاطعانه گفت بر تحول ادراک متفکر امروز از طبیعت و هدف هنر ادبی دلالت دارد، مطمئناً به این معنی است که او خواهان فرا روی در مطالعه‌ی خود است.<sup>۱</sup>

رنه ولک<sup>۲</sup> و اوستن وارن<sup>۳</sup>، شیوه‌های تحقیق و مطالعه‌ی ادبیات را به دو روش تحت عناوین «بررسی بیرونی» و «بررسی درونی»، تقسیم کرده‌اند. منظور از مطالعه‌ی درونی ادبیات تعبیر و تحلیل خود آثار ادبی است. موضوع بحث این روش، عواملی است که شکل و محتوای اثر ادبی را تشکیل می‌دهد.<sup>۴</sup>

همچنانکه منتقدان قدیم توجه خویش را عمدتاً به خود اثر هنری یا ادبی معطوف داشته‌اند. نقد ادبی تا حدود قرن بیستم در محدوده‌ی احکام زیبایی‌شناسی و گاه اخلاقی محصور است. این نقد مبتنی بر زیبایی‌شناسی و مبانی این علم، اثر ادبی را از جهت امتیازات ذاتی و نقاط حسن و زیبایی‌اش مورد ارزیابی قرار می‌دهد و به ویژگی‌های محیط و زمان آفرینش آن یا رابطه‌ی آن اثر با آفریننده‌اش، نمی‌پردازد، دلالت‌های شناختی آن مورد تأمل واقع نمی‌شود و خالی از شرح موضوعی و تعیین ویژگی‌های تجربه‌ی هنری است. اما آن نوع از مطالعه که به مطالعه‌ی «خارجی» ادبیات موسوم است، شایعترین و شکوفاترین شیوه‌های تحقیق در این حوزه دانسته شده، به زمینه، محیط و عوامل خارجی آن می‌پردازد و بر اساس این استدلال است که همه‌ی تاریخ و عوامل محیطی به اثر ادبی شکل می‌دهند. بسیاری از پژوهندگان که این روش‌ها را به کار می‌گیرند می‌خواهند بین آثار هنری و زمینه‌ها و سوابق آن تا اندازه‌ای ارتباط برقرار کنند، با این فرض که این آگاهی می‌تواند تا اندازه‌ای روشنگر

---

ژیل. ب. گان، درآمدی بر ادبیات و رابطه‌ی آن با دین، عباس محمد پور، ص ۲۹۵

<sup>۲</sup> Warren, Austin

<sup>۳</sup> Wel, lekRene

<sup>۴</sup> ولک رنه / اوستن وارن، نظریه‌ی ادبیات، ترجمه ضیاء موحد/ پرویز مهاجر، چاپ دوم، انتشارات

علمی و فرهنگی، تهران، زمستان، ۱۳۸۲، ص ۷۱

باشد، زیرا آگاهی از وضعی است که اثر ادبی در آن خلق شده و به توضیح ادبیات کمک می کند و ارزش تبیینی دارد.<sup>۵</sup>

ازین روست که می بینیم در سالهای اخیر شمار بسیاری از عالمان و منتقدان، سرسختانه بر آنند تا مناسبات ادبیات را با تمامی حوزه های جامعه شناسی تا موسیقی، اسطوره و تاریخ تا روان شناسی و دین مورد تحقیق و تفحص قرار دهند.

البته پی گیری روش های مطالعه ی ادبیات اگر به هدف توضیح و روشن تر کردن آن باشد، پژوهندگان را به این نتیجه می رساند که میان روشهای مختلفی که علیت حاکم بر آن هاست. روشی که اثر هنری را بر حسب زمینه ی کلی آن توضیح می دهد، مرجح تر مینماید؛ زیرا تأویل ادبیات به علتی واحد محال است.<sup>۶</sup>

در هر حال مطالعه ی این رابطه و مناسبات میان ادبیات و دیگر حوزه های علوم - مخصوصاً علوم انسانی - خالی از لطف نیست و دریچه ها یا روزنه هایی است که با باز تاباندن پرتوهای هرچند باریک، فضای دانش و آگاهی ما را روشنی و در نتیجه رضایتمندی بیشتر می بخشد. بررسی رابطه و تعامل میان ادبیات و دین از جمله مباحث و موضوعات نسبتاً آخیری است که خاستگاه و جایگاه آن به گسترش و تحول در شیوه های نوین مطالعه و تتبع در ادبیات، باز می گردد؛ و در جهت توضیح و تبیین پیوند میان این دو حوزه ی عمیق و گسترده که در طبیعت و ذات انسان و حیات فرهنگی اش ریشه دارد و همچنین تأثیر هر یک بر دیگری است، می باشد. لازم به یادآوری است که این موضوع در ابتدا، تفکر و رویکردی غربی است و به گفته ی دکتر ضیاء موحد بررسی هایی که شده است عمدتاً تأثیر ادبیات غرب بر دین و بالعکس است چون در این زمینه کار نشده است و البته باز لازم به توضیح است که ادبیات ملل مسلمان نیز به شکل مقالاتی برگرفته از دایره المعارف جهان نوین اسلام (اکسفورد ۱۹۹۵م)، بررسی و مطالعه شده که خود کوششی قابل تقدیر در این زمینه است. اکنون پیش از پرداختن به چگونگی پیوند میان ادبیات و دین، لازم است بحث و نظری بر ماهیت و تعریف هر یک از دو حوزه به میان آورده شود.

---

<sup>۵</sup> رجایی، نجمه، اسطوره های رهایی، چاپ اول، مشهد، انتشارات فردوسی، زمستان، ۱۳۸۱، ص ۸۹

<sup>۶</sup> ولک رنه / آوستن وارن، ص ۷۱

## «واژه شناسی دین»

دین کلمه ایی عربی است که در زبان های سامی، مانند عبری و آرامی به کار رفته و به معنای قضاوت و جزا آمده است، مانند: «یوم الدین». در زبان عربی، دین به معانی مختلف به کار رفته است، مانند: «عادت و روش، قهر و غلبه و ریاست و فرمانبرداری، اطاعت، انقیاد و آیین و شریعت - یعنی وضع تأسیس الهی که مردم را به رستگاری هدایت میکند و شامل عقیده و عمل هر دوست، مانند: دین یهود، اسلام و .. آمده است»<sup>۷</sup>.

دین در زبان اوستایی و کتاب زردشت به صورت «دئنا»<sup>۸</sup> آمده که به معنای وجدان و ضمیر پاک می باشد. در زبان های مشتق از لاتین، دین به صورت «رلیژون»<sup>۹</sup> آمده است که مشتق از مصدر لاتینی «رو گاره» به معنای یکدیگر پیوستن است، بنابراین ریژون از نظر ریشه ی لغوی به معنای پیوند و ربط میان اقوامی است که به عقیده ی خاص روحانی معتقد می باشند. کلمه ی رلیژون به معنای دین از ریشه ی لغت لاتین گرفته شده و به معنای عقد رابطه میان دو طرف است. یعنی آداب و رسوم دینی که روابط افراد با یکدیگر را برقرار می کند. دین به کسر دال، به معنای جزا، طاعت، عادت، شأن، بندگی، خواری و انقیاد آمده است<sup>۱۰</sup>.

فرهنگ و بستر دین را از ریشه ی لاتین میداند، به معنای «پایبندی، شخصی به خداوند یا معبود و در خدمت او بودن به همراه عبادت خاضعانه که از سوی فرامین الهی هدایت می شود، البته حالت دینی و نظام اعتقادی یا عبادت نیز معانی بعدی آن می باشد»<sup>۱۱</sup>. در لغت نامه های فارسی نیز دین به معنای کیش، ملت، طریقت، و شریعت (مقابل کفر) است. علمای فقه اللغه اسلامی برای دین، معانی مختلفی بیان کرده اند که اساس هم ی آن ها در سه معنا خلاصه می شود: الف) از اصل آرامی عبری به معنای حساب که به استعاره از آن گرفته شده است. ب) عربی خالص و معنای آن عادت یا «استعمال» است که هر دو از یک اصلند

---

<sup>۷</sup> کمپانی، فضل الله، ماهیت و منشاء دین، چاپ اول، بی جا، انتشارات فراهانی، ۱۳۵۳ش، ص ۱۱۱؛ آذر بایجانی، مسعود، روان شناسی دین از دیدگاه ویلیام جیمز، چاپ اول، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، بهار ۱۳۷۸، ص ۳۸.

<sup>۸</sup> Deana

<sup>۹</sup> Religion

<sup>۱۰</sup> العین، خلیل ابن احمد فراهیدی، ج ۱ ص ۹۱، فراهیدی. قاموس الغه / ج ۴ ص ۳۲۰. ذیل: دین

<sup>۱۱</sup> آذر بایجانی، ص ۳۸

ج) کلمه ای است فارسی به معنای دیانت و کلمه ی دین به معنای دیانت در زبان عربی دوره ی جاهلی به کار می رفته و عادت و استعمال از این ریشه است.<sup>۱۲</sup>

شاید در یک جمع بندی بتوان گفت: واژه ی دین در اصل به ویژه در زبان فارسی و عربی به معنای حالت انقیاد و تسلیم و تذلل در برابر معبود است که در این حالت به تدریج به صورت عادت در می آید و در شکل و قالب یک مجموعه از مناسک عبادی معین، مدون می شود که به آن دیانت می گوییم، اما دیگر معانی مانند جزا، شأن، ملت و حساب از لوازم طبیعی یا اجتماعی آن می باشند.<sup>۱۳</sup>

### تعریف دین

میر چا لیاده تلاش برای ارائه ی تعریفی از دین را به معنی یافتن ماهیت متمایز یا شاید یگانه ی آن با سلسله ای از صفات که دین و آنچه را مربوط به دین است از بقیه ی زندگی انسانی متمایز سازد عمدتاً یک رویکرد و توجه غربی معرفی می کند و می گوید در غرب طی روزگاران، آنقدر تعریف های فراوان از دین پدید آمده که حتی ارائه ی فهرست غیر ممکن است.<sup>۱۴</sup> دانشمندان این حوزه در تلاش برای ارائه ی تعریف جامع و مانعی از دین، یافتن گوهر مشترک ادیان را ناممکن می دانند و به این نتیجه می رسند تنها می توان ویژگی هایی از آن را نشان دهند در ایت راستا، لیستی از مشخصه های اختصاصی دین تهیه شد. با این توضیح که اگر چه تعارف ارائه شده هیچ یک، گروهی از مشخصات را که فقط و فقط ذاتی خاص به دین داشته باشد تعیین نمی کنند. ولی ظاهراً کمک می کنند که از دین فهمی داشته باشیم. ظاهره وجود هر یک از جنبه های مورد تأکید در هر یک از این تعاریف، به دین شدن دین، کمک می نماید. این جنبه ها چنین آمده است:

۱- اعتقاد به موجودات فوق طبیعی (خدایان)؛

۲- تفکیک میان اشیای مقدس و غیر مقدس؛

۳- اعمال و مناسکی که بر امور مقدس تکیه دارد؛

---

<sup>۱۲</sup> دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۷، ص ۱۰۰۴۲

<sup>۱۳</sup> آذربایجانی، ص ۳۹

<sup>۱۴</sup> خرماشاهی، بهاء الدین، دین پژوهی، تهران، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۸۹.

۴- قانون اخلاقی که اعتقاد به مصوب بودن آن از ناحیه ی خدایان وجود داشته باشد؛

۵- احساساتی که مشخصه ی دینی دارند (خشیت، احساس رمز و راز، احساس گناه، پرسنش) که به نظر می آید در محضر امور مقدس و در خلال انجام مراسم سر بر می آورند و به تصورات مربوط به خدایان مرتبط اند؛

۶- دعا و دیگر صور ارتباط با خدایان؛

۷- یک جهان بینی یا یک تصور عام از جهان به عنوان یک کل و موقعیت فرد در آن که غایتی فراگیر برای جهان را هم در بر می گیرد؛

۸ نظامی کم و بیش

کامل، در مورد حیات فرد که بر جهان بینی مبتنی است؛

۹- گروه اجتماعی مؤمنان که امور فوق آنان را به هم پیوسته است»<sup>۱۵</sup>.

طبق نظر کلک<sup>۱۶</sup> و کلک دو شیوه ی اصلی برای تعریف دین وجود دارد: جوهری<sup>۱۷</sup> و کنشی<sup>۱۸</sup>.

تعریف های جوهری بیشتر بر محتوای اعتقادی دین تأکید می کنند. مانند تعریف پینگر<sup>۱۹</sup>: نظامی از باورها و اعمال که از طریق آن ها گروهی از مردم مشکلات غایی زندگی انسان دست و پنجه نرم میکنند). برخی تعاریف، ابعاد اخلاقی دین را برجسته کرده اند، مانند تعریف هارالد فدینگ<sup>۲۰</sup>: «جوهر دین، اعتقاد به دوام ارزش در جهان است» و تعریف ماتیو آرنولد<sup>۲۱</sup>: «دین اخلاقیاتی است که به کمک احساسات تعالی یافته و برانگیخته شده است». و سی. پی. تایل<sup>۲۲</sup>: «دین آن حالت با قالب خالص و حرمت آمیز روح است که آن را پرهیز کاری می نامیم.

مرحوم علامه طباطبایی نیز از دین بیان می کند که تقریباً در دسته ی کنش گرایان قرار می گیرد: «دین در عرف قرآن همان سنت اجتماعی جاری در جامعه است که میتواند دین فطری و حق باشد، یا دین

<sup>۱۵</sup> آذربایجانی، ص ۴۵

<sup>۱۶</sup> Clack Clack&, R.B

<sup>۱۷</sup> Functionalist

<sup>۱۸</sup> Substantive

<sup>۱۹</sup> yinger. J.m

<sup>۲۰</sup> Hafding Harald

<sup>۲۱</sup> Matiu Arnold

<sup>۲۲</sup> C.p. tile

تحریف شده و غیر فطری<sup>۲۳</sup>. در تعریف فراگیر چنین می آورد: دین روشی مخصوص در زندگی است که صلاح دنیا را به گونه ای که موافق کمال اخروی و حیات دائمی باشد، تأمین می کند، پس در تعریف شریعت باید قانون هایی وجود داشته باشد که روش زندگانی را به اندازه ی احتیاج روشن سازد<sup>۲۴</sup>. دین چیزی نیست جز سنت حیات و راه و روشی که بر انسان واجب است آن را پیشه کند تا سعادت مند شود، پس هیچ انسانی هیچ هدف و غایتی ندارد مگر سعادت و تمامی انواع مخلوقات به سوی سعادت خود و هدفی که ایده آل آن هاست، به صورت فطری هدایت شده اند<sup>۲۵</sup>.

آیت الله جوادی آملی در یک تقسیم بندی کلی، دین را به و دسته ی الهی (و حیانی) و بشری تقسیم می کند. ادیان بشری، ادیانی است که ساخته ی انسان است و او به سبب برخی نیازهای روانی یا اجتماعی اش به پیروی از باورها و عقاید و رفتارهایی کشانده می شود، مانند بت پرستی یا اعتقاد به نیروهای جادویی که همگی ادیان بشری است. ادیان الهی و وحیانی، ریشه در غیب دارد و پایه و اساس آن ها بر وحی و پیام الهی استوار است<sup>۲۶</sup>.

ویلیام جمیز شناخته شده ترین روان شناس در گرایش توصیفی به دین است که در میان فیلسوفان و روانشناسان از موقعیت قابل توجهی برخوردار است و حتی مورد عنایت و توجه اندیشمندان ما نیز بوده است. برای نمونه استاد شهید مطهری بیش از سی مورد در آثار خود به مطالب جمیز استناد داده است. جمیز دین را امری مرکب و پیچیده و دارای انواع و ابعاد گوناگون و دو شاخه ی کلی: «دین نهادی و اجتماعی» و «دین شخصی» می داند که در تعریف دین، صرفاً به دین شخصی می پردازد و آن را مجموعه ای از احساسات، اعمال و تجارب شخصی می داند که در ارتباط با امر الوهی اتفاق می افتد<sup>۲۷</sup>. جمیز به صراحت گوهر دین را احساسات و سلوک عملی ادیان می داند و معتقد است اینها ریشه دار ترین عوامل دینی هستند: «دین و دینداری دارای تنوع و گستره ی بسیار وسیعی است که به صورت جلوه ها و مظاهر گوناگون در تجربه ی دینی افراد در سراسر جهان به تنوع می پیوندد و این واقعیت

---

<sup>۲۳</sup> طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، مؤسسه ی نشر اسلامی، بی تا، ج ۱۰، ص ۱۳۱.

<sup>۲۴</sup> همان، ج ۱۰، ص ۳۶۲

<sup>۲۵</sup> همان، ج ۱۰

<sup>۲۶</sup> آذربایجانی، ص ۴۹

<sup>۲۷</sup> آذربایجانی، ص ۵۲

دارد. خدا موجودی فناپذیر، قدرت آرمانی، یکتا، یگانه و بیکران می توان او را احساس کرد و تجربه ی دینی و عرفانی، راه پی بردن به اوست»<sup>۲۸</sup> ...

شاید بتوان منظومه ای که مشخصات زیر را به طور کامل داشته باشد، «دین» نامید و کسانی که این مجموعه را پذیرفته باشند و به آن التزام داشته باشند، به دینداری وصف کرد. هر چه وجود این مشخصات در پدیده ای کمتر باشد، انصاف آن به «دین» نیز کاهش می یابد. تا جایی که از این اوصاف در آن پدیده نباشد که در این صورت نمی توان به آن پدیده دین اطلاق کرد. با توجه به مصادیق روشن دین می توانیم مشخصات زیر را بیان کنیم:

۱- جهان بینی و نگاه خاص

به جهان (اعتقاد به عالم غیب و تأثیر آن در این جهان)؛

۲- باور به خداوند (امر قدسی یا موجودات الهی)؛

۳- اعتقاد به جاودانگی انسان؛

۴- پذیرش مکتوبات مقدس و مآثورات مؤسسان دین که راه و رسم دینداری را بیان می کند؛

۵- آموزه ی رستگاری یا نجات که بر اساس پیروی از قواعد اخلاقی بدست می آید؛

۶- بعد عقلی و شناختی که با معرفت نسبت به عقاید دینی، سیره ی مؤسسان و قدیسان، اندیشه در دین و رمز و رازهای دین بدست می آید؛

۷- جنبه ی عاطفی و احساسی به صورت احوال نیایش، آرامش، خوف، خشیت، بهجت، احساس گناه و ... تجلی می یابد؛

۸- جنبه های عملی مانند نماز، نذر، قربانی، عبادت، زیارت، معابد و ...

۹- توجه به امور مقدس، مانند: مکان ها، زمان ها و اشیائی مقدس که دارای آداب ویژه ای می باشند؛

۱۰- گروه اجتماعی مؤمنان که در رأس آنان روحانیان و کاهنان قرار دارند و دیگران متناسب با مرتبه ی ایمانی خود در این گروه قرار می گیرند و این گروه حافظان سنتی دین هستند.



با نگاهی به تعاریف دین دریافت می شود که افزون بر طبقه بندی جوهری و کنشی می توان آنها را به رویکردهای گوناگون دیگر نیز تقسیم کرد که تقریباً بر اساس علوم مختلف، تعاریف متفاوت می شوند چنان که با پیدایش رشته های جامعه شناسی و مردم شناسی و رویکردهای کلامی و عرفانی و روان شناختی، عوامل دیگری وارد تعریف سازی و تعریف بدست دادن از دین شده است. یعنی ملاحظه‌ی زمینه های اجتماعی، اقتصادی، تاریخی و فرهنگی و ... که در آن دین جلوه و بیان می یابد.

### خاستگاه دین

جستجو برای کشف خاستگاه دین، علاوه بر اینکه جایگاه و اهمیت وجود دین را بر ما مکشوف می سازد، ما را به ارتباط آن با دیگر نهادها و حوزه های دانش و حیات، راهنمایی می کند. بدین سبب این مبحث از رویکرد های گوناگونی مورد بحث و پژوهش قرار گرفته شده است و دانشمندان هر یک از زاویه ی اندیشه و حوزه ی دانش و تخصص خود به آن پرداخته اند. در اینجا به رویکرد روانشناسان، الهیدانان و جامعه شناسان اشاره می شود.

برای بحث خواستگاه دین دو معنای عمده دانسته شده است: اول: به معنای منشاء پیدایش دین که در این جا دین به عنوان نهاد اجتماعی مستقل از انسان مدنظر گرفته شده است.

دوم: خاستگاه دین به معنای منشاء دینداری که در آن بر عوامل روان شناختی به ویژه انگیزش و نیز برخی عوامل اجتماعی تأکید شده است<sup>۲۹</sup>.

در گذر تمدن و فرهنگ بشری دین را پایه و اساس و مولد آن می بینیم این نکته ما را در نهایت به آنجا هدایت می کند که دین در نهاد بشر قرار دارد و با خروج از آن به حوزه ی حیات اجتماعی اش تثبیت و تجسم می یابد.

جامعه شناسان و انسان شناسان در قرون گذشته، از انسان به عنوان هوموارکتوس (انسان مستوی القامه) و هوموفابریگوس (انسان ابزار ساز) و هوموپولیتیکوس (انسان سیاست ورز) سخن می گفتند، امروزه از انسان به عنوان هومورلیجیوسوس (انسان دین ورز) هم سخن می گویند. چرا که بر وفق جدیدترین

---

<sup>۲۹</sup> همان ص ۸۳

پژوهش های جامعه شناختی، در افریقا جنوبی و مکزیک (که بالنسبه توسعه نیافته اند) و چه در امریکا که پیشرفته ترین جامعه ی بشری (از نظر فرهنگ مادی) است، بیش از ۹۵ انسانها به وجود خدا ایمان دارند و همین واقعیت، نظر و نظریه ای را که مدعی بود با پیشرفت اجتماعی و افزایش رفاه مادی، دین و اندیشه ی دینی انحطاط می یابد، ابطال می کند. مؤید دیگر برای دین ورز بودن سرشتی انسان این است که محققان هیچ قومی از اقوام بشری را نیافته اند که دیندار یا به هر حال، صاحب نوعب دین نبوده باشند.

دین هم کهن ترین و هم نافذترین و اثر گذار ترین نهاد اجتماعی بشر است. شاید فقط نهاد علم، تحول آفرین تر و فرهنگ و تمدن ساز تر از دین باشد. در این جا هم می توان گفت که دین به علم و علوم بیشتر مدد رسانده است تا علم و علوم به دین. در تاریخ بشری نه دین بی فرهنگ یافت می شود نه فرهنگ بی دین.

در عهد باستان هم اگر به جای خرده مذهبی کم تأثیر، دینی بزرگ و فراگیر در قاره ی افریقا طالع گردیده بود، چه بسا افریقا از دیر باز از تمدن و فرهنگ بزرگ و باروری برخوردار می گردید. هیچ نهادی از نهادهای اجتماعی و فرهنگی بشری نیست که دین در آن تأثیر سازنده و سامانگر نداشته باشد.<sup>۳۰</sup>

علامه محمد تقی جعفری نیز دلیل رنگ پذیری اندیشه از نماد دین مداری در آغاز هزاره ی سوم را ریشه داشتن و خاستگاه فرهنگ های بشری در داده های آسمانی<sup>۳۱</sup> می داند. درباره ی ریشه ی دین و دین داری بشر نخستین چنین می گوید: «هنوز هم تاریخ بشری، ما را از رواج ایمان به پروردگار جهان که ریشه رد نخستین انسانها داشته آگاه می سازد. هر فریضه و پنداشتی که انسان اولیه را متهم به بی دینی و کفر می سازد، برخوردار از شاهد صدقی نبوده است. بررسی کننده ادیان و کتابهای تألیف شده در این زمینه که اصل اولیه ی بشر را مورد تحلیل قرار داده اند، در می یابد آنچه درباره ی تاریخ فراهم شد، نشان می دهد، بشر از روزگاران نخست پیدایش، رویکردی به ایین و مناسکی داشته است که بیانگر توجه وی به ماورای طبیعت بوده، حتی رواج مذهبهای طبیعت مدار دوران پیش از تاریخ اگر بتواند از

---

<sup>۳۰</sup> میرچا الیاده، فرهنگ و دین، برگزیده ی مقالات دایره المعارف دین، هیئت مترجمان زیر نظر بهاء الدین خرمشاهی، چاپ اول، انتشارات طرح نو، بی جا، ۱۳۷۶، صص هفت و هشت پیشگفتار

<sup>۳۱</sup> جعفری، محمد تقی، همگرایی دین و دانش، ترجمه ی عبدالهادی بروجردی، چاپ چهارم، انتشارات تدوین آثار محمد تقی جعفری، پاییز ۸۹ ص ۱۲.

گردونه‌ی مشکلات فرا روی خود برهد، نمی‌تواند آن‌سان که برخی ادعا نموده‌اند، نشان کفر و الحاد باشد، بلکه می‌توان آن را واسطه وصل شمرد<sup>۳۲</sup>.

علامه جعفری همچنین خاستگاه دین را روان و ذات انسان می‌داند. با این توجیه: یکی از ویژگی‌های روان آدمی این است که تکیه بر قدرتی نیرومندتر از خویش می‌کند که خاستگاه رویدادهای هستی و حقایق رقم خورده شده از این مبدأ و راههای رسیدن به آن خلاصه می‌گردد،

داده‌های نخستین دین بر تمامی روان‌ها به گونه‌ای موجز یا مفصل و یا حتی به ایماء و اشاره، فرمان می‌راند.

اندیشمند ژرف نگر می‌تواند چنین بگوید: انسان فارغ از دین انسانی فاقد شعور و آگاهی است و همچنین یکی از دلایل پذیرش دین را پیروی از گزینه‌ی بشری از مبدأ والای هستی و نیز گزینه‌ی توجه و عنایت انسان به بی‌نهایت می‌داند که در هر موجود خردمندی وجود دارد<sup>۳۳</sup>.

شهید مطهری عمدتاً منشأ دینداری در انسان را عمدتاً فطرت خاص انسان می‌داند و منظور خود را از فطرت، فطرت «دل» بیان می‌دارد نه فطرت عقل: "مقصود فطرت دل است، فطرت دل یعنی انسان به حسب ساختمان خاص روحی خود متمایل و خواهان خدا آفریده شده است. در انسان خداجویی و خداخواهی و خداپرستی به صورت یک گزینه یعنی گرایش ذاتی نهاده شده است. همچنان که که گزینه‌ی جست و جوی مادر در طبیعت کودک نهاده شده است<sup>۳۴</sup>."

رودلف اتو<sup>۳۵</sup>، فیلسوف آلمانی و نویسنده‌ی کتاب مهم «مفهوم امر قدسی»، دین را بر پایه‌ی مواجهه‌ی روح و جان آدمی با امر قدسی می‌داند و خاستگاه دین از دیدگاه اتو، «تجربه‌ی دینی» خاصی است که انسان با امر قدسی یا مینوی با اوصاف جلال و جمالش رو به رو می‌شود و احساسات خاصی را تجربه می‌کند<sup>۳۶</sup>.

---

<sup>۳۲</sup> همان، ص ۲۰۶.

<sup>۳۳</sup> همان، ص ۲۰۵ و ص ۲۰۱.

<sup>۳۴</sup> مطهری، مرتضی، فطرت، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۶۹، ص ۹۳۶.

<sup>۳۵</sup> olfodR.otto

<sup>۳۶</sup> آذربایجانی، ص ۹۵.

میرچا الیاده<sup>۳۷</sup>، مورخ و پدیدارشناس مشهور دین نیز منشاء دین را تجربه‌ی امر قدسی می‌داند. این نظر، بیان می‌کند امر مقدس واقعیت دارد و مواجهه بشر با آن، منشاء دین است.

از نظر یونگ<sup>۳۸</sup> (روان‌شناس سوییسی)، خاستگاه دین، ضمیر ناهشیار جمعی است که حاوی صورت‌های ازلی (آرکی تایپ‌ها)<sup>۳۹</sup> متعدد از جمله خداوند است: «اگر از خدا به صورت ازلی سخن گوئیم در مورد طبیعت واقعی او چیزی نمی‌گوییم، بلکه چنین می‌فهمانیم که خدا در آن قسمت از روان ما که نسبت به خودآگاهی قدیم است از قبل جایی داشته است؛ از این رو، نمی‌توان او را اختراع خودآگاهی به شمار آورد. ما نه او را دورتر می‌کنیم و نه محو، بلکه او را به امکان آنکه تجربه شود، نزدیک‌تر می‌کنیم...»<sup>۴۰</sup>. و اما دیدگاه ویلیام جیمز بعد روانشناختی انسان و ساحت عواطف انسانی را عمیق‌ترین منشاء دینداری می‌داند: «من مطمئنم که احساسات سرچشمه‌ی عمیق‌تر دین است و صورتهای فلسفی و کلامی محصولات درجه‌ی دوم اند. در جهانی که هیچ‌گونه احساسات دینی وجود نداشته باشد، فکر نمی‌کنم هیچ الهیات فلسفی بتواند درست شود... من باور نمی‌کنم آدمی صرفاً در اثر تعمق فکری در کائنات به مکاتب دینی که تا کنون می‌شناسیم، راه یافته باشد»<sup>۴۱</sup>.

جیمز نیز در سطوح عمیق‌تر نیز کاوش خود را دنبال می‌کند و به ضمیر ناهشیار می‌رسد که خلاصه‌ی مباحث او درباره‌ی این منشاء دینداری چنین است:

«۱- در سازمان روانی و شخصیت انسان، بخش وجود دارد که فراتر از هوشیاری ماست. (تحت عنوان منطقه‌ی زیر آستانه‌ی ای یا نیمه‌هشیار تا بخش ناهشیار)...

۲- این بخش منبع سرچشمه‌ی بسیاری از پدیدارهای دینی است.

۳- فرضیه‌ی جیمز در تحلیل روانشناختی دینداری این است که ضمیر نیمه‌هشیار واسطه‌ی میان بخش هشیار ملکوت الهی است. این مفهوم (ضمیر ناهشیار) معادل است با نمود روح، نفس، خدا، سلامت، نیروی فیزیکی، قدرت و ... و همچنین حالات نفسانی که باهیجان شروع می‌شود»<sup>۴۲</sup>.

---

<sup>۳۷</sup> M, Eliade

<sup>۳۸</sup> G, c, Jung

<sup>۳۹</sup> Archetype

<sup>۴۰</sup> کار، گوستاو یونگ، خاطرات، رویاها، اندیشه‌ها، ترجمه پروین فرامرزی، مشهد آستان قدس، ۱۳۷۱، ص ۳۵۵.

<sup>۴۱</sup> آذربایجانی، ص ۱۱۳

<sup>۴۲</sup> همان، ص ۱۲۸.

اگوست کنت، فیلسوف اجتماعی که واژه ی سوسیولوژی (جامعه شناسی) را وضع کرد؛ این علم جدید را به نسبت مساوی با هم دین می دانست و هم دانش، متفکران قرن نوزدهم از جمله کنت دین را به عنوان یکی از مؤلفه ها یا سازه های حیاتی پیوند اجتماعی و موضوع مطالعه ی دقیقی برای جامعه شناسان می دانستند.<sup>۴۳</sup>

از دانشمندا مسلمان که ایدان و نهادها و پیروان آنها را از دیدگاه علوم اجتماعی مورد بحث قرار داده اند می توان ابن حزم، ابوریحان بیرونی و ابن خلدون را نام برد و در غرب نیز کسانی چون ادوارد تیلور، سر جیمز فریزر انگلیسی و بخصوص «امیل درکهایم» فرانسوی، مردم شناس دینی، که دین را در مرحله ی آغازین یک پدیده ی اجتماعی دانسته و مقررات، آداب و رسوم ادیان قدیم در مرحله ای نخستین را نوعی سلوک و رفتار متقابل و دسته جمعی اقوام و قبایل ابتدایی دانسته است. او معتقد بود که جامعه و فرهنگ اجتماعی فرد را، از نظر سلوک اجتماعی و برای پذیرش فرهنگ جامعه ی پویا و دین و مراسم و شعائر آن آماده و تربیت می کند و ارزشهای فرهنگ معنوی و سنن و مناسک عقاید و مقررات اجتماعی را برای افراد جامعه فراهم می آورد.<sup>۴۴</sup>

در رویکردهای جامعه شناسان، خاستگاه دین در «جامعه» دنبال می شود. حال ممکن است «ساختار جامعه کارکرد های آن و یا «علائق اجتماعی» منشاء دینداری گردد<sup>۴۵</sup> و دین بوجود آید.

تیلور<sup>۴۶</sup> برای تبیین دین که به دوره ی ماقبل تاریخ و انسانهای ابتدایی بر می گردد. با یافتن تبیین برای ادیان ابتدایی و تلفیق اصل وحدت روانی بشر و الگوی تکامل عقلانی در طول تاریخ کوشید همه ی ادیان را نیز تبیین کند و این نوعی طبیعت گرایی است.

ماکس مولر<sup>۴۷</sup> با بیان دیگری طبیعت گرایی و پرستش طبیعت را منشاء اولیه ی دین می داند و توجیه او آن است که بشر با توجه به پدیده های طبیعی به مفهوم نامتناهی می رسد؛ بشر نامتناهی را بطور ذاتی و فطری حدس می زند و طبیعت را در آینه ی آن می بیند.<sup>۴۸</sup>

---

<sup>۴۳</sup> میرچا الیاده، ص ۳۱۹

<sup>۴۴</sup> جامعه شناسی دینی چاپ اول / ۱۳۹۶ / ص ۱۸

<sup>۴۵</sup> آذربایجانی، ص ۸۶

<sup>۴۶</sup> B.F Taylor

<sup>۴۷</sup> M.Muler

<sup>۴۸</sup> آذربایجانی، ص ۸۹

## تجربه ی دینی

در دو سده ی اخی موضوع تجربه ی دینی برای متفکران دینی و نیز برای کسانی که به رشد مطالعه ی دین به عنوان رشته ایی آکادمیک کمک کرده اند، موضوعی محوری بوده است. تهاجم گسترده ی مادیت جهانی به معنویت جهانی و نیاز متجدد و فراتجدد به معنویت در سپهر ادیان، از دیگر عوامل روی آوردن به «تجربه ی دینی» است.<sup>۴۹</sup>

ویلیام. پی. آلستون: اصطلاح «تجربه ی دینی» به معنای خاص و دقیق آن برای هر گونه تجربه ای به کار می رود که آدمی در ارتباط با حیات دینی خود دارد، از جمله احساس گناه یا رهایی، وجد و سرور، ترس، شوق و تمنا، احساس امتنان و سپاس، و مانند اینها.<sup>۵۰</sup>

تجربه ی دینی انواع متعددی دارد که دانشمندان حوزه ی دین و روان به آن به طور مفصل پرداخته اند. در این مجال تنگ جای پرداختن به بحث های نظری پیرامون آن نیست. ازین رو تنها به ذکر چند نکته از آن اکتفا می شود. فردریک شلایر مایر در قرن نوزدهم ادعا کرد تجربه ی دینی تجربه ایی عقلی یا معرفتی نیست بلکه نوعی احساس است. احساس اتکای مطلق و یک پارچه به مبداء یا قدرتی متمایز از جهان. این تجربه، تجربه ایست شهودی که اعتبارش قائم به خود است و مستقل از مفاهیم، تصورات، اعتقادات یا اعمال استو چوناین تجربه نوعی احساس است و از حد تمایزات مفهومی فراتر می رود، نمی توانیم آن را توصیف کنیم. این تجربه ی حسی و عاطفی است نه معرفتی<sup>۵۱</sup>. برایتمن<sup>۵۲</sup> در کتاب فلسفه ی دین از تجربه ی دینی اینگونه تعریف می دهد: «هر گونه تجربه ایست که هر انسانی در ارتباط با خدا می تواند داشته باشد»<sup>۵۳</sup>

باتوجه به مراتب عمیق تر ذات خداوند (یعنی قدسیت وی)، خداوند را نمی توان از راه عقل شناخت، او وصف ناپذیر است. ما باید قدسیت خداوند را با چیزی فراتر از عقل (مثلا احساس) دریابیم... مهمترین اثری که در این زمینه نوشته شده کتاب: «انواع تجربه ی دینی» ویلیام جیمز است که اثر و

<sup>۴۹</sup> همان ص ۱۷۵.

<sup>۵۰</sup> لنورا ستامپ و دیگران، درباره ی دین، ترجمه ی مالک حسینی و دیگران، چاپ اول، انتشارات هرمس، تهران،

۱۳۸۳

<sup>۵۱</sup> آذربایجانی، ص ۱۸۵.

<sup>۵۲</sup> S.E.man Briht

<sup>۵۳</sup> آذربایجانی، ص ۱۸۱.

ویژگی هایی که جیمز در توصیف تجربه ی دینی بیان می کند، قابل قبول است. در بررسی دریابیم...  
مهمترین اثری که در این زمینه نوشته شده کتاب: «انواع تجربه ی دینی» ویلیام جیمز است که اثر و  
ویژگی هایی که جیمز در توصیف تجربه ی دینی بیان می کند، قابل قبول است. در بررسی تجربه ی  
دینی و مکاشفه عرفانی در اندیشه ی اسلامی نیز ویژگی های مشابهی می یابیم. تجربه ی عرفانی، به  
عنوان نوع پیشرفته ی تجربه دینی معرفی می شود.

## فصل دوم: ادبیات



تا کنون از دیدگاه های مختلف، تعریف های متعددی از ادبیات ارائه شده است.

سارتر<sup>۴۴</sup> تلاش برای کشف و شناخت ادبیات را نیاز قرن سوال و شک قرار داده است. ادبیات از این جبر زمان برکنار نمانده ازین روست که در سالهای اخیر، بیش از تمام ادوار گذشته، درباره ی مسئله ی ادبیات اندیشیده و سخن گفته و ماهیت آن را مورد سوال و شک قرار داده اند، تا به آگاهی مستقن تری از آن نائل آیند<sup>۴۵</sup>.

همین تأمل و تعمق در ادبیات و کاوش در خاستگاه آن و عوامل و فرآیند آفرینش آن است که زمینه ی پیوند آن را با حوزه های دیگر چون هنر و علوم انسانی مطرح ساخته است. در این جا که هدف تبیین و بررسی رابطه ی آن با دین است تا آنجا تعریفها پی گیری می شود که به بررسی پیوند این دو حوزه رهنمون شود.

## چیستی ادبیات

### واژه شناسی ادبیات

معنای لغوی ادبیات در هر زبان، بار معنایی را با خود حمل می کند که تا حدودی حامل تعریف و ماهیت آن در آن فرهنگ است و در طول زمان نیز عمق و گستردگی متفاوتی نیز می یابد که مجال پرداختن لغوی آن در زبانها و فرهنگ های دیگر نیست.

مصدر «الأدب» در طول تاریخ معانی مختلف به خود گرفته است: در زمان جاهلیت به معنای دعوت به طعام و مهمانی (مأدبه) و همچنین به معنای خلق کریم و حسن معاشرت با مردم بود؛ در صدر اسلام به معنی فرهنگ و علم به کار می رفت.

در عصر اموی به شعر و نثر و معارف مربوط به آن دو اطلاق می شد؛ در عصر عباسی شامل همه ی علوم و فنون از جمله فلسفه، ریاضیات، نجوم و کیمیا، طب، اخبار، انساب، شعر و ... می شد. رفته رفته، لفظ «ادب» در شعر و نثر و علوم مربوط به آن از جمله: صرف و نحو، علوم لغت، عروض و بلاغت و

---

<sup>۴۴</sup> Sarter.P.J

<sup>۴۵</sup> ادبیات چیست؟، ترجمه ابوالحسن نجفی مصطفی رحیمی، تهران، انتشارات زمان، بی تا، ص سی و پنج مقدمه ی

مترجمان

نقد ادبی رخ نمود. در معنای لغوی ماده ی ادب گفته اند: ادب بأدب أدبا: زیرک و هوشیار شد و به خلق و خوی نیک آراسته گشته، در سخن گفته زبر دست شد، با مردم معاشرت خوب انجام داد و نویسنده در صناعت انشاء و فنون مهارت و چیره دستی یافت.<sup>۵۶</sup>

در معجم الوسیط زیر واژه ی الأدب آمده است: ریاضة النفس بالتعلیم و التهذیب علی ما ینبغی، و جمله ما ینبغی لذی الصناعات او الفن..... وکل ما انتجه العقل الإنسانی من ضروب المعرفة.<sup>۵۷</sup>

محمد رضا حکیمی، در معنای اصطلاحی «ادب» در کتاب «الوسیط فی الأدب العربی و تاریخ»، از شیخ احمد اسکندری و شیخ مصطفی عنانی چنین نقل کرده است: «ادبیات هر قوم، گنجینه ی نثر و شعر آن قوم است یعنی نتایج عقول آنان و پرورده های قریحه و آفریده های خیال و نمونه های بیان ایشان. همین هاست که نفس را تهذیب می کند و می پیراید و عقل را پخته می کند و زبان را استوار می دارد».<sup>۵۸</sup>

حنا فاخوری نیز در کتاب الجامع فی الأدب العربی می گوید: «زبان شناسان در تعریف واژه ی ادب دیدگاه متعددی ذکر کرده اند از جمله ی آن: «ادب عبارت است از دانشی که به وسیله ی آن از هر گونه خطا و اشتباهی پرهیز می شود». از تاج العروس نقل می کند: الادب محرکة، الذی یتأدب به الأدیب من الناس، سمی به لانه یؤدب الناس الی المحامد و ینهاهم عن المقابح و اصل الادب الدعاء»<sup>۵۹</sup>

آن چه پیگیری معنای لفظ ادب در هر عصر و دوره ایی آشکار می سازد این است که ادب همواره قرین مفاهیمی چون فضیلت و تربیت و دانش و عقل و اندیشه بوده و ساحت معنوی در هر دوره ای را تشکیل می دهد و این مفاهیم اجزاء جدایی ناپذیر ادبیات بوده است.

---

<sup>۵۶</sup> - خلیل پروینی، نگاهی به متن ادبی و اجزای تشکیل دهنده ی آن، ص ۳.

<sup>۵۷</sup> انیس، ابراهیم و دیگران، معجم الوسیط، چاپ پنجم، بی جا، مکتب الثقافة الاسلامیه، ۱۳۷۶ش

<sup>۵۸</sup> حکیمی، محمد رضا، ادبیات و تعهد در اسلام، چاپ اول، بی جا، نشر فجر، ۱۳۵۹

<sup>۵۹</sup> فاخوری، حنا، الجامع فی تاریخ الأدب العربی، بیجا، بی جا، دار الجبل، ۱۹۸۹، ج ۱، ص ۱۲.

## چیستی ادبیات (۲)

### ماهیت و وظیفه ی ادبیات

معنی و مفهوم ادبیات در عصر نهضت معاصر عرب، با معنی و مفهوم غربی آن یکی شد. در فرهنگ و اندیشه ی غرب، واژه ی Littrature دال بر پرمعنایی عام از ادبیات بود و بر تمامی آثار چاپی اطلاق می شد. بدین ترتیب آثار مکتوب دانشمندان و نویسندگان و شعرا را در برمی گیرد.<sup>۶۰</sup>

به تدریج در دوره های بعد حوزه ی ادبیات محدودتر شد و با اختصاص ویژگی ها و معیار هایی که هم ارزشگذارانه و هم ممیز بودند، معنای خاص ادبیات را از «ماهیت» و «وظیفه یا کارکرد» ادبیات مطرح بود. یک راه تعریف ادبیات و محدود کردن آنچه ادبیات است از غیر ادبیات، تعیین «وظیفه و کارکرد آن و «هدف» قائل شدن برای آن است. از این رو کتابهایی را که دارای همان کارکرد و در راستای آن هدف بودند، به عنوان «کتابهای والا» ذکر کرده اند؛ کتابهایی که صرف نظر از موضوعشان، از نظر قالب ادبی و طرز بیان، در خور توجه اند.<sup>۶۱</sup> این عوامل تعیین کننده «ماهیت» ادبیات نیز هستند. در غرب مسئله ی وظیفه ی ادبیات که به ماهیت آن وابسته و تابع یکدیگرند، تاریخ طولانی دارد. از زمان افلاطون تا عصر حاضر<sup>۶۲</sup>. به علاوه دو ویژگی «لذت بخش» و «مفید بودن» به عنوان ویژگی های ماهوی و کارکردی ادبیات از قدیم تا کنون جزء مقومات و معیارهای اساسی، شمرده شده است.

لذت بخشی را چنین بیان می کنند: لذتی والاتر، زیرا محصول کوششی والاتر است که همان تأمل بیغرضانه است و فایده و مفید بودن یعنی جدی و آموزنده بودن ادبیات.<sup>۶۳</sup>

از این منظر که «نظریه ی پراکماتیک ادبیات» خوانده می شود، تأکید روی تعلیمی بودن ادبیات است. بدین ترتیب برای ادبیات، ارزش تربیتی قائل شده اند. سخن تولستوی موافق این نظر است: «هنر جهان پسند، همواره ملاک ثابت و معتبری با خویشتن دارد و آن ملاک ثابت و معتبر، معرفت دینی و روحانی

---

<sup>۶۰</sup> همان، ص ۱۶؛ ولک، رنه و آوستن وارن، نظریه ی ادبیات، ص ۹.

<sup>۶۱</sup> ولک، نظریه ی ادبیات، ص ۳۷

<sup>۶۲</sup> ولک، رنه و دیگران، چشم اندازی از ادبیات و هنر، ترجمه غلامحسین یوسفی و محمد تقی صدقیان، انتشارات

معین، تهران، ۱۳۷۰، ص ۱۰۰

<sup>۶۳</sup> نظریه ی ادبیات، ص ۲۲.

است». وی تاکید می کند که هنر خوب باید افکار و عقاید را القا کند که در آن ها، جهات خیر و شر دینی و اخلاقی را میان تمام امم و در همه ی اعصار، مشترک است رعایت کرده باشد<sup>۶۴</sup>.

بر این اساس چهار نوع ادبیات شکل می گیرد:

۱- ادبیاتی که آن را می توان «هدفمند» نامید که در مقابل مکتب «هنر برای هنر» قرار می گیرد و همواره رسالتی را بر دوش خود احساس می کند، «انسان» را محور خود قرار میدهد و خود را متوجه و متعهد به هدف رسالتی در قبال او (انسان) می داند.

۲- ادبیاتی که «آزاد» است و عمدتاً ادبیاتی رئالیستس و ناتورالیستس است. این نوع ادبیات آینه ی جامعه ی خود و مسائل و مشکلات آن می گردد ۳- در مقابل آن، ادبیاتی پدید می آید که می توان آن را رابی قید و بند» نامید. از آن جهت که نویسنده در آن تنها تصویر گر دنیای خودش است. بدون آن که بازگو کننده ای دردها، آرزوها و رویاهای جامعه خویش باشد. با این پندار که از قید هر مکان و از بند هر اندیشه ی خاصی که از بیرون بر او تحمیل می شود، رها باشد.

۴- ادبیات متعهد، که فراتر از ادبیات هدفمند است و رسالت خود را به هدفی خاص چیزی خاص تعهد دارد آن چیز را محور و درون مایه و اندیشه ی آن اثر ادبی قرار می دهد.

خواه التزام و تعهد به عقیده ای دینی باشد، یا حزبی سیاسی یا به اندیشه ای یا اخلاق و یا مکتبی و یا...<sup>۶۵</sup>.

سارتر عقیده دارد که از میان هنرها «تعهد» مختص ادبیات و در آن یک امر ناگذیر است. ادبیات شاخه ای از هنر است و وجه مشترکش با هنر های دیگر «زیبایی» است و علیرقم گونه گونی زیبایی که انواع هنرها از آن بهره می جویند، ادبیات تمایز خود و فردیت خود را حفظ می کند زیرا در میان هنرها دارای قدرت تعبیر بیشتری است و این قابلیت را دارد که چالش های تمدن و زندگی و مسائل آن را در بر گیرد. بدین صورت تأثیر بیشتری دارد<sup>۶۶</sup>، بنابراین قادر به، بردوش کشیدن این تعهد است.

---

<sup>۶۴</sup>زرین کوب، عبدالحسین، نقد ادبی، مجموعه ی ۲ جلدی در یک مجلد، ج ۱/ص ۳۹.

<sup>۶۵</sup>- سیاحی، صادق، الادب الملتزم بحب اهل البیت، چاپ پنجم، انتشارات سمت، تهران، تابستان ۹۰، ص ۲۶

<sup>۶۶</sup>سارتر، ادبیات چیست، ص ۳

## خاستگاه ادبیات:

### ادبیات را خواستگاهی است و قلمروی؛

هر اثر هنری و ادبی، محصولی است شخصی، اجتماعی و انسانی و گسترده ترین موضوع ادبیات، انسان و جهان پیرامون او - زندگی - است. قلمرو بس وسیعی دارد که قسمت عمده ای از احوال و آثار نفسانی و اجتماعی انسان را در بر می گیرد چنانکه از حوادث و وقایع شگفت انگیز زندگی قهرمانان حادثه جوی پر شور گرفته تا اوهام و افکاری که در خاطر مردمان گوشه نشین و منزوی خلیجان دارد تا ... همه در قلمرو وسیع ادبیات، جای دارند و البته احوال و افکار فرد و حوادث سرگذشت های اقوام و جماعات هر دو در این آثار مندرج است<sup>۶۷</sup>. بنابراین پیش از آنکه تصویر اجتماع یا تاریخ بشری باشد، نمایش روح انسان و نمودی نفسانی است. ادبیاتی که کمال یافته و قدرتمند است، تجربه ایی درونی را در خود حمل و منتقل می کند و به تعبیر سارتر، به بهترین شکل، پرده از «ذات فرد» بر می دارد<sup>۶۸</sup>.

در ادبیات، نویسنده، فهم و ادراک خود را از جهان و زندگی بازگو می کند که با فهم و ادراک انسان عادی و از هنرمند تا هنرمند دیگر نیز تفاوت دارد. بلکه در خورد هنرمند نیز حالی به حال دیگر و حتی از ساعتی به ساعت دیگر متفاوت است و این «فردیت» قانون هنر و ادبیات است<sup>۶۹</sup>.

سخن سید قطب نیز بر این فردیت و تجربه ی درونی تأکید می ورزد. او معتقد است: «هدف کار ادبی، ارائه و بیان حقایق علمی، فلسفی و مسائل مشابه آن ها نیست. همچنین وظیفه ی ادیب این نیست که از درگیری طبقات مختلف جامعه با تحولات صنعتی سخن بگوید؛ همچنین ادبیات منحصر به چند خطبه ی وعظی و پرداختن به فضایل و رذایل اخلاقی یا مبارزه ای سیاسی و اجتماعی نیست بلکه ادبیات، موقعی معنا می داد که یکی از موضوع های ذکر شده، «تجربه ی درونی» خود ادیب باشد. به عبارت دیگر ادب از آنها متأثر گشته و تأثیر و احساس درونی خود را در قالب بیانی احساس برانگیز و اثر گذار ارائه دهد»... این جاست که سید قطب اثر ادبی را چنین تعریف می کند: «اینه تعبیر تجربه شعوریه فی صورته موجب<sup>۷۰</sup> چگونگی ارتباط هنر (ادبیات) با ذات هنرمند و زندگی و جامعه ی او، که

<sup>۶۷</sup> زرین کوب، ج ۱، ص ۹

<sup>۶۸</sup> محمد شفیق شیا، فی الأدب الفلسفی، چاپ دوم، مؤسسه نوفل، بیروت، ۱۹۸۹، ص ۵۷.

<sup>۶۹</sup> همان، ص ۹۲

<sup>۷۰</sup> سید قطب، النقد الأدبی اصوله و مناهجه، چاپ شانزدهم، دار الشرق، بیروت، ۱۹۹۰م، ص ۱۰

ماهیت و خاستگاه آن را بیان می‌دارد، رابطه و ساختاری ساده نیست بلکه ترکیبی پیچیده است از مجموعه‌ی عناصری به هم پیوسته و در هم آمیخته، زیرا انسان ترکیبی است دینامیکی، پیچیده و متأثر از عوامل گوناگون اجتماعی، اخلاقی، دینی، جسمی و روانی و ... و هنر و عمل آفرینش در انسان در چارچوب رابطه‌ای است جدلی میان عالم درون و بیرون، میان تجربه‌ی شخصی و داده‌های عینی و واقعی ... هنرمند، نویسنده یا شاعر، همواره در مواجهه با مسائل و رنج‌ها و چالش‌هاست که در ضمیرش منعکس می‌شود و با تجربیاتش در می‌آمیزد و به موضع و مواضع او بدل می‌شود که در نهایت، در اثر هنری یا ادبی متجلی می‌شود.<sup>۷۱</sup>

این نکته که در ایجاد و ابداع هر اثر هنری یا ادبی، تمام نیروهای نفسانی هنرمند مداخله دارد، امریست که اکثر فلاسفه و حکمای که از مبادی و اصول کانت پیروی کرده‌اند، آن را تأیید نموده‌اند.<sup>۷۲</sup>

تحلیل آثار هنری (ادبی) بر مبنای اصول و یافته‌های روان‌شناسی از آن‌جا نشأت می‌گیرد که از دیدگاهی خاص در این علم، هنر را به عنوان حرکتی موزون در دوران هنرمند، تفسیر می‌کنند که معمولاً صادر از اندیشه و تصمیم و آگاهی نیست. بلکه از ناخودآگاه فرد منشاء می‌گیرد. ناخودآگاه دو نوع است: ناخودآگاه شخصی؛ که محتوای خود را از تجربه‌ی شخصی می‌گیرد و فروید آن را شرح داده است. و ناخودآگاه جمعی که در بافت‌های مغزی نهفته است و وجود زنده‌اش جز از طریق رویاهای ابداعی و خلاق، کشف نمی‌شود. زیرا فرافردی است و نزد افراد خلاق، در رویاهای هنرمندان، الهام متفکران و در تجربیات صوفیان بروز می‌کند و این تئوری را یونگ معرفی کرده است.<sup>۷۳</sup> یونگ درباره‌ی ارتباط هنرمند و جهان و زندگی معتقد است: هر هنری، پدیدارکننده‌ی ناخودآگاه جمعی است و از جهتی دیگر ماهیت بحرانها و تحولات اجتماعی را منعکس می‌کند.<sup>۷۴</sup>

تأثیر و جایگاه «جامعه» در هر اثر هنری (ادبی) نیز، همچون روان‌شناسی یکی از اصول مهم نقد، یعنی «نقد اجتماعی» را به وجود می‌آورد. بر این اساس که افکار و عقاید و ذوق‌ها و اندیشه‌ها، تابع احوال اجتماعی می‌باشد. بنابر این آثار ادبی همواره محصول و مولود حیات و محیط اجتماعی است.<sup>۷۵</sup>

---

<sup>۷۱</sup> شیا، ص ۵۹

<sup>۷۲</sup> زرین کوب، ص ۴۹

<sup>۷۳</sup> رجایی، ص ۱۱.

<sup>۷۴</sup> محمدشفیق شیا، ص ۶۹

<sup>۷۵</sup> زرین کوب، صص ۴۱، ۴۴.

ادبیات به هر سو رو کند خود را در مواجهه ی چهره به چهره ی جامعه می یابد. «جامعه» نیم دیگری از مواد و مصالحی را که هنرمند ادیب در خلق اثر خود به کار می گیرد، به او عطا می کند و همان گونه که پیشتر گفته شد، با تجربیات درونی او در می آمیزد و به شکل مواضع هنرمند از واقعیت جامعه تأثیر پذیرد سعی در بیان آن دارد و به همان میزانی که این تأثیر پذیری جامع تر و عمیقتر باشد، بیانش تأثیرگذارتر و راستین تر خواهد بود و هر قدر که هنرمند برای اصلاح و تأثیر، الگوی ارزش های جامعه گردد، سعی در تجاوز از واقعیات آن دارد. بنابراین مقدمات عظمت و جاودانگی اش را مهیا می سازد.<sup>۷۶</sup> نویسندگان «نظریه ی ادبیات» نیز با توجه به پیوند محکمی که بین هنر و شرایط اجتماعی وجود دارد. ادبیات را «بنیادی اجتماعی»، و از ساخته های جامعه می دانند.<sup>۷۷</sup>

ادبیات «زندگی» رابه نمایش در می آورد و «زندگی»، تا حدود زیادی یک واقعیت اجتماعی است. بحث درباره ی رابطه ی ادبیات و جامعه نیز معمولاً با این گفته دوبونال که «ادبیات بیان حال جامعه است»، آغاز می شود. از همین ارتباط دو سویه است که نوعی تصویر اجتماع را می توان از ادبیات بدست آورد و متداولترین شیوه ی یافتن روابط ادبیات و جامعه را در مطالعه ی آثار ادبی می دانند که به عنوان مدارکی اجتماعی و تصاویری فرضی از واقعیت اجتماعی است.<sup>۷۸</sup>

### ادبیات در گذر اندیشه و فلسفه

کار نویسنده بیان اندیشه است. از اندیشه به عنوان یکی از مهمترین عناصر ادبیات نام می برند که نویسنده از طریق آن جهان بینی، انسان شناسی و جامعه شناسی خود را که پایه ی اندیشه و فکر اوست، به مخاطب، معرفی می کند و مخاطب را از خلال آن با خود همراه می کند. عنصر فکر و اندیشه را «عنصر عقل» نیز می گویند.

---

<sup>۷۶</sup> شیا، ص ۵۸.

<sup>۷۷</sup> ۱۰۰ ولک، رنه و اوستین وارن، ص

<sup>۷۸</sup> همان، صص ۱۰۰ و ۱۱۰

محمود بستانی آن را مهمترین عنصر می داند که دیگر عناصر یک اثر ادبی (عاطفه، خیال و اسلوب) در خدمت آن (اندیشه) و برای نشان دادن، گسترش و عمق بخشیدن به آن به کار برده می شوند. احمد امین از این عنصر به «عنصر المعانی» تعبیر می کند.<sup>۷۹</sup>

از خلال این عنصر ماهوی ادبیات است که، ادبیات با اندیشه ها، ارتباط پیدا می کند و در عصر و فرهنگ جامعه اش می توان دید. زیرا به قول دکتر عبدالحسین زرین کوب: «نمی توان پنداشت شاعر و نویسنده می تواند با فرهنگ عصر با محیط زمانه خویش به کلی بیگانه بماند و از آن به شکلی مثبت یا منفی به شکلی مثبت یا منفی تأثیر پذیرد»<sup>۸۰</sup>.

بدین ترتیب فلسفه به اشکال و طرق مختلفی را خود را به مضمون ادبی، می یابد و ادبیاتی «فلسفی» خلق می کند. غالباً ادبیات را نوعی فلسفه یا افکاری می دانند که پشت پرده ی اشکل» پنهان شده است و آن را تجزیه و تحلیل می کنند تا به افکار عمده ایی که در آن بیان شده است پی برند<sup>۸۱</sup>. و فلسفه می توان سند محسوب داشت، زیرا تاریخ ادبیات بازتاب تاریخ اندیشه و موازی با آن است. چه بسا گفته های شاعر یا نویسنده با فلسفه هایی که زمانی رواج داشته اند آشنایی مستقیم داشته یا اینکه از فرضیات کلی آنها با خبر بوده است. به طور مثال: درآیدن<sup>۸۲</sup> اشعاری فلسفی سروده است که مجادلات مذهبی و سیاسی زمان خودش را توضیح می دهد و نشان دهنده ی آگاهی او از ایمانگرایی، علوم جدید، شکاکیت و خداگرایی طبیعی است<sup>۸۳</sup>.

و می توان از «تهوع»، اثر سارتر (۱۹۳۸) به عنوان اثری صرفاً فلسفی نام برد که در بر گیرنده ی فلسفه ی اگزیستانس است و همچنین آثار مشهور آلبر کامو یعنی: «طاعون» و «سقوط» در آثار دیگر نویسندگان غرب همچون داستایوسفکی، تولستوی، ماکسیم گورکی و همینگوی و ... شاهد(در جاتی) از بعد فلسفی هستیم.

---

<sup>۷۹</sup> احمد امین، النقد الأدبی، چاپ چهارم، دار الکتب العربی مؤسسه الرساله، بیروت، ۱۹۹۷م، ص ۴۶.

<sup>۸۰</sup> زرین کوب، ج ۲، ص ۷۰۱.

<sup>۸۱</sup> ولک رنه، ص ۱۲۰.

<sup>۸۲</sup> Drayden

<sup>۸۳</sup> ولک رنه، صص ۱۲۱ و ۱۲۳.



در ادیبان عرب نیز نجیب محفوظ، مصطفی محمود، جبرا ابراهیم جبرا و توفیق الحکیم و ... را می توان نام برد و «موضع فلسفی» در ادبیات ابوالعلاء معری، جبران خلیل جبران و میخائیل نعیمه وضوح و صراحت و زمینه ی بیشتری دارد.

## فصل سوم: نظری بر ارتباط و پیوند دین و ادبیات

## نظری بر ارتباط و پیوند دین و ادبیات:

پیش از این، ارتباط دین و فرهنگ و جایگاه دین به عنوان اصلی ترین و محکمترین بنیاد برای فرهنگ، از خلال خاستگاه آن در دوران انسان و در جامعه، روشن گردید.

در این بخش، به بحث و هدف اصلی، یعنی رابطه تعامل دین و ادبیات پرداخته می شود؛

همان گونه که در ابتدا نیز اشاره شد، این بحث، حاصل نوآوری در شیوه های بررسی های نوینی می باشد که سعی دارد ادبیات را در قالب اجتماعی و فرهنگی ای که تجلی گاه اهداف و ارزش های آن است و با آنها پیوند ناگسستنی دارد، نقد کند. در این میان کسانی بوده اند که در مقابل شیوه هایی که در ادبیات، راه افراط پیش گرفته بودند، سعی شان این بود که به اهداف ادبیات و تأثیر واقعیت های زیستی تأکید نماید و به وجود ارتباط میان ادبیات و دین وفادار بمانند.

این عالمان و منتقدان که با هر عقیده ی دینی و فلسفی، برای برقراری ارتباط میان دین و ادبیات تلاش کرده اند. غالباً انگیزه ی کارشان، این عقیده راسخ و عمیق شخصی بوده اتس که نبود نوعی ارتباط سازمانی میان فرهنگ و دین و ایمان و هنر امکان پذیر نیست<sup>۸۴</sup>.

میرچا الیاده درباره ی وجود این ارتباط می گوید: «دین با فرهنگ (به طور عام) و با ادبیات (به طور خاص)، ربط و پیوند دارد و غیر از ساده ترین آدم ها همگان از این ربط، باخبرند...» و به نکته ی دیگری توجه می هد: «... اما اینکه این ربط چگونه عمل می کند، مسئله، به کلی دیگری است<sup>۸۵</sup>.» به این معنی که این ارتباط و تأثیر و چگونگی آن مورد پژوهش و بررسی قرار گیرد و به سؤال هایی که بر می انگیزد، پاسخ گوید، از جمله اینکه: این ارتباط چگونه به وجود می آید و دین چگونه و به چه اشکالی به ادبیات و آثار ادبی را می یابد؟ و چه تاثیری (هم بر دین و هم بر ادبیات) می گذارد؟...

دانشمندا غالب گفته اند که گونه های خاصی از ادبیات، خاصه شعر و نمایش، مستقیماً از شعائر مردم و مراسم دینی نشأت گرفته اند (گرچه شاید چنین نظری در مورد تمام شکل های ادبی درست نباشد، زیرا تردید چندانی وجود ندارد که منشاء برخی از انواع حماسه را می توان در رسم جادوگری دانست. در هر حال وجود آثار ادبی ای که حضور و رنگ و بوی دین با درجات و اشکال مختلفی، در آن ساطع است، آنها را از مواد دین پژوهی قرار داده و روشترین توجیهی که الیاده (از قول آنتونی سی وای. یو)

<sup>۸۴</sup> ژیل، ب کان، درآمدی بر ادبیات و رابطه ی آن با دین، عباس محمد پور. [www.noormags.com](http://www.noormags.com)

<sup>۸۵</sup> میرچا الیاده، دین پژوهی، ص ۱۵۸.

برای گنج‌اندیدن مواد ادبی در دین پژوهی دارد، توجیهی تاریخی است. زیرا در همه ی نظامهای والای فرهنگی - چه هندی چه اسلامی، چه چینی چه ژاپنی و چه یهودی - مسیحی - سنت ادبی، به شکل ها و مظاهر بسیار متفاوت در پیوند ذاتی و غالباً به راستی درهم با اندیشه ها و اعمال و نمادها و نهادهای دینی پدید آمده و رشد کرده اند. به طوری که بدون توجه کافی به اسطوره و اندیشه یونانی، به خرد و حماسه ی یهودی و به نمادگرایی مسیحی، ادبیات ۲۵۰۰ ساله ی اروپا را نمی توان درک کرد.<sup>۸۶</sup>

تأثیر دین (مسیحیت) بر ادبیات عربی بسیار گسترده است تا جایی که می گویند ادبیات غربی (البته به زبان انگلیسی)، دو ماخذ اصلی دارد: یکی انجیل و دیگری آثار شکسپیر.

که از این دو، تأثیر انجیل، جدی تر بوده است. از تأثیر دین بر ادبیات نیز می توان به تأثیر قاطع قرآن بر ادبیات و فرهنگ اسلامی می توان نام برد که در این تأثیر بر ادبیات جدید نیز بسیار زیاد است.<sup>۸۷</sup> (در این باره در آخرین بخش تأثیر اسلام و تصور اسلامی و در فصل بعد این تأثیر بر ادبیات عرب، با تفصیل بیشتری پرداخته می شود).

یکی از مهمترین و نمایان ترین ویژگی های نسبت ادبیات با دین، این است که ادبیات چه شفاهی، چه کتبی، چه نخبه پسند و چه عامه پسند و چه عامه پسند، اندیشه ها و اعمال دینی را حفظ می کند و انتقال می دهد و بدین ترتیب ادبیات ضبط و ثبت کننده ی اصلی است سنت دینی است. شواهد موجود در ادبیات کلاسیک و جدید، علاوه بر اینکه بهترین مدارک برای دین مداری ادبیات را ارائه می دهد، پرستش های مطرح شده در این باره را پاسخ کوست. در ادبیات غرب، آثار شاعرانه ای دانته و اسپنسر و میلتون قابل ملاحظه است. زیرا به عقیده ی دین پژوهان، سنت مسیحی، بدون نوشته های ایشان، بی اندازه فقیر می بود.

آثار این شاعران متأله در تاریخ مذاهب، ماندگارند و کمدی الهی دانته و بهشت گمشده ی میلتون و ملکه ای پریان اسپنسر، بی آنکه بیان دیگری از کتاب مقدس یا رساله های دینی باشند، یا ماحصل اتحاد

---

<sup>۸۶</sup> میرچا الیاده. فرهنگ و دین اص ۲۷۵

<sup>۸۷</sup> ضیاء موحد / رابطه ی دین و ادبیات، مجله ی اخبار ادیان، شماره ی ۱۳، اردیبهشت و خرداد ۱۳۸۶، ص ۳۰۶.

وحدت نیافته‌ی شکل‌های شاعرانه و محتوای دینی، کاملترین و روشمندترین اکتشاف و تجسم ایمان شاعرانه‌شان را عرضه می‌دارد.

شرح متفاوتی که این سروده‌های دینی فصیح از کتاب مقدس و سنت بدست می‌دهند، آنها را بخشی از تفسیر و الهیات مسیحی می‌سازد. زیرا سهم آنها در فهم و تفسیر راز اصلی ایمان، راز اصلی خود وحی، هیچ سهم کمتر از سهم آثار «مجتهدان کلیسا» نبوده است. بدین ترتیبی که آمد، می‌بینیم که چگونه این آثار که از برجسته‌ترین آثار دینی است، بر مسیحیت فرهنگ غرب تاثیر گذار بوده است. اما در هم آمیختگی دین و ادبیات در فرهنگ ادبی هند و یونان مثال بارزی است.<sup>۸۸</sup>

تمام پژوهندگان سنت هندی متفق القول بوده اند که دین هم شکل و هم محتوای تقریباً تمام فرهنگ ادبی کلاسیک هند را فراهم آورده است. این دو پدیده چنان تفکیک ناپذیر بوده اند که نویسندگان، پژوهش جدید درباره‌ی ادبیات هند خود را ناچار دیده اند که بگویند: «تقریباً تا دورانهای جدید در هند (شبه قاره هند و پاکستان) به دشواری می‌توان ادبیات از مدارک دینی تمییز داد. سبب این امر آن است که نظامی از ارزشهای دینی بر جامعه تحمیل شده است. بلکه مذهب در هند چنان با تمام ابعاد زندگی از جمله بسیاری از شکل‌های ادبی، در هم بافته شده که نمی‌توان از هم تشخیصشان داد. (یادآوری این نکته خوب است که این درهم بافتگی یادآور و حاصل خاستگاه مشترک دین و ادبیات، در جامعه‌ی خویش و در دوران و درون انسان هایش می‌باشد)<sup>۸۹</sup>.

نمونه‌ی دیگر، منظومه‌های هومر هستند که از این لحاظ مشهورند که در تصویر چهره خدایان، فضیلت‌ها و شرارت‌های بشری و اعمال عجولانه و عواطف زشت را به کار می‌گیرند که بر تمام ادبیات کلاسیک یونان چیره است. منظومه‌های هومر، نخستین و به یقین کاملترین شرح حال خدایان را از لحظه‌ای که ایشان جایگاه‌ها و نقش‌های ویژه‌ی همیشگی خود را بدست آورده اند، عرضه می‌دارد. حضور این خدایان در منظومه‌های هومر آن‌ها را هم به صورت شاهکارهای ادبی و هم به صورت مدارک دینی در آورده است. اگر دین یونانی تأثیر ماندگاری بر گونه‌های عمده‌ی ادبیات کلاسیک داشته است تأثیر دین مسیحی بر سنت ادبی غربی حتی آشکارتر و عمیقتر بوده است.<sup>۹۰</sup>

---

<sup>۸۸</sup> میرچا الیاده، ص ۲۹۸.

<sup>۸۹</sup> همان ص ۲۷۸

<sup>۹۰</sup> همان، صص ۲۸۳ و ۲۸۹.

چنانکه نمونه‌ها و شواهد بر ما آشکار می‌سازد در ادبیات کلاسیک، دین بی‌هیچ‌کندوکاوی عیان است و برای پژوهندگان دین، اطلاعات اساسی را فراهم می‌آورند و به راحتی ادراکات مهمی از اصول و ارزشهای دینی تمدنی را نمایان می‌کنند؛ زیرا همانطور که از پیش نیز گفته شد، ادبیات سنتی و کلاسیک ادبیاتی دینی است.

مسئله نقش و حضور بروز دین در ادبیات، در گذر زمان و تغییر و دگرگونی و تحول جوامع از نظر سیاسی، فرهنگی و حتی اقتصادی، شکل دیگری به خود می‌گیرد و هم‌کاب جریانهای عصر خود، تحول می‌پذیرد. تعامل میان دین و ادبیات، در اندیشه‌ی غربی نتایجی داشت که در بازگشت کوتاهی به تاریخ، پی‌گیری خواهد شد.

#### اشاره‌ای تاریخی به تحول اندیشه‌ی ادبی و دینی در سایه‌ی ارتباط دین و ادبیات

نتایج حاصل از تعامل میان دین و ادبیات، در اندیشه‌ی غربی بعد از انقلابهای دینی و سیاسی و اجتماعی که غرب شاهد آن بود، ظهور کرد. انقلاب لورتر بر کاتولیزم که در پی آن موارد بسیاری در حوزه‌ی دین دچار تغییر و دگرگونی گشت و آراء و اندیشه‌های بسیاری تغییر کرد که این تغییرات را به حوزه‌ی ادبیات نیز کشاند. در پی این تحولات از زمان لورتر و بعد از آن، مردان دین، مواضع و جایگاه‌های دینی سابق خود را رها کردند، تا راه خود را در جهت بی‌طرفی در مفاهیم دینی و تجدید و نوسازی در روابطشان با کلیسا و جهان هستی پیش گیرند. از جهتی دیگر، عده‌ی بسیاری به وسیله‌ی انگیزه‌های فرهنگی و ادبی، فلسفی و علمی شان برای خود معارف و افق‌های دینی جدیدی ساختند و سعی کردند تا آنجا که می‌توانند از قید و بندهای سنتی و گذشته روی گردانند و به آزادی در کشف حقیقت به شکل شخصی روی آوردند و در این جهت، آموزه‌های گذشته دینی خود را بوجد آوردند و دسته دوم که در طلیعه‌ی آن‌ها رومانیتیک‌ها و جریان‌های منشعب از آن‌ها بود، نگرش دینی خود را بر اساس تخیلاتشان بنا کردند.<sup>۹۱</sup>

رومانتیسیم ستایشگر آزادی، فردیت [= اصالت فرد و تمامیت بود و بر فر خاص انسان و بیان مافی‌الضمیرش تأکید داشت و بر آن بود که شهود شاعرانه می‌تواند گیرنده و دریابنده‌ی جمال طبیعت باشد. از نظر آنها خداوند آفریننده بیرونی یعنی مابین از دستگاه آفرینش بیروح نیست؛ بلکه خود روح منتشر

<sup>۹۱</sup> ربیعہ بریغ ابی فاضل، الفکر الدینی فی الأدب المہجری، ط ۱، دار الجیل، بیروت، ۱۹۹۲م، ج ۱، ص ۲۲۶

در آفاق و انفس است. مسئله‌ی حلول خداوند در جهان و روح انسان که در خداپرستی طبیعی فراموش شده بود، از نو به همت شعرای رماتیک احیا شد)<sup>۹۲</sup>.

بدین ترتیب از اولین نتایج ارتباط میان دین و ادبیات، این است که نظر به «امر مقدس» از تعلق و انحصار دین و متدینان خارج شد و دیگر، اتصال به عالم روحانی منحصر و مختص به روحانیت کلیسا نبود؛ زیرا ادبیات و دین هدف واحد و مشترکی را می‌سرایند و همپای یکدیگر رشد می‌کنند و می‌بالند و آنجا که «دین» ریشه در بدواند، «ادبیات» سربر می‌آورد و بدین صورت این ارتباط، نویسندگان و هنرمندان و فیلسوفان را نیز، علاوه بر روحانیان، از آفرینشگران در حوزه‌ی روحانیت و دین، ساخت. بدین ترتیب این کشمکش‌ها در پی استقلال و آزادی بیشتر و محق بودن ادیبان و فیلسوفان در پرداختن به دین به وجود آمد. در این میان، گروهی از ادباء بر آن بودند که به نقد و جرح دین نپردازند و شاید دلیلی که این اشخاص را برای اتخاذ این موضع فراخواند این باشد که خداوند بی‌نهایت است، در حالی که انسان محدود است و به این دلیل که مقدس است و ارزش‌های آن ثابت می‌گردد و ادبیات هر چه سعی کند باز هم از ادراک کند مطلق، ناتوان و قاصر است.

می‌توان ت. اس. الیوت را از چهره‌های این موضع به شمار آورد او معتقد است که: نقد ادبی باید با نقدی از یک نقطه نظر کاملاً اخلاقی الهی به تکامل برسد... و بر خوانندگان مسیحی لازم است که خواندن آثار تخیلی را با معیارهای صریح الهی و اخلاقی مورد مذاقه قرار دهند و «عظمت» ادبیات منحصر با معیارهای ادبی معین نمی‌شود.

الیوت به ناممکن بودن فصل و جدایی بین دین و ادبیات اعتراف می‌کند و برای تخیل شعری و یا نقد ادبی به عنوان ارزشی ذاتی و مستقل از غیر آن، قائل نیست<sup>۹۳</sup>.

در این دوره، دین و فلسفه بر هم کنش‌هایی داشتند و هر یک دیگر را نتغیر و متحول ساخت؛ ادبیات از فضای این کشمکش‌ها، جدا و بی‌تأثیر نماند و در عمق و اثربخشی در رابطه‌ی دین و ادبیات سهیم شد.

در چنین فضا و جریان‌های فکری و فلسفی، روسو نظری جدید عرضه کرد. به این صورت که دین هنرمند را از این یک شهروند عادی و دین‌مرددین، متمایز و متفاوت نمود. دین هنرمند را دینی درونی

---

<sup>۹۲</sup> ایان باربور، علم و دین، ترجمه‌ی بهاء الدین خرمشاهی، چاپ ششم، مرکز نشر دانشگاهی، بی‌جا، ۱۳۶۲، ص ۸۴

<sup>۹۳</sup> ابی‌فاضل، ص ۲۲۷

محض خواند، که با فضاها و آیین‌ها رابطه‌ای ندارد و همان دین پاک و بی‌پیرایه‌ی انجیل است و دومین یعنی شهروند عادی را مقید دانست به آنچه سنت‌های دینی و اجتماعی بر او واجب و فرض می‌کند و سومی (یعنی دین مرد دین) را که غریب‌تر و غریب‌تر خواند. بدین ترتیب او بسیاری دیگر را به مذهب «دل» یا مذهب طبیعت، بدور از ادیان و مذاهب تاریخی، ترغیب کرد. علاوه بر آن، روسو و دیگران ادیبان به دین اولاً نظری «اخلاقی» افکندند و نه نظری لاهوتی و الهی. با این حساب که جدایی اخلاق از مسائل و امور فیزیکی دشوار است.

پس از آنکه هنر با دین بر سر فهم و درک «مطلق» و تلاش برای یکی شدن با آن به رقابت برخاست سعی کرد تا در حوزه‌ها و میدان‌های دیگر نیز با آن قابت کند. ویکتور هوگو اعلام کرد که روحانیت مسیحی سنتی بی‌فایده است و مقام روحانی شاعران را جایگزین آن خواند.

کسان دیگری نیز قرن نوزدهم را از انقلاب فکری اعلام کردند که به هر چه جمود است، عصیان می‌کند. بدین ترتیب نگرش و نظر جدیدی به کلیسا را به عنوان یک مؤسسه، به وجود آمد.

رمانتیک‌ها به ساخت کلیسای درونی شان شتافتند و به تاسیس مذهب احساساتی که آن‌ها را راضی می‌گرداند و به توسعه‌ی الهیات خاص خودشان پرداختند. لاهوت و اساطیر ادیبان و شاعران با لاهوت کلیسا، رقابت کرد و قضیه‌ی دین فلسفی و دین عقل و دین عاطفه به جای دین ادیان مطرح شد و خدای فلاسفه و دانشمندان و شاعران به رقابت با خدای ابراهیم و اسحاق و یعقوب رفت.

پس از آنکه ولتر بسیاری عاداتها و سنت‌های دینی را رد کرد و وحی را منکر شد و مکتبی را به وجود آورد که همان ایمان به خدا و «آزادی» است. رابطه‌ی بین دین و ادبیات شدت و استحکام بیشتری گرفت و دین به یکی از مهمترین و برجسته‌ترین موضوعاتی که ادباء و فیلسوفان به آن اهتمام ورزیدند، تبدیل شد.

و این رو در رویی، در اوج ارتباطش، میان دو جهان نقد و ایمان، بدون نتیجه‌ی روشنی ادامه یافت<sup>۹۴</sup>. در نیمه‌ی دوم از قرن هجدهم و ربع اول از قرن نوزدهم، ارزش‌هایی که هنرمندان و ذهن و خیال آنان و کلیسای جدید درونی شان را مشغول داشت، همان آزادی فردی و الهامات درونی و جستجویی برای

---

<sup>۹۴</sup> همان، صص ۲۳۱، ۲۳۸



رهایی روحی، خارج از سلطه ی پروتستانتیسم و کاتولیسیزم و هر اعتقاد دیگری بود که از بیرون تحمیل می شد.<sup>۹۵</sup> بی شک تا به امروز این تحولات و دگرگونی ها ادامه می یابد.

### دین در ادبیات جدید

گفته می شود (در غرب)، مجموعه ای که ادبیات عصر جدید را تشکیل می دهد، توجه اکید و لحن آن عمدتاً غیر دینی است. پژوهشگران، در این ادبیات نوین هم ردپای دین را جستجو می کنند.

از رمان نویسان و شاعران و نمایشنامه نویسانی در قرن حاضر می توان نام برد که ارزش ها و مفاهیم مسیحی به آنها بینش هدایت کننده ای از جهان می بخشد، از قبیل: ژرژ برناتوس، پل کلود، تی. اس. الیوت، دیوید جونز و گرهام گرین و... اما این نویسندگان به قول ماتیو آرنولد، حامل لحن هسته ی اصلی نیستند.<sup>۹۶</sup>

تفاوت دین مداری آثار ادبی در نگاه اول ادبیات را به گفته ی دکتر ضیاء موحد، به «ادبیات دینی»، سکولار» و «ادبیات بینابین» تقسیم می کند.

اما در نگاهی دقیق تر و عمیق تر، این تقسیم بندی را اشتباه می خواند؛ زیرا در ادبیات سکولار غرب، جوهره ی دینی را به گونه ای دیگر، می یابد. وی می گوید: ادبیات سکولار غرب یا ادبیات مدرن، در آغاز واکنشی بود به «روشنگری» و «رنسانس»؛ زیرا دوره ی روشنگری، با حرف «میل» آغاز شد که می گفت: طبیعت را باید تسخیر کرد و اینجا بود که شاعران رومانتیک عکس العمل نشان دادند و در مقابله با «علم» به دنیای درون پناه بردند و اغلب شعرهای آنها سرشار از جوهره ی دینی است.<sup>۹۷</sup> بنابراین آن نوع زندگی که مقولات دینی را غالباً در ادبیاتی دارد که خود را از بیخ و بن غیر دینی اعلام می کند، بزرگترین چالش تحلیل روابط متقابل بین شکل‌های دینی و ادبی در عصر حاضر است.<sup>۹۸</sup>

---

<sup>۹۵</sup> همان، ص ۲۳۳.

<sup>۹۶</sup> میرچا الیاده، ص ۳۱۰

<sup>۹۷</sup> ضیاء موحد، رابطه ی دین و ادبیات، مجله ی اخبار دین ص ۳۰.

<sup>۹۸</sup> میرچا الیاده، ص ۳۰۱.

در این گونه آثار که عمدتاً ادبیات جدید خوانده می شود، دین خود را به صراحت بر ما عیان نمی دارد، بلکه حتی به شکلی غیر دینی ظاهر می شود یا به عنوان خمیر مایه ی آن به کار می رود و در نهایت تأثیر خود را بر خواننده خواهد گذاشت.

دکتر ضیاء موحد درباره ی ادبیات معاصر غرب که سکولار نامیده می شود چنین می گوید: «در این ادبیات مسیح از آسمان به زمین آمده، جنبه ی خدایی خود را فرو گذاشته و به هیئت ایثار و فداکاری فرد برای جمع در مرکز هنر غربی در آمده است».

مسیح در قلب ادبیات اروپایی حضور دارد». وی بر وجود «دین» در ادبیات معاصر چنین تأکید می کند: «واقعیت این است که مسیحیت را نه در عهد جدید، که در ادبیات سکولار باید جست و جو کرد. تأثیر ادبیات مدرن در تغییر خواننده اگر بیشتر از دین نباشد، کمتر نیست. باید به پشت این تأثیر نفوذ و کرد تا ارتباط آنها را با دین و میراث دینی دریافت»<sup>۹۹</sup>.

این شیوه ی ورود دین در آثار ادبی را عمدتاً آثار رمانتیک ها می بینیم و می توان گفت این میراث مذهبی را در معرض فرایندی از تجدیدنظر ناسوتی کردن قرار دادن و در عین حال مضامین و موضوعهای آن میراث زندگی نیرومندی کسب کردن، الگویی رمانتیکی است که غالباً در ادبیات عصر جدید به چشم می خورد<sup>۱۰۰</sup>.

در ادبیات معاصر غرب می توان آثاری را مشاهده کرد که مشکل بتوان ردپای مسیح و مسیحیت و هیچ نگرش دینی مهمی را در آن نیافت. به عنوان مثال، اسطوره ی «هبوط» و «صورت خیالی مسیح»، در ادبیات دهه های اخیر غرب مکرر به کار گرفته شده است. این تکرار در به کار گرفتن صورت خیالی مسیح در داستانها اگر بیانگر نوعی از انسان گرایی غیر دینی نباشد، دست کم موضع بسیار مهمی نسبت به آیین مسیحیت دارند، همچون «قدرت و افتخار» گراهام گرین.

جان اشتاینبک و ویلیام فاکنر نیز البته دو نویسنده در میان نویسندگان بسیاری هستند که می توان در این زمینه از آن ها یاد کرد، به عنوان نمونه کتاب یک قصه (۱۹۵۶) مثال اعلاهی وابستگی فاکنر به صورت خیالی مصیبت مسیح است. زیرا در این داستان، قهرمان اصلی او سرجوخه ی صلحدوست گمنامی است

---

<sup>۹۹</sup>موحد، رابطه ی دین و ادبیات، ص ۳۰.

<sup>۱۰۰</sup>میرچا الیاده، ص ۳۱۳.

که نوع مرگش در کوششی که به عمل می آورد تا به کشت و کشتار در جبهه ی فرانسوی جنگ جهانی اول پایان دهد. تردیدی باقی نمی گذارد که او همانند مسیح است.

بنابر این استعاره ها و اسطوره ها و صورتهای نوعی داستان مسیح در ادبیات غیر دینی دوران جدید، گرچه غالباً به شکلی تغییر یافته، ادامه یافته اند.<sup>۱۰۱</sup>

مفاهیم ضمنی دینی در رمان ها پوشیده بیان می شوند و در عمل و تفکر آشخصیتهای داستان بروز می یابند. نه در پندار و اندرز مستقیم و برای یافتن درک درستی از پیوند رمان و دین می بایست پوست اثر هنری را بشکافیم و به مغز آن بنگریم. اگر بپذیریم انسان فطرتاً دینی است، رمان نمی تواند، دین را تنادیده بگیرد. زیرا مضمون اصلی انسان است.<sup>۱۰۲</sup>

اما پیوستگی رمان با دین، به طور عمده از طریق ایمان یا وحی. از این رو در مواجهه با رمانهای مختلف و خواندن آن ها، بیشتر با مسئله ی «اخلاق» بر می خوریم و درگیری نویسنده در با قضاوت درباره ی آن یا نشان دادن فضیلت ها و رذیلت های اخلاقی؛ مانند موارد زیر:

غرور: در دامبی و پسر (۱۸۸۰) اثر چارلز دیکنز، خشم: برادران کاراموزف (۱۸۸۰) اثر تئودور داستایوسکی، حسد: خمیر مایه ی «دختر عمو بت» (۱۸۶۹) اثر اونوره دو بالزاک از: «مضمونی است متداول» و پسر عمو پونس (۱۸۶۷) اثر بالزاک و...<sup>۱۰۳</sup>

دون کیشوت» نخستین نمونه ی ادبیات عامه پسند است که مضمون عمیقاً دینی آن عبارت است از پیروز شدن در عین شکست! مفهومی که ریشه ی محکمی در مسیحیت دارد.

این مضمون نیز در رمانهای بیشماری تکرار شده است. یکی از بزرگترین این رمانها، نامه های پیکویک، اثر چارلز دیکنز است.<sup>۱۰۴</sup>

روح خضوع دینی و اعتقاد اخلاقی در اثر نویسنده، که دین در آن کاملاً به نحو قابل تشخیص رخ نمی نماید، به خصوص در اثری تجلی می یابد که بیش از همه مبین روحیات اوست. در بسیاری از رمان های درجه یک این ویژگی را آنگونه که تولستوی معتقد است می توان یافت. به اعتقاد عمیق تولستوی:

---

<sup>۱۰۱</sup> همان، ص ۳۲۱.

<sup>۱۰۲</sup> همان، ص ۳۲۹.

<sup>۱۰۳</sup> همان، ص ۳۳۲.

<sup>۱۰۴</sup> همان، ص ۳۳۱.

« قوه ی محرکه هنر باید دینی باشد و احساس دینی را در اعلاترین مرتبه اش در دسترس مردمی بگذارد که نه عابدند و نه فلسفی مشرب<sup>۱۰۵</sup>. »

گذشته از مسائل مربوط به نقد و منتقد و اثر آن در این ارتباط (دین و ادبیات) مسئله ی دیگر، «زمینه» ای است که آن به وجود آمده است. وقتی می گوئیم اثری دینی است از جهتی به این معنی است که این اثر، متعلق به فرهنگ معینی است. از آنجا که عقاید دینی نیز از اجزای آن فرهنگ است. این عقاید جزئی از جهان بینی متداول دوران دوران نویسنده یا شاعر بوده است و طبعاً در اثر او وارد شده است. زیرا مردم همه پیرو روح زمان خود هستند. از نظر پژوهشگران و نظریه پردازان، اگر مایه های دینی آثار ادبی عوارض زمان و مکان معینی باشند که تحت تأثیر آدم های دیگر و کتاب هایشان به اصطلاح در عرض همدیگر به وجود آمده باشند، دیگر این مایه های دینی، اهمیتی ندارند. و مایه های دینی تنها وقتی در ادبیات اهمیت دارند که از رابطه ی مستقیم بین شاعر و خداوند سرچشمه بگیرند. حال هر قدر هم قالب آن ها را تداول زمانه تعیین کرده باشد. اگر تاریخ بشر فقط به دست آدمیان تکوین یافته باشد، آن وقت عناصر دینی هر فرهنگی فقط معنای انسانی خواهند داشت. در نظر لودویک فورباخ و انسان گرایانی همانند او، اندیشه های دینی فقط علامتهایی از شیوه ی زندگی مردم با یکدیگر در زمان معینی است. در نظر فورباخ یا جورج الیوت، دین ملاط فرهنگ است، اعتقادی است جمعی که مردم را گرد هم نگه می دارد. از نظر پروفیسور جی. هیلیس میلر<sup>۱۰۶</sup> (که مقالات و کتابهای متعددی در زمینه ی نظریه ی ادبی نوشته است)، بعد دینی در ادبیات تنها وقتی پیدا می شود که نوعی واقعیت ماوراء طبیعی در شعری یا در ذهنی یا در تجلیات فرهنگی جامعه ای وجود داشته باشد. بن مایه های دینی در ادبیات تنها هنگامی معنای درست دینی دارند که چیزی به نام سرگذشت روحانی فرهنگ یا شخصی وجود داشته باشد. سرگذشتی که دست کم تا اندازه ای خداوند و همچنین رهیافت انسان نسبت به خداوند بر آن حاکم باشد<sup>۱۰۷</sup>. منتقدان و الهیون این ارتباط را از خلال شیوه هایی که نظریه ها و رویکردهای مختلف به ادبیات آن ها را ارائه کرده و مورد ارزیابی قرار داده اند، جستجو می کنند.

<sup>۱۰۵</sup> همان، صص ۳۳۹ و ۳۳۶.

<sup>۱۰۶</sup> hillismiler.J

<sup>۱۰۷</sup> جی. هیلیس میلر، مقاله ی ادبیات و دین، ترجمه ی منوچهر بدیعی، مجله ی کتاب ماه ادبیات و فلسفه، اردیبهشت

۱۳۸۲، ص ۳۹.

نظریه ی «تقلید»، قدیمترین و با نفوذترین نظریه در تاریخ نقد ادبی است و از زمان ارسطو و افلاطون تا دوران ما اساس و پایه ی رویکردهای منتقدان را تشکیل می دهد و این تصور را مطرح می کند که ادبیات صرف تقلیدی از زندگی است، بر اساس این برداشت، ادبیات، خصلت تئولوژیکی و دینی اش را از ماهیت شیء یا احساسی می گیرد که تقلیدش می کند از این رو این عقیده ی رایج که ادبیات و در واقع هر آن چه هنر است به راستی تئولوژیک است. هر گاه تقلید شنونده به موضوعات خاصی چون گناه، نماز، کفاره و عاقبت به خیری و امثالهم مربوط شود و بر اساس نظریه ی «پراگماتیک ادبیات» که «تعلیم» مهمترین واژه برای بیان جهت گیری آن است، در ادبیات، توانایی انجام خدمت به اهداف اخلاقی، همیشه بزرگترین و عمده ترین هدف بوده است و دسته ی دیگری از منتقدین آکادمیک، به دلایلی چند، بر این باورند که ادبیات وظیفه ای هم طراز، اگر نه مشابه با برخی از جنبه های دینی انجام می دهد و یا این که می تواند انجام دهد بر اساس این نظرگاه، ادبیات قادر به انجام کاری است که در دوره های سنتی تر و قدیمی تر، انجام آن، از امری انتظار میرفت که بیشتر با عقیده های دینی نزدیکی داشت.

مفهوم ادبیات به عنوان ابزاری برای تعلیم و غنی سازی انسانی از گذشته تاکنون از هوشمندترین و مطمئنا با ارزش ترین انتقاد ادبی بوده است. هنوز هم لایه ی زیرین فرضیه های تمامی منتقدان و دانشمندانی را تشکیل می دهد که هم در دایره ی تئولوژی و هم در خارج از آن، سعی کرده اند که تصریح کنند کدام آثار بزرگ ادبی باید آموزش ما را برعهده گیرند<sup>۱۸</sup>.

برای آن دسته از منتقدین متمایل به گرایش تئولوژیک که ادبیات را بیان ویژه ای میدانند، متضمن معنی، شعر و به طور کلی تمام ادبیات، خصیصه ی دینی اش را یا به عنوان مثال، بدین دلیل بدست می آورد که در عمیق ترین پذیرش استعاره اش این امر را ارائه می دهد که از همه، به این مطلب که انسان توانایی اتحاد اضداد را دارد، نزدیک تر است و یا به دلیل این که زبانی کاملا متنی را برای بیان به کار می گیرد که بالطبع شمایل مند، کثیر المعنی و عاری از تمرکز است که با کنایه های متناقض الگوهای نخستین یا امور مطلق همراه می شود که در ویژگی های واقعی و ذاتی جای دارند و همچنین به دلیل اینکه در خصیصه ی بنیادی اش به عنوان واژه ای که قرار است در گفت و شنود شرکت داده شود و فرم پذیرد، ادبیات را می توان ارائه دهنده ی کوششی دانست که تشدید درون را به ارتباط می گذارد و بدین ترتیب از «من» برای گفت و گو با «تو» دعوت به عمل می آورد.

---

<sup>۱۸</sup>ژیل.ب.گان، مقاله ی درآمدی بر ادبیات و رابطه ی آن با دین، ص ۳۰۱ و ۳۱۰.

و بالعکس به نظر آن دسته از منتقدین که ادبیات را بیان مفاهیم ویژه می دانند، ادبیات معنی و صورت دینی اش را به این دلیل کسب می کند که همانند قالب های نمادین بیان تعبیر کننده ی امر قدسی است که در صور و استعاره هایش چیزی کمتر از پیوند میان انسان به امر مقدس را به نمایش نمی گذارد و یا به این دلیل که صور الگوهای نخستین ( آرکی تاپ ها) و اسطوره هایی را به خدمت می گیرد که از سنت های دینی مشتق می شود که حداقل در برخی از شرایط به قید دینی خود از تخیل که مجبور به استفاده از آن هاست، ادامه می دهد و بالاخره به دلیل اینکه ادبیات ارائه دهنده ی بسط و گسترش زبان پاسخ به واقعیت که هر چه هم در مقیاس آیین پذیرفته شده ی اولیه به لحاظ فرم، غیر سنتی باشد، مشخصات آن علی الخصوص دینی است.<sup>۱۰۹</sup>

بخش دوم: آثار دین در ادبیات عرب

از آنچه پیشتر گفته شد روشن گشت که دین و اندیشه های دینی با حضور مقتدرانه در عرصه های مختلف، اقیانوسی بی کران از معانی و مضامین را در اختیار بشر قرار می دهد تا او نیز بر حسب توانایی و تلاش خویش از ذخایر بی پایان آن بهره مند شود. یکی از این عرصه ها، ادبیات عرب است که با توجه به نزول قرآن به زبان عربی و برخورداری آن از اعجاز بیانی و ادبی و خضوع ادیبان و سخن وران در برابر شگفتی بیان و زیبایی ساختار آن در دوره طلایی ادبیات عرب، یعنی در عصر نزول قرآن، بهترین و متقن ترین متن ادبی و معیار در حوزه ادبیات به شمار می آید. از همین رو تاثیر فراوانی بر ادبیات و فرهنگ عرب داشته و دارد. روشنفکران معاصر نیز اذعان دارند که قرآن باعث ماندگاری زبان عربی شده است و بر اساس آن می توان از جوانب و جلوه های این زبان یاد کرد.

دین در ابعاد گوناگون، خدمات شایانی به فرهنگ و زبان عربی کرده است؛ خدماتی مانند تاثیر قرآن در حفظ زبان و ادبیات عرب، تدوین، شکوفایی و انتشار آن. پس از آنکه نظام معرفتی و ساختار زبانی مورد نظر قرآن با پایان یافتن قرآن کامل شد زبان و ادب عربی از هر لحاظ شاهد طراوت و تغییر درونی و بیرونی واژگان، عبارات و مفاهیم مندرج در کتاب آسمانی بود؛ به طوری که رفته رفته لهجه های مختلف و متعدد به جانب سبک و سیاقی متمایل شدند که در قرآن تثبیت شده بود تا جایی که گفتمان حاکم بر ادبیات عربی به گونه ایی که در قرآن شرح و بیان شده بود، تثبیت شد و اگر این امر در اوایل چندان به نظر نمی آمد در ادامه و طی چندین نسل به کلی پا گرفت و زبان و بیان قرآن تنها نماینده شایسته زبان و ادبیات عربی بود و سبک و سیاق آن در همه عرصه های زبانی بیانی، مفهومی آرمانی و... به شکل استوار ریشه دواند.

### دوره ی جاهلی

دوره جاهلیت، دوره محدود ماندن در سطح معانی حسی و لمسی واژگان ناتوان از درک مفاهیم والا و فراتر از امور روزمره و ناکامی در ایجاد اصطلاحات فراگیری که به تنهایی یا در کنار سایر اصطلاحات بتواند نظام معرفتی فراخ و گستردهایی را ترسیم کند با نزول قرآن و ظهور دین اسلام به سر آمد و در حقیقت این حادثه مبارک باعث شد افق والاتری از چشم انداز های محدود و مختصر حاکم به زبان و ادبیات عربی گشوده شود. البته این حادثه بسان لحظه یا جرقه زود گذر و تکرار ناپذیر نبود بلکه جرقه ایی بود که یک بار برای همیشه قالب ها و ساختارهای تنگ و ناکافی پیرامون این زبان را در هم شکست و طرحی نو در انداخت.



در حقیقت نزول قرآن نقطه چرخش راهبردی در زبان عربی بود. تغییراتی که در سایه اسلام در زبان عربی ایجاد شد، تنها در سطح اصطلاح سازی و تغییر معانی واژگان یا حتی ایجاد واژگان جدید نبود؛ خدمات و حسنات این دین و کتاب آن به زبان عربی، بسی فراتر از سطح مجامله و تعارف است.

این امر کم کم رواج گرفت تا اینکه سر آغاز پیدایش علوم مختلف از جمله علوم فقه، کلام، فلسفه و تفسیر و دیگر علوم شد. همینکه اسلام در زمینه های مادی و معنوی، نخستین پیروزیهای خود را به دست آورد، در شعر عرب بازتاب یافت؛ زیرا برخی از شاعران جاهلی همینکه دیدند یک «سید عرب» شوکت یافته، به امید صله رو به سوی او آوردند. بدیهی است که این اشعار دستخوش فراز و نشیب بسیار بوده اند. شاید بتوان گفت که با ظهور شاعران خاص حضرت پیامبر، عبدالله ابن رواحه، کعب بن مالک و از همه مهم تر حسان بن ثابت، کلمات و ترکیبات قرآنی، اندک اندک به شعر عرب راه یافت. هر چه در زمان پیش تر می آیم، البته فرهنگ جهان عرب، آیینها و سنتهای اسلامی را بیشتر جذب می کند و نویسندگان و شاعران خواه ناخواه از آن تأثیر می پذیرند. از آن پس، کمتر خطبه و نوشته ای می توان یافت که با نیایشهای قرآنی و درود بر پیامبر اسلام (ص) آغاز نشود، و مثلاً آن خطبه ای که با نام خداوند متعال آغاز نشده بود (خطبه زیاد بن ابی سفیان)، به همین سبب نامی خاص یافت و همه جا بترأء خوانده شد. از آن گذشته، انبوهی از واژه های جاهلی که حاوی ارزشهای اخلاقی آن دوره بودند، اندک اندک تغییر محتوا می دادند و مثلاً واژه هایی چون شجاعت، سخاوت، وفا، صداقت و صبر دیگر بوی مسلمانی می یافتند و به ارزشهای تعیین شده در قرآن می پیوستند.

با این همه، تحول در شعر حرکتی بس کند داشت. زیرا شعر، یکی به سبب سنت استوار جاهلی و سابقه دو سه قرنه، و دیگر به سبب گرایشهای قبیله ای امویان، نتوانست به آسانی از قالبهای برونی و درونی خود خارج گردد و تا ابتدای قرن دوم کمتر قصیده ای بود که از الگوی نسیب، وصف، مدح یا هجا و یا رثا پیروی نکرده باشد. تنها شعر عاشقانه بود که به همت عمر بن ابی ربیع، مکتب تازه ای یافت.

در شعر بزرگ ترین شاعران عصر اموی، جریر، فرزدق و اخطل، تعبیر اسلامی نسبت به تعبیر و ارزشهای هنری - اخلاقی جاهلی به راستی اندک است. راست است که در شعر جریر و فرزدق کلمات و اصطلاحات همه در فضای اسلامی عرضه شده اند و چنانکه اشاره شد، ممکن است محتوای تازه ای پذیرفته باشند، با اینهمه، واژه ها هنوز میان دو مفهوم، جاهلی و اسلامی در ترددند و هنوز استقرار نهایی

نیافته اند، همان واژگان را اخلط که اصلاً مسلمان نبود نیز به کار برده است<sup>۱۱۰</sup>. نگاهی گذرا به دیوان شاعران نشان می‌دهد که چه سان قصاید عرب قرن اول، هنوز از تأثیر عمیق اسلام به دور مانده بوده است.

### دوره ی اموی

در دوره‌ی اموی شعر شیعی با درون مایه‌های عاشورا، استمرار ولایت و غدیر، ظلم ستیزی و عدالت محوری، تصویر سازی پویا و اثر گذار از مفاهیم آئینی جهد و شهادت، حق‌گرایی به جای مصلحت اندیشی، اشاره و استدلال به وقایع و رخداد های مسلم تاریخ اسلام رخ می‌نمود. این نوع شعر که از روزگار خلافت حضرت امام علی (ع)، پدید آمد عواطف اسلامی شدیدی بر آن بار بود و با شاعران پیرو امام علی (ع) آغاز شد. شاید سروده برخی از شاعران که مثلاً در صفین امام را مدح کرده اند (مانند حجر بن عدی) و نیز برخی از قطعات ابو الاسود را بتوان در شمار نخستین اشعار دینی - سیاسی شیعی قرار دارد. اما این شعر آرام پر وقار، با شهادت امیر المؤمنین و سپس امام حسین (ع) ناگهان آشناک شد و سیل اشک و اندوه از یک سو، و موج خشم و خودخواهی از سوی دیگر در آن جاری گردید و با خواسته‌های سیاسی درهم آمیخت.

کثیر عزه، کمیت اسدی، سید حمیری و در دوره بعد از آن دعبل، ابو فراس همدانی، متنبی، سید رضی، مهیار دیلمی و ... دلنشین‌ترین اشعاری را سرودند که نشان از اعماق احساسات و عشق شان به خاندان نبوت دارد، و از تعالیم و مفاهیم و واژگان اسلامی آکنده است. زمینه دیگری که جلوه‌گاه شایسته‌ای برای تعالیم اسلامی است، آن رشته اشعاری است که به زهدیات شهرت دارد. در سده‌های دوم و سوم قمری ابو العتاهیه که گاه به بی اعتقادی و مجوسیت و بددینی متهم بود، از شعر زاهدانه مکتبی ساخت که در ادبیات عرب جاودانه ماند. راست است که از برخی اشعار او ممکن است بوی آیین مانوی به

---

<sup>۱۱۰</sup> آذرتاش، آذرنوش، تاریخ زبان و فرهنگ عربی، انتشارات سمت، تهران، ۱۳۷۷ ص ۱۱۱ و «مدخل اسلام»، دایره

المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۶۷، جلد ۸

مشام رسد، اما فضای عمومی اشعار ابو العتاهیه کام اسلامی است و رستاخیز و روز حساب و مضامین و احادیث نبوی و از همه مهم تر مضامین وحتى الفاظ قرآن کریم در آنها بسیار است.

### دوره ی عباسی

در دوره عباسی شعر زهد بیشتر از شعر مجون با زندگی مردم عادی پیوند خورد و در شعر حکمی و فلسفی، به جهان با نظر تحلیلی می نگریستند، انتشار فلسفه یونان و حکمت ایران باستان و ظهور گروهی از اندیشمندان و متکلمان معتزلی به گسترش مضامین عقل گرایی در شعر عربی دامن زد<sup>۱۱۱</sup>.

علاوه بر گرایشهای آشکار مذهبی، شعر خالص دینی در زمینه های عمومی نیز تجلی چشم گیری دارد. پیش از این دیدیم که از زمان کعب بن زهیر به بعد، قصاید بزرگ و مشهوری در مدح پیامبر (ص) سروده شده است. اینگونه مدیحه، در سده ۷ ق، با اثر بوصیری به اوج رسید، میمیه او از همان آغاز شهرتی عظیم یافت و اندک اندک نوعی تقدس کسب کرد، چندانکه به برخی از ابیات آن خصوصیات شفابخش و معجزه آسا نسبت داده اند. پس از بوصیری، از ابن نباته مصری (ه م) باید نام برد که دست کم پنج قصیده بزرگ، با حال و هوای صوفیانه، در مدح پیامبر (ص) باقی گذارده است.

### ادب معاصر

و اما ادب معاصر پس از سال ۱۷۹۸ که آغاز بیداری اعراب شمرده می شود و مصادف با حمله ناپلئون بناپارت به مصر بوده است، شعر عرب نیز مراحل جدیدی از تجربه را آزمود و به مرور جریان های نئوکلاسیک، رمانتیسیم و رئالیسم در آن شکوفا گردیدند<sup>۱۱۲</sup>. همچنان که در طی این سال ها بطور چشمگیری از ادبیات غرب متأثر شده و بسیاری معتقدند شعر عرب در مقاطعی از سرزمین هرز تی. اس. الیوت تاثیر فراوانی پذیرفته است<sup>۱۱۳</sup>. با اندکی تأمل و تفکر در ادب جدید می توان علائم تاثیر

<sup>۱۱۱</sup> شوقی ضیف، تاریخ الأدب العربی، دار المعارف، قاهره، ۱۹۹۰م، ص ۱۶۷-۱۶۸.

<sup>۱۱۲</sup> خالد سلیمان، فلسطین و شعر معاصر عرب، ترجمه شهره باقری و عبدالحسین فرزاد، نشر چشمه ۱۳۷۹، ص ۱۷۵

<sup>۱۱۳</sup> عبدالحسین فرزاد، رویا و کابوس، نشر مروارید، ص ۴۷

پذیری سریع آن از ادبیات غرب را مشاهده کرد؛ گرایش نویسندگان و شاعران معاصر به مکتب رمانتیک، نقطه آغاز این تحول در آن ادب بود که باعث دگرگونی در ادبیات عربی و همگامی آن با عصر جدید شد. هر چند در ابتدا تعداد این تغییرات اندک بود و بیشتر تغییر در حوزه معانی را مد نظر داشت اما طولی نکشید که دامنه تحول آن در مدتی کوتاه محتوا و ساختار شعر عربی را دگرگون ساخت. یقیناً نابسامانی های سیاسی، اقتصادی و اجتماعی کشورهای عربی در ترویج و تسریع این همگرایی با ادب غرب و ماندگاری آن بسیار موثر بود زیرا اوضاع آشفته آن روز جهان عرب قرابت بسیار با خمیر مایه این سبک از ادبیات داشت. در این دوران بسیاری از آثار انگلیسی و فرانسوی به زبان عربی ترجمه شد. و اینکه یکی از مهمترین ویژگی شعر قدیم تفاوت و نوع بینش شاعران آن نسبت به واقعیت های موجود در آن بوده؛ واقعیاتی که منجر به خلق مضامین جدید می شود؛ مضامینی از قبیل آزادی مسئله زن، استقلال طلبی، وطن و تلاش برای عبور از سنت سلطه گر. با توجه به اینکه ادبیات آینه تمام نمای شرایط اجتماعی است. در این میان بعضی از شاعران و نویسندگان قرن بیستم، در تقلید و تمسک به ادبیات غرب افراط ورزیدند و ادب عربی را به سمت بی هویتی کشاندند. اولی همگام با جنبش نهضت ادبی، گوناگونی مسائل جامعه شاعران را بر آن داشت که که گستره نمادهای خویش را به حوزه خاصی محدود نکنند و آن را به دیگر نمادهای مختلف از جمله نمادهای دینی گسترش دهند. آشفته گی اوضاع جامعه عرب از جمله عقب ماندگی فرهنگی، پیدایش اسرائیل و اشغال فلسطین و همچنین تهاجم فرهنگی غربیان، دردی بود که تنها با پناه بردن به این ادب درمان نمی شد چنین بینشی با گرایش ادبا و نویسندگان به سنت های متناسب با آن می توانست منعکس شود. توجه شاعران و نگاه موشکافانه آنها به متون دینی باعث گردید تا زوایای گوناگونی از این دلالت، به معرض نمایش گذارده شود؛ از آن جمله رنج اشغالگری و غربت روحی و روانی .

وجود چنین سرمایه عظیم و چشمه جوشانی در ادب می توانست ضمیر ناخود آگاه مخاطبان را به سوی خود فرا خواند و شاعر و مخاطب را با خود همراه کند. از این رو دین با مضامین ژرف و معانی ستگرش، موضوع و دست مایه ی مهمی برای الهامات ادبی شد؛ لذا اکثر شاعران و نویسندگان گرایش داشتند به اینکه بین آثار خود گریزی به آیات قرآنی و احادیث و یا سخنان حکمت آمیز و در کل به اندیشه های دینی داشته باشند؛ تا از این طریق هم آثارشان دارای اعتبار شود و هم میزان معلومات خود را آشکار سازند. گرچه تاثیری که شاعران و نویسندگان از معانی دینی داشته اند در دوران مختلف،

متفاوت می باشد؛ از این رو هیچ دیوان شعری قدیم یا جدید را نمی توان یافت که صاحبش از قرآن یا متون دینی و یا دیگر کتب آسمانی اقتباس نکرده باشد.

اکنون که غرب از معنویت گریزان بوده و در راه دین ستیزی و دین گریزی قدم نهاده، اندیشه اسلامی که در قرآن کریم و حدیث شریف و آموزه های اهل بیت (ع) و دیگر عالمان دینی تجلی یافته است، نه تنها می تواند در شکوفایی شعر معاصر عربی سودمند باشد؛ بلکه می تواند در شکوفایی جامعه اسلامی، مورد پذیرش بسیاری از عرب هایی قرار گیرد که تشنه معنویت و ارزش های دینی هستند، زیرا معنویت خواهی بشر، در فطرت الهی او ریشه دارد و بخشی جدانشدنی از زندگی او به شمار می آید. بنابراین بر ادیبان برجسته معاصر عربی شایسته بود که ادب خویش را در کنار موضوعات چنین ادب و فرهنگی قرار دهند.

البته این دین گرایی ادیبان ممکن است مورد هجوم، نکوهش و نقد گروه های رقیبی قرار گیرد که کعبه آمال خود را در پیروی از فرهنگ و ادبیات غرب که آن هم بر پایه مادی گرایی استوار است، جست و جو کند. اما تجربه های تاریخی جهان اسلام بیانگر این واقعیت است که اگر ادب و فرهنگ کشورهای اسلامی در نگرش به دور از جهان بینی اسلامی حرکت کند، هرگز نمی تواند توصیفگر آرمان ها، دردها و آرزوهای ملت های اسلامی باشد؛ آگاهی از ادبیات غرب می تواند در پیشرفت و تقویت شعر معاصر عربی سودمند باشد. اما در چنین گرایشی بهتر است - به تعبیر طه حسین - شاعران مصممانه و عمیقانه به راه غرب قدم بگذارند، غربی که بهتر شناخته و هوشمندانه فهمیده و تقلید شود<sup>۱۱۴</sup>.

پیش از این گفتیم شاعر برای خلق یک اثر هنری ماندگار و موثر، ابزارهای مختلفی پیش رو دارد و از تصویرهای هنری زیبا، موسیقی گوش نواز و متناسب با مضمون، آرایه های بدیعی، زبان شعری الهام بخش و سایر ابزارهای زبانی و هنری برای تاثیر گذاری و خلق اثر ادبی کمک می گیرد؛ از جمله ابزارهایی که در آفرینش یک اثر ادبی تاثیر گذار است و از دیر باز مورد توجه شاعران و نویسندگان بوده به کار گیری مفاهیم و تعبیر قرآنی و سروده ها و نوشته های پیشینیان یا هم عصران است که از این امر به اقتباس یا تلمیح و یا اشاره و... یاد می شود<sup>۱۱۵</sup>. شاعران معاصر عرب به ویژه پیشگامان شعر

---

<sup>۱۱۴</sup> عبد الجلیل، تاریخ ادبیات عرب، ترجمه آذرتاش آذر نوش، چاپ اول، امیر کبیر، تهران، ۱۳۸۳ش

<sup>۱۱۵</sup> محمد عزام، تجلیات التناص فی الشعر العربی، الطبعة الأولى، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ۲۰۰۱، ص ۴۲.

نو، هم از این میراث جدا نگشته اند، چرا که آن را در شکل گیری فرهنگ، ژرفا بخشیدن دیدگاه‌هایشان و پربار ساختن تجربه های نوآورانه و تکامل بخشیدن به آن تاثیر گذار می دانسته اند.

شعر پیشگامان لبریز از متون سنتی با وابستگی و سطح متفاوت است؛ متون سنتی در شعرشان به حوزه سنت ادبی، دینی و اسطوره ایی وابسته است. اما سطح کاربرد نیز متفاوت است. این متون در تجربه های آغازین شاعران معاصر به مثابه نمایش فرهنگی بوده است؛ اما به تدریج به کارگردی تاثیر گذار با تاثیر گذاری و حضور متفاوت در متن شعری نو تحول یافته است. اقتباس و وام گیری از قرآن کریم عمدتاً به دو گونه بوده است:

۱. اقتباس کامل از آیه یا بخشی از آن با تغییر اندکی. مثل افزودن یا حذف کلمه ایی یا بازسازی ترتیب واژگان جمله. این تصرف معمولاً با وزن شعری هم ارتباط دارد.

۲. تنها اقتباس معنایی ولی به ساختار زبان شاعر با حفظ واژه ایی از آیه؛ قسم نخست بسیار کم اما قسم دوم فراوان است<sup>۱۱۶</sup>.

به منظور تبیین و روشن ساختن این کار کرد در شعر معاصر عربی بر آن شدیم تا نمونه هایی چند از آثار برجسته این دست از شاعران با اندک توضیحی، پیرامون آن، را نقل کنیم. در این راستا شاعران و نویسندگان عرب را به دو بخش، شاعران و نویسندگان عرب مسلمان و شاعران و نویسندگان عرب غیر مسلمان تقسیم نمودیم:

الف - شاعران و نویسندگان عرب مسلمان

### احمد شوقی

یکی از شاعرانی که در سروده هایش با قرآن کریم پیوند و ارتباط برقرار کرده احمد شوقی شاعر مصری معاصر است که تعبیر و مفاهیم قرآنی را به گونه ایی هنرمندانه و با خلاقیتی خاص توأم با ظرافت های ادبی، در شعر او به کار رفته و باعث جذابیت و تاثیر گذاری فوق العاده اشعار وی شده است. با بررسی

---

<sup>۱۱۶</sup> احمد عرفات الضاویف، کارکرد سنت در شعر معاصر، ترجمه سید حسن سیدی، دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۷۶،

و تحلیل اشعار و آثار احمد شوقی و مقایسه آن با متن قرآن در می یابیم که ارتباط احمد شوقی به عنوان متن حاضر با قرآن کریم به عنوان متن پنهان، غالباً آگاهانه و از نوع نفی متوازی است. این ارتباط باعث غنای شعر شوقی و جذابیت و تاثیر بیشتر آن بر خواننده شده. مهارت وی در به کارگیری واژگان، تعابیر و آیات قرآنی در شعرش قابل تحسین است به طوری که روابط بینامتنی قرآن با اشعار احمد شوقی به گونه های زیر است:

۱. به کارگیری کل آیه قرآنی یا جزئی از آن بدون هیچ تغییری

۲. فراخوانی شخصیت های قرآنی در متن و اشاره به داستان آنها

۳. به کارگیری واژگان و تعابیر و اصطلاحات قرآنی<sup>۱۱۷</sup>

از بررسی اشعار احمد شوقی، این نتیجه حاصل می شود که به رغم اینکه به عقیده برخی او از بزرگترین شاعران معاصر عرب بود که توانست لقب «أمیر الشعرائی» را از آن خود سازد ولی او را دارای چنان شخصیتی دو گانه می بینیم که یک روی آن شاعری است لهوی و روی دیگر آن شاعری است موسوم به خدا که با خلق آثار مهمی چون نهج البرده والهمزیه النبویه شخصیت خود را بهبود بخشید وی دین واقعی را دینی می داند که موجب پیشرفت و صلاح جامعه گردد و مردم از آن در زندگی اجتماعی خود بهره جویند به همین منظور شاعر تسامح دینی خود را تا حد زیادی را شعارش نسبت به مسیحیان و یهودیان نشان می دهد و تلاش دارد حس برادری خود را نسبت به آنان به نمایش گذارد.

شوقی در بحث مرگ و معاد، همچون دیگر موضوعات دینی، تا حد زیادی متأثر از شاعران کلاسیک مخصوصاً شاعران عصر عباسی نظیر متنبی و ابوالعلاء معری بود.

در بحث مدح پیامبر اکرم (ص) او را شاعری مسلمان و دارای بینش دینی و موسوم به خدا می بینیم که عشق و علاقه خود را به پیامبر نشان می دهد. او در برخی موارد، مفاهیم جدیدی را به کار می برد که شاعران پیش از وی کمتر به آن توجهی نشان داده اند مثلاً شاعر در بحث گسترش اسلام با شمشیر سعی می کند که شبهات و تهمت هایی را که خاورشناسان و مبلغان مسیحیت در صدد اشاعه آن بر آمده اند، برطرف نماید<sup>۱۱۸</sup>.

<sup>۱۱۷</sup> مهدی مسبوق و حسین بیات، بیامتنی قرآن در اشعار احمد شوقی، شماره ۲، تابستان ۹۱، صص ۵۱-۲۵

<sup>۱۱۸</sup> داوود سلمانپور، بررسی مضامین دینی در شعر احمد شوقی بار دیگر به مدح پیامبر اکرم (ص)، استاد راهنما: صادق

سیاحی، دانشگاه شهید چمران اهواز، شهریور ۱۳۸۲

## حافظ ابراهیم

حافظ ابراهیم نیز در آثارش از دین تاثیر جسته است؛ این تأثیرات در موضوعات حجاب، زکات، شورا، اصلاح دینی، جهاد، تساهل دینی و توسل به پیامبران و اولیاء خداوند متعال نمایان است. «شاعر نیل» که از کودکی از فقر رنج برده، با اشعار خویش به یاری فقیران برخاسته، از توانگران می خواهد به آنها کمک کنند؛ از این رو زکات را می ستاید. وی با تأکید بر مشورت و شورا، سعادت جامعه را در آن می بیند. همچنین بر انحرافات دینی تاخته، محمد عبده را به خاطر تلاش هایش در این زمینه مدح می کند. نیز خواستار جهاد با اشغالگران مصر بوده، گاهی اشعاری تند بر ضد آنها سروده است. او از مسلمانان و مسیحیان می خواهد که به اختلافات مذهبی دامن نزنند و با یکدیگر متحد باشند. حافظ ابراهیم در اشعار دینیش متأثر از اندیشه های محمد عبده است، اما نگرش ها و باورهای شخصی وی نیز در این حوزه ها نقش داشته است.

## احمد مطر

احمد مطر یکی از شاعران برجسته عراقی معاصر است که در جهان عرب شهرت بسیار دارد او نیز از قرآن کریم و متون دینی الهامات فراوان گرفته است. وامگیری قرآنی در شعر أحمد مطر برخاسته از درک و شعور و خرد هوشمندانه اوست شیوه ای منحصر به فرد دارد. اقتباس فراوان او از قرآن و احادیث در راستای ظلم ستیزی و مبارزه با استبداد یکی از درسهایی است که از مفاهیم دینی گرفته است و همگی حکایت از تربیت دینی و روحیه معنوی بسیار بالای او دارد. شیوه ابتکاری احمد مطر در تقلید از ساختار آیات قرآن از شیوه های منحصر به فرد او محسوب می شود<sup>۱۱۹</sup>.

منتقدان عرب، انواع وام گیری شاعران را به دو نوع « آشکار و پنهان » تقسیم می کنند :

۱. وام گیری آشکار: همان چیزی است که در عرف به اقتباس، اخذ، اقتراض، تضمین ( استفاده شاعر از یک مصرع یا یک بیت از شعر دیگران) حل، و تحلیل و سرقت ادبی مشهور است.

---

<sup>۱۱۹</sup> یحیی معروف، نقد و بررسی و امگیری قرآنی در شعر أحمد مطر. مجله علمی پژوهشی زبان و ادبیات عربی،

دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه فردوسی مشهد مقدس، شماره چهارم، بهار و تابستان ۱۳۹۰



۲. وام گیری پنهان : مشتمل بر تلمیح، تلویح، ایما، مجاز و رمز است که ادیب هوشمندانه از آن استفاده می کند. احمد مطر در آثار خود از هر دوی این شیوه ها استفاده کرده است به عنوان مثال، در قصیده « الأمل الباقي » به بیان اوضاع حاکم در عربستان پرداخته و نفوذ آمریکا را در این کشور حتی در خانه خدا؛ کعبه، به زیبایی به تصویر کشیده است وی با اقتباسی زیبا از آیه ۱۰ سوره یونس « و آخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمین او نیز سوره ۲۰ مزمل « و اقرضوا الله قرضا حسنا » می گوید<sup>۱۲۰</sup>:

و هربنا نحو بیت الله منكم / فاذا فی البیت، بیت ایض! او اذا آخر دعوانا سلاح ایض / هدنا الیأس أوفات  
الغرض لم یعد من اهل یرجى سواکم / ایها الحکام بالله علیکم اقرضوا الله لوجه الله / قرضا حسنا / و  
انقرضوا!<sup>۱۲۱</sup>

در دوره های بعد ادونیس، صلاح عبد الصبور، و بیاتی جزء شاعرانی بودن که از قرآن اقتباس می کردند و شیوه اقتباس آنها گاهی به شکل اقتباس کامل از آیه یا بخشی از آن با تغییر اندکی صورت می گرفت؛ مثلا ادونیس در قصیده بلند « مراکش فاس » به موانع سر راه شاعر مغربی و نوآوری می پردازد. از جمله این موانع آن است که شاعر به هر جا که در «ایمواز»، «طنجه» «أصیله» و «أغادیر» روی می آورد با پاسبانان و زندان روبه رو می شود<sup>۱۲۲</sup>. ادونیس معتقد است که موانعی که قدرت حاکم بر سر راه شاعران قرار می دهد، سرنوشت آنهاست ولی گذر از این موانع، هرچند که دشوار باشد ممکن است؛ چون شاعران مغربی همان شهاب هایی هستند که آسمان را بنا می کنند و آسمان هم در بافت کلی قصیده، همان آزادی است و رسیدن به این آزادی بدون تردید قطعی است. وی در چنین بافتی آیه « الم. ذلک الکتاب لاریب فیه هدی للمتقین »<sup>۱۲۳</sup> را به کار می گیرد و می گوید:

«السلام للفضاء الذی یؤرخ انا

السلام للشهب التی تؤسس الفضاء

---

<sup>۱۲۰</sup> احمد مطر، دیوان، ط ۱، لندن، ۱۹۸۹، ص ۸۹

<sup>۱۲۱</sup> ( از دست شما به سوی خانه خدا گریختیم، ناگهان در خانه خدا کاخ سفیدی لانه کرده بود و آخرین دعا و درخواست ما سلاحی سرد است! نومییدی، ما را خرد کرد و شکستو هادف از دست رفت. دیگر جز به شما به کسی امید نیست. ای حاکمان! شما را به خداوند سوگند، به خاطر خدا، به خدا قرضی نیکو دهید و منقرض شوید!!)

<sup>۱۲۲</sup> ادونیس، دیوان، ج ۲، ۴۲۰

<sup>۱۲۳</sup> بقره / او ۲

الف لام میم

ذلک الکتاب

لاریب لاریب»<sup>۱۲۴</sup>

### ادونیس

ادونیس (علی احمد سعید) شاعر سوری مقیم لبنان است وی رویاها و تجربه های سوریا لیستی و اندیشه های صوفیانه را به صورت استعاره و رمز و مجاز در شعر خویش به کار می گیرد. آموزه های دینی - ادبی ادونیس و آموزه های جدید ادب غرب و مکاتب آن، ایشان را ناقدی جهانگیر ساخت.

### عبدالوهاب بیاتی

عبد الوهاب بیاتی (زاده ۱۹۲۹ در بغداد، در گذشته ی ۱۹۹۹) یکی از شاعران نوگرای عرب و عراقی است و معمولاً وی را در کنار نازک الملائکه و بدر شاکر السیاب از اولین شاعران نوگرای شعر عربی می دانند. تاثیر پذیری عبد الوهاب بیاتی از آموزه های دینی به ویژه قرآن مسئله ایی است غیر قابل انکار.

وی از این سرچشمه عظیم معرفت سیر آب گشته و فراخور توان خویش از آن خوشه ایی چیده این تاثیر در آثار وی جایگاه ویژه ایی داشته و به اشکال مختلف تجلی یافته از جمله:

---

<sup>۱۲۴</sup>(سلام بر آسمانی که تاریخ نگار ماست ؛ سلام بر شهاب هایی که آسمان را بنا می کنندغ الف- لام میم ذلک الکتاب، لاریب، لاریب).

۱. الهام از مفردات و ترکیبات قرآنی، که نمونه آن در قصیده « الموت فی الحب » آمده: بیاتی در قصیده « الموت فی الحب » [مرگ در راه عشق] از آیه « و هزی الیک بجذع النخله تساقط علیک رطبہ جنیه » وام می گیرد. این آیه از تجربه مریم پاک هنگام ولادت عیسی (ع) سخن می گوید که چگونه خداوند این نعمت را بر وی آسان می نماید تا بتواند رنج زایش و وضع حمل را تحمل کند .

« او قیلیا» در این قصیده همگن مریم در آیه است . بیاتی می گوید<sup>۱۲۵</sup>:

أو قیلیا عادت الی صنعاء أمیره شرقیه ساحره، خنساء تأوی الی قلعتها النسور و الظباء أیتها العذراء : هزی  
بجذع النخله الفرعاء تساقط الاشیاء<sup>۱۲۶</sup>

بیاتی در تلاش برای حجم رنج شاعر معاصر در رویارویی با کاستی های موجود و تصویر گری است که به آن دست می یازد؛ تعبیری نمی یابد که این رنج را فراگیرد، جز آیه «قل لو کان الحر مدادا لکلمات ربی لنفد البحر قبل أن تنفد کلمات ربی از این رو می گوید<sup>۱۲۷</sup>:

لو کان البحر مدادا للکلمات لصاح الشاعر: یا ربی نفذ البحر و ما زلت علی شاطئه أحبو<sup>۱۲۸</sup>

۱- الهام از مضمون یا اندیشه قرآنی . گاهی بیاتی از مضمون آیه یا آیاتی برای به تصویر کشیدن فکر و اندیشه اش الهام می گیرد؛ بدون اینکه از واژگان و مفردات قرآن به طور صریح استفاده کند. مثلا در قصیده « الجراد الذهبیه» از اندیشه آفرینش انسان و فرآیند آن در قرآن الهام می گیرد تا به رویای دیرینه خود رنگ واقعیت بدهد.

۲. الهام از شخصیت یا حوادث قرآنی: به طور مثال بیاتی در قصیده « رومیات ابو فراس» که برای بیان حالت یأس، ناامیدی و درد و رنج روحی خویش از شخصیت یونس (ع) استفاده می کند. با این تفاوت

---

<sup>۱۲۵</sup>عبد الوهاب البیاتی، دیوان، ج ۲ ص ۱۴۸

<sup>۱۲۶</sup>او قیلیا به صنعاء باز گشت ؛ ملکه ای شرقی، جادو گر و [همچون] آهوایی است ؛ عقاب ها و آهوان به دژ او پناه می برند. ای مریم پاک، درخت پر شاخ و برگ خرما را بتکان تا چیزها فرو ریزد

<sup>۱۲۷</sup>عبد الوهاب بیاتی، پیشین، ج ۲، ص ۶۵۲

<sup>۱۲۸</sup>اگر دریا مرکب کلمات گردد، شاعر بانگ بر می آورد : ای پروردگار من دریا به پایان آمد و من هنوز بر ساحل آن دست و پا می زنم.

که غلبه روح یاس و ناامیدی در شاعر موجب شده که پایان داستان را برعکس ببیند، لذا یونسی که او به تصویر می کشد بیاتی با این بیان رنج بی پایان خود در غربت و تبعید را به بهترین نحو به خواننده منتقل می کند.

لذا بررسی آثار بیاتی مبین این واقعیت است که شاعر یکی از راه های به تصویر کشیدن تجارب شعری خود را استمداد از معانی دینی و قرآنی می بیند؛ گاه از آیات و عبارات قرآنی به طور صریح استفاده می کند و در بعضی از مواقع فقط کلام خود را به برخی از ترکیبات و عبارات قرآنی زینت می بخشد تا مفهومی غیر از مراد قرآن را به خواننده منتقل کند. همچنین او برای ترسیم فکر و اندیشه خود گاه از مضامین و اندیشه های قرآنی مدد می گیرد و احیانا از اصطلاح یا لفظ خاص قرآنی استفاده می کند تا با آن اندیشه ایی را ترسیم کند؛

بدین منظور بنیاد سست خانه عنکبوت به تعبیر قرآن دست مایه ایی می شود تا او سستی عزم و اراده خود را در کمک کردن به مظلومان و تهی دستان رایبان کند.

فراخوانی شخصیت ها و حوادث قرآنی هم یکی دیگر از اسالیب بیانی در بهره مندی از آموزه های دینی است و در این بخش برای تاکید بر رنج ها و دردهای خود در سالهای تبعید و غربت داستان حضرت یونس را یادآوری می کند و صبر و بردباری خود و مردمش را در برابر شکست ها، از نوع صبر ایوب توصیف می کند.

اما نوع دوم از وامگیری در شعر پیشگامان فراوان است ولی سطح و ساختار آن در شعر از وامگیری های پیشین قرآنی متفاوت است؛ به گونه ای که شاعران معنای آیه را بر گرفته و آنرا در متن شعری به کار می گیرند؛ این شیوه را می توان تأثیر پذیری نامید<sup>۱۲۹</sup>.

بدر شاکر سیاب این شاعر عراقی در همه هسته های اصلی شعر اعم از درون مایه، واژه سبک شعری و موارد دیگر از آیات پر محتوا و روح انگیز قرآن کریم پیروی کرده اقتباس وی به دفاع از متن غایب می

---

<sup>۱۲۹</sup> طیه سیفی، بینامتنی اشعار عبد الوهاب البیاتی با قرآن کریم، دو فصلنامه تخصصی پژوهش های میان رشته ایی

قرآن کریم، سال دوم، شماره دوم، تابستان و پائیز ۱۳۹۱، صص ۷۱-۷۹

پردازد و معمولا معانی متن حاضر، موافق با متن غایب است که در این زمینه، نو آوری های زبانی و زیبایی را در اینگونه اشعار شاعر می یابیم .

وی واژگان، شخصیت های درون مایه ها، سبک ها و داستان های قرآنی را برای اهدافی از قبیل : وصف اوضاع سیاسی عراق، درد ها و رنج های ناشی از فقدان نزدیکان و بیماریش، دوری از وطن و در نهایت وصف مرگ فرا می خواند تا بدین وسیله از یک طرف شوش را با رنگی از قداست بیاموزد از جانب دیگر تأثیر بیشتری بر خواننده داشته باشد.

کوشش، بی دریغ سیاب به عنوان یک هنرمند جهت بیدار ساختن دولت و ملت خفته ای است که نه تنها مال و ثروت و سرمایه اش و خاک و آبش که عرض و آبرو و هویتش نیز توسط متجاوزان داخلی و خارجی به تاراج رفته است .

تردید نیست که سروده های خشمگین شاعری چون سیاب در راه اصلاح کشورش هر رنج و درد و آوارگی و زندانی را به هیچ ملالی به جان می خرد از اعماق وجودش برخاسته و بازگو کننده صادقانه احساسات سراینده اوست که تنها به امید آرزو های رهایی و نجات میهنش می سراید مثلا در شعر «المومس العمیاء» که بسیاری از ناقدان آن را در زمره سروده های موفق شاعر ذکر کرده اند، شاعر تلاش در ارائه اوج تباهی عراق در وجوه گوناگون سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و وجودی را تا سطح شعری بلند، بدون ارائه راه حل بسط داده است.

سیاب در قصیده « امام باب الله » [در پیشگاه الهی] با تضرع از خداوند می خواهد که زندگی همراه با صلح و آرامش به وی ارزانی دارد<sup>۱۳۰</sup> . جمله هایی که برای بیان این مضمون به کار می گیرد برگرفته از معانی قرآنی موجود در آیه « یا بنی آنها ان تک مثقال حبه من خردل فتکن فی ص خرء او فی السموات او فی الأرض یأت بها الله ان الله لطیف خبیر<sup>۱۳۱</sup> » است وی می گوید:

منطوحا امام بابک الکبیر

بدر شاکر السیاب، الدیوان، ج ۱، ۱۳۹، ۱۳۰

لقمان / ۱۹، ای پسرک من اگر عمل تو همو زن دانه خردلی ودر تخته سنگی یا در آسمانها یا در زمین باشد خدا آن را می آورد ۱۳۱  
که خدا بس دقیق و آگاه است

أصرخ، فى الظلام أستجیر

یا راعى النمال فى الرمال

و سامع الحصاء فى قرارة الغدیر<sup>۱۳۲</sup>

این نوع به کار گیری آرام است که می توان آن را بی آن که در بلاغت متن یا مضمون آن تأثیری بگذارد، جابجا یا حتی حذف کرد .

در بخش دیگری از همین قصیده، سیاب در نیایش با پروردگار به زبان قران می پردازد؛ نیایشی که از زبان موسی (ع) در قرآن آمده است که علاقه خود به دیدار پروردگار را آشکار می سازد . می گوید<sup>۱۳۳</sup>:

أودلوا نام فى حماک

دثاری الآثام و الخطایا

و مهرى اختلاجه البغایا

تأنف أن تهسنى یداک

أودلو أراک ... من یراک ؟

أسعی الی سدت الکبیره

---

<sup>۱۳۲</sup> در پیشگاه استاد بزرگ تو بر زمین افتاده فریاد بر می آورم و در تاریکی پناه می آورد : ای که به مورچگان در لابه لای شن ها توجه داری و به سنگریزه های ته برکه آب گوش فرا می دهی.

<sup>۱۳۳</sup> السیاب، پیشین، ج ۱، ۱۳۸

این خطاب تحت تأثیر آیه « ولما جاء موسی لمیقاتنا و کلمه ربه قال رب ارنی انظر الیک قال لن ترانی<sup>۱۳۵</sup> ... می باشد . هر چند که میان این دو انگیزه تفاوت وجود دارد . موسی (ع) در پی افزایش یقین به دیدار است و حال آن که سیاب در پی آن است که با تبرک جستن به آن از رنج بیماری رهایی یابد؛ در حقیقت اعلام علاقه و گرایش جدی به مرگ است؛ اما به شیوه غیر مستقیم . این به کارگیری در شعرش بدون توجه و آگاهی قبلی ماندگار شود و بدون این که به متن لطمه ای وارد سازد و یا مضمون را زشت نماید، می تواند حذف گردد. شاید هم کار کرد بیانی - بلاغی، هدف باشد، اما شاعر در این امر نیز ناکام مانده است؛ که این هم به خاطر اختلاف موقعیتی است که این بیان گفته شده است.

### خلیل حاوی

خلیل حاوی شاعر، ادیب و روشنفکر لبنانی در یکی از روستاهای لبنان به نام الهویه دیده به جهان گشود. تحصیل در مدرسه دینی مسیحیان و تعلیمات دینی که در آنجا آموخته بود، تأثیر عمیقی بر افکار و اعتقادات او به جا گذاشت و باعث شد که حاوی سال های طولانی در جستجوی کمال انسانی باشد. خلیل حاوی به سیاست اهمیت بسیاری می داد و در دوره نوجوانی به عضویت حزب ملی سوریه درآمد. از طرف دیگر او به مطالعه متون قدیم مانند تورات و انجیل علاقه داشت و در مفاهیم و مطالب این کتاب ها و این متون دینی بسیار می اندیشید. تأثیر این تفکرات در ادبیات و شعرها و نوشته هایش نیز به شکل واضحی بروز کرد؛ نوعی ترکیب میان دین و سیاست که اشعاری حماسی و پرشور را می آفرید. این شاعر وجود گرای معاصر عرب در بسیاری از سروده های خویش به شکل وسیعی از نمادهای خیزش یعنی آن دسته از نمادهایی که تصویرگر خیزش، زندگی دوباره و نوزایی پس از مرگ می باشند، بهره گرفته است و از این جهت بسیاری، وی نخستین سراینده ی سروده های خیزش دانسته اند؛ وی

---

<sup>۱۳۴</sup> [دوست دارم در کنف حمایت تو بیارامم، جامه، گناهان و خطاهاست و گهواره ام، پریشانی تجاوز و گناهان است . دستان از این که مرا دریابند، ابا می کنند . دوست می دارم که می شد ببینمت ... چه کسی تو را خواهد دید ؟ می کوشم در کاروان خطا کاران و عذاب دیدگان به آستان تو راه یابم.

شاعری است درد آشنا و آگاه از تراژدی عرب های عصر حاضر و فرهنگ در حال انحطاط آنان و مهمترین دغدغه ی ذهنی اش به خیزش دوباره ی فرهنگ و مدنیت شرق به طور کلی و بویژه فرهنگ عربی معطوف می گردد و می کوشد تا تجربه ی شاعرانه ی عمیق و تکامل یافته ی خویش را در پوشش رمز و اسطوره و به ویژه با بکار گیری نمادهای خیزش باز گوید و به احیای دوباره ی فرهنگ اصیل ساکنان مشرق زمین و ترک فرهنگ و اندیشه ی مادیگرایی غرب فراخواند. در میان شاعران معاصر او بیش از همه تحت تأثیر کتاب مقدس بوده؛ چه بسا این امر به فرهنگ و آموزش وی در دوران کودکی باز گردد که مزامیر و اخبار توراتی را می خواند و آنها را حفظ می کرد<sup>۱۳۶</sup>. و تمام جزئیات آن در حافظه اش نقش بسته است. لذا عناصر توراتی و انجیلی در شعرش متعدد است. از جمله این عناصر، متون است که در لا به لای قصایدش آمده است و دو گونه هستند: ۱- تأثیر پذیری معنایی ۲- تأثیر پذیری لفظی. بیشتر این موارد به گونه ایی به کار رفته شده اند که با تجربه شعری سازگاری دارند و در بافت متن شعری ادغام گشته و بر آن غالب نگشته اند. مثلاً در قصیده (نای و باد) چنین می گوید<sup>۱۳۷</sup>:

طول النهار

مدی النهار

ربی متی انشق عن امی، ابی

کتبی، و صومعتی عن تلک التی

تحیا، تموت علی انتظاری<sup>۱۳۸</sup>

وی این معنا را از سخن مسیح (ع) گرفته است که فرمود: هر کس پدر و مادری را بیش از من دوست بدارد، شایسته من نیست و هر کس پسر یا دختری را بیش از من دوست بدارد، شایسته من نیست<sup>۱۳۹</sup>.

<sup>۱۳۶</sup> ایلیا حاوی، خلیل حاوی فی مختاراته من سیرته و شعره، دار الثقافة، بیروت، ۱۹۸۶، ج ۱، صص ۹۰-۹۱

<sup>۱۳۷</sup> خلیل حاوی، الدیوان، صص ۱۷۴-۱۷۵

<sup>۱۳۸</sup> در طول روز، در درازنای روز؛ پروردگارم چه وقت از مادرم، پدرم، صومعه ام و از آن که زنده است و در انتظار

مرگ به سر می برد، جدا می شوم.

<sup>۱۳۹</sup> انجیل متی، اصحاح ۱۰، آیه ۸۰



اما سخن حاوی از متن انجیل از حیث بلاغت و تأثیرگذاری قوی تر است؛ به ویژه در گزینش واژه «انشق» که به گرایش و علاقه سرکش و ستزنده ایی در جدا شدن از آن وضعیت - به همراه دشواری در عمل اشاره دارد.

در کل می توان نتیجه گرفت که فراخوانی صورت گرفته از دین توسط شاعران معاصر عربی، یک فراخوانی هدفمند و با دلالت های نوین است که هدفش بالابردن ارزش های هنری اثر ادبی از طریق ارائه دلالت های گوناگون از یک نماد دینی است .

این فراخوانی صرف نظر از ارزش فنی و ادبی در بر گیرنده تفکرات و اندیشه ها و طیف های مختلف سیاسی، قومی، فرهنگی و گاهی غیر اسلامی است؛ برای مثال تفکر سه گانه فدا، گنا و صلیب و همچنین تفکر تجسد خدا در مسیح یک تفکر مسیحی است که با ارزش های اسلامی همخوانی ندارد ولی توسط شاعران مسلمانی مانند سیاب ارائه شده است . طغیان نماد های تورات و انجیل به تأثیر از شاعران غربی باعث شد تا شاعران عرب در گزینش نماد های نام برده در محور های زیر گام بردارند : الف) فراخوانی نماد های تورات و انجیل در کنار نماد های اسطوره ای از سوی غربیان به شاعران عرب مسلمان و غیر مسلمان جسارت داد تا در گذشته خویش بنگرند و تاریخ دینی خویش را فراخوانند؛ برای مثال سیاب در قصیده (اغنیة فی شهر آب<sup>۱۴۰</sup>) آنگاه که خضر را به همراه تموز فرا می خواند جانب احتیاط را مراعات می کند و از بعد اسلامی او در کنار مفهوم حاصل خیزی و نوزایی استفاده می کند .

ب) طغیان این رموز، ناشی از یک امر روانی است که حوادث سیاسی گذشته دوست های اسلامی در ذهن شعرا ایجاد نموده است این ذهنیت نا مطلوب پیامد شک های پی در پی نظام حاکم بر این جوامع است که یک نظام خلیفه گری و پدر سالاری بوده شوانیز به نشانه اعتراض به این نظام، به رموز مسیحیت روی آوردند تا از این گرفتاری رهایی یابند چنین تفکری در شعر محمود درویش، سمیح القاسم به خوبی آشکار است .

---

<sup>۱۴۰</sup> بدر شاکر السیاب، پیشین، ۱۹۷۱، ص ۴۶۲

ج) این طغیان هدایت کننده یک جریان سیاسی است که هدفش ایجاد روحیه تسامح و آسان گیری میان پیروان ادیان سه گانه و سرزمین های عربی به طور عام و کشور های لبنان و فلسطین و به طور خاص به منظور رویارویی با نیرو های اشغالگر است .

### تأثیر اسلام در نثر عربی

بی تردید هیچ مذهبی نیست که ادبیاتی به گستردگی و خاصه به شورانگیزی ادبیات تشیع داشته باشد. تألیفات بزرگی چون روضات الجنات خوانساری، اعیان الشیعه محسن امین، الغدیر امینی و حتی آثار کهنی چون مقاتل الطالیین ابوالفرج اصفهانی بر عظمت این ادب دینی دلالت دارند. اگر بپذیریم که زبان یک پدیده اجتماعی است، ناچار باید مانند هر پدیده اجتماعی دیگر، با تغییرات اجتماع همگام گردد. دگرگونی اجتماعی، به خصوص هنگام ظهور انقلابهای بنیادی، یا تلاقی فرهنگهای بزرگ، نخست موجب محدودیت سیستمهای ارتباطی، و پس از آن باعث تغییرات زبان شناختی می شود، برخی معتقدند که چون زبان از نظر بوم شناسی دگرگون شود، ناچار عناصر معنایی جامعه نیز همراه با عناصر ظاهری آن دچار دگرگونی می گردد .

با ظهور اسلام، به راستی بوم شناسی عربی به شکل دیگر در آمد و آنگاه تغییرات بسیار گسترده ای در زمینه واژگان و معنی شناسی پدیدار شد. تنها جایی که دگرگونیهای مهمی روی نداد، زمینه ساختار نحوی زبان عربی بود که به یمن پشتوانه ادب جاهلی دچار تغییرات بنیادی نگردید .

مایه همه آن تغییرات بوم شناسی زبان عربی، بی تردید قرآن کریم است که نه تنها وحی الهی و تابناک ترین پدیده ادبی عربی به شمار می رود، بلکه خود زاینده بخش عظیمی از همین ادب است. زیرا هم پایه گذار تمدنی کم نظیر در جهان است و هم جریانهای فکری و ادبی بی شماری پدید آورده است. اما قرآن علاوه بر نقش دگرگون سازی، نقش عمده دیگری نیز داشته است که همانا، تثبیت زبان عربی طی ۱۴۰۰ سال است .

با این همه، نباید پنداشت که زبان و ادبیات عرب، بافتی یکپارچه دینی و قرآنی دارد؛ و این امر خود زاینده چندین عامل گوناگون است. از همان آغاز، دو عامل بیشتر مانع این وحدت گردید: یکی عصیت

گرایی امویان و زنده کردن سنتهای کهن و دیگر، هجوم سیل آسای فرهنگ های بیگانه به زبان عربی. در روایات گوناگون، برخی از بزرگان را می بینیم که مردمان را در ابراز عواطف، به بهره گیری از قرآن و حدیث توصیه می کنند و از استشهادات و آوردن امثال غیر اسلامی باز می دارند (مثلا حضرت امیر المؤمنین، جریر بن سهم را که به ویرانه های مداین رسیده بود، از استشهاد به شعر اسود بن یعفر بازداشت و آیه ای از قرآن کریم را توصیه فرمود؛ که همین روایت درباره عمر بن عبدالعزیز نقل شده است. اما از زمان امویان به بعد، به تدریج ادبیاتی برازنده و گران قدر، در کنار فرهنگ دینی خالص قد برافراشت و به یمن فضائل اخلاقی و لغوی خود که گویی سایه ای از فضایل دینی بود، چند قرن استقلال خود را حفظ کرد .

از قرآن کریم که بگذریم نخستین آثار مثنوی اسلام، نسبتا اندک است: احادیث نبوی و حتی احادیث جعلی، نثری روان و بی پیرایه و غالبا متمایل به زبان گفتاری دارد؛ خطبه ها، از خطبه حجه الوداع گرفته تا سخنان امیر المؤمنین علی (ع)، دارای نثری فاخر و بیشتر آهنگین و مسجع است؛ نامه ها و پیمان نامه ها و نظایر آنها، در قالبی دینی جای می گیرند، اما محتوایشان به امور سیاسی و اجتماعی بیشتر متمایل است. در سراسر سده نخست هجری، نثر عربی از این محدوده پا فراتر نمی نهد، جز اینکه در حوزه سیاست، از رنگ دینی آن کاسته می گردد و در عوض، مکتبهای دینی - سیاسی جدید، به نوبه خود بر شور دینی آن می افزایند؛ عناصر محلی، چون «قصاص»، هنوز آن توشه را فراهم نیاورده اند که بتوانند زبان را غنایی تازه بخشند و زبان عربی هنوز بی تابانه چشم به راه حرکتی است که بر اثر آن، بافت زبان باید انعطافی چند سویه بپذیرد و سپس ابزار تعبیر فرهنگهایی گردد که اینک به درون جامعه اسلامی سرازیر شده اند.

وضع تاریخی نثر عربی، از آغاز سده ۲ ق، چنین است که از یک سو، برخی از سنتهای کهن عربی، با بار معنایی تازه دینی و بافتی آمیخته از سنت و تجدد، در ساختاری زبان شناسانه که هنوز از قالبهای خود سر بیرون نکشیده، تداوم دارد؛ از سوی دیگر نیازهای سیاسی و اجتماعی و فرهنگی، در جامعه ناهمگن عراقی زبانی پدید آورده است که قیده های کهن را از هم گسیخته، و آماده بیان معانی فلسفی، منطقی، علمی، اخلاقی و داستانی و تاریخی شده است. این زبان که با عبدالحمید کاتب آغاز شده بود، به دست ابن مقفع به اوج توانایی رسید و در قالبهای استواری تثبیت شد. پس از این مقطع دبیران مسلمان، آن زبان را در زمینه هایی بس گوناگون به کار گرفتند و از آن، ادبی ارجمند ساختند، تا آنجا

که در آثار بزرگانی چون حافظ، ابن قتیبه، ابوالفرج، و شاء، ابوحیان و حتی فیلسوفان، به صورت شاهکارهای جاویدان تجلی کرد. این ادب، از آنجا که در بستری اسلامی پرورش می یافت، لاجرم هیچ گاه از مصطلحات و تعبیرات دینی تهی نبود و به خصوص در آنها پیوسته به آیات الهی استشهد می شد و خود موضوع ادب واقع می گردید.

اما مایه های نخستین آن، بیشتر مفاهیمی بود که نخست از فرهنگ ایرانی و هندی، و سپس از دانش یونانی و سنتهای کهن عربی فراهم آمده بود و چون بخش عظیمی از آن را مایه های اخلاقی تشکیل می داد، با تعالیم دینی تقارن می یافت. بی جهت نیست که برخی از گفتارهای امیرالمؤمنین (ع) را به ابن مقفع، و عباراتی از ابن مقفع را به آن حضرت نسبت داده اند. ادب عام تهی از راهنماییها و فرمانهای دین، مورد پسند برخی از دانشمندان بزرگ قرار نمی گرفت.

ابن قتیبه که دیر زمانی در آثار خاورشناسان به عنوان نویسنده ای غیردینی (لایک) معرفی می شد، اتفاقاً داعیه دار «دین در ادب» است. در برنامه ای که او در آغاز عیون برای ادیبان نهاده، آموختن «قرآن و تفسیر و فقه را نیز در کنار دیگر علوم «ادب» ضروری می داند. فصل پنجم همین کتاب نیز شامل گفتارها و خطبه های بزرگان صدر اسلام است.

حضور قرآن در این ادب، دو گونه است: یکی همان حضور عام و شاید ناپیدا و عاطفی مسلمانی است و دیگر حضور آتی، شورانگیز و برنده، مراد از این حالت دوم، همانا انبوه مصطلحات و ترکیبات و عباراتی قرآنی است که بیشتر در آغاز و گاه در درون نوشته های ادبی به کار رفته است. حضور ذهنی که عامه مسلمانان از قرآن داشتند، اثراتی بدیع به دنبال داشته است؛ از همه مهم تر آنکه وحدت موضوع و آشنایی همگان با آن، ارتباط ادبی را میان افراد جامعه آسان می گردانید.

می دانیم که صاحب بن عباد در انتقاد از العقد الفرید ابن عبدربه آیه «هذه بضاعتنا ردت الینا...»<sup>۱۴۱</sup> را بر خواند. طیف معنایی آیه که در سخن صاحب بار انتقادی یافته بود، به سبب آشنایی همگان با منابع قرآنی، به صورت یکی از مشهورترین نکته های ادبی در آمد. در انبوه نمونه هایی که از اینگونه در دست داریم، غرض، بیشتر غرضی ادبی است، نه دینی.

پس از ابن قتیبه و با گسترش مبانی اعتقادی، ادب دینی جای نسبتاً معتبری در دایره المعارفهای ادب عام برای خود گشود؛ مثلاً در نهاییه الارب نویری، از ۵ «فن» کتاب، یک فن به داستانها و روایات دینی اختصاص داده شده است.

اما تأثیر دین از این حد نیز فراتر رفت و مکتبی تقریباً مستقل در ادب برای آن پدید آمد. از آغاز سده ۲ ق، احادیث نبوی جمع آوری شد و برای مسلمانان در زمینه های ادب اخلاقی و رفتاری و حتی هنری (خاصه نزد صوفیان) و صنفی، الگویی دست یافتنی گردید. راست است که ساخت ظاهری این الگوها به ادب عام شباهت دارد، اما هدف - که این بار سعادت اخروی است به آنها را از گونه های دیگر متمایز می سازد. ادب دینی، با این دست مایه از آغاز سده ۳ ق، فرآورده های خود را آشکار ساخت: کار با آثاری چون الادب المفرد بخاری و آداب النفوس محاسبی شروع شد و سپس در پایان همان قرن، بخش عظیمی از آثار بی شمار ابن ابی الدنیا بنای ادب دینی را استوار ساخت و در سده ۳ و ۴ ق، نویسندگان متعددی، خاصه ماوردی آن را تداوم بخشیدند؛ در سده ۵ ق، ادب با آثاری چون الآداب بیهقی، بهجه المجالس ابن عبد البر و خلاصه احیاء العلوم و کیمیای سعادت غزالی و از همه چشمگیرتر کتاب الأدب فی الدین همو، بر زمان خود چیره شد و ادب عام غیر دینی را به فراموشی سپرد و یا دست کم، آن را از پویایی باز داشت. در سده ۱۰ ق، ادب رفتاری نیز در آثار نویسندگان بزرگ چون سمعانی، جامه دین به تن کرد و منش و کنش مردم مسلمان حتی در جزئی ترین رفتارهای اجتماعی و شخصی، در چارچوب تعالیم دینی نظام یافت. آنچه در الاملاء و الاستماء سمعانی نظر را جلب می کند، آن است که وی به آیین آموزش، آموزگار و آموزنده عنایت خاص داشته، و با یادآوری نکته های بسیار ظریف، پا به ادب صنفی نهاده است. این نوع ادب را گروهی از جمله ابوالقاسم صیمری و به خصوص ابن صلاح شهر زوری در ادب المفتی و المستفتی ادامه دادند. اما زیباترین مباحث ادبی صنفی، به آیین تعلیم و تربیت اختصاص دارد که در آداب المتعلمین خواجه طوسی تجلی بارز یافته و از آن پس تا سده های ۱۰ و ۱۱ ق در آثار بسیار متعدد دیگر دنبال شده است.<sup>۱۴۲</sup>

---

<sup>۱۴۲</sup> آذرتاش آذرنوش. "مدخل اسلام پیشین، جلد ۸، ص ۴۸۹-۴۹۰"

## دوره ی نهضت

در دوره ی نهضت، پس از حمله ناپلئون به مصر ادبیات عرب دگرگون شد و با ورود چاپخانه و تجهیزات جدید نوشتاری و گشوده شدن افق های جدید در برابر نویسندگان مصری و لبنانی شیوه ی نگارش نثر عربی متحول شد. نویسندگان به روزنامه نگاری روی آوردند و ضمن درج آثار خود در مجلات و روزنامه هاروش خاصی اتخاذ نمودند که قدری متفاوت از نثر گذشته بود. رفته رفته با ترجمه آثار غربی به زبان عربی و آشنایی نویسندگان با سبک آنان و پیدایش مکتب های ادبی جدید دریچه جدیدی بر روی نثر باز شد.

این نهضت ادبی دو مکتب در پی داشت: مکتب اول تحت عنوان کلاسیک به علت نگرش آرمانی به زبان، تفکر و محتوا را فدای آن می نمود. مکتب دوم در پی کشف الگو های جدید مبانی بود. طرفداران این مکتب معتقد بودند که زبان بایستی در خدمت تفکر و قالب ادبی در خدمت عقاید و آراء باشد.

این نویسندگان اعتقادی به فصاحت و بلاغت کلامی نداشتند. شایان ذکر است که این تحول در سبک نوشتاری فعالیت شخصیت هایی چون شیخ محمد عبده و سید جمال الدین اسد آبادی بود. توضیح اینکه به موزات شروع نهضت جریانی در ادبیات به وجود آمد به نام بیداری اسلامی بیداری اسلامی به جریانی در جهان اسلام اطلاق می شود که به دنبال احیای اسلام ناب و تمدن ساز باشد. این جریان از اواخر سده هجدهم میلادی به دنبال آشکار شدن ضعف و عقب ماندگی مسلمین در برابر غرب و در جهت جبران آن رو به رشد و گسترش نهاد.

از پیشگامان آن سید جمال الدین اسد آبادی - که در کشورهای عربی به سید جمال الدین افغانی مشهور است. و محمد عبده می باشند. جریان بیداری در ادب تأثیر فراوان گذاشت، چنانچه نهضت ادبی معاصر تحت تأثیر شخصیت های این جریان قرار گرفت؛ اندیشه ها، باورها، دغدغه ها و فعالیت های پیروان آن، بازتاب وسیعی در شعر ادب معاصر دارد. دغدغه های اصلی نهضت اسلامی، شناساندن اسلام ناب به جهان، برطرف کردن شبهات دینی، مهجوریت زدائی و دخالت دادن آن در همه ارکان زندگی بشر است. عبدالرحمن کواکبی از سلسله مصلحان و احیاگران دینی مشهور تاریخ معاصر اسلام است. او از پیروان برجسته سید جمال الدین اسد آبادی و از شاگردان محمد عبده و همراهان رشید رضا است. اهمیت کواکبی در این سلسله بیشتر از جهت اندیشه های سیاسی بوده است که کمتر گذشتگان به این

سبک بیان کرده اند و تأیید آرمان های سید جمال الدین در لزوم حکومت قانون، اتحاد اسلامی و احساس نگرانی از عقب ماندگی جوامع اسلامی است. فهم اندیشه سیاسی کواکبی منوط به فهم حداقل از زمینه و شرایطی است که او در آن میزیسته است.

با گسترش تأثیر غرب در انواع عربی، قصه نویسی نیز دچار تحول شد. روز نامه نگاران با چاپ قصه های متعدد سعی نمودند بر تیراژ نشریات خود بیفزایند و از آنجا که در ادبیات کلاسیک عرب قالب قصه نویسی نوین وجود نداشت، به قالب های غربی روی آوردند و با ترجمه آثاری از زبان های فرانسوی، انگلیسی، آلمانی و ایتالیایی زمینه ی توسعه ادبیات را فراهم آوردند .

منفلوطی در «العبرات»، حسن زیات در «آلام فرتر»، ابراهیم عبد القادر مازنی در «ابن طیبعه»، طه حسین در «الایام و... معیار های جدیدی پی نهادند . از این رو رفته رفته نثر عربی از فنی بودن و سبک قدیم خود روی گردان شده به سبکی آسان و قابل فهم روی آورد؛ نمونه این تحولات در آثار احمد امین، توفیق حکیم و حسین هیکل به چشم می خورد. غالب داستان های عربی قرن بیستم از خودآگاهی اسلامی متأثرند. با وجود این تعداد انگشت شماری از نویسندگان، به طور خاص، مضامین اسلامی را انتخاب کرده اند. بسیاری از نویسندگان دین را در قالب نظامی اجتماعی و نمادین بررسی می کنند. در ربع نخست قرن بیستم روشنفکران اسلامی به آفرینش داستان هایی دست یازیدند که مسائل و مشکلات سیاسی و اجتماعی - مذهبی را منعکس می کرد<sup>۱۴۳</sup>.

برای روشن شدن تأثیر بینش دینی بر فکرو روح و آثار نویسندگان معاصر عرب لازم میدانیم که به معرفی چند تن از نویسندگان برجسته و بیان چگونگی تأثیر دین در ادب و نگاره های آنه پردازیم . براتی توضیح و تبیین بیشتر، نویسندگان معاصر عرب را به دو بخش نویسندگان مسلمان و غیر مسلمان تقسیم می کنیم :

---

<sup>۱۴۳</sup> جمعی از نویسندگان، ادبیات ملل مسلمان، چاپ اول، تهران، ۱۳۸۰، ص ۱۱۵

## نویسندگان مسلمان معاصر عرب

### مصطفی لطفی منفلوطی

مصطفی لطفی منفلوطی در سال ۱۸۷۹ میلادی در مصر متولد شد و از مشهورترین نویسندگان این کشور در زمان خودش است. این نویسنده در دانشگاه «الأزهر» مصر درس خواند و با شیخ محمد عبده پیوندی محکم و عمیق یافت و تا سال ۱۹۲۹ زندگی کرد و علاوه بر داستان های کوتاه دو کتاب به نام «النظرات» و «العبرات» نوشت که اکنون به عنوان معروف ترین آثار باقی مانده و از او شناخته می شوند.

مصطفی لطفی منفلوطی از جمله نویسندگانی بود که آثارشان مورد توجه نویسندگان و متفکران داخلی و خارجی قرار گرفته است. او از خانواده روحانی و سادات و اولاد پیغمبر بود و در دورانی پا به عرصه خاکی نهاد که کشورش را لگدکوب اقدام بیگانگان یافت.

با بررسی آثار منفلوطی می توان به این نتیجه رسید که این نویسنده مسلمان متفکر مصری راه نجات و ارتقا را در گرو بازگشت به اسلام می دانست و غرب زدگی را علت اصلی انحطاط و از هم گسیختگی کشور خود تشخیص می داد. منفلوطی با آن روحیه لطیف و سرشار از عاطفه اش سخنان خویش را در لفافه رمانهایش بیان می کند؛ مثلاً در داستان کوتاه «الحجاب» در کتاب «العبرات» در مورد دفاع از حجاب و عفت طی بیان داستان، واقعیت تلخی از جامعه و مرد غرب زده مصری بیان می کند که می تواند قلب هر مرد مسلمان معتقدی را به درد آورد. او می گوید که اگر به خاطر این طرز فکر، مسلمانی جان دهد، رواست<sup>۱۴۴</sup>.

وی از ابتدای نویسندگی و مبارزاتش در لوای مذهب و دین بود و آنقدر بر دفاع از اسلام، دین و اخلاق تکیه داشت که بعضی ها این فعل او را تعصب وی نسبت به اسلام نامیدند. در مورد غرب نیز تا آنجا دستاوردهای غرب را می پذیرفت که منافاتی با اسلام و مناسبات اسلامی نداشته باشد و معتقد بود که هر چه از غرب می رسد باید تصفیه شود تا بتوان از خوبی های آن استفاده کرد و خود به عنوان یک نویسنده خوب از پس این مهم برآمد و آن را در خدمت به جوانان مملکت خود به کار می برد: مثلاً

---

<sup>۱۴۴</sup> مصطفی لطفی منفلوطی، العبرات، مکتبه اللبنا، بیروت، ۱۹۸۲ ص ۱۱



«فی سبیل التاج» که در اصل یک نمایشنامه فرانسوی است و او آن را به رمانی تبدیل می کند که جای جای این اثر، خواننده را به وطن پرستی و وفاداری و جان دادن در راه آن دعوت می کند<sup>۱۴۵</sup>.

### مصطفی صادق الرافعی

مصطفی صادق الرافعی از ادیبان قرن نوزدهم مصر است که به دلیل آشنائی او با قرآن و فرهنگ خاص دینی، در آثار و نوشته هایش، تاثیر فراوانی از قرآن و متون دینی گرفته است. آنچه از میان آثارش - چه شعر، چه نثر - به دست می آید این است که هدف رافعی از نگاره هایش روشن نمودن افکار مسلمانان و ترغیب احساسات آنان نسبت به اسلام و دین است. بدون شک او از پیشگامان و بزرگان ادیبان اسلامی است و تاثیر بسیار زیادی بر ادبای بعد از خود چون سید قطب و محمد قطب گذاشت.

### نجیب الکیلانی

استعمارستیزی و مبارزه با آن یکی از خصایص دین مبین اسلام است و در قرآن کریم بارها بدان سفارش شده است. «نجیب کیلانی» با نوشتن بیش از سی رمان که رنگ و بوی اسلامی دارد، به عنوان پیشگام ادبیات اسلامی به شهرت رسید. او اولین نویسنده ای است که در داستان های خود به مشکلات و دردها و رنج های مسلمانان، فراتر از مرزهای جهان عرب پرداخته و رمان های آوانگاران خود را به این موضوعات، اختصاص داده است که رمان «عمالقه الشمال» یکی از این رمان هاست.

الکیلانی را از جهت کثرت و تنوع آثار، از پیشتازان ادبیات اسلامی معاصر به شمار آورده اند. او بیش از ۷۰ کتاب در زمینه های رمان، داستان، شعر، نقد، اندیشه و پزشکی نوشته است.

کیلانی از رمان به عنوان ابزاری برای به تصویر کشیدن مسائل و مشکلات زندگی جامعه خود و بیان افکار و عقاید و اندیشه های خود استفاده می کند.

---

<sup>۱۴۵</sup> همان، ص ۱۱

وی در سال ۱۹۳۱ در روستای شرشابه در غرب مصر متولد شد و بعد از گذراندن دوره ابتدایی از روستای خود خارج شد و در محله بعدی زندگی خود با حزب اخوان المسلمین آشنا و به عضویت آنها در می آید<sup>۱۴۶</sup>.

وی توانست فکر و ایده‌ی داستان‌های اسلامی را که از سال‌ها پیش در ذهن او نقش بسته بود، عملی سازد. وی در این دوران داستان‌های اسلامی‌ای که بیشتر برگرفته از تاریخ اسلام بود به رشته تحریر در آورد. همچنین با مشاهده اوضاع کشورهای مسلمان رمان‌هایی نگاشت که بیشتر بیانگر مسائل و مشکلات جوامع اسلامی بود<sup>۱۴۷</sup>. نجیب آثار مختلفی در زمینه شعر و نثر دارد که اغلب آنها آینه تمام‌نمای اوضاع سیاسی و اجتماعی مصر در دوران معاصر هستند. لازم به ذکر است که برخی از کتاب‌های دکتر کیلانی به سایر زبانها مثل انگلیسی، فرانسوی، آلمانی، اردو، اندونزیایی و فارسی ترجمه شده‌اند. بخش اعظم نثر نجیب شامل داستان کوتاه و رمان‌هایی است که زمینه شهرت و بلند آوازگی او را در عرصه ادب فراهم کرده است.

دکتر کیلانی داستان‌های خود را بر مبنای روش علمی داستان‌نویسی نگاشته و در به کارگیری، ماهرانه عنصر دورنمایه نیز اهتمام داشته است. از آنجایی که وی یکی از پیشگامان برجسته ادبیات اسلامی در عصر معاصر به شمار می آید و در تعدادی از رمان‌های خود، مسائل و مشکلات ملت‌های مسلمان و مبارزات آنها را بر ظلم و ستم استعمارگران در کشورهای اسلامی به تصویر کشیده است.

بدون شک رمان‌های وی پیام‌های ارزنده‌ای را در بر دارد که هدفش اصلاح جامعه، ترویج فضایل اخلاقی و نهی از رذایل اخلاقی است، بنابراین جای دارد که آثار وی بیشتر مورد عنایت و توجه قرار گیرد.

در این راستا می‌توان به نمایشنامه‌ها نیز اشاره کرد؛ توضیح اینکه ادبیات عرب در قرن نوزدهم پذیرای مهمانی نا آشنا توسط جورج ایض لبنانی به نام «هنر‌نمایش» بودند این هنر رفته رفته در سرزمین‌های

---

<sup>۱۴۶</sup> نجیب کیلانی، لمحات من حیاتی، بیروت، ۱۹۸۷، ص ۱۰۹

<sup>۱۴۷</sup> نجیب کیلانی، الطريق الطویل، چاپ پنجم، مؤسسه الرساله، ۱۹۸۵، صص ۳۱-۳۲

عربی، جایی برای خود باز کرد از جمله نمایشنامه نویسان اسلامی می توان به عزیز اباضه توفیق الحکیم و عبدالرحمن الشرقاوی، صلاح عبد الصبور و محمود تیمور اشاره کرد<sup>۱۴۸</sup>.

### نویسندگان غیر مسلمان معاصر عرب

از یک نظر می توان ادبیات نوین را تا حدودی مدیون ادبیات مسیحی آن دانست چرا که مسیحیان نخستین پیشگامان نهضت ادبی و پرچمداران نوگرایی در ادبیات عرب به شمار می آیند. نویسندگان و ادیبان پیشگام بزرگی چون سعید عقل، خلیل مطران، ناصیف و ابراهیم الیازجی، جبران خلیل جبران، شبلی شمیل، ایلیا أبو ماضی. همچنین ادبیات عرب در سال های اخیر شاهد شهرت چشمگیر پیشگامان حماسه سرایی عربی عبدالمسیح انطاکی، و بولس سلامه و ادیبان دیگری چون جورج شکور، جورج جرداق، سلیمان کتانی، جوزف الهاشم، میشل کعدی و ... بوده است. اما آنچه در این میان در خور اهمیت و شایان توجه است، فراوانی زمینه های تاسی ادیبان مسیحی از قرآن کریم است و چنین رویکردی خود گواهی روشن بر این حقیقت می باشد، که قرآن کریم بعد از گذشت سالیان متمادی همچنان در رأس همه مذاهب هدایت بشری و نیز اسلوب های کلامی قرار دارد؛ از میان ادیبان بزرگی که از اسلام و قرآن تأثیری شگرف پذیرفته اند به ذکر چند تن از آنها و نوع تأثیرشان از این مکتب الهی می پردازیم: توضیح اینکه در نیمه دوم قرن نوزدهم، جهان عرب، شاهد حضور سه شخصیت برجسته فرهنگی - ادبی بود. این سه تأثیر فراوانی بر حرکت فکری اعراب داشتند و زبان عربی را شور و حرارتی دیگر بخشیدند و به شعر و نثر این سامان رنگ و جلای دیگر دادند، این سه شخصیت عبارتند از میخائیل نعیمه، جبران خلیل جبران و امین الریحانی، که در زیر به شرح تأثیر دین در آثارشان می پردازیم: شایان ذکر است شناخت ادبیات معاصر عرب بدون شناخت ادبیات معاصر غرب غیر ممکن بوده و اثبات فرضیه های این تحقیق و نیز بررسی نقش مسیحیان در انتقال فرهنگ و ادبیات غرب به ادبیات عرب بدون طرح مبانی نظری غرب و مکاتب ادبی آن ناممکن می نماید.

---

<sup>۱۴۸</sup> محمد حسن بریغش، فی الادب الاسلامی المعاصر، موسسه الرساله، ۱۹۹۵، ص ۶۸

## میخائیل نعیمه

میخائیل نعیمه که از بزرگترین شاعران و نویسندگان مهجر و عضو انجمن قلم می باشد در بسیاری از آثار و نوشته های خود حامل افکار و اندیشه های ادیان و مکاتب فکری است؛ او که ادبیات را رسالت آسمانی می داند معتقد است ادبیات می تواند بیان تمدن و فرهنگ های مختلف نوعی تناسب و سازگاری ایجاد کند می خائیل می کوشد تا از انعکاس ادیان و تمدن های مختلف ثابت نماید که همه آنها تلاش دارند به یک حقیقت واحد یعنی خداوند دست یابند به ندرت می توان صفحه ای از کتاب نعیمه را خواند و در آن اثری از افکار و اندیشه های دینی را نیافت<sup>۱۴۹</sup>.

البته برای درک دقیق سید تفکر دینی نعیمه باید به بررسی زندگی و رشد فکری نعیمه پرداخت تا بتوان میزان تغییراتی که در افکار دینی او حاصل شده را درک نمود.

وی بسیار علاقه مند بود که در نوشته های خود احساس دینی و ایمان خود را به ناظمی نشان دهد که ذات انسان از آن جدایی ناپذیر است<sup>۱۵۰</sup>.

درحقیقت ادبیات عرب با کسانی همچون نعیمه به اوج نهضت روحی خود رسید زیرا ادبیات وی به شکل عمیقی از وجود بشریت و از انعکاس جهان در آن فراتر رفته و با وجود آنکه ادبیات در نوشته های معلم بستانی، فارس شدیاق و فرح انطون در مقابل دین قرار گرفت، اما ادبیات مهجر، نگرش مثبت تمام عیاری نسبت به دین داشته است<sup>۱۵۱</sup>.

نعیمه از دین اسلام و زهد اسلامی و تصوف اسلامی نیز تأثیر پذیرفته؛ علت این تأثیر این بود که اسلام بیش از سایر ادیان بر تسلیم شدن در مقابل خداوند تأکید می نماید و این تسلیم شدن از امور ثابت معنوی در دیدگاه نعیمه است؛ زیرا او دینی را که دیگران را تهدید می کند دوست ندارد. به طور مثال او از امام علی (ع) سخنی را در زهد نقل می کند :

---

<sup>۱۴۹</sup> هدی فواد زکا، المناحی الفکرية فی ادب نعیمه، دار الفکر اللبناني، بیروت، ۱۹۹۶، ص ۱۲

<sup>۱۵۰</sup> میخائیل نعیمه، المجموعه الكاملة، دار العلم للملایین، بیروت، ۱۹۸۷، ص ۱۲۷

<sup>۱۵۱</sup> ودیع امین دیب، الشعر العربی فی المهجر الامریکی، دار ریحانی، بیروت ۱۹۵۵، ص ۴۳

همانا دنیای شما نزد من از برگی که در دهان ملخ است و آن را می جود بسی بی ارزش تر است، علی را با نعمتی که از بین می رود و پایدار نمی داند، چه کار<sup>۱۵۲</sup>!

### امین الریحانی

از جمله این اشخاص امین الریحانی نویسنده اندیشمند و ادیب معاصر لبنانی است که علی رغم پایبندی به دیانت مسیح و ضمن آشنایی با ادیان گوناگون و نیز با تأکید بر اصالت وحدت ادیان، گام بلندی در جهت اصلاح اندیشه بشری برداشته و در این میان تا حد قابل ملاحظه ای از تعالیم اسلام و به ویژه مفاهیم عالی و تعابیر زیبای قرآنی مدد جسته است. ریحانی در اغلب آثار خود اعم از شعر و نثر، به شیوه های گوناگون از الفاظ و تعابیر زیبای قرآنی استفاده کرده است برای نمونه، او در مقاله ای با عنوان « حریه و التهذیب » کلام خود را با این آیه از قرآن کریم آغاز می کند: « و نرید ان نمین علی الذین استضعفوا فی الارض و نجعلهم ائمه و نجعلهم الوارثین<sup>۱۵۳</sup> » و سپس کلام خود را چنین ادامه می دهد: « ایها الوطنیون انتم المستضعفون فی الارض و انتم انشالله الوارثون و شهید علی ذلک نیر ماضیکم و حریه حاضرکم<sup>۱۵۴</sup> » همانگونه که ملاحظه شد، ریحانی با اشاره به آیه قرآنی در ابتلای کلام خود و به دنبال آن با به کار گیری تعابیری از این آیه ( المستضعفون فی الأرض و الوارثین ) سعی می کند بر تأثیر کلام خود بر هموطنانشان بیفزاید هموطنانی که به سبب ظلم و جور حاکمان مستبد، سال ها مورد ظلم و ستم واقع شده اند. همچنین با الهام از این آیه، روز های روشنی را به آنها نوید می دهد به روزهایی که همه مستضعفان عالم، وارثان حقیقی زمین خواهند شد<sup>۱۵۵</sup>.

در آثار امین الریحانی در آثار این اندیشمند نمونه های فراوانی از این دست موجود هستند که به علت اطلاع کلام از آنها چشم پوشی می کنیم.

---

<sup>۱۵۲</sup> میخائیل نعیمه، ج ۵، صص ۳۷۰-۳۷۱

<sup>۱۵۳</sup> قصص / ۵۵

<sup>۱۵۴</sup> امین الریحانی، ۱۹۸۷، قومیات، چاپ هفتم، دار الجیل، بیروت، ۱۹۸۷ ص ۲۳

<sup>۱۵۵</sup> پژوهش نامه انتقادی، سال دهم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۸۹، مقاله بازتاب مفاهیم و تعابیر قرآن

## جبران خلیل جبران

جبران خلیل جبران نویسنده، شاعر، نقاش و فیلسوف لبنانی، سال ۱۸۸۳ میلادی متولد شد و به سال ۱۹۳۱ میلادی در آمریکا از دنیا رفت. پدر او شخصی بی بند و بار ولی مادری متدین به دین مسیحیت داشت. جبران خلیل جبران از نویسندگان و شاعران نوپرداز ادب معاصر عربی و همچنین از پایه گذران ادبیات نوین و شعر منثور می باشد، اشعار و نوشته های او دارای مضامین اجتماعی، ادبی، سیاسی و گاه درون مایه های فلسفی و صوفیانه می باشد<sup>۱۵۶</sup>. جبران با اینکه خود مسیحی بود و به مسیحی بودنش افتخار می کرد<sup>۱۵۷</sup>. با این حال هیچ گونه تعصبی به مسیحیت نداشت چرا که بسیاری از تعالیم مسیحیت را تحریف شده می دانست و قوانین ظالمانه کلیسا به نفع حاکمان را به شدت مورد انتقاد قرار می داد. او عشق و علاقه خاصی به اسلام، پیامبر و قرآن داشت و در نامه ای که به مسلمانان می نویسد، در آن عظمت و سربلندی اسلام را ترسیم می کند و عشق و علاقه خود را این چنین بیان می دارد: «من مسیحی هستم و به آن افتخار می کنم، ولی به پیامبر عرب عشق می ورزم و نامش را بزرگ می شمارم و دوست دار عظمت اسلام هستم و از زوال آن بیمناک»<sup>۱۵۸</sup>.

علی رغم تأثیر پذیری وی از اندیشه فیلسوفان بزرگ غرب چون نیچه و رنان باید گفت که تأثیر به سزای قرآن کریم و اندیشه های اسلامی شیعی مکتب محمدی و علوی در نوشته های او غیر قابل انکار است<sup>۱۵۹</sup>.

با بررسی آثار جبران می توان او را جزو عرفائی به شمار آورد که در قید و بند هیچ مکتب خاصی نبود و از نظر آن همه ادیان، بلکه همه مکاتب که در جستجوی حق و حقیقت و شناخت هستی باشند. مورد احترام و ستودنی هستند و نیز معتقد بود که در صورتی می توان به حقیقت عرفان دست یافت که تعصب را کنار گذاشت و از گذر اندیشه، ادیان و مکاتب مختلف به این حقیقت و شناخت رسید.

---

<sup>۱۵۶</sup> حنا الفاخوری، تاریخ الأدب العربی، چاپ دوم، انتشارات توس، ۱۳۸۰، ص ۷۷۶

<sup>۱۵۷</sup> نعیمه، مخائیل، المجموعه الكاملة لمؤلفان جبران خلیل جبران، ص ۱۰۶

<sup>۱۵۸</sup> جبران خلیل جبران، ۱۳۷۶، پیامبر و باغ پیامبر، ترجمه مؤید شیرازی، انتشارات دانشگاه تهران، شیراز، ص ۲۰۸

<sup>۱۵۹</sup> جبران خلیل جبران، النبی، ثروت عکاشه، دار طلاس، دمشق، ۱۹۸۶م، ص ۱۰۲

این نمونه تنها گوشه کوچکی از موارد بسیار فراوان موجود در آثار این ادیبان و نویسندگان بزرگ است، چراکه ارائه تمامی موارد بیش از آن است که در وسع این مجال بگنجد چنین گرایشی بیش از هر چیزی می تواند از آزاداندیشی این متفکران بزرگ برخاسته باشد؛ همچنان که در بسیاری از موارد این امور را کلید گشایش بسیاری از مشکلات بشر می دانند .

بخش سوم: دین در جامعه مصر معاصر



## مقدمه ای بر بحث

اسلام به عنوان یک نظام فقهی که بخش بزرگی از فرهنگ دینی را تشکیل می دهد، در برگیرنده تمام قوانین و قواعدی است که رفتار افراد و روابط آن ها با جامعه را تعیین می کند.

جامعه عربی کنونی در واقع ادامه جامعه اسلامی قدیم است، جامعه ای که عقیده دینی بر آن سایه افکنده و تمام مسایل مربوط به زندگی روزمره آن را تحت پوشش قرار داده است، البته می توان گفت این مساله به دلیل جهان شمول بودن اسلام بسیار طبیعی بوده و اسلام دینی است که جدایی میان امور دینی و دنیوی را نمی پذیرد<sup>۱۶۰</sup>.

دکتر جمال الدین الأفغانی، مسئول روزنامه عروه الأوثقی که در پاریس منتشر می شد، در بخش هایی از روزنامه با تاکید بر این که « مسلمانان ملیتی به غیر از اسلام ندارند»، بیان کرده بود: روابط دینی، محکم ترین روابط است و به عنوان وجه اشتراک عرب ها، افغانی ها، ترک ها و هندی ها تعیین شده و برای آنان نوعی ملیت محسوب می شود<sup>۱۶۱</sup>.

و این حماسه دینی در میدان های نبرد و مقاومت در برابر اروپاییان اوج می گیرد<sup>۱۶۲</sup>. طبیعی است که دلیل اهمیت فراوان دین در زندگی روزمره و سیاسی مردم، نویسندگان نیز بخش بزرگی از نوشته های خود را به موضوعاتی همچون سیره نبوی، تاریخ اسلامی و تمدن اسلامی اختصاص دهند، در همین راستا انور الجندی در کتاب معالم الأدب العربی<sup>۱۶۳</sup> می نویسد:

دست کم بیست کتاب با موضوع اسلام در طول یک سال توسط نویسندگان مختلف مصری نگاشته شد که از میان آن ها می توان به « الاسلام و الحضاره الغربیه» از کرد علی، «الاسلام و التجدید» از عباس محمود، «ضحی الاسلام» از احمد امین، « حیاة محمد» از دکتر هیکل، « الشرح الاسلامی » از حسین

---

<sup>۱۶۰</sup> محمد الکتانی. الصراع بین القديم و الجدید، فی مجلدین. لا ط. دار الثقاف. مصر. ج ۱، ص ۷۷

<sup>۱۶۱</sup> همان ص ۸۲

<sup>۱۶۲</sup> همان - ص ۸۸

<sup>۱۶۳</sup> انور الجندی، معالم الأدب العربی، ص ۲۴۲

مونس، « من أخلاق العلماء» از استاد محمد سلیمان و «الحاضر العالم الاسلامی» از عجاج نویهض اشاره کرد<sup>۱۶۴</sup>.

### تأثیر دین در جامعه ی مصر

هیچ شکی نیست که تنها نیرویی که بر جامعه مصر تأثیری شگرف بر جای گذاشت و همگان گمان می کردند تأثیر آن تا سال ها و قرن ها ادامه پیدا کند، نیروی دین بود<sup>۱۶۵</sup>. ادوارد لوییس در این باره می گوید: ایمان به خداوند و پیامبر اکرم (ص) جایگاه ویژه ای در زندگی مصری ها داشت، به طوری که نادیده گرفتن آن را می توان نادیده گرفتن یکی از عناصر اساسی دانست.

رهبری فکری و اجتماعی تا اواخر دهه نوزدهم یا بیستم میلادی تنها منحصر به علمای دین بود که از احترام ویژه ای برخوردار بودند، به طوری که اگر یکی از علمای دینی از فروشنده ای خرید می کرد، هیچ گاه پول آن از وی گرفته نمی شد و اگر شیخی از کنار سواره ای می گذشت، سواره اسب را رها می کرد و به احترام شیخ می ایستاد<sup>۱۶۶</sup>. اسلام به عنوان یک دین، در جامعه قدیم مصر تأثیری بیش از آن چه که امروز شاهد آن هستیم، داشت. تمام امور سیاسی، ادبی، فرهنگی و اجتماعی جامعه مصر به نوعی وابسته به دین بودند، بنابراین مردم به غیر از ادبیات دینی، ادبیات دیگری نمی شناختند و تمام مناسبت های آنان در اعیاد و مراسم دینی خلاصه می شد. در حالی که این نقش در جامعه معاصر مصر کم رنگ تر شد<sup>۱۶۷</sup>.

عوامل دینی جدای از تأثیر بر مسایل اجتماعی در تغییرات و انقلاب های عربی نیز تأثیر بزرگی بر جای نهادند، تا آن جا که صابونچی در یکی از مقالات خود می نویسد:

---

<sup>۱۶۴</sup> محمد الکتانی، ص ۱۰۴

<sup>۱۶۵</sup> مصر فی قصص کتابها المعاصرین ۲۹۸

<sup>۱۶۶</sup> همان، ص ۱۰۴

<sup>۱۶۷</sup> الصراع بین القديم و الجدید، ج ۲، ص ۵۸۸

عوامل دینی نقش عمده ای در زندگی اجتماعی مردم ایفا می کردند و حتی کسانی که از عوامل ملی و سیاسی تاثیر نمی پذیرفتند عامل دین بر آن ها تاثیر می گذاشت ، این مساله باعث توجه هر چه بیشتر به این عامل و بررسی اثر آن در زندگی مردم مصر از سوی کشورهای غرب شد.<sup>۱۶۸</sup>

علاوه بر آن عوامل دینی در پشت پرده روابط و عشق مصری ها به ترکیه نیز تاثیر داشتند، انگلیسی ها از همان ابتدا دریافتند که استعمار نمی تواند رابطه جامعه مصر را با ترکیه به عنوان مرکز خلافت اسلامی قطع کند، پس با وجود استعمار انگلستان بر مصر قلب مصری ها برای ترکیه به عنوان قبله گاه و مرکز دینی- سیاسی تپیدن گرفت<sup>۱۶۹</sup>. بعد از استعمار مصر توسط انگلستان ، انگلیسی ها سعی کردند از تمام کارهای که به نوعی اهانت به عقیده اسلامی محسوب می شود، دوری کنند، همچنین تلاش می کردند تا توجه علمای دینی و به ویژه الازهری ها را به خود جلب نموده و رضایت شان را به دست آوردند.

الازهر در زندگی مصری ها تاثیر بسزایی از خود بر جای گذاشت، علمای الازهر به دلیل تاریخچه قدیمی و پذیرش عمومی از سوی مردم، توانستند میراث عربی و اسلامی مصر در دوره حکومت ترک ها را حفظ کنند و آن را از نابودی نجات دهند، اما این نقش رفته رفته کم رنگ تر شد ، زیرا استعمارگران توانستند نفوذ آن را کاهش دهند و محمد علی پاشا سیاست تاسیس مدارس به شیوه جدید را دنبال کرد، بنابراین مدارس مذکور توانستند طبقه جدیدی از فرهیختگان را تربیت کنند ، فرهیختگانی که از تفکر غربی تاثیر پذیرفته بودند<sup>۱۷۰</sup>.

در دوره های پیشین نیز با مطالعه در متون کلاسیک مصر باستان می توان فهمید که مصریان باستان، به خداوند یگانه اعتقاد داشتند: خدایی که جاوید، خالق و فناپذیر است. آنان خدا را با واژه « نتر » می شناختند؛ که به معنای قادر بود. در مصر باستان هر بخش، روستا، شخص و خانواده یا هر طبقه اجتماعی، با توجه به میزان ثروت خود، الهه خاص خود را می پرستی، «GOD»، در نظر آنان مکمل یک خانواده بود و سرنوشتش، با سرنوشت خانواده گره می خورد و در پیروزی و شکست امور آن خانواده و روستا

---

<sup>۱۶۸</sup> همان

<sup>۱۶۹</sup> محمد جبریل، مصر فی قصص کتابها المعاصرین ، نشر الهیئه المصریه العامه للکتاب، لا ط، ۱۹۷۲، مصر..

<sup>۱۷۰</sup> همان

شرکت داشت؛ مثلاً اگر در جنگی شکست می خوردند، رب النوع همراه مردم آن روستا به اسارت در می آمد و اگر پیروز می شدند، به او افتخار می کردند و رب النوع، ارتقای مرتبه می یافت .

اعتقاد مصریان باستان به قضاوت و حسابرسی اعمال انسان بعد از مرگ، توسط قدرت های الهی، متعلق به اولین دوره های تمدن مصری بوده است که در تمام نسل ها اساساً به همین صورت باقی مانده است. اعتقاد مصریان به قضاوت در مورد اعمال مردگان، به اندازه عقیده به جاودانگی آنها ریشه دار است . در آثار مصر باستان، مکرر به زندگی اخروی و رستاخیز اشاره شده است که ظاهراً به علت داشتن اعتقاد به جاودانگی، مردگان خود را مومیایی می کردند تا مردگان را حفظ نمایند و برای زندگی در دنیای دیگر آماده سازند . همچنین وجود ابزاری نظیر چاقو در کنار مردگان، نشان می دهد که مصریان فکر می کردند که مردگان به شکار می پردازند، و یا از خود در برابر قدرت های فوق طبیعی و دشمنان نامریی دفاع می کنند . پس انسانی که در دنیای دیگر شکار می کند و می جنگد، باید دوباره زندگی کند، یا با همان بدن خود و یا با بدنی جدید . لذا، تصور می کردند که زندگی جدید، برای بار دوم، دیگر مرگ را نمی پذیرد . بنابراین، مصریان عقیده داشتند که انسان فانی، از مرگ بر می خیزد و به زندگی ابدی خود دست می یابد . عقیده به رستاخیز، در هر اثری از هر دوره ای از تمدن مصر باستان مطرح است . ورود اسلام به مصر موجب شد که مردمان قبطی این سرزمین چنان در اسلام حل شوند که اکنون یک ملت عرب محسوب شده اند. مصریان طی بیش از هفتصد سال حکومت رومیان هویت و قومیت خود را از دست ندادند ولی بعد از ورود اسلام در فاصله کم تر از یک قرن کاملاً عرب و مسلمان شدند، وضعیت مصریان پس از فتح اسلامی بهتر شد و به ویژه آزادی مذهبی آنها تضمین گردید.

مسلمانان پس از فتح سرزمین های اطراف با آنها به عنوان «اهل ذمه» پیمان صلح می بستند و در ضمن عقد پیمان صلح در قبال دریافت « جزیه» و « خراج» آزادی مذهبی و دینی آنها را تضمین می کردند و متعهد می شدند حفاظت از آنها را بر عهده بگیرند و امنیت ایشان را تأمین کنند. عمرو عاص فرمانده سپاه اسلام در مصر طی چند قراردادی که با قبطیان منعقد کرد، آزادی مذهبی آنها را آنان را به رسمیت شناخت و مسلمین تعهد دادند: « زمین ها و اموال شان مربوط به خود قبطیان باشد و کسی متعرض

ایشان نشود»، همچنین «مسلمانان در امور مسیحیان دخالت نکنند. و اگر مسیحیان مالی فروختند پول آن را بگیرند»، «مسلمانان با دشمنان آنها پیکار کنند»<sup>۱۷۱</sup>. بنابراین اگر رفتار مسلمین با قبطیان را با فشار مذهبی بیزانس بر روحانیون دینی مصر مقایسه کنیم پی می بریم که تفاوت وضعیت مصر در زمان فتح اسلامی با قبل از آن چه میزان بوده است.

بررسی تاریخ صدر اسلام نشان می دهد مسلمین به عهد و پیمان خود بسیار وفادار بوده اند و در طول تاریخ مواردی را می توان یافت که یک فرد اهل ذمه اگر به دلیل نقض عهد به خلیفه شکایت برده است خلیفه جانب فرد غیر مسلمان را داشته و از او حمایت کرده است. بدیهی است مسلمین کسانی را که با رغبت و علاقه مسلمان می شده اند در جرگه ی خود به گرمی پذیرا بوده اند پس کاملاً پیداست که اجباری در مسلمان کردن اهل ذمه نداشته اند. از این رو است که محققان جدید معتقدند که بسیاری از مردم مصر ورود اعراب به سرزمین خویش را همچون «نجات دهنده می دانستند»<sup>۱۷۲</sup>.

کشور مصر، از اوائل ورود اسلام، به مرکز فعالیت های علمی و سیاسی تبدیل گشت و از ولایات بزرگ اسلام محسوب شد. دانشگاه الازهر که در زمان حکومت فاطمیان، تاسیس شد نماد علم، سیاست و مذهب شناخته شد و در دفاع از حقوق مردم علیه حکام ظالم و استعمارگران، نقش مهمی داشته است. هدف دانشگاه الازهر در ابتدای تاسیس، نشر و تبلیغ شیعه اسماعیلی در زمان فاطمیان بود، ولی هم اکنون کار اصلی این دانشگاه در مصر، نظارت بر دروس و آموزش های مذهبی کشور است. مردم مصر در دوره حکومت فاطمیان، از رفاه و آسایش کامل، امنیت و عدالت برخوردار بودند. این مساله نشان می دهد که فاطمیان از معدود حاکمانی بودند که به رفاه، امنیت، عدالت و پیشرفت عمومی می اندیشیدند.

---

<sup>۱۷۱</sup> ابن عبد الحکم، ابوالقاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد الحکم، فتوح مصر و اخبارها ص ۷۰

<sup>۱۷۲</sup> همان، ص ۷۰

## دین در فرهنگ و نشریات مصر:

آموزش های دینی برای دانش آموزان ابتدایی و متوسطه، بنا بر مذهبی که دارند اجباری است. این نوع آموزش مذهبی در کشور مصر، برای پژوهشگران غربی قابل تامل و مهم است. این مساله که قرآن و سنت در رابطه با زندگی انسان چقدر رابطه دارد و تاکید می ورزد، قابل توجه است.

تقریباً بیشتر نشریات مذهبی در مصر، گرایشی سلیقه دارند که از جمله مهم ترین آنها نشریه های الازهر به نام های مجله الأزهري، نور الاسلام و منیر الاسلام را می توان نام برد که از سوی شورای عالی امور اسلامی منتشر می شود. کتب دینی جایگاه مهمی در میان کتب دیگر در این کشور دارد که وزارت اوقاف و الازهر بررسی کتب مذهبی را به عهده دارند. در بخش آموزش های مذهبی، باید به نهادی به نام جمعیه «المحافظه علی القرآن» اشاره کرد که در سال ۱۹۹۶ م تاسیس شد و دارای شعب متعددی می باشد. این شعب دارای اعضای از زنان و مردان مسلمان است که در کنار یکدیگر فعالیت می کنند. امور مذهبی مسلمانان در مصر با داشتن سه هدف عمده در مصر، توسط وزارت اوقاف می اداره می شوند، اهداف مذکور به شرح ذیل است:

۱. کمک رسانی به مسلمانان از طریق امور خیریه

۲. اداره امور موقوفه

۳. نظارت بر اداره اسکان مذهبی

دو هدف اول به دلیل تغییر حکومت در سال های گذشته محدود شد. عمده ترین وظیفه وزارت امور اوقاف، اداره امور مساجد و برخی تبلیغات مذهبی است. البته فعالیت صددرصد وزارت اوقاف به اداره کل تبلیغات اسلامی (الادارة العامة الدعوة الاسلاميه) مربوط می شود که عهده دار سه هدف است:

۱. ترویج و نشر فرهنگ اسلامی

۲. مراقبت و ترویج نشر و توزیع قرآن

۳. نظارت بر کلیه امور و مسائلی که مربوط به مراکز اسلامی است

## دین و استعمار در مصر

دین در زمان استعمار کشورهای بیگانه بر خاک مصر نیز نقش بسزایی ایفا می کرد، این کشور در اواخر قرن دهم هجری به تصرف عثمانی ها در آمد و ناپلئون نیز در سال ۱۱۷۷ هجری شمسی بر آن مسلط گردید، هفت سال بعد عثمانی ها با کمک انگلیس ناپلئون را از مصر بیرون کردند و "محمد علی داودی" را حاکم مصر کرد تا مصر را آرام کند. او سلسله خدیوها (پاشاها) را در مصر پایه گذاری و آرام آرام مصر را از عثمانی مستقل کرد.

حمله ناپلئون به عثمانی و تصرف مصر ضعف امپراتوری عثمانی را آشکار و جنبش های اسلامی را فعال تر کرد. از اوایل قرن سیزدهم هجری شمسی هرچه نفوذ عثمانی در مصر کم می شد، نفوذ اروپایی ها بیشتر شد تا جایی که حدود سال ۱۲۹۱ هجری شمسی انگلیس کنترل همه امور مالی و اداری مصر را در دست گرفت و مصر را مستعمره خود کرد. در چنین دورانی "سید جمال الدین اسد آبادی" به مصر آمد و جوانان مصر را به مبارزه علیه انگلیس دعوت کرد.

همگان می دانند که علوم و معارف فلسفی در روزگار نیرومندی مسلمانان به پایه بلندی از تکامل رسید. اما واماندگی و نادانی امروزی مسلمانان که نتیجه تباهکاری حکومت های استبدادی و قدرتهای استعماری است دوباره آنان را با علم و فلسفه بیگانه کرده است و این بیگانگی تنها با آزادی سیاسی و پیشرفت اجتماعی و فکری مسلمانان از میان برخواهد خاست. پس در حساب آخر رواج علم و معرفت، فرع بر احیای فکر دینی تقویت مبانی ایمانی است<sup>۱۳۳</sup>.

سید این نکته را در جاهای دیگر نیز هنگام بحث از روشی که مسلمانان باید در برابر معارف غربی پیش گیرند بیان کرده است. از جمله در یکی از مقالات «عروه الوثقی» از فرنگی مآبی رهبران تنظیمات عثمانی و حکومت مصر انتقاد می کند و می گوید که تقلید از سازمانها و شیوه های اداری و فرهنگی و سیاسی غرب و فرستادن گروه دانشجوی ترک و مصری به غرب، هیچیک نه همان احوال ترکان را بهتر نکرد که زندگی سیاسی و اجتماعی ایشان را آشفته تر کرد، حال آنکه رفتار درست در برابر معارف غربی باید همانند رفتار مسلمانان صدر اسلام در برابر فلسفه یونانی باشد: مسلمانان صدر اسلام

---

<sup>۱۳۳</sup> حمید عنایت. سیری در اندیشه سیاسی عرب، انتشارات سپهر. بی تا بی جا. ص ۱۱۱

تنها هنگامی به فراگرفتن طب بقراط و و جالینوس و هندسه اقلیدس و نجوم بطلمیوس و فلسفه افلاطون و ارسطو همت گماشتند که پایه های ایمان خود را استوار کردند. مسلمانان امروزی نه تنها زمانی باید به فرهنگ و تمدن اروپایی روی آورند که دین خویش را به وجه درست آن بشناسند<sup>۱۷۴</sup>.

سید جمال مسلمانان را دعوت می کرد، به اسلام دوران پیامبر باز گردند. در عالم مبارزات سیاسی، او اولین کسی است که سلطه استعماری را برای مردم مسلمان آن زمان معنا کرد، قبل از سید جمال چیزی به نام سلطه استعماری برای مردم مسلمان حتی شناخته شده نبود. شیخ محمد عبده، سعد زغلول، ابراهیم هبلای، فتحی زغلول و بسیاری دیگر از نویسندگان لبنانی، سوری و مصری دور سید جمال جمع شدند و با مقالاتشان به خصوص در مصر جنبش های اعتراضی علیه استعمار انگلیس به راه انداختند که مهمترین آنها در تاسیس انجمن وطنی " و قیام " اعرابی پاشا " نمود پیدا کرد. دولت مصر سید جمال را از این کشور اخراج کرد، تا بعد شاگردانش راهش را ادامه دهند. یکی از مهمترین شاگردان سید جمال در مصر "محمد عبده" بود. او که سال ها با سید جمال همراه بود، وقتی به مصر بازگشت روش انقلابی و حماسی سید را کنار گذاشت و برای رسیدن به آرمان های او روشی آرام را پیش گرفت.

عبده راه نجات مسلمانان را بازگشت به اسلام دوران پیامبر و اسلام سلف می دید، ولی بر عقل و آگاهی تأکید می کرد و می گفت، اگر دین را درست درک کنیم، می بینیم در دین ملاک شناخت عقل است و ایمانی که بر عقل استوار نباشد، پذیرفته نیست. او می گفت باید بازگشت به گذشته یعنی سلفی گری دست برداریم و سعی کنیم، دین را همانگونه بفهمیم که گذشتگان می فهمیدند.

وی با نص گرایی و تقدیر گرایی مخالف بود و تلاش می کرد، دین را با دنیای جدید مطابقت دهد و نظام خلافت را نظام مطلوب سیاسی در اسلام می دانست و می گفت، اگر مردم ببینند خلیفه اشتباه می کند، می توانند علیه او قیام کنند.

عبدالرحمن کواکبی از مردان برجسته و پیروان و راهروان محمد عبده محسوب می شود، دو کتاب «طبايع الاستبداد» و «ام القرى» تصویرروشنی از اندیشه های کواکبی به دست می دهد، کتاب نخست، از یک رشته مقالاتی فراهم می آید که در روزنامه ی «المؤید» مصر چاپ شده و موضوع آن شرح زیان

---

<sup>۱۷۴</sup> همان، ص ۱۱۲



های استبداد دانسته اند، زیرا شاید نخستین کتاب در ادبیات معاصر عرب است که موضوع آن بتمامی سیاسی است. اگر از رساله های قرون وسطائی و «نصیحه الملوک» ها بگذریم، تا زمان کواکبی نویسندگان معاصر عرب مسائل سیاسی را به طور مستقل بررسی نمی کردند بلکه در ضمن رسالات خود درباره ی اخلاق و دین و ادب از آنها سخن می گفتند<sup>۱۷۵</sup>. به نظر کواکبی استبداد مخصوص به شکل یانظام خاصی از حکومت نیست، بلکه هر گونه حکومتی ممکن است استبداد پیشه کند، چه فردی باشد و چه جمعی، اگر چه منتخب باشد، زیرا اشتراک در رأی دفع استبداد نماید جز اینکه آن را فی الجمله تخفیف دهد، حتی حکومت مشروطه - که قوه ی شریعت و قانون از قوه ی اجرای احکام در آن جدا باشد - چه این نیز، استبداد را رفع نکند و تخفیف ندهد و مادامی که اجراکنندگان در نزد قانون نهندگان مسئول نباشند و قانون نهندگان خود را در نزد ملت مسئول ندانند و ملت نیز نداند تا چگونه مراقب ایشان باشد و از ایشان حساب خواهد» و خلاصه حکومت «از هر قسمی که باشد از وصف استبداد خارج نشود تا در تحت مراقبت شدید و محاسبه ی بی مسامحه نباشد». مستبد بر شئون مردم نه به اراده ی آنان و مطابق شریعت آنان، بلکه به اراده ی خود فرمانرواست و خود می داند که غاصب و متعدی است، بدین جهت «لاجرم پاشنه ی پای خویش بر دهان میلیونها نفوس گذارد که دهان ایشان بسته ماند و سخن گفتن از روی حق یا مطالبه ی حق نتوانند». و این نکته پاسخ به عقیده ی آن فقیهان سنی بود که استبداد را با شریعت سازگار می دانستند<sup>۱۷۶</sup>.

به نظر کواکبی مستبدان همیشه از دین برای استوار کردن پایه های فرمانروایی خود یاری جسته اند، زیرا از یک سو «تعلیمات مذهبی و از آن جمله، کتب آسمانی، آدمیان را به ترس از قوه ی عظیم هولناکی همی خواند که کنه آن را عقلها درک ننماید» و از یک سوی دیگر مستبدین سیاسی نیز استبداد خویش را بر اساسی از این قبیل بنیان نهند» زیرا آنان نیز مردمان را به برتری شخصی بترسانند و «با قهر و قوت و گرفتن اموال زیون سازند. کواکبی از نخستین نویسندگان مسلمان عرب در روزگار معاصر عرب است که خواهان جدایی عربان از ترکان عثمانی و یگانگی همه آنان، صرف نظر از بستگیهای دینی شان، شده است. می توان گفت که از زمان او به بعد، رهبری جنبش عرب را در راه یگانگی کم کم از دست

---

<sup>۱۷۵</sup> حمیدعنایت. پیشین، ص ۱۶۲

<sup>۱۷۶</sup> همان، ص ۱۶۶

نویسندگان مسیحی عرب بیرون شد و به دست نویسندگان مسلمان افتاد. این سخنان در پایان «طبایع»، خطاب به عربان غیر مسلمان سزاوار تأمل است: «ای رفیقان، و مرادم آنان که زبانشان عربی است از غیر مسلمانان، شما را دعوت می‌کنم بد کاریها و کینه‌ها را فراموش سازید و از آنچه پدران و نیاکان کرده‌اند در گذرید..... من شما را از آن برتر دانم که با وصف نور و عقل و سبقت در تعلیم، وسائل اتحاد را ندانید. اینک امتهای استرالیا و آمریکا می‌باشند که علمشان راهنمایی کرد تا راههای چند و اصول از بهر اتحاد وطنی نه دینی به دست آوردند و اتفاق جنسی، نه مذهبی حاصل کردند، و پیوستگی سیاسی نه اداری یافتند... برادرانه همدیگر را رحمت آوریم و در سختی مواسات جسته و در خوشی به حکم انما المؤمنون اخوه مساوی باشیم<sup>۱۷۷</sup> .

---

<sup>۱۷۷</sup> همان، ص ۱۷۲

بخش چهارم: زندگینامه ی توفیق حکیم

## تولد و خانواده

حسین توفیق الحکیم» شاعر و نمایشنامه نویس بزرگ عرب در نه اکتبر ۱۸۹۸م در شهر اسکندریه متولد شد. او که از خانواده ای ادیب و سرشناس در مصر بود، از پدری قاضی و فاضل پای به جهان گذاشت. مادرش «أسماء بسطامی» چند روز پیش از تولد فرزند خویش، از منطقه ی «منهور» راهی شهر اسکندریه شد تا در آنجا توفیق را به دنیا آورد. توفیق در کتاب «سجن العمر» به روز تولد خود اینگونه اشاره می کند: «روزی که من چشم به جهان گشودم، پدرم مرا ندید ... او به خاطر شغلش در بخش کوچکی از مناطق روستایی مشغول به کار بود. وی در این زمان وکیل مرکز «سنطا» بود و مادرم را تنها گذاشت تا در شهر خود «اسکندریه مرا به دنیا آورد، زیرا در آن منطقه مراقبت های بهداشتی فراهم بود. من آنجا در آن شهر ساحلی و در آبادی «محرم بک» منزل خواهر بزرگ مادرم به دنیا آمدم»<sup>۱۷۸</sup>.

پدر توفیق «اسماعیل یک حکیم» مصری الأصل و مادرش ترک مقیم مصر بود. اسماعیل بک حکیم در سمت وکالت و قضاوت مشغول بود در آن زمان ازدواج با دختران ترک مقیم مصر، در میان وکلا و قضات مرسوم بود و این امر آنرا بر آن داشت تا با دختر یکی از افسران بازنشسته ی ترک نژاد پیوند زناشویی ببندد.

مادر توفیق خود را از نژادی برتر می دید و خود را دارای شخصیتی بسیار برجسته و مهم یافته بود تا جایی که خویشان همسر خویش را شایسته ی احترام و ستایش نمی دید. او سعی می کرد همسر و فرزندان خویش را مقید به آداب اشرافی بار بیاورد. دوران کودکی توفیق علی رغم وجود تمامی امکانات رفاهی با اختلافات فاحش فکری و فرهنگی گذشت.

توفیق اولین ثمره ی این ازدواج دو نژاده بود و تنها برادرش زهیر چند سال پس از تولد توفیق به دنیا آمد. وی در این باره می گوید: «چند سال پس از تولد من، مادرم تنها برادرم را به دنیا آورد. پدرم به خوش یمنی نام شاعر جاهلی، زهیر بن ابی سلمی، که معلقه ی مشهورش را نگه می داشت. وی را زهیر نامید. بی شک اگر پدر در سالروز تولد من نیز حضور می داشت یکی از این همین نامها را بر من می گذاشت و من امروز «امرؤالقیس»، «طرفه»، «لبید» و مانند آن نام داشتم»<sup>۱۷۹</sup>.

<sup>۱۷۸</sup> توفیق الحکیم، سجن العمر، المطبعة النموذجیه، لا تا، ص ۱۰.

<sup>۱۷۹</sup> همان، ص ۹۲.

مادر توفیق تسلط زیادی بر همسر و فرزندانش داشت و مانع ارتباط فرزند با دنیای خارج و بازی با همسن و سالهایش می‌گشت و همین عامل، زمینه‌ی گوشه‌گیری توفیق را فراهم ساخت. اگر این گوشه‌گیری ضربه‌های روحی و روانی فراوانی به وی وارد ساخت ولی در این محفل تنهایی، شخصیت خود را سریعتر پرورش داد و فضای درونی خود را بهتر شناخت و از همان ابتدا، تعمق و تفکر در مسائل مختلف را تجربه نمود<sup>۱۸۰</sup>.

### دوران تحصیل

توفیق از همان کودکی به قرآن، کتابهای ادبی، داستانهای هزار و یک شب و کلیله و دمنه که مادرش برایش تعریف می‌کرد و نیز نمایش‌هایی که در شهرشان توسط گروه نمایشی «شیخ سلامه حجازی» اجرا شد بسیار علاقه‌مند بود و همین امور بعدها در رویکرد وی به ادبیات نمایشی و نمایش نامه‌نویسی - بنا به گفته‌ی خویش - بسیار تأثیر گذار بود.

توفیق تحصیلات خویش را از منطقه‌ی «منهور»، نخستین محل سکونت خویش آغاز کرد و بعدها برای تکمیل تحصیلات متوسطه به قاهره رفت. در مدارس گوناگون، از جمله مدرسه خیریه اسلامی در دسوق و مدرسه‌ی محمد علی در قاهره تحصیل کرد. همچون دیگر همسن و سالانش که اهل ادب و ادبیات بودند، در دانشکده‌ی حقوق، که در آن زمان بسیار معتبر بود ثبت نام کرد و هم‌زمان به کار نمایش نیز مشغول بود. هنوز دانش آموز بود که مجموعه‌ی نمایشنامه‌ای که برای گروه نمایش «برادران عکاشه» نوشت و برای اجتناب از سرزنش والدین، اسم مستعار حسین توفیق را به کار برد. پس از بدست آوردن رتبه‌ی متوسط در امتحانات نهایی رشته‌ی حقوق، پدرش او را برای گرفتن دکتری حقوق به پاریس فرستاد. از آن پس زندگی او به کلی دگرگون شد. وی به جای اینکه وقتش را صرف تحصیل کند به جستجو و مطالعه در فرهنگ و نمایش اروپا، بخصوص فرانسه، پرداخت؛ از نمایش نامه‌های شکسپیر، مترلینگ، ایسن و پیراندلو اجراهایی دید و از آنها برای نوشتن نمایشنامه و داستان الهام گرفت. بعضی از آن آثار بعدها تکمیل و منتشر شد.

---

<sup>۱۸۰</sup> اسماعیل آدهم، و ابراهیم ناجی: توفیق الحکیم، مکتبه‌الاداب، مصر (لات)، صص ۵۹-۶۱.

توفیق به دلیل اقامت نکردن دائم پدر در خانه و در تردد بودن ایشان، از نبودش استفاده می کند و شبها و روزها را در سینماها سپری می کند تا جایی که یک بار به دلیل دیر آمدن به خانه برای والدین خود قسم یاد می کند که دیگر به سینما نرود.

توفیق تحصیل سال آخر دبیرستان را در قاهره و در مدرسه محمدعلی گذراند، چون به دلیل ضعف درس حساب وی به دستور عمویش که معلم ریاضی نیز بود به قاهره رفت و در آنجا تحت سرپرستی دو عمو و عمه اش به تحصیل مشغول می شود. وی از حضور در قاهره بهره می جوید و از فضای هنری موجود در آن استفاده می کند. قاهره در آن زمان مرکز تئاتر و فعالیت های نمایشی بود. توفیق که از سرسختی ها و سختگیری های مادر رها شده بود توانست آزادانه و کنار تحصیل به تمایلات خویش نیز بپردازد، بنابراین آزادانه به محافل نمایشی می رفت و برای تماشای اجرای گروه تئاتر جرج ابيض اشتیاق فراوانی از خود نشان می داد<sup>۱۸۱</sup>.

توفیق خاطرات زندگی خود را در قاهره و دوران آزادی نسبی اش را اینگونه می نگارد: «به ذهن خانواده ام نیز خطور نکرد که آنان مرا در فضای آزادی رها ساختند و با فرستادن من به قاهره جو هنری بازی ایجاد نمودند. من بخاطر قسمم، به صحنه ی سینما پا نگذاشتم، اما به تماشاخانه می رفتم و در آنجا تمامی وقت و پولم را صرف می کردم»<sup>۱۸۲</sup>.

این برهه از زندگی توفیق تأثیر بسزایی در مسیر زندگی اش گذاشت و وی را در وادی عشق و هنر سوق داد و صفحه ای جدید در روزگاران حیات شاعر گشود.

همانطور که عنوان شد، پدرش وی را به پاریس برای ادامه ی تحصیل در رشته حقوق فرستاد توفیق با بهره مندی از ثروت پدر توانست در پاریس بی هیچ دغدغه خاطر بکار هنر بپردازد و وقتش را میان دیدن نمایشنامه ها و شنیدن موسیقی تقسیم کند و در این اثناء مهمی آثار هنری را با دقت بخواند و بفهمد و با فرهنگ و تمدن روزگاران گذشته و حال آشنا شود؛ از آن پس گویی توفیق برای خودش در دل رسالتی احساس می کند و معتقد می شود که وی بوجود آمده و پرورده شده است تا داستان پرداز و نمایشنامه نویس شود.

---

<sup>۱۸۱</sup> احنا الفخوري: الجامع في التاريخ الأدب العربي، دار الجيل، طبع، بیروت، ۱۹۹۶، ص ۳۹۳

<sup>۱۸۲</sup> توفیق الحکیم، سجن العمر، پیشین، ص ۱۳۶.

## از تجربه ی عاشقی تا عشق وطن

توفیق حکیم در حالی که حدود شانزده سال داشت طعم عشق را چشید. معشوقه ی وی در همسایگی منزل عمویش می زیست. اما ثمره ی این عشق شکست تخریبی برای وی به بار آورد و از این رهگذر دیدگاههای بدبینانه نسبت به زن و جنس مخالف خویش یافت.

وی عشق زخمی خویش را با عشق به مام وطن ترسیم ساخت. توفیق همزمان با انقلاب ۱۹۱۹م. و آشنایی با سعید زغلول به جنبش ملی گرایان پیوست، توانست تا حدودی این اتفاق تلخ را به فراموشی بسپارد. وی در همین سال توسط انگلیسی ها بازداشت شد و اولین نمایشنامه ی خویش را با عنوان «الضیف الثقیل» را که به اوضاع سیاسی مصر آن زمان می پردازد را به نگارش در آورد. گرچه این نمایشنامه در معرض انتشار قرار نگرفت ولی توفیق در مقدمه ی مجموعه ی نمایشی «مدح المجتمع» مضمون آن را به طور خلاصه بیان می دارد و اشغال مصر توسط انگلیسی ها را و پیامدهای منفی اشغالگری را به طور سمبلی بیان می کند. از این پس توجه به مسائل سیاسی و اجتماعی مصر و دفاع از مردم، یکی از دغدغه های فکری توفیق حکیم می شود تا جایی که نیمی از نمایشنامه های خود را با مضامین سیاسی و اجتماعی ارائه می کند.

پس از جنگ جهانی دوم، بررسی مسائل روزمره هموطنانش او را به حرفه ی روزنامه نگاری کشاند و در نوشته هایش که توان مشاهده و درک عمیق واقعیات را به نمایش می گذارد. اشعار دراماتیک با نمادهای فلسفی و قدرت شدید القاء گویشان که نیروی هیجان برانگیز خارق العاده ای داشتند، همراه شدند.

بعد از انقلاب ۱۹۵۲، نویسندگان چپ گرا، او را به دلیل «ایده آلیسمی که داشت مورد سرزنش قرار دادند، و بدین ترتیب آثار «متعهد» او با بیان مسائل و مشکلات یک جامعه ی سوسیالیست به بازار آمد<sup>۱۸۳</sup>.

## سفر به اروپا و تأثیر آن بر شخصیت و ادب توفیق

اسماعیل حکیم که از علاقه ی فرزندش به هنر و ادبیات اطلاع داشت، موضوع را با دوست خود احمد لطفی سید در میان گذاشت. علاقه ی توفیق به ادبیات موجبات رضایت و خرسندی احمد لطفی را

---

<sup>۱۸۳</sup> فهیمه خیلناتاش، عطیه آلبونجه، توفیق الحکیم «هنر و معماری نمایش»، شماره ۳، سال ۱۳۹۱، ص ۱۶

فراهم کرد و از اسماعیل حکیم خواست که توفیق را به اروپا بفرستد تا مدرک دکتری حقوق بگیرد. پدر که فکر می کرد راه حل خوبی است و می تواند با این کار، توفیق را از محافل ادبی<sup>۱۸۴</sup> دور سازد، با این نظر موافقت نمود و او را به کشور فرانسه فرستاد. با ورود وی به فرانسه باب جدیدی در زندگی توفیق گشوده شد و وی را به دنیای هنر و ادبیات آزادانه پیوند زد. از این رو بر این باور رسید که نمی تواند ذوق و قریحه ی خویش را با رشته ی حقوق هماهنگ سازد و می بایست قدم را از این راه نگاه دارد. و بر این اساس بجای تحصیل در رشته ی حقوق که هدف نهایی پدر وی بود، به مطالعه و پژوهش در آثار نمایشی اروپا پرداخت.

توفیق در می یابد که اروپا بنای تأثر خویش را بر پایه های تأثر یونان گذارده است و از این رو به مطالعه و بررسی تأثر یونان و تحولات و پیشرفت هایی که بدست ادیبان جدید مغرب زمین در آن حاصل شده است می پردازد، به همین گونه شیوه داستان نویسی اروپاییان را نیز مورد مطالعه و بررسی قرار می دهد و بویژه به این نکته توجه می کند که داستانهای اروپایی تا چه پایه نمایشگر روح مردم و احوال درونی و اجتماعی آنان است. سرانجام توفیق به کشورش بازگشت بی آنکه، همانگونه که پدر می خواست، عالم علم حقوق شده باشد و بی آنکه آشکارا، همانگونه که خود می خواست، کار هنر را برگزیده باشد اما حقیقت این بود که وی از زن و عشق بخاطر هنر روی برتافته بود و در پیشانیش اثر سجده هایی که در معبد هنر برده بود هویدا بود. از میان هنرها، هنر نمایش را برای خویش برگزیده بود اما معنی کلمه نمایش برای جوانی که اینک از فرانسه بازگشته بود با آنچه قبل از سفر او در مصر از این کلمه در می یافتند، تفاوت بسیار داشت. توفیق می خواست نمایشنامه و نمایش را در مصر دگرگون کند و به آن ارزش و ادب و هنر و اندیشه ببخشد. و نمایشنامه های تهی از اندیشه را که تنها از حوادثی انگیزنده و حرکاتی ناگهانی و غافلگیر کننده تشکیل می شد و در آنها از گفتگوهایی که بر پایه ی اندیشه و ادب و فلسفه استوار باشد اثر نبود، دگرگون سازد. وی می خواست برای هنر کسب احترام کند و گویی در همه ی کارهایش این فریاد نهفته بود که: اگر هنرمندان در این دیار مورد تحقیر بوده اند من اینک هنری به همراه آورده ام که هیچ کس را یارای کوچک انگاشتن آن نیست. این فریاد توفیق بی سبب نبود زیرا که دیری نگذشت که نمایشنامه های «اهل الکهف» و «شهرزاد» او احترام ادیبان مصر و دیگر کشورها را برانگیخت. تأمل ژرف در مسائل، ارتباط نمادین میان دنیای خیال و واقعیت و ایجاد

---

<sup>۱۸۴</sup> توفیق الحکیم، سجن العمر، پیشین، ص ۲۹۸.



فضای فرهنگی - آموزشی در آثار نمایشی، از جمله ایده هایی بود که توفیق در طرح نمایشنامه های بعدی خود بکار گرفت.<sup>۱۸۵</sup>

توفیق در مقدمه ی نمایشی «یا طالع الشجرة» در مورد نوع تأثیرپذیری از افکار غرب معتقد است که وی از افکار این نویسندگان تأثیر پذیرفت، اما با توجه به طبیعت و سرشت خویش و اوضاع جامعه ی مصر در این افکار تغییراتی ایجاد نمود.

### توفیق حکیم و معنویت

با اینکه توفیق حکیم مسلمان مطالعات فراوانی در شناسایی فرهنگ غرب داشته و از نزدیک با تفکرات و اندیشه های فکری و فلسفی آن آشنا گردید. که تأثیر برخی از این افکار و اندیشه را در عقاید وی رسوب کرده بود و تا مدتها روح معنوی مشرق زمین را در حیات وی کمرنگ ساخته بود، اما توفیق این معنویت را به بوته ی فراموشی سپرد به طوری که بعدها آثار بسیاری در دفاع و پشتیبانی از فرهنگ و معنویت مشرق زمین ارائه کرد. وی این مقوله را غیرقابل انکار در زندگی هر انسانی می داند، زیرا معتقد است که غرب به تفکر و نیرویی عقل خود می بالد در حالی که از روح و معنویت غافل مانده است.<sup>۱۸۶</sup>

وی دو مسأله ی «عقل» و معنویت را به تنهایی امری نسبی می خواند و لازمه ی درک وجود خداوند را با همیاری هر دو امکان پذیر می داند. فرهنگ، در اعتقاد وی آمیزه ای از اصول خاور و باختر است؛ یعنی باید از غرب چیزی را که در سر آنان مربوط به علم و اندیشه است بر گرفت و با معنویت و ایمان شرق همراه ساخت. با وجود آنکه در برخی مراحل زندگی توفیق، به خصوص دوران سفر به فرانسه، نوساناتی در گستردهی افکار دینی وی مشاهده شد، اما وی تمایل به اعتقادات اسلامی را به طور کامل در خود از بین نبرد، همانگونه که در آثار خود از دین و آیین اسلامی و بویژه پیامبر اعظم (ص) حمایت فراوانی نمود. توفیق برای مقوله ی دین و آیین و سنن دینی تعریفی خاص ارائه می دهد، وی دین را قانونی اجتماعی معرفی می کند که باعث سازماندهی غرایز و توازن امور می گردد و از سویی دیگر آن

<sup>۱۸۵</sup> احمد بن سلیمان جندلانی، «توفیق الحکیم»

<sup>۱۸۶</sup> حنا الفاخوری، الجامع فی التاریخ الأدب العربی الحدیث، پیشین، ص ۳۹۸

را امری ضروری در جریان زندگی انسان بر می شمارد. توفیق از دست دادن دین را برابر با نابودی و تباہ انسانیت انسان می داند که چنین انسانی دیگر توان دستیابی به آسمان و ذات ابدی و لایتناهی را ندارد.<sup>۱۸۷</sup>

### سال شمار فعالیت های مؤثر توفیق حکیم

۱. ۱۹۳۳-۱۹۲۹: وکالت بسیاری از شهرها و مناطق روستایی نواحی «طنطا»، «دمنهور» و...
۲. ۱۹۳۴-۳۷: مدیر تحقیقات وزارت معارف مصر
۳. ۱۹۳۷ - ۳۹: مدیر گروه موسیقی و هنرهای نمایشی
۴. ۴۴ - ۱۹۳۹: مدیر سازمان ارشاد اجتماعی
۵. ۱۹۴۴-۵۴: استعفا از شغل دولتی و گرایش به خلق آثار ادبی و نمایشی. (توفیق در آغاز این دوره، سمت سردبیری روزنامه ی «أخبار الیوم» را به عهده گرفت و پس از دو سال فعالیت در این حوزه به سال ۱۹۶۹م تشکیل خانواده داد و با زنی مطلقه و صاحب دو فرزند ازدواج نمود. ثمره ی این ازدواج، تولد دختر و پسری با نامهای «زینب» و «اسماعیل» بود).
- ۶، ۵۶-۱۹۵۴: مدیر دار الکتب مصر و عضو فعال فرهنگستان زبان عربی
۷. ۵۹-۱۹۵۶: وکیل شورای عالی پشتیبانی از هنر و ادبیات
- ۸، ۶۰-۱۹۵۹: نماینده ی مصر در سازمان یونسکو و اقامت در فرانسه به مدت یکسال.
۹. ۷۱-۱۹۶۰: مشاور روزنامهی الأهرام
۱۰. ۸۷ - ۱۹۷۲: رئیس مرکز هنرهای نمایشی هیأت دولت

---

<sup>۱۸۷</sup> همان، ص ۴۰۳

توفیق حکیم، آخرین دوره ی کاری و در واقع واپسین سالهای عمر خود را در همین سمت باقی ماند و سرانجام در ۲۶ ژوئیه ۱۹۸۷م برابر با ۲۹ ذی الحجه ۱۴۰۷ هق در بیمارستان «المقاولون العرب» دار فانی را وداع گفت.

۱۱. ۱۹۵۸ م: دریافت مدال «نیل» از سوی جمال عبدالناصر، رئیس جمهور وقت مصر.

۱۲. ۱۹۶۱ : کسب تقدیرنامه از سوی دولت و نشان نفر اول دانش و هنر

۱۳. ۱۹۷۵: دریافت مدرک دکترای افتخاری از سوی فرهنگستان هنر

### مجموعه ی آثار

#### أ. کتاب های فکری

۱. تحت شمس الفكر (۱۹۴۵)

۳. تحت مصباح الأخضر (۱۹۴۲)

۲. من البرج العاجی (۱۹۴۱)

۴. سلطان الظلام (۱۹۴۲)

۵. فن الأدب (۱۹۵۲)

۶. زهره العمر (۱۹۴۴)

۷. حماری قال لی (۱۹۴۵)

ب: داستانهای کوتاه

۱. تاریخ حياه معده (۱۹۵۲)
۲. راقصه المعبد (۱۹۴۰)
۳. عهد للشيطان (۱۹۴۲)
۴. قصص توفيق الحكيم المجموعه الأولى والثانيه (۱۹۴۹)
۵. شجره الحكم (۱۹۴۵)
۶. أرني الله (۱۹۵۳)

ج: داستانهای بلند با اغراض اجتماعی و قومی و اصلاح گرایانه

۱. عوده الروح في جزئين (۱۹۳۳)
۲. يوميات نائب في الأرياف (۱۹۳۸)
۳. عصفور من الشرق (۱۹۵۱)
۴. الرباط المقدس (۱۹۴۴)
۵. حمار الحكيم (۱۹۴۰)

د: نمایشنامه ها

۱. تاریخی: محمد (۱۹۳۹)
۲. اجتماعی و سیاسی: مسرحيات<sup>۱۸۸</sup> الحكيم في جزءين (۱۹۳۷) (۸ نمایشنامه)

---

<sup>۱۸۸</sup> حنانا خوری، جلد ۲، ص ۳۹۷ و ۳۹۸

مشرح المجتمع (۱۹۵۰) (۲۱نمایشنامه )

۳. نمایشنامه های اسطوره ای که گرایش های فکری و انسانی نویسنده را آشکار می کند

۱. شهرزاد (۱۹۳۴)

۲. اهل الكهف (۱۹۳۳)

۳. بیر اکسا (۱۹۳۹)

۴. بجمالیون (۱۹۴۴)

۵. سلیمان الحکیم (۱۹۴۳)

۶. الملک اودیپ (۱۹۴۸)

ه. آثار دیگر

۱. نشید الأنشاد (۱۹۴۰)

۲. اهل الفن

۳. القصر المسحور ( باهمکاری دکتر طه حسین) (۱۹۳۶)

. مقالات منتشر شده در روزنامه ها

بخش پنجم: جایگاه دین در اندیشه و آثار توفیق الحکیم

رهیافت دین به ادبیات حکیم ادبیات حکیم، ادبیات «فکر» است، مولود و آینه ی فکر و اندیشه ی اوست. اندیشه و اندیشیدن مملکت و سلطنت او و از مقدسات اوست. او از کودکی با این عمل (تفکر و تأمل) خو گرفته است که هدیه ی درونگرایی شخصیتش به او، می باشد. می اندیشد و غرق در تفکر می شود تا کشف کند، بیابد، و روح جستجوگر خویش را که تشنه ی حقیقت است، سیراب، و آنگاه، «خلق» کند؛ آفرینندگی (که همان هنر است) صفتی است الهی و مقدس؛ می اندیشد چون خواستار و دوستدار معرفت است. معرفتی که در «عهد الشیطان» در ازاء جوانی، از شیطان، می طلبد. او عشق به دانایی را جوانی عقل می داند. جوانی ابدی و بلندای انسانی و با «فکر» و «دانایی» است که به این عشق و جاودانگی می رسد. فکری که شبها در فضای آن، بیدار می ماند، و روزها در گوشه ای بدور از هیاهوی روز، به آن پناه می برد<sup>۱۸۹</sup>.

او این فکر را برای لذتی بزرگتر می خواهد، لذت «خلق» که به گفته ی او هیچ کسی آن را نمی شناسد مگر خداوند! لذت الهی آفرینندگی، حکیم را از هر لذت انسانی دیگری بی نیاز کرده، حتی اگر این لذت، برای او تنهایی و جدایی از دیگر آدمیان و در نهایت «درد» به بار آورده باشد. از این روست که در نظر او، هنر «مقدس» است و هنرمند، از جنس آدمیان نیست بلکه از جنس آسمان است و بر او واجب است که تنها نظر به آسمان داشته باشد<sup>۱۹۰</sup>.

گرایش قابل توجه او به اندیشه ی آزاد و آزاداندیشی، صبغه ی خاصی به ادبیات و آثار و از جهت درون مایه ها و مضامین، بخشیده است. اندیشه و آثار او به افق خاصی اشاره می کند؛ ادبیات توفیق حکیم، هر می فکری است که بر ۴ رکن استوار است عبارت از: زیبایی، خیر، حق و آزادی و ادبیاتی مبتنی بر روان و نفس انسانی است. زیرا او علاقه و توجه بسیاری به سفر در عالم درون و خروج از آن با نگرشی انسانی، دارد.

---

<sup>۱۸۹</sup> جورج طرابیشی، لعبة الحلم و الواقع (دراسة فی ادب توفیق الحکیم)، ط ۱، دارالطبعة، ۱۹۷۲، بیروت، ص ۸

<sup>۱۹۰</sup> همان، صص ۱۰ و ۱۱

حکیم در این باره می گوید: «إني لا اقدس شيئا، ولا أحترم أحدا، ولا أنظر بعين الجدل إلا إلى أمر واحد: الفكر. لأنه هو النور اللامع في قمة هرم ذي ارکان أربعة: الجمال و الخير، و الحق، و الحرية»<sup>۱۹۱</sup>.

او با عنصر اندیشه در آثار خود، بسیاری مسائل جامعه ی خود را مطرح و نظری مصلحانه به آن ها دارد. روی آوردن به نمایشنامه های ذهنی نیز به دلیل همین محور بودن «فکر» و اندیشه در آن است زیرا این شیوه ی نمایشنامه بر «فکر» تکیه دارد نه بر «حادثه». از همین روست که می بینیم در اینگونه نمایشنامه، شخصیت پردازی، آنچنان که باید، قوی نیست. و شخصیت های آن، زنده و پویا، در مخاطب، تأثیر کافی را بر نمی انگیزد. بلکه، تمرکز، در اینگونه از نمایشنامه، بر ارائه ی اندیشه است و تلاش برای اقناع مخاطب، از طریق آن اندیشه. بنابراین نمایشنامه های ذهنی حکیم درمانگر مسائل و قضایای انسان، اندیشه هایش و جامعه ی آن و از خلال داستان های دینی و اسطوره است<sup>۱۹۲</sup>.

«دین» یکی از جنبه های مهم و اساسی در اندیشه ی حکیم است که در وجود او تاریخ تحول خاص خود را داراست. و لازم است نگاهی به تحولات و شرایطی داشته باشیم که ریشه های فکر دینی و چگونگی اش، در توفیق حکیم، به آن، باز می گردد.

### توفیق حکیم در میان دین و بی دینی

در اواخر قرن نوزدهم، توفیق حکیم، دگرگونی فکری خطیر و همچنین تحول اساسی ای در ساختار جامعه مصری را شاهد بود؛ که تنها مولود تغییر سیاسی ای که در مصر، رخ داد، نبود، بلکه اسباب و علل آن به پیش از آن، و چه بسا به دوره ی جنگ های صلیبی که با شکست نیروهای اسلامی شرقی پایان

---

<sup>۱۹۱</sup> «من چیز را تقدیس نمی کنم و کسی را احترام نمی گذارم و به چشم جدیت در آن نمی نگرم مگر یک چیز را، فکرا زیرا که (فکر) نوری است درخشان در قلعه ی هرمی که ۴ رکن دارد: زیبایی، خیر و حق و آزادی». حنا فاخوری،

الجامع فی الادب العربی، ج ۲، دار الجیل، بیروت، بی تا، ص ۳۹۶

<sup>۱۹۲</sup> احمد هیکل، الأدب القصصی و المسرحی فی مصر، من أعقاب ثورة ۱۹۱۹، ط ۲، دار المعارف، ۱۹۷۱، مصر، صص



یافت، بازمی گردد. مسلمانان که بعد از آن جنگها، به پیروزی های نظامی خود علیه غرب تکیه کرده و به آن چنگ زدند، قرنهایی چند، از علل و عوامل انقلاب و پیشرفت فکری اروپا- که پیروزی و موفقیت های فرهنگی و تمدنی آن، واکنش و پاسخی بود به شکست نظامی اش از نیروهای مسلمان شرق، غافل شدند.

ورود نیروهای فرانسوی به مصر، در اواخر قرن ۱۸ میلادی، به هدف و با تأکید به بازگشت غرب مسیحی به سیطره و چیرگی اش بر سرزمین های اسلامی بود؛ و نه فقط با قدرت نظامی، بلکه با قدرت فرهنگ و تمدن. همان که در آن شرق مسلمان، قرنهایی، از غرب، جاماند. و بدون شک سیاست دولت عثمانی که بر نیروهای اسلامی به مدت چند قرن، مسلط بود، تا حدود بسیاری، در رسیدن به درجه ی مبارزه و چالش خطیر بین غرب و تمدن آن و بین ضعف شرق اسلامی و عقب ماندگی آن، مسئول بود. این چالش ها، نیروهای مسلمان شرق را برانگیخت تا به هدف پاک کردن بدعتها و گمراهی ها، مسلح به فکر سلفی شود، (مانند حرکت محمد بن عبد الوهاب در جزیره ی عربی) و یا آمیختن با گرایش های صوفی (مانند انقلاب مهدی در سودان و جنبش سنوسی در لیبی). اما این انقلاب های اسلامی، در چالشش مقابل غرب، پیروزی ای نمی یابد. و از نیروهای اسلامی، حرکت های معارض دیگری نیز به وجود آمد اما آنها، نیروی تحول و توسعه ی تمدن غرب و اینکه با حماسه ای دینی نمی توان با آن، مقاومت کرد، درک نکرده بودند.

و از این رو غرب امکان یافت که با دو بال شرقی و غربی، بر جهان عرب مسلمان، سیطره یابد. و توانست جریان لائیک عربی را پدید آورد که به کناره گیری از نگرش دینی و غیبی در مواجهه ی با هستی و مصالح دنیوی، فرامی خواند. و همچنین دین را تنها به اموری مربوط به روح و رابطه ی فردی میان انسان و پروردگارش، محصور و محدود می کرد. و تاسی از غرب در همه ی زمینه های زندگی و تکیه بر نگاه علمی صرفاً گرایانه، را ضرورت می دانست. در میان و در فاصله ی جریان فکری سلفی ای که پیمودن مسیر عقب ماندگی از تمدن غرب و تفکر و اندیشه، ناموفق ماند، و همچنین، تفکر لائیکی که اندیشه ی سلفی در تعریف آن و خط مشی و تأثیرش موفق بود، جریان دیگری به نام «جریان توفیقی» پدیدار می شود که سعی دارد صبغهای اسلامی برای تمدن غرب ایجاد کند، به تفکر تعادل و توازن میان اسلام و اندیشه ی غربی، را معرفی و گسترش دهد و البته با هدف و انگیزه ی پیشرفت امت

اسلامی. و برای پاسخ گویی به جنبش علمی که جمال الدین افغانی و محمد عبده دو رهبر این جریان بودند. وجود غرب مسیحی در قلب جهان عرب مسلمان - بعد از استعمار آن - و سپس ظهور جنبش کمال آتاتورک، در ترکیه و لغو خلافت اسلامی، از عوامل مهمی است که جریان غرب گرایی را در جامعه مصر تشویق می کرد. و تا حدود زیادی جریان ضد دینی (لائسیسم) را در آن مکانت بخشید. احمد لطفی السید وحدت عربی یا جامعه عربی را خیالات و اوهامی بیش نمی خواند. در این دریای متلاطم از جریانات فکری متعارض، توفیق حکیم یافت شد. خانه ای که توفیق در آن پرورش می یافت، تأثیر شدیدی از این جریانها می گرفت.

و با توجه به سطح فرهنگی ادبی و طبقه ی اجتماعی ای که پیش از ازدواجش به آن متعلق بود، و بعد از ارتباطش با مادر حکیم - بانوی ثروتمند ترکی الاصل، این فرض را که این خانواده را منسوب و وابسته به این جریانها می کند، روشن و واضح می گرداند که آن، خانواده یا پیرو جریان توفیقی ای هستند که جمال الدین افغانی و سپس محمد عبده دعوتگر آن بودند، یا جریان لائسیسم که احمد لطفی السید، از نخستین پیشگامان آن بود. و در کنار آن افرادی چون یعقوب صروف و شبلی شمیل و سلامه موسی بودند و چه بسا این جریان اخیر (لائسیسم) بروز و نمود بیشتری در خانه ی حکیم داشت، تا جریان توفیقی که تمرکز اولش بر اصول اسلامی بود و از آن به سمت فکر غربی پیش می رفت و شاید اصطلاح لائیک و لائسیسم از اصطلاحاتی است که محل بحث و جدل بسیاری، از زمان های دور تا زمان کنونی، بوده است. آنچه از آن جریان فهمیده می شود اینکه، گرایش است در جهت انقلاب و پیشرفت، از طریق نگاهی عقل گرایانه و صرفاً علمی، و اندیشه ی آزاد، همراه با عدم تعارض آن با سلامت گرایش و دیدگاه دینی.

و همین مفهوم اخیر از این جریان است که در فکر و اندیشه حکیم بود. او در نامه ای که به دکتر لوپس عوض می نویسد و در صحیفه‌ی الاهرام آن را منتشر می کند، آن اندیشه را بیان می کند. و در این باره می گوید: که بی شک «فکر آزاد» گوهر اندیشه‌ی لائیک است. در همین نامه می بینیم متدینان را در مقابل بی دینان قرار می دهد به طوری که گویی بی دینان با متدینان تفاوت دارند، اما از جهتی در این جا و با قرائن دیگری که خواهیم گفت روشن می شود که این نظر درست و صحیح نیست. زیرا منظور حکیم از متدینان، آن متدینان متعصب، صاحبان ایدئولوژی های دینی است که در آنها حرص چنگ زدن

به سلطه ی سیاسی دنیوی به وجود آمد. حکیم در این نامه، «عقاد» را از کسانی معرفی می کند که به جریان لائیسزم به شدت طرفداری می کرد. یا از ضمنی مؤمنان به فکر و اندیشه ی آزاد و عقل بشری بود. او (حکیم) می گوید: «عقاد» در درجه ی اول، «عقلانی» و در ذات و مطالعه اش، «لائیک» است. علی رغم احترامی که نسبت به دین دارد و در طول زندگی اش در یک خط حرکت کرد: «لیبرالیسم و لائیسزم و عقلانیت».

علی رغم وجود تفاوت های مهم میان این اصطلاحات؛ «لیبرالیسم، لائیسزم و عقل گرایی» توفیق، آنها را موازی و همراستا قرار داده و در لائیسزم، استثنائی در مقابل دین، نمی یابد. دلیل این حرف، سخن اوست که اسلام در وسعت قالب و در عمق وجودش حاوی عنصری از لائیسزم است. زیرا اسلام را بر دو مفهوم استوار می بیند: براساس این آیه: «قل إنما أنا بشر مثلكم وحی إلی إنما إلهکم إله واحد» و بنابر نظر او، این آیه دربرگیرنده ی دو عنصر از اسلام است: «بشری» بودن و «الوہی» بودن. بی شک منظور و مقصود حکیم از «بشری» بودن، آزادی رفتار انسانی و آزادی اندیشه است و این دو، جوهری تفکر «لائیسزم» هستند<sup>۱۹۳</sup>. و اما، هنگامی که به سراغ کودکی و نوجوانی توفیق می رویم نیز این دو گانگی را در آن مراحل از زندگی او می بینیم؛ یعنی وجود عناصری که در او تربیتی دینی را می نمایاند که البته متمرکز و آگاهانه و ثابت نیستند و از جهتی، زمینه ای که با آن عناصر دینی، مقابله می کند. او مثل دیگر کودکان همدوره اش، در کودکی به مکتب های روستا رفت تا قرآن را حفظ کند. اما همان طور که در کتاب «سجن العمر» می خوانیم: در خاطرات زندگی اش، به چیزی که مبین اهمیت و توجه والدینش به آموزش دینی او باشد، بر نمی خوریم و نمی توان دانست چقدر بر انجام واجبات دینی مواظبت می کرد. و نه از میزان حرص و توجه والدینش بر اینکه فرزندشان چقدر مقید به انجام آنها می باشد، آگاهی بدست می دهد. البته او در اثرش: الوقت الضائع - تأکید می کند که نماز می خواند<sup>۱۹۴</sup>. اما آنچه روشن است این است که او در دوره ی جوانی به بازیگری بیشتر از هر چیز دیگری مشغولیت داشت. حکیم در دوران تحصیل در قاهره، به مسجد حضرت زینب (س) رفت و آمد داشت اما طبق آنچه در «عصفور من الشرق» آمده است، او آنجا را مکانی برای خواندن درس هایش، می یافت و البته احساس دینی

<sup>۱۹۳</sup> مصطفی هداره، دراسات فی الأدب العربی الحدیث، ط ۱، دار العلوم العربیہ، ۱۹۹۰، بیروت، صص ۲۹۰-۲۸۷

<sup>۱۹۴</sup> همان، ص ۳۰۲

خاصی که به حضرت زینب داشت و حضور آن را در آن مکان احساس می کرد<sup>۱۹۵</sup>. مصطفی هداره، آن رفت و آمدها به آن مسجد را از روی رغبت خاص به «نماز» خواندن در آن مکان، نمی داند و در جای دیگری می یابیم. در خلال انقلاب ۱۹۱۹، در آن مسجد، در هنگام تلاوت سوره کهف او را جذب می کرد<sup>۱۹۶</sup>. از نظر مصطفی هداره ارتباط حکیم با این مسجد، جنبه ای از «غیب» را در شخصیت حکیم نشان می دهد. و این بعد در شخصیت یک مصری، اصیل و ریشه دار است. این جنبه از بعد دینی، در نزد سلفی ها، مردود است.

اما توفیق حکیم به حضرت زینب (س) ایمان قابل توجهی داشت، او حضرت را حامی پاک خود می دانست و کتاب «عصفور من الشرق» را که در سال ۱۹۳۸ م منتشر شد، به «حامی طاهره ای (حضرت زینب «س»» تقدیم نمود. و در این کتاب می گوید: حضرت زینب را فراموش نمی کند و فضل و کرم ایشان را در ناگواریها و سختی ها از یاد نمی برد. وجود او را در زندگی اش وجودی حقیقی می بیند. و در تخیلش نیز او را به تصویر می کشد! هر موفقیت و پیروزی ای را در زندگی از لبخند و توجه حضرت می داند. و می گوید: «ما اقوی الإنسان الذی یعتقد أن له صدیقۀ و نصیرا من اهل السماء!»<sup>۱۹۷</sup> این توجه و توسل عمیق حکیم به نیروی غیب از احساسی دینی و از نوعی ایمان در او، خبر می دهد. اما درباره ی منابع اعتقادی- دینی حکیم؛ مصطفی هداره می گوید: حکیم در دوره ی جوانی، مطالعه ی منابع اعتقادی را نمی بینیم اما هنگامی که وارد مدرسه حقوق می شود، در سال ۱۹۲۱ م به مطالعه درس دینی (اسلامی) نزد شیخ زید، می پردازد.

حکیم به پاریس رفت تا درجه ی دکترای خود را در رشته ی حقوق بگیرد، اما به خواسته ی خود نمی رسد و ۳ سالی که در پاریس بود، به تماشای زندگی غربی و آزادی های رنگارنگش نشست و عنان را در کف جوانی، رها کرده بود. البته تمدن غرب او را مفتون خود ساخته بود و مواضع فکری اش به شدت به سمت «لایسیم» میل می کرد. و او به دنبال همراهان و دوستانی که از او بزرگتر بودند، این راه

---

<sup>۱۹۵</sup> توفیق الحکیم، عصفور من الشرق، (المؤلفات الكاملة ج ۱)، ط ۱. ناشرون، بیروت ۱۹۹۵، ص ۴۳۸

<sup>۱۹۶</sup> مصطفی هداره، ص ۲۹۰.

<sup>۱۹۷</sup> الحکیم، عصفور من الشرق، ص ۴۳۸.

را پیش گرفت، راهی که طه حسین، اسماعیل مظهر و منصور فهمی و محمد حسین هیکل پیش از او، در آن گام نهاده بودند. و رأی و نظر مشترک اینان، این بود که پیشرفت، جز با جایگزینی عقلانیتی علمی اروپایی به جای نگاه صرف غیبی، حاصل نمی شود<sup>۱۹۸</sup>.

### موضع حکیم درباره دین

برای اینکه میراث فکری - دینی حکیم را در آثارش تحلیل کنیم، لازم است ابتدا موضع و نگرش او را نسبت به دین، مشخص نماییم.

او در جاهای مختلفی، در آثارش از دین سخن به میان آورده است؛ گاه به شکل پرسش و پاسخ، گاه خود مستقیماً نظر و موضع خود را اعلام نموده.

حکیم کتاب «تحت شمس الفکر» خود را متشکل از مقالاتی در موضوعات مختلف است، با اندیشه‌ها و مواضع خود درباره ی دین و ایمان و پیامبر اسلام، آغاز نموده است. در این کتاب، به «دین» به طور کلی، ایمان دارد که «آن است که انسان را در مرتبه ای بالاتر از همه مراتب کائنات، قرار داد»<sup>۱۹۹</sup> او انسان را مورد خطاب قرار می دهد و از او می خواهد به «دین دار» بودن خود، افتخار کند. زیرا در میان تمام موجودات آنچه، انسان را متمایز می کند، «دین» و «ایمان» است، و از انسان می خواهد، که دین خود را حفظ نماید: «إذا أهدرت دينك ايها الانسان فاعلم أنك قد أهدرت آدميتك، و إذا خلعت رداء الدين فقد خلعت رداءك البشري، و انقلبت دابةً تسعى إلى ارزقها في الأرض، ولا تقوى على التطلع إلى السماء، الدين هو الذي رفع بصرك إلى الأعلى أيها الإنسان، إلى أعلى من أقدامك و أرضك و طعام و شرابك»<sup>۲۰۰</sup> و دین را برای بشر ضرورت می داند. زیرا دین امری است که بذات انسان و مربوط و متصل

<sup>۱۹۸</sup> مصطفی، هداره، صص ۲۹۱ و ۲۹۲.

<sup>۱۹۹</sup> توفیق الحکیم، تحت شمس الفکر، المؤلفات الکامله (۴ مجلد)، ج ۱، ص ۴۷۴

<sup>۲۰۰</sup> ای انسان اگر تو دینت را از دست دهی. مطمئن باش که انسانیت خود را از دست داده ای، و اگر جامه ی دین را تن برکنی، در واقع جامه ی بشریات را از تن در آورده ای و تبدیل به چارپایی شده ای که فقط برای کسب روزی زمین تلاش می کند و قادر به دست یابی به اسرار آسمان نیست. دین است که نگاه تو را به آن بالاترین، بلند کرد، به بالاتر از پاهایت و زمینت و خوردن و نوشیدن!

به عقل و علم اوست: «فالدین باعتبارہ قانون اجتماعیہ ینظم الغرائز، و یحفظ التوازن بین الخیر و الشر - أمر متعلق بذات الانسان... متصل إذن بعقله و علمه...»<sup>۲۰۱</sup>

و از جمله مسائلی که درباره ی دین به آن می پردازد، مسئله ی میان علم و دین است که خود، نتیجه ی جریان های فکری و فلسفی ای است که توفیق و همگنانش را با آن مواجه نمود. و در مراحل پیشین حکیم، تحت تأثیر همان اندیشه ی غربی و چیرگی عقلانیت یا لائیسزم آن است و بر آن اساس، او معتقد به فصل و جدایی کامل دین و علم بود. در این باره در «تحت شمس الفکر» می گوید: حقیقت دین از ابراز علم و از دایره ی بحث آن دور است و بی شک عقل می تواند دین را فرو بریزد.

همان طور که می خواهد، ... و آن ملحدانی که عقل های بزرگشان را به تمسخر گرفتند و دین را تکذیب کردند و اصولش را فروریختند در گوهر و وجود آن، شک و تشکیک ایجاد نمودند، هرگز نمی توانند یک لحظه ضجه ها و فریادهای گرم «دل» را به آن «وجود» بالاتر که جان ما بدست اوست، خاموش و ساکت کند<sup>۲۰۲</sup>، ... اما طولی نمی کشد که حکیم این نظر را در همان کتاب (تحت شمس الفکر)، تغییر می دهد و این به سبب تأمل در شخصیت پیامبر اسلام است: «إنی کلمتا تأملت شخصیة محمد مجردة، ثبت ایمانی بأن الخصومة بین العلم و الدین لیس لها فی الحقیقة وجود، و إن الذین لا یعارض العلم الحق، بل إن الدین و العلم شیء واحد، کلاهما یطلب نور الله و یرید وجهه، و کلاها یعی و یؤمن و یلہج بتناسق الوجود و وحدة قوانینہ، و دلالة و وحدة الوجود علی وحدة الخالق»<sup>۲۰۳</sup>.

تردید حکیم در این موضع ثابت می کند او میان دو جریان دینی (توفیقی) و بی دینی لائیسزم در تردید بود. و هر چه بر عمر و سن و سال او افزوده می شد و به استقرار می رسید، این دو گانگی بین علم و

---

<sup>۲۰۱</sup> همان، ص ۴۱۶.

<sup>۲۰۲</sup> همان: ص ۴۶۶

<sup>۲۰۳</sup> من هر چه در مورد شخصیت حضرت محمد (ص) می اندیشم، به یقین می رسم که دشمنی معروف میان علم و دین در حقیقت وجود ندارد. بلکه دین حق با علم حق در تضاد قرار نمی گیرند. هر دو طالب نور خداوند و سرچشمه ی فیض هستند، هر دو وحدت وجود و وحدت قوانین وجود را درک می کنند و به آن ایمان دارند و دلبسته ی آن می شوند و این وحدت وجود دال بر یکتایی خالق هستی است. توفیق الحکیم، تحت شمس الفکر، (المؤلفات الكاملة ۴ مجلد)، ص ۴۶۹.

دین در او از بین می رفت. تا آن هنگامی که می خواست رخت خود از زندگی بربندد، درباره ی علم این گونه رأی خود را اعلام نمود: «این قرن خبر از قرن بعد می دهد؛ قرنی که سطح علم جدید در آن به درجه ای از نفوذ و کشف از اسرار هستی، می رسد که دانشمندان را از نزدیک ترین مردم به خدا و دین می گرداند. اما این دین، دینی نخواهد بود که بر جهل و فریب به پاست. بلکه آن دین راستین ژرف نگری خواهد بود که بر علم و عقل مبتنی است»<sup>۲۰۴</sup>.

توفیق حکیم به «انیشین» و «آلفرد کاستلر» (فیزیکدانان مشهور از این جهت علاقه نشان می دهد که این دو، در علم به درجه ای عالی رسیدند و در عین حال مؤمنانی قوی باقی ماندند. در حالی که عقل گرایی مادی در نزد دانشمندانی که به علوم طبیعی می پردازند، شدت می گیرد، تا آنجا که کفر و الحاد به نشانی برای آنان بدل شد. هر چند که حکیم خود برای «عقل» جایگاه خاصی قائل است او این موضع را در طول زندگی، تغییر نداد و نهایت تمجید و ستایش را به آن داشت در کتاب «احادیث الاربعه» از عقل نیز سخن می گوید: «العقل أعجب خلق الله»<sup>۲۰۵</sup> اما طبق نظر «توفیقی» (تعادلی) خود، دین را امری صرف غیبی که منافی عقل است نمی داند. بلکه بین این دو پیوندی برقرار می دارد. این نظر را اسماعیل ادهم نیز بیان می کند: «حکیم معتقد است که شرق می تواند علم اروپا را بگیرد بدون اینکه با دینش تعارض و تقابلی داشته باشد؛ زیرا علم با عقل متصل است. در حالی که علم ملکه ای مستقل از قلب که منبع دین است می باشد»<sup>۲۰۶</sup>. حکیم در جای دیگری از کتاب هایش می گوید: در اسلام تعادلی، عقل بر دین، طغیان و سرکشی نمی کند زیرا نور ایمان را می پوشاند و خاموش می کند و ایمان نیز نمی کند که در این صورت - عقل را از حرکت باز می دارد و فلج می کند<sup>۲۰۷</sup>. بدین ترتیب و طبق فلسفه ی تعادلی خود، قاعده ای اساسی بنا می نهد و آن تعادل میان ایمان و عقل است<sup>۲۰۸</sup>.

---

<sup>۲۰۴</sup>مصطفی هداره، ص ۲۹۶

<sup>۲۰۵</sup>توفیق الحکیم، الاحادیث الاربعه (مؤلفات الکامله، ۴ مجلد)، ص ۴۹۰.

<sup>۲۰۶</sup>اسماعیل ادهم و ناجی، ابراهیم، «توفیق الحکیم»، نشر دار الزعیم، ۱۹۹۸ م، مصر ص ۱۰۲.

<sup>۲۰۷</sup>توفیق الحکیم، الإسلام و التعادلیه، (مؤلفات ۴ مجلد)، ج ۴، ص

<sup>۲۰۸</sup>همان، مقدمه کتاب التعادلیه، ص ۴۴۵.

قضیه ی ارتباط بین عقل و دین، از ابتدای حیات فکری اش، او را به خود مشغول داشته. حکیم در مقاله ی «منطقه ایمان» (از کتاب تحت شمس الفکر) از سه ملکه از ملکات وجود آدمی یاد می کند و وظائف هر یک را باز می گوید در آنها وجود مستقل هر یک و در عین حال هماهنگی بین آنها، با حیرت می نگرند؛ این سه ملکه ی عقل، قلب و غریزه و غریزه اند. و می گوید توجه و تأمل در آنها منجر به نتایج غریبی می شود که نگرش ما را به اشیاء، اعتدال می بخشد. و آنچه از استقلال این ملکه های وجودی انسان، دریافت و فهمیده می شود اختلاف و تنوع «حقیقت» در هر یک از آنهاست. به طوری که می بینیم آنچه را که «دل» به آن ایمان می آورد، «عقل» آن را انکار می کند.

چیزی که حکیم را به تفکیک این سه ملکه، سوق داد، حیرتش در مقابل آن مجرم قاتلی بود که از سوگند دروغ یاد کردن به مصحف شریف پرهیز می کند و به آن تن نمی دهد و توجهی که حکیم برای آن دارد این است که «منطقه عقیده» و «ایمان» درون آن مجرم، دست نخورده باقی مانده است. و با حیرت می پرسد: «آیا حد فاصلی میان عقیده و غریزه وجود دارد؟» دومین حیرتش مقابل قاضی پرهیزگار و متعهدی بود که به نماز و عبادت خود حرص و توجه ویژه ای داشت و در عین حال، فکری چنان «آزاد» داشت که آزادی از هر قیدی گویی آن را به الحاد، نزدیک می کرد.<sup>۲۰۹</sup>

و این سؤال را در وجود حکیم برانگیخت که «آیا در آنجا نیز حدفاصلی میان عقیده و عقل وجود دارد؟ و در حالی که حکیم ایمان کامل دارد که (فهم) حقیقت آفریدگار از قدرت عقل دور است. و همچنان که «حقیقت دینی از ابزار علم و از دایره ی بحث و گفتگویش خارج است»<sup>۲۱۰</sup>. مفهوم دین در اندیشه ی حکیم کلید بسیاری از مسائل مربوط به میراث دینی اسلامی است. می توان چنین برداشت کرد. که حکیم درباره ی دین، ۲ موضوع اساسی دارد: عام و خاص. موضوع عام همان است که پیش از این به آن اشاره شد.

موضوعی که در آن، دین را ضرورتی برای بشر می داند. و نیروی آن دین و حقیقت آن را، در عقیده و ایمان می داند. و آن را همراه با علم و عقل و غریزه، از ابزار و ملزومات وجود ما قرار می دهد.<sup>۲۱۱</sup> از

---

<sup>۲۰۹</sup> همان، تحت شمس الفکر، ص ۶۵.

<sup>۲۱۰</sup> همان، ص ۱۵.

<sup>۲۱۱</sup> همان، الأحادیث الأربعة، ص 490



این رو می بینیم که معتقد است: «روح تراژدی یونانی از «احساس دینی» سرچشمه می گیرد. و کل جوهری تراژدی نبرد و کشمکشی است آشکار یا پنهان میان انسان و آن نیرو و قدرت الهی که بر هستی مسلط است. کشمکش انسان با چیزی بزرگتر و مافوق انسان، اساس تراژدی حقیقی، این احساس انسان است که او در این عالم تنها نیست و این همان معنای احساس دینی» است. و حکیم خاموشی و ضعف اسطوره را در خاموشی و ضعف احساس دینی می بیند و می گوید: ایمان شاعران و مردم تغییر کرد و اعتقاد آنها به این شد که هیچ چیز در این عالم جز «انسان»، وجود ندارد<sup>۲۱۲</sup>.

### موضع حکیم درباره ی دیگر ادیان و کتب آسمانی:

حکیم با این مفهومی که از دین داشت، مسلمانان را به خواندن تورات و انجیل نیز دعوت می کند. او ادیان و کتاب‌های آسمانی دیگر را احترام و در جایگاه خاصشان می نهد و یادآوری می کند که قرآن آن‌ها را تکریم نموده است. و معتقد است که خداوند ادیان آسمانی را برای حکمتی، آفرید، و بر ما لازم است که حکمت خداوند را دنبال کنیم. در هر جایی که باشد. «ثم أنک یا ربی تذکر فی قرآنک دائما بهذا الترتیب: التوراة والإنجیل و القرآن .. مع أن القرآن أن نتذکر دائما أن ما خلقت و أوجدت فی الماضی لا ترید إلغاءً أو إعدامه ... إنما أنت تضيف و تعدل، و لا تلغی ما أوجدت .. فوجود موسی و عیسی قبل محمد لیس معناه إلغاءهما ... و إلا ما کنت ذکرتهما بالتکریم فی قرآنک الخالد ... فإذا امتنع عن ذلك اهل الإسلام بحجة التحریف فی تلك الكتب الأخری، فليحدوا أماكن التحریف فقط و ينهوا إليها، و یمضوا فی قراءة الباقي الذي لا ريب فيه ...»<sup>۲۱۳</sup> و در «فن الأدب» روایتی از انجیل یوحنا با عنوان «الماء الحی» نقل می کند. و کتاب‌های آسمانی دیگر ادیان از منابعی است که در آثارش از آنها بهره می گیرد، از آن می توان، «سليمان الحكيم»، و «اهل الكهف» را نام برد. که آنها را براساس «قرآن» و «تورات» بنا می نهد. در نمایشنامه سليمان الحكيم، توفیق، در بیان عدالت، ثروت و تعداد زنان سليمان از کلام تورات بهره می

---

<sup>۲۱۲</sup> همان، الملک او ديب (مؤلفات الكاملة، ۴ مجلد)، ج ۲، ص ۱۷۳.

<sup>۲۱۳</sup> همان، الأحاديث الأربعة، ص 492

گیرد و در ارائه ی برخی شخصیتها مانند «صادوق» و «آصف بن برخیا» از نام های این کتاب بهره گرفته است. داستان اهل الکهف نیز نمونه ی بارزی است از فراخوانی شخصیتهای قرآنی (که در بررسی های بعد، به آنها خواهیم پرداخت).

### پیوند دین و هنر در اندیشه ی حکیم:

نوع پرورش و زندگی حکیم که به او نگاهی انتزاعی بخشیده بود در نگرشش به دین و هنر و به شرق و غرب نیز وارد بوده است. حکیم، در دین، روح شرق را می بیند و شرق نماینده ی آن روح غیبی و دینی است. و توفیق این روح را در نگاهی انتزاعی و در فکر توفیقی (تعادلی) خود به هنر یا (غرب) پیوند می زند.

اسماعیل ادهم در کتاب خود می نویسد: «توفیق جوان، ایمان شرقی خودش با دین را به ایمان غربی با هنر، تغییر نمی دهد. او بین این دو ایمان حرکت می کرد و بنابر این دارای ایمانی دو گانه و ممزوج بین دین و هنر است.»<sup>۲۱۴</sup> او نظر خود را درباره ی ارتباط و پیوند دین و هنر در کتاب فن الأدب و در مقالهی الأدب و الدین بیان و این گونه آغاز می کند: «الدین و الأدب، کلاهما یضیء من مشکاة واحدة ... او می گوید: «به عقیده ی من میان مرد دین و مرد هنر پیوندی است» و ... عامل این پیوند را امر مشترکی می داند که منبع این دو (دین و هنر) می باشد که همان است که شعله ی بلند قدسی است که قلب انسان را سرشار از آرامش و صفا و ایمان می گرداند و منبع زیبایی در هنر را آن احساس والایی و بلندی می داند که نفس انسان را در هنگام اتصال به اثر هنری، لبریز می کند. و حکیم در این مقاله، به دنبال آن نقطه مشترک میان دین و هنر است و آن را در وظیفه و کارکرد آنها علاوه بر فلسفه آنها، می یابد. او می گوید: «... اولاً أتصور فنا لا یصور الرذیلة، كما یصور الفضیلة، ولا یبرز القبیح، كما یبرز الحسن! ... و إن الدین ایضاً - فی تنزیله - یصور لنا رئیس المشرکین، و إثم الکافرین، و قبح الأشرار و المفسدین؛ ... أن الإحساس الذی ینقله الدین الی النفوس - هو إحساس أخلاقی ... شأن الفن هنا ایضاً، شأن الدین ...

<sup>۲۱۴</sup> اسماعیل ادهم و ابراهیم، ناجی، «توفیق الحکیم»، ص 79

فما من رجل دين يثير في نفسك إحساسا علوية حق: إلا اذا كان في طريق حياته مستقيم السلوك، سليم الأسلوب! ..... و رجل الدين .... شأنه في ذلك شأن المصطفين من اهل الدين! ... للدين و الفن، السماء هي المنيع! ...<sup>215</sup> بدین ترتیب هنر و دین در نظر حکیم، هر دو، تصویرگر فضیلت ها و زیبایی ها هستند و مسئول ارتقاء روح و اندیشه ی انسان به سمت آن متعال!

### تعلق روحی - شرقی حکیم در عصفور من الشرق:

مرتبط شدن با جهان غرب، در نظر توفیق شرقی مسلمان، او را همواره در تردد در جاده فکری میان غرب و شرق، قرار داد. او آنچه در این سفر در آسمان و زمین شرق و غرب می بیند و تجربه می کند در اثری با عنوان «عصفور من الشرق» بازمی تاباند. این اثر، بازنمود «شخصیت و زندگی خود حکیم است و روایت تجربه ای شخصی است. حکیم خود را در این روایت «محسن» می نامد. همانگونه که در «عودة الروح» چنین کرده است.

این تجربه شخصی، احساس تفاوت و فرق میان تمدن غرب و تمدن شرق و سپس برتری دادن تمدن روحانی شرق بر تمدن مادی غرب است. زیرا به انسان سعادت حقیقی اش را می دهد. و او را از اینکه تبدیل به چیزی که گرفتار نابودی و جمود شود، حفظ می کند<sup>216</sup>. حکیم در این اثر، مواضع فکری و روحی خود را از خلال شخصیت هایی که معرفی می کند، باز می تاباند. این اثر، روایت «محسن» است. جوانی مصری که برای ادامه ی تحصیل به فرانسه سفر می کند. و در آنجا با خانواده ی زحمت کشی که در کارخانه ها کار می کنند، همخانه می شود. محسن با «آندره» پسر این خانواده، دوست می شود. که تفاوت روشنی بین محسن به عنوان یک جوان شرقی و آندره ی غربی، در بسیاری از امور زندگی وجود دارد. محسن ایده آل گراست و شخصیتش به روح و خیال تعلق دارد، اما در مقابل، آندره واقع گراست و در فضایی مادی زندگی می کند و خیال را چیزی جز توهم نمی داند. «سوزی» دختری است

<sup>215</sup> الحکیم، فن الأدب (مؤلفات کامله 4 مجلد)، ج 2، ص 551

<sup>216</sup> احمد هیکل، ص 175.

که محسن به او علاقه مند می شود و بعدها او احساس می کند که این عشق او را از آسمان به زمین آورد.

زیرا سوزی سمبل خودخواهی تمدن غربی و سنگدلی و مصلحت اندیشی آن است. و ایوانویچ «سمبل شرقی گرایی است با صفا و بلندی روح.

حکیم در این اثر بیشتر از آنکه بر عناصر داستانی تأکید و تکیه کند، و اهتمام اصلی و اول او در این است که بتواند تجربه ای شخصی را ارائه و القا کند. از این رو گفتگو، مهمترین عنصر این اثر می باشد. که از طریق شخصیت ها، انجام می شود.

همچنان که می بینیم «ایران» با «محسن» درباره شرق و تمدن روحانیت و سعادت روحی آن، و درباره ی غرب و تمدن مادی آن، گفتگو می کند. شخصیت های این روایت، نماینده ی حکیم هستند. در بیان آراء و نظراتش، در پرسش ها و پاسخ ها و جستجوهایش<sup>۲۱۷</sup>. ایوان شخصیتی است که پس از آنکه محسن با آن عشق مادی از آسمان به زمین می آید و از معنویت و خیال ب واقعیت و مادیت تنزل می یابد، محسن را دوباره به عالم معنوی و روح شرقی باز می گرداند. ایوان کینه ی «پیامبر غرب»، کارل مارکس، را به دل دارد زیرا «آسمان را از حساب خارج کرد و خواست که بهشت را در زمین محقق کند». ایوان در عصفور من الشرق بیش از هر چیز، به یوحنا قدیس شبیه است و از غرب از آنجا که تلاش و همی ندارد بجز آنکه «زمین» را بکاود و به کشف هر آنچه در اوست، برسد، خشمگین است. او دوستدار شرق است زیرا که شرق در پی کشف آسمان است.

ایوان، آن انسان عالی است که توانست «واقعیت» را تا حد مرگ ببلعد. کسی که تنها آرزویش این است که پیش از آنکه از این جهان بار ببندد، چشم خود را به زیارت بلاد شرق، روشن کند. شرقی که توانست، بشریت را غرق در رویایی کند که روزگاران مدید، دوام یابد، شرق پیامبرانی که وجود خویش را بالاتر از سطح بشر، قرار دادند، آن هنگام که توانستند برای انسانیت آن رویای عجیبی را پدید آورند که

---

<sup>۲۱۷</sup> همان، ص ۱۸۲

تا ابد، ادامه می یابد.<sup>۲۱۸</sup> فصل نوزدهم از «عصفور من الشرق» را گفتگوی طولانی «محسن» و «ایران» دربارهی «شرق»، «غرب» و «ادیان» و «خدا»، تشکیل می دهد:

..أمن الممكن لمثلي إلا أن يؤمن بالجنة و النار؛ كما كان يؤمن بها المسيحيون في عصر الشهداء؟! .. إنهم كانوا يتقدمون للذبح، و يلقي بهم في أنياب السباع و هم يسمون راضين مقنعين أن أبواب الجنة مفتوحة لإستقبالهم، مصغين إلى صوت المسيح يقول لهم أن من على «طوبى لكم، إذ قيروكم، و طردوكم و قالوا عليكم كل كلمة شديرة من أجلى كاذبين، افرحوا! ... و تهلکوا؛ لأن أجرکم عظیم فی السموات!

و مثل ایمان المسلمین فی عهد النبی؛ فقد حدث فی موقعة «بدر» التي نشبت بين المسلمين و اعدائهم من قريش، أن مسلما ترك القتال و انتحى يأكل بلحة فسمع النبی يقول: «لا یقاتل الیوم رجل، فیقتل صابرا محتسبا، إلا أدخله الله الجنة!..» فقاذ الرجل بالبلح من یده و قام یصیح «أما بینی و بین دخول الجنة إلا أن یقتلنی هؤلاء؟! ..» ثم رمی بنفسه فی احضان الأعداء ..

... إن الفرق بین عبقریة الغرب الروحیة، و بین عبقریة الشرق الروحیة؟

كالفرق بین «المشعوذ» و «المسیح»! .. لست أريد الإعجاب الناشئ عن آلتنا المفرة! .. و ما فیها من بضاعة ثقافیة مكتسبة او موروثة، إنما أريد الإیمان، إیمان القلب، الإیمان الأعمی بأن المسیح فی السماء، و أن الله هو الله كما یتصوره البسطاء، و أن الجنة هی الجنة كما یتخیلها أولئك الذین قال فیهم المسیح: طوبی للمساکین بالروح لأن لهم ملکوت السموات! .. إن أوروبا کلها الآن لیست إلا رجلا مفکرا قلقة حائرة یتعاطی الأفیون .. إنته اروا و لا شی من داخلها یتستطیع إنقاذها لأن کل شیء یصل إلى «عقلیتها» هذه، تحوله إلى أدب و أسلوب و زیف و گذب! ....»<sup>۲۱۹</sup>

و همچنین در نمایشنامه ملک او دیب، می بینیم حکیم از «احساس دینی» عام سخن می گوید: هر چه باشد، من یک عرب شرقی هستم و تا همیشه حافظ قدری از آن احساس دینی ابتدائی ام، می مانم.<sup>۲۲۰</sup>

<sup>۲۱۸</sup> جورج طرابیسی، ص ۴۸

<sup>۲۱۹</sup> الحکیم، عصفور من الشرق، مؤلفات کامله، ج ۱، ص ۴۵۷

<sup>۲۲۰</sup> همان، الملک او دیب، مؤلفات کامله، ج ۲، ص ۱۷۶.

اندیشه‌ی حکیم درباره‌ی «شرق» از موضع عام او نسبت به دین سرچشمه می‌گیرد. می‌گوید: احساس من این است که انسان شرقی همواره در دو جهان زندگی می‌کند (به آن صورتی که در عصفور من الشرق ذکر کردم). (و این شرقیت)، آخرین قلعه‌ای است که باقی مانده تا به آن پناه ببریم، در مقابل تفکر غربی که تنها در یک جهان که جهان «انسان» است زندگی می‌کند و این احساسم چیزی جز امتداد احساس فلاسفه‌ی اسلام نیست. نوآوری جوهری‌ای که فلسفه‌ی اسلامی پدید آورد و در قرن ۱۳ با آن بر اروپا تأثیر گذاشت، به علت آگاهی یافتن فلسفه‌ی اسلامی از تفکر. «مکتب اسکندریه» و «مکتب نو افلاطونی» و همچنین رنگ افکاری بود که از روح دینی در دوره اول مسیحیت، به خود گرفت، سپس همه‌ی آن‌ها را با هم در آمیخت. علیرغم دشواری این فرج، «منطق ارسطو» را با روح دینی ممزوج نمود. و نه با همان صورتی که از مکتب اسکندریه آموخته بود بلکه با طبیعتی اسلامی و به وسیله‌ی آن بود که اروپا آنچه را که فلسفه‌ی عربی یا اسلامی می‌نامد، شناخت. ... فلسفه‌ی اسلامی بر دو ستون استوار است: عقل و عقیده‌ی دینی.<sup>۲۲۱</sup>

و اما موضع خاص حکیم در مقابل دین، مربوط می‌شود به چگونگی و ماهیت شکل‌گیری فکری و فرهنگی عصری که در آن متولد شد و رشد یافت و جریانهای فکری‌ای که پیرامونش را فرا گرفت. همچنین به طبیعت و شخصیت خودش باز می‌گردد که اسماعیل ادهم آن را این‌گونه توصیف می‌کند، «شخصیتی انعطاف‌پذیر که در خودش قدرت تحول و تغییر دارد. (از این رو) عجیب نیست که روی حکیم علیه دین و معتقدات موروثی‌اش برخیزد!<sup>۲۲۲</sup> همچنان که پیش از این اشاره شد، فکر و موضع دینی حکیم، در طول مسیر زندگی و رشدش، تحول یافته. و شکل گرفته است. او در «الأحادیث الأربعة» از شکی پرده بر می‌دارد که در مرحله‌ای از زندگی گرفتارش می‌شود.<sup>۲۲۳</sup> بلکه سالها پیش از آن، این حقیقت را تصریح کرده بود: «وكم أَلحدت ثم أمنت، و ظلت ثم اهتدیت» و این تغییر و تحولات و ناهمواری در اندیشه دینی حکیم یک معنی دارد و آن تسلط و چیرگی عقل و نگاه علمی انتزاعی بر فکر و اندیشه‌ی حکیم در دوره‌هایی از زندگی‌اش، به ویژه دوره جوانی است.<sup>۲۲۴</sup> آزاد بودن فکر حکیم و

<sup>۲۲۱</sup> همان، الملک او دیب، مؤلفات کامله، ج ۲، ص ۱۷۶

<sup>۲۲۲</sup> اسماعیل ادهم و ابراهیم، ناجی، ص ۶۹

<sup>۲۲۳</sup> حکیم، الأحادیث الأربعة، مؤلفات کامله، ج ۴، ص ۴۹۳

<sup>۲۲۴</sup> مصطفی هداره، ص ۲۹۷

مواجه شدنش با جریانهای فکری و سفرش به اروپا و استعداد ذاتی او در حیرت و جستجوگری ... همه اینها باعث شد که حکیم پیوسته در پی شناخت و آگاهی و به نتیجه رساندن اندیشه ها و مواضع خود می باشد.

روح و فکر او یک قالب خشک و ثابت و محدود را پذیرا نیست و نمی تواند باشد. از این رو در مواجهه با بسیاری مفاهیم و مصادیق که در ظاهر تضاد دارند، در پی کشف جایگاه اصلی آن بر می آید. طبع و اندیشه ی کمال گرای او برای رسیدن به حقیقت، به مزج و یا پیوند مفاهیم و عقاید و افکار می پردازد و به دنبال رسیدن به نقطه ی تعادل و متوازن است؛ که فلسفه ی تعادلی اش را نتیجه می دهد و میزانی می شود که اندیشه ها را در آن می سنجد. او در «الاحادیث الأربعة» و «التعادلیه» خود را مقابل سؤال های خویش قرار می دهد و پاسخ می گوید. با این عمل در حقیقت عقاید و آراء و مواضع خود را تثبیت و در معرض سنجش و بروز قرار می دهد و می توان گفت دین و ایمان اساس فکر و اندیشه ی حکیم را تشکیل می دهد.

که این دو اثر فکری را بر آن مبنا می نویسد: همچنانکه در اواخر عمرش از خود می پرسد: «أنا مسلم لماذا؟ و پاسخ این پرسش را با گواهی می دهد بر: «أن لا إله إلا الله و أن محمدا رسول الله، و لأن الإسلام يقوم على عناصر ثلاثة: الرحمة، العلم، البشرية.» و ثم لأنني مؤمن بالرحمن الرحيم، وهي الصفة التي وصف الله تعالى بها نفسه، و تكرر في كل ساعة: «بسم الله الرحمن الرحيم» و لأنني مؤمن بقوله تعالى ...<sup>۲۲۵</sup>

و به بسیاری از آیات، سفارشات خداوند و احادیث و روایتها، ایمان خود را اعلام می کند. توفیق اسلام را جزئی از نظام هستی می داند که براساس «فلسفه ی تعادلی» استوار است. بلکه معتقد است که فلسفه ی تعادلی در اصل و جوهر خود، از جوهر اسلام جوشیده است و عناصر آن را عدل، تعادل و اعتدال<sup>۲۲۶</sup>، و نیز اصل و جوهر اسلام می داند. و در «التعادلیه» خویش، بسیاری از اضداد را قرار می دهد از آن جمله: عقل و ایمان، دین و دنیا، خیر و شر، حق و باطل، دنیا و آخرت، شکست و پیروزی و...

---

<sup>۲۲۵</sup>الحکیم، الأحادیث الأربعة، ص ۴۹۹

<sup>۲۲۶</sup>همان، تعادلیه الحکیم، ج ۴، ص ۴۷۵

بدین ترتیب حکیم، در موضع خود نسبت به اسلام ربط دادن آن با علم و با اندیشه را فراموش نمی کند. همان طور که در آغاز جوانی اش فلسفه ی اسلامی را که میان عقل و دین پیوند برقرار و آن‌ها را در هم مزج می کند، می ستاید.

### مواضع مشهور حکیم در دفاع از اسلام

توفیق حکیم، مواضع مشهوری در دفاع از اسلام در مقابل اندیشمندان و ادیبان غرب، دارد او نظرات کسانی را که مسلمانان را با بت پرستان یونانی، در ایمانشان به قضا و قدر، یکسان گرفتند، پست شمرد.<sup>۲۲۷</sup>

علاوه بر آن، هنگامی که حکیم نمایشنامه ی «محمد» اثر ولتر را خواند از اینکه نویسنده ی آن، از شمار آزاداندیشان است، خجل و متأسف شد. زیرا که نویسنده در آن اثر، به پیامبر اهانت کرده بود. حکیم می گوید: از آن زمان «ولتر» نزد من، یک متهم است. و هرگز او را تبرئه نخواهم کرد. و هرگز او را با آن بزرگانی که با اندیشه ی آزاد، و تنها برای اندیشه زیستند، در شمار، نمی آورم.<sup>۲۲۸</sup> تصویری که از «روسو» در ذهن حکیم بود، به شدت متزلزل شد آن هنگام که آثار نمایشی ولتر را مورد نقد دید. در حالی که در آن نقد، آنچه را درباره ی پیامبر نسبت داده شد را (از طرف منتقدان (روسو) و یا خود نویسنده (ولتر) رد شده، نیافت. زیرا بدلیل تعصب دینی، از رد و نقد آن موضوع، گذشتند.

همچنین حکیم، جواب شیخ محمد عبده به «هانو تو» را ستود، و احساس هیجان و انتقام را بر «کیمون» که در کتاب «پاتولوژی اسلام» به مسلمانان، هجوم می برد، در او برانگیخت و در مقام پاسخ گویی به اندیشمندان متعصب غربی بر آمده و می گوید: «وقت آن رسید که غرب، عقاید شرق را محترم شمارد، بلکه وقت آن است که غرب درک کند که «محمد» (ص) و اسلام، از سرچشمه ها و منابع اندیشه ی

<sup>۲۲۷</sup> همان، الملک او دیب، ج ۲، ص ۲۱۳.

<sup>۲۲۸</sup> همان، تحت شمس الفکر، ج ۱، ص ۴۶۷.



آزاد هستند و جهشی از جهش های آزادی خواهانه ی بشرند. و مهمترین و اصلی ترین دلیل بر آن، خود شخصیت پیامبر است. و هدف او از دعوت به دین، جوهر آن، یعنی اقتناع نفس از طریق آن حقیقت عالی است. و محمد اولین پیامبری است که بشریت را با این اعلام که او خود «بشر» است، و دینش دین فطرت بشری است، شکوه و مجد بخشید.<sup>۲۲۹</sup>

شخصیت پیامبر (صلی الله علیه و آله) از دوران کودکی حکیم، عقل و دل او را می رباید. و در تحت شمس الفکر و در جای جای آثارش از آن یاد می کند: «اعتقاد این است که شخصیت پیامبر، تأثیر بزرگی دارد». <sup>۲۳۰</sup> و آنچه پیش از هر چیزی در وجدان حکیم تأثیر گذاشته، «بشریت» پیامبر است. و از این رو کتاب نمایشنامه ی خود (محمد «ص»)) را با این آیه آغاز می کند: قل إنما أنا بشر مثلكم یوحی الی

#### نمایشنامه «محمد» (ص)، نمایش عشق به پیامبر

حکیم کتاب «محمد (ص)» را که سیره ای است مبنی بر گفتگو، در سال ۱۹۳۹ مینگارد. این اثر، که طولانی ترین اثر نمایشنامه ای عربی به شمار آمد، از خیال و اضافات هنری بدور است و در نگارشش، بر منابع اسلامی و احادیث موثق تکیه می کند. و حوادث و اعمال و رفتار و گفتارها را از آن منابع و احادیث استخراج نمود به گونه ای که گویی آن وقایع تاریخی و آن گفتارهای حقیقی، خود، تصویرگر هستند. حکیم درباره ی آن می گوید: «هر آنچه پدید آوردم در قالب ریختن و ساختن در چهارچوب هنری ساده، همانند عمل آن زرگر آگاه و دقیق است»<sup>۲۳۱</sup> حکیم در نوشتن این نمایشنامه دقت و آگاهی بسیاری صرف می کند. و پیش از آنکه نگارش آن را آغاز نماید، آگاهی های لازم را با مطالعه ی بسیار در منابع اسلامی، انجام داد. از جمله ی آن منابع: سیره ی ابن هشام و تفسیر آن از سهیلی، طبقات ابن سعد، الإصابة فی تمییز الصحابة لابن حجر العسقلانی، أسد الغابة فی معرفة الصحابة ی ابن اثیر، و تاریخ

---

<sup>۲۲۹</sup> همان، صص ۹۷ و ۹۸.

<sup>۲۳۰</sup> همان، ص ۴۷۲

<sup>۲۳۱</sup> همان، محمد (ص)، مؤلفات الکامله، ج ۱، ص ۲۶۸.

طبری، و صحیح بخاری و تیسیر الوصول إلى جامع الأصول ابن الربیع، و الشمائل ترمذی. حکیم شخصیت پیامبر را توصیف می کند و عظمت او و شأن هدایتش در جهان هستی را احساس می کند. در مقاله ی «نجم أحمد» این موضوع را بیان می کند: «إن نجم احمد طالع فی کل لحظة يشع نورا من بداية الكون، لو أن للكون بداية، إلى نهاية الزمن، لو أن للزمن نهاية، نجم احمد هو الحق، و الحق لا يبدأ ولا ينتهی، ولا يظهر، ولا يختفی، إنه موجود».<sup>۲۳۲</sup>

حکیم آنچه را در پیامبر مایه ی شگفتی و علاقه ی عمیق او شده است در تحت شمس الفکر، برمی شمرد: عفت و پاکدامنی مطلق او، زهد، حلم و صبر و تواضع پیامبر، را یادآوری می کند. در این مقالات از دوران جوانی پیامبر سخن می گوید. از آنکه تا پیش از آمدن خدیجه، هیچ زنی در زندگی اش وجود نداشت. تا اینکه حضرت خدیجه (س) پیامبر را انتخاب می کند و عظمت حضرت خدیجه را توصیف می کند: «چهره اش همواره از خاطر می گذرد؛ و همیشه هر گاه به آن همسر ایده آل فکر می کنم، که همسر خود را برمی گزیند در حالی که او غرق در میدان مبارزه و تلاش است و در کنار او می ایستد، در پیروزی ها و شکست ها، و یأسها و امیدهایش».<sup>۲۳۳</sup>

حکیم با ذکر حدیثی از پیامبر، به تواضع او اشاره می کند: «إني قد أوتيت مفاتيح خزائن الدنيا و الخلد فيها ثم الجنة، فافتخرت لقاء ربي و الجنة» و با وجود این مقام، می فرماید: «اللهم توفني فقيرة و لا توفني غنيا، و احشرنی فی زمرة المساکین» و همچنین آنچه عشق حکیم به پیامبر را بر می انگیزد شخصیت مؤثرش در نیروی ایمان مسلمانان همدوره اش است. در آن مردی که با شنیدن سخن پیامبر درباره شهادت و واردشدن به بهشت، دست از طعام کشیده و خود را در برابر دشمن می افکند تا بجنگد و با شهادتش به پاداش بهشت برسد.<sup>۲۳۴</sup>

---

<sup>۲۳۲</sup> همان، تحت شمس الفکر، ص ۴۷۰.

<sup>۲۳۳</sup> همان، الرباط المقدس، مؤلفات الکامله، ج ، ص ۹۸.

<sup>۲۳۴</sup> همان، عصفور من الشرق، ص ۴۵۴.

حکیم معتقد است میان شخصیت پیامبر و اصولی که آورد، تفکیک و جدایی وجود ندارد. مبادی و اصول اعتقادی اش، شخصیت اوست و شخصیتش همان اصول، و راهی برای جدایی این دو از هم وجود ندارد.<sup>۲۳۵</sup>

### توجه حکیم به قرآن و منابع اسلامی

همان طور که پیش از این اشاره شد، حکیم، از دوران جوانی با منابع اسلامی ارتباط می یابد اما از آن منابع در جهتی بهره می برد که مطابق هنرش یا مطابق رویکرد تعادلی اش باشند یا آنچه ایمانش به مسلمان بودنش را ثابت کند. به نظر می رسد که او با مطالعه اش در قرآن و منابع دینی در پی اثبات افکار و اندیشه های خود بود و بدین صورت که در قرآن در پی آیاتی می گردد که عدم تعارض دین با فکر خود را ثابت کند. مثلاً اثبات بشری بودن پیامبر یا اثبات چیزی که بین روح و ماده توازن و تعادل را نشان دهد. در این باره می توان به این آیات اشاره کرد:

توجه حکیم به این آیه: ولو شاء ربک لجعل الناس أمة واحدة ولا یزالون مختلفین ایمانش به مبدأ تنوع نسل ها را تأکید می کند. و با آیه ی قل الروح من أمر ربی<sup>۲۳۶</sup> که تأکید بر جانب غیبی روح است و انسان نمی تواند به درک راز آن برسد. و ...

مصطفی هداره می گوید: روشن است که حکیم در آخر عمر خود بیش از پیش به مطالعه ی قرآن می پردازد. و این امر به دلیل این است که او می خواهد به شناخت احکام اسلامی و معرفت جوهر اسلام، دست یابد و به این دلیل که می خواهد خواننده را رو در روی منبع دینی در قرآن و احکام آن، قرار دهد.

---

<sup>۲۳۵</sup> همان، ص ۴۵۳

<sup>۲۳۶</sup> مصطفی هداره، ص ۳۰۱.

در کتاب (الأحاديث الأربعة) می گوید: «حرصت على تخريج الأحاديث الشريفة و الأفكار التي وردت في الأحاديث الأربعة و التي قال عنها بعض العلماء إنها أحاديث موضوعة ضعيفة او غير موجودة فعدت إلى المصادر التي استقيتها منها، فإذا بها أحاديث حسنة الإسناد، لا يكاد يخلو منها كتاب من أمهات الكتب الإسلامية.<sup>٢٣٧</sup>

حكيم، مفاهیمی از اسلام را برمی گزیند و در آثارش، اصرار زیادی بر آنها دارد. دینی که او دارد، دینی است که در «عهد الشيطان» در قالب گفتگوی میان ابليس و عزرائيل و يژگی اش را باز می شناساند: عزرائيل: لقد أدرك الله غرضك الأليم، فأرسل ردا «بدین لاینکر منطق الأجساد و العناصر ... دین لا يعرف الرهينة و لا إنكار قوانين الأرض ! ... دین لا يكره أن يصغى أتباعه إلى أغاني السماء و الأرض مع ... ما وسائل حربك إذن ضد «محمد» و الإسلام؟

ابليس : حقا ... تلك هي المشكلة ! ... لهذا كان ذلك النبي ألد عدولي!

عزرائيل: إنه خاتم الأنبياء لأنه ضيق عليك الخناق، و سد كل ثغرة يمكن أن تنفذ منها سمومك ... فماذا أنت صانع؟ ...<sup>٢٣٨</sup>

و همچنين می گوید: «حكمة الإسلام ظاهرة بين سائر الأديان، فهو دين بسيط فطري، لم تدخله صناعة، كل شيء فيه صادق صاف»<sup>٢٣٩</sup> ... الإسلام بلا مرء هو دين الصحة في كل شيء، فهو ذو صوت جهيز<sup>٢٤٠</sup> في الدعوة الى صحة الجسم و صحة العقل و صحة العقيدة<sup>٢٤١</sup>

در عصفور من الشرق شاهد تطبيق نادرستی از حکیم درباره ی اسلام و نظام های اجتماعی دیگر می بینیم. حکیم بین اسلام و نظام فاشیستی ربطی تحت عنوان «ایمان و نظام» قرار می دهد! که سپس میان

<sup>٢٣٧</sup>الحکیم، فن الأدب، ص ٦٢٦

<sup>٢٣٨</sup>همان، عهد الشيطان، ج ١، ص ٥٨٩

<sup>٢٣٩</sup>همان، تحت شمس الفكر، ص ٤٧٠.

<sup>٢٤٠</sup>صدای بسیار بلند

<sup>٢٤١</sup>الحکیم، تحت شمس الفكر، ص ٦٧١.

آنها فرق قائل می شود: « إن روح المسيحيه » كما تبعث في الشرق هي : المحبة و الممثل الأعلى، و روح «الإسلام»: الإيمان و النظام. و مسيحية اليوم في الغرب هي الماركسية... أما الإسلام العصر الحديث في الغرب فهي الغاشية. و هي كذلك لها طابع الإيمان و النظام. إيمان لا بالله بل بزعيم من البشر، و نظام لا يؤدي إلى التوازن الإجتماعي بالتواضع و الزكاة، إنما هو نظام فرضته يد الإرهاب، ليؤدي إلى مطامع الإستعمار.<sup>٢٤٢</sup>

### موضع حکیم دربارهی تفسیر قرآن

حکیم دربارهی تفسیر قرآن، موضعی اعلام می کند که قضیه ی مهمی را بر می انگیزد او می گوید: إن تفسیر القرآن ليس واحد، بل إنه متعدد بتعدد الزمان و المكان. فالنص واحد و التفسیر متعدد، ولكل زمان دولة و رجال و تفسیر<sup>٢٤٣</sup> این فکر حکیم از آن رو خطیر است که برای هر کس راه ورود به تأویل و تفسیر متن قرآن را مطابق دیدگاه و افکار و مبادی خود، می گشاید و بلکه برای هر کس که قصد هجوم به قرآن را دارد، این امکان را به وجود می آورد.

### موضع حکیم در برابر رجال دین

حکیم موضع سخت و ناراضی ای در برابر متدینانی دارد که از نظر او از تفکر علمی دورند. و از آنها می خواهد که در مقابل کسانی که دربارهی دین، از راه عقل گفتگو می کنند تسامح و آرامش داشته باشند. گویی حکیم، از زمانی دور در دانشمندان دین کسانی را می بیند که درباره ی اندیشه های نو، مواضع سرسختانه و جامدی دارند، و با اندیشهی آزاد، مقابله و معارضه می نمایند زیرا که آن را منافی چیزی می بینند که دین به آن دعوت می کند. حکیم می گوید: این موضع، حیاة علمی را در شرق، تهدید می کند و مانع پیشرفت می شود: « إن الشرق مقبل على حياء علمية واسعة، مهادها المعاهد و

<sup>٢٤٢</sup> همان، عصفور من الشرق، ص ٤٣٤

<sup>٢٤٣</sup> همان، الإسلام و التعادلية، ص ٤٨٤.

الجامعات. ولا بدلنماء ملكة العقل من التفكير الحر الطليق كما أنه لا بد لحياء ملكة القلب من الشعور الحر العميق. فليترك رجال الدين المفكرين يفكرون كما يشاؤون، و يثرثرون كما يريدون، و يعرضون بضاعتهم الكلامية التي هي كل بهرجهم الآدمي الأجوف، فإن كل هذا الضجيج لن يصل خبره إلى القلب الذي لا يفتقر لحظه عن التسييح - رغما عنهم بالعقيدة التي ركبت عليها حياته النابضة».<sup>٢٤٤</sup>

توفيق حكيم در «حدیث مع و إلى الله» گرفتار این نوع از نگرش و موضع رجال دین می شود. این در حالی است که به نظر حکیم، گفتگوهایش با خدا (در «حدیث مع و إلى الله»)، تنها مناجاتی است با زبان شخصی و فرهنگ شخصی خودش در تعبیر و بیان عشق خاصش به پروردگارش.

از این رو از اینکه این احادیث را با تمام کلمات و به طور کامل، در کتابش بگنجانند، پرهیز کرد. او همانطور که در الأحادیث الأربعة می گوید: «مراعاة للحسیاسیة الدینیة التي لا أريد إطلاقاً أن تسبب أزعاجاً لأی مؤمن».<sup>٢٤٥</sup>

حکیم در «الأحادیث الأربعة» قضایا و مسائل دینی را بررسی می کند که در کتاب های دیگرش نیز به آنها پرداخته مثل موضع علم و دین، موضع قرآن در برابر انجیل و تورا و بشریت در اسلام و ... همچنین همواره میان این موضوعها: عقل و دل، دین و هنر و دین و علم در رفت و آمد است و در تلاش برای رسیدن به نتیجه ثابت و موفقی بین این دو گانه هاست.

از آنجا که حکیم با مواضع رجال دین درباره «حدیث مع و إلى الله» مواجه می شود، می بیند «أن بعض علماء الدین يريدون أن یكون لهم وحدهم حق تشکیل عقليہ الأمة، على أساس العلم الدینی الذی درسوه هم من الكتب المعتمدة لديهم، طبقاً للنصوص التي قرأوها و أقروها وحدهم و قرأوها على طريقتهم، أي منفصلة عما استجد في العالم من معارف و إضافات»<sup>٢٤٦</sup>

از قضایا و مسائل دینی چندی که دغدغه ی فکری و اعتقادی حکیم را تشکیل می دهد، آگاهی یافتیم مسائل و مفاهیمی چون غیب، ایمان قضا و قدر، جبر و اختیار، و ... و مواضع حکیم را با توجه به فلسفه

<sup>٢٤٤</sup> همان، تحت شمس الفكر، ص ٤٦٦

<sup>٢٤٥</sup> همان، الأحادیث الأربعة، ص ٤٨٧.

<sup>٢٤٦</sup> همان، ص ٤٨٧

تعادلی اش در مورد هر یک از آن مسائل و قضایا، روشن گشت. ورود این مفاهیم در آثار ادبی حکیم به آنها بعد دینی بخشیده که نمونه هایی را در پیش از این نام برده شد؛ مثل عهد الشیطان، ملک او دیب، عصفور من الشرق و... احساس و شعور دینی یا اندیشه و فلسفه ی ادیب به شکل های گوناگونی در این آثار ادبی، دیده می شوند. که در این جا به ذکر چند نمونه ی دیگر می پردازیم. یکی از راه ها و شکل های ورود و حضور دین در آثار و ادیبان، فراخوانی شخصیت های دینی (در اینجا، قرآنی) می باشد. و از این طریق به غنای اثر ادبی کمک می کند. دو اثری که نمونه های بارز فراخوانی شخصیت های قرآنی در آثار حکیم هستند، اصحاب کهف و سلیمان حکیم می باشند. «اهل الکهف» در نگاه اول سندی است که نشان می دهد قرآن کریم و مخصوصا سوره ی کهف منبعی است که نویسنده با نگارش و نگرش هنری و سبک روائی خود، در اثر ادبی اش به آن استناد کرده و این خود نشان دهنده ی میزان توجه و جایگاه دین و منابع دینی در ادبیات عرب به طور کل و در ادبیات و آثار حکیم به طور خاص، است.

### نگاهی به «اهل الکهف»

این نمایشنامه از نخستین نمایشنامه های ذهنی حکیم است و اولین اثر هنری - ادبی اوست که نگاه ها را به سوی خود جلب کر. اثری است که حکیم در آن به طرح قضیه ای ذهنی پرداخته و آن جدال بین انسان و زمان و تلاش انسان برای غلبه بر عوامل فنا و تحقق جاودانگی و بقای خود است.<sup>۲۴۷</sup> حکیم همانند اسطوره های یونان، درون مایه ی نمایش را مسأله ی جدال انسان با نیروهای غیبی قرار می دهد، اما در این شیوه، از موضوعات تراژدی های مصری باستان بهره می گیرد. بدین معنا که اسطوره های یونان، مسأله ی کشمکش انسان با قضا و قدر را مطرح می سازند حال آنکه تراژدی های مصر باستان مسائلی چون زمان و مکان را در بر می گیرند.

قصه ی اهل الکهف توفیق حکیم را به طور خلاصه بیان می کنیم:

---

<sup>۲۴۷</sup> احمد هیکل، ص ۳۷۱.

بر این اساس، «مرنوش» و «مشلینیا» دو وزیر دوره ی حکومت دقیانوس به دین مسیح گرویدند و برای در امان ماندن از ستم مأموران حکومتی و حاکم بت پرست، از شهر خود «طرسوس» به غاری پناه می برند. در میانه ی راه، «یملیخای» چوپان همراه سگش «قطمیر» با آنان همراه شد. آنان به معجزه ی خداوند، سیصد سال و اندی در غار به خواب رفتند. نمایش با صحنه ای از بیداری آنان در غار آغاز می شود. مشلینیا و مرنوش که تنها به تعلقات زندگی خود دل بسته اند، تمامی اندیشه های خود را معطوف همین تعلقات می کنند. مشلینیا تنها از معشوقه ی خود بریسکا، دختر دقیانوس سخن می گوید و مرنوش نیز خواهان دیدار دوباره زن و فرزند است. پس از آنکه گرسنگی بر آنان غالب می آید، یملیخای چوپان را با مقداری پول به شهر می فرستند تا مخفیانه غذایی تهیه نماید، اما صیادی که در راه با یملیخا برخورد می کند، از دیدن او شگفت زده می شود و با دیدن پولها، نام دقیانوس را بر زبان می آورد و از یملیخا می خواهد تا جایگاه گنج را به او نشان دهد، یملیخا با حالتی آشفته و نگران به غار باز می گردد.

ساکنان غار، پس از چندی با ورود مردم به درون غار روبه رو می شوند و در طی این ماجرا به شهر باز می گردند، اما با جامعه ای رو به رو می شوند که کاملاً تغییر یافته بود. هر یک از سه شخصیت در جستجوی علایق زندگی خویش در می یابند که تمامی تعلقات و ارتباطات زندگی را از دست داده اند. آنان پس از درک حقیقت ماجرا، غار را بر این زندگی ترجیح داده و با وجود اینکه امکانات بهتری در زمانه ی جدید برای آنان فراهم بود، زندگی را به دست مرگ سپردند.<sup>۲۴۸</sup>

توفیق در این نمایشنامه شخصیتها را با مسأله ی فلسفی «انسان و زمان» مواجه می کند. «زمان» از نگاه توفیق، حقیقتی است که با زندگی انسان ارتباط تنگاتنگی دارد. و در معنای علایق و دل بستگی هایی است که وجود و ماهیت انسان در سایه سار آن معنا می یابد و تغییر این زمان، جز مرگ حاصلی به بار نمی آورد. در این میان، تنها برخی عوامل مانند عشق قلبی و ارتباط عاطفی تاب مقاومت در برابر زمان جدید و خالی از تعلقات را دارد.

---

<sup>۲۴۸</sup> محمد مندور، مسرح توفیق الحکیم، دار النهضة مصر، ط ۳، قاهره، (لا تا). ص ۴۵



این قصه قرآنی، در آیات ۹ تا ۲۹ سوره کهف آمده است. شایسته است به تفاوت هایی که قصه قرآنی اهل الکهف با اهل الکهف حکیم دارد و به مسائل و مفاهیم فلسفی - دینی ای هر یک اشاره ای شود.

داستان قرآنی اهل الکهف در آیات ۹ تا ۲۹ سوره کهف آمده. بر این اساس این داستان، گروهی جوان آگاه و خردمند ظهور کردند که از سجده بر غیر از خالق یکتا سر باز زدند، آنها که ایمان راسخی داشتند نزد قوم خود، شرکشان به خدای یکتا را انکار کردند و از آنها خواستند که حجت و دلیلی بر وجود خدایی جز خدای یگانه، بیاورند پس از آنکه از طرف قوم مورد تهدید قرار گرفتند، تصمیم بر نجات جان و دینشان را با هجرت از شهرشان گرفتند تا به مکانی بروند که بتوانند آنجا خدا را عبادت کنند. آنها در این گریز، به غاری پناه بردند. در حالی که سگشان نیز همراه آنان بود. و در همان جا معجزه الهی رخ داد و آن جوانان مؤمن سیصد و نه سال به خواب رفتند و بعد از سیصد و نه سال خداوند یک بار دیگر آنها را برانگیخت، اما وقتی از آن خواب بیدار شدند، نمی دانستند چه مدت از زمان را در خواب بودند، احساس گرسنگی شدیدی بر آنها چیره شده بود. پس تصمیم گرفتند که برای تهیه غذا، یکی از همراهان را به شهر بفرستند اما با دیدن فضا و مکان های بیرون از غار، متوجه تغییر آن شد. و به شگفت آمد که چگونه می تواند در طی یک شب این تغییرات حاصل شده باشد. مردم شهر نیز متوجه غربت آن جوان از لباس ها و پولهایی که همراه داشت شدند. مردم در این زمان، ایمان آورده بودند و اثری از آن پادشاه ظالم وجود نداشت. و پادشاه کنونی، مردی درستکار و مؤمن بود. مردم از دیدن جوانان مؤمنی که به خاطر دینشان هجرت کرده بودند، خوشحال شدند و به دیدار آنها می شتافتند. پس از آنکه معجزه ثابت شد، و بعد از آنکه دل های مردم شهر به قدرت خداوند در زنده کردن مردگان، ایمان دیگری آورد. خداوند جان های آن جوانان را از آنها باز ستاند. و بعد از اختلاف نظر مردم مبنی بر ساختن مسجد یا برپا کردن بنایی بر غار، نظر اول انجام شد.<sup>۲۴۹</sup> درباره ی این داستانها مجهولاتی باقی است. و خداوند از پرسش از آنها ما را نهی فرموده و از ما می خواهد که علم آن را به او واگذاریم. زیرا مهم آن است که خداوند بعد از بیش از سیصد سال آنها را بر خیزاند تا همعصرانشان قدرت او را در

---

<sup>۲۴۹</sup>- بررسی جایگاه انسان در نمایشنامه های توفیق حکیم، فاطمه سلیمی، استاد راهنما، دکتر حسن دادخواه، دانشگاه

شهید چمران، بهمن ۱۳۸۵، ص ۱۰۳.

برانگیختن آدمیان از قبورشان ببینند و خبر این معجزه از نسلی به نسلی منتقل شود. این نمایشنامه در بر گیرنده ۲ گره است. یکی: گره تاریخی (با گرایش دینی) که نمایشگر گریز مجموعه ای از قدیسان مسیحی به غار، از طاغوت زمانه شان، دقیانوس، می باشد و همچنین طرح مسئله ی رستاخیز و پس از مرگ است. به ویژه که این داستان درام، معجزه ای حقیقی و دلیل قاطعی است بر قدرت خدای عزوجل بر برانگیختن دوباره ی انسان، پس از مرگ. اما توفیق حکیم این داستان دینی را تغییر داد و به آن اضافی افزود و آن را در قالب درام و در عشق پاک و عفیغانه ی بین مشیلینیا و شاهزاده بریسکا که با وداع مرگ منتهی می شود، عرضه می شود. و علت این بعد دراماتیک - تراژیک قصه، عامل «زمان» و حتمیت «قدر» و ناممکن بودن بقا به دلیل غربت وجودی است. میان نمایشنامه حکیم و داستان قرآنی اهل الکهف، تفاوت‌های عدیده ای وجود دارد. از جمله تفاوت در شخصیتها، مکان، و جدال فلسفی. که از میان این سه، به آخری می پردازیم.

همان گونه که از پیش گفته شد محور این نمایشنامه پیرامون کشمکش انسان با زمان می گردد. و در حقیقت جدال با زمان بخاطر زندگی و عشق است. همچنان که در نص قرآن، جدالی دینی است، جدال ایمان «اهل الکهف» با کفر و بت پرستی «دقیانوس». همچنین در نمایشنامه ی حکیم، جدال رمز گونه ای نیز وجود دارد که در «شخصیتها» منعکس می شود و آن تقابل «عقل» (مرنوش) با «قلب» انسانی (مشیلینیا) و «حواس» (یملیخا) است.<sup>۲۵۰</sup>

جدال اصلی را از زبان مشیلینا می خوانیم: *إلی یا مرنوش .... یا یملیخا .... إنا لا نصلح للحیاء .... إنا لا نصلح للزمن .... لیست لنا عقول .... لا تصلح للحیاء! ...*<sup>۲۵۱</sup>

این مسئله (جدال با زمان) وقتی روشن و واضح می شود که عشق میان مشیلینا و بریسکا مطرح می شود و به دلیل عایق زمان تبدیل به سراب و توهمی گشوده می شود و این موضوعی است که مشیلینیا به بریسکا تأکید می کند: «نعم ... نعم ... الوداع ! . یا ... یا ... لیست أجسر ! الآن أری مصیبتی و أحس عظم ما نزل بی. لا مرنوش و لا یملیخا رثا بمثل هذا ... إن بینی و بینک خطوة ... بینی و بینک شبه لیلۃ ...

<sup>۲۵۰</sup>عزالدین اسماعیل، قضایا الانسان فی الأدب المسرحی المعاصر، دار الفكر العربی، ۱۹۸۰، مصر، ص ۲۲۰

<sup>۲۵۱</sup>الحکیم، اصحاب الکهف، مؤلفات کامله، ج ۱، ص ۱۵۷.

فإذا الخطوة بجار لانهاية لها. و إذا الليلة أجيال ... أجيال ... و أمد يدى اليك و أنا أراك حية جميلة أمامى  
فيحول بيننا كائن جبار: هو التاريخ! نعم، صدق مرنوش ... لقد فات زماننا و نحن الآن ملك التاريخ ... و لقد  
أردنا العودة إلى الزمن ولكن التاريخ ينتقم ... الوداع!<sup>٢٥٢</sup>

قرآن قصه ی اهل كهف را برای تأکید بر زنده شدن مردگان مطرح کرد، اما توفیق حکیم آن را در قالبی  
هنری و ادبی قرار داد تا بر کشمکش انسان علیه زمان و برای عشق و زندگی، تأکید و تمرکز کند.

توفیق حکیم در این نمایشنامه، همانند دیگر نمایشنامه های ذهنی اش مسئله ی زمان را مطرح می کند  
که این مسئله تا حد بسیار زیادی به مسئله ی «قضا و قدر» در تراژدی های یونانی است. و انسان در  
آنها پیوسته در جدال با تقدیر از پیش مکتوب خویش است. و این تفاوت در محوریت فکری و فلسفی  
نمایانگر به کارگیری معاصرانه ی این قصه ی قرآنی است. همانطور که اشاره شد، زمان برای حکیم،  
مجموعه ی روابطی است که انسان را به زندگی وصل می کند و اگر این رابطه ها قطع شود، ارتباط او  
با زندگی قطع می شود و این درست است اما موضع فلسفی ای که حکیم در اهل الکهف خود اعلام  
می کند، این است که او به قدرت انسان برای خلق دوباره ی این روابط ایمان ندارد. و این امر، می  
رساند که حکیم از داعیان اراده شکست ناپذیر انسان نیست. یکی از اندیشه هایی که نمایشنامه های  
حکیم براساس آنها بنا شده، تراژدی زندگی است از آنجایی که از ناتوانی و عدم آزادی انسان پرده برمی  
دارد. در این جا می توان گفت: اراده ی انسان در یک کفه ی این تعادل است و در کفه ی دیگرش اراده  
ی الهی قرار دارد، و عقل بشری در یک کفه و ایمان در کفه ی دیگر، این تعادل را برقرار می کند. بدین  
ترتیب اهل الکهف نمونه ای از نمایش آن تعادل است. عنصر دینی در «اهل الکهف» از این طریق وجود  
دارد و در شخصیت مرنوش که رمز عقل است در مقابل «قلب» که نماینده ی ایمان است و در مشلینیا  
به تصویر کشیده شده است و یملیخا که وجودی سرشار از ایمان به دین و خداوند دارد، ظاهر و در  
گفتگوهایشان نمایانده می شود:

مشلینیا: إني أعجب بإيمانك يا يملیخا یملیخا: إني أؤمن بالمسیح لأنه حق، ولا يمكن أن تكون هذه البشرية  
قد بذلت أرواحها و سفكت دماءها من أجل شيء عند الحق .

<sup>٢٥٢</sup> همان، ص ١٨٧.

مشلینیا: اؤلید مسیحیه، أم اعتنقت الدین علی کبر؟

یملیخا: بل ؤلد مسیحیه ...

امشلینیا: مثلی إذن. یملیخا: نعم. ولكن الإیمان الحقیقی، إیمان الیقین و الإقتناع لم یضیء کل نفسی إلا من یوم سمعت ذلك الراهب یتکلم تحت أسوار طرسوس.<sup>۲۵۳</sup>

یملیخا: صبرا! إن رحمۃ الله قریب

مرنوش: حقیقه! قرب السماء من الارض! تلك الرحمة التي لا تسعف إلا من يستطيع الإنتظار!

یملیخا: لا تسخر... إن الله حق ...

مرنوش: لا شأن لله بناها هنا... نحن اللذان أو قضا بنفسینا فی التهلكة... و مع ذلك... فإنی ما أوقع نفسي.

یملیخا: كل شیء علی هذه الأرض بأمر الله.

مرنوش: إلا ما نحن فیہ... فقد حدث بفعل إنسان.

یملیخا: (مستنكرة) أستغفر الله! هذا كلام لا یلفظه مؤمن!<sup>۲۵۴</sup>

بدین ترتیب می بینیم با وجود اینکه قرآن آن جوانمردان را به قدرت و ایمان و توحید وصف فرموده، گفتگوهای شخصیت های داخل غار، در نمایشنامه، مربوط می شود به ایمان و عقیده ای آشفته که شک و تعلیق و دگرگونی، در آن وارد است. و این امر شاید از آن رو است که راهی باشد که حکیم افکار را با تقابلی که قرار می دهد؛ بهتر بیان و مشخص کند. حکیم خود درباره ی نمایشنامه ی اهل الکهف می گوید: هدفم از پدید آوردن «اهل الکهف»، وارد کردن عنصر تراژدی در موضوعی عربی اسلامی است. تراژدی ای با همان معنای یونانی قدیمی که در آن: جدال میان انسان و نیروی پنهانی مافوق انسان در

---

<sup>۲۵۳</sup> همان، ص ۱۰۸.

<sup>۲۵۴</sup> همان، ص ۱۵۷.

آن حفظ شده است. و بر اینکه منبع من برای این اثر نه اساطیر یونان بلکه «قرآن» باشد، حرص و ولع داشتم. و هدف برای من تنها اقتباس از کتاب کریم و قرار دادن آن در قالبی نمایشی نبود. بلکه هدف توجه و نظر به اساطیر اسلامی به چشم تراژدی یونانی و به وجود آوردن این پیوند میان دو اندیشه و دو ادبیات است.<sup>۲۵۵</sup>

### الملک او دیپ

توفیق حکیم با مطالعه و بررسی نمایش تراژیک «او دیپ شاه» اثر سوفوکل، نمایشنامه ای با همین عنوان به سال ۱۹۶۹م نوشت و با طرح فرضیه، مسأله‌ی فلسفی (کشمش) میان حقیقت و واقعیت را در این اثر ترسیم نمود.

گرچه توفیق حکیم برخی قسمت‌های نمایش را با باور و اعتقادات اسلامی پیوند داد، اما نهایت داستان این عقیده‌ی وی را کمرنگ نشان می‌دهد. براساس این روایت نمایشی تراژیک، کاهنی با نام «ترسیاس» با دسیسه و ترفند، «لایوس» پادشاه سرزمین «طیبه» (رتب)، را از آینده‌ی ای شوم باخبر می‌سازد؛ لایوس در این پیشگویی در می‌یابد که «یوکاستا» همسر وی، پسری به دنیا خواهد آورد که پدر خود را می‌کشد و با مادر خویش ازدواج می‌کند. در واقع ترسیاس با طرح این خدعه، لایوس را وادار می‌کند تا برای رهایی از این فاجعه، پسرش، اودیپ را در کوهستان رها سازد. چوپانی که مأمور این کار می‌شود، دلش به حال کودک می‌سوزد و اودیپ را به چوپان دیگری می‌سپارد تا او را بزرگ نماید. کودک به «بیلوب»، پادشاه سرزمین «کورنیت» که فرزندی ندارد، سپرده می‌شود.<sup>۲۵۶</sup> پس از گذشت سال‌ها، او دیپ در می‌یابد که والدین حقیقی وی افراد دیگری هستند و برای کشف حقیقت، راهی سفر می‌شود. وی بی‌آنکه بداند، در راه باید روسپاهانش برخورد می‌کند و در نزاع بر سر حق تقدم عبور از مسیر،

---

<sup>۲۵۵</sup>الحکیم، مقدمه الملک اودیپ، (مؤلفات کامله)، ج ۲، ص ۱۷۴

<sup>۲۵۶</sup>محمد مندور، مسرح توفیق الحکیم، صص ۷۳ و ۷۴

لایوس را به قتل می‌رساند. او دیپ در این سفر به سرزمین طیبه می‌رسد و مردم را در گرفتاری و سختی می‌بیند. او با نجات مردم از غولی با نام «أبوالهول» و شکستن طلسم معمای وی، پادشاهی این سرزمین را به عهده گرفته و ناخودآگاه با مادر خویش ازدواج می‌کند. پس از سالیان دراز، طاعونی سخت، شهر را فرا می‌گیرد و در پی آن، ترسیاس رفع این بلا را کشف قاتل لایوس می‌داند.<sup>۲۵۷</sup>

او دیپ در تلاش برای کشف این حقیقت، به ماجرای تلخی پی می‌برد؛ او در می‌یابد که قاتل پدر خویش است و با مادر خود ازدواج نموده است. یوکاستا پس از اطلاع از این موضوع خود را می‌کشد، اما با این حال توفیق پیش از مرگ یوکاستا، از او می‌خواهد تا همچنان به زندگی ادامه دهد. اودیپ پس از دیدن جسد یوکاستا چشمان خود را کور می‌کند و در نهایت، داستان با پیروزی حقیقت بر واقعیت به پایان می‌رسد؛ حقیقتی که نسبت مادر و فرزند او دیپ و یوکاستا را آشکار می‌سازد و واقعیت زیستن آنان در کنار یکدیگر را از بین می‌برد.<sup>۲۵۸</sup>

توفیق در این تراژدی نیز می‌خواهد توجه مخاطب را به نیروی مافوق انسان بگرداند. و درباره‌ی «اراده‌ی انسانی» قضاوتی بدست دهد. او در «التعادلیهای خود می‌گوید: در اعتقاد من، انسان حقیقتاً در مقابل سرنوشت و پایان کار خود، عاجز است. این سرنوشت که قوانین و نوامیس بر آن حاکم است همواره تلاش می‌کند که از آن گذر کند و آن را نابود سازد.

هر کس که در نمایشنامه‌ها دقت کند در می‌یابد که مثلینیا تلاش و مبارزه می‌کند تا بریسکا را به نادیده گرفتن دشواری راه «زمان» قانع کند ... بجمالیون خواستار مبارزه و چالش با الهه‌ها و نابودی مجسمه‌ای شد که هنر او را فاسد کرد و اودیپ خواستار مبارزه با جامعه بود تا بتواند با مادرش به عنوان یک زوج باقی بماند ... همه‌ی این شخصیتها تسلیم سرنوشت خود نمی‌شوند مگر بعد از تلاش و مبارزه‌ای سخت و در نهایت امر، به تسلیم، مجبور و ناگزیر شدند... زیرا که نیروهای دیگری که سیطره دارند، ساخته‌ی بشر نیستند.<sup>۲۵۹</sup>

---

<sup>۲۵۷</sup> همان، صص ۷۸-۷۶

<sup>۲۵۸</sup> همان، صص ۸۰-۷۷

<sup>۲۵۹</sup> الحکیم، تعادلیه الحکیم، ص ۴۶۶

جدالی که حکیم در این نمایشنامه نشان می دهد میان الهه های ستمگر و انسان بیگناهی که به آن ظلمی می کنند نیست، بلکه جدال و کشمکش میان اراده ی الهی و اراده ی انسان است. بدین ترتیب حکیم، با الهام از آیین اسلام، برخلاف سوفوکل، پیشگویی را به خدایان نسبت نمی دهد؛ زیرا خداوند را منبع شر و بدی نمی داند؛ بلکه همه ی پستی ها را به کردار ناشایست و حيله گری کوری به نام ترسیاس نسبت می دهد. و عامل سرنوشت شوم او دیپ را در مسأله ی اصرار و لجاجت انسان در کشف حقیقت و اصول و ریشه های اشیاء و امور که به حرکت در پس حقیقت توجه دارد، می شمارد.<sup>۲۶۰</sup>

توفیق، از جهاتی که به آن اشاره شد، حوادث نمایش را بر مبنای آیین اسلام قرار می دهد و را بر مبنای آن خلق مانند تلفیق اساطیر اسلامی و یونانی و پیوند دو ادبیاتی که اهل الکهف می کند، در اینجا نیز اسطورهی تراژیک را از زاویه ی دید اسلامی خود می آفریند. گرچه نهایت داستان که همان اصرار او دیپ به ادامه ی زندگی با مادر خود یوکاستا است، با عقاید اسلامی سنخیتی ندارد.<sup>۲۶۱</sup>

توفیق حکیم به مسئله ی جبر و اختیار در سایه ی مطالعه ی آراء فقها و فلاسفه ی مسلمان می پردازد و در این باره می گوید: در آنچه به من به عنوان یک مسلمان مربوط می شود اعتقاد دینی من، آن اندیشه ی تدبیر سابق از جانب خداوند در رنج انسان را بدون اقتضا یا گناه، رد می کند. بلکه اندیشه ی وجود طرح و تقدیر پیشین، برای انسان را آن هنگام که انسان دچار حوادث و اتفاقاتی می شود نزد برجسته ترین فلاسفه ی مسلمان نیز نامقبول می یابیم.

و بر سخن ابن رشد استناد می کند که می گوید: او (خداوند) وجود و هستی چیزی را در همان زمان وجودش می خواهد و خواهان وجودش در زمانی غیر از آن نیست و اگر گفته می شود اموری که حادث می شوند از خواسته واردهی قدیم اوست، بدعت است.

و هنگامی که به نظر فقهای دین باز می گردیم با نظر اباحنیفه مواجه می شویم که پیوستن به مکتب جبری را رد می کند و اراده ی مطلق انسان را نیز باور ندارد. لکن در این مسئله ی دشواری نظر او این

---

<sup>۲۶۰</sup> همان، الملک اودیپ، ص ۲۱۴

<sup>۲۶۱</sup> محمد مندور، پیشین، صص ۷۷، ۸۰.

است: إني لأقول قولاً متوسطاً لا جبر، ولا تعويص ولا تسليط، والله تعالى لا يكلف العباد بما لا يطيقون ولا أراد لهم بالخوض فيما ليس لهم به علم والله يعلم بما نحن عليه.<sup>۲۶۲</sup>

حکیم اودیپ را از عظمت اسطوره ای اش بیرون کشیده تا عظمت دیگری را از جنس فضیلت بشری به آن افزایش دهد که به نظر او این امر نیز به روح دین اسلام که به جنس بشری پیامبر عظیم خود، افتخار می کند، باز می گردد.<sup>۲۶۳</sup> البته اصرار حکیم بر جنبه ی بشری باعث شد این نظر درباره ی او ارائه شود که معتقدان حکیم از قدسیته شان آزاد و خارج شده تا جامه ی انسانیت و بشریت به تن کند.<sup>۲۶۴</sup>

«ارنی الله» از دیگر آثار حکیم است که در آن گرایش فکری دینی خود را نشان می دهد. این کتاب مجموعه ای است از ۱۴ داستان کوتاه که شخصیتها، فضاها و زمانها در آن تغییر می کند اما عامل مشترک در آن، بعد فلسفی و زبان فلسفی است. که پر است از استدلالها و سؤالها، که مطابق معمول آثار حکیم، بر گفتگو بنا شده است و از خلال این گفتگوها، شخصیتها را همچنان سرگردان در فهم و درک حقیقت هستی و پر از تناقضات می بینیم. یا گفتگوها به شکل گفتگوهای درونی (مونولوگ) آمده است. که شخصیت های حکیم در این مجموعه از طریق مونولوگها نیز به پرسش های خود می پردازند. پرسش هایی که انسان از ازل درباره ی حقیقت اشیاء، حقیقت خود، و این عالم وجود دارد. این مجموعه داستانی را می توان به ۲ بخش داستان های فلسفی و واقعی تقسیم کرد. مجموعه ی فلسفی شامل این داستانهای کوتاه است: ارنی الله، الشهید، موزع البرید، و کانت الدنيا، فی سنه ملیون، معجزات و کرامات، امرأه غلبت الشيطان، و مجموعه دوم: که داستانهای رئال (واقعی) است. و از خاطرات روزانه حکیم و تجربه های اجتماعی ای که با اسلوبی طنز (ساخر) مایه می گیرد. زبان ساخر آن متوجه شرایطی است که گاهی انسان را به مواضعی مایه ی تمسخر و طنز سوق می دهد. و عبارتند از این داستانها: الأسطی عزرائیل، فی نخب العصابه، الحبيب المجهول، مؤتمر الحب، أسعد زوجین، میلاد فکرة، وجه الحقیقه.

---

<sup>۲۶۲</sup> همان، الملک اودیپ، ص ۲۱۳

<sup>۲۶۳</sup> همان، ص ۲۱۶.

<sup>۲۶۴</sup> همان، التعادلیه، ص ۴۴۵.



از خلال تأملات شخصیت‌های این مجموعه ی فلسفی و گفتگو هایشان، حیرت و سرگردانی و شک و تردید های نویسنده و در هم آمیخته بودن وهم و حقیقت و واقعیت و خیال بر ما روشن می گردد. و این ها چیزی جز دنیای خود توفیق حکیم نیست. اولین داستان از این مجموعه را نظری می افکنیم تاجایگاه و چگونگی بعد دینی آن را دریابیم.

### إرني الله

داستان پدری است که با فرزند کودک خود، به صحبت درباره ی موضوعات بسیاری می پردازد. به طوری که گویی، هیچ فاصله ی سنی و زمانی ای میان آن دو نیست و هر دو درک و فهم و علم شان به واقعیت ها و حقایق وجود و اشياء یکی است. تا اینکه روزی کودک از پدر می خواهد ، حال که همیشه درباره ی خدا سخن می گوید، خدا را به او نشان دهد. و این سؤال همان نقطه ای است پدر را دچار حیرت می کند و به جستجو برای پاسخ بر می انگیزد تا تشنگی خود و کودک را با پاسخ به این سؤال ، اندکی فرو نشاند. بنابراین او این سؤال را از همه میپرسد، از مردم عای که مشغول اعمال و زندگی دنیوی شان هستند و پرسش او را به تمسخر می گیرند، تارجال دین ، که آنها با او به استدلال و جدال و گفتگو در متون دینی ای که دارند، می پردازند. اما راه به جایی نمی برند و پدر نا امیدانه در حالی که این پرسش در درونش مرتبا تکرار می شوند، به راه خود ادامه می دهد تا اینکه شیخی را می یابد که شخصی عابد و زاهدی را به او معرفی می کند که می تواند پرسش او را پاسخ دهد پدر فور نزد او می رود و پرسش خود را باز می گوید: «أريد أيها الناسك أن تريني الله ...» گفتگو های بین پدر و آن زاهد درباره ی خدا و دیدار او پی گرفته می شود و حکیم بدین وسیله آرا خود را بیان می کند... مرد زاهد باصدایی لطیف و عمیق پاسخ می هد: «أيها الرجل.. إن الله لا يرى بأدواتنا بصرية .. ولا يدرک بحواسنا الجسديه وهل تسبر عمق البحر بالأصبع التي تسبر عمق الكأس؟»

زاهد در جواب پدر که می پرسد چگونه او (خدا) را ببینیم می گوید: إذا تكشف هو لروحك... و متى تكشف لروحي؟ ..... -إذا ظفرت بمحبته..

و بدین ترتیب گفتگویی استدلالی و عقلی درباره ی نیل به دیدار خدا و محبت او و راه رسیدن به آن ، میان آن ها ، واقع می شود. پدر از زاهد می خواهد که از خداوند درخواست کند محبتش رانسیب او گرداند. زاهد می گوید: ذره ای از محبت خداوند را تاب نمی آوری ایس نصف ذره ای از محبت او را طلب می کند پس از آن است که از پدر، خبری نمی شود و خانواده و کودکان به جستجوی او می روند از زاهد هم سراغ او را می گیرند در نهایت پس از جستجوی بسیار، او را ایستاده بر روی صخره ای می یابند در حالی که چشم به آسمان دوخته، به او سلام کردند او جواب سلامشان را پاسخ نمی گوید و حرکتی نیز از او سر نمی زند. زاهد سر تکان داده می گوید: لا جدوی!.. کیف یسمع کلام الآدمیین من کان فی قلبه مقدار نصف ذره من محبه الله؟! زاهد به کودک (و گویی با خود می گوید: رأیت؟!.. إن نصف ذره من نور الله تکفی لتحیطم ترکیبنا الآدمی وإتلاف جهازنا العقل! ...

حکیم در این داستان کوتاه ، به «محبت خدا» اشاره می کند انگیزه ی او در اینکه چنین داستانی با چنین مضمونی خلق کند، بی شک از نوعی از احساس دینی او سر می زند و در این اثر، او نیز با دیگرانی که با دیگرانی که به دنبال دیدار خدا و در طلب آن هستند، همصدا می شود و آن پرسش ازلی را تکرار می کند و در این داستان بعدی دینی را از ادبیات و اندیشه اش بر ما مکشوف می سازد. اما این فقط قسمتی از قضیه است در بخشی وجهتی دیگر، مسئله ای در همکفه شدن با دیدگاه اسلامی در این داستان وجود دارد.

براین اساس، طبق دیدگاه اسلامی ، دیدن خداوند متعال در دنیا، مسئله ای است که نباید در آن بحث کرد. زیرا خدای متعال در سوره ی اعراف می فرماید: «ولما جاء موسى لمیقا تنا وکلمه ربه قال رب انی أنظر إلیک قال لن ترانی ولكن أنظر إلی الجبل فإن إستقر مکانه فسوف ترانی فلما تجلی ربه للجبل جعله دکا وخرموسی صعقا فلما أفاق قال سبحانک تبت إلیک وأنا اول المومنین». از نگاه یک متشرع، وارد شدن در این مسئله، بیهوده است و شایسته تر این بود که توفیق حکیم ، این موضوع را مطرح نمی کرد که برای ما روشن گرداند، راه دیدار خداوند، محبت اوست و اینکه اگر این محبت اندکی بیشتر شود،

به قطع رابطه ی انسان با دنیا و گریز او به بیابان ها و دوری از خلق، می انجامد انظر دیگر این است که داستان کوتاه، در موضوع و جزئیات خود، تاثیری از عقاید دینی دنیوی یا آسمانی نادرستی دارد. علاوه بر آن عالی ترین لحظه ی اشراق روحانی می کرد کالبدش به او باز نمی واقع می گشت؛ امانه عقل از دست میداد و نه احساس گردد. مفهوم محبت در این قصه منحصر و محدود به جنبه ی عاطفیمیان عابد و معبود است. در حالی که در اسلام «پیروی» نیز جزء آن به شمار می آید. به طوری که محبت لازمه اش پیروی امر خدا و دوری از نهی شده های اوست. و در ادامه می بینیم که زاهد می گوید: «الاجدوی اکیف یسمع کلام الادمیین من کان فی قلبه مقدار نصف ذره من محبه الله» و گویی که آن مرد، به حالتی رسیده که انبیاء به آن نرسیدند!!

در این داستان، شاهد احوالی هستیم که متصوفه، درباره ی آن سخن می گوید و در نظام فکری آنها جای دارد مانند شحیطات آنها و آنچه را که آنها فضا در ذرات می نامند، می باشد. همانند لحظه ای که پدر آن کودک که بر روی سخره بی هیچ حرکتی ایستاده بود و هنگامی که به آن سلام کردند، پاسخ آنها را نگفت و بی حرکت چشم به آسمان دوخته بود. می توان این داستان حکیم را نتیجه ای از گرایش های صوفیانه ی او دانست. او در زمان ای زیست که همراه با رمانتیسسم، دین به شکل و معنای صوفیانه ای وارد ادبیات شد و تفکیک دین هنرمند از دین مردم عادی از افکاری بود که توسط روسو و رمانتیک ها، بروز یافت. از طرفی میراث صوفی، بخش وسیعی از ادبیات کلاسیک و نوین عرب را تشکیل میدهد. و توفیق حکیم از این فضا و جریان ها، بی تأثیر نبود.

در کتاب «الشعر والتصویت» آمده است: شاعران عرب عصر جدید، تصوف را به عنوان یک میراث «خواندنی شناختند نه به عنوان نوعی سلوک دینی که به آن معتقد باشند. پس اگر ادرستی این نظر را در باره ی این داستان حکیم و گرایشی که در آن نشان میدهد بپذیریم، مغایرتی که با دیدگاه اسلامی از آن بنظر میرسد، تاحدودی توجیه میشود. زیرا این تصوف دینی با مفاهیم معمول فقیهان تفاوت دارد. به همین جهت «صوفیه علم حقیقت نامیده میشود. در مقابل فقه و علم شریعت. (گرچه فقه و شریعت، بر تصوف از بسیاری جهات هجمه آورده است اما غزالی تناقضی میان فقه و تصوف نمی بیند...»<sup>۲۶۰</sup>

---

<sup>۲۶۰</sup> ریک به الشعر و التصوف (الاثر الصوفی فی الشعر العربی المعاصر)، ابراهیم، محمد منصور، دار الامین للنشر و

التوزیع، ۱۹۹۵م، بیروت

## الشهيد

در این داستان کوتاه نیز حکیم دید گاهی فلسفی در ارتباطی به بعد دینی ، ارائه میدهد. و در آن شیطان را در نظام خیر و شر جهان، محور قرار میدهد و نگرش خود را با خیال در می آمیزد. داستان اینگونه آغاز میشود :

در سالروز عید میلاد مسیح که زنگ کلیساها و ناقوسها به صدا در آمده ،شیطان به سمت واتیکان پیش میروید و بر پاپ وارد میشود و در مقابل او می ایستد؛ پاپ از او میپرسد:از من چه میخواهی؟شیطان پاسخ میدهد: الدخول فی حظیره الايمان .. إني جئت إليك لأتوب ... وكان الابد أن أبصر الحق ذات يوم، أن أعود إلى الصواب ...

شیطان میخواهد ایمان بیاورد و طعم "خیر" را بچشد واز پاپ میخواهد او را در دین وارد کند. بدین ترتیب حکیم شیطان را وارد گفتگویی فلسفی و طولانی با قدیس و سپس با خاخام و امام الأزهر میکند. در اینجا حکیم نقش هارا دگرگون میکند و شخصیت محوری (شیطان) را شخصیتی مثبت قرار میدهد و شخصیتهای قدیس و خاخام و شیخ الأزهر را به نوعی شرور نشان میدهد او اندیشه های هر کدامشان را با مونولوگی تقریب مضحک بیان میکند! (که در این مورد نیز حکیم مارا غافلگیر کرده است...

پاپ می اندیشد: "اگر شیطان ایمان آورد از آن پس شکوه کلیسا و آینده آن چه میشود!!... واین جنگ هایی که اروپای مسیحی را آقای بشر قرار داد و این رقابت های روحی و درگیری های مادی و ذهنی که شراره های فکر وعلوم را برافروخت چه؟!..."

در اینجا اشاره واضحی به جنگ هایی که کلیسا آن را با ادعای پایان دادن به شر در جهان ابرافروخت میکند. شری که شیطان بازیگر آن است و به وسیله ی اوست که اروپا جهان را فتح کرد.

و اما خاخام مدت زیادی فکر میکند و به اینجا میرسد که : "اگر خدا شیطان را ببخشد و شر اراز زمین محو کند از آن پس چه چیزی ملتها را از هم امتیاز می دهد؟... بنی اسرائیل ملتی است که خدا آن را برگزیده!!... پس از بخشایش شیطان ، توجیهی برای امتیاز و برتری ملت ها باقی نمی ماند... حتی سلطه ی مالی که از آن بنی اسرائیل شد با از میان رفتن شر، از دست می رود!" ایمان شیطان، شکوه بنی

اسرائیل را از بین میبرد بر این اساس نزد توفیق، شیطان، دولت اسرائیل است که با از میان رفتن شیطان آن نیز از بین می‌رود و از صحنه ی وجود محو می شود.

اما شیخ الأزهر سردر گم میشود: "اگر شیطان اسلام آورد قرآن از آن پس چگونه تلاوت میشود؟! آیا مردم در آن هنگام ، أعوذ بالله من الشیطان الرجیم میگویند؟ او اگر این لغو شود، بسیاری از آیات قرآن لغو میشود!!.. و شیخ الأزهر هم که با اسلام آوردن شیطان کیان اسلام را در خطر میبیند، شیطان را میراند. پس از آن شیطان با جبرئیل ملاقات می کند و خواسته اش را به میگوید و گفتگویی عقلی و احتجاجی میان آن دو برقرار میشود . که در پی آن توفیق به تسلیم و قبول این نکته باز میگردد که وجود شیطان حکمت این زندگی زمینی است . و اگر رذیلت وجود نداشته باشد فضیلت معنی نمی یابد و همچنان نیز اگر شر نباشد، وجود خیر بیمعنی میشود و وجود شیطان در زمین ، امتحان سختی است که بر انسان لازم است که تا وقتی در این جهان زنده است با آن مواجه شود...

در این گفتگوها جبرئیل شیطان را به باقی ماندن در جایگاه خود و انجام مأموریتش توصیه می کند: - و لكن زوالک من الأرض یزیل الأركان و یزلزل الجدران و یضیع الملامح و یخلط القسّمات، و یمحو الألوان ..... و یهدم السمات؛ فلا معنی للفضیله بغير وجود الرزیه.. ولا للحبغیر الباطل ولا للطیب بغير الخبیث و لا الأبیض بغير الأسود... ولا للنور بغير الظلام؛ بل ولا للخیر، بغير الشر؛ بل إن الناس لا یرون نور الله إلا من خلال ظلامک... وجودک ضروری فی الأرض ما بقیت الأرض مهبطا لتلك الصفات العلیا التي أسبعها الله علی بنی الإنسان!.....

در اینجا حکیم اعتقاد به اراده الهی را باز می نمایاند و وجود اینگونه شیطان را تقدیر و خواسته ی خداوند می داند. شیطان این تقدیر الهی را می پذیرد: «- وجودی ضروری لوجود الخیر ذاته؟! نفسی المعتمه یجب أن تظل هكذا لتعکس نور الله!... سأرضی بنصیبی الممقوت من أجل بقاء الخیر، و من أجل صفا الله... هر چند این تقدیر برای شیطان که عاشق خداست ترساننده و غم انگیز است.. لماذا كتب علی هذا القدر المخیف؟.. لماذا لاتجعل منی الآن ملاکا بسیط من ملائکتک، یباح له خُبک و ب نورک؟.. ها أنا ذا أحبک حبا لا مثیل له و لا شبیه ... و شیطان می گرید... جبرئیل به او می گوید:

گریه نکن! که اشک هایت نیز برای مردم فاجعه است. حکیم اشکهای شیطان را نه قطرات شیطان از ابرها، که، قطعاتی از نیزه ها و سنگ های آسمانی توصیف می کند...

جبرئیل از شیطان می خواهد که سرنوشتش را تحمل کند و به انجام وظیفه اش ادامه دهد. و شیطان با این وجود خود را در راه عشق خدا کشته شده می داند. زیرا به خاطر عشق به خدا و قبول امر او این سرنوشت را تحمل می کند... و حتی لله وحده سیر هذا التماسک فی بناء أرضه!... و سر هذا التناسق فی قوانینه و نظمها.. و ترک السماء مذعنا<sup>۲۶۶</sup> ... و هبط الأرض مستسلمة... ولكن زفره<sup>۲۶۷</sup> مکتومه انطلقت من صدره وهو یخترق<sup>۲۶۸</sup> الفضاء.. رددت صداها النجوم والأجرام فی عین الوقت؛ كأنها اجتمعت کلها معها لتلتقط تلك الصرخه الدامیه<sup>۲۶۹</sup>: إنی شهید!.. إنی شهید!...

از خلال این گفتگوها، آمده و رفت حکیم میان شک و یقین منعکس می شود بدون آنکه بتوان ویژگی ایمان را از آن جدا کرد. و هدف حکیم این نیست که امور ثابت را بی ثابت و متزلزل کند. بلکه هدف او همواره و قبل از هر چیز، رسیدن به «فهم حقایق» است. در این داستان، مخاطب خود با حکیم این سؤال را می پرسد: که شیطان حقیقی کیست؟ آیا او همان شیطانی است که خدا آن را از بهشت راند؟... یا شیطان همان است که در هر قلب شروری نهفته است. او در اینجا به واقعیت تلخ و شرایط مردم در آن زمان، که در آن زیست می کند، بر می گردد و گویی که شیطان یا شر، در این جهان بسیار زشت تر، بدتر، و نیرومندتر از خود شیطانی است که خواستار توبه شد... پرسش ها و نظراتی که حکیم در این اثر مطرح می کند جرأت‌مندانه است و با قرار دادن شیطان در چنین موقعیتی، مخاطب را با امری ناگهانی مواجه و متعجب می کند به خصوص در آخر با فریاد شیطان که می گوید: «إنی شهید... إنی شهید... خواننده به این نکته آگاهی می یابد که کلمه شهید» در عنوان این داستان همان شهید نهایت آن و خود شیطان است و در انده‌اش و شگفتی می ماند!

---

<sup>۲۶۶</sup>تابعانه

<sup>۲۶۷</sup>نفس عمیق

<sup>۲۶۸</sup>می شکافد

<sup>۲۶۹</sup>پژواکش

## نتیجه بحث

۱. توفیق الحکیم در ادبیاتش به مسائل و اندیشه های بسیاری پرداخته، " دین " یکی از ابعاد مهم اندیشه اوست که در انواع قالب های ادبی آثارش از نمایشنامه ها تا داستان های کوتاه، دیده می شود.

۲. اندیشه ها و مواضع دینی او را به ویژه در کتاب های الأحادیث الأربعة، تحت شمس الفکر و التعدادی، می خوانیم.

۳. در دیگر کتاب هایی که همچون نمایشنامه ها اسطوره ای که گرایش های فکری و انسانی اش را نشان میدهد، یا حتی آثار اجتماعی و سیاسی اش اندیشه و موضع دینی او در صورت ها و قالب مواضع متعدد ای وارد شده است.

۴. میراث دینی اسلامی در این آثار، در سبب هایش غنی، و در مسائل و اندیشه، عمیق است در لابه لای اثر ادبی و در هویت شخصیت ها یا گفت و گوی میان آنها یا در درون مایه آن، همچنین آن را به شکل استفاده و اقتباس از آیه های قرآن و گاه، آوردن در متن اثر، یا فراخوانی شخصیت های قرآن و انجیل و تورات، می توان دید.

۵. نگرش و دیدگاه توفیق حکیم در این میراث دینی منعکس در آثارش، نماینده اوضاع و شرایط زمانه ی خود او و وابسته به چگونگی تکوین فکری و شخصیتی اش بوده است.

۶. از مطالعه در زندگی حکیم و از میان نظرات و افکارش این نتیجه بدست می آید که او در دوران کودکی و سپس جوانی، تکوین شخصیتی و تربیتی اسلامی محکم و صحیحی که استقامت و استحکام فکری به آن ببخشد، نداشته است.

۷. دیدگاه‌ها و مواضع دینی و فکر اعتقادی حکیم در دوره‌های مختلف زندگی اش متفاوت است و دچار تغییر و تحول می‌شود. در دوره‌های واپسین عمر، او بغضی مواضع دینی خود را با ایمان بیشتر و محکم‌تری اعلام می‌کند.

۸. در بعضی مواضع و افکاری که در آثارش ارائه می‌دهد، با دیدگاه دو تصور اسلامی مطابقت ندارد تا حدی که منحرف جلوه می‌کند.

۹. مهم‌ترین مفاهیم دینی‌ای که به صورت مکرر در آثارش دیده می‌شود مسئله‌ی ایمان، غیبت، قضا و قدر، خیر و شر و الوهیت است. او همچنین به رو عالم فرشتگان و شیاطین نیز نظر و توجه داشته است.

۱۰. حکیم، دیدگاه‌ها و بسیاری مفاهیم فکری و دینی خود را در فلسفه‌ی تعادلی خویش مطرح و تنظیم می‌نماید. او این تعادل را در ذات اسلام و اسلام را در دین تعادل می‌داند.

۱۱. حکیم ادبیات نوین خود را که از ادبیات غرب و اساطیر و فرهنگ یونان تأثیر بسیاری گرفته، برای جایگاه بخشیدن و همچنین غنی کردن آن، با اساطیر اسلامی و فرهنگ و میراث دینی و مردمی خود در هم می‌آمیزد. نمونه‌ی بارز به کارگیری معاصر اسطوره و به کارگیری دیدگاه اسلامی در آن، نمایشنامه اهل الکهف و سلیمان الحکیم است.

۱۲. در مقایسه با آثار غربی که اساس آنها فلسفه‌ها و مکاتب بشری غرب است و در ادب معاصر عرب نیز تأثیر گذار بوده؛ ادبیات هدفدار و انسانی حکیم از جانب بعضی نظریه پردازان ادبیات اسلامی (مانند نجیب الکیلانی)، جزء این نوع از ادبیات قرار گرفته است.

۱۳. گرایش صوفیانه (صوفی دینی) بخشی از احساس دینی حکیم را تشکیل می‌دهد که در اثرش "آرنی الله" دیده می‌شود.



## الدين و الأدب

ينظر فى النقد الحديث إلى الأدب من منظر الحدث الخارجى و الداخلى. يحاول الناقدون الذين يحللون الجهات الخارجيه للأثار، أن يربطوا بين الأثار الفنيه والمجالات والتجارب التى خلق منها تلك الفنون؛ بظنهم أن ذلك العلم قادر على أن يكون منور فى بعض الحدود؛ لأنه علم يرتبط بالظرف الذى خلق فيه الأثار الادبيه و يساعد فى توضيح الأدب وله قيمه تبينيه. لهذا نرى فى الأعوام الأخيره كثير من العلماء والنقاد مصرون بمحاولتهم على الفحص فى المناسبات والعلاقات بين الأدب و جميع الفرع، من علم الإجتماع والموسيقا والأساطير حتى التاريخ وعلم النفس والدين.

تحليل العلاقة و التفاعل بين الأدب و الدين ايضا من جمله هذه الموضوعات و من قبيل الأبحاث الاخيره الذى هدفه و مكانيته تتبع الاتساع و التطور فى طرق الدراسه الحديثه و التبغ فى الأدب؛ و تكون فى جهه التوضيح و التبيين للعلاقة التى بين هذه الحوزين العميقه و المتسعه التى لها جذور فى طبيعه الإنسان و ذاته و حياته الثقافيه.

الذين اقدم بنيه اجتماعيه للبشر و أكثر نفوذا و اعماق تأثيرا. و يمكن فقط البنيه العلم أن تكون قادره على التحول والتطور و خلق الحضاره اكثر من الدين.

يكسب الأدب معناه و صورته الدينيه لأنه مثل القوالب الرمزيه، يكون تعبيرا عن الأمر المقدس الذى لا يصور شىء أقل من الربط بين الانسان و الأمر المقدس فى صورته و استعاراته. أو بسبب استخدامه صور القدوات البدائيه ( أركى تاپ ) و الأساطير التى مشتقه من سنن ديني، و فى بعض الاحيان يستمر فى التخيل حين الاضطرار بقيوده الدينيه. و بسبب أن الأدب يقدم الاتساع و التوضيح لغه الاجابه للواقع و اذا كان الشكل ، غير تقليدى فى قياسات المناهج المقبوله البدائيه، فإن مشخصاته تكون دينيه.

التفاعل بين الدين و الأدب هى نتيجة ابداعات فى طرق التحليل الحديثه التى تحاول نقد الأدب من الجانب الاجتماعى و الثقافى الذى هو مظهر لأهدافه و ثمنه و يكون بينهم ربط قوى. فى هذه الأثناء كانوا اشخاص يحاولون التأكيد لاهداف الأدب و تأثير واقعيات الحياه مقابل الطرق الذى كان مسيرها الافراط فى الأدب. و يكونوا أوفياء فى علاقته الأدب و الدين. وقد عبر اغلب العلماء أن أنواع من الأدب خاصته الشعر و المسرح، تكوت من شعائر الناس و المراسيم الدينيه بشكل مباشر. (ولو أن هذه الرأى لا يكون

صحيح في كل انواع الادب، لان لا يكون أى شك أن بعض الحماسات ترجع إلى سيرة الشعوذه على اى حال وجود آثار أدبيه يسطع فيها حضور و اللون و أثر الدين باشكال و درجات مختلفه تكون من مواد دراسه الدين.

كما النماذج و الشواهد أن فى الأدب الكلاسيكى، يظهر الدين ، دون أى بحث او إستكشاف و هئى معلومات اساسيه لمحققى الدين و تظهر ادراكات مهمه من الأصول و الثمن الدين الحدائى بسهولة؛ لأن الأدب القديم و الكلاسيكى ادب دينى ولكن، حضور الدين فى الأدب على مر الزمان و تغيير و تحول المجتمعات من الجهات السياسيه، الثقافيه و حتى الاقتصاديه، غيرت مظهره و تحول مع التيارات الأخرى لعصره.

يقال فى الغرب، المجموعه الذى تشكل ادب العصر الحديث، تكون فى الأغلب ، غير دينيه و مع هذا يبحث المحققين عن آثار الدين فى الأدب الحديث. ذكر مفاهيم الدين فى آثار الادب الحديث ، بشكل خفى. مثلا فى الروايات يظهر فى العمل و التفكير [شخصيات قصته]. لافى النصائح و الأقوال مباشرة؛ لهذا لاكتساب ادراك صحيح من ربط الروايات و الدين لا بد أن نخرق قشره العمل الأدبى و نتمعق باطنه. و إن قبلنا أن الدين يكون فى فطره الإنسان، فالروايه لا تقدران تتجاهل الدين، لأن مضمونها الأصلى هو الانسان. ولكن ربط الروايه والدين انشاء من الايمان او الوحي اكثر فلهذا عند مواجهه الروايات المختلفه و دراستهن ، نواجه مسئله الاخلاق» كثير و يظهر فى مجادله الكاتب فى القضاء لها و اظهار الفضائل و الرذائل الأخلاقية روح الخضوع الدينيه و العقائد الأخلاقية فى أثر الكاتب، الذى لا يظهر الدين فيها بطريقه معينه تماما و يظهر خاصه فى آثار تبين رو حياته اكثر من اى شئ. فى اغلب الروايات الممتازه هذه الخصله موجوده كما يعتقد تولستوى. باعتقاد تولستوى العميق، القوه المحركه للفن الابدان تكون دينيه و يقدم الكاتب إحساسه الدينى فى أعلى مرتبه للناس الذى لا يكونوا ناسكين ولا فلاسفه.

الموضوع الآخر هو «المجال» الذى يتشكل فيه الأثر، عندما نقول أن هذا الأثر دينى نعى أن هذا الأثر يتعلق بثقافه معينه و براءى المحققين و المفكرين أن مضامين الدينيه لا تكون لها اهميتها الا أن تكون نابعه من علاقته مباشرة بين الأديب وربه ولا يظهر البعد الدينى الا أن يكون نوع من حدث ماوراء الطبيعى ثقافيه لمجتمع. لا يكون لمضامين الدينيه للأدب معنى دينيه صحيحه إلا إذا يوجد هناك شئ مايسمى

بمصيره أو ما جرى روحانيه للثقافه أو لشخص ما. مصير الذى على الأقل يكون فيه تسلط للرب و ايضا مسير الانسان تجاه الرب إلى حد ما.

## أثر الدين فى الأدب العربى

فى الفصل السابق بحثنا عن مظهر الدين و الأفكار الدينيه فى ساحة الأدب و تكلمنا عن نزول القرآن بلسان عربى و وجود الإعجاز البيانى و الأدبى الذى فيه و خضوع الادباء و المتكلمين مقابل اعجاز البيان و جمال تشكيلاته فى العصر الذهبى للأدب العربى، أثبت أن له اثر كبير و واسع فى الأدب و الثقافه العربيه. خدمات الدين الثقافه العرب و لغتهم تكون لها أبعاد مختلفه من قبل تأثير القرآن فى حفظ اللغه و الأدب العربى، التدوين، الازدهار و نشره و ايضا تثبيت المقال الحاكم فى الأدب العربى بالطريقه التى هى واضحه فى القرآن.

سبب نزول القرآن فى عصر الجاهليه، تطورات و تحولات فى المصطلحات و تغيير معانى اللغات و تشكيل لغات جديده ولكن الأكثر بدايه و ايجاد علوم مختلفه من قبل الفقه، الكلام، الفلسفه و ايضا تغيير فى علوم أخرى و بعدها وجدت اول إنتصار للإسلام فى الشعر العربى المناهج و السنن الاسلاميه إتجهت إلى الثقافه العالم العربى و تبع ذلك الكتاب و الشعراء تأثروا منه طبعه. اكثر الخطابات و الكتابات الأخرى كانت تبدأ بالأدعيه القرآنيه و الصلاة على نبي الاسلام (ص) و ملئت بلغات تحتوى ثمن اخلاقى و قرآنى. مع هذا بسبب السنه الجاهليه الثابته و اتجاهات القبليه الأمويه كانت للشعر حركه بطيئه فى جهه التحول. ولكن الشعر الشيعى بمضامينها:عاشوراء، استمرار الولايه و الغدير، مقابله الظلم و العدل، محب اهل بيت رسول الله، كانت صور فعال و مؤثره من المفاهيم المنهجيه للاجتهد و الشهاده التوجيه الى الحق بدال المصالح الشخصيه، والإشاره و الاستدلال الوقائع التاريخيه، الاسلاميه، و من جهه أخرى الشعر التعليمى و الزهدى كان يحتوى أغراض دينيه، اخلاقيه و مكتبيه فى القرن الثانى و الثالث للهجره.

ولكن بعد عام ١٧٩٨ و بداية نهضة العرب<sup>٢٧٠</sup>، تفاهم وضع الاجتماعيه، الفقر، التأخر الثقافى، وجود اسرائيل و احتلال فلسطين و ايضا الهجوم الثقافى من قبل الغرب وجه شعراء و ادباء العرب الى الدين و النصوص الدينيه. و هكذا ظهروا شعراء مثل شوقى، حافظ ابراهيم، احمد مطر، ادونيس، صلاح عبدالصبور، بياتى، سياب و خليل حاوى لشرح الامهم و آلام المواطنين، توصيف الأوضاع السياسيه و الاجتماعيه، مواجهه الظلم و مواجهه الاستبداد اتجهوا إلى الأغراض و الدعوات الدينيه. بعضهم استقرضوا لغات، شخصيات، محتويات و اسلوب من القرآن و بعضهم اتجهوا للافكار الغير اسلاميه مثلا رموز التورات و الانجيل.

تأثير الاسلام فى النثر العربى: فى القرن الهجرى الأول كانت آثار اسلام المثنوره قليله تشتمل الأحاديث النبويه، الاحادث الجعليه، الخطابات، الرسائل و العقود فقط. فى القرن الثانى اظهرو عدد من الكتاب كمقفع و بن قتيبه، حافظ، ابوالفرج و ابوالحيان روائعهم الادبيه اخلاقيه و ربوه فى الساحات الاسلاميه. ولكن فى عصر النهضه و تحول اسلوب كتابه النثر العربى، جريان باسم النهضه الإسلامى<sup>٢٧١</sup> فى الأدب. و تأثرت نهضة الأدب المعاصر من هذه الجريان و شخصياته. الروايات العربيه للقرن العشرون تأثرت من الوعى الاسلامى.

كتاب العرب المسلمين الحاضر مثلا منفلوطى، رافعى و نجيب الكيلانى فى قصصهم يظهرها مشاكل الأمم الاسلاميه و حروبهم مقابل ظلم و جور المستعمرين فى البلاد الاسلاميه و فى هذه الخط ظهرها كاتبين مسرحيات مسلمين فى النثر من قبل عزيز اباضه، توفيق حكيم، عبدالرحمن الشرقاوى، صلاح عبدالصبور و محمود تيمور.

ولكن من كتاب العرب الغير مسلمين خاصته المسيحيين نذگر سعيد عقل، خليل مطران، ناصيف و ابراهيم يازجى، جبران خليل جبران، شبلى شمىل، ايليا ابوماضى.

العرب المعاصرين من كتاب الحماسات المسيحيه تأثروا من القرآن الكريم فى آثارهم ايضا و من الأدباء الكبار الذى تأثروا كثير من الاسلام و القرآن كانوا ثلاث شخصيات: ميخائيل نعيمة، جبران خليل جبران

<sup>٢٧٠</sup> بيدارى عرب

<sup>٢٧١</sup> بيدارى اسلامى

و امين الريحاني. و كان لهم تأثير كبير فى الحركة الفكرية للأعراب و كانت من محاولاتهم أن يربطوا بين الحداثه و الثقافات المختلفه.

## الدين فى مصر المعاصر

الاسلام بصفته دين كان له دور فى مجتمع مصر القديم اكثر من العصر الحاضر. كل الأمور السياسية، الأدبية، الثقافية و الإجتماعية كانت مرتبطة بالدين ، فلهذا كانوا لايعرفون الناس أدب آخر غير الأدب العربى و كل إحتفالاتهم كانت الأعياد و المراسيم الدينية و لكن هذا الدور قل بكثير فى مجتمع المصرى المعاصر.

الأمور الدينية كانت لها دور هام فى حياة الناس الاجتماعية و حتى الأشخاص الذى كانوا الايتأثرون من الأمور الشعبيه و السياسيه كانوا يتأثرون من الدين و هذه المسأله سببت التوجه الأكثر لهذا الأمر وتحليل آثارها فى حياة شعب مصر من قبل الدول الغربيه.

وفى مطالعتنا النصوص الكلاسيكية لمصر القديم نرى أن كان المصريون القدماء يعتقدون بوحدانية الله الذى خالد، خالق و كى. هم كانوا يعرفون الله بكلمه «نتر»؛ بمعنى قادر. الأزهر من مقرات الدينه المصريه، له تأثير كبير فى حياة المصريين، علماء الأزهر سبب اللمحه التاريخيه القديميه و الاستقبال العام من جانب الناس. استطاعوا أن يحفظوا الميراث العربى و الاسلامى المصرى فى عصر حكومه الاتراك و ينقذوه من الفنا ولكن هذا الدور قل بمرور الزمان و المستعمرين قدروا ان يقللوا نفوذه و محمد على باشا تابع سياسيه تأسيس المدارس باسلوب جديد و المدارس اقدرت أن تربي طبقه جديده من المثقفين الذين كانوا متأثرين من الفكر الغربى

كان هدف جامعه الأزهر من بدايه التأسيس نشر و تبليغ الشيعه الاسلاميه فى عصر الفاطميين ولكن الآن العمل الاساسى لهذه الجامعه فى مصر الاشراف للدروس و التعليمات المذهبيه فى الدوله. كان شعب مصر فى عصر حكومه الفاطميين فى رفاهيته و توفير و أمن و عداله. و هذه المسأله تثبت أن الفاطميين من معدود الحكام الذى يهتموا بالرفاهيه، الأمان ، العدالة و التطور العام.

فى عهد بعد الاسلام كان له دور اساسى فى الثورات، مساعده الناس مع علماء الدين مثلا دكتور جمال الدين الأفغانى، مسؤول جريده عروه الوثقى التى كانت تطبع فى باريس فى اقسام فى الجريده مع التأكيد الى المسلمين ليس لهم قوميه غير الإسلام» قال: العلاقات الدينيه، اقوى علاقات و متعين تحت عنوان وجهيه اشتراكه بين الأعراب و الافاغنه و الأتراک و الهنديين و تعتبر لهم نوع قوميه و هذه الحماسه الدينيه تصل للقمة فى ميادين الحرب و المقاومه مقابل الأورويين.

### حيات توفيق الحكيم

ولد الشاعر و الكاتب المسرحى العربى الكبير «حسين توفيق الحكيم» فى التاسع من أكبر ١٨٩٨ م فى مدينه اسكندريه. و من عائله اديبه و مشهوره فى مصر. كان والده قاضى. اسماعيل بك حكيم وكيل و قاضى و فى ذلك الزمان الزواج مع الفتيات التركيه المقيمه فى مصر كان مرسوم عند الوكلاء و القضاء و لهذا تزوج بنت أحد الضباط المتقاعدين التركى. مرت طفوله توفيق مع وجود كل رفايته بخلافات كبيره فكريه و ثقافيه.

كانت والده توفيق لها تسلط كبير تجاه زوجها و اولادها و هذا الشىء امنع ارتباط و تعامل اولادها بالعالم الخارجى و اللعب مع الأطفال و هذا الامر صار مجالا لالعزله لتوفيق.

كان توفيق يحب القرآن منذ طفولته ، الكتب الأدبيه و قصص الف ليله و ليه، كليله و دمنه، الذى كانت أمه تحكيهن له. و ايضا كان يحب كثيرا المسرحيات الذى كانت تعرض فى مدينتهم من خلال الفريق المسرحى «شيخ علامه حجازى».

كان توفيق مستقل وضع عدم حضور والده فى البيت و تردده الكثير و يقضى ليال و نهار فى السينما إلى حد أن مره بسبب تأخيره فى الرجوع للبيت قسم لوالديه أن لا يذهب للسينما من بعد.

أبعثه والده إلى باريس لتكميل دراسته فى فرع الحقوق. مكن توفيق - بسبب ثروه والدو - أن يصرف وقته للفن دون أى قلق و قم وقته إلى مشاهد المسرحيات و إستماع الموسيقا.

بدخوله الى فرانسه إتفتح باب جديدة فى حياة توفيق و أربطه إلى عالم الفن و الادب بسهولة. فأستنتج أن لا بإمكانه أن يطبق ذوقه و افكاره فى فرع الحقوق و لابد أن يوقف هذا الشىء. توفيق التحق لحركة القوميين فى ثورة ١٩١٩م و مع معارفته مع سعيد زغلول و استطاع أن ينسى هذا الواقعة المرة قليلا. و فى نفس العام توقف عند البريطانيين و كتب اول مسرحيته بعنوان الضيف الثقيل» الذى تتجهه للاوضاع السياسية فى مصر فى تلك الزمان. هو يعتبر الموضوعين «العقل» و «المعنويه» كل احدهما امر نسبي و لزوم درك وجود الله لا يكون إلا بمساعدتهما التوفيق تعاريف خاصة فى مقوله الدين و المنهج و السنن الدينية، هو يعتقد ان الدين قانون اجتماعى الذى ينظم الغرائز و يوازن الأمور. بقى توفيق الحكيم، فى هذه المنصف فى آخر دورات عمل و فى الواقع اواخر سنوات عمره ثم توفى فى ٢٩ يوليو ١٩٨٧م مطابق ٢٩ ذى الحجه ١٤٠٧هـ فى مستشفى «المقاولون العرب».

### مكانة الدين فى فكر الحكيم و آثاره الأدبية

إن الفكرة فى أدب توفيق الحكيم، هى الأساس؛ ألفكر هو الذى يسيره إلى المعرفة. الفكر لتوفيق الحكيم، نور لامع فى قمة هرم ذى أركان أربعة: أجمال و الخير و الحق و الحرية. و بالفكر يعالج قضايا مختلفة فى أدبه. إحدى هذه القضايا و النزعات هى «الدين» و قضاياها.

بين الدين و العلمانية: فى نهاية القرن التاسع عشر للميلاد، قد شهد الحكيم تطوره فكرية عظيم الخطر و تحولا سياسيا فى بناء المجتمع المصرى. و مع الحملة الفرنسية التى جاءت إلى مصر فى أواخر قرن الثامن عشر ظهرت تيارات فكرية و فلسفية فى فضاء العربى و قد تأثر بها الأدباء و الفنانون العرب. استطاع الغرب أن ينشئ تيار علمانية عربية يدعو إلى التخلي عن النظرة الدينية الغيبية فى مواجهة الكون و المصالح الدنيوية. فيما بين تيار الفكر السلفى و الفكر العمانى، وجد تبار توفيقى، حاول ايجاد صبغة اسلامية و كان جمال الدين الأفغانى و محمد عبده، زعيمى هذه التيار.

كانت هناك عوامل مهمة شجعت تيار التغريب فى المجتمع المصرى و مكنت إلى حد كبير، للإتجاه العلمانى فيه، كان بيت الحكيم شديد التأثير بهذه التيارات و خاصة التيار العلمانى بالمفهوم الذى لا يعارضه مع سلامة الإتجاه الدينى.

من خلال مطالعتنا كتب السيرة لتوفيق الحكيم، لا تجد له تعليم دينى قوى. مع أنه لقد ذهب فى صباه الى كتاب القرية - شأن الصبية فى عصره - ليحفظ القرآن. فقد كان توفيق الحكيم يؤمن بالسيدة زينب (سلام الله عليها) على أنها حاميته الطاهرة و قد أهدى كتابه عصفور من الشرق، إلى (حاميته الطاهرة السيدة زينب) ذهاب الحكيم إلى باريس كانت فترة مهمة فى حياته و سبب ليل موقفه الفكرى فى اتجاه العلمانية. مع كل هذا كان له موقف من الدين و نظره اليه ..

**موقف حكيم من الدين:** أنه يؤمن بأن الدين بصفه عامه، هو الذى رفع الإنسان فوق مرتبه الكائنات جميعا. فا الدين إذن فى رأى الحكيم، ضرورة للبشر. و أيضا بدا مواقفه بين العلم و الدين صرحهما فى كتابه «تحت شمس الفكر». فى هذه الفترة كان يقول الحكيم: إن الحقيقة الدينية بعيدة عن وسائل العلم و دائره بحثه و إن العقل يستطيع أن يهدم الدين كما يشاء .... اما يغير الحكيم رأيه فى الكتاب نفسه عندما يتأمل شخصيه الرسول (ص) و يقول ثبت إيمانه بأن الدين و العلم شىء واحد. كلاهما يطلب نورالله و يريد وجهه ... و إنما الفارق بين العلم و الدين هو فى السبيل التى يسلكها كل منهما.

يقول الحكيم فى موضع آخر من كتابه (الاسلام و التعاديه) إن الإسلام تعادلياً لا يطغى فيه العقل فيحجب نور الإيمان ولا يطغى الإيمان فيشل حركة العقل ...

كان لتوفيق آراء دينية متعددة فى القرآن، فى رجال الدين و فى الربط بين الدين و الفن و .... فهو يقول فى الوقت الضائع: «إن القرآن منارة تشع بنور علوى يضىء لنا العقل فيحرك التفكير. و هو يحشد دائما الآيات القرآنية التى تدعو إلى التفكير. و كانت له مواقف مشهورة فى الدفاع عن الإسلام إزاء المتعصبين من مفكرى الغرب و أدبائه. منها حينما قرأ قصه «فولتير» التمثيلية (محمد) خجل أن يكون كاتبها معدوده من أصحاب الفكر و كن أعده منذ ذلك الحين، من بين المفكرين بالفكر الحر. إحدى الشخصيات العظيمة التى خلبت لب الحكيم، هى شخصيه الرسول (ص)؛ فكتب مسرحية محمد و جعلها، سيره حوارية تبعد عن الخيال و تلتزم بالمصادر و الأحاديث الموثوق بها و قد أقبل الحكم على المصادر الإسلامية و هو



يتهيأ لكتابه هذه السيرة الحوارية. أن الحكيم، قد إتصل بالمصادر الاسلاميه منذ شبابه الباكر و لكنه كان يأخذ منها، ما يتواءم مع فنه أو يتماشى مع إتجاهه التوفيقى. أو ما يثبت إيمانه بوصفه مسلم. ولم يسبر غور هذه المصادر لذاتها فنراه فى قراءته القرآن، كأن يبحث دائما عن الآيات التى تثبت عدم تعارض الدين مع الفكر أو التى تثبت بشرية الرسول أو التى تقيم ميزان للعدالة. أو التى تقيم توازنه بين الروحية و المادية... .

إن الحكيم قد إستخلص من الإسلام بعض المفاهيم التى ألح عليها كثيرة فى كتاباته، فهو عنده «دين» لا ينكر منطق الأجساد و العناصر، دين لا يعرف الرهبنه و لا إنكار قوانين الأرض، دين لا يكره أن يصغى أتباعه إلى إغانى فى السماء و الأرض معا. ولما كان تناول الحكيم للمسائل الدينية يقوم على اساس فهمه لجوهر الدين فيما يعتقد صحته، و هذا الفهم ينبع من إتجاه عقلى لهذا نجد للحكيم بعض الآراء التى تتصادم مع التصور الإسلامى او الإتجاه السنى. من ذلك اعتباره «إبليس» شهيدا. و هو فى عصفور من الشرق يقيم مقارنة خاطئه بين الإسلام و المسيحية، يقرنها بالماركسيه و الفاشية و قد ربط بين الاسلام و الفاشية فى جانبين سماها: الإيمان و النظام. فى ربط متعسف. أما، لا يلبث هو نفسه أن يفرق بينهما، يقول: «إن الروح المسيحية كما نبعث فى الشرق، هى المحبة و المثل الأعلى، و روح الإسلام، الإيمان و النظام. و يقول عن الروح المسيحية الحديثه التى ايمانها لا بل بزعيم من البشر و يعتبرها، نظام لا يودى إلى التوازن الاجتماعى بالتواضع و الزكاه بل إنما هو نظام فرضته يد الإرهاب ليوادى إلى مطامع الاستعمار. يثير الحكيم فى تفسير القرآن قضية خطيرة حين يقول: إن تفسير القرآن ليس واحده بل إنه متعدد بتعدد الزمان و المكان فالنص واحد و التفسير متعدد و لكل زمان دوله و رجال و تفسير و موقف الحكيم من رجال الدين، فهو يراهم متشددين بعيدين عن التفكير العلمى. و يطلب من علماء الدين التسامح و الهدوء مع الذين يتكلمون فى الدين عن طريق العقل.

و هو يصف علماء الدين بأنهم يعتمدون فقط على العلم و الثقافة التى كانت موجوده فى عهد النبوه بأسانيد المعتمده و يتهمهم بأنهم لا يعرفون من الله «إلا ما حفظوه من أفاظ لغويه». و نرى الحكيم، يناقش فى «الأحاديث الأربعة» قضايا دينيه و هو ناقش معظمها فى بقيه كتبه. مثل موقف العلم من الدين، البشرية فى الإسلام، و هل الحساب فى الآخره لكل المخلوقات؟ و هو يرى أن القرآن لم ينسخ الإنجيل و التوراه.

وناقش الحكيم قضية «الجبر و الإختيار» فى ضوء قراءاته لآراء الفقها و الفلاسفة المسلمين. و يقول فى ذلك «أما فيما يتصل بى باعتبارى مسلمة فإن عقيدتى الدينية ترفض فكرة الله المدبر الأذى الإنسان تديره سابقه دون مقتض و جريرة. و جعل هذه المسئلة موقفا فى أثره المسرحى الملك اوديب» فهو يقول عن هذا الموقف فى هذه المسرحية: «فالموجب» لكارثة «اوديب» عندى لايمكن أن يكون قد الآلهة، المنطوية على اليد و الشر ... ولا يمكن كذلك أن اكون قد أردت إسقاط المسألة؛ لتعارضها مع عقيدتى، ولكنى - قد جعلت الموجب للكارثة طبيعة «اوديب» ذاتها، طبيعة المحبة للبحث فى اصول الأشياء، الممعة فى الجرى خلف الحقيقة. على أن كارثة «اوديب» لها عندى موجب آخر ... هو عمل ترسياس و تدخله فى الأمور السائرة فى مجراها ! ....

**الصراع فى مسرحية اوديب:** عند الحكيم هو صراع بين ارادة الإله و إرادة الإنسان! .... و هو يعتبر الفكره و العقيدة التى كتب بها هذه المسرحية او ينقدها و بينها لنا تعقبيه على المقدمة الفرنسيه تتماشى مع روح الإسلام و هو خاضع قصة اوديب لهذا التفكير الإسلامى. و رد اوديب من عظمته الأسطورية و أضفى عليه عظمته أخرى، صادرة عن فضيلته البشرية فإن ذلك راجع أيضا إلى روح الدين الإسلامى الذى يفاخر بأن نبيه العظيم بشرا! ...

و أما «أهل الكهف»: هى نموذج آخر نرى فيه من تراث الحكيم الدينى و الإسلامى و أخذ حكيم فى هذه المسرحية مادتها الإبداعية من القرآن الكريم و هكذا يعتبر القرآن الكريم و خاصة سورة الكهف المصدر الذى استند اليه الكاتب مع تحويره فنية وروائية للإستخدام المعاصرة. فنرى فروق عديدة بين القصة القرآنية و مسرحية الحكيم منها:

الشخصيات، المكان، الصراع. فى الشخصيات: أخذ الحكيم بما جاء فى القرآن الكريم و إكتفى بثلاث شخصيات وردت أسماؤهم فى التفسير السنفى و هم ميشلينا، مرنوش و زيرا دقيانوس ثم الراعى، يملينا و غلبه قطمير. و أضاف إليهم الفتاه بريسكا و مريها، غالياس.

و مما يؤخذ على حكيم، أنه جعل يملينا أكثر تدينا من مشلينا و مرنوش اللذين ارتبطا بزينة الدنيا و البقاء من أجل الحب و الحياة و مما جعل حواراتهما داخل الكهف تنم عن عقيدة مضطربه فيها الشك و التذبذب و القلب و هذا يتناقض مع فحوى السورة القرآنية التى وصفهم بقوة الإيمان و التوحيد. إن محور

هذه المسرحية يدور حول صراع الانسان و الزمان و بعبارة أخرى بين الجيل القديم و الجيل الجديد. إذن الصراع فى هذه المسرحية كما فى سواها من مسرحيات الحكيم الذهنية فكرى، فهو ليس صراعا بين الشخصيات. بعبارة أخرى يتمثل الصراع الدرامى فى هذه المسرحية فى صراع أهل الكهف ضد الزمن من أجل الحياة و الحب، كما يحيل النص القرآنى إلى صراع دينى ألا و هو صراع الأيمان (أهل الكهف) مع الكفر و الوثنية (دقيانوس) كما أن هناك صراعا رمزية تعكسه الشخصيات و هو تقابل العقل (مرونش) مع القلب (مشلينا) و الحواس (يمليخا). يعالج الحكيم فى هذه المسرحية لكل مسرحياته الذهنية مشكلة الزمن، و هى مشكلة شبيهة إلى حد كبير بمشكلة «أقدر» فى الماسى الإغريقية. فالإنسان هناك فى صراع مع قدره المكتوب عليه كما فى مسرحية اوديب. و إذا كان الخطاب القرآنى قد طرح قصة اهل الكهف ليؤكد فكرة البعث و النشور، فإن توفيق حكيم، صاعنها فنيا ليؤكد ذلك الصراع الذى أوضحناه.

اما مجموعة قصصه الفلسفية و هى «أرنى الله»، تتكون من ١٤ قصة قصيرة؛ مليئة بالحجاج و السؤال تعتمد الحوار أساسا لها عادة توفيق الحكيم فى كل كتاباته حيث نرى حضوره قوية للمسرح الذهنى و الذى لم تسلم منه حتى هاته المجموعة القصصية سواء على مستوى الحوار بين الشخصيات التى تبدو تائهة كعادتها فى فهم هذا الكون الفسيح المليء بالتناقضات أو على مستوى المونولوج الذى يطغى على شخصياتها لتعج اللغة بالتساؤلات. تلك التساؤلات الأبدية التى عرفها الإنسان منذ الأول عن حقيقته و حقيقة الأشياء فى هذا الوجود.

تدور القصة حول رجل و ابنه اعتادا أن يتحدثا عن كل الأمور إلى أن باغت الطفل أباه يوما وسأله أن يريه الله، حينها كان هذا السؤال نقطة الفصل التى حيرت الأب و دفعته إلى البحث عن جواب يشفى غليله و غليل ابنه و دفعته إلى الناسك الذى دار بينهما حوار طويل يأخذ أغلب مساحة القصة، هو حوار طويل حجاجى بالأساس حول محبه الخالق و السبيل لرؤيته و هو سؤال طرحه الإنسانية منذ الأزل و تاهت فى دروب كثيرة لعلها تجد جوابا عن هذا السؤال الأبدى ..... يصر الأب على رؤية الله ... و يطول الحوار بين الأب و الناسك لتدخل الشخصيتان فى حوار فلسفى أزلى يستمد قوته من قوة اللغة الحجاجية للرواية لتنتهى فى الأخيرة بدعوة من الناسك للأب جعلته يهيم فى حب الله إلى حد الفناء! نرى هذه القصة القصيرة نابعة من شعور و احساس الدينى للحكيم تتساطع منها لون صوفى، جعلتها تتعارض مع التصور الصحيح للاسلام: منها أن رويه الله تعالى بحسب العقيدة الاسلامية لا داعى للتوسع فيها و البحث

عنها. كما قال الله تعالى لموسى عليه السلام فى سورة الأعراف. و كان جديرةً بالكاتب ألا يطرح هذا الموضوع ليبين لنا أن رويه الله بوابتها محبته و إن زادت المحبة على المقدار المذكور فسوف تؤدى بكذا و كذا!

و إن مفهوم المحبة فى القص ينحصر فى الجانب العاطفى فقط بين العابد و المعبود بينما فى الاسلام يشمل هذا إلى جانب الإتياع فنحن غلب الله أى نتبع اوامره و نتجنب نواهيه إن سياق القصة فى مضمونها و فى بعض أسلوبها أقرب إلى التصورات الصوفية و كما نرى فى القصة بعض الاحوال التى يتحدث عنا المتصوفة، و هى داخله فى منظومة أفكارهم التى تشطح بعيدة فى غالب الأوقات بذريعة أنهم دخلوا فيما يسمى عندهم فناء الذات. يمكن أن نرجعها إلى تأثير توفيق الحكيم من هذه النزعة فى الأدب و ايضا نزعته الذاتية لها و نزعته الرمزية و الرومانطيقية التى تتعامل البعد الدينى بشهور دينى كهذا.

**اما قصة الشهيد:** قصة ثانية من تلك المجموعة الفلسفية (أرنى الله)

و تبدأ بقدم «الشیطان» و وروده لواتيكان، يقدمه السارد من خلال مونولوج قصير لتدخل الشخصية المحورية فى حوار فلسفى طويل يغلب عليه الحجاج و نقف هنا مع السارد لتتابع بينهم هذا الحوار الطويل و الغريب بين الشيطان و القديس من جهة و الخاخام و الشيطان و الإمام.

يرمى الشيطان بكل ذنقاله من المعاصى و الذنوب و الآثام أمام هاته الشخصيات الدينية الثلاث الطالبة التوبة إلا أنها ترفض باصرار كبير ليقلب السارد الأدوار هنا و يضع هنا داخل قالب ملىء بالمفاجآت فتبدوا الشخصية المحورية - الشيطان - شخصية طيبة فى حين تصبح الشخصيات المساعدة، القديس و الخاخام و الإمام - شريرة نوعا ما و تدخل الشخصيات الثلاث فى مونولوج طويل، كل منها، حجاجهم مع أنفسهم لطرده الشيطان اليهودية و اسرائيل. تبدو لغة المونولوج عميقة تكاد تززع أكبر الحقائق و الدعائم و نحسها. فهو لا يقصد التشكيك فى المسلمات التى يؤمن بها الفرد المسلم بقدر ما يطمح إلى جواب يطفىء به نار الشك و الحيرة التى تصيب المرء فى لحظة من لحظات التأمل و الضياع. حقيقة هذا الكون الفسيح، ثم يعود إلى تسليم بأن وجود الشيطان هو حكمه الحياة فى هذه الأرض فلا معنى للفضيلة بغير وجود الرذيلة ولا معنى للشر إن لم يوجد الخير و وجود الشيطان فى الأرض هو امتحان الصعب الذى على الانسان مواجهته ما بقى حية فى هذه الحياة.

يبدو الزمن هنا ملغيةً او ساكنةً متماهيةً داخل هذه الفضاء العجيب و الذى لا يحركه سوى هذا المونولوج و الحوار الغريب الساخر الخيالى القائم فى ذهن السارد و الذى تعكس تذبذبه بين شكه و يقينه دون أن ننزع عنه صفة الإيمان، فالحكيم لا يطمح إلى زعزعة الثوابت بقدر ما يطمح إلى فهمهما و فهم مسبباتها و عواقب غيابها. فتتسائل معه من هو الشيطان الحقيقى هل هو ذلك الذى طرده الله من الجنة ام هو ذلك الكامن فى كل القلوب الشريرة.

## فهرست منابع

## فهرست منابع و مآخذ

۱. ابراهیم انیس و دیگران، معجم الوسیط، چاپ پنجم، مکتب الثقافة الاسلامیة بی جا ۱۳۷۴.
۲. ابوالقاسم عبدالرحمن بن عبدالله عبد الحکم بن أعین القرشی المصری، فتوح مصر و أخبارها، دار الفکر، الطبعة الأولى، بیروت ۱۹۹۶ م.
۳. ادهم، اسماعیل و ابراهیم ناجی، توفیق الحکیم، لاط، دار الزعیم، مصر ۱۹۹۸ م.
۴. اسپوزیتو، جان، ادبیات ملل مسلمان، ترجمه ی جمعی از نویسندگان، چاپ اول، نشر کنگره، تهران، ۱۳۸۰.
۵. اسماعیل، عزالدین، قضايا الإنسان فی الأدب المسرحی المعاصر، دار الفکر العربی، مصر، ۱۹۸۰.
۶. امین، احمد، النقد الأدبی، الطبعة الرابعة، مؤسسة الرسالة بیروت ۱۹۶۷.
۷. امین، دیب، ودیع، الشعر العربی فی المهجر الأمريکی، دار ریحانی، بیروت، ۱۹۵۵.
۸. ایلیا، حاوی، خلیل حاوی فی مختاراته من سیرته و شعره، دار الثقافة، بیروت، ۱۹۸۴، ج ۱.
۹. آذربایجانی، مسعود، روان شناسی دین از دیدگاه ویلیام جیمز، چاپ اول، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، بهار ۱۳۷۸.
۱۰. آذرنوش، آذرتاش، تاریخ زبان و فرهنگ عربی، انتشارات سمت، تهران، ۱۳۷۷.
۱۱. آذرنوش، آذرتاش، مدخل اسلام، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، بی چا، تهران، ۱۳۶۷، ج ۸.
۱۲. باربور، ایان، علم و دین، ترجمه ی بهاء الدین خرمشاهی، چاپ ششم، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۲.
۱۳. بریع ابی فاضل، ربیعة، الفکر الدینی فی الأدب المهجری، الطبعة الأولى، دار الجیل، بیروت، ۱۹۹۲، ج ۱.

١٤. بريغش، محمدحسن، فى الأدب الإسلامى المعاصر، مؤسسهُ الرسالة، ١٩٩٥.
١٥. البياتى، عبدالوهاب، ديوان عبدالوهاب البياتى، ج ٢.
١٦. ج. م. عبدالجليل، تاريخ ادبيات عرب، ترجمه ي آذرتاش آذرنوش، چاپ اول، اميركبير، تهران ١٣٦٣
١٧. جبران خليل جبران، النبى، ثروت عكاشة، دار الطلاس، دمشق، ١٩٨٤ م.
١٨. جبران خليل جبران، پیامبر و باغ پیامبر، ترجمه ي مؤيد شيرازى، انتشارات دانشگاه تهران.
١٩. جبرئيل، محمد، مصر فى قصص كتابها المعاصرين، نشر الهيئة المصریة العامه للكتاب، لاط، مصر، ١٩٧٢.
٢٠. جعفرى، محمدتقى، همگرايى دين و دانش، ترجمه عبدالهادى بروجردى، چاپ چهارم، انتشارات تدوين آثار علامه محمدتقى جعفرى
٢١. الجندى، أنور، معالم الأدب العربى المعاصر، نشر الرسالة، قاهره، ١٩٦٩، (لاط).
٢٢. الحكيم، توفيق، أرنى الله، مؤلفات كامله (٤ مجلد)، الطبعة ١، ناشرون، بيروت ١٩٩٥، ج ٢.
٢٣. \_\_\_\_ الأحاديث الأربعة، المؤلفات الكامله (٤ مجلد)، الطبعة ١، ناشرون، بيروت ١٩٩٥، ج ٤،
٢٤. \_\_\_\_، الملك اوديب، مؤلفات الكامله (٤ مجلد)، الطبعة الأولى، ناشرون، بيروت ١٩٩٥، ج ٢.
٢٥. \_\_\_\_، اهل الكهف، مؤلفات كامله، الطبعة ١، ناشرون، بيروت، ١٩٩٥،
٢٦. \_\_\_\_، تحت شمس الفكر، المؤلفات الكامله (٤ مجلد)، الطبعة ١، ناشرون، بيروت ١٩٩٥، ج ١.
٢٧. \_\_\_\_، تعادلية الحكيم، مؤلفات كامله (٤ مجلد)، الطبعة ١، ناشرون، بيروت ١٩٩٥، ج ٤.
٢٨. \_\_\_\_، سجن العمر، المطبعة النموذجية، لاتا-
٢٩. \_\_\_\_، عصفور من الشرق، المؤلفات الكامله (٤ مجلد)، الطبعة ١، ناشرون، بيروت ١٩٩٥، ج ١.
٣٠. \_\_\_\_، عهد الشيطان، مؤلفات الكامله (٤ مجلد)، الطبعة ١، ناشرون، بيروت ١٩٩٥، ج ١.



۳۱. \_\_\_\_، فن الأدب، مؤلفات الكاملة ( ۴ مجلد)، الطبعة ۱، ناشرون، بيروت ۱۹۹۵، ج ۲.
۳۲. \_\_\_\_، محمد (ص)، مؤلفات الكاملة ( ۴ مجلد)، الطبعة ۱، ناشرون بيروت ۱۹۹۵، ج ۱.
۳۳. حکیمی، محمدرضا، ادبیات و تعهد در اسلام، چاپ اول، نشر فجر، بی جا، ۱۳۵۶.
۳۴. خرمشاهی، بهاء الدین، دین پژوهی، چاپ سوم، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی، تهران ۱۳۸۹
۳۵. خیل‌تاش، فهیمه و عطیه آلبونجه، توفیق الحکیم «هنر و معماری نمایش»، شماره ۳، سال ۱۳۶۶
۳۶. رجایی، نجمه، اسطوره های رهایی، چاپ اول، انتشارات فردوسی، مشهد، زمستان ۱۳۸۱.
۳۷. الریحانی، امین، قومیات، الطبعة السابعة، دار الجیل، بیروت ۱۹۸۷.
۳۸. زرین کوب، عبدالحسین، نقد ادبی (مجموعه ی ۲ جلدی در یک مجلد)، چاپ پنجم، انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۷۳، ج ۱.
۳۹. سارتر، ژان پل، ادبیات چیست؟ ترجمه ی ابوالحسن نجفی، مصطفی رحیمی، انتشارات زمان، تهران، بی تا.
۴۰. سلمانپور، داوود، بررسی مضامین دینی در شعر احمد شوقی، استاد راهنما: صادق سیاحی، دانشگاه شهید چمران اهواز، شهریور ۱۳۸۲.
۴۱. سلیمان خالد، فلسطین و شعر معاصر عرب، ترجمه ی شهره باقری و عبدالحسین فرزاد، نشر چشمه، ۱۳۷۶.
۴۲. سید قطب، النقد الأدبی اصوله و مناهجه، چاپ شانزدهم، دار الشرق، بیروت ۱۹۹۰.
۴۳. شاکر السیاب، بدر، الادیان، ج ۱.
۴۴. شیاء، محمد شفیق، فی الأدب الفلسفی، الطبعة الثانية، مؤسسه الجامعیة للدراسات و النشر، بیروت (لاتا).

۴۵. الضاویف، احمد عرفات، کارکرد سنت در شعر معاصر، ترجمه ی سید حسن سیدی، بی چا، دانشگاه فردوسی، مشهد، ۱۳۷۴ .
۴۶. ضیف، شوقی، تاریخ الأدب العربی المعاصر فی مصر، (لاط)، دار المعارف، قاهره ۱۹۹۰م.
۴۷. طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، مؤسسه ی نشر اسلامی، قم، بی تا، ج
۴۸. طرایبشی، جورج، لعبه الحلم و الواقع (دراسة فی أدب توفیق الحکیم)، الطبعة الأولى، دارالطبعة، بیروت ۱۹۷۲.
۴۹. عزام، محمد، تجلیات التناس فی الشعر العربی، الطبعة الأولى، اتحاد الكتاب العرب، دمشق ۲۰۰۱.
۵۰. عنایت، حمید، سیری در اندیشه ی سیاسی عرب، انتشارات سپهر، بی تا، بی جا.
۵۱. فاخوری، حنا، الجامع فی تاریخ الأدب العربی، لاط، دار الجیل، ج ۱ و ۲.
۵۲. فراهیدی، خلیل بن احمد، العین، ج ۱
۵۳. فرزاد، عبدالحسین، رویا و کابوس، بی چا، نشر مروارید، بی تا.
۵۴. فؤاد زکا، هدی، المناحی الفکریة فی ادب نعیمة، دار الفكر اللبنانی، بیروت، ۱۹۹۴
۵۵. فیروزآبادی، قاموس اللغة، ج ۴
۵۶. الکتانی، محمد، الصراع بین القديم والجدید، فی مجلدين، لاط، دارالثقافة مصر، لاتا، ج ۱.
۵۷. کمپانی، فضل الله، ماهیت و منشاء دین، چاپ اول، انتشارات فراهانی، بی جا، ۱۳۵۳.
۵۸. الکیلانی، نجیب، الطریق الطویل، الطبعة الخامسة، مؤسسه الرسالة، ۱۹۸۵
۵۹. الکیلانی، نجیب، لمحات من حیاتی، بیروت ۱۹۸۷.
۶۰. گوستا ویونگ، کارل، خاطرات، رویاها، اندیشه های ترجمه ی پروین فرامرزی، بی چاه مشهد، آستان قدس، ۱۳۷۱.
۶۱. لطفی منفلوطی، مصطفی، العبرات، مکتبه لبنان، بیروت، ۱۹۸۲.

٦٢. محمد منصور، ابراهيم، الشعر و التصوف (الأثر الصوفي في الشعر العربي المعاصر)، دارالامين، بيروت ١٩٩٥ م.
٦٣. مطر، احمد، ديوان احمد مطر، الطبعة الأولى، لندن، ١٩٨٩.
٦٤. مطهرى، مرتضى، فطرت، انتظارات صدرا، تهران ١٣٦٩
٦٥. مندور، محمد، مسرح الحكيم، دارالنهضة، الطبعة الثالثة، قاهره، (لاتا).
٦٦. موسوى بجنوردى، كاظم، دايرة المعارف بزرگ اسلامى، مركز دايرة المعارف بزرگ اسلامى تهران ١٣٦٧، ج ٨
٦٧. نعيمه، ميخائيل، المجموعة الكاملة، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٨٧.
٦٨. النورا ستامپ و ديگران، دربارهي دين، ترجمه ي مالك حسيني و ديگران، چاپ اول، انتشارات هرمس، تهران ١٣٨٣.
٦٩. ولك، رنه و ديگران، چشم اندازى از ادبيات و هنر، ترجمه ي غلامحسين يوسفى و محمدتقى صديقيان، انتشارات معين، تهران ١٣٧٠.
٧٠. ولك، رنه، آوستين وارن، نظريه ي ادبيات، ترجمه ي ضياء موحد و پرويز مهاجر، چاپ دوم، انتشارات علمى و فرهنگى، تهران، زمستان ١٣٨٢.
٧١. هداره مصطفى، دراسات فى الأدب العربى الحديث، الطبعة الأولى، دارالعلوم العربيه، بيروت ١٩٩٠.
٧٢. هيكل، احمد، الأدب القصصى و المسرحى فى مصر، من اعقاب الثورة ١٩١٩ إلى قيام الحرب العالميه الثانية، الطبعة ٢، دار المعارف، مصر، ١٩٧١.
٧٣. الياده، ميرچا، فرهنگ و دين (برگزیده مقالات دايرة المعارف دين) هيئت مترجمان زير نظر بهاء الدين خرماهى، چاپ اول، انتشارات طرح نو، بی جا، ١٣٧٤.

۱. پروینی، خلیل، نگاهی به متن ادبی و اجزای تشکیل دهنده ی آن، آدرس اینترنتی:

[www.noormags.com](http://www.noormags.com)

۲. جی، هیلیس میلر، مقاله ی ادبیات و دین، ترجمه ی منوچهر بدیعی، مجله ی کتاب ماه ادبیات

و فلسفه، اردیبهشت ۱۳۸۲.

۳. سیفی، طیبه، بینا متنی اشعار عبدالوهاب البیاتی با قرآن کریم، دو فصلنامه تخصصی پژوهش های میان

رشته ای قرآن کریم، سال دوم، شماره دوم، تابستان و پاییز ۱۳۹۱.

۴. گان، ژیل، ب، درآمدی بر ادبیات و رابطه ی آن با دین، عباس محمدپور آدرس اینترنتی:

[www.noormags.com](http://www.noormags.com)

۵. مسبوق، مهدی و حسین بیات، بینا متنی قرآن در اشعار احمد شوقی، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۱

۶. معروف یحیی، نقد و بررسی وامگیری قرآنی در شعر احمد مطر، مجله ی علمی پژوهشی زبان و

ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه فردوسی مشهد مقدس، شماره چهارم، بهار و

تابستان ۱۳۹۰

۷. موحد، ضیاء، رابطه ی دین و ادبیات، مجله ی اخبار ادیان، شماره ی ۱۳، اردیبهشت و خرداد ۱۳۸۴،

آدرس اینترنتی: [www.noormags.com](http://www.noormags.com)

## **Absract**

Today, humans are referred to as Homorligius (religious people). Religion is both the oldest and the most influential and influential human social institution. Wherever a great religion has arisen, created a great culture and civilization, religion has had a constructive and organizing effect on all human. Literature is one of the fields that is inherently related to religion and the existence of great literary and traditional works has been the proof of this interaction. Arabic literature is also one of the fields that has had a great and sometimes fundamental influence on religion and has been seen in many works of scholars from the classical period until now. In contemporary Arabic literature, which is the scene of the intersection of intellectual and philosophical currents flowing from the West, we see the emergence of scholars and works that have dealt with various political, cultural, social and intellectual issues in the form of modern Western schools. Religion has always been one of the topics that has been included in the works of modernist writers and poets in various forms. One of these scientists is Tawfiq Hakim. By traveling to Europe and getting acquainted with the works of art, literature and philosophy of the West and Greece, especially mythology, as well as witnessing the intellectual and cultural transformation of Egyptian society, he was exposed to religious and anti-religious currents. His literature, which is the literature of thought, it is a mirror of the state of society and its dynamism and spiritual and intellectual movement. Mr. Hakim solves the contradictions between many concepts in the philosophy of equilibrium that he establishes, and in order to create a purposeful, valuable, and respectable literature, he creates works from which the fragrance of the Eastern clergy and the Islamic view are combined. Western modernity) is emitting. This research is an attempt to recognize the place of religion in his works and thought, which, along with his other literature, forms part of it.

**Keywords:** Contemporary Arabic literature, the West, Greek mythology, religion, Tawfiq al-Hakim



Shahid Chamran University

Faculty of Theology and Islamic Studies

M.SC. Thesis

**Title of The thesis**

The place of religion in the thought and works of Tawfiq al-Hakim

**Thesis Supervisor**

Dr. Mahmood Shakib

**Thesis Advisor**

Dr. Hasan Dadkhah tehrani

**By**

Roghayeh korooshawi

January 2016