

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



# فصلنامه علمی

## 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 یازدهم / شماره یک / شماره ۴۱ / بهار ۱۴۰۰

فصلنامه علمی پژوهش‌های اعتقادی - کلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه  
سال یازدهم / شماره یک / شماره چهارم و یکم / بهار ۱۴۰۰ / 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	استاد فقه و مبانی حقوق اسلامی - دانشکده الهیات دانشگاه تهران
عین الله خادمی	استاد فلسفه و حکمت اسلامی - دانشگاه شهید رجائی تهران
عبدالحسین خسرو پناه	استاد کلام اسلامی - پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
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
عباسعلی وفایی	استاد دانشگاه علامه
جعفر شانظری گرگابی	دانشیار دانشگاه اصفهان
رضا برنجکار	استاد دانشگاه تهران، پردیس فارابی
محمد رسول آهنگران	استاد دانشگاه تهران، پردیس فارابی
احمد دیلمی	دانشیار دانشگاه قم
علی احمد ناصح	استاد دانشگاه قم
محمد مهدی گرجیان عربی	استاد دانشگاه باقرالعلوم
ویلیام گراوند	استاد دانشگاه مک گیل
سید ساجد علی پوری	استاد دانشگاه علی گر هند
مارتین براون	استاد دانشگاه هاروارد

مدیر داخلی و دبیر تحریریه : جعفر صدری

ویرایش علمی مقالات : محمود قیوم زاده

برگرداندن چکیده‌ها به لاتین : فریبا هشتودی

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: ۳۹۱۸۲ - 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 دایره‌المعارفی 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](mailto: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
۷-۳۰	نقش مدارس شیعی عصر صفویه در توسعه فرهنگ و تمدن اسلامی (با تاکید بر دو مدرسه خان شیراز و مدرسه چهار باغ اصفهان) ..... ابوطالب احمدی مقدم/ مهدی گلجان/ رامین یلفانی
۳۱-۶۰	نظام اندیشگانی اسلامی و مشارکت اقتصادی و اشتغال زنان ..... محمدعلی اخویان/ امیر عباس مهدوی/ رحمان زارع
۶۱-۸۶	اهمیت جایگاه نیروهای خیر و شر در کیهان شناسی و انسان شناسی زرتشتی ..... منصوره اسکندری/ عبدالحسین طریقی/ بهزاد سالکی
۸۷-۱۱۰	امامت حضرت علی(ع) در سیره فاطمی ..... محمد رضا پاکباز/ عبدالحسین خسرو پناه/ جواد ابوالقاسمی
۱۱۱-۱۳۸	و کاوی تقابل عقل و عشق در غزلیات اسیری لاهیجی ..... مریم پیراسته/ سمیرا رستمی/ محمد علی آتش سودا
۱۳۹-۱۵۶	نمود شخصیتی کودکان با نگاهی به اهمیت کودکی در متون عرفانی با تکیه بر روایات تذکره الاولیاء عطار ..... آرزو حقیقی/ سید محسن ساجدی راد/ محمد علی آتش سودا
۱۵۷-۱۷۴	ماهیت شعائر الهی؛ مصادیق و هتک آنها بامحوریت آیه ۲ سوره مائده ..... مهین شهریور/ محمد علی ربی پور/ علیرضا رادبین/ صدرا علیپور
۱۷۵-۱۹۰	نگاه به مرگ، چیستی و چگونگی مواجهه با آن در اشعار حزین لاهیجی ..... زهره عرب/ ابوالقاسم امیر احمدی/ علی عشقی سردهی
۱۹۱-۲۲۸	الهیات اعطائی(۲)؛ دلالت‌های قاعده اعطاء در صفات و افعال واجب ..... حسن محمدی احمدآبادی/ سعید متقی‌فر
۲۲۹-۲۴۶	بررسی چگونگی و جرایبی مشکلات اصحاب امامیه در تعیین اعیان امام ..... علی آقانوری
۲۴۷-۲۷۲	قیام صدوری ادراک حسی و یقین آوری آن: ارزیابی تأثیر فلسفه رواقی بر ملاصدرا ..... ابراهیم آرش/ محسن فهیم/ مجتبی جعفری اشکاوندی
1-11	چکیده مقالات به انگلیسی (Abstracts).....



نوع مقاله: پژوهشی  
صفحات ۳۰ - ۷

## نقش مدارس شیعی عصر صفویه در توسعه فرهنگ و تمدن اسلامی (با تاکید بر دو مدرسه خان شیراز و مدرسه چهار باغ اصفهان)

ابوطالب احمدی مقدم<sup>۱</sup>

مهدی گلجان<sup>۲</sup>

رامین یلفانی<sup>۳</sup>

### چکیده

بر اساس منابع مکتوب، تدریس و آموزش در اسلام تا قرن چهارم هجری قمری به شیوه کاملاً سنتی و در مساجد و مکتب‌خانه‌ها صورت می‌گرفت. به تدریج از اواخر قرن سوم و اوایل قرن چهارم هجری علما و امراء به تاسیس دارالعلوم و مدارس اقدام ورزیدند و از قرن پنجم هجری قمری، تحول عظیمی در شیوه آموزشی در ایران و سرزمینهای تحت حاکمیت سلاجقه رخ داد و مدارس بیشماری در سراسر کشور تاسیس گردید. این روند در طی دو دوره ایلخانی و تیموری تداوم یافت و در نهایت در عصر صفویه به اوج خود رسید. دوره صفویه به عنوان عصر کلاسیک در تاریخ مدارس ایران اسلامی معرفی گشته است. طی این دوره دو عامل مهم: تشکیل دولت متمرکز ایرانی و رسمی بافتن مذهب شیعی، راه را برای ایجاد نظام آموزشی پویا و جدید و در

- 
۱. دانشجوی دکتری تخصصی تاریخ اسلام، واحد یادگار امام خمینی (ره)، شهرری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.  
Email: abotaleb.ahmadimoghadam@gmail.com
۲. استادیار تاریخ، واحد یادگار امام خمینی (ره)، شهرری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول).  
Email: m.goljan12@yahoo.com
۳. استادیار تاریخ، واحد یادگار امام خمینی (ره)، شهرری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.  
Email: rayalfani@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۹/۱۰/۳۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۸/۱۸

قالبی نو فراهم کرد و نتیجه این امر فزونی مدارس و تاسیسات علمی و آموزشی را موجب گردید. پژوهش پیش رو به شیوه کتابخانه‌ای و میدانی و به روش توصیفی - تحلیلی و تاریخی، به دنبال تاثیر مدارس عصر صفوی خصوصاً دو مدرسه خان شیراز و مدرسه چهارباغ اصفهان بر توسعه فرهنگی در ایران و جهان اسلام است. بررسی‌ها و مطالعات صورت گرفته نشان می‌دهد که مدارس عصر صفوی، خصوصاً دو مدرسه خان شیراز و چهار باغ اصفهان، با توجه به اهمیت ویژه و حضور اساتید و مدرسان برجسته شیعی در آنها، نقش مهمی در رونق نظام آموزشی و تربیت جوانان ایران و در نهایت شکوفایی فرهنگ ایرانی - اسلامی داشته‌اند. بر این اساس در جامعه عصر صفوی، این مدارس و نظام آموزشی هستند که موجب هویت بخشی به جامعه صفوی گشته و همین گسترش روزافزون نظام های آموزشی در بافت جامعه شیعی مذهب صفویان، منجر به تغییر رفتارهای اجتماعی و در نهایت رشد و پیشرفت تدریجی فرهنگ و تمدن جامعه اسلامی آن دوران گشته است.

### واژگان کلیدی

مدارس، نظام آموزشی، عصر صفوی، مدرسه خان، مدرسه چهارباغ، تمدن اسلامی.



## طرح مسأله

از صدر اسلام میان دین و دانش، پیوستگی و رابطه‌ای مستقیم پدید آمد و مکانی یکسان برای آموزش و تبلیغ دین ایجاد گردید و می‌توان گفت که آموزش مهمترین کاربرد ثانویه مسجد در چهار سده نخست اسلامی بوده است. با ورود اسلام به ایران، شکوفایی دانش و توجه به امر آموزش افزایش یافته و مراکز علمی و آموزشی بسیاری پدید آمد که در آغاز، ادامه همان سنت تشکیل حلقه‌های بحث و درس در مسجد بودند. در مساجد، هر حلقه‌ای با نام آن درس شناخته می‌شد، مانند حلقه فقه، حلقه حدیث و... (سلطانزاده ۱۳۶۴: ۹۲) با توجه به شمار فراوان طلاب، تقابل میان کارکرد مذهبی و آموزشی مساجد و مشکلات ناشی از آن و همچنین گاهی به دلیل ورود علوم عقلی که با محیط مسجد ناسازگار بود، بنایی مستقل برای آموزش در نظر گرفته شد و فضای مدرسه در معماری اسلامی شکل گرفت (هوشیاری و دیگران، ۱۳۹۲: ۳۸). از اوایل قرن چهارم هجری، چندین عامل مرتبط با یکدیگر، نیاز جدید و فزاینده‌ای به تأسیس مدارس مستقل ایجاد کرد. این نیاز به طور طبیعی از گسترش عمومی آموزش و پرورش و عدم کفایت مراکزی که برای آموزش احداث نشده بودند ناشی می‌شد (سمیع آذر، ۱۳۷۶: ۸۶). روحیه دانش دوستی حاکمان سلجوقی در قرن پنجم هجری و تدابیر وزیران برجسته ایرانی، عصر شکوهمندی را در تاریخ فرهنگ اسلامی، به ویژه در شکل‌گیری مراکز و مدارس علمی رقم زد. در طی این دوره تحول عظیمی در شیوه آموزشی در ایران و سرزمینهای تحت حاکمیت سلاجقه رخ داد و مدارس بیشماری تحت عنوان نظامیه در کشور تاسیس شد که زیر نظر خواجه نظام الملک توسی فعالیت می نمود که برغم صدمات وارده ناشی از حملات مغولان و تیمور بر بیکره و ساختار آموزشی و فرهنگی، در سایه امنیت‌های سیاسی و اقتصادی حاکم بر جامعه و حضور خردمندان و وزیران بزرگ، نظام آموزشی روند تصاعدی خود را از سر گرفته و دوباره علم و دانش و توجه به نظام مدرسه-سازي رونق و رشد گذشته خود را باز یافت و در عصر صفوی به اوج تکامل خود رسید. بر اساس بیشتر منابع، نظام آموزشی و تاسیس و برپایی مدارس و معماری ایران اسلامی، شاهد دو دوره اوج‌گیری و رشد بی سابقه بوده که شامل دوره سلجوقی و دوره صفوی

بوده است (کسای، ۱۳۷۴: ۲۳۹). حمایت دولت صفوی از مذهب رسمی تشیع و استفاده بهینه از این شرایط توسط دانشمندان و هنرمندان، موجب شد تا هویت جدیدی مبتنی بر آموزه‌های تشیع برای ایران به وجود آمده و توان تمدن‌سازی تشیع به نمایش درآید. بر این اساس، نقش و اهمیت دولت صفویه در تاریخ ایران و تشیع بسیار اساسی و مهم است، به گونه‌ای که مطالعات در سایر حوزه‌ها بدون توجه به این دولت، مطالعه ناقصی خواهد بود و از جمله مولفه‌هایی که در بررسی و تحلیل آن باید دوران طلایی حکومت صفوی را سر لوحه کار قرار داد، توسعه فرهنگ ایرانی - اسلامی در سایه نظام آموزشی در طی چهارده قرن حکومت اسلامی است. باید عنوان کرد که نظام آموزشی و توجه به تعلیم و تربیت صاحبان ذوق و اندیشه، مهم‌ترین شاخصه‌های بارز تمامی فرهنگ‌ها و تمدن‌ها در طی هر دوره از ادوار حکومتی در سایر سرزمین‌ها و خصوصاً در ایران اسلامی بوده است. این ویژگی در دوره حاکمیت صفویان با تثبیت مذهب تشیع و یکپارچگی کلی، به نقطه اوج خود رسیده و حتی بر توسعه فرهنگی جهان اسلام نیز تأثیرات مستقیم خود را نشان داده است. پیشرفت در نظام آموزشی و رسیدن به قله‌های فرهنگی با شرایط حاکم بر جامعه از نظر اوضاع سیاسی و اجتماعی و اقتصادی سرزمین‌ها رابطه‌ای ناگسستنی دارد و این امر با توجه به ثبات امنیتی دوره صفوی و شرایط مطلوب اقتصادی و اجتماعی در طی این دوره، میسر گردید. صفویان در تاریخ ایران تنها حکومتی هستند که پس از قرن‌ها پریشانی و گسیختگی شیرازه مملکت و ناهماهنگی قومی در نتیجه تهاجمات اعراب، ترکان و مغولان، توانستند، در سایه توجه به امر آموزش و نظام آموزشی و ساخت مراکز علمی گسترده در سراسر کشور، یکپارچگی، آرامش، رونق و توسعه همه جانبه را در سایر امور برقرار سازند. یکپارچگی مذهبی و همراهی دین و دولت در دوره صفویه، نقطه عطفی در تاریخ گسترش مذهب تشیع و گسترش نظام آموزشی و ساخت مدارس در ایران عصر صفویه است. شاهان صفوی و شاهزادگان خود را جانشینان به حق شیخ صفی‌الدین اردبیلی می‌دانستند و نسب و ارتباط خود را به امام کاظم و همچنین امام علی می‌رساندند (کیانمهر و تقوی‌نژاد، ۱۳۹۰: ۱۳۴۹). آنان با این توشه راه، نه تنها ارادت خود را نسبت به اهل بیت پیامبر به اثبات رساندند، بلکه در جهت ترویج و اشاعه این مذهب، دسته به اقدامات

گسترده‌ای زدند، که ترویج آموزش و نظام آموزشی و برپایی بی‌شمار مدرسه در شهرهای بزرگ این دوران از مهم‌ترین نتایج آن بوده که نه تنها موجب رونق فرهنگ ایرانی - اسلامی شد، بلکه بر سیستم آموزشی و ارتقاء فکری و فرهنگی جهان اسلام و حتی اروپا نیز تاثیرات مثبت خود را نشان داد. ایدئولوژی‌های سیاسی و مذهبی حاکمان وقت آن دوران، موجب گردید که مدارس در کنار بناهای مذهبی دیگر همچون مساجد، جایگاه والای خود را دوباره باز یابند و به اوج شکوفایی و رونق خود دست پیدا کنند. مدارس با شکوه این دوره و عالمان و مدرسان برجسته آن‌ها همچون ملاصدرا با افکار و اندیشه‌های عالمانه خود، نه تنها بر کل ایران، بلکه تاثیرات مستقیم و غیر مستقیم خود را بر نظام فکری و فرهنگی کل جهان اسلام تحمیل نمودند.

در خصوص مدارس شیعی عصر صفویه و پیوستگی و ارتباط آن در توسعه فرهنگ و تمدن اسلامی تحقیق مستقلی در قالب کتاب یا پژوهش انجام نشده است. با وجود این کمبود منابع تحقیقی، در بسیاری از آثاری که پیرامون معماری ایران و خصوصاً بناهای عصر صفویه به تحقیق و نوشتار پرداخته، به این مدارس به صورت مختصر اشاره گشته که آن نیز تنها به بررسی‌های معماری این دسته از بناها پرداخته است. در رابطه با معماری مدارس در ایران به طور ویژه، نویسندگان متعددی از جمله پیرنیا، معماریان، کیانی، قبادیان و هیلن براند مطالبی را در نوشته‌های خود آورده‌اند که ایشان اغلب به سیر تاریخی و معماری اندامهای مدرسه اشاره کرده‌اند. به طور کلی در خصوص مدرسه و نظام آموزشی در ایران کتب مختلفی همچون تاریخ مدارس ایران از عهد باستان تا تاسیس دارالفنون (سلطانزاده، ۱۳۶۴)، سیر فرهنگ و تاریخ تعلیم و تربیت در ایران و اروپا (راوندی، ۱۳۶۷)، آموزش عالی در ایران باستان (همایون، ۱۳۶۸)، فضاهای آموزشی از دیدگاه روانشناسی محیط (مرتضوی، ۱۳۷۶)، تاریخ آموزش و پرورش در ایران (الماسی، ۱۳۷۴)، مدارس نظامیه (کسای، ۱۳۷۴)، فرهنگ نهادهای آموزشی ایران (کسای، ۱۳۷۵)، تاریخ آموزش و پرورش در ایران و اسلام (ضمیری، ۱۳۷۵)، تاریخ تحولات مدارس در ایران (سمیع‌آذر، ۱۳۷۶)، تاریخ آموزش و پرورش در اسلام و ایران (وکیلیان، ۱۳۸۱)، مدارس و بناهای مذهبی (ملازاده، ۱۳۸۱)، تاریخ آموزش و پرورش نوین خراسان (متولی حقیقی، ۱۳۸۴)،

آموزش و دانش در ایران (صفا، ۱۳۸۴)، جایگاه مدرسه در عصر صفوی (بخشی‌استاد، ۱۳۹۲) و ... به رشته تحریر در آمده است. همچنین مقالاتی نیز در این زمینه و در رابطه با مدارس، نظام آموزشی، تزئینات مدارس، رابطه فضای آموزشی و عبادی در مسجد مدرسه‌ها و... تألیف شده است (بمیان ۱۳۹۲؛ حاجبی ۱۳۹۰؛ حسنی ۱۳۸۵؛ هوشیاری ۱۳۹۲، وثیق و قراملکی، ۱۳۹۵، کشاورزی، ۱۳۹۵، موسوی‌خو و مهمان‌نواز، ۱۳۹۷، بخشی‌استاد و رضایی، ۱۳۹۳ و ...). لیکن هیچکدام از این منابع و مقالات از منظر مفهوم آموزش و تدریس در مدارس شیعی در دوره صفوی و تأثیر آن بر فرهنگ و تمدن اسلامی سخن نگفته‌اند. از این رو پژوهش حاضر مبتنی بر شیوه توصیفی - تحلیلی و تاریخی و گردآوری داده‌ها و اطلاعات به دو روش میدانی و کتابخانه‌ای با اذعان به کمبود و پراکندگی داده‌های تاریخی پیرامون موضوع، تلاش دارد تا ارتباطات و وابستگی‌های بین مدارس و توسعه فرهنگی در این دوره حکومتی باشکوه و باثبات را روشن نماید.

### سوالات پژوهش

- ۱- حاکمیت قدرتمند صفوی و رسمیت یافتن مذهب شیعی تا چه حد بر ساخت مدارس و توسعه فرهنگی در عصر صفوی تأثیر مستقیم داشته است؟
- ۲- جایگاه دو ساختار آموزشی و فرهنگی مدرسه خان شیراز و چهار باغ اصفهان در رشد و نمو نظام آموزشی و خلق معنا و هویت جامعه شیعی مذهب عصر صفوی چگونه بوده است؟
- ۳- نقش مدارس شیعی عصر صفویه بر توسعه فرهنگ و تمدن اسلامی ایران و جهان اسلام چه بوده است؟

### فرضیه‌های پژوهش

۱. دو مولفه حاکمیت ملی صفوی و رسمیت یافتن مذهب شیعی مهم‌ترین تأثیرات را بر روند ساخت مدارس و ارتقا آن در جامعه آن دوران داشته است.
۲. مدارس خان شیراز و چهار باغ اصفهان از بزرگترین و رایج‌ترین مدارس دوره صفوی هستند که نسبت به سایر مدارس کوچکتر از خود، دارای معماری قابل توجه‌تری بوده‌اند. معماری این بناها و مقیاس آن‌ها نشان از مفهوم همگانی‌تر نظام آموزشی در دوره

صفوی و جایگاه و هویت جامعه شیعی در آن دوران است. این دو مدرسه نه تنها از نظر فنون و تکنیک‌های معماری پیشرفته، بلکه در زمینه علما و اساتید برجسته آن‌ها همچون ملاصدرا و ... و تربیت نیروهای متخصص و دانشمندان آشنا به علوم مختلفه در آن دوران، از جایگاه مهمی برخوردار هستند.

۳. تشکیل حکومت مستقل ملی توسط حاکمان صفوی در ایران از یک طرف و به رسمیت شناختن مذهب شیعی از سوی آن‌ها و فرارگیر یافتن تدریجی آن در جامعه آن دوران، موجب توجه بیشتر به مسئله نظام آموزشی و پیشبرد روزافزون علم و دانش در قیاس و رقابت با حکومت‌های همسایه (همچون عثمانی‌ها) گشته و همین امر زمینه اساسی را برای شکوفایی بارز فرهنگ و تمدن اسلامی فراهم نمود.

### **اهمیت و ضرورت انجام پژوهش**

در دوره صفوی رونق و شکوفایی در تمام زمینه‌های فرهنگی، هنری، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و آموزشی در کنار ایجاد حاکمیت ملی و یکپارچه و تثبیت و به رسمیت شناختن مذهب شیعی و پذیرش آن به صورت یک امر فرایندی و تدریجی در میان عموم؛ دوره‌ای را رقم می‌زند که تمامی محققین و مورخین این عصر را عصر شکوفایی تاریخ اسلامی نام نهاده‌اند. حضور تمامی این مولفه‌ها در کنار یکدیگر تأثیرات و برهمکنش‌هایی را بر روی هم موجب گردیده است. این تحقیق ضمن بررسی و مطالعه مدارس صفوی (با تاکید بر دو مدرسه خان و چهارباغ)، به دنبال فهم و شناسایی و بررسی شکوفایی مذهب شیعه و حاکمیت یکپارچه صفوی و رشد و شکوفایی نظام آموزشی در این دوره بوده و در نهایت ارتباط این مولفه‌ها را با توسعه فرهنگ و تمدن اسلامی می‌سنجد و مورد ارزیابی قرار می‌دهد.

### **نظام آموزشی و مدرسه‌سازی در دوره صفوی**

در طی حکومت صفوی در ایران، مذهب همه‌چیز را تحت تأثیر خود قرار داده همچنان که دین و دولت و مذهب و مکتب و سلطنت و سیاست چون شیر و شکر درهم آمیخته شده بود (نویدی شیرازی، ۱۳۶۹: ۷)؛ نهضت تعلیم و تربیت و ساخت مدارس نیز از این اوامر متأثر گشته و رنگ و لعابی دینی و مهبی شیعی به خود گرفته است. صفویان

برای همراه کردن توده مردم با مذهب رسمی جدید، دست به ساخت مدارس بی‌شماری در سراسر قلمرو تحت حاکمیت خود زدند. حاکمان صفوی با اعلام رسمیت مذهب شیعی و بهره‌گیری از آموزه‌های آن، در پی تثبیت حکومت خود از طریق تبلیغات مذهبی بودند. در گذشته این تبلیغات عموماً با بهره‌گیری از شعر حماسی، نقاشی، نقوش برجسته، سکه، مبلغان و معماری صورت می‌گرفت (Walton, 1997: 49). همان‌طور که والتن نیز بدان اشاره دارد، یکی از راه‌های ترویج مذهب و از طریق آن مشروعیت بخشیدن به نظام حکومتی در طی ادوار، استفاده از معماری و تزئینات و کتیبه‌های وابسته به آن بوده است. این استراتژی خصوصاً در دوره صفوی که مذهب تغییر کرد و شیعی مذهب رسمی کل ایران شد، مورد توجه شاهان این دوره قرار گرفت. بنابراین طی دوره حکومت صفویان بر ایران، مدارس به‌عنوان یکی از ارکان و شاخصه مهم و اساسی معماری صفوی، در کنار مساجد، بیش‌ازپیش مورد توجه قرار گرفت و علاوه بر استفاده از آن در راه ترویج مذهب رسمیت یافته شیعی، در راستای ارتقای فکری - فرهنگی ایران عصر صفوی نیز مورد بهره‌برداری واقع شد و از این طریق صفویان توانستند تأثرات شگرفی بر جهان اسلام آن روزگار بگذارند. طی این دوره مدارس بزرگی در سراسر ایران، خصوصاً در پایتخت‌های صفویان بنا گشت و علما و دانشمندان برجسته‌ای به تحصیل علوم پرداخته و از آن فارغ‌التحصیل گشتند که بر روی هم پیکره اصلی تکاپوهای دینی پس از آن را تشکیل می‌دادند (صفت گل، ۱۳۸۱: ۱۷۴). صفویان از نگاه ساختار دینی با تأسیس مدارس و مساجد جدید و تغییر و بازسازی مدارس و مساجد قدیم شهرت و آوازه یافتند و مراکز علمی خود را مرکز الهیات، فلسفه و مناظره‌های فکری و مذهبی ساختند. با پایتخت نمودن اصفهان از سوی شاه‌عباس اول و رونق این شهر در تمام زمینه‌ها و بسترها، این شهر مرکز و مبدأ آموزش و تدریس و موجبات رونق توسعه و فرهنگ تمدن اسلامی گشت. مدارس در این دوره با حمایت شخصی شاه و خانواده وی و همچنین افراد مهم اجتماعی و سیاسی بنا می‌شدند و همان‌طور که ژان شاردن بدان اشاره دارد: «یکی از تأسیسات خیریه عهد مسلمانان در دوره صفوی، بنای مدارس است؛ زیرا علاوه بر این که کلیه مساجد، مدارس در جنب خود به‌ضمیمه دارند، در دهات نیز به‌طوری که من بسیار دیده‌ام، مدارس وجود داشت (شاردن،

۱۳۳۸: ج ۵: ۴۵). در نتیجه گسترش روزافزون مدارس در طی دوره صفوی، ایران کانون اصلی تکاپوهای معلمان شیعی گشت که نتیجه این امر نیز، فزونی مدارس و تأسیسات علمی و آموزشی را موجب گردید. ذکر این نکته نیز الزامی می‌نماید که علاوه بر نقش حکومت و شاهان صفوی و رسمیت یافتن مذهب شیعی، علما و دانشمندانی همچون ملاصدرا و شیخ بهایی و ... نیز به نوبه خود نقشی مؤثر در پیشبرد و تقویت حکومت و همچنین نظام آموزشی و بنیان‌های علمی، فرهنگی و مذهبی این دوره داشتند.

در دوره صفوی، یکی از مهم‌ترین نقش‌هایی که مدارس ایفا می‌کردند، تأمین نیروی انسانی برای نهادهای حکومتی و خصوصاً دینی بود. دانش‌آموختگان مدارس بر اساس مذهب رسمی علوم مختلف را می‌آموختند و همین امر سبب ترویج تشیع توسط آن‌ها می‌شد. باید توجه داشت که حکومت صفویان در اوایل با کمبود شدید نیروی انسانی متخصص در زمینه مذهب تشیع مواجه بود. بنابراین گسترش و ترویج مدارس به مرور این نقص را مرتفع نمود؛ به گونه‌ای که در اواخر دوران صفویان این مشکل در سایه گسترش نهادهای آموزشی خصوصاً مدارس رفع شده بود (موسوی خو و مهمان‌نواز، ۱۳۹۷: ۱۴۵).

در دوره صفوی، شاهان قصد داشتند دولت ملی مستقل شیعی تشکیل دهند. از این رو، سیاست تبلیغ و ترویج تشیع پیش گرفته شد تا با حفظ وحدت ملی، قدرت دولت تقویت گردد (نوابی و غفاری فرد، ۱۳۸۶). به همین منظور برگزاری جشن‌های ملی و مراسم مذهبی پا گرفت در حالی که این رخداد بستر مناسب خود را می‌طلبید. در نتیجه، حکومت اقداماتی در رابطه با طراحی شهری ترتیب داد که از آن جمله می‌توان به ساخت مجموعه‌های شهری اشاره نمود. از سوی دیگر، مدارس به گونه‌ای طرح‌ریزی شد تا بتواند با پذیرش مردم شهر، پشتیبانی عقیدتی جهت پیشبرد اهداف مذکور باشد. در این دوره، کیفیات متفاوتی در ارتباط مدرسه و شهر نمایان است. برخی مدارس صفوی در مجموعه‌های شهری واقع شده‌اند و از این رهگذر، حافظ تعامل طلبه‌ها با مردم شهرند؛ مانند مدرسه گنجعلی خان کرمان که مقارن حکومت شاه‌عباس در مجاورت میدان و بازار بنا شد. به گونه‌ای که در طبقه همکف، مسافران کاروانسرا را جای می‌داد و طبقه اول آن به حجره‌ها و مدرس طلاب اختصاص داشت. از سوی دیگر، دو گروه مذکور

به صورت مشترک از عناصر ورودی، حیاط و مسجد بهره می‌بردند و به این ترتیب ارتباط طلاب با مردم شهر و بازرگانان خارجی در قلب تپنده شهر برقرار می‌گردید و کیفیت این انسجام چنان است که گویی مدرسه از میان مردم عبور می‌کند. بررسی‌ها نشان می‌دهد که بیشتر مدارس صفوی دارای نوعی کاربری همگانی بوده‌اند که البته این فضا در مقایسه با نقشه‌های مدارس تیموری به درون بنا کشیده شده است؛ مانند مدرسه چهارباغ اصفهان (متدین و آهنگری، ۱۳۹۵: ۷۹). به طور کلی تأسیس مدارس در عصر صفوی به ویژه در زمان شکوفایی این دوران؛ یعنی از دوره شاه‌عباس اول (۹۹۶-۱۰۳۸ ق) به بعد، اوج گرفت و حتی دوران انحطاط سیاسی عصر صفوی؛ یعنی دوره حکومت شاه سلیمان (۱۰۷۷-۱۱۰۵ ق) و شاه سلطان حسین (۱۱۰۵-۱۱۳۵ ق) در گُند شدن روند رشد یابنده تأسیس آن‌ها تأثیر نگذارد و باید عنوان نمود که از این منظر، دوره ضعف و انحطاط عصر صفویه، با دوره اوج و شکوفایی ساخت مدارس نیز هم‌زمان بوده است (بخشی استاد و احمدی، ۱۳۹۲: ۹-۱۰). بنابراین ساخت مدارس در عصر صفوی در تمام بازه زمانی حکومتی این سلسله مورد توجه خاص قرار داشته است.

در ارتباط سیستم و نظام آموزشی دوره صفویه، در سفرنامه‌های سیاحان و نویسندگان خارجی که در طی این دوره به ایران آمده و از نزدیک نحوه آموزش، فعالیت‌ها، علما و دانش‌آموختگان را دیده‌اند، مطالبی مفیدی ذکر گردیده است. ژان شاردن ایرانیان را به علت داشتن خصایص بلند و متعالی که سبب توجه آنان به عالم ادبیات، هنر و علوم گوناگون گشته، ستوده و مورد تجلیلی قرار داده است. بر طبق گفته شاردن، در آن زمان در سراسر اروپا کشوری وجود نداشته که به اندازه ایرانیان شیفته و دل‌باخته علم و هنر باشند و در تحصیل و یادگیری آن بکوشند. چرا که ایرانیان در تمامی شرایط و احوال با فراگیری معلومات تازه و کسب هنرهای جدید اهتمام ویژه‌ای می‌ورزیدند. حتی پیشه‌وران و کشاورزان از مطالعه و خواندن کتاب‌های خوب غافل نبودند و عموم مردم فرزندان خود را به تحصیل دانش و هنر می‌گماردند؛ به طوری که فرزندان خود را از پنج سالگی به مکتب‌خانه می‌سپاردند و تلاش می‌نمودند تا آنان را وارد مدارس عمومی کنند. در ایران در مدارس عمومی معلمان نه تنها دستمزد نمی‌گرفتند، بلکه به شاگردان شهریه نیز پرداخت



می شد تا فقر و نداری مانعی بر سر راه سوادآموزی و تحصیل علوم نشود (شاردن، ج ۴: ۱۵۹۴ - ۱۵۹۵). شاردن در جلد چهارم سفرنامه خود را که به اخلاق ایرانی‌ها اختصاص داده، درجایی ضمن اشاره به افکار و اندیشه‌های لطیف ایرانی‌ها، جامعه ایرانی عصر صفوی را مستعد و علاقه‌مند به علوم و فنون معرفی می‌کند و چنین می‌نویسد: «فکر ایرانیان به مانند جسمشان لطیف و عالی است ایرانی‌ها دارای تفکری زنده و سریع و ثمربخشی می‌باشند؛ استعداد و آفری به علوم و هنرهای زیبا و صنایع فنی دارند و نیز اشتیاق بسیاری به اسلحه دارند. دارای طبیعت نرم و سازگاری هستند؛ مهربان، نجیب، معقول و بسیار مؤدب‌اند» (شاردن، ۱۳۷۵، ج ۴: ۱۴). در دوره صفوی کمتر کسی یافت می‌شد که خواندن و نوشتن را فرانگرفته باشد. در این دوره نظام آموزشی و تعلیم و تربیت یا در مکتب‌خانه که معمولاً مکانی در مساجد این دوره بوده، صورت می‌گرفته و یا در مدارس عمومی و خصوصی این دوره بوده که معمولاً در تمامی شهرها و نقاط ایران یافت می‌شد. آزادی تحصیل در طی دوره صفوی خود از اهم امور و تشکیلات دولت صفوی بوده که به تمام فرزندان و مردمان این سرزمین اجازه تدریس در مهم‌ترین مدارس را می‌دادند. به‌طور کلی آزادی تحصیل در دوره صفوی، از شاخه‌ها و شاخصه‌های آموزشی این دوره محسوب می‌گردد. بنا به گفته الگور، «در دربار صفوی، آزادی تحصیلی به حدی بود که حتی گاهی اوقات به فراش‌های مدرسه نیز اجازه داده می‌شد تا در کلاس‌های درس حضور یابند» (الگور، ۱۳۵۷: ۱۴۶). کمپفر در ارتباط با مدارس و نظام آموزشی دوره صفوی بیان می‌کند که سهم قابل توجهی از عواید دربار صرف مساجد، گرمابه‌ها، قنوت، شوارع عام و پل‌ها و از همه بیشتر صرف مدارس این دوره می‌گشت. وی ذکر می‌کند که شاهان به رسم نیاکان خود و در جهت صلاح مردم و جامعه و هم در جهت این که نام نیکی از خود به یادگار بگذارد، نه تنها به ساخت انواع ساختمان‌ها بخصوص مدارس و موقوفات دینی می‌پرداختند، بلکه تمامی وسایل موردنیاز و هزینه‌ها را نیز جهت تأسیس و اداره آن در اختیار قرار می‌دهند. وی همچنین عنوان می‌کند که: «در این میان بزرگان و اعیان این دوره نیز از شاهان صفوی سرمشق گرفته و در ساخت و برپایی مدارس همت می‌گمارند. بنابراین با توجه به دلایل مذکور، در اغلب شهرهای ایران مدارس و موقوفات زیادی به چشم می‌خورد و تنها

در اصفهان که پایتخت است؛ در حدود یک‌صد موقوفه قابل ملاحظه وجود دارد» (کمپفر، ۱۳۶۳، ۱۳۹). بر اساس نوشته‌های اکثر سیاحان این دوره همچون شاردن و کمپفر، مدارس دوره صفوی از نظر ابعاد ساختمان و شکوه و جلال و تزئینات به کار گرفته در این بناها، حتی از دانشگاه‌های اروپایی و مدارس عالیه آن‌ها نیز والاتر بوده است

## بررسی و مطالعه مدرسه چهارباغ اصفهان و مدرسه خان شیراز

### الف) مدرسه چهارباغ اصفهان

مجموعه چهارباغ که مدرسه چهارباغ (مادر شاه) نیز جزوی از آن است، یکی از مجموعه‌های بزرگ در ایران و در دوره صفوی بوده که «در بردارنده یک مسجد-مدرسه به نام (مادر شاه)، یک کاروانسرا، (اسطبل‌ها) و یک بازار است» (بلر و ام. بلوم، ۱۳۸۱: ۴۹۱). مسجد-مدرسه چهارباغ که مهم‌ترین و شاخص‌ترین بنای این مجموعه به حساب می‌آید، حدفاصل خیابان چهارباغ و کاروانسرای عباسی قرار دارد که «در فاصله سالهای ۱۱۱۶ تا ۱۱۲۶ ه.ق. به دستور شاه سلطان حسین و با هزینه مادر شاه، برای تدریس و تعلیم طالب علوم دینی بنا شده است» (موسوی فریدنی، ۱۳۷۸: ۱۰۷). این اثر زیباترین بناهای اواخر عصر صفوی و نگین آثار این دوره می‌باشد که در زمان سلطنت شاه سلطان حسین صفوی، آخرین پادشاه صفویان ساخته شده است. این مدرسه چون به نوعی دائرةالمعارف و دربرگیرنده انواع سبک‌های معماری زمانه خود است، به همین علت به نام‌های مدرسه ساطانی، مدرسه مادر شاه، مدرسه علمیه امام صادق و مدرسه چهارباغ نیز نامیده می‌شود. لکن در حال حاضر در میان اکثریت مردم، به مدرسه چهارباغ مشهور است (دیولافوا، ۱۳۹۰: ۳۰۱-۳۰۴؛ موسویان، ۱۳۸۷: ۳۰۹؛ و کیلیان، ۱۳۹۰: ۵۸-۵۹؛ پرسی مولزورث، ۱۳۸۱: ۲/ ۲۸۹ به نقل از درخشانی، ۱۳۹۶: ۵۳). از مهم‌ترین منابعی که به تاریخ احداث بنای مدرسه چهارباغ اشاره کرده است: کتاب «وقایع السنین والاعوام» تألیف سید عبدالحسین خاتون‌آبادی اصفهانی (۱۰۳۹-۱۱۰۵ ه.ق) است. بدین صورت که در وقایع سال ۱۱۱۶ ه.ق. این کتاب آمده است: «که نواب اشرف (شاه سلطان حسین) بنای مدرسه را در سال ۱۱۱۶ شروع و در سال ۱۱۱۸ موفق به اتمام آن گردید و در ماه ذی‌الحجه همان سال امور تدریس مدرسه را به علامه امیرمحمد باقرا گذاشت. این مدرسه دارای ۱۵۰

حجره و در کمال تکلف ساخته شد و در سال ۱۱۲۲ ه.ق. طلبه‌ها در آن ساکن می‌شوند و شاه سلطان حسین جهت افتتاح مدرسه مراسم بسیار باشکوهی برگزار می‌کند» (هنرفر، ۱۳۵۰: ۶۸۶). محمدرضا اصفهانی نیز به تفصیل در ارتباط با این بنا نوشته است که: «مدرسه چهارباغ از مدارس درجه اول اصفهان است که آن را شاه سلطان حسین در چهارباغ قدیم عباسی به طرف شرق آن بنا نموده و دارای ابعاد بزرگ و صحن وسیعی است. بنای مدرسه در دو طبقه که هر دو طبقه دارای حجراتی بود که طلبه‌ها در آن سکونت و به تحصیل می‌پرداختند. مدرسه دارای چهار ایوان در چهار جهت که در حکم مسجد، بنای مدرسه‌اند. از مهم‌ترین ایوان‌های مدرسه، ایوان ضلع جنوبی (سمت قبله) است، ایوان مزبور از تمام ایوان‌ها رفیع‌تر و بر بالای آن گنبدی وسیع بنا کرده‌اند. داخل فضای گنبد را کاشی‌کاری و با نقاشی‌های نفیس مزین کرده‌اند و به نوعی نقش مایه‌های آن را از تزئینات مسجد ساروتقی طرح نموده‌اند. در داخل ایوان جنوبی و در زیر گنبد در کنار محراب منبری از سنگ مرمر ساخته‌اند. ازاره‌های ایوان و گنبد نیز از سنگ مرمر است. طول مدرسه سلطانی از شرق به غرب و عرض آن از شمال به جنوب است. به‌غیر از حجرات زاویه‌های مدرسه و سمت چهارباغ و بازارچه بلند، صحن مدرسه هفتاد و دو حجره دارد که تماماً بزرگ، خوش‌نما و استوار هستند» (اصفهانی، ۱۳۶۸: ۷۱-۶۹). در این مدرسه از نظر ویژگی‌های کلی معماری، بعد از دروازه ورودی، هشتی یا سرسرای مدرسه واقع شده که یکی از زیباترین قسمت‌های بنا از نظر تزئین کاشی‌کاری است. نمای داخلی مدرسه شامل هشتی ورودی، حیاط داخلی، گنبد، مناره‌ها و اتاق‌ها است. حیاط داخلی مدرسه نیز با پلانی مستطیلی ۵۵×۶۵ متر ابعاد دارد و در چهار گوشه آن چهار بنای چندضلعی ساخته شده است. در وسط هر ضلع حیاط مدرسه یک ایوان بلند و در طرفین آن ایوان‌های کوچکی در دو طبقه قرار گرفته که در پشت آن‌ها حجره‌های طلاب واقع شده است. ایوان بزرگ مدرسه، گنبد و مناره‌ها در سمت جنوب قرار گرفته و در دو طرف ایوان دو مناره با ارتفاع ۳۸ متر ساخته شده‌اند (کیانی، ۱۳۹۳: ۱۱۲). مدرسه چهارباغ، با چهار مدرس هشت ضلعی در چهار گوشه صحن، فضای باز و طبیعت را به داخل توده معماری کشانده، امکانی برای ایجاد حجره‌های بیشتر فراهم و با ایجاد ارتباط آسان بین فضای درون و بیرون با استفاده از رواق و جداره‌های شفاف،

بهره‌گیری از طبیعت، نور روز، آفتاب و ... را امکان‌پذیر کرده و تأثیر مثبتی بر کاربران گذاشته است (عظمتی و دیگران، ۱۳۹۵: ۱۶).

اکثر حجرات مدرسه چهارباغ دارای نقشه یکسانی هستند. بدین صورت که؛ از یک اتاق نشیمن در جلو و قسمتی به صورت صندوقخانه در عقب و قسمت دیگری به شکل بالاخانه تشکیل شده‌اند. در میان حجره‌های این مدرسه یک حجره متفاوت‌تر از بقیه بوده و آن نیز حجره شاه سلطان حسین است. این حجره در ضلع شمالی مدرسه واقع شده است و داخل آن با تزئینات طلاکاری زیبایی آراسته شده است. شاه سلطان حسین بیشتر اوقات خود را در این حجره صرف مباحث دینی با علمای بزرگ می‌کرد. از این بنا تنها یک زیلوی ساده با کتیبه‌ای با مضمون و محتوا «فرش این مدرسه که روح فراست / وقف نواب اشرف اعلاست» موجود است. شاه سلطان حسین با علما و فقه‌های دین‌حشرونشر بسیار داشته و خود را جزو آن‌ها به شمار می‌آورده است و به شریعت و اوامر فقهی و دینی اهمیت مفرط می‌داده است. به همین دلیل در آغاز به تحصیل علوم دینی مشغول و در این مدرسه حجره‌ای به نام خود داشت که تاکنون نیز باقی است (هنرفر، ۱۳۵۰: ۵۰). یوسف کیانی در ارتباط با حجره شاه سلطان حسین نوشته است که در منتهی‌الیه سمت راست ضلع غربی مدرسه حجره‌ای منصوب به شاه سلطان حسین وجود دارد که دارای تزئینات مخصوص است. معروف است که شاه سلطان حسین قسمتی از اوقات خود را در این حجره به درس و پاسخ دادن به مراجعان می‌گذرانیده و در همین حجره بود که به دست افغان‌ها کشته شد (کیانی، ۱۳۹۳: ۱۱۳).

کتابخانه از دیگر فضاهای بنای مدرسه چهارباغ است که با توجه به شواهد نوشتاری از مهم‌ترین آن‌ها نیز محسوب می‌شد. بر اساس گفته مؤلف کتاب «جغرافیای اصفهان» مدرسه چهارباغ کتابخانه مفصلی هم داشته است، بدین صورت که؛ شاهان صفویه اقدام به تصحیح و تنقیح کتب می‌کردند و سه دسته از کل آن‌ها را به خط خوش نوشته و وقف می‌کردند و آن‌ها را در سه کتابخانه آستان امام رضا (ع)، شاه صفی اردبیل و مدرسه دولتی چهارباغ اصفهان نگهداری می‌کردند. محمد هاشم آصف می‌نویسد: «که شاه سلطان حسین دارای کتابخانه‌ای بود که دارای خطوط خطاطان بزرگ از جمله ابن مقله، یاقوت

مستعصمی، آقا ابراهیم، میرزا احمد نیریزی، میرعلی، میرعماد، شاه مسکین، رشید و غیره و همچنین دارای کتاب‌های شامل قرآن، ادعیه، احادیث، نسخه‌های از جمیع علوم و فنون، داستان، تواریخ و دیوان‌های شعر بود» (آصف: ۱۳۵۲: ۷۰؛ به نقل از جویری، ۱۳۹۷).

این بنا چه به لحاظ معماری و فنون ساخت و ساز آن و چه به لحاظ تزئینات و کتیبه‌های موجود در آن، درخور و حائز اهمیت بوده و از این نظر نیز جزو آثار باشکوه این دوره محسوب می‌گردد.

جدول: انواع نقوش و فنون به کاررفته در مدرسه چهارباغ (آقا داوودی و دیگران، ۱۳۹۷: ۲۹).

انواع تزئینات		کاشی		گچ		فلز		چوب		سنگ	
تکنیک‌ها و شیوه‌های اجرا انواع نقوش تزئینی در بناها		هفت‌زنگ		آرزه‌های گچی		دیوارنگاره		طلاکاری روی گچ		قلم‌زنی	
		معماری		قبتله		میله‌کاری		تزیینات در کوب		مشبک	
مسجد-مدرسه چهارباغ		اسلامی									
		اخوانی									
		هندسی									
		حیوانی									
کتیبه‌ها											

### ب) مدرسه خان شیراز

مدرسه خان در شیراز، یکی از مهم‌ترین مدارس ساخته‌شده در دوره صفوی است که به گفته استاد پیرنیا، از کامل‌ترین مدارس ایران از لحاظ پلان و تزئینات معماری است. این مدرسه با الگوی چهار ایوانی، حجره‌هایی در دو طبقه، سردری بلند و تزئینات متنوع از جمله مقرنس کاری، کاشی کاری، معرق و هفت‌رنگ با نقوش و رنگ‌های متمایز، دارای جلوه‌ای خاص است. این بنا در شمار تاریخی‌ترین مدرسه‌های ایران محسوب می‌شود و از همان زمان تأسیس مهم‌ترین مدرسه علمیه شیراز بوده است. شهرت مدرسه خان پیش از هر چیز در گرو بانی و مدرس و نحوه تدریس در آن بوده است. این مدرسه در دوران صفوی توسط الله وردی‌خان، مباشر سرشناس دربار شاه‌عباس صفوی و والی فارس (حک: ۱۰۰۴-۱۰۲۱ق)، بنا و سنگ بنای آن گذاشته شد. با این حال، مطابق کتیبه زیر سقف هشتی ورودی، تکمیل ساختمان مدرسه دست کم تا ۱۰۲۴ق - دوران

بیگلربیگی امام قلی خان، فرزند الله‌وردی خان، بر فارس - ادامه یافته است. مدرسه خان برای فراخواندن ملاصدرا به شیراز ساخته شده است و نام آن به الله‌وردی خان موسوم و اصطلاحاً به «خان» مشهور است (ابوالقاسمی، ۱۳۹۳: ۵۶۹). بر طبق گفته استاد پیرنیا، استاد شماعی شیرازی در سال ۱۰۲۴ هجری قمری مدرسه خان شیراز را بنا نهاده است (پیرنیا، ۱۳۸۷: ۳۲۴). زیربنای این محل که به سبک بناهای درون‌گرا ساخته شده، ۷۶۸۶ مترمربع می‌باشد که در زمینی به مساحت ۵۰۰۳ مترمربع در دو طبقه بنا گردیده است. این بنا دارای یک‌صد حجره جهت اسکان طلاب بوده، صحن مدرسه نیز با یک حوض هشت گوش در مرکز و ۴ باغچه در چهار طرف آن به همراه درختان نارنج و نخل مزین گردیده است. مدرسه خان شیراز به سبک چهار ایوانی با اتاق‌ها و حجره‌هایی در اطراف حیاط مرکزی در دو طبقه برای استفاده طلاب بنا شده است. صحن مدرسه دارای ۵۲ متر طول و ۴۵ متر عرض و به شکل مستطیلی است (کیانی، ۱۳۹۳: ۱۱۴). در تناسب با نیازها و پرهیز از بیهودگی در این مدرسه حجره‌ها دارای یک ایوانچه و دارای فضایی متناسب برای یک نفر همراه با یک پستو است که دارای انبار، کتابخانه و کمر پوش یا نیم اشکوب می‌باشد. اندازه حجره‌ها چیزی در حدود  $۳/۳۰ \times ۳/۶۲$  متر است که به راحتی گرم می‌شده است. مصالح مورد استفاده نیز همچون بناهای دیگر در منطقه گرم و خشک، آجر و خشت می‌باشد که توسط کاشی کاری زیبای هفت‌رنگ زینت داده شده است. استاد پیرنیا در ارتباط با معماری مدرسه خان شیراز می‌نویسد: «در مدرسه خان هر حجره برای یک نفر است؛ همراه با یک پستو، کتابخانه و کمر پوش (نیم اشکوب). پوشش حجره‌ها گوناگون است؛ کاربرندی اختری در کرباس ساختمان بسیار کم خیز است. کاربرندی‌های نیم کار و تاق کجاوه نیز کار شده است» (پیرنیا، ۱۳۸۷: ۳۲۵-۳۲۷).

یکی از ویژگی‌های این مدرسه که به عنوان راهکاری در جهت پایداری فرهنگی و اجتماعی مدنظر قرار گرفته است به کارگیری اعداد مقدس در ساخت عناصر مختلف آن است. به عنوان مثال تعداد حجره‌های آن ۹۲ عدد است که به حروف جمل اسم مبارک حضرت محمد (ص) است. مدرسه دارای پنج مدرّس (محل تدریس) به نیت عدد مقدس پنج تن (ع) بود. یکی از این مدرّس‌ها متعلق به ملاصدرا و چهار مدرّس دیگر برای سایرین

بود. مدرسه خان مانند هر مدرسه دیگری، دارای یک مسجد است. این مسجد دارای ۱۲ راهرو به نیت ۱۲ امام است. مجموعه دو اتاق موجود در این مدرسه در کنار اتاق‌های درس خارج، در جمع عدد ۱۲ را به نیت چهارده معصوم (ع) تشکیل می‌دهد. با جمع عناصر دیگر، عدد ۱۱۰ که به حروف ابجد (جمل) اسم حضرت علی (ع) را به دست می‌دهد. با افزودن چهار اتاق شامل اتاق گاه (زمان، وقت) شناسی، اتاق خادم، اتاق چراغ‌دار و اتاق مؤذن، مجموعاً عدد ۱۱۴ به دست می‌آید که برابر با تعداد سوره‌های قرآن مجید است (پیرنیا، ۱۳۷۴؛ به نقل از جلیلی و جوهر زاده، ۱۳۹۵: ۷). به گفته دکتر پیرنیا، علاوه بر اینکه هر کدام از قسمت‌های بنا دارای کارکردی مشخص بوده و عملکرد خود را دارا بودند؛ سازندگان آن با اجرای این امر مهم، باورها و اعتقادات خود را نیز به نمایش درآورده‌اند.

بنای مدرسه چهار ایوانی و به صورت دو طبقه بنا شده که طبقه همکف آن در اختیار طلاب مجرد و طبقه بالای آن در اختیار طلاب متأهل بوده است. دلیل این تقسیم‌بندی هم آن بود که متولیان مدرسه برای طلاب متأهل فضای بزرگ و خروجی مستقلی در نظر گرفته بودند (حمزوی و دیگران، ۱۳۹۶: ۲۱۵). یکی از دلایل شهرت این مدرسه در دوره صفوی و در دوره‌های بعد، حضور ملاصدرا به عنوان یکی از اساتید و مدرسان بزرگ اسلامی در این مدرسه است. ملاصدرا سال‌ها در مدرسه خان به تدریس فلسفه و علوم اسلامی پرداخت و درست از زمان حضور وی در این مکان، این مدرسه به عنوان یکی از مهم‌ترین مراکز علمی ایران مطرح شد. تالار ملاصدرا، در بخش بالای هشتی ورودی بنا قرار دارد که ملاصدرا در آن به تدریس می‌پرداخته و از این رو این اتاق، به مدرس ملاصدرا یا تالار ملاصدرا شهرت یافته است. ملاصدرای شیرازی از مدرسان معروف مدرسه خان شیراز، بود (واله اصفهانی، ۱۳۸۲: ۳۶۶).

## نتیجه‌گیری

بر اساس منابع مکتوب، دوره صفویه به عنوان عصر کلاسیک در تاریخ مدارس ایران اسلامی معرفی گشته است. طی این دوره دو عامل مهم: تشکیل دولت متمرکز ایرانی و رسمی بافتن مذهب شیعی، راه را برای ایجاد نظام آموزشی پویا و جدید و در قالبی نو فراهم کرد و نتیجه این امر فزونی مدارس و تاسیسات علمی و آموزشی را موجب گردید. بررسی‌ها و مطالعات صورت گرفته نشان می‌دهد که مدارس عصر صفوی، خصوصاً دو مدرسه خان شیراز و چهار باغ اصفهان، با توجه به اهمیت ویژه و حضور اساتید و مدرسان برجسته شیعی در آنها، نقش مهمی در رونق نظام آموزشی و تربیت جوانان ایران و در نهایت شکوفایی فرهنگ ایرانی - اسلامی داشته‌اند. در عصر صفوی متأثر از توجه شاهان صفوی بر امر تعلیم و تربیت جامعه در مسیر پیشرفت و توسعه فرهنگی قرار می‌گیرد. در طی این دوره ساخت و برپایی مدارس و دیگر مراکز آموزشی بیش از پیش مورد توجه شاهان و دربار قرار می‌گیرد و همین امر راه را برای ورود متخصصان و عالمان و دانشمندان به مراکز علمی باز نمود که در نهایت پیشرفت و توسعه را در بعد فرهنگی چه در ایران و چه در جهان اسلام به دنبال داشت. یکی از مأموریت‌های مهم نظام آموزشی در هر سرزمینی، تربیت نیروی انسانی کارآمد و فاضل و دانشمند می‌باشد که با علم خود بتواند بر پیشرفت فرهنگی بیفزایند. این عامل نیز در دوره صفوی به روشنی مشهود است. در طی دوران حکومت صفویان، در مدارس این دوره و زیر نظر عالمان و اندیشمندان برجسته‌ای همچون ملاصدرا، شیخ بهایی و .. افرادی تربیت یافتند که با علم و دانش خود، نه تنها بر پیشبرد فکری و فرهنگی عصر صفوی تأثیرات شگرفی داشتند، بلکه دانش و علوم آن‌ها جهان‌شمول بوده و نظریات و اکتشافات آن‌ها بر سطح فرهنگ سایر بلاد نیز تأثیر داشته و موجب بالا رفتن سطح آگاهی و روشنی آن جوامع گشته است. در دوره صفوی به دلیل اهمیتی که به ساخت مدارس و برپایی مراکز آموزشی داده می‌شد، سطح آگاهی و تعلیمات مردم آن دوره بالاتر از گذشته رفته و همین امر یعنی میزان دانش و سواد خود می‌تواند بر سیاست، اخلاق، روابط اجتماعی، روابط بین‌الملل و از همه مهم‌تر توسعه فرهنگی تأثیر بگذارد و آن را در مسیر مستقیم و رو به رشدی قرار دهد. زمانی که در یک جامعه از پیشرفت‌های نظام آموزشی و تعلیم و تربیت و خصوصاً ساخت مدارس باشکوه حرف به میان می‌آید، در واقع این بدان معنی بوده که فرهنگ در این جامعه در مسیر ترقی قرار گرفته



است. از طرف دیگر هنگامی که در یک برهه از زمان از پیشرفت‌های فرهنگی و اقتصادی و اجتماعی سخن به میان می‌آید، مسلماً مهم‌ترین عامل در رشد این موارد، بدون شک نظام آموزشی و سیستم تعلیم و تربیت آن است. این ویژگی در دوره صفوی کاملاً مشهود بوده به طوری که ساخت و پرداخت مدارس زیادی در این دوره و حضور عالمان و اساتید برجسته در آن‌ها جهت تدریس، در کنار جهت‌دهی درست شاهان صفوی (حال سیاسی یا غیرسیاسی که باشد) توسعه فرهنگی را در ایران و در جهان اسلام به ارمغان آورد. از جمله مهم‌ترین مدارس عصر صفوی که تأثیر بسزایی در تعالی فرهنگی عصر صفوی داشته‌اند؛ دو مدرسه خان شیراز و مدرسه چهارباغ اصفهان می‌باشند که در دو برهه از زمان و در دوره حکومت دو شاه صفوی بنا گردیدند. دو مدرسه خان شیراز و مدرسه چهارباغ اصفهان نه تنها از نظر فنون و فن‌های معماری پیشرفته، بلکه در زمینه تربیت نیروهای متخصص، دانشمند و آشنا به علوم مختلف در آن دوران اهمیت فراوانی دارند. مدارس مذکور از طریق سیستم آموزشی و وقف - نامه‌ای که شاهان صفوی برای آن‌ها در نظر گرفته بودند؛ جنبشی اساسی را در جامعه در راه ترویج علم و دانش فراهم آورد و بدین طریق این مدارس مآمن و پناهگاهی برای اساتید و عالمان برجسته و همچنین طلاب شدند که با تعالیم خود و تألیفات فراوان، رشد و توسعه تمدن و فرهنگ اسلامی را موجب گردیدند. بر این اساس در جامعه عصر صفوی، این مدارس و نظام آموزشی هستند که موجب هویت بخشی به جامعه صفوی گشته و همین گسترش روزافزون نظام های آموزشی در بافت جامعه شیعی مذهب صفویان، منجر به تغییر رفتارهای اجتماعی و و در نهایت رشد و پیشرفت تدریجی فرهنگ و تمدن جامعه اسلامی آن دوران گشته است. به طور کلی باید عنوان نمود که بنیان گذاری مکتبی جدید در ایران (مکتب اصفهان)، پرورش اساتید و علمای برجسته در مدارس عصر صفوی، خصوصاً در مدرسه چهارباغ و مدرسه خان، و مهم تر از آن، تألیفات و ترجمه‌های بی‌شمار این اندیشمندان که بر سطوح علمی ایران و جهان تأثیر مستقیم نهاد و حتی تا به امروزه نیز در ایران و سایر بلاد اسلامی مورد توجه و تدریس در دانشگاه‌ها قرار می‌گیرند؛ در کنار دیگر ویژگی‌های معماری این مدارس، صعود به پله‌های ترقی و توسعه فرهنگی را در سرزمین ایران و جهان اسلام موجب گردید و بدین طریق نقش مستقیم خود را بر این امر نشان داده است.

## فهرست منابع

۱. آصف، محمد هاشم، ۱۳۵۲، «رستم التواریخ»، به اهتمام محمدمشیری، چاپ دوم، تهران: انتشارات طهوری.
۲. آقا داوودی، محی‌الدین، زکریایی کرمتی، ایمان، خواجه احمد عطاری، علیرضا، گونه شناسی کتیبه‌های مسجد - مدرسه چهارباغ اصفهان با تأکید بر ویژگی‌های ساختاری، مجله پژوهش هنر، سال هشتم، شماره پانزدهم، ۷۱ - ۸۵.
۳. ابوالقاسمی، محمدصادق میرزا، ۱۳۹۳، کتیبه‌نگاری الوان: ویژگی‌های تاریخی و هنری کتیبه سر در مدرسه خان، فصلنامه نگره، شماره ۳۲، ۶۴ - ۵۵.
۴. الاصفهانی، محمد مهدی بن محمد رضا، ۱۳۴۰، نصف جهان فی تعریف الاصفهان، تصحیح و تحشیه منوچهر ستوده، تهران: انتشارات امیر کبیر
۵. اولثاریوس، آدام، ۱۳۶۹، سفرنامه اولثاریوس، ترجمه حسین کرد بچه، جلد دوم، تهران: نشر کتاب برای همه
۶. اولثاریوس، آدام، ۱۳۸۵، سفرنامه آدام اولثاریوس: ایران عصر صفوی از نگاه یک آلمانی، تهران: بتکار نو
۷. بخشی استاد، موسی‌الرضا، احمدی، نزهت، ۱۳۹۲، تأثیر علمی مدارس در عصر صفوی، پژوهش‌نامه تاریخ اسلام، سال سوم، شماره یازدهم، ۷ - ۲۷.
۸. بخشی استاد، موسی‌الرضا، رضایی، رمضان، ۱۳۹۳، نقش مدارس عصر صفویه در گسترش تشیع دوازده‌امامی، ادیان و عرفان، سال چهل و هفتم، شماره دوم، ۱۹۷ - ۲۱۶
۹. بلر، شیلا و ام‌بلوم، جان‌تان، ۱۳۸۱، هنر و معماری اسلامی ایران، ترجمه اردشیر اشراقی، تهران: نشر سروش،
۱۰. پرسی مولزورث، سایکس، ۱۳۸۰، تاریخ ایران، جلد دوم، ترجمه فخرالدین محمدتقی فخرداعی گیلانی، تهران: انتشارات افسون
۱۱. پیرنیا، محمد کریم، ۱۳۸۷، سبک‌شناسی معماری ایرانی، چاپ هشتم، تهران: نشر سروش دانش

۱۲. پیرنیا، محمد کریم، معماریان، غلامحسین، ۱۳۷۴، آشنایی با معماری اسلامی ایران، چاپ سوم، تهران: انتشارات دانشگاه علم و صنعت
۱۳. ترکمان، اسکندریگ، ۱۳۱۷، ذیل تاریخ عالم آرای عباس، ترجمه سهیل خوانساری، تهران: انتشارات اسلامیة
۱۴. جزایری، عبدالله بن نورالدین، ۱۳۶۷، الاجازه الکبیره، قم: مکتبه آیه اهلل المرعشی النجفی
۱۵. جلیلی، تورج، جوهر زاده، حسین، ۱۳۹۵، بررسی ابعاد پایداری در مدارس سنتی ایران نمونه موردی مدرسه خان شیراز، چهارمین کنفرانس ملی توسعه پایدار در علوم جغرافیا و برنامه‌ریزی، معماری و شهرسازی، ۱-۹
۱۶. جویری، عطیه، ۱۳۹۷، بررسی توسعه حیات شهری در دوره شاه سلطان حسین صفوی و تأثیرات سنت وقف بر آن، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، رشته باستان‌شناسی، به راهنمایی دکتر علی زارعی، دانشگاه بیرجند.
۱۷. حسنی، عطاالله، ۱۳۸۵، آموزش‌های نظری در عصر صفوی، پژوهشنامه علوم انسانی، شماره ۵۲، ۱۵۳-۱۶۸
۱۸. حمزوی، راضیه، طغیانی، شیرین، نقی زاده، محمد، احمدی، فرشته، نشریه پژوهش و برنامه‌ریزی شهری، سال هشتم، شماره سی و یکم، ۲۲۴-۲۰۷
۱۹. خاتون‌آبادی، عبدالحسین، ۱۳۵۶، وقایع السنین و الاعوام، یا، گزارش‌های سالیانه از ابتدای خلقت تا سال ۱۱۹۵ هجری، تهران: نشر اسلامی
۲۰. درخشانی، محمد، ۱۳۹۶، مدارس عصر صفوی، فصلنامه تاریخ نو، سال هفتم، شماره نوزدهم، ۴۹-۸۱
۲۱. دیولافوا، ژان، ۱۳۹۰، سفرنامه مادام دیولافوا، ترجمه همایون فره‌وشی، تهران: انتشارات دنیای کتاب
۲۲. زارعیان، مریم، ۱۳۹۱، مناسبات روحانیان با دولت در عصر صفوی، جامعه‌شناسی تاریخی، دوره ۴، شماره ۲، ۱۱۶-۸۷
۲۳. سلطان‌زاده، حسین، ۱۳۶۴، تاریخ مدارس ایران از عهد باستان تا تأسیس دارالفنون،

تهران: انتشارات نگاه

۲۴. سلیمانی شیجانی، زینب، ۱۳۹۲، طراحی مجموعه پژوهشی - یادمانی ملاصدرا در جوار مدرسه خان شیراز، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، رشته معماری، دانشکده معماری و هنر، دانشگاه گیلان.

۲۵. سمیع آذر، علیرضا، ۱۳۷۶، تاریخ تحولات مدارس در ایران، تهران: انتشارات سازمان نوسازی توسعه و تجهیز مدارس کشور

۲۶. شاردن، ژان، ۱۳۳۸، سیاحت‌نامه شاردن، به کوشش محمد عباسی، تهران: انتشارات امیرکبیر

۲۷. شاردن، ژان، ۱۳۷۴، سفرنامه شاردن، ترجمه اقبال یغمایی، تهران: انتشارات توس.

۲۸. صفت گل، منصور، ۱۳۸۱، ساختار نهاد و اندیشه دینی در ایران عصر صفوی، چاپ اول، تهران: خدمات فرهنگی رسا

۲۹. عظمتی، حمیدرضا، امینی فر، زینت، پور باقر، سمیه، ۱۳۹۵، الگوی چیدمان فضایی مدارس نوین مبتنی بر اصول مدارس اسلامی، فصلنامه علمی پژوهشی نقش جهان، تهران، ۱۶ - ۲۱

۳۰. کرین، هانری، ۱۳۷۲، ملاصدرا، ترجمه و اقتباس ذبیح‌الله منصوری، تهران: سازمان انتشارات جاویدان

۳۱. کسای، نورالله، ۱۳۷۴، مدارس نظامیه و تأثیرات علمی و اجتماعی آنها. تهران: انتشارات امیرکبیر.

۳۲. کمپفر، انگلبرت، ۱۳۵۰، در دربار شاهنشاه ایران، ترجمه کیکاووس جهان داری، تهران: انتشارات انجمن آثار ملی

۳۳. کمپفر، انگلبرت، ۱۳۶۳، سفرنامه کمپفر به ایران، ترجمه کیکاووس جهان داری، چاپ سوم، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی

۳۴. کیانمهر، قباد، تقوی نژاد، بهاره، ۱۳۹۰، مطالعه تطبیقی مضامین کتیبه‌های کاشی کاری مدرسه چهارباغ اصفهان، پژوهش‌های تاریخی، دوره جدید، سال سوم، شماره دوم (پیاپی

۳۵. کیانی، محمد یوسف، ۱۳۹۳، تاریخ هنر معماری ایران در دوره اسلامی، چاپ شانزدهم، تهران: انتشارات سمت
۳۶. الگور، سیریل، ۱۳۵۷، طب در دوره صفویه، ترجمه محسن جاویدان، تهران: انتشارات دانشگاه تهران
۳۷. متدین، حشمت اله، آهنگری، محبوبه، ۱۳۹۵، بازاندیشی در کیفیت ارتباط مدرسه و شهر بر پایه تحلیل اجتماع‌پذیری مدارس دوره تیموری تا ابتدای قرن چهاردهم، نشریه هنرهای زیبا، دوره ۲۱، شماره ۴، ۷۵ - ۸۶
۳۸. موسوی فریدنی، محمدعلی، ۱۳۷۸، اصفهان از نگاهی دیگر، اصفهان: نشر نقش خورشید.
۳۹. موسویان، سید محمد، ۱۳۸۷، اصول و مبانی در طراحی معماری و شهرسازی، چاپ سوم، تهران، انتشارات آذرخش
۴۰. موسوی خو، سید محمد، مهمان‌نواز، محمود، ۱۳۹۷، محاسن و معایب نظام آموزشی امامیه در عصر صفوی با تأکید بر ریاض‌العلماء، مطالعات تاریخ اسلام، سال دهم، شماره ۳۸، ۱۳۹ - ۱۶۰.
۴۱. نوایی، عبدالحسین و غفاری فرد، عباسقلی، ۱۳۸۶، تاریخ تحولات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ایران در دوران صفوی، تهران: انتشارات سمت
۴۲. نویدی شیرازی، خواجه زین‌العابدین علی (عبدی بیگ)، ۱۳۶۹، تکمله الاخبار (تاریخ صفویه از آغاز تا ۹۷۸ ق)، تصحیحی و تعلیقات: عبدالحسین نوایی، تهران: نشر نی
۴۳. واله اصفهانی، محمد یوسف، ۱۳۸۲، ایران در زمان شاه صفی و شاه‌عباس دوم، مصحح محمدرضا نصیری، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی
۴۴. وثیق، بهزاد، قدردان، رضا، ۱۳۹۵، مفهوم آموزش و تأثیر آن در معماری مدارس اسلامی (مقایسه تطبیقی مدارس سلجوقی و صفوی) پژوهش‌های معماری اسلامی، سال چهارم، شماره دوازدهم، ۴۰ - ۵۸.
۴۵. وکیلان، منوچهر: ۱۳۹۰، تاریخ آموزش و پرورش در اسلام و ایران، انتشارات پیام نور.

۴۶. ولایتی، علی‌اکبر، ۱۳۸۴، پویایی فرهنگ و تمدن اسلام و ایران، جلد سوم، چاپ چهارم، تهران: مرکز اسناد و خدمات پژوهشی وزارت امور خارجه

۴۷. هنرفر، لطف‌الله، ۱۳۵۰، گنجینه آثار تاریخی اصفهان، اصفهان: انتشارات کتاب‌فروشی ثقفی.

۴۸. هوشیاری، محمدمهدی، پور نادری، حسین، فرشته نژاد، مرتضی، ۱۳۹۳، گونه‌شناسی مسجد مدرسه در معماری اسلامی ایران، بررسی چگونگی ارتباط میان فضای آموزشی و نیایشی، مطالعات معماری ایران، شماره ۳، ۵۴-۳۷.

۴۹. هیلن براند، رابرت، ۱۹۹۴، معماری اسلامی، ترجمه ایرج اعتصام، تهران: سازمان فناوری اطلاعات شهرداری تهران

50. Walton, Douglas; "what is propaganda, and what exactly is wrong with it?", public affairs quarterly, V. 11, No. 4, 1997..

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۶۰ - ۳۱

## نظام اندیشگانی اسلامی و مشارکت اقتصادی و اشتغال زنان

محمدعلی اخویان<sup>۱</sup>

امیر عباس مهدوی فر<sup>۲</sup>

رحمان زارع<sup>۳</sup>

### چکیده

اشتغال زنان از جمله مباحث مهم در حوزه مطالعات زنان است که نظریه‌ها و آراء متفاوتی را در پی داشته است. مسئله‌ای که ما به دنبال تحلیل آن هستیم این است که در رویکرد دینی و آموزه‌های وحیانی در تزاخم میان نقش‌های کلیدی زن همچون همسر داری و فرزندآوری با اشتغال خارج از خانه اولویت با کدام است؟ این پژوهش با نگاهی تحلیلی ضمن بررسی رویکردهای سه‌گانه در مورد اشتغال زنان و بیان معایب و محاسن آن به این نتیجه دست یافت که از منظر آیات و روایات، نقش همسری و مادری برای زنان در اولویت تکالیف الهی و دارای بار ارزشی و اخلاقی است و اشتغال هرچند حق زنان است؛ اما تکلیف ایشان نیست. بنابراین در موارد تزاخم اشتغال با نقش‌های اصلی زنانه یعنی همسری و مادری، ضمن رعایت این اولویت باید انگاره‌های اخلاقی و فقهی مورد توجه خاص قرار گیرد و با رعایت سلامت اخلاقی در روابط اجتماعی زن و مرد، حفظ حرمت و کرامت زن، اولویت مصالح خانواده، لحاظ تفاوت‌های تکوینی بین زن و مرد و نیز توجه به معایب و محاسن اشتغال به این مسئله توجه نمود. پژوهش حاضر در نهایت راهکارهایی را جهت حل تزاخم ارائه می‌دهد. این نوشتار با روش توصیفی و تحلیلی با رویکرد وحیانی و استناد به آیات و روایات و آراء اندیشمندان به تحلیل آراء می‌پردازد.

### واژگان کلیدی

اشتغال زنان، نقش مادری، نقش همسری، تزاخم، آیات و روایات.

Email: ma\_akhaviyan@yahoo.com

Email: aa.mahdavidfard@qom.ac.ir

Email: zare1397@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۹/۸/۱۳

۱. عضو هیئت علمی دانشگاه قم. (نویسنده مسئول)

۲. عضو هیئت علمی دانشگاه قم.

۳. دانشجوی دکتری دانشگاه قم.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۶/۱۰

## طرح مسأله

اشتغال زنان در اسلام از مهم‌ترین مباحث بحث‌برانگیز در دوران معاصر است که نیاز به کنکاش و پژوهش بیشتر دارد و اگرچه در فرهنگ و اندیشه اسلامی کتاب‌ها و مقالات بسیاری در این موضوع، از سوی اندیشمندان مسلمان نگاشته شده است اما نیاز روزافزون جامعه انسانی به آشنایی با دیدگاه‌های دین و قرآن درباره زن و هجمه‌ی دشمنان اسلام و افکار فمینیستی برای حمله به دین و اسلام به خاطر مباحث مطرح شده در رابطه اشتغال زنان در اسلام و تمایزاتی که اسلام در این رابطه میان زن و مرد قرار داده است که این مسئله برای نسل‌های جدید به درستی تبیین نشده است و از طرفی با توجه به حجم زیاد آیات و روایات مربوط به این موضوع به نظر می‌رسد بازپژوهی و کاوش بیشتر در این باره همچنان ضرورت دارد.

در این نوشتار به سؤالات طرح شده در این موضوع پاسخ خواهیم داد. سؤالاتی نظیر اینکه آیا بین اشتغال بانوان با نقش‌های اصلی آن‌ها همچون همسررداری، فرزندآوری و فرزندپروری می‌توان جمع نمود و بانوان می‌توانند به گونه‌ای عمل کنند که وظایف اصلی همسررداری و فرزندپروری تحت الشعاع قرار نگیرد؟ اگر جمع میان این دو امر ممکن است، چه راهکارهایی برای جبران خسارت‌های اشتغال و برون‌رفت از این تراحم وجود دارد؟ تقسیم نقش‌های متفاوت برای زنان در مقایسه با مردان جزء قدیمی‌ترین مسائل خانوادگی و اجتماعی بشر بوده که برخاسته از ماهیت هریک از آن‌ها هست اما از سویی غفلت از این تفاوت‌های تکوینی و از سوی دیگر نگاه اومانستی به انسان بستر ساز جنبش - های اجتماعی و افکار فمینیستی در دفاع از حقوق زنان شده است. ریشه‌ی اصلی بحث نیز به بحث مهم «تفاوت یا تساوی» زن و مرد برمی‌گردد.

در دوران معاصر، مسئله اشتغال زنان در اسلام دیگر تنها مسئله‌ای فقهی نبوده بلکه با کثرت شبهات در این بخش تبدیل به مسئله‌ای فقهی و کلامی شده که محور تعارض اندیشه‌ی سکولار و مدرنیسم با اسلام شده و بیشترین بحث‌های چالشی میان اسلام و غرب را تشکیل داده است. از این جهت پرداختن به این مباحث حقوقی با رویکرد فقهی - ضرورت مضاعف پیدا می‌کند، یکی از مباحثی که اهمیت بسیار زیادی در درک صحیح از



تمایزات میان زن و مرد در مسئله اشتغال دارد توجه به تفاوت‌های تکوینی و طبیعی میان زن و مرد و تناسب تکوین و تشریح است که می‌تواند در توجیه عقلانی تفاوت‌های حقوقی احکام زنان و مردان و فهم آن‌ها کمک نماید.

با بررسی پیشینه‌ی اشتغال زنان می‌توان منشأ آن را در اقتصاد کاپیتالیستی و سرمایه‌داری جستجو کرد، بنگاه‌های اقتصادی برای به دست آوردن نیروی کار ارزان و مطیع، زنان را تشویق به کار و تلاش کردند. به‌مرور زمان حضور زنان در عرصه کار تولیدی و خدماتی روبه رشد و گسترش رفت. زنانی که تا دیروز بیشتر وقت خود را در کارخانه می‌گذراندند به کارخانه‌ها روی آوردند تا جایی که اشتغال زنان به‌عنوان یک موضوع ضروری مورد توجه دولت‌ها قرار گرفت. با توجه به اینکه در کشورهای غربی بسیاری از محدودیت‌هایی که در اسلام برای حفظ متانت و کرامت و حیای زن وجود دارد، مطرح نیست و اختلاط زن و مرد و ارتباط با نامحرم منعی ندارد، از این روی اشتغال زنان بدون هیچ‌گونه محدودیتی گسترش پیدا کرد. در ایران هم در دهه‌های اخیر این موضوع روبه رشد نهاده و هم‌اکنون با توجه به نبود مانعی هم‌چون «کمک‌سپرست-خانواربودن» یا «خدمت مقدس سربازی»، شاهد شرکت مکرر دختران در کنکور و در نتیجه گسترش تحصیلات عالی‌ه زنان هستیم. این امر موجب شده تا اشتغال زنان رقیب جدی برای اشتغال مردان و خصوصاً مردان سرپرست خانوار محسوب شود. بررسی آیات و روایات نشان می‌دهد اشتغال هرچند حق زنان است اما اولویت نقش همسری و مادری و جایگاه ارزشی آن در دستور کار دین اسلام است. این امر سبب استحکام و ارتقاء جایگاه خانواده و نیز حفظ کرامت زنان است. مقالات و کتاب‌های زیادی در این موضوع به نگارش درآمده اما سؤال هم‌چنان به قوت خود باقی است که آیا اشتغال در تزامن با نقش‌های اصلی زنانه است؟ و در صورت مثبت بودن پاسخ در رفع تزامن موجود چه باید اندیشید؟ نوشتار حاضر با بررسی رویکردهای سه‌گانه موجود در امر اشتغال زنان پیامدهای اشتغال در زنان و خانواده و اجتماع را به بحث نهاده است و تزامن آن را با نقش‌های اصلی و کلیدی زنان یعنی همسری و مادری مورد بررسی قرار می‌دهد و در نهایت راه‌های برون‌رفت از این تزامن مطرح می‌گردد.

## مفهوم اشتغال

اشتغال در لغت به معنای «مشغول شدن به کاری، سرگرم شدن، به کاری پرداختن است (دهخدا، ۱۳۳۷، ج ۲، ص ۲۲۲۶) و در اصطلاح کار می‌تواند به عنوان انجام وظایفی تعریف شود که متضمن صرف کوشش‌های فکری و جسمی بوده و هدفشان تولید کالاها و خدماتی است که نیازهای انسانی را برآورده می‌سازد. شغل یا پیشه، کاری است که در مقابل مزد یا حقوق منظمی انجام می‌شود. کار در همه فرهنگ‌ها اساس نظام اقتصادی یا اقتصاد است که شامل نهادهایی است که با تولید و توزیع کالاها و خدمات سروکار دارند. (گیدنز، ۱۳۷۸، ص ۵۱۷) مقصود از اشتغال در این نوشتار آن شغلی است که زنان مجبور باشند ساعاتی از شب یا روز را خارج از منزل و در خدمت کارفرما سپری کنند یا به عبارت دیگر اشتغال به معنای حضور در ساختار اجتماعی برای بهره‌وری اقتصادی می‌باشد.

منظور از «زن» در این نوشتار عبارت است از: زنان متأهل (دارای خانواده به معنای همسر و یا همسر و فرزندان) و زنان سرپرست خانوار (زنان صاحب فرزندى که بیوه یا مطلقه هستند یا زنان بدسرپرست که همسر به دلیل ناتوانی جسمی یا روانی کار نمی‌کند) و دختران مجرد.

## رویکردها در مورد تراحم اشتغال زنان با نقش همسری و مادری

دانشوران عرصه‌ی مطالعات زنان با دو نگاه جامعه‌شناختی و روان‌شناختی در مورد جواز و عدم جواز اشتغال زنان دیدگاه‌های متفاوتی ارائه نموده‌اند. برخی با تکیه بر تفاوت‌های بیولوژیک و روان‌شناختی زنان با مردان، به تفاوت نقش‌های زنانه و مردانه معتقدند و نقش‌های اجتماعی از جمله اشتغال را بیشتر مردانه می‌دانند. در مقابل عده‌ای که عمدتاً نگاهی جامعه‌شناختی به این مقوله دارند با رویکردهای فمینیستی و رفع تبعیض علیه زنان، تساوی نقش‌های اجتماعی را برای زنان و مردان قائل‌اند. از آنجا که این پژوهش از منظر آیات و روایات به این مقوله می‌نگرد، در یک جمع‌بندی کلی می‌توان رویکردهای دانشوران مسلمان را در این خصوص به سه دسته تقسیم نمود.

## ۱. رویکرد سنتی

این رویکرد که تابعی از دیدگاه کلی اولویت حضور زنان در منزل است، با تأکید بر تفاوت‌های بیولوژیکی و روان‌شناختی، ماهیت ساختاری زنان را به گونه‌ای ارزیابی می‌کند که اشتغال زنان را نه تنها دارای اولویت نمی‌داند بلکه معتقد است که اشتغال آن‌ها موجب جاماندن از وظایف اصلی آن‌ها یعنی نقش همسررداری و فرزندآوری و ... می‌شود. این دسته از دانشوران معتقدند که در منابع دینی بر ماندن و کار کردن زن در خانه تأکید شده است. پس لازمه کار در خانه، محرومیت این قشر از اشتغال است. (زعفران‌چی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۹۸۲)

علاوه بر آیات و روایات متعدّد که کار زن را در خانه مطلوب و سنت شمرده است، فقهای بزرگی هم چون صاحب عروه نیز بر استحباب حضور و ماندن زن در خانه و خروج هنگام ضرورت نظر داده‌اند: «يَسْتَحِبُّ حِسْبَ الْمَرْأَةِ فِي الْبَيْتِ فَلَا تَخْرُجُ إِلَّا لِلضَّرُورَةِ وَلَا يَدْخُلُ عَلَيْهِ أَحَدٌ مِنَ الرِّجَالِ» (یزدی، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۴۸۳). برخی نیز با اشتغال زنان به صورت کلی مخالف ورزیده و بیان نموده‌اند که «به‌طور کلی درست نیست دختران و زنان برای تأمین مخارج خویش کار کنند، بلکه باید پدر یا شوهر و یا برادران آنان نفقه‌شان را بدهند تا زنان به زندگی زناشویی و بچه‌داری بپردازند.» (السباعی، ۱۴۲۰، ص ۱۷۱)

این گروه برای مدعای خود به دلایلی از قرآن استناد نموده‌اند هم چون «وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى» (احزاب: ۳۳)؛ در خانه‌هایتان قرار گیرید و زینت خود را مثل جاهلیت پیشین به مردان بیگانه ظاهر مسازید. سپس از این آیه نتیجه می‌گیرند که زن باید در منزل مأوا گزیند و نباید خود را در جامعه در معرض دید عموم قرار دهد پس لاجرم نباید وارد مشاغل اجتماعی شود.

همچنین آیه «وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ» (احزاب: ۵۳)؛ هنگامی که از همسران پیامبر چیزی خواستید، از پشت حجاب و حائلی از ایشان بخواهید که این برای دل‌های شما و دل‌های ایشان پاکیزه‌تر است. این آیه نیز تأکید می‌کند که زن از اینکه در معرض دید نامحرم قرار گیرد پرهیزد و لازمه این پرهیز، چشم‌پوشی از بسیاری از مشاغل اجتماعی است.

از جمله روایات مورد استناد این گروه روایت نبوی است که فرمود: «النِّسَاءُ عَوْرَةٌ أَحْسُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۰۰، ص ۲۵۰)؛ زنان عورت‌اند، آن‌ها را در خانه نگهداری کنید. از این روایت نیز ترجیح ماندن زنان در خانه را برداشت کرده‌اند، نیز روایتی از حضرت زهرا سلام الله علیها که فرمود: «خَيْرُ النِّسَاءِ أَنْ لَا يَرَيْنَ الرَّجَالَ وَ لَا يَرَاهُنَّ الرَّجَالَ» (طبرسی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۳۰)؛ بهترین زنان کسانی هستند که مردان را نبینند و مردان هم آن‌ها را نبینند. ایشان در روایتی دیگر و در پاسخ به پیامبر که پرسید: کدام لحظه زن به خدا نزدیک‌تر است؟ فرمود: «أَذْنِي مَا تَكُونُ مِنْ رَبِّهَا أَنْ تَلْزَمَ فَعَرَّ بَيْتِهَا» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۳، ص ۹۲)؛ لحظه‌ای که زن در پستوی خانه می‌ماند. امیر مؤمنان نیز در وصیت خویش به فرزندش امام حسن علیهما السلام فرمودند: «لَا تُمَلِّكِ الْمَرْأَةَ مِنَ الْأَمْرِ مَا يُجَاوِزُ نَفْسَهَا فَإِنَّ ذَلِكَ أَنْعَمُ لِحَالِهَا وَ أَرْحَى لِبَالِهَا وَ أَدْوَمُ لِحِمَالِهَا فَإِنَّ الْمَرْأَةَ رَيْحَانَةٌ وَ لَيْسَتْ بِقَهْرْمَانَةٍ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۵۱۰). کاری که برتر از توانایی زن است به او وامگذار، زیرا این امر به حال او سودمندتر و برای آرامش قلب او بهتر و برای حفظ زیبایی او بادوام‌تر خواهد بود زیرا زن گل بهاری است، نه پهلوانی سخت‌کوش. از این روایت به وضع روحی و جسمی زنان اشاره دارد نتیجه‌گیری کرده‌اند که آن‌ها باید وظایفی را بر عهده گیرند که با وضعیت جسمانی و عاطفی‌شان متناسب باشد و آسایش و آرامش آن‌ها را برهم نزند.

از تقسیم‌بندی کارها توسط رسول الله صلی الله علیه و آله بین حضرت علی و فاطمه زهرا سلام الله علیهما نیز اولویت انجام کارهای خانه توسط خانم استفاده کرده‌اند. امام صادق (ع) فرمودند: رسول خدا کارهای داخل منزل را به فاطمه و کارهای بیرون را به علی سپرد و حضرت زهرا بعد از این تقسیم‌بندی فرمودند: «فَلَا يَعْلَمُ مَا دَاخَلَنِي مِنَ السُّرُورِ إِلَّا اللَّهُ يَا كَفَّائِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ تَحْتَمِلُ رِقَابَ الرَّجَالِ» (حمیری، ۱۴۱۳، ص ۵۲)؛ خدا می‌داند که چه اندازه خوشحال شدم؛ زیرا رسول خدا مرا از انجام کارهایی که مربوط به مردان است باز داشت. روایات دیگری در این باب وجود دارد که از آن استفاده کرده‌اند که در معرض دید بودن زن مرجوح است، همچون روایت امام باقر (ع) که فرمود: «صلاة المرأة في مخدعها افضل من صلاتها في بيتها.» (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۵۱۰) نیز روایت:

«فیما اوصی علیاً یا علیّ لیس علی النساء جمعة و لا جماعة و لا اذان و لا اقامة.» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۱، ص ۱۱۵)

همچنین از فرمایش امیرالمومنین (ع) خطاب به عایشه در جنگ جمل که فرمود: «اما بعد فانک خرجت غاصبة لله و لرسوله تطلبین امرنا کان عنک موضوعاً، ما بال النساء و الحرب و الاصلاح بین الناس. تطلیین بدم عثمان؟ و لعمری ان من عرضک للبلای و حملک علی المعصیه اعظم الیک ذنباً من قتله عثمان فاتقی الله و ارجعی الی بیتک» (ابن قتیبة، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۸۶)؛ «خارج شدی و خدا و رسولش را به خشم واداشتی. به انجام عملی مبادرت کردی که خداوند آن را از تو نخواسته است. زنان را با جنگ و اصلاح بین مردم چه کار؟ خونخواهی عثمان را می خواهی؟ قسم به جان خودم آنکه تو را در معرض این بلا قرار داد و بر نافرمانی خداوند وادارت نمود گنااهش باید نزد تو بزرگ تر از گناه قاتل عثمان باشد. پس از خدا بترس و به خانهات برگرد.» از این روایت نیز مرجوح بودن حضور اجتماعی زنان را برداشت نموده‌اند.

### نقد و بررسی

در نقد و بررسی این تفسیر از آیات و روایات باید گفت:

اولاً: اگر در موضوع مورد بحث فقط همین آیات و روایات را داشتیم، امکان داشت استحباب یا وجوب حبس زن در خانه و خروج اضطراری او را نتیجه بگیریم؛ اما دلایل قطعی دیگری از آیات و روایات و نیز سیره‌ی عملی پیامبر و اهل بیت علیهم السلام، هم چنین سیره‌ی قطعی عقلا که در منظر معصومین بوده و اهل بیت در مقابل آن سکوت نموده و با تقریر خویش امضا نموده‌اند، ما را از تفسیر ظاهری این مستندات منع می کند و حداکثر چیزی که می توان از مستندات مذکور فهمید «ممنوعیت اختلاط زن و مرد» و نیز «اولویت نقش همسری و مادری» در صورت تراحم اشتغال با این دو نقش است. به عبارت دیگر دین مجموعه‌ای کامل و به هم پیوسته است که نمی توان با بخشی از آن نتایج خاصی را اصطیاد کرد بلکه نیاز است در تمام فتوا و احکام و مقررات به تمامی آیات و روایات به صورت یک مجموعه به هم پیوسته نگریست. در واقع این گونه برخورد با اشتغال زنان نشان دهنده‌ی، یک سویه اندیشیدن و نشناختن ظرفیت‌ها و امتیازات زنان است و با مراجعه به منابع اسلامی

و سیره‌ی معصومین نمی‌توان دلیلی بر پذیرش چنین مبنایی یافت، بلکه در مقابل، دلایل متعددی وجود دارد که در اسلام و سیره‌ی معصومان اشتغال زنان با رعایت شرایط آن پذیرفته شده است که در ادامه همین نوشتار به آن‌ها خواهیم پرداخت.

در تحلیل منشأ این گونه مستندات باید ویژگی‌های هر یک از زن و مرد مورد کنکاش قرار داد و به تعبیر شهید مرتضی مطهری: «آنچه فقها از امثال این جمله‌ها استنباط کرده‌اند این است که این گونه جمله‌ها ارشاد به حقیقتی روحی و روانی در روابط دو جنس است و شک نیست که حقیقتی را بیان می‌کند. رابطه‌ی زن و مرد اجنبی سخت خطرناک است، گلی است که پیلان بر آن می‌لغزند.» (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۱۹، ص ۴۸)

ثانیاً: ممکن است این آیات و روایات به زمان، مکان، افراد و شرایط خاص مربوط باشد و اخذ حکم کلی و عمومی، محتاج دلیل معتبر است. ضرورت‌های اجتماعی که امروزه به مراتب بیش از گذشته است، نقش مهمی در بحث ایفاء می‌کند. آنچه در بحث اشتغال و در نگاه دینی باید به آن توجه شود، اولاً بررسی تزامم حقوقی آن با نقش‌های اصلی زن یعنی همسری و فرزندآوری است و ثانیاً جلوگیری از بروز رفتارهای انحرافی و خروج روابط کاری و اجتماعی به سمت روابط جنسی و آلودگی محیط اجتماعی و نیز تزلزل بنیان خانواده است که در نگاه آیات و روایات جزء خط قرمزهایی است که نباید در آن مسامحه صورت پذیرد.

## ۲. رویکرد روشن‌فکرانه

این رویکرد که مبتنی بر مبانی فمینیستی است بر این باور است که زنان نیمی از پیکره اجتماع هستند که عدم حضور آنان در مشاغل اجتماعی باعث جلوگیری از پیشرفت جامعه و نادیده گرفتن نقش مهم زنان در جامعه خواهد شد و این ظلمی است که محصول فرهنگ و تربیت ناصحیح جامعه است. «سیمون دوبوار» در کتاب «جنس دوم» بر این اعتقاد است که این طبیعت نیست که محدودیت نقش‌های زنان را موجب می‌شود، بلکه این نقش‌ها زائیده‌ی مجموعه‌ای از پیش‌داوری‌ها، سنت‌ها و قوانین کهنی هستند که خود زنان نیز کم‌وبیش در پیدایش آن‌ها شریک‌اند. جمله‌ی معروف وی (کسی زن به دنیا نمی‌آید، بلکه زن می‌شود) اشاره به همین مضمون است. (دوبوار، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۳)

اینان حضور زنان را در جامعه یک ضرورت می‌دانند و خواهان حضور بی‌قید و شرط آن‌ها در تمام سطوح اجتماعی، سیاسی و حکومتی بوده و خواهان تساوی شرایط در همه عرصه‌ها هستند، از این روی تاریخ زندگی بشریت را بسیار تاریک و تیره توصیف کرده و معتقدند که زنان در طول تاریخ بشریت مورد ظلم و ستم و تبعیض جنسیتی بوده‌اند، از این روی تمام تلاش خود را بکار بسته‌اند تا این تبعیض‌ها را تا حد ممکن از بین ببرند. (مه‌دوی و دولتی، ۱۳۸۵، ش ۹، ص ۵۰-۵۶) برخی از متفکران مسلمان نیز در آثار خود با یک بیان کلی بر مظلومیت تاریخی زن صحه گذاشته و بدون بررسی موشکافانه و بیان جزئیات و اینکه در چه عرصه‌هایی زن مورد ظلم واقع شده است با این گروه هم‌نوا شده‌اند، حال آنکه میان تفکرات آن‌ها و تفکرات فمینیستی فرسنگ‌ها فاصله وجود دارد.

### نقد و بررسی

این دیدگاه نیز مانند دیدگاه قبل دچار ایراداتی اساسی است زیرا:

بخشی از ایرادها و اشکال‌های این رویکرد به مبانی فلسفی و انسان‌شناختی آن‌ها در مورد زن بازمی‌گردد. فمینیست‌ها مفهوم و ماهیت زن را صرفاً سازه‌ای فرهنگی می‌دانند که فرهنگ مردسالار آن را از این جهت ساخته که موضوع سلطه‌ی خود قرار دهد. در حالی که این فروکاهشی از نوع فرهنگی است و ارتباط میان وضع زیستی و فیزیولوژیک زن با اوضاع ذهنی، روانی و فرهنگی وی به‌طور کامل گسیخته شده، یعنی اموری همچون بارداری، به دنیا آوردن فرزند و شیردادن به وی با شرایط ذهنی، روانی و فرهنگی زن بی‌ارتباط نیست. سخن «سیمون دوبوار» مبنی بر اینکه کسی زن به دنیا نمی‌آید، بلکه زن می‌شود به همین سبب (فروکاهش) قابل قبول نیست (باقری، ۱۳۸۲، ص ۹۷-۹۲) به عبارت دیگر این رویکرد از تفاوت‌های تکوینی و زیستی بیولوژیک (ساختار بدن) و فیزیولوژیک (کارکرد اعضا) بین زن و مرد، غفلت نموده است.

این رویکرد بدون در نظر گرفتن بافت فرهنگی و سنت‌های موجود در جامعه به دنبال حذف نقش‌های مردانه و زنانه است که در نتیجه جامعه ما را دچار مشکل و سردرگمی می‌کند زیرا از یک سو به دنبال واگذاری نقش‌های مردانه به زنان است و از سوی دیگر به

نقش‌های زنانه در جامعه توجه کافی ندارد، از این روی برخی از نقش‌های زنانه ممکن است مغفول بماند همان‌طور که با مراجعه به آمارهای موجود در سال‌های اخیر نقش مادری و فرزندپروری به شدت کاهش یافته و بسیاری از زنان شاغل ترجیح می‌دهند که تک‌فرزند باشند، همچنین به خاطر اولویت قرار دادن اشتغال بسیاری از اوقات شخص ترجیح می‌دهد مجرد بماند و بسیاری از موقعیت‌های ازدواج را قبول نکنند (عباسی شوازی، ۱۳۹۲، ص ۶۵) از این جهت که ازدواج را مانع دستیابی به مشاغل برتر دانسته لذا برای رسیدن به آن سال‌های متمادی به تحصیلات مشغول می‌شود تا به تحصیلات عالی و در پی آن به مشاغل حرفه‌ای تر دست یابد.

### ۳. رویکرد اعتدالی (مبتنی بر تفاوت‌های تکوینی)

این دیدگاه که بر اساس مبانی اسلامی است و در نظر گرفتن تفاوت‌های تکوینی و طبیعی میان زن و مرد بنا شده است بر این باور است که اشتغال زنان را مباح و جایز بوده و تنها قید آن، منافات نداشتن با حقوق زناشویی یا لزوم کسب رضایت همسر یا منافات نداشتن با نقش همسری و فرزندآوری است. با بررسی آیات و روایات و نقل‌های تاریخی درمی‌یابیم که در نگاه دینی اشتغال زنان در صورت عدم تعارض با نقش مادری و همسری به خودی‌خود ایرادی ندارد بلکه شواهدی نیز وجود دارد که زنان در عصر پیامبر و اهل‌بیت (ع) به مشاغلی هم‌چون تجارت، خرمافروشی، صنایع‌دستی، ریسندگی، بافندگی، آرایشگری، خدمات خانگی، پرستاری، حضانت، اجاره املاک، چوپانی، عطر فروشی، تولید مواد خوشبوکننده می‌پرداخته‌اند. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۶، ص ۹؛ ج ۲۴، ص ۲۶۴؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۲، ص ۱۷۴)، به استثنای مشاغل فسادانگیزی مانند: «روسی‌گری و آوازخوانی در مجالس گناه» (حرعاملی، همان، ص ۶۵ - ۶۲ و ۸۵ - ۸۴).

روایات باب اشتغال زنان به‌طور خاص به سه دسته روایت تقسیم می‌شود: دسته اول روایاتی است که اشتغال و سرپرستی زنان را نهی کرده‌اند (در رویکرد نخست به برخی روایات در این زمینه اشاره کردیم)، دسته دوم روایاتی است که به‌طور مستقیم به حضور زنان در خارج از منزل اشاره دارند. دسته سوم روایاتی که نان‌آور خانواده را مرد دانسته و مسئولیت تأمین هزینه خانواده را بر عهده‌ی مرد قرار داده است و زنان را نان‌خور مردان



دانسته است.

در دسته دوم روایات به طور مستقیم منعی برای فعالیت‌های اجتماعی و اقتصادی زنان وجود ندارد؛ بلکه این روایات بیشتر ناظر بر نحوه حضور زنان در جامعه است، برای مثال آن‌ها را از اختلاط با مردان بیگانه بازمی‌دارد و به رعایت عفاف و پوشیدگی دعوت می‌کند؛ مانند این روایت که می‌فرماید: «أَمَّا تَسْتَحْيُونَ وَلَا تَعَارُونَ نِسَاءَكُمْ يَخْرُجْنَ إِلَيَّ الْأَسْوَاقِ وَيُرَاجِمَنَّ الْعُلُوجُ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۵۳۶)

به طور کلی این دسته از روایات، به رعایت حدود مرزها سفارش می‌کند، بنابراین اگر اشتغال زنان موجبی برای مفسده نباشد، با حفظ عفت و اخلاق عمومی جامعه بلامانع است. در دسته سوم از روایات، «عیال» به معنای افراد تحت تکفل، اصطلاحی است که برای مشخص کردن مسئولیت اقتصادی مرد، در جایگاه همسر، پدر یا فرزند، به کار برده می‌شود. بررسی دقیق رویکرد سوم (رویکرد واقع‌گرا) مستلزم توجه به نکاتی چند است که بیان می‌شود:

### ۳-۱ اشتغال و جنسیت

اسلام مستقیماً به طرح مسئله اشتغال زنان نپرداخته تا در نتیجه آن را رد یا اثبات کند اما در نگاه آیات و روایات، اشتغال نیز نقشی صرفاً مردانه نیست تا دلیلی بر رد اشتغال زنان باشد. آنچه مردانه است و جزء تکالیف الهی و نقش‌های جنسیتی مرد است، نان‌آوری و فراهم نمودن نفقه‌ی همسر و فرزندان و پدر و مادر است. در قرآن کریم حق مالکیت زنان به رسمیت شناخته شده (نساء: ۳۲ و ۴؛ جمعه: ۱۰ و هود: ۶۱). قرآن همچنین حضور دختران شعیب را با عبارتی که به نوعی تعلیل و توجیه حضور اجتماعی آن‌هاست، مطرح ساخته است. «فَالْتَأْتِي لَأَنْسُقِي حَتَّى يُصَلِّرَ الرَّعَاءُ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ» (قصص: ۲۹) که نشان از پذیرش حضور اجتماعی و اشتغال در صورت نیاز است. همچنین قرآن از سِمَت سیاسی ملکه‌ی سبا سخن گفته و در هیچ آیه‌ای اصل عهده‌داری این سمت را منفي نمی‌بیند بلکه به باورهای غلط او اشاره نموده و آن را رد می‌کند. «إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَ لَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ (۲۳) وَجَدْتُهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَ زَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ» (نمل: ۲۴)

آنچه در این زمینه مهم است، انگیزه و علت اشتغال زنان است. معمولاً نیاز اقتصادی در حد اداره حداقلی منزل، پاسخ‌گویی به نیازهای اجتماعی، نیاز اقتصادی برای ایجاد یک زندگی بهتر، احساس نیاز به استقلال مالی، نیاز به حضور اجتماعی و پرستیژ اجتماعی برخی از دلایل و انگیزه‌های اشتغال است. (معاونت پژوهش، ۱۳۹۰، ص ۱۶۷-۱۶۸) که با کمی تأمل می‌توان فهمید غیر از مورد اول و دوم بقیه موارد دلیل موجهی برای این امر نیست. برآیند آیات و روایات بر این نکته اشاره دارد که اشتغال در نگاه حقوقی اسلام حق زنان است نه وظیفه؛ از این روی اگر اشتغال با این دو نقش کلیدی در تراحم قرار گیرد، اولویت با اشتغال نخواهد بود.

### ۳-۲ خانه‌داری اولویت دینی برای زنان

در نگاه دینی، خانه‌داری نیز جزء وظایف تکلیفی زنان نیست و ترک آن مصداق نشوز نخواهد بود. (اصفهانی، ۱۴۲۲ق، ص ۷۵۵) اما فرهنگ دینی ناظر به ارزش‌گذاری درباره‌ی آن است. رسول مکرم اسلام فرمود: «هر زنی که از منزل همسرش چیزی را جابه‌جا کند و با این کار قصد اصلاح [و خدمت به همسر را] داشته باشد، خداوند به او نظر می‌کند و هر کس خداوند به او نگاه [رحمت] کند مورد عذاب خدا قرار نمی‌گیرد» (شیخ صدوق، ۱۳۷۶، ص ۴۱۱) و در مقابل اگر این مهم به نحو مطلوب صورت نگیرد، غضب الهی را در پی دارد. «هر کس همسری دارد و او با شوهر خود موافق نیست و بر روزی خدا که به مرد ارزانی شده، صبر نمی‌کند و بر مرد خود سخت می‌گیرد و او را به کاری که توان آن را ندارد، مجبور می‌کند، خداوند از آن زن هیچ کار نیکی را نمی‌پذیرد و پیوسته در غضب الهی به سر می‌برد تا وقتی چنین حال و رفتاری دارد.» (همو، ۱۴۰۶ق، ص ۲۸۷)

آنچه در نگاه آیات و به‌ویژه روایات ممدوح است، معاشرت نیکو (نساء: ۱۹) و شرکت مرد در امر خانه‌داری است؛ (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۳، ص ۴۸) اما شرکت زن در تأمین معاش غیر از موارد ضروری، امری مذموم شمرده شده است. در روایات آخرالزمان که با نگاهی مذمومانه مطرح شده است، اشتغال زنان را ناشی از حرص زنان به مال‌اندوزی می‌داند: «شَارَكَ النِّسَاءُ أَرْوَاجَهُنَّ فِي التِّجَارَةِ حِرْصاً عَلَي الدُّنْيَا» (شیخ صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۲، ص ۵۲۵) و «وَ اشْتَغَلَ النِّسَاءُ وَ شَارَكْنَ أَرْوَاجَهُنَّ فِي التِّجَارَةِ حِرْصاً عَلَي الدُّنْيَا» (مجلسی،

۱۴۰۳ق، ج ۷۵، ص ۲۲) این نگاه مذموم در اندیشه برخی اندیشمندان غربی نیز مطرح گردیده است:

«تلاش و کوشش زن امروزی به خاطر کسب استقلال و افزایش توسعه‌ی میدان علایق ... درست در جهت مخالف جنبه‌ی ذاتی و برخلاف گرایش‌های طبیعی اوست.» (هورنای، ۱۳۸۲، ص ۲۱۵) در عرصه‌ی خانواده نیز هرچند بر اساس آیه‌ی ۲۱ سوره‌ی روم «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» زن و مرد هر دو در آرام‌بخشی شریک‌اند؛ اما بر اساس آیه‌ی ۱۸۹ سوره‌ی اعراف، زن نقش کلیدی‌تری دارد. «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا» به همین علت امام سجاد علیه‌السلام می‌فرماید: «أَمَّا حَقُّ رَعِيَّتِكَ بِمِلْكِ النِّكَاحِ فَإِنَّ تَعْلَمَ أَنَّ اللَّهَ جَعَلَهَا سَكَنًا وَ مُسْتَرَاحًا وَ أُنْثَى وَ وَاقِيَةً»؛ (حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۶۲) حق همسرت این است که بدانی خداوند او را موجب آرامش و راحتی و انس و حفاظت از تو قرار داده است.

علامه طباطبایی در تبیین این نقش اساسی می‌فرماید: «طبیعت مردان به انتشار در زمین و کوشش بی‌وقفه برای تولید ثروت و رقابت گرایش دارد. از سوی دیگر خداوند زن را موجب جذب مردان به خانه و رسیدن به قرار و آرامش و دورشدن از رقابت‌های بی‌پایان خلق نموده است. (طباطبایی، ۱۴۱۱ق، ج ۴، ص ۲۱۶)

برخی از اندیشمندان غربی وضعیت زنان در قرن اخیر را چنین توصیف کرده‌اند:

«اگر زنی شایسته‌ی توهین باشد، آن است که در زناشویی و تنهایی، زیبایی خود را در معرض تجارت گذاشته و سرتاسر روز را به آرایش و گردزنی سروصورت و پیچ‌دادن مو و پوشیدن لباس می‌گذرانند.» (دورانت، ۱۳۸۴، ص ۱۶۰)

بارابارا و آلن پیز نیز می‌گویند: «بسیاری از زنان برای داشتن آنچه در اختیار مردان است (پول، موقعیت، قدرت) به دنبال مشاغل حرفه‌ای خاص رفته‌اند. این انتخاب‌ها زنان را گرفتار بسیاری از عوارض جانبی مردانه‌ی مشاغل حرفه‌ای همچون ناراحتی‌های قلبی، تومورها، فشار عصبی و مرگ زودرس کرده است.» (پیز، ۱۳۸۷، ص ۳۳۳-۳۳۴)

بسیاری از آلودگی‌ها و ناپاکی‌ها که در محیط کار به وجود می‌آید به دلیل اختلاط

زنان و مردان بوده که زمینه ساز فساد اخلاقی و به خطر افتادن طهارت اجتماعی است، اسلام در روابط زن و مرد نامحرم بر حفظ حریم‌ها تأکید فراوانی دارد امیرالمؤمنین (ع) در سخنانی خطاب به مردم عراق فرمودند: «خبردار شده‌ام که زنان شما در راه‌ها با مردان، تنگاتنگ رفت و آمد می‌کنند، آیا حیا نمی‌کنید؟» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۵۳۶). با بررسی آیات و روایات می‌توان گفت که بر اساس تعالیم اسلام، زنان باید در محیط شغلی در روابط با مردان، از هر نوع حضوری که جاذبه جنسی داشته باشد، پرهیزند. اگرچه اسلام مخالف اشتغال زنان نیست اما باید شرط اسلام که آلوده نشدن دامن زن است احراز گردد. اگر اختلاط زن و مرد در محیط کار، تحصیل، ورزش و غیر آن به گونه‌ای باشد که به طهارت زن آسیب رساند، مسلمان به هیچ قیمتی چنین اختلاطی را نمی‌پسندد. آنچه شرع و عقل اقتضا می‌کند، این است که برنامه‌ریزی به گونه‌ای باشد که ضمن حفظ طهارت، هر دو جنس از مواهب بهره‌مند گردند. اسلام بر حفظ سلامت و طهارت زن تأکید دارد، نه محرومیت از این مزایا. (اشکوری، ۱۳۷۷، ص ۲۴) محدودیت‌های این باب برای حفظ سلامتی روحی و معنوی زن است که سلامت مرد و در نتیجه سلامت کل جامعه را در پی دارد و عدم مراعات این حدود، نه تنها سلامت معنوی زنان، بلکه سلامت معنوی کل جامعه را تهدید می‌کند.

### ۳-۳ تمایزات تکوینی زن و مرد منشأ تنظیم قواعد حقوقی و اجتماعی

یکی از کلیدهای فهم نظام حقوقی، اجتماعی زن در اسلام، درک جایگاه و نقش و کارکرد هر یک از زن و مرد در خانواده است، در نگاه اندیشمندان مسلمان، اگر انسان مدنی بالطبع نباشد، خانواده محور بالطبع هست و خداوند به صورت طبیعی و تکوینی ساختار زن و مرد را بر اساس تشکیل خانواده آفریده تا زندگی خانوادگی به وجود بیاید، درباره خانواده دو دیدگاه وجود دارد: برخی از متفکران با مبانی اومانستی و فردگرایی و گرایش‌های فمینیستی معتقدند که خانواده همچون سایر نهادهای اجتماعی، بر اساس قرارداد و توافق عده‌ای با یکدیگر به وجود می‌آید و چیزی جز همان قرارداد پشتوانه‌ی آن نیست، در مقابل دیدگاهی است که اندیشوران مسلمان بر اساس آموزه‌های وحیانی به آن معتقد شده‌اند، این دسته از اندیشوران معتقدند اگرچه خانواده در ابتدا با قرارداد و اعتبار

زوجیت تشکیل می‌شود، اما مبنای فطری و طبیعی دارد و به تعبیر مرتضی مطهری: «انسان فطرتاً خانواده گرایانه است... و ریشه‌ی و اساس حقوق خانوادگی را مانند سایر حقوق طبیعی باید در طبیعت جستجو کرد» (مطهری، ۱۳۸۲، ص ۱۴۵-۱۵۴). مرتضی مطهری با اصل دانستن زندگی خانوادگی برای انسان می‌نویسند:

«قرائن تاریخی، دوره‌ای را نشان نمی‌دهد که در آن دوره انسان فاقد زندگی خانوادگی باشد، یعنی زن و مرد منفرد از یکدیگر زیست کنند و یا رابطه جنسی میان افراد صورت اشتراکی و عمومی داشته باشد. زندگی قبایل وحشی عصر حاضر - که نمونه‌ای از زندگانی بشر قدیم به شمار می‌رود - نیز چنین نیست.» (همان)

در رویکرد اسلامی زن و مرد از جهت تکوینی با یکدیگر متفاوت خلق شده‌اند و همین تفاوت‌ها موجب شده تا در حقوق و تکالیف نیز متفاوت باشند. به‌عنوان مثال یکی از تفاوت‌های تکوینی میان زن و مرد که در آموزه‌های دینی بر آن تأکید شده است تفاوت در بهره‌گیری از قوه‌ی تعقل در هنگام مواجهه با احساسات است. اگرچه زن و مرد هر دو به‌طور یکسان از عقل بهره‌برده‌اند اما گاهی غلبه‌ی احساسات و عواطف که لازمه‌ی زندگی زناشویی و ایفای نقش مادری و همسری برای زنان است موجب می‌شود بهره‌گیری از عقل تحت‌الشعاع قرار گیرد.

علت این مسئله این است که حقوق و تکالیف انسان‌ها باید بر اساس مصالح و مفاسد نفس‌الامری و واقعی تعیین شود؛ بنابراین، اختلاف در مصالح و مفاسد به‌ناچار، سبب تفاوت در حقوق تکالیف خواهد شد؛ زیرا تفاوت‌های مزبور سبب آثار اجتماعی گوناگون می‌گردد و چگونگی مشارکت زن و مرد را در امور اجتماعی ناهمانند می‌سازد. بدین روی، می‌توان در مواردی تفاوت در حقوق و تکالیف را به سبب تفاوت تکوینی و طبیعی دانست؛ اما اگر اختلاف به‌گونه‌ای باشد که در مصالح و مفاسد تأثیرگذار نباشد موجب تفاوت در حقوق و تکالیف نیز نخواهد بود. پس در زمینه‌ی حقوق، اختلاف در هست‌ها - فی الجمله - منشأ اختلاف در بایدها می‌شود. (مصباح، ۱۳۸۸، ص ۲۰۶). مرتضی مطهری در این رابطه می‌نویسد:

«قانون خلقت این تفاوت‌ها را به این منظور ایجاد کرده است که به دست خود،

حقوق و تکالیف خانوادگی را میان زن و مرد تقسیم کند. این قانون تفاوت‌های زن و مرد را همچون تفاوت اعضای یک بدن ایجاد کرده است. اگر قانون خلقت هر یک از چشم و گوش و پا و دست و ستون فقرات را در وضع مخصوصی قرار داده است، بدین جهت نیست که میان آن‌ها تبعیض قائل شده است و به برخی جفا کرده باشد بلکه خواسته است تناسب بیشتری میان زن و مرد به وجود آورد.» (مطهری، ۱۳۸۲، ص ۱۵۹-۱۶۱).

گرایش‌های فمینیستی نوعاً با نفی تفاوت‌ها یا ناچیز تلقی کردن آن‌ها به دنبال اهداف از پیش طراحی‌شده‌ی خود بوده‌اند. آن‌ها مدت‌زمان طولانی بر مبانی خود تأکید نمودند تا آنجا که علاوه بر جوامع غربی، افکار عمومی جوامع مسلمان را نیز تحت تأثیر قرار داده‌اند. از مجموع ویژگی‌های تکوینی و تشریحی زن و مرد می‌توان دریافت که آنان در انسانیت همسان بوده و بر اساس یک هدف مشترک آفریده شده‌اند و صرفاً در مقومات جنسیت (زنانگی و مردانگی) و احکام مربوط به آن، میان این دو صنف، تفاوت است. لذا تکلیف الهی به هر دو تعلق گرفته و اما نوع تکلیف ممکن است به واسطه‌ی جنبه‌های متفاوت آنان، متمایز از یکدیگر باشد. (زیبایی‌نژاد، ۱۳۸۲، ص ۶۳)

در رویکرد اسلامی گرچه زن و مرد در بعد انسانی و ارزشی برابرند، اما تفاوت‌های تکوینی و طبیعی در ابعاد روحی و جسمی دارند که مربوط به خلقت و آفرینش بوده و انسان در شکل‌گیری آن‌ها نقشی ندارد، این تفاوت‌ها منشأ تفاوت‌های اجتماعی و حقوقی و اخلاقی و... است که قوانین شرع نیز با در نظر گرفتن تفاوت‌های تکوینی موجود تفاوت‌هایی در حقوق و تکالیف و... لحاظ کرده است؛ بنابراین حقوقی برابر و نه مشابه دارند که غفلت از این موضوع موجب شده برخی توهم ظالمانه و تبعیض‌آمیز بودن اختلافات حقوقی زن و مرد را داشته باشند. خداوند این توازن حق و تکلیف را چنین بیان می‌کند «وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ» (بقره ۲)، (۲۲۸). «برای زنان همانند حقوقی است که برای مردان بر عهده‌ی آنان است» مقتضای عدالت تعیین حقوق و تکالیف یکسان در موارد اشتراک میان زن و مرد و وضع حقوق و تکالیف ناهمانند، اما متناسب با استعدادها و ظرفیت‌های آن دو در موارد اختلاف میان آن‌هاست، همان‌طور که نادیده‌انگاری تفاوت‌ها در فرایند تقسیم کار غیرمنطقی است. با توجه به تفاوت‌های زن و مرد هر جا

مسئولیت‌های سنگین اجتماعی همانند مرجعیت و قضاوت پیش می‌آید زن‌ها از پذیرش آن معاف هستند، نه اینکه از حقی محروم باشند، بنابراین زن و مرد هر دو ارزش و منزلت علمی و معنوی دارند و کمال معنوی نیز به ولایت اختصاص دارد و در ولایت میان زن و مرد تفاوتی نیست و هر دو می‌توانند ولی‌الله باشند.

برای تبیین رویکرد سوم لازم است به اشتراکات و تمایزات میان زن و مرد اشاره کنیم تا معلوم شود که برخی از محدودیت‌هایی که اسلام برای جنس زن قائل شده است از باب تحقیر زن نبوده و اساساً احکام اسلام بر اساس ظرفیت‌ها و استعدادها و توانایی‌های افراد در نظر گرفته می‌شود و بنای اسلام بر عدالت است نه تساوی (تناسب محوری نه تشابه محوری). بنابراین در نگاه دینی راه رسیدن به این منزل در انجام صحیح تکالیف و مسئولیت‌هایی است که بر دوش زنان و مردان بر اساس استعدادهای طبیعی و اکتسابی و بر پایه «حفظ ارزش‌ها»، «سازگاری نقش‌ها با روحيات و ویژگی‌های زن و مرد» و «توافق طرفین» قرار داده شده است. از این روی لازم است برای تبیین بحث به تمایزات و اشتراکات زن و مرد اشاره کنیم.

از نگاه آیات و روایات، تبیین نقش و کار جنسیتی فقط مبتنی بر دیدگاه زیست-شناسانه که قدرت جسمی مرد و ضعف بدنی زنان، زایمان و شیردهی آنان را منشأ تقسیم کار می‌داند، نیست. همچنین این تقسیم کار فقط مبتنی بر دیدگاه روان‌شناسانه که بازتاب تمایل مردان به ایجاد هویت بارز مردانه است و نیز دیدگاه جامعه‌شناسانه که در آن الگوی حاکم بر فرهنگ و جامعه سبب این تقسیم کار شده، نیست. اسلام با قبول تفاوت‌های زیستی و روانی و در نتیجه درخواست تکالیف متفاوت و نیز قبول تأثیرات فرهنگی و عرفی تا جایی که مخالف عقل و شرع نباشد، نگاهی متعالی تر به تقسیم کار در خانواده و اجتماع دارد که ریشه در مقاصد عالی‌ی شارع مقدس دارد. غایت‌مندی نقش‌ها، کمال‌طلبی انسان، حفظ کرامت زن و مرد، جلوگیری از اختلاط جنسی و نگاه ابزاری به زن و... برخی از این مقاصد است.

روشن است که تمایزات میان زن و مرد باید ذیل گفتمان برابری انسانی و ادبیات مکمل بودن زن و مرد تفسیر شود و نباید آن را بهانه‌ای برای تحقیر یکی از دو جنس

دانست. (زیبایی نژاد، ۱۳۹۱، ص ۱۰۲-۱۰۳) باید گفت به دلیل ناآشنایی با نگاه جنسیتی اسلام و غلبه گفتمان برابری، گمان شد که نیاز زن و مرد به اشتغال یکسان و پیامدهای اشتغال نیز برای این دو صنف یکسان است؛ حال آنکه نه از نظر روانی، آمادگی یکسانی در زن و مرد برای حضور در عرصه اشتغال موجود است و نه تأثیرات شخصیتی اشتغال در زن و مرد یکی است، نه مسئولیت زن و مرد در قبال اقتصاد خانواده مشابه است و نه آسیب‌پذیری زن و مرد در محیط‌های کار به یک میزان است. اسلام در اعطاء مسئولیت‌ها و نقش‌ها به سه مؤلفه «تفاوت توانایی‌ها و استعدادها»، «تفاوت وظائف و تکالیف» و «تفاوت اختیارات و حقوق» توجه خاص دارد. و هرچند زن و مرد را در «ماهیت انسانی»، «اصل خلقت» و در «هدف خلقت»، برابر می‌داند اما پذیرش تساوی در «ماهیت» نباید و نمی‌تواند به معنای قبول تساوی در «هویت»، «نقش» و «تکالیف» زن و مرد باشد؛ زیرا خالق هستی هر یک از این دو را برای نقشی جدا آفریده است.

این تفاوت‌ها هم از لحاظ علمی و هم از نگاه آیات و روایات قابل اثبات است. مخالفین تفاوت، یا منکر تفاوت‌ها هستند مثل فمینیست‌های رادیکال و یا در صورت قبول تفاوت‌ها، منکر تأثیر این تفاوت‌ها در عرصه‌ی تربیت و قانون‌گذاری هستند. فمینیست‌های پست‌مدرن نیز تفاوت‌ها را قبول می‌کنند اما این تفاوت‌ها را به حوزه‌ی مختصات فردی مثل تفاوت در رنگ مو و قد و... می‌کشاند که نمی‌تواند زمینه‌ی تفاوت‌های قانونی و تربیتی و نقشی شود.

اثبات و پذیرش تفاوت‌ها، تأثیر عمیقی در تمام ساحت‌های علمی و اجتماعی از جمله حوزه‌ی زیست‌شناسی اجتماعی و محول کردن نقش‌ها، حوزه‌ی سیاست و حقوق، حوزه‌ی علوم تربیتی و بحث شیوه‌های متفاوت و دوجنسیتی تربیت، حوزه‌ی جرم‌شناسی و روان-شناسی جنایی، در جامعه‌شناسی اقتصاد و در تولید، توزیع، مصرف و خدمات و... به‌جای می‌نهد. (زیبایی نژاد، ۱۳۸۸، ص ۲۰-۲۳)

با نگاه به آیات و روایات می‌توان به‌وضوح دریافت که زن و مرد در ماهیت انسانی و لوازم این ماهیت از جمله دارا بودن نفس ناطقه و استعدادهایی همچون ادراک امور کلی و انتزاعی، وجدان اخلاقی، نگاه آینده‌نگرانه، حس کمال‌طلبی و دیگر ظرفیت‌های



جداکننده‌ی وی از سایر موجودات مثل اختیار و مسئولیت‌پذیری و تأثیر بر اقتضانات محیطی، باهم اشتراک دارند. هم‌چنین همه‌ی انسان‌ها دارای مبدأ مشترک (خاک و روح الهی)، هدف مشترک (عبودیت عارفانه‌ی الهی)، راهنمای مشترک (ادیان و پیامبران) و سرنوشت مشترک (رضایت یا سخط الهی، بهشت یا جهنم) هستند.

زنان در عین تساوی در عرصه‌های مذکور، تفاوت‌های عمیقی نیز با جنس مردان دارند. تفاوت‌هایی که از دیدگاه برخی اندیشمندان محدود به شکل ظاهری نیست و دارای عمق بیشتری است به گونه‌ای که تک‌تک سلول‌های زن و مرد را متفاوت می‌کند. (کارل، ۱۳۷۸، ص ۱۰۰ و خدا رحیمی و دیگران، ۱۳۷۷، ص ۴). این تفاوت‌ها در تمام اعضای فیزیولوژیکی و حتی قوای شناختی و روانی زنان و مردان قابل اثبات است. (ر.ک: آیزاک، ۱۳۷۲، ص ۱۱۸، و حسینی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۷ و کریستین، ۱۳۷۵، ص ۴). این تفاوت‌ها موجب تغییر حالات و رفتار این دو جنس خواهد شد و در نتیجه دو نوع از جنس بشری را ایجاد خواهند کرد که دارای دو نقش و کارکرد خواهند بود.

جنس زن با توجه به نقش اساسی که در تکوین خانواده و اجتماع دارد اساس و بنیان هر اجتماع را تشکیل می‌دهد، لذا با تضعیف بنیان خانواده، اجتماع در معرض فروپاشی و اضمحلال قرار می‌گیرد. از این روی اگر اشتغال دائمی و تمام‌وقت زن برای بنیان خانواده مضر باشد باید به گونه‌ای مدیریت شود تا آثار سوء آن به حداقل برسد.

#### ۴-۳ بررسی معایب و محاسن اشتغال زنان در کنار هم

بی‌شک اشتغال برای زنان، خانواده و جامعه، دستاوردهای مثبتی دارد. ارتقاء سطح بهداشت خانواده، بهره‌وری بیشتر از منابع مادی و معنوی خانواده، افزایش توان مدیریتی زن در خانواده، افزایش روحیه‌ی اعتمادبه‌نفس زن در اجتماع، پرشدن اوقات فراغت و جلوگیری از آسیب‌پذیری اجتماعی، تأمین اجتماعی زنان در مواقع بروز بحران‌های مختلف، شکوفایی استعدادهای انسانی زن، احساس تعهد و مسئولیت بیشتر نسبت به خانواده، استقلال مالی زن، ارتقاء سطح خودباوری زنان به همراه سازندگی بیشتر، تقویت پایگاه اجتماعی و ... از جمله آثار مثبت اشتغال زنان است. (ملک‌زاده، ۱۳۹۲، ص ۲۲۲) اما اشتغال، پیامدهایی برای خود زنان، خانواده و جامعه نیز به همراه دارد. گرانباری نقش به

علت تعدد نقش خانه‌داری و نقش اشتغال، تضاد نقش‌ها به علت اقتضائات متضاد آن‌ها، تغییر در هنجارهای اخلاقی، احساس بی‌فایده‌گی و کاهش اعتمادبه‌نفس به علت تحقیر نقش‌های خانگی و کاهش حمایت اقتصادی مردان از زنان از جمله‌ی پیامدهای وارده بر خود زنان است. هم‌چنین تغییر در نظام خانواده، تضعیف روابط درست و بانشاط زوجین، تأثیر بر فرزند خواهی و تأثیر بر روابط مادر و فرزند از جمله‌ی تبعات خانوادگی اشتغال زنان به شمار می‌رود و در عرصه‌ی اجتماع نیز؛ تحول ذهنیت اجتماعی به سمت برابری، کاهش جمعیت، شیوع تجردزیستی و افزایش آسیب‌های اجتماعی از جمله اثرات اشتغال زنان است. (علاسوند، ۱۳۹۰، ج ۲، ۲۷۰-۲۷۹ و ملک‌زاده، همان)

نگاه منصفانه علمی و مطابق با واقعیات تکوینی زن و مرد آن است که اولاً عیوب و محاسن اشتغال در کنار هم دیده شود و ثانیاً قواعد باب تراحم در مواردی که اشتغال زنان موجب از دست‌دادن یا از دست‌رفتن حقی مهم‌تر می‌گردد، رعایت شود. عمده ایراد اشتغال زنان تراحم آن با نقش همسری و مادری است که نیاز به بررسی بیشتر دارد.

### ۳-۱- تراحم اشتغال زنان با نقش مادری

یکی از مهم‌ترین چالش‌هایی که اشتغال بیرون از منزل برای زنان ایجاد می‌کند تراحم آن با دو نقش مادری و همسری است. انتقال خستگی ناشی از شغل به خانه و عدم آمادگی جسمانی و روانی برای برآوردن نیازهای روانی، عاطفی اعضای خانواده، عدم سرپرستی و نظارت مستقیم فرزندان در منزل، محله و مدرسه و غفلت از نیازهای آن‌ها، تحت‌الشعاع قرار دادن اشتغال مردان سرپرست خانوار در مواردی که با مشکل اشتغال روبرو هستند، پیامدهایی نامطلوب اشتغال مادر بر رشد جسمانی و روانی فرزندان، اشتغال و درگیری ذهنی در مورد مسائل کاری و در پی آن، مصرف شدن انرژی روانی شخص بیرون از منزل و کوتاهی نسبت به وظایف خانه‌داری، افتادن سنگینی کارهای منزل بر دوش شوهر و فرزندان از جمله پیامدهای اشتغال در کم‌رنگ شدن نقش مادری است. برخی از خانم‌های شاغل در محیط کار به‌اندازه کافی با همکاران و مراجعان صحبت کرده و نیازهای کلامی و عاطفی خود را از این راه ارضاء می‌کنند که در نتیجه موجبات سردشدن روابط میان همسران به وجود می‌آید. گاهی اوقات نیز دستیابی بانوان به استقلال مالی

موجب کم شدن حرف شنوی و در نتیجه باعث سستی روابط زناشویی می شود. همچنین گاهی اشتغال مادر ممکن است نقش و جایگاه پدر را در بین فرزندان پسر مخدوش کند زیرا آنان پدر را مرجع حل امور مالی نمی دانند. همچنین اشتغال طولانی مدت مادر سبب می شود که فرزندان دختر از یک الگوی جنسیتی مناسب محروم شوند و در ایفای نقش جنسیتی خود با مشکلاتی روبه رو شوند. دوگانگی در تربیت فرزندان، نیز حضور کم رنگ و نداشتن فرصت کافی برای پخت و پز و استفاده بیش از حد از غذاهای آماده و گاه ناسالم، مشکلاتی را در تغذیه و رشد جسمانی اعضای خانواده به وجود می آورد.

اغلب زنان شاغل، بیشتر توانمندی و خلاقیت خود را در محیط شغلی خود به کار می گیرند و در نتیجه نمی توانند به شکل مطلوبی در مورد همسر و فرزندان به نشاط و پویایی خانواده بیفزایند. برخی از مشاغل، خانم ها را به پیری زودرس، افسردگی و مشکلات جسمانی و روانی گرفتار می کند.

از جمله مشکلات زوج های شاغل، رفت و آمد و ارتباط با بستگان و دوستان است، زیرا با کم شدن وقت زوجین روابط با اقوام تحت الشعاع قرار می گیرد. احتمال آسیب پذیری اخلاقی زنان شاغل به خصوص در محیط های کاری که با مردان در تعامل اند بیشتر است. احساس گناه، مهم ترین احساس منفی مادران شاغل است که به علت نگرانی از عدم حضور در کنار فرزندش ایجاد می شود. (ر.ک: زعفرانچی، ۱۳۸۸، ص ۴۳ تا ۷۰ و هاجری، ۱۳۸۶، ص ۴۹، ۱۰۶ و کهرئز و مرادی، ۱۳۹۴، ش ۲۸، ص ۲۳-۴۰، علی محمدی، ۱۳۹۰)

یکی از آثار اشتغال بانوان کم میلی به بچه دار شدن یا اکتفا به فرزند کمتر برای رهایی از مشکلات فرزندداری است، تأثیر اشتغال زنان روی تغییرات در زندگی خانوادگی، در کنار کنترل باروری زنان هرگز نباید دست کم گرفته شود. این امر ارتباط مستقیمی با تصمیمات زنان در باب فرزندآوری و زمان بندی آن و تعداد فرزندان دارد. اشتغال، مقدار زمان مراقبت از کودک را کاهش داده و از سوی دیگر با گسترش روابط اجتماعی بانوان وابستگی های خویشاوندی و مشارکت در اجتماع خانوادگی شان را کاهش می دهد؛ و این امر اقتدار سنتی مردان را در خانه تحت تأثیر قرار داده و توازن قدرت را به هم می ریزد و در نتیجه موجب شکست خانواده های هسته ای و دامنه ای از پیامدهای منفی اجتماعی و

اقتصادی می‌شود (جنیفر، ۱۳۸۸، ص ۲۷۹-۲۸۰) اشتغال در بعضی مواقع، احساسات مادرانه را از زن گرفته و روحیه خشن را جایگزین عواطف او کرده و کودکان را نسبت به نقش عاطفی والدین بی‌اعتماد یا کم‌اعتماد می‌کند. از این رو، نقش الگویی و سازندگی والدین را زیر سؤال می‌رود. (سازمان امور اداری و استخدامی کشور، ۱۳۶۹، ص ۹۲)

وقتی مادر دوش به دوش پدر بیرون از خانه باشد، بدیهی است که فرصت کافی و انرژی لازم برای نظارت بر امور درسی و نیز رفتارهای بیرون از منزل بچه‌ها را نداشته باشد. همین امر سبب غفلت از نیازهای فرزندان و یا بی‌توجهی به آن خواهد شد. نتایج برخی پژوهش‌های میدانی، نشان می‌دهد که نزدیک به ۲۰ درصد کودکانی که مادرانشان کار می‌کنند در ساعات قبل و بعد از مدرسه، سرپرستی ندارند. (ساروخانی، ۱۳۷۰، ص ۱۷۰)

اهمیت مطلب وقتی دوچندان می‌شود که بدانیم ارتباط فرزندان با مادر، نه فقط در رفع نیازهای کودک مؤثر است، بلکه بر حالات روانی و عاطفی وی نیز تأثیر می‌گذارد. مادران شاغل، اغلب به دلیل آنکه بخش مهمی از ساعات مفیدشان را در طول روز، از فرزند جدا هستند، نمی‌توانند همانند مادران خانه‌دار به کودکان خود رسیدگی کنند. علاوه بر این، آن‌ها در کنار خستگی جسمی و ذهنی ناشی از کار، مسئولیت خانه و خانه‌داری را هم به دوش می‌کشند. از سوی دیگر، سپردن کودکان به مهدکودک هم چندان مورد تأیید کارشناسان نیست، چراکه به باور آن‌ها، این کار ممکن است موجب بروز نابسامانی‌های روانی خاصی در بزرگ‌سالی شود. نویسنده‌ی کتاب سازندگی و تربیت دختران با استناد به سخن «آستل» می‌گوید: «نمی‌خواهیم زنان در دنیا بسان لاله‌ها در باغ باشند و فقط منظره‌ی زیبا بسازند و به درد هیچ چیز نخورند بلکه باید مسئولیت سازندگی نسل را به عهده گیرند. وی در ادامه گوید: این نکته‌ی هشداردهنده و دردآوری است که همه‌ساله گروهی از کودکان به علت آشنانبودن مادران به فنون تربیت و قوانین طبیعت و ساختمان جسم و روان و خلقت او تلف می‌شوند درحالی که در عالم حیوانات چنین وضعی نیست. (قائم‌ی، ۱۳۶۹، ص ۳۲-۳۳)

### ۳-۲-۳ تزاخم اشتغال زنان با نقش همسری

روشن است که زنان شاغل نتوانند آن‌طور که شایسته است وظایف خانه‌داری و مسئولیت‌های خود را به‌عنوان همسر و مادر انجام دهند، برخی از اختلافات زناشویی نیز ناشی از همین امر است، خصوصاً جایی که مردان، خود را موظف به کمک در کارهای منزل نمی‌دانند. باید دانست که زن ویژگی‌های روحی متفاوتی از مرد دارد از این‌رو چالش‌های به‌وجودآمده در محیط کار، می‌تواند خستگی‌های روحی و جسمی را برای وی ایجاد کند و این خستگی‌ها بر روابط زناشویی و حتی کلامی زن تأثیر می‌گذارد و می‌تواند منجر به سردی ارتباط او با همسرش شود. در نتیجه، تفاهم زن و مرد به‌تخاصم مبدل می‌گردد و حتی می‌تواند منجر به جدایی شود. گاهی زنان شاغل، روحیه‌ی منعطف و مهربان خود را از دست می‌دهند و روحیه‌ی مدیریتی پیدا می‌کنند که این مسئله نیز بر روابط آن‌ها با همسر تأثیر گذار است. یکی دیگر از آثار اشتغال زنان استقلال مالی و عدم وابستگی اقتصادی زن است که گاهی در بیشتر موارد سبب تغییر روابط او با مرد می‌شود. به‌بیان دیگر، رفتار استقلال‌طلبانه‌ی زن، اقتدار و مدیریت مرد را خدشه‌دار می‌کند و این مسئله موجب بروز اختلاف در خانواده می‌شود.

قرآن مردان را اقتدارگرایانی می‌داند که اقتدارشان باید توسط زنان به رسمیت شناخته شود (نساء: ۳۴) به‌عبارت دیگر اگر زن ازدواج کرده نقش نان‌آوری را به‌عهده بگیرد، خطر رقابت با شوهر به میان می‌آید که برای وحدت و یکپارچگی خانواده زیان‌آور خواهد بود. افزون بر این، همسو نبودن نقش‌های اجتماعی و خانوادگی، موجب سستی و کاستی در نقش‌های خانگی می‌شود و احتمال بروز تنش بین زن و شوهر را افزایش می‌دهد (ساروخانی، ۱۳۷۰، ص ۱۷۰). خانواده‌های شاغل، در مقایسه با خانواده‌های سنتی، وقت کم‌تری برای حضور در خانواده و اقوام دارند. از این‌رو، به‌نوعی منزوی شده و حمایت عاطفی و روانی و حتی مالی اطرافیان را از دست می‌دهند.

یکی از مباحث مهم در اشتغال زنان که در ارزیابی غربی‌ها در این مسئله کمتر مورد توجه قرار می‌گیرد و ما به‌عنوان جامعه مسلمان باید به آن اهمیت دهیم مسئله اشتغال و اختلاط است، یعنی بسیاری از شغل‌هایی که خانم‌ها عهده‌دار آن می‌شوند زمینه اختلاط با

نامحرم را فراهم می‌کند که از سویی موجب می‌شود که یک خانم در محیط کار ارتباطات کلامی و عاطفی با همکاران داشته باشد که همین مسئله می‌تواند ارتباط کلامی با همسر را تحت الشعاع قرار دهد، همچنین برای جلوگیری از فساد، در دین اسلام ترجیح با محل رجوع قرار نگرفتن زنان است، یعنی زن نباید شغلی داشته باشد که مجبور باشد به صورت دائمی محل رجوع مردان نامحرم باشد.

### راه‌های برون‌رفت از تراحم اشتغال زنان

از آنچه گفته شد روشن است که اسلام زن را از کسب و کار و فعالیت و اشتغال منع نکرده است، آری می‌توان گفت با توجه به ویژگی‌های شخصیتی زن به لحاظ روحی و روانی، اسلام با نگاه خاص به زنان نگرسته است، در اسلام هیچ‌گاه روابط خانواده را بر پایه‌ی استقلال یا عدم استقلال اقتصادی قرار نداده است و استقلال اقتصادی زن را برای ایشان برتری تلقی نکرده است. بلکه این سازمان اجتماعی را فقط بر پایه‌ی فطرت بنانهاده است. در این نگاه، در سازمان خانواده، زن باید زن باشد، نه مرد و از این روی باید وظیفه‌ی فطری زنان را بر عهده بگیرد. (چراغی کوتیانی، ۱۳۸۹، ص ۲۵۳) اسلام به سبب اهمیت نقش‌های فطری زنانه، مرد را وادار ساخته تا مخارج زندگی زن را تأمین کند، نه اینکه استقلال اقتصادی وی را سلب کند. (قطب، بی‌تا، ص ۹۶) در نگرش اسلامی، اشتغال زن نباید موجب گریز او از انجام وظیفه‌ای شود که طبیعت و فطرت برای او معین کرده است. مادری و همسری، ارزش‌های برجسته‌ای هستند که اسلام برای زن معین کرده است و هر چیزی که در فرایند ایفای درست این نقش اختلال ایجاد کند، مورد قبول اسلام نیست. در دین اسلام با توجه به تفاوت‌های تکوینی زن و مرد که به برخی از آن‌ها در اینجا اشاره کردیم، اشتغال زنان به‌طور کلی و به‌ویژه در بیرون از خانواده، به‌مثابه‌ی نقش ثانوی و پس از فراغت از ایفای نقش‌های اولیه (مادری و همسری) قابل پذیرش است و حتی در برخی حرفه‌ها اولویت حضور زن در نگاه دین مطرح شده است. جوادی آملی می‌گوید: «بسیاری از کارهای اجرایی برای زن جایز است، بلکه در مواردی دارای اولویت است، مثل طبابت زنان برای زنان، پرستاری و آموزگاری دختران و بهتر است زنان در این موارد مهارت لازم را کسب کنند تا از مراجعه به مردان بی‌نیاز باشند». (جوادی آملی، ۱۳۷۷، ص ۲۹۸)

خداوند برای جلوگیری از پیامدهای منفی اشتغال زنان که مورد بحث قرار گرفت، با توجه به ساختار وجودی زن و مرد و تفاوت‌های تکوینی میان آن دو، تکالیف و مسئولیت‌ها را به گونه‌ای قرار داده است که جایگاه هر یک از زن و مرد مشخص باشد و هر یک از آن‌ها با عمل کردن به مسئولیت‌های خود استحکام خانواده را در جهت نیل به سعادت و تکامل انسان‌ها حفظ کنند. و در موارد تزاخم باید با اتخاذ راهکارهایی تبعات اشتغال را تا حد امکان به حداقل رسانند. عمده راهکارهایی که این پژوهش برای حل تزاخم اشتغال زنان با دو نقش اصلی زنانه یعنی همسری و مادری پیشنهاد داد عبارت‌اند از: وجوب نفقه‌ی خانواده بر عهده‌ی مردان و معاف بودن زنان از تأمین هزینه زندگی، اولویت اشتغال با مردان سرپرست خانوار، دوری از مشاغل سخت و طاقت‌فرسا، دوری از تجمل و اسراف در زندگی، همکاری بقیه اعضای خانواده در کارهای خانه، توسعه و ایجاد مشاغل خانگی، ایجاد مشاغل اختصاصی زنان به صورت نیمه‌وقت و دوره‌ای.

## نتیجه‌گیری

با بررسی منابع اسلامی روشن می‌شود که در رویکرد اعتدالی استقلال مالی و اشتغال زنان به معنای کار درآمدزا به‌عنوان یک واقعیت، مفروض گرفته شده و به‌خودی‌خود هیچ ممنوعیتی ندارد. اگرچه با ملاحظه قیود خاصی ممکن است در برخی موارد حکم به کراهت آن شود، به تعبیر دیگر اسلام با الگوی تقسیم کار جنسیتی که در جامعه‌ی صدر اسلام حاکم بوده است مخالفتی نکرده است بلکه حتی می‌توان گفت با احکام خود آن را تثبیت کرده است زیرا از یک‌سو اسلام نفقه زن را بر شوهر واجب کرده و زنان را از بر عهده گرفتن مسئولیت اقتصادی خانواده معاف کرده است و از سوی دیگر اسلام با تأکید بر نقش مادر - همسری زنان برای رسیدن به مصالح مهم‌تر و اولویت قرار دادن کاهش اختلاط جنسی به جهت حفظ پاکی و سلامت اخلاقی و معنوی در جامعه زمینه تقسیم کار جنسیتی را به وجود آورده است.

اگرچه اسلام تبعیض‌های شغلی ستمگرانه علیه زنان همچون پرداخت مزد کمتر به زنان یا محدود کردن امکان ارتقای شغلی زنان در شرایط مساوی را مردود می‌شمرد اما در عین حال نفی هرگونه تمایز جنسیتی به بهانه‌ی مبارزه با تبعیض جنسی را نیز برنمی‌تابد. زیرا در قوانین اسلام تفاوت‌های تکوینی و طبیعی میان زن و مرد به‌ویژه تفاوت‌های بدنی لحاظ شده است که این مسئله خود زمینه‌ی برخی از تمایزات شغلی را فراهم می‌کند.

اسلام بر امنیت جنسی در سطح جامعه و آرامش روانی همسران و تربیت فرزندان سالم و جامعه‌پذیری آن‌ها تأکید فراوانی دارد و تحقق این امر را درگرو سیاست‌های خانواده‌محور (نه فردمحور) می‌داند. بنابراین اگر اشتغال زنان به گونه‌ای باشد که کانون خانواده را به مخاطره بیندازد در اولویت نخواهد بود. بنابراین اولویت اشتغال زنان اختصاص به مواردی دارد که ضرورت‌های اجتماعی و شرعی اقتضاء می‌کند همچون مامایی، پزشکی زنان، تدریس برای زنان و دختران و ... و در غیر از موارد مذکور در صورتی اشتغال زنان موجه است که اولاً اشتغال مردان سرپرست خانوار را تحت‌الشعاع قرار ندهد، ثانیاً با حقوق مردان و کرامت زنان و انگاره‌های شرعی مانند عدم اختلاط منافات نداشته باشد، ثالثاً با برنامه‌ریزی صحیح و تصویب قوانین راهگشا، اشتغال زنان به گونه‌ای مدیریت شود که با کم‌ترین پیامد منفی همراه باشد.



## فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، تحف العقول فی اخبار آل الرسول، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ ق، چ ۲
۲. اصفهانی، سید ابوالحسن، وسیله النجاه (مع حواشی الامام الخمینی)، قم، مؤسسه حفظ و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۲۲ ق، چ ۱
۳. آیزاک، آسیموف، اسرار مغز آدمی، ترجمه محمود بهزاد، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۷۲.
۴. آنتونی گیدنز، جامعه‌شناسی، ترجمه منوچهر فرهنگ، تهران، نشر نی، ۱۳۷۸.
۵. باقری، خسرو، مبانی فلسفی فمینیسم، تهران ورزات علوم، تحقیقات و فناوری، ۱۳۸۲.
۶. پناهی، علی احمد، سبک زندگی: همسراری از منظر دین با رویکرد روان‌شناختی، قم، مؤسسه امام خمینی، ۱۳۹۳، چ
۷. پیز، آلن و پیز، باربارا، چرا مردان گوش نمی‌دهند و زنان نمی‌توانند نقشه بخوانند، ترجمه میترا میرشکار، تهران، نشر علم، ۱۳۸۷، چ ۱
۸. جمعی از نویسندگان، جستاری در هستی‌شناسی زن: زن در فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، مؤسسه امام خمینی، ۱۳۸۸، چ ۳
۹. جوادی آملی، عبدالله؛ زن در آینه جلال و جمال، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۷.
۱۰. چراغی کوتیانی، اسماعیل، خانواده در اسلام و فمینیسم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۹.
۱۱. حسینی تهرانی، محمد حسین، رساله بدیعه، تهران، صدرا، ۱۳۷۲.
۱۲. حسینی، سید هادی، تفاوت‌های بیولوژیک زن و مرد «بدن، روان و هوش» مجله‌ی کتاب نقد، زمستان، شماره ۱۷، ۱۳۷۹.
۱۳. \_\_\_\_\_، کتاب زن، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۱.
۱۴. حمیری، عبد الله بن جعفر، قرب الاسناد، قم، مؤسسه آل‌البیت علیهم السلام، ۱۴۱۳ ق، چ ۱

۱۵. خدا رحیمی، سیامک و دیگران، روان شناسی زن، تهران، انتشارات مردمک، ۱۳۷۷.
۱۶. خسرو، نقدسی نیا، احکام اختصاصی دختران و زنان، موسسه فرهنگی انتشاراتی ائمه، ۱۳۸۶.
۱۷. دبواری، سیمون، جنس دوم، ترجمه قاسم صنعوی، تهران، نشر توس، ۱۳۸۰، چ ۴
۱۸. دورانت، ویل، لذات فلسفه، ترجمه عباس زریاب، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴، چ ۱۷
۱۹. دهخدا، علی اکبر، لغت‌نامه، ج ۲، دانشگاه تهران، ۱۳۳۷.
۲۰. رضایی اصفهانی، محمدعلی، پرسش و پاسخ‌های قرآنی، قم، پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآنی، ۱۳۸۵.
۲۱. زعفرانچی، لیلا سادات، اشتغال زنان، مجموعه مقالات، مرکز امور زنان و خانواده ریاست جمهوری، مقاله‌ی اشتغال زنان، عوامل، پیامدها و رویکردها، محمد رضا زیبایی نژاد، ۱۳۸۸.
۲۲. زیبایی نژاد، محمدرضا، جایگاه خانواده و جنسیت در نظام تربیت رسمی، قم، نشر هاجر، ۱۳۹۱، چ ۱
۲۳. \_\_\_\_\_، هویت و نقش‌های جنسیتی (مجموعه مقالات)، تهران، مرکز امور زنان و خانواده، ۱۳۸۸، چ ۱
۲۴. السباعی، مصطفی بن حسنی، المرأة بین الفقه والقانون، بیروت، دار الوراق للنشر والتوزیع، ۱۴۲۰.
۲۵. ساروخانی، باقر، مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی خانواده، تهران، سروش، ۱۳۷۰
۲۶. سازمان امور اداری و استخدامی کشور، شناخت جایگاه زنان و چگونگی کارگزاری آنان در دستگاه‌های دولتی، تهران، دفتر بررسی ارزش‌های حاکم بر نظام اداری، ۱۳۶۹.
۲۷. سامرویل، جنیفر، فمینیسم و خانواده، ترجمه محمود ارغوان، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۸۸، چ ۱
۲۸. شیخ حرّ عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، قم، آل البیت، ۱۴۰۹ ق.
۲۹. شیخ صدوق، محمدبن علی، الامالی، تهران، کتابچی، ۱۳۷۶
۳۰. \_\_\_\_\_، ثواب الاعمال و عقاب الاعمال، قم، دارالشریف الرضی، ۱۴۰۶ ق

۳۱. \_\_\_\_\_، کمال الدین و تمام النعمه، تهران، اسلامی، ۱۳۹۵ق
۳۲. طباطبایی، محمدحسین، المیزان، بیروت، مؤسسه الاعلمی، ۱۴۱۱ ق
۳۳. طبرسی، فضل بن حسن، مکارم الاخلاق، قم، الشریف الرضی، ۱۴۱۲ ق، چ ۴
۳۴. طوسی، محمدبن حسن، تهذیب الاحکام، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق،
۳۵. عاشور، قاسم، ۱۰۰۰ سؤال و جواب فی القرآن الکریم، بیروت، دار ابن حزم، ۱۴۲۲ ق، چ ۱
۳۶. عباسی شوازی، محمدجلال، خواجه صالحی، زهره، سنجش استقلال، مشارکت اجتماعی و تحصیلات زنان بر تمایل به فرزندآوری (مطالعه موردی شهر سیرجان).
۳۷. علاسوند، فریبا، زن در اسلام، قم، نشر هاجر، ۱۳۹۰، چ ۱
۳۸. علی محمدی، کاظم، آسیب شناسی اشتغال زنان از نگاه اسلام و روان شناسی؛ به نقل از کتاب «مجموعه مقالات همایش خانواده و جنسیت»، قم، مؤسسه امام خمینی، ۱۳۹۰.
۳۹. قائمی، علی، سازندگی و تربیت دختران، تهران، انجمن اولیاء و مربیان، ۱۳۶۹، چ ۱
۴۰. قطب، سید محمد، جامعه شناسی تاریخی زن، ترجمه محمد علی عابدی، تهران، البرز، بی تا.
۴۱. کارل، الکسیس، انسان موجودی ناشناخته، ترجمه عنایت (عنایت الله شکیا پور)، تهران، امیر بهادر، ۱۳۷۸، چ ۸
۴۲. کریستین، جان، استخوان شناسی و مفصل شناسی، ترجمه صوفیا نقدی، انتشارات نخل، ۱۳۷۵.
۴۳. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی (ط.اسلامیه)، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷
۴۴. لیثی واحدی، علی بن محمد، عیون الحکم و المواعظ، قم، دارالحديث، ۱۳۷۶، چ ۱
۴۵. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، تهران، انتشارات علمی، ۱۴۰۳ق
۴۶. مصباح یزدی، محمدتقی، پرسش ها و پاسخ ها، قم، مؤسسه امام خمینی، ۱۳۹۱، چ ۸
۴۷. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، قم، نشر صدرا، ۱۳۸۷، چ ۱
۴۸. معاونت پژوهش، جنسیت از منظر دین و روان شناسی (مجموعه مقالات)، قم، مؤسسه امام خمینی، ۱۳۹۰، چ ۱
۴۹. ملک زاده، فهیمه، تأثیر جنسیت بر اشتغال، تهران، نشر جامعه شناسان، ۱۳۹۲، چ ۱

۵۰. موسوی، یعقوب، تعارض اشتغال زنانه در خانه و اجتماع، مرکز امور زن و خانواده، تهران، ۱۳۸۴.
۵۱. مهدوی، محمد صادق، دولتی، غزاله، نگاهی به اصل برابری فمینیسم و موانع اشتغال زنان، مباحث بانوان شیعه، پاییز ۱۳۸۵، ش ۹.
۵۲. مهریزی، مهدی، شخصیت و حقوق زن در اسلام، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶، ج ۲.
۵۳. مهوش کهریزی، علی مرادی، فصل نامه علمی-پژوهشی پژوهش نامه اخلاق، سال هشتم، تابستان ۱۳۹۴، شماره ۲۸، ص ۲۳-۴۰.
۵۴. نوری، حسین بن محمد تقی، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم، مؤسسه آل‌البیت، ۱۴۰۸ ق، ج ۱.
۵۵. هاجری، عبدالرسول، فمینیسم جهانی و چالش‌های پیش رو، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۶.
۵۶. هورنای، کارن، روان‌شناسی زن، ترجمه محمدحسین سروری، تهران، نشر دانژه، ۱۳۸۲، ج ۱.
۵۷. یزدی، محمد کاظم، عروة الوثقی، قم، لطفی، ۱۳۶۶.
۵۸. ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، شیری، علی، کتاب الإمامة و السياسة، دار الأضواء، بیروت، ۱۴۱۰.
۵۹. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، الکافی (ط-الاسلامیه)، تهران، دار الکتب الإسلامیه، چ ۴، ۱۴۰۷ ق.
۶۰. فنایی اشکوری، محمد، منزلت زن در اندیشه اسلامی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۷۷.
۶۱. مطهری، مرتضی، نظام حقوق زن در اسلام، تهران، نشر صدرا، چ ۳۵، ۱۳۸۲.
۶۲. زیبایی نژاد، محمدرضا، درآمدی بر نظام شخصیت زن در اسلام، قم، نشر هاجر، چ ۱۱، ۱۳۸۹.
۶۳. مصباح، محمد تقی، نگاهی گذرا به حقوق بشر از دیدگاه اسلام، تدوین عبدالحکیم سلیمی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۸.

نوع مقاله: پژوهشی  
صفحات ۸۶ - ۶۱

## اهمیت جایگاه نیروهای خیر و شر در کیهان‌شناسی و انسان‌شناسی زرتشتی

منصوره اسکندری<sup>۱</sup>  
عبدالحسین طریقی<sup>۲</sup>  
بهزاد سالکی<sup>۳</sup>

### چکیده

در آغاز، چیزی وجود نداشت فقط اهورامزدا خدای خرد و فرزاندگی، که در نور بی پایان میزیست و برادر دو قلویش، اهریمن آن روح شیطان که در تاریکی مطلق بود، وجود داشتند و میان آنها فقط خلاء و پوچی بود. اگر این دو نیروی متضاد در مقابل یکدیگر نبودند زندگی بشر تنوعی نداشت. همچنین اگر جهان فقط بر مبنای یکی از این نیروها (خیر یا شر) خلق شده بود، باز هم زندگی معنایی نداشت. لذا تقابل این دو نیروی متضاد با یکدیگر مواضع بشر را معلوم کرده. بطوریکه این دو نیرو یکی بعنوان محور نیکی‌ها و دیگری بعنوان محور بدی‌ها ظاهر گشته، و در نهایت، نبرد میان خیر و شر با درایت و آگاهی انسان به پایان می‌رسد. و نیروی خیر در این نبرد پیروز می‌گردد. بدین ترتیب پژوهش حاضر به بحث و بررسی درباره چرایی اهمیت نیروهای خیر و شر در کیهان‌شناسی و انسانی‌شناسی زرتشتی می‌پردازد.

### واژگان کلیدی

خیر و شر، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی، اهورامزدا، اهریمن، امشاسپندان.

۱. دانشجوی دکتری ادیان و عرفان، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: M.skandari6372@gmail.com

۲. استادیار گروه ادیان و عرفان، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: dr-tarighi@yahoo.com

۳. استادیار گروه ادیان و عرفان، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: dr-saleki25@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۸/۱ پذیرش نهایی: ۱۳۹۹/۱۰/۱۳

## طرح مسأله

محوراساسی جهان بینی زرتشتی را دومفهوم اخلاقی نیک و بد (خیر و شر) تشکیل می دهد. طبق سروده های زرتشت «گاتها» در آغاز خلقت، دواصل اساسی وجود داشته که هر دو بنوبه خود بسیار فعال بوده، بدین صورت که یکی خلاق و روشنگر، و بیانگر حیات و زایش و دیگری مخرب، که بیانگر فنا و نابودیست. از بدو آفرینش این دو گوهر همزاد اما متضاد، در اندیشه، گفتار و کردار نیک و بد پدیدار گشتند. که در این میان، نیک اندیشان، گوهر راستین را برگزیدند و بداندیشان نیز گوهر دروغین را. (یسنا ۳۰: ۳)

لذا در پی منازعه بین این دو گوهر خوب و بد (خیر و شر) در جهان، عواملی شکل می گیرند، مانند: مُرد موقتی دنیایی و پاداش جاودانی در آخرت، عدالت در روز جزا و امید به سوی بخشایش و نعمت فردوس، که بعنوان بخشی از اساس جهان بینی دین زرتشتی را تشکیل می دهند. کیهان شناسی آئین زرتشت، در پشت ها، و نیز دروندیدا کاملاً شکل گرفته و درون مایه های عمده ی آن در این بخشها ثابت گردیده که در آغاز، آفرینش عالم روحانی قبل از آفرینش عالم مادی بوده و چگونه برای نبرد با تازش اهریمن ساخته شده است، این آفرینش می بایست در برابر نیروهای شر ایستادگی کند و تازمان پیروزی نهایی خیر بر شر، تداوم یابد، و همچنین انسان که آفریده اهورامزداست، رستگاریش، در پی پیروزی بر شر و زدودن آن خواهد رسید. زیرا بر طبق آموزه های زرتشت انسان پاک فطرت و صاحب اختیار، بایستی تابع قوانین ازلی آشه و اراده اهورامزدا باشد تا بتواند نیروهای شر را کاملاً بیرون رانده و حکومت خیر مطلق را بر زمین مستقر کند. پس بدین ترتیب وی برای هر عملی که انجام می دهد کاملاً مسئول است، و هر نوع جزا و پاداش در ازای اعمال و کردارش به او تعلق خواهد گرفت.

سئوالات اساسی که در این خصوص در ذهن بسیاری از افراد مطرح می گردد، این است که:

آیا در آئین زرتشت جهان هستی و انسان از این دو نیروی متضاد متأثر گشته؟ و این تأثیر به چه میزان و چگونه است؟ همچنین برای حفظ نظم کیهانی و رستگاری، انسان بایستی چه تدابیری را بیاندهد؟

لذا در مقاله حاضر سعی گردیده که با تمسک به متون مقدس آئین زرتشت (اوستا) و دیگر منابع اصلی، تاحدودی به بررسی و بیان نقش نیروهای خیروشر در هستی‌شناسی و انسان‌شناسی این آئین و نیز، پاسخ به تعدادی از سئوالات اصلی تحقیق پرداخته شود. پژوهش حاضر، بحث پیرامون اهمیت جایگاه نیروهای خیروشر در کیهان‌شناسی و انسانی‌شناسی زرتشتی می‌باشد که به عنوان اصلی معتبر و مقدس در آئین زرتشت مطرح است. روش و نوع ابزار تحقیق پژوهش حاضر براساس توصیف و تحلیل مطالب گردآوری شده از متون مقدس آئین زرتشت (اوستا) و منابع کتابخانه‌ای و ترجمه متون با نگرش بر دین‌پژوهی، فرهنگ‌شناسی و اسطوره‌شناسی توأم است که از منابع معتبر تاریخ ادیان، مردم‌شناسی فرهنگی، روانشناسی اجتماعی - دینی و پدیده‌شناسی استفاده گردیده است.

### ۱- اسطوره آفرینش در آئین زرتشت

اسطوره سرگذشتی راست و مقدس است که در زمان ازلی رخ داده و به گونه‌ای نمادین و تخیلی به چگونگی آغاز هستی و فناى آن می‌پردازد و در نهایت اسطوره به شیوهای تمثیلی، کاوشگر هستی است. (اسماعیل پور، ۱۳۷۷ ص ۱۴)

طبق اسطوره آفرینش همانگونه که در بندهش آمده، اهورا مزدا در سه هزار سال نخست از دور دوازده هزار ساله، همه آفریدگانی را که برای نبرد با اهریمن که به مانند ابزاری مورد نیازش بودند، به صورت مینویی آفرید و پس از آن در سه هزار سال دوم، آفرینش گیتی را به کمک آفریدگان مینویی به ترتیب سروسامان داد: ابتدا آسمان، دوم آب، سوم زمین، چهارم گیاه، پنجم گوسفند و ششم انسان و سپس آتش را آفرید، و اهورا مزدا این شش آفرینش مادی را در شش موقع از سال که گاهنبار نامیده می‌شوند آفرید. همچنین هرمزد آفریدگان را دارای تن مادی (جسم) در جهان آفرید. (بهار، ۱۳۵۲ ص ۴)

طبق متون بندهش: در آغاز آفرینش همه چیز از آب آفریده شده، بجز گوسفند و انسان که نطفه آنها از آتش می‌باشد. (بندهش: ۱۳۹۵، ص ۳۹)

آفرینش مینوک (دنای روحانی) قبل از آفرینش گیتیک (دنای مادی) است که برای نبرد با تازش اهریمن ساخته شده است. (موله: ۱۳۹۵، ص ۴۳۱) طبق آموزه زرتشت،

اهورامزدا آفرینش جهان را در دو مرحله به انجام رسانید. نخست وی همه چیز را در حالتی غیر جسمانی و روحانی پدید آورد که مینو (به پهلوی: منوگ) یعنی «روحانی و غیر مادی» نامیده می‌شود. سپس وی بدان؛ هستی گیتی ای (به پهلوی: گیتیگ) بخشید. هستی گیتی ای بهتر از هستی مینوی پیشین است، چونکه در آن هستی، آفرینش کامل اهورامزدا، مزیت داشتن صورت سخت و حساس را نیز به دست آورد. با انجام این دو مرحله، عمل آفرینش، که در پهلوی موسوم است به (بند هشن) صورت گرفت. که بندهشن (آفرینش) نخستین دوره از ادوار سه گانه است که در تاریخ کیهانی بدان تقسیم می‌شود. (بویس، ۱۳۸۱: ۴۹)

## ۲- مینو و گیتی در کیهان شناسی زرتشتی

مینو دنیایی غیر مادی و روحانی، نادیدنی و فراتراز حس و گیتی نیز دنیایی مادی و قابل مشاهده است. آفرینش مینو که پیش از آفرینش گیتیگ است که برای نبرد با تازش اهریمن ساخته شده است، این آفرینش بایستی در برابر بدی و نیروهای شرّ ایستادگی کند و تا زمان پیروزی نهایی که در تاریخی مقدر از سوی اهورامزدا روی خواهد داد تا دوام یابد، همچنین رستگاری نیز در پی پیروزی بر بدی و نابودی کامل آن بدست خواهد آمد. بسیاری از این درون مایه‌ها در فروردین یشت تکرار می‌شود. این سرودها که به ستودن فرّوشی اهریایان ویژه شده است جنبه‌های متفاوت نقش آنان را بیان می‌کند. که توسط آنها اهورامزدا انضباط کیهان، آسمان، آبها، زمین و نیز فرزند نطفه بسته در شکم مادر را برقرار می‌کند. آنها هستند که در نبردها، پشتیبانی می‌کنند و پیروزی می‌بخشند. در زمان آغازین هم، در برابر تازش بدی ایستادند، و برانگره مینو چیره شدند و با ممکن ساختن بارش باران، به گیاهان اجازه رستن دادند. در اصل اهورامزدا آفرینش را به واسطه آنان انجام داده است و جهان را با آنها نگاه میدارد. (موله، ۱۳۹۵، ص ۴۳۰)

همانگونه که بیان گردید، اهورامزدا در سه هزار سال نخست تمامی آفریدگانش را به صورت مینویی (روحانی) خلق کرد و سپس در دوره بعدی یعنی سه هزار سال دوم به کمک آفریدگان مینویی خود دست به آفرینش گیتایی (جهان مادی) زد. پس عالم نخست به صورت مینویی و پس از آن به صورت گیتایی آفریده شد. به این ترتیب مینو بعنوان بنیان



وریشه گیتی وقانون ازلی ونخستین است که گیتی براساس آن شکل میگیرد. پس هرچیز گیتایی (مادی) صورت مینویی (غیرمادی) دارد که وجه ازلی وهمچنین جنبه غیرمادی وریشه آن به شمار می رود.

چنین جهانی مادی (گیتایی) که هر مزد با استفاده از صورتهای روحانی (مینویی) از ماده ای روشن و پاک بی عیب ونقص آفریده بود، که در قیاس با جهان مادی، انگار غیرمادی بود، و این صورت گیتایی روشن، پاک و بی عیب، پس از یورش نیروهای شر اهریمن با بدیها آمیخته گشت وماده آن به صورت کنونی خود در آمد، همچنانکه آسمان با تاریکی آلوده شد و آب نیز مزه اصلی خود را از دست داد. گیاه و گاو یکتارا آفرید و همین طور نخستین انسان یعنی کیومرث هریک به شکلی مورد تازش اهریمن قرار گرفتند. و آتش که تا آن زمان دودی نداشت با دود سیاه و تیرگی آمیخته گشت و بدین گونه هستی از صورت پاک و نیامیخته نخستین خود به کدورت، به آمیختگی و تاریکی گرائید. و در این جهان هیچ چیز از آسیب اهریمن در امان نماند و حتی خوشیهای این جهان، که هر مزد آنها را به کمال آفریده بود، با رنج و غم آمیخته گشت و همچنین خلوص و پاکی نخستین خود را از دست دادند. حضور و دخالت مینو در گیتی چنان باعث آمیختگی این دو مرتبه آفرینش در کیهان شد که در این دوره فعلی، دوره (گومیزشن) یا آمیختگی خیر با شر صورت گرفت. «در گومیزشن، آرایش (نظم و سامان) و کارآمدی اجزاء گیتی و مینو به واسطه پیوند آنها با یکدیگر و به هم پیوستگی نیروها یکی با دیگری است .... از جدایی نیروها یکی از دیگری آشوب و نا کارآمدی ظاهر می شود.» (لاجوردی، ۱۳۸۳: ص ۱۲۴)

### ۳- نقش خیر و شر در کیهان‌شناسی زرتشتی

یکی از ویژگی های برجسته در جهان بینی زرتشتی، اشاره به تاثیر دو گوهر همزاد و متضاد در هستی است که هر گاه در اندیشه انسان پدیدار شوند سبب پیدایش نیکی و بدی خواهند شد.

زرتشت در مورد دو گوهر هستی در گات ها این چنین می گوید: این دو اساس و جان مایه آفرینشند و همواره در سرتاسر زندگی نقش بااهمیتی دارند. و دو همزاد که در عملکرد و ساختار با یکدیگر مخالفند ولی همزمان و همراه با یکدیگر پدیدار گشته اند. گوهرهای

متضادی که چنین نقشی را در هستی بر عهده دارند فقط با اراده و خواستِ و خردِ توانای خداوند یکتا (اهورا مزدا) بوجود آمده اند. و جهان هستی براساس این دو گوهر آغازین شکل گرفته و فعال گشته. درواقع این دو اصل متضاد درپویایی تمام پدیده های عالم یعنی ازریزترین بخش یک ماده تا بیلیونها ستاره در کهکشان، نقش دارند و طبق قانون و حکمت ازلی دادار پایدارند. زرتشت، نقش فوق العاده این دو گوهر نخستین را درسروده های خود (گاتها) این چنین بیان می کند:

اینک آنچه را که هر مرددانی باید به یاد بسپارد، و برای آنان که گوش شنوا دارند و خواستار شنیدن هستند، باز میگویم. در آغاز دو گوهر همزاد (سپننه مینو وانگره مینو) در اندیشه و گفتار و کردار نیک و بد پدیدار شدند. در این میان، نیک اندیشان، گوهر راستین را برگزیدند و بدانندیشان، گوهر دروغین را.

چون این دو گوهر به هم رسیدند، از گوهر نخستین، کاخ پرشکوه هستی برافراشته شد و ازدومین، سرای تیره نیستی بنیان گرفت. و در پایان روزگار نیز دوستداران راستی و نیکی در بارگاه مینوی از بخشایش و فروغ اهورا کامیاب خواهند شد و پیروان دروغ و بدی در دوزخ سیاه و تیرگی اهریمنی فرو خواهند افتاد. (یسنا، هات ۳۰ بند ۱، ۳، ۴)

جهان بینی دین زرتشتی زیر سلطه ی فکرت فرسوداست. همه چیز تمهید گر آن است و همه چیز به آن می انجامد. فکرتی که بر سرتاسر این کیهان شناخت چیره است، فکرت زمان پیموده و مقدر، هنگامی که روشنان به واپسین گردششان برسند، ناگزیر فرامی رسد. خود آفرینش، در زمان تازش بدی، غایت دیگری ندارد. آفرینش بدی را به کار می گیرد و هم زمان به آن گردن می نهد، اما عاقبت بر آن پیروزی شود. کیهان شناسی زرتشتی در یشت ها، و به ویژه یشت های ۱۳ و ۱۹، و نیز در ونیدیا کاملاً شکل گرفته و درون مایه های عمده ی آن در این بخشها ثابت شده است. در آغاز آفرینش مینوک پیش از آفرینش گیتیک است که برای نبرد با تازش ساخته شده است، این آفرینش می باید در برابر بدی ایستادگی کند و تا زمان پیروزی نهایی که در تاریخی مقدر روی خواهد داد تداوم یابد، رستگاری در پی پیروزی بر بدی و زدودن آن خواهد رسید.

لذا در دورانی طولانی، آفریدگان اهورامزاد (آبها، گیاهان، روشنان) بی جنبش می

مانند. و در لحظه ای معین، پس از آفرینششان توسط اهورامزدا، به واسطه فروشی‌ها به جنبش درمی‌آیند. و در راههایی معین شده توسط اهورامزدا به حرکت درمی‌آیند. و به حرکت درآوردن آنها دارای هدفی است که انجامیدن به فرسکرد است. برای این که فرسکرد بوقوع بیاید، بایستی زمان معینی بگذرد، زمانی که با جنبش ستارگان سنجیده می‌شود. که در این دوران، آفریدگان حرکت میکنند و در زمان‌هایی ثابت و از پیش تعیین شده وارد معرکه می‌شوند. (موله، ۱۳۹۵: ۴۲۹ الی ۴۳۲)

در اساطیر زردشتی هرمزد جهان مادی را می‌آفریند، پس ماده موجودی هرمزدی و مقدس است. ولی اهریمن آفرینش مادی ندارد. و آفرینش هرمزده گروهی از خلق مینوی اهریمنی تن می‌دهد تا مردم آنها را ببینند و پرهیز کنند، و یا اینکه آنان را از میان بردارند. در نه هزار سال نبرد، سه هزار سال اول همه به کام هرمزد خواهد بود. اما در سه هزار سال دوم آمیختگی نیروی هرمزدی با نیروی اهریمنی خواهد بود. و در نهایت در سه هزار سال پایانی اهریمن شکست خواهد خورد و نابود خواهد شد. هرمزد نخست شش امشاسبند را و سپس ایزدان مینوی و مادی را می‌آفریند که نگهبان جهان مینوی یا مادی اند. سپس، آسمان- آب - زمین - گیاه - جانور و در آخر انسان را می‌آفریند که هر یک وابسته به دیگری است. و در زمان تازش، اهریمن از زیر یعنی جهان تاریکی برمیخیزد تا به جهان بالا یا روشنی حمله ور شود که با بُن آسمان برخورد می‌کند و آنرا میشکافد و در درون آسمان زندانی می‌شود و دیگر قادر به بازگشت به جهان خود نمی‌باشد. و بر اثر حمله او آبها شور می‌شوند، درون زمین که سوراخ شده است، دوزخ و جایگاه دیوان خبیث می‌گردد. (بهار، ۱۳۹۰: ص ۵۴ الی ۵۸)

اهورامزدا بین زمین و آسمان، ابتدا ستارگان و سپس خورشید و آنگاه ماه را آفرید و ستاره‌ای را به عنوان میخ، وسط آسمان قرار داد. [بهار، ۱۳۷۸، ص ۴۳-۴۴] اهورامزدا ستارگانی قرار داد تا با اهریمن نبرد کنند و مانع او شوند. همچنین طبق باور زرتشتی، اهورامزدا آسمان را به هفت طبقه آفرید. پایه‌ی اول ابر است، جالب اینکه ستارگان در طبقه دوم و سوم قرار دارند. ماه در طبقه‌ای بالاتر از ستارگان و خورشید نیز بالاتر از ماه قرار دارد. [بهار، ۱۳۷۸، ص ۴۸].

همچنین یکی از نشانه‌های ظهور منجی آخرالزمان (سوشیانت) و نزدیک شدن پایان تاریخ در دیانت زرتشتی، بارش ستارگان است. (هینلز، ۱۳۸۵، ص ۱۰۳).

#### ۴- بن‌مایه‌های اسطوره خیر و شر در ایران باستان

آریاییان از ابتدا، به دو مبداء خیر و شر معتقد بودند، در یکسو خدایان، و در سویی دیگر اهریمنان قرار داشتند. امور نیک و خیر مانند روشنایی و باران رابه خدایان نسبت میدادند و امور بد و شر، همچون تاریکی و سیاهی رابه اهریمنان. (معین ۱۳۸۸: ب ۴۳)

متون مقدس زرتشتی دو روح اولیه ای را شرح میدهند که این دو هرگز با هم سازگاری ندارند. زرتشت درباره ی دو نیرویی متضاد بحث میکند که در آغاز خلقت وجود داشتند. آن نیرویی که منزه و پاک بود به آنکه شر و خبیث بود گفت: "نه تفکر ما نه آموزه های ما نه اهداف ما نه گزینشهای ما نه سخنان ما نه اعمال ما نه اعتقادات ما و نه روحهای ما با هم سازگاری ندارند". (یسن ۴۵ بند ۲) و همچنین در بخش دیگری میگوید: "در آغاز خلقت دو روح به صورت همزاد به وجود آمدند یکی به نیکی و دیگری به بدی در اندیشه و گفتار و کردار شناخته شده بودند. از این دو روح آنکه متعلق به دروغ بود کارهای بد را برگزید اما سپتامینو که متعلق به نیکی بود، پارسایی و راستی را برگزید" (یسن ۴۷ بند ۲-۳).

قابل ذکر است که، ایزدان و فرورها (فروه وشی) و امشاسبندان، نیروهای اهورایی هستند و دیوان، خرفستران و تمامی نیروهای شر نیروهای اهریمنی. در آغاز نبرد اهریمن و اهورامزدا، رویارویی دو نیروی خیر و شر کاملاً هویدا است. یعنی تمامی مصادیق شر در برابر تمامی مصادیق خیر در صحنه نبرد حاضر می گردند و در برابر هم صف آرای می کنند، به عبارت دیگر، خیر و شر منحصراً به اهریمن و هرمزد نیست و تمام عالم طبیعت را از جزئی ترین تا کلی ترین آنها در بر می گیرد. در بندهش این صحنه نبرده خوبی ترسیم گردیده:

" اهریمن بر ضد هرمزد، اکومن بر ضد بهمن، آندر بر ضد اریهشت، ساوول بر ضد شهر یورو... خشم بر ضد سروش، دروغ میهوخ بر ضد راستی، سخن جادویی بر ضد مانسریاک، فره بودبی بود بر ضد میانه روی که دین به است، اندیشه بد، گفتار بد و کردار بد بر ضد اندیشه نیک، گفتار نیکو کردار نیک، استویهاد که وای بدتر خوانده

شود، برضد رام که وای نیکو است،... کین برضد آشتی، درد برضد رامش، گند برضد خوشبویی، تاریکی برضد روشنی، زهر برضد انوش، تلخی برضد شیرینی، پستی برضد رادی، تباہ گری برضد آفرینش بخردانه، زمستان برضد تابستان، سردی برضد گرمی، خشکی برضد خوییدی، دوزخی بودن برضد بهشتی بودند، تبهکاری برضد درستکاری" (فرنیغ دادگی ۱۳۷۸: ص ۵۵)

## ۵- اهمیت نظم کیهانی دردین زرتشت

نظم کیهانی و انضباط حاکم بر کائنات، از مباحث اساسی کیهان‌شناسی زرتشتی است و کیهان‌شناسی دینی در کنار مبدأشناسی، ساختارشناسی و فرجام‌شناسی جهان مورد توجه قرار می‌گیرد. در واقع نظم کیهانی همان نظم امور موجود در جهان می‌باشد. یکی از آموزه‌های محوری مطرح شده در اوستا، آموزه نظم کیهانی یا طبیعی است. اصطلاحی که دلالت بر این نظم دارد، «اشه یا ارته» است. لفظ «اشه» اصطلاحی گاهانی است و حدود ۱۸۰ بار بر زبان خود زرتشت جاری شده (بویس، ۱۳۸۸: ص ۲۷۸)، و هم در یشت‌ها و یسنا بارها به آن اشاره شده است. اشه از دیدگاه زرتشت، حقیقت، راستی و اقدام به حقوق فردی است و در اصل قانون ازلی و ابدی اهورایی است. بر اساس اشه، هر کنشی واکنشی دارد و هر رفتاری اعم از خوب و بد، پاداش خود را در پی خواهد داشت.

«نظم» در لغت به معنای آراستن، برپاداشتن و ترتیب‌دادن است (معین، ۱۳۸۵: ص ۱۵۲۹). لفظ فارسی «کیهان» (kayhan) نیز، از gehan پهلوی و آن از gaihanam ایران باستان آمده است (عالیخانی، ۱۳۷۹، ص ۱۰۰) که همان معنای دنیا، گیتی، و جهان را می‌رساند (معین، ۱۳۸۵، ص ۱۱۱۹). بر این اساس، هستی در پرتو نظم ازلی در جریان است. اصطلاح معادل نظم کیهانی در آیین زرتشت، «اشه» نام دارد. «اشه» یا «ارته» در ایران باستان مفهوم گسترده‌ای دارد که بعنوان اصلی مهم در آیین زرتشتی است. زرتشت غالباً در گاتاها دین خود را آیین راستی می‌خواند، چنان که می‌گوید: «ای مزد! راستی برای سودبخشیدن در آیین ما نهاده شده است و دروغ نیز برای زیان رسانیدن در کیش دروغین. لذا آرزومندم که همه گمراهان به منش نیک بپیوندند، و من نیز همه را از پیوند با دروغ پرستان باز میدارم. (یسنا، هات ۴۹: ۳). به دفعات در گاتاها نام اهورامزدا با راستی ذکر شده است:

«این سرودهای ستایش از مزدا اهورایست که اراده‌اش با راستی دمساز است (یسنا، هات ۲۹: ۷) بدین صورت زرتشت از راستی، که بعنوان منبع تمام نیکی‌ها است، منشی پاک آرزو می‌کند و همچنین در بندهشتم همین هات (۲۹)، اراده اهورامزدا را با راستی یکی می‌داند «ای مزدا! اوست که اندیشه ما ودین راستین را در جهان بگستراند. از این رو گفتاری دلپذیر بدو دادیم» و در هات پنجاه بند ششم، نام مزدا با راستی مترادف است. ای مزدا! «پيامبرنيایش گزار تو، آن دوست راستی بر آورده است: بشود که آفریدگار خرد، آیین خویش را به من بیاموزد تا زبانم جز به راستی سخن نگوید» در اوستا، با وجود راستی و دروغ دومحور خیر و شر مورد توجه قرار می‌گیرد: «راستی بهترین نیکی است. کامروا باد راست، ناکام باد دروغ و...» (یسنا، هات ۱۲: ۱۱)

در ارتباط با جایگاه اشه در دین زردشتی می‌توان بیان کرد که اشه قانون راستی و عدالت است. هیچ عمل و رفتاری، راست نیست، مگر آنکه با اشه سازگار باشد. اشه اساس دین زردشتی است. اهورامزدا اشه و اشه اهورامزداست. بنابراین ۸ از هات ۲۸: خواست اهورامزدا اشه یکی است. ای بهتر! از توبهتری خواستارم. ای اهورا! که با بهترین راستی دمسازی.

بدین صورت باور بسیاری از اندیشمندان این است که اعتقاد به اشه و راستی در طول صدها و هزاران سال تکامل یافته است، یعنی آن زمان که هندوایرانیان در استپ‌های آسیای مرکزی زندگی شبانی داشتند. ممکن است مفهوم «اشه» برگرفته از آگاهی‌های این چوپانان از ضرب آهنگ‌های تکرارشونده زندگی باشد. ایزدانی چون میتره، ورونه، سروران پیمان و سوگند، ظاهراً منعکس‌کننده توجه آنها به قوانین حاکم بر جامعه و ترس آنها از تخلف از این قوانین است؛ ترسی که باعث می‌شده است این قوانین را آشکارا و نهان رعایت کنند (بویس و دیگران، ص ۸۹).

لذا، خرد منبع اصلی دانش و آگاهی درست است؛ و همچنین دانش اساس و بنیان قانون است. در ثنویت آئین زرتشت، حرص و آز بعنوان رقیب شیطانی برای خرد می‌باشد. این دوگانگی که گاه و بی‌گاه بر آن تأکید می‌گردد با ستیز و مخالفت میان راستی و دروغ صورت می‌گیرد. و خرد منشأ همه خوبی‌ها و حرص و آز نیز منشأ همه بدی‌ها

درهستی است. نظم و عدالت، از حکمت و دانایی و بی‌نظمی و بی‌عدالتی نیز از کج اندیشی صادر می‌گردد. که در کتب پهلوی بر جنبه های اخلاقی آن نیز تأکید گردیده. (زَنر: ۱۳۸۷، ص ۴۸۳).

لذا معلوم گشت که منشأ آفرینش اشه همان خرد است که اهورامزدا به نیروی خرد، اشه را خلق کرده است. بدین علت، خرد منشأ تمام خوبی‌ها و نیروهای خیر است.

## ۶- اهمیت آفرینش انسان در آئین زرتشت

همانطور که بیان شد هدف از آفرینش جهان، پیروزی اهورامزدا بر نیروهای شر و اهریمنی است، یعنی پیروزی که برابر است با فرسودگی که مهمترین آفریدگان گیتی و انسان به همین دلیل آفریده شده اند. و زرتشت هم هدف را گرایش انسان به راستی و همکاری با اهورا مزدا در پیشرفت جهان و آفرینش و نیز حرکت به سوی رسایی و پارسایی می‌داند. که در این خصوص انسان با خود می‌اندیشد، که: (ما مردمان به چه دلیل در این گیتی آفریده شدیم و چه کاری باید انجام دهیم؟) و در پاسخ نوشته شده است: (آفریدگان آفریده شده اند تا با درست کاری خواست‌دار (اهورامزدا) را اجرا کنند و با نیکی تمام، نیک بختی محدود آفریدگان را که به هیچ دشمنی و ترسی دچار نیست برقرار کنند. در حالی که فرسودگی مخالفی نداشته باشد). همچنین انسان وظیفه شناس مزدایی می‌گوید: "ما باید در گیتی چنان باشیم که وضعیت خود همچون خدمتگزار دله و شهریاری برتر دادار را بهترین حال نگاه داریم". راهی که به این وضعیت خدمتگزار یک دله می‌رساند با خرد آشکار و باراستی آزموده شده و با نیکی برمی‌دهد، اما والاترین راهی که به آن می‌رساند آن است که در اندیشه با راست کرداری سپینته مینو هم آهنگ باشند. و با آگاهی از علت، چنان کنند و نکنند که در دین گفته شده است. اورمزد به زرتشت گفت: "درهستی پاکت به و هومنه پیوند. چون اگر تو درهستی پاکت به و هومنه پیوندی، آنگاه دوراه را، راه نیک بختی و راه بدبختی را، خواهی شناخت." (موله، ۱۳۹۵، ص ۴۶۲-۴۶۱)

پرسید دانا از مینوی خرد که انسان به نیکی ویدی کدام یک شناخته تراست؟

مینوی خرد پاسخ داد: انسانی که با نیکان نشست و برخاست کند، در همه جا نامش را به نیکنامی و خوبی خواهند برد، و آن شخص با صفات نیک شناخته می‌شود. و آن کسی

که نشست و برخاستش با بدن باشد، نامش رابه بدن نامی خواهند برد، و آن شخص با صفات بد شناخته می‌شود. همچنانکه گفته شده است، کسی که با نیکان پیوندد، نیکی و کسی که با بدن پیوندد، بدی را با خود آورد. مانند باد که وقتی به بوی بدی برخورد، گندی و چون به بوی خوش برخورد، عطر با خود آورد. پس بدن که آن کسی که کارش با نیکان است، نیکی و آن که کارش با بدن است، بدی پذیرد. (تفضلی، آموزگار، ۱۳۹۷ ص ۶۸)

دین زرتشت، همانگونه که در نحوه آفرینش انسان، با ادیان دیگر تفاوت‌هایی دارد، در تبیین هدف خلقت انسان هم، با ادیان مذکور، اختلاف دارد، آنگونه که در اوستا آمده: خداوند، آدمی را آفرید، و به او آزادی‌گزینش داد تا با بهره‌برداری از خرد نیک به راستی گراید و در پیشرفت جهان و آفرینش، همکار اهورا مزدا باشد، حرکت به سوی رسایی و رسا شدن... (مهر، ۱۳۷۴، ص ۵۵)

لذا آفرینش بعنوان دامی است که اهریمن در آن به تله افتاده می‌افتد و کلیه نیروهای خیر (مقدسان و ایزدان، مینوها و موجودات انتزاعی) به عنوان رزمندگان اهورامزدا در این جدال کیهانی علیه اهریمن وارد نبرد می‌شوند و انسان هم در راستای کمک به اهورامزدا و دیگر رزمندگان او در خط مقدم این نبرد قرار دارد. انسان نیز می‌بایست نقش خود را در این جدال علیه اهریمن ایفا کند. یعنی با اندیشه‌ی نیک، گفتار نیک، کردار نیک و همچنین با تولید مثل خود و با بارور ساختن زمین برای زندگی کردن در این نبرد شرکت میکند. چرا که انسان، گیاه و حیوان آفریده‌های اهورامزدا هستند و باید تاپیروزی نهایی بر علیه مرگ و شر بکنند. مرگ و شری که به وسیله‌ی اهریمن وارد این جهان شده است. و سرانجام توسط نیروهای خیر مغلوب و نابود خواهد شد.

## ۷- تاثیر تقابل نیروهای خیر و شر در اسطوره آفرینش نخستین انسان در آئین زرتشت

نخستین انسان در اساطیر زرتشتی کیومرث است. کیومرث در شاهنامه‌ی حکیم فردوسی، نخستین شاه پیشدادی است، اما در اوستا و کتب پهلوی نخستین بشر است. (پورداد، ۱۳۷۷ ص ۲ / ۲۱۲) این اسم ایرانی است و در اوستا (کَیه مَرْتَن) آمده است، کیه به معنای جان و زندگی و مرتن یعنی فانی و درگذشتنی، به عبارت دیگر (مردم و انسان)، چون



سرانجام بشر فناورگ است. به این مناسبت او را (مَرْتَم) یا همان مرتوم نامیده‌اند (همان: ۴۶) و شکل امروزی آن همان مردم است. در نامه دینکرد نیز آمده است: کیومرث «نخستین گِل شاه بود» (بهار، ۱۳۶۲، ۱۵۱)، «...[کیومرث] را گِل شاه خوانند؛ زیرا از گِل آفریده شده است» (بلعمی، ۱۱۲-۱۱۳).

تخمه‌ی همه‌ی مردمان کیومرث است، و در میان فرزندان کیومرث، شریف‌ترین تبار، تبار شهریاران است. از زمان فرواک این تبار میان چهارپسر او: هوشنگ، انگت، اینگت و تاز تقسیم می‌شود. پس از آنکه ایزد نریوسنگ، منوچهر، شاه ایران را زاد در میان فرزندان هوشنگ از همه شریف‌تر ابرج، نیای آریایان است و فرزندان او نیز از همه شریف‌ترند. (موله، ۱۳۹۵، ص ۴۹۲)

اوستا کیومرث را سرسلسله نژاد آریایی می‌داند. این پادشاه گذشته از این که بنیاد پادشاهی را در ایران پایه‌ریزی کرد، و به کار مردم و کشور سامان بخشید، سردسته‌ی ایرانیان به شمار رفته و آنچه‌ان شاهی بوده که خدای یگانه را شناخته و به دستور و آموزش او گوش فر داده است، او نخستین کسی است که در پرتوی آیین ایزدی مردم را به سوی فرهنگ و هنر و دانش پیش برده است. (رضایی، ۱۳۸۸ ص ۲۰)

بنابراسطوره ایرانی، اورمزد کیومرث نمونه اولیه بشر را آفرید. پیش از حمله روح شریر (اهریمن)، اورمزد در زمانی که کیومرث به خواب رفته بود، بر روی تنش عرقی بوجود آورد، و از این عرق پسر جوان نورانی پانزده ساله‌ای را آفرید، پس از این که اهریمن، کیومرث را کشت، از تن او بخشهای گوناگون جهان درست شد. از نطفه‌ی او گیای روئید، و از این گیاه بود که نخستین زوج بشری بوجود آمد. (کریستن سن، ۱۳۸۳، ص ۴۸) طبق روایت بندهش: پیش از آنکه اهریمن بتواند بر کیومرث بتازد، هرمزد کیومرث را به خواب فرو برد. و هنگامیکه وی از خواب بیدار شد، جهان را مانند شب تاریک و سیاه دید و زمین نیز پُرگشته بود از تازش حیوانات شر و درنده و ماه و خورشید هم از حرکت ایستاده بودند. همچنین غرَش دیوان همه جا را فرا گرفته بود. اهریمن نیز در اندیشه خود می‌گفت: همه آفریدگان هرمزد را از بین برده‌ام و فقط کیومرث مانده است.

لذا کیومرث با خود اینگونه تدبیر کرد که در این وضعیت، پذیرش مرگ بهتر است

و امیدوار بود که از تخمه او مردمانی بوجود خواهند آمد که در جهان کار ثواب (کرفه) خواهند کرد. (دادگی، فرنخ، ۱۳۹۵: ص ۵۳)

یکی از روایتهای مهم اساطیر ملل، موضوع پیدایش انسان و چگونگی پراکندگی نسل واقوام آدمی بر کره خاکی است. اسطوره ایرانی چنین بن مایه ای را با داستان جفت نخستین مشی و مشیانه (مهلی و مهلیانه) گزارش می کند. روایتی که در بندهش در مورد این جفت نخستین آمده است:

هنگامی که کیومرث در گذشت، نطفه خود را بخشید، آن نطفه ها با روشنی خورشید پاک شدند و دو بخشی از آن را نریوسنگ و بخش دیگری از آن را سپندارمذ در نزد خود نگهداری کردند. چهل سال (آن نطفه) در زمین بود. با به سر رسیدن چهل سال، از آن نطفه گیاه ریواس با یک ساقه و پانزده برگ، (مهلی مهلیانه) از زمین روئیدند. بدین صورت که یکی بر دیگری پیوسته، و هم شکل بودند. در بین هردوی آنها فره ایزدی برآمد، انگار که هر سه آنها با هم بودند و اصلاً پیدانبود که کدام نرو کدام ماده و کدام آنها فره اورمزد آفریدگار بود، همان فره ایزدی که مردمان بدان آفریده شدند..... سپس هردوی آنها از گیاه پیکری تبدیل به انسان پیکری گشتند و آن فره به مینوی درون ایشان وارد شد که همان روح و روان است. اکنون نیز مردم به مانند درختی فراز رسته اند که بوجود آورنده ده ها گونه از مردمانند. هرمزد به مشی و مشیانه گفت که: شما مردمید، پدر و مادر جهانیان هستید، همچنانکه شمارا با والاترین عقل آفریده ام، پس تمامی کارها را با عقلی سلیم انجام دهید، یعنی با اندیشه نیک، بیاندیشد، با گفتار نیک، بگوئید، با کردار نیک، بورزید، دیوان را ستایش نکنید. هنگامی که یکی به دیگری اندیشید، هردو نخست این را اندیشیدند که او مردم است. ایشان چون به راه افتادند نخستین کنشی که کردند این بود که بیندیشیدند. نخستین سخنی که گفتند، این بود که: هرمزد آب و زمین و گیاه و جانور و ستاره و ماه و خورشید و همه چیز را که از پرهیزکاری پدید آید، آفرید که بن و بر خوانند. پس اهریمن، به اندیشه ایشان تازید و اندیشه ایشان را پلید گردانید و ایشان نیز گفتند: که اهریمن آفریده آب و زمین و گیاه و دیگر چیزهاست. چنین گفته شده است که آن نخستین دروغگویی که توسط ایشان به هم بافته شد، به ابایست دیوان گفته شد. اهریمن نخستین

شادی را که از ایشان به دست آورد این بود که بواسطه دروغگویی هردو دروغگو و مرتد شدن دورانشان تاتن پسین متعلق به دوزخ است. آنها سی روز غذایشان گیاهان بود و خود را به پوششی از گیاه نهفتند. پس از سی روز، بزی سپیدموی برای آنها فرستاده شد و با دهان شیرستان را مکیدند..... پس به سی شبانه روز دیگر به گوسفند تیره رنگی سپید آرواره برایشان فرستاده شد و او را کشتند و از درخت کُنار و شمشاد، آتش افکندند، زیرا آن هردو درخت آتش دهنده ترند..... آن گوسفند را کباب کردند و به اندازه سرمشت گوشت در آتش نهادند و گفتند که این بهره آتش و از آن پاره ای به آسمان افکندند و گفتند که از این بهره ایزدان .

ایشان ، نخست پوششی از پوستین پوشیدند، پس ، به موی ، آنگاه نخ برشتند و آن رشته را جامه کردند و پوشیدند و گودالی بکنند ، آهن را بدان بگداختند، به سنگ آهن را بریدند و از آن تیغی ساختند، درخت را بدان بریدند، آن پدشخورچوبین را آراستند. از آن ناسپاسی که کردند دیوان بدان ستنه شدند. مشی و مشیانه خود به خود رشک بدفراز بردند. به سوی یکدیگر فرار رفتند. هم را زدند ، دریدند و موی رودند. پس دیوان از تاریکی ، بانک کردند که مردم اید ، دیوار پرستید تا رشک بنشیند. مشیانه فراز جست ، شیر گاودوشیدند، بسوی شمال فراز ریخت . بدان دیوپرستی ، دیوان نیرومند شدند و هر دو ایشان را چنان خشک و ن بکردند که تا به سر رسیدن پنجاه سال کامه هم آمیزی شان نبود و اگرشان نیز هم آمیزی بود، آنگاه فرزندی شان نبود. و با به سر رسیدن پنجاه سال ..... شش جفت نروماده از ایشان پدید آمد. برادرخواهر را به زنی گرفت . همه ، با مشی و مشیانه که جفت نخستین بودند هفت جفت شدند. از هر یک از ایشان تا پنجاه سال فرزندی آمد، خود به یک صد سال بمردند .... از هر جفتی گونه به گونه ای بود و بسیاری جهانیان از ایشان بود . .... (بندهشن ص ۸۳ - ۸۱)

لذا طبق متون فوق با یورش نیروهای شرّ و اهریمنی نخستین آفرینش انسانی اورمزد یعنی کیومرث کشته شد اما از صلب او دو وجود پاک و خیر یعنی مشی و مشیانه بوجود آمدند ، و بازم نیروهای شرّ از پاننشستند و این دو وجود بهشتی را فریب دادند و همین حيله اهریمن سبب گشت تا از مشی و مشیانه نسل آدمی تداوم یابد و در نهایت خیر بر شرّ پیروز

گردد و اهریمن برای همیشه نابود گردد.

## ۸- تاثیر عملکرد نیروهای خیر و شر در خودشناسی انسان در آئین زرتشت

خودشناسی از آن نوع مباحث مهمی است که در ادیان و مذاهب مختلف نیز به آن سفارش شده است و انسان توسط خودشناسی به شناخت خدا می‌رسد. همچنین خودشناسی مهمترین عامل به سعادت رسیدن آدمی در دنیای مادی و معنوی است، همچنانکه بزرگان علم اخلاق با توجه به روایات و آموزه‌های دینی از خودشناسی به عنوان سودمندترین علوم یاد کرده‌اند. و آنرا نخستین مرحله سیر و سلوک اخلاقی بر شمرده‌اند.

در آئین زرتشت نیز مانند سایر ادیان موضوع خودسازی دارای جایگاه ویژه‌ای است و در سخنان زرتشت و متون دینی زرتشتی به این مهم سفارش فراوان شده از سخنان زرتشت در گاتها آمده که انسان دارای دو بعد اساسی و قابل تشخیص است که یکی بعد جسمانی (تنو) و دیگری بعد غیرمادی (اورون یا روح و روان) می‌باشد. در متون مقدس اوستا، پنج نیروی درونی و اساسی برای انسان ذکر شده که عبارتند از:

۱- اهو (جان): این نیرو ارتباط مستقیمی با جسم انسان دارد و با رشد جسم آن هم رشد می‌کند و در نهایت با مرگ انسان از بین می‌رود.

۲- دئنا (وجدان): در اصطلاح به معنای آئین و در اوستا نیز به معنای وجدان می‌باشد. همچنین این نیرو به معنای راهنمای انسان در زندگی است.

۳- بئوذ (فهم و ادراک): این درک و فهم با جان بوجود می‌آید ولی با مرگ انسان از بین نمی‌رود و تا داوری در جهان دیگر باقیست.

۴- اورون (روح و روان): توسط این نیروست که انسان می‌تواند با اراده و اختیار کامل خود راه نیک و بد را تشخیص و انتخاب کند. و در واقع این نیرو مسئول کردار آدمی است.

۵- فرَوهر (فره و شی): این نیرو بعنوان نورایزدی (اهورامزدا) است که در همه جانداران جهان ساری و جاری است.

از منظر آئین زرتشت، اهورامزدا نورالانوار است و تمامی موجودات جهان از مقام اولوهِیت اوصاد شده‌اند و فرامین الهی او به دستگیری شش امشاسبند مقدس و جاوید

اجرامی گردد که اسامی آنها عبارتند از:

- وهومنه (بهمن) فرشته پندار نیک و نهاد خوب
  - اشه و همیشه (اردیبهشت) فرشته راستی و عدالت
  - خشتره و نیری (شهریور) فرشته شهر یاری و مدینه فاضله
  - هئوروات (خرداد) فرشته رسایی و کامیابی
  - امرتات (امرداد) فرشته بقا و جاودانگی
  - سپننه آرمیتی (اسفندارمذ) فرشته رحمت و باروری (قدیانی ، ۱۳۸۱، ص ۱۰۸)
- و انسان از طریق امشاسبندان ، همان صفات و فضایل روحانی به سعادت معنوی و تقرّب به ایزد یکتا یعنی اهورامزدا نائل می گردد. که از طریق پالایش درونی به صفات اهورایی آراسته می شود. و با گذراندن مقامات سیروسلوک معنوی به کمال و رسایی و سرانجام به خود آگاهی نایل می گردد. در واقع امشاسبندان ، وجودهایی مطلق و روحانی هستند که مظهر اخلاق به شمار می روند. (رضی ۱۳۵۶، ص، ۱۰۵ - ۱۰۶)

### اهمیت جایگاه انسان در کیهانی شناسی زرتشتی

در میان همه ی آفریدگان ، انسان آفریده ی برتر است. اوبه رغم همه ی قید و بندهایی که برش نهاده اند، حتی به رغم میرایش ، سرور آفرینش در نبرد با دروج (دروغ) است. در کتاب سوم دینکرد آمده است:

با کنش آفرینندگان ی دادار، انسان اوج سرشتها و نیروهای همه ی آفریدگان مینو و گیتی است، چون اوبه دیگر آفریدگان گیتی فرمان می دهد و نیروهای آنان را گردمی آورد. همه ی آنان را برای شکست دادن کامل دروج با نیروی همه ی آفریدگان، اداره می کند. جوهر آنان روان است. چندان که در سپاه دادار شکست دادن کامل دروج ضروری است، به آفریدگان مینوک جامه ای نوپوشانده می شود تا ابزار گیتیک آنان باشد. در دوره های مختلف نطفه ی آمیخته از جوهر مینوک و ابزار گیتیک به صورت کم و بیش کامل بر دروج پیروز میشود. .... انسان رهبر آفریدگان گیتی در نبرد بزرگ کیهانی در برابر دروج است. اما سهم واقعی او در بالا، در مینوست. او جز زمانی که انجام دادن کارش اقتضا کند به گیتی فرود نمی آید، سپس، همیشه ، به بالابازی می گردد چون جوهر مینوک او تغییر پذیر

نیست: آنان که در برابر دروج ایستادگی کرده اند، بلافاصله پس از مرگ و آنان که مغلوب اوشده اند در زمان فرشکرد. آنان نجات بخش خواهند شد و اینان نجات یافته، اما دراصل هر دو گروه یک کار می کنند.

جایگاه و اهمیت انسان در کیهان از همه آفریدگان گیتی بالاتر است. و انسان جوهرش نامیرا و قالبش درحالت آمیزش جداشدنی است. و این برترین موجود از الگویی الهی پیروی می کند. زیرا جوهر او مینوی است و نابودنشده و حتی پرتویی از روشنائی الهی بر آفریدگان است. و به همین سبب هرگز زیر نفوذ بدی قرار نخواهد گرفت. درحالی که دیوان و خود اهریمن به گونه ای چاره ناپذیر شکست خورده و نابود خواهند شد.

و چنانسان برتر از ستارگان، ماه، خورشید و آتش اورمزد آفریده شد و چرا در دین او بزرگتر و برتر از دیگر آفریدگان مینو و گیتی خوانده شده است؟

دلیلش آن است که انسان به خوبی می تواند با خردش تشخیص دهد. چون آفریدگان به لطف فضیلت هایشان از دیگر آفریدگان بزرگ تر یا بهترند. به عنوان فضیلت، راستی برترین است، درحالی که خردبزار برتر است، و انجام دادن خواست الهی اساسی ترین چیز است. چون این سه چیز با هم در پیوند است: راستی با خرد آشکار می شود و سود آن انجام دادن خواست دادار است، انجام دادن خواست دادار با خرد و دین راستی است، خواست دادار را خرد و راستی می گستراند. که این هر سه مورد در نزد آفریدگان بسیار ولی در مردمان اهر از همه کامل تر است. پس دادار آفریدگان را آفرید تا خواست او را انجام دهند. «گزاردن خواست دادار به انجام دادن دو کار است: پرستش پرستش دادار نیک کرد او دوست آفرینش خود او است و دیگر نبرد نبرد با دروج است که دشمن آفرینش دادار است. و انسان اهرادر گیتی هوشیار است تا دروج ویرانگر او را فریب ندهد، چون با خردش خواست دادار را که خود خوشنود می کند و نیکی را می شناسد، و از آن چه که باید پرهیز کرد پرهیز می کند تا بزرگی و نیکیش در مینو از این هم مسلم تر باشد. (موله: ۱۳۹۵، ص ۵۱۰الی ۵۲۰)

## ۱۰- نقش نیروهای خیروشر در رستگاری و کمال انسان در آیین زرتشت

در دین زرتشتی مهم‌ترین موانع رستگاری انسان، دروغ و گناه است. همچنین بارزترین عوامل نجات و رستگاری، ایمان به اهورامزدا و پیروی از قانون آشه (راستی) و سه اصل اساسی دین زرتشت: هومنه (منش نیک)، هوخته (گفتار نیک) و هورسته (کردار نیک) و نیز باور به منجی و از همه مهم‌تر تأکید بر کار و کوشش می‌باشد. در باور زرتشیان، دائماً نیروهای خیروشر با یکدیگر در جنگ و جدالند، و انسان نیز در این جدال نه تنها بعنوان ابزاریست برای مقابله اهورامزدا با اهریمن، بلکه در درون خویش نیز درگیر این جنگ و جدال است. اینک از آن دو گوهر نخستین (سپننه مینو و انگره مینو) سخن می‌گوییم: آن گوهر پاک به گوهر پلید گفت: «نه منش، نه آموزش، نه خرد، نه آیین، نه گفتار، نه کردار، نه روان ما با هم سازگار است». (یسنا هات ۴۵: ۲)

همواره اهریمن در آسیب رساندن به دانایی انسان و تقدیری که برای انسان رقم خورده، می‌تواند مانعی جدی در به کمال رسیدن او باشد. اخلاقی زندگی کردن در دین زرتشت، تنها به رعایت اوامروناهی و به حفاظت از مخلوقات مزدایی، محدود نمی‌گردد. بلکه احیای خصلتهای اخلاقی برآمده از امشاسپندان نیز امری ضروری است تا آنجا که این خصال در جان انسان جای گیرد و جانش با ایزدان و امشاسپندان، پیوند خورد. «پرسیدانا از مینوی خرد که اورمزد و امشاسپندان و بهشت خوشبوی و خرم را به چه بیشتر می‌توان از آن خویش کرد، و اهریمن بدکار و دیوان را چگونه می‌توان شکست داد، و ازدوزخ بی بها و تاریک چگونه می‌توان رست؟ مینوی خرد پاسخ داد: وقتی که مینوی خرد را به پشتیبانی گیرند، و مینوی خوشحالی و خرسندی را همچون سلاح وزره برتن بپوشند، و مینوی راستی را همچون سپردانند، و مینوی سپاسداری را همچون گرز، و مینوی کامل فکری را همچون کمان، و مینوی بخشندگی را به مانند تیر، و مینوی عهد و پیمان را به مانند نیزه، و مینوی تلاش و همت را همچون سلاح محافظ دارند. و مینوی تقدیر را به پناه گیرند.» (مینوی خرد ۱۳۹۷: ص ۵۷)

بر اساس تعالیم زرتشت، همه انسانها، باید از شش فرشته جاوید (امشاسپندان) که بعنوان صفات ایزدی می‌باشند، بهره گیرند و آن صفات الهی را در خود پرورش دهند تا

به وسیله آنها به سعادت و کمال برسند. سالک پس از طی این شش امشاسپند و صفات ایزدی به مقام هفتم که مقام وصال است می‌رسد. چنین شخصی در این جهان به اوج کمال رسیده و در عالم دیگر رستگار خواهد گشت. این مقام مقدس در گفتار زرتشت چنین بیان گردیده: «آری، اکنون من می‌خواهم آن کشوری که دارای اندیشه و کردار و گفتار نیک است، با دیدگانم بنگرم. و پس از آنکه به وسیله راستی، اهورا مزدا را شناختم، درود و ستایش خود را در گرزمان (سرای دعا و نیایش) تقدیم او کنم.» (ایرانی، ۱۳۶۱، ص ۹۷).

بدین ترتیب، انسان کامل و متعالی در آئین زرتشت، با داشتن سه ویژگی مهم قادر است تا در عرش الهی، یعنی سرای نور بی پایان به دیدار اهورا مزدا نایل گردد:

۱. راستی و درستی و کلیه صفات الهی را در نهاد خودش نهادینه کند.

۲. از خداوند اطاعت و به خلق او محبت ورزد.

۳. اعتقاد به جاودانگی و حیات ابدی داشته باشد. بدین ترتیب از آنچه که بیان گردید

دایره ای پدید می آید، که آن را «دایره کمال» می توان، خواند. (دوستخواه، ۱۳۷۷،

ص ۴۰)



## نتیجه گیری

درهستی‌شناسی زرتشتی هدف از آفرینش جهان مادی و تداوم آن میدان نبرد با شر و اهریمن معرفی شده است و انسان نیروی اصلی این پیکار است. و جهان رادونیروست که بر آن حکومت می‌کند، یک مثبت و خیر (سپنتامینو) و دیگری منفی و شر (انگره مینو). در جهان بینی زرتشتی، خوب و بد، پاک و پلید، مثبت و منفی، دو گوهری هستند که لازم و ملزوم یکدیگرند. و در انسان‌شناسی مزدایی، طبق برخی از بندهای اوستا، بویژه آنچه در گاتها آمده است که انسان موجودیست که دارای دو بعد مادی و روحانی است و در وجودش این دو بعد اساسی یعنی روح و روان (اورون) و جسم و تن (تنو) از یکدیگر قابل تشخیص می‌باشند. و بعد مادی و روحانی وجود انسان از یکدیگر متمایز شده اند. اورون یا همان روح و روان انسان، بعد معنوی و فناپذیرست که در گاهان، از آن فراوان سخن به میان آمده است. لذا هدف از آفرینش انسان این است که زندگانی تازه گردد و جهان نو شود و این مستلزم نبرد با نیروهای شر و اهریمنی است و تازه گردانیدن زندگانی یک راه دارد که آن هم راه درست و اشویست و هم آهنگ شدن با قانون ازل است. و انسان در این جهان، باید برابر این قانون، که بنیاد زندگی را تشکیل می‌دهد، رفتار نماید. و اما کسی که برخلاف این نظام جهانی رفتار نماید، بدو آشموخ (دیوی فریب کار) یا زنده راستی (اشه) می‌گویند. همواره سرنوشت یک فرد زرتشتی بسته به این است که از میان اندیشه نیک، گفتار نیک و کردار نیک یا اینکه مخالف آنها، یعنی اندیشه بد، گفتار بد و کردار بد کدام را برگزیند، که طبق این انتخابش در جهان مینوی و روز پسین مورد داوری الهی قرار خواهد گرفت.

## فهرست منابع

۱. آذرگشسب، اردشیر، مراسم مذهبی و آداب زرتشتیان، تهران: فروهر، ۱۳۷۲ش
۲. اسماعیل پور، ابوالقاسم، اسطوره بیان نمادین، تهران: سروش، چاپ اول، ۱۳۷۷ش
۳. ایرانی، دینشاه، فلسفه ایران باستان جلد ۵، تهران: فروهر، ۱۳۶۱ش
۴. ایرانی، دینشاه. اخلاق ایران باستان، تهران: فروهر، ۱۳۶۱ش
۵. اوشیدری، جهانگیر، دانشنامه مزدیسنا، نشر مژک، چاپ اول، تهران ۱۳۷۱
۶. بیرونی، ابوریحان، التفهیم الاوائل صناعه التتجیم، ترجمه: جلال الدین همایی، تهران: انجمن آثار ملی، ۱۳۶۲ش
۷. بار، کای، آسموسن، بویس، مری، مجموعه مقالات دیانت زرتشتی، ترجمه: فریدون وهمن، تهران: جامی، ۱۳۸۶ش
۸. بویس، مری، تاریخ کیش زرتشت، ترجمه: همایون صنعتی زاده، تهران: توس، ۱۳۷۴ش
۹. بهار، مهرداد، (مصحح)، بندهش، تهران: توس، ۱۳۸۰ش
۱۰. بهار، مهرداد، اساطیر ایران، تهران: بنیاد فرهنگ ایران ۱۳۵۲ و ۱۳۶۲ش
۱۱. بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران، تهران: آگه ۱۳۷۸ش
۱۲. بلعمی، ابوعلی، تاریخ بلعمی، مصحح: محمدتقی بهار به کوشش محمد گنابادی، تهران: زوار، ۱۳۹۲ش
۱۳. بیرونی، ابوریحان، آثار الباقیه، ترجمه: اکبردانا سرشت تهران: ابن سینا، چاپ اول، ۱۳۵۲ش
۱۴. پورداد، ابراهیم، اوستا، تهران: فروهر، ۱۳۵۳ش
۱۵. پورداد، ابراهیم، یشتها، تهران: اساطیر، ۱۳۷۷ش
۱۶. پورداد، ابراهیم، یسنا، تهران: اساطیر، ۱۳۸۷ش

۱۷. پیکر، زهرا، ارتباط آتش و اشه در ادیان باستانی ایران و هند: تهران: حافظ، ۱۳۷۸ ش
۱۸. پیاده کوهسار، ابوالقاسم. بررسی تطبیقی «ریته» و «اشه» در هند و ایران باستان، پژوهش‌نامه ادیان سال اول، شماره ۲، ۱۳۸۶ ش
۱۹. پارسا، احمد، بن مایه‌های اسطوره‌ای حکایت خیروشر در هفت پیکر نظامی، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، ش ۳۸، بهار ۱۳۹۴ ش
۲۰. تفضلی، احمد، مینوی خرد، تهران: توس ۱۳۹۷ ش
۲۱. جوزف کارنوی، آلبرت، اساطیر ایران، ترجمه: احمد طباطبایی، علمی فرهنگی، چاپ دوم، تهران: ۱۳۸۳ ش
۲۲. خلیلی محله، منیژه، نگاه اسطوره‌ای به آفرینش در آئین زرتشت، فصل‌نامه تخصصی ادبیات فارسی دانشگاه آزاد مشهد، شماره ۲۹، بهار ۱۳۹۰ ش
۲۳. دادگی، فریخ، بندهشن، گزارنده: مهرداد بهار، تهران: توس، ۱۳۹۵ و ۱۳۷۸ ش
۲۴. دوستخواه، جلیل، اوستا، تهران: گلشن و مروارید، ۱۳۷۹ و ۱۳۷۷ ش
۲۵. رضی، هاشم، زردشت پیامبر ایران باستان، تهران: بهجت، ۱۳۸۱ ش
۲۶. رضی، هاشم، زرتشت و تعالیم او، تهران: فروهر، چاپ ششم، ۱۳۵۶ ش
۲۷. راسل هینلز، جان، شناخت اساطیر ایران، ترجمه: باجلان فرخی، تهران: اساطیر، چاپ اول، ۱۳۸۳
۲۸. رضایی، عبدالعظیم، اصل و نسب دین‌های ایرانیان، تهران: دُر، چاپ نهم، ۱۳۸۸ ش
۲۹. رضایی، مهدی، آفرینش و مرگ در اساطیر ایران، تهران: اساطیر چاپ اول، ۱۳۸۳ ش
۳۰. ریاضی هروی، شیدا-شمشیری، بابک-رحیمیان، سعید، بررسی مقایسه‌ای مفهوم خودشناسی از نگاه آئین زرتشت و اسلام، نشریه هفت آسمان، سال چهاردهم، شماره ۵۵، پاییز ۱۳۹۱ ش
۳۱. رسولی، آرزو، مقاله: داستان آفرینش انسان از منظر اسطوره‌شناسی تطبیقی، نشریه تاریخ ایران، شماره ۳۷، بهار ۱۳۹۲ ش
۳۲. زهر، آر. سی. طلوع و غروب زرتشتی‌گری، ترجمه: تیمور قادری، تهران: امیرکبیر، ش ۱۳۸۷

۳۳. زادسپرم، گزیده‌های زادسپرم. ترجمه: محمد تقی راشد محصل. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶ش
۳۴. زرین پوش، فرزانه، فروهر، نگاره‌ی بالدارزرتشتیان، مجله رشد آموزش تاریخ، دوره هفتم، شماره ۲۰، ۱۳۸۴ش
۳۵. سرخوش کرتیس، وستا، اسطوره‌های ایرانی، ترجمه: عباس مخبر تهران: مرکز، چاپ اول، تهران ۱۳۷۳ش
۳۶. ساروخانی، باقر؛ درآمدی بر دایرةالمعارف علوم اجتماعی، تهران: کیهان، ۱۳۶۶ش
۳۷. شاهرخ، کیخسرو، زرتشت پیامبری که از نو باید شناخت، تهران: چشمه، ۱۳۸۶ش
۳۸. شاکر، محمد کاظم - موسوی، فاطمه سادات، کمال پذیری انسان، نقطه عزیمت در گفتمان ادیان، نشریه انسان پژوهی، دوره هشتم، شماره ۲۶، ۱۳۹۰ش
۳۹. عاطف راد، مهدی، اسطوره‌ی آتش در ایران باستان، <https://www.atefrad.org>
۴۰. عباسی، مهناز، بررسی تغییرات الگوی فرهنگی پاکی و ناپاکی در ایران، پژوهشگاه علوم انسانی، سال هفتم، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۵ش
۴۱. عرب گلپایگانی، عصمت، اساطیر ایران باستان، تهران: هیرمند، چاپ اول، ۱۳۷۶ش
۴۲. عقیقی، رحیم، اساطیر و فرهنگ ایرانی در نوشته‌های پهلوی، تهران: توس، چاپ اول، ۱۳۷۴ش
۴۳. عالیخانی، بابک، بررسی لطایف عرفانی در نصوص عتیق اوستایی تهران: هرمس، ۱۳۷۹ش
۴۴. قائم مقامی، احمد رضا، ملاحظاتی کوتاه درباره بعضی قوای نفس در متون زرتشتی، مجله ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، شماره ۱۸۷، ۱۳۸۷ش
۴۵. کراسنولسکا، آنا، چند چهره کلیدی در اساطیر گاه شماری ایرانی، ترجمه: ژاله متحدین، تهران: ورجاوند، چاپ اول، تهران ۱۳۸۲ش
۴۶. کریستین سن، آرتور، نخستین انسان نخستین شهریار، مترجمان: ژاله آموزگار، احمد تفضلی، تهران: چشمه، چاپ دوم، ۱۳۸۳ش

۴۷. کولمن، سیمون و واتسون، هلن؛ درآمدی به انسان‌شناسی، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران: سیمرغ، ۱۳۷۲ش
۴۸. گیویان، عبدالله، مردم‌شناسی اجتماعات دینی، تهران: دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۹۰ش
۴۹. گرجی، زهیر و ماخانی، سعید و محمد، کیهان‌شناختی اندیشه سیاسی ایران شهری با تاکید بر منابع زرتشتی، پژوهشنامه انجمن ایرانی تاریخ، ش ۳۱، ۱۳۹۶ش
۵۰. گشتاسب، فرزانه، تاملی در آداب و رسوم زرتشتیان ایران، پژوهشنامه ادیان، سال ۶ شماره ۱۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۱ش
۵۱. لاجوردی، فاطمه، مینو و گیتی و مراتب وجود در فلسفه اشراق، مقاله علمی پژوهشی ۶ دوره اول شماره ۲ پاییز ۱۳۸۳ش
۵۲. معین، محمد، تحلیل هفت پیکر نظامی، تهران: دانشگاه ۱۳۸۸ش
۵۳. معین، محمد، فرهنگ فارسی، گردآوری: عزیزالله علی‌زاده، تهران: راه رشد، ۱۳۸۵ش
۵۴. مشهدی نوش آبادی و محمد، رجبی گوندره، عباس، آئین طهارت در دین زرتشت، فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام شماره ۱۸، تابستان ۹۲ش
۵۵. نوری، قهرمان و دهقان زاده، سجاد، نظم کیهانی در اوستا و داثوده چینک، مقاله علمی پژوهشی، دوره ۲ شماره ۴ پاییز ۱۳۹۳ش
۵۶. فرنیغ، آذر، دینکرد سوم، ترجمه: فریدون فضیلت، تهران: فرهنگ دهخدا، ۱۳۸۴ش
۵۷. قدیانی، عباس، تاریخ ادیان و مذاهب در ایران، تهران: فروهر، ۱۳۸۱ش
۵۸. ویلیامز، آلن، جستاری در فلسفه زرتشتی، ترجمه: سید سعید رضا منتظری، تهران: دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۸ش
۵۹. مهر، فرهنگ، دینی نواز دینی کهن، تهران: دیبا، ۱۳۷۴ش
۶۰. نراقی، احسان؛ علوم اجتماعی و سیر تکوینی آن، تهران: نیکان، ۱۳۶۳ش
۶۱. وحیدی، رستم، نیایش آتش در دین زرتشتی، تهران: فروهر، ۱۳۸۱ش
۶۲. ولو، وای و رابرت، فرانک؛ انسان‌شناسی فرهنگی، ترجمه: علیرضا قبادی، همدان: دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۷۸ش

۶۳. هینلز، جان، شناخت اساطیر ایران، ترجمه: ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران:

چشمه، ۱۳۸۵ش

۶۴. یاحقی، محمد جعفر، فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی در ادبیات فارسی، تهران:

سروش، ۱۳۶۹ش

65. Idem, "Ardwahist", ( 1998 ) Encyclopedia Iranica, Ehsan Yarshater (ed.), California, Mazda Publishers.

66. Eliade, Mercea (ed.) (1981). Encyclopedia of Religion, Vol. 15, London: Macmillan.

67. Long, J. Bruce (1981). "Cosmic Law", in: Encyclopedia of Religion, VOL. 4, Mircea Eliade (ed.), London: Macmillan

68. Gallagher – Belinda, (2006 ) Myths & legends. Miles Kelly.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۸۷ - ۱۱۰

## امامت حضرت علی(ع) در سیره فاطمی

محمد رضا پاکباز<sup>۱</sup>

عبدالحسین خسرو پناه<sup>۲</sup>

جوادی ابوالقاسمی<sup>۳</sup>

### چکیده

اثبات امامت حضرت علی ع بواسطه قول و فعل حضرت زهراء س معصومه هدف مقاله بوده که ادله افضلیت و علم یا عصمت را نیز شامل است لذا عصمت حضرت زهراء س و همچنین ضرورت اطاعت امام حق بنابر حدیث «من مات ولم يعرف امام زمانه مات میتة جاهلیة» از پیش فرض های این مقاله است. مدعای مقاله با دو قیاس استثنایی و اقتراعی ثابت شده و در هر قیاس مقدمه ای بدیهی و مقدمه دیگر محل بحث است.

اما در قیاس استثنایی با نفی قابلیت مدعیان خلافت برای جانشینی پیامبر و بنابر ضرورت در تحت ولایت امام حق بودن، امامت حضرت علی ع برای ایشان ثابت خواهد بود. اما در قیاس اقتراعی با نقل روایات و بیان ملاکات خلافت و با سیره عملی، توسط حضرت زهراء س امامت حضرت علی ع ثابت شده است.

### واژگان کلیدی

امامت حضرت علی (ع)، امام حضرت زهرا(س)، نفی مدعیان خلافت، دفاع از امام علی (ع).

۱. دانشجوی دکتری کلام شیعه، دانشگاه امیرالمومنین(ع)، اهواز، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: pakbaz8@chmail.ir

۲. استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ایران.

۳. استادیار گروه وهابیت، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران.

پذیرش نهایی: ۱۳۹۹/۹/۱۶

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۷/۳

## طرح مسأله

اثبات امامت حضرت علی ع با استدلالی جدید با حد وسط سیره فاطمی و در قالب دو قیاس مستقل و تثبیت اسناد احادیث اهل سنت و شیعه، نوآوری این نوشتار است، بعض پیشینه‌ی نزدیک به این موضوع عبارت است از: الغدير علامه امینی (اشاره ایی شده)، مأساة الزهراء سيد جعفر مرتضی عاملی، فاطمه معیار شناخت از اردکانی و بعض مقالات مانند امام شناسی حضرت زهراء از دانشگاه قرآن و حدیث. علوم انسانی اقتضاء می کند در مفردات اجمال نباشد لذا تبیین مفهوم امام و عصمت، و ضرورت معرفت امام حق با بررسی حدیث «من مات و لم يعرف امام زمانه مات میتة جاهلیه» ضروری بوده.

## مفهوم لغوی و اصطلاحی امام و امامت

معنای لغوی امام در کتاب مفردات، همه‌ی استعمالات امام را به معنای امری که مورد تبعیت است ارجاع شده (راغب اصفهانی، ۱۳۸۷: ۳۳) و در اصطلاح امام به معنای ریاست در امر دین و دنیا معرفی شده مانند: باب الحادی العشر (علامه حلی، ۱۴۱۷ق: ۹۳) و شرح المقاصد (سعد الدین تفتازانی، بی تا، ۵: ۲۳۲) شرح مواقف (ایجی، بی تا، ۸: ۳۴۵) و أبکار الأفكار في أصول الدين (آمدی، بی تا، ۵: ۱۲۱) و النکت الاعتقادیه (شیخ مفید، بی تا: ۳۹) و قواعد العقائد (طوسی، ۱۴۱۳ق: ۸۳).

اشتراکات تعریف امام نزد فریقین: ۱- تعریف امام ضد سکولاریسم است. ۲- ریاست در امور دین و دنیا را از شوون امام می دانند. ۳- منصب امام، جانشین پیامبر (ص) بوده و دارای تقدس و واجب اطاعه است. اما تفاوت ماهوی، امام در اصطلاح علم کلام بین شیعه و اهل سنت متعدد است و اینگونه نیست اختلاف فقط در مصداق باشد بلکه در صفات امام نیز اختلاف دارند، زیرا:

۱- لازمه حافظ شریعت بودن امام علم به شریعت است ولی اهل سنت علم را شرط نمی دانند و ادعای علم دین برای خلفاء ندارند و جمله معروف خلیفه‌ی دوم [لولا علی لهلك عمر] (قندوزی، ۱۴۱۶ق، ۱: ۲۱۶ و ۲: ۱۷۳ و ۳: ۱۴۷؛ صفدی، ۱۴۲۰ق، ۲۱: ۱۷۹؛ ایجی، بی تا، ۳: ۶۲۸؛ مناوی، ۱۴۱۴ق، ۴: ۴۷۰؛ امینی، ۱۳۹۷ق، ۳: ۹۷) شاهد است.

۲- تعریف شیعه از امام پیشینی و تعریف اهل سنت پسینی است لذا اجرای دین



متوقف بر عدالت است ولی اهل سنت آن را شرط نمی دانند، می گویند: «و يجب طاعة الإمام ما لم يخالف حكم الشرع سواء كان عادلا أو جائرا» (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ۵: ۲۳۴ و ۲۳۳).

۳- امام در نگاه شیعی باید تفسیر حقیقی از دین بدهد نه اجتهادی تا تفسیرش عاری از خطاء باشد لذا دارای علم لدنی است.

۴- شرطیت عصمت برای امام، ضرورت نص را می رساند، لذا مردم تعیین امام ندارد.

### ماهیت عصمت، لغوی و اصطلاحی

ماده «عصم» یکی به معنای منع می باشد «کل ما امسك شيئاً فقط عصمه.» (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ۱۷: ۴۸۲) و دوم، چیزی که به آن اعتصام می شود. (زکریا، ۱۴۰۴ق، ۴: ۳۳۲) اما عصمت در مباحث کلامی بر نگهداری در برابر گناه، و اشتباه و خطاء نیز اطلاق می شود که نتیجه آن ترک گناه و خطاست. عصمت به ملاک قاعده لطف نظر بعضی از علماء است مانند: النکة الاعتقادية (مفید، بی تا: ۳۷) و کشف المراد (حلی، ۱۴۱۷ق: ۴۹۴). اما عصمت اصطلاحی نیز در لسان پیامبر<sup>۱</sup> ص (قندوزی، ۱۴۱۶ق: ۳۱۶) و حضرت علی ع «... لا يخالفون الدين ولا يختلفون فيه...»<sup>۲</sup> (سید رضی، ۱۴۱۲ق، ۲: ۳۳؛ یعقوبی، بی تا، ۲: ۱۹۳؛ قندوزی، ۱۴۱۶ق، ۳: ۴۵۳؛ ابن ابی الحدید، ۱۴۱۸ق، ۹: ۱۰۶) و همچنین، «أما امر الله عزوجل بطاعة الرسول لأنه معصوم مطهر لا يأمر بمعصية.» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ۲۷: ۱۳۰) و ابن حجر هیتمی صاحب الصواعق المحرقة بر عصمت اهل بیت تصریح شده «... فهم ليسوا بشيعة لأهل البيت المبرئين من الرجس المطهرين من شوائب الدنس» (الهیتمی، ۱۴۱۷ق، ۲: ۴۵۲).

### تبیین حدیث «من مات و لم يعرف امام زمانه مات میتة جاهلیه»

پیش فرض دیگر، حدیث «من مات و لم يعرف امام زمانه مات میتة جاهلیة» که مقبول بین فریقین بوده و قابلیت ادعای تواتر اجمالی و یا معنوی درباره آن وجود دارد و حتی

۱. پیامبر ص فرمود: «انا و علی و الحسن و الحسین و تسعة من ولد الحسین مطهرون معصومون».

۲. اگر چه در خطبه ۲۳۹ نیز با تعبیر «لا يخالفون الحق و...» آمده است.

نسبت به بعضی الفاظ آن، احتمال تواتر لفظی نیز منتفی نیست و این حدیث دلالت بر لزوم اطاعت از امام حق دارد.

### سند حدیث

حدیث در منابع اهل سنت، مانند: (شیبانی، ۱۴۲۱ق، ۴: ۹۶) (الطیالسی، بی تا: ۲۵۹) و (الهندی، بی تا، ۱: ۱۰۳) و (متوکل علی الله، بی تا: ۴۷۵) و (فخر رازی، بی تا: ۷) و تفتازانی (۷۹۲ق) و در شرح مقاصد (تفتازانی، بی تا، ۳: ۲۳۹) و شرح عقائد نسفیه (تفتازانی، ۱۴۰۷ق: ۲۳۲) و (عبدالقادر القرشی، بی تا، ۲: ۴۵۷ و ۵۰۹) و (قندوزی، ۱۴۱۶ق، ۱: ۳۵۱) و (ابن ابی الحدید، بی تا، ۹: ۱۵۵) و (حاکم نیشابوری، بی تا، ۱: ۷۷) و (الاسکافی، ۱۴۰۲ق: ۲۲) و (ابن ابی شیبیه، ۱۴۰۹ق) و (ابن حبان، بی تا، ۱۰: ۴۳۴) و طبرانی (۳۶۰ق) و (الطبرانی، ۱۴۱۵ق، ۶: ۷۰) و (دار القطنی، ۶۳: ۷) و (محبی الدین النووی، بی تا، ۱۹: ۱۹۰).

حدیث در منابع شیعی، مانند: (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۲: ۲۵۱) و (صدوق، ۱۳۷۸، ۱: ۶۳) و (مفید، بی تا: ۲۶۸) و برقی (۲۷۴ق) و (البرقی، بی تا، ۱: ۱۵۵) و (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶ق، ۳: ۱۸) و (صفار، ۱۴۰۴ق: ۲۵۹)، لذا سند حدیث قوی است.

### دلالت حدیث

دلالت حدیث «من مات...» این گونه است که مراد از معرفت، و جوب اطاعت از امام حق است و الا متصف به مرگ جاهلی خواهد شد. مانند: (کلینی، بی تا، ۱: ۴۴۵) و مجمع الزوائد و منبع الفوائد هیشمی (الهیشمی، ۱۴۱۴ق، ۵: ۲۱۸) و (أحمد بن حنبل، ۱۴۲۱ق، ۳: ۴۴۶). اما مرگ جاهلی بنابر اقوال مختلف اهل سنت به معنای خروج از اسلام و به معنای تفرقه و بی نظمی، «انحراف»، «عصیان» و «کفر نعمت اسلام» مطرح شده (ابن اثیر، ۱۳۶۴ش، ۱: ۳۲۳) (فخر رازی، بی تا: ۷) و محمد بن عبدالوهاب (الفوزان، ۱۴۲۱ق: ۹) و (النووی، بی تا، ۱۲: ۲۳۸) و شرح سنن نسائی (السیوطی، ۱۴۰۶ق، ۷: ۱۲۳) و (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵ق، ۱۳: ۵) و شرح بخاری (بدر العینی، بی تا، ۲۴: ۱۷۸) و بنابر هر معنایی ساحت حضرت زهراء س بدلیل عصمت، از این رجس منزّه و پاک خواهد بود و لذا قطع پیدا می کنیم ایشان هرگز بدون معرفت و اطاعت از امام حق نبوده اند.

با توضیحاتی که درباره هر دو پیش فرض (عصمت حضرت زهراء س و لزوم معرفت

و اطاعت از امام حق) بیان شد، زمینه اثبات امامت حضرت علی ع مبتنی بر سیره فاطمی با دو قیاس استثنایی و اقترانی فراهم می گردد.

### قیاس استثنایی بر امامت و خلافت حضرت علی(ع)

مقدمه اول: حضرت زهرا یا مأموم و در اطاعت حضرت علی ع و یا مأموم و در اطاعت ابوبکر یا شخص ثالث است.

مقدمه دوم: لکن فعل و قول حضرت زهراء س نافی امامت ابوبکر و یا شخص ثالث می باشد.

نتیجه استدلال: پس حضرت زهراء س امامت حضرت علی ع را پذیرفته لذا خلیفه‌ی بلافضل رسول الله ص و امام حق، حضرت علی ع است.

اما مقدمه‌ی اول مبتنی بر حصر منطقی بوده و فرضی از آن خارج نیست لذا وضوح صحت آن احتیاج به دلیلی ندارد.

اما مقدمه‌ی دوم قیاس، با دلائل گفتاری و رفتاری حضرت زهراء س در نفی امامت ابوبکر و شخص ثالث، اثبات خواهد شد.

### دلائل گفتاری در نفی مدعیان خلافت

حضرت زهراء س با طرح جملات اعتراضی در صحنه‌های مختلف عدم قابلیت آنان برای جانشینی پیامبر ص را مبرهن می نماید مانند:

#### ۱- در هنگام مطالبه فدک

بلاذری(۲۷۹ق) نویسنده معروف و صاحب تاریخ بزرگ انساب الاشراف کلام حضرت را در ضمن مطالبه فدک چنین آورده: «ذَخَلْتُ فَاطِمَةَ عَلَى أَبِي بَكْرٍ ... قَالَتْ: وَ اللَّهُ لَا أَكَلِّمُكَ ... وَاللَّهِ لَأَدْعُونَ اللَّهَ عَلَيْكَ» (البلاذري، بی تا، ۳: ۳۱۶) «فاطمه [س] بر ابوبکر وارد شد ... [پس از آن که ابوبکر با سخنانی از پس دادن فدک به ایشان خودداری نمود و شهود ایشان را نپذیرفت] ... ایشان فرمود: به خدا قسم دیگر با تو سخن نخواهم گفت ... و به خدا سوگند تو را نفرین خواهم کرد.»

همچنین جوهری بصری صاحب السقیفه و فدک(۳۲۳ق) عبارتی با همین مضمون از حضرت زهراء س آورده. (جوهری بصری، بی تا: ۱۰۲) ترمذی و ابن حجر عسقلانی و

مقریزی در همین مضمون، درباره قهر و عدم تکلم با خلفاء را آورده (البانی، بی تا، ۴: ۱۰۹؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵ق، ۶: ۱۳۹؛ المقریزی، بی تا، ۱۳: ۱۵۸ و ۱۵۹).  
البانی در نقل دیگر عبارتی خطاب به خلیفه اول و دوم آورده است. (البانی، بی تا، ۴: ۱۰۹).

### سند حدیث بلاذری

تعدد نقل اهل سنت و مفاد کلام حضرت زهراء س در نفی خلیفه اول، دو قرینه ایی هستند که احتمال هر گونه جعل را در نقل اصل غضب و قهر حضرت نسبت خلیفه اول منتفی می کند. لذا این کلام حضرت در نفی مدعیان خلافت ثابت می شود.

### دلالت حدیث

تعبیر نفرین در کلام حضرت قرینه‌ی متصلی بر اراده قهر و عدم رضایت و غضب حضرت از خلیفه اول بواسطه سلب حقی که از ایشان شده و کسی که مورد تهدید نفرین حضرت س است، مورد رضایت او برای منصب خلافت نیست. همچنین بخاری (م ۲۵۶هـ) از غضب و قهر فاطمه س بر ابوبکر سخن گفته، در نتیجه غضب فاطمه س بر ابوبکر غیر قابل انکار است. (البخاری الجعفی، ۱۴۰۱ق، ۴: ۴۲)

### شبهه در دلالت حدیث

بعض از علماء اهل سنت، با تأویل کلام حضرت آن را از اعتراض خارج کرده و به عنوان تصدیق شیخین محسوب داشته اند، کانه حضرت فرموده من از شما راضی شدم و دیگر درباره مال و ارث سخن نمی گویم، نه اینکه با شیخین قهر و یا رنجیده شده باشند. این خلاف ظاهر و تأویل را، صاحب کتاب «صحیح و ضعیف سنن الترمذی»، از بعض اهل حدیث به عنوان مؤید نظر شیخین نقل کرده و نسبت به این توجیحات نقدی نزنده است. (البانی، بی تا، ۴: ۱۰۹)

اما در پاسخ باید گفت همانطور که ابن حجر عسقلانی (۸۵۲ق)، در قضیه عیادت شیخین از حضرت زهراء س، بعد از نقل بعض تأویلات کلام حضرت، با نقل کلام ابو سعید الشاشی صاحب مسند، عدم تکلم را حمل بر قهر، و ذکر غضب را به عنوان قرینه بر قهر محسوب نموده. (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵ق، ۶: ۱۳۹)

همچنین مقریزی (۸۴۵ق) مورخ مصری در کتاب «امتاع الاسماع» همین پاسخ را داده است. (المقریزی، بی تا، ۱۳: ۱۵۸ و ۱۵۹) و حتی در قول عدم ارث انبیاء، تشکیک می کند.

## ۲- در ضمن خطبه فدکیه

اما کلام حضرت زهرا س در خطبه فدکیه، ردّ خلافت ابوبکر و همراهان او و دلیل دیگری بر عدم مشروعیت آنان است.

«یا بن ابی قحافة! أ فی کتاب الله ان ترث اباک ولا ارث ابی؟ لقد جئت شیئاً فریاً افعلی عمد ترکتم کتاب الله ونبذتموه وراء ظهورکم؟ اذ یقول: (وورث سلیمان داود) (نمل: ۱۶) ...» (ابن طیفور، بی تا: ۲۳-۲۶؛ جوهری بصری، بی تا: ۹۹؛ ابن ابی الحدید، بی تا، ۱۶: ۲۱۲ و ۲۵۱؛ ابن حیون، بی تا، ۳: ۳۶؛ الحلبي، ۱۴۰۴ق: ۳۴۳؛ طبری آملی صغیر، ۱۴۱۳ق: ۱۱۷؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ۱: ۱۰۲؛ ابن طاووس، بی تا، ۱: ۲۶۵؛ اربلی، ۱۳۸۱ق، ۱: ۴۸۹؛ شامی، ۱۴۲۰ق: ۴۷۴)

«هان ای پسر ابی قحافة! آیا در قرآن آمده که تو از پدرت میراث می بری، اما من نبرم؟ راستی که دروغ رسوایی آورده ای و بدعتی زشت در دین می نهی! آیا آگاهانه کتاب پرشکوه خدا را پشت سرافکنده ای در حالی که قرآن چنین می فرماید: «سلیمان از پدرش داود ارث برد»؟».

و در جای دیگر فرموده اند: «فَلَمَّا اخْتَارَ اللهُ لِنَبِيِّهِ دَارَ اَنْبِيَائِهِ وَ مَأْوَى اَصْفِيَاءِهِ ظَهَرَ فَيَكُمُ حَسَكَةُ النَّفَاقِ...» (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ۱: ۱۰۱) «اکنون که خدای تعالی پیامبر خود را به سرای انبیا و برگزیدگان خود نقل مکان فرمود؛ میان تان خار باطنی نفاق ظاهر گشت..»

## سند خطبه فدکیه

کتبی که درباره خطبه فدکیه از زوایای مختلف نگاشته شده، در حدود ۱۱۲ کتاب ثبت شده. (مجلسی، ۱۳۷۹، ۴۳: ۷۹۹ و ۸۰۴) همچنین کتب مستقل با نام خطبه الزهراء س نوشته شده (آقا بزرگ تهرانی، ۱۴۰۳ق، ۷: ۲۰۳) و خطبه فدکیه در منابع اهل سنت در حدود ۱۷ منبع در بحار به آن اشاره شده (مجلسی، ۱۳۷۹، ۴۳: ۷۹۹ و ۸۰۴). خطبه فدکیه با بیست و پنج سند در منابع، ذکر شده است که عبارتند از:

سه سند در کتاب بلاغات النساء (ابن طیفور، بی تا: ۲۳ و ۲۶)، چهار سند در کتاب

شرح بر نهج البلاغة (ابن ابی الحدید، ۱۴۱۸ق، ۱۶: ۲۱۱)، یک سند در کتاب من لایحضره الفقیه (صدوق، ۱۴۰۶ق، ۳: ۵۶۷)، سه سند در کتاب علل الشرایع (صدوق، ۱۳۸۵ق، ۱: ۲۴۸)، یک سند در کتاب الطوائف فی معرفة مذهب الطوائف (ابن طاووس، بی تا، ۱: ۲۶۳)، سه سند در کتاب الشافی فی الامامة (۴۳۶ق) (سید مرتضی، بی تا، ۴: ۶۹ و ۷۶ و ۷۰) و ده سند در کتاب دلائل الامامة (طبری، ۱۴۱۳ق: ۱۰۹ و ۱۱۱) آمده است.

### دالالت خطبه

حضرت س نسبت جهل به احکام و یا عمد در مخالفت از احکام قرآن و همچنین فرض نفاق را مطرح نموده اند و هر سه فرض با ملاکات خلیفه مسلمین تناسب ندارد، لذا این افشاگری حضرت، با اعتقاد ایشان به امامت ابوبکر سازگار نیست بلکه نفی او محسوب می شود. اگر اعتراض حضرت برای مال دنیا بود، طرح بحث نفاق لازم نبود در حالیکه حضرت بحث نفاق را مطرح نموده است.

### ۳- صحنه هجوم به خانه و صحنه بیعت گرفتن اجباری

حضرت در صحنه های متعدد بیزاری خود را از خلفاء وقت اعلام داشته مانند: در ماجرای هجوم به خانه حضرت و آتش زدن درب خانه، فرمودند: «يَا رَسُولَ اللَّهِ مَاذَا لَقِينَا بِغَدَاكَ مِنْ ابْنِ الْحَطَّابِ وَ ابْنِ أَبِي قُحَافَةَ» (ابن قتیبة الدینوری، بی تا، ۱: ۲۰؛ کحاله، بی تا، ۴: ۱۱۵) و یا در صحنه بیعت گرفتن اجباری از حضرت علی ع چنین فریاد و ناله کردند: «... وَاللَّهِ لَوْ لَا أَنْ تَكُونَ سَيِّئَةً لَشَرْتُ شَعْرِي وَ لَصَرَحْتُ إِلَى رَبِّي...» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۱۵: ۵۴۱) و «... فَقَالَتْ: اللَّهُمَّ إِنَّهُمَا قَدْ آذَيَانِي فَأَنَا أَشْكُوهُمَا إِلَيْكَ وَ إِلَى رَسُولِكَ لَا وَ اللَّهُ لَا أَرْضَى عَنْكُمَا أَبَدًا حَتَّى أَلْقَى [أَبِي] رَسُولَ اللَّهِ وَ أُخْبِرَهُ بِمَا صَنَعْتُمَا فَيَكُونَ هُوَ الْحَاكِمَ [فِيكُمَا]...» (سلیم بن قیس، ۱۴۰۵ق، ۲: ۸۶۹) و یا در صحنه عیادت شیخین در زمان بستری بودن حضرت چنین اعلام مخالفت با آنان را مطرح نمودند: «والله لأدعون الله عليك في كل صلاة أصليها». (الدینوری، ۱۴۱۸ق، ۱: ۱۷) البته در سند هجوم به خانه حضرت و گرفتن بیعت اجباری در سیره عملی حضرت بررسی می شود ولی بطور خلاصه تعدد نقل در منابع مختلف و وضوح دالالت، استحکام سند و دالالت کلام حضرت را مبین می کند.

### سیره عملی حضرت در نفی مدعیان خلافت

سیره عملی حضرت دلیل دیگری در نفی مدعیان خلافت است. با اثبات سند رفتارهای معنا دار حضرت، مانند: «قهر عملی و عدم تکلم» و «مانعت از بیعت گرفتن اجباری» و «وصیت به دفن شبانه» دلالت بر سلب و نفی خلافت مدعیان زمانشان نیز معلوم می گردد. اما استمرار قهر حضرت تا پایان حیات ایشان نسبت به غاصبین خلافت و فدک و همچنین آتش زدن درب خانه یا حدانقل تهدید به آتش زدن می تواند بطور بدیهی موجب خشم آن حضرت باشد که بطور مسلم نفی امامت و خلافت خلیفه اول و دوم را در پی دارد که خود دلیلی مستقل بر عدم صلاحیت مدعیان خلافت است.

اما مقاومت حضرت و مانعت از ورود مأمورین خلیفه، مخالفتی عملی نسبت به دستور خلیفه اول و نشانه‌ی بی بر عدم اطاعت از خلیفه اول و عدم مقبولیت و مشروعیت دستورات خلیفه در نزد حضرت است. البته استدلال به مقاومت در برابر حکم خلیفه و مهاجمین، فرع اثبات اصل جریان هجوم مأموران به خانه آن حضرت است.

### اثبات هجوم به بیت حضرت زهراء س

ابن قتیبه دینوری (۲۷۶ق) در کتاب الامامه والسیاسه و نیز عمر رضا کحاله در اعلام النساء آمدن عمر به همراه جمعی و گریه و فریاد حضرت زهراء را بیان کرده اند. (الدینوری، بی تا، ۱: ۱۲ و ۲۰)، (کحاله، بی تا، ۴: ۱۱۵)

ابن عبد ربه اندلسی (متوفی: ۳۲۸هـ) در کتاب العقد الفرید، ماجرای هجوم و اهانت خلیفه دوم و همراهی خلیفه اول را بیان نموده. (عبد ربه الأندلسی، ۱۴۰۴ق، ۴: ۹۳ و ۵: ۱۳) ابوبکر ابن ابی شیبه (۱۵۹ق-۲۳۵ق) محدث معروف اهل سنت و مؤلف کتاب المصنّف با سندی صحیح ماجرای هجوم را نقل نموده. (ابن ابی شیبه الکوفی، ۱۴۰۹ق، ۸: ۵۷۲)، احمد بن یحیی بن جابر بلاذری (۲۷۰ق) مورخ معروف این رویداد تاریخی را در کتاب انساب الاشراف (بلاذری، بی تا، ۱: ۵۸۶) و مورخ معروف محمد بن جریر طبری (م ۳۱۰) در تاریخ خود هتک حرمت خانه وحی را آورده اند. (الطبری، ۱۴۰۳، ۲: ۴۴۳)

### استفاضه در مبانی اهل سنت

بنابر مبانی اعتبار حدیث اهل سنت، اخبار هجوم، معتبر است زیرا سبکی (۷۷۱ق) در «رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب» (السبکی، بی تا، ۲: ۳۰۸) و جزائری

دمشقی (۱۳۳۸ق) در «توجیه النظر الی اصول الاثر» (السمعونی، بی‌تا، ۱: ۱۱۲) و شوکانی (۱۲۵۵ق) در «ارشاد الفحول» (الشوکانی، ۱۴۱۹ق، ۱: ۱۳۷) و حسن عطار (۱۲۵۰ق) در «حاشیه العطار علی جمع الجوامع» (حسن العطار، ۱۴۲۰ق، ۲: ۱۵۷)، زیرا در روایت «مستفیض»، دو طریق کافی است. در حالی که طرق این روایات متعدد است.

### وصیت دفن شبانه و خفاء قبر

حضرت با وصیت به دفن شبانه و خفاء قبر، مخالفت عملی با مدعیان خلافت داشته و با این مظلومیت و ناراحتی، مانع از فریب تاریخی و اظهار محبت غاصبین فدک و خلافت با حضور در نماز شد. اما وصیت حضرت در منابع اهل سنت: ابن قتیبه دینوری (متوفای ۲۷۶هـ)، در «تأویل مختلف الحدیث» می‌نویسد: «...وأوصت أن تدفن لیلا لئلا یحضرها دفنت لیلا». (الدینوری، ۱۴۱۹ق، ۴۲۷) «... و وصیت کرد که شبانه دفن شود تا او (ابوبکر) در دفن وی حاضر نشود». عبد الرزاق صنعانی (متوفای ۲۱۱هـ)، محدث ثقه اهل سنت در کتاب المصنف آورده. «فاطمه دختر پیامبر شبانه توسط علیّ به خاک سپرده شد، تا ابوبکر بر وی نماز نخواند؛ چون بین آن دو اتفاقاتی افتاده بود و خود فاطمه این چنین وصیت کرده بود». (الصنعانی، ۱۴۰۳ق، ۳: ۵۲۱) و ابن بطال (متوفای ۴۴۹هـ)، در شرح صحیح بخاری می‌نویسد: «اکثر علما دفن جنازه را در شب اجازه داده اند. علی بن ابوطالب، همسرش فاطمه را شبانه دفن کرد تا ابوبکر به او نماز نخواند؛ چون بین آن دو اتفاقاتی افتاده بود.» (ابن بطال البکری القرطبی، ۱۴۲۳ق: ۳۲۵).

همچنین محمد بن اسماعیل بخاری، (البخاری الجعفی، ۱۴۰۱، ۵: ۸۳؛ صحیح مسلم، بی‌تا، ۵: ۱۵۴) و ابن حجر عسقلانی در «فتح الباری فی شرح صحیح البخاری» (العسقلانی، ۱۴۱۵ق، ۷: ۳۷۸) و عینی در «عمدة القاری شرح صحیح البخاری» (العینی، بی‌تا، ۱۷: ۲۵۹) و ابن ابی الحدید (متوفای ۶۵۵هـ) به نقل از جاحظ (متوفای ۲۵۵) می‌نویسد: «شکایت و ناراحتی فاطمه (از دست غاصبین) به حدی رسید که وصیت کرد ابوبکر بر وی نماز نخواند.» (ابن ابی الحدید المدائنی المعتزلی، ۱۴۱۸ق، ۱۶: ۱۵۷) و می‌نویسد: «مخفی کردن مرگ فاطمه و محل دفن او و نماز نخواندن ابوبکر و عمر و هر آن چه که سید مرتضی گفته است، مورد تأیید و قبول من است؛ زیرا روایات بر اثبات این موارد صحیح تر



و بیشتر است و همچنین ناراحتی و خشم فاطمه بر شیخین نزد من از اقوال دیگر اعتبار بیشتری دارد» (ابن ابی احدید، ۱۴۱۸ق، ۱۶: ۱۷۰). اما خبر دفن شبانه در منابع شیعی امر مسلمی بوده مانند: کلام امیر المؤمنین ع در مراسم دفن حضرت فاطمه س و وضوح در نارضایتی حضرت زهراء س از کسانی که حرمت او را شکستند و حقش را بردند و نارضایتی در آن مسلم است (سید رضی، ۱۴۱۲ق، ۲: ۱۸۲) همچنین مرحوم شیخ صدوق (متوفای ۳۸۱هـ) در کتاب علل به نقل از امام صادق ع می فرماید: «...قَالَ لِأَنَّهَا أَوْضَتْ أَنْ لَا يُصَلِّيَ عَلَيْهَا رِجَالُ [الرَّجُلَانِ]» (الصدوق، ۱۳۸۵، ۱: ۱۸۵). اما به دلیل حجیت کلام حضرت زهراء معصومه س و اخبار مذمت مطلق مغضوبین حضرت و ملازمه بین ایذاء ایشان و پیامبر ص (متقی هندی، ۹۷۵ق، ۱۲: ۱۱۱؛ حاکم نیشابوری، بی تا، ۳: ۱۶۷؛ هیتمی، ۱۴۱۷ق: ۱۷۵؛ صدوق، ۱۳۷۶: ۳۸۴؛ طوسی، ۱۴۱۴ق: ۴۲۷؛ البخاری، ۱۴۰۱ق، ۴: ۲۱۰ و ۲۱۹) و (مسلم، ۲۶۱، ۷: ۱۴۱)، نتیجه می شود که مغضوبین حضرت، مغضوبین خدا و رسول هستند و این غضب، کشف از نداشتن ملائک‌های حاکم جامعه اسلامی و عدم شایستگی مدعیان خلافت دارد و مجموع این دلائل گفتاری و رفتاری (سلبی) حضرت، که اثبات مقدمه دوم قیاس استثنایی بود موجب صحت امامت امیرالمؤمنین می گردد.

### قیاس اقترانی بر امامت و خلافت حضرت علی ع

مقدمه اول: حضرت علی ع به واسطه سیره‌ی عملی و گفتاری حضرت زهراء معصومه س به عنوان امام خویش معرفی شده است.

مقدمه دوم: هر که را زهراء معصومه س به واسطه سیره‌ی عملی و گفتاری به عنوان امام خویش معرفی نموده، خلیفه‌ی بلافصل پیامبر ص و امام بر حق مسلمانان است.

نتیجه: پس حضرت علی ع خلیفه‌ی بلافصل پیامبر ص و امام بر حق مسلمانان است. همانطور که قبلاً بیان شد صحت کبری و مقدمه دوم قیاس، به عنوان پیش فرض قیاس، بیان شد و نیاز به اثبات ندارد.

نوشتار حاضر متکفل اثبات مقدمه‌ی اول قیاس است که در ضمن دلائل گفتاری و دلائل رفتاری حضرت زهراء س بیان شده و با بررسی سندی و دلالتی، ثابت می شود که حضرت علی ع به عنوان امام حضرت زهراء معصومه س معرفی شده است.

## دلایل گفتاری بر امامت حضرت علی ع

تثبیت امامت حضرت علی ع با دلایل گفتاری حضرت زهراء س با نقل جملاتی از حضرت پیامبر ص در مقام احتجاج یا روایت گری بیان گردیده. اخباری مانند:

### نقل حدیث غدیر

خزاز رازی از علمای شیعه نیمه دوم قرن چهارم در کفایة الاثر با سند متصل از محمود بن لیبید نقل می کند: «... قلت: هل نص رسول الله ۹ قبل وفاته علیّ علیّ بالامامة؟ قالت: «واعجابه أنسیتم یوم غدیر خم ...» (الرازی، ۱۴۰۱: ق: ۱۹۹) «به حضرت زهراء س عرض کردم: آیا حضرت پیامبر ص قبل از وفاتشان نسبت به علیّ نصی بر امامت بیان داشته است؟ حضرت زهراء س فرمود: خیلی باعث تعجب است آیا روز غدیر خم را فراموش کردید؟». مؤید این حدیث، نقل ابوالخیر محمد جزری شافعی (متوفای ۸۳۳ ق) که در کتابش با نام «أسنی المطالب فی مناقب سیدنا علیّ بن ابی طالب» با سند خود که آن را به سند مدینی رسانده، همان فقره ی حدیث کفایه الاثر را نقل کرده است. (جزری شافعی، بی تا، ۴۹-۵۱) جایگاه جزری شافعی صاحب اسنی المطالب چنان است که مورد مدح شدید علمای اهل سنت و شیعه قرار گرفته است مانند: طبقات الحفاظ که چنین آورده: «... و کان عالماً متقناً فقیهاً، أفتی و درس...» (السیوطی، ۱۴۰۳: ۱۱۳) مؤید دیگر، نقل حدیث اسنی المطالب توسط علمای شیعه مانند میر حامد حسن در عبقات الانوار (حامد حسین، بی تا، ۷، ۱۱۲) و شیخ عباس قمی در کتاب انوار البهیة است. (قمی عباس، بی تا: ۳۴۴).

نقل حدیث غدیر توسط حضرت زهراء س در کتاب دلایل الامامة نیز آمده است، ابن رفاعه حدیث غدیر را از حضرت زهراء س چنین نقل می کند: «...إلیک عتی، فما جعل الله لأحد بعد غدیر خمّ من حجة و لا عذر.» (طبری آملی صغیر، ۱۴۱۳: ۱۲۲) «حضرت فرمود: از من دور شو، خداوند پس از غدیر خم برای کسی عذر و حجتی باقی نگذاشته است.»

### سند نقل حدیث غدیر

سند این حدیث با نه طریق در «دلایل الامامة» طبری صغیر آمده است و با دو طریق، که قبلاً بیان شد، سند احتجاج حضرت زهرا به حدیث غدیر دارای یازده طریق است، لذا حدیث احتجاج حضرت به حدیث غدیر مستغنی از بررسی رجالی است. (طبری آملی

صغیر، ۱۴۱۳: ۱۲۲)

### نقل حدیث منزلت

اما از جمله احادیثی که حضرت زهراء س در تثبیت خلافت حضرت علی ع نقل نموده حدیث منزلت است. «... قالت: «... و قوله صلى الله عليه و آله و سلم أنت مَنى بمنزلة هارون من موسى» (الجزری، بی تا، ۷: ۴۹؛ علامه امینی، ۱۳۹۷ق، ۱: ۱۹۶)، سند حدیث منزلت در ضمن حدیث غدیر بیان شد.

### نقل حدیث لوح

حدیث لوح از حضرت زهراء س، نیز مفید بر امامت حضرت علی ع است و در آن تصریح به وصایت و امامت حضرت علی ع و یازده فرزنده او شده. جابر بن عبدالله انصاری صحابی عظیم الشأن حضرت پیامبر ص می - گوید: «خدمت حضرت زهرا س رسیدم و صحیفه ای نورانی دیدم. پرسیدم: این چه نوشته ای است؟ فرمود: هَذَا اللُّوحُ أَهْدَاهُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ إِلَى رَسُولِهِ فِيهِ اسْمُ أَبِي وَ اسْمُ بَعْلِي وَ اسْمُ ابْنِي وَ أَسْمَاءُ الْأَوْصِيَاءِ مِنْ وُلْدِي فَأَعْطَانِيهِ أَبِي لِيُسَرِّنِي بِذَلِكَ...» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۲: ۶۸۰ و ۶۸۱؛ تاج الدین شعیری، بی تا: ۱۷ و ۱۸؛ طبرسی، ۱۳۹۰ق: ۳۹۲؛ النعمانی، بی تا: ۶۲؛ صدوق، ۱۳۷۸، ۱: ۴۱؛ صدوق، بی تا: ۳۰۸-۳۱۱؛ مفید، بی تا: ۲۱۰؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ۱: ۶۷؛ دیلمی، ۱۴۱۲ق: ۲۹۰-۲۹۲؛ طوسی، ۱۴۱۴ق: ۲۹۱؛ الوافی، ۱۴۰۶ق، ۲: ۲۹۶؛ طوسی، بی تا: ۱۴۳؛ مفید، بی تا: ۲۱۰؛ شعیری، بی - تا: ۱۷؛ ابن بابویه قمی، بی تا: ۱۲؛ القندوزی، ۱۴۱۶ق، ۲: ۲۰۰؛ خصیعی، ۱۴۱۹ق: ۳۶۴؛ حلبی، ۱۴۰۴ق: ۴۲۱) «این لوح و کتاب را خداوند به پیامبرش ص اهداء کرد که در آن نام پدرم و شوهرم و اسم دو پسر و اسمی جانشینان پیامبر ص از فرزندان من می باشد. رسول خدا ص آن را به من عطا فرمود تا به وسیله آن خوشحالم کرد.»

### سند حدیث لوح

بعض منابع حدیث، کافی (کلینی، ۱۴۰۲ق، ۱: ۵۲۷) با دو سند و کمال الدین (صدوق، ۱۳۹۵ق، ۱: ۳۰۷) با هفت سند. علاوه بر کثرت منابع و کثرت طرق نقل حدیث، جابر بن عبدالله انصاری مقبول فریقین است. روایت امام باقر و امام صادق علیهما السلام را اهل سنت، به عنوان مخبر صادق می دانند.

## نقل احادیث صریح در امامت و ولایت

حضرت زهراء س در منابع اهل سنت به عنوان ناقل احادیث صریح پیامبر ص، بر ولایت حضرت علی ع محسوب می شود. مانند «تاریخ مدینه دمشق» که حدیث حضرت زهراء س را نقل کرده است: «...قال رسول الله ص لعلی، من كنت وليه فعلى وليه.» (ابن عساکر، ۱۹۹۵: ۴۲: ۱۸۷)، و «ینایع المودة»، چنین آورده: «و عن فاطمة س رفعته: من كنت وليه فعلى وليه، و من كنت امامه فعلى امامه.» (القندوزی الحنفی، ۱۴۱۶ق، ۲: ۲۸۶)، همچنین خزاز رازی در «کفایه الاثر» حدیث پیامبر ص به واسطه حضرت زهراء س را نقل می کند: «...كَانَ دَخَلَ إِلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ ص عِنْدَ لِأَدَّتِي الْحُسَيْنِ ع ... يَا فَاطِمَةُ فَإِنَّهُ إِمَامٌ ابْنُ إِمَامٍ أَبُو الْأَيْمَّةِ التَّسْعَةِ مِنْ صَلْبِهِ أَيْمَةٌ أَبْرَارٌ وَ النَّاسِخُ قَائِمُهُمْ» (خزاز رازی، ۱۴۰۱ق: ۱۹۴)، و در ادامه آورده: «سَأَلْتُ أَبِي ع عَنْ قَوْلِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى وَ عَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كَلًّا بِسِيمَاهُمْ قَالَ هُمُ الْأَيْمَةُ بَعْدِي عَلِيٌّ وَ سِبْطَايَ وَ تِسْعَةُ مِنْ صَلْبِ الْحُسَيْنِ...» (خزاز رازی، ۱۴۰۱ق: ۱۹۵)، و فرمود: «...علي خیر من أخلفه فيكم، وهو الامام والخليفة بعدي...» (خزاز رازی، ۱۴۰۱ق: ۱۹۷-۱۹۹) و تعبیر «اخلفه فيكم» در حدیث، دلالت بر انتصابی بودن خلافت دارد نه انتخاباتی، همچنان که در آیه شریفه اشاره شده «و قال موسى لأخيه هارون اخلفني في قومي...» (اعراف: ۱۴۲). همچنین تصریح به خلافت و لقب امیر المؤمنین در نقل حدیث کساء توسط حضرت زهراء س آمده، اما حدیث در «عوامل» چنین است: «... فقلت: و عليك السلام يا اباالحسن و يا اميرالمؤمنين... فأقبل عليّ نحو الكساء و قال: السلام عليك يا رسول الله ص أتأذن لي ان اكون معكم تحت الكساء؟ قال له: و عليك السلام يا أخی و خلیفتی و صاحب لوائی فی المحشر،...» (بحرانی اصفهانی، ۱۴۱۳ق، ۱۱: ۹۳۰-۹۳۴) (مرعشی نجفی، بی تا، ۲: ۵۵۵ و ۵۵۴).

## تصریح بر امامت بدون نقل حدیث

حضرت زهراء س در ضمن خطبه به عنوان یک دین چنین فرمودند: «...و طاعتنا نظاماً للملئ و امامتنا اماناً للفرقة» (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ۱: ۹۹؛ ابن طیفور، بی تا: ۲۸؛ جوهری بصری، بی تا، ۱۳۹؛ صدوق، ۱۴۰۴ق، ۳: ۵۶۸؛ صدوق، ۱۳۸۵ق، ۱: ۲۴۸؛ طبرسی، ۱۴۱۳ق: ۱۱۳؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ۱: ۹۹) و با توجه به شرایط غضب خلافت، تعبیر «نا» در فقره «امامتنا»،

این حق را بر حضرت علی ع تطبیق داده است. حضرت زهراء س در ضمن خطاب به ایی به زنان مهاجر و انصار در دفاع از حضرت علی ع فرمود: «... و ما الذي نعموا من أبي الحسن... و تالله لو تكافؤا عن زمام نبذه اليه رسول الله ص لاعتلقه، و لسار اليهم سيرا سمجا...» (جوهری بصری، بی تا: ۱۱۷) «... و به چه دلیل از ابالحسن انتقام گرفتند؟! ... به خدا قسم اگر از زمام امری که رسول خدا ص به او [علی ع] سپرده بود، دست بر می داشتند، هر آینه او آن را کاملا در دست می گرفت و به راحتی و آسانی آنان را رهبری می کرد...»، سند روایات در عبارت قبل بررسی شد.

مؤید روایات سابق، می توان به خبر دیگر استناد نمود: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ بَاهِي بِكُمْ وَغَفَرَ لَكُمْ غَاثَةً، وَلِعَلِّي خَاصَّةٌ، وَإِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ غَيْرَ مُحَابٍ بِقَرَابَتِي، إِنَّ السَّعِيدَ كُلَّ السَّعِيدِ حَقَّ السَّعِيدِ مَنْ أَحَبَّ عَلِيًّا فِي حَيَاتِهِ وَبَعَدَ مَوْتِهِ». (الشیبانی، ۱۴۰۳ق، ۲: ۶۵۸) زیرا از لوازم محبت حضرت اطاعت از ایشان خواهد بود.

### سیره عملی حضرت برای اثبات امامت حضرت علی ع

عمل کرد حضرت زهراء س نیز دلیل دیگری در دفاع و تثبیت حقانیت حضرت علی(ع) است.

### حضور در استنصار شبانه از اصحاب

همراهی حضرت زهراء س در استنصارهای شبانه حضرت علی ع از مهاجرین و انصار، تأیید حق علی ع است. تصریح اهل سنت مانند: «و خرج علي كرم الله وجهه يحمل فاطمة بنت رسول الله صلي الله عليه و سلم علي دابة ليلا في مجالس الأنصار يسألهم (تسألهم) النصره...» (الدينوري، بی تا، ۱: ۱۹) «علي، شب ها، فاطمه را سوار بر مرکبی می کرد و در خانه انصار را می زدند و از آنها طلب یاری می کردند...»

همچنین دفن شبانه حضرت علاوه بر نفی خلفاء، تثبیت علی ع است زیرا علی ع وصی ایشان بوده و این وصیت فرصتی برای اعلام مظلومیت خویش و ظلم مدعیان خلافت در غصب فدک و خلافت را برای مردم زمان خود و تمام تاریخ در اختیار حضرت علی ع قرار دادند.

عناوینی که می توان به عنوان تثبیت عملی حضرت علی ع توسط حضرت زهراء س

مطرح نمود ولی در این رساله بطور کافی پرداخته نشد عبارتند از:  
اصل مسجد آمدن ایشان و خطبه خواندن در جمع مهاجرین و انصار، همچنین گریه  
های ایشان در مدینه و در حضور زنان مدینه بر مظلومیت و غصب حق علی ع، دفاع عملی  
از حق علی ع بوده.

### **نتیجه گیری**

نتیجه مقاله اثبات امامت حضرت علی ع با دو دلیل و قیاس مستقل، استثنایی و اقتراعی،  
با حد وسط سیره فاطمی و بررسی اسناد حاصل است.

## فهرست منابع

قرآن مجید

- نهج البلاغه (سید رضی، (۱۴۱۲ق)، نهج البلاغه، تحقیق محمد عبده، دار الذخائر، قم)
۱. آقابزرگ، طهرانی، (۱۴۰۳ق)، الذریعة الي تصانیف الشیعة، بیروت، دار الاضواء، چاپ سوم.
  ۲. آمدی، سیف الدین، (بی تا)، أبکار الأفكار فی أصول الدین، دارالکتب.
  ۳. ابن أبي الحديد المدائني المعتزلي، أبو حامد عز الدين بن هبة الله بن محمد بن محمد، (۱۴۱۸ق)، شرح نهج البلاغه، تحقیق: محمد عبدالکریم النمري، بیروت، دارالکتب العلمیة، چاپ اول.
  ۴. ابن أبي شيبة، أبو بكر بن أبي شيبة عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواستي العبسي، (۱۴۰۹ق)، المصنف في الأحاديث والآثار، رياض، مكتبة الرشد الرياض، چاپ اول.
  ۵. ابن أثير، عز الدين البالحسن علي ابن ابى الكرم محمد بن محمد بن عبدالكريم بن عبدالواحد الشيباني، (۱۳۸۵ق)، الكامل في التاريخ، بيروت: دار البيروت.
  ۶. ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني الجزري، (۱۳۶۴ش)، النهاية في غريب الحديث و الاثر، قم، مؤسسه اسماعيليان.
  ۷. ابن بابويه، علي بن حسين، (بی تا)، الامامة و التبصرة من الحيرة، بی جا: مدرسة الامام المهدي.
  ۸. ابن بطلال البكري القرطبي، أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك، (۱۴۲۳ق)، شرح صحيح البخاري، تحقیق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، رياض، مكتبة الرشد، چاپ دوم.
  ۹. ابن حبان، محمد بن حبان بن احمد بن حبان ابو حاتم التميمي البستي، (بی تا)، صحيح ابن حبان، تحقیق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسه الرساله.
  ۱۰. ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد، (۱۴۱۵ق)، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقیق: عادل أحمد عبد الموجود و علي محمد معوض، بیروت، دار الکتب العلمیة، چاپ اول، الشامله.
  ۱۱. -----، (بی تا)، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، بیروت، دارالمعرفة و النشر.
  ۱۲. -----، (۱۴۰۴ق)، تهذيب التهذيب، بیروت، دار الفكر، چاپ اول.
  ۱۳. ابن حزم الظاهري، علي بن أحمد بن سعيد أبو محمد، (بی تا)، المحلى، تحقیق: لجنة إحياء

التراث العربي، بيروت، دار الآفاق الجديدة.

١٤. ابن حيون، نعمان بن محمد مغربي، (بي تا)، شرح الأخبار في فضائل الأئمة الأطهار عليهم السلام، بي تا.

١٥. أبو الصلاح حلبى، تقى بن نجم الحلبي، (بي تا)، تقريب المعارف، بي جا، بي تا.

١٦. ابن شهر آشوب مازندراني، محمد بن على، (١٣٧٦ق)، مناقب آل أبي طالب، تحقيق: لجنة من أساتذة النجف الأشرف، نجف، مطبعة الحيدرية.

١٧. ابن طاووس، على بن موسى، (بي تا)، الطرائف في معرفة مذهب الطوائف، محقق و مصحح: على عاشور، قم: نشر خيام، قم.

١٨. ابن طيفور، احمد بن أبي طاهر، (بي تا)، بلاغات النساء، قم: الشريف الرضي.

١٩. ابن عبد البراج، (بي تا)، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، بيروت، دار الجبل.

٢٠. ابن عساكر الدمشقي الشافعي، أبي القاسم علي بن الحسن ابن هبة الله بن عبد الله، (١٩٩٥م)، تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل، تحقيق: محب الدين أبي سعيد عمر بن غرامة العمري، بيروت: دار الفكر.

٢١. ابن عبدربه الأندلسي، أبو عمر شهاب الدين أحمد بن محمد بن عبدربه ابن حبيب ابن حدير بن سالم المعروف بابن عبدربه، (١٤٠٤ق)، العقد الفريد، بيروت: دارالكتب العلمية، چاپ اول.

٢٢. الاسكافي، ابى جعفر محمد بن عبد الله المعتزلى، (١٤٠٢ق-١٩٨١م)، المعيار والموازنه فى فضائل الامام امير المومنين على بن ابى طالب وبيان افضليته على جميع العالمين بعد الانبياء والمرسلين، محمد باقر المحمودى، بي جا، چاپ اول.

٢٣. ابو الصلاح حلبى، تقى بن نجم، (١٤٠٤ق)، تقريب المعارف، نشر الهادى-قم.

٢٤. صفار، ابو جعفر محمد بن الحسن بن فروخ، (١٤٠٤ق)، بصائر الدرجات الكبرى، تهران: منشورات الاعلمى.

٢٥. راغب الأصفهاني، ابى القاسم الحسين بن محمد، (١٣٨٧ش)، المفردات فى غريب القرآن، ايران: مؤسسه فرهنگى آرايه، چاپ اول.

٢٦. خزاز قمى، ابى القاسم على بن محمد بن على الخزاز القمى الرازى، (بي تا)، كفاية الاثر فى النص على الأئمة الاثنى عشر، تحقيق: سيد عبداللطيف حسيني كوهكمري خوئى، ايران: انتشارات خيام.

٢٧. أحمد بن حنبل، أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد شيباني، (١٤٢١ق)، مسند الإمام



أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، إشراف: عبد الله بن عبد المحسن التركي، بيروت، مؤسسة الرسالة، چاپ اول.

٢٨. -----، (١٤٠٣ق)، فضائل الصحابة، بيروت: مؤسسة الرسالة، اول. المكتبة الشاملة.

٢٩. اربلي، علي بن عيسى، (١٣٨١ق)، كشف الغمة في معرفة الأئمة (ط - القديمة)، محقق / مصحح: رسولی محلاتی، سيد هاشم، تبريز: بني هاشمی.

٣٠. امر تسرى، عبيد الله، (١٣٧٣ش = ١٩٩٣م)، أرجح المطالب في سيرت امير المؤمنين، لاهور: حق برادرز، تهران، پایگاه اطلاع رسانی کتابخانه های ایران).

٣١. الايجي، مير سيد شريف، (بي تا)، شرح الموافف، ناشر: الشريف الرضي.

٣٢. بحراني اصفهاني، عبد الله بن نور الله، (١٤١٣ق)، عوالم العلوم والمعارف والأحوال من الآيات والأخبار والأقوال (مستدرک سيدة النساء إلى الإمام الجواد)، محقق / مصحح: موحد ابطحي اصفهاني، محمد باقر، مؤسسة الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، ايران؛ قم، چاپ اول.

٣٣. البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله الجعفي، (١٤٠١ق)، صحيح البخاري، دار الفكر، بي جا.

٣٤. بدر العيني، عمدة القاري، (بي تا)، شرح صحيح البخاري، بيروت، دار احياء تراث العربي.

٣٥. البرقي، احمد بن محمد بن خالد، (بي تا)، محاسن، ناشر: دار الكتب الاسلامية.

٣٦. البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر، (بي تا)، انساب الأشراف، تحقيق: سهيل زكار ورياض الزركلي، بيروت، دار الفكر، اول، المكتبة الشاملة.

٣٧. تفتازاني، سعد الدين، (١٤٠٧ق)، شرح العقائد النسفيه، تحقيق دكتور حجازي، قاهره، مكتبة الكليات الازهرية، چاپ اول.

٣٨. تفتازاني، سعد الدين، (بي تا)، شرح المقاصد، ناشر، الشريف الرضي.

٣٩. الجزري، عز الدين بن الأثير أبي الحسن علي بن محمد، (١٤١٧ق - ١٩٩٦م)، أسد الغابة في معرفة الصحابة، تحقيق عادل أحمد الرفاعي، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

٤٠. جوهرى بصرى، احمد بن عبد العزيز، (بي تا)، السقيفة و فلك، محقق / مصحح: امينى، محمد هادى، تهران: مكتبة نينوى الحديثة.

٤١. حاكم نيشابورى، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري المعروف بابن البيع، (بي تا)، المستدرک على الصحيحين، بيروت، دار

المعرفة.

٤٢. حر عاملی، محمد بن حسن، (١٤٠٩ق)، وسائل الشیعة، محقق / مصحح: مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

٤٣. حلی، (١٤١٧ق)، النافع يوم الحشر فی شرح الالباب حادی العشر، بیروت، دارالأضواء.

٤٤. الخراساني، أبو أحمد حميد بن مخلد بن قتيبة بن عبدالله المعروف بابن زنجويه، (بی تا)، الأموال، بی تا، بی جا.

٤٥. خزاز رازی، علی بن محمد، (١٤٠١ق)، كفاية الأثر في النص على الأئمة الإثني عشر، محقق: حسینی كوهكمري - عبداللطيف، قم: بيدار.

٤٦. خصیبي، حسين بن حمدان، (١٤١٩ق)، الهداية الكبرى، بیروت، بی تا.

٤٧. الخطاب الرعيني، (بی تا)، المواهب الجليل باب البغاه، بیروت: الكتب العلمية.

٤٨. خواجه نصير الدين طوسی، (١٤١٣ق)، قواعد العقائد، ناشر: دار الغربية، كتابخانه كلام اسلامي نور.

٤٩. دار الفطنی، أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي، (١٤٠٥ق)، العلل الواردة في الأحاديث النبوية، تحقيق و تخریج: محفوظ الرحمن زين الله السلفي، دار طيبة - الرياض، چاپ اول، الشامله.

٥٠. الدينوري، ابي محمد عبد الله بن مسلم ابن قتيبة، (بی تا)، الامامة و السياسة، تحقيق: طه محمد الزيني، نشر مؤسسه الحلبي. نرم افزار اهل البيت.

٥١. ديلمی، حسن بن محمد، (١٤١٢ق)، إرشاد القلوب إلى الصواب (للديلمی)، قم: الشريف الرضي.

٥٢. زبيدي، محب الدين ابي فيض السيد محمد مرتضى الحسيني الواسطي الحنفي، (١٤١٤ق-١٩٩٤م)، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: دار الفكر، چاپخانه: علي شيري.

٥٣. زكريا ابوالحسين احمد بن فارس، (١٤٠٤ق)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ناشر: مكتبة الإعلام الإسلامي، چاپخانه: مكتبة الإعلام الإسلامي.

٥٤. السبكي، تاج الدين ابي نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي، (بی تا)، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تحقيق: الشيخ علي محمد معوض و الشيخ عادل احمد عبد الموجود، بیروت:

نشر عالم الكتب، چاپ اول.

٥٥. سليمان بن ابراهيم القندوزي الحنفي، (١٤١٦ق)، ينابيع المودة لدوى القربى، تحقيق: سيد علي

جمال اشرف الحسيني، بيروت: دار الاسوة.

۵۶. سليم بن قيس هلالی، (۱۴۰۵ق)، كتاب سليم بن قيس الهلالي، ايران؛ قم، چاپ اول.
۵۷. السمعوني الجزائري، طاهر بن محمد صالح بن احمد بن موهوب الاصل الدمشقي، ۱۴۱۶ق، توجيه النظر الى اصول الاثر، تحقيق: عبدالفتاح ابو غدة، حلب، مكتب المطبوعات الاسلامی.
۵۸. سيد شهاب الدين مرعشي نجفی، (بی تا)، شرح احقاق الحق، قم: انتشارات کتابخانه آية الله العظمی مرعشی.
۵۹. السيوطی، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، (۱۴۰۶ق)، حاشیه السندی علی سنن النسائی، حلب: مكتب الاسلامیة.
۶۰. -----، (۱۴۰۳ق)، طبقات الحفاظ، بيروت: دار الكتب العلمیة، چاپ اول.
۶۱. شامي، يوسف بن حاتم، (۱۴۲۰ق)، الدر النظيم في مناقب الأئمة اللهاميم، ناشر: جامعه مدرسين، قم.
۶۲. شريف سيد مرتضى، بی تا، الشافی فی الامامة، تهران: موسسه صادق.
۶۳. شعيري، تاج الدين محمد بن محمد، (بی تا)، جامع الأخبار (لشعيري)، نجف، مطبعة الحيدريه، چاپ اول.
۶۴. الشمس الدين محمد بن محمد بن محمد الجزري، (بی تا)، أسنى المطالب في من اقبال إمام علي(ع)، تهران، نقش جهان، نرم افزار معصومين نور.
۶۵. الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله اليمني، (۱۴۱۹ق)، ارشاد الفحول الى تحقيق علم الاصول، تحقيق: شيخ خليل الميس الدكتور ولي الدين صالح فرفور، دارالكتب العربيه، المكتبه الشامله.
۶۶. صالح بن فوزان بن عبدالله الفوزان، (۱۴۲۱ق- ۲۰۰۵م)، شرح (مسائل الجاهلیة لمحمد بن الوهاب)، رياض: دارالعاصمة للنشر والتوزيع، چاپ اول. المكتبة الشاملة.
۶۷. صدوق، محمد بن علي بن الحسين ابن بابويه، (۱۳۷۸ش)، عيون اخبار الرضا (ع)، تهران: نشر جهان، و بيروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
۶۸. -----، (۱۳۷۶ش)، الأمالي، چاپ: ششم، ناشر: کتابچی.
۶۹. -----، (۱۳۶۲ش)، الخصال، ناشر: جامعه مدرسين - قم، چاپ اول.
۷۰. -----، (۱۳۸۵ق- ۱۹۶۶م)، علل الشرايع، تحقيق: تقديم: السيد محمد صادق بحر العلوم، نجف، منشورات المكتبة الحيدرية و مطبعتها.

۷۱. ----- (بی تا)، کمال الدین و تمام النعمة، قم، مؤسسه نشر اسلامی از توابع جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۷۲. -----، (۱۴۰۴ق)، من لا یحضره الفقیه، قم، انتشارات جامعه مدرسین قم، مکتبه اهل بیت.
۷۳. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، (۱۴۰۶ق)، الوافی، ناشر: کتابخانه امام امیر المؤمنین علی علیه السلام، مکان چاپ: اصفهان.
۷۴. فخر رازی، محمد بن عمر، (بی تا)، المسائل الخمسون فی اصول الدین، تحقیق احمد حجازی، قاهره: المکتب الثقافی.
۷۵. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، (۱۴۰۶ق)، الوافی، اصفهان، کتابخانه امام امیر المؤمنین علیه السلام، جامع الاحادیث نور.
۷۶. قمی، عباس، (بی تا)، انوار البیته، ناشر: مؤسسه نشر اسلامی.
۷۷. الصفدی، (۱۴۲۰ق - ۲۰۰۰م)، صلاح الدین خلیل بن أیوب، الوافی بالوفیات، بیروت: دار إحياء التراث.
۷۸. الصنعانی، أبو بکر عبد الرزاق بن همام، (۱۴۰۳ق)، المصنف، تحقیق: حبيب الرحمن الأعظمی، بیروت، المکتب الإسلام، چاپ دوم.
۷۹. طبرسی، احمد بن علی، (۱۴۰۳ق)، الإحتجاج علی أهل اللجاج، مشهد، نشر مرتضی، چاپ اول.
۸۰. طبرسی، حسن بن فضل، (۱۳۹۰ق)، اعلام الوری بأعلام الهدی، تهران، الاسلامیه.
۸۱. طبری آملی صغیر، محمد بن جریر بن رستم، (۱۴۱۳ق)، دلائل الامامة (ط - الحدیثة)، محقق/مصحح: قسم الدراسات الإسلامیة مؤسسة البعثة، قم، بعثت.
۸۲. الطبرانی، ابی القاسم سلیمان بن احمد، (۱۴۱۵ق)، المعجم الاوسط، تحقیق: بدار الحرمین، نشر دار الحرمین.
۸۳. الطوسی، أبو جعفر محمد بن الحسن بن علی بن الحسن، (بی تا)، غیبة، قم، دار المعارف الاسلامیة.
۸۴. -----، (۱۴۱۴ق)، أمالی، محقق/مصحح: مؤسسة البعثة، قم، دار الثقافة، چاپ اول.
۸۵. الطیالسی، سلیمان بن داود، (بی تا)، مسند ابی داود الطیالسی، بیروت: دار المعرفه.
۸۶. عبدالقادر بن محمد بن نصر الله القرشي، أبو محمد، محیی الدین الحنفی، (بی تا)،

- الجواهر المضيئه في طبقات الحنفية ، كراتشي: مير محمد كتب خان، الشامله.
۸۷. العطار، حسن ، (۱۴۲۰ق- ۱۹۹۹م)، حاشية العطار على جمع الجوامع، بيروت، دارالكتب العلمية.
۸۸. علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين الهندي، (بي تا)، كنز العمال في سنن الاقوال و الافعال، بيروت، مؤسسه الرسالة.
۸۹. علامه اميني، (۱۳۹۷ق- ۱۹۷۷م)، الغدير في الكتاب و السنة و الادب، بيروت، دار الكتاب العربي، چاپ چهارم.
۹۰. عمر رضا كحالة،، (بي تا)، اعلام النساء في عالمي العرب و الاسلام، بيروت، مؤسسه الرسالة.
۹۱. العيني، بدر الدين محمود بن أحمد، (بي تا)، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
۹۲. كليني، محمد بن يعقوب،، (بي تا)، اصول كافي، تصحيح: علي اكبر غفاري، ناشر: دارالكتب الاسلامية، چاپ پنجم.
۹۳. متوكل على الله، احمد بن سليمان، (بي تا)، حقائق المعرفة في علم الكلام، انتشارات مؤسسه الامام زيد بن علي الثقافية، سايت همراه نور.
۹۴. محمد بن ابراهيم النعماني،، (بي تا)، الغيبة، قم: نشر انوار الهدى.
۹۵. محمد حياة الانصاري، (بي تا)، حديث الكساء، چاپخانه: خط المؤلف، بی جا، نرم افزار مکتبه اهل بيت.
۹۶. محمد ناصر الدين الباني، (بي تا)، صحيح وضعيف سنن الترمذی، برنامج منظومة التحقيقات الحديثية - المجاني - من إنتاج مركز نور الإسلام لأبحاث القرآن والسنة بالإسكندرية، بی جا، الشامله.
۹۷. محیی الدين النووی، (بي تا)، المجموع شرح المهذب (كتاب قتال اهل البغی)، ناشر دار الفكر.
۹۸. مفید، محمد بن محمد بن النعمان ابن المعلم أبي عبدالله العکبري، (بي تا)، النکت الاعتقادية، ناشر، المؤتمر العالمي للشيخ المفید، بی جا، بی نا.
۹۹. -----، (بي تا)، الاختصاص، محقق: غفاري علی اکبري، محرمی زرندي، محمود، قم، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفید.
۱۰۰. المقریزی، (بي تا)، امتاع الاسماع، تحقيق: محمد عبد الحميد النميسي، بيروت، منشورات محمد علي بيضون دارالكتب العلمية، الشامله.
۱۰۱. مير سيد حامد حسين، (بي تا)، عبقات الأنوار في إثبات إمامة الأئمة الأطهار، ناشر: كتابخانه

امیر المؤمنین.

۱۰۲. النووی، (بی تا)، شرح مسلم، بیروت، دار الکتب العربی.

۱۰۳. النیسابوری، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشیری، (بی تا)، صحیح مسلم، تحقیق: محمد فؤاد عبد الباقي، بیروت، دار إحياء التراث العربی.

۱۰۴. الهیثمی، ابوالعباس أحمد بن محمد بن علی ابن حجر، (۱۴۱۷ق- ۱۹۹۷م)، الصواعق المحرقة علی أهل الرفض والضلال والزندقة، تحقیق: عبد الرحمن بن عبد الله التركي - کامل محمد الخراط، بیروت، مؤسسة الرسالة، چاپ اول. الشامله.

۱۰۵. هیثمی، أبو الحسن نور الدین علی بن أبي بكر بن سليمان الهیثمی، (۱۴۱۴ق- ۱۹۹۴م)، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، تحقیق: حسام الدین القدسی، القاهرة، مكتبة القدسی.

۱۰۶. الیعقوبی، (بی تا)، تاریخ یعقوبی، بیروت، دار صادر.

۱۰۷. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، (۱۳۷۹ش)، زندگانی حضرت زهرا علیها السلام، ترجمه محمد علی آبادی روحانی، تهران، بی نا، چاپ اول.

نوع مقاله: پژوهشی  
صفحات ۱۳۸ - ۱۱۱

## واکاوی تقابل عقل و عشق در غزلیات اسیری لاهیجی

مریم پیراسته<sup>۱</sup>

سمیرا رستمی<sup>۲</sup>

محمد علی آتش سودا<sup>۳</sup>

### چکیده

یکی از ویژگی‌های برجسته‌ی اشعار عرفانی، بیان اندیشه‌های بلند عرفانی با بهره‌گیری از عناصر متقابل عرفانی است. این متقابل‌گویی‌ها عمدتاً برآمده از تجربیات و مکاشفات درونی شاعران عارف است که با درگذشتن از دنیای مادی و دریافت حقیقت به بیان آن‌ها پرداخته‌اند. اسیری لاهیجی از جمله شاعران عارف مسلک قرن نهم هجری است که عناصر متقابلی از این دست در اشعار او به خوب بازتاب یافته است؛ این سخن بدان معناست که وی تجربه‌های عرفانی خود در قالب مضامینی پارادوکسیکال برای مخاطب تعریف نموده و این مهم ریشه در مشرب فکری او دارد. در میان اشعار وی، غزلیات او دربرگیرنده‌ی مضامین بلند عرفانی است که شاعر در آن با بیانی پارادوکسیکال، به شرح آن‌ها پرداخته است. یکی از مهم‌ترین و برجسته‌ترین تقابل‌های عرفانی در اشعار این شاعر، تقابل میان دو مفهوم عشق و عقل می‌باشد. تقابل میان عشق و عقل از دیرباز در آثار عرفانی بازتاب داشته

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد فسا، دانشگاه آزاد اسلامی، فسا، ایران.

Email: pirasteh.mp @ gmail.com

۲. استادیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد فسا، دانشگاه آزاد اسلامی، فسا، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: srostami152@gmail.com

۳. استادیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد فسا، دانشگاه آزاد اسلامی، فسا، ایران.

پذیرش نهایی: ۱۳۹۹/۱۰/۱۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۸/۳

و شاعران بسیاری از جمله اسیری لاهیجی عقل را در مقابل عشق، بی‌مقدار پنداشته‌اند. مبتنی بر آن چه گفته شد، در پژوهش حاضر، جهت بررسی تقابل میان عشق و عقل، غزلیات اسیری لاهیجی مورد بررسی قرار گرفته و شکل‌های گوناگون تقابل میان این دو مفهوم، از آن استخراج گردید. روش پژوهش حاضر مبتنی بر تحلیل محتواست و جمع‌آوری اطلاعات به روش کتابخانه‌ای صورت گرفته است. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که اسیری لاهیجی دیدگاه مثبتی به عقل ندارد و در تقابل میان عقل و عشق، اصالت را را به عشق داده است. در واقع عقل مذموم در غزلیات این شاعر، عقل جزوی است و لاهیجی آن را در مقابل عشق، خوار و زبون می‌شمارد. به باور او سالک هنگامی می‌تواند به عشق حقیقی دست یابد که ترک عقل گفته باشد.

### واژگان کلیدی

تقابل‌های عرفانی، عقل، عشق، اسیری لاهیجی، غزلیات.



## طرح مسأله

لئو اشتراوس<sup>۱</sup> (۱۸۹۹-۱۹۷۳ م.)، نظریه‌پرداز و مورخ فلسفه سیاسی آلمانی - آمریکایی، تقابل‌های دوگانه را مهم‌ترین کارکرد ذهن جمعی بشر می‌داند. به نظر وی نیاکان و اجداد اساطیری ما چون از دانش کافی برخوردار نبودند، برای درک و شناخت جهان پیرامون خود دست به خلق تقابل‌های دوگانه می‌زدند. از این رو ساختار تفکر انسان بر روی تقابل‌های دوگانه مثل خوب/بد و ... بنا شده است (اشتراوس به نقل از برتنس، ۱۳۸۴: ۷۷). در متون ادبی و آثار هنری نیز تقابل‌ها حضور دارند و به اثر ادبی نظام و ساختاری هنری می‌بخشند. دست یافتن به این تقابل‌ها خواننده را به دریافت بهتر از متون هدایت می‌کند و سبب می‌شود او در نقد و تحلیل‌های خود به این دوسویگی و رابطه‌ی دوگانه توجه کند (ر.ک: نبی‌لو، ۱۳۹۲: ۷۱ و ۷۵). این مهم به ویژه در آثار عرفانی نمود فراوانی دارد. یکی از ویژگی‌های برجسته‌ی آثار عرفانی وجود واژگان، ترکیب‌ها و معانی است که مبتنی بر تقابل است. این تناقضات می‌تواند ریشه در عوامل گوناگونی داشته باشد که مهم‌ترین آن عارض شدن حالات و تجربه‌های متفاوت عرفانی است که عارف آن را درک می‌کند. این تجربه‌های عرفانی و کشفیات متناقض، به دلیل ماهیت دوگانه‌ای که دارند، زبان عارف را نیز به سمت تناقض‌گویی هدایت می‌کنند. در حوزه‌ی عرفان، به ویژه در عالم شطحیات، سخنانی بر زبان عارف در حالت سکر و مستی جاری می‌شود که در محدوده‌ی عقل و عالم محسوسات نمی‌گنجد و همین امر ذهن خواننده را به سمت تناقض سوق می‌دهد. این تناقضات در بیانات عارفانه، با آنچه به عنوان تناقض در سایر امور دیده می‌شود تفاوت‌های بسیاری دارند و واژگان و مفاهیم متناقض در آثار عرفانی و سخنان عرفا نشان می‌دهد، آن‌ها در ظاهر در تقابل با یکدیگرند، اما در اصل خود، تکمیل‌کننده‌ی هم بود و وجود آن‌ها به یکدیگر وابسته است.

یکی از تقابل‌های عرفانی پربسامد در آثار عرفانی، تقابل میان عقل و عشق است. به باور خرم‌شاهی، تقابل این دو مفهوم برآمده از تقابل میان دو جریان فکری است: ۱. باورمندی به فلسفه‌ی مشائی که مبتنی بر حکمت عقلی و استدلالی است و نسبت آن به

ارسطو می‌رسد و ۲. حکمت عاشقانه که مبتنی بر کشف و شهود عرفانی و اشراقی است و ریشه در افکار افلاطون داشته است (ر.ک: خرم‌شاهی، ۱۳۸۵: ۱/ ۶۹۲).

عشق در اندیشه‌ی عرفانی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. از دیدگاه عرفا هر گاه سالک بخواهد در وادی عشق قدم نهد، ابتدا باید از عقل و ملازمات آن درگذرد تا شایسته‌ی رسیدن به مقام بلند عشق گردد. گفتنی است عقلی که عرفا با آن سرستیز دارند و آن را در تقابل با عشق قرار داده‌اند، عقل جزئی است نه عقل رحمانی که آن را اول ما خلق الله می‌نامند و شاعران بسیاری آن را در اشعار خود ستوده‌اند.

در حوزه‌ی ادبیات عرفانی، اشعار اسیری لاهیجی می‌تواند از منظر تقابل‌های عرفانی مورد بررسی قرار گیرد. در معرفی وی باید گفت که شمس‌الدین محمد بن یحیی بن علی لاهیجی نوری بخشی معروف به شمس‌الدین محمد لاهیجی از عرفا و فضلالی بزرگ قرن نهم هجری است که در اشعارش فدائی یا اسیری تخلص می‌کرد (ر.ک: موسوی بجنوردی، ۱۳۸۹: ذیل مدخل اسیری لاهیجی). از تاریخ دقیق ولادت او اطلاعات دقیقی در دست نیست، اما پیرامون سال وفات وی گفته‌اند که «اسیری در سنه‌ی ۹۱۲ هـ ق در شیراز وفات یافت و در خانقاه نوریه مدفون گردید» (اسیری لاهیجی، ۱۳۶۸: هفت). وی در سرایش اشعارش، به ویژه غزلیات، بیش‌تر از مولوی و حافظ تأثیر پذیرفته است (ر.ک: موسوی بجنوردی، ۱۳۸۹: ذیل مدخل اسیری لاهیجی). وی به واسطه‌ی شرحی که بر کتاب گلشن راز شیخ محمود شبستری نوشته و آن را مفاتیح‌العجاز فی شرح گلشن راز نام نهاده، شهرت بیش‌تری به دست آورده است (ر.ک: لاهیجی، ۱۳۸۸: ۱۲). اشعار او به عنوان یکی از مفاخر ادبی، سرشار از تقابل‌های عرفانی است که برآمده از اندیشه‌های عمیق و تجربه‌های شهودی است. نمودهای فراوانی از این تقابل‌ها به ویژه در غزلیات او یافت می‌شود. قالب غزل با ویژگی‌های خاص خود و کیفیت موضوعی آن «صمیمانه‌ترین نوع شعر و آینه‌ی شخصیت حقیقی شاعر است» (پورنامداریان، ۱۳۸۰: ۵۳)؛ از این رو در پژوهش حاضر جهت تبیین تقابل میان عقل و عشق در اندیشه‌ی اسیری لاهیجی، غزلیات این شاعر را مورد واکاوی قرار داده‌ایم.

## پیشینه‌ی پژوهش

بررسی پژوهش‌های صورت گرفته پیرامون اسیری لاهیجی و آثار او گویای آن است که تاکنون تقابل‌های عرفانی در اشعار این شاعر، به ویژه غزلیات وی، صورت نگرفته است، لذا بر آن شدیم تا به واکاوی تقابل میان عقل و عشق در غزلیات شاعر بپردازیم. گفتنی است پیرامون بررسی عناصر متقابل در دیگر آثار عرفانی پژوهش‌هایی صورت گرفته که می‌تواند پیشینه‌ی پژوهش حاضر قرار گیرد.

محسنی گردکوهی (۱۳۹۶)، در مقاله‌ای به بررسی «تقابل‌های دوگانه در غزلیات عطار» پرداخت. حاصل کار که به شیوه‌ی تحلیل کاربردی صورت گرفته است، نشان می‌دهد که عطار به چه میزان از این هنر کلامی بهره برده است. در غزل‌های عطار چندین حوزه تقابلی وجود دارد که بزرگترین و پر بسامدترین حوزه آن اختصاص به مفاهیم ارزشی عرفانی دارد چون: تقابل میخانه و مسجد، زهد و صوفی، بقا و فنا. با بررسی این تقابل‌ها می‌توان به زوایایی از اندیشه، ناخودآگاهی فردی و جمعی، اوضاع اجتماعی و سبک معنایی عطار، دسترسی پیدا کرد.

روحانی و عنایتی قادیکلایی (۱۳۹۵) در مقاله‌ای با عنوان «تقابل‌های دوگانه در غزلیات عطار نیشابوری» که به روش تحلیل محتوا در در یکصد غزل برگزیده از عطار صورت گرفته است، به این نتیجه رسیدند که شالوده بسیاری از این غزل‌ها تقابل دوگانه است و حتی در بعضی ابیات، دو، سه یا چهار تقابل وجود دارد؛ گویی عنصر تقابل موتور محرک غزل عطار است. به باور آنان تقابل‌های دوگانه یکی از شاخصه‌های سبکی غزل‌های عطار به شمار می‌آید که کارکرد معنایی و زیبایی‌شناختی دارد. فاضلی و پڑهان (۱۳۹۳) در مقاله‌ای «فراروی از تقابل‌های دوگانه در دیوان حافظ» را با تکیه بر روش کتابخانه‌ای مورد بررسی قرار دادند. آنان دریافتند که در بررسی ساختاری دیوان حافظ شبکه‌ی سازمان‌یافته و منسجم تقابل‌های معنایی به خوبی مشهود است، اما در افق‌های معنایی خاص اندیشه و ذهن شاعر، با دستیابی به دیدگاهی فراتر از تقابل‌های متعارف و عناصر شکل‌دهنده به آن‌ها میناو معنای تقابل‌ها درهم‌می‌ریزد و این شکست به دلایل متعددی در ساخت زبان صورت می‌پذیرد.

چهری و همکاران (۱۳۹۲)، در مقاله‌ای به «تحلیل تقابل‌ها و تضادهای واژگانی در شعر سنایی» به روش توصیفی - تحلیلی پرداخته و دریافته‌اند که واژگان متقابل، همچون نشانه‌هایی در شعر سنایی بازتاب یافته‌اند که با کلیت آثار او در ارتباط می‌باشند؛ این سخن بدان معناست که در شعر او عواملی وجود دارد که شعر او را به سوی دوگانگی سوق می‌دهد. این نشانه‌ها تبیین عینی شخصیت سنایی، ناخودآگاه فردی و جمعی او، اوضاع جامعه و روزگار، توجه او به مضامین عرفانی، وجود اندیشه‌های تعلیمی در شعر او و ویژگی‌های معنی‌شناسی و هنری زبان شاعر است. فاضلی و پڑهان (۱۳۹۳)، در مقاله‌ای «تقابل‌های معنایی در اشعار اقبال لاهوری» را با روش توصیفی - تحلیلی مورد واکاوی قرار داده و دریافته‌اند در کلیات اقبال لاهوری چندین حوزه تقابلی وجود دارد که هر یک در رده مفاهیم ارزشمند و بی‌ارزش، کفر و ایمان، خودی و بیخودی، عرفانی، عاشقانه قابل بررسی است.

نی‌لو (۱۳۹۲) در مقاله‌ای به «بررسی تقابل‌های دوگانه در غزل‌های حافظ» با استفاده از روش تحلیل محتوا پرداخت و به این نتیجه رسید که زوج‌های متقابل معنایی در اشعار حافظ بسامد بیش‌تری دارند. برخی از این زوج‌های متقابل زیرشاخه مفاهیم کلانی است که در دیوان خواجه کاربرد بالایی دارند، تقابل‌هایی نظیر زهد و شادنوشی، نقص و کمال، تهیدستی و توانگری و... حافظ از طریق این تقابل‌ها غزل‌های خود را تشخص خاصی داده و سبک شعری خود را از دیگران متمایز کرده است.

حیاتی (۱۳۸۸)، در پژوهشی به «بررسی نشانه‌شناختی عناصر متقابل در تصویرپردازی اشعار مولانا»، با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی پرداخته و دریافت که در اشعار مولانا:

۱. همه تقابل‌های ذهنی و عینی که نوعی تعالی و تنزل را القا می‌کنند در جهت تبیین پدیده‌های مادی و امور معنوی به کار رفته‌اند.

۲. تقابل‌ها در نقطه‌ای به وحدت می‌رسند و هویت تقابلی آن‌ها مرتفع می‌شود.

۳. سلب ماهیت تقابلی از عناصر دوگانه با شگردهای بیانی و بلاغی صورت می‌پذیرد که دسته‌بندی آن‌ها به توصیفات سبک‌شناختی اشعار مولانا در مثنوی و کلیات دیوان شمس رهنمون است.

عبیدی نیا و دلایی میلان (۱۳۸۸) در مقاله‌ای با استفاده از روش تحلیل محتوا، به بررسی «بررسی تقابل های دوگانه در ساختار حدیقه سنایی» پرداخته و دریافته‌اند که در سطح روساختی حدیقه، ترکیب واژگان، عنوان سر فصل‌ها، تناسب ابیات و چینش مطالب، تقابل دوگانه دارند و در سطح ژرف ساختی این کتاب هم، میان مضامین متوالی بیان شده، چنین تقابلی وجود دارد. در سطح روساختی حکایت‌ها، میان شخصیت‌ها، تقابل دوگانه حاکم است و ژرف ساخت حکایت‌ها هم حول همین محور می‌چرخد.

شهین اوجاق علی زاده (۱۳۸۵) در مقاله‌ای با تکیه بر روش توصیفی - تحلیلی به بررسی «تقابل عقل و عشق از دیدگاه عطار» پرداخت. وی در این پژوهش عقل جزوی را در برابر عشق حقیقی حقیر دانسته است.

### هدف پژوهش

- بررسی عقل در غزلیات اسیری لاهیجی.
- بررسی عشق در غزلیات اسیری لاهیجی.
- تبیین تقابل بین عشق و عقل در غزلیات اسیری لاهیجی.

### فرضیه‌ی پژوهش

- اسیری لاهیجی در غزلیات خود، عقل جزوی را مذموم دانسته است.
- اسیری لاهیجی در غزلیات خود نسبت به عشق دیدگاه مثبتی دارد.
- از دیدگاه اسیری لاهیجی عقل جزوی مانع رسیدن به حقیقت عشق است.

### روش پژوهش و جامعه‌ی آماری

روش به کار رفته در این پژوهش روش تحلیل محتوا است. جامعه‌ی آماری پژوهش حاضر غزلیات اسیری لاهیجی می‌باشد. جمع‌آوری اطلاعات به روش کتاب‌خانه‌ای صورت گرفته است.

### توصیف عشق در غزلیات اسیری لاهیجی

عشق در اصطلاح «کیفیتی نفسانی یا حالتی روحانی است» (مدی، ۱۳۷۱: ۱۱۴). به باور سجادی «عشق آتشی است که در قلب واقع شود و محبوب را بسوزد. عشق دریای بلا و جنون الهی و قیام قلب است با معشوق بلاواسطه» (سجادی، ۱۳۷۵: ۳۳۰).

تاریخ تصوّف گویای آن است صوفیانی که بر شریعت تأکید بیش‌تری دارند، در به‌کارگیری واژه‌ی عشق محتاطانه رفتار کرده‌اند. بسیاری به ظاهر شریعت پرداخته و از عالم کشف و معنا بی‌خبرند. آنان به پیوند روحی عاشقانه میان عبد و حق باور ندارند و کاربرد واژه‌ی عشق را تماماً رد می‌کنند. گروهی دیگر از متصوّف‌های شریعت‌مدار وجود دارند که سعی کردند میان شریعت و طریقت پلی ایجاد نمایند. آنان در عین حال که منکر محبت میان خالق و مخلوق نمی‌شوند، از کاربرد واژه‌ی عشق نیز سر باز می‌زنند و یا اگر آن را به کار می‌برند به جهت رد نمودن آن است. ابونصر سراج، ابوطالب مکی، قشیری، هجویری و ... از این دسته‌اند. گروه دیگری از صوفیان وجود دارند که اهل ذوق و کشف و اشراقند. برای آنان خواه محبت و خواه عشق با همان بار شدید پرشور و عاطفی‌اش معنا دارد، چه زمانی که از روی احتیاط کلمه‌ی محبت و حب را بر زبان جاری می‌سازند و چه زمانی که بی‌پروا از عشق سخن می‌گویند. رابعه‌ی عدویه، حلاج، عین‌القضات همدانی، شیخ احمد غزالی، سنایی، عطار، مولوی، سهرودی و ... در این دسته جای می‌گیرند (ر.ک: پورنامداریان، ۱۳۶۷: ۲۵-۲۷).

عین‌القضات همدانی برای عشق سه درجه قابل است: «عشقی صغیر است و عشقی کبیر و عشقی میانه؛ عشق صغیر، عشق ماست با حق تعالی و عشق کبیر، عشق خداست با بندگان خود، عشق میانه در یغا نمی‌یازم گفتن که بس مختصر هم آمده‌ایم» (عین‌القضات همدانی، ۱۳۸۹: ۱۰۱-۱۰۲).

سنایی در حدیقه الحقیقه به ستایش عشق پرداخته و آن بهترین راه هدایت به سوی خداوند دانسته است:

خود ز رخسار صبح و پشت شفق در ره عشق پیش رو سوی حق  
(سنایی، ۱۳۷۷: ۷۸).

از دیدگاه او جهان عشق، جهان اتحاد است:

برنگیرد جهان عشق دویی چه حدیث است این منی و تویی  
(سنایی، ۱۳۷۷: ۱۱۰).

عطار عشق را مغز کائنات می‌داند و بر آن است که ذره‌ای از آن بر تمام آفاق و عشاق  
برتر است:

ذره‌ای عشق از همه آفاق به      ذره‌ای درد از همه عشاق به  
عشق مغز کائنات آمد مدام      لیک نبود عشق بی‌دردی تمام  
(عطار، ۱۳۸۳: ۱۱۴).

مولوی در ابتدای سرایش مثنوی، عشق را به عنوان نیروی محرک کائنات معرفی  
کرده است:

جسم خاک از عشق بر افلاک شد      کوه در رقص آمد و چالاک شد  
(مولوی، ۱۳۷۶: ۶).

حافظ نیز حسن الهی را سلسله جنیان عشق می‌داند (ر.ک: خرم‌شاهی، ۱۳۸۵: ۱۱۶۸):  
در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد      عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد  
(حافظ، ۱۳۸۰: ۱۵۲).

اسیری لاهیجی نیز در غزلیات خود ویژگی‌هایی را برای عشق متصور شده است. او  
تمام ذرات عالم را سرمست باده‌ی عشق الهی می‌داند؛ همین سرمستی است که فته و غوغا  
در عالم انداخته است:

ز جام باده‌ی عشقش همه ذرات سرمستند      گرفت آفاق از این معنی سراسر فتنه و غوغا  
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۴).

بی‌خود از باده‌ی عشقند، چه هشیار و چه مست      همه مست می‌وصلند چه شاه و چه گدا  
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۵).

ذرات دو عالم همه مست می‌عشقند      در بزم شهود تو نه ادناست نه اعلا  
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۱۰).

وی عاشقی و رندی را یکی دانسته است:

عاشق و رند و بی‌خودم تن‌تلا تلا تلا      مست شراب سرمدم تن‌تلا تلا تلا  
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۵)

یکی از ویژگی‌های عشق در غزلیات اسیری لاهیجی، سوزانندگی و غم برآمده از عشق است. این شکل از عشق وجود عاشق را می‌سوزاند و دردی به جان او می‌ریزد که از دیدگاه شاعر قابل وصف نیست:

ای عشق تو آتش زده در خرمن جان‌ها      وز سوز غمت سوخته دل‌ها و روان‌ها  
خون شد دل عشاق ز دست الم عشق      شرح غم عشق تو برونست ز بیان‌ها  
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۱).

آتش جان سوز عشقش هر زمان      از دل عاشق برآرد صد لهب  
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۲۸).

می‌رسد هر دم به عاشق صد جفا      گویا از عشق می‌بارد بلا  
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۲۴).

او بر آن است از زمانی که به غم عشق مبتلا شده، از آرام و عقل و صبر دوری جسته است:

تا جان مرا شد به غم عشق توگدا      کردم ز قرار و خرد و صبر تبراً  
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۹).

این درد به حدی برای او ارزشمند و لذت بخش است که آرزو می‌کند درد و غم عشق بی‌شمار آرزو می‌کند:

بر جان و دلم ز عشق جانان      درد و غم بی‌شمار بادا  
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۲۴).

شاعر عشق را دردی بی‌دوا می‌داند:

زحمت مکش طیب به درمان درد عشق      زیرا که درد عشق عجب درد بی‌دواست  
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۴۷).

وی لذت عشق را با هیچ چیز در دنیا و آخرت برابر نمی‌داند:

با چاشنی عشق برابر نتوان کرد      نه آرزوی دنیوی و نه لذت عقبی  
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۹).

اسیری یکی از راه‌های رسیدن به مطلوب حقیقی را راستی در راه عشق می‌داند. به



باور او هر گاه سالک از سر صدق و راستی قدم در راه عشق بگذارد، به مطلوب خود خواهد رسید:

طی کرد راه و زود به مطلوب خود رسید هر کو به صدق در ره عشقش نهاد پا  
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۲۱۱۷).

لاهیجی از خطرات راه عشق می گوید و بر آن است که خرد (عقل) او را از گام نهادن در این راه باز می دارد، اما عاشق را از خطرات راه عشق هراسی نیست:

گوید خرد که پرخطر است این طریق عشق والله لاخاف من الموت فی الهوی  
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۳).

لاهیجی در برابر کوه عشق، نور تجلی را نمایان می بیند که سبب از خود بی خود شدن عاشق می شود:

برابر طور عشق ای دل بین نور تجلی را که تایی خود شوی از خود، بدانی طور و موسی را  
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۳).

وی طور عشق را وادی ایمن می داند که در آن نور تجلی نمایان است:

وادی ایمن چه باشد، طور عشق که درو نور تجلیست از خدا  
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۸).

به باور اسیری، من و مایی در راه عشق، گویای تیره بختی عاشق است. عاشق در راه رسیدن به عشق باید از من و مایی درگذرد و بدون تعلق گام در این راه نهد:

بی من و مایی بود اقبال بخت عاشقان شد به راه عشق او ما و منی ادبار ما  
سیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۷).

هر نفس آید صدای عشق کای عاشق در آ از حجاب ما و من مردانه یک ساعت بر آ  
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۱۳).

ما پشت پا زدیم اسیری به هر دو کون تا اوفتاد دامن عشقش به دست ما  
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۱۰).

هر که در راه عشق قدم نهد، نام و نشان و تعلقات دنیوی از او دور می گردد:

شد عاقبت به دولت عشق به راه عشق بی نام و بی نشان همه نام و نشان ما  
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۱۸).

از دیدگاه اسیری لاهیجی عشق، ازلی است و از این رو وی این دنیا را به هیچ  
می‌انگارد:

با وجود ملک عشق لایزال عارم آید زین جهان بی بقا  
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۱۳).

از ازل ما مست از می‌خانه‌ی عشق آمدیم بی‌خبر از جام وصل بودند شیخ و شاب  
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۳۱).

از دیدگاه اسیری، عشق سرّی است که آغاز و پایانی نمی‌توان برای آن متصور شد؛  
بع بیانی دیگر عشق از نگاه ازلی و ابدی است:

واقف نگشت کس ز کماهی سرّ عشق اسرار عشق را نه بدایت نه غایت است  
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۴۸).

وی در بیت زیر نیز به لایزال بودن عشق اشاره دارد:

پادشاه تخت ملک عشق آمد لایزال دل که باشد در جهان از جان‌گدای عاشقان  
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۲۴۲).

او عشق، عاشق و معشوق را یکی می‌داند:

در عین عشق عاشق و معشوق شد یکی احول‌نه‌ای یکی دو مبین احولی چراست  
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۴۰).

به باور شاعر در راه عشق آفت و آسیبی وجود ندارد:

سخن ز آفات راه عشق کم گو که راه عاشقان را نیست آفات  
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۴۳).

از دیدگاه شاعر عشق موهبتی خدادادی است:

مکن ملامت عاشق به عشق ورزیدن که کار عشق، نه کسی است بل خداداد است  
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۵۲).

### توصیف عقل در غزلیات اسیری لاهیجی

در اصطلاح عرفا عقل، «ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان است» (سجادی، ۱۳۷۵: ۳۳۶) و در اصطلاح فلاسفه و حکما، قوه درک کلیات را عقل گویند و گاه نفس ناطقه را گویند و مراتب و تعدد عقول در محلّ خود بیان شده است و عقل را از آن جهت عقل گویند که تعقل خود و موجد خود می نماید و داننده‌ی همه‌ی اشیاء اوست. و در خبر است که «اول ما خلق الله العقل» (همان).

عقل در دو کاربرد مذموم و ممدوح آن در کلام عرفا به کار رفته است در معنای مطلوب آن «صوفیان برای عقل مقامی بلند و سخت ارجمند قائلند و آن را جوهری مجرد از ماده می دانند که خدای تعالی به بدن انسان متعلق فرموده است. نوری است که به وسیله‌ی آن حق از باطل تمییز داده شود و قوه‌ای است برای نفس ناطقه که مرشد و راهنمای انسان است تا به وسیله‌ی آن حقایق اشیا را درک تواند کرد» (گوهرین، ۱۳۸۰: ۱۶۹). این عقل در مرتبه‌ای والاتر از عقل جزئی و این دنیایی قرار دارد. به عقل کلی، عقل اول هم گفته می شود که اولین چیزی که خداوند آفریده است «و به حکم لا یصدر عن واحد الا واحد، عقل اول تنها آفریده خداست که همه‌ی موجودات و کثرات بی پایان آن از آن به وجود آمده‌اند» (گوهرین، ۱۳۸۰: ۱۶۹). عقل دیگری که مورد مدح عرفاست عقل ایمانی، عقل انسان کامل و عقل سلیم و... است. به این ترتیب در کنار عقل مذمت شده، اقسام دیگری از عقل در کلام عرفا آمده است که نشان دهنده‌ی توجه و ارزش والای عقل از نظرگاه آنان است. چنانکه مولانا عقل کل یا کلی را یکی از اقسام عقل ممدوح عرفا بیان کرده است. این عقل همان عقل بلندپرواز ملکوتی است که از خدا نور می گیرد و محیط بر جمیع اشیاست و حقایق امور را به نحو صحیح درک می کند. این نوع عقل به باور مولانا خاص ابرآدمیان و گزینه‌ی بندگان است. او بدین عقل، عقل عقل، عقل ایمانی، عقل عرشی و عقل من لدن هم گوید (ر.ک: زمانی، ۱۳۸۵: ۴۶۶).  
هش چه باشد عقل کلّ هوشمند      هوش جزوی هش بود اّمّا نژند  
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/۱۶۴).

لاهیجی عقل کل را اصل و حقیقت انسان ذکر می‌کند که در حقیقت آفرینش اولین صادر در تجلی الهی عقل کل است:

بدان که ذات احدیت به اعتبار حب ظهور و اظهار مقتضی تعین اول شد که برزخ جامع است میان احکام و جوب و امکان و محیط طرفین است. و آن تعین اول را "قلم اعلا" و "روح اعظم" و "عقل کل" و "ام الكتاب" و "روح محمدی" می‌نامند و حقیقت انسانی عبارت از این مرتبه است و میان این حقیقت و حضرت الوهیت، هیچ واسطه نیست و هر چه در حضرت الوهیت است، همه در نسخه‌ی جامعه‌ی این حقیقت مسطور و مرقوم است بلکه بسیاری از محققان، مرتبه‌ی الهیت را به عینه، مرتبه‌ی عقل اول که حقیقت انسانی است، داشته‌اند و هیچ فرق بینهما نکرده‌اند (اسیری لاهیجی، ۱۳۸۸: ۱۶۶).

عقل مذموم در نظر عرفا، عقل فلسفی و جزوی نگر است که با استدلال و بحث سرو کار دارد. این عقل در نظر عرفا در نقطه‌ی مقابل عشق قرار دارد. این عقل «منکر عشق است و با محاسبات نادرست خویش در امور دنیوی خود را زیرک می‌داند، درحالی که از درک عشق ساری در موجودات عالم ناتوان است» (بیات، ۱۳۸۷: ۸۲).

حکما و فلاسفه برای عقل تقسیم‌بندی‌هایی در نظر گرفته‌اند که برخی از آنها مورد ستایش عرفا و برخی مورد نکوهش آنان قرار گرفته‌اند. آن دسته از عارفانی که مشرب فکری‌شان بر پایه‌ی رابطه‌ی میان عاشق و معشوق بنیان شده است، عقل را در مقابل عشق خوار می‌انگارند، زیرا ظرفیت آن را برای دریافت حقیقت برتر محدود می‌بینند. به باور فاضلی «انکار عقل از سوی عرفا انکار ذات عقل نیست بلکه انکار قلمرو آن است. عرفا می‌گویند آنچه عقل می‌گوید در قلمرو خود صحیح و ارزشمند است، ولی آن چه ما می‌بینیم و یا در مکاشفات و مشاهدات، مکشوف و مشهود ماست و رای طور عقل است. آنجا عقل نمی‌تواند وارد شود تا چه رسد به این که نظر دهد» (فاضلی، ۱۳۷۴: ۲۱۲).

همان گونه که بیان شد، عرفا برخی از اقسام عقل را نیز ستایش می‌کنند؛ «این عقلی که عرفا با آن درافتاده‌اند، عقل رحمانی و اوّل ما خلق الله یا عقول عشره نیست، بلکه عقل هیولایی است، عقل جزئی نگر و عدداندیش است» (خرّم‌شاهی، ۱۳۸۵: ۱ / ۶۹۰).

سنایی از جمله شاعرانی است که این عقل جزیی نگر را مورد نکوهش قرار می‌دهد و بر آن است که در شناخت ذات پروردگار سرگردان و عاجز است:

عقل کل یکی سخن ز دفتر او      نفس کل یک پیاده بر در او  
عقل مانند ماست سرگردان      در ره کنه او چو ما حیران  
(سنایی، ۱۳۷۷: ۶۲).

و در بیتی دیگر می‌گوید:

کی به عقل و به دست و پای رسد      بنده خواهد که در خدای رسد  
(سنایی، ۱۳۷۷: ۹۰).

مولانا نیز عقل جزیی را بع دلیل مادی گرا بودن، بی‌مقدار می‌داند:

جست و جویی از ورای جست‌وجو      من نمی‌دانم، تو میدانی، بگو  
قال و حالی از ورای حال و قال      غرقه گشته در جمال ذئالجلال  
غرقه‌ای نی که خلاصی بایش      یا به جز دریا کسی بشناسدش  
عقل جزو، از کل گویا نیستی      گر تقاضا بر تقاضا نیستی  
چون تقاضا بر تقاضا می‌رسد      موج آن دریا بدینجا می‌رسد  
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱۰۳-۱۰۴).

عطار نیز عقل جزیی را در راه رسیدن به حقایق ناکارآمد می‌داند:

خرد در راه تو طفل بشیر است      ز حکم شرع تو زار و اسیر است  
(عطار، ۱۳۸۱: ۱۲).

اسیری لاهیجی در غزلیات خود تنها در یک جا به ظاهر به ستایش عقل که از آن به عقل باوفا تعبیر می‌کند پرداخته است. به نظر می‌رسد وی در این بیت به عقل کلی نظر داشته است:

هم عشق باصفایم هم عقل باوفایم      هم ارض و هم سمایم اندر بیان نگنجم  
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۱۹۶).

وی نیز در غزلیاتش عقل جزیی را مورد نکوهش قرار داده و ویژگی‌هایی چند برای

آن برشمرده است. یکی از صفات عقل در غزلیات اسیری لاهیجی، تاریکی عقل است. لاهیجی در بیت زیر آفتاب روی معشوق را سبب روشنی جهان عقل می‌داند. به باور او عقل در تاریکی مطلق قرار دارد که نور وجود معشوق او را روشن می‌کند و از جهل رهایی می‌سازد:

از آفتاب‌روی تو روشن جهان عقل      وز پرتو جمال تو عالم پر از ضیاء  
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۲).

اسیری لاهیجی عقل جزوی را بیگانه از عشق و عاشقی معرفی می‌کند:  
چون عقل را بیگانگی پیوسته شد با عاشقی      تو آشنای عشق شو، بگذار آن بیگانه را  
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۲۳).

آن هنگام که ماه روی معشوق حقیقی ظاهر می‌گردد، عقل جزوی زوال می‌یابد:  
شد اسیری بی‌خبر از عقل و دین      چون که تابان شد مه روی حبیب  
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۳۰).

وی با استفاده از ترکیب عقل و زهد خشک به تصوّف زاهدانه‌ی برخی از متصوّفان اشاره می‌کند و بر آن است که بانوشیدن باده‌ی عشق، این نوع عقل که همانا عقل جزوی و فلسفی است، از دل زایل می‌شود.

از عقل و زهد خشک بشستیم دست دل      تا جرعه‌ای ز باده‌ی عشقش چشیده‌ایم  
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۱۸۸).

به باور اسیری عقل در برابر پرتو حسن معشوق حیران و مفتون است:  
ز مهر روی تو هر ذره ماه تابان است      ز تاب پرتو حسن تو عقل حیرانست  
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۵۳).

شاعر در بیت زیر نیز به حیرت عقل در برابر حسن معشوق اشاره دارد:  
عالم از نور تجلی می‌نماید هست نیست      حیرت عقل است در حسن رخت حالات کون  
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۲۴۰).

وی در بیتی دیگر نیز عقل را سرگشته‌ی نور روی معشوق می‌داند:

جان و دلم در خلقه‌ی مویش گرفتار      عقم ز نور روی او سرگشته و شیدا شده‌است  
آمدست  
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۵۶).

وی در بیت زیر بر آن است که عقل با رفتن در پی هستی پست شد و در مقابل عشق  
راه نیستی و فنا را پیش گرفت و برتری یافت؛ در واقع عقل به امور دنیوی و هستی مجازی  
پرداخته، اما عشق راه فنا را طی کرده است:

عقل سرکش راه هستی رفت و در      عشق راه نیستی شد، قدر او بالا گرفت  
پستی فتاد  
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۵۷).

اسیری بر این باور است که خرد، آدمی را به سمت هستی و تعلقات دنیوی سوق  
می‌دهد:

ره می‌نمود جانب هستی خرد ولی      اعشقم به سوی فقر و فنا برد موکشان  
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۲۵۵).

آن‌جایی که عاشق مست جام‌الست است، عقل را راهی نیست:

مست شراب جام‌الستم نه با خودم      با ما ز عقل و زهد مگوئید و خیر و شر  
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۱۳۹).

از دیدگاه شاعر چشم عقل یارای دیدار معشوق نیست:

ای دل چو چشم‌عقل‌نبیند لقای دوست      از عشق دیده وام‌نما حسن یار بین  
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۲۳۹).

### بررسی تقابل عشق و عقل در غزلیات اسیری لاهیجی

در حوزه‌ی ادبیات عرفانی تقابل میان «عقل و عشق» بسیار مورد توجه بزرگان ادب و  
عرفان قرار گرفته است. عشق یکی از بنیادی‌ترین اصول عرفان و اندیشه‌ی اسیری لاهیجی  
است و این رکن به نظر وی و بسیاری دیگر از عرفا درک کردنی و دریافتنی و قابل تعریف  
و تفهیم به دیگران نیست. عشق موهبتی الهی قلمداد می‌شود که زندگی عارف را در جهت  
درست قرار می‌دهد و این عشق و تنها عشق است که او را به سر منزل مقصود که همانا  
رسیدن به حقیقت و معرفت است رهنمون می‌سازد. عقل نیز قوایی انسانی است که مراتب و

درجات گوناگون دارد و در برخی معانی عقل مورد ستایش نیز قرار گرفته و در مضامین دیگری نکوهش شده است. در عرفان اسلامی زمانی که منظور از عقل، عقل کلی و یا عقل اول یا عقل ایمانی باشد، مورد ستایش است و هنگامی که صحبت از عقل جزوی و فلسفی است مذمت شده و در مقابل عشق قرار می‌گیرد.

ویژگی‌های منحصربه‌فرد عقل و عشق و کارکردهای متفاوت آن‌ها سبب ایجاد تضاد و تناقض بین آن‌ها شده است. علت مخالفت عرفا با عقل به جنبه‌های خاصی از آن مربوط می‌شود که ناشی از ناکارآمدی آن در حوزه‌ی عرفان است.

اسیری لاهیجی از جمله عارفانی است که نسبت به مقوله‌ی عقل دیدگاه مثبتی ندارد و آن را همواره به شکل‌های مختلف در تقابل با عشق قرار داده است؛ به بیانی دیگر اسیری لاهیجی در غزلیات خود بین عقل و عشق، اصالت را به عشق داده است. وی به شیوه‌های گوناگون این مهم را در غزلیات خود نمایان ساخته و بازگو کرده است:

### ۱. ناتوانی عقل در برابر عشق

برخورد عرفا با عقل بیانگر عجز عقل از فهم حقایق مورد نظر عرفان است. از این رو آن را مانع درک و وصول به معرفت می‌دانند، چراکه محدوده‌ی عقل اجازه‌ی فراتر رفتن آن را از دنیای محسوسات نمی‌دهد، در حالیکه حقایق هستی بسیار فراتر از حوزه‌ی مادیات هستند و «از آنجا که عشق سبب فنا و بقای انسان می‌شود از عقل که از این نقطه نظر مانعی در راه عشق در نظر گرفته می‌شود درمی‌گذرد» (چیتیک، ۱۳۸۳: ۲۴۰)؛ بنابراین عقل تنها به یک جنبه از هستی توجه دارد درحالی که عشق، همه‌ی وسعت هستی و وجود را شامل می‌شود و عقل که یک مرتبه‌ی کوچک از این هستی است چون طفل ره عشق است. اسیری لاهیجی در غزل زیر عقل را آن‌چنان ضعیف می‌داند که یارای روبه‌رویی با عشق را ندارد. وی بر آن است که هر کس به عقل روی آورد از عشق بی‌خبر است. وی عقل را امری باطل می‌داند و بر آن است که هر کس قبول عشق گردد، در مذهب عاشقی قابل دریافت حقیقت می‌شود.



در کشور جان و ملک دل  
آیین و رسوم نو نهادند  
از عجز سپاه عقل نامد  
شد سگه به نام عشق مشهور  
هر جا که نشان عاشقی بود  
و آنکس که به طور عقل دم زد  
در فتوی عشق قول عاشق  
هر کس که قبول عشق گردد  
در مکتب عشق بر اسیری  
بگرفت سپاه عشق منزل  
تا گشت رسوم عقل زایل  
بالشکر عشق در مقابل  
از عقل نبرد نام عاقل  
از دولت عشق گشت مقبل  
در عالم عشق بود جاهل  
حق آمد و گفت عقل باطل  
در مذهب عاشقی است قابل  
شد کشف همه نکات مشکل  
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۱۸۱).

او عقل را در درک حقیقت رمز و راز عشق ناتوان می‌داند:

حل رموز عشق نیامد ز عقل خام  
کوشش بسی نمود ولی خویش آزمود  
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۱۱۷).

## ۲. غلبه‌ی عشق بر عقل

لاهیجی معتقد است که با آمدن عشق، عقل دیگر جایگاهی در وجود عارف ندارد. به بیان دیگر عقل هر چقدر هم استوار و کمال یافته باشد آنگاه که عشق به کمال رسد از هم می‌پاشد:

تا کرد شاه عشق به ملک دلم نزول  
برخاستست از سر جان عقل بوالفضول  
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۱۸۳).

تقابل عشق با عقل «جلوه‌ای از تقابل روش و نگرش اشراقی افلاطونی (بر مبنای عشق و شهود) در برابر روش و نگرش مشایی ارسطویی (بر مبنای عقل و برهان) است» (خرم‌شاهی، ۱۳۸۵: ۱/۷۵۷). از همین روست که اسیری لاهیجی عقل را در برابر عشق ویران و سرنگون می‌یابد:

خان و مان عقل ویران کرده‌ام  
تا به کوی عشق بگرفتم وثاق  
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۱۷۲).

و عشق آمد و گشت عقل مغلوب شد عشق از آن به جمله غالب  
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۳۰).

گر عشق جهان سوزت با ما نفسی سازد یک لحظه ز عقل و دین بنیاد براندازم  
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۲۲۳).

جان و دل غم پرورم تا آشنای عشق شد عقل و ز علم و عمل یکبارگی بیگانه ام  
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۲۰۲).

کردم نثار مقدم عشق تو عقل و دین من رند مطلقم نه مقید بآن و این  
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۲۳۸).

خواهم به قمار عشق بازم نقد دل و دین و عقل و جان پاک  
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۱۷۵).

### ۳. دعوی عقلانیت دیوانگی است

همدانی بر آن است که «سودای عشق از زیر کی جهان بهتر و دیوانگی عشق بر همه‌ی عقل‌ها افزون آید. هر که عشق ندارد، مجنون بی حاصل است. هر که عاشق نیست، خوددین و پرکین باشد و خودرأی بود؛ عاشقی بی خودی و بی راهی است. دریغا همه‌ی جهان و جهانیان کاشکی عاشق بودندی تا همه زنده و با درد بودندی» (همدانی، ۱۳۸۹: ۹۸).

اسیری لاهیجی نیز دعوی عقلانیت را دیوانگی قلمداد کرده است:  
دعوی عقل و قرار ما هم از دیوانگیست ورنه با سودای عشق او که گوید عاقلم  
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۲۰۰).

او عقل را مایه‌ی ملال و آزرده‌گی خاطر عشق می‌داند:  
برو ای عقل رخت خویش ببرند که عشق از گفت و گویت در ملال است  
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۵۸).

#### ۴. ترک عقل و نام و ننگ مقدمه‌ی رسیدن به عشق

اسیری لاهیجی از زاهدان می‌خواهد تا برای رسیدن به عشق راستین که همانا حقیقت مطلق است، ترک عقل گفته و در وادی عشق قدم گذارند:

مفتی چو عقل ره نبرد در مقام عشق از عاشقان بجوی نشان این مقام را  
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۸).

در صورتی می‌توان محرم عشق و اسرار آن شد که ترک عقل کرد:

ناکرده وداع عقل صد راه کی محرم عشق می‌شوی، کی  
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۲۸۵).

اسیری لاهیجی در راستای مقابل هم قرار دادن عشق و عقل، بر آن است که برای عاشق شدن باید ترک نام و ننگ گفت:

در عاشقی چو شهره‌ی شهرم اسیریا گر عاقلی ز ما مطلب ننگ و نام را  
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۸).

#### ۵. ناامنی عقل و امنیت عشق

عارفان عقل جزوی را بی‌ثبات و ناامن می‌دانند. از آن جمله مولوی پیرامون عقل جزوی می‌گوید:

عقل جزوی، گاه چیره، گه نگون عقل کلی ایمن از ریب المنون  
(مولوی، ۱۳۷۶: ۳۶۳).

این بی‌ثباتی عقل جزوی می‌تواند به معنای عدم امنیت آن باشد. از همین روست که به باور اسیری لاهیجی هم‌نشینی با عقل جزوی آدمی را در ترس و نگرانی قرار می‌دهد، حال آنکه وادی عشق امن و امان است:

با عقل کم‌نشین که بود جای ترس و بیم همراه عشق شو همه امن و امان بین  
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۲۴۰).

در همین راستا است که وی اقلیم عشق را امن‌ترین مقام برای عارف می‌داند:

از جور عقل رخت باقلیم عاشقی بردم که ملک عشق تو دارالسلام ماست  
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۷۲).

## ۶. عشق مایه‌ی کمال و عقل مانع آن

اسیری لاهیجی بر آن است که عشق اعتلای روح آدمی را در پی خواهد داشت. به باور وی زمانی که سالک دل و جان خویش را در راه عشق بیازد تا به درجه‌ای از کمال می‌رسد که خارج از تصوّرات عقل است:

زان دم که باختم دل و جان در قمار عشق از هر چه عقل فرض کند، بیش از آن شدم (اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۲۲۲).

وی راه رسیدن به کمال عشق را رهایی از بندهای عقل می‌داند:

جانا کمال عشق طلب گر کنی، بیا از عقل پر عقیده گذر کن کمال بین (اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۲۳۸).

وی عشق را در برابر مانع شدن عقل برای عاشق شدن عاقل، برای خود کافی و وافی می‌داند:

گر عقل کند منعی از عشق تو عاقل را از جور خرد بازی عشقت مرا وافی (اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۲۸۸).

## ۷. تقابل عقل و هوشیاری با عشق و مستی

تقابل میان مستی و هوشیاری، در واقع همان تقابل میان عشق و عقل است. مستی و سکر در عرفان به معنای ناهشیاری و بی‌خبری تعبیر شده است: «صوفیان گویند سکر عبارت از ترک قیود ظاهری و ظاهری و توجّه به حق است» (سجّادی، ۱۳۷۵: ۲۶۷). در چنین حالتی ارتباط میان بنده با پیرامون خود به حداقل رسیده و به دلیل درک حضور تجربه‌ای برتر، هیچ ادراک دنیای‌ای اطراف خود ندارد و «اصطلاحاً حالی است که در آن عقل عارف موقتاً معطل مانده و دیگر هیچ از خود در نمی‌یابد، مگر آن‌گاه که دوباره به خویش برگردد» (فولادی، ۱۳۸۹: ۱۷۷). به باور چیتیک «سکر [مستی] نتیجه‌ی غلبه‌ی حضور خدا در انسان است. نشانه‌ی لذّتی است که سالکان با یافتن سرچشمه‌ی ازلی همه‌ی زیبایی‌ها و عشق‌ها در درون خود به آن می‌رسند. در این حالت، سالکان خدا را در هر چیزی می‌بینند و دیگران توان فرق‌گذاری بین او مخلوق یا بین درست و نادرست را از دست می‌دهد» (چیتیک، ۱۳۸۸: ۵۷). به باور عرفا مستی و بی‌خویشی سبب تعطیلی عقل شده و «سالک

عقل و اندیشه‌ی خود را از دست داده و حرف‌هایی می‌زند و کارهایی می‌کند که عقل را در آن دخالتی نیست» (یثربی، ۱۳۶۸: ۲۲۹). مبنای شطیحات عرفا که ناب‌ترین سخنان آنان در بیان تجربه‌های عرفانی و پر از رمز و حقایق عرفانی است بر سکر و مستی بنا نهاده شده است (ر.ک: شاهرودی، ۱۳۸۳: ۱۵۵). هشیاری یا صحو نیز در مقابل مستی قرار می‌گیرد و می‌توان را عبارت از برگشت قدرت تمیز و تشخیص، برای سالک دانست. سجّادی آن را رجوع به احساس بعد از غیبت معنا کرده است (ر.ک: سجّادی، ۱۳۷۵: ۳۰۰). در تعریف دیگری از صحو آمده است که آن «گم و نابود کردن اوصاف است و بعضی گفته‌اند، عود کردن به طرف تربیت افعال و فنای سقوط اوصاف بشری است» (گوهرین، ۱۳۸۰: ۷/۱۲۶). در رساله‌ی قشیریه نیز پیرامون صحو آمده است: «صحو باز آمدن بود با حال خویش و حس و علم، با جای آمدن پس از غیبت» (قشیری، ۱۳۷۹: ۱۱۲). سیری لاهیجی در تقابل میان مستی و هشیاری، جانب مستی را ننگه داشته است:

اسیری لاهیجی نیز در تقابل میان مستی و هشیاری، جانب مستی را ننگه داشته است:

من از این مستی کجا هشیار گمدم نا ابد در ازل چون با می لعل تو شد پیمان ما  
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۱۹).

وی در تقابل میان عقل و عشق، تقابل مستی و هشیاری را نیز بازگو کرده است. از دیدگاه شاعر عقل ملازم هوشیاری است و از این رو در تقابل با عشق که ملازم با مستی است قرار می‌گیرد. اسیری در مصرع اول از بیت زیر به هشیاری اشاره کرده و در مصرع دوم با بیان آن که جاننش باده‌ی عشق می‌نوشد، به صورت ضمنی به مستی نیز توجه داشته و آن را در تقابل با هشیاری قرار داده است:

عاشق دیوانه را با عقل و هشیاری چه کار چون ز جام عشق دایم می‌کشد جانش رحیق  
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۱۷۰).

سخن از عقل و هشیاری و تقوی مگو با عاشقان مست و قلّاش  
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۱۶۰).

در بیت زیر نیز مستی حاصل از شراب عشق با خماری و هشیاری عقل در تقابل با یکدیگر قرار گرفته‌اند:

ز شراب عشق مستم ز خمار عقل رستم      چه کنم صلاح و تقوی چو شدم به عشق رسوا  
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۸).

ابیات ذیل نیز بیان‌گر تقابل مستی و هشیاری در غزلیات اسیری لاهیجی هستند.

مست شراب عشق ز هشیار عقل به      با زاهدان بگوی ز ما این پیام را  
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۸).

بیگانه ز عقل و صبر و هوشیم      با عشق و جنون آشنایم  
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۱۹۶).

ای در شعاع روی تو عقل خیر دنگ      در راه عشقت آمده پای خرد به سنگ  
مست شراب عشقم و از عقل بی‌خبر      واعظ به ما مگو سخن زهد و ریو و رنگ  
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۱۷۶).

عقل هشیاری گذار و عشق ورزی پیشه کن      عاشق دیوانه و باش مست صهبای لقا  
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۱۳).

اسیری لاهیجی در بیت زیر عقل را به زهدگرایان نسبت می‌دهد:

زاهد از ما عقل و هشیاری مجو      کز شراب عشق مستانیم ما  
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۱۶).

مست می‌جونم در عشق ذوفنونم      از عقل‌ها بروم در داستان ننگ‌نجم  
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۱۹۶).

بی‌پا و سر شدن به واسطه‌ی نوشیدن باده‌ی عشق نیز گویای مستی عشق و رهایی عقل است و شاعر بدین شکل عشق و عقل را در تقابل با هم قرار داده است:

شدم بی‌پا و سر از باده‌ی عشق      ز دست عقل خوش‌جستم زهی ذوق  
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۱۷۱).

از نگاه اسیری لاهیجی عشق با دیوانگی همراه است:

جانا مجوز ما به جهان کار عقل و دین دیوانگی ز عشق تو پیوسته کار ماست  
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۴۲).

وی جنون را فراتر از عشق و عاشقی بیان کرده است:

نه عالم و نه جاهلم، نه عاشق و نه عاقلم مجنونم و لایعقلم، هذا جنون العاشقین  
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۲۳۵).

### نتیجه گیری

اساس معرفت شهودی و عرفان، کشف و شهود است که تجربه‌های عرفانی حاصل از آن و تناقضات حاکم بر آن عارفان را بر آن داشته تا این حالات متناقض خود را در قالب بیانات متقابل ایراد نمایند. گفتنی است این مفاهیم متقابل گویای مشرب فکری شاعران عارف مسلک نیز بوده و هستند. از جمله شاعرانی که تناقض گویی‌ها و تقابل‌های عرفانی در اشعارش نمود فراوانی دارد، اسیری لاهیجی است. وی از جمله شاعران عارف مسلک قرن نهم هجری است که متناقض گویی‌هایی از این دست در اشعار او به خوب بازتاب یافته است. یکی از برجسته‌ترین تقابل‌های عرفانی در غزلیات این شاعر، تقابل میان دو مفهوم عقل و عشق است که اغلب شاعران عارف مسلک در اشعار خود بدان پرداخته‌اند. بررسی غزلیات اسیری لاهیجی نشان می‌دهد که تقابل میان این دو مفهوم در قالب تقابل عقل و هوشیاری با عشق و مستی، ناتوانی عقل در برابر عشق، غلبه عشق بر عقل، ترک عقل و نام و ننگ مقدمه‌ی رسیدن به عشق، عشق و تعالی روح آدمی، ناامنی عقل و امانت عشق، عشق عامل رهایی جان آدمی از عقل مذموم، نکوهش عقل و زهد در تقابل با عشق، دعوی عقلانیت دیوانگی است، عقل مایه‌ی آزردن خاطری عشق بازتاب یافته است که در همه‌ی آن‌ها لاهیجی عقل جزوی را مورد مذمت قرار داده و تنها در یک مورد به ستایش آن پرداخته است. مبتنی بر آن چه گفته شد می‌توان دریافت در تقابل میان عقل و عشق، اسیری جانب عشق را نگه داشته و دیدگاه مثبتی نسبت به عقل ندارد. به باور وی، عقل جزئی مانع دریافت حقیقت عشق است.

## فهرست منابع

۱. اسیری لاهیجی، محمد (۱۳۸۸)، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، با مقدمه کیوان سمیعی، تهران: سعدی.
۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۸)، مثنوی اسرارالشهدود، تهران: مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۵۷)، دیوان اشعار و رسائل اسیری لاهیجی، تهران: موسسه ی مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل (شعبه ی تهران).
۴. اوجاق علی زاده، شهین (۱۳۸۵)، «تقابل عقل و عشق از دیدگاه عطار»، نشریه ی پژوهش‌نامه ی فرهنگ و ادب، دوره ی ۲، شماره ی ۳، صص ۱۳۵-۱۷۵.
۵. برتنس، هانس (۱۳۸۴)، مبانی نظریه ی ادبی، ترجمه ی محمدرضا ابوالقاسمی، تهران: ماهی.
۶. بیات، محمدحسین (۱۳۸۷)، ارتباط افکار مولوی و عطار، تهران: دانشگاه علامه طباطبایی.
۷. پورنامداریان، تقی (۱۳۶۷)، رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، تهران: علمیه فرهنگی.
۸. پورنامداریان، تقی (۱۳۸۰)، در سایه ی آفتاب، تهران: سخن.
۹. چهری طاهره، سالمیان غلامرضا، یاری گل دره، سهیل (۱۳۹۲)، «تحلیل تقابل‌ها و تضادهای واژگانی در شعر سنایی»، نشریه ی پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)، دوره ی ۷، شماره ی ۲، صص ۱۴۱-۱۵۸.
۱۰. چیتیک، ویلیام (۱۳۸۳)، طریق صوفیانه ی عشق، ترجمه ی مهدی سررشته‌داری، تهران: مهراندیش.
۱۱. چیتیک، ویلیام (۱۳۸۸)، درآمدی به تصوّف، ترجمه ی محمدرضا رجبی، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
۱۲. حافظ شیرازی، خواجه شمس‌الدین محمد (۱۳۸۰)، دیوان، تصحیح ناهید فرشادمهر، تهران: گنجینه.
۱۳. حیاتی، زهرا (۱۳۸۸)، «بررسی نشانه‌شناختی عناصر متقابل در تصویرپردازی اشعار



- مولانا، نشریه‌ی نقد ادبی، دوره‌ی ۲، شماره‌ی ۶، صص ۷-۲۴.
۱۴. خرّم‌شاهی، بهاء‌الدین (۱۳۸۵)، حافظ‌نامه، تهران: علمی و فرهنگی.
۱۵. روحانی، مسعود روحانی، عنایتی قادیکلایی، محمد (۱۳۹۵)، «قابل‌های دوگانه در غزلیات عطار نیشابوری»، نشریه‌ی زبان و ادبیات فارسی دانشگاه خوارزمی، سال ۲۴، شماره‌ی ۸۱، صص ۲۰۱-۲۲۱.
۱۶. زمانی، کریم (۱۳۸۵)، میناگر عشق، تهران: نی.
۱۷. سبزاری، ملّاهادی (۱۳۶۹)، شرح‌المنظومه، تهران: ناب.
۱۸. سجّادی، سیّد جعفر (۱۳۷۵)، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، تهران: کتاب‌خانه‌ی طهوری.
۱۹. سنایی، مجدودبن آدم (۱۳۷۷)، حدیقه‌ الحقیقه و شریعه‌ الطریقه، تصحیح محمد روشن، تهران: نگاه.
۲۰. شاهرودی، عبدالوهاب (۱۳۸۳)، ارغنون آسمانی، رشت: کتاب مبین.
۲۱. عبیدی‌نیا، محمدامیر، دلایی میلان، علی (۱۳۸۸)، «بررسی تقابل‌های دوگانه در ساختار حدیقه سنایی»، نشریه‌ی پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره‌ی ۱۳، صص ۲۵-۴۲.
۲۲. عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۸۱)، الهی‌نامه، تصحیح فؤاد روحانی، تهران: زوّار.
۲۳. عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۸۳)، منطق‌الطیر، تهران: نگارستان کتاب.
۲۴. عین‌القضات همدانی، عبدالله بن محمد (۱۳۸۹) تمهیدات، تصحیح و مقدمه‌ی عقیف عسیران، تهران: دانشگاه تهران.
۲۵. فاضلی، فیروز، پڑهان، هدی (۱۳۹۲)، «تقابل‌های معنایی در اشعار اقبال لاهوری»، نشریه‌ی کاوش‌نامه‌ی زبان و ادبیات فارسی، شماره‌ی ۲۷، صص ۱۴۷-۱۶۶.
۲۶. فاضلی، فیروز، پڑهان، هدی (۱۳۹۳)، «فراروی از تقابل‌های دوگانه در دیوان حافظ»، پژوهشنامه ادب غنایی (زبان و ادبیات فارسی)، دوره‌ی ۱۲، شماره‌ی ۲۳، صص ۲۲۷-۲۴۴.
۲۷. فاضلی، قادر (۱۳۷۴)، اندیشه‌ی عطار (تحلیل افق اندیشه‌ی فریدالدین عطار نیشابوری)، تهران: طلایه.
۲۸. فولادی، علی‌رضا (۱۳۸۹)، زبان عرفان، تهران: سخن با همکاری فراگفت.

۲۹. قشیری، ابوالقاسم (۱۳۷۹)، ترجمه‌ی رساله‌ی قشریه، ترجمه‌ی ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، تصحیح بدیع‌الزمان فروزان‌فر، تهران: علمی و فرهنگی.
۳۰. گوهرین، سید صادق (۱۳۸۰)، شرح اصطلاحات تصوف، تهران: زوآر.
۳۱. محسنی گردکوهی، فاطمه (۱۳۹۶)، «تقابل‌های دوگانه در غزلیات عطار»، نشریه‌ی سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی (بهار ادب)، دوره‌ی ۱۰، شماره‌ی ۲، صص ۲۴۹-۲۶۸.
۳۲. مدی، ارزشنگ (۱۳۷۱)، عشق در ادب فارسی از آغاز تا قرن هشتم، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
۳۳. موسوی بجنوردی، کاظم (۱۳۸۹)، دایره‌المعارف بزرگ اسلامی (۲۰ جلدی)، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
۳۴. مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۶)، مثنوی معنوی، تصحیح رینولد نیکلسون، تهران: ققنوس.
۳۵. نبی‌لو، علی‌رضا (۱۳۹۲)، «بررسی تقابل‌های دوگانه در غزل‌های حافظ»، نشریه‌ی زبان و ادبیات فارسی (مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه خوارزمی)، دوره‌ی ۲۱، شماره‌ی ۷۴ (۱۹)، صص ۶۹-۹۱.

نوع مقاله: پژوهشی  
صفحات ۱۵۶ - ۱۳۹

## نمود شخصیتی کودکان با نگاهی به اهمیت کودکی در متون عرفانی با تکیه بر روایات تذکره الاولیاء عطار

آرزو حقیقی<sup>۱</sup>

سید محسن ساجدی راد<sup>۲</sup>

محمد علی آتش سودا<sup>۳</sup>

### چکیده

کتاب تذکره الاولیاء از آثار ارزشمند عرفانی است که عطار نیشابوری در هر ذکر آن با آوردن روایات و سخنان حکمت‌آموز به معرفی مشایخ و عرفای بزرگ پرداخته است. قسمت اعظم این کتاب را روایاتی از زندگی و منش مشایخ با ساختار روایی تشکیل می‌دهد. در این روایات به جز شیخ، شخصیت‌های نسبتاً ثابت دیگری نیز وجود دارند که یکی از این شخصیت‌ها کودکان هستند. کودکان در این کتاب دو چهره متفاوت دارند؛ گاه تنها کودک هستند در معنای خاص خود و گاه شخصیتی در حد «پیر» و «زبان غیب» دارند. در این مقاله با استفاده از روش نمونه‌گیری هدفمند و تحلیل محتوا در تذکره‌الاولیاء عطار، به معرفی نمودهای شخصیتی کودکان به عنوان انسانی در بطن جامعه پرداخته شده است تا ضمن بررسی دوران کودکی و دیدگاه مشایخ آورده شده در این کتاب نسبت به کودکان، جلوه‌های مختلف شخصیتی و ایفای نقش آنان در روایات این اثر عرفانی نشان داده شود.

### واژگان کلیدی

ادبیات عرفانی، تذکره الاولیاء، کودکی، کودک، شخصیت پردازی.

۱. دانشجوی دکترای زبان و ادبیات فارسی، گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد فسا، دانشگاه آزاد اسلامی، فسا، ایران.

Email: arezooahghighi1356@yahoo.com

۲. استادیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد فسا، دانشگاه آزاد اسلامی، فسا، ایران، (نویسنده مسئول)

Email: Sajedirad2010@yahoo.com

۳. دانشیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد فسا، دانشگاه آزاد اسلامی، فسا، ایران.

Email: atashsowda@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۹/۱۰/۱۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۷/۳۰

## طرح مسأله

داستان یکی از قالبهای حائز اهمیت و تاثیرگذار در ادبیات هر قوم و ملتی است که هدف از آن لذتبخشی، تحریک احساس خواننده و تقویت قوه تفکر و خیالپردازی اوست و همواره به عنوان یک ابزار آموزشی غیرمستقیم نیز در تعلیم و تربیت مورد توجه قرار گرفته است. یکی از مهمترین ویژگیهای تذکرها و اولیاء نیز داستانگویی و استفاده از حکایت در جهت شناخت مقام مشایخ و به تبع آن انتقال آموزههای عرفانی است. در یک نگاه کلی، در ساختار روایی این کتاب، گروهی از شخصیت‌های نسبتاً ثابت و تکراری وجود دارند؛ نظیر شیخ، مرید، زن، کنیز، پیامبران، درویش، منکر، کودک و ... این حضور و تنوع شخصیتی، در روایات تذکره قابل انتظار است؛ چرا که مشایخ - با وجود کرامات و نفوذ معنوی - انسانهایی در اجتماع و از بطن جامعه هستند و این کتاب که برای آحاد افراد جامعه نوشته شده است، خود نیز باید مثال جامعهای باشد متشکل از شخصیت‌های هر قشر و هر مرتبهای که در روایات ایفای نقش میکنند و بر هم تاثیر میگذارند و از هم تاثیر میپذیرند. یکی از این شخصیت‌های تکرار شده در روایات عطار، کودکان هستند. بررسی این شخصیت براساس توصیف، گفتوگو و کنش، از یک سو جایگاه کودک را در روابط و تعاملات اجتماعی عرفا و نقش کودکان را در شخصیت‌پردازی مشایخ و از سوی دیگر دیدگاههای مشایخ نسبت به کودکان و کودکی را در این کتاب نشان میدهد. این مقاله با بررسی روایات متعدد تذکرها و اولیاء از منظر عنصر شخصیت، جلوه‌های مختلف نمود شخصیتی کودکان و تفکر غالب در تذکرها و اولیاء را نسبت به آنان نشان میدهد. کاوشی که برای اولین بار بدین سبک و سیاق انجام میشود.

## ۱- روش تحقیق

روش تحقیق این مقاله به روش کتاب‌خانه‌ای و براساس روش تحلیل محتوا، از نوع تاملی و فکری است؛ به این معنی که پژوهشگر بر توانایی شهودی و قوه تشخیص خود، برای به تصویر کشیدن یا ارزیابی پدیده‌های مورد پژوهش تکیه کرده است. نمونه‌گیری این مقاله هدفمند است و روایات تذکرها و اولیاء عطار زمینه این تحقیق قرار داده شده است و تمام روایاتی که کودکان در آن جزو شخصیت‌های داستان بوده‌اند؛ از نظر شخصیت‌پردازی

مورد مطالعه و تحلیل قرار گرفته و نمود شخصیتی آنان بررسی شده است.

## ۲- پیشینه تحقیق

درباره در رابطه با کودکان و مقوله عرفان تا کنون آثاری اندک اما ارزشمندی پدید آمده است که مهمترین آن‌ها عبارتند از: کتاب *کودکان عارفان راستین*. (سرامی، قدمعلی و مریم اعلائی، ۱۳۹۴) و مقاله‌های «دیبچه‌های بر نقش و نمود کودک در متون عرفانی و صوفیانه سده پنجم هجری» (مهدی پور عمرانی، روح الله، ۱۳۸۷)، «آداب پرورش کودک در عرفان» (عبادی جوکنندان، کرم، ۱۳۸۵) و «عرفان و کودکی» (احمدیان، حسن و مجید آسیم، ۱۳۸۹) اما درباره موضوع این مقاله یعنی «نمود شخصیتی کودکان با نگاهی به اهمیت کودکی در تذکره الاولیاء عطار» تحقیقی که به صورت مستقل به چگونگی شخصیت پردازی عطار از کودکان در تذکره‌ها و اولیاء پرداخته باشد، یافت نشد؛ کاری که مقاله حاضر آن را بر عهده دارد. اما قبل از پرداختن به مبحث اصلی جا دارد که نگاهی اجمالی به مبانی این پژوهش انداخته شود.

## ۳- مبانی پژوهش

### ۳-۱- کودکان در اسلام و در تفکر عرفانی

«در آغاز آفرینش، خداوند انسانها را به صورت مردان و زنان آفرید و کودکان را به عنوان عطیه الهی و حاصل باغ وجود آدمی، مایه برکت و استحکام در خانواده قرار داد. رسول اکرم (ص) فرمود: «هر نوزادی با فطرت خدایی به دنیا می‌آید و پرورش مییابد، مگر این که پدر و مادر او را به سوی یهودیگری یا مسیحیگری بکشانند.» (بحار الانوار، ج ۳: ۲۸۱) این حدیث و نمونه‌های دیگری از احادیث نشان میدهند که کودک از منظر دین با فطرتی خداجوی و حقیقت‌طلب زاده میشود. چنانچه آمده است که: «موسی به خدا عرض کرد: «پروردگارا! کدام یک از اعمال نزد تو برتر است؟» خطاب رسید: «مجتب به کودکان؛ چرا که من فطرت آنها را بر پایه اعتماد به یگانگی خود قرار دادم.» (امینی، ۱۳۷۲: ۳۸۱)

کودکی نمادی از معصومیت، سادگی و همچنین نمادی از سرشت حقیقتجوی انسان است. کودکان در اکثر جوامع از نوعی قداست و پاکی برخوردارند. حتی عرفان و کودکی

رابطه‌های دو سویه با یکدیگر دارند و این رابطه به گونه‌ای است که اگر سالکی بخواهد به یک انسان کامل تبدیل شود، باید خود آگاهی دوران بزرگسالی خود را با ناخود آگاهی دوران کودکی با هم به کار گیرد و به نوعی معصومیت ثانویه دست یابد، تا به کمال واقعی برسد. در حقیقت دوران کودکی مقدمه‌های برای رسیدن به کمال و اولین مرحله برای تحقق یک عرفان صحیح می‌باشد. میتوان گفت که رسیدن به کمال در عرفان، در صورتی حاصل میشود که در آن مقوله کودکی و سرشت ویژه آن پویا و بالنده باشد. (ر.ک. احمدیان، حسن و مجید آسیم، ۱۳۸۹: ۱-۱۹) البته شرط شروع سلوک، رسیدن به سن بلوغ یا سن تکلیف نیست و کودکان می‌توانند در حد استعداد، تربیت سلوکی را شروع کنند. چنانکه بارها دیده شده است که کودکان از مشاهدات و حالاتی برخوردارند و امامان معصوم که در کودکی به مقام خلیفالهی و قطب بودن عالم امکان نائل شده‌اند، مانند امام جواد (ع) و امام زمان (عج) که در ۷ و یا ۵ سالگی به این مقام رسیده‌اند، بارزترین مصداق این نکته می‌باشند. البته مریی باید مواظب باشد که عشق کودک را در حدی زیاد نکند که کودک بسوزد. یعنی هر مطلبی را نباید به کودکان منتقل کرد، زیرا که خطر سوختن و به زمین گذاشتن بار سلوک برای همیشه در آنها زیاد است. (ر.ک. رضایی تهرانی، ۱۳۹۳: ۱۷۷-۱۶۳). چنانکه در این روایت میخوانیم. «و نقل است که فرزندی داشت او را به معلم داد. روزی فرزندش در آمد، می‌لرزید. روی زرد گشته. گفت: «تو را چه رسیده است؟» گفت: «هیچ.» الحاح کرد. گفت: «معلم آیتی بمن آموخت و معنی آن میگفت. از هیبت آن چنین شدم.» گفت: «آن کدام آیت است؟» گفت: «یوما یجعل الولدان شیئا (۱۷/۷۳) آن روز که کودکان را پیر گردانند.» پس آن کودک بیمار شد و بمرد.» (عطار، ۱۳۹۸: ۵۸۰)

### ۲-۳- تذکرها لاولیاء

عطار، عارف شاعری است که با تالیف کتاب ارزشمند تذکرها لاولیاء علاوه بر تاریخ تصوف ایران، یکی از شیرینترین شاهکارهای عرفانی ادب فارسی را به یادگار گذاشته است و آموزه‌هایی عرفانی را در لابه‌لای اقوال مشایخ، مطرح میکند. تذکرها لاولیاء دو بخش دارد. بخش نخست شرح احوال ۷۲ تن از مشایخ تصوف و بزرگان معرفت است. این

بخش با بیان مناقب حضرت امام جعفر صادق (ع) شروع میشود و با بیان احوال حسین بن منصور حلاج به پایان میرسد. بخش دوم ملحقات کتاب است که شرح احوال ۲۵ تن از مشایخ و اولیای دین را دربرمیگیرد. بسیاری از محققان بخش دوم را به دلیل تفاوت در سبک و سیاق سخن و اینکه این بخش تنها در نسخه‌های متاخر آورده شده است و تنها به ذکر مشایخ خطه خراسان پرداخته و خود جناب عطار نیز در مقدمه کتاب تنها به همان ۷۲ تن اشاره فرموده‌اند؛ از عطار نمیدانند. در اینجا نیز تنها به همان حکایات مورد تایید عطار، بسنده شده است. مهمترین شباهت تذکره با سنتهای پیشین داستانگویی استفاده از حکایات است. در جهت شناخت مقام شخصیتها و به تبع آن انتقال آموزه‌های عرفانی. (ر.ک. عطار، ۱۳۹۸: ۶۰-۱)

### ۳-۳- شخصیت پردازی

«چگونگی ارائه شخصیتها در روایات و حکایات و داستانها شخصیتپردازی محسوب میشود. این شخصیتپردازی به عوامل مختلفی بستگی دارد که مهمترین آنها عبارتند از؛ توصیف، کنش و گفتوگو. این سه عامل از عناصر اساسی به کار رفته در شخصیتپردازی حکایتهای عرفانی به شمار میرود. شخصیت داستان محور تمام حوادث و کنشهای روایت قرار میگیرد. محوریت این عنصر، نویسنده را بر آن میدارد تا به شیوه صحیح و مناسب، شخصیتهای اثر خود را به مخاطب معرفی کند. البته با توجه به گروه سنی و ذوق و سلیقه مخاطب، کاربرد این شیوهها متفاوت میشود. در هر حال نویسنده با پرداختن به ظاهر، گفتهها، اندیشهها و رفتارهای شخصیت محوری داستان و نشان دادن برداشتهای دیگر شخصیتها، به شخصیتپردازی دست میزند.» (نورتن، ۱۳۸۲: ۱۱۰)

قسمت اعظم تذکره‌الاولیاء را روایاتی از زندگی و منش مشایخ با ساختار روایی تشکیل میدهد. در این روایات به جز شیخ، شخصیتهای نسبتاً ثابت دیگری نیز وجود دارند که یکی از این شخصیتها کودکان هستند.

## ۴- بحث و بررسی

### ۴-۱- کودکی در تذکرها و اولیاء

کودکی نمادی از معصومیت، پاکی، بی‌آلایشی و سرشت حقیقت جوی آدمی است. در حقیقت دوران کودکی سرآغاز و مقدمه رسیدن به کمال و نخستین گام و مرحله برای رسیدن و دست یافتن به یک عرفان درست و واقعی قلمداد میشود. به عبارتی میتوان چنین گفت که دستیابی به کمال در آداب عرفان، زمانی محقق میشود که در آن مقوله کودکی و سرشت خداجوی آن پویا باشد. کودکی نیز به عنوان یک دوره یا زمان حائز اهمیت در برخی از روایات تذکرها و اولیاء ذکر شده است و آنچه که از وجود معرفت در کودکی یاد میشود، تعبیر به «دولت مادرزاد» شده است. «واقعه با او همراه بوده است از شکم مادر. چنانکه مادرش نقل کند: «هرگاه که لقمه به شبت در دهان نهادمی، تو در شکم من در طپیدن آمدی، و قرار نگرفتی تا بارانداختمی.» و مصداق این سخن آن است که از شیخ پرسیدند که: «مرد را در این طریق چه بهتر؟» گفت: «دولت مادر زاد.» (عطارد، ۱۳۹۸: ۱۶۱) اما در روایت تذکره بارها واژه کودک و کودکی خطاب به سایر شخصیتها به کار رفته است و منظور از کاربرد این کلمه آن کسی است که به کمال واقعی نرسیده است. بنابراین انسانهای ناپخته و عامی و جلوهرگر از این منظر کودک و طفلی هستند که تنها کودکی میکنند. چنانکه در روایت زیر جنید، تفکر شبلی را کودکیکردن میخواند.

«نقل است که شبلی گفت: «اگر حق تعالی مرا در قیامت مخیر کند میان بهشت و دوزخ من دوزخ اختیار کنم از آنکه بهشت مراد منست و دوزخ مراد اوست و هر که اختیار خود بر اختیار دوست گزیند مخنث باشد.» جنید را از این سخن خبر دادند گفت: «شبلی کودکی می کند که اگر مرا مخیر کنند من اختیار نکنم گویم بنده را با اختیار چه کار هر جا که فرستی بروم و هر جا که بداری بباشم مرا اختیار آن باشد که تو خواهی.» (همان: ۴۴۰)

در تذکره مسئله لغزش و گناه نیز در دوران کودکی از دو منظر قابل مشاهده است. یکی اینکه گناه بر کودکان جایز و بدون بازخواست است از جمله روایت؛ «و نقل است که در جوانی او را زنی با جمال و حرمت به خود دعوت کرد که محمد حکیم جمال داشت و البته آن زن را راه نمی داد. وقتی آن زن خبر یافت که شیخ در باغ است خود را بیاراست و



آنجا شد که محمد حکیم بود. چون او را بدید ترسید بدوید و بر دیواری بر شد و از دیگر جانب بجست. و آن زن بانگ میزد که: «در خون من سعی مکن و لحظهای مقام کن!» پس او برفت. و بعد از آنکه پیر گشته بود روزی مطالعه احوال و اقوال خویش می کرد. آن حالتش یاد آمد به خاطرش آمد که در آن وقت چه بودی اگر حاجت آن زن روا کردمی که جوان بودم و کودک آنکه بعد از آن توبه کردمی؟» (همان: ۵۶۵-۵۶۴) و از یک سوی دیگر گناه، گناه است چه در کودکی و چه در بزرگی، مانند این روایت از حسن بصری؛ «نقل است که در حال کودکی معصیتی بر حسن رفته بود. هرگاه که پیراهن نو پوشیدی آن گناه بر گریبان نوشتی. پس چندان بگریستی که هوش از او برفتی.» (همان: ۳۵)

#### ۴-۲- دیدگاه عرفای تذکرها و اولیاء در مورد کودک

کودک در تذکرها و اولیاء علاوه بر کودک بودن گاهی به مقام زبان غیب و آگاهیدهنده و یاریگر هم میرسد. این کودکان به واسطه فطرت پاک مستجاب الدعوه هستند؛ چنانکه در این روایت: «... مرا به هرچه خواهی امتحان کن در حال بولش بسته شد به دبیرستانها می رفت و کودکان را می گفت: «غم دروغزن خورید و او را دعا کنید.» تا حق تعالی او را شفا داد.» (همان: ۵۴۴) اما وجود دیدگاههای متفاوتی که در برخی از مباحث این کتاب آورده شده، قابل تامل است از جمله؛ «و گفت: «آفت صوفیان در صحبت کودکان است و در معاشرت اصداد و در رفیقی زنان.» (همان: ۳۹۸) و یا در جای دیگری میخوانیم که: «و گفت با سی پیر صحبت داشتم که ایشان از جمله ابدال بودند همه گفتند که پرهیز از صحبت کودکان و همه به کم خوردن، فرمودند.» (همان: ۳۵۰) و این دیدگاه تا آنجاست که آنان را اسباب فریب و آفت دین و سیر و سلوک میدانند.

«ابلیس را به خواب دیدم عصا برگرفتم تا او را بزخم هاتفی آواز داد که: «او از عصا نترسد از نوری ترسد که دل تو باشد.» گفتم: «بیا» گفت: «شما را چه کنم که بینداخته اید آنچه من مردمان را بدان فریفته کنم.» گفتم: «آن چیست؟» گفت: «دنیا.» چون از من برگشت باز نگریست و گفت: «مرا در شما لطیفه ای است که بدان مراد خود بیابم.» گفتم: «آن چیست؟» گفت: «نشستن با کودکان.» (همان: ۴۷۶) و شاید به همین سبب است که گاه در تذکره به روایاتی برمیخوریم که مشایخ، در راه عشق و محبت خداوند فرزند قربانی

کرده‌اند؛ تا تنها عشق خداوند را در دل و جان خود پیروانند.

«و نقل است که در آخر عمر برای سنت زنی خواست و او را از آن زن دخترکی بود. دو سه ساله شد سمنون را باوی پیوندی پدید آمد. همان شب قیامت را به خواب دید و دید که علمها نصب می کردند برای هر قومی علمی نصب می کردند که نور آن جمله عرصات قیامت را فرو گرفته بود. سمنون گفت: «این علم کدام قوم است؟» گفتند: «از آن قوم که یحبهم و یجبنه (۵۴/۵) در شأن ایشان است. یعنی علم محبان است.» سمنون خود را در آن میان انداخت. یکی بیامد او را از میان ایشان برون کرد. سمنون فریاد برآورد که: «چرا برون می کنی؟» گفت: «از آنکه این علم محبان است و تو از ایشان نیستی.» گفت: «آخر مرا سمنون محب خوانند و حق تعالی از دل من می داند.» در حال هاتفی آواز داد: «ای سمنون تو از محبان بودی تا دیروز اما چون دل تو بدان کودک میل کرد نام تو از جریده محبان محو کردند.» سمنون هم در خواب زاری کرد که: «خداوند اگر این طفل قاطع راه محبت من خواهد بود او را از راه بگیر.» در حال خروش برآمد. سمنون بیدار شد. گفت: «چه بوده است؟» گفتند: «طفل از بام درافتاد و بمرد.» (عطار، ۱۳۹۸: ۵۴۴) نمونه دیگری از این دل کندن از فرزند را در روایت ابراهیم ادهم نیز میبینیم. (همان: ۱۱۲-۱۱۱)

### ۳-۴-۳- کودک در روایات تذکرها لاولیاء

صرف نظر از این دیدگاههای متفاوت و متناقض، همانطور که پیشتر آورده شد؛ کودک در روایت تذکرها لاولیاء دو نمود شخصیتی دارد؛ یا صرفاً کودک است و مصداق کمال نیافتگی و ناپختگی و مظهر عقل کمال نیافته یا همچون شخصیتهای دیگری نظیر مخنث و مست و دیوانه و... یک جلوه برانگیزاننده و آگاهیدهنده دارد و مانند یک شیخ عمل میکند و در عین کودکی و کودک بودن در لایه‌های پنهان خود، شخصیتی است که با حرف یا عمل خویش، نکته‌های اخلاقی یا عرفانی را برای شیخ بیان و یادآوری میکند و گاه حتی باعث توبه شیخ از کاری میشود که قصد انجام آن را دارد.

### ۳-۴-۱- کودک در مفهوم واقعی

در این روایات که به عنوان نمونه ذکر میشود به کودک در مفهوم واقعی آن توجه شده است و توصیف و گفتوگو و کنش کودک، مصداق کمال نیافتگی و ناپختگی و

مظهر عقل کمال نیافته است. این شخصیت در برخی روایات مانند روایات زیر به شکلگیری داستان و نشان دادن ویژگی شخصیتی شیخ کمک میکند.

#### ۴-۳-۱- کمک به نشان دادن شخصیت شیخ

در روایت زیر کودک دارای دو کنش است. گریستن و آرام شدن و همین کنش است که داستان را شکل میدهد و پیش میبرد تا در اصل، مقام معنوی شیخ را که در گفتوگوهای داستان تعبیر به روشنایی بایزید میشود؛ نشان بدهد.

«و نقل است که در همسایگی او گبری بود، کودکی داشتند. شبی آن کودک می‌گریست که چراغ نداشتند. بایزید به دست خویش چراغی در خانه ایشان برد. کودکشان خاموش شد. ایشان گفتند: «چون روشنایی بایزید آمد، دریغ بود که به سر تاریکی خویش شویم.» در حال مسلمان شدند.» (عطار، ۱۳۹۸: ۱۷۴)

در روایت زیر نیز کودک شخصیتی است که در توصیف راوی با کودکان چنانکه خصلت کودکی است، بازی میکند و حضورش برای پیش بردن داستان و شرح کنش شیخ در مقابل او و نشان دادن ارادت شیخ به پیامبر اکرم (ص) میباشد.

«و نقل است که یکبار در میان درس قرب ده بار برپای خاست و باز بنشست. گفتند: «خواجه! به سبب کیست؟» گفت: «بدین در کودکی علوی بازی می‌کند با جماعتی کودکان. هرگاه که چشم من بر وی افتد که میگذرد، برپای میخیزم که روا نبود فرزند رسول فرا آید وی را بر پای نخیزیم.» (همان: ۲۴۸)

در روایت زیر ما با گفتوگوی کودک به عنوان عضوی از جامعه مواجه هستیم. گفتوگوی این کودک با شخصیت دیگری، کنش شیخ یعنی عبادت بیشتر را که نشاندهنده اعتقاد شیخ به آیه «و یحیون ان یحمدوا بما لم یفعلوا (۱۸۸/۳)؛ بندگانایند که دوست دارند ایشان را به چیزی که نکرده‌اند، یاد کنند.» میباشد.

«روزی دیگر می‌گذشت، کودکی با دیگری گفت: «این مرد که می‌رود هر شب هزار رکعت نماز می‌کند.» ابوحنیفه گفت: «نیت کردم که این پانصد رکعت را به هزار رسانم تا ظن این کودک راست شود.» (عطار، ۱۳۹۸: ۲۳۹)

در روایت زیر نیز کودکان داستان، شخصیت‌هایی هستند که به حادثه و مایه داستان

کمک میکنند. وجود این شخصیت و حادثه داستان، همه در خدمت نشان دادن نفوذ معنوی است که شیخ از آن تعبیر به «منزلت» میکند و نیز حاکی از بیاعتنایی او به دنیاست؛ چنان که میفرماید: «بردار و خدای را شکر کن که این منزلت که خدای تعالی داده است به نا گرفتن زر داده است که ما دنیا را نه به آخرت بدل کرده‌ایم.»

«و نقل است که وقتی در بغداد آتش افتاد در بازار نخاسان و بسیار خلق هلاک شد. و بیشتر از بازار بسوخت. بر دکانی دو غلام رومی بودند سخت با جمال و آتش گرد ایشان فرو گرفته بود و نخاسی از دور فریاد می کرد که: «هر که این دو غلام را بیرون آرد هزار دینار مغربی بدهم.» هیچکس اجابت نکرد. نوری آنجا رسید. آن دو کودک را دید که فریاد می کردند و هلاک ایشان نزدیک رسیده بود. با خود گفت: «جان خود را فدا کنم باشد که حق تعالی ایشان را خلاص دهد.» گفت: «بسم الله» و پای در آتش نهاد و هردو را به سلامت بیرون آورد. خلق شاد گشتند. خداوند غلام هزار دینار مغربی پیش شیخ نهاد. نوری گفت: «بردار و خدای را شکر کن که این منزلت که خدای تعالی داده است به نا گرفتن زر داده است که ما دنیا را نه به آخرت بدل کرده‌ایم.» (همان: ۴۹۰-۴۸۹)

در روایت زیر نیز کنش او پس قرن در مقابل رفتارهای کودکان و سنگردن آنان، چنان که کودکان دیوانگان را سنگ میزنند، نشانگر منش او پس و خوار داشتن جسم توسط اوست. چنانکه میگوید: «مرا غم نماز است، نه غم پای.»

«و وقت نماز اول بیرون شدی و پس از نماز خفتن باز آمدی و به هر محلّهای که فرو رفتی کودکان وی را سنگ زدندی. گفتی: «ساقهای من باریک است. سنگ خرد اندازید تا پای من شکسته و خونآلوده نشود تا از نماز بازمانم که مرا غم نماز است، نه غم پای.» (همان: ۲۷)

گاه این کودکان به لحاظ گفتوگو و کنش و توصیف که از عناصر اصلی شخصیت‌پردازی هستند؛ حضور پررنگتری در روایات دارند.

به عنوان مثال در روایت زیر گفتوگوی انجام شده بین شیخ و کودک بیان مقلّال‌حالی کودک است و کنش شیخ در روایت و آسته چینی او در جهت شاد کردن دل کودک نشان از رافت او به کودکان است. چرا که بنا به فرموده امام علی (ع) کودکی

زمان تربیت براساس خوبیهاست و در نامه ای به امام حسن (ع) میفرمایند: «پس در تربیت تو شتاب کردم، پیش از آن که دل تو سخت شود و عقل تو به چیز دیگری مشغول گردد. سپس از هر چیزی مهم و ارزشمند آن را و از هر حادثه ای، زیبا و شیرین آن را برای تو برگزیدم، و ناشناخته‌های آنان را دور کردم، پس آنگونه که پدری مهربان نیکها را برای فرزندش میپسندد، من نیز بر آن شدم تو را با خوبیها تربیت کنم، زیرا در آغاز زندگی قرارداری، تازه به روزگار روی آورده‌ای، نیتی سالم و روحی با صفا داری.» (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۹: ۵۲۳)

«و سری سقطی گفت: «روز عید معروف را دیدم که خرما آسته میچید. گفتم: «این را چه خواهی کرد؟» گفت: «کودک را دیدم از پس او می‌آمد.» گفت: «این پسرک را دیدم که می‌گریست.» گفتم: «چرا می‌گری؟» گفت: «من یتیمم. نه پدر دارم و نه مادر، کودکانه دیگر را جامه‌هاست و من ندارم و ایشان جوز دارند و من ندارم.» اکنون آسته خرما می‌چینم تا وی را جوز خرم تا نگرید و بازی کند.» سری گفت: «این شغل من کفایت کردم. تو دل فارغ دار.» کودک را بردم و جامه درو پوشیدم و جوز خریدم و دل وی شاد کردم. در حال نوری دیدم که در دلم پدید آمد و حالم از اول دیگر شد.» (عطار، ۱۳۹۸: ۳۳۰)

#### ۴-۳-۱-۲- تربیت کودک توسط شیخ

گاهی کودکان شخصیت پویایی در روایات تذکره دارند. «شخصیت پویا شخصیتی است که در داستان دستخوش تغییر میشود و جنبه‌های از شخصیت او، عقاید و جهان بینی او یا خصلت و خصوصیت شخصی او دگرگون میشود. البته این دگرگونی ممکن است سطحی یا عمیق باشد و ممکن است در جهت سازندگی یا ویرانی شخصیت حرکت کند.» (میرصادقی، ۱۳۸۸: ۹۴) نکته قابل توجه در روایات تذکره و حضور شخصیت‌های پویا این است که، این قبیل شخصیتها در انتهای داستان دچار یا مسبب دگرگونی میشوند. این دگرگونی در سیر تحول شخصیت‌های داستان، تنها بر یکی از وجوه شخصیتی که معمولا کسب فضایل اخلاقی است و لزوم تعلیم و تربیت اخلاقی از دوران کودکی تکیه دارد. یکی از علتهای این رخداد این است که در روایات کوتاه نمیتوان به مسائل پیچیده و

چندگانه پرداخت و از روند روایت نتیجه دلخواه را گرفت. در روایت زیر تربیت کودک توسط شیخ سنگ بنای روایت است و کنش کودک پس از تعالیم شیخ و گفتوگوی او با دیگر شخصیتها نشانگر تربیت توکلوار اوست.

«و نقل است که احمد حرب فرزندی را بر توکل راست می‌نهاد. گفت او را: «هرگاه که طعامت باید یا چیزی دیگری به زیر این روزن رو و بگوی بار خدایا! مرا نان می‌باید.» پس هرگاه که کودک بدان موضع رفتی چنان ساخته بودند که آنچه او خواستی بدانجا بیرون افکندندی. یک روز همه قوم از سرای غایب بودند. کودک را گرسنگی غالب گشت. بر عادت خود به نزدیک روزن شد و گفت: «ای بار خدای! نانم می‌باید و فلان چیز.» در حال بدان روزن بیرون دادند. اهل سرای درآمدند، وی را دیدند آن به کار می‌برد. گفتند: «این از کجا آوردی؟» گفت: «آن کس داد که هر روزی می‌داد.» بدانستند که این طریق او را مسلم گشت.» (عطار، ۱۳۹۸: ۲۹۴)

در روایت زیر تلاش شیخ در جهت تربیت کودک است. کودکی چنانکه در روایت توصیف میشود از ابتدا علاقمند به منش صوفیانه و خدمت به صوفیان است. گفتوگوهای حکایت از مونولوگ شخصیت کودک گرفته تا گفتوگوی مابین او و شیخ و کنش شیخ در مقابل کودک در جهت تربیت صوفیانه او در تشریح مفهوم ریاضت، عدم توجه به خواستههای نفسانی، خوارداشتن نفس و تن و... است. چنان که در پایان روایت نیز میخوانیم که: «کودک توبه کرد از آن سخن و بیدار گشت.»

«نقل است که روزی کودکی به نزدیک ذوالنون درآمد و گفت: «مرا صد هزار دینار میراث مانده است. می‌خواهم که در خدمت تو صرف کنم و آن زر به درویشان توبه به کار برم.» ذوالنون گفت: «به بلوغات رسیده‌ای؟» گفت: «نه.» گفت: «اکنون نفقه روا نبود. صبر کن تا بالغ شوی.» پس چون کودک بالغ گشت بیامد و بر دست شیخ توبه کرد و آن زرها به درویشان ذوالنون داد تا آن صد هزار به آخر رسید. روزگاری برآمد. آن درویشان فاقه میکشیدند و گرسنه بودند. کودک گفت: «ای دریغ! کجاست صد هزار دینار دیگر تا نفقه کردمی بر این مردان!» این سخن را ذوالنون بشنود. دانست که وی هنوز به حقیقت کار نرسیده است که دنیا به نزد او خطر است. ذوالنون آن کودک را بخواند و گفت: «به دکان

فلان عطار رو و بگوی از من تا سه درم فلان دارو بدهد.» برفت و بیاورد. گفت: «در هاون کن و خرد بسای. آنگاه پارهای روغن بر وی افکن تا خمیر گردد و از وی سه مهره بکن و هر یک را به سوزن سوراخ کن و به نزدیک من آر.» کودک چنان کرد و بیاورد. ذوالنون آن را در دست مالید و در او دمید تا سه پاره یاقوت گشت، که هر گز آن چنان ندیده بود. گفت: «اینها را به بازار بر و قیمت کن.» کودک به بازار برد و بنمود. هر یکی را به هزار دینار بخواستند. بیامد، و با شیخ بگفت. ذوالنون آنها را در هاون افکند و بسیار بسود و گفت: «به آب افکن.» به آب انداخت. گفت: «ای کودک! این درویشان از بینانی گرسنه نیند، لیکن این اختیار ایشان است.» کودک توبه کرد از آن سخن و بیدار گشت، و نیزاین جهان را بر دل او قدر نیاورد.» (همان: ۱۴۳)

#### ۴-۳-۲- کودک - شیخ

کودکان تذکره، گاه در تدبیر کودکانه خود و با تکیه بر قدرت اندیشه و استدلال خویش بر مشایخ غالب میشوند؛ در حقیقت، کودکان فعال و جویای معرفت با ذهن پرسشگر خود و فطرت حقیقتجوییشان به کنکاش واقعیت میپردازند و رسیدن به این حقیقت به ظاهر مغفول مانده، شیخ را متحول میکند. چنین روایاتی معمولاً فراز و فرودهای درونی دارند. چنین کودکانی گاه به تامل در شیوه رفتاری شیخ میپردازند و چرایی رفتار او را جویا میشوند. این کنجکاوی که از ویژگیهای شخصیتی و آشکار کودکان است، به زیبایی در وجود شخصتهای ایندست روایات درونی میشود. حضور پررنگ چنین شخصتهایی در داستان، خواننده را به فضای درونی متن نزدیکتر و به تبع آن تاثیرگذاری روایت را نیز بیشتر میکند.

کودک - شیخ عنوانی است که نگارنده برای کودک - شخصتهایی انتخاب کرده که نمود آگاهیدهنده دارند و همانطور که پیشتر ذکر شد؛ کودک - شیخ، شخصیتی است که در عین کودک بودن از نظر سنی در رویارویی با شیخ روایت، همانند یک شیخ عمل میکند. بدین صورت که با حرفی یا عملی (عنصر گفتوگو و کنش) نکتههای اخلاقی یا عرفانی را برای شیخ بیان میکند و گاه حتی باعث توبه شیخ از کاری میشود که قصد انجام آن را دارد. عرفا گاه کودک - شیخها را زبان غیب میدانند. چنانکه در روایات زیر مشهود

است.

#### ۴-۳-۱- آگاهی دهنده

در برخی روایات وجود کودکان و سخن یا کنش آنان باعث آگاهی بخشیدن به شیخ میشود. نمونه‌های از این دست را میتوان در روایات زیر مشاهده کرد. در روایتی که آورده میشود، گفتوگوی میان شیخ و کودک و کنش فوت کردن شعله و خاموش کردن چراغ توسط کودک در مقابل سوال شیخ، باعث فروماندن شیخ میشود.

«نقل است که یک روز حسن میگفت که: «از سخن چهار کس فرو ماندم؛ کودکی و مستی و مخنی و زنی.» گفتند: «چگونه؟» گفت: «جامه فراهم گرفتم از مخنی که برو برگزیدم.» گفت: «خواجه جمال ما هنوز پیدا نیامده است. تو جامه فراهم مگیر که کارها در ثانیالحال خدا به داند.» و مستی را دیدم که در میان وحل می‌رفت، از این سوی و از آن سوی می افتاد. فقلت: «ثب قدمیک یا مسکین حتی لاتزل.» گفتم: «قدم ثابتدار تا درنیفتی.» گفت: «تو قدم ثابت کرده‌ای از این همه که اگر بیفتی هرگز برنخیزی و اگر من بیفتم مستی باشم جامه گل آلوده؛ برخیزم و بشویم و این سهل باشد. اما وای از افتادن تو.» و این بر دلم عظیم اثر کرد و کودکی وقتی چراغی می‌برد، گفتم: «از کجا آوردی این روشنایی؟» دمی در او دیدم و گفتم: «بگو تا کجا رفت این روشنایی تا من بگویم از کجا آمد.» (همان: ۴۰).

در روایت زیر نیز شکل دیگری از آگاهیبخشی آورده شده است. توصیف کودک در گل افتاده و گفتوگوهای داستان در جهت هشدار شیخ به کودک جهت مراقبت بیشتر و پاسخ حاذقانه کودک به شیخ باعث آگاهیبخشی شیخ میشود تا بدان حد که علیرغم اهمیت پیروی از پیر، به اصحاب خود میگوید: «به تقلید من از ظاهرتر خویش دست بازمدارید.»

«و نقل است که روزی می گذشت. کودکی را دید که در گل مانده بود و پای را بغل گرفته. ابوحنیفه، رضی الله عنه، گفت: «گوش دار تا نیفتی.» کودک گفت: «افتادن من سهل است. اگر بیفتم. من تنها باشم کودکی. اما تو گوش دار که اگر تو بلغزی جمله مسلمانان که از پس تو می‌آیند بلغزند و برخاستن همه دشوارتر بود.» ابوحنیفه، رضی الله عنه، از حذاقت آن کودک عجب آمد و در حال بگریست و با اصحاب گفت: «زینهار اگر شما را



در مسئله‌های چیزی ظاهرتر شود و دلیلی روشتر نماید، در آن متابعت من مکیند و به تقلید من از ظاهرتر خویش دست بازمدارید.» (همان: ۲۴۰)

در روایت زیر چنانکه براساس گفتوگو و کنش و توصیف شخصیتها در داستان، مشاهده میشود که فرزند شیخ و درک قلبی او از آیهای که در مکتب آموخته است همداری است به شیخ چنان که خود میگوید: «تو چندین بار قرآن ختم کردی و دل تو همچنان برجای که یک ذره در دل تو اثری نیست.»

«و نقل است که فرزندی داشت او را به معلم داد. روزی فرزندش در آمد، می‌لرزید. روی زرد گشته. گفت: «تو را چه رسیده است؟» گفت: «هیچ.» الحاح کرد. گفت: «معلم آیتی بمن آموخت و معنی آن میگفت. از هیبت آن چنین شدم.» گفت: «آن کدام آیت است؟» گفت: «یوما يجعل الولدان شیا (۱۷/۷۳) آن روز که کودکان را پیر گردانند.» پس آن کودک بیمار شد و بمرد. پدر بر سر گور او دست بر روی میزد و می‌گریست و می‌گفت: «ای ابوبکر! فرزند تو به یک آیت چنین گشت که جان بداد و تو چندین بار قرآن ختم کردی و دل تو همچنان برجای که یک ذره در دل تو اثری نیست.» (عطار، ۱۳۹۸: ۵۸۰)

#### ۴-۳-۲- زبان غیب

در روایت زیر چنان که میبینیم پس از فراز و فرودها و کشمکشهای گفتوگویی و کنشی میان شخصیت نفس و شخصیت شیخ، زمانی که شیخ تن به برآوردن خواسته نفس میدهد؛ زبان غیب در قالب کودکی با او گفتوگو میکند و منجر به تحول و توبه شیخ میشود.

«نقل است که چهل سال در بصره بود و رطب نخورده بود. آنکه که رطب برسدی گفتی: «اینک اهل بصره! شکم من از وی هیچ کاسته نشده است و شکم شما که هر روز رطب خوریده اید، هیچ افزون نشده است.» چهل سال برآمد بقراری در نفس وی پدید آمد، از آرزوی رطب. هر چند کوشید صبر نتوانست کرد. عاقبت چون چند روز برآمد و آن آرزو هر روز زیادت می‌شد و او نفس را منع می‌کرد، در دست نفس عاجز آمد. گفت: «البتة رطب نخواهم خورد، خواه تو را بکش گو خواه بمیر!» اتفاق افتاد که در خواب

هاتفی آواز داد که: «رطب می باید خورد، و نفس را از بند بیرون میاید آورد.» چون این خواب بدید و نفس وی فرصتی یافت فریاد در گرفت. مالک گفت: «ای نفس اگر رطب خواهی یک هفته به روزه باش، چنانکه به شب هیچ افطار نکنی و شب در نماز تا به روز آور تا رطب دهم.» نفس بدان راضی شد و یک هفته در قیام شب و صیام روز به آخر برد. پس به بازار رفت و رطب خرید و رفت به مسجدی تا بخورد. کودکی از بامی آواز داد که: «ای پدر! جهودی رطب خریده است و در مسجد می رود تا بخورد. جهود در مسجد چه کار دارد؟» پدر کودک بیامد با آن کودک. مالک را دید. در پای او افتاد. مالک گفت: «این چه سخن بود که این کودک گفت؟» پدر کودک گفت: «یا مالک! معذوردار که او طفل است و نمی داند که در محله ما جهودانند و ما به روزه باشیم. پیوسته کودک چون جهودان را ببند که به روز چیزی می خورند. پندارند که هر که به روز چیزی خورد جهود است. این از سر جهل است که گفته است. عفو کن!» مالک آن بشنود، آتشی در جاننش افتاد، و دانست که کودک را زفان غیب بوده است. گفت: «خداوندا! رطب ناخورده نامم به جهودی دادی بر زفان بیگناهی اگر رطب خورم نامم به کفر بیرون دهی. به عزت تو که هرگز رطب نخورم.» (همان: ۵۱) در روایت زیر نیز چنانکه میخوانیم کنش شیخ و بوسیدن کودک، گفتوگویی را میان آن دو به شیوه پرسش و پاسخ رقم میزند. حاصل این گفتوگو، عبارت توصیفی «در حال بدانست که این نه آن کودک میگوید. بلکه آن تعریفی است، به حقیقت از غیرت حق.» است که بیانگر همان زبان غیب بودن کودک و تحول و توبه شیخ را به دنبال دارد. «نقل است که یک روز کودکی در کنار داشت چهار ساله. مگر دهان به روی او نهاد، چنان که عادت پدران بود. کودک گفت: «ای پدر! مرا دوست داری؟» گفت: «دارم.» گفت: «خدای را دوست داری؟» گفت: «دارم؟» گفت: «دل چند داری؟» گفت: «یکی.» گفت: «آنگاه به یک دل در دو دوست توان داشتن؟» در حال بدانست که این نه آن کودک میگوید. بلکه آن تعریفی است، به حقیقت از غیرت حق. دست بر سر زدن گرفت و توبه کرد و از طفل ببرد و دل به حق داد.» (همان: ۹۸)

## نتیجه گیری

از آنچه گذشت میتوان چنین نتیجه گرفت که شخصیت و شخصیت‌پردازی در روایات تذکرها و اولیاء یکی از عوامل مهم و تاثیرگذار در پیشبرد طرح روایات است. در این روایات یکی از شخصیتهای آورده شده؛ کودکان هستند. هر چند که تذکره کتابی برای کودکان نیست اما این انتخاب نشانگر اهمیت کودکان و نوجوانان به عنوان جمعیتی از جامعه و تاثیرگذاری آنان و نیز تاثیرپذیری از جامعه بزرگسال، در داستانهایی است که ویژه آنها نیست. این کودکان با دو چهره متفاوت؛ کودک در معنا و مفهوم خاص خود و کودک - شیخ یعنی کودکی که نقش آگاهکننده و متحولکننده دارند، در روایات تذکره ایفای نقش میکنند. این شخصیتها گاه در روایات پرننگ و پویا هستند و گاه حضور بسیار کم‌رنگی دارند و تنها به عنوان یک شخصیت فرعی به نشان دادن شخصیت شیخ کمک میکنند. گاهی هم این شخصیتها در حکم شخصیت کلیدی روایت هستند و دچار یا مسبب دگرگونی میشوند. یعنی این دگرگونی ممکن است در خود کودک باشد یا در شیخ داستان صورت پذیرد. توجه به دوران کودکی و نگاه به کودکان در روایات تذکره نیز بیانگر دو دیدگاه متفاوت به کودکی و کودکان است.

## فهرست منابع

### الف) کتاب

- ۱- قرآن کریم. (۱۳۷۱). ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: انتشارات سروش.
- ۲- امینی، ابراهیم. (۱۳۷۲). آیین تربیت. تهران: اسلامی
- ۳- رضایی تهرانی، علی. (۱۳۹۳). سیروسلوک. بیجا: مولف
- ۴- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد. (۱۳۹۸). تذکرها لاولیاء. تصحیح و مقدمه محمدرضا شفیعی‌کدکنی. تهران: انتشارات سخن
- ۵- علی ابن ایطالب. (۱۳۷۹). نهج‌البلاغه. مترجم؛ محمد دشتی. قم: آل طه
- ۶- نورتن، دونا. (۱۳۸۲). شناخت ادبیات کودکان: گونه‌ها و کاربردها از روزن چشم کودک. تهران: قلمرو.
- ۷- مجلسی، محمدباقر. (۱۳۷۱). بحارالانوار. ج ۳، قم: دفتر تبلیغات اسلامی
- ۸- میرصادقی، جمال. (۱۳۸۸). عناصر داستان. تهران: سخن
- ۹- یونسی، ابراهیم. (۱۳۶۵). هنر داستان نویسی. تهران: انتشارات سهروردی

### ب) مقاله

- ۱- احمدیان، حسن و مجید آسیم. (۱۳۸۹). عرفان و کودکی. نخستین همایش ملی ادبیات فارسی و پژوهش‌های میان‌رشته‌ای، بیرجند، دانشگاه بیرجند،  
[https://www.civilica.com/Paper-NCPLIR01-NCPLIR01\\_061.html](https://www.civilica.com/Paper-NCPLIR01-NCPLIR01_061.html)
- ۲- نیری، محمدیوسف و پروین مرتضایی. (۱۳۹۲). شخصیت‌سازی و شخصیت‌پردازی در آثار اقتباسی از مثنوی معنوی برای کودکان و نوجوانان. مجله علمی پژوهشی مطالعات ادبیات کودک دانشگاه شیراز، سال چهارم، شماره اول، ۱۳۷-۱۵۹.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۱۷۴ - ۱۵۷

## ماهیت شعائر الهی؛ مصادیق و هتک آنها بامحوریت آیه ۲ سوره مائده

<sup>۱</sup> مهین شهریور

<sup>۲</sup> محمدعلی ربی پور

<sup>۳</sup> علیرضا رادبین

<sup>۴</sup> صدرا علیپور

### چکیده

عبارت "شعائر" در قرآن مجید مخصوصاً در سوره مائده به صراحت بیان شده است. خداوند با بیان برخی از مصادیق آیین اسلام، به مسلمانان فرمان داده است که شعائر الهی را بزرگ شمرده و آن را گرمی دارند، و تکریم و پیروی از شعائر را نشانه تقوای قلبی مؤمنان می‌داند. شعائر اسلامی، مکان‌ها و نشان‌هایی می‌باشند که خدا آنها را برای عبادت قرار داده و انسان را به یاد خدا می‌اندازد. برای نمونه، صفا و مروه در قرآن کریم، دو مکان برای عبادتند که در مراسم حج خدا در آن یاد می‌شود. البته مصادیق دیگری نیز برای شعائر اسلام ذکر شده است؛ مانند: نماز، روزه، حج، زکات و اذان و اقامه و ... که نشانی از مسلمانی افراد است. و مسلمانان بر محور آن گرد آمده و از گمراهی و ضلالت مصون می‌مانند. به همین سبب شعائر به صورت دین و اوامر و نواهی خداوند معنا شده است.

### واژگان کلیدی

شعائر، ماهیت، حرمت، هتک، مصادیق.

۱. دانشجوی دکتری گروه علوم قرآن و حدیث، واحد ارومیه، دانشگاه آزاد اسلامی، ارومیه، ایران.

Email: mahin.shahrivar@yahoo.com

۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: rabbipoor@gmail.com

۳. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران.

Email: radbin 14@ gmail.com

۴. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، واحد ماکو، دانشگاه آزاد اسلامی، ماکو، ایران.

Email: Dr.sadrilipour@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۹/۱۰/۱۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۸/۲۰

## طرح مسأله

از جمله مطالبی که در آیه ۲ سوره مبارکه مائده قابل بررسی است، مبحث «شعائر اسلامی» است. زمینه عنوان «شعائر» و بحث درباره آن، آیه شریفه «وَمَنْ يَعْظُمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ» (حج/ ۲۲: ۳۲) است. از ظاهر این آیه چنین برداشت میشود که شعائر در نزد خداوند عزوجل، از اهمیت بالایی برخوردار است؛ زیرا با تقوای درون و صفای جان، ارتباط مستقیم دارد. چون که شعائر، از امور اجتماعی بوده و به همین سبب، مضرات و منافع آن به طور مستقیم متوجه جامعه است؛ بالطبع بحث از وظیفه حاکم و حکومت اسلامی در تعظیم شعائر اسلامی از یک سو و ممانعت از حریم شکنی و توهین به شعائر اسلامی از سوی دیگر، اهمیت مضاعفی پیدا میکند. ضرورت این بحث را در بیان ذیل نیز میتوان تبیین نمود. یکی از مسلماتی که در قرآن و سنت نبوی وجود دارد این است که اهانت به شعائر اسلامی حرام است؛ یعنی مواردی که در زمرة شعائر الهی شمرده می‌شوند، نباید شکسته شوند؛ زیرا شکسته شدن و استخفاف این امور، قهراً توابع اجتماعی داشته و در رفتارهای دیگران نیز مؤثر است. مطلب دیگری که ضرورت بحث را آشکار می‌کند، این است که گروهی از علماء، رفتارهایی را در باعث بدعت شیعه قلمداد نموده و آن را حرام میدانند، اما عده ای همین حرکات را، نه تنها بدعت نمیدانند، بلکه آن را از جمله شعائر الهی قلمداد نموده و لذا واجب یا مستحب می‌شمارند. همچنین در کلمات فقها فراوان به چشم می‌خورد که به وجوب تعظیم شعائر الله و یا استحباب آن حکم نموده اند؛ چه اینکه عموم آنها به حرمت اهانت به آن، حکم کردند و به واسطه این قاعده عام فقهی در بسیاری از مصادیق، این حکم را جاری ساختند؛ اگر چه غالب آنان به نحوه استدلال اشاره نکردند که چگونه میتوان حکم وجوب یا رجحان را از بیان قرآن یا روایات در مورد شعائر استفاده نمود؟ ماهیت شعائر چیست و شامل چه اموری میشود؟

## هدف پژوهش

هدف این پژوهش بررسی ماهیت شعائر الهی؛ مصادیق و هتک آنها در قرآن کریم بخصوص آیه ۲ سوره مائده می‌باشد. و تحقیق در اینکه آیا شعائر مطرح شده در قرآن کریم منحصر به شعائری است که به طور خاص در نصوص دینی به آنها اشاره شده است؟

آیا عرف متدینان مجازند در تطبیق دستورات کلی دین، مصادیقی را هر چند نوظهور، به عنوان شعائر معرفی و پیشنهاد دهند؟

### روش پژوهش

روش پژوهش به شیوه توصیفی - تحلیلی و براساس مطالعه روی متون مختلف اعم از کتاب‌های مرتبط با موضوع که مورد مطالعه قرار گرفته و مطالب مرتبط با موضوع استخراج و فیش برداری شده، سپس به ماهیت شعائر الهی؛ مصادیق و هتک آنها در آیه ۲ سوره مائده پرداخته می‌شود.

### متن تحقیق

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحَلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ وَلَا أُمِّيَّ الْبَيْتِ الْحَرَامِ يَتَّبِعُونَ فَضْلاً مِنْ رَبِّهِمْ وَرِضْوَاناً وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ (مائده/۲)

ای کسانی که ایمان آورده‌اید، [شکستن حرمت] شعائر خدا را روا ندارید، و نه [شکستن حرمت] ماه‌های حرام، و نه قربانی‌های بی‌نشان، و نه قربانی‌های کردن بنددار، و نه کسانی را که قصد این خانه حرمت یافته (کعبه) را کرده‌اند و بخشش و خشنودی پروردگارشان را می‌طلبند. و چون از احرام بیرون آمدید، می‌توانید صید کنید؛ و البته نباید دشمنی با گروهی، به دلیل این که شما را از مسجدالحرام باز داشته‌اند، و شما را به تعدی وا دارد. و در نیکوکاری و تقوا یکدیگر را یاری کنید، و در گناه و تعدی با یکدیگر همکاری نکنید، و از خدا پروا بدارید، که خدا سخت عقوبت است.

شعائر: جمع شعیره است به معنی علامت و نشانه «إِنَّ الصَّفاَ وَالْمَوْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ...» (بقره: ۱۵۸). (الفیروزآبادی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص، ۶۰)

وقی: وقایه و وقایه و وقایه حفظ شیء است از آنچه اذیت و ضرر میرساند. (قرشی، ۱۳۷۱ش، ج ۷، ص ۲۳۶)

تقوی: اسم است از اتقاء و هر دو به معنی محفوظ داشتن خود و پرهیز کردن است. تقوی آن است که خود را از شیء مخوف در وقایه و حفظ قرار دهیم این حقیقت تقوی

است سپس خوف را تقوی و تقوی را خوف گویند. تقوی در اصل وقوی است و او به تاء عوض شده است. (ابن منظور، ۱۴۰۷ق، ج ۱۵، ص ۴۰۱)

یجرمتکم: «جزم» به معنای بریدن [نادرست و نامتناسب مانند کندن میوه نارس از درخت] است. (راغب اصفهانی ۱۳۸۳)

هشت دستور در باره شعایر در سوره مائده

در این آیه چند دستور مهم اسلامی از آخرین دستوراتی که بر پیامبر (ص) نازل شده است بیان گردیده که همه یا اغلب آنها مربوط به شعائر (حج و زیارت خانه خدا) است:

۱- نخست خطاب به افراد با ایمان کرده می‌فرماید: شعائر الهی را نقض نکنید و حریم آنها را حلال نشمرید.

۲- احترام ماههای حرام را نگاه دارید و از جنگ کردن در این ماهها خودداری کنید.

۳- قربانیانی را که برای حج می‌آورند، اعم از اینکه بی‌نشان باشند (هدی) و یا نشان داشته باشند (قلاند) حلال نشمرید و بگذارید که به قربانگاه برسند و در آنجا قربانی شوند.

۴- تمام زائران خانه خدا از هر قبیله، نژادها و زبانها یا دشمن باید از آزادی کامل در این مراسم بزرگ اسلامی بهره‌مند باشند و هیچگونه امتیازی در این قسمت در میان نیست.

۵- تحریم صید محدود به زمان احرام است، بنا بر این "هنگامی که از احرام حج یا عمره بیرون آمدید، صید کردن برای شما مجاز است".

۶- اگر جمعی از بت پرستان در دوران جاهلیت (در جریان حدیبیه) مزاحم زیارت شما از خانه خدا شدند و نگذاشتند مناسک زیارت خانه خدا را انجام دهید، "نباید این جریان سبب شود که بعد از اسلام آنها، کینه‌های دیرینه را زنده کنید و مانع آنها از زیارت خانه خدا شوید".

۷- شما به جای اینکه دست به هم بدهید تا از دشمنان سابق و دوستان امروز خود انتقام بگیرید باید دست اتحاد در راه نیکوها و تقوا به یکدیگر بدهید نه اینکه تعاون و همکاری بر گناه و تعدی نمائید.

۸- در پایان آیه برای تحکیم و تاکید احکام گذشته میفرماید: پرهیزکاری را پیشه کنید و از مخالفت فرمان خدا پرهیزید که مجازات و کیفرهای خدا شدید است (ابن



منظور، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۱۳۸).

«اشهر حرم» که جنگ ابتدایی (نه دفاعی) در آن‌ها حرام است. یعنی جنگ و کشتار را در ماه حرام، جایز نشمارید. مراد از ماه حرام، ماه‌های چهارگانه است: ذو القعدة، ذو الحجه، محرم و رجب؛ چرا که الف و لام در «الشهر» برای استغراق است. در این آیه اسم جنسی است که هر چهار ماه حرام را شامل می‌شود. (الطباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۵، ص ۱۶۲)

”وَ إِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا“ و چون از احرام در آمدید شکار بکنید، جمله: ”شکار بکنید“ از آنجا که در مقامی آمده که شنونده احتمال می‌داده شاید شکار کردن بعد از احرام نیز حرام باشد دلالت بر وجوب ندارد، تنها دلالت می‌کند بر اینکه بعد از احرام، حرام و ممنوع نیست، و اصطلاحاً چنین امری را (امر عقیب حظر) می‌گویند، یعنی امری که بعد از نهی در کلام بیاید. (البجنوردی، ۱۳۷۷ش، ج ۵، ص ۲۹۵).

و کینه و دشمنی که آنها نگذاشتند شما داخل مسجد الحرام بشوید، شما را وادار نکند بر اینکه بر آنان تعدی کنید و حال آنکه خدا شما را بر آنان مسلط کرده، وبال این جرم بر شما تحمیل نشود).

محتوای این آیه از مصادیق (أوفوا بالعقود: مائده، ۱) است، چون عهد الهی در باره شعائر است که انسان آن را پذیرفته و در نتیجه وفا به آن واجب است. در این آیه مجدداً مؤمنین مورد خطاب واقع شده‌اند، و این تکرار خطاب شدت اهتمام به شعائر و حرمت‌های خدای تعالی را می‌رساند.

احترام به شعائر الهی یعنی حریم گرفتن در مقابل احتلال که حریم نگرفتن و غصب کردن است. در پایان آیه برای تحکیم و تاکید احکام گذشته میفرماید: پرهیزکاری را پیشه کنید و از مخالفت فرمان خدا پرهیزید که مجازات و کیفرهای خدا شدید است. (الخوئی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۱۲).

توهین در مقابل تعظیم است و به معنای تحقیر و سست گردانیدن و استخفاف می‌باشد یعنی انسان در مقابل چیزی یا کسی رفتاری از خود نشان دهد که آن را بی ارزش و بی مقدار جلوه دهد. در منابع ما توهین به برخی مقدسات، اعلام جنگ با خداست لذا شارع مقدس در مقابل افراد جسور و بددلی که از روی دشمنی به طور عمدی و علنی به

مقدسات ناسزا گفته و توهین نمایند نیز حکم قتل صادر نموده است و اگر این ناسزا از یک مسلمان سرزند منجر به ارتداد و اشد مجازات می‌گردد.

این گونه احکام علاوه بر بازدارندگی، نشان دهنده اهتمام شارع به حریم مقدسات است و گرچه ظاهر خشونت آمیزی دارد ولی در حقیقت، نشانگر عمق ایمان و احترام مسلمانان به مقدساتشان است و از این منظر، بسیار شرافتمندانه و خنثی کننده توطئه دشمنان است. همان طور که فتوای قتل سلمان رشدی توسط امام راحل، در عین اینکه تا مدت ها بازدارنده بود، نه تنها موجب دلزدگی مردم جهان نشد بلکه موج شدید اسلام خواهی در سراسر دنیا را تقویت نمود.

فقهای عظام با استدلال به لزوم تعظیم شعائر و تأسی به سیره اهل بیت (علیهم السلام) فرموده اند: بلند شدن و ایستادن در مقابل مؤمنین و تعظیم و احترام به آنها - به حسب عادت عرف - جایز است؛ بلکه اگر ترک آن موجب توهین به مؤمن گردد واجب خواهد شد<sup>۱</sup> در فقه شیعه توهین به جسد مؤمن نیز هتک شعائر است.<sup>۲</sup>

بنابر این در حکومت اسلامی، حفظ شعائر اسلامی و ارزش های دینی یک قانون است و همگان وظیفه دارند تا این قانون را در هر شرایط عمل کنند و نیروی انتظامی نیز وظیفه دارد این ارزش ها را حفظ کرده و آنجا که به این ارزش ها و شعائر اهانت می شود، برخورد نماید.

قابل توجه اینکه در نظام حقوقی «کامن لا» از دیرباز، توهین به مقدسات با عنوان "Blasphemy" جرم شناخته شده است. بر اساس تعریفی که حقوق دانان غربی از این اصطلاح ارائه نموده اند قاعده مزبور نه تنها شامل توهین به مقدسات می شود؛ بلکه هر گونه انکار حقایق مسیحیت یا کتب مقدس و یا انکار وجود خداوند مصداق این جرم به شمار می رود.<sup>۳</sup>

۱. نضد القواعد الفقهية علی مذهب الامامية، ص ۲۷۳

۲. رسائل الشهيد الثاني، ج ۲، ص ۱۲۱۷، المسألة ۱۱۶

3. John Smith and Brian Hogan «Criminal law »Butter worths ,8 th Ed .,london ,6991 ,p .237 :«Matter is blasphemous if it denies the truth of the Christian religion or of the Bible or the Book of Common prayer or the existence of God.

## مفهوم شعائر

شعیره آن لباسی است که به بدن بچسبد. (یعنی موی بدن) و لباسی که به موی بدن بچسبد مثل زیر پیراهن است. (الفراهیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص، ۹۲۲).

معنی شعائر علامت‌ها است. شعائر خدا یعنی علامت‌هایی که انسان از آن علامت‌ها بیاد و نام خدا می‌افتد. (الراغب الاصفهانی، ۱۴۱۲ق، ماده شعر، ص ۲۶۸)

## ویژگیهای شعائر

مهمترین ویژگی شعائر در اسلام معرفی مکتب و اعلان توحید است.

### - معرفی مکتب

عمده ترین نقش شعائر معرفی مکتب است. شعائر است که ایده ما و هدف ما در این شعار خلاصه می‌شود. مکتب خود و ترسیم خط خودمان را معرفی می‌کنیم. ما در شعار، خطی را که باید در آن برویم را اعلام می‌کنیم. هدف را می‌گوییم. خط رسیدن به آن هدف را هم می‌گوییم.

### - اعلان توحید

نماز دارای مقدمات و اجزائی است، که هم خود نماز به صورت کامل می‌تواند به عنوان شعائر دین قرار گیرد و هم مقدمات آن (اذان و اقامه)، به دلیل آنکه نماز هم به صورت کامل معیارهای شعائر (معرفی مکتب، اعلان توحید) را دارد.

## اذان

ما در دین اسلام یک شعائر مستقل به نام اذان و اقامه داریم. اذان شعائری است که اولش از الله شروع می‌شود و آخرش هم «لا اله الا الله» می‌گوییم. در واقع از خدا شروع می‌شود و به الله هم ختم می‌شود. میان این دو (الله) مکتب را معرفی می‌کنیم. او بزرگ است. (الله اکبر) او بزرگتر از گفتنی‌ها، شنیدنی‌ها، نوشتنی‌ها، فکر کردنی‌ها است. «اشهد ان لا اله الا الله» هیچ معبودی را نمی‌پذیریم. خودمان را تسلیم هیچ قدرتی نمی‌کنیم. «ملک الناس» فقط اوست «اله الناس» فقط اوست. معنای توحید این است. «اشهد ان لا اله الا الله» خدایی جز او نیست. قدرتی جز او نیست. معبودی جز او نیست. «اشهد ان محمدا رسول الله» مکتب من مکتب وحی است. من قانون از بشر نمی‌گیرم چون

بشر حق قانونگذاری برای من ندارد. چرا با دست خودم بردگی دیگران و بله قربانگویی دیگران را بپذیرم؟ از کجا معلوم است که دیگران دلسوز من باشند. از کجا معلوم است که نیاز مرا دانسته باشند. از کجا معلوم است که هوی و هوس در قانونگذاری ایشان تاثیر نکرده باشد. از کجا با علم‌شان همه واقعتاً ها را فهمیده باشند. از کجا معلوم است که قانونی که وضع می‌کنند امروز و فردا خودشان پشیمان نشوند. به چه دلیل انسان برای من قانون وضع کند. در «اشهد ان محمدا رسول الله» می‌گوییم قانون فقط وحی است. باید از طرف خدا باشد. چون خدا ما را ساخته است. آنکس که ساخته است می‌داند چه ساخته است و خیر خواه من هم هست. الگوی ما کیست؟ «حی علی الصلاة» دعوت به نماز، پیوند با خدا. «حی علی الفلاح» رستگاری، «حی علی خیر العمل» «الله اکبر» راه حق بهترین راه هاست. (رحیمی، ۱۳۸۸، ص ۶۷)

#### اقامه

«أقام الشيء؛ أي أدامه و «أقاموا الصلوة» أداموها في مواقيتها» (الطريحي، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۱۵۲۷) راغب اصفهانی نیز معنای اقامه را «ادامه» میدانند و می‌گویند: «يقيمون الصلوة»؛ یعنی «یدیمون فعلها و يحافظون عليها»، سپس ادامه می‌دهد: «اقامة شيء ايفا کردن حق آن است» (الراغب الاصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۳۳). (قاموس قرآن نیز اقامه را به «برپا کردن» معنا کرده است (قرشی، ۱۳۷۸ش، ج ۷، ص ۴۸). به نظر می‌رسد معنای «ادامه دادن»، «برپا کردن» و «ایفای حق نمودن» به يك حقیقت اشاره دارند و آن عبارت است از زنده نگه داشتن و مراقبت نمودن بر امری؛ همانگونه که در قرآن کریم در باب نماز، این تعابیر، مختلف به کار رفته است. در جایی می‌فرماید: «يَقِيمُونَ الصَّلَاةَ» (بقره/۲: ۳) و در جایی دیگر می‌فرماید: «الَّذِينَ هُمْ تِهْمَلُونَ صِلَا دَائِمُونَ» (معارج/۷۰: ۲۳) و آیه ای دیگر نیز می‌فرماید: «وهم على صلاتهم يحافظون» (انعام/۶: ۹۲) بنابراین، اقامه چیزی به معنای استدامه آن و مراقبت و جدی گرفتن آن است.

#### حکم شعائر خدا در قرآن چگونه است؟

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَجْلُوْا شَعَائِرَ اللَّهِ بِنَا بِهِ آيَةٌ ۚ سوره مائده: اعتقاد و احترام گذاردن به شعائر الهی، وظیفه اهل ایمان است. حفظ حرمت شعائر الهی، از وظایف مؤمنان است.

«احلال» «مصدر تحلوا» به معنای مباح شمردن است و مباح شمردن شعائر الهی به این معنی است که حرمت و احترام آنها حفظ شود. هتک حرمت شعائر الهی، حرام و گناه است. (جوادی آملی، ۱۳۸۶ش، ج ۸، ص ۳۸)

### مصادیق شعائر الهی در قرآن:

پس از بررسی معنای لغوی و اصطلاحی واژه شعائر الهی، نوبت به بررسی این موضوع میرسد که آیا در لسان قرآن کریم و روایات، همین معنا و تعریف جاری است یا خیر؟ و در گام بعدی شامل چه مصادیقی میشود؟ تعیین مصادیق آن توقیفی است یا اینکه مطابق تعریف، هر کسی میتواند به شعائر الهی بیافزاید؟ اینها از جمله، سؤالاتی است که ادامه این نوشتار، متکفل پرداختن بدانها است.

از جمله مصادیق شعائر الهی، با توجه به سوره مائده، احکام دین یعنی حلالها و حرامهای خداوند است. در سوره مائده یکی از این مصادیق مناسک حج ذکر شده، به این علت از نظر اسلام کسی لایق به جای آوردن حج میباشد که همه مراتب احکام الهی را به جای آورده باشد. حج به معنی سعی در انسان کامل شدن است خداوند فرموده است: «کسانی که شعائر خدا را بزرگ می‌شمارند، کارشان نشان پرهیزگاری دل‌هایشان باشد». (حج/۳۲)

اما بنابر نظر بسیاری از علما حتی برخی از علمای اهل سنت معنای عام، مفهوم «شعائر الله» منحصر در آن مناسک نیست و می‌تواند شامل همه اعمال و اتفاقاتی گردد که انسان را به یاد عظمت خدا و تقوای قلوب می‌اندازد. با این توضیح می‌گوییم بی‌گمان قیام آزادی خواهانه امام حسین (ع) - قیام آن حضرت نه صرفاً بدن و جسم ایشان - علیه دستگاه ظلم اموی و الهام بخشی حرکت ایشان برای آزادگان تاریخ نیز یکی از مصادیق نشانه‌ها و عظمت خداست و تعظیم کار ایشان از تقواست. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۴، ص ۱۸۶)

شیعیان برای مشروعیت بخشیدن به اقامه مجالس عزاداری امام حسین (علیه السلام) و دیگر ائمه خود، به آیه ۳۲ سوره حج استناد می‌کنند و این عمل را مصداق «تعظیم شعائر» معرفی می‌کنند. ولی آیا مفهوم شعائر الله می‌تواند شامل عزاداری‌ها هم شود؟!

در پاسخ به این سؤال می‌گوییم که فهم درست معنای «شعائر» از منابع اصیل اسلامی

می‌تواند ما را در پاسخ دادن به این سؤال یاری کند. «شعائر» جمع «شعیره» و در لغت به معنای علامت و نشانه است. (قرشی، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۴۲) بنابراین «شعائر الله» به معنای نشانه‌های پروردگار است. اما این نشانه‌های خدا چه مصادیقی دارد و تعظیم آن‌ها به چه معناست؟ برای پاسخ به این سؤال ابتدا به سراغ قرآن می‌رویم تا ببینیم چه مصادیقی برای مفهوم معرفی شده است؟

در قرآن، اصطلاح «شعائر الله» در چهار آیه به کار رفته است:

إِنَّ الصَّافَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ؛ «صفا» و «مروه» از شعائر [و نشانه‌های] خداست. (بقره/۱۵۸)

ذَلِكَ وَمَنْ يُعْظَمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ: این است [مناسک حج]! و هر کس شعائر الهی را بزرگ دارد این کار نشانه تقوای دلهاست (حج/۳۲)

وَ الْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ: و شترهای چاق و فربه را [در مراسم حج] برای شما از شعائر الهی قرار دادیم. (حج/۳۶)

یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ: ای کسانی که ایمان آورده‌اید! شعائر و حدود الهی [و مراسم حج را محترم بشمرید! و مخالفت با آنها] را حلال ندانید... (مائده/۲)

آن گونه که از ظاهر آیات فوق برمی‌آید، همه آنها مربوط به موضوع حج بوده و بر این اساس می‌توان این گونه نتیجه گرفت که مصداقی که برای «شعائر الله» در قرآن ذکر شده، امور مربوط به مناسک حج است. اما آیا چنین استعمالی، دایره این اصطلاح را منحصر در مناسک حج می‌کند و آیا نمی‌توان آن را مفهومی عام و شامل مصادیق دیگر دانست؟

پاسخ به این سؤال نیاز به کمی تأمل و در نظر داشتن نکته‌ای ظریف دارد. مواردی مانند سعی بین صفا و مروه یا چهارپایان قربانی چه خصوصیتی دارند که در قرآن به عنوان «شعائر خدا» معرفی شده‌اند؟ آیا شعائر شدن این امور، توفیقی است یا اینکه چون موجب توجه و تقرب انسان به خدا می‌شوند و مظهر و علامتی از مظاهر و علامت‌های اسلامی گشته‌اند، تبدیل به یکی از مظاهر الهی و شعائر خدا گشته‌اند؟

پاسخ این سؤال چندان سخت و پیچیده نیست. ما وقتی به مناسکی چون سعی بین صفا

و مروه یا قربانی کردن در حج نگاه می‌کنیم، می‌بینیم که این مناسک در عین اینکه اجزائی از فریضه عبادی حج هستند، اما در همان حال موجب ارتباط انسان با خدا و قرب به او می‌شوند و در سوق دادن مردمان به خداوند تأثیر انکارناشدنی ای دارند. (طاهری خرم آبادی، ۱۳۸۵ش، ص ۵۶ تا ۵۸)

با این توضیح می‌گوییم که این خاصیت و ویژگی «تقرب و توجه به خداوند» منحصر در اعمال حج نیست. هر زمان یا در هر مکان، فعل یا عملی که یاد خدا و زمینه تقوا و رشد معنوی و روحی را فراهم آید، در صورتی که در چهارچوب قوانین و دستورات اسلام قرار داشته باشد، جزء شعائر الهی به شمار می‌آید و بنابراین نباید دایره شمول «شعائر الهی» را منحصر در مناسک حج که در قرآن بیان شده اند کرد.

با در نظر داشتن همین نکته است که علمای مسلمان نیز با نگاه به همین ویژگی دایره «شعائر» را شامل تر از مصادیقی که در قرآن بیان شده دانسته اند. برای مثال می‌بینیم که ملا احمد نراقی می‌نویسد: «برخی از فقها و مفسران عقیده دارند که آیه ۳۲ سوره حج، دلالت بر عموم و شمول دارد. چنانچه این نظریه پذیرفته شود تعظیم همه شعائر اگر واجب نباشد استحباب و رجحان دارد. زیرا شعائر منسوب به خداوند بزرگ است. (نراقی، ۱۳۶۶ش، ص ۹۸)

علامه طباطبایی نیز شعائر را به معنای نشانه‌های عظمت و تقوای الهی دانسته و آن را منحصر به موارد خاصی نمی‌داند. (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۱، ص ۶۱۴)

از آیت الله جوادی آملی نیز در تفسیرشان نقل شده که گفته اند: «گرامی داشتن شعائر و علامت‌های الهی و عظیم شمردن و بزرگداشت آن نشانه برخورداریت تعظیم‌کننده از تقوای قلب است. تعظیم این شعائر که از تقوای قلب، نشأت می‌گیرد فضیلتی دینی است و به شعائر حج اختصاص ندارد. هر چند قسمت مهم آن درباره حج و عمره وارد شده است. هر چه نام خدا و نشان اوست از شعائر الهی محسوب می‌شود و همه عبادات و مراکز عبادی مانند مساجد و مشاهد انبیا و اولیای معصوم چنین است. (جوادی آملی، ۱۳۸۶هـ.ش، ج ۸، ص ۳۸)

آیت الله مکارم شیرازی نیز تصریح می‌کنند که: «عمومیت مفهوم آیه ۳۲ سوره

حج (تعظیم شعائر الهی) نسبت به تمام شعائر اسلامی به قوت خود باقی است و هیچ گونه دلیلی بر تخصیص آن به خصوص قربانی یا همه مناسک حج وجود ندارد. به خصوص اینکه قرآن در مورد قربانی حج (مضمون آیه ۳۶ سوره حج) با ذکر حرف جر «من» که برای تبعیض است این حقیقت را گوش زد کرده که قربانی فقط یکی از آن شعائر است همان گونه که در مورد صفا و مروه نیز در آیه ۱۵۸ سوره بقره می‌خوانیم که آنها هم برخی دیگر از شعائر الهی است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ ش، ج ۱۴، ص ۹۷)

باز کردن دایره شمول «شعائر الهی» و محصور نداشتنش به مناسک حج، امری نیست که فقط علمای شیعه بدان معتقد باشند و از میان علمای اهل سنت نیز می‌توان کسانی را یافت که چنین نظر و عقیده‌ای داشته باشند. صاحب‌جان هندی از علمای حنفی مذهب اهل سنت ذیل آیه ۳۲ سوره حج می‌نویسد: «هرچه که از دیدن آن خدا به یاد آید شعائر خداست و شعائر الله اختصاص به صفا و مروه ندارد. چنان که در کتاب حجت الله البالغه از دهلوی نیز نقل شده است که: بزرگترین شعائر و نشانه‌های خدا چهار چیز است: قرآن، کعبه، پیامبر و نماز. در کتاب الطاف القدس نیز آمده است که: محبت شعائر الله عبارت است از محبت قرآن، پیامبر و کعبه بلکه هر چیز که به خدا منتسب باشد حتی اولیای خدا. (سرهندی مجددی، ۱۹۹۶ م، ص ۳۰)

حالا و بعد از بیان این مقدمه نسبتاً طولانی می‌توانیم به سراغ اصل پرسش برویم و بینیم اشخاص می‌توانند مشمول حکم «تعظیم شعائر الله» قرار بگیرد یا خیر؟ پیش از آن باید البته این نکته مورد تأکید قرار بگیرد که بزرگداشت امام حسین (علیه السلام) و عزاداری برای ایشان، آن چنان که در سؤال مطرح شده صرف یک «انسان» نیست تا با حضور و وجود و بدنش مورد این مناقشه قرار بگیرد که یک مشمول «شعائر الله» هست یا نه؟ (دهلوی، ۱۴۲۶ ق، ص ۱۳۳)

امام حسین (علیه السلام) و عزاداری برای ایشان نماد آرمانی آزادی خواهانه است که تعظیم آن حتماً «تعظیم شعائر الله» است. اساساً سوگواری در مرگ اشخاص نوعی تعظیم و احترام به آنان و رعایت موقعیت و شخصیت شان محسوب می‌شود. اقامه عزاداری برای امام حسین (ع) نیز به عنوان شخصیتی ممتاز و بی نظیر که خود از خاندان عصمت و طهارت



و از اولیای الهی و امامان معصوم بود، علاوه بر تجلیل از مقام شامخ آن امام همام، از مصادیق روشن تعظیم شعائر الهی است. در مراسم عزاداری برای آن حضرت، جز فراگیری مسایل دین و یادآوری شهامت ها و ایثارگری های شهیدان بزرگ اسلام، سخن دیگری طرح نشده و سخن از دشمنی با دشمنان خدا و دوستی با دوستان خدا گفته می شود. سخن از اینکه آن حضرت چگونه تمام هستی خویش را یک جا با خداوند معامله کرد و با تمام اهل بیت و فرزندان خود در قربانگاه عشق قدم نهاد و مخلصانه از همه چیزش در راه خدا گذشت. بی گمان بزرگداشت چنین شخصیتی با برپایی مجالس عزا، تعظیم یکی از عظیم ترین شعائر الهی است. و برپایی مجالس عزا برای آن حضرت، تعظیم یکی از بزرگترین شعائر الهی محسوب می شود. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۸ ش، ص ۷۰ و ۷۱)

زیرا همان طور که گفتیم واجد همان ملاکی که درباره مناسک حج گفتیم هست. چون باعث تقرب مردم به خداوند متعال و سوق یافتن فوج فوج مسلمانان در مسیر هدایت الهی و رشد در فضای معنوی فرهنگ دینی می گردد.

### زیارت قبور انبیاء جزء شعائر الهی محسوب می شود؟

تعظیم شعائر امری راجح و ضروری و نشانه تقوا می باشد چنان که آیه مبارکه می فرماید: **وَمَنْ يَعْظَمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَنَاهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ** (سوره حج / ۳۶) (کسی که شعائر الهی را بزرگ دارد، این ناشی از تقوای قلب ها است). برای توضیح این مطلب باید ابتدا اثبات کنیم که تعظیم قبور انبیاء و اولیاء (علیهم السلام) تعظیم شعائر است. «شعائر» جمع «شعیره» به معنای علامت و نشانه است؛ بنا براین شعائر الله در آیه مبارکه؛ یعنی علامت ها و نشانه خداوند. قرآن کریم بعضی از نمونه های شعائر الله را بیان فرموده است. از مجموع این نمونه ها می توانیم قاعده ای کلی به دست آورده و معنای صحیح شعائر الهی را دریابیم. از جمله این موارد در صفا و مروه از شعائر الهی هستند.

هم چنین قربانی که در حج قرآن به همراه می آوردند، از شعائر خداوند است و آداب مخصوصی نیز دارد: **وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ... شتر قربانی را برای شما از شعائر الهی قرار دادیم.**

شعائر خداچیز هایی است که موجب توجه و تقرب انسان به خدا می شود و مظهری از

مظاهر اسلامی است. سعی بین صفا و مروه یکی از مناسک حج است، اما در عین حال صحنه ای است که در آن یکی از مظاهر اسلامی مجسم می شود. شتر قربانی هم یکی از شعائری الهی است که موجب ارتباط انسان با خدا و قرب به او شده و در سوق دادن مردم به سوی خداوند نقش دارد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ ش.، ج ۴، ص ۲۵۰)

حالا که معنای «شعائر الله» و بعضی مصادیق آن با توجه به آیات قرآنی معلوم شد، با کمی دقت تصدیق خواهیم کرد که انبیای دین از مصادیق شعائر الله هستند؛ زیرا اینان زندگی خود را وقف تبلیغ دین و نزدیک کردن مردم به خداوند کردند؛ به همین سبب، همان طور که در حال حیات احترامشان واجب بود، پس از مرگ نیز قبورشان باید مورد احترام باشد، چون آنها از شعائر الهی هستند.

چگونه ممکن است شتر قربانی که نشانه تعبّد حجّاج و تقرب آنها به خداست، شعائر الله باشد، اما انبیاء (علیهم السلام) که برگزیدگان خداوند برای تقرب انسان ها به حق هستند شعائر الله نباشند؟

وقتی امری جزو شعائر الله قرار گرفت، باید مورد تکریم و احترام قرار گیرد. همین که شتر قربانی برای ذبح در حج انتخاب شد، احترام مخصوصی پیدا می کند. صفا و مروه نیز جهاد است، اما همین که وسیله و مکان تقرب به خداست، جزو شعائر الله قرار داده شده و باید مورد احترام باشد.

مردم در کنار قبور انبیاء و ائمه (علیهم السلام) نیز به حق توجه پیدا می کنند و با گریه و زاری به خدا تقرب می جویند، لذا اینها هم از شعائر الله هستند. به همین سبب، قبور انبیاء و اولیاء (علیهم السلام) مورد تکریم و تعظیم قرار می گیرند. تعظیم این قبور به هر وسیله از جمله ساخت بنا و ترمیم قبور آنها و ساختن صحن و سرا و مسجد در اطراف آنها، امری راجح و پسندیده و بلکه لازم و ضروری است.

### شعائر الهی در روایات

استناد به روایات، تحقیق ما را در تحلیل معنای شعائر و ارتباط آن با حرّمات، تأیید

می کند:

۱- عطا گوید: یعنی حرامهای خدا را حلال شمارید و از حدود خدا تجاوز مکنید.

اینان «شعائر» را بر «معالم» حمل کرده و گفته‌اند: مقصود این است که نباید از نشانه‌های حدود و امر و نهی و فرائض خدا تجاوز کنند.

۲- سدی گوید: بلادی که در حرم واقع شده‌اند، شعائر خداوند هستند و آنها را نباید حلال شمرد.

۳- ابن جریر و ابن عباس گویند: مقصود مناسک حج است. یعنی مناسک حج را تزیین مکنید.

۴- از ابن عباس روایت شده است که: مشرکین، حج می‌کردند و حیوانات را قربانگاه سوق می‌دادند و احترام شاعر را حفظ می‌کردند و شتران را نحر می‌کردند مسلمانان خواستند بر آنها حمله کنند و خداوند آنان را از اینکار، منع فرمود.

۵- مجاهد گوید: شعائر خدا، صفا، مروه، سوق قربانی و ... است. فراء گوید: عرب صفا و مروه را از شعائر خدا نمی‌شمرد و سعی بین آنها را بجای نمی‌آورد، خداوند آنها را از اینکار منع کرد. از امام باقر (ع) نیز روایت شده است.

۶- بنا به روایت دیگر از ابن عباس: یعنی آنچه خداوند در حال احرام، بر شما حرام کرده، حلال مشمارید.

۷- ابو علی جبایی گوید: شعائر، علامتهایی بود که برای تعیین مرزهای حل و حرم، نصب شده بود. خداوند دستور داد که بدون احرام، از این مرزها نگذرید و بسوی مکه نیاید.

۸- زجاج و حسین بن علی مغربی گویند: یعنی حیواناتی را که برای قربانی علامت گذاری کرده‌اید، حلال مشمارید. بلخی نیز همین عقیده را برگزیده است. لکن قول اول بر همه اقوال، ترجیح دارد، زیرا همه اقوال دیگران را در بر دارد. بدیهی است که اگر آیه، حمل بر معنای عام شود، بهتر است. (جوادی آملی، ۱۳۹۴ ش، ص ۱۶۰)

## نتیجه گیری

«شعائر الله» به معنای اموری است که مشاهده و یا انجام آنها انسان را به خدا و دین او تشویق نموده و نشاط در عمل به وی ارزانی می‌دارد. شعائر در قرآن در خصوص مسائل حج، همچون صفا و مروه و قربانی و مشابه آنها به کار رفته است، اما دانشمندان اسلامی با توجه به آیه من يعظم شعائر الله فإنها من تقوى القلوب (حج/۳۲) برای شعائر مفهوم وسیع‌تر و گسترده‌تری قائل هستند و منحصر به مناسک حج نمی‌دانند لکن هر امری که ویژگی خاص شعائر الهی را داشته باشد از جمله آن به شمار می‌آید.

و همگی در تعظیم و بزرگداشت شعائر و عدم اهانت اتفاق نظر دارند هرچند در خصوص چگونگی و دامنه تعظیم و بزرگداشت شعائر اختلافاتی به چشم می‌خورد. با توجه به گستردگی مفهوم شعائر قبور ایمه (ع) نشانه‌های دین هستند چون که انسان را به یاد خدا می‌اندازند و زیارت قبور حتی مرمت آنها لازم دانسته است

تعیین و تشخیص مصادیق شعائر، توقیفی است و متوقف بر نص اهل بیت عصمت و طهارت است مگر آنکه بدان یقین داشته باشیم، در غیر این صورت به مرز بدعت و خرافه نزدیک شده و از شعائر الهی، دور گشته ایم.

## فهرست منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۶ق.)، لسان العرب، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۲. استرآبادی، محمد بن علی، (۱۳۹۴ق.)، آیات الاحکام، کتابخانه معراجی، تهران.
۳. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۶ش.)، تفسیر تسنیم، دفتر نشر اسراء، قم.
۴. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۸ش.)، شریعت در آینه معرفت، اسراء، تهران.
۵. خوئی، سید ابوالقاسم، (۱۴۱۷ق.)، التتقیح فی شرح العروه الوثقی، موسسه انصاریان، قم.
۶. راغب الاصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۶ق.)، المفردات فی غریب القرآن، دارالکاتب العربی، بیروت.
۷. زمخشری، محمود بن عمر، (۱۴۱۵ق.)، الکشاف، دارالکتب العلمیه، بیروت.
۸. سرهندی مجددی، محمد حسن جان صاحب، (۱۹۹۶م.)، الاصول الاربعه فی تردید الوهابیه، مکتبه الحقیقه، بی جا.
۹. شاه ولی الله دهلوی، أحمد بن عبد الرحیم، (۱۴۲۶ق.)، حجة الله البالغة، دارالجيل، بیروت.
۱۰. شهید اول، محمد بن مکی العالمی، (۱۴۰۰ق.)، القواعد والفوائد، کتابفروشی مفید، بیتا، قم.
۱۱. شهید ثانی، زین الدین بن علی العاملی، (۱۳۸۰ش.)، حاشیه المختصر النافع، دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
۱۲. طاهری خرم آبادی، سید حسن، (۱۳۸۵ش.)، تبرک و قبور، موسسه بوستان کتاب، قم.
۱۳. طباطبائی، سید محمد حسین، (۱۳۷۴ش.)، تفسیر المیزان، ترجمه: موسوی همدانی، سید محمد باقر، انتشارات جامعه مدرسین، قم.
۱۴. طباطبائی حکیم، سید محسن، (۱۴۱۶ق.)، مستمسک العروه الوثقی، مؤسسه دارالتفسیر، قم.

۱۵. فراهیدی، خلیل بن أحمد، (۱۴۱۴ ق.)، العین، انتشارات أسوه، قم.
۱۶. فیروز آبادی، مجدالدین محمد بن یعقوب، (۱۴۱۲ ق.)، القاموس المحیط، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۱۷. قرشی بنابی، علی اکبر، (۱۳۷۱ ش.)، قاموس قرآن، دار الکتب الاسلامیه. تهران.
۱۸. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ ق.)، بحار الانوار، دار احیاء التراث العربی. بیروت.
۱۹. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۱ ش.)، تفسیر نمونه، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
۲۰. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۸۷ ش.)، عاشورا ریشه ها، انگیزه ها، رویدادها، پیامدها قم.
۲۱. النراقی، أحمد، (۱۳۷۵ ش.)، عوائد الایام، مرکز النشر، قم.
۲۲. مقاله
۲۳. رحیمی، مرتضی، «تعظیم و بزرگداشت شعائر الهی»، آموزه‌های فقهی، ش ۲، تابستان ۸۸.

نوع مقاله: پژوهشی  
صفحات ۱۹۰ - ۱۷۵

## نگاه به مرگ، چیستی و چگونگی مواجهه با آن در اشعار حزین لاهیجی

زهرة عرب<sup>۱</sup>

ابوالقاسم امیر احمدی<sup>۲</sup>

علی عشقی سردهی<sup>۳</sup>

### چکیده

اندیشیدن درباره‌ی مرگ، موضوعی است که عمر آن به اندازه‌ی تاریخ زندگی بشر است؛ تقریباً هیچ انسانی را نمی‌توان یافت که در طول زندگی، ساعت‌ها به مرگ نیندیشیده باشد و شاید بتوان گفت کمتر کسی به اندازه‌ی شاعران و فیلسوفان، مجال آن را داشته باشند که دیدگاه و احساس خود را در پیوند با مرگ بیان کنند و گفته‌هایشان را در لابه‌لای تاریخ به یادگار بگذارند. شاعر، اما در این میان، به دلیل نگاه هنری، جایگاه ویژه‌ای دارد؛ به همین دلیل در این مقاله، اندیشه و احساس حزین لاهیجی درباره‌ی مرگ ارزیابی شد. در این مقاله با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی بر آن است تا با تفحص و کنکاش در زندگی و اشعار حزین لاهیجی، پیری و مرگ اندیشی را که یکی از مؤلفه‌های نوستالژی است، مورد نقد و تحلیل قرار دهد. شعر حزین لاهیجی از دیدگاه نوستالژی تابلویی را می‌ماند که در آن سیمای مردی خسته، همدم تنهایی و غربت، با انبوهی از تجربه‌ی آوارگی و دربردی ناشی از جنگ‌های داخلی و... به تصویر کشیده شده است.

### واژگان کلیدی

حزین لاهیجی، شعر، دیوان اشعار، مرگ، نوستالژی.

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، واحد سبزوار، دانشگاه آزاد اسلامی، سبزوار، ایران.

Email: zohreharabadabi@yahoo.com

۲. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد سبزوار، دانشگاه آزاد اسلامی، سبزوار، ایران. (نویسنده‌مسئول)

Email: Amirahmadi@iaus.ac.ir

۳. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد سبزوار، دانشگاه آزاد اسلامی، سبزوار، ایران.

Email: eshghi@iaus.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۳۹۹/۱۱/۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۸/۲۵

## طرح مسأله

یکی از مهمترین دغدغه‌های آدمی در طول تاریخ، اندیشیدن به مرگ و کشف ناشناخته‌های آن بوده است. هراس از مرگ، همواره انسان‌ها را به تکاپو برای دست یافتن به جاودانگی واداشته است. (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۰: ۶۱) هنر و

ادبیات هر ملتی برخاسته از طبع، اندیشه و تخیل مردم آن و تحت تأثیر عوامل متعدد درونی و بیرونی افراد است؛ از این جهت به روانشناسی بسیار نزدیک است؛ به همین علت روانشناسان نیز برای شناخت بهتر ابعاد مختلف وجود آدمی، به ادبیات و هنر نیازمند هستند، زیرا این دو بیانگر ابعاد ناشناخته و تاریک وجود ادیب و هنرمند می‌باشند. در قرن بیستم آن قدر متن‌های روانکاوی و روانشناسی بر ادبیات و هنر تأثیر داشته که کمتر اثر ادبی عمده‌ای است که از این تأثیر بی‌بهره باشد. این تأثیر چه در فرم و چه در محتوا (بیشتر در محتوا) به اندازه‌ای است که امروزه گاه نمی‌توان ادبیات و روانکاوی را از هم جدا کرد. اکثر روانکاوان در مقدمه‌ی تحلیل هر اثر هنری، این نکته را تذکر می‌دهند که بررسی ارزش‌های زیبا شناختی کار، بایستی توسط منتقد ادبی صورت گیرد (صنعتی، ۱۳۸۲: ۸۲).

شاعران و فیلسوفان عقاید متفاوتی درباره مفهوم مرگ و زندگی داشته‌اند و ادبیات بستر مناسبی برای بیان این عقاید بود. در آثار ادبی پیشینیان نگرش‌های متفاوتی درباره مرگ دیده می‌شود و هنرمندان و بزرگان ادبیات، اندیشه‌های خود را در باب مرگ اندیشی و مرگ به شکل‌های مختلفی در آفرینش‌های خود متجلی کرده‌اند. (صنعتی، ۱۳۸۴: ۴)

صنعتی (۱۳۸۲) در مطالعه‌ای به تحلیل‌های روانشناسی در هنر و ادبیات پرداخت که این کتاب شامل هراس از مرگ، افسردگی، دغدغه‌ی زمان، شوق جاودانگی، غم و درد پیری و ... که مورد بحث و تحلیل روانشناسی قرار گرفته است. به‌طور کلی هرگاه فرد در ذهن و خاطر خود به گذشته بازگردد و با یادآوری آن دچار نوعی حالت غم و اندوه همراه با لذت سکرآور شود این همان نوستالژی است که در زبان فارسی آن را غم غربت و حسرت گذشته ترجمه کرده‌اند (ر. ک. شریفیان، ۱۳۸۹: ۲۷)

با نگاه کلی به آثار بزرگان شعر و ادب درمی‌یابیم که نوستالژی زمانی نمود بیشتری



پیدا کرده که شاعران به دلایل مشکلات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و غیره درونگرا شده یا مجبور به مهاجرت شده اند، در شعر و ادب فارسی بعد از حمله‌ی مغول، شاعران و نویسندگان درونگرا شده و در سبک هندی به دلیل مهاجرت و دوری از وطن، غم غربت و حسرت در آثار این دوره دیده می‌شود بنابراین در این پژوهش به بررسی پیری و اندیشه‌ی مرگ که یکی از مؤلفه‌های نوستالژی در شعر حزین لاهیجی به عنوان یکی از شاعران سبک هندی است، می‌پردازیم تا زوایای این موضوع را در زندگی این شاعر سفر کرده به هند و دور از وطن مورد بررسی قرار دهیم.

### روش تحقیق

این پژوهش بر اساس هدف، از مجموعه‌ی تحقیقات کتابخانه‌ای است. اطلاعات مربوط به مقاله (با توجه به اینکه مستخرج از رساله دکتری زهره عرب است)، از طریق مراجعه به کتابخانه‌های معتبر دانشگاهی، مراجعه به سایت‌های اینترنتی، جستجوی مقالات پژوهشی از کتابخانه‌های دیجیتال و همچنین مراجعه به مخازن رساله و پایان‌نامه‌های دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی فراهم شده است.

### گذری بر شرح حال حزین لاهیجی

محمدعلی لاهیجی عارف و شاعر قرن دوازدهم هجری در اصفهان زاده شد. «تخلص «حزین» نشانگر زندگی غمناکی بوده که شاعر تجربه نموده است. حزین در عهد «محمدشاه» به علل سیاسی به هند مهاجرت کرد و در شهر «بنارس» اقامت گزید» (نک. صدیقی، ۱۳۸۴: ۱۵-۹). او در ۷۷ سالگی به لقاءالله پیوست و در آرامگاهی که از قبل در محله فاطمان بنارس در نظر گرفته بود، به خاک سپرده شد (نک. بهار، ۱۳۳۷: ۳۰۴).

«اشعار حزین دارای مضامین اخلاقی، اجتماعی و عرفانی است. از عوامل شهرت وی، کثرت اطلاعات و احاطه‌ای است که به زبان‌های عربی و فارسی داشته است» (جعفری، ۱۳۸۴: ۵۴). انواع شعری که لاهیجی در آنها طبع آمیزی کرده، عبارت است از: مثنوی، قصیده، غزل، ترکیب‌بند، قطعه، رباعی. او «در غزل، گوی سبقت از معاصران خود ربود. در دیوان حزین، غزل‌هایی یافته می‌شود که در سرودن آنها، هم از لحاظ وزن و قافیه و هم از لحاظ مضمون، از برخی ابیات «سعدی» و «حافظ» متأثر شده است. افزون‌بر این، در اشعار

وی، بعضی مفاهیم اخلاقی و عرفانی را می‌یابیم که هسته آنها در اشعار «سنایی» و «مولوی» گذاشته شده است» (همان: ۵۶ و ۵۵).

شیخ محمدعلی حزین لاهیجی به روزگار مرجعیت و شیخ الاسلامی علامه‌ی مجلسی، نامی‌ترین دانشمند اواخر عهد صفوی متولد شده است. این دانش‌پژوه با استعداد و نابغه چنان شوق و ذوقی به تحصیل علوم و فنون عقلی و نقلی داشته و ساعی در فراگیری هر نوع دانشی از هر دانشوری بوده است که می‌توان گفت در میان انبوه علما و دانشمندان اسلامی کم‌نظیر است (ر.ک. دوانی، ۱۳۷۵: ۱۶).

اولین بخش از زندگی حزین به مدت ۴۳ سال و به طور کامل در نیمه‌ی اول قرن دوازدهم هجری قمری در ایران گذشت؛ بخش دوم زندگی او (۱۱۴۶-۱۱۸۰ هـ.ق) در نیمه‌ی دوم همان قرن در هندوستان سپری شد (ر.ک. حزین لاهیجی، ۱۳۷۵: ۴۲).

«حزین لاهیجی، زندگی خود را مجردانه به سر بُرد. اگرچه حزین در ایام شباب، فریفته عشق به معشوقی زیباروی شد؛ اما این عشق مجازی به تدریج به عشقی حقیقی مبدل گردید. لاهیجی بنده عشق بود و عشق، خمیرمایه عرفان وی است. وی عشق را در دین تصور کرده است. عشق در رگ و پی حزین آنچنان سرایت نموده که شیرازه نظام عالم و تکیه‌گاه بنای آفاق به شمار می‌رود. در غزلیات لاهیجی، ابیات متعددی وجود دارد که ثابت می‌کند دل وی از باده عرفان، لبریز بوده است» (نک. اختر، ۱۳۸۴: ۸۲-۷۳). در بینش صوفیانه حزین، عارف آنگاه که به مرتبه کمال می‌رسد خود را در عشق محبوب حقیقی فنا می‌کند؛ به بیان دیگر، فناء فی الله راز رسیدن به سر منزل تصوف است:

تا خود نکند فانی صوفی نشود صافی      اثبات به خود کردم از نفی خود اسما را  
(لاهیجی، ۱۳۷۸: ۲۰۲)

«لاهیجی در عمر پُر جوش و خروش خویش، پی‌درپی به دریافت تازه‌ای می‌رسد و به یاری دوست، هر دم با گشوده شدن دریچه‌هایی به باغ عرفان، هر ذره‌ای را آینه‌دار طلعت منور او می‌بیند؛ لذا به زبان شعر اعلام می‌دارد که بیدار بانگ «کُن» و مست ساغر «الست» است و با برداشتن هستی موهوم، بی‌هیچ مانع و حجابی، جلوه «یوسف عشق» را نظاره می‌کند و عالم را محضر تجلیات ربوبی و اسمای الهی می‌داند و «وحدت» را در «کثرت»

می‌نگردد» (نک. دبیران، ۱۳۸۲: ۱۲۷). نگاه شاعر به وحدت در تابلوی کثرت اینچنین به سُرایش درمی‌آید:

عشقِ تو بانگِ زد بر زمین و زمان همه      جستیم ازین خروش ز خوابِ گران همه  
از قولِ «گن» به ساغر دل، باده ریختی      ای عالم از شرابِ لب، کامران همه  
آئینه‌دارِ مهرِ تو هر جا که ذره‌ای است      ای پرتوِ رخِ تو به عالم، عیان همه  
«کثرت» حجابِ دیده‌ عارف نمی‌شود      دارند بویِ یوسفِ ما، کاروان همه  
(لاهیجی، ۱۳۷۸: ۵۲۲ و ۵۲۱)

گرچه در میان شاعران سبک هندی، «شاعرانی همچون «صائب» و «کلیم» بوده‌اند که از اصطلاحات عارفانه بهره گرفته‌اند، باید دانست که حزین از این حد فراتر رفته و دیوان او به سبب آشنایی عمیق و نه به صورت عاریتی، پُر از اینگونه مفاهیم و مضامین بلند است» (مشیدی، ۱۳۸۴: ۴۴).

### سبک شاعری حزین

سبک، روش و شیوه‌ای است که هر گوینده، نویسنده و شاعر برای بیان احساسات و ادراکات خود انتخاب می‌کند و اثرش به خاطر داشتن ویژگی‌ها و مختصات سبکی از دیگر شاعران و نویسندگان متمایز می‌شود، این مختصات می‌تواند از نظر زبانی، ادبی و فکری باشد؛ طبق تقسیمات سبکی زبان فارسی که براساس تاریخی است سبک حزین لاهیجی مقارن با سبک معروف به هندی است.

حزین بی‌هیچ تردیدی آخرین شعله‌ی پر فروغ سبک هندی یا اصفهانی است. زیرا پس از وی در این شیوه، شاعری که بتوان از وی نام برد، نیامده است و با اینکه در آخر روزگار زندگی این شیوه می‌زیسته است شعرش برخلاف همه‌ی معاصرینش و حتی بسیاری از پیشینیانش، از نظر بیان و تحیل بسیار روشن و فصیح است. نخستین امتیاز او نسبت به معاصرانش به خصوص شاعران سرزمین هند، فصاحت بیان اوست، به حدی که می‌توان او را هنگام مقایسه با آنها از نظر فصاحت و روشنی بیان، سعدی دانست در مقابل خاقانی (قربانی، ۱۳۸۰: ۸۷). شیوه این شاعر، کاملاً هندی نیست بلکه متمایل به سبک بینابین

است؛ یعنی میان سبک هندی و دوره‌ی بازگشت ادبی؛ علاوه بر آنکه شاعران پایان یک دوره، آغازگر دوره‌ی بعدند. حزین نیز از این زمره است و به بیانی دیگر یکی از تعدیل کنندگان سبک هندی و به ویژه بیدل دهلوی است. اگر گستره تر بنگریم، اشعار او مجمع سبک‌های مختلف است؛ یعنی روانی سبک خراسانی، مضمون‌های عشقی و عرفانی سبک عراقی، تمثیل سبک هندی را در خود دارد و کمابیش به شیوه‌ی اغلب شاعران پیش از خود، طبع آزمایی نموده و از میان قالب‌های غزل، قصیده، مثنوی، رباعی و قطعه در غزلسرایی چه از دید لفظ و چه معنا و مضمون، توفیق بیشتری داشته است (مشیدی، ۱۳۸۱: ۲).

خصوصیت برجسته‌ای که، می‌توانند نمایشگر سبک اصلی غزل‌های حزین باشد این است که نسبت به دیگر شاعران شیوه‌ی هندی، علاوه بر فصاحت و روشنی بیان غزل او، بیشتر رنگ عاشقانه دارد. در آثار شاعران این سبک مضامین گوناگون در غزل راه یافته اما در دیوان حزین غزل‌های او بیش از هر شاعر دیگر رنگ عاشقانه دارد. چاشنی عرفانی غزل‌های او نیز یکی از مشخصات حال و هوای غزلسرایی اوست (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷: ۱۰۵).

### درآمدی بر نوستالژی

«نوستالژی به رؤیایی گفته می‌شود که از دوران گذشته‌ی پراقتدار نشأت می‌گیرد. گذشته‌ای که دیگر وجود ندارد و بازسازی آن ممکن نیست» (شاملو، ۱۳۷۵: ۱۱). در- اصطلاح، به حس دل‌تنگی و حسرت انسان‌ها نسبت به گذشته و به آن چیزهایی است که در زمان حال، آن را از دست داده‌اند، نیز اطلاق می‌شود.

نوستالژی، یک احساس عمومی، طبیعی و غریزی در میان انسان‌هاست و به دو نوع فردی و اجتماعی تقسیم می‌شود: نوستالژی فردی به لحاظ زمانی به نوستالژی فردی آنی و نوستالژی فردی مستمر تقسیم می‌شود. در نوستالژی فردی آنی، نویسنده یا شاعر لحظه یا لحظاتی از گذشته را در اثر خود منعکس می‌کند اما در نوستالژی فردی مستمر، شاعر یا نویسنده در سراسر اثر خویش تمام و کمال به گذشته خود می‌پردازد حسرت گذشته عاشقانه و دوری از معشوق (شریفیان، ۱۳۷۶: ۱۴). به نظر می‌رسد انسان در گذر عمر با محیط اطراف و شرایط محیطی از نظر زمانی و مکانی انس و الفتی می‌گیرد و وجودش با عناصر و

پدیده‌های پیرامونش درمی‌آمیزد و هر قدر که سال‌های عمرش سپری می‌شود گویی بخشی از وجودش را با آن عناصر به جا می‌گذارد از این رو هر گاه به گذشته‌ی خود برمی‌گردد و خاطراتش را مرور می‌کند احساس غم و اندوه می‌کند و حسرتی در دلش باقی می‌ماند.

شعرای ادب فارسی از آغاز تا کنون پیوسته در دل، حسرت به گذشته و غمی حاکی از افسوس نسبت به آن را داشته‌اند. شعر دری از آغاز تا کنون گذشته‌ای پرفراز و نشیب را طی کرده است؛ ناخرسندی شعرا از زمان حاضر سبب سرودن اشعاری با غم و اندوه و دل‌تنگی بوده از جمله این شاعران در دوره‌های گذشته می‌توان به رودکی، فرخی، انوری، ناصر خسرو، خاقانی، مسعود سعد سلمان، سنایی، سعدی، حافظ اشاره کرد و در دوره‌های بعد، صائب تبریزی، کلیم کاشانی، نظیری نیشابوری و بسیاری دیگر و از جمله شعرای معاصر می‌توان شهریار، سهراب سپهری، فریدون مشیری، اخوان و نادرپور... را نام برد که در شعر آن‌ها نوستالژی جلوه‌ی بسیاری دارد.

### مهم‌ترین مؤلفه‌های نوستالژی در شعر حزین لاهیجی

مهم‌ترین مؤلفه‌های نوستالژی در شعر حزین لاهیجی عبارتند از: تنهایی، درد و رنج، فقر، شکوه از دنیا، دوری از معشوق، بازگشت به اسطوره و تاریخ، گله از روزگار و مردم، دل‌تنگی بر گذشته، **پیری و مرگ اندیشی**، تحسّر فرقت عزیزان، کودکی، گله از بخت و اقبال، اسیری و آوارگی، حرمان اهل هنر، آرزوی زیارت ائمه اطهار، دوری از بهشت و غربت در دنیا، دوری از وطن و یادآوری خاطرات؛ که در این قسمت به تفصیل، به بیان و نقد مؤلفه پیری و مرگ اندیشی پرداخته می‌شود.

### پیری و مرگ اندیشی

یاد پیری و ایام پرمحنت آن، یکی دیگر از زمینه‌های روانشناسی درد در شعر حزین است.

آسیب‌شناسی روانی (psycnopathology) به رویایی اطلاق می‌شود که از دوران گذشته‌ی پراقتدار نشأت بگیرد، گذشته‌ای که دیگر وجود ندارد و بازسازی آن ممکن نیست. وقتی افراد در دورانی از زندگی خود با موانعی روبه‌رو می‌شوند یا سلامشان به خطر

می‌افتد به پیری و یا مرگ می‌اندیشند، اولین واکنش آنها راهی برای گریز است، اما بسیاری اوقات اگر در واقعیت عینی راهی برای گریز پیدا نکنند، آرزوی گذشته‌ای را می‌کنند که در آن زندگی پر شکوهی داشته‌اند (شاملو، ۱۳۷۵: ۱۱).

روزگاری ست عقل می‌گوید      عزلت از خلق روزگار کنم  
در به روی جهانیان بندم      کنج آسایش اختیار کنم  
سفر دور مرگ، نزدیک است      فکر سامان آن دیار کنم  
(حزین لاهیجی، ۱۳۸۷: ۴۵۸)

از مصادیقی که به دنبال حسرت فردی می‌آید پیری و مرگ‌اندیشی است. «انسان‌ها وقتی از زندگی روزمره خسته شده و شکاف‌های عمیقی در زندگی آنان ایجاد می‌گردد، خود را برای مرگ آماده می‌کنند. «فروید» هنرمند را بیماری می‌داند که به مرگ پناه برده و به نعمت ولادت مجدد و زندگانی نو نایل می‌آید» (آریان پور، ۱۳۵۷: ۲۵۴).

کوه‌گران زندگی پشت مرا شکسته است      کاش نوای ارجعی باز دهد نوید را  
(حزین لاهیجی، ۱۳۸۷: ۴۹)

بی‌تردید پیری «غروب غم‌انگیز زندگی» است و انسان حس می‌کند همه چیز چون سایه، در حال گذر است. اندیشه‌ی مرگ، تأثیر عمیقی بر روح حزین داشته و در جای جای دیوانش می‌توان جای پای هراس از مرگ را لمس کرد:

به خواب مرگ هم از دست‌دل یک‌دم نیاسایم      کف بی‌طاعت من کار با جیب کفن دارد  
(همان: ۹۴)

«فکر کردن به مرگ را، علت اصلی ترس از مرگ می‌داند» (کاظمی، ۱۳۸۹: ۶۵). حزین به سبب زندگی غمباری که داشته، پیوسته به مرگ می‌اندیشیده است. گذشت زمان که شاعر، تجسم عینی آن را در مرگ دوستان و پیری و تنهایی خویش می‌یافته، او را ناتوان و دچار غم و دل‌تنگی می‌ساخته است و از زندگی بیهوده آنچنان سیر می‌گردیده که از بندبند جانش رشته‌های کفن را درست می‌کرده است: از زندگی بیهوده چندان شده‌ام سیر      کز رشته جان ساخته‌ام تار کفن را  
(حزین لاهیجی، ۱۳۸۷: ۳۴)

استفاده از واژگانی همچون کافور و کفن که سفیدی را به ذهن متبادر می‌کند و پیوند معنا داری با پیری و مرگ دارد، از دریغ و درد و ناامیدی او سخن می‌گوید:

نیفشانم ز غیرت از کفن کافور جنت را      غباری بس بود از رهگذر او عبیر من  
(همان: ۲۳۳)

حزین چون دیگر شاعران به پیری و مرگ می‌اندیشد و همواره به یاد مرگ و آماده رفتن به سرای دیگر است تا شاید در آن سرای آرام گیرد؛ ناصر خسرو از آن شاعرانی است که در شصت و دو سالگی خویشتن را آماده سفر به جهان دیگر می‌بیند و با آسایش آن جهانی، خود را تسلّی می‌دهد:

پیری ای خواجه، یکی خانه‌ی تنگست که من      در او را نه همی یابم، هر سو که شوم  
بل، یکی چادر شوم است که تا بافتم      نه همی دوست پذیرد ز منش نه عدوم  
گر برارند از این چاه چه باک است که من      شصت و دو سال بر آمد که در این ژرف گوم  
(ناصر خسرو، ۱۳۸۴: ۴۳۰)

حزین! از درد تا کی می‌توان گرداند بالین را؟      مگر بر بستر خواب عدم گیریم آرامی  
(حزین لاهیجی، ۱۳۸۷: ۲۶۴)

حزین در فرا رسیدن پیری می‌سراید:

چل سال ز عمر بی‌وفارفت      تن ماند ز جنبش و قوارفت  
بگذشت بهار زندگانی      بر خاست نسیم مهر گانی  
قد روی نهاده در خمیدن      تنگ آمده گوش از شنیدن  
نور نظرت غبار ناک است      چشم تو چو دام زیر خاک است  
از موی تو گشته تیرگی دور      بر مشک نشسته گرد کافور...  
(همان: ۴۴۸)

حزین در روزگار پیری و بی‌کسی به سر می‌برد و حتی یک لحظه از اندیشه‌ی مرگ خود، غافل نمی‌شود. قد و قامت او با آن همه رعنائی و زیبایی، حال همچون کمان، خمیده شده است. او در حسرت و افسوس روزهای جوانی است و از کرده‌ها و اعمال خود

هراسان است. روزهای پرفراز و نشیب و تنهایی و درد را طی نموده اما همواره از روزهای سخت پیری بیمناک است؛ به خصوص که حزین تا آخر عمر مجرد بود و عیال و فرزندی نداشت و این موضوع تحمل زمان پیری را برایش تحمل ناپذیرتر می ساخت؛ بنابراین آرزوی مرگ و پیغام آن را برای خود، همچون پیامی شادی بخش می دانست. او زندگی اش را بیهوده دانسته و آگاه است که آفتاب زندگی اش بر لب بام نشسته است:

مژده یاران که از این منزل ویران رفتم      رستم از جسم گران از پی جانان رفتم  
(حزین لاهیجی، ۱۳۸۷: ۳۲۵)

ز بار روزگار زندگی جانی به لب دارم      رساندم بر لب بام آفتاب زندگانی را  
(همان: ۳۹)

حزین! از بیم حشر آسوده‌ام از خود هراسانم      نمی ترسم ز حق، از کرده‌های خویش می ترسم  
(همان: ۲۱۰)

پشت هلال شد دو تا از خم ابروان تو      قامت خم گواه بس، بار ستم کشیده را  
(همان: ۴۶)

کنون مویم از گردش روزگار      سفید است و روی من از جرم تار  
(همان: ۳۷۶)

که فرسوده‌ی روزگاران منم      حریف خزان و بهاران منم  
(همان: ۴۳۴)

حزین در اغلب ایام عمر خود با بیماری‌های گوناگونی دست و پنجه نرم کرده است، این امر باعث شده که در جوانی مانند پیران سست و ضعیف شود و خود را پیرتر از عالم پیر بداند و در اشعار خود بارها به ضعف و ناتوانی خود اشاره کرده است. مانند نمونه های زیر:

از ضعیفی شده‌ام چون رگ اندیشه نزار      در جوانی شده‌ام پیرتر از عالم پیر  
(همان: ۳۲۲)



اگر گاه ضعیفم، کوه طاقت در بغل دارم      ز سستی غیرت من پشت بر دیوار نگذارد  
(همان: ۱۴۹)

به این ضعفی که نتوانم به سعی از خویشتن رفتن      چرا در خاطر آن یار بی پروا نمی مانم  
(حزین لاهیجی، ۱۳۸۷: ۱۹۴)

گداز عشق دارد شرمسار از بینوایانم      ز ضعف تن نگردد سیر چشم مور در خاکم  
(همان)

حزین از پیرشدن ظاهر و خمیده شدن پشتش غمگین نیست و پیاپی تکرار می کند  
که عشق در دلش جوان است و با همین عشق، اشعاری می سراید که فلک پیر را  
می رقصاند:

غم نیست اگر پیر شدم عشق جوان است      رقصد فلک پیر به گلبانگ صریرم

(همان: ۳۴۹)

گر پشت دو تا شد سر سرو تو سلامت      غم نیست اگر پیر شدم، عشق جوان است  
(همان: ۸۷)

عهد پیرانه سرم عشق جوان افتاده است      جوش ایام بهارم به خزان افتاده است  
(همان: ۵۹)

از مرگ نیندیشم جان گر به تو پیوندد      پیری چه زیان دارد گر عشق جوانستی؟  
(همان: ۲۸۰)

ای نوجوان! کناره مکن از حزین زار      عاشق اگر چه پیر بود، عشق پیر نیست  
(همان: ۶۶)

حزین گاهی خمیدگی قد را از پیری نمی داند بلکه معتقد است این خمیدگی  
می تواند به دلیل بار غمی باشد که در دل است؛ بنابراین، از خدا می خواهد که دل هیچ پیر  
و جوانی، بار غم حمل نکند:

خم شد دلم از بار دل خود نه ز پیری یارب! نکشد بار دل، پیر و جوانت  
(همان: ۸۰)

شاعر اذعان می‌کند که چون جسمش از پیری دچار لرزش و رعشه شده، بهتر آن  
است که از حواس پنجگانه‌اش استفاده کند:

رعشه‌ی پیری ام گرفت و همان پنجه در پنجه‌ی حواس کنم  
(همان: ۲۹۲)

استفاده‌ی حزین از واژه‌ها و ترکیباتی چون: مزار، تربت، خاک مزار، شمع مزار و  
زمین مرقد، نشان دهنده‌ی این است که او همواره در اندیشه‌ی مرگ بوده و هیچگاه یاد  
مرگ او را رها نمی‌کرده است، پس با این اندیشه می‌سراید:

جنون را کارها باقی است با مشت غبار ما که بازیگاه طفلان می‌شود خاک مزار ما  
(حزین لاهیجی، ۱۳۸۷: ۴۲)

بیابان مرگ حسرت کرده‌ای مشت غبارم را به یاد دامنی روشن نما شمع مزارم را  
نگاهی کن که فارغ‌گردم از درد سر هستی بیا ساقی به یک پیمانه می‌بشکن خمارم را  
(همان: ۳۹)

پس از مرگ از زمین مرقدم مردم گیا روید مرا هرگز نسازد خاک پنهان، دانه‌ی عشقم  
(همان: ۲۱۳)

پیداست که خواهی به سر تربتم آمد چون دل نطپد بی سببی سنگ مزارم  
(همان: ۲۱۷)

دامن کشان اگر گذری بر مزار من دستی ز دل به عرض تمنا برآرم  
(همان: ۳۰۲)

گاهی حزین مرگ خود را در ذهن تصوّر کرده و اینچنین می‌سراید:

دوستان در صف‌هنگامه‌ی مرگم جمعند کاش آن دشمن جان هم به تماشا برسد  
(همان: ۱۲۰)

گاهی حزین تحت تأثیر اندیشه‌ی مرگ، زبان به موعظه می‌گشاید که، به ماندن در

این دنیا آزمند نباش چون به هر حال مرگ همیشه در پی انسان است و بالاخره او را در خواهد یافت و بستن بار سفر برای رفتن به دنیایی دیگر، یک ضرورت است؛ بنابراین به فکر توشه‌ی آخرت باش، طلب عفو کن و عبادت پیشه کن و این گونه می‌سراید:

به دنیا تو را تیز دندان آژ      اجل در قفایت دهن کرده باز  
چه بندی میان را به زرین کمر      که بستن ضرور است رخت سفر  
پی این سفر برگ و سازی بیار      سرشکی بیار و نیازی بیار  
(همان: ۳۸۳)

شاعر با استفاده از تشبیه و جناس، اندیشه‌ی مرگ را این گونه بیان می‌کند:

زان پیشتر که زخم اجل کارگر شود      مطرب! بیا و زخمه به تار رباب کش  
(حزین لاهیجی، ۱۳۸۷: ۳۶۴)

حزین از کسادی بازار شعر شکوه دارد و خود را در حین زنده بودن به خاطر خوار و خفیف بودن شعر و شاعری، چون مردگان در دل خاک می‌بیند و در واقع به مرگ شعر و شاعری می‌اندیشد که برایش بسیار اسفناک است:

ذلت شعر فرو بُرد مرا در دل خاک      زیرا این گرد کساری شده‌ام زنده به گور  
(همان: ۴۷۵)

از نظر حزین، مرگ حقیقی زمانی است که فراموش شده باشی اما اگر همیشه یادت کنند حتی اگر در خاک هم دفن شده باشی، باز هم زنده‌ای:

مرگی نبود غیر فراموشی تو      در خاک شوم زنده، گرم یاد کنی  
(همان: ۵۰۳)

نیست نقصان مرا حزین از مرگ      عشق سرمایه‌ی بقای من است  
(همان: ۳۶۱)

## نتیجه گیری

چیستی و ماهیت مرگ موجب پیدایش افکاری متناقض در عرصه های مختلف فکری از جمله در شعر و ادب فارسی گردیده است و هر کدام از شاعران با تکیه بر پایگاههای فکری و معرفتی خود به این پدیده نگریسته اند. در این پژوهش سعی شد تا مسئله مرگ اندیشی در شعر حزین لاهیجی بررسی گردد.

حزین لاهیجی در میان شعرای فارسی، صاحب سبک و اندیشه‌ی مخصوص به خود است. استقلال فکری و فرهنگی او در زمانی که ایران در ناامنی، جمود و انحطاط فکری به سر می‌برد بسیار بارزش است. او بیشتر عمرش را در تنگناها و سختی‌ها سپری کرده به گونه‌ای که حوادث و فراز و نشیب‌های بسیاری که در زندگی‌اش به تلخی تجربه کرده، کوله‌باری از رنج‌ها و سختی‌ها را همراه او کرده است. از این رو کمتر کسی همچون حزین لاهیجی در میان شعرا سراغ داریم.

روزگار پختگی فکری او با دو تغییر سیاسی در ایران همراه بود؛ یکی، دوره‌ی فتنه افغان‌ها و دیگری، تغییر حکومت صفوی به افشاری و این تغییرات با مهاجرت او به هندوستان همزمان بود. اگرچه تألمات، رنج‌ها، حوادث سیاسی و غربت در دور افتادن او و آثارش سهم بزرگی دارد اما در ساخت باورها و اندیشه‌های شاعر تأثیری نگذاشته است.

عوامل نوستالژیک از قبیل دوری از وطن، دوری از معشوق، دوری از بهشت، یادآوری خاطرات گذشته، بازگشت به اسطوره، آرزوی زیارت ائمه، حسرت بر زندگی، درد و رنج، پیری و مرگ اندیشی، تنهایی، گله از بخت و اقبال، گله از روزگار و مردم، فقر، گله از دنیا، اسیری و آوارگی، دلتنگی بر گذشته و دیگر مؤلفه‌های نوستالژی در اشعار حزین به چشم می‌خورد اما از این میان بازگشت به اسطوره که شامل اسطوره‌های ملی و مذهبی است، درد و رنج، دوری از معشوق، گله از روزگار و مردم، اسیری و آوارگی، پیری و مرگ اندیشی، دوری از وطن بسامد بالایی را در اشعارش به خود اختصاص داده است.

کتاب‌های زیادی درباره اوضاع زندگی حزین نوشته شده است و شواهد و قراین حاکی از آن است که او آوارگی‌ها و مصائب زیادی را تحمل کرده که در زندگی‌نامه،

اندکی به آن اشاره شد؛ بر این اساس علل آوارگی او عبارتند از: از دست دادن اعضای خانواده، قحطی در اصفهان، سفر برای کسب علم و تلمذ نزد مشایخ و بزرگان علم، سفر به دلیل ناامنی، سفر به دلیل اتهام قتل، سفر اجباری و مهاجرت تحمیلی به هند، گله‌مندی از بدی آب و هوا، عدم رضایت از اقامت در هند، مشکلات زندگی در غربت و مشکلات فردی و اجتماعی.

در برخی آثارش ناامیدی و بیهودگی را منتقل می‌نماید، اما اصول اعتقادی فلاسفه وجودگرا درباره مرگ از آنها استنباط نمی‌شود و این نگاه حاصل تجربه‌های سطحی و شخصی در زندگی وی هستند. حزین، در دوران جوانی مرگ پدر را تجربه کرد، مرگی که او را با آلام و دردها همراه کرد. سیل خاطرات خوش کودکی را در ذهنش مرور می‌کرد، خاطراتی که حسرت را برایش به دنبال داشت. پرنده رؤیایی او به خاطرات خوش کودکی پر می‌کشید، خاطرات شیرین سفر با پدر، سفری که برای اولین بار برایش اتفاق افتاد و هیچ‌گاه از ذهنش بیرون نرفت. روزهای خوش کودکی و در کنار پدر بودن، حسرتی را برایش به یادگار گذاشت که هیچ‌گاه بازگشتی نداشت و تکرار نشد. طبیعی است که وقتی زندگی ناخوشایند است، اندیشیدن به مرگ، بیشتر جلوه می‌نماید، لاهیجی که عصیان خود را برضد زندگی و خالق آن بی‌پروا به زبان می‌آورد، مرگ را نیز نمی‌پسندد. از مرگ نفرت دارد و آن را حتی در قالب شهادت نمی‌پسندد. طلب مرگ نه از زیبا دیدن مرگ، که از زشت دیدن زندگی است. سیر تحول فکری او تقریباً از اولین مجموعه تا آخرین آن یکسان است.

حزین را باید از فصیح‌ترین و روشن‌ترین شاعران سبک هندی دانست؛ شعر او پستی و بلندی بسیاری دارد؛ زندگی سراسر رنج و مصیبت حزین در کلام او بازتاب پر-رنگی دارد؛ بازتاب این دردمندی را در قصاید و غزلیات و سراسر دیوان شعرش می‌توان مشاهده کرد آنچنان که به گله و شکایت از روزگار، غربت و تنهایی در هند می‌پردازد و سوز هجران خود را با سرودن ابیاتی رقت‌انگیز درباره‌ی پیری و مرگ، اسطوره‌های مذهبی و اعتقادی چون علی(ع) و اهل بیت و ائمه بیان می‌دارد و به حق، این گونه اشعارش، بیانگر تعهد هنری این شاعر فرزانه است.

## فهرست منابع

۱. آریانپور، امیرحسین. (۱۳۵۷). فرویدیسیم: با اشاراتی به ادبیات و عرفان. تهران: انتشارات امیرکبیر.
۲. آریانپور، یحیی. (۱۳۷۶). از نیما تا روزگار ما. تهران: انتشارات زوار.
۳. حزین لاهیجی، محمدعلی. (۱۳۸۴). دیوان حزین لاهیجی. تصحیح ذبیح الله صاحبکار. تهران: نشر سایه.
۴. حزین لاهیجی، محمدعلی. (۱۳۸۷). دیوان حزین لاهیجی. تصحیح بیژن ترقی. تهران: سنایی.
۵. دوانی، علی. (۱۳۷۵). تاریخ و سفرنامه حزین. مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
۶. شاملو، سعید. (۱۳۷۵). آسیب شناسی روانی. انتشارات رشد.
۷. شریفیان، مهدی. (۱۳۷۶). «بررسی فرایند نوستالژی در اشعار نادر نادرپور». مجله دانشگاه تربیت معلم آذربایجان. شماره ۶.
۸. شریفیان، مهدی. (۱۳۸۶). «بررسی فرایند غم غربت در اشعار سهراب سپهری». مجله زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سیستان و بلوچستان. شماره هشتم.
۹. شریفیان، مهدی. (۱۳۸۷). «بررسی فرایند نوستالژی در اشعار فریدون مشیری». مجله دانشکده ادبیات الزهرا. شماره ۶۸-۶۹.
۱۰. شریفیان، مهدی. (۱۳۸۹). «روانشناسی درد در شعر نادر نادرپور». نشریه ادب و زبان دانشگاه شهید باهنر کرمان. دوره جدید. شماره ۲۷. پیاپی ۲۴.
۱۱. شفیع کدکنی، محمدرضا. (۱۳۴۲). حزین، زندگی و زیباترین غزل های او. انتشارات توس.
۱۲. صنعتی، محمد. (۱۳۸۲). تحلیل های روانشناسی در هنر و ادبیات. تهران: نشر مرکز.
۱۳. قربانی، زین العابدین. (۱۳۸۰). «زندگی نامه علامه ذوفنون شیخ محمدعلی حزین لاهیجی». مجموعه مقالات کنگره بزرگداشت علامه ذوفنون محمد علی حزین لاهیجی. (شهریور ۱۳۷۵ لاهیجان). تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۱۴. مشیدی، جلیل. (۱۳۸۱). «نگاهی به سبک غزلیات حزین». فصلنامه تخصصی زبان و ادبیات فارسی. سال اول. شماره ۱.

نوع مقاله: پژوهشی  
صفحات ۲۲۸ - ۱۹۱

## الهیات اعطائی (۲)؛ دلالت‌های قاعده اعطاء در صفات و افعال واجب

حسن محمدی احمدآبادی<sup>۱</sup>

سعید متقی فر<sup>۲</sup>

### چکیده

قاعده «معطی الشیء» یکی از قواعد پر کاربرد در الهیات اسلامی است. این قاعده به دو شیوه در براهین اثبات صفات واجب به کار رفته است. در یک کاربرد در راستای اثبات مطلق صفات کمالیه و در کاربردی دیگر در جهت اثبات تک تک صفات کمالیه از جمله تمام اقسام علم واجب از جمله اثبات علم حضوری ذاتی، علم به غیر پیش از ایجاد، علم به غیر پس از ایجاد، علم فعلی و علم حضوری به غیر بهره برده‌اند. همچنانکه در اثبات صفات و ذاتی بودن صفاتی همچون قدرت، حیات، اراده، وجوب، خیریت، حقیقت، بساطت، غناء و مالکیت به کار رفته است. این قاعده در اثبات گزاره‌های اساسی مرتبط با حوزه افعال الهی مانند قاعده الواحد، وجود منبسط، عوالم وجود، ابداع عالم و اتقان صنع نیز نقش آفرین است. نوشتار حاضر با اثبات نفوذ این قاعده در عمق مهم‌ترین مسائل الهیات اسلامی، توصیف الهیات اسلامی به «الهیات اعطائی» را امری توجیه پذیر می‌داند.

### واژگان کلیدی

معطی الشیء، خداشناسی، الهیات، صفات، افعال.

۱. مربی گروه معارف اسلامی، واحد نراق، دانشگاه آزاد اسلامی، نراق، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: mohamadi77@gmail.com

۲. دانش آموخته حوزه علمیه و دکترای فلسفه اسلامی، پژوهشگر.

Email: saeed.2264@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۹/۱۰/۱۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۷/۲۸

## طرح مسأله

یکی از قواعد پرکاربرد در فلسفه و الهیات اسلامی قاعده «معطی الشیء لا یکون فاقداً له» است که جهت رعایت اختصار قاعده «اعطاء» گفته می‌شود. مفهوم این قاعده آن است که اگر معطی شیئی یا کمالی، فاقد آن شیئی یا کمال باشد، ممکن نیست بتواند آن کمال را به دیگری اعطاء نماید. علیرغم اینکه برخی بداهت این قاعده را زیر سؤال برده‌اند در فلسفه و الهیات اسلامی، مفاد این قاعده بدیهی دانسته شده و به بسیاری از اشکالات و شبهات، پاسخ داده شده است. (متقی فر، ۱۳۹۹، ص ۱۱۷-۱۴۷) علیرغم تصور ابتدائی، این قاعده در اعماق مسائل الهیات اسلامی ریشه دوانده و در مهمترین مسائل الهیات اسلامی نقش آفرین است. کاربردهای وسیع و گسترده این قاعده در الهیات خصوصاً بخش خداشناسی و الهیات بالمعنی الاخص که نقطه اوج الهیات و حکمت اسلامی به شمار می‌آید به حدی است که می‌توان عنوان «الهیات اعطائی» را برازنده آن دانست. برای اثبات این ادعاء در نوشتار حاضر، کاربردهای قاعده اعطاء در حوزه صفات و افعال واجب بررسی خواهد شد. در مقاله‌ای دیگر با عنوان «الهیات اعطائی» (۱)؛ دلالت‌های قاعده اعطاء در اثبات ذات و توحید واجب» مورد واکاوی قرار گرفته است.

از میان کتب، تنها کتابی که این قاعده را در فصلی مستقل بررسی کرده است کتاب «قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی»، اثر آقای دکتر ابراهیمی دینانی است که در ۴ صفحه به تبیین آن پرداخته و بسیار گذرا از آن عبور کرده است. در نوشتاری دیگر با عنوان «بررسی قاعده ی معطی الشیء و کارکرد آن در خداشناسی» (تحقیقات کلامی، شماره ۱۱، زمستان ۱۳۹۴) به تبیین و بررسی این قاعده پرداخته، اما رویکرد این مقاله که برگرفته از دروس آیه الله سیدان است رویکردی انتقادی و سلبی است که دلالت قاعده در حوزه مسائل خداشناسی را مردود می‌داند. در مقاله ای دیگر با عنوان «تحلیل نظریه صدور فلسفی و ابداع کلامی پیرامون تفسیر خلقت در پرتو قاعده معطی الشیء» که در مجله پژوهشنامه کلام شماره ۱۱، زمستان ۱۳۹۸ منتشر شده است که نویسنده در آن با اثبات این قاعده، نظریه ابداع و خلق از عدم را مردود دانسته و نظریه صدور و فیض را اثبات نموده است. وجه امتیاز سلسله مقالات «الهیات اعطائی» با موارد مذکور این است که ضمن توجیه



معرفت شناختی بداهت این قاعده؛ با استقرائی تام در منابع فلسفی و کلامی، تمامی دلالت‌های الهیاتی صریح و مضمرا آن را در حوزه اثبات ذات و توحید و نیز صفات و افعال واجب استخراج و بازخوانی و تبیین نموده و جامعیت آن نظیر ندارد.

### ۱. دلالت قاعده در صفات واجب

گسترده‌ترین دلالت‌های قاعده اعطاء در حوزه خداشناسی، دلالت آن در حوزه صفات الهی است. در باب اثبات صفات کمالیه برای واجب به دو گونه می‌توان عمل کرد. در یک شیوه، مطلق صفات کمالیه و در شیوه دیگر صفتی خاص با استفاده از قاعده اعطاء به اثبات می‌رسد.

#### ۱-۱. اثبات مطلق صفات کمالیه

استدلالی که با استفاده از قاعده اعطاء بر اثبات مطلق صفات کمالیه می‌توان صورت‌بندی نمود به شرح زیر است:

مقدمه اول: عالم هستی مخلوق و صنع خداوند متعال است.

مقدمه دوم: در عالم هستی و در بین مخلوقات الهی، کمالات وجودی بسیاری وجود دارد.

مقدمه سوم: همانگونه که وجود همه اشیاء، مخلوق خداوند است، کمالات وجودی آنها نیز از جانب خداوند افاضه و اعطاء شده است.

مقدمه چهارم: معطی کمال نمی‌تواند فاقد آن باشد.

نتیجه: خداوند متعال واجد همه کمالات وجودی است.

با این بیان تمام صفات کمالیه وجودی در واجب تعالی به اثبات می‌رسد. در بین آثار حکماء و الهیون اسلامی این نوع بیان فراوان به چشم می‌خورد. که گر چه بیان آنها متفاوت است اما نتیجه واحد است. (ر.ک: ابن یاقوت، ۱۳۵۸، ص ۱۱۴؛ دشتکی شیرازی، ۱۳۸۲، ص ۲۱۶؛ میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۳۲۴؛ همو، ۱۳۷۶، ص ۲۵۰) به بیان صدرالمتألهین «چگونه کسی که دارای فطرت عقلی است جایز می‌داند که واهب و مفیض کمالی قاصر از آن کمال باشد. چرا که در این صورت مستوهب و مستفیض شریف‌تر از واهب و مستفید برتر از مفید خواهد بود.» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۷۶؛ و نیز ر.ک: همان، ص ۴۲۰؛

همو، ۱۳۶۳ (ب)، ص ۳۲۶؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۷۲)

مرحوم نراقی در تفسیر «من عرف نفسه فقد عرف ربه» می نویسد «هر که خود را شناخت به اینکه عالم و قادر و مرید و مجرد و دارای سایر صفات کمالیه است بدین معرفت نائل می گردد که خالق و مفیض آن کمالات باید واجد آن صفات کمالیه به نحو اعلی و اشرف باشد ... و چگونه ممکن است که مخلوق، متصف به صفات کمالیه‌ای باشد که خالقش فاقد آنهاست؟» (ر.ک: نراقی، ۱۴۲۳، ج ۳، ص ۱۰۳-۱۰۴) مرحوم سبزواری نیز مشابه چنین بیانی دارند. (سبزواری، ملاحادی، ۱۳۸۳، ص ۱۶۲؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۴۷۹)

در آثار علامه طباطبایی (ره) نیز چنین استدلالی وجود دارد: «از آنجا که علت فاعلی مقتضی وجود معلول است و معطی الشیء نیز باید واجد باشد، علت فاعلی، واجد کمال وجود معلول خویش است» (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۳، ص ۱۹۴) و اگر واجب، «مثل اعلای همه صفات کمال او نبود، نمی توانست این همه کمالات را به موجودات جهان ارزانی دارد.» (طباطبایی، ۱۳۸۷ (ب)، ج ۱، ص ۲۱۴. و نیز ر.ک: همو، ۱۳۸۸، ص ۶۰؛ همو، ۱۳۸۷ (ب)، ص ۱۵۵) بطور کلی استدلال بر وجود مطلق صفات کمالیه در واجب تعالی با استناد به قاعده اعطاء، گسترده ترین کاربردهای این قاعده در حکمت و الهیات اسلامی است. (ر.ک: انصاری شیرازی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۲۳۳؛ مطهری، ۱۳۷۷، ج ۲۸، ص ۵۵۴؛ آشتیانی، ۱۳۷۶، ص ۱۹۱؛ شریعتی سبزواری، ۱۳۸۷، ص ۲۸۲؛ الهی قمشه‌ای، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۴۸؛ سبزواری، ۱۳۸۶، ص ۲۵؛ حسینی همدانی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص: ۱۶۳)

استناد به قاعده اعطاء در اثبات صفات کمالیه در برخی روایات نیز وجود دارد در روایتی از امام باقر علیه السلام نقل است: «هل یسمی عالما و قادرا الا لانه و هب العلم للعلماء و القدرة للقادرین» (سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۱۴۱) که اگر او واهب علم و قدرت است باید خود واجد آنها باشد و الا اعطاء ممکن نخواهد بود. استناد به این قاعده در اثبات صفات کمالیه واجب در میان متعصبین اهل سنت نیز وجود دارد. (ر.ک: ابن قیم جوزیه، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۰۶؛ ابن تیمیه، ۱۴۲۵، ص: ۱۳۵) در الهیات مسیحی نیز که تأثیر پذیری آن از فلاسفه و متکلمان مسلمان مسلم است، تکیه بر قاعده اعطاء برای اثبات صفات کمالی واجب امر غریبی نیست. در مبانی فلسفه مسیحیت، آمده است: «اگر مخلوق از خدا امری

دریافت می‌کند که وی را شبیه او می‌سازد در این صورت آنچه که مخلوق از خدا دریافت داشته است باید بالضرورة در خدا وجود داشته باشد.» (زیلسون، ۱۳۷۵، ص ۲۲۶)

## ۱-۲. اثبات صفات کمالیه خاص

کاربرد دیگر قاعده اعطاء در الهیات اسلامی، مشارکت در اثبات برخی از صفات خاص واجب است.

### ۱-۲-۱. علم واجب

برای واجب الوجود می‌توان انواعی از علم را فرض کرد که قاعده اعطاء در اثبات آنها، دارای کارکرد ویژه‌ای است.

## الف. اثبات علم ذاتی و حضوری واجب به خود

در اثبات علم ذاتی و حضوری واجب به خود می‌توان از دو تقریر برهانی استفاده نمود.

### دلیل اول

مقدمه اول: خداوند معطی وجود و کمالات وجودی به مخلوقات خویش است.  
مقدمه دوم: یکی از وجودات و کمالات وجودی مخلوقات، موجوداتی است که به ذات خویش علم حضوری دارند.

مقدمه سوم: معطی کمال نمی‌تواند فاقد آن باشد.

نتیجه: خداوند به ذات خویش علم حضوری دارد.

به تعبیر دیگر خداوند به ذات خویش عالم است زیرا وجود آنان که علم به ذات خود دارند از اوست و معطی کمال نمی‌تواند فاقد آن باشد. (ر.ک: سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۳، ص ۵۶۲؛ مصطفوی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۳۹؛ نقوی قائنی، بی‌تا، ج ۷، ص ۲۱) همچنین علم خداوند به ذات خویش حضوری است زیرا خداوند انسانی که به علم حضوری عالم بذات خویش است را آفریده و مفیض کمال نمی‌تواند فاقد آن باشد. (ر.ک: سبحانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۱۱۱؛ همو، ۱۴۲۱، ج ۶، ص ۳۰۰ و ص ۳۱۲-۳۱۳؛ سیفی، ۱۴۳۱، ج ۱، ص ۴۳۵)

### دلیل دوم

مقدمه اول: واجب الوجود واهب هر کمالی به غیر است و غیر او هر کمالی را از او

استفاده می‌کنند.

مقدمه دوم: چیزی که واهب همه کمالات وجودی به غیر خود است، تام‌ترین ذات را دارد.

مقدمه سوم: معطی کمال نمی‌تواند فاقد آن باشد.

نتیجه: اقتضای تمامیت ذات این است که بذاته، به ذات خویش عالم باشد.

یعنی از آنجا که واجب لذاته ذاتاً اتم است و نسبت به هر کمالی اولویت دارد، لذا واهب هر کمالی است و غیر او کمال خود را از او می‌گیرد پس او که معطی علم ذاتی به مخلوقات خویش است به آن کمال اولی است. لذا او ذات خود را بذاته درک می‌کند نه با امری زائد بر ذات خویش. (الشهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۴۹۹)

### ب. اثبات علم واجب به غیر پیش از ایجاد

مقدمه اول: واجب الوجود اشیاء را از کتم عدم و «لا من شیء» ایجاد فرموده است.

مقدمه دوم: ایجاد از کتم عدم و «لا من شیء» یعنی اعطاء وجود به ماهیات.

مقدمه سوم: معطی شیئی نمی‌تواند فاقد شیئی باشد. زیرا اگر واجد آن نباشد، ایجاد آن مستحیل است.

مقدمه چهارم: وجدان واجب الوجود اشیاء را بنحو کثرت و تمایز، منافی با وحدت و بساطت اوست. پس وجدان وی اشیاء را به عین ذات خودش می‌باشد.

مقدمه پنجم: واجب الوجود بذات خویش عالم است «کما ثبت».

نتیجه: پس واجب الوجود عالم است به اشیاء قبل از اشیاء به اعتبار سبق ذاتش بر اشیاء؛ زیرا که ذاتش عین علم بدانهاست. پس معلوم شد که علم به اشیاء ممکن موجود، بر وجودشان سابق است. (ر.ک: جامی، ۱۳۸۵، ص ۱۷۹-۱۸۱ و حیدری، بی‌تا(الف)، ج ۲، ص ۳۸۱)

در حقیقت، چون خداوند اعطاء‌کننده هستی موجودات و کمالات وجودی آنها است، و معطی کمال، فاقد کمال نیست، بنابراین ذات احدیت واجد همه کمالات وجودی می‌باشد، لذا موجودات قبل از آفرینش به وجه اتم و اشرف در مرتبه ذات الهی تحقق دارند، و این نحو از وجود سابق و ازلی، ممتنع نیست، آنچه ممتنع است، وجود آنها به نعت

کثرت و با محدودیت‌های ماهوی است، این نوع از علم را اصطلاحاً علم اجمالی در عین کشف تفصیلی می‌نامند. (ر.ک: لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۷۱۷) و اتفاقاً تنها بیانی که می‌تواند علم خداوند به جزئیات را توجیه کند نیز همین است زیرا در این بیان، علم واحد است و در عین وحدت باید علم به همه اشیاء نیز باشد. (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۲۹۷) بر این اساس علم عنایی واجب به وجود پیش از خلقت مخلوقات که در الهیات از آن به لوح محو و اثبات و یا لوح محفوظ تعبیر می‌شود به درستی تبیین می‌گردد. چرا که ذات واجب در ازل، عالم به ذات خویش بوده به گونه‌ای که علم او بذاتش علم او به ماعدای ذاتش را نیز به دنبال خواهد داشت زیرا حضور او برای ذات خویش در واقع حضور کل است بدون اینکه تکثری در ذات او لازم آید بنابراین وجود او همه وجودات را شامل است زیرا او معطی هر وجودی است و معطی شیئی نمی‌تواند فاقد آن باشد. (ر.ک: سبزواری، ۱۳۷۶، ص ۶۲۲؛ سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۱۶۴) و تنها از طریق قاعده اعطاء و بسیط الحقیقه کل الاشیاء می‌توان علم اجمالی واجب به همه معالیل خود در ازل را در عین کشف تفصیلی تبیین نمود. (همو، ۱۳۷۲، ص ۳۸۹)

### ج. اثبات علم واجب به غیر پس از ایجاد

در اثبات علم واجب به غیر پس از ایجاد با استفاده از قاعده اعطاء می‌توان دو دلیل ارائه کرد.

#### دلیل اول

مقدمه اول: در عالم هستی موجودات و مخلوقاتی وجود دارند که دارای علم هستند.  
مقدمه دوم: خالق این موجودات و معطی صفات کمالی آنها از جمله علم، خداوند متعال است.

مقدمه سوم: معطی کمال نمی‌تواند فاقد آن باشد.

مقدمه چهارم: چیزی که در ذات خود دارای کمال نباشد به این معنی است که ذاتاً فاقد آن است.

نتیجه: خداوند ذاتاً واجد و دارای علم است.

بر اساس این مقدمات علم ذاتی خداوند به غیر به اثبات می‌رسد.

این برهان به تعبیر گوناگون در کلمات فلاسفه آمده است. از جمله: «چگونه می‌توان مبدأ صدور علوم عالمان و معرفت عارفان را از سوی کسی دانست که نه معرفتی دارد و نه علمی ... او مبدأ اول برای هر علم و معرفتی است و مبدأ علم باید عالم باشد.» (ابوالبرکات، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۹۴-۹۵) به تعبیر دیگر واجب الوجود واهب علوم است و معطی کمال نمی‌تواند فاقد آن باشد لذا او عالم است. (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۵۹) صدرالمآلهین در تفسیر خود بر «إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ» (بقره، ۳۲) بیان می‌دارد که معطی کمال از جمله علم و حکمت، اولی است به آن کمال چرا که هر دوی این صفات، صفات کمالیه برای مطلق وجود هستند؛ بنابراین اگر هر کدام از ایندو در مخلوق یافت شود بدین معنی است که وجود آن در خالق آن برتر و سزاوارتر است. (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۳۵۸؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۸۹؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۷۶) این تقریر از برهان بر اثبات علم خداوند به غیر پس از ایجاد، در آثار بسیاری از متکلمین و حکماء آمده است. (ر.ک: مدرس زنوزی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۳۰۰-۳۰۱؛ الهی قمشه‌ای، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۵۵؛ هاشمی خوبی، ۱۴۰۰، ج ۱، ص ۳۶۴؛ حسینی لواسانی، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۹۲، موسوی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۵۴؛ حسینی اردکانی، ۱۳۷۵، ص ۶۴۱؛ ابن قیم جوزیه، ۱۴۱۵، ج ۲، ص: ۷۵)

## دلیل دوم

مقدمه اول: ادراک غیر، به اندازه حضور آن شیء نزد عالم و تسلطی است که عالم نسبت به غیر دارد.

مقدمه دوم: حضور اشیاء نزد واجب شدیدترین حضورها و تسلط واجب تعالی بر اشیاء، شدیدترین سلطه‌ها است.

نتیجه: علم و ادراک واجب تعالی به غیر، شدیدترین علم است.

در توضیح مقدمه دوم است که نقش قاعده اعطاء بروز می‌کند. زیرا این مقدمه با کمک قاعده اعطاء به اثبات می‌رسد. از آنجا که او مبدأ همه وجود و کمالات وجودی است لذا باید همه وجود و کمالات وجودی را به صورت اتم و اکمل واجد باشد. زیرا معطی کمال نمی‌تواند فاقد آن باشد؛ بنابراین او به شدیدترین نحو واجد همه وجود و کمالات وجودی است به گونه‌ای که می‌توان از این واجدیت به حضور تعبیر نمود؛ و

همین حضور است که توجیه‌گر علم ذاتی و حضوری واجب به غیر است. (ر.ک: الشهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۴۹۸-۴۹۹)

### د. اثبات علم فعلی یا صدوری واجب

بعد از اثبات اینکه خداوند پیش از ایجاد به مخلوقات خویش علم ذاتی و عنایی دارد تبیین علم فعلی و صدوری واجب کار دشواری نیست. زیرا در علم فعلی، آنچه که ادراک بدان تعلق می‌گیرد از عالم خویش صدور می‌یابد. بر این اساس خداوند به مخلوقات خویش علم صدوری و فعلی دارد نه علم حلولی و انفعالی. (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۵۹۵) بنابراین واجب تعالی خود را تعقل می‌نماید، و چون که ذات واجب از یک جهت کل وجودات است؛ لذا زمانی که ذات خویش را تعقل می‌کند به وجه موجودات نیز علم پیدا می‌کند زیرا هر کدام از سایر موجودات، وجود خود را از وجود او اقتباس می‌نماید. (ر.ک: فارابی، ۱۹۹۶، ص ۲۶) لذا می‌توان عالمیت واجب را عین فاعلیت و خالقیت او دانست. بر این اساس چون فاعلیت در علت هستی بخش، به معنای اعطای وجود است، می‌توان علم صدوری واجب را با مقدمات زیر تقریر نمود:

مقدمه اول: خداوند فاعل هستی بخش است.

مقدمه دوم: معطی الشیء لایکون فاقداً له.

مقدمه سوم: خداوند فاقد وجود و کمالات اشیاء نیست زیرا او عالم به اشیاء است و علم واجب به همه اشیاء چه کلی و چه جزئی عین ذات اوست. لذا او محیط بر همه آنهاست مانند احاطه‌ای که بذر نسبت به درخت دارد؛ بنابراین به واسطه همین پیوند است که هر گاه به ذات خویش علم پیدا کند به همه اشیاء به صورت اجمالی علم پیدا نموده است. (ر.ک: صدرالمألهین، ۱۴۲۲، ص ۳۸۷) آنچه توضیح این مقدمه را آسان می‌کند، نگاه اصالت الوجودی ملاصدرا به مسأله علم است. زیرا او علم را از سنخ وجود می‌داند فلذا خداوندی که در ذات خویش عالم به همه اشیاء است، فاقد وجود علمی آنها نخواهد بود.

مقدمه چهارم: نفس تعقل اشیاء توسط واجب تعالی، به معنای صدور اشیاء از اوست.

یعنی واحد بسیطی که خود عین تعقل کل است، منشأ و موجِد کل است. (ر.ک:

صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۴۱۴)

فهم این مقدمه وقتی آسان می‌گردد که توجه به این نکته باشد که اعطای وجود توسط واجب که عقل محض است، به چیزی غیر از اراده که از سنخ علم است نیاز ندارد. اراده‌ای که در بطن خود از دو عنصر علم و قدرت تشکیل شده است. علم و قدرت و اراده نیز مساوی با وجود هستند. (ر.ک: سبزواری، ۱۳۶۰، ص ۳۹۰؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۳۹) در قرآن کریم نیز به فرایند ایجاد اشیاء توسط واجب که از اراده الهی ناشی می‌شود تصریح شده است؛ «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس، ۸۲)

نتیجه: عالمیت واجب به ماسوای خود عین فاعلیت اوست. یعنی علم خداوند به ماسوا، علم فعلی و صدوری است نه حلولی و انفعالی. به تعبیر دیگر علم حق، عین ذات، و ذات حق، علت تامه ممکنات است. پس علم حق به تمام ممکنات تعلق گرفته و قدرت نیز عین علم است پس همانگونه که ممکنات معلوم حقد، مقدور حق نیز هستند چون علم فعلی یعنی معلوم آفرین. (انصاری شیرازی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۲۴۲) به بیان دیگر تمامیت وجود و فرط تحصیل واجب به گونه‌ای است که برای ایجاد اشیاء به چیزی غیر از نفس ذات خود نیاز ندارد. به همین دلیل کمال او در علمش به اشیاء در این نیست که اشیاء یا صور آنها در نفس او حاضر باشند به گونه‌ای که اگر ذوات عینی و یا صور علمی آنها نباشد لازم بیاید که واجب در مرتبه ذات خویش فاقد کمالی باشد و در مرتبه‌ای متأخر از خود واجد آن گردد که مستلزم این باشد که به جهت نقصی که در ذات خود دارد به سبب غیر استکمال یابد. بلکه کمال او در علم، به این است که او به ذات خویش، منشأ انکشاف ذوات اشیاء باشد. با این بیان ثابت می‌شود که معلولات او از این حیث که معلولات او هستند، معقولات اویند. (ر.ک: نراقی، ۱۴۲۳، ج ۳، ص ۲۱۰)

### هـ. اثبات حضوری بودن علم واجب به غیر

یکی دیگر از دلالت‌های قاعده اعطاء در حوزه علم الهی، قرار گرفتن آن در مسیر اثبات حضوری بودن علم واجب الوجود در همه انواع آن است. بدین بیان که اگر قیام صور علمی به نفس، قیام حلولی دانسته شود، صور علمی، دیگر معلول نفس نخواهند بود بلکه دارای نسبت قابل و مقبول خواهد بود و نسبت قابل به مقبول، بالامکان و حضوری



است. اما اگر بر اساس آنچه که در مورد علم الهی گذشت، صور علمی قیام صدوری به ذات داشته باشند، علم علت فاعلی به معلول خویش به طریق اولی حضوری خواهد بود زیرا نسبت معلول به علت، بالوجوب است. وجه این اولویت نیز این است که فاعل شیئی به معنای الهی آن، معطی وجود معلول است پس لامحاله باید واجد آن باشد تا بتواند معطی آن گردد. لذا اگر علم نفس به صور علمیه بنابر نظریه حلول با اینکه امری خارج از نفس است حضوری باشد، علم علت به معلول به طریق اولی حضوری خواهد بود زیرا معلول از حیثه علت خارج نیست. (ر.ک: آملی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۴۶-۴۱۷؛ خمینی، (امام)، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۸۹؛ انصاری شیرازی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۸۲۴؛ صدر، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۴۴۰)

## ۲-۲-۱. قدرت واجب

برخی متکلمین از قادر با عنوان «فاعل مختار» تعبیر می‌کنند. (ر.ک: حلی، ۱۳۸۲، ص ۱۰) حکماء قدرت را «مبدئیت ذات حق برای صدور اشیاء از روی علم و اراده ذاتی» می‌دانند. (ر.ک: صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۱۷؛ طباطبایی، بی تا (ب)، ص: ۲۹۸). حکماء و الهیون در اثبات قدرت واجب، به طور خاص نیز از قاعده اعطاء سود جست‌ه‌اند. که صورتبندی آن چنین است:

مقدمه اول: خداوند معطی قدرت به موجودات دارای قدرت است.

مقدمه دوم: معطی قدرت نمی‌تواند فاقد آن باشد.

نتیجه: خداوند دارای قدرت است.

عبارات مختلفی از حکما و متکلمین در اثبات قدرت واجب با استفاده از قاعده اعطاء وجود دارد. به تعبیر میراماد: «خداوند سبحان همان کسی است که قدرت را به قادرین اعطاء نموده و این از ارتکازات فطری عقل است که فاقد کمال، نمی‌تواند معطی آن باشد.» (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۳۲۴) و یا این تعبیر که: خداوند انسان را خلق و به او قدرتی اعطاء نموده که به واسطه آن قادر به انجام کارهای بدیع است و معطی این کمال نمی‌تواند فاقد آن باشد. (سبحانی، ۱۴۲۱، ج 6، ص ۳۸۳ و نیز: همو، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۱۳۹) و تعابیر گوناگون دیگری که همه در راستای اثبات صفت قدرت واجب با استفاده از قاعده اعطاء هستند. (الهی قمشه‌ای، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۸۱؛ سیفی، ۱۴۳۱، ج ۱، ص ۴۸۰؛ محمدی، ۱۳۷۸،

ص ۷۹؛ استر آبادی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۹۱؛ حسینی لواسانی، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۸۳

## ذاتی بودن قدرت

ذاتی بودن قدرت در واجب نیز با استفاده از قاعده اعطاء به اثبات می‌رسد.

### دلیل اول

اگر کمالی عین مرتبه ذات نباشد در حقیقت در مرتبه ذات، فاقد آن است. و اگر فاقد باشد اعطاء محقق نخواهد شد. بنابراین قدرت عین مرتبه ذات واجب الوجود است. (ر.ک: میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۳۲۴)

### دلیل دوم

اگر برای واجب چیزی ممکن باشد اما برای او حاصل نباشد ذات او بذاته از آن شیئی خالی خواهد بود. لذا نیاز به فاعلی دارد که آن شیئی را در او ایجاد نماید حال اگر موجد آن شیئی در واجب خود واجب الوجود باشد، فاعل و قابل، شیئی واحدی خواهد شد که باطل است. دلیل بطلان را نیز قاعده اعطاء توجیه می‌کند زیرا شأن فاعل، افاضه و شأن قابل، استفاضه است که دو امر متقابلند زیرا افاضه یعنی مفیض از آنچه که خود واجد است اعطاء و افاضه نماید و استفاضه یعنی مستفیض آن چه را که فاقد است بپذیرد لذا اگر فاعل و قابل شیئی واحدی باشد هر آینه آن واحد نسبت به شیئی واحد، هم واجد و هم فاقد خواهد بود که بطلان آن روشن است. بله ممکن است شیئی واحد دارای دو جهت باشد که از جهتی افاضه و از جهت دیگر استفاضه نماید اما چنین چیزی مرکب بوده و نمی‌تواند واجب الوجود باشد. (ر.ک: نراقی، ۱۴۲۳، ص ۱۶۲-۱۶۳)

### ۳-۲-۱. حیات واجب

با اثبات علم و قدرت واجب، حیات واجب نیز به اثبات می‌رسد زیرا حیات چیزی جز اتصاف به علم و فعل (قدرت) نیست. (ر.ک: سبحانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۱۵۷؛ موسوی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۴۹) بنابراین وقتی با استفاده از قاعده اعطاء علم و قدرت واجب به اثبات رسید، حیات او نیز ثابت می‌گردد. اما مستقلاً نیز از طریق قاعده اعطاء بر حیات واجب استدلال نموده‌اند:

مقدمه اول: خداوند معطی حیات به همه موجودات دارای حیات است.

مقدمه دوم: معطی حیات نمی‌تواند فاقد آن باشد.

نتیجه: خداوند دارای حیات است.

و اگر شیئی‌ای در ذات خود واجد کمالی نباشد بدین معنی است که ذاتاً فاقد است و فاقد نمی‌تواند معطی باشد. پس حیات واجب عین ذات اوست. عبارات حکما در این مورد بسیار است: «خداوند حی است و هر حی‌ای بذاته نور مجرد است و هر نور مجردی بذاته حی است. و اول تعالی نور الانوار است زیرا که او معطی هر حیات و نوریتی است.» (سهروردی، ۱۳۷۵ (ب)، ج ۴، ص ۸۹-۹۰؛ ر.ک همان، ج ۱، ص ۱۸۹؛ همو، ۱۳۷۵ (الف)، ج ۳، ص ۱۸۲؛ همان، ج ۴، ص: ۵۹) و به تعبیر صدرالمتهلین: «خداوند از همه مخلوقات سزاوارتر به اسم حیات است چرا که او محیی اشیاء است و معطی وجود و کمال وجود است.» (صدرالمتهلین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۴۱۴) استناد به این قاعده در اثبات حیات واجب در کلام سایر حکما نیز به چشم می‌خورد. (ر.ک: طباطبایی، بی‌تا (الف)، ص ۱۶۹؛ سبحانی، جعفر، الاهیات، ج ۱، ص ۱۵۷؛ تبریزیان، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۲۹؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۶، ج ۴، ص ۱۵۵؛ حمود، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۱۹۵)

در الهیات مسیحی نیز چنین استدلالی بر حیات در خداوند وجود دارد: «اگر بگویم «خدا حی است» به چیزی قائل شده‌ایم که بر خدا صادق است چرا که اگر هیچ حیاتی در خدا نباشد در هیچ یک از معلولهای او نمی‌تواند حیاتی موجود باشد.» (زیلسون، ۱۳۷۵، ۲۲۶)

#### ۴-۲-۱. اراده واجب

اراده واجب همان علم او به نظام احسن و به عبارت دیگر علم واجب به خیر بودن فعل است. بنابراین اراده یکی از وجوه علم واجب تعالی است و ضرورتی برای تفکیک آن از مبحث علم واجب وجود ندارد. (طباطبایی، بی‌تا (الف)، ص: ۱۷۰) اراده واجب نه ذاتاً مغایر با علم اوست و نه مفهوماً؛ چرا که علم او عیناً همان اراده اوست (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۳۶۷؛ همو ۱۳۷۹، ص ۶۰۱؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۲۱) بر این اساس وقتی که علم واجب با کمک قاعده اعطاء به اثبات رسید، اراده او نیز به اثبات خواهد رسید. با این وجود برخی از حکماء و متکلمین به طور مستقیم با استفاده از قاعده اعطاء بر اثبات اراده واجب استدلال

نموده‌اند. صورت استدلال چنین است:

مقدمه اول: خداوند خالق موجودات دارای اراده و اختیار است.

مقدمه دوم: معطی اراده و اختیار نمی‌تواند فاقد آن باشد.

نتیجه: خداوند دارای اراده و اختیار است.

و اگر شیئی‌ای در ذات خود واجد نباشد در واقع ذاتاً فاقد است و فاقد شیئی نمی‌تواند معطی آن باشد. بنابراین واجب الوجود بالذات عین اراده است. به تعبیر دیگر «خداوند متعال واهب اراده و اختیار به صاحبان اراده و اختیار است و این از ارتکازات فطری عقل انسان است که کسی که فاقد کمال است نمی‌تواند معطی آن باشد.» (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۳۲۴؛ و نیز ر.ک: استرآبادی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۹۱)

#### ۵-۲-۱. وجوب من جمیع الجهات

یکی دیگر از صفات واجب که می‌توان با کمک قاعده اعطاء اثبات نمود، وجوب من جمیع الجهات است. یعنی هر کمالی که برای واجب به امکان عام ممکن است برای او واجب است. شاید بتوان از عنوان تمامیت و کمال واجب الوجود نیز برای بیان این حقیقت استفاده نمود. تقریر استدلال می‌تواند چنین باشد:

مقدمه اول: واجب الوجود، معطی وجود و کمالات موجود در مخلوقات خویش است.

مقدمه دوم: معطی وجود و کمالات وجودی خود باید واجد آن‌ها باشد تا اعطاء محقق گردد.

مقدمه سوم: علت معطی الوجود با اعطاء به معلول از رتبه خود تجافی و تنزل نمی‌نماید. بلکه به نحو اکمل، واجد آن است.

نتیجه: واجب الوجود باید به نحو اتم و اکمل واجد تمامی کمالاتی که در حق او به امکان عام ممکن است، باشد. یعنی واجب الوجود باید دارای جمیع کمالات هستی به نحو اتم و اکمل باشد؛ زیرا هستی بخش جمیع ما سوا و کمال بخش به دیگران، او است پس خود او باید این کمالات را در حدّ اعلا دارا باشد و گرنه فاقد شیء، معطی شیء نخواهد بود. (ر.ک: محمدی، ۱۳۷۸، ص ۴۱) با این بیان هم وجوب من جمیع الجهات واجب به

اثبات می‌رسد و هم اتمیت و اکملیت ذات واجب. به تعبیر دیگر، واجب الوجود تام الوجود است زیرا از وجود و کمالات وجودی، چیزی را فاقد نیست. و هیچ چیزی از جنس وجودش، خارج از وجودش نیست که غیر او آن را واجد باشد. او فوق التمام است زیرا اینگونه نیست که فقط واجد وجودی باشد که از برای خود اوست بلکه هر وجود دیگری نیز از فضل وجود اوست. (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۳۵۵؛ حلی، ۱۴۱۵، ص ۳۵۲)

بنابر این تقریر هر صفت کمالی که موجودی بدان متصف می‌گردد و موجب تغیر و تکثر و تجسم نیست وقتی که در معلولی یافت می‌شود وجود آن در مبدأ فیاض اولی و اقدم و اشد است زیرا وجود و کمالات وجودی، فائض از جانب علت مفیضه است و معطی کمال فاقد آن نیست بنابراین هر چه که به امکان عامی برای واجب ممکن است، برای او واجب است و الا در ذات او جهت قوه یا امکان خاصی وجود دارد که با وجوب وجود او منافی است. (ر.ک: سهروردی، ۱۳۷۵ (الف)، ج ۱، ص ۴۱؛ صدرالمآلهین، ۱۳۶۳ (ب)، ص ۳۲۵؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۷۲، ۸۹؛ و نیز ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۸۰؛ سبحانی، ۱۴۲۱، ج ۶، ص ۳۲۴)

### ۶-۲-۱. خیریت واجب

یکی دیگر از صفات واجب الوجود که با استفاده از قاعده اعطاء به اثبات رسیده، صفت خیریت است. صورت‌بندی تقریر آن چنین است:

مقدمه اول: خداوند معطی وجود و تمام کمالات وجودی به مخلوقات خویش است.

مقدمه دوم: معطی کمال نمی‌تواند فاقد آن باشد.

مقدمه سوم: شر عبارت است از عدم کمال شیئی از آن جهت که استحقاق آن را دارد.

مقدمه چهارم: محال است که واجب، خالی از هر کمالی باشد که استحقاق آن را

دارد.

نتیجه: خداوند خیر و مبرای از هر شری است.

یعنی او خیر محض است زیرا شر عبارت است از عدم کمال شیئی از آن جهت که

استحقاق آن را دارد و محال است که واجب در هیچ زمانی فاقد کمالی باشد بنابراین ذات

او مبرای از شرور خواهد بود. (ر.ک: حلی، ۱۴۱۵، ص ۳۵۲)

در توضیح مقدمه سوم به بیانی از ابن سینا اشاره می‌شود که خیر را به معنای آنچه که هر چیزی به سوی آن اشتیاق دارد مانند وجود و یا کمال وجود می‌داند و معتقد است که عدم بما هو عدم هیچ شوقی به سوی آن وجود ندارد. بنابراین آنچه که در حقیقت اشتیاق به سوی آن وجود دارد وجود است لذا وجود خیر و کمال محض است. بنابراین خیر، هر آنچه‌ای است که هر شیئی‌ای بدنبال آن است تا با آن، وجود خود را کامل سازد. (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۳۵۶) با روشن شدن معنای خیر که عبارت است از وجود یا کمال وجود، و با اثبات اینکه چون خداوند معطی همه وجود و کمالات وجودی به مخلوقات خویش است، به نحو اتم و اکمل واجد همه وجود و کمالات وجودی است، پی می‌بریم که واجب الوجود، وجود و کمال محض است که هیچ شر و عدمی در او راه ندارد. بنابراین او خیر محض است. شیخ اشراق خیر را به معنای نافع می‌گیرد و بر این اساس، هیچ شیئی را نافع تر از واجب الوجود نمی‌داند زیرا او ابداع کننده ماهیات و افاده کننده کمالات آنهاست. (ر.ک: سهروردی، ۱۳۷۵ (الف)، ج ۴، ص ۶۰) پس به حکم قاعده اعطاء، واجد همه کمالات است پس نافع تر از او وجود ندارد. برخی از مفسرین نیز در تفسیر آیه «بِذِكْرِ الْخَيْرِ» (آل عمران، ۲۶) معتقدند که ذات واجب، خیر محض است؛ زیرا ممکن نیست که معطی شیئی فاقد آن باشد. (ر.ک: موسوی سبزواری، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۱۸۱)

## ۷-۲-۱. حقیقت واجب

یکی دیگر از صفاتی که قاعده اعطاء در اثبات آن نقش دارد صفت حقیقت است. تقریر استدلال بر این صفت را می‌توان اینگونه بیان نمود:

مقدمه اول: خداوند معطی حقیقت به همه اشیاء است.

مقدمه دوم: معطی الکمال لایکون فاقداً له.

نتیجه: خداوند واجد حقیقت است.

به تعبیر ابن سینا، زمانی که مبدأ اولیه‌ای، حقیقت را به غیر خود افاضه می‌کند، چنین مبدهی بذاته حق خواهد بود و علم به او نیز مطلقاً علم به حق خواهد بود. (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۲۸۷؛ همو، ۱۴۰۴، ص ۲۷۸) و به تعبیر صدر المتألهین، وقتی که ثابت شد که واجب، مبدأ مبادی و معطی حقیقت به ماسوای خویش است، شایسته‌ترین حق‌ها به

حقیقت بودن خواهد بود و آن همان حق بذاته است و سائر اشیاء، به سبب آن حقیقت می‌یابند مطلقاً. همچنین تصدیق به وجود او و علم به ذات او نیز علمی حق خواهد بود، حقیقی‌تر از هر علم دیگری؛ زیرا چنانکه گذشت حق یا به معنای موجود ثابت است و یا به معنای علم مطابق با واقع که به هر دو معنا واجب تعالی احق الاشیاء است؛ هم از نظر وجود داشتن و هم از جهت معلوم بودن. (ر.ک: صدرالمتألهین، بی‌تا، ص ۲۴۴)

### ۸-۲-۱. بساطت واجب

یکی دیگر از صفات واجب که با استفاده از قاعده اعطاء به اثبات می‌رسد، بساطت واجب است. تقریر استدلال چنین است:

مقدمه اول: هر چیزی که بتوان چیزی را از آن سلب نمود، به ضرورت تغایر دو حیثیت، متشکل از ایجاب (ثبوت خودش برای خودش) و سلب (نفی غیرش از خودش) است.

مقدمه دوم: هر چیزی که چیزی از آن سلب گردد در واقع مرکب است.

مقدمه سوم: عکس نقیض مقدمه دوم: هر ذات بسیطی هیچ کمال وجودی از آن سلب نمی‌شود.

مقدمه چهارم: واجب الوجود، معطی همه وجودات و کمالات وجودی به مخلوقات خویش است.

مقدمه پنجم: معطی وجود و کمالات همه وجودات فاقد هیچ مرتبه‌ای از وجود و کمالات وجودی نیست بلکه به نحو اتم و اکمل واجد همه آنهاست.

نتیجه: حقیقت واجب الوجود، بسیط محضی است که هیچ کمالی از او سلب نمی‌گردد. (ر.ک: طباطبایی، بی‌تا (ب)، ص ۲۷۶) یعنی از آنجا که خداوند صرف ال‌کمال و خیر محض است اگر فاقد کمال و خیری باشد ذات او مرکب خواهد شد از وجدان و فقدان آن خیر و کمال؛ و این خلف است زیرا او بسیط الحقیقه و صرف ال‌کمال است. (ر.ک: سیزواری، ۱۳۷۲، ص ۵۴) پس به حکم قاعده اعطاء، مرتبه وجود علت قیاضه نمی‌تواند فاقد هیچ کمالی از کمالات وجودی مجعولات باشد به همین دلیل بسیط من جمیع الجهات و واحد من جمیع الحیثیات و واحد به احدیت صرفه و بسیط به بساطت حقّه

می‌باشد. (ر.ک: نراقی، ۱۴۲۳، ج ۳، ص ۵۷؛ سبزواری، ۱۳۷۶، ص ۶۲۲؛ مدرس زنوزی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۳۲۷)

### ۹-۲-۱. غناء و مالکیت واجب

یکی دیگر از صفاتی که با استفاده از قاعده اعطاء به اثبات می‌رسد صفت مالکیت حقیقی واجب است. بدین تقریر:

مقدمه اول: خداوند مُبدئ هر مخلوق و معطی هر کمالی است.

مقدمه دوم: معطی کمال باید واجد آن باشد.

نتیجه: خداوند واجد هر آن چیزی است که اشیاء به آن نیازمندند. یعنی خداوند غنی علی الاطلاق است. زیرا حتی اگر از یک جهت معطی کمال به مخلوقی نباشد از همان جهت غنی نخواهد بود که این خلف است. و وقتی که غنی علی الاطلاق باشد هر آنچه که در آسمان و زمین است از آن او خواهد بود بنابراین او مالک همه چیز است علی الاطلاق. (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۶، ص ۲۳۲) لذا اگر انسان مالکیت اعتباری دارد به این دلیل است که مالک حقیقی خداست. بر این اساس همه مالکیت‌ها به خدا بر می‌گردد و اگر خداوند مالک آن‌ها نبود، نمی‌توانست آن را به دیگری تملیک کند؛ چرا که فاقد شیء مُعطی شیء نمی‌شود؛ همچنان که فرمود: «وَآتَوْهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ» (نور، ۳۳) «(خلجی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۳۰)

### ۱۰-۲-۱. ارحم الراحمین

یکی دیگر از صفاتی که با استفاده از قاعده اعطاء برای واجب به اثبات می‌رسد صفت ارحمیت است. ابن عربی در فتوحات مکیه در اثبات این صفت بیانی دارد که حکمای دیگر نیز از آن تبعیت کرده‌اند. او می‌گوید: ما در وجود خود می‌یابیم که سرشتمان بر اساس رحمت بنا شده به گونه‌ای که اگر خدا ما را در خلقت عالم تمکن داده بود هر آینه صفت عذاب را از عالم برمی‌چیدیم و این خداست که به انسان این صفت را بخشیده است و معطی کمال، خود به آن سزاوارتر است و صاحب چنین صفتی من و امثال من هستند که بندگان دارای اهواء و اغراض خداوندیم و شکی نیست که خداوند خود به خلق خویش رحیم‌تر از ماست. (ر.ک: ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۵؛ صدر المتألهین، ۱۴۱۷،



ج ۱، ص ۳۱۹؛ همو: ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۳۵۳؛ احسانی، ۱۴۲۷، ج ۳، ص ۳۸۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۱۳۲۴

### ۱۱-۲-۱. سمع و بصر

یکی دیگر از صفات واجب که برخی با استفاده از قاعده اعطاء به اثبات آن پرداخته‌اند، صفت سمع و بصر است. منظور از سمع و بصر در واجب در حقیقت علم حضوری او به مبصرات و مسموعات است. (ر.ک: سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۳۵۲) به تعبیر مرحوم سبزواری: بر وجود خداوند متعال هر آنچه که بر همه قوا و مدارک مترتب می‌گردد، مترتب می‌شود. زیرا خداوند متعال معطی کمال است و معطی کمال به آن کمال شایسته‌تر است. یعنی خداوند از مخلوقات خویش به علم به مسموعات و مبصرات سزاوارتر است چون او معطی آنهاست و معطی باید واجد کمال به نحو اتم و اکمل باشد. لذا گفته می‌شود که او همه‌اش سمع است و همه‌اش بصر است. نه اینکه کلی است که جزئی از آن سمع و بصر باشد. (همان) تقریر دیگر این است که خداوند خلاق را آفرید و در میان آنها کسانی است که می‌شنوند و می‌بینند و معطی الشیء نمی‌تواند فاقد آن باشد بنابراین او به سمع و بصر اولویت دارد. (ر.ک: نقوی قائنی، بی تا، ج ۷، ص ۵۰۰)

### ۲. دلالت قاعده در افعال واجب

حوزه افعال الهی در حکمت اسلامی از قاعده الواحد آغاز و با جریان وجود در عوالم مختلف هستی به ضعیف‌ترین موجودات از نظر رتبه و شدت وجودی به نام هیولا ختم می‌گردد. افعال الهی در جهان هستی به گونه‌ای شکل گرفته است که نظامی منسجم، متقن و عاری از هر گونه طفره، تزلزل و خلل ایجاد نموده است. در ادامه به تأثیر و دلالت قاعده اعطاء در تبیین افعال خداوند پرداخته خواهد شد.

#### ۲-۱. الواحد لا یصدر منه الا الواحد

اولین بُعد از ابعاد افعال الهی با قاعده «الواحد» آغاز می‌گردد که قاعده اعطاء سهم بسزایی در اثبات آن دارد. به طور کلی یکی از احکام علت فاعلی، قاعده «الواحد» است. به این بیان که از واحد بیش از واحد صادر نمی‌شود. (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲-۴، ص ۲۵) تردیدی نیست که هر معلولی از هر علتی بوجود نمی‌آید بلکه باید میان علت و

معلول، مناسبت خاصی وجود داشته باشد که از آن تعبیر به «سنخیت میان علت و معلول» می‌شود. (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۷۲) دلیل «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» سنخیت ذاتی بین علت و معلول است؛ بدین بیان که اگر از علتی که در ذات خویش بجز یک جهت واحد ندارد، معلول‌های متعدد و متباینی صادر گردد که به آن جهت واحد بازنگردد، لازم می‌آید که جهات کثیره در ذات او مقرر گردد در حالی که او یک جهت بیشتر ندارد. (ر.ک: طباطبایی، بی تا (الف)، ص ۸۸-۸۷؛ خمینی (امام)، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۳۵)

بنابراین با توجه به اینکه از یک سو واجب بالذات، بنفس ذات خویش فیاض و معطی است (مدرس زنوزی، ۱۳۷۱، ص ۱۰۴) و از سوی دیگر علت هستی بخش، وجود مطلق و هستی محض است و در ذات خود فاقد هر کمالی غیر از وجود است، می‌توان نتیجه گرفت آنچه که واجب به عنوان علت هستی بخش به معلول خویش اعطاء می‌کند همان است که در ذات خویش آن را واجد است. یعنی وجود واحد بسیط. پس اگر از واجب که همه صفات و کمالاتش عین ذاتست، دو چیز صادر شود، در یکمرتبه دو خصوصیت در کار است که مستلزم ترکیب در ذات است. (ر.ک: سبزواری، ۱۳۷۶، ص ۳۶۲؛ عبودیت، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۱۵۷) بنابراین بر اساس قاعده اعطاء، معطی وجود و فاعل هستی بخش، تنها می‌تواند از آنچه که خود واجد است به معلولات خویش افاضه نماید. و اگر معلول واجب، امری غیر از وجود باشد بدین معنی است که، خداوند معطی چیزی است که خود فاقد آن است. لذا گفته می‌شود که الواحد لا یصدر منه الا الواحد. از همین جهت است که گفته می‌شود ماهیت و لوازم ماهیت در او راه ندارد. زیرا ماهیت از لوازم امکان است و امکان در واجب راه ندارد. به همین وزن و از باب عکس نقیض این قضیه می‌گوییم چون عقل اول یا صادر نخست، معلول و معجول است، امکان در آن راه یافته و ترکیبی از وجود و ماهیت در آن به وجود آمده است. از این جهت در ذات خود دارای جهات متکثری است. (ر.ک: فیض کاشانی، ۱۳۷۵، ص ۶۶) که همین جهات متکثر باعث می‌شود آنچه از او صادر می‌شود متکثر باشد. (ر.ک: طباطبایی، بی تا (الف)، ص ۸۸) به همین دلیل است که حکماء می‌گویند از علت بسیط تام البساطه، فقط معلول بسیط واحد صادر می‌شود که تکثر حاصل

در آن، همان تأخر از مقام ضرورت ازلیه واجبی است و هر معلول متکثر الوجود، از علت مرکب از دو جهت مختلف صادر می‌شود. (ر.ک: فیض کاشانی، ۱۳۷۵، ص ۹۶) بنابراین از آنجا که باری تعالی، تنها علت هستی‌بخش بسیط الحقیقه واجب الوجودی است که از هر چه غیر از وجود خالی است و هیچ جهت ترکیبی در آن راه ندارد لذا تنها فاعل هستی بخشی است که قاعده الواحد در مورد او جاری است کهبه صورت بی واسطه، تنها یک شیئی واحد بسیط از او افاضه می‌گردد. که نزد مشائین آن صادر نخست، به عقل اول و در عرفان و حکمت متعالیه نیز به فیض منبسط (ر.ک: صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۳۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، جلد ۲-۵ صفحه ۷۳) یا نفس رحمانی (ر.ک: ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۲، ص ۳۳۷) معروف است.

## ۲-۲. وجود منبسط

قاعده اعطاء در حوزه افعال الهی بعد از تبیین قاعده الواحد، وارد تبیین صادر اول به عنوان اولین و تنها فعل بدون واسطه الهی می‌شود. از دیدگاه فلاسفه، صادر اول که بی واسطه از واجب صادر است و خود واسطه صدور سایر اشیاء است، کامل‌ترین موجود مجرد عقلی قابل فرض یعنی «عقل اول» است. (ر.ک: عبودیت، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۴۲) یعنی بنابر اینکه «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» اولین صوادر عقل اول است. (ر.ک: صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۳۲) حکمای مشاء با استفاده از قاعده سنخیت (که عبارت<sup>۳</sup> اخرای قاعده اعطاء است) به قاعده الواحد می‌رسند و به دنبال آن صادر نخست و از آن پس معلول‌های کثیر را با واسطه یا وسائط اثبات می‌نمایند. صدر المتألهین نیز در حکمت متعالیه به شیوه حکماء و با استفاده از قاعده الواحد به تبیین صادر نخست می‌پردازد و با تحلیل علیت و تدقیق در حقیقت معلول، صادر نخست را شأن وجود واجب می‌خواند. (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲-۵، ص ۷۲) تفاوت دو دیدگاه در این است که در حکمت مشاء بر اساس نگرش تبیینی‌ای که بین علت و معلول قائلند به حکم قاعده الواحد، کاملترین و بسیط‌ترین معلول علت العلل، همان صادر اول است که به آن عقل اول اطلاق می‌کنند ولی در حکمت متعالیه بر اساس دیدگاه وجود رابط معلول که شأن را جانشین علیت می‌کند، صادر اول یعنی کاملترین و بسیط‌ترین ظهور وجود مستقل، که به آن وجود

منبسط اطلاق می‌گردد. در این تقریر، وجود منبسط ربط صرف و ظهور وجود است نه وجود و در حقیقت نفس صدور است نه صادر. (ر.ک: عبودیت، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۴۳؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۳۱)

اما در تبیین دلالت قاعده اعطاء در اثبات صادر اول می‌توان گفت که صادر اول - چه آن را عقل اول بدانیم و چه وجود منبسط - به حسب خصوصیت ذاتی و مرتبه امکان ذاتیش، لازم ذات واجب الوجودی است که از هر جهت احدی الذات است، بنابراین به حکم قاعده اعطاء، واجب الوجود به معلول و مستفیض خود از آنچه که خود واجد است افاضه می‌کند. بنابراین وجودی که به صادر اول افاضه می‌کند و یا بنا بر حکمت متعالیه اولین ظهور و تشأن صادر اول نیز برای اینکه بتواند واسطه فیض فیاض خود به سایر معلولات و مراتب ظهورات باشد، باید وجودی باشد که ذاتاً واحد و بسیط باشد و هیچ قوه و استعدادی در او راه نداشته باشد و ذاتاً و فعلاً از هر چیزی به جز مبدع خود مستغنی باشد. معلولات و ممکنات دیگر، بعد از او در درجه صدور و معلولیت قرار می‌گیرند. بنابراین صادر اول نمی‌تواند جسم باشد زیرا در غیر این صورت مستلزم این است که معطی شیء از آنچه که خود فاقد است به معلول خویش افاضه کرده باشد که لازمه آن صدور کثرت از واحد است در مرتبه واحد که امری محال است. همچنین صادر اول، نمی‌تواند هیولی و صورت و نفس باشد زیرا بر اساس قاعده اعطاء، معطی شیئی باید در کمالی که معلول و مستفیض از آن دریافت می‌کند اشد و اقوی باشد و اگر صادر اول، هیولی، صورت و یا نفس باشد بدین معنی است که در درجه و رتبه، از سایر معلولات برتر نیست و بر آنها تقدم ندارد و این باعث می‌شود که نتواند علی الاطلاق واسطه رشح فیض در نظام هستی قرار گیرد. (ر.ک: میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۳۸۰؛ الشهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۳۲۹) در حقیقت از باب اینکه واجب تعالی فوق التمام است باید در وجود، موجودی تام باشد که بین موجود فوق التمام و موجود ناقص واسطه گردد که این موجود تام همان عقل است؛ چرا که اگر ابتداءً موجود ناقص از واجب تعالی که فوق التمام است صادر گردد، دیگر مناسبتی بین مفیض و مفاض علیه وجود نخواهد داشت. (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۷۲)

این رابطه از طرف مقابل نیز صادق است یعنی از آنجا که معطی کمالات نمی‌تواند

کمتر از آنها باشد بلکه باید ضرورتاً اکمل و اجل از معطی‌ایه باشد عقل اول یا وجود منبسط چون مجرد از ماده و لوازم آن است دلالت بر وجود مبدع واحد مجردی می‌کند که علی‌الاطلاق غنی است همانگونه که علم عقل اول یا وجود منبسط دلالت می‌کند بر علم اتم و اکمل مفیض آن و همانطور که وحدت عقل اول یا وجود منبسط دلالت می‌کند بر فرد احدی الذات؛ چرا که «الکثیر لایفعل الفرد الواحد» (ر.ک: همو، ۱۳۶۳ (ب)، ص ۲۴۷-۲۴۸) برخی از حکماء منظور از «واحد» در آیه شریفه: «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ» (قمر، ۵۰) را صادر اول دانسته و از این آیه در تأیید قاعده «الواحد لایصدر عنه الا الواحد» سود جسته‌اند. (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۵۰۴؛ سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۱۶۶)

صدرالمتألهین با استناد بر این مقدمه که وحدت وجود منبسط، وحدت حقه ظلیه است و وحدت مبدأ کل، وحدت حقه حقیقه است نتیجه می‌گیرد که هیچ وجودی از حیثه وجودی واجب الوجود با وحدت و بساطتی که به نحو اتم و اکمل دارد خارج نیست. بر همین اساس ایراد متکلمین به این قاعده قاعده الواحد با عمومیت قدرت خداوند نمی‌سازد وارد نیست؛ چرا که اگر از صادر اول به عقل اول تعبیر می‌گردد بدین دلیل است که صادر اول جامع تمام کمالات و فعلیت‌های مادون خویش است کما اینکه این حقیقت، مقتضای قاعده بسیط الحقیقه و نیز مقتضای قاعده اعطاء است. گویا وجود واجبی لف وجودات و عقل اول یا وجود منبسط نشر آن است. از همین جهت است که گفته می‌شود لامؤثر فی الوجود الا الله. (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۵۰۵) همچنین مسیر اشکال متکلمین با تمسک به نظریه وجود رابط به کلی مسدود می‌گردد چرا که عقل اول که از تمام جهات عین ربط است، در وجود مستقل نیست و لذا نمی‌تواند در ایجاد، استقلال داشته باشد. فقیر من جمیع الجهات حتی از جهت وجود، چه چیزی دارد که آن را اعطا نماید؟ (ر.ک: خمینی (امام)، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۳۶-۳۳۷)

بنابراین چون صادر اول، واسطه فیض واجب به معالیل مادون است باید واجد تمامی کمالات موجودات مادون خویش باشد به همین دلیل است که در بیان ویژگی‌های آن گفته شده «در درون خود همه ماهیات و خصوصیات همه اشیاء را داراست به طوری که با عقل عقل است، با انسان انسان، با درخت درخت است و با جسم جسم و قس علی هذا. از

همین رو آن را منبسط یا وجود ساری در اشیاء یا وجود کلی می‌گویند اما نه به این معنی که بر همه اشیاء صادق است بلکه به این معنی که به مقتضای کثرت ذاتی خود دارای مراتبی است به طوری که مرتبه‌ای از آن عقل است، مرتبه‌ای انسان، مرتبه‌ای درخت، مرتبه‌ای جسم و هكذا. (ر.ک: عبودیت، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۴۳) به تعبیر منقول از افلوپین: «همه اشیاء از عقل هستند و عقل همان همه اشیاء است لذا اگر عقل باشد اشیاء هم خواهند بود و اگر اشیاء نباشند عقل هم نخواهد بود. و به این دلیل عقل همه اشیاء شده است که در او همه صفات اشیاء وجود دارد.» (افلوپین، ۱۴۱۳، ص ۹۶-۹۷؛ ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص: ۲۷۹؛ سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۱۶۶) به تعبیر دیگر چون عقل اول در مقام و مرتبه ذات واسطه فیض است و در آن جهت قوه و فقدان کمال، متصور نمی‌باشد باید بالفعل واجد کلیه کمالاتی باشد که از جانب فیاض مطلق به حقایق وجودیه می‌رسد؛ چون معطی یا واسطه اعطاء، نمی‌تواند فاقد آن باشد. (ر.ک: ابن ترکه، ۱۳۶۰، ص ۱۰۹)

### ۲-۳. عوالم وجود

قاعده اعطاء به همان وزانی که در تبیین قاعده الواحد و به تبع آن در تبیین صادر اول بکار رفت، در تبیین عوالم وجود نیز بکار می‌رود. چنانکه فلاسفه قائلند در سلسله طولی عوالم وجود، فیض الهی نظام خاصی دارد. نوعی تقدّم و تأخّر و سببیت و مسببیت غیر قابل تخلف میان مخلوقات حکمفرماست، یعنی هیچ موجودی نمی‌تواند از مرتبه خاص خود تجاوز و تجافی کند و مرتبه موجودی دیگر را اشغال نماید. (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۲، ص: ۱۴۵) از نظر حکماء، عوالم کلی هستی با حصری عقلی سه قسم است. زیرا وجود شیء از دو حال بیرون نیست یا مشوب به قوه و استعداد است و یا همه کمالات اولی و ثانوی ممکن الحصول را در آغاز آفرینش واجد است. شق اول، عالم ماده را تشکیل می‌دهد. و اما شق دوم بر دو قسم است، زیرا یا از ماده مجرد است، اما آثار ماده مانند: کیف، کم و دیگر اعراضی که ملحق به جسم مادی می‌شود را واجد می‌باشد و یا هم از ماده و هم از آثار ماده مبرا و مجرد است. قسم نخست، عالم مثال و قسم دوم، عالم عقل است. این سه عالم از جهت شدت و ضعف وجود، بر یکدیگر ترتب طولی دارند، که از رابطه علیت و معلولیت میان آنها ناشی می‌شود. (ر.ک: طباطبایی، بی تا(ب)، ص ۳۰۹-۳۱۰) آن هم علیت

فاعلی به معنای هستی بخشی و اعطاء الوجود. و وقتی که سخن از اعطاء وجود باشد نقش و جایگاه قاعده اعطاء روشن می‌گردد؛ عالم برتر به عنوان علت هستی بخش عالم مادون، واجد کمالات معلول خویش است و اگر فاقد باشد امکان اعطاء وجود ندارد.

قاعده‌ای که در فلسفه با کمک قاعده اعطاء، می‌بین سلسله طولی وجودات عالم است، قاعده امکان اشرف است. مفاد این قاعده این است که وقتی ممکن اخسی در عالم وجود یافت شد، بدین معنی است که باید در مرتبه قبل از آن، ممکن اشرف محقق شده باشد. (ر.ک: نراقی، ۱۳۸۱، ص ۴۰۳) یعنی در سلسله طولی وجود، صدور ممکن در هر درجه‌ای که باشد ممکن نیست مگر اینکه ممکن دیگری که در این سلسله قرار دارد، در درجه مقدم و اشرف بر آن باشد. (ر.ک: میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۳۸۰) بنابراین، در این سلسله وجود عالی، فاقد وجود دانی نیست؛ چون معطی کمال وجود دانی است و معطی شیء فاقد شیء نیست. پس وجود دانی فاقد کمالات وجود عالی و وجود عالی جامع کمالات وجود دانی و فاقد نقصانات اوست. (خمینی (امام)، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۷۳)

حتی می‌توان یکی از ادله اثبات قاعده امکان اشرف را قاعده اعطاء دانست چرا که اولاً اگر ممکن اشرف به عنوان علت ممکن اخس فاقد وجود و کمالاتی که به ممکن اخس اعطاء می‌کند باشد به این معنی است که ممکن اخس از ممکن اشرف، برتر و اقدم است و این خلاف فرض است؛ (نراقی، ۱۳۸۱، ص ۴۰۴) و ثانیاً، معطی الشیء که دارای وجود برتر و اشرف است باید واجد وجود و کمالی که به معلول خود به عنوان وجود اخس اعطاء می‌کند باشد. و اگر فاقد آن باشد، امکان اعطای وجود به ممکن اخس را ندارد. لذا در صورت فقدان، جریان علیت در سلسله عوالم وجود منقطع گشته و هستی، ساری و جاری نخواهد شد. بنابراین وجود ممکن اخس، قبل از اشرف محال است و ممکن نیست که پس از وجود واجبی که اشرف از آن متصور نیست، ممکن اشرف به وجود نیاید. پس باید این ممکن اشرف از جهت شرافت نزدیک‌ترین موجود به وجود واجبی باشد و باید بین این وجود اشرف و دیگر ممکناتی که اخس از آنها، واسطه‌هایی موجود باشد تا با رعایت الاشرف فالاشرف به موجودی منتهی گردد که اخس از آن ممکن نیست. و بدین ترتیب است که جریان علیت در نظام وجود ساری و جاری می‌گردد. (همان، ص: ۴۰۴-

۴۰۵؛ حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ج 6، ص ۱۲۸) به همین دلیل است که در تبیین عوالم مختلف وجودی گفته می‌شود که عالم بالاتر، واجد جمیع آنچه که در عالم مادون وجود دارد به نحو اعلی و اتم و احسن و احکم است. (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۵۱؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۶۳-۶۹) به تعبیر دیگر: «عالم حسی، مثال و صنم عالم عقلی است یعنی اگر این عالم حی باشد حتماً دیگری نیز حی خواهد بود و اگر این عالم تام و کامل باشد حتماً آن دیگری اتم و اکمل خواهد بود چراکه این عالم عقلی است که مفیض حیات و قوت و کمال و دوام به این عالم است. بنابراین اگر عالم اعلی در حد اعلای خود تمام باشد بی درنگ همه اشیاء در آن وجود خواهد داشت با این تفاوت که دارایی و واجدیت او به نحو اعلی و اشرف است.» (ر.ک: افلوطین، ۱۴۱۳، ص ۹۳)

از آنچه گفته شد روشن می‌گردد که موضوع قاعده امکان اشرف نیز مانند قاعده اعطاء، مبدعات و علل هستی بخش مافوق عالم ماده است یعنی موجوداتی که تأثیر و تأثر در آنها به گونه افاضه و ایجاد است نه حوادث و مادون آن که تأثیر و تأثر در آنها به گونه شرطیت و اعداد است. زیرا اگر قاعده امکان اشرف در حوادث و طبیعیات جاری باشد باید بر اساس آن، شخصی که فاقد کمالات ممکنه در حق خویش است اخس از شخصی باشد که متصف به این کمالات است در حالی که می‌بینیم در بسیاری موارد، ممکن اخس قبل از ممکن اشرف محقق شده و بر آن مقدم است. همچنین در بسیاری از موارد مشاهده می‌شود که ممکن اخس در سلسله علل اعدادی متقدم بر اشرف است. (ر.ک: نراقی، ۱۳۸۱، ص ۴۰۵)

البته قاعده «امکان اشرف» در تبیین هستی‌شناختی سلسله علل طولی عالم در قوس نزول است اما همین قاعده با نام «امکان اخس» توجیه‌گر سلسله طولی عالم در قوس صعود است. بنابراین «در قوس صعود مفاد قاعده «امکان اخس» این است که تا ممکن اخس جمیع مراتب مادونش را استیفاء نکرده است، مرتبه مافوق آن ثبوت و تحقق نمی‌یابد» (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۶، ص ۱۲۶؛ سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۵۴۷)

پس از اثبات عوالم وجود، تطابق عوالم نیز به اثبات می‌رسد. تطابق عوالم به این معناست که هر چه در عوالم پایین است در عوالم بالاتر به نحو کامل‌تر وجود دارد و



موجودات عوالم پایین، مثال و شبیحی از موجودات عالم بالاینند. لذا بر اساس تطابق عوالم، حقیقت واحد وجود، دارای مراتب متعددی است که مراتب پایین تر رقیقه و صورت ناقص مراتب بالاینند و مراتب بالا، حقیقت صور مادون‌اند. در نتیجه، عوالم وجود، گرچه به شدت و ضعف و کمال و نقصان متغایرنند، همگی عین یک حقیقت‌اند. (ر.ک: گرجیان، ۱۳۹۳، ص ۱۶۷) در پایان به عبارتی از مرحوم سبزواری اشاره می‌شود که معتقد است لازمه عدم وجود سنخیت بین علت و معلول این است که معطی کمال و فعلیت، فاقد آن‌ها باشد و بدین معنی است که عالم مافوق، جامع جمیع فعلیات و کمالات عالم مادون، نباشد که بطلان آن، بر هر مدقفی روشن است. (ر.ک: سبزواری، ۱۳۷۶، ص ۵۲۷)

#### ۴-۲. خلق عالم

در مورد خلق عالم دو نظریه وجود دارد که در هر دو، قاعده اعطاء نقش آفرین است:

#### ۴-۲-۱. نظریه ابداع

مراد از ابداع همان حدوث است (ر.ک: صدرالمآلهین، بی‌تا، ص ۲۳۱) متکلمان عمدتاً در مورد خلق عالم قائل به حدوث و خلق از عدم هستند. (ر.ک: سیدمرتضی، ۱۴۱۱، ص ۵۹۱؛ حمصی رازی، ۱۴۱۲، ص ۳۷؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۴۷۸) برای اثبات نظریه ابداع به قاعده اعطاء نیز می‌توان متمسک شد. به این بیان که مراد از علت چیزی نیست جز معطی وجود و مراد از معلول نیز چیزی نیست جز مستفید وجود از غیر خود. و برای اینکه مفید و مستفید محقق شده و افاده مصداق یابد، ذات علت باید مابین با ذات معلول باشد. و می‌دانیم که چیزی که بذاته مستفید است واجد آنچه که آن را استفاده می‌کند نیست، زیرا اگر واجد باشد دیگر استفاده‌ای تحقق نخواهد یافت چراکه تحصیل حاصل و محال است. و از آنجا که مفاد اعطایی به معلول چیزی نیست جز نفس ذات معلول و وجود آن، بدین معنی است که ذات معلول قبل از اعطاء معطی، معدوم است. و این یعنی افاده به معنای اخراج ممکن از عدم به وجود است. و اخراج از عدم مستدعی سبق عدم است. بنابراین برای اینکه اعطاء تحقق و تصور یابد، معطی باید چیزی را به اعطاء شونده اعطاء نماید که واجد آن نباشد. (ر.ک: اسدآبادی، ۱۴۲۳، ص ۲۵۸-۲۵۹) لذا عالم ممکن، به عنوان معلول

علت العلل، امری مسبوق به عدم؛ یعنی حادث است.

#### ۴-۲-۲. نظریه صدور یا فیض

از قاعده اعطاء در اثبات نظریه فیض و صدور نیز در خلقت عالم می‌توان استفاده نمود. به این بیان که خداوند از آنچه که به عنوان یک معطی واجد آن است به مخلوقات خویش اعطاء می‌کند و الا لازم می‌آید که معطی شیئی فاقد آن باشد که باطل است. این نظریه در بخش علم فعلی خداوند به تفصیل تبیین گردید. بنابر این نگاه تمامی ممکنات، وجودی پیشینی به صورت بسیط و اجمالی در علم الهی داشته‌اند و خلق از عدم معنی ندارد. برخی بر آنند که براساس قاعده اعطاء تنها نظریه صدور بودن عالم قابل توجیه است (شفابخش، ۱۳۹۸، ص ۳۲) اما بر اساس آنچه در نظریه ابداع گذشت، نگاه به حیث دیگر یک فرایند هستی بخشی، یعنی اعطاء شونده که در فرایند اعطاء باید فاقد باشد تا اعطاء روایی یابد، نشانگر آن است که قاعده اعطاء با هر دو نظریه سازگار است و صحت سنجی ادعای انحصار خلقت در نظریه صدور، به چیزی فراتر از قاعده اعطاء نیازمند است.

#### ۵-۲. اتقان صنع

یکی دیگر از دلالت‌های قاعده اعطاء در حوزه فعل الهی مشارکت در اثبات اتقان و احکام صنع و نظام احسن حاکم بر عوالم هستی است. بنا بر مبنای مشائین، واجب تعالی قبل از ایجاد، به نفس نظام حاکم در وجود به علم حصولی عالم است که به آن، علم عنائی و فاعل عنایی اطلاق می‌شود. از سوی دیگر فاعل بالعنایه یعنی فاعلی که علم سابق بر فعل و زائد بر ذات دارد که همان فعل منشأ صدور فعل می‌گردد. (ر.ک: طباطبایی، بی تا(ب)، ص ۱۷۳) بنابراین خود علم منشأ صدور فعل خارجی می‌شود بدون تخیل اراده بین علم و فعل خارجی. ولذا فلاسفه مشاء، اراده را «علم به نظام اصلح» تعریف نموده‌اند. یعنی اراده صفتی مستقل در مقابل علم نیست بلکه اراده به علم بر می‌گردد. (ر.ک: حیدری، بی تا(ب)، ج ۲، ص ۲۶) از سوی دیگر در حکمت مشاء علم خداوند فعلی است یعنی برای صدور اشیاء از باری تعالی در خارج، تنها کافی است که او تعقل نماید تا صادر گردند. (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۳۶۴؛ صدرالمألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۸۹)

با التفات به این مقدمات و توجه به پیوند علم فعلی و عنایی خداوند با حکمت او،

رابطه قاعده اعطاء با احکام و اتقان نظام احسن عالم توجیه شفاف‌تری خواهد یافت؛ چرا که «حکمت» بر احکام و اتقان در فعل اطلاق می‌گردد که مقتضای عنایت و علم عنایی خداوند است. عنایت الهی بدین معنی است که واجب تعالی لذاته عالم است به آنچه که عالم هستی بر اساس آن در نظامی اتم و اکمل صادر گشته است. یعنی نظامی که باری تعالی به واسطه تعقل ذات خویش به وجود آورده است. در حالی که این نظام، سبب خیر و خداوند راضی به صدور آن است. که این علم، عین ذات الهی است. و لازمه و مقتضای عنایت الهی احکام و اتقان فعل است. چرا که نظام هستی ناشی از نظام ربانی است. (ر.ک: محمدی گیلانی، ۱۴۲۱، ص ۲۲) بنابراین نظام عالم هستی که ناشی از علم فعلی خداوند و ملازم با حکمت و عنایت اوست، حتماً واجد احکام و اتقان و خیر حداکثری خواهد بود. و این عین مفاد قاعده اعطاء است. به تعبیر دیگر از آنجا که علم عنایی سابق بر نظام احسن و فعلی است بدین نتیجه رهنمون می‌شویم که کل عوالم هستی ناشی از نظام ربانی است و این یعنی اینکه نظامی اشرف و برتر از نظام موجود، وجود ندارد زیرا این نظام در واقع سایه جمیل علی الاطلاق است. (ر.ک: انصاری شیرازی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۲۱۶؛ نراقی، ۱۳۸۱، ص ۴۰۹) در نتیجه به حکم قاعده اعطاء چون فاعل، برترین است، مصنوع و مخلوق نیز باید در مصنوعیت خویش برترین باشد و چون خالق اشرف و اتقن و احکم است، مخلوق نیز احکام و اتقان و اشرفیت خود را از خالق خویش دریافت نموده است.

## نتیجه گیری

یکی از گسترده‌ترین کاربردهای قاعده اعطاء در الهیات، دلالت‌های آن در حوزه صفات الهی است. در الهیات اسلامی، به دو روش با کمک قاعده اعطاء به اثبات صفات الهی پرداخته شده است. در یک روش با استفاده از این قاعده، کلیه صفات کمالیه به صورت کلی در حق واجب الوجود به اثبات می‌رسد و در روشی دیگر به تک تک صفاتی که به کمک این قاعده به اثبات می‌رسد و حکماء برای اثبات آن از مسیر قاعده اعطاء طی مسیر نموده‌اند اشاره می‌شود. به عنوان مثال صفت علم الهی و اقسام آن و نیز صفات قدرت، حیات، اراده، وجوب من جمیع الجهات، خیریت، حقیقت، بساطت، مالکیت، سمع و بصر از جمله صفاتی هستند که حکماء و الهیون در اثبات آنها برای واجب الوجود از قاعده اعطاء بهره گرفته‌اند. قاعده اعطاء در حوزه افعال الهی نیز در الهیات اسلامی دارای کاربردهای دقیقی است. با استفاده از این قاعده می‌توان مهمترین مسائل هستی‌شناختی الهیات اسلامی را تبیین نمود. مسائلی از قبیل الواحد لایصدر منه الا الواحد و نیز مبحث وجود منبسط، عوالم وجود، ابداع عالم، اتقان صنع و نظایر آن. توجه به عمق نفوذ این قاعده در مهمترین و بنیادی‌ترین مسائل الهیات اسلامی، کاربرد اصطلاح «الهیات اعطائی» را توجیه پذیر می‌نمایاند.

## فهرست منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۸۰)، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، چاپ سوم، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران.
۲. ابن ترکه، صائن الدین علی، (۱۳۶۰)، تمهید القواعد، مصحح: سید جلال الدین آشتیانی، چاپ اول، انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی، تهران.
۳. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، (۱۴۲۵)، شرح العقيدة الإصفهانية، چاپ اول، المكتبة العصرية، بیروت.
۴. ابن سینا، (۱۴۰۴)، الشفاء (الالهیات)، به تصحیح سعید زاید، مكتبة آية الله المرعشي، قم.
۵. ابن سینا، (۱۳۷۱)، المباحثات، تحقیق محسن بیدارفر، چاپ اول، بیدار، قم.
۶. ابن سینا، (۱۳۶۳)، المبدأ و المعاد، به اهتمام عبد الله نورانی، مؤسسه مطالعات اسلامی، تهران.
۷. ابن سینا، (۱۳۷۹)، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، تصحیح محمد تقی دانش پژوه، چاپ دوم، دانشگاه تهران، تهران.
۸. ابن عربی، محیی الدین، (بی تا)، الفتوحات المکیة، چاپ اول، دار الصادر، بیروت.
۹. ابن عربی، محیی الدین، (۱۹۴۶)، فصوص الحکم، چاپ اول، دار إحياء الكتب العربية، قاهره.
۱۰. ابن قیم جوزیه (۱۴۱۵)، محمد خلیل هراس، شرح القصيدة النونية، چاپ دوم، دار الكتب العلمية، بیروت.
۱۱. ابن یاقوت الاهری، عبد القادر بن حمزة، (۱۳۵۸)، الاقطاب القطیبة او البلغة فی الحکم، تحقیق محمد تقی دانش پژوه، انجمن فلسفه ایران، تهران.
۱۲. ابوالبرکات، (۱۳۷۳)، المعبر فی الحکمة، چاپ دوم، دانشگاه اصفهان، اصفهان.
۱۳. احسائی، احمد بن زین الدین، (۱۴۲۷)، شرح العرشية، چاپ دوم، مؤسسه شمس هجر و مؤسسه البلاغ، تهران.
۱۴. استرآبادی، محمد جعفر، (۱۳۸۲)، البراهین القاطعة فی شرح تجرید العقائد الساطعة،

- چاپ اول، مکتب الأعلام الإسلامی، قم.
۱۵. اسدآبادی، سید جمال الدین، (۱۴۲۳)، التعليقات على شرح العقائد العنصرية، تحقیق محمد عماره، بی‌نا، بی‌جا.
۱۶. آشتیانی، سیدجلال الدین، (۱۳۷۶)، هستی از نظر فلسفه و عرفان، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم.
۱۷. افلوطن، اثولوجیا، (۱۴۱۳)، تحقیق از عبد الرحمن بدوی، چاپ اول، انتشارات بیدار، قم.
۱۸. الهی قمشاهی، مهدی، (۱۳۶۳)، حکمت الهی عام و خاص، اسلامی، تهران.
۱۹. آملی، محمد تقی، (۱۳۷۷)، درر الفوائد (تعلیقه علی شرح المنظومه للسبزواری)، اسماعیلیان، قم.
۲۰. انصاری شیرازی، یحیی، (۱۳۸۷)، دروس شرح منظومه حکیم متأله حاج ملاهادی سبزواری، بوستان کتاب، قم.
۲۱. پلاسی شیرازی، حسن بن حمزة، (۱۹۸۶)، رسالة «تحفة الروح و الأنس فی معرفة الروح و النفس (رسالتان فی الحکمة المتعالیة و الفکر الروحی)»، محقق: صالح عضیمة، چاپ اول، بی‌نا، پاریس.
۲۲. تبریزیان، علاء، (۱۳۹۰)، التوحید عند مذهب أهل البيت، مشعر، تهران.
۲۳. جامی، نورالدین عبد الرحمن، (۱۳۵۸)، الدررة الفاخرة فی تحقیق مذهب الصوفیة و المتکلمین و الحکماء المتقدمین، به اهتمام نیکو لاهیر و علی موسوی بهبهانی، مؤسسه مطالعات اسلامی، تهران.
۲۴. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۶)، ریحی مختوم، شرح حکمت متعالیه، حمید پارسانیا، چاپ سوم، اسراء، قم.
۲۵. حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۸۱)، هزار و یک کلمه، چاپ دوم، دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
۲۶. حسینی اردکانی، احمد بن محمد، (۱۳۷۵)، مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، چاپ اول، علمی فرهنگی، تهران.

۲۷. حسینی لواسانی، سید حسن، (۱۴۲۵)، نور الأفهام في علم الکلام، تحقیق: لواسانی، چاپ اول، مؤسسه النشر الإسلامی، قم.
۲۸. حسینی همدانی، سید محمد، (۱۳۶۳)، درخشان پرتوی از اصول کافی، چاپ اول، چاپخانه علمیه قم، قم.
۲۹. حمصی رازی، سدیدالدین، (۱۴۱۲)، المنقذ من التقليد، مؤسسه النشر الاسلامی، قم.
۳۰. حمود، محمد جمیل، (۱۴۲۱)، الفوائد البهية في شرح عقائد الإمامية، چاپ دوم، مؤسسه الأعلمی، بیروت.
۳۱. حیدری، کمال، بی تا(الف)، شرح بداية الحكمة، چاپ دوم، دار فراقد للطباعة و النشر، قم.
۳۲. حیدری، کمال، بی تا(ب)، شرح نهاية الحكمة الإلهيات بالمعني الأخص، چاپ اول، دار فراقد للطباعة و النشر، قم.
۳۳. خلجی، محمد تقی، (۱۳۸۳)، اسرار خاموشان (شرح صحیفه سجادیه)، چاپ اول، پرتو خورشید، قم.
۳۴. خمینی (امام)، سید روح الله، (۱۳۸۵)، تقریرات فلسفه، مقرر سید عبد الغنی اردبیلی، چاپ دوم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، تهران.
۳۵. دشتکی شیرازی، غیاث الدین، (۱۳۸۲)، اشراق هیاکل النور، تحقیق از علی اوجبی، چاپ اول، نشر میراث مکتوب، تهران.
۳۶. رازی، فخر الدین، (۱۳۸۴)، شرح الاشارات و التنبیها، تصحیح نجف‌زاده، چاپ اول، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران.
۳۷. ژیلسون، اتین، (۱۳۷۵)، مبانی فلسفه مسیحیت، مترجمان: محمدرضایی / موسوی، چاپ اول، دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
۳۸. سبحانی، جعفر، (۱۴۱۲)، الإلهيات على هدى الكتاب و السنة و العقل، چاپ سوم، مرکز العالمی للدراسات الإسلامیة، قم.
۳۹. سبحانی، جعفر، (۱۴۲۱)، مفاهیم القرآن، چاپ چهارم، مؤسسه الامام الصادق(ع)، قم.
۴۰. سبزواری، سیدعلیرضا، (۱۳۹۴)، بررسی قاعدهی «معطی الشیء...» و کارکرد آن در

- خداشناسی، تحقیقات کلامی، شماره ۱۱، صص ۳۷ تا ۵۶، قم.
۴۱. سبزواری، محمد ابراهیم، (۱۳۸۶)، شرح گلشن راز (سبزواری)، محقق پرویز عباسی داکانی، نشر علم، تهران.
۴۲. سبزواری، ملاهادی، (۱۳۸۳)، اسرار الحکم، مقدمه از استاد صدوقی و تصحیح از کریم فیضی، مطبوعات دینی، چاپ اول، قم.
۴۳. سبزواری، ملاهادی، (۱۳۶۰)، التعليقات علی الشواهد الربوبية، تصحیح آشتیانی، چاپ دوم، المرکز الجامعی للنشر، مشهد.
۴۴. سبزواری، ملاهادی، (۱۳۷۶)، رسائل حکیم سبزواری، تعلیق، تصحیح آشتیانی، چاپ دوم، انتشارات اسوه، تهران/قم.
۴۵. سبزواری، ملاهادی، (۱۳۷۲)، شرح الأسماء الحسنی، مصحح نجفقلی حبیبی، چاپ اول، دانشگاه تهران، تهران.
۴۶. سبزواری، ملاهادی، (۱۳۶۹-۱۳۷۹) شرح المنظومة، تعلیق حسن زاده آملی و تحقیق مسعود طالبی، چاپ اول، نشر ناب، تهران.
۴۷. سهروردی، شهاب الدین، (الف) ۱۳۷۵، رسائل شیخ اشراق، محقق هانری کربن، سید حسین نصر، نجفقلی حبیبی، چاپ دوم، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
۴۸. سهروردی، شهاب الدین، (ب) ۱۳۷۵، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هانری کربن و سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، چاپ دوم، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
۴۹. سیدمرتضی، (۱۴۱۶)، الذخیره فی علم الکلام، مؤسسه النشر الاسلامی، قم.
۵۰. سیفی، علی اکبر، (۱۴۳۱)، البراهین الواضحة فی عقاید الإمامیه علی ضوء العقل و الكتاب و السنة، مؤسسه النشر الاسلامی، قم.
۵۱. شریعتی سبزواری، محمدباقر، (۱۳۸۷)، تحریری بر اصول فلسفه و روش رئالیسم علامه سید محمد حسین طباطبایی با پاورقی شهید مطهری، چاپ دوم، بوستان کتاب، قم.
۵۲. شفابخش، علی، (۱۳۹۸)، تحلیل نظریه «صدور فلسفی» و «ابداع کلامی» پیرامون تفسیر «خلقت» در پرتو قاعده «معطى الشیء لا یكون فاقداً له» پژوهشنامه کلام، شماره ۱۱ (صص



- ۲۹ - ۵۶)، مشهد.
۵۳. الشهرزوری، شمس الدین، (۱۳۸۳)، رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقایق الربانية، مقدمه و تصحیح و تحقیق از دکتر نجفقلی حبیبی، موسسه حکمت و فلسفه ایران، چاپ اول، تهران.
۵۴. صدر، رضا، (۱۳۸۷)، صحائف من الفلسفه تعلیقه علی شرح المنظومه للسبزواری، محقق خسروشاهی، باقر، بوستان کتاب، قم.
۵۵. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم، (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، چاپ سوم، دار احیاء التراث، بیروت.
۵۶. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۶)، تفسیر القرآن الکریم، تحقیق: محمد خواجوی، چاپ دوم، انتشارات بیدار، قم.
۵۷. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم، (بی تا)، الحاشیه علی الهیات الشفاء، انتشارات بیدار، قم.
۵۸. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم، (۱۴۱۷)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، حاشیه سبزواری، مؤسسه التاریخ العربی، بیروت.
۵۹. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم، (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، تصحیح آشتیانی، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران.
۶۰. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۳ الف)، المشاعر، به اهتمام هانری کربن، چاپ دوم، طهوری، تهران.
۶۱. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۳ ب)، مفاتیح الغیب، تصحیح خواجوی، چاپ اول، موسسه تحقیقات فرهنگی، تهران.
۶۲. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم، (۱۴۲۲)، شرح الهدایه الاثیریة، تصحیح فولادکار، چاپ اول، مؤسسه التاریخ العربی، بیروت.
۶۳. طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۷۱)، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، اسماعیلیان، قم.
۶۴. طباطبایی، محمد حسین، (بی تا، الف)، بادیة الحکمة، چاپ اول، موسسه النشر الاسلامی، قم.

۶۵. طباطبایی، محمد حسین، (بی تا، ب)، نه‌ایة الحکمة، چاپ دوازدهم، موسسه النشر الاسلامی، قم.
۶۶. طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۸۷ الف)، شیعه (خسرو شاهی)، چاپ دوم، موسسه بوستان کتاب، قم.
۶۷. طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۸۷، ب)، مجموعه رسائل علامه طباطبائی، چاپ اول، موسسه بوستان کتاب، قم.
۶۸. طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۸۸)، علی و فلسفه الهی، چاپ اول، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
۶۹. عبودیت، عبدالرسول، (۱۳۹۰)، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، چاپ چهارم، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)، تهران - قم.
۷۰. علامه حلی، (۱۳۸۲)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد قسم الالهیات، تعلیقه: آیت الله سبحانی، چاپ دوم، مؤسسه امام صادق ع، قم.
۷۱. علامه حلی، (۱۴۱۵) مناهج الیقین فی أصول الدین، چاپ اول، دار الأسوة، تهران.
۷۲. فارابی، ابو نصر، (۱۹۹۶)، کتاب السياسة المدنیة، مقدمه و شرح از دکتر علی بو ملحم، چاپ اول، مکتبة الهلال، بیروت.
۷۳. فخر رازی، (۱۴۲۰)، تفسیر کبیر، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۷۴. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، (۱۳۷۵)، أصول المعارف، محقق: آشتیانی، چاپ سوم، دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
۷۵. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، (۱۴۱۸)، علم الیقین، محقق: بیدار فر، محسن، چاپ اول، انتشارات بیدار، قم.
۷۶. گرجیان، محمد مهدی، موسوی، سید محمود، رودگر، نرجس، (۱۳۹۳)، مبانی تطابق عوالم از دیدگاه صدر المتألهین، آیین حکمت، شماره ۲۲، صص ۱۶۱-۱۸۴، قم.
۷۷. لاهیجی، فیاض، (۱۳۸۳)، گوهر مراد، مقدمه از زین العابدین قربانی، چاپ اول، نشر سایه، تهران.

۷۸. محمدی گیلانی، (۱۴۲۱)، تکملة شوراق الألهام، مكتبة الاعلام الاسلامی، قم.
۷۹. متقی‌فر، سعید، (۱۳۹۹)، «توجیه معرفت‌شناختی بداهدت قاعده اعطاء و نقد اشکالات»، فصلنامه ذهن، شماره ۸۱، قم.
۸۰. محمدی، علی، (۱۳۷۸)، شرح كشف المراد، چاپ چهارم، دار الفكر، قم.
۸۱. مدرس زنوزی، ملا عبدالله، (۱۳۷۱)، انوار جلیه، تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، امیرکبیر، تهران.
۸۲. مدرس زنوزی، ملا عبدالله، (۱۳۸۱)، لمعات الهیه، به تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، تهران.
۸۳. مسیلینی، سید زهیر، (۱۳۹۴)، آشنایی مقدماتی با فلسفه اسلامی، مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی (ص)، قم.
۸۴. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۸۳)، آموزش فلسفه، چاپ پنجم، انتشارات امیرکبیر، تهران.
۸۵. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۸۷)، شرح نه‌ایة الحکمة، محقق: عبودیت، عبدالرسول، چاپ اول، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)، قم.
۸۶. مصطفوی، محمد کاظم، (بی‌تا)، الحکمة المتعالیة: شرح المنظومة (تحفة الحکیم) علامة کلبانی، مکتب الاعلام الاسلامی، قم.
۸۷. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۷)، مجموعه آثار شهید مطهری، چاپ هشتم، صدرا، تهران - قم.
۸۸. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۴۲۶)، نفحات القرآن، چاپ اول، مدرسه الامام علی بن ابی طالب (ع)، قم.
۸۹. موسوی سبزواری، سید عبد الاعلی، (۱۴۰۹)، مواهب الرحمان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، مؤسسه اهل بیت (ع)، بیروت.
۹۰. موسوی، جاسم، (۱۳۹۳)، صفات الله تعالی، مشعر، تهران.
۹۱. میرداماد، محمدباقر، (۱۳۷۶)، السید احمد العلوی، تقویم الایمان و شرحه كشف الحقائق، مقدمه و تحقیق از علی اوجبی، مؤسسه مطالعات اسلامی، چاپ اول، تهران.

۹۲. میرداماد، محمدباقر، (۱۳۶۷)، القبسات، به اهتمام مهدی محقق، سید علی موسوی بهبهانی، ایزوتسو، ابراهیم دیباجی، چاپ دوم، دانشگاه تهران، تهران.
۹۳. میرداماد، محمدباقر، (۱۳۷۴)، نبراس الضیاء و تسواء السواء فی شرح باب البداء و اثبات جدوی الدعاء، تحقیق از حامد ناجی اصفهانی، چاپ اول، انتشارات هجرت و میراث مکتوب، قم - تهران.
۹۴. نراقی، ملا مهدی، (۱۴۲۳)، جامع الأفكار و ناقد الأنظار، تصحیح: مجید هادی زاده، چاپ اول، انتشارات حکمت، تهران.
۹۵. نراقی، ملا مهدی، (۱۳۸۱)، اللمعات العرشیه، چاپ اول، عهد، کرج.
۹۶. نقوی قائی، محمد تقی، (بی تا)، مفتاح السعاده فی شرح نهج البلاغه، مکتبه المصطفی، تهران.
۹۷. هاشمی خویی، حبیب الله بن محمد، (۱۴۰۰)، منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغه، مصحح: میانجی ابراهیم، شارح: حسن زاده آملی، حسن، کمره ای، محمد باقر، مکتبه الاسلامیه، تهران.

نوع مقاله: پژوهشی  
صفحات ۲۴۶ - ۲۲۹

## بررسی چگونگی و چرایی مشکلات اصحاب امامیه در تعیین اعیان امام

علی آقانوری<sup>۱</sup>

### چکیده

تاریخ شیعه در عصر حضور امامت شاهد اختلافات درون گروهی در عرصه های متعدد کلامی و سیاسی بود. با واکاوی تاریخی این اختلافات و تنازعاتی که گاهی منجر به انشعابات درونی نیز می شد به روشنی درمی یابیم که همه آنها بر محور امامت و شئون و مصادیق آن بوده است. نگارنده در این نوشتار باتکیه بر منابع کهن تاریخی و روایی در صدد تبیین چرایی و چگونگی آن دسته از مشکلاتی است که اصحاب ائمه درباره مصادیق و تعیین اعیان امامت والگوهای حقیقی آن داشته اند. روشن است که بحث و بررسی دیدگاه های شیعیان نخستین درباره نقش و ویژگی و نیز اسباب اختلافات و نزاع های فرقه ای در میان شیعیان مجال دیگری می طلبد.

### واژگان کلیدی

امامت، امامان مصادیق امامت، اصحاب ائمه، نص.

۱. دانشیار دانشگاه ادیان و مذاهب.

## طرح مسأله

امامان شیعه برای اثبات امامت خویش و روشن شدن مصادیق شایسته آن تا آنجا که فضای سیاسی و فکری و اجتماعی اجازه می‌داد، از هیچ تلاشی فروگذاری نکردند. آنان با تأکید بر عنصر نص و اعلام و اثبات برتری علمی خود بر دیگران تأکید داشتند. بعلاوه اینکه آنان در ابطال مشروعیت امامت مدعیان، به ویژه علویان (صدوق، ۱۳۵۹، ب ۲۱ تا ۳۰، کلینی، ۱۴۰۱، ۲: ۲۸۵ تا ۳۲۸) تا حدی که بستر آن فراهم بود، رسالت خویش را انجام دادند. این امر با رجوع به میراث حدیثی به جای مانده شیعی به روشنی اثبات می‌شود. تا جایی که با جمع بندی این احادیث می‌توان بر ده‌ها نشانه و اماره برای امامت و مصداق واقعی آن پی برد (کلینی، ۱۴۰۱، ۱: ۱۹۸ تا ۲۰۳ و ۲۸۴ تا ۲۸۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ۱: ۲۵ تا ۱۰۴ به بعد؛ صدوق، ۱۴۰۴، ۱: ۱۹۲ تا ۲۰۰؛ پورمحمدی، ۱۳۹۱، ش ۸).

از طرف دیگر تردیدی در ضروری بودن وجود حجت خدا و امام بعد از پیامبر اکرم (ص) از منظر اصحاب شاخص امامیه نبود. برخی از محدثان امامیه قرن دوم با نقل روایات چندی بر این مسأله تأکید فراوان داشتند. اندیشمندان متقدم امامیه و روایان اخبار با الهام از سخنان ائمه بر این باور بوده‌اند؛ که بنا بر سنت الهی زمین هیچ‌گاه خالی از حجت نیست؛ و نبودن امام و حجت موجب از بین رفتن دین خدا است (مجلسی، ۱۴۰۳، ۲۳: ۲۳ تا ۵۴). از زراره نقل شده که به امام صادق (علیه السلام) گفتم: آیا امامی از دنیا می‌رود در حالی که جانشین ندارد؟ حضرت فرمود: (هرگز این گونه نیست). گفتم: پس چگونه است؟ فرمود: اگر امام در زمین نباشد خداوند بر خلقش غضب می‌کند و آنان را عذاب می‌نماید (مجلسی، ۱۴۰۳، ۲۳: ۳۶). همچنین هشام بن سالم از ابی اسحاق همدانی روایت می‌کند که امیر المؤمنین در مناجات با پروردگار خود می‌خواست تا زمین را هیچ‌گاه از حجت خدا خالی نگرداند؛ چرا که سبب می‌شود تا حجت خدا و بیانات او باطل گردد (همان، ۲۰). هر چند در واسطه‌های نقل این دست از روایات ردپایی از متکلمان نظریه پردازانی چون هشام بن حکم و فضل بن شاذان و حتی یونس بن عبدالرحمن فقیه مسلک به چشم نمی‌خورد اما همین افراد نیز بنا بر گزارش‌های میراث حدیثی و رجالی، از جمله رجال کثی ضرورت وجود امام را برای دیگران با مبانی کلامی و عقلی

ثابت می کردند. وجه همت هشام بن حکم بیشتر به تبیین این مسأله و نظریه پردازی بر محور آن بود. از دیدگاه او برطرف کردن تحیر و اشتباهات مردم، رفع اختلافات آنان و تبیین و تفسیر قرآن و سنت پس از رسول خدا(ص) به واسطه دانشی که از اجداد خویش به ارث برده، مهم ترین دلایل ضروری بودن وجود امام پس از رسول خداست. وی در مناظرات متعددی این دیدگاه را مطرح می کند و دیدگاه مخالفین امامیه را که قرآن و سنت را برای رفع اختلافات کافی می دانند، به چالش کشیده و معتقد است نیاز به شخصی است که در هنگام تحریر در فهم کتاب و سنت به او مراجعه می شود که او امام نامیده می شود(طوسی، ۱۳۴۸، ش ۴۹۰ و ۴۹۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ۲۳: ۱۷۱). با این همه امامان گاهی با توجه به شرایط خاص سیاسی و یا با توجه به برخی رقبای فکری و چه بسا خانواده‌گی، در تعیین مصداق محذوراتی داشتند.

بنابر گزارش ابوالحسن اشعری اصحاب امامان درباره امکان و جواز جهل به اشخاص ائمه، اختلاف نظر داشته‌اند. عده‌ای همچون عبد الله بن ابی یعفور معتقد بودند که شناخت مصداق امام واجب و ضروری نبوده و ممکن است معرفت امام به برخی عطا نشده باشد و باور جمعی دیگر این بوده که شناخت مصداق امام ضروری است(اشعری، ۱۴۰۵، ۱: ۱۱۶). بنا به گزارش شهرستانی از دیدگاه زراره و اطرافیان، معرفت امام ضروری و جهل به ائمه جایز نیست(شهرستانی، ۱۳۶۳، ۱: ۱۶۶). برخی از پژوهشگران نیز گفته‌اند که دیدگاه هشام بن حکم و اصحاب او منطبق با نظریه ابن ابی یعفور بوده چرا که معرفت اضطراری منحصر در معرفت خداست و از دیدگاه اصحاب هشام سایر معارف از جمله معرفت امام، ضروری نبوده و با ابزار اکتساب و استدلال بدست می آید(منتظری، ۱۳۹۳، ش ۱۰). اصحاب ملل و نحل مانند اشعری و شهرستانی فضای اختلافات اصحاب در این باره را بیش از اندازه مبهم ترسیم کرده‌اند(شهرستانی، ۱۳۶۳، ۱: ۱۴۴ تا ۱۵۴؛ اشعری، ۱۴۰۵، ۱: ۹۹ تا ۱۰۲). توضیح اینکه هر چند مجادلات و رقابت‌های سیاسی - مذهبی برخی از علویان با امامان اثنی عشری و پیروان شیعی آن‌ها و اختلاف آنان در تعیین امام، اختلافی مبنایی و برگرفته از نوع نگاه هر یک از طرفین به خاستگاه و جایگاه و ویژگی‌های رهبری و امامت بود. بعد از ظهور کیسانیه، شیعیان زیدی - اعم از حسنی و حسینی، علوی و غیر علوی - به هر دلیلی راه و رسم

خود را از امامان شیعه و پیروان خالص و عقیدتی آن‌ها جدا ساختند. عده‌ای نیز بنا بر گزارش نوبختی و دیگران، با مشاهده اختلاف و مشاجرات سادات حسنی و حسینی دچار تردید شده و گفتند بهتر است صبر کنیم تا ببینیم که خود این دو شاخه بر چه کسی اتفاق نظر می‌کنند (اشعری قمی، ۱۳۶۱، ۱۹، ۷۰ تا ۷۲؛ نوبختی، ۱۳۵۵، ۱۹، ۵۲ به بعد)؛ دیگر پیروان ائمه نیز در انتخاب امامان و نوع نگاه خود به ویژگی‌های امام هم داستان نماندند. این دسته از پیروان و اطرافیان شیعی امامان - بر خلاف گروه‌های کیسانی و زیدی - به تسلسل، تعیین ائمه از پیش خدا و بایستگی معرفی آن‌ها توسط امام قبلی فی الجمله اعتقاد داشتند. با این همه بنا بر گزارش‌های مختلف روایی، رجالی، و سراسر آثاری نظیر فرق الشیعه نوبختی و المقالات والفرق اشعری قمی، همواره بعد از درگذشت هر امامی با بحران تعیین امام روبرو می‌شدند و گاهی در امام قبلی متوقف می‌شدند و گاهی مصادیق مختلفی را برای امامت گزینش می‌کردند (مفید، بی تا، ۳۰۵ تا ۳۲۷). اما با گذشت زمان مصداق امام برای اکثریت شیعیان روشن می‌شد. خاستگاه اصلی این بحران و سردرگمی رابایستی در محذورات و محدودیت‌های سیاسی امامان در معرفی و تبیین روشن ویژگی‌ها و مصادیق خاص رهبری (صدوق، الامامه والتبصره من الحیره، ۱۳۶۳ ص ۹ تا ۱۰)، صغر سن برخی از امامان (کلینی، ۱۴۰۱، ۱: ۳۲۱ تا ۳۲۲، ۳۲۴)، به علاوه پراکندگی اصحاب شیعی آنان جستجو کرد. این عوامل بود که اسباب ابهام در نصوص و محدودیت امامان را در بیان صریح مصادیق امام، و حتی در مواردی اسباب انشعاب شیعیان را فراهم ساخت. بنابراین فقدان نصوص بر امامت آنگونه که برخی می‌گویند مشکل آنها نبود. فضای آلوده و مبهمی که مدعیان امامت در بیت علوی ایجاد کرده بودند، نیز مزید بر علت شده بود. درست است که با توجه به مساعدت بسترهای سیاسی و اجتماعی، هر یک از ائمه تا حدودی علاوه بر بیان شرایط کلی در معرفی امامت حقه، مصادیق واقعی آن را مشخص می‌کردند. محدثان شیعی نیز به این میراث توجه کافی داشته و اشارات و نصوص هر یک از امامان را برای امام بعدی برای ما گزارش کرده‌اند (کلینی ۱۴۰۱، ۱: ۲۸۵ تا ۳۳۳). تعابیر و قرائن حالیه و مقالیه در خود این دست از روایات نیز شاهد بر مدعای مورد اشاره است. به عنوان مثال امامان گاهی برای تأکید بر شناخت مصداق امام بعدی گواهانی از اصحاب می‌گرفتند. و یا گاهی



آن را مکتوب می کردند (همان، ۳۰۷ تا ۳۱۱، ۳۱۵، ۲۹۸). و یا امر امامت را با تأکید و قسم روشن می ساختند و یا اصحاب آن‌ها را قسم می دادند که امر را روشن کنند (همان، ۲۸۰، ۳۰۸). از طرفی اصحاب گاهی با تأکید از امام می خواستند که مصداق واقعی امام را روشن کند (همان، ۳۲۳، ۳۲۶) و امامان نیز گاهی آن را به زمان خاص خودش موکول می کردند و در مواردی در اواخر عمر امامت خود مصداق امام بعدی را معرفی می کردند (همان، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۸). گاهی نیز از راه‌های شناخت امام و اینکه آیا در شاخصه‌های دیگری از بنی هاشم و اهل بیت و از جمله عمو و دایی امکان دارد یا نه (همان، ۲۸۵ تا ۲۸۸) دو برادر و حتی گاهی نه با نام مشخص که بلکه با بیان نشانه‌هایی خاص چون: دارا بودن سلاح و کتاب، فرزند بزرگتر و گاهی با کنایه و اشاره (همان، ۲۹۷، ۳۰۳ تا ۳۰۴، ۳۲۶) و آن هم نه برای همگان (همان، ۳۲۴) بلکه برای افراد خاص امر را روشن می ساختند. همه اینها حکایت از آن دارد که موضوع تعیین مصداق امام به آن روشنی و آسانی نبود که تکلیف همگی اصحاب امامیه روشن باشد و امامان نیز گاهی به جای تعیین الگوهای مشخص، شرایط علمی ویژه‌ای را برای حقانیت امام آورده و شاید اطلاق عنوان امامیه به جای اثنی عشریه برای شیعیان در آن زمان، از این جهت باشد از این روی وقتی ملاحظه می کنیم برخی از اصحاب و حتی برجستگان آن‌ها در امر مصداق امامت متحیر می شدند نه جای تعجب است و نه حتی سرزنش آنها، چرا که فضای سیاسی و اجتماعی و برخی محذورات درون گروهی اجازه چنین کاری را نمی داد به گفته برخی حدیث پژوهان خروج از نظام امامت در آن زمان، به سبب بی تقوایی و پیروی از هواهای نفسانی و یا با هدف بدعت گذاری نبوده است، چرا که شناخت ائمه اثنی عشر، به گونه خاص و همراه با نام آنها، بدان صورت که ما امروزه می دانیم، در آغاز روشن نشده بود. اساساً شناخت و آگاهی اصحاب از امامان و امامت آن‌ها به مرور زمان انجام گرفت. صحابه و پیروان اهل بیت در زمان امام باقر (علیه السلام) پس از آنکه معنای امامت را فهمیدند و به امامت ایشان و پدران وی باور پیدا کردند، بدون آنکه اسامی و اوصاف و شمایل آنان را بشناسند. امامان نیز تنها در موقع ناچاری و در صورت امنیت درخواست اصحاب را پاسخ میدادند چرا که به جان خویش خوف داشتند و به این سبب نصوص در این باب کم شده و هر زمان

که امامی از دنیا می‌رفت و یا شهید می‌شد شیعه در امام پس از وی اختلاف می‌کردند و نمی‌دانستند به چه کسی باید اقتدا کنند و به چه کسی مراجعه کنند. با این که در میان آن‌ها بزرگان از فقها و متکلمان و حافظان حدیث و دین وجود داشتند. اگر نزد آنان و در دسترس آنان احادیث بسیاری که ما در عهد غیبت صغری و کمی قبل از آن داریم وجود می‌داشت آنان به سمت و سوی این اختلاف‌ها کشیده نمی‌شدند (بهبودی، معرفه الحدیث، بی تا، ۹۴) از جمله شواهد اینکه برخی از کسانی که به عنوان واقعی گری و فطحنی مذهب شناخته شده بودند توسط رجالیون امامیه مورد وثوق قرار گرفته‌اند. این حکایت از آن دارد که باورهای این افراد در عین فساد عقیده معلول ناآگاهی و جهل به مصداق بوده و نه از روی قصد و تعمد به ویژه اینکه بنا بر گزارشها برخی از فطحیه و واقفه از انحراف خود بازگشتند. هر چند امامان همان گونه که گذشت کم و بیش و با توجه به شرایط، البته برای افراد خاص به تبیین جایگاه امامت و جانشین بعد از خود می‌پرداختند (کلینی، ۱۴۰۱، ۱: ۲۸۶ تا ۳۲۹، ۳۷۲). با این همه این اقدام آنان نیز در مواردی همراه با شرط عدم افشای اسرار امامت و جلوگیری از اعلام همگانی آن بود (جعفری، ۱۳۷۴، ۳۴۴ تا ۳۴۸؛ حرعاملی، ۱۴۰۳، ۱۲: ۲۸۹). گرچه همین عده خاص نیز گاهی با افشای اسرار، اسباب درد سر خود و یا امام خویش را فراهم می‌ساختند (طوسی، ۱۳۴۸، ش ۴۷۶ تا ۴۷۸، ۴۸۸). خلاصه این که با همه تلاش امامان جانشینی امام بعدی توسط امام قبلی برای همه اصحاب و پیروان شیعی ائمه در عصر حضور به ویژه با توجه به حساسیت‌های سیاسی و جو فشار و تقیه نیز پراکندگی اصحاب ائمه در مناطق مختلف و دور از امامان، روشن و قابل دسترس نبود (صدوق، ۱۳۵۹، ۷۵). آنچه بیشتر از همه روشن شده بود ویژگی‌های کلی بود و روشن شدن و قابل دسترس و همگانی شدن مصادیق آن را بایستی از برکت تلاش‌های بعدی محدثان دانست. تصور برخی از شیعیان درباره مراد از قائم و اینکه گمان می‌کردند امام قائم یعنی امامی که دست به قیام و حرکت سیاسی بزند و حاکمیت و عدالت را برقرار کند موجب شده بود که آنان در مصداق واقعی امام بعدی دچار تردید شوند (کلینی، ۱۴۰۱، ۱: ۳۰۷). نتایج زیان بار این سردرگمی میان اصحاب بحران در تعیین مصادیق واقعی امام شد.

## مواردی از اختلاف در مصادیق امامت

در اینجا با توجه به اهمیت این بحث، مواردی از این گزارش‌ها را که حکایت از محدودیت امامان در معرفی مصادیق امامت از یک طرف و از سوی دیگر سرگردانی اصحاب امامان دارد با استناد به منابع تاریخی و حدیثی پی می‌گیریم.

۱- اشعری قمی در کتاب المقالات یکی از عوامل سرگردانی برخی از شیعیان درباره امامت امام حسین (ع) و عدول از پذیرش امامت آن حضرت را به اختلاف امام با برادرش حسن بن علی (ع) در شیوه مقابله با دستگاه حکومت اموی و قیام آن حضرت و صلح امام حسن راجع می‌داند (اشعری قمی، ۱۳۶۱، ۲۵). بعد از شهادت امام حسین (ع) و قیام مختار شیعیان و حتی اصحاب خاص امام سجاد به ویژه با توجه به بزرگتر بودن محمد بن حنفیه در حقانیت امامت امام سجاد در تحیر بودند (طوسی، ۱۳۴۸، ۱۲۵ تا ۱۲۴؛ اشعری قمی ۱۳۶۱، ۲۰ تا ۲۱). هر چند بنا بر برخی گزارش‌ها خود محمد بن حنفیه روی خوشی به این ادعاها نشان نداد. همچنین عمر بن ریاح در ابتدا قائل به امامت امام باقر (علیه السلام) بود، اما پس از مدتی وی با تعدادی از یاران خود از امامت حضرت روی گردان شد و دلیل آن این بود که وی از امام باقر (علیه السلام) سؤالی نمود و پاسخی دریافت کرد. پس از گذشت یک سال مجدداً همان سؤال را از حضرت نمود اما پاسخی بر خلاف پاسخ سال قبل از حضرت شنید. در اینجا عمر به امام گفت: پاسخ امسال شما بر خلاف پاسخی است که سال گذشته بیان کردید. امام فرمود: این صحیح است لکن پاسخ سال گذشته بر اساس تقیه صادر شد. در اینجا بود که عمر بن ریاح در امامت امام باقر (علیه السلام) دچار شک و تردید گردید (نوبختی، ۱۳۵۵، ۶۰، طوسی، ۱۳۴۸، ۲۳۷).

۲- در دوران دیگر امامان نیز ماجرا اینگونه بود به عنوان نمونه در مواردی برخی از اصحاب از امام صادق (علیه السلام) می‌خواهند که نام ائمه را ببرد آن حضرت از امام علی (علیه السلام) تا امام باقر را می‌شمارد و بدون نام بردن از خود و دیگر امامان بعدی جواب این اصحاب را درباره دیگر ائمه و حتی شخص خودش بگونه‌ای سربسته پاسخ می‌دهد و نام امامان را روشن نمی‌کند (برقی، ۱۴۱۹، ۱: ۲۸۸ تا ۲۸۹؛ کلینی، ۱۴۰۱، ۱: ۲۸۰ تا ۲۸۱، ۳۷۸ تا ۳۷۹، ۳۳۳؛ صفار، ۱۳۶۲، ۱۷۵-۱۷۶). یا در مواردی از اصحاب می‌خواهد

که نام او را به عنوان امام فاش نسازند (عیاشی، ۱۳۶۳، ۱: ۳۲۷). و یا صرفاً به معیارهای کلی برای امامت اشاره می‌کند (کلینی، ۱۴۰۱، ۱: ۳۷۹). و نیز این گزارش تاریخی معروف است که آن حضرت برای گمراه کردن مخالفان و خلیفه عباسی چندین نفر از جمله منصور را به عنوان وصی خود تعیین می‌کند (کلینی، ۱۴۰۱، ۱: ۳۱۰؛ عطاردی، ۱۳۹۰، ۱: ۳۹۰) و این خود از اسباب سردرگمی اصحاب در تعیین امام واقعی بود. از هشام بن سالم روایت شده که گفت: پس از وفات امام صادق (علیه‌السلام) من و محمد بن نعمان (مؤمن الطاق) در مدینه بودیم و مردم بر سر عبدالله بن جعفر انجمن کرده بودند که او پس از پدرش امام است. پس ما بر او در آمدیم و مردم نزد او بودند. از او مسائلی پرسیدیم که درست پاسخ نداد ما در کوچه های مدینه سرگردان بودیم و می‌گفتیم به سوی مرجئه، قدریه، معتزله، زیدیه و خوارج برویم که شخصی ما را راهنمایی کرد و نزد موسی بن جعفر برد. هنگام ورود بر حضرت ایشان فرمود: نه به سوی مرجئه و نه هم قدریه و نه به سوی معتزله، زیدیه و نه هم خوارج. حضرت به پرسش‌هایم پاسخ درست داد اطمینان به امامت حضرت یافتم و جریان را به ابو جعفر احوال و زراره و ابو بصیر گفتم. آنان نیز بعد از دریافت پاسخ پرسش‌های خود یقین به امامت حضرت پیدا کردند. سپس مردم به دیدار حضرت رفته و از اطراف عبد الله متفرق شدند. فقط گروه عمار ساباطی بر عقیده خود باقی ماند (مفید، بی تا، ۲: ۲۲۱ تا ۲۲۳؛ کلینی، ۱۴۰۱، ۱: ۳۵۱؛ اربلی، ۱۴۰۱، ۳: ۱۲ تا ۱۴). جالب است بدانیم این سردرگمی برای افرادی بود که امروزه از مهم‌ترین و مشهورترین اصحاب امامان به حساب می‌آیند! با توجه به این قبیل گزارش‌هاست که آیت الله شبیری زنجانی می‌گوید: خیلی از اصحاب ائمه حتی امثال زراره نمی‌دانستند که امام بعدی کیست. شرط ایمان آنها فقط این بود که به امام زمان خود و امامان قبلی ایمان داشته باشند. اشخاص ملزم به ایمان به ائمه بعدی نبوده‌اند تا نام آنها را بدانند (درس رجال در مدرسه حقانی قم، سال ۱۳۶۲، رک: سایت سخن تاریخ همراه با فایل صوتی).

از گفتگوی ابوبصیر با امام صادق (ع) هم برداشت می‌شود که وی از جانشین آن حضرت اطلاع نداشته است. بنا به خبری از کلینی، ابوبصیر گوید نزد آن حضرت بودم که صحبت از اوصیا پیش آمد. من به اسماعیل فرزند ایشان اشاره کردم اما او فرمود چنین

نیست و کار به دست خداست. ائمه را یکی پس از دیگری می فرستد (کلینی، ۱۴۰۱، ۱: ۲۷۷). مرحوم مجلسی دو احتمال برای منظور ابوبصیر مطرح کرده است: یکی اینکه درخواست کرده اسماعیل جزو اوصیا باشد، دیگر اینکه سؤال کرده آیا او وصی است یا نه؟ آنگاه احتمال اول را ترجیح می دهد (مجلسی، مرآة العقول، ۳: ۱۸۳). چنانکه ملاصالح در شرح این خبر می نویسد: ابوبصیر و دیگر شیعیان تصور می کردند اسماعیل امام بعدی است (مازندرانی، شرح الکافی، ۶: ۷۸). ابوبصیر در جای دیگری هم به امام گفته یکی از طرفداران مختار را دیدم که گفت محمد حنفیه امام است. امام صادق (ع) فرمود چرا پاسخ او را ندادی؟ ابوبصیر گفت نمی دانستم چه بگویم. امام فرمود می گفتم پیامبر، علی و حسنین (علیهما السلام) را وصایای پس از خود معرفی کرده است (کلینی، ۱۴۰۱، ۱: ۲۹۱). اگر نام ۱۲ امام برای ابوبصیر معلوم و در میان شیعیان مشهور بود، به راحتی پاسخ آن شخص را می داد.

در خبر دیگری برید بن معاویه نقل می کند که محمد بن مسلم به امام صادق (ع) گفت از بیماری شما مطلع شدیم و می ترسیم {شما را از دست بدهیم}. کاش به ما اعلام می کردید چه کسی {جانشین شماست}؟ بنا به این روایت، امام صادق (ع) از معرفی امام بعدی طفره رفته و فرمود: علی بن ابی طالب (ع) عالم بود و علم، به وراثت می رسد. عالمی از دنیا نمی رود جز آنکه بعد از او کسی هست که مثل علم او را داشته باشد (همان، ۳۷۹). تا پایان این خبرنامی از امام بعدی برده نمی شود و امام در پاسخ محمد به مطالب کلی و ارائه معیارهایی بسنده می کند!

همچنین از علی بن یقظین روایت شده است که گفت همین که حضرت صادق (علیه السلام) وفات یافت، مردم قائل به امامت عبدالله بن جعفر شدند و اختلاف در این باره واقع شد (طوسی، ۱۳۴۸، ۱۵۴، ۱۵۶ / ش ۲۵۱). تقیه امامان از دشمنان سیاسی و نیز رقبای کلامی گاهی موجب می شد که امام با پاسخ دوگانه از ددرسهای خود و اصحاب خویش کم کند؛ اما همین کار موجب سردرگمی اصحاب می شد. به عنوان نمونه اسحاق بن عمار صیرفی نیز می گوید: نزد امام صادق اشاره به امامت اسماعیل پس از آن حضرت نمودم و امام انکار فرمودند این گزارش حکایت از آن دارد که این صحابی تصور می کرده

که اسماعیل امام است (نعمانی، ۱۴۰۳، ۲۲۴). در روایت دیگری آمده است: ولید بن صبیح به امام صادق عرض کرد: عبد الجلیل به من گفته که شما اسماعیل را وصی خود قرار داده اید. امام این مطلب را انکار کرد و امام کاظم را به او معرفی فرمود (مجلسی، ۱۴۰۳، ۴۸: ۲۲). با توجه به این سردرگمی‌ها و تصور برخی نسبت به امامت اسماعیل بود که امام صادق (علیه السلام) پس از آنکه اسماعیل در گذشت، اصرار داشت که شیعیان مرگ او را با اطمینان خاطر بپذیرند زیرا تصور زنده بودن وی - با توجه به سوابق مهدویت وی که در میان برخسایای شیعیان ترویج شده بود - خطر پیدایش فرقه جدید را در میان شیعه به دنبال داشت و اصرار امام صادق (علیه السلام) بر مرگ اسماعیل نیز برای جلوگیری از همین انحراف بود. زراره گوید: در خانه امام صادق (علیه السلام) بودم که حضرت به من دستور داد تا داود بن کثیر رقی، حمران، ابو بصیر و مفضل بن عمر را پیش آن حضرت حاضر کنم. پس از آنکه نامبرندگان حاضر شدند، پشت سر آنان افراد دیگری هم به تدریج وارد شدند. بعد از آنکه تعداد حاضران به سی نفر رسید، امام فرمود: «ای داود! رو انداز را از روی اسماعیل بردار» او رو انداز را از روی اسماعیل کنار زد. امام پرسید: ای داود! آیا او مرده است یا زنده؟ داود گفت: او مرده است. سپس حاضران به دستور امام یکی پس از دیگری جسد او را دیدند و اعتراف به مرگ وی نمودند. امام بار دیگر این کار را تکرار فرمود تا این که اسماعیل را به قبرستان آوردند و موقعی که می‌خواستند او را در لحد بگذارند، امام افراد را وا داشت تا به مرگ او شهادت دهند؛ آنگاه بر جانشینی موسی بن جعفر به عنوان امام پس از خود تأکید فرمود (نعمانی، ۱۴۰۳، ۲۲۷) شیخ مفید می‌نویسد روایت شده که امام صادق (علیه السلام) در مرگ اسماعیل به شدت گریست و اندوه عظیمی او را فرا گرفت و بدون کفش و ردا جلو تابوت او راه افتاد و چندین بار دستور داد تابوت را بر زمین بگذارند و هر مرتبه صورت او را می‌گشود و به آن نگاه می‌کرد. منظورش از این کار آن بود که حتمیت درگذشت او را که جانشین پدرش می‌دانستند ثابت کند و در عین حال در حیات خود این شبهه را از میان بردارد (نعمانی، ۱۴۰۳، ۳۲۸؛ مفید، بی تا، ۱: ۲۶۷). با همه اینها گزارش گران از چندین فرقه شیعی پس از آن حضرت خبر داده اند.

در هر صورت گزارش‌های روایی نیز حاکی از آن است که با وجود آزادی نسبی در

زمان امام صادق (علیه السلام) و تلاش آن حضرت در معرفی امام بعدی البته برای برخی از اصحاب (کلینی، ۱۴۰۱، ۱: ۳۰۷ تا ۳۱۱)، برخی دیگر از اصحاب هنوز از امام بعدی و جانشین امام خبر نداشتند. با همه اینها گزارش گران از شکل گیری چندین فرقه شیعی پس از آن حضرت خبر داده اند. به عنوان نمونه مفضل بن عمر گوید: خدمت امام صادق (علیه السلام) بودم که ابوابراهیم (موسی بن جعفر) (علیه السلام) وارد شد و او جوانی بود. امام فرمود: وصیت مرا در باره این بپذیر (و بدانکه او امام است) و امر امامت او را با هر کدام از اصحابت که مورد اطمینان است در میان گذار. در ضمن حدیثی دیگر که راجع به امر امامت امام کاظم است، امام صادق بعد از آگاه کردن فیض بن مختار از جانشین خود به وی می گوید: بدان که خداوند اظهار این مطلب را به کسی پیش از تو به ما اجازه نفرموده است (کلینی، ۱۴۰۱، ۱: ص ۳۰۸ / ش ۳ و ۹۴) و برخی دیگر از اصحاب نیز از امام با تاکید می خواستند که مصداق امام بعد از خود را روشن تر کند. این پدیده در زمان هر یک از امامان بعدی نیز رخ نمود.

۳- این وضعیت در زمان موسی بن جعفر بگونه‌ای بود که نصر بن قابوس، صحابی امام هفتم با این تعلیل که بعد از امام صادق (علیه السلام) «ذهب الناس یمیناً و شمالاً» با تأکید از امام موسی بن جعفر می خواهد که امام بعد از خودش را معین کند (صدوق، ۱۴۰۴، ۳۱ تا ۴۱). صدوق نیز در کتاب عیون اخبار الرضا، گزارش هایی نقل می کند که گویا هر یک از اصحاب با توجه پرسش های آنان از امام نسبت به مصداق واقعی امام پس از آن حضرت چندان آگاهی روشنی نداشتند (صدوق، ۱۴۰۴، ۱: ۳۱ تا ۴۱) البته این امام همام تا آنجا که مقذور بود به روشنگری امر امامت و معرفی امام شایسته بعد از خود پرداخت. نصوص مورد اشاره به امامت امام رضا (علیه السلام) نیز از دیگر امامان بیشتر گزارش شده است (همان، ۳۱ تا ۴۱). امام کاظم (علیه السلام) حتی برای روشن شدن جانشین خود و جلوگیری از بهانه سازی های بعدی، گواهی ده ها صحابی مورد وثوق را در باره جانشین بعد از خود طلبید (همان، ۱: ۳۷). اقدام آن حضرت تا حدود زیادی از افتراق شیعیان بعد از وی جلوگیری کرد. با این حال بعد از آن حضرت نیز تاریخ شیعه شاهد ماجرای ظهور پدیده واقفی گری و شکل گیری فرقه واقفیه بود. درست است که برخی از اصحاب آن

بزرگوار مقهور طبع ذلت پذیر بشری شده و به منظور حفظ و تصرف اموالی که به دستور آن حضرت از شیعیان گرفته بودند از مسیر امامت حقه تخطی کردند (همان، ۱۰۴؛ طوسی، ۱۳۴۸، ش ۸۷۱، ۸۸۸)، اما پر واضح است که زمینه فکری و اجتماعی پذیرش ادعا و بهانه آنان از قبل فراهم شده بود (ناصری، ۱۴۰۹، ۱: ۷۹ تا ۱۲۷). تحقیقاً جو فشارهای سیاسی خلفا و حساسیت‌های برخی از گروه‌های داخلی به علاوه پراکندگی اصحاب شیعی آن حضرت به گونه‌ای بود که نه همه اصحاب آن حضرت قادر بودند از امر امامت و سرنوشت امام خود اطلاع روشنی به دست بیاورند و نه این که جرئت آن را داشتند که مثلاً در پیش کارگزاران خلیفه با این ادعا که موسی بن جعفر امام ماست مرگ امام را گواهی کنند و خود را در معرض شناسایی قرار دهند. جالب توجه اینکه بنا بر گزارش‌ها افرادی نظیر یونس بن عبدالرحمن نیز برای مدتی هر چند کوتاه به واقفه متمایل شده بودند و این امر فقط به خاطر عدم آگاهی روشن ایشان از مصداق امامت بود (طوسی، ۱۳۴۸، ص ۴۹۳/ش ۹۴۴؛ ناصری، ۱۴۰۹، ۲: ۲۱۵ تا ۲۱۸) هر چه که بود حداقل این پیامد ناگوار را داشت که حجم زیادی از انرژی و فرصت بدست آمده برای امام رضا (علیه‌السلام) را که می‌بایستی در راه ترویج بیشتر تفکر شیعی و میراث اهل بیت کند مصروف مبارزه با انحراف و اقفیه شد. البته که هر چه زمان می‌گذشت تجربه رقیبان سیاسی و مخالفان اهل بیت نیز بیشتر می‌شد.

یزید بن سلیط گوید: به موسی بن جعفر (علیه‌السلام) عرض کردم: مانند خبری که پدرت (علیه‌السلام) به من فرمود، شما هم بفرمایید (و مصداق امام را برایم روشن کنید). امام فرمود: آری، پدرم در زمانی بود که مانند این زمان نبود یعنی در این زمان باید تقیه کرد. به حضرت عرض کردم: هر که به این جواب قناعت کند، لعنت خدا بر او باشد! حضرت را خنده سختی گرفت، سپس فرمود: ای ابا عماره! به تو خبر دهم که من از منزلم بیرون رفتم و به فلان پسر و وصیت کردم و در ظاهر پسران دیگرم را هم با او شریک کردم ولی در باطن تنها به او وصیت کردم. اگر کار دست من می‌بود، امامت را به پسر قاسم می‌دادم که او را دوست دارم و نسبت به او مهربانم، ولی این اختیار با خدای عزوجل است؛ هر کجا خواهد قرار دهد. خبر امامت او (در خواب) از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به



من رسیده و خود او و معاصرانش را به من نشان داده است و او نیز تا از پیغمبر (صلی الله علیه و آله) و جدم علی صلوات الله علیه خبر نرسد به کسی از ما وصیت نکند (کلینی، ۱۴۰۱، ۱: ص ۳۱۳ / ح ۱۴).

۴- در روزگار امامت امام هشتم نیز گویا تقدیر چنین رقم خورده بود. بنا بر نقل کتاب «قرب الاسناد» هنگامی که از امام رضا (علیه السلام) در باره جانشین وی پرسش می شود، امام از دادن پاسخی روشن خودداری می کند و می گوید اکنون وقت پاسخ به این پرسش نیست. با این حال در برابر درخواست سؤال کننده مبنی بر این که نباید به مشکلی که بعد از پدرت دچار شدیم روبرو شویم، به وی پاسخ می دهد که بر امام لازم است که در باره امام بعدی به وقت خود حجّت را تمام کند (حمیری، ۱۹۴۸، ۱۶۶ تا ۱۶۷). بعد از شهادت آن حضرت نیز به ویژه با توجه به کودک بودن امام جواد تردیدهایی از طرف اصحاب شده بود (کلینی، ۱۴۰۱، ۱: ۳۲۲) و حتی نقل شده که برخی اصحاب با آن امام مناظراتی داشتند و امام به آنها می گوید شک خودتان را درباره امامت من و کار پدرم برطرف کنید (همان، ۲۲۰). همچنین ابوجریر قمی گوید: به حضرت ابوالحسن (امام رضا) (علیه السلام) عرض کردم: قربانت کردم، شما دانسته اید که من از همه بریده و تنها به پدرت و سپس به خودت گرویده ام، آنگاه برایش سوگند یاد کردم و گفتم: به حق رسول خدا صلی الله علیه و آله و حق فلان بن فلان (علی و حسن و حسین) تا به خودش رسیدم که آنچه به من خبر دهی به احدی از مردم نمی گویم و از او در باره پدرش پرسیدم که آیا زنده است یا وفات کرده؟ فرمود: به خدا وفات کرده است. عرض کردم: قربانت کردم، شیعیان شما روایت می کنند که سنت چهار پیغمبر در باره اوست. فرمود: سوگند به خدایی که جز او شایسته پرستشی نیست، پدرم وفات یافت [هلک] عرض کردم: غیبت یا وفات مرگ. فرمود: مرگ، عرض کردم: شاید از من تقیه می کنی؟ فرمود: سبحان الله! عرض کردم: به شما وصیت کرده است؟ فرمود: آری، عرض کردم: کسی را به شما در وصیت شریک کرد؟ فرمود: نه. عرض کردم: هیچ یک از برادران امام شما هست؟ فرمود: نه. عرض کردم: پس شما امامید؟ فرمود: آری (همان، ۳۸۰). پس از شهادت آن حضرت نیز امامیه با توجه به سن کم امام جواد دچار ابهام در امامت آن حضرت شدند و عده ای از

امامت وی برای شیعیان سرباز زده و امامتش را موکول به بعد از بلوغ آن حضرت کردند (اشعری قمی، ۱۳۶۱، ۹۷). و برخی در چگونگی و سرچشمه علم آن حضرت چون و چراهایی کردند که در جای خود اشاره می‌کنیم. چنانکه ملاحظه می‌شود، در این احادیث که نمونه‌های آن زیاد است، نه تنها مصداق امام برای برخی از اصحاب برجسته امامان روشن نبود بلکه امامان نیز از معرفی روشن آن برای همگان تحاشی داشتند و برای آنان که بیان می‌کردند نیز به پنهان داشتن این موضوع گوشزد می‌کردند.

۵- علی بن عمرو عطار گوید: خدمت حضرت ابوالحسن عسکری (امام دهم) (علیه السلام) رسیدم و هنوز پسرش ابو جعفر (محمد) زنده بود و من گمان می‌کردم او امام است. عرض کردم (قربانت گردم) کدام یک از پسرانت را امام بدانم؟ فرمود: تا امر من به شما نرسد، هیچ یک را به امامت مخصوص ندانید. عطار گوید: بعد از مدتی دوباره به حضرت نوشتم: امر امامت متعلق به کیست؟ حضرت برایم نوشت «متعلق به پسر بزرگترم». و ابو محمد بزرگتر از ابو جعفر بود (کلینی، ۱۴۰۱، ۱؛ ص ۳۲۶/ح ۷). بنا بر گزارشی دیگر آن حضرت از تحیر شیعیان درباره خودش اظهار ناراحتی کرده و می‌گوید آن آزاری را که من به خاطر تردید اصحابم در باره امامت خویش دیدم هیچ یک از امامان قبلی ندید (صدوق، ۱۳۵۹، ۲۲۲). بعد از رحلت آن حضرت بود که باز برخی از اصحاب به برادرش جعفر متمایل شدند و توجیه آن‌ها این بود که امام هادی به امامت او وصیت کرده و اشعری قمی از این گروه با عنوان «جعفریة الخالص» یاد می‌کند (اشعری، ۱۳۶۱، ۱۰۱). بحران در تعیین و شناخت مصداق واقعی امامت پس از رحلت امام حسن عسکری به اوج خود رسید تا جایی که برخی از اصحاب امامیه اصل وجود امام بعد از آن حضرت را انکار کردند (کلینی، ۱۴۰۱، ۱: ۳۳۷). و در برخی گزارش‌های حدیثی از این مهم به حیرت تعبیر شده است (همان، ۳۳۹). البته این حیرت به ویژه با توجه به جو خفقان شدید و حساسیت‌های سیاسی طبیعی نیز بود و حتی پیروان اهل بیت از بردن نام جانشین آن حضرت و اطلاع از مکان او منع شده بودند (همان، ۳۳۰ تا ۳۳۳). درست است که امامان قبلی پیش از آن زمینه‌های پذیرش غیبت امام را فراهم ساخته بودند (همان، ۳۳۵ تا ۳۴۳) اما با ملاحظه تعبیر همان روایاتی که به این منظور صادر شده بود نیز در می‌یابیم که امامان در

معرفی مصداق امام بگونه‌ای که برای همگان قابل فهم باشد محذوراتی داشتند و از این رو بیشترین اختلافات درباره امام و امامت بعد از رحلت ایشان گزارش شده است (اشعری قمی، ۱۳۶۱، ۱۰۲ تا ۱۱۶؛ نوبختی، ۱۳۵۵، ۹۶ به بعد؛ شهرستانی، ۱۳۶۳، ۱: ۱۵۲ تا ۱۵۳).

## نتیجه گیری

مجادلات و رقابت های سیاسی - مذهبی برخی از علویان با امامان اثنی عشری و پیروان شیعی آنها و اختلاف آنان در تعیین امام و وظایف و کارکرد آن، اختلافی مبنایی و برگرفته از نوع نگاه هر یک از طرفین به خاستگاه و جایگاه و ویژگی های رهبری و امامت بود. بعد از ظهور کیسانیه، شیعیان زیدی - اعم از حسنی و حسینی، علوی و غیر علوی - به هر دلیلی راه و رسم خود را از امامان شیعه و پیروان خالص و عقیدتی آنها جدا ساختند. عده ای نیز بنا بر گزارش نوبختی و دیگران، با مشاهده اختلاف و مشاجرات سادات حسنی و حسینی دچار تردید شده و گفتند بهتر است صبر کنیم تا ببینیم که خود این دو شاخه بر چه کسی اتفاق نظر می کنند؛ البته آرزویی که هیچ گاه برآورده نشد. با این حال دیگر پیروان ائمه نیز در انتخاب امامان و نوع نگاه خود به ویژگی های امام هم داستان نماندند. درست است که این دسته از پیروان و اطرافیان شیعی امامان - بر خلاف گروه های کیسانی و زیدی - به تسلسل، تعیین ائمه از پیش خدا و بایستگی معرفی آنها توسط امام قبلی اعتقاد داشتند. با این همه بنا بر گزارش های متکلمان و ملل و نحل نگاران شیعی همواره و بعد از درگذشت هر امامی به دلایل مختلفی با بحران تعیین امام روبرو می شدند و به تبع آن، مصادیق مختلفی را برای امامت گزینش می کردند و میان اصحاب امامان مجادلاتی در باب مصداق و کارکرد امام رخ می نمود (این مهم را علاوه بر فرق الشیعۀ، نوبختی و کتاب المقالات و الفرق قمی الفصول المختارة شیخ مفید به تفصیل گزارش شده است. به استثنای افراد غالی که مدعیات آنها فراتر از موضوع امام و امامت بود، شکل گیری گروه های از بین رفته و یا باقیمانده ای چون، ناووسیه، اسماعیلیه، واقفیه، و قطعیه را باید با توجه به چنین عاملی مورد توجه قرار داد. هر چند همه موارد اختلافی را نمی توان الزاما به معنای اختلاف فرقه ای دانست.

## فهرست منابع

۱. نعمانی، ابن ابی زینب، محمد بن ابراهیم، الغیبه، موسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۴۰۳ ق.
۲. اربلی، کشف الغمة في معرفة الائمة، بیروت، دارالکتاب الاسلامی، ۱۴۰۱ ق.
۳. اشعری قمی، سعد بن عبدالله، (۱۳۶۱). المقالات و الفرق، با مقدمه و تصحیح محمد جواد مشکور، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
۴. اشعری، ابوالحسن، مقالات الاسلامیین واختلاف المصلین، تحقیق محمد محیی الدین عبدالحمید، ۱۴۰۵ ق.
۵. بحر العلوم، سید محمد مهدی، رجال السید بحر العلوم، تحقیق محمد صادق بحر العلوم و حسینی بحر العلوم، انتشارات مطبعة الاداب، چاپ اول، نجف اشرف، ۱۳۸۶ ق.
۶. برقی احمد بن محمد بن خالد؛ رجال البرقی، تحقیق جواد القیومی الاصفهانی، قم: نشر القیوم، ۱۴۱۹ ق.
۷. بغدادی، عبدالقادر: الفرق بین الفرق، تحقیق محمد محیی الدین عبدالحمید، المكتبة العصرية، بیروت، ۱۹۹۸ م.
۸. بهبودی، محمد باقر، معرفه الحدیث، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، تهران،
۹. جعفری، حسین، (۱۳۷۴). تشیع در مسیر تاریخ، ترجمه سید محمد تقی آیت الهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۰. حر عاملی، محمد بن حسین، (۱۴۰۳ ق). وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، تحقیق عبدالرحیم ربانی شیرازی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۱. حمیری، ابی سعید بن نشوان، (۱۹۴۸ م). الحور العین، با تحقیق و مقدمه کمال مصطفی و مقدمه محمد زاهد الکوثری، قاهره: مکتبه الخانجی.
۱۲. رسی قاسم بن ابراهیم بن اسماعیل، مجموعه کتب و رسائل الامام القاسم بن ابراهیم الرسی، تحقیق عبدالکریم احمد جدبان، صنعاء، دارالحکمه الیمانیه،
۱۳. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی، (۱۳۵۹ ق). کمال الدین و تمام النعمه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

۱۴. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی، (۱۴۰۴ق). عیون اخبار الرضا، مقدمه و پاورقی حسین اعلمی، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
۱۵. صدوق، الامامه والتبصره من الحیره، مدرسه الامام مهدی، ۱۲۶۳
۱۶. صفار، ابو جعفر محمد بن الحسن بن فروخ، (۱۳۶۲). بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد (صلی الله علیه و آله)، تصحیح و تعلیق میرزا محسن کوجه باغی التبریزی، قم: مشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
۱۷. طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۴۸). اختیار معرفة الرجال (رجال الکشی)، با مقدمه حسن مصطفوی، مشهد: دانشگاه مشهد، دانشکده الهیات و معارف اسلامی.
۱۸. عیاشی، ابی نصر محمد بن مسعود، تفسیر العیاشی، تصحیح هاشم رسولی محلاتی، تهران، مکتبه العلمیه الاسلامیه، ۱۳۶۳.
۱۹. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۱ق). اصول الکافی، تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری، بیروت: دارصعب.
۲۰. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق). بحار الانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۱. مجلسی، مراد العقول فی شرح اخبار آل الرسول
۲۲. مفید، محمد بن نعمان، (بی تا). الارشاد، ترجمه سید هاشم رسولی محلاتی، تهران: انتشارات الاسلامیه.
۲۳. ملایری معزی، اسماعیل، (۱۴۱۴ق). جامع احادیث الشیعہ، به اشراف آقا حسین طباطبایی بروجردی.
۲۴. منتظری، امامت در مدرسه کلامی کوفه. فصل نامه امامت پژوهی، شماره ۱۰
۲۵. ناصری، ریاض محمد حبیب، الواقفیه، دراسة تحلیلیه، الجز اول، المؤتمر العالمی للامام الرضا (علیه السلام)، مشهد، ۱۴۰۹ ق.
۲۶. نوبختی، حسن بن موسی، (۱۳۵۵). فرق الشیعہ، نجف اشرف: مکتبه مرتضویه.
۲۷. عطاردی، عزیز الله، مسند الامام الکاظم، ج ۱، ص ۳۹۰: تهران، نشر عطارد، ۱۳۹۰ ش
- پورمحمدی، نعیمه، اعیان ائمه علیهم السلام، جستاری در راه های اثبات اشخاص ائمه، امامت پژوهی، شماره ۸، زمستان



نوع مقاله: پژوهشی  
صفحات ۲۷۲ - ۲۴۷

## قیام صدوری ادراک حسی و یقین آوری آن: ارزیابی تأثیر فلسفه رواقی بر ملاصدرا

ابراهیم آرش<sup>۱</sup>

محسن فهیم<sup>۲</sup>

مجتبی جعفری اشکاندی<sup>۳</sup>

### چکیده

در این تحقیق نظریه ملاصدرا درباره اتحاد حاس و محسوس در ادراک حسی بر اساس موضوع صدوری بودن ادراک حسی و یقین آور بودن آن بررسی شد. اهمیت موضوع از این لحاظ است که ملاصدرا در رابطه با این موضوع، متأثر از نظریه رواقیان بوده، و خود به این موضوع تصریح داشته است. نظریه ملاصدرا درباره معرفت حسی، به فعلیت درآمدن صور محسوسات برای نفس و به فعال بودن نفس حاسه در عالم حسی است. این نوع رویکرد به معرفت به عنوان شکلی هستی شناسانه که رابطه حاس با محسوس را نوعی رابطه تکاملی می داند، متفاوت از نظریه مشائیان است. در نظریه مشائیان، صور محسوسات در نفس مقدمه ای برای معرفت عقلانی از طریق تجرید این صور است.

۱. دانشجوی دکتری گروه الهیات، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران.

Email: ebrahim.arash1972@gmail.com

۲. استادیار گروه الهیات، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: fahimmohsen54@gmail.com

۳. استادیار گروه الهیات، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران.

Email: jafari@iaukhsh.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۳۹۹/۱۱/۱۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۹/۵

در صورتیکه نزد ملاصدرا نفس در مرتبه حس از این رو که صادر کننده صور محسوسات است، بجای منفعل بودن، فعال است و بنابراین معرفت در این مرحله نیز علمی و یقینی است. ملاصدرا بیان کرده که پیش از او نیز بسیاری متفکران به این قول قائل بوده اند. بنا بر همین گفته، در این تحقیق نظریه معرفت حسی ملاصدرا با نظریه انطباع معرفتی رواقیان تطبیق داده شده است. در نظریه انطباع معرفتی، رواقیان متقدم ادراک حسی را صورت برای ماده نفس می دانند که بر آن حکم می شود. رواقیان متقدم یقینی بودن انطباع معرفتی را همسرخ بودن آن با نفس می دانند و از آن در جهت تعالی حکمت و اخلاق در افراد سود می برند. نتایج تحقیق نشان دهنده توجه ملاصدرا و رواقیان متقدم درباره همسرخ بودن حاس و محسوس و همچنین فعال بودن نفس در ادراک حسی برای بدست دادن معرفت یقینی حسی است. روش انجام تحقیق تحلیل محتوای آراء و نوآوری تحقیق در زمینه بدست دادن امکان گفتگو میان آراء ملاصدرا و فلسفه رواقی متقدم در زمینه معرفت شناسی است.

### واژگان کلیدی

ادراک، قیام صدوری، معرفت حسی، ملاصدرا، انطباع معرفتی، رواقیان متقدم.



## طرح مسأله

ملاصدرا قائل به حضوری بودن علم، حتی در ادراک اعیان محسوس خارجی است، بنابراین، میان نفس در مرتبه حسی و عالم محسوس باید سنخیتی باشد. بنا بر نظر او بر اساس سنخیت، علم در این مرتبه نیز پدید می آید و می باید از سنخ وجود باشد و از این طریق علم حضوری در مرتبه حسی نیز همان وجود عالم محسوس است که وجود خود را توسیع داده است. نفس در مرتبه حسی، عالم وجود معلوم را درک می کند و وجود معلوم به علم حضوری نزد عالم بوده و وجودشان با یکدیگر متحد می شود. این موضوع بواسطه ذومراتب بودن نفس محقق می شود که بنابراین تعدد و تکثری میان نفس، یعنی قوای نفسانی، با صور ادراک شده وجود نخواهد داشت و بنابراین دوگانه ذهن و عین (خارجیت) معنا ندارد و عالم خود علم و خود معلوم است. ملاصدرا این موضوع را با مفهوم صدوری بودن ادراک و بحث قوه و فعل تبیین می کند، زیرا این قوای ادراکی بصورت بالقوه پیش از اتحاد با صور ادراکی وجود دارند. بر این اساس است که رابطه میان عالم علم مانند موضوع و عرض نیست که دو واقعیت مغایر باشند. ملاصدرا در آثار خود ابداع این نظریه را از رواقیان می داند و به تبیین آن می پردازد. در آثار بجا مانده از رواقیان متقدم نیز نگرش رابطه سنخیت میان حاس و محسوس وجود دارد، این موضوع بر اساس پاسخی به نظریه شکاکانه آکادمی افلاطون که پس از افلاطون و توسط شاگردان او شکل گرفت، و همچنین در پاسخ نظریه ارسطویی درباره تجرید صورتهای حسی بسوی صورتهای عقلی است. بر اساس نظر ملاصدرا، نظریه او درباره ارتباط عالم محسوس و نفس در مرتبه حسی، این نظریه در آراء گذشتگان وجود داشته و وی به احیاء این مطلب همت گذاشته است. اکثر تحقیقات در این زمینه (مومنی، ۱۳۹۱ش) موضوع سنخیت در حس و محسوس را با آراء نوافلاطونی و مخصوصاً فلوطین مرتبط دانسته اند. این تحقیق در نظر دارد که ریشه های این تفکر را در آراء رواقیان، که ملاصدرا بسیار بر نظریه های آنها تأکید داشته، تطبیق دهد. با توجه به آراء رواقیان متقدم درباره معرفت حسی که متفاوت با مکاتب پیشین نظیر شکاکان آکادمی که هر گونه معرفت حسی را انکار می کردند و همچنین شاگردان ارسطو که معرفت حسی را یقینی نمی دانستند؛ رواقیان نظریه ای مبتنی بر

انطباق معرفتی داشتند که بر اساس آن هم سنخ بودن نفس با آنچه از طریق حس از محسوسات درک می‌شد، اثبات می‌شود. به نظر رواقیان این سنخیت سبب معرفتی یقینی می‌گردید. رواقیان از نظریه معرفت حسی در جهت نگرش‌های اخلاقی سود می‌بردند، یعنی مرتبه نفس انسان از نظر حکمت و مرتبه وجودی زمانی بالاتر خواهد بود که نفسش در مرتبه ادراک حسی، با معرفت به محسوس یکی شده باشد. مسئله اصلی تحقیق تبیین نظر ملاصدرا و رواقیان درباره سنخیت محسوسات با نفس در مرتبه حسی در پدید آمدن معرفت یقینی است. در این باره به مقایسه شباهتها و تفاوت‌های نگرشها نیز توجه می‌شود. بنا به اهمیت موضوع ادراک حسی نزد ملاصدرا تحقیقاتی در این زمینه نظیر شیخ رضایی و هاشمی (۱۳۸۸ش) با عنوان «معرفت به مثابه وجود: نظریه معرفت ملاصدرا» و مختاری (۱۳۹۹ش) با عنوان «بررسی ادراک حسی از دیدگاه ارسطو و ملاصدرا» و شیخ اکبری (۱۳۸۴ش) به عنوان «جایگاه معرفت ادراک حسی در فلسفه ملاصدرا» صورت گرفته است که در هیچ کدام از این تحقیقات بحث چرایی یقینی بودن ادراک حسی مسئله نبوده و پیشینه این مبحث نزد رواقیان تحلیل نشده است.

### ۱-۱. اتحاد حاسّ و محسوس نزد ملاصدرا

بحث اتحاد عاقل و معقول، نظریه‌ای معرفت‌شناسانه در آراء ملاصدرا است که زیربنای بحث او درباره اتحاد نفس و صور ادراکی محسوس بواسطه علم حضوری است. نزد ملاصدرا علم حضوری نفس به صور ادراکی، باعث اتحاد میان نفس و صور ادراکی می‌شود. به نظر ملاصدرا اگر نفس، شئی را تعقل کند همان صورت عقلی آن می‌شود. (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۳۷) بنابراین نفس از یکسو مناط برای شهود و کشف خود برای خودش است و هم مناط برای کشف اشیائی که بیرون از اوست برای خود که این ویژگی به سبب استعدادی است که از اندامهای حسی با واقعیات ماده حاصل می‌شود که با حرکت جوهری اشتدادی، بسوی فعلیت و وجود برتر عقلی اشیاء و بالتبع وجود ذهنی ماهیت آنها می‌شود. (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۴۲۲) این موضوع در حیطه تأثیر بدن بر نفس نیز می‌گنجد که بر اساس آن در حوزه شناخت نفس در شناخت حسی کاملاً به ابزارهای طبیعی و بدنی وابسته است زیرا نیازمندی به ورودی‌های حسی برای کسب

شناخت، یعنی فرایند کسب شناخت کاملاً از مجرای بدن می‌گذرد و بدن و احوالات آن بر آن موثر است. (وفاییان، ۱۳۹۹ش، ص ۱۲۲) در این نگرش تفاوتی میان اتحاد عالم با معلوم یا عالم با علم وجود ندارد زیرا علم با معلوم متحد است. پس عالم تبدیل به معلوم می‌شود نه اینکه معلوم به عالم منضم گردد. ملاصدرا این رابطه عالم و علم را همانند رابطه ماده و صورت اتحادی می‌داند، هرچند قوای ادراکی نفس مجردند و از این نظر نه مادی و نه حال در موضوعند. این قوای مجرد از مراتب نفس هستند و با صورتهای ادراکی که متناسب با خود هستند اتحاد و ترکیب می‌یابند. در این صورت، عالم و علم یک واقعیت بسیط خواهند بود که از دو اعتبار نگریسته می‌شود که اولی قوه ادراکی نفس و از مراتب نفس و دومی صورت ادراکی و معلوم بالذات است. ملاصدرا این موضوع را با مفهوم قوه و فعل تبیین می‌کند، زیرا این قوای ادراکی بصورت بالقوه پیش از اتحاد با صور ادراکی وجود دارند. بر این اساس است که رابطه میان عالم علم مانند موضوع و عرض نیست که دو واقعیت مغایر باشند. این موضوع در مراتب سه گانه قوای نفس یعنی قوای حسی و خیالی و عقلی صدق می‌کند. (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱م، ص ۲۴۳)

این نوع نگرش به رابطه نفس با صور ادراکی با اصطلاح قیام صدوری معرفی شده است. ملاصدرا در این باره چنین بیان داشته است: نسبتی که با صور ادراکی ایجاد می‌شود همواره نسبت فاعل موثر است نه نسبت منفعل متصف به صور ادراکی. (صدرای شیرازی، ۱۳۸۷ش، ص ۲۲۱) پس حقیقت علم عقلی انسان واقعیتی مجرد و عقلی قائم به قیام صدوری از نفس است. پس نه عین نفس اشیاء است و نه موجودی مجرد عقلی که فوق نفس باشد، یعنی نفس فاعل آن بوده و قوع عقل قابل و متحد با آن است.

اما نفس به چه درجه از اشتداد می‌رسد که توانا به انشاء صور عقلی و صور جزئی و خیالی می‌شود؟ نزد ملاصدرا علم شکل دهنده مراتب نفس و بنابراین امری خارج از نفس نبوده و با وجود انسان یکی است. پس مراتب حسی، خیالی و عقلی علوم همان مراتب وجودی انسان هستند. (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۸۷)

با اینحال ملاصدرا میان معلومات عقلی و خیالی و حسی تفاوت قائل است. بر طبق نظر ملاصدرا علم خارج از مقولات است و نوعی از کیف نفسانی نیست، او علم را از سنخ

وجود می‌داند. این نگرش ملاصدرا ریشه در اصالت وجود و نگرش وجودی به انسان است. بر اساس این مبنا ادراک نحوه ای وجود و از تبدیل وجودی به وجود دیگر حاصل می‌شود. این نگرش متفاوت از نگاه مشائی است که ادراکات حسی، خیالی، وهمی و عقلی را تجرید صفات و اجزاء مدرکات می‌داند. (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۹۵)

پس نظر ملاصدرا متفاوت از نظر مشائیان درباره تجرید صفات و اجزاء از مراتب حسی به مراتب بالاتر تا عقلانی است. ملاصدرا اذعان می‌کند که ادراک مانند مراتب نور است که از منزلی به منزل دیگر ترقی در آن ایجاد می‌شود. این موضوع علاوه بر ارتباط میان مدرک و مدرک به ارتباط میان حقیقت انسان و علم نیز همبستگی دارد. زیرا استکمال وجودی انسان با استکمال ادراک او و آگاهی‌اش یکی است. بنابراین نفس انسان که در ابتدا هویتی جسمانی دارد با استکمال بسوی تجرد کامل، بواسطه اتحاد با صورتهای علمی است. (صدرای شیرازی، ۱۳۷۵ش، ص ۷۵-۷۴) این نگرش درباره شدت وجود نفس و شدت ادراک در تمام مراتب آن با مبحث وجودی بودن علم مرتبط است زیرا طبق این نظریه کمال هر قوه ای از قوای نفس، ادراک امر ملائم با طبع آن قوه است. یعنی امری مرتبط با ادراک و علم است و هر چه قوه نفس از نظر وجودی شدید تر باشد مرتبه تکاملی آن در رابطه با مدرک شدید تر خواهد بود. به عنوان مثال قوای عاقله در مقایسه با قوای شهوانی و غضبیه و این قوا در مقایسه با ادراکات محسوسات. (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۲۱) این موضوع بصورت جسمانی و در واقع نیز برای انسان اتفاق می‌افتد، به عنوان مثال انسان در حالت جنینی در مرتبه نفس نباتی است و پس از بدنیا آمدن به رتبه نفوس حیوانی و سپس با بلوغ معنوی و رشد باطنی به انسان بالفعل و ملکی می‌رسد.

(صدرای شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۱۳۶-۱۳۷)

بنابراین نفس در حالی که مراتب تکامل طبیعی دارد (وجود مادی، صورت طبیعی، نفس حساس، نفس ذاکره و غیره) دارای تکامل از نظر مراتب مدرکات است. از این لحاظ از این رو که علم با وجود مرتب است، مراتب تکامل نیز بر اساس همین مراتب وجودی است که پایین‌ترین عالم وجودی، عالم اجسام یا عالم طبیعت و عالم میانی، عالم مثالی و عالی‌ترین عالم از نظر وجودی عالم مجردات یا عقول است. در این سه عالم، نفس بنا به

مراتب تکاملی وجودی خویش به ساحت های حسی، خیالی و عقلی دست می یابد. و این استکمال از سنخ اشتداد وجودی است. (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۳۷۲ و ۱۲۱) پس حاس با محسوس، متوهم با متوهم، متخیل با متخیل و عاقل با معقول متحد است. و این نه با تجرید صورت از ماده بلکه با حرکت جوهری در عالم است: «عناصر مادی عالم پس از تصفیه و امتزاج در حد اعتدال و طی طریق کمال و عبور از مرتبه نباتی و حیوانی در ادامه طریق عروجی خود به مرحله ای می رسد که فیض اعلا و قوه روحانی و مدرک کلیات و جزئیات به او اعطا می شود. (صدرای شیرازی، ۱۳۶۰الف، ص ۱۴۷؛ صدرای شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۱۷)

انسان بر اساس ذات خود این قوه را در خود دارد که عقل فعال در وجود او تحقق یابد و با آن متحد شود. میزان اتصال و اتحاد با عقل فعال است که شدت درک معقولات در اوست. ذات انسانی با این اتحاد با عقل فعال به درجه ای نائل می شود که تمام موجودات اجزای ذات او می شوند. (صدرای شیرازی، ۱۳۶۰ب، ص ۲۴۵ و ۲۰۰) به بیانی نفس دارای نشئات و اطوار بسیار است که می توان در سه مرتبه کلی تقسیم بندی شود که مرتبه اول تعقل صورتهای عقلی از دور، سپس اتحاد با صورت های عقلی و سپس در مرتبه اعلی خلاق صورتهای عقلی است. (حسن زاده آملی، ۱۳۸۶ش، ص ۳۶۸)

ملاصدرا با این دیدگاه که علم را حتی به اعیان خارجی، علم حضوری می داند، علم می باید از سنخ وجود باشد و از این طریق علم حضوری همان وجود عالم است که وجود خود را توسیع داده است. زیرا در تمام مراحل حسی، خیالی و عقلی، عالم وجود معلوم را درک می کند و وجود معلوم به علم حضوری نزد عالم بوده و وجودشان با یکدیگر متحد می شود. این موضوع بواسطه ذومراتب بودن نفس محقق می شود که بنابراین تعدد و تکثری میان نفس، یعنی قوای نفسانی، با صور ادراک شده وجود نخواهد داشت. (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۲۲۱) علم حضوری در جهت اصالت وجود بوده و بنابراین دوگانه ذهن و عین (خارجیت) معنا ندارد و عالم خود علم و خود معلوم است. تفسیر حاجی سبزواری از این موضوع چنین است که معقول را بالفعل مطلق می داند چه در زمینه علم بالذات یا علم بالغیر باشد. بر این اساس شأن معقولیت همان وجود فعلی و نوری

است و مانند معقول بالعرض نیست که در آن قوه و مانعی برای اتحاد علم و معلوم باشد. در این نگرش معقول و وجودش یکی هستند. (سبزواری، ۱۳۶۹ش، ج ۲، ص ۱۵۸) پس رابطه علم و وجود، حضور هر کدام در دیگری است که شامل رابطه عالم و موجود نیز می‌شود. بنابراین واقع‌نمایی ذهن از عین از طریق وجود تضمین می‌شود. «نفس دارای مراتب مختلف و متفاوت است و به همین دلیل مجرد بودن آن نیز در هر مرتبه به مناسبت همان مرتبه معنی پیدا می‌کند. نفس در مرتبه عقل بی‌شک مجرد است و از وابستگی و تعلق به امور مادی منزّه و مبراست. عقل به حکم این که مرسل و مجرد است و هیچ‌گونه بعد افتراق در آن نیست خودش را می‌یابد و معقول می‌بیند. بنابراین عقل همواره در عین عقل بودن عاقل و معقول است. از اینجا می‌توان دریافت که معقول بودن همان موجود بودن است اتحاد عاقل و معقول به معنی آن است که معقول بودن موجود بودن است و موجود بودن نیز معقول بودن شناخته می‌شود» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۴ش، ص ۴۱۴-۴۱۵)

نفس انسان با حرکت جوهری خود از ماده به سمت مجرد از ماده، باعث صدور ادراک حسی و خیالی یا عقلانی در نفس می‌شود هر چند صور حسی و خیالی تنها بواسطه ماده خارجی که علل معده صدور این صور هستند، ایجاد می‌شوند. این حرکت اشتدادی از صدور ادراکات حسی و خیالی در نفس، در ابتدا به مرحله منفعل بودن در قبال صور عقلانی ایجاد شده توسط عقل فعال و سپس با اتحاد با عقل فعال، خود نفس قادر به صدور صور عقلانی می‌شود. این موضوع تنها زمانی قابل بحث است که ادراک حسی نیز دارای شکلی از مجرد باشد. اما آیا ادراک حسی قابلیت صدق بر کثیرین را داراست یعنی کلی است؟

هر یک از مراتب عقل نظری نسبت به مرتبه پایینتر حالت صورت نسبت به ماده را دارد. در این نگرش عقل نظری دارای چهار مرتبه است که اولین مرتبه آن عقل هیولانی است که صرف استعداد است و از تمامی ادراکات خالی است. در مرتبه دوم عقل بالملکه است که ادراک بدیهیات اولیه می‌کند. مرتبه سوم عقل بالفعل است که مسائل نظری را ادراک می‌کند اما این ادراک دارای پیوستگی نیست. در مرتبه چهارم عقل مستفاد است که صور عقلانی در نفس انسان همواره حاضر هستند. (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳،

ص ۴۲۶) این ادراک، اتحاد میان نفس و مدرک است «العاقل يتحد بالمعقول و النفس الخياليه و الحسيه يتحد بصورها الخياليه و الحسيه» (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۲۸۹) و این اتحاد وحدت نفس و صور عقلی است «أن النفس إذا عقلت شيئاً صارت عين صورته العقلية» (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۳۷) بنابراین مسیر نفس انسانی از جسم مطلق آغاز و با طی صورت های جمادی، نباتی و حیوانی به مرحله عقل هیولانی، عقل بالملکه، بالفعل و در غایت به عقل مستفاد نائل می شود. (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۴۲۲)

## ۱-۲. مجرد بودن ادراک حسی نزد ملاصدرا

در تعریفی که ملاصدرا از احساس دارد آن را ادراک شیء موجود در ماده و حاضر نزد مدرک می داند که این ادراک با هیأت های محسوس خاص مدرک است، این هیأت ها می تواند آین، متی، وضع، کیف و کم و غیره باشد. (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۲۹۸) اولین مرتبه احساس، لامسه است که به سبب جریان روح بخاری در بدن پدید می آید. بواسطه لامسه است که ملموسات درک می شوند. (صدرای شیرازی، ۱۳۶۱ش، ص ۲۷۳) پس از لامسه، ذائقه، سمع و بصر هستند. این مراتب بر اساس مرتبه وجودی، از شدت وجود و لطف بیشتری برخوردار می شوند. سمع و بصر لطیف ترین حواس بوده و به قوای مجرد نزدیکتر هستند. آنچه در حواس ظاهری، سبب وحدت می شوند و امری مجرد است، حس مشترک است که محسوسات حواس پنجگانه در آن اتحاد می یابند. پس از حس مشترک نیز قوه واهمه است که معنای جزئیه را درک می کند. (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۱۵۷-۱۵۸)

بر طبق نظریه حرکت جوهری، علاوه بر حرکتی که در محسوسات بصورت هیأت هایی در اعراض رخ می دهد، این هیأت ها بواسطه حرکت در جوهر نفس است و حرکت های عرضی در واقع نمود حرکت در جوهر نفس است. و این جوهر نفس بسوی تغییر و سیلان از مرتبه وجودی پایین تر بسوی مراتب والاتر وجودی است. ادراکات حسی زمینه ساز این تغییر و سیلان می باشند زیرا هیأت های عرضی همگام با به فعلیت درآمدن حرکت در جوهر نفس در مرتبه حسی است. و این حرکت و سیلان در طول زمان و در مسیر تکامل است. (صدرای شیرازی، ۱۳۶۹ش، ص ۲۹۰-۲۹۱)

ملاصدرا نفس را در ادراک صدوری حسیات فعال می‌داند، به همین لحاظ است برای دستگاه معرفتی او استقرایی و جزئی بودن ادراک حسی مسئله نیست. اما رابطه و تطابق نفس فعال در مرحله حس با ماهیت خارجی چگونه است؟ ملاصدرا در این رابطه در ابتدا به نظریه تطابق ماهوی توجه می‌کند که طبق آن حقیقت شیء همان ماهیت یا نوع آن است که تشکیل شده از جنس و فصل است، بنابراین این فصل اخیر است که بازنمای حقیقت شیء است (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۱۲۶) اما از این رو که جنس مفهومی ذهنی است مابازاء خارجی آن صورت است که حقیقت و ماهیت شیء است. (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۱۳۴)

### ۳-۱. نظریه تطابق ماهوی و قیام صدوری نزد ملاصدرا

در نظریه تطابق ماهوی صورت نوعیه شیء، یعنی صورت اخیر آن، در ادراک حسی با مدرک متحد می‌شود. بنابراین در ادراک حسی نیز صورت های منتزع از ماده در نفس انسان اتحاد می‌یابند، و از این رو که این صورت ها بدون ماده نمی‌تواند محقق شوند بنابراین بر روی ماده ذهن قرار می‌گیرند، یعنی وجود ذهنی می‌یابند. بنابراین اعراضی نظیر کم، کیف، این و غیره هنگامی ادراک شوند همان کم، کیف، این و غیره خواهند بود هرچند به لحاظ مفهومی. زیرا بر اساس تفاوت میان حمل ذاتی اول و شایع صناعی، ماهیت به ذهن آمده به لحاظ مصداق، علم و کیف نفسانی است اما از لحاظ مفهومی تحت مقوله ای است که وجود خارجی اش به آن تعلق دارد. (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۷۹)

بنابراین علم حتی در مرتبه حسی از سنخ وجود است نه ماهیت و کیف (سبزواری، ۱۳۶۹ش، ج ۲، ص ۶۵) در این نگرش است که ملاصدرا از نظریه تطابق ماهوی عبور می‌کند و علم مدرک از مدرک را از جنس وجودی می‌داند. حواس ظاهری هنگامی به فعلیت می‌رسند، امری که برای تحقق به محسوسات خارجی نیز نیاز ندارد، پدید می‌آید که در اصطلاح فلسفه به آن حس مشترک گفته می‌شود. هر چند که حس مشترک بدون داده های محسوسات هنوز بالقوه است اما هنگامی این داده ها بصورت جزئی از حواس پنجگانه توسط حس مشترک دریافت می‌شوند، از این رو که صورتهای جزئی، قوه ای را به فعلیت در می‌آورد که صور محسوسات مجرد از ماده اند، بنابراین خود این قوه نیز از



حیث رابطه با موضوع خود، متکامل تر از حواس ظاهری و مجرد از ماده می باشد. این علم به محسوسات نیز در حس مشترک ماده برای قوه واهمه می شود. بنابراین نفس انسان نیز با هر درک محسوس کاملتر می شود. (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۴۶۲) بنابراین تا میزانی که نفس دارای ضعف وجودی باشد، آنچه از او بوجود می آید نیز به لحاظ وجودی ضعیف خواهد بود، اما هر چه نفس دارای شدت وجودی بیشتری باشد مدرکات حسی او نیز از نظر صدوری دارای آثار مترتب بر وجود خارجی خواهند بود بنابراین کسانی که از حجاب انسانی تجرد بیابند به لحاظ وجودی نفس آنها قادر است که مدرکات حسی را چنان دریافت که آثار وجود خارجی بر آنها مترتب باشد. (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۶۶) بر اساس این ملاک است که او از نظریه تطابق ماهوی و اشکالاتی که بر نظریه وجود ذهنی است، عبور کرده و نظریه معرفتی خویش درباره معرفت حسی را بنیان می نهد. در این نظریه نفس فاعل مدرکات حسی اش است. (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۸۷) در این نگرش صورت های ادراکی متفاوت با صورت های مقارن با ماده هستند، زیرا این صورتهای قادر به ایجاد علم حضوری در مدرک نیستند. (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۴۶۲) بر این اساس است که صورتهای ادراک شده بدون هیچ تراحمی در حس مشترک ظهور می یابند و صورتهای قوی تر از بین برنده صورتهای ضعیف تر نبوده و همچنین قابل حس و دارای وضع نیستند. صورتهای ادراکی نیازمند کسب و تأثیر جدید نبوده و امری وجودی و شخصی هستند. (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۰۰-۳۰۳) این صورتهای حسی نیز بر اساس مراتب وجود علم، مجرد هستند و دارای وجود ناقص می باشند زیرا مانند وجود تام صوری در عالم عقل محض نیستند که مفارق از ماده، جرم و بُعد باشند و مانند وجود مکلفی صورتهای مثالی نیز نیستند که اشباح مجرد باشند، این صورتهای دارای وجود ناقصند که قائم به ماده اند. (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۵۰۰-۵۰۱) اما زمانی که توسط نفس صادر می شوند دارای وضع و اجزاء نیز نیستند و بنابراین قوی تر از وجودهای محسوس خارجی اند که در عالم ماده هستند. (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۲۹۸-۲۹۹) زیرا موجود مفارق از ماده نقایص موجود مقارن ماده را نداشته و کمالات آن را داراست. علامه طباطبایی این موضوع

را چنین تبیین می‌کند: «صورت ادراکی چون مجرد از ماده است و قوه و استعداد ندارد به لحاظ وجودی از معلوم مادی قوی تر است. صورت ادراکی آثار خاص وجود مجرد را دارد. آنچه آثار وجود مادی به حساب می‌آید که صورت ادراکی از آن بی بهره است. در واقع آثار آن صورت ادراکی نیست و قوه وهم است که تلقین می‌کند در هنگام ادراک، صورت موجود در ماده خارجی متعلق ادراک قرار گرفته است و به خاطر تلقین قوه و وهم است که انسان تصور می‌کند معبوم ماهیت شیء خارجی است که آثار آن را ندارد. اما در واقع این گونه نیست و متعلق ادراک حسی نه ماهیت شیء خارجی بلکه وجود صورت های ادراکی است که واجد کمالات صورت مادی و فاعل اوست.» (طباطبایی، ۱۴۱۶هـ ص ۲۳۹) بنابراین ادراک حسی ادراکی مادی نیست و بدلیل مجرد بودنش، علم است و هر چه این وجود شدیدتر باشد، علم بودنش نیز شدیدتر است. زیرا حلول یافته از صورت جسمانی خارجی نیست اما منتزع از ماده است، یعنی علت معده آن وجود مدرک است. (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۲۹۸) و علت ضعیف بودن شکل وجودی آن به سبب حضور صورت مادی در آلت ادراک است زیرا ادراک حسی بر اساس سه شرط ممکن می‌شود، که اولین آنها حضور ماده نزد آلت ادراک است. دو شرط بعدی در مرتبه خیالی می‌گنجد که همانا اکتشاف هیأت ها و جزئی بودن مدرک هستند. در تعقل هیچ کدام از این شروط وجود ندارند. به همین دلیل ادراک حسی مرتبه اولیه برای ادراک خیالی است. (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۲۶۱) حلول صورت های مادی صرفاً تا آلت های ادراکی، به عنوان مثال حس لامسه، ممکن است اما این موضوع در حس مشترک بی معناست. (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۱۶۲) بنابراین در ادراک حسی خلق صورتی مانند شیء خارجی توسط نفس مجرد انجام می‌پذیرد که مجرد از ماده و قائم به امر مجرد، یعنی نفس، است. (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۱۷۹)

در ادراک حسی صورت مدرک در نفس، مجرد از عوارض مادی است و تفاوت آن با تعقل در جزئی بودن نحوه وجودی آن است زیرا هیچ یک از مراتب ادراک حسی و خیالی و عقلی، مادی نیستند. پس ادراک حسی نیز علم است و ویژگی مجرد و حضور در آن یافت می‌شود. (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۱۳) انوار علمیه که مجردند باعث

اکتشاف امور مادی برای مبادی آنها است. (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۵۵) اما بر اساس این موضوع که ادراکات حسی، شخصی هستند، به اندازه تعدد نفوس انسانی متعدد هستند، اما از این رو که مرتبه ای از مراتب ادراک صور معقول هستند بنابراین هم قابل صدق بر کثیرین هستند و هم بالقوه برای تکامل و حرکت نفس به سوی مجرد محض و تعقل می باشند. (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۰۰-۳۰۳) زیرا ارتباط میان مدرک و مدرک، انضمامی نیست و ترکیب اتحادی با یکدیگر دارند بدین معنا که هیچ کدام از آنها وجود مستقلی ندارند و در واقع یک چیزند. (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۵، ص ۲۸۲) در این نگرش اتحاد حاس و محسوس باعث ادراک است. و از این رو که حاس نه آلت نفس برای حس بلکه خود نفس است که در آن امر مجرد نزد مجرد حضور می یابد. (صدرای شیرازی، ۱۳۶۹ش، ص ۲۹۲)

#### ۱-۴. تقریر ملاصدرا از نظریه رواقیان درباره صدوری بودن ادراک حسی

به نظر ملاصدرا، رواقیان جزو دسته ای از فیلسوفان بوده اند که قوای حسی را مدرک صور اشباع ذهنی نیستند بلکه آنها علل اعدادی در درک حسی هستند که زمینه را برای نفس چنان فراهم می سازند که این امور را در عالم خیال منفصل آن صور مشاهده کنند. ملاصدرا بیان می دارد که نظر او نیز چنین است که قوای حسی صرفاً در حکم آلات و اسباب هستند و حتی علل معد نیز نیستند که نفس بواسطه آنها در صنع ذات خود یعنی در عالم خیال متصل، صور را ابداع می نماید. در این نگرش است که بحث یقینی بودن ادراکات حسی تبدیل به بحث صدوری بودن آن می شود. در حالی که نزد رواقیان این بحث بواسطه اینکه نفس و قوای آن را به عنوان علل معد می دانند تا از عالم خیال منفصل صور بر نفس افزوده شود بنابراین صدوری است نه حلولی. نزد ملاصدرا نیز صور قائم به نفس می شوند و نه حال در آن و بر اساس این تفسیر ادراک کار قوای حسی نیست بلکه ادراک حسی از طریق خود نفس است که آن را انشاء و ابداع می کند. «و باید دانست که قوای خیالی و حسی تنها نموده‌ها و علل اعدادی هستند که نفس بتواند صور و اشباحی که در عالم مثال اعظم یعنی عالم خیال منفصل است همانطور که دیدگاه شیخ اشراق به تبعیت از فلاسفه پارسی زبان و رواقیان می باشد را مشاهده کند؛ یا بنا بنظر ما قوای خیالی و حسی

اسباب و ابزاری برای نفس هستند که نفس بواسطه آنها افعال و آثار صور و اشباح مثالی را در عالم مثال اصغر خود یعنی عالم خیال متصل انشاء و ایجاد می‌کند.» (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۹۹-۳۰۰)

## ۲-۱. رواقیان متقدم

فلسفه رواقی یکی از مکاتب فلسفی در دوره یونانی و رومی بود که در سده چهارم پیش از میلاد توسط فردی به نام زنون کیتیونی<sup>۱</sup> بنیان گذاشته شد و تا هفت قرن پس از او به شکوفایی و پویایی خود ادامه داد. نام مکتب رواقی برگرفته از رواق<sup>۲</sup> زیبایی در "آگورای آتن"<sup>۳</sup> است که درون این رواق با نقاشی‌های مذهبی مزین شده بود (Stoicism, 1996:1) و زنون در آن درس می‌گفت. زنون با اینکه تمام آموزه‌های رواقی به او منسوب است، اما از او فقط قطعاتی کوتاه آن هم از طریق شاگردانش، باقی مانده است. بعد از او و با جانشینی خروسیپوس<sup>۴</sup> فلسفه رواقی نظام مند شد. خروسیپوس بیش از هر کسی اصول مکتب رواقی را توسعه داد و آن را نظام مند کرد. او فلسفه رواقی را که از زنون برجای مانده بود در سه بخش منطق، طبیعیات و اخلاق مدوّن کرد (Sedley, 2003: 12). به سبب تفاوت‌های جزئی در نگرش رواقیان، ایشان را به سه حوزه رواقیان قدیم، متوسط و متأخر تقسیم می‌کنند. فلسفه رواقی از جایی شروع شد که نقطه عزیمت فلسفه کلیان<sup>۵</sup> بود. اینکه رواقیان بجای پذیرفتن آموزه گریز از اجتماع و ریاضت کلیان به سبب تشویش آور بودن شرّ جسمانی و طبیعت، مدعی توانایی انسان به هماهنگ شدن با طبیعت شدند. رواقیان جهان را بوسیله عقل<sup>۶</sup> یا آتشی که در تمام آن ساری باشد همچون هیئت یک کلّ هماهنگ فرض کردند که خداوند آنرا زنده و هدفمند می‌ساخت و نقش خداوند در آن چون اصلِ فعالی بود که در خود، صور همه اشیاء موجود را داراست. (Gill, 2003: 54) فلسفه رواقی متقدم که بحث مقاله درباره آراء ایشان است تماماً مادی و وابسته به

1 . Zeno of Citium (334 BC - 262 BC)

2 - Stoa Poikile (The Porch)

3 - The Agora at Athens

4 - Chrysippus (c. 280– 207 BC)

5 - Cynics

6 - Reason (Logos)

تجربیات حسی بود. رواقیان متقدم معرفت را تنها از طریق تجربه حسی، دست یافتنی می‌دانستند و می‌پنداشتند که مفاهیم و عقاید تنها از راه تجربه حسی پدید می‌آید و صحیح بودن یا غلط بودن آن نیز در همین تجربه حسی است. (Sharpley, 1996: 12)

## ۲-۲. نظریه مراتب پنوما (نفخه)

رواقیان برای تحلیل سنخیت میان معرفت انسان از طریق حس و آنچه محسوسات است، از نظریه پنوما (نفخه) سود می‌بردند. بر اساس این نظریه تمام هستی، از مراتب و درجات مختلف یک جوهر عام یعنی عقل بوجود آمده است. عقل در مرتبه الهی، همان پنومای الهی است که در مراتب پایین تر به پنومای انسانی و سپس در حیوانات بصورت پسوخته<sup>۱</sup> (روان) در نباتات بصورت فوزیس<sup>۲</sup> (طبیعت) و در جمادات بصورت هکسیس<sup>۳</sup> (ملکه) حضور دارد. بنابراین جهان از امور مجزا تشکیل نشده بلکه قسمتهایی از یک کل است که برخی از آنها فعال و برخی دیگر منفعل هستند. (Sharpley, 1996: 46) بنابراین پنومای الهی نفس جهان است که پنوما را در درجات مختلف در تمام جهان رسوخ می‌دهد. (Sellars, 2006: 98-104) با این تبیین از پنوما است که عالم به شکل سلسله مراتب در می‌آید و بنابراین خصوصیات هستی‌ها پایین تر در هستی‌های بالاتر وجود دارد. رواقیان متقدم با بیان این اصل در مورد اشکال پنوما نظریه‌ای به نام "نردبان طبیعی"<sup>۴</sup> در عالم بدست دادند و پنوما را سبب اتصال نردبان طبیعی تلقی می‌کردند. به همین جهت هستی‌های بالاتر در نازلترین بخشهای طبیعت هم وجود دارد و نظریه نردبان طبیعی اتحادی واقعی را در طبیعت بوجود می‌آورد. (Inwood & Donini, 1999: 237-238) همین موضوع در شکل معرفتی نیز در نگرش آنها درباره انطباق معرفتی و ارتباط میان حاس و محسوس، همسنخ بودن آنها را اثبات می‌کند.

- 
- 1 . psyche
  - 2 . physis
  - 3 . hexis
  - 4 . hierarchical

## ۲-۲. انطباع معرفتی نزد رواقیان متقدم

رواقیان متقدم در مواجهه با شکاکان آکادمی که هر گونه معرفت حسی را انکار می‌کردند و همچنین شاگردان ارسطو که معرفت حسی را یقینی نمی‌دانستند، نظریه ای مبتنی بر انطباع معرفتی داشتند که بر اساس آن هم سنخ بودن نفس با آنچه از طریق حس از محسوسات درک می‌شد، سبب معرفتی یقینی می‌گردید. رواقیان از نظریه معرفت حسی در جهت نگرش‌های اخلاقی سود می‌بردند، یعنی مرتبه نفس انسان از نظر حکمت و مرتبه وجودی زمانی بالاتر خواهد بود که نفسش در مرتبه ادراک حسی، با معرفت به محسوس یکی شده باشد. کارکردی که رواقیان متقدم برای یقینی بودن معرفت از طریق حس<sup>۱</sup> در نظر گرفته‌اند در ابتدا با تحلیل مراحل معرفت حسی تبیین می‌شود. در نگرش آنها از لحاظ معرفتی، مراحل معرفت حسی در چهار مرحله تحلیل می‌شود: (۱) نیروی حیاتی که از قوه حاکمه نفس به حس‌ها می‌گذرد؛ (۲) تشخیص دادن از طریق حس‌ها؛ (۳) جهاز اندامهای حسی؛ و (۴) بطور کلی فعالیت اندامهای حسی. (Laertius, 1991: VII.52.) اما رواقیان متقدم معیار صدقِ رواقی در معرفت حسی را مرتبط به دومین مرحله می‌دانند یعنی تشخیص دادن از طریق حس‌ها، بنابراین رابطه میان محسوسات و آنچه معرفت حسی است تنها بحث تشخیص است. زیرا این تشخیص همسنخ با محسوسات است و نوعی ویژه از انطباع حسی است که همانند شیء محسوس چنان واضح است که شخص یقین می‌کند که این انطباعات، حقیقی هستند. این ملاک صدق یعنی انطباع معرفتی یا جزم آور<sup>۲</sup>، به عنوان معیار حکم برای معرفت حسی استفاده می‌شود و به مثابه پایه ای برای معرفت است.

در ابتدای این مبحث لازم است که تعاریفی که درباره انطباع حسی در آراء رواقیان متقدم پرداخته شود از این رو که آراء ایشان صرفاً در آراء فیلسوفان پس از ایشان انعکاس داده شده بنابراین از این منابع برای دریافت آنچه مدنظر ایشان است استفاده می‌شود. در این باره سکستوس امپریکوس (۱۶۰ - ۲۱۰ پ. م) در تعریف انطباع معرفتی نوشته است:

«انطباعی معرفتی چنین است که (الف) از آنچه هست، پدید می‌آید، (ب) عیناً حکم

1 aesthesis

2 phantasia kataleptike

شده و مطبوع بر طبق آن چیزی است که هست و (ج) به گونه ای است که نمی تواند از آنچه وجود ندارد، پدید آید. بدین سبب که رواقیان چنین می اندیشند که این انطباع قابلیت دریافت دقیق اشیاء را دارد و در شیوه ای صنعت گرانه نقش تمام خصوصیات آنها را داراست، آنها قائلند که آن (انطباع) هر یک از این خصوصیات را همچون یک صفت در خود دارد.» (Sextus Empiricus, 1961, VII.247-52.)

ویژگی هایی که سکستوس امپیریکوس بیان می کند رابطه میان انطباع معرفتی با اشیاء است که انطباع معرفتی از آن نفس است و جدایی و دوگانگی میان آنها نیست و به مثابه اتحاد یک جوهر با یک صفت است مانند نقشی بر یک موم که موم جز آن نقش نیست. این موضوع را سکستوس امپیریکوس در جمله ای دیگر بیان داشته است که نسبت میان انطباعی حسی و شیء محسوس مشابه است، مانند مُهر انگشتر روی موم برای مُدرک. معرفت حسی قابل انکار نیست زیرا با اینکه شخص فارغ از نادیده گرفتن هر انطباعی است، انطباعی جزمی که اشیاء محسوس را در خود می پذیرد، قابل انکار نیست. سکستوس بیان می کند که این نوع انطباع معرفتی "به تمامه ما را از گیسوان می گیرد و ما را به تصدیق می کشاند." (Sextus Empiricus, 1961, VII.255.)

سیسرون فیلسوف دیگر رواقی با بیان آراء رواقیان متقدم درباره انطباع جزمی آن را چنین شرح داده است:

«همچون که کفه -ترازو- باید در هنگامی که سنگ وزنه در ترازو قرار می گیرد، پایین برود؛ همچنین ذهن باید به عرضه های واضح مجال ورود بدهد. چنانکه هیچ حیوانی نمی تواند از جستجوی آنچه ظاهراً مناسب با طبیعتش دارد - که یونانیان oikeion می نامند، خودداری کنند همچنین ذهن از تصدیق شیء ای واضح نمی تواند جلوگیری کند.» (Cicero, 2000, 11.38.)

در این بیان نیز سنخیت میان ذهن و یافته های حسی تأکید شده است. در این نگرش آنچه در حاسه نفس آدمی است در تناسب با آنچه چیزی است که اشیاء محسوس است بنابراین نه قادر است که از این وضوح برای درک اشیاء محسوس جلوگیری کند و نه آن را انکار نماید زیرا اتحاد میان حاس و محسوس به سبب همسنخ بودن طبیعت آنهاست.

اپیکتوس که از رواقیان متأخر در بیان این نظریه رواقیان متقدم می‌افزاید که طبیعت انطباع حسی چنان است که آنچه را حقیقت است، می‌پذیرد، و با آنچه خطا است، ناخشنود گردد، و حکم را درباره آنچه ناواضح است، معلق کند. (Epictetus, 2000, 1.28.1—ii.) البته باید به این نکته نیز تأکید داشت که نزد رواقیان متقدم در طبیعت همه انطباعات، معرفتی نیستند. یک انطباع<sup>۱</sup>، حکمی بر نفس است: نام (انطباع) طوری است که بطور مناسب صورتِ حکمی را که بوسیله مهر بر موم پدید می‌آورد، در خود عاریه دارد. دو نوع از انطباع وجود دارد - اولی معرفتی است و دیگری غیر معرفتی است. انطباع معرفتی<sup>۲</sup> که رواقیان متقدم به عنوان آزمون واقعیت گرفته‌اند؛ به آنچه (الف) ناشی از شیء واقعی است (ب) موافق با آن شیء است، و (ج) حکم شده در اسلوب مهر مانند و منقوش بر ذهن است، تعریف می‌شود. انطباع غیر معرفتی<sup>۳</sup> یا ناشی از هیچ شیء واقعی نیست یا اگر باشد در توافقی با شیء واقعی خود نیست زیرا واضح و متمایز نیست. (Laetius, 1991: VII.45-6. 18)

### • ۲-۳ تأثیر وجودی انطباع معرفتی در تکامل نفس

در زمینه تأثیر وجودی انطباع معرفتی که از اشیاء محسوس و بواسطه عالم مادی در نفس پدید می‌آید، رواقیان متقدم نظیر خروسیپوس به فعال بودن نفس در برابر انطباعات حسی عقیده دارند. بر طبق نظر خروسیپوس، تصدیق در نفس درباره امور محسوس نیاز به انطباعی پیشین<sup>۴</sup> به مثابه علتی قریب دارد، اما آن علت اصلی‌اش نیست. سیسرون در بیان نظریه خروسیپوس در این باره آورده است که علت اصلی نه در انطباعات پیشین بلکه در عامل است. او در این باره به مثالهایی از غلتک و فرفره استناد می‌کند که هر کدام از آن دو نیازمند علتی قریب برای شروع حرکت اند اما هنگام حرکت، هر دو حرکت ناشی از طبیعت آنهاست که علت اصلیست. در رابطه با شخص، شروع حرکت نیازمند دریافت انطباعات است اما آنها علت ظرفیتش برای حرکت نیستند. (Cicero, 1966, XIII-XIX, 3-42) رویکرد خروسیپوس چنین است که عامل بر اساس طبیعت خود است که اشیاء را

1 phantasia

2 kataleptike

3 akatalepton

4 visum



بصورت انطباع معرفتی می‌یابد و اگر عامل طبیعت و نفس خویش را پرورش داده باشد و به نوعی فضیلت‌مند شده باشد، در رابطه با این انطباعات معرفتی بهترین افعال را نیز خواهد داشت. سیسرون نظر خروسیوس را چنین شرح داده که چنانچه غلتک خوب ساخته شده به آرامی و برای مدت طولانی بر روی سطح صاف غلت می‌خورد، بنابراین فرد فضیلت‌مند با انگیزه‌ای درست تصدیق خواهد کرد و به کارآمدترین شیوه در مجموعه‌ای از شرایط حاضر درست عمل می‌کند. (Cicero, 1966, XTV.31)

بنابراین نزد رواقیان، معرفت یقین آور حسی در راستای نوعی سلوک اخلاقی بسوی فضیلت‌مند شدن است. در این نگرش انطباعات معرفتی یقین آور صرفاً از اشیاء پدید می‌آیند و تنها مرد فضیلت‌مند است که قادر است انطباعات معرفتی را از انطباعات غیرمعرفتی متمایز کند. زیرا در عالم مادی علاوه بر امور حسی اموری نظیر اوهام نیز وجود دارند که ناشی از هیچ چیز واقعی نیستند، و واقعیات عالم مادی هر آن چیزی است که از طریق انطباعات معرفتی درک می‌شوند. این انطباعات معرفتی تفاوتی با آنچه درباره امور عقلانی و معرفت درباره آنهاست، ندارد. اما در این قلمرو آنچه مطابق با نفس در مرتبه حاسه است و بر آن حکم شود (مانند صورت که بر ماده حکم می‌شود) یقین آور است. اما برای نیل به این مرحله یقینی بودن معرفت حسی و دریافت تأثیر وجودی آن می‌بایست نفس نیز تکامل بیابد و این موضوع با عمل همراه است. در این باره اورلیوس فیلسوف رواقی متأخر در تشریح ارتباط میان چگونگی پیشرفت نفس با معرفت حسی نظر رواقیان متقدم را بیان می‌دارد به نظر او اولین تکلیف کارآموز رواقی تمایز نهادن میان انطباعات است. «برای خود تعریف یا توصیفی از هر شیء ای بساز که به تو ارائه شده است، به مشاهده اینکه کامل و مطلق مشاهده کنی که آن در جوهر عریان خویش چه نوع از شیء است و به خودت نام مناسب را بگو و نامهای چیزهایی که از آن ترکیب شده و یا به آنها تجزیه خواهند شد. هیچ چیزی مانند بررسی روشمند و حقیقی هر چیزی که پیش از تو در زندگی وجود داشته، ذهنت را تعالی نمی‌دهد. همیشه به چیزها نگاه کن تا مشاهده کنی تا ابتدائاً دریابی که در چه نوعی از عالم زندگی می‌کنی، در آن هر چیزی چه نوعی از خدمات را ارائه می‌دهند، هر کدام از آنها چه ارزشی در رابطه با کل دارند و چه ارزشی کل برای مردمی دارد

که شهروندان این شهر رفیعی هستند، که همه شهرهای دیگر به مثابه خویشاوندان همدیگرند.» (Aurelius, 1945, III.11. ; Epictetus, 2000, I.xx.7)

در این باره باید تأکید داشت که به طور کلی، آزمون مناسب از انطباعات، شخص را قادر می‌سازد، فی الفور، بطور صحیح در مورد ارزش هر شیء ای حکم دهد. ضروری است که بیاد داشته باشید که برای هر عمل بر طبق ارزش و نسبت ذاتی اش دغدغه داشته باشید. (Aurelius, 1945, IV.32.)

این رشد و تعالی نفس بر اساس انطباعات معرفتی تنها در صورتی کامل می‌شود که نفس به مرحله معرفت عقلانی برسد. اپیکتتوس از رواقیان متأخر این نظریه رواقی متقدم را چنین بیان می‌کند که «بطور خلاصه، این طبیعت نفس در مرحله عقل است که - با چیزهای حقیقی موافقت کند، با آنچه غلط است ناراضی شود و در مورد امور که غیر یقینی است حکم دادن را رها کند.» (Epictetus, 2000, I.xxviii.1-2.)

در این رابطه بحث انطباق انطباعات حسی با طبیعت حسی و طبایع اشیاء دارای اهمیت است. این سنخیت سبب پیشرفت اخلاقی کسی خواهد بود که از او به عنوان حکیم یاد می‌شود. اپیکتتوس در این باره می‌نویسد: «وظیفه حکیم این است که انطباعات حسی اش را با طبیعت انطباق دهد. درست همانگونه که طبیعت تمام نفوس چنین است که حقیقت را بپذیرند و از خلاف دوری کنند و در مورد اموری که غیر قطعی اند، حکم ندهند، همچنین طبیعت تمام نفوس چنین است که با میل به خیر سوق پیدا می‌کنند و با آن (میل) از شر اجتناب می‌ورزند، و در مورد آن اموری که نه خیرند و نه شر احساس بی تفاوتی دارند.» (Epictetus, 2000: III.iii.2-3.)

## مقایسه دو دیدگاه

در بحث تأثیر قیام صدوری ادراکات حسی و یقینی بودن آن نزد ملاصدرا و تأثیر پذیری او از رواقیان متقدم، دو رویکرد درباره اتحاد و انطباع معرفتی تحلیل شدند. تفاوت این دو رویکرد بر اساس نوع اهدافی است که ایشان درباره همسنخ بودن نفس در مرحله حسی با اشیاء مدنظر داشته اند و افشا کننده نگرش متافیزیکی این دو دیدگاه است. اما در هر دو این دیدگاهها توجه به جوهر عام وجودی مدنظر است که بر این اساس دوگانگی میان مدرک و مدرک وجود نداشته و این رابطه سبب سیر صعودی در مراتب نفس از مرحله حسی به مراحل بالاتر است. در این نگرش رواقیان متقدم، فضیلت و اخلاق را مدنظر قرار داده، بنابراین انطباع حسی سبب پیشرفت اخلاقی و فضیلت در اشخاص بسوی فضایل چهارگانه حکمت، فضیلت، شجاعت و عدالت می شود اما در دیدگاه ملاصدرا بحث اتحاد پیش می آید که مبحثی هستی شناسانه است و مطابق با نظریه ایشان درباره حرکت جوهری است که مبحثی فراتر از مباحث اخلاقی است و تمام جواهر طبیعی برای نیل به جواهر عقلانی را در بر دارد. درباره فعال بودن نفس در مرحله حسی، رواقیان متقدم و ملاصدرا یک رویه را مدنظر قرار داده اند، زیرا بر اساس نظریه رواقیان عنصر فعال هم در مدرک به مثابه پنومای عقلانی و هم در مدرک به مثابه پنومای طبیعی از یک سنخ هستند. رواقیان متقدم به همین لحاظ درجاتی برای پنوما مدنظر قرار داده اند که در وجوه طبیعی به هکسیس یا ملکه تعبیر کرده اند. از این رو که تمام این درجات از یک سنخ هستند که همان عقل در مراتب مختلف آن است بنابراین اتحادی که از راه شناخت کسب می شود نوعی انطباع معرفتی خواهد بود. از این لحاظ نظریه ملاصدرا نیز با تأکید بر یک حرکت فراگیر در جوهر به نوعی عام بودن را مفروض دارد. ملاصدرا برخلاف نظریه رواقیان متقدم این درجات در جوهر را بر اساس یک عالم صرفاً طبیعی تحلیل نکرده است بلکه بر اساس نگرش متافیزیکی که سه عالم حسی، مثالی و عقلی جایگاه حرکت و پیشرفت نفس انسان است، انسان را صرفاً موجودی طبیعی نمی داند بنابراین اتحاد حاس و محسوس نیز صرفاً برای غایت اخلاقی نیست.

## نتیجه گیری

ادراک حسی اولین مرحله معرفت و رابطه میان مدرک و مدرک را معین می‌کند. همین موضوع مسئله مهم در فلسفه و مکاتبی بود که پس از افلاطون شکل گرفتند. در این باره نزاع فلسفی میان سه مکتب عمده آن روزگار یعنی شاگردان ارسطو، شاگردان افلاطون و رواقیان وجود داشت. در این میان تنها مکتبی که سعی در اثبات سنخیت میان مدرک و مدرک داشت، رواقیان بودند. ملاصدرا برای تحلیل یقینی بودن ادراک حسی، برخلاف رویه پیشینیان خود در فلسفه اسلامی، نگاهی را در پیش گرفت که به زعم خود ریشه در یکی از مکاتب عمده فلسفی داشته که بر مبنای آن حاس و محسوس از یک سنخ هستند، همان موضعی که رواقیان نیز به آن اذعان داشتند. نگرش ملاصدرا به معرفت حسی بر مبنای نظریه حرکت جوهری و قائل شدن به اتحاد عالم و معلوم است، بر همین مبنا او به سه عالم حسی، مثالی و عقلانی قائل است که هر کدام در مقایسه با عالم والاتر مانند ماده به صورت است. نفس بنا به نظریه حرکت جوهری، از نشئه جسمانی حرکت تکاملی را بسوی تجرد آغاز می‌کند و در این حرکت، فعلیت خویش را از اتحاد خویش با عوالم سه گانه کسب می‌کند. نفس در نشئه جسمانی با ادراک حسی آغاز و با معرفت به صور حسی با آن متحد شده و از این رو که نفس، موجودی عالی در مقابل صورتهای حسی است این قابلیت را داراست که فاعل صور حسی باشد. همین موضوع نزد رواقیان درباره چگونگی یقینی بودن ادراکات حسی صادق است. آنها نیز برای پاسخ به شکاکان آکادمی که ادراکات حسی را نسبی می‌دانستند با نظریه انطباع معرفتی که یقین آور بوده و از جنس نفس است به آن پاسخ می‌دادند. در این نظریه صورتهای محسوسات بر نفس حکم می‌شوند و این حکم شدن به گونه ای است که قابل تشکیک نیست و نفس در این ادراک، فعال است. تفاوت نگرش ملاصدرا با رواقیان درباره معرفت حسی، نگرش هستی شناسانه ملاصدرا و تحلیل حرکت جوهری از عالم جسمانی به عالم مجرد عقلانی، بواسطه به فعلیت در آمدن نفس است، در حالیکه رواقیان از موضوع معرفت حسی در جهت پیشرفت اخلاقی سود می‌بردند و حکیم بواسطه انطباعات معرفتی درست، از افراد عادی متمایز می‌شده است.

## يادداشتها

١. أن النفس إذا عقلت شيئاً صارت عين صورته العقليه
٢. و معنى قولنا انها عاقلة ليس هو شيئاً غير انّ المعقولات صارت صوراً لها على انها صارت هي بعينها تلك الصور
٣. العاقل يتحد بالمعقول و النفس الخيالية و الحسية يتحد بصورها الخيالية و الحسية
٤. ان نسبة الى الصور الإدراكية مطلقاً نسبة الفاعل المؤثر لا نسبة المنفعل المتصف
٥. أن النفس بالقياس الى المدرجات ها الخيالية و الحسية أشبه بالفاعل المبدع منها بالمحل القابل و به يندفع كثير من الأشكال الواردة على الوجود الذهني التي مبناه على أن النفس محل للمدرجات و أن القيام بالشيء عبارة عن الحلول فيه... فإنه إذا ثبت و تحق أن قيام تلك الصور الإدراكية بالنفس ليس بالحلول بل بنحو آخر غيره لم يلزم محذور أصلاً و لا حاجة إلى القول بأن ما هو قائم بالنفس غير ما هو حاصل لها و هذا في المحسوسات ظاهرة كانت أو باطنية
٦. أن الأدراك ضرب من الوجود نورى على مراتبه في النورية و في الحقيقة المدرك يترقى من منزل إلى منزل لا أن الإدراك هو الوجود الطبيعي الظلماني إلا أنه يحذف عنه بعض و يبقى بعض حذفاً أقل أو أكثر و أن التفاوت فيه
٧. و المشهور عندهم أن النفس تجرد الصور الحسية و تنزعها عن موادها تجريداً ما، فتصير محسوسة بالفعل، ثم تجردها تجريداً أتم، فتصير متخيلة بالفعل، ثم تجردها تجريداً بالكلية فتصير معقولة بالفعل، و النفس في ذاتها هي كما هي في اول الامر من غير انتقال لها من كونها حسية الى كونها خيالية و من كونها خيالية الى كونها عقلية. فجعلوا النفس سكنة و مدرجاتها منتقلة مستحيلة. و ليس الامر كذلك بل الامر بالعكس مما ذكره. فأولى في الصواب أن يجعل تفاوت الصور الادراكية في مراتب التجريدات و الأستكمالات تابعة لاستحالات المدرك... فأنظر ايها العاقل الذكي في امر النفس و اطوارها و نشئاتها الوجودية و كونها في كل طور وجودى متحدة مع طائفة من موجودات ذلك الطور الوجودى. فهي طبيعة بدنية و مع الحس حس و مع الخيال خيال و مع العقل عقل و ماتدرى نفس بأى ارض تموت (لقمان/٣٤) فإذا اتحدت مع الطبيعة صارت عين الأعضاء وإذا اتحدت مع الحس

بالفعل صارت عين المحسوسات التي حصلت للحواس بالفعل و إذا كانت مع الخيال بالفعل  
تصير عين الصور المتخيلة له و هكذا اليان ترتقى الى مقام العقل بالفعل فتصير عين الصور  
العقلية التي حصل لها بالفعل

٨ و لا أيضا معني الإحساس حركة القوة الحاسة نحو صورة المحسوس الموجودة في  
مادته كما زعمه قوم في باب الإبصار و لا بمجرد إضافه للنفس إلي تلك الصور المادية كما  
زعمه صاحب التلويحات لما مر من أن الإضافة الوضعية إلي الأجسام- ليست إدراكا لها و  
الإضافة العلمية لا يمكن أن يتصور بالقياس إلي ذوات الأوضاع المادية بل الإحساس إنما  
يحصل بأن يفيض من الواهب صورة نورية إدراكية يحصل بها الإدراك و الشعور فهي  
الحاسة بالفعل و المحسوسة بالفعل و أما قبل ذلك فلا حاس و لا محسوس إلا بالقوة و أما  
وجود صورة في مادة مخصوصة فهي من المعدات لفيضان تلك الصورة آتية هي  
المحسوسة و الحاسة بالفعل و الكلام في كون هذه الصورة- حسا و حاسا و محسوسا بعينه  
كالكلام في كون الصورة العقلية عقلا و عاقلا و معقولا

٩ . النفس الانسانية من شأنها أن يبلغ إلى درجة يكون جميع الموجودات أجزاء ذاتها و  
يكون قوتها سارية في الجميع و يكون وجودها غاية الخلقية

١٠ . إن المعقول بالفعل مطلقاً سواء كان في العلم بالذات أو في العلم بالغير، لا شأن له  
إلا معقولة أى شأن له إلا الوجود الفعلى و الوجود النورى لا كالمعقول بالعرض لشوبة  
بالقوة و الظلمة المانعتين عن كونه علماً و معلوماً بالذات. وذلك لأن المعقولة و وجوده في  
نفسه واحدة، فالمعقولة ذاتية لوجوده لا ماهيته. أى مبدء المعقولة وهو النور و الفعلىية ذاتي  
له و ذاتي الشئ ثابت له مع قطع النظر عن جميع الأغيار و عنوان المعقولة المحصول عليه  
يستدعى العاقلة فمبدء العاقلة ليس الا ذلك الوجود النورى الفعلى الذى هو مبدء المعقولة  
لا غيره إذا المفروض أنه قطع النظر عن الأغيار

١١ . معنى قولنا أنها عاقلة ليس هو شيئاً غير انّ المعقولات صارت صوراً لها على انها  
صارت هي بعينها تلك الصور. فإذا معنى انها عاقلة و عقل و معقول بالفعل واحد.

## فهرست منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۹۴ش)، *از محسوس تا معقول*، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۲. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۲ش)، *تحریر تمهید القواعد*، قم: انتشارات الزهرا.
۳. حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۸۶ش)، *اتحاد عاقل به معقول*، ج ۲، قم: بوستان کتاب.
۴. سبزواری، هادی بن مهدی، (۱۳۶۹ش)، *شرح المنظومه*، تهران: نشر ناب.
۵. صدرای شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۰ الف)، *اسرار الآیات*، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۶. صدرای شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۰ ب)، *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية*، جلد ۱، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۷. صدرای شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۱ش)، *العرشیه*، جلد ۱، تهران: انتشارات مولی.
۸. صدرای شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، (۱۳۷۵ش)، *مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین*، جلد ۱، تهران: انتشارات حکمت.
۹. صدرای شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۷ش)، *سه رسائل فلسفی*، قم: دفتر تبلیغات اسلام.
۱۰. صدرای شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، جلد ۹، بیروت: دار احیا التراث.
۱۱. طباطبائی، سید محمد حسین، (۱۴۱۶هـ)، *نهاية الحکمة*، قم: انتشارات اسلامی.
۱۲. وفایان، محمدحسین (۱۳۹۹ش) شناخت بدنمند: تبیین جایگاه و تأثیر بدن در فرایند کسب شناخت از منظر صدر المتألهین، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۲۰، سری ۳، پاییز شماره ۷۶، صص ۱۳۸-۱۱۹.

### **Bibliography:**

13. Aurelius, Marcus, (1945) *Meditations*, in Marcus Aurelius and his Times, ed. Irwin Edman, trans. George Long, Roslyn, NY: Walter I Black, Inc..
14. Cicero. (1966) *On Fate*, trans. H. Rackham, Loeb Classical Library, Cambridge, MA: Harvard University Press.
15. Cicero. (2000) *Academics*, trans. H. Rackham, Loeb Classical Library, Cambridge, MA: Harvard University Press.
16. Diogenes Laertius, (1991) *Lives of Eminent Philosophers*, Vol. II, trans. R. D. Hicks, Loeb Classical Library, Cambridge, MA: Harvard University Press.
17. Epictetus, (2000) *Discourses*, Vols. I-II, trans. W. A. Oldfather, Loeb Classical Library, Cambridge, MA: Harvard University Press.
18. Gill, C, (2003), (The Cambridge Companion to the Stoics)" *The School in the Roman Imperial Period*" in: 33-59.
19. Inwood, B, (2003), *the Cambridge Companion to the Stoics*: University of Toronto Publication.
20. Inwood, B, Lloyd, p, (2008), *The Stoics Reader- Selected Writings and Testimonia*, Hackett Publishing Company.
21. Sedley, D, (2003), (The Cambridge Companion to the Stoics)"*The School, from Zeno to Arius Didymus*" in: 7-33.
22. Sellars, John (2006), *Stoicism*, University of California Press.
23. Sextus Empiricus, (1961) *Against the Mathematicians*, Vols. I-II, trans. Rev. R. G. Bury, Loeb Classical Library, Cambridge, MA: Harvard University Press.
24. Sharples, R, (1996), *Stoics, Epicureans and Sceptics, an Introduction to Hellenistic Philosophy*: Routledge Publication.
25. Stoicism, (1996), *Stanford Incyclopedia of Philosophy*, available at: <http://plato.stanford.edu/entries/stoicism/>



# چکیده مقالات به انگلیسی

## **Emanation of sensory perception and its certainty: inquiry of the influence of the Stoics on Mulla Sadra**

*Ebrahim Arash*

*Mohsen Fahim*

*Mojtaba Jafari Ashkavandi*

### **Abstract**

In this research, Mulla Sadra's theory about the union of sensory and senses in sensory perception was examined based on the issue of the emanation of sensory perception and its certainty. The importance of the issue is in the sense that Mulla Sadra was influenced by the Stoic theory in relation to this issue, and he himself clarified this issue.. Mulla Sadra's theory about sensory knowledge is the actualization of the forms of sensations for the soul and its realization in the sensory world. This kind of approach to knowledge as an ontological form that considers the relationship between the senses and the sensory perceptions as a kind of evolutionary relationship is different from the peripatetic theory. In Peripatetic theory, the forms of sensations in the soul are a prelude to rational knowledge through the abstraction of these forms. According to Mulla Sadra, the soul is active in the level of sense because it is the issuer of forms of sensations instead of being passive and therefore knowledge at this stage is also scientific and certain. Mulla Sadra has stated that, many thinkers before him had believed this promise. Accordingly, in this research Mulla Sadra's theory of sensory knowledge has been matched with the theory of epistemological impression of the early Stoics. In the theory of epistemological impression, the early Stoics consider sensory perception as the face for the matter of the soul on which it is engraved. The early Stoics consider the certainty of an epistemological impression to be synonymous with the soul and use it for the excellence of wisdom and morality in individuals. The results of the research show that Mulla Sadra and the early Stoics paid attention to the homogeneity of the senses and the activity of the soul in sensory perception to obtain sensory certainty. The method of conducting the research is content analysis and innovation of research is the possibility of dialogue between Mulla Sadra's views and early Stoic philosophy in the field of epistemology.

### **Keywords**

Perception, emanation, Sensory knowledge, MullaSadra, phantasiakataleptike, early Stoics.

## **An Investigation into the Reasons and Differences of the First Imams in Determining the Nobles of the Imam**

*Ali Agha Nouri*

### **Abstract**

History of Shia in the era of Imamate faced intra-group differences in various theological and political arenas. By Historical analysis of these differences and conflicts, which sometimes led to internal divisions, we clearly notice that all of them were based on the Imamate and its affairs and examples. In this paper, based on ancient historical and narrative sources, the author seeks to explain the differences that the companions of the Imams had about the examples and determination of the nobles of Imamate. It is clear that the discussion of the views of the early Shiites on the role and characteristics as well as the causes of sectarian.

### **Keywords**

Imamate, Imams Examples of Imamate, Companions of Imams, Text.

## **The "Bestowal Theology(2)"; The Implications of the Principle of "Bestowal" in divine Attributes and acts**

*Hassan Mohammadi Ahmadabadi  
Saeed Mottaqifar*

### **Abstract**

The principle of "the Donor of a thing must already have it" used in Two Manners for Proving of divine attributes. In one application used for proving of Absolute perfection Attributes and in another used for proving each of the perfection attributes Including All kinds of Divine knowledge like essential and intuition Knowledge, Knowledge to other one Before Creating, Knowledge to other one after creation, Active Knowledge and intuition Knowledge To another. As it is used in Proving of Attributes like Divine Power, Life, Will, necessity, goodness, righteousness, Simplicity, richness and ownership. This Principle also used for Proving of Basic Statements Related to divine acts Including The principle of "One", Extending existence ,the worlds of Existence, The invention of the universe and the Perfection of creation. This text, By proving the influence of this rule in most important issues of Islamic theology, justified Islamic theology as a "Bestowal theology ".

### **Keywords**

Principle of "Bestowal", Donor, Theology, divine Attributes and acts.

## **Looking at what death is and how to deal with it inhazin Lahiji's poetry**

*Zohreh Arab  
Abolghasem Amir Ahmadi  
Ali Eshghi Sardehi*

### **Abstract**

Thinking about death is a subject whose life span is as long as the history of human life; Almost no human being can be found who has not thought about death for hours in his or her life, and perhaps it can be said that few people, like poets and philosophers, have the opportunity to express their views and feelings about death and their words Make history memorable. The poet, however, has a special place in this due to his artistic point of view; For this reason, in this article, Lahiji's sad thoughts and feelings about death were evaluated. In this article, using a descriptive-analytical method, he intends to critique and analyze nostalgia in his poems by examining and exploring Lahiji's sad life. Tired, the companion of loneliness and homelessness, is portrayed with a wealth of experiences of displacement and suffering caused by civil wars and so on.

### **Keywords**

hazin Lahiji, Poetry, Poetry Divan, death, Nostalgia.

## **The nature of divine rites; examples and their insult with the focus on verse 2 of Surah Ma'idah**

*Mahin Shahrivar  
Mohammad Ali Rabipour  
Alireza Radbin  
Sadra Alipour*

### **Abstract**

The phrase "rituals" is explicitly stated in the Qur'an, especially in Surah Ma'idah. By quoting some examples of Islam, God has commanded Muslims to glorify and honor the divine rites. And she considers honoring and following the rituals as a sign of piety of the believers. Islamic rituals are places and signs that God places for worship and reminds man of God. For example, Safa and Marwa in the Holy Quran are two places of worship mentioned in the Hajj of God.

Of course, other examples have been mentioned for Islamic rituals; Such as: prayer, fasting, Hajj, Zakat, Adhan, Iqamah...

Which is a sign of Muslim people. And Muslims are gathered on its axis and are protected from misguidance and misguidance. For this reason, poems have been interpreted in the form of religion and the commands and prohibitions of God.

### **Keywords**

rituals, nature, prohibitions, insults, examples.

## **Analysis of children's characters regarding the importance of childhood in Attar's Tazkereh al-Awliya**

*Arezoo Haghighi  
Sayed Mohsen Sajedi Rad  
Mohammad Ali Atash Soda*

### **Abstract**

Tazkirat al-Awliyā is one of the valuable mystical works in which Attar Neyshapouri introduces the Sufi saints by mentioning their sayings, anecdotes and wise narrations. A majority of this book consists of narratives about the life and characteristics of saints with a narrative structure. In these narratives, there are other relatively fixed characters besides the saints, one of whom are children. They have two different faces in the inner layers of their characters; sometimes they are children in their own sense; sometimes they are identical to the characters of "the Old" and "unseen language". Using purposive sampling method and content analysis, in this article we investigate the manifestations of children's characters in Tazkirat al-Awliyā and at the same time, examine the childhood, the saints' views towards children, and different manifestations of children's characters and their roles in this mystical narrative.

### **Keywords**

mystical literature, Tazkirat al-Awliyā, Childhood, Child, characterization.

## **Investigation and analysis of mystical contradictions in sonnets of Asiri Lahiji**

*Maryam Pirasteh*

*Samira Rostami*

*Mohammad Ali Atash Soda*

### **Abstract**

One of the salient features of mystical poems is the expression of lofty mystical thoughts by using mystical reciprocal elements. These reciprocalities are mainly derived from the experiences and inner revelations of mystical poets who have expressed them by dying from the material world and receiving the truth. Asiri Lahiji is one of the mystic poets of the ninth century AH, whose reciprocal elements are well reflected in his poems; This means that he has defined his mystical experiences in the form of paradoxical themes for the audience, and this important thing is rooted in his intellectual contemplation and expresses his practical mysticism. Among his poems, his lyric poems contain long mystical themes in which the poet describes them in a paradoxical way. The main purpose of this descriptive-analytical research is to investigate mystical contrasts in Lahiji captive lyric poems. The results of the research show that the difference between reason and love, pain and treatment, connection and sorrow, unity and plurality, essence and attributes, names and attributes, manifestations of romantic and ascetic Sufism, annihilation and survival, existence and non-existence are the most frequent reciprocal themes in these lyric poems. They are poets. In all cases, each of the reciprocal elements complements the opposite element; In other words, these reciprocal themes seem to contradict each other, but inwardly they are one and pursue the same goal.

### **Keywords**

Dual Contrasts, Contradictions, Mysticism, Asiri Lahiji, Ghazals.



## **headship of Imam Ali (AS) in the Fatimid tradition**

*Mohammad Reza Pakbaz  
Abdolhossein Khosro Panah  
Javad Abolghasemi*

### **Abstract**

The premise of this research is to presuppose the infallibility and virtues of Hazrat Zahra S, which is expressed in the sources of the sects, as well as the transformation of her Imamatelessness based on the acceptable hadith of the sects, "who is dead ..." The proof of Imamate and Caliphate has been presented by relying on his positive and negative sayings and actions in the form of two logical analogical and exceptional analogies. Citing protests against Imamate texts, his outspoken defense of Imam Ali's leadership in the Fadakiyah sermon and his conversations with women visiting him, and his belief in Imam Ali's Imamate, citing specific behaviors such as night insinuations, uprising for debate and sermons. Proved By not believing in the caliphate, the claimants of the caliphate also cited negative statements such as expressing anger, expressing anger, threatening to curse and negative behaviors such as "non-violent speech", "practical obstruction of forced allegiance" and "will to bury the grave". The groundwork for proving the Imamate of Imam Ali (as) has been laid.

### **Keywords**

Infallibility, headship, , Caliphate, Hazrat Zahra, Argument.

## **Importance of the Position of Evil and Good Forces in Zoroastrian Cosmology and Anthropology**

*Mansooreh Eskandari  
Abd Al-Hussein Tarighi  
Behzad Saleki*

### **Abstract**

In the beginning, there was nothing but only Ahura Mazda, the lord of wisdom, who lived in endless light, and his twin Ahriman, the spirit of evil, who lived in absolute darkness. Between them lay only emptiness.

If these two antonym forces hadn't been against, human life wouldn't have had diversity. Also, if this universe had been created only based on one of these forces (good and evil) the life wouldn't have had meaning.

So the contrast between these two antonym forces, has revealed human positions, as these two forces, one force has appeared as the axis of goodness and one force has appeared as the axis of evil.

At last the battle good and evil ends by wisdom between of human and the good force is gained victory this battle.

Therefore this present study discusses about why Importance of good and evil forces in cosmology and anthropology of the Zoroastrian.

### **Key words**

Good and Evil, Cosmology, Anthropology, Ahuramazda, Ahriman. Amshaspandan.

## **Islamic Thought System and Economic Participation and Women's Employment**

*Mohammad Ali Akhavian  
Amir Abbas Mahdavi  
Rahman Zare*

### **Abstract**

Women's employment is one of the most important topics in the field of women's studies, which has led to different theories and opinions. The problem we seek to analyze is what is the priority in the religious approach and revelatory teachings in the conflict between the key roles of women such as marriage and childbearing by working outside the home? This study, with an analytical look, while examining the three approaches to women's employment and expressing its disadvantages and advantages, came to the conclusion that from the perspective of verses and hadiths, the role of wife and mother for women is a priority in divine duties and has a value and moral burden. Employment, though, is a women's right; But it is not their job

Therefore, in cases of conflict between employment and the main female roles, ie wife and mother, while observing this priority, moral and jurisprudential ideas should be given special attention, and by observing moral health in social relations between men and women, preserving the dignity of women is a priority. Family interests paid attention to this issue in terms of developmental differences between men and women, as well as the disadvantages and advantages of employment.

The present study finally offers solutions to resolve the conflict. This article analyzes the opinions in a descriptive and analytical method with a revelatory approach and citing verses, narrations and opinions of thinkers.

### **Keywords**

Women, employment, mother role, wife role, antagonism, verses and narrations.

**The Role of Shiite Schools in the Safavid Era in the  
Development of Islamic Culture and Civilization  
(Emphasizing on the two schools of Khan Shiraz and the  
Chahar Bagh of Isfahan)**

*Aboutaleb Ahmadi Moghadam  
Mehdi Goljan  
Ramin Yalfani*

**Abstract**

According to written sources, teaching and education in Islam was practiced in mosques and schools until the 900 A.D. gradually, from the late of 800 and early of 900 A.D, scholars began to establish Dar al-Alum and schools. From the 1000 A.D, there was a major change in the educational method in Iran and in the sovereign territories, and numerous schools were established throughout the country. This process continued during the two Ilk Hani and Teymuri periods and finally culminated in the Safavid era.

The Safavid era has been introduced as a classic era in the history of Islamic Iranian schools. During this period, two important factors: the formation of a centralized Iranian state and the formal conversion of the Shiite religion paved the way for the creation of a new and dynamic educational system in a new format. The result was an increase in schools and scientific and educational facilities .

This research is based on library and field research and in a descriptive-analytical and historical way, it seeks to study the impact of Safavid era schools, especially the two schools of Khan Shiraz and Chahar Bagh of Isfahan on cultural development in Iran and the Islamic world .

Studies show that the schools of the Safavid era, especially the two schools of Khan Shiraz and the four gardens of Isfahan, play an important role in promoting the education and training of the Iranian youth and their special importance and presence in them. Finally, Iranian-Islamic culture has flourished.

Accordingly, in the Safavid era, these schools and educational systems have contributed to the identification of the Safavid society, and the increasing expansion of educational systems in the context of the Shiite community has led to changes in social behavior and ultimately to the gradual growth and development of culture and civilization. The Islamic community of that era is gone.

**Keywords**

Schools, Educational System, Safavid Era, Khan School, Chahar Bagh School, Islamic Civilization.

THE QUARTERLY JOURNAL  
OF Theological – Doctrinal Research  
11 th Year. No. 41, Spring 2021

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, Enayatoallah Khademi,  
Abdolhossein Khosro Panah, Mohammad Hassan Ghadrnan Maleki,  
Mahmoud Qayyumzadeh, Abbas Ali Vafae, Jafar Shanazari Gorgabi,  
Reza Berenjkar, Mohammad Rasul Ahangaran, Ahmed Deilami,  
Ali Ahmad Naseh, Mohammad Mehdi Gorgian Arabi, William Grund,  
Sayed Sajed Ali Pouri, Martin Brown

---

**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