

بسم الله الرحمن الرحيم



فصلنامه علمی - پژوهشی

پژوهش‌های اعتقادی - کلامی

دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه

شاپا: ۹۸۹۹ - ۱۷۳۵

مجوز شماره ۱۲۴/۹۵۳ مورخ ۱۳۸۸/۲/۲۰ وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

بر اساس نامه شماره ۳/۲۱۰۹۶۵ مورخ ۹۱/۱۱/۳ کمیسیون نشریات علمی کشور (وزارت علوم، تحقیقات و فن آوری) در جلسه مورخ ۱۳۹۱/۱۰/۲۰ به مجله پژوهش‌های اعتقادی - کلامی درجه علمی پژوهشی اعطا نموده است.

این مجله در وبگاه‌های:

www.ISC.gov.ir

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام

www.SID.ir

مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی

www.magiran.com

بانک اطلاعات نشریات کشور

www.noormags.com

پایگاه مجلات تخصصی نور

نمایه و قابل دریافت می‌باشد.

سال نهم / شماره ۳۴ / تابستان ۱۳۹۸

فصلنامه علمی - پژوهشی پژوهش‌های اعتقادی - کلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه
سال نهم/ شماره سی و چهارم/ تابستان ۱۳۹۸/ شمارگان ۱۰۰۰/ بهای تک شماره ۲۵۰۰۰ تومان

صاحب امتیاز : دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه (گروه معارف اسلامی)
مدیر مسئول : محمود قیوم زاده
سر دبیر : محمد حسن قدردان قراملکی

هیأت تحریریه:

احمد بهشتی : استاد فلسفه اسلامی - بازنشسته دانشکده الهیات دانشگاه تهران
احمد باقری : دانشیار فقه و مبانی حقوق اسلامی - دانشکده الهیات دانشگاه تهران
حسین حبیبی تبار : استادیار حکمت اسلامی - دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه
عین الله خادمی : استاد فلسفه و حکمت اسلامی - دانشگاه شهید رجایی تهران
عبدالحسین خسرو پناه : استاد کلام اسلامی - پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
محمد ذبیحی : دانشیار فلسفه و کلام اسلامی - دانشکده الهیات دانشگاه قم
محمد حسن قدردان قراملکی : استاد کلام اسلامی - پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
محمود قیوم زاده : استاد فلسفه و کلام اسلامی - دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه
علی محامد : دانشیار حکمت و کلام اسلامی - دانشکده الهیات دانشگاه قم
محمد محمد رضایی : استاد فلسفه و کلام اسلامی - دانشگاه تهران (پردیس قم)
ابوالفضل محمودی : دانشیار ادیان و عرفان - دانشگاه آزاد اسلامی علوم و تحقیقات تهران
عباسعلی وفایی : استاد ادبیات فارسی - دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه

مدیر داخلی و دبیر تحریریه : جعفر صدری

ویرایش علمی مقالات : محمود قیوم زاده

برگرداندن چکیده‌ها به لاتین : فریبا هشترودی

ناشر : دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه

لیتوگرافی، چاپ و صحافی : مرکز انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی (واحد ساوه)

صفحه آرایی : قم - کامپیوتر احسان ۰۲۵-۳۷۸۴۲۶۷۸

طرح جلد و لوگو : محمد احسانی

ویرایش : حمید رضا علیزاده

نشانی: ساوه - میدان فلسطین، دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه، دفتر گروه معارف اسلامی

دبیر خانه فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی - کلامی (علوم اسلامی)

کد پستی: ۳۹۱۸۷ - صندوق پستی ۳۶۶

تلفن: ۰۲۳۳۳۰۶ و ۰۸۶-۴۲۲۴۱۵۰۹ - تلفکس: ۰۸۶-۴۲۲۴۸۹۸۹

ارسال مقاله از طریق:

رایانامه: kalam1391@yahoo.com و وبگاه: http://kalam.saminattech.ir

راهنمای نویسندگان و چگونگی تنظیم مقالات

به منظور تولید و توسعه علم در حوزه اعتقادی و کلامی، ارائه و نقد تحقیقات و مطالعات نظام‌مند پژوهشگران ارجمند و نوآوری در حوزه دین‌پژوهی و کلامی، فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی – کلامی انتشار می‌یابد و مقاله‌های علمی، پژوهشی در حوزه کلام و زمینه‌های اعتقادی مانند: فلسفه دین، عرفان و معنویت دینی، فلسفه و حکمت اسلامی و سایر موضوعات متناسب پذیرش می‌گردد.

نحوه تنظیم مقالات:

- ♦ مقاله باید به زبان اصلی و رسمی مجله (فارسی) باشد.
- ♦ چکیده مقاله حداکثر در ۱۵۰ کلمه و واژگان کلیدی مقاله حداکثر در ۵ کلمه ضمیمه باشد.
- ♦ مقاله‌های ارسالی باید دارای چکیده، واژگان کلیدی و عنوان به انگلیسی و عربی نیز باشد.
- ♦ مقاله‌ها دارای موضوع، اهداف، فرضیه، روش تحقیق، بحث و نتیجه‌گیری باشد.
- ♦ مقاله‌هایی که ترجمه و تفسیر آیات قرآنی، نقل جریانات تاریخی، ارائه دیدگاه فلسفی و کلامی و غیره را در بردارد، هرگاه با بررسی و تحلیل و

احیاناً مقایسه و تطبیق بوده و دیدگاه و نظر جدیدی از نویسنده در آن درج شده باشد، قابل پذیرش است.

♦ کلیه منابع و مأخذ مقاله باید در پایان مقاله به صورت دایره المعارفی به صورت نام خانوادگی نویسنده، نام، تاریخ نشر داخل پرانتز، عنوان اثر، ناشر و محل نشر درج گردد و در متن مقاله با نام خانوادگی نویسنده، تاریخ نشر و درج شماره جلد و صفحه ارجاع شود.

♦ ارسال مقاله صرفاً از طریق وب سایت مجله و یا ایمیل فصلنامه به نشانی kalam1391@yahoo.com امکان پذیر است.

♦ مقاله‌ها نباید از بیست صفحه متعارف تجاوز نماید و یک موضوع جزئی و خاص را کامل بررسی و اظهار نظر و نتیجه‌گیری کرده باشد.

♦ مقاله‌ها در Word 2010/Windows XP با قلم زر، فونت ۱۲ و تیتراها بصورت bold تایپ شود.

♦ مسئولیت محتوای مقاله‌ها از هر جهت بر عهده نویسنده/نویسندگان می‌باشد.

♦ هیأت تحریریه در قبول یا رد و ویرایش مقاله‌ها آزاد است.

♦ مقاله‌ها پس از وصول و پذیرش مسترد نخواهد شد.

♦ مقتضی است از ارسال همزمان مقاله به نشریات دیگر خودداری شود و نیز قبلاً مقاله در مجله دیگری چاپ نشده باشد.

♦ نسخه‌ای از حکم کارگزینی یا تصویری از مدرک تحصیلی نویسنده نیز ارسال گردد.

فهرست مقالات

صفحه	عنوان
۷-۲۶	عصمت از منظر علامه طباطبایی عباس اسدآبادی
۲۷-۴۲	بررسی جایگاه «عدالت» در اندیشه‌های میرسید علی همدانی علی اکبر افراسیاب‌پور
۴۳-۷۲	اعتقادات امامیه در حوزه امامت از منظر حافظ رجب بُرسی عمران پناه لو / محسن احتشامی نیا
۷۳-۹۲	بررسی تطبیقی خردورزی و خردستیزی در عرفان حقیقی و عرفان‌های نوظهور سید حسین تقوی
۹۳-۱۱۰	بررسی جایگاه معاد در شاهنامه فردوسی با نگاه به آیات قرآن کریم علی ذات علی / محمد رضا زمان احمدی / محمد رضا قاری
۱۱۱-۱۳۲	زندگی پس از مرگ از منظر صدر المتألهین سید حمیدرضا سید و کیلی
۱۳۳-۱۵۶	بازنمایی اندیشه دینی در مسئولیت‌مدنی ناشی از مزاحمت و مقارنه آن با حقوق انگلیس فرزاد حیدری / علیرضا شریفی / محمد مولودی
۱۵۷-۱۷۶	فترت وحی قرآن در ترازوی نقد عبدالمجید طالب تاش
۱۷۷-۱۹۸	ضرورت امر به معروف و نهی از منکر در عصر حاضر با رویکرد قرآنی و روایی اصغر عابدزاده
۱۹۹-۲۲۰	انقطاع عذاب در عین جاودانگی آن حسین عشاقی
۲۲۱-۲۳۸	ریاض العارفین و منهج السالکین (پژوهشی محتوایی در میراث فکری عرفان شیعی) محسن مؤمن
۲۳۹-۲۶۴	تحلیل و نقد رویکرد نو معتزلیان نسبت به تنازعات و اختلافات فرقه ای در فرهنگ اسلامی با تاکید بر اندیشه های محمد ارکون، نصر حامد ابوزید، عبد العزیز الدوری و محمد عابد الجابری سید محمد علی نوری / علی آقانوری
1-12	چکیده مقالات به انگلیسی (Abstracts).....

صفحات ۲۶ - ۷

عصمت از منظر علامه طباطبایی

عباس اسدآبادی^۱

چکیده

مقاله حاضر در پی آن است تا مسئله عصمت انبیاء را از منظر علامه طباطبایی (ره) با محوریت تفسیر گرانسنگ المیزان، تبیین و دیدگاه این مفسر بزرگ امامیه در این راستا را تشریح نماید. مفسر بزرگوار مسأله عصمت را از دو منظر دنبال کرده است: یکی از منظر دلالت آیات قرآن کریم و دیگری از منظر شبهاتی که با خدشه وارد کردن به دلالت آیات نسبت به عصمت انبیاء مطرح شده است. از نظر علامه طباطبایی آیه های: فتح: ۱ و ۲، توبه: ۳۲، ص: ۸۲ و ۸۳، نساء: ۶۴، احزاب: ۳۳، انبیاء: ۲۷-۲۶، دلالت روشن بر عصمت انبیاء دارند و شبهاتی که برخی بر آیات یاد شده وارد کرده و یا آیات دیگری برای نفی و نقص عصمت مطرح کرده اند، مردود است. روش پژوهشی در این مقاله توضیحی تحلیلی و با ابزار کتابخانه‌ای می‌باشد.

واژگان کلیدی

علامه طباطبایی، عصمت، ادله عصمت، شبهات، پاسخ.

۱. استادیار گروه معارف اسلامی، واحد بم، دانشگاه آزاد اسلامی، بم، ایران.

طرح مسأله

انسان‌ها توانایی این را دارند که از گناه دوری کنند و در زندگی به گناه آلوده نشوند و معصوم از گناه باشند اما تفاوتی که معصوم بودن در انبیاء و امامان (علیهم السلام) با سایر بندگان دارد این است که عصمت در انبیاء و امامان (علیهم السلام) یک ملکه و صفتی است در فرد معصوم که وی را از انجام هرگونه گناه باز می‌دارد، تفسیر میزان بسیاری از مسائل اعتقادی را مورد بررسی قرار داده و دیدگاه قرآن را در باره آن بیان کرده است. یکی از مسائل بسیار مهم اعتقادی - که برخی علمای مذاهب اسلامی نیز باوردارند - مسأله عصمت انبیاء و بخصوص عصمت خاتم الانبیاء بوده است و در عین اینکه این مسأله از ضروریات اسلام، شبهاتی بر آن وارد کرده اند. در این تحقیق سعی نگارنده بر آن است که نخست دیدگاه علامه را در باره عصمت انبیاء که مستند به آیات و روایات است با محوریت تفسیر گرانسنگ میزان توضیح دهد، آنگاه به نقل و نقد شبهات عصمت پردازد.

مسئله این نوشتار بررسی استدلالات قرآنی و روایی علامه طباطبایی در ارتباط با مسئله عصمت انبیاء و پاسخ به شبهاتی است که ایشان مطرح کرده اند و اینکه انبیاء از اشتباه و گناه معصوم هستند، خواهد بود و باید ثابت شود که انبیاء از هرگونه اشتباه مصونند (عصمت در لغت به معنای منع و امساک است. عصمت در لغت به: عصم و عصمه آمده که به معنای جلوگیری، مانعیت، نگهداری، حفظ، خودداری، حمایت است. عاصم یعنی نگاهدارند، باز دارنده بوده وصاحته العصمه یعنی منزّه از خطا یا پاکدامن) (ابن فارس، ۱۴۱۸ هـ ص ۷۷۹)

واژه‌شناسی تحقیق

الف: لغت

عصمت در لغت به معنی امساک، حفظ و منع است. چنان که ابن فارس گفته است: «عَصَمَ يَدُلُّ عَلَى امْسَاكِ وَ مَنَعٍ وَ مَلَاذِمَةٍ، وَ الْمَعْنَى فِي ذَلِكَ كَلَهُ وَاحِدًا، مِنْ ذَلِكَ أَنْ يَعْصِمَ اللَّهُ تَعَالَى عَبْدَهُ مِنْ سُوءِ يَقَعُ فِيهِ» (ابن فارس، ۱۴۱۸ ص ۷۷۹) چنان که ابن فارس گفته است: «عَصَمَ يَدُلُّ عَلَى امْسَاكِ وَ مَنَعٍ وَ مَلَاذِمَةٍ، وَ الْمَعْنَى فِي ذَلِكَ كَلَهُ وَاحِدًا، مِنْ ذَلِكَ أَنْ يَعْصِمَ اللَّهُ تَعَالَى عَبْدَهُ مِنْ سُوءِ يَقَعُ فِيهِ». (ابن منظور، ج ۱۰، ۲۰۰۰ م ص ۱۷۵) یعنی کلمه‌ی

عَصَم بر نگهداری، مانع شدن و ملازم بودن دلالت می‌کند و معنای این واژگان یک چیز است، این که خداوند بنده‌ی خویش را از امرناگواری که بر او وارد شود نگه می‌دارد، از این باب است. به معنای: عصم و عصمه آمده که به معنای جلوگیری، مانعیت، نگهداری، حفظ، خودداری، حمایت است. عاصم یعنی نگاهدارند، بازدارنده بوده وصاحته العصمه یعنی منزله از خطا یا پاکدامن (سیاح ج ۲ بی تا ص ۱۲۹۰) در قرآن نیز عصمت به معنای منع و بازداشتن آمده است: *ولله يعصمك من الناس*. (مائده / ۶۷) علامه طباطبایی می‌فرماید: منظور از «عصمت» وجود امری است در انسان معصوم که باعث حفظ او از وقوع در آنچه که جایز نیست (مثل خطا و معصیت) می‌شود از نظر ایشان، انبیای الهی (و تمامی اولیا و هدایت شدگان خاص) دارای عصمت مطلق می‌باشند (طباطبایی، ج ۲، ص ۱۳۴) واژه‌هایی هم چون عصیان، استغفار، توبه و ذنب نباید ره‌زن اندیشه گردد و بی‌درنگ معنای متداول عرفی را در ذهن بنشانند. کاربرد این کلمات، گستره وسیعی دارد و تنها در قلمرو محرمات شرعی محدود نمی‌گردد. (ایجی، ج ۸، ۱۳۷۱ ه.ق، ص ۳۶۱؛ طباطبایی، ۱، ۱۳۷۴ ش، ص ۱۳۷).

واژه «ذنب» به معنای «کاری است که پی‌آمدی ناگوار دارد و بر این اساس، مبارزات پیامبر اکرم (ص) با بت پرستی را نیز می‌توان از زبان مشرکان، ذنبی نابخشودنی به شمار آورد. قرآن کریم ظالمان را شایسته‌ی مقام امامت نمی‌داند» (ابن بابویه صدوق، ج ۱، ۱۳۷۳ ش ص ۱۶۰؛ *عروسی الحویزی*، ج ۵، ۱۳۸۳ ش ص ۵۶؛ *طبرسی*، ج ۹، ۱۳۸۰)، ص ۱۴۲؛ طباطبایی، ۱۸، ۱۳۷۴ ش، ص ۲۵۳).

عصمت در اصطلاح

عصمت در اصطلاح متکلمان و حکمای اسلامی معنای لغوی منع و حفظ را دربردارد آنان معمولاً عصمت را نسبت به گناه می‌سنجند، یعنی «امتناع و خودداری اختیاری انسان از انجام گناه به واسطه لطفی که خداوند در حق او انجام داده است». (مرتضی شریف ج ۳، ۱۴۲۱ ق ص ۳۲۶) این ویژگی، ملکه نفسانی و لطفی از ناحیه خداوند به بنده‌اش است به نحوی که دیگر انگیزه‌ای برای ترک اطاعت یا انجام معصیت در او نیست، هرچند توان انجام معصیت را دارد (حلی، ۱۳۶۵ ش، ص ۹). انبیای الهی و تمامی اولیاء و هدایت شدگان

خاص، دارای عصمت مطلق می‌باشند و عصمت خطیئه (و خطا) مصادیق فراوانی را شامل می‌شود که می‌تواند تمامی اقسام عصمت را در بر گیرد.

اشاعره می‌گویند: منظور از عصمت انبیاء آن است که خداوند گناه را در آنان خلق نمی‌کند و در نتیجه در پی معصیت نمی‌روند، ولی حکما و فلاسفه، عصمت را حالتی درونی و ملکه ای می‌دانند که از گناه و عصیان جلوگیری می‌کند و معتزله عصمت را نوعی لطف از جانب خداوند می‌دانند (ابن فارس، ۱۴۱۸، ص ۷۷۹). عبارت است از حفظ خداوند (ج) پیامبران خود را از وقوع در معاصی و ارتکاب منکرات و محرمات (صابونی، ۱۳۸۲، ص ۸۸). از این تعریف چنین بر می‌آید که عصمت جز برای انبیاء که خداوند «ج» به آنان این نعمت را ارزانی داشته و ایشان را از ارتکاب گناهان کبیره و صغیره حفظ نموده است و جز انبیاء ائمه اطهار (ع) دیگر انسانها از آن محروم و بی بهره اند، بنابراین امکان ندارد که از انبیاء گناه صادر گردد و یا ایشان با اوامر الهی مخالفت نمایند. بر خلاف سایر افراد بشر که از آنها هم گناه صادر می‌شود و هم اغلب اوامر الهی را نقض می‌کنند. علامه طباطبایی می‌فرماید: منظور از عصمت وجود امری است در انسان معصوم که باعث حفظ او از وقوع در آنچه که جایز نیست (مثل خطا و معصیت می‌شود) (طباطبایی، ج ۲، ص ۱۳۴ و جواد آملی، ج ۳، ص ۲۹۲ - ۱۹۷) البته از نظر ایشان، انبیای الهی (و تمامی اولیا و هدایت شدگان خاص دارای عصمت مطلق می‌باشند و عصمت خطیئه (و خطا) مصادیق فراوانی را شامل می‌شود که می‌تواند تمامی اقسام عصمت را در بر گیرد، لکن به دلیل این که در این تحقیق فقط عصمت از گناهان مورد بحث قرار گرفته است لذا از پرداختن به تمام جوانب و اقسام عصمت خودداری گردیده است عصمت نتیجه‌ی علم معصوم به عواقب گناه می‌باشد؛ یعنی علم و شعور معصومان به آثار گناهان به گونه‌ای است که هیچ گناه مغلوب قوای دیگر انسانی نشده، بلکه مسلط بر آنان است. عصمت در اصطلاح عبارت است از اینکه خداوند «ج» انگیزه ارتکاب گناه را در پیامبران خلق نکند با آنکه قدرت و اختیار به انجام گناه را دارند (قاری، علی.. (بی-تا). ص ۳۳۴)

عصمت، یک صفت نفسانی و نیروی درونی است که دارنده را از فکر و خیال انجام گناه، چه رسد به ارتکاب گناه، باز می‌دارد و در اصطلاح به معنای مصون و محفوظ بودن

از خطا، نسیان، لغزش و گناه است. از نگاه علامه "عصمت" وجود امری است در انسان معصوم که باعث حفظ او از وقوع در آنچه که جایز نیست (مثل خطا و معصیت) می‌شود (طباطبایی، ج ۲، ص ۱۳۴) معصومین (ع) به اراده و اختیار خودشان از معصیت منصرف می‌شوند و اگر انصرافشان را به عصمتشان نسبت دهیم، مانند انصراف غیر معصومین است که به توفیق خدایی نسبت می‌دهیم. (طباطبائی، ج ۱۱، ۱۳۷۳ ش ص ۲۲۲)

در اصطلاح قرآن

در آیه اولی الامر قرآن کریم همگان را به اطاعت از اولی الامر فرا می‌خواند و این گروه را در کنار پیامبر می‌نشانند. این اطاعت به دلیل آن که «قید و شرطی را به همراه ندارد، اطاعتی همه جانبه و بی‌چون و چرا است و این مطلب جز با عصمت "اولی الامر" سازگار نیست زیرا سرسپردگی این چینی تنها در برابر کسی سزاوار است که از کج روی و کج اندیشی در امان است. نه تنها در گفتار، بلکه با رفتار خود نیز مردم را جز به آنچه رضای خداوند است، نمی‌خواند» (طباطبایی، ج ۴، ۱۳۷۴ ش، ص ۴۰۱-۳۸۷). علامه در باب عصمت فرموده است: «مقصود ما از عصمت، وجود چیزی است در فرد معصوم که از وقوع وی در امور که جایز نیست؛ مانند خطا و یا معصیت، جلوگیری می‌نماید» (طباطبایی، همان ج ۲ ص ۱۳۴)

بررسی ادله عصمت

الف: نقلی

نخست برای تبیین موضوع عصمت انبیاء، این موضوع را در آئینه نگاه قرآن مورد بررسی قرار می‌دهیم و آیات که دلالت بر معصوم بودن رسولان دارد به عنوان ادله نقلی در این می‌آوریم:

۱- انبیاء مخلصین هستند.

خداوند در این آیه قرآن از بندگان مخلص خود یاد فرموده و ایشان را از اشتباه مصون می‌داند «قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغَوِّيَهُمْ أَجْمَعِينَ * إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ؛ گفت: «به عزت سوگند، همه‌ی آنان را گمراه خواهم کرد * مگر بندگان خالص تو، از میان آنها». (ص: ۸۳/۸۲) حرف «باء» در «فَبِعِزَّتِكَ» برای سوگند است. ابلیس به عزت خدا سوگند

یادمی کند که به طور حتم تمامی ابنای بشر را اغوا می کند، آن گاه مخلصین را استثناء می نماید. مخلصین عبارت اند از کسانی که خدای تعالی آنان را برای خود خالص کرده و دیگر هیچ کس در آنان نصیبی ندارد، در نتیجه ابلیس هم در آنان نصیبی ندارد (طباطبایی، ج ۱۷، ۱۳۷۳ ش، ص ۳۴۶).

مراد از «المُخْلِصِينَ» در قرآن کسانی هستند که خداوند متعال ایشان را برای خود خالص کرده، به گونه ای که سراسر وجودشان برای خدا خالص شده است. پیامبران الهی از مصادیق «المُخْلِصِينَ» بوده اند و از این رو قرآن در معرفی برخی پیامبران، آنان را مخلص می خواند. برای نمونه، درباره حضرت موسی (ع) می فرماید: «وَأَذْكَرُ فِي الْكِتَابِ مُوسَى إِنَّهُ كَانَ مُخْلِصًا وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا؛ و در این کتاب (آسمانی) از موسی یاد کن، که او مخلص بود، و رسول و پیامبری والا مقام». (مریم / ۵۱)

۲- حجت های که خطا نمی کنند

در سوره نساء آمده است: «رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ لِنَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةً بَعْدَ الرُّسُلِ». پیامبرانی که بشارت دهنده و بیم دهنده بودند، تا بعد از این پیامبران، حجتی برای مردم بر خدا باقی نماند، (و بر همه اتمام حجت شود؛) «(نساء، ۱۶). مفاد آیه این است که خدا می خواهد عذری برای مردم در نافرمانی هایشان نماند، لذا پیغمبرانی فرستاده تا ایشان را راهنمایی کنند و خوب و بد و اطاعت و معصیت بیاموزند تا دیگر عذری برای ارتکاب گناهان نداشته باشند (طباطبایی، ج ۲، ۱۳۷۳ ش)، ص ۱۹۳). در صورتی پیغمبران می توانند عذر مردم را قطع کنند که در رفتار و کردارشان چیزی که بتوانند آن را دستاویز خودشان قرار دهند، وجود نداشته باشد. یعنی خطا و معصیتی از ایشان سر نزنند و گرنه مردم، آن اشتباه یا گناه را مدرک قرار داده و در معاصی و نافرمانی هایشان به آن استناد می جویند و غرض الهی نقض می شود.

۳- معصوم از پلیدی به دور است.

خداوند در سوره احزاب به این موضوع اشاره فرموده است: «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا؛ ... خداوند فقط می خواهد پلیدی و گناه را از شما اهل بیت دور کند و کاملاً شمارا پاک سازد» (احزاب: ۴۴) علامه در تفسیر این آیه

دارد: «کلمه اِنْمَادَر آیه انحصارخواست خدا را می‌رساند و می‌فهماند که خدا خواسته که رجس و پلیدی را تنها از اهل بیت دور کند و به آنان عصمت دهد
 مراد از بردن رجس و تطهیر اهل بیت تنها همان تقوای دینی، و اجتناب از نواهی، و امتثال اوامر است. بنابراین معنای آیه این است که خدای تعالی از این تکالیف دینی که متوجه شما کرده سودی نمی‌برد و نمی‌خواهد سود ببرد بلکه می‌خواهد شما را پاک کند و پلیدی را از شما دور سازد. کلمه «اهل بیت» در عرف قرآن، اسم خاص است که هر جا ذکر شود منظور از آن، این پنج تن هستند، یعنی رسول خدا (ص)، علی، فاطمه و حسنین (ع) و بر هیچ کس دیگر اطلاق نمی‌شود. هر چند که از خویشاوندان و اقربای آن جناب باشد، البته این معنا، معنایی است که قرآن لفظ مذکور را به آن اختصاص داده است. (طباطبایی، ج ۱۶، ۱۳۷۳ ش ص ۲۶۲-۲۶۵).

کلمه رجس به کسره‌ی راء و سکون جیم، صفتی است از ماده‌ی رجاست، یعنی پلیدی و قذارت. پلیدی و قذارت هیأتی است در نفس آدمی که آدمی را وادار به اجتناب و نفرت می‌نماید. با در نظر گرفتن این که کلمه رجس در آیه شریفه الف ولام دارد، که جنس رامی‌رساند، معنایش این است که خداوند می‌خواهد تمامی انواع پلیدی‌ها و هیأت‌های خبیثه و رذیله را از نفس شما ببرد، هیأت‌هایی که اعتقاد حق و عمل حق را از انسان می‌گیرد

در نهایت معنای آیه این شد که خدای سبحان مستمراً و دائماً اراده شما را به این موهبت یعنی موهبت عصمت اختصاص داده است و به این طریق که اعتقاد باطل و اثر عمل زشت را از شما اهل بیت ببرد و در جای آن عصمتی بیاورد که حتی اثری از اعتقاد باطل و عمل زشت در دلها یتان باقی نگذارد (طباطبایی، پیشین ص ۲۶۲-۲۶۵).

۴- بشارت دهنده و بیم دهند

قرآن کریم می‌فرماید: «فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ وَ أَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُحْكُمَ . خداوند، پیامبران را برانگیخت؛ تا مردم را بشارت و بیم دهند و کتاب آسمانی، که به سوی حق دعوت می‌کرد، با آنها نازل نمود...» (بقره، ۲۱۳)، تا آن جا که می‌فرماید: «...فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ . خداوند، آنهایی را که ایمان آورده

بودند، به حقیقت آنچه مورد اختلاف بود، به فرمان خودش، رهبری نمود. (اما افراد بی‌ایمان، هم چنان در گمراهی و اختلاف، باقی ماندند...)» (همان) منظور از مبعوث کردن پیغمبران با بشارت و تهدید و فرستادن کتاب با ایشان این است که حق اعتقادات و حق اعمال را برای مردم بیان کنند و آنان را رهنمون شوند. واز خطا بازدارد و این بشارت دهنده و هدایت کننده می‌بایست خود از خطا مصون باشد.

۵- بر خورداری از علم غیب

دلیل دیگر بر عصمت ایشان آیات سوره جن است که می‌فرماید: «عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا* إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْأَلُكَ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا* لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رَسُولَاتِ رَبِّهِمْ وَ أَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَ أَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا؛ دانای غیب اوست و هیچ کس را براسرار غیبش آگاه نمی‌سازد* مگر رسولانی که آنان را برگزیده و مراقیبی از پیش رو و پشت سر برای آنها قرار می‌دهد...* تا بداند پیامبرانش رسالت‌های پروردگارش را ابلاغ کرده‌اند؛ و او به آنچه نزد آنهاست احاطه دارد و همه چیز را احصا کرده است!» (جن، ۲۸-۲۶) ظاهر آیه این است که خدا پیغمبرانش را به وحی اختصاص داده؛ ایشان را بر غیب مطلع ساخته و از پیش و پس، همه اطراف و جوانب محفوظ داشته تا وحی الهی از ناحیه شیاطین یا غیر از آن زوال یا تغییری نپذیرد و هم پیام‌های پروردگار را چنان که باید و شاید به مردم برسانند. نظیر آن، در سوره مریم است که از قول ملائکه می‌فرماید: « وَ مَا نَنْزَلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ لَهُ مَا بَيْنَ أَيْدِينَا وَ مَا خَلْفَنَا وَ مَا بَيْنَ ذَلِكَ وَ مَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا؛ (پس از تأخیر وحی، جبرئیل به پیامبر عرض کرد:) ما جز به فرمان پروردگار تو، نازل نمی‌شویم؛ آنچه پیش روی ما، و پشت سر ما، و آنچه میان این دو می‌باشد، همه از آن اوست؛ و پروردگارت هرگز فراموشکار نبوده (و نیست)» (مریم: ۶۴). این آیه بر این موضوع دلالت دارد که وحی از هنگامی که شروع به نزول می‌کند تا موقعی که به پیغمبر می‌رسد و به وسیله وی به مردم تبلیغ می‌شود از هر گونه تغییر و تبدیلی محفوظ و مصون است.

این دلایل گرچه عصمت پیغمبر را تنها از جهت گرفتن و رساندن وحی اثبات می‌کند ولی به ضمیمه مقدم دیگری می‌توان با آنها عصمت ایشان را از معصیت نیز اثبات نمود و

آن این که: عقلاً چنان که قول را دلیل بر واقع می‌دانند، فعل را نیز دلیل بر آن می‌گیرند. مثلاً چنان که قول کسی را به این که فلان کار خوب است، دلیل خوبی آن می‌دانند. پس انجام دادن آن را هم دلیل جوازش می‌شمرند. بنابراین اگر معصیتی از پیغمبر سرزند و خودش از آن نهی کند، قول و فعل او را متناقض و مردم نزد خود چنین خواهند گفت: اگر این شخص از طرف خدا، پیامبر است گفتار و کردارش دلیل دو پیام متناقض است و دو مطلب متناقض حق نیست، زیرا هر یک دیگری را باطل می‌کند. از این رو به سخنانش اطمینان نمی‌کنند، در نتیجه عصمت پیغمبر در تبلیغ رسالت، بدون عصمت از معصیت تمام نمی‌شود.

۶- هدایت یافتگان

دلیل دیگر بر عصمت ایشان از هر جهت آیه سوره انعام است که می‌فرماید: «أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمُ اقْتَدِهْ». (انعام، ۹۰). این آیه بر این امر دلالت دارد که انبیاء (ع) به طور حتم از طرف خدا هدایت یافته‌اند و در آیاتی از سوره زمر می‌فرماید: «... وَ مَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ * وَ مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُضِلٍّ...»؛ و هر کس را خداوند گمراه کند، هیچ هدایت‌کننده‌ای ندارد * و هر کس را خدا هدایت کند، هیچ گمراه‌کننده‌ای نخواهد داشت» (زمر: ۳۶-۳۷) و در سوره کهف می‌فرماید: «... مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ...» هر کس را خدا هدایت کند، هدایت یافته‌ی واقعی اوست...» (کهف، ۱۷). از این دو آیه چنین استفاده می‌شود که هر کس از طرف خدا هدایت شده هیچ گمراه‌کننده‌ای در او تأثیر نخواهد کرد و هیچ گمراهی به او راه نخواهد یافت.

اشکال:

ما مردم عاقل را می‌بینیم که در انواع غرض‌های اجتماعی دست به تبلیغ می‌زنند و مبلغین نوعاً از این لحاظ خالی از قصور یا تقصیر نیستند.

پاسخ:

سرّ این که در تبلیغات اجتماعی کاملاً رعایت صلاحیت مبلغ نمی‌شود، دو چیز است: یا این که در اندکی قصور و تقصیر مسامحه می‌کنند و یا این که منظورشان به دست آمدن نتیجه عملی می‌شود، به هر اندازه‌ای که میسر شود ولو این که خیلی کم باشد، اکتفاء

می‌نمایند و هیچ‌کدام از این دو امر لایق ساحت قدس پروردگار نیست (طباطبایی، ج ۲، ۱۳۷۳ش) ص ۱۹۲).

اشکال:

از ظاهر آیه در سوره توبه که می‌فرماید: «...فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لَيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ؛ ...چرا از هر گروهی از آنان، طایفه‌ای کوچ نمی‌کند (و طایفه‌ای در مدینه بماند)، تا در دین (و معارف و احکام اسلام) آگاهی یابند و به هنگام بازگشت بسوی قوم خود، آنها را بیم دهند؟! شاید (از مخالفت فرمان پروردگار) بترسند، و خودداری کنند» (توبه، ۱۲۲) استفاده می‌شود که نوع مردم صلاحیت تبلیغ و انذار را دارند (چون کسانی که برای تبلیغ دین در صدد تحصیل علم بر نمی‌آیند در این آیه مورد ملامت قرار گرفته‌اند و اگر جز معصومین کسی صلاحیت تبلیغ را نداشت این آیه لغو می‌بود).

پاسخ:

این آیه گرچه در حق عموم مسلمانان است و به ایشان اذن می‌دهد که هر چه را از معارف دینی آموخته‌اند به دیگران یاد بدهند ولی گفتار ایشان را حجت بر دیگران قرار نمی‌دهد، بنابراین محذوری ندارد.

۷- رسولان پیروی کنندگان هستند

دلیل دیگر بر عصمت پیغمبران آیه سوره نساء می‌باشد که می‌فرماید: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ...؛ ما هیچ پیامبری را نفرستادیم مگر برای این که به فرمان خدا، از وی اطاعت شود...» (نساء: ۶۴). در این آیه علت ارسال پیغمبران منحصرأطاعت کردن مردم از ایشان شمرده شده و این معنی به اصطلاح، ملازمه بین دارد با این که هر چه از پیغمبر مورد اطاعت مردم واقع می‌شود مورد اراده پروردگار باشد و مردم چنان که گفتار پیغمبر را اطاعت می‌کنند از رفتار او هم پیروی می‌نمایند. گفتار و کردار دو طریق متداول برای تبلیغ و تعلیم است، اگر پیغمبر در فهم خطا کند، لازم‌اش این است که پروردگار اراده و باطل نموده باشد، اگر معصیتی از پیغمبر سرزند چه در گفتار و چه در کردار ناچار مبعوض خداست و چون همان عمل یا قول مورد اطاعت مردم واقع می‌شود، باید محبوب

خدا باشد. در نتیجه باید خدا، هم آن فعل را بخواهد و هم نخواهد، هم به آن امر کند و هم از آن نهی نماید! خداوند از تناقض در صفات و افعال بسی دور و منزّه است؛ و اساساً چنین تکلیفی محال است به طوری که اگر کسی تکلیف به امر محال را هم جایز بداند (چنان که از بعضی از متکلمین عامه نقل شده) چنین تکلیفی را نمی تواند جایز بداند، چون این تکلیفی است که خودش محال است نه این که تکلیف به امر محالی باشد. زیرا معنایش این است که خدا نسبت به یک فعل، هم اراده دارد و هم ندارد، هم محبت دارد و هم بغض! هم به آن تکلیف می کند و هم نمی کند، هم آن را می ستاید و هم از آن نکوهش می نماید.

ب: عقلی

جریان معجزات به دست پیغمبران، گواهی الهی بر صدق گفتار ایشان است. هم چنین دلیل صلاحیت شان برای تبلیغ پیام های پروردگار می باشد. عقل قضاوت می کند که هرگاه کسی افعالی برخلاف مقصد و مرامی انجام داد هر کس باشد صلاحیت دعوت به آن مرام را ندارد و چون جریان معجزات به دست ایشان دلیل صلاحیت شان برای دعوت دینی و تبلیغ احکام الهی است پس دلالت بر اینکه وحی را درست فهمیده و آن طور که باید و شاید تبلیغ می نمایند و افعال شان برخلاف مقتضای آن نیست دارد. پیداست که با این حال معصیت و گناه از آنان صادر نخواهد شد، حتی اگر قبل از نبوت و تصدی مقام رسالت از هوا و هوس پیروی می کردند و مردمی شهوت پرست می بودند. این توصیف بی جا بوده و معنی نداشته که آنان را فرقه ای در مقابل شهوت پرستان و گناهکاران قرار دهد، بلکه اطلاق جمله «اضاعوا الصلوه و اتبعوا الشهوات و سوف سلقون غیا» (نماز را مهمل گذاشته و ضایع کردند و از شهوت ها پیروی کردند پس زود است که سرکشی را بینند) آنان را نیز شامل می شد و خلاصه آن که وقتی می توان انبیاء را فرقه ای در مقابل فرقه شهوت پرستان و تبهکاران قرار داد که ساحت قدس آنان به طور کلی به معصیت آلوده نشده باشد.

برای حفظ قداست حضرت آدم و صیانت عصمت آن حضرت از ارتکاب چیزی که زمینه حضانت روح و هبوط تبعیدی از بارگاه تشریف به بارگاه تکلیف فراهم کند و جوهر ذیل قابل تصور است:

«۱- جریان مزبور در ساحتی پدید آمد که هنوز اصل نبوت تشریحی جامه وجود

نپوشیده و هنوز هیچ گونه وحی حامل شریعت و منهای حاصل نشده بود. در این فضا هیچ حکم مولوی و تکلیفی در بین نبود که درباره حرمت یا کراهت آن سخن به میان آید. همان طور که در جریان مادر حضرت موسی (ع) و مادر حضرت عیسی (ع) گذشت، اصل وحی، مستلزم تشریح نیست چنان که صرف هدایت و امر و نهی و وعده و وعید، موجب تکلیف نیست. زیرا همه این امور در مسایل ارشادی قابل طرح است و چنان که امر و نهی متوجه به مادر حضرت موسی (ع) (قصص: ۱) از این سنخ است.

۲- جریان معهود و ترک عزم بر رزم چه در مبادرت به اکل میوه درخت ممنوع در حالتی بود که هنوز حضرت آدم به مقام نبوت نرسیده بود و ارتکاب برخی از صغایر، قبل از نبوت برای پیامبر رواست.

۳- جریان معهود در ظرف نسیان حضرت آدم رخ داد و چیزی که از راه فراموشی ارتکاب شود محذوری ندارد» (جوادی آملی، ج ۳، ۱۳۶۸ ش، ص ۳۴۸).

عصمت فرشته وحی

فرشته یکی از عوامل دخیل در امر هدایت انسان به وسیله وحی است؛ از این رو باید اثبات شود که آن فرشته در ابلاغ وحی، معصوم است. در اینجا می‌توان گفت که همان دلایل عقلی بیان شده برای ضرورت وحی، عصمت فرشته وحی را نیز اثبات می‌کند؛ زیرا اگر فرشته در دریافت، حفظ و ابلاغ وحی خطا کند، هدف وحی که همان هدایت است، حاصل نمی‌شود و این خلاف حکمت الهی است. آیات قرآن کریم نیز گویای این است که فرشتگان از خطا معصوم‌اند و در انجام مأموریت‌های الهی مرتکب خطا و اشتباه نمی‌شوند؛ از جمله درباره همه فرشتگان می‌خوانیم: «وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ * لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ؛ آنها گفتند: «خداوند رحمان فرزندی برای خود انتخاب کرده است!» او منزّه است (از این عیب و نقص)؛ آنها [فرشتگان] بندگان شایسته‌ی او‌یند* هرگز در سخن بر او پیشی نمی‌گیرند؛ و (پیوسته) به فرمان او عمل می‌کنند» (انبیاء، ۲۷-۲۶).

بررسی شبهات عصمت

۱- عصمت با استغفار منافات دارد

«إنا أنزلناه إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أريكَ الله ولا تكن للخائنين خصيماً و استغفر الله إن الله كان غفوراً رحيماً (نساء: ۱۰۴-۱۰۵) یا آیه دیگر که می فرماید: فاعلم أنه لا إله إلا الله واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات والله يعلم متقلبكم ومثواکم (محمد: ۱۹) یا آیه دیگر: فاصبر إن وعد الله حق واستغفر لذنبك وسيح بحمد ربك بالعشي والإبكار (مومن: ۵۵) شبهه ای که در مورد این گونه آیات مطرح می شود، این است: وقتی نبی (ع) از هر نوع گناه معصوم هستند، پس حکم استغفار برای چه آمده است؟ آنان چرا باید استغفار کنند؟

پاسخ شبهه

کلام خدای عزوجل از باب «ایاک أعنی واسمعی یا جاره» است، یعنی دستوری عمومی برای تمام مسلمانان محسوب می شود. مسلمانان باید از گناه خود استغفار نمایند. ما از این قبیل احکام در قرآن فراوان داریم که خطاب ظاهری به پیغمبر اکرم (ص) است، ولی مقصود حکم مسلمانان اند؛ مانند آیه: «إما يبلغن عندك الكبرأحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولاً كريماً (اسراء: ۲۳)» اگر هر دو یا یکی از آنها پیر و سالخورده شوند، کلمه ای که خاطر آنها رنجیده شود نگویید و کمترین آزار به آنها مرسانید و با ایشان با احترام و اکرام سخن گوید.

آیه «و بالوالدين أحسانا» هم از این قبیل است. معلوم است که پدر بزرگوار حضرت (ص) قبل از به دنیا آمدن ایشان فوت کرده بود و مادر گرامی شان نیز در کودکی ایشان از دنیا رفته بود. پس اصلاً موضوع به سالخوردگی و پیری رسیدن آنها منتفی است. ولی خطاب مستقیماً به پیغمبر اکرم (ص) می باشد. پس معلوم است که مقصود بیان یک حکم عمومی برای مسلمانان است.

۲- پیامبر (ص) گناهایی داشته که در قرآن از ذنب یاد شده است ؟

در قرآن در سوره فتح دارد: انا فتحنا لك فتحا مبيناً ، ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر و يتم نعمته عليك ويهديك صراطاً مستقيماً (فتح: ۱_۲) ظاهر آیات بر این دلالت

دارد که پیامبر گناहانی داشته و خواهد داشت و خداوند بوسیله صلح حدیبیه و فتحی که برای او حاصل شد، آن‌ها را می‌آموزد.

پاسخ شبهه

علامه فرموده است: اولاً ذنب و غفران در آیه مذکور در معنای لغوی خود بکار رفته است. ذنب در لغت به معنای آثار شوم و تبعات عمل و غفران به معنای ستر و پوشاندن است در نتیجه معنای آیه این خواهد بود: ما به تو فتحی عنایت کردیم تا بوسیله ی آن عواقب کار رسالت تو پوشش داده شود (طباطبایی، ج ۱۸ پیشین: ص ۲۰۴)

۳- حضرت یوسف به بنیامین تهمت دزدی زد و این رفتار ضد عصمت است

پاسخ اشکال

حضرت یوسف (ع) فقط دستور داد که پیمانانه را در بار برادرش بنیامین بگذارند و نسبت دزدی به کاروان داده شد، نه به شخص بنیامین. قرآن از این واقعه چنین یاد می‌کند: “هنگامی که ساز و برگشان را برایشان فراهم دید، جام [پادشاه] را در خورجین برادرش نهاد. آن گاه ندا دهنده‌ای ندا داد: که ای کاروانیان، شما دزد هستید بنابراین در این داستان هرگز به بنیامین از طرف حضرت یوسف (ع)، نسبت دزدی داده نشده است. بله اگر چه بعد از بازرسی، انگشت اتهام به سمت بنیامین برده شد ولی همان طور که بیان شد و از تفسیر میزان نیز استفاده می‌شود؛ برادر یوسف از این کار با خبر بود، بنابراین بنیامین هیچ احساس تهمتی نمی‌کرد. (طباطبایی، ج ۱۱، ۱۳۷۴ ص ۳۰۴)

بنابراین، عصمت امری است اختیاری و به همین دلیل، کمال محسوب می‌شود و گناه کردن برای معصوم محال ذاتی نیست، ولی به دلیل قوت علم و تقوا، عملاً واقع نمی‌شود.

۴- عصمت مستلزم مجبور بودن معصوم است

از نظر عقل اگر عصمت مستلزم مجبور بودن معصوم در انجام طاعات و ترک معاصی باشد، مستحق مدح و ستایش نخواهد بود، چنانکه نهی و امر، تکلیف و پاداش و کیفر نیز نا معقول خواهد بود.

پاسخ

هر گز میل به گناه در او پدید نمی‌آید و چون میل به گناه از اسباب ارتکاب گناه است

و با فرض نبودن سبب و علت وجود، مسبب و معلول ممتنع خواهد بود، صدور گناه از معصوم امکان وقوعی نخواهد داشت. این همه از آثار لطف ویژه الهی نسبت به معصومان است. و چنین نیست که معصوم، بر انجام گناه قدرت نداشته و اختیار از او سلب شده باشد، بلکه ایمان کامل و علم و تقوای در حد اعلا و به تعبیری استشعار به عظمت خداوند متعال، و توجه به جمال و کمال او، مانع از این می شود که معصوم گرفتار معصیت گردد و یا از طاعت خداوند سر باز زند. اضافه بر آن، در مورد انبیاء و ائمه اطهار روایات وجود دارد که بر اینکه ایشان مؤدبه تأییدات الهی هستند و خدا آنان را به وسیله روح القدس و روح الایمان و روح القوه و روح الشهبه و روح المدرج، تأیید، تسدید و تقویت می نماید» (کلینی ج ۱ ۱۳۷۵: ص ۳۷۳)

علامه می گوید: خداوند برخی از بندگان خود را به استقامت فطرت و اعتدال خلقت آفریده است. در نتیجه آنان از آغاز با ذهن هایی وقاد و ادراک هایی درست و نفوسی پاکیزه و قلب های سلیم مسیر زندگی خود را بر گزیده و نشو نما کرده اند و در پرتون صفای فطرت و سلامت نفس از نعمت اخلاص بهره ای شایان برده اند» (طباطبایی، ج ۱۱ پیشین: ص ۱۶۲) در نگاه مرحوم علامه درون انبیاء از هر گونه آلودگی که مانع رشد و کمال معنوی است پیراسته است.

۵- شبهه نسیان پیامبر

اشکال کنندگان این آیه را دلیل بر نسیان پیامبر اکرم (ص) آورده اند: «وإذا رأیت الذین یخوضون فی آیاتنا فأعرض عنهم حتی یخوضوا فی حدیث غیره وإما ینسینک الشیطان فلا تقعد بعد الذکری مع القوم الظالمین» (انعام / ۶۸) هرگاه کسانی را دیدی که آیات ما را استهزا می کنند، از آنها روی بگردان تا به سخن دیگر پردازند و اگر شیطان از یاد تو ببرد، هرگز پس از یاد آمدن با این جمعیت ستمگر منشین.

گفته شده که آیه صراحت دارد که پیغمبر (ص) در احکام عملی مبتلا به نسیان می شود و بعضی از احکام الهی به خاطر نسیان، از آن حضرت سرزده است. وقتی پیغمبر ۶ مبتلا به نسیان می شد، این نسیان برای انبیای دیگر به طریق اولی ثابت بوده است.

پاسخ شبهه

علامه طباطبایی می‌گوید: این آیه از باب (در به تو می‌گویم، دیوار تو بشنو) می‌باشد که خطاب به پیغمبر ۶ است ولی حکم و مقصود از آن امت اسلام است بنابر دو دلیل:

۱- در بحث عصمت گفته ایم که فراموش کردن احکام الهی از آن حضرت (ص) ممکن نیست (چون فراموشی آن حضرت (ص) عیناً مانند مخالفت عملی باعث گمراهی سایرین می‌شود و دیگران به عمل آنان احتجاج می‌نمایند و از آن اتخاذ سند می‌کنند.

۲- علاوه بر این، شواهد دیگری نیز از قرآن داریم که روشن می‌کند، مقصود همانا امت اسلام است. می‌گوییم این آیه در مکه نازل شد و عدم همنشینی و روگردانی (از مسخره کنندگان به آیات الهی) را حکم می‌کند. به همین مضمون در مدینه نیز آیه ای نازل شده که همین حکم را یادآوری می‌کند: «اذا سمعتم... فلا تقعدوا...» (نساء: ۱۴) این آیه همان حکم را می‌گوید که گوشزد مردم بکن تا در مجالس آنان شرکت نکنند (اینجا که امکان ندارد یک حکم قطعی قبلی را که در مکه شنیده بود، مخالفت کرده باشد و خدا دوباره حکمی فرماید). پس معلوم می‌شود خطاب اینجا نیز پیامبر (ص) را شامل می‌شود، اما از باب (یا جاره) مقصود همان تعلیم مسلمانان است (طباطبایی ج ۷، پیشین: ص ۲۰۱، ج ۳، ص ۴۶).

۶- شبهه گمراهی به پیامبر

این آیه را دلیل بر گمراهی پیامبر دانسته‌اند: «ألم یجدک یتیمًا فوی و وجدک ضالاً فهدی (ضحی ۶)»

مگر نه تو را یتیم یافت پس پناه داد؟ و تو را سرگشته یافت پس هدایت کرد؟ برخی از ناآگاهان به منطوق وحی و نبوت گفته‌اند که «ضالاً» به معنای گمراهی و کفر است. بنابراین پیامبر (ص) سابقاً در گمراهی بود، پس معصوم کامل نیست.

پاسخ شبهه

علامه طباطبایی می‌فرماید: مراد از «ضلال» در اینجا گمراهی نیست، بلکه مقصود عدم هدایت است و منظور از عدم هدایت، حالت خود آن جناب است یعنی می‌خواهد بفرماید که هیچ انسانی دیگر از پیش خود هدایت ندارد مگر به وسیله خداوند متعال. پس

نفس شریف رسول خدا (ص) نیز با قطع نظر از عنایت و هدایت الهی ضاله بوده که البته ذات پیغمبر اکرم (ص) لمحہ ای و لحظه ای از آن عنایت الهی جدا نبوده است (طباطبایی ج ۲۰، پیشین ص ۵۲۲).

۷- پیامبران از گناه مصون نیستند

این آیه را دلیل آورده اند: «الم نشرح لک صدرک و وضعنا عنک وزرک الذی أنقض ظهرك (انشراح: ۳۱) آیا ما سینه تو را گشاده نساختم و بار سنگین تو را از تو برداشتیم؟ همان باری که سخت بر پشت تو سنگینی می کرد. شبهه ای که در این آیه شده این است: گفته اند «وزر» به معنای گناه است و خداوند فرمود: ای رسول، آیا ما نبودیم که گناه تو را آمرزیدیم؟ و این دلیل بر این است که پیامبران از گناه مصون نیستند

پاسخ:

علامه در پاسخ فرموده اند: «وزر» در لغت به معنای «بار سنگین» و طاقت فرسا استعمال شده است و اصلاً به معنای گناه نیست (فخر رازی، بی تا ص ۱۰۷). گناه را نیز از این جهت «وزر» می گویند که سنگینی ویژه ای را بردوش گنهکار ایجاد می کند و آن احساس شرم و دلمردگی و عذاب رستاخیز است؛ مانند آیاتی از قرآن که در آنها «وزر» به معنای بار سنگین آمده است: «ولکننا جلنا أوزاراً من زینة القوم» (طه: ۸۹) قوم موسی (ع) می گویند: اسباب تجمل و زینت (جواهر و طلا) که از فرعونیان به دست آورده بودیم، بسیار بردوش ما سنگین بود و آنها را در آتش افکندیم، یا مانند «ولا تزر وازرة وزر اخرى» (انعام: ۱۶۴) هیچ کس بار دیگری را به دوش نمی گیرد.

این بار سنگین چه بود که خداوند با برداشتن آن بر پیامبر (ص) خود منت می نهد؟ علامه در پاسخ می گوید: این بار وزین همان تحمیل رسالت از جانب خداوند و قبول کردن آن از طرف پیامبر (ص) و ادای وظیفه به صورت تبلیغ رسالت بود. تکذیب دعوت آن حضرت (ص) و اذیتهایی که در این راه تحمل نمود و نیز اصرار دشمنان بر محو کردن دین و اسم آن حضرت و از طرف دیگر، مسئولیت سنگین رسالت و امر تبلیغ بار سنگینی بود که به حول و قوه پروردگار، تثبیت امور رسالت و شرح صدر آن حضرت برای تحمل

سختیها واقع شد و آن حضرت به کمک پروردگار از عهده این مسئولیت طاقت فرسابرآمد. این «وزر»ی بود که بردوش پیغمبر(ص) سنگینی می کرد. آیه اصلاً هیچ ربطی به گناه ندارد (طباطبایی، پیشین ج ۲، ص ۵۳۰)

نتیجه گیری

در این مقاله عصمت انبیاء از منظر علامه طباطبایی مورد کنکاش و بررسی قرار گرفته است و نخست مفاهیم و واژه عصمت، از دو منظر لغت و اصطلاح و نیز نگاه قرآن و علامه طباطبایی تبیین گردید و سپس ادله نقلی و عقلی در تبیین عصمت انبیاء ارائه گردید و دلایل هر کدام آورده شده است و در ادامه به شبهات که از طرف مخالفین عصمت در باب عصمت انبیاء مطرح شده، اشاره و سپس پاسخ متناسب ارائه شده است.

فهرست منابع

۱. قرآن
۲. ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۰، دار صادر، بیروت، ۲۰۰۰ م، الطبعة الاولى.
۳. ابن فارس احمدبن ، معجم المقاییس فی اللغة، دارالفکر، بیروت، ۱۴۱۸ هـ الطبعة الثانية.
۴. ایجی عبدالرحمن بن احمد ، شرح المواقف، چاپ اول، (قم: افسست الشریف الرضی، ۱۳۷۱ هـ.ق)،
۵. جوادی آملی عبدالله ، تسنیم تفسیر قرآن، چاپ ششم، قم: نشر اسراء، ۱۳۶۸ ش، ج ۳،
۶. حلی حسن بن یوسف ، الباب الحادي عشر، تهران: موسسه مطالعات اسلامي، ۱۳۶۵ ش
۷. سیاح احمدفرهنگك بزرگك جامع نوین عربی _فارسی ترجمه المنجیدج ۲ تهران انتشارات اسلام بی تا
۸. شریف ، مرتضی ، رسائل، بیروت مؤسسه النور، ۱۴۲۱ هـ.ق ، ج ۳،
۹. صدوق محمد بن علي بابويه عیون اخبار الرضا، ترجمه: محمد رضا مستفید و علي اكبر غفاري، چاپ اول، (تهران: نشر صدوق، ۱۳۷۳ ش)، ج ۱،
۱۰. صابوني، محمدعلي. تاريخ النبوة والأنبياء، ترجمه محمد ابرار غزنوي، طبع دوم، پشاور: بنگاه انتشارات ميوند. ۱۳۸۲
۱۱. طبرسی ، فضل بن حسن ، ترجمه مجمع البيان، ترجمه: علی کریمی، چاپ اول، (تهران: انتشارات فراهاني، ۱۳۸۰، ج ۹،
۱۲. طباطبائي، سيد محمد ، ترجمه الميزان، ترجمه: سيد محمد باقر موسوي همداني، چاپ سوم، قم: دفتر انتشارات اسلامي جامعه مدرسين حوزه علميه قم، ۱۳۷۳ ش)، ج ۲،
۱۳. عروسي الحويزي ، علي بن جمعه ، تفسير نورالثقلين، تصحيح: سيدهاشم رسولي محلاتي، چاپ اول، قم: مطبعه العلميه، ۱۳۸۳ ش، ج ۵،
۱۴. فخر رازی ، عصمة الانبياء، بی تا
۱۵. قاري، علي. شرح فقه الاكبر، تاج محل کمپني: مطبعه مجتبايي. (بی-تا).
۱۶. کلینی ، محمد بن يعقوب ، اصول کافی ج ۱ مکتبه الصدوق ، قم ۱۳۷۵
۱۷. تفسير درالمنثور، ج ۶،
۱۸. تفسير جامع البيان عن تأويل اى القرآن، ج ۱۵.

بررسی جایگاه «عدالت» در اندیشه‌های میرسید علی همدانی

علی اکبر افراسیاب پور^۱

چکیده

«قسط و عدل» از مهمترین ارکان و ارزش‌های چند جانبه و متعالی اسلامی است که در قرآن کریم و آموزه‌های پیشوایان دین، در حوزه زندگی فردی و اجتماعی، مورد تأکید فراوان قرار گرفته است. میرسیدعلی همدانی (۷۸۶-۷۱۴ق) به عنوان یکی از بزرگترین اندیشمندان تأثیرگذار بر شبه قاره و بخش عمده‌ای از آسیا، در آثار خود به اهمیت عدالت از چند جنبه جداگانه پرداخته است. و بر اساس نظریه سیاسی و اجتماعی و مبنای اعتقادی او عدالت در مرکز جهان‌بینی و انسان‌شناسی و فلسفه سیاسی او قرار می‌گیرد. در این مورد عقایدی ابراز داشته که در حقیقت تحلیلی عمیق از دیدگاه اسلام در مورد عدالت به شمار می‌آید و بر محور تکیه بر «حاکم عادل» و «مصلح عادل» استوار است. وی بسیاری از احکام چون «امر به معروف و نهی از منکر» را هم بر همین اساس تحلیل می‌کند.

واژگان کلیدی

قسط، عدالت، سیدعلی همدانی، حاکم عادل، مصلح، امر به معروف، عدالت اجتماعی.

۱. عضو هیأت علمی دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران، ایران.

طرح مسأله

یکی از مهمترین ارزش‌های متعالی دین مبین اسلام، عدالت‌ورزی است که اندیشمندان مسلمان در سه عرصه، به شیوه‌های گوناگونی درباره آن نظریه‌پردازی کرده‌اند. از نظر متکلمان شیعه «عدل» نه تنها از اصول مذهب تشیع است که از عدل الهی سرچشمه می‌گیرد، نوشته‌اند: «شیعه مقام مقدس خدا را منزّه از ستمکاری و بیدادگری می‌داند، در دستگاه خدا از نظر خلقت به هیچ موجودی ستم نشده است و به هر موجودی آنچه استحقاق و لیاقت داشته عطا نموده و از نظر قانون‌گذاری و تکلیف نیز نسبت به تمام طبقات، رعایت عدل و انصاف فرموده است.» (صفائی، ۱۳۶۸: ۱۳۶/۲) در مقابل آن «ظلم» را قرار داده‌اند که آیات متعدد الهی در نفی آن آمده است.

حقّ تعالی عادل است و عادلان کی کنند استمگری بر بی‌دلان
آن یکی را نعمت و کالا دهند وین دگر را بر سیر آتش نهند
(مثنوی: ۵/۱-۲۳۵۴)

پس از عدل الهی به این ارزش متعالی در حوزه فردی و اخلاق انسانی توجه کرده‌اند و مهمترین فضیلت اخلاقی را عدالت خوانده‌اند و در هنگام بحث از فضایل چهارگانه که حکمت و شجاعت و عفت و عدالت باشد، گفته‌اند که: «عدالت حد وسط بین افراط و تفریط و از امهات فضایل اخلاقیه است، بلکه عدالت مطلقه، تمام فضایل باطنیه و ظاهریه و روحیه و قلبیه و نفسیه و جسمیه است.» (امام خمینی، ۱۳۷۷: ۱۴۷) بر اساس نظریه ارسطو گفته‌اند: «عدالت جزوی نبود از فضیلت، بلکه همه فضیلت‌ها بود و جور که ضد آن است، جزوی نبود از رذیلت، بلکه همه رذیلت‌ها بود.» (طوسی، ۱۳۶۹: ۱۳۶) و در کتاب‌های اخلاق اسلامی، همه فضایل را زیرمجموعه عدالت آورده‌اند.

چو بیداد کردی توقع مدار که نامت به نیکی رود در دیار
نماند ستمکار بد روزگار بماند بر او لعنت پایدار
(کلیات سعدی، ۱۸۱)

در سومین عرصه، عدالت را در حوزه اجتماعی بررسی کرده‌اند و عدالت و ایمان را به هم مربوط دانسته‌اند: «ایمان به خداوند زیربنای اندیشه عدالت و حقوق ذاتی

مردم است و بهترین ضامن اجرای عدالت، ایمان است.» (مطهری، ۱۳۵۴: ۱۲۴) تا آنجا که عقیده دارند: «هیچ قانونی در نظام اسلام نیست، مگر این که از عدل سرچشمه گرفته است. لذا عدالت در اسلام از اصولی است که تخصیص بردار نیست.» (سبحانی، ۱۴۱۲: ۴۱۹) به این ترتیب عدالت در خداشناسی و هستی‌شناسی اسلامی تا انسان‌شناسی و عرصه اجتماعی از ارزش‌های ذاتی و متعالی به شمار می‌آید.

به نوبت‌اند، اندرین سپنج سرای
چه مایه برسر این مُلک‌سرووران بودند
تو مرد باش و ببر با خود آنچه بتوانی
کنون که نوبت تو است، ای مُلک‌به‌عدل گرای
چو دور عمر به سر شد در آمدند ز پای
که دیگران به حسرت گذاشتند به جای
(کلیات سعدی: ۱۳۵)

الا تا نیچی سر از عدل و رای
از آن بهره‌ورتر در آفاق نیست
که مردم ز رأیت نیچند پای
که در مُلک داری به انصاف زیست
(همان: ۱۵۶)

تو کی بشنوی ناله دادخواه
چنان خسب کاید فغانت به گوش
که نالد ز ظالم که در دورِ توست
به کیوان ببرت کَله خوابگاه
اگر دادخواهی برآرد خروش
که هر جور کومی کند جورِ توست
(همان: ۱۶۵)

ظلم از دستِ مُلک نیرو ببرد
گر تقویت ملک ببری، ملک ببری
عادل ز زمانه نام نیکو ببرد
ور تو نکنی هر که تواند او ببرد
(همان: ۷۳۲)

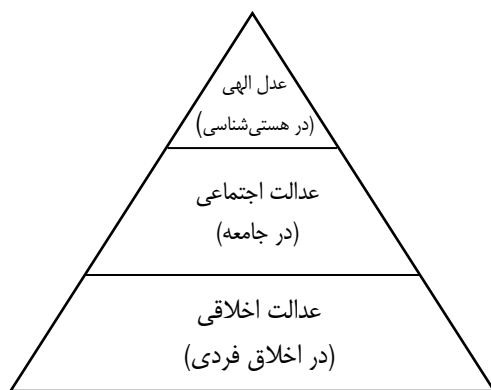
در این مقاله به عرصه سوم عدالت یعنی در حوزه اجتماع پرداخته می‌شود و «عدالت اجتماعی» را از دیدگاه یکی از بزرگترین اندیشمندان مسلمان یعنی میرسید علی همدانی (۷۸۶-۷۱۴ق) بررسی می‌کند. این نظریه پرداز اسلامی در حدود یکصد و ده اثری که از خود بجا گذاشته است، به مقتضای عصر و زمان خود، بیش از هر چیز به بحث از عدالت اجتماعی پرداخته است و با بهره‌گیری از قرآن کریم و گفتار رسول گرامی اسلام (ص) و امامان شیعی به ویژه امیرمؤمنان علی (ع) به دیدگاهی متعالی رسیده است.

عدالت و جایگاه آن در ارزش‌های اسلامی

«عدالت» بزرگترین آرمان انسان در زندگی اجتماعی خود بوده است و در کتاب‌های آسمانی به ویژه در قرآن کریم بر عدالت و قسط به عنوان اصلی الهی تکیه شده است. واژه «عدل» اغلب به معنای انصاف بکار می‌رود. «العدل: الانصاف و هو اعطاء المرء ما له و اخذ ما علیه.» (معجم الوسیط: ۵۹۴/۲) به هر کسی آنچه که به او اختصاص دارد و حقّ اوست بدهی و آنچه که حقّ اوست از او بگیری. «عدالت» را در برابر «ظلم و جور» و در معنای «داوری به حق» به معنی «استقامت» نیز می‌آید. اگر عدل به معنای اعتدال و حالتی بین افراط و تفریط باشد، تحقق و بروز خارجی آن «قسط» است.

در قرآن کریم آفرینش بر پایه عدل است: «تمت کلمت ربّک صدقاً و عدلاً» (انعام، ۱۱۵) که اتمام کلمه حقّ بر پایه راستی و عدل و اعتدال را بیان می‌نماید. در برابر آن انسان را نیز دارای فطرت و سرشتی عدالت خواهانه ترسیم می‌نماید و به این اصل فطری فرامی‌خواند: «انّ الله یأمر بالعدل و الاحسان» (نحل، ۹۰) و همچنین عدالت را در عرصه اجتماعی مورد نظر قرار می‌دهد و خداوند، پیامبران را برای اقامه آن می‌فرستد. (حدید، ۲۵) بر این اساس می‌توان عدالت را در اسلام به سه بخش تقسیم نمود:

- ۱- عدالت در آفرینش (هستی‌شناسی)
- ۲- عدالت اجتماعی و اقامه عدل در بین مردم (جامعه‌شناسی)
- ۳- عدالت در فطرت و سرشت و اخلاق انسانی (انسان‌شناسی)



"نمودار عدالت در جهان‌بینی اسلامی"

بی‌تردید عدالت در بخش دوم و سوم با تکیه بر عدل در داوری و قضاوت و عدالت اقتصادی، بیش از همه مورد بحث قرار گرفته است و از طرفی رعایت اعتدال و میانه‌روی نیز در حوزه فردی و اجتماعی از مفاهیم رایج این ارزش متعالی به شمار می‌آید. به همین دلیل است که در مذهب تشیع، عدالت در اصول و فروع دین و در اخلاق و سیاست، در حقوق و اقتصاد به عنوان اصلی‌ترین ارزش و بلکه معیار برای سنجش دیگر ارزش‌ها به شمار می‌آید. در قرآن کریم نیز که سی‌بار واژه عدل و مشتقات آن آمده است به همه این معانی نظر داشته است.

از گفته‌های قرآن کریم و روایات پیشوایان دین دریافت می‌شود که عدل و قسط راهی برای نزدیک شدن به حق است و با رعایت آن می‌توان در عرصه فردی و اجتماعی به خداوند نزدیک شد و به همین دلیل می‌گوید: «اعدلوا هو أقرب للتقوی» (مائده، ۸)، چرا که عدالت و تقوا مکمل یکدیگرند و بدون آنها سعادت برای انسان و جهان دیده نمی‌شود.

بزرگترین نماینده ارزش‌های اسلامی و عدالت محوری را بایستی امیرمؤمنان علی (ع) به شمار آورد که در هر سه حوزه عدالت، الگویی بی‌نظیر، به شمار می‌آیند. ایشان در موارد متعددی عدالت را تعریف کرده‌اند: «العدل وضع کل شیء موضعه»، «العدل اعطاء کل ذی حقّ حقّه» یعنی عدالت عبارت از آن است که هر چیزی در جای خودش قرار گیرد و یا عدالت آن است که حق هر صاحب حقی داده شود و مانند آن، یادگارهای آن امام همام است که در شرح آن علامه طباطبایی بر جنبه مساوات تکیه دارند و می‌گویند: «عدالت آن است که به هر امری آنچه سزاوار است بدهی، تا همه امور مساوی شود و هر یک در جای خود که مستحق آن است، قرار گیرد.» (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۱۲/۲۷۶) همچنین مرتضی مطهری در شرح آن می‌گوید: «عدالت رعایت حقوق افراد و عطا حق به هر ذی حقی است.» (مطهری، ۱۳۵۴: ۵۹) که همه این گفته‌ها شرحی به نهج البلاغه به شمار می‌آیند.

جامع‌ترین تعریف هنوز به آن امام همام اختصاص دارد که با دیدگاهی جامع‌نگرانه، عدالت را دارای شبکه‌ای گسترده در زندگی انسان به شمار می‌آورد و از مبانی فکری درباره عدالت آغاز می‌کند که: «عدل بر چهار شعبه است: بر درکی ژرف‌نگر، دانشی

محققانه، قضاوتی نیکو و استواری در بردباری. (نهج البلاغه: ۱۱۰) یعنی برای عدالت دو بخش نظری و عملی در نظر داشته‌اند. از طرفی عدالت را هسته اصلی ایمان و منبع اساسی نیکی‌ها می‌دانند: «العدل رأس الایمان و جماع الاحسان». (غررالحکم، ۱۳۶۰: ۳۰/۲) که عمیق‌ترین دیدگاه نسبت به وسعت عدالت به شمار می‌آید و هنوز اندیشمندان جدید به چنین نتایجی نزدیک نشده‌اند.

از نظر امیرمؤمنان (ع) در تعریف ایمان باید عدالت را نیز گنجانند، یعنی: کسی که عدالت ندارد، مؤمن به شمار نمی‌آید. بلکه ایمان بر مدار عدالت است، یعنی مؤمن کسی است که در مسیر عدالت حرکت کند و این مطلب ریشه در قرآن کریم دارد که «ظالم» را معادل «کافر» بکار می‌برد و در حقیقت کافر بزرگترین ظالم به شمار می‌آید که حق را انکار می‌کند. به همین دلیل آن امام همام در فرهنگ اسلامی نامی قرین با عدالت دارد و به همین دلیل شیعه عقیده دارد که «قُتِلَ فِي مُحْرَابَةٍ لَشِدَّةِ عَدْلِهِ» و او را «شهید عدالت» باید نامید. از طرفی به همین دلیل از دیدگاه شیعه ایشان تقسیم‌کننده بهشت و جهنم و یا میزان ترازوی حق است و حتی عدل را از بخشش و ایثار بالاتر می‌داند، چرا که عقیده دارد، در عدالت کارها در جای خودشان قرار می‌گیرند، در بخشش این امر از مسیر خود خارج می‌شود.

در اسلام اصیل و ارزش‌های متعالی آن که در سیره امیرمؤمنان (ع) بروز می‌نماید، عدالت از خداوند آغاز می‌گردد و به سراسر هستی و زندگی انسان گسترش می‌یابد و به همین جهت آن امام می‌فرماید: «خداوندی که در هر وعده‌ای که می‌دهد، صادق است و فراتر از آن است که بر بندگان خود ستم روا دارد، با آفریدگان خود به عدالت رفتار می‌کند و هر حکمی که می‌دهد از روی عدالت است.» (نهج البلاغه، خطبه ۲۲۷) از این مبنا استفاده می‌نماید تا به انسان‌شناسی برسد و انسان مؤمن و با تقوا را ملزم به عدالت بداند. (همان: ۲۱۱) و جامعه‌ای که در آن عدل باشد را سالم می‌خواند. مهمترین وظیفه حاکم را برقراری عدل می‌داند.

«آن بزرگوار به جد معتقد بود که عدالت انسانی، سرچشمه الهی و ریشه در ایمان دارد و با به عبارت دیگر عدالت اخلاقی را پایه و اساس عدالت سیاسی و اجتماعی

می‌دانست، از طرف دیگر معتقد بود باید به انسان‌سازی پرداخت و به تربیت انسان‌های عادل همّت گمارد و زمام امور جامعه را به دست آنان سپرده تا بتوان به حاکمیت عدل و استقرار عدالت، امیدوار بود، تنها هدف پذیرش حکومت را از طرف خود، احقاق حق و ابطال باطل اعلام فرموده است، چرا که در دیدگاه آن بزرگوار، اصلی که تعادل اجتماعی را حفظ می‌کند و همه را راضی و پیکر اجتماع را قرین سلامت و به روح اجتماع آرامش می‌دهد، عدالت است.» (مطهری، ۱۳۵۴: ۱۱۳) به همین دلیل در همه زندگی خود، به ویژه در دوران زمامداری، بیش از هر چیز بر اجرای عدالت اهتمام داشتند و نمونه کامل آن در نامه معروف ایشان به مالک اشتر قابل مشاهده است.

میرسید علی همدانی و ترویج ارزش‌های اسلامی در هند

میرسید علی همدانی (۷۸۶-۷۱۴ق) مشهور به شاه همدان، علی ثانی، امیرکبیر (ریاض، ۱۳۵۳: ۳۳/۱) در تاجیکستان «حضرت امیرجان» و «سلطان العارفین» است و هنوز در پاکستان و هند تا تاجیکستان مقدس شمرده می‌شود. او را بزرگترین مبلغ و مروج اسلام در شبه قاره دانسته‌اند که در سه سفر خود به هند، بخش بزرگی از مردم را مسلمان نمود و کشمیر را به جهت فعالیت‌های او ایران صغیر می‌خوانند. او را از بزرگترین عالمان و محدثان و عارفان و شاعران عصر خود نوشته‌اند و حدود یکصد و ده کتاب و رساله به نام او ثبت است.

او در خاندان سادات حسینی همدان به دنیا آمد و پدرش شهاب الدین بن محمد، از بزرگان همدان بود و مورد توجه و احترام حاکمان عصر بود. میرسیدعلی را از طرف پدر با شانزده واسطه به امام زین العابدین (ع) و از سوی مادر با هفده واسطه به پیامبر اکرم (ص) رسانده‌اند. (بدخشی، ۱۹۹۵: ۱۳) یکی از شاگردان نزدیک به او که شرح حالش را هم نوشته است، خاندان او را از اولیای الهی معرفی می‌کند و از او نقل می‌نماید که گفته: «مرا خالی بود که به لقب سید علاء الدین گفتندی و او از اولیاءالله بود و به حُسن تربیت او در صغر سن، مرا قرآن محفوظ گشت و در امور والد التفات نمی‌کردم، بدان سبب که او حاکم بود در همدان و ملتفت به سلاطین و اعوان.» (همان: ۱۴) گفته‌اند تا چهل سالگی مدارج کمال علمی و عرفانی را گذارنده و سپس ازدواج نموده است و پسرش

میرسیدمحمد راه او را ادامه داده است. بزرگترین استاد او را شیخ محمود مزدقانی گفته‌اند. میرسیدعلی سه بار «ربع مسکون را سیر کرد.» (جامی، ۱۳۷۵: ۴۴۹) در این سفرها کشمیر را پایگاه بزرگی برای اسلام نمود. اقبال لاهوری رثای او می‌گوید:

سیدالسادات، سالارِ عجم	دستِ او معماری تقدیمِ امم
مرشد آن کشور مینو نظر	میر و درویش و سلاطین را مشیر
خطه را آن شاه دریا آستین	داد علم و صنعت و تهذیب دین
آفرید آن مرد، ایران صغیر	با هنرهای غریب و دلپذیر
یک نگاه او گشاید صد گره	خیز و تیرش را به دل راهی بده

(اقبال، ۱۳۷۶: ۱۸۴)

مزار شریف میرسیدعلی در کشور تاجیکستان و در «کولاب» قرار دارد که ایشان برای زیارت میرسیدحسین شاه خاموش به آن سرزمین رفته است. سپس به حجاز و مصر و هند و به اغلب شهرهای آسیای میانه و آسیای صغیر می‌رود و از آثار او برمی‌آید که با ادبیات فارسی از رودکی تا حافظ و در فلسفه و عرفان از غزالی و ابن عربی تا شیخ محمود شبستری و در علوم اسلامی از فقه و حدیث تا تفسیر قرآن کریم آشنایی کامل داشته و اغلب آنها را بررسی نموده است.

برنامه فرهنگی هجرت او با برپایی مجالس و عظ و خطابه برای عوام و آموزش و تربیت مبلغان دینی واعضان بسیاری همراه است، که مضمون این تلاش‌ها بر اساس تهذیب نفس و گسترش فضایل اخلاقی بر پایه قرآن کریم است. کوشش دیگر او احداث مساجد، مدرسه‌ها، خانقاه‌ها و تأسیس کتابخانه‌هایی است که دین اسلام را در بین مردم سرزمین‌های غیر مسلمان، گسترش می‌داد و بخشی از فرهنگ و آداب و رسوم آنها می‌نمود. با علمای غیر مسلمان نیز مباحثه‌های قانع‌کننده‌ای می‌نمود و با استدلال‌هایی منطقی و عقلی و با بهره‌گیری از قرآن کریم و سنت، سخن می‌گفت. از طرفی خود او نمونه کامل فضایل اخلاق اسلامی بود و از دسترنج خود امرار معاش می‌کرد و اموال خود را وقف نیازمندان می‌نمود و در صراحت لهجه، شجاعت، زهد و استقامت و اراده قوی ضرب المثل بود و در عین قناعت همواره دیگران را بر خود مقدم می‌داشت و با آثار ارزنده خود گنجینه‌ای از

معارف اسلامی را برای نسل‌های آینده به یادگار گذاشته است. علاوه بر اینها باید تربیت نسلی جدید از شاگردان برجسته را نیز اضافه نمود. (اسدی، ۲۰۱۳: ۲۵)

مشهورترین شاگرد او نورالدین جعفر بدخشی (متوفی ۷۹۷ق) که در کتاب خلاصه المناقب به دامنه وسیع زندگی فرهنگی استاد خود می‌پردازد. خواجه اسحاق ختلانی (متوفی ۸۲۷ق) داماد و شاگرد برجسته دیگر اوست که در اغلب سفرهای تبلیغی و آموزشی همراه او بود. میرسیدحسین سمنانی را بارها برای تبلیغ به کشمیر و دیگر نقاط فرستاد. شیخ رکن الدین شیرازی، برهان الدین بغدادی، سیدمحمد کاظم مشهور به سیدقاضی، میرسیدمحمد طالقانی، سید جمال الدین عطایی و شیخ زین العابدین نیشابوری از آن جمله بودند. بر سر در باغ آرامگاه او نوشته‌اند:

خوش منزل باصفاست اینجا خوش جای فرح فضاست اینجا
ز آفتاب زمانه دور باد گویا نظر خداست اینجا

گفته‌اند در کشمیر حدود سی و هفت هزار نفر را مسلمان کرده است. نخستین مسجد کشمیر به نام او هنوز پابرجاست. فصل مهمی از زندگی او در رابطه با حاکمان منطقه می‌گنجد که تکیه او بر عدالت و ترویج عدل در میان مردم، در مرکز این تلاش قرار می‌گیرد. با اینکه تیمور و تیموریان به آزار و تبعید و شکنجه نمایندگان او می‌پرداختند، اما همواره با شجاعت این حاکمان را به عدل دعوت می‌کرد. پسرش سید میرمحمد همدانی (متوفی ۸۵۴ق) نیز راه او را ادامه داده است. امروزه اسکناس ده سامانی تاجیکستان به تصویر خیالی میر سیدعلی نقش شده است. حتی گسترش هنرهای چون خوشنویسی، بافندگی، سفال‌گری، شالبافی و دیگر هنرها را از جنبه‌های گسترش فرهنگی او در مناطقی چون کشمیر دانسته‌اند. طریقت همدانیه در عرفان بازمانده اوست. (مقدمه ذخیره الملوک: ۱۵)

عدالت از دیدگاه میرسیدعلی همدانی

یک از برجسته‌ترین آثار میرسیدعلی همدانی کتاب «ذخیره الملوک» است که در موضوع اخلاق و سیاست بر پایه نظریه عدالت اسلامی و شیعی تألیف شده است و پس از کتاب «اخلاق ناصری» خواجه نصیرالدین طوسی (متوفی ۶۸۲ق)، دومین اثر برجسته

فلسفه اخلاق و سیاست مدنی قلمداد شده است. این کتاب در ده باب، دعوتی از حاکمان و فرمانروایان، برای اجرای عدالت می‌باشد و در آن یک باب را به شرایط حکومت عدل و یک باب را به ادای حقوق عبدالله تعالی اختصاص داده است و در مجموع همه ابواب آن درباره عدالت در حوزه فردی و اجتماعی و به ویژه سیاسی است.

در این کتاب اخلاق و عرفان در عرصه فردی و اجتماعی بر محور عدالت مطرح می‌شود و مطالب آن با استناد به قرآن کریم و روایات و حتی اشعاری از مولوی، سنایی، سعدی، نظامی و خود او در آن دیده می‌شود. در مجموعه رسائل او که در نسخه‌های خطی گرد آمده است و از رساله فتوتیه تا رساله مثال و خیال در آن جمع است (همدانی، ۹۴۰: ۱۰۷) مبنای نظری او بر اساس عدالت است. در «ده قاعده» راه‌های رسیدن به حق را در سه راه می‌داند که گروه نخست و راه اول را ارباب معاملات می‌شمارد که با نماز و روزه و حج و مانند آن، از اعمال عبادی به سوی حق می‌روند که آن را راه عامه مسلمانان می‌داند. اما راه دوم را برای طایفه مقتصدان می‌داند که بر اساس عدالت استوار می‌گردد و اصحاب مجاهده در آن به اخلاق و تزکیه نفس و تجلیه روح و تصفیه دل می‌پردازند و به «عمارت باطن رو آورده و این راه ابرار و نیکان است.» (همان: ۱۸۷) راه سوم را گروه پروازکنندگان در ساحت لاهوتی دانسته است و برای هر یک قاعده‌هایی قرار می‌دهد که با «توبه» آغاز و به «رضا» می‌انجامد.

میرسیدعلی در آثار خود به هر سه حوزه عدالت پرداخته است و بیش از همه در زندگی فردی و شخصی خود، همواره نمونه عدالت و عدالت‌خواهی بوده است. در گزارش‌های موجود مدارکی وجود دارد که نشان می‌دهد که ایشان و از خود گذشتگی را نیز در مرتبه بالاتر و برتر از عدل قرار داده است و به همین دلیل دیگران را بر خود ترجیح می‌داده است. (بدخشی، ۱۹۹۵: ۱۲۵)

او برای عدالت پیاپی می‌خیزد و یکی از اهداف اصلی او در سفرهای تبلیغی و ارشادی نیز برپایی عدالت است. یکی از شیوه‌های او در عدالت‌گستری این بود که با حاکمان و امیران هر منطقه، مکاتبه و مراوده می‌نمود و با ملایمت و گاهی حتی با تندگی از آنها می‌خواهد که به عدالت رفتار کنند. مجموعه مکاتبات او شاهدهی بر این تلاش در جهت

عدالت است. یکی از آنها سلطان طغان‌شاه، حاکم ناحیه کونار، در نزدیکی مرز افغانستان و پاکستان است که حکومتش تحت حمایت پادشاهی کشمیر بود، مخاطب نامه میرسیدعلی است که به او نوشته:

«قال الله تعالى: انما الحيوه الدنيا لعب و لهو و زينه، الخ، در این آیه شریفه به اشارات لطیف، خداوند تعالی، تنبیه می‌فرماید بندگان خود را، تا عاقلان مقبول، مرکب همّت را به راه سعادت ابدی بتازند و مانند غافلان مغرور، بر سراب دولت نمای دنیا ننازند... هر کس را در دنیا مرتبه حکومت و ولایت داده‌اند، وجود او را میان سعادت ابدی و شقاوت سرمدی بازداشته‌اند، پس حاکم عادل را باید که از خطر حکومت غافل نباشد و قدر نعمت آن حضرت را در حق خود بشناسد و در اوان فراغت عدل و احسان را به جناب قرب حضرت پروردگاری، وسیلتی سازد... قال الله تعالى: ان الله يامر بالعدل و الاحسان...» (همدانی، ۹۰۷: ۳۱)

همدانی در رساله «ده قاعده» اصول تصوف را ده اصل می‌داند که یکی از مهمترین آنها را «عدل» می‌خواند و عقیده دارد که هر کس به کمال این صفات، متصف گردد، ذات شریف او منظور نظر الهی و برکشیده عنایت ذات نامتناهی، ملکی است در صورت بشر و یگانه روزگار و مقتدای اهل عصر. (همدانی، ۱۳۵۸: ۶۹؛ اذکائی، ۱۳۹۴: ۱۸۴) «عدالت» آرمان اصلی مردم در قرن هشتم قمری بود و تشیع علوی «مقرون با تصوف انقلابی، به سیطره حکومت‌های ارتجاعی مغولی و ایلخانی منشئت و مخرب در ایران زمین صورت پایان دهد. شاهد امر یکی ظهور دولت سرداران شیعی مذهب خراسان است که گویا میرسیدعلی همدانی طی دوره بیست ساله‌ای از زندگانی‌اش (۷۴۰-۷۶۰ ق، ۱۳۳۹-۱۳۵۸ م) به میان ایشان رفته باشد.» (اذکائی، ۱۳۹۴: ۱۹۵) شعار اصلی حکومت‌های انقلابی چون سرداران، اجرای عدالت بود.

مشهورترین کتاب او «تذکره الملوک» است که در آن حاکمان را به عدالت آموزش می‌دهد و در حکومت ده شرط را لازم می‌داند که در همه آنها عدالت منظور شده است: «شرط اول آنست که در واقعه‌ای که پیش آید، پادشاه و حاکم خود را در آن واقعه، یکی از رعایا تصور کند و دیگری را بر خود حاکم بیند و در آن حال هر حکم از دیگری

بر خود روا نمی‌دارد، مثل آن از خود بر دیگری روا ندارد... شرط نهم آنست که از تجسس خیانت نواب و ظلم عمال، غافل نباشد و گرگ سیرتان ظالم را بر رعایای مظلوم مسلط نکند و چون ظلم و خیانت یکی از ایشان ظاهر شود، او را به مؤاخذه و عقوبت، عبرت دیگران گرداند...» (همدانی، ۱۳۵۸: ۲۵۸)

در سال (۱۳۷۴ ق/ ۱۳۷۲ م) پیش از آنکه تصمیم به هجرت بگیرد با امیر تیمور گورکانی ملاقاتی دارد که در آن بیان می‌دارد که حکومت و دنیا را نمی‌خواهد و «امیر تیمور به زبان سیاسی از او خواست که در آن خطه نماند.» (اذکائی، ۱۳۹۴: ۱۹۶) مهمترین مطلبی که به این شاه و دیگر حاکمان خاطرنشان نمود، مسئله عدالت بود و به همین دلیل می‌توان ادعا نمود که فلسفه سیاسی میرسیدعلی بر اساس نظریه عدالت بنا شده است.

میرسیدعلی علاوه بر اینکه بر رعایت عدالت و دوری از ظلم تکیه دارد به اصلاح امور از راه‌های مختلفی نیز می‌اندیشد، که یکی از آنها نصیحت حاکمان است و با توصیه بر رعایت شریعت و پیروی از اصول اخلاقی و عرفانی نیز به دنبال تربیت و اصلاح فرد و جامعه است، بیش از همه بر بهره‌گیری از قرآن کریم و روایات پیشوایان دینی تکیه می‌کند و آثار و نوشته‌های خود را با این هدف تألیف کرده است.

یکی از ویژگی‌های عرفان شیعی پیوند میان شریعت و عرفان و سیاست است، یعنی در انسان‌شناسی عرفان شیعی، «ولایت» جایگاه اصلی و مرکزیت دارد و میرسیدعلی همدانی نیز به این اصل پایبند بوده است و به پیروی از امیر مؤمنان (ع) راهکارهایی برای اجرای عدالت در جامعه ارائه می‌دهد و با هر نوع ظلم و ستمی مقابله می‌کند و دین را در کنار سیاست با معنا می‌داند و به همین دلیل آثاری چون ذخیره الملوک را تألیف می‌کند و بدون سیاست، اجرای شریعت و تعلیم و تربیت اجتماعی و حتی اخلاق را امکان‌پذیر نمی‌داند. (همان: ۲۰۲)

در همین کتاب، فصل ششم به عدالت اختصاص یافته است و بیست تکلیف برای اجرای عدالت و احسان برمی‌شمارد. نوشته‌اند: «به طور کلی اهم فلسفه سیاسی امیر کبیر تکیه بر عدالت اجتماعی است، که بایستی فرمانروایان نسبت به رعایای خود بر حسب حقوق ایشان رعایت کنند، وی به ویژه فصل پنجم کتاب ذخیره را به حقوق و تکالیف شاهان و

رعایا اختصاص داده، در جزئیات «عدل» و «احسان» جزو اصول حکمرانی بحث نموده، بر اصل و ضرورت عدالت اجتماعی تأکید بلیغ کرده است. (اذکائی، ۱۳۹۴: ۲۰۰) همواره امام علی (ع) را نمونه حاکم عادل و الگوی عدالت معرفی می‌کند.

یکی از رساله‌های او منهاج العارفين نام دارد و شامل ۱۴۳ جمله قصار و آموزنده است که راه‌های اجرای عدالت را در بین افراد و در اجتماع معرفی می‌کند. مانند: «آزار کس مخواه، تا امان یابی»، «از حکم رو متاب، تا عاصی نشوی»، «انصاف خلق را بده، تا ستمکار نشوی»، «بر زیردستان شفقت کن، تا برهی»، «بار خود بر کسی منه، اگر عزت خواهی»، «خودخواه مباش، اگر دولت خواهی»، «در امانت خیانت مکن»، «دیگران را از خود بهتر دان، تا از خود خلاص یابی»، «در گذار تا در گذارند»، «یار همه باش، اگر مرد راهی». (همان: ۲۸۶)

نظریه عدالت او از آموزه‌های قرآن کریم و روایات معصومین (ع) سرچشمه می‌گیرد و عقیده دارد که مردم یا مانند غذا هستند که هر حکومتی مانند شخصی انسانی به ضرورت، به آن نیازمند است و یا چون دارو و دوا هستند که در مقابله با بیماری‌ها بایستی از آنها کمک گرفت و به همین دلیل حکومت‌ها را محتاج به مردم و تأمین عدالت در میان آنها می‌داند و از امیرمؤمنان (ع) نقل می‌کند که: «بر شما باد که برادران دینی را جذب کنید که اینان یاری‌دهنده دین هستند در دنیا، و فریادرس‌اند در آخرت. نمی‌دانید که حضرت حق از دوزخیان می‌پرسد که چرا از عذاب الهی خلاصی پیدا نمی‌کنند و گرفتار خسران ابدی شده‌اند. آنها در جواب می‌گویند که ما در دنیا دوست صالح و برادران دینی را برای خود حفظ نکردیم تا امروز برای ما شفاعت نمایند.» (همدانی: ۱۳۵۸)

او در نظریه عدالت خود بر سیاست تکیه دارد تا جامعه را بر اساس فرامین الهی بر پایه قسط و عدل اداره نماید و یکی از غایات سیاست را اجرای عدالت می‌شمارد که تنها در سایه چنین سیاستی می‌تواند شریعت و اخلاق را در بین مردم ترویج نمود و جامعه را از انحرافات مصون نمود. این عدالت را امری فطری و الهی می‌داند که خداوند در سراسر هستی بر اساس آن حاکمیت می‌نماید. (همان: ۲۲۵)

او سعادت اخروی را در رعایت مکارم اخلاقی می‌داند و برده اصل تکیه دارد:

عدالت، علم، حیا، حلم، سخاوت، تقوا، شجاعت، صبر، صدق و یقین. (همان: ۱۴۴) او همه مردم به ویژه حاکمان را به کسب این مکارم فرامی‌خواند و روایاتی نقل می‌کند که خدمت به مردم و اجرای عدالت در حقّ مظلومان را از انجام عبادات و نوافل مهمتر نشان می‌دهد و مشروعیت حاکم را منوط به عدالت او می‌داند که از نظر او حاکم باید دارای مشروعیت الهی و مشروعیت مردمی با هم باشد و توصیه می‌کند که اگر مدیریت جامعه بر اساس عدل و احسان باشد، آن جامعه به سعادت دنیوی و اخروی می‌رسد. بر همین اساس بر اجرای امر به معروف و نهی از منکر تکیه دارد.

در رسالهٔ قدّوسیه نیز بخشی را به عدالت اختصاص داده است و در آن عبادات و طاعات مالی چون زکات را منوط به عدالت می‌داند. «پاکی و مبرّایی حاکمان و پادشاهان موافق رسالهٔ قدّوسیه به واسطهٔ عدالت ظاهر می‌شود. عدالت و لطف و مرحمت راهبران معنای وسیع و پر گنجایش داشته، تمام رکن‌های فعالیت و سیرت و صورت سیاستمداران را در خود تجسّم نموده است... دو رشتهٔ عدالت، یکی خیانت نکردن و دوّم یگانگی قول و عمل مورد بررسی قرار گرفته است. در نظر حضرت امیر جان عدالت مثل ترازوی حسّاسی است که موازنت پلّه‌های آن تنها در صورت موافقت کلی تمام رشته‌های سیاستمداری تأمین می‌گردد و اگر برابری پلّه‌های ترازو ذره‌ای کاهش یابد، مرتبه و قرب و منزلت راهبر نیز خلل دار می‌گردد.» (کوچرف، ۱۳۹۰: ۱۰۹)

نتیجه‌گیری

علما و دانشمندان مسلمان و شیعه مهمترین مروج ارزش‌های اسلامی در سراسر تاریخ اسلام بوده‌اند و یکی از برجسته‌ترین آنها میرسیدعلی همدانی است که با تلاشی بی‌نظیر ارزش‌های معنوی و دینی را نه تنها در جوامع مسلمان که در سرزمین‌های دیگر نیز گسترش داده است و بیش از همه عدالت را در مرکز این ارزش‌ها قرار می‌دهد و عدالت را در سه عرصهٔ اساسی دنبال می‌کند، عدل الهی و وسعت عدل در هستی‌شناسی و عدالت فردی و تزکیه و تهذیب و اخلاق بر اساس آن یعنی در حوزهٔ انسان‌شناسی که عدل را در مرکز قرار می‌دهد و بالاخره در حوزهٔ سیاسی و اجتماعی که در آثار و گفتار خود حاکمان را به عدل می‌خواند و ملاک قوام جامعه را در عدالت جستجو می‌کند.

فهرست منابع

- ۱- قرآن کریم
- ۲- نهج البلاغه
- ۳- ابراهیم (۱۴۱۰)، مصطفی، معجم الوسیط، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۴- اذکائی (۱۳۹۴)، پرویز، میر همدان (احوال، آثار و آراء میرسید علی همدانی به انضمام پنج رساله وی)، همدان: بنیاد بوعلی سینا.
- ۵- اسدی (۲۰۱۳)، مجید، مبانی فلسفی فرهنگ مردم ایران و تاجیکستان، دوشنبه، نشر پیوند.
- ۶- اقبال لاهوری (۱۳۷۶)، محمد، کلیات اشعار فارسی، تهران، انتشارات سنایی.
- ۷- امام خمینی (۱۳۷۷)، روح الله، شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ۸- بدخشی (۱۹۹۵)، نورالدین جعفر، خلاصه المناقب، تصحیح سیده اشرف ظفر، اسلام آباد، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
- ۹- جامی (۱۳۷۵)، عبدالرحمان، نفحات الانس من حضرات القدس، تهران، انتشارات اطلاعات.
- ۱۰- خوانساری (۱۳۶۰)، سید جمال الدین محمد، شرح غررالحکم و دررالحکم، تصحیح سیدجلال الدین ارموی، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۱۱- ریاض (۱۳۵۳)، محمد، احوال و آثار و اشعار میرسید علی همدانی، اسلام آباد، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
- ۱۲- سبحانی (۱۴۱۲)، جعفر، معالم الحكومة الإسلامية، قم، مکتبه الامام امیرالمؤمنین علیه السلام.
- ۱۳- سعدی (۱۳۸۶)، مشرف الدین مصلح بن عبدالله، کلیات سعدی، تهران، نشر بادبادک.
- ۱۴- صفائی (۱۳۶۸)، سیداحمد، علم کلام، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۱۵- طباطبایی (۱۳۶۳)، سیدمحمدحسین، المیزان، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی،

تهران، بنیاد علمی فرهنگی علامه طباطبایی.

۱۶- طوسی (۱۳۶۹)، خواجه نصیرالدین، اخلاق ناصری، تهران، انتشارات خوارزمی.

۱۷- کوچرف (۱۳۹۰)، علم خان، «رسالة قدوسیة» و انعکاس مسائل عدل و احسان،

فصلنامه رودکی، شماره ۳۲، پائیز ۱۳۹۰.

۱۸- مطهری (۱۳۵۴)، مرتضی، سیری در نهج البلاغه، قم، مرکز مطبوعاتی دارالتبلیغ

اسلامی.

۱۹- مولوی (۱۳۸۸)، جلال الدین محمد، مثنوی معنوی، تهران، نشر کارآفرینان فرهنگ و

هنر.

۲۰- همدانی (۱۳۵۸)، میرسیدعلی، ذخیره الملوک، تصحیح سید محمود انوری، انتشارات

دانشگاه تبریز.

۲۱- همدانی (۹۰۷)، میرسیدعلی، مکتوبات، نسخه خطی موزه و کتابخانه ملک، به شماره

۴۲۷۴.

۲۲- همدانی (۹۴۰)، مجموعه رسائل در فتوت و رسائل عرفانی، نسخه خطی کتابخانه

مجلس، شماره ۵۰۷۸۲.

23- Hamadani (1984), Agha Hussain shah. The Life and works of sayyid Ali Hamadani (A.D. 1314-1384), Islamabad: National Institute of Historical and cultural Research.

24- Rafiqi (1972), Abdul Qaiyum. Sufism in Kashmir from the fourteenth to the Sixteenth century.

25- Rizvi (1938), S.A.A. History of Sufism in India, 2Vds. New Dehli, Munshiram Manoharlal.

اعتقادات امامیه در حوزه امامت از منظر حافظ رجب بُرسی

عمران پناه لو^۱

محسن احتشامی نیا^۲

چکیده

از مهمترین و دشوارترین آزمون‌های الهی پس از رحلت رسول خدا ﷺ که مردم با آن روبرو شدند، پذیرش ولایت و امامت امیر مومنان ﷺ بود. امامت از مسائل اعتقادی ابلاغ شده از سوی پیامبر اسلام ﷺ در طول مدّت رسالت ایشان بود که از یوم‌الدار یعنی همان روز آغازین تبلیغ اسلام که پیامبر اکرم ﷺ حضرت علی را به‌عنوان وصی خود معرفی نمود، تا روز غدیر که از مسلمانان بر آن بیعت ستاند، همواره مورد اهتمام آن حضرت بود و بعد از ایشان نیز به عنوان اصلی اعتقادی در میان امامیه مطرح و ممیّز شیعه از پیروان مکتب خلفا بوده است. اعتقاد به امامت اوصیای معصوم ﷺ، نخستین رکن ولایت باوری و محور اصلی تفکر شیعه به شمار می‌رود. حافظ رجب بُرسی از عالمان شیعه ی سده های میانی مکتب حله است. او خود را معتقد به اعتقادات مشهور امامیه و طریقیش را «نمط اوسط» و جدا از افراط و تفریط دانسته است. بُرسی با طرح روشمند مباحث اعتقادی و بویژه امامت کوشید نیازهای عصر خویش را پاسخ دهد. در مقاله پیش رو برآنیم تا دیدگاه او را در حوزه امامت با تکیه بر کتاب «مشارق انوار الیقین فی حقایق اسرار امیر المومنین ﷺ» بر اساس مباحثی که متکلمین شیعه در بحث از مسئله امامت در دو بخش امامت عامّه و خاصّه مطرح نموده اند، بررسی و تحلیل نماییم.

واژگان کلیدی

رجب بُرسی، مشارق انوار الیقین، اعتقادات امامیه، امامت، حله.

۱. دانشجوی دوره دکتری علوم قرآن و حدیث، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
Email: omran.pannhlo@yahoo.com (نویسنده اول).

۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
Email: m.ehteshaminia@yahoo.com (نویسنده مسئول).

طرح مسأله

از مباحث مهم و ریشه ای که تاثیر کلیدی و اساسی در فرهنگ شیعه دارد، معرفت نسبت به جایگاه امام و مقام امامت است. اعتقادی که به فرموده امام باقر علیه السلام اساس دیگر باور های دینی بوده و خدای سبحان در فراخوانی به آن، دوچندان سفارش کرده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۳: ۵۱). امامت در اندیشه شیعی، عهدی است الهی که خداوند بر آن احتجاج نموده و آن را تمام دین شمرده و اراده خداوند بر اتمام آن تعلق گرفته است (همان، ۲: ۱۵). از این رو امامت منصبی است الهی که با تعیین و نصب از سوی خداوند متعال همراه است (بُرسی، ۱۴۲۷ق، ۸۶). حافظ رجب بُرسی مانند سایر عالمان شیعه به مباحث عقیدتی توجه نشان داده و بر خود واجب دانسته تا آنجا که در توان دارد در شناساندن حقیقت دین و بویژه معارف علوی بکوشد و خود را در ولایت، فانی کند. او می گوید: غمخود را وقف حدیث و مدح شما کردم از من بپذیرید و مورد مرحمتم قرار دهید (همان، ۳۷۳). کتاب «مشارق انوار الیقین فی حقایق اسرار امیر المومنین علیه السلام» نمره تلاش اوست که تلفیقی از عقل و نقل را می توان در آن ملاحظه کرد. این کتاب مبسوط‌ترین و در عین حال مهم‌ترین اثر بُرسی است و بر پایه روایاتی استوار است که مناقب و سجایای اهل بیت علیهم السلام به ویژه حضرت علی علیه السلام را بیان می کند. او هدف خود را از نوشتن این کتاب این گونه بیان می دارد: بر من واجب است که برای پاک کردن دین از سوء ظن ملحدین و شک انکار کنندگان و برای توجیه مومنین گوشه ای از اسرار مخفی آثار نهفته و گزیده های باطنی را مطرح کنم و پرده خفا را از آنها کنار زنم تا برای جویندگان، شهاب رهبری در آسمان تاریک نمایان شود (همان، ۲۸). زیرا معرفت امام رفعت و بلندی دین، کلید و دروازه همه چیز و خشنودی خداوند را در پی داشته و مومنان را از عذاب ایمن ساخته و ایشان را داخل در بهشت می نماید (همان، ۳۵۰).

۱- گذری بر زندگی نامه حافظ رجب بُرسی

رضی الدین حافظ، رجب بن محمد بن رجب بُرسی (حدود ۷۴۳-۸۱۳ ق) از زندگانی او بنا به دلایلی اطلاع چندانی در دست نیست (شیبی، ۱۳۸۷ش، ۲۳۹). آنچه از مجموع قرائن به دست می آید، این است که وی از علمای سده هشتم و نهم هجری بوده و در

عصر تیموریان می زیسته است. بُرسی خود را در یکی از ابیات کتاب مشارق این چنین معرفی نموده: «و فی المُولِدِ و المَحْتَدِ - بُرْسِيًّا و حَلِيًّا» (بُرسی، ۱۴۲۷ق، ۳۷۸- امینی، ۱۳۷۱ش، ۶۷: ۷) این کامل ترین معرفی است که از خود بُرسی در دست می باشد. بر این اساس وی بُرسی الأصل و ساکن حَلّه (شهری بین کوفه و بغداد) بوده است (حموی، ۱۳۹۷ق، ۲: ۲۹۴). شهر حَلّه در سده های میانی و خاصه از قرن ششم تا نهم هجری پایگاه مستحکم تشیع امامی و پایتخت فرهنگی شیعیان بوده است. این شهر در تکامل و بسط اندیشه های فقهی و اصولی و حدیثی و کلامی شیعه نقش بسیار برجسته ای داشته است. عالمان این خطه بیشترین سهم را در تدوین و تصنیف آثار علمی دوران میانی در امامیه داشته اند. بُرسی از جمله افراد پرورش یافته این مکتب می باشد. لقب «حافظ» و «محدث» از تبحر او در حدیث و ازبر داشتن روایات حکایت می کند. به گونه ای که آگاهی وسیع او، از آیات قرآن و روایات، محدث بودن وی را تایید می نماید. وی از کلمه «حافظ» به عنوان تخلص شعری استفاده کرده است (بُرسی، ۱۴۲۷ق، ۳۷۷-۳۷۹). بُرسی پس از کسب کمالات و طی مدارج در دانش هایی چون فقه، حدیث، ادبیات، معرفت خود را نسبت به اعتقادات شیعه تعمیق بخشید. آثار ارزشمند بجای مانده از او نشانگر شخصیت ممتاز و مقام والای او در حدیث، تفسیر، عرفان، ادب و علوم غریبه است. بُرسی کتاب مشارق انوار الیقین را در سال ۷۷۳ق تالیف نموده و با این حال وی پس از حدود چهل سال در سال ۸۱۳ق تحریر دوم آن را به پایان رسانده است. این کتاب از زمان تالیف مورد استفاده برخی از راویان حدیث و ناقلان آثار قرار گرفته است. لذا از همان زمان تالیف در برخی از محافل امامیه کتابی شناخته شده بوده و بزرگان شیعه مانند (کفعمی، ۱۴۰۵ق، ۳۱۶)، (فیض کاشانی، ۱۳۹۰ش، ۱۹۷)، (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۲۵: ۱۶۹-۲۶: ۱۵۵-۸: ۲۰۲)، (امینی، ۱۳۷۱ش، ۷: ۳۸-۶۷) و... از مطالب این کتاب بهره گرفته اند.

۲- تحکیم و تقویت مباحث امامت در مکتب حَلّه

وضعیت و شرایط تاریخی و جغرافیایی مدرسه حَلّه موجب شد تا عالمان این دیار درباره اندیشه امامت و امام شناسی کار آغاز شده به دست اصحاب و یاران ائمه علیهم السلام در قرن دوم و سوم و استمرار یافته توسط متکلمان قرن چهارم تا ششم در مدرسه قم و بغداد و ری

را به گونه ای دیگر تکمیل کرده و به تحکم و تقویت و اثبات امامت عامّه و خاصّه به روش نقلی و عقلی و فلسفی همت گمارند و آثار مستقلى در فضایل و مناقب اهل بیت علیهم‌السلام به ویژه امام علی علیه‌السلام بنگارند. «عمده عیون الاخبار» و «خصائص الوحی المبین فی مناقب امیرالمؤمنین علیه‌السلام، از تألیفات ابن بطریق (۶۰۰ ق)؛ «الیقین باختصاص مولانا علی علیه‌السلام یامره المؤمنین» «بناء المقالة الفاطمیه فی نقد الرسالة العثمانیه»، سید احمد بن طاووس (۶۷۷ ق)؛ «کشف الیقین فی فضائل امیرالمؤمنین علیه‌السلام»، علامه حلی (۷۲۶ ق)؛ «کشف الغمه فی معرفه الائمه علیهم‌السلام»، علی بن عیسی اربلی (۶۹۲ ق)؛ و در مسائل مربوطه آثاری چون «الحجّه علی الذاهب الی تکفیر ابی طالب»، سید فخّار موسوی حلی (۶۰۳ ق)؛ «فرحه العزّی فی تبیین قبر امیرالمؤمنین علیه‌السلام»، احمد بن طاووس و در مصائب اهل بیت علیهم‌السلام به ویژه مصیبت کربلا آثاری مانند «الملهوف علی قتلی الطفوف»، علی بن طاووس؛ «مثیر الاحزان»، ابن نما الحلّی (۶۸۰ ق)؛ «عین العبره فی غبن العتره»، احمد بن طاووس را می توان نام برد. و البته مهمتر از همه در اثبات امامت عامّه و خاصّه، بخش امامت «تجرید الاعتقاد» و رساله «الامامه» خواجه نصیر طوسی، «النجاه فی القیامه فی تحقیق امر الامامه»، ابن میثم بحرانی؛ «الالفین الفارق بین الصدق و المین فی امامه امیرالمؤمنین علیه‌السلام»، علامه حلی؛ «مشارق انوار الیقین فی اسرار امیر المومنین علیه‌السلام»، بُرسی قابل ذکر و شمارند.

۳- طرح کلی بحث امامت

از مسائل کلیدی و اثر گذار در شکل گیری هویت و ساختار شخصیتی انسان، راهنما شناسی و چگونگی منابع آگاهی انسان است. بحث امامت همانند نبوت در کتب کلامی به دو بخش عامّه و خاصّه تقسیم شده است. فلسفه آن، دو سوالی است که بعد از رحلت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم مطرح شده بود، اینکه آیا پس از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم ضرورت تبیین دین، راهنمایی و رهبری امت همچنان ادامه دارد و یا پس از ایشان تبیین و تفسیر دین، هدایت و رهبری پایان می یابد. دوم اینکه در صورت تداوم امامت، چه کسی عهده دار این مسولیت است. مباحث مربوط به پاسخ سوال اول را امامت عامّه و سوال دوم را امامت خاصّه مورد بررسی قرار می دهد. به عبارت دیگر مسائل کلی و عمومی امامت، مربوط به امامت عامّه است و مسائل مربوط به مصداق شناسی امام و این که امامان پس از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم چه کسانی هستند، جزء امامت خاصّه است.

۴- شناخت مفهوم امامت

امامت، مصدر است از ریشه امّ (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ۱: ۲۸- الفیومی، ۱۴۱۴ق، ۲۳) به معنای اصل و اساس، قصد و آهنگ، چیزی که مورد اقتدا و پیروی قرار می گیرد (فراهیدی، ۱۴۰۹، ۱: ۱۰۷). پیامبر اسلام ﷺ فرمود: امام را امام نامیدند؛ چرا که او پیشوای مردم است (ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، ۶۴). در اصطلاح، امامت به معنای ریاست عامّه و همگانی شخصی معین بر امور دینی و دنیایی مردم است (حلی، ۱۳۸۰ش، ۲۱۵). در میان مسائل مختلف مربوط به حوزه امامت، تقریباً دیدگاه های متکلمان شیعه در مکتب حله درباره تعریف امامت قرابت فراوانی با یکدیگر دارند. بُرسی معتقد است که در باب امامت، باید امام را به جنس و فصل شناخته و به لوازم مقام امامت احاطه و آگاهی یابیم. از این رو او به بیان جنس و فصل امامت می پردازد و می نویسد: جنس امامت همان ریاست عامه است که چهار فصل دارد: تقدّم، علم، قدرت و حکمت که اگر این چهار فصل منتفی شود از آن جنس نیز خبری نخواهد بود. اومی گوید: واجب است شخص ولیّی از دیگران برتر بوده و دارای علم، حکمت، تصرف در امور و عصمت از خطا و ظلم باشد (بُرسی، ۱۴۲۷ق، ۲۰۶). در همین جا است که مفهوم امامت به معنایی که در نظر بُرسی است مطرح می شود و همه صفات الهی در شخص ولیّ تجلی می کند و امام مظهر اسماء الهی می گردد، و بُرسی، امام را مظهر اسم جامع الهی می داند (همان، ۵۱).

۵- اولویت بحث امامت بر توحید و نبوت

از نگاه روایات بحث امامت نسبت به توحید و نبوت در اولویت قرار دارد؛ زیرا همه عقاید شیعه از طریق امام معصوم تبیین و تفسیر می شود. توحید و نبوت از منظر امام و قرآن و سنت به وسیله امام تبیین و تفسیر می شود بِنَا عَبْدَ اللَّهِ وَ بِنَا عُرْفَ اللَّهِ وَ بِنَا وَحْدَ اللَّهِ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۴۵) به عبارت دیگر اعتقادات شیعه از مسیر امامت عبور کرده و بوسیله امام تبیین و تفسیر می شود، لذا بر دیگر اصول اسلامی در بحث؛ حق تقدّم دارد، نه این که از نظر رتبه مقدّم بر توحید و نبوت باشد. تاکید ویژه روایات بر معرفت امام بدین سبب است که شناخت امام کلید دیگر معرفت ها حتی توحید است؛ زیرا معرفت الهی بنیان دیگر معارف است؛ اما تبیین و بسط حقایق توحیدی در گرو شناخت امام و پیوند با اوست.

شیخ طوسی می‌گوید: امامت از مهمترین اموری است که دارای اولویت بوده و مورد تاکید فرائض می‌باشد و بر مکلف واجب است که تکلیف بدون آن کامل نمی‌شود (طوسی، ۱۳۸۲، ش، ۵۹:۱). بررسی معتقد است با امامت، توحید خداوند و دین پیامبر کامل می‌شود (برسی، ۱۴۲۷، ق، ۱۸۵). در ادامه می‌گوید: کسی که به علی علیه السلام ایمان نیاورد، به محمد صلی الله علیه و آله ایمان نیاورده است، و کسی که به محمد صلی الله علیه و آله ایمان نیاورد به خدا ایمان نیاورده است، زیرا اقرار به ولایت، اقرار به نبوت را لازم دارد و اقرار به نبوت مستلزم اقرار به وحدانیت خداوند است. همچنین انکار ولایت، انکار نبوت و توحید را در پی دارد از آن جهت که توحید و نبوت بر ولایت موقوف اند (همان، ۱۸۷).

۶- فلسفه امامت

امامت در مکتب تشیع، جزء اصول دین بوده و در ردیف توحید و نبوت قرار دارد. بررسی معتقد است آن چه در اعتقاد به توحید و نبوت واجب است در اعتقاد به امامت، نیز واجب است. زیرا امامت جامع توحید و نبوت است. پس هر آن چه در اثبات توحید واجب است، در مورد امامت نیز این چنین است زیرا انکار جزء، از واجب، مانند انکار کل است (همان، ۲۰۵). فلسفه امامت در باور شیعی با فلسفه نبوت و رسالت در ابعاد زیادی مشترک است (همان، ۱۶۵) در واقع، امامت در امتداد نبوت و رسالت مطرح می‌شود، اما جایگاه و رسالت خاص امام از جایگاه و رسالت نبی و رسول قابل تفکیک بوده و امامت به شوونی فراتر و ماندگارتر از شوون نبوت و رسالت ناظر است و برخلاف نبوت و رسالت که در مرحله تاسیس دین و تلقی وحی و ابلاغ آن مطرح می‌شود، امامت به مرحله تمامیت و کمال دین نسبت به فرد و جامعه مطرح بوده و ضامن استمرار غایات و اهداف اصلی نبوت و رسالت است (همان، ۲۰ و ۱۸۵). امام در این دیدگاه جز در خصائصی مثل دریافت وحی تشریحی مستقل، در دیگر شوون هدایتی با پیامبران مشترک است. البته انبیایی هم بوده اند که اولاً، به دلیل شایستگی شخصی و ثانیاً، به دلیل وجود شرایط اجتماعی، از امامت هم برخوردار شده اند و در واقع در دو مرحله تاسیس و تکمیل رسالت دینی ایفای نقش نموده اند (همان، ۲۷۲). متکلمان اسلامی از منظرهای مختلف به تبیین فلسفه امامت پرداخته اند. درحوزه شیعی، با تکیه بر الهی و منصوص دانستن امامت به مثابه یک اصل

کلامی و اعتقادی، ادله مختلف نقلی و عقلی بر ضروری بودن این اصل تقریر شده است. این ادله گاه به فلسفه فعل خدا در جعل امامت ناظر هستند؛ مانند قاعده لطف به تقریرهای مختلف و وجوب آن بر خداوند، و گاه نیز به غایت و فوائد ضروری این اصل، چون تبیین و اقامه احکام و حدود الهی و برقراری نظم اجتماعی و رفع اختلافات معطوف اند (حلی، ۱۴۰۲ق، ۱۳-۲۶-ربّانی، ۱۳۸۶ش، فصل چهارم و پنجم).

۷- ضرورت وجود امام

ضرورت وجود امام در هر زمان و اتصال وصایت در طول تاریخ، یکی دیگر از اعتقادات شیعه محسوب می شود. خداوند از ابتدای خلقت، بر روی زمین حجتی قرار داده (ابن بابویه، ۱۳۹۵ق، ۱: ۲۰۷-بُرسی، ۱۴۲۷ق، ۲۱۷) زیرا اگر حجت الهی در زمین نباشد، زمین اهلش را در خود فرو می برد (صفار، ۱۴۰۴ق، ۴۸۸-بُرسی، ۱۴۲۷ق، ۸۵). شیعه، احادیث فراوانی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام در دست دارد که بر ضرورت وجود امام و حجت الهی در هر زمان دلالت دارند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۳۷-بُرسی، ۱۴۲۷ق، ۸۵-۲۱۷). در این روایات، امام محور مرکزی عالم هستی یاد و از وابستگی همیشگی جهان به او سخن گفته شده است (بُرسی، ۱۴۲۷ق، ۸۵) که زمین هیچ گاه در گذشته و آینده تا فرا رسیدن زمان قیامت، از وجود حجت الهی و امام معصوم خالی نبوده و نخواهد بود.

۸- معرفت و شناخت امام

معرفت نسبت به امام مهمترین وظیفه ماموم می باشد. معرفت امام با علم به امام، تفاوت دارد؛ چون در مقابل علم، جهل است ولی در مقابل معرفت، انکار قرار دارد. معادل فارسی علم، دانش و معادل معرفت، شناخت است. به همین جهت معرفت اخص از علم بوده و مرتبه آن بالاتر از علم است. معرفت و شناخت امام گاهی شناخت شناسنامه ای است، مثل دانستن نام، لقب، تاریخ تولد، آغاز و مدت امامت و...، این شناخت گرچه تا اندازه ای لازم است اما کافی نیست. آنچه حقیقت شناخت و معرفت امام را تأمین می کند، نه فقط شناخت امام به نام و عنوان و حَسَب؛ بلکه معرفت او به امامت و ویژگی های آن است، امام صادق علیه السلام در جواب شخصی که پرسید معرفت به حق امام چیست؟ فرمودند: بدانند که او امامی است که اطاعتش واجب است (حرّعاملی، ۱۴۰۹ق، ۱۴: ۵۵۴). بنابراین آن

کس که امام را به عنوان ولی و خلیفه خدا، کسی که اطاعتش از سوی خداوند واجب شمرده شده است، بشناسد و بداند که امام، زنده و حاضر است از برکات و آثار بی نظیر معرفت امام بهره مند می شود و به کمال زندگی عاقلانه رسیده و از نقصان مرگ جاهلی می رهد. گفتنی است شناخت ژرفای برتری و منزلت والای اهل بیت علیهم السلام و برشماری همه فضائل آنان هرگز در توان کسی نیست (برسی، ۱۷۳ و ۱۷۸)، زیرا ایشان مظاهر اسمای حسناى پروردگارند. پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله فرمود: اگر درخت ها قلم و دریاها مرگب و جنان حسابگر و آدمیان نگارنده شوند، هرگز نمی توانند فضائل و منقب امیر مومنان علیهم السلام را شماره کنند (اربلی، ۱۳۸۱، ق: ۱، ۱۱۲ - برسی، ۱۴۲۷، ق، با عبارات مختلف، ۱۹۵، ۱۹۰، ۱۷۱، ۸۸). در بیان دیگری امام باقر علیه السلام فرمود: همان گونه که کسی نمی تواند خدای والا را وصف کند و به کنه عظمتش پی ببرد، کسی هم توان وصف رسول خدا صلی الله علیه و آله و بیان فضیلت و حقوق واجب ما را ندارد (برقی، ۱۳۷۱، ق: ۱، ۱۴۳).

۸-۱ ضرورت معرفت و شناخت اهل بیت علیهم السلام

ضرورت شناخت اهل بیت علیهم السلام به دلیل جایگاه خاص آنان در سازمان دین و هدایت انسان ها به سوی کمال به گونه ای است که هرگز نمی توان از آن چشم پوشید. اهل بیت علیهم السلام طبق کلام پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله همتای قرآن بوده و هرگز از آن جدا نمی شوند، بنابراین باید به همان اندازه که در شناخت و تدبیر در قرآن همت می شود به معرفت و درک مقام و جایگاه اهل بیت علیهم السلام به عنوان همتایان قرآن کریم اهتمام ورزیده شود. لذا یکی از مهمترین وظایف و ویژگی های فکری شیعه معرفت و شناخت نسبت به امام است. روایت «مَنْ مَاتَ وَ لَمْ يَعْرِفْ إِمَامَ زَمَانِهِ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً» را می توان از روایات مشهور یا به قول برخی از بزرگان شیعه متواتر (مفید، ۱۴۱۳، ق، ۲۸) در این زمینه دانست^۱، که به ضرورت و وجوب معرفت و شناخت ائمه علیهم السلام اشاره دارد. این روایت با تعابیر مختلف و با مضمونی واحد در منابع روایی نقل گردیده است. به گفته برخی از امامت پژوهان این حدیث را می توان به عنوان دلیل نقلی بر وجوب امامت مورد استناد قرار داد. بر این اساس معرفت امام به عنوان

یک تکلیف دینی بر هر مسلمانی واجب خواهد بود (ربّانی، ۱۳۸۶ش، ۴۱ و ۵۸). اهمیت معرفت امام آن گاه روشن می شود که معلوم گردد اساس دیانت و هدایت انسان با معرفت امام گره خورده و این شناخت، کلید دیگر معرفت های ایمانی حتی شناخت توحیدی شمرده می شود (بُرسی، ۱۴۲۷ق، ۱۱۱). از این رو هنگامی که از امام حسین علیه السلام پرسیده شد، معرفت خدا چیست: آن حضرت معرفت توحیدی را به معرفت ولایی پیوند داده و فرمود: «مَعْرِفَةُ أَهْلِ كُلِّ زَمَانٍ إِمَامَهُمُ الَّذِي يَجِبُ عَلَيْهِمْ طَاعَتُهُ» (ابن بابویه، ۱۳۸۵ش، ۱: ۹) به همین دلیل در روایات، معرفت امام تکلیفی فراگیر و عذر ناپذیر یاد شده که خدای سبحان هیچ کس را از آن معاف نکرده است: «لَا يُعْذَرُ النَّاسُ حَتَّى يَعْرِفُوا إِمَامَهُمْ» (برقی، ۱۳۷۱ق، ۱: ۱۵۵). بُرسی می گوید: معرفت امام از سوی خدا بر هر مکلفی مانند وجوب معرفت نبی واجب است و هر کس بمیرد و امام زمان خود را نشناسد همچون انسان کافر مرده است (بُرسی، ۱۴۲۷ق، ۳۳۹). در ادامه می گوید: معرفت ائمه علیهم السلام واجب و اطاعت از ایشان لازم است (همان، ۳۴۱).

۲-۸ مراتب و درجات معرفت امام

لزوم معرفت ایمانی به شان و جایگاه بی مانند امام که شرط سعادت انسان است؛ شامل معرفت شخص حقیقی و شخصیت حقوقی (مقام و اوصاف) اوست. بُرسی می گوید: چگونه انسان ها می توانند علی علیه السلام را بشناسند و نسبت به او معرفت حاصل نمایند، در حالی که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که کلامش حقیقت است، راه رسیدن به آن (معرفت) را مسدود اعلام نمود و فرمود: «تو را هیچ کس، جز خدا و من نشناخت و مرا هیچ کس جز خدا و تو نشناخت و خدا را هیچ کس جز من و تو نشناخت» این حدیث صحیح است در حالی که مردم ادعای شناخت خدا و رسولش را می نمایند. صحّت این حدیث، دعوی ایشان را باطل می کند؛ چرا که فرض راست بودن مدعای ایشان موجب تکذیب کلام رسول خدا صلی الله علیه و آله خواهد بود، در حالی که آن حدیث صادق است و مدعای ایشان در باب شناخت خدا و رسول او، کاذب است (همان، ۱۷۳). در ادامه می گوید: چه کسی به معرفت و مقام ما می رسد و یا منزلت ما را درک می کند، در این عرصه خردها حیرانند و فهم ها از درک آنچه می گویم سرگردان... کجایند کسانی که از این ها بهتر باشند، دست عقل از دامن آنها

کوتاه است، چه کسی می‌تواند معرفت به صاحبان معرفت پیدا کند و یا صفتی از آنان را توصیف کند... مقام آل محمد علیهم‌السلام فراتر از آن است که کسی بتواند ایشان را مدح و توصیف نماید و یا احدی از جهانیان با ایشان مقایسه شود (همان، ۱۷۸). از این رو تکلیف همگانی معرفت حداقلی به امام است که آن اعتقاد قلبی به همسان بودن ائمه با پیامبر (جز در امر نبوت) و تسلیم مطلق در برابر آنان است (خزاز رازی، ۱۴۰۱ق، ۲۶۳).

۳-۸ آثار معرفت و شناخت امام

در فرهنگ دینی «قرآن و روایات» بحث معرفت و شناخت امام و اعتقاد به او، از اهمیتی ویژه برخوردار است؛ به گونه‌ای که در ردیف اصول اعتقادی یعنی؛ توحید و نبوت قرار گرفته است. در واقع اعتقاد به وجود امام، در هر عصر و زمانی واجب است و به موجب دلایل عقلی و نقلی، ایمان بدون شناخت امام تحقق نمی‌پذیرد، زیرا که پیروی کردن بدون معرفت و شناخت امکان ندارد. بدون شک معرفت امام دارای آثار و نتایج پر بار و سودمندی می‌باشد و شامل حال کسانی می‌شود که قدم در این راه نهاده و نهایت تلاش و کوشش خود را برای شناخت بهتر امام به کار می‌بندند.

۱-۳-۸ معرفت امام، راه معرفت خدا

در برخی از روایات اهل بیت علیهم‌السلام، از معرفت الله به معرفت امام واجب الطاعه تفسیر شده (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۸۰) و سرّ آن این است که معرفت امام و اطاعت از او، متفرّع بر اطاعت خدا و معرفت اوست؛ چون تا انسان، معتقد به خدا نشود و اطاعت او را واجب نداند، معتقد به اطاعت رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه الهی علیهم‌السلام، نخواهد شد. از سوی دیگر، در برخی روایات آمده: اگر معرفت امام عادل هر عصر و اطاعت او نباشد، معرفت خدا و اطاعت او نفعی نخواهد داشت (همان، ۴۳۷) رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرمود: من و علی علیه‌السلام دو پدر این امت هستیم؛ هر کس ما را شناخت، خدا را شناخته و هر کس ما را انکار کرد، خدا را انکار کرده است (بُرسی، ۱۴۲۷ق، ۱۰۶-مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۲۶: ۳۴۲). بنابراین انسان از طریق اهل بیت علیهم‌السلام می‌تواند به خدا برسد، چرا که راه معرفت خدا، معرفت امام معصوم علیهم‌السلام است. ولایت، طریق جریان توحید در عالم است. لذا درک حقیقت توحید، جز با درک مراتب ولایت میسر نمی‌شود. بُرسی می‌گوید: کسی که به حقیقت نبوت و ولایت معرفت حاصل

نماید، به پروردگارش معرفت پیدا نموده است و در واقع شناخت پروردگار از رهگذر شناخت محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و علی عَلِيٌّ حاصل می شود (بُرسی، ۱۴۲۷ق، ۳۰۰).

۲-۳-۸ زندگی آرمانی در سایه ولایت

داشتن محیطی امن و زندگی آرام و بی دغدغه، خواسته ای بایسته و شایسته برای همه انسان هاست. این حیات اجتماعی ایده آل، تنها در پرتو باور داشت توحید و ولایت و پیروی از خدا و جانشینان او به دست می آید (همان، ۱۱۹). بر اساس رهنمودهای قرآنی، خدای سبحان حاکم و مطاع حقیقی است و همو افراد شایسته ای را نیز برای حکومت برگزیده است (همان، ۸۶-۱۷۷) پس همه مومنان باید بر پایه ایمانشان همه دستورات خداوند متعال و پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و امامان معصوم عَلَيْهِمُ السَّلَام را فرمان برند (النساء: ۵۹) قرآن کریم، کامیابی آدمی را در سایه اطاعت از خدا و پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می داند (الاحزاب: ۷۱) که بر اساس هماهنگی و همتایی رسول و عترت (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۳۶: ۴۰۷) بی گمان فرمانبری از اهل بیت و ولایت پذیری آنان را نیز در بر می گیرد.

۳-۳-۸ بر خور داری از علم صحیح در پرتو هدایت اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام

خداوند متعال در قرآن کریم مردم را به مرجعیت علمی و دینی اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام فراخوانده: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (النحل: ۴۳) امام صادق عَلِيٌّ در توضیح این آیه فرمود: خداوند ما را اراده فرموده و ما اهل ذکر هستیم (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۲۱۰-بُرسی ۱۴۲۷ق، ۱۶۶). همچنین فرمود: اگر طالب علم صحیح هستی، نزد ما اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام است (حرّعاملی، ۱۴۰۹ق، ۲۷: ۷۲). بر پایه روایات، اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام وارث علوم الهی، مرجع و کانون نشر آداب و معارف ناب در جهان اند که مردم به برکت آموزه های نورانی و منبع جوشان علوم اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام از دانش صحیح برخوردار می شوند. امام باقر عَلِيٌّ فرمود: اگر به شرق یا غرب عالم بروید، دانش صحیحی نمی یابید مگر آنچه از نزد ما اهل بیت بیرون می آید (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۳۹۹). بر این اساس اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام ریشه همه خیرات جهان و سرچشمه علوم و معارف اند و بشر تنها با بهره گیری از آموزه های وحیانی پیشوایان معصوم: می تواند به کمال و سعادت حقیقی بار یابد (بُرسی، ۱۴۲۷ق، ۱۷۹). بُرسی می گوید: اینکه پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرمود: من شهر علمم و علی عَلِيٌّ درب آن است، بدان جهت

است که کسی داخل شهر نمی‌شود مگر از راه و درب آن؛ که پیامبر ﷺ اخذ علم را بعد از خود در امام علی علیه السلام و فرزندان او منحصر گردانید، لذا هر کس بعد از آن حضرت از غیر امام علی علیه السلام و اهل بیت علیهم السلام اخذ علم نماید؛ این کار او بدعت و ضلالت و گمراهی خواهد بود (برُسی، ۱۴۲۷ق، ۳۶).

۴-۳-۸ ورود به بهشت نتیجه معرفت امام

اگر کسی پیوند ولایی با دودمان عصمت و طهارت داشته باشد، می‌کوشد که طعم و رایحه ولایت در هستی او پدید آید و خود جزء اولیای الهی شود، و کسی جزء اولیای خدا شد، در آن صورت بهشت مشتاق او است. در برخی از روایات آمده است که بهشت مشتاق سلمان است و اشتیاق بهشت به سلمان بیش از علاقه سلمان به بهشت است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۲۲: ۳۴۲)، سرش آن است که بهشت محصول عقیده و اخلاق صحیح و عمل صالح است که اینها حاصل اطاعت و پیروی از امام است. در برخی از روایات ورود به بهشت و جای گرفتن در جوار رحمت الهی منوط به شناخت امام دانسته شده است (مفید، الامالی، ۱۴۱۳ق، ۲۱۳- برُسی، ۱۴۲۷ق، ۲۹۸). امیرمؤمنان علیه السلام معرفت امامان معصوم را کلید ورود به بهشت و رهایی از آتش جهنم بیان کرده است (شریف الرضی، ۱۴۱۴ق، خطبه ۱۵۲) برُسی می‌گوید: برای امام علی علیه السلام دو نور است، نوری در آسمان و نوری در زمین، پس کسی که به یکی از آن دو تمسک جوید وارد بهشت می‌شود (برُسی، ۱۴۲۷ق، ۸۱). در جای دیگر می‌گوید: داخل شدن در بهشت به سبب حبّ و دوستی و اطاعت از امام امکان پذیر است (همان، ۱۸۹).

۵-۳-۸ کسب ایمان در پر تو معرفت امام

ایمان یکی از پر بارترین واژه‌های آسمانی و استوارترین جلوه‌های انسانی است. ایمان در مکتب آسمانی قرآن، در برابر اسلام، حقیقتی والا است. اگر اسلام امری زمینی و قابل دسترسی است؛ به گونه‌ای که هر کس می‌تواند ادعای مسلمانی داشته باشد و خود را مسلم بدانند؛ ولی ایمان حقیقتی علوی و آسمانی است که به راحتی در اختیار کسی قرار نگرفته و در هر دل و جانی مستقر نمی‌شود (الحجرات: ۱۴). درجه ایمان هر فرد رابطه مستقیمی با معرفت و محبت او نسبت به امام دارد (همان، ۱۸۸-۳۵۲). اصل و گُنه ایمان،

امیرالمؤمنین علیه السلام است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۳۵: ۳۵۲-همان، ۱۷۷) که مومنان به واسطه ایشان شناخته می شوند (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ۲: ۴۸) و هر کس به اندازه محبت و معرفتش نسبت به اهل بیت علیهم السلام دارای درجات ایمان می شود (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۲۰۳-همان، ۱۷۶-۸۸). بُرسی سخن امام علی علیه السلام به سلمان را بیان می کند که حضرت فرمود: ایمان مومن کامل نمی شود تا اینکه مرا به مقام نورانیت بشناسد، پس وقتی که مرا بدین گونه شناخت او مومنی است خداوند قلب او را برای ایمان امتحان نموده و برای پذیرش اسلام به او شرح صدر داده است (همان، ۲۵۵). در روایتی امام باقر علیه السلام مومن را این گونه توصیف فرمودند: هیچ بنده ای مومن نمی گردد تا اینکه خدا و رسولش و تمامی ائمه علیهم السلام را بشناسد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۸۰). بُرسی در تحلیل اسلام و ایمان می گوید: اسلام و ایمان حبّ و دوستی امام علی علیه السلام است، زیرا کمال اسلام به واسطه داشتن ایمان است. اسلام حقیقی بدون داشتن ایمان ممکن نیست زیرا اسلام راستین همان داشتن ایمان است و ایمان حقیقی تنها در پرتو حبّ و دوستی امام علی علیه السلام حاصل می شود. به این مطلب اشاره دارد سخن خدای متعال که فرمود: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» (آل عمران: ۱۹) زیرا که اسلام همان ایمان است، و ایمان به تمام و کمال نمی رسد مگر با حبّ و دوستی امام علی علیه السلام، پس ایمان چیزی نیست جز محبت و دوستی امام علی علیه السلام و نجات نیز ممکن نیست مگر بوسیله ایشان، زیرا امام علی علیه السلام حجت خداست بر مردم و ایمان به او، ایمان به خداست (بُرسی، ۱۴۲۷ق، ۱۸۲) که در صورت عدم ایمان به او داشتن اسلام هیچ منفعت و سودی نخواهد داشت (همان، ۱۸۷). او معتقد است نقطه نهایی و پایانی اسلام، ایمان است و خاتمه ایمان حبّ و دوستی امام علی علیه السلام است، پس حبّ و دوستی امام علی علیه السلام نقطه نهایی و خاتمه همه دین است (همان، ۱۸۲).

۶-۳-۸ قبولی اعمال در گرو معرفت امام

یکی از نتایج معرفت به امام، قبولی اعمال به واسطه ایشان است (صفار، ۱۴۰۴ق، ۴۱۳-همان، ۷۵). ایمان به اهل بیت علیهم السلام تنها اعتقاد صرف به امامت آنها نیست، بلکه باور همراه گرایش قلبی و تبعیت در عمل است. پذیرش اعمال عبادی مردم وابسته به معرفت امام معصوم است، هر کس بدون شناخت امام فریضه ای را بپا دارد و از کار حرام دوری

گزیند، برای خدا واجبی را انجام نداده و حرامی را ترک نکرده است (بُرسی، ۱۴۲۷ق، ۷۶). زیرا زمانی اعمال انسان پذیرفته می‌شود که نسبت به حجت الهی معرفت داشته و این شناخت زمینه ساز پذیرش ولایت و اطاعت و بندگی خداوند باشد (همان، ۹۹-۲۶۹). امام باقر علیه السلام با تاکید بر اینکه تقرّب جستن به پیشگاه خدای سبحان بدون معرفت و پیروی از راهبر الهی شدنی نیست، عبادت و تلاش های این گونه افراد را نزد خدا بی ارزش دانسته و آنان را در گمراهی آشکار می‌داند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۳۷۵-۳۲۷). امام صادق علیه السلام نیز پیشوایان معصوم را نمود عینی اسمای الهی دانسته که خدای سبحان آنان را وسیله عبودیت خویش قرار داد و همگان را به سوی آنان فراخواند؛ پیشوایانی که پذیرش اعمال بندگان در گرو معرفت آنان است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۴۴). همچنین در سخنی دیگر، اقرار به ولایت و سرپرستی امامان معصوم علیهم السلام را همچون باور به یگانگی خدای رحمان و رسالت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله شرط قبولی اعمال بیان داشتند (ابن ابی زینب، ۱۳۹۷ق، ۲۰۰). پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله فرمود: به دوستی ما خاندان چنگ زنید زیرا سوگند به آن که جان محمد در دست اوست، عمل هیچ بنده ای به حال او سودمند نمی‌افتد مگر با معرفت و ولایت ما (مفید، الامالی، ۱۴۱۳ق، ۱۴۰).

۹- نصب و تعیین امام

امامت، عهدی است الهی و مقامی موهبتی از طرف خداوند متعال است (البقره: ۱۲۴). امامیه معتقدند امامت و خلافت منصبی الهی است و برخوردار از صفاتی چون علم و عصمت برای تبیین، حفظ و دفع شبهات از دین لازم و ضروری است، و از آنجا که این صفات باطنی هستند و برای کسی جز خدای متعال اطلاع از این صفات باطنی ممکن نخواهد بود، از این رو امام و رهبر جامعه اسلامی باید از سوی خدای متعال تعیین شود و معرفی و شناساندن او توسط پیامبر صلی الله علیه و آله به مردم ابلاغ گردد (حلی، ۱۴۰۸ق، ۳۴۳). بُرسی معتقد است امامت، رهبری جامعه بشری با نصب الهی و جانشینی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در امور دینی و دنیوی است (بُرسی، ۱۴۲۷ق، ۲۰۳). امام شخصی است که بر اساس نصب الهی در این منصب قرار گرفته و فقط خداوند می‌تواند این مقام و جایگاه را به امام اعطا کند (همان، ۳۳۹). نصب و تعیین امام لطف واجبی است بر خداوند و ابلاغ و تبیین آن بر

عهده پیامبر است (همان، ۳۳). وجوب نصب امام، وجوب کلامی است؛ یعنی، این نصب مقتضای حکمت و رحمت الهی است^۱. پس اگر ترک شود مستلزم نقص در ساحت خداوندی و در نتیجه محال خواهد بود. دلیل این وجوب نیز از نظر امامیه عقل و با تأیید و تعیین مصداق آن از سوی نقل است (نجارزادگان، ۱۳۹۰ش، ۷) بر این اساس می توان گفت: اصل امامت در دیدگاه شیعه تبیینی عقلی دارد که در آثار متکلمان شیعی به صورت فشرده چنین تقریر شده است: تعیین امام (و نصب وی) لطف است، لطف بر خداوند واجب است «كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ» (الانعام: ۵۴) پس نصب امام بر خداوند واجب است (نصیر الدین طوسی، ۱۴۰۷ق، ۲۸۴). زیرا عقل بشر هرگز به اوج آسمان امامت بار نیافته و فکرش به بلندای آن مقام رفیع نمی رسد تا شایستگی یابد امامت را جعل و امام معین کند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۲۰۱-بُرسی، ۱۴۲۷ق، ۱۷۸). بُرسی می گوید: خداوند متعال فرموده هر کس غیر از آنچه که خدا و رسولش انتخاب نمودند اختیار نماید؛ مومن نیست (بُرسی، ۱۴۲۷ق، ۳۲۹) زیرا اگر اختیار نصب خلافت با امت باشد پس باید نصب نبوت هم با ایشان باشد. چون انتخاب پیامبر با مردم نیست، لذا انتخاب خلیفه پیامبر نیز با ایشان نخواهد بود (همان، ۳۳۰). چون امامت میراث انبیاء و جایگاه اوصیاء و جانشینی خداوند و پیامبران الهی است... مثل امام همانند خورشید تابان بر بندگان است که دست ها و چشم ها توان درک او را ندارند (همان، ۱۷۷).

۱۰- شناخت مقام و ویژگی های امام

از مباحث مهم که تاثیر کلیدی و اساسی در فرهنگ شیعه امامیه دارد، معرفت به جایگاه و مقام اهل بیت علیهم السلام به عنوان رکن اساسی در شناسایی حقیقت دین است. امامت در اندیشه شیعه، همتای نبوت بوده و ولایت آن دو را به یکدیگر پیوند داده است. امامان معصوم علیهم السلام در بهره مندی از ولایت الهی و دیگر مقامات و فضائل، با پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله شریک بوده و از شئون یکسانی برخوردارند، چون همان گونه که قرآن کریم، رسول

۱- البته کسی این امر را بر خداوند واجب نمی کند، بلکه حق تعالی خود به مقتضای صفات کمال و جمال، آن را بر خودش واجب می کند؛ چنانکه می فرماید: كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ (انعام: ۵۴)؛ إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَى (اللیل: ۱۲) (ر.ک: ربانی گلپایگانی، امامت در بینش اسلامی: ص ۵۱)

خدا ﷺ را ولیّ امر مردم دانسته و به فرمانبری بی چون و چرا از ایشان فرمان داده: «مَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» (الحشر: ۷) بر پایه آیات و روایات، امامان معصوم علیهم‌السلام نیز از چنین مقام و جایگاهی برخوردارند. بر این اساس جایگاه و مقام رفیع اهل بیت علیهم‌السلام از موضوعات مهمی است که شناخت آن تاثیر بسزایی در دو عرصه اعتقادی و عملی دارد، زیرا هم مرز های صحیح اعتقاد به جایگاه امامان را روشن می کند تا انسان به غلو و تقصیر دچار نشود و هم در میزان اطاعت و پیروی از امام تاثیر گزار است. حقیقت امامت و جایگاه ولایت ائمه اطهار علیهم‌السلام دارای ابعاد وسیعی است که فهم همه مراتب آن برای عقول عادی بشری دشوار و چه بسا دست نیافتنی است. چنان که در روایات وارد شده که: ما را خدا ندانید و هر چه می خواهید در مقامات ما بگویید، اما به حقیقت آن نمی رسید (صفار، ۱۴۰۴ق، ۲۳۶-تُرسی، ۱۴۲۷ق، ۶ و ۱۰۵). با این همه تردیدی نیست که فهم مراتبی از این مقام ها غیر ممکن نیست، بلکه مورد سفارش نیز قرار گرفته است (صفار، ۱۴۰۴ق، ۲۰- کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۴۰۱). لذا بهترین معرفت درباره شخص یا چیزی از معرفی بهترین معرف حاصل می شود و هیچ معرفّی درباره اهل بیت علیهم‌السلام و بویژه امام علی علیه‌السلام چون قرآن و رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نیست. از جمله اقدامات رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، در بیان ارزش شناخت جایگاه اهل بیت علیهم‌السلام، تاکید بر اهمیت و ضرورت شناخت آنان با عناوین مختلف از جمله: تشبیه اهل بیت علیهم‌السلام به کشتی نوح (تُرسی، ۱۴۲۷ق، ۷۱)، باب حطه (همان، ۸۶)، ستارگان آسمان (همان، ۹۱)، جایگاه کعبه در زمین (همان، ۲۳۷) بوده است. به همین جهت امامت در منظومه تعالیم شیعه، جایگاهی ویژه دارد، این منصب از یک سو در حدیث ثقلین همتای قرآن قرار داده شده (همان، ۲۲۸) و از سوی دیگر بنا به شئون والای او، بر سایر مبانی اسلام برتری یافته است. همانگونه که از امام باقر علیه‌السلام نقل شده که فرمود: اسلام، بر پنج چیز بنا شده است: بر نماز و زکات و حج و روزه و ولایت. پرسیده شد کدام یک از آنها برتر است. امام فرمود: ولایت بر امور دیگر برتری دارد، چون کلید آنهاست، و والی راهنما به سوی آنهاست (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲: ۱۸-همان، ۹۱)

۱-۱۰ الهی بودن مقام امامان

یکی از شئون مشترک میان رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امامان معصوم علیهم‌السلام مقام «امامت» است.

پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و اوصیای ایشان از کامل ترین مرتبه امامت با حفظ تفاضل و تفاوت رتبی برخوردارند. در قرآن کریم (البقره: ۱۲۴-المائده ۳ و ۵۵) و روایات (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۲۷۸) آنگاه که از شوون و مولفه های مرتبط با مقام امامت سخن به میان می آید، همواره بر الهی بودن آنها تاکید داشته و دیگران را فاقد اختیار معرفی می کند. زیرا امامت بسان نبوت مقام ملکوتی و آسمانی است و خداوند به شایستگان، عطا می کند (الانعام: ۱۲۴) که پس از رسول خاتم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ویژه جانشینان معصوم آن حضرت است. از مهم ترین مولفه های مقام امامت، وجوب پیروی و اطاعت از امام که با تفویض دین، رابطه ای مستقیم دارد و سپس علم و عصمت را مورد بررسی قرار می دهیم.

۲-۱۰ مقام مفترض الطاعه (وجوب اطاعت)

یکی از مهمترین مولفه های مقام امامت، وجوب پیروی و اطاعت از امام است (النساء: ۵۹). بر پایه آموزه های دین، معرفت و اطاعت از حضرت حق با معرفت و فرمان پذیری اولیای معصوم گره خورده است. ولایت بر بندگان ویژه خدای رحمان است «فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ» (الشوری: ۹). از این رو تنها کسانی دارای ولایت و سزاوار پیروی اند که از سوی او به این مقام برگزیده و فرمانبری از آنان به اطاعت از خداوند باز گردد. «مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ» (النساء: ۸۰). اولیای معصوم مظهر کامل صفات الهی بوده و ولایت آنان تجلی گاه ولایت خدای سبحان و مجرای تحقق اراده خداوند متعال است (مفید، الامالی، ۱۴۱۳ق، ۱۴۲). بر اساس آیات و روایات، ولایت و سرپرستی بندگان از سوی خدای سبحان به پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و اوصیای معصوم ایشان واگذار شده است (بُرسی، ۱۴۲۷ق، ۶۳ و ۲۳۲ و ۲۶۸ و ۳۷۶). خداوند در آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (النساء: ۵۹) اطاعت از اولی الامر را در طول اطاعت از خدا و رسول دانسته که در احادیث اولی الامر بر امامان معصوم عَلَيْهِمُ السَّلَام تفسیر شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۲۷۶-بُرسی، ۱۴۲۴ق، ۷۲). امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام می فرماید: خداوند اطاعت ولی امر را به اطاعت رسولش و اطاعت رسولش را به اطاعت خودش متصل کرده است. پس هر کسی اطاعت والیان امر را ترک کند، خدا و رسولش را اطاعت نکرده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۸۲). بُرسی می گوید: خداوند به صراحت درباره اطاعت مردم از

اهل بیت علیهم‌السلام در طول اطاعت از خدا و رسول در قرآن کریم اشاره فرموده است (برسی، ۱۴۲۷ق، ۱۶۳). همچنین آیه «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» (الحشر: ۷) به شخص حضرت رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم اختصاص ندارد، بلکه اوصیای معصوم ایشان را نیز در برمی گیرد، زیرا آنان وارثان پیامبر و منبع بیان حلال و حرام الهی پس از او هستند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۴۴۱- برسی، ۱۴۲۷ق، ۶۳). بر این اساس همان گونه که شخص پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم از سوی خداوند عهده دار تبیین دین است، پس از او، اوصیای معصوم علیهم‌السلام نیز این مسئولیت را دارا بوده و پذیرفتن فرمان آنان تکلیف الهی بر همگان است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۸۷).

۳-۱۰ مرتبه ولایت امام

جایگاه و مرتبه ولایت امام همانند ولایت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، همان ولایت الهی است (مفید، الامالی، ۱۴۱۳ق، ۱۴۲). زیرا ولایت خداوند بر بندگان از راه ولایت پذیری اولیای الهی به فعلیت می رسد (تفسیر المنسوب الی الحسن العسکری علیه‌السلام، ۷، ۱۴۰۹ق، ۵۹۳). اولیای معصوم مظهر کامل صفات الهی بوده و ولایت آنان تجلی گاه و ظهور ولایت خدای سبحان است (برسی، ۱۴۲۷ق، ۲۴۵). بر این اساس امامان معصوم علیهم‌السلام مظهر اتم ولایت الهی در عرصه تکوین و تشریح و حلقه نخست دریافت فیض الهی اند که همه کمالات و فیض ها به واسطه ایشان از سوی خداوند منان به دیگر حلقه های وجودی افاضه می شود. لذا پذیرش ولایت آنان، سر نهادن به ولایت الهی و عدم پذیرش آن، مخالفت با ولایت خداوند است. امام باقر علیه‌السلام با اشاره به یگانگی ولایت اولیای معصوم با ولایت الهی آن را اساس برانگیختگی همه پیامبران الهی می داند (صفار، ۱۴۰۴ق، ۷۵- برسی، ۱۴۲۷ق، ۱۳۲). بر این اساس خاستگاه اطاعت، ولایت است و امامان معصوم مجالای ولایت الهی و مجرای تحقق اراده خدای بزرگ اند و از جانب او به این مقام برگزیده شده اند، پس آنان نیز بر دیگران ولایت دارند و همان گونه که اطاعت از فرمان الهی واجب است پیروی از پیشوایان معصوم نیز بایسته است.

۳-۱۰-۱ ولایت تکوینی و تشریحی امام

خلق و تدبیر امور همه موجودات جهان منحصرأ از آن خداست «الْأَلَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ

«(الاعراف: ۵۴) اما چون سنت خداوند متعال بر این استوار است که تدبیر امور عالم را در عرصه های تکوین و تشریح، از راه وسائط و اسباب آنها انجام دهد آبی اللّهُ أَنْ یَجْرِیَ الْإِشِیَاءَ إِلَّا بِسَبَبٍ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۸۳) و اسباب عادی و مقدمات آن را نیز فراهم کند اِذَا أَرَادَ اللّهُ أَمْرًا هِیَأُ سَبَابُهُ (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۵۸: ۱۵۴) تفویض نیز در گردونه اسباب و مسببات، معنا می یابد، این معنا از تفویض، از مصادیق ربوبیت الهی در نظام کلی اسباب و مسببات شمرده می شود. از این رو جریان امور تکوینی و تشریحی به دست انبیاء و اولیاء و فرشتگان و تصرفات آنان که همگی مجرای تدبیر الهی اند از مصادیق این معنا از تفویض است. بر این اساس، اعتقاد به تفویض کارها از سوی خدای سبحان به انبیاء و اولیای الهی و اعطای جایگاه ویژه به آنان در امور تشریح و تکوین، نه موجب غلو است؛ نه مستلزم شرک، زیرا ایشان مجرای تحقق مشیت خدای سبحان اند. همانگونه که در عرصه تکوین، اراده ایشان مظهر مشیت الهی است، در حوزه تشریح نیز خواست آنان جلوه اراده خداوند است. از منظر قرآن کریم تمام شوون عالم هستی در دو حوزه تکوین و تشریح از ولایت الهی ناشی می شوند. ولایت و اختیاری که انسان معصوم در زمین دارد، جلوه ای از ولایت خدا و خلافت اوست و امامت مرتبه اعلای این ولایت و خلافت است که با شوون ولایی گوناگونی همراه است. از این منظر، امامت در فلسفه تکوینی آن، حلقه واسطه و رابطه میان زمین و آسمان و عالم انسانی و عالم ربوبی و به عنوان خلافت الهی تعریف شده و به لحاظ فلسفه تشریحی، تجلی اطاعت از خدا و بستر عبودیت و انجام فرایض عبادی شمرده شده که مسیر بندگی و رشد و کمال انسانی را در مراتب گوناگون فردی و جمعی تسهیل می بخشد و اطاعت از او اطاعت از خداست. چنین مقامی جز به اراده خاص الهی تحقق نیافته و اختیار آن قابل تفویض و وانهادن به میل و انتخاب مردم نیست.

۱-۳-۱۰ فوائد ولایت تکوینی و تشریحی امام

بر اساس کاربرد ولایت در قرآن می توان گفت که مفهوم قرب همراه با حق تصرف و مالکیت تدبیر را در بر دارد که اولاً بالذات برای خداست، و ثانیاً و بالتبع یا بالعرض برای اولیای او، خواه آن تدبیر در نظام تکوین باشد یا در قلمرو تشریح. لذا امام به واسطه داشتن ولایت الهی در جهان آفرینش دارای آثار تکوینی و تشریحی بسیاری است. اثر تکوینی

ولایت امام، ناظر به فیض رسانی او به وجود انسان و جهان و نعمت‌های مادی و معنوی است که همه جهان را در بر می‌گیرد. اثر تشریحی ولایت امام به هدایت بخشی او مرتبط است که در پرتو عنایت ویژه ایشان نصیب فرد و جامعه می‌شود.

۱-۱-۱-۱-۱ واسطه بقای عالم

در تفکر اعتقادی شیعه، واسطه میان خلق و خالق در مرحله ابداع و پس از آن، پیامبر اکرم و ائمه طاهرین هستند و فیض الهی توسط ایشان به مخلوقات جهان افاضه می‌گردد. امام صادق علیه السلام فرمود: ما اهل بیت، سبب فیض میان شما و خداوند هستیم (بُرسی، ۱۴۲۷ق، ۱۵۷-۲۱۹). شیعه احادیث فراوانی در دست دارد که از امام با عنوان هسته مرکزی عالم هستی یاد، و از وابستگی همیشگی جهان به امام سخن گفته شده است. امام عسکری علیه السلام فرمود: زمین تا قیامت از حجت الهی بر بندگانش خالی نمی‌ماند (همان، ۸۵) بر اساس این روایات، زمین هیچ‌گاه در گذشته و آینده تا فرارسیدن زمان قیامت، از وجود حجت الهی و امام معصوم خالی نبوده و نخواهد بود.

۱-۱-۱-۲-۱ واسطه تداوم نعمت

همه نعمت‌های مادی و معنوی، از مجرای ولایت امام و خلیفه الهی بر دیگر مخلوقات سریان می‌یابد، از این رو در دعاها امام واسطه نعمت، کانون عالم هستی، مایه ثبات و برقراری آسمان و زمین و ریزش روزی بر مخلوقات شناسانده شده است. به برکت وجود او همگان روزی می‌خورند و به سبب وجود ایشان زمین و آسمان پابرجاست و به واسطه او زمین از عدل سرشار می‌شود (همان، ۱۵۷) امام هادی علیه السلام در زیارت جامعه کبیره درباره جایگاه محوری امامان فرمود: خداوند با شما آغاز می‌کند و به شما ختم می‌کند و به برکت شما باران فرو می‌بارد و به یمن وجود شما آسمان را نگه داشته تا بر زمین نیفتد (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ۲: ۶۱۵-همان ۷۶).

۱-۱-۱-۳-۱ واسطه دفع بلاها

وجود و حضور حجت خدا در روی زمین به عنوان خلیفه خدا و انسان کامل، برکات فراوانی دارد. یکی از ثمرات مهم حضور فیزیکی و معنوی آنان این است که خداوند به واسطه آن‌ها بلا را از اهل زمین دفع می‌نماید. این مطلب در قرآن و روایات اسلامی مورد تأکید قرار گرفته است. خداوند درباره حضرت خاتم الانبیاء صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «وَمَا كَانَ اللَّهُ

لِيَعَذَّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ» (الانفال: ۳۳) امام نیز بسان پیامبر مایه امنیت و آرامش انسان‌ها و سبب دفع بلا از آنان و شیعیان خود است. امام زمان علیه السلام فرمود: **أَنَا خَاتَمُ الْأَوْصِيَاءِ وَبِي يَدْفَعُ اللَّهُ الْبَلَاءَ عَنِ أَهْلِ بَيْتِ شِيعَتِي** (بُرسی، ۱۴۲۷ق، ۱۶۰) امام صادق علیه السلام فرمود: به وسیله ما (اهل بیت خداوند) عذاب و نعمت را دفع می‌کند (همان، ۷۶).

۴-۱-۱-۳-۱۰ ولایت و هدایت باطنی

بر اساس روایات، امامان معصوم علیهم السلام تمام اختیارات پیامبر صلی الله علیه و آله، بجز دریافت وحی را دارند. به آنان وحی تشریحی نمی‌شود تا حکم تازه ای بیاورند، اما از مقام وجایگاه ولایت، کار پیامبرانه می‌کنند، زیرا ولایت باطنی پیامبر در امام معصوم نیز حضور و ظهور دارد. این ولایت، نه تنها ولایت معنوی بر محور قرب فرائض و نوافل است، بلکه همان ولایت تشریحی و سرپرستی امت است که هرگز زوال نمی‌پذیرد. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در غدیر خم بر همین سرپرستی و ولایت اصرار ورزید و از همگان بر آن بیعت ستاند (مفید، الارشاد، ۱۴۱۳ق، ۱: ۱۷۶).

۲-۳-۱۰ تفویض دین

یکی دیگر از مولفه های مقام امامت تفویض امر دین به ائمه علیهم السلام است که از شاخصه های تفکر شیعه در طول تاریخ، اعتقاد به ولایت تشریحی و تفویض امر دین به پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام بوده است (صفار، ۱۴۰۴ق، ۳۸۳). تفویض امر دین به ائمه علیهم السلام از بحث انگیزترین مسائلی است که از دیر باز معرکه آراء میان عالمان و اندیشمندان قرار گرفته است. عنوان تفویض دین به پیامبر صلی الله علیه و آله و در پی آن به ائمه معصوم علیهم السلام در روایات متعدد و به تبع آن در اندیشه اعتقادی متکلمان جایگاهی ویژه دارد (بُرسی، ۱۴۲۷ق، ۲۳۱ و ۲۳۲ و ۲۶۸ و ۳۳۶ و ۳۷۶). بر اساس بیان امام صادق علیه السلام خدای حکیم فرمانروایی در کار دین را بر عهده پیامبر نهاد و پس از وی همه این اختیارات را به اوصیای معصوم ایشان وا گذاشت: **إِنَّ اللَّهَ فَوَّضَ إِلَى مُحَمَّدٍ صلی الله علیه و آله أَمْرَ دِينِهِ فَقَالَ: وَمَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا** (الحشر: ۷) **فَمَا كَانَ مُفَوَّضًا إِلَى مُحَمَّدٍ صلی الله علیه و آله فَقَدْ فَوَّضَ إِلَيْنَا** (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۲۶۸).

۴-۱۰ علم امام

از آنجا که امام، رهبری جامعه اسلامی را در امور دینی و دنیوی آنان بر عهده دارد، باید به همه مسائلی که در حوزه رهبری او قرار دارد؛ آگاه باشد. لازمه صفات اعلای امام و وجود نوری و عرشی او داشتن علمی فراتر از دیگر انسان هاست تا بدان وسیله هدایت امت فراهم گردد. شیعه معتقد است امام، چون منصوب از جانب خداست، باید دارای علمی تام و کامل نسبت به شریعت باشد، و خداوند متعال این علم را در اختیار امام قرار می‌دهد (مفید، الارشاد، ۱۴۱۳ق، ۱: ۲۴۰-بُرسی، ۱۴۲۷ق، ۲۲۱). امامان شیعه دارای درجه‌ای عالی از علم می‌باشند که فراتر از علم بشری است، اما این علم امری ذاتی و استقلال‌ی نیست بلکه جنبه افاضی دارد. امام معصوم علیه السلام به اذن خدا از غیب و همه چیزهایی آگاه است که در مصالح امت اسلامی دخالت دارند (بُرسی، ۱۴۲۷ق، ۶۹). بدین ترتیب، امامان علیهم السلام مظهر علم الهی هستند؛ یعنی همان گونه که چیزی از حیطه علم بی‌پایان الهی مخفی نمی‌ماند (البقره: ۲۳۱). گستره علم امام نیز همه موجودات نظام هستی را در بر می‌گیرد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۴۲۹-بُرسی، ۱۴۲۷ق، ۲۰۷) زیرا به منبع لایزال علم الهی مرتبط است و تابع اراده خداست و تا خداوند نخواهد آنان نیز اراده‌ای ندارند (قمی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۴۰۹). به بیان دیگر: یکی از شوون و وظایف مهم امام، حفظ دین الهی و اصلاح امور مردم است. بدیهی است که این امر بدون آگاهی از دین امکان‌پذیر نیست. بی‌تردید، علم و دانش احکام دین که برای پیشوایان جامعه اسلامی ضروری است و اجرای احکام شرع و تربیت الهی مومنان متوقف بر دانستن آنهاست، درباره مقام امامت انکارناپذیر است. همچنین تطبیق و اجرای درست احکام در خصوص فرد و جامعه، وابسته به اشراف و آگاهی امام از نیازهای فردی و جمعی انسان هاست (بُرسی، ۱۴۲۷ق، ۲۱۲ و ۲۱۷). امام باقر علیه السلام در این رابطه می‌فرماید: خدا والاتر از آنست که فرمانبری از بنده‌ای را واجب کند که علم آسمان و زمینش را از او نهان داشته است و آن را از او نهان نکند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۲۶۲). متکلمین شیعه، علم را در عالی‌ترین مرتبه آن از صفات امام می‌دانند (بُرسی، ۱۴۲۷ق، ۱۷۹ و ۱۸۰).

۴-۱۰-۱ گستره علم امام

متکلمان شیعه امامیه، علم در امامت را، در عالی‌ترین حد لازم، از صفات امام دانسته‌اند. (نصیر الدین طوسی، ۱۴۰۵ق، ۴۳۰) بر اساس روایات وارده در این زمینه بدیهی است

که امام افزون بر آگاهی های حسی و عقلی، از دانش های دیگری نیز برخوردار است که هرگز نمی توان آنها را با ابزاری مانند حس و عقل کشف نمود. امام در مرتبه نورانیت و ولایت کلیه که حقیقت امامت اوست، به عنایت الهی بر همه عوالم مسلط است و چیزی از احاطه علمی او مخفی نمی ماند. امام علی علیه السلام که خود مظهر علم فعلی خدای سبحان است در معرفی خویش در این زمینه می گوید: من علم خدا هستم (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ۱۶۴). به عبارت دیگر، تمام حوادث عالم در معرض دید امام است و چیزی به نام گذشته، حال و آینده برای وی مطرح نیست. از این رو در روایت آمده که: امام هرگاه بخواهد بداند، می داند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۲۵۸). زیرا او مظهر علم بی پایان الهی است؛ همانطور که چیزی از حیطه علم بی پایان خدا مخفی نمی ماند «وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (البقره: ۲۳۱) گستره علم امام نیز همه موجودات نظام هستی را در بر می گیرد. لیکن باید توجه داشت که علم الهی استقلالی بوده، اما علم امام تبعی و عرضی است و به منبع لایزال الهی مرتبط است و اساساً اگر تعلیم و افاضه خداوند نباشد علم امام نیز همانند دیگران خواهد بود. لذا در برخی از روایات آمده است: اگر امام بخواهد چیزی را بداند، خدا آن را به اومی آموزد. (همان)

۵-۱۰ عصمت امام

عصمت امام یکی از مهمترین و پرچالش ترین بحث های امامت در میان مذاهب اسلامی، به شمار می رود. و به اعتقاد شیعیان امامیه عصمت از شرایط ضروری امام بشمار می رود (نصیر الدین طوسی، ۱۴۰۷ق، ۲۲۳). عصمت به لحاظ ساختار صرفی، اسم مصدر از ریشه «ع ص م» است که در زبان عربی به معنی امساک، حفظ و منع است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ۷۷۹-۷۷۹-۱۰: ۱۷۵). در تعریف اصطلاحی آن گفته شده: عصمت عبارت است از لطفی که خداوند در مورد بنده خود انجام می دهد و به واسطه آن انسان از فعل قبیح امتناع می ورزد (علم الهدی، ۱۴۰۵ق، ۳: ۳۲۵- بُرسی، ۱۴۲۷ق، ۳۴۰). علامه حلی می نویسد: امامیه بر این عقیده اند که امامان، همچون پیامبران، باید در تمام دوران زندگی از همه گناهان و پلیدی ها، عمدتاً و سهواً معصوم باشند؛ زیرا آنان، همانند پیامبران، حافظان شرع الهی اند (حلی، ۱۴۱۴ق، ۱۶۴). متکلمان امامیه ادله عقلی و نقلی متعددی در اثبات ضرورت معصوم بودن امام، اقامه کرده اند. از ادله عقلی می توان به

دلیل «شرط بودن عصمت برای حفاظت از شرع» و «لزوم تسلسل در صورت عدم عصمت امام» اشاره کرد. از ادله نقلی نیز می‌توان به آیات سوره «بقره: ۱۲۴ و احزاب: ۳۳» اشاره نمود (برسی، ۱۴۲۷ق، ۱۶۱ و ۳۲۱). از روایات نیز حدیث ثقلین مشهورترین دلیل نقلی است که مورد استناد متکلمان در اثبات ضرورت عصمت معصومان قرار گرفته است (همان، ۱۶۲ - یزدی مطلق، ۱۳۸۱ش، ۱۶۲). برسی می‌گوید: این معیار امامت را خداوند بارها مورد تاکید قرار داد که امام باید، معصوم از هر لغزش، گناه و آلودگی باشد و دیگران را از حریم شرافت و حکمت الهی آنان بیرون کرد (همان).

۱۱- امامت خاصه

براساس شرحی که در باب فلسفه امامت بیان شده، سنت مستمرهدایت الهی در امامت و پیشوایی اولیای الهی تجلی می‌کند. آرمان‌گزینش جانشینان معصوم برای رسول اکرم صلی الله علیه و آله از سوی خدا همان هدف اصیل بعثت نبوی است. رسول خدا صلی الله علیه و آله با فرمان‌ها و بیان روایات متعدد، از جمله حدیث لوح (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۵۲۷-طوسی، ۱۴۱۱ق، ۱۴۳-برسی، ۱۴۲۷ق، ۱۶۰) و حدیث جابر (مفید، ۱۴۱۳ق، ۲: ۱۵۸) جانشینان و حاملان میراث خود را به مردم معرفی نموده‌اند. از پیامبر صلی الله علیه و آله روایت شده که فرمود: جانشینان و اوصیای من و حجت‌های خداوند بر مردم بعد از من دوازده نفرند که اولینشان علی علیه السلام و آخرینشان مهدی علیه السلام است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۵۲۷-برسی، ۱۴۲۷ق، ۸۸ و ۱۶۲). بدین سان، نظریه امامت الهی شیعه در شکل امامت و جانشینی پیامبر، از امام علی علیه السلام به دو فرزندش از نسل فاطمه زهرا علیها السلام و سپس به دیگر امامان از نسل امام حسین علیه السلام انتقال می‌یابد. در اثبات مقام ولایت و امامت امیر مومنان علیه السلام و اهل بیت علیهم السلام ایشان دلایل بسیاری ذکر شده است که به سه دلیل اشاره می‌نمایم.

۱-۱ تصریح پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به امامت امام علی علیه السلام و اهل بیت علیهم السلام

از نظر شیعه، چون امام دارای مقام عصمت، پسندیده‌ترین افراد نزد خداوند و دانایان از همگان به شریعت است و این سه برای هیچ کس جز خداوند آشکار شدن نیست، بنابراین بر خداوند است کسی را به پیامبرش معرفی کند که دارای این معیارهاست و پیامبر نیز مردم را از وی، آگاه گرداند، که از آن به «نص» تعبیر می‌شود. در کتب امامیه برای اثبات نصب الهی امام به دو دسته از روایات و بالتبع آیات قرآن اشاره شده است: دسته اول

روایاتی هستند که در فضائل و مناقب اهل بیت علیهم السلام صادر شده اند؛ طوری که درباره احدی از امت به میزان این دوازده نفر - هم به لحاظ کیفی و هم به لحاظ کمی - منقبت و فضیلت ذکر نشده است. از آنجا که در دیدگاه امامیه، امامت برای افضل امت است، به طوری طبیعی نتیجه می گیریم این افراد بر اساس همین روایات افضل امت اند و از سوی خاتم النبیین صلی الله علیه و آله برای امامت معرفی شده اند. دسته دوم: بیانات و نصوصی هستند که به صورت خاص به خلافت، وصایت، امامت و ولایت ائمه علیهم السلام اشاره دارند. بنابر این روایات نیز معلوم می شود که خداوند متعال به وسیله پیامبر صلی الله علیه و آله تنها علی بن ابیطالب علیه السلام و یازده فرزند او را برای امامت تعیین و نصب نموده است (تهرانی، ۱۳۷۴ش، ۱۷۵).

۱۱-۲ معجزه یا کرامت، همراه با ادعای امامت

راه دیگری که برای اثبات امامت و ولایت بلا فصل امیر المومنین علیه السلام و اهل بیت علیهم السلام وجود دارد معجزات و کرامات ایشان، همراه دعوی امامت است. ائمه اطهار علیهم السلام از روش تصرف در امور برای اثبات امامت خویش بهره جسته اند. شیخ حرّعاملی در کتاب اثبات الهداء بالنصوص والمعجزات و بحرانی در کتاب مدینه المعاجز بسیاری از معجزات ایشان را بیان کرده اند. بُرسی نیز برخی از اسرار و معجزات ائمه علیهم السلام را ذکر نموده است (بُرسی، ۱۴۲۷ق، ۱۱۴ و ۱۶۰).

۱۱-۳ افضلیت در شئون امامت

کمالات و فضائل ائمه علیهم السلام از مباحث اعتقادی و دارای حساسیت فراوان در طول تاریخ تشیع بوده است. شکی نیست که اداره جامعه اسلامی از نظر علمی و عملی و حفظ کیان مکتب وحی از انحراف و تحریف و رفع اختلاف در حوزه های مختلف به سرپرست و امام لایق و شایسته نیاز دارد. از این رو اگر در صفات و کمالات سرپرست جامعه، خلل و نقصی باشد، از عهده سرپرستی صحیح جامعه دینی بر نمی آید. امام صادق علیه السلام درباره نشانه ها و علامت های امام فرمود: برای امام منصوب از جانب خداوند نشانه هایی است از جمله اینکه او داناترین، محکم ترین، باتقواترین، باگذشت ترین، شجاع ترین، باسخاوت ترین و فرمان بردارترین مردم است (ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، ۱۰۲). همچنین وقتی از ایشان درباره نشانه های امام و ولیّ هر زمان سوال شد، فرمود: امام کسی است که به حلال و حرام الهی آشناست و مردم به او نیازمند هستند و او به کسی نیاز ندارد (ابن ابی زینب، ۱۳۹۷ق، ۲۴۲).

بُرسی می گوید: هارون افضل قوم موسی بود، مقام و منزلت امام علی علیه السلام نسبت به پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله همان مقام هارون نسبت به موسی است، پس لازم است که علی علیه السلام از تمام امت افضل باشد (بُرسی، ۱۴۲۷ق، ۳۲۴-۳۴۰). متکلمان شیعه امامیه به افضلیت امام در صفات کمال انسانی و افضلیت در عبادت و بهره مندی از پاداش الهی معتقدند. خواجه نصیر الدین طوسی می گوید: امام باید بر هر یک از افراد تحت فرمان خود برتر، سخاوت مندتر و شجاع تر باشد. حاصل آنکه، وی باید در آنچه از کمالات انسانی بشمار می رود کامل تر از دیگران باشد، زیرا او بر همگان مقدم استواز نظر عقل، مقدم داشتن فرد بر کسانی که کامل تر از او هستند، قبیح است (طوسی، نصیر الدین، ۱۴۰۵ق، ۴۳۱).

۱۲- امامت و مهدویت

اصل ضرورت تداوم و استمرار امامت تا روز قیامت، امری مسلم و مبتنی بر شواهد قرآنی و روایی است (طوسی، نصیر الدین، ۱۴۰۷ق، ۲۲۱) از این رو، تداوم و استمرار امامت پیشوایان پس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و طول عمر امام دوازدهم علیه السلام، از سنت های ضروری تاریخ شیعه امامیه است. اصل امامت امام زمان علیه السلام، مانند امامت دیگر امامان شیعه، بر پایه نص استوار است (بُرسی، ۱۴۲۷ق، ۷۳). پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام هر یک زمینه ظهور امام بعدی را فراهم و امامان گذشته را تصدیق می کردند، ولی بشارت تمام ائمه علیهم السلام به ظهور امام زمان علیه السلام و ویژگی منحصر به وجود مبارک ولی عصر علیه السلام است که خاتم اوصیاست. (همان، ۵۹) اهل بیت علیهم السلام در کنار ترویج و تبیین مفهوم امامت، از همان آغاز کوشیدند که شیعیان مرتبط با خود را از این موضوع آگاه کنند که حضور همیشگی حجت و نیاز همواره هستی به او، با ظهور و آشکار بودن او تفاوت دارد. امام علی علیه السلام در پاسخ اصبح بن نباته می فرماید: در اندیشه مولودی از نسل خودم هستم که یازدهمین فرزند من است او همان مهدی است که دنیا را پر از عدل و داد می کند، همانطور که پر از ظلم و ستم شده است. برای او غیبتی است که گروهی در آن زمان گمراه و گروهی دیگر نیز هدایت می شوند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۳۳۸-طوسی، ۱۴۱۱ق، ۱۶۵).

نتیجه گیری

اندیشه امامت و ویژگی های امام به عنوان اصلی ترین وجه تمایز مکتب امامیه، از مهمترین مسائلی است که اندیشمندان شیعه در طول اعصار بر محور آن به بحث و گفتگو نشسته و درباره آن نظریه پردازی کرده اند. بُرسی بر این باور است که فرمان بری مطلق از امامان معصوم و پاسداشت حقوق و اقرار به کمالات بی مانند آنان، در گرو آشنایی با نظام اندیشه ای آن ذوات مقدّس و معرفت و شناخت و پذیرش معارف نورانی و حکمت بی کران آنان است. او معتقد است امامت مقامی بسیار والا و حتی بسی بالاتر از مقام نبوت و رسالت است که خداوند بر آن احتجاج نموده و پذیرش آن را نشانه کمال و تمامیت دین شمرده است. او وجود پیروی و اطاعت از امام را از مهم ترین مولفه های مقام امامت می داند که با تفویض دین رابطه ای مستقیم دارد. با بررسی روایات و منقولات او معلوم می شود که وی به ضرورت وجود و معرفت نسبت به امام، ولایت تکوینی و تشریحی باور داشته و معتقد است که امامت و خلافت منصبی الهی است و برخوردار از امام بسان پیامبر از صفاتی چون عصمت و علم گسترده برای تبیین و حفظ دین ضروری است.

فهرست منابع

- ۱- قرآن کریم
- ۲- ابن ابی زینب، محمد بن ابراهیم، الغیبة للنعمانی، محقق علی اکبر غفاری، چاپ: اول، نشر صدوق، تهران، ۱۳۹۷ق.
- ۳- ابن بابویه، محمد بن علی، کمال الدین و تمام النعمة، مصحح علی اکبر غفاری، چاپ: دوم، ناشر اسلامیه، تهران، ۱۳۹۵ق.
- ۴- -----، معانی الأخبار، تصحیح علی اکبر غفاری، چاپ: اول، نشر دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۰۳ق.
- ۵- -----، عیون أخبار الرضا علیه السلام، تصحیح مهدی لاجوردی، چاپ: اول، ناشر نشر جهان، تهران، ۱۳۷۸ق.
- ۶- -----، علل الشرائع، چاپ: اول، ناشر داوری، قم، ۱۳۸۵ش.
- ۷- -----، التوحید، تحقیق هاشم حسینی، ناشر جامعه مدرسین، قم، ۱۳۹۸ق.
- ۸- ابن طاووس، علی بن موسی، الإقبال بالأعمال الحسنة، تعليق جواد قیومی اصفهانی، چاپ: اول، ناشر دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۶ش.
- ۹- ابن منظور، محمد بن مكرم المصری، لسان العرب، چاپ: سوم، ناشر دارصادر، بیروت، ۱۴۱۴ق.
- ۱۰- ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبد السلام محمد هارون، چاپ: اول، ناشر مکتب الاعلام الاسلامی، قم، ۱۴۰۴ق.
- ۱۱- اربلی، علی بن عیسی، كشف الغمة في معرفة الأئمة، محقق سید هاشم رسولی محلاتی، چاپ: اول، ناشر بنی هاشمی، تبریز، ۱۳۸۱ق.
- ۱۲- امینی، عبدالحسین، الغدير فی الكتاب والسنة و الادب، چاپ: پنجم، ناشر دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۷۱ش.
- ۱۳- بُرسی، رجب بن محمد الحلّی، مشارق انوار الیقین فی اسرار امیر المومنین علیه السلام، تحقیق سید علی عاشور، چاپ دوم، ناشر موسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۴۲۷ق.
- ۱۴- -----، الدر الثمین فی خمسمائة آية نزلت فی امیر المومنین علیه السلام، محقق سید علی عاشور، چاپ اول، ناشر موسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۴۲۴ق.
- ۱۵- برقی، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، محقق جلال الدین محدث، چاپ: دوم،

- ناشر دارالکتب الاسلامیه، قم، ۱۳۷۱ق.
- ۱۶- تهرانی، میرزا جواد آقا، میزان المطالب، چاپ: چهارم، ناشر موسسه در راه حق، قم، ۱۳۷۴ش.
- ۱۷- حلّی، حسن بن یوسف، نهج الحقّ و كشف الصدق، چاپ: اول، ناشر دارالهجرة، قم، ۱۴۱۴ق.
- ۱۸- -----، كشف المرادفی شرح تجرید الاعتقاد، چاپ: اول، ناشر موسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۴۰۸ق.
- ۱۹- -----، الالفین الفارق بین الصدق و المین فی امامة مولانا امیرالمومنین علیه السلام، ناشر دارالهجرة، قم، ۱۴۰۲ق.
- ۲۰- -----، باب حادی عشر، مترجم میرزا محمد علی حسینی شهرستانی، تصحیح محمود افتخارزاده، چاپ: اول، ناشر دانش پرور، تهران، ۱۳۸۰ش.
- ۲۱- حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة، تحقیق موسسه آل البیت، چاپ: اول، ناشر موسسه آل البیت، قم، ۱۴۰۹ق.
- ۲۲- حمیری، عبد الله بن جعفر، قرب الإسناد، محقق موسسه آل البیت، چاپ: اول، ناشر موسسه آل البیت، قم، ۱۴۱۳ق.
- ۲۳- حموی، یاقوت بن عبدالله، معجم البلدان، ناشر دارصادر، ۱۳۹۷ق.
- ۲۴- خزاز رازی، علی بن محمد، کفایة الأثر فی النصّ علی الأئمة الإثني عشر، محقق عبداللطیف حسینی، ناشر بیدار، قم، ۱۴۰۱ق.
- ۲۵- ربانی گلپایگانی، علی، امامت در بینش اسلامی، چاپ: اول، ناشر بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۶ش.
- ۲۶- شیعی، کامل مصطفی، تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری، مترجم علیرضا ذکاوتی قراگزلو، چاپ: پنجم، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۸۷ش.
- ۲۷- صفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد علیهم السلام، تصحیح کوجه باغی، چاپ: دوم، ناشر مکتبه آیه الله مرعشی، قم، ۱۴۰۴ق.
- ۲۸- طوسی، محمد بن الحسن، الغیة للطوسی، محقق علی احمد ناصح، چاپ: اول، ناشر دارالمعارف الاسلامیه، قم، ۱۴۱۱ق.
- ۲۹- -----، تلخیص الشافی، تعلیق حسین بحر العلوم، چاپ: اول، ناشر: انتشارات محبین، قم، ۱۳۸۲ش
- طوسی، نصیر الدین، تجرید الاعتقاد، تحقیق حسینی جلالی، چاپ: اول، ناشر دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۴۰۷ق.

- ۳۰- -----، تلخیص المحصل، ناشر: دارالاضواء، بیروت، ۱۴۰۵ق.
- ۳۱- عسکری رحمته الله، حسن بن علی (امام یازدهم)، التفسیر المنسوب الی الامام العسکری رحمته الله، تحقیق مدرسه امام مهدی (عج)، چاپ: اول، ناشر: مدرسه الامام المهدی (عج)، قم، ۱۴۰۹ق.
- ۳۲- فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، چاپ: دوم، ناشر: هجرت، قم، ۱۴۰۹ق.
- ۳۳- فیض کاشانی، مولی محسن، کلمات مکنونه، تصحیح علی عزیزاده، چاپ اول، ناشر آیت اشراق، قم، ۱۳۹۰ش.
- ۳۴- الفیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر، چاپ: دوم، ناشر: موسسه دارالهجرة، قم، ۱۴۱۴ق.
- ۳۵- قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر قمی، محقق طیب موسوی جزایری، چاپ: سوم، ناشر: دارالکتاب، قم، ۱۴۰۴ق.
- ۳۶- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، مصحح علی اکبر غفاری، چاپ: چهارم، ناشر: دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۴۰۷ق.
- ۳۷- کوفی، فرات بن ابراهیم، تفسیر فرات الکوفی، محقق محمد کاظم محمودی، چاپ: اول، ناشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۴۱۰ق.
- ۳۸- کفعمی، ابراهیم بن علی عاملی، المصباح للكفعمي، چاپ: دوم، ناشر: دارالرضی، قم، ۱۴۰۵ق.
- ۳۹- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الأنوار، تحقیق جمعی از محققان، چاپ: دوم، ناشر: دارالاحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۳ق.
- ۴۰- مفید، محمد بن محمد، الأمالی للمفید، محقق علی اکبر غفاری - حسین استاد ولی، چاپ: اول، ناشر: کنگره شیخ مفید، قم، ۱۴۱۳ق.
- ۴۱- -----، الإيضاح في الإمامة، محقق کنگره شیخ مفید، چاپ: اول، ناشر: کنگره شیخ مفید، قم، ۱۴۱۳ق.
- ۴۲- -----، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، محقق موسسه آل البيت رحمته الله، چاپ: اول، ناشر: کنگره شیخ مفید، قم، ۱۴۱۳ق.
- ۴۳- نجارزادگان، فتح الله، بررسی تطبیقی معنا شناسی امام و مقام امامت از دیدگاه مفسران فریقین، چاپ: اول، ناشر: سمت، قم، ۱۳۹۰ش.
- ۴۴- یزدی مطلق، محمود، امامت پژوهی (بررسی دیدگاه های امامیه معتزله و اشاعره)، چاپ: اول، ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ۱۳۸۱ش.

بررسی تطبیقی خردورزی و خردستیزی در عرفان حقیقی و عرفان‌های نوظهور

سید حسین تقوی^۱

چکیده

تمدن بشری منجر به بحران‌های کنونی شده است که یکی از آنها، بحران معنویت و نادیده گرفتن رابطه انسان با خداست و انسان مغرور از دستاوردهای علمی، تمام همّت خویش را صرف کار، سرمایه و رفاه کرده است. اینک پس از گذشت پنج قرن، دریافته که رفاه و آسایش مادی نمی‌تواند به او آرامش دهد و برای پُر کردن این خلاء، به عرفان‌های کهن و نوظهور اعم از آنها که مدعی دین جدید یا بی‌دینی بوده به عرفان‌های هندی، آمریکایی، سرخپوستی و... روی آورده‌اند. این مقاله در پی آن است که با روش تحلیلی و توصیفی و تطبیقی، به بررسی خردورزی و خردستیزی در عرفان حقیقی و عرفان‌های نوظهور پرداخته، از این رو جنبه‌های متفاوت و متشابه آنها را بیان نموده است. در حوزه مشترکات عرفان، در پی التیام رنج‌های روانی و زیبا دیدن جهان و قابل تحمل بودن همه چیز و صلح کل و عشق و شادی و آرامش است؛ ولی پاسخ به نیازهای اصلی انسان بجای نیازهای حیوانی، خردورزی بجای خردستیزی، معرفت توحید و موحد بجای انکار خدا و شریعت پذیری بجای شریعتستیزی، از ممیزات عرفان حقیقی در مقایسه با عرفان‌های نوظهور است و منظور از پایین بودن جایگاه عقل در سخن عارفان، عقل جزوی و دنیوی است نه عقل کلی و اینکه راه دل و عشق را بالاتر از عقل شمرده‌اند نه اینکه آن را تحقیر نمایند.

واژگان کلیدی

عرفان، خردستیزی، خردورزی، حقیقی، نوظهور.

۱. استادیار گروه معارف اسلامی، واحد ساوه، دانشگاه آزاد اسلامی، ساوه، ایران.

طرح مسأله

تمدن بریده از وحی و هدایت الهی بی راهه ای است که منجر به بحران‌های کنونی شده و یکی از آن‌ها بحران معنویت است. نادیده گرفتن رابطه انسان با خدا در فرهنگ غربی بعد از قرون وسطی، سبب گردید تا انسان مغرور از برخی دستاوردهای علمی و فارغ از معنویت، به موجودی تبدیل شود که تمام هم‌تش صرف کار و سرمایه و رفاه بیشتر باشد؛ اما اینک با گذشت قریب به پنج قرن، دریافته است که رفاه و آسایش مادی نمی‌تواند به او آرامش دهد؛ اما همچنان به بی‌راهه رفته و برای پر کردن این خلأ به انواع موسیقی‌ها، عرفان‌های هندی، بودایی، سرخپوستی و معنویت‌های سکولار و لیبرالیستی و عرفان‌های نوظهور، رو آورده تا جایی که تعالیم اوشو در قالب ۶۵۰ کتاب و ۷۰۰۰ سخنرانی عرضه شده است. و کتابهای وی به ۱۹ زبان دنیا از جمله فارسی ترجمه شده است. لذا می‌توان قرن معاصر را قرن عطش معنوی بشر نامید؛ عطش شدیدی که انسان تشنه سرگردان در بیابان را به سوی هر سرابی فرا می‌خواند و از سوی دیگر، عرفان اسلامی با سابقه ۱۴۰۰ ساله در عالم تجلی نموده و طرفداران زیادی را در شرق و غرب به خود جذب کرده است. ولی آمیختگی حق و باطل به گونه‌ای که اهل باطل هرگز رفتار یا اندیشه باطل خود را به صورت محض ارائه نمی‌دهند سبب گمراهی شده است اکنون این سؤال که آیا عرفان‌های نوظهور همان عرفان حقیقی است یا متضاد با آن یا در برخی امور تطابق داشته، و در برخی موارد متضادند مسائلی است که در ادامه به تشریح آن می‌پردازم.

واژه شناسی

منظور از عرفان حقیقی، بررسی اموری است که در رابطه با مبدأ و معاد، سیر و سلوک و گذر از منازل مختلف با راهنمایی عارفان در سایه فطرت مطرح است. عرفان در لغت به معنای شناختن و خداشناسی به کار برده شده است (معین، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۲۲۹۲). وقوف به دقائق امور و رموز در مقابل علم سطحی و یافتن حقایق اشیاء به طریق کشف و شهود عرفان است (همان). و در اصطلاح، شناخت ویژه‌ای است که از راه شهود درونی و دریافت باطنی حاصل می‌شود و شناخت شهودی و باطنی خدای متعال و اسماء و صفات و افعال او و اسرار عالم است. عرفان ادراک خاصی است که از راه

پاکسازی نفس و مخالفت با هواپرستی به دست می‌آید و انسان خود را در برابر عظمتی بی‌نهایت می‌بیند و تمنای مطلق دارد.

ابوعلی سینا می‌نویسد:

«عرفان با جداسازی از مشغولیات قلبی آغاز شده و با دست افشاندن به ماسوا ادامه می‌یابد و با دست شستن از خویش و سرانجام با فدا کردن خود و رسیدن به مقام^۱ جمع که جمع صفات حق است پیش رفته و با تخلُّق به اخلاق الهی به حقیقت واحد می‌رسد».

(بوعلی سینا، ۱۳۷۵، نمط نهم، ص ۲۹۲)

عرفان‌های نوظهور

یک باور دینی یا جنبش اخلاقی معنوی یا فلسفی محسوب می‌شود که به بدنه دینی حاکم در جامعه تعلق ندارد عرفان‌های نوظهور ماهیت فرقه‌ای دارد. عرفان نوظهور جدید و نوین است و خارج از جریان حاکم و مسلط بوده و طرفدارانش را از فرهنگ میزبان جذب می‌کند. (ریاحی، ۱۳۹۲، ص ۴۲)

اقسام عرفان

عرفان به نظری و عملی تقسیم می‌شود؛ نظری در محدودهٔ بینش و ادراک و علم به اسرار عالم و شناخت توحید و موحد است؛ اما عرفان عملی، دریافت‌های شهودی و قلبی از طریق کشف و شهود است که در سایهٔ ذکر و یاد حق و جام جهان‌نما کردن قلب و تحمُّل دریافت‌های مشروع و صبر بر سختی‌ها و رضا به قضای الهی و دلگیر نشدن از سرزنش هاست؛ که می‌توان با باطن عالم ارتباط برقرار کند چون انسان دو حس دارد:

حس دنیا نردبان این جهان حس عقبی نردبان آسمان

بنابراین معرفت خدا شرط اساسی مکاشفه و آگاهی از حقایق ملکوت است؛ هر

۱. مقامات نزد عرفا سه تا است: ۱. مقام جمع: سالک همه چیز را یک چیز می‌بیند؛ مخلوق را عین خالق می‌بیند. ۲. مقام تفرقه: شخص فقط به خود و خلق می‌نگرد و از شهود حق باز می‌ماند. ۳. مقام جمع و تفرقه: که مقام جمع‌الجمع است عارف در این مقام، ذات مطلق را قائم به خویش و دیگر موجودات را قائم به وی می‌شناسد.

اندازه تصفیه دل و صفای باطن بیشتر شود، تابش انوار ملکوت، زلال تر خواهد بود؛ و هر اندازه سالک به مقام توحید، بار یابد و اتصال به حق پیدا کند، قلب او محل تجلی و درخشش و ظهور انوار الهی خواهد شد.

از جهت دیگر، عرفان به کهن و نو ظهور، قابل تقسیم است. و در یک دسته بندی کلی فرقه‌های معنوی و عرفانی فعال در ایران را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد:

۱. عرفان‌هایی که مدعی دین جدیدی هستند، مثل سای بابا، رام الله، اوشو و اکنکار
۲. عرفان‌های غیر دینی مثل عرفان ساحری و یا عرفان جادو، پانلو کوئیلو، فالون دافا و مدیتیشن یا مراقبه متعالی

۳. عرفان‌هایی که منشأ دینی دارند (اسلامی، مسیحی و یهودی) مثل فرقه‌های خانقاهی، شاهدان یهوه که زیرشاخه مسیحیت هستند و عرفان قبالا و کبالا که عرفان یهودی است. (شریفی، ۱۳۸۹، ص ۶۴)

از سوی دیگر عرفان‌های نو ظهور از منظر رویکرد رفتاری و جهت گیری عملی در هفت عنوان قابل دسته بندی هستند:

۱. آیین‌های روان شناختی که در قالب مفاهیمی چون شادی، هیجان‌های مثبت، آرامش، تفکر مثبت، تکنولوژی فکر راز تحول، معجزه تفکر، تحول معنوی، زندگی موفق کتاب‌هایی تألیف کرده‌اند. در غرب مفهوم تحقق خود را پیش کشیدند و افراد را به کشف سرشت درونی خویش دعوت می‌کنند که شاخص اصلی آن دستیابی به حس موفقیت با تأکید بر محور ثروت و کامروایی معیشتی است.

لویزه می نویسد: آغوش من برای پذیرفتن همه خیر و خوشی و فراوانی کائنات گشوده است چون بتوانید ثروت بیشتری را احساس کنید ثروت بیشتری به سراغتان می‌آید. (هی، ۱۳۸۴، ص ۱۲۸)

۲. مکاتب هندی این گروه از عرفانها در پی کسب انرژی بیشتر و استفاده از این قوه هستند که با تعلیمات و آموزش‌هایی آن را بکار می‌گیرند هماهنگی میدان‌های انرژی بدن و انرژی سراسری در کیهان هدف اصلی این آئین‌هاست. فنگ شویی (بادوآب) هنر چینی است که ادعا می‌کند جریان انرژی را تقویت کرده و انرژی مطلوب را به زندگی

سرازیر می‌کند (شوارتز، ۱۳۸۳، ص ۴۵)

۳. آئین‌های جادو مدار که به جادو و سحر تقدس بخشیده و مناسک جادویی را به مثابه بخشی از زندگی معنوی پذیرفته‌اند. نمونه اینها پائولو کوئیلو، عرفان سرخ پوستی، لامانیسم (دالایی لامای) و شیطان پرستی می‌باشد.

کوئیلو می‌نویسد: جادوگری یکی از راه‌های نزدیکی به خرد اعظم است اما هر کار دیگری که آدم می‌کند تا زمانی که با قلبی سرشاز از عشق کار کند می‌تواند او را تا این مرحله نزدیک نماید (کوئیلو، ۱۳۸۱، ص ۲۰۴)

مرام شیطان پرستی پیوند تاریخی با جادو داشته و دو شاخه دارد شیطان‌گرایی لاوایی که این فرد کلیسای شیطان را تأسیس کرد و معتقد است شیطان وجود خارجی ندارد و شیطان فقط نماد هوا و هوس آرزوها و لذت طلبی است و معتقدات شیطان وجود خارجی داشته و دارای قدرت شگرف در جهان هستی است (گلسخی، ۱۳۷۷، ص ۳۶)

۴. آئین‌های درمان گرا این مکاتب از عرفان حلقه گرفته تا انرژی درمانی، مغناطیس درمانی و طب مکمل را شامل می‌شود در عرفان حلقه ادعا می‌شود علت امراض جسمی و روانی نیروهای نامرئی به نام موجودات غیر ارگانیک هستند که در کالبد انسان نفوذ کرده‌اند به همین دلیل وعده بیرون آوردن این موجودات داده می‌شود و با شعار برون ریزی به درمان می‌پردازند. (طاهری، ۱۳۸۹، ص ۹)

۵. آیین‌های ورزشی مثل یوگا

۶. آیین‌های رویا محور مثل اکنکار که به جهت نظامی بودن پایه گذارش موضوع گفتگو شده تلفیقی از مکاتب هندی و ادیان الهی است.

مهمترین شعاری که اکنکار را از دیگر مکاتب عرفانی متمایز می‌کند تأکید این مکتب بر سفر روح است این سفر که انعکاس آگاهی‌های باطنی است جذب، شوق و شعف و صعود با استفاده از تمرینات معنوی آک است. توئیچل در کتاب اکنکار سفر روح را به معنای جدا شدن روح از بدن تعریف کرده و مدعی است در این سفر هر یک از جهان‌های خداوند کشف می‌شود و تاکنون ۱۲ سیاره آن شناخته شده است. (توئیچل،

۱۳۸۲، ص ۶۲)

۷. آیین‌های جنسی موضوع ارتباط آزاد جنسی در پاره‌ای از عرفان‌ها ترویج می‌شود مثل کوئیلو که آن را تقدیس کرده و کتابی در پیوند سکس و عرفان نگاشته و در عرفان یهود و فرقه کابالا و آنتوان لای مؤسس شیطان پرستی از سکس آزاد دفاع می‌کند و در پاره‌ای عرفانها نظیر عرفان اوشو از مرحله ترویج و تأیید بالاتر رفته و آن محور سلوک می‌دانند وی معتقد است باید حکومت جهانی واحد تشکیل شود و لازمه آن از بین رفتن خانواده است وی می‌گوید ریشه همه مشکلات ازدواج است (اوشو، ۱۳۸۰، ۱۰۰)

وی می‌نویسد هر روز با انسان‌هایی برخورد می‌کنم که می‌گویند در پی خدا هستند هر چه بیشتر آنها را می‌بینم بیشتر درمی‌یابم که مشکل آنها سکس است سکس مسأله اصلی است تا حل نشود جستجوی خدا امکان‌ناپذیر است (اوشو، ۱۳۸۰، ص ۸۲)

وی می‌نویسد انسان‌ها از نظر ارتباطات جنسی باید مانند بقیه حیوانات زندگی کنند با این وضعیت نه مشکلی پیش می‌آید نه طلاق و نه درگیری اتفاق می‌افتد. (شریفی دوست، ۱۳۹۲، ص ۷۸)

تقسیم بندی عرفان‌های نوظهور از نظر جغرافیایی

۱. معنویت‌های آمریکایی: کاترین پاندر، دبی فورد، دیپاک چونز، پائولو کوئیلو، وین دایر، دونالد والش، اکنکار، عرفان سرخ پوستی، شیطان پرستی، تنو صوفی، اسکاول شینه، قانون جذب، شاکتی گواين، اکهارت، توله و
۲. عرفان‌های هندی، یوگا، اوشو، کریشنامورتی، سای بابا، بودیسم، یوگاناندا، دالایی لاما، واسوانی، مهربابا و ...
۳. عرفان‌های داخلی عرفان حلقه، رام الله، علی یعقوبی، ورزش‌های شاهمیری (شریفی دوست، ۱۳۹۲، ص ۱۵۷-۱۵۸)

خردستیزی عرفان‌های نوظهور

یکی از وجوه مشترک همه عرفان‌های نوظهور، گسیختگی و ناسازگاری معنویت و عقلانیت یا خردستیزی و مخالفت جدی با فلسفه و منطق است. البته مخالفت با فلسفه و منطق و عقلانیت، اختصاص به عرفان‌های نوظهور ندارد. بلکه در طول تاریخ همواره افراد و گروه‌هایی بوده و هستند که با هر گونه برخورد عقلی و منطقی در دین مخالفت می‌کنند.

به عنوان مثال در جهان اسلام گروه‌ها و فرقه‌هایی همچون خوارج، اهل حدیث، ظاهریه، وهابیت، اخباریان همگی از مخالفان منطق و فلسفه و تعقل به شمار می‌روند. در میان مسیحیان نیز گروه‌هایی بوده و هستند که راه بقای مسیحیت را کنار نهادن تعقل و منطق و فلسفه می‌دانند (یوسفیان و شریفی، ۱۳۸۶، ص ۸۰). در عین حال، یکی از وجوه مشترک همه عرفان‌های نوظهور مخالفت با تعقل است. در اینجا نمونه‌هایی را ذکر می‌کنم: معنویتی که باگون شری راجینس امروزه با نام اوشو ارائه می‌دهد از نوع معنویت‌های هندی به شمار می‌رود.

اوشو با الفاظ مختلف و به مناسبت‌های گوناگون علیه عقل و منطق و فلسفه سخن می‌گوید و به جای آن بر پیروی از استاد و سرسپردگی در برابر او تأکید می‌کند. اوشو معتقد است که از راه ذهن و عقل نمی‌توان به حقیقت دست یافت. وی مدعی است اگر سالک بخواهد از راه عقل به مقصد برسد، در حقیقت از مقصد خود دورتر می‌شود. مثل سگی می‌ماند که سعی می‌کند دم خود را با دندان بگیرد. اما هر چه به سوی آن حمله‌ور می‌شود، از آن دورتر می‌گردد. کار فیلسوفان را نیز به کار چنین سگی تشبیه می‌کند و معتقد است فیلسوفان با هیچ ترفندی نمی‌توانند مشکلی را حل نمایند (اوشو، ۱۳۸۲، ص ۲۴۹). تنها کار فلسفه این است که فهرست غذا را در اختیار شخص گرسنه قرار می‌دهد؛ اما هرگز نمی‌تواند غذایی در اختیار او قرار دهد. (اوشو، ۱۳۸۴، ص ۲۰۶)

اوشو معتقد است که برای درک راز حیات باید قوانین منطق را دور ریخت و از آنها فاصله گرفت. کتاب‌های فلسفی را بازی با کلمات دانسته و معتقد است فلاسفه تاکنون نتوانسته‌اند هیچ چیزی را کشف نمایند. «کتاب‌های فلسفی برای تفسیر کلمات نگاشته شده‌اند و شبکه‌ای از کلمات را زیر کانه گسترده‌اند که مشکل می‌توان راه خروج از آن پیدا نمود. اما آنان هیچ چیز نمی‌دانند. اصلاً هیچ چیز. کسانی که حقیقت زندگی را می‌دانند عرفا هستند». (اوشو، ۱۳۸۱، ص ۴۰۸-۴۰۷)

اوشو با افتخار می‌گوید: «من صاحب هیچ نظام فلسفی نیستم ... من حتی نمی‌دانم که دیروز چه گفته‌ام. به این موضوع اصلاً فکر نمی‌کنم. من فقط پاسخگوی این لحظه‌ام. من پاسخگوی حرف‌های دیروز نیستم. برو از دیروزی پرس. قطعاً پیدایش نخواهی کرد. فردا

نیز مرا نخواهی یافت. نه دیروزی وجود دارد و نه فردایی تنها همین لحظه است که واقعیت دارد» (اوشو، ۱۳۸۲، ص ۱۷۵). عدم حاکمیت منطق در گفتار آنها موجب شده که تضاد در گفتار و رفتار داشته باشد نظیر اینکه آنان از یکسو معتقد به کثرت گرایی بوده و در گفتار چنین ادعایی را دارند ولی در عمل به این باور پایبند نیستند از یک سو ادعای درستی ادیان برای پیروان خود دارند آیین‌هایی مثل دالایی لاما و سای بابا به منظور تبلیغ و جذب افراد بیشتر گویا معتقد به وحدت گرایی‌اند ولی به خوبی می‌دانند کسی که به تعالیم اسلام پایبند باشد هرگز نمی‌تواند به تعالیم و آموزه‌های آنان تن دهد به همین دلیل عملاً به پیروان خود اجازه گرایش به اسلام یا ادیان دیگر را نمی‌دهند بلکه یکی از راه‌های وصول به هدف مورد نظرشان را زدودن اعتقادات قبلی مریدان می‌دانند آیا این به معنای انکار کثرت گرایی و تضاد در گفتار آنان نیست در کتاب‌های اوشو دعاوی متضاد و متناقض فراوان است گاهی به گونه‌ای سخن می‌گوید که گویا بودا سخن می‌گوید گاهی متأثر از آیین‌های هندی است گاهی تحت تأثیر سخنان نیچه و مارکس و انگلس است و به دنبال جامعه کمونیستی است و گاهی سخن فروید را می‌گوید و ریشه اکثر مشکلات را سرکوبی غریزه جنسی می‌داند و نظریه‌ای ضد معنویت و اخلاق می‌دهد اینها همگی نشان از بی‌نظقی و عدم خردورزی می‌باشد.

همانطور که اشاره شد، برخی از صوفیان مسلمان نیز تعبیر تندی نسبت به جایگاه عقل و منطق و فلسفه دارند. مباحث عقلی را بند راه سالکان و عاشقان می‌دانند و راه وصول به مقامات عرفانی را شکستن این بندها و رها شدن از دست عقل و منطق می‌دانند:

عقل بند رهروان و عاشقانست ای پسر بند بشکن، ره میان اندر عیان است ای پسر
(دیوان شمس)

پای استدلالیان چو بین بود پای چوبین سخت بی تمکین بود
غزالی به عنوان یکی از بزرگترین مشایخ صوفی، علیه فلسفه و منطق سخنان فراوانی دارد. وی کتابی با عنوان تهافت الفلاسفه نوشت و در مسائل متعددی با برداشت‌هایی که از دیدگاه فیلسوفان داشت، به مخالفت پرداخت. و در نهایت فلسفه را کفر و فیلسوفان را کافر دانست.

عرفان حقیقی و عدم مخالفت با عقل

یکی از مشخصات عرفان حقیقی خردورزی است. عرفان حقیقی هر چند به ساحتی ورای ساحت عقل می‌پردازد؛ اما هرگز به چیزی خلاف عقل تکیه نمی‌زند و به نتیجه‌ای عقل ستیز دست نمی‌یابد. به تعبیر دیگر، عرفان حقیقی ممکن است امور خردگریز را در خود جای دهد؛ اما هرگز به امور خردستیز و ضد عقل اعتنا نمی‌کند. به همین دلیل توجه به عقل و دعوت به تعقل همواره مورد تأکید عرفان اسلامی است. هرگز در سخنان عارفان حقیقی و اولیای دین، به عقل و تعقل بی‌اعتنایی دیده نمی‌شود.

ممکن است گفته شود که عقل و منطق و استدلال از سوی بسیاری از بزرگان عرفان اسلامی نیز مورد مذمت و نکوهش قرار گرفته است. تندی تعابیر برخی از عارفان مسلمان علیه عقل و استدلال به حدی است که گویا با هر نوع اندیشه و تعقلی در هر زمینه معرفتی، مخالف‌اند. سؤال این است که دلیل این مخالفت‌ها چیست؟

در رابطه عقل و عرفان و جایگاه خردورزی در نزد عارفان مسلمان به بیان چند نکته بسنده می‌کنیم: (یوسفیان و شریفی، ۱۳۸۶، ص ۴۷-۵۸؛ یوسفیان و شریفی، ۱۳۸۵، ص ۲۶-۲۹)

نکته اول اینکه در حقیقت منظور عارفان مسلمان از تحقیر عقل، پایین‌تر نشان دادن آن از جایگاه دل است چون عرفا دنبال معرفت‌های افاضی و شهودی‌اند و چنین معارفی از راه عقل و استدلال حاصل نمی‌شود. این نوع معرفت از سنخ چشیدن و دیدن است و چنین معرفتی با برهان به دست نمی‌آید. بنابراین، از نظر عارفان در مقایسه میان عقل و دل، ارجحیت با راه دل است. این سخن هرگز به معنای بی‌ارزش دانستن راه عقل و استدلال و برهان نیست. بلکه سخن این است که راه دل و عشق بالاتر از راه عقل و استدلال است. به قول حافظ: «حریم عشق را در گه بسی بالاتر از عقل است». یا به قول مولوی:

بحث عقلی گر دُرّ و مرجان بود آن دگر باشد که بحث جان بود
بحث جان اندر مقامی دیگر است باده جان را قوامی دیگر است

(مولوی، ۱۳۷۳، دفتر اول، ابیات ۱۵۰۱-۱۵۰۲)

شاهد این سخن آن است که عارف بزرگی همچون امام خمینی، با اینکه استاد فلسفه

بود و می‌دانیم که سراسر زندگی او بر اساس عقلانیت و منطق بود، در عین حال، به هنگام مقایسه عقل و دل می‌فرماید:

خرم آن روز که ما عاکف میخانه شویم از کف عقل برون جسته و دیوانه شویم
 بشکنیم آینه فلسفه و عرفان را از صنمخانه این قافله بیگانه شویم
 (دیوان امام خمینی، ص ۱۷۰)

البته برخی از عارفان از این حد پا را فراتر نهاده و گفته‌اند برای شناخت برخی از حقایق عالم، به ویژه شناخت ماهیت خدا، راه عقل کاملاً بی‌اعتبار بوده و برای فیلسوف ثمره‌ای جز شک و پندار ندارد. به عنوان مثال، محیی‌الدین بن عربی (۵۶۰ - ۶۳۸ق) در نامه‌ای خطاب به فخر رازی (۵۴۳ - ۶۰۶ق) که در کتاب جامع الاسرار ذکر شده است، می‌نویسد: از برخی دوستان نزدیک تو شنیده‌ام که روزی شما را در حال گریه دیده‌اند و چون سبب گریه را جستجو کرده‌اند در پاسخ گفته‌ای «سی سال بود که به مسأله‌ای باور داشتم اما اکنون بطلان آن برایم آشکار گردید، و اکنون به این دلیل گریه می‌کنم که می‌ترسم در آینده بطلان دیدگاه امروزم نیز آشکار شود». ابن عربی در ادامه فخر رازی را نصیحت می‌کند و می‌گوید: «و من المحال علی العارف بمرتبة العقل و الفکر ان یسکن او یستریح و لاسیما فی معرفة الله تعالی؛ کسی که جایگاه عقل و فکر را بداند [و یا کسی که از راه عقل و فکر به عرفان رسیده باشد] محال است که از طریق آنها به آرامش و آسایش برسد؛ به ویژه در مسأله شناخت خدای تعالی» (آملی، ۱۳۹۰، ص ۴۹۱). ملاصدرا نیز با آنکه بزرگترین نوآوری و هنر علمی او هماهنگی سازی برهان و عرفان و قرآن در قالب حکمت متعالیه بود، در عین حال، شناخت عقلی را برای کشف همه حقایق عالم کافی نمی‌داند. (شریفی، ۱۳۸۰، ص ۴۶۱-۴۷۴)

ملاصدرا در این باره می‌گوید:

پاره‌ای از اسرار دین و عرصه‌های شریعت به حدی رسیده که از قلمرو عقل و اندیشه بیروند، و تنها راه شناخت آنها، ولایت و نبوت است و نسبت محدوده عقل و نور اندیشه با قلمرو ولایت و نور آن، همچون نسبت نور حس با نور فکر است. بنابراین در آن قلمرو از نیروی عقل و اندیشه، کار چندانی ساخته نیست. (ملاصدرا، ۱۳۶۷، ص ۴۷۹)

وی به جویندگان و طالبان شناخت حقیقت خدای متعال توصیه می‌کند که:

راه توحید را به عقل مجو دیده روح را به خار خار
(صدر المتألهین، ۱۳۴۰، ص ۵۹)

نکته دوم اینکه عقلی که مورد مذمت عارفان مسلمان است، عقل جزوی و حساب‌گر و دنیوی است؛ که همه هم و غم آن تحصیل منافع زودگذر مادی و دنیوی است و گرنه عارفان مسلمان نسبت به عقل کلی که منکر عشق و شهود نیست نه تنها مخالفتی ندارند که از آن تمجید نیز می‌کنند:

عقل جزوی گاه چیره گه نگون عقل کلی ایمن از ریب المنون
(مولوی، ۱۳۷۳، دفتر سوم، بیت ۱۱۴۵)

عقل جزوی عشق را منکر بود گر چه بنماید که صاحب سر بود
(همان، دفتر اول، بیت ۱۹۸۲)

نکته سوم اینکه برخی از عارفان مشهور شیعی مثل ابن ترکه تصریح کرده‌اند که فراتر بودن پاره‌ای از مکاشفات عرفانی از مرتبه عقل، به معنای خردستیزی یا حتی خردگریزی همیشگی آنها نیست. بلکه منظور آن است که عقل به تنهایی نمی‌تواند به آن مقام بار یابد؛ اما وقتی که انسان با کمک کشف و الهام به آن معارف دست یافت، آنگاه عقل او نیز می‌تواند آنها را درک کند:

ان من الاشياء الخفية ما لا يصل اليه العقل بذاته، بل انما يصل اليه و یدرکه باستعانة قوة
اخري هي اشرف منه لكن بعد الوصول یدرکه العقل مثل سائر مدرکاته فلا يلزم من قولهم
«ان طور المكاشفات و الكمالات الحقیقة فوق العقل» ان يكون ذلك الطور مما يمتنع
ادراکه للعقل مطلقاً؛ (ابن التركة، ۱۳۸۱، ص ۲۲۰) برخی از امور هستند که عقل ذاتاً به آنها
دست نمی‌یابد؛ بلکه با کمک قوه دیگری که اشرف از عقل است به آنها دست می‌یابد و
درکشان می‌کند؛ بنابراین معنای این سخن عرفا که «طور مکاشفات و کمالات حقیقی فوق
عقل است» این نیست که عقل هرگز نمی‌تواند چنان اموری را درک نماید.

ملاصدرا درباره رابطه عقل و عرفان از غزالی چنین نقل می‌کند که می‌گفت:

اعلم انه لا يجوز في طور الولاية ما يقضى العقل باستحالته، نعم يجوز ان يظهر في طور

الولاية ما يقصر العقل عنه بمعنى انه لا يدرك بمجرد العقل و من لم يفترق بين ما يحيله العقل و بين ما لا يناله العقل هو اخص من ان يخاطب فيترك و جهله؛ (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۳۲۲-۳۲۳) در قلمرو ولایت و عرفان، وجود امر خردگریز ممکن است؛ اموری که با ابزار عقل قابل درک نیست و کسی که میان مسائل خردستیز و امور خردگریز تفاوت نگذارد، ارزش گفتگو ندارد و باید با نادانی اش رها شود.

از عين القضاة همدانی نیز نقل می‌کند که گفته است:

اعلم أن العقل ميزان صحيح. و احكامه صادقه يقينية لا كذب فيها، و هو عادل لا يتصور منه جور (همان، ج ۲، ص ۳۲۳)؛ عقل میزانِ درستی است؛ احکام آن نیز صادق و یقینی بوده و هیچ خلاف واقعی در آنها نیست؛ عقل عادل است که احتمال ستم از سوی او نمی‌رود.

تفاوت معرفت شهودی و معرفت عقلی

۱. معرفت عقلی از نوع شنیدن و تماس از راه دور و با واسطه است؛ زیرا معرفت عقلی صرفاً در حدود تصورات و مفاهیم ذهنی است؛ اما معرفت شهودی از سنخ چشیدن و دیدن و رابطه مستقیم و بلاواسطه با خود معلوم است. به تعبیر دیگر، متعلق معرفت شهودی و حضوری عین وجود معلوم است؛ اما متعلق معرفت عقلی و حصولی، مفهوم و تصور معلوم است.

۲. نتیجه معرفت عقلی تسلیم و رضایت عقل در برابر «معلوم» و «حقیقتی» است که آن را دریافت کرده؛ هر چند ممکن است به حد ایمان و سرسپردگی درونی نسبت به معلوم و حقیقت ادراک شده نرسد؛ اما معرفت شهودی مستلزم سرسپردگی و هیجان و شور و عشق درونی است که با هیچ چیزی زایل شدنی نیست. سراسر وجود انسان با معلوم مرتبط می‌شود. به تعبیر شهید مطهری: «این نوع معرفت، وجود آدمی را روشن می‌کند و به او نیرو و جرئت می‌دهد، رقت و لطافت می‌بخشد و بنیاد هستی او را دگرگون می‌سازد.» (مطهری، ۱۳۸۵، ص ۸۷۹)

۳. معرفت عقلی، معرفتی همگانی و قابل انتقال به غیر است؛ در حالی که معرفت شهودی معرفتی شخصی و غیر قابل انتقال به غیر است. این راه برای خود شخص، از

کامل‌ترین راه‌های کسب معرفت است. اما باید توجه داشت که راه دل، راهی کاملاً شخصی است. اصولاً یکی از ویژگی‌های علم حضوری و علم شهودی، شخصی بودن آنها و غیر قابل انتقال بودن به دیگران است. یک عارف تنها کاری که می‌تواند انجام دهد این است که زمینه تجربه شخصی را برای افراد دیگر نیز فراهم نماید.

۴. معرفت عقلی، معرفتی خطاپذیر است؛ زیرا معرفتی با واسطه است و بنابراین احتمال خطا در آن وجود دارد؛ اما معرفت شهودی معرفتی خطاناپذیر است.

۵. معرفت شهودی «آنچنان با عمل و تکمیل نفس بستگی دارد که باید گفت عمل است نه علم» (همان، ص ۹۵۹). در حالی که معرفت عقلی هیچ نیازی به خودسازی و تکمیل نفس ندارد. هر چند با خودسازی و تکمیل نفس می‌توان زمینه‌های فهم بهتر و معرفت صائب‌تر را فراهم کرد: «ان تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً».

نظریه مختار

ابتدا لازم است به اهمیت و ارزش و جایگاه خردورزی در آموزه‌های دینی بپردازم.

خردورزی در آموزه‌های دینی

هیچ انسان خردمندی را نشاید که به کلی دست عقل را از دامان دین و دینداری کوتاه کند؛ چرا که در این صورت پیام پیامبران را بی‌مخاطب کرده و ناخواسته دینداری را درخور انسان خردمند ندانسته است، اما آنچه بیش از هر امری لازم است شناخت واقعی منزلت عقل و آن را در جایگاه ویژه خود قرار دادن.

مکتب وحی با موضع‌گیری اعتدالی، به قداست عقل و حجیت ذاتی آن اذعان داشته و آن را به عنوان حجت باطنی معرفی می‌کند: «إِنَّ اللَّهَ عَلَى النَّاسِ حَجَّتَيْنِ حَجَّةٌ ظَاهِرَةٌ وَ حَجَّةٌ بَاطِنَةٌ فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرَّسُلُ وَ الْاَنْبِيَاءُ وَ الْاِئِمَّةُ (ع) وَ اَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعَقُولُ (کلینی، ۱۴۰۷؛ ۱۶/۱) از جانب خداوند بر مردمان دو حجت است: حجتی بیرونی و حجتی درونی، حجت بیرون پیامبران و امامانند و حجت درون عقل و خرد آدمیان است». بدون شک مراد روایت این نیست که عقل و وحی هر یک به تنهایی حجتی کافی و مستقل باشند بلکه این دو مکمل و هماهنگ با یکدیگرند، عقل شرعی است از باطن و رسول عقلی است از ظاهر.

(جوادی آملی، ۱۳۷۸، ۲۶۱)

این از امتیازات قرآن است که سهم بزرگی برای عقل در اصول شریعت و شناخت تکلیف قائل است و بی‌اعتنایان به عقل را مورد مذمت قرار داده و پست‌ترین جنبندگان معرفی می‌کند: «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصَّمَّ الْبِكْمِ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ» (انفال، ۲۲) بر این اساس به اقامه برهان و دلیل پرداخته و عملاً همین شیوه را به مخاطبان خود توصیه می‌کند و ریشه‌ای‌ترین گناه آدمی را سرپیچی از روشنگری‌های عقل می‌داند آنجا که در گزارشی از حسرت و افسوس دوزخیان می‌فرماید: «لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ» (ملک، ۱۰)؛ اگر گوش شنوا و تعقل داشتیم از دوزخیان نبودیم».

روایات اهل‌بیت (ع) نیز متضمن مفاهیم کلیدی در تبیین رفیع عقل و ارزش خردورزی است از جمله تعالیمی که درک تمام خیر را مرهون عقل می‌داند: «انما یدرک الخیر کله بالعقل» (الحرانی، ۱۳۶۷، ۴۳) و نفی عقل را نفی دین می‌داند: «لا دین لمن لا عقل له» (همان، ۴۴) و یا عقل را رسول حق معرفی می‌کند: «العقل رسول الحق» (الآمدی، بی‌تا، ۱۵) و یا کامل شدن نفس را مبتنی بر عقل و به مدد آن می‌داند: «بالعقل کمال النفس» (همان، ۱۶) بدون شک همه این مضامین به حجیت ذاتی عقل اذعان دارند، اما این بدان معنا نیست که کارکرد عقل در همه مقوله‌ها یکسان است.

عقل آدمی کلید ورود بشر به عرصه شریعت است، این خرد آدمی است که وجود خدای یگانه، ضرورت وحی، حقانیت پیامبر و حجیت کتاب و سنت را برای بشر اثبات می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ۵۲) ابن سکیت از امام هادی (ع) پرسید: «امروز حجت خدا بر خلق کیست؟ امام فرمود: العقل يعرف به الصادق علی الله فی صدقه، و الکاذب علی الله فیکذب» (کلینی، ۱۴۰۷، ۵۶/۱)؛ عقل است که انسان به وسیله آن هر کس را در دعوت به خدا راست می‌گوید تصدیق و هر کس را دروغ می‌گوید تکذیب می‌کند. از طرف دیگر عقل کاشف محتوای اعتقادی و اخلاقی و قوانین فقهی و حقوقی دین است و بعد شناختی قوانین دین را در کنار نقل، تأمین کند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ۵۳) در واقع اینطور نیست که پس از گشودن گنجینه، کلید را کنار نهیم و بی‌استعانت کلید با محتوای گنجینه روبه‌رو شویم بلکه عقل در تحلیل صحیح محتوا نیز به ما مدد می‌کند.

نکته‌ای که در این راستا نباید از آن غفلت کرد این است که عقل فاقد شأن دستور

دادن است؛ تنها می‌تواند برخی احکام شارع را کشف و درک کند. بدون شک نعمت عقل برای دستیابی به اندیشه مفید کافی نیست، بلکه وحی (قرآن کریم) با ایجاد زمینه‌هایی برای اندیشمندان موضوعاتی را برای تفکر مفید در اختیار مخاطبان قرار می‌دهد. (شریفی، ۱۳۷۹، ۷۷).

به همین دلیل است که اشارات مکرر قرآن به عقل، فقط به یک سطح از سطوح عقل که روانشناسان بدان دست یافته‌اند، نیست بلکه تمامی وظایف عقل را با عملکردهای مختلفی که دارد اعم از عقل نظری، عملی و استکشافی^۱ مورد خطاب قرار می‌دهد؛ یعنی عقل مورد خطاب قرآن، عقلی است که حقایق را درک و کاشف احکام الهی بوده و به حفظ انسان از لغزش‌ها کمک می‌کند.

هرجا در قرآن سخن از اولواالالباب است اشاره به صاحبان خرد جامع؛ یعنی آنان که دارای همه وجوه عقل هستند، می‌باشد (عقّاد، ۱۳۷۹، ۲۳) و این همان عقلی است که نقطه مقابل جمود و جهل است و نه آن عقلی که حداقل ادراک را دارد و نقطه مقابل جنون است.

در واقع عقل تربیت شده در نظام و حیانی دارای عالی‌ترین سطوح عقل بوده؛ چراکه همراهی و تعاضد دو حجت باطنی و ظاهری است. (حکیمی، ۱۳۸۶، ۱۲۲)

در نقد و بررسی به ذکر دو نکته بسنده می‌کنم:

نکته اول اینکه اگر کسی مدعی باشد با اصول فلسفه و منطق و عقل می‌تواند همه

۱. اندیشمندان در بازشناسی کارکردهای خرد، چهار کارکرد را از یکدیگر تفکیک کرده‌اند: «عقل نظری» که کار آن ادراک و فهم امور است (الحرانی، ۱۳۶۷، ۴۳)؛ «عقل عملی» نیرویی که تدبیر و فرماندهی امور در وجود شخص را بر عهده داشته و منشأ عزم و اراده و نیت است «کم من عقل» نظر به این شأن عقل دارد (نهج البلاغه، حکمت ۲۱۱)؛ «عقل استکشافی» که به مدد عقل نظری و عملی به استنباط حقایق الهی از منابع و حیانی دست می‌زند؛ یعنی می‌تواند برخی احکام شارع را کشف کند و از آنچه که موجود است پرده بردارد. «عقل ابزاری» که در جستجوی راه‌های رسیدن به اهداف مورد نظر (از جمله اهداف دین) است. کلام امام صادق (ع) در تعریف عقل (کلینی، ۱۳۹۲، ۲۵/۱) به همه این ساحت‌ها نظر دارد. (سبحانی، ۱۳۷۴، ۸۰)

رازها و حقایق عالم را کشف نماید، روشن است که ادعایی بلندپروازانه و دست‌نیافتنی دارد. در عین حال، اگر کسی گمان کند که با بی‌اعتنایی به عقل و منطق نیز می‌تواند به حقایق دست یابد، او نیز در خیالی خام به سر می‌برد. چنین افرادی صلاحیت مواجهه علمی و منطقی ندارند و باید آنها را با جهل و نادانی‌شان رها کرد. شخصی مثل اوشو که ادعا می‌کند من هر روزی یا هر لحظه‌ای ممکن است سخنی بگویم که خلاف سخنان دیروزم باشد و به این بی‌مبنایی و تزلزل و مذبذب بودن خود نیز افتخار می‌کند، هرگز صلاحیت و قابلیت پیروی ندارد. به هیچ سخن یا کلام او نمی‌توان اعتماد کرد و دربارهٔ صحت یا سقم آن بحث نمود. زیرا خود وی نیز اعتقادی به آن ندارد و ممکن است لحظه‌ای بعد یا روزی دیگر خلاف آن را بگوید.

نکتهٔ دوم اینکه عرفان حقیقی «عرفان عقلانی» است. عرفان حقیقی نه تنها با عقلانیت سازگار است که همراه آن است. عرفان بدون عقلانیت، عرفانی انسانی نخواهد بود. همانطور که عقلانیت منهای عرفان، از انسان، موجودی تک‌ساحتی و خشک می‌سازد. انسان کامل، از دیدگاه اسلام، انسانی است که همهٔ ابعاد وجودی‌اش هماهنگ با هم، پیشرفت نمایند. هیچ بعدی را فدای بعد دیگر نکند. به همین دلیل برخی از معنویت‌گرایان و وطنی (ملکیان، ۱۳۸۶، ص ۴۱۸-۴۱۹) علی‌رغم اینکه بر همراهی عقلانیت و معنویت تأکید کرده‌اند، اما می‌پندارند که لازمهٔ تحقق این ایده، آن است که بسیاری از اصول اسلامی را نادیده بگیرند. به این صورت که معنویت را جدا از دین تعریف می‌کنند و دین را فقط به عنوان مخرب معنویت می‌دانند! و مدعی‌اند دین در صورتی می‌تواند یاور معنویت باشد که در ما خودشیفتگی و پیش‌داوری ایجاد نکند. به تسامح و تساهل رفتاری و نظری تن دهد! جزم‌گرا و خرافه‌پرست نباشد. البته روشن است که منظور اینان از جزم‌گرایی چیزی جز ثبات عقیده و استواری بر مبانی عقلی و دینی نیست. اگر کسی به عنوان مثال، بر اعتقاد به ارزش‌های دینی که آنها را بر پایهٔ اصول عقلانی به اثبات رسانده است، پایداری کند، به عنوان انسانی جزم‌گرا و خرافه‌پرست معرفی می‌شود و یا اگر کسی بخواهد به ارزشی همچون امر به معروف و نهی از منکر عمل نماید، به عنوان انسانی جزم‌گرا و نابردبار و ناشکیبا معرفی می‌شود. روشن است دینی که لازم نباشد بر اصول آن استوار ماند، و ایمانی

استوار و پایدار از پیروان خود نخواهد تفاوتی با دینی ندارد.

یکی از ضعف‌های اساسی عرفان‌های نوظهور، بی‌منطقی حاکم بر آنهاست. اغلب قریب به اتفاق این آیین‌ها فاقد بنیان‌های قوی منطقی و فلسفی‌اند. به همین دلیل سرکرده‌های آنها تأکید زیادی بر نادیده گرفتن عقل و منطق دارند. و با تعقل و تفکر درباره‌ی درستی سخنان و آموزه‌های این مکاتب مخالف‌اند. به همین دلیل، در جایی که عقلانیت و منطق حاکم باشد، جایی برای چنین آیین‌هایی وجود ندارد. سرکرده‌های این آیین‌ها بیشتر بر موج احساسات و عواطف مریدان خود سوار می‌شوند و می‌کوشند با برافروختن احساسات و تمایلات و عواطف آنها افراد را به سوی خود جلب نمایند. این آیین‌ها بیشتر در میان افراد و گروه‌هایی که به خرافاتی همچون فال‌بینی، طالع‌بینی، سنگ‌درمانی و امثال آن اعتقاد دارند بیشتر نفوذ می‌کنند. به همین دلیل وظیفه‌ی ارباب فرهنگ و اخلاق است که ضمن تأکید بر عقلانیت و منطق با امور خرافی و غیرواقعی نیز مبارزه نمایند.

در عین حال، یکی از اموری که تقریباً در میان بسیاری از سنت‌های عرفانی شایع است، مسأله‌ی شطحیات است. شطحیات به عنوان نمونه‌ای از جدایی مرز عرفان از عقل و منطق قلمداد شده است (استیس، ۱۳۷۹، ص ۲۶۲). برخی از محققان حوزه‌ی عرفان در این باره می‌گویند:

شطحیات واقعی، تبیین عقل‌پسند ندارند و تناقضاتی که در آنها می‌بینیم، از نظر منطقی لاینحل است... کسانی که تجربه‌ی عرفانی خاصی دارند، احساس می‌کنند که آن تجربه منحصر به فرد است و به هیچ وجه با تجربه‌های حسّی قابل قیاس نیست. (همان، ص ۲۷۶)

حقیقت این است که مسأله‌ی شطحیات در عرفان، به این سادگی قابل تحلیل نیست. از طرفی می‌دانیم که هیچ یک از اولیای دین، نه پیامبر و نه امامان معصوم، در گفتار خود از چنین سخنان متناقض‌نما استفاده نکرده‌اند و از طرف دیگر، زبان خاص عرفان و محدودیت‌های زبانی برای ابراز تجربیات عرفانی و انتقال حقیقت آنها را نیز می‌دانیم.

نتیجه گیری

این مقاله به بررسی تطبیقی خردورزی و خردستیزی در عرفان حقیقی با عرفان‌های نو ظهور؛ که یکی از شاخصه‌های مهم عرفان است پرداخته است و پس از بیان تفاوت‌های آن دو مبنی بر اینکه عرفان حقیقی در پی معرفت توحید و موحد است در حالی که عرفان‌های نو ظهور با دین و شریعت در ستیزند و برخی از آنها در پی ترویج سکس و مادیت و کسب انرژی و جادوگری و درمان و ورزش هستند و در عین حال به بیان تشابهات عرفان حقیقی و عرفان‌های نو ظهور اشاره شده که عبارت است از تلاش برای التیام رنج‌های روانی و زیبا دیدن جهان و قابل تحمل بودن همه چیز و دوری از ظالمین و صلح کل بجای جنگ و اینکه هر کس بدی کند، خودش بیش از همه رنج می‌بیند و اینکه عرفان حقیقی، فطرت پذیر بوده نه فطرت گریز، و خردورز است نه خردستیز چنانکه از آیات و روایات متعددی که در آموزه‌های دینی آمده این موضوع را اثبات نموده‌ام و خردستیزی عرفان‌های نو ظهور تا حدی است که برخی از چهره‌های شاخص آنان گفته‌اند برای درک راز حیات باید قوانین منطق را دور ریخت که جای هیچ توجیهی ندارد ولی در سخن عارفان حقیقی که گاه چنین به نظر می‌آید که عقل را مذمت کرده و پای استدلالیان را چوبین شمرده‌اند مرادشان مذمت عقل جزوی و دنیوی است و نیز پایین‌تر نشان دادن آن از دل بوده است. از این رو عرفان حقیقی با عرفان‌های نو ظهور تفاوت اساسی دارد.

فهرست منابع

۱. ابن ترکه صائن الدین علی، تمهید القواعد، ۱۳۸۱، تصحیح حسن حسن زاده، ناشر الف لام میم، قم.
۲. ارنست کاسیرر، فلسفه روشنفکری، ۱۳۷۰، تهران، ترجمه یدالله موقن ناشر نیلوفر، تهران
۳. استیس و ت، عرفان و فلسفه، ۱۳۷۹، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، ناشر سروش، چاپ پنجم، تهران
۴. امام خمینی، دیوان امام مجموعه اشعار، ۱۳۸۹، ناشر مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، چاپ ۵۵.
۵. اوشو مراقبه هنر وجد و سرور، ۱۳۸۰، ترجمه فرامرز جواهری نشر فردوسی تهران، چاپ اول.
۶. اوشو، آواز سکوت، ۱۳۸۴، ترجمه جواد سید حسینی، تهران.
۷. اوشو، راز بزرگ، ۱۳۸۲، ترجمه روان کهریز، ناشر باغ نو، تهران.
۸. اوشو، ریشه‌ها و بالها، ۱۳۸۲، ترجمه مسیحا بزرگی، ناشر آویژه تهران.
۹. اوشو، ضربان قلب حقیقت مطلق، ۱۳۸۱، ترجمه لوئیز (مرضیه) ناشر فردوس، تهران.
۱۰. آملی، حیدر بن علی، جامع الاسرار و منبع الانوار، نرم افزار عرفان، ۱۳۹۰، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، نسخه ۲.
۱۱. بوعلی سینا، شرح الاشارات و التنبیها، ۱۳۷۵، نشر البلاغه، قم.
۱۲. توییچل پال، اکنکار کلید جهان های اسرار ۱۳۸۲، هوشنگ اهریور نشر نگارستان تهران، چاپ دوم.
۱۳. ریاحی، محمد اسماعیل، مطالعات معنوی، ۱۳۹۲، ش ۷ نشر پژوهشکده باقر العلوم، قم.
۱۴. سجادی، مقدمه ای بر مبانی عرفان و تصوف، ۱۳۷۲
۱۵. شریف رضی، نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، ۱۳۸۴، مؤسسه تحقیقاتی امیرالمؤمنین، قم.
۱۶. شریفی احمد حسین، خاتمیت امامت مهدویت، ۱۳۸۴، ناشر صهبای یقین قم.
۱۷. شریفی احمد حسین، درآمدی بر عرفان حقیقی و عرفان های کاذب، ۱۳۸۹، ناشر به آموز نوبت پنجم، تهران
۱۸. شریفی دوست، حمزه، عرفان های کاذب، ۱۳۹۲، دفتر نشر معارف قم.

۱۹. شریفی، مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا، ۱۳۸۰، بنیاد، حکمت اسلامی، تهران.
۲۰. شوارتز چورجیا، فنگ شویی سالم زیستن، ۱۳۸۳، ترجمه ملیندار اسکندری، نشر ققنوس، تهران.
۲۱. صدر المتألهین، محمد، رساله سه اصل، ۱۳۴۰، تصحیح سید حسین نصر، ناشر دانشگاه علوم معقول و منقول
۲۲. طاهری محمد علی، موجودات غیر ارگانیک، ۱۳۸۹، نشر بی نا، ارمنستان.
۲۳. فنایی محمد، علم حضوری، ۱۳۷۵، ناشر مؤسسه امام خمینی، قم.
۲۴. کوئیلو پائولو بریدا، ۱۳۸۱، ترجمه آرش حجازی و بهرام جعفری، نشر کاروان، تهران.
۲۵. گلسترخی ایرج تاریخ جادوگری، ۱۳۷۷، نشر علم، تهران، چاپ اول.
۲۶. مطهری مرتضی، مجموعه آثار، ۱۳۸۵، ناشر صدرا، چاپ هشتم، تهران.
۲۷. معین، محمد، فرهنگ معین، ۱۳۶۳، انتشارات امیرکبیر، چاپ ششم، تهران.
۲۸. ملاصدرا، محمد، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ۱۴۱۰ق، ناشر دار احیاء تراث العربی، چاپ چهارم.
۲۹. ملاصدرا، محمد، شرح اصول کافی، تصحیح محمد خواجوی، ۱۳۶۷، ناشر مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
۳۰. ملکیان مصطفی، مشتاقی و مهجوری ۱۳۸۶، ناشر نگاه معاصر، تهران.
۳۱. مولوی جلال الدین، مثنوی معنوی، ۱۳۷۳، ناشر نگاه، چاپ پنجم، تهران.
۳۲. مولوی محمد، گزیده غزلیات شمس تبریزی به کوشش محمدرضا شفیعی، ۱۳۶۲، ناشر شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، تهران.
۳۳. هی لوئیز، شفای زندگی، ۱۳۸۴، ترجمه گیتی قویدل، نشر پیکان، تهران، چاپ ۲۳.
۳۴. یوسفیان حسن، شریفی احمد حسین، خردورزی و دین باوری، ۱۳۸۵، ناشر کانون اندیشه جوان، چاپ سوم، تهران.
۳۵. یوسفیان، حسن، شریفی احمد حسین، عقل و وحی، ۱۳۸۶، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ پنجم.

بررسی جایگاه معاد در شاهنامه فردوسی با نگاه به آیات قرآن کریم

علی ذات علی^۱

محمد رضا زمان احمدی^۲

محمد رضا قاری^۳

چکیده

بحث در خصوص دنیای پس از مرگ از مسایل مهم اعتقادی است. شعرا در اعصار مختلف ادب فارسی از این موضوع غفلت نداشته‌اند. فردوسی از جمله شعرائی است که در شاهنامه به این موضوع نگاه خاصی داشته است؛ از آنجا که سراینده علاوه بر جنبه‌های داستان سرایی و... جنبه تنبّه و آگاهی بخشی در ارتباط با زندگی و دنیای پس از آنرا به خواننده و مخاطب شعر خود در نظر داشته است، آدمی را از دوستی و دل سپردن به دنیا بر حذر می‌دارد و به مسأله‌ی مرگ و حیات اخروی نیز با دیدی حکیمانه نگاه می‌کند. از جمله مباحث قابل توجهی که در شاهنامه مد نظر قرار گرفته و سراینده آن در فراز و فرودها و شادی‌ها و ناکامی‌ها، در جنگها و آشتی‌ها و... به آن پرداخته است و این تحقیق به آن پرداخته، بحث مرگ آدمی و قطعیت جهان پس از مرگ و تطبیق آن با آیات قرآن است.

واژگان کلیدی

تروریسم شاهنامه، معاد اندیشی، مرگ، فردوسی، قرآن.

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشکده علوم انسانی و تحصیلات تکمیلی دانشگاه آزاد اسلامی واحد اراک، اراک، ایران.
Email: alizatali@gmail.com

۲. استاد یار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده علوم انسانی و تحصیلات تکمیلی دانشگاه آزاد اسلامی واحد اراک، اراک، ایران.
Email: m.r.ahmadi@yahoo.com

۳. دانشیار یار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده علوم انسانی و تحصیلات تکمیلی دانشگاه آزاد اسلامی واحد اراک، اراک، ایران.
Email: m.qari@yahoo.com.

طرح مسأله

واژه معاد بیان‌کننده یک باور دینی است. می‌دانیم که باورهای دینی به طور کلی دو دسته هستند الف: باورها و اعتقادات اصلی و زیربنایی ب: اعتقادات فرعی و روبنایی؛ عقیده و باوری که معاد عهده دار بیان آن است از دسته اول بوده و در کنار باورهای «توحید» و «نبوت» اصول سه‌گانه و جدایی‌ناپذیر ادیان توحیدی را تشکیل می‌دهند. معاد، ایمان به روز واپسین و حیات جاودان انسانها پس از مرگ و جزا و پاداش اعمال آنهاست. «این اصول زیربنای فکری و اعتقادی هر دین آسمانی و توحیدی را تشکیل می‌دهند و انکار هر یک آنها به منزله انکار آن دین است. اختلاف نظرها در مباحثی نظیر تلقی‌های ادیان و متفکرین نسبت به حقیقت معاد، حقیقت مرگ و وقایع پس از مرگ و عالم برزخ، وقایع قیامت، شفاعت، معاد جسمانی و روحانی و مباحثی از این دست بروز کرده و متفکرین را بر آن داشته در این مباحث وارد میدان تحقیق و تفکر شوند و با جمع‌بندی میان اشارات عقلی و ادله نقلی سعی در برداشتن پرده از حقیقت این واقعه سرنوشت‌ساز برای حال و آینده بشر کنند» (طباطبایی، ۲۱۵، ۱۳۷۰ تا ۲۱۳) انسان پس از مرگ از جهت اعتقاداتی که داشته و اعمال نیک و بدی که در این دنیا انجام داده مورد بازپرسی خصوصی قرار می‌گیرد و پس از محاسبه اجمالی، طبق نتیجه‌ای که گرفته شد به یک زندگی شیرین و گوارا یا تلخ و ناگوار محکوم گردیده با همان زندگی در انتظار روز رستاخیز عمومی به سر می‌برد. جان‌هنیلز معتقد استاصل باور به معاد از ایران در میان اقوام دیگر رایج شده، او می‌گوید: «معاد، یعنی تعلیمات مربوط به آخرین امور جهان، رکن اساسی و شناخته شده‌ای در تعلیمات دین زرتشتی است. بسیاری بر این اندیشه اند که این تعلیمات، منبعی است که هم بر عقاید شرقی و هم بر عقاید غربی تأثیر گذاشته است.» (الیاده، ۱۳۶۲، ۷۳). آثار و مقالات گوناگون به بررسی مفهوم مرگ و معاد در شاهنامه فردوسی نظر داشته‌اند که از آن میان می‌توان به مقاله «مروری بر مسأله مرگ و جهان پس از مرگ در شاهنامه» نوشته سید محمود طباطبایی اردکانی (۱۳۷۵، از ص ۱۰۶-۷۷) همچنین بخش‌هایی از کتاب ارزشمند زندگی و مرگ پهلوانان در شاهنامه تألیف محمد علی اسلامی ندوشن، (۱۳۶۴، انتشارات توس) خوانشی زیبا شناسانه از مرگ در شاهنامه فردوسی (مرگ

سیاوش) نوشته رویا سید الشهدایی، پژوهش های ادبی (۱۳۸۳، ۱۴۴، ۱۳۱) نیز کتاب از رنگ گل تا رنج خارنوشته قدمعلی سرّامی (انتشارات علمی ۱۳۷۳) و... اشاره کرد اما به نظر می رسد هیچکدام به موضوع معاد به این شکل نپرداخته اند

پرسش های تحقیق

تامل و تدبر در مقوله ی مرگ و روش برخورد انسان با این موضوع و نیز اندیشیدن به جهان پس از مرگ (معاد) و عالم مربوط به این حقیقت، از گذشته های دور ذهن بشر را به خود معطوف داشته است. در شاهنامه این موضوع باز تاب داشته است. چرا که شاهنامه انعکاس دهنده فرهنگ، اندیشه و دیدگاه مردمان از دیر باز تا روزگار سراینده بوده است. این تحقیق می کوشد تا با واکاوی این اثر به پرسشهای زیر پاسخ دهد:

موضوع معاد در شاهنامه از چه اهمیت و جایگاهی برخوردار است؟

با توجه به اسطوره ای بودن اغلب داستانهای شاهنامه موضوع بنیادینی چون معاد

چگونه در این اثر تبلور یافته است؟

ضرورت و اهمیت تحقیق

مطالعه مفهوم مرگ و انتقال آدمیان به دنیایی دیگر و برپایی عالم برزخ و معاد و اینکه آدمیان نتایج کردار نیک و بد خود را می بینند از جمله مباحث مهم دینی و اعتقادی در بین تمام ادیان و بویژه مسلمانان است و بررسی این مقوله در اثر ادبی مهمی چون شاهنامه (هر چند جزئی) می تواند به تبیین هویت دینی ایرانیان باستان بیانجامد و نقش سازنده ای در نشر این دیدگاه در جامعه داشته باشد.

بحث

تعریف معاد معاد واژه عربی بر گرفته از عود است به معنای باز گشتن، رستاخیز یا دوباره برخاستن (پس از مرگ) است. مجازاً عالم آخرت را گویند. باور به رستاخیز یکی از اصول دین اسلام است. برخی معاد را جسمانی (رجعت) و یا تنها روحانی (آخرت) می دانند. گروهی از متکلمان اسلامی به معاد جسمانی معتقدند. این عده از متکلمین به مجرد روح اعتقادی ندارند و به همین دلیل معاد روحانی را نیز به طریق اولی قبول ندارند «فهم اهل ظاهر از مسئله معاد جز انس ذهنی آنان به محسوسات و لذات دنیوی و بیگانگی از

امور غیر محسوس یا محسوساتی غیر از محسوسات این جهانی، چیز دیگری نمی باشد، به همین جهت معاد در نظر این گروه به عود نفس از برزخ به عالم دنیا و تعلق آن به بدن دنیوی تفسیر می گردد و عالم آخرت نیز عین عالم دنیا به شمار می رود» (دینانی، ۱۳۶۸، ۷۷) در مقابل این نظریه اعتقاد به معاد روحانی بیشتر به فلاسفه مشاء منسوب است که معاد را روحانی می داند. به نظر آنها انسان از بدن مادی و روح مجرد تشکیل شده است و در زمان مرگ روح از بدن جدا می شود. بدن - چون مادی است - نابود می شود و روح جاودان می ماند چرا که مجرد از ماده است. از نظر صدرالمتألهین، این نظریه متعلق به فلاسفه مشاء است. این عده معتقدند بدن پس از نابودی، دیگر قابل اعاده نیست.

اغلب فلاسفه و عرفای اسلامی معتقدند نظریه معتبر در مورد کیفیت زندگی پس از مرگ جسمانی و روحانی دانستن آن توأمان است. «إن المَعَادَ فِي المَعَادِ هُوَ هَذَا الشَّخْصَ بَعِينَهُ نَفْسًا وَ بَدَنًا، فَالنَّفْسُ هَذِهِ النَّفْسُ بَعِينَهَا وَ البَدَنُ هَذَا البَدَنُ بَعِينَهُ بَحِثْ لَوْ رَأَيْتَهُ لَقَلْتِ رَأَيْتَهُ بَعِينَهُ فَلَانَ الذِّي كَانَ فِي الدُّنْيَا وَ إِن وَقَعَتِ التَّحَوُّلَاتُ وَ التَّقْلِبَاتُ» (شیرازی، ۱۳۸۶، ص ۵۹۹). شیخ مفید، شیخ طوسی، سید مرتضی، خواجه نصیر الدین طوسی و علامه حلی از معتقدین به این قول هستند.

دیدگاه قرآن و روایت درباره روحانی و جسمانی بودن معاد

آیات قرآن، به ما می گویند که معاد انسان ها تنها روحانی نبوده بلکه هم روحانی و هم جسمانی است. این نکته تاکید می شود که انسان با بدن مادی خود در روز قیامت زنده خواهد شد:

«قُلْ يَحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ هُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ» «بگو استخوان ها را آن کس که آنها را بار نخست آفرید زنده می کند و او به هر آفرینشی آگاه است» (سوره یس، آیه ۷۹)

«ايحسب الانسان ان لن نجعل عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه»

«آیا انسان تصور می کند که ما استخوان های او را جمع نخواهیم کرد؟ آری ما

تواناییم انگشتان او را بسازیم» (سوره قیامت آیات ۴-۳)

معاد یکی از اصول دین اسلام و یکی از مهم ترین آن هاست. (الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ

مُصِيبَةً قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ (سوره بقره، آیه ۱۵۶) «کسانی که چون مصیبتی به آنان برسد می گویند ما از آن خدا هستیم و به سوی او باز می گردیم»
اشاره دارد به این موضوع که همه چیز به سوی پروردگار در حرکت هستند. همه ادیان آسمانی بر این نکته متفق اند که خداوند مردم را پس از مرگشان در روز قیامت زنده می کند تا به کارهایشان پاداش دهد. اعتقاد به قیامت از پایه های ایمان در اسلام است. خداوند می فرماید: (افحسبتم انما خلقناکم عبثا و انکم الینا لا ترجعون) (سوره مومنون آیه ۱۱۵) «آیا پنداشتید که شما را بیهوده آفریدیم و شما به سوی ما باز گردانده نمی شوید؟» «مرگ، پایان زندگی نیست، بلکه انتقال از جهانی به جهان دیگر و از حیاتی کوتاه به حیاتی همیشگی است. علما در باره معاد و دلیل های قرآنی و نقلی آن و عالم برزخ و درجات بهشت و مراتب دوزخ، بحثهای مفصلی دارند. بر اساس تعالیم اسلامی قیامت نام روزی است که تمام انسانها به خواست الهی برای محاسبه اعمالی که در دنیا انجام داده اند در پیشگاه الهی جمع می شوند. قرآن و روایات تاکید دارند که زمان قیامت، بر کسی جز خدا معلوم نیست.

به گفته مرحوم «فیض کاشانی» در زیر هر یک از این نام های قیامت سری نهفته شده، و در هر توصیفی معنای مهمی بیان گشته، باید کوشید تا این معانی را درک کرد، و این اسرار را یافت. او بیش از یکصد نام برای قیامت ذکر کرده که همه یا اکثر آن را می توان از قرآن مجید استفاده کرد مانند: «یوم الحسرة، یوم الندامة، یوم المحاسبة، یوم المسألة، یوم الواقعة، یوم القارعة، یوم الراجفه، یوم الرادفه، یوم الطلاق، یوم الفراق، یوم الحساب، یوم التناد، یوم العذاب، یوم الفرار، یوم الحق، یوم الحکم، یوم الفصل، یوم الجمع، یوم الدین، یوم تبلی السرائر، یوم لایغنی مولی عن مولی شیئا، یوم یفر المرء من اخیه، یوم لاینفع مال و لا بنون، یوم التغابن و ... (فیض کاشانی، ۱۳۸۳، ۸، ۳۳۱)

پایان کار جهان در میان اقوام و ملل

باور به پایان جهان با اینکه در اعتقادات و اساطیر ملت ها یی مانند چین و مصر و مردمان اروپا نیامده است ولی بسیاری از اقوام جنوب شرقی آسیا و ساکنان اقیانوس آرام چنین باورهایی دارند. « بنا به معتقدات « کياها» ی گينه نو، خالق، پس از خلق عالم به

منتهی علیه جهان و به افق رفت و در آنجا عزلت اختیار کرد و خوابید. هر بار که او در خواب پهلو به پهلو می‌شود و می‌غلطد زمین می‌لرزد، اما روزی از بستر بر خواهد خاست و آسمان را ویران خواهد کرد که در نتیجه این ویرانی، آسمان بر روی زمین فرو خواهد افتاد و به حیات همه موجودات پایان خواهد داد. « (همان، ۶۲)

مالاکا بر این باورند که چون مردمان از احکام «کاوه‌ای» خدای خالق، پیروی نمی‌کنند از این رو او روزی به کار جهان پایان خواهد داد. از این رو، آنها در هنگام طوفان و کولاک می‌کوشند تا با تقدیم ندورات و پیشکشی‌های خونین (قربانی) به خدایشان به عنوان کفاره گناهان، از وقوع فاجعه پیشگیری کنند. فاجعه عالم گیر خواهد بود و هیچ فرقی بین گناهکار و بی‌گناه نخواهد بود و همگان را بی‌هیچ تمایزی نابود خواهد کرد و به نظر آنان پس از این ویرانی، آفرینشی جدید صورت نخواهد گرفت (الیاده، همان ۶۴)

«در بین یکی از قبایل آفریقایی این باور وجود دارد که آفریننده، زمین را با ماری که در زیر آن قرار دارد، نگه داشته است و چهار میمون را مسئول تهیه غذای او کرده است. به نظر آنان هنگامی که این میمونها در تهیه غذا برای این مار کوتاهی کند او دم خود را می‌خورد و بدین ترتیب توان نگهداری زمین را از دست خواهد داد. زمین که نسبت به آغاز آفرینش بسی سنگین تر شده است در اعماق دریا فرو خواهد رفت و عمر جهان به پایان خواهد رسید» (پاریندر، ۱۳۷۴، ۳۰)

در یکی از جزایر کارولین نیز این اعتقاد در بین ساکنان رایج است که خالق روزی نوع بشر را به خاطر معصیت‌هایی که کرده اند از بین خواهد برد؛ اما خدایان به زندگی و هستی خویش ادامه خواهند داد و باقی خواهند ماند و این متضمن امکان خلقت جدیدی است. به نظر آنان پسر «خالق بزرگ جهان» مسئول وقوع این فاجعه است که این جزیره را در طوفانی غرق خواهد کرد. میرچا الیاده داستانی از مردمی که از خوف قیامت به انفعال آمده اند ذکر می‌کند:

گوآرانی‌ها (Guavarni) با علم به این که زمین با آتش و آب ویران خواهد گشت به جست‌وجوی سرزمینی پاک و مطهر و نوعی بهشت زمینی واقع در آن سوی اقیانوس می‌روند. این سفرهای طولانی به رهبری شمنهای این قوم صورت می‌گیرد که در سده

نوزده آغاز می شود و تا سال ۱۹۱۲ ادامه می یابد. برخی از این قبایل معتقد بودند که در پس این نوشدگی جهان، مردگان باز خواهند گشت و دوباره زندگی خواهند کرد. اما قبایل دیگر، آن حادثه واپسین را پایان قطعی و نهایی جهان می دانستند. به عقیده آنان نه تنها گوآرانی ها، بلکه طبیعت پیر نیز از این زندگی به ستوه آمده است. جادوگران شفابخش بارها در خواب صدای استغاثه زمین را می شنیدند که می گفت: «من بیش از اندازه، جنازه بلعیده ام؛ پر خورده ام؛ آنقدر که به حد اشباع رسیده ام تا از تاب و توان افتاده ام. ای پدر (خدا) کاری کن که این حال پایان یابد. آب به نوبه خود با تضرع و الحاح از خالق می خواهد که به او راحتی عطا فرماید و هر اضطراب و تشنجی را از او دور کند و به همین صورت آن جادوگران استغاثه و فریاد همه اجزای طبیعت را می شنیدند که خواهان مرگ بودند. (الیاده، ۱۳۶۲، ۶۴)

پایان جهان در اساطیر ایرانی

باور معاد، یکی از پایه های اساسی باورهای زرتشتیان و ایرانیان پیش از اسلام است که بدون آن، فلسفه اصلی این دین ناقص و ناتمام می ماند. زیرا این جهان که آفریده اهورامزدا است به ناگاه مورد هجوم اهریمن قرار گرفته و همه آفرینش خوب او رامی آلاید. این داستان که مربوط به آغاز خلقت میشود، اسطوره ای است توجیهی؛ توجیه این که چرا در این دنیا بدی و خوبی، نور و ظلمت در هم آمیخته اند. حال که چنین توجیهی برای وضعیت این جهان یافتند باید امیدی نیز به بهبودی آن و وضعیت داشت. (رضایی، ۱۳۸۲، ۷۲)

« در باورهای زرتشتی راه حلی که برای رهایی دنیا از این اختلاف نامیمون بدی و خوبی یافتند، یکی از پایه های مهم اعتقادی بشر در ادوار بعدی شد. آنها اسطوره ای ساختند که طی آن مصلح جهانی به این نظم آمیخته با بی نظمی جهان، پایان می دهد و پس از او جهان جز روی خوبی را نخواهد دید. ابتکار این اسطوره از ضروریات دین زرتشتی بوده است که بنابر عقیده عده ای، این عقیده در دیگر ادیان، همانند یهود و مسیح نیز نفوذ می کند و امروزه این باور آنچنان پذیرفته شده است که تصور این جهان، بدون آن تحولات اصلاحی فرجامین، غیرقابل تصور است. « میرچا الیاده » درباره حوادث پایان

جهان دردین مسیحیت می گوید: « آتش ویران ساز یکبار در کتب عهد جدید در دومین نامه پطرس ذکر شده است، اما آن آتش عامل عمده و مهم است. درغیب گویی هایی که در نزد قدما از طرف کاهنه ها؛ همچون هاتف غیبی به عمل آمده و نیز در حکمت روایون و در ادبیات مسیحی متأخر و احتمالاً اصلی ایرانی دارد. » (همان، ۷۳)

جان هینلز نیز بر همین عقیده است که اصل باور به معاد از ایران است که در دیگر ملل رایج شده است او می گوید: معاد، یعنی تعلیمات مربوط به آخری نامور جهان، رکن اساسی و شناخته شده ای در تعلیمات دین زرتشتی است. بسیاری بر این اندیشه اند که این تعلیمات، منبعی است که هم بر عقاید شرقی و هم بر عقاید غربی تأثیر گذاشته است. آیین های هندی و بودایی در شرق و آیین یهودی و مسیحی در غرب. (هینلز، ۱۳۶۸ ص ۹۷) زیرا سابقه این باور در بین زرتشتیان تقدیمی تر است و در «گاهان» که از سروده های خود زرتشت است و از نظر زمانی بر تورات مقدم می باشد، نقل شده است: «گاهان، هات ۳۲، بند ۸: من به واپسین داوری تو در باره همه آنان بی گمانم.

گاهان هات ۳۰، بند ۹: ما [خواستاریم که] از آن تو و در شمار اهوراییان باشیم که هستی را نو می کنند. و در همین هات، بند ۷ آمده است: به راستی آنان که از آن تو و در زرتشتیان جای گرفته است، بدانسان که تصور این دین بدون این اعتقاد ممکن نیست. »

پایان جهان در آیین اسلام

قرآن کریم پایان جهان را قیامت عنوان می کند که شروع جهانی تازه و تولد و آغازی مجدد است. این کتاب آسمانی در آیات متعددی سخن از حوادثی می گوید که در آستانه قیامت رخ می دهند و برخی از آنها نشانه های قیامت شمرده می شوند مفسرین قرآن آیات زیر را به عنوان پایان جهان و نشانه های قیامت بیان داشته اند:

(إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ) (قرآن، سوره تکویر: ۲) « در آن هنگام که خورشید در هم پیچده شود و آن هنگام که ستارگان بی فروغ شوند. (اَقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ) (قرآن، سوره قمر: ۱) « نزدیک شد قیامت و از هم شکافت ماه. »

إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ وَإِذَا الْكَوَاكِبُ اُنْتَثَرَتْ وَإِذَا الْبِحَارُ فُجِّرَتْ وَإِذَا الْقُبُورُ بُعْثِرَتْ
عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ وَأَخَّرَتْ (قرآن سوره انفطار : ۵-۱) « آنگاه که آسمان ز هم
بشکافت و آنگاه که اختران پراکنده شوند و آنگاه که دریاها از جا برکنده گردند و آنگاه
که گورها زیر و رو شوند هر نفسی آنچه را پیش فرستاده و باز پس گذاشته بداند »

شاهنامه و معاد اندیشی

یکی از اصول جهان بینی اسلامی که از ارکان اعتقادی است ، اصل ایمان به زندگی
جاوید و حیات اخروی است . ایمان به آخرت شرط مسلمانی است ، یعنی اگر کسی آنرا
از دست بدهد و راه انکار در پیش گیرد از زمره مسلمانان خارج شده است . پیامبران الهی
- بدون استثنا - پس از اصل توحید، مهمترین مهمترین اصلی را که به مردم متذکر شده اند
و ایمان بدان را خواسته اند همین اصل است که در اصطلاح متکلمان اسلامی «اصل
معاد» خوانده می شود. در قرآن کریم به صدها آیه بر میخوریم که به نحوی در باره عالم
پس از مرگ و روز قیامت و کیفیت حشر و نشر و میزان ضبط اعمال و بهشت و دوزخ و
سایر مسایل آن بحث کرده است و در دوازده آیه پس از ایمان به خدا از ایمان به روز
آخرت یاد کرده است (طباطبایی اردکانی، ۷۹، ۱۳۷۵)

در خلال داستانهای شاهنامه سراینده از توصیه به عبرت آموزی و پند گرفتن از
داستانهایش توسط مخاطب غفلت نورزیده و هر جا و هر لحظه که نیاز بوده ایشان را به
اعتبار ورزی و درس آموزی از جریان داستانهایش فرا خوانده است. از جمله مباحث قابل
توجهی که در شاهنامه مد نظر قرار گرفته و سراینده آن در فراز و فرودها و شادی ها و
ناکامیها ، در جنگها و آشتی ها به آن پرداخته است ، بحث مرگ آدمی و قطعیت جهان
پس از مرگ در شاهنامه است که در این مجال به بررسی این ابیات و تطبیق آن با آیات
قرآن می پردازیم.

در اینجا ابتدا دیدگاه سراینده را در ارتباط با سیمای مرگ در ابیات آغازین داستان

رستم و سهراب می خوانیم:

اگر مرگ دادست بیداد چیست ز داد این همه بانگ و فریاد چیست ؟
ازین راز جان تو آگاه نیست بدین پرده اندر ترا راه نیست

همه تا در آرزو رفته فراز
به کس بر نشد این در راز باز
برفتن مگر بهتر آیدش جای
چو آرام یابد به دیگر سرای
دم مرگ چون آتش هولناک
ندارد زبرنا و فرتوت باک
براسپ فنا گر کشد مرگ تنگ
درین جای رفتن نه جای درنگ
(فردوسی، ۱۳۷۴، مجلد ۱، ۱۶۹)

سراینده مرگ را حق و عین عدالت الهی می بیند و میگوید :

چنان دان که دادست و بیداد نیست
چو داد آمدش جای فریاد نیست
(همان، ۱۷۰)

هیچ کس در برابر مرگ قدرت ایستایی و توان پایداری ندارد و پیر و جوان مغلوب مرگ اند چرا که کسی جواز ماندن در این دنیا را برای همیشه ندارد:
جوانی و پیری به نزدیک مرگ
یکی دان چو اندر بدن نیست برگ
(همان، ۱۷۰)

كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ (قرآن ، سوره الرحمن ۲۶) « هر که روی زمین است ، فنا پذیرد» آیه بیانگر انقطاع و پایان یافتن سرخوشی دنیا و بر طرف شدن آثار و احکام آن است که با فنا و نابودی ساکنان صاحب شعور آن تحقق می پذیرد و به دنبال این فنا و غروب ، طلوع خوشی آخرت و انتقال از دنیا به عقبی انجام می پذیرد. و واژه فان ظهور در آینده دارد ؛ به این معنا که پایان عمر دنیا و هر که در آن است ، در آینده خواهد بود. از اینرو بحقیقت این فنا ، انتقال از دنیا به آخرت است و رجوع به خداوند ، همان گونه که در بسیاری از آیات ، فنا به انتقال مذکور تفسیر شده است . « (طباطبائی ، ۱۳۷۴ ، ج ۱۹ ، ۱۶۸)

ایمان بهترین ابزار روبرو شدن با حقیقت مرگ است:

جوانی و پیری به نزدیک مرگ
برین کار یزدان ترا راز نیست
یکی دان چو اندر بدن نیست برگ
اگر جانست با دیوانباز نیست
دل از نور ایمان گر آگنده ای
ترا خامشی به که تو بنده ای
(فردوسی، ۱۳۷۴، مجلد ۲، ۱۷۲)

این دو بیت فردوسی را می توان ناظر به موضوع مورد بحث آیاتی از سوره ابراهیم دانست که در آن شیطان به واسطه ی وعده های کذبى که به کافران داده و آنان را اغفال کرده است شروع به سرزنش آنان می کند: وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعَدَ الْحَقِّ وَوَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلَا تَلُمُونِي وَلَا تَلُمُوا أَنْفُسَكُمْ مَا أَنَا بِمُصْرِخِكُمْ وَمَا أَنْتُمْ بِمُصْرِخِيَّ إِنِّي كَفَرْتُ بِمَا أَشْرَكْتُمُونِ مِنْ قَبْلُ إِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (قرآن ، سوره ابراهیم : ۲۲) « و چون حکم (قیامت) به پایان رسید (واهل بهشت از اهل دوزخ جدا شدند) در آن حال شیطان (برای نکوهش و تمسخر کافران) گوید: خدا به شما به حق و راستی وعده داد و من به خلاف حقیقت شما را وعده دادم و خلف وعده کردم و بر شما (برای وعده دروغ خود) هیچ حجت و دلیل قاطعی نیاوردم و تنها شما را فرا خواندم و شما اجابتم کردید ، پس (امروز شما ابلهان که سخن بی دلیل مرا پذیرفتید) مرا ملامت مکنید بلکه نفس (پر طمع) خود را ملامت کنید ، که امروز نه من فریاد رس شما خواهم بود و نه شما فریاد رس من توانید بود ، من به شرکی که شما به (اغوای) من آوردید معتقد نیستم ، آری (در این روز) ستمکاران عالم را عذابی دردناک خواهد بود. »

باید کوشش کنیم که کوله باری سبک از گناه و ستگین از نیکی و درستی و یکتا پرستی بر داریم:

به گیتی دران کوش چون بگذری سرانجام نیکی بر خود بری
(فردوسی، ۱۳۷۴، مجلد ۲، ۱۷۰)

در آیه ۱۲۴ سوره نسا خداوند به مومنان و کسانی که به وعده های او ایمان آورده اند مژده می دهد که هرگز حتی به اندازه فرو رفتگی هسته خرمایی در آن دنیا به آنها ستم نمی کند و اعمال نیکی که انجام داده اند ذره ذره محاسبه و در نظر گرفته می شود: « وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا » « و کسانی که کارهای شایسته کنند چه مرد باشد چه زن در حالی که مؤمن باشند آنان داخل بهشت می شوند و به قدر گودی پشت هسته خرمایی مورد ستم قرار نمی گیرند » و نیز در سوره بقره آیه ۱۹۷ می فرماید: « وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَىٰ وَاتَّقُونِ يَا أُولِي

الألباب» و «زاد و توشه تهیه کنید، که بهترین زاد و توشه، پرهیزکاری است! و از من پرهیزید ای خردمندان» رابطه بین عمل انسان و حوادث و وقایع پیشامده در زندگی (و نیز دستاورد اخروی اعمال) یکی از حقایق عجیب قرآنی است و آن این است که بین اعمال نیک و بد انسان و بین حوادث ارتباط تنگاتنگی هست و در قرآن کریم آیاتی قرار گرفته که بیان می‌دارد ثمره عمل هر کسی به خود او عاید می‌شود، آن کس که نیکی می‌کند در زندگی خیر می‌بیند و سعادت‌مند می‌شود و آن کس که ستمگر و شرور است، دیر یا زود نتیجه عمل خود را می‌چشد. «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ» «هر که کار شایسته کند به سود خود اوست و هر که بدی کند به زیان خود اوست و پروردگار تو به بندگان [خود] ستمکار نیست» (قرآن، سوره فصلت، ۴۶) و نیز آیات هفتم و هشتم سوره زلزال «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۗ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» «پس هر که هم وزن ذره ای نیکی کند [نتیجه] آن را خواهد دید و هر که هم وزن ذره ای بدی کند [نتیجه] آنرا خواهد دید. در شاهنامه فردوسی با اشاره به معنا و اینکه هر عملی دستاورد و عکس‌العملی دارد گوید:

چو رفتی سر و کار با ایزد دست اگر نیک باشدت جای ار بدست
نگر تا چه کاری همان بدروی سخن هر چه گویی همان بشنوی
(فردوسی، ۱۳۷۴، مجلد ۳، ۱۷۰)

در بیت زیر که از ابیات شاهکار و بی نظیر در اظهار اعتقاد باطنی و قلبی حماسه سرای توس است و نمونه اثبات مطلق شیعه گرایی فردوسی است چشم داشتن کنایه از انتظار شفاعت و یاری داشتن و دیگر سرای (سرای دیگر) کنایه از آخرت، جای گرفتن نزد نبی و علی کنایه از ایمان داشتن و اعتقاد یافتن و همراه شدن، یعنی اگر به تو بد رسید (آسیب و گزند) شاعر، استحکام دین و ولایت را با گفتار خود ضمانت می‌کند.

اگر چشم داری به دیگر سرای به نزد نبی و وصی گیر جای
گرت زین بد آید گناه من است چنین است و این دین و راه من است
(فردوسی، ۱۳۷۴، مجلد ۱، ۲۰)

قرآن کریم و احادیث می‌گویند که پیامبر می‌تواند برای مسلمانان با اجازه خداوند،

شفاعت کند. از نظر قرآن اصل امکان شفاعت غیر خداوند ولی به اذن خداوند مسلم است. اما اینکه شفاعت کنندگان چه کسانی هستند در قرآن بطور صریح نام آنها آورده نشده است. از جمله آیاتی که میتوان به دلالت بر شفاعت پیامبر در قیامت به آن استدلال کرد این آیه است: «اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ» (قرآن سوره توبه: ۸۰) «ای پیغمبر! تو بر آن مردم منافق خواهی طلب مغفرت بکن یا نکن، اگر هفتاد مرتبه هم بر آنها (از خدا) آمرزش طلبی خدا هرگز آنان را نخواهد بخشید، زیرا آنها (از راه فسق و سرکشی) به خدا و رسول او کافر شدند و خدا فاسقان را هرگز هدایت نخواهد کرد.» و نیز آیه: «سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ لَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ» (قرآن سوره منافقون، ۶) «برای آنان تفاوتی ندارد که برایشان استغفار کنی یا استغفار نکنی، هرگز خداوند آنان را نمی بخشد، زیرا که خداوند گروه فاسق را هدایت نمی کند.»

همی بگذرد بر تو ایام تو سرایی جز این باشد آرام تو
(فردوسی، ۱۳۷۴، مجلد ۲، ۳۰۱)

کسی که مرگ را پایان زندگی خود می داند، رفتار خود را به گونه ای تنظیم می کند که به هر طریق ممکن نهایت لذت را در این دنیا ببرد و تنها نیازها و خواسته های زندگی دنیوی خود را تامین کند. اما کسی که به زندگی جاودانه اعتقاد دارد، برنامه زندگی دنیوی خود را به گونه ای سامان می بخشد که هرچه بیشتر برای زندگی جاودانه اش سودمند باشد و از سوی دیگر، سختی ها و ناکامی های زندگی دنیا، او را دلسرد و نا امید نمی کند و پیوسته در راه کسب سعادت و کمال ابدی می کوشد. «انَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (قرآن سوره بقره: ۶۲) کسانی که ایمان داشتند و یهودیان و مسیحیان و صابئین (پیروان حضرت یحیی) هر که به خدا و روز قیامت ایمان داشته و کردار نیک انجام داده باشد، چنین افرادی پاداششان در پیشگاه خدا محفوظ بوده و ترسی بر آنان نیست و غم و اندوهی بدیشان دست نخواهد داد. «فردوسی نیز در این بیت با اذعان به اینکه سختی های این دنیا و مشکلاتش گذرا است به این نکته

تاکید می‌ورزد که آرامش و سعادت حقیقی متعلق به دنیای پس از مرگ (جهان آخرت است) و باید برای آن زمان آماده شد.

روز گذر کردن اندیشه کن پرسـتیدن داد گـر پیشه کن
(فردوسی، ۱۳۷۴، مجلد ۳، ۲۰۲)

این بیت فردوسی که می‌توان آنرا ناظر بر آیه ۳۸ سوره نحل دانست «وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَنْ يَمُوتُ بَلَى وَعَدَا عَلَيْهِ حَقًّا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» و با سوگند های سخت ، به خدا سوگند یاد کردند که خدا آن کس را که می‌میرد ، بر نخواهد انگيخت ! چرا ؛ قطعاً بر خواهد انگيخت ! این وعده ای درست است بر عهده او ، که به آن وفا خواهد کرد ، اما بیشتر مردم نم‌یدانند . « این آیه با تاکید بر زنده شدن پس از مرگ و حساب و کتاب و بررسی اعمال ، هشدار جدی به دیر باورا نو منکران معاد داد . روشن است که اگر رستاخیزی در کار نباشد «تکلیف» بیهوده است ؛ چرا که تکلیف و تعهد و وظیفه و مسئولیت ، آنگاه درست جلوه می‌کند که پاداش و کیفری باشد و گرنه مفهومی نخواهد داشت .

در داستان نبرد رستم و سهراب در شاهنامه در گیراگیر کشتی گرفتن این دو پهلوان شاهنامه آنجا که سهراب از رستم می‌خواهد که دست از جدال و تند خویی و نبرد برداشته و به صلح و آشتی و شادکامی پردازند ، رستم این پیشنهاد را فریب و دسیسه می‌خواند و از سهراب می‌خواهد که دست از خامی و جوانی بردارد و به کشتی پردازد و... پاسخ سهراب به رستم و توجیه او قابل تامل و شنیدنی است.

بدو گفت سهراب کز مرد پیر نباشد سخن زین نشان دلپذیر
مرا آرزو بد که در بسترت بر آید بهنگام هوش از برت
کسی کز تو ماند ستودان کند ببرد روان تن به زندان کند
اگر هوش تو زیر دست من است بفرمان یزدان پساییم دست

(فردوسی، ۱۳۷۴، مجلد ۲، ۲۳۳)

که ناظر به اعتقاد به جدا شدن روح از جسم و متعلق بودن روح به عالمی دیگر بر اساس آیه زیر می‌باشد:

قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ» بگو فرشته مرگ، شما را از ابدانتان می گیرد پس از آن به سوی خدای خودتان بر می گردید(قرآن سوره سجده، ۱۱)، یعنی آنچه پس از مرگ متلاشی گشته و در میان اجزای زمین گم می شود، بدنهای شماست ولی خودتان (ارواح) به دست فرشته مرگ از بدنهایتان گرفته شده اید و پیش ما محفوظید .

نتیجه گیری

رابطه بین عمل انسان و آثاری که دستاورد و حاصل این اعمال (در این دنیا و در آخرت) است یکی از حقایق عجیب قرآنی است و یکی از موضوعات مورد توجه فردوسی در شاهنامه است.

بین اعمال نیک و بد انسان و بین حوادث و وقایع و پیشآمدهای دنیایی و عقبات رباطی مستقیم وجود دارد و سراینده عتراف دارند که ثمره عمل هر کسی به خود او عاید می شود، آن کس که نیکی می کند در زندگی خیر می بیند و سعادتمند می شود و آن کس که ستمگر و شرور است، دیر یا زود نتیجه عمل خود را می چشد. با توجه به مباحث و نمونه ابیات مطرح شده در بخش پیشین از جای جای شاهنامه فردوسی، می توان این موضوع را بیان کرد که با آنکه این کتاب ارزشمند بیشتر جنبه اساطیری داشته و منابع مورد کاربرد شاعر (قریب به اتفاق) از داستانهای شفاهی پیش از اسلام که سینه به سینه از نسلی به نسل دیگر منتقل شده تا به فردوسی و روزگاران او منتهی شده است اما از آنجا که سراینده آنها علاوه بر جنبه های داستان سرایی و هنر ورزی و... جنبه تنبه و آگاهی بخشی در ارتباط با زندگی در دنیا و پس از آنرا به خواننده و مخاطب شعر خود در نظر داشته است لذا تا جایی که توانسته است در هر موقعیت و مقامی از مباحث که ایجاب میکرده از نکات اعتقادی و بنیادی دینی _ بویژه تذکر معاد _ غفلت نورزیده است و زنگ هشدار خود را برای خواننده و بیداری او بصدا در آورده که یکی از این مباحث مهم موضوع مرگ و معاد و دنیای پس از مرگ است که در این مقاله به آن پرداخته شد. فردوسی با دیدی حکیمانه آدمی را از دوستی دنیا و خوردن فریب آن بر حذر می دارد؛ چون از دید او دنیا سرای ناز و نوش نیست؛ بلکه آکنده از درد و رنج است؛ و در شاهنامه رنج و کوشش و جوشش و رزم، در کنار بزم و شادی به وضوح دیده می شود و آدمی را به تحرک و جنبش وامی دارد. فردوسی چنان که آدمی را از دوستی و دل سپردن به دنیا بر حذر می دارد، وی را به بهره گیری از زندگانی و دنیای گذران برمی انگیزاند. او به مسأله ای مرگ و حیات اخروی نیز با دیدی حکیمانه نگاه می کند.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۶۸) معاد از دیدگاه حکیم مدرس زنوزی، انتشارات حکمت، تهران.
۳. الیاده، میرچا (۱۳۶۲) چشم اندازهای اسطوره، ترجمه جلال ستاری، نشر توس، تهران
۴. پاریندر، جئوفری (۱۳۷۴) اساطیر آفریقا، ترجمه باجلان فرخی، انتشارات اساطیر، تهران
۵. رضایی، مهدی، (اسفند ۱۳۸۲) پایان جهان در اساطیر، ماهنامه موعود، سال هفتم، شماره ۴۲
۶. سبحانی، جعفر (۱۳۷۹) محاضرات فی الالهیات، تلخیص علی ربانی گلپایگانی، مؤسسه امام صادق، قم
۷. صدرالدین شیرازی (۱۳۹۰) محمد بن ابراهیم، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، دارالمحجه البيضاء
۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۶) مفاتیح الغیب، نجف قلی حبیبی (مصحح)، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا
۹. طباطبائی، محمدحسین (۱۳۷۰) آموزش عقاید و دستورهای دینی، بنیاد مستضعفان و جانبازان انقلاب اسلامی، تهران
۱۰. طباطبائی اردکانی، سید محمود (۱۳۷۵) مروری بر مسئله مرگ و جهان پس از مرگ در شاهنامه، پایگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، زبان و ادب شماره ۱
۱۱. طباطبائی، محمدحسین، (۱۳۷۴) ترجمه تفسیر المیزان، مترجم محمد باقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی
۱۲. فردوسی، ابوالقاسم، (۱۳۷۴) شاهنامه (از روی چاپ مسکو)، به کوشش وزیر نظر سعید حمیدیان، نشر داد
۱۳. فیض الاسلام، سید علینقی، (۱۳۷۸) نهج البلاغه، ترجمه و شرح انتشارات فقیه، تهران (چاپ چهارم،)

۱۴. فیض کاشانی، ملامحسن، (۱۳۸۳) المحججه البيضاء فی تهذیب الاحیاء، تصحیح علی اکبر غفاری، انتشارات اسلامی، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم، قم
۱۵. مرزبان بن رستم بن شروین (۱۳۶۷) مرزبان نامه، اصلاح سعدالدین وراوینی، تصحیح محمد روشن؛ تصحیح و تحشیه محمد قزوینی، چاپ دوم، نشر نو، تهران
۱۶. مقداد، فاضل (۱۳۹۴) شرح باب حادی عشر علامه حلی، ترجمه عبدالرحیم عقیقی بخشایشی، دفتر نشر نوید اسلام
۱۷. هینلز، جان، (۱۳۶۸) شناخت اساطیر ایران، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی، نشر چشمه، تهران.

صفحات ۱۳۲ - ۱۱۱

زندگی پس از مرگ از منظر صدر المتألهین

سید حمیدرضا سیدوکیلی^۱

چکیده

یکی از اصول اعتقادی مسلمانان، اصل معاد و زندگی پس از مرگ است. این اصل در دین اسلام از چنان جایگاهی برخوردار است که عدم اعتقاد به آن، موجب کفر و خروج از اسلام می‌گردد. اثبات تجرد نفس و بقای آن، زیر بنای معاد را تشکیل میدهد. مسئله معاد و همچنین نوع و چگونگی حیات برزخی، پیش از ملاصدرا از مسائل علم کلام و یکی از شاخه‌های مسئله نفس و فنا یا خلود آن پس از مرگ بوده است که ملاصدرا آن را در غالب مسأله فلسفی مطرح کرد و در دنباله مباحث مربوط به حرکت جوهری نفس انسانی و قوا و ادراکات او قرار داد. وی قائل است که ادراکات جزئی پس از مرگ توسط قوه خیال صورت می‌گیرد. این قوه همراه با نفس، پس از مرگ باقی می‌ماند، از این رو در این جا به تبیین این اصل و آراء فلاسفه در باب آن پرداخته می‌شود.

واژگان کلیدی

برزخ، حیات پس از مرگ، معاد، بهشت، جهنم، ملاصدرا.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران.

طرح مسأله

روح آدمی یا به تعبیر فلاسفه، نفس ناطقه انسانی از مخلوقات شگفت خداوند است که از صفات و ویژگی‌های خاصی برخوردار می‌باشد. از جمله این صفات، ویژگی «تجرد» است. اما اصل تجرد نفس لوازم بسیاری در پی دارد که مهم‌ترین آنها بقا و جاودانگی است. اثبات بقا در واقع اساس و زیر بنای اثبات معاد و زندگی ابدی را تشکیل می‌دهد. ملاصدرا لازمه‌ی وجود معاد پس از مرگ را، باقی بودن نفس ناطقه و انتقال آن از دنیا به عالم پس از مرگ می‌داند. بر اساس متون دینی انسان در فاصله میان مرگ و رستاخیز عمومی زندگانی محدود و موقتی دارد که برزخ و واسطه میان حیات دنیا و آخرت است، روح انسان در برزخ به صورتی که در دنیا زندگی می‌کرده به سر می‌برد.

مسئله برزخ و همچنین نوع و چگونگی حیات برزخی پیش از ملاصدرا از مسائل علم کلام و یکی از شاخه‌های مسئله نفس و فنا یا خلود آن پس از مرگ بوده است که ملاصدرا آن را در غالب مسأله فلسفی مطرح کرد و در دنباله مباحث مربوط به حرکت جوهری نفس انسانی و قوا و ادراکات او قرار داد. صدرالمتألهین با مقدمه قرار دادن یازده اصل، تصویری از برزخ ارائه می‌دهد که در آن قوه خیال نقش اساسی را ایفا می‌کند. همچنین حرکت جوهری و تشکیک وجود و ترتیب عوامل وجود از اهمیت بسیاری برخوردار می‌باشند. در این تحقیق مسائل و ویژگی‌های حیات برزخی و زندگی پس مرگ از دیدگاه ملاصدرا مورد بررسی قرار می‌گیرد.

نفس، حامل بدن

معمولاً پندار مردم بر آن است که بدن، حامل نفس است و نفس، محصول برآمده از عناصر چهارگانه است. از این رو، برخی نفس را محصول جسم پنداشته‌اند که با تغذیه و، تقویت بدن، نیرومند می‌گردد و با ضعیف شدن آن رنجور می‌گردد. اما ملاصدرا برخلاف این پندار عمومی بر آن است که نفس حامل بدن است و بدن، محمول نفس؛ یعنی این نفس است که به جسم تحصیل می‌بخشد و سبب تکوین آن می‌شود. این نفس است که به همراه بدن و قوای بدنی است و بدن را به جهت‌های مختلف حرکت می‌دهد و آن‌ها را به سوی که می‌خواهد می‌برد.

ملاصدرا یاد آوری می کند که اعتقاد او درباره حمل بدن از سوی نفس ، با این سخن مشهور حکیمان الهی منافات ندارد که می گویند نفوس انسانی ، مسافران کوی ربوبی هستند و بدن های ایشان مرکب های این نفوس اند زیرا راکب یا همان نفس انسانی، مرکب خود را تربیت می کند و پرورش می دهد؛ یعنی نفس، بدن را اداره و تدبیر می کند. البته ملاصدرا در این سخن ، جهت مقایسه را تغییر داده است ؛ زیرا درست است که راکب، مرکب را اداره و تدبیر می کند، ولی در همان حال می توان گفت از جهتی دیگر مرکب است که راکب را حمل می کند . بنابراین، از جهت معمول بودن راکب و حامل بودن مرکب، دیدگاه حکیمان الهی با دیدگاه ملاصدرا مغایر است؛ مگر آنکه معنای راکب بودن نفس را به مفهوم تدبیر و اداره کردن تأویل کنیم . در این صورت می توان گفت مراد از راکب بودن نفس و مرکوب بودن بدن، آن است که نفس، تدبیر کننده بدن است و بدن ، تدبیر شونده از سوی نفس است. بنابراین، می توان نتیجه گرفت که نفس انسانی ، برتر از آن است که در هستی و هلاکت ، کون و فساد ، قوت و ضعف و کمال و نقص ، تابع بدن باشد . لذا، برخلاف پندار عالمان علوم طبیعی و پزشکان ، دل کندن نفس از بدن ، تابع اختلال بنیه و فساد مزاج نیست، بلکه نتیجه قطع تدریجی نفس از بدن است.

حقیقت مرگ

براساس آنچه پیش تر از رساله زادالمسافر صدررا آوردیم، او مرگ را امری وجودی میداند؛ زیرا مرگ در نظر او انتقال از عالمی به عالم دیگر و از منزلی به منزل دیگر است. نفس این انتقال، یک امر وجودی است و دو طرف انتقال - دنیا و آخرت - نیز از امور وجودی هستند. بنابراین، به واسطه مرگ، آدمی در هیچ یک از موقعیتهایش - یعنی در هنگام مرگ و پس از مرگ - در عدم قرار نمیگیرد، بلکه نحوه هستی و حیات او تغییر میپذیرد و نه بیشتر. پس مرگ امری عدمی نیست، بلکه یک حقیقت کاملاً وجودی است. نکته مهم دیگر در سخنان ملاصدرا آن است که مرگ برای او، پایان حرکت تدریجی نفس است. مرگ به فعلیت نهایی رسیدن و قوه و امکان را پشت سر گذاشتن است. با مرگ، آدمی از امکان بالفعل شدن رها میشود و بالفعل میشود؛ یعنی به فعلیت

تبدیل میشود. بر همین اساس، در مرگ - طبیعی، مرگ حادثه ای نیست که از بیرون بر انسان عارض شود. مرگ، یک امر طبیعی است که از متن هستی و از متن حیات آدمی میجوشد؛ شعله بر میکشد و خاموش میشود. آری مرگ امری وجودی است که آدمی را نیز به یک امر وجودی دیگر رهنمون میسازد. بنابراین، اگر مرگ چون شعلهای در حیات و هستی آدمی، افروخته میشود و سپس خاموش میشود، خود، از جنس خاموشی و عدم نیست، بلکه مرگ نیز چهره ای از چهره های وجود و حیات است که آدمی با آن، از چهره ای از چهره های هستی، یعنی دنیا رها میشود و با چهره ای دیگر از هستی، یعنی آخرت آشنا میگردد. به بیان صدرا که پیش تر در مبحث نسبت نفس و بدن از او آوردیم، آدمی با مرگ، دوباره زاده میشود؛ بسان جنینی که از رحم مادر خارج میشود؛ او برای موجودات عالم رحم میمیرد، ولی برای افراد خارج از رحم او تولد مییابد. در اینجا نیز آدمی وقتی از دنیا خارج میشود، برای اهل دنیا میمیرد، ولی برای اهل آخرت تازه تولد مییابد. البته تولدی با ویژگیهای خاص که او را از زایش نخستینش یعنی خروج از رحم مادر متمایز میسازد. درباره تفاوت‌های این دو نوع تولد، بر مبنای آموزه های وحیانی و نیز فلسفه صدرایی، سخن بسیار است، ولی در اینجا به این تفاوت بسنده میکنیم که پس از تولد اول، آدمی امکان انجام دادن هر عملی را داشت و به تعبیر فلسفی میتوانست قوه هایش را به فعلیت برساند، ولی در تولد دوم - یعنی مرگ - چون آدمی به فعلیت رسیده است، امکان انجام دادن عمل برای او نیست.

عالم برزخ

واژه برزخ در اصطلاح حکمت اشراق بر جسم و در اصطلاح اهل معرفت بر عالمی که از نظر مرتبه بین عالم ماده و عالم عقل قرار گرفته و از آن به عالم مثال تعبیر می‌کنند اطلاق می‌گردد (قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۹۷-۱۰۲). برزخ در اصطلاح قرآن، روایات و مجموعه تعالیم اسلامی به معنای عالمی است که پس از مرگ و در حد فاصل بین دنیا و آخرت قرار دارد (مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۲، ص ۵۱۴-۵۱۵). با توجه به آیات ۱۲۴ سوره طه و روم آیه ۵۶، برزخ در حقیقت ادامه وجود عالم دنیا و استمرار حیات انسان پس از مرگ تا برپایی قیامت است. البته باید توجه داشت که مراد از "برزخ"

عالم قبر است که عالم مثال باشد و مردم در آن عالم که بعد از مرگ است زندگی می کنند تا قیامت برسد (سید محمد حسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۱۵ ص ۶۸). یکی از مباحث مربوط به برزخ، عمومیت آن و مقدار مکث انسان در برزخ است. عالم برزخ مرحله ای قهری از مراتب وجود است و عبور از آن برای همه ضروری است.

حیات برزخی

بعضی از محققان حیات در برزخ را تشبیه به وضع روح در حالت خواب کرده اند که در آن حال ممکن است با مشاهده نعمتهائی براستی لذت ببرد و یا بر اثر دیدن مناظر هولناک معذب و متالم شود آنچه آنکه گاه واکنش آن در همین بدن نیز ظاهر می شود (محمد باقر مجلسی، *بحار الأنوار*، ج ۶، ص ۲۷۱).

در حیات برزخی، ارتباط روح با زندگی و اعمال دنیایی به کلی قطع نمی شود؛ بلکه اگر کار نیکوئی را دنیا پی ریزی کرده باشد که اثرش پس از مرگ او باقی مانده باشد (همانند ساختن مسجد)، از ثواب این عمل نیز در عالم برزخ بهره می برد. برزخیان همانند زندگان - اما متناسب با زندگی برزخی - می خورند و می آشامند و با یکدیگر سخن می گویند و نشست و برخاست دارند. چون روحی از دنیا به برزخ می رسد، برزخیان به استقبالش می شتابند و اخبار زندگان را از او می گیرند. برخی از اولیاء خدا در عالم برزخ به اذن خدا می توانند در عالم دنیا تصرفاتی انجام دهند (احمد بن محمد برقی، *المحاسن*، ج ۱، ص ۱۷۸). در عالم برزخ، عاداتهای اخلاقی انسان و اعمالی را که در عالم دنیا انجام داده است، به صورت های واقعی ملکوتی برزخی برای انسان جلوه می کنند و مجسم می شوند؛ افراد انسان به صورت های واقعی خود متصور می گردند و به قالب صوری و مثالی خود در می آیند. در عالم برزخ هیچ کس نمی تواند بدون اذن و اجازه حضرت پروردگار سخن گوید. از ابتدای شروع عالم برزخ، اختیار از انسان سلب می گردد و دیگر دروغ و مصلحت اندیشی ها در آن عالم راه ندارد (علامه تهرانی، *معاد شناسی*، ج ۲، ص ۲۴۹-۲۵۰).

از روایات آمده است که انسانها در برزخ به پنج گروه قابل تقسیم اند:

الف: افرادی که در درجه اعلائی از ایمان و کمال هستند این افراد پس از مرگ و پاسخ به سئوالات نکیر و منکر روح آنها در قالب مثالی قرار می گیرد و به بهشت برزخی

وارد می‌شوند و در آن‌جا در محضر امیرالمؤمنین و در بهشت برزخی به انواع نعمتهای الهی متنعم می‌شوند؛ تا برپا شدن قیامت.

ب: افرادی که مؤمن هستند ولی نه در درجه و کمال گروه قبلی، این افراد پس از سؤال و پاسخ در قبر، دری از بهشت (برزخی) به سوی قبر آنان باز می‌شود و قبر به مقدار چشم‌انداز، وسیع شده و باغی از باغهای بهشت می‌شود. این گروه در قبرشان متنعم به نعمتهای پروردگاری و همیشه دعایشان این است که خدایا قیامت را برپا نما و نعمتهای بهشتی را که به ما وعده داده‌ای عطا فرما.

ج: مؤمنین معصیت کار که مستحق عذابند، آنها پس از ورود به قبر و سؤال نکیر و منکر و عدم توانایی آنها برای پاسخ دادن، فرشتگان با عمودی که در دست دارند بر فرق آنها می‌کوبند و قبرشان پر از آتش می‌شود. و دری از جهنم (برزخی) به سوی قبر آنان باز می‌شود و قبرشان تبدیل به چاهی از چاههای جهنم می‌گردد و این گروه در قبر معذبند تا وقتی که گناهانشان بخشوده شود.

د: کسانی که کافر محض هستند، اینها هم همانند مؤمنین معصیت کار در جهنم برزخی معذبند تا برپا شدن قیامت؛ با این تفاوت که عذاب کافر، عذاب عقیده و عمل است و کاهش دهنده عذاب قیامتش نیست؛ ولی عذاب مؤمن گناهکار، عذاب عمل است و باعث پاک شدن او می‌شود و جنبه اصلاح‌گرانه و رهایش‌گرانه دارد.

ه: گروهی که نه اهل ثوابند که مستحق نعمت باشند و نه اهل گناه تا مستحق عذاب گردند این گروه روحشان (در قالب مثالی) بصورت بی‌هوش و یله و رها باقی می‌ماند تا برپا شدن قیامت (کلینی، فروع کافی، ج ۳، ص ۲۳۸).

پاداش و عقاب‌های برزخی و اخروی از یکدیگر متمایزند. هم چنان که گفته شد، برزخ جایی برای تکامل و تربیت مؤمن یا رهایی وی از عذاب برخی از اعمال نادرست است. در روایتی آمده است: "فشار قبر برای مؤمن کفاره ضایع کردن نعمت‌ها از ناحیه او است (علامه مجلسی، بحارالانوار، ج ۶، ص ۲۲۱). در مقابل برزخ برای کافران، عذاب عقیده و عمل است و در آخرت پس از حسابرسی دقیق به اعمال‌شان، عذاب‌های دیگری خواهد چشید.

مفهوم شناسی بحث برزخ و معاد

معاد از ریشه عود به معنای بازگشت و رجوع به اصل یا حالتی که از آن خارج شده است. «بازگشت» مفهومی اضافی است که همانند هر مفهوم اضافی، قائم به اطرافش می باشد و برای فهم معنای آن باید طرفین اضافه را شناخت (مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۸، ص ۲۵۱). لذا باید ببینیم مراد از معاد بازگشت چه امری به چه چیزی است؟ در جواب این سؤال می توان به سه نظر عمده اشاره کرد:

۱- غالب متکلمین بر این باورند که معاد، بازگشت ارواح و نفوس انسانی به ابدان عنصری است.

۲- عده ای دیگر معاد را بازگشت ارواح به سوی پروردگار دانسته اند. این افراد بازگشت جسم عنصری و بدن دنیوی را به سوی خدا بی معنی تلقی نموده و قائلند این روح است که می تواند درجات و مراتب را طی کند و بر حسب آن به نشئه ربوبی نزدیک تر شود. بنابراین معاد عبارت است از بازگشت نفوس به سوی خداوند (مطهری، مرتضی، معاد، ص ۲۳)، این گروه، آیاتی را شاهد بر مدعای خویش آورده اند. (بقره ۲۸۱). چنین معادی نزد فلاسفه به معاد روحانی شهرت دارد چرا که در آن از جسم و بدن دنیوی خبری نیست.

۳- عده ای دیگر در عین اینکه معاد را رجوع ارواح به سوی پروردگار دانسته اند، اما کیفیت آن را جسمانی معرفی نموده اند. قائلین این سخن (که شاخص ترین آنها صدر المتألهین است) معاد جسمانی را به گونه ای تبیین کرده اند که مشکلات ویژه اعاده معدوم لازم نمی آید و در عین حال عینیت یا این همانی بدن دنیوی و اخروی محفوظ می باشد.

عالم مثال (برزخ) از دیدگاه ملاصدرا

یکی از مباحث مهم فلسفه ملاصدرا اثبات عالم مثال و مجرد خیال است. صدر المتألهین شیرازی معتقد است دار آخرت، منحصر به عالم روح نیست بلکه مرتبه ای از عالم آخرت را عالم اجساد و اجسام و سماوات و نفوس و ارواح جسمانی تشکیل می دهند. بدین منظور ملاصدرا قوه ی خیال متصل و مجرد آن را مطرح و اثبات کرده و از این

طریق توانسته است کیفیت عذاب قبر و سكرات موت را تبیین و عوالم برزخی در قوس و صعود را اثبات کند. این عالم دارای طبقات بی شماری است که جز خداوند کسی تعداد آنها را نمی‌داند. طبقات اعلائی این عالم، شریف و نوری‌اند، اینها همان طبقات بهشتی‌اند. و در جهت فوقانی این طبقات که منتهای عالم مثال است، عالم انوار محض است و در جهت تحتانی این طبقات اعلاء طبقات تاریک و ظلمانی قرار دارند که از جهت شدت کدورت ظلمت با هم متفاوت‌اند، اینها طبقات دوزخ‌اند که دوزخیان در آن معذب‌اند. پایین‌ترین طبقات عالم مثال که مجاور عالم حس است، ظلمانی‌ترین آن است و جایگاه مجرمین جن و انس است (شیرازی، الشواهد الربوبیه، ص ۴۸۵).

به‌طور کلی از میان مجموع آثار ملاصدرا عالم مثال را می‌توان چنین تعریف کرد: عالم مثال واسطه میان عالم جبروت و عالم ملک و شهادت است؛ عالمی است روحانی که از طرفی به لحاظ داشتن مقدار، شبیه جوهر جسمانی و از طرف دیگر به دلیل نورانیت، همانند جوهر مجرد عقلانی است. عالم مثال عالمی است که در آن دو جهان طبیعت و ملک، و عقل و ملکوت به یکدیگر تبدیل و تبدیل می‌یابند: روح جسمانی می‌شود و جسد روحانی. نه طبیعت محض است نه عقل صرف. جایگاه رخداد اموری است که از یک جهت همانند جهان خاک‌اند و از جهت دیگر همانند جهان عقول. جهانی است که به رخدادهای غیبی و رؤیاهای صادق معنا می‌بخشد و با پذیرش آن، بسیاری از معجزه‌ها و کرامت‌ها معنا می‌یابد. این عالم، مانند جواهر عقلی از جهت امکان ذاتی بدون مهلت و تراخی از مبدأ وجود صادر شده است، لذا آثار مواد جسمانی، از جمله حرکت و تجدد و کون و فساد بر آن مترتب نیست. هانری کربن در تعریف عالم مثال می‌گوید: "این است عالمی که تمام غنا و گوناگونی جهان محسوس در آن جاست، اما همه چیز آن‌جا در حال لطافت است. آن عالم اشکال و تصاویر باقی و مستقل است که آستانه و باب عالم ملکوت است و شهرهای تمثیلی جابلقا و جابرسا و هورقلیا در آن عالم است" (کوربن، تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۲۸).

ضرورت مرگ

ملاصدرا می‌گوید در تبیین ضرورت وقوع مرگ، علل گوناگون طبیعی و کلامی و

مانند آن آورده اند، ولی وی از نظر فلسفی هیچ یک از این دلایل را در توجیه ضرورت مرگ کافی نمیداند. در واقع، صدرا می‌خواهد برای تبیین ضرورت مرگ از یک بنیان متافیزیکی و انتولوژیک استفاده کند. به باور او تمامی تعبیرها و براهین کلامی و اخلاقی که برخی در توجیه ضرورت مرگ آورده اند ناکافی است؛ به برخی از این تعبیرها یا برهانها در ادامه اشاره میشود. سانی میگویند علت وقوع مرگ، فساد مزاج و بنیه آدمی است - با همه تبیین های پزشکی و طبیعیای که از ساز و کار تحقق فساد مزاج در آدمی دارند؛ کسانی میگویند مرگ ضرورت دارد؛ چون اگر مرگ نباشد، مکان و غذای لازم برای ادامه حیات همه انسانها باقی نمیماند؛ یا به اعتقاد برخی اگر مرگ نباشد لازم میآید ظالمان به همراه شورشان جاویدان بمانند و مظلومان از رهایی از ستم ظالمان ناامید باشند که این امر به فساد در عالم بشری میانجامد. برخی نیز درباره ضرورت مرگ میگویند اگر مرگ نباشد لازم میآید افراد با تقوا که لذتهای دنیا را ترک کردهاند، عوض زحماتشان در دنیا چیزی نصیبشان نشود و اینان بدبختترین انسانها باشند و به همین دلیل، دیگری که خود را فارغ از ضرورت مرگ مبینند به فسق و گناهان و امور حرام روی آورند و همگان تباہ گردند.

همگی آن تعبیرهای طبی - که ابن سینا در کتاب قانون آورده است - یا همه برهان های کلامی و اخلاقی که برخی در توجیه ضرورت مرگ آورده اند، برای تبیین فلسفی مرگ کافی نیست، بلکه اساساً این توجیها توجیه فلسفی و متافیزیکی ضرورت مرگ به شمار نمیآیند. از این رو، ملاصدرا برای توجیه و تعلیل فلسفی ضرورت مرگ، به تحلیل وضعیت امکانی هستی آدمی یا همان تبیین وضعیت وجودی حیات انسان میپردازد. بنابر تحلیل عقلی، موجودات ممکن، یا مبدع هستند یا کائن. به عبارت دیگر، یا تام هستند یا ناقص، ولی موجودات مبدع، به جهت بقای علت فاعلی و علت غایشان، باقی میمانند، ولی موجودات کائن، همگی زوال پذیرند؛ زیرا آنچه علت تام وجود ایشان است، معروض حرکت و زمان واقع میشود و هر حرکتی، سرانجام پایان میپذیرد؛ زیرا هنگامی که حرکت تمام علت یا جزئی از آن علت تام، پایان پذیرفت. ناگزیر معلول آن نیز پایان میپذیرد. بنابراین هر چه کائن است، فاسد میشود. همچنین بدون تردید بدن

حیوانات از امور زوال‌پذیر و نابودشدنی است که مرگ بر آنها عارض می‌شود. بنابراین، در چنین وضعیتی میتوان گفت موجودات تام، بقای دائمی دارند؛ زیرا نه دارای ماده‌های زوال‌پذیرند و نه وسیله‌های برای بقا و تکامل موجودی دیگر هستند. بر همین اساس، نوع موجودات تام منحصر به فرد است؛ یعنی هر فردی از موجودات تام به تنهایی یک نوع به شمار می‌آید، ولی موجودات ناقص، برای آن خلق شده‌اند که موجودات دیگری از آنها تکون یابند. بنابراین، موجودات ناقص علت عمده برای موجودات دیگر هستند. از این رو، اگر بقای دائمی این موجودات فرض شود، آنها ناقص نیستند، بلکه تام هستند و حال آنکه فرض ما این بود که آنها ناقص‌اند. با این اوصاف، مرگ طبیعی نه از آن جهت رخ می‌دهد که اجسام - و بلکه ابدان - نمیتوانند دوام بیابند؛ زیرا در قالب تبدیل دائمی و با کمک علل فوقانی وجودی، میتوانند دوام بیاورند، بلکه علت ضرورت تحقق مرگ طبیعی آن است که قوای آدمی و جوهر نفس او به پیوسته از مرتب‌های وجودی به مرتب‌های دیگر انتقال می‌یابد همچنین بنا بر اثبات غایت برای حرکتها و افعال طبیعی، مشخص است که غایت حقیقی‌ای که بر فعل فاعلی مترتب می‌شود، به استكمال ذات و جوهر فاعل آن فعل میانجامد. بنابراین، در واقع غایت، هر فعلی به فاعلش بازگشت میکند و غایت، عرضی همان چیزی است که از لوازم و توابع غایت حقیقی به شمار می‌آید؛ مانند آنکه غایت شهوت، تولد فرزند است. بنابراین، تولد فرزند، غایت عرضی شهوت است و غایت ذاتی شهوت، بقای نوع آدمی است. با این بیان، غایت حقیقی یا تقویت نباتات است، برای آنکه به غذایی برای حیوان تبدیل شوند یا غایت حقیقی تقویت حیوان است تا غذای انسان شود. یا غایت حقیقی، تقویت انسان است تا قوه محرکه بدنی او غذای لازم را در جهت رشد بدن کسب کند. نیز غایت حقیقی این رشد بدنی آن است که قوهٔ مدرکه، ماده لازم را برای رشد قوای عاقله یا نفسانی - همچون تخیلات و موهومات - به دست آورد. بنابراین، نفس آدمی وقتی از قوه به فعلیت میرسد یا در مسیر سعادت عقلی ملکی یا در مسیر شقاوت شیطانی یا حیوانی، از نشئ‌های به نشئ‌های دیگر انتقال می‌یابد و سرانجام در مسیر تطورات وجودی اش فعلیت تام میرسد، از بدن کوچ میکند و در این هنگام می‌گوییم مرگ بر او عارض می‌شود.

در نگاه صدرا، تحقق مرگ براساس حرکت وجودی موجودات ناقص در مسیر رسیدن به غایت نهایشان امری اجتناب ناپذیر است؛ یعنی به همان اندازه که نمی شود متحرکی در مسیر حرکت به سمت غایتی، حرکت نکند و به طبع غایت برای یک متحرک ضروری است، نمیتوان توقع داشت که نفس آدمی در مسیر حرکت وجودیاش به سمت غایت و فعلیتی حرکت نکند. از این رو، مرگ نیز به طبع به عنوان یک غایت، برای نفس به عنوان یک متحرک دائمالسیلان ضروری است. با این توصیف، ضرورت مرگ از امکان وجودی آدمی سرچشمه میگیرد و براین اساس، هر موجود ممکنی میمیرد و ضرورت دارد که بمیرد؛ زیرا هر موجود ممکنی در سیر تکوینی اش باید به غایتی برسد. غایت تکوینی تمامی موجودات نیز انسان است و غایت انسان نیز خداوند است. بنابراین، غایت هر موجود اخسی، وصول به موجود اشرف است و غایت اشرف موجودات یعنی انسان نیز وصول به خداوند و ملکوت اوست و مرگ چیزی جز ((اقبال تدریجی نفس به خداوند و ملکوت او نیست)).

بنابراین، تا وقتی وجود و حیات آدمی در مرحله دنیوی است، همانند کودکی است که به لحاظ ضعف وجودی و نقصان جوهریاش، به گاهوارهای مثل بدن نیاز دارد که در مکانی مانند دنیا، تکان دهنده ای بسان زمان او را به حرکت درآورد تا او به حد جوهری خویش برسد، ولی هنگامی که به نهایت بلوغ رسید، ناگزیر از این گاهواره باید خارج شود و این خروج از حیز بدن و مکان و زمان، همان مرگ است که او را به قرارگاه ابدی اش رهنمون میسازد.

جسمیت در عالم برزخ

اصل جسمیت در عالم برزخ هم وجود دارد و هر چه خارج از اصل جسمیت جسم و زائد بر آن باشد (که عبارت است داشتن ماده است) در عالم برزخ نخواهد بود. آنهایی که به مرحله تجرد رسیده اند چه تجرد برزخی چه تجرد عقلانی مثل عالم طبیعت می شنوند، می بینند، می خورند و صحبت می کنند چون اصل جسم و قوای جسمانی را دارند در نتیجه مثلاً احتیاج به مکان دارند و صحبت از قصر و خانه در بهشت می شود حتی حضرت رسول هم چون جسم دارند، منزل دارند و در بهشت همجوار و همسایه دارند ولی

ایشان در مرتبه عقلانی و تجردی محض هم افقی ندارد تا همسایه داشته باشند. پس انسان در خروج از طبیعت از علائق و جهات اجنبی رها شده و هیولانی منضمه را ترک می‌کند و صاحب بدنی خالی از "غیر" می‌شود بدنی که جسم خالص است بدنی که بدون ماده و هیولاست و چون دیگر عنصر اجنبی در خود ندارد. مجذوب نفس است و به هیچ وجه از آن تعصی نمی‌کند چرا که خود نفس است آنجا دارحیات و لوازم حیات است "لهی حیوان" و ابدان مثالی برزخی قیام صدوری به نفوس دارند.

برزخ وزندگی پس از مرگ

یکی از اصول اعتقادی ما مسلمانان، اصل معاد و زندگی پس از مرگ است. این اصل در دین اسلام از چنان جایگاهی برخوردار است که عدم اعتقاد بدان، موجب کفر و خروج از اسلام می‌گردد. اثبات تجرد نفس و بقای آن زیر بنای معاد را تشکیل می‌دهد. از این رو در این جا به تبیین این اصل و آراء فلاسفه در باب آن می‌پردازیم. اولین سؤالی که در بدو ورود به بحث معاد به ذهن خطور می‌کند، این است که ملاک تسمیه زندگی پس از مرگ به معاد چیست؟ به چه اعتبار به حیات جاویدان، معاد اطلاق می‌شود؟ همچنین، بقای نفس به معنی استمرار زندگی پس از مرگ بدن است. با این وصف تفاوت بقا با معاد چیست؟

دلایل صدرالمتألهین بر بقای نفس

از نظر ملاصدرا، قائلین به معاد جسمانی نتوانسته‌اند دلیل و برهان قاطعی بر اثبات این مدعا ارائه دهند. وی مدعی است که مطالب مربوط به معاد جسمانی در اثر تزکیه و تصفیه نفس برای ضمیر او حاصل شده است (صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، ص ۴۶۹). این حکیم الهی در اسفار پس از ذکر یازده اصل معاد را در نظریه خود چنین به تصویر می‌کشد.

اصل اول - اصالت وجود: حقیقت هر چیزی، همان نحوه وجود خاص آن است نه ماهیت آن.

اصل دوم - عینیت تشخص و وجود: اگر اصالت با وجود است و ماهیت امری اعتباری است، تشخص هر موجودی نیز به وجود آن است.

اصل سوم - تشکیک وجود: وجود حقیقی مشکک است که دارای شدت و ضعف

می‌باشد. شدت و ضعف وجود «امری ذاتی» است و نه عارض بر حقیقت وجود.

اصل چهارم - حرکت جوهری: وجود دارای حرکت اشتدادی است و از مراتب ضعیف به مراتب قوی در حال تکامل می‌باشد.

اصل پنجم - شیئیت شیء به صورت است نه به ماده: شیئیت هر موجودی که مرکب از ماده و صورت است، وابسته به صورت آن است و تمام حقیقت شیء، فصل اخیر اوست.

اصل ششم - هویت انسان به نفس است نه بدن: انسان در دنیا و آخرت، همان انسان است و تبدیل عالم ضرری به هویت و این همانی او وارد نمی‌سازد.

اصل هفتم - تشخیص به نفس است: ملاصدرا در این اصل، هویت و تشخیص بدن را ناشی از نفس معرفی می‌کند و توضیح می‌دهد که مثلاً زید به واسطه نفسش زید است نه جسدش. به همین خاطر وجود زید مادامی که نفسش باقی است، استمرار دارد هر چند که اجزایش تغییر و تبدل یابند و لوازش عوض شود.

اصل هشتم - تجرد خیال: قوه خیال، جوهری قائم به ذات است و بدن یا اعضای بدن محل آن نمی‌باشد و در هیچ کدام از جهات این عالم طبیعی جای ندارد، بلکه از این عالم، مجرد است و در عالمی میان عالم مفارقات عقلی (عقول) و عالم طبیعت قرار دارد. لذا هنگام متلاشی شدن بدن به حال خود باقی است و هیچ گونه فساد و اختلالی در آن راه ندارد.

اصل نهم - قیام صور خیالی و ادراکی به نفس در تمام مراتب: صور ادراکی قائم به نفس اند چنان که فعل، قائم به فاعلش است. این بدان معناست که تمام صور ادراکی، ساخته خود نفس است و لذا پس از مرگ نیز که نفس از بدن قطع تعلق می‌کند، نفس به کار صورت آفرینی خود ادامه می‌دهد.

اصل دهم - چگونگی خلاقیت نفس پس از خروج از طبیعت: در این اصل، صدرالمآلهین صور مقداری را به دو دسته تقسیم می‌کند. دسته اول با مشارکت ماده حاصل می‌آیند. اما دسته دوم نیازمند ماده نبوده بلکه صرف تصور آنها در نزد عقول، سبب پیدایش آنها شده است

اصل یازدهم - انسان، جامع اکوان سه گانه طبیعی، مثالی و عقلی: عوالم وجود
در عین کثرت بی شمار خود، از لحاظ نوع منحصر در سه عالم است. انسان در عالم طبیعت انسانی طبیعی است و آن گاه با حرکت جوهری به عالم دوم وارد شده و انسانی، نفسانی و اخروی می شود که واجد اعضای نفسانی است و سپس با طی حرکت جوهری به سمت کمال پیش رفته، وجودی عقلانی می یابد و انسانی عقلی می شود که دارای اعضای عقلی است.

نتیجه اصول یازده گانه: صدرالمألهین با مقدمه قرار دادن اصول فوق، تصویری از معاد ارائه می دهد که در آن قوه خیال نقش اساسی را ایفا می کند. همچنین حرکت جوهری و تشکیک وجود و ترتب عوالم وجود از اهمیت بسیاری برخوردار می باشند. از نظر وی مرگ، ناشی از تقویت نفس و شدت وجودی آن است. به عبارت دیگر بر خلاف دیدگاه پزشکان که مرگ را ناشی از ضعف بدن می دانند، سبب مرگ تقویت نفس و تضعیف تعلق آن به بدن است. با ضعیف شدن این تعلق، بدن به ضعف می گراید و قطع تعلق کامل نفس از بدن همان مرگ است (صدرالدین شیرازی، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، ج ۹، ص ۵۱). حداقل چیزی که هر انسانی هنگام مرگ با خود به همراه دارد، قوه خیال است. نیروی خیال پس از مرگ، ذات خود را آن گونه که در این جهان بوده، می یابد با ورود انسان به عالم نفوس، قوه خیال به دلیل عدم توجه نفس به بدن عنصری تقویت می شود و این قدرت وجودی قوه خیال سبب می شود که صور ادراکی را ایجاد کند که در عین برخورداری از مقدار، فاقد ماده عنصری است.

تشبیه رابطه نفس و بدن به نسبت باد و کشتی

ملاصدرا برای توضیح بیشتر رابطه نفس و بدن در هنگام مرگ، با استفاده از یک تشبیه، میگوید: مزاج و بدن انسان سالم مانند یک کشتی کاملاً سالم و محکم است. این کشتی سالم جز به قدرت وزیدن باد نمیتواند حرکت کند؛ این باد همان نفس آدمی است که کشتی بدن را به قدرت خویش به حرکت در میآورد و چون از حرکت باز ایستد، بدن نیز در پی او از حرکت باز میایستد. از این رو، اگر کشتی بدن در عین سلامت و استحکام باشد اما قدرت باد نفس نباشد، کشتی بدن، حرکتی نخواهد داشت.

در این مثال، باد عین جوهر کشتی نیست و کشتی نیز حامل باد نیست؛ همان گونه که نفس عین جوهر بدن نیست و بدن نیز حامل نفس نیست. همچنین وقتی باد از کشتی جدا شود، کسی بر بازگرداندن آن به کشتی قادر نیست؛ چونانکه اگر نفس از بدن جدا شود، کسی نمیتواند آن را به بدن باز گرداند. ملاصدرا برای تفکیک مرگ اخترامی از مرگ طبیعی بر مبنای تشبیه یاد شده یاد آور میشود که انحلال کشتی بدن از دو حالت خارج نیست؛ یا بدنه و ماده کشتی بدن خراب میشود که با وجود باد، چون بدنه خراب است، نفس همراه بدن نمیماند و آن را ترک میکند؛ همان گونه که باد، بیتیجه به خرابی کشتی، آن را ترک میکند. یا اینکه خرابی کشتی بدن در اثر وزش تند باد طوفانی نفس نیرومندی است که کشتی بدن، توان حمل و نیروی این باد نفس را ندارد. بنابراین، بدنه کشتی بدن ضعیف میشود و در هم میشکند و نفس، او را رها میکند.

بهشت و جهنم

بهشت و جهنم از آن جهت بررسی می شود که ملاصدرا احوالات دو قیامت را نظیر هم بیان میکند. پس بهشت و جهنم در برزخ نیز وجود دارد تا انسان مؤمن و در بهشت آن به سعادت برسد و انسان ظالم در جهنم آن به انواع عذاب ها گرفتار شود.

مکان بهشت و جهنم، در این عالم مثل و مانندی ندارد. زیرا این عالم، عالمی است محسوس می گردد، از سنخ عالم دنیا است. در حالی که بهشت و جهنم موعود از سنخ عالم آخرت است و عالم آخرت با این حواس ظاهری ادراک نخواهد شد. مکان بهشت و جهنم زمانی آشکار می گردد که حجب مادی از نفس انسانی برداشته شود و باطن این عالم جسمانی ظاهر و آشکار می گردد (صدرالدین شیرازی، الشواهد الربوبیه، ق ۳۵۵).

ملاصدرا بیان می کند که انسان زمانی که میمیرد و از بدن طبیعی فارق می شود قیامت صغری و حشر او ابتدا در برزخ آغاز می شود و سپس در بهشت و جهنم در قیامت کبری قرار می گیرد. فرق بین صوری که توسط نفس در عالم برزخ دیده می شود با صوری که در قیامت کبری دیده می شود تنها در شدت و ضعف و کمال و نقص است زیرا همه ی این صور در دو عالم صور ادراکی جزئی غیر مادی هستند (ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ص ۴۷۰).

در نظام فلسفی صدرالمتألهین قیامت امری زمانمند آن گونه که از ظاهر آیات بر می‌آید نیست. بدین معنی که زمانی در تاریخ فرا رسد که نشانه‌های قیامت آشکار گردد و خورشید تیره و ستاره‌ها پراکنده شوند و زلزله‌ای فراگیر شود و شواهدی از این قبیل ظهور و بروز یابد. ملاصدرا تصریح دارد که قیامت، ساعت خوانده شده است زیرا ساعت از سعی اشتقاق یافته و به معنی آن است که نفوس در جهت مبدا اولی تلاش و سعی می‌کنند و از نظر کمالی مراتب را طی می‌نمایند و به این ترتیب قیامتشان برپا شده و ساعت‌شان فرا می‌رسد (صدرالدین شیرازی، *اسرارالآیات*، ص ۱۶۷). در واقع نفس و نیز همه عالم مدام در حال صیوروت و حرکت است و وقتی به مرتبه عقلی کامل رسید یعنی قوس صعود را طی کرد به اطمینان و سکون عقلی می‌رسد. « **يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً** » (سوره ی فجر، آیه ۲۷/۲۸)؛ (ای نفس مطمئنه به سوی پروردگارت راضی و خشنود بازگرد). بدین ترتیب نفس انسانی با طی هر مرحله به مرتبه وجودی بالاتر صعود می‌کند و قیامت آن مرتبه وجودی برای او برپا می‌شود (صدرالدین شیرازی، *اسرارالآیات*، ص ۹). لذا می‌توان نتیجه گرفت قیامت از نظر ملاصدرا دارای مراتبی است که با مراتب تکامل نفس در قوس صعود هماهنگی دارد. از این رو تبیین صدرالمتألهین از قیامت براساس آیات قرآنی است اگرچه از ظواهر آنها گذر کرده و به تفسیری مبتنی بر باطن آیات دست یازیده است.

و در انتها اینطور گفته می‌شود که صدرالمتألهین پس از اثبات فسادناپذیری نفس، به تبیین معاد جسمانی همت گمارده است. وی با تکیه بر اصولی مانند «اصالت وجود»، «عینیت تشخیص و وجود»، «تشکیک وجود»، «حرکت جوهری» و «تجرد خیال» تصویری از معاد ارائه می‌دهد که طبق آن نفس در آخرت یعنی پس از مفارقت از بدن، به وسیله قوه خیال بدن مثالی را می‌آفریند و در عین حال وحدت شخصیه او خدشه‌دار نمی‌گردد.

توضیح مطلب فوق چنین است که در حکمت متعالیه نفس از بستر ماده بر می‌خیزد و با حرکت جوهری مراتب تجرد را یکی پس از دیگری پیموده، کامل و کامل‌تر می‌گردد و زمان مرگ طبیعی، زمان استکمال نفس و استغنا کامل آن از بدن است.

پس از مفارقت نفس از بدن، قوه خیال (که مجرد است) قوت یافته و بدن مثالی را به

وجود می آورد و این امر عینیت بدن دنیوی و اخروی را مخدوش نمی سازد، چرا که بدن برای انسان در حکم ماده است و ماده نیز به نحو جنسیت و ابهام مد نظر است و لذا بر بدن مثالی نیز عنوان بدن صدق می کند.

همانطور که صدرالمتهلین در اسفار اشاره کرده است، قبل از ایشان درباره نفس و چگونگی ارتباط آن با بدن و کیفیت حدوث تجردی آن، ابهامات فراوانی وجود داشته به گونه ای که می توان گفت شناخت پیشینیان از نفس چندان زیاد نبوده است.

صدرالمتهلین مشکل اساسی را در ناتوانی پاسخگویی به مشکل انکار حرکت جوهری می دانست و البته این اصل نیز بر مبنای اصالت وجود و ذومراتب و مشکک بودن حقیقت وجود و قابل اشتداد بودن وجود معنا داشت. که این مباحث اساس فلسفه متعالیه را تشکیل می دهند.

صدرالمتهلین نفس را حقیقتی ذومراتب می داند که در حال تحول جوهری از مرتبه ای به مرتبه دیگر است، او استدلال می کند که اگر نفس انسانی دارای حرکت جوهری نباشد باید دائماً با جسم یکی باشد ولی مخالفان حرکت در جوهر نفس را حدوثاً و بقاً مجرد از ماده و جسم می دانند و لذا این پیامد نظر خویش را بر نمی تابند.

از نظر ملاصدرا لازمه انکار حرکت جوهری نفس، عینیت نفس و جسم است و بر این مبنای نفس بر جسم حمل می شود، زیرا نفس فصل اشتقاقی است و در فصل اشتقاقی جسم به عنوان جنس بر آن حمل می شود (هر چند به عنوان ماده غیر از آن باشد).

لازمه انکار حرکت جوهری این است که نفس پیامبر و یک انسان جاهل فقط در عوارض فرق داشته و ذاتاً یکی باشند و نفس بوعلی سینا فیلسوف با بوعلی طفیل فرقی نداشته باشد.

خلاصه از نظر صدرالمتهلین، نفس انسانی دارای نشأت و مراتبی است که بعضی سابق بر مرتبه انسانی و بعضی لاحق بر آن مرتبه اند. نشأت سابق بر مرتبه انسانی، نشئه حیوانی و نباتی و جمادی و طبیعی عنصری اند و نشأت لاحق بر مرتبه انسانی، عقل منفعل و عقل بالملکه و عقل بالفعل و اتصال به عقل فعال و آنچه اندر وهم ناید.

تجسم اعمال در برزخ

ملاصدرا در بیان کیفیت تجسم اعمال و متصور شدن نیات اشخاص به صور مناسب با نیاتشان اینگونه می‌گوید: که برای هر صفت راسخ و ملکه‌ی نفسانیه در هر نشأه ظهور و نمودی خاص است مثلاً صورت جسمی که قابلیت رطوبت بالذات دارد، مانند آب، هرگاه در جسم دیگری که پذیرنده‌ی رطوبت است اثر رطوبت گذاشت، آن جسم قابل رطوبت، مانند آب دارای رطوبت می‌گردد. ولی هرگاه همین جسم دارای صورت آبی در ماده‌ی دیگری مانند قوه‌ی حسیه یا خیالیه تأثیر گذاشت و آن ماده از آن رطوبت متأثر و منفعل گردید، این ماده عین آن رطوبت و مانند آن را نمی‌پذیرد و مانند آب صاحب رطوبت نمی‌گردد، بلکه صورت و شبیحی از آن رطوبت را در خود می‌پذیرد و لذا برای آن رطوبت اثر و رطوبت دیگری است در نشأه دیگری غیر از نشأه اولی یعنی نشأه مادی و خارجی.

همچنین نفس ناطقه به وسیله قوه عقلیه خویش ظهور و نمود دیگری از رطوبت را به نام صورت عقلیه کلیه رطوبت می‌پذیرد. بر هر انسانی لازم است که از علم و دانش و دقت خود در راه صفات نفسانیه و کیفیت انشاء و خلاقیت وی نسبت به آثار و افعال ظاهری استفاده کند. تا که آن را وسیله‌ی ادراک و وصول به کیفیت و چگونگی استلزام و در برداشتن بعضی از صفات و ملکات نسبت به بعضی از آثار خصوصاً، در سرای آخرت قرار دهد. پس هر صفتی که در نفس انسان رسوخ و تمرکز یابد آثار و توابع ضروری آن صفت، در آخرت نیز بر وی مترتب گردد همانطور که هر صفتی که در این عالم در نفس روی می‌دهد و یا راسخ گردد آثاری از قبیل آنچه در مثال مذکور بیان کردیم بر وی مترتب گردد (صدرالدین شیرازی، الشواهد الربوبیه، ص ۳۸۶).

نتیجه گیری

حکمت متعالیه (ملاصدرا) در پرتو مبانی خاص خود مانند اصالت وجود، تشکیک وجود، اتحاد عاقل با معقول، حرکت جوهری، جسمانیه الحدوث بودن نفس، تجرّد و علم حضوری نفس به خود، دیدگاه نوینی از معرفت نفس ارائه نموده است. «وجود» به عنوان حقیقتی اصیل دارای درجات و مراتب گوناگونی است که اختلاف آنها به شدت و ضعف و نقص کمال می باشد (وحدت تشکیکی وجود). مراتب هستی به چهار عالم تقسیم می شود: ۱. عالم ماده؛ ۲. عالم مثال؛ ۳. عالم عقل؛ ۴. عالم الوهیت. از میان موجودات هستی، تنها انسان از این عوالم چهارگانه بهره مند بوده و نسخه و روگرفت جهان هستی به شمار می آید. ملاصدرا مرگ را امری به جا و حتمی می داند و بیان می کند که مرگ: « حرکت نفس از عالم طبیعت به عالم باقی و اعراض نفس از بدن دنیوی و خروج آن از هیئت و اوصاف بدن دنیوی به سرای آخرت است. »

ملاصدرا (صدرالدین شیرازی)، یادآور می شود که مطالب منقول درباره عالم پس از مرگ، بر خلاف پندار برخی مسلمانان، به هیچ روی موهوم نیستند و منکر آنها هم از طریق شریعت منحرف و هم در عرصه حکمت گمراه است. همچنین قبر و برزخ را همان جایگاه نفس انسانی پس از مرگ می داند. ملاصدرا با استناد به آیات و روایات وجود این عالم را اثبات می کند. بنابراین عالم پس از مرگ عالم برزخ است. همانطور که خداوند می فرماید: «وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ»

صدرالمتهلین شیرازی معتقد است دار آخرت، منحصر به عالم روح نیست بلکه مرتبه ای از عالم آخرت را عالم اجساد و اجسام و سماوات و نفوس و ارواح جسمانی تشکیل می دهند. بدین منظور ملاصدرا قوه ی خیال متصل و تجرد آن را مطرح و اثبات کرده و از این طریق توانسته است کیفیت عذاب قبر و سكرات موت را تبیین و عوالم برزخی در قوس و صعود را اثبات کند.

فهرست منابع

۱. آشتیانی، سید جلال، ۱۳۷۹ شرح برزاد المسافر ملاصدرا، تهران، انتشارات امیرکبیر
۲. برقی احمد بن محمد، المحاسن، قم، دار الکتب الاسلامیه، جلد ۱، ۱۳۷۱ ق،
۳. تهرانی، محمد حسین، معاد شناسی، مشهد، نور ملکوت قرآن، جلد ۲، ۱۴۲۳ ه.ق
۴. حسینی قائم مقامی، سید عباس، رنج بی پایان، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۹
۵. خمینی، سید روح الله، شرح چهل حدیث، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی
۱۳۷۶
۶. صدرالدین شیرازی، محمد ابراهیم، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه، قم، انتشارات
مصطفوی، ۱۳۷۹
۷. صدرالدین شیرازی، محمد ابراهیم، الشواهد الربوبیه، تعلیق و تصحیح جواد
مصلح، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۸۹
۸. صدرالدین شیرازی، محمد ابراهیم، عرشیه، تصحیح و ترجمه: غلامحسین آهنی،
تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۱
۹. صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، ترجمه احمد حسینی اردکانی، تهران، نشر
دانشگاهی، ۱۳۸۱
۱۰. صدرالدین شیرازی، محمد ابراهیم، اسرار الآیات، تصحیح محمد خواجه‌ای، تهران،
انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰
۱۱. صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ الحکم المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۹، بیروت،
دار احیاء التراث العربی
۱۲. صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸، المظاهر الالهیه، مقدمه و تصحیح سید محمد خامنه
ای تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا
۱۳. صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، الشواهد الربوبیه، مقدمه و تصحیح سید جلال‌الدین
آشتیانی، قم، بوستان کتاب
۱۴. طباطبائی محمد حسین، المیزان فی تفسیر القران، ترجمه سید محمد باقر همدانی، قم،

- دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۳
۱۵. قیصری، داود، شرح فصوص الحکم، تهران، تصحیح آشتیانی، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵
۱۶. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، اصول کافی، مترجم: صادق حسن زاده، جلد ۲ و ۳، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۵ هـ.ش
۱۷. کوربن، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، اسدالله مبشری، تهران، انتشارات امیر کبیر، جلد ۱، ۱۳۷۱
۱۸. مطهری مرتضی، مجموعه آثار، تهران، صدرا، جلد ۲،
۱۹. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، مترجم محمدجواد نجفی، نشر کتابفروشی اسلامی (کتاب جامع)، ۱۳۸۰
۲۰. مصطفوی، حسن، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، بی جا، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸
۲۱. مطهری، مرتضی، معاد، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۸۹.

بازنمایی اندیشه دینی در مسئولیت مدنی ناشی از مزاحمت و مقارنه آن با حقوق انگلیسی

فرزاد حیدری^۱ علیرضا شریفی^۲
محمد مولودی^۳

چکیده

مسئولیت مدنی ناشی از مزاحمت در حقوق مالی یکی از حوزه های مهم مسولیت مدنی است. افراد از طریق تصرفاتی که در ملک خود انجام می دهند و یا در جریان اجرای حق خود، ممکن است باعث ایجاد مزاحمت و وارد ضرر به غیر گردند. این بحث محل تلاقی حقوق اموال و مسولیت مدنی است. از سوی مالک حق هرگونه تصرف و انتفاع در ملک خود را دارد (ماده ۳۰ ق.م) از طرفی دیگر حق مالکیت، محدود به این حق طبیعی و قانونی است که به مالکیت دیگری خسارتی وارد نشود (ماده ۱۳۲ ق.م و اصل ۴۰ ق.ا) قانون مدنی راجع به مسولیت مدنی مالک حکم صریحی ندارد؛ شرایط وارکان آن را نیز بیان ننموده است؛ لذا با بررسی تطبیقی موضوع به روش تحلیلی - توصیفی این نتیجه حاصل شد که تصرف زاید بر متعارف اگر باعث ایجاد مزاحمت در حقوق مالی و زیان همسایه گردد، خواه مورد نیاز متصرف باشد یا مورد نیاز وی نباشد، موجب مسولیت مدنی متصرف است. و مطلق بودن حق، متعارف بودن فعل و رفع حاجت، رافع مسولیت نیست. و در هر حال قاعده لاضرر بر روابط ناشی از مجاورت و همسایگی حاکم است و تصرفات متصرف تا حد عرفی ناشی از مجاورت قابل تحمل است. برای اینکه مصادیق خاص دستورهای اخلاقی را به دست آوریم به دین نیازمندیم و این وحی است که می تواند دستورهای مبتنی بر باور و اعتقاد را در مورد خاصی با حدود خاص و شرایط و لوازمش تبیین کند.

واژگان کلیدی

اندیشه دینی، تصرف، مزاحمت، حقوق مالی، ضرر، مسولیت مدنی.

۱. دانشجوی دکتری گروه حقوق خصوصی، واحد سنندج، دانشگاه آزاد اسلامی، سنندج، ایران.

Email: fa244ha@yahoo.com

۲. استادیار مدعو گروه حقوق خصوصی، واحد سنندج، دانشگاه آزاد اسلامی، سنندج، ایران.

Email: AliReza.sharif@yahoo.com

استادیار دانشگاه پیام نور، ایران. (نویسنده مسئول)

۳. استادیار مدعو گروه حقوق خصوصی، واحد سنندج، دانشگاه آزاد اسلامی، سنندج، ایران.

استادیار گروه حقوق خصوصی، دانشگاه ابوعلی سینا، همدان، ایران.

Email: mohammad.molodi@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۸/۲/۱۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۱/۴

طرح مسأله

اعتقاد عموم بر این است (الناس مسلطون علی اموالهم) و در میان عامه مردم نیز مشهور است (چهار دیواری، اختیاری است.) و مالکیت حق مطلق است و هر مالکی حق دارد آنگونه که می خواهد در ملک خود تصرف، و کمال انتفاع را ببرد. اما اکثر مکاتب حقوقی و فقهی و نظامهای حقوقی اطلاق حق مالکیت را نپذیرفته و برای آن محدودیتها و استثناهایی را وضع نموده اند و مقرر داشته اند که اجرای حق باید در محدوده و چهار چوبهای قانونی خود باشد و چنانچه اجرای حق از محدوده قانونی خود تجاوز کند و باعث مزاحمت، و ورود ضرر و خسارت به غیر شود ضمان و مسئولیت مدنی عامل زیان را در پی خواهد داشت. حقوق ایران در قانون مدنی در مبحث حقوق اموال و مالکیت (حق ارتفاق، حق انتفاع، تکالیف قانونی مالکین مجاور و همسایه ها نسبت به هم) تلاش نموده است تکالیف ناشی از مجاورت و همسایگی و همزیستی مسالمت آمیز همجواران را با وضع قوانین و مقررات تنظیم نماید بگونه ای که مانع اضرار مجاوران به همدیگر شود و ضمن احترام به اصل تسلیط قلمرو آنرا در قانون اساسی و قانون مدنی محدود نموده است. اصل ۴۰ قانون اساسی مقرر می دارد: (هیچکس نمیتواند اعمال حق خویش را وسیله اضرار به غیر یا تجاوز به منافع عمومی قرار دهد.) و ماده ۱۳۲ قانون مدنی مقرر می دارد: (کسی نمی تواند در ملک خود تصرفی کند که مستلزم تصرف همسایه شود مگر تصرفی که به قدر متعارف و برای رفع حاجت و یا رفع ضرر از خود باشد.) بنا بر این اعمال حق با قصد اضرار به غیر یا تجاوز به منافع عمومی و تصرفات ضرری که متعارف و یا برای رفع حاجت نباشد ممنوع است. با این وجود در قانون مدنی حکم صریحی در خصوص مسئولیت مدنی ناشی از تصرفات ممنوعه و ضرری بشرح اصل ۴۰ قانون اساسی و ماده ۱۳۲ قانون مدنی وجود ندارد و در قانون مدنی و سایر قوانین نیز شرایط و ارکان مسئولیت مدنی ناشی از این تصرفات پیش بینی نشده است. که در صورت ورود زیان چگونه باید از زیان دیده حمایت، و خسارت وارده را جبران نمود؟ ضمانت اجرای نقض حق متضرر چیست؟ در حالی که سایر نظامهای حقوقی ضرورتهای ناشی از روابط همسایگی و همجواری را پذیرفته اند و مسئولیت مدنی ناشی از مزاحمت در حقوق مالی اشخاص را به عنوان مسئولیت مدنی

خاص با مبنا و شرایط و ارکان خاص خود در قوانین داخلی خود آورده ندکه به متضررین این امکان را میدهد که بر مبنای مقررات صریح قانون و یا بر مبنای رویه قضایی تثبیت شده جبران زیانهای وارده به خود را مطالبه نمایند. مثلاً در حقوق فرانسه برای خود دکترینی ایجاد کرده است تحت عنوان (troulesdevoisinage) (آشفستگی و اختلال، کدورت و پریشانی در همسایگی) این دکترین در مورد کسانی بکار می رود که مالک اموال یا زمین هستند که از زمین خود بهره برداری می کنند و از اقدامات متعارف خود تجاوز می کنند و باعث ایجاد مزاحمت و ورود ضرر به غیر می گردند. (نوین، ۱۳۹۲، ص ۹۳) با عنایت به اینکه در حقوق ایران نص صریحی در خصوص مفهوم، شرایط و ارکان تحقق مسوولیت مدنی ناشی از مزاحمت خصوصی وجود ندارد و هیچکدام از حقوق دانان داخلی در آثار خود به آن پرداخته اند و رویه قضایی تثبیت شده ای نیز در این خصوص وجود ندارد اما در حقوق سایر کشورها خصوصاً حقوق انگلستان شرایط و ارکان مزاحمت خصوصی به روشنی تعیین شده و آراء شایسته ای نیز در این خصوص صادر شده است لذا در این راستا استفاده از تجربه این کشورها و نیز با عنایت به ارکان پیشنهادی در ماده ۱۶۰ قانون آیین دادرسی مدنی در خصوص دعوی مزاحمت از حق می توان جهت تعیین ارکان و شرایط مسوولیت مدنی ناشی از مزاحمت خصوصی بهره جست و از آن دفاع نمود (شریفی، ۱۳۹۳، ص ۲۵۵) لذا در این مقاله سعی شده است مفهوم مزاحمت و شرایط و ارکان تحقق مسوولیت مدنی ناشی از مزاحمت خصوصی در حقوق مالی اشخاص و آثار آن با نگاهی تطبیقی به حقوق انگلیس بررسی شود و از نتایج حاصله از پژوهش با عنایت به وجود سابقه غنی قاعده لاضرر در فقه اسلامی جهت اصلاح قانون مسوولیت مدنی در راستای تعیین مبنا، ارکان و شرایط تحقق مسوولیت مدنی ناشی از مزاحمت خصوصی در حقوق مالی اشخاص بهره جست. و همانند حقوق انگلیس آن را به عنوان مسوولیت مدنی خاص با مبنای معین و شرایط و ارکان خاص در نظر گرفت و با توجه به توسعه و گسترش شهرنشینی روابط ناشی از همسایگی و مجاورت را نظم بهتری بخشید و نقض ضرورتهای ناشی از مجاورت و همزیستی مسالمت آمیز اجتماعی را با ضمانت اجرای موثر و مفید حقوقی و قانونی مواجه ساخت. لذا به همین منظور این مقاله در سه مبحث:

۱- مفاهیم ۲- شرایط تحقق مزاحمت و مسئولیت مدنی ناشی از آن ۳- آثار مسئولیت مدنی ناشی از مزاحمت در حقوق ایران و انگلیس بصورت تطبیقی بررسی شده است.

مفهوم مزاحمت در حقوق مالی اشخاص

۱- (مزاحمت (اسم مصدر) عربی (مزاحمه) در لفظ به معنای اذیت کردن و تنگ گرفتن بر کسی است (عمید، ۱۳۹۲، ص، ۱۱۰۴) و در اصطلاح عبارت است هر اقدامی که استفاده متصرف از مال را ناممکن و یا لاقط محدود سازد یا هر عمل مادی و حقوقی که مستقیم یا غیر مستقیم در تصرف دیگری اخلاص جزیی ایجاد نماید هر چند مال از تصرف متصرف خارج نشود. (طیرانیان، ۱۳۹۲، ص، ۱۶۷) مانند اجرای صدای غیر متعارف در ساختمان و یا بو و دوده نامطبوع و اجرای رای علیه ثالث و غیره... در حقوق انگلیس مزاحمت (Nuisance) که شبه جرمی خاص است عبارت است «اذیت و استفاده غیر مجاز و غیر قانونی از اموال توسط فرد و ایجاد مانع و صدمه زدن به حق دیگری یا تمامی مردم و ایجاد ناراحتی به نحوی که قانون آن را مفسد و صدمه آور بداند». (آقایی، ۱۳۸۵، ص، ۸۵۶) لذا در حقوق انگلیس در یک نگاه کلی مزاحمت (Nuisance) به دو دسته مزاحمت عمومی (Public Nuisance) و مزاحمت خصوصی (Private Nuisance) تقسیم می شوند. مزاحمت عمومی عبارت است: از فعل یا ترک فعل غیر قانونی است که تمام یا قسمتی از زندگی، سلامت یا آسایش عموم را به خطر انداخته یا مختل می کند یا بوسیله آن جامعه یا قسمتی از آن جهت اجرای یک حق عمومی با مانع برخورد می کند (Cook, 2009, p.370) و مزاحمت خصوصی عبارت است از: ایجاد اختلال غیر قانونی در استفاده و بهره برداری اشخاص از ملکشان یا بعضی حقوق (مانند حق ارتفاق) که ممکن است شخص در رابطه با آن ملک داشته باشد. (Ibid, PP.370-371) به دنبال ایجاد مزاحمت، ممکن است خساراتی به خواهان وارد شود که جبران این خسارات فقط با صدور دستور رفع مزاحمت ممانعت از حق امکانپذیر نباشد و زیان دیده جهت مطالبه خسارات ناشی از مزاحمت و ممانعت از حق علیه فرد مزاحم اقامه دعوی نماید. (P.185, Bermingham, 2005)

شرایط تحقق مسوولیت مدنی ناشی از مزاحمت در حقوق مالی اشخاص

درحقوق ایران درمتون قانونی مزاحمت نه تنها تعریف نشده است، بلکه ارکان وشرایط آن برای تحقق مسوولیت مدنی ناشی از آن نیز تعیین نشده است. در مواد ۱۳۰ الی ۱۳۳ قانون مدنی تنها مصدایقی از مزاحمت ذکر شده و ماده ۱۳۲ قانون مدنی نیز صرفاً شرایط تصرفات شخص را درملک خود مشخص نموده است وچنین مقرر نموده است (کسی نمی تواند در ملک خود تصرفاتی کند که مستلزم تضرر همسایه شود مگر به قدر متعارف یا برای رفع حاجت یا دفع ضرراز خود باشد). قانون آیین دادرسی مدنی مصوب ۱۳۷۹ نیز در ماده ۱۶۰ صرفاً دعوای مزاحمت را تعریف نموده و چنین مقرر نموده است (دعوایی است که به موجب آن متصرف مال غیر منقول درخواست جلوگیری از مزاحمت کسی را می نماید که نسبت به تصرفات او مزاحم است بدون اینکه مال را از تصرف متصرف خارج نموده باشد). در ماده ۱۶۱ نیز قانونگذار شرایط دعوای مزاحمت را با بیان سبق تصرف بدون مزاحمت خواهان ولحوق مزاحمت خوانده بدون رضایت متصرف به وسیله غیر قانونی را نامبرده است. (شمس، ۱۳۸۱، صص ۳۶۴-۳۶۵) بنابراین درد عوای رفع مزاحمت موردنظر قانون آیین دادرسی مدنی به شرایط دعوا واثبات آن توجه می شود در حالی که برای تحقق مسوولیت مدنی ناشی از مزاحمت شرایط وارکان دعوی مسوولیت مدنی ۱- فعل زیانبار. ۲- ورود ضرر. ۳- رابطه سبب بین ضرروارده و فعل زیانبار ضروری است که درمتون قانونی ودرحقوق ایران بیان نشده است. (شریفی، ۱۳۹۳، صص، ۲۵۱-۲۵۱) بنابراین که درمقاله حاضر شرایط تحقق مسوولیت مدنی ناشی از مزاحمت با نگاهی تطبیقی به حقوق انگلیس بررسی خواهد شد.

۱) فعل زیانبار

تصرف اشخاص درملک خود آزاد است تا زمانی که برای دیگران ایجاد مزاحمت نکنند اما گاهی تصرف اشخاص در ملک خود یا ملک تحت تصرف دیگران باعث ایجاد مزاحمت و اخلال در تصرفات دیگران می شود به نحوی که مالک نمی تواند از ملک خود یا منافع آن استفاده بهینه نماید. برای تحقق مسوولیت مدنی شخص مزاحم اقدام وی باید بصورت فعل مثبت مادی بر خلاف قوانین ومقررات موضوعه بصورت مستقیم یا غیر

مستقیم باعث اخلال اعم از (۱) اخلال مادی یا حقوقی و یا معنوی) در تصرفات دیگران شود و در بهره بردای و انتفاع در تصرفات دیگران ایجاد اختلال کند بگونه ای که متصرف نتواند با امنیت و آرامش لازم از مال خود استفاده کند. مثلاً مالکی بدون رعایت قواعد متعارف ساختمان سازی چاهی در ملک خود حفر کند که باعث نشست پایه های ساختمان مجاور شود. یا مالک در ملک مسکونی خود بر خلاف مقررات مشاغل مزاحم دایر نماید مثلاً کارگاه جوشکاری یا آهنگری بر خلاف مقررات در ملک خود دایر نماید. یا مالک در پشت دیوار همسایه کود و سموم شیمیایی انبار نماید. (کاتوزیان، ۱۳۸۶، ص، ۳۰۹)

۱-۱ تصرف زائد بر متعارف

تصرف زاید بر متعارف اگر با عث زیان همسایه گردد خواه مورد نیاز متصرف باشد یا مورد نیاز وی نباشد در هر حال موجب مسئولیت مدنی متصرف است.

الف: تصرف زاید بر متعارف و مورد نیاز: مثلاً صاحب خانه که دیوار آن پیوسته به دیوار همسایه است در اتاق سکنی پیت های روغن و پنیر بگذارد و رطوبت به خانه همسایه نشر کند در این مورد تصرف زاید بر متعارف ولیکن مورد نیاز تصرف کننده است. (جعفری لنگرودی، ۱۳۹۶، ص، ۳۲۳)

ب: تصرف زاید بر متعارف که مورد نیاز نباشد: اگر کسی تصرفی در مال خود کند که مورد نیاز نباشد اسراف و تبذیر است و اسراف و تبذیر نیز بر خلاف متعارف است حتی اگر بر اثر غفلت و بی مبالاتی باشد نیز متعارف نیست و در صورت زیان به همسایه در صورت جمع بودن سایر شرایط متصرف باید زیان وارده را جبران نماید. (جعفری لنگرودی، ۱۳۹۶، ص، ۳۲۵) مثلاً شخصی در تنور منزل خود زائد بر ظرفیت خود هیزم بریزد و شعله بکشد و خانه همسایه بسوزد. (ابن شحنه، لسان الدین، ۱۹۷۲، ص، ۷۵)

۱-۲- تصرف متعارف و مضر به دیگری: اگر تصرف مالک متعارف ولی به زیان دیگری باشد بطوری که اگر مالک ترک تصرف کند دچار زیان می شود یا نفعی از وی زایل می شود تصرف وی مطابق ماده ۱۳۲ قانون مدنی جایز است مشروط به اینکه که تفاوت ضرر ناشی از ترک تصرف مالک نسبت به ضرری که همسایه در اثر تصرف وی تحمل می کند عرفاً قابل اغماض باشد. در این صورت تصرف مالک جایز و مسولیت مدنی

ندارد در غیر این صورت تصرف وی نامتعارف و فعل وی زیانبار محسوب و در صورت جمع سایر ارکان بر اساس قاعده لاضرر باید خسارت زیان دیده را جبران نماید.

(۲) ورود ضرر: مالکی که در تصرفات خود از مرزهای متعارف تصرف مالکانه می‌گذرد و حدود و متعارف را رعایت نمی‌کند و عالماً، عامداً به قصد آزار همسایه و ورود ضرر به وی اقدام می‌کند و باعث ایجاد ضررهای مادی و معنوی برای همسایه خود می‌شود موجبات مسوولیت مدنی خود را فراهم می‌نماید و باید خسارت و زیان وارده را جبران نماید. زیرا تصرفات ناروا علاوه بر ورود زیان مادی برای متصرف آرامش و امنیت روانی زیان دیده را نیز برهم می‌زند و باعث ورود خسارت معنوی به وی می‌شود. نتیجتاً مستند به ماده یک قانون مسوولیت مدنی مکلف به جبران ضرر وارده در صورت وجود شرایط حقوقی ضرر (مسلم، حتمی، قطعی، مستقیم بودن، قابل پیش بینی و، جبران نشدن قبلی ضرر) خواهد بود. مثال مالک در ملک مسکونی خود کلاس آواز بر گذار نماید یا در ملک خود چاهی حفر کند که باعث زیان ملک همسایه شود. (محمدی، طلوع، ۱۳۹۰، ص ۸۰-۸۱)

(۳) رابطه سببیت: وجود رابطه سببیت بین فعل زیانبار و زیان وارده رکن سوم مسئولیت مدنی ناشی از مزاحمت در حقوق مالی اشخاص (اعم از حق مالکیت، انتفاع، ارتفاق، تحجیر، و رهن، وغیره...) است که زیان دیده باید در دادگاه چنین امری را اثبات نماید. و اثبات رابطه سببیت میان فعل مزاحم و ضرر وارده اجتناب ناپذیر است. سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که چنانچه اسباب متعددی در ایجاد خسارت زیان دیده دخالت داشته باشند کدام یک از اسباب را باید مسؤل خسارات وارده دانست. در این خصوص نظریات متفاوتی مطرح شده است از جمله نظریه برابری اسباب و شرایط، نظریه سبب نزدیک و بی واسطه، نظریه سبب متعارف و اصلی و نظریه سبب مقدم در تاثیر. هر یک از این نظرات منتقدانی دارند ولی اکثریت حقوقدانانی که در زمینه مسوولیت مدنی تحقیق نموده اند به این نتیجه رسیده اند که هیچ نظریه عملی و فلسفی نمی‌تواند به طور قاطع بر مسائل گوناگون رابطه سببیت حکومت کند و آنچه مهم است رابطه سببیت عرفی بین کار

شخص و ایجاد ضرر می باشد چندان که بتوان رابطه عرفی بین آن دو را محرز دانست. به محض احراز چنین رابطه‌ای فاعل مسؤول تلقی می شود و هیچ ضرورتی به ارزیابی کلیه عوامل مؤثر در ایجاد حادثه نمی باشد و قاضی می بایست با توجه به اوضاع و احوال حکم مقتضی صادر کند. (کاتوزیان، ۱۳۷۴، ص، ۸۹) اما در حقوق انگلیس مزاحمت خصوصی یعنی ایجاد اختلال غیر قانونی در استفاده و بهره برداری اشخاص از ملکشان یا بعضی حقوق (مانند حق ارتفاق) که ممکن است شخص در رابطه با آن ملک داشته باشد. به دو گروه تقسیم شده است ۱- اختلال در انتفاع به طور کلی ۲- آسیب رساندن به حقوق انتفاع و ارتفاق (Bermingham, 2005, p. 111). از بین دو گروه، گروه اول دارای اهمیت بیشتری می باشد. گروه دوم ناظر بر حقوق انتفاع و ارتفاق مانند حق عبور، حقوق مربوط به محل تابیدن نور و حق حریم می باشد. (Padfile, 1989, p. 218) حال با آسیب رساندن به حق ارتفاق اعم از عادی که: حقی است برای مالک زمین جهت استفاده در زمین غیر.. (Ibid. p. 218) و حق ارتفاق شخصی که عبارت است از: حق گرفتن چیزی از ملک دیگری مانند حق ماهیگیری در رودخانه دیگری، حق تعلیف احشام، حق جمع آوری هیزم یا خاک برداشتن. (Ibid, p. 284) در حقوق انگلستان نوعی مزاحمت محسو ب می شود. با توجه به تعریف ارائه شده از ارتفاق شخصی می توان گفت ارتفاق شخصی شبیه حق انتفاع در حقوق ایران می باشد به این معنا که شخص حق استفاده و بهره برداری از ملک دیگری را دارد بدون اینکه این حق وابسته به ملک صاحب حق باشد. به عنوان مثال شخصی که حق تعلیف احشام خود در ملک دیگری را داراست، لزومی به مالکیت وی بر ملک مجاور ملک مورد حق ارتفاق یا ملک دیگری نیست و یک حق مستقل از ملک است. لذا حق ارتفاق شخصی را می توان معادل حق انتفاع در حقوق ایران دانست. حقوق ارتفاق عادی و شخصی ممکن است بوسیله قانون موضوعه، واگذاری صریح، ضمنی یا مفروض و مرور زمان بوجود آیند. با توجه به تعاریف مذکور می توان این گونه استنباط نمود که در کامن لا شبه جرم خاصی تحت عنوان ممانعت از حق (انتفاع یا ارتفاق) وجود ندارد و ممانعت از حق خود از مصادیق مزاحمت می باشد. همچنین شبه جرم مزاحمت خصوصی در کامن لا همانند حقوق ایران مختص اموال غیر منقول می باشد. پس

مزاحمت می توان گفت قاعده کلی این است که: شخص باید آن چنان زندگی کند که موجب ضرر رساندن به دیگران نشود (همان طور که به وسیله یک اصل لاتینی بیان شده است که آن چنان حق خود را اعمال کن که موجب ضرر زدن به دیگران نگردد). به بیان ساده تر شخص باید زندگی کند و اجازه زندگی دهد و فعل و ترک فعل او نسبت به همسایگانش معقول باشد. (Ibid: p.218) نمونه هایی از مزاحمت خصوصی عبارتند از: پخش موزیک با صدای بلند در نیمه شب به طوری که خواب همسایه ها مشوش گردد و بستن محل عبور همسایه از جاده به خانه اش که ضایع کردن حق قانونی وی نسبت به راه می باشد. (Brown, 1999, p. 257) لذا در حقوق انگلستان برای تشخیص مزاحمت معیار هایی وجود دارد که باید مورد توجه واقع شوند لذا ممکن است در یک دعوی عملی خاص مزاحمت تلقی شده ولی همین عمل در دعوی دیگر مشمول عنوان مزاحمت نشود. در حقوق انگلیس برای تحقق مسئولیت مدنی ناشی از مزاحمت و جود شرایط ذیل لازم و ضروری است که در قوانین و رویه قضایی این کشور تثبیت شده است. ۱- بر هم زدن تعادل خواهان (عدم تناسب) بیشتر فعالیت های ما بر همسایگانمان تاثیر می گذارد و فعالیت های آنها نیز بر ما تاثیر می گذارد ولی به هر حال وقتی شکایتی به وجود می آید که شخص از حوزه ی هم زیستی متمدن خود خارج شده و تعادلی به هم خورده باشد. به طور کلی قانون به دنبال یک تعادل عادلانه بین متانت، لجاجت و انگیزه عملکرد مدعی علیه و کیفیت و طبیعت سکونت مدعی علیه در ملک در یک مکان مشخص است. قضات سالها تلاش کرده اند تا این فرایند پردازش را در یک جمله خلاصه کنند: افراد باید اعمال لازم برای استفاده معمول و رایج سکونت در ملک و منزل را، بدون تاثیر بر کسانی انجام دهند که علیه آنها اقامه دعوا کرده اند لذا هر گاه تعادل مذکور به هر جهتی از میان برود شخص متعدی مسؤول می باشد.

(Lewthwait & Hodgson, 2004, p. 332) ۲- موقعیت محلی: یکی از معیارهای مهم دیگری که در مزاحمت دانستن یک عمل، لازم است مورد توجه قرار گیرد موقعیت است. لذا ممکن است یک عمل در یک موقعیت خاص مزاحمت تلقی شود و همین عمل در موقعیت دیگری مشمول عنوان مزاحمت نباشد. با توجه به موارد فوق می

توان گفت که نمی توان اعمال مشابه را در تمام موقعیت ها مزاحمت دانست. در پرونده *Sturges v. Bridgman (1879)* خوانده یک قناد تولید کننده بود که عملیات کاری او مدتی طولانی بود که تثبیت شده بود و شکایتی ایجاد نمی کرد تا اینکه مدعی، یک پزشک، یک اتاق مشاوره در ملک خود در کنار کارگاه ساخت. صدا و لرزش ناشی از فعالیت های قناد در اتاق مشاوره برای پزشک غیر قابل تحمل بود لذا پزشک علیه قناد اقامه دعوی نمود. شکایت مدعی (پزشک) با موفقیت روبه رو شد، زیرا حق استفاده او از ملکش به گونه ای که دوست داشت مورد اختلال قرار گرفته بود. این حوزه ای بود که برتری فعالیت بیشتر حرفه ای بود تا اینکه صنعتی باشد. مدعی (پزشک) برای این حوزه مناسب بود و مدعی علیه (قناد) نامناسب بود و این حقیقت که مدعی ایجاد مزاحمت کرده بود به عنوان یک مسأله فرعی در نظر گرفته شد.

یک قاضی در سال ۱۸۷۹ گفت که: «آنچه که در میدان بلگراو مزاحمت خواهد بود لزوما در بر موندسی چنین نخواهد بود.» او اظهار نظر نمود که استانداردهای متفاوتی برای نواحی مختلف وجود دارد بنابراین ممکن است سرو صدای یک کلوپ ورزشی در مرکز شهر معقول باشد ولی در یک منطقه مسکونی غیر معقول بوده و مزاحمت تلقی شود. (Brown, 1999, p. 196) ۳- سوء نیت یا انگیزه شرورانه: انگیزه بد یا غرض مدعی علیه ممکن است چیزی را ایجاد کند که یک عمل معقول، غیر معقول و یک مزاحمت تلقی گردد (Cook, 1999, P. 234) قصد پشت یک عمل ممکن است در تصمیم گیری در خصوص اینکه عمل شخص عاقلانه است یا نه دخالت داشته باشد. فریاد زدن، جیغ کشیدن، سوت زدن و صدای گوش خراش ممکن است جهت استفاده عاقلانه از مال به کار گرفته شود اما اگر شخص از این موارد جهت اذیت کردن دیگران بهره برداری کند مثل اینکه این عمل منجر به برهم خوردن استراحت و یا تعادل دیگری گردد می تواند مزاحمت تلقی شود زیرا این اعمال عاقلانه نیست. (Brown, 1999, p. 196) دردعوی، خواهان در زمینی که تابلو در آن نصب کرده بودند روباه نقره ای پرورش می داد. خواننده مالک مزرعه مجاور بود و به خاطر تابلو اختلافی بین آنها به وجود آمد، خواننده پسرش را فرستاد تا نزدیک زمین خواهان با تفنگک ساچمه ای کالیبر ۱۲ تیراندازی کند. این کار

موجب ترس روباها و در نتیجه سقط جنین آنها گردید. خواهان اقامه دعوی مزاحمت کرد. (<http://lawcasesummaries.com/knowledge-base/hollywood-silver-fox-farm-v>) دادگاه اعلام داشت که این یک مزاحمت قابل اقامه دعوی است، زیرا سوءنیت خواننده باعث شده که عمل وی از مصادیق مزاحمت باشد در نتیجه قرار منعی برای جلوگیری از او در آینده صادر شد. (Padfield, 1989, p.221) به عبارت دیگر آنچه که یک فعل معقول بود به دلیل سوء نیت او باعث ایجاد یک مزاحمت گردید. در پرونده *Christie v. Davey* (1893) خواهان و خواننده در خانه های مجاور هم زندگی می کردند. خواهان در منزل موسیقی درس می داد و این موضوع خواننده را ناراحت می کرد و او نیز در هنگام درس دادن خواهان، سینی به دیوار می کوبید و فریاد می کشید. خواهان علیه خواننده اقامه دعوی نمود. رأی دادگاه بر این شد که خواهان مستحق صدور قرار منع خواننده است زیرا غرض خواننده باعث غیر معقول بودن عمل وی گردیده و در نتیجه آن عمل از مصادیق مزاحمت شناخته شد. (<https://swarb.co.uk/christie-v-davey-1893>)

۴) عدم حساسیت فوق العاده خواهان یا مال موضوع مزاحمت در بعضی موارد ممکن است عملی موجب ایجاد مزاحمت برای اشخاص یا اموال معمولی نشود ولی افراد یا اموالی خاص به دلیل حساسیت فوق العاده ای که دارند از آن عمل ابراز نارضایتی نموده یا آسیب ببینند. سؤالی که در این خصوص مطرح می شود این است که آیا حساسیت فوق العاده شخص یا مال می تواند موجب مسؤولیت و یا در مقابل موجب براءت از مسؤولیت گردد؟ در پاسخ باید گفت که یک شخص نمی تواند از حساسیت شخصی خودش یا اموالش سودی ببرد. عملی که یک شخص عادی را پریشان و مشوش نمی کند، تنها به دلیل حساسیت نامتعارف خواهان یا مال وی مزاحمت تلقی نمی شود. در پرونده *Kilvert v. Robinson* (1889)، مدعی در طبقه همکف ساختمان های مدعی علیه ساکن شد و از آن برای انبار کردن کاغذ بسته بندی استفاده می کرد. گرمای به وجود آمده توسط فرآیند تولیدی مدعی علیه به کاغذها آسیب رساند. دادگاه اعلام نمود که این خسارت بیشتر به دلیل حساسیت کاغذ بوده است نه به دلیل فعالیتهای مدعی علیه و مزاحمتی وجود ندارد. (https://en.wikipedia.org/wiki/Robinson_v_Kilvert) در پرونده *Kilvert*

Bridlington v. Yorkshire Electricity Board (1965) کابل‌های برق هوایی مدعی علیه با انتقال امواج از دکل تقویت کننده تلویزیونی تداخل داشت. شکایت مدعی رد شد چون فعالیت‌های او حساس فرض شد و دریافت امواج تلویزیونی به عنوان یک عملکرد اوقات فراغت کم ارزش برای کار برانش تلقی و در نتیجه مورد حمایت قرار نگرفت.

(<https://swarb.co.uk/bridlington-relay-ltd-v-yorkshire-electricity-board-chd-1965>)

در پرونده *Hunter v. Canary Warf (1996)*، مدعی و دیگران ادعای خسارات ناشی از مزاحمت به دلیل اختلال ایجاد شده در دریافت امواج تلویزیونی آنها توسط مدعی علیه با ساختن یک ساختمان بلند در یک ناحیه شرکتی داشتند که محدودیت‌های شهرسازی را کاهش داده بودند. دادگاه رأی داد که این مورد دارای قابلیت یک مزاحمت عمومی یا خصوصی نمی‌باشد زیرا ساخت یا وجود یک ساختمان در خط دید بین یک فرستنده تلویزیونی و دیگر املاک قابل دعوی به عنوان اختلال در استفاده و بهره برداری از زمین نمی‌باشد، همانطور که افت منظره تصویری ایجاد شده توسط یک ساختمان بلند چنین نیست و مزاحمت تلقی نمی‌شود.

(https://en.wikipedia.org/wiki/Hunter_v_Canary_Wharf_Ltd)

ولی در پرونده *McKinnon industries ltd v. Wacker (1951)*، کارخانه مدعی علیه دی‌اکسید سولفور منتشر می‌کرد که به اَرکیده‌های رشد یافته تجاری مدعی خسارت وارد می‌نمود. چون این اختلال (دی‌اکسید سولفور منتشر شده) باعث خسارت به گیاهان غیر حساس نیز شده بود مدعی قادر بود که کل خسارت را، از جمله خسارت وارده به اَرکیده‌های حساس نیز مطالبه نماید.

(<http://e-lawresources.co.uk/cases/McKinnon-Industries-v-Walker.php>)

۵) تداوم عمل مزاحمت آمیز (مدت زمان). قاعده کلی این است که یک حادثه به تنهایی مزاحمت تلقی نمی‌شود و خواهان باید نشان دهد که درجه‌ای از تکرار عمل خلاف وجود داشته است. در پرونده *Stone v. Bolton (1950)* یک توپ از زمین کریکت به بیرون پرتاب شد و به خانمی آسیب رساند که وی مبادرت به طرح دعوای

مزاحمت علیه خوانندگان نمود. در این پرونده ثابت شد که در طول ۳۵ سال فقط ۶ بار توپ به بیرون زمین پرتاب شده است در نتیجه دادگاه اعلام نمود که این مورد به تنهایی برای اینکه این عمل از مصادیق مزاحمت شناخته شود کافی نیست. (Brown, 1999, p. 196) سؤالی که در اینجا مطرح می شود این است که اگر شخصی مدت زمانی طولانی در عمل به کسب و کاری مشغول بوده و شکایت مزاحمت علیه او طرح نشده باشد و پس از آن شخصی برای اولین بار دعوای مزاحمت علیه او اقامه نماید آیا شخص می تواند با استناد به مرور زمان از خود دفاع نموده و به مزاحمت خویش ادامه دهد در پرونده *Hall v. Bliss* (1838). مدعی علیه از کارخانه بوهای مزاحم متفاوت بر می خاست. سپس مدعی نزدیک آنجا آن اقامت گزید و (علیه خواهان اقامه ی دعوای مزاحمت نمود) دادگاه اعلام نمود که مزاحمت وجود دارد و اینکه مدعی به محل مزاحمت آمده است دفاع محسوب نمی شود. (padfield, 1989, p. 221)

۶- اثبات خسارت

اثبات خسارت در دعوی مزاحمت یک عنصر اساسی است. مزاحمت تنها در صورتی قابل طرح است که سبب ورود خسارتی به منافع خواننده باشد. این الزام مسلماً در صورتی توجیه خواهد شد که مزاحمت سبب خسارتی مادی به ملک خواهان شود و این خسارت همیشه غیر متعارف باشد. (hunt, 2007, p. 259).

آثار مسئولیت مدنی ناشی از مزاحمت در حقوق مالی

هدف عام و مشترک مسئولیت مدنی جبران زیان است خواه شیوه اجرایی آن دادن پول باشد یا اعاده وضع به حال سابق یا دفع منبع ضرر بنابراین ایجاد مزاحمت در حقوق مالی اشخاص (حق مالکیت، حق انتفاع، حق ارتفاق، حق حریم، حق حبس، حق الرهانه و حق تقدم (تحجیر، شفعه، سرقفلی) در صورتی که عرفاً قابل اغماض نباشد و باعث ورود ضرر گردد بدون شک هرگاه ارکان مسئولیت مدنی جمع باشد و مانعی در سر راه مسئولیت وجود نداشته باشد عمل زیان باید ضررهای مسلم، قطعی، مستقیم و جبران نشده را جبران کند و در صورت استمرار ضرر باید منبع ضرر را قطع و زیان وارده را تا زمان قطع

منبع ضرر در صورت جمع بودن ارکان مسئولیت مدنی جبران و پرداخت نماید. لذا به همین منظور اثر مسولیت مدنی در دو بند تبیین می نماییم.

۱- جبران خسارت

بی شک اثر مهم و اصلی مسئولیت مدنی ناشی مزاحمت در حقوق مالی جبران خسارت وارده از طریق پرداخت مبلغی پول به زیان دیده است هر چند پاره ای از زیانهای وارده (خسارتهای معنوی) را با پرداخت پول نمی شود جبران کرد و اعاده وضع زیان دیده را به حال سابق نمود و در این موارد پرداخت خسارت خشنود کننده است نه جبران کننده با این وجود می توان گفت هدف اصلی از مسئولیت مدنی جبران خسارت و اعاده وضع به حال سابق است و استفاده از ابزارهای خشنود کننده یا تسکین دهنده مانند عذرخواهی، ارزیابی خسارت معنوی به پول و پرداخت به زیان دیده به عنوان جانشین و بدل جبران خسارت بکار می رود. (کاتوزیان، ۱۳۸۶، ص ۶۶۸) زیان دیده با مستقیم به منبع ضرر مراجعه و دفع ضرر و جبران زیان وارده به خود را می خواهد یا با اقامه دعوا از دادگاه صالح تقاضای دفع منبع ضرر در صورتی فعل زیانبار مستمر و مداوم باشد و جبران خسارت وارده به خود را می خواهد در این صورت دادگاه رسیدگی خواهد کرد در این صورت اگر زیان دیده و عامل زیان در میزان و روش جبران توافق نمودند جبران طبق توافق طرفین انجام خواهد شد در غیر این صورت دادگاه با توجه به اصل جبران کامل ضرر حکم به جبران خسارت خواهد داد بگونه ای زیان دیده در وضعیت و موقعیت قبل از فعل زیانبار یا موقعیت وضعیت مشابه قرار گیرد. (باریکلو، ۱۳۹۲، صص ۲۲۲-۲۲۳)

۲- روشهای جبران خسارت:

در صوت ایجاد مزاحمت در حقوق مالی اشخاص (حق مالکیت، حق انتفاع، حق ارتفاق، حق حریم، حق حبس، حق الرهانه و حق تقدم (تحجیر، شفعه، سرقفلی) و ورود ضرر و خسارت در صورت جمع کلیه شرایط و ارکان مسؤولیت مدنی، زیان دیده حق مطالبه جبران خساراتی را که به او وارد شده است پیدا نموده و عامل ورود زیان نیز ملزم به جبران می شود در بعضی موارد با رفع مزاحمت از حق ضرر وارده به خواهان جبران می شود ولی در بعضی موارد مزاحمت از حق باعث ورود ضررهای دیگری از جمله اتلاف

مال و یا سبب ورود خسارت های دیگری می شود. لذا جبران خسارت در مسئولیت مدنی ناشی از مزاحمت در حقوق مالی را به با توجه به کیفیت و میزان ضرر و زیان وارده به شیوه های متفاوت امکان پذیر می باشد.

۲-۱- از بین بردن منبع ضرر

در مواردی که عامل ورود زیان به طور مستمر وسیله اضرار می شود، از بین بردن منبع ضرر بهترین وسیله جبران ضرر است برای مثال چنانچه فردی با احداث دیواری مزاحم تصرفات مالک در ملک خود شود از بین بردن و تخریب دیوار بهترین راه جبران ضرر است. همچنین چنانچه فردی با نگهداری حیوانات در در مشاعات یک مجتمع آپارتمانی برای همسایگان ایجاد مزاحمت می کند و آرامش روحی و روانی آنها را مختل می کند بهترین راه جبران ضرر از بین بردن منبع مزاحمت و یعنی ترک نگهداری حیوانات در مشاعات مجتمع آپارتمانی است این نوع جبران خسارت به معنای اصلی امحای زیان وارده بوده و کاملترین شکل آن به شمار می رود زیرا سبب منتفی شدن ضرر وارده به طور کامل می شود. در حقوق ایران رویه قضایی در دعاوی جبران خسارت در روابط همسایگان نه تنها به جبران خسارت ناشی از تصرفات نامتعارف و یا به قصد اضرار می پردازد، برای از بین بردن منبع ضرر مانند (پر کردن چاه و قیر اندود کردن مجرای فاضلاب و از بین بردن باغچه نامتعارف و خراب کردن دو دکش) تردید نکرده است (کاتوزیان، ۱۳۸۶، ص، ۳۵۴) قانونگذار هم در قانون آیین داری در بحث دستوردموقت دفع منبع ضرر و جلوگیری از ضرر را مد نظر قرار داشته است. در حقوق انگلیس کسی که برای او مزاحمت مداوم و مستمری ایجاد شده حق دارد از دادگاه تقاضای صدور قرار منع یا رفع مزاحمت را بخواد قرار منع (in junction) یا رفع مزاحمت نوعی از جبران خسارت مبتنی بر قواعد انصاف است که از اختیارات و صلاحدید دادگاه است و تنها در مواردی که صدور آن درست و عادلانه باشد صادر خواهد (hunt,2000.p.235) قرار منع، یک جبران خسارت اولیه در دعاوی مزاحمت است و هدف آن الزام و اجبار مدعی علیه برای توقف فعالیتهايش است. این قرار منع ممکن است دائمی باشد و فعالیت را پایان بخشد یا آن را به زمانهای معینی محدود کند. همچنین برای دادگاه این امکان وجود دارد که قرار منع را معلق کند و

به مدعی علیه فرصت دهد که منبع شکایت را حذف کند (Cook, 1999, p.236) اگر ثابت شود که مزاحمت تکرار خواهد شد و خسارت جبران نا پذیری برای خواهان بوجود خواهد آورد، می توان ممانعت از اقدامات بیشتری که ایجاد مزاحمت می کنند از دادگاه در خواست نمود.

در پرونده (*shelver v. city of london electric lighti co (1895)*) شرکت (خواننده) در خصوص تولید برق شهر لندن فعالیت می نمود و خواهان به دلیل سر و صدا و لرزش ناشی از فعالیت‌های شرکت، از دادگاه تقاضای صدور قرار منع شرکت از ادامه فعالیت‌هایش را نمود. خواننده ادعا داشت که خواهان باید تقاضای خود را محدودتر نماید زیرا که صدور قرار منع بسیاری از اهالی لندن را از برق بی نصیب می کند. دادگاه اعلام نمود که رعایت احتیاط در عدم صدور قرار منع باید فقط در شرایط استثنایی زیر اعمال شود: الف- وقتی خسارت وارده به حق قانونی مدعی کم باشد. ب- خسارت قابل ارزیابی به پول باشد. ج- موردی باشد که خسارت بتواند به طور مناسب توسط یک مبلغ پرداختی ناچیز پولی جبران شود. د- صدور قرار منع برای مدعی علیه ظالمانه باشد همچنین دادگاه هیچ گاه به خاطر حفظ منافع عمومی از صدور قرار منع امتناع نمی ورزد (<http://www.e-lawresources.co.uk/cases/Shelfer-v-City-of-London-Electric-Lighting.php>) همچنین در پرونده *kennaway v. Thompson* مدعی در کنار دریاچه و بندر مه زندگی می کرد که توسط مدعی علیه برای مسابقات قایق‌های قدرتی مورد استفاده قرار می گرفت. مدعی به دلیل صدای ناشی از قایق‌ها در دادگاه علیه مدعی علیه اقامه دعوی نمود. دادگاه صدای ناشی از قایق‌ها را معادل مزاحمت دانست و قرار منع برای محدود کردن تعداد دفعات و سطح صدای قایق‌ها صادر شد و بحث سود مندی اجتماعی فعالیت که توسط مدعی علیه ها در دادگاه عنوان گردید، رد شد. (Brown.p.196) همچنین در حقوق انگلیس یک نوع جبران خسارت بدون مراجعه به مراجع قضایی به نام رفع مزاحمت (*abatement*) وجود دارد، که وقتی قابل استفاده است که مزاحمت بدون ورود به ملک دیگران بتواند خاتمه یابد. این مورد برای قطع شاخه‌های درختان یا ریشه‌های مشرف می تواند اعمال گردد. مثلا اگر چند شاخه درخت وارد زمین یا حیاط همسایه

شده باشد او حق داد شاخه هارا بطرف ملک مالک بر گرداند یا آنها را قطع نماید بدون اینکه حق داشته باشد وارد ملک صاحب درخت شود با صدمه ای به درختان و ملک او وارد آورد اگر بخواهد یا مجبور شود وارد ملک مالک درختان شود باید قبل از آنکه اقدام به ورود کند به او فرصت معقول برای رفع مزاحمت بدهد پس این مرحله است شخص مزاحم باید برای رفع مزاحمت از خود اقدام نماید و از هر گونه اقدام غیر ضروری و ضرری امتناع نماید. (نونین، ۱۳۹۲، ص ۳۷۵) موارد رفع مزاحمت در حقوق انگلیس همانند حقوق ایران است.

۲- جبران ضرر از راه دادن معادل

۲-۱- دادن مثل

در حقوق ایران در صورت جمع بودن کلیه شرایط و ارکان مسئولیت مدنی، در صورت اتلاف مال ناشی از مزاحمت در صورتی که مال تلف شده مثلی باشد، محکوم علیه دعوی مزاحمت از حق باید مثل مال تلف شده را به مالک برگرداند چنانچه امکان رد مثل نباشد با خوانده قیمت حین الاداء مال تلف شده را پرداخت نماید و درموردی که مثل موجود بوده و از مالیت افتاده باشد باید خوانده آخرین قیمت آن را بدهد زیرا در صورتی که مثل قیمتی ندارد، در لحظه ای که آخرین قیمت آن از بین می رود، در حکم این است که همه اشباه و نظایر مال مثلی تلف شده و در همین لحظه تعهد به دادن مثل تبدیل به تعهد درباره پرداختن قیمت می شود و منطق ایجاب می کند که همین قیمت معیار تعیین خسارت قرار گیرد. البته اجرای این حکم منصفانه نیست زیرا پرداخت آخرین قیمت که به طور مسلم کمترین قیمت است به سود مسؤل است در حالیکه امکان تصرف در مال زمانی از مالک سلب شده که قیمت مثل بیشتر بوده است. البته قاعده مربوط به تقدم مثل بر قیمت در حقوق ایران از دو جهت تعدیل شده است: الف هر گاه زیان دیده به عنوان مدعی خصوصی در دادگاه جزا اقامه دعوی کند، دادگاه کیفری ضرر و زیان را به صورت الزام به دادن پول جبران می سازد و رویه قضایی در این خصوص قاطع است ب - مطابق ماده ۳ قانون مسئولیت مدنی: «دادگاه میزان و طریقه و کیفیت آن را، با توجه به اوضاع و احوال قضیه، تعیین خواهد کرد...». بنابراین در صورتی که بر طبق اوضاع و احوال حکم به

قیمت عادلانه تر باشد، دادگاه می‌تواند، به جای الزام به تعمیر مالی ناقص یا تهیه مثل آن، حکم به جبران خسارت از طریق پرداخت قیمت صادر نماید. (کاتوزیان، ۱۳۸۶، صص، ۵۳۴-۵۳۳)

۲-۲-۲-۱ دادن قیمت

هرگاه مال تلف شده از اموال قیمی باشد یا از اموال مثلی باشد که رد مثل آن ممکن نباشد، ضامن مسؤول پرداخت قیمت مال تلف شده می‌باشد. سوالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که ضامن باید قیمت روز تلف را پرداخت نماید یا قیمت روز پرداخت؟ در خصوص غصب نظریات متفاوتی مطرح شده است: گروهی قیمت روز استیلا (حلی، ۱۳۸۷، ص، ۱۷۵) گروهی بالاترین قیمت بین فاصله زمانی استیلا و تلف (نجفی، ۱۳۷۶، ه ق، ص، ۸۹)، گروهی قیمت روز تلف و (خمینی، ۱۳۸۵، ص، ۱۸) گروهی قیمت روز پرداخت را ملاک می‌دانند. (کاتوزیان، صص، ۷۴-۷۳) اما در حقوق انگلیس گرامت یک طریقه جبرانی متداول در کامن لا می‌باشد) (Padfield, op.cit, p. 220) خسارات قابل پوشش عبارتند از: خسارت عینی وارده به اموال غیر منقول، زیانهای مالی مهم و آزار و اذیت و ایجاد ناراحتی (Cook, p.236) در دعاوی مزاحمت عمومی، مدعی برای موفق شدن باید خسارت ویژه ای را اثبات کند. در شکایت مزاحمت خصوصی، معمولاً باید خسارت ثابت شود، اما ممکن است که وارد آمدن خسارت به مدعی مفروض باشد. در مواردی که مزاحمت باعث خسارت به ملک می‌شود، ملاک میزان خسارت، معمولاً میزان افت ارزش ملک خواهد بود و در مواردی که مزاحمت ناشی از تداخل در استفاده و بهره‌وری از ملک باشد، اثبات افت ارزش ملک به پرونده مدعی کمک خواهد کرد، اما ضروری نیست. در پرونده *Bone v. sead (1975)*، مزرعه پرورش خوک مدعی علیه در مجاور زمین مدعی بود. مدعی در خواست قرار منع کرد و خسارت در مزاحمت مربوط به بوی ایجاد شده توسط کود خوک و جوشش آب شستشوی خوک برای مدعی ایجاد مزاحمت می‌کرد به همین جهت مدعی از دادگاه در خواست قرار منع کرد. دادگاه رأی داد که خسارتی به ملک یا سلامتی مدعی وارد نشده است ولی خوانده را به پرداخت یک خسارت ۱۰۰۰ پوندی براساس شکایت خسارت شخصی خواهان به دلیل ضرر و زیان وارده به لحاظ بو محکوم نمود (<https://swarb.co.uk/bone-v-seale-ca-1975/>)

در حقوق انگلستان قاعده اساسی این است وضعیت خواهان باید اعاده به وضع سابق گردد گویا شبه جرمی اتفاق نیفتاده است. خواهان باید رقمی را به دادگاه ارایه دهد که نماینده کل خسارتهای وارده به او می باشد این رقم شامل، تعمیرات مال یا اگر مال تلف شده باشد قیمت همان کالا در بازار در روز تلف مورد محاسبه قرار می گیرد و علاوه بر تعمیرات و قیمت تلف کالا، مبلغی تحت عنوان (استفاده در بکارگرفتن کالا تا روز تعمیر یا تلف) از طرف خواهان به دادگاه داده می شود و اگر منافی نیز تفویت شده باشد منافع مسلم نیز به میزان خسارت افزوده می شود پس بنا بر یک قاعده کلی که به وسیله قاضی لرد اتن (Otton) در پرونده (BCLC.412.1998) اعلام و تایید شده است به شخص متضرر باید خسارت واقعی و حقیقی پرداخت شود و اقدام خواهان نیز باید معقول و منطقی باشد و باید بررسی شود آیا واقعا خسارتی به اموال و حقوق مالی خواهان وارد شده است؟ والا خسارتی وارد نخواهد شد. (نونین، ۱۳۹۲، ص، ۴۴۹-۴۵۰) در مورد خسارتهای معنوی (Non-pecuniary) بر اساس قاعده حقوقی مورد قبول مجلس لردان (قاضی لرد (Devlin) در مجلس لردان اعلام کرد (میزان درد ورنج و تحمل درد بستگی به وضعیت و ظرفیت افراد دارد که باید در نظر گرفته شود و میزان خسارت باید با در نظر گرفتن میزان محرومیت شخص و اینکه او از این محرومیتها آگاه است یا نیست باید در نظر گرفته شود و در نهایت پرداخت خسارت باید با توجه به موازین عدالت (Justic) شامل مسائلی شود که قاضی بر اساس یک سطح عمومی و متعارف قبول و اعلام می نماید.) بنابراین دادگاههای انگلستان با توجه به وضعیت. شرایط و ظرفیت افراد و میزان محرومیتهای وی بر اساس یک سطح عمومی و متعارف با توجه به موازین عدالت مبلغی را به عنوان خسارت معنوی به زیان دیده جهت تشفی الام و درد و رنجهای وی و از دست دادن رفاه و اسایش و خوشی وی تحت عنوان (Nominal) جبران خسارت ظاهری یا رسمی به علت ماهیت خسارت معنوی که به طور دقیق قابل محاسبه نیستند وی پرداخت می نمایند. (همان، ص ۲۴۴ الی ۲۴۶).

نتیجه‌گیری

در حقوق ایران در خصوص مسئولیت مدنی ناشی از مزاحمت در حقوق مالی اشخاص نص صریحی وجود ندارد و مبنای شرایط وارکان مسئولیت نیز معلوم نشده است و قانونگذار در اصل ۴۰ قانون اساسی و در ماده ۱۳۲ قانون مدنی صرفاً به وظیفه پیشگیرانه مسئولیت مدنی مبنی دفع منبع ضرر و خسارت آینده نظر داشته است و قاعده لاضرر نیز که قلمرو قاعده تسلیط را محدود می‌نماید در صورتی که تصرفات مالک در محدوده ماده ۱۳۲ قانون مدنی باشد یعنی متعارف، و برای رفع حاجت یا دفع ضرر باشد توان تحدید مالکیت و اصل تسلیط را ندارد و جواز تصرف مالک منافاتی با ثبوت ضمان و مسئولیت مدنی مالک طبق قواعد عمومی مسئولیت مدنی ندارد. البته بخاطر عدم تعیین مبنای، و شرایط وارکان مسئولیت مدنی ناشی از مزاحمت در حقوق مالی اشخاص در هر مورد باید طبق قواعد عمومی مسئولیت مدنی زیان و خسارت وارده ناشی از تصرفات مجاز موضوع ماده ۱۳۲ قانون مدنی را جبران کرد اگر خسارت وارده واقعی و توسط مالک ناشی از تصرفات مجاز بصورت اتلاف صورت گیرد قاعده اتلاف مبنای جبران زیان خواهد بود (ماده ۲۳۸ قانون مدنی) اگر خسارت وارده بصورت اتلاف بالتسبیب بود در این صورت باید تقصیر مالک اثبات گردد و مبنای مسولیت تقصیر خواهد بود. (ماده یک قانون مسئولیت مدنی) اما اگر تقصیر ثابت نشد با عنایت به اینکه مسئولیت مدنی در حقوق ایران بر مبنی بر تقصیر است با فقد تقصیر زیان زننده مسئولیت مدنی مالک منتفی خواهد بود! و ضرر جبران نشده باقی خواهد ماند چون تقصیر ثابت نشده و اعمال قاعده اتلاف هم خلاف قاعده است لذا ضرر جبران نخواهد شد. از سوی نیر گسترش شهر نشینی و روابط پیچیده حاکم بر آن می‌تواند قانونگذار همانند حقوق سایر کشورها فرانسه و انگلیس به حقوق ناشی از مجاورت و همسایگی توجه بیشتری نماید و همانند حقوق کامن لا شرایط تحقق مسولیت مدنی ناشی از مزاحمت را به درستی تعیین وارکان و شرایط را معلوم نماید و مبنای دقیق مسئولیت مدنی را معلوم نماید به همین منظور می‌توان علاوه بر استفاده از تجربه این کشورها و رویه قضایی حاکم بر روابط همسایگی و مجاورت و مسئولیت مدنی ناشی از مزاحمت که در کامن لا تحت عنوان شبه جرم خاصی (nuisance) طبقه بندی شده است و نیز استفاده از

فقه غنی اسلام و سوابق موجود در آن خصوصاً قاعده لاضرر که مبنای اصل تدارک کلیه خسارت در اجتماع است می توان این قاعده غنی را در قالب نص قانونی به شکل و قالب جدیدی در روابط ملک و همسایگان وارد کرد و روابط اجتماعی ناشی از همسایگی و مجاورت را نظم بخشید و مسئولیت مدنی ناشی از مزاحمت در حقوق مالی اشخاص بر مبنای تضمین حق زیان دیده بصورت مسئولیت مدنی خاص تدوین کرد زیرا هم بسود مالکین است آنها را از تصرف استفاده از ملک ممنوع نمی سازد و هم بسود مجاورین و همسایگان است و ضرر آنها بدون جبران باقی نخواهد ماند.

فهرست منابع

الف) منابع فارسی

- ۱- آقایی، بهمن، ۱۳۸۲، فرهنگ حقوقی انگلیسی به فارسی بهمن. تهران: گنج دانش، چاپ دوم، تهران: گنج دانشباریکلو، علی رضا، ۱۳۹۲، مسئولیت مدنی، تهران، چاپ چهارم، بنیاد حقوقی میزان
- ۲- جعفری لنگرودی، محمد جعفر، ۱۳۹۶، حقوق اموال، تهران، چاپ هفتم، کتابخانه گنج دانش
- ۳- شریفی، علیرضا، ۱۳۹۳، مسئولیت مدنی ناشی از نقض حقوق بشر، تهران، چاپ اول، انتشارات جاودانه، جنگل.
- ۴- شمس، عبدالله، ۱۳۸۱، آیین دادرسی مدنی، جلد اول، چاپ دوم، تهران، نشر میزان
- ۵- طیرانیان، غلام رضا، ۱۳۹۲، دعاوی تصرف، تهران، چاپ چهارم، انتشارات گنج دانش
- ۶- طلوع، سید محسن، محمدی، اقبال، ۱۳۹۰، فرهنگ حقوقی، تهران، چاپ اول، تهران، انتشارات معین
- ۷- عمید، حسن؛ ۱۳۶۲، فرهنگ فارسی عمید، ج ۲، تهران، چاپ چهارم تهران: امیر کبیر
- ۸- کاتوزیان، ناصر، ۱۳۸۵، اموال و مالکیت، چاپ یازدهم، تهران، نشر میزان
- ۹- کاتوزیان، ناصر، ۱۳۸۶، الزامهای خارج از قرارداد (ضمان قهری)، چاپ ششم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۱۰- کاتوزیان، ناصر، ۱۳۷۷، وقایع حقوقی، چاپ اول، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- ۱۱- نوین، پرویز، ۱۳۹۲، حقوق مدنی ۴، چاپ اول، انتشارات گنج دانش.

ب) منابع عربی

- ۱- انصاری، شیخ مرتضی؛ ۱۳۷۳ مکاسب، ج ۳، چاپ اول، قم: مجمع الفکر الاسلامی، مؤسسه الهادی
- ۲- ابن الشحنة، لسان الدین، ۱۹۷۳، لسان الحکام، ج ۱، چاپ چهارم، قاهره، ناشر، البابی الحلبي.

- ۳- بجنوردی، سید محمد حسن؛ ۱۴۲۴، قواعد الفقهیه، ج ۴ [بی تا]، چاپ اول، نشر هادی،
- ۴- حلی، محمد بن حسن بن یوسف؛ ۱۳۸۷ ه.ق.، ایضاح الفوائد فی شرح اشکالات القواعد، ج ۲، چاپ اول، تهران: علمیه.
- ۵- خوانساری نجفی، موسی؛ ۱۳۸۲، منیه الطالب، ج ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ۶- موسوی خمینی، روح الله، ۱۳۷۹، تحریر الوسیله ج ۲، ناشر، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی
- ۷- نایینی، محمد حسین، ۱۴۱۸، منیه الطالب، ج ۳، موسسه نشر اسلامی.

پ) منابع انگلیسی

- 1- Birmingham, Vera, 2005, nutshells, London: Sweet & Maxwell,
- 2- Brown, W.J., 1999, GCSE LAW, Tehran: Majd publication, fourth Edition.
- 3- Cook, John, 1999, LAW OF TORT, fourth edition, London Financial time, Pitman publishing,
- 4- Fleming(John), 1979, An Introduction to the Law of tort, waterlow publishers, First edition london.
- 5- Hunt, Martin, 2007, Level and as Level Law, Sweet & Maxwell.
- 6- Lewthwait, John & Hodgson, John.s, 2004, TORT LAW TE NeYork: Oxford university press Inc.
- 7- Stally and Brass, 1945, Salmond, s Law of tort, fifth edition, London
- 8- Padfield, C.F., 1374, LAW MADE SIMPLE, Tehran: Shahid Beheshti university, second edition.
- 9- Peter Walker (peter. M), 1988, Consumer Law, First edition, Longman, London. The edition, Prosser, (Willam. L.), 1964, Law of torts, 4-10.
- 10- Zweigert (Konard) and Kotz(Hein), 1987, Translated from the Germany by tony weir, Oxford.

ت) وبسایتهای اینترنتی

1. https://en.wikipedia.org/wiki/Sturges_v_Bridgman
2. <http://lawcasesummaries.com/knowledge-base/hollywood->

silver-fox-farm-vemmett-1936-2-kb-468

3. <https://swarb.co.uk/christie-v-davey-1893>

4. https://en.wikipedia.org/wiki/Robinson_v_Kilvert

5. <http://e-lawresources.co.uk/cases/McKinnon-Industries-v-Walker.php>

6. <http://www.e-lawresources.co.uk/cases/Shelfer-v-City-of-London-Electric-Lighting.php>

7. <https://swarb.co.uk/bone-v-seale-ca-1975>

ث) قوانین

۱- قانون اصلاح قانون جلوگیری از تصرف عدوانی مصوب ۱۳۵۲.

۲- قانون آیین دادرسی مدنی دادگاههای عمومی و انقلاب مصوب ۱۳۷۹.

۳- قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲

۴- قانون مدنی مصوب ۱۳۰۷.

صفحات ۱۷۶ - ۱۵۷

فترت وحی قرآن در ترازوی نقد

عبدالمجید طالب تاش^۱

چکیده

طبق گزارش مورّخان در مقطعی از دوران نبوت پیامبر اکرم، نزول جبرئیل قطع شد که در اصطلاح متکلمان، فترت وحی نام دارد. مسأله همسانی زمانی میان دعوت پنهانی با قول مشهور در باره فترت وحی، انگیزه تحقیق حاضر شد که به روش توصیفی تحلیلی، سه دیدگاه در باره فترت وحی را به عنوان یک مسأله اعتقادی کلامی بررسی کرد. قول مشهور، به فترت سه ساله اعتقاد دارد. نوع برخی گزارشها، حاکی از عدم انقطاع وحی است، و گروه سوم به انقطاع سه تا چهل روزه معتقدند. استنادات قول مشهور که منشأ طعن مستشرقان شده و از تردید پیامبر در نزول وحی سخن گفته اند، ضعیف بود؛ در نتیجه نادرستی و فرضیه همسان انگاری آن با سه سال دعوت پنهانی اثبات شد. عدم انقطاع، تأیید نشد؛ اما مستندات روایی و تاریخی، مؤید انقطاع وحی برای چند روز است که در فرایند نزول، امری طبیعی است و با نزول تدریجی سازگاری دارد.

واژگان کلیدی

فترت، وحی قرآن، پیامبر اکرم، روایات، نقد.

۱. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، واحد کرج، دانشگاه آزاد اسلامی، کرج، ایران.

طرح مسأله

مورخان در گزارش فرایند نزول قرآن، از مقطعی سخن به میان آورده اند که نزول، به طور موقت قطع می شود و در اصطلاح کلام اسلامی به فترت وحی شهرت یافته که به آن دوره احتباس وحی، انقطاع وحی و ابطاء وحی هم گفته می شود. در متون کلامی، دو معنای دیگر برای اصطلاح فترت یافت می شود: یکی فترت رسل که به فاصله ی زمانی میان دو پیامبر اطلاق شده^۱، و دیگری فترت ائمه که منظور عدم حضور امام در میان مردم است (نک به: مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۴۰۰)؛ لکن دو مسأله کلامی اخیر مورد توجه این مقاله نیست. دیدگاه متکلمان و مفسران در باره زمان فترت وحی قرآن به سه قول تقسیم می شود. گروه اکثری که قولشان شهرت یافته از فترت سه ساله سخن به میان آورده اند؛ از این منظر پس از نخستین نزول، برای سه سال ارتباط جبرئیل با پیامبر قطع شد. برخی گزارش ها به گونه ای است که گویا انقطاعی صورت نپذیرفته است. اما گروه سوم بر این باورند که جبرئیل برای چند روزی بر پیامبر نازل نشد. آنچه انگیزه تحقیق حاضر شد همسانی زمانی میان دعوت پنهانی سه ساله با فترت وحی سه ساله است. سؤال این است که آیا فترت سه ساله که شهرت یافته واقعیت تاریخی دارد؟ و حقیقت فترت وحی چیست؟ فرضیه تحقیق آن است که سه سال دعوت پنهانی پیامبر در جریان نقل تاریخ سبب تداخل با جریان فترت شده و در نتیجه دیدگاه نخست یعنی فترت سه ساله وحی را درست انگاری و مشهور کرده است و حقیقت فترت وحی را می بایست در انقطاع های دیگر وحی جستجو کرد. پیش از این مقالاتی توسط جعفر سبحانی تبریزی در مجله درسهایی از مکتب اسلام در سال ۱۳۴۰، عبدالهادی فقهی زاده در مجله مقالات و بررسی ها در سال ۱۳۷۸، جعفر نکونام در مجله صحیفه مبین در سال ۱۳۸۱، و ناصر عابدینی در مجله بینات در سال ۱۳۹۴ منتشر شده است؛ لکن هیچ یک در راستای بررسی قول مشهور پژوهش نکرده اند. این مقاله بر اساس فرضیه خود قول مشهور یعنی فترت سه ساله را با دعوت پنهانی سه ساله همسان انگاری کرده و آن را مورد نقد قرار می دهد؛ در نتیجه قول سوم یعنی فترت چند روزه را مدلل می کند. بر همین اساس مستندات تاریخی و ادله هر گروه و موافقت ها و مخالفت ها را

بررسی، توصیف و تحلیل منطقی خواهد کرد تا به اثبات یا عدم اثبات فرضیه دست یابد و دیدگاه درست در این خصوص روشن شود.

۱. دفعات فترت

در باره این مسأله که چرا فترت وحی رخ داد و در چه مقطعی از نبوت پیامبر این حادثه ایجاد شد، اتفاق نظری میان نقل های رسیده از متکلمان و مفسران وجود ندارد. همین امر سبب اختلاف در باره مقطع زمانی فترت در میان آنان شده که به دو نوبت قابل توجه دست می یابیم:

۱-۱. فترت نخستین

برخی نقل ها حاکی از این است که فترت وحی پس از نزول نخستین آیات سوره علق حاصل شده است؛ که البته در میان قائلین به این فترت اختلاف نظر مشاهده می شود:

۱-۱-۱. فترت قبل از نزول سوره مدثر

طبق برخی نقلها، پس از آن که برای نخستین مرتبه، پیامبر با جبرئیل مواجه می شود، این ارتباط وی را نگران و مضطرب می سازد. به خانه می رود و از خدیجه می خواهد که جامه ای بر روی او بیندازد. برای مقطعی نزول قطع می شود. پس از این انقطاع، جبرئیل نازل می شود و با خطاب یا ایها المزمّل و یا ایها المدثر وحی ادامه می یابد (نک: ابن هشام، ۱۳۸۳: ۱۱۴؛ القمی، ۱۳۶۷، ۲: ۴۲۸؛ بخاری، ۱۴۰۱ق، ۲: ۴۳؛ مسلم، بی تا، ۵: ۱۸۲؛ ترمذی، ۱۹۹۶ق، ۵: ۱۱۳).

۱-۱-۲. فترت قبل از نزول سوره الضحی

برخی روایات و نقل ها حاکی از این است که فترت وحی، قبل از نزول سوره الضحی رخ داده است (نک به: ابن اثیر، ۱۳۷۰، ۲: ۸۶۴؛ مباحثی در علوم قرآن، ۵۹ و ۶۶).

۱-۲. فترت تأدیبی

در متون علوم قرآنی تعبیر "الفترة الاولى" (نک به: بنت الشاطی، ۱۳۹۲ق: ۷۳) راه یافته که نشان می دهد برخی به بیش از یک فترت قائلند. آن ها از داستانی یاد کرده اند که مربوط به شأن نزول آیه ی: **وَلَا تَقُولَنَّ لِيْ اِنِّيْ فَاعِلٌ ذٰلِكَ عَدَاۗءًا اِنَّا اَنْ يَشَاءَ اللّٰهُ وَاذْكُرْ رَبَّكَ اِذَا نَسِيتَ** (کهف، ۲۳ و ۲۴)، است. طبری، بیان آیه را تأدیبی از جانب خداوند سبحان

می داند؛ زیرا از ایشان در باره اصحاب کهف پرسیدند. ایشان بدون گفتن استثناء وعده داد که فردا در این زمینه سخن می گوید. از این رو وحی به مدت پانزده روز حبس شد (طبری، ۱۳۶۳، ۱۵: ۱۵۱؛ سور آبادی، ۱۳۸۰، ۲: ۱۴۲۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ۶: ۷۱۲؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۸: ۲۳۵؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ۴: ۲۱۷؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ۳: ۲۷۸). روایاتی هم در تأیید این قول در متون تفسیری شیعه یافت می شود. (طوسی، بی تا، ۷: ۳۰؛ القمی، ۲: ۳۲؛ صدوق، ۱۳۶۹، ۳: ۲۲۹). از آنجا که میزان روزهای انقطاع وحی در این داستان، با جریان انقطاع وحی در روزهای آغازین نزول قرآن، همانندی دارد؛ پژوهشگر را به این گرایش متمایل می سازد که اعتماد خود را به اصل فترت در باره سوره کهف از دست بدهد؛ که البته درستی یا نادرستی آن نیاز به تحقیقی مستقل دارد. در این مقاله از پرداختن به فترت تأدیی خود داری شده؛ و به طور خاص به بررسی محدوده زمانی فترت که مورد تضارب آرای عالمان و متکلمان واقع شده پرداخته می شود.

۲. معنای فترت

فتره و فتور، بر سکون بعد از شدت دلالت دارد و فترت در بدن به معنای ضعف و سستی آن است (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ۸: ۱۱۵). همین طور سستی و انکسار بعد از قوت را فترت گفته اند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۵: ۴۳؛ ابن فارس، ۱۴۱۸ق: ۸۳۴). راغب کلمه فتور را به معنای حالت سستی دانسته که بعد از فرو نشستن خشم به آدمی دست می دهد، و نیز به معنای نرمی بعد از شدت، و ضعف بعد از قوت می داند، و تأکید کرده که در آیه یَسْبَحُونَ أَلِيلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ (انبیاء، ۲۰)، لایفترون یعنی از نشاط در عبادت دست نمی کشند و آنجا که خداوند می فرماید: يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى فِتْرَةٍ مِنَ الرَّسُولِ (مائده، ۱۹)، منظور دوره بعد از حضرت عیسی تا زمان بعثت پیامبر اکرم است که ارسال رسول قطع شده بود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۶۲۲)؛ چرا که فترت رسل یعنی انقطاع زمانی میان دو پیامبر (جوهری، ۱۳۶۸، ۲: ۷۷۷)؛ اصل در فترت، انقطاع از چیزی است که در عمل برقرار بوده؛ لذا فاصله میان ارسال رسول را فترت نامیده اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ۳: ۲۷۴). و در معنای خاص تری به فاصله ی زمانی میان بعثت عیسی و رسالت پیامبر اکرم اطلاق می شود (ابن اثیر، ۱۳۷۰، ۳: ۴۰۸). مصطفوی، چنین توجیه می کند که فترت رسل

زمانی است که شدت بعث و صولت قیام رسولان الهی رو به سستی رود (مصطفوی، ۱۳۶۰، ۹: ۱۹). ابن حجر فترت وحی را به معنای به تأخیر افتادن وحی بر پیامبر برای چند مدتی می‌داند که هدف آن است تا از یک سو اضطراب پیامبر از بین برود و از سوی دیگر اشتیاق ایشان به بازگشت جبرئیل حاصل شود (ابن حجر، ۱۳۷۹، ۱: ۲۷). بنابراین معنای سستی، سکون، ضعف، انقطاع و فاصله افتادن در مفهوم فترت نهفته است و به دلیل همین ساحت معنایی است که در اصطلاح متکلمان، فاصله افتادن غیر متعارف میان نزول قبلی و بعدی جبرئیل بر پیامبر اکرم و انقطاع موقت نزول قرآن، فترت وحی نام گرفته است.

۳. دیدگاه‌ها پیرامون زمان فترت وحی

در میان متکلمان و مفسران سه دیدگاه در باره زمان فترت وحی یافت می‌شود:

۱-۳. قول مشهور (فترت سه ساله)

بر اساس قول مشهور، دوره ی فترت وحی، سه سال است. قدیمی ترین متنی که در این زمینه در دست است به عامر شعبی (درگذشته ۱۰۳ق) منسوب است. از امام احمد (درگذشته ۲۴۱ق) از طریق محمد بن ابی عدی از داود بن ابی هند از عامر شعبی روایت شده که گفت: فرمان نبوت در چهل سالگی بر حضرت رسول نازل شد. سه سال اسرافیل بر آن حضرت گماشته شده بود و کلمه و اشیاء را به وی تعلیم می‌کرد؛ ولی در این مدت، قرآنی بر او نازل نشد. چون سه سال گذشت خداوند جبرئیل را قرین نبوت آن حضرت ساخت، و قرآن در بیست سال بر او نازل گشت (ابن حجر، ۱۳۷۹ق، ۱: ۲۷). این گفتار، دو مسأله را در مباحث کلامی وارد کرده است:

الف. ملازمت سه ساله اسرافیل با پیامبر: این گفتار رسیده از شعبی سبب شده

برخی به ملازمت سه ساله اسرافیل با پیامبر رأی دهند.

ب. سه سال فترت وحی: از آنجا که به تصریح قرآن و روایات، نزول قرآن

توسط جبرئیل صورت پذیرفته (نک به: سوره شعراء، ۱۹۲-۱۹۴)؛ طبیعی است که در مدت سه سال ملازمت با اسرافیل، قرآنی نازل نشده باشد. لذا این گفتار شعبی، خاستگاه ورود مسأله سه سال فترت وحی به مباحث کلامی و متون علوم قرآنی و شهرت آن شد.

• تحلیل قول مشهور (فترت سه ساله)

الف: ملازمت اسرافیل با پیامبر: بررسی تاریخی این قول، حاکی از آن است که از نخستین ایام طرح این مسأله از قول شعبی، برخی متقدمان با آن مخالفت کردند؛ به عنوان نمونه مشاهده می‌کنیم که ابن سعد (درگذشته ۲۳۰ق)، هم عصر احمد بن حنبل (درگذشته ۲۴۱ق) با استناد به قول شعبی، ملازمت اسرافیل با پیامبر را برای محمد بن عمر واقدی (درگذشته ۲۰۷ق) نقل می‌کند، اما واقدی نمی‌پذیرد و تأکید می‌کند که در مدینه هیچ یک از علما اعتقادی به ملازمت اسرافیل با پیامبر نداشت (ابن حجر، ۱۳۷۹، ۱: ۱۷۹). از این رو برخی مانند یعقوبی (درگذشته ۲۸۴ق)، نقل روایات اندک در باره ملازمت اسرافیل با پیامبر، تأکید کرده اند که برابر بیان قرآن و روایات پیوسته جبرئیل ملازم ایشان بود. همو در تبیین جریان وحی می‌گوید: جبرئیل پیوسته بر او آشکار می‌گشت و با او سخن می‌گفت (یعقوبی، ۱۳۶۶، ۱: ۳۷۸). و برخی مانند مسعودی (درگذشته ۳۴۶ق) در هنگام گزارش مسأله بعثت، هیچ نامی از اسرافیل به عنوان ملازم پیامبر نیاورده اند (مسعودی، ۱۳۷۸، ۱: صص ۶۳۱ تا ۶۳۳). این نوع بیان حاکی از آن است که ملازمت اسرافیل با پیامبر، برای آنان قابل قبول نبوده است. شیخ صدوق، در تبیین اعتقاد شیعه راجع به نزول قرآن، از وجود قرآن در پیشانی اسرافیل سخن گفته که نقش واسطه‌ای برای انتقال قرآن از عند الله به میکائیل و از میکائیل به جبرئیل و القاء آن به پیامبر دارد (صدوق، ۱۴۱۲ق: ۸۱)؛ این بیان دلیلی بر دوگانگی ملازمت اسرافیل و جبرئیل با پیامبر نیست، زیرا از ملازمت طولی خبر می‌دهد؛ البته وی روایتی می‌آورد که امام باقر علیه السلام از ملازمت اسرافیل با پیامبر خبر داده است (همان، ۱۴۱۲ق: ۵۷)؛ لکن شیخ مفید این روایت را مردود می‌پندارد و آن را مغایر با قرآن و روایات دانسته و به عنوان حدیث شاذّ تلقّی می‌کند (مفید، بی تا: ۹۹).

بنابراین اگر چه در کنار اعتقاد به حضور مستمر جبرئیل با پیامبر، از ملازمت سه سال اسرافیل با پیامبر سخن به میان آمده (یعقوبی، ۱۳۶۶، ۱: ۳۷۸)، لکن بیشتر متقدمان با این نقل مخالفت کرده اند. همچنین روایتی که از ملازمت مستمرّ جبرئیل با ایشان خبر می‌دهد، با گزارش قرآن که تنها از ارتباط جبرئیل با پیامبر سخن گفته و اشاره‌ای به ملازمت اسرافیل با پیامبر نکرده (البقره، ۹۷ و ۹۸؛ تحریم، ۴؛ شعراء، ۱۹۳)، سازگاری دارد؛ در نتیجه پایه

های نقلی که از ملازمت اسرافیل خبر داده ضعیف و سست می نماید و از منظر قرآن و روایات و حتی از نظر نقل های تاریخی مسأله ملازمت اسرافیل با پیامبر اکرم به مثابه دوره ای از نبوت پیامبر اکرم پذیرفته نیست؛ مگر اینکه پذیریک ملازمت اسرافیل در طول ملازمت جبرئیل بوده است که البته اثبات این امر نیز دشوار می نماید.

ب: سه سال فترت: ابن سعد در خصوص فرایند نزول، روایتی را از واقدی نقل می کند که به ابن عباس منتهی می شود. وی گفته است پس از نزول وحی در غار حراء، چند روزی جبرئیل بر پیامبر نازل نشد و پیامبر از این جهت اندوهگین شد (ابن سعد، ۱۳۷۴، ۱: ۱۸۳). لکن شعبی؛ تنها روایتگری است که این مدت را سه سال دانسته است. ابن حجر (درگذشته ۸۵۲ق)، این روایت شعبی را در خصوص سه سال فترت، مرسل دانسته و تأکید می کند که واقدی این روایت مرسل را پذیرفته است. وی نتیجه می گیرد که نمی توانیم فاصله سه سال فترت را بپذیریم؛ زیرا مسلم است که این فترت، می بایست در فاصله زمانی نزول آیات اولیه سوره علق و سوره المدثر اتفاق افتاده باشد، حال آنکه این فاصله نمی تواند سه سال باشد (ابن حجر، ۱۳۷۹ق، ۱: ۲۷). علاوه بر استدلال ابن حجر، مورخان از نزول آیه ۹۴ حجر در سال سوم بعثت گزارش کرده اند که آشکار سازی دعوت پنهانی را نوید می دهد. در این صورت معتقدان به فترت سه ساله با این سوال اساسی و غیر قابل حل مواجه می شوند که چگونه می شود سوره حجر (زرکشی، ۱۳۹۱ق، ۱: ۱۹۳) در سال سوم بعثت نازل شده باشد؛ و سوره والضحی یا المدثر هم که پس از فترت سه ساله نازل شده است همزمان با آن سوره نازل شده باشد؟ کسانی که به سه سال فترت معتقدند نمی توانند این تناقض را حل کنند؛ زیرا باید اثبات کنند که سوره المدثر یا والضحی در سال سوم بعثت نازل شده است. و در این صورت چنانچه سوره حجر هم در سال سوم نازل شده باشد می بایست اثبات کنند که سوره المدثر یا والضحی با حجر همزمان نازل شده است. یا اینکه اثبات کنند که سوره حجر که آشکار سازی دعوت پنهانی در آن آمده مربوط به سه سال بعد از فترت و سه سال بعد از دعوت پنهانی نازل شده است. هر دو وجه احتمالی با گزارش های معتبر تاریخی مغایرت دارد و قابل اثبات نیست. ملاحظه می شود که قول به فترت سه

ساله هم از منظر تاریخی و هم از منظر ساختارشناسی سور قرآنی نادرست است و قابل قبول نیست.

ج: قطعی پنداری فترت سه ساله: برخی متکلمان و مفسران متأخر، تحت تأثیر شهرت این قول، آن را امری قطعی تلقی و تکرار کرده اند. به عنوان مثال سیوطی، به روایت احمد بن حنبل استناد کرده و آن را امری مسلم پنداشته است (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۱۶۷). این کثیر آن را به مثابه روایتی صحیح پذیرفته و بر صحت آن تأکید می کند (ابن هشام، ۱۳۸۳، ۱: ۳۸۸). زنجانی (درگذشته ۱۳۶۰ق)، بدون ذکر سند، فترت سه ساله را مسلم پنداشته است (زنجانی، ۱۹۶۹م: ۳۰). صبحی صالح (درگذشته ۱۴۰۷ق) نیز چنین رویکردی دارد (صبحی صالح، ۱۳۶۱: ۵۹ و ۶۶). آیت الله معرفت (درگذشته ۱۴۲۷ق) در یک رویکرد تداخل انگارانه و گویا همزمان انگارانه میان فترت وحی و دعوت پنهانی، تأکید می کند که قرآن پس از یک فترت سه ساله نازل شد که پیامبر در این مدت امر بعثت را پنهان می کرد (محمد هادی، ۱۴۱۶ق، ۱: ۱۱۰). چنانکه ملاحظه می شود قول آیت الله معرفت، تعارض آمیز می نماید؛ چرا که دعوت پنهانی با فترت سه ساله دو امر جداگانه است که صحت یکی، منتج به صحت دیگری نمی شود. بنابراین بسیاری از متأخران شهرت این قول را بدون بررسی تاریخی و یا محتوایی دلیل صحت آن گرفته اند. این در حالی است که مسأله ای با این اهمیت مستلزم استدلال تاریخی و یا منطقی می باشد. همین امر ما را به این نتیجه می رساند که شهرت پنداری را به عنوان حجت در استدلال نپذیریم و برای صحت این قول، با محک تاریخ و منطق سنجش کنیم. مورخان در فرایند توضیح دعوت مخفیانه و زمان آشکار شدن آن به گونه ای سخن گفته اند که گویا پس از نزول آیات نخستین وحی، آیه "فاصدع بما تؤمر" که مربوط به آشکار سازی دعوت پنهانی سال سوم بعثت است نازل شده است. گزارش هایی مانند گزارش قمی (درگذشته ۳۰۷ق) از دعوت پنهانی بر اساس آیه: "فَاَصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ. وَ اَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ اِنَّا كَفَيْنَاكَ الْمُسْتَهْزِئِينَ (حجر، ۹۴)، در همین راستا قابل پی گیری است (قمی، ۱۳۶۷، ۱: ۳۷۸). این در حالی است که بسیاری از مفسران مانند ابن کثیر (درگذشته ۷۷۴ق) بدون اشاره به فترت، به دعوت پنهانی پیامبر پس از گذشت سه سال می پردازند (ابن اثیر، ۱۳۷۰، ۲: ۸۷۹). بخصوص که نه از نظر

تاریخی و نه از نظر منطقی قابل قبول نیست که گفته شود سه سال فترت وحی و به دنبال آن سه سال دعوت پنهانی رخ داد. و اگر بخواهیم میان این دو مسأله، همزمانی قائل شویم در اینصورت با مشکل نزول آیه ۹۴ حجر مواجه می شویم که نمی تواند با نزول سوره والضحی یا المدثر که بعد از سه سال فترت وحی نازل شده موافقت داشته باشد.

ه. **دیدگاه مستشرقان:** مستشرقان، همانند علمای متأخر، سه سال فترت را به دلیل شهرت آن، امری قطعی تلقی کرده و به مخالفت هایی که با این قول شده اعتنا نکرده اند. نولدکه (در گذشته ۱۹۳۰م) که تحقیقات وی پیرامون تاریخ قرآن در اندیشه محققان معاصر اثرگذار بوده، در گزارش خود از زمان حضور پیامبر در مکه، اقوال مختلف را ذکر می کند. وی به قولی اشاره می کند که مدت این حضور را ده سال دانسته و سن پیامبر در هنگام بعثت را چهل و سه سال دانسته است. وی تأکید می کند کسانی که به این قول معتقدند در حقیقت سه سال را کد بودن جریان وحی در مکه را منظور نکرده اند (نولدکه، ۲۰۰۰م: ۶۲). ملاحظه می شود که نولدکه، سه سال فترت را امری کاملاً قطعی تلقی کرده است. برخی دیگر از مستشرقان مانند موننگمری با تأکید بر قطعی بودن سه سال فترت یادآوری می کند که در این مدت محمد احساس می کرد که خداوند او را فراموش کرده لذا دچار افسردگی عمیق شد و حتی به فکر خودکشی افتاد (موننگمری وات، ۱۹: ۱۳۴۴). بنابراین قول مستشرقان و استنتاج های طعنه آمیز آنان در این زمینه بر قطعی پنداری فترت سه ساله بنا شده است. هر چند مسأله فترت از آغاز سده دوم هجری مطرح بود لکن از متقدمان، قبل از احمد بن حنبل کسی قول شعبی را به عنوان مسأله ای واقع شده تلقی نکرده است. و کسانی که بعد از احمد بن حنبل به سه سال فترت وحی رأی داده اند، تنها استادشان همین روایت واحد است؛ ضمن این که کسانی مانند واقدی و ابن حجر به مرسل بودن آن رأی داده اند و بر نادرستی آن تأکید کرده اند. برخی متأخران و معاصران هم، مسأله را امری قطعی تلقی و آن را نقل کرده اند. هم چنین با تتبع در متون روایی، روایتی که از معصومین علیهم السلام و یا یکی از صحابه در این زمینه صادر شده و از فترت سه ساله وحی سخن گفته باشد، یافت نشد. از این رو به این نتیجه می رسیم که

میان دو مسأله سه سال فترت با سه سال دعوت پنهانی تداخل صورت گرفته و همین مسأله سبب شده عده ای سه سال دعوت پنهانی را با سه سال فترت وحی یکی بگیرند و با این همسان پنداری، آن را به متون علوم قرآنی وارد کنند. و این مسأله نادرست شهرت یافته و سبب شده برخی مستشرقان از آن استفاده کنند و به تردید پیامبر در اصل نزول وحی رأی دهند. در نتیجه رأی کسانی مانند نولدکه و مونتگمری بر پایه یک امر موهوم و نادرست بنا شده است؛ و همچنان که واقدی آورده سه سال فترت وحی امری غیر واقعی است و چنین امری واقع نشده و تنها مسأله سه سال دعوت پنهانی قابل قبول است.

۲-۳. تداوم انگاری نزول وحی بدون فترت

گویش برخی از متقدمان در باره وحی، حاکی از این است که گویا از منظر تاریخی، مسأله ای به نام فترت وحی وجود نداشته است. حتی برخی از سیره نویسان، متکلمان و علمای علوم قرآنی یافت شدند که در عین حال که در فرازی از گزارش خود از فترت سخن گفته اند، گویش آن‌ها در دیگر نوشته هایشان به گونه ای است که گویا فترت قابل ذکری برای نزول وحی رخ نداده است. یعقوبی (در گذشته ۲۸۴ق) در گزارش خود از آغاز وحی، بدون توجه به مسأله ای به نام فترت یادآوری می کند که در روز نخست بعثت، آیات اولیه سوره علق بر ایشان نازل شد و در روز بعد در حالی که جامه به خود پیچیده بود آیات سوره مدثر نازل گشت (یعقوبی، ۱۳۶۶، ۱: ۳۷۸). هر چند وی بلافاصله به قولی اشاره می کند که از ملازمت سه ساله اسرافیل با پیامبر سخن گفته است، لکن گویش نخستین او در باره نزول آیات سوره علق و به دنبال آن المدثر در روز بعد ناقض این قول اوست و حاکی از این است که از نظر تاریخی فترتی برای وحی رخ نداده است و احیاناً خود به این تناقض در کلام توجه نداشته است (همان، ۱۳۶۶، ۱: ۳۷۹). سخن یعقوبی در باره ی سه سال دعوت پنهانی، مؤید این است که قائلان به فترت سه ساله، جای مسأله دعوت پنهانی را با فترت تغییر داده اند. البته از سوی دیگر چنانچه یعقوبی هم مانند دیگر مورخان قائل به ارتباط انحصاری جبرئیل با پیامبر اسلام باشد؛ این گفتار وی از این جهت هم تناقض آمیز است که به آن توجه نداشته است. طبری (در گذشته ۳۱۰ق) نیز در برخی نوشته هایش به انقطاع وحی اشاره دارد، اما گویش وی در تفسیرش در نقل نخستین آیات و سوری که بر

پیامبر نازل شد و ادامه یافت با گزارش یعقوبی هم سویی دارد و به گونه ای است که گویا بر اساس مستندات تاریخی، فترتی وجود نداشته و بعد از نزول نخستین آیات، نزول آیات بعدی بی وقفه و مستمر ادامه یافته است (طبری، ۱۴۱۲ق، ۳۰: ۱۶۲). وی پس از نقل نخستین آیاتی که بر پیامبر نازل شد یادآوری می کند که این روند نزول ادامه داشت اما دعوت به صورت پنهانی بود (طبری، ۱۳۶۳، ۳: ۸۵۴). بیان طبری مؤید این امر است که مسأله ای به نام فترت سه ساله وحی در تاریخ زندگانی پیامبر اسلام رخ نداده است. همین طور مطابق روایتی که از عایشه در دست است، بلافاصله بعد از نزول آیات نخستین سوره علق و سوره قلم، سوره مدثر بر ایشان نازل شد (ابن اثیر، ۱۳۷۰، ۲: ۸۶۲). مسعودی (در گذشته ۳۴۵ق) در گزارش خود از بعثت پیامبر و فرایند وحی قرآن، بدون توجه به مسأله ای به نام انقطاع وحی تأکید می کند که پیامبر در چهل سالگی مبعوث شد و نخستین قسمت قرآن که نازل شد آیات نخستین سوره علق بود و بقیه قرآن به دنبال آن نازل شد (مسعودی، بی تا، ۱: ۶۳۱). سیوطی هر چند بر فترت سه ساله وحی تأکید می ورزد، لکن روایتی را نقل می کند که نخستین سوره ها و آیات نازل شده بر پیامبر را مشخص نموده و در آن سخنی از فترت وحی نیامده و مؤید تداوم وحی بدون فترت است (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ۶: ۳۶۸). ابوالفتوح رازی (در گذشته ۵۲۵ق) و ملا فتح الله کاشانی (در گذشته ۹۸۱ق) از نزول متوالی مدثر به دنبال علق خبر داده اند که حاکی از عدم فترت وحی است (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ۲۰: ۳۳۵؛ کاشانی، ۱۳۳۶، ۱۰: ۲۹۳). قرطبی (در گذشته ۶۷ق) به ذکر روایتی پرداخته که بر اساس آن سوره های علق، قلم، مدثر و الضحی به دنبال یکدیگر نازل شده و میان آن ها وقفه ای روی نداده است (قرطبی، ۱۳۶۴، ۲۱: ۱۱۸). این نقل ها حاکی از آن است که علمای علوم قرآنی هنگامی که به مستندات تاریخی مراجعه می کنند و از فرایند نزول قرآن خبر می دهند، با مسأله ای به نام فترت و انقطاع قابل توجه وحی مواجه نمی شوند؛ و به این نتیجه می رسند که فاصله غیر طبیعی و غیر معمول میان نزول آیات رخ نداده و مسأله فترت وحی قرآن در فاصله زمانی طولانی مدت قابل پی گیری نیست. البته چون بیشتر این موارد بر سکوت آنان مبتنی است، نمی توان به عنوان رأی نهایی آنها در باره صحت یا عدم

صحت فترت وحی تلقی کرد. از این رو به این نتیجه می‌رسیم که مورخان متقدم مسأله انقطاع چند روزه وحی، پس از نزول نخستین آیات قرآن را امری طبیعی و معمولی در فرایند مستمر نزول قرآن تلقی کرده‌اند و آن را مسأله‌ای قابل اعتنا و قابل ذکر به شمار نیاورده‌اند. گفتنی است در میان متقدمان، متکلم یا مفسری یافت نشد که با اصل فترت مخالفت کرده باشد؛ چنان که روایتی از ائمه علیهم السلام بدست نیامد که این مسأله را بیان کند و با آن مخالفت نماید.

۳-۳. فترت چند روزه وحی

اکثر سیره نویسان و عالمان متقدم گزارش کرده‌اند که پس از نخستین نزول وحی بر پیامبر برای مدت محدودی که بین سه روز تا چهل روز گفته‌اند؛ جبرئیل ارتباط خود را با پیامبر قطع کرد. در متون کهن مانند تفسیر مقاتل بن سلیمان بلخی (درگذشته ۱۵۰ق) چنین آمده که پس از آغاز نزول قرآن، برای مدت چهل روز جبرئیل بر پیامبر فرود نیامد. مشرکان عرب در اصل نبوت پیامبر تردید افکنی کردند؛ در نتیجه خداوند با نزول سوره والضحی، به او اطمینان داد که وی را رها نکرده است. مقاتل یادآوری می‌کند که برخی زمان انقطاع را سه روزه هم سخن گفته‌اند (مقاتل، ۱۴۲۳ق، ۴: ۷۳۱). مقاتل، از مفسران سده اول و دوم و صاحب تفسیر است که او را از اصحاب امام باقر علیه السلام دانسته‌اند (رجال ابن داود، ۲۶۰). هر چند برخی مذهب وی را بتبری به شمار آورده‌اند (طوسی، ۱۴۱۷ق: ۱۴۶؛ کشی، ۱: ۳۹۰)؛ لکن بسیاری از مفسران به اقوال وی اعتماد نموده و حمل بر صحت نموده‌اند. این گویش بلخی که ابتدا از انقطاع چهل روزه وحی سخن می‌گوید و در ادامه به قول کسانی اشاره می‌کند که زمان آن را سه روز دانسته‌اند، حاکی از این است که نقل‌های متفاوتی به وی رسیده؛ در نتیجه هر چند به اصل انقطاع اطمینان دارد لکن در مورد چهل روز زمان انقطاع اطمینان ندارد. فراء (درگذشته ۲۰۷ق) زمان انقطاع وحی را پنج روز می‌داند (فراء، بی تا، ۳: ۲۷۳). گزارشی که از ابن هشام (درگذشته ۱۵۱ق)، سیره نویس متقدم در دست است حاکی از این است که هم زمان با اسلام آوردن خدیجه، انقطاع وحی آغاز شد؛ لکن این گزارش نظر قطعی راجع به پایان این انقطاع ارائه نمی‌دهد؛ بلکه از اختلاف میان علما در باره ی پانزده روز انقطاع یا بیشتر سخن به میان آورده است (ابن

هشام، ۱۳۸۳: ۱۱۴). بخاری (درگذشته ۲۵۶ق)، مسلم (درگذشته ۲۶۱ق) و ترمذی (درگذشته ۲۷۹ق) با نقل روایتی که به جندب بن عبدالله (شهادت ۱عق) منتهی می شود از شکوه پیامبر نسبت به احتباس وحی، و دلداری خداوند از ایشان با نزول سوره والضّحی سخن گفته اند (بخاری، ۱۴۰۱ق، ۲: ۴۳؛ مسلم، بی تا، ۵: ۱۸۲؛ ترمذی، ۱۹۹۶م، ۵: ۱۱۳). بخاری در نقلی دیگر ابتدا از فترت وحی قبل از نزول سوره المدّثر گفته و سپس از تابع و استمرار وحی سخن به میان آورده است (بخاری، ۱۴۰۱، ۱: ۴). طوسی (درگذشته ۴۶۰ق) در توضیح شأن نزول سوره والضّحی، بدون ذکر راوی، تنها با تعبیر "فیل"، به دیدگاه کسانی اشاره می کند که معتقدند زمان انقطاع پانزده روز بوده و در انتها آن را به ابن عباس، قتاده و ضحاک نسبت می دهد (طوسی، بی تا، ۱۰: ۳۶۸). فخر رازی (درگذشته ۶۰۶عق) به اختلاف در مقدار روزهای تأخیر وحی بر پایه نقل های متفاوت راویان اشاره می کند و زمان فترت را بین دوازده تا چهل روز دانسته (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ۳۱: ۱۹۲)، و سور آبادی (درگذشته ۶۹۴ق) آن را پانزده روز می داند (سورآبادی، ۱۳۸۰، ۴: ۲۸۲۹). نویری (درگذشته ۷۳۳ق) که در بیان تاریخی نزول وحی و فترت آن به نقل ابن هشام اعتماد کرده، در یک گزارش، از همزمانی در گذشت ورقه بن نوفل و انقطاع موقت وحی و برقراری ارتباط وحیانی و نزول سوره مدّثر پس از مدتی خبر می دهد؛ بدون این که اشاره ای به زمان انقطاع داشته باشد (نویری، ۱۳۶۴، ۱: ۱۷۳). همو در فرازی دیگر، بر اساس دیدگاه ابن جریر دوازده روز، دیدگاه ابن عباس پانزده روز، برخی دیدگاه ها بیست و پنج روز و دیدگاه مقاتل چهل روز گفته است (همان، ۱۳۶۴، ۱: ۱۷۵). ابن کثیر از دو انقطاع متوالی وحی سخن گفته که یکی را قبل از نزول سوره المدّثر و دیگری را قبل از نزول سوره والضّحی دانسته که هر کدام چند شب به طول انجامید (ابن کثیر، ۱۳۹۶ق، ۱: ۴۱۴).

ملاحظه می شود که اغلب متقدّمان در بیان اصل انقطاع با یکدیگر اشتراک دارند؛ لکن سخنان در باره مدت انقطاع، با تشویش و اضطراب همراه است که پژوهشگر را با سرگردانی در استنتاج بحث مواجه می کند. این تشویش زمانی بیشتر می شود که می بینیم

برخی از کسانی که به گزارش انقطاع وحی اقدام کرده اند، از ذکر تعداد روزها خود داری کرده و از تعبیر "چند روزی" یا "مدتی" برای فترت سخن گفته اند. محمد بن عمر واقدی (ابن سعد، ۱۳۷۴، ۱: ۱۸۳)، ابن ابی حاتم در گذشته ۳۲۷ ق (رک: ابن ابی حاتم، ۱۴۱۵ق، ۱۰: ۳۴۴۲)، ثعلبی در گذشته ۴۲۷ ق (ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ۱۰: ۲۴۳)، زمخشری (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۴: ۷۶۶)، ابن کثیر (ابن کثیر، ۱۳۹۶ق، ۸: ۴۱۰) و ابن حجر (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۷۹ق، ۱: ۲۷) چنین رویکردی دارند. طبری با این رویکرد روایتی از زهری آورده که حاکی از این است که مدتی وحی از پیامبر قطع شد و ایشان نسبت به این مسأله اندوهگین شد (طبری، ۱۳۶۳، ۳: ۸۵۳). همین روایت را ابن اثیر نیز از قول زهری گزارش کرده است (ابن اثیر، ۱۳۷۰، ۲: ۸۶۴). ملاحظه می شود که زهری به ذکر روزهای فترت اشاره نکرده است. طبری در گزارشی دیگر، محور تفحص خود را چگونگی نزول سوره والضحی پس از ابطاء وحی قرار داده و نقل های متعددی آورده که همگی بر پایه انقطاع چند روزه وحی استوار است (طبری، ۱۴۱۲ق، ۳۰: ۱۴۸). برخی مفسران از ملاقات ورقه بن نوفل با پیامبر پس از نزول نخستین آیات سخن گفته اند و در ادامه یادآوری کرده اند طولی نکشید که ورقه از دنیا برفت و وحی برای چند روزی منقطع شد. لذا ابن کثیر از دو فترت وحی به دنبال هم سخن گفته که یکی قبل از نزول سوره المدثر و دیگری قبل از سوره والضحی رخ داده است و هر کدام از این دو انقطاع، مربوط به چند شب فاصله افتادن است (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ۸: ۴۱۰).

چنان که ملاحظه شد این قول با دو گویش گزارش شده است. در یک گویش از فاصله زمانی انقطاع، بین دوازده روز تا چهل روز سخن به میان آمده و در گویش دیگر بدون ذکر تعداد روزها از انقطاع چند روزه سخن به میان آمده است؛ در عین حال امکان همانندسازی و همسان انگاری این دو گویش وجود دارد و تناسب بخشی میان آنها، معقول می نماید. هم چنین این گویش ها با روایتی که از امام باقر علیه السلام در دست است همسویی دارد. در روایتی که قمی از امام باقر علیه السلام آورده و راوی آن ابی الجارود است، تنها از تأخیر در نزول سخن به میان آمده و نسبت به پایان انقطاع ساکت است: فی روایة أبی الجارود عن أبی جعفر علیه السلام فی قوله: ما ودَّعَكَ رَبُّكَ وَ ما قَلَى و ذلك أن

جبرئیل ابطأ عن رسول الله و أنه كانت أول سورة نزلت: أقرأ باسم ربك الذي خلق (علق، ۱)؛ ثم ابطأ عليه فقالت خديجة لعل ربك قد تركك فلا يرسل إليك؛ فأنزل الله تبارك و تعالی: ما ودّعك ربك و ما قلى (قمی، ۱۳۶۷، ۲: ۴۲۸). این روایت، صحیح و قابل اعتماد است؛ چرا که نجاشی و ابن داود، زیاد بن منذر ابی الجارود را از اصحاب امام باقر علیه السلام می دانند که از امام جعفر صادق علیه السلام روایت کرده؛ همینطور برقی وی را از اصحاب امام صادق علیه السلام به شمار آورده است (نجاشی، ۱۴۱۶ق: ۱۷۰؛ ابن داود، ۱۳۸۳ق: ۴۵۵). این بیان حاکی از قابل اعتماد بودن سخنان وی خواهد بود. البته طوسی او را زیدی مذهب معرفی کرده و فرقه جارودیه را به وی منتسب کرده است (طوسی، ۱۴۱۳ق: ۲۰۳)، که روایت او را با تأمل همراه خواهد کرد. ابن غضائری توضیح می دهد که اصحاب ما روایت های محمد بن سنان از او را نمی پسندیدند، لکن به روایت های محمد بن بکر ارجحی از او اعتماد داشتند (ابن غضائری، ۱۴۲۲ق: ۶۱). قمی نام روایت کننده از ابی الجارود را نقل نکرده است تا بتوانیم بر اساس دیدگاه ابن غضائری، میزان صحت روایت وی را ارزیابی نماییم. بنابراین طبق رأی نجاشی (درگذشته ۴۵۰ق) و ابن داود (درگذشته بعد از ۷۰۷ق) روایت حمل به صحت می شود؛ بخصوص که طوسی (درگذشته ۴۶۰ق) و ابن غضائری (درگذشته قبل از ۴۵۰ق)، طعنی بر وی وارد نکرده اند. همچنین علامه مجلسی (درگذشته ۱۱۱۰ق) از قول کازرونی (درگذشته ۸۴۳ق) روایتی آورده که نشان می دهد هم زمان با درگذشت ورقه بن نوفل، برای چند روزی وحی قطع شد (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۱۸: ۲۲۷). همو روایت دیگری نقل کرده که از زود هنگامی قطع چند روزه وحی، پس از بعثت خبر داده که سبب نگرانی پیامبر شد. پیامبر نگرانی خود را با خدیجه در میان گذاشت. خدیجه تردید افکنی کرد که شاید پروردگار تو را رها کرده. در نتیجه سوره والضحی نازل شد و به پیامبر دلداری داد (همان، ۱۴۰۴ق، ۱۸: ۱۹۷). روایت دیگری از امام صادق در دست است که از احتباس وحی به مدت چهل روز خبر داده است؛ لکن راویان، آن را به مسأله مربوط به سوره کهف نسبت داده اند (قمی، ۱۳۶۷، ۲: ۳۲؛ صدوق، ۱۳۶۹، ۳: ۲۲۹). نتیجه آن که روایات ائمه علیهم السلام این قول را تأیید می کند

که برای چند روزی وحی قطع و دوباره برقرار شد. بنابراین قول به انقطاع چند روزه وحی، قولی مستند است که با نقل و عقل سازگاری دارد و در فرایند نزول قرآن امری طبیعی است. این مسأله از آن جهت طبیعی تلقی می‌شود که خداوند در نزول آیات، بنا را بر اتصال مداوم آنها قرار نداده؛ بلکه بنا را بر نزول تدریجی و با فاصله آیات نهاده است. لذا قرآن بر نزول تدریجی وحی تأکید می‌کند و می‌فرماید: *وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا* (اسراء، ۱۰۶). مسأله انقطاع چند روزه وحی مبتنی بر نزول تدریجی است؛ چرا که در فرایند این گونه نزول، اختلاف در فاصله‌های نزول پیش می‌آید و به طور طبیعی ممکن است برای چند روز بین نزول قبلی و بعدی فاصله بیفتد. تزلزلی که در اصل زمان فترت میان مورخان وجود دارد که برخی به قبل از نزول سوره مدثر، برخی به قبل از نزول سوره والضحی، برخی به داستان مربوط به سوره کهف و برخی به سوره مریم ربط داده‌اند این گفتار ما را تأیید می‌کند. همچنین انتظار پیامبر برای نزول آیاتی در خصوص قبله در همین راستا قابل پیگیری است. و یا مراجعه برخی افراد در باره مسأله خاصی به پیامبر و اظهار پیامبر مبنی بر عدم نزول آیه در آن مورد و اعلام انتظار توسط پیامبر برای نزول آیه که نمونه آن را می‌توان در شأن نزول آیات نخستین سوره مجادله یافت، در همین راستا قابل توجیه است. بر این اساس به طور طبیعی از نزول اولیه جبرئیل بر پیامبر تا نزول بعدی، که فاصله میان نزول آیات اولیه سوره علق با نزول سوره مدثر است و یا به قبل از نزول سوره والضحی برمی‌گردد چند روزی فاصله افتاد که با عنوان انقطاع موقت یا فترت چند روزه وحی قابل پی‌گیری است. البته به دلیل نقل‌های متعدد نمی‌توان مدت دقیقی برای این انقطاع تعیین کرد؛ لکن آنچه مسلم است از سه روز کمتر و از چهل روز بیشتر نیست؛ بنابراین انقطاع فترت وحی، از چهل روز تجاوز نمی‌کند و قول‌های دیگر مانند قول به سه سال فترت وحی، نادرست است.

نتیجه گیری

این پژوهش که در باره محدوده زمانی فترت وحی قرآن صورت گرفته است، فرضیه تحقیق را اثبات کرد که در موارد زیر قابل طرح است:

نقل های متقدمان در باره فترت وحی متعدّد و آشفته است که گزارش ها از حد اقلّ محدوده زمانی سه روزه تا گستره حدّ اکثری سه ساله حکایت دارد. برخی متکلمان و مفسران بدون اظهار نظر، به ذکر نقل های مختلف اقدام کرده اند. این رویکرد در گزارش متقدمان و متأخرانی مانند مقاتل، ابن هشام، نویری، فخر رازی، شیخ طوسی و صبحی صالح مشاهده می شود. مستندات قول مشهور که از فترت سه ساله وحی سخن می گوید بررسی شد. بررسی ها نشان می دهد که میان دعوت پنهانی با فترت وحی تداخل ایجاد شده و برخی به یکسان انگاری دعوت پنهانی با مسأله فترت پرداخته اند؛ به عبارت دیگر این پژوهش روشن کرد که دوران فترت سه ساله نادرست است و فترت وحی کوتاه، چند روزه و طبیعی بوده است. مورخان متقدم مانند ابن هشام، مسعودی، طبری و دیگران به سه سال دعوت مخفیانه در آغاز بعثت تصریح کرده اند. چنانچه گزارش تاریخ از سه سال دعوت مخفیانه درست باشد و در کنار آن، سه سال فترت وحی را هم قبول کنیم در این صورت با تناقض های حل ناشدنی مواجه می شویم؛ زیرا یا می بایست به هم زمانی این دو مسأله یعنی هم زمان بودن فترت وحی و دعوت پنهانی حکم کنیم که مستند تاریخی و نقلی برای پذیرفتن آن در دست نداریم و هیچ کس هم چنین ادعایی نکرده است؛ و یا می بایست آن دو را در دو فاصله زمانی متفاوت در نظر بگیریم که در این صورت فاصله نخستین نزول با ابلاغ نزول بعدی، شش سال می شود و این چیزی است که با نصّ تاریخ مخالف خواهد بود.

انقطاع چند روزه مستند است و با روایات همسانی دارد که مربوط به قبل از نزول سوره والضحی می باشد. این انقطاع چند روزه وحی پس از نخستین ارتباط جبرئیل با پیامبر امری کاملاً طبیعی و معمولی به نظر می رسد و نمی توان آن را امری غیر عادی تلقی کرد و در راستای نزول تدریجی وحی قابل توجیه است.

مورخان و مفسران از انقطاع دیگری سخن گفته اند که با شأن نزول آیه ۲۳ و ۲۴ سوره کهف مرتبط می شود؛ لکن شباهتی که در تعیین زمان این فترت با فترت روزهای آغازین وجود دارد، زمینه پذیرش این فترت را تضعیف می کند.

فهرست منابع

قرآن کریم (ترجمه محمد مهدی فولادوند)

- ۱- آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، دار الکتب العلمیه، بیروت.
- ۲- ابن حجر عسقلانی (۱۳۷۹ق)، ابوالفضل، فتح الباری فی شرح صحیح البخاری، دارالمعرفه، بیروت.
- ۳- ابن هشام، عبدالملک (۱۳۸۳)، سیرت رسول الله، ترجمه رفیع الدین اسحاق بن محمد همدانی، نشر مرکز، تهران.
- ۴- ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۹ق)، تفسیر القرآن العظیم، مکتبه نزار المصطفی الباز، عربستان سعودی.
- ۵- ابن اثیر، علی بن محمد (۱۳۷۰)، الکامل فی التاریخ، ترجمه محمد حسین روحانی، انتشارات اساطیر، تهران.
- ۶- ابن داود، حلّی (۱۳۸۳ق)، رجال ابن داود، انتشارات دانشگاه تهران، تهران.
- ۷- ابن غضائری، احمد بن حسین (۱۴۲۲ق)، رجال ابن غضائری، دار الحدیث، قم.
- ۸- ابن فارس، حسین بن احمد (۱۴۱۸ق)، معجم المقاییس فی اللغة، دار الفکر، بیروت.
- ۹- ابن کثیر، ابی الفداء اسماعیل (۱۳۹۶ق)، السیره النبویه، دارالمعرفه، بیروت.
- ۱۰- ----- (۱۴۱۹ق)، تفسیر القرآن العظیم، دار الکتب العلمیه، بیروت.
- ۱۱- ابن منظور (۱۴۱۴ق)، محمد بن مکرم، لسان العرب، دار صادر، بیروت.
- ۱۲- ابن سعد کاتب واقدی، محمد (۱۳۷۴)، الطبقات الکبری، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، انتشارات فرهنگ و اندیشه، تهران.
- ۱۳- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸ق)، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد.
- ۱۴- بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۰۱ق)، صحیح بخاری، دار الفکر، بیروت.
- ۱۵- بلخی، مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ق)، تفسیر مقاتل بن سلیمان، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
- ۱۶- بنت الشاطی، عائشه (۱۳۹۲ق)، مع المصطفی علیه الصلوه و السلام، دار الکتب العربی، بیروت.
- ۱۷- بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق)، انوار التنزیل و اسرار التأویل، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
- ۱۸- ترمذی، محمد بن عیسی (۱۹۹۶ق)، الجامع الکبیر (سنن ترمذی)، دار الغرب الاسلامی،

- بیروت.
- ۱۹- ثعلبی، احمد بن ابراهیم (۱۴۲۲ق)، *الكشف و البیان عن تفسیر القرآن*، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
- ۲۰- جوهری، اسماعیل بن حمّار (۱۳۶۸)، *الصحاح (تاج اللغه و صحاح العربیّه)*، انتشارات امیری، تهران.
- ۲۱- حلی، ابن داود حسن بن علی (۱۳۸۳ق)، *رجال ابن داود*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۲۲- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، *المفردات فی غریب القرآن*، دار العلم، بیروت.
- ۲۳- زمخشری، محمود، (۱۴۰۷ق)، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، دار الکتب العربی، بیروت.
- ۲۴- زرکشی، عبدالله بن محمد بدر الدّین (۱۳۹۱ق)، *البرهان فی علوم القرآن*، المکتبه العصریه، بیروت.
- ۲۵- زنجانی، ابو عبدالله، (۱۹۶۹م)، *تاریخ القرآن*، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت.
- ۲۶- سور آبادی، ابوبکر عتیق بن محمد، (۱۳۸۰)، *تفسیر سور آبادی*، فرهنگ نشر نو، تهران.
- ۲۷- سیوطی، جلال الدین (۱۴۰۴ق)، *الدّر المنثور فی تفسیر المأثور*، کتابخانه آیت الله مرعشی، قم.
- ۲۸- صبحی صالح (۱۳۶۱)، *مباحثی در علوم قرآن*، ترجمه لسانی فشارکی، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، تهران.
- ۲۹- صدوق، محمد بن علی بن حسین (۱۴۱۲ق)، *الاعتقادات فی دین الامامه*، مطبعه العلمیه، قم.
- ۳۰- طبرسی، فضل بن حسین (۱۳۷۲)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، انتشارات ناصر خسرو، تهران.
- ۳۱- طبری، محمد بن جریر (۱۳۶۳)، *تاریخ الرسل و الملوک*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، بنیاد فرهنگ ایران (مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی)، تهران.
- ۳۲- ----- (۱۴۱۲ق)، *جامع البیان فی تفسیر آی القرآن*، دار المعرفه، بیروت.
- ۳۳- طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
- ۳۴- ----- (۱۴۱۳ق)، *رجال طوسی*، مجمع البحوث الاسلامیه، مشهد.
- ۳۵- ----- (۱۴۱۷ق)، *الفهرست*، مؤسسه نشر الفقاهه، قم.
- ۳۶- فخرالدّین رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، *مفاتیح الغیب*، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
- ۳۷- فوّاء، یحیی بن زیاد (بی تا)، *معانی القرآن*، دار المصریّه للتألیف و الترجمه، مصر.

- ۳۸- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق)، *العین*، انتشارات هجرت، قم.
- ۳۹- فضل الله، سید محمد حسین (۱۴۱۹ق)، *تفسیر من وحی القرآن*، دار الملائک للطباعه و النشر، بیروت.
- ۴۰- قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۷)، *تفسیر قمی*، دارالکتاب، قم.
- ۴۱- ----- (۱۳۶۹)، *من لا یحضره الفقیه*، نشر صدوق، تهران.
- ۴۲- قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴)، *الجامع لأحكام القرآن*، انتشارات ناصر خسرو، تهران.
- ۴۳- کاشانی، ملا فتح الله (۱۳۳۶)، *منهج الصادقین فی الزام المخالفین*، کتابفروشی محمد حسن اعلمی، تهران.
- ۴۴- مازندرانی، محمد صالح (۱۴۲۱ق)، *شرح اصول الکافی*، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
- ۴۵- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴ق)، *بحار الانوار*، مؤسسه الوفاء، بیروت.
- ۴۶- مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین (۱۳۷۸)، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
- ۴۷- مسلم، ابی الحسین (بی تا)، *صحیح مسلم*، دار الفکر، بیروت.
- ۴۸- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۳)، *راه و راهنما شناسی*، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم.
- ۴۹- مصطفوی، حسن (۱۳۶۰)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران.
- ۵۰- معرفت، محمد هادی (۱۴۱۶ق)، *التمهید فی علوم القرآن*، مؤسسه النشر الاسلامی، قم.
- ۵۱- مفید، محمد بن نعمان (بی تا)، *تصحیح الاعتقاد بصواب الانتقاد*، انتشارات الرضی، قم.
- ۵۲- نجاشی، احمد بن علی (۱۴۱۶ق)، *رجال نجاشی*، مؤسسه النشر الاسلامی، قم.
- ۵۳- نولدکه، تئودور (۲۰۰۰م)، *تاریخ القرآن*، دار نشر جورج المز، نیویورک.
- ۵۴- نویری، شهاب الدین (۱۳۶۴)، *نهایه الارب فی فنون الادب*، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، انتشارات امیر کبیر، تهران.
- ۵۵- مونتگمری وات، ویلیام (۱۳۴۴)، *محمد، پیامبر و سیاستمدار*، ترجمه اسماعیل والی زاده، کتابفروشی اسلامیة، تهران.
- ۵۶- یعقوبی، ابن واضح (۱۳۶۶)، *تاریخ یعقوبی*، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.

صفحات ۱۹۸ - ۱۷۷

ضرورت امر به معروف و نهی از منکر در عصر حاضر با رویکرد قرآنی و روایی

اصغر عابدزاده^۱

چکیده

انسان به لحاظ وجدان درونی و ترقیات برونی، خواهان خوشبختی و سعادت‌مندی است و براین اساس می‌خواهد در یک جامعه ایده آل و در کنار انسان‌های مترقی و متعالی به حیات خود ادامه دهد. انسان‌هایی که آزاده، وظیفه‌شناس، خداشناس، منصف و منطقی باشند. آنچه ارتباط انسان‌ها را به هم نزدیک می‌کند اطاعت از قوانین الهی و شریعت نبوی و علوی است. امر به معروف و نهی از منکر از جمله این قوانین و دستور شریعت است که موجب سلامتی جسمی و روحی انسان‌ها، آبادی و عمارت سرزمین‌ها، امنیت شهرها و در نهایت موجب تشیید خلافت انسان از سوی خدا بر روی زمین است. اما عواملی مانند ضعف اعتقادات، مسائل اقتصادی، تبلیغات منفی و... می‌توانند به عنوان مخلات و آسیب‌های این امر، موجب تعطیلی و کم‌رنگی فریضه مهم امر به معروف و نهی از منکر گردند. مقاله حاضر به روش توصیفی تحلیلی و ابزار کتابخانه‌ای، این مبحث را تحقیق نموده است.

واژگان کلیدی

قرآن، احادیث، امر به معروف، نهی از منکر، عصر حاضر.

۱. عضو هیات علمی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تبریز، تبریز، ایران.

طرح مسأله

انسان از بدو خلقت به دنبال تکامل فردی و اجتماعی است و قرآن مجید سه اصل را موجب دوام و تکامل جامعه می‌شمارد: عدالت، امر به معروف و نهی از منکر. (کمالی دزفولی، سیدعلی، ۱۳۶۴، شناخت قرآن، ص ۶۵۰)

بر این اساس انسان همواره از اعمال نیک خرسند و از اعمال زشت گریزان است. بشر به مقتضای طبیعت انسانی اش هرچیز را از هرکسی قبول نمی‌کند هرچند احساس نیاز بکند حتی نوع رفتار، گفتار و کردار در پذیرش امر نقش به‌سزایی خواهد داشت بدینجهت با توجه به متون قرآنی و روایی و با عنایت به فطرت انسانی شرایط چندی بر مسئولان این امر ذکر شده است. اما از میان این شرایط و شرایطی دیگر که از ذکر آنها در این مجال خودداری شد مهمترین شرط «رضایت الهی» است. آمران به معروف و ناهیان از منکر باید بدانند والاترین و موثرترین مرحله این مسأله زمانی است که رضای خدا را شرط اصلی بدانند و خود را آراسته به اخلاق حسنه و اخلاق نیک نموده و در حقیقت در عمل داعی حق باشند و نه در ظاهر که در اینصورت دعوت آنها اجابت نخواهد شد. در تمام نظام‌های سیاسی گروهی بر این امر گمارده شده‌اند و مأمور اجرای صحیح قانون هستند و متخلفان را از طریق قانونی مجازات می‌نمایند. اما در نظام سیاسی اسلام تنها مأموران منتخب مجری قانون نیستند بلکه تمامی مردم نسبت بهم مسئولند: کلکم راع و کلکم مسئول عن رعیت (علامه مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ق، بحارالانوار، ج ۷۲، ص ۳۸) این حق نظارت عمومی و قانونی که ضامن اجرای عدالت و موجب سعادت و هدایت و نیل به کمال انسانیت است «امر به معروف و نهی از منکر» نامیده می‌شود. این امر با مصادیق گسترده اش همان تضامن اجتماعی است.

پس برای نیل به مدینه فاضله و بهره‌مندی از مزایای آن، امر بمرعوف و نهی از منکر شرط اصلی شمرده میشود. متأسفانه در جوامع کنونی این امر مهم بدست فراموشی سپرده شده و به اجرای آن چندان توجهی نمی‌شود. از طرف دیگر با فراموش کردن عملی این فریضه، بحث‌های علمی آنهم بسیار کمرنگ شده و از قلمفرسایی و کتابت مقالات، جزوات و پرداخت‌های علمی چندان رونقی مشاهده نمیشود و در عوض جای آنرا «تبلیغ

امواج» گرفته و تبلیغات منفی صوتی و تصویری بر تبلیغات مثبت غلبه نموده است و رفته رفته امروز را با هلاکت عواطف و انسانیت مواجه می سازد.

معروف و منکر چیست؟

"معروف" در لغت به معنای شناخته شده، مرسوم، خوب و متداول و "منکر" به معنای ناشناخته، کارهای زشت و امور ناشناس می باشد. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۱، ۳/۳۷)

عمل به معروف دارای ثواب الهی است و منکر جزء ضد ارزش های دینی و مانع حاکمیت و تثبیت معنویت در زندگی انسانها محسوب می گردد و از این رو در یک جامعه دینی با آن مبارزه می شود. (سبزه ای، ۱۳۷۵، ۱۴)

امر به معروف، امر و فرمان است به آنچه مطابق کتاب و سنت است و نهی از منکر باز داشتن از چیزهایی است که نفس و شهوت به آن تمایل دارد.

معروف هر آن کردار و رفتار و اعتقاد پسندیده ای است که عقل سلیم انسان بدان حکم و قرآن و سنت آن را تأیید می کند. از این منظر هر خیر و خوبی در دامنه معروف می گنجد. (محدث نوری، ۱۴۰۸، ق، ۱۲/۳۳۷)

منکر بر خلاف معروف ضد ارزش های دینی و مانع حاکمیت و تثبیت معنویت در زندگی انسانها محسوب می گردد و از این رو باید در یک جامعه دینی با آن مبارزه شود. پس می توان گفت: هر عملی که موجب رشد و کمال آدمی شود و از نظر شرع و عقل «ارزش» شمرده شود، معروف و هر عملی که باعث انحطاط فرد و اجتماع گردد و ضد ارزش شمرده شود، منکر نامیده می شود.

پیشینه عملی امر به معروف و نهی از منکر در تاریخ اسلام

با توجه به اینکه امر به معروف و نهی از منکر از اصول عملی اسلام است و بارها در قرآن کریم و احادیث به صراحت بر آن ها اشاره شده است بنابراین می تواند یک سابقه و پیشینه عملی و منطقی داشته باشد در حدود هزار سال پیش توجه به اهمیت این مسأله مسلمانان را واداشت در جوامع و حکومت اسلامی دایره و تشکیلاتی ویژه بوجود آورند تا مسئولیت و اجرای این قضیه را بر عهده گیرد که در تاریخ اسلام به «دائرة حسیبه یا احتساب» معروف است و قرن ها با این نام ادامه حیات داده است. گرچه تاریخ دقیق

پیدایش این عنوان و حتی این نوع تشکیلات مشخص نیست ولی شواهد تاریخی نشان از آن دارد که به احتمال قوی از اواخر قرن سوم یا اوایل قرن چهارم بوده باشد. آنچه قابل توجه است این که این تشکیلات براساس امر بمعروف و نهی از منکر بوجود آمده و براساس اعتقادات دینی بنا نهاده شده است مانند دایره قضا (تشکیلات قضائی)^۱، دایره مظالم (شهربانی) که البته تمامی این دوائر وابستگی کلی به حکومت داشتند.

اصطلاح حسبه در مورد امر بمعروف و نهی از منکر یک اصطلاح مستحدثی است که از همان زمان بوجود آمدن دایره حسبه بر آن استعمال شده است والا در متون قرآنی و روایی چنین شواهدی مشاهده نمی‌شود. این کلمه رفته رفته برای خود جا پیدا کرد و تا آنجا که برخی از علما و فقها فصل مستقلی در کتاب‌های خود برای آن اختصاص دادند مثل: «باب الحسبه» و «کتاب الحسبه». شهید اول در کتاب «دروس» از امر بمعروف و نهی از منکر تحت عنوان «کتاب الحسبه» نام برده است.

این فریضه یکی از امور مهمی است که در تاریخ اسلام بوجود آمده و بنا به درخواست مردم در مورد اجرای احکام و مقررات اسلامی عملی گردیده است و نتایج اثر بخشی هم داشته است و حتی کتابهای مفیدی هم در مورد حسبه و وظائف محتسب بقلم تحریر درآمده است.

امر به معروف و نهی از منکر یک نظارت همگانی است

امر به معروف و نهی از منکر به عنوان اصل نظارت عمومی در جامعه اسلامی نیرومندترین پشتوانه اجرایی قوانین اسلام است. به این معنا که خداوند متعال به منظور پیاده شدن قوانین حیات بخش اسلام، علاوه بر همه پیش‌بینی‌های دیگر وظیفه نظارت بر اجرای صحیح آن را بر عهده همه آحاد جامعه گذاشته است.

براین اساس هر فرد مسلمان با انجام امر به معروف و نهی از منکر به اجرای صحیح احکام اسلام کمک کرده و در واقع یک نیروی اجرایی و ناظر جدی آن محسوب

۱ - از زمان خلیفه دوم، امر قضا را غیر از شخص خلیفه، قضات با فرمان خلیفه عهده‌دار شدند.

می‌شود. در نتیجه هر فرد و گروهی همواره چشمان بیدار امت اسلامی را مراقب خویش دانسته و خود را ناگزیر می‌بیند تا مقررات و ضوابط اسلامی را رعایت نماید.

امر به معروف و نهی از منکر از جهات مختلف عمومیت دارد با این توضیح که: اولاً همه انسان‌ها از کوچک و بزرگ مشمول این حکم هستند یعنی این وظیفه بر عهده فرد یا گروه خاصی نیست بلکه یک نظارت همگانی است و بر عهده همه افراد جامعه گذاشته شده است.

ثانیاً این حکم در تمامی زمان‌ها قابل اجراست و در صورت رعایت مراتب اجرای آن هیچ قدرتی نمی‌تواند از اجرای آن جلوگیری نماید.

ثالثاً همه احکام و مسائل شرعی، اجتماعی، سیاسی، اخلاقی و فرهنگی را شامل می‌شود و تمامی مسائل فردی و فرعی و اجتماعی و کلی را در نظر می‌گیرد.

امر به معروف و نهی از منکر، بهترین و زیباترین نشانه توجه به امور خلق و توجه به مسائل مسلمانان است. توجه به این امر یعنی در برابر دیگران احساس مسئولیت کردن، دغدغه هدایت و ارشاد دیگران را داشتن یعنی هنگامی که می‌بینیم دیگران در حال افتادن در چاه ضلالت و شقاوت‌اند، ساکت و خاموش ننشینیم. امر به معروف و نهی از منکر، یعنی احساس مسئولیت در برابر حقیقت.

اسلام با وضع قانون «امر به معروف و نهی از منکر» سیستم نظارتی و کنترل فراگیری را بوجود آورده که براساس انجام واجب الهی، فرد را مکلف می‌کند تا حرکت‌های مثبت و منفی دیگران را ملاحظه کند» و در موارد لازم عکس‌العمل مناسب را نشان دهد.

ذکر این نکته هم لازم است که «امر به معروف و نهی از منکر» تنها اختصاص به اسلام و مسلمانان ندارد و در ادیان و آئین‌های قبلی هم وجود داشته است. قرآن کریم از زبان لقمان که سال‌های سال قبل از اسلام زندگی می‌کرد خطاب به فرزندش می‌فرماید:

« يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَآمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَاصْبِرْ عَلَيَّ مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ » (لقمان/ ۱۷)

ترجمه: پسر من نماز را برپا دار و امر به معروف و نهی از منکر کن و در برابر مصیبت‌هایی که به تو می‌رسد شکویا باش که این از کارهای مهم است.

امر به معروف و نهی از منکر در آیاتی از سوره مبارکه آل عمران قرآن مملو از امر و نهی الهی است، امر به کارهای نیک و نهی از اعمال ناپسند. انتخاب آیات مربوط به سوره آل عمران به صورت انتخابی و اختصاری است چون مجال این نوشته به پرداخت موضوع بیش تر از این را نمی دهد.

وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ. (آیه ۱۰۴)

ترجمه: باید از میان شما جمعی دعوت به نیکی کنند و امر به معروف و نهی از منکر نمایند و آنها رستگارانند.

اگر به آیه قبل از این آیه توجه نمایم خداوند متعال مردم را به اتحاد و یکپارچگی دعوت می نماید و آنها را از تفرق و پراکندگی پرهیز می کند: «واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا...». و نیز اگر به آیه بعد از آیه مذکور هم توجه شود در این آیه هم باز هم تفرقه و جدایی مورد نهی و نکوهش قرار گرفته اند:

«ولا تگنونا کالذین تفرقوا واختلّفوا...»

قرار گرفتن آیه مربوط به امر به معروف و نهی از منکر در میان دو آیه ای که مردم به اتحاد و یکپارچگی دعوت شده اند شاید بخاطر آن است که در نظام اجتماعی از هم پاشیده، یا قدرت دعوت به خیر و معروف وجود ندارد و یا اینکه این نوع دعوت ها موثر واقع نمی شود.

با عنایت به مضمون آیه ماقبل (دعوت به وحدت) و آیه مابعد (نهی از تفرقه و اختلاف) می توان گفت اگر امر به نیکی و نهی از بدی توأم با اتحاد و یکپارچگی باشد می تواند نیرومندترین دشمن را محو و نابود سازد. در مقابل ملتی که در میان افرادش نظارت همگانی نباشد، دچار هرج و مرج و اختلاف و پراکندگی می گردد.

مرحوم علامه طباطبائی گوید: «جای تردید نیست که علم و عمل با یکدیگر نسبت متعکس دارد یعنی علم قوی ترین داعی عمل و عمل نیز قوی ترین وسیله ازدیاد علم می باشد.

اگر در اجتماعی، دانش و علم نافع و عمل صالحی باشد، برای دوام و پایداریش باید

افراد را از منحرف شدن از راه خیر باز دارند و مردم همدیگر را هم به طی کردن راه خیر تشویق نمایند. این همان دعوتی است که با تعلیم و آموزش و امر به معروف و نهی از منکر شروع می‌شود. چنانکه در آیه مورد بحث به عنوان «يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» از آن یاد شده است.

از اینجا سر اینکه خدای متعال از خیر و شر تعبیر به «معروف و منکر» فرموده روشن می‌گردد، زیرا اساس کلام بر چنگ زدن به رشته الهی و اتحاد و برادری نهاده شده است. واضح است اجتماعی که راه زندگی‌اش را چنین قرار داد؛ اعمال معروف نزدش همان خیر و منکرات جز شر چیز دیگری نخواهد بود و در اصل نامگذاری با نظر دین است، یعنی دین «خیر و شر» را به عنوان «معروف و منکر» می‌شناسد. (طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۶۳، ترجمه تفسیر المیزان، ج ۳، ص ۶۰۷)

«كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ.»
(آیه ۱۱۰)

ترجمه: شما بهترین مردمی هستید که برای مردم ظاهر (گزیده) شده اید. به خوبی‌ها فرمان می‌دهید و از بدی‌ها و زشتی‌ها، نهی می‌کنید و به خدا ایمان دارید.

در آیه قبلی مرحله خاصی از امر به معروف و نهی از منکر که توسط گروه خاصی باید انجام بگیرد مدنظر بوده ولی در این آیه فریضه امر به معروف و نهی از منکر به عنوان یک فریضه همگانی مدنظر قرار گرفته است، چون مقصود از «ناس» عموم بشر بوده و منظور از «امه» جماعتی است که دارای هدف و مقصد خاصی باشند بنابراین مفهوم آیه چنین خواهد بود: شما جماعت مسلمان بهترین امتی هستید که خدا آن‌را برای مردم جهان نمایان کرد، زیرا متحد و متفق بوده، ایمان به خدا دارید و به دو فریضه مهم امر به معروف و نهی از منکر عمل می‌کنید. بدیهی است بزرگ داشتن امت اسلامی بخاطر اعتقادات قلبی و به خاطر انجام دستورات الهی که از اهم آنها انجام امر به معروف و نهی از منکر است.

انجام امر به معروف و نهی از منکر به قدری مهم است که معیاری برای امتیاز امت اسلامی محسوب شده است، پس بهترین امت بودن با شعار نیست بلکه با ایمان به خدا داشتن و انجام امر به معروف و نهی از منکر میسر می‌شود. بنابراین، اولاً بهترین امت بودن با

عمل است نه با شعار. ثانیاً امر و نهی زمانی موثر است که از ایمان به خدا سرچشمه گرفته باشد. ثالثاً امر به معروف و نهی از منکر زمانی عملی می‌شود که مسلمانان بصورت متحد و متفق باشند. رابعاً همچنان که ایمان به خدا منشأ بروز و لزوم امر به معروف و نهی از منکر است امر به معروف و نهی از منکر هم موجب حفظ و تقویت ایمان به خداست.

امر به معروف و نهی از منکر در کلام پیامبر اکرم (ص)

پیامبر اسلام به عنوان خاتم پیامبران و گل سرسبد آنها رابط اصلی و مهم بین خدای تعالی و بندگان اوست و هر عمل او برگرفته از دستورات الهی بوده و مصلحت بندگان خدا را در بر می‌گیرد بنابراین فرمایشات گهربار آن حضرت در مورد امر بمرعروف و نهی از منکر هم برگرفته از فرمایشات خدای متعال در قرآن می‌باشد. حضرت محمد (ص) در جاهای متعددی بر اهمیت موضوع امر به معروف و نهی از منکر اشاره فرموده که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

مَنْ أَمَرَ بِالْمَعْرُوفِ وَ نَهَى عَنِ الْمُنْكَرِ فَهُوَ خَلِيفَةُ اللَّهِ فِي أَرْضِهِ وَ خَلِيفَةُ رَسُولِ اللَّهِ وَ خَلِيفَةُ كِتَابِهِ. (طبرسی، فضل بن حسن، ۵۳۶ ق، تفسیر مجمع البیان، ج ۴، ص ۴۸۴)

ترجمه: هر کس امر به معروف و نهی از منکر کند جانشین خداوند در زمین و جانشین رسول خدا و جانشین کتاب اوست.

چنان که از روایت فوق برمی‌آید امر و نهی کنندگان مورد تأیید خداوند متعال و پیامبرش و مورد پسند قرآن کریم است و این امر امکان پذیر نیست مگر به واسطه کاری که انجام داده‌اند و نتیجه‌ای که حاصل گشته است.

مَنْ أَمَرَ بِالْمَعْرُوفِ أَوْ نَهَى عَنِ الْمُنْكَرِ أَوْ دَلَّ عَلَى خَيْرٍ أَوْ أَسَارَى بِهِ فَهُوَ شَرِيكٌ وَ مَنْ أَمَرَ بِسُوءٍ أَوْ دَلَّ عَلَيْهِ أَوْ أَسَارَى بِهِ فَهُوَ شَرِيكٌ. (الحرالعالمی، الشیخ محمد بن الحسن، ۱۴۰۱ ق، وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۳۹۸)

ترجمه: کسی که به کار خوبی امر کند یا از کار بدی نهی کند یا بر کار خوبی راهنمایی کند یا به آن اشاره نماید در آن کار خوب شریک است. و کسی که به کار بدی امر کند یا به آن راهنمایی و یا به آن اشاره نماید در آن بدی شریک است.

پیامبر اسلام (ص) در این روایت امر کنندگان، راهنمایی کنندگان و حتی اشاره

کنندگان به کارهای پسندیده و خوب را همانند کسانی می‌داند که انجام دهندگان کارهای خوب هستند و برعکس امر کنندگان، راهنمایان و اشاره کنندگان به اعمال زشت و نامطلوب را همانند کسانی می‌داند که خود اهل کارهای زشت هستند.

لَا يَزَالُ النَّاسُ بِخَيْرٍ مَا أَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَ نَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَ تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوَى، فَإِذَا لَمْ يَفْعَلُوا ذَلِكَ، نُزِعَتْ عَنْهُمْ الْبَرَكَاتُ وَ سَلَّطَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ نَاصِرٌ فِي الْأَرْضِ وَ لَا فِي السَّمَاءِ. (مجلسی، ملا محمدباقر، ۱۴۰۴ق، بحار الانوار، ج ۱۰۰، ص ۹۴).

ترجمه: مردم همیشه در خیر هستند تا زمانی که امر بمعروف و نهی از منکر کنند و همدیگر را بر خوبی یاری دهند، و هرگاه این امور را انجام ندهند برکات از آنها گرفته می‌شود، بعضی از آنها بر بعضی دیگر سلطه پیدا می‌کنند و هیچ یآوری در زمین و آسمان برای آنها نخواهد بود.

در این روایت رسول خدا (ص) خیر و شادی انسان‌ها را در زندگی مرهون امور زیر می‌داند:

اول، امر بمعروف؛ دوم، نهی از منکر؛ سوم، همکاری در امور خوب و پسندیده. نکته مهم این که اگر امور فوق بدست فراموشی سپرده شود اثرات منفی زیادی بوجود می‌آید:

برکات از زندگی گرفته می‌شود، بعضی به بعضی تسلط عدوانی می‌یابد و مهم‌تر از همه اینکه افرادی که این بلاها شامل حالشان باشد در زمین و آسمان یار و یآوری نخواهند داشت.

الْجِهَادُ أَرْبَعِينَ: الْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْيُ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ الصَّدَقُ فِي مَوَاطِنِ الصَّبْرِ وَ شَتَائِنُ الْفَاسِقِ. (تابنده، ابوالقاسم، ۱۳۶۳، نهج الفصاحه، حدیث ۱۳۳۸)

ترجمه: جهاد بر چهار نوع است: امر کردن به کارهای نیک، نهی کردن از کارهای زشت، راستی در جاهایی که باید صبر نمود و اظهار تنفر از انسان‌های فاسق.

جهاد که یکی از واجبات الهی بر بندگان است و اهمیت آن در حفظ حریم و در حفظ دین، شرافت و نوامیس مردم بر هیچکس پوشیده نیست در این روایت بر چهار نوع تقسیم شده است و این نشانگر اهمیت مسئله امر به معروف و نهی از منکر است و از طرف

دیگر کنترل آدمی در مواقع صبر مانند مصیبت‌ها و شادی‌ها و نیز اظهار تنفر در مقابل انسانهای بدکار از امور سخت و مشکل است و نوعی جهاد محسوب می‌شود. در نهایت می‌توان گفت رسول گرامی اسلام (ص) امر به معروف و نهی از منکر را از اهم واجبات شمرده و آنرا موجب سعادت و خوشبختی انسان‌ها دانسته و خیر و شادی آن‌ها را در سایه اجرای خوب امر بمعروف و نهی از منکر می‌داند. بدین جهت در موارد متعددی این امر را بر مسلمانان بازگو فرموده که در این قسمت به گزیده‌هایی از آن‌ها اکتفاء گردید.

امر به معروف و نهی از منکر در کلام حضرت علی (ع)

قِوَامُ الشَّرِيعَةِ الْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيُ عَنِ الْمُنْكَرِ. (آمدی، عبدالواحد، ۹۹۵ق، غررالحکم و درر الکلم، ص ۵۱۸)

ترجمه: پابرجایی شریعت وابسته به اجرای امر به معروف و نهی از منکر است. براساس فرمایش حضرت علی (ع)، امر به معروف و نهی از منکر دو رکن اصلی شریعت اسلام است و هیچ دینی بدون ارکان خود نمی‌تواند پابرجا بماند. اَيَّاكُمْ وَالتَّدَابُرَ وَالتَّقَاتِعَ وَتَرَكَ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيَ عَنِ الْمُنْكَرِ. (آمدی، عبدالواحد، ۹۹۵ق، غررالحکم و درر الکلم، ص ۱۵۹)

ترجمه: مبدا که از همدیگر روی برگردانید و پیوند خود را بر هم زنید و نیز مبدا که امر به معروف و نهی از منکر را ترک کنید.

در این روایت همچنانکه مردم از بی اعتمادی نسبت به هم و نیز از قطع پیوندهای خانوادگی برحذر داشته شده اند سفارش شده که مبدا امر به معروف و نهی از منکر را به دست فراموشی بسپارند.

فَمَنْ أَمَرَ بِالْمَعْرُوفِ شَدَّ طُهُورَ الْمُؤْمِنِينَ مَنْ نَهَى عَنِ الْمُنْكَرِ أَرَعَمَ أُنُوفَ الْمُنَافِقِينَ. (فیض الاسلام، علی النقی، ۱۳۵۱، نهج البلاغه، ص ۱۱۰۰)

ترجمه: هرکس امر به معروف و نهی از منکر نماید بینی منافقین را به خاک می‌مالد. در این روایت دو امر مهم امر به معروف و نهی از منکر موجب اقتدار مومنین و سبب خواری و حقارت و هلاکت منافقین معرفی شده است.

مَنْ لَمْ يَعْرِفْ بِقَلْبِهِ مَعْرُوفًا وَ لَمْ يُنْكِرْ مُنْكَرًا قَلْبًا فَجَعَلَ أَعْلَاهُ أَسْفَلَهُ وَ أَسْفَلَهُ أَعْلَاهُ.
(فیض الاسلام، علی النقی، ۱۳۵۱، نهج البلاغه، حکمت ۳۶۷)

ترجمه: هر کس بطور قلبی معروف را نپذیرد و منکر را انکار نکند، قلبش واژگون می‌گردد، پس برترها را پایین و پست‌ها را بالا قرار می‌دهد.

از دیدگاه امام علی (ع) در این روایت آنچه موجب دریافت حقیقت می‌گردد پذیرفتن اصل "امر به معروف و نهی از منکر" از صمیم قلب است، در غیر این صورت حق را باطل و باطل را حق جلوه خواهد داد.

لَا تَتْرُكُوا الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ قِيُولِيَّ عَلَيْكُمْ شِرَارُكُمْ ثُمَّ تَدْعُونَ فَلَا يُسْتَجَابُ لَكُمْ. (صبحی صالح، ۱۴۱۲ق، نهج البلاغه، نامه ۴۷، ص ۴۲۲).

ترجمه: مبادا امر به معروف و نهی از منکر را ترک کنید که در این صورت انسانهای شرور و بدکار بر شما تسلط می‌یابند و سپس هر قدر دعا کنید مورد قبول واقع نمی‌شود. از فرمایش مولا علی (ع) در این روایت چنین بر می‌آید که امر به معروف و نهی از منکر واجب است و در صورتی که اجرا نشود دو اثر منفی بر جامعه خواهد گذاشت: اول اینکه انسان‌های پست بر آن جامعه مسلط می‌شود و دوم اینکه صدایشان به جایی نمی‌رسد و خداوند دعایشان را به آسانی قبول نمی‌کند.

در جای دیگر آن حضرت ترک امر بمعروف و نهی از منکر را موجب محروم شدن از رحمت الهی می‌داند. (صالح، صبحی، ۱۴۱۲ق، نهج البلاغه، خطبه ۱۹۲، ص ۲۹۹)

حضرت علی (ع) به عنوان رادمرد نمونه اسلام اجرای امر بمعروف و نهی از منکر را بر همگان واجب می‌داند چرا که اجرای این دو فریضه مهم باعث می‌شود:

- ۱- شریعت اسلام پا برجا بماند.
- ۲- دل‌های مردم به همدیگر نزدیک شود.
- ۳- مومنان قدرتمند شوند.
- ۴- منافقان و دورویان شکست خورند.
- ۵- خیر و سلامتی بر انسان‌ها روی آورد.
- ۶- مردم حق و باطل را به خوبی تشخیص دهند.

۷- جامعه از رحمت الهی برخوردار شود.

و ده‌ها اثرات مثبت دیگر که در صورت عدم اجرای امر به معروف و نهی از منکر، مردم از این اثرات محروم می‌گردند.

امر به معروف و نهی از منکر در کلام سایر ائمه (ع)

چون ذکر احادیث همه ائمه اطهار (ع) در اینجا به خاطر اختصار کلام میسر نیست بنابراین به بعضی از فرمایشات حضرت امام باقر (ع) و حضرت امام صادق (ع) و نیز فرمایشات امام رضا (ع) بسنده می‌کنیم.

امام باقر (ع) می‌فرماید:

إِنَّ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيَ عَنِ الْمُنْكَرِ فَرِيضَةٌ عَظِيمَةٌ بِهَا تُقَدِّمُ الْفَرَائِضُ، هُنَالِكَ يُتَمُّ غَضَبُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ عَلَيْهِمْ فَيَعْمَهُمْ بِعِقَابِهِ فَيَهْلِكُ الْأَبْرَارُ فِي دَارِ الْفُجَّارِ وَالصَّغَارُ فِي دَارِ الْكِبَارِ، إِنَّ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيَ عَنِ الْمُنْكَرِ سَبِيلُ الْأَنْبِيَاءِ وَمَنْهَاجُ الصُّلَحَاءِ فَرِيضَةٌ عَظِيمَةٌ بِهَا تُقَامُ الْفَرَائِضُ وَتَأْمَنُ الْمَذَاهِبُ وَتُحِلُّ الْمَكَاسِبُ وَتُرَدُّ الْمِظَالِمُ وَتُعْمَرُ الْأَرْضُ وَ يُتَّصَفُ مِنَ الْأَعْدَادِ وَ يَسْتَقِيمُ الْأَمْرُ. (کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، ۱۴۰۵ق، فروع کافی، ج ۵، ص ۵۶)

ترجمه: امر بمعروف و نهی از منکر فریضه بزرگی است که در پرتو آن سایر فرایض برپاداشته می‌شود. آنجا که (امر به معروف و نهی از منکر را ترک کنند) غضب خداوند به اوج می‌رسد و همه را با عذابش فرا می‌گیرد. پس نیکان در خانه بدان و خردسالان در خانه بزرگسالان نابود می‌شوند. همانا امر به معروف و نهی از منکر، راه پیامبران و شیوه صالحان است. فریضه بزرگی است که در پرتو آن واجبات دیگر برپا می‌شود، راه‌ها امن، تجارت و کسب‌ها حلال، مظالم به صاحبان اصلی‌اش بازگردانده، زمین آباد، حق از دشمنان گرفته می‌شود و حکومت تحکیم می‌یابد.

امام محمد باقر (ع) در این روایت اجرای فرایض دینی را وابسته به اجرای "امر به معروف و نهی از منکر" می‌داند و همچنین اجرای "امر به معروف و نهی از منکر" را موجب امن شدن راه‌ها، رونق تجارت‌ها، حلال بودن کسب‌ها، آباد بودن زمین، گرفتن حق از دشمن‌ها و قوی‌تر شدن حکومت‌ها می‌شود؛ بنابراین آن‌را راه پیامبران و روش صالحان

معرفی نموده است.

امام صادق (ع) می‌فرماید:

الْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيُ عَنِ الْمُنْكَرِ خُلُقَانِ مِنَ خُلُقِ اللَّهِ فَمَنْ نَصَرَهُمَا نَصَرَ اللَّهَ وَ مَنْ خَدَلَهُمَا خَدَلَهُ اللَّهُ. (الحر العاملي، الشيخ محمد بن الحسن، ۱۴۰۱ق، وسائل الشيعه، ج ۱۱، ص ۳۹۸)

ترجمه: امر بمعروف و نهی از منکر دو صفت از صفات الهی هستند که هر کس در اجرای آن‌ها کمک کند خداوند آن را یاری می‌کند و هر کس آن‌ها را خوار و حقیر نماید خداوند آنرا خوار می‌نماید.

امام جعفر صادق (ع) در این روایت ضمن تشویق مردم به مسأله «امر به معروف و نهی از منکر» اهمیت این مسأله را برای مردم ترسیم می‌نماید که در واقع کمک به اجرای آن‌ها مساعدت و یاری خویش است از سوی خداوند متعال و برعکس در صورتی که آنرا خوار نمایند در حقیقت خود را خوار نموده‌اند:

وَيْلٌ لِقَوْمٍ لَا يُدِينُونَ اللَّهَ بِالْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ. (نوری، میرزا حسین، ۱۴۰۸ق، مستدرک الوسائل، ج ۱۲، ص ۱۸۱).

ترجمه: وای بر حال قومی که با امر بمعروف و نهی از منکر خود را به خدا نزدیک نمی‌کنند.

امام صادق (ع) امر به معروف و نهی از منکر را موجب نزدیکی به خداوند می‌داند و بدیهی است عدم توجه به امر بمعروف و نهی از منکر موجب دوری از خداوند می‌شود و این بدترین عذاب الهی است نسبت به بدترین بندگان الهی.

امام رضا (ع) می‌فرماید:

الْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيُ عَنِ الْمُنْكَرِ بِاللِّسَانِ وَاجِبٌ. (ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، ۱۴۰۴ق، تحف العقول، ۴۴۴)

ترجمه: امر به معروف و نهی از منکر بوسیله زبان واجب است.

امام هشتم شیعیان در این روایت به مرحله مهمی از مراحل امر به معروف و نهی از منکر اشاره فرموده و این نشان از اهمیت قضیه است.

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَرَفَةَ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَالَحَسَنِ الرَّضَا (ع) يَقُولُ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) يَقُولُ إِذَا أُمَّتِي تَوَاكَلَتِ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ فَلْيَأْذُنُوا بِوَقَاعِ مَنْ اللَّهِ تَعَالَى. (الحر العاملي، الشيخ محمد بن الحسن، ۱۴۰۱ق، وسائل الشيعه، ج ۱۱، ص ۲۱۴)

ترجمه: از محمد بن عرفه نقل شده که از امام رضا (ع) شنیدم که می‌گفت: رسول خدا (ص) می‌فرمود: هرگاه امت من از مسئولیت امر بمعروف و نهی از منکر شانه خالی کردند و آن را به یکدیگر واگذار کردند حتماً بدانند که با هلاکت و عذاب الهی روبرو خواهند شد.

امام رضا (ع) در این روایت اهمیت مسأله "امر به معروف و نهی از منکر" را از زبان پیامبر اسلام (ص) نقل می‌کند و تأکید می‌نماید که مبدا این مسأله را به هم دیگر واگذار کنیم که در این صورت با عذاب الهی روبرو خواهیم شد. آن حضرت در جایی دیگر اجرای امر به معروف و نهی از منکر را واجب می‌داند حتی به زبان. (ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، ۱۴۰۴ق، تحف العقول، ۴۴۴)

امر به معروف و نهی از منکر از دیدگاه برخی از دانشمندان و علما

مسئله امر به معروف و نهی از منکر هم از نظر نقلی و هم از نظر عقلی ضروری و لازم شمرده شده است بنابراین اغلب دانشمندان در این مورد ارائه مطلب نموده‌اند که حاکی از تأیید و تأکید آن‌ها در این مسأله است و چون پرداختن به همه آن‌ها در این نوشته مقدور نمی‌باشد بنابراین به دو مورد از آن‌ها به عنوان مثال اشاره می‌شود:

مارسال بوازار می‌گوید: دیانت اسلام، به دنبال تأسیس جامعه‌ای است که انسان‌ها، خواه فردی و خواه گروهی دستور دهنده نیکی (امر به معروف) و بازدارنده‌ی بدی (نهی از منکر) بوده باشد. بکار بستن این روش، تغییرات مطلوبی در شخصیت افراد بوجود می‌آورد و آن‌ها را وادار می‌دارد که در زندگی به ارزش‌های معنوی ارج نهند، پویایی اسلام مرهون امر به معروف و نهی از منکر است و بسیاری از اصول مهم دیگر از این اصل سرچشمه می‌گیرند. از تعالیم قرآن است که مسلمانان را به تعاون و مشارکت در امور اجتماعی ملتزم ساخته است.

اسلام، "من فردی" را به "من اجتماعی" مبدل ساخته است و مصلحت جامعه را بر

سود شخصی برتری داده است. (بوازار، مارسال، ۱۳۵۸، اسلام و حقوق بشر، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، صص ۸۳-۸۰)

امام خمینی (ره) رهبر کبیر انقلاب اسلامی ایران می‌فرماید:

از آنجا که حکومت اسلام حکومت مردم و قانون است و همه مردم در قدرت، شخصیت، احترام و مسئولیت شریک‌اند و از نظر قرآن افراد با ایمان بر یکدیگر ولایت دارند و نظارت آنها بوسیله امر به معروف و نهی از منکر مقرر شده و مسلمان کسی است که هرچه برای خود می‌خواهد برای دیگران نیز بخواهد و هرچه برای خود نمی‌پسندد برای برادران و خواهران دینی خود نیز روا ندارد.

نظارت مردم در حکومت اسلامی نیروی عظیمی است برای اجرای مقررات اخلاقی و مذهبی، سیاسی و اقتصادی و دریچه اطمینانی است برای حفظ جامعه از انحراف و سقوط. نظارت مردم با امر به معروف و نهی از منکر نه تنها نیروی عظیم اجرایی است بلکه اگر همه مردم به این فریضه مهم اجتماعی و سیاسی عمل کنند، بزرگترین دشمن را محو و نابود می‌سازند.

ملل گذشته نیز در اثر متروک شدن نظارت مردم هر دسته‌ای برای خود راهی در پیش گرفتند و شروع به تک روی کردند و در نتیجه پراکنده شدند و از همفکری با یکدیگر محروم گشتند و خود را از هر جهت کامل و بی‌عیب پنداشتند و هر گروهی نسبت به آنچه داشتند، شادمان شدند. (امام خمینی، روح الله، ۱۳۷۲، رساله نوین، ج ۴، ص ۲۰۶).

کوشش کنید که احکام اسلام را هم عمل کنید و هم وادار کنید که دیگران عمل کنند، همان طوری که هر شخصی و هر فردی موظف است که خودش را اصلاح کند، موظف است که دیگران را هم اصلاح کند، اصل امر به معروف و نهی از منکر برای همین است که جامعه را اصلاح کند. (امام خمینی، روح الله، ۱۳۷۵، صحیفه نور، ج ۱۰، ص ۱)

بایدها و نبایدهایی در عصر حاضر

دنیای کنونی با دنیای گذشته تفاوت‌ها و فاصله‌های زیادی دارد. اگر در قرون گذشته در جاهایی از دنیا گسترش علم بی‌رنگ بود امروزه با شتاب قابل توجه دور افتاده‌ترین

مکان‌های هر کشور را در می‌نوردد و مردم آن دیار را با راز و رمزهای موجود طبیعت آشنا می‌سازد، حدود و مرزها را بر می‌دارد تا مردم دنیا یکسان فکر کنند تا تصمیمات هماهنگی داشته باشند.

آن‌چه در دنیای تکنولوژی و تخصص، مردم را آزار می‌دهد عدم وجود تعهد و پای‌بندی نسبت به تخصص‌هاست اینجاست که باید قانونی واحد و کاملی تدوین شود که مردم همه دنیا بر آن قانون افتخار کنند و به آن پایبند باشند اما قانون هم به تنهایی کارگزار نیست بلکه بکارگیری صحیح آن تضمین‌کننده سلامتی و شادابی جامعه است و نباید از آن و تقویت‌کننده‌های آن غفلت نمود.

زندگی هر قدر پیچیده‌تر باشد قوانین مختلفی را می‌طلبد تا زوایای مختلف آن را تحت نظر داشته باشد. بنابراین در تمامی نظام‌های موجود دنیا گروهی مأمور ابلاغ و اجرای قوانین هستند ولی آیا عده‌ای محدود در جوامع بسیار پیچیده و پیشرفته می‌توانند به تنهایی از عهده این کار بسیار عظیم درآیند؟ به نظر می‌رسد سوالی باشد که جوابش خیلی سخت است و در آخر هم خواهیم گفت: نه.

در نظام اسلامی همه مردم در مقابل یکدیگر مسئول هستند و با وجود مأموران دولتی، وظیفه اصلاح جامعه از دیگران ساقط نمی‌شود اما حدود اجرای آن مشخص و تعریف شده است.

حق نظارت عمومی مردم نسبت به یکدیگر در چهارچوب قوانین شرعی و عرفی که در حقیقت موجب اجرای عدالت، تضمین‌کننده سعادت و کمال، ایجاد امنیت و موجب سلامتی جامعه خواهد بود، «امر به معروف و نهی از منکر» نامیده می‌شود.

مردم نباید این دو فریضه مهم را نادیده بگیرند و نباید در اجرای آن‌ها راه‌های غیر صحیح را انتخاب نمایند. شرع مقدس اسلام آن را واجب کرده و جوانب اجرای آن را هم ترسیم نموده است که عدم توجه به آن موجب شکست اهداف خواهد بود. باید امر به معروف و نهی از منکر نمود و نباید از شیوه‌ها، مراتب، آثار مثبت و یا منفی آن غفلت نمود. باید این امر را به عنوان «نظارت همگانی» در نظر گرفت و دقت کرد نظارت در این امر دخالت در امور دیگران نیست بلکه به دنبال اصلاح امور دیگران است.

توجه به روش‌های اجرای دو فریضه مهم امر به معروف و نهی از منکر بسیار حائز اهمیت است، زیرا اگر این فریضه‌ها به روش صحیحی انجام نگیرند نتیجه‌ای منفی داشته و موجب تنفر و انزجار خواهد گشت.

در مباحث اسلامی برای امر به معرف و و نهی از منکر سه مرحله اظهار تنفر قلبی، امر و نهی گفتاری و استفاده از قدرت (یا مرحله عملی) در نظر گرفته شده است که رعایت آن‌ها به ترتیبی که آمده می‌تواند در اجرای این فریضه مهم مفید واقع شوند. ضمن اینکه در صورت موثر بودن یک مرحله تجاوز به مرحله بعدی جایز نیست.

تاثیر امر به معروف و نهی از منکر در زندگی فردی و اجتماعی انسان‌ها

اجرای امر به معروف و نهی از منکر هم دارای برکات اختصاصی بر مجریان امر می‌باشد از جمله اینکه: موجب جلب نصرت الهی می‌شوند (الحرالعاملی، محمد بن الحسن، ۱۴۰۱ق، وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۳۹۸)، موجب سلامتی دنیا و آخرت می‌گردد (آمدی، عبدالواحد، ۹۰۵ق، غررالحکم و دررالکلم، ج ۵، ص ۴۴۰)، موجب جلب رضایت الهی می‌شود. (مریم / ۵۵)، از امتیازات اهل معروف برخوردار می‌شوند. (الحرالعاملی، محمد بن الحسن، ۱۴۰۱ق، وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۵۲۵) و... و هم دارای برکات اجتماعی است چنان که امام باقر (ع) فرموده:

إِنَّ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيَ عَنِ الْمُنْكَرِ سَبِيلُ الْأَنْبِيَاءِ وَ مِنْهَا جُ الصُّلْحَاءِ فَرِيضَةٌ عَظِيمَةٌ ...
(کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، ۱۴۰۵ق، فروع کافی، ج ۵، ص ۵۶)

امر به معروف و نهی از منکر موجب سازندگی جسمی در جامعه، استحکام نظام، شادابی جامعه، اجرای سایر فرایض دینی در جامعه می‌شود. این امر موجب اقتدار مومنان (فیض الاسلام، علی النقی، ۱۳۵۱، ترجمه نهج البلاغه، ص ۱۱۰۰) و موجب تضعیف منافقان است. (توبه / ۶۷)

در مقابل ترک امر به معروف و نهی از منکر اثرات سوء و جبران ناپذیری را برای جامعه و افراد آن به وجود می‌آورد از جمله اینکه: مورد سرزنش خداوند قرار می‌گیرند (مانده / ۷۹)، موجب واژگونی قلب می‌شود (فیض الاسلام، علی النقی، ۱۳۵۱، ترجمه نهج البلاغه، حکمت ۱۲۶۴)، تسلط انسان‌های شرور بر آنها (فیض الاسلام، علی النقی، ۱۳۵۱،

نهج البلاغه، نامه ۴۷، ص ۴۲۲)، مشمول عذاب الهی قرار می‌گیرند (الحرالعاملی، محمد بن الحسن، ۱۴۰۱ق، وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۴۰۷) و ده‌ها اثرات سوئی که با تعطیلی امر به معروف و نهی از منکر گریبانگیر جامعه اسلامی می‌شود.

نتیجه‌گیری

با توجه به آیات قرآنی و متون روایی اجرای امر به معروف و نهی از منکر از مهم‌ترین دستورات الهی برای بندگانش است چنان‌که در آیات متعددی مردم را به سوی اجرای این فریضه مهم تشویق می‌کند و عدم اجرای آن را موجب نابودی سلامتی دین و دنیا و خذلان جامعه معرفی می‌نماید (آل عمران/ ۱۰۴، آل عمران/ ۱۱۰، آل عمران/ ۱۱۴، اعراف/ ۱۶۵، مریم/ ۵۵ و...)

در راستای همین تأکید پیامبر گرامی اسلام (ص) و ائمه اطهار (ع) هم بر این امر همت والایی داشته‌اند چنان‌که آن پیامبر عظیم‌الشان اجرای این دو فریضه را موجب تضمین خیر و صلاح مردم معرفی کرده است (الحرالعاملی، محمد بن الحسن، ۱۴۰۱ق، وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۳۹۸) و در جای دیگر آمران به معروف و ناهیان از منکر را جانشینان خداوند در زمین معرفی می‌کند (طبرسی، شیخ ابوعلی الفضل بن الحسن، ۵۳۶ق، تفسیر مجمع‌البیان، ج ۴، ص ۴۸۴). و نیز حضرت علی (ع) اجرای فریضه امر به معروف و نهی از منکر را موجب قوام شریعت می‌داند. (آمدی، عبدالواحد، ۹۰۵ق، غررالحکم و دررالکلم، ص ۵۱۸)

بنابراین آدمی بر اساس فطرت انسانی و اعتقادات دینی لازم است برای حفظ ماهیت فردی و اجتماعی خود بر این امر اهتمام خاص بورزد برای اینکه بتوان بر این امر جامه عمل پوشانید به نکاتی چند به صورت پیشنهادی اشاره می‌شود:

۱- فرهنگ سازی در میان مردم به طوری که اجرای این فریضه را همچون نماز بر خود فرض بدانند.

۲- آمران به معروف و ناهیان از منکر به صورت افتخاری واجد شرایط به کارگیری شوند (همانند خادمان افتخاری بقاع متبرکه)

۳- اداره خاص یا سازمانی ویژه بر این امر اختصاص داده شود.

۴- بر اداره این نوع موسسات مراجع عظام نظارت داشته باشد.

۵- مشوق های مادی و معنوی منطقی برای مجریان و عمل کنندگان مطلوب لحاظ

شود.

۶- عمل این موسسات طوری باشد که کجروان و منحرفان آن را در آخر سیر خود به

عنوان پناهگاهی برای خود بدانند که می تواند آن ها را با آغوش باز راهنمایی و نجات

دهد.

۷- در اماکن و وسایل نقلیه عمومی تبلیغات کافی به عمل آید و...

امید می رود که مردم آزاده و مسلمان دنیا به ارزش این امر مهم پی برده و در اعتلاء

و اجرای این دو فریضه مهم اهتمام بیشتری به خرج دهند. انشاءالله

فهرست منابع

- ۱- قرآن کریم کتاب الهی
- ۲- «نهج الفصاحه»، منسوب به حضرت رسول اکرم (ص)، مترجم: تابنده، ابوالقاسم، سازمان انتشارات جاویدان، چاپ هجدهم، تابستان ۱۳۶۳
- ۳- صبحی صالح، ترجمه نهج البلاغه، انتشارات دارالهجره، قم، ۱۴۱۲ ق
- ۴- فیض الاسلام، علی النقی، ترجمه نهج البلاغه، تهران ۱۳۵۱
- ۵- آمدی، عبدالواحد، «غررالحکم و دررالکلم»، مترجم: محمدعلی انصاری، موسسه انتشارات امام عصر(ع)، چاپ اول، تهران، ۹۹۵ ق
- ۶- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، «تحف العقول»، انتشارات اسلامی و وابسته به موسسه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم، ۱۴۰۴ ق.
- ۷- الحر العاملی، الشیخ محمد بن الحسن، «وسائل الشیعه»، جلد ۱۱، تصحیح و تحقیق: شیخ عبدالرحیم ربانی شیرازی، کتابخانه اسلامی، تهران، ۱۴۰۱ ق.
- ۸- امام خمینی، روح اله، «صحیفه نور»، ج ۱۰، مؤسسه نشر آثار امام خمینی (ره)، تهران، ۱۳۷۵.
- ۹- امام خمینی، روح اله، «رساله نوین»، ج ۴، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۲.
- ۱۰- جمعی از نویسندگان (زیر نظر آیت اله مکارم شیرازی)، «تفسیر نمونه»، جلد‌های ۳، دارالکتب الاسلامیه، چاپ بیست و پنجم، تهران، پاییز ۱۳۶۹
- ۱۱- سبزه‌ای، محمدتقی، اهمیت و کارکردهای اجتماعی، تهران، نشر حدید، ۱۳۷۵
- ۱۲- طبرسی، شیخ ابوعلی الفضل بن الحسن، «تفسیر مجمع البیان»، مترجم: دکتر محمد مفتاح و حسین نوری، موسسه انتشارات فراهانی، تهران، ۵۳۶ ق
- ۱۳- علامه طباطبایی، سید محمدحسین، «تفسیر المیزان فی علوم القرآن»، ج ۳ (۲۰ جلدی)، مترجم: سید محمدباقر همدانی، قم، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، ۱۳۶۳
- ۱۴- علامه مجلسی، ملا محمدباقر، «بحار الانوار»، موسسه الوفا، (۱۱۰ جلدی) جلد‌های ۷۲ و ۱۰۰، بیروت، ۱۴۰۴ ق.

- ۱۵- کمالی دزفولی، سید علی، «شناخت قرآن»، انتشارات فجر، تهران، ۱۳۶۴
- ۱۶- کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، «فروع کافی»، ج ۵، دارالأضواء، ۳۳۸ق، بیروت، با تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری، ۱۴۰۵ق
- ۱۷- مارسال بوازار، «اسلام و حقوق بشر»، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۵۸
- ۱۸- مطهری، مرتضی، «ده گفتار»، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۶
- ۱۹- نوری، میرزا حسین، «مستدرک الوسائل»، ج ۱۲، قم، موسسه آل بیت، ۱۴۰۸ ق.

صفحات ۲۲۰ - ۱۹۹

انقطاع عذاب در عین جاودانگی آن^۱

حسین عشاقی^۲

چکیده

در باره این سؤال که آیا بی‌ایمانان در قیامت گرفتار عذاب جاودانه هستند؟ (چنانکه مفاد برخی نصوص دینی است) یا این که عذابشان منقطع می‌شود؟ (که مفاد برخی أدله دیگری است)؛ و این سؤال که آیا اصلاً بین این دو ادعا تعارضی هست؟ انظاری از سوی صاحب نظران مطرح شده است؛ ولی به نظر نگارنده جاودانگی عذاب و انقطاع آن هر دو درست و حق‌اند؛ و تعارض بدوی بین این دو دیدگاه، بدین صورت قابل حل است که موضوع جاودانگی عذاب، بی‌ایمانانی هستند که بی‌ایمانیشان محفوظ است و موضوع انقطاع عذاب، بی‌ایمانانی هستند که در قیامت از بی‌ایمانی توبه می‌کنند و مؤمن می‌شوند؛ بنابراین بدون نیاز به عقب‌نشینی از ظواهر نصوص، تعارض منتفی است؛ و جاودانگی عذاب و انقطاع آن هر یک در موضوع خود حق و درست است.

واژگان کلیدی

جاودانگی عذاب، انقطاع عذاب، توبه جهنم‌یان، نجات از عذاب، عذاب کفار، عذاب یا عذب.

۱. این مقاله به سفارش صندوق حمایت از پژوهشگران نوشته شده است.

۲. دانشیار و عضو هیأت علمی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ایران.

طرح مسأله

جاودانگی عذاب برای دوزخیان بی‌ایمان، یا انقطاع آن، از موضوعات مهم عقیدتی است که در مورد آن صاحب‌نظران انظاری را ارائه داده‌اند؛ زیرا از سویی آیات فراوانی بر جاودانگی جهنم و عذاب آن برای بی‌ایمانان دلالت دارند؛ و از سویی بر انقطاع عذاب نیز ادله عقلی و نقلی زیادی وجود دارد؛ لذا لازم است این موضوع مورد دقت واقع گردد، تا همه جوانب این موضوع روشن گردد؛ و معلوم شود آیا در حل تعارض بدوی بین این دو دسته ادله، باید ادله جاودانگی را حفظ کرد و از ادله انقطاع عقب نشینی کرد؛ یا به‌عکس باید ادله انقطاع جهنم و عذابش را حفظ کرد و از ادله جاودانگی عقب نشینی کرد؛ و یا این که باید هر دو دسته ادله را حفظ نمود و روشن کرد بین این دو دسته ادله تعارض واقعی نیست؛ و اگر بین دو دسته ادله، تعارض واقعی نیست باید روشن کرد چرا تعارض واقعی نیست؟

شمایی از نظریه ما در باره این موضوع

آنچه به نظر نگارنده در این باره رسیده اجمالاً این است که جاودانگی عذاب و انقطاع آن هر دو درست و حق‌اند؛ ولی موضوع این دو حکم متفاوت است؛ لذا بین دو حکم هیچ‌گونه تعارضی برقرار نیست؛ حاصل بیان ما این است که ادله‌ای که بر جاودانگی جهنم یا عذاب آن برای بی‌ایمانان دلالت دارند، به‌شکل گزاره حقیقیه این ادعا را بیان می‌کنند؛ و نتیجه آن ادله، این گزاره است که «بی‌ایمان، در آخرت، معذب است ابداً»، و معنای این گزاره حقیقیه این است که وضع چنین موضوعی، ملاک کامل و علت تام است برای ثبوت محمول برای آن موضوع؛ یعنی کفر کافر مثلاً در آخرت، ملاک کامل و علت تام است برای معذب بودن ابدی کافر، و لازمه جدائی ناپذیرش، عذاب ابدی کافر است؛ زیرا روشن است اگر چیزی ملاک کامل برای ثبوت امری باشد، در فرض ثبوت آن چیز، آن امر جدائی ناپذیر از آن ملاک است، و ممکن نیست با حفظ و بقای آن ملاک در موضوع، آن امر برای موضوع واجد ملاک، دائم الثبوت نباشد؛ زیرا تخلف معلول از علت تام، ناممکن است؛ مثلاً حقیقت «مثلث» ملاک کامل و علت تام است برای سه زاویه داشتن و ممکن نیست چیزی مثلث باشد، و در عین حال، سه زاویه نداشته باشد؛ بلکه سه زاویه

داشتن برای حقیقت مثلث لازمه‌ای ابدی و جاودانه است، و در هیچ زمانی و در هیچ وضعی نیست که چیزی مثلث باشد؛ اما دارای سه زاویه نباشد؛ بلکه همواره و تا ابد مثلث دارای سه زاویه است، جاودانگی عذاب هم برای کافر مثلاً همین گونه است، کفر کافر در آخرت ملاک تام برای عذاب ابدی کافر است، و با حفظ کفر، انقطاع عذاب و رفع آن، محال و ناممکن است.

اما از سویی درستی گزاره «کافر در آخرت، معذب است ابداً» به شکلی که گفته شد با درستی گزاره «کافر تائب در آخرت، معذب است به عذاب منقطع» منافات ندارد؛ زیرا موضوع این گزاره، متفاوت است؛ موضوع این گزاره «کافر تائب» است، نه کافر با حفظ کفرش، روشن است وقتی موضوع دو گزاره متفاوت بود، دو حکم متقابل و ناسازگار، با دو موضوع متفاوت، با هم ناسازگار و متقابل نیستند، چنانکه بین دو گزاره «مثلث، سه زاویه دارد» و «مثلثی که به چهار ضلعی تبدیل شده، سه زاویه ندارد» ناسازگاری و تقابل نیست، بلکه هر دو گزاره درستند؛ زیرا حکم «سه زاویه داشتن» مربوط به مثلثی است که مثلث بودنش محفوظ است و حکم «سه زاویه نداشتن» مربوط به مثلثی است که مثلث بودنش زائل شده و اینک مثلاً به چهار ضلعی تبدیل شده است.

از سوئی ادله زیادی دلالت دارند که کفار در قیامت دیر یا زود از کفرشان آگاهانه دست خواهند برداشت و همه ایمان خواهند آورد؛ و این ایمان آوری آنها در آنجا، گرچه در رفع عذاب اولیه‌ای که به آنها وعده داده شده مفید نیست و رافع عذاب اولیه آنها نیست؛ اما در نهایت با شرایطی این توبه و ایمان پذیرفته خواهد شد؛ و لذا آنها نیز دیر یا زود عذابشان قطع و به سعادت ابدی و رحمت عام حق خواهند رسید.

پس گرچه گزاره «کافر در آخرت، معذب است ابداً» که آیات قرآنی خلود و جاودانگی عذاب بر آن دلالت دارند، درست است؛ اما این گزاره مربوط به کافر است از آن جهت که کافر است، نه کافری که از کفرش خارج شده باشد؛ و همه بی‌ایمانان در آخرت پس از دوره درخوری از عذاب، دیر یا زود آگانه از بی‌ایمانی بیرون می‌روند؛ و بدین وسیله زمینه نجات خود را فراهم می‌کنند به گونه‌ای که بعد از زمانی متناهی، هیچ انسانی در عذاب باقی نخواهد ماند، و عملاً هیچ انسانی به عذاب ابدی و جاودانه گرفتار نمی‌شود؛

چون همه از موضوع «بی‌ایمانی در آخرت» آگانه خارج می‌شوند و مؤمن می‌گردند؛ و بعد از دوره متناهی از عذاب، مشمول رحمت و فضل خدا قرار می‌گیرند؛ پس بدون این که از فراگیری هر یک از ادله جاودانگی عذاب و ادله انقطاع عذاب دست کشیده شود؛ هر دو ادعا بدون هر تخصیصی درستند اما با دو موضوع متفاوت؛ تفصیل این دیدگاه را در ادامه ملاحظه خواهید کرد.

اما در نظریه‌های رقیب، مسئله بدین صورت نیست؛ یعنی یا از فراگیری ادله خلود عذاب، به نفع فراگیری ادله انقطاع عذاب، دست کشیده شده؛ یا به عکس از فراگیری ادله انقطاع عذاب به نفع فراگیری ادله خلود عذاب، دست کشیده شده است؛ مثلاً در دیدگاه عرفا نظیر ابن عربی ادله خلود عذاب، به نفع فراگیری ادله انقطاع عذاب، تخصیص خورده است؛ و مسئله این گونه توجیه شده است که عذاب دوزخیان در اثر عادت به عذاب، تبدیل به عذب و گوارائی می‌شود (محمد داوود قیصری رومی، ۱۳۷۵ ص ۶۶۲؛ صدر المتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۳۶۰)؛ و نیز در دیدگاه معتزله ادله انقطاع عذاب به نفع فراگیری ادله خلود عذاب تخصیص خورده است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶؛ ج ۳ ص ۳۴۰).^۱

جاودانگی جهنم و عذاب آن

جاودانگی بی‌ایمانان در قیامت به دو صورت مورد بحث صاحب نظران است؛ یکی جاودانگی آنها در جهنم؛ و دیگر جاودانگی آنها در عذاب و رنج؛ طرح بحث دوم در کنار بحث اول به این خاطر است که همانگونه که برخی معتقدند، ممکن است کسی در جهنم جاودانه باشد اما در عین حال گرفتار عذاب نباشد، اما در قرآن آیات فراوانی هست که هم بر جاودانگی بی‌ایمانان در جهنم دلالت دارند و هم آیات زیادی هست که بر جاودانگی بی‌ایمانان در عذاب دلالت دارند؛ از نمونه آیات دسته اول می‌توان به آیه ۳۹ بقره مثال زد که چنین آمده است: «وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ»؛ کسانی که کفر ورزیدند و آیات ما را دروغ شمردند آنها اهل آتش و در آن جاودانه‌اند. و از جمله آیاتی که در دسته دوم قرار می‌گیرند و جاودانگی در رنج و عذاب را بیان می‌کند، می‌توان آیه ۸۰ مائده را قرار داد: «تَرَىٰ كَثِيرًا مِنْهُمْ يَتَوَكَّلُونَ الَّذِينَ كَفَرُوا

^۱ - صدرالمتألهین، تفسیر القرآن الکریم؛ ج ۳ ص ۳۴۰.

لَبِئْسَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُمْ أَنْفُسَهُمْ أَنْ سَخِطَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَفِي الْعَذَابِ هُمْ خَالِدُونَ» بسیاری از بنی اسرائیل را می‌بینی که تن به ولایت کفار داده‌اند، آنها بد چیزی را برای خود پیش فرستادند بگونه‌ای که خدا بر آنان خشم کرد، و در عذاب جاودانه‌اند.

انقطاع عذاب در قیامت

همان گونه که گذشت آیات فراوانی در قرآن وجود دارد که یا بر جاودانگی در جهنم یا بر جاودانگی عذاب دلالت می‌کردند؛ اما در عین حال آیاتی نیز هست که بر انقطاع عذاب و رهایی از عذاب آن دلالت می‌کنند؛ از جمله آیاتی که می‌توان از این دسته قرار داد آیه ۸۷ سوره یوسف است: «يَا بَنِيَّ أَذْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ يُوسُفَ وَأَخِيهِ وَلَا تَيَاسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَيَّاسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ»؛ ای پسرانم، بروید و از یوسف و برادرش جستجو کنید و از رحمت خدا نومید مباشید؛ زیرا جز گروه کافران کسی از رحمت خدا نومید نمی‌شود؛ بر اساس مفاد این آیه یأس از رحمت خداوند عملی ممنوع و ناپسند است؛ زیرا خاستگاه یأس از رحمت خداوند کفر انسان است؛ و لذا طبق مفاد این آیه، جز قوم کافر گرفتار یأس نمی‌گردد؛ این از یک سو، از سوی دیگر اگر کسی معتقد باشد که فلان گناهکار گرفتار عذاب ابدی است، عذابی که هرگز زائل نمی‌گردد، و از آن گناهکار برداشته نمی‌شود، قطعاً چنین شخصی با چنین اعتقادی مصداقی از «ناامید از رحمت خدا» است؛ زیرا چنین معتقدی با قطع و یقین به ابدیت عذاب برای آن گناهکار هیچ‌امیدی به نفی عذاب و دریافت رحمت برای آن گناهکار ندارد، و این یعنی این چنین معتقدی در مورد آن گناهکار از رحمت خداوند مأیوس و ناامید است؛ حال آنکه چنین یأسی ممنوع و ناپسند است؛ و آیه مورد بحث ما آیس و ناامید را مندرج در کافران قرار می‌دهد؛ پس این آیه با کافر دانستن چنین معتقدی انسانها را منع می‌کند که در باره گناهکاران اعتقاد به ابدیت عذاب داشته باشند؛ و دلالت دارد بر این که هیچ گناهکاری عملاً گرفتار ابدیت رنج و جاودانگی عذاب نخواهد بود؛ و گرنه خود آن معتقد گرفتار کفر گردیده و در سلک کافران داخل می‌شود.

انقطاع عذاب در عین جاودانگی آن (جمع بندی نکات سابق)

آنچه در این بخش دنبال می‌کنیم این است که اثبات کنیم که بین مطالب پیش گفته

هیچ گونه تعارضی نیست؛ و خلود جهنم یا خلود عذاب با انقطاع عذاب سازگار است بدون این که در مفاد آیات قبلی، به تخصیص حکم خلود نیاز باشد؛ ولی اثبات این ادعا نیاز به بیان مقدماتی دارد که ذیلا به آنها می‌پردازیم.

ایمان آوری بی‌ایمانان با دیدن آثار درد آور کفر

آیات فراوانی در قرآن هست که دلالت دارند که کفار و افرادی که در دنیا ایمان واقعی نداشته‌اند، در آستانه مرگ یا بعد از ورود به عوالم پس از مرگ، به تدریج مؤمن می‌گردند، و کفر و بی‌ایمانی آنها، که طبق مباحث گذشته مهم‌ترین سبب خلود در آتش و جاودانگی در عذاب است، از بین خواهد رفت، و آنها کم‌کم به مطالب حقی که باید ایمان داشته باشند، ایمان خواهند آورد، و در نهایت در مقطعی از مقاطع بعد از دنیا، کفرشان پایان می‌پذیرد؛ ما در ادامه به بیان برخی از این آیات و نکات در آن می‌پردازیم.

از جمله آیاتی که دلالت دارد بر این که گناهکاران بعد از دیدن عذاب دردناک الهی از کفر خود دست برداشته و مؤمن می‌گردند، آیه ۲۰۱ شعرا است: «لَا يُؤْمِنُونَ بِهِ حَتَّىٰ يَرَوْا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ» آنان به آن (به حق) ایمان نمی‌آورند تا این که عذاب دردناک را ببینند.

توضیح این که کلمه «حتی» در زبان عربی عموماً به معنای پایان یافتن کاری یا چیزی است که قبل از این کلمه ذکر گردیده است (راغب، ۱۴۱۲، ص ۲۱۸)؛ بنابراین کلمه «حتی» در این آیه دلالت می‌کند که بی‌ایمانی بی‌ایمانان همچنان ادامه می‌یابد تا موقعی که عذاب دردناک الهی را بالعیان ببینند، در آنجا این بی‌ایمانی خاتمه یافته و بجایش ایمان حاصل می‌شود؛ پس تا اینجای بحث روشن شد که این آیه اجمالاً دلالت می‌کند که بی‌ایمانی افراد مورد نظر در این آیه با دیدن عذاب الهی در مرحله‌ای خاتمه می‌یابد؛ اما آیا مجرمان به صرف دیدن عذاب دردناک الهی فوراً مؤمن می‌گردند؟ پاسخ این است که گرچه لغت‌شناسان می‌گویند که «حتی» دلالت بر پایان یافتگی کاری یا چیزی دارد که قبل از این کلمه ذکر گردیده است؛ اما این را نیز می‌گویند که مابعد «حتی» در حکم ماقبلش می‌باشد (همان)؛ یعنی زمان پایان یافتگی بعد از آن است که حکمی که قبل از حتی مطرح شده است ادامه یابد و شامل چیزی که بعد از آن آمده نیز بشود و سپس قطع گردد، مثلاً

وقتی گفته می‌شود «مشیت حتی أدخل البصره» معنی‌اش این است که رونده سیرش تا درون بصره ادامه داشته و تا مدتی بعد از دخول به بصره سیر ادامه دارد و سپس پایان یافته است؛ پس مسیر سیر شامل راه‌های درون خود بصره هم هست؛ بنابراین طبق این دیدگاه لغت‌شناسان، باید گفت «حتی» در این آیه دلالت دارد که بی‌ایمانی مجرمان همچنان ادامه دارد تا این که مدتی در عذاب بمانند و عذاب الهی توسط آنها چشیده شود، و سپس در مقطعی، این سختی و رنجی که از عذاب الهی می‌بیند منجر به این می‌شود که به‌ناچار از بی‌ایمانی دست بردارند و به آنچه انکارش موجب آن عذاب گردیده، ایمان بیاورند؛ پس این آیه دلالت می‌کند که مجرمان پس از این که مدتی در عذاب الهی بسر می‌برند، بالأخره بی‌ایمانی را رها می‌کنند و مؤمن می‌گردند.

البته روشن است این ایمان در رفع عذاب فعلی آنها، نفعی نمی‌بخشد و موجب نمی‌شود که عذابی که از قبل برای کافران و مجرمان در جهنم مقرر شده است، بلافاصله منتفی گردد؛ لذا است که در قرآن چنین آمده است: «فَيَوْمَئِذٍ لَا يَنْفَعُ الَّذِينَ ظَلَمُوا مَعذِرَتُهُمْ وَلَا هُمْ يُسْتَعْتَبُونَ» (۵۷ روم) در آن روز کسانی که ستم کردند عذرخواهی‌شان سودی ندارد و از آنان درخواست عذرخواهی نمی‌شود؛ ولی البته این بی‌فایده بودن ایمان در رفع عذاب، مربوط به مرحله یا مراحل خاصی از عوالم بعد از مرگ است؛ و این چنین نیست که ایمان به حقائق دینی هیچ‌گاه فائده نداشته باشد؛ و درست نیست بگوییم ایمان در آنجا به هیچ وجه در کاهش عذاب یا در رفع آن سودمند نیست؛ زیرا سودمند نبودن عذرخواهی و نافع نبودن بازگشت به حقائق ایمانی، در این آیه با صراحت به زمان خاصی مقید گشته است؛ چون «يَوْمَئِذٍ ظَرْفُ جَمَلَةٍ لَا يَنْفَعُ...» است؛ بنابراین سودمند نبودن ایمان در زمانی است که کلمه «يَوْمَئِذٍ» بر آن دلالت می‌کند؛ اما منظور از «يَوْمَئِذٍ» چیست؟ آیه قبل روشن کرده است که منظور از «يَوْمَئِذٍ» روز رستاخیز مردگان از قبورشان است؛ زیرا در آیه قبل چنین آمده که مؤمنان آگاه، به ستمکاران می‌گویند «فَهَذَا يَوْمُ الْاَبْعَثِ وَ لَكِنَّا كُنَّا لَا تَعْلَمُونَ» (اینک روز رستاخیز است اما شما نسبت به آن چیزی نمی‌دانستید)، سپس در آیه مورد بحث مطرح می‌گردد که در چنین مقطعی معذرت‌خواهی آن ستمکاران برای آنها سودی ندارد؛ بنابراین سودمند نبودن ایمان بعد از مرگ، در این آیه مربوط به مرحله‌ای از

دوران آخرت است که در لسان قرآن از آن با عنوان «يَوْمُ الْبُعْثِ» تعبیر می‌شود، و نه تا ابد و تا بی‌نهایت؛ در آیات دیگر نیز که مسئله بی‌فائده بودن ایمان در بعد از مرگ را مطرح می‌کنند، مسئله همین‌گونه است یعنی برای بی‌فائده‌گی ایمان زمانی را مطرح می‌کند؛ لذا این بی‌فائده‌گی را نمی‌توان به همه مراحل عالم آخرت تعمیم داد.

تمهیداتی از جانب خدا برای تقویت ایمان بی‌ایمانان:

از سوئی در قرآن آیه‌ای آمده است که دلالت می‌کند که از جانب خداوند در عالم آخرت اقداماتی انجام می‌گردد تا ایمانی که با دیدن عذاب سخت خداوند برای دوزخیان بوجود آمده است تقویت گردد و به تدریج آن ایمان اضطراری به ایمان مستقری که بر اساس آگاهی شکل می‌گیرد تبدیل گردد؛ از جمله در آیه ۷۵ قصص چنین آمده است: «وَنَرَعْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا فَقُلْنَا هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ فَعَلِمُوا أَنَّ الْحَقَّ لِلَّهِ وَصَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ»؛ و از میان هر امتی گواهی را بیرون می‌کشیم و می‌گوییم: «برهان خود را بیاورید.» پس خواهند دانست که حق از آن خداست، و آنچه برمی‌بافتند از دستشان می‌رود.

این آیه به خوبی دلالت می‌کند که در عالم آخرت از جانب خداوند اقداماتی برای هدایت دوزخیان صورت می‌گیرد، که به ایمانی آگاهانه و مبتنی بر فهم آنان منجر می‌شود؛ یعنی در حقیقت، ایمان اضطراری و برخاسته از سختی عذاب دوزخیان (که مفاد آیه‌ای مثل آیه قبله است)، به ایمان آگاهانه و مبتنی بر فهم تبدیل می‌گردد؛ زیرا طبق مفاد این آیه، در آن روز خداوند از هر امتی و گروهی فردی را بیرون کشیده و به صحنه بحث استدلالی و برهانی وارد می‌سازد، و این گفتگوی برهانی و استدلالی در حضور جهنمیان منجر می‌شود به این که همه کافران و مشرکان به حقانیت حق آگاه شوند «فَعَلِمُوا أَنَّ الْحَقَّ لِلَّهِ»، و همه بافته‌های دروغین‌شان رنگ‌باخته و پوچی آنها آشکار شود و اعتقاد به آنها منحل گردد «وَصَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ»؛ بنابراین ایمان برخاسته از عذاب آنان، که ایمانی ضعیف و غیر مستقر بود، به ایمانی قوی و راسخ تبدیل خواهد شد؛ آیات دیگری نیز دال بر درستی این ادعا در قرآن آمده است که فعلا درین مقاله به همین یک مورد اکتفا می‌کنیم.

از جمله آیه‌ای که این مدعا را تأیید می‌کند آیه (۱۰ و ۱۱ غافر) است «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يُنَادُونَ اللَّهَ أَكْبَرُ مِنْ مَقْتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ إِذْ تُدْعَوْنَ إِلَى الْإِيمَانِ فَتَكْفُرُونَ، قَالُوا رَبَّنَا

أَمْتَنَا اٰثْنَيْنِ وَاٰحْسَيْنَا اٰثْنَيْنِ فَاَعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ اِلٰی خُرُوْجٍ مِّنْ سَبِيْلِ» طبق مفاد این آیه از دوزخیان در همان جهنم دعوت می‌شود که ایمان بیاورند، «تُدْعَوْنَ اِلٰی الْاِيْمَانِ» اما آنها لجاجت می‌کنند و حاضر نمی‌شوند که آن ایمان سطحی ناشی از سختی عذاب را که در مراحل اولیه ورود به عوالم اخروی بدست می‌آورند تقویت کنند؛ لذا برای این لجاجت مورد سرزنش واقع می‌شوند و با بانگ بلند به آنها گفته می‌شود که «يٰۤاٰدُوْنَ كَمْ تُلٰهِيَ اللّٰهُ اَكْبَرُ مِنْ مَّقْتِكُمْ اَنْفُسِكُمْ اِذْ تُدْعَوْنَ اِلٰی الْاِيْمَانِ فَتَكْفُرُوْنَ»، دشمنی خدا از دشمنی شما نسبت به خودتان بیش‌تر است؛ زیرا شما به سوی ایمان فراخوانده می‌شوید اما با این حال کفر می‌ورزید؛ در اینجا باید توجه داشت که:

اولاً گفتگوی مطرح شده در آیه مورد بحث در آخرت رخ می‌دهد نه در ازمنه دنیایی؛ چون این گفتگویی است بین خداوند و دوزخیانی که در دوزخ گرفتار عذاب‌اند و دنبال راهی برای نجات خود هستند، در این گفتگو دوزخیان به خداوند می‌گویند، «رَبَّنَا اَمْتَنَا اٰثْنَيْنِ وَاٰحْسَيْنَا اٰثْنَيْنِ فَاَعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ اِلٰی خُرُوْجٍ مِّنْ سَبِيْلِ» خدایا دو بار ما را می‌راندی و دو بار زنده کرده‌ای، به گناهانمان اعتراف کرده‌ایم آیا راه نجاتی هست؟ که به خوبی نشان می‌دهد که این گفتگو در جهنم و بعد از ازمنه دنیایی است، یا حتی مخصوص به زمان آخرت است.

و ثانياً «تُدْعَوْنَ» و «تَكْفُرُوْنَ» هر دو فعل مضارع‌اند؛ بنابراین نباید این دعوت خداوند به ایمان را، و کفروری جهنمیان را در ازمنه دنیایی دانست که برای دوزخیان، زمانش گذشته است؛ بنابراین معنی این می‌شود که شما در همین دوزخ، به ایمان و مؤمن شدن، دعوت می‌شوید اما در مقابل این دعوت به ایمان، کفر می‌ورزید.

ثالثاً «اِذْ» در جمله «اِذْ تُدْعَوْنَ...» اِذْ تعلیلی است که علت بزرگی دشمنی و خشم خداوند به دوزخیان گرفتار عذاب را بیان می‌کند؛ در حقیقت به دوزخیان گفته می‌شود این که خشم بزرگ خداوند در جهنم متوجه شما است به این دلیل است که شما در اینجا دعوت به ایمان می‌شوید، ولی با این که می‌بینید کفر، شما را گرفتار عذاب کرده، حاضر نیستید ایمان بیاورید؛ بلکه باز هم به خود دشمنی می‌کنید و لجوجانه به کفر ادامه می‌دهید؛ و از همین تعلیل روشن می‌شود که اگر جهنمیان، دعوت خداوند به ایمان را بپذیرند؛ خشم

خدا و عذاب که از لوازم آن خشم است برطرف می‌گردد؛ زیرا نفی علت مستلزم نفی معلول است.

رابعا دعوت از جهنمیان به ایمان، نشان می‌دهد ایمان آوری در آنجا به نجات آنها منتهی می‌شود؛ ولی آنها انتظار دارند به صرف اعتراف به گناهان که مرتبه نازلی از ایمان است به این نجات دست می‌یابند «فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَى خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ»؛ اما به آنها تفهیم می‌شود که فعلا عذاب استمرار دارد؛ چون به آنها گفته می‌شود «ذَلِكُمْ بِأَنَّهُ إِذَا دُعِيَ اللَّهُ وَحْدَهُ كَفَرْتُمْ وَ إِنْ يُشْرِكْ بِهِ تُؤْمِنُوا»، یعنی عذاب شما ادامه دارد و این استمرار عذاب به این خاطر است که شما همواره بگونه‌ای بوده‌اید که هنگامی که صحنه ابراز توحید پیش آمده است، شما اعراض کرده‌اید و اگر صحنه شرک و ورزی پیش آمده است، شما به آن گرایش داشته‌اید؛ یعنی این استمرار عذاب شما و رها نشدن از جهنم با وجود اعتراف به گناهان، به خاطر استمرار کفر شما و عمیق بودن این کفر در جان شما است که از دنیا با خود آورده‌اید؛ و لذا به صرف ایمانی سطحی نجاتی در کار نیست، و باید این ایمان سطحی، عمیق شود.

باز بودن باب توبه در عوالم پس از مرگ

آیاتی در قرآن وجود دارد که نشان می‌دهد راه توبه در عوالم بعد از مرگ باز بلکه مطلوب حق است، و مجرمان و بی‌ایمانان دیر یا زود توبه خواهند کرد و مورد عفو خداوند قرار می‌گیرند؛ در ادامه به بررسی برخی از این آیات می‌پردازیم.

از جمله آیاتی که بر این دعوا دلالت دارد آیات (۶۵ تا ۶۷ قصص) است: «وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ مَاذَا أَجَبْتُمُ الْمُرْسَلِينَ، فَعَمِيَتْ عَلَيْهِمُ الْأَنْبَاءُ يَوْمَئِذٍ فَهُمْ لَا يَتَسَاءَلُونَ، فَأَمَّا مَنْ تَابَ وَ آمَنَ وَ عَمِلَ صَالِحًا فَعَسَىٰ أَنْ يَكُونَ مِنَ الْمُفْلِحِينَ» و (یادکن) روزی را که (خدا) آنان را ندا می‌دهد و می‌گوید: «به فرستادگان (من) چه پاسخی دادید؟! و در آن روز، خبرها بر آنان مخفی می‌ماند، و آنان از یکدیگر پرسش نمی‌کنند. و اما کسی که توبه کند، و ایمان آورد و [کار] شایسته انجام دهد، پس امید است که از رستگاران باشد.

مطابق مفاد این آیات روز قیامت خداوند مشرکان را مورد مؤاخذه قرار داده و از آنان می‌پرسد شما چه پاسخی به دعوت پیامبران دادید؟! اما آنان پاسخ قابل قبولی برای این

پرسش ندارند؛ لذا آنها به خاطر رفتار ناشایست دنیائی‌شان در قبال پیامبران، محکوم به زندان بی‌خبری یا به اصطلاح، محکوم به زندان انفرادی می‌شوند، به گونه‌ای که از تمام اخبار فضای آخرت محروم می‌شوند، و در یک فضای بی‌خبری مطلق بسر خواهند برد «فَعَمِيَتْ عَلَيْهِمُ الْأَنْبَاءُ يَوْمَئِذٍ» و آنها نمی‌توانند از یکدیگر راجع به اتفاقات آنجا پرسشی کنند «فَهُمْ لَا يَتَسَاءَلُونَ»؛ و در ادامه این آیات چنین آمده است «فَأَمَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَغَسَىٰ أَنْ يَكُونَ مِنَ الْمُفْلِحِينَ»، اما کسی که توبه کند و ایمان آورد و کار شایسته کند، امید می‌رود که از رستگاران باشد.

حوادثی که در این سه آیه متوالی آمده است همه این گونه‌اند که حادثه بعدی مرتبط با حادثه قبلی و متفرع بر آن است؛ لذا هر حادثه بعدی با «فاء» (که دلالت بر ترتیب و وقوع حادثه‌ای بعد از حادثه‌ای دارد) به حادثه قبلی عطف و با آن مرتبط معرفی شده است؛ لذا این سه آیه یک مجموعه مرتبط باهم‌اند؛ در ابتداء به مشرکان فراخوان داده می‌شود، و خداوند مشرکان را صدا می‌زند، (بِنَادِيهِمْ) سپس بعد از جمع شدن، از آنان بازخواست می‌شود و در باره عملکردشان نسبت به انبیاء از آنان سؤال می‌شود، این بازخواست، بعد از فراخوان، و متفرع بر آن است؛ لذا جمله بعدی با «فاء» که دلالت بر ترتیب دارد، به حادثه قبلی عطف شده است «فَيَقُولُ مَاذَا أَجَبْتُمُ الْمُرْسَلِينَ»؛ نتیجه متفرع بر این بازخواست، محکومیت آنان است به زندان انفرادی و بی‌خبری؛ لذا جمله بعدی با «فاء» که دلالت بر ترتیب دارد، به حادثه قبلی عطف شده است «فَعَمِيَتْ عَلَيْهِمُ الْأَنْبَاءُ يَوْمَئِذٍ»؛ و نتیجه متفرع بر این زندان انفرادی و بی‌خبری این می‌شود که نتوانند از هم‌دیگر سؤال و پرسش کنند؛ لذا جمله بعدی با «فاء» که دلالت بر ترتیب دارد، به حادثه قبلی عطف شده است «فَهُمْ لَا يَتَسَاءَلُونَ»؛ انقطاع از بقیه افراد و عدم امکان پرسش از دیگران شرایط ناگواری را برای آنان فراهم می‌کند و منجر می‌شود به این که برای رهائی از آن ناگواریها برخی آنان به توبه و ایمان و عمل صالح روی بیاورند؛ پس این توبه و ایمان هم در این مرحله نتیجه و متفرع بر حادثه قبلی است لذا جمله بعدی با «فاء» به حادثه قبلی عطف شده است «فَأَمَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا...» و نتیجه متفرع بر این توبه و ایمان و عمل صالح متناسب با آن موقعیت، این است که شرایط رستگاری آنان فراهم شود «فَغَسَىٰ أَنْ يَكُونَ مِنَ الْمُفْلِحِينَ»؛

بنابراین آمدن «فاء» بر سر هر جمله بعدی، نشان می‌دهد که جمله «فَأَمَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا...» نیز در ادامه همان حوادث مترتب قبلی است، و روشن می‌کند که افراد «مَنْ تَابَ...» از همان کسانی هستند که قبلاً به زندان انفرادی محکوم شده‌اند؛ و اگر این جمله مربوط به دنیا باشد آوردن «فاء» بلاوجه می‌شود؛ زیرا در این صورت چنین حادثه‌ای مترتب بر حوادث قبل نخواهد بود که نیاز به «فاء» داشته باشد؛ پس ظاهر این است که این توبه و ایمان و کار شایسته، در آن زندان انفرادی و در روز قیامت اتفاق می‌افتد نه در دنیا؛ مخصوصاً که تعبیر مفلح به معنی کسی است که با شکافتن فضای تنگی، موجب رهایی از تنگنایی می‌شود؛ لذا فلح به معنی کشاورزی کردن است؛ چون کشاورز با کشاورزی موجب شکافتن زمین و رهایی دانه می‌شود «فَلَحَ الْأَرْضَ لِلزَّرْعِ يُفْلِحُهَا فَلِحاً إِذَا شَقَّهَا لِلحَرثِ»؛ بنابراین بکار رفتن کلمه «الْمُفْلِحِينَ» برای کسانی که توبه کرده‌اند، نیز نشان دهنده این است که توبه کنندگان در این آیه کسانی هستند که در همان زندان انفرادی و بی‌خبری گرفتار آمده‌اند، و با توبه این فضای تنگ زندان را می‌شکنند و سپس از آن خارج شده و نجات می‌یابند؛ پس این آیات نشان می‌دهند که توبه در قیامت پذیرفتنی و موجب فلاح و نجات گناهکاران می‌شود.

و نیز از آیات دیگری که ادعای باز بودن باب توبه در آخرت را تأیید می‌کند آیات ۱۴۵ و ۱۴۶ نساء است: «إِنَّ الْمُتَابِعِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ نَصِيراً، إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَصَلَحُوا وَاعْتَصَمُوا بِاللَّهِ وَأَخْلَصُوا دِينَهُمْ لِلَّهِ فَأُولَئِكَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ وَ سَوْفَ يُؤْتِي اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ أَجْرًا عَظِيماً» براسی منافقان در فروترین طبقات آتش (دوزخ) قرار دارند و هیچ یآوری برایشان نخواهی یافت، مگر کسانی که توبه کرده و اصلاح نمایند و به خدا تمسک، و دینشان را برای خدا خالص گردانند پس آنان با مؤمنانند و خدا در آینده مؤمنان را، پاداش بزرگی خواهد داد.

خداوند در این دو آیه سرنوشت مؤمن و منافق را در عالم آخرت مشخص کرده که مؤمنان دارای پاداش شایسته و بزرگی خواهند بود و منافقان در پایین‌ترین درجات آتش بسر خواهند برد؛ اما شکی نیست که مؤمنانی که در تعبیر «مَعَ الْمُؤْمِنِينَ» مطرح شده‌اند، و پاداش بزرگ دارند، کسانی هستند که در دنیا مؤمن می‌شوند و با ایمان از دار دنیا می‌روند،

خواه سابقه نفاق یا کفر داشته باشند یا نداشته باشند؛ بنابراین منافقانی که طبق آیه اول محکوم به بودن در پایین ترین درجات آتش اند، کسانی هستند که نفاقشان تا مرگ ادامه دارد و منافقانه از دار دنیا می روند؛ زیرا اگر پیش از مرگ واقعا ایمان بیاورند، جزو دسته مؤمنان خواهند بود؛ پس منافقان مطرح در اینجا منافقانی هستند که با نفاق از دنیا می روند؛ بنابراین توبه ای که در آیه دوم برای منافقان مطرح شده است توبه ای است که مربوط به عوالم پس از مرگ است؛ و نتیجه این می شود که منافقانی که در بعد از مرگ توبه می کنند آنها نیز به مؤمنان ملحق خواهند شد «فَأُولَئِكَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ» و مثل مؤمنان از پاداش بزرگی برخوردارند؛ پس طبق این تفسیر، آیات فوق دلالت دارند که توبه بعد از مرگ، مقبول، مفید و مطلوب است.

فراگیری توبه و مغفرت بعد از مرگ

همچنین در قرآن آیاتی هست که دلالت می کند که بعد از بازگشت همه بی ایمانان، غفران و آمرزش الهی نیز نصیب همه آن بی ایمانان تازه مؤمن گشته، خواهد شد، و خداوند همه گناهان آنها را می آمرزد، و هیچ گناهکاری نیست که گناهایش آمرزیده نشود، بلکه علاوه بر بخشش گناهان شان همه آنان مورد رحمت و لطف خداوند نیز قرار می گیرند، در ادامه به طرح این آیات می پردازیم.

از جمله آیاتی که بر این دعوا دلالت دارد آیه ۵۳ زمر است: «قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ»؛ بگو: «ای بندگان من - که بر علیه خویش زیاده روی کرده اید- از رحمت خدا نومید مشوید؛ زیرا که براستی خدا همه گناهان را می آمرزد؛ چون او است که آمرزنده مهربان است.

توضیح این که مخاطب «یا عِبَادِيَ الَّذِينَ...» در این آیه همه بندگان غیر مؤمنی هستند که با گناهان فراوان در اقدام علیه خود زیاده روی کرده اند، و در جایی که چنین بندگان نباید از رحمت خدا مأیوس باشند؛ پس به طریق اولی سایر بندگان خدا که در گناهکاری این گونه افراط نکرده اند نیز نباید از رحمت خدا مأیوس باشند؛ بنابراین همه انسانهای مؤمن و غیر مؤمن و از جمله مشرکان مشمول آمرزش و رحمتی که در این آیه مطرح شده

هستند، و نباید از رحمت خدا مأیوس باشند.

خداوند در این آیه ابتدا یأس از رحمتش را برای همه ممنوع کرده است «یا عِبَادِیَ ... لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ»؛ و بلافاصله علت این ممنوعیت عام یأس را این معرفی می‌کند که خداوند بلا استثناء همه گناهان را می‌آمرزد؛ پس هیچ گناهی نیست که بخشیده نشود، «إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً» و جایی برای یأس باقی نمی‌ماند؛ و بلافاصله علت این آمرزیدگی و بخشودگی همه گناهان را این موضوع قرار می‌دهد که خداوند است که آمرزندهٔ مهربان است «إِنَّهُ هُوَ الْعَفُورُ الرَّحِيمُ»؛ بنابراین مستند نهائی این ادعاهای عام این است که خداوند «الْعَفُورُ» و «الرَّحِيمُ» است؛ پس منشأ این واقعیت‌های عام و فراگیر، این دو اسم عام از اسمای حسناى الهی است.

توضیح بیشتر این که کلی طبیعی «غفران»، (یعنی حقیقت «غفران» که به هیچ قید خاصی مقید نباشد)، متحقق و موجود است؛ زیرا اگر اصل حقیقت کلی یک شیء موجود نباشد هیچ فردی از آن حقیقت موجود نخواهد بود؛ چون انتفاء حقیقت کلی هر شیء، ملازم با انتفاء همهٔ افراد آن است؛ بنابراین حقیقت مطلق «غفران» (که به هیچ قید خاصی مقید نیست)، متحقق و موجود است؛ و گرنه هیچ آمرزشی محقق نخواهد بود که چنین لازمه‌ای قطعا باطل است، از سویی این وصف یعنی حقیقت مطلق «غفران» موصوفی لازم دارد، که همان خداوند است؛ چون اوست که منشأ هر کمالی در اشیاء است؛ بنابراین اوست که برای نخستین بار متصف به هر کمالی است تا منشأ اتصاف مصادیق دیگر به این کمال باشد؛ پس خداوند است که همواره وصف مطلق هر کمالی را (که مقدم بر سایر افراد آن کمال است) دارا است؛ و بنابراین اوست که با اتصافش به حقیقت مطلق «غفران»، غفور مطلق است؛ (ولذا در این آیه و در آیات فراوان دیگری، خداوند با عنوان «الغفور» توصیف شده است، یعنی «ال» در این وصف اشاره به موصوفی دارد که به جنس مغفرت متصف است و به لحاظ آن اتصاف، موصوفش غفور مطلق است)؛ از سوئی «غفور مطلق» در صورتی متحقق و موجود است، که گناه هر گناهکاری آمرزیده شود؛ زیرا اگر گناهکاری وجود داشته باشد که «غفور مطلق» گنااهش را اصلا نیامرزد، در این صورت مغفور غفران الهی، مقید به خصوصیتی است، به گونه‌ای که این «مغفور» شامل آن فرد

ناآمرزیده نباشد؛ ولی تقید «مغفور» با تقید «غفران» ملازم است؛ بنابراین اگر گناه گناهکاری اصلاً آمرزیده نشود لازم می‌آید که خداوند «غفور مطلق» نباشد و این خلاف فرض مطلق بودن غفران الهی است که قبلاً اثبات شد، و نیز خلاف دلالت صریح آیه است که با کلمه «جَمِيعاً» تأکید می‌کند که همه گناهان آمرزیده می‌شود؛ پس به سبب این که خداوند «غفور مطلق» است و به خاطر این که آیه با کلمه «جَمِيعاً» دلالت صریح دارد که همه گناهان آمرزیده می‌شود، باید ملتزم شد که گناه هر گناهکاری دیر یا زود بالأخره آمرزیده خواهد شد؛ پس مطابق مطالب فوق حتی مشرکان پس از تحمل عذاب درخور گناهشان، باید مورد مغفرت الهی واقع شوند.

اما از سویی در آیات دیگری به روشنی بیان شده است که مشرک و کافر و منافق، مورد مغفرت الهی واقع نمی‌شود «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ» (۴۸ نساء)، و «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ مَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ» (۳۴ محمد)، «سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ لَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ» (۶ منافقون)، آیا بین مفاد آیه مورد بحث با مفاد این آیات که به صراحت دلالت دارند که مشرک و کافر و منافق آمرزیده نمی‌شود تعارضی هست؟

پاسخ اجمالی این است که از آیه (۱۴ فتح) «يَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَكَانَ اللَّهُ غَفُوراً رَحِيماً» فهمیده می‌شود که مطلق غفران شامل دو قسم است یکی غفرانی که بدون عذاب است، و دیگر غفرانی که همراه با عذاب شخص گناهکار است؛ زیرا خداوند در این آیه بعد از این که می‌گوید: برخی را می‌آمرزد «يَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ»، و برخی را عذاب می‌کند «يُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ»، در پایان آیه با آوردن این جمله که «وَكَانَ اللَّهُ غَفُوراً رَحِيماً» روشن می‌کند که هر دو نحو کار از افضائات غفران و رحمت الهی است؛ یعنی چه کار خدا با گناهکار، بدون عذاب باشد، و چه کار او با عذاب همراه باشد، هر دو کار تحت شمول غفران و رحمت الهی انجام می‌گردد؛ و هر دو عمل، کار غفرانی است و خداوند در هر دو مورد، غفران و رحمتش را در مورد انسانها اعمال می‌کند، نه این که در مورد یکی غفران باشد و در مورد دیگری اصلاً هیچ نحوه غفرانی نباشد؛ بلکه چون غفران خداوند مراتبی دارد و غفران با عذاب، نسبت به غفران بدون عذاب، نازلتر و ضعیف‌تر است و از

وضوح کمتری برخوردار است؛ ازین رو غفران با عذاب، در اتصالات عرفی عدم غفران شمرده می‌شود؛ نظیر این که سایه نسبت به نور آفتاب، عدم نور شمرده می‌شود گرچه سایه نیز خود به گونه ضعیفی نور است؛ و نورانیت در آن به کلی منتفی نیست؛ پس در آیاتی مثل «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ» (۴۸ نساء) که غفران نفی شده است مراد غفران بدون عذاب است، نه مطلق غفران؛ یعنی خداوند نسبت به مشرکان و کافران و منافقانی که بدون توبه از دنیا می‌روند هرگز غفران بدون عذاب ندارد، و آنجائی که می‌گوید «إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً» مراد مطلق غفران است که شامل غفران بدون عذاب و غفران با عذاب هر دو هست، و همه انسانها مشمول چنین غفران عامی هستند، برخی بدون عذاب و برخی با عذاب؛ پس بین جمله «مشرک، آمرزیده نمی‌شود» و جمله «همه انسانها، آمرزیده می‌شوند» تناقضی و تعارضی نیست؛ چون محمولی که در گزاره اول سلب می‌شود، غفران خاص است؛ یعنی غفران بدون عذاب، و محمولی که در گزاره دوم اثبات می‌شود، غفران عام است یعنی مطلق غفران چه با عذاب چه بی عذاب؛ روشن است با اختلاف محمول، در افراد مشترک و به اصطلاح منطق دانان در ماده مشترک تناقضی و تعارضی نیست.

مشمول رحمت شدن اهل دوزخ بعد از توبه

نکته دیگر این که در قرآن آیاتی هست که نشان می‌دهد که بی‌ایمانان بعد از توبه از کفرشان، از عذاب رهایی یافته و به بهشت وارد و از نعمت‌های بهشتی بهره‌مند خواهند شد. از آیاتی که می‌تواند بر این ادعا دلالت داشته باشد آیات ۳۸ تا ۴۹ صافات است:

«إِنَّكُمْ لَذَانِقُوا الْعَذَابِ الْأَلِيمِ، وَمَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ، إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ، أُولَئِكَ لَهُمْ رِزْقٌ مَعْلُومٌ، فَوَاكِهُ وَهُمْ مُكْرَمُونَ، فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ، عَلَى سُرُرٍ مُتَقَابِلِينَ، يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِكَأْسٍ مِنْ مَعِينٍ، بِيَضَاءٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ، لَا فِيهَا غَوْلٌ وَلَا هُمْ عَنْهَا يُنْزَفُونَ، وَعِنْدَهُمْ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ عِينٌ، كَأَنَّهُنَّ بَيْضٌ مَكْنُونٌ»؛ براستی شما عذاب پردرد را خواهید چشید. و جز آنچه می‌کردید جزا نمی‌یابید. مگر بندگان رهایی یافته، آنان روزی معین خواهند داشت، همان [انواع] میوه‌ها، و آنان مورد احترام خواهند بود. در باغهای پر نعمت. بر سریرها در برابر همدیگر [می‌نشینند]. با جامی از باده ناب که به گردش چرخیده می‌شوند [باده‌ای] سخت سپید که نوشندگان را لذتی [خاص] می‌دهد نه در آن فساد عقل است و نه

ایشان از آن به مستی می‌افتند. و نزدشان [دلبرانی] فروهسته‌نگاه و فراخ‌دیده باشند. (از شدت سفیدی) چنانکه گویی آنان تخم مرغ‌های (زیر پر) پنهان مانده‌اند (فولادوند، ۱۳۷۶، ص ۴۴۷).

خداوند در این آیات بعد از این که حوادثی که در قیامت در مورد بی‌ایمانان اتفاق می‌افتد را توضیح می‌دهد، خطاب به مشرکان چنین می‌گوید: شما مشرکان عذاب دردناکی را می‌چشید، ولی کیفری به شما داده نمی‌شود، مگر همان کاری که انجام می‌دادید، سپس خداوند با عبارت «إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ» از جمع چنین مشرکانی یک‌عده را استثناء می‌کند که طبق مفاد آیات بعد، آنها در قیامت مورد عنایت خداوند قرار گرفته و به نعم بهشتی متنعم خواهند شد «أُولَئِكَ لَهُمْ رِزْقٌ مَّعْلُومٌ، فَوَاكِهُ وَهُمْ مُكْرَمُونَ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ...»؛ در این که به لحاظ ادبی، استثناء «إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ» منقطع است یا متصل، عموم مفسران آن را استثناء منقطع دانسته‌اند (سبزواری نجفی، ۱۴۱۹ ص ۴۵۳؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۵ ص ۹؛ مکارم، ۱۴۲۱، ج ۱۴ ص ۳۱۲؛ طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۷ ص ۱۳۵)؛ زیرا در موضعی از قرآن و از جمله در (۸۲ ص) «فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ» روشن می‌گردد که عباد الله المخلصین دارای مقامات والائی هستند به گونه‌ای که طبق (۸۲ ص) حتی گرفتار اغوای ابلیس هم نخواهند شد؛ بنابراین «عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ» در آیه مورد بحث هم قطعا گروهی از مشرکانی که گرفتار عذاب خواهند شد نیستند؛ و بالتبع این استثناء استثناء منقطع است، این نظر عموم مفسران است.

ولی به نظر نگارنده این استثناء، متصل است و باید گفت این «عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ» گروهی از همان مشرکانی هستند که آیات قبل در مورد آنان سخن می‌گوید ولی اینها با توبه‌ای که در جهنم می‌کنند از ناپاکی گناه خالص می‌گردند و لذا از مجموع آن مشرکان استثناء و از جمع آنان خارج می‌شوند، دلیل ادعای ما این است که :

اولا نوع بهشت و نعمت‌هایی که خداوند برای آنان می‌شمارد مادون شأن مُخْلِصِينَ است که در آیه (۸۲ ص) مطرح است؛ زیرا آن مخلصین در سطح انبیاء و اولیاء هستند که از مقام عصمت برخوردارند و اغواء شیطان در آنها راه ندارد، مثل حضرت یوسف که خداوند در مورد او می‌گوید «إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلِصِينَ» (۲۴ یوسف)؛ روشن است چنین

مُخْلِصِيْنَ بهشت‌شان خود ذات حق است و هیچ لذتی جز معاشقه با خود حق مناسب مقام آنها نیست؛ بلکه چنین اموری موجب ناخرسندی و ناراحتی آنها است؛ ازین رو است که آنها از هر گونه شادی و لذتی جز یاد خداوند و انس با خدا استغفار می‌کنند چنانکه در دعاهای خمسہ عشر از امام سجاد (ع) روایت شده است: «أَسْتَغْفِرُكَ مِنْ كُلِّ لَذَّةٍ بَغِيرِ ذِكْرِكَ، وَ مِنْ كُلِّ رَاحَةٍ بَغِيرِ انْسَاكِ، وَ مِنْ كُلِّ سُرُورٍ بَغِيرِ قُرْبِكَ»؛ حال آن که تعبیر «لَهُمْ» در جمله «أَوَّلِيكَ لَهُمْ رِزْقٌ مَعْلُومٌ، فَوَاكِهُ وَ هُمْ مُكْرَمُونَ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ...» دلالت بر اختصاص دارد و حاکی از آن است که مخلصین در آیات مورد بحث، شأن و مقامشان همین است؛ پس چنین مُخْلِصِيْنَ نمی‌تواند همان مخلصینی باشد که در امثال آیه (۸۲ ص) مطرح است.

و ثانیاً در ادامه آیات مورد بحث، خداوند گفتگویی را از این «عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ» نقل می‌کند، بدین صورت که یکی از آنها به دیگران می‌گوید که من در دنیا قرینی و هم‌نشینی داشتم که او نسبت به آخرت در من القای کفر می‌کرد «قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ إِنِّي كَانَ لِي قَرِينٌ، يَقُولُ أَ إِنَّكَ لَمِنَ الْمُصَدِّقِينَ، إِذَا مِتْنَا وَ كُنَّا تُرَاباً وَ عِظَاماً أَ إِنَّا لَمَدِينُونَ»، معلوم است «قرین» در اینجا یا اشاره به شیطان است چنانکه در آیه (۳۶ زخرف) آمده است که «وَ مَنْ يَعْشُ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نُقَيِّضْ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ» یا هم‌نشین انسانی است، ولی در هر صورت مُخْلِصِيْنَ که در آیه (۸۲ ص) مطرح است چنین نیستند که در دنیا با شیطان و یا انسان ملحد هم‌نشینی داشته باشند؛ بلکه مُخْلِصِينَ با ملحدان ارتباط دارند، ولی این ارتباط از قبیل هم‌نشینی نیست؛ زیرا در هم‌نشینی یک نوع هماهنگی فکری و تناسب شخصیتی لازم است، و معلوم است مُخْلِصِيْنَ مثل انبیاء و اولیاء با ملحدان چنین هماهنگی فکری و تناسب شخصیتی ندارند.

ثالثاً در ادامه گفته شده، این قائل از سایر بهشتیان سؤالاتی میکند مثلاً می‌پرسد آیا کسی از آن قرین من اطلاعی دارد؟ «قَالَ هَلْ أَنْتُمْ مُطَّلِعُونَ» روشن است اگر چنین شخصی از امثال اولیاء و انبیاء باشد گرفتار این بی‌اطلاعی‌ها نیست که از دیگران راجع به آن قرینش

یا راجع به حوادث دیگر آنجا سؤال کند؛ همین بی‌اطلاعی او روشن می‌کند که او مقام بالائی در آن بهشت ندارد؛ و نباید چنین مخلصینی را از قبیل اولیاء و انبیاء قرار دارد.

رابعا در ادامه این آیات آمده که او بعد از این پرسش بر جایگاه آن قرینش در جهنم مطلع می‌شود « فَاطَّلَعَ فَرَآهُ فِي سَوَاءِ الْجَحِيمِ »؛ وقتی قائل مذکور، قرین ملحدش را در وسط جهنم می‌بیند به او می‌گوید « تَاللَّهِ إِنَّ كِدْتَ لَتُرْدِينِ » یعنی به خدا قسم، نزدیک است که تو من را هلاک کنی؛ روشن است اگر این شخص از مُخْلِصِينَ از قبیل انبیاء و اولیاء باشد، درست نیست که ملحدی در جهنم بتواند ولی یا پیامبری را به هلاکت بیاورد.

خامسا در ادامه این آیات آمده که قائل مذکور از دیگران می‌پرسد آیا ما بعد از مرگ اول (یعنی مرگ از دنیا) دوباره گرفتار مرگ و عذاب نمی‌شویم؟ « أَفَمَا نَحْنُ بِمَيِّتِينَ، إِلَّا مَوْتَتَنَا الْأُولَىٰ وَ مَا نَحْنُ بِمُعَذَّبِينَ » و این خود نشان می‌دهد این شخص مخلص، سابقه عذاب بعد از مرگ دارد، و نگران است که مبادا دوباره گرفتار مرگ و عذابی شود که بعد از مرگ اول به آن مبتلا شده است، و با این سؤال می‌خواهد مطمئن شود که دوباره مرگی و عذابی برای او اتفاق نمی‌افتد؛ روشن است شخصی که از مُخْلِصِينَ از قبیل انبیاء و اولیاء باشد، نه سابقه عذاب بعد از مرگ دارد و نه چنین نگرانی برای او قابل تصور است.

اشکال: ممکن گفته شود که جمله « تَاللَّهِ إِنَّ كِدْتَ لَتُرْدِينِ » نشان می‌دهد که قائل مذکور گرفتار جهنم نشده است؛ زیرا « كِدْتَ » از افعال مقاربه است که دلالت بر قریب الوقوع بودن کاری می‌کند نه وقوع آن؛ بنابراین نمی‌توان ادعا کرد که قائل مذکور سابقه عذاب و سابقه سقوط در جهنم را دارد.

پاسخ این است که قائل مذکور این جمله را بعد از رهائی از جهنم و مواجه شدن با هم‌نشینش می‌گوید؛ و چون هم‌نشینش در دنیا سعی در کفر او می‌کرد، لذا قائل مذکور به لحاظ رفتار هم‌نشینش در دنیا به او خطاب می‌کند که نزدیک است تو مرا در قیامت نیز فریب داده و به جهنم بیاوردی و اگر نعمت پروردگار من نباشد من نیز بعد از رهائی، از حاضر شوندگان در جهنم خواهم شد.

بنابراین روشن شد که مُخْلِصِينَ در آیات مورد بحث، همان مشرکانی هستند که با

توبه‌ای که در جهنم می‌کنند از ناپاکی گناه خالص شده و از آسیبه‌های گناه خلاصی داده می‌شوند، و طبق مفاد آیات بعد، وارد بهشت خواهند شد و از نعم الهی در بهشت متناسب با خود بهره‌مند می‌گردند.

پس روشن گردید، حتی مشرکانی که اگر در دنیا به آنها گفته می‌شد که معبودی جز الله نیست چنین سخن حقی را متکبرانه بر نمی‌تاییدند «إِنَّهُمْ كَانُوا إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ» (۳۵ صافات)، در قیامت پس از ورود به جهنم، دیر یا زود توبه می‌کنند، و از عفونت و چرکی گناه خلاصی داده می‌شوند و به بهشت وارد خواهند شد؛ پس طبق این آیات «مشرک مخلص از گناه، عذابش قطع می‌گردد»؛ گرچه «مشرک از آن جهت که مشرک است، گرفتار عذاب ابدی است، و منقطع العذاب نیست» و این دو گزاره هر دو درستند، و بین‌شان تعارضی نیست.

و از اینجا روشن شد سایر کافران که کفرشان در حد و پایه شرک نیست، نیز به طریق اولی با توبه در جهنم، از عذاب رهائی یافته و بهشتی می‌شوند؛ و بنابراین همه انسانها بلا استثناء دیر یا زود بهشتی خواهند شد؛ گرچه ممکن است به مقتضای «لَابِئِنَّ فِيهَا أَحْقَابًا» قرن‌ها طول بکشد تا شرایط توبه حقیقی برای آنها فراهم گردد؛ در عین حال همواره درست است که «مشرک، معذب است ابدًا».

نتیجه گیری

نتیجه تحقیق این که گرچه بی‌ایمانان با حفظ بی‌ایمانی واقعا محکوم به ابدیت و جاودانگی عذاب هستند؛ ولی چون همه انسانهای بی‌ایمان یا ضعیف‌الایمان در عوالم بعد از مرگ به تدریج توبه می‌کنند و مؤمن می‌گردند و این توبه در نهایت مقبول خداوند قرار می‌گیرند؛ پس همه گرفتاران در عذاب الهی در عوالم بعد از مرگ به تدریج بعد از عذاب درخور بی‌ایمانی‌شان نجات یافته و نهایتا بر سر سفره نعم الهی در بهشت بهره‌مند خواهند گشت؛ گرچه ممکن است طبق مفاد «لَا بَئِثِنَ فِيهَا أَحْقَابَا» این اتفاق بعد از قرن‌ها گرفتاری در عذاب رخ دهد.

فهرست منابع

۱. محمد داوود قیصری رومی، (۱۳۷۵) شرح فصوص الحکم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، بی‌جا.
۲. صدر المتألهین، (۱۹۸۱ م)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، دار احیاء التراث، بیروت.
۳. صدر المتألهین، (۱۳۶۶) تفسیر القرآن الکریم، انتشارات بیدار، قم
۴. راغب؛ (۱۴۱۲) المفردات فی غریب القرآن.
۵. سبزواری نجفی محمد بن حبیب الله، (۱۴۱۹ ق) ارشاد الازدهان الی تفسیر القرآن، دار التعارف للمطبوعات، بیروت.
۶. بیضاوی عبدالله بن عمر، (۱۴۱۸ ق) أنوار التنزیل و أسرار التأویل، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۷. ناصر مکارم شیرازی، (۱۴۲۱ ق) الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل، مدرسه امام علی بن ابی طالب، قم.
۸. الطباطبایی، سید محمد حسین؛ (۱۴۱۷ ق) المیزان فی تفسیر القرآن، انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین، قم،
۹. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، (۱۴۰۳ ق) بحار الأنوار، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۱۰. فولادوند، (۱۳۷۶) ترجمه قرآن، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، تهران.

ریاض العافین و منهاج السالکین (پژوهشی محتوایی در میراث فکری عرفان شیعی)

محسن مؤمن^۱

چکیده

معرفت‌شناسان بر آن بودند تا در خلال مصنفاتشان با ارشادات خویش، طرق ناشناخته، ناپیموده و رازآمیز را به مبتدیان و سالکان طریق و اشناستند. تعداد قابل توجهی از این دست آثار، سیمت نشر یافته ولیکن هنوز نسخه‌های فراوانی در گنج خمول، خاکِ غریبی می‌خورند و انتظار ذوق و همتی والا را می‌کشند. این مقاله بر آن است تا ضمن معرفی کتاب «ریاض العارفین و منهاج السالکین» تصنیف میرزا محمد بن سلطان محمد اردبیلی - معروف و متخلص به محقق - عالم و عارف شیعی سده یازدهم هجری، به بیان احوال، افکار و آثار وی پردازد. تعلیم صوفیانه او جمع بین طریقه اهل زهد و اهل کشف است؛ ولی در رویکرد شریعتمدارانه، حال و حضور را، در بالاترین درجه، در اثنای ادای مراسم عبادی همچون نماز می‌بیند. همچنین دقایق ادبی و زبانی وی نیز مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته است. متأسفانه از او اطلاعات بسیار ناچیزی به ما رسیده است ولیکن مباحث قابل طرح بسیار است.

واژگان کلیدی

ریاض العارفین و منهاج السالکین، محقق اردبیلی بیدگلی، نسخ خطی، مسائل ادبی، افکار.

۱. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام نور؛ ایران.

طرح مسأله

محقق اردبیلی بیدگلی از اکابر علما و شعرا و متصوفه قرن یازدهم هجری است. او نام خود را در مقدمه کتاب ریاض العارفین چنین آورده است: «میرزا محمد بن سلطان محمد اردبیلی الاب ملقب به محقق مقیم دارالمؤمنین کاشان» (محقق، ۱۳۹۵: ۱۱۲)؛ اما در پایان رساله تذکره الذاکرین به گونه دیگری است: «درویش محمد المعروف به میرزا محمد المتخلص بالمحقق، الاردبیلی منشأ و الکاشانی مولداً و مسکناً» (محقق، ۱۳۹۴: ۸۲). حسن راقی، در فرهنگ ایران زمین، با استناد به نسخه خطی خود همان قول اول ما را پذیرفته و بیان نموده است. (افشار، ۱۳۸۵، ج ۲۵ و ۲۶: ۲۲۵)

در تاریخ اردبیل و دانشمندان آمده است: «وی از اردبیل است؛ در کاشان اقامت گزیده و مشهور به محقق است.» (موسوی اردبیلی، ۱۳۵۷، ج ۲: ۲۲۴) وی احتمال می‌دهد که محقق، فرزند ملا احمد مقدس اردبیلی مکنی به ابی الصلاح تقی الدین محمد بوده باشد.

همین قدر می‌دانیم که وی به سال ۱۰۵۲ هجری قمری در کمال پختگی دانایی و روحانی خویش بوده است و بنا به درخواست شاگردان خویش کتب و رسالاتی را می‌نگاشته است. شایان ذکر است که در هر دو کتاب ریاض و رساله تذکره نامی از این شاگردان و مریدان نمی‌برد تا ما بدان اطلاعات مرتبلی حاصل کنیم.

کاتب - و شاید هم جامع - نسخه خطی دیوان قاضی اسد می‌گوید که در سال ۱۰۷۱ هجری قمری مجموع اشعار وی را به محقق اردبیلی داده‌اند تا ملاحظه و در صورت لزوم اصلاح نماید.

ما - با توجه به ۳۹ مورد خطا در ضبط آیات در نسخه خطی کتاب ریاض - گمان می‌کنیم که وی حافظ قرآن یا بخش عظیمی از آن نیز بوده و به وقت استفاده از آن‌ها به حافظ خود تکیه نموده است. البته باید بگوییم که این خطاها در هر دو نسخه خطی موجود، مضبوط است و نمی‌توان به حساب سهو و خطای کاتبان گذاشت.

او - با واکاوی آثارش - در طول زندگی خود، به بهانه تحصیل دانش دین و کسب معرفت عاشقانه، به رسم غالب صوفیه، هیچ‌گونه سفری به مراکز بزرگ اسلامی ننموده

است.

از تاریخ دقیق فوت او اطلاعی در دست نیست. بر روی سنگ یادبودی که بر دیوار حیاط مسجد محقق بیدگل نصب کرده‌اند، تاریخ وفات وی سال ۱۰۹۰ هجری قمری قید شده است. صاحب قصص الخاقانی می‌گوید: «سنّ شریف ایشان، هذا الیوم که هزار و هفتادوشش هجری است، از عقد صد متجاوز شده.» (شاملو، ۱۳۷۴، ج ۲: ۱۹۷)

مدفن و مقبره محقق بیدگلی در قسمت تحتانی یکی از مساجد قدیمی بیدگل - که اخیراً بازسازی شده - در کوی معروف به دروازه سوراخ است. سنگ تاریخ و معجز چوبی دارد و مورد احترام و زیارتگاه اهالی بیدگل است. این مسجد، خانه و گویا مدرس او بوده و بنا به وصیتش در آنجا دفن شده است. اهالی کوی مزبور بر این عقیده‌اند که محقق بیدگلی مورد احترام شاه‌عباس بوده و این شاه صفوی، سنگ قبری گران‌بهارا به جهت مقبره وی فرستاده است.

۱- آثار او

ریاض العارفین و منهج السالکین، مهم‌ترین و مفصل‌ترین اثر وی است که در این مقال مورد بحث قرار می‌گیرد؛ از آن گذشته، رسالات دیگری نیز پدید آورده که همگی آن‌ها در کتابخانه مدرسه سلطانی کاشان نگهداری می‌شود: تبصره الناظرین و تذکره الذاکرین، رساله صوفیه صفویه و مناجات با تاریخ کتابت ۱۰۷۹ هـ.ق. نسخه دیگری از تذکره الذاکرین با تاریخ کتابت ۱۰۹۴ هـ.ق متعلق به کتابخانه مدرس نمازی خوی است.

ولی قلی شاملو در قصص الخاقانی می‌گوید: «اشعار بلاغت آثارش، همگی بهجت آمیز و شورانگیز است. دیوان آن ملیح البیان که موسوم است به اثنا عشریه، دوازده هزار بیت می‌تواند بود که تمامی در توحید و نعت و منقبت و مدح حضرت ائمه است.» (شاملو، ۱۳۷۴، ج ۲: ۱۹۷)

ما در حال حاضر از تقدم و تأخر روزگار نگارش آثارش چیزی نمی‌دانیم. با توجه به ذکر سایر آثار خویش در کتاب ریاض العارفین همین قدر می‌دانیم که این کتاب واپسین اثر وی است.

با توجه به سبک گفتار هر دو اثر موجود، به نظر می‌رسد که محقق اردبیلی بیدگلی

مطالب را به سبک گذشتگان املا می کرده و کسی یا کسان (و شاید همان درویش پرسشگر) می نوشته‌اند.

۲- سبب انشاء و سال تألیف کتاب ریاض العارفين

مؤلف در آغاز کتاب ریاض، در باب علت تألیف آن می گوید که بنا بر مضمون آیه کریمه «وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ»، «با [وجود] ضعف قوی و قلت طاقت به قدر استطاعت» درصدد جمع و ترتیب تألیفی برمی آید که هم مشتمل بر بعضی از احکام اصول و فروع شریعت و برخی از احوال و قوف بر فنون طریقت باشد و هم «محتوی بر طرفی از لوازم مذکورات؛ مثل فواید توبه و انابت و شرایط پیری و آداب و قواعد ذکر و غیر ذلک». (محقق، ۱۳۹۴: ۱۱۲)

بنا به تصریح محقق اردبیلی - و به رسم رفته در میان صوفیه - این اثر بنا به درخواست «خلفی از فرزندان دینی و مخلصی از دوستان یقینی» سمت تألیف یافت. از اتفاق، این درخواست کننده همان کسی است که رساله تذکره الذاکرین نیز به سبب پاسخ به پرسش‌های وی به رشته تحریر درآمده است لیکن بنا بر آنکه رساله مذکور به واسطه رعایت ایجاز و اختصار، نیازمند بسط عبارات و توضیح اشارات و تفسیر آیات و ترجمه روایات است، در باب شروع تألیف کتاب، استخاره و استخاره می نماید و به امید آنکه به فضل و عنایت الهی، موجب تنزه و سرور اهل معرفت و سلوک گردد، آن را «ریاض العارفين و منهاج السالكين» می نامد.

وی در مناجات پایان ریاض، در طی ماده تاریخی که خود ساخته، سال تألیف و اولین تحریر کتاب را چنین بیان کرده است:

الهی فیض انعامت چو بود عام رسید این روضه رضوان به انجام (محقق، ۱۳۹۵ ص: ۶۰۴)

«فیض انعام» با حساب ابجد، عدد هزار و پنجاه و دو می شود.

۳- معرفی نسخه‌ها

۳-۱- نسخه کتابخانه آیت الله مرعشی

این نسخه با شماره مسلسل ۴۰ در بخش کتب خطی نگهداری می شود و صحیح ترین

نسخه موجود از ریاض العارفین و منهج السالکین است که تاکنون شناخته شده است. با توجه به افتادگی صفحک پایانی، تاریخ کتابت آن معلوم نیست اما با توجه به نوع جلد و نوع کاغذ، می توان حدس زد که این نسخه در روزگار مؤلف یا کمی بعد از وی، کتابت شده است. این نسخه دو بیست و هشتاد و چهار ورق دارد و در هر ورق دو صفحه نوزده خطی تحریر شده است. جز اسقاط صفحات اول و آخر نسخه - در روضه های هفتم و هشتم نیز افتادگی هایی هست. افتادگی و غلط و آشفستگی در آن بسیار ناچیز است و نشان می دهد که کاتب مردی باسواد و دقیق بوده است و شاید پس از کتابت چند بار آن را مورد نظر و دقت قرار داده است. در مواردی نادر، کاتب در خواندن بعضی واژه ها در مانده و لامحاله گویی آن را نقاشی کرده است و این می تواند دلیلی باشد بر این که دو نسخه موجود پس از حیات مؤلف کتابت شده و امکان خوانش و اصلاح توسط مؤلف میسر نبوده است. صفحات این نسخه تماماً رکابه دارد.

۲-۳- نسخه مرکز احیای میراث اسلامی

نسخه ای است که از روی نسخه متعلق به کتابخانه دانشگاه تهران عکس برداری شده است و با شماره ۶۶۶ در مرکز احیای میراث اسلامی در قم نگهداری می شود. این نسخه ۵۷۵ صفحه ۱۶ سطری دارد؛ صفحه اول و آخر آن افتاده ولی در میانه هیچ گونه افتادگی ندارد. علی رغم نسخه پیشین، این نسخه در موارد زیادی ناخوانا و مغلوط است و با توجه به قرآینی که در این نسخه ملاحظه می شود، کاتب بدون هیچ گونه دقت و وسواس و پُر غلط کار کتابت نسخه را انجام داده است. چنانکه گفته شد با توجه به شواهد بسیار، مثل برخی حرکت گذاری ها، حاشیه نویسی ها و نوشتن برخی کلمات در بین سطور در هر دو نسخه، به نظر می رسد این دو نسخه، از روی نسخه ای که در آن روزگار در دسترس بوده، کتابت شده است. در این نسخه نیز اثری از نام کاتب دیده نمی شود و تنها در صفحه ۱۶۹ در حاشیه آمده است که: «لازم است که به جهت مصنف و کاتب فاتحه بخوانند». هم چنین به تاریخ کتابت اشارتی نرفته است.

در بعضی صفحات، با توجه به علامتی که در متن دیده می شود، حاشیه ای وجود ندارد و می شود آن ها را در حساب افتادگی های نسخه عکس برداری شده آورد.

این نسخه رکابه ندارد اما در حواشی برخی اوراق، عنوان هر روضه و نهر و رشحه و شعبه به منزله فهرست مطالب ذکر شده است و خواننده می‌تواند با تورق در کتاب و با نگاهی اجمالی، عمده بحث‌ها و مطالب را دریابد.

۴- فهرست موضوعی ریاض

این کتاب شامل هشت روضه و هر روضه نیز شامل چهار نهر و دو مناجات در آغاز و پایان کتاب است. جز روضه‌ها و نهرها بخش‌های دیگری با نام‌های رشحه، شعبه، جدول و چشمه‌سار آمده است اما عدد این رشحه‌ها، شعبه‌ها، جدول‌ها و چشمه‌سارها در هر روضه متفاوت است؛ به عبارت دیگر «روضه»، «نهر»، «رشحه» و «شعبه» به ترتیب، فصول اصلی کتاب ریاض و بخش‌های فرعی آن است:

۱ - ۴. روضه اولی: در دانستن معنی شریعت و آداب عمل کردن بدان

نهر اول: در آنچه اهل ظاهر از اصول خمسه دین؛ شعبه اولی: در توحید؛ شعب ثانیه: در بیان عدل؛ شعب ثالثه: در بیان نبوت؛ شعب رابعه: در بیان امامت و سبب احتیاج خلق به آن، در امور شرعیه؛ شعبه خامسه: در بیان معاد؛ نهر ثانی: در بیان بعضی از رموز و اشارات؛ شعب اولی: در حقیقت توحید؛ شعبه ثانیه: در بیان آنچه تعلق به معتقدات اهل حکمت و کلام دارد در عدل؛ شعبه ثالثه: در بیان بعضی از امور و اسرار نبوت و فواید پیروی خلق و متابعت ایشان، نبی را در احکام ظاهره و اخلاق باطنه؛ شعبه رابعه: در بیان نسبت باطنه امامت و ولایت؛ شعبه خامسه: در بیان برخی از معانی باطنه معاد و اقسام نام قیامت؛ نهر ثالث: در بیان فروع خمسه دین مبین؛ رشحه اول: در بیان انواع صلوات مفروضه و بعضی از شرایط و آداب و افعال واجبه و مستحبّه؛ جرعه اولی: در ذکر نماز یومیّه و کمّیت آن به حسب اوقات و عدد رکعات؛ تنبیه: در شرایط قصر؛ تمه: در مبطلات نماز و احکام سهو و شک در آن؛ تکمله: در بیان حجت و جوب نماز و فضیلت آن از قرآن؛ تذنیب: در ذکر بعضی از مستحبات متعلقه به صلوات یومیّه؛ جرعه ثانیه: در بیان نماز جمعه؛ جرعه ثالثه: در بیان نماز عیدین؛ جرعه رابعه: در نماز طواف؛ جرعه خامسه: در نماز آیات؛ جرعه سادسه: در نذر و شبه آن؛ جرعه سابعه: در بیان صلوات اموات؛ رشحه ثانیه: در بیان اقسام اربعه صوم؛ رشحه ثالثه: در بیان آنچه زکات به آن تعلق می‌گیرد؛ بیان احکام ضروریه زکات؛

مقصد اول: در ذکر اجناس تسعه که زکات واجب به آن تعلق می‌گیرد؛ مقصد ثانی: در اصناف مستحقین زکات؛ مقصد ثالث: در زکات فطر؛ مقصد رابع: در خمس و بیان تعلق او به اشیای سبعة؛ رشحه رابعه: در بیان سبب وجوب حج و شرایط آن؛ تتمه: در بیان محرمات احرام؛ رشحه خامسه: در بیان جهاد کفار حریبه؛ تتمه: در بیان وجوب امر به معروف و نهی از منکر؛ نهر چهارم: در بیان بعضی از اسرار باطنه و حقایق خفیه و دقایق مکنونه؛ رشحه اولی: در کشف برخی از استار مرضیه بر وجوه عرایس و ابکار صلوات خمس؛ رشحه ثانیه: در بعضی از اسرار باطنه صوم؛ رشحه ثالثه: در بیان آنکه زکات، به حسب ظاهر شرع، بر توانگران واجب است؛ رشحه رابعه: در ذکر بعضی از اسرار و اشارات ملحوظه در ضمن افعال مناسک حجّه الاسلام؛ رشحه خامسه: در بیان مراد از جهاد اکبر

۲ - ۴. روضه ثانیه: در بیان ذوق عبادت

فرعیات: نهر اول: در فضیلت و منفعت مطلق نوافل؛ نهر ثانی: در بیان برخی از احادیث دالّه بر فضیلت نوافل مرتبه؛ نهر ثالث: در بیان آداب گزاردن نافله شب و باقی نوافل یومیّه؛ مقدمه: در آداب خوابیدن و بیدار شدن و طهارت گرفتن و ادعیه آن؛ فصل اول: در ادعیه که تعلق به افعال وضو دارد؛ فصل ثانی: در آداب نماز شب؛ فصل ثالث: در آداب افعال باقی نوافل یومیّه؛ نهر رابع: در بیان بعضی از آداب نوافل غیر مرتبه؛ فصل اول: در ذکر بعضی از نمازهای سنت؛ فصل دوم: در ذکر آداب برخی از نمازهای سنت؛ فصل: در بیان خواندن دعا و تعقیب نمازهای فرض و سنت

۳ - ۴. روضه ثالثه: در بیان شوق راه روان طریقت

فرعیات: نهر اول: در بیان امتیاز اخلاق و اوصاف ذمیمه از حسنه؛ نهر ثانی: در دانستن طریق تبدیل اخلاق ذمیمه به حسنه؛ نهر ثالث: در شناختن طرز سلوک و آداب آن؛ جدول اول: در فواید عزلت و انقطاع سالک از صحبت خلق به رغبت؛ جدول ثانی، در شرایط عزلت؛ جدول ثالث: در ذکر بعضی از احوال؛ نهر رابع: در بیان حال سالک، وقت غلبه شوق و حضور مجالس سماع؛ جدول اول: در بیان حال سالک؛ جدول ثانی: در ذکر فواید اجتماع حلقه اهل سماع و شرایط آن؛ جدول ثالث: در بیان تفاوت مراتب اهل سماع.

۴ - ۴. روضه رابعه: در بیان توبه و انابت

فرعیات: نهر اول: در معانی توبه و انابت و آنچه از این‌ها مراد است در این موضع؛ نهر ثانی: در بیان فواید توبه و انابت؛ نهر ثالث: در شرایط صحّت توبه و انابت بر قانون شریعت و طریقت؛ نهر رابع: در مراتب اهل توبه و انابت

۴ - ۵. روضه خامسه: در بیان طریقه شیخی و آداب ارادت

فرعیات: نهر اول: در ذکر بعضی از اوصاف حمیده؛ نهر ثانی: در بیان آنچه سزاوار حال این رتبه شریفه اهداست در حین معاشرت اهل آن با طایفه مریدان و متابعان؛ نهر ثالث: در افهام آداب و احکام مستلزمه طریقه ارادت؛ نهر رابع: در اعلام طریق سلوک سالکان طریقت با شیخ و مقتدای خود

۴ - ۶. روضه سادسه: در بیان بعضی از طرق ذکر

فرعیات: نهر اول، در ذکر بعضی از فواید آثار و شرایط و اسرار مودعه در ضمن اذکار کاشفه از حجب استار؛ چشمه سار اول: در بیان فواید عامه مطلق ذکر؛ چشمه سار ثانی: در بیان فضایل و فواید مختصه به ذکر طیبه «لا اله الا الله؛ چشمه سار ثالث: در بیان آثار معنی کلمه «لا اله الا الله؛ چشمه سار رابع: در ذکر شرایط مهمه که ذاکر را رعایت آن، موجب صحّت ذکر و اصابت فکر گردد؛ چشمه سار خامسه: در اظهار بعضی از اسرار منظویه در ضمن توجه بنده به خداوند خود به وسیله ادعیه و اذکار در بدایای علانیه و خفایای استار؛ نهر ثانی: در طرق و انواع ذکر، در مجالس و خلوات؛ چشمه سار اول: در چگونگی هر گونه ذکر که زبان به آن گردد؛ چشمه سار ثانی: در بیان آنچه ذکر آن در مجالس به تقریب و عطف و تذکیر غیر مذکور شود؛ چشمه سار ثالث: در آداب ذکر جهر که به جمعیت یا انفراد گویند؛ چشمه سار رابع: در آداب قلبی و خفی؛ چشمه سار خامس: در بیان ذکر سرّی؛ نهر ثالث: در فواید سلوک و ارتکاب مجاهدات و ریاضات؛ نهر رابع: در بیان طرق سلوک و آداب مجاهدات

۴ - ۷. روضه سابعه: در بیان اسرار معرفت

فرعیات: نهر اول: در بیان معنی لغوی معرفت؛ نهر ثانی: در نسبت میان علم و معرفت و حکمت؛ نهر ثالث: در معرفت ماهیت اشیا؛ نهر رابع: در معرفت جوهر و اعراض و ترکب

اجسام و لواحق آن

۸ - ۴. روضه ثامنه: در انتشار اسرار انوار حقیقت

فرعیات: نهر اول: در بیان شواهدی که برای دفع استبعاد اهل انکار بر معنی وحدت وجود به آن استناد توان نمود؛ نهر ثانی: در بیان آنکه حقیقت واجب الوجود بعد از تنزل از رتبه لا تعین و غیب هویت؛ نهر ثالث: در بیان وجه تعلق اسما به ذات متعالیه و امتیاز میان مراتب آن؛ نهر رابع: در بیان آنکه مظهر اسم اعظم، عام النفع و الاثر، انسان کامل است

۵- مطالب کتاب ریاض

محقق اردبیلی - به گواهی حجم همین اثر و فهرست مطالب آن - انسانی دقیق و صبور است. وی می کوشد تا حد امکان هیچ مطلب مربوطی را از قلم نیندازد؛ از اعمال مذهبی روزانه تا اصول عقاید و آداب سلوک را با طبقه‌بندی‌های منظم بازگو می کند. به هر روی، مطالب کتاب ریاض را می توان چنین فهرست نمود:

۱- ۵- اصول عقاید دینی؛ مانند توحید، نبوت، عدل، امامت و معاد

۲- ۵- علوم و معارف؛ از قبیل علم فریضه و فضیلت، معرفت و خواطر، تحقیق در وحی الهام و کشف و شهود، معرفت جوهر و اعراض و ترکب اجسام و لواحق آن

۳- ۵- اصطلاحات و مستحسناات صوفیه؛ مانند طریقه شیخی و آداب ارادت، مقامات و احوال سالکان، جمع و تفرقه، خرقه، سکر و صحو، عزلت و سماع

۴- ۵- تکالیف دینی اجتماعی و فردی؛ مثل، طرق و انواع ذکر، شرایط و فواید توبه، نمازها، ادعیه، خمس و زکات، حج، جهاد، امر به معروف

۶- ۵- اخلاق؛ همچون راستی، احسان، بردباری، بذل و محبت.

۶- جلوه‌های ادبی و زبانی ریاض

اگر گوش بر دیوار ریاض بخوابانیم، لاقل سه گونه صدا می شنویم: عرفانی، کلامی و فقهی. آنگاه که در صدد آشنا ساختن مخاطب خود با مفاهیم شریعت و اصول و فروع آن است، لحنی عالمانه و کلامی دارد - به ویژه در روضه هفتم و هشتم - و آنجا که به ذکر فروع دین و فرایض و نوافل می پردازد، چونان واعظی مسئله گو و سواسی، چیزی از مسائل را باقی نمی گذارد و به هر سؤال مقدر و احتمالی پاسخ می دهد؛ در مقام ارشاد و نیز

دریافتِ ذوقی مؤلف از یک گفته یا واقعه، سخنش لحن و بیانی عرفانی دارد و حاوی نکات لطیف عرفانی و ارشادات زیبای صوفیانه است.

نثر کتاب ریاض العارفين، به تناسب احوال نویسنده و موضوع سخن، آشکارا گونه‌هایی متفاوت دارد. تحلیل سبک شناسیک این اثر دشوار است اما در مجموع، نثر کتاب ریاض، تابع اسلوب رایج روزگار خویش طبیعی، روان و خالی از دشواری‌های برخی کتب صوفیه است. در ترجمه و توضیح آیات و احادیث بسیار متأثر از صرف و نحو زبان عربی است و می‌توان آن را یک نوع فارسی مأخوذ از عربی شمرد. گونه گونی نثر وی را می‌توان در چهار گروه زیر قرار داد:

۱- ۶- در بخش‌هایی که برای آشکار ساختن موضوع است - و قسمت عمده کتاب را هم شامل می‌شود - نثری ساده و بی‌پیرایه دارد:

«در این دنیای فانی به دستوری زیست نمای که از مُردن و به عالم آخرت باقی بازگشت کردن برای حساب و ادراک الم و لذت عذاب و ثواب فراموش نکنی.» (محقق، ۱۳۹۵: ۲۷۰)

۲- ۶- هر جا که بنای سخن به دریافتِ ذوقی مؤلف و تأویل و توضیح قولی است عبارات موزون و مسجع و سرشار از احساس و زیورهای دلپذیر ادبی است. این طرز سخن، همان است که نمونه‌های دل‌نشین آن را از زبان گذشتگان - نظیر سخن ابوالفضل میبیدی در کشف‌الاسرار و نجم دایه در مرصادالعباد - دیده‌ایم

در اثنای عبارات ریاض، جمله‌های مسجعی ملاحظه می‌شود که سجع آن‌ها در چند فقره تکرار می‌شود، بی‌آنکه کلام را از حدود سادگی بیرون برد و به سوی غرابت و تکلف کشاند. گویا وی در حین گفتن این عبارات، بیرون از حال خود آگاهی است و رشته کلام در دست دیگری است. او معنی را با استادی به هنر درمی‌آمیزد؛ سخن او گاه به اطناب می‌انجامد.

۳- ۶- سخن او آنگاه که در مقام ارشاد و نصیحت سخن می‌راند، در کمال فصاحت و بلاغت است؛ در این حال، لطف و حلاوت سخن او بیشتر متجلی می‌شود و همان شور و گیرندگی خاصی که در سخن صوفیانی چون احمد غزالی و عین‌القضات و نسفی و نجم

رازی جلوه‌گری می‌کند، در سخن عارف ما نیز ملاحظه می‌شود:

«خود را در پلاسِ ظلمتِ غوایتِ حیوانیت پیچیده‌اند و از خلعتِ کرامتِ تشریفِ انسانیّت بر رتبهٔ نادانیِ حیوانیِ خود به‌جز توصیف به ذلّتِ اضلّیت نگزیده‌اند.» (همان، ۴۹۲)

۴-۶- آنجا که موضوع، طرح و نقد اقوال و آرای مختلف و ردّ و اثبات بعضی است، به ناگزیر نظام سخن به شیوه اهل منطق به ترتیب مقدمات و طی مراتب استدلال و تحصیل نتایج قرار می‌گیرد و نشر، نثری خشک و علمی می‌شود.

«مراد از جمع و فرق، دیدن اختلاف معروف میان وحدت و کثرت است و دامن چیدن عارف از آن، به اعتبار رؤیت هر یک در دیگری است. به خلاف اصحاب وحدت حالی که نفی وجود ماسوا به اعتقاد وحدت وجود و اختصاص آن به ذات واحد می‌کنند و از سریان این تجلّی احدی - که متجلّی در صُور کثرت است - غافل مانده‌اند. (همان، ۵۹۸)

نکته‌گفتنی در باب تشبیهات و استعاره‌ها آنکه مؤلف کوشیده است تا با ابداع تشبیهات نو و استعارات بدیع و احیاناً دور از ذهن، به نوشته‌اش امتیازی بخشد و در آن تنوعی به وجود آورد. وی در ساختن انواع اضافه‌های تشبیهی و استعاری، علاقه و ذوقی ویژه از خود نشان می‌دهد.

آوردن جملات معترضهٔ بسیار، ویژگی سبکی مؤلف است و از است خصیصه او را فردی زیاده‌گو و وسواسی می‌نماید که بر آن است در گفتهٔ خود هیچ نقطهٔ مبهم و هیچ پرسشی باقی نگذارد و اصطلاحاً کلام او «مُسکت» باشد؛ اما همین شیوه، در بیشتر مواقع، عبارات را چنان طولانی کرده که یافتن آغاز و انجام آن‌ها را دشوار و طبعاً فهم و درک آن‌ها را دیریاب ساخته است.

نکته دیگر خطاهایی است که در کتابت و ثبت آیات و احادیث وجود دارد و شگفت این که با همان شکل خطا ترجمه شده است. مثلاً به جای «أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ»، «أَوَلَا تَتَفَكَّرُونَ» و به جای «أَوْمَنُّ»، «أَفَمَنْ» آورده است.

۷- اشعار ریاض العارفین

باید توجه داشت که مضامین صوفیانه، نخست در رباعیات روی نمود و آنگاه به سایر قوالب راه یافت. (شمیسا، ۱۳۷۵: ۵۰) محقق اردبیلی بیدگلی چون اغلب عارفان شعر

نیز می‌سروده است. در این کتاب صد و سی‌ونه رباعی با الحان متنوع دیده می‌شود. جز این، هفت مثنوی، یک مستزاد، سه فرد و دو مناجات‌نامه نیز وجود دارد.

او رباعی را بیشتر به سبک حکیمان رباعی گوی پیشین چون ابن سینا و خیام می‌سراید و برخی الحاق با اشعار آن‌ها پهلوی می‌زند. گاه رباعی‌هایش خشک و از لطف و حال لازم برخوردار نیست. گاهی مضامین عرفانی و فلسفی را با همان الفاظ و اصطلاحات، بدون چاشنی تخیل و استعاره و تشبیه و آنچه جان شعر است، به نظم کشیده و فقط وزن و قافیه وجه امتیاز آن‌ها از نثر است:

اصول خمسه کز دینت اساس اند بنای بس مکین و بی‌هراس اند
بر این‌ها گر فروغت ساخت بنیاد در استحکام ملک بی‌قیاس اند
(محقق، ۱۳۹۵:۱۳۲)

نکته شایان توجه آن است که رباعی‌های پایان هر روضه و نهر، لب لباب مطالب همان روضه و نهر است که با سه لحن و بیان عاشقانه، عارفانه و فلسفی سروده شده است:

تا بو که رهی ز شبهه زار حکما خود گفت دلیل وحدت خویش خدا
گر زان که به جز یکی بُدی خالق دهر خالق ز فساد کی بُدی ارض و سما
(همان، ۱۱۹)

با نرگس نیم مستش از سازد دل با هستی خود نرد فنا سازد دل
هر دم چو به ششدری ز عشقش گذر است کو دل که دمی به خویش پردازد دل
(همان، ۱۶۲)

تأمل و درنگی کوتاه در این رباعیات، تأثیر آیات و روایات و مناجات و تحمیدیه‌های اولیای دین را آشکار می‌سازد که حاوی مضامین عالی تربیتی، اخلاقی و معنوی نیز هستند:

آن را که تو خواهی، که کند گمراهش و آن را که نخواهی، که نماید راهش
هر دل که به نیش دوستی بخراشی کار دو جهان بسازی از یک آهش
(همان، ۴۴۲)

اشاره به «وَاللّٰهُ يُضِلُّ مَن يَّشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَّشَاءُ» دارد.

ای حاجت هر امیدمند از تو روا بی سود و زیان جود تو از منع و عطا
ایمان نه همین اگر امید است چرا کفر است ز درگه تو نومییدی ما
(همان، ۵۲۹)

اشاره به آیه: «لَا تَيَاسُوا مِنْ رُوحِ اللّٰهِ» و «لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللّٰهِ اِنَّ اللّٰهَ يَغْفِرُ الذَّنْبَ»
دارد.

این رباعیات صبغه رباعیات متداول در مجالس صوفیه را دارد و قابل ملاحظه است.
چنین سخنانی، اشعاری نیست که تصور کنیم مصنف آن‌ها را قبلاً به انگیزه ذوق و حال
شاعرانه سروده و در حین تحریر ریاض به زبان قلمش باز آمده است، بلکه با توجه به موارد
و مواضع آن‌ها پیداست که وی در اثنای تصنیف، به مناسبت فصول و مواد بحث، مطالبی را
به رشته نظم کشیده است. البته اگر به دید انصاف بنگریم رباعی‌هایی - هر چند اندک‌اند -
لطیف و پرشور و حال‌نیز می‌یابیم:

در حضرت عشق با وضو باید شد از خون دو دیده شسته رو باید شد
اندیشه چون کنم چه آرام، هوس است او بی چه و چون ست، چو او باید شد
(همان، ۲۳۴)

در باره قوافی رباعیات ریاض، باید گفت که غالباً - بنا به شیوه معمول - در سه مصراع
اول و دوم و چهارم قافیه دارد و به ندرت به رباعیاتی برمی‌خوریم که هر چهار مصراع
دارای قافیه است.

اگرچه شاعری وی، در کنار دانش‌های دیگرش چندان قابل‌اعتنا نیست، بی‌گمان شأن
عرفانی او بیشتر از هر چیز و هر جا در شاعری وی نمود یافته و این مسئله تا حدودی به
سابقه تاریخی شعر و عرفان ایران مربوط می‌شود. وی در دقایق شعر فارسی استاد و بررموز
قوافی به درستی واقف است.

۸- دیدگاه عرفانی او

محقق اردبیلی بیدگلی یکی از دو شاگرد مشهور و ممتاز قاضی اسد قهپایی و -
به تصریح خودش - از دراویش نوربخشیه است. (محقق، ۱۳۹۴: ۸۲) اینان عموماً بعضی از

رسم‌ها و آیین‌های صوفیه از جمله چله‌نشینی و التزام به اذکار و خلوت را رعایت می‌کرده و در دفاع از تصوف، آن را به ائمه‌ی معصومین منتسب می‌کرده‌اند.

او در آرا و اندیشه‌هایش، هیچ‌گونه چالش - و به عبارت تازه‌تر کمترین زاویه‌ای - با درویش سلف خود ندارد. اوضاع سیاسی و اجتماعی عهد صفوی از یک‌سو و فروتنی بی‌شائبه‌اش از دیگر سو، وی را از نام‌جویی و مرید پروری احتراز می‌داده است. او - همچون شیخ بهایی - در روزگار چیرگی ملایان متعصب قشری آزادانه تأملات عرفانی پیشه نموده و سعی در تألیف میان طریقت و شریعت و جمع میان عرفان و فقه ورزیده است. می‌توان تصوف وی را - مانند سفیان ثوری و ابراهیم ادهم و مالک دینار - «تصوف زاهدانه» نامید چراکه از آن‌همه بی‌خویشتنی و حیرانی بایزید و حسین منصور حلاج - یعنی بنیان‌گذاران و پیروان تصوف عاشقانه - چندان خبری و اثری در وی نمی‌یابیم.

در کار سلوک معمولاً بر روش اصحاب صحو به شیوه ابو حامد غزالی است تا به شیوه ابوسعید ابوالخیر و عین‌القضاة همدانی؛ زیرا در روزگار وی شیفتگی حلاج، حالت جذب و وجد خرقانی، سیروسفرهای روحانی و رؤیایی بایزید از نظر سیاسی خلاف مصلحت و در دسر اجتماعی به شمار می‌آمد و همچنین تأکیدش در سراسر این کتاب بر ذکر و فکر و نیز لزوم حضور قلب در قبولی طاعت، خود شاهد دیگری بر این مدعا است:

«نزد اهل دانش و بینش، روشن و مُبرهن است که خشوع دل و خضوع تن که به نصّ کلام و شهادت اخبارِ ائمه انام نزد ذوی‌الافهام از شرایط و لوازم قبول نماز است، بدون رقت دل و حضور شامل و تذکر کامل به حیثیتی که اثر آن از دل به زبان و باقی اعضا و ارکان بدن رسد و حال مصلی به آن تأثر، فی‌الجمله، موجب تغییر گردد، حاصل نمی‌شود؛ چنانچه از حضرت خاتم‌المرسلین و اکمل‌النبیین (ص) منقول است که در وقت نماز، اثر تغییر رنگ از گلزار عذار مبارکش مشهود می‌گشت و گاه از دسته‌ای سید ابرار نیز حرکت بی‌اختیار ظاهر می‌شد و از استغراق مقتدای عارفان و پیشوای سالکان، شاه مردان (ع) مشهور است که در اثنای نماز، به امر رسول ثقلین، پیکان تیری که در پای مبارکش جای گیر شده بود، بیرون کشیدند و او پای استقامت از جاده بندگی نکشید، بلکه از غلبه ذوق حالِ مناجاتِ خداوندِ خود گویی که الم و سختی آن نچشید.» (محقق، ۱۳۹۵: ۳۸۴)

تعلیم صوفیانه او جمع بین طریقه اهل زهد و اهل کشف است اما آن عمق و تحقیقی که مثلاً در طریقه شیخ نجم الدین کبری هست، در این کتاب کمتر به بیان می‌آید. تصوف وی گاه به ذوق می‌گراید و رباعیاتی تقریباً حال انگیز - به رسم تألیفات اسلاف - می‌سراید. وی در عین انتقاد از صوفیان دروغین و مخالفت با تصوف آن‌ها که تا حدودی تحت تأثیر فضای حاکم بر جامعه عهد صفوی است، در سلوک خویش عشق و معرفت و ذوق و شور و آزادگی و وارستگی را با زهد و علم وسیع خویش توأم نموده است. باین حال عرفان او در عین ظرافت و لطف، موکد و خودبنیان نیست و فاقد تازگی و خودبسندگی لازم است. محقق اردبیلی بیدگلی علاوه بر توجه به مباحث نظری عرفان، در مقاطعی هم به شیوه عملی و عینی، سلوکی عاشقانه و درویشانه داشته است.

او بر آن است که سالک می‌باید نسبت ارادت خود را به مقتدایی - که اهلیت اهتدا داشته باشد - معلوم سازد و با رخصت و تلقین وی به شرایط ذکر و بندگی خدا پردازد. (محقق، ۱۳۹۴: ۷۹). به زعم وی، پیری که بر طریق ائمه معصومین ثابت و راسخ باشند اهلیت مقتدایی خلق را دارند؛ یعنی اول بشناسد و سپس بشناساند؛ در پی کرامات و خرق عادات و طامات و ترهات نباشد. (همان، ۸۰). ضروری است ظاهرش به شریعت آراسته و باطنش به اسرار و معارف طریقت پیراسته باشد. (همان، ۷۷)

سخن وی در باب عشق هم از لحاظ عرفانی عمق چندانی ندارد؛ او حقیقت عشق را از قرآن و از کلام پیامبر (ص) می‌جوید. برای اثبات این نظر می‌توان به منابعی استناد نمود که محقق بیدگلی از آن‌ها سود جسته یا بدان‌ها توجه کامل داشته است.

نتیجه‌گیری

محقق اردبیلی بیدگلی از علما، شعرا و عرفای سده یازدهم هجری است. بنا به تصریح خودش، پدرش اصلاً اردبیلی است ولی او خود در بیدگل کاشان زاده شده است. محقق، یکی از دو شاگرد معروف قاضی اسدالله قُهبایی است. این قاضی اسد، از عرفا و شعرای عهد صفوی است که در عرفان، مقامی عالی داشته است.

از محقق بیدگلی آثاری بر جای است بدین قرار: کتاب ریاض العارفين و منهاج السالکین و رساله‌های تبصرة الناظرین و تذکرة الذاکرین، صوفیه صفویه، رساله فی العرفان، شرح منازل السائرین و شرح اوراد فتحیه. مهم‌ترین و مفصل‌ترین اثر او همین کتاب ریاض العارفين و منهاج السالکین است. این کتاب از حیث اشمال بر نکات تاریخی و وضع اجتماعی عصر مصنف، تقریباً هیچ‌گونه آگاهی به دست نمی‌دهد.

به گواهی آثارش، چهره دینی محقق بر چهره‌های دیگر او (مثل عرفانی) برتری دارد و این چهره، بر غالب فصول ریاض سایه افکنده است. چنان‌چه بخواهیم محقق بیدگلی را در یک دسته‌بندی مرسوم و کلاسیک صوفیه قرار بدهیم، می‌توان او را به نوعی، چون ابراهیم ادهم و مالک دینار، یک صوفی زاهد قلمداد نمود.

اشعار او در ریاض و تذکرة الذاکرین، اغلب، رباعی است. این رباعی‌ها، غالباً اشعاری نیست که گمان کنیم عارف ما آن‌ها را به انگیزه ذوق و حال شاعرانه سروده باشد بلکه با توجه به موارد و مواضع آن‌ها پیداست که او در اثنای نوشته‌ها و تصنیف‌های خود، به مناسبت فصول و موارد بحث، موضوعاتی را به رشته نظم کشیده است. نثر او - به‌ویژه در ریاض - نثری یکدست نیست و آشکارا گونه‌هایی متفاوت دارد و این تنوع و گونه‌گونی با احوال نویسنده و موضوع سخن تناسبی یافته است.

فهرست منابع

۱. قرآن مجید
۲. اردبیلی بیدگلی، میرزا محمد (۱۳۹۵)، ریاض العارفین و منهاج السالکین، (تصحیح محسن مومن) قم: مجمع ذخایر اسلامی، اول
۳. _____ (۱۳۹۴)، تبصره الناظرین و تذکره الذاکرین، (تصحیح محسن مومن) کرج، چکامه باران، چ ۱
۴. افشار، ایرج (۱۳۸۵)، فرهنگ ایران زمین، تهران: سخن، چ ۳
۵. زرین کوب عبدالحسین (۱۳۶۹)، ارزش میراث صوفیه، تهران: امیرکبیر، چ ۶
۶. شاملو، ولی قلی بن داود قلی (۱۳۷۴)، قصص الخاقانی، تصحیح حسن سادات ناصری، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چ ۱
۷. شمیسا، سیروس (۱۳۷۴)، سیر رباعی، تهران، فردوس، چ ۲
۸. لویزن، لئونارد (۱۳۸۴)، میراث تصوف (ترجمه مجدالدین کیوانی)، تهران: مرکز، چ ۱
۹. مؤمن، محسن (۱۳۹۳)، تصحیح انتقادی رساله تذکره الذاکرین، پژوهشنامه کاشان، شماره پنجم، پیاپی ۱۳
۱۰. موسوی اردبیلی، فخرالدین (۱۳۵۷)، تاریخ اردبیل و دانشمندان، مشهد: چاپخانه خراسان، چ ۱.

تحلیل و نقد رویکرد نو معتزلیان نسبت به تنازعات و اختلافات فرقه ای در فرهنگ اسلامی

با تاکید بر اندیشه های محمد ارکون، نصر حامد ابوزید، عبد العزیز الدوری و محمد عابد الجابری

سید محمد علی نوری^۱ علی آقانوری^۲

چکیده

در جهان اسلام، وحدت میان شیعه و سنی نقش اساسی ایفا می کند و از اهمیت خاصی برخوردار است. اما بدون شناخت عوامل اختلاف میان شیعه و سنی نمی توان به وحدتی پایدار رسید. بنابراین باید به صورت علمی به شناخت ریشه های عقیدتی، تاریخی و سیاسی اختلافات میان شیعه و سنی پرداخت. مسئله اصلی این نوشتار، تحلیل و نقد عوامل اختلاف بین شیعه و سنی از نظر نو معتزلیان است. سؤال اصلی پژوهش حاضر اینست که تحلیل و نقد عوامل اختلاف بین شیعه و سنی از نظر نو معتزلیان چیست؟ با توجه به تحقیقاتی که نو معتزلیان از عوامل اختلاف بین شیعه و سنی انجام داده اند، هدف این پژوهش فهم و بررسی عوامل اختلاف بین شیعه و سنی از نظر این اندیشمندان می باشد که در نهایت به نقد عقاید آنان خواهیم پرداخت. روش انجام این پژوهش تحلیلی - توصیفی است. پژوهش حاضر درصدد نقد و تحلیل و نمایان ساختن عوامل و ریشه های اختلافات میان شیعه و سنی از دیدگاه نو معتزلیان است. دیدگاه نو معتزلیان مثل هر اندیشمند دیگری دارای نقاط قوت و ضعف است. بنابراین این دیدگاه آنان را مورد نقد و بررسی قرار خواهیم داد. در این پژوهش ابتدا به تقسیم بندی اختلافات میان شیعه و سنی پرداخته شده و در ادامه به بررسی دیدگاههای نو معتزلیان در مورد ریشه های اختلاف شیعه و سنی پرداخته و سپس به عوامل اختلاف میان شیعه و سنی می پردازیم و در ادامه به تجزیه و تحلیل عوامل مذکور خواهیم پرداخت.

واژگان کلیدی

نو معتزلیان، عوامل اختلاف، شیعه، سنی.

۱. دانشجوی دکتری رشته شیعه شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران.

Email: man13462002@yahoo.com

۲. دانشیار دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران.

Email: aghanoori@religionsin.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۷/۱۱/۲۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۶/۷

طرح مسأله

به لحاظ تاریخی اختلاف میان امت اسلام از زمانی شروع شد که نزاع بر سر جانشینی پیامبر(ص) میان صحابه در گرفت. آنچنان نزاع بر سر امامت بالا گرفت و به معضلی بدل گردید که امت اسلام را به دو صف جدا گانه که در آن برهه موافقان ابوبکر و مخالفان ابوبکر نام گرفتند، تقسیم نمود. آنچه گروه مسلمانان را از یکدیگر متمایز نمود همان مسئله امامت و جانشینی پیامبر(ص) بود. شناخت ریشه های نزاع و عوامل اختلاف میان شیعه و سنی و زمینه های فکری محمد ارکون از مهم ترین ابعاد موضوع می باشد.

در راستای اختلاف اصلی یعنی امامت و اختلافات فرعی میان شیعه و سنی سئوالات

ذیل وجود دارد:

نو معتزلیان چه کسانی هستند؟ اختلاف بین شیعه و سنی به چه معنی است؟ چه اختلافاتی میان شیعه و سنی وجود دارد؟ از دیدگاه نو معتزلیان چه اختلافاتی میان شیعه و سنی وجود دارد؟ نقد و بررسی دیدگاههای نو معتزلیان در مورد اختلافات شیعه و سنی چگونه است؟

پژوهش حاضر درصدد پاسخ به پرسش های فوق است و در همین راستا با ریشه یابی مسائل اختلافی میان دو گروه شیعه و سنی درصدد شفاف سازی در این زمینه خواهد بود.

در زمینه نو معتزلیان پیشینه مهم ترین آثار فارسی بدین قرار است: حمید عنایت، سیری در اندیشه سیاسی عرب، انتشارات امیر کبیر، تهران، ۱۳۷۰. حمید عنایت، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، انتشارات خوارزمی، تهران، چاپ سوم، ۱۳۷۲. این دو کتاب حاصل کاوش های حمید عنایت درباره اندیشمندان معاصر عرب و برخورد آنان با امواج مدرنیته و ناسیونالیسم غرب می باشد. کتاب دوم یعنی اندیشه سیاسی در اسلام معاصر تحلیل و بررسی وی از مشی سیاسی اندیشمندان در دو قرن اخیر در جهان اسلام است. کتاب دیگر از محمد رضا وصفی، نو معتزلیان، نگاه معاصر، تهران، چاپ اول، ۱۳۸۷. این کتاب درصدد است تا اندیشمندان معاصر عرب را تحت یک عنوان واحد یعنی نو معتزلیان جمع کند. تفاوت میان سلیقه ها و گرایش های اندیشمندان مسلمان عرب و اختلاف در دیدگاههای آنان به مسائل سبب شده است تا نتوان آنان را تحت یک عنوان کلی گرد آورد. مقاله ای

توسط دو نفر از محققین چاپ شده است که به جریان شناسی نو معتزله می پردازد عنوان مقاله چنین است: جواد گلی و حسن یوسفیان، جریان شناسی نو معتزله، مجله معرفت کلامی، سال اول، شماره سوم، پاییز ۱۳۸۹، ص ۱۱۳-۱۴۰.

در زمینه اختلاف میان شیعه و سنی آثاری به زبان فارسی وجود دارد که به بررسی اختلافات و منازعات میان شیعه و سنی پرداخته است. در مورد پیشینه این آثار می توان به برخی از آنها در ادامه اشاره کرد. اول، محمد رضا قلی زاده، منازعات فرقه ای و تحول مذهبی در ایران (از امام الحرمین جوینی تا خواجه نصیر الدین طوسی) قم، نشر حبیب، ۱۳۸۸. این اثر رساله دکتری نویسنده در سال ۱۳۸۵ بوده است. دوم، میلاد بابا پیری، پایان نامه با عنوان بررسی منازعات مذهبی و فرقه ای خراسان در دوران غزنویان دفاع شده ۱۳۹۱، دانشگاه شیراز.

مقالات متعددی نیز وجود دارد که برخی از آنها عبارتند از: (۱) منصوره کریمی قهی، منازعات در بغداد (۲۳۲-۶۵۶) (کریمی قهی، ۱۳۸۴)، (۲) علی محمدی، منازعات حنابله با شیعه امامیه در عصر سلجوقی (محمدی، ۱۳۹۱)، (۳) رسول عربخانی، تشیع ایرانی و تسنن عثمانی (پژوهشی درباره منازعات شیعی-سنی در عتبات عالیات قرن ۱۹) (عربخانی، ۱۳۹۴). این آثار و مقالات به بررسی عوامل اختلافات و ریشه های نزاع میان شیعه و سنی می پردازد.

در این میان، برخی از نو معتزلیان در این زمینه دست به ابتکارات جالبی زده اند که با تکیه به همین نو آوری ها سعی خواهد شد فضای عوامل بوجود آورنده اختلافات میان شیعه و سنی را روشن تر دسته بندی کنیم.

۱. نو معتزلیان

اصطلاح نو معتزلیان در دهه های اخیر در میان اندیشمندان و محافل علمی برای گروهی از اندیشمندان مسلمان که نگاه عقلانی به دین داشتند، رایج شد. اصطلاحی که اشاعره جدید در مصر برای بد نام کردن رقبای خود بکار بردند. (وصفی، ۱۳۸۷، ص ۶) با نقش فعالی که سید جمال الدین اسد آبادی در مبارزه با استبداد و استعمار از خود نشان داد، نهضتی در جهان اسلام در مواجهه با غرب آغاز گردید که به بیداری اسلامی ختم شد.

(عنایت، ۱۳۷۲، ص ۷۹)

همانطور که معتزله رویکردی عقلانی به دین داشتند، برخی اصطلاح نو معتزلیان را به همین منظور و در راستای استفاده از عقل در نگاه به دین برای آنان بکار بردند. نو معتزلیان نه تنها رویکردی عقلانی به دین داشتند بلکه در سایر عقاید خود با معتزله نیز مشابهت داشتند. عوامل شکل‌گیری خارجی و داخلی، عقل‌گرایی، مسائل و موضوعات کلامی همانند توحید و عدل، برخی از این شاخصه‌ها هستند. (گلی و یوسفیان، ۱۳۸۹، ص ۱۱۳)

نهضت اصلاح طلبی اندیشمندان مسلمان در مواجهه با غرب و مدرنیته به اشکال مختلفی ظهور پیدا کرد که یکی از آنها تغییر نگاه در حوزه‌های مختلف علوم انسانی بود. دوباره نویسی تاریخ، ارائه مفاهیم سیاسی، اصلاح و تغییرات اجتماعی، تهاجم و آسیب‌های فرهنگی بخشی از موضوعاتی بود که مورد مناقشه و نزاع قرار گرفت. لزوم نگاه عقلانی به دین و آموزه‌های اسلام با سید جمال آغاز گردید و در شاگردان او عبده و رشید رضا و دیگران ادامه پیدا کرد.

با تنوعی که در میان نو معتزلیان وجود دارد ما در این پژوهش بر نو معتزلیان معاصر عرب متمرکز خواهیم شد. اگر بخواهیم اندیشمندان را در این زمینه دسته‌بندی کنیم و چهره‌نمایی از نو معتزلیان ارائه‌نمائیم می‌بایست دست به یک تقسیم‌بندی بزنیم. در یک تقسیم‌بندی از آثار و پژوهش‌های اسلامی اندیشمندان مسلمان که توسط رضوان السید اندیشمند لبنانی صورت گرفته است می‌توان پژوهش‌های این اندیشمندان را به چهار دوره یا نسل تقسیم کرد:

نسل اول اشخاصی مثل عبد الحمید العبادی،^۱ حسن ابراهیم حسن و حسن حسنی عبد الوهاب،^۲ اسد رستم^۱ هستند و وجهه پرداختن به امور سیاسی در پژوهش‌های آنان بیشتر

۱. عبد الحمید العبادی بن منصور العبادی، دانشمند تاریخ اسلامی، متولد اسکندریه و متوفای همان‌جا از اعضای مجتمع لغوی مصر متوفی (۱۳۷۵هـ).

۲. حسن حسنی بن صالح بن عبد الوهاب بن یوسف الصمادحی التعجیبی) متولد ۲۷ رمضان ۱۳۰۱هـ در تونس تحصیلات مقدماتی خود را در تونس آغاز کرد و زبان فرانسه را فرا گرفت و مدتی به تدریس در

ظهور دارد. نسل دوم با کنستانتین زریق،^۲ نقولا زیاده^۳، صالح احمد العلی،^۴ عبد العزیز الدوری،^۵ محمد المنونی^۶ همراه بود که نوشتارهای آنان بیشتر به جنبه‌های اجتماعی و اقتصادی گسترش پیدا کرد.

نسل سوم که العروی،^۷ احسان عباس،^۱ هشام جعیت،^۲ الجابری، علی اوملیل^۳ از

مدرسه ابتدایی صادقیه مشغول شد و سپس به پاریس رفت و در زمره دانش آموزان علوم سیاسی قرار گرفت در سال ۱۹۰۴ به تونس بازگشت و متولی کارهای مهمی در تونس شد در سال ۱۹۶۸ درگذشت.

۱. اسدرستم، مورخ لبنانی در سال ۱۸۷۹ در خانواده‌ای مسیحی زاده شد تحصیلات مقدماتی را در لبنان گذراند سپس به دانشگاه آمریکایی بیروت رفت و در رشته تاریخ تحصیلات خود را کامل کرد و به تدریس مشغول شد در سال ۱۹۲۲ به آمریکا برای کامل کردن دوره‌های تخصصی رفت و دکتری گرفت. تألیفات و تحقیقات زیادی در تاریخ اسلام دارد.

۲. کنستانتین زریق، مورخ سوری و یکی از بارزترین شخصیت‌های ناسیونالیسم عربی که شیخ مورخین عرب نام گرفت و عناوین زیاد دیگری نیز کسب کرد. وی در ۱۸ آوریل ۱۹۰۹ در دمشق در خانواده‌ای مسیحی به دنیا آمد تحصیلات اولیه خود را در همان جا تا لیسانس به پایان برد و به آمریکا رفت و دکتری خود را در سال ۱۹۳۰ دریافت نمود. وی آثار زیادی در تاریخ و قومیت عربی دارد.

۳. نقولا زیاده در دوم دسامبر ۱۹۰۷ در روستای باب المصلی دمشق متولد شد تحصیلات مقدماتی خود را در همان جا آغاز کرد و در سال ۱۹۳۵ به لندن رفت و مدرک دکتری تاریخ اسلام را در همان جا گرفت کتاب‌ها و مقالات متعددی نوشت.

۴. صالح احمد العلی، مورخی عراقی است که در موصل در سال ۱۹۱۸م دیده به جهان گشود. تحصیلات ابتدایی خود را در عراق گذراند و سپس به آکسفورد رفت و مدرک دکتری خود را در رشته تاریخ اسلام در سال ۱۹۶۹م از همان جا گرفت. تحقیقات زیادی انجام داده است.

۵. عبدالعزیز الدوری، در بغداد در سال ۱۹۱۹ زاده شد و از دانشگاه لندن مدرک دکتری در تاریخ اسلام گرفت، کتاب‌ها و مقالات زیادی در تاریخ اسلام نوشته است.

۶. محمد المنونی، در مغرب و شهر مکناس در سال ۱۹۱۹ زاده شد. تحصیلات خود را دانشگاه قرویین فاس ادامه داد و مدرک آن جا را گرفت. و به تدریس مشغول شد. علاوه بر تدریس به تحقیق و تألیف روی آورد و تحقیقات زیادی از او به جای مانده است.

۷. عبدالله العروی، متفکر و نویسنده مغربی در سال ۱۹۳۳ در شهر صور زاده شد اندکی از تحصیلات خود را در مغرب و سپس به فرانسه رفت و مدرک دکتری خود را از سوربون در علوم سیاسی اخذ نمود. از عروی تألیفات زیادی بر جای مانده است.

مهم‌ترین اندیشمندان آن به حساب می‌آیند و در دهه‌های ۶۰ و ۷۰ میلادی شکل گرفت به فضاهای معرفتی بیشتر کشیده شد و مباحث فلسفی بیشتر اهمیت پیدا کرد و هم‌اکنون هم در نسل چهارم این پژوهش‌ها به سر می‌بریم. (السید، ۱۹۹۷، ص ۱۱)

از آنجا که بررسی آراء و عقاید تمام نو معتزلیان معاصر عرب که در بالا به آنان اشاره شده است کاری است بسیار دشوار و سخن به درازا خواهد کشید، بنابراین از میان نو معتزلیان برخی را برگزیده ایم و عقاید آنان را در مورد عوامل اختلاف میان شیعه و سنی مورد بررسی قرار خواهیم داد. عبد‌العزیز الدوری، نصر حامد ابوزید، محمد عابد الجابری و محمد ارکون چهار متفکری هستند که از نظر محدوده زمانی نزدیک به هم قرار دارند و آراء و عقایدی در مورد تشیع ارائه کرده‌اند. بنابراین این در پژوهش حاضر به بررسی و تحلیل عقاید آنان درباره عوامل اختلاف میان شیعه و سنی خواهیم پرداخت.

۲. تنوع اختلافات میان شیعه و سنی

اختلافات میان شیعه و سنی با نزاع بر سر جانشینی پیامبر (ص) آغاز شد اما به اختلافات عمده و عمیقی با ابعاد مختلف تبدیل گردید. نزاع بر سر جانشینی دارای ابعادی ریشه‌ای بود که تفاوت در دیدگاهها و نگرشها درباره قرآن، سنت، شخص پیامبر (ص) و بطور کلی اسلام را شامل می‌شد. جانشینی تنها نمود خارجی اختلافات صحابه پیامبر (ص) را در برهه‌ای از زمان نشان داد و چیزی که باعث می‌شد اصحاب اختلافات را کنار

۱. احسان عباس، ناقد و محقق و ادیب شاعر فلسطین در روستای عین غزال در حيفا در سال ۱۹۲۰ زاده شد. تحصیلات مقدماتی خود را در آنجا طی کرد و بعد به دانشگاه قاهره رفت و در همانجا دکتری گرفت. تحقیقات و تألیفات زیادی دارد.

۲. هشام جعيط، در ۶ دسامبر ۱۹۳۵ در تونس زاده شد وی مورخ متفکر و نویسنده بود تخصص او تاریخ اسلام و پس از تحصیلات مقدماتی به اروپا رفت و دکتری خود را از دانشگاه پاریس دریافت کرد. وی متصدی تدریس در چند دانشگاه مهم دنیا بود.

۳. علی اوملیل، در مغرب به دنیا آمد و تحصیلات مقدماتی خود را در همانجا ادامه و سپس به فرانسه رفت و از آنجا دکتری گرفت، ابن خلدون، فرهنگ، فرهنگ سیاسی مباحث مورد علاقه‌ای او بود. در سال ۱۹۶۵ اوملیل وارد تشکیلات حزبی و سیاسی گردید و در سال ۱۹۷۹ جمعیت حقوق انسان مغربی را تأسیس کرد. و بالاخره در سال ۲۰۰۱ اوملیل از طرف دولت مغرب سفیر مغرب در مصر شد. وی تألیفات زیادی در تاریخ، فرهنگ و مطالب سیاسی دارد.

گذاشته و بر حول محور پیامبر(ص) اجتماع و اتفاق داشته باشند، وجود شخص پیامبر(ص) میان آنان بود که فصل الخطاب امور بحساب می آمد.

هر چند تاریخ از صدر اسلام گزارش های مختلفی از برخورد ها را میان صحابه در خود دارد اما بشکل واضح می توان به آخرین روز های پیامبر(ص) در میان اصحاب اشاره کرد. بمحض اینکه برخی از اصحاب دانستند که پیامبر(ص) ناتوان شده است و دیگر رفتن او از دار دنیا نزدیک شده است، اختلافات خود را آشکار نمودند.^۱

ابعاد اختلافات و نزاع میان صحابه با رحلت پیامبر(ص) گسترده تر گردید و ابعاد وسیع تری به خود گرفت. صحابه هر کدام اجتهادی از خود ارائه می دادند و حتی در برابر ابوبکر که عملاً سلطه و جانشینی پیامبر(ص) را بعهد گرفته بود، تمکین نمی کردند. یکی از گروه بندی های اساسی و مهم که بعد ها به لحاظ تاریخی شیعه و سنی نامیده شد، میان امام علی(ع) از یک سو(الدوری، ۲۰۰۷، ص ۸۳-۹۰ و الجابری، ۱۹۹۲، ص ۷۳) و از سوی دیگر ابوبکر و عمر بود.

ابعاد اختلافات میان دو گروه شیعه و سنی که حول محور جانشینی و امامت از هم متمایز شدند را می توان در یک تقسیم بندی به، اختلافات عقیدتی_ کلامی، اختلافات اجتماعی_ سیاسی و اختلافات فکری و فرهنگی تقسیم و بررسی کرد.

۱-۲. اختلافات عقیدتی_ کلامی

منظور اختلافاتی است که جنبه عقیدتی داشته و بعد ها بشکل مسائل کلامی ظهور پیدا کرد و مسائل اساسی علم کلام را تشکیل داد. این اختلافات حول محورهایی چون توحید خداوند و صفات او، جبر و اختیار، کاربرد عقل در فهم دین و تفسیر قرآن و سنت و سایر مسائل کلامی دیگر اتفاق افتاد.

اما مهمترین مسئله کلامی بین دو گروه شیعه و سنی همان مسئله امامت و جانشینی

۱. برای اشاره به چنین اختلافاتی می توان تخلف اصحاب از جیش اسامه، نزاع اصحاب در آخرین روز حیات پیامبر(ص)، نزاع و درگیری های سقیفه که در اولین ساعات رحلت پیامبر(ص) بود را مثال زد. هر چند این اختلافات پیشتر از آن و در حیات پیامبر(ص) شکل گرفته و خود را به اشکال مختلفی نشان داده بود. نگاه کنید به: تقی الدین مقریزی، النزاع والتخاصم، تقی الدین مقریزی، امتاع الاسماع و عبد الله بن مسلم دینوری، الامامه و السیاسه.

باقی ماند. آنطور که منابع تاریخی و کلامی گزارش می دهد، امامت اولین مسئله ای بود که از نظر عقیدتی مسلمانان را به دو گروه تقسیم کرد و همینطور محور اختلافات تاکنون باقی مانده است. (الاشعری، ۲۰۰۶، ص ۹)

برخی از آثار شیعه و سنی بعنوان اعتقاد نامه نیز نوشته شده است که از اعتقادات تشیع بی پروا سخن می گوید. این اعتقاد نامه ها از قدیم الایام باب بوده و علماء دو گروه به نوشتن و تالیف آن عادت کرده اند.^۱

۲-۲. اختلافات اجتماعی-سیاسی

دسته دیگری از اختلافات اختلافاتی بود که به صحنه اجتماع کشیده شد و باعث جنگ ها و شورش هایی علیه نظام سلطه گردید. یکی از اولین اعتراضات علیه امامت و جانشینی تحصن امام علی(ع) و گروهی از یارانش در خانه حضرت زهرا(س) بود. هرچند این اعتراض سرکوب شد اما شعله های خشم خاموش نگردید و اعتراضات ادامه یافت. کم کم این اعتراضات جنبه اجتماعی و سیاسی به خود گرفت قیام هایی بوجود آورد قیام هایی مانند: قیام سید الشهداء(ع)، قیام های علویان، زیدیان و حتی عباسیان نیز از سنخ همین اعتراضات سیاسی بود.

به اعتراضات سیاسی جنبه های اعتراضی اجتماعی مثل شورش زنوج و قیام ها علیه ظلم و بیداد امویان و عباسیان که از همین سنخ هستند، اضافه می گردد.

۲-۳. اختلافات در مناسک و احکام فقهی:

در زمینه احکام فقهی و مناسک نیز اختلافات زیادی میان شیعه و سنی وجود دارد. اصولاً فقه اهل سنت از فقه اهل البیت(ع) جداست و آبشخور حدیثی و روایی آن از جایی دیگر است. ابوحنیفه نعمان بن ثابت(۸۰-۱۵۰ ق) علاوه بر کتاب و سنت به قیاس و رای قائل شد. (ضمیری، ۱۳۸۴، ص ۲۲۴) مالک بن انس(۹۳-۱۷۹ ق) علاوه بر کتاب و سنت مجموع ادله دیگر را به ۱۶ دلیل می رساند که در میان آنها قیاس و استحسان قرار دارد. (ضمیری، ۱۳۸۴، ص ۲۸۰) و حتی از قیاس و رای بیش از حد استفاده می کرد.

۱. در این خصوص اعتقادنامه بسیار می توان مثال زد که از کتاب «الاعتقادات» شیخ صدوق می توان آغاز کرد و تا عصر حاضر به کتاب «عقائد الامامیه» شیخ محمد رضا مظفر رسید.

(ضمیری، ۱۳۸۴، ص ۳۰۷) محمد بن ادریس شافعی (۱۵۰-۲۰۴ ق) با توجه به کتاب و سنت از قیاس و دیگر ادله استفاده نموده و راه بینابینی میان ابوحنیفه و مالک برگزیده است. (ضمیری، ۱۳۸۴، ص ۳۵۴) احمد بن حنبل (۱۶۴-۲۴۱ ه ق) نیز قیاس را در صورت فقدان نص معتبر می دانست. (ضمیری، ۱۳۸۴، ص ۴۰۱)

اما در مکتب اهل بیت (ع) قیاس معتبر نیست و تنها در صورت فقدان نص با شرایط ویژه ای به حکم عقل رجوع می شود. شهید اول دلیل عقلی را دو قسم نموده، نخست دلیل عقلی که بر خطاب متوقف است که شامل لحن، محتوی خطاب، دلیل خطاب، مقدمه واجب، مساله ضد و اباحه در منافع و حرمت در مضار می شود و دوم دلیل عقلی که عقل به تنهایی به آن حکم می کند که شامل حسن و قبح، برائت اصلیه، مال لا دلیل علیه، اخذ به اقل و اکثر و استصحاب می باشد. (ضمیری، ۱۳۸۴، ص ۱۶۷) شیعه و سنی در موارد مختلف مثل تفسیر آیه وضو، تکتف در نماز، سجود در نماز، خمس در ارباح مکاسب، ازدواج موقت و احکام روزه با هم اختلاف دارند که در کتابهایی در همین زمینه منعکس است. (سبحانی، ۱۴۱۷، ص ۱۰-۲۳)

۴-۲. اختلافات در آداب و رسوم

اهل سنت با شیعه در آداب و رسوم و بسیاری دیگر از مسائل موافق نیستند و اختلاف دارند. توسل، تمسک به قبور و اضرحه، تقیه و... که این همه بیان از اختلافات مهم و اساسی میان آنان از لحاظ مبانی اعتقادی، تفسیری، روایی و... می باشد.

۵-۲. اختلافات فکری و فرهنگی

حرکت های دیگری برای مدلل کردن قیام ها ظهور یافت که می توان آنها را قیام گروه های روشنفکر علیه یکدیگر نامید. در حقیقت پس از اعتراضات عملی نوبت به تئوریزه کردن قیام ها و اعتراضات و تبیین اصول اصلی اختلافات رسید. علمای شیعه و سنی از هر دو گروه برای توجیه قیام ها و اعتراضات و علت اختلافات فی ما بین استدلال هایی آغاز نمودند. برخی حتی به اتهام علیه یکدیگر اقدام کردند و در کل اختلافات فکری و فرهنگی پابرجا تر از بقیه اختلافات در صحنه های نزاع باقی ماند.

تاکنون همین اختلافات بین اهل علم وجود دارد که از هر دو گروه شیعه و سنی با

استعانت از آیات قرآن و سنت و عقل به جنگ‌های فکری می‌پردازند. اختلافات فکری - فرهنگی که به علما مربوط می‌شد بصورت ردیه‌هایی علیه یکدیگر جلوه‌گر می‌گردید و این ردیه‌ها هنوز هم ادامه دارد. ردیه‌ها در راستای دفاع از مذهب تشیع و یا تسنن عرضه می‌گردید و با بهره‌گیری از قرآن کریم و سنت پیامبر(ص) و برهان‌های عقلی به اقناع طرف مقابل می‌پرداخت.

ردیه‌ها در راستای دفاع از مذهب نوشته می‌شد تا گروه مقابل را متقاعد کند و این آثار بهترین نمونه برای علم کلام و دفاع از دین بشمار می‌رود. از قدیمترین آثار در این زمینه نزد شیعه می‌توان از آثار شیخ صدوق، شیخ مفید و سید مرتضی و همچنین شیخ طوسی نام برد.

این روند ادامه یافت^۱ و در میان متاخرین یکی از این آثار که به جهت موضوع امامت و شیوه تحقیق جایگاه ویژه‌ای نزد شیعیان پیدا کرده است، «الغدیر» علامه امینی است. برخی نیز در گروه مقابل راه انصاف بر می‌گرفتند و مورد قبول گروه دیگر واقع می‌گردید.^۲

برخی از دو گروه شیعه و سنی نیز از عقاید گروه مقابل حکایتگری می‌کرد و دست به تالیف آثاری می‌زدند که عقاید گروه دیگر را شرح می‌داد که در موارد بسیار کم مورد پذیرش گروه دیگر قرار می‌گرفت و بیشتر یا مورد اعتنا قرار نمی‌گرفت و یا بصورت ردیه‌ای پاسخ داده می‌شد.

۳. دیدگاه‌های نو معتزلیان درباره علل اختلاف بین شیعه و سنی

۳-۱. عوامل مهم اختلاف از نظر محمد ارکون

دیدگاه محمد ارکون درباره عوامل مهم اختلاف میان شیعه و سنی با توجه به آثار و ردیه‌های موجود در این زمینه بدست آمده است. محمد ارکون با توجه به قرائتی که نسبت به آثار دو نویسنده معاصر، محمد ابو زهره و سید حسین یوسف مکی‌العاملی ارائه نموده

۱. یک نمونه از مهم‌ترین ردیه‌ها دو کتاب «منهاج الکرامه» علامه حلی و «منهاج السنه» ابن تیمیه در برابر هم است که در مقابل هم نوشته شده است.

۲. می‌توان از این نظر کتاب «اضواء علی السنه المحمدیه» اثر محمد ابوریه را نام برد.

اند، تهیه شده است. ارکون پس از بررسی و تحلیل سه کتاب «الامام الصادق حیات و آرائه» و «اصول الفقه الجعفری» از محمد ابو زهره و «عقیده الشیعه فی الامام الصادق و سائر الائمه» که اثر «سید حسین یوسف مکی العاملی» است به استخراج عوامل اساسی اختلاف میان شیعه و سنی پرداخته است. در ادامه به تحلیل و بررسی سه کتاب یاد شده می پردازیم. با مطالعه آثار ارکون شاید بتوان بخوبی اختلافات شیعه و سنی را روشن تر و علمی تر و با دسته بندی مناسب تری بیان کرد. وی در کتاب «تاریخیه العقل العربی الاسلامی» تحقیقات خوبی در زمینه اختلافات اساسی میان شیعه و سنی ارائه داده است.

محمد ارکون در بررسی که در مورد اعاده وحدت و افزایش آگاهی های اسلامی مطرح می کند، اشاره ای هم به اختلافات فکری - تفسیری میان شیعه و سنی دارد. وی در بررسی که اختلافات شیعه و سنی می داند به شش جایگاه (عوامل اختلاف) اشاره می کند. ارکون در حقیقت به این باور می رسد که اساس اختلاف بین شیعه و سنی در نگرش این دو طایفه به برخی مسایل است. ارکون این مسایل را «جایگاه اختلافات»^۱ نام نهاده است و به ترتیب اهمیت در این جا به ذکر و شرح مختصری از بحث ارکون می پردازیم.

البته نباید فراموش کرد که بحث ارکون از میان اندیشمندان شیعه به سید حسین یوسف مکی عاملی از علمای شیعه جنوب لبنان در کتابی به نام «عقیده الشیعه فی الامام الصادق و سائر الائمه» که ردی بوده بر کتاب ابوزهره در کتاب «الامام الصادق» و کتاب دیگر او به نام «اصول الفقه الجعفری»، اختصاص دارد. ارکون در حقیقت با مقایسه این دو کتاب از این دو اندیشمند به عوامل مهم اختلاف میان شیعه و سنی پی می برد.

ارکون شش مرکز اختلاف از میان مقایسه خود نتیجه می گیرد:

جایگاه اول، عامل تاریخ: یکی از مسایلی که باعث اختلاف بین شیعه و سنی شده است برخی داده ها و رویدادهای تاریخی است. برخی حوادث مانند جمع مصاحف، جمع آوری مجموعه های حدیثی، عقیده پیامبر (ص) در مورد خلافت بعد از خودش، شخصیت تاریخی امام علی (ع) و اهل بیت (ع) و... مواردی هستند که باعث اختلاف و درگیری میان

شیعه و سنی شده‌اند.

جایگاه دوم، عامل لغوی: حل و فصل داده‌های تاریخی در حد بسیار زیادی به خواندن و فهم متون تاریخی نیاز دارد. منشأ بسیاری از اختلافات از همین قرائت‌هاست که به عامل لغوی باز می‌گردد. (ارکون، ۱۹۹۶، ص ۲۲-۲۶) برای فهم و تفسیر صحیح متون تاریخی باید ناگزیر به لغت برگشت مسایلی مانند جفر، مصحف فاطمه، حدیث ثقلین و... از مسایلی است که باعث اختلاف شده‌اند.

جایگاه سوم، عامل عقلانی: در مقایسه بین دو کتاب و شیوه استدلال دو اندیشمند (ابوزهره و سید حسین مکی عاملی) و درگیری‌های زیادی برای توافق بین عقل و شرع می‌یابیم که می‌توان آن را برون رفت از وضعیت بحران و یا استفاده از اجتهاد نامید. در این فقره درگیری و اختلاف در مورد نوع استفاده از عقل و محدودیت‌های عقلی است. جایگاه چهارم، عامل ارزش‌ها: ارزش‌ها در اختلافات و درگیری‌ها نقش اساسی ایفا می‌کند مثلاً ارزش‌های علمی داده‌های تاریخی، ارزش‌های منطقی جدل‌های عقلانی، ارزش‌های اخلاقی و دینی که برای ائمه در نظر گرفته می‌شود و مفاهیمی همانند اسبقیت در اسلام، افضلیت یا تفوق علمی و اخلاقی و هم‌چنین الهام، عصمت و... ارزش‌هایی که در اختلافات نقش عمده‌ای باز می‌کنند.

جایگاه پنجم، عامل سیاست: ارزش‌ها موجب مشروعیت می‌شوند که شرط اول و ضروری سیاست هستند. مشروعیت سبب می‌شود که افراد پیرو و تابعین از نظام سلطه به دفاع برخیزند. طرفداران و پیروان پیامبر (ص) و ائمه (ع) با پیروی از ارزش‌هایی که دارند به دفاع از پیامبر (ص) و ائمه (ع) بر می‌خیزند و این از همان مشروعیت ناشی می‌شود که مافوق طبیعی است. یکی از اختلافات مهم شیعه و سنی در همین عامل سیاسی است.

جایگاه ششم، عامل افسانه‌ها: اگر افسانه‌ها در کتاب مورد بحث حالت و شکل خود را حفظ می‌کردند شاید مشکلی پیش نمی‌آمد اما واقعیت با افسانه و واقعیات تاریخی با شخصیت‌های افسانه‌ای خلط گردیده و این عدم تمییز در دو کتاب مشهود است. این عدم تفکیک بین خیال و واقعیت سبب خلق اسطوره‌های خرافی شده و باعث به وجود آمدن ارزش‌ها و مشروعیت‌های جدیدی گردیده است. (ارکون، ۱۹۹۸، ص ۱۴۳-۱۶۱)

۲-۳. دیدگاه نصر حامد ابوزید در مورد اختلاف میان شیعه و سنی

نصر حامد ابوزید بحث مفصلی از چگونگی تشکیل شیعه و سنی و به ویژه تفکر اعتزالی نموده است. یکی از ویژگی های مباحثی که ابوزید مطرح نموده آنست که می توان به ریشه ها و عوامل اختلاف میان شیعه و سنی در ضمن مباحث مطرح شده رسید و در مقایسه میان نو معتزلیان دیگر دیدگاه او را در این زمینه استخراج نمود.

ابوزید به اساسی ترین اختلافی که پس از رحلت رسول اکرم (ص) میان مسلمانان بروز کرد، اشاره دارد و آن را اختلاف بر سر جانشینی پیامبر (ص) دانسته و مسئله امامت را مورد بحث و بررسی قرار می دهد و با شرح و بسط آن به چگونگی تشکیل و شکل گیری فرقه های شیعه و سنی و تفکر اعتزالی می پردازد. (ابوزید، ۲۰۰۳، ص ۱۲)

ابوزید بطور ضمنی به مسئله ای دیگر در آثار خود اشاره دارد که کمتر در میان نو معتزلیان مورد دقت قرار گرفته است و آن اختلافاتی است که میان صحابه شکل گرفت و آن بخاطر سیاستهای غلط عثمان بود که در مورد بیت المال و مناصب حکومتی انجام داد. (ابوزید، ۲۰۰۳، ص ۱۳) سیاستهای عثمان موجی از بد بینی و انزجار را میان اقشار مردم^۱ و صحابه رسول اکرم ایجاد کرد که به برخورد آنان با عثمان انجامید. عثمان ثروت های بیت المال را میان امویان و اقوام خویش تقسیم نمود و مهمترین مناصب حکومتی را به آنان بخشید.

اختلاف دیگری که ابوزید به آن اشاره دارد و می توان از آن بعنوان سرچشمه یکی از اختلافات مهم نام برد اختلاف میان کسانی که بر علیه عثمان شورش کردند، می باشد زیرا شورشیان سه دسته شدند: دسته اول، اهل بصره بودند که خواستار جانشینی زبیر به جای عثمان شدند و دسته دوم، اهل کوفه بودند که طرفداران طلحه شدند. اما دسته سوم که از مصر آمده بودند، طرفدار علی (ع) بودند و می خواستند علی (ع) به جانشینی عثمان برسد. (همان)

ابوزید از دسته چهارمی نام برده که منتظر ماندند تا غائله ختم شود و سپس وارد کارزار سیاست شوند. اینان اهل شام بودند که به رهبری معاویه لشکری تشکیل دادند و

حتی از کمک به خلیفه مقتول خودداری نمودند. اما پس از کشته شدن عثمان، پیراهن عثمان را بر افراشته و به خون خواهی او قیام نمودند. (ابوزید، ۲۰۰۳، ص ۱۴)

نصر حامد ابوزید از نقش عبد الله بن سباء در به وجود آوردن شیعه می گوید. وی او را در میان شورشیان مصر جا داده و ادعا دارد که ابن سباء در میان شورشیان مصر دارای جایگاهی بوده است و مقبولیت داشت. (ابوزید، ۲۰۰۳، ص ۱۳)

ابوزید در مورد پیدایش شیعه نظر واحدی ارائه نکرده است و فقط به تشریح وقایع تاریخ اسلام و شکل گیری فرقه ها بر حسب حوادث و رخدادها پرداخته است.

نصر حامد ابوزید در واکاوی مسئله امامت به اختلافات میان صحابه پرداخته و تعارض های موجود را ناشی از عدم برنامه ریزی در مسئله امامت بعد از پیامبر (ص) دانسته و بیعت با ابوبکر را در نهایت امری تصادفی می داند. (ابوزید، ۲۰۰۵، ص ۱۵۹-۱۶۳)

به نظر نصر حامد ابوزید نوع نگاه شیعه و سنی به مقوله امامت متفاوت است. اهل سنت امامت و جانشینی پیامبر (ص) را امری دنیایی می دانند و همانطور که غزالی بیان کرده حاصل قهر و غلبه است اما شیعه می خواهد به امامت صبغه ای الهی و دینی دهد و آنرا از شئون آخرت معرفی نماید. به همین خاطر شیعه در پی اثبات امامت از راه نص اقدام کرده و آنرا در امتداد اراده الهی بررسی نموده است. (ابوزید، ۲۰۰۵، ص ۱۶۸)

۳-۳. عوامل اختلاف میان شیعه و سنی از دیدگاه عبد العزیز الدوری

دیدگاه عبد العزیز الدوری در مورد تشیع و عوامل اختلاف میان شیعه و سنی از نوع نگاه او به تاریخ اسلام ناشی می شود. ارتباط تحقیقات و پژوهش های وی سبب شده است که رویه ای واحد بر کل پژوهش های او حاکم باشد. ارتباط مستحکمی که در کل آثار او بر قرار است از روش او در تاریخ اسلام نشأت می گیرد.

الدوری حوادث تاریخی صدر اسلام را محصول دو جریان فکری - اجتماعی عمده می داند. جریان اول، جریان قبله گرا و جریان دوم، جریان اسلام گرا نام دارند. در جریان قبیله گرا عقیده بر این بود که در برابر تغییرات جدید باید مقاومت کرد و به همان عقاید و باور های قبیله ای پایبند ماند و هر گونه تغییر در وضع موجود را نفی کنیم.

اما در مقابل جریان اسلام گرا به وحدت سیاسی و دینی شبه جزیره عربستان عقیده داشت و به گسترش اسلام در جزیره العرب باور داشت و تلاش می کرد تا آموزه های

اسلام در کل حیات اجتماعی مردم استمرار یابد. (الدوری، ۲۰۰۷، ص ۴۸)

الدوری عقیده دارد که ابوبکر و عمر با جریان اسلام گرا مشی نمودند و سیاست های آنان درصدد پیاده کردن احکام و آموزه های اسلام بود اما عثمان به نحوی هم با جریان قبیله گرا همسو بود و هم به گونه ای دیگر با جریان اسلام گرا پیوند خورده بود. عثمان قبیله گرایی را از اسلاف خود قریش به ارث برده و اسلام گرایی را در مصاحبت با پیامبر (ص) بدست آورده بود. (الدوری، ۲۰۰۷، ص ۵۹)

عثمان با توزیع مناصب و امکانات بیت المال مسلمین بر امویان، نارضایتی را علیه خود به وجود آورد و مورد انتقاد برخی صحابه قرار گرفت. صحابه نمی توانستند ببینند که کسانی که جدید العهد به اسلام بودند در تصاحب امکانات بر آنان پیش قدم شده اند. مردم نیز از عملکرد عمال و کارگزاران عثمان ناراضی بودند و کوفه، بصره، مصر و دیگر بلاد اسلامی سر به شورش علیه خلیفه نهادند. (الدوری، ۲۰۰۷، ص ۶۰)

مهم تر آنکه شورش از داخل (قریش) شکل نگرفت بلکه از خارج یعنی قبایل دیگر غیر از قریش که ناراضی بودند آغاز شد. قبایل دیگر به آشکار می دیدند که چگونه قریش و به ویژه بنی امیه مناصب حکومتی و امکانات را بدست گرفته و قدرت را تصاحب نموده اند. (الدوری، ۲۰۰۷، ص ۶۱)

بگونه ای که الدوری معتقد است عثمان از جریان اسلام گرا کم کم فاصله گرفت و نماینده جریان قبیله گرا گردید و در ادامه جریان قبیله گرا از سوی امویان و در راس آنان معاویه پشتیبانی شد و امویان یکی بعد از دیگری دنباله رو این جریان بودند. (الدوری، ۲۰۰۷، ص ۶۳)

اما در مقابل امام علی (ع) نماینده جریان اسلام گرا بود. جریانی که از سوی برخی از صحابه و بسیاری از مردم پشتیبانی می گردید. بعد از قتل عثمان، این انصار و بنی هاشم بودند که قدرت را در مدینه در دست گرفتند و امام علی (ع) را تایید کردند. قبایل عادت کرده بودند که قدرت را در دست قریش ببینند و امام علی (ع) شخصیتی بود که هم از قریش بود و هم از نفوذ، فضل و علم و دانش بالایی در این زمینه برخوردار بود. (الدوری، ۲۰۰۷، ص ۶۵)

پشتیبانی انصار از امام نیز در راستای حمایت از اسلام از دست رفته بود. انصار می

خواستند جریان اسلام گرا به صحنه بیاید و دوباره ارزشها را احیا کند. عزل ولات عثمان اولین قدم امام در حمایت و استقرار اسلام بود. (الدوری، ۲۰۰۷، ص ۶۶)

عبد العزیز الدوری معتقد است امام علی (ع) در عزل ولات عثمان هیچگاه دچار خطا نگردیده چون با این شیوه وی در صدد پیاده کردن احکام اسلام بود. (الدوری، ۲۰۰۷، ص ۶۶)

الدوری معتقد است که مرگ عثمان باعث شد مسلمانان به دو دسته تقسیم شوند دسته اول عثمانیه که طرفداران عثمان بودند و دسته دوم، شیعه علی (ع). و سپس شهادت امام علی (ع) شیعه علی (ع) را منسجم تر و آگاه تر نمود بطوری که حزب علوی یا شیعه شکل گرفت. (الدوری، ۲۰۰۷، ص ۶۹)

۳-۴. دیدگاه محمد عابد الجابری درباره عوامل اختلاف میان شیعه و سنی

محمد عابد الجابری نیز در مورد تشیع دست به مطالعاتی زده که در خور توجه است. وی که از اندیشمندان پرکار معاصر عرب است در آثار خود به مقوله تشیع بصورت پراکنده پرداخته است. نگاه جابری نسبت به تشیع بصورت غیر مستقیم و حاشیه ای بوده است. وی در کتاب «نقد العقل العربی» که در چهار جلد به چاپ رسیده است، در سه جلد «تکوین العقل العربی»، «بنیه العقل العربی»، «العقل السیاسی العربی» و همچنین کتاب مستقلی که در مورد قرآن کریم به نام «المدخل الی دراسه القرآن الکریم» دارد، به بحث و بررسی در مورد تشیع می پردازد.

جابری معتقد است در میان صحابه پیامبر (ص) گروهی بودند که به امام علی (ع) گرایش داشتند جابری نام آنان را گروه عقیده می گذارد. دنیا و زن و فرزند آنان را از عبادت باز نداشت. این گروه در راس مومنان جای داشتند. کسانی مانند سلمان، ابوذر، مقداد و ... این جماعت که روحيات علی (ع) را می پسندیدند بعد از رحلت حضرت رسول (ص) نیز از امام علی (ع) جدا نشدند و هسته اولیه شیعه را پایه گذاری کردند. (الجابری، ۱۹۹۲، ص ۲۲۴)

جابری در مورد خلافت و جانشینی پیامبر (ص) عقیده دارد که رحلت پیامبر (ص) یک دفعه و ناگهانی بود (الجابری، ۱۹۹۲، ص ۱۲۹) و به همین دلیل اصحاب یکی (ابوبکر) از خودشان را که از همه نیز فاضل تر و شایسته تر بود را جانشین پیامبر (ص) نمودند.

جابری بطور مفصل فقرات گفتگوهای سقیفه را بررسی نموده است و از آن گفتگوها نتیجه می‌گیرد منطق قبیله بر سقیفه حاکم بود و انتخاب ابوبکر نتیجه منطق قبیله بود. (الجابری، ۱۹۹۲، ص ۱۳۵-۱۳۷)

جابری در مورد اصل تشیع نگاهی آسیب شناسانه دارد و تشیع را محصول یکی از آسیب های تمدن اسلامی می‌داند. (الجابری، ۱۹۹۴، ص ۲۰۲)

جابری در تمدن اسلامی سه رویکرد کلی در مورد علم معرفی می‌کند که این سه رویکرد را عقل نامگذاری نموده است. رویکرد های سه گانه جابری، سه نظام معرفتی که می‌توان آنرا سه عقل متفاوت نامید، خلق می‌کند. این عقول به ترتیب عقل بیانی، عقل عرفانی و عقل برهانی نام دارند. عقل بیانی مبتنی بر لفظ و لغت و بیان و معانی حقیقی کلمات است و عقل عرفانی مبتنی بر باطنی گری و هرمسی گری و عقل برهانی بر اساس منطق و برهان و نگاهی فلسفی استوار است.

عقل بیانی همان میراث عربی- اسلامی خالص (زبان و دین) است، و عقل عرفانی ناخود آگاه (هرمسی- یونانی)، و عقل برهانی (منطق ارسطویی) در تمام علوم است.

جابری تشیع را در چارچوب عقل عرفانی بررسی و تحلیل نموده است. از نظر وی شیعه زاده عقل عرفانی و ورود فلسفه یونانی به اسلام است. وی عقیده دارد فلسفه یونانی در انتقال خود به عالم اسلام به مدارس حران، نصیبین و اسکندریه وارد شد و با باطنی گری توأم گردید و صبغه ای اشراقی پیدا کرد. در ترجمه علوم، و به ویژه فلسفه به عالم اسلام، فلسفه بصورت رسمی ترجمه شد اما باطنی گری بصورت ناخود آگاه به عالم اسلام راه پیدا کرد و حاصل آن تشیع با اقسام آن (امامیه، اسماعیلیه، زیدیه) و تصوف بود. بنا براین تشیع صبغه ای عرفانی دارد و در چارچوب عقل عرفانی جابری بررسی می‌گردد. (الجابری، ۱۹۹۴، ص ۱۸۶-۱۹۴)

با مطالعاتی که جابری در تاریخ اسلام انجام داده وی عقیده دارد که تشیع در میان اعراب یمنی در جنوب عربستان بوجود آمد. با توجه به اینکه اعراب یمنی قبل از اسلام دارای مجد و شکوه بودند و با ورود اسلام به جزیره العرب شکوه خود را از دست دادند، بنابراین آنان در صدد بازگشت این مجد و شکوه و برای از بین بردن اسلام، تشیع را بوجود آوردند تا در آینده بدعت و انحرافی در دین بوجود آورده باشند. (الجابری، ۱۹۹۲، ص

وجود یهودیان این منطقه نیز مزید بر علت بود، یهودیان که دشمنان قسم خورده اسلام بودند درصدد نابودی اسلام بر آمدند. یکی از یهودیان تازه مسلمان به نام عبد الله بن سبا از راه تبلیغ و گسترش تشیع برای نابودی اسلام تلاش‌های فراوانی کرد. (الجابری، ۱۹۹۲، ص ۲۰۷)

۴. نقد و بررسی دیدگاه نو معتزلیان در مورد

عوامل اختلاف میان شیعه و سنی

۴-۱. نقد دیدگاه محمد ارکون

عوامل اختلاف میان شیعه و سنی از دیدگاه محمد ارکون حاوی نکات ارزشمندی است که فضای اختلاف میان شیعه و سنی را شفاف و روشن می‌کند اما با تمام ویژگی‌های مثبتی که از عوامل یاد شده می‌توان بر شمرد می‌توان به کاستی‌هایی اشاره کرد که در ادامه به نقد عوامل اختلاف میان شیعه و سنی از دیدگاه محمد ارکون می‌پردازیم:

۱. عوامل اختلاف شبیه به هم اند مثلاً عامل تاریخی و عامل لغوی تا حد زیادی با هم یک کلیت واحد را تشکیل می‌دهند و یا عامل ارزش‌ها و عامل عقلانی از نظر مصداق با هم یکسان می‌باشند. و یا حتی عامل ارزش‌ها و عامل سیاست رابطه تنگاتنگی با هم دارند. بنابراین عواملی چنین مشابه نمی‌تواند مبنای یک قاعده علمی قرار گیرد و هر چه دقیق‌تر به موضوع نگاه کنیم خواهیم دید مثال و مصداق همه عوامل یکی است و همگی به نوعی بازگشت به عوامل تاریخی دارد. (ارکون، ۱۹۹۸، ص ۱۵۷)

۲. ارکون نظریه خود را بر پایه قرائت از دو کتاب (محمد ابو زهره و سید حسین مکی عاملی) نهاده است و این در حالی است که بسیاری از کتابها و ردیه‌ها هنوز دست نخورده باقی مانده اند بنابر این یک استقراء ناقص صورت گرفته است و از دو کتاب هیچگاه نمی‌توان قواعد کلی برای عوامل اختلاف میان شیعه و سنی استخراج نمود. اگر بخواهیم استقراء تامی داشته باشیم می‌بایست آثار و ردیه‌هایی را که در یک محدوده زمانی خاص (مثلاً یک قرن) وجود دارد، را بررسی کرده و سپس عوامل استخراج شده را در همان محدوده در نظر گرفت. (ارکون، ۱۹۹۸، ص ۱۵۲)

۳. عوامل با هم خلط عجیبی پیدا کرده اند و حدود و قلمرو هر یک مشخص نیست

و حتی هر یک در حوزه نفوذ دیگری نقش خود را ایفا می کند. عامل سیاست در عامل ارزش ها نقش ایفا می کند و عامل ارزش ها به نوعی خود در عامل افسانه ها به ایفای نقش می پردازد. دو عامل لغوی و تاریخی اگر نگوییم یکی هستند بسیار شبیه به هم و در راستای هم اند. بنابراین تفکیک میان حوزه ها و قلمرو ها یکی از ضروریات بحث حاضر خواهد بود که هنوز دست نخورده باقی مانده است. (ارکون، ۱۹۹۸، ص ۱۵۸ و ۱۵۷)

۴. بررسی ارکون از دو کتاب محمد ابوزهره و سید حسین مکی عاملی باعث شده است، دیدگاه نویسنده محدود باشد. همین عوامل در کتابها و ردیه های دیگر به نحو واضح تری نشان داده شده است و می توان یکی از نقص های وارد بر عوامل یاد شده را محدود بودن این دیدگاه دانست. این بدان معنی است که ارکون از یک ردیه مشخص و محدود این عوامل را استخراج نموده است. ارکون با مطالعه کتاب «الامام الصادق» محمد ابوزهره و ردیه ای که سید حسین یوسف مکی عاملی بر آن نوشته است این عوامل را از هم باز شناخت. این در حالی است که ردیه های فراوانی برای تحقیق در این زمینه وجود دارد^۱ که ارکون به آنها مراجعه نکرده است. و جا داشت بصورت مفصل به این ردیه ها می پرداخت و عوامل اختلاف میان شیعه و سنی را جستجو می کرد. (ارکون، ۱۹۹۸، ص ۱۵۲ و ۱۵۳)

۵. نویسنده به اسلام و آموزه های وحدت بخش آن و به نقش سفارش های اسلام در تقریب بین دو گروه شیعه و سنی توجه نکرده است. درست است عوامل اختلاف اینهاست اما عواملی وجود دارد که در جهت تقریب بین شیعه و سنی نیز ایفای نقش می کند که از مهمترین آنها آموزه های اسلام است.

۶. تداخل عوامل مسئله دیگری است که نباید مورد غفلت واقع شود. برخی از عوامل باهم نقش ایفا می کنند (ارکون، ۱۹۹۸، ص ۱۵۷ و ۱۵۸ و ۱۵۹) و یا حتی در برهه ای از تاریخ اسلام برخی از عوامل به تنهایی نقش قابل توجهی ندارند بلکه عوامل یاد شده بصورت ترکیبی و پیچیده نقش ایفا می کنند. مسئله ای که ارکون اصلاً به آن توجه نکرده و یا آنرا

۱. مثلاً برای نمونه می توان در همین قرن به ردیه هایی که بر کتابهای احمد امین نویسنده مصری نوشته شد، اشاره کرد.

کم اهمیت تلقی کرده است. در برهه‌هایی از تاریخ اسلام تمام عوامل با هم درگیر در نزاع بوده و به شکل اختلاف ظهور و بروز پیدا می‌کنند. اما جا دارد این عوامل دوباره بازشناخته شود و مورد تحقیق و بررسی جدی قرار گیرد. وجود تفکیک میان عوامل یاد شده به ما این امکان را می‌دهد که بتوانیم دست به بررسی و بازشناسی دوباره بنزیم و عوامل اختلاف را مورد مذاقه و واکاوی دوباره قرار دهیم.

۲-۴. نقد دیدگاه نصر حامد ابوزید

با توجه به اینکه نصر حامد ابوزید در صدد نبوده است عوامل اختلاف میان شیعه و سنی را برشمارد اما با توجه به پرداختن به تاریخ اسلام و تشریح وضعیت مسلمانان و اختلافاتی در آن دوره وجود داشت، به طرح مباحث پرداخته است. در ادامه به نقد و بررسی دیدگاه نصر حامد ابوزید می‌پردازیم:

۱- مسئله امامت علت اصلی اختلافات میان شیعه و سنی بوده و محور مباحث کلامی در دوره‌های بعد می‌باشد. اما ابوزید باید به مسائل کلی تری اشاره می‌کرد که باعث اختلاف میان شیعه و سنی شده است. در مقایسه میان آراء نصر حامد ابوزید و محمد ارکون می‌توان گفت که ارکون علمی تر به مباحث نگریسته است. هر چند ابوزید در مورد مقوله امامت و خلافت تحقیقات جالب توجهی دارد. (ابوزید، ۲۰۰۵، ص ۱۵۹-۱۶۳)

۲- سیاست‌های غلط عثمان در همان دوره کارکرد داشت و در دوره‌های بعدی کارکرد خود را از دست داد. بنابر این نمی‌توان سیاست‌های عثمان را عامل میان اختلاف بین شیعه و سنی قلمداد کرد و نهایت چیزی که این سیاست‌ها می‌تواند ثابت کند آنست که از جهت اقلیمی اختلافاتی میان مسلمانان بوجود آورده است.

۳- نقش عبد الله بن سبأ در مورد بوجود آمدن شیعه یک مسئله انحرافی است که اهل سنت از آن برای اتهام به شیعه دامن زده‌اند. عبد الله بن سبأ شخصیتی موهوم و افسانه‌ای است و نقش او در بوجود آوردن شیعه افسانه‌ای تر است این مسئله حتی مورد اذعان برخی نویسندگان اهل سنت نیز بوده است. (ابو زهره، ۱۳۸۴، ص ۶۶)

۴- رحلت پیامبر (ص) یک امر اتفاقی و ناگهانی نبود. پیامبر (ص) در موارد مختلف در جاهای مختلف رحلت خود را متذکر شده بود که در تاریخ منعکس است. (الطبری، ۲۰۰۵، ص ۵۰۲) بیعت با ابوبکر هم اتفاقی نبود بلکه برنامه ریزی شده بود که

برخی از این برنامه ها و مقدمه چینی ها ظاهر بود و برخی دیگر بصورت پنهانی صورت گرفت. (عسکری، ۱۳۸۵، ص ۲۰)^۱ این امر نشان می دهد که نصر حامد ابوزید دارای اطلاعات کافی در این زمینه نبوده و از تخصص کافی در این زمینه بی بهره بوده است.

۵- اینکه دو نگاه متفاوت به مسئله امامت از علل اختلاف بین شیعه و سنی است، قابل قبول است اما ابوزید باید در ادامه دست به داوری و قضاوت در مورد پذیرفتن یکی از دو نظر شیعه یا سنی می زد و مسئله را مهمل باقی نمی گذاشت. آنچه حائز اهمیت است اینست که با توجه به آیات قرآن کریم و روایات پیامبر(ص) امامت مورد نظر شیعه مورد تایید است.^۲

۳-۴. نقد دیدگاه عبدالعزیز الدوری

۱- دو جریان قبیله گرا و اسلام گرا در آثار عبد العزیز الدوری بصورت شفاف و علمی تبیین نشده است. مرز بندی ها میان دو جریان یاد شده در آثار وی مشخص نیست و حدود و ثغور قبیله گرایی و اسلام گرایی قبل از اسلام و بعد از اسلام مبهم می باشد. بطوری که ابوبکر و عمر نمایندگان اسلام گرایی و عثمان تا دوره ای نماینده اسلام گرایی و از دوره ای به بعد نماینده قبیله گرایی معرفی شده است. از ابتدا امام علی (ع) نیز نماینده اسلام گرایی معرفی شده است. الدوری، در مورد اینکه امام علی (ع) نماینده اسلام گرایی است، در آثار خود توضیحات کافی ارائه نموده است اما این سؤال پیش می آید که معیار و ملاک اسلام گرایی و قبیله گرایی نزد الدوری چیست؟ الدوری می بایست اصولی تر به معرفی این دو جریان می پرداخت. الدوری بر چه اساسی ابوبکر و عمر را نماینده اسلام گرایی می داند؟

در صدر اسلام، قبیله کارکرد خود را قبل از اسلام و بعد از اسلام همچنان حفظ کرده

۱. شواهد تاریخی در دست است که برخی از صحابه رسول اکرم(ص) برای خلافت برنامه ریزی گسترده ای انجام داده بودند اما تاریخ آنها را به فراموشی سپرده است.

۲. مثلاً در این زمینه می توان به آیه ۱۲۴ سوره بقره اشاره کرد که در آن امامت را عهد خداوند معرفی نموده است و این موید قول شیعه در مورد لزوم نص برای امام می باشد. در مورد دلایل امامت از نظر روایات می توان به کتابهای مفصل تر مثل میر حامد حسین، عقبات الانوار فی امامه ائمه الاطهار و عبد الحسین امینی، الغدیر فی الکتاب و السنه و الادب مراجعه نمود.

بود. اصولاً بافت جزیره العرب قبیله ای بوده و هر چه اتفاق می افتاده در همین بافت اجتماعی بود. ممکن است در برخی از برهه های تاریخ اسلام کارکرد قبیله کمتر شود ولی هیچگاه کارکرد قبیله از بین نمی رود. اگر مقایسه ای میان گفته های ارکون و الدوری صورت گیرد می توان سخنان ارکون را علمی تر و کامل تر دانست.

۲- شورش علیه سیاست های غلط عثمان در آن دوره انعکاس شدیدی نزد صحابه و مردم داشت و مردم را به دسته های مختلف تقسیم کرد. اما در دوره های بعد کارکرد آن کمتر شد و در تاریخ اسلام کارکردی از آن مشاهده نمی شود. این ویژگی در مورد اختلاف میان شیعه و سنی بیشتر به چشم می آید.

۳- مرگ عثمان مردم را به عثمانیه و شیعه علی(ع) تقسیم کرد و در دوره های بعد خلافت امام علی(ع) خطوط کلی تشیع را پررنگ تر ترسیم نمود، این سخن درستی است اما باید در نظر گرفت که این خود معلول عواملی است که عنوان کلی تری دارند و از نظر علمی باید به آنها بعنوان یک قانون کلی الدوری توجه می کرد. عامل تاریخی که ارکون از آن سخن می گوید، همین است یعنی یکی از عوامل اختلاف میان شیعه و سنی عامل تاریخی است که مرگ عثمان تحت عنوان عامل تاریخی در مسئله اختلافات شیعه و سنی بررسی می شود.

۴-۴. نقد دیدگاه محمد عابد الجابری

۱- اضطراب شدیدی در سخنان جابری در مورد پیدایش تشیع مشاهده می شود. معلوم نیست که پیدایش تشیع از چه زمانی و بر اثر کدام عوامل آغاز شده است. جابری گروه اولیه ای را در حیات پیامبر(ص) معرفی می کند که همراه امام علی(ع) بوده اند. اما سپس پیدایش شیعه را به عقل عرفانی ربط می دهد. بعد از آن، پیدایش شیعه را به اعراب یمنی نسبت داده است. و در آخر پیدایش شیعه را به یهود و شخص عبد الله بن سباء ربط داده است. خواننده آثار جابری از خود می پرسد که کدام یک از این حوادث شیعه را بوجود آورده است؟ این اقوال متناقض حاکی از عدم تخصص اوست.

۲- نگاه به تشیع بصورت آسیب شناسانه نوعی پیش داوری نسبت به تشیع است زیرا که قرار دادن تشیع در جایگاهی منفی است. اگر محققى بخواهد تشیع را مطالعه کند نباید از پیش دست به دسته بندی زده و پیشداوری کند. دسته بندی مقوله ها بعد از تحقیق و

بررسی دقیق و علمی صورت می گیرد.

۳- سخنان جابری در مورد ابن سبأ اولاً نوعی اتهام و ثانیاً متناقض است. خود جابری در آثارش ابن سبأ را شخصیتی موهوم و افسانه ای می داند. (الجابری، ۱۹۹۲، ص ۲۰۷-۲۲۱) این شخصیت با نقشی که برای آن تصور می شود بگونه ای اسطوره سازی است. یکی از اتهاماتی که به شیعه وارد شده است ارتباط شیعه با یهود است. برخی خواسته اند بین شیعه با یهود ارتباط برقرار سازند و چنین وانمود کنند که این عقیده از یهود به شیعه وارد شده است و یا اصولاً شیعه از اساس یهود بوده اند. برای برقراری این ارتباط نیاز به شخصیتی بودند که ایندو را بهم وصل سازند و بدین منظور شخصیتی موهوم به نام ابن سبأ را تراشیدند. (ابو زهره، ۱۳۸۴، ص ۶۶)^۱

۴- ربط یهود با تشیع نوعی مغالطه و اتهام زنی به شیعه است. مطالعه شیعه باید بر اساس موازین علمی و دقیق صورت گیرد. اگر ثابت شود در منطقه شبه جزیره عربستان یهود بوده باشد و پیدایش تشیع در همان منطقه اثبات شود، باید بتوان این دو مقوله را به هم ربط داد و این اول کلام است که این فرضیه را باید اثبات کرد. در غیر این صورت نمی توان ربط تشیع را با یهود اثبات شده دانست و بر اساس آن حکم کرد. (الجابری، ۱۹۹۲، ص ۲۰۷-۲۲۱)^۲

۱. محمد ابوزهره در کتاب خود تاریخ مذاهب اسلامی با واکاوی ریشه اتهامات به تشیع چنین نتیجه می گیرد که اساس این اتهامات در نوشته های دو تن شعبی و ابن حزم اندلسی است و با نقل برخی نوشته های ابن حزم در الفصل آنرا ساخته کینه دشمنان شیعه می داند.

۲. یاد آور می شود که این ادعا را تنها جابری براساس فرضیه محقق معاصر کمال الصلیبی در آثار خود آورده است. کمال الصلیبی که معتقد است اصل یهود از شبه جزیره عربستان بوده در کتاب خود به اثبات این فرضیه می پردازد. اولاً خود این محقق فقط وجود یهود را تنها مورد تاکید قرار داده است و به تشیع اصلاً نپرداخته و ثانیاً کمال الصلیبی در صدد ربط بین یهود و تشیع نیست و این ربط را جابری اول بار در کتاب خود العقل السياسي العربي آورده است. نگاه کنید به: کمال الصلیبی، التوراه جائت من الجزیره العربیه، بیروت، ۱۹۸۵.

نتیجه گیری

محمد ارکون شش عامل اختلاف میان شیعه و سنی استخراج نموده است که در حقیقت آنرا می توان قرائت وی از دو کتاب ابو زهره و ردیه سید حسین یوسف مکی عاملی دانست. با بررسی و نقد عوامل اختلاف میان شیعه و سنی از دیدگاه ارکون می توان اولاً، عوامل اختلاف میان شیعه و سنی را شناسایی کرد. ثانیاً، به نقاط قوت و ضعف نویسنده در شناخت عوامل اختلاف پی برد. نقد هایی هم بر دیدگاه نویسنده وارد است.

نصر حامد ابوزید، عبد الزیز الدوری و محمد عابد الجابری نیز در برخی آثار خود به تشیع پرداخته اند که می توان از خلال بحث هایی که در مورد تشیع انجام داده اند، موارد اختلاف میان شیعه و سنی را شناسایی و سپس و به نقد دیدگاه نویسندگان پرداخته ایم. در مقایسه میان نو معتزلیان (محمد ارکون، نصر حامد ابوزید، عبد العزیز الدوری و محمد عابد الجابری) بررسی گردید و دیدگاه محمد ارکون از نظر علمی در شناخت عوامل اختلاف میان شیعه و سنی مطلوب تر تشخیص داده شد.

فهرست منابع

۱. ابو الحسن علي بن اسماعيل الاشعري، مقالات الاسلاميين و اختلاف المصلين، دار صادر، بيروت، ۲۰۰۶.
۲. جعفر سبحانی، الاعتصام بالكتاب و السنه دراسه مبسطه في مسائل فقهيه مهمه، ناشر رابطه الثقافه و العلاقات الاسلاميه، قم ۱۴۱۷.
۳. حميد عنایت، اندیشه سياسي در اسلام معاصر، انتشارات خوارزمي، تهران، چاپ سوم، ۱۳۷۲.
۴. رضوان السيد، الجماعه و المجتمع و الدوله، دار الكتاب العربي، بيروت، ۱۴۱۸ - ۱۹۹۷.
۵. سيد حسين يوسف المكي العاملي، عقيدتنا في الامام الصادق (ع) و سائر الائمة، دارالاندلس، بيروت، چاپ اول، ۱۹۶۳ م.
۶. سيد مرتضی عسکري، سقيفه، به کوشش مهدي دشتي، انتشارات مرکز فرهنگي انتشاراتي منير، تهران، چاپ دوم ۱۳۸۵.
۷. عبدالعزيز الدوري، مقدمه في تاريخ صدر الاسلام، مرکز دراسات الوحدة العربية، بيروت، چاپ دوم، ۲۰۰۷.
۸. محمد ابو زهره، الامام الصادق، مطبعه احمد علي مخيمر، قاهره.
۹. محمد ابو زهره، اصول الفقه الجعفري، دار الفكر العربي، بيروت، چاپ اول، ۲۰۱۱ م.
۱۰. محمد ارکون، الفكر الاسلامي قرائه علميه، المركز الثقافي العربي، بيروت، چاپ دوم، ۱۹۹۶.
۱۱. محمد ارکون، القرآن من التفسير الموروث الي تحليل الخطاب الديني، دار الطليعه، بيروت، چاپ دوم، ۲۰۰۵.
۱۲. محمد ارکون، تحرير الوعي الاسلامي، دار الطليعه، بيروت، چاپ اول، ۲۰۱۱.
۱۳. محمد ارکون، قضايا في نقد العقل الديني، دار الطليعه، بيروت، چاپ چهارم، ۲۰۰۹.
۱۴. محمد ارکون، نحو نقد العقل الاسلامي، دار الطليعه، بيروت، چاپ اول، ۲۰۰۹.
۱۵. محمد ارکون، نزعه الانسنه في الفكر العربي، دار الساقی، بيروت، چاپ دوم، ۲۰۰۶ م.
۱۶. محمد بن جرير الطبري، تاريخ الامم والملوك، دار صادر، بيروت، چاپ دوم ۲۰۰۵.
۱۷. محمد رضا وصفی، نو معتزليان، نگاه معاصر، تهران، چاپ اول، ۱۳۸۷.
۱۸. محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مرکز دراسات الوحدة العربية، بيروت، دوم، ۱۹۹۲.

۱۹. محمد عابد الجابري، تکوین العقل العربي، مرکز دراسات الوحده العربيه، بيروت، چاپ ششم، ۱۹۹۴.
۲۰. محمداړ كون، تاريخية الفكر العربي الاسلامي، المركز الثقافي العربي، بيروت، چاپ سوم، ۱۹۹۸.
۲۱. محمدرضا ضميری، جستاری در اندیشه فقهی مذاهب، نشر گلستان معرفت، قم، ۱۳۸۴.
۲۲. مسلم بن حجاج نیشابوری، صحیح مسلم، باب فضائل علی، دارالجليل، بيروت، بی تا.
۲۳. نصر حامد ابوزید، الاتجاه العقلي في التفسير، المركز الثقافي العربي، بيروت، چاپ پنجم، ۲۰۰۳.
۲۴. نصر حامد ابوزید، الخطاب و التاويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، چاپ دوم، ۲۰۰۵.
۲۵. يوسف بن عبد الرحمن حافظ مزی، اكمال تهذيب الكمال، فی اسماء الرجال، نشر الفاروق الحديثه للطباعه و النشر، قاهره، ۱۴۲۲ ق.
۲۶. محمد ابوزهره، تاريخ مذاهب اسلامي، مرکز مطالعات اديان مذاهب، قم چاپ اول، ۱۳۸۴.

مجلات

۲۷. جواد گلی و حسن یوسفیان، جریان شناسی نو معتزله، مجله معرفت کلامی، سال اول، شماره سوم، پاییز ۱۳۸۹.
۲۸. منصوره کریمی قهی، منازعات در بغداد (۲۳۲هـ-۶۵۶)، مجله تاریخ اسلام و ایران، تابستان ۱۳۹۴، شماره ۲۶.
۲۹. علی محمدی، منازعات حنابله با شیعه امامیه در عصر سلجوقی، مجله تاریخ اسلام، بهار ۱۳۸۴، شماره ۲۱.
۳۰. رسول عربخانی، تشیع ایرانی و تسنن عثمانی (پژوهشی درباره منازعات شیعی-سنی در عتبات عالیات قرن ۱۹)، مجله تاریخ و تمدن اسلامی، بهار و تابستان ۱۳۹۱، شماره ۱۵.

چکیده مقالات به انگلیسی

**Analysis and critique the approach of new Mu'atzelians towards
sectarian conflicts and differences in Islamic culture with
emphasis on the thoughts of Mohammad Arkoun, Nusrahmad
Abu Zayed, Abdul Aziz al-Duri and Mohammad Abed al-Jaberi**

*Seyyed Mohammad Ali Nouri
Ali Agha Nouri*

Abstract

In the Muslim world, the unity between Shi'a and Sunni plays an essential role and it has particular importance. But without recognizing the factors of conflict between Shi'a and Sunni, cannot getting to a lasting unity. Therefore, it must scientifically recognize the ideological, historical and political origins of the differences between Shiite and Sunni.

The main subject of this paper is to analyze and critique the differences between Shi'a and Sunni in the New Motazalian. The main question of this study is what is analyzed and criticize of differences between Shiite and Sunni in point of new Mu'tazilites? Regarding the researches have done that by new Motazalians about the differences between Shiite and Sunni, the purpose of this study is to understand and study the factors of difference between Shiite and Sunni in terms of these scholars, which we will finally criticize their ideas. The method of this research is Analytical-Descriptive.

The present study aims at criticizing and analyzing the factors and roots of Shiite and Sunni differences from the new Motazalian perspective. The new view of the Mu'tazilites, like any other thinker, has the strengths and weaknesses. Therefore, we will criticize these views.

In this research, we at first studied the division of Shi'a and Sunni differences and then studied new views of the Mu'atzelians about the roots of Shiite and Sunni differences, and then we discuss the factors of difference between Shi'a and Sunni, and then analyze the factors we will discuss them.

Keywords

New Motazalian, roots of difference, Shiite, Sunni.

Riaz al-Arifin and Manghaj al-Salakin (content research in the Middle Ages of Shiite mysticism)

Mohsen Momen

Abstract

Epistemologists have sought to introduce the unknown and mysterious ways to the beginners and seekers through their instructions and writings. A considerable number of works have been published, but still many copies are in the vacancy rooms of loneliness, waiting for being investigated by some with passionate of learning. This article tries to introduce “Riaz al-Arifin” and “Manghaj al-Salikin” written by Mirza Muhammad bin Sultan Muhammad Ardabili, a famous scholar of Shiite universe and scholar of the 11th century, expressing his views, thoughts and works. His Sufism instructions are a combination of the path of the wise and the path of descendants, but in the Shari'a-minded frame. He sees present and presence, at its highest level during praying ceremony like Namaz. His literary and linguistic intuition have also been discussed and analyzed. Unfortunately, we know very little about him, but discussable issues are a lot.

Keywords

Riaz al-Arifin and Manghaj al-Salekin, researcher Ardebili Bidgoli, manuscripts, literary affairs, thoughts.

termination of torment with its endlessness

Hossein Eshaghi

Abstract

is the torment of Hellish endless or it will terminate? I think both of them are correct.

And if we believe that both of termination of torment and endlessness of torment for Hellish are correct then is there any inconsistency between termination of torment from hellish and endlessness of torment for them? I think there is not any inconsistency between termination and endlessness of torment because the subject of endlessness of torment is infidel with permanence of his infidelity, and the subject of termination of torment is infidel without permanence of his infidelity. I think that Hellish can repent in hell, and kind God will accept their repentance, so if Hellish will not repent in hell they will be in hell for endlessness, and their torment is for endlessness, and if they repent in hell, and kind God accept their repentance they will exit from hell and their torment is terminated.

Keywords

termination of torment, endlessness of torment, torment of Hellish.

The necessity of being famous and forbidding the deniers in the present age with the approach of the Quran and narrative

Asghar Abedzadeh

Abstract

In terms of internal conscience and human advancement, man wants happiness and happiness, and on this basis

He wants to live in an ideal society alongside progressive and uplifting people. Humans who are free, conscientious, godly, fair and reasonable. It is obedient to divine laws and the Prophetic and Alawite Shari'a, which brings together human beings. The law of the good and the prohibition of evil is one of these laws and the law that promotes the physical and mental well-being of humans, villages and landscapes, the security of the cities and ultimately leads to the caliphate of mankind by God on earth.(Majma' al-Bayan , c4 , p484)

But factors such as the weakness of beliefs, economic issues, negative propaganda, and so on can lead to the closure and diminution of the important promise of good and forbidding negativity as a result of the damage and disadvantages of this.

Keywords

Quran, Hadith, Immortality, Prohibition of Denial, Present Age.

“FATRAT” in the table critics

Abdol Majid Taleb Tash

Abstract

Historians reported that during a period of the Prophetic of the The Prophet Muhammad, Gabriel did not descend which in the term of theologians is called the FATRAT. This period is as length as the secret invitation. This similarity was motivated for this research. This research performed through Descriptive and analytical method.

Three views as theological problems obtained. The famous promise is believed that time of FATRAT is three years. The second promise says that Gabriel’s downfall did not stop. The third promise says: Gabriel’s descending was stopped for three till forty days. Reference of the first group, that was the source of blame of Orientalists, and has concluded that the Prophet hesitated, was week. The second view was not correct either. The third view is acceptable which is agreeing with the narrative and historical reasons and in the process of descending is normal.

Keywords

FATRAT, Revelation of the Qur'an, Prophet, traditions, Criticism.

Representation of religious thoughts on civil liability arising from harassment and its associated with British law

*Farzad Heidari
Alireza Sharifi
Mohammad Moloodi*

Abstract

Civil liability from nuisance in property laws is one of the major areas in civil liability. People may cause nuisance or inflict harms to the latter through exercising their rights of occupation in properties. This subject matter is the area at which property rights and civil liability converge. On the one hand, the proprietor reserves an unlimited right of occupation in his/her property (Article 30 of the Civil Law). On the other hand, the right to property is restricted to this natural and legal right that the latter's property receives no damage (Article 132 of the Civil Law, and Principle 40 of the Islamic Code). The Civil Law does not have an explicit decree as to the civil liability of the proprietor and has not enumerated its provisions or elements either. Therefore, by comparative study of the subject, and via the analytical-descriptive method, it was concluded that the extra occupation of the reasonable would have the result of civil liability, if it would create nuisance in the property law and damage to the neighbor, whether it is intended or unintended for the proprietor. The absoluteness of the right, reasonableness of the act and satisfaction of needs shall not remove liability. However, the rule of "Prohibition of Detriment" governs the relations arising from vicinity and neighborhood, and the occupation by the occupier is customarily endurable by the vicinity law.

Key Words

Occupation, Nuisance, Property Laws, Damage, Civil Liability.

Afterlife from the perspective of Sadr-ol-Mote'allehin

Seyyed Hamid Reza Seyyed Vakily

Abstract:

resurrection and afterlife are two main principles of Islamic belief among Muslims. This principles are of such a paramount importance that non-belief in them leads to infidelity and exclusion from Islam. The immateriality and immortality of soul form the foundation of resurrection. Before Mulla Sadra's time, Resurrection as well as the type and quality of afterlife had been discussed from the perspective of Kalām and as one of its sub-branches dealing with soul, its mortality and immortality after death. Mulla Sadra discussed the afore-mentioned points from philosophical viewpoint and somehow links them to the Movement on the Transcendence of Human Soul as well as its powers and perceptions. He holds that partial perception takes place after death through imagination. Imagination power remains attached to soul after death. Thus, in the present study attempts are made to discuss this principle and the views of the philosophers in this regard.

Keywords

Barzakh, Afterlife, Resurrection, Paradise and Hell, Mulla Sadra..

Study of the position of resurrection in the Shahnameh of Ferdowsi by looking at the verses of the Holy Qur'an

Ali Zat Ali

Mohammad Reza Ahmadi

Mohammad Reza Qari

Abstract

The debate about the post-death world is one of the most important issues. Poets and writers have not neglected this subject in different periods of Persian literature and paid attention to it in their works. Among these poets, Ferdowsi is a prominent poet and epic poet of Iran, who has paid attention to this issue in the place of Shahnameh. Although this valuable book has more mythological aspect and the sources used by the poet (mostly) of pre-Islamic oral stories, which have been transmitted from one generation to the next by chest to Ferdowsi and his followers , But since his poet, in addition to the aspects of storytelling and artistic creation, ... has considered the aspect of the torture and awareness of life in the world and then of the reader and the audience Prevents people from having friendship and heartfelt . He looks at the problem of death and the life of the future with a wise vision. Among the significant issues considered in the Shahnameh, and its speaker in ups and downs and happiness and failures, in wars and reconciliations, and ... has addressed it And this research is intended to investigate and address it. The discussion of human death and the certainty of the world after death (resurrection of thought) is in the eyes of the author of Shahnameh and its adaptation to the verses of the Qur'an. This research was conducted in a library study method and descriptive analytical method.

Keywords

Shahnameh, Resurrection of Thought, Death, Ferdowsi, Quran.

A comparison of Islamic mysticism and emerging mysticism

Seyyed Hossein Taghavi

Abstract

Human civilization has led to the current crisis, one of them, the crisis of spirituality and the neglect of human relationship with God, and the proud man of scientific achievements, has devoted all his efforts to work, capital and prosperity. Now, after five centuries, he has realized that material well-being can not calm him, and he has turned to ancient and emerging mysticism, including Hindus, Buddhists, Indians and ... to fill this vacuum. This article seeks to find that by analytical, rational and comparative method, the study of Islamic mysticism and emerging mysticism and adapted to the view of the rivals who expressed the theory of objectivity and contradiction, and the aspect They express their differences and similarities, and in the context of their common interests, they seek to heal the psychic and beautiful sufferings of seeing the world and tolerance of everything and peace and talk of love and joy and peace, but the subtlety Neither the nature of the escape, the orbital task instead of the inertia, the response to the basic needs of man instead of the animal's needs, rationalism instead of anti-rationalism, truth-seeking instead of superstition, Zaat of Islamic mysticism is comparable to the emerging mysticism.

Keywords

Mysticism, Islamic mysticism, emerging mysticism.

Beliving in pontificate range in point of view of Hafez Rajab Porsi

*Omran Panah lou
Mohsen Ehteshami,nia*

Abstract

One of the importance and difficulties of goodness test after death of prophet Mohammad which people faced with it was accepting province and pontificate of Imam Ali . pontificate has been one of the most respecting issue which significated by prophet Mohammad along his prophecy that from first time means in the beginning that respectful prophet has choosen Imam Ali instead of his executor and all of the muslims have been swear allegiance . also it was the noticing by that prophet . after that holiness it was the main respectful subject between pontification which was on the carpet . and most of Shia was the member of vicegerent academy . accepting and belief in holiness executor is the first step of provinces and main point of Shia thought . Hafez Rajab Porsi that his one of the member of priestly vestment academy in middle of century who is a scientist he names him who respect pontificate academy and he called his ways median manner and also separate of exorbitance and wasting all stuff . Hafez Porsi with designing matters about belief and pontification has trying to answer his people range . in next of tract we are going to define and search about the view of pontification with helping Masharegh Anvar Yaghin tract that its subject is about Shia petitioner which they discussing about pontification in two part of public pontificate and specialist pontificate.

Key words

Rajab Porsi, Masharegh Anvar Yaghin, pontificate belief, priestly vestment.

Check status of justice in ideas Mir seyed Ali - Hamadani

Ali Akbar Afrasiab pour

Abstract

Justice is an important part of the great Islamic values and multilateral that in the Holy Quran and the teachings of religious leaders, in the area of individual and social life is considerable approved. Mir Seyyed Ali Hamadani as one of the most influential thinkers on the subcontinent and much of Asia, in his work, the importance of justice in several aspects is addressed separately. On the basis of social and political theory and principles and justice in the world and placed his anthropology. The opinions expressed in the fact that in-depth analysis of Islam is about justice and on the basis of relying on just ruler and reformer based Adel. His many punishments such as enjoining good and forbidding wrong both on the basis of the analysis.

Keywords

Justice, Seyyed Ali Hamadani, Public ruling, Safety, Enjoining good, Social justice.

Infallibility from Allame Tabatabai's point of view

Abbas Asad Abadi

Abstract

This writing is intended to discuss the issue of the prophets' infallibility from the point of view of Allamah Taba'-e-Baha'i, centered on the interpretation of the meaning of Al-Mizan, and the explanation and implications of this great Imam's commentator in this regard. This great commentator has followed the question of infallibility: one from the point of view of the implications of the Qur'anic verses and the other Which has been raised with the distortion of the signification of the verses concerning the infallibility of the prophets. Consideration of the Prophet Taba'tabi verses: Fath: 1 and 2, toubah: 32, p. 82 and 83, nesa` : 64, ahzaab : 33, anbiah: 27-26, signification It is clear on the verses of the prophets that some of the verses mentioned have been mentioned or other verses for negating and defamation of infallibility.

Keywords

Infallibility, Proof of Infallibility, Doubts, Answer.

THE QUARTERLY JOURNAL
OF Theological – Doctrinal Research
9th Year, No. 34, Summer 2019

ISSN: 1735-9899

License Holder : Saveh Islamic Azad University
(Islamic Teachings Department)
Managing Director : Mahmud Ghayum Zadeh
Chief Editor : Mohammad Hasan Ghadrnan Ghara Maleki

Editorial Department:

Ahmad Beheshti , Ahmad Bagheri , Hossein Habibi Tabar
Ainollah khademi , Abdul Hosein Khosro Panah , Mohammad Zabihi ,
Mohammad Hasan Ghadrnan Ghara Maleki , Mahmud Ghayum Zadeh ,
Ali Mahamed , Mohammad Mohammad Rezaei , Abulfazl Mahmudi ,
Abbasali Vafae

Internal Manager: Jafar Sadri
Scientific Editor: Mahmud Ghayum Zadeh
Translator: Fariba Hashtrodi
Publisher: Saveh Islamic Azad University
Page Design: Ehsan Computer , Qom
Logo & Cover Design: Mohammad Ehsani
Price: Rls 250 ,000

Address: Islamic Teachings Department , Saveh Islamic Azad University ,
Felestine Square , Saveh , Iran.

Postal Code: 39187 **Postal Box:** 366

Tel: +98 (0)255 2244461 , 2241509

Fax: +98 (0)255 2241651

Email: kalam1391@yahoo.com

Web Site: iau-saveh.ac.ir

فرم اشتراک مجله پژوهش‌های اعتقادی - کلامی

به منظور اشتراک مجله خواهشمند است حق اشتراک مشخص شده در انتهای فرم اشتراک را به حساب سیبا ۰۱۰۸۲۹۳۴۵۳۰۰۴ بانک ملی ایران به نام صندوق پژوهش دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه (قابل پرداخت در کلیه شعب بانک ملی ایران در سراسر کشور) واریز و اصل رسید آن را به همراه فرم اشتراک تکمیل شده به نشانی دفتر مجله ارسال فرمایید.

نام و نام خانوادگی / مؤسسه:	
مشترک حقیقی	مشترک حقوقی
این قسمت توسط افراد حقیقی تکمیل گردد	
شغل:	محل کار:
سمت:	میزان تحصیلات:
نشانی:	
تلفن:	
شروع اشتراک از شماره	تعداد نسخه دریافتی از هر شماره
شماره فیش/حواله بانکی	تاریخ: شعبه:
هزینه اشتراک برای ۴ شماره در سال:	
برای دانشجویان: ۸۰۰/۰۰۰ ریال، برای غیر دانشجویان ۱/۲۰۰/۰۰۰ ریال	
دانشجویان کپی کارت دانشجویی دارای تاریخ اعتبار یا پرینت ثبت نام را پیوست فیش و فرم ارسال نمایند.	

نشانی: ساوه، میدان فلسطین، دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه، دفتر گروه

معارف اسلامی - دبیر خانه فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی - کلامی