

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 دوازدهم / شماره دو / شماره پیاپی ۴۶ / تابستان ۱۴۰۱

فصلنامه علمی پژوهش‌های اعتقادی - کلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه
سال دوازدهم / شماره دو / شماره چهل و ششم / تابستان ۱۴۰۱ / شمارگان ۱۰۰۰ / بهای تک شماره ۶۰۰۰۰ 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
حسین حبیبی تبار	دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه
امیر حسین محمد داوودی	دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه
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 هشترودی
ناشر	: دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه
لیتوگرافی، چاپ و صحافی	: مرکز انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی (واحد ساوه)
صفحه آرایی	: قم - کامپیوتر احسان
طرح جلد و لوگو	: محمد احسانی
ویرایش	: حمید رضا علیزاده

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

دبیر خانه فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی - کلامی (علوم اسلامی)

کد پستی: ۳۹۱۸۷ - صندوق پستی ۳۶۶

تلفن: ۰۸۶-۴۲۳۳۳۰۶ و ۰۸۶-۴۲۲۴۱۵۰۹ - تلفکس: ۰۸۶-۴۲۲۴۸۹۸۹

ارسال مقاله از طریق:

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

راهنمای نویسندگان و چگونگی تنظیم مقالات

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

نحوه تنظیم مقالات:

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

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

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

♦ ارسال مقاله صرفاً از طریق وب سایت مجله به نشانی <http://kalam.saminattech.ir> 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.

♦ 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.

فهرست مقالات

صفحه	عنوان
۷-۲۸	واکاوی معنویت‌های نوظهور در پرتو ایمان به وعده‌های الهی محمدعلی اخویان / نجمه مولوی وردنجانی / محمدرضا کریمی والا / عزیز الله مولوی وردنجانی
۲۹-۵۰	بررسی اندیشه جبرگرایی عطار بر اساس توحید افعالی و قرب نوافل ابوالفضل افشاری پور / رضا حیدری / رضا فهیمی
۵۱-۸۴	خرافه گرایی و بدعت در فرقه «مکتبیون» از اهل حق مهدی ایمانی مقدم
۸۵-۱۰۶	تبیین اندیشه های سیاسی - کلامی ابوسهل اسماعیل بن علی نوبختی و نقش او در تحکیم مبانی کلامی امامیه در عصر غیبت جواد حقیر مددی
۱۰۷-۱۲۶	بررسی تاثیر نقش مذهب بر نابرابری درآمدها مصطفی حیدری هراتمه
۱۲۷-۱۴۸	بررسی امکان دانش فراحسی «انقذافی و موهبتی» الهی از منظر روایات اسلامی با عنایت به نقش آن در تعالی علوم انسانی عباس خادمیان
۱۴۹-۱۶۶	واکاوی جایگاه دلیل و علت در مسأله عصمت فاطمه فاضل زاده / علیرضا پارسا / رضا رسولی شریبانی
۱۶۷-۱۹۰	مکتب تفکیک و عدم اعتبار ظواهر قرآن محمد حسن قدردان قراملکی
۱۹۱-۲۲۲	بازتاب تعاملات یهودیان با مسیحیان صدر اسلام در قرآن کریم بر اساس منابع تاریخی فاطمه محمدی / جواد سخا / بشری دلریش / نصراله پورمحمدی املشی
۲۲۳-۲۴۲	رویکرد کلامی علامه حلی (۷۲۶ق) (پیشینه، نوآوری و تحول آفرینی آن در کلام امامیه) محمد حسن نادم
۲۴۳-۲۶۰	ظهور و خفای وجود در فلسفه ملاصدرا و هایدگر فریبا هادوی / عزیزالله افشار کرمانی
۲۶۱-۲۸۵	کنکاشی در تعامل انسان و محیط زیست در اسلام با تأکید بر آموزه نظام احسن مرتضی بیات
1-12	چکیده مقالات به انگلیسی (Abstracts)

واکاوی معنویت‌های نوظهور در پرتو ایمان به وعده‌های الهی

محمدعلی اخویان^۱

نجمه مولوی وردنجانی^۲

محمدرضا کریمی والا^۳

عزیز الله مولوی وردنجانی^۴

چکیده

معنویت امری است که بشر همیشه به آن تمایل داشته و سرخوردگی انسان از دنیای جدید موجب تشدید آن شده است. با افزایش گرایش به معنویت جریان‌های معنویت‌گرایی بر اساس مبانی فکری و زیرساخت‌های نظری مدرنیته ظهور کرده‌اند که مدعی پاسخ به این نیاز و حل بحران‌های روانی آدمی برآمده‌اند، غافل از اینکه معنویت و کسب آرامش روحی عمیق و پایدار از لوازم اصلی خداباوری است که ریشه در ایمان به وعده‌های الهی دارد. این نوشتار بر اساس ضرورت واکاوی کلامی این معنویت‌ها به روش تحلیلی - توصیفی به دنبال کشف نقصان‌های کلامی و اعتقادی این فرقه‌هاست تا ثابت کند معنویت‌های نوظهور علی‌رغم برخورداری از جذابیت‌های فریبنده و ادبیاتی نیکو از مهم‌ترین بنیادهای فکری یک نظام اعتقادی یعنی ایمان به وعده‌های الهی خالی است و به همین جهت نه تنها در قلب و روان پیروان خود اطمینان و دلگرمی ایجاد نمی‌کنند که همواره بر تشویش روانی و اضطراب خاطر آنان می‌افزاید. بنابراین جریان‌های معنویت‌گرایی نوظهور نمی‌توانند پاسخ مناسبی به هوش معنوی انسان باشند. جنبه نوآوری تحقیق پیش‌روی رویکرد انتقادی به دلالت‌های کلامی جریان‌های معنویت‌گرایی نوظهور می‌باشد. بر مبنای یافته‌های این پژوهش ریشه فقر کلامی معنویت‌های نوپدید را باید پس از غفلت از ایمان به وعده‌های الهی در مؤلفه‌های فکری معنویت برخاسته از مدرنیته که عبارت‌اند از نگاه یک‌سویه به انسان، فقدان انسجام درونی، تحریف، عقل‌گریزی، بحران‌زدگی مبلغان و سرمایه‌داری و ماده‌گرایی جستجو کرد.

واژگان کلیدی

معنویت‌های نوظهور، ایمان، وعده‌های الهی.

۱. عضو هیئت علمی و دانشیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: ma_akhaviyan@yahoo.com

۲. دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران.

Email: molavi1394@yahoo.com

۳. عضو هیئت علمی و دانشیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران.

Email: karimavala.mr@gmail.com

۴. استادیار گروه فقه و حقوق، دانشگاه شهرکرد، شهرکرد، ایران.
Email: molavei@sku.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۸/۲۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۵/۲۲

طرح مسأله

ایمان به وعده‌های الهی یکی از مهمترین مقولات دینی است و تحقق آن در نظرگاه دینی جداً مطلوب است. در اهمیت این مقوله همین بس که ۸۱۲ بار در قرآن کریم به کار رفته است. البته این عدد با اوصافی که در قرآن کریم در خصوص ایمان آورده شده است فاصله زیادی دارد. (ایزوتسو، ۱۳۷۸، ص ۸) ایمان را چه امید معنا کنیم و چه به مفهوم باور در نظر بگیریم از اهم مباحث معنویت‌های مرتبط با ادیان توحیدی و از ارکان اساسی در الهیات عقلی است که دارای آثار روانی و تربیتی فراوان است؛ خداوند با این وعده‌ها در مؤمنان ایجاد امید، انگیزه و تحرک نموده و آن‌ها را در وصول به سعادت ابدی یاری می‌کند (فعالی، ۱۳۸۹، ۳۵) اگرچه این مفهوم ماهیتاً پیچیده است و عمق آن را نمی‌توان از راه تحلیل مفهومی دریافت. (ایزوتسو، همان، ص ۱۵) از سوی دیگر علل، آثار و ابعاد متعدد معنویت‌های جدید مطالعه و تحقیق را در مورد آن‌ها ضروری کرده است؛ که از جمله آنان می‌توان به تأثیر آن‌ها بر زندگی و سرنوشت فردی و اجتماعی بشر، تحت تأثیر قرار گرفتن طیف وسیعی از جامعه زنان، مردان، کودکان و سالخوردگان و جذب آن‌ها از طریق آموزه‌های خود، متأثر نمودن فعالیت‌های فرهنگی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و هنری، مهیا نمودن افراد با وعده‌های دروغی برای اجرای هرگونه عملیات خرابکارانه و تروریستی، متقاعد نمودن افراد برای زیر پا گذاردن قوانین دینی و عرفی جامعه، تأمین منابع مالی سرشار از طریق جمع‌نذورات و صدقات و تبدیل شدن آن‌ها به یک قدرت اقتصادی که ضریب اثرگذاری آن‌ها به مراتب بالا رفته و در نهایت تحویل دادن هر ساله تعدادی بیمار روانی و تحمیل هزینه‌های درمان و از کارافتادگی آن‌ها به جامعه، اشاره نمود. (احمدی و شاه‌حسینی، ۱۳۹۴، ص ۴۰)

حال با گسترش معنویت‌های نوظهور و ادعای آن‌ها مبنی بر پاسخگویی به فطرت معنویت‌خواه انسان و حل مشکلات روحی و روانی که سبب جذب مخاطبان گردیده و با ارائه افکار و عقاید تحریف‌شده، زمینه انحراف آنان را فراهم نموده‌اند. این سؤالات مطرح است که آیا در معنویت‌های نوظهور بدیلی برای ایمان به وعده‌های الهی به‌عنوان مفهوم و رکنی اساسی در معنویت ناب و الاهیات عقلی وجود دارد که انسان متحیر و سرگشته

امروز با معرفت به آن به تحرک و پویایی فردی و اجتماعی بیندیشد و زمینه‌ساز جامعه‌ای عاری از انحرافات دینی گردد؟ آیا معنویت‌های نوظهور همه ارکان اساسی معنویت ناب و حقیقی را دارند؟ و یا در نقطه تقابل با معنویت ناب قرار می‌گیرند؟

رویکرد آسیب‌شناختی و تأمل در رخنه‌ها و نقصان‌های معرفتی و نگاه انتقادی به سیر تاریخی، لوازم و آثار فردی و اجتماعی جریان‌های معنویت‌گرایی نوظهور، در کنار رویکردهای تطبیقی، جریان‌شناختی، ابعاد حقوقی، روش‌های تبلیغی، بررسی میزان و علل گرایش جوانان به فرقه‌ها، نگاه‌های جامعه‌شناختی، و روان‌شناختی و حقوقی دستمایه مطالعات و پژوهش‌های متعددی در مراکز علمی و تحقیقاتی در کشور و خارج از کشور بوده که از میان آن‌ها می‌توان به کوشش‌های محمدتقی فعالی در کتاب ایمان و چالش‌های معاصر (قم مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی، ۱۳۸۱) و آفتاب و سایه‌ها (قم، انتشارات نجم الهدی، ۱۳۸۶) که مشتمل بر گردآوری و تحلیل مبانی فرقه‌های معنویت‌گراست و همچنین مجموعه مقالات مندرج در کتاب جستارهایی درباره عرفان‌های نوظهور و انحرافی (تهیه و تدوین دفتر تبلیغات اسلامی حوزه‌ی علمیه‌ی قم، ۱۳۹۰) که حاصل کار گروهی در راستای بررسی آسیب‌شناسانه عقاید انحرافی می‌باشد و مقالاتی چون درآمدی بر بازشناسی مدعیان دروغین و عرفان‌های کاذب، آسیب‌شناسی معنویت‌گرایی نوظهور در ایران... را در خود جای داده، اشاره نمود. لکن آنچه نگارنده در این مقاله دنبال نموده و می‌توان به‌عنوان جنبه نوآورانه بدان توجه داد پرداختن به مبانی فکری و اخذ رویکرد کلامی مبتنی بر الهیات عقلی و جهان‌بینی توحیدی و کشف نقصان‌هایی است که در جنبه‌های اعتقادی و دلالت‌های کلامی سنت‌های فکری نوظهور معنویت‌گرا وجود دارد، و پیش‌ازاین کمتر مورد مذاقه‌های پژوهشگران گستره مطالعات دین‌شناختی قرار گرفته است. این مقاله بر آن است تا به روش کتابخانه‌ای جهت گردآوری مطالب مرتبط با موضوع و سپس تحلیل و ارزیابی آن‌ها به شیوه توصیفی-تحلیلی با طرح مباحث کلامی پیرامون ایمان به وعده‌های الهی و معنویت ناب و حقیقی در مقابل معنویات نوظهور، اثبات نماید که تشویش‌های روانی و اضطراب‌های وجودی معنویت‌های جدید ناشی از غفلت از این نکته مهم است که وعده و وعیدهای الهی نه تنها جایگاهی در میان تعالیم و آموزه‌های

معنویات نوظهور نداشته بلکه اصالت انسانیت و گرایش‌های انسانی اعم از حقیقت‌گرایی، خیرخواهی و زیبایی‌طلبی نیز نفی گردیده و تمام زندگی انسان در بعد مادی و حیوانی خلاصه می‌شود. به هر تقدیر، از رهگذر این اثر با آسیب‌ها و رخنه‌های معرفتی این عرفان‌ها بیشتر آشنا می‌شویم. لذا ابتدا به بررسی معناشناختی ایمان و تأثیرات آن در معنویت می‌پردازیم.

۱- مفهوم ایمان

ایمان مهم‌ترین عاملی است که مسیر سعادت یا شقاوت حیات بشری را تعیین و دارای حقیقتی پیچیده است که جهت شناخت آن باید به ابعاد لفظی، مفهومی و مصداقی آن توجه ویژه نمود. (فعالی، همان، ۸)

ایمان از ماده «آمن» به معنای امنیت دادن است و شاید سنخیتش این باشد که مؤمن در واقع موضوعات اعتقادی خود را از شک و تردید که آفت اعتقاد است امنیت بخشیده است. (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۱۵۰) و در اصطلاح اذعان و تصدیق به چیزی و التزام به لوازم آن است. (ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۱۳، ص ۲۱) حقیقت ایمان حالتی است قلبی و روانی که در اثر دانستن یک مفهوم و گرایش به آن (عمل قلبی اختیاری) حاصل می‌شود. (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۴۴۴ و ۴۴۵) شیعه به پیروی از ائمه اطهار ایمان را تلفیقی از سه موضوع می‌داند: اقرار زبانی، عمل ارکانی و اعتقاد قلبی و بدون این‌ها ایمان حقیقی حاصل نخواهد گشت؛ آن‌چنان‌که پیامبر خدا فرموده: «الإيمان معرفة بالقلب و قول باللسان و عمل بالأركان» (محمدی ری شهری، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۳۰۱ و نهج البلاغه، حکمت ۲۲۷)

ساختار معنایی ایمان بر اساس گزاره‌های حاصل از آیات قرآن، شامل موارد زیر است:

ایمان مبتنی بر معرفت، امری اکتسابی و اختیاری، دارای مؤلفه‌ی عاطفی، مقتضی عمل، فراتر از اسلام آوردن شخص، قابل زیادت و نقصان و دارای متعلقات است. (آذربایجانی، ۱۳۸۵، فصل‌نامه انجمن معارف اسلامی ایران)

با توجه به کاربرد واژه‌ی ایمان در قرآن کریم، برخی از آیات ضرورت ایمان و نقش آن را در اعطاء پاداش حیات دنیوی و اخروی به یاد آورده است. (نساء، ۱۷۳)، دسته‌ای

دیگر، ویژگی‌های مؤمنان را بازگو کرده است. (انفال، ۲) و برخی آیات، ضمن برشمردن متعلقات ایمان به آثار روی گردانی از آن‌ها اشاره کرده است. (نساء، ۱۳۶) (مقدس و کارخانه، فصلنامه مطالعات قرآنی، ۱۳۹۹، ص ۲۹۴) در خصوص متعلقات ایمان، قرآن با تعبیرات بسیار کوبنده‌ای اصرار دارد که مؤمن باید به تمام آنچه خداوند نازل کرده است، ایمان داشته باشد. (بقره، ۸۵؛ نساء، ۱۵۰) (مصباح یزدی، سخنرانی ۱۳۹۶/۱۲/۹) متعلقات ایمان شامل وجود خداوند، عالم غیب، جهان آخرت، وحی، کتب الهی و آنچه در آن است، پیامبران، فرشتگان و آیات الهی است. از آنجا که بسیاری از وعده‌های الهی در عالمی فراتر از این عالم تحقق یافته و دنیا گنجایش تحقق آن‌ها را ندارد؛ بنابراین ایمان به غیب و جهان آخرت که از متعلقات ایمان است؛ سبب امید، آرامش، اطمینان، امیدواری، ایجاد انگیزه، تحرک و فعالیت، رشد و بالندگی و هدفمندی و دوری از یأس و ناامنی در زندگی می‌شود. (ایز تسو، همان، ص ۱۵)

۲- ماهیت وعده‌های الهی^۱

خداوند به انسان‌ها وعده‌هایی داده که برخی جنبه تربیتی و برخی نیز جنبه ابتلا و آزمایش دارند. از ویژگی‌های بارز وعده‌های الهی تخلف‌ناپذیری آن‌هاست. (وَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ وَعْدَهُ) (حج، ۴۷) آیاتی نیز بر حتمی بودن وقوع وعده‌های الهی تأکید دارند (إِنَّمَا تُوْعَدُونَ لَوَاقِعٍ) (مرسلات، ۷) و این همان رفتاری است که خداوند بر ما اعمال خواهد نمود اما این فعل اکنون برای ما غایب و جنبه آینده دارد اما برای ذات خدا نه غایب است و نه جنبه آینده دارد. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۰، ص ۱۱۰) همچنین وعده‌های خداوند حق است. (أَلَا إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ) (یونس، ۵۵)

وعده‌های الهی در هر موضوعی قطعاً تحقق یافته گرچه برخی در این دنیا نشان داده شوند و برخی تحقق عینی آن‌ها بر اساس مصلحت به جهان دیگر محول گردد. از جمله این وعده‌ها می‌توان به وعده مغفرت و اجر عظیم^۲، وعده معاد و رستخیز^۳، وعده بهشت و نعمت‌های بهشتی^۴، وعده جهنم و عذاب‌های جاودانه^۵ و وعده خلافت در زمین^۶ اشاره نمود.

۳- تأثیرات ایمان در معنویت

۳-۱- آرامش روحی

آرامش گوهری بی‌نظیر و به‌عنوان یکی از مهم‌ترین نیازهای انسان (طباطبائی، ۱۳۸۳، ص ۴۸۳) و (یونگ، ۱۲۸۶ ترجمه فؤاد روحانی، ص ۱۱) به‌قدری اهمیت دارد که حتی ایمان و باورهای دینی را می‌توان در راستای دستیابی به این هدف برشمرد.^۷ به اعتقاد امام علی علیه‌السلام: در زاد و توشه دنیا جز تقوا خیری نیست، کسی که به‌قدر کفایت از آن بردارد در آرامش به سر برده و آنکه در پی به دست آوردن متاع بیشتری از دنیا باشد وسایل نابودی خود را فراهم کرده است. (نهج‌البلاغه، خطبه‌ی ۱۱۱)

گذرا بودن آرامش‌های دنیوی و ایمان به وعده‌های الهی مخصوصاً اینکه بسیاری از آن وعده‌ها در عالمی فراتر از این عالم تحقق یافته و دنیا گنجایش تحقق آن‌ها را ندارد و رؤیت تحقق، تنها با اِلَهِ راجعون ممکن است، آرامش روحی و روانی بر انسان عارض خواهد گشت. با توجه به آیات قرآن عالم آخرت، منزلگاه ثبات و آرامش (غافر، ۳۹)، محل زندگی واقعی و حقیقی (عنکبوت، ۶۴)، عالم دریافت پاداش (کهف، ۳۰، زلزله، آیات ۷ و ۸ و...) است. معنویت‌های نوظهور با انکار رستاخیز و جهان دیگر و با مطرح کردن اصل تناسخ عملاً سبب باعث بروز بزهکاری‌های فردی و اجتماعی و برخی از بیماری‌های روانی و جنسی و خودکشی‌های فردی و گروهی می‌شوند. (سنگین، ۱۳۹۴) در معنویت‌های نوظهور به‌جای "معاد" مفهومی به نام "تناسخ" وارد گردیده که البته بر بطلان آن توسط دانشمندان علم کلام و فلاسفه دلایلی اقامه شده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۹، ج ۹، ص ۱۲). پرواضح است اگر زندگی آخرت با نعمت‌ها و لذت‌های آن بر انسان‌های غافل جوامع مدرن عرضه گردد با تمام توان پذیرفته چراکه این حیات اخروی هم پشتوانه منطقی، عقلی و کلامی دارد و هم بشر فطرتاً خواهان آن بوده و به‌جای معضل رفع اضطراب و استرس به پیوند با حقیقت و رشد معنوی اندیشه خواهد نمود.

۳-۲- امیدواری

امید یک حالت روحی و روانی است که تلاش و فعالیت انسان را به همراه داشته و در قرآن و روایات بر امید به رحمت خداوند و سرانجام نیکو از جهات گوناگون تأکید

شده است: «... اولئک یرجونَ رَحْمَةَ اللَّهِ...» (بقره، ۲۱۸) همچنین «چشم داشتن به رحمت پروردگار، مایه امیدواری و دوری از یاس است» (یوسف، ۸۷)

انسان باایمان معتقد است که خداوند سرچشمه هستی و منبع تمام نعمت‌ها است لذا در دعا آمده «یا مَنْ أَرْجُوهُ لِکُلِّ خَيْرٍ...» (مفاتیح‌الجنان، دعای ماه رجب). ناامیدی از رحمت خداوند در مرام انسان مؤمن جایی ندارد. امام صادق می‌فرماید: هنگامی که رحمت حق تعالی در قیامت گسترده گردد به صورتی است که ابلیس در رحمت رحیمیه حق به طمع خواهد افتاد. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷، ص ۲۸۷)

ایمان اصلی‌ترین عامل دست‌یابی به امیدواری است... برای از بین بردن ناامیدی، پرداختن به این عامل راحت‌تر و پایه‌ای‌تر است. امیدواری عاملی برای حرکت و تلاش انسان، بازگشت به سوی خدا، دستیابی به معنای زندگی، شکرگزاری، هموارشدن سختی‌ها، تکلیف‌مداری و کسب موفقیت، تأثیرناپذیری از بیم‌های زیان‌بخش و مانع بحران‌های روحی و افسردگی است. (احمری و غلامحسین نژاد، ۱۳۹۴، فصل‌نامه علمی بصیرت و تربیت اسلامی)

نکته محسوس و مشهود معنویت‌های نوظهور کافی بودن پاسخ به نیازهای مادی و حیوانی و غفلت از نیازهای معنوی و متعالی بوده و نتیجه آن ایجاد حس یأس و ناامیدی و پوچی در انسان‌ها و صدمات روحی و روانی فراوان در جوامع مدرن و سرمایه‌داری است که با تعالیم و آموزه‌های کاذب و ساختگی درصدد جبران آن برآمده‌اند.

۳-۳- رشد و بالندگی معنوی

ایمان به وعده‌های الهی باعث هرچه بیشتر نزدیک شدن انسان به خداوند است تا جایی که ذره‌ای از وجودش به غیر تعلق نداشته و همه شئون حیات خویش را آینه تمام‌نمای ظهور و حضور خداوند دانسته و بزرگ‌ترین سرمایه رشد خویش یعنی عمر را برای خدایی شدن مورد توجه قرار می‌دهد. مؤمن تشنه معنویت و روح او به‌عنوان شعاعی از روح خداوند^۱ تا به وصال حق نرسد آرام و قرار نمی‌یابد.

برخلاف بسیاری از مکاتب مادی که رسیدن به آرامش را در گرو رسیدن به ثروت بیشتر و مقام بالاتر و... می‌دانند، اما وجود اضطراب فراوان و بیماری‌های روانی در افرادی

که به این ثروت‌ها و زیبایی‌هایی ظاهری رسیده‌اند، نشان‌گر بی‌اساس بودن نظرات مادی‌گراهاست؛ بنابراین راه‌حل درست برای داشتن آرامش واقعی همان رشد معنوی است. رشد معنوی با بی‌اهمیت شمردن مسائل دنیایی (که بخش اعظم اضطراب افراد به سبب توجه به این امور کم‌اهمیت دنیاست که افراد اهمیت زیادی به آن‌ها داده‌اند) و تعیین هدف درست برای انسان (خداپرستی) عامل مهمی در ایجاد آرامش آدمی است، بدیهی است وقتی آرامش واقعی به دست آید، زندگی دنیا سهل می‌شود. رشد معنوی کارکرد دیگر نیز دارد که در زمینه امور اخروی است. از آنجایی که بالاترین نعمت آخرت رسیدن به قرب الهی و درواقع هدف خلقت انسان رسیدن او به قرب الهی است، رسیدن به این مقام با رشد معنوی محقق می‌شود. رشد معنوی سعادت هر دو دنیای فرد را تأمین می‌کند و این‌گونه نیست که تنها برای سعادت اخروی باشد، ولی سعادت دنیا را تأمین نکند؛ رشد معنوی با تغییر نگرش‌های فرد، سعادت دنیای او را نیز تأمین می‌کند و او را از افکار نادرستی که سبب اندوه و اضطراب‌های دنیایی او می‌شود، نجات می‌دهد. (شیخ قمی، ۱۳۹۶، فصل‌نامه مطالعات معنوی)

۴- معنویت‌های نوظهور

با سیطره کمیت در دنیای جدید (گنون، ۱۹۲۷ ص ۷) بشر درمان ناکامی‌ها و جبران شکست‌های خود را در میراث کهن بشری از جمله معنویات می‌جوید. شکست علم، تکنولوژی، اصالت عقل دنیا اندیش، طبیعت‌گرایی افراطی و نفی ماورا زمینه‌ساز رویش و پیدایش فرقه‌های نوظهور معنویت‌گرا بوده است.

از طرفی دهه‌های آخر قرن بیستم بحران‌های روانی و اجتماعی به‌طور گسترده‌ای دامن‌گیر بشر شد. در این شرایط راهی جز بازگشت به معنویت و یاد خداوند وجود نداشت. معنویات می‌توانستند فرصتی به بشر دهند که از مشکلات و تعارضاتی که زندگی امروزی برایشان به بار آورده بود، فاصله بگیرند و فارغ شوند و به درون خود پناه ببرند و جهانی دیگر را تجربه کنند. فشار روانی زندگی مدرن و نیاز به فاصله گرفتن از آن عاملی برای روی‌آوری انسان معاصر به معنویات و جستجوی بینشی دیگر نسبت به خود، زندگی و هستی بود. که سرانجام به شکل‌گیری فرقه‌های رنگارنگ و گوناگون معنویت‌گرا منجر

شد. (مظاهری سیف، همان، ص ۱۷)

تشخیص این مکاتب در نیاز انسان به پیمودن راه حقیقت قابل انکار نیست اما در مسیر پاسخ به این نیاز ایجاد انحراف نموده؛ چراکه اولاً درک و شناخت کامل و جامعی از این خواسته فطری ندارند و ثانیاً پاسخ آن‌ها پوشالی و مسخ شده (همان، ص ۱۸) و ثالثاً این پاسخ، انسان ناآرام و سرگردان را با مشکلات عمیقی روبرو نموده است.

به دلیل پیچیدگی و مبهم بودن این جریان‌ها نام‌گذاری آن‌ها با مشکلاتی روبه‌رو شده است اما مؤلفه‌های اساسی و غالبی این جریان‌ات که با مبانی اومانیستی، سکولاریستی و سرمایه‌داری آن ربط دارد، مطالعات در این حوزه را به نتایجی رسانده و اسامی‌ای چون «جنبش‌های دینی نوین»، «ادیان سکولار»، «نحله‌های عرفانی» و «معنویت‌های نوظهور» بر سر زبان‌ها رفته است.^۹

برخی متفکران این‌گونه معنویت‌ها را کاذب و غیرحقیقی نامیده و بر این باورند که در تمدن غربی هیچ‌گونه سنت معنوی اصیلی وجود ندارد تا انسان‌ها بر آن تکیه نموده، بنابراین به سمت سنتی ساختگی و کاذب سوق داده شده که هرگز وجود خارجی نداشته بلکه اغتشاش و هرج و مرج به بار می‌آورند. (گنون، همان، ص ۳۱)

تعدد و گستردگی این جریان‌ها به گونه‌ای است که برخی پژوهشگران بیان نموده‌اند که در ظرف چهل سال نزدیک به چهار هزار مکتب و فرقه‌های معنوی در غرب شکل گرفته است. (مظاهری سیف، همان، ص ۲۱) این تعدد سبب دسته‌بندی و گونه‌شناسی آن‌ها در هفت دسته معنویت‌های روان‌شناسانه، معنویت‌های جادومدار، معنویت‌های ورزشی، معنویت‌های هنری، معنویت‌های رویامحور، معنویت‌های جنسی و معنویت‌های درمان‌گرا توسط برخی اندیشمندان گردیده است. (شریفی دوست، ۱۳۹۲، ص ۳۲)

۴-۱- شاخصه‌های معنویت‌های نوظهور

اگرچه تعیین شاخصه‌های فراگیر و عمومی با توجه به تعدد و تنوع این جریان‌ها امکان‌پذیر نیست، اما می‌توان به مواردی که در میان آن‌ها مشترک و یا عمومیت نسبی دارد اشاره نمود. لازم به ذکر است در معرفی شاخصه‌ها، مقایسه‌ای هم با وعده‌های الهی و معنویت اسلامی صورت گرفته است.

۴-۱-۱- مبلغان متلاطم و بحران زده

یکی از شاخصه‌های اصلی معنویت‌ای نوظهور وجود رهبران و مبلغانی است که در زندگی خود ایام بحرانی را پشت سر گذاشته و دچار شکست‌ها و ناکامی‌هایی گردیده‌اند. (فورد، ۱۳۸۱، ص ۱۹، ۲۸، ۴۶ و ۶۴، توله، ۱۳۸۹، ص ۹، دایر، ۱۳۸۴، ص ۳۹، هی، ۱۳۸۰، ص ۲۳)

از مقایسه میان مبلغان معنویت‌های نوظهور با مبلغان الهی و اسوه‌های حسنه‌ی معرفی شده از طرف خداوند با ویژگی‌هایی چون صداقت (... کونوا مع الصادقین...) (توبه، ۱۱۹) و اهلیت و شایستگی (لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ...) (احزاب، ۲۱) می‌توان به دو نکته اشاره نمود: اولاً مبلغان معنویت‌های نوظهور با وجودی که انسان‌هایی ورشکسته و بحران دیده‌اند با چه معیاری خواهان رساندن انسان‌ها به حقیقت گم‌شده و رهایی آن‌ها از دغدغه‌های روزمره و اضطراب‌های زندگی بوده و چگونه صداقت آن‌ها قابل اثبات است؟! درحالی که با بیان تجربیات درونی خود در واقع دعوت به خود نموده اما رهبران الهی با دعوت به خداوند و باور به وعده‌هایی که مکرر بر زبان آن‌ها جاری گشته به دنبال ایجاد انگیزه برای قرار گرفتن انسان‌ها در مسیر عبودیت و بهره‌مندی از وعده‌های حق او بوده‌اند.^{۱۰} ثانیاً مبلغان معنویت‌های نوظهور زمانی در ادعای خدمت به خلق صادق هستند که این خدمت را بهانه برای رسیدن به منافع مادی و کسب شهرت و قدرت نمایند؛ حال آنکه در بررسی پیرامون این گونه معنویت‌ها و علل شکل‌گیری آن‌ها، کسب منافع مادی و استعماری مستکبران عالم و فرمان‌برداری از آن‌ها و غارت سرمایه‌های مادی، معنوی، فرهنگی و فکری موج می‌زند.

بنابراین آنچه در این گونه معنویت‌ها به چشم نمی‌خورد باور و اعتقادی است که جهت تحول در مسیر زندگی باید آن را در وعده‌های الهی به انسان‌ها جستجو نمود که زیباترین آن در وعده ظهور منجی و ایجاد مکتبی معنوی که پاسخگویی به تمام گرایش‌های فطری بوده و پایانی بر آلام روحی و روانی بشریت است، نمود یافته است.^{۱۱}

۲-۱-۴- رویکرد یک‌سویه

از ویژگی‌های اصلی معنویت‌های نوظهور عدم توجه به بعد معنوی (روحی) انسان است و در شناخت انسان بر روش‌ها و داده‌های تجربی اکتفا شده و از پرداختن به زوایای پنهان وجود او غفلت نموده‌اند و در واقع هدف نهایی اکثریت آن‌ها آرامش در زندگی دنیوی است. به‌عنوان مثال دالایی لاما بزرگ‌ترین آرزوی زندگی را غذای خوب و خواب راحت معرفی می‌نماید (دالایی لاما، ۱۳۸۴، ص ۱۵۵) و یا وین دایر از صلح دم می‌زند اما عدالت و وظیفه اجتماعی انسان‌ها را نادیده گرفته و مخالفت با جنگ و ترور را ضد معنویت می‌خواند (دایر، ۱۳۸۴، ص ۲۲۸) لذا بسیاری از ارزش‌های اخلاقی و الهی برای رسیدن به آرامش ذبح گشته و گاهی گناه کردن یک ارزش تلقی می‌گردد.

گرچه گاهی شعارهای آنان جذاب جلوه می‌نماید اما با کمی تأمل روشن می‌شود که پیمودن مسیر معرفت و احیاء ظرفیت‌های وجودی انسان در این نوع معنویت‌ها محلی از اعراب نداشته و سیراب نمودن فطرت خداجوی بشر مدنظر نبوده بلکه مأموریت این جریان‌ها تنها تسکین دادن به روان انسان‌های خسته از زندگی ماشینی و سازگار نمودن آن‌ها با فرهنگ و تمدن غربی بوده و هیچ‌نگاهی به رشد و کمال معنوی و آرامش انسان‌ها نداشته‌اند؛ درحالی‌که منبع آرامش بشر می‌تواند در ایمان و تذکر به وعده‌های الهی نهفته باشد.^{۱۲}

۳-۱-۴- مدّعیات متناقض

از شاخصه‌های دیگر معنویت‌های نوظهور از یک‌سو مورد انتقاد و هجمه قرار دادن مناسک و اعمال عبادی رایج در ادیان الهی و آموزش دادن مناسکی ویژه با آدابی خاص به پیروان خود از سوی دیگر می‌باشد. (کلمپ، ۱۳۷۹، ص ۴۷ و ۴۸، شریفی دوست، ۱۳۹۲، ص ۳۳)

در بسیاری از معنویت‌های نوظهور انکار بهشت و جهنم صورت گرفته اما نوع خاصی از بهشت و جهنم و نظام محاسبه اعمال تبلیغ گردیده که البته برای قشر خاصی از افراد جذاب و قابل قبول است. (هینلتز، ۱۳۸۶، ص ۴۴۸) از همه مهم‌تر اینکه اگرچه ادیان الهی همه بر حیات اخروی و معاد تأکید نموده‌اند اما در این معنویت‌ها به‌جای معاد مفهومی به

نام "تناسخ" وارد گردیده که البته توسط دانشمندان علم کلام و فلسفه دلایل فراوانی بر بطلان آن اقامه گشته است. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۲ق، ج ۸، ص ۱۲)

بسیار واضح است که زندگی اخروی با وعده‌های نعمت و لذات آن به دلیل گرایش فطری انسان‌ها بر آن و داشتن پشتوانه عقلی، منطقی و کلامی، اگر بر بشریت جامعه مدرن عرضه گردد مورد پذیرش واقع شده و به جای معضل رفع اضطراب در پیوند با حقیقت اندیشه خواهد نمود. لذا معنویت هیچ‌گاه از باور به وعده‌های الهی و به دنبال آن انجام اعمال برگرفته از شریعت آسمانی منفک نبوده چرا که دین‌داری و گرایش به دین امری فطری^{۱۳} و همواره آمیخته با تاریخ بشر بوده است. (ویل دورانت، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۷۸)

۴-۱-۴- تحریف مفاهیم معنوی

مفاهیمی متعالی در متون دینی، در معنویت‌های نوظهور تحریف و کاملاً با انگاره اومانستی معنا گردیده است. تحریف این مفاهیم از دو روش پیگیری گشته که شیوه‌ی اول معرفی مدل‌های جدید (مانند جادو، بزرگ‌نمایی قوای شیطانی، رازگونه زیستن، بی‌توجهی به عبادت و عدم استمداد از خداوند) ارتباط با عالم غیب و مثبت و مقدس جلوه دادن آن‌هاست؛ (شریفی دوست، ۱۳۹۲، ص ۴۰) و شیوه دوم تفسیرهای جدید از مفاهیم معنوی چون دعا که نه به معنای ارتباط با خدا بلکه ارتباط با نیروی درونی بوده و خواسته‌های خود را نه از خدا بلکه از قوه ذهنی و با نخوت و تکبر در قالب دستوری طلبدیده که البته این‌گونه دعا نتیجه‌ای جز تکیه زدن بر جایگاه خداوندی و همه موجودات را به خدمت هوس‌های خود طلبدیدن نداشته است. (همان، ص ۴۱) و (پاندر، ۲۰۰۵، ترجمه مینو اعظامی، ص ۲۴)

حال آنکه در نگرش وحیانی و دینی، مأموریت انسان تلاش برای رسیدن به سعادت ابدی با به‌کارگیری اختیار و اراده خویش است و جهت تسریع در پیمودن این مسیر دعا و استمداد از خداوند معنا می‌یابد (طباطبائی، همان، جلد ۲، ص ۴۵)؛ اما در بینش انسان‌محوری معنویت‌های نوظهور و درک لذات و راحتی جسمانی، جایی برای مدد از خداوند و کسب فضایل اخلاقی باقی نمی‌ماند و این در حالی است که وعده‌های الهی و وصول به آن‌ها با تکالیف و البته گاهی محرومیت از لذت‌های جسمانی و مادی همراه بوده و درک لذات معنوی آن در ظرفیت عالم ماده نخواهد بود.^{۱۴}

۵-۱-۴- عدم عقلانیت

عقلانیت^{۱۵} با این مفهوم که در شناخت امور مختلف یعنی همان امور محدود به عالم حس و تجربه باید از عقل استفاده نمود و این مبنا که وحی و متافیزیک در زندگی بشر کارایی نداشته و انسان در سامان دادن زندگی خویش نیازی به آموزه‌های وحیانی و فلسفی ندارد (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۲، ص ۱۹۱) از ویژگی‌های اساسی معنویت‌های نوظهور است؛ با این حال شواهد فراوان بر عدم عقلانیت و حتی عقل ستیزی در آن‌ها وجود دارد. به عنوان مثال در معنویت ساحری کاستاندا انسان زمانی به حقیقت هستی راه پیدا می‌کند که ذهن خود را تعطیل و تمام تصورات ذهنی را نادیده بگیرد (فعالی، ۱۳۸۹، ص ۲۱) و یا اکهارت توله که از مدافعان سرسخت عقل ستیزی است برای رهایی از مشکلات زندگی ماشینی دوری از عقلانیت و توجه به امور باطنی را توصیه می‌کند. (توله، ۱۳۸۸، ص ۵۴، پاکالدی، ۱۳۷۷، ص ۱۰۸)

گاهی عقل به تنهایی و مستقل از دل توان دسترسی به برخی معارف توحیدی را نداشته و به واسطه قوه شهود و درک حضوری حقایقی را کشف می‌نماید. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۲ق، ج ۸، ص ۱۴۲) بنابراین قوه اندیشه در کنار دل جایگاهی بس والا در حیات معنوی انسان داشته و آنجا که هواهای نفسانی در مسیر سلوک ایجاد مانع می‌نماید تمسک به قوه عاقله برای وصول به حقیقت و معارف توحیدی و زنده نمودن ظرفیت‌های الهی انسان نقش حیاتی دارد.

ذکر این نکته لازم است که در مبحث وعده‌های الهی به دلیل خارج بودن برخی از آن‌ها از حوزه حس و تجربه، شناخت‌های عقل کلی و عام بوده و در معرفت به این وعده و وعیدها، عقل بدون استمداد از اعتقاد و دل‌سپردگی به آن‌ها راهی ندارد؛ لذا قرآن کریم برای تائید حقانیت وعده‌های الهی و ادعاهای انبیاء دعوت به تعقل و روش‌های غیرمنطقی و گاهی رفتن در مسیر گذشتگان را نفی و مذمت نموده و غیرعقلانی خوانده است. « إِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ كُؤُومَ كَانُوا آبَائِهِمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ » (بقره، ۱۷۰)

۶-۱-۴- سرمایه‌داری

یکی از شاخصه‌های مهم معنویت‌های نوظهور توجه جدی به مسائل اقتصادی و عمل نمودن در راستای منافع سرمایه‌داری جهان غرب است. از نگاه آن‌ها دین، غایت حیات را تعیین نکرده و ارزش‌های اخلاقی را تزریق نمی‌نماید بلکه همه نیروهای معنوی در خدمت اهداف اقتصادی می‌باشد. (ویلسون، ۱۳۸۰، ص ۲۵) به‌زعم آن‌ها انسان کامل، سرمایه‌دارترین انسان است و زمانی که با آرامش و نشاط به موفقیت‌های اقتصادی دست یابد در تعالی معنوی است. اسکاول شین، راه فرار از فقر را اتصال به خزانه غیب و سرازیر نمودن رفاه و سرمایه به سمت خود با عباراتی چون: من دادوستدی دارم عالی، به شیوه‌ای عالی، با خدمتی عالی، برای پاداشی عالی دانسته است (شین، ۱۳۸۶، ص ۹۷) و در آخر چنین نتیجه گرفته که: آنگاه که انسان تصویر تنگ‌دستی را از صفحه هوشیاری خود بزاید فرمانروای «عصر طلایی» خواهد بود و آرزوهای دلش برآورده می‌گردد. (همان، ص ۳۷) اما در نقطه‌ی مقابل این باورها در متون دینی و معنوی اسلام کمبودها و بلاها لازمه حکمت خداوند بوده و از باب قاعده‌ی لطف زمینه‌ی بازگشت بندگان را به سوی خویش فراهم نموده است تا آن‌جا که به بیان امام صادق علیه‌السلام: اگر محبت و رحمت الهی به فردی یا قومی تعلق بگیرد باران بلا را بر ایشان می‌باراند به طوری که به محض خروج از یک اندوه به اندوه دیگر فرو رود. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷، ص ۱۴۸)

از طرفی حکمت نزول بلاهای الهی به کار انداختن قوه‌ی اندیشه‌ی انسان و عبرت گرفتن از سختی‌ها و بلاها و سوق دادن مسیر خود به سمت خداوند بوده است. «... وَ بَلَوْنَاهُمْ بِالْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ» (أعراف، ۱۶۸) و صلوات و رحمت و هدایت الهی پاداش استقامت بر این بلاها دانسته شده و این همان وعده‌های الهی است که باور به آن التیامی برای آلام بشر بوده است.^{۱۶}

۷-۱-۴- احساس گرائی

یکی دیگر از ویژگی‌های معنویت‌های نوظهور علاقه‌مندی به شور و هیجان موجود در عرفان است که تلاش در استفاده از آن را داشته اما از جنبه‌های عملی و تربیتی آن - که در واقع سخت و دشوار و به تبع کنترل نفس است - دوری نموده‌اند؛ لذا الگوی تازه‌ای در

مقابل تعالیم عرفانی^{۱۷} ارائه داده که در آن تقدس و تصور معنوی از احساس خوب فرد درباره همین زندگی، جانشین احساس زیبایی و شکوهمندی ادراک یگانگی هستی می‌گردد. (مظاهری سیف، ۱۳۹۰، ص ۱۸۵) بنابراین هر شخص قادر است الگوی موردعلاقه خود را از میان آموزه‌های معنوی گوناگون ساخته و کسانی که این توانایی را ندارند از میان الگوهای ساخته شده متنوع و متکثر انتخاب می‌نمایند و در نتیجه تعالیم دین به بعدی از زندگی خصوصی افراد مبدل شده و به گزینش فردی از میان انواع گزینش‌ها پیوند می‌یابد. (همیلتون، ۱۳۷۷، ص ۳۱۱)

هنر این معنویت‌ها به خصوص در غرب این است که زندگی مادی و مملو از لذت را با نشان عرفان عرضه نموده و انسان محوری را با شهود پیوند می‌زنند و مسلم است با چنین برداشتی جایی برای عمل به فرامین دینی و حقایق توحیدی باقی نمی‌ماند. (فعالی، ۱۸۶، ص ۱۷)

۵- ایمان به وعده‌های الهی رکن مغفول در معنویت‌های نوظهور

باور و اعتقاد قلبی به وعده‌های خداوند ارزشی اخلاقی است که از دین‌داری هر انسانی می‌جوشد. سبک حیات برخاسته از آموزه‌های دین و عبودیت بی‌چون و چرای خداوند ارتباطی میان انسان و عالم معنا برقرار می‌نماید که فرایند آن دستیابی به معرفتی است که همواره در محضر خدا بودن و امید به سعادت و رستگاری در آن موج می‌زند و معرفت، انگیزه‌ی تلاش و حرکت مستمر در رسیدن به سعادت را به دنبال دارد. (مظاهری سیف، همان، ص ۱۷)

معنویت حقیقی مبتنی بر این امر که عالم هستی دارای مراتب غیب و شهود است و مرتبه غیب که همان عالم معناست و حیات این جهان مقدمه دستیابی به آن است، ارتباط تنگاتنگ با ایمان و الزامات شرعی داشته و در پرتو چنین نگاهی ایمان به حق تعالی و امور غیبی که وعده‌های الهی - اعم از پاداش و روزی‌های معنوی - نمونه‌هایی از آن‌ها هستند ضرورتی انکارناپذیر است. (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص ۱۱۳)

با نظر به آیات الهی و وعده‌های وارده در آن‌ها دو ویژگی خاص زیبایی و عقلانیت جلوه می‌نماید که البته در نگاه ابتدایی ممکن است ایجاد شک و تردید نموده که آیا چنین

وعده‌هایی حقیقت دارند تا سبب حصول باور به آن‌ها گردد یا خیر؟ در جواب به این سؤال تحصیل علم و استقرار باور و تلاش خود بر پایه علم و یقین لازمی آن است.^{۱۸}

لذا علم به دو صورت ایفای نقش می‌نماید، اولاً حقیقت را روشن نموده و وعده‌های حق و باطل را می‌شناساند و ثانیاً به شکوفایی امیال فطری، یافتن مصداق و تأثیر عملی آن‌ها کمک می‌نماید لذا انگیزه ایمان به وعده‌های الهی یا علم و معرفت است یا کسب کمال که هر دو منشأ ارزش خواهند گشت و مسیر یافتن علم از تفکر در حقیقت خداوند متعال و صفات او و نبوت و معاد می‌گذرد؛ البته لازم است این تفکر در فضایی آرام و به دور از قیل و قال‌های مکاتب انحرافی مدعی معنویت انجام بگیرد؛ چراکه معنویت‌های نوظهور در کشاندن مخاطبین خود به این سو و آن سو و گمراه نمودن آن‌ها تبحر کافی داشته‌اند؛ بنابراین تفکر صحیح کلید علم و علم مقدمه ایمان به خداوند و وعده‌های اوست که در انسان ایجاد تحرک و کشش نموده و چنانچه این باور در انسان تقویت نگردد تمام توجه انسان بر مادیات و لذات دنیوی متمرکز گردیده که همان غایت معنویت‌های نوظهور است که اسباب مسخ ماهیت انسانی و غفلت از سرنوشت نهایی و خداوند و قیامت گردیده‌اند؛ از این رو قرآن کریم به تفکر صحیح هشدار می‌دهد^{۱۹}؛ همان تفکری که انسان را از حیوانیت رهانیده و در مسیر صحیح انسانیت قرار می‌دهد که در واقع غایت معنویت حقیقی و گرایش به آن، ارجحیت بر معنویت‌های ساختگی کاذب را گوشزد می‌نماید. نکته‌ی مهمی که لازم است ذکر شود آن است که معنویت‌های نوظهور به دلیل نگاه تک‌بعدی مادی گرایانه به انسان و عدم اعتقاد به معاد، پیروان خود را از امید به داشتن نعمت‌های فراوان اخروی محروم می‌کنند و هرگونه لذت و نعمت را در همین دنیا خلاصه می‌کنند.

نتیجه‌گیری

با هر انگاره‌ای در مورد ایمان سخن بگوییم خواه آن را از فضیلت‌های اخلاقی به شما بیاوریم یا از ضرورت‌های اعتقادی به معنای باور در نظر بگیریم این مفهوم از دل مشغولی‌های متکلمان و عارفان در ادیان توحیدی است؛ توجه به معنویت علی‌رغم رشد فزاینده علم و تکنولوژی و کوشش دنیای مدرن برای کاهش و یا حذف مسائل معنوی قابل انکار نیست؛ امروزه بشر بیش از پیش به سمت مباحث متافیزیک و ماوراء طبیعی سوق پیدا نموده تا بتواند هر چه بیشتر از روزمرگی و مشغله‌های دنیای مدرن به دور باشد. غفلت از جایگاه ایمان که از بحث‌برانگیزترین مفاهیم در اندیشه‌های کلامی است از مهمترین کاستی‌های معنویت‌های نوپدید است؛ ایمان در معنویت‌های شریعت‌گرا، عاملی نجات‌آور، آرامش‌ساز و یأس‌زدا و مؤلفه‌ای مؤثر برای نجات انسان‌ها از مصائب زندگی و آسیب‌های روحی و روانی وحی است، تعالیم معنویت‌های نوظهور به علت استواری‌شان بر مبانی فکری مدرنیته نظیر عقل و شریعت‌گریزی، انسان‌محوری به‌رغم آنچه می‌نمایاند فاقد نقش امید‌افزایی و اطمینان‌بخشی به پیروان خود می‌باشند. و این در حالی است که ایمان به معنای امید در مقابل یأس از مقوم‌های معنویت‌های مبتنی بر وحی و شریعت می‌باشد. معنویت‌های نوظهور نه تنها انسان‌ها را به فضایل اخلاقی دعوت نمی‌کنند بلکه در عمل خواهش‌های نفسانی را فعلیت بخشیده و بر ساحت‌های متعالی روحی فرمانروا می‌گردانند و در واقع اموری را مطلوب نشان داده که جز لذت‌های دنیوی را در بر نداشته باشد. و این در حالی است که لذت‌های دنیوی و خواهش‌های نفسانی اگر در وجود آدمی شعله‌ور گردند موجب تعطیلی قوه‌ی عاقله انسان خواهند گشت لذا انسانیت انسان به‌هیچ وجه اصالت ندارد و حیوانیت او اصل و مقصد او در این جهان نه مقصدی الهی، بلکه تجربه لذت و کسب کامروایی بیشتر در دنیاست. اگرچه محور اصلی اکثریت این معنویت‌ها شادمانه زیستن است اما از این نکته غفلت نموده‌اند که آرامش و شادی محض هرگز در این دنیا برای انسانی تحقق نیافته و اصلاً دنیا به جهت ماهیت و ساختار خاص خویش محلی برای شادی کامل نیست و اگر هم شادی و نشاطی نسبی برای انسان حاصل گردد فقط در پرتو داشتن تکیه‌گاهی محکم و اعتناء به موجودی که قادر مطلق

است وجود دارد و همو بشارت حصول شادی و آرامش محض را در وعده‌هایی صادق و حقیقی به شرط تحصیل مقدمات و لوازم تحقق آن از جانب انسان‌ها، در عالمی فراتر از زمان و مکان و با دارا بودن ظرفیت مناسب بر انسان‌ها انشاء نموده است.

معنویت‌های نوظهور به وعده‌های الهی در خصوص مغفرت و اجر عظیم، وعده معاد و رستخیر، وعده بهشت و نعمت‌های بهشتی، وعده جهنم و عذاب‌های جاودانه و وعده خلافت در زمین بی‌اعتنا هستند و آن‌ها را رد می‌کنند؛ بنابراین یکی از پادزهرهای بی‌نظیر برای ممانعت از ابتلا انسان‌ها به ویروس فلج‌کننده معنویت‌های نوظهور ایمان به وعده‌های الهی و امید به آینده‌ی روشن است که زمینه‌ساز جامعه‌ای آرمانی و عاری از انحرافات دینی در جهت تحقق بزرگ‌ترین وعده خداوند برای صالحان و مؤمنان خواهد بود.

یادداشت‌ها

۱. وَعَدَ هُمْ فِي خَيْرٍ وَ هُمْ فِي بَدَنِ اسْتِعْمَالِ مِي شُود، وَعَدَّتْهُ بِنَفْعٍ وَ ضَرَرٍ. وَعَدَاً وَ مَوْعِدَاً وَ مِيْعَادَاً كِه سِه مَصْدَر دَارِد يِعْنِي اُو رَا بِه سُود وَ زِيَان وَعِدِه دَادَم اَمَا وَعِيْد فَقَطْ دَر بَدِي وَ شَرِّ وَ زِيَان اسْتِ وَ مَصْدَرش مُعَاوَدَةٌ وَ تَوَاعُد اسْتِ وَ دَر آيَه اَلَا اِنَّ وَعَدَ اللّٰهُ حَقًّا... هِم مَعْنَاي وَعِدِه وَ هِم وَعِيْد وَ جُود دَارِد يِعْنِي اَيْن وَعِدِه اِي اسْتِ دَر قِيَامْتِ وَ آخِرْتِ وَ پَادَاش بِنْدِگَان اسْتِ اِكْر كَارشَان خَيْر بُوْدِه پَادَاش نِيكُو وَ اِكْر شَر بُوْدِه جَزَاي بَدِي خُود رَا مِي بِيْنِنْدِ. (رَاغِب اَصْفَهَانِي، مَفْرِدَاتِ الْفَاظِ قُرْآن، ذِيْلِ وَاژِه وَعَدَاً)

۲. مانده، ۹

۳. یونس، ۴۰

۴. نساء، ۱۲۲

۵. حجر، ۴۴

۶. نور، ۵۵

۷. هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزِدُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ وَلِلَّهِ جُنُودُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا (فتح، ۴)

۸. فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ (ص، ۷۲)

9. NRMS

۱۱. وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ. . . (نحل، ۳۶)
۱۲. وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْخَلِنَهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخَلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ (نور، ۵۵)
۱۳. الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ (رعد، ۲۸)
۱۴. بر اساس سخن معروف از علی (ع) « رحم الله امرء. . . عِلِمٌ مِنْ أَيْنِ وَ فِي أَيْنِ وَ إِلَى أَيْنِ » این حدیث در منابع روایی به چشم نمی‌خورد. برخی از دانشمندان شیعه و سنی این حدیث را به امام نسبت داده‌اند. (ر. ک: آملی، سید وحید، جامع الاسرار، ص ۴۸۶ و تفتازانی، سعدالدین، شرح المقاصد، ج ۱، ص ۱۵۸)

۱۵. إِنْ تَقْرَضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا يَضَاعِفْهُ لَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ شَكُورٌ حَلِيمٌ (تغابن، ۱۷)

16. Rationalism

۱۶. وَلَنَبَلِّغَنَّكُمْ شَيْءٍ مِنْ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ (بقره، ۱۵۵ تا ۱۵۷)
۱۷. الگوی تعالیم عرفانی دستیابی به ادراکی متفاوت و شورانگیز از واقعیت هستی در ارتباط با ریاضت‌ها و مراقبت‌های سخت عملی است.
۱۸. وَلَا تَقَفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا (إسراء، ۳۶)
۱۹. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَبِئْسَ لَكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (مائده، ۱۰۵)

فهرست منابع

قرآن

نهج البلاغه

۱. آملی، حیدر بن علی، (۱۳۶۸)، جامع الاسرار و منبع الانوار، تصحیح هنری کربین و عثمان اسماعیل یحیی، چاپ دوم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انجمن ایران شناسی فرانسه.
۲. آذربایجانی، مسعود، (۱۳۸۵)، «ساختار معنایی ایمان در قرآن»، فصل‌نامه انجمن معارف اسلامی ایران.
۳. ابن منظور، (۱۴۰۵ق)، لسان العرب، جلد ۱۳، قم: نشر حوزه.
۴. احمدی، احسان و سمیه شاه‌حسینی، (۱۳۹۴)، در قلمرو سایه‌ها، تهران: نارگل.
۵. احمری، حسین و مریم غلامحسین‌نژاد، (۱۳۹۴)، «تأثیر امیدواری به خدا در سعادت دنیوی و اخروی فرد و عوامل دستیابی به آن»، فصل‌نامه علمی بصیرت و تربیت اسلامی.
۶. ایزوتسو، توشیهیکو، (۱۳۷۸)، مفهوم ایمان در کلام اسلامی، ترجمه زهرا پورسنیا، تهران: سروش.
۷. پاکالدی، نیکلاس، (۱۳۷۷)، فلسفه علم، ترجمه علی حقی، تهران: سروش.
۸. تفتازانی، سعدالدین، (۱۴۱۹ق)، شرح المقاصد، بیروت: عالم الکتب للطباعة والنشر والتوزیع.
۹. توله، اکهارت، (۱۳۸۸)، زمینی نو، ترجمه میترا معتضد، تهران: البرز.
۱۰. _____، (۱۳۸۹)، نیروی حال، ترجمه مسیحا برزگر، تهران: ذهن آویز.
۱۱. دالایی لاما، (۱۳۸۴)، زندگی در راهی بهتر، ترجمه فرامرز جواهری نیا، تهران: ماهی.
۱۲. دایر، وین، (۱۳۸۴)، عرفان داروی دردهای بی‌درمان، ترجمه محمدحسن نعیمی، تهران: کتاب آیین.
۱۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، المفردات فی غریب القرآن، تصحیح داوودی و صفوان عدنان، چاپ اول، بیروت: دارالشامیه.
۱۴. ربانی گلپایگانی، علی، (۱۳۸۲)، نقد مبانی سکولاریسم، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه.
۱۵. سنگین، هانیه، (۱۳۹۴)، «مقایسه‌ی دیدگاه‌های اسلام و عرفان‌های نوظهور به معاد از منظر روانشناسی»، همایش اسلام و سلامت روان.

۱۶. شریفی دوست، حمزه، (۱۳۹۲)، *عرفان‌های کاذب راه‌های نفوذ و راهکارهای مقابله*، قم: معارف.
۱۷. شولتز، دوان، (۱۳۸۶)، *روانشناسی کمال (الگوی شخصیت کمال)*، چاپ چهارم، ترجمه گیتی خوش‌دل، تهران: پیکان.
۱۸. شیخ قمی، مریم، (۱۳۹۶)، «*رشد معنوی انسان از منظر قرآن و حدیث*»، فصل‌نامه پژوهش‌های معنوی.
۱۹. شین، اسکاول، (۱۳۸۶)، *چهار اثر*، ترجمه گیتی خوش‌دل، تهران: پیکان.
۲۰. صدرالدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم، (۱۳۶۹)، *حکمت متعالیه*، جلد ۹، قم: منشورات مصطفوی، ص ۱۲.
۲۱. _____، (۱۴۱۲ق)، *الحکمه المتعالیه*، جلد ۸، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۲۲. طاهری، محمدعلی، (۱۳۸۹)، *موجودات غیرارگانیك*، ارمنستان: بی نا.
۲۳. طباطبایی، محمدحسین، (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، جلد ۱۰ و ۱۵، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
۲۴. عابدی، محمدقائم، امیرعباس علیزمانی و احد فرامرز قراملکی، (تابستان ۱۳۹۹)، «*تبیین مفهوم زندگی و نقش آن در معناداری زندگی با تاکید بر دیدگاه صدرالمألهین شیرازی*»، *مجله اندیشی دینی شیراز*، شماره ۷۵، ص ۸۶-۶۷.
۲۵. فرانکل، ویکتور امیل، (۱۳۹۰)، *انسان در جستجوی معنا*، ترجمه نهضت صالحیان و میهن میلانی، تهران: درسا.
۲۶. فعالی، محمدتقی، (۱۳۸۹)، *آفتاب و سایه‌ها*، تهران: عابد.
۲۷. فورد، دبی، (۱۳۸۱)، *نیمه تاریک وجود*، ترجمه فرناز فرود، تهران: کلک آزادگان.
۲۸. قرائتی، محسن، (۱۳۸۳)، *تفسیر نور*، جلد ۴، چاپ یازدهم، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
۲۹. کلمپ، هارولد، (۱۳۷۹)، *کودک در سرزمین وحشی*، ترجمه مینو ارژنگ، چاپ دوم، تهران: البرز.
۳۰. گنون، رنه، (۱۳۸۷)، *بحران دنیای متجدد*، ترجمه حسن عزیزی، تهران: حکمت.
۳۱. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، *بحارالانوار*، جلد ۷، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.

۳۲. محمدی ری‌شهری، محمد، (۱۳۶۷)، *میزان الحکمه*، جلد ۱، چاپ دوم، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۳۳. مصباح یزدی، (۱۳۸۴)، *آموزش عقاید*، شرکت چاپ و نشر بین الملل سازمان تبلیغات اسلامی.
۳۴. مصطفوی، حسن، (۱۳۶۰)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، جلد ۱، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۳۵. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۶)، *انسان کامل*، تهران: صدرا.
۳۶. مظاهری سیف، حمیدرضا، (۱۳۹۳)، *تجربه‌های عرفانی در ادیان*، قم: بوستان کتاب.
۳۷. _____، (زمستان ۱۳۹۰)، «ویژگی‌ها و علل جنبش‌های نوپدید معنوی»، *مجله مطالعات معنوی*، شماره ۲، ص ۲۰۳-۱۷۵.
۳۸. _____، (آبان ۱۳۸۷)، «معنویت مدرن»، *مجله پگاه حوزه*، شماره ۲۴۲.
۳۹. _____، (دی ۱۳۸۷)، «مروری بر عوامل و ویژگی‌های معنویت‌های نوظهور»، *مجله معارف*، شماره ۶۲.
۴۰. مقدس، حسین و کارخانه، جواد، «ایمان به وعده‌های الهی و هدفمندی زندگی از منظر قرآن کریم»، *فصلنامه مطالعات قرآنی*، ۱۳۹۹، ص ۲۹۴.
۴۱. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴)، *تفسیر نمونه*، جلد ۱۴، چاپ اول، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۲. موسوی نسب، سید جلال الدین، (۱۳۸۴)، *گنجینه اسرار یوگا*، تهران: فردوس.
۴۳. همیلتون، ملکم، (۱۳۷۷)، *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: موسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان.
۴۴. ویل دورانت، (۱۳۷۸)، *تاریخ تمدن*، جلد ۱، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی تهران.
۴۵. ویلسون، برایان، (۱۳۸۰)، *جنبش‌های نوین دینی*، ترجمه قلی پور، مشهد: مرندیس.
۴۶. هی، لوئیز، (۱۳۸۰)، *سفر زندگی*، ترجمه مینا اعظامی، تهران: فراوان.
۴۷. هینلتز، جان. آر، (۱۳۸۶)، *فرهنگ ادیان جهان*، ترجمه گروه مترجمان، تهران: مرکز مطالعات ادیان و مذاهب.

بررسی اندیشه جبرگرایی عطار بر اساس توحید افعالی و قرب نوافل

^۱ ابوالفضل افشاری پور
^۲ رضا حیدری نوری
^۳ رضا فهیمی

چکیده

در بین موضوعات و مسائل مختلف فلسفی، کلامی و عرفانی، موضوع جبر و اختیار انسان از جمله موضوعاتی است که همواره از دیرباز مورد توجه ادیان و مذاهب گوناگون قرار گرفته است و در این موضوع فیلسوف و غیرفیلسوف شریکند این سؤال است که آیا اعمال و رفتاری که از انسان سر می‌زند یا آنچه که برای وی رخ می‌دهد همه در ید قدرت خود انسان است یا تحت تأثیر عوامل و نیروهای دیگری است. اعتقاد به اینکه انسان موجودی مختار است یا مجبور همواره در بینش اجتماعی انسان تأثیر گذاشته است و اهمیت آن تا بدانجاست که بزرگان و هنرمندان و صاحب‌دلانی چون عطار با تمام بینش علمی و فهم ذوقی و شهودی خویش در پی پاسخ به این سؤال و دستیابی به جوابی درخور درخصوص مسأله جبر و اختیار آدمی بوده‌اند. عطار در مشرب کلامی، اشعری و نیز از زمره صوفیه است. اما برخلاف اشعری‌ها و صوفیه‌ای که جبرگرایی مطلق هستند، دیدگاه‌های متفاوتی را در خصوص جبر و اختیار مطرح نموده است. عطار جبر کلامی و نکوهیده و ناپسند را قبول ندارد و در موارد بسیاری مراد او از جبر، دیدگاه عارفانه و توصیف صفت جبار بودن حضرت حق و تشریح توضیح رضایت بنده در مقابل حق و توحید افعالی است از این رو دیدگاه توحید افعالی عطار که یکی از مراتب توحیدی است سبب شباهت اندیشه وی با عقاید کلامی اشاعره شده است. نتایج این پژوهش که به شیوه کتابخانه‌ای و روش توصیفی - تحلیلی و سند کاوی به دست آمده است نشان می‌دهد که عطار در عالم هستی بنابر اصل توحید فاعلی، تنها فاعل در عالم را حضرت حق می‌بیند و در بسیاری از اشعار وی به صراحت مسأله جبرگرایی با سلب هرگونه قدرت و اراده از انسان از منظر عرفانی مطرح می‌گردد.

واژگان کلیدی

عطار، جبرگرایی، علم کلام، توحید افعالی، قرب نوافل.

۱. دانشجوی دکتری تخصصی ادبیات فارسی، واحد ساوه، دانشگاه آزاد اسلامی، ساوه، ایران.
Email: abolfazl.afsharipoor1334@gmail.com
۲. استادیار گروه ادبیات فارسی، واحد ساوه، دانشگاه آزاد اسلامی، ساوه، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: r.heydarinoori@yahoo.com
۳. استادیار گروه ادبیات فارسی، واحد ساوه، دانشگاه آزاد اسلامی، ساوه، ایران.
Email: fahimi.Ltr@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۸/۹

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۵/۴

طرح مسأله

مسأله جبر و اختیار یکی از اساسی‌ترین و بنیادی‌ترین مسائلی است که از گذشته تا کنون ذهن بشر را به خود مشغول ساخته است به نحوی که می‌توان گفت «همه نظام‌های فلسفی و دینی که برای سعادت بشر رهیافت‌هایی را پیش کشیده‌اند، در طول تاریخ خود زمانی با این مسأله دست به گریبان بوده‌اند. در بین بحث‌های کلامی مسلمانان جبر و اختیار از موضوعات بسیار قدیمی و حائز اهمیت به شمار می‌آید و بیش از سایر مباحث توجهات را به خود معطوف ساخته است» (عبدالحکیم، ۱۳۸۹: ۷۰).

از دیگر سو مفهوم جبر و اختیار پیوند عمیق و ناگسستنی با سنت ادبی و فرهنگی و ادبیات ایران در اعصار گذشته داشته و دارد؛ و البته این موضوع ریشه در آفرینش آدمی دارد و اینکه آیا بشر نیازمند تحلیل و شناخت جنبه‌های وجودی خود می‌باشد؟ که به طور قطع پاسخ به چنین نیازی ریشه در باورهای عقلانی وی دارد و برای پاسخ به آن لازم است به مفاهیم عمیقی چون جبر و اختیار در طول حیات بشر و برداشت و برخورد آدمی با آن به صورت دقیق و جامعی توجه نمود. اینکه آیا سرنوشت آدمی از لحظه تولد و حتی پیش از آن بر اساس علم الهی و در محضر پروردگار معین است و رقم خورده است و یا اینکه آدمی در طول زندگی خویش صاحب اختیار بوده و طبق انتخاب و میل درونی خویش می‌تواند سعادت یا شقاوت خویش را تعیین نماید؟

مسأله اصلی در این جستار، بررسی و تبیین دقیق بین علم کلام، به ویژه مبانی و آموزه‌های کلام در مکتب اشاعره از سویی و محتوای اشعار عطار نیشابوری از سوی دیگر است. به زعم پژوهشگران این مقاله، ارتباط بین این آموزه‌ها و اشعار عطار نیشابوری، رابطه‌ای مبهم، کلی و تعریف نشده نیست بلکه این رابطه بسیار آگاهانه و دارای چهارچوب و ساختاری قابل توضیح و مشخص است و طبیعتاً شناخت جنبه‌های مختلف این ارتباط و توضیح مستدل و منطقی آن به شناختی هرچند اجمالی از این رابطه و معادله دو سویه احتیاج دارد؛ تا بتوان بحثی روشن از نسبت میان این دو مسأله ارائه نمود. لذا با توجه به آنچه که ذکر شد مسأله اصلی این پژوهش بررسی اندیشه جبر و اختیار در اشعار عطار

نیشابوری و پرداختن به دیدگاه‌های کلامی وی به صورت دقیق می‌باشد. فرضیه پژوهش حاضر آن است که دیدگاه عرفانی عطار با دیدگاه کلامی او در خصوص جبر تفاوت دارد؛ به همین دلیل عقیده او در خصوص جبر گاه متناقض است، گاه عقیده جبر را رد می‌کند و گاه از آن دفاع می‌کند. آنگاه که به موضوعات کلامی می‌پردازد، عقیده جبر را رد می‌کند و آن را ناپسند و عامل دوری از مسئولیت انسانی می‌داند اما گاه که به بحث عرفانی می‌پردازد، با تحلیلی نوآورانه به تفسیر جبر می‌پردازد.

در ارتباط با موضوع جبر و اختیار در اندیشه‌های کلامی عطار تا کنون چند مقاله و کتاب به صورت مختصر به این مبحث پرداخته‌اند که بیشتر مباحث آنها در ذیل توضیحات نکات پراکنده و جزئی از اندیشه جبرگرایی عطار می‌باشد. محمدحسین بیات (۱۳۸۷) در کتاب «ارتباط افکار مولوی و عطار» به بحثی مختصر پیرامون اندیشه‌های کلامی عطار در مقایسه با مولانا پرداخته است و ضمن اشاره به عقاید این شاعر عارف که گاه جبر اشعری و گاه اختیار معتزلی را در کلام خود منعکس می‌کند و از طریق عشق در عرفان این شاعر جهت حل معمای جبر و اختیار کمک می‌گیرد. تاجماه آصفی شیرازی، نیز در کتاب «مباحث کلامی در شعر فارسی از آغاز تا قرن هفتم هجری» که رساله دکتری ایشان به راهنمایی جعفر شهیدی در دانشگاه تهران (۱۳۷۰) بوده است به بررسی مبانی اصلی علم کلام در شعر فارسی از اشعار فردوسی تا نظامی پرداخته است. گرچه این اثر از جنبه دامنه پژوهشی حیطة گسترده‌ای را دربر می‌گیرد اما دو نکته در آن حائز اهمیت است؛ نخست آنکه به صورت مختصر و گذرا هر مبحث پیرامون اشعار سنایی و عطار سعی کرده تا به طریق تأویلی مطابق ذوق متکلمان شیعه امامیه، مباحث را جمع بندی و تفسیر نماید.

جهانی قادی و همکاران (۱۳۹۹) در مقاله‌ای با عنوان «بررسی و تحلیل اندیشه‌های کلامی عطار نیشابوری با نگاهی به مثنوی‌هایش» مسأله حُسن و قُبْح عقل و نارسایی عقل را از منظر کلام اشعری و در مثنوی‌های عطار بررسی نموده‌اند که با توجه به عدم انتشار کامل این مقاله در زمان نگارش جستار پیش رو نویسندگان به اصل متن آن دسترسی نداشته‌اند.

پورالخاص و مهری (۱۳۹۶) در مقاله «سیر دگرگونی دیدگاه عطار نیشابوری نسبت به ابلیس» مسأله تقدیر و جبرگرایی از منظر عطار در خصوص دیدگاه وی نسبت به شیطان

را مورد توجه قرار داده‌اند و سیمای دوگانه‌ای از نظریات عطار پیرامون ابلیس را به نمایش گذاشته‌اند و معتقدند که عطار گاه بر مذهب جبر و گاه بر طریق عشق و اختیار جبهه‌گیری متفاوتی نسبت به ابلیس در کلام خود داشته است. مهدی پور (۱۳۹۵) در مقاله‌ای با عنوان «تعارض نظر و عمل در مسأله جبر و اختیار در اندیشه عطار نیشابوری» به تعارض عطار در خصوص مسأله جبر و اختیار نظر داشته است و دلیل دیدگاه کلامی عطار چندان در این مقاله به صورت موردی و جزئی از نظر جبرگرایی مدّ نظر قرار نگرفته است. نویسنده در این مقاله در پی اثبات این نکته است که عطار در عمل و گفتمان نظری پیرامون جبر و اختیار رفتاری متناقض دارد. محسنی هنجنی و خاتمی (۱۳۹۵) در مقاله‌ای با عنوان «مباحث کلامی توحید در مثنوی‌های عطار» با تأکید بر این نکته که انتساب عطار به یکی از مذاهب کلامی راه به جایی نمی‌برد، به مبحث توحید در ذهن و اندیشه عطار پرداخته‌اند و جهت تبیین موضوع تا حدودی بسیار مختصر عقاید کلامی این شاعر عارف را واکاوی و بررسی نموده‌اند. حیدری و فلاح بزرگی (۱۳۹۳) نیز به بحث مختصری پیرامون دیدگاه‌های جبری و اختیاری عطار در مقاله «الاهیات تنزیهی در عاشقانه‌های عطار» بحث مختصری را مطرح نموده‌اند و ضمن پرداختن به موضوع تشبیه و تنزیه در اشعار عطار، دیدگاه‌های کلامی او را نیز تا حدودی گذرا مورد توجه قرار داده‌اند.

مسأله جبر و اختیار تا آنجا در زندگی بشر تأثیرگذار است که هر انسان دل آگاهی تأثیر آن را در زندگی و حیات مادی و معنوی خود به وضوح احساس می‌کند. نظر به ارزش و اهمیت این موضوع در طول تاریخ، اهل بینش و معرفت خواه متکلم و خواه عارف، اهل فلسفه یا شاعر جهت تبیین آراء و اندیشه‌های خود در این زمینه همّت گمارده‌اند. درنگی هرچند اندک بر آثار بزرگانی چون عطار، مولانا، حافظ و... سویه دیگری از این حقیقت را آشکار می‌سازد که دغدغه موضوع جبر و اختیار همواره در اندیشه بزرگان شعر و عرفان نیز بوده است. در این میان افرادی نظیر عطار، از جمله عارفان و شاعرانی هستند که دغدغه‌های ویژه پیرامون عرفان و تصوف اسلامی داشته‌اند چنانکه گواه این مدعا تلاش‌های وی در تذکره‌الاولیا برای گردآوری اندیشه‌ها و سلوک رفتاری و گفتاری عارفان و اهل دل است و تا حدّ توان به طرح مسائل کلامی در مثنوی‌های

خویش و دیوان شعری پرداخته است، البته شاید بتوان تلاش‌های عطار را ناشی از علاقه و دغدغهٔ وی به بیان ذوقی و هنری الهیات و دین دانست لذا واکاوی اشعار معرفت‌شناسانه‌ی موضوع جبر و اختیار در آثار مهم و سترگ عطار امری بس حائز اهمیت به نظر می‌رسد و درک و تبیین موضوعات عرفانی و مذهبی که در آن مطرح شده است، نقشی مهم ایفا می‌کند.

با توجه به آنچه که ذکر شد؛ شناخت افکار و عقاید کلامی عطار نیشابوری و بررسی میزان وجوه شباهت تا تفاوت موجود بین نظرگاه‌های وی در خصوص مسأله جبر و اختیار با عقاید اشاعره و معتزله، هدف اصلی جستار پیش رو می‌باشد. در این مقاله سعی خواهیم کرد با یافتن گوشه‌ای از وجوه تشابه اندیشه‌های عطار با مذاهب کلامی، به بخشی از جهت‌گیری‌های فکری این شاعر عارف و پرآوازهٔ ایران پردازیم. نکتهٔ دیگر آنکه هدف ما در این جستار اثبات تفکرات اشعری یا معتزلی عطار نیست بلکه قصد آن است که میزان اثرپذیری عطار از تفکرات کلامی هر یک از دو مذهب یاد شده و مشترکاتی که با آنان دارد، بررسی شود.

شناخت جامع تفکر کلامی شاعر عارفی چون عطار نیشابوری، که از زبان شعر برای بیان آموزه‌ها و عقاید خود بهره گرفته است، مستلزم مطالعهٔ تمامی اشعار وی است به همین سبب آثاری که صحت انتسابشان به عطار تردیدی نیست، منبع و مستند این پژوهش قرار خواهد گرفت که شامل مثنوی‌های منطق‌الطیر، الهی‌نامه، مصیبت‌نامه، اسرارنامه و دیوان عطار است. روش این مقاله کتابخانه‌ای است که به صورت توصیفی - تحلیلی انجام می‌گیرد. بدین معنا که شواهد و نمونه‌ها از آثار منظوم عطار استخراج می‌گردد و شرح و توضیح آنها بر مبنای دیدگاه صاحب نظران ارائه خواهد شد.

۱. چهارچوب نظری بحث

نظر متکلمان اشعری آن است که « خداوند قادر متعال، در ابداع مبدعات، خلق مخلوقات و احداث محدثات منفرد است، جز او مبدع، خالق و محدثی نیست بنابراین افعال اختیاری انسان از جمله کفر و ایمان و طاعت و عصیان نیز انحصاراً به قدرت او و مخلوق اوست و آنچه به انسان تعلق دارد، کسب و اکتساب است نه خلق و ایجاد. مقصود از

کسب، تعلق قدرت و ارادهٔ عبد است به فعل مقدور اما این قدرت را اثری در وقوع فعل نیست بلکه قدرت و مقدور هر دو به قدرت خداوند واقع است و عبد فقط مجلب وقوع فعل است به بیان دیگر عادهٔ الله جاری شده است که در عبد قدرت و اراده ای به فعل مقدور پیدا شود و در صورتی که مانعی در بین نباشد خداوند فعل مقدور را مقارن با قدرت و ارادهٔ وی ایجاد نماید، بنابراین می توان کسب را اقتران قدرت و ارادهٔ عبد به وقوع فعل مقدور دانست» (سجادی، ۱۳۸۲: ۱۲۴). اشعری‌ها «خداوند را آفریدهٔ انسان می دانند و برای انسان به هیچ توانایی آفرینشگرانه‌ای باور ندارند و انسان را فقط کسب کنندهٔ کارهای خود می دانند. از دیدگاه آنان، کار را خدا انجام می دهد و نیت کسب آن از انسان است» (همان: ۹۵).

بنا به نظر اشاعره «مردمان فقط مکتسب افعال خود هستند و قدرت آنها در ابداع و احداث افعالشان اثری ندارد، فاعل حقیقی خداوند است که قادر متعال و فعال مایشاء است به این سبب معتزله و امامیه، اشاعره را جبریه خوانده‌اند اما اشاعره خود را جبری نمی دانند» (نصر، ۱۳۸۲: ۱۷۷).

اعتقاد به اراده و قدرت الهی به صورت کامل در سرنوشت انسان را به جهم بن صفوان (مقتول در ۱۲۸ ه.ق) نسبت داده‌اند. «جهم بن صفوان معتقد است انسان‌ها چه مجزاً و چه حقیقتاً، همچون جمادات در اعمال خود بی اختیارند. وی و هم مسلکانش در تاریخ اسلامی به جبریه خالص اشتهار دارند در بین مسلمانان، اشاعره که پیروان ابوالحسن اشعری می باشند بر این عقیده‌اند که «انسان قدرت و اراده‌ای دارد و هر دو به کار انسانی تعلق می گیرد ولی هیچ یک از آن قدرت و اراده، تأثیر در کار انسانی ندارد؛ یعنی علت کار قدرت و ارادهٔ انسان نیست بلکه علت حقیقی کار، خود خداست و انسان کار را کسب می کند از افراد برجستهٔ این مکتب ابوبکر باقلانی است که می گوید معنای کسب این است که انسان کاری که مادر می کند می تواند با قصد خود رنگ آمیزی کند و مدار خوبی و بدی کار با همان رنگ آمیزی خواهد بود و الا اصل کار از خود خدا است فقط انسان قدرت دارد سلی زدن را به روی طفل به قصد تربیت انجام بدهد. در این صورت ثوابکار است و اگر قصد ظلم کرده گناهکار است» (سجادی، ۱۳۸۲: ۲۲۱).

۱.۱. توحید افعالی در عرفان

نکتهٔ بسیار ظریفی در بیان تفاوت توحید افعالی میان اشعریان و عارفان وجود دارد. «از منظر کلام اشعری از جمله ابوبکر باقلانی متفکر بزرگ اشعری خداوند در عالم طبیعت دارای قدرت مطلق است و هیچ موجودی دارای طبیعت و نیز ذاتی نیست که بتواند فعلی خاص از او سر بزند و هر فعلی که از هر موجودی سر بزند، فعل خداست و تمام موجودات در تسخیر فعلیت و قدرت حضرت حق هستند» (کاکایی، ۱۳۷۴: ۴۹). ظاهراً کلام اشعریان و عرفا در خصوص فاعلیت حق تعالی و این موضوع که در هستی قدرت مؤثری جز خداوند نیست، بسیار به هم شبیه و نزدیک است اما نکتهٔ متفاوت دیدگاه و بینش عارفان با اشعریون در مبحث توحید افعالی آن است که قدرت و نفوذ مشیت الهی در دیدگاه عرفان، بر ثنویت، دوئیت و بیگانگی مبتنی نیست. عارف جز عشق و وحدت نمی‌بیند. عشق موجب می‌شود که عاشق، ذات و فعل خود را فانی در معشوق ببیند از این رو جبر مبتنی بر این نوع دوگانگی را در عرفان «جبر عامه» می‌خوانند؛ چنانکه مولانا می‌گوید:

ور بود این جبر، جبر عامه نیست جبر آن اماره خود کامه نیست
(مولانا، ۱۳۸۰: ۱۱۸/۱)

۲.۱. رویکرد عرفانی نسبت به مسئلهٔ جبر و اختیار

در عالم عرفان، بیش از همه چیز بر قدرت بی‌چون و چرای خداوند و بی‌نیازی وی از عبد، سخن به میان آمده است. از نگاه عارف بی‌نیازی حضرت حق تا بدان حد است که بنده نمی‌تواند در برابر ذات و قدرت بی‌حد او برای خویش اختیار و حتی وجودی قائل باشد؛ چرا که مختار بودن در عالم عرفان به معنی قرار گرفتن هستی و وجود بنده در مقابل هستی مطلق و ذات باری تعالی است و این از منظر عرفان پذیرفتنی نیست چرا که بنده در مقابل حق، هستی و وجودی ندارد و آنچه که هست همه اوست. این مسأله در ادبیات عرفانی ما به کرات مورد توجه و تأکید قرار گرفته است. در رسالهٔ قُشربیه در خصوص این مسأله از زبان احمد بن یحیی نقل شده است که «هر کس مدح و ذم به نزدیک او برابر گردد زاهد بود و هر که بر فرضیه‌ها ایستد به اول وقت، عابد بود و هر که فعل‌ها همه از خدای

بیند، موحد بود» (قشیری، ۱۳۸۵: ۵۵).

عطار در تذکره‌الاولیا با تأکید ضمنی بر اندیشه‌های جبرگرایانه عارفان از زبان شبلی گفت اگر حق تعالی مرا به قیامت مخیر کند میان بهشت و دوزخ، من دوزخ اختیار کنم از آنکه بهشت مراد من است و دوزخ مراد دوست هر که اختیار خود بر اختیار دوست بگزیند نشان محبت نباشد. جُنید را از این سخن خبر دادند. گفت: شبلی کودک می‌کند که اگر مرا مُخیر کنند من اختیار نکنم گویم بنده را به اختیار چه کار؟ هر جا که فرستی بروم و هر جا که بداری بیاشم، مرا اختیار آن باشد که تو خواهی» (عطار، ۱۳۸۵: ۳۲۵). آنجا که پای عرفان عاشقانه و کشف و شهود به میان می‌آید دیگر هر آنچه هست همه فعل حق تعالی است. «از نظر تحقیق و کشف و شهود عرفانی که همه موجودات امکانی را ظلّ وجود و پرتو ذات حق و مظهر اسماء و صفات الهی ببینند و حقیقت کلّ شیء هالک الّا وجهه را به عیان مشاهده کنند و همچنین با منطق کسانی که قضیه وحدت وجود و توحید حقیقی صفات و افعال واجب را پذیرفته و آن را به درجه عین‌الیقین و حق‌الیقین دریافته باشند دیگر از هستی مستعاره و نمودار اختیار بشری اثری نیست، بلکه هر چه هست اثر حق و فعل حق است» (همایی، ۱۳۸۱: ۹۶). اهمیت فراوانی که در عالم عرفان به احادیث از قبیل «جَفّ القلم بما هو کائن» (فروزانفر، ۱۳۸۷: ۱۴۹). و «قلب المؤمن بین اصبعین من اصابع الرحمن ان شاء لآبثته و ان شاء لاغزاله» (همان: ۳۳).

۳.۱. اندیشه جبر و اختیار در رابطه با وجودشناسی و توحید افعالی در شعر عطار

عطار از جمله صوفیانی است که به نوعی از وحدت وجود اعتقاد دارد؛ نوعی که از یک سو با مسأله توحید اسلامی منطبق است و از سوی دیگر رابطه‌ای میان وجود مطلق حضرت حق و موجودات را به گونه‌ای تجسم می‌کند که در آن همه موجودات هستی‌شان به هستی حضرت حق و اعمالشان در ید قدرت او معطوف می‌شود. از دیدگاه عطار، کل موجودات این عالم، سایه حضرت هستند و هستی آنان قائم به ذات باری تعالی؛ اما به گونه‌ای که تصوّر حلول و اتحاد را کاملاً مردود می‌داند چرا که دویی در کار نیست و هر چه که هست ذات یگانه خداوند و معشوق است و موجودات در بحر توحیدی حق تعالی، مستغرق‌اند؛ به تعبیر فروزانفر «استغراق نفی خلق و اثبات حق است و حلول اثبات

خلق و حق، پس استغراق عین توحید و حلول شرک محض است» (فروزانفر، ۱۳۸۶: ۳۶۱).

چو می با ساغر صافی یکی گشت
دویی گم شد می و ساغر میندیش
چو مس در زر گدازد مرد صراف
مس آنجا زر بود جز زر میندیش
مشو این جاحلولی لیکن این رمز
جز استغراق در دلبر میندیش
(عطار، ۱۳۸۴: ۴۰۱)

حلول و اتحاد اینجا حرام است
ولیکن کار استغراق عام است
چراغ آنجا که خورشید منیر است
میان بود و نابودی اسیر است
(عطار، ۱۳۸۸: ۱۵۶)

در دیدگاه عرفانی عطار، جزء وجودی فانی و مستغرق در کل است اما در عین حال هم کل به حساب می‌آید و هم کل نیست. قطره به دریا می‌پیوندد، درست است که وجود قطره با دریا یکی می‌باشد اما این مسأله به معنای قضیهٔ منطقی عموم و خصوص منطقی نیست؛ یکی آن دیگری هست اما آن دیگری، این یکی نمی‌تواند باشد، و در نتیجه برای دومی تنها راهی که باقی است فنا شدن در اولی است به گونه‌ای که از قطره بودنش نشانی باقی نماند و همهٔ آنچه که هست دریا شود:

گفتمش فانی شو و باقی تویی
هر دو یکسان نیست یکسان کی شود
گرچه هم دریای عمان قطره‌ای است
قطره‌ای دریای عمان کی شود
(عطار، ۱۳۸۴: ۳۳۸)

بنابراین از دیدگاه عطار، کثرت امری اعتباری است و آنچه که اصل است وحدت است. ظواهر موجودات و قدرت اختیار آنان در اصل مستقل از حضرت حق است لیکن ذات و حقیقت وجودی آنان از خداست و هرچه کنند فعل اوست؛ درست مانند آنکه زغالی سیاه به گدازه‌های آتش بدل می‌گردد و ظاهراً شکل آن تغییر می‌یابد اما در حقیقت این اتفاق از آن روی می‌افتد که زغال با آتش به نوعی اشتراک معنوی دارد و باید پذیرفت که چیزی بین آن دو مشترک است که سبب این آمیختن می‌شود و کثرت آن‌ها را بدل به وحدت می‌کند:

چو آنگشت سیه رو گشت اخگر
تو آن انگشت جز اختر میندیش

چو می با ساغر صافی یکی گشت
دویی گم شد می و ساغر میندیش
چو مس در زر گدازد مرد صراف
مس آن جازر بود جز زر میندیش
مشو این جا حلولی لیکن این رمز
جز استغراق در دلبر میندیش
(همان: ۴۰۱)

این وحدت سبب فانی شدن اختیار بنده در وجود حق و یکی شدن مظاهر کثرات و رسیدن به وحدت ذاتی حقیقی می‌شود. در حقیقت از نوع کثرت عددی در مقابل وحدت عددی نیست.

گر یک است این همه یکی بگذار
که عدد را فغانمی دانم
(همان: ۵۵۰)

یکی کان یک برون باشد ز آحاد
نه آن یک را نشان باشد نه اعداد
(عطار، ۱۳۸۸: ۱۱۲۶)

آن هنگام که بنده و اصل به مقام قرب دست می‌یابد این حقیقت بر وی آشکار می‌شود که اعضا و جوارحش عین ذات خداست. توضیح آنکه مقصود از قرب نوافل، اجمالاً جایگاه و مقامی است که در آن بنده در اثر محبوب شدن و شدت نزدیکی به حضرت حق، صفات و تمامی شئونش اعم از دیدن، گفتن، شنیدن و ... الهی می‌شود و «به تعبیری چنانکه در احادیث آمده است خداوند چشم و گوش و زبان و دست وی می‌شود؛ چنانکه مراد ایشان از واژه قرب فرائض اجمالاً آن است که بنده به جایی می‌رسد که او گوش و چشم و دست و زبان خدا می‌شود و کار او کار خدا به شمار می‌آید» (مظفری، ۱۳۹۵: ۹). در اندیشه و ذهنیت عارفانه ی عطار، با فنای کلی روبه‌رو هستیم. فنای کلی که حاصل نزدیکی و قرب بنده به حق است. بدین صوفی در عالی‌ترین درجه معرفت در «وجود» تنها «یگانه» را می‌بیند:

در آن وحدت دو عالم را شکی نیست
که موجود حقیقی جز یکی نیست
حق است و نور حق چیزی دیگر نیست
بباید گفت حق جز حق دگر کیست
(عطار، ۱۳۹۷: ۴۱۶)

در دیدگاه عاشقانه ی عارفی چون عطار، عشق و عاشق و معشوق هر سه یکی می‌شود و به تعبیری عارف با حق معیت دارد که این معیت چنانکه پیشتر گفتیم قرب نوافل است. از این روست که طبق اندیشهٔ عطار، هر آنچه که در عالم واقع شده است؛ بر طبق نقشه و طرحی از پیش تعیین شده است و موجودات مجری آن هستند:

هر آن چیزی که دی اندر ازل رفت فلک امروز آن را در عمل رفت
(عطار، ۱۳۸۸: ۱۴۴)

۴.۱. فاعلیت حق تعالی و تکلیف بنده

اشعریان معتقد به وجود مستقل برای اشیاء هستند اما از منظر عرفانی، عارف برای اشیاء وجودی فی نفسه قائل نیستند و معتقدند آنچه که هست همه اوست؛ از منظر عرفانی این مقام فنای افعال است: «نتیجهٔ تجلی افعال الهی است و صاحب این فنا چنان مستغرق بحر افعال الهی شود که نه خود را و نه غیر را از مکونات هیچ فعل و ارادت و اختیار نبیند و اثبات نکند اَلّا فعل و ارادت و اختیار حق سبحانه» (کاشانی، ۱۳۹۱: ۲۳۶).

از منظر عرفانی معیت حق با بنده از نوع جبر عامه نیست چرا که جبر عامه مبتنی بر ثنویت و دوگانگی وجود بنده از حق است و جبر عرفانی مبتنی بر وحدت و عشق است. عشق سبب می‌شود که عاشق، ذات خویش و افعال خود را فانی در معشوق ببیند و لذا خودخواهی و نارضایتی و ناخشنودی را که لازمهٔ جبر است در وجود عاشق راه ندارد و از این رو حکم و ارادهٔ خداوند را جاری و ساری بر همه چیز می‌بیند:

غیر چون نیست حکم بر که نهند حکم او خود روان همی یابم
(عطار، ۱۳۸۴: ۷۹۶)

از این رو فاعلیت حق تعالی بی‌نیاز از بشر است و به حکم این استغنا و بی‌نیازی هر آنچه که هست از اوست «آنچه در سرنوشت انسان‌ها از حیث شقاوت و دولت یا محنتشان رقم زده است، معلول اراده و اعمال آن‌ها نیست بلکه به خواست ازلی و بی‌علت خدا تعیین می‌شود» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۷: تعلیقات ۵۷۵). فاعلیت حق تعالی از منظر اشاعره به این معناست که همه چیز فعل خداست و هیچ موجودی جز او تأثیری در عالم ندارد؛ از این رو حُسن و قُبْح واقعی را انکار می‌کنند و حتی «تکلیف بمالا یُطاق خداوند بر

بندگان را بدون اشکال می‌دانند» (طباطبایی، ۱۳۷۷ق: ۱/۱۲۴).

سنت جبرگرایی اشعری در اشعار عطار به وضوح یافت می‌شود. عطار، جبر الهی را در همه چیز ساری و جاری می‌داند. در اندیشه عرفانی عطار، تمام لحظات سالک و تمام هستی او محو قدرت لایزال حق است و هر چه از سالک سر می‌زند، نشان از مشیت الهی است. در نظر وی، تقدیر عامل اصلی گرداننده نظام عالم و هستی است. «بر مبنای جبرگرایی، به دلیل قوانین ضروری علت و معلول، هر آنچه در آینده اتفاق می‌افتد از جمله افعال انسان‌ها، توسط علل پیشین بالضرور تعیین شده‌اند از آن‌ها گریزی نیست» (جلالی، ۱۳۷۲: ۴۲). در اندیشه عرفانی عطار، هر چه از سالک می‌رود نشانی از مشیت الهی است و در زیر سلطه تقدیر، همه چیز رنگ و بوی جبر دارد و نشانی از آزادی و اراده شخصی بنده چندان دیده نمی‌شود:

دم به دم دست قضا می‌راندم گوش من بگرفته می‌گردانم
(عطار، ۱۳۸۹: ۳۷۰)

یکی از اوصافی که عطار بر آن تأکید دارد، مسأله قدرت مطلقه حضرت حق است که هیچ امری بیرون از قدرت و اراده خداوند نیست. این همان نکته‌ای است که با تفسیر و تبیین دقیق از دیدگاه «امرین امرین» قابل توصیف است. «وجود از نگاه عرفان نظری برابر با وحدت موجود یا وجود شخصی است و اساساً یک وجود شخصی داریم که هر آنچه غیر او نامیده می‌شود تجلیات اوست و او ذات مظاهر است» (حسن زاده آملی، ۱۳۶۵: ۲۰۷-۲۰۶). عطار بر این نکته اشاره می‌کند که اراده و قدرت الهی بر همه عوالم موجودات از اعلا تا اسفل ساری و جاری است و هر آنچه که «او» اراده کند و قدرتش به آن متعلق شود، همان خواهد شد. این مسأله همان است که با عنوان فاعلیت مطلق خداوند در توحید افعالی مطرح می‌شود:

ز اعلا سوی اسفل می‌رود کار زهی قدرت زهی صنع جهاندار
فرود آید چنان کش کار کار است بگرداند جهان کش اختیار است
بلاشک اختیار اوست اعظم که نبود علتی در ما تقدم
(عطار، ۱۳۸۸: ۱۱۲)

بر اساس تعالیم اسلامی، خداوند جهان را طبق مشیّت خود خلق نمود. اساس تعالیم اشعری بر این مبناست که منشأ صدور افعال خداوند است و بنده محل بروز و ظهور فعل. عطار تحت تأثیر این اندیشه حکایتی را در الهی‌نامه نقل می‌کند: پس از مرگ بایزید، بزرگی وی را در خواب دید و پرسید که خدای تعالی پس از مرگ با تو چه کرد؟ بایزید پاسخ داد که خداوند از من پرسید که بایزید چه آورده‌ای؟ گفتم پروردگارا، چیزی نیاورده‌ام که شایستهٔ بزرگی تو باشد اما با این همه شرک هم نیاورده‌ام. حق تعالی فرمود آیا آن شب، به هنگام خوردن شیر، شرک گفتی؟ گفتم شبی شیر خوردم و شکم از خوردن شیر به درد آمده بود و این درد را به شیر نسبت دادم. حق تعالی فرمود چون درد شکم را به اثر شیر نسبت دادی، پس توحید را انکار نموده‌ای:

چو تو از شرک درد از شیر دیدی	خطی در دفتر وحدت کشیدی
مکن دعوی وحدت آشکاره	که تو از شرک هستی شیرخواره
کجا بیند گل توحید جانت	که بوی شیر آید از دهانت

(عطار، ۱۳۹۲: ۱۹)

۲. تکلیف و مسئولیت بنده

تا اینجا آنچه که مطرح شد آن است که منظر جبرگرایان مسألهٔ تربیت‌پذیری، مسئولیت و تکلیف انسان در تقابل با اختیار بنده قرار دارد چرا که از منظر اشاعره قضا و قدر الهی بنا به حکم قدرت و علم و ارادهٔ حق تعالی خوبی و بدی انسان‌ها را از پیش معین و مشخص کرده است و این مسأله با فاعلیت حق تعالی در عرفان و قرب نوافل سنخیت بسیاری دارد. در عالم عرفان همه چیز بر قدرت لایزال خداوند و بی‌نیازی وی از بنده است. آن هنگام که پای مباحث عرفان عاشقانه کشف و شهود و وحدت وجود به میان می‌آید هر چه که هست جبر است و هر چه هست فعل حق است و فعل بنده رنگ و بویی ندارد و محو در فنای توحید است علامه‌هایی در تأیید این مطلب می‌گویند: «از نظر تحقیق و کشف و شهود عرفانی که موجودات امکانی را ظلّ وجود و پرتو ذات حق و مظهر اسماء و صفات الهی بینند و حقیقت کلّ شی‌ها لک الا وجهه قصص: ۸۸ را به عیان مشاهده کنند؛ همچنین با منطبق کسانی که قضیهٔ وحدت وجود و توحید حقیقی صفات و افعال واجب را

پذیرفته و آن را به درجه عین‌الیقین و حق‌الیقین دریافته باشد دیگر از هستی مستعار و نمودار اختیار بشری اثری نیست بلکه هرچه هست اثر حق و فعل حق است» (همایی، ۱۳۸۱: ۹۶). از این منظر عطار به سنت جبرگرایی اشعری که با مبانی عاشقانه عرفان و تصوف در هم تنیده شده است پایبندتر است. عطار فعل الهی را در همه جا جاری می‌داند در تفکر عرفانی عطار، سالک از اراده کافی در فعل خود برخوردار نیست و هرچه پیش می‌آید، فعل اوست و مشیت الهی؛ درست زیر سلطه بی‌چون و چرای جبر را در اندیشه عطار می‌توان دید که نشانی از سلطه جبر دارد:

دم به دم دست قضا می‌راندم گوش من بگرفته می‌گرداندم
(عطار، ۱۳۸۹: ۲۷۱)

مدامت این حکایت حسب حال است که از حکم ازل گشتن محال است
چه برخیزد ز تدبیری که کردند که ناکام است تقدیری که کردند
تواندر نقطه ی تقدیر اول نگه می‌کن مشو در کار احوال
(عطار، ۱۳۹۲: ۲۷۹)

عطار سلطه تقدیر خداوند بر بنده را به سلطه چوگان بر گوی تشبیه کرده است؛ از نظر وی همان گونه که مقدار حرکت گوی و نحوه این حرکت به ضربه چوگان بستگی دارد، هم عملی که از انسان سر می‌زند در حقیقت از فعل خداست:

زهی چوگان که گویی را چنان کرد که از مشرق سوی مغرب دوان کرد
پس آن که گفت هان ای گوی چالاک بهش رو تا نیفتی در گو خاک
که گر تو کز روی ای گوی در راه بمانی تا ابد در آتش و چاه
چو سیر گوی بی چوگان نباشد گناه از گوی سرگردان نباشد
اگر چه آن گنه نه کردن توست ولیکن آن گنه در گردن توست
(همان: ۲۸۱)

عطار همچون یک متکلم جبرگرا تمام افعال انسانی را به قدرت خداوند واگذار می‌نماید؛ با این وجود تکالیف عبودیت را در عین حاکمیت جبر، بر وی ثابت می‌داند. در نگاه عطار قدرت خداوند آن اندازه نافذ است که دو عالم به مانند مومی در دست اوست:

دو عالم موم دست قدرت ماست کل از قدرت نگردد قدرت از خواست
(عطار، ۱۳۸۸: ۱۸۹)

عطار در رویکرد کلامی خویش در کنار تأیید قدرت و فاعلیت خدا، اختیار انسان در انجام افعال خویش را کاملاً نفی می‌کند:

سر زنجیر در دست خداوند تعجب کن بین کین چند در چند
ز اعلی سوی اسفل می‌رود کار زهی قدرت زهی صنع جهاندار
فرود آید چنان کش کار کار است بگرداند چنان کش اختیار است
بلاشک اختیار اوست اعظم که نبود علتی در ماتقدم
(همان: ۲۱۷)

تو بسی داری چو من در هر پسی من ندارم تا ابد جز تو کسی
در میانم چون کشیدی از کنار در میانم برکنار از اختیار
(عطار، ۱۳۸۹: ۷۹)

عطار در کنار این ابیات صریح معتقدات خود را در حکایاتی به صورت ملموس و صریح می‌آورد: در الهی‌نامه از زبان لیث بوسنجه، قفایی را که این شیخ از ستمکاری خورده است فعل حق می‌داند نه عمل نادرست یک انسان:

برون شد لیث بوسنجه به بازار قفایی خورده از ترکی ستمکار
یکی گفتش که ای ترک این قفا چیست مگر نیکو نمی‌دانی که او کیست
فلان است او چو خورشیدی همه نور به حق امروز سلطان نشابور
شنیده بود ترک آوازه او چو آگه شد از آن اندازه او
پشیمان گشت چون صاحب گناهان به پیش پیرآمد عذرخواهان
که پشتم از گناه خویش بشکست ندانستم غلط کردم منم مست
جوایش داد آن پیر دل افگار که فارغ باش ای سرهنگ از این کار
اگر این از تو بینم جز سقط نیست ولی زا آن جا که رفت آن جا غلط نیست
(عطار، ۱۳۹۲: ۱۹۱)

از این رو عطار معتقد است باید در مقابل جبر و قضای الهی سر فرود آورد چرا که در غیر این صورت تحمل آلام و دردهای زندگی بسیار دشوار خواهد شد:

از کار قضا در تب و در تفت چه سود وز حکم ازل بی‌خور و بی‌خفت چه سود
(عطار، ۱۳۹۴: ۱۸۱)

تقدیر چو سبق است تعلیم چه سود جز بندگی و رضا و تسلیم چه سود
پیوسته ز بیم عاقبت می‌سوزی این کار چو بودنی است از بیم چه سود
چو با او هیچ نتوانیم کوشید نمی‌یابد به صد زاری خروشید
(همان: ۲۰۱)

از این رو فعلیت اعمال خدا با احکام اخلاقی و عقلانی متعارف میان انسان‌ها قابل سنجش و توصیف و توضیح نیست لازمه این سخن آن است که حُسن و قبیح اخلاقی تابع اراده حق تعالی است «هر آنچه او بدان امر کرده حُسن و هر آنچه از آن نهی کرده، قبیح است بی آنکه خود تابع هیچ امر و نهی خارج از خود باشد» (کلابادی، ۱۳۷۱: ۶۱).

اما اندیشه جبرگرایی عطار به آن معنا نیست که می‌توان سر از اوامر و نواهی حضرت حق پیچد بلکه عطار بر تکلیف اخلاقی انسان در برابر خداوند بسیار تأکید دارد و مبتنی بر عقاید و نظرگاه‌های وی باید در همه حال شرط بندگی و ادب رعایت شد که اقتضای آن تابعیت بی‌چون و چرا و مطلق امر و نهی خداوند است:

بندگی چسبیت به فرمان رفتن پیش امر از بُن دندان رفتن
(عطار، ۱۳۸۴: ۵۲۶)

هر که را دل در مودت زنده شد در خصوصیت خدا را بنده شد
سر نیچد از ادب تا زنده بود لاجرم پیوسته سرافکنده بود
(همان: ۳۸۶)

۱.۲. پاسخ یک پرسش

جبرگرایی عطار در خصوص افعال و اعمال انسان که خود مبتنی بر دیدگاه صریح او در خصوص قضا و قدر لایتغیر الهی است؛ از لابه‌لای اشعار و سروده‌های وی کاملاً مشخص است. چرا که طبق آنچه که بیان شد از نظر عطار، آنچه که در عالم به وقوع

می‌پیوندد، مبتنی بر طرح و پیرنگی از پیش طرح ریزی شده است که موجودات این عالم همه مجری بی‌چون و چرا و مطلق آن هستند از این رو همه چیز به سابقهٔ ازل بستگی دارد و انجام و پایان کارها در ازل و آغاز مشخص شده است و از آن راه فراری نیست:

هر آن چیزی که دی اندر ازل رفت فلک امروز آن را در عمل رفت
(عطار، ۱۳۸۸: ۱۴۴)

از این رو فاعلیت و اراده و قدرت الهی در زندگی انسان در تمام ابعاد، حاکمیتی مطلق و تغییر ناپذیر است در حقیقت عطار با این دیدگاه اصل «لا فاعل الا الله» را که تمامی امور و شئون زندگی انسان را دربر می‌گیرد با این دیدگاه انسان در برابر تمامی افعال خود منفعل و تنها وسیلهٔ فعالیت حضرت حق است:

هر حکم که کرده‌اند در اول کار آگاه شوی در دم آخر که چه بود
(عطار، ۱۳۸۶: ۱۸۷)

تا اینجا مشخص شد که کفر و ایمان، هدایت و ضلالت، طاعت و عصیان و تقریب و طرد شده بنده از درگاه الهی با اختیار انسان ارتباطی ندارد و حکم ازلی و قضا و قدر الهی است:

چون به گیلان ازل پیش از گناه از گناه آمد گلیم دل سیاه
من به دست خود سپیدش چون کنم؟ وز در تو ناامیدش چون کنم؟
(عطار، ۱۳۸۹: ۲۳۰)

عطار برای حل این مشکل در منظومهٔ فکری خود «وظیفه‌گرایی» را مطرح می‌کند. طبق اصل وظیفه‌گرایی انسان مکلف است در هر صورت بندگی و ادب خویش را در برابر اجرای فرامین الهی باید رعایت کند:

بندگی چیست به فرمان رفتن پیش امر از بُن دندان رفتن
(عطار، ۱۳۸۴: ۵۲۶)

در اینجا عطار در مقابل آنچه که از نظر جبرگرایی مطرح می‌کند از وظیفه‌گرایی به فضیلت‌گرایی ختم می‌شود؛ چرا که اگر انسان تنها به انجام وظیفهٔ بندگی در مقابل حق

تعالی توجه کند آنگاه شبهه دیگری ایجاد می‌شود که انجام وظیفه مستلزم اختیار و قدرت در انسان است که بتواند عملی را ترک کند یا عملی را انجام دهد. چگونه بنده می‌تواند بدون داشتن اختیار، به وظایف خود عمل کند؟ از سوی دیگر هنوز پرسش نخستین پا برجاست که اگر بنده از روی جبر عاصی یا اهل طاعت باشد پس تکلیف پیروی او از اوامر الهی و پیامبران چیست؟ در پاسخ به این دو پرسش باید گفت که مرام‌نامه فکری عطار، بنده بنابر توحید افعالی و مرتبه قرب نوافل اختیاری از خود ندارد. دیگر آنکه طبق اندیشه عطار انسان از حیث ذات و سرشت خود اختیاری ندارد چگونه می‌تواند کاری را به اختیار انجام دهد در حالی که خداوند او را بدان مجبور کرده است؟ به نظر می‌رسد نمی‌توان میان جبرگرایی عطار با انجام وظیفه در مقابل حق تعالی سازگاری ایجاد کرد مگر آنکه ملاک ارزش و اهمیت اخلاقی افعال را در فاعل اخلاقی جست‌نه در خود افعال از این رو باید به مصادیق رذیلت یا فضیلت اخلاقی توجه نمود. مهم‌ترین فضیلت اخلاقی عارف عشق او به حضرت حق است و این عشق سبب می‌شود که آنچه را که درست است در برابر خداوند انجام دهد و از انجام نواهی خود داری کند از این رو فضیلت عشق که در عرفان «می‌توان از آن به بنیادی‌ترین فضیلت یا أم‌الفضائل اخلاقی عرفان» تعبیر نمود، فضیلتی که تمام فضایل دیگر زائیده آن هستند و هر عملی که معلول آن باشد درست و بایسته است اما در مقابل مهم‌ترین رذیلتی که به انسان و افعال او ارزش اخلاقی منفی می‌دهد، انسانیت است که می‌توان آن را بنیادی‌ترین رذیلت یا ام‌الرذایل دانست که تمام رذایل دیگر از آن نشئت می‌گیرند» (مهدی‌پور، ۱۳۹۵: ۱۸۰). بدین ترتیب بنده از آنجا که فانی در حق و مستغرق در اوست متابعت از تمامی دستورات و اوامر و نواهی وی را با عشق انجام می‌دهد:

سوز عشقش بس بود در جان تو را دل منه بر وصل و بر هجران او
با وصال و هجر او کاریت نیست اینت بس یعنی که عشقت زان او

(عطار، ۱۳۸۴: ۵۴۸)

نتیجه‌گیری

در مباحث اعتقادی، بسیاری از سخنان عارفان به ویژه در مقولهٔ جبر و اختیار به آراء و عقاید کلامی اشاعره نزدیک می‌شود. اما در عرفان بنابر اصل توحید افعالی، قرب نوافل و وحدت وجود، آنچه که پیرامون قاعدهٔ جبر و اختیار بیان می‌شود که از فضیلت عشق بنده به حق و فانی شدن وی در حق است. جبرگرایی عطار در خصوص افعال و اعمال انسان که خود مبتنی بر دیدگاه صریح او در خصوص قضا و قدر لایتغیر الهی است؛ از لابه‌لای اشعار و سروده‌های وی کاملاً مشخص است. چرا که طبق آنچه که بیان شد از نظر عطار، آنچه که در عالم به وقوع می‌پیوندد، مبتنی بر طرح و پیرنگی از پیش طرح ریزی شده است که موجودات این عالم همه مجری بی‌چون و چرا و مطلق آن هستند از این رو همه چیز به سابقهٔ ازل بستگی دارد و انجام و پایان کارها در ازل و آغاز مشخص شده است و از آن راه فراری نیست. ز این رو فاعلیت و اراده و قدرت الهی در زندگی انسان در تمام ابعاد، حاکمیتی مطلق و تغییر ناپذیر است در حقیقت عطار با این دیدگاه اصل «لا فاعل الا الله» را که تمامی امور و شئون زندگی انسان را دربر می‌گیرد با این دیدگاه انسان در برابر تمامی افعال خود منفعل و تنها وسیلهٔ فعالیت حضرت حق است. عطار با توجه به تجربه‌ای که شهود وجود خود و وجود مطلق حق در مقام قرب نوافل دارد، خوانشی دیگرگون از جبر و اختیار به دست می‌دهد. در سایهٔ وحدت وجود، توحید افعالی و قرب نوافل مخاوقات را پرتوی از وجود حق می‌داند. در این دیدگاه که برخاسته از ذوق عارفی مانند عطار است، عارف با توجه به مقام قرب نوافل و توحید افعالی که مستلزم فنای خرد در ظهور اوصاف حضرت حق است از نوعی جبر سخن به میان می‌آورد که به جهت فنای اوصاف بنده در وجود حق و جدا شدن سالک و عارف از اوصاف بشری خویش رخ می‌دهد. در اینجا عارف از خود اختیاری ندارد و اختیار خود را که اوصافی از اوصاف بشری است به طور کلی نفی می‌کند و اختیار را مانند وصفی از اوصاف حق که در او تجلی یافته است، مطرح می‌نماید.

فهرست منابع

کتاب

۱. قرآن کریم، ترجمه: مهدی الهی قمشه‌ای.
۲. جلالی، مسعود (۱۳۷۲)، آیین زروان؛ مکتب فلسفی - عرفانی زرتشت بر مبنای اصالت زمان، تهران: سهیل.
۳. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۶۵)، هزار و یک نکته، چاپ پنجم، تهران: رجا.
۴. سجادی، سید محمد علی (۱۳۸۲)، جامه زهد، چاپ سوم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۵. شریف، میان محمد (۱۳۸۹)، تاریخ فلسفه در اسلام، چاپ دوم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۶. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۶۳)، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه: سید محمدباقر موسوی همدانی، چاپ سوم، تهران: محمدی.
۷. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۴۶)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، قم: دارالعلم.
۸. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۷ق)، حاشیه‌الکفایه، تهران: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
۹. عبدالحکیم، خلیفه (۱۳۸۹)، عرفان مولوی، ترجمه: احمد محمدی و احمد میر علایی، چاپ ششم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۰. عطار نیشابوری، فریدالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۸۴)، دیوان، تصحیح: تقی تفضلی، چاپ یازدهم، تهران: علمی و فرهنگی.
۱۱. (۱۳۸۵)، تذکره‌الاولیاء، بر اساس نسخه نیکلسون، چاپ دوم، تهران: طلایه.
۱۲. (۱۳۸۶)، منطق الطیر، تصحیح: محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ سوم، تهران: سخن.
۱۳. (۱۳۸۸)، اسرارنامه، تصحیح: محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ پنجم، تهران: سخن.
۱۴. (۱۳۸۹)، مصیبت‌نامه، تصحیح: محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ چهارم، تهران: سخن.
۱۵. (۱۳۹۷)، الهی‌نامه، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ هشتم، تهران: سخن.

۱۶. (۱۳۹۴)، مختارنامه، تصحیح و تعلیق: محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ ششم، تهران: سخن.
۱۷. فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۸۶)، شرح احوال عطار، چاپ ششم، تهران: نگاه.
۱۸. (۱۳۸۷)، احادیث و قصص مثنوی، ترجمه و تنظیم: حسین داوودی، چاپ چهارم، تهران: امیرکبیر.
۱۹. قُشری، عبدالکریم بن هوازن (۱۳۸۵)، رسالهٔ قشیری، ترجمه: ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، تهران: علمی و فرهنگی.
۲۰. کاشانی، عزالدین محمود (۱۳۹۱)، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تصحیح: جلال‌الدین همایی، چاپ سوم، تهران: نشر هما.
۲۱. کاکایی، قاسم (۱۳۷۴)، خدا محوری در تفکر اسلامی و فلسفه، تهران: حکمت.
۲۲. کلابادی، ابوبکر (۱۳۷۱)، التعرف لمذهب التصوف، ترجمه: محمدجواد شریعت، تهران: اساطیر.
۲۳. کوششی، پریش (۱۳۹۲)، درآمدی بر فلسفهٔ اسلامی، تهران: راه نوین.
۲۴. مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد (۱۳۹۰)، شرح التعرف لمذهب التصوف، مقدمه و تحشیه: محمد روشن، چاپ دوم، تهران: اساطیر.
۲۵. مولانا، جلال‌الدین محمد بلخی (۱۳۸۰)، مثنوی معنوی، تصحیح: رینولد، آلن نیکلسون، چاپ سوم، تهران: نگاه.
۲۶. نصر، حسین (۱۳۸۲)، سه حکیم مسلمان، ترجمه: احمد آرام، چاپ سوم، تهران: علمی و فرهنگی.
۲۷. همایی، جلال‌الدین (۱۳۸۱)، دو رساله در فلسفهٔ اسلامی، چاپ دوم، تهران: مؤسسهٔ حکمت و فلسفه ایران.
- مقاله**
۱. مظفری، حسین (۱۳۹۵)، قرب نوافل و فرائض و تطبیق آن‌ها بر مقامات عرفانی، نشریهٔ حکمت عرفانی، سال ۴، شماره ۲، صص ۲۰-۵.
۲. مهدی‌پور، حسن (۱۳۹۵)، نظریهٔ اخلاق عرفانی عطار نیشابوری، پژوهشنامهٔ عرفان، دو فصلنامه، شمارهٔ پانزدهم، صص ۱۹۱-۱۶۵.

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۸۴ - ۵۱

خرافه گرایی و بدعت در فرقه «مکتبیون» از اهل حق

مهدی ایمانی مقدم^۱

چکیده

فرقه مکتبیون انشعابی از اهل حق (یارسان) و از غالیان منتسب به تشیع است که علی‌رغم ادعای ایشان، هم در اصول اعتقادی و هم احکام و فروع دینی از شیعه و نیز از ضروریات اعتقادی و مناسکی اسلام منحرف گردیده است. هرچند از قرن دوم هجری گرایش به تصوف وجود داشته اما بنیانگذار فرقه اهل حق سلطان اسحاق برزنجه‌ای است که این آئین را به عنوان عصاره همه ادیان معرفی نمود و در نهایت فرقه را به هفت خاندان حقیقت تقسیم کرد و پس از وی چهار خاندان از جمله خاندان شاه حیاسی به آنها اضافه شد که در دوره معاصر قطب ایشان نورعلی الاهی (۱۳۵۷-۱۲۷۶ ش) بود که با تغییراتی هم در مناسک و هم در روش و هم باورهای اهل حق، فرقه «مکتبیون» را بنا نهاد و بخاطر افشای عقاید «سر مگو» و نیز بدعت در ابداعات اهل حق مورد اعتراض برخی از اکابر اهل حق نیز قرار گرفت. تعارض‌های بسیار آموزه‌های مکتب با ادله و منابع عقلی و نقلی، بسیاری از تعالیم این فرقه را مصداق خرافه و بدعت و حتی ارتداد نموده است از جمله ادعای صریح به اتیان دین جدید و تفوق خود بر انبیاء و امامان (س)، اعتقاد به تحریف در قرآن، اعتقاد به دوندون (قسمی از تناسخ) و رجوع روح به ابدان سابقه، انکار تلویحی عصمت انبیاء و جانشین ساختن اقطاب برای ائمه (س) و حلول خدا در ایشان و در خود و ادعای علم غیب و اعجاز و تصریح به حقانیت همه ادیان موجود و به تبع آن اباحه‌گری در مناسک و در ضروریات دینی؛ لذا نمی‌توان ایشان را در جرگه مسلمین قلمداد کرد. پژوهش حاضر با تتبع در آثار نورعلی الاهی و نقد عقلی و نقلی آن و بروش کتابخانه‌ای تالیف گردیده است.

واژگان کلیدی

اهل حق، آثار الحق، نورعلی الاهی، دوندون، مکتبیون، توحید، نبوت، بدعت، ارتداد.

۱. عضو هیات علمی گروه معارف اسلامی، دانشگاه اراک، اراک، ایران.

طرح مسأله

فرقه مکتبیون تاسیس شده توسط نورعلی الاهی، گرایشی در اهل حق است که ریشه ابداع آن به نعمت الله جیحون آبادی (۱۲۸۸-۱۳۳۸) پدر نورعلی الاهی و مولف کتاب «شاهنامه حقیقت» و قطب در اویش حاج نعمت، برمی گردد. این فرقه قرائتی تغییر یافته از فرقه شاه حیاسی است. پس از نورعلی، فرزندش بهرام الاهی (متولد ۱۳۱۰) قطب این فرقه شناخته می شود. مهمترین کتابهای نورعلی، «آثار الحق» و «برهان الحق» است که در نتیجه این پژوهش اثبات می گردد که هم در اصول اعتقادی از جمله توحید و نبوت و امامت و معاد و هم مناسک مشحون از انواع مغلطه و تحریف و انحراف و بدعت است؛

ریشه تاریخی فرقه اهل حق (یارستان^۱) در اصل به محمد بن نصیر نمیری بصری از اصحاب امام هادی (ع) بر می گردد که بعدا ادعای نیابت، ادعای باییت نموده و از تعالیم شیعه فاصله گرفت. البته اگر غلو و ادعای الوهیت ما سوی الله، شاخصه اهل حق دانسته شود تاریخچه پیدایش آن به زمان حضرت علی (ع) و غالیان در حق ایشان برمیگردد. اهل حق تا زمان سلطان اسحاق (۷۹۸-۶۷۵ق) انسجام نداشتند و به توسط وی انسجام یافتند (پژوهش دقیق اهل حق، ص ۳۱). اهل حق از غالیانی اند که بخشی از عقاید و مناسک شان مأخوذ از اسلام و متصوفه و بخشی دیگر متأثر از آئین زرتشت، مسیحیت، مهرپرستی، مانوی، هندوئیسم و مزدکی می باشد. بطور مثال اعتقاد ایشان به «هفتن» متناظر با باورسپندان و نیز تاکید بر «گفتار نیک، کردار نیک، پندار نیک» به عنوان عصاره تعالیم ادیان، متأثر از باور زرتشتیان است و داستان تولد و مرتبه الوهی برخی رهبران ایشان (از جمله شاه خوشین و فرزندان سلطان اسحاق و مرشدان خاندان ها) به مانند تولد و حیات

۱. «یارسان» از دو کلمه «یار» و «سان» تشکیل یافته است؛ «یار» در زبان کردی و فارسی به معنای: دوست، محبوب کمک رسان، معشوق و «سان» در گویش گورانی و پارسی باستان به معنی سلطان و پادشاه می باشد. طبق نامه سرانجام، منظور از «سان»، مظهر و آئینه تمام نمای حضرت حق است. یارسان در اصطلاح اهل حق به معنای پیروان و مریدان سلطان اسحاق می باشد چرا که او را مظهر تام خداوند در عالم هستی می دانند. (نامه سرانجام، ص ۲۲)

حضرت عیسی (س) و آدم و خضر داستان سرایی شده و همچون یهودیان روزه را تنها در مناسبت‌های خاص فرض دانسته‌اند و نیز متأثر از آئین مهرپرستی در محضر خورشید پیمان می‌بندند و معتقدند که حضرت علی (ع) پس از شهادت با خورشید وحدت پیدا کرده است.

آئین و مناسک ایشان برگرفته از «کلام پردیوری» (=دفتر) است که دارای تعارضات آشکار با منابع اسلامی و شیعی است؛ از جمله در حلول ذات حق در حضرت علی (ع) و برخی از اقطاب ایشان از جمله سلطنت اسحاق و پدر نورعلی؛ نیز معتقد به نوعی تناسخ به نام «دونادون» اند، به این معنا که روح بعد از مرگ و برای تکامل به ابدان دیگری حلول می‌کند و در هزار و یکمین دون به حقیقت واصل می‌شود که البته نورعلی رجوع روح به ابدان سابقه را نیز ممکن و بلکه واقع می‌داند.

هرچند قدمت طرح مسأله مدعیان دروغین به دهه‌های صدر اسلام بر می‌گردد اما با توجه به رشد صنعت و زندگی ماشینی و نیاز فزاینده بشر به معنویت و نیز دسیسه‌استعمار برای ایجاد اختلافات مذهبی برای کاهش قدرت دین در جلوگیری از چپاول و استعمار و... امروزه با رشد و تکثیر فرقه‌های انحرافی، بازساخت این مسأله و ضرورت مقابله با آن را دو چندان نموده است. اباحه‌گیری و تضاد و تقابل با عقل و نیز عالمان دین راهبرد و نتیجه عام البلوای عموم فرقه‌های خود ساخته و دروغین در دنیای اسلام است و علت آن هم این است که تعهد به عقل و منابع اصیل شریعت مانع از برداشت‌های من‌درآوردی و بی‌استدلال ایشان می‌شود. نیز تأکید بر رابطه مرید و مرادی و تلقین، مهمترین حربه مدعیان دروغین برای فرار از زحمت استدلال آوری و بحث منطقی است چراکه از باب حدیث علوی «حب الشیء یعمی و یصم» (بحار/۱۶۵/۷۴)، این رابطه مرید و مرادی مانع از تعقل و سوال از منبع و معنای این مدعیات می‌گردد، به همین سبب عمده این نحله‌ها ابتدا در مناطق محروم و مستضعف فکری و به دور از مراکز اصیل تبلیغ دینی، رشد و نمو می‌کنند. روحیه عوام‌زدگی، عدم فهم اصول و ملاک‌های عرفان ناب اسلامی، رشد افراطی اندیشه نجات‌طلبی و... از عوامل رشد فرقه‌های انحرافی و مدعیان دروغین دینی است. عمده مدعیان دروغین (از جمله نورعلی‌الاهی)، از ادعای داشتن شعور کیهانی آغاز و

سپس ادعای بابت و حلقه اتصال با امام معصوم داشته و سپس خود ادعای ارتباط با غیب و لاهوت دارند و بعد از جمع کردن مریدان کر و کور، ادعای امامت و بعد نبوت و صاحب شریعت بودن و در نهایت ادعای الوهیت می‌کنند. مدعیان دروغین از جمله نورعلی‌الاهی مبدع فرقه مکتبیون، با به کارگیری انواع مغالطات «اعتمادسازی کاذب»، «تکرار دروغ»، «مرحله ای بودن دروغ از جزئی و کوچک به کلی و مبنایی»، سوء استفاده از جهل و ساده باوری و نیز نیازهای عاطفی و کمبودهای شخصیتی و یا نیاز به عرفان و معرفت به باطن و تعالی روحی در مخاطبان و نیز انجام برخی از کارهای خارق‌العاده حاصل ریاضت و تمرین به عنوان معجزه و در پی آن ادعای کشف و کرامت و نیز ترساندن مریدان از نفرین و لعن بخاطر نافرمانی و یا انکار فرقه‌شان، به جذب و وادادگی مریدانشان نایل می‌آیند. داشتن کاریزمای در سخن و چهره و لباس، القای تبدل شخصیت و هویت جدید در پرتو کنار گذاشتن هویت و مسلک قبلی، مظلوم‌نمایی و ظاهرسازی و ریاکاری در جهت القای شخصیت لاهوتی از خود از حربه‌های دیگر نورعلی‌است. در پژوهش حاضر بخشی از مستندات آن ارائه می‌گردد.

تعاریف

نور علی‌الاهی (موسس مکتبیون)

فتح الله ملقب به کوچعلی (۱۳۵۷-۱۲۷۶ ش) که در خواب مورد ادعایش به «سید نور علی‌الاهی» ملقب می‌شود (بنابر ادعایش وجه تسمیه اش عبارتست از: «نور» مأخوذ از آیه ۳۵ سوره نور و «علی» از آیه ۳۰ سوره لقمان و «الاهی» از آیه ۲۵۵ سوره بقره). وی در هشتگرد دفن گردید. مهمترین اثر وی کتاب «آثار الحق» و «برهان الحق» است که مجموعه ای از سخنرانی‌ها و نصایح اوست که توسط فرزندش بهرام گرداوری و تدوین شده است. وی مدعی است که اهل حق و شیعه بسیار به هم قرابت دارند و البته فرقه مکتبیون، که از آن به «دین» ابداعی نام می‌برد را تکامل یافته تشیع معرفی و برای مشروعیت بخشی به آن مدعی است در خوابی حضرت علی (ع) آن را تایید نموده است (کتاب «برهان الحق» وی، برای نخستین بار عقاید و اصول اعتقادی اهل حق که تا آن زمان «سرمگو» فرض می‌شد را فاش نموده و کتاب «آثار الحق» مجموعه یادداشت‌های ده ساله مریدان نور علی از

سخنرانی های وی می باشد. بخاطر بدعت هایش (به باور نورعلی بخاطر اصلاح اهل حق)، برخی از سران اهل حق به مخالفت با وی پرداخته و در نامه ای به مقام معظم رهبری و ملت ایران از الحاد و سنت شکنی نورعلی و مکتبیون شکایت کردند و در مقابل نورعلی نیز به شماتت اهل حق مبادرت ورزید «جماعت طایفه سان آنقدر مسموم هستند که به هیچ دوایی مداوا نمی شوند. محکوم به فنا هستند». (آثار، ج ۱، ص ۴۹۳-۳۹۴ و ۵۷۳).

مکتبیون

به خاطر تکرار کلمه «مکتب» در کلمات نورعلی و نیز تکرار نام بردن مخالفانش از آئین او به اسم فرقه «مکتب»، فرقه او به «مکتب» و پیروانش به «مکتبیون» معروف گردیدند. از جمله وی می گوید «این مکتب مکتب مولا است» (آثار، ج ۱، ص ۷۰۷) و «ارزش مکتب ما... شاگردان مکتب... زن و مرد های مکتب را در خواب دیدم...» (آثار، ج ۱، ص ۶۷۱ و ۴۴ و ۶۶). وی مدعی ابداع دین و وجود عصاره همه ادیان در مکتب خود است: «مرام ما آخرین مرام است و تا قیامت هر وقت اسمی از دین بیاید همین است من هر آنچه که بدرد دین می خورد و اسمش دین است از تمام ادیان جوهر کشی کرده و گفته ام و .. هر چه بدرد دین نمی خورد حذف کرده ام» (آثار، ج ۱، ص ۲۰) اعتقاد به دونادون (تناسخ) و حلول خدا در اقطاب سابق، وجه مشترک مکتبیون با اهل حق است و اعتقاد به تحریف قرآن (آثار، ج ۱، ص ۳۹۴) و پیامبری دین جدید و نیز احکام ابداعی از جمله اعطای حق طلاق به زن و حرام زادگی اولاد در زندگی بدون رضایت زن و شوهر (آثار، ج ۱، ص ۳۶۲-۳۶۳) و حرمت تجدید فراش بدون عذر خاص (همان) از اهل حق متمایز می گردد.

خرافه

واژه «خرافه» در مقابل معرفت (باور صادق موجه) و عمل مبتنی بر معرفت قرار دارد (تاریخ معرفت شناسی، ص ۴) یعنی باور و عمل مبتنی بر باوری که برای آن نمی توان توجیه عقلانی مستقیم یا غیر مستقیم یافت نمود و بنابراین خرافه به سخن و عمل مبتنی بر باور باطل و بی اساس و بدون منطق و به دور از واقعیت اطلاق می شود (اسلام و عقاید و آراء بشری، ص ۴۸۰). معادل آن در قرآن کریم، واژگان «زخرف» (انعام/۱۱۲) و

اساطیر» (فرقان/۵) و «باطل» (محمد/۳) بکار رفته است و بر این اساس صاحب تفسیر المیزان، هر اعتقاد بدون دلیلی را خرافه می‌داند (المیزان، ج ۱، ص ۴۳۳). خرافه در زبان فارسی به «افسانه» و «اسطوره» و «سخن بیهوده و غلط» معنا شده است (فرهنگ معین، ج ۱). برخی لغت‌شناسان خرافه را به سخن دروغ ولی با نمک و جذاب (مستملح) معنا کرده‌اند (لسان العرب، ص ۲۵۲). جاحظ ریشه آن را از داستان مردی می‌داند که مدتی با جیان می‌زیسته و حکایات عجیب و باور نکردنی از مصاحبت با ایشان نقل می‌کرده (کتاب الحیوان، ص ۳۰۱). برخی آنچه با عقلانیت و سیره و باور عرف عقلاء و یا فهم استدلالی از دین و یا فهم علمی ناسازگار باشد را خرافه دانسته‌اند (خرافه‌گرایی چیستی و چرایی، ص ۲۲-۲۳). حاصل جمع تعاریف فوق این است که خرافه شامل باور یا عمل و نیز حالت روحی از جمله وحشت و یا شعف نامعقول و بدون دلیل عقلی و وحیانی است که ناشی از موهومات شخصی و یا عمومی حاصل از تلقین باشد (جامعه در قبال خرافات، ص ۳۶).

معنای بدعت

بدعت به معنای تغییر به نقص و زیادت و وارد کردن هر باور و عمل غیر دینی و بدون سابقه در دین، به دین است (التحقیق، ج ۱، ص ۲۱۴). نتیجه آنکه دو مفهوم بدعت و خرافه رابطه عموم خصوص من وجه دارند. برخی امور معقول (غیر خرافی) ممکن است به دین مستند شود (بدعت) مانند واجب دانستن استفاده از اتومبیل در سفر و نیز برخی خرافات عرفی (امور نامعقول) غیر مرتبط با دین مانند اعتقاد به رفع بلا و مریضی با شکستن تخم مرغ که بدعت محسوب نمی‌گردند. وجه اشتراک این دو در ابداعات غیر معقول وارد شده در اعتقادات و مناسک دینی است مانند استشفاء به تربت امام زادگان.

ویژگی‌های عمومی خرافه‌عبانند از:

تسلی بخشی و مرحمی برای ترس و اضطراب بودن (روانشناسی تخیل، ص ۲۰۸)، بی‌ریشه و فلسفه بودن لااقل در دوام (میزان نو‌گرایی و گرایش به خرافات در شهر یزد، ص ۶۶)، سهل‌الوقوع و دائم‌البقاء بودن بگونه‌ای که زوال آن دشوار است (روانشناسی خرافات، ص ۱۲۲)، دارای قدرت در ایجاد تحولات اجتماعی (خرافه‌گرایی در ایران،

ص ۲۲)

اقسام خرافه

تقسیم بندی های متعددی از سوی جامعه شناسان و فیلسوفان اجتماعی برای خرافه حسب مبانی معرفت شناختی و هستی شناختی و انسان شناختی ایشان ذکر شده است؛ از جمله در تحقیقی سه قسم خرافه بر حسب منشاء، محتوا و کارویژه خرافه ذکر شده است. و عموماً کار ویژه آن رفع ترس و بلا گردانی، برآوردن آرزوها، کسب درآمد و یا کسب یا حفظ منافع سیاسی - جناحی و نیز کسب قدرت از راه استحمار عوام و انسان های جاهل .. ذکر شده است (خرافه گرایی در ایران، ص ۲۶)

ادیان و خرافه

به طور کلی رویکرد ادیان در مواجهه با خرافات سه گونه است (خرافه گرایی در ایران، ص ۲۶-۲۸):

الف) رویکرد بی تفاوتی یا قبول تلویحی. این رویکرد برخاسته از اندیشه پلورلیسم معرفتی و دینی است که طبق آن حقیقت در همه افکار و انظار حتی در خرافه، امرمشاع دانسته می شود. این رویکرد بر بنیاد شک گرایی معرفتی است. بازتاب اندیشه ابطال گرایی تجربی کارل ریموند پوپر و یا نظریه بازی های زبانی ویتکنشتاین در مباحث دینی، مآلاً به این رویکرد قابل ارجاع است؛ طبق این رویکرد حتی خرافه ترین باورها را می توان هم وزن معرفتی گزاره های وحیانی و علمی و حتی ریاضی دانست مادامی که ابطال تجربی نشود! (جامعه باز و دشمنان آن، ص ۱۰۵۶)

ب) رویکرد تعامل و تعاضد دین و خرافه که در ادیان و مکاتب تلقینی و عقل گریز از جمله مکتبیون و وهابیت به وفور مشاهده می گردد.

ج) رویکرد تضاد و مبارزه فکری و عملی با خرافه

بدعت ستیزی و مبارزه با خرافات در قرآن و کلام و سنت

قرآن کریم و سیره انبیاء و اولیاء الاهی و نیز دستورهای حضرات معصومین (س) و سیره و فتوای عموم فقهای شیعه (البته با اختلافات جزئی در نحوی برخورد) مملو از خرافه و بدعت ستیزی است (مکاسب محرمه، ص ۲۴-۲۸). تاکید های مکرر قرآن به تعقل و

تفکر در اقوال و آراء برای یافتن و تبعیت از بهترین آنها و نیز نهی از ظن و گمان و اعتبار بخشی به فهم عقلانی (یوسف/۱۰۸، اسراء/۱۰۶ و زمر/۱۶-۱۷ و...)، در همین راستا فهم می‌گردد. نمونه‌های خرافه‌ستیزی قرآن کریم عبارتست از: رد سحر و جن‌گیری و تطییر و فال زنی (بقره/۱۰۲، سبأ / ۴۱)، رد صریح حلول خدا در مخلوق (مائده/۱۱۶، توبه/۳۰، مریم / ۳۴-۳۵ و ...) و فرزند داری خداوند (توبه/۳۰ و ...) توت‌پرستی و بزرگ دانستن بی‌دلیل اشیاء و اشخاص (مائده/۳۰) تخطئه منکران معاد و مرگ (مطففین/۱۱-۱۳) و معتقدان انصاب و ازلام (مائده/۹۰) و نهی از پیروی غیر عقلانی از نیاکان در عقاید و اعمال (بقره / ۱۷۰ و اعراف/۲۸) نهی از غلو و خداانگاری بشر (آل عمران/۷۹) و از مهمترین بدعت‌ها، دعوی امامت و نبوت است، امام صادق (ع) در پاسخ به سوره بن‌کلیب که از معنی و تفسیر آیه ۶۰ از سوره زمر درباره روسیاهان در قیامت پرسیده بود فرمودند: مقصود کسی است که دعوی امامت کند و امام نباشد (اصول کافی، ج ۲، ص ۱۹۹)

عموم این انحرافات را در آموزه‌های اهل حق و مکتب‌یون، می‌توان به وفور یافت نمود و قرآن وظیفه عالمان دین را مبارزه جدی با این خرافات بر می‌شمرد (مائده/۶۳)

تاکید فراوان حضرات معصومین (س) بر خردورزی و تعقل به عنوان بالاترین عبادات (نهج الفصاحه، ص ۵۹۰، الکافی، ج ۲، ص ۱۱)، تلاش برای رفع بلا و زندگی برتر از راه تفکر و انتخاب صحیح و معقول و البته همراه با دعا و تضرع به پیشگاه خداوند متعال (بحار الانوار، ج ۳، ص ۲۶ و نهج البلاغه، نامه ۳۱ و...) نهی از تطییر و تفال به شر (ترجمه المیزان، ج ۱۲۸، ۱۹) بهترین دلیل بر اعتقاد راسخ و اهتمام راهبران معصوم دین در زدودن هرگونه خرافه و بدعت از سیمای دین است. از جمله امام علی (ع) اشعث بن قیس را بخاطر تفال به شر در نحوست ایام، مذمت نمود و آن را نوعی کفر دانست (مجموعه آثار، بیست گفتار، ج ۱۶، ص ۷۲) و نیز امام صادق (ع) دستور به آتش زدن کتاب‌های فال زنی و تنجیم و اخبار از آینده و مغیبات می‌دهد (من لا یحضره الفقیه، ج ۲، ص ۱۷۵)

اسلام دستور رجوع به منابع رصین اسلام یعنی کتاب و سنت قطعی معصومین را می‌دهد. قرآن کریم مسلمانان را در هنگام بروز اختلاف در عقاید و مناسک و تکلیف، معیار را قرآن و سنت قرار داده است (نسا / ۹). بر این اساس راهکار پیامبر اکرم (ص) برای

جلوگیری از ورود خرافه و بدعت این است که هیچ کلام و رفتار و نیتی ارزشمند نیست مگر آنکه با سنت قطعی ایشان مطابقت داشته باشد (الکافی، ج ۱، ص ۷۰) و نیز علاوه بر عقل و سنت قطعی، عالمان دین و در راس ایشان، ائمه اطهار (س) را معیار برای تشخیص بدعت از غیر بدعت معرفی نموده اند، از جمله ایشان (ص) معاذ بن جبل را به هنگام اعزام به یمن مامور به نابودی آثار جاهلیت و خرافی و دعوت به تفکر و تعقل می نماید (تحف العقول، ص ۲۶) و به عالمان دین در همه تاریخ دستور می دهد که: «اذا ظهرت البدع فی امتی فلیظهر العالم علمه فمن لم یفعل فعليه لعنة الله (الکافی، ج ۱، ص ۵۴) هرگاه بدعت ها بر اتم اشکار شد انگاه بر عالمان دین واجب است که دانش خویش را ابلاغ کنند و اگر اینگونه عمل نکردند لعنت خداوند بر ایشان باد. خود ایشان در چهار سالگی دایه خویش حلیمه را از انداختن مهره یمانی به گردنشان به قصد محافظت از شر موجودات نامرئی، نهی میکنند (بحار، ج ۳، ص ۳۹۳) و نیز اصحاب از جمله سعد بن ابی وقاص را به داروهای طیبیان و نه جادوی کاهنان ارجاع داده و می فرماید خدایی که درد را داده داروی آن را نیز خلق کرده است (فرازهایی از تاریخ اسلام، ص ۲۴) و نیز باور اصحاب در معلول دانستن کسوف برای مرگ فرزندش ابراهیم را تخطئه نموده می فرمایند: «لا ینکسفان لموت احد و لا لِحیاته» (فروغ ابدیت ج ۲ ص ۸۰۳) و امام صادق (ع) استفاده از دستبند و آویزه های جادویی برای رفع بلا و گلو درد را نوعی شرک دانسته اند (سفینه البحار، ج ۳، ص ۴۰۰)

نکته مهم آنکه برخی بدعت ها و خرافه ها به نیت بندگی بیشتر و وسوسه در عبادت بیشتر ایجاد می شود و از همین رو در روایات عمل اندک مطابق با سنت را با فضیلت تر از عمل من در آوردی و بدعت الود، معرفی شده است. (کلینی، ج ۲، ص ۷۰)

به همین خاطر حضرات معصومین (س) مردم را به مجتهدان و فقیهان دین شناس و وارسته برای رهایی از بدعت و خرافه ارجاع می دهند (کمال الدین، ج ۱، ص ۴۲۰) و امر به نفرت و تبری از اهل بدعت می دهند، از جمله اینکه پیامبر اکرم (ص) فرمودند: «من اعرض عن صاحب بدعه بغضا له ملا الله قلبه امننا من ایمانا» «هرآنکه از فرد بدعتگذاری با نفرت روی برگرداند خداوند جان او را مالا مال از آرامش و ایمان خواهد کرد (میزان الحکمه، ج ۱، ص ۳۸۳) و در روایت دیگری ترساندن بدعت گذار را دارای همین آثار

دانسته اند (همان)

کتاب‌هایی چون «حماسه حسینی» از متفکر شهید مطهری و کتاب «لولو و مرجان» از میرزا حسین نوری طبرسی و «التنزیه فی اعمال الشیبه» تالیف سید محمد امین عاملی از جمله تلاش‌های علمی عالمان اسلام در زدودن بدعت‌ها و خرافه‌ها از سیمای دین می‌باشد.

بدعت‌ها در فرقه مکتبیون

۱) ادعای الوهیت خود و اقطاب و غلو و حلول خداوند در اقطاب و برتری خود از امامان معصوم و انکار تنزیه خداوند

حلول به همه انواع قابل تصورش درباره خداوند (وجود بی‌انتهاء) محال است. اگر به معنای عروض باشد انگونه که اعراض ماهوی بر جوهر عارض می‌شوند چون مستلزم نیاز به وجود معروض است و نیاز مستلزم امکان است، لذا با وجوب وجود خدا ناسازگار است و اگر رابطه حال و محل از قبیل ظرف و مظروف است این مستلزم نیاز به ظرف و نیز مستلزم محدودیت حال به ظرف است که این هم با وجوب وجود و بساطت و بی‌انتهائی خدا ناسازگار است و یا اینکه حلول به معنای قیام وجودی حال به وجود دیگر در اصل وجودش باشد، که به طریق اولی معلولیت و حاجت در ذات واجب الوجود فرض و تصور هم ندارد. بنابراین حلول خدا با وجوب وجودش ناسازگار است. (ایضاح المراد، ص ۱۰۸)

نور علی رئیس مکتبیون ادعا می‌کند خدا به شکل پیر مرد فقیر چرکین بر پدرش نعمت الله وارد و قصد قتل مادرش را داشته است (آثار، ج ۲، ص ۱۰۲) نیز مدعی است که رضایت من همان رضایت حضرت حق است (آثار، ج ۱، ص ۶۴۸) وی مدعی بود که خود و پدرش خداگونه می‌توانند انسان‌ها را بمیرانند و طی نقل داستانی می‌گوید: پدرم خطی کشید و گفت: «حتی عزرائیل هم از این خط نمی‌گذرد» و سپس ادعا می‌کند که دختر بچه‌ای از این خط می‌گذرد و میمیرد (آثار، ج ۱، ص ۶) و در جایی مدعی خدعه و نیرنگی خداوند به پیامبران است (آثار، ج ۱، ص ۴۵۹) نورعلی از سویی درباره حضرت علی (ع) آنقدر غلو می‌کند تا حتی جسم او را مانند سلطان اسحاق به مرتبه الوهیت و محل برای حلول خدا معرفی کند (آثار، ج ۱، ص ۵۳۷) و گاه به صراحت آن دو را خدا می‌داند «به

اعتبار اینکه جلوه ذات خدا در آنها بوده آن دو را خدا می دانیم» (آثار، ج ۱، ص ۴۳۸) «علی و سلطان ذات حق بودند؛ مسیح ذات حق بر او مهمان بود»^۱ (آثار، ج ۲، ص ۲۰۷) و جسم حضرت علی و سلطان اسحاق را آئینه و ذات ایشان را ذات خدا معرفی می کند (آثار، ج ۱، ص ۴۴۲ و ۴۴۵) و می گوید: «علی و الله، عموم خصوص مطلقند» (آثار، ج ۱، ص ۴۲۰) و با توجه به اینکه مرتبه امام علی (ع) را مرتبه دوم از سیر تکامل (دارای ولایت خاصه) یعنی مرتبه طریقت دانسته و خود را (صاحب مرتبه اعلا یولایت تامه «حقیقت» معرفی نموده، به طریق اولی خود را دارای تمام کمالات حضرت علی بلکه بالاتر می داند حتی در شرافت مولد (آثار، ج ۱، ص ۵۹۷ و ۴۴۵ و برهان، ص ۷-۸) و می گوید: «حضرت علی برای تشکر به خدمت من رسیدند!»؟! و نیز تلویحا مقام سلطان اسحاق را قاضی الحاجات دانسته و او را بالاتر از حضرت علی (ع) می داند «سلطان را از علی بیشتر دوست دارم» (آثار، ج ۱، ص ۵۳۶-۵۳۷) و در عین حال ادعای تبعیت طابق النعل بالنعل از عقاید شیعه را دارد و ادعا می کند که هیچ چیز بدون استناد به منابع کتاب و سنت نمی گوید؛ در پاسخ باید گفت: اولاً عموم خصوص مطلق یکی از نسب اربعه در بین مفاهیم اند و مربوط به وجودات نمی شوند و ثانیاً اگر منظور این است که بخشی از خدا، علی ست مستلزم جزء و ترکیب در خداست که خود منکر شده اید.

۲) اعتقاد به تحریف قرآن و به کتابی هم طراز با قرآن

مکتبیون علی رغم ادعای تبعیت از قرآن (آثار، ج ۱، ص ۶۰۷ و ۴۲۷) عملاً منکر قرآن اند زیرا کتاب «سرانجام» (کتاب گردآوری شده از آموزه های سلطان اسحاق و مریدانش) را عین قرآن مقدس می دانند (آثار، ج ۱، ص ۴۹۵) و تلویحا عمل به آن را مکفی می دانند و علی رغم ادعان به پر غلطی آن اما چون در کلام نور علی تفسیر شده، اشتباهات آن را قابل اقباض می دانند (آثار، ج ۲، ص ۱۰۳) و نیز کلام نور علی را بالاتر از قرآن و سنت می دانند «کار به نوشته قرآن و حدیث ندارم، من اینطور معتقدم» (آثار، ج ۱، ص ۳۲۲) و علی رغم تصریح قرآن به «انا له لحافظون»، قائل به تحریف از نوع تحذیف اند (آثار، ج ۱، ص ۱۴۱)؛

۱. منظور ایشان از «ذات مهمان» حلول مقطعی خدا در شیئی و شخص، حداکثر در این

نورعلی معتقد است که قرآن سی و دو جزء داشته که سی جزء موجود بین الدفتین فرع آن قرآن است و دو جزء دیگر که اصل قرآن محسوب می‌شوند عبارتند از «سر مگو» که در سینه پیامبر اسلام (ص) مانده و برای عموم ابراز نموده است و تنها به حضرت علی (ع) و از ایشان سینه به سینه از امامی به امام دیگر تا به حضرت مهدی (عج) و ایشان هم سرمگو را «فرقان» نامیدند و به زبان کردی بیان کردند (منظور کتاب «نامه سرانجام» سلطان اسحاق است و تلویحا او را حضرت حجت قلمداد می‌نماید و تلویحا خور را دارای همان مقام می‌داند). (حق الحقایق، ص ۲۰۱-۲۰۲ و آثار، ج ۱، ص ۴۲۷) و درجایی با قیاس، فتوا می‌دهد که حتی در شرایط وجود سنگ و خاک، چون دست از خاک است پس سجده بر دست جایز است (آثار، ج ۱، ص ۴۲۲)

۳) ادعای نبوت و اتیان دین و مناسک جدید و اهانت به انبیاء الاهی و ائمه اطهار (س)

نور علی تلویحا منکر خاتمیت پیامبر اسلام (ص) و خود ادعای پیامبری و اتیان دین جدید دارد: «حضرت علی به من در عالم رؤیا گفت که دین تو ابداعی است ولی نیک ابداعی است» (آثار، ج ۱، ص ۱۲) البته خود را پیامبری می‌داند که وظیفه اعلام نبوت ندارد ولی عملا تشریح می‌کند و اصول اعتقادی و مناسک ابداعی دارد «(در مکاشفه) گفتند مولا آمد و دین فلانکس (نورعلی) را تصویب نمود پس فلانکس (نورعلی) پیامبر شد... گفتم این دین برای شخص خودم است» (آثار، ج ۱، ص ۶۴۴) و رسالت و شان خود در هدایت را والاتر از پیامبران دانسته و دلیل ان را الزام به استدلال آوردن برای مدعیانش می‌داند در حالی که پیامبران با اجبار مردم را به سوی خدا می‌بردند و جالب اینکه عموم ادله ایشان خواب و رؤیا و یا ادعای کشف و شهود شخصی خودش است. (آثار، ج ۱، ص ۱۳۸) و علی رغم ادعایش بر تبعیت طابق النعل بالنعل از عقائد شیعه و کتاب و سنت «هرچه با ادله اربعه تطبیق کرد برای ما قابل اجراست» (برهان، ص ۷ و آثار، ج ۱، ص ۳۸۰) اما خواب و رویای اقطاب اهل حق را ارجح بر قران و سنت حضرات معصومین (س) می‌داند و دائره اولوا الامر (مقامی بالاتر از امامت) را به اقطاب و هرکس که ادعا شود خدا در او حلول کرده و مظهر مشیت الاهی شده توسعه می‌دهد (برهان، ص ۱۵) و صراحتا منکر ولایت مطلق

ائمه (س) است (آثار، ج ۱، ص ۳۲۷ و ج ۲، ص ۵۰۱) و انبیاء (صاحبان شریعت) را در مرحله اول از سیر تکامل و کار ایشان را آوردن با اجبار و اکراه مردم به سوی خدا می‌داند (آثار، ج ۱، ص ۱۳۸) و ولایت ائمه و اطاعت ایشان را مرحله دوم از سیر تکامل و در مرحله آخر و عالی یعنی مرحله حقیقت انسان را مخصوص خود و اقطاب اهل حق دانسته و واصلان به آن مقام را بی نیاز از شریعت و طریقت و امام فرض می‌کند (برهان، ص ۱۹) و برای این مظهریت و حلول خدا در اقطاب هیچ ملاک و معیار و یا دلیل عقلی و نقلی جز خواب و ادعای مکاشفه شخصی ارائه نمی‌دهد و لذا مقام سلطان اسحاق و حتی خودش را عین ذات الهی و بسی والاتر از مقام ائمه هدی بیان می‌کند و با نفی امکان اراده کار شر در ائمه، عصمت نسبی ایشان را حاصل جبر خدا می‌داند (آثار، ج ۱، ص ۳۳۲ و ج ۲، ص ۵۰۱) و گاه متهافت از مدعیاتش در ضرورت پیوند با ائمه اطهار (برهان، ص ۷) منکر وسیله و واسطه بودن ایشان، بین خدا و مخلوق می‌شود (آثار، ج ۱، ص ۲۱۶) و گاه با تناقض گویی و با فهم نادرست از معنای عصمت و مترادف قرار دادن آن با وجوب وجود، منکر عصمت انبیاء و ائمه می‌شود (همان، ص ۱۴۹)

و با اعتقاد به مظهریت اقطاب برای ائمه اطهار (س) عملاً اعتقاد به ائمه را بی خاصیت نموده است؛ داوود را مظهر امام رضا (ع) و بابا یادگار را مظهر امام حسین (ع) و بنیامین را مظهر امام صادق (ع) و پدرش را مظهر بنیامین و تلویحا روح امام صادق را حال در پدرش می‌داند (آثار، ج ۲، ص ۶۱) و سلطان اسحاق را مظهر امام علی (ع) و توسل به ایشان را توسل به ائمه اطهار می‌داند، و تلویحا القاء می‌کند که اینان می‌توانند جای امامان معصوم را بگیرند (آثار، ج ۲، ص ۵۰)

وی «نامه سرانجام» را بعنوان عدل قرآن و نیز اقطاب اهل حق را همطراز با حضرات معصومین (س) معرفی می‌کند و اطاعت و سرسپردگی از خود در هر امر و نهی هر چند مخالف قرآن و سنت باشد، را واجب می‌داند و لذا عملاً ادعای تبعیت از اسلام و منابع اسلامی را بی خاصیت نموده است. مهمترین اصل اعتقادی مکتبیون بی تعهدی به هر دین از جمله اسلام و اعتقاد به سعادت بخشی همه ادیان حتی بت پرستی است «شرط دیانت برای عموم بشر اینست که عموم ادیان را محترم بشمرد و ادیان (بطور مطلق) را رد نکند و هر

کدام را انتخاب کرد به آن عمل کند» (آثار، ج ۱، ص ۲۰۵)، «اسلام به معنای ... به دین پیغمبری از پیغمبران در آمدن» (آثار، ج ۲، ص ۱۳۶) و ضمن چند بیت تصریح می‌کند که اصول عقاید مکتبش عبارتست از اعتقاد به خدا و چند اصل اخلاقی از جمله همه چیز را نیک بدانی و احترام به کسی که او را نیک می‌دانند و ... سپس می‌گوید: «بعد از آن هر مذهبی کردی قبول آن که نبود بر خلاف این اصول هست جایز لیک شرطش این بدان با عقیده کن عمل ز احکام آن» و البته این تساهل و تسامح را در التزام به عقاید و مناسک ادیان حتی دین اسلام قائل است (آثار، ج ۱، ص ۲۴۲ و ۳۸۹) و نکته جالب آنکه در وجوب التزام به دین ابداعی خود و فرامین مکتب خود، هیچ انعطاف و مسامحه‌ای را نمی‌پذیرد (آثار، ج ۱، ص ۶۲). وی معتقد است برای ورود به جرگه اهل حق لازم نیست اول مسلمان شد بلکه حتی لازم نیست که فرد از هر دین و مسلکی که دارد، اعراض کند (همان، ص ۱۱۶) حتی از بت پرستی (همان، ص ۱۳۴).

وی مدعی است مسلک اهل حق همه کمالات اسلام و بلکه بیشتر از آن را دارد «گرچه قبلاً دارای مذاهب دیگری غیر از اسلام باشد، همین کافی است. لازم نیست از آن مذاهب به اسلام برگردد، چون هر کس که به حقیقت سرسپرد یعنی اول مسلمان شده... چون که صد آید نود هم پیش ماست» (همان، ج ۲، ص ۱۶۰)

اصول مکتب وی بر چند اصل اخلاقی که مهمترین آن «حرمت دزدی و تقلب و پسندیدن برای دیگران آنچه برای خود می‌پسندی» بنا شده است (همان، ج ۱، ص ۳۳۶) و آن را ملاک کفر و ایمان می‌داند و سایر مناسک و دستورات شریعت را بی اهمیت اعلام می‌کند و با حدیثی جعلی و بدون سند این بی‌اهمیتی به شریعت را به پیامبر اسلام (ص) نسبت می‌دهد (همان، ج ۱، ص ۸۹) وی جشن سالگرد تولدش را از اصول اعتقادی و مناسکی مکتبیون قرار داد (آثار، ج ۱، ص ۵۹۰) و بعد از نقل داستان لیله المیبت، بسان پیامبر اسلام (ص) و پدرش و خود را مؤید به عالم غیب و مصون از سوء قصد معاندین می‌دانست (آثار، ج ۱، ص ۱۴۴-۱۴۶) و راه انتقال قطب بودن خود بعد از پدر و صاحب فتوا و شریعت بودنش را، به انداختن آب دهان پدر در دهانش در اواخر عمر پدر، مستند و مدلل می‌سازد (آثار، ج ۱، ص ۶۰۷)

۴) خدشه به عصمت پیامبران و حضرات معصومین (س) و اولیاء الاهی و تفوق خود و اقطاب بر پیامبران و امامان

«عصمت» در باور شیعه امری اکتسابی و محصول اعمال و نیات و تربیت و تزکیه نفس انسانی است که پس از آن فرد مشمول عنایت و لطف و کمک و ویژه الاهی در برابر و سوسه های نفسانی و شیطانی میگردد «والذین جاهدوا فینا لنهدینهم سبلنا و ان الله لمع المحسنین» (عنکبوت/۶۹)؛ عصمت هیچ گاه مانع قدرت و اختیار معصوم بر قبیح یا اختیار فعل نیکو نیست (تصحیح اعتقادات الامامیه، ص ۱۲۸) ثانیاً ضرورت عصمت انبیاء و ائمه اطهار (س) از گناه و حتی سهو و نسیان، علاوه بر ادله نقلی فراوان^۱، به ادله عقلی، اثبات شده است از جمله اینکه تحقق هدایت گری ایشان و اطمینان و اعتماد مردم در تبعیت از تعالیم و فرامین ایشان، در گرو قبول عصمت ایشان است و نیز اینکه از لحاظ نسب در «اصلاب الشامخه و الارحام المطهره» (دعای ندبه) پرورش یافته باشد (انوار الملکوت، ۱۹۶-۲۰۴)

اما نور علی خود را برتر از حضرات معصومین (س) دانسته و به حضرت علی (ع) نسبت سهو و گناه می دهد (آثار، ج ۱، ص ۲۴۵) و حضرات معصومین (ع) را تلویحاً فاقد عصمت (آثار، ج ۱، ص ۴۳۰ و ۱۷۱) و ایشان را خاضع در برابر خود معرفی می کند (امام حسین) در مقابل من آنقدر خود را کوچک کردند مثل اینکه شخصی در مقابل یک شخص خیلی بزرگ خود را کوچک کند (آثار، ج ۱، ص ۶۶۴) و مدعی است نامه های حضرت علی (ع) را من امضا می کنم (آثار، ج ۲، ص ۱۰۶) و به مانند حضرت سلیمان ادعای سخن گفتن خود و پدرش با حیوانات را دارد (آثار، ج ۱، ص ۶۸۷ و ۶۹۰). وی سعی می کند به سان مقدسات اسلام، خود و فامیلش را تقدس دهد: «سرانجام نامه» را به مثابه قرآن که توسط جبرئیل تالیف شده قلمداد می کند و کتاب هایش «برهان الحق» و «آثار الحق» را به مثابه نهج البلاغه، اما با این تفاوت که این دو توسط خدا تالیف شده و پسرش بهرام علی را تجسم

۱. از جمله رک: تفسیر المیزان ذیل آیات آل عمران/۳۱، نور/۵۲، حشر/۷، نساء/۶۴ و ۶۹ و ۱۶۵، انعام/۹۰ و روایت امام باقر (ع): «انبیاء گناه نمی کنند چون همگی معصوم و پاکند، چه گناه بزرگ و چه کوچک» (خصال/۳۹۹)

روح امام حسین، ملک جان خواهرش معروف به شیخ جانی (زنی نابینا مدفون در پاریس و دارای مقبره مجلل) را به مثابه حضرت فاطمه، معرفی نموده است. فرزندش مقبره نورعلی در هشتگرد را کعبه و زائران آن را به عنوان حاجی می‌داند (سایت جهان نیوز، تاریخ ۹۵/۶/۴) و بسان رهبری سازمان مجاهدین خلق (منافقین)، همکنون بهرام رهبر فرقه و همسر سومش مینو توکلی ملقب به «زن خدا» هدایت اجرایی فرقه را عهده دار است. (همان)

نور علی ضمن اهانت صریح به برخی از انبیاء الاهی از جمله اهانت به حضرت موسی (دارای لکنت زبان، تندخو و عصبانی و ترسو) (اثارالحق، ج ۱، ص ۴۶۰، ۴۶۵)، منکر کتب آسمانی از جمله تورات و انجیل حقیقی می‌شود و عصمت انبیاء به جز حضرت عیسی را انکار می‌نماید: «من مخالفم که می‌گویند پیغمبران معصومند» (آثار، ج ۱، ص ۱۴۹، ۴۶۶) و مدعی دیدن حضرت عبدالعظیم به صورت رمال؟! (آثار، ج ۲، ص ۷۳) و منکر عصمت ائمه اطهار است (آثار، ج ۱، ص ۲۴۵ و ۱۷۱) و جایی دیگر با استناد به خوابش، خود را تلویحا حتی بالا تر از حضرت علی دانسته می‌گوید «(حضرت علی) به خدمت من رسیده‌اند» و ائمه را دارای شأنی پایین تر و دارای خلقتی خاص و برای مأموریتی خاص دانسته که بصورت بشر خلق شده‌اند. (آثار، ج ۱، ص ۴۴۵)

هرچند وی مدعی است که در اصول اعتقادی و مناسک از جمله توحید و وجوب وجود خداوند و اثبات صفات ثبوتیه خداوند و امامت و معاد اعتقادات شیعه را مطابق النعل بالنعل قبول دارد (برهان، ص ۶ و آثار، ج ۱، ص ۲۰۸-۲۰۹) اما وی بعد از ذکر مراتب سلوک از شریعت به طریقت و سپس به معرفت و در نهایت به حقیقت، حضرت محمد را کامل کننده شریعت و حضرت علی را کامل کننده ولایت و دارای مقام مظهرالاهی و سلطان اسحاق را کامل کننده طریقت و خود را دارای عالی ترین مقام، یعنی مقام حقیقت می‌داند. گاه خود را همطراز حضرت علی می‌داند: «زندگی من و علی (ع) مطابق النعل بالنعل یکی است» (آثار، ج ۱، ص ۵۲۶ و ۵۹۷ و برهان، ص ۱۷) و گاه برای سلطان اسحاق (۷۹۸-۶۱۲ ق) موسسس اهل حق (نامه سرانجام، ص ۲۵)؛ مرتبه ای بسان حضرت محمد (ص) و حضرت علی (ع) قائل است (آثار، ج ۱، ص ۶۹۰) و قائل به مقامی بالا تر از ایشان و

صاحب مقام تجلی تام خدا می‌داند» شریعت را محمد کامل کرد و علی ولایت را و سلطان هم آمد حقیقت را کامل کرد» (آثار، ج ۱، ص ۵۲۶ و ج ۲، ص ۹۱) و می‌گوید: «ما پیرو دین سلطان اسحاق هستیم» (آثار / ۴۹۲) و عمل به کتاب وی «نامه سرانجام» را، مانند قرآن لازم و واجب و تمرد از آن را به منزله خروج از دین می‌دانند و هرآنچه در تولد معجزه آسا و بدون پدر حضرت عیسی (س) و نیز حوادث خارق العاده هنگام تولد پیامبر اسلام (ص) نقل شده (صیحه آسمانی و هبوط حاله نور و ...) را برای اقطاب اهل حق ادعا می‌کند» سلطان اسحاق پرنده ای بود که تبدیل به نوزاد شد و شاه ویسقلی (از درویشان) از ران گوسفندی به وجود آمد و ...» (آثار، ج ۱، ص ۵۹۷ و ج ۲، ص ۹۱) و قبر وی را «قبله» و پل پردیور در روستای شیخان پاره را که محل میثاق و اقرار یارانش با وی بود را «پل صراط» می‌نامد (صفی زاده، ص ۴۱ و آثار، ج ۵۹۷، ۱) و به مریدان توصیه می‌کند که باید مطیع محض «دلیل» و در مرتبه ای بالاتر «پیر» باشند. (دائرة المعارف تشیع، ص ۶۱۱). مکتبیون به تبع اهل حق، سلطان اسحاق ملقب به سحاک (صحاک) را سلطان حقیقت، صاحب کرم، چرخه چی جهان می‌خوانند. (دایره المعارف تشیع، ۶۱۱) و گاه از او به مطلق «سلطان» نام می‌برند و معتقدند که خلقت آدم با میدن روح الاهی کامل شد و پس از او این روح خالص در هر زمانه ای در کالبد انسانی خاص حلول کرده تا در عصر پیامبر (ص) عرب وار برآمد و دارای جهان شد و پس از ایشان در حیدر کرار و در نهایت این روح اعلی و تجلی خدا به صورت سلطان اسحاق ظاهر شد (دیوان گوره، ۷۹۸) لذا اهل حق و از جمله مکتبیون وی را تجلی ذات لا یزال خداوند و آئینه تمام نمای اسماء و صفات حضرت حق و واسطه بین خلق و خالق می‌دانند و توسل به او را عین پناه بردن به خدا می‌دانند (چراغ پوران، ص ۱۹). نورعلی سایر اقطاب از جمله بابا سرهنگ، بابانائوس و داود و ... را هم شأن و رتبه انبیاء و امامان معصوم قلمداد می‌کند (آثار، ج ۱، ص ۴۹۲). داوود (از اقطاب اهل حق) را پیامبر می‌داند «داود ... در مقابل تابوت سکینه مناجات می‌کرد و می‌خواند و می‌رقصید. داود خودمان اسم اصلی اش موسیاه بوده ... این هم همان داود پیامبر است» (آثار الحق، ج ۱، ص ۴۵۹) و گاه با ادعای حلول روح ائمه اطهار (س) در اقطاب اهل حق تلویحا خود و پیروانش را از رهنمود و شفاعت ائمه اطهار بی نیاز فرض مینماید (آثار، ج ۲، ص ۵۰)

از جمله آنکه داود (از اقطاب اهل حق) را مظهر امام رضا (ع) دانسته و مثلاً در ادعای بی دلیلی رفع بلا از جمله سقوط اتوبوس به دره را به او منتسب می‌نماید (آثار، ج ۲، ص ۹۷) و حتی وی را قدرتمند تر از امام معصوم می‌داند و یا بابا یادگار، یکی دیگر از اقطاب اهل حق را مظهر امام حسین (ع) و بنیامین را مظهر امام صادق (ع) و حضرت خضر (س) و عیسی (س) و حجت (عج) (آثار، ج ۲، ص ۵۰) قلمداد می‌نماید. نیز مدعی تجلی خدا (آثار، ج ۲، ص ۵۳) و حلول روح امام صادق در پدرش است (آثار، ج ۲، ص ۶۱)

وی اهل حق را کسی می‌داند که شریعت (تدین به ادیان پیامبران الهی از جمله اسلام) و طریقت (مؤمن به ولایت حضرت علی (ع)) و معرفت (اطاعت از اولی الامر = مرشد) را طی کرده و در نهایت به مقام حقیقت (مقام فناء فی الله) نائل آید (برهان، ص ۷-۸) و تلویحا مرتبه و شأن اولی الامر (دیده دار = باطن دار = اقطاب = سلاسل عرفانی اهل حق) را بالاتر از انبیاء و حتی ائمه اطهار (س) می‌داند. (برهان، ص ۱۱۶) مدعی است بسان خدا که «یحیی و یمیت» و «عالم به غیب و آینده» است، اراده موت و حیات دیگران و سرنوشت ایشان به دست پدرش نعمت الله بود (آثار، ص ۵۶۵) و چون خودش را بالاتر از پدرش می‌داند بنابراین تلویحا خودش را به طریق اولی صاحب این مقام می‌داند. (آثار، ج ۱، ص ۸۸۳)

۵) بی اخلاقی و انتحال

در آثار نورعلی بسیار دیده می‌شود که کلام و براهین فلاسفه پیشین و یا قصص مذکور در روایات و حتی در ادیان و کتب دیگر، در قالب خواب و مکاشفه اش، به عنوان ابداع خود به عوام معرفی می‌کند از جمله استناد برهان علی امکان و جوب از ابن سینا برای اثبات خداوند (آثار، ج ۱، ص ۶۸۰) و یا ناشیانه و ناقص قواعد منطقی و فلسفی را بکار می‌برد از جمله شرط بقا را وجوب وجود (بالذات) می‌داند؟! (همان، ص ۳۷۱) و یا خلقت امامان و اقطاب اهل حق را نقض قانون علیت می‌داند (همان، ص ۳۲۷) و یا ضمن قبول امکان اطلاق قوه و نیرو به خدا، لازمه قوه و نیرو را مقوم و مقوم می‌داند (همان، ص ۶۸۱)

^{۲۱} و یا «کلی و جزء» را در مقابل هم فرض کرده و بر خدا اطلاق می کند (همن، ص ۲۰۹)؛ و بر خلاف دهها دلیل فلسفه متعالیه در اصالت وجود، مدعی است که چیزی که از عدم به وجود آمد دیگر معدوم نمی شود (همان، ص ۲۸۳) و روایات اهل بیت را به نام خود نقل می کند از جمله روایت علوی: «اغتم الفرصه بین العدمین» (همان، ص ۱۸۵)

۶) اعتقاد به جبر و تجسیم و تابعیت علم خدا

با توجه به برخی تصریحات نورعلی از جمله: «خدا مرا با زور قاضی کرد و به من پستهای حساس قضاوت داد» (آثار، ج ۱، ص ۶۵۴) می توان او را یک جبری محسوب نمود. و نیز عبارات به ظاهر موهن و تجسیمی درباره خدا در آثارش یافت می شود از جمله: «...شاید خدا لج کرده» (همان، ص ۶۶۹) و نیز «خدایا جان سبیل هایت، ما را به رشته امتحان درنیاور» (همان، ص ۵۶) (البته با توجه به فرهنگ کردی، واژه «سبیل» را شاید بتوان حمل به معنای غیرت و بزرگی تاویل برد؛ و یا خداوند را به قوه و نیرو تشبیه می کند. و در تناقض گویی آشکار و برای پاسخ به مساله اختیار، علم خدا را تابع معلوم و تابع اراده موجودات و در مرحله بعد از خلق می داند: «پس به طور کلی خداوند سرنوشت اشخاص را معلق قرار داده... خداوند نمی داند کدام راه را انتخاب خواهد کرد.. اما از آن لحظه ای که یکی، آن راه ها را انتخاب کرد، منجز شده، آن وقت خداوند می داند آخر این راه چیست... نمی خواهد بداند تا اینکه اثری بر روی اختیار موجود نگذارد» (همان، ص ۱۷۷) و حتی قضای الهی را تابع اراده و پیش بینی اقطاب اهل حق از جمله خود می داند «هرگاه باطنداری (واصل به مقام حقیقت) یک پیشینی برای شخصی از زبان خارج کرد، آن تقدیر جزء مقدرات تغییر ناپذیر است» (همان، ص ۶۹)

۱. نور علی گاه قوه را مترادف و در کنار واژه نیرو بکار می گیرد و گاه در مقابل فعلیت؛ مفهوم قوه و فعل از مفاهیم انتزاعی و حاصل مقایسه ذهنی است و مابازاء عینی ندارد و از ویژگی موجودات مادی و در حال سیورورت و تغییر است و اطلاق آن بر خدا از اساس نامفهوم و غلط است (آموزش فلسفه، ص ۲۵۵۵-۲۵۷)
۲. مقوم در اصطلاح فلاسفه به ذاتیات ماهیت (جنس و فصل) اطلاق می شود و با ابطال اصالت ماهیت و به تبع آن تنزیه خداوند از صفات عدمی و انتزاعی از جمله داشتن ماهیت، این سخنان نور علی قابل فهم علمی نیست تا که نوبت به ابطال رسد.

۷) انکار مسلمات اعتقادی شیعه

وی ضمن انکار «تبری» که از ضروریات اعتقادی شیعه است، به تیره غاصبان خلافت امام علی (ع) پرداخته و با بی اطلاعی از تاریخ صدر اسلام و نیز خطبه‌ها و فرمایش حضرت علی (ع) از جمله خطبه شقشقیه و ..، اعتقاد شیعیان به داستان غضب خلافت حضرت علی (ع) توسط خلیفه اول و دوم را مضحک و باعث تنزل شأن حضرت علی (ع) و عجز ایشان از استیفای حق، برمی شمرد و بدون ارائه هیچ دلیلی کناره‌گیری امام علی از خلافت را داوطلبانه می‌داند (همان، ص ۴۴ و ۴۴۰) و نیز مقامات ائمه را متفاوت، برخی کاملتر و برخی ناقص تر می‌داند (همان، ص ۴۴۶) و شأن پیامبر اسلام را پایین تر از سایر انبیاء می‌داند (همان، ص ۴۶۷)

۸) اعتقاد به حلول و تناسخ و انکار آیات و نصوص دینی و قواعد فلسفی درباره

معاد

مکتبیون بر خلاف تعالیم اسلام قایل به تناسخ و تماسخ اند. بیشتر مورخان رویش اعتقاد به تناسخ را از هندوهای آریایی نژاد می‌دانند (تاریخ فلسفه در اسلام، ص ۱۳) اعتقاد به تناسخ، با قبول مساله توبه و شفاعت و عفو الهی آنگونه که در متون اسلامی آمده است، ناسازگار است و بر خلاف قواعد عقلی و فلسفی، تعدد روح یا تعویض روح خلاف بداهت و وجدان و ارتکاز و نیز خلاف اصل اولیه در علم النفس متعالیه مبنی بر اصالت روح و تشخیص انسان به نفس خویش است و نیز مستلزم رجوع فعلیت به قوه و مجرد به ماده می‌باشد که عقلا محال است؛ نفس انسان، مجرد و متعلق به بدن و متحد با بدن است و به تبع حرکت بدن به سوی کمال و فعلیت سیر می‌کند و با مرگ به مجرد کامل از بدن نائل آید و چون به بساطت می‌رسد رجوع به بدن و مرکب شدن از ماده و صورت برایش محال است (پاسخ به شبهات کلامی، ص ۶۹-۷۰) و نیز تناسخ مستلزم تعطیلی نفس و عدم تعلقش به بدن در فاصله بین جدایی از بدن قبلی به بدن جدید است و حال آنکه حیثیت نفس حیثیت تعلق به بدن مادی و مثالی است (اسفار، ص ۳) و نیز مستلزم انکار وحدت و تشخیص نفس است که خلاف ارتکاز و علم حضوری ما به نفس خویش است (فلسفه دین، ص ۲۶۹-۲۷۸) نیز بنا بر تناسخ مورد اعتقاد مکتبیون (دونادون) وضعیت انسان‌های

متوسطی که نه خیلی خوب و نه خیلی بدند و اکثریت نیز هستند نامشخص است؛ انسان‌هایی که طبق اعتقاد به دونادون، پنجاه هزارسال سیر در عوالم و حتی بازگشت به دنیا و ... دارند و نجاتی هم برایشان متصور نشده، ضمن اینکه این چرخش خلاف ارتکاز و نیز با غایت خلقت انسان ناسازگار است (تاریخ جامع ادیان، ص ۱۵۵). از سوی دیگر عموم آیات قرآن و روایات درباره معاد و احوال جان دادن و عذاب قبر و منازل برزخ و حوادث صور و حشر و نشر و میزان و صراط و بهشت و جهنم در مخالفت صریح با مدعیات نورعلی درباره سیر دونادون و بازگشت به دنیا و تعویض روح در دنیا یا در عوالم و... می باشد. از جمله آیه ۹۹ سوره مؤمنون استحاله بازگشت به نشأی دنیا و رجوع روح به ماقبل را با کلمه «کلاً» تصریح می کند و آیه بعد از آن تصریح دارد که انسان‌ها بعد از مرگ تنها یک احیا و حیات (به معنای قدرت بر افعال اختیاری) خواهند داشت (به خلاف ادعای نورعلی در داشتن زندگی‌های متعدد همراه با اختیار در پنجاه هزار سال ..) و آیه هفتم از سوره حج که بعث و برانگیختن مردگان را به اراده خداوند در قیامت می داند و سخنان جدلی و جاهلانه و بی اساس را که در این باره گفته می شود را تخطئه می کند و نیز آیات ۲۵ از سوره حجر و نهم از سوره فاطر و ۲۹ از سوره اعراف و ۲۲ از سوره عبس .. که درباره کیفیت بعث (برانگیختن) حشر (جمع شدن همه انسان‌ها) و نشر (زنده شدن در اثر گسترش و رشد ذرات بدن) و عود و اعاده بسوی خداوند که دلالت بر تشخیص و این همانی روحی بین این انسان در دنیا و همان که در قیامت دوباره احیا می شود، دارد. طبق منابع فوق الذکر زوال بدن و بقای روح (به عنوان جوهری غیر از ماده) و تعلق نفس با بدن برزخی، با ورودش به برزخ تحقق می یابد. (معارف قرآن، ج ۳، ص ۴۴۷-۴۵۴) و امام علی (ع) درباره عجز مردگان از فعل اختیاری تصریح می فرماید: «لا عن قبیح یستطیعون انتقالاً و لا فی حسن یستطیعون ازدیاداً» مردگان نه هرگز می توانند زشتی‌های خود را جبران کنند و نه هرگز بر افزودن بر حسناتشان قادرند. (دقیقا بر خلاف مدعیات نورعلی در سیر دونادون و نیز تبعیت طابق النعل بالنعل از کتاب و سنت). امام رضا (ع) در جواب از مأمون درباره تناسخ اعتقاد به آن را به منزله تکذیب بهشت و جهنم دانسته و معتقد به آن را کافر قلمداد کردند (بحار، ج ۴، ص ۳۲۰) و امام صادق (ع) تصریح به استحاله بازگشت روح به دنیا

داشته و عذاب و نعمت مردگان در برزخ بواسطه کردارشان در دنیا و مسلوب الاختیار بودن ایشان را تبیین می‌نمایند (اصول کافی، ج ۳، ص ۴۵).

اما نورعلی به صراحت اعتقاد به تناسخ دارد و از جمله ولادت خود به سال ۱۳۱۳ ق را مقارن با مردن و زنده شدن مجددش می‌داند (آثار، ج ۱، ص ۵۹۷) و مدعی است که روح انسان‌ها توسط حاج نعمت‌الله (پدرش) و یا خود وی حتی در همین دنیا با روح دیگری عوض می‌شود. «مطابق قراردادی که حاجی بزرگ با خدا دارد ارواح نالایق را نمی‌گذارد در این دودمان بماند. مانند اینکه روح من را عوض کرد، روح بهرام را عوض کرد» (همان، ص ۶۵۴) و قائل به حلول روح ائمه (س) در اقطاب اهل حق و حلول پیامبر و امام در بنیامین (همان، ج ۲، ص ۳۸۷) است. و مدعی تناسخ خود و دیگران است: «با گاو شدن شیخ امیر، آن گاو مقدس شد» (همان، ج ۱، ص ۳۷۵) «من اگر این دفعه رفتم سوار مرکب خاکی بشری نمی‌شوم، گنجشک می‌شوم اما دیگر بشر خاکی نمی‌شوم» (همان، ص ۶۸۲) «من در چند قرن پیش در نزدیکی ده قزوینیه سرم را بریده‌اند. حالا هر وقت از آنجا رد می‌شوم چندشم می‌شوم. هنوز فراموشم نشده» (همان، ص ۶۸۶) نورعلی فهم و تعابیر بسیار متفاوت و متناقض از مساله حلول و تناسخ دارد و گویا به لوازم منطقی و فلسفی گفته‌های خویش التفاتی ندارد. برداشت غلط و ناقص او از شطحیات عرفا و تبیین فلسفی وحدت وجود فلاسفه و مدعیات ادیان قائل به تناسخ و حلول، ترکیبی ناموزون در کلام نورعلی یافته است و باعث شده نتوان تصویر روشنی از منظور او در مساله حلول تصور کرد. یکجا منکر حلول و اتحاد و وحدت وجود است (برهان، ص ۳۱۳) و گاه روح خود را از روح جانشینان شاه ایاز در هند دانسته و می‌گوید در یازده سالگی روحش عوض شده و نور سید نورعلی در وی دمیده شده (آثار، ج ۱، ص ۵۹۶) و از برای اثبات و تبیین حلول از تجسیم خداوند تعبیر می‌کند «زمانی که حق به صورت ذات بشر می‌آید، مانند عفو عمومیست هر که را خواست با خود می‌برد. زمان سلطان بسیاری از غلامان به کمال رسیدند... ممکن است ذات حق به صورت مهمان باشد ولی ذات بشر همیشه یکی است» (همان، ج ۲، ص ۱۶۲) و گاه حلول را مترادف با تجلی و گاه تجافی دانسته و تسخیر کرات آسمانی را معلول حلول خدا در بشر می‌داند (همان، ص ۳۸۲) و گاه صرفاً اقطاب اهل

حق را محل حلول خدا می داند و گاه ذات الاهی را مبری از حلول و وحدت شخصیه با مخلوقاتش می داند (همان، ص ۴۱۴) و گاه حتی سنگ و درختی را محل حلول الاهی برمی شمرد (همان، ص ۴۹۹). اصطلاح «دونادون» یا «دون به دون» در کلام نورعلی و اهل حق تعبیری از حلول و تناسخ است. ایشان معتقدند ذات یا جزئی از ذات حق در برخی اشخاص (میهمان) که حتی ممکن است مرده باشند، حلول کند و در آن صورت او مظهر خدا و بلکه خود خدا می شود (همان، ج ۱، ص ۴۹۹). این اصطلاح به معنای «زندگی های متوالی روح است در عوالم هزار و یک گانه در قالب بشر» که اعمال هر فرد، محیط دون یا زندگی بعدیش را تعیین می کند (همان، ص ۲۱۲) وی جسم را در دنیا سبب برای این سیر دانسته و معتقد است روح قابل عوض شدن است و امکان تعدد ارواح برای جسم ممکن است (همان، ص ۲۱۹). دونادون نوعی تبیین معاد از نظر وی است؛ اینکه روح سیر جبری تکاملی از جماد به نبات و از آن به حیوان ناقص تر و از آن به حیوان کاملتر و سرانجام منتهی به بشر می شود (همان، ص ۲۲۶) و بعد از بلوغ، این سیر آگاهانه و اکتسابی است تا طی هزار و یک عالم که در صورت عدم توانایی، مهلت پنجاه هزارساله به او داده می شود. (همان، ص ۲۶۵) و درجایی می گوید بالغ ها با زندگی های گذشته شان تماس می گیرند و یا مات و مبهوت باقی می مانند (همان، ص ۳۰۰) و برخی انسان ها از برزخ برگشته و در جسم جدید داخل می شوند. وی برای اثبات دونادون و تناسخ روح به زندگی جدید در قالب طفلی نوزاد، به آیه پنجم سوره حج «من یرد الی ارذل العمر»^۱ استناد می کند! و معتقد است که کودکان که می میرند مجدداً به عالم دنیا برمی گردند یا با زندگی های قبلی اش تماس می گیرند (همان) می گوید که گاه این سیر در یک بشر انجام می شود و گاه در چند بشر (همان، ص ۲۸۲) و گاه انسان ها در این سیر، حیوان می شوند «اشخاصی که به عنوان تنبیه حیوان می شوند از سایر حیوانات همجنس خود باهوش ترند» (همان، ص ۳۰۰) و معتقد است که در سیر قهقرایی در عوالم، شستشوی مغزی روحی بواسطه کارهای زشت که در

۱. با توجه به ادامه آیه «لکیلا یعلم من بعد علم شینا» معنای «ارذل العمر»، پیری است که ضعف و ناتوانی معلومات قبلی را زایل می کند (برگزیده تفسیر نمونه/ ۲۰۰)

آن عوالم مرتکب شده، انجام می‌شود ولی از منزل سیصد دیگر اشتباه بزرگ مرتکب نمی‌شود (همان، ص ۷۱) و این ارواح پس از طی سیر تکامل، قادر و کامل مطلق می‌شوند (همان، ص ۲۳). وی معتقد است تناسخ شامل حیوانات هم می‌شود «می‌گوئیم اگر حیوانی در حالت حیوانیت محسوس شود به او ظلم شده پس برای آنها سیر کمال گذاشته شده تا حیوان هم بشر شود تا اتمام حجت به او هم بشود» (همان، ۲۸۰ و ۲۸۲) نور علی بر خلاف نص قرآن معتقد است اگر کسی برای رفتن به بهشت خدا را عبادت کند بعد از مدتی ماندن در بهشت او را از بهشت اخراج می‌کنند تا تکلیف قطعی اش معین گردد (همان، ص ۲۸۳)

۹) اعتقاد به پلورالیسم دینی و در نتیجه اباحه‌گری و بی‌توجهی به احکام شریعت

نور علی معتقد به سکولاریسم (آثار، ج ۲، ص ۶۵) و پلورالیسم دینی افراطی است «هر دینی که انتخاب کنید خوب است بشرطی که به آن اطمینان قاطع داشته باشید و شک نکنید و طابق النعل بالنعل اطاعت کنید... حتی به افتاب پرست و بت پرست نمی‌توان ایراد گرفت هر کدام به جای خود صحیح‌اند. به این اعتبار کافر وجود ندارد» (همان، ص ۸۹-۹۰)؛ از جمله وی حقانیت و سعادت بخشی و هدایت را امر مشاع در همه ادیان و مذاهب حتی بت پرستی معرفی می‌کند: «وقتی من می‌دانم فلان بت پرست اگر با ایمان عمل کند خداوند او را نجات می‌دهد، آیا اگر من علی را بپرستم خدا مرا نجات نخواهد داد؟» (آثار، ج ۱، ص ۱۷۴) و نیز می‌گوید: «هر کس به هر چه ایمان داشته باشد درست است» (همان، ص ۱۸۴) و در تطهیر بت پرستی آن را مانند زیارت قبور بزرگان دین می‌داند و نیز عمل به مناسک مسیحیان را برای خودش باعث آرامش دانسته، تلویحا به ترویج اباحه‌گری پرداخته، التفات و عمل به احکام و مناسک اسلام را تخطئه می‌کند: «دشمن دین خدا کسی است که به واسطه قیودات بی‌فایده حواس اشخاص را پرت کند و توجهشان را برهم زند (همان، ص ۱۸۰) و برای توجیه این بی‌مبالاتی به شریعت و اطمینان بخشی مریدان از عدم تعذیب و مصونیت از مؤاخذه و عقاب، با استناد به خوابش، این باور را به مانند وحی و الهام الاهی تلقین می‌نماید، بر پایه شک‌گرایی معرفتی، شک و تردید در اعتقادات و شریعت را برتر از ایمان و یقین دینی می‌داند: «در خواب جلسه‌ای داشتیم که مطرح شد

اگر کسی افعال و افکارش مطابق با اوامر و نواهی خدا باشد، با کسی که افعالش کاملاً مطابق با اوامر و نواهی است ولی افکارش منحرف می‌شود (مثلاً شک می‌کند خدا و قیامتی هست یا نیست) کدام برترند؟ جواب دادم دومی بمراتب مقامش ارجمندتر است. (همان، ص ۱۳۹)

بنابراین علی‌رغم ادعایش، نه تبعیتی از شریعت مقدس دارد و نه وقعی به منابع اجتهاد و قرآن و سنت می‌گذارد و با مؤمن دانستن بت پرست، با نص قرآن و روایات مخالفت می‌ورزد. لازمه لاینفک پلورالیسم، اباحه‌گری است. او ابراز می‌دارد که هنگام وصول به حقیقت و حتی توجه و التفات به خدا، رافع التزام و تعهد به شریعت در همه مناسک و از جمله تعداد رکعات و واجبات دیگر نماز است. (همان، ص ۷۶) و تصریح می‌کند که چون رحمت خدا هست پس صرفاً باید در رعایت حق الناس مواظبت داشته باشیم (همان، ص ۲۰۶) و ادعیه و راز و نیاز را «قالب‌های پوسیده» می‌داند و نیز با اقرار به قهرش با خدا حتی ابراز حاجت از خدا را باعث اذیت نفس برمی‌شمرد. به گفته بهرام فرزند نورعلی؛ اساس اندیشه نورعلی برگرفته از اصول کلیه ادیان الهی است. وی نه تنها به همه ادیان و عقاید احترام می‌گذارد و هر کس را در انتخاب مذهب آزاد می‌داند (برگزیده آثار الحق، ص ۹) نورعلی همه اعتقادات را جایز و صواب و باعث رستگاری می‌داند. (آثار، ج ۱، ۱۱۸)

قرآن کریم و روایات متعدد از ائمه اطهار (س) هم حفظ نیت خالص و روح توحیدی عمل و هم بر رعایت ظواهر شریعت و دستورات دین تاکید می‌ورزند و این دو را توأمان، باعث نیل به قرب الهی و حب به خداوند و عشق به حضرات معصومین برمی‌شمارند، از جمله امام صادق (ع) ضمن برشمردن اقسام مدعیان دوستی اهل بیت (س) مهمترین ویژگی کاملان در محبت اهل بیت (س) را سریان روح توحیدی در تمام وجود و اعمالشان معرفی می‌نماید (تحف العقول/ ۵۲۱) قرآن کریم (برخلاف تعالیم نورعلی در تایید بت پرستان) ضمن دستور به تبعیت محض و خالص از دین الهی، بت پرستان را مشرک در عبودیت دانسته و عمل ایشان را مخالفت با توحید حبی و ولایی معرفی می‌نماید و بت پرستان را گمراه و دروغ‌گو و فرقه‌ای از کفار دانسته و مستوجب عقاب برمی‌شمرد (زمر/ ۳)

۱۰) ادعاهای و احکام خلاف عقل و شرع، با شگرد علم و عالم‌گریزی و تلقین و

متناقض‌گویی

هر چند نور علی گاهی توصیه به خرد ورزی دارد (آثار، ج ۲، ص ۹۸) اما جای جای آثار وی مملو از مدعیات بی سند و خلاف عقل است. برخی تشریحات عقل و شرع‌گریز نورعلی بدین شرح است: درمان سر درد با زدن قاشق بر سر، «آنقدر بزیند تا خوب شود» (همان، ج ۱، ص ۶۹۰) حلال شدن مال دزدی با دعا (همان، ص ۵۶۹)؛ درجایی تاثیر دعا را منکر می‌شود (همان، ج ۲، ص ۷۷)؛ وی رقت قلب و عواطف و احساسات قاضی برای قضاوتش را ملاک قضاوت می‌داند، حتی در عفو قاتلی که چندین نفر بی گناه را کشته باشد (همان، ص ۶۸۳) و فتوا به حرمت خوردن چای داده و اینکه پدرش در این خصوص بدون رجوع به ادله، حق تشریح داشته (همان، ص ۵۷۰ و ۱۸۱) و تجویز رشوه برای رفع حاجت (همان، ج ۲، ص ۵۴) و تجویز سوءظن (همان، ص ۶۸). یکجا ریاضت را رد می‌کند و می‌گوید: «این کار خلاف دستورات دین است و ظلم به جسم انسان باید راحت راه برود» (همان، ص ۵۸) اما از سوی دیگر خود و پدرش، مریدان را در زمستان و در هوای باز لخت می‌کردند و شلاق می‌زدند. (همان، ج ۱، ص ۶۰۴ و ۵۷۰)، در جایی می‌گوید «غیب را فقط خدا می‌داند و بس.. طالبین کمال نباید غیب بدانند و نباید بخواهند» (همان، ج ۱، ص ۲۰۷) و در جایی دیگر مدعی است که ارواحی به نام پیک تمام اخبار حتی اخبار غیر مهم را برایش می‌آورند و خود را عالم به آینده و جزئیات جنگ جهانی سوم می‌دانند (همان، ص ۵۰ و ۶۱ و ۶۷) و یا می‌گوید که پدرش نعمت الله (که مقامی شبیه انبیاء برای او قائل است و او را محل برای حلول خدا میدانند)، قصد کشتن مادرش را داشته، درحالی که پدرش متمرّد از خواسته‌های مشروع مادرش بوده و در نهایت پدرش با دعا او را می‌کشد (همان، ص ۹۰)

۱۱) ادعاهای کشف و کرامت و خود محوری اما غیر قابل اثبات

می‌گویند کسی مدعی شد در سر من هشتصد و چهل و سه هزار و دویست و بیست و یک تار مو وجود دارد! از او پرسیدند دلیل چیست؟ گفت کرامت و الهام، خواب دیشم، قبول نداری بشمار! داستان مدعیات نورعلی عموماً اینگونه است. پس از مطالعه تمام آثار نور علی می‌توان گفت که گاه ادعای صریح یا تلویحی نبوت و گاه الوهیت

دارد، گاه اخبار از غیب و آینده... اما عموم مدعیات وی مستند به تخیل و خواب دیشبش است که آنها را بعنوان وحی و کرامت الاهی بیان می‌کند و برای فرار از درخواست اعجاز و استدلال، با استفاده از مغلطه «هر بچه مدرسه ای می‌داند» (مغالطات، ص ۱۲۵) می‌گوید: «خواستن معجزه دون شان است و نشانه این است که فرد ابتدایی است. عیب تمام دیده دارها همین بود. آنهایی که اطرافشان می‌آمدند معجز می‌خواستند» (آثار، ج ۱، ص ۱۴) و برای رهایی از عذاب وجدانش در ساختن این همه مدعیات دروغ برای مریدان عوامش، ابراز می‌دارد که ملاک حرمت دروغ، مضر بودن آن است (همان، ص ۱۴۹) و بجای استدلال قابل اثبات و یا ابطال عقلی یا تجربی در حقانیت مدعیاتش، از مغلطه «طلب برهان از مخالف» استفاده کرده، مدعیاتش را به خواب و حال خودش مستند می‌سازد که هیچ راهی برای مخالف خود جز استفاده از همان مغلطه را نمی‌گذارد (مغالطات، ص ۱۳۲) و یا با کتک کاری مفصل مریدان (همان، ص ۶۰۴ و ۵۷۰) و تحقیر شخصیت ایشان با فحاشی به «آت و آشغال» (همان، ص ۵۷۳) جرات فکر و پرسش را از ایشان سلب می‌نماید. مثلاً مدعی است که از ملائکه بالاتر است و به همه کرات دیگر سفر کرده و انسان‌های آنجا را دیده که بدنی شفاف دارند و اختیار رشد موهایشان به خودشان است و چراغی در سینه دارند و به سرعت نور حرکت می‌کنند (همان، ج ۲، ص ۳۴) و یا می‌گویند که دو قلوب‌های حاجی اسماعیل قبل از تولدشان به خواب آمدند و خودشان را معرفی کردند و شماره دفتر اندیکاتور وزارتخانه را ده روز قبل در عالم خواب به من گفتند و .. (همان، ج ۱، ص ۶۹۴) و یا از مغالطه «توسل به مرجع کاذب و مبهم گویی» استفاده می‌کنند (مغالطات، ص ۱۷) که زنی در خواب اینگونه گفت و این هم شد بتد پیازی به خانه ما انداخت و در خواب به من گفتند مال تو نیست و ... (همان، ص ۹۹۵) و یا خرافه گفته: «زوزه سگ نشانه قطعی نزول بلاست» (همان، ص ۳۷۳)، «گوزن اگر مار را ببیند آنرا می‌خورد» (همان)، «خواندن خروس جلو کسی نشان رسیدن خوبی به او و خواندن جغد نشانه قطعی بدی و شومی و بلا است و باید دید رویش به چه چیزی است، بلا از همان سوست» (همان)، «کلاغ مافی الضمیر همه انسان‌ها را می‌داند حتی سن او را می‌داند و از گذشته و آینده هم خبر دارد» (همان، ص ۳۷۴) و یا با فهم نادرست از معنای علم تجربی و یا با جعل اصطلاح، مکاشفات عرفانی را از نوع علوم تجربی می‌داند به این دلیل که با تجربیات اهل سلوک قابل اثبات

است (همان، ص ۹-۱۰) و حال آنکه منظور از علوم تجربی امور محسوس است و تجربه عرفا شخصی و غیر قابل تعمیم و گاه غیر قابل بیان است.

نور علی خود و پدرش را اداره کنندگان واقعی جنگ جهانی دوم معرفی می کند! «پدرم... جنگ جهانی دوم را با جزئیات پیش بینی نمود و حالا حالا هم دارد... جنگ سوم بالاخره می شود دعا کنید همیشه در دنیا جنگی باشد... اصولاً جنگ دوم هنوز تمام نشده... در جنگ بین الملل دوم پدرم در عالم باطن نمایندگی «ل» و من نمایندگی «ن» را داشتم. با اینکه قلباً از «ن» خوشم نمی آمد ولی چون مأمور بودم ناچار قبولش کردم. «ل» به تندی پیش می رفت.. تازه شروع به بمباران «ن» کرده بود و چنانچه «ن» شکست می خورد کار تمام بود و کاملاً پیروز شده بود... ما مجلس ذکری داشتیم دیدم طیاره «ل» از روس سر ما گذشت و پدرم که همراهشان بود برگشت و نگاه تمسخر آمیزی به ما در پایین انداخت. به من برخورد و به یاران جم (خانقاه) گفتم باید در این مجلس کاری کنیم... نتیجه شکست «ل» شد ل به ن دست نیافت» (همان، ج ۲، ص ۶۷)

وی تمام قدرت و علم انبیاء و امامان معصوم را برای خود دانسته با این تفاوت که در هیچ جا آن را «باذن الله» ندانسته است. خود را عالم دهر فرض کرده و می گوید که با رفتنش چیزهایی می رود که بشر تا هزار سال دیگر به آن نرسد و مراجعه به پزشک را منع و خود به طبابت می پردازد، از جمله علت تبخال را فقط از خواب پریدن میدانند و درمان جوش را آب دهان و نیز راز سلامتی را ورزش سوندی و دوی کمر درد را به طور مطلق دوش آب سرد و ... معرفی می کند (همان، ص ۵۱ و ۶۲ و ۷۹ و ۶۶ و ۸۴) و مدعی سفرش به همه کرات با «ایکادو» است! و بر خلاف نظر قطعی علم، می گوید: مخلوقات کره زهره با طبقه نسوان میانه شان خوب است و با مردان چندان میانه ای ندارند به همین جهت زنان را برای گردش به کره شان می برند. محیطش به محیط کره ما نزدیک است و می شود زندگی کرد ولی در مریخ بشر نمی تواند طاقت بیاورد. و می گوید که اوضاع جوی و جغرافیایی ماه خوب نیست... به جز چند کره که مخلوقاتش، هم سطح بشر هستند بقیه همه جلوترند و اینکه «اسم اعظم»... در کره زهره چیز پیش پا افتاده ای است همه کس میدانند و در سال ۱۲۹۱ با کره زهره ارتباط زیاد داشتم (همان، ص ۴۸ و ۶۱) و مدعی است که کره ای رفته است که ادم های شفاف به هیأت آدم زمینی مثل بلور دیده است بطوری که

آنطرفشان دیده می‌شد و اختیار رشد مویشان را دارند و چراغی در وسط سینه داشته و با سرعتی بالاتر از نور و حتی بصورت خوابیده حرکت می‌کنند و گلوله هم در آنها نفوذ نمی‌کند و به زمین هم می‌آیند و عامی‌ترینشان از دانشمندان ما داناترند. و در کره دیگر که رفته زنی وجود نداشته و مردان زن‌هایی به هر سائز و شکل که می‌خواستند، می‌ساختند، به راحتی ساخت کیف! (همان، ص ۴۰-۴۱) و چونانکه برای انسان‌های بدوی سخن بگویند، مدعی است خانقاهی در آفریقاست که حتی با هواپیما هم دیده نمی‌شود و وی با طی الارض به آنجا برای عبادت می‌رود و در آن زن و مرد قاطی‌اند و وقتی برهنه نیستند همدیگر را می‌شناسند (همان، ص ۷۸) و با همین تخیلات ادعای دانستن علم ریاضی و کیمیا و طب و جفر و اخذ نیرو از ماه و خورشید میکند (همان، ص ۹۹ و ۴۵ و ۶۷) مثلاً جعل اصطلاح می‌کند که اگر عددی به شکل طبیعی نوشته شود، مثبت و اگر بعکس و وارونه و رو به چپ نوشته شود، منفی است! (همان، ص ۶۷) وی حدود هشتاد سال پیش مدعی است هفتاد سال دیگر (یعنی تقریباً همین دوره ما) دستگاهی اختراع می‌شود که گذشته را نشان می‌دهد، حتی دستشویی رفتن پیامبران را؟! البته برای فرار از رسوا شدن (به شگرد رمالان می‌گوید) «البته بشرط آنکه اتفاقی نیافتد در عالم معنا صحبت بود به بشر یک توپوزی بزنند» (همان، ص ۱۰۳) و هم زبان با غرب زدگانی که غرب را قبله آمال می‌دانند و با ادعای علم به باطن هستی و پیشینی به نفع غرب می‌گویند: «الان به صحنه نگاه می‌کنم که ایران رو به تاریکی فرو می‌رود و اروپا به روشنایی» (همان، ص ۴۷) و طنز اینکه منبع اخبار و اسرار غیب نورعلی و پدرش، علاوه بر خواب‌هایشان، در مقطعی عروسک دست‌ساخته با دم بز بوده: «در کودکی از دم بز عروسک‌هایی شبیه آدم درست کرده بودم. یکی را شیخ نامگذاری کرده بودم. از همه بزرگتر و... گاهی اثراتی از او دیده می‌شد. گاهی پدرم می‌فرمود: «برو فلان سؤال را از شیخ پیرس و جوابش را بیاور» می‌آمدم و می‌پرسیدم... اتفاقاً پدرم هم ترتیب اثر می‌داد و میدان از این شیخ «دم بز» کشف و کرامات و تبرک می‌گرفتند! (همان، ص ۴۵-۴۶)

نتیجه گیری

عقاید مکتبیون در زمینه توحید و معاد و نبوت و امامت و التزام به شریعت و معاد و قیامت و حوادث پس از مرگ و حقیقت انسان به همراه اعتقاد به حلول و تناسخ و الوهیت اقطاب اهل حق و نیز نفی تعبد در عمل به احکام ضروری دین از جمله نماز و روزه بدون هیچ گونه استناد به منابع اسلامی و کاملاً ابداعی است و او صراحتاً ادعای آوردن دینی جدید دارد که تایید آن را به خواب و رؤیای خویش مستند می‌سازد. با توجه به انکار و تقلیب اصول اعتقادی و عبادی اسلام، و جایگزینی کتاب «سرانجام» به جای قرآن و اقطاب به جای ائمه اطهار (س) قبول مکتبیون در جرگه مسلمین بسیار دشوار است. نورعلی الاهی علی رغم انکار، اما جزو غلات محسوب شده و حضرت علی (ع) و حتی سلطان اسحاق را عین ذات الاهی محسوب می‌نماید. وی به تصریح و بر خلاف کتاب و سنت و عقل، قائل به پلورالیسم دینی است و در عمل ناهی از تعبد به احکام دین و توصیه گر به اباحه گری می‌باشد و دین خود را عصاره کشی از همه ادیان می‌داند و تنها به خدا باوری و سه یا چهار اصل اخلاقی به عنوان عصاره ادیان و جوهره دین خویش تصریح دارد و حتی در مسأله تناسخ و حلول و تبرئه بت پرستی متأثر از ادیان غیر توحیدی است. و در نهایت با ادعای اینکه دین او خاتم و جامع همه ادیان است تلویحاً ادعای نبوت می‌کند و با این تفاسیر مکتبیون را نمی‌بایست در جرگه مسلمانان محسوب نمود.

فهرست منابع

۱. انصاری، مرتضی، کتاب المکاسب، قم، انتشارات موسسه مطبوعات دینی، ۱۳۷۵
۲. الاهی، بهرام؛ برگزیده آثار الحق؛ دوم، تهران، نشر پنج، ۱۳۸۸
۳. الاهی، نور علی، معرفه الروح، انتشارات جیحون، تهران، ۱۳۸۴
۴. الاهی، نورعلی؛ برهان الحق، تهران، جیحون، بی تا
۵. الاهی، نورعلی؛ آثارالحق گفتارهایی از نورعلی الاهی، گردآوری بهرام الاهی، چاپ سوم، چاپ دیبا، تهران، ۱۳۶۶
۶. الاهی، نورعلی؛ آثارالحق گفتارهایی از نورعلی الاهی؛ ج ۲، تهران، جیحون، ۱۳۷۰
۷. آزادی، علی محمد؛ آشنایی با عقاید و آداب و رسوم دینی اهل حق در استان کرمانشاه؛، موسسه کوثر، کرمانشاه، چاپ دوم، ۱۳۸۲
۸. بهرامی، ایرج؛ اسطوره اهل حق، چاپ اول، تهران، آدینه، ۱۳۸۷
۹. بی ناس، جان؛ تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران، ۱۳۸۲
۱۰. پرنیان، موسی و کمری، منوچهر؛ پژوهشی در تاریخ و آداب و عقاید اهل حق، کرمانشاه انتشارات چشمه هنر و دانش، ۱۳۷۹
۱۱. پوپر، کارل ریموند، جامعه باز و دشمنان آن، ترجمه عزت الله فولادوند، انتشارات خوارزمی، تهران، چاپ سوم، ۱۳۸۰
۱۲. پوپر، کارل، جامعه باز و دشمنان آن، ترجمه عزت الله فولادوند، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۸۰
۱۳. جاهودا، گوستاو، روان شناسی خرافات، ترجمه محمد تقی براهینی، انتشارات آسیم، تهران، ۱۳۹۳
۱۴. جیحون آبادی، نعمت الله؛ شاهنامه حقیقت، انجمن فرهنگی، ۱۳۴۵
۱۵. جیحون آبادی، نعمت اله؛ حق الحقائق، نشر طهوری، تهران، چاپ دوم، ۱۳۶۱
۱۶. چراغ پوران، کیومرث؛ شرح کوتاه بر کلام های مبارک حضرت الماس خان، ج ۱، تهران، نشر ایمان، بی تا
۱۷. حاج سعید جوادی، احمد و بهائی الدین خرمشاهی، کامران فانی؛ دایره المعارف شیعه، ج ۲، تهران، سعید محبی، ۱۳۸۰
۱۸. حسینی، محمد؛ دیوان گوره (سرانجام)، کرمانشاه، باغ نی، ۱۳۸۲

۱۹. حلی، حسن بن یوسف، انوارالملکوت فی شرح یاقوت؛ قم، شریف رضی، ۱۳۶۳
۲۰. خدابنده، عبدالله، شناخت فرقه اهل حق، امیر کبیر، تهران، ۱۳۸۸
۲۱. خلیفه مازندرانی، سلوک در تاریکی، انتشارات مهتاب، ۱۳۷۸
۲۲. خلیفه مازندرانی، سلوک در تاریکی، چاپ دوم، تهران، نشر نیکان، ۱۳۹۱
۲۳. دهخدا، لغتنامه دهخدا
۲۴. ربانی گلپایگانی، علی، ایضاح المراد فی شرح کشف المراد، قم، نشر رائد، چاپ چهارم، ۱۳۹۷
۲۵. زمانی، علی اکبر، استاد الاهی در نگاهی به آثارالحق، راه نیکان، ۱۳۸۶
۲۶. سبحانی. جعفر. فرازهایی از تاریخ اسلام، نشر مشعر، تهران، ۱۳۹۵
۲۷. سبحانی، جعفر، فروغ ابدیت، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۵
۲۸. شریف میان، محمد، تاریخ فلسفه در اسلام؛ ترجمه کامران فانی، ج ۱، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲
۲۹. شعبه بن الحرانی، حسن بن علی، تحف العقول، تصحیح علی اکبر غفاری، قم، کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۸۴ ق
۳۰. شیخ صدوق. محمد بن علیکمال الدین. ترجمه منصور بهلوان. قم. دارالحديث. بی تا
۳۱. صالحی امیری، سیدرضا، خرافه پرایی، چیستی چرایی و کارکردها، تهران، پژوهشکده مجمع تشخیص مصلحت، ۱۳۸۷
۳۲. صدرالمتهین، محمدبن ابراهیم، الاسفارالاربعه، ج ۹، قم، مکتبه المصطفی، ۱۳۶۸
۳۳. صدیق صفی زاده، دانش نام آوران یارسان، هیرمند، تهران، ۱۳۷۶
۳۴. صفی زاده، صدیق؛ اهل حق پیران و مشاهیر، تهران، انتشارات حروفیه، ۱۳۸۷
۳۵. صفی زاده، صدیق؛ نامه سرانجام؛ نشر سفیر اردهال، تهران، ۱۳۹۶
۳۶. طاهری، طیب؛ تاریخ و فلسفه سرانجام (شرحی بر نحلّه های فکری و اعتقادی کردستان) اربیل، نشر مکریانی، چاپ سوم
۳۷. عمر بن بحر، جاحظ، کتاب الحيوان، ج ۶، بیروت، ۱۳۳۸
۳۸. عمید، فرهنگ عمید
۳۹. قراملکی، محمدحسن، پاسخ به شبهات کلامی، ج ۱، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۰

۴۰. قرآن کریم
۴۱. کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی؛ ترجمه محمد باقر کمره ای، ج ۳، تهران، انتشارات اسوه، ۱۳۷۹
۴۲. مالمیری کجوری، احمد؛ اهل حق، اول، بی جا، ۱۳۸۷
۴۳. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار؛ چاپ دوم، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳
۴۴. محمد بن علی، صدوق، الخصال؛ تصحیح علی اکبر غفاری، انتشارات اسلامی، ۱۳۶۲
۴۵. محمدی، محمد؛ پژوهش دقیق اهل حق (تاریخچه، عقاید، فقه) چاپ اول، تهران، موسسه پازینه ۱۳۸۴،
۴۶. محمدی، محمد؛ منظومه نامه اهل حق، بی جا، ۱۳۹۰
۴۷. محمودی جیحون آبادی، شمس الدین؛ کلام دوره شاه حیاس، بیجا، ۱۳۸۴
۴۸. مردانی، محمد؛ سیری در مرام اهل حق، انتشارات مکتب اسلام، موسسه دفاع از حریم اسلام، ۱۳۷۷
۴۹. مصباح یزدی، محمد تقی، معارف قرآن (سه جلدی) قم، موسسه در راه حق، ۱۳۷۳
۵۰. مصباح، محمد تقی، آموزش فلسفه؛ ج ۲، چاپ هشتم، تهران، شرمت چاپ و نشرین المللی، ۱۳۸۸
۵۱. مفتخری، حسین؛ پیدایش نصیریان؛ مجله تاریخ اسلام، سال یکم ف شماره ۳
۵۲. مفید، محمد بن نعمان، تصحیح الاعتقادات الامامیه؛ ج ۱، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، ۱۴۱۳
۵۳. مفید، محمد بن نعمان؛ الارشاد المفید؛ ترجمه محمد رسولی محلاتی، تهران، انتشارات اسلامی، بی تا
۵۴. مکارم شیرازی، ناصر، برگزیده تفسیر نمونه؛ تحقیق احمد علی بابایی، ج ۳، قم، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۸۴
۵۵. نیک نژاد، کاظم، گنجینه باری، تهران، بی تا
۵۶. هاملین، دیوید، تاریخ معرفت شناسی، ترجمه شاپور اعتماد، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۴
۵۷. هیک، جان، فلسفه دین؛ ترجمه بهرام راد، تهران، انتشارات الهدی، ۱۳۷۲.

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۱۰۶ - ۸۵

تبیین اندیشه‌های سیاسی - کلامی ابوسهل اسماعیل بن علی نوبختی و نقش او در تحکیم مبانی کلامی امامیه در عصر غیبت

جواد حقیر مددی^۱

چکیده

ابوسهل اسماعیل بن علی نوبختی یکی از مشاهیر مذهب شیعه و معروف به شیخ المتکلمین امامیه در عصر غیبت است که خدمات ارزنده‌ای در جهت ساختار مندی کلام شیعه، و دفاع از مذهب امامیه برجای گذاشته است و بسیاری از علما و فقهای قرون بعدی با واسطه شاگرد ایشان بوده‌اند. نظر به شکل‌گیری منازعه در دو حوزه اندیشه و کلام قبل از ابوسهل و باز تولید این اندیشه‌های در علما و متکلمین اعصار بعد، بررسی این دوره حائز کمال اهمیت است. چه آنکه بسیاری از اصول و معتقدات شیعه در مورد امامت و عصر غیبت در این دوره شکل می‌گیرد. با این وجود خدمات ابوسهل نوبختی را می‌توان در دو سطح خدمات سیاسی و خدمات علمی به جامعه شیعه توضیح داد. این مقاله با روش منطق بازسازی شده و با استناد به منابع دست اول به بررسی آراء و اندیشه‌های سیاسی - کلامی ابوسهل در دوره غیبت صغری می‌پردازد.

واژگان کلیدی

ابوسهل نوبختی، خاندان نوبختی، کلام، عصر غیبت، امامت.

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

طرح مسأله

ابوسهل اسماعیل بن علی بن اسحق بن ابوسهل بن نوبخت یکی از سرشناس‌ترین افراد خاندان نوبختی است که در زمان خود که مقارن با ایام غیبت صغری امام عصر (عج) می‌باشد. او از رهبران بزرگ شیعه و از مشاهیر فلاسفه و متکلمان امامیه و نیز از شعرا و مصنفین، و دارای مصدر اداری بوده و در دیوان خلافت عباسی مقامی قریب به مقام وزیر داشته است. (اقبال، ۱۳۵۷: ۹۶) نجاشی او را معروف به شیخ المتکلمین می‌داند. (نجاشی، بی تا: ۳۰) بعلاوه استاد دو تن از سه استاد شیخ مفید بوده است (طوسی، ۱۴۱۷: ۲۵۱ و نجاشی، بی تا: ۲۷۱، مکدر موت، ۱۳۸۴: ۱۶) شیخ طوسی در مورد او می‌نویسد: «کان شیخ المتکلمین من اصحابنا بی‌غداد و وجههم ... و صنف کتبا کثیره (طوسی، ۱۴۱۷: ۴۹). این فیلسوف شیعی از نظریه پردازان اصلی امامت شیعی در عصر غیبت صغری می‌باشد. هر چند ابن ندیم نوشته است که ابوسهل در مسئله غیبت امام زمان نظری شگفت‌انگیز داشت و آن، این بود که، امام دوازدهم در ایام غیبت وفات کرده است ولی پسرش جانشین او شد و این جانشینی از پدر به پسر ادامه خواهد یافت تا آن زمان که مشیت خدا مقتضی آن شود که یکی از اخلاف امام دوازدهم به نام مهدی ظهور کند (ابن ندیم، ۱۳۴۳، ۱۷۶) اما این نظر به هیچ وجه صحیح نیست و با دیدگاه ابوسهل ناسازگار است.

عباس اقبال اشاره کرده است که در هیچ یک از نوشته‌های شیعی دیگر چنین اعتقادی به ابوسهل نسبت داده نشده است. بعلاوه بخشی از کتاب او به نام التنبیه یا تنبیه الامامه که ابن بابویه آن را در کتاب کمال الدین و تمام النعمه (ابن بابویه، ۱۳۹۵ق: ۸۸/۱) خود نقل کرده است، در آن چنین نظری دیده نمی‌شود. به همین جهت اقبال چنین نتیجه گرفته است که حتی اگر ابن ندیم در گفته خود در نسبت دادن چنین نظری به ابوسهل صادق بوده باشد، باید گفت که ابوسهل بعدها نظر خود را تغییر داده است (مکدر موت، ۱۳۸۴، ۳۰). در مورد چگونگی گرایش نوبختیان به مذهب تشیع اطلاع دقیقی در دست نیست. شاید معروف بودن این خاندان به تشیع و دفاع آنها از تفکر شیعی دوازده امامی در طول چندین قرن موجب شده است تا چگونگی گرایش این خاندان به مذهب شیعه مورد توجه جدی مورخان قرار نگیرد. برخی نویسندگان گرچه خاندان نوبختی را شیعه

می‌دانند در مورد تشیع نوبخت و فرزندش ابو سهل - جد سوم اسماعیل - به دلیل خدمت آنها در بار منصور عباسی تردید دارند. (محسن امین؛ ج ۲: ۹۴-۹۵) البته این دلیل درستی نمی‌تواند باشد زیرا بسیاری دیگر از این خاندان که تشیع آنها ثابت و آشکار است در کارهای حکومتی و در خدمت خلفا و در رأس مشاغلی در دستگاه خلافت بودند. علاوه بر این افراد دیگری از اصحاب ائمه به دستور ایشان وارد دستگاه خلافت شدند. در هر حال فرزندان ابو سهل بن نوبخت در طول تاریخ به تشیع امامیه شهرت داشته‌اند و یا به قول ابن ندیم به ولایت آل علی معروف شده‌اند. (ابن ندیم، ۱۳۴۳: ۱۷۷) مهمترین برجستگی معرفتی - هستی‌شناختی ابوسهل اسماعیل نوبختی را نگرش کلامی در خصوص کلام و باورهای سیاسی امامیه و تدوین و برسازی آن بر مبنای عقل و نقل تشکیل می‌دهد. لذا مساله ما در این تحقیق حول محور شکل‌گیری نگرش کلامی امامیه بدست ابوسهل نوبختی است. بر این اساس سوال مورد نظر ما در این پژوهش این است که نقش ابوسهل نوبختی در تدوین کلام و اندیشه سیاسی امامیه در عصر غیبت چیست؟

در پاسخ به این پرسش به تبیین تاریخی - نظری در قالبی توصیفی - تحلیلی می‌پردازیم و با تکیه بر متون موجود سعی بر ارائه تصویر منسجمی از نقش او در تدوین کلام امامیه در عصر غیبت صغری داریم. داده‌های پژوهش نیز با شیوه کتابخانه‌ای فراهم آمده است.

پیشینه پژوهش

موضوع مورد بحث ما در این نوشتار از مسائلی است که تاکنون تحقیقی در باب آن صورت نگرفته است و در نوع خود بدیع و جدید می‌باشد. البته آثاری چند که دارای ارتباطی وثیق با موضوع هستند وجود دارند که می‌توان آنها را به چند دسته کلی تقسیم کرد: ۱. آثار تاریخی و رجالی اعم از تواریخ عام و کلی که در آنها به خاندان نوبختی کم و بیش اشاره شده است مانند رجال نجاشی و رجال شیخ طوسی یا تاریخ طبری و مروج الذهب مسعودی و زندگی‌نامه‌ها و تواریخ خاص مانند خاندان نوبختی اثر اقبال آشتیانی یا تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم نوشته جاسم حسین یا ابوالقاسم حسین بن روح نوبختی نوشته عبدالرحیم ابادری. اینگونه آثار با صبغه تاریخی به زندگانی برخی از

بزرگان خاندان نوبختی توجه کرده اند و کمتر مترصد دیدگاهها و اندیشه های آنان شده اند هرچند در درون زنگی آنها به برخی آرای آنها اشاره های کوتاه داشته اند. لذا تنها برخی از داده های آنها مورد توجه ما واقع شده است. ۲. آثار کلامی مانند اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات اثر شیخ مفید، کلام شیعه ماهیت، مختصات و منابع، اثر محمد رضا کاشفی، سیر تطور کلام شیعه از عصر غیبت تا خواجه نصیر، اثر محمد صف جبرئیلی یا اندیشه کلامی شیخ مفید اثر مکدموت و... یا آثار کلامی مخالفین شیعه امامیه اینگونه آثار نیز غالباً و به صورت پراکنده به دیدگاههای کلامی خاندان نوبختی و غالباً در درون مباحث دیگر و نه به صورت مستقل پرداخته اند. برخی نیز توسط مخالفین امامیه و در رد آنان نوشته شده است مانند آثار برخی از متکلمین معتزله یا اشعری یا نوشته های برخی از مستشرقین. در این میان نوشته های شیخ مفید همچون اوائل المقالات از بهترین منابعی است که عقاید نوبختیان را در مسائل اصول دین و مذهب، بررسی کرده است. وی علاوه بر تبیین آرای خود، به مقایسه آن ها با آرای نوبختیان و دیگر شیعیان، معتزله و اهل حدیث پرداخته و تأثیر گذاری فرقه ها و نحله های فکری را بر یکدیگر بیان کرده است. آثار تحلیلی سیاسی - تاریخی مرتبط با مسأله غیبت مانند غیبت نعمانی، دوره شکل گیری تشیع دوازده امامی گفتمان حدیثی میان بغداد و قم اثر نیومن، غیبت و مهدویت نوشته جاسم حسین و شاسادینا، اوضاع سیاسی، اجتماعی و فرهنگی شیعه در غیبت صغری اثر حسین زاده شانه چی، تاریخ عصر غیبت نگاهی تحلیلی بر غیبت امام دوازدهم، اخبار الوکلاء اربعه تألیف ابوالعباس احمد بن علی بن عباس بن نوح سیرافی (متوفی حدود ۴۰۸ق) و.. این تحقیق در نظر دارد به بررسی اندیشه های ابوسهل نوبختی و تأثیر وی بر اندیشه کلامی شیعه پردازد و نقش ابوسهل را در شکل گیری و مفصل بندی اندیشه های کلامی - فقهی شیعه را مورد تحلیل قرار دهد.

مختصات کلام امامیه در عصر ابوسهل نوبختی

به لحاظ تاریخی اگرچه مباحث کلامی به معنی اصطلاحی آن از قرن دوم هجری رواج یافت، اما در گفتار امامان بویژه امام علی (ع) سابقه دیرینه داشت. لیکن شکل گیری جدی کلام شیعی را در دوران امام صادق (ع) و شاگردان آن حضرت دانسته اند. برخورد

آرای فرقه ها و نحله های مختلف اسلامی و غیر اسلامی و ضرورت پاسخ گویی عالمان شیعه به این شبهات و مسائل ، بالاجبار عالمان شیعه را ناگزیر کرد که برای مقابله با مخالفان خود که گرایشهای کلامی و اعتزالی داشتند به شیوه و روش خود آنها متوسل شوند (حسین زاده ، ۱۳۸۶، ۲۵۰). طلیعه داران مکتب نوین کلامی شیعه ، نگرش عقلی را در مورد عدل و آزادی انسان پذیرفتند ، اما مبانی مکتب تشیع را در مورد امامت همچنان حفظ کرده و از آن شدیداً پشتیبانی می نمودند (مدرسی طباطبائی، ۱۳۸۷، ۲۱۳) این گرایش با پیوستن نسلی از دانشمندان فلسفه گرا مانند ابوسهل اسماعیل بن علی و ابو محمد حسن بن موسی نوبختی تقویت شد و در واقع شکل برهانی بخود گرفت و با انضمام دانشمندان دیگری که قبلاً معتزلی بودند و سپس به مذهب حقه تشیع امامی گرویده بودند همچون ابو عبد الله اصفهانی و ابو جعفر رازی به شکل یک مکتب قدیم و مستحکم کلامی با ساختاری متین و درست در آمد (مدرسی طباطبائی، ۱۳۸۶، ۲۱۵) با عنایت به اینکه در مکتب تشیع در دوران اولیه آن در قرن دوم هجری ، گرایش غالب ، مخالف با بحث های کلامی بوده است و چون نظر بر آن بود که چون امام بالاترین و عالی ترین مرجع شریعت است همه سوالات و استفسارات باید به او ارجاع داده شود و رهنمود های او که از نظر شیعیان حقیقت خالص و بیانگر واقع بود، پیروی گردد . پس جایی برای اجتهاد و استدلال عقلانی و به تبع بحث و مناظره در مباحث دینی نمی بود (کلینی، ۱۴۰۳، ج ۱: ۱۷۹) علم کلام در مذهب شیعه وسیله ای شد در دفاع از اعتقادات این مذهب و واجد گرایشهای خاصی شد که مختص به اندیشه امامیه است .

بنیان های نگرش کلامی ابوسهل نوبختی

ابوسهل و سایر بزرگان نوبختی چیزی از نگرش کلامی شیعه امامیه قبل از خود را نکاستند بلکه آنان سعی کردند بنیان عقلی و فلسفی نیز برای کلام امامیه فراهم آورند. بطور کلی عناصر مهم کلام شیعی امامیه بر مبنای نگرش نوبختیان عبارتند از :

۱. خردگرایی: مقصود از خرد گرایی اهمیت دادن به تفکر و شناخت عقلانی در موضوعات عقیدتی و پایه ای دین است. کلام شیعه با الهام گیری از قرآن و سیره رسول خدا و نیز امامان معتقد است که دریافت و قبول اصول دین باید بر اساس برهان و استدلال

عقلانی پیش برود که نمونه بارز آن را می‌توان در اندیشمندان خاندان نوبختی همچون ابوسهل یافت.

۲. آزاد اندیشی: انسان با نیروی اختیار راه خود را می‌یابد و همین امر است که شخصیت او را می‌سازد. زیرا بنیان آدمی بر اعتقادات او نهاده شده است "اما این اعتقاد بدون آزادی ممکن نیست زیرا اگر آزادی نباشد انتخاب معنی ندارد و وقتی انتخاب معنی نداشت دیگر انسان نمی‌تواند پایه‌های عقیدتی خویش را به درستی شکل دهد." (کاشفی، ۱۳۸۶، ۱۲۹)

۳. واقع‌گرایی و حقیقت‌گرایی: کلام شیعه مانند کلام سایر فرق مطالبی ناظر به واقع است یعنی اعتقادات دینی که در کلام مطمع نظر است با واقعیت مطابقت دارد و از این رو کلام نیز به دنبال عقاید حقه صد در صد مطابق با واقع می‌گردد. در نتیجه حقیقت‌گراست و لذا نجات اخروی را در تحصیل یقین می‌داند.

۴. تمسک به آیات و روایات: واضح است که عمده مباحث کلامی باید فارغ از نقل و استناد به قرآن و حدیث باشد. زیرا اثبات اصول دین و دفاع از آن به دلیل تحقیقی بودن باید مبتنی بر تحلیل عقل و منطق و استدلال باشد. اما چیزی که کلام شیعه را در این امر ممتاز می‌کند استناد آن به آیات و روایت است و این امر بدین خاطر است که برخی از آیات و احادیث خود بیانگر استدلال عقلی است که به گونه‌ای روشن و درخور فهم همه ارائه شده است و این نکته‌ای بس مهم است که نگرش نوبختیان و امامیه را از نگرشهای اخباری متمایز می‌سازد.

نمونه استدلال ابوسهل نوبختی در اثبات حقانیت امامت و منصوص بودن آن چنین است: در میان مسلمانان تنها شیعیان معتقدند که امام از جانب خدا منصوص است. با توجه به اینکه آنان قدرت و دولتی ندارند انگیزه‌ای برای جعل اخبار جعلی نیز نخواهند داشت، به ویژه آنکه شمار احادیث آنها به حدی زیاد است که نمی‌توانند بر کذب اجتماع کنند. هنگامی که نقل شیعه درباره نص پیامبر بر امام علی (ع) صحیح باشد. بر همان اساس نص امام علی (ع) بر امام حسن، و از او به امام حسین (ع)؛ و همانطور امامان بعدی تا امام حسن عسگری و نص آن حضرت نسبت به امام عصر نیز صحیح است. او در پاسخ به این پرسش

که غیبت طولانی امام در واقع به منزله فقدان وجود امام در جهان است نیز می‌گوید. هنگامی فقدان وجود امام موجب از بین رفتن حجت خدا در زمین و سقوط شریعت در بین مردم می‌شود که کسی ضامن حفظ حیات او نباشد. اما اگر حفظ حیات او تضمین شده باشد، و پنهان شدن و غیبت او به جهت ترس از دشمنان و به امر خدا باشد. به علاوه اینکه او در ارتباط با مردم از طریق سفیر و نماینده مخصوص و معرفی شده خود باشد، که مردم به راحتی می‌توانند به واسطه آن با امام ارتباط داشته باشند. موجب بطلان حجت نخواهد شد (جبرئیلی، ۱۳۸۹، ۳۰۹)

ابو سهل اسماعیل در تدوین علم کلام مطابق مذهب امامیه چند کار کرد مهم و تعیین کننده داشته است که عبارتند از:

۱- ابو سهل در دفاع از عقایدی که متکلمین امامیه قبل از او یا همزمان او بنا بر تصویب ائمه هدی و قبول عموم امامیه مدون کرده بودند، علاوه بر بکارگیری نقل یعنی استفاده از آیات و احادیث که شیوه رایج و غالب بحث کلامی قرون اول و دوم هجری بود، اصول عقلی و فلسفی یا استدلالات برهانی عقلی را در تقریر مسائل کلامی مطابق عقیده امامیه به کار برد بنابراین سعی عمده و اصلی او دادن رنگ عقلی و فلسفی به کلام امامیه از طریق تکیه بر براهین عقلی در کنار براهین نقلی بوده است.

۲- او همچنین کلام شیعی را از بعضی تهمت‌ها در باب رویت و تشبیه و تجسیم و غیره که دامنگیر برخی از متکلمین اولیه امامیه شده بود، رهایی داده است و در نتیجه سعی کرده است علاوه بر کاربرد براهین عقلی در دفاع از عقاید شیعه، به تهذیب کلام شیعی از عقاید غیر قابل قبول امامیه که توسط برخی در متون کلامی وارد شده بود، بپردازد. شاگردان ابو سهل نیز همان نگرش کلامی او را تقریباً بدون تغییرات آنچنانی در میان امامیه منتشر ساخته‌اند.

۲- در باب مسئله امامت که از اهم مسائل فی مابین فرق اسلامی بود ابوسهل شیوه برهانی و استدلالی را در کنار ادله سمعیه و نقلیه یا قرآن و حدیث مورد توجه قرار داده است. متکلمین امامی قبل از ابو سهل بیشتر با ادله سمعیه و نقلیه موضوع "نص جلی و خفی" و اثبات خلافت بلافضل حضرت علی ابن ابی طالب (ع) و حقانیت امامت فرزندان

آن حضرت را پیش کشیده بودند ولی ابو سهل نوبختی و دو نفر از معاصرین او یعنی خواهر زاده اش ابو محمد حسن بن موسی نوبختی و ابوالاحوص داود بن اسد بصری اولین کسانی هستند که به تبعیت از ابن الراوندی در اثبات وجود امامت و بیان اوصاف امام و عدل ایشان قوه ی عقلیه را بکار برده و اگر هم با ادله سمعیه استناد جستند فقط برای تأیید ادله عقلیه و تصرف در استدلال بوده است (اقبال، ۱۳۵۷، ۱۰۲)

۳- در عرصه اجتهاد، ابوسهل اسماعیل نوبختی قائل به باز بودن باب اجتهاد بر مبنای کتاب و سنت با بکارگیری عقل است. او در رساله ای به نام (ابطال القیاس) به رد قیاس پرداخته و آن را مورد حمله قرار داده است. وی در مورد اجتهاد مورد نظر خویش بر آن است که حکم هر موردی را می توان با استفاده از قرآن و سنت فهمید، به شرطی که دقیقاً به فهم آن نائل شویم و این مسئله در چگونگی علاج تعارضات تفسیر و حدیث بیان شده است. (لمبتون، ۱۳۷۴، ۳۷۱) این ابداع در واقع همان استنباط اجتهادی مورد قبول فقیهان امامیه است که بعداً تبدیل به روش رایجی شد.

۴- او همچنین برای نخستین بار، مسئله امامت را ذیل مباحث نبوت و اصول دین قرار داد یعنی امامت را به عنوان اصلی از اصول دین مطرح ساخت. این اقدام یکی از مهمترین بنیان های نگرش کلامی او محسوب می گردد.

شکل گیری رهیافت کلامی ابوسهل نوبختی

ابوسهل اسماعیل بن علی نوبختی از متکلمان برجسته خاندان نوبختی در آستانه غیبت صغری که یکی از مهم ترین دوران های کلام شیعه است ظهور نمود. پس از افول مدرسه کوفه برخی متکلمان گمنام امامی تلاش هایی کلامی انجام دادند اما در عمل کلام امامیه دچار فترتی گردیده بود که تا ظهور نوبختیان که سر آغاز مدرسه کلامی امامیه در بغداد می باشند ادامه یافت. از این رو ابوسهل نقش مهمی در تاریخ کلام امامیه در نیمه دوم قرن سوم هجری و اوایل قرن چهارم که میانه مدرسه کلامی کوفه و بغداد است بر عهده دارد و در حقیقت میراث دار مدرسه کلامی کوفه و زمینه ساز مدرسه کلامی شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی می باشد. از آنجا که دیدگاه کلامی ابوسهل نوبختی با توجه به از بین رفتن تقریباً تمامی آثارش و نیز در پرتو هیمنه علمی مدرسه کلامی شیخ مفید و

شاگردانش به گونه‌ای منسجم و روشن به دست ما نرسیده است لازم است با عنایت به گزارش‌های به جا مانده از میراث کلامی این متکلم برجسته شیعی علاوه بر بازشناسی اندیشه‌های کلامی او به تبیین بخشی از تاریخ کلام امامیه که ابهامات فراوان دارد کمک نماییم.

نظام و قواعد و مباحث علم کلام تاریخی است و در گذر زمان شکل گرفته و پدید می‌آید (سبحانی، ۱۳۸۲: ج ۱، ۶) هر نسلی به نسل پیشین موضوعی یا انگاره‌ای کلامی و یا ساختاری نظام مند می‌آفریند. این واقعیت را می‌توان با تتبع تاریخی در کتاب‌های عقاید و کلام دریافت کرد و از ظهور و بروز مباحث و موضوعات کلامی و سیر تاریخی آنها اطلاع حاصل کرد. دوره‌های تاریخی شکل‌گیری منظومه کلامی شیعه را به جهت ساختاری می‌توان بدین شکل تصور کرد

۱. مرحله تکوین: عصر پیامبر اکرم (ص) ۲. مرحله گسترش: از ارتحال رسول الله (ص) تا اوایل قرن دوم ۳. مرحله تدوین موضوعی: قرن دوم و سوم هجری. ۴. مرحله تبیین و تنظیم موضوعی: قرن سوم و چهارم. در این مرحله متکلمان امامی با توجه به بروز تفکرات رقیب مانند معتزله، اهل حدیث و و همچنین غیبت امام، مسائل کلامی را بر اساس مکتب اهل بیت تبیین کردند و آنها را در موضوع‌های خاصی تنظیم نمودند. در این فضای گفتمانی بود که ابوسهل اسماعیل نوبختی (۳۱۱ق) کتاب التنبیه را در حوزه امامت شیعه به رشته تقریر در آورد.

استمرار نهاد و کالت و مفهوم مهدویت

در مکتب تشیع از آغاز پیدایش، حاکمیت و اندیشه سیاسی تعریفی خاص داشته است که با آنچه در جامعه آن عصر و در میان بیشتر مسلمانان، به ویژه زمام داران جامعه رواج داشته، کاملاً متمایز و متفاوت بوده است. اندیشه سیاسی در آیین تشیع پیش از آنکه سیاسی باشد، دینی و کلامی است و از منظر ایدئولوژی تعریف شده است. از این رو مقوله امامت در میان تشیع با حاکمیت و خلافت تفاوت ماهوی داشت. امامت از نظر تشیع ادامه نبوت و رسالت در قالبی دیگر بود و تنها کسی می‌توانست در آن جایگاه قرار گیرند که ویژگی یک نبی را داشته باشد و منصوص الهی باشد. با این اوصاف نهاد و کالت زمانی مطرح شد که به

دلیل فشار دستگاه خلافت عباسی امکان ارتباط مستقیم و علنی با امام معصوم کاهش یافته بود و یا امکان آن کم و حتی در برخی موارد ناممکن شده بود و یا اینکه این ارتباط از سوی دستگاه خلافت محدود می‌شد و این خود یک بحران در اندیشه شیعه محسوب می‌شد. در نتیجه شرایط بحرانی که ائمه (ع) در زمان سلطه عباسیان با آن رو به رو شدند آنان را واداشت تا ابزار جدیدی را برای ارتباطات با اعضای جامعه پیرو خود مطرح و ایجاد کنند.

مآخذ شیعه امامیه حاکی از آن است که امام ششم حضرت امام جعفر صادق نخستین امامی است که نظام زیر زمینی ارتباطات (التنظیم السری) را در عصر خویش بکار گرفت. در دوران آن حضرت بود که سازمان وکالت یا نمایندگی از طرف امام معصوم (ع) بتدریج شروع شد. به عنوان مثال: «معلی بن خنیس» وکیل امام صادق علیه السلام، حتی پس از تهدید به قتل، در پاسخ «داود بن علی» که از وی خواسته بود اسامی اصحاب امام علیه السلام را فاش نماید، گفت: «مرا تهدید به قتل می‌کنی، به خدا قسم اگر زیر پایم باشند، پایم را بر نمی‌دارم. دیگر وکیل امام صادق علیه السلام، «نصر بن قابوس لخمی» است که ۲۰ سال به طور پنهانی وکالت امام علیه السلام را بر عهده داشته است. (مجلسی ۱۴۰۴، ق: ۸۱/۴۷ و ۳۴۲) اگر چه گفته شده هدف اصلی وکالت جمع آوری خمس و زکات و انواع دیگر خیرات برای امام از ناحیه شیعیان بود گرچه امکان دارد وکالت اهداف دیگری را در آن زمان در بر داشته باشد (حسین، ۲۰۰۱، ۱۳۴) ولی اینگونه نبود بلکه سازمان وکالت رهبری غیر مستقیم امام معصوم توسط نمایندگان مطمئن و راز دار در جامعه بود. "شواهد نشان می‌دهد که آنان «نقش ارتباطی» میان مردم و امام را داشته‌اند. آنان نامه‌ها، پیام‌ها، پرسش‌ها و مشکلات فردی یا عمومی شیعیان را به محضر امامان علیهم السلام می‌رساندند و پس از دریافت پاسخ، آن را به افراد ابلاغ می‌کردند." (جباری، ۱۳۷۰: ۲)

این شیوه ارتباطی در دوران امامت حضرت جواد شکلی نوین به خود گرفت که این شیوه ارتباطی در ایام امام هادی و امام عسکری به مرحله رشد و بالندگی خود رسید. آنگاه که فضای اختناق و کنترل شدید تماس شیعیان با امام معصوم را به مرحله دشوار و بس

ناممکن رساند آن امامان هر کدام اقدام به تعیین نمایندگانی در شهرها و نواحی مختلف شیعه نشین کردند، و به این وسیله سردمداران حکومت را در سردر گمی نهادند (اباذری، ۱۳۷۶، ۲۵)

ابوسهل نوبختی و گسترش افق علوم عقلی شیعه

ابوسهل نوبختی با اینکه در علوم مختلفی صاحب نظر بود، ولی به لحاظ رواج فلسفه و کلام در حوزه بغداد، بیشتر به علوم عقلی روی آورد، کتابهای فلسفه و کلام تالیف کرد یا به ترجمه عربی همت گماشت. ذهن ریاضی و فلسفی - کلامی که ابوسهل را بیشتر به حوزه مسائل عقلی میکشاند موجب شد تا کمتر به فقه و حدیث پردازند از سوی دیگر بحران و آشفتگی اوضاع اجتماعی شیعه در آغاز عصر غیبت امام عصر (عج) فرصتی مناسب برای دشمنان فکری و سیاسی آنها بوجود آورده بود تا با انگیزه نابودی شیعه و تفکر شیعی، به آزار سخت گیری و تبلیغات بر ضد آنان دست زنند از سوی دیگر انشعابات درونی شیعیان و تکفیر برخی توسط برخی دیگر بحران موجود را تشدید می کرد. دامنه این بحران تا زمان مقتدر عباسی و پس از آن ادامه یافت و کیان تشیع را در معرض خطر قرار داد. در همین زمان کتابهای زیادی در موضوع غیبت و اثبات امامت مهدی (ع) تالیف شد. نام کتابهای که در این دوران تالیف شده بیانگر آشفتگی جامعه شیعه پس از رحلت امام حسن عسکری (ع) است. علمای شیعه از این دوران پر فراز و نشیب به «دوره حیرت» تعبیر کرده اند. عبدالله جعفر حمیری از اصحاب امام هادی و امام عسکری در خدمت نایبان حضرت مهدی الغیبه والحیره را نگاشت علی بن بابویه قمی نیز الامامه والتبصره من الحیره را تالیف کرد. ابوسهل نوبختی نیز با استفاده از شخصیت علمی خود و نفوذ بالایی که در دربار عباسیان داشت و با بهره گیری از فن مناظره و مباحثه تمام همت خود را صرف اثبات اصول اعتقادی شیعه امامیه کرد و از این راه توانست دامنه انشعابات داخلی شیعه را جمع و آنان را تا اندازه ای از این بحران رهایی بخشد. وی بدین منظور از هیچ کوششی در مبارزه با انحراف های فکری جدیدی که در اثر غیبت پیش آمده بود دریغ نورزید و به نیابت حسین بن روح اعتراف و از انتشار عقاید حسین بن منصور حلاج و افراد دیگری که دارای عقاید انحرافی بودند، جلوگیری کرد.

بعلاوه، ابوسهل اسماعیل نوبختی در تائید و تثیت مذهب امامیه و رد اعتراضات مخالفین و بیان مسائل کلامی و سایر معارف کتب متعددی نگاشته است که به بیانی: عدد آن بالغ بر چهل کتاب و رساله می رسد و از این تعداد تنها جز یکی دو فقره نقلی که از بعضی از مولفات او در کتب مولفین بعد باقیست امروز اثری دیگر دیده نمی شود. کتب ابوسهل از مراجع عمده علما و متکلمین امامیه و اقوال کلامی او شاهد و موید قول ایشان و شخص او در عداد رجال شیعه و مصنفین معتبر فرقه امامیه بوده است. (اقبال، ۱۳۵۷، ۱۱۷) آثار ابوسهل اسماعیل نوبختی را در یک دسته بندی کلی، می توان در شش دسته به شرح زیر معرفی کرد:

- ۱ - کتب مربوط به امامت مانند (الاستیفاء فی الامامه، الانوار فی تواریخ الائمه، الجمل فی الامامه و غیره).
- ۲ - ردیه ها بر فرقه های شیعی غیر امامیه مانند (الرد علی الطاطری فی الامامه، الرد علی الغلاة)
- ۴ - ردیه ها بر یهود و منکران رسالت مانند (تثیت الرساله، الرد علی اليهود، نقض عبث الحکمه).
- ۵ - کتب مربوط به مسائل خاص کلامی مانند (الارجاء، التوحید، حدث العالم، کتاب الخواطر، الصفات و...)
- ۶ - ردیه ها در زمینه مسائل کلامی (غیر از امامت و نبوت) مانند (الرد علی ابی العتاهیه فی التوحید فی شعره، الرد علی اصاب الصفات، الرد علی من قال بالمخلوق، السبک در رد کتاب التاج ابن راوندی).
- ۷ - کتب مربوط به اصول فقه مانند (ابطال القیاس، الرد علی عیسی بن ابان، نقض اجتهاد الرأی و...)

اندیشه ابوسهل و نوبختیان در مورد امامت شیعه

در بررسی اندیشه های ابوسهل نوبختی باید به این امر توجه داشت که بنیانهای عقیدتی این خاندان علاوه بر تکیه بر کتاب و سپس حدیث شاهد تحول و پویایی در عرصه بکارگیری برهان و استدلال عقلی در جهت تثیت و تحکیم مبانی مکتب امامیه یا

اثنی عشریه بوده است. متأسفانه با توجه به اینکه تقریباً تمام آثار ابوسهل و بسیاری از آثار دیگر بزرگان این خاندان از بین رفته است و در نتیجه به دلیل عدم دسترسی به منابع و کتب تالیف شده توسط آنها، قسمت عمده اندیشه‌های این خاندان را بر اساس آرای می‌دانیم که متکلمان بعدی در رد و یا قبول نظریات ایشان در آثار خود مطرح کرده‌اند. بعلاوه بخش‌هایی از آثار کلامی آنها در برخی از کتب متکلمین و عالمان بعدی درج شده است.

برخی از نظریات مهم نوبختیان در خصوص امامت عبارتند از:

۱. امامت منصوص اصلی از اصول دین

خاندان نوبختی و بخصوص متکلمین اولیه آن چون ابوسهل در اثبات وجود امامت و تقریر صفات امام با ادله عقلیه بتدریج مسئله امامت را مثل توحید و عدل و نبوت در جزء اصول دین وارد و در مباحث کلامی داخل کرده‌اند. (اقبال، ۱۳۵۷، ۱۰۳) بنابراین، امامت در مسائل کلامی ذیل موضوع نبوت از مسائل کلامی مذهب امامیه شده است (اقبال، ۱۳۵۷، ۱۰۳). بعلاوه امام در نگاه ابوسهل و سایر نوبختیان منصوص و برگزیده الهی است و خداوند به دلایلی چون لطف، عدل و حکمت امام را برای هدایت و رهبری مردم منصوب می‌کند. منصوص بودن امامت به معنای آن است که امام تنها از سوی خدا به امامت منصوب می‌گردد.

آنان همچنین معتقد به این امر بودند که امامان از همه علوم و فنون و زبانها آگاه هستند (مفید، ۱۳۸۸، ۴۰). نوبختیان همچنین معتقدند همان گونه که امام با نص الهی انتخاب می‌شود کارگزاران ائمه (ع)، چه در دوران حضور یا غیبت نیز با نص (امام) انتخاب می‌شوند.

۲. علم امام

در ضرورت علم امام در بین شیعیان اختلافی نیست. اما گستردگی علم امام از موضوعاتی است که مورد اختلاف متکلمان امامی مذهب تشیع است. ابوسهل و نوبختیان علم امام را گسترده و فراگیر می‌دانند و به تعبیر شیخ مفید «علم امام را به عقل و قیاس واجب می‌دانند» (مفید، ۱۳۷۱ ه. ق. : ۳۸). شیخ مفید معتقد است که علم امام به لغات،

صنایع و فنون نه ممتنع است نه وجوب عقلی دارد. از این رو اگر روایات صحیحی وجود داشته باشد گستردگی علم را خواهیم پذیرفت، اما در صحت روایات تردید وجود دارد. ولی نوبختیان به وجوب عقلی در گستره علم امام اعتقاد داشته و فرقه‌های دیگری نیز با آنان همراه شده‌اند. همچنین در مورد شنیدن سخن فرشتگان کرام شیخ مفید آنرا جایز عقلی می‌داند ولی قائل است نوبختیان مخالف این نظرند. (مفید، ۱۳۷۱ ه.ق.: ۴۱-۴۲) البته منظور از شنیدن صدای فرشتگان در اینجا با توجه به واژه کرام مشخص نیست که آیا منظور وحی است یا اعم از آن است یا غیر آن. لذا اطلاع مشخصی در این مورد جز بیان شیخ مفید در دست نیست.

۳. عصمت امام

عصمت امامان: مساله عصمت ائمه از باورهای اصولی و اولیه دینی شیعیان است. علامه مجلسی می‌نویسد: «بدانکه اجماع علمای امامیه منعقد است بر آنکه امام معصوم است از جمیع گناهان صغیره و کبیره از اول عمر تا آخر خواه عمدا و خواه سهوا و مخالفت نکرده است در این باب کسی بغیر ابن بابویه و استاد او ابن الولید (ره) که ایشان تجویز کرده اند که در غیر تبلیغ رسالت و احکام خدا جایز است که ایشان سهو بفرمایند از برای مصلحتی...» (مجلسی، بی تا، ۱۵) از آنجا که شیعیان نصب امام را از باب لطف و حکمت و عدالت بر خداوند واجب می‌دانند، همچنان که فرستادن پیامبران را بر او واجب می‌دانند، لذا قائل هستند که امامان نیز همچون پیامبران دارای عصمت هستند. زیرا آنها اجرا کننده احکامی هستند که پیامبر (ص) از جانب خداوند آورده است آنها نگهبان شرع و بر پا دارنده همه رسالت‌های هستند که رسول خدا بر عهده داشته است بنا بر این اگر خطا و دروغ بر امام روا باشد هدفی که مقصود از امامت اوست حاصل نخواهد شد. شیخ مفید از آل نوبخت در کتاب اوائل المقالات بحث عصمت را در اندیشه نوبختیان را به شیوه بالا توضیح می‌دهد. (مفید، ۱۳۸۸، ۵۶)

۴. اعجاز امام

در مورد اعجاز و صدور معجزه توسط امامان سه نوع گفتمان در میان شیعیان

وجود دارد:

- ۱) بسیاری از امامیه همانگونه که معجزات را برای پیامبران لازم و عقلا واجب می‌شمارند ■ این امر را برای امامان معصوم منصوص نیز واجب می‌دانند.
- ۲) جماعتی دیگر از علما و شیعیان مانند شیخ مفید ظهور معجزات و آیات را برای امامان را ممکن می‌دانند ولی آن را نه عقلا واجب می‌دانند و نه قیاسا ممتنع می‌داند (مفید، ۱۳۸۸، ۶۲)
- ۳) گروه سوم کرامات را برای امام می‌پذیرند اما معجزه را تنها خاص پیامبران می‌دانند.

اما در مورد دیدگاه ابوسهل و خاندان نوبختی در باره معجزات امامان ما به دو نظر دست یافتیم. یکی نظر شیخ مفید که ابتدا نظر خود را بیان می‌کند مبنی بر اینکه «امکان آن هست ولی وجوب عقلی و نیز امتناع قیاسی ندارد.» (مفید، ۱۳۷۱ ه. ق. : ۴۰-۴۱). او سپس می‌نویسد: «نوبختیان با این نظر مخالفند و آن را رد می‌کنند و بسیاری از پیروان امامیه آن را عقلا واجب می‌دانند که بر پیامبران واجب می‌دانند.» (مفید، ۱۳۷۱ ه. ق. : ۴۱) بر مبنای این بیان و با توجه به اینکه شیخ مفید نظر اصلا متعرض نظر سوم در خصوص شیعیان نمی‌شود و آن را منسوب به معتزله - بجز ابن اخشید و پیروانش - می‌کند لذا دو نظر می‌ماند یکی نظر مبنی بر ممکن بودن اعجاز امام که نظر شیخ مفید است. دومی نظر مبنی بر واجب بودن اعجاز امام است که نظر بسیاری از پیروان امامیه و من جمله نوبختیان است. بنابراین ابوسهل و سایر نوبختیان قبل و معاصر شیخ مفید قائل به وجوب عقلی اعجاز امام هستند. نظر دوم، دیدگاه ابو اسحاق نوبختی در کتاب الیاقوت است که ظهور معجزه به دست امامان را جئاتر شمردهاست (محسن، ۱۳۸۵، ۱۱۸) او می‌نویسد: «و ظهور المعجزات علی أیدی الأولیاء و الأئمة جئاتر و دلیلہ ظهور المعجز علی آصف و علی مریم إلی غیر ذلک.» (نوبختی ابو اسحاق، ۱۴۱۳ ه. ق. : ۶۸). این بیان سخن از جایز بودن صدور معجزه است. البته نویسنده در دو جای دیگر کتاب خود به معجزه امام اشاره می‌کند. یکی در بحث بیان و معرفی امام که به نص یا اعجاز و علم است (نوبختی ابو اسحاق، ۱۴۱۳ ه. ق. : ۷۷) و دومی در بحث اثبات امامت علی (ع) که معجزات حضرت به عنوان اثبات ادعای امامت آن حضرت مطرح شده است. (نوبختی

ابو اسحاق، ۱۴۱۳ق.: ۸۰)

۵. هاشمی بودن امام

یکی از شرایطی که بویژه در قرون اولیه در جهان اسلام در مورد امام مطرح می‌شد. قریشی بودن امام است که برخی از علمای اهل سنت بر آن تاکید کرده اند. اما شیعیان بر مبنای نص (قرآن و سنت) معتقدند که مامان تنها از خاندان پیامبر (ص) هستند. عبارت دیگری که اینان در این خصوص بکار برده اند هاشمی بودن هست. شیعه و خاندان نوبختی معتقد به هاشمی بودن نسب امام هستند. اما نظر معتزله در این بین در سیلان بوده است معتزلیان متقدم، قریشی بودن را از شروط تصدی مقام امامت نمی دانستند، اما معتزلیان متاخر، بر خلاف اسلاف خود آن را از جمله شروط امامت تلقی کرده اند. عوامل متعددی را می توان برای این تغییر موضع آورد ۱- معتزلیان نخستین از موالی بودند و چنین شرطی نمی توانست مورد قبول آنها باشد ۲- در این دوره شاهد ظهور جنبش های شعوبی و تلاش برای باز گرداندن قدرت به ملتهای غیر عرب مغلوب بود. شرط قریشی بودن امام در چنین وضعیتی مطرح شده است. تا از این طریق در مقابل دستیابی عناصر غیر عرب و دارای گرایش های شعوبی به رهبری دولت و خلع ید از عناصر عرب مانع اساسی ایجاد شود (محسن، ۱۶۱، ۱۳۸۵)

۶. جایگاه مخالفان امام در آخرت

محقق اردبیلی نقلی دیگر از نوبختی ها و فقهای دیگر آورده است که مخالف علی (ع) در آتش و جهنم جاویدان نخواهد ماند. زیرا که کفر آنان به گونه ای نیست که موجب عذاب همیشگی باشد. در عین حال راهی برای ورود به بهشت نیز برای آنها متصور نمی شود. زیرا ایمان ندارند که به سبب آن استحقاق پاداش داشته باشند.

۷. ارتباط امام با فرشتگان

بر مبنای قرائن بدست آمده، ایشان بر این باور بودند که امام نه سخنان فرشتگان را می شنود و نه می تواند آنها را ببیند. اما شیخ مفید با این نظر مخالفت نموده و آنها را در ردیف کسانی قرار داده است که از نعمت آشنایی با احکام و احادیث محرومند و به دلیل اینکه دقت نظر ندارند نمی توانند راه درست را به پیمایند.

ابوسهل و انحرافات زمانه

هنگام شهادت امام حسن عسکری (ع) ابوسهل ۲۳ سال داشت بنابراین قسمت اعظم عمر وی در دوره غیبت صغری یعنی دوران بحران و آشفتگی اجتماعی شیعه سپری شد. چرا که بعد از شهادت امام حسن عسکری (ع) مخفی بودن فرزند ایشان، مخالفین طایفه امامیه خصوصاً خلفای عباسی را در مخالفت با آنان مصمم تر کرد تا آنجا که برای برچیدن بساط امامیه همه تلاش خود را به کار بردند. و از هیچ گونه، آزار و اذیت و سخت گیری نسبت به آنها دریغ نکردند سرانجام نیز المعتمد عباسی با آنکه دستور داد خانه و اموال ایشان را تفتیش و همه را مهر کنند و به دنبال فرزند حضرت باشند موفق به یافتن وی نشدند (کلینی، ۵۰۵، مجلسی، ۵۰، ۳۲۸، صدوق ۱۳۵۹، ۲، ۴۷۶)

سایر مخالفین امامیه نیز در این دوران با انتقاد و رد عقاید تشیع و ایجاد خدشه در اصول آنها از طریق تالیف کتاب و غیره برای نابودی تشیع تلاش می کردند که در این دوره به سبب ترجمه کتب منطقی و فلسفی یونانی و کتب مذهبی ملل غیر مسلمان از قبیل یهود و نصاری و زرتشتیان، بازار مباحثه و مناظره و مجادله رواج داشت (ابراهیم حسن، ۱۳۸۷؛ ۲، ۴۲۳-۴۲۴) همه فرق مذهبی با تالیف کتاب در صدد نقض و رد عقاید مخالفین و تایید مذهب خود بودند. به علاوه غیبت امام دوازدهم موجب اضطراب و تردید بسیاری از طرفداران این مذهب شد. به واسطه بروز اختلافات زیاد بعد از شهادت امام حسن عسکری، تشیع به شاخه های زیادی منشعب و به چهارده فرقه تقسیم شد که هر کدام در مورد امامت بعد از ایشان نظری متفاوت داشت (نوبختی، ۱۳۵۳، ۱۱۲-۹۶، اشعری قمی؛ ۱۹۶۳، ۱۱۶-۱۰۲)

در چنین فضایی ابوسهل از سویی با نگارش ردیه ها به دفاع از حریم مکتب امامیه به صورت خاص و اسلام به صورت عام نمود. او ردیه های گوناگونی در این خصوص نگاشته است. اینها را می توان شامل سه دسته دانست: الف) ردیه ها بر فرقه های شیعی غیر امامیه مانند (الرد علی الطاطری فی الامامه، الرد علی الغلاة). ب) ردیه ها منکران رسالت پیامبر و اسلام مانند (تثبیت الرساله، الرد علی اليهود، نقض عبث الحکمه). ج) ردیه ها در زمینه سایر مسائل کلامی (غیر از امامت و نبوت) مانند (الرد علی ابی العتاهیه فی التوحید فی

شعره، الرد علی اصاب الصفات، الرد علی من قال بالمخلوق، السبک در رد کتاب التاج ابن راوندی).

۸. تعامل ابوسهل با دیگر خاندانهای شیعه هم عصر

از دیگر اقدامات ابوسهل و نوبختیان در جهت تحکیم مبانی کلامی و اعتقادی مکتب امامیه، تعامل و همکاری و ارتباط با علمای بزرگ شیعه بویژه در ایران مانند اشعریان و آل بابویه وغیره بود. ارتباط خاندان های شیعه نوبختی، اشعری و بابویه قمی در گسترش فرهنگ شیعه و مبارزه با انحراف های فکری بخشی از ارتباط دو حوزه شیعی بغداد و قم را ترسیم می کند. از مجموع گزارش ها مرجعیت و اعتبار علمی حوزه قم و خاندان های بابویه و اشعری و تایید آنها توسط حوزه بغداد به رهبری نوبختیان بویژه ابوسهل و حسین بن روح دانسته می شود. حسین بن روح با درک این واقعیت مردم قم را محترم می شمرد به احتمال زیاد ملقب شدن نوبختی به قمی بیانگر شدت علاقه و ارتباط وی با مردم قم و علمای آن است. از طرفی نیز علمای قم نیز به رهبری خاندان نوبختی بویژه جایگاه ابوسهل در رهبری شیعیان و همچنین نیابت ابوالقاسم حسین به روح نوبختی از سوی امام قائم (عج) اعتراف داشتند. به عنوان مثال آمده است که حسین بن روح کتابی در فقه به نام التادیب تالیف کرد و آن را برای اظهار نظر به حوزه حدیثی و فقهی قم فرستاد آنان محتوای کتاب را جز یک مورد تایید کرده نزد وی باز دیگری از همکاری این دو حوزه را باید در مبارزه با غلو و انحرافات فکری جستجو کرد. ابوسهل نوبختی در بغداد و ابن بابویه در قم، هم زمان با منصور حلاج مبارزه کرده و وی را از شهر بیرون کردند. (رک: خطیب بغدادی: ج ۸، ۱۴۱) صدوق در مبارزه با غلو، کتاب ابطال الغلو و التقصیر و اسماعیل بن علی نوبختی کتاب الرد علی الغلات را تالیف کرد.

نتیجه‌گیری

موقعیت زمانی و تشتت آرای دینی به وجود آمده در اثر غیبت امام، نوبختیان را به این سو کشاند که کمتر به نقل توجه کنند و در در مباحث اصولی از عقل بهره گیرند. در این میان ابوسهل با تألیف نزدیک به چهل کتاب و رساله توانست مسائل کلامی شیعه، از جمله امامت را تبیین کرده، به اعتراضات مخالفان، پاسخ گوید. قوی بودن نقد و بررسی و استدلال او سبب شد تا دیر زمانی، آثار او به عنوان منبع و مرجع، در دست بزرگان و متکلمان امامیه قرار گیرد و او نیز خود به عنوان شیخ المتکلمین شناخته شود. به بیان اقبال او که در عصر غیبت صغری ریاست مکتب امامیه را در بغداد داشت به کمک سایر افراد خاندان نوبختی و بعضی از خاندانهای دیگر از یک طرف از مجاری سیاسی به رفع تفرقه امامیه و دفع مخالفان ایشان پرداخت و از طرف دیگر بوسیله حربه کلام و بذل مجاهدت علمی در این مرحله در حفظ و تثبیت اصول دینانی مذهب اثنی عشری همت گماشت

ابوسهل نوبختی در اثبات وجود امامت و تقریر صفات امام با ادله عقلیه بتدریج مسئله امامت را در جزء اصول وارد، و در مباحث کلامی داخل کرده است و امامت در مسائل کلامی ذیل موضوع نبوت از مسائل کلامی مذهب امامیه قرار گرفته است. ابوسهل نوبختی را پایه گذار برهان گرایی و عقل باوری در کلام شیعه یا کلام عقلی شیعه می دانند. برای ابوسهل خصلت نظری و استدلالی عقلی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده است. وی به دلیل آشنایی با فلسفه ایران و یونان و کلام معتزلی، نظام وقواعد عقلی را پایه گذاری کردند که کلام شیعه را تا امروز تحت تاثیر قرار داده است. به طور مشخص گفتمان حکمی و عقلگرایی ابوسهل نوبختی پس از غیبت امام دوازدهم دو هدف عمده را پی گیری می کرد: ۱- احیای اتحاد شیعه علیه ظهور حدیث گرایی اهل تسنن و حامیان آن در محافل سیاسی و نظامی بر مبنای مجموعه موجود از گفتمان عقلانی و مشخصاً معتزلی که توسط محققان اولیه گسترش پیدا کرده بود. این اتحاد مشخصه بارز نیمه اول قرن سوم بود ۲- معقول ساختن اقتدا بر عقیده و عمل جماعت شیعه از طریق بنا نهادن یک ساختار سلسله مراتبی سازمانی. خاندان نوبختی و حامیانشان از طریق چنین اقداماتی در پی حفظ آینده جامعه شیعه بودند.

فهرست منابع

۱. اباذری، عبد الرحیم (۱۳۷۶) ابوالقاسم حسین بن روح نوبختی (سفیر سوم)، تهران: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۴۱۶) کمال الدین و تمام النعمه، به تصحیح: علی اکبر غفاری، قم: انتشارات جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم.
۳. _____، (۱۴۱۵) الهدایه، قم: موسسه الامام الهادی
۴. ابن ندیم، محمد ابن اسحاق، (۱۳۴۳) الفهرست، محمد رضا تجدد، تهران: نشر کتابخانه سینا.
۵. اقبال آشتیانی، عباس (۱۳۵۷) خاندان نوبختی، تهران: انتشارات طهوری.
۶. بیرونی، ابوریحان (۱۹۲۳م؛) آثار الباقیه، به کوشش ادوارد زاخائو، لایپزیک
۷. حسین، جاسم، (۱۳۶۷) تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم (عج)، ترجمه: سید محمد تقی آیت اللهی، تهران، امیر کبیر،
۸. حسین، جاسم و شاسادینا (۱۳۷۶) غیبت و مهدویت، ترجمه محمود رضا افتخارزاده، قم: دفتر نشر معارف اسلامی
۹. حسین زاده شانه‌چی، حسن (۱۳۸۶) اوضاع سیاسی، اجتماعی و فرهنگی شیعه در غیبت صغری، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و علوم اسلامی.
۱۰. جبرئیلی، محمد صف (۱۳۸۹) دفتر دوم سیر تطور کلام شیعه از عصر غیبت تا خواجه نصیر، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
۱۱. صاحبی نخجوانی، هندو شاه (۱۳۶۱) تجارب السلف، به اهتمام امیر حسن روضاتی، اصفهان، انتشارات مخطوطات اصفهان.
۱۲. طبرسی، ابو منصور احمد بن علی (۱۳۸۷)، احتجاج، ترجمه بهزاد جعفری، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ دوم.
۱۳. طوسی، محمد بن حسن (شیخ طوسی)، (۱۴۱۷هـ.) الفهرست، تحقیق جواد قیومی، بیروت: نشر الفقاهاه.
۱۴. مکدرموت، مارتین (۱۳۸۴) اندیشه کلامی شیخ مفید، ترجمه احمد آرام، تهران:

- انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم .
۱۵. مشکور ، محمد جواد(۱۳۷۹) تاریخ شیعه و فرقه های اسلام تا قرن چهارم ، تهران : انتشارات اشراقی.
۱۶. مدرسی طباطبایی ، سیدحسین (۱۳۸۷) مقدمه ای بر فقه شیعه ، مترجم محمد آصف فکرت ، تهران : انتشارات پژوهشهای اسلامی .
۱۷. _____ (۱۳۸۶) مکتب در فرآیند تکامل ، ترجمه هاشم ایزد پناه ، تهران : انتشارات کویر.
۱۸. مجلسی ، محمد باقر(۱۴۰۴ق.) بحار الانوار ، بیروت : دارالاحیاء التراث العربی .
۱۹. _____ (بی تا) حیوه القلوب در امامت، تهران: کتابفروشی اسلامیة .
۲۰. مفید ، محمد بن محمد بن نعمان(شیخ مفید)،(۱۳۷۱ه.ق.) اوائل المقالات فی مذهب المختارات، محقق فضل الله زنجانی، تبریز: چرندابی، چاپ دوم.
۲۱. نجاشی، أبو العباس احمد بن علی بن احمد بن العباس(بی تا) الرجال، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۲. عابد جابری ، محمد(۱۳۸۹) سقراط های از گونه ای دیگر ، روشنکران در تمدن عربی ، ترجمه سید محمد آل مهدی ، تهران : انتشارات فرهنگ جاوید .
۲۳. لمبتون ، آن ، کی ، اس (۱۳۷۴) دولت و حکومت در اسلام ، ترجمه سید عباس صالحی و محمد مهدی تهران: موسسه چاپ و نشر عروج .
۲۴. نیومن ، آندرو ، جی(۱۳۸۶) دوره شکل گیری تشیع دوازده امامی گفتمان حدیثی میان بغداد و قم.
۲۵. نوبختی ، ابو اسحاق ابراهیم بن نوبخت(۱۴۱۲ق.) الیاقوت فی علم الکلام، تحقیق علی اکبر ضیائی، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۲۶. نوبختی ، ابو محمد حسن بن موسی (۱۳۵۳)، فرق الشیعه ، ترجمه محمد جواد مشکور، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

بررسی تاثیر نقش مذهب بر نابرابری درآمدها

مصطفی حیدری هراتمه^۱

چکیده

تحقیق حاضر با هدف بررسی تاثیر نقش مذهب بر نابرابری درآمدها در نظر گرفته شده است. بدین منظور یک مدل ساده اقتصادی - سیاسی در نظر گرفته شد و با پیروی از مطالعه آذی و اهرنبرگ (۱۹۷۵)، ساختار پایه ملترز - ریچارد با مدلسازی مذهبی بودن به عنوان شدت رضایت حاصل از کمک‌های خیریه برای کالاهای عمومی، تکمیل و بسط داده شد که در آن هرچقدر افراد مذهبی تر باشند رضایتی که از اعانه‌های داوطلبانه کسب می‌کنند بیشتر است. بنابراین فرآیند سیاسی منجر به کاهش اندازه دولت در کشورهای مذهبی تر و به معنای سطوح پائین تر هزینه برای کالاهای عمومی و بازتوزیع بوده و بازتوزیع‌های مبتنی بر مالیات، توزیع درآمد را شکل داده که به معنای نابرابری بیشتر درآمد در کشورهای مذهبی تر است. شاخص "اعتقاد به زندگی پس از مرگ" معیار مذهبی بودن و ضریب جینی معیار نابرابری درآمد در نظر گرفته شد و در نهایت از الگوهای اقتصادسنج GMM، FMIL و IV (2Is) جهت تخمین الگوها در دوره زمانی ۱۵ ساله (۱۳۸۴ - ۱۳۹۸) استفاده شده است. نتایج نشان داد: الف) همبستگی مثبتی بین مذهبی بودن و نابرابری درآمد وجود دارد ب) ضریب متغیر اعتقاد به زندگی پس از مرگ در تمام مدل‌های رگرسیونی با وجود و عدم وجود متغیر کنترلی مثبت و معنادار است. به این معنا که کشورهای دارای سطوح بالاتر اعتقاد به زندگی پس از مرگ دارای نابرابری بیشتری می‌باشند. ج) ضریب متغیر GDP سرانه منفی و در تمام الگوها معنادار است و نشان می‌دهد که کشورهای دارای درآمدهای سرانه بالاتر گرایش به توزیع برابرتر درآمد دارند. شاید اولویت ذاتی مذهب، دولت کوچکتر و هزینه‌های رفاهی کمتر در کشورهای مذهبی تر، تنها نمود چشم‌انداز کلی‌تر تحقیق باشد.

واژگان کلیدی

مذهب، نابرابری درآمد، اعتقاد به زندگی پس از مرگ، شایستگی رستگاری، IS₂.

۱. استادیار گروه اقتصاد و مدیریت، واحد نراق، دانشگاه آزاد اسلامی، نراق، ایران.

طرح مسأله

در دهه های اخیر مطالعات متعدد و زیادی توسط محققین در ارتباط با تأثیرات اقتصادی مذهب انجام شده است . مسلماً (Weber 1905) یکی از نخستین کسانی بود که بیان نمود ، مذهب نقشی مهم در توسعه اقتصادی بازی می کند. با این حال افزایش نوشته‌ها درباره اقتصاد مذهبی با استفاده از تکنیک‌های اقتصادی مدرن نسبتاً تازه است. پس از مطالعات اولیه (Azzi and Ehernberg 1975) ، اقتصاددانان ظرفیت های تعاملات بین مذهب و گستره‌ای از متغیرهای اجتماعی - اقتصادی را مورد بررسی قرار دادند در این تحقیق ، ابتدا مکانیسم نظری جدیدی ارائه می شود که مذهبی بودن را به نابرابری درآمد پیوند می زند. در این مکانیسم، مذهبی بودن به نابرابری درآمد می انجامد. سپس این مکانیسم نظری در یک مدل ساده‌ای از تعادل عمومی اقتصادی - سیاسی فرموله می شود در نتیجه چارچوبی ارائه می شود که می توان آن را در مطالعات مشابه در آینده استفاده کرد. از دیدگاه مدل نظری مورد نظر، پیوندهای نظری جالب توجه دیگری بین مذهبی بودن و مجموع اقتصاد کلان - سیاسی کشف می شود. در ادامه تحقیق ادبیات نظری موضوع و چارچوب نظری _ ریاضی الگو مبنی بر تاثیر مذهبی بودن بر نابرابری درآمد تشریح و سپس روش تحقیق و تجزیه و تحلیل الگو و نتایج تأثیرات آن ارائه و در نهایت به نتایج تحقیق پرداخته شده است .

چارچوب نظری و پیشینه تحقیق

امروزه تحقیقات متعددی درباره رابطه بین مذهب و همبسته‌های اجتماعی - اقتصادی نشان داده است که کشورهای مذهبی تر دارای سطوح بالاتر نابرابری درآمد هستند. (Norris and Inglehart 2004 ; Palani, 2008 ; Rees, 2009) . یافته‌های تجربی جالب توجه ، در ارتباط با علیت ایجاد نابرابری درآمد تبیین می کند که، تعاملات بین مذهبی بودن و نابرابری درآمد شامل دو مسیر علیت است : الف) از یک سو، جامعه نابرابرتر ممکن است عاملی برای حس امنیت کمتر (مادی و روحی) باشد و این موضوع ممکن است جامعه را به سوی مذهب همچون منبع آسایش رهنمون کند. (Norris and Inglehart 2004 ; Rees, 2009) . بنابراین بر طبق این دیدگاه کشورهای نابرابرتر در

نتیجه مذهبی ترند. ب) از سوی دیگر مذهبی بودن ممکن است با کاهش انگیزه های افراد در مواجهه بهتر با رویدادهای جانبی زندگی برای مبارزه و مقابله علیه کمبودهای جدی مانند نابرابری اقتصادی کمک کند و در نتیجه باعث باقی ماندن این نابرابری شود. (Palani, 2008) این استدلال موجب می شود که نابرابری درآمدی بیشتری در کشورهای مذهبی تر مورد انتظار باشد. بر خلاف مطالعات بالا که به نقش مذهب در تأمین امنیت فردی و مکانیسم مواجهه با سختی های اجتماعی - اقتصادی می پردازند، استدلال بر نقش مذهب در تأمین مشوق ها (پاداش یا مجازات) برای کمک های خیریه / اعانه ها تأکید می کند. همانطور که (McCleary (2007) استدلال کرد، تمام مذاهب عمده جهان آموزه های شان پیوندی بین اقدامات خیریه در زندگی دنیوی و شرایط فردی پس از مرگ برقرار می کنند، واژه ای که او ابداع می کند « شایستگی رستگاری » " Salvific Merit " است. مک کلیری همچنین شواهدی ارائه می کند که تنوع عقاید درباره دنیای پس از مرگ به تفاوت ها در مشوق ها به منظور اقدامات خیریه و به ویژه برای کمک های خیریه بر می گردد. برای یک اقتصاددان مفهوم شایستگی رستگاری همانند نظریه سرمایه گذاری پس از مرگ است که برای بار نخست توسط (Azzi and Ehrenberg (1975 بیان شد و شاکله ی تحلیل نظری در این تحقیق را تشکیل می دهد. بروکس (2003) نشان داد که در ایالات متحده، مذهبی ها ۲۵ درصد بیشتر از غیر مذهبی ها کمک و اعانه های نقدی اعطا می کنند. (Blomberg et al. (2006 با استفاده از مطالعه و پایش مخارج مصرف کننده درباره مصرف و الگوهای کمک مذهبی، نشان دادند که مردم در ایالات متحده معتقدند مذهب هم در مصرف زندگی ارزش تولید می کند و هم سرمایه گذاری پس از مرگ است. (Tao and Yeh (2007 با بررسی پیامدهای مورد انتظار رفتار خیریه در مذاهب گوناگون پس از مرگ عقاید مختلف در تایوان دریافتند که افراد دارای انتظارات بالاتر برای پاداش های پس از مرگ (مسیحی ها) بصورت معناداری بیشتر از افرادی که معتقدند ارتباط کمی بین خیریه و زندگی پس از مرگ وجود دارد (مذاهب قومی و بی خدایان) کمک خیریه می کنند. (Thornton and Helms (2010 شواهد مشابهی برای ایالات متحده درباره رابطه بین رفتار خیریه و اعتقاد به زندگی پس از مرگ یا

خدا ارائه کردند. آنها همچنین شواهدی ارائه کردند که پیروان مذاهب دارای معیار شایستگی رستگاری ضعیف مانند پروتستان‌ها و باپتیست‌ها (برخلاف پیروان مذاهب دارای معیار شایستگی رستگاری بالا مانند یهودیت و پنطیکا ستیالیزم، و کاتولیسیم در متوسط مقیاس شایستگی) حساسیت نسبتاً بیشتری به تغییرات در مشوق‌های اقتصادی برون‌زا مانند یارانه‌های مالیاتی برای کمک خیریه نشان می‌دهند. این خانوارها رفتاری مشابه با خانوارهای سکولار دارند زیرا ایمان آنها مشوق خاصی پس از مرگ ارائه نمی‌کند. فصل مشترک تمام این مثال‌ها آن است که شایستگی رستگاری گرایش به کمک خصوصی و داوطلبانه را به جای اجبار دولتی افزایش می‌دهد.

مشوق‌هایی که شایستگی رستگاری برای کمک خیریه خصوصی ایجاد می‌کند نخستین بلوک سازنده را در نظریه مرتبط با رابطه بین مذهبی‌بودن و نابرابری درآمد تشکیل می‌دهند. به طور خاص با الهام از شواهد تجربی فوق استدلال می‌شود که نقش مذهب در تأثیرگذاری بر نگرش خیریه مردم پیامد مهم سیاسی - اقتصادی دارد: افرادی که اهمیت بیشتری به شایستگی رستگاری می‌دهند با ثابت ماندن تمام عوامل دیگر، گرایش بیشتری به ارائه کمک مالی‌شان بصورت خصوصی در مقایسه با روش دولتی برای کالاهای همگانی و جمعی دارند. (مانند کمک مالی به فقرا و نیازمندان، یعنی بازتوزیع درآمد و / یا تدارک انواع گوناگون کالاها و خدمات عمومی) به این ترتیب، بصورت متوسط افراد مذهبی در قیاس با افراد سکولار احتمالاً تدارک خصوصی را به تدارک توسط دولت ترجیح می‌دهند. سپس استدلال می‌شود که رابطه منفی بین مذهبی‌بودن و اندازه دولت، کلید درک رابطه مثبت بین مذهبی‌بودن و نابرابری درآمد است. برای در نظر گرفتن این موضوع، توجه کنید که مذهبی‌بودن بصورت بالقوه به دو شیوه متضاد بر توزیع درآمد تأثیر می‌گذارد. ۱) چون دولت‌های کشورهای مذهبی‌تر کوچکتر خواهند بود، منابع کمتری برای اختصاص به اهداف باز توزیع دارند و این موضوع بر توزیع درآمد ضربه وارد می‌کند (تأثیر کاهش برابری) ۲) همچنین مذهبی‌بودن می‌تواند برای بهبود توزیع درآمد در کشور عمل کند چون که میل فرد را برای کمک‌های داوطلبانه به فقرا افزایش دهد (تأثیر افزایش برابری). هرچند تأثیر دوم مذهب در اصل خوب است اما بعید است در

معیارهای نابرابری درآمد منعکس شود. (حداقل نه به صورت کامل) این موضوع به آن خاطر است که معیارهای درآمدی (معیارهایی که نابرابری درآمد بر آنها مبتنی است) معمولاً به صورت کامل بخشی از درآمد حاصل از دریافت اعانه‌ها را در نظر نمی‌گیرند. در نتیجه تأثیر کاهش برابری مذهب (شیوه ۱) بر تأثیر افزایش برابری (شیوه ۲) غالب است و بر این اساس مقدار نابرابری درآمد اندازه‌گیری شده را افزایش می‌دهد. در نهایت سؤال اصلی تحقیق حاضر عبارتست است از اینکه آیا مذهب بر نابرابری درآمدها تاثیر معنی داری دارد یا خیر؟ نهایتاً بر این اساس فرضیه تحقیق به صورت " مذهبی بودن بر نابرابری درآمد تاثیر معنی داری دارد " تبیین و تصریح می‌گردد.

چارچوب نظری الگوی تحقیق

چارچوب نظری پایه بر اساس مقاله Elgin, C., Goksel, T., Gurdal, M. Y., & Orman, C. (2013) در نظر گرفته شده است که بسیار شبیه مدل اقتصادی سیاسی تعادل عمومی (Meltzer and Richard (1981) است. چارچوب پایه ملتزر - ریچارد برای ایجاد چارچوبی اصلاح و بسط داده شد که ما را قادر به مطالعه مسائل مرتبط با مذهبی - بودن، به معنای اعتقاد به وجود رابطه بین اقدامات در زندگی دنیایی و پاداش / مجازات پس از مرگ (یعنی شایستگی رستگاری)، می‌کند. روش طبیعی برای انجام اینکار استفاده از رویکرد سرمایه‌گذاری پس از مرگ مانند رویکردی است که (Azzi and Ehrenberg (1975) پیشنهاد کرده‌اند.

اقتصاد دارای تعداد زیادی عامل اقتصادی است که هر یک از آنها درآمد خارجی پیش از انتقال پیش از مالیات $w \in [0, \infty)$ را دارند. افراد بر اساس تابع توزیع تجمعی پیوسته $F(w)$ در طول زنجیره توزیع شده‌اند و در این تابع داریم: $F(\infty)=1$ و $F(0) = 0$. افراد از مصرف c ، کمک خیریه z ، و کالای همگانی / عمومی G بر اساس معادله $U(c, z) = \log(c) + Y \log(z) + \log(G)$ بهره می‌برند. در حالیکه c و z متغیرهای انتخاب فردی است، G خروجی فرآیند سیاسی است و در هنگام مصرف و تصمیم‌گیری کمک مالی بدست می‌آید. عبارت $Y (\geq 0)$ در تابع سود عامل اقتصادی نشان‌دهنده اهمیت نسبی کمک خیریه است و فرض می‌شود که تحت تأثیر اعتقاد به زندگی پس از

مرگ است. به این ترتیب می‌توان این عبارت را میزان انگیزه فرد برای دستیابی به شایستگی رستگاری دانست که اقدامات خیریه را در این زندگی به پاداش‌ها در زندگی پس از مرگ ارتباط می‌دهد. بنابراین عبارت Y معیار طبیعی مذهبی بودن را در ساختار نظری تحقیق فراهم می‌کند و مشابه با فرمولاسیون موجود در مطالعه (Azzi and Ehrenberg 1975) (است. فرض می‌شود که هر چقدر باور قوی‌تر باشد، ارزش نسبت داده شده به اعانه خیریه بیشتر است، یعنی پارامتر Y بیشتر است. اعانه‌های مالی در مخزنی جمع می‌شوند و سپس بصورت برابر میان عاملین در اقتصاد توزیع می‌شوند. (رفتار برابر) هر عامل مقدار ثابتی برابر با b دریافت می‌کند. درآمدهای مالیاتی برای تأمین منابع مالی کالای عمومی G و بازتوزیع قیمت مقطوع v واحد از مصرف به ازای سرانه استفاده می‌شوند. نرخ مالیات، τ ، کسر ثابتی از درآمد حاصل است. از تمام درآمد مالیاتی گردآوری شده کسر $\alpha \in (0,1)$ برای بازتوزیع استفاده می‌شود و باقیمانده آن برای تهیه کالای همگانی / عمومی به کار می‌رود. با توجه به نرخ مالیاتی، τ ، سطح بازتوزیع، v ، و مقدار اعانه‌ها، b ، فرد دارای درآمد w سطح مصرف، $0 \leq c(w)$ ، و سطح کمک داوطلبانه، $0 \leq z(w)$ ، را برای حل معادله زیر انتخاب می‌کند:

$$\max \log(c(w)) + \gamma \log(z(w)) + \log(G)$$

s.t :

$$c(w) + z(w) \leq (1 - \tau)w + v + b \quad 1$$

طرف سمت راست معادله (۱) درآمد عامل اقتصادی پس از مالیات و انتقال‌های پول از جمله اعانه‌های دریافتی است. برای بیان دقیق‌تر، درآمد پس از مالیات پس از انتقال در نظر گرفته می‌شود. اولویت‌های کاب - داگلاس حاکی از آن است که انتخاب‌های بهینه مصرف و اعانه داوطلبانه کسره‌های ثابتی از درآمد پس از مالیات پس از انتقال هستند:

$$c(w) = \frac{1}{1 + \gamma} ((1 - \tau)w + v + b) \quad 2$$

$$z(w) = \frac{1}{1 + \gamma} ((1 - \tau)w + v + b) \quad 3$$

سیاست مالیات - انتقال (τ, v) باید محدودیت‌های بودجه دولت را برآورده کند

$$v = \alpha \tau \bar{w} \quad ۴$$

$$G = (1 - \alpha) \tau \bar{w} \quad ۵$$

که در آن $\bar{w} = \int_0^{\infty} w dF(w)$ در آمد میانگین است.

به علاوه اعانه‌های سطح اقتصاد باید برابر با اعانه‌های دریافتی باشد:

$$b = \int_0^{\infty} z(w) dF(w) \quad ۶$$

با توجه به نرخ مالیات τ ، دستگاه معادلات ۲ تا ۶ خصوصیات تعادل اقتصاد را مشخص می‌کند.

سیاست مالیاتی در واقع بسته به مکانیسم انتخاب جمعی انتخاب می‌شود که با آن اولویت‌ها جمع می‌شوند. اگر تمام عاملین اقتصادی اولویت‌های یکسانی برای نرخ مالیات داشته باشند، مسأله انتخاب جمعی بدیهی است: نرخ مالیات تعادل همان نرخ است که همه ترجیح می‌دهند. با این حال عدم تجانس درآمدها به معنای این است که افراد مختلف نرخ‌های مالیات متفاوت را ترجیح می‌دهند. برای در نظر گرفتن این موضوع، نخست با بیان b به شکل τ آن از دستگاه حذف می‌گردد: معادله ۴ در معادله ۳ داخل می‌گردد و سپس معادله ۳ در معادله وارد می‌شود، بنابراین خواهیم داشت:

$$b = \int_0^{\infty} \frac{\gamma}{1 + \gamma} [w(1 - \tau) + \alpha \tau \bar{w} + b] dF(W) \quad ۷$$

که با حل آن معادله زیر حاصل می‌شود:

$$b = \gamma \bar{w} - (1 - \alpha) \gamma \bar{w} \tau \quad ۸$$

مشاهده کنید که برای مقدار مالیات داده شده، τ ، مذهبی تر بودن، γ ، به معنای بیشتر بودن اعانه‌های داوطلبانه، b ، در تعادل است.

سپس با استفاده از معادلات ۴ و ۸ می‌توان در آمد پس از مالیات پس از انتقال را به این شکل نوشت:

$$y(w; \tau) = w + \gamma \bar{w} + ((\alpha - \gamma + \alpha \gamma) \bar{w} - w) \tau \quad ۹$$

با استفاده از معادلات ۲، ۳ و ۹، مسأله بیشینه‌سازی سود نرخ مالیات ترجیحی عامل اقتصادی با درآمد پس از مالیات پس از درآمد w را می‌توان به شکل زیر بیان کرد:

$$\max_{\tau \in [0,1]} \log \left(\frac{1}{1+\gamma} y(w; \tau) \right) + \gamma \log \left(\frac{1}{1+\gamma} y(w; \tau) \right) + \log((1-\alpha)\tau w^{\bar{}})$$

یا معادل با آن

$$\max_{\tau \in [0,1]} (1+\gamma) \log(y(w; \tau)) + \log(\tau)$$

نشان دادن اینکه شرط مرتبه دوم برای تعقر اکید تابع برآورده شده است. این موضوع بیشینه منحصر به فرد را تضمین می‌کند. شرایط مرتبه اول با نادیده گرفتن محدودیت‌های τ و

استفاده از معادله ۹ را می‌توان به شکل زیر نوشت

$$(1+\gamma) \frac{(\alpha - \gamma + \alpha\gamma)w^{\bar{}} - w}{w + \gamma w^{\bar{}} + ((\alpha - \gamma + \alpha\gamma)w^{\bar{}} - w)\tau} + \frac{1}{\tau} = 0$$

که بعد از بازآرایی به شکل زیر در می‌آید

$$\tau(w) = \frac{1}{2 + \gamma} \frac{w + \gamma w^{\bar{}}}{w - (\alpha - \gamma + \alpha\gamma)w^{\bar{}}} \quad 10$$

به منظور تضمین اینکه برای تمام $0 \leq w$ شرط $0 \leq \tau(w) \leq 1$ برقرار باشد،

محدودیت‌های زیر بر مقادیر پارامتر اعمال می‌گردد^۱

$$\text{فرض: } \gamma \geq \frac{2\alpha}{1-\alpha}$$

نشان دادن این موضوع ساده است که $\frac{d\tau(w)}{dw} < 0$ است یعنی نرخ ثابت منحصر به فرد

مطلوب تابع نزولی در توزیع درآمد پس از مالیات پس از انتقال است. با این حال توجه

کنید که حتی ثروتمندترین افراد هم نرخ مالیات صفر را ترجیح نمی‌دهند: با حدگیری از

معادله ۱۰ هنگامی که w به سمت بی‌نهایت می‌رود و کاربرد قاعده هویتال، رابطه

$$\tau_{min} = \frac{1}{2 + \gamma}$$

پشت این نتیجه ساده است: وقتی نرخ مالیات صفر است، کالای عمومی را نمی‌توان تأمین

کرد در نتیجه سود عامل اقتصادی به منفی بی‌نهایت کاهش می‌یابد. جهت تعیین تعادل

۱. در واقع، این فرض نه تنها $0 \leq \tau(w) \leq 1$ را بلکه حتی $0 < \tau(w) < 1$ تضمین می‌کند، در نتیجه راه‌حل میانی

برای مسأله بیشینه‌سازی سود تضمین می‌شود. این فرض شرایط کافی است که تحلیل نظری را با کاهش

تعداد موارد تحلیل ساده می‌کند اما تأثیر دیگری بر نتیجه نهایی تحقیق ندارد.

اقتصادی - سیاسی اقتصاد، باید مکانیسم انتخاب جمعی مشخص شود. بنابراین از مطالعه (Meltzer and Richard (1981) پیروی و قاعده رأی‌دهنده میانی در نظر گرفته می‌شود که به موجب آن فرد دارای درآمد متوسط نرخ مالیات سطح اقتصادی را انتخاب می‌کند. قضیه رأی‌دهنده میانی در ساختار تحقیق مورد استفاده قرار می‌گیرد چون نرخ‌های مالیات ترجیحی با درآمدهای پیش از مالیات و پیش از انتقال کاهش می‌یابد (یعنی $\frac{dr(w)}{dw} < 0$) و ترتیب درآمدهای پیش از مالیات پیش از انتقال مستقل از سیاست مالیات - انتقال است. با تعیین $w = w_m$ در معادله ۱۰، که w_m درآمد رأی‌دهنده میانی را نشان می‌دهد، نرخ مالیات تعادل $\tau^* = \tau(w_m)$ بدست می‌آید. بنابراین دستگاه معادلات ۲ تا ۶ همراه با معادله ۱۰ در $w = w_m$ محاسبه می‌شود و به صورت کامل تعادل اقتصادی - سیاسی را سبب می‌شود.

تأثیر مذهبی بودن بر نابرابری درآمد

در ادامه پیامدهای γ بیشتر برای نابرابری درآمد بررسی می‌شود. در اینجا تمایز گذاری بین نابرابری درآمد واقعی و اندازه گیری شده (اسمی) مهم است. معیارهای نابرابری معمولاً مبتنی بر درآمدهای اندازه گیری شده (اسمی) هستند تا واقعی. در مدل مورد استفاده، بخش اندازه گیری شده درآمد (اسمی) پس از مالیات پس از انتقال از طریق رابطه زیر بدست می‌آید:

$$y(w; \tau^*) = w(1 - \tau^*) + \alpha \tau^* \bar{w} \quad ۱۱$$

یعنی، بخشی از درآمد که بصورت مستقیم به مذهبی بودن نسبت داده می‌شود، $b^* = \gamma \bar{w}(1 - (1 - \alpha)r^*)$ (اعانه‌های خصوصی دریافتی)، معمولاً حداقل نه بصورت کامل در نظر گرفته نمی‌شود. در مقابل، تأثیر افزایشی نابرابری مذهب^۱ معمولاً در معیارهای درآمد گنجانده نمی‌شود. همانطور که Cox and Raines (1985) و Gale and Scholz (1994) گفته‌اند این موضوع ممکن است نشان‌دهنده گرایش فرد به گزارش ناقص انتقال‌های دریافتی باشد، یا دشواری مشاهده اعانه‌های دریافتی بصورت فردی توسط

۱. ملاحظه کنید که $\frac{d\tau^*}{dr} > 0$ و $\frac{db^*}{dr} = \bar{w}(1 - (1 - \alpha)\tau^*) - \gamma \bar{w}(1 - \alpha) \frac{d\tau^*}{dr} > 0$ چرا که $\frac{d\tau^*}{dr} < 0$

دولت، یا صرفاً بی‌میلی مقامات به انجام وظیفه دلهره‌آور مانیتورینگ ضروری باشد. دلیل هر چه که باشد، کافی است تا بر بخش اندازه‌گیری شده درآمد که با معادله ۱۱ داده شده است تمرکز شود.

به منظور نحوه تأثیر گذاری افزایش Y بر نابرابری درآمدی، دو عامل اقتصادی را با درآمدهای پس از مالیات پس از انتقال (اندازه‌گیری شده) $y(w_1; \tau^*)$ و $y(w_2; \tau^*)$ ، در نظر بگیرید. هروقت درآمدهای پیش از مالیات پیش از انتقال $w_2 > w_1$ باشد این موضوع بدست می‌آید. در کوتاه مدت $y(w_i; \tau^*) = y_i^*, i = 1, 2$ را در نظر بگیرید. با مشتق‌گیری رابطه زیر نتیجه می‌شود:

$$\frac{d(y_1^*/y_2^*)}{d\tau^*} = -\alpha w (w_2 - w_1) < 0 \quad ۱۲$$

چون $w_2 > w_1$. یعنی افزایش نرخ مالیات، τ^* ، y_1^* و y_2^* را به هم نزدیک می‌کند. چون y_1^* و y_2^* اختیاری و دلخواهند، این نتیجه برای هر کدام از چنین زوج افراد برقرار است. این امر حاکی از پیوستگی توزیع درآمد است. این یافته باید شهودی هم درک شود چون نرخ مالیات متناسب با درآمدهای پیش از مالیات پیش از انتقال است و انتقال‌ها مستقل از آن هستند. اکنون می‌توان قاعده زنجیری را اعمال نمود تا عبارت زیر حاصل شود:

$$\frac{d(y_1^*/y_2^*)}{d\gamma^*} = \frac{d(y_1^*/y_2^*)}{d\tau^*} \frac{d\tau^*}{d\gamma} > 0$$

چون بر اساس معادله ۱۲ $\frac{d(y_2^*/y_1^*)}{dY} < 0$ و بنا به قضیه ۱ $\frac{d\tau^*}{dY} < 0$ از این رو تأثیر افزایش مذهبی بودن بر عکس تأثیر افزایش نرخ مالیات است: این موضوع باعث «پراکنندگی» توزیع درآمد می‌شود. بنابراین نتیجه زیر بدست می‌آید:

قضیه:

« افزایش مذهبی بودن، Y ، نابرابری درآمد را در اقتصاد افزایش می‌دهد. »

این موضوع به آن معناست که کشورهای مذهبی‌تر دارای نابرابری درآمد بیشتری

هستند، یعنی، شکاف بزرگتری بین درآمد ثروتمندان و فقرا وجود دارد.^۱ با بازگشت به مرحله پیش باید اشاره نمود که مکانیسم پشت قضیه ۲ نشان‌دهنده پیوندی بین مذهبی بودن و اقتصاد غیررسمی است. پیوند بالقوه بین مذهبی بودن و غیررسمی بودن بصورت تجربی و به تفصیل زیاد توسط Heinemann and Schneider (2011) مطالعه شده است یافته های آنها نشان داد که مذهب ولو به کیفیت‌های متفاوت بر سطح معاملات غیررسمی تأثیر می‌گذارد. یکی از نتایج مقدماتی‌شان این است که کشورهای دارای پیوندهای نزدیک بین دولت و مذهب سهم کمتری از فعالیت اقتصادی در اقتصاد غیررسمی دارند. این نتیجه هم‌راستا با این دیدگاه است که اگر اتحادی نزدیک بین مذهب و دولت وجود داشته باشد، مذهب از تأثیر هنجاری خود برای محافظت از منافع دولت استفاده می‌کند، این موضوع به ویژه برای کشورهای اسلامی یا اقتصادهای شرقی صادق است. در آنها احتمالاً پیوندی نزدیک بین مذهب و دولت برقرار است.

روش‌شناسی تحقیق

در این تحقیق فرموله کردن ایده‌ها درون مدل ساده تعادل عمومی اقتصادی - سیاسی هم راستا با مطالعات صورت گرفته توسط (Elgin, Meltzer and Richard (1981 و C., Goksel, T., Gurdal, M. Y., & Orman, C. (2013) است. دولت مالیات‌ها را جمع‌آوری و از عایدات آن جهت تأمین مالی کالاهای عمومی و بازتوزیع ثروت از ثروتمندان به فقرا استفاده می‌کند در این تحقیق ساختار پایه ملترز - ریچارد بسط داده شد تا چارچوبی ایجاد شود که اجازه تحلیل همزمان رابطه میان کمک‌های خیریه با انگیزه مذهبی و توزیع درآمد و اندازه دولت را در نظر بگیرد. به این منظور، از مطالعه Azzi and Ehrenberg (1975) پیروی گردید و ساختار پایه ملترز - ریچارد با مدلسازی مذهبی بودن به عنوان شدت رضایت حاصل از کمک‌های خیریه برای کالاهای عمومی تکمیل می‌گردد. به طور خاص، فرض می‌شود که عامل اقتصادی/ فرد هرچقدر مذهبی‌تر

۱. همچنین می‌توان نشان داد که رابطه بین مذهبی بودن و نابرابری مصرف نسبتاً مبهم است. این موضوع نشان می‌دهد که نابرابری درآمد لزوماً منجر به نابرابری مصرف در اقتصاد نمی‌شود و حتی وقتی سبب این موضوع می‌شود، دو معیار نابرابری از لحاظ اندازه با هم متفاوتند.

باشد، رضایتی که از کمک خیریه بدست می‌آید بیشتر است. در مدل مطالعه Azzi and (1975) Ehrenberg، کمک انجام گرفته توسط عامل اقتصادی/فرد را می‌توان به عنوان قربانی کردن مصرف کنونی به ازای مصرف بیشتر در زندگی پس از مرگ دید. سپس نشان داده می‌شود که برای نرخ ثابت معین (یعنی، برای اندازه معین دولت)، مذهبی‌تر بودن منجر به کمک خیریه بیشتر در تعادل می‌شود و در نتیجه توزیع درآمد واقعی - و نه لزوماً اندازه‌گیری شده (اسمی) - به علت تأثیر افزایش برابری افزایش می‌یابد. در ادامه به منظور در نظر گرفتن نرخ توسعه در اقتصاد، این مدل در مرحله پیش‌بینی قرار می‌دهد که عاملین اقتصادی/افراد بصورت جمعی درباره نرخ مالیات در اقتصاد تصمیم می‌گیرند. تفاوت‌ها در درآمدهای اولیه ناشی از اولویت‌های مختلف برای نرخ بهره تفسیر می‌شود. از قاعده رأی‌دهنده میانی استفاده می‌گردد که به موجب آن نرخ مالیات تعادلی توسط عامل اقتصادی/فرد دارای درآمد متوسط انتخاب می‌شود. در نهایت از الگوهای اقتصادسنجی FIML، OLS، GMM، IV و نرم افزار Eviews 11 جهت تخمین الگوها در دوره زمانی ۱۵ ساله (۱۳۸۴ - ۱۳۹۸) استفاده شده است.

الف) متغیرهای مورد بررسی، شرح چگونگی بررسی و اندازه‌گیری متغیرها

شاخص‌های مذهبی بودن شامل: حضور هفتگی در در مساجد و مراکز مذهبی، (۲) حضور ماهانه در در مساجد و مراکز مذهبی، (۳) نماز هفتگی، (۴) اعتقاد به بهشت، (۵) اعتقاد به جهنم، (۶) اعتقاد به زندگی پس از مرگ، و (۷) اعتقاد به خدا. مقدار اندازه‌گیری شده نسبتی از حضور مردم، نسبتی که نماز می‌خوانند یا تعدادی که معتقدند خواهد بود.

شاخص «اعتقاد به زندگی پس از مرگ» معیاری برای مذهبی بودن است. انگیزه انتخاب این شاخص خاص چند دلیل دارد: نخست اینکه شاخصی است که تطابق بسیار نزدیکی با مدلسازی نظری از مذهبی بودن دارد که در آن اقدامات انجام گرفته در زندگی دنیوی حال، در زندگی پس از مرگ ثمر می‌دهد. دوم این که تمام شاخص‌های مذهبی-بودن همبستگی مثبت بسیار بالایی دارند. این موضوع به معنای آن است که واقعاً مهم نیست چه شاخص خاصی در تحلیل تجربی استفاده می‌شود چرا که از نظر اماراتی وقتی

همبستگی بالایی بین جند شاخص وجود داشته باد می توان از هر کدام استفاده نمود . سوم اینکه شاخص اعتقاد به زندگی پس از مرگ به خاطر مقالاتی مانند Barro and Sacerdote and Glaeser(2001) و McLeary(2003a, 2003b, 2005) معقول تر است . علاوه بر معیار اعتقاد به زندگی پس از مرگ از دو مجموعه داده مذهبی به عنوان متغیرهای کنترلی در تحلیل اقتصادسنجی استفاده می شود. این دو مجموعه داده شامل داده های میزان افراد مذاهب گوناگون در کشور و داده هایی درباره وجود مذهب رسمی در کشور است. ضمنا یادآوری می گردد که در نوشتار مواردی همچون اعانه ها ، کمک های افراد خیر ، انجمن های خیریه و مراسم مذهبی از جمله ایام محرم ، صفر و ماه مبارک رمضان و حتی ولیمه های مذهبی افراد مذهبی ملاک بررسی و مطالعه بوده است و خمس و زکات ملاک مطالعه نبوده است .

شاخص های نابرابری و اندازه دولت

برای معیار نابرابری درآمد از شاخص جینی از آمار مالی دولت و کتب سالانه IMF استفاده شده است .علاوه بر متغیرهای اقتصادی فوق الذکر از چند متغیر دیگر به عنوان متغیر کنترلی استفاده می شود. داده های GDP سرانه از پایگاه داده سیستم حساب های ملی بانک مرکزی و مرکز آمار گرفته شده است. به پیروی از (Alesina et al. (2008) متغیر ساختگی دموکراسی به صورت تفاوت امتیاز کشور در شاخص خودگردانی از امتیاز کشور در شاخص دموکراسی (داده های پایگاه داده پروژه طرز حکومت IV) منظور می شود. با این محاسبه عددی بین ۱ تا ۱۰ حاصل می شود . سپس متغیر ساختگی دموکراسی در صورت مثبت بودن عمل تفریق برابر ۱ و در غیر اینصورت صفر در نظر گرفته می شود. توجه کنید که متغیر مستقل ؛ اعتقاد به زندگی پس از مرگ و GDP سرانه ممکن است درونی [درونزا] باشند و / یا خطاهای اندازه گیری داشته باشند، که در اینصورت به جای تخمین الگوی OLS از تخمین متغیر ابزاری (IV) استفاده می شود . مجموعه متغیرهای ابزاری مورد استفاده عبارتند از : الف) آزادی عمل همانند مطالعه Hall and Jones (1999) ب) متغیر شاخص برای رژیم های ریاستی و پارلمانی همانند مطالعه Lederman et al. (2005) ج) متغیر شاخص برای وجود سیستم قانونی همانند مطالعه

LaPorta et al. (1999). بنابراین سه متغیر ابزاری برای دو متغیر مستقل وجود دارد. در تمام الگوهای رگرسیونی، تخمین حداقل مربعات دومرحله‌ای با استفاده از متغیرهای ابزاری مشخص شده همراه با رگرسیون‌های حداقل مربعات معمولی انجام می‌شود تا درون‌زایی و خطاهای اندازه‌گیری احتمالی تبیین و منظور گردد.

تجزیه و تحلیل داده‌ها و الگوهای آماری

الگوی رگرسیونی (تأثیر مذهبی بودن بر نابرابری درآمد)

جهت بررسی تأثیر مذهب بر نابرابری درآمد معادله زیر باید تخمین زده شود:

$$Gini_i = \beta_0 + \beta_1 Afterlife_i + \sum_{k=2}^n \beta_k X_{ki} + \varepsilon_i \quad ۱۳$$

که در آن X_{ki} متغیرهای توضیحی به غیر از اعتقاد به زندگی پس از مرگ است.

نتایج این تخمین در جدول زیر ارائه شده است:

جدول ۱) نابرابری درآمد و مذهب

IV	OLS	OLS	OLS	OLS	OLS	ضریب جینی (متغیر وابسته)
61.38*** (5.21)	14.76** (2.12)	14.24** (2.32)	12.54*** (6.23)	9.67** (2.65)	11.43*** (5.37)	اعتقاد به زندگی پس از مرگ
-0.69*** (-3.41)	-0.48*** (-4.25)	-0.51*** (-4.82)	-0.45*** (-4.12)	-0.41*** (-4.65)	-	GDP سرانه
-2.34 (-0.85)	-2.76 (-1.11)	-2.34 (-0.54)	3.65 (1.12)	---	---	شاخص دموکراسی
0.067 (1.28)	0.045 (0.82)	0.028 (0.76)	---	---	---	نسبت شیعه‌ها
-0.018 (-0.42)	0.087*** (3.54)	0.075*** (3.56)	---	---	---	نسبت سنی‌ها
-0.41*** (-3.67)	-0.680 (1.32)	-0.077 (1.29)	-----	---	---	نسبت سایر مذاهب
0.051 (0.72)	0.068 (0.54)	---	-----	-----	-----	مذهب رسمی
0.51	0.48	0.49	0.32	0.29	0.18	R ² تعدیل شده
0.42						سارگان (مقدار P)

، * ، ** ، *** ، به ترتیب ۱، ۵ و ۱۰ درصد سطح اطمینان و آماره F برای نخستین مرحله تخمین IV برابر با ۱۶/۴۲ است.

نتایج ناشی از تخمین الگوی رگرسیون به شرح جدول فوق نشان می دهد که :
الف) ضریب متغیر اعتقاد به زندگی پس از مرگ در تمام مدل های رگرسیونی با وجود و عدم وجود متغیر کنترلی مثبت و معنادار است. به این معنا که کشورهای دارای سطوح بالاتر اعتقاد به زندگی پس از مرگ دارای نابرابری بیشتری می باشند.

ب) ضریب متغیر GDP سرانه منفی و در تمام الگوها معنادار است و نشان می دهد که کشورهای دارای درآمدهای سرانه بالاتر گرایش به توزیع برابرتر درآمد دارند.

ج) همچنین الگوها نشان می دهند که آیا متغیرهای سطح دموکراسی ، میزانی از جمعیت که به یکی از مذاهب عمده اعتقاد دارد (نسبت شیعه ها ، سنی ها و سایر) ، و وجود مذهب رسمی نقشی مهم در شکل دهی توزیع درآمد دارد یا خیر ؟ با این حال، هیچ کدام از این متغیرها تخمین های معنادار سازگاری تولید نمی کنند.

د) R^2 تعدیل شده نشان می دهد که متغیرهای مستقل تقریباً ۴۸ درصد تغییرات در نابرابری درآمد را توضیح و توجیه می کنند که نشان از فرم تبعی صحیح و دقیق الگو دارد .

تخمین دستگاه معادلات همزمان

در نهایت تخمین دستگاه معادلات همزمان انجام می گردد و با اینکار ، تأثیر بازخورد احتمالی حاصل از نابرابری درآمد را در سطح بار مالیاتی ، هزینه دولت و مخارج انتقال از طریق اعتقاد به زندگی پس از مرگ مورد بررسی قرار می گیرد. برای اینکار ۹ (نه) رگرسیون معادلات همزمان شامل سه مورد از بار مالیاتی ، سه مورد از نسبت هزینه دولت به GDP و سه مورد دیگر از نسبت انتقالها به GDP مورد استفاده قرار میگیرد . در هر مورد روش های متفاوتی برای تخمین شامل : حداقل مربعات معمولی ، احتمال بیشینه اطلاعات کامل (FIML) و روش گشتاورهای تعمیم یافته (GMM) بکار گرفته می شود . به منظور به حداقل رساندن سردرگمی ، در جدول ۷ تنها نتایج حاصل از تخمین همزمان معادلات مالیاتها را ارائه می گردد.

جدول ۲) نابرابری درآمدها، مالیات‌ها و مذهب: تخمین‌های الگوهای GMM، OLS، FIML

GMM		OLS		FIML		متغیر مستقل
مالیات	جینی	مالیات	جینی	مالیات	جینی	
-0.34** (-2.11)		-0.28** (-2.23)		- 0.31*** (-3.86)		اعتقاد به زندگی پس از مرگ
	-0.18 (-1.34)		-0.27*** (-3.67)		-0.13 (-1.12)	GDP به ازای سرانه
- 0.0028* (-1.48)		- 0.0019** (-2.16)		- 0.0043*** (-3.65)		شاخص جینی
	- 48.73*** (-3.64)		- 19.62*** (-4.71)		- 25.16*** (-4.76)	بار مالیاتی
- 0.57*** (-3.54)		- 0.66*** (-4.36)		- 0.52*** (-3.49)		اندازه بخش غیررسمی
	0.05 (1.23)		0.02 (1.111)		0.04 (1.32)	نسبت شیعه‌ها
	0.06** (2.11)		0.12*** (3.41)		0.02 (1.01)	نسبت سنی‌ها
	-0.011 (-0.62)		-0.013 (-0.54)		-0.041 (-1.12)	نسبت سایر مذاهب
0.47	0.33	0.49	0.62	0.56	0.18	R ² تعدیل شده

***، **، *، به ترتیب ۱، ۵ و ۱۰ درصد سطح اطمینان، آماره F برای نخستین مرحله تخمین IV برابر با ۱۶/۴۲ است.

نتایج نشان می‌دهند که:

الف) همبستگی منفی بین اعتقاد به زندگی پس از مرگ، مالیات‌ها، هزینه دولت، انتقال‌ها حتی پس از در نظر گرفتن تأثیرات بازخوردی دو به دو بین مالیات‌ها، انتقال‌ها و هزینه دولت از یک سو و نابرابری درآمد از سوی دیگر برای تمام الگوهای اقتصادسنجی کاملاً قوی و معنادار است.

ب) رابطه مثبت و معناداری بین نابرابری درآمد و مذهب وجود دارد. (همسو با

قضیه)

نتیجه گیری

به منظور بررسی تاثیر نقش مذهب در تعیین نابرابری در آمد، نخست مدل ساده اقتصادی - سیاسی منظور گردید که در آن هرچقدر افراد مذهبی تر باشند رضایتی که از اعانه‌های داوطلبانه کسب می‌کنند بیشتر است. افراد مذهبی در مقایسه با افراد سکولار به منظور صرف قسمت بزرگتری از درآمدها برای اعانه‌های داوطلبانه به سطوح پائین‌تر مالیات رأی می‌دهند. این موضوع به معنای سطوح پائین‌تر هزینه برای کالاهای عمومی و بازتوزیع است. چونکه بازتوزیع‌های مبتنی بر مالیات عامل مهمی هستند که توزیع درآمد را شکل می‌دهند، مدل مذکور به معنای نابرابری بیشتر درآمدی در کشورهای مذهبی‌تر است. بنابراین مدل، مکانیسم بدیعی ارائه می‌کند که مذهبی بودن را به نابرابری درآمدی نسبت می‌دهد و متکی بر توضیحاتی که بر نقش مذهب در تأمین امنیت فردی و مکانیسم مواجهه با دشواری‌های اقتصادی اجتماعی است تأکید نمی‌کند. همسو با نتایج تحقیقات Norris (2004) and Inglehart (2008) و Palani (2008) و Rees (2009) دریافت شد که همبستگی مثبت و معناداری بین مذهبی بودن (که با شاخص اعتقاد به زندگی پس از مرگ اندازه‌گیری شد) و نابرابری درآمد (که با شاخص جینی اندازه‌گیری شد) در طیف وسیعی از کشورها از جمله کشورهای پیشرفته و کمتر پیشرفته وجود دارد. نتایج در چارچوب مکانیسم پیشنهادی مدل مورد استفاده در تحقیق نشان داد که همبستگی مثبتی بین مذهبی بودن و نابرابری درآمد وجود دارد. این نتایج با یافته‌های مطالعات Norris and Inglehart (2004) ، Palani (2008) ، و Rees (2009) مطابقت و همسو می‌باشند که همبستگی مثبتی بین مذهبی بودن با نابرابری درآمد یافته بودند همچنین نتایج نشان داد که شاید به علت گزارش بسیار ناقص انتقال‌های خصوصی در صورت‌های درآمد (از جمله انتقال‌های با انگیزه مذهبی) سطح اندازه‌گیری شده نابرابری درآمد همیشه بصورت دقیق ، سطح واقعی نابرابری درآمد در کشور را منعکس نکند.

فهرست منابع

1. Alesina, A., Campante, F.R., Tabellini, G.R., 2008. Why is fiscal policy often procyclical? *Journal of the European Economic Association* 6 (5), 1006–1036.
2. Azzi, C., Ehrenberg, R., 1975. Household allocation of time and church attendance. *Journal of Political Economy* 83 (1), 27–56.
3. Barrett, D.B., Kurian, G.T., Johnson, T.M., 2001. *World Christian Encyclopedia*, 2nd ed. Oxford University Press, Oxford.
4. Barro, R.J., McLeary, R.M., 2003a. Religion and economic growth across countries. *American Sociological Review* 68 (5), 760–781.
5. Barro, R.J., McLeary, R.M., 2003b. International determinants of religiosity. NBER Working Paper No. 10147.
6. Barro, R.J., McLeary, R.M., 2005. Which countries have state religions? *Quarterly Journal of Economics* 120, 1331–1370.
7. Barro, R.J., McLeary, R.M., 2006. Religion and economy. *Journal of Economic Perspectives* 20, 49–72.
8. Blomberg, S.B., Deleire, T., Hess, G., 2006. The (after) life-cycle theory of religious contributions. CESifo Working Paper, No: 1854.
9. Brooks, A.C., 2003. Religious faith and charitable giving. *Policy Review* 39–50.
10. Clark, A., and O. Lelkes, 2004. *Deliver Us From Evil: Religion as Insurance*, Mimeo, DELTA, Paris.
11. Cox, D., Raines, F., 1985. Interfamily transfers and income redistribution. In: David, Martin, Smeeding, Timothy (Eds.), *Horizontal Equity, Uncertainty, and Measures of Well-Being*. University of Chicago Press, Chicago.
12. Gale, W., Scholz, J.K., 1994. Intergenerational transfers and the accumulation of wealth. *Journal of Economic Perspectives* 8 (4), 145–160.
13. Gill, A., Lundsgaarde, E., 2004. State welfare spending and religiosity: a cross-national analysis. *Rationality and Society* 16 (4), 399–436.
14. Hall, R.E., Jones, C.I., 1999. Why do some countries produce so much more output per worker than others? *Quarterly Journal of Economics* 114, 83–116.
15. Heinemann, F., Schneider, F.G., 2011. Religion and the shadow economy. *ZEW Discussion Papers*, 11-038.
16. Huber, J., 2005. *Religious Belief, Religious Participation, and Social Policy Attitudes Across Countries*, Mimeo, Columbia University.
17. Hungerman, D.M., 2005. Are church and state substitutes? Evidence from the 1996 welfare reform. *Journal of Public Economics* 89 (11–12),

2245–2267.

18. Iannaccone, L.R., 1998. Introduction to the economics of religion. *Journal of Economic Literature* 36, 1465–1496.

19. Jaffe, K., 2005. Science, religion and economic development. *Interciencia* 30 (6), 82–91.

20. Kessler, D., Masson, A., 1989. Bequest and wealth accumulation: are some pieces of the puzzle missing? *Journal of Economic Perspectives* 3, 141–152.

21. LaPorta, R., Lopez-de-Silanes, F., Shleifer, A., Vishny, R., 1999. The quality of government. *Journal of Law, Economics, and Organization* 15, 222–279.

22. Lederman, D., Loayza, N., Soares, R.R., 2005. Accountability and corruption: political institutions matter. *Economics and Politics* 17 (3), 1–35.

23. Lehrer, E.L., 1995. The effects of religion on the labor supply of married women. *Social Science Research* 24, 281–301.

24. Lehrer, E.L., 1996. Religion as a determinant of fertility. *Journal of Population Economics* 9, 173–196.

25. Lehrer, E.L., 1999. Religion as a determinant of educational attainment: an economic perspective. *Social Science Research* 28, 358–379.

26. Lehrer, E.L., Chiswick, C., 1993. Religion as a determinant of marital stability. *Demography* 30 (3), 385–404.

27. McCleary, R.M., 2007. Salvation, damnation, and economic incentives. *Journal of Contemporary Religion* 22 (1), 49–74.

28. McCleary, R.M., Barro, R.J., 2006. Religion and economy in an international panel. *Journal for the Scientific Study of Religion* 45, 149–175.

29. Meltzer, A., Richard, S.F., 1981. A rational theory of the size of government. *Journal of Political Economy* 89 (5), 914–927.

30. Norris, P., Inglehart, R., 2004. *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge University Press, New York

31. Heltberg, R. (2002). *The Growth Elasticity of Poverty*. United Nations University, World Institute for Development Economics Research: 1-15.

32. Martinez-Vazquez, Jorge, Blanca Moreno-Dodson, & Violeta Vulovic. (2012). The Impact of Tax and Expenditure Policies on Income Distribution: Evidence From a Large Panel of Countries. *Andrew Young School of Policy Studies Research Paper Series*, pp. 12-30

33. Ar mey, Richard K. (1995). *The Freedom Revolution: the New Republican House Majority Leader Tells Why Big Government Failed*,

why freedom works, and how we will rebuild America (p. 316). Regnery Pub

34. To daro, Michael.P. (1997). *Economic Development*, Addison-Wesley, Reading, MA

35. Kuznets, Simon. (1955). Economic Growth and Income Inequality. *The American Economic Review*, pp. 1-28.

36. Ellis A (1980). Psychotherapy and atheistic values: A response to A. E. Bergin's psychotherapy and religious values. *J Consult Clin Psychol*; 48(1): 635-9.

37. Maltby J, Day L (2000). Depressive symptoms and religious orientation: Examining the relationship between religiosity and depression within the context of other correlates of depression. *Pers Individ Differ*; 28(2): 383-93.

38. Mohr, W. K. (2006). Spiritual issues in psychiatric care. *Perspective in Psychiatric care*, 42, 3, 174-183.

39. Simon Kuznets, "Economic Growth and Income Inequality", *The American Economic Review*, Volume:45, No:1, 1954, pp.1-28

40. Almas Heshmati, "Inequalities and Their Measurement", *IZA Discussion Paper*, No: 1219, Bonn.2004

41. Sergei Guriev - William Megginson, "Privatization: What have We Learned?", *Annual World Bank Conference on Development Economics*, 2007, pp.249-96

42. Arye Hillman - Heinrich Ursprung, "Political culture and economic decline", *European Journal of Political Economy*, Volume:16, No:2, 2000, pp.189-213

43. Peter Boettke, *Collapse of Development Planning*, NYU Press, New York 1994

44. Afonso, Antonio; Schuknecht, Ludger & Tanzi, Vito. (2010). Income Distribution Determinants and Public Spending Efficiency. *The Journal of Economic Inequality*, 8(3),

45. Arvey, Richard K. (1995). *The Freedom Revolution: the New Republican House Majority Leader Tells Why Big Government Failed*, why freedom works, and how we will rebuild America (p. 316). Regnery Pub.

46. Kuznets, Simon. (1955). Economic Growth and Income Inequality. *The American Economic Review*, pp. 1-28.

47. Barro, Robert & Martin, Sala-i. (1995). *Economic Growth*. Boston: Massachusetts Institute of Technology Press.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۱۴۸ - ۱۲۷

بررسی امکان دانش فراحسی «انقذافی و موهبتی» الهی از منظر روایات اسلامی با عنایت به نقش ان در تعالی علوم انسانی

عباس خادمیان^۱

چکیده

همواره نخبگان بشریت دغدغه توسعه دانش‌های خود را داشته‌اند در این میان، ادراک‌های فراحسی و موهبتی که با تقوی و ایمان الهی رابطه جدی دارد، می‌تواند معرفت‌بخش و واقع‌نما باشند. هدف: بررسی امکان علوم فراحسی موهبتی الهی و نقش آنها در تعالی علوم انسانی می‌باشد. روش: این نوشتار خواهد کوشید با رویکردی توصیفی - تحلیلی در پرتو نگرش استنتاجی از منابع دینی، به تبیین مفهوم، نقش و قابلیت‌های دانش‌های موهبتی در باروری علوم انسانی بپردازد. یافته‌ها: بشر جدید با نفی بهره‌مندی دانش‌های انسانی از هرگونه اندیشه قدسی و متافیزیکی، در نظام شناختی خود در بحرانها و چالش‌های عمیق و بنیادین همچون محدودیت ابزار شناختی، نگاه حداقلی، برای ابعاد زندگی انسان فرو رفته است. از سوی دیگر با عنایت به مبادی معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، اندیشه‌ایتایی الهی و با باور به فرونکاستن این آموزه‌ها در حد مسائل نمادین و همچنین امکان احاطه فراگیر آنها بر ساختار وجودی و نیازهای حقیقی انسان، کمک به تدوین و ساختن نمودن علوم ارزشمند انسانی حداکثری، تاکید داشته است. نتیجه‌گیری: اندیشه‌های موهبتی، حاوی گزاره‌های، کاشف از احوال و واقعیت‌های انسان می‌باشد. نحو حضور این معارف در قلوب مستعد پاک، می‌تواند به صورت‌ایتایی و الهی، پدیدار گردد.

واژگان کلیدی

شناخت، انسان، تحول علوم، قلب، ملکوت، موهبت.

۱. عضو هیئت علمی گروه معارف اسلامی، دانشگاه اراک، اراک، ایران.

Email: a-khademianrizi@araku.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۹/۱۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۶/۱۲

طرح مسأله

بحث از وسعت بخشیدن به ادراکات انسان، در نزد جوامع و فرهنگ‌های مختلف از جایگاه برجسته برخوردار است. به ویژه در جهان معاصر که تفکر اتمی سعی داشته اند اندیشه‌های انسانی را با بی توجهی به دانش‌های فراحسی و دینی، به شناختها حسی محدود نمایند. در قرن هفدهم افرادی همچون کپرنیک، یوهانس کپلر، گالیله، رابرت بویل، تیکو براهه و فرانسیس بیکن بر چیدمان دستگاه‌های شناسایی بشری صرفاً بر اساس عناصر تجربه حسی تأکید داشته اند (باربور، ۱۳۶۲، ص ۲۷) پس از بیکن، جان لاک تلاش‌های زیادی در این راستا انجام داده است، تا جایی که هابز (۱۵۸۸-۱۶۷۹) بدن انسان را در حد یک ماشین می‌شناسد در سده‌های اخیر، فروید دانش‌های فراحسی را بی معنا، نوعی روان رنجوری و جدی‌ترین دشمن علم می‌دانست (گلشنی، ۱۳۸۷، ص ۱۳۰) در این راستا مدعیان علم دینی با رویکرد‌های مبتنی بر نگاه فلسفی، تحلیلی، تاریخی و کارکرد گرایانه نه تنها به امکان شناختهای فراحسی و فرا روانشناسی اذعان داشته اند بلکه کوشیده اند به ساخت یابی دانشهای این چنینی تأکید داشته باشند. (در جهان اسلام اندیشمندانی مثل کندی، فارابی، ابومحمد غزالی، ابن عربی، فخر رازی، ملاصدرا، فیض کاشانی، مهدی گلشنی، خسرو باقری، محمد تقی مصباح یزدی، سیدمحمد مهدی میرباقری، علی عابدی شاهرودی، عبدالحسین خسرو پناه، علی اکبر رشاد، ابراهیم کلانتری، صلاح اسماعیل و... به طرق مختلف در آثار خود به چگونگی امکان و ضرورت دانش‌های فراحسی و دینی، پرداخته اند. در این راستا تلاش ابن سینا قابل توجه است که بوعلی به کرات بر بعد ادراکات فراحسی در آثار خود مانند شفا (۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۳) و اشارات به تفصیل (۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۹۲) و در رساله «اضحویه» و «رساله فی معرفه النفس الناطقه و احوالها» اشاره، نموده است. و ابن حزم هم در «الفصل فی الملل و الأهواء و النحل»، (۱۲۴۷ق، ج ۵، ص ۴۷) به این مسئله پرداخته است.

در جهان غرب هم اندیشمندان برجسته ای همچون لیال واتسن حیوان شناس و انسانشناس باستان شناس، اس. جی. سول ریاضیدان، آلپور لاج فیزیکدان، یوری کامنسکی زیست شناس، هنسبرگر فیزیولوژیست جی. بی. راین روانشناس، و جمع دیگری از

دانشمندان مشهور در نقاط مختلف جهان، در باب ادراکات فراحسی، به پژوهشهای علمی عمیق و آزمایشهای تجربی دقیق پرداخته اند و نظرات ارزشمندی را به عرصه علوم انسانی عرضه نموده‌اند (کلانتری، ۱۳۸۹) از جمله پروفیسور «ژوزف بانکس راین»، و همکارانش رئیس قسمت تحقیقات ماوراءالطبیعه دانشگاه دیوک آمریکا در کتاب «ادراک فراحسی پس از ۶۰ سال» توجه جدی به این امر داشته است و هم اکنون در مرکز تحقیقاتی راین یک واحد تحقیقات فراروانشناسی با هدف «کمک به تقویت وضعیت بشر از طریق ایجاد فهم علمی از آندسته توانایی‌ها و حساسیت‌هایی که به ظاهر فرار از محدودیت‌های فضایی و زمانی معمول می‌باشند»، به کار خود ادامه می‌دهد.

از انجایی که ساختارهای شناختاری تجربی، دچار آسیب‌های جدی می‌باشد، اینک این سؤال به روشنی مطرح می‌شود که در نگاه اسلامی این گونه ادراکات فراحسی و فرا روانشناسی چگونه است؟ آیا می‌توان طبق روایات بر امکان و وقوع ادراکات آنها مهر تأیید زد؟ یا حتی با آنها به مقابله برخاست؟ یا در خصوص آنها سکوت اختیار نمود؟ این نوشتار بدنبال پاسخ به سؤالات در پرتو تحلیل و بررسی اهمیت و ضرورت دانش‌های انقذافی و موهبتی الهی در توسعه و تعمیق علوم انسانی از منظر روایات اسلامی و تجربه‌های صورت گرفته در جامعه اسلامی، می‌باشد که می‌توان فارغ از تعصب با بذل توجه به علوم انقذافی الهی قدمی برای درافکندن طرحی نو در این عرصه برداشت.

علوم انسانی حداقلی

علوم انسانی امروزه به یک رشته از معارف بشری اطلاق می‌شود که همچون علوم طبیعی می‌خواهد به مطالعه انسان بپردازد. (رجبی، انسانشناسی، ۱۳۷۹، ص ۱۷؛ خسروپناه، ۱۳۸۲، ص ۲۲۵) به همین دلیل شاید بتوان ادعا کرد که علوم انسانی مترادف با انسان‌شناسی تجربی است.^۱ نه یک معنای کلی و نامعین و نامتعین از انسان که در برگیرنده ظاهر و باطن آدمی باشد. به ویژه که امروزه در اینگونه علوم بر ابعاد «نمود و بود موضوع تکیه می‌شود و مهم‌ترین بعد ان- بعد روحانی، ملکوتی و سلوکیش_ که متمایز کننده علوم انسانی می

۱. رک: (خسروپناه، ۱۳۸۲، ش، ص ۴۷۷)

باشد به فراموشی سپرده شده است. به عبارتی، در فضای انسان شناسی غیر الهی داوری نهایی در زندگی بشری به عهده عقل بشری است (اریک لیدمن سون ۱۳۸۷ش، ص ۸۳) آن هم عقل مستقل از وحی و آموزه‌های دینی نهاده شده است. (مینو افشاری، آقابخشی ۱۳۸۷ش، ص ۴۸۸) از این رو اندیشه‌های علوم انسانی می‌تواند به دانش‌های حدافلی، ناقص و پر بحران تبدیل گردند چراکه با از دست دادن دانش‌ها و ارزش‌های الهی و تأکید بر ارزش‌های تکنیکی و مادی، قابلیت شناخت‌های عمیق و ارزشمند را از دست داده است. (اریک ۱۳۶۸ش، ص ۱۰) به هر روی تعریف علوم انسانی در نگاه این نوشتار عبارت است از «دانشهایی که به ساختن فرضیه‌ها، نظریه‌ها و دستورالعمل‌های مربوط به فعالیت‌های مختلف انسان در همه ابعاد وجودی مادی، روحانی، می‌پردازد که در مقام داوری از روش‌های معتبر تجربی و فراحسی به فراخور مورد استناد می‌جوید».

انواع شناخت‌ها

برای شناخت انسان، در یک تقسیم‌بندی معروف بیان شده است که علم یا بدون واسطه به ذات معلوم تعلق می‌گیرد و وجود عینی معلوم برای شخص درک‌کننده یافت می‌گردد، و یا اینکه وجود خارجی آن مورد شهود و آگاهی عالم قرار نمی‌گیرد، بلکه شخص از راه صورت یا مفهوم ذهنی، از آن آگاه می‌گردد. قسم اول را «علم حضوری» و قسم دوم را «علم حصولی» نامیده شده است. ر.ک (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۶، ص ۲۷۲)

علوم حصولی غیر همگانی

دانش‌های انسانی از دو طریق اکتسابی و غیر اکتسابی فراهم شدند .

الف. علم اجتهادی یا اکتسابی

گاهی علم ما به واقعیتها به واسطه ابزار حسی^۱ در پرتو جهد و تلاش حاصل می‌شود. برخی به آنها علوم جلیه هم گفته‌اند چرا که نظر به ابعاد ظاهری معلوم دارد. (مصباح ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۶۱) شوربختانه اینکه در اینگونه شناخت‌ها، نمی‌توان مشخص نمود چه

۱. غالب متفکرین معاصر غربی این نوع شناخت را غیر یقینی و نسبی در نظر می‌گیرند. نک: «علم و دین»،

مقدار از آنها حاصل استدلال و تحلیل عقلی از مقدمات حسی (در صورت سلامت در حس) و چه مقدار تحت تاثیرات انحراف امیز عواطف، وهمیات و احساسات می باشد. (اریک، ۱۳۶۳، ص ۱۵) مگر اینکه به حضوری منجر شود. (طباطبائی، ۱۴۰، ص ۲۳۹)

ب. علوم حضوری غیر اکتسابی، به همگانی و غیر همگانی تقسیم می شوند^۱ چرا که طبق مبانی معرفت شناسی دینی، می توان به علوم، لدنی و موهبتی الهی، از دو طریق، دست یافت. یکی از راه وساطت معصومین (ع) برای همه بشریت می باشد به این صورت که در نگاه دین حداکثری بهره مندی از تبیین های هدایت بخش بشری و لو به صورت کلیتی در عرصه جهان شناسی، انسان شناسی و...، برای همه امکان پذیر است. (رک: خسرو پناه ۱۳۸۱ ص ۶؛ خادمیان ۱۳۹۳ صص ۱۳۶-۱۳۹)

علوم حضوری غیر همگانی

نوع دیگر ادراک حضوری از طریق ادراک فراحسی^۲، الهام^۳ و قرار دادن معارف از طرف خداوند متعال در قلب های پاک مومنین، صورت می پذیرد. «یهدی به الله من اتبع رضوانه سبیل السلام و یخرجهم من الظلمات الی النور باذنه و یهدیهم الی صراط مستقیم» (سوره مائده: ۱۶) همانطور که پیامبر اسلام (ص) می فرماید: «العلم علما فعلم باطن فی القلب فذلک هو النافع» به همین خاطر تاکید می فرمایند، هر بنده ای که چهل صباح با خلوص نیت و عمل بدرگاه خداوند برود، چشمه های معارف از قلب او به زبانش جاری شود. (مجلسی ۱۴۰۴ق، ج ۵۳) در جای دیگر می فرماید: «أَلْعَلْمُ نُورٌ یَقْدِفُهُ اللَّهُ فِی قَلْبِ مَنْ

۱. منظور از همگانی ان شناخت های حضوری که عموم مردم بدون شرط امادگی، تزکیه و ریاضت، واجد ان می تواند باشند (حسین زاده، ۱۳۹۳ صص ۴۳۷-۴۳۹).

۲. هیلگارد در تعریف ادراک فراحسی گفته است: «پاسخ به محرک های بیرونی، بدون هیچگونه تماس حسی شناخته شده» (اتکینسون ۱۳۸۸ ص ۲۴۲) پروفیسور ریشه، برنده جایزه نوبل، گفته است: ادراکی است که می تواند به چیزهایی پی ببرد که ضمیر عادی از درک آنها عاجز است (کلرمون، ۱۳۵۴، ص ۹۸۲) و شهید مطهری می گوید: شناختی که که ادراک ظاهری قادر بر انجام آن نیست. (مطهری، ۱۳۸۰ الف، ج ۳، ص ۴۹۸).

۳. الهام در لغت بمعنی اعلام مطلق است و شرعا عبارت از القاء معنی خاص در قلب است به طریق فیض بدون اکتساب و فکر (سجادی جعفر ۱۳۸۶، ص ۱۲۵)

یَشَاءُ» (مجلسی ۱۴۰۴ق، ج ۶۷، ص ۱۴۱) در این نوع شناخت کسب آگاهی از یک شیء یا رویداد، بدون دخالت تجربه حسی و عادی بشری صورت می‌پذیرد. که از اسباب ظاهری پیدا نشده است (مصباح، ۱۳۸۳، ص ۱۷). با عنایت به روایت امام صادق (ع): «لیس العلم بکثرة التعلّم، و إنما هو نور یقذفه الله فی قلب من یرید أن یهدیه» تاکید می‌کنند که از طرف خداوند، این علم روشنگر در قلب غیر منتجس و مکدر به رذایل اخلاقی قرار می‌گیرد. (شهید ثانی، ۱۴۰۹ق ص ۱۴۹) چرا که نفس شهوانی فاقد قابلیت دریافت می‌شود (نصر، ۱۳۸۰، ص ۲۰۰) حضرت امام خمینی (ره) می‌فرماید: «همه شطحیات از نقص سالک و سلوک و خودی و خودخواهی است» (مصباح الهدایه / ص ۲۰۷)

به همین خاطر برخی شرط رسیدن به علوم موهبتی را تزکیه قلبی دانسته‌اند. «و الحقّ أنّ بعض العلوم یجب اکتسابها عن طریق العلم و التعلّم بالشکل السائد و المتعارف، و قسم آخر من العلوم الإلهیة لا تتحصّل للإنسان إلاّ بوسیلة تزکیة القلب و تصفیة الباطن بماء المعرفة و التقوی، و هذا هو النور الذی ورد فی الروایات أنّ الله یقذفه فی قلب من یرید بهذه الكرامة». (الشیرازی، ۱۴۱۳ ه، ج ۲، ص ۳۵۹) ملاصدرا، وحی و الهام را از علوم و معارفی می‌داند که به طور ناخواسته وارد قلب می‌شود؛ با این تفاوت که وحی را از علوم و معارفی می‌داند که دریافت کننده از سبب و علتی که عطا کننده‌ی این معارف از جانب خداست، آگاه می‌باشد و او را مشاهده می‌کند؛ ولی در الهام، او را نمی‌بیند. (شیرازی ۱۳۶۶، ص ۴۸۰) از این روی برخی علم را اینگونه بیان کرده‌اند: علم فقط درک معلومات از طریق حسی که عرف مردم می‌شناسند نیست بلکه علم نوری است که بصیرت و خشیت الهی را به همراه دارد. (شهید ثانی ۱۴۰۹ ه ق، ص ۱۶۹) به نظر می‌رسد تفاوت شاخص علوم انسانی الهی موهبتی با غیر آن در این است که اولی از یک منبع و معیار شناختی صد درصد روشنگر برخوردار می‌باشد. «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» (سوره نور ۳۵) پس می‌توان گفت امروزه علوم لدنی و عنایتی از سه طریق قرآن، روایت اهل بیت^۱ و دریافت و شناختن در

۱. از گزاره‌های دینی که به خوبی بر این دو دلالت می‌کند حدیث ثقلین است «مستدرک حاکم»، ج ۳، ص ۱۴۹.

وضعیت زیسته پاک، تحصیل می گردد. فیض کاشانی این مطلب را به این صورت بیان می کند: انسان علومی را که بدیهی و ضروری نیستند، ممکن است به دو شیوه فرا بگیرد. یک شیوه، استدلال و آموختن است که این قسم، مخصوص عالمان و حکیمان است و اصطلاحاً اعتبار و استبصار [و علم اکتسابی] نامیده می شود. قسم دیگر آن است که خود این معارف بر دل هجوم می آورند؛ گویی از جایی که خود شخص نمی داند، در دل او افکنده می شود. این هم دو گونه است: گاهی از سببی که این علم را در دل افکنده است، اطلاع ندارد. این قسم الهام و دمیدن در سویدای دل نام دارد؛ به شرطی که در دل افکنده شود و اگر در گوش طنین اندازد، سخن فرشته نامیده می شود و به اولیا و امامان اختصاص دارد. گاهی، از سبب آن هم آگاهی دارد که وحی نامیده می شود و مخصوص پیامبران الهی است پس تنها تفاوت الهام و سخن فرشتگان با علم اکتسابی، در طریق و کیفیت زوال حجاب و علت آن است؛ و نیز تفاوت وحی با الهام و سخن فرشتگان در امور مذکور در وضوح و روشنی بیشتر آن است و این که در وحی، فرشته ای که علم را افاده می کند، مشاهده می شود. (کاشانی؛ علم الیقین / ص ۴۶۸) حکیم سهروردی درباره این گونه شناخت گفته است: حکیم الهی با عمیق شدن در ذوق عرفانی به تفکر برهانی می رسند و به اشراقیون معروف می باشند از اشراقات عالم نور بهره مند گردیده و عنایات الهی شامل آنان شده و از اشراق قلب و شرح صدر برخوردار شده اند (سبزواری ۱۳۷۲، ص ۲۳۴) به هر روی باین حالت می تواند واقعیت را از این حیث که واقعیت است بشناساند. (نصر، ۱۳۸۰ ش، ص ۲۹۷) فریتیوف شووان، از بزرگ ترین سنت گراهای غربی هم، راه شناخت را بر دو قسم ذکر می نماید: یکی استدلال عقلی دوم به شکل حضور قلبی که در باطن انسان رخ می دهد. (شووان، ۱۳۶۲ ص ۱۶۶) برخی این شناخت های اشراقی را به «علم لدنی» تعبیر نموده اند. (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۱۸۷ - ۱۹۱) ملاصدرا در سومین مراحل تهذیب نفس به مرتبه نورانیت جهت دریافت صور علمی تاکید می کند. (۱۳۸۲ ش، ص ۱۲۲)

جمع بندی

اول: علم حقیقی، صرف یادگیری اصطلاحات و اطلاعات نیست. بلکه شناخت کلام و فعل خداوند یعنی همان دین شناسی و جهان شناسی به هدف قرب الهی می باشد.

دوم: برخی شناخت‌ها صرفاً از طریق قرار دادن و رها کردن معارف از طرف خداوند متعال در قلب‌های پاک مومنین پیدا می‌شود لذا اگر این حال نورانی نباشد امکان شناخت آنها از طرق دیگر همچون استدلالی و تجربی فراهم نبوده است.

سوم: این علم نورانی یک حالت، نمادی و توصیفی صرف نیست بلکه با عنایت به معنای روشنمای واژه نور، در حقیقت، عین انکشاف از واقعیت است و عین نوری که بیان‌کننده بهره مندی قلب و درون انسان از قدرت شناخت شاخصه‌های وجودی جهان و انسان را واجد می‌کند. (یعنی همان حقیقت علم)

چهارم: این علوم، محصور در امور معنوی و آخرتی نبوده‌اند بلکه با تکیه بران می‌توان پاسخگوی مسائل این دنیای بشر هم بود.

پنجم: از تعدد آیات و روایات در این زمینه به خوبی می‌توان تواتر معنوی اذعان نمود.

ششم: در گفتمان اسلامی معیار این علوم عقل و گزاره‌های قطعی دینی می‌باشد پس علوم انسانی می‌تواند بآب‌بهره‌گیری از شناخت‌های موهبتی ارزشمندتر نقش‌افزین باشد. هفتم: دریافت این علوم مثل هر دانش تخصصی، برای نفوس پاک و برخوردار از زمینه‌های لازم صورت می‌پذیرد و از این جهت غیر همگانی است.

پیش‌فرض‌های علوم انسانی الهی

تلاش این نوشتار برای ترسیم زوایای دانش‌های موهبتی الهی در علوم انسانی، بر مبنای اندیشه الهی است. مسلماً برای چنین حرکتی به مبادی، مبانی و پیش‌فرض‌های زیر نیاز داریم.

۱. وجود خداوند لطیف: لطف و هدایت الهی برای انسان در حکمت اسلامی مسلم می‌باشد. (رک. شیخ مفید، ۴۱۳ ق، ص ۳۶) و (خادمیان، ۱۳۹۳ ص ۱۲۸)

۲. کمال‌گرایی انسان: هدف از آفرینش انسان، رسیدن به کمال و سعادت هماهنگ با واقعیت کل هستی است. «انسان در فطرت خود هر کمالی را به طور مطلق می‌خواهد» (خمینی، ج ۲۱، ص ۲۲۳) و انسان کامل که بالاترین سطح قرب الهی را واجد می‌باشد، غایت سیر انسانی است.

۳. مدرک بودن انسان: شناخت صحیح انسان از واقعیت های خودش و جهان پیرامونی جزء شرایط سلوک کمالیه او می باشد. از این رو انسان مدرک اشیاء می باشد. (پارسانیا، ۱۳۸۹، ص ۱۴۶)

۴. مرموز بودن انسان: انسان دارای ابعاد غیر مادی، روحانی، پیچیده و عمیق متفاوت با جلوه های ظاهری و مادی دارد که عمق بخشی شناخت در هر کدام بر دیگری تاثیر می گذارد. و برخوردار از یک وحدت و ثباتی می باشد. «هم روح و هم بدن در هم اثر می گذارد» (مصباح، ۱۳۹۲، ص ۳۸) کما اینکه کمال انسانی در هماهنگی شناخت های او با کل وجود او و نظام هستی می باشد. (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ج ۲، ص ۴۸۷ - ۴۸۸)

۵. ناکافی بودن فهم بشری: شناخت های ادمی برای درک این عرصه های عمیق و دقیق بشری درگیر ناتوانی و انحرافات نظری و عملی می باشد. (نصر، ۱۳۸۰ ش صص ۲۹۸ و ۲۷۲) بویژه که در مرحله تشخیص و عمل دچار تاثیر گذاری هوس ها می شود. (نک: فرانسیس فوکویاما، ۱۳۶۳ ش صص ۲۶۹) به نوعی تحقق ماهیت کاشفانه علم در واقع دچار چالش می شود.

۶. واقعیت نمایی گزاره های موهبتی: اندیشه های ملکوتی از سنخ گزاره های خبری، حقیقی و حاکی از هستی، ناظر به واقعیت و احوال انسان، از مبدأ و معاد می باشد. از این روی برخلاف نظر برخی^۱ نباید گزاره های الهی، صرفاً در حد مسائل نمادین فروکاسته شوند.

۷. استمرار هدایت الهی: هدایت الهی محدود به زمان و گروه خاص از انسانها نیست و در گستره ی همه افراد بشریت تا آخرین انسان نیز در جریان است.

۸. عدم محدودیت هدایت الهی: هدایت الهی از طرق مختلف همچون برخوردار کردن انسان از قوه شناخت و همچنین در اختیار قرار دادن دانش های ملکوتی توسط وحی و در دل افراد افکندن صورت می پذیرد.

۹. در پرتو اذن الهی و قدسی بودن این ادراکات فراحسی؛ هرگاه تجربه ای

در بردارنده محتوای درونی یا خویش‌نگری باشد می‌توانیم آن را تجربه آفاقی بنامیم؛ در نتیجه تجارب آفاقی عرفانی به اشکال گوناگون وجود دارند. به‌طور نمونه تجربه «خلا» یا «تهی بودگی» در برخی سنت‌های عرفانی و تجربه خدا که از وارستگی از قید تجربه حسی حاصل آمده باشد می‌توانند نمونه‌هایی از تجارب انفسی باشند. «سُنُّرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَبْتَيِّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ» (فصلت ۵۳) «واعبد ربك حتى ياتيك اليقين» (حجر ۹۹) ویلیام آلستون، باورهایی را که شخص با ابتدای بر تجربه عرفانی و قدسی به ویژه نوع خدا باورانه آن شکل می‌بخشد، مورد دفاع می‌داند. (آلستون، ۱۹۹۱، ص ۱۰۰)

۱۰. این احساس شهودی متضمن گزارش‌های ارزش‌گزارانه می‌باشد و صرفاً یک احساس و انفعال نیست کما اینکه اتو در تبیین آن می‌گوید: نوعی حالت درونی عاطفی هست واجد ارزش‌گذاری و شناخت می‌باشد. (شیروانی، ۱۳۸۸ ص ۵۳)

۱۱. معیار صحت این ادراک همسازی و ناهمسازی با اصول عقلی و شرعی در نظام اندیشه ای است. چنان که امام علی علیه السلام در باره نقش عقل در سنجه خواطر نفس می‌فرماید: «للفوس خواطر للهوى والعقول تزجر و تنهى». (بحار الانوار، ج ۷۴، ص ۲۸۵،) این تفاوت شاخص شهود و ادراک‌های فراحسی در گفتمان اسلامی و غیر اسلامی است کما اینکه از بیان برخی چنین استنتاج می‌شود که برای هر شخصی چنین رفتاری، معقول است که برون‌دادهای اعتقادی خویش را حقیقی پندارد، مگر آن‌که این رفتار ناموثق به نظر برسد. (آلستون، ۱۹۹۱: ص ۱۰۰)

۱۲. به همراه سنجه عقلانی باور به اینکه کلام وحیانی و پیروان امامان معصوم معیار قابل اعتناء در تشخیص گزاره‌ها می‌باشد.

بنابر لطف خدا در هدایت بشری و ناکافی بودن شناخت‌های تجربی بشر، از مبانی تحقق امر انقذاف و قرار گرفتن علوم ملکوتی در قلوب پاک می‌باشد. چرا که برای شناخت مناسب از ابعاد وجودی جهان به همراه شناخت‌های حسی تجربی، علاوه بر نظام ادراکی مبتنی بر معارف وحیانی، نیازمند به علوم حضوری بشکل قرار گرفتن در قلوب پاک و ربانی می‌باشد. ما این نظام فکری را به مدد روایات، علوم انقذافیه الهی می‌نامیم که بالا ترین مرتبه شناخت آن توسط متعالی ترین انسان رخ می‌دهد که در اندیشه‌های

اسلامی به انسان کامل مطرح گردیده است. به ویژه که باورهای ملکوتی بخاطر حضوری بودن در مرحله ادراک و بصیرت قلبی عاری از خطا است. (یشربلی ۱۳۷۲، ص ۲۰۷)

علوم موهبتی و روایت عنوان بصری

به نظر می رسد، با نگاه اندک بر منابع دینی، می توان به تواتر معنوی در رابطه با علوم موهبتی اذعان نمود. در این بین به روایت عنوان بصری که هم صراحت بیشتر و از گانی دارد و هم متعدد مورد توجه علماء بوده است، اشاره می نمایم. مجلسی از امام صادق (ع) نقل می کند «لَيْسَ الْعِلْمُ بِالْتَّعَلُّمِ؛ إِنَّمَا هُوَ نُورٌ يَقَعُ فِي قَلْبٍ مَنْ يُرِيدُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَنْ يَهْدِيَهُ. فَإِنْ أَرَدْتَ الْعِلْمَ فَاطْلُبْ أَوَّلًا فِي نَفْسِكَ حَقِيقَةَ الْعُبُودِيَّةِ، وَاطْلُبِ الْعِلْمَ بِاسْتِعْمَالِهِ، وَاسْتَفْهِمِ اللَّهَ يُفْهِمُكَ!» (همان، ج ۱، ص ۲۲۴) علم به آموختن نیست. علم فقط نوری است که در دل کسی که خداوند تبارک و تعالی اراده هدایت او را نموده است واقع می شود. پس اگر علم میخواهی، باید در اولین مرحله در نزد خودت حقیقت عبودیت را بطلبی؛ و بواسطه عمل کردن به علم، طالب علم باشی؛ و از خداوند بپرسی و استفهام نمایی تا خدایت ترا جواب دهد و بفهماند.^۱ بررسی ها نشان می دهد که مولفین کتابهای رجال چیزی از شخص عنوان بصری بیان نکرده اند.

علل تقویت روایت

سه نکته اعتماد به این روایت را تقویت می کند. اول: بنابر آنچه در بین علما معروف است که «مَثَلُهُ دَلِيلٌ عَلَى صِحَّتِهِ». یعنی متن متین و در بر دارنده معارف ارزشمند و عمیق ان، می تواند دلیل روشنی بر اتقان و صحت صدورش از سرچشمه زلال امامان معصوم (ع) باشد به ویژه که مضمون آن منطبق بر آیات قرآنی می باشد. «فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ» (سوره الانعام: آیه ۱۲۵) «اللَّهُ وَلِي الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» (سوره البقرة: آیه ۲۵۷) همچنین در روایتی از پیامبر اکرم (ص) وارد شده است: حضرت موسی، خضر پیامبر را ملاقات کرد و به او گفت: به من توصیه ای کن.

۱. طبق همین روایت در این مقاله علوم الهی و ایجابی را بیشتر به معنای انقذاف معارف الهی در قلب انسان مومن دارای ظرفیت مناسب، در نظر گرفته شده است.

خضر گفت: «اشعر قلبك بالتقوى تنل العلم» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱ ص ۲۲۹) دلت را با تقوا پوشش ده تا به علم برسی.

دوم: اعتنای خیلی از علمای همچون ابوالفضل علی بن حسن طبرسی (۵۴۸ق) در مشكاة الأنوار محمد صالح مازندرانی متوفای (۱۰۸۶ق) در شرح الکافی، (ص ۱۶۷) و شهید ثانی (۱۴۰۹ق) در منیة المرید ص ۱۴۹ بحرانی، آل عصفور (۱۴۲۳ق) (در الدرر النجفیة من الملتقطات الیوسفیة؛ ج ۲، ص: ۷۳)

سوم: وقوع کسب معرفت موهبتی توسط برخی خواص و اندیشمندان دینی؛

وقوع علم موهبتی

گرچه بالاترین سطح دریافت‌ها از علوم الهی از نوع وحی بر پیامبر است اما همواره به انسان‌های مستعد زیادی، برخورد می‌کنیم که توانسته‌اند از طریق ارتباط ملکوتی به شناخت‌های موهبتی نائل آیند. گرچه در ذیل به چند مورد از آنها اشاره می‌گردد. لکن به راحتی می‌توان از تعدد گزارش‌ها به تواتر معنوی در امکان و وقوع کسب اینگونه علوم را داشت. (مطهری، ۱۳۸۰ب، ج ۴، ص ۵۲۲) قران کریم می‌فرماید: به مادر حضرت موسی (ع) فهمانیدیم وقتی از جان پسر ت رسیدی بیاندازش در دریا. ما او را به تو بر می‌گردانیم (سوره قصص ایه: ۷) و همچنین مکرر از اوتاد الهی ذکر شده است که به شناخت‌های گوناگون از غیر طرق علوم تجربی و مادی رسیده‌اند^۱

امتیازات و محدودیت‌های علوم انسانی موهبتی

در ادراکات انسانی نمی‌توان از احوالات درونی افراد غفلت نمود. یعنی ایمان و کفر عالم و مفسر و لو در اصل شناخت تأثیر نمی‌گذارد ولی در رشد فهم و درست‌تر فهمیدن، نقش افرین است. (جوادی املی، ۱۳۸۶، ص ۱۴۷) کما این که تاکید شده است انسان‌ها برای شناخت حقیقت جهان، باید به سوی تزکیه نفس رهنمون شوند. شناخت صورت

۱. احمد اردبیلی (مقدس اردبیلی) (جزایری، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۳۰۳؛ بحار الانوار، ج ۵۲، ص ۱۷۴ - ۱۷۵) و قاضی طباطبایی در نجف اشرف و (حسن زاده ۱۳۸۵، ص ۵۳) و قاضی طباطبایی در نجف اشرف و (حسن زاده ۱۳۸۵، ص ۵۳) و محمد علی شاه آبادی. (فردوسی پور، ۱۳۹۰ ص ۷۱) و شیخ محمد تقی آملی از همین طرق علوم موهبتی پاسخ‌های سوالات خود را دریافت می‌نمودند.

اصلی، خود، بهترین انگیزه و محرک است که انسان به تزکیه خود به مجاهده پرداخته و سختی های این مجاهدت و هجرت را تحمل کند. (شجاعی، محمد، ۱۳۹۵، ص ۱۶) «مبارزه با نفس در دید اسلام از آن نظر در خور اهمیت است چرا که اگر شناخت تنها بر شاخصه های مادی دور بزند و از معنویت نورانیت و ملکات فاضله بهره ای نداشته باشد، فاقد آسایش، اعتماد و اطمینان شناختاری برای انسان بوده است حتی می تواند به سوی پرتگاه سقوط و نابودی هم سوق دهد. (خمینی، ۱۳۷۷ش، ص ۸) در حالی که انسان با بهره گیری از لطافت درونی و نور الهی می تواند به افق های بلند معرفتی واقعی از جهان دست یابد. ملاصدرا، اگر موانع و حجاب های نفس برطرف گردد انسان صلاحیت و توانایی شناخت حقایق همه موجودات را داشته و همه صور عوالم ملک و ملکوت در او تجلی می یابند. (۱۳۸۲، ص ۳۰۲) از این رو علم در پرتو نورانیت و شناخت اشراقی معنا پیدا می کنند. پس علم فقط از راه تجربه بدست نمی آید گر چه عوام این گونه تصور می کنند. (شهید ثانی ۱۴۰۹ ق ص ۱۶۸) حتی برخی یادآور می نمایند که همه علوم، افاضه و تعلیم الهی است، و وصف دینی و الحاد مربوط به علم نیست بلکه به عالم ان است (جوادی املی، ۱۳۸۶، ص ۱۴۷) به هر روی علوم تجربی بشری ماهیتش غیر کاشفانه و ساختارش غیر مقاوم بوده است و در صورت کاشفیت هم با برخی جوانب حقیقت تطبیق می کند. (نصر، ۱۳۸۰ش صص ۲۹۸ و ۲۷۲) بر این اساس، می توان گفت که اگر نگاه به انسان و مطالعه در ابعاد مختلف وجودی او صرفاً بر اساس گفتمان تجربه گرایی صورت پذیرد و حتی به گونه ای باشد که منجر به پالایش علوم انسانی از اندیشه های الهی گردد، عملاً انسان خود را از معارف بسیاری درباره خود و جهان هستی محروم ساخته و همچنان در یک شناخت شناسی محدود و حد اقلی باقی خواهد ماند.

پس امتیاز این علوم انسانی اسلامی در برخورداری از یک نظام واره فکری (با منشاء وحی و الهام) و عرصه شناختی وسعیت در گستره دنیا و آخرت، ظواهر و بواطن زندگی بشر، می باشد.

مانع جدی ادراکات موهبتی

در شناخت های الهامی از جهت ظرفیت و شخصیت دریافت کننده (من یشاء) که دچار چالش محدودیت در مدرک و ابزار بوده است می باشد. کما اینکه پیامبر اکرم (ص) می فرماید: «من قارف ذنبا فقد فارقه عقل» (فیض کاشانی، ۱۳۷۶ ش ج ۸ ص ۱۶۰) یعنی با انجام هر گناه مقداری از نورانیت عقلی انسان، زائل می شود. به همین خاطر است که دلسوزان علوم موهبتی جهت برخورداری انسان از این ابزار شناختی به توصیه های خاص برای کسب طهارت درون و جلوگیری از مکدر شدن قلب توجه داشته اند. (کوربن، ۱۳۷۷، ص ۱۱) ابوحامد غزالی و فیض کاشانی (ره) می گویند: در اثر گناه، قلب دچاره کدورت و تاریکی می شود. (فیض کاشانی، ۱۳۷۶ ش ج ۸، ص ۲۳) «برای وصول به حقایق باید به اشراق و شهود و سیر و سلوک روحانی توسل جست» (امین، حسن ۱۳۷۶، ص ۱۱) کما اینکه تقوی، زمینه پذیرش هدایت است. «هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ» (بقره، ایه ۲) خداوند به کسانی که تقوی دارند، علوم را عنایت می کند. «اتَّقُوا اللَّهَ وَ يَعْلَمَكُمُ اللَّهُ» (بقره ایه ۲۸۲) علامه طباطبایی تاکید دارد که باور به ولایت الهی و تقرّبش به ساحت قدس و کبریاء ربوبی باعث درک فرا حسی و ملکوتی انسان می شود. (المیزان، ج ۵، ۲۷۰) به همین خاطر برخی تاکید می کنند که شرط دریافت علوم نوری داشتن ظرفیت معنوی و ایمانی از طرف خدا است. «فاعلم أن الطائفة التي لم يحصل لها الايمان بعلم الجزاء يحرمون من العلوم الموهوبة قبول كل علم لا يقوم لهم فيه من نفوسهم ميزان من عمل عملوه فإذا جاءهم الفتح في خلواتهم و سطعت عليهم الأنوار الإلهية بالعلوم المقدسة عن الشوب القادح ينظرون ما كانوا عليه من الأعمال و ما كانوا عليه من الاستعداد التعملي فيأخذون من تلك العلوم قدر ما أعطتهم موازينهم و يقولون هذا من عند الله» (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۶۰۰) بنابراین نمی توان این تعریف را که «علم دینی به معنای دانشی است که از نظر موضوع، مسائل و یا از حیث غرض علم، هماهنگ با آموزه های دینی باشد» (غرویان، ۱۳۸۹، ص ۱۷) جامع و کافی شمرد چراکه از ویژگی های علم دینی برخوردار از ظرفیت و ابزار مدرک باطنی و قلب نورانی وسیع هم می باشد. از این روی امتیاز دیگر علوم موهبتی ظرفیت برانگیختگی جامعه علمی برای تزکیه قلبی و مراعات عملی از اصول اخلاقی و الهی است به جهت هر چه بهتر بهر مندی از دانش های موهبتی است.

نتیجه گیری

با توجه به اینکه بنیاد اشکال در این بود که نگاه معرفت شناسانه انسان امروز به دلیل انحصار در امور حسی و تجربی و اینکه بر بی نیازی بشر از ترانس فیزیکی، پایه گذاری شده است، دچار ادراک های حد اقلی مربوط به واقعیت های پیچیده انسان شده است می توان در پرتو لطف الهی به شناخت های واقعی تر، عمیقتر و کاراتر، از قابلیت های صعودی و نزولی^۱ انسان دست پیدا کرد. بنابراین علوم انسانی برای شناخت کامل انسان در تمام دوران زندگی دنیایی و آخرتیش، مضطر به مدد شناخت های روشنگر الهی در رتبه اول از طریق وحی و در مراحل بعدی بشکل قرار گرفتن علوم در قلوب خواص دارای ظرفیت بوده است. به همین خاطر با توجه به بحران های شدید گفتمان های علوم غیر الهی، آموزه های اصیل الهی و موهبتی، بیشتر مد نظر قرار می گیرد. اگر بخواهیم کمی جسورانه تر با مسئله برخورد کنیم باید بگوییم اساساً هیچ دانش انسانی یقینی غیر از علمی که مبانی آن از فیض الهی گرفته شده باشد یافت نخواهد شد.

با توجه به آنچه گذشت که گزارشگر نمی تواند حالات درونی، نگرشها و ملاکهای فهم شخصی را در تبیین شناخت ها حذف کند یا ممکن است انگیزه های عرفانی و اشراقی با انگیزه های شناختی در آمیزد و فهم های اشراقی از عنیت گرایی به بیراهه کشیده شوند؛ از این روی از ارزش چندانی برخوردار نخواهد بود. در پاسخ چند مطلب قابل ملاحظه است.

الف) همانطور که گذشت این طیف گزارشات و توجه به آنها انقدر زیاد و متعدد است که می توان در حد تواتر آنها و بر بهره مندی انسان های خاص از معارف الهی و امکان علوم موهبتی، اذعان داشت و تردیدی نیست که می تواند اطلاعات مهمی را در توصیف ابعاد پدیده ها در اختیار ما گذارد (نک: نینیان اسمارت، ۱۳۸۳ ص ۲۵) به ویژه که نوع برخی بیان ها حکایت از وجود باور قطعی یا اطمینان بخش^۲ به این شناخت ها برای

۱. «فالمها فجورها و تقویها» خیر و شر آن را به او الهام کرده (سوره شمس، آیه ۸۰)

۲. به شکلی که برای صاحب شناخت حجیت داشته است.

صاحبان آنها دارد و حتی مواری همچون دریافت‌های مادر حضرت موسی (ع) و ایت‌الله شاه‌آبادی وقوع آنها مشخص می‌باشد.

ب) این اشکال در همه گزارش‌های انسانی از شناخت‌ها مطرح می‌باشد.

ج) شناخت انتقذافی از نوع حضوری است. در علم حضوری نفس معلوم نزد عالم حاضر می‌باشد و معلوم بدون واسطه چشیده و تجربه می‌شود. (نصر، ۱۳۸۰، ص ۲۷۱) از این روی در این نوع شناخت خطا وجود ندارد.

د) در این ساخت‌یابی علمی بنابر نگاه مبنا گرایانه، برای پرهیز از التقاطی‌نگری و جلوگیری از به‌کارگیری سازه‌های ناهمگون و ناسازگار و ارزش‌گذاری شناخت‌های متشابه و ظنی به بدیهیات، عقل و قطعیات نقل از دو ثقل وزین ملکوتی قران و عترت (مجلسی ۱۴۰۴ق، ج ۲۳ ص ۱۰) به عنوان برجسته‌ترین منابع اندیشه‌های موهبتی انسان رجوع می‌شود.^۱

به هر روی از مجموع آنچه بیان شد، به این نتیجه می‌رسیم که انسان برای شناخت ابعاد حقایق زندگی، چون همه واقعیت‌ها و حقایق با حواس ظاهری قابل درک نیست. به بیش از علوم تجربی و حسی نیاز دارد برای اینکه انسان بتواند شناخت کامل و درستی از حقایق و رویدادها به دست آورد می‌تواند با بهره‌گیری از علوم لدنی حضوری الهی (غیر همگانی) به شناخت عمیق‌تر و بهتر از واقعیت‌های خود، نائل آید کما اینکه سنجه این شناخت‌ها از یک طرف با ایمان و تقوای دانشمندان و از طرف دیگر چگونگی عرضه به معیارها و اصول، رابطه مستقیمی برقرار می‌کند. از این رو باید در یک پارادایم استنتاجی - اجتهادی با استفاده از قواعد موضوع‌شناسی، زبان‌شناختی، فهم‌شناختی، و حدیث‌شناختی برای تحول و همسازی گزاره‌های علوم انسانی با شناخت‌های ملکوتی، قدم‌های جدی بدور از عمل عجولانه غوغائیان و سودائیان، به دست خردمندان و کاردانیان برداشته شود. تا طراوت و میوه‌های پر ثمر معرفت چیده شود. از این روی در سطح گفتمان‌های بشری به یک عزم

۱. رک: (جعفری محمد، ۱۳۸۵ عقل و دین از منظر روشنفکران معاصر، ص ۲۳۲) و (محمد باقر سعیدی

«روزی به روشنایی، قیسات، ش ۱۸، صص ۵۰-۵۷، سال پنجم ۱۳۷۹)

جزم به همراه صبر و شکیبایی، از سوی پژوهشگران و نخبگان نیازمندیم.^۱ کما اینکه باید مواظب جهش های شتاب زده و نا آزموده در این دریای پرتلاطم هم بود و مقراض به احتیاط در دست داشت که مبادا شاهبال های شناخت قطع گردد. و بتوان در بستر این هندسه معرفتی، زایمان هر چند دردناک ولی خرسند کننده دانش انسانی الهی را تجربه نمود و در موضوعات مختلف به خانواده معرفتی توسعه یافته و پیشرو از مفهوم، مصداق و غایت برای یک تمدن سترگ انسانی دست یافت و پیرو آن نظارگر عروج انسانیت از معنای حد اقلی - حد حیوانیت - به قله های بهشت کامیابی در حد ناسوت و ملکوت، خواهیم بود. تا در این راستا جامعه انسانی بهتر و بیشتر مہیای آذین بند زیبای ها وجودی و درک مدینه فاضله باشد.

۱. منظور از تحول هم صرف تعویض اصطلاحات نیست، بلکه تحول نگرشها و جهان بینی ها، بنابر اندیشه های موهبتی و الهی ضروری است.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. اریک فروم، (۱۳۶۸ش)، انقلاب امید، ترجمه مجید روشنگر، انتشارات مروارید، تهران.
۴. -----، (۱۳۶۳)، روانکاری و دین، ترجمه آرسن نظریان، انتشارات پویش، تهران.
۵. ابن سینا، حسین، (۱۳۷۵ش). شرح الاشارات و التنبیها، با شرح خواجه نصیرالدین طوسی، انتشارات البلاغه، قم.
۶. ابن حزم، علی بن احمد، (۱۴۱۶ ق) دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، بیروت.
۷. اتکینسون، ریتال و دیگران، (۱۳۸۸). متن کامل زمینه روانشناسی هیلگارد، ترجمه محمدتقی براهنی و دیگران، چاپ دوازدهم، انتشارات رشد، تهران.
۸. امامی کاشانی محمد، (۱۳۸۶ش)، خط امان، انتشارات مؤلف، مشهد.
۹. ابوعلی فضل بن الحسن طبرسی، بی تا، مجمع البیان، داراحیاء التراث العربی، بیروت.
۱۰. ایان باربور، (۱۳۶۲ش) علم و دین، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، نشر دانشگاهی، تهران.
۱۱. ابن عربی، محی الدین، (بی تا) الفتوحات المکیة (۴ جلدی)، دار صادر، بیروت.
۱۲. --- (۱۳۶۶ش)، فصوص الحکم، تعلیقه ابوالعلا عقیفی، انتشارات الزهراء، تهران.
۱۳. امین، حسن (۱۳۷۶)، وحدت وجود در فلسفه و عرفان اسلامی، نشر بعثت، تهران.
۱۴. الوین تافلر (۱۳۸۰ش)، موج سوم، ترجمه شهین دخت خوارزمی، نشر فاخته، تهران.
۱۵. بحر العلوم، سید محمد، (۱۳۹۰ش) بلغة الفقیه رسالات فی الولايات، نشر مرکز اسناد آستان قدس رضوی. مشهد.
۱۶. بنیاد علوم و معارف اسلامی دانش پژوهان، (۱۳۸۱)، عارف کامل، ناشر، عارف کامل، تهران.
۱۷. توماس هابز و جان لاک، (۱۳۸۳) شرح افکار و آثار برگزیده، مترجم: محمد بقائی (ماکان)، نشر اقبال، تهران.
۱۸. پارسا واجه محمد، (۱۳۶۶ش)، شرح فصوص الحکم، مرکز نشر دانشگاهی، تهران.
۱۹. پارسائی، حمید، (۱۳۹۱)، جهان های اجتماعی، نشر کتاب فردا قم.
۲۰. --- (۱۳۸۹)، رئالیسم انتقادی صدرایی، کتاب فردا، قم.
۲۱. جعفری محمد، ۱۳۸۵ عقل و دین از منظر روشنفکران معاصر، صهبای یقین قم.

۲۲. جزایری، نعمت‌الله (۱۴۲۹ق)، انوار النعمانیة فی بیان معرفه النشاه الانسانیة دار القاریء بیروت لبنان
۲۳. جوادی آملی عبدالله، (۱۳۷۹ش)، ولایت فقیه ولایت فقاہت و عدالت، انتشارات اسراء، قم.
۲۴. — (۱۳۸۰ش)، دین شناسی، نشر اسراء، قم.
۲۵. — (۱۳۸۱ش)، نسبت دین و دنیا، نشر اسراء، قم.
۲۶. — (۱۳۸۲). گستره شریعت، نشر معارف، تهران.
۲۷. — (۱۳۸۶) منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، نشر اسراء، قم.
۲۸. حق شناس علی محمد، حسین سامعی، نرگس انتخابی، (۱۳۸۷ش)، فرهنگ معاصر هزاره انگلیسی - فارسی، انتشارات فرهنگ معاصر، تهران.
۲۹. حسین زاده محمد، (۱۳۹۳) مولفه ها و ساختارهای معرفت بشری، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم.
۳۰. : حسن زاده صادق، (۱۳۸۰) در جستجوی استاد، نشر آل علی (ع)، قم.
۳۱. — (۱۳۸۵) اسوه عارفان نشر. آل علی (ع)، قم.
۳۲. خادیمان، عباس، (۱۳۹۳ش)، حکومت جهانی از پندار تا واقعیت، انتشارات سخنوران. تهران.
۳۳. خسرو پناه عبدالحسین، (۱۳۸۲ش)، انتظارات بشر از دین، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی تهران.
۳۴. — (۱۳۸۹)، کلام جدید با رویکرد اسلامی، نشر معارف، قم.
۳۵. — (۱۳۹۳ش)، در جستجوی علوم انسانی اسلامی، نشر معارف، قم.
۳۶. خمینی روح الله، (۱۳۷۳ش)، مصباح الهدایه الی الخلافه و ولایه، موسسه تنظیم آثار امام خمینی، چاپ اول،
۳۷. — (۱۳۶۸)، تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس، دفتر تبلیغات اسلامی قم
۳۸. — (۱۳۶۵ش)، شؤون و اختیارات ولی فقیه، ارشاد اسلامی، تهران
۳۹. — (۱۳۷۷ش). جهاد اکبر یا مبارزه با نفس، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، تهران،
۴۰. — (بی تا) صحیفه امام، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، تهران،
۴۱. خلیل بن احمد فراهیدی (۱۴۱۴ق) العین، انتشارات اسوه چاپ اول، قم.
۴۲. سجادی جعفر، (۱۳۷۵)، فرهنگ علوم فلسفی و کلامی، نشر امیر کبیر، تهران.

۴۳. سبحانی جعفر (۱۳۴۳ق)، ارشاد العقول، انتشارات مؤسسه امام صادق (ع)، قم.
۴۴. سروش عبدالکریم، (۱۳۷۵ش) قبض و بسط تئوریک شریعت، چاپ پنجم، موسسه فرهنگی صراط، تهران
۴۵. سعیدی محمد باقر ۱۳۷۹ «روزی به روشنایی، قسبات، ش ۱۸، صص ۵۰-۵۷، سال پنجم)
۴۶. سیزواری حاج ملاهادی ۱۳۹۱، شرح الاسماء الحسنی، علی شیخ الاسلامی دانشگاه تهران، تهران
۴۷. سون اریک لیدمن، (۱۳۸۷ش)، در سایه آینده تاریخ اندیشه مدرنیته، ترجمه سعید مقدم، نشر اختران، تهران
۴۸. شجاعی، محمد، ۱۳۹۵ مقالات، مبانی نظر ترکیه، انتشارات سروش، تهران
۴۹. شیرازی، ناصر مکارم، (۱۴۱۳ق) الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل، مؤسسه البعثه، بیروت.
۵۰. شیرازی ملاصدرا، (۱۳۶۶)، الشواهد الربوبیه، به قلم جواد مصلح، انتشارات سروش، تهران.
۵۱. شهید ثانی، زین الدین بن علی، (۱۴۰۹ق)؛ منیه المرید، محقق، مصحح، مختاری، رضا، مکتب الإعلام الإسلامی، قم.
۵۲. شووان، فریتوف، (۱۳۶۲) شناخت اسلام، ترجمه‌ی سیدضیاء الدین دهشیری، مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
۵۳. راسل، برتراند، (۱۳۳۵ش) ترجمه‌ی مهدی افشار، تأثیر علم بر اجتماع، زرین، تهران،
۵۴. رنه گنون، ترجمه ضیاء الدین دهشیری، ۱۳۷۲ش، بحران دنیای متجدد، انتشارات امیرکبیر، تهران.
۵۵. طاهری ابوالقاسم (۱۳۷۹ش) تاریخ اندیشه‌های سیاسی در غرب، نشر قومس، تهران.
۵۶. طباطبایی سید محمد حسین، (۱۴۱۷ق) المیزان فی تفسیر القرآن، دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم.
۵۷. — (۱۳۷۸ش) شیعه در اسلام، ناشر دفتر انتشارات اسلامی، قم
۵۸. — (۱۳۸۱ش) اصول فلسفه و روش رئالیسم، با پاورقی مرتضی مطهری، ص ۳۳، انتشارات صدرا
۵۹. علی صفایی حایری، (۱۳۸۲ش) از معرفت دینی تا حکومت دینی، ناشر الیله القدر، قم.
۶۰. عالم عبدالرحمن، (۱۳۷۳ش)، بنیادهای علم سیاست، نشر نی، تهران
۶۱. علامه حلی، (۱۳۸۲ش)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد مؤسسه امام صادق (ع) قم.

۶۲. علامه حلی (۱۳۶۵ ش) الباب الحادی عشر مؤسسه مطالعات اسلامی، تهران.
۶۳. غزالی، محمد بن محمد، بی تا؛ إحياء علوم الدین، بیروت، دار الکتب العربی، چاپ اول،
۶۴. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۳۷۶ ش)، المحجۀ البیضاء فی تهذیب الاحیاء، چاپ چهارم، مؤسسه النشر الاسلامی، قم.
۶۵. ربانی گلپایگانی علی، (۱۳۷۴)، رابطه علم و دین در مسیحیت، مجله کیهان اندیشه، ش ۶۴ .
۶۶. رجبی، محمود، (۱۳۷۹) انسان شناسی، قم: مؤسسه امام خمینی (ره)،
۶۷. رندال هرمن، (۱۳۷۶) سیر تکامل عقل و نوین، ترجمه ابوالقاسم پاینده، علمی و فرهنگی، تهران.
۶۸. صدوق محمد بن علی بن حسین بن بابویه (۱۳۸۰ ق) کمال الدین و تمام النعمه، انتشارات دارالحديث، قم.
۶۹. طباطبائی سید محمدحسین، (۱۴۰۵) نهایت الحکمه، در راه حق قم.
۷۰. طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۶۲ ش) کتاب تمهید الاصول فی علم الکلام، چاپ عبدالمحسن مشکوة الدینی، تهران.
۷۱. — (۱۳۶۵ ق) تهذیب الأحکام دار الکتب الإسلامیه تهران.
۷۲. فارابی ابونصر (۱۳۶۱ ش)، آرا اهل مدینه فاضله، ترجمه سجادی، نشر طهوری، چ ۲، تهران،
۷۳. فخر رازی، محمد بن عمر: (۱۴۲۰) التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، چاپ سوم، نشر دار احیاء التراث العربی، لبنان، بیروت،
۷۴. فرانسیس فوکویاما، (۱۳۶۳ ش). ترجمه حبیب الله فقیهی نژاد آینه پسانسانی ما، انتشارات مؤسسه انتشاراتی ایران، تهران
۷۵. فروند، ژولین، (۱۳۷۲). نظریه های مربوط به علوم انسانی، ترجمه علی محمد کاردان، تهران: مرکز نشر دانشگاهی،، فردریک کاپلستون، ترجمه بهاالدین خرمشاهی، (۱۳۷۶)
۷۶. قیصری رومی محمد داوود (۱۳۷۵ ش)، شرح فصوص الحکم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول،
۷۷. غرویان محسن، وزنامه رسالت، شماره ۷۲۱۷ به تاریخ ۸۹/۱۲/۱۲، صفحه ۱۷)
۷۸. کلاتری، (۱۳۸۹). ادراکات فراحسی و قران، مجله پژوهشهای قران و حدیث دانشگاه تهران، تهران.

۷۹. کلینی محمد بن یعقوب، (۱۳۶۵ش). الکافی، چاپ چهارم: انتشارات دارالکتب الاسلامیه، تهران
۸۰. کوربن، هانری، (۱۳۷۷)، تاریخ فلسفه‌ی اسلامی، ترجمه‌ی جواد طباطبایی، انتشارات کویر تهران.
۸۱. گلشنی مهدی، (بی تا) از علم سکولار تا علم دینی، بی نا، بی جا.
۸۲. هادوی مهدی تهرانی، (۱۳۷۷ش). مبانی کلامی اجتهاد در برداشت از قرآن کریم، موسسه خانه فرهنگ خرداد، قم.
۸۳. مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۳، وحی شناسی، کوثر، ش ۱۵، ص ۱۷-۲۲.
۸۴. ——— (۱۳۹۱) آموزش فلسفه، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، قم.
۸۵. ————— (۱۳۹۲) رابطه علم و دین، موسسه امام خمینی، ۱۳۹۲ قم
۸۶. مجلسی محمدباقر، (۱۴۰۴ق)، بحار الأنوار موسسه الوفاء، بیروت.
۸۷. مفید محمدبن محمدبن النعمان، (۱۴۱۳ق) النکت الاعتقادیه، المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید، قم
۸۸. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۰ الف، مجموعه آثار، چ ششم، تهران، صدرا .
۸۹. نراقی ملا احمد، (۱۳۷۵ش) عوائد الایام، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
۹۰. — (۱۳۷۱)، معراج السعاده، انتشارات هجرت، قم.
۹۱. نصر، سیدحسین، (۱۳۸۰ش). معرفت و معنویت، ترجمه‌ی انشاءالله رحمتی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی،
۹۲. مینو افشاری راد، علی اکبر آقابخشی، (۱۳۸۷) ناشر: چاپار. تهران
۹۳. نینیان اسمارت، (۱۳۸۳)، تجربه دینی بشر، ترجمه مرتضی گودرزی، انتشارات سمت، تهران.
۹۴. یربیبی سید یحیی، (۱۳۷۲)، عرفان نظری، انتشارات دفتر تبلیغات، قم.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۱۶۶ - ۱۴۹

واکاوی جایگاه دلیل و علت در مسأله عصمت

فاطمه فاضل زاده^۱

علیرضا پارسا^۲

رضا رسولی شریانی^۳

چکیده

دلیل و علت که هر کدام از رابطه و ملازمه‌ی بین دو شیء یا دو امر با هم حکایت می‌کنند، مقولاتی بسیار نزدیک به هم هستند که گاه تفکیک آنها بسیار دشوار می‌شود و به این دلیل ممکن است حکم یکی به دیگری سرایت یابد؛ در هم آمیختن این مفاهیم و مغالطه‌ی خلط علت و دلیل موجب اشتباهات بسیار می‌گردد و توجه به تمایز بین علت و دلیل راهگشای حل بسیاری از مسائل علوم انسانی (از جمله علوم اجتماعی، نحوی، کلامی، فلسفی و ...) است. این نوشتار با تبیین جایگاه بحث علت و دلیل در مسأله عصمت و با توجه به این تمایز بسیار مهم و ارتباط آن با تمایز بین دو مقام ثبوت و اثبات درصدد بیان این مطلب است که نبوت و امامت، علت عصمت برگزیدگان الهی نیست، بلکه عصمت مطلق آنها از جمله علل برخوردار است. آنان از این مقامهای والا است.

واژگان کلیدی

تشکیک، دلیل، عصمت، علت.

۱. گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: fazelzade@pnu.ac.ir

۲. دانشیار، دانشکده الهیات، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.

۳. دانشیار، دانشکده الهیات، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.

طرح مسأله

سعادت واقعی و کمال شایسته انسان مختار و برخوردار از عقل قابل، مستلزم داشتن الگو و اسوه شایسته ای از نوع انسان است و متقن ترین و بهترین معیار وثوق و اعتماد به الگوها، عصمت مطلق آنان است. اما مقام نبوت و امامت مقامی خاص است و نصیب هر کسی نمی شود، این موضوع ممکن است باعث نومیثدی بسیاری از انسانها از رسیدن به عصمت مطلق گردد.

برخی همچون فخر رازی نیل به مقام عصمت را مستلزم وحی الهی می دانند، لازمه چنین نگرشی آن است که عصمت ائمه و پیامبران الهی معلول مقام رسالت و هدایت آنها باشد، در اینصورت عصمت تنها مختص به انبیاء (ص) و ائمه (ع) خواهد بود، همانطور که خواجه نصیرالدین طوسی در نقدالمحصل اشاره می کند، این چنین نگرشی درباره عصمت موجب مسائلی در مبحث عصمت به ویژه عصمت فاطمه (س) می شود.

اما عصمت نمی تواند معلول مقام نبوت و امامت باشد و در حقیقت برخوردار از این مقامها، تنها دلیل و گواهی بر آن بوده، خلط مفاهیم علت و دلیل و به عبارتی عدم توجه به تمایز این دو مفهوم موجب چنین نگرش و مسائلی شده است.

لذا نوشتار حاضر ضمن توضیح مختصر مفاهیم علت و دلیل، به تبیین جایگاه و اهمیت این تمایز و ارتباط آن با تمایز بین دو مقام نبوت و اثبات میپردازد و براین اساس جایگاه این تمایزها را در حل برخی مسائل کلامی-فلسفی مطرح می نماید.

توجه به تفاوت علت و دلیل و به تبع آن، تمایز مقام نبوت و اثبات راهگشای حل بسیاری از مسایل علوم اجتماعی، نحوی، کلامی، فلسفی و ... است. نوشتار حاضر با توجه به این موضوع در صدد تبیین جایگاه تمایز علت و دلیل در مسأله عصمت از مباحث کلامی برآمده است.

بحث نبوت از جمله مباحث محوری علم کلام است و یکی از موارد کلیدی این مبحث، موضوع عصمت است، اهمیت بحث عصمت برگزیدگان الهی و لزوم عصمت برای آنان، به اندازه ای است که ممکن است به این نگرش منتهی شود که عصمت مختص

به ائمه و پیامبران الهی است.

چه بسا خواجه نصیرالدین طوسی برای ممانعت از چنین نگرشی به نقد دیدگاه فخر رازی در خصوص علل و عوامل عصمت برآمده باشد:

فخر رازی وحی را یکی از عوامل عصمت به شمار می آورد، لازمه این دیدگاه اختصاص عصمت به پیامبران و ائمه (ع) است، اما اختصاص یافتن عصمت به برگزیدگان الهی مستلزم آن است که عصمت معلول نبوت و امامت، به عبارتی معلول مقام رسالت و هدایت باشد. چنین نگرشی موجب شبهه و سوالاتی از قبیل موارد زیر در خصوص عصمت می شود:

عصمت کمالی والاست، اگر وحی لازمه عصمت باشد، عصمت معلول نبوت و امامت بوده، تنها مختص به برگزیدگان الهی خواهد بود، آیا طریق دستیابی به این مرتبه از کمال برای دیگران بسته است؟ آیا چنین نگرشی با لطف الهی مغایرت ندارد؟

بنابر آموزه های دین اسلام فرشتگان نیز داری عصمت مطلق هستند، اگر عصمت معلول مقام نبوت یا امامت باشد، باید فرشتگان نیز دارای این مقامها باشند. دلیل ترجیح پیامبران بر فرشتگان برای هدایت چیست؟

اگر عصمت معلول نبوت و امامت و تنها مختص به برگزیدگان الهی است، چگونه ممکن است فاطمه (س)، حوا و مریم با وجود اینکه نه پیامبر بوده و نه واجد مقام امامت بوده اند، مطلقاً معصوم باشند؟

چنانچه خواجه نصیرالدین طوسی در تلخیص المحصل پس از نقل کلام فخر رازی درباره عوامل عصمت می گوید: اینان اسباب عصمت را مشتمل بر چهار عامل می دانند و وحی را یکی از این عوامل به شمار می آورند، در حالی که بسیاری از مسلمانان به عصمت ملائکه، ائمه، فاطمه (س)، حوا و مریم قائلند و به وحی به ایشان قائل نیستند. (طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۳۶۹)

لذا نوشتار حاضر، ضمن گریزی به مفهوم عصمت، علل و عوامل آن و بحث درباره علت و دلیل در مسأله عصمت، درصدد پاسخ به شبهه و مسائل فوق برمی آید.

۱. مفهوم دلیل

بحث درباره دلالت مبحثی خاص از مباحث زبانشناسی به نام «دலالت شناسی» را تشکیل می‌دهد که برای درک و حل مسائل زبان شناختی و بسیاری از مسائل علوم دیگر چون، علوم اجتماعی، کلام، منطق و فلسفه حائز اهمیت است. این نوشتار به کاربرد معنای منطقی و اصطلاحی دلالت در حل مسائل کلامی توجه دارد.

بحث دلالت به معنای اصطلاحی آن از جمله مباحث مربوط به حوزه فلسفه و به ویژه منطق است و سابقه آن به زمان ارسطو برمی‌گردد.

در علم منطق، آنچه که از علم به آن، علم به چیز دیگر لازم می‌آید، «دال» و آن دیگری «مدلول» نام دارد و رابطه بین دال و مدلول و به عبارتی انتقال ذهن از دال به مدلول «دலالت» نام دارد. باید توجه داشت که دلالت رابطه ای دلبخواهی نیست و از ارتباط خاص بین دال و مدلول حکایت دارد:

ذهن انسان به جهت پیوند عمیق و استواری که در ذهن بین دال و مدلول برقرار است از یکی به دیگری منتقل می‌شود، علت این پیوند ذهنی علم به ملازمه بین آن دو در خارج است. ملازمه و پیوند دال و مدلول گاه ذاتی است و گاهی طبعی است و در برخی موارد نیز بر اساس وضع و قرارداد است. (مظفر، ۱۳۸۸: ۳۶-۳۵)

بنابراین رابطه قاعده مند دلالت بر سه قسم عقلی، طبعی و وضعی است و چنانکه در قسم عقلی دلالت مطرح است و از معلول به علت می‌رسد، ممکن است رابطه ای مبتنی بر ضرورت و استلزام باشد.

دلالت عقلی بیانگر ملازمه ذاتی بین وجود خارجی دال و مدلول است، همانند اثر و مؤثر یا روشنایی صبح که بر طلوع خورشید دلالت عقلی دارد (مظفر، ۱۳۸۸: ۳۶-۳۵)

ملازمه ذاتی، پیوندی است که تنها بین علت و معلول یا دو معلول یک علت واحد وجود دارد. در دلالت عقلی، نه علیت علت بر معلول، بلکه دلالت معلول بر علت مطرح است.

۲. مفهوم علت

علت و معلول دو امر وجودی هستند که وجود یکی (معلول) متوقف بر دیگری (علت) است:

"[مفهوم] علت به صورت عام و خاص به کار می رود، مفهوم خاص علت عبارتست از موجودی که برای تحقق موجود دیگر کفایت می کند، به بیان دیگر موجودی که تحقق یافتن موجود دیگر بدون آن محال می باشد و مفهوم عام عبارتست از موجودی که تحقق موجود دیگر متوقف بر آن است. هر چند برای تحقق آن کافی نباشد" (مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ۱۵)

علت با واسطه یا بدون واسطه در وجود و تحقق وجودی چیز دیگر (معلول) دخالت دارد و رابطه علت و معلول رابطه ای وجودی است و بین دو امر وجودی برقرار است، بنابراین مقوله علت به مقام ثبوت و تحقق برمی گردد که در آن هر چیزی که بهره ای از وجود برده است، جایگاه خاص خود را دارد. در این مقامی از شیء از آن جهت که هست (شیء فی نفسه) و درجه وجودی آن بحث می شود و از حیث وجودشناسی به شیء نگریسته می شود.

اما با توجه به تمایز دو مقام مفهوم و مصداق، "معنی شناسی ماهیتی مفهومی و دلالت شناسی ماهیتی مدلولی [مصداقی] دارد." (موحد؛ جهانگیری، ۱۳۸۹: ۱۰۳) اما دلالت با وجود ماهیت مصداقی خود و اگرچه نقش ارتباطی بین دو مقام مفهوم و مصداق را بر عهده دارد و چنانکه خواهد آمد، فرایندی است که یک پای در مقام ثبوت دارد و پای دیگر در مقام اثبات، مقوله ای است مربوط به مقام تصدیق و نظر فاعل شناسا. مقوله دلیل به مقام اثبات و قضاوت عقلی و ذهنی ارجاع دارد، بنابراین در بحث دلیل از حیث معرفت شناختی به موضوع نگریسته می شود.

بنابراین چنانکه از مطالب فوق بر می آید، علت و دلیل دو امر متمایزند و تمایز آنها به تمایز ثبوت و اثبات مبتنی است.

نکته مهمی که برای درک این تمایز باید مورد توجه قرار گیرد، تمایز شیء فی نفسه و شیء برای فاعل شناسا؛ یعنی تمایز وجود فی نفسه و وجود لغیره است:

در بحث از دلالت نه شیء فی نفسه بلکه شیء برای فاعل شناسا مورد نظر است و در این مقام مطابقت و عدم مطابقت ذهن و واقع مطرح می‌شود، ملاک صدق و کذب در معرفت شناسی و مقام علم مطابقت با واقع است و البته باید توجه داشت که تطابق بین ذهن و خارج در مقام تصور مطرح نیست بلکه در مقام تصدیق، اهمیت می‌یابد و از این رو تطابق و عدم تطابق با واقع به مقام اثبات مربوط است، حال آنکه مقام ثبوت خود واقعیت است و مطابقت یا عدم مطابقت در آن معنی ندارد و به همین دلیل مقام ثبوت خطا پذیر نیست.

قلمرو ثبوت، حوزه وجود واقعی اشیا است و قلمرو اثبات، حوزه علم و آگاهی انسان از وجود اشیا است، با وجود تمایز دو حوزه اثبات و ثبوت، این دو مقام ممکن است بر هم منطبق گردند:

این دو مقام آنگاه که فاعل شناسا از علت به معلول می‌رود با هم تطابق دارند و آنگاه که فاعل شناسا در صدد اثبات علت از طریق معلول بر می‌آید و معلول واسطه در شناخت علت می‌گردد، مطابقت ندارند. (قوام صفری، ۱۳۶۹: ۸۳-۸۲)

زیرا ادراک معلول و شناخت علت دو امر متفاوتند، ادراک معلول تنها بر وجود علت دلالت دارد و اثبات علت را در پی دارد اما با شناخت علت تا حدودی می‌توان به شناخت معلول دست یافت:

"تعیین معلول موجب تعیین علت نیست؛ ولی تعیین علت پیوسته موجب تعیین معلول خواهد بود." (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰: ۷۹۱-۷۹۲)

برهان قیاسی متشکل از مقدمات یقینی و نتیجه حاصل از آنها است و هر برهانی دارای سه حد (حد اکبر، حد اصغر و اوسط) است و هر یک از حدود برهان را از دو جهت (فی نفسه و یا ارتباط آنها با هم) می‌توان ملاحظه نمود. براهین از جهت ارتباط حدود آنها با هم به سه قسم به شرح ذیل تقسیم می‌شوند:

در برخی براهین (برهان لم) نه تنها تصدیق نتیجه - ثبوت حد اکبر برای حد اصغر - معلول حد اوسط است بلکه حد اوسط، علت وجودی و حقیقی ثبوت حد اکبر بر حد اصغر در خارج است. در قسمی دیگر از براهین (براهین انی) حد اوسط هر چند علت تصدیق و

حکم است، اما خود معلولِ ثبوت حد اکبر برای حد اصغر است و قسم سوم از براهین، برهانهایی هستند که حد اوسط و حد اکبر آنها از لوازم حد اصغر است و حد اوسط در آنها نه معلول ثبوت حد اکبر برای حد اصغر و نه علت ثبوت حد اکبر برای حد اصغر در خارج است، این قسم برهان ان مطلق نام دارد. (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۸۳-۸۲)

چنانکه پیش از این اشاره شد، بین دو مقام ثبوت و اثبات رابطه عموم و خصوص من وجه برقرار است و آنگاه که فاعل شناسا از علت به معلول می رود، یعنی در براهین لمّی با هم تطابق می یابند. زیرا برهان لمّی در عین حال هم بیانگر آنی بودن حکم است و هم لمّی بودن حکم را بیان می کند. با وجود این باید توجه داشت که علت حد اوسط برای ذات حد اصغر از شرایط لمّی بودن برهان نیست، این علت نه علت وجود فی نفسه محمول بلکه باید علت وجود لغیره آن یعنی علت وجود محمول برای موضوع باشد.

۳. مفهوم عصمت

میزان و ملاک برتری انسانها در دین مبین اسلام تقواست و انسانها بر این اساس در مراتب متفاوتی چون مسلمان، مؤمن، متقی و مخلص قرار می گیرند و در طریق تقوا بر شایستگی خود برای دریافت لطف الهی می افزایند. خداوند میفرماید: «یا ایها الذین آمنوا إن تقوا الله يجعل لكم فرقاناً و ینکفر عنکم سیئاتکم و ینفیر لکم والله ذو الفضل العظیم» (انفال (۸): ۲۹)

عبودیت و پرهیزگاری به اذن خدا دریچه ای به شناخت «جمال و جلال» خدا می گشاید، درک جمال الهی بر «عشق» انسان به معبود می افزاید و او را به اطاعت و عبادت خاضعانه ربّ سوق می دهد و درک جلال الهی موجب «پروا»ی الهی می شود... (فاضل زاده، ۱۳۹۳: ۳۱) پروردگار حکیم از سر لطف و بنده پروری در پاداش خلوص و توجه بنده مومن، از خطای بنده در می گذرد و مطابق آیه: «وَمَنْ یَتَّقِ اللَّهَ ۙ نَجِّنْهُ مِنْ سَيِّئَاتِهِ وَ یُعْظِمْ لَهُ أَجْرًا» (طلاق (۶۵): ۵) اجر عظیم نصیب وی می کند؛ او را از بسیاری از گناهان و خطاها مصون میکند.

پیامبر (ص) فرمودند: «... إِنَّ طَاعَتَ اللَّهِ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى نَجَاحُ كُلِّ خَيْرٍ یُتَّبَعُ وَ نَجَاحٌ مِنْ كُلِّ شَرٍّ یُتَّبَعُ وَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ یَعْصِمُ مَنْ أَطَاعَهُ» (صدوق، ۱۴۰۴: ۴۰۳)

عصمت چنانکه خواجه نصیر الدین طوسی نیز معتقد است از مصادیق لطف الهی در حق بندگانش است که در اثر آن بنده خدا در عین قدرت بر انجام معصیت، مطلقاً اراده به معصیت ننماید و وقوع معصیت از این چنین بنده ای از جهت قدرت ممکن و از جهت اراده ممتنع گردد. (محال وقوعی یابد) (طوسی، ۱۴۰۵ ق ص ۵۲۵)

عصمت به طور کلی امری تفضلی بوده، پاداشی در خور رحمت و عظمت پروردگار برای تقوای پیشگانی است که شایستگی آن را بیابند. اعطای نفع و پاداش همواره با تکریم ذینفع همراه است.

اما تفضلی بودن عصمت با اختیاری بودن آن منافاتی ندارد، زیرا عصمت لطف و پاداشی الهی است، لطف و اعطای پاداش بدون استحقاق و جهت قبیح است و محال است از خدا صادر شود.

عصمت لطف است و مستلزم شایستگی متعلق این لطف (معصومین) است و آنها خود به اختیار و با جهد و کوشش مقدمات عصمت را فراهم می آورند:

عصمت (مصونیت از گناه و خطا) حالتی نفسانی است که در اثر توجه و تأکید انسان به پرهیز و اجتناب پیاپی از انجام گناه و خطا، در نفس انسان رسوخ می یابد، چنانکه خودداری از قبیح را ملکه ذهن می کند و هر رفتاری ملکه ذهن گردد، عمل بر خلاف آن دشوار و گاه غیر ممکن می شود. عصمت بدین نحو انسان را از ارتکاب گناه باز می دارد و موجب تقرّب به درگاه الهی می شود، این کیفیت نفسانی که ثمره خودسازی، تلاش و تکاپوی انسان در مسیر ایمان و اعتقاد به خدای علیم و حکیم است، از سنخ تقوا و حاصل آن است، لطفی الهی است و موهبتی جوهری که با جوهره وجودی انسانی در آمیخته، وجود تشکیکی و استکمالی او را با ایمان و تقوا تعالی می بخشد، بنابراین عصمت امری تشکیکی و ذو مراتب است و هر انسانی می تواند فراخور مرتبه وجودی اش از آن بهره ببرد. هر چه درجه تقوا بالاتر باشد مرتبه عصمت حاصل از آن نیز بالاتر خواهد بود:

"عصمت مقول به تشکیک است زیرا هم از جهت علمی و عملی قابل تفکیک است و هم از جهت تقسیم به مراتب و درجات قابل توزیع است..." (جوادی آملی، عبدالله،

۴. گستره عصمت

یکی از مباحث اصلی بحث عصمت گستره آن است که خود مشتمل بر مباحثی از قبیل قلمرو عصمت از جهت مصادیق بشری، ابعاد و مراتب آن، زمان عصمت می گردد، نظری اجمالی بر این مباحث لازم می نماید:

تشیع اثنی عشری طریق سعادت حقیقی را تقوایشگی و قدم نهادن در راه عصمت می داند. عصمت امری تشکیکی و پاداشی در خور رحمت و عظمت خدا برای کسانی است که شایستگی آن را بیابند، لذا راه رسیدن به عصمت و تکامل شایسته انسانی برای همگان گشوده است و همگان اعم از نبی و امام و دیگر افراد می توانند برای رسیدن به عصمت تلاش نمایند، با وجود این هر کسی را یارای دستیابی به منزلت عصمت مطلق نیست. خدایتعالی مقام عظمای مصونیت مطلق از معاصی و اعمال قبیح که حتی شامل مصونیت از اندیشیدن درباره مخالفت با خدا و عقل سلیم (رسول باطنی) نیز می شود، را نصیب کسانی می کند که به مرتبه نهایی تقوا دست یابند.

عصمت مطلق، اوج ایمان بنده به خدای جلیل و جمیل است و تنها نصیب کسانی می شود که به مقام ربوبی پروردگار و مقام بندگی و عبودیت خویش واقفند، خداوند را همواره حاضر و ناظر می دانند و آنی از یاد خدا غافل نمی شوند و همواره سرانابت بر درگاه رحمت او دارند و ...

اندکی دقت در منشأ و عوامل عصمت نشان می دهد که چرا پیشوایان الهی از بالاترین درجه عصمت (عصمت مطلق) برخوردارند:

فخر رازی در المحصل در پاسخ به گروهی از قائلین به عصمت که منکر اختیار معصوم هستند، نیل به مقام عصمت الهی را مستلزم اسباب چهارگانه زیر می داند:

الف. وجود صفت و ملکه ای مقتضی منع از ارتکاب معصیت در جسم یا نفس

معصوم

ب. علم و آگاهی معصوم به آثار و نتایج گناه و طاعت

ج. نزول وحی بر شخص معصوم و تأکید و تثبیت این علم و آگاهی با وحی و الهام

د. بازخواست و سرزنش شخص معصوم نسبت به ترک اولی از سوی پروردگار ()

فخر رازی، بی تا، صص ۵۲۳-۵۲۲)

فخر رازی اجتماع عوامل چهارگانه فوق را برای تحقق عصمت لازم دانسته، وحی را یکی از عوامل عصمت، متمم و مکمل آن به شمار می آورد، لازمه این دیدگاه اختصاص عصمت به پیامبران است

خواجه نصیر در نقدالمحصل با انتقاد از دیدگاه فخر رازی، معتقد است که وحی نمی تواند از علل و عوامل عصمت باشد زیرا با اعتقاد بسیاری از مسلمانان به عصمت مصادیق دیگری از معصومین که به وحی به ایشان قائل نیستند. من جمله با عصمت ملائکه، ائمه (ع)، فاطمه (س)، حوا و مریم منافات دارد، علاوه براین چنین نگرشی مستلزم آن است که عصمت نه به دلیل میل به سعادت و ترس از معصیت و به اقتضای طبع شخص معصوم، بلکه به تکلف (اجبار) باشد... (طوسی، ۱۴۰۵، ص ۳۶۹)

عصمت مطلق پیامبران و ائمه الهی از خود شناسی و خداشناسی عمیق آنان سرچشمه می گیرد، علم و آگاهی قطعی و شکست ناپذیر آنان به آثار طاعت یا گناه (علامه طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ص ۸۲) هر گونه انگیزه و تمایل به گناه را از روح وارسته آنان میزداید، بینشی ژرف و بصیرتی عمیق آنان را به عبودیت خالصانه سوق می دهد، همت والا و اراده نیرومند آنها، آنان را در تسلط بر نفس توفیق می بخشد و موجب پرورش ملکه عفت در نفس آنان می شود. بنابراین عصمت معصومین (ع) از طرفی حاصل تقوی و شایستگی ذاتی و مجاهدتهای فردی و اجتماعی آنها است و از طرفی نتیجه لطف و عنایت الهی است. عنایاتی که بر مسئولیت آنها می افزاید.

علت حقیقی وجود، به انسان وجودی کمال پذیر بخشید و عصمت را نتیجه کمال و راهی به کمالهای برتر قرار داد. واقعیت عصمت نیز که امری وجودی و حاصل وجود استکمالی انسان است، خارج از وجود انسان نیست.

خدا چون به علم لدنی بندگان خالص خویش را می شناخت و بر شایستگی آنان برای عصمت مطلق آگاه بود، از ابتدای خلقت سرشت پاکشان را به نور عصمت سرشت و آنان را برای مسئولیت خطیر هدایت و روشنگری بشریت برگزید. "اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ" (انعام: ۶) (۱۲۴)

عصمت مطلق آنان از بدو تولد از مقوله مزد پیش از کار اسست و منافاتی با اختیار آنها ندارد.

چنانکه علامه حلی نیز معتقد است ائمه در وجوب عصمت از همه قبایح و فواحش از کودکی تا وقت مرگ، چه عمدی و چه سهوی همچون پیامبران هستند، زیرا نقش امامان در حفظ شریعت و برپاداشتن آن، همچون نقش پیامبر(ص) است" (سپهری، ۱۳۷۴، ص ۲۸)

دلایلی چون امتناع نقض غرض الهی، امتناع صدور قبیح از خداوند، برهان انحطاط و برهان امتناع تسلسل و برهان تبعیت از احق که از جمله براهین عصمت مطلق برگزیدگان الهی (پیامبران و ائمه(ع)) هستند علاوه بر اینکه بر عصمت علمی و عملی آنان در عقاید، ابلاغ، تبلیغ، تبیین احکام الهی و عصمت در افعال و امور عادی دلالت دارند بر عصمت ایشان از بدو تولد نیز دلالت می کنند. (ر.ک: منشور عقاید امامیه، سبحانی، مبحث عصمت پیامبران، اصول ۶۹-۶۲)

۵. جایگاه علت و دلیل در بحث عصمت

چنانکه گذشت برخی (فخر رازی) عصمت مطلق را مختص ائمه و پیامبران الهی می دانند، اما همانگونه که در مبحث پیشین اشاره شد، در واقع هدایتگری و روشنگری برگزیدگان الهی مستلزم عصمت مطلق آنها است و بین ایندو نه رابطه علی بلکه رابطه استلزامی وجود دارد؛ به عبارتی عصمت مطلق و مقام رسالت یا امامت لازم و ملزومند. استناد به مقام نبوت و امامت در بحث عصمت نه در مقام ثبوت و برخوردارگی از این مرتبه والای وجودی بلکه در مقام اثبات و از مقوله دلیل (دلالت نبوت و امامت بر عصمت) است:

اگر از جهت وجود و ثبوت به موضوع بنگریم، پیداست که عصمت برگزیدگان الهی معلول مقام آنها نیست و قرار گرفتن معصومین در مقام نبوت و امامت معلول عصمت آنها

۱. احمد الحسن یمانی مدعی دروغین امامت، در جلد اول کتاب متشابهاات، سوال ۱۷، البته به قصد سوء استفاده عصمت را مختص انبیا و اولیاء می داند.

است؛ زیرا عصمت خود شرط نبوت و امامت است و نمی تواند معلول این مقامها باشد، در غیر این صورت مستلزم دور باطل خواهد بود.

بنابراین لزوم عصمت پیامبران و امامان برای مسئولیت خطیر رسالت، تبلیغ و تبیین احکام الهی به مقام دلیل برمی گردد نه مقام علت.

با وجود این، پیوند بین دال و مدلول در این مورد رابطه ای اختیاری و قراردادی نیست و آنها پیوند ذاتی با هم دارند، لذا دلالت مورد نظر در این بحث، دلالت عقلی است. عصمت آنان در مقام علت و ثبوت معلول و مرهون لطف الهی است و تحقق آن به عنوان مصداق لطف الهی، مستلزم دستیابی به مقام استحقاق و شایستگی دریافت این نعمت بزرگ است و پیامبر یا امام نبودن خدشه ای در این شایستگی وارد نمی سازد.

حکمت و تحقق غرض الهی مستلزم وثوق و اطمینان دیگر انسانها به فرستادگان الهی است و تنها کسانی شایسته اعتماد کامل و الگو واقع شدن هستند که مطلقاً معصوم باشند. از اینرو شیخ طوسی نیز معتقد است که تحقق غرض و حکمت الهی مستلزم عصمت برگزیدگان اوست:

غرض از بعثت پیامبران و انتصاب امامان، تنها در صورت معصوم بودن آنها تحقق می یابد از این رو برای رسیدن به غرض واجب است پیامبران معصوم باشند. (شیروانی، ۱۳۸۶: ۲۰ و ۶۵)

لذا حکمت الهی ایجاب می کند که پروردگار حکیم با علم لدنی خود از میان بندگانی که شایستگی مقام والای عصمت مطلق را یافته اند، افرادی را جهت هدایت بندگان به سعادت برین برگزیند.

"تمامی پیامبران معصوم هستند. در عین حال، ممکن است فردی معصوم باشد اما پیامبر نباشد."^۱. (سبحانی، ص ۱۱۲)

۱. به عنوان مثال می توان به عصمت حضرت مریم اشاره داشت: استعمال لفظ «اصطفاء» که همچنانکه در در آیه ۳۳ آل عمران دیده می شود درباره پیامبران به کار می رود، در مورد مریم (س) دلالت بر عصمت وی دارد. علاوه براین، در آیه مزبور از تطهیر مریم سخن به میان آمده، و مقصود پاکی وی از هر نوع پلیدی است، آیه تطهیر مریم به حکم سیاق آیات مربوط به دورانی است که او ملازم محراب بوده و هنوز

از این رو بین نبوت و امامت با معصومیت رابطه عموم و خصوص مطلق برقرار است؛ به عبارتی هر پیامبر و امامی معصوم است اما هر معصومی پیامبر یا امام نیست. بنابراین مسئولیت خطیر نبوت و امامت به خاطر عصمت مطلق آنها بر عهده شان قرار می گیرد و به عبارتی استناد به مقام نبوت و امامت در بحث عصمت من باب عکس الحمل است.

از جمله دلایل عقلی و براهینی که اغلب برای لزوم عصمت مطلق انبیاء و ائمه ذکر می شود، اعتماد و وثوق به رسول الهی است؛ زیرا اعتماد به آنان مستلزم عصمت مطلق آنها است، نبوت علت عصمت نیست و دلیل و گواه آن است، عدم درک صحیح این موضوع باعث مسائلی چون عدم اثبات فاطمه (س)، عصمت اجباری و عدم سختی بین الگو و اسوه با پیروان آنها می شود. برای درک درست مطلب باید توجه داشت که در این مورد نه خود عصمت مطلق انبیاء و ائمه (ع) بلکه لزوم عصمت آنان مطرح است و در بحث از لزوم عصمت برگزیدگان الهی برای اعتماد به آنان، نگرش از جهت اثبات است درحالی که در بحث از تقرر و تحقق عصمت از جهت ثبوت به موضوع نگریسته می شود.

با توجه به بحث مفهوم عصمت و علل و عوامل آن، صورت کلی برهان عصمت برگزیدگان الهی را می توان بدین صورت ترسیم نمود و از نظر گذراند:

ملاک برتری انسانها نزد خدا تقوا است.

تقوا ذو مراتب است.

عصمت از سنخ تقوا و نتیجه نهایی آن است.

عصمت نیز امری ذو مراتب و تشکیکی است.

هر که تقوا پیشه کند به مرتبه ای از عصمت دست می یابد.

پاداش برترین مرتبه تقوا (خلوص) نزد خدا عصمت مطلق است.

پروردگار حکیم از میان بندگان آنی که شایستگی مقام والای عصمت مطلق را یافته اند،

افرادی را برای هدایت نوع انسان به سعادت برین برمی‌گزینند.

برگزیدگان الهی مطلقاً معصوم هستند.

در این استدلال حد اوسط (تقوا) نه تنها علت تصدیق نتیجه - ثبوت حد اکبر (عصمت مطلق) برای حد اصغر (انبیا و ائمه (ع) است، بلکه حد اوسط علت وجودی و حقیقی ثبوت حد اکبر بر حد اصغر در خارج نیز می‌باشد. بنابراین برهانی لمّی است و از علت (تقوا) به معلول (عصمت) می‌رود، و چنانکه پیش از این نیز در بحث اقسام برهان گذشت، برهان لمّی در عین حال هم بیانگر آنی بودن حکم است و هم لمّی بودن حکم را بیان می‌کند و دو مقام ثبوت و اثبات در این براهین با هم تطابق می‌یابند.

با وجود این باید توجه داشت که علت و ثبوت و اعتماد به انبیاء و ائمه (ع)، نه مقام هدایت و رسالت آنها بلکه عصمت آنها است. به بیان دیگر عصمت برگزیدگان الهی اگرچه معلول لطف الهی و استحقاق بنده است، نه تنها علت بعثت انبیاء و انتصاب ائمه (ع) به مقام امامت است، بلکه در مقام علت برای وثوق و تحقق غرض الهی نیز قرار می‌گیرد. "گاهی برای حمل حکمی بر یک موضوع نیازمند واسطه‌ای هستیم. اگر این واسطه، علت اتصاف خارجی موضوع به آن حکم شده باشد آن واسطه و حیثیت را، حیثیت تعلیلیه یا واسطه در ثبوت می‌گویند" (زندیه، ۱۳۸۶: ۳۵)

وثوق و اعتماد به برگزیدگان الهی به واسطه عصمت انبیاء و ائمه صورت می‌پذیرد و عصمت مطلق برگزیدگان الهی موجب وثوق و اطمینان به آنها می‌شود. بنابراین عصمت در عالیترین مرتبه اش، یکی از علل تحقق غرض الهی و هدایت است و از این جهت واسطه در ثبوت و تحقق غرض الهی (هدایت) است و حیثیت تعلیلی دارد.

نتیجه گیری

بحث از لزوم چیزی، اگرچه اهمیت و ضرورت آن را می‌رساند مطمئناً به معنای علت وجودی آن نیست. تربیت از راه الگو و وثوق و اعتماد به رسولان الهی از جمله دلایلی است که در کتب کلامی برای لزوم عصمت انبیاء مطرح می‌شود، زیرا هدایت الهی تحقق نمی‌یابد مگر با اعتماد و وثوق به رسولان الهی.

اعتماد به برگزیدگان الهی خود مستلزم عصمت مطلق آنان است و در این مورد، استدلال از معلول به علت صورت گرفته است و در واقع عصمت مطلق برگزیدگان الهی علت اعتماد دیگر انسانها به آنان می‌شود، نه برعکس.

عدم درک صحیح این موضوع ممکن است باعث استناد به مقام نبوت و امامت برای اثبات عصمت انبیاء و ائمه (ع) گردد و به تبع مسائلی که در این نوشتار بدانها اشاره شد، را به بار آورد، در حالیکه نبوت یا امامت نه علت عصمت بلکه تنها دلیل و گواهی بر آن است و وثوق و اعتماد به نبی و امام نه بر عصمت مطلق انبیاء و ائمه (ع) بلکه بر لزوم عصمت مطلق آنان دلالت دارد، در بحث از لزوم عصمت برگزیدگان الهی برای اعتماد به آنان، نگرش از جهت اثبات است و استناد به نبوت و امامت برای لزوم عصمت برگزیدگان الهی در مقام اثبات و از مقوله دلیل (دلالت نبوت و امامت بر برخورداری از عصمت مطلق) است. درحالی که در بحث از تقرر و تحقق عصمت از جهت ثبوت به موضوع نگریسته می‌شود، این مقامها خود معلول عصمت مطلق آنهاست.

بنابراین لازمه الگو پذیری و اطمینان افراد به الگوها، آن است که الگو از جنس خود آنها باشد و امکان دستیابی به کمالات برای هر دو (الگو و مردم) مشترک باشد و پیروی از الگو آنان را به درجات و کمالات وی نزدیک کند تا مایه امیدواری آنان برای نیل به سعادت حقیقی گردد، این مستلزم تشکیکی بودن عصمت است. تشکیکی بودن عصمت و سیال بودن وجود انسان خود دلیل بر اختیاری بودن عصمت است، بنابراین عصمت مطلق نه چونان عصمت فرشتگان، عصمت اجباری است و نه معلول مقام نبوت یا امامت و نه مختص به آنان است، بلکه علاوه بر پیامبران (ص) و امامان (ع) صالحان نیز می‌توانند از

عصمت مطلق برخوردار گردند، چنانکه مریم، حوا و فاطمه (س) معصوم هستند. اما از آنجا که بهترین دلیل برای اثبات امکان هر چیزی ارائه مصداقی از آن است، امکان نیل به عصمت مطلق (که مایه امید واری انسانها به دستیابی به عصمت مطلق است نیز مستلزم مصداقی است، عصمت مطلق فاطمه (س) مصداق چنین مقامی است. عصمت ایشان تجلی خاص و منفردی از عصمت است و گواه اینکه دستیابی به عصمت مطلق مستلزم نبی یا امام بودن نیست؛ عصمت او راه کمال را برای دیگران هموارتر می کند و الگوی عصمت صالحان است. فلسفه ی خلقت فاطمه (س) و عصمت کامل وی، اسوه ی حسنه و الگو بودن ایشان برای تمام انسانها است.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۸۰، «قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی»، چ ۳، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۳. ابن سینا، ۱۳۷۵ق، «الشفاء برهان»، به کوشش ابوالعلاء عقیفی، قاهره.
۴. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۸، «وحی و نبوت در قرآن، تفسیر موضوعی»، چاپ اول، قم، نشر اسراء.
۵. زندیه، مهدی، ۱۳۸۶، «تبیین و بررسی مبانی نظری وحدت وجود»، مجله تخصصی دانشگاه علوم اسلامی رضوی الهیات و حقوق، تابستان، ش ۲۴، (صص ۴۸-۲۱).
۶. سبحانی، جعفر، منشور عقاید امامیه، منبع الکترونیکی: (<http://alketab.blog.ir>)
۷. شیروانی، علی، ۱۳۸۶، «ترجمه و شرح کشف المراد»، ج ۲، چ ۲، قم، انتشارات دارالعلم.
۸. صدوق، شیخ، ۱۴۰۴ ق، «من لا یحضره الفقیه»، ج ۴، قم، جامعه مدرسین.
۹. طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۴۰۵ق، «تلخیص المحصل» (نقدالمحصل)، چاپ دوم، مؤسسه تحقیقات و نشر معارف اهل بیت (ع)، بیروت، دارالاضواء.
۱۰. طباطبایی، سید محمد حسن، (۱۳۹۳ق)، «المیزان فی التفسیر القرآن»، ج ۲، بیروت، مؤسسه الاعلمی.
۱۱. غلامعلی زاده، خسرو، (۱۳۷۱)، «دلالت»، علوم انسانی دانشگاه الزهرا(س)، تابستان، ش ۹ و ۱۰، صص ۳۸-۲۸.
۱۲. فاضل زاده، فاطمه، (۱۳۹۳)، «تشکیک در عصمت»، کرمانشاه، انتشارات سارینا پژوه.
۱۳. فخر رازی، (بی تا)، «المحصل و هو محصل افکار المتقدمین والمتأخرین من الحكماء المتکلمین»، به تحقیق دکتر حسن آتای، بی جا، مکتبه دار التراث.

۱۴. قوام صفری، مهدی، (۱۳۶۹)، «مسائل فلسفه اولی و برهان لم»، تبریز، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، تابستان و پاییز، (ش ۱۳۵ و ۱۳۶، صص ۹۵-۸۰).
۱۵. مصباح یزدی، (۱۳۷۹)، «آموزش فلسفه»، ج ۲، چاپ و نشر بین الملل، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
۱۶. مظفر، شیخ محمد حسن، (۱۳۷۴)، دلائل الصدق، ترجمه محمد سپهری، ج ۲، تهران، امیرکبیر. (تاریخ انتشار اثر به زبان اصلی)
۱۷. مظفر، محمد رضا، (۱۳۸۸)، «المنطق»، قم، دارلعلم.
۱۸. موحد، ضیاء؛ جهانگیری، نادر؛ فکری، سعید، (۱۳۸۹)، «مسأله سادگی در نحو صوری»، پژوهش‌های زبان‌شناسی، پاییز و زمستان، ش ۲، (صص ۱۱۹-۱۰۱).
۱۹. یزدانی، عباس، (۱۳۸۸)، «چالش دلیل‌گرایی درباره عقلانیت باورهای دینی و نقد رهیافت ضد دلیل‌گرایی پلنتینگا»، فصلنامه اندیشه دینی، ش ۳۱، (صص ۱۱۸-۹۹).

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۱۹۰ - ۱۶۷

مکتب تفکیک و عدم اعتبار ظواهر قرآن

محمد حسن قدردان قراملکی^۱

چکیده

در باره دلالت استقلالی و ذاتی ظواهر آیات اعتقادی اکثر تفکیکیان تردید بلکه منکر آن شدند و بر این باورند که آیات اعتقادی قرآن دلالت و ظهور ذاتی و استقلالی ندارد. آنان در مقام تعلیل عدم حجیت ظواهر قرآن به ادله ای چون: قرینه منفصله انگاری روایات، علم بشری انگاری علم مفسر قرآن، اختصاص فهم قرآن به معصومین «من خوطب به» تمسک کرده اند. نویسنده با سه رویکرد قرآنی، روایی و عقلی نشان خواهد داد که آیات و روایات متعددی بر ناطقیت آیات دلالت استقلالی ظواهر آیات دلالت می کنند. و بر انکار آن لوازم باطلی مثل: عدم اعتبار روایات، تعارض با فلسفه نزول قرآن و بعثت، جاودانگی و خاتمیت، لغویت وحی مترتب می شود که هیچ متأله مسلمان نمی تواند بر آن ملتزم شود.

واژگان کلیدی

قرآن، ظواهر، دلالت ذاتی و استقلالی، حجیت قرآن، مکتب تفکیک.

۱. استاد تمام گروه فلسفه و کلام اسلامی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ایران.

طرح مسأله

در باره جایگاه قرآن به عنوان یک منبع دینی و رابطه آن با سایر منابع از جمله سنت دیدگاه‌های مختلفی ارائه شده است که بحث در باره آن را با دو سؤال شروع می‌کنیم. آیا قرآن یک منبع معتبر و رسمی است یا نه؟ آیا اعتبار منبعیت قرآن مستقل است؟ یا این که اعتبارش منوط به ضمیمه نمودن منبع دیگر مثل تفسیر مستقیم اهل بیت یا روایات شان است؟

به نظر نمی‌رسد عالم مسلمان در ابتدا به دو سؤال فوق به صورت قاطع جواب منفی بدهد و معتقد به عدم حجیت آن باشد؛ چنان که طیف معتدلی از اخباریون مثل صاحب الحدائق (بحرانی، الحدائق الناضره، ج ۱، مقدمه، ص ۳۲)، فیض کاشانی (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۵) بر حجیت ظواهر قرآن تأکید و تصریح دارند؛ لذا جواب ابتدایی و مستقیم مکتب تفکیک هم بدان مثبت خواهد بود؛ مثلاً در مواجهه با عرفا و فلاسفه در تاویل ظاهر برخی از آیات و روایات به نقد آن پرداخته و از آن به عنوان هدم اسلام تعبیر می‌کنند، لذا عمل به ظواهر نصوص دینی اعم از قرآن و روایات را واجب می‌انگارند (اصفهانی، د، ۱۴۳۸ق، ج ۱، ص ۱۸۳). میرزای مهدی اصفهانی در آثار مختلف خود از قرآن به حجت، بین، عربی فصیح، قابل فهم و تعقل، غیر ناقص و غیر لغز، غیر معما تعبیر می‌کند (اصفهانی، ۱۳۸۸، ص ۶۱، ۶۵، ۶۶، ۸۹، ۱۰۰ به بعد). به حلبی رساله ای با عنوان «فی حجیه القرآن»، نسبت داده شده است.

شیخ محمد باقر ملکی میانجی ضمن مخالفت با تأویل، ظاهر آیات قرآن و روایات متواتر را حجت می‌داند (ملکی میانجی، ۱۳۷۳ش، ص ۱۱ و ۱۲؛ ۴۴-۴۵). آقای مروارید می‌گوید تا موقعی که قرینه ای بر خلاف ظواهر آیات و روایات اقامه نشده باشد، باید به آنها تمسک کرد، و حتی رد و تأویل فرضیه احتمالی که از ظواهر آنها به دست می‌آید هم جایز نیست (مروارید، ۱۳۷۸ش، ص ۲۷۸).

لکن جواب و موضع دوم عالمان مکتب تفکیک در باره منبعیت قرآن تا حدی منفی و یا منتهی بدان است. آنان منبعیت و اعتبار بخشی آیات قرآن (ظواهر) را به دلیل عدم حجیت ظواهر بر غیر معصومان، و خوف از تفسیر به رأی نادیده انگاشته و می‌کوشند

آموزه های دین را با اخبار و روایات نبوی و ولوی تفسیر و تبیین کنند.

به تعبیر دقیق آنان منبعیت و حجیت ظواهر آیات را به «من خوطب به»، یعنی امامان معصوم مختص دانسته و معتقدند سایر انسان ها نمی توانند به تبیین و تفسیر ظواهر آیات پردازند که لازمه آن نادیده انگاشتن نقش قرآن به عنوان منبع است. در باره قرآن معتقدند مخاطبان آن امامان و نه انسان ها هستند، و در نتیجه برای غیر مخاطبان خود، حجت و قابل احتجاج نخواهد بود، مگر این که ظاهر آیه ای را روایتی از معصومان تأیید کند (استرآبادی، بی تا، ص ۱۲۸، ۱۰۴؛ سید نعمت الله جزائری، ۱۴۰۱ق، ص ۴۴؛ حر عاملی، ۱۳۶۱، ص ۴۱۱).

نکته قابل اشاره این که محل بحث نهادر نصوص و نه در متشابهات است. اعتبار نصوص را تفکیکیان پذیرفته اند که در ادامه اشاره خواهیم کرد. و این که در متشابهات باید به محکومات و دیگر مبانی از جمله روایات مراجعه کرد، امر مورد اتفاق است. محل اختلاف در باره اعتبار ظواهر آیات، حجیت ذاتی و استقلالی و عدم آن است. فرضیه تحقیق بر این اصل استوار است که مخاطبان قرآن (آشنایان به اصول و روش فهم زبان عربی و مبانی اعتقادی) قادر به فهم و شناخت معانی ظاهری آنها هستند و آن در حق شان معتبر و حجت است، مگر این که دلیل قطعی بر خلاف آن مطرح شود. باری چون آیات قرآن در طول زمان نازل شده و آیات اعتقادی افزون بر معانی ظاهری، معانی باطنی هم دارند، در فهم و تفسیر آن ها باید به مجموعه آیات توجه نمود، چرا که آیات قرآن نه جزیره ای بلکه شبکه ای و مرتبط بهم هستند، «و یَنْطِقُ بَعْضُهُمْ بِلِسَانِ بَعْضٍ» (ابن ابی الحدید، ۱۹۶۳ق، ج ۸، ص ۲۸۷). افزون بر آن، در فهم هر متن و گزاره ای تدبر و تعقل شرط اولیه آن است که آن در فهم کلام الهی هم به طریق اولی لازم خواهد بود. اما این که افزون بر مقدمات فوق، ظاهر آیات در حق مخاطبان حجت نباشد، و نیاز به ضمّ روایتی باشد، آن مدعای تفکیکیان که لازمه اش عدم حجیت استقلالی ظواهر قرآن است.

ادله مکتب تفکیک بر عدم حجیت ظواهر قرآن

بعد از تبیین دقیق محل بحث، این جا به تحلیل مبانی و ادله مکتب تفکیک در باره

عدم حجیت ظواهر آیات و به تعبیر دیگر اختصاص آن به اهل بیت می پردازیم.

۱. تقسیم علم انسان به علوم الهی و بشری

یکی از مبانی مکتب تفکیک در اختصاص فهم قرآن به معصومین، و عدم فهم مرادات قرآن با فهم بشری، تقسیم علوم انسان به الهی و بشری است؛ به این صورت گاهی علم انسان از طریق برهان و استدلال نظری و گاهی از طریق افاضه الهی حاصل می‌شود. تفکیکی‌ها قسم اول را غیر معتبر می‌انگارند که ثمره آن غیر معتبر بودن نتایج علم بشری از جمله شناخت و فهم مدالیل آیات است. آنان تاکید دارند که شناخت حقایق نوری نه با علم بشری بلکه با علم الهی میسر می‌شود.

برخی عبارتشان بر اعتبار و حجیت عقل (اصفهانی، ۱۳۸۵، ص ۱۳۲؛ مروارید، تنبیهات حول المبدأ و المعاد، ص ۱۳) و برخی دیگر بر خلاف آن دلالت دارند (مروارید، ۱۴۱۸ ص ۲۰؛ اصفهانی، ۱۳۸۷، ص ۱۸؛ قزوینی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۶۰؛ جواد تهرانی، بی تا، ص ۲۸۶؛ ملکی میانجی، ۱۳۷۸، ص ۱۴). از دیدگاه موسس تفکیک عقل انسان در دو قسم قابل ارایه و تبیین است. قسم نخست عقلی است که در علوم الهی مطرح است که به موجب آن عقل نور خارجی است که با آن جزئیات، صدق و کذب شناخته می‌شود؛ اما عقل و علم در علوم بشری و یونانی عبارت امر درونی و محصول عملیات نفس انسان است که معلومات نظری را از ضروری استخراج می‌کند و آن به کلیات اختصاص دارد که از تصورات و خیالات و تصدیقات بدست می‌آید (اصفهانی، د، ۱۴۳۸، ج ۱، ص ۱۵، ۵۷، ۶۲؛ همو، ۱۳۸۵، ص ۱۰۶، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۷۳، ۱۷۴). وی در جای دیگر تاکید می‌کند کشف حقایق نوری با عقل بشری به معنای فوق عین باطل و گمراهی آشکار، راه کج و سلوک دیوانگان است (هو، ۱۳۸۵، ص ۱۷۳ و ۱۷۴).

حکیمی با نام گذاری یکی از کتب خود به «الهیات الهی و الهیات بشری»، آن دو را مقابل هم قرار داده و مطلع قصیده تفکیکیه خود را با توصیف علوم مردم به گرد و غبار توصیف کرده و تنها علوم متخذ از انبیاء را استثناء نموده است. «علوم الناس کلهم هباء سوی ما علمته الانبیاء (حکیمی، ۱۳۸۶، ص ۳۹۲).

دیگر تفکیکی‌ها هم با تفکیک عقل به نور الهی و استدلال عقلی (فعل نفس - استخراج مطلوب از طریق تصورات و تصدیقیات بدیهی) در حقیقت منکر حجیت و

جایگاه عقل به صورت مطلق و خصوصا در حوزه دین شدند (مرورید، ۱۴۱۸ق، ص ۱۸؛ محمد باقر میانجی، ۱۳۷۳، ص ۲۱؛ سیدان، فصلنامه پژوهش های قرآنی، گفتگو، شماره ۹ و ۱۰، بهار و تابستان ۱۳۷۶، ص ۳۰۷ - ۳۱۷). از آن جا که علوم ایمه اطهار علوم الهی و حجت و علوم غیر ایمه، علوم بشری و غیر حجت اند، از این رو بر انسان مومن تحصیل یقین و حجت الهی و به تبع آن رجوع به ایمه در فهم قرآن واجب است. و در واقع بدون آن و با علم بشری نمی توان به شناخت و فهم قرآن روی آورد. «اساس العلوم الالهیه علی امتناع معرفه الحقایق النوریه الا بها»، (اصفهانی، ۱۳۸۵، ص ۱۶۶).

خود اصفهانی به این لازمه تصریح داشته است (اصفهانی، د، ۱۴۳۸ق، ج ۱، ص ۲۶۴، ۳۴۱ و ۳۷۹). وی تاکید دارد که علم حقیقی و الهی ذاتا نور و معصوم از خطاست که باطن قرآن بر آن استوار است، لکن آن علم معلم و واسطه و به تعبیر خود اصفهانی کاشف لازم دارد که آن در حق رسول (ص) و امامان منحصر است.

« أن القرآن المؤسس علی هذا العلم و كذلك الرسول الحامل المعلم له، لا ریب فيه، فان باطن القرآن هو هذا العلم و الرسول هو المعلم و هو الكاشف لما یقول بهذا العلم كما عرفت. و من هذا یتضح حصر العلم بالرسول و الائمه (صلوات الله علیهم)»، (همان، ج ۱، ص ۳۸۲ و ۳۸۳).

۲. روایات، قرینه منفصله آیات

اشاره شد که مکتب تفکیک حکم و جایگاه روایات در تفسیر دلالی آیات را مانند قرینه منفصله می داند که برای فهم معنا و مدلول آیه یا آیاتی رجوع به قرینه اعم از متصله و منفصله امر ضروری است، به طوری که برای آیه ظهوری بدون رجوع به قرینه منعقد نمی شود. به تعبیری این قرینه (روایات) است که برای ظاهر آیه ای ظهور می سازد یا ظهور آن را کامل می کند. اصفهانی ضمن تصریح به حجیت ظواهر قرآن خاطر نشان می سازد که معنای واقعی حجیت ظواهر (کشف و فهم تمام مراد ظاهر) وابسته به افزون ثقل اصغر (روایات) به آیات است.

«لا اشکال فی حجیه ظواهر القرآن المجید فضلا عن محکّماته الا أن الحجیه بمعنی الکاشفیه عن تمام الموضع بما له من الخصوصیات تمام المحمول كذلك بأن یحرز تمام

مرادات الحق فی کل امر متقوم بتحقیق الموضوع و لا یتحقق الموضوع له الا بعد ضمّ الثقل الاصغر»، (اصفهانی، بی تا، ص ۱۰۰۸؛ همو، رسائل شناخت قرآن، ص ۹۱؛ به نقل از: ۱۳۹۶، اندیشه نامه، ص ۲۳۸).

اصفهانی باز تاکید دارد که رجوع به مجموعه قرآن بدون رجوع به اهل بیت جائز نیست. و نیز احدی توانایی فهم مرادات قرآن به صرف رجوع به آن را ندارد. «ان الرجوع الی القرآن بما هو قرآن ای بهذا المجموع من حیث مجموع من دون رجوع الی اهل بیت النبی و خلفائه لیس بجائز فی شریعة العقل و لیس لاحد من الناس ان یقنع فی فهم مرادات القرآن بصرف الرجوع الیه»، (اصفهانی، بی تا، ج ۳، ص ۳۲).

از این عبارات اصفهانی روشن شد که نقش روایات امامان نه فقط در تبیین و تفسیر آیات بلکه نقش آنها در انعقاد ظهور آیات نقش کلیدی و انحصاری است و بدون رجوع به آنها ظهور آیات منعقد نشده و به تعبیری به فعلیت و منجزیت نمی رسد.

مکتب تفکیک تاکید دارد که برای ظواهر آیات ظهوری منعقد نمی شود مگر این که تکلیف قرینه منفصل روشن شود. به تعبیر دیگر برای آیات ظهور ابتدایی و ناقص (نصف و نیمه) وجود دارد که آن برای انسان حجت نیست، چون فعلیت و تنجز ظهور آیات با رجوع به روایات محقق می شود. لازمه بلکه صریح ادعای فوق این است که آیات قرآن بدون رجوع به روایات گنگ، مبهم و صامت هستند. اصفهانی صریحا صدور روایات مخالف ظاهر قرآن را از واضحات انگاشته که آن موجب سقوط حجیت استقلالی ظواهر قرآن می شود.

«أنه لو صدر عن الخلیفة ما ینافی ظاهر الكتاب لوجب تقدیم کلامه علیه ... فیسقط حجة کل ظواهر القرآن بالاستقلال»، (اصفهانی، ب، ۱۴۳۸ق، القرآن و الفرقان، ص ۹۹).

۳. اختصاص فهم قرآن به معصومین

لازمه و نتایج مبانی فوق اختصاص معرفت قرآن به معصومین است که انسان هم از این طریق می تواند تا حدی به فهم آیات علم پیدا کند. اصفهانی به این لازمه در چندین مورد تصریح داشته است (اصفهانی، د، ۱۴۳۸ق، معارف القرآن، ج ۱، ص ۲۶۴، ۳۴۱ و ۳۷۹). وی در موضع دیگر تصریح می کند که تبیین تفصیل معارف قرآن و تذکر به آن ها

به دوازده امام اختصاص دارد. «اما مفصلات معارف القرآن مما جاء به صاحب الشریعہ و کان التذکر بها خاصا بالائمه الاثنی عشر»، (همان، ج ۲، ص ۱۹۳).

حکیمی تصریح دارد که روش تفسیر باید از سوی آورنده قرآن و وارثان علم به امت آموزش داده شود، وی حدیثی از پیامبر (ص) را در این مورد نقل می‌کند که در آن حضرت با اشاره به علی (ع) می‌فرماید: «احدی بر شما امت، این قرآن را تفسیر نخواهد کرد، مگر این کس که من اکنون دست او را در دست خود گرفته‌ام»، (حکیمی، ۱۳۸۷، شماره ۷، ص ۳۰). وی از این سنخ احادیث نتیجه می‌گیرد که مفسران باید افرادی معصوم (ع) باشند، «راه رسیدن به تفسیر مطمئن و درست قرآن کریم، به دایره عصمت، انحصار یافته است»، (همان).

حکیمی هم ضمن تصریح به صامت بودن قرآن، وجود روایات اهل بیت و رجوع به آن‌ها را جز حقیقت قرآنی توصیف کرده که به فعلیت رسیدن فهم قرآنی مسلمانان بر آن‌ها متوقف است.

«چون قرآن کتاب است، یعنی مکتوب و صامت است ... افاضل شیعه باید بیشتر به این امر اهمیت دهند، و همان گونه که در علم فقه و استنباط احکام پیرو آثار و اخبار اهل بیت هستند، در معارف الهی و معرفه النفس و سلوک متشرعانه نیز پیرو کامل و خالص اهل بیت باشند. اصولاً بیان حقایق جزو حقایق است، و شرح کیفیت هر چیزی جزو آن چیز است. بنابر این اصل مسلم عقلی و تجربی، احادیث اهل بیت ... به گونه ای جزو قرآن و تفسیر راستین قرآن و ضمیمه لاینفک قرآن بشمار است و به فعلیت رسیدن فهم قرآنی مسلمانان (و نه فهم های دیگری که هیچ اعتبار قرآنی ندارد) و عمل به قرآن از سوی مسلمانان متوقف بر استفاده از آن هاست»، (حکیمی، ۱۳۸۲، ص ۱۶۲ و ۱۶۳).

نقد و نظر

برای نقد مدعیات تفکیکی‌ها در نفی و انکار دلالت ذاتی آیات قرآن از سه رویکرد (عقلی، قرآنی و روایی) می‌توان استفاده نمود.

الف. تحلیل و نقد قرآنی

با تأمل در آیات قرآن کریم می‌توان حجیت ذاتی دلالت آن را اثبات نمود که نقد مستقیم مدعیات مکتب تفکیک است که اشاره می‌شود.

۱. الف. تأکید قرآن بر ناطقیت خود

با مرور اجمالی در آیات ما با آیات متکثری مواجه می‌شویم که نه تنها خودشان ناطق و نص اند، بلکه دلالت صریح بر ناطقیت قرآن می‌کند که این جا به بعض عناوین آن اشاره می‌شود:

کتاب مبین: قرآن مجید در ده‌ها مورد خود را «مبین» به معنای بیان و روشن کننده وصف کرده است که ناسازگار با نظریه صامت انگاری است. «تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ»، (یوسف: ۱)؛ «آيَاتُ الْكِتَابِ وَقُرْآنٍ مُّبِينٍ»، (حجر ۱۵: ۱).

کتاب تبیان: تبیان از مصادر شاذی است که به عنوان وصف قرآن به کار رفته است. مطابق قواعد ادبیات عربی استعمال مصدر در معنای وصفی نشانگر تأکید و مبالغه است (طریحی، ۱۴۱۶ق: ج ۶، ص ۲۱۷، طریحی اضافه می‌کند که تبیان بر خلاف بیان وضوح مطلب را با حجت نشان می‌دهد)، لذا توصیف قرآن به «تبیان» اهمیت و تأکید روشنگر بودن آن را می‌رساند. «وَتَزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ»، (نحل ۱۶: ۸۹).

کتاب عربی مبین: در چند جای قرآن خداوند زبان عربی را زبان مبین و بدون اعوجاج خوانده است و فلسفه عربی بودن آن را تعقل و فهمیدن آن و در نتیجه کسب تقوی ذکر می‌کند.

«وَإِنَّهُ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ»، (شعراء ۲۶: ۲۶)، «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ»، (یوسف، ۱۲: ۲)، «قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ»، (زمر ۳۹: ۲۸)، «كِتَابٌ فَصَّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ»، (فصلت ۴۱ آیه ۳).

کتاب نور: قرآن تصریح می‌کند که این کتاب، کتاب نور و درخشان است، مقصود از آن، عظمت معانی و نقش مؤثر آن در هدایت مردم از ظلمات به نور الهی است. روشن است که چنین مقصودی در گرو قابل فهم و ناطق بودن آن است. «يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ

اللَّهُ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ»، (مائده ۵: ۱۵).

کتاب آسان: خداوند تأکید می کند که ما در نزول قرآن به نکته یسر و آسان بودن آن اهتمام خاصی داشتیم تا ذکر و مایه پندی برای مردم باشد. «وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ»، (قمر ۵۴: ۱۷ و ۲۲ و ۳۲).

آیات مورد اشاره درباره ناطق بودن قرآن تأکید می کنند، در عین حال آیات دیگری وجود دارد که دلالت بر ناطق بودن سایر کتاب‌های آسمانی پیامبران پیشین می کند که به دلیل خوف از اطلاله کلام از ذکر آن خودداری می شود و اینجا تنها به موضع علامه طباطبایی بسنده می کنیم که با اشاره به نور بودن قرآن و دعوت به تدبر می نویسد:

کتاب خدا مأخذ اساسی هرگونه تفکر اسلامی است و اوست که مأخذ دیگر دینی را اعتبار و جحیت می دهد و از همین جهت باید برای همگان قابل فهم باشد... روشن است که اگر قرآن برای همگان قابل فهم نبود این گونه خطابات مورد نداشته است (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۷۹).

۲. الف. آیات محکمات، دلیل بر قابل فهم بودن زبان قرآن

آیات قرآن از حیث دلالت طبق صریح خود قرآن به دو قسم «محکمات» و «متشابهات» تقسیم می شود.

«مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ»، (آل عمران: ۷).

آیه فوق آیات قرآن را از حیث دلالت و روشنی مفهوم آن برای مخاطب به دو قسم صریح و شفاف و غیر شفاف و قابل تأویل تقسیم کرده است. لازمه بلکه دلالت صریح آن وجود آیات شفاف و بی نیاز از تأویل در قرآن است. نکته ظریف در باره دلالت صریح آیات محکمات توجه به این نکته است که دلالت آیات فوق ذاتی و استقلالی است، یعنی خود واژگان و ادبیات و سیاق آیه یا آیات مفهوم خود را واضح و بدون نیاز به مفسر مثل معصوم بیان می کند؛ چرا که در صورت نیاز به معصوم آن دیگر در ردیف آیات محکمات نخواهد بود و به آیتی ملحق می شود که نیاز به تأویل توسط راسخان در علم

دارد و آن خلاف فرض است (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۳، ص ۸۴ به بعد).
شاید گفته شود وجود آیات متشابه هم دلیل بر عدم شناختاری بودن زبان قرآن است، که در این باره باید گفت.

اولا آیات متشابه نه ابهام و تشابه تمام آیات، بلکه بخشی از قرآن را ثابت می‌کند، در حالی که مدعی تفکیکیان تشابه و ابهام تمام آیات است. و آیات متشابه با ادعای قایلان به شناختاری بودن زبان، قرآن سازگار است، چرا که آنان مدعی امکان شناخت تمام آیات نیستند.

ثانیا خود روایات خاطر نشان کرده اند که با ارجاع آیات متشابه به آیات محکومات می‌توان به رفع تشابه و ابهام پرداخت، چرا که بعض قرآن بعض دیگرش را تفسیر می‌کند، «و يَنْطِقُ بِبَعْضِهِ بِبَعْضٍ»، (ابن ابی الحدید، ۱۹۶۳ق، ج ۸، ص ۲۸۷).

ب. تحلیل و نقد روایی

شاید در باره دلیل قلبی، مکتب تفکیک مدعی شود که همه بحث در باره دلالت ذاتی آیات قرآن است که اثبات آن از طریق خود آیات با اشکال دور مواجه می‌شود، لکن ما می‌توانیم حجیت ظواهر قرآن را با مبنای خود مکتب تفکیک یعنی خود اخبار و روایات ثابت کنیم. به این صورت وقتی به خود روایات توجه می‌کنیم، پی می‌بریم که روایات به دلالت ذاتی و حجیت آیات و عدم وجود ابهام در آن‌ها تاکید دارند. این که روایاتی بر ناطقیت و قابل فهم بودن آیات دلالت دارند، بر اساس ملاک‌های اخباریون و تفکیکیان باید خودشان بدان ملتزم شوند؛ و گرنه ادعا و اهتمام شان به روایات مورد جرح قرار می‌گیرد.

۱. ب. تأکید روایات بر ناطقیت قرآن

در اثبات ناطقیت قرآن، اذعان و تأکید آیات پیشین برای هر منصفی کفایت می‌کند، لکن برای وضوح بیشتر، به چند روایت اشاره می‌شود:

پیامبر اسلام در روایت ذیل قرآن را با اوصافی مانند: دلیل، کتاب «تفصیل»، «بیان»، «فصل»، «جدی»، «چراغ‌های هدایت»، «مناره حکمت» توصیف می‌کند صریح در ناطق بودن قرآن است.

«وَهُوَ الدَّلِيلُ يَدُلُّ عَلَى خَيْرِ سَبِيلٍ وَهُوَ كِتَابٌ فِيهِ تَفْصِيلٌ وَبَيَانٌ وَتَحْصِيلٌ وَهُوَ الْفَصْلُ لَيْسَ بِالْهَزْلِ... فِيهِ مَصَابِيحُ الْهُدَى وَمَنَارُ الْحِكْمَةِ» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۵۹۹).

پیامبر در روایت دیگر - که پیش تر گزارش شد - به امت خویش سفارش می کند که در زمان هجمه های فتنه ها و شبهات دینی و علمی، به قرآن مجید پناه ببرند، روشن است در صورت صامت بودن قرآن و احتیاج تفسیر آن به پیشفرضهای ذهنی و خارجی مثل روایات، چگونه می تواند ملجأ و ملاک تشخیص سره از ناسره برای مردم باشد.

حضرت علی (ع) قرآن را کتاب ناطق و گویایی توصیف می کند که زبانش گنگ نیست.

«وَكِتَابُ اللَّهِ يَبِينُ أَظْهَرَ كُمْ نَاطِقٌ لَا يَغَيِّرُ لِسَانَهُ» (صبحی صالح، ص ۱۹۱).

حضرت در روایت دیگر تصریح می کند که مسلمانان باید با کتاب خدا اهل بصیرت باشند و با آن موضع گیری کنند. حضرت اضافه می کند که بعضی آیات قرآن توسط آیات دیگر تفسیر و ناطق می شوند.

«كِتَابُ اللَّهِ تُبْصِرُونَ بِهِ وَتَنْطِقُونَ بِهِ وَتَسْمَعُونَ بِهِ وَيَنْطِقُ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ وَ يَشْهَدُ بَعْضُهُ عَلَى بَعْضٍ» (همان).

حضرت در جای دیگر قرآن را کتاب ناطق و محدث توصیف می کند:

«إِنَّ اللَّهَ بَعَثَ رَسُولًا هَادِيًا بِكِتَابٍ نَاطِقٍ» (صبحی صالح، ۱۴۱۴ق، ص ۲۴۳)، «الْمُحَدَّثُ الَّذِي لَا يَكْذِبُ» (همان، ص ۲۵۲).

از منظر حضرت علی (ع) قرآن کتابی است که احکام حلال و حرام را تبیین کرده است و در آن آیات «محکم» و «متشابه» وجود دارد. قرآن کتاب بیان، نصیحت، حجت، تبیان، نور مبین، چراغ خاموش نشدنی و سیراب کننده عطش عالمان و بهار دل فقیهان است (همان، خطبه ۱۹۸ و ۱۵۶).

امام باقر (ع) فرمود هر کس گمان کند که قرآن کتاب مبهمی است خود را هلاک کرده و با نظریه خود دیگران را نیز به هلاکت سوق می دهد. «فَمَنْ زَعَمَ أَنَّ كِتَابَ اللَّهِ مُبْهَمٌ فَقَدْ هَلَكَ وَأَهْلَكَ» (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۲۷۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸۹، ص ۹۰).

هم چنین در باره آیات مبهم و مجمل که مستمسک تفکیکیان در باره توصیف قرآن

به اجمال و در نتیجه صامت انگاری قرآن است، باید گفت روایات نیز بر رفع ابهام چنین آیاتی توسط خود قرآن وارد شده است مثل:

« وَ يُنطِقُ بَعْضُهُ بَعْضًا »، (ابن ابی الحدید، ۱۹۶۳ق، ج ۸، ص ۲۸۷). «كِتَابُ اللَّهِ يُصَدِّقُ بَعْضُهُ بَعْضًا» (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۲۵۹؛ ابن ابی الحدید، ۱۹۶۳ق، ج ۱، ص ۲۸۸).
تذکار این نکته ضروری است که مقصود از ناطقیت و قابل فهم بودن قرآن نه همه آیات، بلکه آیات نص و ظاهر است و گرنه قرآن مشتمل بر متشابهات و لایه‌های درونی مختلفی است که فهم آن اختصاص به امامان و بعض دیگر دارد.

۲.ب. روایات دال بر ارجاع مردم به قرآن و شاخص بودن آن

در بحث اعتبار سندی قرآن ذکر شد که روایات متعدد با دلالت مختلف مثل روایات دال بر ارجاع مردم به قرآن و توصیف قرآن به شاخص حقیقت افزون بر ابطال تحریف، حجیت ذاتی دلالتی قرآن و نقض ادعای ابهام دلالتی آن را رد می کند که توضیحش گذشت.

۳.ب. حجیت روایات، متوقف بر شناختاری بودن زبان قرآن

در صفحات پیشین تقریر شد که حجیت و اعتبار سنت (روایات نبوی و ولوی) با قرآن تبیین و اثبات می شود، حال اگر حجیت ظواهر قرآن با روایات تبیین و اثبات شود، مستلزم دور خواهد بود. به دیگر سخن، نخست باید حجیت سنت از طریق قرآن یا عقل باید ثابت گردد، و این اثبات بنابر مبنای اخباریون (اختصاص فهم قرآن به ائمه و عدم حجیت قرآن برای دیگران) ناممکن است. به تعبیر برخی از معاصران:

«پشتوانه حجیت روایات معصومین (علیهم السلام)، قرآن کریم است. پس متوقف بودن حجیت ظواهر الفاظ قرآن کریم بر روایات مستلزم دور است و استحاله دور بدیهی است؛ چنانکه اگر اساس قرآن تَعْمِیه و رَمَزِ بَیْنِ خِدا و پِیامبر (ص) باشد و دسترسی به مطالب آن مقدور دیگران نباشد، نمی تواند میزان عَرَضِیه و معیار ارزیابی احادیث قرار گیرد؛ زیرا معماً هیچ گونه پیام و داوری ندارد تا ترازوی سنجش احادیث قرار گیرد. پس آنچه در این خصوص از اخباری رسیده است یا محذور دور را به همراه دارد یا محذور لزوم عَرَضِیه بر معماً را و هر دو محال»، (جوادی آملی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۸۸).

۴.ب. نقد روایات دال بر صامت انگاری قرآن

اشاره شد که یکی از ادله روایی تفکیکیان تمسک به دو روایت از امام علی (ع) بود که ظاهرشان بر صامت بودن قرآن دلالت می کرد. در نقد آن به دو نکته اشاره می شود.

۴.۱. ب. خلط بین ظواهر و بطون آیات

در موضع خود بیان شده است که آیات قرآن افزون بر حقایق مستفاد از ظواهرشان (محکمت)، در باطن هم لایه ها و حقایقی دارند که علم به آن ها به اهل بیت و عالمان حقیقی اختصاص دارد. بطون فوق هم در آیات محکم و هم در متشابهات قابل فرض است. برخی از بطون تنها به اهل بیت اختصاص دارد و برخی شان هم از شأن درک مخاطبان صدر اسلام و عصر ائمه اطهار بدوراند، اما با تکامل علم و معرفت خصوصا در عصر آخر الزمان و ظهور انسان به حقایق دیگر از بطون قرآن دست خواهد یافت. چنان که در روایتی امام سجاد (ع) از درک حقیقت توحید سئوال شد، حضرت درک حقیقت سوره توحید و آیاتی از سوره حدید را به انسان های متعمق آخر زمانی محدود نمود.

«سُئِلَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ عَ عَنِ التَّوْحِيدِ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ عَلِمَ أَنَّهُ يَكُونُ فِي آخِرِ الزَّمَانِ أَقْوَامٌ مُتَعَمِّمُونَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ وَالْآيَاتِ مِنْ سُورَةِ الْحَدِيدِ إِلَى قَوْلِهِ وَهُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ فَمَنْ رَامَ وَرَاءَ ذَلِكَ فَقَدْ هَلَكَ»، (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۹۱).

بر این اساس مراد از ناطقیت آیات، ناطقیت ظواهر و نصوص و مراد از صامت بودن

آیات، بطون آن هاست (جوادی آملی، ۱۳۸۲)، ص ۱۲۱).

۴.۲. ب. روایت صامت انگاری قرآن متعارض با آیات و روایات دال بر ناطقیت

اگر فرض شود که روایات صامت انگاری قرآن مطلق و شامل تمام قرآن اعم از محکمت (نصوص و ظواهر) و متشابهات است، به نحوی که بدون روایات نمی توان آیه ای را فهمید، باید گفت لازمه چنین ادعایی تعارض آن با آیات و روایات متعددی است بر ناطقیت قرآن دلالت صریح و شفاف دارند. روشن است یک یا چند روایت محدود نمی تواند با خود آیات (ناطقیت) و روایات (ناطقیت) تعارض پیدا کنند. بلکه از خود حضرت علی (ع) هم روایات متعددی در باره ناطقیت قرآن وارد شده است که لازمه اعتبار مطلق صامت بودن قرآن، نسبت تعارض - العیاذ بالله - به آن حضرت است که در حدیثی از

صامت و در احادیثی از ناطقیت قرآن سخن می‌گوید.

از این رو بهترین جمع بین روایات دو قسم مختلف، تفسیر ناطقیت به ظواهر و تفسیر صامت به بطون آیات است.

«کامل‌ترین شناخت قرآن، همانا معرفت عمیقانه طبقه اول است که نه تنها به تمام معارف آن آشنایی کامل دارند... بلکه در مرحله عقل قرآن معقول و در مرتبه مثال قرآن متمثل و در مرتبه طبیعت قرآن ناطق می‌باشند، چنان که حضرت امیر المؤمنین علیه السلام فرمود: «... و النور المقتدی به ذلك القرآن فاستنطقوه و لن ينطق و لكن أحرکم عنه الا انّ فيه علم ما یأتی و الحدیث عن الماضي و دوائکم و نظم ما بینکم» و این بدان علت است که حقیقت ولایت و حقیقت قرآن گرچه مفهوماً از یکدیگر جدا می‌باشند ولی از لحاظ مصداق و همچنین حیثیت صدق، مساوق و متحدند (جوادی آملی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۰).

ج. تحلیل عقلی

با تقریرات مختلف می‌توان با تمسک به عقل، ناطقیت و دلالت ذاتی قرآن را ثابت کرد که اشاره می‌شود.

ج.۱ اثبات زبان شناختاری قرآن با مبانی و قواعد زبان شناختی و سیره عقلا

پاسخ این دلیل به مباحث زبان شناختی خصوصاً زبان دینی بر می‌گردد. در جای خود ثابت شده که در زبان عرف یک سری مبانی و قواعد زبانی و لفظی و عقلی چون: اصالت حقیقت، اصالت عدم قرینه، اصالت ظهور، اصالت عموم و اطلاق، جاری و حاکم است که عرف بدان ملتزم اند و سیره عقلا نیز آن را مراعات، حجت و معتبر می‌انگارند. از آن جا که زبان دین و قرآن نخست به مخاطب عوام نازل شده است و پیامبران مامور بوده آن را بعینه به مردم ابلاغ کنند، در واقع مخاطب اصلی کتب آسمانی و قرآن عرف و عوام هستند. لازمه آن این است زبان آن نیز برای مردمان قابل فهم و شناخت باشد و گر نه نقض غرض لازم می‌آید.

زبان دین با توجه به قواعد و اصولی چون: اصالت حقیقت، اصالت عدم قرینه، اصالت ظهور، اصالت عموم و اطلاق، همچون سایر زبان‌ها شناختاری است تا هم پیامبران بتوانند آن را در قالب گزاره‌های مخاطب (مردم) فهم تبیین کنند و مخاطب هم آن را بفهمند. به

این نکته ظریف خود قرآن تصریح داشته است.

«وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ» (ابراهیم: ۴).

از این آیه روشن می شود که قرآن سیره عقلا در فهم زبان عرف و دین و اخذ و احتجاج بدان را به رسمیت شناخته است و مقابل آن را (التزام به ابهام و غیر قابل شناختاری بودن زبان قرآن) مردود انگاشته است.

تقریر دیگر

بحث ما در باره فهم و شناخت زبان قرآن بدون رجوع به روایات، است، که مقصود شناخت لایه های ظاهری و عرفی و محکّمات است نه شناخت و درک حقایق باطنی آن و به تعبیر خود قرآن بطون و متشابهات آن که برای درک آن باید به مبانی متعددی از جمله آیات محکم، اهل بیت، عقل و شاخه های علوم عقلی مثل کلام، فلسفه، عرفان مراجعه کرد و این امر مسلم و خارج از محل بحث است (برای آشنایی با شانزده تعریف متشابه ر. ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۳۳).

به دیگر سخن، برای شناخت معانی ظاهر نه باطنی کلمات و آیات قرآن داشتن اطلاعات در حد فهم و شناخت یک کتاب عربی کفایت می کند. البته نکته قابل توجه این که آیات قرآن بر مطالب متنوعی مثل: مباحث اعتقادی اعم از هستی و جهان شناختی، مبدأ شناختی، انسان شناختی، راهنما شناختی، فرجام شناختی، و مباحث اخلاقی و فقهی و حقوقی و نیز انواع اسلوب های زبانی مثل حقیقت و مجاز، مباحث استعاره ای مشتمل است، پی بردن به حقایق آن نیاز به تحصیل مقدماتی است؛ لکن خود عرف و عقلا و عقل در بیشتر وقت ها آن را درک می کند که مثلا شناخت معنای کلمه یا آیه ای به صرف داشتن مقدمات اولیه مثل علوم لغوی، نحو و صرف کفایت می کند مثل اکثر آیات اعتقادی دال بر دعوت به ایمان به خدا، پیامبر و آخرت که می توان از آن ها به «نصوص» و «ظواهر» و «محکّمات» یاد کرد. یا این که برای فهم کلمات و آیات نیاز به مقدمات و علوم دیگری است، مثل درک معنای حروف مقطعه و هفت آسمان، که در اصطلاح قرآن «متشابهات» تعبیر شده است.

افزون بر آن که چون کتاب فوق در طول بیست و سه نازل شده است، احتمال وجود

آیات ناسخ، مقید و مخصص وجود دارد، بلکه نفس ارجاع آیات متشابه به آیات محکم، مقتضی رجوع به تمام آیات قرآن است. در واقع می‌توان مدعی شد که با ارجاع آیات متشابه به محکومات ابهام آیات متشابه مرتفع می‌گردند.

به نظر می‌آید تفکیکیان مبنا بودن عرف و سیره عقلا برای فهم معانی کلمات و گزاره‌های عرفی را می‌پذیرند، لکن تطبیق قرآن به عنوان یک کتاب آسمانی بر زبان عرف را بر نمی‌تابند و بر این باورند زبان قرآن زبان خاصی است که فهم آن به مخاطب آن یعنی اهل بیت اختصاص دارد؛ لکن -چنان که اشاره شد- خود قرآن تصریح دارد که زبان تمام پیامبران زبان عرف و قابل فهم برای عموم مردم و به تعبیر آیه شریفه «لسان قوم» است که آن شامل زبان خود قرآن هم می‌شود. «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ» (ابراهیم: ۴).

۲. ج. نفی دلالت ذاتی قرآن، ناسازگار با فلسفه بعثت

در جای خود روشن شده است که شریعت برای هدایت و سعادت دنیوی و اخروی انسان نازل شده است. روشن است که تأمین غایت فوق در گرو امکان رساندن پیام شریعت به مخاطبان و فهم و درک پیام مزبور، نهفته است. به دیگر سخن، خداوند وقتی می‌تواند به غایت خویش از نزول شریعت نایل آید و پیامبر وقتی می‌تواند ادعای کامیابی در مسئولیت الهی خود را نمایند که پیام آسمانی «وحی» در سطحی باشد که برای مخاطبان قابل فهم و شناخت باشد. و گرنه یعنی در صورت صامت و گنگ بودن آخرین کتاب آسمانی ارتباط آسمان با زمین قطع خواهد شد و ارسال رسل و انزال شرایع عبث و لغو خواهد بود. و چون فرستنده کتاب‌های آسمانی خدای عالم و حکیم است، «وَإِنَّكَ لَتَلْقَى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنِّ حَكِيمٍ عَلِيمٍ» (نمل: ۶؛ هود: ۱). از او چنین فعل عبثی صادر نمی‌شود. پس آیات قرآن ناطق است.

۳. ج. لازمه نفی حجیت ذاتی قرآن، انکار حجیت روایات

حجیت و اعتبار سنت (روایات نبوی و ولوی) با قرآن تبیین و اثبات می‌شود، حال اگر حجیت ظواهر قرآن با روایات تبیین و اثبات شود، مستلزم دور خواهد بود. به دیگر سخن، نخست باید حجیت سنت از طریق قرآن یا عقل باید ثابت گردد، و این اثبات بنا بر مبنای

اخباریون (اختصاص فهم قرآن به ائمه و عدم حجیت قرآن برای دیگران) ناممکن است. به تعبیر برخی از معاصران:

« پشتوانه حجیت روایات معصومین (علیهم السلام)، قرآن کریم است. پس متوقف بودن حجیت ظواهر الفاظ قرآن کریم بر روایات مستلزم دور است و استحاله دور بدیهی است؛ چنانکه اگر اساس قرآن تَعْمِیه و رَمَز بین خدا و پیامبر (ص) باشد و دسترسی به مطالب آن مقدور دیگران نباشد، نمی تواند میزان عَرَضه و معیار ارزیابی احادیث قرار گیرد؛ زیرا معماً هیچ گونه پیام و داوری ندارد تا ترازوی سنجش احادیث قرار گیرد. پس آنچه در این خصوص از اخباری رسیده است یا محذور دور را به همراه دارد یا محذور لزوم عَرَضه بر معماً را و هر دو محال»، (جوادی آملی، ۱۳۶۷، ص ۸۸)

۴.ج. نفی حجیت ذاتی قرآن، ناسازگار با جاودانگی و خاتمیت آن

لازمه ادعای فوق تعطیلی و به فراموشی سپردن آخرین اصل وحی و کلام الهی - به استثناء وجود روایات مفسر - است؛ در حالی که قرآن حکم اعجاز و راز جاودانگی شریعت اسلام را دارد. تعطیلی و عدم حجیت ذاتی و استقلال آن با اصل نزول و جاودانگی قرآن تهافت دارد.

۵.ج. لازمه صامت انگاری قرآن، تعطیلی وحی

لازمه ادعای فوق تعطیلی و به فراموشی سپردن آخرین وحی و کلام الهی و به تعبیر بعضی آیات قرآن صامت و گنگ باشند. در حالی که قرآن حکم اعجاز و راز جاودانگی شریعت اسلام را دارد. تعطیلی یا صامت بودن آن با اصل نزول و جاودانگی قرآن تهافت دارد.

لازمه قول مکتب تفکیک نیاز دلالت قرآن بر معانی خود به ضمّ روایت یا روایاتی است و معنای محترمانه آن این است که قرآن برای رساندن معانی الفاظ و آیات خود به مردم خودش کفایت نمی کند و نیاز به مترجم و شارح و مفسر دارد، و این لازمه با خود قرآن همخوان نیست، چرا که آیات متعددی با عناوین مختلفی چون: قرآن کتاب نور، بینه، دلیل، برهان، هدایت، عربی مبین وارد شده است که بر دلالت واضح و شفاف قرآن و بدون نیاز به ضمّ ضمیمه ای تاکید دارند.

۶.ج. عدم تفکیک بین روایت و قول معصوم

یکی از نکات ظریفی که تفکیکیان بدان در اکثر استدلال‌ها بدان تفتنی نداشتند، عدم تفکیک قول معصوم و روایت است. روشن است که فقط مخاطبان مستقیم سخنان معصومان به قول معصوم علم و ادراک مستقیم و بدون واسطه داشتند، اما سایر افراد اعم از مردمان و مخاطبان بلاد و نواحی دیگر عصر حضور و یا مردمان عصر غیبت، با یک یا چند واسطه و فاصله به قول معصوم می‌توانند علم پیدا کنند، در واقع ما در این جا با دو امر متفاوت مواجه می‌شویم. اولی قول خود معصوم بدون واسطه است که در این فرض مشکل سندی وجود ندارد، اما دو امر دیگر باید روشن شود.

الف. معنا و مفهوم کلمات و گزاره‌ها (بحث دلالتی): باید دلالت فرمایش امام بر محتوایش روشن شود؛ مثلا عبارات و کلمات بکار رفته در فرمایش حضرت، شفاف و روشن باشد و در آن هیچ ابهامی وجود نداشته باشد.

ب. جهت صدور: افزون بر احراز دلالت گفتار امام، باید احراز شود حضرت در مقام اراده جدی است و انگیزه‌ای برای ابهام‌گویی وجود ندارد، مثلا حضرت در مقام تقیه نیست.

با احراز دو شرط فوق مخاطب در واقع حدیث امام را عین حجت الهی تلقی خواهد کرد. و آن همان مفسر و شارح و مکمل قرآن است که می‌تواند ظاهر آیات را تبیین، تفسیر و تخصیص زند.

لکن باید دقت کرد غایبان از محضر نورانی حضرات معصومان دیگر با حجت الهی مواجه نیستند، بلکه آنان با روایات متعددی روبرو اند که در بین آن‌ها روایت‌های: ضعیف، مرسل، واحد و متواتر وجود دارد. فرق عمده که بین مخاطبان مستقیم معصومان و غایبان خصوصا عصر غیبت وجود دارد، این است که آنان هم باید دو امر فوق‌الذکر (دلالت و جهت حدیث) را احراز کنند که کشف آن با توجه به موانع متعدد (مثل: وجود روایات متعدد، فاصله زمانی طولانی، ورود مخصصات، مقیدات و نسخ‌ها، معارضات و احتمال تقیه) امر آسانی نیست، و نیز غایبان باید سند (اعتبار سندی و صدور حدیث) روایت را احراز کنند که روایت خاص قطعا از امام معصوم صادر شده است.

بر این اساس انسان عصر فقدان معصوم واقعا با فقدان معصوم مواجه است و آن چه بدان دسترسی دارد، روایاتی اند که نسبت قطعی آن ها از دو حیث «سندی و دلالتی» به امام معصوم مشکل است، نهایت بر اساس ادله نقلی، روایات با احراز شرایطش مثل تواتر و ثقه بودن روایات، برای حجت از باب تعبد است که با احتمال خلاف در آن (سند، دلالت و جهت حدیث) نسبت فوق با تردید مواجه می شود. از این رو وقتی مساله ای مثل تعارض روایات با قرآن یا عقل مطرح می شود، چون در دو منبع اخیر جهات سه گانه (سند، دلالت و جهت صدور) محرز شده است، ما با خود منبع (خدا (قرآن) و عقل) مواجهیم، اما در روایات نه با خود منبع و معصوم، بلکه با روایتی منسوب به معصوم روبرو هستیم. روشن است که روایت با چنین خصوصیتی (عدم احراز جهات سه گانه) نمی تواند ادعایی متعارض با دو منبع را طرح کند.

از این نکته روشن شد که ادعای اصفهانی مبنی بر تقدم قول معصوم بر ظواهر کتاب «أنه لو صدر عن الخلیفه ما ینافی ظاهر الكتاب لوجب تقدیم کلامه علیه ... فیسقط حجیه کل ظواهر القرآن بالاستقلال»، (اصفهانی، ب، ۱۴۳۸ق، القرآن و الفرقان، ص ۹۹). از عدم تظنن به نکته ظریف پیش گفته نشأت گرفته است. چون اگر مراد از صدور حدیث از خلیفه صدور مستقیم باشد که آن را واقعا بعد از احراز دو جهت فوق (دلالت و جهت صدور) بتوان به طور جزمی به معصوم نسبت داد، ادعایش مورد قبواست، لکن مشکل آن این است که ما در عصر غیبت چنین فرضی نداریم. اما اگر مقصودش روایات باشد، خصوصا روایاتی که تنها بر ثقه و عالم بودن روایات تاکید دارد، باید گفت چنین روایتی فقط روایت است که در آن احتمال خطا و لو اندک وجود دارد که آن احتمال موجب می شود ما به طور قطع حدیث را به معصوم نتوانیم نسبت بدهیم. افزون بر آن در مورد بحث یعنی ورود روایتی بر خلاف ظواهر قرآن، احتمال خطای اندک نفس حدیث، افزایش پیدا کرده و موجب سقوط اعتبارش می شود و یا لاقلا باید در آن متوقف شد و دیگر اعتبار لازم بر جرح در ظواهر قرآن را ندارد.

۷. ج. تناقض با مبنای تفکیک در اخذ ظهور روایات

تفکیکی ها در باره اخذ به ظهور روایات بر لزوم اخذ آن و عدم لزوم فحص از مقید و مخصص در حوزه احکام و اخبار از هستی و و حوادث معتقدند. آنان دلیل عدم فحص از مخصص و مقید را قبح اعتماد شارع بر قرینه منفصله ذکر می کنند و تنها در حوزه تعلیم و آموزش و تقیه به عدم قبح آن قایل اند (اصفهانی، الف، ۱۴۳۸ق، الافتاء و التقلید، ج ۲، ص ۲۳۸، ۲۸۴، ۲۸۶، ۲۹۰). بر این اساس می توان همین اشکال را بر خود تفکیکیان در عدم اعتماد به ظواهر آیات تکرار کرد که لازمه عدم اخذ به ظواهر آیات در حوزه معارف و احکام ارتکاب به خلاف سیره عقلا و غیر حکیمانه بودن آن است.

به تقریر دیگر، چون اصفهانی ملاک اعتماد به قرینه منفصله در روایات آموزشی یا مقام تقیه را پذیرفته است، باید وی همین ملاک را در آیات هم جاری کند و تنها به عدم انعقاد ظهور آیاتی قایل شود که در مقام تعلیم و آموزش اند، لکن وی این ملاک را اصلاً در آیات مطرح نکرده و به صورت مطلق به عدم ظهور آیات بدون رجوع به روایات

نتیجه گیری

در باره دلالت استقلالی و ذاتی ظواهر آیات اعتقادی اکثر تفکیکیان تردید بلکه منکر آن شدند و بر این باورند که آیات اعتقادی قرآن دلالت و ظهور ذاتی و استقلالی ندارد، به این معنی که برای فهم آن ها باید به روایات اهل بیت رجوع نمود. آنان در مقام تعلیل عدم حجیت ظواهر قرآن به ادله ای چون: قرینه منفصله انگاری روایات، علم بشری انگاری علم مفسر قرآن، اختصاص فهم قرآن به معصومین «من خوطب به» تمسک کرده اند. در نقد ادله فوق با سه رویکرد قرآنی، روایی و عقلی نشان داده شد که آیات و روایات متعددی بر ناطقیت خدا و نفی ابهام ذاتی شان دلالت می کند. و بر انکار آن لوازم باطلی مثل: عدم اعتبار روایات، تعارض با فلسفه نزول قرآن و بعثت، جاودانگی و خاتمیت، لغویت وحی مترتب می شود که هیچ متأله مسلمان نمی تواند بر آن ملتزم شود. البته فهم لایه ها و بواطن ژرفای آیات به معصومان و در مرتبه بعدی به انسان های کامل اختصاص دارد که آن محل نزاع نیست، چرا که محل بحث نه نصوص قرآن و نه بواطن آن، بلکه ظواهر آیات است که ظهور آنها مورد انکار مکتب تفکیک قرار گرفته است.

فهرست منابع

۱. استرآبادی، محمد امین، (بی تا)، فوائد المدیة، دار النشر لأهل البيت، بی جا،
۲. ابن ابی الحدید (۱۹۶۳ق)، شرح نهج البلاغه، داراحیاء الکتب العربیة، بیجا
۳. ابن شهر آشوب (۱۳۷۹ق)، مناقب آل ابی طالب، انتشارات علامه، قم
۴. اصفهانی، میرزای مهدی (۱۲۴۵ق)، تقریرات، چاپ افست نسخه خطی کتابخانه آستان قدس رضوی، مشهد
۵. اصفهانی، میرزای مهدی (۱۳۸۵)، ابواب الهدی، بوستان کتاب، قم
۶. اصفهانی، میرزای مهدی (۱۳۸۷)، مصباح الهدی، تحقیق حسن جمشیدی، بوستان کتاب، قم
۷. اصفهانی، میرزای مهدی (۱۳۸۸)، رسائل شناخت قرآن، مرکز فرهنگی انتشاراتی منیر، تهران
۸. اصفهانی، میرزای مهدی (۱۳۹۶)، اندیشه نامه اصفهانی، اصفهانی، موسسه معارف اهل بیت، قم
۹. اصفهانی، میرزای مهدی (۱۴۳۸ق)، الف، الافتاء و التقلید و المواهب السنیة، موسسه معارف اهل بیت، قم
۱۰. اصفهانی، میرزای مهدی (۱۴۳۸ق)، ب، القرآن و الفرقان، موسسه معارف اهل بیت، قم
۱۱. اصفهانی، میرزای مهدی (۱۴۳۸ق)، ج، انوار الهدایه، موسسه معارف اهل بیت، قم
۱۲. اصفهانی، میرزای مهدی (۱۴۳۸ق)، د، معارف القرآن، دو جلد، موسسه معارف اهل بیت، قم
۱۳. برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱ق)، المحاسن، دار الکتب الإسلامیة قم
۱۴. تهرانی، میرزا جواد (بی تا)، میزان المطالب، چاپ افست نسخه کتابخانه آستان قدس رضوی مشهد
۱۵. جاحظ (۲۰۰۲ م)، رسائل الجاحظ، تقدیم و شرح از دکتر علی بو ملحم، ناشر دار و مکتبه الهلال، بیروت
۱۶. جزائری، سید نعمت الله (۱۴۰۱ق)، منبع الحیوة، موسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت،
۱۷. جوادی آملی، عبد الله (۱۳۶۷)، تفسیر تسنیم، ج ۱، اسراء، قم
۱۸. جوادی آملی، عبد الله (۱۳۸۲)، قرآن حکیم از منظر امام رضا (ع)، مرکز نشر اسراء، قم
۱۹. جوادی آملی، عبد الله (۱۳۷۴)، مقدمه ترجمه تفسیر المیزان، سید باقر موسوی، انتشارات

اسلامی، قم

۲۰. حکیمی، محمد رضا (۱۳۸۲)، اجتهاد و تقلید در فلسفه، انتشارات دلیل ما، قم
۲۱. حکیمی، محمد رضا (۱۳۸۶)، الهیات الهی و بشری، انتشارات دلیل ما، قم
۲۲. حکیمی، محمد رضا (۱۳۸۷)، مبانی تفسیر قرآن در مکتب تفکیک، مجله آفاق نور، بهار و تابستان، شماره ۷

۲۳. سیدان، سید جعفر (۱۳۷۶)، فصلنامه پژوهش های قرآنی، گفتگو، شماره ۹ و ۱۰، بهار و تابستان

۲۴. صبحی صالح، (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغه، نشر الهجره، قم

۲۵. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، مؤسسه اعلمی، بیروت

۲۶. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۶۲)، شیعه در اسلام، انتشارات اسلامی، قم

۲۷. طبرسی، ابو منصور (۱۴۰۳ق)، الاحتجاج، نشر مرتضی، مشهد

۲۸. طریحی، فخر الدین (۱۳۶۲)، مجمع البحرین، انتشارات مرتضوی، تهران

۲۹. عاملی، شیخ حر، (۱۳۶۱) الفوائد الطوسیة، بی نا، تهران

۳۰. عاملی، شیخ حر، (۱۴۱۰ق)، وسایل الشیعه، المکتبه الاسلامیه، تهران

۳۱. فیض کاشانی، محسن (۱۴۱۵ق)، تفسیر الصافی، مکتبه الصدر، تهران

۳۲. قزوینی، شیخ مجتبی (۱۳۸۷)، بیان الفرقان، انتشارات حدیث امروز، قم

۳۳. کلینی، شیخ (۱۳۶۵)، الکافی، دارالکتب الاسلامیه، تهران

۳۴. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، مؤسسه الوفاء، بیروت

۳۵. مروارید، (۱۴۱۸ق)، تنبیهات حول المبدأ و المعاد، بنیاد پژوهش های اسلامی، مشهد

۳۶. مروارید، (۱۳۷۸)، ملاحظاتی پیرامون مبدأ و معاد، ترجمه حمید رضا آژیر، نشر رایزن،

تهران

۳۷. ملکی میانجی، محمد باقر (۱۳۷۳)، توحید الامامیه، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران

۳۸. ملکی میانجی، محمد باقر (۱۳۷۵)، مناہج البیان فی تفسیر القرآن، وزارت فرهنگ و ارشاد

اسلامی، تهران

۳۹. ملکی میانجی، محمد باقر (۱۳۷۸)، توحید الامامیه، ترجمه محمد بیابانی اسکوئی و سید

بهلول سجادی، مؤسسه نبأ، تهران.

بازتاب تعاملات یهودیان با مسیحیان صدر اسلام در قرآن کریم بر اساس منابع تاریخی

۱ فاطمه محمدی
۲ جواد سخا
۳ بشری دلریش
۴ نصراله پورمحمدی املشی

چکیده

در این مقاله به بررسی و ارائه الگو از آن دسته از آیات قرآن کریم پرداخته میشود که به یهودیت و مسیحیت اشاره دارند. آیات قرآنی در این مقاله از منظر کلامی و تفسیری مورد بررسی قرار نمیگیرد، بلکه هدف صرفاً ارزیابی تاریخی- اجتماعی آیات قرآنی است که به نظر میرسد بازتابی از روابط مسلمانان صدر اسلام با مسیحیان است. بر اساس فراوانی، هر آنچه آیات قرآنی مرتبط با مسیحیت و یهودیت بود، از قرآن استخراج شد و مورد بررسی قرار گرفتند تا با مقایسه آنها، مشخص شود که این آیات بیشتر مرتبط با مسیحیت است یا یهودیت؟ به منظور بررسی این هدف، از روش پژوهش کتابخانهای و توصیفی- تحلیلی استفاده شد. یافتههای به دست آمده در این مقاله، نشان میدهند که قرآن اصل خداشناسی یهودی را در آیات مختلف مورد تأیید قرار داده است و به نظر میرسد شخصیتهای مؤثر قوم یهود، در قرآن از عظمت بیشتری برخوردار هستند؛ اما قرآن، نقد بسیاری بر قوم یهود، اعتقادات و اعمال گذشته‌شان و برخورد پیامبر (ص) و مسلمانان با یهود جزیره‌العرب دارد. به احتمال زیاد یهودیان معاصر که در زمان پیامبر در مدینه سکونت داشتند و نیز رفتارهایی که با پیامبر (ص) داشتند در ترسیم چهره یهودیت در آیات قرآن مؤثر بوده است. آیات بسیار زیادی در قرآن کریم نازل شده است و از طرف دیگر لحن قرآن نسبت به مسیحیت، لحنی بسیار آرام و به مسائلی اشاره دارد که همواره مورد توجه مسیحیت بوده است.

واژگان کلیدی

آیات قرآن کریم، یهودیت، مسیحیت، اسلام.

۱. دانشجوی دکتری، گروه تاریخ، واحد تاکستان، دانشگاه آزاد اسلامی، قزوین، ایران.
Email: Fattemehmohammadi2016@gmail.com
 ۲. گروه تاریخ، واحد تاکستان، دانشگاه آزاد اسلامی، قزوین، ایران و استادیار گروه تاریخ، دانشگاه آزاد واحد ابهر، زنجان، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: javadsakha@yahoo.com
 ۳. گروه تاریخ، واحد تاکستان، دانشگاه آزاد اسلامی، قزوین، ایران و استادیار گروه تاریخ دانشگاه اراک، اراک، ایران.
Email: Bidelrishi4545@gmail.com
 ۴. گروه تاریخ، واحد تاکستان، دانشگاه آزاد اسلامی، قزوین، ایران و دانشیار گروه تاریخ دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران.
Email: poor_amlashi@yahoo.com
- تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۸/۳ پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۱۱/۹

طرح مسأله

شباهت‌ها و تمایزهای میان دیدگاه‌های دانشمندان و متخصصان حوزه‌های گوناگون علوم بر سر مفاهیمی به‌ظاهر مشترک، موجبات نزدیکی یا جدایی آن‌ها را از یکدیگر در حوزه‌های کار و تحقیق به همراه دارد. یکی از این مفاهیم چگونگی ارتباط دو فرهنگ متفاوت با یکدیگر است؛ چراکه فرهنگ و ارتباطات هر دو فراگیرند و ضرورتی انسانی به شمار می‌روند، یعنی هر دو به‌نوعی پویا هستند و هیچ جامعه انسانی را بدون این دو پدیده نمی‌توان تصور کرد؛ بنابراین، آنچه در واقعیت بیرونی و در زندگی اجتماعی انسان مشاهده می‌شود، به صورتی به‌هم‌پیوسته و درهم‌تنیده بوده که هدف از آن، دستیابی به اقدام هماهنگ بین پیام‌دهنده و گیرنده پیام است (ارزانی و اهتمام، ۱۳۹۴).

قرآن کریم و اسلام، یهودیان و مسیحیان را به‌عنوان فرزندان ابراهیم در نظر گرفته و آن‌ها را «اهل کتاب» توصیف کرده، چراکه تمام ادیان توحیدی از نسل ابراهیم هستند. بدون شک، آموزه‌های دینی و اعتقادی ادیان توحیدی، در کتاب مقدس ایشان منعکس شده است؛ به عبارت دیگر، هر دینی دارای یک نظام عقیدتی است که این نظام عقیدتی باید با آموزه‌های کتاب مقدس آن دین هماهنگ و همسو باشد. در هر یک از ادیان توحیدی مانند دین اسلام، مسیحیت، یهودیت و غیره، متون الهیاتی وجود دارد که پیروان ادیان آن را ضامن هدایت و سعادت دنیوی و اخروی خود و بشر میدانند. قرآن کریم، یکی از این کتب و مهمترین آن‌هاست. چنانکه یهودیت و مسیحیت قرآن کریم بارها مورد توجه قرار گرفته‌اند.

آیات بسیار زیادی (سوره مائده/۲۶-۲۱؛ بقره/۵۵؛ اسراء/۱۵؛ اعراف/۱۵۷؛ توبه/۳۰ و...) درباره یهودیت در قرآن کریم ذکر شده است که به دلیل نقل مکرر داستان بنی‌اسرائیل در آن است. همچنین آیاتی هم درباره مسیحیت (سوره مائده/۱۱۹-۱۱۶؛ زخرف/۸۶؛ نساء/۱۵۹؛ مائده/۷۳ و...) در قرآن ذکر شده است، اما کمتر از یهودیت، به آن‌ها اشاره شده. بدیهی است قرآن کریم، منبع اصلی در اسلام برای شناخت دقیق جامعه اسلامی قلمداد می‌شود.

درباره یهودیت در قرآن کریم، پژوهش‌های بسیاری انجام شده است. رضاپور،

عبدالرحیم. (۱۳۸۱)، در مقاله‌ای تحت عنوان «یهود از نگاه قرآن»، به بررسی دشمنی دیرینه یهودیان علیه اسلام می‌پردازد. از زمانی که اسلام با بعثت پیامبر خدا (ص) طلوع کرد و پرچم حق را برافراشت و پرچم باطل ستیزی را به دست گرفت، قایلیان و نمرودیان قد علم کردند و بنای خشکاندن حقیقت را پریزی کردند. سپس با استفاده از قرآن و بعضی از تفاسیر به تاریخچه قوم یهود پرداخته و می‌گوید: بناسرائیل به خاطر این که نسب ایشان به اسرائیل پیغمبر «یعقوب» می‌رسد بناسرائیل خوانده شدند و فراز و نشیب‌هایی از زندگی این قوم و مواردی از ذلت آن‌ها را بیان می‌کند. خداوند این گروه مظلوم و ستم‌دیده را توسط حضرت موسی (ع) از چنگال گروه ظالم و ستمگر فرعونی نجات داد؛ اما آن‌ها این نعمت بزرگ را شکرگزاری نکردند بلکه راه کفر، لجاجت و عناد را در پیش گرفتند و باز گرفتار خشم الهی شدند. علاوه بر این پژوهش‌ها، مقالاتی در باب نظر قرآن کریم درباره تمام ادیان الهی نیز انجام شده است. مرادی، مجید و ایوب، محمد. (۱۳۸۱)، مقاله‌های تحت عنوان «ادیان الهی از منظر قرآن»، نگاشتند. با توجه به نتایج این مقاله می‌توان گفت مسلمانان از اندیشه و یا روحانیت مسیحی، این ایده و تصور رایج پیش از اسلام را که حیات انسانی و هستی، نفس رحمان (خدا) است، برگرفته بودند. در همین سیاق می‌توان این آیه از قرآن را تفسیر کرد: «زمانی که خدا انسان را آفرید از روح خویش در او دمید» و همین دم الهی است که انسان را از دیگر مخلوقات تمایز بخشیده است. اسلام از آغاز، با یهود شبه‌جزیره عربستان نیز تعامل داشته است، اما تعامل اسلام - یهودیت، تعامل در قالب روابط تشریحی، سیاسی و اقتصادی بوده است. از این رو باید انتقادات قرآن از جامعه یهودی مدینه را به‌عنوان بازتاب این حقیقت تاریخی بفهمیم. موضوع اشتراکات میان احکام اسلام با دیگر ادیان الهی نیز، از موضوعاتی است که از نظر پژوهشگران دور نمانده است. گلایری، علی. (۱۳۸۸)، در مقاله «نگاهی به رابطه احکام اسلام با ادیان دیگر»، بحث از حق بودن همه ادیان و مجزا بودن عمل به هر دینی، نشان از عدم فهم درست رابطه ادیان آسمانی با یکدیگر دارد؛ یعنی این که دین جدید از دین قبلی کاملتر بوده و از این نظر باید مورد عمل قرار گیرد. به همین جهت، دین اسلام به‌عنوان آخرین دین آسمانی باید مورد عمل واقع شود و دستورات این دین مقدس به‌عنوان احکام الهی بر بشر تلقی گردد. علاوه بر این

پژوهش واعظ، بتول، کاردل ایلواری، رقیه. (۱۳۹۱)، در مقاله «تبیین تطبیقی مبانی نظری، شرعی و اخلاقی اسلام، یهودیت و مسیحیت» این مقاله بر آن بوده است تا برای شناخت دقیق و حقیقی دین اسلام از منظر قرآن، ارکان آن را که عبارت از اصول اعتقادات (توحید، نبوت و معاد)، اخلاق و اخلاقیات و قوانین و مقررات است، با ارکان دو دین الهی یهودیت و مسیحیت به صورت مقایسه‌ای مورد بررسی قرار دهد. برخی از پژوهشگران نیز که دیدی خلاقانه داشته‌اند، پا را از موضوعات دینی فراتر نهاده‌اند و اشتراکات فرهنگی میان مسلمانان و پیروان سایر ادیان را مورد بررسی قرار داده‌اند. ارزانی، حبیب و اهتمام، حامد. (۱۳۹۴)، مقاله‌های تحت عنوان «الگوی ارتباطات میان فرهنگی مسلمانان با مسیحیان در قرآن کریم» نگاشتند. در پژوهش حاضر تلاش گردید با رویکرد توصیفی - تحلیلی به بررسی و تحلیل آیاتی از قرآن کریم پرداخته شده که ناظر به ارتباط با مسیحیان بوده و روند تعامل با آن‌ها را بیان می‌کند. یافته‌ها و نتایج تحقیق بیانکننده آن است که میتوان الگویی هفت مرحله‌ای شامل تأیید برخی از مبانی اعتقادی مسیحیان، دعوت به وحدت، بشارت به مسیحیان حقیقی، هشدار و تهدید، دعوت به تفکر، بیان ویژگی‌های مسیحیان کافر و وعده عذاب و در نهایت دستور به مباحله و جنگ با آن‌ها را از قرآن کریم استخراج نمود. بنیان و محور اصلی در این الگو یگانگی خداوند است. از این رو، بر اساس قرآن کریم هر زمان که مسیحیان به این اصل نزدیک شوند با بشارت و احترام و هر جا که از آن دور شوند هشدار، تهدید، نفرین و مباحله را مبنای ارتباط مسلمانان با آن‌ها قرار داده است. علاوه بر پژوهش‌هایی که در قالب مقاله ارائه شده است، بسیاری از پژوهشگران، تحقیقات خود را در قالب کتاب به مخاطبان و علاقه‌مندان ارائه کرده‌اند. سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم، (۱۳۹۹)، کتابی تحت عنوان «ادیان در قرآن» نگاشته است. «ادیان در قرآن» کتابی است که مشخصاً به بررسی مواضع قرآن در مورد این دین‌های یهود و مسیحیت پرداخته است. البته به فراخور بحث، مطالبی تحلیلی را نیز حول مفاهیمی نظیر اهل کتاب و احکام مربوط به آن، جزیه، حقانیت و نجات بخشی ادیان و ... پرداخته است.

در این تحقیق روش پژوهش به صورت مقایسه‌ای و توصیفی - تحلیلی است. جهت گردآوری اطلاعات و داده‌ها از روش کتابخانه‌ای (اسنادی) و تکنیک فیشبرداری از کتب،

مجلات و سایتهای تخصصی اینترنتی استفاده شده است. در نهایت، اطلاعات مورد نیاز گردآوری و تحلیل شده است.

نگاهی به یهودیت در آیات قرآنی

قرآن مجید یهودیت را در کنار مؤمنان و حتی در صدر لیست اقوامی قرار داده است که به خدا ایمان دارند و بیشتر از هر قوم و دین دیگری در قرآن کریم مورد توجه قرار گرفته‌اند. (سلیمانی، ۱۳۸۷) «شخصیتهای مهم، حوادث تاریخی، قوم اسرائیل، عقاید و اعمال یهودیت و نیز متون مقدس یهودی مکرر در قرآن مطرح شده، مورد داوری قرار گرفته و تأیید و تصدیق شده یا اینکه مورد نقد قرار گرفته‌اند». (همان: ۴۲) همچنین قرآن کریم با اشاره به این وجه اشتراک، یعنی یگانه پرستی و پرهیز از شرک، از پیروان این دو دین خواسته است تا بر مبنای این کلمه مشترک، به هم گرایی روی آورند. در قرآن نوری که موسی (ع) از جیب خود بیرون می‌آورد، یکی از اعجازهای نبوت است (بقره: ۶۴) لوح (ده فرمان) در قرآن یک بار به موسی (ع) اعطا میشود (سفر خروج، باب ۳۴: ۳۵-۳۱) یهود در طول تاریخ در مقابل دشمن مقاومت نمیکنند و به زودی تابع میشوند. تاریخ یهود مبین قرنهای تابعیت رسمی و غیررسمی است: از بابل تا پایان قرون وسطی. قرآن نیز به عدم تمایل در جنگ با دشمن (حشر/۱۳-۴) و «هراس عمیق ایشان از جنگ و میل ایشان به گریز اشاره کرده است» (راوندی، ۱۳۵۴: ۳۹۹). چنین انعطافی، چهره یهود را در طول تاریخ چهرهای منفعل ساخته است. در قرآن رذایل مختلفی را به قوم یهود نسبت داده است که از جمله آنها مواردی است که در ادامه می‌آید:

۱- دنیاطلبی

دنیاطلبی یهود باعث شده که هیچ‌گاه، به حق خود قانع نباشند و به‌طور دائم به جمع اموال و ثروت و لو با غصب اموال دیگران، پردازند. همین امر، آنها را به رباخواری و خوردن اموال مردم واداشته است (المائد: ۴۲، ۶۲، ۶۳؛ النساء: ۱۶۱).

۲- پیمان شکنی

قرآن کریم بیان میکند که از بنی اسرائیل پیمان گرفته شده بود که (۱) جز خدا را نپرستند؛ (۲) به پدر و مادر، خویشان، یتیمان و مستمندان، نیکی کنند؛ (۳) با مردم، نیکی

سخن باشند؛ ۴) نماز به پا دارند؛ ۵) زکات بدهند؛ اما جز اندکی از آن‌ها بقیه از این دستورات تخطی کردند (البقره: ۸۳). تعبیر «ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَ أَنْتُمْ مُعْرِضُونَ» در آیه ۸۳ بقره که هم از مصدر «تولّی» و هم از اعراض استفاده شده نشانه آن است که این امر به صورت یک عادت در یهودیان درآمده است.

این نقض پیمان که ریشه در عمل اسلاف گذشته آن‌ها داشته به نقض پیمان آن‌ها در شبه جزیره پیش از بعثت رسول خدا (ص) متصل شده است که در آیه ۸۴ همین سوره به آن‌ها اشاره میشود. یهود بنی نضیر با قبیله خزرج و بنی قریظه با قبیله اوس هم‌پیمان بودند. آن‌ها در جنگ‌هایی که این دو قبیله باهم داشتند شرکت میکردند و همدیگر را میکشیدند و پس از جنگ، در آزاد کردن اسیران یهودی کمک میکردند. قرآن کریم در این باره میفرماید: شما برخی از احکام کتاب (تورات) را عمل میکنید که آزاد کردن اسیران جنگی است؛ اما به بعض دیگر از میثاق الهی - که عدم قتل یکدیگر است - عمل نمیکنید (البقره: ۸۴). بدیهی است که اگر به دومی عمل میکردند نوبت به اولی نمیرسید! این امر یکی دیگر از روش‌های غلط در زندگی اجتماعی را بیان میکند و آن برخوردهای دوگانه با پیمانهاست.

همچنین، در سوره مائده از نقض پیمان یهود و بنی اسرائیل سخن رفته است که به خاطر آن به لعنت الهی دچار شده‌اند. این صفت در یهودیان زمان پیامبر (ص) نیز بوده است که در همین آیات، خداوند بیشتر آنها را اهل خیانت معرفی میکند (المائده: ۱۲-۱۳). یهودیان تمام عهدی را که با پیامبر (ص) و مسلمانان نیز بسته بودند بسیار زود شکستند و به مخالفان اسلام مساعدت رساندند (الأنفال: ۵۸)؛ بنابراین، گویی نقض عهد در زمره عادات یهودیان درآمده بود که به تعبیر قرآن «هر بار پیمانی بستند، جمعی از ایشان آن را دور افکندند» (البقره: ۱۰۰).

۳- اهانته به خداوند و تمسخر آیات الهی

وقتی آیاتی نازل شد که مردم را به انفاق در راه خدا کرد، یهودیان گفتند که خدا فقیر است و ما بی‌نیاز هستیم (آل عمران: ۱۸۱) و یا گفتند که دست خدا بسته است (المائده: ۶۴).

۴- دشمنی با جبرئیل

یهودیان با این بهانه به پیامبر (ص) ایمان نمیآوردند که جبرئیل که آورنده وحی است دشمن هستند. قرآن به پیامبر (ص) میگوید: بگو کسی که دشمن جبرئیل است- در واقع دشمن خداست؛ چراکه او تنها با اذن خداست که قرآن را بر قلب تو نازل میکند- قرآنی که تصدیق کننده تورات نیز هست (البقره: ۹۷-۹۸).

۵- کشتن پیامبران و صالحان و مخالفت با آنان

یهود در تاریخ خود، انبیایی چون اشیاء، ارمیا، زکریا و حزقیال را کشتند (طنطاوی، ۱۳۹۲، ج ۲: ۴۴). برخورد یهودیان با حضرت موسی و نافرمانیهای متعدد آنها و نیز بهانهگیریهایشان به طور فراوان در قرآن و نیز کتاب مقدس خود یهودیان مورد اشاره و تصریح قرار گرفته است. تلاش یهودیان برای کشتن حضرت عیسی و ادعای گزاف در مورد قتل ایشان (النساء: ۱۵۷) جزو افتخارات آنهاست. همچنین ایراد بهتان به مادر آن حضرت (النساء: ۱۵۶) از نمونه‌هایی است که دلالت میکند که آنها نمیخواهند جز آنچه خود، حق میدانند برتابند و در این راه حاضرند برای لکهدار کردن حقیقت و اقتباس حق با باطل دست به هر کاری بزنند.

در مقابل قرآن به صراحت میگوید که پیامبر (ص) و مؤمنان به همه پیامبران و کتاب‌های آسمانی ایمان دارند (البقره: ۲۸۵) و در خصوص حضرت عیسی، او را کلمه خدا و پیامبر بر حق میداند (النساء: ۱۷۱) که معجزات فراوانی را آورده است (البقره: ۸۷ و ۲۵۳؛ المائده: ۱۱۰) و مادرش، حضرت مریم را زنی پاک‌دامن، صدیقه (المائده: ۷۵) و مطهره (آل عمران: ۴۲) میداند.

۶- نادیده گرفتن احکام الهی

نمونه بارز آن، عمل اصحاب سبت است که احکام مربوط به روز شنبه را مراعات نکردند. خداوند نیز با مسخشان به صورت بوزرینه، آنها را به شدت مجازات کرد (البقره: ۶۵؛ النساء: ۴۷؛ الأعراف: ۱۶۳-۱۶۶).

رفتار یهودیان با پیامبر (ص) و تأثیر آن بر ترسیم یهودیت در آیات قرآن

پیش از هجرت، هیچگونه برخورد خصمانه‌ای بین پیامبر (ص) و یهودیان معاصر او گزارش نشده است، چراکه اصولاً در مکه جمعیت قابل توجهی از یهودیان وجود نداشته است. با آمدن پیامبر (ص) به مدینه و ایمان آوردن بسیاری از مردم، آن‌طور که انتظار میرفت یهودیان از پیامبر (ص) و مؤمنان، حمایت نکردند. باین حال تا مدتی از مخالفت علنی نیز خودداری ورزیدند و حتی حاضر شدند با پیامبر (ص) و مؤمنان همپیمان شوند. پیامبر (ص) نیز طی پیمان‌هایی جان و مال آن‌ها را محترم شمرد؛ بنابراین، در اوایل هجرت رابطه مسلمانان با یهود خوب بود و حتی قبله آن‌ها قبله مسلمانان نیز بود؛ اما به‌رغم ایمان گروهی از یهودیان، بیشتر آن‌ها به خاطر استکبار و خودبرتربینی و حسادت و به دلیل آنکه پیامبر اسلام (ص) از بنی‌سائیل نبود (البقره: ۱۰۵ و ۱۰۹) ایمان نیاوردند (ابن هشام، ۱۴۲۵، ج ۲: ۱۵۹ و ۱۶۴). همچنین، بعد از آنکه برخی از احکام اسلام، مانند تحریم ربا را در ضدیت آشکار با کیان اقتصادی خود دیدند و پس از آنکه مشاهده کردند که همپیمانان آن‌ها از اوس و خزرج یکپارچه به دعوت پیامبر (ص) لیبیک گفت‌هاند، از هیچ کوششی در تضعیف اسلام کوتاهی نکردند (جواد علی، ۱۴۱۳، ج ۶: ۵۴۳-۵۴۵). آن‌ها حتی میخواستند با دسیسه‌های به‌ظاهر دینی پیامبر (ص) را تشویق کنند که به بیت‌المقدس برود؛ با این استدلال که پیامبران همگی در قدس ساکن بوده‌اند پس بهتر است او نیز به آنجا مهاجرت کند و رحل اقامت افکند! (کنعان، ۱۹۹۹: ۳۳۹). مهمترین اقدامات یهودیان در مقابله با پیامبر (ص) و مسلمانان را میتوان به شرح زیر برشمرد:

۱- به راه انداختن مجادلات دینی و کلامی

یهودیان همانطور که در کتاب مقدس آمده که با پیامبرانشان مجادله میکردند و حاضر نبودند آنچه را که پیامبران بزرگی چون موسی به آنها میگفتند قبول کنند، در برابر دعوت پیامبر اسلام (ص) نیز به‌قصد ایجاد تشکیک در حقانیت پیامبر (ص) دست به مجادله میزدند. مجادلات آن‌ها با پیامبرانشان در داستان ذبح بقره (البقره: ۶۷-۷۱) و نیز داستان انتخاب طالوت (البقره: ۲۴۶-۲۴۸) بیانگر لجاجت و عناد آنها با حق است. آن‌ها سعی میکردند آنچه را که قبلاً درباره پیامبر موعود گفته بودند، انطباق آن را بر پیامبر اسلام

انکار کنند (البقره: ۸۹؛ ابن کثیر، ۱۴۱۷، ذیل آیه ۸۹ از سوره البقره).

یکی از شبهات آن‌ها در مجادلات دینی با مسلمانان این بود که میگفتند: خداوند از ما پیمان گرفته که به هیچ پیامبری ایمان نیاوریم تا یک قربانی بیاورد که آتش آن را بخورد! (آل عمران: ۱۸۳) قرآن هم در جوابشان میگوید که پیامبران گذشته شما همین معجزات را برای شما آوردند پس چرا آن‌ها را کشتید؟! (همان) این جواب حاکی از آن است که خواسته آن‌ها از روی حق‌گرایی نبوده است.

۲- سؤال کردن از پیامبر (ص) به قصد نشان دادن عجز آن حضرت از پاسخ

یهود وقتی میدیدند که در مجادلات دینی و کلامی با پیامبر (ص)، طرف شکست خورده هستند، به ایراد سؤالاتی میپرداختند تا بلکه پیامبر (ص) از ارائه پاسخ به آن‌ها عاجز باشد. گفته شده که پیش از ورود پیامبر (ص) به مدینه هم سؤالاتی را به مشرکان یاد میدادند تا از پیامبر (ص) بپرسند. سؤال از روح «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» (الإسراء: ۸۵)؛ ذوالقرنین «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْقُرْنَيْنِ قُلِ سَأَتْلُوا عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا» (الکهف: ۸۳)؛ و سؤال از زمان قیامت «يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلِ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي» (الأعراف: ۱۸۷)؛ از جمله این سؤالات است. ابن هشام آورده است که گروهی از یهود از پیامبر (ص) سؤال کردند که اگر خدا خلق را آفریده است، خود خدا را چه کسی آفریده است؟ پیامبر (ص) سوره توحید را بر آنها تلاوت کرد (ابن اسحاق، ۱۳۶۰، ج ۱: ۵۰۷).

۳- توطئه و دسیسه بین مسلمانان

یهودیان وقتی دیدند که اسلام باعث تألیف قلوب همه گروهها و قبایل عرب شده است میخواستند با ایجاد فتنه بین مهاجران و انصار از یک سو و بین اوس و خزرج از سوی دیگر، آتش جنگ را شعلهور سازند. آیاتی از قرآن ضمن یادآوری نعمت وحدت بین مسلمانان، آن‌ها را از گرفتار شدن در این دام یهود بر حذر میدارد (آل عمران: ۹۸-۱۰۲). پس از این بود که مسلمانان به عمق دسیسه یهودیان و اشتباه خود پی بردند و شانه بر شانه هم گذاشتند و گریستند و استغفار کردند (کنعان، ۱۹۹۹: ۳۳۹).

۴- تلاش در منصرف کردن مسلمانان از دینشان

یهودیان میخواستند به هر طریقی شده مسلمانان را از گرویدن به دینشان پشیمان کنند. یکی از راههایی که آنها انتخاب کردند این بود که به ظاهر اظهار ایمان کنند، سپس، از ایمانشان برگردند و بدین وسیله روحیه مسلمانان را تضعیف کنند و آنها را در حقانیت دین اسلام به تردید افکنند (آل عمران: ۷۱-۷۴؛ طبری، ۱۴۲۰، ج ۳: ۳۱۱، ذیل آیه ۷۱ آل عمران). ابن هشام فصلی را به گزارش یهودیانی اختصاص داده که منافقانه، به اسلام گرویدند و سعی در تخریب اسلام داشتند (ابن هشام، ۱۴۲۵، ج ۱: ۵۲۷).

۵- به بازیچه گرفتن احکام الهی و تلاش در ایجاد فتنه برای رسول خدا

گاهی یهودیان به مسجد میآمدند و با گوش دادن به احکام الهی، به تمسخر و استهزای آنها میپرداختند که پیامبر اکرم (ص) روزی با آنها برخورد کردند و دستور اخراج آنها را از مسجد دادند (همان، ج ۱: ۵۲۸).

۶- هم پیمان شدن با منافقان علیه مسلمانان

مطابق آیاتی از سوره‌های مائده و حشر، منافقان و یهود به هم نزدیک شده و درصدد بودند تا با همدستی با یکدیگر، جبهه مسلمانان را تضعیف کنند. بخش عمده سوره حشر درباره بنیضیر نازل شده است. در این سوره آمده است: «آیا منافقان را ندیدی که پیوسته به برادران کفارشان از اهل کتاب میگفتند: هرگاه شما را بیرون کنند، ما هم با شما بیرون خواهیم رفت و هرگز سخن هیچکس را درباره شما اطاعت نخواهیم کرد و اگر با شما پیکار شود، یاری اتان خواهیم کرد» (الحشر: ۱۱) یهودیان با سردهسته منافقان، عبدالله بن اُبی، پیوندی ناگسستنی داشتند و حتی در هنگام مرگ، بر بالین او حاضر شدند و پس از مرگش نیز برای او عزاداری کردند (ولفسون، ۱۴۱۵: ۲۲۶).

۷- هم پیمان شدن با مشرکان علیه مسلمانان

برخی از آیات قرآن حاکی از آن است که یهودیان درصدد هم پیمان شدن با مشرکان مکه نیز برآمدند. قرآن میگوید آیا ندیدی کسانی که بهرهای از کتاب به آنان داده شده، به «جبت» و «طاغوت» (بت و بتپرستان) ایمان میآوردند و درباره کافران، میگویند: آنها از کسانی که ایمان آورده‌اند هدایت یافته ترند؟! (النساء: ۵۱) پشتیبانی یهودیان از

مشرکان در جنگ احزاب، شکل آشکارتری به خود گرفت (الأحزاب: ۲۶-۲۷).
برخی از آیات سوره مائده نیز به پیوند دوستی یهودیان و مشرکان اشاره دارد (المائده: ۸۰-۸۱)؛ و بدین ترتیب، قوم یهود که با عربها در مورد نبوت پیامبر اسلام (ص) احتجاج میکردند و بعد از هجرت، پیامبر (ص) با آنها همپیمان شده بود و مسلمانان حاضر شده بودند جان و مال و ناموس یهود را در مقابل دشمنان احتمالی شان حفظ کنند با گمراهی و کجاندیشی، کارشان به جایی رسید که با دشمنان اصلی پیامبر (ص) و مسلمانان همپیمان شدند و بدین وسیله، آیات الهی را به بهای اندکی فروختند و خشم و غضب الهی را به جان خریدند (آل عمران: ۱۸۷؛ المائده: ۸۰).

۸- اذیت کردن پیامبر (ص) با سخنان توهین آمیز

یهودیان با تمسک به برخی کلمات عربی که در زبان عبری معنایی متفاوت و درعین حال زشت داشت به اذیت و آزار پیامبر (ص) میپرداختند که قرآن کریم به مسلمانان میگوید که با به کار نبردن آن کلمه، این بهانه را از یهودیان بگیرند (البقره: ۱۰۴؛ النساء: ۴۶).

۹- شبهه افکنی

همان گونه که برخی از بنی اسرائیل با پیامبرانشان مجادله می کردند و حاضر نبودند آنچه را که پیامبران الهی چون موسی و هارون بدانها می گفتند قبول کنند، برخی از یهودیان معاصر پیامبر اکرم نیز در برابر دعوت پیامبر اسلام به قصد ایجاد تشکیک در حقانیت پیامبر دست به مجادله می زدند. مجادلات بنی اسرائیل با پیامبرانشان در داستان ذبح بقره (بقره: ۶۷-۷۱) و نیز داستان انتخاب طالوت (بقره: ۲۴۶-۲۴۸)، بیان گر لجاجت و عناد آنها با حق است. برخی از یهودیان معاصر پیامبر اکرم نیز سعی می کردند عدم انطباق آنچه قبلاً درباره پیامبر موعود گفته بودند را بر پیامبر اسلام، به مردم القاء کنند (بقره: ۸۹). یکی از شبهات آنها در مجادلات دینی با مسلمانان این بود که می گفتند: خداوند از ما پیمان گرفته که به هیچ پیامبری ایمان نیاوریم تا یک قربانی بیاورد که آتش آن را بخورد (آل عمران: ۱۸۳)! قرآن هم در جوابشان می گوید: که پیامبران گذشته شما همین معجزات را برای شما آوردند پس چرا آنها را کشتید؟! (همان) با تدبیر در این آیه می توان دریافت

که خواسته آن‌ها از روی حق‌گرایی نبوده است. یکی دیگر از شبهات کلامی آن‌ها این بود که درخواست کردند تا خداوند به‌طور مستقیم، با آن‌ها سخن بگوید (بقره: ۱۱۸)! قرآن هم می‌گوید که: این سخنان همان سخنانی است که پیشینیان آن‌ها زدند که احتمالاً اشاره به گفتار یهودیان است که به موسی می‌گفتند: (موسی لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ) (بقره: ۵۵) و یا می‌گفتند: (أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً) (نساء: ۱۵۳) گاهی نیز می‌گفتند: (مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ) (انعام: ۹۱) که خداوند در جواب می‌گوید: قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُ قَرَائِيسَ يُتْلَوْنَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا وَعَلَّمْتُمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ قُلِ اللَّهُ (همان).

۱۰- تحریف‌کنندگان تورات

تحریف تورات به‌ویژه تحریف اوصاف پیامبر اکرم (ص) یکی از خیانت‌های بزرگ یهودیان معاصر پیامبر بود که اخبار یهود نقش اساسی در آن داشتند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۳۱۶). آن‌ها هر چه می‌خواستند، به‌عنوان حکم در کتاب برای عوام بیان می‌کردند، هرچند کاذب باشد. عوام نیز بدون کم و کاستی به آن عمل می‌کردند و آن را حکم خدا می‌دانستند؛ پس اگر تحریفی در دین صورت می‌گرفت و مردم از مسیر حق به دور می‌افتادند، مقصر اصلی علمای یهود بودند که با علم و آگاهی آن را تغییر داده، در اختیار عموم یهودیان قرار می‌دادند (همان: ۳۱۸). البته عوام یهود نیز بی‌تقصیر نبودند؛ زیرا علمای یهود را هرچند فاسق، قبول داشته و از آن‌ها تقلید می‌کردند، بدون این که دلیلی بر صحت گفتار آن‌ها داشته باشند. قرآن کریم در این خصوص می‌فرماید: قَوْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُوبُونَ الْكِتَابَ بَأْيِدِهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا قَوْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبْتُ آيِدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ» (بقره: ۷۹). مفسران در شأن نزول این دو آیه تصریح کرده‌اند گروهی از دانشمندان یهود، نشانه‌هایی که برای پیامبر در تورات آمده بود را تغییر دادند و این تحریف برای حفظ پست و مقام و منافی بود که هر ساله از ناحیه عوام به آن‌ها می‌رسید؛ (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۳۱۶) و وقتی عوام که تا حدی صفات حضرت را می‌دانستند از علمای یهود می‌پرسیدند آیا این همان پیامبر موعود نیست که بشارت میدادید، آنان آیات تحریف‌شده تورات را برای ایشان می‌خواندند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱:

۲۷۹). برخی از دانشمندان یهود نیز جهت تغییر آیات تورات درباره اسلام و پیامبر اکرم پول‌های زیادی دریافت می‌کردند (جدید بناب، ۱۳۹۰: ۸۱-۸۶). قرآن کریم معامله آن‌ها را، خریداری گمراهی نام‌گذاری نموده، می‌فرماید: أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ يَشْتَرُونَ الصَّلَاةَ وَيُرِيدُونَ أَنْ تَضِلُّوا السَّبِيلَ (نساء: ۴۴).

۱۱- به استهزا گرفتن دین مسلمانان

یهودیان از جمله کسانی بودند که دین مسلمانان را به استهزاء و سخریه می‌گرفتند. همچنین، نماز و عبادت مسلمانان را مسخره می‌کردند (المائدة: ۵۷-۵۸). نقل شده است که هنگام اذان، یهودیان به تمسخر مسلمانان می‌پرداختند و می‌گفتند که این دیگر چه پدیده‌ای است؟! (قرطبی، ۱۴۰۷، ج ۶: ۲۲۴).

۱۲- تلاش در جهت قتل پیامبر (ص)

خداوند در سوره مائده از نعمت الهی یاد میکند که باعث شده دست‌درازی عده‌ای از کافران در ضربه زدن به مسلمانان بینتیجه بماند (المائدة: ۱۱). تعدادی از اخبار و آثار حکایت از آن دارد که عده‌ای از یهود قصد جان پیامبر (ص) را کرده بودند که خداوند مکرشان را برملا کرد و پیامبرش را نجات داد (طبری، ۱۴۲۰، ج ۴: ۱۴۴).

راهکار مواجهه قرآن با یهودیان از طریق پاسخگویی به شبهات

در گذر زمان شیوه مواجهه یهود معاصر دوره بعثت با اسلام، پیامبر و مسلمانان به صورت گام‌به‌گام تغییر کرد و سرانجام به طراحی ترور پیامبر، پیمان‌شکنی و جنگ طلبی رسید. همراه با این برخوردها، شیوه مواجهه قرآن و دستورات آن درباره یهود نیز گام‌به‌گام تغییر شکل داد.

۱- شبهه اول: یهودی بودن حضرت ابراهیم

قرآن در آیه ۱۴۰ سوره بقره به نقد این شبهه پرداخته، می‌فرماید: أَمْ تَقُولُونَ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطَ كَانُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى قُلْ أَأَنْتُمْ أَعْلَمُ أَمِ اللَّهُ وَ مَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ شَهِدَ عِنْدَ اللَّهِ مِنْ اللَّهِ وَ مَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ (بقره: ۱۴۰) خداوند در این آیه گویندگان این سخنان را به شدت نقد کرده، آن‌ها را ظالم‌ترین افرادی معرفی می‌کند که شهادت الهی را کتمان می‌کنند. به علاوه کار آن‌ها را گفتاری از روی جهل و نادانی

قلمداد میکند. خداوند در آیه ۶۵ تا ۶۸ سوره آل عمران در مقام نقد آن‌ها به همین مقدار اکتفا نکرده، مجادله یهود و نصاری، در مورد دین حضرت ابراهیم را امری غیرعاقلانه به تصویر کشیده است.

۲- شبهه دوم: یهودیان، وارثان دین حضرت ابراهیم

خداوند در قرآن در ضمن بیان جریانی تاریخی از حضرت ابراهیم به این موضوع اشاره داشته، می‌فرماید: (وَ إِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ) (بقره: ۱۲۴). خداوند در این آیه با اشاره به عدم ارث بری ظالمان از مقامات دینی (امامت) پدرانشان، تنها وارثان آن دسته از مقامات معنوی ابراهیم را صالحان و مؤمنان معرفی می‌کند و گویا با این اشاره به رد شبهه دوم یهودیان پرداخته است.

۳- شبهه سوم: پیروی از آئین یهود، تنها راه هدایت

آیه: (وَ قَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا) (بقره: ۱۳۵) حکایت از این خیال اهل کتاب دارد و اینکه هر یک از یهودیان و مسیحیان هدایت را منحصر به تبعیت از آئین خود میدانستند و هر یکدیگری را تکفیر میکرد. خداوند در نقد شبهه ایشان به پیام‌آورش امر می‌کند که بگو: این آئین‌های تحریف‌شده، هرگز نمیتواند موجب هدایت گردد، بلکه باید از آئین ابراهیم که تحریف‌نشده پیروی نمود: (قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَ مَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ) (همان) ملت به معنای دین است و حنیف یعنی مستقیم؛ و به همین جهت، شریعت ابراهیم «حنیفه» یعنی متنازل از یهودیت و نصرانیت به سوی حق نامیده شده است و در حدیث است که محبوب‌ترین شریعتها در نزد خدا، حنیفه است که بر اساس سهولت پایه‌گذاری شده است و آن شریعت اسلام است که در آن مشقتی نیست (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱: ۴۰۲). حنیف در اصل به معنای روی برگرداندن از هر دین باطل، به سوی دین حق است. وصف ابراهیم به حنیف، در واقع، متضمن این معناست که آن حضرت از ادیان باطل دوران خویش مانند خورشید، ستاره و بت پرستی به دین حقی که خداوند به وی فرمود، رو کرد. معنای آیه این است که ابراهیم به دین خداوند مایل شد و بدان رو کرد.

۴- شبهه چهارم: یهودیان، فرزندان و عزیزان خدا

قرآن کریم در آیه 18 سوره مائده این شبهه یهودیان را پاسخ گفته و به پیامبر دستور می‌دهد از یهودیان بپرسد: اگر فرزندان و عزیزان خدا هستند، پس چرا خداوند آن‌ها را به سبب گناهانشان عذاب کرده است؟ درحالی که می‌دانیم هیچ کس عزیزان خود را عذاب نمی‌کند. البته این در مورد انسان‌ها است. قرآن خودپاسخ می‌دهد: خداوند هر کس را بخواهد میامرزد و هر کس را بخواهد عذاب می‌کند. او صاحب اختیار مطلق است و تمام ملک آسمان‌ها و زمین و آنچه میان آن‌هاست، از اوست و سرنوشت همه در دست اوست و هر کس مرتکب عمل بدی شود، مجازات می‌شود و هر کس اقدام به عمل نیکویی کند، جزای عمل خود را میبندد (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۱: ۳۲۹-۳۳۰). به علاوه خداوند متعال فرزندی از مخلوقات خود ندارد (توحید: ۴).

۵- شبهه پنجم: بخشیده شدن تمام گناهان یهودیان

یهودیان ادعا می‌کردند که چون امت برگزیده خداوند، فرزندان و عزیزان او هستند، مرتکب هر گناه و فعل حرامی شوند، گناهانشان آمرزیده خواهد شد. آن‌ها این پنداره خود را در میان توده‌های مردم پخش می‌کردند و به این صورت عدالت خداوند را زیر سؤال می‌بردند. قرآن با اشاره به این شبهه آن را نقد نموده، می‌فرماید: فَخَلَفَ مِنْ بَعدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الْكِتَابَ يَأْخُذُونَ عَرَضَ هَذَا الْأَدْنَىٰ وَ يَقُولُونَ سَيُعْفَرُ لَنَا وَ إِنْ يَأْتِهِمْ عَرَضٌ مِثْلَهُ يَأْخُذُوهُ أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ وَ دَرَسُوا مَا فِيهِ وَ الدَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ (اعراف: ۱۶۹).

۶- شبهه ششم: عذاب یهودیان در جهنم، تنها چند روز

قرآن جواب این شبهه یهودیان را داده، می‌فرماید: ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَنْ نَمْسَنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ وَ عَرَّوهُمْ

فی دینِهِمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ (آل عمران: ۲۴). مطلب آن گونه که یهود می‌پندارند -آتش جهنم بیش از چند روزی به سراغ ما نخواهد آمد- نیست بلکه هر کس سیئهای را مرتکب شود، دچار آتش جهنم خواهد شد. ابن جریر آورده است: یهودیان میگفتند: ما به جهت پرستش گوساله مورد خشم خداوند قرار گرفته و چهل روز گرفتار آتش جهنم می‌شویم؛ اما

چون فرزندان خدا و عزیزان او هستیم، به پدرمان یعقوب وعده داده شده که هیچ یک از ما به جهنم داخل نمی‌شود. این مطلب با آیه قرآن تکذیب شده، می‌فرماید: به تأکید، ایشان اهل جهنم هستند و در آن جاودانه‌اند: بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (بقره: ۸۱)؛ مگر کسانی که به خدا و رسولانش و آنچه آورده‌اند، ایمان بیاورند.

نگاهی به مسیحیت در آیات قرآنی

«شالوده مسیحی به قرن یکم میلادی و یهودیت برمی‌گردد» (رابینسون^۱، ۲۰۱۱: ۲۲۹) که توسط عیسی ناصری (مسیح) پایه‌گذاری شد. مسیحیت اولیه به سه دوران عیسی و رسالت^۲، پدران اولیه کلیسا^۳ و دفاعیات^۴ تقسیم می‌شود. این سه دوره را بازه زمانی ۴۰۰ ساله‌ای در برمی‌گیرند که از سال ۳۰ میلادی به عنوان شروع خدمت مسیح آغاز شده و در اواخر قرن ۴ میلادی به پایان می‌رسد. (اسمیت^۵، ۲۰۰۴: ۸۳) در قرن نخست مسیحی و در اولین دهه‌های پس از مسیح نزاع الهیاتی میان مسیحیان در گرفت؛ اما نزاع خاتمه نیافت و در سده‌های دوم و سوم بیشتر به شکل نزاع‌های فرقه‌ای بروز کرد. در میان طرف‌های درگیر، برخی شخص پولس و نظام الهیاتی او را از اصل و بنیان قبول نداشتند. مثل فرقه‌های «ایونی‌ها» و «ناصریان» که همچنان به رعایت شریعت موسوی پایبند بودند.

به‌طور کلی، «مسیحیت از بزرگترین ادیان زنده جهان است که در یک نوع تقسیم‌بندی در شاخه ادیان غربی یا ادیان سامی می‌گنجد. این دین با دو دین هم‌خانواده‌اش (یهودیت و اسلام) به‌واسطه این که اصل خود را به ابراهیم خلیل برمی‌گرداند، ادیان ابراهیمی خوانده می‌شوند. با اینکه مسیحیت در بسیاری از اصول با دو دین دیگر شباهت دارد، اما اختلافش با آن دو بسیار بیشتر از تفاوت آن دو دین با همدیگر است. مسیحیت دارای اصولی است که با دو دین دیگر به‌طور ریشه‌ای متفاوت است. با این حال در مورد

1. Robinson
2. Jesus and Apostolic period
3. Apostolic Fathers period
4. Apology
5. Smith

برخی اصول از جمله؛ دو اصل اساسی مبدأ و معاد اختلاف اندکی بین سه دین دیده میشود و برخلاف اصول دیگر تنها همین دو اصل است که در تاریخ مسیحیت مورد مناقشه فرقه‌های قرار نگرفته است. نظام عقیدتی این آیین در طی قرنهای گذشته به شکل کنونی درآمده و در پی همین مناقشات فرقه‌های متعددی با اندیشه‌ها و اعمال متنوع پدید آمده است». (کاکس، ۱۳۷۸: ۷۸) در ادامه مسائلی راجع به مسیحیت که در قرآن بیان شده است را مورد بررسی قرار میدهیم:

۱- تحریف آیات الهی

یعنی انجیل حضرت عیسی (ع) پس از وی توسط علمای مسیحی دچار تحریف شد و انجیل کنونی محرف است: «و إِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلُونُ أَلْسِنَتَهُم بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَ مَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَ يَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَ مَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَ يَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ وَ هُمْ يَعْلَمُونَ» (آل عمران: ۷۸) (همانا برخی از اهل کتاب، قرائت کتاب آسمانی را تغییر و تبدیل می دهند تا آنچه از پیش خود خوانده اند از کتاب خدا محسوب دارند و هرگز آن تحریف شده از کتاب خدا نخواهد بود و گویند این آیات از جانب خدا نازل شد در صورتی که هرگز از جانب خدا نیست و با آن که می دانند (تحریف خود آنهاست) به خدا دروغ میندند).

۲- رد عقیده الوهیت

مسیحیان حضرت مسیح (ع) را خدا می پنداشتند یا عقایدی در حد الوهیت او و خار ج ساختن وی از جنبه‌ی بشری داشتند یا این که او را پسر خدا می دانستند. خداوند در این مورد یعنی خدا دانستن مسیح و پرستش وی، نصارا را سخت تخطئه نموده و آنان را در این اعتقاد کافر می شمارد، چنان که میفرماید: «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَ أُمَهُ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا...» (مائده: ۱۷) (همانا آنان که گفتند خدا همان مسیح پسر مریم است کافر شدند. بگو کدام قدرت می تواند کسی را از قهر و قدرت خدا نگه دارد. اگر خدا بخواهد عیسی پسر مریم و مادر او و هر که در روی زمین است را هلاک گرداند». در آیه‌ای دیگر، ضمن کفر دانستن این عقیده، سخن حضرت عیسی (ع) را یادآور می شود که او، مردم را به خدای یکتا

فرامی‌خواند و از شرك نهی می‌فرمود: « لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَ قَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَ رَبَّكُمْ إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَ مَا فِيهَا النَّارُ وَ مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ » (مائده: ۷۲) آنان که قائل به خدایی مسیح پسر مریم شدند محققاً کافر گشتند، در صورتی که مسیح خود به بنی‌اسرائیل گفت آن خدایی که آفریننده‌ی من و شماست پرستید که هر کس به خدا شرك آورد، خدا بهشت را بر او حرام گرداند و جایگاهش آتش دوزخ باشد و ستمکاران را هیچ کس یاری نخواهد کرد).

۳- رد عقیده تثلیث

در آیه «لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة»، مسیحیان خدا را سومین خدا از خدایان سه‌گانه دانسته‌اند، آیه: «ولا تقولوا ثلاثة انتهوا» هم به همین معنا اشاره دارد. قرآن مجید در عین حال که مسیحیان را موحد به حساب می‌آورد، در عین حال تثلیث مسیحیت رایج را نیز رد میکند.

۴- انتقاد از رهبانیت در مسیحیت

«... وَ قَفَّيْنَا بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَ آتَيْنَاهُ الْإِنجِيلَ وَ جَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَ رَحْمَةً وَ رَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَ كَثِيرٌ مِنْهُمْ فُسِقُونَ» (حدید: ۲۷) (... عیسی بن مریم را فرستادیم و به او کتاب آسمانی انجیل را عطا کردیم و در دل پیروان او رأفت و مهربانی نهادیم و (لیکن) رهبانیت را از پیش خود بدعت انگیختند. ما بر آن‌ها جز آن که رضا و خشنودی خدا را طلبند ننوشتیم و باز آن‌ها چنان که باید و شاید همه را مراعات نکردند. ما هم به آنان که ایمان آوردند پاداش و اجرشان را عطا کردیم و از آن‌ها بسیاری به راه فسق و تبه‌کاری شتافتند).

۵- عدم به صلیب کشیده شدن مسیح (ع)

تقابل اصلاح‌گرایانه قرآن با تفکر مسیحیت در آیه ۱۵۷ نساء است که خداوند مسئله عدم صلیب کشیده شدن عیسی (ع) را مطرح می‌کند. «وَ قَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَ مَا قَتَلُوهُ وَ مَا صَلَبُوهُ وَ لَكِنْ سُبُّوا لَهُمْ وَ إِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَ مَا قَتَلُوهُ يَقِينًا»؛ و گفته‌اند ایشان که: «ما مسیح، عیسی بن مریم،

پیامبر خدا را کشتیم» و حال آنکه آنان او را نکشتند و مصلوبش نکردند، لیکن امر بر آنان مشتبه شد و کسانی که در باره او اختلاف کردند، قطعاً در مورد آن دچار شک شده‌اند و هیچ علمی بدان ندارند، جز آنکه از گمان پیروی می‌کنند و یقیناً او را نکشتند» خداوند در این آیه مطلق صلیب را نفی نمی‌کند بلکه می‌فرماید او به صلیب کشیده نشد و این امر مشتبه شد؛ اما چرا خداوند تأکید دارد از عدم صلیب کشیده شدن عیسی (ع) صحبت کند؟ زیرا خداوند می‌خواهد با یک امر الهیاتی و اعتقادی منفی که در مسیحیت رسوخ کرده بود، مقابله کند؛ یعنی جدای از بحث تاریخت صلیب کشیده شدن عیسی (ع)، مسیحیان موضوع تصلیب را به صورت امری الهیاتی در آوردند و آن را پایه تفکر و اعتقادات خودشان قرار دادند و از این طریق انحراف و بدعت بزرگی در دین مسیحیت به وجود آوردند.

۶-رد ادعاهای برتری طلبانه و نژادپرستانه مسیحیان

مسیحیان همانند یهودیان ادعا می‌کردند که ما پسران و دوستان خدا هستیم، لذا قرآن در نفی ادعای اول بدان‌ها می‌گوید پس چرا خداوند شما را به گناه تان عذاب می‌کند؟ بلکه ش ما چون مخلوق خدا هستید، بشری بیش نیستید: «و قَالَتْ أَلَيْهٖد و النَّصَارَىٰ نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وِ أَحِبَّآؤُهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُم بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ...» (مائده: ۱۸)؛ و در رد ادعای دوم از آن‌ها می‌خواهد که بر گفته‌ی خویش دلیل و برهان ارائه دهند اگر صادق هستند: «و قَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُم إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (بقره: ۱۱۱).

دشمنی یهودیان و دوستی نسبی مسیحیان با مسلمانان

«لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وِ الَّذِينَ أَسْرَكُوا وِ لَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَىٰ ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قَسِّيْسِينَ وِ رُهْبَانًا وِ أَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ» (مائده: ۸۲). «به طور مسلم دشمنترین مردم نسبت به مؤمنان را، یهود و مشرکان خواهی یافت؛ و نزدیکترین دوستان به مؤمنان را کسانی می‌یابی که می‌گویند: «ما نصاری هستیم»؛ این بخاطر آن است که در میان آنها، افرادی عالم و تارک دنیا هستند؛ و آنها (در برابر حق) تکبر نمی‌ورزند». «و إِذَا سَمِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَيْنَا مِنَ الرَّسُولِ تَرَىٰ أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا

عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ» (مائده: ۸۳) «و هر زمان آیتی را که بر پیامبر (اسلام) نازل شده بشنوند، چشمهای آنها را می بینی که (از شوق)، اشک می ریزد، بخاطر حقیقتی که دریافته اند؛ آنها می گویند: «پروردگارا! ایمان آوردیم؛ پس ما را با گواهان (و شاهدان حق، در زمره یاران محمد) بنویس!» در این آیات مقایسه ای میان یهودیان و مسیحیانی که معاصر پیامبر اسلام ص بوده اند شده است. در نخستین آیه یهود و مشرکان در یک صف قرار داده شده اند و مسیحیان در صف دیگر، در آغاز می گویند: «سرسخت ترین دشمنان مومنان، یهود و مشرکان هستند و بامحبت ترین آنها نسبت به مؤمنان مدعیان مسیحیتند» (لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَ لَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِيَسِينَ وَ رُهْبَانًا وَ أَنَّهُمْ لَا يَشْتَكِرُونَ) تاریخ اسلام بخوبی گواه این حقیقت است، زیرا در بسیاری از صحنه های نبردهای ضد اسلامی، یهود بطور مستقیم یا غیر مستقیم دخالت داشتند و از هر گونه کار شکنی و دشمنی خود داری نمی کردند، افراد بسیار کمی از آنها به اسلام گرویدند، در حالی که در غزوات اسلامی، کمتر مسلمانان را مواجه با مسیحیان می بینیم و نیز افراد زیادی از آنها را مشاهده می کنیم که به صفوف مسلمین پیوستند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۵: ۵۶). همیشه از نصارا حسن اجابت بوده و از یهود و مشرکین لجاج و پافشاری در استکبار و عصیبت، عینا همان رفتار و عکس العملی که این سه گروه در زمان رسول الله (ص) از خود نشان دادند، همان را پس از آن جناب داشتند، چه افرادی که از ملت نصارا در قرون گذشته به طوع و رغبت دعوت اسلام را لبیک گفتند بسیار زیاد و بی شمار و بر عکس افرادی که از مشرکین و یهود در آن مدت طولانی به دین اسلام گرویده اند بسیار کم و انگشت شمارند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۶: ۱۱۶). سپس قرآن دلیل این تفاوت روحیه و خط مشی اجتماعی را طی چند جمله بیان کرده، می گویند: «مسیحیان معاصر پیامبر (ص) امتیازاتی داشتند که در یهود نبود. نخست اینکه: در میان آنها جمعی دانشمند بودند که به اندازه دانشمندان دنیاپرست یهود در کتمان حقیقت کوشش نداشتند (ذَلِكْ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِيَسِينَ) و نیز در میان آنها جمعی تارک دنیا بودند که درست در نقطه مقابل حریصان یهود گام برمی داشتند، هر چند گرفتار انحرافات بودندی ولی باز در سطحی بالاتر از یهود

قرار داشتند (و رهبانان)، بسیاری از آنها در برابر پذیرش حق خاضع بودند و تکبری از خود نشان نمی دادند، در حالی که اکثریت یهود به خاطر اینکه خود را نژاد برتر می دانستند، از قبول آئین اسلام که از نژاد یهود برنخاسته بود سر باز می زدند (و انهم لا یتکبرون). به علاوه جمعی از آنان (همانند همراهان جعفر و جمعی از مسیحیان حبشه) هنگامی که آیات قرآن را می شنیدند، اشک شوق از دیدگانیشان بخاطر دست یافتن به حق سرازیر می شد. (وَ إِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَيْهِ الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ) و با صراحت و شهامت و بی نظیری صدا می زدند: پروردگارا! ما ایمان آوردیم، ما را از گواهان حق و همراهان محمد ص و یاران او قرار ده «یقولون ربنا آما فاکتبا مع الشاهدين». آنها بقدری تحت تاثیر آیات تکان دهنده این کتاب آسمانی قرار می گرفتند که می گفتند: «چگونه ممکن است ما به خداوند یگانه و حقایقی که از طرف او آمده است ایمان نیاوریم در حالی که انتظار داریم ما را در زمره جمعیت صالحان قرار دهد» (وَ مَا لَنَا لَا نُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ مَا جَاءَنَا مِنَ الْحَقِّ وَ نَطْمَعُ أَنْ يُدْخِلَنَا رَبُّنَا مَعَ الْقَوْمِ الصَّالِحِينَ) (مائده: ۸۴). در این آیه خدای تعالی جهت نزدیک تر بودن نصارا را به اسلام بیان فرموده و در جهت اینکه آنان نسبت به سایر ملل انس و محبتشان به مسلمین بیشتر است، سه چیز را معرفی می فرماید که آن سه چیز در سایر ملل نیست، یکی اینکه در بین ملت نصارا علما زیادند. دوم اینکه در بینشان زهاد و پارسایان فراوانند، سوم اینکه ملت نصارا مردمی متکبر نیستند و همین سه چیز است که کلید سعادت آنان و مایه آمادگی شان برای سعادت و نیکبختی است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۶: ۱۱۷).

بررسی تطبیقی آیات مرتبط با مسیحیت و یهودیت در قرآن

۱- در یک نگاه کلی آیات مربوط به یهود در قرآن را میتوان به دو گروه تقسیم نمود:

الف) عقاید و باورهای یهود که شامل اذیت و آزار مؤمنین در آیه ۱۸۶ سوره آل عمران، عقیده یهود در مورد خودشان در آیه ۱۸ سوره مائده، عقیده یهود درباره خداوند در آیه ۶۴ سوره مائده، طغیان و سرکشی یهود در آیه ۴ و ۵ سوره اسراء، قساوت و سنگدلی در آیه ۷۴ سوره بقره، ایمان نداشتن به نبوت در آیه ۵۵ سوره بقره، کفران نعمت

در آیه ۶۱ سوره بقره، کشتار انبیا در آیه ۶ سوره ابراهیم، اذیت و آزار پیشوا و رهبری در آیه ۵ سوره صف، عهد شکنی در آیه ۱۳ سوره مائده، تحریف کلام خداوند در آیه ۱۳ سوره مائده و تفرقه افکنی بین مؤمنین در آیه ۱۰۷ سوره توبه است.

ب) کارشکنیها و فعالیتهای تخریبی علیه مسلمانان که شامل پناه دادن به عناصر ضد الهی در آیه ۱۰۷ سوره توبه، آواره کردن شهروندان در آیه ۸ سوره منافقون، سیاست محاصره اقتصادی در آیه ۷ سوره منافقون و عدم خرسندی از مسلمانان مگر با پیروی از یهود در آیه ۱۲۰ سوره بقره است.

۲- در یک نگاه کلی آیات مربوط به مسیحیت در قرآن را میتوان به دو گروه تقسیم

نمود:

الف) تأیید برخی از مبانی مسیحیان (کتاب انجیل، حضرت عیسی (ع)، حضرت مریم (س) و حواریون) که شامل:

۱- آیات مربوط به تأیید حضرت عیسی (ع) به همراه ویژگی های ایشان در آیه ۲۵۳ و ۷۴ سوره بقره، در آیه ۴۹، ۴۸، ۷۵ و ۴۵ سوره آل عمران، در آیه ۸۵ سوره انعام، در آیه ۳۰ و ۶۳ سوره مریم، در آیههای ۸-۶ و ۱۴۹ سوره صف است.

۲- آیات مربوط به حضرت مریم (س) در آیه ۳۵، ۳۷، ۴۲، ۴۳، ۴۷ و ۴۵ سوره آل عمران، در آیه ۷۵، ۱۷ تا ۳۳ سوره مریم، آیه ۹۱ سوره انبیاء، در آیه ۵۰ سوره مومنون، در آیه ۵۹ سوره زخرف و در آیه ۱۲ سوره تحریم است.

۳- آیات مربوط به کتاب انجیل

در آیه ۹۷ در سوره بقره، در آیه ۳ در سوره آل عمران، در آیه ۴۷ در سوره نساء، در آیه ۱۷ و ۴۸ سوره مائده، در آیه ۹۲ سوره انعام، در آیه ۲۷ سوره یونس، در آیه ۱۱۱ سوره یوسف، در آیه ۳۱ سوره فاطر و در آیه ۱۳۶ سوره نساء است.

۴- آیات مربوط به مؤمنان و حواریون

در آیه ۵۲ سوره آل عمران، در آیه ۱۱۱ سوره مائده، در آیه ۱۴ صف و در آیه

۱۱۲-۱۱۴ سوره مائده است.

ب) دعوت به وحدت مسیحیان و مسلمانان

در آیه ۱۳۵ سوره بقره، در آیه ۸۴، ۲۰ و ۶۴ سوره آل عمران، در آیه ۱۲۳، ۱۶۳ سوره نساء، در آیه ۴۶ سوره عنکبوت، در آیه ۵ سوره مائده، در آیه ۱۳ سوره شوری، در آیه ۶۳ و ۶۴ سوره زخرف و در آیه ۳۱ سوره مدثر، در آیه‌های ۶-۱ سوره بنيه است.

پ) مباحله و دستور به جنگ با مسیحیان

در آیه ۱۷۹ سوره اعراف، در آیه ۶۱ و ۶۱ سوره آل عمران و در آیه ۲۹ سوره توبه است.

ت) بشارت به مسیحیان مومن و تابع حق (هدایت شده)

در آیه ۵۵، ۷۵، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۹۹، ۶۵ و ۶۶ سوره آل عمران، در آیه ۶۲ سوره بقره، در آیه ۸۳، ۶۵ و ۸۵ سوره مائده، در آیه ۱۵۹ سوره نساء، در آیه ۵۲ و ۵۳ سوره قصص، در آیه ۲۹ سوره فتح، در آیه ۱۰۷ سوره اسرا و در آیه ۱۱۱ سوره توبه است.

ث) هشدار و سؤال از مسیحیان

در آیه ۴۷، ۵۲ سوره نساء، در آیه ۹۹، ۹۸ و ۶۷ سوره آل عمران، در آیه ۱۵۲ سوره اعراف، در آیه ۱۱۴، ۱۴۶ و ۲۰ سوره انعام، در آیه ۱۲۰ و ۱۳۵، ۱۴۰ سوره بقره، در آیه ۷۰ و ۷۱ سوره مائده، در آیه ۱۳۱ و ۱۷۲ سوره نساء.

ج) دعوت مسیحیان به تفکر

در آیه ۵۹، ۶۵ سوره آل عمران، در آیه ۱۱۶ و ۱۱۱ سوره بقره، در آیه ۱۷۱ سوره نساء، در آیه ۷۵، ۷۶، ۱۱۶، ۱۱۷ و ۱۸ سوره مائده، در آیه ۳۰ و ۳۱ سوره آل عمران، در آیه ۳۵ سوره مریم و در آیه ۳۰ و ۳۱ سوره توبه.

چ) بیان ویژگیهای مسیحیان کافر و وعده عذاب

در آیه ۱۰۹، ۱۴۵، ۱۰۵، ۱۵۹، ۱۷۵، در سوره بقره، در آیه ۵۴ در سوره نساء، در آیه ۱۴ در سوره شوری، در آیه ۱۶ در سوره حدید، در آیه ۵۸، ۵۹، ۵۷، ۷۲، ۷۳، ۶۰ و ۵۱ سوره مائده.

با توجه به بررسی تطبیقی که در این بخش انجام شد و همچنین بررسی رفتار یهودیان با پیامبر که در قسمتهای قبلی بدان پرداخته شد، در آیه هایی که مربوط به یهودیان میباشد، بیشتر به رذایل اخلاقی آن ها پرداخته شده است و اینطور میتوان استنباط کرد که میان رفتار

ناپسند یهودیان با پیامبر و نزول آیات درباره این قوم رابطه ای وجود دارد. همچنین در بررسی های به عمل آمده، در هیچ یک از آیات مربوط به مسیحیت، به رفتار ناپسند و یا رذایل اخلاقی این قوم اشاره ای نشده است و بیشتر این آیات به موضوعاتی مانند دعوت به تفکر مسیحیان، دعوت به اتحاد بین مسلمانان و مسیحیان، بشارت به مسیحیان مؤمن و غیره پرداخته‌اند.

رابطه یهودیت و مسیحیت

آنگونه که از آیات قرآن کریم بر می‌آید، پیروان ادیان یهود و مسیحیت، همواره با هم اختلاف نظر داشته و در گفتوگوهای خود، یکدیگر را نفی کرده و مورد نکوهش قرار میداده‌اند. گفتوگوهای یهود و مسیحیت، بیشتر بر اساس برتریجویی و طرد و نفی طرف مقابل صورت می‌گرفته است. «و قالت اليهود لیست النصارى على شیء و قالت النصارى لیست اليهود على شیء» (بقره: ۱۳۹)

یهودیان گفتند: مسیحیان هیچ پایه و موقعیتی ندارند و مسیحیان نیز گفتند: یهودیان هیچ موقعیتی ندارند. گفتوگوهایی که بر مبنای برتریطلبی و به منظور نفی و طرد صورت گیرد، طبیعی است که هیچگاه به نتیجه نرسیده و شکافها را عمیقتر خواهد ساخت. بدین رو در ادامه همان آیه، اختلاف و نزاع پیروان این دو دین را دائمی دانسته که داوری بین آنان را خداوند در روز قیامت انجام خواهد داد: «فالله یحکم بینهم یوم القیامة فیما کانوا فیہ یختلفون» خداوند در روز قیامت، در آنچه اختلاف ورزیدند، میانشان داوری خواهد کرد. این امر نشانگر این واقعیت است که اختلاف یهود و مسیحیت تا قیامت ادامه خواهد یافت و هیچکدام از مواضعشان دست نخواهند کشید و در گفتوگوها از اصول و معیارهای صحیح سود نبرده و در نتیجه به تفاهم نرسند. پیروان ادیان یهودیت و مسیحیت، در رویارویی با یکدیگر و گفتوگوهایشان، همواره در صدد برشمردن افتخارات و امتیازات موهوم و ساخته ذهن خودشان بودند. هر دو گروه خود را به پیامبران الهی و حضرت ابراهیم منتسب کرده و بدین فخر و مباهات می‌کردند. قرآن کریم آنان را در اینباره نکوهش نموده و از گفتوگوهای بیهوده منع کرده است. «یا أهل الکتاب لم تحاجون فی ابراهیم و ما أنزلت التوریه و الإنجیل إلا من بعده أفلاتعقلون» (آل عمران: ۶۵)

ای اهل کتاب! چرا درباره ابراهیم، گفتوگو و نزاع میکنید [و هر کدام او را پیرو آیین خود معرفی میکنید] درحالیکه تورات و انجیل پس از او نازل شده است. آیا اندیشه

نمیکنید؟ «ها أنتم هؤلاء حاجتکم فیما لکم به علم فلم تحاجون فیما لیس لکم به علم والله یعلم و أنتم لا تعلمون» آل عمران/۶۶ شما کسانی هستید که درباره آنچه نسبت به آن آگاه بودید نزاع و ستیز کردید. چرا درباره آنچه آگاهی ندارید با هم گفتوگو میکنید؟ و خداوند میداند و شما نمیدانید. «أم تقولون إن إبراهيم و إسماعیل و إسحاق و یعقوب و الأسباط كانوا هوداً أو نصاری قل ءأنتم أعلم أم الله» (بقره: ۱۴۰)

آیا میگویید که ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب و فرزندان، یهودی یا نصرانی بودند؟ بگو: آیا شما آگاه ترید یا خدا؟ در ارتباط با گفتوگوهای پیروان ادیان یهود و مسیحیت، چند نکته به روشنی در قرآن کریم به چشم میخورد: ۱. بیشتر گفتوگوهای آنان به صورت رو در رو و مستقیم نبوده، بلکه حالت تبلیغاتی داشته که گفتهها و شنیدههای همدیگر را نفی و بیبایه تلقی میکرد هاند. ۲. این گفتوگوها و ادعاها بیشتر بدون دلیل و برهان بوده و به منظور پاسخ دادن به طرف دیگر بوده است. ۳. بر تریبلی، افتخار به میراث گذشته، داشتن مال و ثروت، قرابت به خداوند و... محورهای اصلی در این گفتوگوها میباشد که به طور نمونه به چند مورد اشاره میگردد:

یک. انحصاری بودن بهشت

یهود و نصارا هر دو مدعی انحصاری بودن بهشت برای خودشان بوده اند. «و قالوا لن یدخل الجنة إلا من کان هوداً أو نصاری» بقره/۱۱۱ آنها گفتند: هیچکسی، جز یهود و یا نصارا داخل بهشت نخواهد شد. مفسران ذیل این آیه مینویسند: این تعبیر به نحو ایجاز است و تقدیر آن چنین است: یهود گفتند: داخل بهشت نمیشود جز یهودی و نصارا گفتند: داخل بهشت نمیشود مگر نصرانی. بدون تردید با توجه به اختلاف عمیق و شدید آنان با یکدیگر، هیچگاه حاضر نبودند تا به نفع طرف مقابل سخن بگویند. در حقیقت، ادعاهای آنها به سود خودشان بوده است.

دو. هدایت ویژه یهود و نصارا

از دیگر ادعاهای آنان این است که خودشان را هدایت یافته، سعادت و هدایت بشریت را در گرو پیروی از آیین خودشان میدانستند. «و قالوا کونوا هوداً أو نصاری تهتدوا» (بقره: ۱۳۵) گفتند: یهودی یا نصرانی شوید تا به راه راست افتید. این آیه نیز به صورت ایجاز بیان شده است، در واقع ادعاهای جداگانه یهود و مسیحیت درباره آیین خودشان است.

سه. فرزندان و دوستان خدا

پیروان یهود و مسیحیت، به‌عنوان افتخار و امتیاز، خود را فرزندان و دوستان خدا می‌پنداشتند: «و قالت اليهود و النصارى نحن أبناء الله و أحبّاءه» (مائده: ۱۸)

یهود و نصارا گفتند: ما فرزندان و دوستان خداییم. علامه طباطبایی ذیل این آیه مینویسد: «شکی نیست که یهودیت ادعای فرزندی حقیقی برای خداوند نکرده‌اند و به‌طور جدی خود را فرزند خدای تعالی نمی‌دانند؛ آن‌گونه که بیشتر مسیحیان، مسیح را فرزند خدا میدانند. پس اینکه در این جمله حکایت کرده که یهود و نصارا ادعا کرده‌اند ما فرزندان خدا و دوستان اویم، منظور فرزندی حقیقی نیست، بلکه منظورشان این است که با نوعی مجازگویی، شرافتی برای خود بتراشند».

اصول مشترک بین مسیحیت و یهودیت در قرآن

هر دو دین یهود و مسیحی قائل به خداوند یکتایی هستند. هر دو دین قائل به توبه گناه کاران هستند، هر دو دین قائل به توبه گناه کاران هستند، هر دو دین اعتقاد به ناجی دارند، هر دو دین قائل به توبه گناه کاران هستند، در هر دو دین ازدواج امری مقدس است، در هر دو دین، زنا، سرقت، شهادت دروغ، قتل و... حرام است؛ تکامل مفهوم خدا، تکامل مفهوم معاد و تکامل مفهوم رسالت سه اصل مهم بین مسیحیت و یهودیت در قرآن است:

۱- تکامل مفهوم خدا

از دیدگاه یهود: در تورات، خداوند حقیقی نوشونده است. فرمانروای فرمانروایان است. مایه قوام و استواری آفرینش است. او خدای جهان مادی است. در تورات کمتر از قیامت سخنی به میان آمده. گویی انسان تنها برای همین زندگی پای به جهان آفرینش گذارده است. چه، این تصور، خداوند را خدای عالم مادی، خدای طلا و نقره، خدای حکمرانی و سخت‌گیری، خدای مدیریت و سیاست و خدای فرمانروا و اداره‌کننده می‌داند.

از دیدگاه مسیحیت: مفهوم خداوند را، علاوه بر صفات فوق، این‌گونه می‌یابیم: اول و آخر، آگاه و دانا، ظاهر و باطن، پناه‌دهنده و بزرگ، دارای اسماء حسنی، «والا تر از هر گونه توصیف و نزدیک‌تر از نزدیک؛ هم معنا با آیه: «چون بندگان من درباره من از تو بپرسند، بگو که من نزدیکم» (البقره: ۱۸۶). این مفهوم کمالی و غیر سلطه‌مدارانه، مفهومی

عاطفی و عقلانی است. در این مفهوم از مدیریت، خلقت، بزرگی و سلطه‌مداری خبری نیست، بلکه قضیه، قضیه تربیت و آرمان‌ها است، قضیه همه عالم است، قضیه اکتساب صفات خداست، چه، عبادت بر صفات الهی فرد می‌افزاید. او داناست، ما نیز داناتر می‌شویم. او مهربان است، ما نیز مهربان‌تر می‌شویم. او قوی است، ما نیز قوی‌تر می‌شویم... یعنی هر اندازه به خدای متعال نزدیک‌تر شویم، صفات بیشتری از او اکتساب می‌کنیم؛ و کلید این نزدیکی همان قصد قربت است که مسلمان باید در تک‌تک کارها به همراه داشته باشد (امام موسی صدر: ۱۳۹۵: ۵۷)

۲- تکامل مفهوم معاد

از دیدگاه یهود: مفهوم معاد نزد یهود مبهم است. در نظرگاه اینان نمی‌توان میان معاد و مکافات دنیا تفاوت گذاشت. چه، در نظر اینان، به کرده‌های انسان در همین زندگی دنیوی ثواب و عقاب داده می‌شود. هرچند در تورات از کیفر و مجازات سخن به میان آمده است، اما تفکیک میان کیفر حکومتی و عقاب دینی امری دشوار است. به هر حال، مفهوم مزبور نشانگر تحول توجه انسان به کیفر و مکافات است.

از دیدگاه مسیحیت: در نظر مسیحیت، معاد مکافاتی است روحانی و چیزی است شبیه ناراحتی وجدان یا آرامش دل. این تلقی، از تلقی یهود بسی عمیق‌تر و پیشرفته‌تر است (اما موسی صدر، ۱۳۹۵: ۵۸)

۳- تکامل مفهوم رسالت

از دیدگاه یهود: تکیه یهود تنها بر زندگانی این دنیا بوده است و الگو و آرمان او انسانیت که تنها دل مشغولیش سیر شدن است.

از دیدگاه مسیحیت: پس از آن مسیح می‌آید. او آدمی را اوج می‌دهد و متوجه آسمان‌ها و معنویت می‌کند و می‌فرماید: «جئت لاکمل الناموس لالانقضه» (امام موسی صدر، ۱۳۹۵: ۶۰).

نتیجه گیری

قرآن کریم و اسلام، یهودیان و مسیحیان را به‌عنوان فرزندان ابراهیم در نظر گرفته و آنها را «اهل کتاب» توصیف کرده، چرا که تمام ادیان توحیدی از نسل ابراهیم هستند. بدون‌شک، آموزه‌های دینی و اعتقادی ادیان توحیدی، در کتاب مقدس ایشان منعکس شده است. آیات بسیار زیادی (سوره مائده/۲۶-۲۱؛ بقره/۵۵؛ اسراء/۱۵؛ اعراف/۱۵۷؛ توبه/۳۰ و...) درباره یهودیت در قرآن کریم ذکر شده است که به دلیل نقل مکرر داستان بنی‌سائیل در آن است. همچنین آیاتی هم درباره مسیحیت (سوره مائده/۱۱۹-۱۱۶؛ زخرف/۸۶؛ نساء/۱۵۹؛ مائده/۷۳ و...) در قرآن ذکر شده است، اما کمتر از یهودیت، به آنها اشاره شده. بدیهی است قرآن کریم، منبع اصلی در اسلام برای شناخت دقیق جامعه اسلامی قلمداد میشود.

در آیاتی که به ترسیم چهره یهودیت پرداخته است، به مؤلفه‌هایی مانند انکار خدا، تجاوزگری، پوشاندن حقایق، نافرمانی در برابر خدا و پیامبران، گرایش به مادیات، تکبر، پیمان شکنی، عداوت و دشمنی، استهزا، ضلالت و اضلال، اختلاف، جهالت، ترس، حسادت و نفاق اشاره شده است. در آیه‌هایی که مربوط به یهودیان میباشد، بیشتر به رذایل اخلاقی آن‌ها پرداخته شده است و اینطور میتوان استنباط کرد که میان رفتار ناپسند یهودیان با پیامبر و نزول آیات درباره این قوم رابطه‌ای وجود دارد.

در مقابل آیاتی که به ترسیم چهره مسیحیت پرداخته است، مبین این موضوع میباشد که رفتار مسیحیان با پیامبر شنیع و زشت نبوده؛ اما تحریفات و انحرافات زیادی در بین مسیحیان وجود داشته است که منطبق با این موضوعات آیاتی نازل شده است. در مقابل این آیات که به مبارزه در برابر تحریفات و انحرافات مسیحیان پرداخته است، آیاتی نیز وجود دارد که به تأیید برخی از مبانی مسیحیت می‌پردازد. همچنین در این آیات به موضوعاتی از قبیل دعوت به وحدت مسیحیان و مسلمانان، بشارت مسیحیان مؤمن و تابع حق، دعوت مسیحیان به تفکر و غیره پرداخته شده است.

در رابه با رابطه یهویت و مسیحیت ذکر این نکته مهم به نظر میرسد که آنگونه که از آیات قرآن کریم بر میآید، پیروان ادیان یهود و مسیحیت، همواره با هم اختلاف نظر داشته و در گفتوگوهای خود، یکدیگر را نفی کرده و مورد نکوهش قرار میداده‌اند. گفتوگوهای یهود و مسیحیت، بیشتر بر اساس برتریجویی و طرد و نفی طرف مقابل صورت می‌گرفته است. «و قالت اليهود لیست النصارى علی شیء و قالت النصارى لیست اليهود علی شیء» (بقره: ۱۳۹). در مقابل این اختلاف نظرها، از دید قرآن اصول مشترکی نیز بین این ادیان وجود دارد که عبارتند از: تکامل مفهوم خدا، تکامل مفهوم معاد و تکامل مفهوم رسالت.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. آشتیانی، جلال‌الدین. (۱۳۶۸). تحقیقی در دین مسیح. نوبت اول. تهران: نشر نگارش تهران.
۲. ارزانی، حبیب و اهتمام، حامد. (۱۳۹۴). الگوی ارتباطات میان‌فرهنگی مسلمانان با مسیحیان در قرآن کریم. الهیات تطبیقی. سال ششم. شماره چهاردهم. ۸۹-۱۰۶.
۳. امام موسی صدر، (۱۳۹۵)، ادیان در خدمت انسان، موسسه فرهنگی تحقیقاتی امام موسی.
۴. اندیشه، هاشم. (۱۳۹۳). وحی در اسلام و مسیحیت و یهودیت. اولین همایش علمی پژوهشی علوم تربیتی و روانشناسی آسییهای اجتماعی و فرهنگی ایران. تهران.
۵. ایوب، محمد و مرادی، مجید. (۱۳۸۱). ادیان الهی از منظر قرآن. پژوهشهای قرآنی. شماره ۳۱- ویژه‌نامه قرآن و ادیان و فرهنگها.
۶. پرچم، اعظم و حبیب‌اللهی، مهدی. (۱۳۹۲). خاستگاه اخلاق یهودی در عهد عتیق. دو فصلنامه علمی- پژوهشی پژوهشنامه ادیان. سال هفتم. شماره سیزدهم. ۶۵-۸۹.
۷. تیواری، کدارنات. (۱۳۷۸). دینشناسی تطبیقی، مترجم: سیدابوطالب فناپی و ابراهیمیان، تهران: انتشارات محسن.
۸. جدید بناب، علی، (۱۳۹۰)، تحلیلی بر عملکرد یهود در عصر نبوی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهش امام خمینی.
۹. حکمت، علیاصغر. (۱۳۴۴). تاریخ ادیان. تهران: ابنسینا.
۱۰. راسل، برتراند. (۱۳۷۳). تاریخ فلسفه غرب (کتاب دوم). ترجمه نجف دریابندری. تهران: پرواز.
۱۱. رضایور، عبدالرحیم. (۱۳۸۱). یهود از نگاه قرآن. رواق اندیشه. شماره ۱۳.
۱۲. زمانیمحبوب، حبیب. (۱۳۸۵). یهود، رویاروی پیامبر اعظم (ص). حصون. شماره ۹.
۱۳. سلیمانی، عبدالرحیم. (۱۳۸۱). قرآن کریم و بشارت‌های پیامبران. فصلنامه هفت آسمان. شماره ۱۶.

۱۴. سلیمانی، عبدالرحیم. (۱۳۸۷). نگاهی به خداشناسی یهود در قرآن مجید. هفت آسمان. دوره ۱۰. شماره ۴۰. شماره پیاپی ۴۰-۷۲-۴۱.
۱۵. سلیمانی، عبدالرحیم، (۱۳۹۹)، ادیان در قرآن، تهران: دانشگاه مفید.
۱۶. سیار، پیروز، (۱۳۹۹)، عهد عتیق، (کتاب های حکمت؛ بر اساس کتاب مقدس اورشلیم)، تهران: نشر هرمس.
۱۷. شاکر، محمد کاظم. (۱۳۹۱). تفسیری تاریخی از یهود بر اساس قرآن کریم. فصلنامه علمی پژوهشی کتاب قیم. سال دوم. شماره ششم. ۳۰-۷.
۱۸. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصر خسرو.
۱۹. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۹۰)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۲۰. فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰)، التفسیر الکبیر المعروف بمفاتیح الغیب، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۲۱. قرشی، سیدعلی اکبر. (۱۳۸۷). قاموس قرآن. قم: دارالکتب الاسلامیه.
۲۲. کاکس، هاروی. (۱۳۷۸). مسیحیت. مترجم: عبدالرحیم سلیمانی اردستانی. چاپ اول. قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
۲۳. گلابیری، علی. (۱۳۸۴). نگاهی به رابطه احکام اسلام با ادیان دیگر. رواق اندیشه. شماره ۴۰. ۸۱-۹۳
۲۴. واعظ، بتول و کاردل ایلواری، رقیه. (۱۳۹۱). تبیین تطبیقی مبانی نظری، شرعی و اخلاقی اسلام، یهودیت و مسیحیت. پژوهشنامه معارف قرآنی. سال ۳. شماره ۹.
۲۵. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران (۱۳۸۰) تفسیر نمونه، تهران، اسلامیه.

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۲۴۲ - ۲۲۳

رویکرد کلامی علامه حلی (۷۲۶ق) (پیشینه، نوآوری و تحول آفرینی آن در کلام امامیه)

محمد حسن نادم^۱

چکیده

تاریخ کلام امامیه در مسیر رشد و تعالی خود تا کنون مدارسی را پشت سر نهاده است که هر کدام نقش تحول آفرینی در بالندگی اندیشه کلامی امامیه داشته‌اند. همه باورها و بن‌مایه‌های اعتقادی شیعه در دو مدرسه نخستین (مدینه و کوفه) تکوین، تبیین و تثبیت شد. سپس میراث پیشین با دو رویکرد کلامی، در مدرسه قم و بغداد، مدون و انتقال پیدا کرد. با افول قم و بغداد، یکی از مدارس سترگ شیعه که از جهت جامعیت، تنوع و نوآوری از مدارس سرآمد امامیه شد، مدرسه حله بود. مدرسه‌ای که علاوه بر ایجاد تحول در دیگر علوم اسلامی، خاستگاه تحولات عدیده با رویکردهای متفاوت در اندیشه کلامی شیعه گردید. در آن میان تنها رویکرد فلسفی کلامی بود که توسط محقق طوسی بیشتر مورد توجه قرار گرفت، دیگر رویکردها در شعاع رویکرد غالب فلسفی کمتر به چشم آمدند. از این رو این جستار بر آن است، با مروری بر تحولات کلامی مدرسه حله از پیشینه، نوآوری و روند شکل‌گیری یکی از رویکردهای کلامی که توسط علامه حلی بوجود آمد و در نگاه به حله مورد توجه بایسته قرار نگرفت، سخن گوید و نقش آن در تحول آفرینی کلام امامیه را بیش از پیش بنمایاند.

واژگان کلیدی

مدرسه حله، علامه حلی، رویکردهای کلامی، تحولات کلامی.

۱. دانشیار گروه شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران.

طرح مسأله

پس از افول مدرسه شیعی بغداد در پی حمله طغرل بیک سلجوقی در سال (۴۴۸ق) و پراکنده شدن علما به شهرهای مختلف از جمله عراق، حجاز، ایران و شامات، تنها مدرسه ای که در تاریخ کلام از آن یاد کرده اند مدرسه کلامی ری بود (موسوی، ۱۳۹۴: ۳۹-۵۳)، اما در آن مقطع تاریخی ری و دیگر شهرهایی که علما در آنها ساکن شدند، هیچکدام در تراز مدارس کوفه، بغداد و قم که نقش تحول آفرین در کلام امامیه ایفاد کردند، قرار نگرفت. تا اینکه در اواخر قرن پنجم (۴۹۵ق) شهری در یکی از نقاط مرکزی عراق که از موقعیت جغرافیایی مناسبی در بین کوفه و بغداد بهره داشت بدست یکی از امیران مزیدی از شیعیان عراق بنا نهاده شد و حله نام گرفت (الخطیب، ۱۳۹۴: ۱۱-۳۲). به سرعت علما و دانشمندان امامیه از شهرهای بغداد، نجف، حلب، جبل عامل، ری، بحرین، قطیف و دیگر نقاط به حله روی آوردند و بستر شکل گیری یک مدرسه سترگ شیعی را فراهم نمودند. با توجه به پیوند علمی که حله با بغداد، نجف وری داشت، این مدارس سهم بسزایی در تحرک و رونق بخشیدن به علم و دانش در حله داشتند (حسین پوری، ۱۳۹۰: ۳۰-۳۱)، دیری نپایید که با فراهم آمدن فضای علمی و فرهنگی در این شهر مدرسه ای شکل گرفت که تا قرن نهم بیش از سه قرن بعنوان مرکز علمی، فرهنگی امامیه مورد توجه و عنایت خاص علما و فرهیختگان از نقاط مختلف اسلامی قرار گرفت، و میراث گراستنگ آن همچنان راه گشا است.

مدرسه حله از ویژگیهای کم نظیری بر خوردار بود مانند: طولانی بودن مدت صدارت و برتری آن بر دیگر حوزه های علمی شیعه، تنوع علمی و نو آوریهای بی بدیل آن نسبت به دیگر مدارس امامیه، ظهور و بروز شخصیت‌های علمی فراوان در علوم مختلف و....، در این مدرسه فقه، اصول، حدیث، تاریخ، تفسیر، حکمت و فلسفه، کلام، عرفان، اخلاق، طب، ادبیات، منطق، علم الانساب و علم کلام مورد توجه بود. بنابر این صرف نظر از تحول و تطوراتی که این مدرسه در تاریخ دیگر علوم اسلامی ایجاد کرد، تحول آفرینی کلامی متکلمان این مدرسه، یکی از برجسته ترین ویژگیهای مدرسه حله بشمار می رود.

از جمله متکلمان شاخص مدرسه حله که این جستار توجه خود را معطوف به او

نموده، علامه حلی (۷۲۶ق) است، علامه حلی شخصیتی است که در باره جهات مختلف علمی او سخن فراوان گفته اند، اما آثار بجای مانده از او حکایت از آن دارد که دغدغه های کلامی او جلوه بیشتری داشته است، از این رو در باره اندیشه ها و جایگاه کلامی او نیز تحقیقات متنوع بسیاری انجام گرفته است و از زوایای مختلف شخصیت و اندیشه های کلامی او مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته است. با توجه به موضوع این جستار به چند نمونه از تحقیقات انجام گرفته به عنوان پیشینه بحث اشاره می شود؛

- از جمله تحقیقات اختصاص یافته به اندیشه های کلامی علامه حلی، پایان نامه دکتری خانم زابینه اشمیتکه^۱ است. این اثر در راستای تکمیل پروژه ای بود که معتزلیان طراحی کردند (خیاط معتزلی، ۱۹۲۵: ۶، ۳۶، ۱۲۷) و مستشرقانی مانند مادلونگ^۲ به بازخوانی و بازسازی آن اقدام نمودند (مادلونگ، ۱۳۶۲: ۹-۳۱؛ مکدرموت، ۱۳۷۲: ۵۲-۵۳). اصرار بر این دارد که متکلمان برجسته امامیه را به هر نحو ممکن متأثر از شخصیت های معتزلی قلمداد کند، بنابراین خانم اشمیتکه در پایان نامه خود تلاش نموده است با تاکید بر

۱. زابینه اشمیتکه (Sabine Schmidtke) استاد آلمانی اسلام شناسی است. او مدرک لیسانسش را از دانشگاه عبری اورشلیم گرفت و در سال ۱۹۸۷، فوق لیسانسش را از دانشگاه لندن دریافت کرد. در سال ۱۹۹۰ مدرک دکتری خود را از دانشگاه آکسفورد با پایان نامه ای که از او یاد شد گرفت و از سال ۱۹۹۷ تا ۱۹۹۹ به عنوان مدرس اسلام شناسی برای دانشگاه بن کار کرد، همچنین از سال ۱۹۹۹ به عنوان استاد مدعو اسلام شناسی در دانشگاه آزاد برلین مشغول به کار گردید و در سال ۲۰۰۲ به عضویت هیئت علمی آن دانشگاه درآمد.

۲. پروفیسور ویلفرد مادلونگ در ۲۶ دسامبر ۱۹۳۰م (مطابق ۵ دی ۱۳۰۹ش) در شهر اشتوتگارت آلمان متولد شد و پس از گذراندن تحصیلات مقدماتی و متوسطه به دانشگاه قاهره رفت و لیسانس تاریخ و ادبیات اسلامی را در سال ۱۹۵۳ دریافت کرد. وی سپس به تحصیلات عالی در زادگاه خود ادامه داد و در سال ۱۹۵۷م از دانشگاه هامبورگ درجه دکتری در مطالعات اسلامی دریافت کرد. او سه سال (۱۹۵۸-۱۹۶۰م) وابسته فرهنگی سفارت آلمان غربی در بغداد بود و سپس زندگی علمی خود را در زمینه اسلام شناسی دنبال کرد. مادلونگ در اردیبهشت ۱۳۹۷ش در مراسم اختتامیه کنگره بین المللی «نقش شیعه در پیدایش و گسترش علوم اسلامی» که تحت اشراف آیت الله مکارم شیرازی در شهر قم برگزار شد، شرکت کرد و به ایراد سخنرانی پرداخت.

جایگاه کلامی علامه حلی، تاثیر پذیری او را از مکتب اعتزال نشان دهد (اشمیتکه، ۱۳۷۸: کل کتاب)؛

- در فصلنامه کلام اسلامی نیز مقاله ای با عنوان «روش شناسی کلامی علامه حلی» منتشر شده است که به اقسام تالیفات علامه و بهره برداری او از علوم مختلف در مواجهه با پیروان دیگر فرق و مذاهب کلامی پرداخته است (همان، ۱۳۹۵: ۱۴۷-۱۶۵)؛

- مقاله دیگری را فصلنامه پژوهش‌های فلسفی با عنوان «علامه حلی متکلم یا فیلسوف» منتشر کرده است که به نقد نظر خانم اشمیتکه پرداخته، خواسته بر خلاف او که علامه را متکلم معرفی نموده است، فیلسوف معرفی نماید (همان، ۱۳۸۷: ۱۹۶-۲۱۸)؛

- مجله سیره پژوهی اهل بیت (ع) نیز مقاله ای با عنوان «نقش علامه حلی در رشد و پیشرفت کلام شیعی» در اختیار محققان قرار داده است، در این مقاله بیشتر به موفقیتهای کلامی علامه با توجه به شرایط سیاسی زمانه اش پرداخته و از تربیت شاگردان متکلم او سخن گفته است (بیات، ۱۳۹۶: ۶۵-۷۷).

- مقاله ای نیز با عنوان «شهیدین در کشاکش دو جریان کلامی حله» در فصلنامه نقد و نظر منتشر شد که در راستای نشان دادن تاثیر پذیری شهیدین از جریانهای کلامی حله است، در این مقاله جریان کلامی علامه حلی متمایز از دیگر جریانهای کلامی آن مدرسه دانسته شده و با توجه به محدودیت مقاله بستر نشان دادن تفاوت جریان کلامی علامه حلی با دیگر جریانها را فراهم آورده است (سبحانی، ۱۳۸۸: ۱۸۳-۲۱۳).

- اخیرا پایان نامه ای با عنوان «سیر تطور کلام امامیه در مدرسه حله» دفاع شد که در آن نیز همانند مقاله پیشین نگاه متفاوت به روش کلامی علامه حلی انداخته است، می گوید: علامه حلی پس از ابن میثم و خواجه نصیرالدین، خط و سیر کلام فلسفی را با نگاه تکمیلی ادامه داد، او در کنار استدلالات عقلی و بهره‌مندی از براهین فلسفی، به نقل نیز توجه داشت (عشرتی، ۱۳۹۹: ۳۵).

همچنین متکلمان پس از علامه حلی مانند فخر المحققین (م ۷۷۱ق)، شهید اول (م ۷۸۶ق) و فاضل مقداد (م ۸۲۶ق) را در زمره پیروان علامه حلی در روش کلامی دانسته است (همان، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱).

مؤلف این پایان نامه اگرچه تلاش کرده با استناد به کتابهای متنوع علامه حلی نشان دهد که روش کلامی او متفاوت با روش کلامی محقق طوسی بوده است اما تفاوت روش علامه حلی با محقق طوسی را فقط در توجه نمودن علامه به نقل ذکر کرده است و البته در ادامه بحث به نگاه مشهور که علامه حلی را متأثر محض محقق طوسی دانسته اند اشاره نموده و می گوید: روش علامه حلی ریشه در سبک خواجه دارد (همان، ۳۹).

بنابراین از این پایان نامه اگر چه تا حدودی می توان به عنوان موید این جستار نام برد اما نمی توان همداستان این جستار به شمار آورد. چنانکه دیگر آثار مذکور نیز با آنچه در این جستار دنبال می شود تفاوت دارند. در این جستار به تاثیر پذیری علامه حلی از رویکردها و جریانهای کلامی حله، نقش استقلالی رویکرد کلامی او و تحول آفرینی ویژه او در تاریخ کلام امامیه می پردازد و تاکید دارد که در شعاع دیگر رویکردهای کلامی مدرسه حله بویژه رویکرد کلامی - فلسفی محقق طوسی موارد ذکر شده مورد غفلت یا بی توجهی قرار گرفته است، و همچنین در باره شخصیتهای کلامی پس از علامه حلی نیز داوری بایسته ای انجام نگرفته است.

به نظر نگارنده این سطور، رویکرد کلامی علامه حلی ظرفیتی فراتر از آنچه تا کنون درباره آن گفته اند و یا شهرت یافته است، دارد، باید به آراء و اندیشه ها، روش، آثار و نقش تحول آفرین او در کلام امامیه به صورت مستقل و متمایز از دیگر رویکردها بیش از پیش مورد توجه قرار گیرد، بویژه اگر بنا باشد از نقش تحول آفرین متکلمان حله در تاریخ کلام امامیه سخن رود بایسته است از علامه حلی و شاگردان او به عنوان یک جریان مستقل و شاخص در عداد دیگر جریانهای تحول آفرین و تاثیر گذار در کلام امامیه یاد کرد. از این رو این جستار بر آن است با نشان دادن فرایند تحولات کلامی در مراحل مختلف مدرسه حله، چند مسئله اساسی در باره رویکرد کلامی علامه حلی را بیش از پیش بنمایاند که عبارتند از؛ تاثیر پذیری علامه حلی از رویکردهای کلامی پیش از خود، نوآوری متفاوت او در روش کلامی و تحول آفرینی متمایز او در فرایند تاریخ کلام امامیه.

فرایند تحولات کلامی مدرسه حله

چنانکه اشاره شد از ابتدای شکل‌گیری شهر حله (۴۹۵ق) به گواهی تاریخ علمای شاخص و فراوانی از دیگر بلاد به حله آمدند و مدرسه فقهی-اصولی حله را بنیانگذاری کردند، (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱/۱۷۴؛ خفاجی، ۱۴۲۸: ۱۸؛ ذهبی، ۱۴۱۷: ۴۰۰-۴۰۱). فعالیت‌های علمی در این مقطع از مدرسه حله بنا به شواهد تاریخی بیشتر متوجه فقه، اصول و حدیث بود و از فضای کلامی غالب گزارشی در دست نیست. البته نباید از نظر دور داشت که بعضی از شخصیت‌هایی که در ابتدا به حله آمدند کسانی بودند که حضور در مدارس پیشین مانند بغداد و ری را در پرونده علمی خود داشتند، و یا به بغداد و ری رفت و آمد کرده بودند که کانون مباحث کلامی بود (حسین پور، ۱۳۹۰: ۳۰-۳۱). از این رو فقها و محدثانی که در ابتدای شکل‌گیری حوزه حله حضور داشتند، بی‌اطلاع از مباحث کلامی نبودند، یکی از آن شخصیت‌ها شیخ سدید الدین سالم بن محفوظ بن عزیزبن وشاح سوراوی (ق ۶) از مشایخ محقق حلی (دایی علامه) و ابن مطهر (پدر علامه) بود، در باره او گفته‌اند: کان امام الطائفة فی وقته والمرجع فی علم الکلام والفلسفه وکل علوم الاوائل، له مصنفات یرونها العلامة الحلی عن ابيه عنه، منها کتاب المنهاج فی الکلام و... (خویی، بی تا: ۲۴/۸)، بنابراین علمای دوره اول مدرسه حله به فقه و اصول و کلام همزمان نظر داشته‌اند (سبحانی، ۱۳۸۸: ۱۸۳-۲۱۳) اما بنا بر شواهد تاریخی در آن مقطع از شاخص‌های یک مدرسه کلامی اخبار مویدی وجود ندارد تا بتوان ابتدای مدرسه کلامی حله را دوره اول حله دانست، ولی می‌توان گفت علمای آن مقطع بودند که بستر ساز شکل‌گیری مرحله اول مدرسه کلامی حله شدند.

مرحله اول مدرسه کلامی حله

با عنایت به اینکه شکل‌گیری هر مدرسه‌ای مبتنی بر تحقق شاخص‌هایی است، مانند: ارائه سنت فکری متمایز به لحاظ محتوا یا روش، انتقال یک سنت علمی، و تولید ادبیاتی جدید به صورت شفاهی و یا کتبی، آن هم در بازه زمانی خاص و در موقعیت و مکانی ویژه (سبحانی، ۱۳۹۴)، از این رو باید مرحله اول مدرسه کلامی حله را از ورود سدید الدین محمود حمصی رازی (۴۹۵-۶۰۵ق) در سال (۵۵۰ق) به حله دانست، زیرا همه شاخص‌های

مذکور در شکل گیری یک مدرسه کلامی با ورود او به حله تحقق پیدا کرد، او یک دوره کامل کلام در مدرسه حله تدریس نمود، بنای یک رویکرد نوین کلامی را بنیان گذاشت، وعده ای را با خود همراه کرد که روشی متمایز از دیگر متکلمان داشتند. چنین بود که از او به عنوان مؤسس مدرسه کلامی حله یاد کرده اند (سبحانی، ۱۳۹۵).

حمصی رازی (۴۹۵-۶۰۵ق) یکی از شخصیت‌های برجسته پرورش یافته مدرسه ری بود، که هم در فقه و اصول چهره شاخص بود و هم در کلام (عسقلانی، ۱۹۷۱م: ۳۱۷/۵؛ ابن ادریس، ۱۴۱۴: ۲۰۰)، دورانی که حمصی در ری به تعلیم و تعلم می گذراند، مدرسه ری در شرایط ویژه ای از نظر علمی و تنوع رویکردهای کلامی قرار داشت. قبل از حمصی رازی، عبدالجبار معتزلی (م ۴۱۴ تا ۴۱۵ق) که یکی از چهره های شاخص و متنفذ معتزله و البته از منتقدان سر سخت امامیه در قرن چهارم هجری بود، به دعوت صاحب بن عباد طالقانی (م ۳۷۴ تا ۳۷۵ش) وزیر اعظم رکن الدوله بویه در سال (۳۶۷ق) برای قاضی القضاتی مناطق تحت سیطره آل بویه به ری آمد و با تلاش و کوشش فراوان علمی عقل گرایی معتزلی را در این مدرسه گسترش داد و شاگردان فراوانی را تربیت کرد (صدوق، ۱۳۹۵: ۹۴/۱)، رویکرد کلامی او در میان پیروان دیگر مذاهب از جمله شیعیان نیز مورد توجه قرار گرفت، و تاثیر قابل توجهی بر متکلمان مدرسه ری اعم از شیعه و غیر شیعه گذاشت (مدرسی، ۱۳۶۹: ۴۱۵/۵). پس از او نیز شاگردانش خط فکری او را دنبال کردند، بخصوص حنفیان وزیدیان (مادلونگ، ۱۳۷۷: ۱۴۵-۱۴۶). این روند تا قرن پنجم و ششم ادامه پیدا کرد، متکلمان امامیه این مدرسه نیز با توجه به پیشینه ای که از ابن قبه رازی و دیگر کسانی که از آن پس با بغداد ارتباط داشتند، تحت تاثیر رویکرد علمای مدرسه بغداد بویژه سید مرتضی علم الهدی بودند (قزوینی رازی، ۱۳۵۸: ۴۵؛ رحمتی، ۱۳۸۷: ۱۳). بنا بر این حمصی رازی که پرورش یافته مدرسه ری و متأثر از آن فضای بوجود آمده توسط خط فکری عبدالجبار و خط فکری سید مرتضی بود رویکردی متفاوت با دیگر رویکردهای کلامی داشت که از آن به معتزله متاخر یاد کرده اند (محقق حلی، ۱۳۷۳: ۳۳؛ النقص، ۱۳۵۸: ۴۵؛ تستری، قاموس: ۷/۳/۱ ش ۷۴۲۶) لذا او هنگامی که به حله آمد به عنوان میراث دار خط فکری ری مورد استقبال قرار گرفت و دعوت به تدریس کلام شد (حمصی رازی، ۱۴۱۲: مقدمه).

شایان ذکر است در همین زمانی که حمصی به حله آمد علما وفقهای حله با رویکرد فقهی و اصولی سید مرتضی توسط ابن ادریس حلی (۵۴۳-۵۹۸ق) آشنا بودند و خط فقهی سید مرتضی را که با عمل نکردن به اخبار آحاد عقلی تر می نمود دنبال می کردند (ابن ادریس، ۱۴۱۰: ۴۴/۱)، از این رو بستر برای به جریان در آمدن خط کلامی سید مرتضی نیز فراهم بود.

حمصی رازی درس کلامی اش را در مدرسه حله مبتنی بر کتاب «جمل العلم والعمل» سید مرتضی شروع کرد و چنانکه اشاره شد تدریس او با روش خاص اعتزالی مدرسه کلامی ری که میراثدار اعتزال بغداد بود بر گذار شد از این رو او را مؤسس مکتب کلامی اعتزال حله قلمداد کرده اند و این مدرسه را به عقل گرایی اعتزالی نزدیک دانسته اند (محقق حلی، ۱۳۷۳: ۳۳؛ سبحانی، ۱۳۸۸؛ جبرئیلی، ۱۳۸۹: ۱۸۵-۱۸۸؛ رضایی، ۱۳۹۳: ۲۲-۷).

حاصل درسهای حمصی رازی در حله کتابی شد با نام «المنقذ من التقليد والمرشد الی التوحید (یا التعلیق العراقی)» و شاگردانی را تربیت کرد که به ادامه رویکرد او پرداختند، به عنوان نمونه محقق حلی یکی از تاثیر پذیرفتگان مکتب کلامی حمصی بود و در مقدمه کتاب «المسلک فی اصول الدین» که از او بیادگار مانده، می گوید: رویکرد معتزلیان متاخر بهترین منهج برای تحقیق در مباحث اعتقادی است (محقق حلی، ۱۳۷۳: ۳۳).

همزمان با استمرار رویکرد کلامی حمصی در مرحله اول مدرسه کلامی حله، جریان دیگری در این مدرسه فعال بود، که بیشتر به رویکرد کلامی نص گرایان قم و ری می ماند، و البته با رویکرد معتزلیان تقابل نیز داشت، این خط فکری از شخصیت‌هایی مانند: قطب الدین راوندی (م ۵۷۳ق)، ابن شهر آشوب مازندرانی (م ۵۸۸ق)، ابن بطریق حلی (م ۶۰۰ق)، ورام بن ابی فراس (م ۶۰۵ق)، سید فخار بن معد موسوی (م ۶۳۰ق) و دیگران، در خانواده آل طاووس حلی که یکی از خاندان‌های علمی شاخص و اصیل حله بودند انتقال یافته بود، و آنها این رویکرد حدیثی را دنبال می کردند (حسین پوری، ۱۳۹۰: ۲۱۵)، در خانواده آل طاووس از دو برادر بیشتر سخن رفته است، یکی رضی الدین علی بن موسی بن جعفر بن طاووس حلی (م ۶۴۴ق) که معروف به سید بن طاووس است، او را از اعظم فقها و محدثان

و در علوم مختلف صاحب آثار عدیده ای دانسته اند (خفاجی، ۱۴۲۸: ۱۵۸). برادر دیگر جمال الدین ابو الفضائل احمد بن موسی بن جعفر بن طاووس حلی (م ۶۷۳ق) بود، که از او هم گاه به سید بن طاووس نام برده شده و البته در مواردی نیز به اشتباه در نام آنها جایجایی انجام گرفته است، از احمد بن طاووس نیز آثار متنوعی در علوم مختلف گزارش شده است از جمله در کلام کتاب «الثاقب المسخر علی نقض المشجر فی اصول الدین» و «کتاب مقاله العلویه فی نقض الرساله العثمانیه» (همان، ۳۷) است. شایان توجه اینکه حدیث گرایان این جریان نوعی حدیث گرایان متفاوت از حدیث گرایان اخباریان بود که بعدها ظهور پیدا کردند، اینها احادیث را با دقت فراوان و مبانی خاص مورد ارزیابی قرار می دادند (حسین پوری، ۱۳۹۰: ۲۱۶-۲۱۸) و در واقع در عرصه دفاع از باورهای دینی چونان دیگر متکلمان عمل می نمودند، نه تنها خود تبحر در مباحث کلامی داشتند، بلکه سفارش به یادگیری اصطلاحات کلامی برای مناظره با مخالفان نیز می نمودند (جبرئیلی، ۱۳۸۹: ۱۴۴-۱۴۵)، بهترین شاهد بر دغدغه کلامی آنها کتابهایی است که در واکنش به عقل گرایان در مباحث کلامی بیادگار گذاشته اند. بنابر این از این خط فکری نیز در عرض دیگر رویکردهای کلامی مدرسه حله بطور مستقل می توان یاد کرد.

شایان تذکر است که از آثار، مناظره ها و موضع گیریهای این رویکرد حدیثی بر داشت می شود که اینها با کلام مشکلی نداشتند بلکه با معتزله و فلاسفه که در عقل گرایان افراط داشتند مقابله می کردند، بر این عقیده بودند که کلام معتزلی و فلسفه راه رسیدن به حقیقت را دشوار می کنند، از این رو کتابهایی در رد قول و روش عقل گرایان تدوین کردند، مانند: «شفاء العقول من داء الفضول» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۰۴/۴۳؛ رضی الدین، ۱۳۸۳: ۳۸، ۴۸-۵۳، ۶۸). در این صورت نباید صرف مخالفت نمودن آنها را با عقل معتزلی و فلسفی طوری وانمود کرد که گویی حدیث گرایان مدرسه حله بطور کل مخالف کلام ورزی بوده اند، و گویی در تاریخ کلام نقشی نداشته اند (سبحانی، ۱۳۹۵: ۱۳-۲۹)، بلکه در همیشه تاریخ کلام امامیه، اگر نبود مقاومت و پایداری محدثان در مقابل افراط گرایان بعضی از رویکردهای کلامی معلوم نبود سر نوشت کلام امامیه به کجا می انجامید.

حاصل اینکه در مرحله اول مدرسه کلامی حله دو رویکرد کلامی فعال و البته تاثیر

گذار بودند، یکی رویکرد عقل‌گرای حمصی رازی و پیروانش، دیگری رویکرد نقل‌گرای خاندان آل طاووس و همگانش. بنابراین علامه حلی هم در زمره شاگردان رویکرد حمصی رازی از طریق محقق حلی (دایی خود) و ابن مطهر حلی (پدرش) بود، هم از شاگردان رویکرد محدثان بشمار می‌رفت و شاگردی احمد بن طاووس و علی بن طاووس حلی را در پرونده علمی خود داشت (امین‌عاملی، ۱۴۰۳: ۴۰۱-۴۰۲؛ سبحانی، ۱۴۱۸: ۷۷-۷۸).

مرحله دوم مدرسه کلامی حله

مرحله دوم با ورود محقق طوسی (۵۹۸-۶۷۲ق) در حدود نیمه‌های قرن هفتم به بعد شروع شد، موجب تحولی بسیار مهم در تاریخ کلام امامیه - بلکه در تاریخ کلام اسلامی - شد که خاستگاه آن مدرسه حله بود. این تحول بیش از همه تحولات دیگر تاثیرگذار و چشمگیر تلقی شد، و از آن به رقابت بین کلام و فلسفه یاد کرده‌اند (افضلی، ۱۳۸۹: ۵-۲۶)، البته از این پس اشاره خواهد شد که این نام‌گذاری چندان دقیق و کارشناسی شده نیست.

محقق طوسی (۵۹۸-۶۷۲ق) شخصیتی بود که علاوه بر تخصصی که در علوم و فنون متعدد دیگر داشت در بین چهره‌های شاخص مکتب فلسفی مشاء آراء و اندیشه‌های فلسفی او بر اهل نظر از وجاهت ویژه بر خوردار بود. در کلام نیز صاحب نظر و توانمند بود، کتابهای کلامی او از جمله «تجريد الاعتقاد» بهترین گواه بر این مدعاست، بر این کتاب علمای شیعه و سنی شرح‌های چندی نگاشته‌اند و این کتاب را به عنوان یکی از کتابهای درسی حوزه‌های علمیه معرفی نموده‌اند (مطهری، ۱۳۷۳: ۲۳۳/۵-۲۳۴).

محقق طوسی با ورودش به بغداد و حله در راستای ایجاد فضای جدید در کلام، دو کار جدی انجام داد، که مورد توجه قرار گرفت و منتهی به تحول اساسی در فرایند کلام اعم از کلام شیعه و سنی شد، یکی تدریس کتابهای فلسفی بویژه مشائی مانند شفاء و اشارات ابوعلی سینا بود، و دیگری تدوین کتابهای کلامی که با روش متفاوتی از دیگر کتابهای کلامی آنروزگاره نگارش در آورد. او اصول و مبانی فلسفی را کتب و شفاها در کلام دخالت داد، در ضمن لازم به یاد آوری است که این دخالت دادن به معنای فلسفی کردن کلام نبود، بلکه متدولوژی و ساختار کلام را متحول و متغیر نمود و روش جدیدی را

بنیانگذاری کرد (کاشفی، ۱۳۸۷: ۱۵۷-۳۰۱، ۱۶۰).

بنابراین در مرحله دوم مدرسه حله رویکرد پدید آمده رویکرد کلامی - فلسفی محقق طوسی بود، و همزمان با او رویکرد کلامی حدیثی مرحله قبل نیز بدون اینکه با رویکرد فلسفی سرسازش داشته باشد، همچنان به راه خود ادامه داد (همان: ۱۶۰-۱۶۱).

مرحله سوم مدرسه کلامی حله

پس از تاثیر گذاری محقق طوسی و ایجاد تحول در کلام، مباحث کلامی با مبانی فلسفی بیش از پیش بر رسیده شد، اما پرسشی که وجود دارد این است که آیا پس از محقق طوسی همچنان به سبک و سیاق او عمل شد؟ بعبارت دیگر سر نوشت رویکرد های کلامی مرحله اول و دوم مدرسه حله پس از محقق طوسی چه سر نوشتی پیدا کرد؟ در پاسخ باید گفت تا کنون نگاه غالب نشان داده است که با تحول ایجاد شده توسط محقق طوسی و تاثیر پذیری علامه حلی از آن، تنها خط کلامی که از آن پس حاکم و استمرار پیدا کرد، خط کلامی محقق طوسی بوده است، و دیگر متکلمانی که پس از او آمدند همه نقش شارح و مروج رویکرد فلسفی او را ایفا کردند (مطهری، ۱۳۷۷: ۵۷)، اما با دقت در آثار و آراء بجای مانده از علامه حلی و دیگر متکلمانی که پس از علامه حلی در حله درخشیدند، واقعیت دیگری رخ می نماید و علی رغم اینکه طیف متکلمان و فیلسوفان هر کدام تلاش فراوان نموده اند علامه حلی را در زمره پیروان خود معرفی نمایند و یا استناد به موافقت موردی او با بعضی از باورهای متکلمان، او را متکلم (اشمیتکه، ۱۳۷۸: کل کتاب) و یا با استناد به بعضی از باورهای فلسفی او را فیلسوف و مخالف متکلمان جلوه دهند (پویان، ۱۳۸۷: ۱۹۶-۲۱۸). از این رو این جستار بر آن است و رای کشمکشهای صنفی که گاه موجب پوشش نهادن بر زوایا و حقایق تاریخی می شود، از تحولی دیگر در تاریخ کلام امامیه سخن گوید که توسط علامه حلی پدید آمد، و مرحله ای دیگر را در مدرسه کلامی حله رقم زد.

تردیدی نیست که علامه حلی یکی از شخصیتهای استثنایی و کم نظیر مدرسه حله بلکه تاریخ تشیع است که در علوم اسلامی مختلف مجتهد و صاحب نظر و صاحب اثر بود، بنابراین بسی ساده اندیشی است که با چنین شخصیت جامعی که در حوزه ای متنوع مانند

حله تحصیل و رشد یافته است و از اساتید بزرگی در علوم و فنون مختلف با رویکردهای متفاوت بهره برده است بگونه ای بر خورد شود که گویی او مقلد اشخاص یا خطوط فکری خاص آنها بوده است. بنابراین با توجه به تنوع آثار بجای مانده از او و با صرف نظر از نگاههای جانب دارانه ای که درباره او داوری کرده اند، می توان چنین استفاده کرد که درست است که بعضی از آثار علامه حلی شرح آثار خواجه است، و بنحوی رویکرد خواجه را ترویج و ترغیب کرده است، اما این عمل به معنای پیروی از محقق طوسی نیست زیرا علامه به شرح آثار دیگران با رویکردهای دیگر نیز پرداخته است، مانند شرح کتاب «الیاقوت» ابو اسحاق نوبختی که بنام «انوار الملکوت فی شرح الیاقوت» انجام گرفته است، کتابهای کلامی دیگری نیز نوشته است که به سبک و سیاق متکلمان قبل از محقق طوسی می ماند.

آنچه به نظر زبینه علامه حلی است این است که او شخصیتی است که بر اثر استعداد، ظرفیت فراوان و فضای متنوعی که بر حوزه حله که او در آنجا پرورش علمی داشت حاکم بوده است و اساتید مبرزی که در علوم مختلف در اختیار او قرار داشته اند از او عالمی جامع و ذو فنون بوجود آورده بود که به یک معنا هیچگونه وابستگی به هیچ یک از جریانهای فکری نداشت و به معنایی دیگر از همه جریانهای فکری بهره فراوان داشت. بنابراین داوری واقع بینانه در باره رویکرد کلامی علامه حلی این است که گفته شود او با استفاده بهینه از چهره های شاخص جریانهای کلامی پیشین مدرسه حله و با توانمندیهایی که در خود داشت، مبتکر یک جریان کلامی متفاوت با شاخصه های ویژه گردید که تا آنروزگار سابقه نداشت. از این رو باید جریان و خط فکری او را جدای از جریانهای پیشین مدرسه حله و بطور مستقل مورد بررسی قرار داد.

شاخص های رویکرد کلامی علامه حلی

با توجه به مطالب یاد شده علامه حلی را باید مبتکر یک رویکرد متفاوت با رویکردهای گذشته دانست که تلفیقی از روش کلامی عقلی، کلامی فلسفی، و کلامی نقلی است. بنابر این باید پس از محقق طوسی از یک رویکرد تلفیقی عقلی، نقلی، فلسفی یاد کرد که هر سه مولفه در آن نقش آفرینی کرده است. بدیهی است چنین رویکرد

از کسی که شاگردی اساتیدی از سه جریان یاد شده کرده باشد، بعید نمی نماید؛ زیرا علامه هم شاگرد محقق حلی و پدرش بود که میراثدار رویکرد کلامی حمصی رازی بودند (حسین پوری، ۱۳۹۰: ۲۰۰)، هم شاگرد مکتب محدثان حله مانند سید احمد و سید علی بن طاووس حلی بود (همان، ۲۰۰-۲۰۱) و هم شاگرد محقق طوسی (همان). از این رو اگر طبقه بندی تاریخ کلام امامیه بر مبنای تحولات کلامی نهاده شود، باید مرحله سوم مدرسه حله را بنام علامه حلی و پیروان خط کلامی او رقم زد و از رویکردی متفاوت با رویکرد محقق طوسی سخن گفت و از نقش تحول آفرین علامه حلی در آن مقطع تاریخی و پس از آن سخن بمیان آورد.

از این رو بر خلاف آنچه تا کنون وانمود شده که علامه حلی در خط کلامی استادش محقق طوسی بوده است (مطهری، ۱۳۷۷: ۵۷)، باید او را مبتکر رویکرد نوینی دانست که پس از او توسط شاگردانش استمرار پیدا کرد؛ و اگر تا کنون هر کجا سخن از توجه حوزه های علمیه امامیه نسبت به خط کلامی حله گفته شده است ذهنها متوجه به خط فکری و آثار محقق طوسی شده است، باید گفت واقعیت چیز دیگری بوده و گویا آنگونه که بایسته است مطابق با واقع سخن گفته نشده است.

به نظر نگارنده این سطورتا کنون تاریخ کلام پژوهان و بسیاری از کسانی که محقق طوسی را تنها یک فیلسوف دانسته اند بیش از اندازه حساسیت نسبت به تحول آفرینی فلسفی حله و نقش محقق طوسی ایجاد کرده اند، بطوری که از نقش استقلال علامه و شاگردان او باز مانده اند یا تلاش سترگ او را فقط در حد شارح بودن نشان داده اند، و همین عمل را با دیگر شخصیت های کلامی پیرو خط کلامی علامه که از این پس از آنها سخن گفته خواهد شد، نموده اند. و حتی به علما و حوزه های علمیه شیعه پس از حله نیز نسبت پیروی از خط محقق طوسی را داده اند در حالی که توجه حوزه های علمیه بیشتر به کتابهای کلامی علامه حلی و شاگردان و شارحان کتابهای او معطوف بوده است، و اگر از کتاب «تجريد الاعتقاد» محقق طوسی استقبال شده است با شرح علامه حلی بنام «کشف المراد فی شرح تجريد الاعتقاد» بوده است، اضافه اینکه تجريد کتابی درسی است که با روش برهانی که دارد بر توان استدلالی نمودن کلام می افزاید، و چونانکه کتابهای کلامی

علامه حلی و شاگردان او سخنگوی اندیشه اعتقادی امامیه می باشند مورد توجه قرار نگرفته است، گواه بر این مدعا همین بس که مرسوم حوزه های علمیه تا کنون این بوده است که در کنار کتاب تجرید یا شرح آن کتاب اعتقادی دیگری مانند کتاب «باب حادی عشر» یا کتاب دیگری که بمنزله اعتقادنامه امامیه باشد خوانده می شده و حوزه ها به کتاب محقق طوسی بسنده نکرده اند.

بنابراین چنانکه اشاره شد علامه حلی با استفاده از دست آوردهای رویکردهای قبل از خود در مدرسه حله (کلام، فلسفه، نقل) آثار کلامی متنوعی فراهم آورد که در مجموع آنها سر نخهایی از استدلالهای کلامی، فلسفی و نقلی وجود دارد و به تناسب در هر کدام یک رویکرد نمود بیشتر پیدا کرده است، در کتابهای «کشف المراد»، «کشف الفوائد»، «انوار الملکوت»، «مناهج الیقین»، «تسلیک النفس إلى حظیره القدس»، «معارج الفهم فی شرح النظم»، «نهج الحق و کشف الصدق» غلبه با روش عقلی اعم از کلامی و فلسفی است، در کتاب «کشف الیقین فی فضائل امیر المومنین» غلبه با روش نقلی است، و در آثاری مانند: «منهاج الکرامه» و «الألفین» تلفیقی از روش عقلی و نقلی مشاهده می شود (سلیمانی، زارعی، سبزی، ۱۳۹۵: ص ۱۴۷-۱۶۵) و البته از آن رو که اوصاحب اجتهاد و نظر در علوم مختلف بوده در بسیاری موارد به نقد هر یک از کلام و فلسفه و نقل نیز پرداخته است (عباسی حسین آبادی، ۱۳۹۵: ۵-۲۲) و چنانکه گفته شد ادبیات و خط فکری او در آثار شاگردان و پیروانش نیز نمود دارد (سبحانی و رضایی، ۱۳۹۱: ۱۱۱-۱۳۸)، بنابراین نمی توان خط فکری متکلمان پس از محقق طوسی را با دیگر جریانات کلامی قبل از علامه همدانستان دانست، زیرا در آثار آنها نیز روش تلفیقی وجود دارد (عشرتی، ۱۳۹۹: ۳۵-۴۱).

شاگردان و پیروان خط فکری علامه حلی

از پیروان مکتب و خط فکری علامه حلی نام چند نفر از چهره های شاخص برده می شود؛

۱) فخر المحققین (۶۸۲-۷۷۱ق) فرزند علامه از او دو کتاب کلامی با نام «الکافیة الوافیة فی الکلام» و «شرح نهج المسترشدین فی اصول الدین» بجای مانده است (خوانساری، ۱۳۹۰: ۵۸۹) که هر دو در تکمیل کتابهای علامه با همان سبک و سیاق است.

در کتاب دیگر او که به نام «تحصیل النجاه فی اصول الدین» است نیز روش علامه حلی مشاهده می شود (احمدی، ۱۳۹۶: ۲۳۵).

۲) ابن عثاقی حلی (ق ۸) از او کتاب «الایضاح والتبیین فی شرح منهاج الیقین» گزارش شده است (تهرانی، بی تا: ۱۲۷/۱۴) که او نیز در سلک پیروان و شارحان کلام علامه است.

۳) شهید اول نیز اگر چه آوازه فقهی آن برتری دارد اما از متکلمان مدرسه حله بود که هم تالیفات کلامی داشته که متأثر از روش علامه است و هم شاگردان کلامی تربیت کرده که متنتهای درسی او برای شاگردان نیز کتابهای کلامی علامه حلی بوده است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۹۴/۱۰۷).

۴) جمال الدین ابو عبدالله مقداد بن عبدالله بن محمد بن محمد السیوری الاسدی الحلّی (م ۸۲۶) معروف به فاضل مقداد که شاگرد شهید اول و آخرین شخصیت کلامی خط فکری علامه و عصاره مکتب کلامی او بود، کتابهای کلامی او بیشتر در شرح آثار علامه حلی است آثار کلامی او عبارتند از؛ «اللوامع الالهیة فی المباحث الکلامیة»، این کتاب عصاره تفکر کلامی خط فکری علامه در مدرسه حله است، واز جمله مهمترین کتابهای کلامی این مدرسه است که با نظامی خاص تدوین شده است. دومین کتاب او «ارشاد الطالبین إلى نهج المسترشدين» است که شرح آراء و اندیشه های کلامی علامه حلی است؛ سومین کتاب او در شرح باب حادی عشر علامه حلی بنام «النافع لیوم الحشر فی شرح باب الحادی عشر» است این شرح به عنوان متن درسی حوزه ها قرار داشته و بیش از همه مورد توجه قرار گرفته است؛ چهارمین کتاب وی با نام «الاعتماد فی شرح واجب الاعتقاد» این کتاب نیز شرح یکی دیگر از کتابهای علامه حلی است. پنجمین کتاب وی «الانوار الجلالیه فی شرح فصول النصیریة» است که شرح کتاب الفصول النصیریة محقق طوسی است. از کتابهایی که پس از علامه بر شمردیم غیر از چند عدد از آنها که در شرح کتابهای محقق طوسی بود در بقیه آنها از روش کلامی علامه حلی استفاده شده است، البته میان آثار فاضل مقداد با علامه حلی تنها تفاوتی که وجود دارد این است که در کتابهای فاضل مقداد مباحث از سازماندهی و نظام مندی بیشتری برخوردار است.

نتیجه گیری

از مطالب فوق آنچه نتیجه گرفته می شود این است که؛

اولاً: نگاه به مدرسه حله باید فرا گیر و همه جانبه باشد، حاصل این همه جانبه نگری توجه به رویکرد مغفول علامه حلی است که اتفاقاً نقش آن در تحول آفرینی در تاریخ کلام امامیه درخشانتر از دیگر رویکردها بوده است.

ثانیا: یک جانبه نگری بعضی از تاریخ کلام پژوهان منجر به ضایع شدن حقوق بعضی از متکلمان بر جسته شیعه در مدرسه حله شده است که علامه حلی و شاگردان او از آنها بشمار می روند. زیرا تنها نگاه به او در حاشیه نگاه به رویکرد کلامی فلسفی محقق طوسی انجام گرفته است.

ثالثاً: آنچه در این جستار بیش از همه مورد توجه قرار گرفت، نشان دادن تمایز رویکرد علامه حلی و شاگردان او نسبت به دیگر رویکردهای کلامی مدرسه حله، نمایاندن نقش تحول آفرین علامه حلی و شاگردانش در فرایند تاریخ کلام امامیه و اشاره ای به میزان تاثیر گذاری رویکرد کلامی علامه حلی بر حوزه های علمیه شیعه پس از مدرسه حله است.

فهرست منابع

۱. ابن ادريس حلی، ۱۴۱۴: السرائر، قم، موسسه نشر اسلامي.
۲. ابن طاووس، سيد رضی الدين، ۱۳۸۳: كشف المحججه لثمره المهججه، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامي.
۳. اشمیتکه، زاینه، ۱۳۷۸: اندیشه های کلامی علامه حلی، ترجمه: احمد نمایی، آستان قدس رضوی.
- احمدی، مصطفی، ۱۳۹۶: تحصیل النجاه فی اصول الدین، آیین پژوهش، ش ۱۶۷ و ۱۶۸.
۴. افضل، سید محمد مهدی، ۱۳۸۹: طبقه بندی آموزه های اعتقادی در دوره های مختلف کلام اسلامی، دو فصلنامه پژوهش، شماره اول، تابستان، ص ۵-۲۶.
۵. امین عاملی، سید محسن، ۱۴۰۳ق: اعیان الشیعه، بیروت، دار التعارف.
۶. پویان، مرتضی، ۱۳۸۷: خواجه نصیر الدین طوسی متکلم یا فیلسوف یا هر دو، آفتاب شرق، مجموعه مقالات علمی اولین کنگره بین المللی خواجه نصیر الدین طوسی، تهران، دانشگاه صنعتی خواجه نصیر الدین طوسی.
۷. تستری، محمد تقی، ۱۴۲۲: قاموس الرجال، قم، موسسه النشر الاسلامي.
۸. تهرانی، آقا بزرگ، ۱۹۷۲-۱۳۹۲: طبقات اعلام الشیعه، بیروت، علی نقی منزوی.
۹. جبرئیلی، محمد صفر، ۱۳۸۹: سیر تطور کلام شیعه، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۰. حسین پوری، امین، ۱۳۹۰: اندیشه شناسی محدثان حله، قم، دار الحدیث.
۱۱. حمصی رازی، سدیدالدین، ۱۴۱۲: المنقذ من التقليد، قم، موسسه النشر الاسلامي.
۱۲. خفاجی، ثامر کاظم، ۱۳۸۶: من مشاهیر اعلام الحله الفیحاء الی القرن العاشر الهجری، قم، کتابخانه آیه الله نجفی مرعشی.
۱۳. خوانساری، محمد باقر، ۱۳۹۰: روضات الجنات، قم، اسماعیلیان.
۱۴. خویی، سید ابوالقاسم، ۱۴۰۳: معجم رجال الحدیث، بیروت، بی جا.
۱۵. خیاط معتزلی، ابوالحسن، ۱۹۲۵ و ۱۳۶۷ق: الانتصار، قاهره، مکتبه الثقافه الدینیه.

۱۶. ذهبی، محمد بن احمد، ۱۴۱۷: تاریخ الاسلام و وفیات الاعلام والمشاهیر، بیروت.
۱۷. رافعی قزوینی، عبدالکریم بن محمد، ۱۴۰۸: التدوین فی اخبار القزوین، تحقیق عزیز الله عطاردی، بیروت، مکتبه العلمیه.
۱۸. رحمتی، محمد کاظم، ۱۳۸۷: فرقه های اسلامی در ایران، تهران، بصیرت.
۱۹. رضایی، محمد جعفر، جایگاه عقل در کلام امامیه در مدرسه بغداد، شماره ۴، ۱۳۹۳، ص ۷-۲۲.
۲۰. سبحانی -----، ۱۳۸۸: شهیدین در کشاکش دو جریان کلامی مدرسه حله، قم، نقد و نظر، شماره ۵۶، ص ۱۸۳-۲۱۳.
۲۱. سبحانی -----، ۱۳۹۴: سلسله نشستهای تاریخ کلام امامیه، سایت سخن تاریخ.
۱. سبحانی -----، ۱۳۹۵: سلسله نشستهای تاریخ کلام امامیه، سایت سخن تاریخ.
۲۲. سبحانی -----، رضایی، محمد جعفر، ۱۳۹۱: مدرسه کلامی اصفهان، مجله تاریخ فلسفه، شماره ۱۱، ص ۱۱۱-۱۳۸.
۲۳. سبحانی، جعفر، ۱۴۱۸: موسوعه طبقات المتکلمین، قم، موسسه امام صادق(ع).
۲۴. سبحانی، محمد تقی، ۱۳۹۵: پنجمین جلسه بررسی تاریخ کلام امامیه در عصر حضور، سایت سخن تاریخ.
۲۵. سلیمانی، زارعی، سبزی، عبدالرحیم، هادی، حیدر، ۱۳۹۵: روش شناسی کلامی علامه حلی، فصلنامه کلام اسلامی، شماره ۹۷، ص ۱۴۷-۱۶۵.
۲۶. صدوق، محمد بن علی، ۱۳۹۵ق: کمال الدین و تمام النعمه، چاپ دوم، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۲۷. طباطبایی، سید عبدالعزیز، ۱۴۱۷: معجم اعلام الشیعہ، قم، موسسه آل البیت علیهم السلام لاحیاء التراث.
۲۸. عباسی حسین آبادی، حسن، ۱۳۹۵: روی آورد وجود شناسانه اوصاف الهی در اندیشه علامه حلی، پژوهشنامه کلام، سال سوم.

۲۹. عسقلانی، احمد بن علی بن حجر، ۱۹۷۱م: لسان المیزان، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات.
۳۰. قزوینی رازی، عبدالجلیل، ۱۳۵۸: بعض مطالب النواصب فی نقض بعض فضایح الروافض، تهران، انجمن آثار ملی.
۳۱. کاشفی، محمد رضا، ۱۳۸۷: کلام شیعه، ماهیت، مختصات و منابع، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۲. مادلونگ، ویلفرد، ۱۳۸۷: مکتب‌ها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانه، ترجمه جواد قاسمی، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی.
۳۳. -----، ۱۳۷۷: فرقه‌های اسلامی، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران، اساطیر. محقق حلی، نجم‌الدین ابوالقاسم جعفر بن الحسن بن سعید، ۱۳۷۳:
۳۴. -----، تشیع امامیه و علم کلام معتزلی ۱۳۶۲: ترجمه احمد آرام، چاپ شده در: شیعه در حدیث دیگران، زیر نظر دکتر مهدی محقق، دفتر دائرةالمعارف تشیع، تهران.
۳۵. مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۳: بحار الانوار، بیروت، دارالوفاء.
۳۶. مدرسی، محمد علی، ۱۳۶۹: ریحانه الادب، تهران، خیام.
۳۷. المسلك فی اصول الدین، تحقیق رضا استادی، مشهد، مجمع بحوث الاسلامیه.
۳۸. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۷: آشنایی با علوم اسلامی، تهران، صدرا.
۳۹. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۴: مجموعه آثار، تهران، صدرا.
۴۰. مفید، شیخ، ۱۴۱۴: اوائل المقالات، سلسله مولفات مفیدج ۷، بیروت، دارالمفید.
۴۱. موسوی، سید جلال‌الدین، مدرسه کلامی ری، نقد و نظر، سال بیست، شماره، ۷۷، ۱۳۹۴، ص ۳۹-۵۳.

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۲۶۰ - ۲۴۳

ظهور و خفای وجود در فلسفه ملاصدرا و هایدگر

فریبا هادوی^۱

عزیزالله افشار کرمانی^۲

چکیده

نحوه نگرش آدمی به مساله وجود محور افکار و اعمال آدمیان است. و غفلت از وجود سبب بی معنا شدن زندگی و جهان آدمی می شود. وجود محور نظام فلسفی صدراست و بر اساس آن رابطه آدمی با عالم واقع و مساله حقیقت تبیین می شود. هایدگر در جهان معاصر جزء نادر اندیشمندانی است که وجود را محور اندیشه خود و درمان پوچ گرایبی جهان معاصر را در کشف وجود و رابطه آدمی با آن می داند. در این نوشتار که به روش کتابخانه ای انجام شده است با تحلیل و مقایسه نظر این دو متفکر روشن می گردد که هر دو از اصالت ماهیت عبور می کنند به اصالت وجود می رسند و حقیقت را مبتنی بر ظهور وجود در آدمی می دانند و به ظهور و خفای وجود توأم با هم معتقدند زیرا وجود همواره در جلوه ای خاص بر آدمی پدیدار می شود و هرگز وجود به طور کامل برای آدمی مکشوف نمی شود.

واژگان کلیدی

وجود، ظهور، خفا، ملاصدرا، هایدگر.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد

Email: Fariba.hadavi1347@gmail.com

اسلامی، تهران، ایران.

۲. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده

Email: K.afshar.a@gmail.com

مستول)

طرح مسأله

انسان در زندگی خود روابط مختلفی را پدید می‌آورد و در نسبت با این روابط، وجود وی بسط می‌یابد. نحوه ارتباط و مواجهه انسان با دیگران، با طبیعت و با خود از جمله روابطی هستند که برای هر انسانی وجود دارد ولی بی‌شک نحوه مواجهه آدمی با وجود بنیان همه روابط و نسبت‌هایی است که آدمی آن‌ها را می‌یابد و یا پدید می‌آورد. بسته به اینکه آدمی چه درکی از وجود دارد و نحوه مواجهه او با وجود چه گونه است همه روابط و نسبت‌های آدمی با پدیده‌های دیگر دگرگون می‌شود. اینکه آدمی وجود را صرفاً یک مفهومی بدانند که ساخته ذهن آدمی است یا اینکه وجود را مبنای همه پدیده‌ها بدانند که این مفهوم کلی به آن اشاره دارد تفاوت بسیاری در نگاه آدمی پدید می‌آورد.

مسئله معنا و مصداق وجود و رابطه وجود با موجودات یکی از ریشه‌دارترین مسائل فلسفی است که متفکران مختلف به انحاء مختلف با آن مواجه شده‌اند.

تامل در مسئله وجود و ابعاد مختلف آن یکی از ریشه‌دارترین مشکلات نظری تاریخ تفکر فلسفی است. و شاید بتوان گفت کمتر فیلسوف و حکیمی در تاریخ تفکر بشری وجود دارد که به نحوی درگیر با این مسئله نباشد و به نحوی به آن پرداخته باشد.

ملاصدرا و هایدگر هر دو بنیان فلسفه خود را بر وجود بنا کرده‌اند و هر دو میان موجودات و وجود تمایز قائل شده‌اند و کوشیده‌اند نشان دهند که اگر موجودات متکثر و متفاوت بر بنیان واحدی مبتنی نباشند نمی‌توان درکی واقع‌بینانه، کارآمد و معنابخش از عالم موجودات ارائه کرد. ملاصدرا اصالت ماهیت و عدم ارجاع موجودات متعدد به امر واحد را مانع درک عالم هستی می‌داند و هایدگر نیز موجود بینی و گرفتار کثرات شدن و عدم ارجاع موجودات به وجود را مانع درک عالم واقع می‌داند به نحوی که می‌توان گفت صدرا و هایدگر هر دو نیافتن مبنای واحد برای عالم پدیده‌ها را سد اصلی در برابر فهم عالم واقع می‌دانند. تحلیل صدرا و هایدگر با وجود اختلافات، مشابهت‌های مهمی با هم دارند که امکان گفتگو و مباحثه میان این دو تفکر فلسفی را فراهم می‌آورد. در باره هستی‌شناسی در صدرا و هایدگر تاکنون مقالاتی مانند "ملاصدرا و شناخت هستی، راهی

نو در پاسخ به پرسش بنیادین هایدگر^۱ و مقاله " رویکرد تطبیقی به وجودشناسی در فلسفه هایدگر و ملاصدرا^۲ منتشر شده است که در آن ها مفاهیم بنیادی هستی شناسی در صدرا و هایدگر مورد بررسی قرار گرفته اند. در این مقالات بیشتر به جنبه تاریخی مساله وجود ، بداهت و کلیت مفهوم وجود ، اصالت وجود ، هستی و زمان و هستی و انسان پرداخته اند. یکی از وجوه مشابهت میان ملاصدرا و هایدگر رابطه ظهور و خفای وجود در اندیشه آنهاست که در این مقاله به تحلیل و ارزیابی آن می پردازیم.

صدرا و مساله وجود

گرچه مساله وجود از زمان ارسطو تاکنون به عنوان موضوع معرفت فلسفی معرفی شده است و اوصاف و عوارض آن محور تفکرات عقلی بوده است ولی ملاصدرای شیرازی بود که با طرح نظریه اصالت وجود و تشکیک در وجود توانست نگاه تازه ای را به موضوع فلسفه مطرح کند و جوانب مختلف مساله وجود را بررسی نماید و نشان دهد نه تنها کل مسائل فلسفی حول مساله اصالت وجود سامان می یابند بلکه حتی مساله شناخت نیز با اصالت وجود قابل تحلیل دقیق تر و منسجم تری است. به نظر صدرا مساله وجود بنیان قواعد فلسفی و مبنای مسائل الهیات است. و در درک توحید ، معاد ، نبوت ، معرفت نفس و سایر معارف نقش بنیادی دارد و جهل به مساله وجود موجب مجهول ماندن بنیادی ترین مسائل می شود(ملاصدرا ، ۱۳۴۲ ، ص ۴).

گرچه همواره موضوع فلسفه وجود و اوصاف و عوارض آن بوده است ولی نگاه ماهیت بین آدمی که ناشی از زندگی روزمره و معرفت عرفی است و ریشه در ادراکات حسی دارد سبب شده است آدمیان همواره وجود را در آئینه ماهیات درک و تفسیر کنند و قرار گرفتن وجود در ذیل ماهیت سبب شد که متفکران پیش از صدرا در حل بسیاری از معضلات فلسفی موفق نباشند . نگرش عقلی مبتنی بر اصالت ماهیت در حل معضل رابطه کثرت و وحدت و ارجاع کثرت به وحدت کارایی لازم را ندارد و نمی تواند رابطه ظاهر و

۱- زهرا انصاریان ، رضا اکبریان ، پژوهش نامه فلسفه دین ، سال ۱۳۸۸ ، دوره ۷ ، شماره ۲

۲- داوود محمدیانی ، پژوهش های فلسفی-کلامی ، سال ۱۳۸۳ ، شماره ۲۲ و ۲۳

باطن را به نحو مستدل و معقولی تفسیر کند نظریه اصالت ماهیت با تکیه بر علم حصولی و کافی دانستن مفاهیم ذهنی برای شناخت واقعیت، درک ماهیت یک شی و تعریف آن ماهیت را نقطه پایانی شناخت آن شی میدانست بر همین اساس است که ملاصدرا اصالت ماهیت را ناشی از ظلمات وهم و اصالت وجود را ناشی از نور فهم میدانند (ملاصدرا، ۱۳۴۲، ص ۳۵). زیرا قوه واهمه بر اساس شناختی که از عالم محسوسات درباره واقعیت حاصل میکند می‌کوشد آن را بر همه ی عوالم واقع سرایت دهد و حال آنکه قوه ی فهم و عقل میان مراتب وجود و اوصاف اختصاصی و مشترک آن‌ها تمایز می‌نهد و حفظ مراتب هستی و اوصاف آن‌ها را لحاظ می‌کند.

ولی ملاصدرا با طرح مساله اصالت وجود و تشکیک در وجود توانست رابطه ظاهر و باطن را در پرتو مبانی جدید خود به نحو منسجم و معقولی تفسیر کند و نشان دهد که آنچه برای آدمی ظاهر می‌شود جلوه ای از وجود است و حاق واقعیت کماهو حقه همواره در خفا می‌ماند.

یکی از معضلات اندیشه فلسفی همواره این سوال است که آیا آنچه وجود دارد و مستقل از ادراک آدمی جهان واقع را فرا گرفته است به همان نحو که موجود است، معلوم آدمی واقع میشود آیا شناخت و آگاهی آدمی کاملاً بر واقعیت منطبق میشود و واقعیت خارجی با تمام ابعاد و اوصاف و عوارض آن متعلق شناخت آدمی است و یا اینکه شناخت آدمی همواره به وجوهی از واقعیت تعلق میگیرد و همواره جنبه های دیگری از واقعیت فراتر از ادراک آدمی باقی می‌ماند. بنابراین هرگز نمیتوان میان شناخت و هستی تناظر یک به یک برقرار کرد زیرا عالم واقع بر وجود آدمی محیط است و آدمی همواره متناسب با آنچه بر وی ظاهر میشود میتواند هستی را بشناسد به نحوی که میتوان گفت آدمی هرگز به شناخت همه جانبه ی هیچ موجودی نایل نمیشود بلکه شناخت هر موجودی برای آدمی متناسب با ظهورات و اوصاف و عوارضی است که برای وی معلوم شده است.

صدرا بر اساس نظریه ی اصالت وجود، درک وجود از راه مفهوم را وافی به مقصود نمی‌داند و معتقد است راه درک وجود مشاهده حضوری و ارتباط مستقیم با آن است و مفهوم وجود فقط اثری و ظلی از وجود است و نه واقعیت وجود (ملاصدرا، ۱۹۸۱،

ج ۱، ص ۶۱). قوه ی واهمه چون از حس و خیال تغذیه می شود اسیر کثرت است و نمی تواند در میان امور کثیر امر واحد را بیابد ولی قوه ی فهم با فرا رفتن از حس ، خیال و وهم حقیقت وجود را به عنوان امر واحدی می یابد که کثرات ، ظهور آن هستند ، زیرا اثر یک شی خود وجود مستقلی ندارد بلکه ظهور آن شی است "لیس الاثر شیئا بحیاله بل الموتر هو الشی والاثر انما هو اثر شی لا شی بنفسه" (ملاصدرا، ۱۳۸۰ ، ص ۱۳۰). بر این اساس صدرا کنه هستی را واحد و ظهورات آن را کثیر می یابد . واضح است که اگر یک متفکر نتواند کثرت را به وحدت برگرداند هرگز نمی تواند توحید الهی را درک کند و همواره در اسارت موجودات متکثر باقی می ماند و راه به کنه وجود نمی برد .

مساله اصالت وجود و تشکیک در وجود نه تنها تفسیری معقول و منسجم از موجودات متکثر و عوالم مختلف هستی و روابط میان آن ها ارایه می کند بلکه علاوه بر آن مبانی عقلانی لازم جهت فهم اصل توحید و رابطه موجودات با مبدا هستی را نیز فراهم می کند . پیامد نظریه اصالت وجود و تشکیک وجود برای آگاهی و شناخت آدمی این است که شناخت و آگاهی یک راه و نحوه مواجهه با جهان واقع است و این مواجهه همیشه می تواند متناسب با کمالات نفس و ظهورات موجودات ، ارتقا و کمال یابد بنابراین می توان گفت شناخت راه کشف واقعیت است و در پرتو ظهور واقعیت معنا می یابد و آگاهی راهی به هستی است .

مراتب ظهور وجود

موجود بودن با پدیدار شدن لازم و ملزوم یکدیگرند " ان الوجود عین الحضور و الظهور ... و هو اصل فی الظهور و الحضور" (شرح رساله المشاعر ، ص ۱۲). به نحوی که میتوان گفت اگر موجودی در عالم واقع تحقق داشته باشد دارای آثاری است و اگر آثاری در جهان واقع پدیدار شود مستلزم موجودی است تفاوت موجود و معدوم در این است که معدوم در عالم واقع هیچ آثاری ندارد زیرا بودن با تاثیر داشتن همراه است بر همین اساس صدرا معتقد است همان گونه که وجود دارای مراتب و درجات است آثار و لوازم وجود نیز شدت و ضعف دارد (ملاصدرا ، ۱۹۸۱ ، ج ۱ ، ص ۲۶۳).

حال اگر به مراتب وجود نظر کنیم و رابطه طولی موجودات در سیر نزولی عالم

هستی را بررسی نماییم خواهیم دید که همیشه موجودات کاملتر دارای ظهورات بیشتری هستند به نحوی که می‌توان گفت ظهور مطلق از آن وجود مطلق و بیکران حق تعالی است که کمال وجود و وجود کامل است. ولی هیچ موجودی توان مشاهده بی واسطه ذات حق را ندارد و همیشه از ورای حجاب ذات حق را مشاهده می‌کند. "لا يمكن للمعلولات مشاهده ذاته الا من وراء حجاب او حجب حتى المعلول الاول فهو ايضا لا يشاهد ذاته الا بواسطة عين وجوده و مشاهده نفسه ذاته فيكون شهود الحق الاول له من جهة شهود ذاته و بحسب وعائه الوجودی لا بحسب ماهوالمشهود" (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۱۵).

در سلسله عالم هستی هر چه از کمال مطلق فاصله می‌گیریم بر نقصان موجودات افزوده می‌شود و در پی آن از شدت ظهور آن‌ها نیز کاسته می‌شود. پس می‌توان گفت کمال و نقصان در مراتب وجود سبب شدت یا ضعف ظهور یک موجود می‌شود حال اگر رابطه یک موجود را با علت آن در نظر بگیریم هر موجودی از یک لحاظ ظهور علت خود است زیرا فعل یک موجود ظهور آن موجود و عین تعلق به اوست "ان وجود المعلول وجود تعلقی لا قوام له الا بوجود علتیه الفیاض علیه... کل ماهو معلول لفاعل فهو فی ذاته متعلق و مرتبط به فیجب ان یکون ذاته بماهی ذاته عین معنی التعلق و الارتباط" (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۱۹ و ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۴۹). ولی چون ظهور معلول نسبت به ظهور علت ناقص تر است و ظهور علت کاملتر از ظهور معلول است این معلول در حد ظهور خود و متناسب با مرتبه وجود خود می‌تواند علت را نشان دهد. ولی کمالات فراتر از وجود معلول که در علت تحقق دارد در مرتبه وجود معلول ظهور نمی‌یابد پس این معلول در مقایسه با علت خود هم علت را ظاهر می‌کند و هم علت را می‌پوشاند. این ویژگی بنیادی وجود ممکن است که متناسب با مرتبه کمالات خود دارای ظهور است و مظهر بودن این وجود نیز با مرتبه وجود وی تناسب دارد.

خفای وجود

بنا به اصل تشکیک در وجود، عالم واقع از کمال مطلق تا هیولای اولی که صرفاً قوه کمال است پیوستگی و استمرار دارد. یک طرف سلسله هستی ظهور مطلق است و طرف دیگر عالم هستی خفای محض ناشی از فقدان و نقص است. حال اگر نسبت هر معلول را

با علت خود لحاظ کنیم هر معلولی مانع ظهور کمالات فراتر از مرتبه وجود خود است پس همان گونه که تشکیک در ظهور مطرح است تشکیک در خفا هم مطرح می شود زیرا هر چه یک معلول ناقص تر باشد درجه خفا و پوشانندگی کمالات فراتر از وجود وی برای او بیشتر می شود. به گونه ای که می توان گفت تشکیک در ظهور وجود، مستلزم تشکیک در خفای وجود است زیرا یک موجود معلول همانقدر که علت خود را ظاهر می سازد علت خود را هم مخفی می کند. البته این ظهور و خفای علت به دو لحاظ مختلف است زیرا معلول در حد مرتبه خود کمالات علت را آشکار می کند ولی کمالات فراتر از مرتبه خود را نمی تواند ظاهر سازد و بنابراین می پوشاند.

البته موجودی که کمال مطلق است ظاهر مطلق هم هست. و چون ورای او هستی دیگری نیست پس فقط نور و ظهور است و یا به بیان دیگر نورالانوار است ولی از آن جهت که افعال او ممکن و دارای نقصان و کاستی اند و همیشه مرتبه فعل تنزل مرتبه فاعل است بنابراین هیچ موجودی جز ذات حق نمی تواند به تمامه و کماهو حقه وی را آشکار کند. و بنابراین "هیچ موجودی نمی تواند کنه ذات حق را درک کند" (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۱۷) و هر موجودی به جهاتی می تواند نشانه یا مظهر وی باشد زیرا فقط هستی مطلق ظاهر مطلق است و هیچ هستی مقیدی ظهور مطلق ندارد.

پس می توان گفت از نظر صدرا اصالت وجود و ساختار تشکیکی عالم وجود مستلزم ظهور و خفای وجود است به گونه ای که هر موجودی در عین حال که ظهور علت خود است عامل خفای وجود آن علت نیز هست و این توأم بودن ظهور و خفای وجود لازمه وجود ممکنات است و فقط وجود مطلق ظاهر مطلق است.

هایدگر و فهم پیشین وجود

هایدگر متفکری است که در روزگار ما مساله وجود را محور تفکر فلسفی و بازگشت به وجود را مبنای فهم واقعیت و نیل به حقیقت می داند وی همانند صدرا اصالت ماهیت را رد می کند و به اصالت وجود معتقد است و راه کشف وجود را صرفاً از مسیر تحلیل وجود آدمی پیش می برد و نحوه وجود آدمی را به گونه ای تحلیل می کند که مستلزم ظهور و درک وجود است. به نظر هایدگر این فقط انسان است که پرسش از وجود

را مطرح می‌کند، و "وظیفه پرسش از وجود چیزی نیست جز شفاف ساختن یک موجود یعنی موجود پرسنده، در وجودش" (لوکنر، ۱۳۹۴، ص ۳۷).

هایدگر داشتن تصویری از وجود و فهم پیشین از وجود را بنیادی برای شناخت انسان می‌داند. این فهم وجود امکان هرگونه شناخت بعدی را برای آدمی میسر می‌سازد. هایدگر می‌گوید "فهم هستی، خود یک تعیین هستی دازاین است" (هایدگر، ۱۳۹۳، ص ۱۷).

هایدگر حتی این فهم پیشین از وجود را مقدم بر فهم وجود آدمی از خودش می‌داند و ریشه اینکه آدمی می‌تواند خودش را بفهمد را در داشتن تصور وجود و فهم آدمی از وجود می‌داند بنابراین وجه تمایز بنیادی انسان که سبب فهم خویشتن و پدیده‌های دیگر می‌شود داشتن فهمی پیشین از وجود است. ولی اگر بپرسیم این فهم از وجود در آدمی از کجا ناشی می‌شود باید به سراغ نحوه وجود آدمی رفت که وجود وی عین گشودگی به جهان و حضور در نزد خود است این حضور آدمی در نزد خود و گشوده بودن وجود وی برای خود و جهان سبب می‌شود که آدمی بتواند با پدیده‌های مختلف نسبتی برقرار کند و به فهمی از آن‌ها برسد؛ "این حضور و گشودگی، حقیقت اولین و بنیادین آدمی است... آدمی حتی خویشتن را در پرتو وجود درک می‌کند بدون درک پیشین از وجود، درک آدمی از خویشتن میسر نیست اذعان به اینکه من هستم در گرو درک پیشین از معنای وجود و هستی است" (بیمل، ۱۳۸۱، ص ۸۶ و ۴۴). "البته اگزیتانس همان دازاین نیست دازاین یک موجود است در حالی که اگزیتانس یک نحوه وجودی است یعنی اگزیتانس نحوه وجود دازاین است" (لوکنر، ۱۳۹۴، ص ۴۳).

به نظر هایدگر این فقط انسان است که اگزیتانس دارد وی می‌گوید؛ "این گزاره که انسان اگزیتانس دارد یعنی انسان آن موجودی است که از ناحیت خود هستی در هستی از دیگر موجودات بدین طریق متمایز می‌گردد که شیوه هستی اش اندر ایستادن گشوده ایستا در نامستوری هستی است این که انسان به تصور و باز نمود موجودات از آن رو که موجوداتند تواناست و این که انسان می‌تواند از این باز نمودها آگاهی داشته باشد در ذات برون ایستای (اگزیتانسیال) انسان بنیاد دارد هر آگاهی ای مسبوق به اگزیتانس

به معنای برون خویشی و همچون ذات انسان است ذات به معنای آنچه انسان مادام که انسان است آن را هست می کند" (هایدگر، ۱۳۸۳، ص ۱۴۷).

این ویژگی بنیادی آدمی سبب می شود که پیش از یافتن موجودات دیگر وجود خود را افکنده شده در عالم بیابد و این یافتن وجود خود با قیام ظهوری این وجود توأم است که در هر آن با فعالیت ها و نسبت هایی که برقرار می کند از خود فراتر می رود و امکانات مختلف خود را به مرحله تحقق می رساند. هایدگر به صراحت می گوید که تمایز وجود از موجود ویژگی جان انسانی است "فقط جانی که وجود را از موجود فرق بتواند کرد شایستگی دارد که فراتر از جان حیوانی، جان انسانی شود" (هایدگر، ۱۳۹۲، ص ۳۹۳).

البته هایدگر همانند صدرا درک وجود را از طریق علم حضوری می داند در اندیشه هایدگر "وجود یک مفهوم کلی نیست یعنی امری انتزاعی نیست که بتوان آن را از راه علم حصولی شناخت بلکه پیش از مفهوم و بیشتر مورد یک تجربه مستقیم و به تعبیری متعلق علم حضوری است" (ژان وال، ۱۳۷۵، ص ۱۶۸).

آگاهی راهی به وجود

تحلیل آگاهی در اندیشه هایدگر ارتباط تام با نحوه فهم وی از وجود دارد هایدگر تقسیم کلاسیک جهان به ذهن و عین را از اساس رد می کند و آن را مبنای غفلت از وجود و محجوب شدن وجود از آدمی می داند. و این غفلت از وجود را ناشی از معرفت متافیزیکی مرسوم می داند "پرسش از معنای وجود و لذا وجود بما هو وجود در فلسفه غربی از افلاطون به بعد به دست فراموشی سپرده شده است" (ویلر، ۱۳۹۵، ص ۲۵).

به نظر هایدگر "تفکر آزموده در هستی و زمان در راهی گام برداشته است که اسباب چیرگی بر متافیزیک را فراهم آورد" (هایدگر، ۱۳۸۳، ص ۱۳۵).

هایدگر شناخت را معجول آدمی نمی داند بلکه آگاهی را کشف آدمی می داند و کشف به معنای کنار زدن حجاب و اجازه ظهور دادن به وجود است. و این کشف مستلزم برقراری نسبت با وجود است. پس آگاهی راهی است به وجود و از طریق شناخت است که وجود خود را بر آدمی پدیدار می کند. هایدگر در باره رابطه تفکر و وجود می گوید ؛ "تفکر آزموده در هستی و زمان در راهی گام برداشته است که اسباب چیرگی بر

متافیزیک را فراهم آورد اما البته راه اندازی چنین تفکری در راه خاص خودش تنها می‌تواند از طریق آنچه به سوی متفکران سائق است باشد این که در این جا خود وجود است که با تفکر همراه می‌شود و این که وجود چگونه با تفکر همراه می‌گردد بدوا و صرفا هرگز تنها بر تفکر استوار نیست این رویارویی و محاذته خود هستی با تفکر و نحوه این رویارویی است که تفکر را به سرچشمه خیزشی می‌راند که هستی خود از آن برمی‌خیزد چندان که چنین تفکری به خطاب هستی بما هستی پاسخ می‌گوید" (هایدگر، ۱۳۸۳، ص ۱۳۵ و ۱۳۶).

پس اگر شناخت پرده برداری از وجود است بدون برگزیدن زبان و بیان خاص وجود نمی‌توان به ظهور وجود نایل شد به نظر هایدگر "زبان و بیان متافیزیک از بدایت تا تمام آن به شیوه شگفت در طریق این اشتباه متداول پیش رفته که وجود و موجود را با هم خلط کند" (هایدگر، ۱۳۸۳، ص ۱۴۰).

هایدگر دگرگونی در ذات انسان و دگرگونی در متافیزیک را در صورتی ممکن می‌داند که آدمی به بنیاد متافیزیک یا وجود رجوع کند. پس تفکری می‌تواند عالم انسان و عالم اندیشه عقلانی را دوباره جان بخشد که تفکری ناظر به وجود باشد "تفکر اگر بتواند در رجعت به بنیاد متافیزیک کامروا گردد همزمان دگرگونی در ذات انسان و همگام با این دگرگونی دگردسی متافیزیک را نیز سبب خواهد شد" (هایدگر، ۱۳۸۳، ص ۱۳۵). البته هایدگر وجود را راه اندیشیدن به ذات امر قدسی می‌داند وی می‌گوید "تنها به واسطه حقیقت وجود می‌توان به ذات امر قدسی اندیشید تنها از طریق ذات امر قدسی می‌توان به ذات الوهیت اندیشید" (مک کواری، ۱۳۹۷، ص ۱۰۶).

وجود و عالم داشتن آدمی

هایدگر تحلیل خاصی از وجود انسان (اگزیستانس) ارائه می‌کند که لازمه آن عالم داشتن آدمی است به نحوی که می‌توان گفت وجود آدمی عین عالم داشتن وی است، البته نباید این عالم که عین وجود انسان است را با عالم به معنای مجموعه پدیده‌های جهان طبیعت اشتباه گرفت (هایدگر، ۱۳۹۳، ص ۸۷).

هایدگر موجودات را بنابه نسبتی که آدمی با آن‌ها دارد به دو دسته توی دستی (درون جهانی) و فرادستی تقسیم می‌کند منظور از موجودات توی هستی (درون جهانی)

موجوداتی هستند که آدمی با آن‌ها نسبتی برقرار می‌کند یعنی موجودی که درون عالم ما واقع می‌شود فی‌المثل من با این میز، آن کتاب، آسمان، فرهنگ، دین، جامعه و غیره نسبتی برقرار کرده‌ام و آن‌ها بخشی از عالم مرا تشکیل می‌دهند ولی موجوداتی هستند که نسبتی با آن‌ها برقرار نکردم و وارد عالم من نشده‌اند. این موجودات فرادستی‌اند. پس موجودات بنابه ظهور و حضوری که برای من دارند یا ندارند به توی دستی (درون جهانی) و فرادستی طبقه بندی می‌شوند (رک هایدگر، ۱۳۹۳، ص ۸۷ و ۸۸).

البته هایدگر برای عالم انسان چهار لایه قائل است. لایه اول، حضور آدمی است که عین وجود است این حضور مبنای عالم وی است. لایه دوم حضور به عنوان زمان است که افق عالم داشتن آدمی است، لایه سوم عالم انسان، حضور آدمی به عنوان آگاهی و التفات به موجودات درون عالم آدمی است و لایه چهارم حضور آدمی به عنوان زبان است که برقراری نسبت با موجودات درون عالم آدمی است (رک خاتمی، ۱۳۸۶، ص ۱۴۸). بنابراین زمان، آگاهی و زبان وجوه مختلف حضور آدمی است.

به نظر هایدگر راه تقرب انسان به وجود، صرفاً وجود خود آدمی است یعنی انسان که عین حضور است معبر و مدخلی جز وجود خود برای ظهور وجود بر خود ندارد. پس تحلیل و فهم وجود آدمی، گشودن روزنه‌ای برای ظهور وجود، بر آدمی است. پس می‌توان گفت انسان که عین حضور در نزد خود است و وجود وی عین الحضور است محل ظهور وجود نیز هست. در اندیشه هایدگر یک بار حضور اساس قرار می‌گیرد و وجود بر اساس حضور فهم می‌شود و یک بار وجود مبنا قرار می‌گیرد و حضور بر اساس وجود فهم می‌شود (خاتمی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۴).

متافیزیک و غفلت از وجود

به نظر هایدگر یکی از موانع بنیادی درک واقعیت و نیل به حقیقت توجه به موجودات است به گونه‌ای که گمان شود واقعیت فقط همین موجوداتی هستند که آدمیان آن‌ها را می‌یابند. گرچه موجودات واقعیت دارند و آدمی راهی جز توجه به موجودات ندارد ولی اسیر شدن در چنبره موجود بینی و غفلت از آنچه از طریق موجودات ظاهر می‌شود عاملی است که سبب می‌شود آدمی از وجود غافل شود و این غفلت مانع توجه آدمی به بنیاد موجودات است. به نظر هایدگر "فراموش کردن وجود و پروراندن

موجودات - این است نهیلیسم " (مک کواری، ص ۱۰۲). پس برای فهم موجودات باید وجود را فهمید " پرسش از معنای وجود ناظر است به آنچه موجودات را در مقام موجودات فهم پذیر می سازد و این عامل وجود هر چه باشد ظاهراً خود صرفاً موجودی دیگر در میان موجودات نیست " (ویلر، ۱۳۹۵، ص ۲۴).

هایدگر برای موجودات دو نقش قائل است از یک جهت موجودات ظهور وجود هستند ولی از جهت دیگر هیچکدام از این موجودات نمی توانند وجود را به طور کامل آشکار سازند بنابراین در عین این که هر موجودی ظهور وجود است ولی با این همه عامل خفای وجود نیز هست.

به نظر هایدگر تفکیک میان موجود و وجود نکته ای بنیادی در فهم جهان پدیدارهاست وقتی از موجودات سخن می گوئیم تمام اشیاء گوناگونی که در اطراف ماست به ذهن می آید و این پدیدارها متفاوت، ناهمگون و اسیر کثرت هستند و نمی توان آن ها را به اصل و بنیاد واحدی ارجاع داد. ماندن در سطح موجودات موجب غفلت از هستی بماهستی است " متافیزیک از آن رو که از موجود بما هو موجود پرسش می کند در موجودات می ماند و از رویکرد هستی بما هستی و می ماند (هایدگر، ۱۳۸۳، ص ۱۳۳).

این ماندن، در موجودات سبب می شود که آدمی رابطه بنیادین و اصیلی که با وجود دارد را فراموش کند و این فراموشی سبب می شود که با غفلت از وجود به سرچشمه های اصیل ذات خود و نسبت آن با هستی راه نیابد.

متافیزیک به سبب شیوه تفکری که ناظر به موجود است نادانسته نقش سدی را ایفاء می کند که آدمی را از نسبت اصیل و آغازین هستی با ذات انسان باز می دارد (هایدگر، ۱۳۸۳، ص ۱۴۰). ماندن در سطح موجودات سبب می شود که آدمی ژرفای وجود را فراموش کند و موجودات را فاقد خاستگاه بدانند پس می توان گفت " متافیزیک مانع از دستیابی ما به زرفنای هستی و راز خودپوشانندگی هستی می شود " (یانگ، ۱۳۹۴، ص ۵۶).

البته آدمی برای یافتن وجود راهی جز موجودات ندارد و وجود همواره از معبر موجودات خود را نشان می دهد ولی مساله بنیادی درک نحوه رابطه موجودات و وجود است در صورتی که این رابطه تنگاتنگ وجود و موجودات فهم نشود و آدمی در سطح

موجودات محصور شود غفلت از وجود لازمه اساسی آن است. "برای کسی که به سختی به متافیزیک چنگ زده، نه ژرفایی وجود دارد و نه خاستگاهی، برای چنین شخصی فراسوی هستندگان هیچ چیز نیست" (یانگ، ۱۳۹۴، ص ۵۶).

عدم به مثابه خفای وجود

معنای عدم در اندیشه هایدگر صرفاً به معنای رفع وجود یا نقیض وجود نیست بلکه عدم در اندیشه وی معنایی عمیق تر و متفاوت با اصطلاح مرسوم عدم دارد. هایدگر در باره عدم می گوید از عدم کل موجودات بماهی موجودات در وجود می آیند (همان ص ۱۸۷). پس می توان گفت عدم فراسوی موجودات است و بنیان و ژرفای موجودات است "حقیقت وجود از جهتی ظاهر لذاته و خود به خود آشکار است و از جهتی دیگر خود به خود پنهان و مستور است" (پروتی، ۱۳۷۳، ص ۶۴).

هستی بماهو هستی یکی از موجودات نیست بنابراین ظهور فی نفسه وی امکان ندارد بلکه هستی بماهو هستی همیشه از طریق موجودات آشکار می شود. پس موجودات را به دو لحاظ می توان بررسی کرد از آن لحاظ که موجودند سبب فراموشی وجود و حجاب وجودند و از آن حیث که ظاهر می شوند کشف حجاب از وجودند "موجودات تا آن جا که از حیث موجودی نگریسته شوند فراموشی و حجاب وجودند و تا آن جا که از حیث ظهور وجود لحاظ شوند کشف حجاب از وجودند (جمادی، ۱۳۸۵، ص ۳۸۵ و ۳۸۶).

"وجود خویش را در مظاهر و مجالی موجودات نشان می دهد و تاریخ موجودات عبارت از اطوار ظهور وجود است موجودات مقدرند و وجود مقدر آن هاست وجود در عین آن که خود را در حقیقت خویش ظاهر می سازد با این حال این ظهور وجود مستلزم خفای او نیز هست موجودات برای انسان ظاهر و در دسترس او هستند اما حوالت وجود که مظهر آن هاست نهان و ناپیداست حقیقت وجود جامع دو جهت ظهور و خفاست" (پروتی، ۱۳۷۳، ص ۷۹). پس می توان گفت موجودات نقش دوگانه و کاملاً متفاوتی دارند هم حجاب وجودند و هم کاشف از وجود اگر صرفاً به موجود بودن آن ها توجه کنیم و نقش اشاره ای آن ها را لحاظ نکنیم حجاب وجودند و اگر به ژرفای موجودات نظر کنیم و نقش دلالتهای آن ها را لحاظ کنیم هر موجودی متناسب با موجودیت خود ظهور وجود است.

هایدگر در باره عدم می گوید "عدم ظهور موجودات بماهی موجودات را برای دازاین انسان ممکن می سازد عدم بدوا مفهوم متضادی در مقابل موجودات افاده نمی کند بلکه هم از اصل و آغاز به ظهور ذاتی هستی تعلق دارد نیست کاری نیستی در هستی هستندگان است که رخ می دهد" (هایدگر، ۱۳۸۳، ص ۱۸۷).

هایدگر با توجه به نقش وجود، عدم و نمودن، برای کشف عالم واقع صرفا از یک مسیر خاص بهره نمی برد بلکه می گوید برای فهم عالم واقع باید از همه مسیرها استفاده کرد، انسانی که حقیقتا داناست انسانی نیست که کورکورانه از پی حقیقتی روان می شود بلکه فقط انسانی است که همواره به هر سه طریق یعنی طریق وجود طریق عدم و طریق نمودن عالم است (هایدگر، ۱۳۸۳، ص ۱۸۹).

بنابراین می توان گفت در تفکر هایدگر وجودبماهو وجود باطن عالم من را تشکیل می دهد. و ملازمت های تاریخی و فرهنگی و ... در واقع فنومن ظهور وجود است ماورای فنومن همان چیزی است که هایدگر در کتاب متافیزیک چیست تعبیر به عدم می کند از نظر هایدگر وجود محفوف به عدم است (خاتمی، ۱۳۸۶، ص ۱۵۸ و ۱۵۹).

هایدگر بر اساس تحلیلی که از رابطه وجود، موجود و عدم ارائه می کند تحلیل فیلسوفان پیشین از موضوع فلسفه را رد می کند و معتقد است به جای موجود باید وجود موضوع تفکر فلسفی باشد اما وجود نیز دو چهره دارد یک چهره آن ظهوری است که در موجودات پدیدار می شود ولی با تغییر و دگرگونی های موجودات وجود به طور مستمر در چهره موجودات خود را آشکار می کند ولی هرگز وجود مطلق از آن نظر که وجود مطلق است آشکار نمی شود پس همیشه آدمی در راه شناخت وجود و کشف ظهورات وجود است و این مسیر پایانی ندارد بر این اساس است که هایدگر تفکر را عین در راه بودن و انسان را عین راهی به وجود می داند پس می توان گفت انسان طریقی به وجود است و ظهورات وجود بی پایان است و متناسب با ملازمت های تاریخی و فرهنگی و ... وجود بر آدمی پدیدار می شود این نگاه به وجود، وجود را همچون یک راز همیشه تازه و انسان را در راه کشف حقیقت یا ظهور وجود می بیند.

نتیجه گیری

- ۱- صدرا و هایدگر هر دو مساله وجود را بنیاد تفکر فلسفی می دانند و معتقدند بدون رجوع به وجود و درک آن نمیتوان عالم واقعیت و حقیقت را تفسیر کرد
- ۲- تکیه بر اصالت ماهیت در صدرا و موجود بینی در هایدگر که بیان دیگری از اصالت ماهیت است عامل مهمی است که در تاریخ تفکر فلسفی مانع کشف واقعیت و نیل به حقیقت شده است.
- ۳- هایدگر تاریخ تفکر فلسفی در غرب را از افلاطون تا معاصر تاریخ غفلت از وجود می داند که نهیلیسم پیامد آن است ولی صدرا گرچه اصالت ماهیت را ناشی از وهم می داند ولی چنین نقشی در تاریخ فلسفه برای آن قائل نیست.
- ۴- هر دو متفکر با تکیه بر اصالت وجود رابطه کثرت و وحدت را تفسیر می کنند و کثرت را در پرتو امر واحد وجود تحلیل می نمایند.
- ۵- هر دو متفکر نحوه وجود آدمی را معبر کشف وجود می دانند. صدرا با علم حضوری نفس به خود و هایدگر با درک پیشین آدمی از وجود، یافتن و درک وجود را ممکن می داند.
- ۶- هر دو متفکر معتقدند فقط نحوه وجود آدمی است که سبب طرح مساله وجود و تاملات فلسفی شده است.
- ۷- به نظر هر دو متفکر وجود، ژرفا و بنیاد همه موجودات است و این وجود است که در همه موجودات در حال آشکار شدن است بگونه ای که می توان گفت راه شناخت وجود از معبر موجودات ممکن است.
- ۸- به نظر هر دو متفکر موجودات دارای دونقش مختلف هستند؛ از یک لحاظ آشکار کننده وجودند و از جنبه دیگر وجود را می پوشانند بنابراین ظهور و خفای وجود از طریق موجودات و جنبه های مختلف آن ها روی می دهد.
- ۹- هایدگر آن جنبه مخفی موجودات که بر ما آشکار نمی شود را عدم می نامد ولی صدرا آن جنبه را هستی مطلق می داند.

۱۰- صدرا و هایدگر هر دو معتقدند آن هستی که کنه موجودات است هرگز نمی‌تواند بطور مطلق در موجودات آشکار شود و همیشه از وجوه خاصی در هر موجود آشکار می‌گردد. پس کنه هستی همیشه در خفا می‌ماند.

۱۱- صدرا وجود ساری در موجودات را فعل خداوند می‌داند نه عین ذات خداوند، بنابراین ذات هستی مطلق را منزله از مرتبه موجودات ممکن می‌داند. ولی هایدگر به این نکات نپرداخته است.

۱۲- صدرا تشکیک در وجود را مبنای تحلیل مساله وجود می‌داند ولی هایدگر گرچه ظهور و خفای وجود را می‌پذیرد ولی مساله تشکیک در وجود را مطرح نکرده است.

فهرست منابع

- ۱- بیمل، والتر (۱۳۸۱)، بررسی روشنگرانه اندیشه های مارتین هایدگر، ترجمه بیژن عبدالکریمی، سروش، تهران
- ۲- پروتسی، جیمز، ال (۱۳۷۳)، الوهیت و هایدگر، ترجمه محمدرضا جوزی، انتشارات حکمت، تهران
- ۳- جمادی، سیاوش (۱۳۸۵)، زمینه و زمانه پدیدارشناسی، ققنوس، تهران
- ۴- خاتمی، محمود (۱۳۸۶)، مدخل فلسفه غربی معاصر، نشر علم، تهران
- ۵- لاهیجی، ملامحمدجعفر (بی تا)، شرح رساله المشاعر ملاصدرا، تعلیق، تصحیح و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، مرکز النشر، تهران
- ۶- لوکنر، آندرناس (۱۳۹۴)، درآمدی به وجود و زمان، ترجمه احمدعلی حیدری، انتشارات علمی، تهران
- ۷- مک کواری، جان (۱۳۹۷)، هایدگر و مسیحیت، ترجمه شهاب الدین عباسی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه، تهران
- ۸- ملاصدرا (۱۹۸۱)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، جلد ۱ و ۳، داراحیاء التراث بیروت، بیروت
- ۹- ملاصدرا (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیه، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، مرکز الجامعی للنشر، مشهد
- ۱۰- ملاصدرا (۱۳۸۰)، المبدء والمعاد، تصحیح سیدجلال آشتیانی، دفتر تبلیغات اسلامی، قم
- ۱۱- ملاصدرا (۱۳۴۲)، المشاعر، با مقدمه و ترجمه فرانسوی هانری کربن، انجمن حکمت و فلسفه، تهران
- ۱۲- وال، ژان (۱۳۷۵)، بحث در مابعدالطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی و همکاران، انتشارات خوارزمی، تهران
- ۱۳- ویلر، مایکل (۱۳۹۵)، مارتین هایدگر، ترجمه سیدمسعود حسینی، انتشارات ققنوس، تهران.
- ۱۴- هایدگر، مارتین (۱۳۹۲)، مسائل اساسی پدیدارشناسی، ترجمه پرویز ضیاءشهابی، انتشارات مینوی خرد، تهران.
- ۱۵- هایدگر، مارتین (۱۳۸۳)، متافیزیک چیست، ترجمه سیاوش جمادی، ققنوس، تهران.
- ۱۶- هایدگر، مارتین (۱۳۹۳)، هستی و زمان، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، نشر نی، تهران.
- ۱۷- یانگ، جولیان (۱۳۹۴)، هایدگر واپسین، ترجمه بهنام خدابنده، انتشارات حکمت، تهران.

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۲۸۵ - ۲۶۱

کنکاشی در تعامل انسان و محیط زیست در اسلام با تأکید بر آموزه نظام احسن

مرتضی بیات^۱

چکیده

تعامل انسان و محیط زیست، از جمله مباحثی است که امروزه از سوی دولت‌ها و مردم بسیار مورد تأکید است. بررسی این تعامل از سوی ادیان به‌خصوص دین اسلام از جمله مسائلی است که می‌تواند برای پیروان این دین آسمانی اهمیت فراوانی داشته باشد. نکته مهم رویکرد اسلام آن است که این دین، طبیعت را دارای نظام احسن به عنوان شریف‌ترین و برترین نظام ممکن می‌داند که تحت حاکمیت خداوند است و هیچ نقص و بدی در آن وجود ندارد.

پژوهشگران در این مقاله برآنند که با روش کتابخانه‌ای پاسخی بر این سؤال بیابند که از دیدگاه اسلام چه تعاملی بین انسان و محیط زیست برقرار هست و باید باشد. پاسخی که به این پرسش داده شده است این است که براساس آموزه نظام احسن که اسلام تأکید فراوانی بر آن دارد، انسان حق تخریب سیر طبیعی محیط زیست را ندارد و اگر سعی کند که محیط زیست را به میل خویش تغییر دهد، باعث تأثیر شرّ در کل نظام خواهد بود. زیرا در نظام احسن انسان جزئی از نظام هستی و مهره‌ای از مهره‌های آن است و حق ندارید هر چه به حال او ملایم باشد خیر و هر چه به حال او ملایم نیست شرّ بداند.

واژگان کلیدی

اسلام، محیط زیست، نظام احسن، تعامل انسان و طبیعت.

۱. عضو هیات علمی دانشگاه اراک، اراک، ایران.

طرح مسأله

یکی از بزرگترین پتانسیل‌های موجود در احیای حقوق از دست رفته محیط زیست، ادیان می‌باشند. یکی از این ادیان، اسلام است که به‌عنوان دینی با آرمان سعادت بشر، در کتاب آسمانی خود قرآن مجید به تبیین تعامل انسان با محیط زیست می‌پردازد.

تعامل انسان با محیط زیست همواره از دغدغه‌های اساسی بشر، ادیان و مذاهب در دوره‌های مختلف بوده است. پیشرفت چشمگیر و روزافزون علم و فناوری در دو قرن اخیر، توانایی انسان را بر تسلط بر محیط زیست، طبیعت و تصرف در آن و بهره‌گیری بی‌رویه، افزون ساخته است. به‌گونه‌ای که هیچ نسلی تاکنون با چنین مجموعه پیچیده‌ای از مشکلات که نیازمند توجه فوری باشد، روبرو نبوده است. ما نخستین نسلی هستیم که باید تصمیم‌هایی تعیین‌کننده اتخاذ کنیم تا سیاره‌ای که به فرزندان ما به ارث می‌رسد، قابل سکونت باشد. (لستر راسل براون، ۱۳۶۹:۳۵۸)

برخی بر این باورند که دین و مذهب مخصوصاً ادیان ابراهیمی، به‌ویژه اسلام نقش منفی و تخطیری در زمینه تعامل انسان با محیط زیست دارد؛ لذا علل بحران‌های محیط زیست را دین و مذهب، مخصوصاً اسلام می‌دانند. (پویمان، ۱۳۸۴، ۱: ۶۵) درحالی‌که نظام‌های حاکم بر اکثر جوامع، پیرو یا متأثر از اندیشه سرمایه‌داری غرب هستند، اندیشه‌ای که به اصالت انسان، اصالت سود^۱، اصالت لذت^۲ و اصالت آزادی^۳ معتقد است، اموری که زمینه‌ساز تخریب محیط زیست شده‌اند.

حاکمیت چنین اندیشه‌ای باعث از میان رفتن جنگل‌ها و سبزه‌زارها، آلودگی آب، خاک، هوا و کاهش منابع طبیعی و در کنار آن از دست رفتن ارزش‌های معنوی و اخلاقی و افزایش انواع بزهکاری‌های فردی و اجتماعی، ازدیاد انواع بیماری‌های تنی، روانی، و روان‌تنی شده است. (لستر راسل براون، همان) به تعبیر قرآن کریم، انسان همانند چهارپایان بلکه گمراه‌تر از چهارپایان گردیده است. (سوره بقره آیه ۱۷۹)

ما در این مقاله برآنیم که نوع نگاه قرآن بر رابطه انسان و محیط زیست را تحلیل

1. Utilitarianism.
2. Hedonism.
3. Liberalism.

نمائیم. به طور مثال در آیه‌ای برای جلوگیری از نابودی طبیعت و محیط زیست انسان بیان شده است: «اگر مردم شهرها ایمان آورده و به تقوا گراییده بودند و اگر آنان به تورات و انجیل و آنچه از جانب پروردگارشان به سوبیشان نازل شده است عمل می‌کردند، قطعاً از بالای سرشان و از زیر پاهایشان از برکات آسمانی و زمینی برخوردار می‌شدند»، (اعراف/ ۹۶؛ مائده/ ۶۶).

تبیین اصطلاحات

«محیط زیست» واژه‌ای فارسی است. معادل عربی آن «البیئه» و معادل لاتین آن «Environment» است. محیط زیست در معنای کلی و عام، مکان و فضایی است که در آن زیستن وجود دارد و آن را در خود فرو گرفته و با آن در کنش متقابل قرار دارد. واژه محیط زیست یک اصطلاح جدید است که از قرن بیستم میلادی به بعد رایج شده و برای آن تعاریف متعدد و متنوعی از سوی اندیشمندان غربی و اسلامی ارائه شده است که ما در ادامه به بعضی از آنها که نزدیکتر به معنا و تعریف مورد نظر می‌باشد اشاره می‌نمائیم:

۱. محیط زیست عبارت است از: «مجموعه‌ای متشکل از هوا، آب، ذرات معلق مانند دود، غبار و خاک است». (اواسانی، ۱۳۷۲:۳)

۲. یونسکو در تعریف محیط زیست می‌گوید: «محیط زندگی بشر یا آن بخشی از جهان که بنا به دانش کنونی بشر، همه حیات در آن استمرار دارد». (کیس الکساندر، ۱۳۸۴:۶) در این تعریف، دامنه تعریف را وسیع قرار داده و گفته است محیط زیست، محیط زندگی است که حیات در آن جاری است.

۳. یکی از اندیشمندان مسلمان می‌گوید: قدر متیقن از تعاریف مختلفی که برای محیط زیست بیان شده عبارت است از: «قسمتی از طبیعت که هر کس در زندگی خود با آن سروکار دارد». (حسین الخشن، ۱۴۲۵: ۱۳)

۴. محیط زیست عبارت است از: «محیطی که انسان در آن زندگی می‌کند» که شامل محیط جاندار و بی‌جان می‌شود و محیط زیست جامد یا بی‌جان شامل طبیعتی که خداوند آن را خلق کرده و صنعتی که انسان آن را ساخته، می‌گردد. همچنین شامل زمین، افلاک و آسمان و ستارگان مانند خورشید، ماه و سایر نجوم می‌گردد. محیط زیست صنعتی شامل

نهرهایی که انسان حفر کرده یا درختانی که غرس کرده و راه‌هایی که ساخته و بناهایی که بنا کرده و آلات و ادوات کوچک و بزرگی که برای صلح یا جنگ ساخته، می‌شود. (قرضاوی، ۱۴۲۱: ۱۲)

از مجموع تعاریف مختلفی که ذکر شد، نتیجه‌گیری می‌شود که این تعاریف، تفاوت ریشه‌ای و عمیقی با یکدیگر ندارند و تفاوت عمده آنها در تعبیر است. لذا تعریف مورد نظر ما از محیط زیست در این مقاله که وجه مشترک همه تعاریف می‌باشد عبارت است از: مجموعه عوامل و عناصر که فرایند زیستن را احاطه کرده است و میان آنها و انسان تأثیر و تأثر برقرار است. این مجموعه شامل عوامل بی‌جان مانند: زمین، خاک، آب، هوا، فضا و عوامل جاندار مانند گیاهان و حیوانات می‌شود.

چگونگی اندیشیدن انسان‌ها پیرامون هستی، طبیعت و انسان در رویکرد انسان نسبت به بایدها و نبایدها در تعامل اخلاقی با محیط زیست تأثیر عمیق و قطعی می‌گذارد.

نظام‌های فکری و اعتقادی گوناگون علاوه بر ارائه نظریات هنجاری پیرامون شیوه درست تعامل با طبیعت هریک به پرسش درباره ارزش ذاتی نیز پرداخته‌اند. این موضوع موجب شده است تا جهت‌گیری‌های ارزشی متفاوتی پدیدار شوند که هر یک مبنایی برای نظریه‌ها و رهیافت‌های مختلف اخلاق زیست‌محیطی به‌شمار می‌آیند. (عابدی سروستانی، ۱۳۸۶: ۵۸ و ۵۹)

نوع شناخت انسان از محیط پیرامون خود تأثیر مستقیمی در رفتارهای وی دارد و اصولاً انسان‌ها در فرهنگ‌های متفاوت برنامه‌های زندگی و سبک‌های مختلفی را بر اساس نوع جهان‌بینی خود برمی‌گزینند.

مباحث زیست‌محیطی اسلامی به دو دسته تقسیم می‌شوند: دسته اول، مبانی نظری است که نگرش ویژه کتاب آسمانی قرآن و روایات معصومین علیهم السلام را به جهان و انسان و خداوند و اخلاق بازگو می‌کنند. دسته دیگر، اصول و قواعد عملی است، باید و نبایدهای رفتاری در سطوح فردی، اجتماعی و حکومتی را بیان می‌کنند.

در این مقاله به مبانی نظری جهان‌شناختی به ویژه مالکیت خداوند و هدفمندی خلقت پرداخته می‌شود. در جهان‌شناسی اسلام، طبیعت را تحت حاکمیت خداوند و برای انسان،

هدفمند، دارای نظام احسن و باشعور معرفی می‌کند. با پذیرش این دیدگاه نوع رفتار یک مسلمان با پیروان سایر مکاتب تفاوتی ماهوی خواهد داشت.

طبیعت، ملک خداوند

در قرآن آیات بسیاری گویای این واقعیت است که تمام هستی در ملک خداوند و هر آنچه که اطلاق «شیء» بر آن می‌شود از ملکیت خداوند خارج نیست. این آیات به سه دسته تقسیم می‌شوند:

۱. آیاتی که در آنها به مالکیت خداوند تصریح شده است. قرآن مجید با تعبیر متفاوتی ملکیت طبیعت و هستی را برای خداوند اثبات می‌کند. در بعضی آیات برای بیان این مسئله از حرف جر «ل» برای ملکیت استفاده می‌شود: (ابن هشام انصاری، ۱۴۰۴، ۱: ۲۰۸) «لِلّٰهِ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَ مَا فِي الْاَرْضِ» (بقره ۲۱۴) آنچه در زمین و آسمان از آن خداوند است و در بعضی آیات برای اثبات مالکیت خداوند از ریشه «م ل ک» و مشتقات آن استفاده می‌شود. مانند آیه «وَلِلّٰهِ مُلْكُ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ» (آل عمران ۱۸۹) فرمانروایی آسمان و زمین از آن خداوند است و آیه «فَسُبْحٰنَ الَّذِي يَبْدِئُ مَلَكُوتَ كُلِّ شَيْءٍ وَّ اٰتِيهِ تُرْجُوْنَ» (یس ۸۳) پس پاک است آن کسی که ملکوت هر چیزی در دست اوست و به سوی اوست که باز گردانیده می‌شوید. ملکوت بنا بر نظر مشهور، همان مُلک است که همانند «جبروت» با افزودن دو حرف «واو» و «تاء» معنای تأکیدی پیدا می‌کند. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ۱: ۷۷۵)

در این آیات از «مُلک» به جای «مِلک» استفاده شده است که معنای فراتر از «مالکیت»، «سلطنت» و «حاکمیت» را می‌رساند. چرا که هر مُلکی، مِلک هم هست اما هر مِلکی مُلک نیست؛ یعنی خداوند علاوه بر اینکه مالک زمین و آسمان است حکمران مطلق هم هست و هر گونه بخواهد می‌تواند در آنها تصرف کند. (طبری، ۱۴۱۲: ۳۸۴)

۲. آیاتی که به کنایه خداوند را مالک هستی و مالک واقعی می‌داند. «آتَوْهُمْ مِّن مَّالِ اللّٰهِ الَّذِي آتَاكُمْ» (نور ۱۳) «وَأَنْفَقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلِفِينَ فِيهِ». (حدید ۷) این آیات که بر امضای مالکیت خصوصی دلالت دارد و حاکی از این است که هر فردی نسبت به دسترنج خود در قیاس با سایر مردم مالک است و کسی حق تصرف عدوانی و بدون

رضایت او را ندارد، ولی هیچ مالکی در مقایسه با خداوند مالک واقعی نیست و افراد انسانی به منزلهٔ امین در نگهداری و نایب در تصرف از طرف او هستند. (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۴۸ و ۴۹)

۳. آیاتی که با تفسیر عمیق به مالکیت مطلق خداوند دلالت دارند. بعضی مفسران قائل به این هستند که آیات ۱۷ تا ۲۳ سورهٔ طه که به گفت‌وگوی حضرت موسی با خداوند اشاره دارد، بعد از اینکه خداوند از حضرت موسی سؤال نمود: «وَمَا تَلْكَ يَمِينِكَ يَا مُوسَى» (طه ۱۷) و جواب شنید «هی عصای»، خداوند رایحهٔ انانیت را از حضرت موسی با انتساب ضمیر «یای نسبت» به عصا استشمام نمود.

برای فهماندن این واقعیت که مالک حقیقی خداوند است، خداوند با تصرف در دست حضرت موسی که به ستاره‌ای درخشان تبدیل شد و با تصرف در عصا که به ماری جنبنده تبدیل شد به وی فهماند دست که مملوک درجهٔ یک انسان و عصا که مالکیت اعتباری و در درجهٔ دوم از مالکیت است هیچ کدام در ملک مطلق انسان نیستند و فقط خداوند است که ملکوت و فرمانروای عالم است و تمامی آیات اعجاز انبیاء بر همین واقعیت اشاره می‌کند. (میددی، ۱۳۷۱، ۶: ۱۰۶)

بدیهی است انسانی که با این دید به محیط زیست پیرامون خود نگاه کند که طبیعت در تحت مالکیت انسان از آن او نیست و مالک واقعی خداوند است، طبیعت جنبهٔ امانتی پیدا می‌کند که مالک واقعی هستی در تحت تصرف انسان قرار داده است و باید نسبت به این امانت رفتاری مسئولانه داشته باشد.

هدفمندی خلقت و محیط زیست

بشر از دیرباز در پی یافتن پاسخی برای این سؤال بنیادین بوده است که هدف از خلقت و آفرینش چه بوده است؟ پاسخ به این سؤال را صرفاً در تعالیم وحیانی باید جست‌وجو کرد و عقل محدود بشری توانایی یافتن پاسخی جامع برای آن را ندارد. (نصری، ۱۳۸۲: ۷۵)

پرسش از هدف آفرینش از دو جنبه قابل بررسی است: نخست اینکه، فایدهٔ پدیده‌ها و موجودات آفریده شده چیست؟ دوم اینکه، هدف خالق از خلق و آفریدن هستی چه بوده

است؟ از آنجا که خلقت یک واحد یکپارچه است پاسخ به این سؤالات می‌تواند به‌عنوان قطعات یک پازل تکمیل‌کننده همدیگر باشند و یکدیگر را همپوشانی کنند.

۱-۲. در پاسخ به پرسش نخست باید گفت: از نظر منابع اسلامی بهره‌رسانی به انسان یکی از اهداف آفرینش هستی ذکر شده است و آیه «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً» (بقره ۲۹) اوست که آفرید برای شما آنچه در زمین است و آیه «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ» (ابراهیم ۳۲) خداست که آسمان‌ها و زمین را آفرید و از آسمان آبی فرستاد و به وسیله آن میوه‌هایی روزی شما خواست. تعبیری نظیر «لکم» بیانگر این است که خداوند بدون در نظر گرفتن تفاوت‌های دینی و جغرافیایی و نژادی جوامع مختلف، هستی را در خدمت انسان قرار داده است. (طباطبایی، ۱۴۰۲، ۲:۷۴) امام علی (ع) نیز هدف از خلقت طبیعت را خدمت‌رسانی به انسان می‌داند و می‌فرماید:

«الَا وَ إِنَّ الْأَرْضَ الَّتِي تُقَلُّكُمْ، وَالسَّمَاءَ الَّتِي تُظَلُّكُمْ، مُطِيعَتَانِ لِرَبِّكُمْ، وَ مَا أَصْبَحْنَا تَجُودَانِ لَكُمْ بِيَرِّكُمَا تَوْجَعًا تَكْثَرُ، وَ لَا زُلْفَةً إِلَيْكُمْ، وَ لَا يَخِيرُ تَرْجُوَ إِنَّهُ مِنْكُمْ، وَ لَكِنْ أَمْرًا تَأْتِي بِمَنَافِعِكُمْ فَاطْعَانَا، وَ أَقِيمَتَا عَلَي خُدُودٍ مَصَالِحِكُمْ فَمَقَامَتَا» (نهج البلاغه خطبه ۱۴۳) آگاه باشید، زمینی که شما را بر پشت خود حمل می‌کند، و آسمانی که بر سر شما سایه انداخته، مطیع خداوند هستند؛ و اگر آسمان و زمین برکات خود را بر شما ارزانی داشته، به خاطر دلسوزی یا نزدیکی و یا خیری که از شما انتظار دارند نیست، بلکه مأمورند به شما سود رسانند. (شیروانی، علی، خطبه ۱۴۳)

طبیعت علاوه بر خدمت‌رسانی به بُعد مادی و فیزیکی انسان که احتیاجات مادی او را برمی‌آورد، در خدمت اندیشه و تعالی انسان هم قرار می‌گیرد و قرآن این بُعد خدمت‌رسانی طبیعت را «آیه» می‌داند، آیه در لغت به معنای شگفتی، قصد و مکث و انتظار است (جوهری، ۱۴۰۷، ۶:۱۷۷) و در کاربرد قرآنی به معنای علامت و نشانه می‌باشد. (رازی، ۱۴۰۸، ۲۰:۲۷۰) دانشمندان اسلامی با الهام از آیه شریفه «سَتَرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ» (فصلت ۵۳) ما آیات قدرت و حکمت خود را در آفاق جهان و نفوس بندگان کاملاً هویدا و روشن می‌گردانیم تا ظاهر و آشکار شود که بر حق

است؛ آیه را به دو نوع انفسی و آفاقی تقسیم کرده‌اند. مراد از آیات انفسی، ظرایف آفرینش انسان و حکمت‌های نهفته در آن است و مقصود از آیات آفاقی، نشانه‌های خداست که در بیرون از وجود آدمی و در تدبیر نظام هستی نمایان است. (طوسی، ۱۴۰۹، ۹:۱۳۸)

آیه «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا» (طلاق، ۱۲) خدا همان کسی است که هفت آسمان و مانند آنها را در زمین آفریده است. فرمان او در میان آنها فرود می‌آید تا بدانید که خدا بر هر چیزی تواناست و به راستی دانش وی هر چیزی را دربر گرفته است. حرف «لام» در کلمه «لتعلموا» لام تعلیل است. براین اساس، جهان آفریده شده است تا انسان با خدا آشنا شود و با بینش توحیدی از شرک دور باشد. بنابراین، شهید ثانی کسب علم توحیدی را هدف اصلی آفرینش می‌داند. (عاملی، ۱۴۰۹:۹۳) امام خمینی (ره) در این زمینه می‌نویسد: «مکتب‌الوَهِّيت به معنای وسیع آن و ایده توحید با ابعاد رفیع آن است که اساس خلقت و غایت آن در پهناور وجود و در درجات و مراتب غیب و شهود است.» (موسوی خمینی، ۱۳۸۶، ۲۱:۴۴۹)

۲-۲. در پاسخ به این پرسش که هدف از خلقت هستی که خداوند به‌عنوان علت غایی در خلقت خود قرار داده است، آیاتی در قرآن آمده است که هدف را ایجاد روح عبودیت در انسان و رساندن او به سعادت می‌دانند. قرآن می‌فرماید: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات، ۵۶) و جن و انس را نیافریدیم مگر برای اینکه خدا را عبادت کنند. در این آیه، هدف اصلی خلقت انسان را منحصر در عبودیت نسبت به خدا می‌داند، سؤالی که درباره این آیه مطرح شده این است که اگر خداوند انسان‌ها را برای عبادت خود آفریده است و لام در «لیعبدون» لام غرض باشد مستلزم تخلف مراد الهی از اراده اوست. چرا که بسیاری از انسان‌ها از عبادت خداوند سرپیچی می‌کنند. (بیضاوی، ۱۴۱۸، ۵:۱۵۱) علامه طباطبائی چنین پاسخ می‌دهد: «اشکال مزبور مبتنی بر این است که الف و لام در «الجن» و «الانس» الف و لام استغراق باشد که در این صورت تخلف غرض در بعضی از افراد، با اصل غرض تنافی پیدا می‌کند و حال آنکه الف و لام در این دو کلمه،

ظاهر الف و لام جنس است نه استغراق، پس همین که عبادت فی الجمله در نوع انسان و جن وجود داشته باشد غرض حاصل است و تخلف در بعضی از افراد اشکالی ایجاد نمی‌کند». (طباطبایی، همان، ۳۸۷:۱۸)

در آیه دیگری می‌فرماید: «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ» (هود، ۱۱۸ و ۱۱۹) اگر پروردگار تو می‌خواست، قطعاً همه مردم را امت واحدی قرار می‌داد، درحالی که پیوسته در اختلافند، مگر کسانی که پروردگار تو به آنان رحم کرده و برای همین آنان را آفریده است. اگر لام در «لذالك» به رحمت برگردد، این آیه هدف خلقت انسان‌ها را شمول رحمت الهی نسبت به آنان می‌شمارد و با توجه به قسمت ابتدایی آیه، مصداق این رحمت «هدایت» است. (طباطبایی، همان، ۱۱:۶۲)

در بعضی آیات (حج/ ۵؛ غافر/ ۶۷؛ ملک/ ۲؛ حجرات/ ۱۳). اهداف دیگری برای خلقت تعریف شده است که با دقت در این آیات روشن می‌شود که همه این اهداف در راستای هدف نهایی یعنی «سعادت» است. (طباطبایی، همان، ۱۸، ۳۸۶)

هدف‌مند انگاری طبیعت

انسانی که خود را در راستای هدف خلقت قرار می‌دهد عقل او از دو جنبه نظری و عملی کمال لازم را پیدا می‌کند و آیه «تَتَلَمَّوْا اَنَّ اللّٰهَ عَلٰی كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ وَاَنَّ اللّٰهَ قَدُّ اَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا» (طلاق، ۱۲) بر عقل نظری و آیه «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات، ۵۶) بر عقل عملی دلالت دارد. چنین فردی محیط زیست را در همان راستای هدف غایی خلقت انسان به کار می‌گیرد و محیط زیست را آن‌گونه که مورد رضایت الهی باشد به کار می‌گیرد. (جوادی آملی، همان، ۱۱۸ و ۱۱۹) نعمت‌های الهی را برای شکرگزاری بیشتر در مسیری که خداوند برای آن تعیین کرده است، استفاده می‌کند و از قهر او همواره خائف است. امام علی می‌فرماید: «وَلَوْ فَكَّرُوا فِي عَظِيْمِ الْقُدْرَةِ وَ جَسِيْمِ النِّعْمَةِ، لَرَجَعُوا إِلَى الطَّرِيْقِ، وَ خَافُوا عَذَابَ الْحَرِيْقِ، وَ لَكِنِ الْقُلُوْبُ عَلِيْلَةٌ، وَ الْبَصَائِرُ مَدْخُلُوْلَةٌ»؛ (نهج البلاغه خطبه ۱۸۵) اگر مردم در عظمت قدرت خدا و بزرگی نعمت و بخشش خداوند درنگ نموده و نیک می‌اندیشیدند، بی‌تردید به راه درست و استوار الهی

بازمی‌گشتند و از عذاب و آتش سوزاننده پروا می‌نمودند ولیکن دل‌ها بیمار و ناتوانند و دیدگان بصیرت و بینایی سخت معیوب است.

نظام احسن

واژه «احسن»، صفت تفضیلی از ریشه «ح س ن» به معنای نیکوترین و بهترین است و پذیرش آن به معنای اعتقاد به نظام عالم به عنوان مهم‌ترین، شریف‌ترین، کامل‌ترین و برترین نظام ممکن است. به طوری که هیچ نظامی برتر از آن تصورپذیر نباشد و هیچ نقصی و خدشه‌ای بر آن وارد نیست و احسن نظام‌های ممکن همین نظام است.

این تفسیر از جهان، مورد تأیید بسیاری از فیلسوفان می‌باشد. به گونه‌ای که افلاطون معتقد است که آفریننده‌ای که خیر مطلق است کامل‌ترین عالمی را که می‌تواند بیافریند، می‌آفریند. از نظر او اگر چنین آفریدگاری جهانی را انتخاب کند که کمال کمتری دارد، حتماً نقصی در صفت آفریننده بودنش است (آدامز، ۱۳۷۲: ۶۲ و ۵۷) و فیلسوفان بزرگی از مغرب زمین و مشرق زمین اعتقاد به نظام احسن را با تعبیر «بهترین جهان ممکن» پذیرفته‌اند. (کاپلستون، ۱۳۷۲، ۱: ۱۰۳) ادیان ابراهیمی نیز این اعتقاد را پذیرفته‌اند و نظام موجود را بهترین صورت ممکن می‌دانند. (توفیقی، ۱۳۸۵: ۶۱)

نگرش قرآن به جهان این است که هیچ نقص و بدی در آن نمی‌بیند و می‌فرماید: خداوند بهترین خالق است و همه چیز را نیکو خلق کرده است. «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ». (مومنون، ۱۴) آفرین باد بر خدا که بهترین آفرینندگان است.

«الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ» (سجده، ۷) همان کسی که هر چیزی را که آفریده است نیکو آفریده است.

از نظر علامه طباطبائی حقیقت حسن به این است که تک‌تک اجزای یک چیز با یکدیگر سازگاری درونی داشته باشند و مجموعه اجزاء نیز با هدف و غرض خارجی هماهنگ باشند تدبیر در خلقت اشیاء نشان می‌دهد که هر چیزی در جهان خلقت، نسبت به خودش نیکوست به طوری که بهتر و کامل‌تر از آن تصور نمی‌شود. (طباطبائی، همان، ۱۶: ۲۳۹)

آیت... مصباح یزدی با نگاهی فلسفی، نظام احسن را این گونه تفسیر می‌کند: «چون

وجود خداوند کمال محض است، اراده او به کمال تعلق می‌گیرد نه نقص، پس اقتضای قاعده علیت و صفات کمال الهی این است که مخلوقات جز آنچه مخلوق بودنشان اقتضا می‌کند نقصی نداشته باشند، وقتی دقت کنیم اقتضای ذات الهی همین است که از او حسن و کمال و خیر به وجود آید، بلکه با نظر دقیق خواهیم یافت نقص از آن جهت که نقص است، محال است از خداوند متعال صادر شود». (مصباح یزدی، ۱۳۳: ۱۳۷۶)

بعضی از فیلسوفان دین از جمله هیوم پذیرش نظام احسن را با وجود شروری که در جهان موجود هستند در تنافی می‌دانند و وجود شرور در عالم را در تضاد با خیرخواهی خداوند می‌دانند. (کلارک کلی، ۶۶: ۱۳۸۸ و ۶۷) فیلسوفان مسلمان در پاسخ به این شبهه، شر را امری عدمی می‌دانند که وجود به آن تعلق نگرفته است. درحالی که خداوند هستی‌بخش، تنها به ماهیاتی که لباس وجود، پوشیده‌اند هستی را بخشیده است (طباطبایی، همان، ۲۴۹: ۱۶) و عارفان نیز در پاسخ گویی به تضاد و شرور عالم معتقدند که خطا و شر مسئله‌ای است که از دید مخلوق شر است نه همه مخلوقات و از آنجا که نظام عالم ظل الله و مظهر اسماء حق است و اسماء حق همه اسمای حسنی می‌باشند پس نظام عالم احسن است. پس شر در نظام الهی معدوم است و اصل سبقت رحمت خدا بر غضب از اصول مهم بوده و نکته دیگر اینکه شرور نسبت به انسان شر تلقی می‌شوند و هر یک در عرصه کمال برای خود منافعی دارند.

استاد جوادی آملی در تبیین مسأله اصولی را مورد تأکید قرار می‌دهد تا بتواند به تبیین این ارتباط پردازد:

الف. قرآن کریم که مقدس‌ترین متن دینی است، صحنه آفرینش را پرده پرنیانی جمال و شکوه خدا می‌داند و آرایش نظام هستی را پایه آرامش بشر معرفی می‌کند و سراسر گیتی و مینو را به زیبایی می‌ستاید و در این باره چنین می‌فرماید:

۱. در عالم هر چیزی که مصداق وجود باشد مخلوق خداوند است: (الله خالق کل شیء و هو علی کل شیء وکیل). (زمر، ۶۲)

۲. خداوند مخلوقات عالم را زیبا خلق کرد چون علم، قدرت، و گستردگی جود و کرم او اقتضا می‌کند مخلوقات خود را زیبا خلق کند: (الذی أحسن کل شیء خلقه)

وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ). (سجده، ۷)

۳. در بین مخلوقات انسان را در کمال زیبایی خلق کرده است: (لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم)؛ (غافر، ۶۴) (و أحسن صوركم و رزقكم من الطيبات)؛ (تین، ۴) (و صوركم فأحسن صوركم و إليه المصير). (نبا، ۳)

گرچه هر موجودی زیبا خلق شد و انسان نیز همانند دیگر مخلوق‌ها از حسن نفسی برخوردار است، لیکن چون می‌تواند خلیفه الهی شود که عالم و آدم را بیاراید، نسبت به موجودهای دیگر از حسن زاید قیاسی و سنجشی بهره می‌برد که مخلوق‌های دیگر فاقد آن هستند. از این رو، خدای سبحان بعد از تبیین نظام آفرینش انسان، چنین فرمود: (فتبارك الله أحسن الخالقين). (مومنون، ۱۴) اگر موجودی از انسان زیباتر یافت می‌شد، خداوند هنگام آفریدن آن موجود زیباتر از انسان، خود را به عنوان احسن الخالقین معرفی می‌کرد و چون نهایت زیبایی در جمع بین کمال عقل و جمال حس است، پرنده طاووس نیز توان تقابل انسان را ندارد؛ گرچه امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب (علیه السلام) از نظم خاص و نضد ویژه طاووس خبر داد و در این باره فرمود: «و من أعجبها خلقاً الطاووس الذي أقامه في أحكم تعديلٍ و نضد ألوانه في أحسن تنضيدٍ» (نهج البلاغه خطبه ۱۶۵)

چنین دیوانی که تمام سطور کلمات و حروف آن با قلم زیبایی روح بر لوح زرین جهان رقم خورد، مریا و مرائی خدای سبحان است؛ چنان که امام علی (علیه السلام) فرمود: «و تشهد له المرائی لا بمحاضرة»؛ (همان)

ب. هماهنگی اجزای درونی همراه با هدف و مسیر حرکت مشخص باعث زیبایی جهان آفرینش شده است. پیام قرآن حکیم در این زمینه چنین است: (ربنا الذي أعطي كل شيء خلقه ثم هدي)؛ (طه، ۵۰) یعنی پروردگار ما ساختار هر مخلوق را برابر استعداد، استحقاق، ظرفیت و هدف‌مندی او تأمین کرد؛ آن‌گاه او را در بستر مستقیم به مقصدی که مقصود در آن جاست، رهبری نمود. خداوند زیبایی هر چیزی را در اصول سه‌گانه مزبور می‌داند و اگر آسیبی به ساختار چیزی برسد، هم او را از نیل به هدف اصیل او باز می‌دارد و هم دیگران را از فیض او محروم می‌کند. و هرگونه دخالت به دور از عقل و حکمت که به سلامت جامعه و امت آسب رساند، وسوسه ابلیس است؛ زیرا شیطان، مکر ابلیسانه

خود را در پیچیدگیهای امور، با فریب و خدعه وجود حقیقی و درست تلقی می کند که یکی از آنها تغییر ساختار هدفمند انسان یا هر موجود دیگر است: (فلیغیرن خلق الله). (نساء، ۱۱۹)

گروهی در اثر اغوای شیطان فریب خورده، به بهانه حفظ صنعت، سنت زیبای خلقت را دگرگون و نظام با شکوه آفرینش را آلوده نموده اند. پیام الهی در کتاب آسمانی قران کریم به افرادی که در اثر وسوسه های شیطانی فریب خورده و محیط زیست را آلوده نموده اند این است: (**ظهر الفساد في البرّ و البحر بما كسبت أيدي الناس ليذيقهم بعض الذي عملوا لعلهم يرجعون**). (روم، ۴۱) خداوند متعال تابلوی زیبای آفرینش را به عنوان امانت الهی به دست بشر سپرده است. همه موظفند تصرفات خود در نظام آفرینش را در راستای تأمین سعادت و سلامت بشر جهت گیری کنند؛ و با رعایت حقوق همه موجودات هرگز به هلاکت نسل و حرث رضایت ندهند. و در توییخ آنان که رعایت حقوق عالم طبیعت و آفرینش را نمی کنند چنین می گوید: (**وإذا تولّى سعي في الأرض ليفسد فيها و يهلك الحرث و النسل و الله لا يحبّ الفساد**)؛ (بقره، ۲۰۵) و هنگامی که قدرت یابد می کوشد که در زمین فساد و تباهی به بار بیاورد، و زراعت و نسل را نابود کند و خداوند فساد را دوست ندارد. چون ارزش انسان به عمل است، هنگامی که فساد محبوب نباشد، انسان مُفسد نیز محبوب نخواهد شد. (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف: ۱۹۵)

ج. آنچه باعث زیبایی انسان است کرامت اوست هر چند قیافه و شکل ظاهری او زیبا است که این زیبایی ظاهری ممکن است در هر موجود دیگری هر چند ضعیف هم یافت شود.. کتب آسمانی به ویژه قرآن مجید، هستی بشر را تکریم کرده و او را موجودی گرامی شمرده و کرامت وی را چنین توصیف فرموده است: (**لقد کرّمنا بنی ادم و حملناهم فی البرّ و البحر و رزقناهم من الطّیبات و فضلناهم علی کثیر ممّن خلقنا تفضیلاً**)؛ (اسراء، ۷۰). به یقین فرزندان آدم را کرامت دادیم، و آنان را در خشکی و دریا بر راحله هایی که در اختیارشان گذاشتیم سوار کردیم، و به انسان روزی پاکیزه داده و او را بر بسیاری از آفریده های خود برتری دادیم. کرامت انسان، در گرو خلافت اوست؛ زیرا جانشین خداوندی که عین کرامت است از کرامت برخوردار است و چنین بزرگواری که

از ناحیه خلافت الهی باشد، نصیب موجودات غیر انسانی نمی شود. لذا تعبیری که پیامبر اعظم (ص) و امیرالمؤمنین علی (ع) درباره انسان دارند، درباره هیچ موجود دیگر نشده است. و آن حدیث معروف «من عرف نفسه فقد عرف ربه» است؛ کسی که خود را شناخت خدای خود را شناخته است و اگر به شناخت خداوند منتهی نگشت، معلوم می شود که انسان به خوبی شناخته نشد؛ اما شناخت موجودهای دیگر از جهت «امکان ماهوی» یا «امکان فقری» و نیز از لحاظ حدوث، حرکت، نظم و مانند آن، موجب معرفت وجود خدا یا شناخت وصفی از اوصاف کمالی خداست.

بنابراین، کرامت انسان در پرتو خلافت اوست و «خلیفه»، کسی است که در تمام شؤون علمی و عملی خود، تابع «مستخلف عنه» باشد. (جوادی آملی، همان، ۲۰۹)

از سویی حسنه و سیئه از عناوین اضافی و نسبی است که از مقایسه پدیده‌ها و رخدادها با کمال نوع انسان یا سعادت افراد این نوع به دست می آید، گاه یک واقعیت برای عده‌ای سیئه و شر است و برای دیگران حسنه و خیر؛ مانند قصاص جنایت کننده که برای قاتل و وابستگان او سیئه و برای اولیای مقتول حسنه است. ولی اصل وجود واقعیات جهان هستی، صرف نظر از این مقایسه، همه خیر و حسن است و وجود هیچ موجودی شر مطلق و سیئه نیست؛ زیرا هر موجودی مخلوق خداست؛ (اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ) (زمر، ۶۲) و خدا همه را به مقدار لازم و با هندسه و نظم آفریده است؛ (وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا) (فرقان، ۲) اندازه و نظمی که مآیه زیبایی و حسن موجودات عالم است؛ (الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ) (سجده، ۷) یعنی هر یک از حقایق هستی، در حد سعه وجودی خود از حُسن برخوردار است و همه با هم در یک نظام هماهنگ و هدفمند به سوی مقصد واحدی در حرکت اند؛ (رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى) (طه، ۵۰)

با این دیدگاه قرآنی که از آیات متعددی به دست می آید، سراسر جهان آفرینش خیر و زیبا و حسنه است و همه مخلوقات الهی آیت و نشانه جلال و جمال خالق خود هستند، و در نظام احسن جهان هیچ موجود باطل، شر و زاید وجود ندارد.

همچنان که بهشت آیت زیبای خدای سبحان است، جهنم نیز در نظام کلی زیبا و بجاست. قرآن کریم جهنم را جزء نعمتها برمی شمرد؛ (هَذِهِ جَهَنَّمُ الَّتِي يُكَذِّبُ بِهَا

المُجْرَمُونَ يَطُوفُونَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ حَمِيمٍ ءان قِبَايَءِ الْآلَاءِ رَبَّكُمْا تُكَذَّبَانِ) (انسان، ۱) حتی شیطان و وسوسه های مودیانه او در مجموع نظام اختیار و تکامل، برای نیل انسان به مقامات بلند انسانی، لازم و زیاست؛ هر چند در مقایسه دوزخ با بهشت و سنجش شیطان با فرشته یکی از آنها زشت و دیگری زیبا تلقی می شود. (جوادی آملی، ۱۵۹:۱۳۸۶)

اگر کسی اومانیستی یا فمینیستی فکر کند، در نگاه او جهان، انسان مدار می شود و انسان، معیار خوب و بد بودن موجودات و آن گاه هر ناخوشایندی را بد می پندارد، هر چند به سود دیگر موجودات باشد.

شیخ اشراق در این باره بیان لطیفی دارد؛ بدین مضمون که برخی تردید دارند عالم، نظام احسن است، چون انسان را معیار قرار داده اند و می بینند که اکثر میوه ها برای او تلخ است و غالب رویدادها در کام او ناگوار و بیشتر رنگها در چشم او بی جلوه است و بسیاری از حیوانات برای او خوراکی نیست، در حالی که فتوا به اصالت انسان توهم و رأیی نادرست است و هر موجودی برای خود کمال و بهره ای دارد؛ انسان از خواص خود طرفی می بندد و موجودات دیگر هم از خواص خودشان لذت می برند. (جوادی آملی، ۱۳۸۹ب:۳۷۲)

ذات اقدس الهی بعضی میوه ها را برای حفظ از دستبرد انسان تلخ کرده است، چون اگر همه میوه ها در کام او شیرین باشد، این بشری که خدا می شناسد چیزی برای حیوانات نمی گذارد؛ یعنی طعم، بو و رنگ بد که مطلوب انسان نیست، پاسبانی است برای حیوانات تا انسان از سهم آنها نگیرد.

ذات اقدس الهی آب و آفتاب را هم برای تأمین مواد غذایی انسان و هم حیوانات دانسته است: در بخشهای معارف و علوم و عقول، علما را همراه فرشتگان یکجا ذکر می کند: (شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ) (آل عمران، ۱۸) اما هنگام سخن از غذای طبیعی و مادی بدن، انسان را با حیوانات: (مَتَّعًا لَكُمْ وَلِأَنْعِمُكُمْ) (نازعات، ۳۳) (كُلُوا وَارْعُوا أَنْعِمُكُمْ) (طه، ۵۴) (مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ). (یونس، ۲۴)

وقتی تفکر اومانیستی باطل شود، قهراً فمینیستی هم باطل می گردد: زن مانند مرد، موجودی در حدّ خاص خود است و انسان هم مانند سایر موجودات، حدّ ویژه خود را

دارد: (إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ). (قمر، ۴۹) و همگی از نظام حاکم بر انسان، جهان و پیوند انسان و جهان پیروی می‌کنند. (جوادی آملی، همان، ۳۷۳)

انسان تا زمانی که بخشهای کلیدی هویت خود و راههای اصلی وجودش را نشناسد، هرگز نخواهد توانست بخشهای فرعی وجود خویش را تفسیر کند، در نتیجه به بیراهه می‌رود و به تعبیر علامه طباطبایی معلوم می‌شود که چنین شخصی عمری تحت ولایت شیطان گمراه کننده بوده و به ضلالت او حرکت می‌کرده، تا اینکه بر اثر تداوم شیطان مداری، تمام سرمایه‌های وجودی خود را از دست داده است. (همان: ۳۷۴)

کسی که به برکت ایمان درست، انسانیت خویش را حفظ کرده و فروع و اصول، هر یک را در جای خودشان نهاده است، تحت ولایت الهی و از حیات والای انسانی برخوردار است و خدا و فرشتگان رحمت بر او تحیت و درود می‌فرستند تا نور شود: (هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ لِيُخْرِجَكُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا). (احزاب، ۴۳)

بر اساس پذیرش اصل واقعیت و اینکه انسان و جهان و پیوند آنها با هم پنداری نبوده، بلکه دارای واقعیت است. مسئله ای به نام نظم و هماهنگی و همچنین مطلبی به نام نظام احسن مطرح می‌شود که آیا واقعیتهای جهان هماهنگ و منظم می‌باشند یا پراکنده و گسیخته از همدیگراند؟ و آیا بر فرض نظم و هماهنگی، دارای بهترین نظام و محکم‌ترین انسجام می‌باشند یا اینکه نظامی احسن از وضع موجود متصور و ممکن خواهد بود؟ با عنایت به عرفان اسلامی نیز می‌توان این پرسش‌ها را پاسخ داد.

نظام احسن در عرفان

ذات و کنه هستی در ساحت عرفان نظری، واحد شخصی است نه واحد تشکیکی و اهمیت و ارزش بنیادی در عرفان نظری، همان اطلاق و تعیین همین حقیقت شرعی است برای اصل حقیقت هیچ کثرتی متصور نیست (سید حیدر آملی، ۱۳۶۷، ۱:۹۱). از سه کثرت متصوره یعنی کثرت در اثر تباین، کثرت در اثر تشکیک و کثرت تجلیات، در عرفان کثرت تجلیاتی مطرح هست که در سایه آن حقیقت شخصی هستند نه خود حقیقت، بلکه تمام آنها شبه و سایه ایی از نور محض هستند و تجلیات ذاتی و اسمایی و شهود فعلی برای

این حقیقت واحد شخصی است.

با عنایت به اینکه هر چه از مرحله غیب به شهادت می رسد و از وادی علم به عین تنزل پیدا می کند در واقع مظهري از اسمای حسناى حضرت حق است و بهترین و برترین کمال وجودی همان اسمای حسناست، می توان نتیجه گرفت تمام کائنات اعم از جهان خارج و عالم هستی، نظام احسن است. چون اسمای حسنا هیچ فرض و تصویری غیر از مظهر نظام احسن ندارد. بدیهی است در نظامی که آئینه تمام نمای زیبایی و کمال محض است نمی تواند از آن نازیبایی و زشتی را تصور کرد.

عالم ملک، تجلی ملکوت است و عالم ملکوت، مظهر جبروت و این مجالی سه گانه همسان با احدیت و واحدیت و ربوبیت بوده، مطابق با تعینات علم و قدرت و اراده حق تعالی هستند که برابر با ذات و صفت و فعل اند و کلیات این مراتب را در پنج تجلی خلاصه نموده اند که انسان کامل و جامع (جامی، ۱۳۷۰: ۳) همه آنها در حضرت پنجم یا به تعبیر برخی از شارحان نقش النصوص، محمد بن علی العری الطائی در حضرت ششم قرار دارد و تفصیل آن به اهلش موکول می شود که بعضی از آنان (جامی، همان، ۱۸) از باب «إن من الشعر لحکمة» (صدوق، ۱۳۸۵، ۴: ۳۷۹) چگونگی ظهور اسمای حسنا را در نظم احسن چنین بیان کرده اند:

هر چه در چشم جهان بینت نکوست عکس حُسن و پرتو احسان اوست.

(جوادی آملی، ۱۳۸۶ ب، ۳: ۶۰۷)

چون هر اسمی از اسمای حسناى حق تعالی دارای حکم خاصی است، بنابراین، ظهور آن نیز حساب مخصوص و نظم ویژه خواهد داشت که تخطی از آن نظام خاص ممکن نمی باشد و از این نظام خاص اسمایی و چینش مخصوص آن تعبیر می شود به «توقیفی بودن اسماء الله» و منظور عرفا از توقیفی (علی بن محمد ترکه، ۱۳۶۰: ۱۲۲) بودن اسماء آن است که برای هر اسمی وطن خاص و مَحْتِد و جایگاه مخصوص است که نه تخلف را در آن رواست و نه اختلاف را بدان راهی است و این معنای عمیق، غیر از آن است که در توقیفی بودن اسمای لفظی و اطلاق آنها به عنوان تسمیه نه توصیف بر ذات حق تعالی در کلام و فقه مطرح می شود و برای هر اسمی، موطن خاص است که محیط به اسماء ما دون و

محدود به اسم مافوق خود است؛ تا برسد به اسم اعظم که والا ترین مقام خارجی در بین مظاهر امکانی است و آن همان مقام شامخ انسان کامل، خاتم انبیاء، حضرت محمد بن عبدالله صلی الله علیه و آله است؛ نه آنکه اسم اعظم کلمه یا کلام لفظی باشد که بر زبان هر کسی جاری شود، در نظام تکوین اثری پدید آید؛ یا مفهومی از مفاهیم حصولی باشد تا در ذهن هر کسی خطور کرد، مؤثر شود. (جوادی آملی، همان: ۶۰۸)

خلاصه آنکه اگر اسمای حسنا حق تعالی در عالم ظهور می کنند و در هر مظهري به اندازه همان مجلی ظهور می نمایند و با حفظ ترتیبی چون حلقه‌های عدد منسجم و هماهنگ تجلی می کنند، نظامی غیر از نظام حسن موجود فرضی ندارد و چون بر اساس نظم خاصی که در اسمای الهی وجود دارد، بعضی از آنها مطلق و برخی دیگر مقیداند و حقیقت آن اسمی که مطلق است، در تمام اسمهای مقید به همان نسبت ظهور می کند؛ پس هیچ اسم مقیدی نیست که حقیقت اسم مطلق را به اندازه خود واجد نباشد و چون یکی از اسمهای مطلق حق تعالی رحمان بودن اوست و بر اساس همین اطلاق است که رحمت حق، تمام اشیاء عالم را فرا گرفت و چیزی یافت نمی شود که از قلمرو رحمت مطلق بیرون باشد؛ بنابراین، هر چیزی به اندازه خود مظهر رحمت خواهد بود.

اگر برخی از اشیاء نسبت به بعضی دیگر رحمت نباشد، نسبت به خودش و همچنین نسبت به چیزهای دیگر رحمت خواهد بود؛ لذا غضب در عالم نسبی و قهر در جهان قیاسی بوده، چیزی که ذاتاً و نسبت به همه اشیاء عالم غضب و قهر باشد، حتی نسبت به خودش و آثارش نخواهیم داشت؛ چون تمام چیزهای جهان خلقت مظهر رحمت مطلق می باشد و برای رحمت. (جوادی آملی، همان: ۶۲۴)

در تحلیل نظام احسن جهان نباید انسان را محور قرار داد و هر چه به حال او ملایم است، خیر باشد و هر چه به حال او ملایم نیست، خیر نباشد؛ بلکه خود انسان نیز مهره‌ای از مهره‌های جهان هستی به شمار می رود و هیچ امتیازی از این جهت برای او نیست؛ بلکه او مانند دیگر موجودات در حلقه‌های نظام احسن قرار دارد و این اصل را که احیاناً عامل اشتباه می گردد، در حکمت مشاء (بهمنیار، ۱۳۷۵، ۶۶۱) و همچنین در فلسفه اشراق (سهروردی، ۱۳۷۲، ۱: ۴۷۲ و ۴۷۳) و حکمت متعالیه (شیرازی، ۱۳۶۶، ۱: ۴۰۱) بیان

نموده اند که نه انسان معیار سنجش خیر و شرّ جهان می باشد تا هر چه موجب فساد انسان شود شرّ باشد، گرچه آن چیز به لحاظ ذات خویش کامل باشد، نه موارد جزئی دیگر معیار بررسی خواهد بود.

محور تحقیق، کلّ نظام و مجموعه واحدهای جهان هستی است و محقق طوسی در شرح اشارات اشکال فخر رازی را راجع به اینکه رعایت اصلح بر خداوند لازم نیست، زیرا بسیاری از افراد فاقد کمالات صالح می باشد، همانند بهمنیار در تحصیل و شیخ اشراق در مطارحات چنین حلّ کرد: اصلح به لحاظ نظام کلّ غیر از اصلح به لحاظ افراد جزئی است و آنچه تحقّق او حتمی است، نظام احسن در کلّ جهان هستی است؛ نه به لحاظ فرد فرد و به حساب جزء جزء جهان آفرینش و اگر حادثه ای نسبت به فردی خوشایند نبود یا زودرسّ به نظر رسید، وقتی به لحاظ کلّ جهان و با تأمل در سلسله علل و معالیل آن سنجیده شود، معلوم خواهد شد که هم نسبت به کلّ نظام ملایم و خوشایند است، خیر و شرّ در حکمت نظری غیر از حُسن و قُبْح است در حکمت علمی و پیدایش شرّ، ناقض نظم نیست. اولاً آنچه در نظام احسن جهان به نام خیر و شرّ مطرح است، غیر از آن چیزی است که در حکمت علمی به نام حُسن و قُبْح مطرح می شود؛ زیرا اوّلی ناظر به حقایق جهان هستی است و دومی، ناظر به اعتباریات قانون گذاری است.

ثانیاً آنچه به نام خیر و شرّ مطرح می شود، ناظر به اصل نظم در جهان نمی تواند باشد؛ یعنی پیدایش شرور، اشکالی بر اصل نظم وارد نخواهد کرد؛ زیرا شرور، نه با تصادف و هرج و مرج پیدا می شود، نه با نظام علیّ و معلولی مخالف است؛ بلکه یقیناً هر رویدادی که شرّ نامیده می شود، دارای سبب خاص و علت مخصوص است؛ چنان که اثر خاص و پی آمد مخصوص به خود دارد. (جوادی آملی، همان، ۶۲۴)

مثلاً ممکن نیست سیل بنیان کن یا آتش سوزی خانمان برانداز، بدون سبب پیدا شود یا اثر نامعلوم و پی آمد مبهم داشته باشد؛ بلکه حتماً به دنبال یک سلسله علت های خاص پدید می آیند و به دنبال آنها نیز یک رشته پی آمدهای مخصوص رخ می دهد؛ لذا پیدایش شرور، نه نقضی بر اصل علیّت و معلولیت می تواند باشد، نه با اصل نظم سازگار است؛ تنها با نظام غایی و حکمت مبدأ فاعلی سازگار نیست که برای حلّ آن برهانی دیگر است و

خلاصه آن این است که چون شرّ معدوم بالذات و موجود بالعرض است، دارای علت بالعرض و همچنین معلول بالعرض خواهد بود؛ نه بالذات؛ بنابراین، مبدأ فاعلی بالذات ندارد تا اینکه غایت بالذات و هدف ذاتی برای آن فرض شود، آنگاه مورد اعتراض قرار گیرد که با حکمت مبدأ فاعلی سازگار نمی‌باشد.

آنچه فعلاً بدان اشاره شد، دو مطلب است؛ اول اینکه خیر و شرّ به وجود و عدم حقیقی برمی‌گردد؛ نه اعتباری؛ مانند حُسن و قُبُح که در مسائل ارزشی طرح می‌شوند. دوم آنکه خیر و شرّ، غیر از نظم و بی‌نظمی است؛ تا خیر معادل با نظم و شرّ، معادل با بی‌نظمی باشد؛ بنابراین، اگر از راه برهان نظم وجود مبدأ جهان ثابت شود، پیدایش شرور نقضی بر این برهان نخواهد بود؛ زیرا نه هر چیزی عامل پیدایش شرور می‌باشد، نه بعد از پدید آمدن شرّ، پی‌آمدهای گوناگون و بی‌حساب رخ می‌دهد.

همچنین اگر وجود خیرات دلیل وجود مبدأ جهان بود، پیدایش شرور ناقض آن می‌بود؛ زیرا نشان می‌داد که مبدهای در جهان نیست؛ بلکه پدیده‌های عالم در اثر برخوردهای مختلف پی‌آمدهای گوناگون گوارا و ناگوار خواهد داشت و برای هیچ یک آنها مبدهای نمی‌باشد و اما اگر دلیل وجود مبدأ جهان نظم عالم بود، خیر بودن حادثه یا شرّ بودن آن تأثیری در این جهت ندارد؛ بلکه درباره اثبات حکیم بودن مبدأ جهان و تحقق نظام غایی سؤالی مطرح می‌شود که پاسخ کافی دارد.

خلاصه آنکه پیدایش شرور در اثبات مبدأ عالم خدشه‌ای وارد نمی‌کند؛ بلکه در اثبات صفات کمالی برای آن مبدأ مانند حکیم و عادل یا واحد و یکتا بودن، سؤالی پدید می‌آورد که بعد از تحقیق روشن می‌شود پیدایش شرور با هیچ وصفی از اوصاف کمالی مبدأ جهان ناسازگار نیست.

سرّ مطلب، همانطوری که اشاره شد، این است که با بررسی نظم عالم وجود ناظم اثبات می‌شود؛ خواه آن سلسله منظم و رشته منسجم نسبت به چیزی خیر باشد یا شرّ باشد؛ زیرا اثبات مبدأ نظام فاعلی، ربطی به بحث نظام غایی ندارد تا شرّ بودن آن سلسله آسیبی به اصل مسئله وارد کند. (جوادی آملی، همان)

نتیجه گیری

در گستره بحث از نظام احسن علاوه بر موجودات مادی که بوسیله حواس پنجگانه، استقراء و تجربه درک و اثبات می شوند، موجودات مجرد هم قرار باید مطمع نظر باشد و هر چیزی که هستی و وجود آن با برهان و استدلال قابل اثبات است در قلمرو بحث نظام احسن قرار می گیرند. این بحث یک بحث عقلی محض است نه یک بحث علمی و تجربی.

طرح مسئله نظام احسن علاوه بر اینکه بر پذیرش اصل واقعیت در برابر انکار آن یعنی سفسطه مبتنی است، بر این اصل هم استوار است که اگر واقعیت جهان هستی همراه با وحدت شخصی محض بوده و هیچ گونه کثرت و تعددی به هیچ وجه در آن راه نداشته باشد، قطعاً بستری برای طرح بحث نظم و هماهنگی نخواهد بود چون در صورت تحقق وحدت صرف، ناساگازی بین حقائق متصور نخواهد بود همانطور در صورتی که واقعیت های جهان هستی با کثرت محض همراه شده باشد، زمینه ایی برای وحدت، همگرایی و انسجام متصور نخواهد بود. بنابراین در این صورت بحث از بهترین وضع موجود و یا نظام احسن بی مورد خواهد بود چون نمودار و علت ایجاد نظم، وحدت است و در وادی کثرت محض، جایی برای هیچ وحدتی باقی نمی ماند.

اصل بحث نظام احسن علاوه بر تحقق وحدت و کثرت، بر پذیرش توان هر دو مولفه استوار است و از آنجا که بین نظم و وحدت و انسجام اشیاء رابطه مستقیمی وجود دارد بنابراین هر چه وحدت جهان قوی تر باشد، هماهنگی آن هم بیشتر خواهد بود و از دیگر سو هر چه کثرت هم قوی و پرنگ تر باشد، نظم هم تحت تاثیر آن هم ضعیف تر و گمرنگ تر خواهد شد. از این رهگذر، ره آورد روابط انسان و محیط زیست را می توان به شرح ذیل فهرست کرد:

۱- اگر این نظام احسن است هر گونه تخریب در سیر طبیعی این نظام اخلال در

نظام احسن خواهد بود.

۲- آنچه شرّ نامیده میشود با نگاه و نگرش ناقص شرّ است و الا در نظام احسن بخشی

از این نظام شمرده شده و خیر خواهد بود.

۳- اگر انسان طبیعت و محیط زیست را به میل خویش تغییر دهد به ظن اینکه خیر خود را رقم بزند این امر در کل نظام تاثیر شرّ خواهد نهاد.

۴- هر رویدادی که شرّ نامیده می‌شود، دارای سبب خاص و علت مخصوص است؛ چنان که اثر خاص و پی‌آمد مخصوص به خود دارد

۵- خیر و شرّ در حکمت نظری غیر از حُسن و قُبُح است در حکمت علمی و پیدایش شرّ، ناقض نظم نیست.

۶- چون هر اسمی از اسمای حسنای حق تعالی دارای حکم خاصی است، بنابراین، ظهور آن نیز حساب مخصوص و نظم ویژه خواهد داشت که تخطّی از آن نظام خاص ممکن نمی‌باشد.

۷- بر اساس تفسیر درست، اساس نظام احسن انسان محور نیست به گونه‌ای که هر چه به حال او خوش آید خیر و هر چه را ناخوش بدارد شرّ باشد؛ بلکه بشر نیز مهره‌ای از مهره‌های جهان هستی به شمار می‌رود و از این جهت بر دیگر موجودات امتیازی ندارد.

فهرست منابع

۱. ابن هشام انصاری (۱۴۰۴) مغنی اللیب، کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی، قم
۲. آدامز، رابرت مریو (۱۳۷۲) تیمائوس، ترجمه رضا برنجکار، کیهان اندیشه، دوره ششم، ش ۳۲، ۱۳۷۲، صص ۶۲ و ۵۷
۳. آملی سید حیدر (۱۳۶۷) المقدمات من کتاب نصّ النصوص فی شرح فصوص الحکم، توس، یکم
۴. بهمنیار بن مرزبان (۱۳۷۵) التحصیل، چاپ مرتضی مطهری، تهران
۵. بیضاوی، عبدالله (۱۴۱۸) انوار التنزیل و اسرار التأویل، دار احیاء التراث العربی، بیروت
۶. توفیقی، حسن (۱۳۸۵) آشنایی با ادیان بزرگ، چ هشتم، مرکز جهانی علوم اسلامی، تهران
۷. جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۰) نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، پژوهشگاه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران
۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶ الف) اسلام و محیط زیست، اسراء، قم
۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ الف) انتظار بشر از دین، اسراء، قم، ششم
۱۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ ب) تفسیر انسان به انسان، اسراء، قم، پنجم
۱۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶ ب) سرچشمه اندیشه، اسراء، قم، پنجم
۱۲. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۷) الصحاح، دارالملايين للعلم، بیروت
۱۳. حسین الخشن (۱۴۲۵) الاسلام و البینه خطوات نحو فقه بیئی، دارالهادی، بیروت
۱۴. رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸) روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، بنیاد پژوهش های آستان قدس رضوی، مشهد
۱۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲) المفردات فی غریب القرآن، مدخل ملک، دارالعلم و الدار الشامیه، دمشق و بیروت
۱۶. سهروردی (۱۳۷۲) مجموعه مصنفات شیخ اشراق، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)

۱۷. شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۶۶) شرح اصول کافی، زارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)
۱۸. صدوق، محمد بن علی (۱۳۸۵) من لا یحضره الفقیه، ترجمه محمد جواد غفاری، دارالکتب الاسلامیه، تهران
۱۹. طباطبائی، سید محمد حسین (۱۴۰۲) المیزان فی التفسیر القرآن، چ چهارم، انتشارات اسلامی، قم
۲۰. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲) جامع البیان فی تفسیر القرآن، دارالمعرفه، بیروت
۲۱. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۹) التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق احمد حبیب قصیر العاملی، دار احیاء التراث العربی، بیروت
۲۲. عابدی سروستانی، احمد (۱۳۸۶) جهت‌گیری ارزشی و اخلاقی زیست‌محیطی اسلامی، ماهیت و پیامدها، چاپ شده در کتاب اخلاق و محیط زیست، ناشر دانشگاه امام صادق - دکتر کاووس سیدامامی، ۱۳۸۶، ص ۵۹۰-۵۸
۲۳. عاملی، زین الدین بن علی (شهید ثانی) (۱۴۰۹) منیه المرید فی ادب المفید و المستفید، مکتب الاعلام الاسلامی، قم
۲۴. علی بن محمد ترکه اصفهانی (۱۳۶۰) تمهید القواعد، چاپ جلال الدین آشتیانی، تهران
۲۵. قرضاوی، یوسف (۱۴۲۱) رعایه البیئه فی شریعه الاسلام، دارالشرق، قاهره
۲۶. کاپلستون، فریدریک (۱۳۷۲) تاریخ فلسفه یونان و روم، ترجمه جلال الدین مجتبیوی، سروش، تهران
۲۷. کلارک کلی، جیمز (۱۳۸۸) بازگشت به عقل، ترجمه عباس یزدانی، دانشگاه زنجان، زنجان
۲۸. کیس الکساندر (۱۳۸۴) حقوق محیط زیست، محمد حسن حبیبی، چ دوم، دانشگاه تهران، تهران
۲۹. لستر راسل براون و دیگران (۱۳۶۹) جهان در آستانه سال ۲۰۰۰، ترجمه مهرسیما فلسفی، سروش، تهران
۳۰. لویی پویمان (۱۳۸۴) اخلاق زیست‌محیطی، ترجمه محسن ثلاثی و همکاران، نشر

توسعه، تهران

۳۱. لواسانی، احمد (۱۳۷۲) کنفرانس بین المللی محیط زیست در ریو، مؤسسه چاپ و

انتشارات وزارت امور خارجه، تهران

۳۲. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۶) معارف قرآن، خداشناسی - کیهان‌شناسی -

انسان‌شناسی، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، قم

۳۳. موسوی خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۶) صحیفه نور، چ چهارم، مؤسسه نشر و تنظیم آثار

امام خمینی، تهران

۳۴. میبدی، رشیدالدین (۱۳۷۱) کشف الاسرار و عدة الابرار، امیر کبیر، تهران

۳۵. نصری، عبدالله (۱۳۸۲) فلسفه آفرینش، نشر معارف، تهران.

چکیده مقالات به انگلیسی

Exploring the interaction between man and the environment in Islam with emphasis on the teachings of the Ahsan system

Morteza Bayat

Abstract

The interaction between humans and the environment is one of the topics that is emphasized by governments and people today. Examining this interaction by religions, especially Islam, is one of the issues that can be very important for the followers of this heavenly religion. The important point of Islam's approach is that this religion considers nature to have a perfect system as the noblest and best possible system that is under the rule of God and there is no defect or evil in it.

The researchers in this article intend to find an answer to the question of what kind of interaction exists between humans and the environment from the Islamic point of view and should be done using the library method. The answer that has been given to this question is that according to the doctrine of Nizam Ahsan, which Islam emphasizes a lot, man does not have the right to destroy the natural course of the environment, and if he tries to change the environment at will, it will cause evil effects in It will be the whole system. Because in Ahsan's system, man is a part of the system and a part of its parts, and you have no right to consider what is good for him as good and what is not good for him as evil..

Keywords

Islam, environment, efficient system, interaction between man and nature.

The Manifestation and Concealment of Being in Sadra and Heidegger

*Fariba Hadavi
Azizollah Afshar Kemani*

Abstract

Sadra and Heidegger both surpass the principality of quiddity and lead to the principality of Being, and both believe that entities and their relations can be understood and interpreted in the light of the unity of Being. Moreover, both recognize entities as manifestations of being and interpret the plurality based on unity. Sadra and Heidegger don't consider Being as an entity itself, but the foundation of entities that can never be disclosed completely. Although entities manifest Being, they conceal it themselves. Thus, each entity manifests the absolute Being and at the same time conceals it. Sadra implies that God is in an absolute absence, but Heidegger merely refers to Being in general which is current in entities, and never indicates explicitly God as the creator of entities. Sadra's theory of gradation of Being is the best explanation of . manifestation and concealment of Being, but Heidegger has no words in this manner .Sadra implies that God is in an absolute absence, but Heidegger merely refers to Being in general which is current in entities, and never indicates explicitly God as the creator of entities. Sadra's theory of gradation of Being is the best explanation of manifestation and concealment of Being, but Heidegger has no words in this manne.

Keywords

Manifestation, Concealment, Being, Sadra , Heidegger.

Allameh Helli's theological approach

(Background, innovation and its transformation in Imami theology)

Mohammad Hasan Nade

Abstract

The history of Imami theology in its path of growth and excellence has so far left behind schools that each have played a transformative role in the growth of Imami theological thought. In the first two schools (Medina and Kufa), all Shiite beliefs and beliefs were developed, explained and established. Then, the previous heritage was codified and transferred in Qom and Baghdad schools with two theological approaches. With the decline of Qom and Baghdad, one of the great Shiite schools that emerged from the Imamiyya schools in terms of comprehensiveness, diversity and innovation was the Hillah School. A school that, in addition to creating changes in other Islamic sciences, also became the origin of many changes in Shiite theological thought with different approaches. Among them it was the only philosophical-theological approach that was given more attention by the scholar Tusi. Other approaches were less visible in the radius of the dominant philosophical approach, or some were ignored. Therefore, this article intends to review the theological developments of Hillah school from the background, innovation and the process of formation of one of the theological approaches created by Allameh Helli and to look at Hillah as it should not be considered, and its role in Show the evolution of Imami theology more than before.

Keywords

Helleh School, Allameh Helli, Theological Approaches, Theological Developments.

Reflections of Jewish interactions with early Christians in the Holy Quran based on historical sources

Fatemeh Mohammadi

Javad Sakha

Boshra Delrish

Nasrollah Pour Mohammadi

Abstract

This article examines and presents a model of those verses of the Holy Quran that refer to Judaism and Christianity.

Quranic verses are not examined in this article from a verbal and interpretive perspective, but it is merely the purpose of historical-social evaluation of Quranic verses, which seems to be a reflection of the relationship between early Muslims with Christians.

Based on the frequency, whatever Quranic verses related to Christianity and Judaism were extracted from the Qur'an and examined to determine by comparing them, that these verses were more related to Christianity or Judaism? In order to investigate this goal, the methods of library-descriptive and descriptive-analytical research methods were used.

The findings of this article show that the Qur'an confirms the principle of Jewish theology in various verses, and it seems that the influential personalities of the Jewish people are greater than in the Qur'an.

But the Quran has many criticisms of the Jewish people, their past beliefs and practices, and the Prophet (PBUH) and Muslims' treatment of the Jews of the Arabian Island.

It is likely that the contemporary Jews, who lived in Medina at the time of the Prophet, as well as their treatment of the Prophet (PBUH), were instrumental in depicting Judaism in the verses of the Quran.

Many verses have been revealed in the Holy Quran, and on the other hand, the tone of the Quran towards Christianity is a very calm tone and refers to issues that have always been of interest to Christianity.

Keywords

Holy Quran verses, Judaism, Christianity, Islam.

the school of tafkiekand invalidity of the appearances of the Qur'an

Mohammad Hasan Ghadrddan Maleki

Abstract

Most school of tafkiek were skeptical about the implication of the apparent and intrinsic meaning of the appearances of the doctrinal verses, but also believed that the doctrinal verses of the Qur'an did not have the intrinsic and intrinsic appearance and appearance. In order to explain the lack of authority of the appearances of the Qur'an, they have relied on arguments such as: symmetrical separation of narrations, humanistic knowledge, knowledge of the interpreter of the Qur'an, assigning the understanding of the Qur'an to the infallibles. The author will show with three Qur'anic, narrative and rational approaches that several verses and narrations indicate the inaccuracy of the verses indicating the independence of the appearances of the verses. And the denial of those false means such as: invalidity of narrations, conflict with the philosophy of revelation of the Qur'an and revelation, immortality and finality, annulment of revelation is arranged on which no Muslim theologian can be bound.

Keywords

The Quran, appearances, innate and independent signification, the authority of the Quran, the school of tafkiek.

Analyzing the position of reason and cause in the issue of infallibility

Fateme Fazelzade

Alireza Parsa

Reza Rasooli Sharabiani

Abstract

Reason and cause, the two categories that are very close together. Each of them implies relationship and concomitance between two objects or two things together. Sometimes it is difficult to separate the two phases. Sometimes, Judgment of One of them will spread to another. And perhaps combining these concepts; in other words, Fallacies sputum of cause and reason (Fallacies sputum of phases fixity and affirmation) leads to errors. Attention to this distinction leads to solving many of the problems of the human sciences (theology, social sciences, philosophy, etc).

This article, by determination the position of the cause and reasons in question of the infallibility, and attention to this important distinction and its relation to the distinction between fixity and affirmation, tries to show that Prophecy and pontificate are not cause of the infallibility of Divine elect, but their absolute infallibility is one of the causes possess of the great authorities.

Keywords

gradation, reason, Inerrancy, cause.

The Study of the possibility of Divine Intuitive Cognition and its Role in the Development of Humanities. According to Islamic Traditions

Abbas Khademiyan

Abstract

Elites have always been concerned with the development of their knowledge. Among the others, divine intuitive cognition directly associated with divine faith and virtue plays an important role.

The study of the possibility of divine intuitive cognition and its role in the development of humanities.

Method: This article will try to explain the concept, roles and capabilities of divine intuitive cognition in the development of humanities. To do so, it will make use of Islamic sources with a descriptive analytical approach in the light of inferential attitude.

Man has recently ignored the role of divine intuitive cognition in the improvement of humanities, which has resulted in not meeting the challenges

such as limitation of cognition ways and not being satisfied with materialistic needs. However, the principles of epistemology, ontology and anthropology based on divine intuitive cognition can improve humanity.

Conclusion: Divine intuitive cognition, which shows the real human nature better, can help us to know man better, which is the aim of humanities.

Keywords

Cognition, man, evolution of sciences, heart, kingdom, ward.

Investigating the Impact of Religion on Income Inequality

Mostafa Heidary Haratemeh

Abstract

The present study aims to investigate the effect of the role of religion on income inequality. For this purpose, a simple economic-political model was considered and following the study of Azzi and Ehernberg (1975), the basic structure of Meltzer-Richard was completed by modeling religion as the intensity of satisfaction from charitable donations for public goods. It was developed in which the more religious people are, the greater the satisfaction they receive from voluntary donation. Thus, the political process has led to a reduction in the size of government in more religious countries, meaning lower levels of spending on public goods and redistribution, and tax-based redistributions have shaped income distribution, which means more income inequality in more religious countries. The "belief in an after- life" index was considered a measure of religiosity and the Gini coefficient was considered a measure of income inequality. Finally, the GMM, FMIL and (2ls) IV econometric models have been used to estimate the patterns over a period of 15 years (2005 - 2019). The results showed: a) There is a positive correlation between religiosity, being and income inequality. b) The coefficient of variable belief in an after- life in all regression models with the presence and absence of control variable is positive and significant. This means that countries with higher levels of belief in the afterlife have more inequality. c) The coefficient of variable GDP per capita is negative and significant in all patterns and shows that countries with higher per capita incomes tend to distribute income more evenly. Perhaps the inherent priority of religion, smaller government, and lower welfare spending in more religious countries is only a reflection of the broader perspective of research.

Keywords

Religion, Income Inequality, belief in an after- life, Salvific Merit, 2ls.

Explaining the Islamic-Theological Thought of Abu Jahl Ismail Ibn Ali Nobakhti and His Role in Consolidating the Theological Foundations of the Imams in the Age of Absence

Javad Haghiri Madadi

Abstract

Abu Sahl Ismail Ibn Ali Nobakhti is one of the famous Shiites and is known as the Sheikh of the Imamiyya theologians in the Age of Absence. They have been. Considering the formation of conflict in the two fields of thought and theology before Abu Sahl and the reproduction of these ideas in the scholars and theologians of later ages, the study of this period is of utmost importance. Many Shiite principles and beliefs about the Imamate and the Age of Absence are formed in this period. However, the services of Abu Sahl al-Nubakhti can be explained in two levels: political services and scientific services to the Shiite community. This article is reconstructed by the method of logic and with reference to first-hand sources, examines the views and political-theological ideas of Abu Sahl during the period of his minor absence.

Keywords

Abu Sahl Nobakhti, Nobakhti Family, Theology, Age of Absence, Imamate.

Superstition and heresy in the sect of "scholars" from the people of truth

Mahdi Imani Moghadam

Abstract

The sect of sectarians is a sect of the Ahl al-Haqq (Yarsan) and one of the exaggerators attributed to Shiism, which, despite their claims, has deviated from the Shiite principles and religious precepts, as well as from the doctrinal and ritual necessities of Islam. Although there has been a tendency towards Sufism since the second century AH, the founder of the Ahl al-Haqq sect is Sultan Ishaq Barzanjeh, who introduced this religion as the essence of all religions and finally divided the sect into seven families of truth, followed by four families including The family of Shah Hayasi was added to them, who in the contemporary period of his pole was Noor Ali Elahi (1357-1276 AD) who, with changes in both the rituals and the method and beliefs of the Ahl al-Haqq, founded the "Maktabiyun" sect and in order to expose the beliefs " Do not say "Sir" and heresy in the innovations of Ahl al-Haqq was also objected to by some of the great Ahl al-Haqq. The many instructive conflicts of the school with the arguments and intellectual and narrative sources have made many of the teachings of this sect an example of superstition, heresy and even apostasy, including explicit claims to the religion of the new religion and its supremacy over the prophets and imams, belief in distortion. In the Qur'an, believing in Donadun (a kind of reincarnation) and referring the soul to the body of history, implicitly denying the infallibility of the prophets and substituting the poles for the Imams and the solution of God in them and in themselves and claiming the knowledge of the unseen and miracles and stating the legitimacy of all religions Existing and consequently debauchery in rituals and religious necessities; therefore, he can not be considered in the Muslim Jirga. The present research has been compiled in the works of Noor Ali Elahi and its intellectual and narrative critique and library method.

Key words

Ahl al-Haqq Asar al-Haqq Noor Ali Elahi Donadun Maktabiyun Tawhid Prophethood Heresy Apostasy.

The study of Attar's deterministic thought based on Unity of acts (tawhid al-af'al (and Nearness to God via supererogatory worships (Qurb al-Nawafil)

Abolfazl Afshari Pour

Reza Heidary Nouri

Reza Fahimi

Abstract

The subject of determinism and free will, among the various philosophical, theological and mystical issues, is one of the topics that has always been considered by various religions and sects. In this regard, philosophers and non-philosophers also agree on this question of whether the actions and behaviors that occur to man or what happens to him are all in the hands of man himself or under the influence of other factors and forces. The belief that man is a free or compelled has always influenced man's social vision. Its importance is such that great men, artists and virtuous people like Attar with all their scientific insight and taste and intuitive understanding seek to answer this question to get an appropriate answer on the issue of human determinism and free will. Attar is a Ash'ari in theology and is also a Sufi. But unlike the Ash'arites and the Sufis, who are absolute determinists, he has expressed different views on determinism and free will. Attar does not accept verbal, reprehensible and disgusting determinism and in many cases he means determinism, as a mystical point of view and describing the attribute of the tyranny of God, and explaining the satisfaction of the servant against the truth and Unity of acts. Hence, Attar's view of Unity of acts, which is one of the monotheistic levels, has caused his thought to be similar to the theological beliefs of the Ash'arites. The results of this research, which has been obtained by library method, descriptive-analytical method and document research, show that Attar in the universe, according to the principle of Unity of acts, sees God as the only agent in the universe and The issue of determinism from a mystical point of view by depriving man of any power and will is explicitly raised and in many of his poems.

Keywords

Attar, determinism, theology, Unity of acts (tawhid al-af'al), Qurb al-Nawafil" (nearness to God via supererogatory worships).

Expansion of novel spirituality in the ray of faith to divine promise

*Mohammad Ali Akhavian
Najmeh Molavi Vardanjani
Mohammad Ali Karimi Vala
Azizollah Molavi Vardanjani*

Abstract

Spirituality is order that human to desire always and Moo toughen up that human frustration of new word .

Up to spirituality orientation, current of spirituality have emerged on ways thought and theoretical backgrounds that have claimed to answer to this need and psychological crisis resolution, unaware that spirituality and mental relaxation is of main theism accessories. That have root in divine promise. This writing on emergence of this spirituality is to expansion on verbal defects that prove novel spirituality does not have intellectual foundation of belief system that is faith to divine promise, and does not cause assurance and encouragement in heart of own followers that increase anxiety always. So, currents of novel spiritually don't can nice answer to human spiritual intelligence, aspect of study innovation, is increase of critical approach to novel spiritually theological implications .

Based on this study, root of novel spirituality verbal need should searched in thought component for example one-sided look to human, lose internal cohesion, distortion, vationalism, crisis of missionaries and capitalism and materialism.

Keywords

novel spirituality, faith, Divine, Promise.

THE QUARTERLY JOURNAL
OF Theological – Doctrinal Research
12 th Year. No. 46, Summer 2022

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 Berenjkari, 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: Hamidreza Alizadeh
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