

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:

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام [www.ISC.gov.ir](http://www.ISC.gov.ir)

مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی [www.SID.ir](http://www.SID.ir)

بانک اطلاعات نشریات کشور [www.magiran.com](http://www.magiran.com)

پایگاه مجلات تخصصی نور [www.noormags.com](http://www.noormags.com)

نمایه و قابل دریافت می‌باشد.

سال سیزدهم / شماره چهار / شماره پیاپی ۵۲ / زمستان ۱۴۰۲

فصلنامه علمی پژوهش‌های اعتقادی - کلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه  
سال سیزدهم / شماره چهار / شماره پنجاه و دو / زمستان ۱۴۰۲ / شمارگان ۱۰۰۰ / بهای تک شماره ۱۱۰۰۰۰ 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  
احمد باقری  
عین الله خادمی  
عبدالحسین خسرو پناه  
محمد حسن قدردان قراملکی  
محمود قیوم زاده  
حسین حبیبی تبار  
امیر حسین محمد داوودی  
جعفر شانظری گرگابی  
رضا برنجکار  
محمد رسول آهنگران  
احمد دیلمی  
علی احمد ناصح  
محمد مهدی گرجیان عربی  
ویلیام گراوند  
سید ساجد علی پوری  
مارتین براون

استاد فلسفه اسلامی - بازنشسته دانشکده الهیات دانشگاه تهران  
استاد فقه و مبانی حقوق اسلامی - دانشکده الهیات دانشگاه تهران  
استاد فلسفه و حکمت اسلامی - دانشگاه شهید رجائی تهران  
استاد کلام اسلامی - پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی  
استاد کلام اسلامی - پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی  
استاد فلسفه و کلام اسلامی - دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه  
دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه  
دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه  
دانشیار دانشگاه اصفهان  
استاد دانشگاه تهران، پردیس فارابی  
استاد دانشگاه تهران، پردیس فارابی  
دانشیار دانشگاه قم  
استاد دانشگاه قم  
استاد دانشگاه باقرالعلوم  
استاد دانشگاه مک گیل  
استاد دانشگاه علی گر هند  
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)  
مترجم : محمد احسانی  
صفحه آرایی : حمیدرضا علیزاده  
ویرایش : خدمات احسان

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: ۰۸۶-۴۲۴۳۳۰۰۶ - تلفکس: ۰۸۶-۴۲۴۸۹۸۹

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

عنوان	صفحه
دیدگاه علامه حلی در باب معرفت شناسی کلی‌ها ..... داریوش بابائیان/ محمد سعیدی مهر/ حسین هوشنگی	۷-۳۰
تجرد قوه خیال در حکمت متعالیه: نقد و بررسی معرفت شناختی براهین فقدان خواص مادی و جمع متضادین در قوه خیال ..... رضا جمالی نژاد/ سید صدر الدین طاهری/ ابوالفضل محمودی	۲۱-۵۰
کنکاشی زیباشناسانه بر خطابات قرآن کریم ..... محمد طاهری گندمانی/ محمدرضا حاجی اسماعیلی/ مهدی مطیع	۵۱-۷۲
خلقت انسان از دیدگاه امام محمد غزالی و امام خمینی (ره) ..... محمود ضعیفی/ خسرو ظفر نوایی/ سید عبدالحسین طریقی	۷۳-۸۴
تطوّرات برهان صدیقین در کلام فلسفی اشعری ..... حمید عطائی نظری	۸۵-۱۰۸
اندیشه وصایت در دو قرن نخست هجری ..... طیبه قاسمی/ منصور داداش نژاد/ سید محمد حسینی	۱۰۹-۱۲۸
مناظرات امام رضا(ع) پس از استقرار در ایران با پیروان ادیان و مذاهب در جهت گسترش تشیع ..... محمد کرمی نیا/ رضا أجاج	۱۲۹-۱۶۰
توصیف وقایع و رویدادهای آخرالزمانی در جاماسب نامه ..... فاطمه نامدار/ عبدالحسین طریقی/ بخشعلی قنبری	۱۶۱-۲۰۰
واکاوی نماد شناسی سیر تنزلی قرآن کریم ..... رضوانه نجفی سوادوردباری	۲۰۱-۲۲۲
معنا و هدف زندگی در افق اندیشه مدرنیته و نقد آن بر اساس مبانی قرآنی ..... سید محمد نوراللهی/ محمد رضایی اصفهانی/ محمود قیومزاده	۲۲۳-۲۴۰
جستاری در شبهه شناسی عصمت پیامبر اسلام(ص) و نقد آن ..... عبدالوحید وفائی/ فرشته دارابی	۲۴۱-۲۷۸
جستاری در هرمنوتیک معنایی ترجمه برخی واژگان سوره آل عمران نزد مفسران قرون متقدم ..... سید اسماعیل هاشمی/ سید محمد علی ایازی/ محمد حسین توانایی سره دینی/ مهدی مهریزی طرقی	۲۷۹-۲۹۸
چکیده مقالات به انگلیسی (Abstracts) ..... 1-12	



نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۳۰ - ۷

## دیدگاه علامه حلی در باب معرفت‌شناسی کلی‌ها

<sup>۱</sup> داریوش بابائیان

<sup>۲</sup> محمد سعیدی مهر

<sup>۳</sup> حسین هوشنگی

### چکیده

مسأله کلی‌ها از آغاز فلسفه به عنوان یکی از مسائل پرماجرا محل اهتمام است. کارکردهای هستی‌شناختی (نحوه‌ی وجود کلی) و معرفت‌شناختی اش (نحوه‌ی ادراک کلی) آن را به مسأله بدل نمود. از دیرباز اندیشورانی بسیار این دو جنبه از مسأله کلی‌ها را مورد کاوش قرار داده اند. در این جستار وجه معرفت‌شناسی کلی‌ها مطرح نظر است. علامه حلی نظریاتی درخور توجه در این زمینه عرضه کرده اند که به رغم اهمیت، قدرشان مجهول است. مدعای این نوشتار واکاوی چگونگی تلقی وی در نحوه ادراک مفاهیم کلی است. یافته‌های تحقیق گویای اتخاذ رویکرد تقریباً مشابه علامه در تقریر متداول مفهوم کلی، نسبت میان دو مفهوم کلی، اقسام کلی، تعقل کلی، تجرد مفاهیم کلی و محل آنها با جمهور اندیشمندان اسلامی است اما در مقام تنقیح تشخیص و تجرید با قاطبه آنها اختلاف نظر دارد. همچنین دیدگاه ایشان در باره نظریه تجرید متزلزل به نظر می‌رسد.

### واژگان کلیدی

کلی‌ها، معرفت‌شناسی، علامه حلی.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، گروه فلسفه، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.  
Email: babaeiandariush@gmail.com

۲. استاد گروه فلسفه، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: saeedi@modares.ac.ir

۳. دانشیار گروه فلسفه، دانشکده الهیات، دانشگاه امام صادق(ع)، تهران، ایران.

Email: h.hooshangi@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۲/۱۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۱۵

## طرح مسأله

موجودات جزئی (Particular) اشیاء متباین، تکرار ناپذیر و منحصر به فردند. اما بر اساس صفات مشترک و نسبت‌های تکرار پذیر با دیگر اشیاء دسته بندی می‌شوند، این ویژگی‌های مشترک «کلی» (Universal) می‌نامند. مسأله کلی‌ها به دلیل ابعاد متفاوت هستی‌شناسی<sup>۱</sup> (Ontology) و معرفت‌شناسی (Epistemology) در دو حوزه اصلی فلسفه یعنی وجود شناسی و معرفت شناسی مورد توجه قرار گرفته است.<sup>۲</sup> نوشتار پیشرو ناظر به وجه معرفت‌شناسی<sup>۳</sup> کلی‌ها از نظرگاه علامه حلی است. سخن از معرفت‌شناسی کلی‌ها در باره نحوه آگاهی و ادراک ما از مفاهیم کلی و چگونگی ساخته شدن آن مفاهیم و معقولات در ذهن و همچنین بررسی نسبت بین مفاهیم کلی و متعلقات آنها در خارج است.

در پژوهش‌های معاصر مسأله معرفت‌شناسی کلی‌ها از جنبه «فلسفی» از تحقیق و پژوهش بی‌نصیب نبوده و در این باب به تفصیل سخن گفته‌اند و در چیستی و چگونگی سازکار ایجاد آن بحث‌های چشم‌گیر و دامنه‌داری کرده‌اند که افق‌های جدیدی نیز نسبت به مسأله تحقیق گشوده است. در آثار مشابه، پژوهشگران جهت حل این معضل و طریقه صحیح بهره‌مندی از کلی‌ها با تقریرهایی متفاوت و مغایر و ژرف‌کاوی‌هایی نسبتاً دقیق و تأملاتی جدید؛ به توجیه واقع‌نمایی کلی‌ها، اثبات رابطه ذهن و عین و رابطه کلی مدرک با افراد، برخی از غموض این مسأله را مرتفع ساخته‌اند. ولی متأسفانه این بحث از منظرگاه «کلامی» محجور مانده و یا حداقل کمتر به بحث و فحص و تبیین‌زویایی از این مسأله همت گماشته‌اند.

ما روزانه با اموری جزئی مواجه ایم اما احکام و قضایایی که نسبت به آنها در ذهن ما شکل می‌گیرد؛ دارای مفهومی کلی و مصادیقی فراوانند. در عالم عین، جزئی‌داری واقعیت است، پس ذهن چگونه قادر است این واقعیات بی‌شمار را به گونه‌ای دسته‌بندی کند که اشیاء جزئی در ذیل آنها مندرج باشند؟ شاید جواب این پرسش که ماهیت کلی‌ها چیست؟ به نظرمان آسان و مقرون به صحت باشد و بگوئیم؛ چون هر شیء در عالم عین به وضوح جزئی است؛ پس جزئی واقعیت دارد و کلی ساخته ذهن است؛ با چنین نگرشی



کلی‌ها فاقد مابازاء خارجی اند و شناختی که از کلی‌های (فاقد مابازاء خارجی) بدست می‌آید، دیگر علم نیست. و اگر کلی‌ها واجد مابازاء خارجی اند، چطور یک مفهوم واحد به دو چیز مختلف برای ذهن قابل اطلاق است و همچنین وجه اشتراکی در آن دو چیز مختلف موجود است تا ذهن یکی را از آن دو تصور کند. و اگر مفهوم کلی را فقط یک لفظ بدانیم باز این ابهام را باید تصریح کرد که بر چه مبنایی به چند چیز مختلف، ما یک اسم واحد می‌دهیم؟ راز اهمّیت طرح این بحث آن است که با تعمق قرار دادن نسبت بین مفاهیم کلی و متعلقاتشان در عالم عین و با اثبات رابطه میان مفاهیم کلی و واقعیات و امور جزئی و اشیای مشخص و متعیّن خارجی و همچنین با تأیید بر اینکه در عرصه ذهن و معرفت شناختی، کلی اصل و تصوّر جزئی تابع آن است. به این یافته مهم در عرصه معرفت بخشی کلی‌ها رهنمون شده ایم که همچنان دست نیازمان به «سیر دیالکتیکی افلاطونی» و «عقل‌گرایی ارسطویی» جلوه‌نمایی می‌کند. چرا که انسان با مواجهه به اشیای مادی، معرفت جزئی کسب می‌کند که فاقد ارزش علمی است؛ پس ناگزیر به طی کردن سیر دیالکتیکی افلاطونی یعنی؛ ارتقاء از مرتبه حس به عقل و سرانجام شهود عینی حقایق کلی است. از طرفی دیگر، در نگاه علامه حلی، کلی‌ها مجردند و قاطعانه از حس و محسوسات جدا هستند و تعقل صرف کافی است تا بالاترین شکل معرفت برای انسان به دست آید؛ رهاورد آن، راه را بر هرگونه معرفتی که اتکای جدّی به حس داشته باشد، بسته است. با این وصف اهتمام جدّی به عقل‌گرایی ارسطویی به عنوان یک ضرورت خودنمایی می‌کند. علامه حلی متکلم نامدار شیعی در رابطه با مسأله کلی‌ها تنها به بازگو کردن گفته‌های پیشینیان بسنده ننموده، بلکه با تقریر و تبیین مسأله معرفت‌شناسی کلی‌ها، ضمن غلبه بر صعوبت بیان قُدماء و تفسیر و ترمیم بسیاری از ابهامات به جا مانده از قبل، مطالب جدیدی بر مباحث کلی‌ها افزوده و باب‌عناوین جدیدی را گشوده و در مواردی نیز با ارائه موضع و نظریات خاص، رویکردهایی تازه را در این زمینه رقم زده و نظرات بدیع و عمیقی به یادگار گذاشته است که کمتر به وضوح مورد گفتگو، بازشناسی و تحلیل قرار گرفته است. از همین رو واکاوی نظرگاه وی می‌تواند در فهم عمیق‌تر مسأله کلی‌ها مؤثر باشد.

## مروری بر ادبیات تحقیق

در راستای تبیین و سیر تطور تاریخچه تحقیقات انجام شده، تا آنجا که جستجوی ما پیش رفت، روشن گردید، بحث مستقل و منسجمی را که به صورت منفتح و یکجا بحث از معرفت‌شناسی کلی‌ها را از منظر علامه حلی بکاود، یافت نشد.<sup>۴</sup>

### علم و ادراک

در هم تنیدگی علم با بحث کلی‌ها با افلاطون گره خورده است؛ وی بر این باور بود که علم به جزئیات تعلق نمی‌گیرد و متعلق علم باید کلی باشد. از آن رو مُثُل (idea) که امور کلی و متعلق علمند، مطرح کرد (افلاطون ۱۳۵۵، ص ۳۸۰ و ۱۳۶۲، ص ۳۳۸).

فلاسفه و متکلمان در رابطه با علم و ماهیت آن نظرات متفاوتی ارائه داده‌اند. علامه حلی با دلایل چهارگانه انحصار علم به علوم حصولی و حصول صورت شیء نزد عالم را نفی و وجود علم حضوری را اثبات کرد (حلی ۱۳۸۸، ص ۱۲-۱۴). با بیان برخی از تعاریف ارائه شده در خصوص علم، ایرادات وارده بر هر یک از آن تعاریف را تبیین نمود و علم را مفهومی واضح دانست که نیازی به تعریف ندارد (حلی ۱۴۲۲، ص ۳۲۸). همچنین علم را صفتی حقیقی قلمداد کرد که ملازم با اضافه به معلوم است (حلی ۱۴۲۶، ص ۷۸). در این بیان، علم، نفس اضافه نیست؛ چون اضافه امری اعتباری است در حالی که علم از صفات حقیقی موجود در خارج است.

در نظر علامه معنای خاص علم ادراک<sup>۵</sup> کلی‌ها یا تعقل است و معنای خاص ادراک دریافت جزئیات است. برخی ادراک را در معنای احساس به کار می‌برند، و بین ادراک و علم فرق می‌گذارند؛ مثلاً علم ما نسبت به گرمی آتش (که دردناک و سوزنده نیست) همان مفهوم کلی گرمی است و با لمس کردن آتش (که دردناک و سوزنده است) بسیار متفاوت است. همچنین هر مدرکی را نمی‌توان عالم به شمار آورد، ولی هر عالمی مدرک نیز هست. علامه با ذکر این معانی بر آن است «ادراک و علم در معنای خاص» دو نوع مختلف از یک جنسند و آن جنس مطلق ادراک است (حلی ۱۴۱۷، ص ۲۴۸-۲۴۹). اگر علم را عام و ادراک را خاص در نظر بگیریم؛ علم در معنای عام؛ یعنی اعم از حسی و غیر حسی، ادراک در معنی خاص یعنی احساس، آن وقت این رابطه بدست می‌آید که هر

ادراکی علم است ولی برخی از انواع علم ادراکند. و اگر بر عکس ادراک را عام و علم را خاص در نظر بگیریم ادراک در معنای عام؛ یعنی انواع چهار گانه آن اعم از ادراک جزئی و کلی، و علم در معنی خاص ادراک کلی‌هاست. و این رابطه برقرار می‌شود: هر علمی ادراک است، برخی از انواع ادراک علمند. علامه حلی فرق میان علم و ادراک را در این معنا فرق نوع و جنس دانسته است که نوع علم است و جنس ادراک است (همان).

علامه ماهیت علم را غیر از ماهیت شیء خارجی دانسته؛ یعنی آنچه در ذهن آید، ماهیتش غیر از آن چیزی است که در خارج است. به این معنا آنچه در ذهن است تساوی مفهومی با خارج دارد (حلی ۱۳۸۸، ص ۲۲).

### معقولات ثانی

تقسیم بندی معقولات به معقول اول و ثانی از ابتکارات مهم حکمای اسلامی است، توجه به اقسام معقولات، به عنوان یک رهیافت برای برون رفت از برخی تنگناهای مباحث فلسفه ضروری است و عدم بازشناسی آنها از یکدیگر موجب لغزش‌هایی عدیده است. بدیهی است که بررسی و تبیین تقسیم بندی کامل معقولات در این فرصت نه میسر و نه مناسب است و پرداختن به آن مجال دیگری می‌طلبد.<sup>۶</sup> چون بیان ویژگی‌های معقولات ثانی بر مبنای نگرش علامه حلی، کمک شایانی در جهت رسیدن به دیدگاهش در رابطه با مفهوم کلی می‌کند به اختصار این ویژگی‌ها را از نظر ایشان مرور می‌کنیم:

۱- معقولات ثانی تنها در ذهن موجودند و فاقد فرد خارجی اند. به بیانی دیگر، از امور عینی نیستند و از محمولات عقلی صرف اند، یعنی مانند حیوانیت و انسانیت در خارج تحقق ندارند؛

۲- معقولات ثانی یا اعتباری بر معقولات اولی عارض و به آنها مستنداند؛

۳- در میان موجودات و در عرض آنها به عنوان یک واقعیت و فرد تحقق ندارند؛

۴- وجود این معقولات وجودی تبعی است؛ یعنی تابع و قائم به غیر خود می‌باشند؛

۵- این معقولات جز در حالت عروض بر غیر خود که همان ماهیات باشد، تعقل

نمی‌شوند؛ یعنی به عنوان عارض تعقل می‌گردند؛

۶- جنس الاجناس واقع نمی‌شوند (حلی ۱۴۱۷، ص ۴۲-۶۷).

## مفهوم کلی

عالم خارج صحنه وجود اشیاء، افعال متکثر و جزئی می باشد و انسان در جایگاه اندیشیدن و بیان اندیشه متوسل به کلی می شود؛ زیرا این اشیاء و افعال را به مدد کلی‌ها می شناسد.

مفهوم کلی در حوزه معرفت شناسی گستره وسیعی از اندیشه اندیشمندان را به خود اختصاص داده و با توجه به آن، منظومه های خاص معرفتی جلوه نمایی می کند.<sup>۷</sup> در سنجش مفهوم کلی با جزئی پرسش های درخور توجهی مطرح می شوند از جمله این که چگونه ذهن از موارد جزئی، به شناخت کلی می رسد؟ و چگونه یک مفهوم که در ابتدا بر بیش از یک فرد صدق نمی کند، در مرحله ادراک عقلی بر افراد بی شماری صدق می کند؟<sup>۸</sup>

از نظر علامه آنچه برای یک متفکر ارزشمند است، مفاهیم جزئی نیستند بلکه مفاهیم کلی اند. چرا که مفاهیم جزئی در تعاریف و استدلال ها اهمیتی ندارند (حلی ۱۴۱۲، ص ۲۵۴). ممکن است سوال شود که درست است، جزئی بدون افراد کثیر در خارج محقق است، اما شاید بتوان برای آن افرادی فرضی و خیالی در ذهن در نظر گرفت؛ به همین خاطر برخی گفته اند مقصود از امتناع فرض افراد برای جزئی که در برخی از تعریف ها آمده است، نبود افراد برای جزئی در نفس الامر است؛ و گر نه صرف فرض عقلی و احتمال وجود افراد برای جزئی مانعی ندارد (حلی ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۲). مفهوم کلی این صلاحیت را دارد که بر بیش از یک مصداق اطلاق شود (حلی ۱۴۱۲، ص ۲۰). بنابراین، کلی را مفهومی که صدق آن بر بیش از یک فرد یا یک مصداق محال نیست، می داند؛ اگر چه برای کلی فقط یک مصداق یافت شود یا کلی هیچ مصداقی نداشته باشد (حلی ۱۳۷۱، ص ۱۲-۱۳). وی بر این عقیده است که کلی بودن یک مفهوم، صفت نفس مفهوم نیست، بلکه از این لحاظ که مانعی در صدق آن بر کثیرین وجود ندارد به آن نسبت داده می شود (حلی ۱۴۱۲، ص ۲۲۲). از لحاظ منطقی در تعریف کلی آورده اند؛ که هر گاه تصور مفهومی مانع از وقوع آن در شرکت نباشد، آن را کلی می گویند، هر چند شرکت در وجود خارجی نباشد (حلی ۱۳۷۱، ص ۱۲). خورشید و عنقا که کلی اند ولی یا فرد

ندارند و یا یک فرد دارد، زیرا در کلی نفس تصور معتبر است که نفس تصور آن مانع از وقوع شرکت نباشد و اگر کلی در خارج یک فرد بیشتر ندارد، این به اعتبار نفس ماهیت آن کلی نیست، بلکه به اعتبار موانع وجودی است. علامه تشریح می‌کند: اولاً؛ این تقسیم لفظ به جزئی و کلی بر حسب معنا و مفهوم است و نه اعتبار لفظ، اگر معنا مشخص باشد، آن را جزئی حقیقی گویند؛ مانند فردی که قابل اشاره حسی باشد، اما اگر صرف معنا مانع از وقوع شرکت نباشد، آن را مفهوم کلی می‌نامیم، اعم از اینکه این شرکت خارجی باشد یا نباشد (همان).

علامه حلی به سان دیگر متقدمین به صراحت از افراد یا مصادیق فرضی سخنی به میان نمی‌آورد. انسان را مدرک کلی‌ها می‌داند که اندیشه و گفتارش با کلی‌ها معنا پیدا می‌کند. صورت معقول را از این لحاظ که در ذهنی خاص وجود دارند، جزئی، اما از این نظر که بر افراد کثیر قابل صدق اند، کلی می‌داند. با این حال اگر صورت معقول را «جزیی» بدانیم، آن‌گاه معرفت بخشی جمعی‌اش خدشه‌دار می‌شود و به نسبت می‌گراید و اگر صورت معقول را مشترک بین همه اذهان یا «کلی» قلمداد کنیم، این اشتراک بدون هیچ تلاشی به دست می‌آید و ناشی از سرشت خود صورت معقول خواهد بود. در این حالت معرفت بخشی آن برای همه یکسان است و هیچ تلاش علمی؛ چون تجربه و آزمایش، تأثیری بر معرفت بخشی آن ندارد. البته مفهوم از آن جهت که مفهوم است، کلی و جزئی نیست، و کلی بودن فقط حاکی است و خاصیت ذاتی مفهوم نیست؛ به عبارتی مفهوم در مقایسه با افرادی که از آن حکایت کند، متصف به کلیت یا جزئیت است.

## ۶- اقسام کلی

توجه به اقسام «کلی» و به دست آوردن جهات اشتراک و افتراق و بازشناسی آنها از یکدیگر مورد اعتنا و اهتمام همیشگی اندیشمندان است.

علامه تقسیم کلی<sup>۹</sup> را به سه قسم مشهور و متداول طبیعی، منطقی و عقلی در دو اثر مهم خود آورده است (حلی ۱۴۱۲، ص ۲۲۲-۲۲۴ و ص ۲۵۴-۲۵۵)؛ (حلی ۱۳۷۹، ص ۲۳-۲۴ و ص ۶۱-۶۳).

وی در شرح کلیات خمس با توجه به اینکه هر یک از کلیات خمس می‌توانند؛

طبیعی، عقلی و یا منطقی باشند. به این نتیجه می‌رسد که کلی؛ یا طبیعی یا عقلی و یا منطقی است (حلی ۱۴۱۷، ص ۷۰-۷۱). ماهیت گاهی به نحو لا بشرط اخذ می‌شود؛ که کلی طبیعی<sup>۱۱</sup> یا همان ماهیت لا بشرط قسمی است (حلی ۱۴۱۷، ص ۸۷). این اعتباری عقلی دیگر برای ماهیت است به این معنا «ماهیت من حیث هی» اخذ شود؛ یعنی نه به اعتبار عدم مجرد و نه به اعتبار مجرد؛ مثل حیوانی که به شکل «هو هو» اخذ شود، نه به اعتبار مجردش از اعتبارات، بلکه با تجویز مقارنت غیر؛ یعنی اموری که داخل حقیقتش هستند و این همان «حیوان لا بشرط» یا «کلی طبیعی» است (حلی ۱۴۱۷، ص ۸۲). باید اذعان نمائیم که در ماهیت لا بشرط قسمی؛ اطلاق لا بشرط بودن، خود شرط و قید ماهیت می‌داند. علامه حلی در تقسیم بندی دیگری کلی را از لحاظ شمار مصادیق بر شش قسم می‌داند:

- ۱- آنکه وجودش در خارج مثل «شریک خداوند» محال است؛
  - ۲- آنکه وجودش در خارج مانند «عنقا» ممکن است اما در خارج مصداق ندارد؛
  - ۳- آنکه در خارج مثل «واجب الوجود» وجود دارد، ولیکن فقط یک فرد از آن موجود بوده و وجود مصداق دیگری مانند آن محال است؛
  - ۴- آنکه فقط یک فرد از آن در خارج مانند «خورشید» موجود است، ولی وجود مثل آن هم ممکن است؛
  - ۵- آنکه افراد موجود آن مثل «سیارات» متناهی و متعدد باشند؛
  - ۶- آنکه افراد آن مانند «نفوس ناطقه» نامتناهی باشند (حلی ۱۳۷۱، ص ۲۴).
- علامه کلی را به وجهی دیگر نیز به کلی متواطی و مشکک تقسیم کرده است:
- الف) کلی متواطی: کلی متواطی نسبت به افراد خود یکسان است؛ مثل انسان و حیوان؛

ب) کلی مشکک: آن کلی است که نسبت به افرادش مساوی نیست بلکه متفاوت است و این تفاوت یا به اولیّت است و یا به زیادت و نقصان و یا اکثریت و اقلیت و یا تفاوت صدق به شدت و ضعف است و به طور کلی تفاوت در کمال و نقص است، اگر ما به الاشتراک عین ما به الافتراق باشد، یعنی همان که ملاک افتراق است ملاک اشتراک

هم باشد، این تشکیک خاص است و اگر ما به الافتراق غیر ما به الاشتراک باشد، تشکیک عام است و مشترک همان ذاتیات است و اختلاف از ناحیه عوارض و قوایل است (حلی ۱۳۷۱، ص ۹).

### نسبت میان دو مفهوم کلی

در نسبت دو مفهوم کلی از جهت صدق هر کدام بر افراد دیگر، یکی از چهار حالت؛ تساوی، تباین، عموم و خصوص من وجه و عموم و خصوص مطلق برقرار است:

هر کدام از دو مفهوم کلی یا بر هیچ کدام از افراد دیگر صدق نمی‌کند که در این صورت به آن دو مفهوم کلی، متباینان و به نسبت میان آن دو تباین می‌گویند (حلی ۱۴۱۲، ص ۲۲۳). یا دو مفهوم کلی که بر افراد همدیگر صدق می‌کنند، اگر صدق کلی داشته باشند دارای دو حالت است؛ زیرا صدق کلی یا از یک طرف، یا از هر دو طرف است. اگر صدق کلی از یک طرف باشد به این دو مفهوم اعم و اخص مطلق و به نسبت میان آن دو عموم و خصوص مطلق گفته می‌شود که آنها را با دو دایره متداخل یا دو خطی که یکی بر تمام دیگری منطبق است و در برگیرنده زاید بر آن نیز هست، نشان می‌دهند؛ مانند مفهوم حیوان و انسان. نتیجه وجود عموم و خصوص مطلق بین دو مفهوم کلی را با دو قضیه بیان می‌کنند؛ یکی «موجبه کلیه که موضوع آن اخص مطلق و محمول آن اعم مطلق است؛ مثل «همه انسان‌ها حیوانند» و دیگری «سالبه جزئیه که موضوع آن اعم و محمول آن اخص است؛ مثل «بعضی حیوان‌ها انسان نیستند» با صدق «موجبه کلیه بین این دو مفهوم کلی معلوم می‌شود که با همدیگر تباین و عموم خصوص من وجه ندارند؛ زیرا با صدق «موجبه کلیه، دو سالبه کلیه که در تباین گفته شد، بی‌گمان کاذب خواهند بود. همچنین با صدق «موجبه کلیه، یکی از دو سالبه جزئیه که در عموم من وجه گفته شد، بی‌گمان کاذب خواهد بود. پس با صدق این «موجبه کلیه معلوم می‌شود تباین و عموم و خصوص من وجه ندارند. و با صدق «سالبه جزئیه بین این دو مفهوم کلی نیز معلوم می‌شود، میان این دو مفهوم تساوی نیست؛ چرا که با صدق «سالبه جزئیه، «موجبه کلیه دوم کاذب خواهد بود و در این صورت تساوی وجود نخواهد داشت (همان).

## تعقل کلی

اهمیت معرفت‌شناسی کلی‌ها در گرو معرفت بخشی آن است، همچنین کلی‌ها از بالاترین نحوه معرفت بخشی برخوردارند. عقل به عنوان مهم‌ترین منبع معرفت و وسیله تشخیص در اختیار انسان قرار دارد و موجب برجسته‌ترین تمایز بین انسان و دیگر موجودات است. در نگرش حکمای مسلمان عقل مُدرک کلی‌هاست؛ به عبارتی ساخت مفاهیم کلی و درک آنها از کارکردهای عقل است؛ یعنی تعقل یا فهم عقلانی مساوی با ادراک کلی‌ها است.

علامه حلی عقل را قوه‌ای در نهاد انسان می‌داند که علوم بدیهی را در صورت سلامت حواس درک می‌کند (حلی ۱۴۲۶، ص ۸۱). یعنی عقل را غریزه‌ای که ملازم با علم به ضروریات و بدیهیات است، به شرط سلامت حواس و مجاری ادراکی می‌داند (حلی ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۲۲۹). و با تبعیت از حکمای اوائل، عقل را موجودی که در ذات و فعل خود مجرد و بی‌نیاز از ماده است، معنا می‌کند (همان، ص ۲۲۵).

البته علامه حلی در تعریف محسوسات، پس از تصریح به اینکه حاکم در آنها عقل است که به کمک حواس، حکم و اذعان می‌کند، تأکید دارد که اگر حواس و کمک آنها نبود، عقل نمی‌توانست چنین احکامی را صادر کند. از این رو معلّم اول گفته است؛ هر کس حسی را از دست بدهد، علمی را از دست داده است (حلی ۱۳۷۱، ص ۳۱۱).

از نخستین دلایل متکلمین و فلاسفه در جهت اثبات وجود ذهنی توسل به ادراک مفاهیم کلی است. علامه حلی نیز از این قاعده مستثنی نیست، وی از طریق ادراک مفاهیم کلی بر وجود ذهنی استدلال آورده است؛ به این دلیل که چون مفاهیم و معانی عام و کلی در خارج وجود ندارند، موطن و جایگاه آنها ذهن است (حلی ۱۳۷۷، ص ۱۵). علامه در شرح استدلال کاتبی قزوینی در این که وی از تعبیر حقایق برای مفاهیم کلی استفاده کرده است، خرده می‌گیرد و بیان می‌دارد؛ حقایق اشیاء در ضمن آنها موجودند و نمی‌توان از طریق آنها بر وجود ذهنی استدلال کرد، ولی اگر منظور وی حقایق اشیاء با قید عمومیت و کلیت باشد، استدلال او درست است (همان، ص ۱۶).

بی‌تردید شروع کار ذهن از حواس می‌باشد، که در ابتدا صورت حسی و سپس



صورت عقلی پیدا می‌شود و به این صورت اولین معقولات به وجود می‌آیند. علامه تعقل را همان ادراک کلی که گویای مابه‌الاشتراک ذاتی تمام افراد است، می‌نامد.

### تجرد مفاهیم کلی

کلیّت و اشتراک کلی‌ها با تجرد آنها پیوند دارد.

خواجه نصیرالدین طوسی در اینکه چون مفاهیم کلی مجرد اند، پس نفس که محل آنهاست نیز مجرد می‌داند؛ حال و محل در تجرد و بساطت همسانند، بنابراین تجرد کلی‌ها مستلزم تجرد محل کلی‌ها نیز هست (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۶۹). «و هی جوهر مجرد لتجردها عارضها» (طوسی، ۱۴۱۹، ص ۱۵۷).

علامه حلی در شرح دلیل خواجه، از تجرد مدرک (تجرد معانی و مفاهیم کلی) به تجرد مدرک، یعنی نفس می‌رسد؛ یعنی علامه حلی با این وصف که حلول علم مجرد در محلی مادی محال است؛ به این نتیجه می‌رسد که چون نفس جایگاه تحقق صور معقول و معروض آن است؛ مجرد از ماده و اوصاف و احوال آن است (حلی ۱۴۱۷، ص ۱۸۴).

خواجه طوسی با بیان «...عدم انقسامه» (طوسی، ۱۴۱۹، ص ۱۵۷) معتقد است؛ ادراک کلی عرضی که از عوارض نفس اند، تقسیم پذیر نیستند. همچنین نفس توانایی تصور معنای وحدت را که تصور کثرت هم وابسته به آن است، و نیز توانایی این که معنای وحدت را به برخی از اشیاء نسبت داده و از پاره‌ای اشیاء دیگر سلب کند، را دارد. بنابراین، چون ادراک کلی و معنای وحدت که نفس محل آنهاست تقسیم پذیر نیستند؛ پس نفس هم تقسیم پذیر نیست و مجرد است (طوسی، ۱۴۱۳، ص ۱۷).

علامه حلی در تبیین دلیل خواجه، از انقسام ناپذیری علم و عدم انقسام معقولات انسانی، تجرد نفس که محل آن است را نتیجه گرفته است (همان، ص ۱۸۵).

بنابراین، علامه حلی مفاهیم کلی و محلشان نفس را مجرد می‌دانند.

علامه حلی در نقدش بر دلایل فلاسفه مبنی بر تجرد نفس، با استدلال ذیل وجود

«کلی» در ذهن را باور ندارد:

الف) ذهن اگر با خارج مطابقت داشته باشد، وجود کلی در خارج لازم است که این

محال است؛ چون ابطال دلیل لازم آید و اگر مطابقت نداشته باشد جهل است؛

ب) کلی یا عارض بر جزئی است یا مقوم آن، و عارض بر شیء و مقوم آن محال است بر غیر عروض یابد؛

ج) ذهن شخصی است. پس عرض حال در آن شخص است. بنابراین کلی نیست و اینکه اگر وجود کلی در ذهن فرض شود، صورت شخصی حال در نفس جزئی است و از آن حیث که صورت شخصی است، لذا کلی نیست. با این وصف به چه دلیل جایز ندانیم که نفس جسم باشد و این صورت حال در آن باشد و از حیث حلولش در این جسم جزئی باشد و از آن حیث که جزئی جزئی است، کلی باشد؟ (حلی ۱۳۸۶، ص ۵۴۱).

علامه حلی خود، استدلال فوق را ایراد خوبی ندانسته و اضافه کرده است؛ صورت عقلی اگر حال در ماده باشد، به وضع مخصوص و عوارض مشخصی تخصیص داده خواهد شد که از کلیت خارج شده و اطلاق کلیت بر آن صدق نخواهد کرد (حلی ۱۳۷۷، ص ۱۴۵).

بحث مجرد کلی‌ها در اصل یک بحث معرفت‌شناسی نیست بلکه یک مسأله وجودشناسی است. اما این مسأله وجودشناسی لوازم مهمی در معرفت‌شناسی کلی‌ها به بار دارد. اصرار بر مجرد کلی‌ها باعث آن است که موضوع ادراک تجربی نباشند و کلی‌های مجرد فقط با عقل ادراک شوند و دست تجربه به آنها نرسد. بنابراین دانش‌های تجربی توان درک و بررسی آنها را ندارد. این امر، به دلیل جایگاه والای تجرد، ارزش کلی‌ها را پایین نیاورده، بلکه از ارزش علوم تجربی کاسته است.

### تشخیص

تشخیص مرادف با جزئیت و به معنای شخصی شدن ماهیت نوعیه است، به گونه‌ای که با هیچ ماهیتی وجه اشتراکی نداشته باشد. هر موجودی که قابلیت صدق بر کثیرین را نداشته و شرکت ناپذیر باشد، متشخص است.

ما به التشخص چیزی است که ماهیت به واسطه آن تشخیص یابد.

حقیقت تشخیص محل اختلاف است و قدمت آن را تا افلاطون می‌توان جستجو کرد. تشخیص نزد متکلمان از مباحث مهم متافیزیکی است، مسأله‌ای که منکران و قائلان به کلی‌ها با آن مواجه‌اند؛ چون از دغدغه‌های مهم آنها احکام مربوط به موجود جزئی

خارجی است. در نظر غالب محققان مفهوم تشخیص، مفهومی اثباتی، واقعی و جزء معقولات ثانی فلسفی است. و در مدعای دیگر تشخیص مفهومی اعتباری است. در نظر علامه حلی تشخیص مفهومی منطقی است (حلی ۱۴۱۷، ص ۹۷). مفهوم تشخیص غیر از مفهوم وحدت است؛ در وحدت مفهوم از آن حیث که واحد است، قابل قسمت نیست (همان، ص ۱۴۷). علامه در شرح عوامل تشخیص از منظر خواجه طوسی معتقد است؛ اگر ماهیت متشخصه علت تشخیص است، پس کثیر نیست؛ چون نوع آن فقط یک شخص دارد؛ چرا که ماهیت علت آن تشخیص است و اگر با غیر آن شخص یافت شود، پس خلف است؛ چرا که انفکاک علت از معلول حاصل آید. بنابراین علت تشخیص غیر از ماهیت است؛ یعنی ماده قابلی که تکثر در آن نیست و با انضمام اعراض خاص به آن ماده که حال در آنند، مثل کم، کیف و وضع معین تشخیص یابد و با واسطه تشخیص ماده، ماهیت حال در آن ماده متشخص گردد (همان، ص ۱۴۵). وی همچنین در توضیح بیان خواجه طوسی در تجرید الاعتقاد که معتقد است؛ تشخیص با انضمام کلی عقلی به کلی عقلی حاصل نخواهد شد. بر این نظر است؛ شاید منظور خواجه نصیر این است که نه تنها با انضمام کلی طبیعی به کلی طبیعی فرد در خارج موجود نشود، با انضمام کلی عقلی (که در خارج قابل صدق بر کثیرین نیست و کلی نیست) بر کلی عقلی دیگر، فرد ایجاد نخواهد شد. بنابراین با اضافه کردن هر قیدی به کلی می توان از دامنه مصادیقش کاست ولی فرد در خارج ایجاد نخواهد شد؛ مثلاً اگر بگوئیم انسان عالم زاهد پسر فلان شخص که در کدام روز و کدام مکان متولد شد، باز بر زید موجود در خارج دلالتی ندارد (همان، ص ۱۴۶).

در نگاه علامه حلی موجودات جهان، موجوداتی واقعی و عینی هستند و اشیاء در فردیت خویش دارای تشخیص و تعیین و به مثابه اموری خارجی اند و تشخیص مفهومی منطقی که غیر از مفهوم وحدت است و مانع صدق بر کثیرین و موجب شرکت ناپذیری است.

## تجريد

تجريد<sup>۱۱</sup> يعنى ذهن يکى از اجزاء تصور را جدا کند و آن را بدون توجه به اجزاء ديگر تصور، مورد توجه قرار دهد (صليبيا ۱۳۶۶، ص ۵۷۹). اين واژه در علوم عقلى به معنای عارى و برهنه بودن موجود از ماده و عوارض، لواحق و احکام آن است (حداد عادل ۱۳۸۰، ج ۶، ص ۵۶۹). تجريد به معنای برهنه، چيزى را که داراى لباس بوده و از آن کنده شده است را به ذهن مى آورد و منظور اين است که موجودى داراى ويژگى هاى امور مادى نباشد (مصباح ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۱۳۲). تجريد نوعى پيراستن و تقشير است، گویا صورت مغزى است که رويش پوسته هاى گرفته باشد و هر مرحله از ادراک پوسته اى از آن افتاده و مغز پيراسته شود، اين روند ادامه دارد تا تمام قشرها ازاله شده، مغز خالص و مجرد به دست آيد، يعنى معقول شود؛ بنابراین در هر مرحله از ادراک، عملی بر روی صورت انجام گيرد تا مجرد گردد و از حس تا عقل ادامه يابد. اگر صورت امر مجرد باشد، نياز به انتزاع و تجريد نيست (فعالى ۱۳۷۶، ص ۱۶۴).

اغلب متکلمان معتقد به کلی تقشیری یا همان تجريدند؛ نظريه تجريد به بيان ساده اين است که ما سه يا چهار مرحله ادراک را تجريد مى کنيم و پس از آن به ادراک عقلى، معقولات و يا مفاهيم کلی مى رسيم. علامه حلى نیز معتقدند که مفهوم کلی از طريق تجريد و انتزاع از مفاهيم جزئى حاصل مى شود و به هر ميزانى که صورت از عوارض شىء مجرد يابد، کلیت آن افزون مى شود و کلی را مفهومی مى داند که شايستگى اطلاق بر بيش از يک مصداق را دارد (حلى ۱۴۱۲، ص ۲۰).

ملاصدرا به تفصيل نظريه تجريد علامه حلى و ديگر متکلمان را به صورت کلی ناکارآمد مى داند، و «کلی» را مفهومی تعالی<sup>۱۲</sup> و تصعيد یافته و کامل تر شده، همراه با نوعی افزايش مى داند (ملاصدرا ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۸۷-۲۸۹، ج ۳، ص ۳۶۶، ج ۸، ص ۳۲۷، ج ۹، ص ۹۵)؛ (ملاصدرا ۱۳۶۰، ص ۳۳ و ص ۲۴۰-۲۴۳).

## شرح بيان علامه حلى در باب نظريه تجريد

انسان پس از رو به رو شدن با اشياء و واقعيت هاى خارجى در ابتدا در حد حدس اشياء و اشخاص يک نوع را به ادراک حسى و جزئى مى شناسد و درک مى کند و به

وسیله حس، صور محسوس را از ماده انتزاع و تجرید می‌کند. سپس صورت متخیل آن را در غیاب ماده محسوس خارجی با تجرید و حذف امور مختص به هر شیء ایجاد می‌کند؛ یعنی در ظرف غیبت ماده، آنها را در حد تخیل و توهم ادراک می‌نماید و صورت محسوس را تجرید بیشتری می‌نماید. پس از ادراک حسی شیء و سپس عبور از مرحله‌ی ادراک خیالی، به قوه‌ی عاقله نفس راه می‌یابد و نفس ناطقه با حذف ویژگی‌های کمی و کیفی صورت‌های علمی و با تجرید کامل صورت شیء از ماده و عوارض آن به ادراک صور معقول حصول می‌یابد. بنابراین صورت‌ها در هر مرحله از ماده و خصوصیت‌های آن به واسطه تجرید و حذف عوارض مادی و خصوصیات شخصی به صورت عقلی کلی که حقیقت و ذات شیء و گویای همه افراد یک چیز است، متصف می‌گردد (حلی ۱۴۱۲، ص ۲۰).

نگارنده گان با نظر علامه حلی در باب مسأله تجرید هم نظر نیستند و با الهام از نظریه تعالی ملاصدرا عقیده دارند؛ برای اتصاف صورت‌های حسی به کلیت نیازی به حذف عوارض مادی و خصوصیات شخصی نمی‌باشد و ذهن معانی و مفاهیم کلی را به سان یک مفهوم کاهش یافته و مبهم درک نمی‌کند؛ یعنی شناخت کلی یک شناخت جزئی کاهش یافته، تنزل کرده و مبهم شده نمی‌دانند و از طریق تجرید و کم کردن صفات شیء به مفهوم کلی نخواهیم رسید بلکه جزئی با تعالی و ارتقاء کلی می‌گردد و صورت جزئی وقتی حالت تعالی به خود گرفت و به مقام برتر صعود کرد به صورت کلی در می‌آید؛ یعنی هنگامی که در مرتبه عقل انسان صورتی کسب می‌شود به وجود عالی تری نسبت به مراتب حس و خیال موجود می‌شود و از سعه وجودی والاتری بهره‌مند می‌شود و می‌تواند شامل و جامع تمام افراد خود گردد و نفس طی حرکت جوهری و استکمال و ارتقاء خود از محسوسات به متخیلات انتقال داده می‌شود و سپس در ادامه سیر و حرکت خود به عالم معقولات دست می‌یابد و به دنبال آن به کسب ادراک مفاهیم کلی می‌رسد.

### ارزیابی

در نگاه علامه حلی، «کلی‌ها» به مثابه اصل و مبدأ معرفت بخشی در تار و پود والاترین جایگاه معرفت شناسی تنیده شده است و در عرصه معرفت کفه ترازو به سمت

کلی‌ها به وضوح سنگین است؛ با این حال رابطه کلی‌ها با دیگر انواع ادراکات آگاهی بخش به طور قطع متزلزل و سست است. قدر جامع این نگرش، کلی‌ها از حس و محسوسات قاطعانه جدا هستند؛ چرا که کلی‌ها مجردند و کاملاً در تقابل با مادیت موجودات خارجی قرار دارند. در این نگاه، غایت معرفت نوعی معرفت این جهانی نیست بلکه آن جهانی است؛ زیرا معرفت مرتبه خاص عالم مادی و تجربی نیست بلکه در اصل و در نهایت شناخت کلی مراتب هستی است. جهان طبیعت به عنوان هدف شناخت کنار گذاشته شده و شناخت جهان ماورایی را هدف قرار داده و به همان سمت جهت‌گیری نموده است. با این وصف هیچ‌گونه تلاش علمی، همچون تجربه و آزمایش، تأثیری بر معرفت بخشی نخواهد داشت و راه را بر هرگونه معرفتی که اتکای جدی به حس داشته باشد، بسته است؛ زیرا در این دیدگاه، تعقل صرف کافی است تا بالاترین شکل معرفت برای انسان به دست آید و چنین رویکردی راه را برای علوم تجربی سخت تنگ خواهد کرد.

## نتیجه‌گیری

در این نوشتار با سنجش نظرگاه علامه حلی به نتایج ذیل رهنمون شده ایم:

در نظر علامه حلی کامل‌ترین مرحله ادراک، ادراک عقلی است. صورت معقول را از این لحاظ که در ذهنی خاص وجود دارند، جزئی، اما از این نظر که بر افراد کثیر قابل صدق اند، کلی دانسته است. کلی را حقیقت و ذات شیء بیان کرده، که صدق آن بر بیش از یک فرد محال نیست، از عوارض و خصوصیات مختص به هر فردحالی، و گویای مابه الاشتراک ذاتی تمام افراد است. وی به سان دیگر فلاسفه و متکلمان متقدم به صراحت از افراد یا مصادیق فرضی سخنی به میان نیاورده و انسان را مدرک کلی‌ها قلمداد کرده که اندیشه و گفتارش با کلیات معنا دارد. از منظر علامه در نسبت دو مفهوم کلی از جهت صدق هر کدام بر افراد دیگر، یکی از چهار حالت تساوی، تباین، عموم و خصوص من وجه و عموم و خصوص مطلق بین آن دو برقرار است. علامه به مثابه دیگر اندیشمندان اسلامی تقسیمات سه‌گانه کلی را پذیرفته، و در ماهیت لا بشرط قسمی؛ اطلاق لا بشرط بودن، خود شرط و قید ماهیت دانسته است و با به کارگیری روش تعقلی و با تأکید بر حجیت عقل، دلالت عقلی را از دلالت سایر منابع قوی‌تر دانسته، و پنداشته اند که قوه عاقله، نفس که جوهر منفعل و پذیرنده عقلی است، با ذاتی عاری از صورت عقلیه و با فقدان مقام و مرتبه شامخ عقلانی، صورت عقلی‌ای را که خود ساخته است، ادراک کند. البته او تعقل را همان ادراک کلی نام نهاده است. در نگاه وی معانی و مفاهیم کلی و محلشان نفس مجردند و تشخیص را مفهومی منطقی و غیر از مفهوم وحدت دانسته است که مانع صدق بر کثیرین و موجب شرکت ناپذیری است. از نظر علامه تجرید تغییر تکاملی صورت حسی، خیالی یا وهمی به صورت عقلی نیست، بلکه تجرید نوعی پیرایش و پوسته زدایی ادراکات است، تا به مرتبه عقلانی برسد؛ یعنی کلی، جزئی تنزل کرده است، و نفس در تمام مراتب ادراک ثابت است که این دیدگاه با الهام از نظریه تعالی ملاصدرا پذیرفته نیست.

با بررسی‌های به عمل آمده، می‌توان گفت، علمای امامیه در باب حکم مخالف که

در بیشتر آثار، به اهل سنت اطلاق شده، به سه دسته تقسیم می‌شوند: اغلب آنها قائل به اسلام مخالفین، عده‌ای به کفر کلامی مخالف و فقط صاحب حدائق به کفر فقهی مخالف حکم داده‌اند که او هم مخالفان مستضعف را کافر نمی‌داند.

از میان علمایی که به اسلام مخالفان رأی داده‌اند، برخی به صراحت به این حکم اذعان دارند، که عموماً از متأخرین محسوب می‌شوند، البته این صراحت در آثار عده‌ای از قدما همچون محقق حلی نیز به چشم می‌خورد. برخی دیگر از علما که به اسلام مخالف تصریح نکرده‌اند، از آثار آنها می‌توان به اسلام و طهارت مخالف پی برد.

آن عده‌ای که قائل به کفر کلامی مخالف بودند، اغلب، این گونه از کفر را مختص به آخرت می‌دانند، پس ایشان هم به طهارت ظاهری مخالفان در دنیا حکم کرده‌اند. بنابراین اکثر علمای امامیه قائل به اسلام مخالفین هستند و اعتقادی به کفر فقهی مخالف ندارند.



## پی‌نوشت‌ها

۱- مساله کلی‌ها در فلسفه و کلام اسلامی از حیث «هستی‌شناسی» تحت عنوان کلی طبیعی مطرح نظر است.

۲- از دیرباز غالباً وجه معرفت‌شناسی «کلی» را در منطق و وجه هستی‌شناسی آن را در فلسفه طرح کرده اند.

۳- معرفت‌شناسی از دو کلمه معرفت و شناختن ترکیب یافته است، در لغت به معنای شناسایی و اطلاع از خصوصیات و ویژگی‌های معرفت است (مصطفوی ۱۴۰۲، ج ۸، ص ۹۶). معرفت در لغت به معنای آگاهی و شناخت و ادراک است (معین ۱۳۸۶، واژه معرفت). واژه معرفت با واژه علم در زبان فارسی مترادف است، اما در عربی واژه علم وسعت معنایی بیشتری دارد. یعنی هر معرفتی علم است اما هر علمی معرفت نیست (مصطفوی ۱۴۰۲، واژه علم و معرفت). در زبان انگلیسی برای معرفت‌شناسی دو واژه به کار رفته است واژه نخست که به یونان باستان برمی‌گردد اپیستمولوژی (Epistemology) است. این تعبیر از دو ریشه یونانی اپیستمو (Epistem) به معنی معرفت و دیگری لوگوس (Logos) به معنای نظریه و با هم به معنی «نظریه معرفت» (Theory of knowledge) به کار می‌رود. واژه دوم هم که از عمرش بیش از یک قرن نمی‌گذرد (فعالی ۱۳۷۹، ص ۲۸). معرفت‌شناسی در غرب به علم شناخت ابزار تفکر و توجیه باورها معروف است، «شاخه‌ای از فلسفه است که به ارزشیابی معرفت بشری، حدود، مبانی و ابزار، مبادی دور و نزدیک آن و میزان اعتماد به آن و ... می‌پردازد» (معلمی ۱۳۸۳، ص ۱۵).

۴- برخی پژوهش‌های معاصر در باب کلی‌ها:

مقاله: بررسی و تبیین مساله کلی طبیعی در حکمت متعالیه، محمد نجاتی و احمد بهشتی، جاویدان خرد، پائیز و زمستان (۱۳۹۱)، ش ۲۲. اصالت وجود و کلی طبیعی، سید محمود یوسف ثانی، خردنامه صدرا، تابستان (۱۳۸۰)، ش ۲۴. چیستی و گونه‌های کلی، علی اوجبی، کتاب ماه فلسفه، مرداد (۱۳۹۱)، ش ۵۹. کلی طبیعی مقایسه‌ای میان ابن سینا و ملاصدرا، رضا اکبری‌ان و زهرا محمود کلایه، معرفت فلسفی، تابستان (۱۳۸۹)، ش ۲۸.

هستی‌شناسی کلیات و نحوه‌ی شکل‌گیری مفاهیم کلی، سید اکبر حسینی قلعه‌بهن و علیرضا تاجیک، معرفت فلسفی، تابستان (۱۳۹۲)، ش ۴۰. مساله کلیات از منظر صدرالمتألهین و تاملاتی در باب آن، مسعود امید، خردنامه صدرا، زمستان (۱۳۷۹)، ش ۲۲. جایگاه کلیات در معرفت، غلامحسین ابراهیمی دینانی، کیهان فرهنگی، بهمن (۱۳۷۰)، ش ۸۰. رساله دکتری: تحلیل تطبیقی مساله کلیات در فلسفه غرب و فلسفه اسلامی، دانشجو: سید محمود یوسف ثانی، اساتید راهنما: سید ضیا موحد و احمد بهشتی، اساتید مشاور: سید جلال مجتوبی و نجفقلی حبیبی، دانشگاه تهران، دفاع (۱۳۷۶). پایان‌نامه کارشناسی ارشد: حقیقت مفاهیم کلی و کیفیت ادراک آنها از دیدگاه ملاصدرا، دانشجو: اکرم مهربانی، استاد راهنما: محمد مهدی گرجیان، استاد مشاور: حسن معلمی، دفاع (۱۳۹۰).

۵- ادراک در لغت به معنای الحاق، وصول، دریافتن، فهم کردن و درک کردن است (معین ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۸).

۶- اطلاق عبارت «معقولات ثانیه» بر مفاهیمی چون؛ شیئیت، امکان و وجوب که اتصاف آنها در خارج و عروض آنها در ذهن است، اولین بار به وسیله نصیرالدین طوسی صورت گرفته است (طوسی، ۱۴۰۷، ص ۴۲).

۷- در فلسفه غرب دسته‌هایی سه‌گانه در رابطه با عینیت کلی‌ها و چستی‌سازکار ایجاد آن به هم پیوند خورده‌اند؛ الف) واقع‌گرایان (Realists): معتقدند که کلی‌ها در خارج از عقل نیز به نوعی موجودند؛ ب) مفهوم‌گرایان (Conceptualists): کلی‌ها را فقط در عقل موجود دانسته‌اند؛ ج) نام‌گرایان (Nominalists): کلی‌ها چیزی جز الفاظ و آواها و یا نام‌ها نیستند؛ بنابراین نه در خارج و نه در عقل وجود ندارند (صلیبا ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۲۴۰).

۸- در باره نحوه شکل‌گیری مفاهیم کلی، باید میان مفاهیم کلی گوناگون فرق گذاشت؛ زیرا برخی از این مفاهیم مستقیماً امور ذهنی را نشان کرده‌اند؛ مانند خود مفهوم کلی و مفهوم جزئی، که به مفاهیم ذهنی اشاره دارند؛ و برخی دیگر (مفاهیم ماهوی)، امور خارج از ذهن را نشان می‌دهند، همچون مفاهیم کوه، درخت و دریا؛ و مفاهیمی هم از نحوه وجود اشیاء و نیز روابط آنها حکایت می‌کنند؛ مثل مفاهیم علت، معلول، ضرورت و

امکان (حسینی قلعه بهمن و تاجیک ۱۳۹۲، ص ۱۵۸).

۹- ابن سینا برای اولین بار مفهوم کلی را به اعتبار وصف کلیت بر سه قسم متعارف تقسیم و تعریف کرده است. اما ابراهیم مدکور باور دارد که نخستین بار، یحیی بن عدی یعقوبی به نقل از تاریخ الحکمای قفطی، چندین سال قبل از ابن سینا مفهوم کلی را با عنوان «فی الموجودات الثلاثة الالهی و الطبیعی و المنطقی» بیان کرده است (ابن سینا ۱۴۰۵، ص ۶۶).

۱۰- بنا بر رأی غالب متکلمان کلی طبیعی فاقد وجود حقیقی در خارج است، بنابراین به طرح و نفی وجود کلی طبیعی در خارج پرداختند و صرفاً برای آن وجودی مجازی در نظر گرفتند؛ به این معنا که افراد آن در خارج محقق اند. یعنی منظور از وجود کلی طبیعی را وجود افراد و اشخاص دانسته و اتصاف آن به وجود را مجازی شمرده اند. مطابق نظرشان انسان در خارج وجود ندارد، بلکه افراد انسان در خارج وجود دارند. تبیین متکلمان از نحوه وجود کلی‌ها به دلیل فقدان مبانی وجود شناختی منقح فاقد انسجام درونی است.

۱۱- نظریه تجرید حکمای مسلمان با نظریه تجرید که در غرب به عنوان نظریه سنتی تجرید معروف شده است، بسیار متفاوت است.

۱۲- استاد مطهری نظریه ملاصدرا را به نظریه ی «تعالی» (مطهری ۱۳۹۶، ج ۳، ص ۲۹۴). و سید حسن حسینی تحت عنوان نظریه ی «خلق» تعبیر کرده است (حسینی ۱۳۸۶، ص ۸).

## فهرست منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۵). منطق الشفاء، المكتبة آیت الله المرعشی النجفی، قم.
۲. افلاطون، (۱۳۵۵). جمهوری، ترجمه فؤاد روحانی، ترجمه و نشر کتاب، تهران.
۳. افلاطون، (۱۳۶۲)، پنج رساله، ترجمه محمود صناعی، علمی فرهنگی، تهران.
۴. حداد عادل، غلامعلی، (۱۳۸۰)، دانشنامه جهان اسلام. جلد ششم، بنیاد دایره المعارف اسلامی، تهران.
۵. حسینی، حسن، (۱۳۸۶)، «پیوند حس و عقل در فلسفه مشاء»، فصلنامه ذهن، شماره ۳۲، (از ص ۴ تا ۲۷).
۶. حسینی قلعه بهمن، سید اکبر و تاجیک، علیرضا، (۱۳۹۲)، هستی شناسی کلیات و نحوه شکل گیری مفاهیم کلی، معرفت فلسفی، سال دهم، شماره ۴۰.
۷. حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۳)، کشف الفوائد فی شرح قواعد العقاید، تحقیق و تعلیق: حسن مکی عاملی، دار الصلوات، بیروت.
۸. حلی، حسن بن یوسف، (۱۳۷۹)، الاسرار الخفیه فی العلوم العقلیه، جلد اول، بوستان کتاب، قم.
۹. حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۲)، القواعد الجلیه فی شرح الرساله الشمسیه، تقدیم و تحقیق: شیخ فارسی حسون، چاپ اول، اسلامی، قم.
۱۰. حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۵)، مناهج الیقین فی اصول الدین، مرکز دراسات و تحقیقات اسلامی، قم.
۱۱. حلی، حسن بن یوسف، (۱۳۸۶)، معارج الفهم فی شرح النظم، چاپ اول، دلیل ما، قم.
۱۲. حلی، حسن بن یوسف، (۱۳۷۷)، ایضاح المقاصد من حکمه عین القواعد یا شرح حکمه العین، تصحیح: علی نقی منزوی، دانشگاه تهران، تهران.
۱۳. حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۲۲)، انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، تحقیق: علی اکبر ضیایی، موسسه الهدی، تهران.
۱۴. حلی، حسن بن یوسف، (۱۳۷۱)، الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید، تحقیق: محسن بیدار، فر، چاپ پنجم، بیدار، قم.
۱۵. حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۲۶)، تسلیک النفس الی حظیره القدس، تحقیق: فاطمه رمضانی، موسسه امام صادق (ع)، قم.

۱۶. حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۷)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تحقیق: حسن حسن زاده آملی، موسسه النشر الاسلامی، قم.
۱۷. حلی، حسن بن یوسف، (۱۳۸۸)، نهایه المرام فی علم الکلام، تحقیق: فاضل عرفان، موسسه امام صادق (ع)، قم.
۱۸. صلیبا، جمیل، (۱۳۶۶)، فرهنگ فلسفی، ترجمه ی منوچهر صانعی دره بیدی، جلد دوم، حکمت، تهران.
۱۹. طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۴۰۷)، تجرید المنطق، موسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت.
۲۰. طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۳۷۵)، شرح الاشارات و التنبیها، جلد یکم و دوم و سوم، نشر البلاغه، قم.
۲۱. طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۴۱۹)، تجرید الاعتقاد، تصحیح: حسن حسن زاده آملی، موسسه النشر الاسلامی، قم.
۲۲. طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۴۱۳)، اخلاق ناصری، علمیه اسلامی، تهران.
۲۳. فعالی، محمدتقی، (۱۳۷۹)، درآمدی بر معرفت‌شناسی دینی و معاصر، چاپ دوم، معارف، قم.
۲۴. فعالی، محمدتقی، (۱۳۷۶)، ادراک حسی از دیدگاه ابن سینا، چاپ اول، مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، قم.
۲۵. معلمی، حسن، (۱۳۸۳)، معرفت‌شناسی، چاپ اول، مرکز جهانی علوم اسلامی، قم.
۲۶. معین، محمد، (۱۳۸۶)، فرهنگ معین، چاپ سوم، زرین، تهران.
۲۷. مصطفوی، حسن، (۱۴۰۲)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، جلد هشتم، چاپ اول، مرکز الکتاب للترجمه و النشر، تهران.
۲۸. مصباح، محمدتقی، (۱۳۸۲)، آموزش فلسفه، جلد دوم، چاپ سوم، دفتر سازمان تبلیغات اسلامی، قم.
۲۹. مطهری، مرتضی، (۱۳۹۶)، شرح مبسوط منظومه، جلد سوم، حکمت، تهران.
۳۰. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیه، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، مرکز نشر دانشگاهی، مشهد.
۳۱. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، (۱۹۸۱)، الحکمه المتعالیه، چاپ سوم، جلد یکم، دوم، سوم، هشتم و نهم. دار احیاء التراث العربی، بیروت.



## تجرد قوه خیال در حکمت متعالیه: نقد و بررسی معرفت شناختی براهین فقدان خواص مادی و جمع متضادین در قوه خیال

رضا جمالی نژاد<sup>۱</sup>  
سید صدر الدین طاهری<sup>۲</sup>  
ابوالفضل محمودی<sup>۳</sup>

### چکیده

در مقاله حاضر سعی شده است در راستای مسئله شناخت و معرفت به تبیین اجمالی برخی مبانی معرفت شناسانه براهین تجرد قوه خیال در حکمت متعالیه همچون رابطه صدور و فاعلی نفس نسبت به صورت های خیالی و رابطه روح بخاری با قوه خیال در فرایند ادراک پرداخته شود. خیال از جمله مفاهیم گسترده ای است که در حوزه های معرفت شناسی، هستی شناسی و انسان شناسی مورد بحث قرار گرفته و در هر حوزه ای دارای جایگاه مختلف می باشد. در نظام معرفت شناسی حکمت متعالیه قوه خیال پل رابط میان قوای عقلی و حسی می باشد و به این طریق مشکل معرفتی ربط بین ادراکات حسی به عقلی را مرتفع می نماید، قوه خیال زمانی می تواند پل رابط ادراکات قوای عقلی و حسی باشد که از نوعی تجرد برخوردار باشد. تجرد این قوه مبتنی بر براهین متعددی می باشد، مهم ترین براهین تجرد قوه خیال در حکمت متعالیه، یکی برهان فقدان خواص مادی و دیگری برهان تصور امور متضاد است، در این نوشتار سعی شده است که مسئله تجرد و فاعلیت قوه خیال در براهین مذکور بررسی شده تا توان این براهین در راستای مسئله شناخت بازبینی شود.

### واژگان کلیدی

قوه، خیال، تجرد، روح بخاری، نفس.

۱. دانشجوی دکتری گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.  
Email: Rezaaa.jamali@gmail.com
۲. استاد، گروه فلسفه، دانشکده ادبیات فارسی و زبان های خارجی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)  
Email: Ss\_tahery@yahoo.com
۳. استاد، گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.  
Email: Amahmoodi5364@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۱/۸/۲۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۵/۲۶

## طرح مسأله

خیال یکی از مسائل پر اهمیت نظام معرفت‌شناسی در حکمت متعالیه است که هم یکی از مراحل ادراک و هم یکی از قوای مدرکه به شمار می‌رود، صدرالمتألهین با اعتقاد به اینکه شکل و مقدار از عوارض جسم و قابل جمع با تجرد خیالی می‌باشد براین متعددی بر تجرد قوه خیال اقامه نموده است. ادعا شده است که با اثبات براین تجرد قوه خیال در نظام معرفت‌شناسی حکمت متعالیه مشکل شناخت مبنی بر چگونگی ارتباط ادراکات حسی به عقلی حل شده است. در مقاله حاضر ابتدا به بررسی بعضی از مقدمات مهم براین تجرد قوه خیال و سپس به ارزیابی آن براین می‌پردازیم، تا ادعای فوق از این نظرگاه ملاحظه گردد.

## خیال در لغت

خیال یک واژه عربی است که ریشه آن خیل به معنای گروه اسبان و سواران می‌باشد: الخیلُ فی الاصل اسمٌ للفراس و الفرسان (راغب اصفهانی، ۱۳۳۳: ۱۶۲). این کلمه در قرآن به معنای پندار و گمان نیز استعمال شده است: فاذا حیا لهم و عَصِيْهُمْ، يُخَيِّلُ اَیْهٍ مِنْ سِحْرِهِمْ اَنْهَا تَسْعَى: در این هنگام ریسمانها و عصاهایشان بر اثر سحرشان چنان به نظر می‌رسد که با شتاب حرکت می‌کنند (طه: ۶۶). معنای لغوی دیگر خیال به پندار یا صورتی گفته شده که در خواب یا بیداری دیده می‌شود و تصویر در آینه را نیز خیال گفته‌اند: صورة متصورة فی المنام و فی المرآة (راغب اصفهانی، ۱۳۳۳: ۱۶۲).

## خیال در اصطلاح

خیال به معنای متعددی استعمال شده است که مشهورترین آنها عبارت است از: بایگانی و خزانه حس مشترک، یعنی پس از آنکه حس مشترک تمام صور جزئی بدست آمده از طریق حواس ظاهری را درک کرد، صور مزبور را در خیال بایگانی می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳: ۶۰). و به عبارت دیگر قوه ای است که مدرکات حس مشترک را از صور محسوسات، پس از پنهان شدن ماده، حفظ می‌کند: یکی از قوای باطنی انسان



خیال می‌باشد که به آن مصوره هم می‌گویند و آن قوه ای است در انسان که حافظ صور موجوده در باطن است. خیال غیر از حس مشترک است زیرا خیال نگهبان صور است و حس مشترک قوه قبول صور است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳: ۲۵۱).

### تبیین اجمالی بعضی از مبانی معرفت‌شناسی براهین تجرد قوه خیال

ملاصدرا به تبعیت از ابن سینا (ابن سینا، ۱۳۹۵: ۵۸-۵۹) حواس باطنی نفس را متشکل از حس مشترک، واهمه، خیال، حافظه و متصرفه می‌داند. حس مشترک صورتهای جزئی توسط حواس ظاهری را درک می‌نماید و ظرف جمع‌آوری کلیه ی مدرکات حواس ظاهری هست، قوه واهمه نیز معانی جزئی را درک می‌کند، قوه خیال را خزانه حس مشترک دانسته و حافظه را خزانه قوه واهمه قلمداد نموده است. قوه ی متصرفه در صور و معانی جزئی جمع‌آوری شده در خیال و حافظه تصرف می‌کند و از ترکیب آنها با یکدیگر صور جدیدی را پدید می‌آورد. در نظر ملاصدرا قوه خیال قوه ای است که حافظ صور ادراکی جزئی است و کار آن نگهداری مدرکات حسی می‌باشد که متغیر با حس مشترک بوده و قلمرو اصلی این قوه در بدن بخش انتهایی خلأ اول مغز است که به واسطه روح بخاری ساری در مغز با بدن ارتباط برقرار می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳: ۲۵۳-۶۰).

ملاصدرا بر این باور است که دلیل بر وجود این قوه آن است که وقتی صورتی را در خواب یا بیداری مشاهده می‌کنیم، سپس از آن غافل می‌شویم چون بار دیگر آن را مشاهده نمائیم حکم می‌کنیم که این همان صورت است که ما آن را پیش از این مشاهده نمودیم. انسان بعد از غیبت شیء صورت آن را با همان هیئت که پیش از آن رویت نموده در نزد خود حاضر کرده، تردیدی نیست که این صورت حاصل، نزد نفس، از گونه ای هستی برخوردار است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱: ۴۰۸).

گزارش فوق حاصل براهین ملاصدرا بر تجرد قوه خیال است. اما از آنجا که، تحلیل تمام براهین در یک مقاله امکان پذیر نمی‌باشد، لذا بعضی از مهمترین براهین مورد بررسی قرار می‌گیرند، اما قبل از تحلیل براهین و دو اصل مهم از مقدمات مستقیم این براهین، جایگاه خیال در مسئله شناخت بیان می‌شود:

تقسیم انحصاری قوای مدر که به دو قوه حس و عقل و تعیین اصالت یکی از این دو،

از مسائل دیرینه فلسفی به شمار می‌رود که بر محور آن، نحله‌های فلسفی مختلف قائل به (اصالت حس) یا (اصالت عقل) پدید آمده‌اند. پیروان هر کدام از این دو نظریه، ادله‌ای برای اثبات دیدگاه خود و نقد نظریه مقابل ارائه کرده‌اند. در قرن هجدهم، کانت به نقد عقل و تفکر بشری پرداخت و اثبات کرد که انسان هرگز نمی‌تواند به مدد حس و عقل به شناخت تمام حقیقت نایل گردد و برای پرسش‌های اساسی فلسفی خویش پاسخ مناسبی ارائه دهد. هرچند کانت تلاش کرد با اعطای نقش اساسی به هر دو قوه حس و عقل و طرح شاکیه‌ها بر این مشکل فایق آید، اما امروزه کسی تردید ندارد که او نیز از عهده این مهم بر نیامد و نتوانست مشکل شناخت را حل کند و طرح شاکیه‌های وی که قرار بود نقش واسطه را ایفا کند، جز بر ابهام و پیچیدگی مسئله نیفزود (برقی، ۱۳۹۵: ۱۶-۱۷).

به عبارت دیگر ما از یک طرف کثرات داده‌های شهودی را داریم و از طرف دیگر مقولات را و برای ربط بین شهودات حسی و مقولات ذهنی حلقه‌ی رابطی مورد احتیاج است. اگر بنا باشد داده‌های شهود حسی تحت مقولات (اصول فاهمه ذهن) درآید، باید تناسب و تجانسی بین آنها باشد. لیکن، مفاهیم محض فاهمه در مقام قیاس با شهودات تجربی (یا حتی شهودات حسی به طور کلی) نامتجانس‌اند و در هیچ شهودی نمی‌توان آنها را کشف نمود. پس دخول شهودات در تحت آنها و اطلاق مقولات بر جلوه‌ها چگونه ممکن می‌گردد؟ مسئله این است؟ برای حل این مسئله، کانت متوسل به تخیل می‌شود و آن را یک قوه واسطه‌ای بین فاهمه (عقل) و احساس (حس) می‌شمارد. تخیل، موجد و به اصطلاح حامل شاکیه‌ها است.

شاکیه به طور کلی قاعده یا جریان عملی است برای ایجاد صور ذهنی، که مقوله‌ای را شکل می‌دهند یا محدود می‌سازند تا بتواند بر جلوه‌ها اطلاق گردد. شاکیه خود یک صورت ذهنی نیست، ولی نمودار یک جریان کلی برای تقوم صورت ذهنی است (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۲۷۰).

مشکل شناخت و معرفت تعیین اصالت برای یکی از دو قوه یا تبیین نقش هر کدام نبود بلکه مشکل بنیادی فلسفه‌ای که شناخت را صرفاً بر حس و عقل مبتنی می‌ساخت، آن بود که برای گذر از حس به عقل و چگونگی انتقال ادراکات حسی به ادراکات عقلی، پل

رابط در اختیار نداشت. به نظر می‌رسد، تنها راه حل مشکل، طرح مجدد خیال به عنوان واسط و رابط میان ادراکات حسی و عقلی است و این که خیال، جایگاه خود را در مباحث معرفت‌شناسی باز یابد (برقعی، ۱۳۹۵: ۱۷).

با توجه به نظریات فوق در نظام معرفت‌شناسی حکمت متعالیه مشکل شناخت و معرفت با طرح مجدد خیال، به عنوان پل رابط بین ادراکات حسی و عقلی، حل شده است، در حکمت متعالیه طرح مجدد خیال به عنوان واسط و رابط میان ادراکات حسی و عقلی مبتنی بر رشته‌ای از نظریات مبنایی می‌باشد و از طرف دیگر، براهین تجرد قوه خیال نیز بر پایه‌ی این نظریات مبنایی بنا شده است. بنابراین ابتدا مهمترین نظریات مبنایی تجرد قوه خیال در قالب اصل اول و دوم ارزیابی شده و سپس دو مورد از مهمترین براهین تجرد قوه خیال بررسی می‌شود.

## اصل اول

نسبت نفس و قوه خیال با صورتهای خیالی، نسبت قابلی و انفعالی نیست بلکه نسبت فاعلی و صدور می‌باشد. یعنی نفس ایجاد کننده این صورت هاست (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳: ۵۲۱).

## اصل دوم

محل قرار داشتن قوه خیال بخش انتهایی تجویف اول مغز است که این قوه تصرفات خود را در تمام اعضای بدن به وسیله روح بخاری ساری در مغز انجام می‌دهد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳: ۲۵۳).

به نظر می‌رسد که اصل اول بیش از آنکه نظریه‌ای اثباتی باشد نظریه‌ای ادعایی بوده و نیاز به اثبات دارد. مثلاً باید مشخص شود که نفس در ابتدای پیدایش خود که بالقوه بوده و فاقد تمام مراتب ادراک است چگونه حالت فاعلیت و ابداع در آن شکوفا می‌شود؟ چنانچه بعضی از محققان نیز گفته‌اند: ادعای ملاصدرا مبنی بر این که نفس در آغاز پیدایش خود فاقد هرگونه ادراک اعم از حسی، خیالی و عقلی است قابل پذیرش نیست و دلیلی بر صحت آن وجود ندارد. به دیگر سخن نمی‌توان اثبات کرد که موجودی نفس ناطقه باشد و در عین حال از هیچ مرتبه آگاهی ولو آگاهی حسی برخوردار نباشد (مصباح

یزدی، ۱۳۹۳: ۲۱۷).

گذشته از مطالب فوق تقسیم بندی ادراک اعم از حسی، خیالی و عقلی نیز مورد انتقاد است چنانچه علامه طباطبایی تقسیم بندی یادشده را با نظریه ملاصدرا در باب احساس قابل جمع نمی داند. از این رو، دیدگاه صدرا را مورد نقد قرار داده و می گوید: احساس هم یک نوع علم و ادراک است و بنابر نظریه ملاصدرا، ماحصل آن به گونه ای تمثیل صوری برمی گردد که به انشاء نفس و با حقیقت برزخی و تجردی نزد نفس حاضر است، و ماده در اصل تشکیل ادراک حسی موثر نیست، بلکه تنها در تکون اعدادی اش تاثیر گذار است. لذا هویت وجودی ادراک حسی، هویت ادراک خیالی و برزخی است، نه مادی، و ماده تنها در اعداد ادراکی شرط است. از این رو، ادراک خیالی و ادراک حسی در هویت برزخی و خیالی مشترک اند و از این جهت فرقی ندارند اختلافشان نه در هویت، بلکه در شرط است که حضور ماده برای ادراک حسی شرط می باشد و غیبت آن برای ادراک خیالی شرط است، به همین دلیل غالباً صور احساسی از صور خیالی قوی ترند، مانند ادراک خیالی آتش و ادراک حسی آتش، هر چند اگر نفس به صور خیالیه به طور پیوسته توجه کند، خیال قوی تر می گردد و ظهور بیشتری خواهد داشت. بنابراین، همانگونه که ملاصدرا وهم را - که از دیدگاه مشاء یک قسم مستقل از ادراک است و در کنار حس، خیال و عقل، چهارمین نوع ادراک محسوب می شود - ذیل عقل گنجانده و آن را عقل ساقط دانسته است، باید حس و احساس را - که در باور ملاصدرا از اقسام سه گانه ادراک است - ذیل خیال گنجانند، زیرا ادراک حسی بنابر نظر صدر المتألهین در باب احساس، مجرد برزخی دارد و از سنخ ادراک خیالی است.<sup>۱</sup> در نتیجه بنا بر دیدگاه ملاصدرا در باب ادراک حسی و وهمی، اساساً آن باید دو قسم باشد: ادراک خیالی و ادراک عقلی حال آنکه ملاصدرا این مسئله را نمی پذیرد و به طور جزئی ادراک را بر سه نوع می داند (یزدان

۱. الاحساس والخیال والعقل والحق انه نوعان باسقاط الاحساس كما اسقط الوهم فان حضور المادة المحسوسة و غیبتها لا یوجب مغایره بین المدرك فی حال الحضور و عدمه نعم الغالب هو کون الصورة اقوی جلاء عند النفس مع حضور المادة و ربما كان المتخیل اقوی و اشد ظهوراً مع عناية النفس به. اسفار (تعلیقات علامه طباطبایی)، ج ۳، ص ۳۶۲.

پناه، ۱۳۹۱: ۳۰۸-۳۰۹).

اگر انتقاد فوق صحیح باشد مشکل شناخت مبنی بر ارتباط ادراکات حسی به عقلی از طریق خیال، از اساس منتفی بوده و چنین مساله ای به عنوان مشکل شناخت مطرح نخواهد شد.

اصل دوم نیز روح بخاری را واسطه بین بدن و قوه خیال قرار داده، و معتقد است که روح بخاری مظهر ادراکات حسی بوده و جسم شفاف و لطیفی است که می‌توان آن را به آینه تشبیه کرد (صدرالمতألهین، ۱۳۸۳: ۲۴۸).

این در حالی است که اولاً روح بخاری مربوط به طبیعات کهن بوده و صحت و سقم آن از نظر پزشکی جدید مشخص نیست و ثانیاً چگونگی دقیق ارتباط آن با بدن و قوه خیال در پرده ای از ابهام است و ایشان به جای اثبات و تحلیل، آن را به آینه تشبیه نموده که به خاطر شباهتش با آینه قابلیت انعکاس دارد (صدرالمতألهین، ۱۳۸۳: ۲۴۸).

البته باید به این نکته توجه داشت که مسائلی که از طبیعت و طب قدیم در فلسفه به چشم می‌خورد دخالتی در کار فلسفی فیلسوف نداشته و از جهت صحت و سقم آن، مسئولیتی متوجه فیلسوف نیست. اما از آنجا که مسئله روح بخاری در تبیین رابطه نفس و بدن و فرایند ادراک نقش اساسی و تعیین کننده بر عهده دارد بنابراین وجود آن به عنوان یک موضوع طبیعی کهن و منسوخ شده کار فیلسوف را با مشکل مواجه می‌سازد.

لازم به ذکر است که جریان انعکاس تصاویر در آینه، به علت بازتاب نور محسوس است و فرایندی کاملاً مادی می‌باشد، بنابراین تشبیه مزبور با توجه به نظریات فیزیک جدید قابل پذیرش نیست (یزدان پناه، ۱۳۹۱: ۱۹۶).

همانطور که بیان شد: کانت برای ربط ادراک عقلی به حسی تلاش کرد با اعطای نقش اساسی به هر دو قوه حس و عقل و طرح شاکیله‌ها بر مشکل شناخت و معرفت فایق آید، امروزه کسی تردید ندارد که او نیز از عهده این مهم بر نیامد و طرح شاکیله‌ها جز بر ابهام و پیچیدگی مسئله نیفزود. به نظر می‌رسد در بحث ارتباط ادراک حسی به عقلی اگر وجود شاکیله‌های کانت جز بر ابهام و پیچیدگی این مسئله نیفزوده است، ارائه روح بخاری نیز از سمت ملاصدرا در چگونگی ارتباط قوه خیال و بدن کمتر از ابهام و

پیچیدگی شاکله‌های کانت نیست.

پیش‌تر بیان شد که ملاصدرا معتقد است قوه‌ی خیال تصرفات خود را به وسیله روح بخاری در بدن انجام می‌دهد، این در صورتی است که حکمای طبیعی، روح بخاری را از حیث لطافت و شفافیت شبیه جوهر افلاک می‌دانستند، و این مسئله مربوط به طبیعیات کهن بوده و امروزه قابل اثبات نیست.

به اعتقاد حکمای طبیعی روح بخاری جسم بسیار لطیفی است که در تمام بدن سریان دارد و از حیث لطافت و شفافیت شبیه جوهر افلاک می‌باشد (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۳: ۲۷۲-۵).

برخی از برهان‌های تجرد نفس مبتنی بر اصول موضوعه‌ی طبیعیات کهن می‌باشند، اصولی که امروزه فاقد اعتبار است و نمی‌توان بر آن اعتماد ورزید و لذا این دسته از براهین، به دلیل نادرستی مبانی و مقدمات خود، اعتباری نداشته در اثبات ناتوانند. برخی از براهین نیز، حتی بر اساس قوانین طبیعیات قدیم، با مشکلاتی مواجه اند (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۳: ۱۹۱).

### بررسی دو مورد از مهم‌ترین براهین تجرد قوه‌ی خیال

#### برهان اول: فقدان خواص مادی

خلاصه برهان اول چنین است که صور خیالی خاصیت امور مادی را ندارند زیرا از جمله خواص مادی وضع و محاذات است و صور خیالی فاقد چنین ویژگی هستند. از آنجا که حصول امر مجرد برای قوه‌ی جسمانی و مادی ممکن نیست پس مدرک این صور نیز قوه‌ی مجرد است اما این قوه، قوه‌ی عاقله نمی‌باشد. زیرا مدرکات عقلی، کلی و انقسام‌ناپذیرند، پس قوه‌ی خیال و صور خیالی هر دو مجردند<sup>۱</sup>. همانطور که در پاورقی ملاحظه می‌شود صدرالمتألهین قائل است که صورت خیالی دارای وضع نیست و هرچه دارای وضع نباشد نمی‌تواند در یک امر دارای وضع قرار بگیرد، پس صورت خیالی در قوه‌ی جسمانی

---

۱. ان الصورة الخیالیه غیر ذات وضع و کل ما لا وضع له لا یمکن حصوله فی ذی وضع فهی غیر حاصل فی قوه‌ی جسمانیه لا بوجه القبول و لا بوجه المباینه الوضعیه فالمدرک لها قوه مجرد و هی لیست القوه العاقله لان مدرکات العقل غیر منقسمه کما مر لآنها کلیه (حکمه‌تعالیه، ج ۳، ص ۵۱)

واقع نمی‌شود و نیز نمی‌توان گفت قوه جسمانی علت قابلی برای صورت خیالی است چرا که از نظر ایشان نفس قابل نیست و همچنین نمی‌توان گفت، قوه جسمانی در صورت خیالی قرار می‌گیرد، یعنی صورت خیالی نیز قابل قوه خیال نیست. صورت خیالی به دلیل اینکه وضع ندارد، نمی‌تواند رابطه وضعی مباین با قوه خیال داشته باشد، پس رابطه قوه خیال با آنها رابطه وضعی نیست، یعنی قوه خیال وقتی آنها را ادراک می‌کند، رابطه‌ای مجرد و غیروضعی با صورت خیالی داشته و در نتیجه نمی‌تواند مادی باشد، بلکه مجرد است. صدرالمتألهین در قسمت آخر برهان، تجرد قوه خیال را از تجرد عقلی جدا کرده و بر این باور است که مدرکات قوه عاقله حقایق عقلی، کلی و غیر قابل انقسام اند. و حال آنکه مدرکات قوه خیال معانی کلی عقلی نبوده، بلکه جزئی و قابل انقسام تمثلی هستند.

ملاصدرا در این برهان بعد از اثبات اینکه صورت خیالی دارای مقدار و اندازه‌ای خاص بوده و در ماده مغز و هیچ ماده دیگری نمی‌تواند وجود داشته باشد، قائل است که: ۱- نسبت قوه ادراکی به صورت خیالی از قبیل نسبت قوه حامل به صورتی که در آن حلول می‌کند نیست. ۲- نسبت مذکور از قبیل نسبت اموری که دارای وضع با امور دارای وضع دیگر نیست. ۳- علاقه صورت خیالی با قوه خیال علاقه‌ای طبیعی نیز نمی‌تواند باشد، زیرا در علاقه طبیعی یا قوه خیال محل و قابل صورت خیالی است و یا صور خیالی محل و قابل قوه خیال است، و قوه ادراکی نمی‌تواند محل برای صورت خیالی دارای شکل باشد، زیرا صورت خیالی در ماده مغز قرار نمی‌گیرد ۴- با نفی علایق فوق تنها علاقه فاعلیت و مفعولیت بین صورت خیالی و قوه خیال باقی می‌ماند که قوه خیال، فاعل صورت خیالی است و یا آنکه واسطه ایجاد آنها و شریک علت آنهاست. علاقه فاعلیت و مفعولیت بین قوه خیال و صورت خیالی به این شرح است که قوه خیال، صورتهای خیالی را انشاء و ایجاد نموده و به عبارت دیگر قوه خیال، علت فاعلی صورت متخیل است.

## بررسی برهان

اولین سوالی که در این قسمت به نظر می‌رسد آن است که چه تبیین روشن و دقیقی از فاعلیت قوه خیال وجود دارد؟ قوه ای که بنابر نظر ملاصدرا حیثیتی جز جمع آوری و نگهداری صور جزئی ندارد، فاعلیت آن چگونه توجیه می‌شود؟ پس اگر قوه خیال حیثیت فاعلی داشته باشد باید همه صوری که در آن هستند به صورت بالفعل مورد مشاهده انسان قرار گیرند در صورتیکه چنین نیست. پس شان قوه خیال فقط شان حفاظت و نگهداری می‌باشد.

بنابراین اگر شان قوه خیال شان نگهداری است پس چگونه نسبت بین قوه خیال و صورتهای خیالی را نسبت فاعل و مفعول قرار داده است و آن را علت یا شریک العله صورتهای خیالی قلمداد نموده است؟ در مباحث علیت خواندیم که علت، سبقت و تقدم ذاتی نسبت به معلول خود داشته و بنا بر: انحصار اصالت در وجود، که رکن رکن حکمت متعالیه است، نیازمندی و وابستگی از آن وجود معلول بوده و وجود معلول آنگاه که با علتش سنجیده شود، یک وجود فی غیره می‌باشد (شیروانی، ۱۳۸۷: ۳۰)

پس اول به معلول خود جامه وجود پوشانیده سپس به وجود آن تداوم می‌بخشد. در این برهان نیز ملاصدرا نسبت قوه خیال به صورتهای خیالی را نسبت فاعل به مفعول دانسته، اگر این فاعل به معنای علت فاعلی باشد (چنانچه در برهان بعدی همین ادعا را دارد) یعنی قوه خیال علت فاعلی صور خیالی بوده، با آن قسمت از تعریف قوه خیال که شأنی جز حفاظت و نگهداری نداشته، قابل جمع نبوده و برهان را با مشکل مواجه می‌سازد، زیرا چیزی که شأن و حیثیتی جز نگهداری و حفاظت ندارد نمی‌تواند فاعل مستقل و یا جزء فاعل و یا شریک العله برای چیزی باشد.

همچنین اگر قوه خیال علت فاعلی تامه برای صورت خیالی باشد پس صورت خیالی هیچ گاه نباید معدوم شود حال آنکه بنابر تجربه، صورت خیالی گاهی وجود دارد و گاهی معدوم است، پس باید گفت قوه خیال فاعل تام و مباشر برای صورت خیالی نبوده، بلکه شریک علت آن است. اکنون سوال اینجاست: قوه خیال با کمک و شراکت کدام قوه ی دیگر صورت متخیل را به وجود می‌آورد؟ قطعاً قوه خیال، صورتهای خیالی را با



شراکت قوه عاقله بوجود نمی‌آورد، چرا که قوه عاقله مدرک مجردات کلی بوده در صورتی که قوه خیال مدرک جزئیات است، زیرا عقل موجودی مجرد است و کار آن ادراک امور کلی می‌باشد. از این رو اگر بخواهد امور جزئی را درک کند لازم است برای این کار از آلات و ابزارهای جزئی استفاده نماید و این خلاف فرض است، همچنین قوه خیال صورتهای خیالی را با معاونت حس مشترک بوجود نمی‌آورد چرا که بنا بر تعریف، حس مشترک شریک و معاون قوه خیال نبوده بلکه قوه ای باطنی است که مدرکات حواس گوناگون در آن جمع می‌شوند و مدرک جزئیات مختلف می‌باشد. پس باید گفت حس مشترک مرتبه ای از نفس است که صرفاً صور محسوس را درک می‌نماید. قوه واهمه نیز نمی‌تواند در ساخت صورتهای خیالی معاون قوه خیال قرار گیرد، چرا که بنا بر تعریف حکما قوه واهمه: معانی جزئی را درک می‌کند. و مقصود از معانی جزئی اموری نظیر {دوستی زید} و {دشمنی عمر} است که در ذهن و در قالب یک صورت یا شکل منعکس نمی‌شود و حال آنکه خیال مربوط به نگهداری صور جزئی بوده و صور با معانی تفاوت دارند، به عبارت دیگر مدرکات واهمه از سنخ معانی بوده اما مدرکات قوه خیال از سنخ صور هستند، بنابراین قوه واهمه نیز نمی‌تواند شریک العله و مشارک قوه خیال باشد.

خلاصه: در برهان فوق نسبت فاعل بودن قوه خیال به صورتهای خیالی به نحو دقیقی بیان نشده است، و در نسبت دادن قوه خیال به صورتهای خیالی فقط به یک ادعا بسنده شده و چگونگی نسبت بین قوه خیال و صورتهای خیالی تبیین و اثبات نشده است.

### برهان تصور امور متضاد (جمع متضادین)

ما حکم می‌کنیم که سیاهی و سفیدی دو امر متضاد هستند، و هنگامی که به ضد بودن دو چیز حکم می‌کنیم آن دو چیز نزد ما حاضر هستند چرا که تصدیق بدون تصور ممکن نیست و لذا قبل از تصدیق، دو طرف باید در نزد قاضی و حاکم حاضر باشند و حصول سیاهی و سفیدی در ذهن و برای ذهن می‌باشد، یعنی در هنگام حکم به متضاد بودن دو شیء، آن دو در فضای ذهن ما حاضر هستند. اجتماع سفیدی و سیاهی در ذهن از نوع اجتماع در عالم طبیعت نیست و به عبارت دیگر دو ضد در عالم مادی با یکدیگر جمع نمی‌شوند، بنابراین محلی که برهان بر اجتماع آنها در آن حکم می‌کند، یعنی ذهن و قوه خیال نباید جسم و جسمانی باشد. پس قوه خیال از تمام مواد مجرد است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳: ۵۱۹).

### اشکال به برهان فوق: ذاتی بودن تضاد برای دو ضد

ممکن است گفته شود تضاد بین سیاهی و سفیدی به حسب ذات آنهاست حکم عقلی که تخصیص بردار نیست هر جا که دو ضد تحقق یابند، تضاد بین آنها الزامی است.

### پاسخ به اشکال فوق به طریق قوم

احتمال دارد که تضاد اضداد و امتناع اجتماع آنها در مواردی باشد که محل از آنها منفعل شده و اثر پذیرد. جسم محلی است که اگر سیاهی در آن حلول کند، از سیاهی متأثر شده و تغییر یافته، به گونه‌ای که آثاری مخصوص بر آن مترتب می‌شود مانند قبض نور بصر و اگر سفیدی در آن حلول کند، باز متأثر شده و آثاری مخالف آثار قبل بر آن مترتب می‌شود. اما قوه ادراکی محلی است که از هیچ یک از دو ضدی که بر آن وارد می‌شوند اثر نمی‌پذیرد و منفعل نمی‌شود یعنی هریک از آن دو ضد، بر قوه ادراکی فرود می‌آید و زایل می‌شوند و با هم جمع می‌شوند و با هم جدایی و افتراق می‌یابند، ذهن همانگونه که بوده، هست و هیچ تغییری نمی‌کند. لذا ذهن از آمد و شد آنها هیچ تاثیری نمی‌پذیرد بلکه در همه حالات همچنان باقی می‌ماند و هر یک از دو ضد چه به تنهایی و چه با هم در ذهن وارد شده یا از آن خارج شوند، در ذهن اثری نمی‌گذارند.

## پاسخ نهایی ملاصدرا

حصول صورتها برای ذهن بعینه حصول آنهاست برای ذهن، یعنی نسبت قوه ادراک با آن صورتها نسبت فاعلی است و نسبت قابل نیست، محل ادراک، آن صورتها را قبول نمی کند و از آنها منفعل نمی شود بلکه آنها را ایجاد کرده و صادر می کند لذا اگر قابلیت هست، قابلیت عین فاعلیت است آنچنان که در علوم مفارقات است، همچنان که علم در مفارقات حلول نمی کند و آنها قابل علوم خود نیستند بلکه فاعل صورت های علمی خود هستند و آن صورتها از آنها صادر می شود.

نتیجه جواب ملاصدرا این می شود که: با تفکیک بین دو معنای مختلف قبول می توان گفت موضوعی که منفعل از اضداد است با آمد و شد آنها استحاله و تغییر پیدا می کند و اما موضوعی که غیر مادی بوده از اضداد منفعل نیست و قبول به معنای اتصاف دارد و مبدأ صدور اضداد است و جوهری فاعلی بوده و از اضداد منفعل نمی شود و با آمد و شد اضداد در معرض استحاله قرار نمی گیرد، چون غیر مادی است، یعنی ذهن قبل و بعد از صدور صورتها هیچ تغییری پیدا نکرده و همانگونه که بوده باقی می باشد (و هو کما کان) (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳: ۵۲۰).

## مشکل معرفت شناختی و پاسخ آن و اشکال به پاسخ آن

ملاصدرا در ادامه همین برهان می افزاید: اگر کسی بگوید که سیاهی و سفیدی یا سرما و گرما در خیال، همان سیاهی و سفیدی یا سرما و گرمای خارجی نیست، بلکه صورتی از این امور و مثالهایی از آنهاست، یعنی در خیال نفس آن امور حضور به هم نرسانده و منطبق نمی شوند و به همین دلیل آنچه در خیال است آثار آنها را ندارد و گرم و سرد و سیاه و سفید نیست (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳: ۵۲۰).

ملاصدرا در جواب مطلب فوق می نویسد: این صورتها یعنی صورت سفیدی و سیاهی و مانند آن، یا حقیقت سفیدی و سیاهی را دارند یا آنکه حقیقت آن را ندارند، اگر حقیقت سیاهی و سفیدی و دیگر اضداد در آنهاست و با حفظ حقیقت در نفس منطبق شده اند، پس لازم می شود که نفس با متصف شدن به آنها جسمی چون دیگر اجسام شود و اتصاف چنین جسمی به ضدین محال است. و اگر صورتی که ذهن تصور می کند

حقیقت هیچ یک از اضداد در آنها نباشد عبارت از انطباع ماهیت آنچه ادراک می شود در نزد ادراک کننده نیست، بلکه امری مغایر با آن است، که در این صورت نیز مشکل معرفت شناختی پیش می آید و دسترسی بشر به واقع منتفی می شود (همان).

### پاسخ ملاصدرا

بعضی از محققان در تحکیم پاسخ ملاصدرا به سخنان ایشان استناد نموده و گفته‌اند: برای تبیین اینکه چگونه اضداد در نزد نفس حضور به هم می‌رسانند، و حال آنکه اجتماع آن‌ها در اشیاء مادی محال است، راه درست همان تحقیقی است که ملاصدرا بیان نموده: نسبت نفس و قوه خیال با صورت‌های خیالی نسبت قابلی و انفعالی نیست بلکه فاعلی و صدوری است. چنانچه نفس ایجاد کننده این صورتهاست و نسبت فاعلی شدیدتر و موکدتر از نسبت قابلی است. زیرا نسبت فاعل به فعل نسبت وجوب است و نسبت قابل به مقبول نسبت امکان است و نسبت وجوبی شدیدتر و مطمئن تر از نسبت امکانی است (جوادی آملی، ۱۳۹۶: ۴۷۳).

در اشکال به پاسخ فوق می توان گفت: نفس در آغاز حرکت خویش فاقد هرگونه صورت ادراکی است. پس از این مرحله، نفس در پرتو قبول صور محسوس، و سپس صورت‌های خیالی و عقلی تکامل می یابد، و به جایی می‌رسد که خود می تواند صور مجرد را ایجاد کند.

همانطور که بیان شد ادعای ملاصدرا مبنی بر این که نفس در آغاز پیدایش خود فاقد هرگونه ادراک اعم از حسی، خیالی و عقلی است قابل پذیرش نیست و دلیلی بر صحت آن وجود ندارد. به دیگر سخن، نمی توان ثابت کرد که موجودی نفس ناطقه باشد و در عین حال، از هیچ مرتبه ی آگاهی، ولو آگاهی حسی، برخوردار نباشد (مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۲۱۷).

باید مشخص شود که نفس در ابتدای پیدایش خود که خالی از هرگونه آگاهی است، فرایند ادراک در آن چگونه شکوفا می شود؟

صرف گفتن اینکه نفس در فرایند حرکت جوهری از مرتبه مادیت به مرتبه ایجاد صور مجرد ارتقاء می یابد، کفایت از اثبات نمی کند، بلکه این مطلب ادعایی است که

چگونگی آن نیاز به اثبات دارد.

### بررسی اشکالاتی دیگر بر برهان تصور امور متضاد

۱- با توجه به برهان فوق به نظر می‌رسد که ملاصدرا ادراک عقلی و خیالی را از یکدیگر تفکیک نکرده است. چرا که نفس در مقام تعقل، فقط مدرک کلیات است و صرفاً با مفاهیم کلی و مجرد سر و کار دارد، و در مقام تخیل مدرک جزئیات بوده، جزئیاتی که حقیقت ذات آنها مجرد می‌باشد، به عبارت دیگر ذهن در هنگام حکم به متضاد بودن دو شیء یا در مقام تعقل است یا تخیل. اگر در مقام تعقل باشد که با دو مفهوم کلی سیاهی و سفیدی سر و کار دارد نه با دو شیء جزئی و متضاد، و اگر در مقام خیال باشد - که بنابر تعریف - قوه خیال با دو شیء متضاد و جزئی {مانند سیاهی و سفیدی} مواجه است. پس در این برهان باید منظور از کلمه ذهن و نوع ادراک آن کاملاً مشخص شود. و به بیان دیگر مشخص شود که نفس در مقام تعقل مفهوم کلی سفیدی و سیاهی را ادراک کرده یا در مقام خیال دو امر جزئی و متضاد را تخیل نموده است.

۲- همانطور که بیان شد در نظام معرفت‌شناسی حکمت متعالیه قوه خیال پل رابط بین عقل و حس است. بنابراین تجرد مرتبه خیالی غیر از تجرد عقلی و مفارقات می‌باشد و همچنین مدرکات خیالی دارای ابعاد و شکل بوده اما حقیقت مادی ندارند. نتیجه آنکه بنابر عقیده ملاصدرا مدرکات خیالی انسان دارای تجرد تام نمی‌باشند و لذا تشبیه فاعلیت ذهن، آن هم در مرتبه خیال به مفارقات عقلی، تعبیری شاعرانه و بدون تبیین دقیق می‌باشد. در نتیجه، این قسمت از برهان نیز خالی از اشکال به نظر نمی‌رسد که فاعلیت ذهن به مفارقات عقلی تشبیه شده: (هی عین الفاعلیه، فی علوم المفارقات)

۳- بنابر گفته ملاصدرا در این برهان اولاً اگر ذهن با آمد و شد صورت‌های خیالی هیچگونه استحاله و تغییری را نپذیرفته و همان است که قبلاً بوده، پس بنابر فرآیند حرکت جوهری کمال ذهن و تغییر و تحول نفس چگونه توجیه می‌شود؟

ثانیاً با توجه به تعریف قوه خیال که خزانه صورت‌های جزئی می‌باشد، چرا هنگامی که انسان طعم تلخی و شیرینی را در خیال خود تصور می‌کند، بزاق دهان ترشح می‌شود و دهان انسان حالت کسی را پیدا می‌کند که انگار آن طعم را چشیده است!

۴- به حکم تعریف قوه خیال، که خزانه صورت‌های جزئی بوده، و از آنجا که صورت‌های خیالی دارای مقدار و شکل جزئی هستند، چگونه ذهن در مرتبه خیال محل اجتماع ضدین قرار می‌گیرد، سیاهی و سفیدی خیالی در یک جزء و در یک لحظه و در یک موضوع واحد قابل اجتماع می‌باشد؟ اگر آری پس بنابر تعریف صورت‌های خیالی، شکل و مقدار جزئی صورت‌ها چگونه توجیه و ارزیابی می‌شود؟ و به عبارت دیگر صورتهای خیالی اجزایی متمایز از یکدیگر دارند، دقیقاً مانند اجزای شیء محکی، و اجزای مزبور نسبت به یکدیگر وضع دارند، دقیقاً مانند وضع اجزای شیء محکی نسبت به یکدیگر، و این امر مستلزم عدم اجتماع آنهاست (عبودیت، ۱۳۹۵: ۱۲۰).

جواب ملاصدرا را به این سوال و سایر سوالات آن است که نسبت نفس به صورت‌ها نسبت فاعلیت و ایجاد است: ان نسبة النفس علیها نسبة الفاعلیه و الایجاد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳: ۵۲۱).

بنابراین نفس مانند محل مادی از اجتماع ضدین منفعل نمی‌شود. در جواب این سخن می‌توان پرسید نفس در مرتبه تعقل را می‌گویید؟ یا نفس در مرتبه خیال؟ نفس در مرتبه خیال نیازمند خارج (عالم ماده) است، چنانچه از خارج، شکل را اخذ می‌نماید. و لذا ذهن در این مرتبه مجرد و بی‌نیاز کامل از خارج نیست که بتوان فاعلیت و ایجاد آن را عین فاعلیت مفارقات دانست.

## نتیجه گیری

ملاصدرا در برهان اول فقدان خواص مادی، بعد از اثبات اینکه صورت های خیالی دارای مقدار و اندازه خاص و در ماده مغز نمی‌توانند وجود داشته باشند، قائل است که بین قوه خیال و صورتهای خیالی نسبت فاعلیت و مفعولیت برقرار بوده و یا اینکه قوه خیال واسطه ایجاد و یا شریک صور خیالی است. در این برهان بیان شد که قوه خیال واسطه ایجاد و یا شریک علت صورخیالی است اما واسطه بودن قوه خیال تبیین مشخصی نداشت، و تبیین نشد که قوه خیال با شرکت کدام یک از قوای باطنی، صورخیالی را ایجاد می‌نماید؟ بنا بر دلایلی که بیان شد مشخص گردید که هیچ کدام از قوای باطنی نفس جهت ایجاد صورخیالی توان شرکت با قوه خیال را ندارند.

از طرف دیگر تبیین نگردید که نفس در مرتبه خیال، که حیثیتی جز حفاظت و نگهداری ندارد، صورت های خیالی را چگونه ایجاد می‌نماید؟

در برهان تصور امور متضاد (جمع متضادین) نیز بیان شد که قوه خیال محلی است که از هیچ دو ضدی که بر آن وارد می‌شوند اثر پذیرفته و منفعل نمی‌شود، چرا که نسبت قوه خیال به صور خیالی نسبت فاعلی بوده و نسبت قابل نیست. محل ادراک، آن صورت ها را قبول نمی‌کند و از آنها منفعل نمی‌شود، بلکه آنها را ایجاد کرده و صادر می‌کند، آن چنان که در علوم مفارقات آنها قابل علوم خود نیستند بلکه فاعل صورتهای علمی خود بوده و آن صورت ها از آنها صادر می‌گردد. فاعلیت نفس در مقام خیال به فاعلیت مفارقات و عقول مجرد تشبیه شده بود و این ادعای تشبیهی هیچ گونه پشتوانه استدلالی نداشت. محور اصلی براهین مذکور در اصل اول آن بود که نسبت نفس به صور ادراکی نسبت فاعلی و صدور می‌باشد اما تحلیل روشنی از چگونگی این نسبت وجود نداشت. بنابر عقیده ملاصدرا نفس در آغاز پیدایش فاقد هر گونه ادراک اعم از حسی، خیالی و عقلی است بنابراین باید مشخص شود که نفس در ابتدای خلقت خود که فاقد هر گونه ادراک بوده چگونه در ابتدای فرایند حرکت جوهری که چیزی جز استعداد محض نیست،

فعل ادراک در آن به وجود آمده و شکوفا می‌شود؟ بنابراین فاعلیت قوه خیال نسبت به صورت‌های خیالی ادعایی بدون اثبات است.

در اصل دوم نیز بیان شد که نحوه تصرف قوه خیال به واسطه روح بخاری ساری در مغز انجام می‌پذیرد و این در صورتی است که روح بخاری و ارتباط آن با قوه خیال و بدن مربوط به طبیعات کهن است که امروزه فاقد اعتبار بوده و نمی‌توان به آن اعتماد قطعی ورزید.

نتیجه نهایی: ادعا شد که در نظام معرفت‌شناسی حکمت متعالیه مشکل شناخت و معرفت که عبارت بود از گذر حس به عقل و انتقال ادراکات حسی به ادراکات عقلی، با طرح مجدد خیال حل شده است.

ادعای فوق، حتی اگر صحیح هم باشد، اما مبتنی بر مقدمات محکمی نیست، زیرا زمانی اثبات می‌شود که مجرد قوه خیال مبتنی بر براهین قطعی و یقینی باشد، چرا که طرح مجدد خیال در حکمت متعالیه مبتنی بر براهین مجرد خیال است، اما همانطور که در شرح اصل اول و دوم و توضیح براهین بیان شد، مجرد قوه خیال مبتنی بر براهین و مقدماتی است که از قطعیت کافی برخوردار نمی‌باشند، بنابراین نمی‌توان با قطعیت تمام ادعا نمود که مشکل شناخت و معرفت و ارتباط ادراکات حسی به ادراکات عقلی با طرح مجرد قوه خیال در نظام معرفت‌شناسی حکمت متعالیه حل شده است، مگر آن که مقدمات و براهین مذکور تصحیح شده و یا تعویض شوند.



## فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله (۱۳۹۵) *النفوس من کتاب الشفاء*، محقق حسن حسن زاده آملی، انتشارات بوستان کتاب.
۲. اصفهانی، راغب (۱۳۳۳) *المفردات فی غریب القرآن*، *الکتاب الخاء*، المكتبة المرتضویه.
۳. برقی، زهره (۱۳۹۵) *خیال از نظر ابن سینا و صدر المتألهین*، انتشارات بوستان کتاب.
۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۶) *رحیق مختوم شرح حکمت متعالیه*، انتشارات اسراء.
۵. شیرازی (صدر المتألهین)، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳) *الاسفار الاربعه*، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۶. شیرازی (صدر المتألهین)، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۸۱) *المبدأ و المعاد*، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۷. شیروانی، علی (۱۳۸۷) *ترجمه و شرح نهاییه الحکمه*، انتشارات بوستان کتاب.
۸. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۵) *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، انتشارات سمت.
۹. کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۷) *تاریخ فلسفه از ولف تا کانت*، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، انتشارات سروش.
۱۰. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۳) *شرح جلد ۸ الاسفار الاربعه*، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۱. یزدان پناه، سید یدالله (۱۳۹۱) *گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب الدین سهروردی*، انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ناشر همکار، سمت.



نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۷۲ - ۵۱

## کنکاشی زیباشناسانه بر خطابات قرآن کریم

محمد طاهری گندمانی<sup>۱</sup>

محمد رضا حاجی اسماعیلی<sup>۲</sup>

مهدی مطیع<sup>۳</sup>

### چکیده

قرآن کریم با بهره‌گیری از تمامی ظرفیت‌ها و لطایف سخن از جانب خداوند تعالی به منظور هدایت بشر بر پیامبر اکرم (ص) نازل شده است. این کتاب شریف بعنوان معجزه بیانی خداوند دارای مولفه‌های زیبایی‌شناختی فراوانی می‌باشد. خطاب و خطابات الهی بکار گرفته شده در قرآن کریم از نظر ساختار، معانی و اهداف آنها و همچنین صنایع زیبای ادبی بکار گرفته شده در این زمینه از جمله این موارد می‌باشند. نوشته حاضر سعی دارد با بهره‌گیری از روش توصیفی - تحلیلی با بهره‌گیری از آیات الهی و مطالب و نظرات اندیشمندان میان رشته‌ای به این سوال پاسخ دهد که نقش زیباشناختی خطاب و خطابه در قرآن چیست، چه ویژگی‌ها و چه نتایج و تاثیراتی بر مخاطبین دارد؟ نتایج حاصل از پژوهش حاکی از این است که قرآن کریم از خطابه و عناصر و ظرفیت‌های زیبایی‌شناختی آن در کنار بسیاری مولفه‌های زیباشناختی بیانی قرآن جهت ایجاد حداکثر احساس و ادراک در مخاطبین و نهایتاً شکل‌گیری تاثیرات مورد نظرش بهره‌برداري نموده است.

### واژگان کلیدی

خطاب، خطابات قرآنی، زیباشناختی، بلاغت.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، واحد اصفهان (خوراسگان)، دانشگاه آزاد اسلامی، اصفهان، ایران.

Email: m.taherigandomani@gmail.com

۲. استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات و معارف اهلیت (ع)، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: m.hajiesmaeili@ltr.ui.ac.ir

۳. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات و معارف اهلیت (ع)، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران.

Email: m.mota@ltr.ui.ac

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۹/۲۱ پذیرش نهایی: ۱۴۰۱/۱۲/۲۳

## طرح مسأله

قرآن کریم کتاب آسمانی نازل شده به سوی مسلمانان و معجزه ای از سنخ فرهنگ می باشد. این کتاب شریف صرف نظر از اعجاز مفهومی و ادبی، متنی زبانی نیز می باشد؛ بنابراین می تواند از زوایای مختلف مانند زبانشناسی و زیبایی شناسی نیز مورد بحث و بررسی قرار گیرد. یکی از مولفه های زیبایی در آیات آن خطابات می باشند. در آن اشیاء، اشخاص و حتی گروهبایی چند مورد خطاب خداوند واقع شده اند، این خطابها در مواقعی به صورت خاص و گاهی به صورت عام ذکر شده اند. در مواردی خطاب به اشخاص یا گروههای جاندار صورت گرفته و گاهی نیز مورد خطاب عناصر جانپندار می باشند که در کاربرد خطابه های الهی لطایف، نکات و ظرایف بسیاری قابل پیجویی می باشد. بدلیل این که همه متون مقدس و از جمله قرآن دارای ماهیتی تعلیمی می باشند، شنونده این متون و تأثیری که متن بر روی او می گذارد، دارای اهمیت بسیار زیادی است. بنابر این ضرورت پیجویی و کنکاش ماهیت خطابه و مولفه ها و ویژگیهای تاثیر گذار قرآن بر مخاطبین از نظر زیبایی شناختی اثبات می گردد. تحقیق حاضر درصدد است تا به شیوه توصیفی - تحلیلی پس از انجام بررسی و تحقیقی گذرا بر خطابات قرآنی، این خطابات را از جنبه زیبایی شناختی مورد بررسی قرار داده و تاثیر این زیبایی را بر مخاطبین خویش مورد بررسی قرار داده و پاسخگوی این سؤل باشد که خطاب و خطابه الهی در قرآن چه نقش زیباشناختی دارد، مولفه ها و تاثیرات این خطابات زیباشناختی چه چیزهایی می باشند؟ نتایج حاصل از این پژوهش می تواند راهنمای قرآن پژوهان و مفسرین قرآن جهت شناخت، احساس و ادراک مفاهیم و مقاصد الهی باشد و در مطالعات زبان شناسی، سبک شناسی و بطور خاص در رابطه با زیباشناختی قرآن مورد توجه محققان رشته های مطالعات قرآنی، زبانشناسی و زیباشناسی این کتاب شریف قرار بگیرد.

## پیشینه تحقیق

خطاب و خطابه در آثار قدما جایگاه و کاربرد مستقلی نداشته و بعضاً در حاشیه موضوعات دیگر به آن پرداخته اند، به عنوان مثال کتاب های «تنزیه الانبیا» سید مرتضی

(۴۳۶ ق) و «شفاء بتعریف الحقوق المصطفی» نوشته قاضی عیاض (۵۴۴ ق) را می توان ذکر کرد که قسمت هایی از کتب خویش را به بعضی از خطابه های خداوند به پیامبر اختصاص داده و نگاهی به سبک خطاب ها دارند. زرکشی (۷۹۴ ق) در البرهان فی علوم القرآن فصلی را به انواع خطاب ها در قرآن اختصاص داده و ضمن ارائه عناوین آنها به ذکر نمونه هایی از آنها بسنده نموده است، سیوطی (۹۱۱ ق) در کتاب معروف الاتقان اشاراتی گذرا و مختصر به وجوه مختلف خطاب نموده است. موضوع خطاب و خطابه از سوی متأخرین مورد عنایت واقع نشده و صرفاً در جاهایی مورد توجه علمای اهل سنت قرار گرفته و آثاری در این زمینه ارائه گردیده که اکثراً کم حجم و دارای مضامینی مشابه می باشند. بیشتر مطالب ثبت شده در این رابطه در قالب مقالات می باشد از جمله: «مخاطبان در متن در سه کتاب مقدس» (محسنیان راد و آشنا، ۵۳ / ۴۲-۱)، «اسلوب خطاب و نقش آن در تبیان معارف قرآنی» (معماری و غلام زاده، ۴ / ۲۶-۹)، «نداها و خطاب های الهی در قرآن» (نساجی زواره، ۶۷، ۵-۶۰)، رساله کارشناسی ارشد با نام: «تحلیل خطاب های یا ایها الذین امنوا با تأکید بر آموزه های اجتماعی» (قاضی عسکر، ۱۳۹۶)، و نهایتاً «زبان شناسی خطاب در قرآن» (شاهسوندی و خانه زاد، ۷۰، ۹۹-۸۲)، که با نظر بر آثار و تحقیقات تالیف یافته معلوم شد که اثری که خطاب و خطابات الهی و تاثیرات آنها را از دید زیبایی شناختی مورد بحث و تحلیل قرار داده باشد، یافت نشد. در پژوهش حاضر از زاویه ای متفاوت از آثار و تحقیقات پیشین به موضوع خطابات قرآن کریم پرداخته و سعی شده به شکل خاص و از دیدگاه زیبایی شناسانه با استناد و اتکای به آیات الهی به خطاب و خطابات الهی و مولفه ها و عناصر شکل گیری زیبایی و تاثیر گذاری این ویژگیها بر مخاطبین پرداخته شود.

## مبانی نظری تحقیق

### ۱. خطاب و مخاطبه در لغت و اصطلاح

خطاب آن سخنی است که به صورت روبه رو به کسی گفته شود (عمید، ۲۱۳). واژه خطاب همچون مخاطبه و تخاطب در واقع به معنای بازگشت سخن می باشد (ابن فارس، ۱۲۴/۲ و ابن منظور مصری، ۱/۴۳۰). خطاب در اصطلاح عبارت است از «توجیه

الكلام الی حاضر»، یعنی سخن را متوجه شخص حاضر نمودن است، یا آن کلامی که بین شنونده و گوینده رد و بدل می شود (فیومی، ۳۲۴)، بنابراین منظور از خطاب در کلام سخن گفتن رو در رو با شنونده در قالب انشا و یا درخواست و یا خبر و گزارش می باشد. در ضمن در مخاطبه نزدیک مناجات و در مخاطبه دور ندا گفته می شود (زرکشی، ۳۲۴/۲)

## ۲. علوم بلاغی و زیباشناختی

با توجه به این که خطاب و خطابه کاربرد فراوان و تاثیرگذاری در امر بلاغت به عنوان یک محور مهم امر زیبایی و زیباشناختی دارند، یا به عبارتی خطاب و خطابه جزئی انفکاک ناپذیر از علوم بلاغت می باشد، ناچار به بررسی اجمالی این علوم می باشیم. علوم بلاغی شامل سه علم معانی، بیان و بدیع می شود و این علوم در زبان فارسی به منظور شناخت نظم و نثر فصحا و بلغا کاربرد دارد و در زبان عربی نیز جهت شناخت اعجاز قرآن کریم بوجود آمده است. مباحث بلاغت و نقد ادبی در کتب عربی پیشینیان به شکل مختلط نوشته شده است، لیکن بعدها همین نوشته‌های مختلط در قالب تألیفات و کتبی مستقل در باب صور و اشکال بیان و اعجاز قرآن کریم درآمده است. اولین قدم را در باب علوم بلاغی سه گروه متکلمان، مفسران و ادیبان برداشتند، چرا که آنان سعی داشتند اثبات نمایند که قرآن کلام خداوند و معجزه جاویدان می باشد و آن دلیلی استوار بر صدق دعوی نبوت پیامبر اکرم می باشد.

در طی قرون گذشته تألیفات زیادی در رابطه با این موضوع انجام شده است که از جمله آنها می توان به «معانی القرآن» از فراء (م ۲۰۷)، «مجاز القرآن» اثر ابو عبیده معمر بن مثنی (م ۲۰۹ یا ۲۱۰)؛ «تأویل مشکل القرآن» ابن قتیبه (م ۲۷۶) اشاره نمود. محمد بن جریر طبری (م ۳۱۰ ه) در تفسیر خویش «جامع البیان عن تأویل آی القرآن» نیز مطالب مفیدی در این خصوص عنوان نموده است، از دیگر قدما ابوالحسن علی بن عیسی ملقب به رمانی (م ۳۷۴ ه) نیز رساله معروف خود را به اسم «النکت فی اعجاز القرآن»؛ نگاشته است (علوی مقدم، ۴۷، ۱۶۵-۱۵۸). مهم ترین نظر در این خصوص توسط دانشمند بزرگ خطابی (۳۸۸ق) بیان گردیده است. ایشان بلاغت قرآن و در نتیجه اعجاز آن را در معانی عالی و اسلوب محکم و استوار و تأثیرش در نفوس و اذهان دانسته و از تأثیر آیات قرآنی در قلوب

غفلت ننموده است. (خطابی، ۲۸) و از دانشمندان متاخر تر عبدالقاهر جرجانی نیز در باب بلاغت و زیبایی های حاصل از بلاغت جاری در قرآن کریم نظریه کاملاً ابداعی و جدیدی ابراز نموده است. ایشان در این رابطه گفته است که بلاغت قرآن به معنای آوردن الفاظ متلائم با معانی متناسب می باشد که در عین حال در اذهان شنونده تاثیر داشته باشد (جرجانی، ۲۵۶-۲۵۴) و از همه معروف تر مفسر و قرآن پژوه معاصر سید قطب که اوج علوم بلاغت در آثار ایشان متجلی می باشد.

قرآن کریم در سخن گفتن از شیوه ها و فنون محاوره بین تمامی انسان ها در کل زمین بهره گرفته است. در سخن گفتن و رساندن مقصود و هدف خویش از همه ابزار از جمله موعظه، برهان، جدل، استعاره، تمثیل، تشبیه و ... کمک گرفته است. خداوند تعالی در واقع زیبایی فنون سخن را در حد اعلا به کار گرفته است (احمدی، ۲۴۳). از جمله این زیبایی ها کاربرد صحیح و زیباشناسانه خطابات در آیات الهی است. خطابات آن که شامل افراد، گروهها و در مواقعی به اشیاء بی جان می باشد، بسیار استادانه و لذت بخش به آنها جان و گاهاً شخصیت بخشیده و این زیبایی را در قالب خطاب به مخاطبین منتقل نموده است.

### ۳. زیبایی، زیباشناسی

زیباشناسی علم بررسی و کشف علل و عوامل انبساط نفس بشر و انفعالات احساسی درونی و باطنی انسان و همچنین شناخت به منظور جلب توجه در قالب دانش هایی چون هنر و روانشناسی است. زیباشناسی قرآن کریم، شناسایی جمال و هنر کلام و بیان قرآن و کشف و استخراج علل و عوامل تاثیرگذار در انفعالات احساسی درونی و باطنی بشر و کشش به سوی آن می باشد. نظریه پردازان مبانی و اصول این زیباشناسی را به گونه های مختلف عنوان نموده اند. اکثرأ معتقدند که پیش فرضها و نگاههای بنیادین شناخت مهمترین مبانی و اصول زیبایی قرآن می باشند. برخی از قرآن پژوهان در بررسی و معرفی عامل زیبایی قرآن کریم بر فصاحت و بلاغت قرآن کریم تاکید نموده و آن را وسیله جذب و کشش در آن دانسته اند، برخی نیز به عوامل دیگر اشاره نموده اند، آنچه در اینجا مسلم است این که این کشش و انبساط به عوامل گوناگونی بستگی دارد و نمی توان تنها به

عواملی محدود همچون زیبایی واژه‌ها و کلمات و یا نوع به کارگیری الفاظ یا فصاحت و بلاغت آن بسنده نمود و تحریک عقل و تخیل و تمایلات عالی انسانی را نسبت به این کتاب مقدس به یک جهت مشخص محدود نمود. از دیگر امور مسلم این که ایجاد لذت و انبساط و شوق در اثر خواندن و شنیدن است، تا جایی که می‌توان تعبیر نمود که شناخت زیبایی قرآن در حقیقت درک کردنی و وصف‌ناشدنی است. خطابات الهی در قرآن کریم نیز از این قاعده مهم مستثنی نیستند. نوع خطابات با شکل و شمایل و ساختاری که دارند بعلاوه آن معنا و اهدافی را که دنبال می‌نمایند، خود از عوامل زیبایی در این کتاب الهی محسوب می‌شوند.

در دین مبین اسلام معروف آن است که حسنش به واسطه عقل یا شرع شناخته شده باشد. در قرآن کریم بیان شده است «وَقُلْنَا قَوْلًا مَّعْرُوفًا» (احزاب: ۳۲) یا آیه شریفه: «قُلْ لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا» (اسراء: ۲۳). به این معنا که کلام همراه با ادب القاء شود، همان طور که در حدیث از امام علی (ع) است: «أَجْمِلُوا فِي الْخِطَابِ تَسْمَعُوا جَمِيلَ الْجَوَابِ، زِيَا سَخَنَ بَكُوَيْدَ تَا پَاسَخَ زِيَا بَشْنُوَيْدَ» (محمّدی ری شهری، ۴۵۱) و همچنین پیامبر اکرم (ص) که فرموده اند: «زیبا خطاب کنید تا جواب زیبا بشنوید» (آمدی، ۶۸). سخن زیبا و بالطبع خطاب مرهون اموری همچون به کارگیری واژه‌های خوب همراه با خطابات ملایم است، نمونه قرآنی خطاب به عام و کلی: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ» (حجرات: ۲) می‌باشد. مورد دیگر رعایت احترام مخاطب: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَ قُولُوا انظُرْنَا وَ اسْمَعُوا وَ لِّلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (بقره: ۱۰۴)، عنوان شده است. در همه موارد فوق زیبا سخن گفتن و با رعایت ادب دیگران را مورد خطاب قرار دادن از ضروریات دین و جزو توصیه‌های قرآن کریم می‌باشد و از نظر احساس و ادراک زیباشناسانه در انتقال مطالب به مخاطبین قابل پیجویی می‌باشد.

### انواع خطاب در قرآن

در رابطه با تقسیم بندی خطابات قرآن نظرات مختلفی بیان شده است. هر شخص یا گروهی تلاش نموده بنا بر عقاید و سلیقه خویش آنها را تقسیم بندی نماید. در ادامه سعی



می نماییم بطور اجمال بنا بر اقتضای بحث و موضوع سخن به مواردی از آنها اشاره نموده و نتایج مورد نظر را احصاء نماییم.

عده ای معتقدند که خطابات قرآنی به دو نوع خطابات گزارشی و غیر گزارشی تقسیم می شوند. خطابات گزارشی را آن دسته از خطابات می دانند که با نقل قول از خداوند تبارک و تعالی با عباراتی همچون «قال الله» و یا «قلنا» و نظایر این عبارات بیان شده اند و خطابات غیر گزارشی خطابات هاستند که در ساختارشان عبارات واسطه ای و میانجی بکار نرفته است. برای تبیین موضوع به دو آیه ذیل اشاره می نماییم. از جمله خطاب گزارشی: «قَالَ يَا مُوسَى إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَتِي وَ بِكَلامِي» (اعراف: ۱۴۴) و خطاب غیر گزارشی: «يَا مُوسَى إِنَّهُ أَنَا اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (طه: ۸۰). در آیه اول لفظ قال قبل از عبارت خطاب آمده و میانجی و واسطه گردیده است، در صورتی که در آیه دوم دیگر گزارشی با عبارات واسطه مثل قال یا يقول و نظایر آنها وجود ندارد.

عده ای دیگر خطابات را به دو دسته بسط پذیر و بسط ناپذیر تقسیم نموده اند. خطاب های بسط پذیر به به فرد خاصی محدود نمی شوند، بلکه گروه های همونوع را مورد خطاب قرار می دهند. این نوع خطاب را می توان در موارد زیر پیجویی نمود: ۱- گروهی از مردم ۲- مخلوقات ماوراء طبیعی ۳- اشیاء جانپندار. برای مورد اول آیه زیر را می توان عنوان نمود: «يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ قَدْ أَنْجَيْنَاكُمْ مِنْ عَدُوِّكُمْ» (طه: ۸۰). برای مورد دوم که مورد خطاب واقع شده اند: «وَيَوْمَ يَخْشَوُهُمْ جَمِيعًا يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ قَدِ اسْتَكْبَرْتُمْ مِنَ الْإِنْسِ» (انعام: ۱۲۸)، قابل ذکر است. و از نوع خطاب به اشیاء جانپندار: «وَيَوْمَ يَخْشَوُهُمْ وَ مَا يَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَيُّوْلٌ أَمْ أَنْتُمْ مُضِلُّوْنَ عِبَادِي هُوَ لَاءَ أَمْ هُمْ صَلُّوا السَّبِيلَ» (فرقان: ۱۷)، آیه ای گویاست که در آن خطاب به بتها شده که در حقیقت اشیاء می باشند، اما بعنوان موجودات جاندار فرض شده و مورد خطاب واقع شده اند. این نوع خطاب که با کمک صنایع ادبی شکل گرفته در حقیقت دارای زیباترین نوع خطاب می باشد. از این نوع خطاب موارد زیادی می توان در آیات الهی پیجویی نمود که در ادامه به بعض آنها اشاره می شود.

دسته دوم یعنی خطابات بسط ناپذیر، که این نوع خطاب بصورت خاص شامل

هویت های منحصر به فرد می شود که عبارتند از:

## ۱. اعلام

این نوع خطابات شامل اسامی خاص و یا اعلام در مورد قدیسان، پیامبران الهی غیر از پیامبر اکرم (ص) و ابلیس می‌شود. از جمله خطاب به ابلیس در آیه: «قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا لَكَ أَلَّا تَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ» (حجر: ۳۲). خطاب به قدیسان و پیامبران نیز آیه: «قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ.....» (بقره: ۳۳)، «وَاذْكُرْ آدَمَ إِذْ قَالَ لِلرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ادْعُنِي بِاسْمِكَ وَلَا تَكُن مِمَّنْ سَاءَ الْقَوْمِ.....» (بقره: ۳۵) قابل ذکر می‌باشند که در هر دو خطاب به حضرت آدم (ع) شده است. خطاب به حضرت نوح (ع) آیه: «قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ» (هود: ۴۶)، گویاترین نمونه است. خطاب به حضرت موسی (ع) در آیات زیادی آمده، از جمله: «فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَا مُوسَى» (طه: ۱۱)، و داود (ع): «يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ» (ص: ۲۶)، ابراهیم (ع): «وَإِذْ نَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ» (صافات: ۱۰۴)، زکریا (ع): «يَا زَكَرِيَّا إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ اسْمُهُ يَحْيَىٰ» (مریم: ۷)، یحیی (ع): «يَا يَحْيَىٰ خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ» (مریم: ۱۲) و عیسی (ع) در آیه: «إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَىٰ ابْنُ مَرْيَمَ مَا مَنَعَكَ وَأَنْتَ وَرَفَعَكَ إِلَىٰ.....» (آل عمران: ۵۵). در آیات الهی بیشتر از همه انبیاء، حضرت موسی (ع) مورد خطاب واقع شده است.

## ۲. عناصر جان پندار

گاهی مواقع خداوند در قرآن کریم موجودات بی‌جان را بمثابه انسان مورد خطاب قرار می‌دهد. در مواقعی آنها را دارای صفاتی دانسته و حتی در مواقعی هم آنها را مکلف به انجام وظایفی می‌داند. بدین ترتیب این موجودات به تمام معنا شخصیت می‌پذیرند و جان می‌گیرند. در بعضی جاها هم در میان خطاب‌های بسط‌ناپذیر این گونه خطاب‌ها را می‌توان مشاهده نمود، با اذعان به این نکته که تمامی خطابات قرآن از نوعی کیفیت و حس زیبایی شناختی برخوردار می‌باشند، این مورد با توجه به این که از بلاغت بیشتری برخوردار است، نمایانگر اوج زیبایی و کمال می‌باشد. با نظر به تعاریف چنین بدست می‌آید که جان‌بخشی ایجاد شخصیت یا تجسم بخشیدن به یک صفت یا یک کیفیت انتزاعی خاص و یا نسبت دادن صفات انسانی به اشیاء بی‌جان است. برای مثال آیه: «وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَقُولُ أَنْتُمْ أَصْلَلْتُمْ عِبَادِي هَؤُلَاءِ أَمْ هُمْ ضَلُّوا السَّبِيلَ» (فرقان: ۱۷)، همه‌ی معبودهای دنیوی مشرکان را در روز قیامت مخاطب ساخته است. از جمله

موجودات مورد خطاب جانپندار در قرآن عناصر هستی نظیر زمین و آسمان، کوه‌ها و پرندگان، آتش و گاه‌آ یک عنصر ماوراءطبیعی مثل جهنم را می‌توان برشمرد که خداوند در قرآن همانند انسان‌ها آنان را مورد خطاب قرار داده است. از جمله شاخص‌ترین آیه که دارای صناعات ادبی فراوانی در تبیین بحث زیباشناختی می‌باشد آیه: «وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَّمَاءُ اقْلَعِي وَغِيضَ الْمَاءِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ» (هود: ۴۴) است. این آیه را بسیاری از اهل فن نمایان گر اوج اعجاز ادبی قرآن می‌دانند. حسن عرفان در کتاب «اعجاز قرآن کریم» برای این آیه شریفه که ماجرای فرجام یافتن طوفان نوح را بازگو نموده، بیست و سه صنعت ادبی را برشمرده است (عرفان، ۸۷)، از جمله در عبارت «یا ارض ابلعی» صنعت استعاره بکار رفته و آن بدین گونه که «ارض» به حیوان بلعنده تشبیه شده و بلعیدن که از ویژگی های حیوانات می‌باشد برای ارض یا زمین به عاریت گرفته شده است و همچنین در عبارت «یا سماء اقلعی» نیز استعاره بالکنایه به کار گرفته شده و بیان و کاربرد خطابات در اوج زیبایی از ویژگی های منحصر به فرد این آیه است (خرقانی، ۲۳۸-۲۳۷). شکوه و زیبایی این آیه از این جهت است که با استفاده از صنایع مختلف ادبی اشیاء را دارای ویژگیهای موجودات زنده فرض نموده و آنها را مخاطب خویش ساخته و تمامی الفاظ آن از جهت معنا با همدیگر دارای ارتباط و هماهنگی زیبایی می‌باشند، کلمات دارای نظم و چینش ستودنی هستند و همین چینش و نظم برای این آیه مزیت قابل ذکر می‌باشد.

از جمله عناصر دیگر که قرآن کریم آنها را بعنوان موجودات یا اشخاص مورد خطاب قرار داده به قرار زیر می‌باشند، که فقط به ذکر آنها همراه با نمونه آیه یا آیات و توضیحی مختصر بسنده می‌کنیم:

**کوه‌ها و پرندگان:** «يَا جِبَالُ أَوْبِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ وَأَنَا لَهُ الْحَدِيدُ» (سبا: ۱۰). ذیل این آیه در روایتی از امام صادق (ع) می‌خوانیم: «حضرت داود به سوی دشت و بیابان خارج شد و هنگامی که زبور را تلاوت می‌کرد هیچ کوه و سنگ و پرنده‌ای نبود مگر این که با او هم صدا می‌شد» (فیض کاشانی، ۳/ ۳۴۹). علامه طباطبایی در این رابطه گفته است: «در این جمله خطابی که به کوه‌ها و مرغان شده است که به آن خطاب مسخر شدند، با چنین

خطابی کوهها و مرغان را مسخر وی کردیم» (طباطبایی، ۱۳/۱۵۴).

**آتش:** «قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَيَّ إِبرَاهِيمَ» (انبیاء: ۶۹)، خطاب با «یا نار» در حقیقت به معنی «جعل» یا قراردادن است، به معنای «جعلنا النار بردا و سلاما»، یا مانند «كُونُوا قَرْدَةً» در رابطه با اصحاب سبت، به این معنا که «جعلناهم قردة»، چرا که آتش قابل خطاب نیست، لکن در جاهای زیادی بیان گردیده است. (طیب، ۹/۲۰۸). صاحب انوار التنزیل گفته که در آیه فوق نوعی مبالغه وجود دارد و آتش را مستوجب قوه امر به اطاعت امر خود قرار داده است (بیضاوی، ۴/۵۵).

**جهنم:** «يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأْتِ» (ق: ۳۰)، در آیه خطابی است از خدای تعالی به جهنم و پاسخی است که جهنم به خدا می دهد، یا این که خطاب در حقیقت به خازنان جهنم است، جواب هم جواب ایشان می باشد، هر چند که به ظاهر آن را به جهنم نسبت داده، ولی این خلاف ظاهر است، و حمل بر خلاف ظاهر وقتی صحیح است که قرینه و دلیلی در کلام باشد (طباطبایی، ۱۸/۵۲۹).

این نکته نیز قابل ذکر است که در قرآن کریم آیاتی نیز وجود دارد که در آنها خطاب به موجود یا موجوداتی با اصطلاح «شیء یا امرأ» شده است. در این آیات خطاب به واسطه «کن، فیکون» شده و امر به شدن است و فوراً اتفاق می افتد: «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (نحل: ۴۰).

### ۳. خطاب افراد ناشناس

همان طور که پیش از این نیر اشاره شد تعدادی از آیات قرآن کریم بعضی از افراد را بدون این که نام آنها را ذکر نماید، مورد خطاب قرار داده است. این افراد مورد خطاب شامل پیامبران، قدیسان و یا افراد دیگر می باشند که از طریق سه عامل قابل تشخیص می باشند. این سه عامل تشخیص عبارتند از:

الف- بافت کلام: از آیات و مطالب پیرامون آن پی به مورد خطاب می بریم، مانند آیه: «از كُنْ بِرَجْلِكَ هَذَا مُغْتَسَلٌ بَارِدٌ وَ شَرَابٌ» (ص: ۴۲)، که در اینجا با توجه به آیه قبل آن متوجه می شویم که مخاطب آن حضرت ایوب (ع) می باشد.

ب- عناوین: تشخیص مورد خطاب از طریق عنوان مانند آیه: «وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ

أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي» (قصص: ۷) می باشد و یا آیه «قُلْنَا يَا ذَا الْقُرْآنِ إِنَّمَا أَنْتَ تُعَذِّبُ وَإِنَّمَا أَنْتَ تَتَّخِذُ فِيهِمْ حُسْنًا» (کهف: ۸۶)، که با نظر به آیات و دقت در آنها معلوم می شود که در آیه اول با نظر به عناوین ذکر شده مخاطب آن مادر حضرت موسی (ع) و رفع نگرانی از ایشان در رابطه با فرزندش حضرت موسی (ع) است. همچنین به همین صورت از آیه دوم بدست می آید که عناوین آیه حاکی از این است که مخاطب ذوالقرنین و برخورد ایشان با گروهی از مردم پیرامون او می باشد.

ج- شأن نزول: بعضی از افراد در قرآن کریم بطور ضمنی ذکری از آنها شده است، لیکن بطور صریح نامی از آنها برده نشده است. تنها راه برای این که در این آیات افراد و مخاطبین آنها را شناخت، مراجعه به شأن نزول آنها است. از جمله: «أُولَىٰ لَكَ فَأُولَىٰ \* ثُمَّ أُولَىٰ لَكَ فَأُولَىٰ» (قیامت، ۳۵-۳۴) می باشند. «أُولَىٰ لَكَ فَأُولَىٰ» تهدیدی از سوی خداوند است و خطاب به ابو جهل است که سختیها و زشتیها سزاوار او و نزدیک به او است. و در روایتی آمده است که رسول خدا (ص) دست ابی جهل را گرفت و به او فرمود که بدیها سزاوار تو، پس سزاوار تو است (طبرسی، ۲۶/ ۱۳۱). در اینجا مخاطب عبارات قرآنی با توجه به شان نزول مشخص گردیده است.

#### ۴. خطاب نبوی

پیامبر اکرم با اینکه با نام اصلی مبارکش در قرآن مورد خطاب واقع نشده است، لیکن بیشتر از بقیه پیامبران الهی مورد خطاب قرار گرفته است و حتی نسبت به دو طبقه دیگر یعنی خطابات عام و خاص، این نوع خطاب از فراوانی بیشتری برخوردار می باشد. خطاب های نبوی بسیار متنوع می باشند. خداوند به جای این که پیامبر اکرم را با نام خطاب نماید، بعضاً با القابی همچون «یا ایها الرسول» و «یا ایها النبی» مورد خطاب قرار داده است. در موارد زیادی نیز بدون اینکه حرف یا عبارت ندا یا خطابی بکار برده شود، از مفهوم و بافت کلام بدست می آید که پیامبر اکرم مورد خطاب واقع شده است.

بطور کلی خطابات نبوی به پیامبر اکرم به دو دسته مستقیم و غیر مستقیم تقسیم می شوند. در خطابات مستقیم فقط شخص پیامبر را مورد خطاب قرار داده است: «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ» (مائده: ۶۷) و «يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ» (مدثر: ۱) و خطاب غیر

مستقیم به این صورت است که معمولاً ساختار ساده ای ندارد. این نوع خطاب به این شکل است که گویی پیامبر را به صورت نمادین مورد خطاب قرار می دهند. در آیه یا در بخشی از قرآن قرائتی وجود دارد که نشان از مخاطب یا مخاطبان واقعی دارد و نه مخاطب ظاهری آیه که پیامبر اکرم (ص) باشد. از این موارد می توان به آیه: «ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ وَلَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتُلْقَىٰ فِي جَهَنَّمَ مَلُومًا مَّدْحُورًا» (اسراء: ۳۹) اشاره نمود. در اینجا درست است که آیه با خطاب به پیامبر بعنوان مخاطب وحی الهی شروع گردیده است، اما به نظر می رسد مخاطب آن حالتی کلی بوده و هرکسی را که قابل خطاب باشد، مخاطب خود قرار می دهد. در اینجا خداوند پیامبر را مورد خطاب قرار داده تا اهمیت موضوع را متذکر گردد، یعنی حتی پیامبر نیز اگر از دستورات الهی سرپیچی نماید، باید منتظر مجازات الهی باشد. باری همانطوری که بیان شد در این آیه پیامبر اکرم نمی تواند به معنای حقیقی مورد خطاب واقع شده باشد. (نجفی، ۱۰ / ۵۱).

خطاب های مستقیم و خاص پیامبر اکرم از نظر ساختار به چند گونه تقسیم می شوند:

الف: با استفاده از ابزار خطاب با الفاظ خاص آن حضرت، مانند: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ» (احزاب: ۱). خطاب «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ» ۱۳ بار در قرآن تکرار شده است. قالب مفسران فلسفه این خطابها را تشریف و تکریم پیغمبر اکرم و بزرگداشت منزلت ایشان عنوان نموده اند. اما این که خداوند پیغمبر را با نام مورد خطاب قرار نداده، دلیل بر فضیلت ایشان بر سایر انبیا عنوان شده است.

ب: با استفاده از ساختار نهی غایب: «فَلَا يَخْزُوكَ قَوْلُهُمْ إِنَّا نَعْلَمُ مَا يُسْرُونَ وَ مَا يُغْلِبُونَ» پس، گفتار آنان تو را غمگین نگرداند که ما آنچه را پنهان و آنچه را آشکار می کنند، می دانیم» (یس: ۷۶). عبارت تورا اندوهگین نمی سازد، مورد نظر است.

ج: با استفاده از فعل امر و نهی مستقیم که بعضاً با استفاده از فعل امر «قل» می آید و بعضی اوقات هم با استفاده از سایر ساختار اوامر و نواهی آمده است. از این مورد می توان به آیه: «فَاسْتَمْسِكْ بِالَّذِي أُوحِيَ إِلَيْكَ إِلَيْكَ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (زخرف: ۴۳).

د: بدون استفاده از ابزار آلات خطاب و یا ساختار فعلی نهی یا امر مانند: «إِنَّا أُعْطَيْنَاكَ الْكُؤُوتَ» (کوثر: ۱).

در تقسیم بندی دیگری خطابات پیامبر به دو صفت تانیس و ملاطفت بیان شده است، همانگونه که در عرب متداول است، وقتی که کسی قصد ابراز لطف و ملاطفت دارد، مخاطب خویش را با اسمی که مشتق از حالتی که در آن است، مورد خطاب قرار می دهد. نخستین پیام های آسمانی در سوره های مزمل و مدثر حامل تعالیم و فرمانهایی به پیامبر اکرم بود. در سوره مزمل، به او انس و آشنایی با پدیده شب و بیداری و عبادت در آن، توکل بر خدا، صبر و شکیبایی و تلاوت اندیشمندانه قرآن و انذار مردم، بزرگداشت خداوند، طهارت نفس و دوری از آلودگی ها فرا می خواند و او را از منت بر مردم به جهت مقام نبوت و رسالتش باز می دارد (طباطبایی، ۱۲۲/۲۰). از بین تقسیم بندیهای انجام شده در رابطه با خطابات، آن تقسیم بندی که به بحث زیباشناختی از همه نزدیک تر می باشد، تقسیم بندی بر اساس سبک و آهنگ خطاب می باشد. در این تقسیم بندی خطابات قرآنی بر اساس سبک به چهار بخش تقسیم شده اند، در ادامه آنها با عنوان نمونه هایی از آیات الهی مطرح می شوند.

- ۱- خطباتی که طی آنها به مخاطب تسلی خاطر و آرامش داده می شود. از این نمونه آیات: «فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ» (مائده: ۱۳).
- ۲- خطباتی که طی آنها روشنگری و هدایت صورت گرفته است. مانند آیات: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم: ۳۰).
- ۳- خطباتی که حامل پند بوده و و عبرت آمیز می باشند «وَسَأَلْتَهُم عَنِ الْقُرْبَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةً الْبَحْرِ» (اعراف: ۱۶۳).
- ۴- خطابات هشدار دهنده که از این موارد است: «وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الَّذِينَ كَذَبُوا بآيَاتِ اللَّهِ فَتَكُونُوا مِنَ الْخَاسِرِينَ» (یونس: ۹۵).

با نظر به آیات فوق این نکات به دست می آید که پیامبر اکرم بالاترین حد شفقت بر مردم و تحسر بر کفر آنها را داشته و این نیست مگر این که یک حس خوب و زیبایی برانگیز در وجود ایشان حاکم بوده است. همین طور در وجود شنونده و مخاطب نیز این حس زیبایی را ایجاد می نماید، پس بخش قابل توجهی از خطابات خداوند به پیامبر دارای سبک تسلی بخش می باشند و ایشان را توصیه به شکیبایی و آرامش نموده است و اینها

همه مصادق زیبایی می باشند که یکی از بهترین راههای انتقال حس زیبایی استفاده از خطاب و درگیر نمودن مخاطب از این طریق می باشد (طباطبایی، ۱۲/۲۷۷).

با بررسی متون مرتبط به خطاب و مخاطبین در آیات الهی، می توان عنوان نمود که بهترین و جامع ترین تقسیم بندی را در امر خطابات ابن جوزی داشته است (سیوطی، ۱۲/۶۵). ایشان خطابات را بر ۱۵ وجه بیان نموده و دیگران نیز مواردی را به آنها افزوده اند. در ادامه سعی داریم بطور مختصر به مواردی از آنها اشاره نماییم:

۱. خطاب عام که در این نوع خطاب مورد خطاب عموم مخاطبین هستند. از این جمله آیه: «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ...» (روم: ۵۴).

۲. خطاب خاص، آن نوع خطایی که مراد از آن افراد خاصی مورد نظر باشد، مثل: «يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَ تَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ» (آل عمران: ۱۰۶).

۳. خطاب عام که منظور از آن خطاب افراد خاصی مورد نظر باشد، مثل: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ» (حج: ۱)، که در این آیه کودکان و دیوانگان را شامل نمی شود و آنها از این خطاب استثناء می باشند. زیبایی این نوع خطاب به این جهت است که مورد استثناء را در ظاهر نیاورده است، چرا که ذکر آن باعث نوعی زدگی و ضعف در عبارت می نمود.

۴. خطاب خاص، منظور از این خطاب که در ظاهر خاص و به پیامبر اشاره دارد، در حقیقت عموم می باشند و این خود باعث زیبایی کلام گردیده است. از این مورد می توان به آیه ذیل اشاره نمود: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْضُوا الْعِدَّةَ» (طلاق: ۱)، در اینجا خطاب به پیامبر اکرم است، ولی هر کس را که بتواند طلاق دهد، شامل می شود.

۵. خطاب جنس، مثل «يَا أَيُّهَا النَّاسُ» در آیه: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا» (حجرات: ۱۳) که مراد، جنس مردم است نه هرفرد و در واقع اینجا غیر مکلف داخل در این خطاب واقع نمی شود.

۶. خطاب نوع، از این جمله آیه: «يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ ادْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَ



أَنِّي فَصَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ» (بقره: ۱۲۲) که خطاب به «یا بنی اسرائیل» مراد فرزندان یعقوب (ع) می‌باشند.

۷. خطاب به شخص معین که آن را خطاب عینی نیز می‌گویند، مانند: «وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ» (بقره: ۳۵). این خطاب نسبت به پیامبران همراه نام آنان است، مانند آیه ذکر شده و این نمونه: «يَا نُوحُ اهْبِطْ بِسَلَامٍ مِنَّا ...» (هود: ۴۸)، فقط در رابطه با پیامبر اسلام (ص) این موضوع متفاوت است. خطابات به آن حضرت با عنوان «یا ایها النبی» و «یا ایها الرسول» ذکر شده است و این به جهت عظمت و بزرگداشت مقام آن حضرت و شرافت خاص دادن به وی می‌باشد.

۸. خطاب همراه با ستایش: مانند «یا ایها الذین آمنوا» در آیه «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَ قُولُوا نُؤْمِنُ بِمَا كُنَّا نَسْمَعُ» (بقره: ۱۰۴)، ابن مسعود نقل کرده است که هرگاه شنیدی خداوند می‌فرماید: «یا ایها الذین آمنوا» گوش جان بسپار، چرا که آن یا خیری است که مورد امر واقع شده یا شری است که از آن نهی شده است. (سیوطی، ۶۵/۲).

۹. خطاب همراه با سرزنش، از این جمله آیه: «یا أَيُّهَا الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ إِنَّمَا تُجْرُونَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ» (تحریم: ۷)، می‌باشد. فقط دو مورد در قرآن به کافران خطاب شده است. در غیر آن دو مورد به صورت غایب از آنان یاد شده است. مانند: «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» (بقره: ۶).

۱۰. خطاب همراه با کرامت و بزرگ‌داشت، مانند «یا ایها النبی» در آیه: «یا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَ مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ» (انفال: ۶۴)

۱۱. خطاب همراه با اهانت از جمله در آیه «قَالَ فَاحْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ» (حجر: ۳۴) و «قَالَ اخْسُوا فِيهَا وَ لَا تُكَلِّمُون» (مومنون: ۱۰۸).

۱۲. خطاب همراه با تکلم، مثل: «ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ» (دخان: ۴۹)

۱۳. خطاب به جمع با لفظ مفرد، مانند آیه: «یا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا عَرَّفَكَ بَرِّكَتَ الْكَرِيمِ» (انفطار: ۶)، در اینجا مقصود جمیع انسانها هستند اما خطاب به شکل مفرد آمده است و این امر خود به سلیسی و زیبایی کلام انجامیده است.

۱۴. خطاب فرد با لفظ جمع مثل: «یا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُّوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَ اَعْمَلُوا صَالِحاً»

(مومنون: ۵۱)، تا اینکه در ادامه می‌گوید: «پس آنها را در ورطه گمراهی‌شان تا چندی واگذار» (مومنون: ۵۴). در این آیه مورد خطاب پیامبر اکرم (ص) می‌باشد و دلیل آن نیز این است که پیامبر دیگری در آن زمان با پیامبر اکرم (ص) نبوده که قسمت دوم دستور به رها کردن به حال خودشان به او برگردد. همین‌طور پس از ایشان نیز پیامبر دیگری نمی‌آید.

۱۵. خطاب به یک فرد با لفظ تشبیه هم از دیگر انواع خطاب است: «**أَلْقِيَا فِي جَهَنَّمَ كُلَّ كَفَّارٍ عَنِيدٍ**» (ق: ۲۴)، اینجا در حقیقت خطاب به خازن جهنم است. بعضی مخاطب را جمع و بعضی دیگر مفرد عنوان نموده‌اند. از جمله صاحب تفسیر جوامع الجامع اعتقاد دارند خطاب به یک فرشته می‌باشد به این اعتبار که مثنی بودن فاعل را به منزله مثنی بودن فعل قرار دهیم و گویی گفته شده «القی - القی»، ایشان همچنین می‌گویند که عربها بیشتر در سفرها همراهی دارند که با خود او دو نفر می‌شوند از این رو بیشتر بر زبانشان خطاب به تشبیه رایج است (طبرسی، ۱۶۸/۴).

۱۶. خطاب به یک فرد خاص، در صورتی که دیگران مقصود خطاب هستند: «**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ**» (احزاب: ۱)، در این آیه منظور امت پیامبر اکرم (ص) می‌باشند و دلیل این امر این است که پیامبر اکرم نه تنها متقی هستند، بلکه اصلاً شایسته شان ایشان نیست که از کافران پیروی نمایند. در اینجا خطاب در حکم تعریض و کنایه زدن به کفار و منافقین است.

۱۷. خطاباتی که عاطفه و عطف به همراه دارند، از این موارد آیه: «**قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ**» (زمر: ۵۳)، قابل ذکر است.

۱۸. خطاب به آنان که موجود نبوده‌اند یا نیستند و به تبع موجودین بعد از گذشت زمانهایی بعدا خواهند آمد، آن را خطاب معدوم نیز می‌گویند. این خطاب در صورتی صحیح است که به پیوست موجودی باشد مانند (یا بنی آدم) که خطاب به اهل آن زمان است و کسانی که بعد از آنها می‌آیند: «**يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ**» (اعراف: ۳۱)، در این آیه مخاطب آن همه انسانها از زمان نزول وحی و ابلاغ دستور پیامبر تا پایان عمر بشر را شامل می‌شود.

۱۹. خطاب دو تن بعد از فرد، از این موارد می توان آیه: «قَالُوا أَجِئْنَا لِنُلَيْتِنَا عَمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آباءَنَا وَتَكُونَ لَكُمَا الْكِبْرِيَاءُ فِي الْأَرْضِ وَمَا نَحْنُ لَكُمَا بِمُؤْمِنِينَ؛ گفتند» (یونس: ۷۸) را عنوان نمود.

۲۰. خطاب به غیر که منظور از آن عین شخصی باشد. از این نمونه هم آیه: «لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (انبیاء: ۱۰) بیان شده است. صاحب مجمع در این رابطه گفته که این خطاب بقوم عرب است که قرآن بزبان ایشان است (طبرسی، ۱۶/۱۰۲).

۲۱. خطاب ذم، در قرآن کریم بسیار اندک می باشد. و دلیل این امر این است که به نوعی متضمن اهانت می باشد. البته با توجه به مطالب عنوان شده در این مقاله این نکته نیز حاصل می شود که تمامی خطابات الهی از نوعی بلاغت و زیبایی در بیان برخوردارند، حتی در مواردی هم که خطاب در مقام ذم یا نکوهش آمده باز هم آن حس زیبایی و دلکشی خود را به همراه دارد و با ذم یا نکوهش های سخنان و کلام عادی دیگران متفاوت است. از جمله این آیات می توان به «قَالَ اخْسَوْا فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُون» (مومنون: ۱۰۸) اشاره نمود.

۲۲. خطاب به دو تن با لفظ مفرد، از جمله مثال برای این نوع خطاب آیه: «قَالَ قَمَنْ رَبُّكُمَا يَا مُوسَى» (طه: ۴۹)، گفته شده که در اینجا منظور یکی از آنهاست و برای آن دو وجه عنوان نموده اند: یکی این که فرعون جهت یاد آوری پرورش دادن حضرت موسی (ع) او را به تنهایی مورد خطاب قرار داد، و وجه دیگر این که در حقیقت حضرت موسی ع صاحب رسالت بوده و هارون تبع او، پس بنابر این خطاب به او بر می گردد (سیوطی، ۲/۱۱۴).

۲۳. خطاب به شخص و سپس عدول به خطاب دیگری که این مورد را خطاب تلوین یا التفات نیز می توان نامید، در آیه قرآن ابتدا پیامبر اکرم ص را مورد خطاب قرار داده: «فَالْتَمَّ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ» در ادامه خطاب به کفار فرموده است: «فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أَنْزَلَ بِعِلْمِ اللَّهِ» و دلیل این امر هم قسمت پایانی آیه است: «فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ» (هود: ۱۴)

۲۴. خطاب به جمادات در قالب خطاب به کسی که دارای قوه عقل و اراده می باشد. از این جمله آیه: «ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا

قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ» (فصلت: ۱۱). آیات ۸ و ۹ سوره مبارک فتح نیز از همین قبیل خطابات استفاده نموده است.

۲۵. خطاب تهییج، مانند آیه: «فَإِذَا دَخَلْتُمُوهُ فَإِنَّكُمْ غَالِبُونَ وَعَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا إِنَّ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» (مائده: ۲۳)، نوعی تشویق و دلگرمی را در بر دارد.

۲۶. خطاب تعجیز، خطابی است که در آن طرف مقابل را به ناتوانی و عجز در نظر می‌گیرد. از این نمونه آیه: «وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ» (بقره: ۲۳)، می‌باشد.

۲۷. خطاب محبت نشان دادن، در این نوع خطاب گوینده به نوعی مخاطب خویش را مورد لطف و محبت خویش قرار می‌دهد: «إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا» (مریم: ۴۲) و «يَا بُنَيَّ إِنَّهَا إِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ حَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَاوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ» (لقمان: ۱۶).

## نتیجه گیری

یکی از ویژگیهای ممتاز و منحصر به فرد کتاب الهی اعجاز بیانی آن می باشد. تاثیر گذاری آیات الهی بیش از این که به جهت متنی مقدس بودن آن باشد، بجهت ماهیت شفاهی و زبانی داشتن آن است و این ویژگی در ساختار ظاهر و معانی والای آن به وضوح دیده می شود. تمامی ظرفیت ها و امتیازات کلام و سخن در این کتاب شریف قابل پیجویی و کنکاش می باشد. قرآن پژوهان و اندیشمندان سایر علوم با مطابقت علوم مکتسبه خویش از جمله بلاغت، معانی و غیره با آیات الهی گوشه ای از ظرایف و زیبایی های آن را شناسایی، استخراج و تدوین نموده اند. آنها زیباترین و کاملترین نوع صنایع ادبی اعم از معانی و بیان و صنایع مربوط به لفظ و معنا و مسائل مربوط به آنها را در این کتاب شریف یافته اند.

از جمله پرکاربردترین مولفه های زیبایی شناختی کتاب الهی از جنبه لفظ و معنا و تاثیر بر مخاطبین، خطابات استفاده شده در آن می باشد. کاربرد خطابات در قرآن آنقدر متنوع می باشد که عده ای بر این عقیده اند که زبان قرآن کریم زبانی خطابی است و حتی عقیده دارند که این زبان به دلیل خطابی بودنش بیشترین و مهمترین تاثیر گذاری را بر مخاطبین و شنوندگان دارد. (شاهسوندی و خانه زاد، ۱۳۹۱).

زیبایی شناختی و کیفیات و تاثیرات حاصل از آن از جزء جزء قرآن کریم قابل احساس و ادراک می باشد. در این تحقیق که با اتکا به آیات الهی و مفهوم و منطوق آنها انجام شد این نتیجه حاصل شد که خطابات مستعمله در این کتاب یکی از مهمترین نمونه های بارز زیبایی و زیباشناختی را شامل می شوند و اوج فصاحت و بلاغت در این خطابات قابل احساس و ادراک زیباشناسانه می باشد، از جمله در آیه: «وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَفْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءِ» (هود: ۴۴)، یا «یا نارُ کُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلٰی اِبْرَاهِيمَ» (انبیاء: ۶۹)، با خطاب به اشیاء بی جان و فرمان به آنها چه از نظر لفظ و چه از نظر معنا بدور از هر گونه تنافر و دلزدگی بسیاری از صنایع زیبای سخن را به تصویر کشیده و احساسات و ادراکات دلپذیری را به مخاطب منتقل نموده است.

## فهرست منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند، (۱۳۷۳) دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، تهران.
۲. آمدی، عبدالواهد بن محمد، (۱۴۱۰ق) غررالحکم و در الکلم، دار الکتب الإسلامی، قم.
۳. ابن فارس، احمد، (۱۴۰۴ق) مقایس اللغه، تحقیق عبدالسلام هارون، دفتر تبلیغات اسلامی، تهران.
۴. ابن قتیبه، ابو محمد عبدالله بن مسلم، (۱۳۹۳) تأویل مشکل القرآن، شرح و تحقیق ازالسید احمد، دارالتراث، قاهره.
۵. ابن منظور مصری، محمد بن مکرم، (۱۴۲۶ق) لسان العرب، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۶. احمدی، حبیب الله، (۱۳۷۶) پژوهشی در علوم قرآن، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
۷. بیضاوی، عبدالله بن عمر، (۱۴۱۸ق) انوار التنزیل و اسرار التأویل، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۸. جرجانی، عبدالقاهر، (۱۴۷۱ق) دلائل الإعجاز فی علم المعانی، دار الکتب العلمیه، بیروت.
۹. خرقانی، حسن، (۱۳۹۱) قرآن و زیبایی شناسی، انتشارات دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد.
۱۰. خطابی، ابوسلیمان حمد بن ابراهیم، (۱۹۶۸ق). بیان اعجاز القرآن از مجموعه ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن، دارالمعارف، مصر.
۱۱. زرکشی، بدرالدین، (۱۴۱۰ق) البرهان فی علوم القرآن، المكتبه العصریه، بیروت.
۱۲. زمخشری، محمود، (۱۴۰۷ق) تفسیر کشف عن حقائق غوامض التنزیل، دارالکتب عرب، بیروت.
۱۳. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن، (۱۳۷۶) الاتقان فی علوم القرآن، مترجم سیدمهدی حائری، انتشارات امیرکبیر، تهران.
۱۴. شاهسوندی، شهره، خانه زاد، امید، (تابستان ۱۳۹۱) زبان شناسی خطاب در قرآن، نشریه پژوهش‌های قرآنی، شماره ۷۰.
۱۵. طباطبائی، سید محمدحسین، (۱۳۷۴) تفسیر المیزان، دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه، قم.

۱۶. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۷) تفسیر جوامع الجامع، انتشارات دانشگاه تهران، تهران.
۱۷. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۶۰) مجمع البیان فی تفسیر قرآن، انتشارات فراهانی، قم.
۱۸. طیب، سید عبدالحسین، (۱۳۷۸) اطیب البیان فی تفسیر القرآن، انتشارات اسلام، تهران.
۱۹. عرفان، حسن، (۱۳۷۹) اعجاز در قرآن کریم، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، تهران.
۲۰. علوی مقدم، سید محمد، (فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۲) چند نکته بلاغی از قرآن کریم، نشریه کیهان اندیشه، شماره ۴۷.
۲۱. عمید، حسن، (۱۳۷۵) فرهنگ فارسی عمید، تهران، موسسه انتشارات امیرکبیر.
۲۲. فراء، ابوزکریاء یحیی بن زیاد، (۱۹۷۲م) معانی القرآن، تحقیق دکتر عبدالفتاح اسماعیل شلبی، الهيئة المصریة العامیة لکتاب، مصر.
۲۳. فضیلت، محمد، (۱۳۸۶) زیبایی شناسی قرآن، انتشارات سمت، تهران.
۲۴. فیض کاشانی، ملامحسن، (۱۴۱۵ق) تفسیر الصافی، چاپ دوم، انتشارات الصدر، تهران.
۲۵. فیومی، احمد بن محمد، (۱۴۱۴ق) المصباح المنیر، چاپ دوم، دارالهجره، تهران.
۲۶. قاضی عسگر، صدیقه، (۱۳۹۶) تحلیل خطاب های یا ایها الذین امنوا با تأکید بر آموزه های اجتماعی، پایان نامه کارشناسی ارشد.
۲۷. محسنیان راد، مهدی، آشنا، حسام الدین، (تابستان ۱۳۹۰) مخاطبان در متن در سه کتاب مقدس، مجله علوم اجتماعی دانشگاه علامه طباطبائی، شماره ۵۳.
۲۸. محمدی ری شهری، محمد، (۱۳۶۷) میزان الحکمه، مکتب الاعلام الاسلامی، قم.
۲۹. معماری، داود، غلام زاده، زهرا، (زمستان ۱۳۹۲) اسلوب خطاب و نقش آن در تبیان معارف قرآنی، پژوهش های ادبی - قرآنی، شماره ۴.
۳۰. معمر بن مثنی، ابو عبیده، (۱۳۸۱) مجاز القرآن، تحقیق دکتر محمد فواد سزگین، مکتبه الخانجی، قاهره.
۳۱. نجفی، محمد جواد، (۱۳۹۸) تفسیر آسان، انتشارات اسلامیه، تهران.
۳۲. نساجی زواره، اسماعیل، (مرداد ۱۳۸۱) نداها و خطاب های الهی در قرآن، مجله درسهایی از مکتب اسلام، شماره ۵.





## خلقت انسان از دیدگاه امام محمد غزالی و امام خمینی (ره)

محمود ضعیفی<sup>۱</sup>

خسرو ظفر نوایی<sup>۲</sup>

سید عبدالحسین طریقی<sup>۳</sup>

### چکیده

خلقت انسان یکی از ضروری‌ترین حقایق عرفان اسلامی است که از جهات علمی و نظری، اخلاقی و تربیتی بسیار مهم می‌باشد. لذا شناخت و بررسی زوایای مختلف خلقت انسان جایگاه ویژه‌ای دارد. هرچند پیش از این پژوهش‌های فراوانی در مورد دیدگاه‌های مختلف امام خمینی (ره) و امام محمد غزالی انجام شده اما دیدگاه‌های ایشان در مورد هستی و انسان‌شناسی کمتر مورد مذاقه قرار گرفته است فلذا در این مطالعه سعی بر این است تا خلقت انسان از دیدگاه امام محمد غزالی و امام خمینی (ره) به طور کامل مورد بررسی و تجزیه تحلیل قرار بگیرد. بررسی تحلیلی از مقایسه و تبیین آراء و افکار و نظریات حضرت امام خمینی (ره) و امام محمد غزالی در مورد خلقت انسان و اسرار عرفانی این آفرینش بی‌همتای الهی با استناد به نظرات دو عارف وارسته. این پژوهش کتابخانه‌ای و بنیادی می‌باشد. در این رساله تحقیق کتابخانه‌ای بر مبنای توصیف و تحلیل است. استفاده از منابع مختلف مانند کتاب‌ها، مقاله‌ها و متون عرفانی معتبر مورد استفاده قرار می‌گیرد. نتایج تحقیق نشان داد که دو متفکر مشابهِت‌های بسیاری در خصوص خلقت انسان در آثار خود دارند و تفاوت بین آنها تنها در خصوص بسط و گسترش برخی مباحث مربوط به خلقت انسان است.

### واژگان کلیدی

خلقت انسان، امام محمد غزالی، امام خمینی (ره).

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

Email: mahmood.za.1401@gmail.com

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

Email: Mahdinavaei2@gmail.com

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

Email: tarighi@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۱/۱۲/۱۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۹/۲۰

## طرح مسأله

اولین مسأله در مباحث انسان‌شناسی، خلقت انسان و چگونگی آن است و این مسأله تاکنون در اندیشه‌های امام خمینی (ره) از جهات مختلف از جمله خلقت بعد مادی (جسم) و بعد روحانی (نفس) مورد بررسی قرار گرفته است. امام خمینی (ره) در صحیفه خود، از انسان به عنوان عصاره خلقت یاد می‌کند (امام خمینی، ۱۳۸۷: ۳). در بینش امام خمینی (ره)، حقیقت وجود انسان، چنان متعالی و قدسی است که نتیجه معرفت به کنه آن، معرفت به خداست و خلق آن حقیقت، تبریک و تهنیت پروردگار را در پی داشته است (همان: ۱۲). به باور ایشان، انسان دارای دو بعد الهی و حیوانی است و می‌تواند در طرف سعادت به بالاترین مقام برسد و اگر انحراف داشته باشد از پست‌ترین موجودات پست‌تر گردد (صحیفه امام خمینی، ۱۳۷۸: ۴). امام خمینی (ره)، سعادت را کمال انسانیت می‌داند و تنها مختص موجودات ذی ادراک به حساب می‌آورد. به طوریکه در بینش اسلامی ایشان، زندگی دنیوی انسان در مقابل زندگی اخروی او بخش بسیار کوچکی از زندگی او به حساب می‌آید و انسان پس از مرگ به زندگی دیگری به نام حیات برزخی و سپس عالم تجرّد عقلانی وارد می‌شود. امام با اعتقاد به توحید ربوبی، بر این باور است که قرآن کریم که در رأس تمام مکاتب و تمام کتب است حتی سایر کتب الهیه آمده است که انسان را بسازد؛ انسان بالقوه را انسان بالفعل و موجود بالفعل کند؛ و معتقد است که تمامی دعوت انبیاء هم حسب اختلاف مرتبه، برای همین است که انسان را انسان کند؛ و در یک کلام این که تمام علوم و تمام عبادات و تمام معارف الهیه و تمام احکام عبادی برای این معناست که انسان ناقص را انسان کامل کند (امام خمینی، ۱۳۸۷: ۳/۲۱۸). از منظر ایشان، انسان موجودی جامع است؛ و همه مراتب وجود (عینی، مثالی، حسی و ...) و عوالم غیب و شهادت در نهاد وی قرار داده شده است (امام خمینی، ۱۳۷۶: ۲۰۸). ولی از سوی دیگر، این انسان به واسطه‌ی گناه اولیه، به عالم طبیعت هیوط یافت؛ بنابراین باید از نازل‌ترین مرتبه مراتب انسان سیر و کمال را آغاز کند. از این رو از منظر امام خمینی (ره)، انسان جامع است؛ چون نقشه انسان کامل در فطرت وی منطوی و تعبیه شده است؛ ولی بالفعل کامل نیست، به

همین دلیل باید در جستجوی کمال باشد.

علاوه بر دیدگاه امام خمینی (ره)، دیدگاه امام محمد غزالی در خصوص انسانشناسی، نیز مورد اهمیت است؛ چراکه محمد غزالی (۴۵۰-۵۵۰ ه / ۱۰۵۸-۱۱۱۱ م) چهره شاخصی در جهان اسلام است. اندیشه‌های وی هم در عرصه جهان‌شناسی و انسان‌شناسی مهم و اثرگذار بوده است. در عرصه جهان‌شناسی، مخالفت وی با فیلسوفان در مورد روابط ضروری علت و معلولی بسیار مشهور است و از این حیث، پنج قرن از متفکر برجسته‌ای چون دیوید هیوم جلوتر است و حتی احتمال می‌رود که آثار وی در هیوم تأثیر گذاشته باشد. در عرصه انسان‌شناسی، همدلی غزالی با اشاعره او را به جبرگرایی نزدیک‌تر کرده است. رویکرد جهان‌شناختی وی، با اقتدار علی‌یگانه‌ای که برای خدا قائل است، چندان جایی برای استقلال و اختیار انسان نمی‌گذارد. باین حال، غزالی میان جریان اراده خدا در طبیعت، به صورت جبری و جریان آن در انسان، به صورت اختیاری، تفاوت قائل است. از این رو، از نظر او عمل انسان ملازم با اختیار است، هرچند وی کوشیده است میان اختیار انسان و حاکمیت علی‌ خداوند بر جهان هماهنگی برقرار سازد.

غزالی به رغم این که وقوع فعل را صرفاً از مبدأ دارای حیات و اراده ممکن می‌داند (غزالی، ۱۳۸۲: ۲۲۶). گویی با قول به اشتراک لفظی در باب اراده خدا و انسان (غزالی، بی تا: ۱۵۹). هرگونه خیر و شر، نفع و ضرر، اسلام و کفر، معرفت و جهل، رستگاری و خسران، هدایت و گمراهی، طاعت و عصیان و ایمان و شرک را از ناحیه خدا و به اراده تام او می‌داند و با پذیرش اصل خلق الهی افعال بشر استدلال می‌کند که اگر گناهان و جرائم به اراده خدا نباشد، پس به وفق مراد دشمن وی یعنی ابلیس و مستلزم غایت ضعف و عجز خداوند خواهد بود (همان: ۱۹۴). غزالی چون اشعری است، سردمدار مخالفت با عقل فلسفی است و رویکردش به این مسئله عرفانی و اعتقادی است و بر اساس آیاتی از قرآن کریم نظیر «ان الله علی کل شیء قدیر» (بقره/۲۰) و «فعال لما یرید» (بروج/۱۶) و «ما تشائون الا ان یشاء الله» (دهر / ۳۸). حکم بر اراده مطلقه الهی داده و معتقد است قدرت حقیقی و مؤثر در آفرینش کسی جز خدا نیست؛ بنابراین او همه چیز از جمله اراده را به خدا برمی‌گرداند و به قدرت او مربوط می‌کند.

در یک جمع‌بندی می‌توان اظهار داشت که با توجه به اینکه مسئله محوری عرفان نظری شناخت معرفت حق و توحید است؛ خلقت انسان نیز یکی از ضروری‌ترین حقایق عرفان اسلامی است که از جهات علمی و نظری، اخلاقی و تربیتی بسیار مهم می‌باشد. لذا شناخت و بررسی زوایای مختلف خلقت انسان بالأخص خلقت انسان کامل از منظر حضرت امام (ره) جایگاه ویژه‌ای دارد و ایشان تفسیر کامل و جامعی از خود به یادگار گذاشته‌اند و هرچند اثری منسجم و منظم از ایشان در دست نیست اما در کتاب مصباح الهدیه درباره خلقت و ولایت انسان دیدگاه جامعی دارد، از منظر امام انسان کامل مظهر اسم اعظم الهی است و جامع جمیع اسماء و صفات در دامنه هستی می‌باشد که به آن وجود بخشیده است؛ اما درباره امام محمد غزالی ایشان درباره خلقت انسان معتقد است یکی از دلایل وجود خاکی برای خلقت انسان به کمال رساندن است. وی بر این اعتقاد است که خداوند انسان را ناقص آفرید تا در گذرگاه دنیا بتواند خود را به کمال برساند. هرچند پیش‌از این پژوهش‌های فراوانی در مورد دیدگاه‌های مختلف امام خمینی (ره) و امام محمد غزالی انجام شده اما دیدگاه‌های ایشان در مورد هستی و انسان‌شناسی کمتر مورد مذاقه قرار گرفته است فلذا در این مطالعه سعی بر این است تا خلقت انسان از دیدگاه امام محمد غزالی و امام خمینی (ره) به‌طور کامل مورد بررسی و تجزیه تحلیل قرار بگیرد.

### **دیدگاه غزالی و امام خمینی (ره) در مورد خلقت انسان**

#### **بررسی نفس انسان از دیدگاه غزالی و امام خمینی**

به‌طور کلی در بحث نفس امام محمد غزالی و امام خمینی قاعدتاً از مباحث قدما پیروی نموده و به ندرت صاحب ابتکار هستند. در خصوص جسم، روح و نفس انسان هر دو دانشمند معتقدند که وجود انسان صرفاً مادی نیست و ترکیبی از جسم و روح است که لازم و ملزوم یکدیگرند.

غزالی از سه نوع روح متناسب با عوالم سه گانه ملک، جبروت و ملکوت بحث نموده است و امام خمینی نیز سطوح نفس را در همین سه مورد قرار داده است. همچنین وی نفس و روح را حادث میدانند. امام محمد غزالی برای نفس انسان، سه قوه در نظر گرفته است که عبارتند از: قوه ناطقه (عاقله)، قوه شهویه و قوه غضبیه. اما امام خمینی (ره) نفس را به

عنوانهای نفس رحمانی، نفس کلیه، نفس جزئی، نفس الاسبانیه و نفس الناطقه تعبیر می‌کند. به طور کلی نفس انسانی، علاوه بر قوه عاقله، دارای سه قوه مهم واهمه (قوه شیطنت)، غضبیه و شهویه است.

همانگونه که مشخص است غزالی نفس را از زوایای مختلف مورد تقسیم بندی قرار داده است. امام خمینی با اینکه در بحث نفس گاهی توسعه در بحث نیز دارند (نفس رحمانی، کلیه، جزئی و ناطقه) ولی هرگز تفصیل انقسامات غزالی و نیز تکثیر تقسیم بندی های او را ندارد. غزالی نفس را گاه در سه قسم نباتی، حیوانی و انسانی بحث نموده و گاه در دو قسم خاص (اصل و اساس صفات مذمومه) و عام (جوهر قائم بالذات در انسان) مورد مذاقه قرار داده است. گاه نفس را به عنوان جزئی از انسان در مقابل قلب و گاه به عنوان جزئی در مقابل دو جزء دیگر انسان یعنی جسم و روح مورد بحث قرار داده است.

امام محمد غزالی در تحلیل حالات نفس به قدری توانا عمل نموده که او را از موثرترین علم روان شناسی قلمداد کرده اند. چنانچه در احیاء العلوم اعمال دل از آغاز تا ظهور را در چهار مرحله دسته بندی نموده که مرحله اول، حدیث نفس و مرحله دوم، میل و مرحله سوم، اعتقاد و مرحله چهارم، تصمیم و عزم است و در رابطه با مورد مواخذه قرار گرفتن یا نگرفتن نسبت به آنها فتوا داده است. به طور کلی می توان گفت که در بسیاری از مباحث نفس، هر دو متفکر با اندک دخل و تصرفی همان مبانی سابقین را تکرار کرده اند.

### آفرینش از دیدگاه غزالی و امام خمینی

غزالی در این خصوص صراحتاً بیان می کند که مشابهتی که در حدیث آفرینش میان انسان و حق تعالی اثبات شده است یک مشابهت معنوی و غیر جسمانی است؛ زیرا میان حق تعالی و انسان، مشابهت‌هایی معنوی در سه مرتبه ذات و صفات و افعال برقرار است.

غزالی بر مبنای این حدیث، انسان را شبیه خدا می‌داند تا جایی که بین توحید و حدیث صورت ارتباط برقرار کرده است: انسان نیز باخدای خویش ارتباط ویژه‌ای دارد و با فنای عاشق در توحید، چیزی جز معشوق حقیقی یعنی حق تعالی نمی‌ماند؛ زیرا تمام صورت انسان مملو از صورت الهی است و بر همین اساس خلق شده است.

واژه صورت دارای یک معنای عام و مشترک است که در همه موارد استعمال آن

لحاظ شده است. این معنای جامع که در همه موارد استعمال، ملحوظ است عبارت است از شیئیت شیء و فعلیت آن: به این ترتیب امام خمینی واژه صورت را مشترک معنوی و نه مشترک لفظی دانسته؛ از آن جهت که خداوند متعال، فعلیت‌بخش به تمام صورت‌ها و فعلیت‌ها است به او صورة الصور گفته‌اند.

به این ترتیب امام خمینی با استناد به مبانی اهل معرفت اثبات کرد که انسان کامل، مظهر و صورت اسم جامع الله است و با در نظر داشتن این مسأله دیگر معنای این حدیث که الله تبارک و تعالی، انسان را بر صورت خود خلق کرده است، چندان مؤونه و زحمتی نخواهد داشت؛ زیرا خداوند، تنها انسان را بر صورت خود آفرید و او را مظهر اسم جامع الله قرار داد و به این ترتیب، انسان صورت حق بوده و تنها آئینه‌ای است که تمام اسمای حسناى الهی در او جلوه گر شده‌اند.

اگر چه بسیاری، از تفسیر و تبیین حدیث آفرینش انسان بر صورت الهی ناتوانند اما امام خمینی به خاطر جامعیت علمی و بهره‌ای که از مبانی اهل معرفت داشته‌اند این حدیث را به گونه‌ای کاملاً همسو و هماهنگ با مذاق شریعت معنا کرده‌اند. به باور ایشان و همچنین سایر اهل معرفت این حدیث اشاره به مقامات بلند انسان کامل دارد و حتی اگر کسی در خصوص این حدیث تردیدی داشته باشد مضمون آن در آموزه‌های فراوان دیگری از شریعت، مورد تأکید قرار گرفته است.

عارفان از این حدیث، قاعده‌ای کلی و فراگیر استفاده کرده و از آن در بسیاری از مباحث مربوط به انسان کامل بهره برده و نتایج فراوانی را بر آن متفرع ساخته‌اند.

### فطرت انسان از نظر غزالی و امام خمینی

امام محمد غزالی معتقد است که فطرت نه درون بدن است، نه بیرون از آن، نه پیوسته به بدن است نه گسسته از آن. نفس جسم نیست و اتصال و انفصال در آن راه ندارد. وی برای اثبات ادعای خویش به مثال روی می‌آورد تا اثبات کند که جسم غیر از فطرت است.

از نظر غزالی فطرت وسیله‌ای است که انسان‌ها به واسطه آن می‌توانند در مسیر حقیقت قرار گیرند به طور کلی در نظر غزالی، فطرت وسیله‌ای است که به واسطه‌ی آن انسان‌ها

می‌توانند در مسیر حقیقت قرار گیرند او اینگونه نتیجه‌گیری می‌کند که هوش و ذکاوت، بخشی از فطرت هستند پس منظور من از عقل، فطرت و نور اصلی است که از طریق آن، انسان حقیقت امور را درمی‌یابد

نفس انسان قبل از ورود در عالم طبیعت و برقراری ارتباط با آن همچون صفحه‌ای خالی است که هیچ‌گونه نقشی در آن وجود ندارد، نه کمالات روحانی در آن وجود دارد و نه متصف به اضداد آن می‌باشد

امام خمینی معتقد است که این خلقت یا همان فطرت، در ابتدا از هرگونه کدورت و ظلمتی، مبرا و متفر است و ذاتاً حب به خیر و نیکی دارد. از دیدگاه امام دو گونه فطرت رخ می‌نماید: ۱- فطرت مخموره، ۲- فطرت محجوبه

امام خمینی معتقد است که انسان موجودی دو ساحتی است. در واقع درون انسان میدان جنگ و مبارزه میان ساحت فطرت مخموره و فطرت محجوبه است. وزیر «فطرت مخموره» که عقل است، دارای نیروهای رحمانی میباشد و گرایش به کمال مطلق، خیر، سعادت، هدایت و انسان کامل دارد؛ کما اینکه وزیر «طبیعت محجوبه» که جهل است، دارای نیروهای شیطانی بوده، گرایش به شقاوت، کنش ظلمانیه و درکات سُفلی است.

ایشان همچنین بیان می‌کنند که از آنجا که سرشت اصلی انسان، پاک و خیر مطلق، تربیت پذیر، هدایت خواه و هادی طلب است، نسبت به دین فطری و انسان کامل فطرتا انقیاد دارد. بنابراین انسان برخلاف دیدگاه اگزیستانسیالیسم، دارای پیشینه و هویت است و باید با اراده و اختیار آزاد خود، در میان دو ساحت گوناگون و متعارض، مسیر تکامل را از قوس نزول به قوس صعود آغاز کند. از طرفی ثمره‌ی دوم نظریه دو فطرتی امام به سرشت اهریمنی یا نیک سرشتی انسان مرتبط است. ایشان سرشت انسان را نیک، ولی طبیعت انسان را شقاوت طلب، رفتار ظلمانیه و منزجر از فضایل و خیر میدانند. بدین لحاظ انسان بماهو انسان (فارغ از عامل محرک بیرونی) فطرتاً منزجر از نظامهای سیاسی استبدادی، استکباری و کنش سیاسی ظالمانه است.

با توجه به آنچه بیان شد فهم فطرت شناسی غزالی، تا اندازه‌ی زیادی در گرو فهم فطرت شناسی ابن سینا میباشد.

غزالی فطرت را ویژگی مشترک و نیز احکام و گزاره‌های مشترک میان انسانها میدانند، فارغ از زمان و مکان زندگی‌شان و نحوه‌ی رشد و آموزش و پرورش آنها. فطرت را متمایز از قوه‌ی عاقله میدانند، قوه‌ی ای که با تکیه بر قوای پایین تر، شناخت نظری و احکام عقلی ایجاد میکند. فطرت، اساسی تر و بنیادی تر است. به نظر غزالی، توجه به فطرت، به شناخت خداوند میانجامد. او در کتاب بیست و یکم احیاء العلوم، در توضیح مختصری از این آیه که میفرماید: "فطره الله التي فطر الناس عليها"، چنین میگوید که همه‌ی انسانها به گونه‌ی ای خلق شده‌اند که فطرتاً باور به خدا داشته باشند و نیز مخلوقات او را آنگونه که در واقع هستند بشناسند.

در باور هر دو دانشمند، انسان فطرتی حقیقت‌طلب دارد که امری معنوی است نه جسمی و مادی، پس قابلیت تقسیم به اجزای را ندارد. هر دو باور دارند که فطرت انسان از سوی خدای والا و از آغاز آفرینش، منزه بوده است و انسان به پشتوانه آن، شرافت مییابد و شایسته خلافت الهی در زمین میشود و به وسیله آن، استعداد نیل به لقای الهی را مییابد. همچنین هر دو معتقدند که انسان به صورت فطری و نیز در عرصه عمل، به سوی خدا گرایش دارد و توانایی شناخت او را مییابد و مراحل تکامل را نیز طی میکند.

امام محمد غزالی نسبت به فطرت، نگاهی ابزارری دارد و آن را وسیله‌ی ای برای تحقق سعادت میدانند و معتقد است که شناخت فطری، بستری برای تحقق کمال اخلاقی ایجاد میکند؛ ولی در نگاه امام خمینی فطرت جایگاه بالاتری دارد.

### اراده و اختیار انسان از نظر غزالی و امام خمینی

امام محمد غزالی معتقد است که قدرت خداوند دلیل اصلی اختیاری انسان است و در این رابطه قدرت خود انسان بی تاثیر است بلکه تنها مقارن با ایجاد است که خداوند انجام می‌دهد. غزالی توضیح می‌دهد که به محض تعلق اراده انسان به انجام یک فعل، خداوند قدرت انجام آن را ایجاد می‌کند. به عبارتی او معتقد است که انسان قبل از عمل، قدرت ندارد، بلکه همزمان با عمل و همین که خواست عملی را انجام دهد خداوند قدرت را در او خلق می‌کند پس از نظر غزالی، خدا نه تنها آفریننده آدمی است، بلکه آفریننده عمل آدمی نیز هست. و نباید تصور کرد که انسان منشأ عمل خویش است، بلکه



عمل وی نیز در زنجیره‌ای علت و معلولی به خدا ختم می‌شود. عمل آدمی را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که در آن جایگاهی برای عاملیت مستقل انسان باقی نماند. از نظر ایشان انسان مجبور به اختیار است؛ زیرا وقتی حس یا عقل داوری کرد که چیزی به نفع یا ضرر انسان است، انگیزه خواستن در وی پیدا می‌شود و به تبع آن، قدرت بر عمل ظهور می‌کند و پس از آن حرکات اندام اتفاق می‌افتد و عمل رخ می‌دهد.

امام خمینی نیز از اختیار انسان برای به فعلیت رساندن فطرت خبر می‌دهد. و معتقد است که فطرت پس از قرار گرفتن در تصرف حرکات طبیعی و افعال اختیاری به فعلیت می‌رسد، تفاوت موجود در انسان‌ها نیز از افعال اختیاری پدید می‌آید و گرنه همه در اصل فطرت یکسان هستند.

در جمع میان اراده الاهی و اختیار انسان، نمیتوان به جبر یا اختیار مطلق انسان قائل شد، بلکه باید در پی راهی بود که اراده الاهی که منشأ و خاستگاه آفرینش در عالم است در کنار اختیار انسان که ایجاد کننده افعال است، با هم دیده شوند.

### انسان کامل از نظر محمد غزالی و امام خمینی

به تعبیر امام خمینی ممکن نیست خداوند با همه شئون خود تجلی کند جز بر انسان کامل.

پس ایشان انسان کامل را کامل‌ترین مظهر خداوند می‌داند. امام خمینی معتقد است که انسان یک موجودی است که در ابتدا مثل سایر حیوانات است. اگر رشد بکند، یک موجود روحانی می‌شود که بالاتر از ملائکه الله می‌شود و اگر طرف فساد برود، یک موجودی است که از همه حیوانات پست‌تر است. و در ادامه توضیح می‌دهد که تمام انسان‌ها شوق به کمال مطلق دارند؛ هر چند ممکن است - به سبب دل‌بستگی به دنیا و اشتغال به طبیعت و کثرات، در تشخیص مصادیق دچار اشتباه شوند. غزالی مستقیماً اشاره کرده است که روح انسان به خاطر گناهان معطل می‌ماند.

از نظر امام خمینی نفس انسانی، علاوه بر قوه عاقله، دارای سه قوه مهم واهمه (قوه شیطنت)، غضبیه و شهویه است و آدمی اگر قوه عاقله خود را به کمال نرساند و سایر قوا را تحت قوه عاقله درنیآورد، حتماً یکی از این سه قوا یا ترکیبی از آن‌ها را به کمال خواهد

رساند.

غزالی نیز نفس را به اقسام نباتی، حیوانی، انسانی، اماره، لوامه، مطمئنه، شهودی، غضبی و ملکی تقسیم می‌کند. امام خمینی بر موضوع انسان کامل بسیار تاکید نموده تا جایی که حجم زیادی از آثار خود را به تبیین ویژگی‌ها، جایگاه و مقام انسان کامل از دیدگاه قرآن و روایات، اختصاص می‌دهد.

از دیدگاه امام خمینی (ره) انسان کامل به عنوان اصل همه مظاهر، واسطه صدور فیض و رحمت خدا بر جهان است. از این رو، هماهنگی بیرونی عالم بسته به آن است که استعداد و توانایی بالقوه آدمی برای نیل به مقام انسان کامل تحقق یابد. انسان با رسیدن به این مقام، به مجرای تفضل الهی بر جهان بدل می‌شود. اما به سبب گمراهی، بیشتر آدمیان نقش و منزلت حقیقی خویش را از یاد برده‌اند. از این روست که جهان پیوسته از خدا جدا می‌ماند و آشفته‌تر می‌شود. از این نقش و منزلت اصلی انسان برای نیل به کمال معنوی و بدل شدن به مجرای فیض الهی بر جهان، در قرآن به امانت تعبیر شده است؛ امانتی که با خلقت انسان بر دوش وی نهاده است.

در مجموع دو دانشمند، به وجود نفس و اصالت آن، نیز رابطه متقابل بین نفس و بدن و جوارح و آثار درونی، تاثیر اعمال و نیت آدمی در تحصیل سعادت وی و حصول سعادت حقیقی انسان در آخرت اعتقاد دارند.

## نتیجه گیری

در بیان مهمترین نتایج این تحقیق می توان گفت:

- در بحث نفس انسان، امام محمد غزالی و امام خمینی هر دو از مباحث قدما پیروی نموده اند. و هر دو معتقدند که وجود انسان از جسم و روح به وجود آمده است. تنها تفاوت در این است که غزالی نفس را از زوایای بسیار مختلفی تقسیم بندی نموده و آن را گسترش داده است.
- در بحث آفرینش، غزالی و امام خمینی هر دو بر حدیث آفرینش و نیز مشابهت معنوی و غیر جسمانی بین انسان و خداوند تاکید نموده و در این خصوص غزالی بر رابطه بین توحید و حدیث صورت و امام خمینی بر انسان کامل به عنوان مظهر و صورت اسم جامع الله تاکید کرده اند.
- در بحث فطرت انسان، غزالی و امام خمینی معتقدند که فطرت انسان یک امر درونی و معنوی است که به وسیله آن انسان در مسیر حقیقت قرار می گیرد. اما امام خمینی فراتر رفته و فطرت را به دو بخش فطرت مخموره و فطرت محجوبه تقسیم نموده است.
- در بحث اختیار و اراده انسان، غزالی معتقد است که دلیل اصلی افعال اختیاری، قدرت خداوند است و انسان از خود قدرتی ندارد. اما امام خمینی معتقد است که نمی توان بر جبر و یا اختیار مطلق انسان قائل شد بلکه اختیار انسان و قدرت خداوند در کنار هم قرار دارند.
- در بحث انسان کامل، هر دو متفکر بر سعادت حقیقی انسان در آخرت اعتقاد دارند اما امام خمینی بر موضوع انسان کامل بسیار تاکید نموده و حجم بسیار زیادی از آثار خود را به تبیین ویژگی ها، جایگاه و مقام انسان کامل از دیدگاه قرآن و روایات، اختصاص داده است. که نشان از اهمیت این موضوع در نظر ایشان دارد.

## فهرست منابع

۱. خمینی، روح الله. (۱۳۷۶). شرح چهل حدیث. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲. خمینی، سید روح الله. (۱۳۷۸). صحیفه امام. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ اول
۳. خمینی، سید روح الله. (۱۳۸۷). صحیفه امام، جلد ۴. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۴. غزالی، محمد. (۱۳۸۲). تهافت الفلاسفه؛ تحقیق سلیمان دنیا. تهران: شمس تبریزی.
۵. غزالی، محمد. (بی تا). المستصفی من علم الأصول، جلد ۱. بیروت: دارالأرقم بن ابی الأرقم.

نوع مقاله: پژوهشی  
صفحات ۱۰۸ - ۸۵

## تطورات برهان صدیقین در کلام فلسفی اشعری

حمید عطائی نظری<sup>۱</sup>

### چکیده

برهان صدیقین یکی از معروف‌ترین و معتبرترین براهین اثبات وجود خدا در فلسفه و کلام اسلامی به‌شمار می‌آید. با این وصف، سرگذشت و تطورات برهان مزبور در کلام اسلامی تاکنون مورد بررسی دقیق قرار نگرفته است. از جمله، تحولات برهان صدیقین در کلام اشعری به‌عنوان یکی از چند مکتب کلامی برجسته در طول تاریخ کلام اسلامی شناسایی و تبیین نشده است. واکاوی و بازخوانی متون کلامی اشعری نمودار آن است که برهان صدیقین از قرن ششم هجری به بعد با استقبال متکلمان اشعری مواجه شده است و در پاره‌ای از آثار متکلمان متأخر این مکتب به‌عنوان مهم‌ترین استدلال بر وجود خداوند قلمداد گردیده است. افزون بر این، برخی از متکلمان اشعری مثل فخر رازی و ایجی تقریرهایی تازه و ابتکاری از برهان صدیقین را ارائه نموده‌اند و بدین ترتیب در تقویت و ترویج و تکامل این برهان در کلام اسلامی مساهمت و مشارکت درخور توجهی داشته‌اند.

### واژگان کلیدی

اثبات وجود خدا، برهان صدیقین، کلام اشعری، کلام اسلامی، فخر رازی.

۱. استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، پژوهشکده الهیات و خانواده، قم، ایران.

## طرح مسأله

«برهان صدیقین» به نوعی برهان برای اثبات وجود خدا گفته می‌شود که وجود او را بدون لحاظ وجود مخلوقات و تنها با استناد به اصل هستی و مطلق واقعیت و حقیقت وجود خارجی اثبات می‌کند. در این برهان، پذیرش صرف واقعیت خارجی یا وجود موجودی در عالم خارج صرف نظر از این که آن موجود چه چیزی باشد و چه خصوصیات داشته باشد، دلیلی بر وجود خداوند دانسته شده است و بدین طریق ثابت می‌شود تحقق موجودی در عالم خارج بدون وجود واجب بالذات یا خداوند امکان‌پذیر نیست.

پس از اینکه ابن سینا (د: ۴۲۸ ه.ق.) در نگاه‌های گوناگون خود از جمله *المبدأ و المعاد* (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۲۲)، *النجاة* (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۵۶۶) و *الإشارات والتنبيهات* (ابن سینا، ۱۳۸۷، ص ۲۶۷) برهان صدیقین خود را ارائه کرد، برهان مزبور علاوه بر فیلسوفان، با استقبال و پذیرش متکلمان مسلمان از جمله متکلمان اشعری ناقد فلسفه سینی نیز روبه‌رو شد و آنان در آثار خود به نقل و شرح این برهان پرداختند. اگرچه این متکلمان بیشتر با هدف نقد آراء فلسفی ابن سینا به مطالعه و بررسی آثار او می‌پرداختند، این امر زمینه آگاهی آنان از فلسفه ابن سینا و نیز اثرپذیری چشمگیر از آن را در برخی از مسائل برای این متکلمان پدید آورد. بنابراین آشنایی متکلمان اشعری با برهان صدیقین در آغاز از طریق آن دسته از متکلمانی بود که به نقد آراء و آثار فلسفی ابن سینا می‌پرداختند و همان‌ها نیز به احتمال، نخستین متکلمان مسلمانی بودند که برهان صدیقین را مورد توجه جدی قرار دادند. همچنین، متکلمان اشعری متأخر، افزون بر بازگفت و شرح تقریرهای فلسفی معروف برهان صدیقین، خود نیز کوشیدند تقریرهایی تازه و ابتکاری از این برهان را ارائه نمایند.

تاکنون سرگذشت و تحولات برهان صدیقین در تاریخ کلام اشعری و تقریرهای جدید ارائه شده از این برهان بر دست متکلمان مکتب یادشده مورد بررسی و تحقیق قرار نگرفته است و مساهمت این متکلمان در ترویج و تکثیر برهان صدیقین در کلام اسلامی تبیین نشده است. از این رو، تطورات برهان صدیقین در کلام اشعری و تقریرهای ابتکاری متکلمان اشعری موضوعی است شایان توجه در خصوص این برهان که بررسی آن، بخشی

مغفول و نامعلوم از تاریخ برهان صدیقین در اندیشه اسلامی را باز می‌نماید. در جستار پیش‌رو ضمن معرفی مهم‌ترین تقریرهای برهان صدیقین در کلام اشعری و مقایسه این تقریرها با یکدیگر، تحولات و تطورات تاریخی این برهان در کلام اشعری و نیز تقریرهای نوآورانه متکلمان اشعری از برهان مزبور شناسایی و گزارش می‌شود. بنابراین، بازشناسی و ترسیم خط سیر تحولات برهان صدیقین در کلام اشعری وجه امتیاز و جنبه تازه این پژوهش در قیاس با سایر تحقیقات صورت گرفته در خصوص موضوع برهان صدیقین به حساب می‌آید.

### ۱. تقریر غزالی

بر اساس متون در دسترس، در میان متکلمان اشعری احتمالاً ابوحامد غزالی (د: ۵۰۵ ه.ق.) نخستین کسی بوده است که در بعضی نگاشته‌های خود تقریری از برهان صدیقین را نقل کرده است. او که از منتقدان سرسخت برخی از آموزه‌ها و تعالیم فلسفی ابن‌سینا به‌شمار می‌آید در موضعی از *تهافت الفلاسفة* به نقل مضمون برهان صدیقین پرداخته است. ظاهراً آشنایی وی با برهان صدیقین، از طریق مطالعه آثار ابن‌سینا بوده است و نه از راه سنت کلام اشعری؛ چراکه در نوشته‌های استادان و متکلمان اشعری پیش از او مثل جوینی اشاره‌ای به برهان صدیقین دیده نمی‌شود.

از آنجا که غزالی دو اصطلاح «ممکن» و «واجب» را مبهم می‌دانسته است (الغزالی، ۲۰۱۰ م، ص ۱۱۳)، در تقریر برهان صدیقین به جای آنها از دو اصطلاح «ما لوجوده علّة» و «ما لا علّة لوجوده» استفاده نموده. متن برهان صدیقین که او از جانب فلاسفه نقل کرده از این قرار است:

و ثبوت موجود لا علّة لوجوده، یقوم علیه البرهان القطعی علی قرب، فإننا نقول: العالم و موجوداته إما أن یکون له علّة أو لا علّة له، فإن کان له علّة فتلك العلة لها علّة أم لا علّة لها؟! و کذا القول فی علّة العلة: فإما أن تتسلسل إلى غیر نهاییة و هو محال، و إما أن ینتهی إلى طرف، فالأخیر علّة أولى، لا علّة لوجودها، فنسمیه المبدأ الأول. و إن کان العالم موجودا بنفسه لا علّة له، فقد ظهر المبدأ الأول، فإننا لم نعن به إلا موجودا لا علّة له، و هو ثابت بالضرورة (الغزالی، همان، ص ۱۱۰).

استدلال بالا را می‌توان در قالب مقدمات زیر توضیح داد:

(آ) موجودات عالم، یا علتی دارند یا ندارند.

(ب) اگر برای موجودات عالم علتی وجود داشته باشد، این علت، یا خودش علت دیگری دارد یا ندارد. همین پرسش، درباره آن علت نیز تکرار می‌شود. پس، یا این تسلسل تا بی‌نهایت ادامه پیدا می‌کند، که مُحال است؛ یا به علتی منتهی می‌شود که دیگر خودش علتی ندارد. این موجود بی‌علت همان علت و مبدأ نخستین است.

(ج) اگر موجودات عالم علتی نداشته باشد و عالم خودبه‌خود موجود باشد، آنگاه باز وجود موجودی بی‌علت \_ که مراد ما از مبدأ نخستین و خداوند است \_ ثابت می‌گردد.

نتیجه آن که: وجود موجود بی‌علت یا همان واجب‌الوجود ثابت است.

تقریر یادشده از برهان صدیقین که صورتی ساده از آن و متوقف بر ابطال تسلسل است احتمالاً نخستین بازتاب این برهان فلسفی در کلام اشعری باشد. یادکردنی است که غزالی خود به برهان صدیقین برای اثبات وجود خدا استناد نکرده است و حتی در اینجا نیز که به نقل این برهان از سوی فلاسفه پرداخته، اشکالاتی را بر آن وارد کرده است از جمله این که استدلال فیلسوفان را بر استحاله تسلسل در علل نادرست پنداشته است (الغزالی، همان، صص ۱۱۱ \_ ۱۱۳). به نظر وی، باور حکما به قدیم بودن عالم با عقیده آنان به وجود صانع و پروردگار برای آن ناسازگار و متناقض است و به همین جهت فلاسفه قادر به اثبات وجود خداوند نیستند (الغزالی، همان، ص ۱۱۰).

## ۲. تقریر شهرستانی از برهان صدیقین ابن سینا

پس از غزالی، محمد بن عبدالکریم شهرستانی (د: ۵۴۸ ه.ق.)، متکلم و فرقه‌نگار نامور اشعری، از جمله متکلمانی است که در بعض آثار خود به روایت برهان صدیقین پرداخته‌اند. او در نقدی که بر تعالیم فلسفی ابن سینا زیر عنوان *مُصارعه الفلاسفه* نگاشته است در دو موضع، از برهان صدیقین ابن سینا یاد نموده و تقریری از آن را به شکل زیر بازگو کرده است:

لا نشكُّ أن وجوداً، و كلَّ وجود فإما واجب وإما ممكن، فإن كان واجباً فقد صحَّ وجوده، وهو المطلوب، وإن كان ممكناً فكلَّ ممكن ينتهي وجوده إلى واجب (Madelung،



(Wilferd and Toby Mayer, 2001, p. 45).

صورتی که شهرستانی از برهان صدیقین نقل نموده، در واقع، مطابق است با همان تقریری که ابن سینا در کتاب *النجاة* از آن برهان به نحو زیر ارائه کرده است:

لا شكَّ أنَّ هنا وجوداً، و كلَّ وجودٍ فإما واجب، و إما ممكن. فإن كان واجباً، فقد صحَّ وجود واجب. و هو المطلوب. و إن كان ممكناً، فإنَّ نوضح أنَّ الممكن ينتهي وجوده إلى واجب الوجود (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۵۶۶).

اگرچه شهرستانی در این موضع پس از نقل برهان صدیقین ابن سینا تصریح کرده است که برهان مزبور استدلالی است صحیح و اعتراض چندانی بر آن وارد نیست (Madelung, Wilferd and Toby Mayer, 2001, p. 52)؛ در موضع دیگری از کتاب *مُصارعة الفلاسفة* که از برهان مزبور سخن گفته است (همان، صص ۲۴ - ۲۵)، به بیان ایراداتی بر آن پرداخته (همان، صص ۳۰ - ۳۸). همچنین، وی در کتاب *کلامی سترگ* خودش، یعنی *نهاية الأقدام في علم الکلام* برای اثبات وجود خداوند از برهان صدیقین بهره نبرده است و تنها به ذکر دو تقریر از برهان امکان و وجوب اکتفا نموده (الشهرستانی، بی تا، ص ۱۵).

### ۳. تقریرهای فخر رازی

فخر رازی (د: ۶۰۶ ه.ق.)، دیگر عالم اشعری ناقد فلسفه سینوی، برجسته ترین متکلمی است که به نحو مبسوط به طرح و بررسی برهان صدیقین پرداخته است و تقریرهای مختلفی از آن را باز نموده. با توجه به انتقادات غزالی و شهرستانی از برهان صدیقین، رازی احتمالاً نخستین متکلم اشعری بوده است که باورمندانه تقریرهای گوناگونی از برهان صدیقین را در آثار خود مطرح نموده و به دفاع از این برهان پرداخته است. به نظر می رسد فخر رازی نیز همچون غزالی از طریق نگاشته های ابن سینا با این برهان آشنا شده باشد. از مکتوبات رازی نیک معلوم است که وی آگاهی ژرفی از آثار و آراء ابن سینا داشته است و شارح و ناقد آنها نیز بوده است. طبعاً وی به هنگام نگارش شرح خود بر *اشارات* ابن سینا و نیز تلخیصی که از آن با نام *لباب الاشارات* فراهم آورده با برهان صدیقین آشنا شده بوده است. فخر رازی در شرح خویش بر *اشارات* به توضیح برهان صدیقین پرداخته است و آن را برتر از استدلال به حدوث یا امکان عالم برای اثبات وجود خدا ارزیابی نموده به این

دلیل که در برهان مزبور فقط حال وجود لحاظ می‌شود بدون آن که افعال و مخلوقات خداوند در اثبات او واسطه شوند (الرازی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۳۸۳). رازی حتی در عنوانی هم که برای شرح این قسمت از متن *اشارات* در نظر گرفته است بدین نکته اشاره کرده که طریق ابن سینا در این کتاب برای شناخت ذات و صفات خدا برتر است از سایر طرق (الرازی، همان، ج ۲، ص ۳۸۲). او همچنین در تلخیصی که از متن *اشارات* فراهم آورده است از دو راه اصلی برای اثبات واجب‌الوجود سخن گفته است: یکی طریقی که در آن ابتدا ممکن‌الوجود بودن محسوسات اثبات می‌شود و سپس با استناد به آن، وجود واجب ثابت می‌گردد (یعنی برهان امکان و وجوب)؛ و دیگری طریقی راست‌تر و از شبهات برکنارتر که در آن با نظر در حال وجود از آن حیث که وجود است به اثبات واجب‌الوجود پرداخته می‌شود (الرازی، ۱۹۸۶ م.، ص ۱۵۰) و «برهان صدیقین» نام دارد.

بر این اساس، مسلم است که از دیدگاه فخر رازی برهان صدیقین برهانی است قویم و متین بر اثبات وجود خدا که باید در مبحث خداشناسی بدان توجه و تمسک نمود. او در آثار گوناگون خویش برهان صدیقین را در قالب عبارات و تقریرات متفاوتی بیان کرده است که برخی از آنها صرفاً بازگفت و بازتحریری است از برهان صدیقین ابن سینا و برخی دیگر به احتمال زیاد تقریرهایی است تازه و حتی ابتکاری از آن. در ادامه، با تقریرهای گوناگون فخر رازی از این برهان آشنا می‌شویم.

### ۳-۱. برهان صدیقین ابن سینا به روایت فخر رازی

فخر رازی تقریر معروف حکما از برهان صدیقین را که در واقع همان تقریر ابن سینا از آن است، در آثار گوناگون خود نقل و شرح کرده است. گزارشی که وی از این برهان در *المطالب العالیه و کتاب الأربعین فی أصول الدین و البراهین البهائیه* ارائه نموده به صورت زیر است:

(آ) شکی نیست که موجودی وجود دارد.

(ب) هر موجودی، یا حقیقتش به گونه‌ای است که ذاتاً عدم نمی‌پذیرد و واجب‌الوجود بالذات است، یا این که ذاتاً پذیرای عدم است و ممکن‌الوجود بالذات.

(ج) پس موجودی که در عالم خارج وجود دارد، یا واجب‌الوجود بالذات است یا

ممکن بالذات.

(د) اگر این موجود، واجب الوجود بالذات باشد، در این صورت مطلوب ما ثابت است.  
(ه) اما اگر این موجود، ممکن الوجود بالذات باشد آنگاه رجحان یافتن هستی آن بر عدمش متوقف است بر وجود مرجح و علت (اصل علیت).

(و) این علت و مرجح اگر واجب الوجود باشد، مطلوب ما، یعنی وجود واجب الوجود ثابت است.

(ز) اما اگر مرجح یادشده ممکن بالذات باشد آنگاه خودش نیز برای موجود شدن به علت و مرجح دیگری نیاز خواهد داشت. در نتیجه، یا دور و تسلسل پیش می آید که هر دو مُحال است، یا این سلسله به موجود واجب بالذاتی منتهی می شود که همان مطلوب است.  
بنابراین: واجب الوجود بالذاتی در عالم خارج تحقق دارد (الرازی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱، ص ۷۲؛ همو، ۱۴۳۷ ق، ج ۱، ص ۱۰۰ و ص ۱۱۸؛ همو، ۱۳۴۱ ق، ج ۱، صص ۵۲-۵۳ و ص ۶۶؛ همو، ۱۴۲۸ ق، ج ۲، صص ۴۶۷-۴۶۸).

تقریر یادشده از برهان صدیقین در حقیقت روایت و گزارش فخر رازی است از تقریر معروف ابن سینا از این برهان که به گفته فخر رازی مبتنی است بر اثبات مقدمات شش گانه زیر:

(۱) هیچ یک از دو طرف وجود و عدم برای ممکن الوجود رجحان پیدا نمی کند مگر به سبب وجود یک علت و مرجح (اصل علیت).

به نظر رازی این مقدمه، یعنی نیازمندی ممکن الوجود به علت و مؤثر برای موجود شدن، مطلبی است بدیهی که نیازی به استدلال ندارد گویانکه برخی آن را نیازمند به استدلال دانسته و برای اثبات آن براهینی ارائه کرده اند.

(۲) احتیاج ممکن الوجود به علت، هم در حال حدوث است و هم در حال بقاء.

(۳) مرجح و علت وجود ممکن الوجود باید ذاتی موجود باشد.

(۴) مرجح و علت وجود ممکن الوجود باید در هنگام موجود شدن ممکن الوجود تحقق داشته باشد.

(۵) دور باطل است.

۶) تسلسل باطل است.

پس از پذیرش مقدمات شش‌گانه پیشگفته و با اثبات این که عالم محسوسِ مادی، واجب‌الوجود نیست، این ادعا ثابت می‌گردد که عالم در وجودش نیازمند به موجودی واجب بالذات است (همو، ۱۴۰۷ ق، ج ۱، صص ۷۲ - ۷۳).

فخر رازی در کتاب *الأربعین و نیز در البراهین البهائیه* به جای مقدمات شش‌گانه مزبور به ذکر چهار مقدمه زیر بسنده کرده است:

۱) هر موجودی که پذیرای عدم باشد (ممکن‌العدم / ممکن‌الوجود)، نسبت وجود و عدم به ماهیت آن یکسان است.

۲) چون نسبت وجود و عدم به ماهیت یکسان است، هیچ‌یک از دو طرف وجود و عدم برای ممکن‌الوجود رجحان نمی‌یابد مگر به سبب وجود علت و مرجح (اصل علیت).  
۳) دور باطل است.

۴) تسلسل باطل است (همو، ۱۴۳۷ ق، ج ۱، صص ۱۰۰ - ۱۱۴).

همو در *المباحث المشرقیه* نیز همین نوع از برهان صدیقین را در قالب عباراتی متفاوت به نحو زیر تقریر کرده است:

آ) شکی در وجود موجودات نیست.

ب) در میان موجودات عالم، یا واجب‌الوجودی هست یا نیست.

ج) اگر در میان موجودات عالم واجب‌الوجودی باشد آنگاه مطلوب ما حاصل است.

د) اگر در میان موجودات عالم واجب‌الوجودی نباشد آنگاه تمام موجودات عالم ممکن‌الوجود و العدم خواهند بود و وجود و عدم، هر دو برای آنها جایز می‌باشد؛ چون هم امکان عدم آنها وجود دارد (زیرا واجب‌الوجود نیستند) و هم امکان وجود آنها هست (به این دلیل که اکنون موجودند و اگر وجودشان ممکن نبود هرگز موجود نمی‌شدند).

ه) ترجیح وجود موجودات ممکن بر عدم آنها متوقف است بر وجود مرجح مؤثر؛ بنابراین باید برای تمام ممکنات عالم علت و مؤثری وجود داشته باشد.

و) این علت و مؤثر ممکنات، خود نباید موجودی ممکن‌الوجود باشد وگرنه آن نیز محتاج به علت و مؤثر دیگری خواهد بود.

ز) پس علّت و مؤثّر ممکنات موجودی واجب‌الوجود است.  
در نتیجه: واجب‌الوجودی در عالم موجود است (همو، ۱۴۲۸ ق، ج ۲، صص ۴۶۷-۴۶۸).

پس از فخر رازی، برخی دیگر از متکلمان اشعری مثل صفی‌الدین ارموی (د: ۷۱۵ هـ.ق.) و سعدالدین تفتازانی (د: ۷۹۳ هـ.ق.) و محمد ابوالفضل محمد، مشهور به حمید مفتی، از متکلمان اشعری سده هشتم و نهم هجری نیز در آثار خود برای اثبات وجود خدا به نقل و بازگفت همین تقریر معروف ابن سینا از برهان صدیقین پرداخته‌اند (الارموی، ۱۴۳۰ ق، ص ۸۰؛ التفتازانی، ۱۴۰۹ ق، ج ۴، ص ۱۶؛ ابوالفضل محمد، ۱۳۷۴، ص ۱۷۶).

### ۳-۲. برهان «مجموع ممکنات»

فخر رازی به غیر از بازگفت و روایت تقریر برهان صدیقین معروف ابن سینا، تقریرهایی متفاوت و گاه تازه از این برهان را نیز ارائه کرده است. یکی از تقریرهای مهم و مورد اهتمام فخر رازی از برهان صدیقین تقریری است که وی در کتاب معالم اصول الدین مطرح کرده است. ویژگی درخور توجه این تقریر آن است که در متن برهان دور و تسلسل نیز ابطال می‌گردد و بنابراین، بطلان دور و تسلسل در زمره پیش‌فرض‌های آن قرار ندارد. تقریر مزبور از برهان صدیقین، به دلیل استقبال و اقتباس‌های فراوان بعدی متکلمان اشعری و امامی از آن اهمیت بسیاری دارد و شایان توجه جدی است. با وجود تغییراتی که فخر رازی در نحوه تقریر این نوع خاص از برهان صدیقین انجام داده است، بنیان و اصل استدلال او به تقریری از برهان صدیقین بازگشت دارد که پیش از او ابن سینا در کتاب النجاء و رساله المبدأ و المعاد و با اندکی تفاوت در الإشارات و التنبیهاط مطرح نموده است. در حقیقت می‌توان گفت که فخر رازی با توجه به تقریر ابن سینا از برهان صدیقین در آثار یادشده، به ارائه صورت‌بندی نسبتاً جدیدی از آن پرداخته و آن را با اندکی اصلاحات و افزوده‌ها بازتقریر کرده است.

در منابع و تحقیقات پیشین ظاهراً نام خاصی برای این نوع تقریر از برهان صدیقین در نظر گرفته نشده است. با توجه به این که در این تقریر خاص، برای مجموع ممکنات عالم علّتی خارج از مجموع ممکنات در نظر گرفته می‌شود و بدین طریق وجود واجب‌الوجود

اثبات می‌گردد، تقریر مزبور از برهان صدیقین را «برهان مجموع ممکنات» می‌نامیم و زین پس با این نام به آن اشاره می‌کنیم.

یادکردنی است که فخر رازی در برخی از آثار خود همچون رساله المسائل الخمسون فی أصول الدین تقریر تحوّل یافته و کوتاه‌تری از «برهان مجموع ممکنات» را مطرح کرده است که تطوری مهم در این برهان به‌شمار می‌آید. از آنجا که در این تقریر موجز نیز محور برهان، اثبات وجود واجب بالذات از طریق اثبات نیازمندی مجموع ممکنات عالم به علتی خارج از آن مجموعه است، این تقریر را نیز صورتی از همان «برهان مجموع ممکنات» به‌شمار می‌آوریم. اما جهت تمایز این تقریر دوم موجز از صورت تفصیلی نخست این استدلال، تقریر دوم را «برهان مجموع ممکنات ۲» و تقریر مبسوط نخست را «برهان مجموع ممکنات ۱» نام می‌نهمیم. در ادامه، دو تقریر یادشده بررسی و تشریح می‌شود.

### ۳-۲-۱. برهان مجموع ممکنات

تقریر فخر رازی از برهان صدیقین در کتاب معالم أصول الدین، که آن را «برهان مجموع ممکنات ۱» نام نهادیم، بر مقدمات زیر استوار است:

- (۱) شکی نیست که موجودی وجود دارد.
- (۲) این موجود اگر واجب بالذات باشد، مطلوب ما ثابت است.
- (۳) اما اگر این موجود ممکن بالذات باشد، حتماً به مرجح و مؤثری نیازمند است تا به سبب آن، وجودش رجحان پیدا کند.
- (۴) این مؤثر و علت اگر واجب الوجود باشد، مطلوب ما ثابت است ولی چنانچه ممکن الوجود باشد آن نیز محتاج به مؤثر و علت است.
- (۵) این مؤثر اگر همان اثری باشد که از آن صادر شده است، در این صورت دور حاصل می‌شود و لازم می‌آید که هر یک از آنها نیازمند به دیگری باشد. این امر مستلزم آن است که هر یک از آنها محتاج به خودش باشد که مُحال است [چون لازم‌اش تقدّم شیء بر خودش است].
- (۶) این مؤثر اگر موجود دیگری غیر از اثر صادرشده از آن باشد، آنگاه یا منتهی به واجب الوجود می‌شود [که همین مطلوب ماست] یا این که تسلسل پیش می‌آید.

(۷) تسلسل باطل است؛ زیرا:

(آ) مجموع سلسله ممکنات، خود نیز ممکن الوجود است؛ به این دلیل که این سلسله نیازمند به افراد خود است و هر یک از آن افراد ممکن الوجود است، و موجود نیازمند به ممکن الوجود، به طریق اولی ممکن الوجود است.

(ب) چون هر ممکنی دارای علت و مؤثری است، سلسله ممکنات نیز باید علت و مؤثری داشته باشد.

(ج) این علت و مؤثر:

(۱) یا همه افراد سلسله ممکنات است و یا خود آن سلسله؛ اما هر دو فرض محال است؛ زیرا مؤثر تقدم رتبی بر اثر دارد، و تقدم شیء بر خودش محال است؛

(۲) یا یکی از اجزاء سلسله ممکنات است، که این فرض نیز محال است؛ چون چیزی که مؤثر و علت کل سلسله باشد، علت یکایک افراد آن سلسله نیز هست و در نتیجه، آن جزء از سلسله که - بنا بر فرض - علت کل سلسله است، باید علت خودش هم باشد که امریست محال. همچنین آن جزء باید علت خودش نیز باشد که مستلزم دور محال است.

(۳) یا موجودی است خارج از آن سلسله، که چون از دایره ممکنات خارج است حتماً موجودی است غیر ممکن الوجود، یعنی واجب بالذات.

(د) پس علت سلسله ممکنات موجودی واجب بالذات است و از این رو سلسله‌ای نامتناهی از ممکنات تحقق ندارد.

(۸) بنابراین تمام ممکنات، در نهایت، به واجب الوجود بالذات منتهی می‌شوند.

نتیجه آن که: وجود یک واجب بالذات در میان موجودات ثابت است (الرازی، ۱۴۳۳

ق، صص ۴۹ - ۵۰).

آنگونه که پیشتر نیز اشاره شد، «برهان مجموع ممکنات ۱» فخر رازی با استقبال و اقتباس‌های متکلمان اشعری بعدی از آن روبه‌رو شد. برای نمونه، سراج‌الدین محمود ارموی (د: ۶۸۲ ه.ق.)، متکلم و منطق‌دان نامور شافعی اشعری در کتاب ارزشمند لطائف الحکمه صورتی خلاصه از همین تقریر فخر رازی از برهان صدیقین را مطرح کرده است (ارموی،

۱۳۵۱، صص ۴۶ - ۴۷). اثیرالدین مُفَضَّل بن عُمَر أَبَهْرِي (د: پیش از ۶۷۴ ه.ق.)، دیگر فیلسوف و متکلم سرشناس اشعری هم در اثری کلامی که زیر نام *تحریر الدلائل فی تقریر المسائل* به چاپ رسیده است تقریر مزبور از برهان صِدِّیقین را با افزودن برخی شقوق و اضافات بازگو کرده است (الأبهری، ۱۳۹۳، ص ۱۲۰).

اگرچه «برهان مجموع ممکنات ۱» فخر رازی صورتی نسبتاً تازه از برهان صِدِّیقین را در عرصه کلام اسلامی به نمایش می‌گذارد، چنانکه قبلاً اشاره شد، بنیان و اصل استدلال او به تقریری از برهان صِدِّیقین بازگشت دارد که پیش از او ابن‌سینا در برخی از نگاهشده‌های خود مطرح کرده است. به نظر می‌رسد ابتکارات فخر رازی در طرح تقریر مورد گفت‌وگو محدود است به اعمال تغییراتی در صورت‌بندی برهان، جایگزینی برخی ادله، افزودن بعضی فروض به استدلال یا کاستن برخی مقدمات از آن و نیز تنظیم منسجم‌تر برهان.

### ۲-۲-۳. برهان مجموع ممکنات ۲

چنانکه پیشتر اشاره شد، فخر رازی در دو رساله *المسائل الخمسون فی أصول الدین* و *رساله در خداشناسی* به تبیین تقریری تا حدودی مشابه با «برهان مجموع ممکنات ۱» پرداخته است که بنیان و بن مایه آن از برهان یادشده برگرفته است و در حقیقت، خلاصه‌ای از همان به حساب می‌آید. این تقریر تازه که آن را «برهان مجموع ممکنات ۲» می‌نامیم، دارای دو ویژگی مهم است:

۱. مبتنی بر استحاله دور نیست.

۲. مقدمات کمتری دارد و استدلالی است کوتاه‌تر.

در این تقریر نیز همانند «برهان مجموع ممکنات ۱» استحاله تسلسل در زمره پیش‌فرض‌های استدلال قرار ندارد، بلکه خود دلیلی است بر استحاله تسلسل. «برهان مجموع ممکنات ۲» مشتمل است بر مقدمات زیر:

آ) شکی نیست که در عالم خارج موجوداتی وجود دارد.

ب) تمام موجودات، یا واجب‌الوجودند، یا ممکن‌الوجود، یا برخی واجب و برخی دیگر ممکن هستند.

ج) تمام موجودات عالم واجب‌الوجود نیستند؛ زیرا با براهین قطعی ثابت شده که



تعدّد واجب‌الوجود مُحال است.

د) همچنین، تمام موجودات عالم ممکن‌الوجود نیستند؛ زیرا:

۱. مجموع ممکنات، هم به حسب مجموع و هم بر حسب افراد، ممکن‌الوجود است.
۲. هر ممکنی در وجودش نیازمند به علّت و موجود دیگری است که بر حسب مجموع و افراد با آن مغایر باشد.
۳. موجودی که غیر از مجموع ممکنات و افراد مجموعه ممکنات باشد، قطعاً از ممکنات نیست.

۴. هر موجودی که از ممکنات نباشد، واجب‌الوجود بالذات است.

بنابراین: همه موجودات عالم ممکن‌الوجود نیستند؛ بلکه موجود واجب‌الوجود بالذات واحدی نیز موجود است که تمام ممکنات در وجود خود به آن نیازمند هستند (الرازی، ۱۴۱۰ ق، صص ۲۵ - ۲۶).

در این تقریر دوم از «برهان مجموع ممکنات» نیز همچون تقریر نخست آن لُب استدلال آن است که برای مجموع ممکنات عالم باید علّت غیر ممکن‌الوجودی وجود داشته باشد و این علّت غیر ممکن‌الوجود قطعاً واجب‌الوجود است، پس واجب‌الوجود موجود است. در تقریر بالا مقدمه «تمام موجودات عالم ممکن‌الوجود نیستند» به جای چند مقدمه (مقدمات ۳ تا ۶) از تقریر «برهان مجموع ممکنات ۱» آمده و موجب اختصار استدلال شده است.

رازی همین تقریر دوم را با بسط و تفصیل بیشتری که در آن استحاله تعدّد واجب‌الوجود و نیز ضرورت مختار بودن او و حدوث زمانی عالم هم در متن برهان ثابت شده است در نگاهش ای دیگر به نام رساله در خدائشناسی نیز تقریر نموده است (رازی، ۱۳۶۵، صص ۱۶۸ - ۱۷۰؛ همو، ۱۴۳۶ ق، ج ۱، صص ۳۴۴ به بعد).

پس از فخر رازی، سراج‌الدین محمود ارموی (د: ۶۸۲ ه.ق.) نیز در لطائف الحکمه تقریری مشابه با تقریر مورد گفت و گو از برهان صدیقین را ارائه کرده است با این تفاوت که فرض واجب‌الوجود بودن تمام موجودات را مطرح نکرده تا نیازی به اثبات یا لحاظ پیش فرض استحاله تعدّد واجب‌الوجود در برهان نباشد. حذف فرض «واجب‌الوجود بودن

تمام موجودات» از جهتی، تغییری سودمند در تقریر «برهان مجموع ممکنات ۲» به حساب می‌آید که موجب کوتاه‌تر شدن آن گشته است. متن تقریر اُرموی از این قرار است:

معلوم است که موجودی هست. پس گوئیم که در جمله موجودات واجب‌الوجود لازم است. زیرا که جمله موجودات اگر ممکن‌الوجود باشد هم بحسب جمله و هم بحسب آحاد و هرچه چنین بود او را مؤثری باید خارج از او و از آحاد او، معلوم است که خارج از [جمله] ممکنات و آحاد ممکنات جز واجب‌الوجود نتواند بود. پس معلوم گشت که انتهای جمله موجودات در سلسله حاجت مستندانند بواجب‌الوجود (اُرموی، ۱۳۵۱، صص ۴۷ - ۴۸).

بر اساس این استدلال اگر در میان موجودات عالم، واجب‌الوجودی نباشد؛ یعنی همه موجودات عالم ممکن‌الوجود باشند آنگاه هم مجموع ممکنات و هم یکایک افراد آن مجموعه ممکن‌الوجودند و به همین دلیل نیازمند به علت و مؤثر هستند. این علت، باید موجودی خارج از مجموعه ممکنات باشد و گرنه خودش نیز همچون سایر ممکنات نیازمند به علت دیگری خواهد بود. پس علت ممکنات باید امری خارج از دایره ممکنات، یعنی واجب‌الوجود باشد. بنابراین، ثابت می‌شود که سلسله ممکنات عالم به موجود واجب بالذاتی منتهی می‌گردد.

به گفته اُرموی تقریر یادشده از برهان صدیقین، از تقریر معروف سینوی آن شریف‌تر است؛ زیرا در این تقریر نیازی به ابطال دور نیست و از این رو مقدمات کمتری دارد و صورتی موجزتر از برهان صدیقین را به نمایش می‌گذارد (اُرموی، ۱۳۵۱، ص ۴۸). پس از اُرموی برخی دیگر از متکلمان اشعری همچون ائیرالدین ابهری و نجم‌الدین کاتبی نیز در آثار خود به استدلال‌هایی مشابه با «برهان مجموع ممکنات ۲» اشاره کرده‌اند (الابهری، ۱۳۸۷، ص ۴۴۰؛ کاتبی قزوینی، ۱۳۸۴، ص ۳۰).

#### ۴. تقریر سیف‌الدین آمدی

سیف‌الدین آمدی (د: ۶۳۱ ه.ق.)، متکلم اشعری نامدار، از دیگر متکلمانی است که در نگاشته‌های خود برای اثبات وجود خداوند به برهان صدیقین تمسک کرده‌اند. این نکته درخور توجه است که وی در کتاب کلامی کلان خود یعنی *أبکار الأفكار* برای اثبات

وجود خداوند فقط به برهان صدیقین استناد کرده است و هیچ از سایر براهین خداشناسی سخن نگفته است. تقریری که آمدی از این برهان ارائه نموده اگرچه در بنیان همان برهان صدیقین ابن سینا است، از حیث نحوه بیان و ترتیب مقدمات تفاوت‌هایی با آن دارد. پیش از این، اثرپذیری سیف‌الدین آمدی از آموزه‌های فلسفی ابن سینا در مبحث اثبات وجود خدا مورد بررسی و تأکید قرار گرفته است (Hassan, 2020, pp. 231 – 232). صورت‌بندی تفصیلی تقریر آمدی از برهان صدیقین در کتاب *سترگ / بکار / افکار* بدین ترتیب است:

آ) موجوداتی که در عالم خارج وجود دارند، یا ذاتاً واجب هستند یا نیستند.

ب) اگر ذاتاً واجب باشند که مطلوب حاصل است.

پ) اگر ذاتاً واجب نباشند حتماً ممکن بالذات هستند؛ زیرا اگر ذاتاً ممتنع‌الوجود بودند هرگز موجود نمی‌شدند.

ت) ممکن بالذات می‌تواند موجود یا معدوم باشد.

ث) در این صورت، ممکن‌الوجود برای موجود شدن، یا نیازمند به مرجح هست یا نیست.

ج) اگر ممکن‌الوجود برای موجود شدن نیازمند به مرجح نباشد، آنگاه یکی از دو امر جازئ (محمّل) برای آن بدون وجود مرجح رجحان می‌یابد که امریست محال.

چ) اما اگر برای موجود شدن به مرجح نیاز داشته باشد، این مرجح، یا واجب بالذات است یا واجب بالغیر.

ح) اگر واجب بالذات باشد، آنگاه مطلوب ما ثابت است.

خ) اگر این مرجح، واجب بالغیر باشد (یعنی خودش معلول علتی باشد)، یا این «غیر»، معلول معلولش است یا معلول غیر معلولش.

د) اگر معلول معلولش باشد، لازم می‌آید هر یک از آنها مقوم دیگری باشد که این امر مستلزم آن است که هر یک از آنها مقوم مقوم خودش باشد؛ یعنی هر یک مقوم خود باشند. این امر بدان معناست که هر یک از دو ممکن متقوم به خود باشد در حالی که موجود متقوم به خود، ممکن‌الوجود نیست بلکه واجب‌الوجود است، و این، خلاف فرض است. همچنین، «قوام‌بخشی» نسبتی است بین مقوم و مقوم که مقتضای آن مغایرت میان آن دو

است در حالی که مغایرتی بین شیء و خودش نیست.

ذ) پس این «غیر»، باید معلول غیر معلولش باشد. در این صورت، درباره آن «غیر» نیز همان سخنی که در باب این «غیر» گفتیم مطرح می‌شود و سلسله‌ای از علل شکل می‌گیرد.

ر) این سلسله، یا به موجودی منتهی می‌شود که مبدأ موجودات است و در وجودش نیازمند به غیر نیست، یا تا بی‌نهایت ادامه پیدا می‌کند.

ز) تسلسل مُحال است.

پس: سلسلهٔ ممکنات به موجودی منتهی می‌شود که مبدأ موجودات است و در وجودش نیازمند به غیر نیست، یعنی واجب‌الوجود بالذات است (الآمدی، ۱۴۲۸ ق، ج ۱، صص ۲۲۷ - ۲۲۸).

آمدی در ادامهٔ تقریر خود به توضیح استدلال‌های مختلف فیلسوفان و متکلمان بر ابطال تسلسل پرداخته است و ایراداتی را بر آنها وارد کرده است (همان، صص ۲۲۹ - ۲۳۴). او در نهایت برای اثبات استحالة تسلسل، استدلال معروف ابن‌سینا را بر استحالة تسلسل در علل که در برهان مجموع ممکنات مطرح نموده است برمی‌گزیند (همان، صص ۲۳۵).

آمدی در دیگر نگاه‌شتهٔ خویش به نام رموز الکنوز نیز برای اثبات وجود خدا فقط به تقریری از برهان صدیقین استناد کرده است (همو، رموز الکنوز، دست‌نوشته شماره ۲۶۸۸ کتابخانه نور عثمانیه ترکیه، گ ۱۰۷). تقریری که وی در این اثر بازنموده است تا حدود زیادی مشابه است با تقریر ابن‌سینا از «برهان مجموع ممکنات ۱» و تنها در طرح برخی از مقدمات با آن اختلاف دارد. در اینجا نیز اثرپذیری این متکلم اشعری از تعالیم و براهین فلسفی ابن‌سینا آشکار و چشمگیر است.

## ۵. تقریرهای ایجی از برهان صدیقین

قاضی عَضُد الدین ایجی (د: ۷۵۶ ه.ق.)، متکلم برجسته اشعری، در کتاب مشهور *مواقف از پنج مسلک و روش در مبحث اثبات وجود خدا سخن گفته است*. مسلک اوّلی که او معرفی کرده است «مسلک متکلمان» است و شامل چهار برهان «حدوث ذات»، «حدوث صفات»، «امکان و وجوب» و «امکان صفات» می‌شود. مسلک دوم، «مسلک

حکماً است که ایجی در توضیح آن به نقل تقریر مشهور ابن سینا از برهان صدیقین پرداخته و سپس آن را استدلالی تکلف آمیز (از جمله تلاش برای اثبات استحاله دور و تسلسل) ارزیابی کرده است (الایجی، بی تا، ص ۲۶۶). مسلک سوم که ایجی آن را مسلک «بعض متأخرین» خوانده است (همان، صص ۲۶۶ - ۲۶۷)، عبارتست از استدلالی مشابه با تقریر فخر رازی و ارموی از برهان صدیقین که آن را «برهان مجموع ممکنات ۲» نامیدیم و توضیح آن گذشت. ایجی در ادامه، از دو مسلک دیگر در اثبات وجود خدا نیز یاد کرده است که تقریرهایی نزدیک به یکدیگر هستند و در دنباله این مقاله با آنها آشنا می‌شویم.

### ۵-۱. تقریر ابتکاری ایجی

مسلک چهارم در اثبات وجود خدا که ایجی آن را تقریری ابداعی و ابتکاری از جانب خود خوانده است در قالب عبارات زیر تقریر یافته:

المسلک الرابع - هو مما وفقنا لاستخراجه: أن الموجودات لو كانت بأسرها ممكنة؛ لاحتاج الكل إلى موجد مستقل يكون ارتفاع الكل مرة - بألا يوجد الكل ولا واحد من أجزائه أصلاً - ممتنعاً بالنظر إلى وجوده؛ إذ ما لا يمنع جميع أنحاء العدم لا يكون موجباً للوجود، و الذي إذا فرض، عدم جميع الأجزاء كان ممتنعاً نظراً إلى وجوده يكون خارجاً عن المجموع؛ فيكون واجباً و هو المطلوب (الایجی، بی تا، ص ۲۶۸).

جرجانی استدلال یادشده را به صورت زیر تبیین نموده است:

(آ) اگر همه موجودات عالم ممکن الوجود باشد و واجب الوجودی در میان آنها نباشد، آنگاه مجموع موجودات، نیازمند به علت و موجد مستقل خواهد بود [زیرا این مجموعه به دلیل ترکیب از ممکنات، ممکن الوجود است].

(ب) در این صورت، وجود مجموعه موجودات ممکن، وابسته است به این علت و موجد مستقل به طوری که عدم این مجموعه (یعنی عدم کل مجموعه و یکایک اجزای آن) در حالت وجود آن علت و موجد مستقل، ممتنع و محال است؛ زیرا علت مستقل هنگامی سبب وجود مجموعه می‌شود که تمام راه‌های عدم - از جمله معدوم شدن هر یک از اجزاء مجموعه - را بر مجموعه ببندد (چون شیء تا به مرتبه وجوب وجود نرسد و جمیع طرق عدم بر آن ممتنع نشود موجود نمی‌گردد). بنابراین، با وجود علت مستقل، معدوم شدن

اجزاء مجموعه مُحال است.

ج) موجودی که با لحاظ وجود آن، عدم هر یک از اجزاء مجموعه ممکنات، ممتنع گردد باید خارج از مجموعه ممکنات باشد نه خود مجموعه یا جزئی از آن؛ زیرا عدم خود مجموعه یا یکی از اجزاء آن ذاتاً مُحال نیست (چون مجموعه و اجزاء آن همگی ممکن الوجودند نه واجب الوجود و اگر علت مجموعه، ممکن الوجود باشد حتماً عدم‌پذیر است و نمی‌تواند تمام راه‌های عدم را بر مجموعه ببندد و موجب وجوب وجود مجموعه شود. به عبارت دیگر، اگر علت مجموعه، جزئی ممکن الوجود باشد آنگاه عدم‌پذیر است و در این صورت، تمام راه‌های عدم بر مجموعه ممکنات بسته نخواهد شد چون با معدوم شدن علتش، وجود مجموعه هم معدوم می‌شود).

د) موجود خارج از مجموعه ممکنات، واجب الوجود است.

پس: در عالم خارج، واجب الوجودی موجود است (الجرجانی، ۱۴۱۹ ق، ج ۸،

ص ۱۲).

چنانکه ملاحظه شد، این تقریر ایجی از برهان صدیقین تقریری است غیر متوقف بر ابطال دور و تسلسل. چکیده استدلال او این است که اگر موجودات عالم خارج همگی ممکن الوجود باشند آنگاه این مجموعه ممکنات به علتی مستقل نیازمند است که تمام راه‌های عدم را بر آن ببندد و وجود مجموعه را به مرتبه وجوب رساند. این علت، خود مجموعه یا یکی از اجزاء آن نیست؛ زیرا آنها ممکن الوجودند و عدم‌پذیر و در فرض عدم آنها، مجموعه نیز معدوم می‌شود، در حالی که گفتیم علت مجموعه باید تمام راه‌های عدم را بر آن مجموعه ببندد و وجود مجموعه ممکنات را به مرتبه وجوب رساند. بنابراین، علت وجوب مجموعه باید موجودی خارج از مجموعه ممکنات باشد، و موجود خارج از مجموعه ممکنات حتماً واجب الوجود است و از این رو، باید واجب الوجودی در عالم موجود باشد.

تحلیل تقریر ایجی و مقایسه آن با «برهان مجموع ممکنات ۲» ما را به این نتیجه می‌رساند که ایجی با اصلاح «برهان مجموع ممکنات ۲» و بازتقریر آن بر اساس قاعده «الشیء ما لم یَجِبْ لَمْ یُوجَدْ» (هر چیزی تا به حدّ وجوب و ضرورت وجود نرسد موجود

نمی‌شود.» به تقریر تازه‌ای از برهان صدیقین دست یافته است. در واقع، ایجی در این استدلال ثابت می‌کند که باید برای مجموع ممکنات عالم علتی واجب‌الوجود در نظر گرفت که موجب وجوب وجود این مجموعه و مانع از معدوم شدن آنها شود؛ زیرا تحقق یافتن موجودات ممکن عالم متوقف بر وجوب وجود یافتن آنهاست که هیچ علت ممکن‌الوجودی نمی‌تواند موجب آن شود.

## ۵-۲. تقریر دوم ایجی

ایجی پس از طرح تقریر ابتکاری خود از برهان صدیقین، به مسلک پنجمی در اثبات وجود خدا نیز اشاره کرده که به گفته خود او استدلالی است قریب به تقریر پیشگفته. متن استدلال او چنین است:

المسلک الخامس و هو قریب مما قبله: لو لم يوجد واجب لذاته لم يوجد واجب لغيره، فيلزم ألا يوجد موجود. أما الأول: فلأن ارتفاع الجميع مرة لا يكون ممتنعاً بالذات ولا بالغير، وأما الثاني: فلأن ما لم يجب إما بالذات وإما بالغير لا يوجد (الایجی، بی تا، ص ۲۶۸).

جرجانی این استدلال را به صورت زیر توضیح داده است:

(آ) اگر واجب‌الوجود بالذات موجود نباشد، هیچ واجب‌الوجود بالگیری (یا ممکن‌الوجودی) هم موجود نخواهد بود؛ زیرا اگر واجب بالذاتی نباشد همه موجودات ممکن‌الوجود خواهند بود. در این صورت، معدوم شدن همه ممکنات مُحال نیست (چون آحاد این مجموعه همگی ممکن‌الوجود و ذاتاً عدم‌پذیرند، و خارج از این مجموعه هم که طبق فرض، علتی واجب‌الوجود بالذات وجود ندارد که عدم آنها را ممتنع سازد).

(ب) اگر واجب‌الوجود بالذات و واجب‌الوجود بالغير (ممکن‌الذات) موجود نباشد، اصلاً موجودی وجود نخواهد داشت؛ زیرا شیء تا به مرتبه وجوب وجود نرسد موجود نمی‌شود.

(ج) [اما می‌دانیم که در عالم خارج موجوداتی تحقق دارد].

بنابراین: واجب‌الوجود بالذات موجود است (الجرجانی، ۱۴۱۹ ق، ج ۸، ص ۱۳).

همچون تقریر پیشین، این تقریر دوم ایجی از برهان صدیقین نیز مبتنی است بر قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» و گویای آن است که اگر در عالم خارج واجب‌الوجود

بالذاتی موجود نباشد، ممکنات نیز به حدّ وجوب وجود نمی‌رسند و معدوم ماندن همه آنها با هم ممکن و جایز است. در این صورت، موجود شدن ممکنات، مُحال است. در نتیجه، نمی‌بایست در عالم خارج هیچ موجودی تحقق می‌یافت، در حالی که می‌دانیم ضرورتاً موجوداتی در خارج تحقق دارند. بنابراین، واجب‌الوجود بالذاتی در عالم وجود دارد.

سعدالدین تفتازانی در مبحث اثبات وجود خدا به تصریح گفته است که برخی توهم کرده‌اند می‌توان برای اثبات وجود خدا استدلالی غیر متوقف بر امتناع ترجیح بلا مرجح یا برهانی بدون احتیاج به ابطال دور و تسلسل ارائه کرد؛ اما چنین نظری صحیح نیست و بدون باور به امتناع ترجیح بلا مرجح و بطلان دور و تسلسل نمی‌توان بر وجود خداوند استدلال کرد. از نظر او تقریرهایی هم که ادعا شده بدون ابطال دور و تسلسل وجود خدا را اثبات می‌کنند مطابق ادعا و تامّ و تمام نیست و به نحوی مبتنی هستند بر بطلان تسلسل (التفتازانی، ۱۴۰۹ ق، ج ۴، صص ۱۷ - ۲۰). با این وصف، برخلاف نظر تفتازانی که اثبات وجود خدا به عنوان واجب‌الوجود را بدون ابطال دور و تسلسل غیر ممکن دانسته است، چنانکه ملاحظه شد، هر دو تقریر پیشگفته ایجی از برهان صدیقین، توقّفی بر ابطال دور و تسلسل ندارد و وجود واجب‌الوجود را بدون ابطال دور و تسلسل اثبات می‌کند.

## ۶. تقریر برگزیده جرجانی از برهان صدیقین

میر سید شریف جرجانی (د: ۸۱۶ ه.ق.) در شرح بر موقف ایجی پس از توضیح پنج مسلکی که وی برای اثبات وجود خدا بیان کرده است، به تبیین تقریری از برهان صدیقین پرداخته که به گفته او ابداع برخی از فضلا است و کوتاه‌ترین و روشن‌ترین تقریر از این نوع برهان به‌شمار می‌آید. تقریر مزبور از برهان صدیقین وجود خداوند را بدون نیاز به ابطال دور و تسلسل اثبات می‌کند و به‌طور مستقیم و صریح نیز مبتنی بر اصل «الشیء ما لم یجب لم یوجد» نیست بلکه محور آن توجّه به فقر و وابستگی ذاتی ممکنات است. متن این استدلال به شرح زیر است:

ما أشار إليه بعض الفضلاء و تحريره أن الممكن لا يستقل بنفسه في وجوده و هو ظاهر، و لا في إيجاده لغيره لان مرتبة الایجاد بعد مرتبة الوجود فإن الشیء ما لم یوجد لم یوجد، فلو انحصر الموجود في الممكن لزم أن لا یوجد شیء أصلاً لأن الممكن و إن كان متعددأ لا



یستقل بوجود و لا ایجاد و إذ لا وجود و لا ایجاد فلا موجود لا بذاته و لا بغیره و هذا المسلك اخصر المسالك وأظهرها (الجرجانی، ۱۴۱۹ ق، ج ۸، ص ۱۴).

استدلال یادشده را می‌توان در قالب مقدمات زیر صورت‌بندی کرد:

آ) ممکن‌الوجود از خود وجود مستقل ندارد.

ب) ممکن‌الوجود در ایجاد موجود دیگری نیز استقلالی ندارد؛ زیرا مرتبهٔ ایجاد، متأخر است از مرتبهٔ وجود، و شیء تا موجود نباشد نمی‌تواند چیز دیگری را ایجاد کند.

ج) اگر در عالم خارج فقط ممکنات موجود باشند لازمه‌اش آن است که هیچ موجودی تحقق پیدا نکرده باشد؛ زیرا ممکن‌الوجود هر اندازه هم که متعدّد باشد، ذاتاً به‌نحو مستقل نه وجود دارد و نه می‌تواند چیزی را ایجاد کند؛ در نتیجه لازم می‌آید وجود و ایجاد تحقق نیابد و چیزی موجود نشود.

د) اما بدیهی است که موجوداتی در عالم خارج وجود دارند.

پس: موجودات عالم خارج منحصر در ممکنات نیست و واجب‌الوجود بالذاتی نیز در میان آنها موجود است.

تکیهٔ تقریر پیشگفته بر این نکته است که ممکن‌الوجود ذاتاً استقلال و غنای وجودی ندارد و تحقق و وجودش ذاتاً وابسته است به واجب‌الوجود؛ از این‌رو اگر در عالم خارج موجودی تحقق داشته باشد، حتماً واجب‌الوجودی نیز موجود است. پس میان تحقق وجود در عالم خارج، و وجود واجب‌الوجود تلازم برقرار است. اگر وجودی در خارج باشد حتماً واجب‌الوجودی نیز هست؛ چون ممکن‌الوجود به‌تنهایی ممکن نیست در خارج موجود شود یا موجب ایجاد موجود دیگری گردد.

اگرچه جرجانی از مبتکر این تقریر نام نبرده است و دقیقاً معلوم نیست مراد او از «بعض فضلاء» چه کسی است، آشکارا تقریر مزبور مشابه است با تقریر ابتکاری خواجه نصیرالدین طوسی از برهان صدیقین در رسالهٔ فصول (طوسی، ۱۳۳۵، ص ۱۲). بنابراین به‌احتمال بسیار زیاد منظور جرجانی از «بعض فضلاء» جناب خواجه نصیرالدین طوسی است.

## نتیجه‌گیری

بررسی تقریرها و تاریخ و تحولات برهان صدیقین در کلام فلسفی اشعری چند نکته مهم زیر را بازمی‌نماید:

(۱) برهان فلسفی صدیقین از قرن ششم هجری به بعد با استقبال متکلمان اشعری مواجه شد و حتی در آثار متکلمان متأخر این مکتب به عنوان مهم‌ترین استدلال بر وجود خداوند قلمداد گردید.

(۲) متکلمان اشعری به تقریرهای گوناگونی از برهان صدیقین برای اثبات وجود خدا استناد کرده‌اند که برخی از آنها متوقف بر ابطال دور و تسلسل است و برخی دیگر بدون ابطال دور و تسلسل وجود خداوند را ثابت می‌کند. همچنین، شماری از تقریرهای ارائه شده از برهان صدیقین مبتنی است بر قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد»، در حالی که بعضی دیگر از آنها بر بنیاد فقر و وابستگی ذاتی ممکنات تقریر یافته است.

(۳) تا قرن نهم هجری به جز تقریر اصلی ابن سینا از برهان صدیقین، دست کم چهار تقریر متمایز دیگر از این برهان در نگاه‌های کلامی اشاعره مطرح شده است.

(۴) برخی از متکلمان اشعری مثل فخر رازی و ایجی تقریرهایی تازه و ابتکاری از برهان صدیقین ارائه نموده‌اند و بدین ترتیب در تقویت و ترویج و تکامل این برهان در کلام اسلامی مساهمت و مشارکت درخور توجهی داشته‌اند. دو تقریر از پنج تقریر اصلی برهان صدیقین در کلام اشاعره، یعنی برهان «مجموع ممکنات ۱ و ۲» بر دست فخر رازی تقریر و طرح‌ریزی شده است. دو تقریر مزبور پس از فخر رازی با استقبال چشمگیر سایر متکلمان اشعری مواجه شد و این متکلمان به تقلید و اقتباس‌های فراوانی از آنها پرداختند. از این‌رو فخر رازی برجسته‌ترین متکلم در قرون میانی اسلامی است که نقشی مهم در ورود برهان صدیقین به کلام اشعری و تقویت و ترویج و تکثیر آن داشته است.

## فهرست منابع

۱. ابن سینا، حسین ابن عبدالله، (۱۳۷۹)، *النجاه من الغرق فی بحر الضلالات*، با ویرایش: محمد تقی دانش‌پژوه، چاپ دوم، انتشارات دانشگاه تهران، تهران.
۲. ابن سینا، حسین ابن عبدالله، (۱۳۸۳)، *المبدأ والمعاد*، به اهتمام: عبدالله نورانی، چاپ دوم، انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران، تهران.
۳. ابن سینا، حسین ابن عبدالله، (۱۳۸۷)، *الإشارات والتنبيهات*، تحقیق: مجتبی زارعی، چاپ دوم، بوستان کتاب قم، قم.
۴. ابوالفضل محمد، محمد (حمید مفتی)، (۱۳۷۴ ه.ش)، *قاموس البحرين*، تصحیح: علی اوجبی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی با همکاری دفتر نشر میراث مکتوب، تهران.
۵. الأبهری، أثير الدین، (۱۳۸۷)، *الهدایة*، تصحیح: نجفقلی حبیبی، چاپ شده در: اوجبی، علی، *خرد و خردورزی*، مؤسسه خانه کتاب، تهران.
۶. الأبهری، أثير الدین، (۱۳۹۳)، *تحقیق و تحقیق رساله تحرير الدلائل فی تقرير المسائل اثر اثير الدین ابهری*، تصحیح و تحقیق: مهدی عظیمی، *مجله فلسفه و کلام اسلامی*، سال چهل و هفتم، شماره اول، صص ۱۰۳ - ۱۴۵.
۷. أرموی، سراج الدین محمود، (۱۳۵۱)، *لطائف الحکمه*، به تصحیح: غلامحسین یوسفی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران.
۸. الأرموی، صفی الدین محمد بن عبدالرحیم، (۱۴۳۰ ه.ق)، *الرساله التسعینیه فی الأصول الدینیّه*، تحقیق و تعلیق: عبدالنصیر أحمد الشافعی، دار البصائر، القاهرة.
۹. الایجی، عَضُد الدین، (بی تا)، *المواقف فی علم الکلام*، عالم الکتب، بیروت.
۱۰. الأمیدی، سیف الدین، (۱۴۲۸ ه.ق)، *أبکار الأفكار فی أصول الدین*، ۵ ج، تحقیق: أحمد محمد المهدي، الطبعة الثالثة، مطبعة دار الکتب و الوثائق القوميّة، القاهرة.
۱۱. الأمیدی، سیف الدین، *رموز الكنوز*، دست‌نوشته شماره ۲۶۸۸ کتابخانه نور عثمانیه ترکیه.
۱۲. التفتازانی، سعدالدین، (۱۴۰۹ ه.ق)، *شرح المقاصد*، ۵ ج، تحقیق و تعلیق: عبدالرحمن عمیره، عالم الکتب، بیروت.
۱۳. الجرجانی، علی بن محمد، (۱۴۱۹ ه.ق)، *شرح المواقف*، ۸ ج، ضبطه و صحّحه: محمود عمر الدمیاطی، دار الکتب العلمیّه، بیروت.
۱۴. الرازی، فخرالدین، (۱۳۴۱ ه.ش)، *البراهین در علم کلام (البراهین البهائیه)*، ۲ ج، مقدمه و تصحیح: سیّد محمد باقر سبزواری، دانشگاه تهران، تهران.

۱۵. رازی، فخرالدین، (۱۳۶۵)، رساله در خداشناسی، تصحیح: احمد طاهری عراقی، مجله تحقیقات اسلامی، سال اول، شماره اول، صص ۱۴۹ - ۱۸۳.
۱۶. الرازی، فخرالدین، (۱۳۸۴ ه.ش.)، شرح الاشارات والتنبيهات، مقدمه و تصحیح: علی رضا نجف زاده، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران.
۱۷. الرازی، فخرالدین، (۱۴۰۷ ه.)، المطالب العالیه من العلم الالهی، ۹ ج، تحقیق: أحمد حجازی السقا، دار الكتاب العربی، بیروت.
۱۸. الرازی، فخرالدین، (۱۴۱۰ ه.ق.)، المسائل الخمسون فی أصول الدین، تحقیق: أحمد حجازی السقا، الطبعة الثانية، دار الجیل - المكتب الثقافی، بیروت - القاهرة.
۱۹. الرازی، فخرالدین، (۱۴۲۸ ه.ق.)، المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات، ۲ ج، حقه: محمد المعتمد بالله البغدادی، ذوی القربی، قم.
۲۰. الرازی، فخرالدین، (۱۴۳۳ ه.ق.)، معالم أصول الدین، اعتنى به: نزار حمادی، دار الضیاء، کویت.
۲۱. الرازی، فخرالدین، (۱۴۳۶ ه.ق.)، نهاية العقول فی درایة الأصول، ۴ ج، تحقیق: سعید عبداللطیف فوذة، دار الذخائر، بیروت.
۲۲. الرازی، فخرالدین، (۱۴۳۷ ه.ق.)، کتاب الأربعین فی أصول الدین، ۲ ج، تقدیم و تحقیق و تعلیق: أحمد حجازی السقا، المكتبة الأزهریة للتراث، القاهرة.
۲۳. الرازی، فخرالدین، (۱۹۸۶ م.)، لباب الاشارات و التنبيهات، تحقیق: أحمد حجازی السقا، مكتبة الكليات الأزهریة، القاهرة.
۲۴. الشهرستانی، [محمد بن] عبدالکریم، (بی تا)، نهاية الأقدام فی علم الکلام، حرره و صححه: الفرد جیوم، مكتبة الثقافة الدینیة.
۲۵. طوسی، نصیرالدین، (۱۳۳۵)، فصول، به کوشش: محمد تقی دانش پژوه، انتشارات دانشگاه تهران، تهران.
۲۶. الغزالی، أبو حامد، (۲۰۱۰ م.)، تهافت الفلاسفة، الطبعة الخامسة، دار المشرق، بیروت.
۲۷. کاتبی قزوینی، نجم الدین دیران، (۱۳۸۴)، حکمة العین، ویرایش، تصحیح، پیشگفتار از: عباس صدری، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران.

28. Madelung, Wilferd and Toby Mayer, (2001), *Struggling with the Philosopher. A Refutation of Avicenna's Metaphysics*, I.B. Tauris & The Institute of Ismaili Studies, London.
29. Hassan, Laura, (2020), *Ash'arism encounters Avicennism: Sayf al-Dīn al-Āmidī on Creation*, Gorgias Press, Piscataway, NJ, USA

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۱۲۸ - ۱۰۹

## اندیشه وصایت در دو قرن نخست هجری

طیبه قاسمی<sup>۱</sup>

منصور داداش نژاد<sup>۲</sup>

سید محمد حسینی<sup>۳</sup>

### چکیده

وصایت و جانشینی از مباحث مهم پس از رحلت پیامبرص بود که به دلیل برداشت‌های متفاوت از آن زمینه‌های اختلاف در میان مسلمانان را پدید آورد در حالی که بر اساس گزارش منابع کهن تاریخی شیعه، وصایت علی (ع) و یازده فرزند او بارها مورد تاکید پیامبرص و برهمگان روشن بوده است. پس از انتخاب مردمی خلیفه، تلاش امام علی ع، جهت یاد آوری برای بازگشت به فرامین پیامبرص، سودی نبخشید و امام علی ع پس از عثمان به خلافت رسید. حضرت در دوران خلافت در مناشدات خویش مجدداً به این مساله پرداختند. مساله وصایت پس از امام علی ع در زمان حسنین علیهم السلام همچنان مورد توجه بود و به مردم یاد آوری می شد. پس از واقعه عاشورا، در زمان امام سجاده جریان سیاسی و فکری زیدیه، در فضای تقیه امام شکل گرفت. زیدیه با تاکید بروصایت، برنصوص دال بر امامت تاکید کردند و امامت امام علی ع را از باب نص خفی و امامت حسنین علیهم السلام را از باب نص جلی پذیرفتند. در عصر امام باقر و امام صادق علیهم السلام تلاش‌های زیادی برای بسط مساله وصایت صورت پذیرفت. توجه ویژه امام صادق ع بر مساله وصایت، برخی را به اشتباه انداخت و با انتخاب اسماعیل به عنوان وصی امام ع جریان تازه ای در شیعه رقم خورد. پس از صادقین علیهم السلام به دلیل اهمیت این مساله و اهتمام ویژه شیعیان نسبت به تعیین مصداق آن، باور مندی به وصایت در شیعه رواج گسترش یافت. پژوهش حاضر با تاکید بر نقش تعیین کننده وصایت در تحولات سیاسی و فکری شیعه، در صدد است اندیشه وصایت را در عصر حضور امامان علیهم السلام واکاوی نموده و سیر تحولات آن را در منابع تاریخی و فرقه نگاری بررسی و به دلالت‌ها و چگونگی گسترش آن پردازد.

### واژگان کلیدی

وصایت، جانشینی پیامبرص، علی (ع)، دوازده امام، زیدیه، اسماعیلیه.

۲. دانشجوی دکتری گروه تاریخ تشیع، واحد قم، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران.

Email: t.ghasemi922@gmail.com

۲. دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: M.dadash@yahoo.com

۲. استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب، واحد قم، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران.

Email: m.hosseini@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۴/۲۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱/۲۹

## طرح مسأله

در مورد اثبات وصایت علی ع کتب و مقالات زیادی نگاشته شده است در برخی از کتب مستقلا به جمع آوری نصوص ناظر به امامت، ولایت و وصایت حضرت علی ع پرداخته است و در برخی از کتب پس از بیان مباحث امامت، وصایت امام علی ع را مطرح می‌کند.

برخی از کتب عبارتند از:

۱. ولایت و وصایت علی ع در سخنان پیامبرص نوشته: خیر الله مردانی
  ۲. وصایت ملاک تعیین امام. نوشته: پرویز مشکین نژاد که به بررسی جملات حضرت علی ع در باره وصایت خویش پرداخته است.
  ۳. بررسی پیشینه تنصیصی بودن وصایت و جانشینی در ادیان ابراهیمی با تاکید بر قرآن و عهدین نوشته محمد مهدی اکبری دهقان که اشاره به وصایت علی ع بر طبق روش انبیاء قبلی می‌کند.
  ۴. علی ع وصی و جانشین پیامبرص نوشته: پرویز مشکین نژاد اشاره به روایات در مورد وصایت می‌کند. و... و... .
- نوشته‌های یاد شده در صدد پی‌گیری و نشان دادن بحث وصایت و تحولات مربوط به آن در میان شیعیان نمی‌باشند و بیشتر به اصل وصایت امام علی ع و ائمه پرداخته‌اند که این امر پیش فرض این رساله می‌باشد.

### ۱. مفاهیم اساسی تحقیق

وصایت از ریشه «وصی» است، لغت دانان، برای وصی چندین معنا در نظر گرفته‌اند که می‌توان به صورت زیر دسته‌بندی کرد

الف) متصل کردن و پیوند زدن

ب) عهد و پیمان

ج) پندوانداز دادن و سفارش کردن

د) کامل کردن عمل و به درستی کاری را انجام دادن و اجرای کامل عمل و دستور<sup>۱</sup> وصی طبق نظر ابن فارس لغوی دان مشهور و مولف کتاب معجم مقاییس اللغه به معنای متصل کردن می باشد و به وصیت از آن جهت وصیت می گویند که مانند کلامی متصل است. <sup>۲</sup> وصی اصلی است که بیان کننده پیوند چیزی به چیز دیگر است، وصیت هم از این قیاس است گویا سخنی است که وصیت شده است به چیزی وصل شود. راغب اصفهانی در کتاب در مفردات الفاظ قرآن وصیت را به معنی سفارش به دیگری برانجام دادن کاری می داند که همراه با موعظه و نصیحت باشد<sup>۳</sup> همچنین در برخی از منابع آمده است که وصی، متصل کردن و متصل شدن است و به معنای سفارش و دستور می باشد

به قولی وصیت را از این جهت وصیت می گویند که وصیت کننده کارهایش را به کارهای وصی متصل می کند در واقع کارهای قبل از مرگ را به کارهای بعد از مرگ متصل می کند در حقیقت وصی و ایضا و امر و عهد به یک معنا می باشند<sup>۴</sup>

بنابراین وصیت در نزد اهل لغت به معنای سفارش و تعهد به ادامه کار و وصیت کننده توسط وصی می باشد

## ۲-۱. مفهوم شناسی وصی در اصطلاح

### ۱-۲-۱. وصایت در قرآن

واژه وصی با مشتقات آن سی و چهار بار در قرآن به کار رفته است (عبدالباقی، ۱۳۷۲ش، ص: ۸۶۲) و در تمامی موارد وصی غالباً به عنوان سفارش و توصیه خداوند به پیامبر اسلام (ص) و امت اسلامی به کار برده شده است. در تفسیر بیضاوی بعد از بررسی معنای لغوی وصی، منظور خداوند از وصی در این آیه را سفارش و توصیه می داند. (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص: ۱۰۷)

۱. ازهری، تهذیب اللغه، ج ۱، ص: ۱۸۷

۲. ابن فارس، معجم مقاییس اللغه، ج ۶، ص: ۱۱۶

۳. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ قرآن، ص: ۸۷۴

۴. قرشی بنابی، قاموس القرآن، ج ۷، ص: ۲۲۴

بنابراین وصیت از ماده وصی اتصال کار و نیت موصی (وصیت کننده) به کار و نیت وصی است و در اصطلاح به معنی اتصال و انتقال چیزی است که از مصادیق آن به وصیت درباره مال و یا انجام کاری بعد از مرگ می‌توان اشاره کرد و حق اختیار تصرف در امور وصیت کننده به وصی واگذار می‌شود.

### ۱-۲-۲. وصایت در فقه شیعه

در اصطلاح فقه؛ وصی کسی است که موافق وصیت و سفارش کسی پس از مرگ وی در امور و اموال وی دخالت و تصرف کند.

وصیت در بین فقهای شیعه امامیه با توجه به مصدر یا اسم مصدر بودن وصی سه معنا از آن را در نظر گرفته‌اند.

الف) با توجه به مصدر آن از "وصی یوصی" به معنای وصل کردن می‌باشد زیرا وصیت کننده تصرفات بعد از مرگ خود را به تصرفات زمان حیات خود متصل می‌کند (علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص: ۴۵۲)

ب) به معنای سفارش کردن از "وصی یوصی" است و با توجه به اسم مصدری آن می‌باشد. (نجفی، ۱۳۹۷ق، ج ۲۸، ص: ۲۴۱)

ج) از "اوصی یوصی" به معنای تملیک عین یا منفعت آن می‌باشد. (محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص: ۱۸۲)

محمد بن جمال الدین مکی عاملی معروف به شهید اول متوفای ۷۸۶ه ق در لمعه می‌نویسد: وصیت از وصی یوصی یا از اوصی یوصی یا از وصی یوصی گرفته شده است و اصل آن وصل شدن می‌باشد و این تصرفات را وصیت نامیده‌اند بخاطر وصل شدن تصرفات به زندگی بعد از مرگ یا بخاطر وصل بین دو چیز. از نظر شرعی، تملیک عین یا منفعت یا تسلط بر تصرفات بعد از مرگ است. (مکی عاملی (شهید اول)، ۱۴۱۱ق، ج ۵، ص: ۱۱)

معنای فقهی وصیت به معنای وصیت در اموال و شرایط آن است و در جایی به کار می‌رود که فرد برای امور بعد از مرگ خود وصیت کند و همانند معنای لغوی این واژه غالباً معنای سفارش برانجام کارها بعد از موصی توسط وصی است. وصی هم موظف



می‌شود این امور را انجام دهد و در فقه احکام و حدود خاصی برای آن قرار داده اند.

### ۱-۲-۳. وصایت در آثار کلامی

وصی از جهت کاربرد در فقه و کلام معانی متفاوتی از آن بیان شده است. در معنای فقهی وصیت در امور مالی مورد نظر می‌باشد و برای آن در کتب فقهی شیعه شرایطی را قرار داده اند و در معنای کلامی بحث از تعیین جانشین توسط پیامبرص می‌باشد. متکلمان اثنا عشریه با استناد به آیات قرآن و ادله عقلی و نقلی خود اثبات می‌کنند که در تمام ادیان الهی امر به تعیین وصی بوده است و در قرآن هم بر آن تاکید شده است. وصی در این موارد در معنای ادامه دهنده نبوت و رسالت به کار رفته است. (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، ص: ۳۱)

### ۲. اندیشه وصایت در عصر رسول خدا (ص)

وصایت امری الهی است که در کنار نبوت و به منظور تکمیل رسالت می‌باشد. وصی، ادامه دهنده راه نبی و تکمیل کننده اهداف او است تا دین نبی را از تحریفات و انحرافات فکری و اجتماعی پس از او حفظ نماید و این امر در بین ادیان ابراهیمی یهودیت مسیحیت و اسلام مشترک است. سلسله اوصیاء از آدم تا خاتم متصل پیوسته بوده است و هر نبی وصی داشته است. آدم، ابراهیم، یعقوب، موسی و عیسی پیامبران بزرگی بودند که بعد از خود وصی داشتند.

وصی آدم، هبه الله، وصی ابراهیم، اسماعیل؛ وصی یعقوب، یوسف؛ وصی موسی، یوشع بن نون؛ وصی عیسی، شمعون و وصی خاتم الانبیاء محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) علی بن ابی طالب و یازده تن از فرزندان او می‌باشد. (مسعودی، ۱۴۲۶ق، ص: ۵-۷۰)

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از همان روزهای نخست دعوت خود که خویشان خود را فراخواند تا آخرین لحظه عمر شریف خود در زمان‌ها و مکان‌های مختلف و در رفتار و کردار و گفتار خویش جانشین برحق خود را به مردم معرفی می‌کردند و منصب‌های مهم را به او می‌سپردند تا به خوبی برای مردم شناخته شود.

## ۲-۱. اندیشه وصایت در عصر مکی

قوم عرب با کلمه وصایت آشنا بودند زیرا وصیت در بیان ادیان قبلی و در بین عرب قبل از اسلام امری مرسوم بود. وصیت را سعی می‌کردند در مورد سفارش به اموری که سیادت و آقایی آنان را بیشتر می‌کند به کار ببرند.

اموری که اخلاقیات آنان به شمار می‌رفت و تعیین جانشین بعد از خودشان توسط وصیت انجام می‌شد و این کار امری عادی بود که از غیر از پادشاهان و روسای قبائل، مردم عادی هم وصیت می‌کردند. (اصمعی، تاریخ العرب، ص: ۶) از وصیت به فرزندان گرفته تا وصیت به امور دیگر که نمونه آن وصیت عبدالمطلب به زبیر و ابوطالب است که امور سرپرستی مکه را به زبیر و امور سقایت و نگهداری از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را به ابوطالب داد. (یعقوبی، ج ۱، ص: ۳۶۷)

با توجه به آشنایی عرب با موضوع وصایت و دامنه آن، رسول خدا (ص)، با به کارگیری این واژه برای علی (ع)، به موضوعی ورود می‌کرد که برای عرب کاملاً شناخته شده بود. سخنان پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) بهترین گواه برای آموزه‌های دینی می‌باشد و تصریح ایشان به امری، مورد پذیرش تمام مسلمانان واقع خواهد شد. تصریحات بسیار زیادی درباره وصایت از اولین روز دعوت تا آخرین مراحل دعوت وجود داشته است و همواره یکی از مهمترین دغدغه‌های رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) موضوع وصی و اوصیاء بعد از خود بوده است. منابع تاریخی در این باب گزارشهای مختلفی را نقل کرده اند که قدر مشترک آنها، معرفی علی (علیه السلام) به عنوان وصی نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) است. روز انداز که در مراحل آغازین دعوت رخ داد، از این نمونه‌ها است که علی (ع) به عنوان جانشین پیامبر معرفی شد. (مسعودی، ۱۴۲۶ق، إثبات الوصیة، ص: ۱۱۷)

با توجه به معنای وصی که مورد بررسی قرار گرفت همچنین پیشینه عرب نسبت به واژه وصی متوجه می‌شویم عرب آن زمان یا حداقل آن جمع کوچکی که پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) دور هم جمع کرده بودند معنای وصی را می‌دانستند و برایشان روشن بود وصی کسی است که به سفارشهای وصیت کننده چه در زمان حیات خود و چه در زمان

بعد از مرگ او باید عمل کند.

و در اثر ارتباط با ادیان غیر از اسلام مانند یهود و مسیحیت، می دانستند هر نبی وصی دارد و این وصی در زمان حیات و مرگ آن نبی تمام امور آن را به دست می گیرد. بنابراین این وصی بودن، شانی والا بود که از عهده هر شخصی بر نمی آمد و مسئولیتی بود که هر کس نمی توانست عهده دار آن شود.

## ۲-۲. اندیشه وصایت در عصر مدنی

بعد از هجرت پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) و یارانش به مدینه، حضرت برای معرفی جانشین خود که از اقوام خود بود فرصت بهتر و بیشتری پیدا کردند. همچنین شرایط جامعه بعد از آماده کردن زمینه‌ها برای بیان این امر الهی آماده تر شد.

پیامبر در ابتدا این کار را به صورت عملی نشان دادند که باید در غیاب او کسی امور جامعه را برعهده بگیرد و این عمل را سیره انبیای قبل از خود می دانستند سپس در مواقع مناسب شخص علی (علیه السلام) را به صراحت به عنوان جانشین خود معرفی می کردند. (ابن هشام، ج ۱، ص: ۴۳۶)

پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) در طول زندگی پربرکت خود به مناسبت‌های مختلف وصیت کردند که برخی از آنان توصیه‌های عمومی است مانند وصیت حضرت به انصار، و صایای حضرت به یارانش مانند وصیت به عمار (ابن هشام، ج ۲، ص: ۶۵۰) و برخی توصیه به افراد خاص است مانند وصیت به حضرت علی (علیه السلام) در مورد غسل و تدفین حضرت (ابن هشام، همان، ج ۲، ص: ۶۶۲) که بر این مساله اتفاق نظر وجود دارد که پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) برای غسل و دفن خود به حضرت علی (علیه السلام) وصیت کرد که این کار برعهده ایشان باشد. (خزارقمی، ۱۴۰۱ ق، ص: ۲۱)

در دسته ای از روایات، پیامبر عدد اوصیاء را مشخص کرده است و نام اوصیای خود تصریح کرده است. این وصایا در طول حیات شریف نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) در زمان‌ها و مکان‌های مختلف تکرار شده است تا مساله جانشینی حضرت به خوبی روشن شود. (کلینی، ۱۳۶۲ ش، ج ۱، ص: ۵۳۱)

با توجه به تاکید های پیامبر بر موضوع وصایت، شاعران این دوره نیز به آن توجه

کرده و در اشعار خویش بدان پرداخته اند که حسان بن ثابت نمونه آن است. حسان بن ثابت انصاری خزرجی در شهر مدینه متولد شد. او یکی از اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) و شاعر مخصوص حضرت بود. برخی گفته اند او اولین شاعر در عهد اسلام بود که شعر دینی سروده است. مدح پیامبر و امام علی (علیه السلام) را گفت. پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به او فرمود: تا زمانی که با اشعارت ما را یاری می دهی با روح القدس تأیید می شوی. او رخداد روز غدیر را با تاکید بر وصایت به نظم آورد و در سال (۵۴ هـ) در مدینه وفات کرد.

### أنت أخاه فی الهدی ووصیه و أعلم منهم بالکتاب والسنن

(یعقوبی، ج ۲، ص: ۲۸)

مگر تو برادر او در هدایت و وصی و جانشین او نیستی؟ و تو آگاه ترین ایشان به کتاب خداوند و سنت پیامبرش هستی.

قلمروی وصایت، از نظر پیامبر عام بود و عرصه های مختلف جامعه را در بر می گرفت. پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) در مورد امور بعد از مرگ خود که شامل غسل و کفن حضرت و ادای دیون حضرت بود حضرت علی (علیه السلام) را به عنوان وصی خویش برگزید، اما وصایتی که مد نظر پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) بود و از اول بعثت خویش با توجه به شرایط جامعه آن را دنبال می کرد، همان جانشینی و رهبری امت بعد از ایشان بود. منکرین وصایت اعتقاد دارند پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) آگاهانه از تعیین جانشین خود امتناع ورزیدند و حکومت مسلمین را برعهده صحاب خویش گذاشتند و تلاش ها و رفتار و کردار پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) را مبنی بر معرفی وصی خود را نادیده می گیرند و وصیت را در امور شخصی و انجام امور بعد از رحلت پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) می دانند و عده ای هم اصل وصیت کردن پیامبر ص را منکر می شوند که با توجه به شواهد بسیار، سخنان ایشان بی پایه است.

### ۳. اندیشه وصایت در عصر حضرت علی (علیه السلام)

#### ۳-۱. پیش از خلافت

در همان حال که امام علی (علیه السلام) به همراه برخی از اصحاب ماند زبیر و عبدالله بن عباس و دیگران مشغول تجهیز جسد مطهر پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) بودند عده‌ای از مهاجران فرصت را غنیمت شمردند و با شتابزدگی و بدون تبادل نظر با امام علی (علیه السلام) و هواداران او به سقیفه رفتند و فرد دیگری را به عنوان جانشین بعد از نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) انتخاب کردند. آنان وصیت پیامبر را نادیده گرفتند و قلمروی آن را احوال و امور شخصی پیامبر دانستند.

مهاجران حاضر در سقیفه ماهیت استدلالی که برای خلافت ابوبکر به کار بردند همان‌هایی بود که استحقاق امامت علی (علیه السلام) برای خلافت تثبیت می‌کرد. امتیازهایی چون سبقت و پیشگامی در پذیرش اسلام، مجاهدت و مصاحبت با پیامبر و... امام با شنیدن، استدلال آنان به واکنش برخاست و بارها تصریح کردند که اگر معیار جانشینی پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) آنهایی باشد که در سقیفه برای ابوبکر مطرح شد، خود او به خلافت سزاوارتر است. بنابر این حضرت تاملتی از بیعت خود داری کرد ولی سرانجام با شروع جنگ رده (ثقفی، ۱۳۷۰ ش، ج ۱، ص ۳۰۶) و ضرورت همبستگی میان مسلمانان به نقلی شش ماه

(یعقوبی، ج ۲، ص ۱۲۶) بعد از رحلت پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) بیعت کرد و همواره بر اصل شایستگی خود برای جانشینی پیامبر و امامت تاکید داشتند.

امام علی (ع) و خانواده وی که از سفارشهای پیامبر در حق وی آگاه بودند، تصمیم سقیفه را غیر قابل پذیرش می‌دانستند، از این رو به مقابله با آن برخاستند. حضرت زهرا (سلام الله علیها) شب هنگام با علی (ع) و دو فرزند خویش به درب خانه مهاجر و انصار می‌رفتند و علی (علیه السلام) حق و وصایت خویش را بیان می‌کرد و از آنان یاری می‌خواست و این کار تا چهاربار تکرار شد. فقط چهل و چهار نفر دعوت حضرت را قبول کردند اما همین افراد وقتی دعوت به علنی کردن یاری خود و بیعت با علی (علیه السلام) شدند فقط چهار نفر باقی ماندند و بعد از آن حضرت خانه نشینی را برگزیدند و مشغول

جمع آوری قرآن شد. (هلالی، ۱۴۰۵، ق، ۲، ص: ۵۸۱).

### ۲-۳. دوران حکمرانی

حضرت علی (علیه السلام) بعد از کشته شدن عثمان در سال (۳۵ ه) و سرازیر شده مسلمانان به سوی خانه او، با اصرار زیاد خلافت را پذیرفتند و اصلاحات فکری، سیاسی و اجتماعی جامعه را آغاز کردند. در این دوران هر گاه مجالی یافتند به موضوع وصایت و جانشینی پیامبر و حقانیت خود پرداختند. این موضوع به ویژه در مکاتبات آن حضرت با معاویه نمود بیشتری یافت. در این نامه نگاری ها که به مدت هفده ماه ادامه داشت (منقری، ۱۳۸۲، ص: ۸۱) حضرت به بیان احقیت خود برای خلافت پرداخت و خود را وصی پیامبر ص معرفی کرد.

در یکی از نامه‌ها امیرالمومنین خطاب به معاویه می‌فرمایند: هر پیامبری در میان خاندانش وصی داشته است مگر نمی‌دانی که ابراهیم به فرزندش یعقوب وصیت کرده و یعقوب نیز در هنگام مرگ به فرزندش وصیت کرده و محمد به آل خود وصیت کرد است (ثقفی، ۱۳۷۰، ش، ص: ۹۰).

### ۴. اندیشه وصایت از دوره امام حسن (علیه السلام) تا آغاز غیبت

#### ۴-۱. وصایت در عصر امام حسن (علیه السلام)

در روایتی که از پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) نقل شده "الحسن والحسين امامان قاما او قعدا" و این حدیث دلیل روشنی برمنصوص بودن امامت این دو برادر می‌باشد. (مفید، ۱۴۱۳ق، ص: ۲۲۰) امام علی بن ابی طالب (علیه السلام) امام حسن (علیه السلام) را وصی خود معرفی نموده است و اسم اعظم خدا و نور و حکمت و آنچه که از پیغمبران به ارث باقی مانده بود به امام حسن (علیه السلام) تسلیم کرد و از او خواست او را غسل دهد و به خاک سپارد (مسعودی، ۱۴۲۶ق، ص: ۵۷) پس از شهادت امام علی (علیه السلام) باقی مانده مهاجر و انصاری که در کوفه بودند و عده ای از مردم عراق و نواحی شرق اسلام با امام حسن (علیه السلام) بیعت کردند و خلافت ایشان را پذیرفتند و بلافاصله بعد از شهادت امام علی (علیه السلام) نام امام حسن (علیه السلام) از سوی چهل هزار نفر از مهاجرین و انصار از مردم کوفه به عنوان خلیفه اعلام شد و عبدالله بن عباس مردم را به سوی

امام حسن (علیه السلام) فرا خواند و گفت او فرزند پیامبر شماوصی امام شماست با او بیعت کنید (یعقوبی، ج ۲، ص: ۲۱۴)

نامه هایی بین امام حسن علی (علیه السلام) و معاویه رد و بدل شده است که متن این نامه ها را ابوالفرج اصفهانی در کتاب مقاتل الطالبین خود نقل کرده است. در یکی از نامه ها، امام حسن (علیه السلام) معاویه را فاقد صلاحیت برای حکومت می داند و به او چنین نوشت «وقتی پدرم در آستانه مرگ قرار گرفت این امر را بعد از خود به من سپرده است» اصفهانی، ۱۹۶۵، ص: ۳۶ که منظور حضرت خلافت و وصایت بود.

بعد از آن معاویه که امام حسن (علیه السلام) را خطری برای خلافت خود می دید آماده جنگ با حضرت شد و براساس شرایط پیش آمده حضرت (علیه السلام) مجبور به پذیرش صلح شدند. بعد از صلح معاویه با امام حسن (علیه السلام) معاویه راهی مدینه شد و متوجه شد قریش بیشتر از انصار به دیدن او آمده اند معاویه از قیس بن سعد که یکی از انصار بود پرسید چرا به استقبال من نیامدید و در گفتگویی که در بین آنها اتفاق افتاد قیس وقایعی را برای معاویه گوشزد کرد که به فضیلت های علی (علیه السلام) به عنوان وصی پیامبر ص اشاره می کند از جمله این حدیث را بیان کرد:

"أَیُّکُمْ یَتَدَبُّ اَنْ یَّکُونَ اَخِیُّ وَ وِزِیْرِیُّ وَ وِصِیُّ وَ خَلِیْفَتِیُّ فِی اُمَّتِیُّ وَ وِلیُّ کُلِّ مُؤْمِنٍ بَعْدِیُّ" (هلالی، ۱۴۰۵، ق، ج ۲، ص: ۷۸۱)

کدامیک از شما دعوت مرا می پذیرد تا اینکه برادر و وزیر و وصی من در میان ائمتم گردد و بعد از من، ولی (عهده دار امور) مؤمنان باشد که علی (علیه السلام) قبول کردند و پیامبر (صلی الله علیه و اله وسلم) به ابیطالب رو کرد، فرمود: ای ابیطالب! از این پس مطیع و سخن پذیر پسرت باش چه، خداوند نسبت او را با پیامبرش، چون نسبت هرون به موسی قرار داد... همچنین رسول خدا بین خود و علی برادری برقرار نمود و قیس حق خلافت را از آن علی بن ابی طالب و فرزندانش میداند

ابن عباس بعد از شهادت امام حسن (علیه السلام) خطاب به معاویه گفت: اگر امروز به مصیبت فقدان حسن (علیه السلام) دچار شده ایم قبل از این به فقدان سید رسولان و فقدان سید اوصیاء دچار شده ایم (مسعودی، ۱۳۵۸، ق، ج ۲، ص: ۴۳۰)

#### ۴-۲. وصایت در عصر امام حسین علی (علیه السلام)

بعد از درگذشت معاویه و به خلافت نشستن یزید، امام حسین، فعالیت های خود علیه خلیفه جائر را شدت بخشید و از مدینه به سوی مکه حرکت کرد. (طبری، ۱۳۸۷ ق، ج ۵، ص: ۳۳۹) امام (علیه السلام) با همراهی عبد الله بن عباس و عبد الله بن جعفر به حج رفتند. امام حسین (علیه السلام) بنی هاشم و پیروان و وابستگانشان و اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و تابعین و انصار همه را جمع کرد سپس بعد از حمد و ثنای خداوند به جنایات معاویه اشاره کردند و فضایل پدر خود را بر شمردند تمام فضیلت‌ها نشان از آن داشت که اینان وصی نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) می‌باشند و خلافتی که از آنان گرفته شده حق آنان است. امام حسین در سخنان و خطبه های خود برای اثبات حقانیت خویش به حدیث مواخات، حدیث غدیر، حدیث منزلت، حدیث مباحله و حدیث ثقلین اشاره کردند و حاضران در جلسه، همگی سخنان حضرت را تایید کردند. (هلالی، ۱۴۰۵ ق، ج ۲، ص: ۷۷۸ به بعد)

امام حسین (علیه السلام) به اهل بصره نامه نوشتند و در این نامه به یکی از مطالبی که اشاره کردند، انتخاب نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) برای رسالت خویش است سپس می‌گویند: ما اهل بیت، اوصیاء، وارث و اولیای او هستیم. (ابی مخنف، ۱۴۳۳ق، ص: ۱۲۴)

حضرت (علیه السلام) در روز عاشورا نیز که شاهد شهادت اصحابش بود بر موضوع وصایت تاکید کرد و بر آن مسئله تصریح کرد. او در یکی از خطبه‌هایی که خطاب به سپاه یزید بود فرمودند: نسب مرا ببینید نسب چه کسی است. آیا من پسر دختر نبی شما و فرزند وصی و پسر عموی او نیستم؟ همان پسر عمویی که به خدا و رسولش ایمان آورد و.... (ابی مخنف، ص: ۱۴۳۳ق ۲۳۷)

#### ۴-۲. وصایت در عصر امام سجاد (علیه السلام)

بر اساس حدیثی که پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) نام اوصیاء خود را بیان کردند، علی بن حسین (علیه السلام) بعد از امام حسین (علیه السلام) به عنوان وصی مطرح شده اند. بعد از شهادت امام حسین (علیه السلام) اختلاف نظرهایی درباره معیارهای گزینش



رهبر الهی بروز کرد که باعث ایجاد انشعاب در میان شیعیان شد و همه ارزشهای اسلام دستخوش تحریف و تغییر امویان بود و امام سجاد(علیه السلام) در این دوران تقیه شدید را در پیش گرفتند و برای تربیت دینی مردم در قالب دعا مردم را به سوی اهل بیت دعوت می کرد و حضرت بیشتر عمر خود را در مدینه گذراند و از هر گونه درگیری سیاسی دوری می کردند.

پس از واقعه عاشورا اکثر کسانی که خلافت بلافضل نسل پیامبر (صلی الله علیه و اله و سلم) را قبول داشتند یا از دنیا رفته بودند و یا جان خود را در رکاب امام حسین(علیه السلام) فدا کرده بودند و پدید آمدن نهضت توأین باعث شد امام سجاد(علیه السلام) برای احقاق حق خود به اینکه او وارث خاندان پیامبر(صلی الله علیه و اله و سلم) است تلاش کند و حضرت(علیه السلام) توانستند موفق شوند گروهی از افراد را به راه حق برگردانند. (مسعودی، ۱۳۵۸ق، ج ۳، ص: ۲۲۵)

#### ۴-۳. اندیشه وصایت در عصر امام باقر تا عصر امام رضا (علیه السلام)

امام سجاد(علیه السلام) قبل از شهادت خود امام محمد باقر(علیه السلام) را که بزرگترین پسر حضرت(علیه السلام) بودند رابه عنوان وصی و جانشین خود معرفی کرد(کلینی، ۱۳۶۲ ش، ج ۲، ص: ۴۷)

امام باقر(علیه السلام) با سرعت با مساله ای که ریشه از درون خانواده خود داشت مواجه شد یکی عبدالله المحض که در اندیشه امامت فرزندش محمد نفس زکیه بود و دیگری برادرش زید بن علی(علیه السلام) که کشمکش برای رهبری بین امام باقر و زید بن علی(علیه السلام) بعد از رحلت امام سجاد(علیه السلام) شروع شد و حضرت تلاش می کردند در طول زمان بتوانند خود را وصی واقعی امام سجاد(علیه السلام) به مردم معرفی کنند بنابراین روایاتی که رسول خدا(صلی الله علیه و آله و سلم) در مورد اوصیاء بعد از خود نقل کرده اند و نام اوصیای خود را ذکر کرده اند را نقل می کردند.

امام باقر(علیه السلام) در این موقعیت سعی داشتند که ماهیت امامت و شرایط و وظایف امام و امتیازات امام را شرح دهند ارزش هایی که جانشین رسول خدا(صلی الله علیه و آله و سلم) که همان اوصیاء او هستند و از طریق امام قبلی دریافت می کنند

امام (علیه السلام) در برابر برادر ناتنی خود زید به اصل انتصاب در جانشینی پیامبر (صلی الله علیه واله وسلم) از طریق نص صریح متوسل شدند و در حضور برادرش اعلام داشت که امام زین العابدین (علیه السلام) در حضور برادرش او را به جانشینی خود و امام شیعیان برگزیده است. (کلینی، ۱۳۶۲، ش، ج ۱، ص: ۳۳۴)

پس از رحلت امام باقر (علیه السلام) وصایت او به امام صادق (علیه السلام) رسید. (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص: ۴۹۰) در دوران امام صادق (علیه السلام) امویان سقوط کردند و حکومت دست بنی عباس افتاد و حضرت توانست مدت زمان بیشتری را به راهنمایی مردم پردازد و به نظریه‌های خود در مورد امامت و وظایف امام را بیان کند.

در عصر امام کاظم (علیه السلام) شدت اختناق منصور درباره علویان به ویژه امام صادق (علیه السلام) باعث شد بنابر دلایل سیاسی امام بعد از امام صادق (علیه السلام) برای برخی از شیعیان ناشناخته بماند زیرا اگر به صورت صریح امامت و وصایت حضرت روشن می شد از طرف خلفاء امام تحت فشار قرار می گرفتند امام صادق (علیه السلام) برای اینکه وصی واقعی حضرت مشخص نشود افزون بر امام کاظم (علیه السلام) و عبدالله منصور عباسی را نیز وصی خود قرار داد (راوندی، ۱۴۰۹، ق، ص: ۲۹۳)

امام (علیه السلام) به برخی از خواص خود جانشینی امام کاظم (علیه السلام) را بیان کردند طبق روایتی از مفضل بن عمر امام صادق (علیه السلام) موسی بن جعفر را در حالی که نوجوان بودند وصی خود معرفی کردند و فرمودند به هر کس که مورد اطمینان تو است این مطلب را در میان بگذار (کلینی، ۱۳۶۲، ش، ج ۲، ص: ۵۲).

### در عصر امام رضا علیه السلام

با اینکه در دوره امام کاظم (علیه السلام) مساله امامت و وصایت بسیار پیچیده شد اما بسیاری از اصحاب امام کاظم (علیه السلام) جانشینی امام رضا (علیه السلام) را پذیرفتند و شیخ مفید نام دوازده تن از آنها را بیان می کند که نشان از تعیین وصایت امام رضا (علیه السلام) توسط امام کاظم (علیه السلام) دارد (شیخ مفید، ۱۴۱۳، ق، ص: ۳۰۴)

اختلاف در وصی بعد از امام صادق (علیه السلام) باعث شد اصحاب در انتخاب وصی بعد از امام کاظم (علیه السلام) دقت بیشتری به کار ببرند.

نصر بن قابوس از امام کاظم (علیه السلام) نقل می کند که علی بن موسی با من در جفر نگاه می کند و کسی جز پیامبر یا وصی او نمی تواند در آن بنگرد (کلینی، ۱۳۶۲ش، ج ۲، ص: ۵۹)

#### ۴-۴. اندیشه وصایت در عصر امام جواد تا امام حسن عسکری

بعد از سعادت امام رضا (علیه السلام) شیعیان آن حضرت به علت اینکه تنها فرزند امام رضا (علیه السلام) هشت سال بیشتر نداشت در نگرانی افتادند. از نصوصی که از امام رضا (علیه السلام) درباره جانشینی خود باقی مانده است دلالت بر این دارد که امام رضا (علیه السلام) فرزند خردسال خود را به جانشینی خود انتخاب کرده است. روایانی چون یحیی بن حبیب، محمد بن یحیی، محمد بن عیسی، حسین بن بشار (کلینی، ۱۳۶۲ش، ج ۲، ص: ۸۲) و... در موارد متعدد و مناسبت‌های گوناگون به این مساله اشاره کرده اند و با اشاره برخی از اصحاب به سن کم امام جواد (علیه السلام) حضرت (علیه السلام)، جانشینی و وصایت او را با اشاره به نبوت عیسی (علیه السلام) در دوران شیر خوارگی مقایسه کرده و خود امام جواد در این زمینه فرمودند: ما خاندانی هستیم که کوچکمان از بزرگمان مو به مو ارث می برد (کلینی، ۱۳۶۲ش، ج ۲، ص: ۸۲) و سن عیسی وقتی به او نبوت عطا شد کمتر از سن من بود.

با اینکه بیشتر شیعیان وصایت امام جواد (علیه السلام) را به عنوان جانشین بعد از امام رضا (علیه السلام) قبول کردند اما عده ای هم بودند که مساله کمی سن امام (علیه السلام) را به خود امام جواد (علیه السلام) بیان می کردند و امام جواد (علیه السلام) در جواب، اشاره به جانشینی سلیمان از داوود کرد و فرمود سلیمان در حالی که کودک بود حضرت داود او را جانشین خود کرد، در حالی که علمای بنی اسرائیل این عمل او را انکار می کردند (کلینی، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص: ۳۸۳)

درباره زندگی امام جواد (علیه السلام) آگاهی‌های تاریخی زیادی در دسترس نمی باشد زیرا عمر آن حضرت چندان طولانی نبود و محدودیت‌های حاکمان باعث می شد برای در امان بودن جان امام شیوه تقیه و مبارزه پنهانی به کار گرفته شود.

#### ۴-۵. امام زمان عجل الله تعالی

در عصر امام حسن عسکری (علیه السلام) مشکلات و سختگیری‌های بسیار خلفای عباسی باعث شد تولد و نگهداری و حتی وصایت امام زمان عجل به صورت کاملاً محرمانه انجام شود و حضرت به افراد قابل اطمینان وصایت فرزند خودش را بیان می‌کرد یا او را به آنها نشان میداد در برخی از روایات نشان از پرسش از امام بعد از امام حسن عسکری (علیه السلام) دارد، اما در برخی از روایات از حضرت پرسیده‌اند آیا فرزندی دارد که بعد از امام به او مراجعه کنند. عمرو اهوازی در روایتی می‌گوید امام حسن عسکری (علیه السلام) پرسش رابه من نشان داد و فرمود این امام بعد از من است (کلینی، ۱۳۶۲ ش، ج ۲، ص ۱۰۳).

ضوء بن علی عجل از مردی از اهل فارس نقل می‌کند که وصی امام حسن عسکری (علیه السلام) را در کودکی توسط امام (علیه السلام) دیده است (کلینی، ۱۳۶۲ ش، ج ۲، ص: ۱۰۴).

بنا بر روایتی ابوهاشم جعفری از امام حسن عسکری (علیه السلام) سوال می‌کند آیا فرزندی دارید که بعد از شما به او مراجعه کنم حضرت (علیه السلام) می‌فرماید: بله (کلینی، ۱۳۶۲ ش، ج ۲، ص: ۱۰۲)

در این دوره نیز شاعران اندیشه وصایت علی (ع) را در اشعار خویش طرح می‌کنند. زبیر بن بکار از برخی شعرای قریش در مدح عبد الله بن عباس این بیت را آورده است:

**والله ما كلم الأوام من بشر بعد الوصي علي كابن عباس**

به خدا سوگند هیچ یک از افراد بشر پس از علی بن ابی طالب وصی و جانشین رسول خدا، مانند ابن عباس سخن نگفته است.

در این عصر زیدی مذهبانی که به عنوان رقبای شیعه مطرح بودند نیز بر وصایت حضرت علی (ع) تاکید می‌کردند.

برخی رهبران زیدی که در عصر حضور ائمه می‌زیستند، در باب وصایت امام علی (ع) همان سخنان شیعه اثنی عشری را تایید می‌کردند. امام ابو محمد قاسم بن ابراهیم بن اسماعیل بن الرسی در جواب خوارج ادعای آنان را مبنی بر وصیت نکردن پیامبر صلی الله

علیه واله وعدم انتخاب خلیفه توسط او و طعنه زدن شیعه به عمر و ابوبکر را گمانی باطل می‌شمارد (رسی، ۱۴۲۳ق، ص: ۹)

به نظر او عده ای که به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در مورد انتخاب نکردن وصی توسط حضرت تهمت می‌زنند که جایگاه اینان در آتش جهنم است (رسی، ۱۴۲۳ق، ص: ۴۴)

او کتاب "کامل المنیر فی اثبات ولایه امیرالمومنین علی بن ابی طالب والرد علی الخوارج" را در جواب به خوارج نوشته است و به ولایت و وصایت حضرت علی (علیه السلام) هم را به طور دقیق بررسی می‌کند.

خوارج اعتقاد دارند که ادعای شیعه مبنی بر امامت و وصایت علی (علیه السلام) و تعیین وصی توسط نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) دروغی از سوی شیعه است (رسی، ۱۴۲۳ق، ص: ۹)

همچنین ابن عقده، ابوالعباس احمد بن محمد بن سعید هدانی کوفی در کتاب "ولایت" به شوری شش نفره اشاره می‌کند که از حضرت علی (علیه السلام) عثمان بن عفان و طلحه و زبیر و سعد ابی وقاص و عبدالرحمن بن عوف و عبدالله بن عمر تشکیل شده بود و علی بن ابیطالب از همه خواست به حرفهایش گوش دهند و در صورت درست بودن کلام او همه تصدیق کنند

علی بن ابی طالب (علیه السلام) حدیث منزلت را که پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) او را وصی، خلیفه، وزیر، وارث او در امتش قرار داده است را یا دآوری می‌کند علی بن ابی طالب (علیه السلام) خود را وصی رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در اهل و مالش می‌داند و تنها کسی است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از او خواست که او را غسل دهد همه این مطلب را تصدیق می‌کنند. (ابن عقده کوفی، ۱۴۲۱ق، ص: ۲۰۲ تا ص: ۱۷۰)

## نتیجه‌گیری

وصایت و جانشینی پیامبر در شمار مهمترین اندیشه‌های دینی بود که در سلسله انبیای الهی پی‌گیری شده بود. همین موضوع در دوره اسلامی با تلاش‌های رسول خدا، مجدد طرح و پی‌گیری شد و در سیره نبوی بارها آن حضرت تلاش بر معرفی وصی خویش کردند. پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) از همان ابتدای دعوت در جمع خانواده خویش وصی خود را معرفی کرد و در مناسبت‌های مختلف در زمان و مکان‌های گوناگون دوران مکی و مدنی وصی خود را با عناوین وصی، امام، مولا، خلیفه و... به مردم معرفی کرد. آنچه رسول خدا طرح کرده بود هر چند توسط برخی یاران وی در معنای وسیع آن فهم نشد و وصایت به موضوعی شخصی تنزل داده شد، اما خطی که از سوی پیامبر بنا نهاد شده بود از سوی امام علی (ع) و خاندان وی و یاران با وفای وی به صورت مستمر پیگیری شد و هر یک از امامان با اشاره به وصایت و حقانیت امام علی، خود را استمرار دهنده همان مسیر معرفی کردند. حضرت علی (علیه السلام) بحث جانشینی خود را به صورت نقلی پیش بردند و در مکان‌های مختلف بر این مطلب تاکید کردند که پیامبرص بعد از خود وصی داشته است و آن وصی خود او بوده است. ائمه پس از امام علی نیز همان روش امام علی به کار برده و بر وصایت در اندیشه دینی و همچنین وصایت خاص امام علی تاکید کردند. در عصر امام رضا (ع) مباحث مربوط به وصایت با اتکای بر نقل و عقل پیش رفت تا اینکه در دوره آخرین امامان، شیعیان اصل اندیشه وصایت را به عنوان امری مسلم پذیرفته و به دنبال مصداق واقعی امام بودند. از این رو پس از درگذشت هر امام سراغ وصی وی را می‌گرفتند. رقبای شیعه از جمله زیدیه و اسماعیلیه وصایت حضرت علی (علیه السلام) و تعیین او از سوی پیامبر را پذیرفته و او را افضل مردم زمان می‌دانستند.

## فهرست منابع

### قرآن کریم

۱. ابن عقده، ابوالعباس احمد بن محمد بن سعید همدانی کوفی، (۱۴۲۱ق) حدیث الولایه، تحقیق؛ عبدالرزاق محمد حسین حرزالدین، قم، دلیل، اول.
۲. ابن هشام، عبدالملک بن هشام، (بی تا) السیره النبویه، تحقیق؛ مصطفی السقاو ابراهیم الیاری، و عبدالحفیظ شلیبی، بیروت، دار المعرفه، اول.
۳. ابو مخنف، لوط بن یحیی، (۱۴۳۳ق) وقعه الطف، تحقیق؛ محمد هادی یوسفی غروی، بیروت، مجمع جهانی اهل بیت، سوم.
۴. اصفهانی، ابوالفرج، (۱۹۶۵) مقاتل الطالبین، نجف، حیدریه.
۵. اصمعی، عبدالملک، بن قریب، تاریخ العرب قبل الاسلام، تحقیق؛ محمد حسن آل یاسین.
۶. بیضاوی، عبدالله بن عمر، (۱۴۱۸ق / ۱۹۹۸م) أنوار التنزیل و أسرار التاویل، تحقیق؛ محمد عبدالرحمن المرعشلی، بیروت، دار إحياء التراث العربی، اول.
۷. ثقفی، ابراهیم بن محمد، (۱۳۷۰) الغارات، تحقیق؛ سید عبد الزهرا الحسینی الخطیب، تهران، دارالکتاب الاسلامی، اول.
۸. حلّی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۴ق) تذکره الفقهاء، قم، موسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث، اول.
۹. خزاز، علی بن محمد، (۱۴۰۱ق) کفایه الأثر فی النص علی الأئمة الاثنی عشر، قم، بیدار.
۱۰. راوندی، قطب الدین، (۱۴۰۹ق) الخرائج والجرائح، قم، موسسه الامام مهدی، اول.
۱۱. رسی، قاسم بن ابراهیم، (۱۴۲۳ق / ۲۰۰۲م) الکامل المنیر فی اثبات ولایه امیرالمومنین علی بن ابی طالب والرد علی الخوارج، تحقیق؛ عبدالولی یحیی الهادی، بیروت، بی نا، اول.
۱۲. طبری، محمد بن جریر، (۱۳۸۷ق) تاریخ الطبری، (تاریخ الأمم و الملوک)، بیروت، دار التراث، دوم.
۱۳. عبدالباقی، محمد فواد، (۱۳۷۲) المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم، تهران، اسلامی، اول.
۱۴. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۲) اصول کافی، تهران، اسلامی، دوم.

۱۵. محقق حلی، حسن بن سعید، (۱۴۰۸ق) شرائع الاحکام فی مسائل الحلال و الحرام، قم، موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، دوم.
۱۶. مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین، (۱۳۵۸ق) مروج الذهب ومعادن الجوهر، دارالاندلس، بیروت، چاپ اول.
۱۷. مسعودی، علی بن حسین، (۱۴۲۶ق) إثبات الوصیة للإمام علی بن أبی طالب، قم انصاریان، سوم.
۱۸. شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان، (۱۴۱۳ق) الإرشاد فی معرفه حجج الله علی العباد، قم، کنگره شیخ مفید، اول.
۱۹. مقاله الوصیه عند العرب قبل الاسلام، کبیری، حمدان عبد الحمید مجله علمی عراق، عراق، دوره ۵۴، شماره ۱، ص ۱۴۳ تا ۱۷۱.
۲۰. مکی عاملی، محمد بن جمال الدین (شهید اول) (۱۴۱۱ق)، اللعه دمشقیة فی فقه الامامیه، قم، دار الفکر.
۲۱. منقری، نصر بن مزاحم، (۱۳۸۲) وقعة صفین، تحقیق؛ عبد السلام محمد هارون، قم، موسسه العربیه الحدیثه، دوم.
۲۲. موسی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۰ق) الافصاح فی فقه اللغه، قم، مکتبه الاعلام الاسلامی، چهارم.
۲۳. نجفی، محمد حسن، (۱۳۹۷ق) جواهر الکلام فی شرائع الاسلام، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ششم.
۲۴. هلالی، سلیم بن قیس، (۱۴۰۵ق) کتاب سلیم بن قیس الهلالی، قم، هادی، اول.
۲۵. یعقوبی، احمد بن محمد بن واضح، تاریخ یعقوبی، بیروت، دار الصادر.



## مناظرات امام رضا (ع) پس از استقرار در ایران با پیروان ادیان و مذاهب در جهت گسترش تشیع

محمد کرمی نیا<sup>۱</sup>  
رضا أجاج<sup>۲</sup>

### چکیده

تشیع مولود طبیعی اسلام و نمایانگر اندیشه اسلام ناب است. هسته اولیه شیعیان از اصحاب بزرگ و برجسته پیامبر اسلام بودند که با رهنمودهای آن حضرت بر لزوم رهبری علی بن ابیطالب (ع) بعد از پیامبر (ص) باور داشتند پس از درگذشت پیامبر گرامی اسلامی و تشکیل سقیفه و وضعی که در انتخاب خلیفه پیش آمد، تشیع از نظر تاریخی مسیر دیگری را پیش گرفت و شیعیان علی‌رغم اینکه در اقلیت بودند، بر پیشوای علی (ع) پای فشردند و در کنار اهل بیت (ع) ماندند و با تحمل تمام دشواری‌ها و مشکلات از عقیده خود دست برنداشتند. بعد از این دوره نیز شیعه با وجود این که از هر لحاظ در فشار و سختی قرار داشت. با رهبری ائمه (ع) به رشد خود ادامه داد و در نقاط مختلف دنیای اسلام گسترش پیدا کرد. در دوره امام رضا (ع) با توجه به این که آن امام همام بعد از یک دوره سخت و خفقان در زمان پدرش، آزادی نسبی پیدا کرده بود؛ توانست مکتب اهل بیت (ع) را سر و سامان بخشد. با ورود حضرت رضا (ع) به ایران، جغرافیای تشیع تغییر کرد و ایران به یکی از مراکز معارف شیعی تبدیل شد. امام (ع) با حضور خود معارف را گسترش داد و مذهب تشیع به عنوان یکی از مهم ترین مذاهب اسلامی به تثبیت رسید. هجرت آن حضرت به ایران یکی از عوامل موثر در تعمیق و گسترش مکتب اهل بیت (ع) بوده است و فعالیت‌ها و اقدامات آن حضرت در ایران با توجه به موقعیت موجود آن روزگار، چشم گیر و قابل توجه است که مهم ترین فعالیت‌های حضرت در زمینه تعمیق و گسترش تشیع عبارتند از: (۱) برگزاری جلسات مناظره. (۲) تربیت شاگردان. (۳) مقابله با فرقه‌ها و جریان‌های انحرافی و حضور آن حضرت در جایگاه سیاسی. (۴) گسترش فرهنگ اهل بیت (ع) و تعمیق باورهای شیعی. که در بخش‌های جداگانه در این پژوهش به این مناظرات و فعالیت‌های حضرت و تأثیر آن‌ها در تعمیق و گسترش تشیع پرداخته خواهد شد.

### واژگان کلیدی

امام رضا (ع)، شیعه، تشیع، مناظرات.

۱. دانشجوی دکتری کلام امامیه، دانشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران.

Email: karaminia.mohammad@yahoo.com

۲. محقق و پژوهشگر حوزوی سطح دو و دانش آموخته کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه

Email: reza.ojagh66@gmail.com

باقرالعلوم (ع)، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۹/۲۶ پذیرش نهایی: ۱۴۰۱/۱۲/۲۷

## طرح مسأله

تاریخ تشیع از تاریخ اسلام جدا نیست. چرا که تشیع ادامه دوران نبوی به رهبری جانشینان پیامبر اسلام، اهل بیت (ع) است. هسته اولیه شیعیان از اصحاب بزرگ و برجسته پیامبر بودند که با رهنمود های آن حضرت ب لزوم رهبری علی بن ابیطالب (ع) بعد از پیامبر باور داشتند. اما پس از رحلت نبی مکرم اسلام و تشکیل سقیفه و مسائلی که در انتخاب خلیفه پیش آمد، تشیع از نظر تاریخی وضع دیگری را پیش گرفت؛ زیرا شیعیان بر پیشوایی علی (ع) پای فشردند و در کنار اهل بیت (ع) ماندند و با تحمل تمام دشواری ها و مشکلات از عقیده خود دست برداشتند. امامان اهل بیت (ع) سیاست درخشان خود را داشتند و در جهان، حکومت و سیاست آن ها به شیوه و روش خودشان بود.

هر کدام از ائمه اهل بیت (ع) با توجه به موقعیت زمانی خود سهم بسزایی در تعمیق و باور ساختن مذهب تشیع داشته اند. در این میان سهم امام رضا (ع) در تعمیق و گسترش تشیع قابل توجه است. چیزی که در زندگی حضرت رضا (ع) مثل نور می درخشد هجرتی است که آن را ناخواسته از سرزمین نیاکانش و از جوار حرم جدش رسول الله (ص) آغاز کرده است، تا اجر رسالت را که حجازیان و شامیان و عراقیان نشانختند، به ایران و مردمان خراسان بشناساند.

این هجرت، هر چند ناخواسته بود و به اجبار حکومت فرعون مأمون صورت گرفته بود، اما تقدیر الهی آن بود تا فرزند بزرگوار موسی بن جعفر (ع) در سایه تدابیر سیاسی عباسیان و حمایت های ظاهری و فریبکارانه آنان، برخلاف میل ایشان، فرصتی بدست آورد تا بذر تشیع را در دیار سلمان فارسی به ودیعت نهد و کاری کند تا آنان قرآن و عترت را با هم پذیرا باشند، چرا که پیامبر (ص) نیز آن دو را قرین ساخته بود.

با جستجو پیرامون این موضوع در پایگاه های علمی کشور، نتایج زیر حاصل شد:

۱. تحلیل مناظرات امام رضا (ع) بر مبنای نظریه گفتمانی لاکلاو و موفه؛ اثر محمود

مقدس.

۲. شاخصه های راهبردی حاکم بر منطق عقلانیت در مناظرات رضوی؛ اثر محسن

پرویش.

۳. اهداف و شیوه‌های مناظرات امام رضا(ع) و مأمون در مسئله امامت؛ اثر الهه هادیان رسانی.

۴. تحلیل گفتمان ادیان در مناظره امام رضا(ع) با علمای دین مسیح و یهود؛ اثر انسیه خزلی و همکاران.

با توجه به پیشینه پژوهش فوق، هریک از نویسندگان محترم پیرامون مبحث «مناظرات حضرت رضا(ع)» مطالبی را ارائه نموده‌اند که در جای خود مفید می‌باشد؛ لکن نگارندگان مقاله پیش‌رو در این تحقیق موضوع مناظرات امام رضا(ع) را در جهت گسترش تشیع و پس از استقرار در ایران مورد تحلیل و واکاوی قرار می‌دهند. لذا این مقاله دارای نوآوری خاصی می‌باشد که تا به حال در پژوهش‌های گذشته به آن توجه نشده است.

### ریشه تاریخی پیدایش تشیع

بسیاری از نویسندگان متعصب غیر شیعی سعی کرده‌اند شیعه را نیز مانند سایر فرقه‌ها، فرقه‌ای نو ظهور یا جنبشی سیاسی پدید آمده در اثر تحولات تاریخی، سیاسی و اجتماعی معرفی و آن را از پیکره اسلام جدا کنند. لذا دیدگاه‌های گوناگونی در این باره اظهار شده است که به دلیل رعایت اختصار به طور فهرست وار به آن‌ها اشاره می‌نماییم:

۱. پس از سقیفه (طبری، ۱۳۸۷: ۲/۲۰۵)

۲. پس از به خلافت رسیدن امام علی (ع) (یولیوس، ۱۳۷۵: ۱۳۹)

۳. پس از جنگ جمل (ابن ندیم، ۱۳۹۸: ۲۴۹ و فیاض، ۱۹۸۵: ۱/۱۹)

۴. پس از جنگ صفین (ابن ندیم، ۱۳۹۸: ۲۴۹ و فیاض، ۱۹۸۵: ۱/۳۹)

۵. پس از شهادت امام حسین (ع) (بروکلیمان، ۱۴۲۶: ۳/۳۲۱-۳۱۹)

۶. از بدعت‌های عبدالله بن سبا یهودی (کاشف‌الغطاء، ۱۳۸۵: ۴۲-۴۱)

۷. ساخته ایرانیان (حسینی مراکشی، ۱۳۷۰: ۳۶ و طباطبایی، بی تا: ۱۰)

۸. پی آمد سیاست سلاطین صفوی (طباطبایی، بی تا: ۱۰)

اگرچه لفظ شیعه یا تشیع در یکی از این موارد به کار رفته است ولی فرضیه‌های فوق درباره زمان پیدایش شیعه بر هیچ دلیل و منطق قابل اطمینانی استوار نیست و قضاوت آن‌ها

بی جا و غیر منطقی است. (صدر، بی تا: ۶) و با ادله فراوانی که بر وجود آن در زمان رسول خدا(ص) دلالت می کند، سازگاری ندارد. (گروه تاریخ پژوهان حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۹: ۲۲)

این فرضیه ها تنها بیانگر تحولات تاریخی تشیع و اندیشه سیاسی آن است. بسیاری از دانشمندان شیعی این نظریات را رد کرده و مذهب شیعه را مولود طبیعی اسلام دانسته اند. علامه کاشف الغطاء در ابتدای این بحث می نویسد: «اولین کسی که تخم تشیع را در زمین با برکت اسلام کاشت، شخص پیامبر اسلام بود». (کاشف الغطاء، ۱۳۸۵: ۴۴) سپس بر این مدعا دلایلی از احادیث نبوی در مورد مدح و ستایش علی(ع) و شیعه ی او می گوید: «مدلول این احادیث این است که گروهی از صحابه پیامبر(ص) شیعه ی علی(ع) بوده اند و مقصود از شیعه ی علی(ع) صرف دوستی به او نیست؛ زیرا صرف این امر کافی در شیعه نامیدن کسی نسبت به دیگری نیست، بلکه یک خصوصیت زایدی که عبارت از اقتدار و متابعت باشد لازمه آن خواهد بود». (کاشف الغطاء، ۱۳۸۵: ۴۷)

علامه طباطبایی نیز در مورد تاریخ پیدایش شیعه می نویسد: «آغاز پیدایش شیعه را که برای اولین بار به شیعه علی(ع) معروف شدند همان زمان حیات پیغمبر اکرم باید دانست و جریان ظهور و پیشرفت دعوت اسلامی در بیست و سه سال زمان بعثت موجبات زیادی در برداشت که طبعاً پیدایش چنین جمعیتی را در میان یاران پیامبر اکرم(ص) ایجاب می کرد». (طباطبایی، بی تا: ۲۹)

با توجه به مستندات تاریخی، گروهی در زمان پیامبر(ص) به شیعه علی(ع) معروف بودند و او را بر سایر صحابه مقدم می داشتند و بعد از رحلت پیغمبر قائل به امامت او شدند. پس بنابراین اصلاح «شیعه» و این که عده ای از مسلمانان قائل به افضلیت علی(ع) نسبت به دیگر صحابه بودند و به او اظهار محبت و ارادت نموده اند به عصر رسالت بر می گردد. مطابق احادیثی که محدثان شیعه و سنی از پیامبر اکرم(ص) نقل کرده اند، پیامبر اکرم(ص) پیروان و هواداران علی(ع) را به این نام نامیده است و اولین کسی که لفظ شیعه را به زبان مبارک آورده است خود نبی مکرم اسلام بوده است.

جلال الدین سیوطی از جابر بن عبدالله انصاری و عبدالله بن عباس روایت کرده است

که پیامبر اکرم(ص) در تفسیر آیه ی «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ» (بینه: ۷) به علی(ع) اشاره کرده و فرموده است: «وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ إِنَّ هَذَا وَشِيعَةَ هِمَّ الْفَائِزُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»؛ او و شیعیانش در روز قیامت رستگار خواهند بود. (سیوطی، ۱۴۰۴: ۳۷۹/۶)

ابن اثیر از پیامبر اکرم(ص) روایت کرده است که خطاب به علی(ع) فرمود: «سَتَقْدَمُ عَلَيَّ اللَّهُ أَنْتَ وَشِيعَتُكَ رَاضِينَ مَرْضِيينَ وَ يَقْدَمُ عَلَيْهِ عِدْوُكَ غَضَبَانًا مَقْمَحِينَ»؛ تو و شیعیانت تا روز قیامت با رضایت و خشنودی بر خداوند وارد می شوید و دشمنان تو روز قیامت با ناراحتی و شرمندگی بر خداوند وارد خواهند شد. (ابن اثیر، ۱۳۶۷: ۱۰۶/۴)

ابن حجر از ام سلمه روایت کرده است که گفت: پیامبر اکرم(ص) نزد من بود، فاطمه زهرا(س) و پس از او علی(ع) بر پیامبر وارد شدند، پیامبر خطاب به علی(ع) فرمود: «يَا عَلِيُّ أَنْتَ وَشِيعَتُكَ فِي الْجَنَّةِ، أَنْتَ وَصَحَابِكَ فِي الْجَنَّةِ». (ابن حجر، ۱۹۹۷: ۴۶۸/۲ و طبری آملی، ۱۳۸۳: ۱۵۳/۲) احادیث دیگری نیز در کتب اهل سنت در این باره وارد شده است که به دلیل رعایت اختصار به آن ها اشاره نمی کنیم.

## ۱- هجرت امام رضا به ایران و اقدامات آن حضرت در مسیر راه و تأثیر آن بر گسترش تشیع

از جمله رویدادهای مهمی که در تاریخ اسلام و خصوصاً ایران از جایگاه والایی برخوردار است، هجرت امام رضا(ع) به ایران و استقرار ایشان در مرکز خلافت، یعنی مرو (خراسان) در جایگاه ولایتعهدی است. هر چند این سفر با اصرارهای مأمون- خلیفه وقت عباسی- صورت گرفت؛ اما در عمل دارای آثار و پیامدهای خیره کننده و درخشانی برای شیعه است که منجر به گسترش مکتب تشیع و تعمیق باورهای شیعی در ایران گردید.

مأمون که در زمان پدرش از طرف وی والی خراسان بود؛ بعد از درافتادن با برادرش امین و کشتن او، مرکز خلافت را از بغداد به مرو منتقل کرد. پس از استقرار حکومت، عواملی او را واداشت که از امام علی بن موسی الرضا(ع) دعوتی مَصْرَّانه به عمل آورد تا حضرت را به زور و اکراه هم که شده به مقر حاکمیت خود بکشاند که مهم ترین آن عوامل عبارتند از:

ا. کنترل و زیر نظر گرفتن امام رضا(ع)

ب. جلوگیری از نفوذ چشم گیر مردم آگاه به ویژه طرفداران آل علی(ع)

ت. کنترل مبارزات و قیام‌های علویان بر علیه حکومت خود. (صدوق، ۱۳۷۸:

۱۷۰/۲)

مأمون گمان می کرد با آمدن امام رضا(ع) به ایران، ضمن پر شدن خلأ علمی و معنوی، با عَلم کردن ولیعهدی آن حضرت، در ظاهر به خواسته های طرفداران آل علی و پیروان امام هشتم(ع) جامعه عمل پوشانده می شود و آرامشی در قلمرو حکومت ایجاد و راه بهره برداری های سیاسی هم هموار می گردد یا دست کم با این اقدام، سرپوشی بر روی اقدامات دولت عباسی، گذاشته می شود.

در خطه ایران، مردم به آل علی و امامان شیعه، علاقه و محبتی خاص داشتند و زمینه مساعدی از نظر معنوی در دل های مردم ایران درباره علویان وجود داشت. در آن زمان چشم امید شیعیان به سوی امام علی بن موسی الرضا(ع) بود، امای که آوازه دانش و پاکی او به همه اقطار اسلامی رسیده بود، اما مکان بهره داری از افکار بلند و اهداف الهی او فراهم نبود.

پدر بزرگوار حضرت رضا(ع) سال های طولانی در زندان هارون گذرانده بود و خودش نیز مدت ها تحت نظر دستگاه های حاکم بود. مأمون می خواست ضمن استفاده از موقعیت علمی و اجتماعی حضرت رضا(ع)، کارهای او را تحت نظارت کامل خود قرار دهد. (حکیم، ۱۳۸۵: ۱۰/۱۷۳-۱۷۲) از طرف دیگر، با این کار می توانست محبوبیت قابل ملاحظه ای در میان مردم بسیاری که امام رضا(ع) را دوست داشتند به دست آورد. در نهایت قرار شد که امام رضا(ع) را برای حضور در مرکز خلافت اسلامی که از حدود کشور های عربی به ایران منتقل شده بود، حاضر سازند.

## ۲- فعالیت های امام رضا و تأثیر آن بر گسترش تشیع

امام رضا(ع) حدود سه سال در خراسان زندگی کرد که در این دوره ی سه ساله، از جهات سیاسی، فرهنگی و اجتماعی اتفاقات بسیاری رخ داد و روز به روز عظمت و محبوبیت امام در قلوب مردم بیشتر می شد. آن بزرگوار در این سه سال انقلاب فرهنگی و

سیاسی عمیق و وسیع به نفع تشیع انجام داد که بعد از نهضت علمی امام صادق(ع) در تاریخ تشیع نظیر ندارد. همین انقلاب فرهنگی، مبانی اصیل تشیع را در سطح وسیع و عالی تبیین کرد. یکی از مهم ترین دلایل این مسئله این بود که امام رضا(ع) در روزگاری می زیست که جامعه و امت اسلامی دروازه های خود را بر روی تراث دیگر امت ها و فرهنگ ها گشوده بود و فرهنگ نو رسیده در کنار مسلمانان و همپای آنان در ساختن بنای تمدن و فرهنگ اسلامی سهیم شده بود.

همان طور که فرهنگ میهمان در صدد تأثیر گذاری بر فرهنگ میزبان است، عصر امام رضا(ع) نیز از این اصل مستثنی نبوده و روند ورود فرهنگ بیگانه چنان شتاب گرفته بود که برای فرهنگ اسلامی تهدیدی جدی و خطر آفرین به شمار می رفت و اگر کسانی که مسئول متوالی پاسداری از اصالت فرهنگ اسلامی بودند گام به میدان نهاده و از ذوب شدن فرهنگ اسلامی در فرهنگ های بیگانه جلوگیری نمی کردند، به یقین اثری از تمدن و تراث اسلامی بر جای نمی ماند.

حضرت رضا(ع) که طلایه دار این رویارویی بود از خطری که پیش روی اسلام و فرهنگ پر بار آن قرار داشت غفلت نورزیدند. آن بزرگوار به تربیت و پرورش عالمانی پرداخت تا تراث اسلامی را از فروپاشی و ذوب در دیگر پدیده های فرهنگی بیگانه حفظ و اندیشه صحیح و ناب اسلامی را در سراسر جهان اسلام ترویج و منتشر کرده، نسل هایی را پرورش دهند تا این رسالت الهی را بر دوش کشیده و در تعمیق فرهنگ اهل بیت تلاش کنند و این فرهنگ ناب و آسمانی را در سراسر عالم گسترش دهند.

عظمت و مقام علمی و مقام معنوی و اخلاق عملی امام رضا(ع) موجب جذب مردم به سوی آن حضرت شد. وصیت علمی آن حضرت همه جا را فرا گرفت به گونه ای که مأمون به آن اعتراف دارد. حضرت رضا(ع) از هر فرصتی برای پیاده کردن سنت های الهی و سیره رسول خدا استفاده می کرد تا انحرافات که حگام در جامعه سرایت داده بودند، اصلاح کند. از جمله روزی مأمون دستور داد تا آن حضرت نماز عید را با مردم بخواند. امام(ع) ابتدا نپذیرفت ولی چون مأمون اسرار کرد، آن حضرت فرمود: به شرطی نماز می خواند که اجازه دهد همان گونه که رسول خدا(ص) و علی(ع) نماز می خوانده بخواند؛

مأمون پذیرفت و آن حضرت با پای پیاده و برهنه به راه افتاد. وی چنان تکبیر سرداد که گویی تمام عالم با او هم آوا هستند و صدای تکبیر در شهر پیچید و شهر به لرزه در آمد و جمعیت زیادی با آن حضرت همراه شدند. فضل بن سهل احساس خطر کرد و از مأمون خواست تا دستور بازگشت امام رضا(ع) را صادر کند. (مفید، ۱۴۱۳: ۲/۲۶۵-۲۶۴)

بدین ترتیب امام رضا(ع) دانشگاهی زنده و بهره مند از عناصری دانشمند و منحصر به فرد تأسیس کرد که بخشی از تراث زنده و پویای امام رضا(ع) بود و بُعدی ویژه از تراث پر بار آن حضرت به شمار می رفت و این شاگردان نقش به سزایی در تعمیق و گسترش فرهنگ اهل بیت(ع) در سراسر جهان اسلام ایفا کردند.

احتجاجات طولانی با موضوعات گوناگون امام(ع) با ارباب مذاهب و ادیان از دیگر وجوه تمایز زندگی علمی و بخش دیگری از تراث پر بار امام(ع) بود که نقش تعیین کننده ای در تعمیق باورهای شیعی داشت. چرا که با پخش شدن و مطرح شدن این مناظرات و نتایج آن در بین مردم اعتقاد مردم به فرهنگ اهل بیت(ع) و تشیع روز به روز بیشتر شد.

اکنون در بخش اصلی این مقاله، نگارندگان در چند عنوان، به بررسی و تحلیل مناظرات امام رضا(ع) با پیروان ادیان و مذاهب در تعمیق و گسترش تشیع پس از استقرار در ایران می پردازیم.

## ۱-۲- نهضت کلامی امام رضا و نقش آن حضرت در دفاع از اسلام و مکتب تشیع

هدف اصلی امامان شیعه احیای اندیشه ها و اصلاح جوامع و حاکمیت بخشیدن به دین الهی بوده است و بدیهی است که هدایت اندیشه ها و تصحیح افکار و باورها را مقدم بر هر نهضت و قیام علنی و غیر علنی می دانسته اند.

دوران امام رضا(ع) از مهم ترین دوران های تاریخ اسلام است. این که گروهی حوادث روزگار امامت امام رضا(ع) را به نرمش قهرمانانه ی امام حسن(ع) و دسته ای آن را با موفقیت امام سجاد(ع) و گروهی نیز با انقلاب فکری و فرهنگی صادقین(ع) مقایسه و شبیه می دانند، نشان دهنده ی اهمیت خاص و چند بعدی وضعیت این مقطع تاریخی است. با فعلیت یافتن ولایتعهدی امین، نزاع دو برادر بر سر حکومت بالا گرفت و بسیاری از امور به دلیل تسامح امین و مناقشات داخلی مختل شد. نبرد فرهنگی و فکری جدی با



وسعتی بیشتر در میان مکتب های گوناگون در گرفت و دانشمندان با عناوین مختلفی به مراکز قدرت نزدیک شدند و به نشر تفرقه و بی اعتقادی در میان مسلمین پرداختند. در چنین گسیختگی فرهنگی است که وظیفه امام رضا(ع) آشکار می شود و در برابر این امواج سهمگین و خطرناک به دفاع از عقیده و فرهنگ جامعه اسلامی برخاسته و با رهبری حکیمانه خود، جریان های فکری جامعه را از خطر التفاظ و انحراف نجات می دهد. دوران امام رضا(ع) از دوران هایی است که بحث های کلامی از ناحیه جریانات گوناگون فکری به سرعت رو به رشد و توسعه گذاشته و در هر زمینه اختلاف نظر پدید آمده است.

این اندیشه ها و مکتب های کلامی قبل از این زمان نیز وجود داشت ولی این دستگاه حکومت بنی عباس یک باره تمام فرقه های کلامی موجود در کشورهای اسلامی، اعم از مسلمان و غیر مسلمان را در یک تهاجم فرهنگی علیه مکتب شیعه و خاندان رسالت، بسیج و از آن حمایت می کند تا بتواند در یک مورد هم که شده امام رضا(ع) را به شکست بکشانند.

نهضت کلامی که در عصر امام رضا(ع) پدید آمده بود عوامل مختلفی داشت که از مهم ترین آن عوامل، می توان به موارد زیر اشاره نمود:

ا. علاقه و اغراض سیاسی مأمون در جهت تحکیم پایه های حکومت خود

ب. روحیه علم دوستی مأمون و یا تظاهر به آن

ت. ترجمه کتب یونانی و ایرانی که سهم زیادی در ایجاد انحرافات فکری و زیر

سوال بردن تعالیم اسلام داشت

ث. آشفتگی فکری که بخشی از آن نتیجه عامل پیشین و بخشی از آن ناشی از سوء

استفاده افراد مغرض از فرصت هایی چون محبوس بودن امام کاظم(ع) و یا عدم معرفی

صریح امام بعدی توسط امام صادق(ع) اشاره کرد. (مرتضوی، ۱۳۷۵: ۲۶-۳۲)

البته یکی از مهم ترین عوامل نهضت کلامی در عصر امام رضا(ع)، شخص آن

حضرت بود؛ زیرا یکی از وظایفی که امام(ع) بر عهده دارد حفظ و حراست دین از

انحراف است. وقتی امام می بیند که مردم در برداشت دینی دچار انحراف شده اند و می

تواند جلوی انحراف را بگیرد و وظیفه اش اقتضا می‌کند که اقدام لازم را انجام بدهد. بر این اساس می‌بینیم که در عصر امام رضا(ع) انحرافات فکری به اوج خود رسیده بود زیرا ترجمه کتب بیگانگان بخصوص اندیشه‌های الحادی فلسفی که از سال‌ها قبل شروع شده بود و در جامعه اثر کرده بود. گروه‌های کلامی برای دفاع از موقعیت و اثبات حقانیت خود اندیشه‌های خود را به شدن رواج داده بودند. از طرفی آزادی که از طرف بنی عباس در پخش اندیشه‌های بیگانه به مردم داده شده بود، نقش خود را بازی کرده بود به طوری که مجموع این عوامل یک آشفته‌گی فکری را بوجود آورده بود. لذا امام رضا(ع) برای رفع این اقدامات دست به کار می‌شود و مقابل فرقه‌های انحرافی موضع‌گیری‌های تند و قاطعانه‌ای دارد. (مرتضوی، ۱۳۷۵: ۳۱)

### ۱-۱-۲- تحلیل و بررسی مناظرات امام رضا با پیروان ادیان انگیزه‌های مأمون از تشکیل مناظرات

مأمون پس از تحمیل مقام ولایتعهدی بر امام رضا(ع) (بخاطر حفظ موقعیت خویش و اثبات مقام خلافت که خود داستانی مشروح دارد) امام(ع) را از مدینه به طوس دعوت کرد و به هنگام ورود امام(ع) در خراسان جلسات بحث و مناظره تشکیل داد و از اکابر علمای زمان، اعم از مسلمان و غیر مسلمان به این جلسات دعوت نمود. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۸: ۲۹-۳۰)

بی‌شک پوشش ظاهری این دعوت، اثبات و تبیین مقام ولایت امام(ع) در رشته‌های مختلف علوم و مکتب اسلام بود، اما در اینکه در زیر پوشش ظاهری چه صورتی پنهان بود؟ و مأمون چه اهدافی را دنبال می‌کرد در میان محققان گفتگوست.

۱. یک دیدگاه در اینجا این است که مأمون هدفی جز این نداشت که به پندار خویش امام رضا(ع) را در انظار مردم پایین بیاورد، به گمان این که امام(ع) تنها به مسائل ساده‌ای از قرآن و حدیث آشناست و از فتون علم و استدلال بی‌بهره است. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۸: ۳۰)

برای اثبات این مدعا می‌توان به گفتار خود مأمون که در متون اسلامی آمده است استدلال کرد، چنانچه در روایتی از نوفلی یار نزدیک امام(ع) می‌خوانیم: سلیمان مروزی

عالم معروف علم کلام در خطبه خراسان نزد مأمون آمد، مأمون او را گرامی داشت و انعام فراوان به وی داد، سپس به او گفت: «پسر عمویم از حجاز نزد من آمده است و او علم کلام و دانشمندان این علم را دوست دارد، اگر مایلی روز ترویجه (روز هشتم ذی الحجه) نزد ما بیا و با او به بحث و مناظره بنشین.» سلیمان که به علم و دانش خود مغرور بود گفت: «ای امیرمومنان من دوست ندارم از مثل او در مجلس تو در حضور جماعتی از بنی هاشم سوال کنم، مبادا از عهده بر نیاید و مقامش پایین آید، من نمی‌تونم سخن را با امثال او زیاد تعقیب کنم.» مأمون گفت: «هدف من چیزی جز این نیست که راه را بر او ببندی چرا که می‌دانم تو در علم کلام و مناظره توانا هستی.» سلیمان گفت: «اکنون که چنین است مانعی ندارد و در مجلسی از من و او دعوت کن و در این صورت مذمتی بر من نخواهد بود.» (صدوق، ۱۳۷۸: ۱۷۹/۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۷۹/۴۹-۱۷۸)

شاهد دیگر حدیثی از خود حضرت امام رضا(ع) نقل شده است هنگامی که مأمون مجالس بحث و مناظره تشکیل می‌داد و شخصاً در مقابل مخالفان اهل بیت(ع) به بحث می‌نشست و امامت امیرالمومنین علی(ع) و برتری او بر سایر صحابه را روشن می‌ساخت تا به امام رضا(ع) تقرب جوید. اما امام(ع) به افرادی از یاران مورد اعتمادش چنین فرمود: «لا تغتروا بقوله، فما یقتلنی و الله غیره و لکنه لابد لی من الصبر حتی یبلغ الکتاب اجله!»؛ فریب سخنان او را نخورید، به خدا سوگند کسی جزء او مرا به قتل نمی‌رساند ولی چاره ای جز صبر ندارم تا دوران زندگی ام به سر آید. (صدوق، ۱۳۷۸: ۱۸۵/۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۸۹/۴۹)

تعبیرات امام(ع) در حدیث فوق به خوبی نشان می‌دهد که مأمون نه تنها در برنامه هایش در مورد جلسات مناظره صداقتی نداشت بلکه قصد داشت اولاً معتقدات شیعه را از بین ببرد و آثار آن را محو کند. او می‌خواست علمای دین، امام(ع) را در پاسخ به سوالاتشان عاجز کند تا او را از ناتوانی امام(ع) به عنوان وسیله ای در باطل کردن عقاید شیعه استفاده کند. چرا که معروف در بین مردم این بود که امام رضا(ع) داناترین مردم در زمان خود و عالم ترین آن‌ها در تمام علوم است.

ثانیاً اگر امام(ع) نمی‌توانست پاسخ سوال‌های علمای دین را بدهد، مأمون این امکان

را می‌یافت که ایشان را از نیابت عزل کند و به اهداف سیاسی اش از طریق امام(ع) برسد. چرا که مأمون به مردم گفته بود که امام(ع) را نامزد این پست مهم کرده؛ زیرا او داناترین فرد جامعه است و وقتی خلاف این امر ثابت می‌شد مأمون می‌توانست امام(ع) را از این مقام بردارد. (القرشی، ۱۸۸۲: ۱۷۱-۱۷۰)

۲. علاوه بر انگیزه فوق، انگیزه دیگر که در این جا جلب توجه می‌کند این است که او می‌خواست مقام والای امام هشتم(ع) را تنها در بُعد علمی منحصر کند و تدریجاً او را از مسائل سیاسی کنار بزند و چنین نشان دهد که ایشان عالمی است و پناهگاه امت اسلامی در مسائل علمی می‌باشد و کاری با مسائل سیاسی ندارد و به این ترتیب شعار تفکیک دین از سیاست را عملی کند. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۸: ۳۴)

۳. انگیزه دیگری که در اینجا به نظر می‌رسد این است که همیشه سیاستمداران شیاد و کهنه کار اصرار دارند در مقاطع مختلف سرگرمی‌هایی برای مردم درست کنند، تا افکار عمومی را به این وسیله از مسائل اصلی جامعه و ضعف‌های حکومت خود منحرف سازند. او مایل بود که مسئله مناظره علی بن موسی الرضا(ع) با علمای بزرگ عصر خود، نقل محافل و مجالس باشد و همه‌ی علاقه‌مندان و عاشقان مکتب اهل بیت(ع) در جلسات خود به این مسائل پردازند و از پیروزی‌های امام(ع) در این مباحث سخن بگویند و مأمون کارهای سیاسی خود را با خیال راحت دنبال کند و پوششی بر نقاط ضعف حکومتش باشد. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۸: ۳۴)

۴. چهارمین انگیزه مأمون می‌تواند این باشد که مأمون خود، آدم بی‌فضلی نبود و تمایل داشت به عنوان یک زماندار عالم در جامعه اسلامی معرفی گردد و عشق او را به علم و دانش آن خصوصاً و در محیط اسلام آن روز عموماً، همگان باور کنند و این یک امتیاز برای حکومت او باشد و از این طریق گروهی را به خود متوجه سازد. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۸: ۳۴)

از آن جایی که این جلسات بحث و مذاکره جنبه سیاسی داشت و مسائل سیاسی معمولاً تک‌علتی نیستند و می‌توانیم بگوییم که احتمالاً مأمون همه این انگیزه‌ها را داشته است.

به هر حال انگیزه مأمون از برگزاری این گونه مناظرات، هر چند مورد اختلاف پژوهشگران و صاحب نظران است اما در این نکته نمی توان تردید کرد که غلبه امام رضا(ع) بر حریفان و طرف های مناظره با استناد به کتاب های خودشان و بر اساس منطقی محکم و استوار، در نهایت به اثبات حقانیت و احیای اسلام، مجاب شدن مدعیان گوناگون، اثبات برتری و حقانیت اهل بیت(ع) و پیروان و شیعیان آن ها منجر شد. در پی این مناظره ها، پویاترین کانون های علوم اسلامی، به ویژه شیعی در خراسان شکل گرفت و در دوره های بعد به ایفای نقشی حیاتی در پاسداری از اسلام و تشیع و ترویج آن پرداخت.

نگارندگان اکنون در این قسمت به تحلیل و بررسی این مناظرات می پردازد و در پایان این بحث به آثار و نتایج مناظرات امام(ع) و تأثیر آن بر تعمیق و گسترش تشیع در جهان اسلام خواهیم پرداخت.

چندان روشن نیست که تمام گفتگوهایی که میان امام رضا(ع) و اربابان ادیان و مذاهب صورت گرفته، در کتاب های تاریخی آمده است یا خیر؟ اما آن چه به دست ما رسیده است، نشان می دهد علیرغم تلاش مأمون در جهت جلوگیری از انتشار گفتگو هایی میان امام رضا(ع) و حریفان فکری و دینی ایشان رد و بدل شده، این گفتگوها که در عرصه های گوناگون صورت گرفته و از غنای علمی برخوردار است، در پس فراموشی نمانده است.

کتاب های احتجاج «طبرسی»، بحارالانوار «علامه مجلسی» و عیون اخبارالرضا(ع) «شیخ صدوق» برخی از این احتجاج ها و مناظرات امام رضا(ع) را نقل کرده اند. از جمله مهم ترین مناظرات امام(ع)، مناظره ایشان در مرو با پیروان ادیان است که حضرت در یک مجلس با چهار تن از علمای ادیان به گفتگو و مناظره می پردازند.

### ۱-۱-۲- بررسی مناظره امام رضا با جاثلیق

وقتی که این مناظره انعقاد یافت، حضرت ابتدا مناظره خود را با جاثلیق<sup>۱</sup> آغاز کرد و ابتدا در مقام اثبات نبوت پیامبر اکرم(ص) و یگانگی خدا و بطلان اعتقاد به خداوندی

۱. لفظ یونانی به معنای رئیس اسقفها و پیشوای عیوی، لقبی است که به علمای بزرگ نصاری داده می شد و نام شخص خاصی نیست و معرب کاتولیک است. (مرتضوی، ۱۳۷۵: ۱۳۶)

عیسی، انجیل را مبنا و مرجع برای اقامه دلیل و برهان قرار داد. البته جاثلیق ابتدا فکر کرد که امام(ع) دلایلش را به حمایت از باورهایش از طریق بعضی آیات قرآن و یا از بعضی از کلمات پیامبر(ص) ارائه می دهد؛ چون او به آیات قرآن و احادیث نبوی معتقد نبود، از امام(ع) درخواست کرد که دلایلش را از طریق کتاب و مبانی خود آن‌ها ارائه کند و امام(ع) به او پاسخ داد: ای نصرانی، اگر از انجیل دلیل بیاورم، آیا آن را می پذیری؟ و جاثلیق پذیرفت. (صدوق، ۱۳۷۸: ۱۵۶/۱)

پس امام(ع) بحث جالبی را در اثبات این که انجیل متداول، غیر از انجیلی است که از جانب خداوند نازل شده است و انجیل کنونی نوشته برخی از شاگردان دانشمند حضرت عیسی مسیح است و همانا انجیل اربعه را به وجود آورده اند بیان داشت و به اختلاف وسیعی که در میان نوشته های آن‌ها وجود دارد، استناد فرمود.

چنانچه در پاسخ حضرت دچار تناقضات آشکار شد؛ زیرا از یک سو صاحبان انجیل اربعه را از آلودگی منزّه و از افترا به مسیح میراً می شمرد و از سوی دیگر امام(ع) را تصدیق و اعتراف می کرد که آن‌ها بر مسیح دروغ بسته اند. (صدوق، ۱۳۷۸: ۱۵۶/۱)

در این مناظره دو موضوع کلی مورد بحث قرار گرفته است. یکی اثبات نبوت پیامبر اسلام و دیگر این که عیسی بنده و فرستاده ی خداوند است نه این که خدا باشد.

در موضوع اول که سوال از طرف عالم مسیحی آغاز شد می خواست از منطق اصل عملی استصحاب استفاده کرده از حضرت رضا(ع) اقرار بگیرد که نبوت حضرت عیسی نزد هر دو گروه مسیحی و مسلمان مورد اتفاق است ولی نبوت حضرت محمد مصطفی(ص) را تنها شما مسلمانان معتقد هستید. بنابراین نبوت حضرت عیسی نیاز به اثبات ندارد و قطعی می باشد اما نبوت نبی شما مورد اختلاف بین ما و شماست. اگر چنان چه دلایل کافی بر اثبات آن از منابع مورد استفاده ما نداشته باشید باید همه به نبوت عیسی مسیح اقرار کرده و نسبت به نبوت حضرت محمد(ص) از استصحاب عدم ازلی استفاده کرده و قائل به عدم نبوت ایشان شویم. بدون شم عالم مسیحی حاصل تمام مطالعات و تحقیقات دوره عمرش را در یک سوال خلاصه کرده بود تا به گمان خودش تمام مسلمین را مجاب کند.

شاید اگر کسی غیر از امام رضا(ع) در آن روز در مقابل جاثلیق قرار گرفت، نمی توانست به این شبهه به ظاهر فریبنده جواب بدهد، ولی جاثلیق غافل از این که مقابلش هشتمین خورشید تابناک آسمان ولایت و امامت، مخزن علوم و اسرار الهی، آقا علی بن موسی الرضا(ع) قرار دارد که با یک جمله کوتاه آن چه را که جاثلیق یافته بود در مقابل تمام حضار پنه کرد و از هم پاشید.

حضرت رضا(ع) به آرامی لبان مبارک را باز کرد و فرمود: «ای نصرانی ما به نبوت عیسی ای معتقد هستیم که امتش را به نبوت پیغمبر آخرالزمان حضرت محمد(ص) بشارت داده باشد. یعنی تو اگر می خواهی نبوت عیسی ای را به گردن ما بندازی که امتش را به نبوت پیغمبر ما بشارت نداده است، ما نبوت چنین عیسی ای را قبول نداریم». (صدوق، ۱۳۷۸: ۱۵۷/۱)

پس بنا بر این قدر متیقنی که بین ما و خودتان درست کرده بودی از بین می رود و اما اگر نبوت عیسی ای را می گویی که امت خود را به آمدن پیغمبر ما بشارت داده است، در این صورت من باید از تو سوال کنم که چرا با بشارت پیغمبر خود مخالفت کرده و حرف ایشان را در مورد نبوت نبی اسلام نمی پذیری؟ نصرانی گفت شما که مدعی چنین مطلبی هستید (بشارت عیسی به آمدن پیامبر اسلام) باید دو شاهد بیاوری از کسانی که نزد ما شهادتش مورد قبول باشد.

امام(ع) فرمود: «حالا از در انصاف وارد شدی» و آن گاه یوحنا دیلمی و یوحنا اکبر را به عنوان شاهد بر اثبات مدعای خویش آورد و فرازهایی از تورات و انجیل را بر ایشان خواند که در آن ها به اسم مبارک رسول اکرم(ص) و اهل بیتش و امتش تصریح شده و بشارت آمدنش را داده است، بگونه ای که جاثلیق چاره ای جز قبول آن چه از بشارت عیسی در انجیل آمده است را نداشت.

بعد حضرت فرمود: «ما در عیسی ی شما عیبی نمی بینیم جزء این که روزه و نمازش کم بود». جاثلیق که قبلاً مغلوب شده بود خیال کرد که فرصتی برایش پیش آمده که می تواند با استفاده از آن، آب از دست رفته را به جوی بازگرداند. گفت: ای عالم مسلمان گمان می کردم که مانند شما در میان مسلمانان از نظر قوت علمی کسی وجود ندارد ولی

شما با این حرف خود، موقعیت خود را پایین آوردید و معلوم شد که در مورد حضرت عیسی مسیح آگای شما ناقص است.

حضرت رضا(ع) فرمود: چرا مگه چه گفتم؟ جاثلیق گفت: همین که گفتی عیسی روزه و نمازش کم بود. در حالی که حضرت عیسی صائم اللیل و قائم النهار بود و هیچ روزی را افطار نکرده و هیچ شبی را نخوابیده بود. حضرت همین جا مچ او را گرفت و فرمود: اگر عیسی مسیح به اعتقاد شما خداست، پس برای چه کسی عبادت می کرد؟ یعنی اعتقاد به خدایی حضرت عیسی با این عبادت ایشان متناقض بوده و هرگز قابل جمع نیست و شما ناگزیرید از یکی دست بردارید. جاثلیق سکوت کرد و نتوانست حتی یک کلمه نامربوط هم که شده حرف بزند. (صدوق، ۱۳۷۸: ۱/۱۵۹-۱۵۸)

در ادامه حضرت رضا(ع) از دلیل خدا بودن حضرت عیسی به اعتقاد مسیحیان می پرسد و جاثلیق می گوید: عیسی مرده را زنده کرد، مریضان را علاج را شفا داد و هرکسی چنین کاری انجام بدهد خداست. حضرت فرمود: غیر از عیسی کسان دیگری هم دست به چنین کاری زده اند، مانند: حضرت الیع پیغمبر که سی و پنج هزار نفر را زنده کرد و یا حضرت ابراهیم که پرندگان را سر برید و گوششان را با هم مخلوط کرد و روی چند کوه مختلف گذاشت و بعد از آن هر کدام را به اسم صدا زد و همه زنده شدند و همچنین حضرت موسی و بعضی از پیامبران بنی اسرائیل و پیغمبر اسلام(ص) نیز به اذن خداوند مردگان را زنده کردند.

و اگر صرف زنده کردن مردگان سبب شود که زنده کننده خدا باشد پس باید همه این پیامبران را خدا دانست و در حالی که هیچ کدام از امت های این پیامبران این ها را خدا نمی دانند و فقط شما هستید که چنین نسبتی را به عیسی می دهید و اگر عیسی را به این دلیلی که در همه پیامبران وجود دارد خدا می دانید باید همه این پیامبران را نیز خدا بدانید، بخاطر همان دلیلی که عیسی را خدا می دانید و اگر دیگران با وجود این معجزات خدا نباشند که نیستند، پس عیسی را نیز نباید خدا بدانید. بعد از آن که جاثلیق این کلمات درخشان را از امام(ع) شنید، به حضرت عرض کرد که حق با شماست «لا اله الا الله».

(صدوق، ۱۳۷۸: ۱/۱۶۱-۱۵۹)



## ۲-۱-۱-۲- بررسی مناظره امام رضا با رأس الجالوت

موضوع بحث میان حضرت رضا(ع) و رأس الجالوس<sup>۱</sup> (بزرگ یهودیان) در مناظره، اثبات نبوت پیغمبر اکرم می باشد. ابتدا امام(ع) در پاسخ به سوال یهودی نبوت نبی مکرم اسلام(ص) را از کتاب های مورد اعتماد و قبول رأس الجالوت اثبات می کند به گونه ای که شخص یهودی به دلالت استدلال حضرت بر اثبات مدعایش اقرار می نماید. چون یکی از راه های اثبات نبوت مدعی آن، تصریح کسی که نبوتش از طریق معجزه به اثبات رسیده است می باشد؛ مثلاً نبوت حضرت عیسی و موسی(ع)، از طریق آوردن آن همه معجزات، برای امت هایشان ثابت گردیده است. هرگاه به حقانیت پیغمبر خاتم(ص) و آمدن او بعد از خودشان اقرار کرده و امتشان را به آن بشارت دهند، از این طریق نبوت حضرت محمد(ص) برای پیروان واقعی حضرت موسی و عیسی(ع) ثابت می گردد.

بدین جهت است که حضرت، درخواست بزرگ یهودیان را که از حضرت رضا(ع) می خواهد فقط از تورات و انجیل و زبور داوود دلیل بیاورید را می پذیرد؛ زیرا که اگر شخص یهودی واقعا پیرو دین حضرت موسی باشد، با شنیدن جملاتی از تورات که به حقانیت پیامبر اسلام(ص) گواهی می دهد باید به آن حضرت ایمان بیاورد و گرنه معلوم می شود که به حضرت موسی(ع) هم ایمان ندارد و به خاطر پیروی از هواهای نفسانی و حفظ موقعیت شیطانی خود در بین مردم، بی جهت خودشان را به حضرت موسی و عیسی پیوند می دهند.

سپس حضرت رضا(ع) از وی پرسید که حجت تو بر نبوت حضرت موسی(ع) چیست؟ مخاطب جواب می دهد: حضرت موسی معجزاتی را آوردند که دیگران از آوردن آن ها عاجز بودند، از قبیل شکافتن دریا، جاری کردن آب از سنگ و ... امام درستی دلایل وی را تأیید کرده و می فرماید: هرگاه کسان دیگری غیر از حضرت موسی بیاید و ادعای پیامبری کند و آنگاه برای اثبات ادعایش معجزه بیاورد، نباید درستی ادعای آن ها را پذیرفت؟!

۱. لقب دانشمندان و بزرگان یهودی است. (مرتضوی، ۱۳۷۵: ۱۳۶)

رأس الجالوت ابتدا گفت: باید معجزات آنان همانند معجزات حضرت موسی باشد و گرنه نمی‌پذیرم؛ حضرت در جواب فرمودند شما به چه دلیلی به پیامبران قبل از موسی اقرار کردید؟ رأس الجالوت از حرف خودش برگشته و می‌گوید من گفتم برای اثبات مدعایشان معجزه بیاورند گرچه مثل معجزات موسی نباشد. حضرت فرمود پس چرا شما به نبوت عیسی اعتراف نمی‌کنید با اینکه مرده را زنده می‌کرد، بیماران لاعلاج را درمان می‌نمود و صدق این اخبار با تواتر ثابت گردیده است و نیز حضرت محمد(ص) با اینکه یتیم بود و به مکتب نرفته و درس نخوانده بود، قرآنی آورد که اخبار گذشته و آینده در آن بیان گردیده است و علاوه بر آن حضرت از دل‌ها و خانه‌های مردم خبر می‌داد و مرده‌ها را زنده کرده است. بنابراین شما برای نپذیرفتن دعوت آن‌ها چه عذری دارید؟ رأس الجالوت سکوت کرد نتوانست جواب بدهد. یعنی استدلال حضرت رضا(ع) به قدری متقن و غیر قابل‌خدشه است که جواب ندارد، نه اینکه جواب داشت و رأس الجالوت بلد نبود آن را بگوید. (صدوق، ۱۳۷۸: ۱/۱۶۳-۱۶۱)

### ۳-۱-۲- بررسی مناظره امام رضا با هربذ اکبر

در این مناظره امام رضا(ع)، هربذ اکبر<sup>۱</sup> (بزرگ زرتشتیان) را به مناظره فرا می‌خواند. حضرت ابتدا از عالم زرتشتی می‌پرسد دلیل شما بر اثبات نبوت زرتشت که به آن معتقد می‌باشید چیست؟ وی در جواب حضرت عرض می‌کند که از طریق اخباری که از ناحیه گذشتگان در این رابطه به ما رسیده است، به نبوت ایشان معتقد گردیده ایم. حضرت فرمود همین دلیل بر نبوت بقیه پیامبران مثل موسی و محمد(ص) نیز وجود دارد، پس چرا به نبوت این‌ها اقرار نمی‌کنید؟!

یعنی اگر اخبار گذشتگان در اثبات نبوت زرتشت که هزاران سال قبل از حضرت موسی و عیسی و حضرت محمد(ص) می‌زیسته است برای شما حجت است، در اثبات این پیغمبران به ویژه حضرت محمد(ص) که بیش از دو قرن از زمان حیاتش نمی‌گذرد، به طریق اولی حجت می‌باشد، بنابراین شما چه عذری دارید که به نبوت این پیغمبران اقرار

۱. لقب مخصوص بزرگ زرتشتیان بوده و به معنی پیشوای بزرگ مذهبی و قاضی زرتشتی و خادم آتشکده می‌باشد. (مرتضوی، ۱۳۷۵: ۱۳۶)

نمی‌کنید؟ هر بد که جوابی برای گفتن نداشت سکوت کرد و نتوانست حرف بزند.<sup>۱</sup>

## ۲-۱-۲- فرقه‌ها و مذاهب مختلف امام رضا و مناظره و رویایی حضرت با آن‌ها

### ۲-۱-۲-۱- فرقه واقفیه و مناظره و برخورد امام رضا با آن‌ها

یکی از تلخ‌ترین و رنج‌آورترین حوادثی که بعد از شهادت امام موسی کاظم(ع) رخ داد و موجب ریختن آب به آسیاب دشمن گردید، پدید آمدن گروه واقفیه در برابر حضرت رضا(ع) بود.

واقفیه گروهی بودند که در سال ۱۳۸ هجری - قمری مصادف با شهادت موسی بن جعفر(ع) اعلان موجودیت کردند و خط و مشی عقیدتی و سیاسی خویش را بر مبنای انکار مرگ امام موسی بن جعفر(ع) و مبارزه با امامت حضرت رضا(ع) قرار دادند.

از این جهت به آنان واقفیه می‌گویند که بر امامت حضرت موسی بن جعفر(ع) توقف کردند و آن حضرت را به عنوان آخرین فرد، در سلسله امامت پنداشته‌اند. آن‌ها می‌گویند موسی بن جعفر(ع) از دنیا نرفته و زنده است، اگر چه در کیفیت زندگی او اختلاف زیادی دارند. (نویختی، ۱۳۵۵: ۸۱-۸۰)

امام رضا(ع) با رهبران آن‌ها چون علی بن حمزه و حسین بن مهران و حسین بن قیاما مناظراتی داشته است. (صدوق، ۱۳۸۷: ۲/۲۱۳)

با توجه بر اینکه واقفیه منکر امامت امام رضا(ع) بودند، استدلال آنان در تمام مناظرات بر همین محور دور می‌زند. با توجه به شرایطی که در امام معتبر است، آنان با ایجاد شبهاتی چنین وانمود می‌کردند که امام رضا(ع) امام نیست.

دو اصلی که واقفیه را مصمم کرد در مقابل امام(ع) مقاومت کنند و امامت حضرت

---

۱. ثُمَّ دَعَا بِالْهَرَبِيِّ الْأَكْبَرِ فَقَالَ لَهُ الرَّضَاعُ أَحْبَبْتَنِي مِنَ الَّذِي تَزْعُمُ أَنَّهُ نَبِيٌّ مَا حُجِّجْتُكَ عَلَى بُرُوبِهِ قَالَ إِنَّهُ أَتَى بِمَا لَمْ يَأْتِنَا بِهِ أَحَدٌ قَبْلَهُ وَ لَمْ نَشْهَدْهُ وَ لَكِنَّ الْأَخْبَارَ مِنْ أَشْلَافِنَا وَرَدَتْ عَلَيْنَا بِأَنَّهُ أَحَلَّ لَنَا مَا لَمْ يَحِلَّهُ غَيْرُهُ فَاتَّبَعْنَاهُ قَالَ أَلَيْسَ إِنَّمَا أَتَيْتُكُمْ الْأَخْبَارَ فَاتَّبَعْتُمُوهُ قَالَ بَلَى قَالَ فَكَذَلِكَ سَأَيِّرُ الْأُمَّمَ السَّالِفَةَ أَتَيْتُهُمُ الْأَخْبَارَ بِمَا أَتَى بِهِ النَّبِيُّونَ وَ أَتَى بِهِ مُوسَى وَ عِيسَى وَ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِمْ فَمَا غَدَرْتُمْ فِي تَرْكِ الْإِفْرَارِ لَهُمْ إِذْ كُنْتُمْ إِنَّمَا أَقْرَرْتُمْ بِرُزْدَهَشْتِ مِنْ قَبْلِ الْأَخْبَارِ الْمُتَوَاتِرَةِ بِأَنَّهُ جَاءَ بِمَا لَمْ يَجِيءَ بِهِ غَيْرُهُ فَانْقَطَعَ الْهَرَبِيُّ مَمَّا كَانَ؛ (مجلسی،

رضا(ع) را انکار کنند، عبارتند از :

#### أ. اختلاف شیوه امام رضا(ع) با ائمه قبل

شیوه زندگی اجتماعی امام رضا(ع) به گونه ای بود که امامت خود را آشکارا و علناً اعلام کردند؛ در حالی که ائمه ی قبل در این زمینه تقیه می فرمودند. واقفیه این مسأله را دستاویزی برای انکار امامت امام رضا(ع) قرار دادند و امامت ایشان را منکر شدند.

«علی بن حمزه بطائنی» از جمله کسانی است که در مجلس مناظره ای(صدوق، ۱۳۸۷: ۲۱۳/۲) امام(ع) را به خاطر آشکار کردن امامت خود مورد انتقاد قرار داد و او را برخلاف شیوه پدرانش دانست؛ اما حضرت در پاسخ وی فرمود: «اولین نشانه امامت من این باشد که از جانب هارون به من آسیبی نرسد و گرنه من دروغگو باشم». (صدوق، ۱۳۸۷: ۲۱۳/۲) همانطور که امام(ع) فرمودند، حضرت در زمان هارون در کمال صحت و تندرستی به ترویج دین پرداخته و گزند از وی به ایشان نرسید.

#### ب. شرکت نکردن امام رضا(ع) در تجهیز پدرش

در اعتقاد شیعه هرگاه امامی از دنیا برود، امام بعدی باید امور مربوط به غسل و کفن و نماز او را انجام دهد؛ لذا در کتاب شریف کافی نیز بابی تحت عنوان «إِنَّ الْأِمَامَ لَا يَغْسِلُهُ إِلَّا إِمَامٌ مِنَ الْأَئِمَّةِ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۸۴/۱) وجود دارد.

واقفیه از این عقیده سوء استفاده کردند و گفتند: «اگر ابوالحسن الرضا امام بعد از موسی بن جعفر پس چرا امام هفتم را که در زندان بغداد به شهادت رسید، غسل نداد؟»؛ زیرا حضرت امام رضا(ع) در آن وقت در شهر مدینه بود و چون برای غسل پدر یزرگوارش به بغداد نرفته است، لذا امام نیست.

امام رضا(ع) خود با این تفکر به مقابله پرداختند و در پاسخ شبهات آن ها اعلام کردند که خودشان امام کاظم(ع) را تجهیز نموده اند. که در مقابل دلائل قاطع امام(ع) آن ها حرفی برای گفتن نداشتند. (مرتضوی، ۱۳۷۵: ۶۹)

بسیاری از واقفیان مانند ابی نصر بزنطی با دیدن معجزات امام رضا(ع) دست از انحراف برداشتند و بقیه که بر عناد خود اصرار ورزیدند و به مصداق «يُؤِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ وَ لَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ» (توبه: ۳۲) پس از مدت

کوتاهی اثری از آن باقی نماند و تلاش هایشان تأثیری در روند حرکت امامت نداشت. این موضع امامان شیعه به خصوص امام رضا(ع) سبب شد تا شیعیان از ارتباط با واقفیان خودداری کرده و از آنان کناره گیری نمایند. چرا که هویت آن ها پیش از پیش بر مردم آشکار شد که منجر به رسوایی آنان گردید.

از سوی دیگر در زمان امام کاظم(ع) فرهنگ و معارف شیعی به شکل کامل و گسترده در میان مردم جا افتاده بود. پس بنابراین چون واقفیه جزء گروه هایی بودند که جامعه شیعی را با خطر جدی مواجه کرده بودند، لذا امام رضا(ع) با آنان برخورداریهای جدی داشتند. از جمله اینکه :

۱. مرگ آن ها را به مرگ زندیق و زندگی آنان را در سرگردانی تشبیه می کردند
۲. شیعیان را از مجالست با آن ها پرهیز می دادند
۳. اعتقاد آنان را به آمیزه ای از کفر و الحاد تشبیه می نمودند
۴. شیعیان را از پرداخت زکات به آنان منع می کردند. (طوسی، ۱۴۱۱: ۶۹-۶۸)

و بدین ترتیب امام رضا(ع) توانست با مناظرات خویش با این فرقه، شیعه را از ضرباتی که این فرقه به اسلام زد، نجات دهد و خیل عظیمی از واقفیه با مناظرات امام رضا(ع) با این فرقه، به امامت حضرت(ع) برگشتند.

#### ۲-۲-۱-۲- مناظره امام رضا با معتزله

از بین گروه های کلامی، معتزله بیشترین مناظرات را با امام رضا(ع) داشتند. افراد زیادی از این فرقه با امام رضا(ع) به مناظره پرداختند، از قبیل: یحیی بن ابی ضحاک سمرقندی، سلیمان مروزی و ... حتی خود مأمون هم به نمایندگی از این مکتب در مناظرات شرکت می کرد.

با توجه به این که هدف مأمون از تشکیل مناظرات در این دوران، ساقط کردن امام رضا(ع) از جهت علمی در انظار عمومی بود و با توجه به اینکه گروه دیگری که توان بحث و استدلال معتزله را داشتند؛ در آن دوران وجود نداشت. می توانم بگوییم که مأمون لاقلاً در این دوران به معتزله گرایش داشت و از آنان حمایت می کرد، بر این اساس در مناظرات از تفکر آن ها دفاع می کرد. (مرتضوی، ۱۳۷۵: ۷۲)

اینک در این قسمت از مقاله، نگارندگان به بررسی یکی مناظرات مهم پیروان این مذهب با امام رضا(ع) در حضور مأمون برگزار شد، می پردازیم.

### مناظره با یحیی بن ابی ضحاک

همانطور که قبلاً به آن اشاره شد، هدف مأمون از تشکیل جلسات مناظره، شکست امام رضا(ع) و پائین آوردن اعتبار آن بزرگوار نزد مردم بود. اگرچه در ظاهر بر خلاف این عمل می کرد.

در یکی از جلسات که مأمون فقها و اهل کلام را جمع کرده بود و به آن‌ها پنهانی پیام فرستاده بود که با امام رضا(ع) در امر امامت مناظره کنند، امام(ع) در مجلس حاضر شد و فرمود: یکی را از میان خود انتخاب کنید تا با من بحث کند، به شرطی که هرچه را او پذیرفت شما نیز بپذیرید. آن‌ها به مناظره مردی که یحیی بن ابی ضحاک سمرقندی معروف بود رضایت دادند که در آن زمان در عرصه خراسان در فن کلام و مناظره مانندی نداشت. چون او برای مناظره انتخاب شد، امام رضا(ع) فرمود: ای یحیی به من خبر ده از کسی که راست گو باشد در حال که خود را تکذیب نکرده است، یا اینکه دروغ باشد و حال آن که خود را تصدیق کرده است، آیا این شخص آدم حق به جانی است که به حقیقت رسیده است، یا باطل پیشه ای خطاکار است؟

یحیی نتوانست جواب بدهد و سکوت کرد. مأمون گفت جواب بده. یحیی عرض کرد ای امیرالمومنین مرا از جواب دادن به این سوال معاف کن. مأمون عرض کرد: یا ابالحسن م را از منظورت در این مسئله آگاه سازید. حضرت فرمود: برای یحیی چاره ای نیست از اینکه از پیشوایانش خبر دهد که آیا آن‌ها بر خودشان در آنچه گفتند دروغ بستند یا راست گفتند؟ پس اگر وی گمان می کند که آن‌ها دروغ گفتند، امانت و امامتی برای دروغ گو نیست و اگر گمان می کنند آن‌ها راست گفته اند، پس همانا خلیفه دوم گفت: بیعت ابی بکر «فلته» یعنی بدون مقدمه و ناگهانی و تدبیر انجام گرفت که خداوند شرش را بر طرف کرد و هر کس خواست این گونه از مردم بیعت بگیرد ا را بکشید. سوگند به خدای تعالی عمر برای کسی که این عمل را تکرار کند، جزء کشتن را نمی پسندد، پس کسی که بهترین مردم نیست و این بهتر بودن حاصل نمی گردد مگر به پاره ای از صفات

که یکی از آن ها علم و بعضی جهاد فی سبیل الله و برخی سایر فضایل است و هیچ کدام از آن ها در او نبود و کسی که بیعت او ناگهانی روی داده باشد به گونه ای که اگر کسی دیگر مثل آن عمل را انجام دهد، کشتنش واجب باشد، چگونه عهد و امامت او برای دیگران مقبول است درحالی که وصفش این گونه می باشد؟ و پس از آن بر فراز منبر می گوید مرا شیطانی است که بر من عارض می شود، هر وقت به من میل نمود شما مرا به راه راست بدارید و هر وقت خطا کردم مرا راهنمایی کنید. پس این دو نفر با این بیانات که در حق خودشان کرده اند، چه راست گفته باشند و چه دروغ، شایسته امامت و خلافت نخواهد بود.

یحیی جوابی از این استدلال نداشت. مأمون از این کلام حضرت متعجب شد و گفت ای ابالحسن در روی زمین کسی جزء شما نیست که بتواند این مسئله را به این خوبی جواب دهد.<sup>۱</sup>

۱ و رُوِيَ أَنَّ الْمَأْمُونَ كَانَ يَجِبُ فِي الْبَاطِنِ سَقَطَاتِ أَبِي الْحَسَنِ الرُّضَاعِ وَ أَنَّ يَغْلِبُهُ الْمُحْتَجُّ وَ يَظْهَرُ عَلَيْهِ غَيْرُهُ فَاجْتَمَعَ يَوْمًا عِنْدَهُ الْفُقَهَاءُ وَ الْمُتَكَلِّمُونَ - فَدَسَّ إِلَيْهِمْ أَنْ نَاطِرُوهُ فِي الْإِمَامَةِ فَقَالَ لَهُمُ الرُّضَاعُ - افْضُوا عَلَيَّ وَاجِدِ مِنْكُمْ بَلْزَمَكُمْ مَا يَلْزَمُهُ فَرَضُوا بِرَجُلٍ يُعْرَفُ بِيَحْيَى بْنِ الصَّحَّاحِ السَّمَرْقَنْدِيِّ وَ لَمْ يَكُنْ فِي خُرَّاسَانَ مِثْلَهُ فَقَالَ الرُّضَاعُ يَا يَحْيَى أَحْبَبْتَنِي عَمَّنْ صَدَقَ كَاذِبًا عَلَى نَفْسِهِ أَوْ كَذَبَ صَادِقًا عَلَى نَفْسِهِ أَيْ يَكُونُ مُحِقًّا مُصِيبًا أَمْ مُبْطِلًا مُحِطِنًا؟ فَسَكَتَ يَحْيَى فَقَالَ لَهُ الْمَأْمُونُ أَجِبْهُ فَقَالَ يُغْفِبُنِي أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَنْ جَوَابِهِ فَقَالَ الْمَأْمُونُ يَا أَبَا الْحَسَنِ عَرَّفْنَا الْعَرَضَ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ فَقَالَ لَا بَدَّ لِيَحْيَى مِنْ أَنْ يُحْبِرَنِي عَنْ أَمِّيَّةٍ أَنَّهُمْ كَذَبُوا عَلَيَّ أَنفُسِهِمْ أَوْ صَدَقُوا فَإِنْ رَعِمَ أَنَّهُمْ كَذَبُوا فَلَا إِمَامَةَ لِلْكَاذِبِ وَ إِنْ رَعِمَ أَنَّهُمْ صَدَقُوا فَقَدْ قَالَ أَوْلَهُمْ أَقْبُولُنِي وَ لَيْسَتْ بِحَيْرِي كُمْ وَ قَالَ تَابِعَهُمْ بَيْعَةُ أَبِي بَكْرٍ كَأَنَّ قُلْتَهُ وَفَى اللَّهِ سَرَّهَا فَمَنْ عَادَ لِمِثْلِهَا فَاقْتُلُوهُ فَوَ اللَّهُ مَا رَضِي لِمَنْ فَعَلَ مِثْلَ فِعْلِهِ إِلَّا بِالْقَتْلِ فَمَنْ لَمْ يَكُنْ بِحَيْرِ النَّاسِ وَ الْحَيْرِيَّةِ لَا تَفْعُ إِلَّا بُعُوثِ مِنْهَا الْعِلْمُ وَ مِنْهَا الْجِهَادُ وَ مِنْهَا سَائِرُ الْفَضَائِلِ وَ لَيْسَتْ فِيهِ وَ مَنْ كَانَتْ بَيْعَتُهُ فَلْتَهُ يَجِبُ الْقَتْلُ عَلَى مَنْ فَعَلَ مِثْلَهَا - كَيْفَ يَقْبَلُ عَهْدَهُ إِلَى غَيْرِهِ وَ هَذِهِ صِفَتُهُ ثُمَّ يَقُولُ عَلَى الْمَنْبَرِ إِنَّ لِي شَيْطَانًا يَغْتَرِبُنِي فَأِذَا مَالَ بِي فَقَوَّموُنِي وَ إِذَا أَحْطَأْتُ فَأَرْشِدُونِي فَلْيَسْمُوا أَيْمَةً إِنْ صَدَقُوا وَ إِنْ كَذَبُوا فَمَا عِنْدَ يَحْيَى شَيْءٌ فِي هَذَا فَعَجِبَ الْمَأْمُونُ مِنْ كَلَامِهِ عَ وَ قَالَ يَا أَبَا الْحَسَنِ مَا فِي الْأَرْضِ مَنْ يُحْسِنُ هَذَا سِوَاكَ. (طبرسی، ۱۴۰۳: ۴۴۰/۲-۴۳۹)

### ۳-۲-۱-۲- اهل حدیث و مناظره رضا با آن‌ها

اهل حدیث همان گونه که از مناظراتشان فهمیده می‌شود، بر این عقیده‌اند که آن چه به عنوان حدیث به دست آنان رسیده است، باید مورد قبول واقع شود و کاری ندارند که آیا این حدیث با عقل سازگار است یا نه؛ با قرآن موافق است یا نه.

#### بررسی مناظره امام رضا با ابوقره

امام رضا(ع) شبهاتی را که علیه اسلام اقامه می‌شد رد کرد. ابوقره از خراسان عازم شد به منظور امتحان امام(ع). او از صفوان بن یحیی یکی از نزدیکان امام خواست که برای او اجازه بگیرد تا به خدمت امام برسد. امام به او اجازه داد. پس او داخل شد و در برابر امام قرار گرفت و درباره‌ی چیزهایی از حلال و حرام، و از فرایض و احکام اسلامی پرسید و امام به وی پاسخ داد. سپس او راجع به بعضی موضوعات درباره توحیدسوال کرد. (طبرسی، ۱۴۰۳: ۴۰۵/۲) که به دلیل رعایت اختصار مثل دیگر مناظرات امام(ع) صرفاً به تحلیل و جمع بندی این مناظره اکتفا می‌کنیم.

ابوقره چون اهل حدیث و ظاهرگرا بود با توجه به ظواهر آیات و روایات، خدایی برای خود ساخته بود که دارای جسم بوده و بر عرش در آسمان ساکن می‌باشد و توسط فرشتگان حمله‌ی عرش به اطراف و اکناف عالم حمل می‌شود و هرگاه بر کسی غضبناک شود، عرش بر دوش فرشتگان سنگین شده و می‌افتند و بدین حمله آن به غضب پروردگار اطلاع پیدا می‌کند و هرگاه غضب خداوند فرو نشیند، عرش سبک شده و به حال اولش بر می‌گردد.

از آن جا که این خدای وی دارای جسم است، قطعاً دارای اجزا و جوارح بوده و کتاب‌های آسمانی، جزئی از اجزای خداوند هستند که در میان بندگانش نزول پیدا کرده‌اند و در روز قیامت برگشته و به خدا ملحق می‌شوند و نیز این خدا چون جسم دارد قابل دیدن بوده و مردم می‌توانند با چشم ظاهری او را ببینند و بدین اساس می‌گویند خدا سخن گفتن و دیدن خود را بین حضرت موسی و حضرت محمد(ص) تقسیم کرده است.

در حالی که تمام این اوهامات و خیال‌بافی‌های اذهان خود او بوده و خدای سبحان منزّه است از این که دارای چنین اوصافی باشد. حضرت با بیان متین خود تمام تاروپود این



نگرش را باطل و بی اساس را که با هم تنیده شده بودند، از هم گسیخت و بنا و مبنا را با هم بر سر سازنده اش خراب کرد و ساحت اقدس خدای سبحان را از این گونه اوهامات مبرا نمود.

امام(ع) خدای متعال را آن گونه توصیف نمود، که خودش در قرآن مجیدش خود را معرفی فرموده است و عقل سلیم نیز به آن حکم می کند. ولی متأسفانه چون ابوقره از اهل حدیث و ظاهرگرا بود و بدین جهت به حکم عقل که رسول الهی در باطن آدمی است بها نمی داد. این مناظره برای او پایان خوبی نداشت و در نتیجه نتوانست از آن اوهام و خیالات دست برداشته و به حقیقت بگردد؛ لذا با این که حضرت با دو روش برهان و موعظه حسنه که هر کدام در ارشاد به حق و ایجاد باور در انسان نقش موثری دارند، با وی صحبت فرموده بود، او نتوانست آن را بپذیرد و به جای اینکه به اشتباهاتش در شناخت خدا، اعتراف کرده و از آن برگردد، از بیان حقیقت ناراحت شد و از مجلس مناظره فرار کرد. (طبرسی، ۱۴۰۳: ۴۰۸/۲-۴۰۵)

از این بحث می توان نتیجه گرفت که قابلیت، شرط اساسی موثر واقع شدن بیان برهانی و موعظه ی حسنه در ارشاد آدمی به سوی حقیقت و ایجاد باور در دل انسان است، که در صورت نبود آن شایستگی لازم برای پذیرش، حتی اگر موعظه و برهان از زبان حجت خدا بیان گردد، اثر لازم را نخواهد گذاشت. بنابراین در ارشاد و هدایت، تنها وعظ و برهان کافی نیست بلکه علاوه بر آن، قابلیت پذیرش قابل نیز لازم است.

#### ۴-۲-۱-۲- جبریه

جبریون می گویند: انسان در هیچ کاری، از خود اراده و اختیار ندارد و هرچه انجام می دهد به صورت جبری است و خدای سبحان اعمال انسان را می آفریند. (ابوزهره، ۱۳۸۴: ۱۷۷/۱)

درباره اینکه تفکر جبری در اسلام به وسیله چه کسی به وجود آمد، بین مورخان اختلاف زیادی وجود دارد، ولی آنچه مسلم است اینکه این تفکر در اوایل عصر اموی شایع شد و در پایان آن به صورت یک مکتب درآمد. (ابوزهره، ۱۳۸۴: ۱۷۸/۱) درباره اولین کسی که این تفکر را در اسلام شایع کرد نیز اختلاف است، گفته اند اولین کسی که

این تفکر را بین مسلمانان منتشر کرد، جعد بن درهم بود که از یهودیان شام آموخته بود و در بصره آن را منتشر کرد و جهم بن صفوان از او آموخت. (ابوزهره، ۱۳۸۴: ۱۸۰/۱)

شاهد بر این که تفکر جبری تفکری یهودی است و ربطی به اسلام ندارد. کلام حضرت رضا(ع) در مناظره با سلیمان مروزی است. وقتی سلیمان بدا را انکار کرد، حضرت فرمود: این تفکر، تفکر یهودی است.

سلیمان فرمود: یهود چه تفکری دارند؟

امام(ع) فرمود: خداوند از قول یهود نقل می کند که: «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ». (مائده: ۶۴)

امام(ع): مقصود آن از این سخن این بود که کار خدا در عالم تمام شده و هیچ تغییری در آن رخ نمی دهد. (همه چیز به صورت جبر و قهر بوجود می آید). (صدوق، ۱۳۷۸: ۱۸۲/۱) ولی خداوند فرمود: «عَلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَاعْتَنُوا بِمَا قَالُوا». (مائده: ۶۴)

#### ۵-۲-۱-۲- امام رضا و نقد تفکر غلات

بطور کلی غلات به کسانی گفته می شود که برای پیامبر(ص) یا امام(ع)، مقام و منزلتی بیش از آنچه خدا به آن ها عطا کرده، قائلند.

اولین گروه غلات بین شیعه بعد از شهادت علی(ع) به وجود آمدند که قائل شدند به اینکه: علی(ع) نه کشته شده و نه مرده و نه خواهد مرد. تا این زمین را پر از عدل و داد کند. این فرقه به «سبائیه» مشهور شدند. (نوبختی، ۱۳۵۵: ۲۲-۲۱)

بعد از علی(ع) نیز عده ای که محمد بن حنفیه را به عنوان امام می شناختند، بعد از مرگ او معتقد شدند که او نمرده است و زنده می باشد. این فرقه به «کریه» مشهور شدند. یکی از این افراد، حمزه بن عمار البربری بود که از کریه جدا شد و ادعا کرد که محمد بن حنفیه خداست. (نوبختی، ۱۳۵۵: ۲۷)

این ها به عنوان نمونه بود و گرنه غلات به این فرقه منحصر نمی شوند و در شیعه، فرقه‌های متعددی از غلات به وجود آمدند ولی همه آنان در تمام دوران مورد نفرت امامان شیعه بودند.

در روایتی اباصت هروی می گوید: به امام رضا(ع) عرض کردم ای پسر رسول

خدا، عده ای در کوفه معتقدند که برای پیامبر(ص)، هرگز سهوی در نماز رخ نداده است. امام(ع) فرمود: دروغ گفته اند، غضب و لعنت خداوند بر آنان باد، کسی که هرگز سهوی برای او رخ نمی دهد خداست.

اباصلت عرض کرد: از همین گروه عده ای معتقدند که حسین بن علی(ع) گشته نشده است و او را همانند عیسی به آسمان بردند و به این آیه نیز استدلال می کنند «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا». (نساء: ۱۴۱)

امام رضا(ع) فرمود: دروغ گفته اند، غضب و لعنت خداوند بر آنان باد، با تکذیب خود نسبت به پیامبر(ص) مبنی بر اینکه حسین بن علی(ع) کشته می شود، کافر شدند. به خدا قسم حسین(ع) کشته شده است و آنان که از حسین(ع) بهتر بودند، مانند امیرالمؤمنین(ع) نیز کشته شدند. همه ی ما کشته می شویم، به خدا قسم من به وسیله سم کشته می شوم و این خبر از طریق پیامبر که به وسیله جبرئیل از طرف خدا به او رسیده است. اما معنای آیه این است که خداوند برای کافران به زیان مومنان هیچ دلیل و حجتی قرار نداده است و کفار پیامبران را به ناحق کشتند و در عین حالی که آن ها به ناحق کشته اند، خداوند برای کافران به زیان پیامبران هیچ دلیل و حجتی قرار نداده است. (صدوق، ۱۳۷۸: ۲/۲۰۴-۲۰۳)

### ۳-۱-۲- امام رضا و دفاع عقلانی از دین

دفاع عقلانی از یک اعتقاد، امری بود که امام(ع) در مواضع مختلف آن را به عنوان بهترین روش دفاع از اعتقاد، مورد تأکید قرار می داد. با تأکید امام(ع) بر این مهم، راه هرگونه مغالطه، سفسطه و مجادله های غیرمنطقی در مناظرات و دفاعیات بسته شد، نتیجه آن هم این بود که جامعه علمی در شناخت و پذیرش اندیشه های مختلف، اول به ارزیابی عقلانی و منطقی آن ها می پرداخت و پس از آن بطلان بسیاری از فرقه ها و اندیشه های انحرافی، روشن می شد. یعنی نگرش علمی اهل علم به اینجا رسید که دفاع و یا رد یک اعتقاد و یا اندیشه ای باید از طریق اصول و روش های عقلانی باشد و لذا همین طریق هم عمل شد و به نتایج مهمی رسیدند و این هم از کرامات امام رضا(ع) بود. البته سوای از تأثیرات مظری امام بر جهت دهی فکری مسلمین، ایشان در حوزه عمل نیز، تأثیرگذار بود.

آن حضرت با شرکت در جلسه مناظره ای که خودشان قبل یا بعد از ولایتعهدی برگزار می کردند، علما روش منطقی و عقلانی بحث و مناظره و تحقیق را به مردم القامی کردند. نکته قابل توجه در این میان، تأثیرگذاری شجاعت امام رضا(ع) بر مسلمین بود که باعث قدرت و اقتدار آن‌ها گردید و با نشان دادن بزرگی و جلال اسلام، شیعیان و تمام مسلمین را در جهان سرافراز کرد.

خلاصه اینکه امام رضا(ع)، با نگرش عقلانیت توحیدی و در جهت استمرار خط امامت، در عصری که اوج گسترش مباحث کلامی و فلسفی بوده است، ضمن ایجاد دگرگونی در مبانی فلسفی و هستی‌شناسانه برخاسته از تفکر بشر، با الهام از قرآن و روایات اهل بیت(ع) به تبیین اصول و اعتقادات اسلامی و تحکیم پایه‌های معرفت دینی پرداخته‌اند.

## نتیجه گیری

مناظرت در تمام دوران‌ها در شناسایی مکتب تشیع نقش مهمی ایفا کرده است و از نظر پاسداری از حریم اسلام و خط مکتبی، سرمشق پر اهمیت و بسیار جامعی برای امروز و هر زمان دیگر است؛ زیرا رهبران ادیان مدعی آیین خود بوده و هر کدام برای شکست امام رضا(ع) آمده بودند. شکست آن‌ها توسط امام رضا(ع) پیروزی بزرگی برای اسلام و مسلمانان بود و به پیروان آنان ثابت شد که با وجود اسلام هیچ آیینی قابل پیروی نیست. شکست رهبران سایر فرقه‌ها که هر کدام فکر می‌کردند برترین مشرب فکری هستند، مانند سلیمان مروزی، ابن جهم، محدث ابوقره و ... باعث شد که متوجه شوند بهترین مشرب فکری متعلق به اهل بیت(ع) است و آنان از اسلام ناب دور هستند و برای فراگیری اسلام ناب باید به ائمه متوسل شوند. به هر حال کیفیت برخورد آن حضرت با پیروان مکاتب مختلف از جهات متعددی برای ما الهام بخش است از جمله:

۱. برخورد منطقی اسلام با پیروان مکاتب مختلف؛
۲. قدرت منطق اسلام به قدری است که از منطق‌های دیگر به هیچ وجه واهمه ندارد؛
۳. علمای اسلام در هر زمان باید از تمام مکاتب و مذاهب باخبر باشند و بتوانند با منطق خود آن‌ها با آن‌ها سخن بگویند و برتری آیین اسلام را بر هر مکتب دیگری اثبات کند. بنابراین بحث از تمام مکتب‌ها باید در متون دروس حوزه‌های علمی باشد؛
۴. در میان علمای اسلام باید کسانی باشند که با زبان‌های زنده دنیا آشنایی داشته باشند و بتوانند به هنگام لزوم، بدون وساطت مترجمین که گاه بر اثر ناآگاهی و گاه اعمال غرض شخصی، مسائل را تحریف می‌کنند، با اهل زبان‌های دیگر سخن بگویند و از این‌جا ضرورت تدریس زبان در کنار حوزه‌های علمی احساس می‌شود؛
۵. علمای اسلام باید از وسایل ارتباط جمعی موجود در جهان حداکثر بهره‌گیری را بکنند و صدای اسلام و تعلیمات قرآن را به گوش همه جهانیان برسانند و بدیهی است این کار بدون وجود یک حکومت نیرومند اسلامی کار بسیار دشواری است، چرا که حکومت‌های دیگر هرگز چنین مجالی را به پیروان مکتب اسلام نمی‌دهند و نه تنها با سانسور شدید

مانع از نشر دعوت اسلام می شوند بلکه با خفقان و سلب آزادی نفس ها را در سینه‌ها حبس می کنند. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۸: ۹۷-۹۶)

بر همین اساس و با توجه به آن چه که در مقاله پیش رو آمد، می توان نتیجه گرفت مناظرات و مباحث علمی امام رضا(ع) تأثیر قابل توجهی در تعمیق باورهای شیعی چه در آن دوران و چه در زمان های بعد داشته است و با توجه به آثار و برکاتی که مناظرات امام(ع) در جامعه اسلامی داشته است، به خوبی روشن می شود که از جمله مهم ترین دستاوردهای این مناظرات فراهم شدن زمینه گسترش فرهنگ اهل بیت(ع) و عمیق تر شدن اعتقاد به دوازه امام در مجامع اسلامی بوده است. از آن چه که در این جستار گذشت می توان در نتیجه گیری نهایی به ثمرات مناظرات حضرت رضا(ع) در پنج عنوان کلی نام برد: (۱) دفاع از ساحت توحید و اوصاف پروردگار متعال. (۲) اثبات حقانیت رسالت انبیاء عظام. (۳) دفاع از عصمت انبیاء. (۴) تبیین جایگاه امامت. (۵) اثبات منطقی بودن دین اسلام.

## فهرست منابع

### قرآن کریم

۱. ابن اثیر جزری، (۱۳۶۷) *النهاية في غريب الحديث*، قم: موسسه مطبوعاتی اسمائیلیان.
۲. ابن حجر، (۱۹۹۷م) *الصواعق المحرقة*، محقق: عبدالرحمن بن عبدالله التركي و کامل محمد الخرات، بیروت: موسسه الرساله.
۳. ابن ندیم، (۱۳۹۸) *الفهرست*، بیروت: دارالمعرفة.
۴. ابوزهره، محمد، (۱۳۸۴) *تاریخ المذاهب اسلامیه*، ترجمه: علیرضا ایمانی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۵. امین، سید محسن، (۱۴۰۳) *اعیان الشیعه*، بیروت: دارالتعارف.
۶. بروکلیمان، کارل، (۱۴۲۶ق) *تاریخ الادب العربی*، ترجمه عربی: عبدالحلیم التجار، قم: دارالکتب الاسلامی.
۷. حسینی مراکشی، ادیس، (۱۳۷۰) *راه دشوار از مذهب به مذهب*، ترجمه: مالک محمودی، قم: دارالقرآن کریم.
۸. حکیم، سید منذر، (۱۳۸۵) *پیشوایان هدایت*، قم: مجمع جهانی اهل بیت.
۹. ربانی، محمد رضا، (۱۳۸۸) *جلوات ربانی*، قم: انتشارات آیت اشراق.
۱۰. سیوطی، جلال الدین، (۱۴۰۴ق) *الدر المثور*، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۱۱. شیخ طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۱۱ق) *الغیة للحجه*، قم: دارالمعارف الاسلامی.
۱۲. صدر، سید محمد باقر، (بی تا) *تشیع یا اسلام راستین*، ترجمه: علی اکبر مهدی پور، تهران: انتشارات روزه.
۱۳. صدوق، (۱۳۷۸) *عیون اخبار الرضا*، تهران: نشر جهان.
۱۴. طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۸۶) *شیعه در اسلام*، قم: بوستان کتاب (دفتر تبلیغات).
۱۵. طباطبایی، محمد حسین، (بی تا) *ظهور شیعه*، تهران: نشر شریعت.
۱۶. طبرسی، احمد بن علی، (۱۴۰۳ق) *الاحتجاج*، مشهد: نشر مرتضی.
۱۷. طبری آملی، عماد الدین بن ابی القاسم، (۱۳۸۳) *بشارة المصطفى لشیعة المرتضی*، نجف: المكتبة الحیدریة.

۱۸. طبری، محمد بن جریر، (۱۳۸۷) *تاریخ الطبری*، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: دارالتراث.
۱۹. طبری، محمد بن جریر، (۱۴۱۳ق) *دلایل الائمة*، قم: بعثت.
۲۰. فیاض، عبدالله، (۱۹۸۵) *تاریخ الامامیه و اسلافهم من الشیعه*، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
۲۱. القرشی، باقر شریف، (۱۸۸۲م) *پژوهشی دقیق در زندگانی امام رضا(ع)*، ترجمه سید محمد صالحی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۲. کاشف الغطاء، محمد حسین، (۱۳۸۵) *اصل الشیعه و اصولها*، ترجمه علیرضا خسروانی، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
۲۳. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق) *الکافی*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۴. گروه تاریخ پژوهان حوزه و دانشگاه، (۱۳۸۹) *تاریخ تشیع*، قم: نشر پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۵. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳ق) *بحار الانوار*، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۲۶. محمد بن اسحاق ابن ابوالفرج الندیم، (۱۳۹۸) *الفهرست*، بیروت: دارالمعرفه.
۲۷. مرتضوی، سید محمد، (۱۳۷۵) *نهضت کلامی در عصر امام رضا(ع)*، مشهد: آستان قدس رضوی.
۲۸. مفید، محمد بن محمد، (۱۴۱۳) *الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد*، مصحح: مؤسسه آل البيت(ع)، قم: کنگره شیخ مفید.
۲۹. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۸۸) *مناظرات تاریخی امام رضا(ع) با پیروان مذاهب و مکاتب دیگر*، مشهد: آستان قدس رضوی.
۳۰. نوبختی، حسن بن موسی، (۱۳۵۵) *فرق الشیعه*، مصحح: علامه سید محمد صادق آل بحر العلوم، نجف: نشر حیدریه.
۳۱. یولیوس ولهاوزن، (۱۳۷۵) *تاریخ سیاسی صدر اسلام و شیعه و خوارج*، ترجمه: محمود رضا افتخارزاده، قم: دفتر نشر معارف اسلامی.



نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۰۰ - ۱۶۱

## توصیف وقایع و رویدادهای آخرالزمانی در جاماسب نامه

فاطمه نامدار<sup>۱</sup>

عبدالحسین طریقی<sup>۲</sup>

بخشعلی قنبری<sup>۳</sup>

### چکیده

جاماسب نامه کتابی است که پیشامدها و وقایع آخرالزمانی را از زبان جاماسب وزیر خردمند گشتاسب بیان می کند. زرتشتیان بر این باورند که تاریخ جهان دوازده هزار سال به طول می انجامد. پس از نبرد بین خوبی و بدی، بدی شکست می خورد و نیکی همه جهان را فرا می گیرد. ولی قبل از بازسازی جهان، وقایعی در دوره هر کدام از زمینه سازان و منجیان به وقوع می پیوندد که یأس و ناامیدی همه جهان را فرا میگیرد. سوشیانس آخرین منجی است که دشمنانی دارد و اتفاقات زیادی در زمان او می افتد ولی در نهایت او براهریمن چیره می شود.

### واژگان کلیدی

معناشناسی، ایزوتسو، شبکه معنایی، کل گرائی، فراروایت.

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

Email: fatemehnamdar27@yahoo.com

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

Email: tarighi@yahoo.com

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

Email: bghanbari768@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۱/۱۲/۱۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۹/۱۹

## طرح مسأله

جاماسپ‌نامه رساله‌ای است که در زمرهی آثاری است که نویسنده آن ناشناس است. در این کتاب گشتاسپشاه پرسشهایی راجعه مسایل گوناگون دینی و تاریخی و جغرافیایی مربوط به ایرانشهر، که از وزیرش خردمندش جاماسپ- که نوشته‌های دینی زردشتیان او را یکی از مؤثرترین پیروان زرتشت میخواند- میبرد و او نیز پاسخ میدهد.

بخش پایانی این رساله مربوط به رستاخیز و نجاتبخشان زرتشتی است و نویسنده در این بخش پیشامدهایی را که هنگام ظهور هوشیدر، هوشیدر ماه و سوشیانت در ایرانشهر رخ میدهد را از زبان جاماسپ نقل میکند. به گفته هدایت، دو باب واپسین کتاب، شباهت زیادی به زند و هومن یسن دارد (هدایت، ۱۳۵۷: ۱۰۷).

در واقع کهنترین گرایشهای معادشناسانه در ادبیات زرتشتی، با اسطوره گشتاسپ و جاماسپ پیوستگی دارد. بخش پایانی جاماسپ‌نامه درباره تاریخ اندیشه‌های مکاشفهای و شکوفایی آنها در نخستین سده‌های اسلامی است. این بخش آشفتگیها و دگرگونی‌هایی را که در رستاخیز و پایان زمان انسانها را گرفتار خواهد نمود، برمی‌شمارد (یارشاطر، ۱۳۸۰: ۲۵۵).

بسیاری از نکات ارزشمند اساطیری در میان پرسش و پاسخها مطرح شده است که برای بررسی موضوع اصلی این تحقیق بسیار سودمند است. برای نمونه، در فصل چهارم فهرستی از فرمانروایان ایران؛ از کیومرث تا کیلهراسپ ارائه شده است.

در فصل پانزدهم نکات مهم تاریخی و اساطیری درباره فرمانروایان ایران پس از گشتاسپ تا غلبه اعراب مسلمان است. علاوه بر این، جاماسپ به شرح رویدادهای دوران بهرام ورجاوند، پشوتن، هوشیدر، هوشیدرماه و سرانجام سوشیانت نیز میپردازد.

فصول پنجم تا هشتم به ترتیب درباره مردمان شش اقلیم جهان، مردمان ساکن البرز، مردم گنگدژ و هندوستان و چین و ترکستان و تازیان و بربرستان سخن رفته است.

به دلیل اهمیت و کاربرد بالای جاماسپ‌نامه در واکاوی عقاید، نیازها و آرزوهای تاریخی، اساطیری و رستاخیزی ایرانیان- در نخستین سده‌های پس از سقوط ساسانیان و

استقرار حکومت اسلامی در ایران- در اینجا بخشهایی از این متن پهلوی را ذکر میکنیم. در بخش شانزدهم کتاب (در شانزدهم)، جاماسب در پاسخ به پرسش گشتاسپ- مبنی بر اینکه دین زردشتی تا چه مدت رایج خواهد بود؟- گفت که، این دین هزار سال پایدار است؛ اما پس از آن مردمان به دروغ و پیمان شکنی روی آورند و ایرانشهر را به تازیان بسپارند و ایرانشهر به دشمنان رسد و ایرانیان و ایرانیان در یکدیگر مختلط شوند و از یکدیگر باز شناخته نگردند.

جاماسب در ادامه بسیاری از دیگر رخدادها و شرایط آن دوران را برای گشتاسپ شاه برمیگرداند:

«... و به آن هنگام بد، توانگران را از درویشان فرخندهتر دارند... و آزادگان و بزرگان به زندگی بیمزه رسند و ایشان را مرگ چنان خوش آید، که پدر و مادر را از دیدار فرزندان... در آن هنگام بد، بسیاری از مردم به «اوزدهکی» (= فلاکت و بدبختی) و بیگانگی و سختی رسند. و اندروای (= آتمسفر) آشفستگی و باد سرد و باد گرم وزد و بر «اوروران» (= گیاهان) کم بیاشد و بسی ویرانی کند و باران بیهنگام بارد...»

... در آن هنگام بد، دیر را از نوشتن بد آید و هر کس از گفت و گفتار و نوشته و پیمان باز ایستد (= خودداری کند) ... در آن هنگام، مردمان بیشتر به فسوسگری و بد کنشی گردند و مزه راست را ندانند. مهر و دوشارم (= دلبستگی) ایشان به دهی (= پستی) باشد. هر کس از کردار بد خویش شاد باشد و برمندش (مقابل فرومند، یعنی ارجمند) دارند. شهر شهر و ده ده و روستا با یکدیگر کوخشش (= ستیز) و کارزار کنند... و سترگ و رزد (= حریص) و مرد ستمگر ر به نیکی دارند و فرزانه و مردم بهدین را دیو دارند و کسی نیز چنانکه باید به کام خویش نرسد. (هدایت، پیوست جاماسبنامه، ۱۳۵۶: ۱۰۹-۱۰۸).

... و آتشان ایرانشهر به انجم و افسردگی رسند؛ دهیر و خواسته (مال و املاک) به دست انیرانیان و دروندان (کفار و دروغگویان) رسد و همه بیدین بیاشند... پادشاهی همه از ایرانیان بشود (= از دست برود) و به انیرانیان برسد؛ و بسیاری کیش و داد و گروش باشد؛ و اوزدن (= کشتن) یکدیگر را کرفه (ثواب) دارند...».

اوضاع ایران در آن زمان به قدری سخت و آشفته است که در ادامه متن (بند ۳۴ از در شانزدهم) آمده است:

«۳۴. ترا نیز این گویم که: اوی بهتر که از مادر نزاید؛ یا چون بزاید بمیرد و این «اند» (= چنین / این چنین) بدو «دروشک» (نیرنگ و نارو) را به سر رفتن هزاره زرتشتان نبیند. ۳۵. و نبیند آن کارزار بزرگی که باید بشود؛ و آن چند خونریزی که اندر آن هنگام باید بودن و مردمی در برابر نیمیمانند. ۳۶. ایشان، تازیان با ارومیان و ترکان اندر گمیزند (= مخلوط شوند) و کشور را به وشفند (تاراج کنند، آشفته گردانند). (همان: ۱۱۰).

در ادامه متن از شکوه و زاری امشاسپندان و برخی ایزدان، از بیدادی که به ایران و کیش بهی می‌رود، با اهورامزدا سخن می‌رود. سرانجام اولین نور امید روشن می‌شود. «۴۱. پس از جانب نیمروز مردی برخیزد که خداوندی (پادشاهی) خواهد و سپاه گوند (دلیر) آراسته دارد و شهرها را به چیرگی گیرد و بسا خونریزی کند تا کار به کام خویش بیاشد. ۴۲. و پس اقدم (آخر) از دست دشمنان به زابلستان گریزد و به آن کوست (خطه، سوی) شود و از آنجا سپاه راسته باز گردد...»

۴۳. و پس از آن از نزدیکی بار (ساحل) پدشخوار گر مردی، مهر ایزد را ببیند و مهر ایزد بسی راز نهران به آن مرد بگوید... ۴۹. و آن مرد چون آگاه شود، با بس سپاه گوند زابل، به میان ایرانشهر آید و با آن مردمان به آن دشت چنانکه تو گشتاسپ با خیونان سپید به «سپیدرزور (صحرای سفید) کردی، با پدشخوار گر شاه ستیزه و کارزار فراز کنند. ۵۰. و به نیروی یزدان ایرانشهر، فرهی کیان و فرهدین مزدیسنان و فرهی پدشخوار گر و مهر و سروش و رشن و آبان و آذرن کارزار «اویر» (بسیار شگفتی کنند و از ایشان بهتر آیند؛ از دشمنان چندان بکشند که «مره» (= شمار) نتوان کرد. ۵۱. و پس سروش و نیرو سنگ، پشوتن پسر شما را (گشتاسپ) به فرما دادار از گنگدژ کیان برانگیزند. ۵۲. و برود پشوتن با یکصد و پنجاه هاوشت (یاران خاصه)... تا به پارس ... و آنجا یزش کند.» (همان: ۱۱۲-۱۱۱).

در یکی از بخشهای پایانی جاماسپنامه (که دارای بیشترین و عمدتترین پیشگوییهای زردشتیان است) آمده است:

۱. گشتاسپ شاه پرسید که: سیج (= بلا) گران چندبار، نیاز چندبار و برف سیاه و تگرگ چندبار و کارزار بزرگ چندبار باشد؟ ۲. جاماسب بیتخش گفتش که: سیج گران سه بار باشد: یکی به فرمانروای بیدادانه ده‌هاگ و یکی به آنن افراسیاب تورانی و یکی به هزاره زردتستان باشد. ۳. نیاز چهار بار باشد: یکی به فرمانروایی بد افرسیاب، یکی به خداوندی اشکانیان و یکی به خداوندی پیروز یزدگردان و یکی به سر رفتن هزاره زرتستان باشد. ۴. گزند گران نیز سه بار باشد: یکی به خداوندی منوچهر و یکی به خداوندی پیروز یزدگردان و یکی به سرانجام هزاره زرتستان. ۶. کارزار بزرگ نیز به سه بار باشد: یکی به آن کاووس شاه که با دیوان به برز (= آسمان) ستیزه کرد؛ و یکی به آن شما (گشتاسپ) که با خیون سپید که دین را جادوگر کرد، که او را ارجاسپ خوانند و یکی در سر هزاره زرتستان باشد که بهم آیند، ترک و تازی و ارومی چون با آن دهد ستیزند.» (همان: ۱۱۵).

یکی دیگر از پیشگوییهای جالب توجه جاماسبنامه آنجایی است که گشتاسپشاه از بروز نشانه‌های موجود در سر هر یک از هزاره‌های پایانی می‌رسد:

۱. گشتاسپشاه پرسید که: به آمدن آن هنگام پسر من (پشوتن، پسر فنا‌ناپذیر گشتاسپ) دخشه (علامت) و نشان چه نماید؟ ۲. جاماسب گفتش که: گاه هوشیدر که پدید آید، این چند نشان به جهان پدیدار گردد:

۳. شب روشنتر باشد. ۴. هفتورنگ (بنات النعش) گاه بهلد. (مقر خود را تغییر دهد) و به سوی خراسان گردد. ۵. درآمد مردمان یکی از دیگری بیشتر باشد. ۶. مهر دروجی (پیمان‌شکنی) که اندر آن زمان کنند، زودتر و پیشتر بدان [مقصود] رسند. ۷. مردمان خوار و پست، فرمانروا تر باشند. ۸. بران را نیکی بیش باشد. ۹. دروج آز سهمناکتر باشد... ۱۲. بد آگاهان بر دین دستوران فسوس بیش کنند. و آزار آنها (دینورزان زردشتی) روا باشد... ۱۴. هامین (تابستان) و زمستان گزیدن (تشخیص دادن) نشاید... (تمامی این بخشهای جاماسبنامه، از پیوست جاماسبنامه) در ترجمه زند و هومن یسن صادق هدایت، (رویه‌های ۱۶-۱۰۹) آمده است.

## وقایع زمان ظهور هوشیدر

هوشیدر، هوشیدرماه و سوشیانت، فرزندان زرتشت، سه تن از فرشگردسازان مزدیسنیانند؛ که هر یک در سر هزارهای ظهور میکنند؛ تا ادامهدهنده راه زرتشت، زداينده کيش او از پيرايهها و نجاتبخش مردمان و سازندگان رستاخيز باشند (راشد محصل، ۱۳۶۹: ۱۴). «در این سه هزاره هوشیدر، هوشیدرماه و سوشیانت که جدا جدا در سر هر هزاره از ایشان یکی آید و همه کارهای جهان را باز آراید و پیمانشکنان کشور را بزند» (تفضلی، مینوی خرد، ۱۳۸۵: ۲۳).

هوشیدر نخستین منجی، در سر هزاره پنجم؛ هوشیدرماه در سر هزاره ششم و سوشیانت، آخرین موعود، در سر هزاره هفتم ظهور میکند (راشد محصل، ۱۳۶۹: ۱۴ و ۱۵). به گفته بندهش، چگونگی زاده شدن آنان بدین گونه است:

«در باره این سه پسر زردشت که اوشیدر، اوشیدرماه و سوشیانسند، گوید که پیش از آن که زردشت جفت گیرد، آنگاه، ایشان فرّه زردشت را در دریای کیانسه، برای نگاهداری، به آبان فره، که ایزد آناهید است، سپردند. اکنون نیز گویند که سه چراغ در بن دریا بدرخشد، به شب (آنها را) همی بینند. یکی یکی را، چون ایشان را زمانه خود برسد، چنین شود که کنیزکی برای سر شستن بدان آب کیانسه شود و او را فره در تن آمیزد، آبستن شود. ایشان، یکی یکی، به زمانه خویش، چنین زاده شوند (دادگی، ۱۳۸۵: ۱۴۲).

«سد در بندهش» یکی از بهترین متون اساطیری آخرالزمانی زردشتی، چگونگی زاده شدن نجات بخشان رستاخیز را این چنین میگوید:

«زراتشت برخاست که به ایرانویج شود؛ به مدت سه ماه با زن خویش نزدیکی کرد و هر بار که از آن زن برخاستی برفتی؛ چشمه آبی هست از آن قهستان و آن را «کانفسه» خوانند؛ و در آن آب نشستی و سر و تن بشستی و منی در آن آب بگمیختی. دادار اورمزد نه بیور و نه هزار و نهصد و نود و نه فروهر اشوان بر آن منی موکل نمود تا آن را نگاه دارند.

## داوری جهانی

چنانکه میدانیم، زردشتیان بر این باورند که تاریخ جهان دوازده هزار سال به طور میکشد. آخرین دوره که در آن بدی شکست میخورد، دوره‌های است که با تولد زرتشت

آغاز میشود. بنابراین، به عقیده زردشتیان ما در دروه انجامین تاریخ جهان زندگی میکنیم. آخرین دوره تاریخ خود به چهار بخش تقسیم میشود؛ که نماد هر یک از آنها یکی از فلزات است. به گفته «زند و هومن یسن»: «پس اورمزد خرد هر ویسپ آگاه را به زرتشت نمود. او بن درختی بدان بدید، که چهار شاخه بدان بود: یکی زرین، یکی سیمین، یکی پولادین و یکی آهن آلوده. پس او پنداشت که این را به خواب دید...»

اورمزد به سپیتامان زرتشت گفت که: آن درخت یک بن که تو دیدی، آن گیتی است که من اورمزد آفریدم. آن چهار شاخه، چهار هنگامی که میرسد. آن زرین، آن است که من و تو همپرسگی کنیم؛ و گشتاسپ شاه دین پذیرد و کالبد دیوان را بکشد؛ و دیوان از آشکاری به دور شده، در روش نهانی باشند.

### دوران آهن

عمدهترین نشانه این دوران، تازش دیوان خشم تبار به ایرانشهر و نابودی زندگی منظم خانوادگی و اجتماعی است. در این دوران بزرگداشت راستی و عشق و دین بهی کاهش مییابد. علاوه بر این، آشفتهگیهای گیهانی نیز بروز میکند: خورشید و ماه نور خود را به کمال نمیافشانند؛ تاریکی و تیرگی، زمینلرزه و خشکسالی در زمین ایجاد میشود.

این حمله شر (= اهریمن) قرینه یورش او در آغاز جهان است. سرانجام شاهزادهای ایرانی ظهور میکند و بر لشگریان پیروز میگردد و سرزمینهای ایرانی دین بهی را، پیش از تولد نخستین منجی رستاخیز، به صورت پیشین در میآورد (همان: ۱۰۳).

### زمینه سازان

ظهور هورشید همزمان با آغاز هزاره پنجم است. اندکی پیش از این رخداد، دو نجات بخش دیگر که هر یک نقش ویژه و رسالتی خاص بر عهده دارند، قیام میکنند. از واکاوی عمده آثار پهلوی آگاه میشویم که این دو تن زمینه را برای آمدن هوشیدر آماده میکنند و نابسامانیها و آشوبهایی که آرامش و آسایش مزدیسنان را بر هم زده است، فرو مینشانند. میتوان گفت واکاوی ادبیات رستاخیزی و سوشیانت زردشتی، بدون گفتگو پیرامون سوشیانتها و این دو تن - که در زمره جاویدانان قرار دارند - بدون نتیجه خواهد بود (راشد محصل، ۱۳۶۹: ۱۷).

در رسالهٔ پهلوی « آمدن بهرام ورجاوند» نخستین نشانه‌های طبیعی پیدایی فرشگرد چنین نمایانده شده‌اند:

«خورشید راستتر و کوچکت‌ر و سال و ماه و روز کمتر و زمین سپندارمذ تنگتر و راه کوتا‌تر [ میشود]. سپس در کشور مردانی از تخمهٔ دیو فرمان میرانند و آتشیهای مقدس را کنار مینهند (دریایی، ۱۳۸۴: ۱۴۷ و ۱۴۸).

... ای سپستان زرتشت، در آن هزارمین زمستان تو که سر رسدهٔ همهٔ مردم آزرپرست و تبا‌هگر دین شونند و ابر کامکار باد راستکار در آن هنگام و زمان خویش نبارد. همهٔ ابرهای آسمان به نشیب روند. آن باد گرم و آن باد سرد برسد و تخم غلات را ببرد. باران نیز به هنگام خویش نبارد... مردم دیگر کمر بند مقدس (= کستی) نمینندند، کودکان بازی نمیکندند. «بزرگ زادگان تهیدست میگردند و ستمکاران بر جهان چیره میشوند و بسیاری را بکشند. در فرمانروایی بد ایشان همه چیز نیست شود و بیچارگی و تبا‌هی برسد».

علاوه بر این، زراتشت نامهٔ بهرام پژدو نیز، دوران پیش از ظهور نجاتبخشان (یعنی در پایان سدهٔ دهم از هزارهٔ زرتشت) و اوضاع پریشان ایرانیان و آشفتگی جهان در پایان هزاره را به زیبایی به نظم آورده است (زرتشت بهرام پژدو، ۱۳۳۸: ابیات ۱۳۴۴ تا ۱۳۸۵).

### شاه بهرام ورجاوند

دربارهٔ او در بسیاری از متون رستاخیزی و پیشگویانهٔ پهلوی اشاراتی شده است. وی نمادی از ایزد بهرام است که به صورت شاهی سوار بر اسب سفید آراسته‌ای، برای یاری ایرانیان در برابر بدخواهان، از کابل یا هندوستان می‌آید (آموزگار، ۱۳۸۴: ۸۳).

مطالب بندهش، زند و هومن یسن و زراتشتنامه، او را ستیزنده‌های سختکوش و حقجو نشان میدهند؛ که با چند نبرد، خاک ایران را از مهاجمان ستمگر پاک میکند و آرامش از دست رفته را بار دیگر باز میگرداند. رسالهٔ مشهور و زیبای «اندر آمدن بهرام ورجاوند» اشتیاق و آرزوی فزایندهٔ زردشتیان مزدیسنا را به قیام او نشان میدهد:

«بیاید آن شاه بهرام ورجاوند از دورهٔ کیان، بیاوریم کین تازیان چنان که رستم آورد صد کین جهان». (بهار، ۱۳۴۷: ۸۴).



## پشتوهن / پشتوتن

او به عنوان دومین زمینساز ظهور، به همراه بهرام ورجاوند خروج میکند؛ تا زمینه ظهور اوشیدر را آماده کنند. پشتوتن (= چهرومیان) فرزند فناپذیر گشتاسب کیانی - که بنا به روایتی به همراه «خورشید چهر» یکی از پسران زرتشت در «گنگدژ» به سر میبرد (آموزگار، ۱۳۸۴: ۸۳) - یکی از بیمرگان و نجات بخشی است که برای ترویج و استحکام دین مزدیسنی ظهور میکند.

«پشتوتن گشتاسپان از سوی کنگ دژ آید، با یکصد و پنجاه مرد پرهیزگار، و آن بتکده را که رازگاه ایشان بود، بکند و آتش بهرام را به جای آن بنشاند. دین را همه درست فرماید و بر پا دارد. پس، پنجم هزاره اوشیدر آغاز شود. اوشیدر زرتشتان به دین رهبر، و پیامبر راستین، از (سوی) هر مزد آید. همانگونه که زرتشت (دین) آورد، او نیز دین آورد و رواج بخشد» (دادگی، ۱۳۸۵: ۱۴۲).

قیام «پشتوتن» آخرین قیام نیمکردانهای است که اندکی پیش از هزاره اوشیدر رخ میدهد و هدف او بازسازی دین زرتشت و برپایی آیینهای دینی و گسترش آموزشهای آن است. بنابر برخی منابع، در هزاره اوشیدر و حتا هوشیدرماه، پشتوتن دستور و رد جهان است:

«و چون نزدیک سر رفتن هزاره باشد، پشتوتن گشتاسپان به پیدائی آید؛ فره پیروز گریان به او برسد، آن دشمنان که به دروغزنی به فرمانروایی نشسته باشند چون: ترک و تازی و ارومی و ایرانیان بدتر از ایشان که راه چیرگی و ستمگری و دشمنی خداوندی را پویند و آتش را بکشند و دین را نزار کنند و توانایی و پیروزگری را از آن ببرند... تا آنکه هزاره سر برود.

## هزاره اوشیدر

نخستین منجی («گسترنده راستکاری») اگرچه از دوشیزهای باکره زاده میشود؛ ولی فرزند زرتشت نیز هست. همان -طور که پیشتر گفته شد، مطابق متون اساطیری، نطفه زرتشت در دریاچه «کیانسه» (= هامون) توسط ایزدان نگهداری میشود؛ تا این -که سی سال مانده به پایان سده دهم از هزاره زرتشت، دوشیزهای به نام «نامیگ پد» (کسی که پدر نامی

دارد) هوشیدر را به دنیا می‌آورد.

چون هوشیدر را به دنیا می‌آورد. چون هوشیدر به سی سالگی می‌رسد، خورشید ده شبانه‌روز در اوج آسمان، در همان جایی که در آغاز آفرینش آفریده شده بود می‌ایستد و فرو نمی‌شود تا همه بدانند کاری نو خواهد شد. هوشیدر به مقام همپرسگی با اورمزد می‌رسد. به برکت این سال برای گیاهان بهار مداوم خواهد بود (آموزگار، ۱۳۸۴: ۸۴).

به مدت سه سال مردمان به دور از آفریده‌های بد زندگی میکنند و بخشی از آفریدگان اهریمن یعنی نوع گرگ نابود میشود. بدین ترتیب ظهور نخستین منجی پیش آزمونی است، برای فرا رسیدن کمال. با این همه، «فرشگرد» (بازسازی جهان) کامل نیست و بدی هنوز هم اظهار وجود میکند (هینلز، ۱۳۸۲: ۱۰۴).

منابع پهلوی درباره چگونگی بروز بدی که در پایان هزاره رخ میدهد همداستان نیستند. در برخی از متون آمده است که دشمنان ایران باز خواهند گشت و دین بهی و دولت را پایمال خواهند کرد؛ اما جان هینلز معتقد است که این مطلب، تاریخی کردن اعتقادی اساطیری است که در متون دیگر آمده است (همان: ۱۰۴).

یکی از رویدادهای مهم این دوران، آمدن دیو ملکوس - به صورت زمستانی طولانی و کشنده - است. این دیو در پایان هزاره هوشیدر، سرما و بارانی سخت ایجاد میکند و بسیاری از مردم را از بین می‌برد. برخی از مردم به «ور جمکرد» (دژی که جمشید شاه پیشنهادی برای حفاظت بشر از سرما و زمستان دیو آفریده بنا کرد) پناه بردند. سرانجام با نیایشهای بهدینان، دیو ملکوس نابود میشود و مردم از ور جمکرد بیرون می‌آیند و در سرزمینهای دیگر پراکنده میشوند و نسلشان فزونی گیرد (آموزگار، ۱۳۸۴: ۸۵).

### آخرالزمان زرتشتیان

پس از پایان فتوحات و در نخستین دهه‌های استقرار حاکمیت اعراب بر ایران، موبدان زردشتی تلاش میکردند که با استفاده از اعتقادات خویش به توضیح چگونگی زبردست شدن زردشتیان در جامعه ایران پردازند. مفهوم زردشتی پیشگویی - به خصوص شکل خاص آن که مبتنی بر اعتقاد به پایان جهان است - از اعتقاد به آخرالزمان در بینش هند و ایران ریشه گرفته است.

بیش زردشتی در مورد زمان، در بردارندهٔ هفت دوران است که از روی فلزات نامگذاری شده است و در آخرالزمان هم منجی (= سوشیانت) ظهور میکند و شر را نابود میسازد و دین زردشتی را به صورت دین تمامی بشریت در میآورد.

موبدان و سایر زردشتیان سعی میکردند رخدادهای تاریخی را به گونهای توجیه کنند که گویا این رویدادها، مومنان را به زمان ظهور منجی نزدیکتر میکند. نتیجهٔ این امر در نخستین سدههای پس از تهاجم اعراب، پیشینی روز رستاخیز با تمرکز روی اشغال تازیان بود (همان: ۷۱).

آنچه که متون پیشگویانه بیان میکنند، طرح سادهای است از حوادث جاری که نویسنده پیش از پایان جهان ذکر میکند. در واقع این متون، حوادث سیاسی معاصر نویسنده و نوعی نوشتهٔ تاریخی نیمه ادبی است. ادبیات پیشگویانه در روزگار دشواری و هراس پدید می آید.

چنین اوضاعی زمانی روی میدهد؛ که نظام اجتماعی و دسترسی به قدرت مرکزی از میان برود و گروهی از مرم به خطر بیفتند و الگوهای فرهنگی جامعه از سوی یک نیروی خارجی مورد تهدید واقع شوند (دریایی، ۱۳۸۴: ۱۳۱).

هویت گروهی زردشتیان در عصر ساسانی شکل گرفته و در واکنش به چیرگی اعراب استوار شده بود. بازنویسی اغلب متون پارسی میانه در اوایل دوران اسلامی، تعالیم زردشتیگری را نزد زردشتیان و تعداد رو به کاهش موبدان مستحکم میگردانید.

بسیاری از متون پیشگویانه به زبان پارسی میانه وجود دارند؛ و با آنکه زمان پایان جهان در این پیشگوییها هرگز نرسید، موبدان این متون را بازنویسی کردند و حتا برخی از آنها را در روزگار اخیر به فارسی و برگرداندند (همان: ۱۳۲).

نوشتههای آخرالزمانی، آگاهیهای مربوط به واکنش گروهها را در برابر رویدادهای تاریخی، داوری آنها را دربارهٔ آن دورهٔ تاریخی و بیمها و امیدهای آنان برای آینده را ارایه میدهند. پیدایش این نوع ادبیات در اوایل عهد اسلامی، فشارها و اجبارهای فرجام شناختی را آشکار میکند. در واقع نه تنها واکنش زردشتیان را نسبت به وقایع تاریخی بیان میکند؛ بلکه همچنین مطابق انتظارات پیشگویانهٔ مسلمانان این دوران نیز میباشد. این امر نشانگر این

واقعیت است که، سده‌های ۹ و ۸ میلادی دوره اوج فشار و اجبار فرجام‌شناختی بوده است (همان: ۱۳۳).

تسخیر ایران‌شهر و ماوراءالنهر برای معتقدان به پایان جهان فرصتی بود تا به توضیح وقایع تاریخی بپردازند: به گونه‌ای که سقوط ساسانیان، زوال دین زردشتی و تغییر آن به اسلام، نوعی دگرگونی ناگهان دانسته شده است. موبدان روی اصلیت‌ترین بخش منابع خود متمرکز شدند و پیشگویی کردن که دفاع در برابر اعراب به جایی نمی‌رسد.

این سخنان، نمایانگر اوج عقیده نومیدانه زردشتیان نخستین قرون اسلامی بود؛ و اینکه خلافت اسلامی تجلی خواست خداوند است. در آن شرایط اجتماعی، هر گونه توضیح پس از واقعه، مصیبت را یک عامل دگرگونی برای بازسازی سیاسی و مذهبی جامعه ایران معرفی می‌کرد؛ که برای احیاء دین در آینده لازم بود و بدین ترتیب، اعتقاد زردشتیان راست کیش را تأیید می‌کرد. بنابراین، کسانی که به دین بهی وفادار ماندند، می‌توانستند با تصور ظهور منجی نیرو بگیرند (چوکسی، ۱۳۸۴: ۷۳).

در اواخر قرن هشتم میلادی، زردشتیان فارس امیدشان را برای آینده بهتر از طریق ادبیات آخرالزمانی بیان می‌کردند. این ادبیات واکنشی بود در مقابل وضعیت ناامیدکننده‌ای که در مورد عدم تشکیل حکومت زردشتی ایجاد شده بود. هنگامی که این ناامیدی بوجود آمد، ادبیات پیشگویانه بهترین راه بیان نیازها و خواسته‌ها بود.

با افزایش روابط متقابل زردشتیان و مسلمانان و مشارکت آنها در امور مختلف، مقاومت نظامی زردشتیان و ایرانیان رو به افول نهاد. زمانی که این مسئله واقع شد؛ زردشتیان مقاومت خود را از طریق ادبیات مربوط به پایان جهان در قرون ۹ و ۸ میلادی نشان دادند.

در اینجا امید برای رستگاری در جهان روحانی بود؛ و نه جهان مادی. زمانی که مسئله مقاومت فروکش کرد، تنها کاری که زردشتیان ایران می‌توانستند انجام دهند، پیشگویی استقرار دوباره حقیقت و عدالت و سرنگونی فاتحین عرب بود (دریایی، ۱۳۸۱: ۸۵). در یک متن منظوم پهلوی تحت عنوان «آمدن شاه بهرام ورجاوند» این چنین آمده است. (بهار، ۱۳۴۷: ۴-۸۳):

«بیاید آن شاه بهرام ورجاوند از دوده کیان،

بیاوریم کین تازیان، چنان که رستم آورد یکصد کین جهان،  
مزگتها را فرو هلیم و بنشانیم آتشان، بتکدهها را بر کنیم و پاک کنیم از جهان،  
تا ویران شوند دروج و دروج زادگان از این جهان».

قرن هشتم میلادی را میتوان عصر فشار فزاینده رستاخیز نامید. ساختار پایهای «پایان جهان» از دید زردشتیان به این صورت است که پیش از تجدید کامل جهان، دوره‌های از سختی و بدبختی فرا خواهد رسید. سوال مهم این است که، این متون چگونه حوادث تاریخی را به ویژه در اوایل عصر اسلامی شرح میدهند

صحنه پایان جهان به صورت سوال و جواب بین خدا و زرتشت است. زرتشت میپرسد و اهورامزدا پاسخ میدهد. این نوع شیوه مکالمه که در اوستا سابقه دارد، صلابت بیشتری به این متون میدهند. بدین معنا که این کلام خداست که به پیامبر میرسد.

اهورامزدا عصر عدالت و سختی را در قالب آنچه که تاریخ و تاریخنگاری ساسانیان است باز می‌شمرد. این بدان معناست که آغاز تاریخ از زمانی است؛ که در اوستا نشان داده شده است؛ یعنی آرمان نیاکان ساسانیان، پیشدادیان، کیانیان، سپس تغییراتی که کانون توجه‌اش ساسانیان بود و سپس به مهاجمین مسلمان عرب و جنبشهای فرقه‌های کشیده شد که نشان عصر نهایی بدبختی و به پایان رسیدن جهان بود. این دوره آخر و عصر بدبختی، با فتوحات مسلمین عرب در فلات ایران آغاز میشود (دریایی، ۱۳۸۱: ۸۰-۷۹).

در آغاز، متون پیشگویانه نام اعراب را به دلیل هراس از واکنش آنها ذکر نمی‌کردند. در اواخر سده سوم هجری، «زادسپرم» موبد سیرگان این پیشگویی دیرنگام را کرد که در سال سیصدم روز تبدیل به شب خواهد شد، [زیرا] در آن زمان دین مورد غفلت قرار خواهد گرفت و پادشاهی نابود خواهد شد (زادسپرم ۱۳۶۶: ۲-۶۱).

ولی به تدریج با افزایش مهاجرت اعراب و گروش فزاینده زردشتیان به اسلام، در برخی از متون پهلوی چون، «زند و هومن یسن»، آشکارا ورود مسلمانان به ایران را مقارن آخرین روزهای بشریت ذکر کردند (چوکسی، ۱۳۸۲: ۷۲).

دیگر متن پهلوی، «جاماسب نامک» حاوی بخشی از مهمترین متون پیشگویانه است. از سده ۶-۵۸۰ ق/۱۲-۱۴ م نویسندگان ناشناسی چندین بار بر روی سخنان جاماسب کار

کردند- ابتدا به پهلوی و سپس به فارسی نو و پازند- و طی این مدت پیشگوییهای بیانگر مکاشفه آخرالزمانی به آن گفتهها افزودند.

برای مثال، ویشاسب شاه از جاماسب می‌رسد: «این دین پاک تا چه مدت روا باشد و پس از آن چه هنگام و زمانه رسد؟» جاماسب نیز چنین پاسخ می‌دهد: «این دین هزار سال روا باشد. پس آن مردمانی که اندر آن هنگام باشند همه به مهر دروجی [پیمان شکنی] ایستند؛ با یکدیگر کین و رشک و دروغ کنند؛ و به آن چم [سبب] ایرانشهر را به تازیان بسپارند». (هدایت، ۱۳۵۶: ۱۰۸). (پیوست جاماسپنامه کتاب زند و هومن یسن).

در ادامه، جاماسب حکیم آینده ایرانشهر را چنین پیشگویی می‌کند: «ایرانشهر به تازیگان می‌رسد و تازیگان هر روز نیرومندتر میشوند و شهر به شهر را فرا می‌گیرند.» (همان: ۱۰۸). تحلیل دریایی این جریان را به خوبی تشریح می‌کند.

به گفته ایشان، این متن نشاندهنده تجاوز شهر به شهر اعراب به سرزمین ایران است. علاوه بر این در این متن، به اسکان و همزیستی - با مهاجمانی که ظاهراً از نظر نویسندگان روحانی زردشتی، فاجعه بزرگی بودند- پس از پایان فتوحات نیز اشاره شده است: «... و ایرانیان اندر انیرانیان گمیزند (مختلط شوند)، چنانکه ایرانی از انیرانی پیدان باشد.» (همان). به گفته دریایی، این نظر مغلوبان نسبت به غالبان غیرعادی نیست و در بسیاری از جوامع دیده می‌شود.

نوشتهای در بندهش این جریان بالا را به صورت تاریخی بیان می‌کند: «و چون شاهی به یزدگرد آمد، تازیان به بس شمار به ایرانشهر تاختند. یزدگر به کارزار با ایشان قادر نبود، به خراسان و ترکستان شد و اسب و مرد و یاری خواست؛ او را آنجای بکشتند.

سپاه و گند بیاشفت، ایرانشهر به تازیان ماند. ایشان آن آیین اک- دین خویش را رواج بخشیدند و بس آیین پیشینیان را بیاشفتند و دین مزدیسنان را نزار کردند. از بندهش [ = آغاز آفرینش ] تا به امروز انارگی (= زیانباری، فاجعه) از این گرانتر نیامد» (دادگی، ۱۳۸۵: ۱۴۱).

به گفته دریایی، عبارت بالا آشکار نتایج دینی و اجتماعی استیلای مسلمانان را نشان می‌دهد. در اینجا ایرانیان، اعراب را آورندگان «اک- دین» دانسته‌اند. زردشتیان اعراب را

در قالب دیوانی تجسم مینمودند که قصد تباهی سرزمین اهورایی را دارند (دریایی، ۱۳۸۴: ۳۴-۱۳۳). بدین ترتیب، تهاجم اعراب مسلمان مطابق با بسیاری از روایات زردشتی، با جهانیابی زردشتیان سازگار گردید و در قالب ادبیات پیشگویانه در نخستین قرون اسلامی تجلی پیدا کرد.

گفته‌های مربوط به پایان جهان، به آشوب اجتماعی در میان زردشتیان نیز اشاره داشت. موبدان با اشاره به سلطه مسلمانان، پیشگوییهای قدیمی را بازنویسی کردند؛ به این ترتیب که حکومت اعراب نشاندهنده روزهای پایانی بشریت است (چوکسی، ۱۳۸۲: ۷۳). پیشینهایی که موبدان در زمان حکومت اسلامی به جاماسب نسبت دادند، تا برآورد روزگار سلطه غیر زردشتیان هم پیش رفت: « اعرابی از نسل خاندان هاشم به مدت یکهزار و هشتادو دو سال با زور و تعدی بر ایران حکومت خواهند کرد».

نظر به اینکه زردشتیان قرون نخستین اسلامی مرگ یزدگرد سوم در ۵۳۱ ق/۶۵۱ میلادی را سرآغاز حکومت اسلام در نظر می‌گرفتند، سال ۱۱۴۶ ه.ق/۱۷۳۳ میلادی، سال احیای دین زردشتی محسوب میشد. در بسیاری از رسالات دیگر از این فرض در ترغیب هواخواهان دین زردشتی برای پایداری در ایمان خود استفاده میشد؛ این اعتقاد به سرانجام کیش بهی بر اسلام پیروز میشود (همان: ۷۳).

توصیفات مربوط به شکست و زوال پیش از تجدید حیات، چنان برانگیزاننده بود که نویسندگان زردشتی سدههای آغازین اسلامی حتی ادعا کردند که شاپور دوم، پس از دیدن خوابی که در آن حکومت کشور به دست افرادی نابر حق میافتد، به قبایل عرب حمله کرد (همان: ۷۳).

به تدریج موبدان سعی کردند؛ تا وقایعی چون، سقوط ساسانیان و زوال زردشتیگری را به مثابه یک دگرگونی ناگهانی؛ و مقاومت علیه اعراب را بینه نتیجه نشان دهند. این سخنان، عقیده نومیدانه زردشتیان را در جامعه اسلامی منعکس میکند. بر این مبنا که خلافت اسلامی در واقع همانطور که مسلمانان ادعا میکردند، تجلی خواست خداست.

در آن شرایط اجتماعی، هرگونه توضیح پس از واقعه، مصیبت را یک عامل دگرگونی برای بازسازی سیاسی و مذهبی جامعه ایران معرفی میکند؛ که برای احیاء دین

در آینده ضرورت داشت و به این ترتیب، اعتقاد زردشتیان راست کیش را تأیید مینمود. بدین ترتیب، مؤمنان زردشتی می‌توانستند با تصور ظهور سوشیانت نیرو بگیرند و به نبرد با سلطه دینی و سیاسی اعراب مسلمان پردازند.

در طرح نظریه پایان جهان، بر طبق «زند و هومن یسن»، فاجعه بعدی سیاه جامگان ابومسلم شناخته شده است: «در آن پستترین زمان، یکصد گونه، یکهزار گونه و بیور گونه دیوان گشاده موی خشم تخمه برسند. پستترین نژادها از سوی خراسان به ایرانشهر بتازند. درفش برافراشته‌اند، سلاح سیاه برند و موی، گشاده به پشت دارند». (هدایت، زند و هومن یسن، ۱۳۵۶: ۵۱).

رنگ سیاه نمایانگر جنبش ابومسلم است. اغلب متون پارسی میانه هنگام بحث از مردم سیاه درفش که از شرق می‌آیند، به آمدن ابومسلم خراسانی و انقلاب عباسیان اشاره میکنند. ولی موضوع اصلی در اینجا، دیدگاه خاص زردشتیان مزدیسنا نسبت به ابومسلم است. برای مثال، در «زند و هومن یسن» آمدن ابومسلم همچون یک فاجعه نمایانده شده است (دریایی، ۱۳۸۴: ۱۳۵).

بروز جنبش خرم‌دینان رویداد پیشگویانه دیگری است که در برخی از نوشته‌های پهلوی نمایانده شده است. با وجودی که بسیاری خرم‌دینان را نمایندگان احساسات ملی ایرانیان در نخستین سده‌های اسلامی میدانند؛ ولی همانطور که گفته شد، دیدگاه زردشتیان نسبت به آنها - و بسیاری از دیگر فرق منشعب از زردشتیگری که البته زردشتیان مزدیسنا تمام آنها را در زمره عقاید الحادی و بدعتگر به حساب می‌آورند - مفهوم دیگری داشت. بسیاری از متون پارسی میانه (برخی از متون مورد نظر در گفتارهای پیشین ذکر شده است) خطر پاپک و خرمیان را آشکار میکنند.

تورج دریایی در پایا مقاله «تأملات زردشتیان دربار پیشگویی رستاخیز» معتقد است که متون پیشگویانه پارسی میانه به عنوان مکمل منابع عربی، فارسی، ارمنی و یونانی؛ در شناخت ذهن گرفتار مردمی که در سده نهم و دهم میلادی با موج روزافزون تغییر کیش مواجه بودند، بسیار کارآمد است. این منابع نگرش زردشتیان را درباره چگونگی آشکاری و اتمام تاریخ در اوایل روزگار اسلامی نشان می‌دهد (همان: ۱۴۱).



## رویدادها و نشانه‌های پیشگویانه

پس از انتقال سلطه اجتماعی و سیاسی به مسلمانان، پیشگوییها روی رخدادهای معینی متمرکز گردید. زردشتیان و مسلمانان در سالها و سدههای بعد، از داستانهای هر دو جامعه درباره نبردها اطلاع داشتند. مدارک اسلامی از سده سوم ه.ق/ نهم میلادی به بعد سرشار از پیشگویی در مورد پیروزیهای نظامی اعراب است.

شاخصترین نمونه، نبرد قادسیه است که پیش از آن یزدگرد سوم هنگامی که شرایط تسلیم را رد میکرد، تکه کلوخی را به فرستاده عرب داد. به عقیده چوکسی، مسلمانان و زردشتیان حاضر، این عمل را نشانه واگذاری خواه ناخواه کشور تعبیر نمودند. همچنین رستم فرخزاد به گفته طبری، به مردم چین گفت: «مردم ایران؛ به من توجه کنید. نزدیک است خداوند شما را مجازات کند». (طبری، ۱۳۵۲: ۱۶۷۷/ج ۵).

شرح مشابهی از این سرنوشت شوم، وارد شاهنامه شد. در جایی که رستم فرخزاد از روی شمار سپهر به نتیجه شکست نهایی ایرانیان پی برده بود. او به برادرش چنین میگوید:

همی گفت کاین رزم را روی نیست	ره آب شاهان بدین روی نیست
کزین پی شکست آید از تازیان	ستاره نگردهد مگر بر زیان
چنان دان که اندر سرای سپنج	کسی کو نهد گنج با دسترنج
ز گنج جهان رنج بیش آورد	از آن رنج او دیگری برخوردار
چو با تخت منبر برابر شود	همه نام بویگر و عمر شود
نه تخت و نه دیهیم بینی نه شهر	ز اختر همه تازیان راست بهر
ولیکن چو بد ز اختر بیوفاست	چه گویم که امروز روز بلاست

(فردوسی، ۱۳۶۹: ۷۹-۲۲۷۵/ج ۷)

اعتقاد ایرانیان به ظهور منجی منتظر - به خصوص اعتقاد زردشتیان به اینکه روزهای پایانی بشریت پر از شر و دیو و انقیاد خواهد بود - در گزارشهای مسلمانان درباره لشکرکشیهای آنها درج شده است. زردشتیان شکستهای نظامی خاص ساسانیان را بخشی از نقشه الهی تلقی کردند و در مورد آن مطالبی نوشتند.

در رساله «زند و هومن یسن» دشت نهاوند را یکی از میدانهای نبرد آخرالزمانی معرفی میکند (هدایت، زند و هومن یسن، ۱۳۵۶: ۵۲).

انتشار گزارش‌های مربوط به پیروزی مسلمانان بنا به خواست خداوند، چند سده ادامه داشت. به گفته شیخ مفید، شهربانو دختر یزدگرد سوم، به علیابن ابیطالب (ع) گفت که پدرش وقتی پی برد که خداوند رخدادهای را از پیش مقدر کرده است، امیدش را از دست داد.

### منجیان زرتشتی

اعتقاد ایرانیان به تقدیر اجتنابناپذیر که از ناتوانی آنان در دفع مهاجمان پدید آمد، با عقیده اعراب مبنی بر اینکه خداوند خاک ایران را به مسلمانان وعده داده است، پیوند یافت (چو کسی، ۱۳۸۲: ۷۶).

باید گفت که تعبیرات پیشگویانه و رستاخیزی تنها مربوط به مناطق غربی و نوشته‌های پارسی میانه نبود. مؤلف ناشناس تاریخ سیستان، شناخت خاص زردشتیان از پایان جهان را آشکار میکند. به گفته نگارنده کتاب، در ۳۱ ه.ق/ ۶۵۱ میلادی، که سپاه عرب به اطراف شهر زرنگ رسیده بود، پرویز رستم مرزبان سیستان به موبدان موبد و بزرگان شهر چنین گفت: «این کاری نیست که به روزی و سالی و به هزار سال بخواهد گذشت و اندر کتابها پیداست، و این دین و این روزگار تا زمان سالیان باشد و به کشتن و به حرب این کار راست نباید؛ و کسی قضای آسمانی نشاید گردانید. پس تدبیر آن است که صلح کنم».

سپس پرویز سفیری به نزد فرمانده اعراب فرستاد و گفت: «ما به حرب کردن عاجز نیستیم، اما با خدای بزرگ حرب نتوان کرد؛ و شما سپاه خدایید و ما را اندر کتابها درست است بیرون آمدن شما و آن محمد [ص]. و این دولت دبیر بباشد. صواب صلح باشد تا این کشتن از هر دو گروه برخیزد.» (بهار، تاریخ سیستان، ۱۳۱۴: ۸۲-۸۰).

همچنین در حکایت دیگری از تاریخ سیستان آمده است، پس از اینکه پرویز دید که فرمانده عرب بر سکویی از اجساد نشسته است، با فریاد به همراهان خود گفت: «میگویند اهریمن به روز فرادید نیاید، اینک اهریمن فرادید آمد که انرد این هیچ شک نیست» (همان: ۸۲). در واقع زردشتیان نخستین سده‌های اسلامی عقیده داشتند که یک نشانه آخرالزمان، تجلی جسمانی دیوان است.

ادبیات پیشگویانه و مبتنی بر پایان جهان، در خصوص استیلاي مسلمانان و انحطاط

زردشتیان، تفاوت‌های میان زندگی فاتحان و مغلوبان را نامشخص نمود. روایات آمیخته‌های که دو گروه را به گذشته مشترکشان پیوند میداد، با ترکیبی از پیشگوییهای متقابل به زردشتیان کمک کرد فرمانروایی و فرهنگ اسلامی را بپذیرند (چوکسی، ۱۳۸۲: ۷۷).

با این وجود، ادبیات پیشگویانه، با ایجاد مشابهتهایی میان تولد حضرت محمد(ص)، اشو زرتشت و شاهان ایرانی، برقراری روابط اجتماعی دو جانبه را آسان نمود. به این طریق، محمدنبی(ص) جانشین روحانی برحق، و خلفا وارثان دنیوی و قانونی رهبران قدیمی ایرانی محسوب شدند.

چوکسی عقیده دارد که این امر بدان معنا نیست که ادبیات مقدس اسلامی مأخوذ از دین زردشتی است، بلکه از این لحاظ یهودیت و مسیحیت، نخستین تأثیرات را بر اسلام بر جای گذاشتند. با این وجود، مسلمانان در جامعه ایران بعضی موضوعات را از همانندهای زردشتی آن برگزیدند و زردشتیان نیز به همین ترتیب از موضوعات اسلامی متأثر شدند (چوکسی، ۱۳۸۲: ۸۶).

از آنجایی که روایت‌های مربوط به پیامبران و شاهان پس از به قدرت رسیدن آنها پدید آمد، امکان هماهنگ کردن نشانه‌های پیشگویانه مربوط به تولدهای موجود در زندگینامه محمد(ص)، زرتشت، کوروش و اردشیر پاپکان، با رویدادهای واقعی فراهم بود.

در واقع برخی از متون پهلوی، در تلاش بودند تا میان زندگی حضرت محمد(ص) و زرتشت وجه اشتراک ایجاد کنند. به واسطه برخی حکایات مربوط به زندگی زرتشت، کوروش و اردشیر موضوعاتی که در میان ایرانیان ریشه گرفته بود، به اعراب رسید و با نمونه یهودی-مسیحی مرد مقدس ترکیب شد تا زندگینامه مقدس اسلامی را تکمیل کند.

بنا به اعتقاد چوکسی، هدف اصلی این شبیه‌سازیه‌ها-چه به طور عمد و چه غیرعمد- ایجاد پیوند مستقیم میان بنیانگذار اسلام و پیامبران و شاهانی بود که پیش از او زندگی میکردند. میتوان گفت، اشتراک جنبه‌های مختلف زندگی محمد(ص) و زرتشت، بدون شک پیامآور عرب را در نگاه ایرانیان برحق جلوه میداد (همان: ۸۶).

تصور پایان جهان و محو تمام بدیها پیوسته از روزگاران کهن در اندیشه انسان اهمیت بسیاری داشته است. این فرایند در باورهای کهن ایران، هنگامی که جهان به پایان میسد و

شکوه‌مند (= فرشه) میشود تحقق مییابد. پیش از این دوره، جهان از یک دوره دشواری و بلا خواهد گذشت.

این بینش پیشگویانه در روایات ایرانی کهن، از گاتها گرفته تا اوستای جدید و به طور دقیق و مشروح در نوشته‌های پارسی میانه نشان داده شده‌اند (دریایی، ۱۳۸۴: ۱۴۵). در ادامه این گفتار و در بخش مربوط به روایات پیشگویانه اوستایی و پارسی میانه، بسیاری از مهمترین نوشته‌های پایان جهانی را مورد ملاحظه و واکاوی قرار میگیرد.

یکی از مسایل مربوط به این ادبیات، ویژگیهای مشترک همه بینشهای پیشگویانه جوامع گوناگون است. تورج دریایی میگوید که، این امر ناشی از شرایط مشترک بشر است؛ یا زاده اقتباس سنن مختلف از یکدیگر. علاوه بر این، در بررسی بحث مربوط به قدمت و اصالت پیشگویی رستاخیز در سنت ایرانی، بویس معتقد است، سنت پیشگویی قیامت در ایران، به خود زرتشت و دستکم به هزار سال پیش از سنت آخرالزمانی یهودیان باز میگردد (همان: ۱۴۵).

یکی از مهمترین مسایلی که در رابطه با ادبیات پیشگویانه و آخرالزمانی زردشتیان وجود دارد، بحث مربوط به رستاخیز و پیروزی نهایی خوبی بر بدی است. بسیاری از متون زردشتی، روندی را که به «پایان جهان» (در اصطلاح زردشتی = فرشگرد) میانجامد شرح میدهند.

مفهوم تازه شدن جهان زردشتی با آخرالزمان در مسیحیت و اسلام متفاوت است. با آنکه نتیجه معنوی «فرشگرد» و رستاخیز یکی است؛ ولی فراگرد نیل به آن نتیجه همانند نیست. فرهنگ مهر وجه مشترک آنها را در این میدانده که، هدف پاکان است.

این هدف تحقق می‌یابد چون خواست خداوند است. با این وجود، در فراگرد رسیدن به آن در اعتقادات مختلف، تفاوت‌هایی وجود دارد. در آیین زردشتی، مفهوم «فرشگرد»، هدف نهایی شوان (= پاکان) و آغاز «بیزمانی» است. هنگامی که جنگ و ستیزگی و نادانی جای خود را به آشتی و یکرنگی و خردمندی میدهد (مهر، ۱۳۸۱: ۱۰۵).

در فراگرد تازه شدن جهان در کیش زردشتی، به طور کلی ویژگیهای بسیاری وجود

دارد:

مفهوم تدریجی بودن فراگرد آفرینش، این مفهوم این را میرساند که، جهان و آدمی نا ایستا به سوی پیشرفت در جنبشاند. پیشرفت ایستا نیست. به گفته اشوزرتشت، جهان و آدمیان، بنا بر قانون اشا (= قانون راستی، بزرگترین اصل هستی) در کار پیشرفت هستند. در دین مبین اسلام، امام زمان زمانی ظهور میکند که جهان پر از ظلم و معصیت است؛ مهدی تنها کسی است که با ظهورش جهان را پر از عدل و داد میکند و حکومت الهی را استقرار میدهد. در دین زرتشت، پیشرفت فراگرد دایمی است و در نقطه عطف، جهان قبلاً به مرحله کمال نزدیک شده است و سوشیانت کار را به پایان میرساند (همان: ۱۰۶).

### وقایع زمان ظهور سوشیانس

در برگردان فارسی اوستای دوستخواه در مورد «سوشیانت» آمده است: سوشیانت (= سوشیانس)، در اوستا به معنی «سودبخش» یا «سودرسان» و در معنی گسترده، «رهاننده» یا «رهایی بخش» است. (دوستخواه، ۱۳۸۱: ۱۰۱۱/ج ۲). «سوشیانت» از ریشه «سوه - savah» در اصطلاح مذهبی به معنی رستگاری است.

ایجاد ملکوت و سلطنت الهی در روی زمین با تمام قوت و سودمندی آن. به گفته گاهان هر فردی باید برای بوجود آمدن چنین جهانی تلاش نموده و سهمی داشته باشد (بویس و دیگران، ۱۳۴۸: ۱۰۷). در واقع در اوستا، سوشیانت به صورت اسم عام به معنای هر نجاتدهنده (پیشبرنده) و یا گروهی از اشوان (=پاکان زمان) به صورت اسم مفرد و اسم جمع به کار رفته است.

در اوستا اشوزرتشت بزرگترین نجاتدهنده است که از سوی اهورامزدا برای پیشرفت بشر برگزیده شد. فرهنگ مهر معتقد است، محدود کردن نجاتبخشان به سه نفری که در پایان جهان ظهور میکنند ساخته و پرداخته اوستای متأخر است و در گاهان چنین مضمونی وجود ندارد (مهر، ۱۳۸۱: ۱۰۶).

آماج زرتشت، برپا کردن شهرستان نیکویی و حق بود، که با نوگری هستی انجام میپذیرد. برای آگاهی از این راز، زرتشت از اهورامزدا نشانی میجوید (یسنا ۳۴، بند ۶) از زمانی که حق بر دروغ پیروز خواهد شد (یسنا ۴۸، بند ۱) و مییرسد که پیش از آنکه روز

شمار فرا رسد، چه زمان راستکاران بر دروغگویان پیروز خواهد شد؟ این نو کردن هستی خواهد بود (یسنا ۴۸، بند ۲). نوگری هستی همراه با زایشی نو (باززایی) است. (یسنا ۴۸، بند ۵).

در گاهان (یسنا ۳۰، بند ۹ / یسنا ۳۴، بند ۱۵) زرتشت برای نو کردن این جهان، واژه «فَرُش کردن» را به کار میبرد؛ که در پهلوی «فَرَشکَرْت» و در فارسی «فرشگرد» آمده است و آن را رستاخیز کردن نیز معنی کرده‌اند. «فرشگرد» به دست سوشیانت یا سوشیانتها انجام میگیرد. از مجموع آنچه که زرتشت درباره «فرشگرد» میگوید، چنین برمیآید که «فرشگرد» در زمان خود زرتشت؛ و به دست او و پسرانش انجام میگیرد (مقدم، ۱۳۸۵: ۲-۱۱).

چنین تحولی در تورات نیز دیده میشود؛ به گونهای که در نوشتههای تورات، مسیح یا نجاتدهنده، اسم عام است، نه اسم خاص؛ و دستکم سی و نه مرتبه به صورت یک صفت بکار رفته است (مهر، ۱۳۸۱: ۱۰۷). از جمله برای کوروش بزرگ هخامنشی (کتاب عزرای نبی، باب ۲ و ۱ / تواریخ ایام، باب ۳۶، آیات ۲۲ و ۲۳ / دانیال نبی، باب ۶ و ۲۹) و برخی از قدیسان و پادشاهان بنیاسرائیل.

اندیشه رسیدن به پیروزی نهایی و جهانی که در آن انسان به همه مرادهاش برسد، در گاهان اشو زرتشت دیده میشود. راستاندیشان با اعتقاد به نیروی اهورامزدا، همواره در تلاش و جستجوی نجات بخشی هستند که این آرزوی آنها را برآورد. وظیفه این نجاتبخش، نگاهبانی این جهان است.

جهانی که اندک پیش از رستاخیز آراسته خواهد شد و در آن راستگو بر دروغگو پیروز میگردد، جهانی که در آن حق و نیکی پیروز است و دروغ و شر مغلوب. به طور کلی «نجاتبخش» در اوستا با عبارت «آنکه پیش خواهد برد» و یا «آنکه پیشرفت خواهد داد» مشخص شده است (راشد محصل، ۱۳۶۹: ۴).

واژه سوشیانت» در اوستا به صورت مفرد کاربرد کمی دارد و در همه موارد، شخص اشو زرتشت را معرفی میکند؛ که به عنوان یک گرونده راستی، از اهورامزدا آگاهی و خرد میطلبد. در بند ۹ از یسنای ۴۸ گاهان، زرتشت اینگونه میگوید (دوستخواه، ۱۳۸۱: ۱/۶۷):

«ای مزدا، چگونه دریابیم که تو در پرتو اشه (= راستی) بر همگان و بر آنان که سر

آزار مرا دارند، فرمان میرانی؟ مرا به درستی از هنجار «منش نیک» بیگانهان. رهاننده [اشو زرتشت] باید بداند که پاداش وی چهسان خواهد بود».

در جای دیگر (یسنا ۵۳، بند ۲) آمده است (پورداوود، ۱۳۵۴: ۱۴۳):

«برای خشنود ساختن مزدا باید از روی میل در اندیشه و گفتار و کردار در ستایش وی کوشا بود. کوی گشتاسب هوادار زرتشت اسپنتمان و فرشوستر، همان راه راست دینی را برگزیدند، که اهورامزدا به رهایی بخش [منظور اشو زرتشت است] فرو فرستاد». در دیگر بخشهای اوستا- که کلمه سوشیانت در آن به عنوان مفرد به کار رفته است- مقصود از نجات بخش یا رهاننده، آخرین موعود مزدیسنا که رستاخیز را برخواهد انگیخت، میباشد (مصطفوی، ۱۳۶۱: ۵۸). از جمله در یسنا ۲۶، بند ۱۰ و همچنین در یسنا ۵۹، بند ۲۸. علاوه بر اینها، در «ویسپرد»، کرده ۲، فقره پنجم آمده است:

«با این «زور» و «برسم» کسی را خواستار نیایشم که ردان را همی خواند؛ آن اشون مردی که اندیشه و گفتار و کردار نیک را به یاد دارد؛ آنکه به [آرمیتی] سپندارمذ اشون و به سخن سوشیانت پایدار است و از کردار وی جهان راستی برفزاید» (ویسپرد، ۱۳۸۱: ۳۲). راشد محصل در واکاوی کاربرد واژه «سوشیانت» در گاهان به این نتیجه رسیده است که، کاربرد این واژه به صورت جمع در گاهان، زمانی معرف یاران پیامبر است که او را در پیشرفت امور یاری میرسانند. در بند ۱۲ از یسنا ۴۸ آمده است (مهرین، ۱۳۷۹: ۱۸۲).

«چنین خواهد بود سوشیانت‌های کشورها که به وظیفه‌اشان خواهند رسید، (به راهنمایی) منش نیک و بر پایه اشا. آنها نامزد شده‌اند برای چیرگی بر خشم و ستم». در قطعه بالا، سوشیانتها و نجاتدهندگان، یاوران و خدمتگزاران دین بهیاند؛ که اعمالشان بر پایه آموزش الهامی و اشایی است (همان: ۱۸۲). در جای دیگری از گاهان، واژه سوشیانت، نمایانگر سالکانی است که برای دست یافتن پاداش خداوندی، در پیشرفت کار جهان میکوشند.

برای نمونه، در بند سیزدهم از یسنا ۳۴ آمده است (دوستخواه، ۱۳۸۱: ۱/۳۵): «ای مزدا اهوره، آن را منشنیک که به من نمایاندی، همان راه آموزش رهاندگان است؛ که تنها کردار نیک در پرتو اشه مایه شادمانی خواهد شد؛ راهی که نیک آگاهان را بر نهادی».

در بند سوم از یسنای ۴۶ (گاهان) سوشیانته راستاندیشانی هستند که، اهداف آنها با اندیشه‌های اهورامزدا یکی است و برای استقرار جهان راستی میکوشند: «ای مزدا، کی سپیدهدم آن روز فرا خواهد رسید؛ که با آموزشهای فزایش بخش و خردمندانه رهاندگان، اشه به نگهداری جهان بدرخشد؟ کیانند آنان که منش نیک به یاریشان خواهد آمد؟».

سوشیانت به طور عمومی به کسی گفته میشود که از وجودش به مخلوقات سود رسد و بتواند مردم را از رنج و بدبختی اهریمنی برهاند؛ خواه ذلت ظلم و ستم باشد یا ظلمت جهل و نادانی (اورنگ، ۱۳۳۳: ۳۷۳). لغتی را که پورداوود در کتاب فرهنگ اوستا (در جلد دوم یشتها، رویهای ۸۵ و ۵۱۸) «نوکننده جهان» ترجمه کرده است، در اوستا، «فرشو کرتی» آمده است.

فرشو کرتی را دکتر «آسموسن»، به «آنچه که تکامل و رشد و جامعیت میدهد»، معنی کرده است. او معتقد است، هخامنشیان با این مفهوم و اصطلاح آشنا بودند؛ زیرا در کتیبه‌های هخامنشیان، به کلمه «فَرُشَم» برمیخوریم. در دوران متأخر زردشتیگری، در اصطلاحات مذهبی راجعه آخرت، لغت فرشو کرتی (پهلوی = فرشکرت) = (fareshkard) تنها لغتی شد که جلال و شکوه دوران پایانی جهان را مجسم مینمود (بویس و دیگران، ۱۳۴۸: ۱۰۸-۱۰۹).

با وجود بسیاری از گفتارها در مورد معنی فرشو کرتی، به طور کلی باید گفت که، فرشگرد یعنی، رستاخیز روز پسین و قیامت؛ و هنگامی که آفرینش ایزدی و مخلوقات مینوی به درجه کمال برسند و به سوی جهان پایدار و جاودانی بگرایند (مصطفوی، ۱۳۶۱: ۵۸-۹).

### دشمنان سوشیانس و نتایج آن

مهمترین بخش اوستای جدید که در آن اشارات زیادی به سوشیانت شده، «فروردین یشت»، «زامیاد یشت»، «بهمن یشت» و فردگرد ۱۹ «وندیداد» است. در بند ۱۴۵ «فروردین یشت» آمده است: «فروهرهای نیک توانایی پاک اشونان را از کیومرث تا سوشیانت پیروزگر میستایم». در اینجا، سوشیانت به صورت مفرد، نامی است برای آخرین آفریده اورمزدی و از تبار نیکان؛ که فروهرش ستودنی است.



در فقره ۱۲۸ این یست، «سوشیانت» نام یا صفتی است برای «استوت ارت»، که آخرین سوشیانت است و با آمدنش فراگرد رستاخیز کامل می‌گردد: «فروهر پاکدین «اوخشیت ارت» (ukhshit eret) را میستاییم. فروهر پاکدین «اوخشیت نمه» (ukhshit neme) را میستاییم.

فروهر پاکدین «استوت ارت» (Astvat eret) را میستاییم. در فقره ۱۲۹ نیز آمده است: «کسی که سوشیانت پیروزگر نامیده خواهد شد، «استوت ارت» است. از این سوشیانت، برای اینکه او به سراسر گیتی سود خواهد بخشید، از این جهت که او آنچه را جسم و جانی است، پیکر فناپذیر خواهد بخشید». (پورداوود، ۱۳۵۶: ۱۰۱).

نکته مهم فقره ۱۲۸ فروردین یشت، معرفی شش تن از پارسایان و یاران سوشیانت است؛ که در رستاخیز همراه او میباشند. به گفته «دادستان دینیک» و «بندش»، در هنگام رستاخیز و برخاستن مردگان که ۵۷ سال طول خواهد کشید؛ این شش تن پارسای جامید، در هفت کشور زمین سوشیانت را یاری میکنند.

آنها با «خونیرث» یعنی با کشور مرکزی و محل اقامت سوشیانت در گفت و شنید خواهد بود. (همان: ۱۰۰). «استوت ارت» در مرکز «ایرانویج»، یعنی «خونیرث» مقام ریاست و سرداری این شش تن را دارد. (راشد محصل، ۱۳۶۹: ۷۶).

در بند ۱۴۱ فروردین یشت، از مادران سوشیانتها یاد شده است: «فروهر پاکدین دوشیزه «سروت قذری» را میستاییم. فروهر پاکدین دوشیزه «ونگهو قذری» را میستاییم. فروهر پاکدین دوشیره «اردت قذری» را میستاییم؛ که همچنین «ویسپ تئور وئیری» نامیده میشود؛ از این جهت، برای اینکه کسی را خواهد زایید که همه آزارهای دیوان و مردمان را دور خواهد کرد» (پورداوود، ۱۳۵۶: ۱۰۸).

در «زامیاد یشت» نیز گفتارهایی درباره سوشیانت وجود دارد: «در آن هنگام که مردان دیگر باره برخیزند و بیمرگی به زندگان روی آورد، سوشیانت پدیدار شود و جهان را به خواست خویش نو کند» (فقره ۱۱).

سوشیانتها جهان مطلوب را میسازند. آنها از فر کیانی مزدا آفریده برخوردارند و به کمک نیروی آن بر تما بدیها پیروز خواهند شد: «فر کیانی مزدا آفریده را میستاییم. فری

که از آن ایزدان مینوی و جهانی و سوشیانت‌های زاده و نزاده (نوکنندگان گیتی) است». (زامیاد یشت، کرده سوم، بند ۲۱ و ۲۲).

علاوه بر این، در بند ۶۶ زامیاد یشت، از خاستگاه سوشیانت سخن به میان آمده است: «... فر کیانی مزدا آفریده از آن کسی است که خاستگاه شهر یایش، جای فرو ریختن رود «هیرمند» به دریاچه «کیانسه» است؛ آنجا که کوه «اوشیدم» سر بر کشیده است». و یا در جایی دیگر: «فری که از آن سوشیانت پیروزمند و یاران اوست؛ بدان هنگام که گیتی را نو کنند» (زامیاد یشت، بند ۸۸).

به طور کلی، واژه «سوشیانت» در کاربردهای جمع خود در اوستای جدید، نوسازان و آرایندگان جهان پایانی را مشخص میکنند. راشد محصل و پژوهشگران آنها را در متون اوستایی چنین برمی‌شمارد:

۱- خردمندترین مردمانند و دانش آنها با ایزد «اشی» قابل قیاس است؛ یعنی از خرد ذاتی و فطری برخوردارند.

۲- اشو هستند؛ در این نعمت همه صفتهای نیک، چون خردمندی و مددگاری و سازواری نهفته است.

۳- فر کیانی دارند و همیشه پیروزمند و پیرو اندیشه نیک؛ و نابودکننده دیو خشانند.

۴- از نژاد اشو زرتشت و از نطفه اویند (راشد محصل، ۱۳۶۹: ۹).

### جهان مطلوب مزدیسنان

«کیومرث» که زندگی و مرگش در لفافهای از اسطوره پیچیده شده است، نخستین آفریده اهورامزداست. او در جهانی آفریده میشود که در آن مرگ نیست. این «زنده میرا» سی سال با آسایش و آرامش زیست میکند؛ تا اینکه اهریمن بد نهاد کمر به نابودی او میندند و طومار زندگی را در مینورد.

بدین ترتیب دوره بیرنجی پایان میپذیرد و سرنوشت آدمی با غم پیوند میخورد. زندگی از این پس آمیزهای از شادیها و دردها، پیروزیها و شکستها، مرادها و نامرادیها است (در حالی که پیش از این درد و رنج وجود نداشت و همه چیز خوبی و زیبایی بود)؛ و بر این روال تا ظهور سوشیانت، آخرین آفریده هر مزدی ادامه مییابد.

در دوره زندگی سوشیانت بار دیگر جهان به کام نیکان و پرهیزگاران است. جهانی که در آن کسی را با کسی کاری نیست؛ ریا و دشمنی از جهان رخت بر میندد و نیکبختی و بیکرنگی و درستی جای آن را میگیرد. این زندگی آرمانی تا دامن رستاخیز و تپسین کشیده میشود.

با توجه به اشارات اوستا میتوان دریافت که، مزدیسنان برای رسیدن به جهانی دوست داشتنی در تلاشند، روزی که دیگر از دشمنی و نادرستی و فریبکاری خبری نباشد. اشو زرتشت نیز خود برای رسیدن به چنین آرزویی، برای نابودی بدان و ناراستان کمک میخواهد. سوشیانتها نیز که پیروان راستین و بر حق اویند، این هدف را دارند؛ که دنیایی بسازند که در آن فساد و تباهی نباشد و افکار خرافی و واهی و ضعف و زبونیهای بشر از میان برود و جامعه‌های بر پایه روابط مطلوب و آرزوهای مشروع و نیروهای معنوی پیریزی نمایند.

در جهان آنها، نه به زیباییهای صوری و مظاهر مادی توجه میشود؛ و نه از دروغ و کژاندیشی نشانهای است. به گفته راشد محصل، بسیاری از ویژگیهای جهان مطلوب را میتوان از روی گفتههای اوستا و صفات سوشیانتها استنباط نمود. سوشیانتها خردمندترین مردمانند. آنها با آگاهی و خردی که از دانش اهورایی مایه میگیرد، جهانی را میسازند که همه خواستههای نیکان در آن متبلور میگردد (راشد محصل، ۱۳۶۹: ۱۱).

این دانش به حدی است که آنها را با امشاسپندان در یک ردیف نام میرند: «... رو به امشاسپندان و سوشیانتها آوریم، که داناترین، راستگفتارترین، یاریکنندهترین و به جنبش درآورندهترین هستند» (پورداوود، ۱۳۸۱: ۳۴ و ۳۵).

سوشیانتها هدفشان ساختن مردمانی است؛ با اندیشههای بلند انسانی. در جامعه مطلوب آنها، تنها راستی و پاکی است و ناراستی و دروغ مطرود است. بنیانگذاران این جامعه مطلوب، به کمک فر هر مزد داده، بر همه کس و همه چیز فرمانروایی معنوی دارند. سوشیانتها هدف زندگی را در نابودی نادرستی و دروغ؛ و پیروزی نیروهای هر مزدی می دانند.

سلاح آنان در برابر نابکاران و دیوان، راستاندیشی، راستگفتاری و راستکرداری است.

برترین صفت سوشیانتها یعنی پیروزمندی، مبین این نکته است که آنها برای ساختن جهان نو، علیه همه مظلوم قیام میکنند و همه نیروهای اهریمنی را نابود میکنند (راشد محصل، ۱۳۶۹: ۱۲-۱۱).

در جهانی که سوشیانتها میسازند، در برابر هر نیروی اهریمنی یک نیروی هرمزدی قرار دارد. و سرانجام، نیروهای هرمزدی بر نیروهای اهریمنی پیروز میشوند در این جهان پایانی، زندگان بیمارگ میشوند (زامیاد یشت، بند ۸۹) و جهان نیز چون آدمیان جاوید است و تباهی در آن راه ندارد و مقدمات رستاخیز آماده است.

جهان از هر جهت به آغاز خود همانند شده و اندیشه نیک، گفتار نیک و کردار نیک استقرار یافته است (همان: ۸۲).

با گذشت زمان و در جریان ثبت متون متأخر اوستایی، «نجات‌دهنده» در اوستا به صورت اسم خاص اوخشیت ارت (= هوشیدر)، اوخشیت نم (= هوشیدر ماه) و استوت ارت (= سوشیانس) که هر یک در پایان هزارهای ظهور میکنند، نمایان گردید: «بدان هنگام که «استوت ارت»، پیک اهوره مزدا- پسر «ویسپ تور ویری»- از آب کیانسه برآید، گریزی پیروزی بخش بر آورد؛ [همان گریزی] که فریدون دلیر، هنگام کشتن «اژی دهاک» داشت» (زامیاد یشت، فقره ۹۲).

«او [سوشیانت] همه آفریدگان را با دیدگان خرد بنگرد. او سراسر جهان استومند را با دیدگان بخشایش بنگرد و نگاهش، سراسر جهان را جاودانگی بخشد» (زامیاد یشت، فقره ۹۴). «یاران «استوت ارت» پیروزمند بدر آیند؛ آنان نیکاندیش، نیک گفتار، نیک کردار و نیکدیناند و هرگز زبان به دروغ نیالایند. (فقره ۹۵). (دوستخواه، ۱۳۸۱: ۵۰۲ و ۵۰۳).

### سوشیانت در متون پارسی میانه (پهلوی)

همانطور که میدانیم، در کتابهای هفتم و هشتم «دینکرد» از مندرجات اوستای کامل و از ۲۱ نسک آن سخن رفته است به گفته دینکرد، از جمله بخشهای اوستا که در آن ذکری از سوشیانت و رستاخیز آمده است، (و البته بسیاری از آنها از بین رفته است) «دامدات نسک» (چهارمین نسک اوستا) و «سپند نسک» (سیزدهمین نسک اوستا) میباشد. با این وجود، پارهای از گفتارهای رستاخیزی دامدات نسک، در متن پهلوی بندهش موجود

است.

مطالب سپند نسک نیز شامل، تاریخ زایش زرتشت، رسالت و مکالماتش با اهورامزدا و الهامات و خبر زرتشت از بهشت و دوزخ و پاداش نیکوکاران سزای گناهکاران و انتشار دین و مسایل مربوط به ظهور سه پسر زرتشت در آینده و رستاخیز و تنپسین میباشد. در فقرات ۱۱ و ۱۵ از فصل سیزدهم کتاب هشتم دینکرد، در قالب مندرجات سپند نسک چنین آمده است:

«از زمان پس از زرتشت تا فرشگرد و از چگونگی رفتار مردم در این زمان، از تقسیم قرن‌ها و هزاره‌ها، از نشانه‌ها و شگفتی‌ها که در پایان هر یک از هزاره‌ها در جهان پدید خواهد آمد، همچنین از زایش و رسیدن هوشیدر، پسر زرتشت در انجام نخستین هزاره و از چگونگی او و زمان وی از بر هم زندگان و آرایندگان که در هزاره هوشیدرماه پدید خواهند آمد؛ و از چگونگی فرا رسیدن سوشیانت در پایان سومین هزاره دینی و از برهم زندگان و آرایندگان آن هزاره و از ظهور سوشیانت و زمان وی از فرشگرد تن پسین (روز واپسین) که در زمان روی خواهد نمود» (مصطفوی، ۱۳۶۱: ۸۴).

در کتاب هفتم دینکرد- که به «زراتشت نامه» نامور است- به طور مفصل از سوشیانتها سخن رفته است. بتردید، مطالب زرتشت نامه از سپند نسک اخذ گردیده است. بنابراین، زراتشت نامه «بهرام پژدو» (سروده شده ۶۴۷ یزدگردی) از کتاب هفتم دینکرد و حتی «گزیده‌های زادسپرم» اخذ شده است (همان: ۸۵).

در بخشی از ابیات این متن پهلوی، اوضاع و احوال ایرانیان در پایان هزاره‌ها را شرح میدهد (پژدو، ۱۳۳۸: ۲۶-۱۲۵):

«پس آنگه چو آید هزاره به سر      ز بهدین نماند کسی با هنر  
ز هر جانب آهنگ ایران کنند      به سم ستورانش ویران کنند

پیش از پرداختن به بحث مربوط به نجات بخشان زردشتی و بازگویی اوضاع جهان در آستانه رستاخیز و پایان جهان (و در واقع در پایان هر یک از هزاره‌ها)، نگاهی کوتاه به اسطوره آفرینش در آیین زردشتی- که در کلیه مسایل مربوط به ظهور سوشیانت و رستاخیز از اهمیت زیادی برخوردار است- میان‌ازیم.

## آفرینش از دیدگاه اساطیر ایرانی

آفرینش بنا بر باورهای ایران باستان در محدوده دوازده هزار سال اساطیری انجام میگیرد. این دوازده هزار سال به چهار دوره سه هزار ساله تقسیم میشود. در دوران نخستین، عالم مینوی؛ و در دوره‌های بعدی، مینوی (= روحی، معنوی) و گیتی (= مادی، جسمانی) است.

در سه هزار سال ابتدایی - که جهان مینوی است و مکان و زمان وجود ندارد و جهان فارغ از ماده و حرکت است - از دو هستی سخن به میان میآید: یکی جهان متعلق به اهورامزدا؛ که پر از نور و زندگی و زیبایی و تندرستی است. دوم، جهان بدی متعلق به اهریمن؛ که تاریک و زشت است و مظهر نابودی و بیماری و غم. (هوار، ۱۳۶۳: ۷۲-۱۷۱). در دوره سه هزار ساله اول (آفرینش مینوی)، اورمزد، امشاسپندان و ایزدان و فرورها را میآفریند. در دوره دوم، آفرینش مینوی، صورت مادی به خود میگیرد، ولی هیچ جنبشی در آفریده‌ها وجود ندارد. دوره سوم که با هفتمین هزاره از آغاز آفرینش شروع میشود، دوره آمیختگی خوبی و بدی، روشنی و تاریکی و به طور کلی، آمیزش اراده‌های هر مزد و اهریمن است.

در آغاز این دوره، اهریمن از تاریکی به مرز روشنایی میتازد و پس از مشاهده آفریدگان اورمزدی، به فکر یورش و نابودی آنها میافتد و بر آنها میتازد. و جهان مادی را میآلاید. در این دوره که در متون پارسی میانه با عنوان «گمیزشن» (gumezishn) یا آمیزش یاد میشود، پیروزی گاه از آن اهورامزدا و گاه از آن اهریمن است (این دوره همین دوره کنونی در جهان مادی است؛ که خوبی و بدی در دنیا وجود دارد و انسانها هر کدام از روی فطرت و وجدان خویش، بدانها میگروند).

آخرین دوره سه هزار ساله که با ظهور زرتشت آغاز میگردد (در واقع دهمین هزاره از آغاز آفرینش و چهارمین هزاره از آغاز زندگی مادی)، دین زرتشتی با ظهور زرتشت و حمایت گشتاسپ شاه رواج مییابد. به دنبال آن و در آغاز هزاره‌های بعدی، سه منجی از نطفه زرتشت - به گونهای که در رویه‌های سپسین گفته میشود - به ترتیب در هزاره‌های بعدی، ظهور میکنند.

در آخرین هزاره آفرینش جهان، منجی آخرالزمان، سوشیانت پیروزگر، ظهور میکند و جهان را برای رستاخیز مادی (احیای مردگان) و مینوی آماده میسازد (راشد محصل، ۱۳۶۹: ۸۳).

برخی از دانشمندان ایرانی و خارجی درباره موضوع عمر دوازده هزار ساله جهان از نظر و دیدگاه زرتشتیان پژوهشهای گوناگونی انجام دادهاند:

مطابق دلیل نجومی که آقای «بهرام گور انکلسریا» شفاهاً اظهار داشتهاند، تاریخ ظهور زرتشت را میشود به ۸۶۰۰ سال قبل از میلاد تخمین زد. به موجب اسناد پهلوی که در دست است، در زمان زرتشت نقطه اعتدالین در برج ثور (گاو) بوده و کیسه نوروز از زمستان شروع میشده و اکنون در برج حمل میباشد و کیسه از ۱۳ آوریل شروع میشود. پس از محاسبه دقیق نجومی به دست میآید که از زمان زرتشت تا میلاد مسیح ۸۶۰۰ سال میگذرد (هدایت، زند و هومن یسن، ۱۳۵۶: ۱۶).

شاید بتوان پنداشت که در پیشگویی سپیتمان زرتشت، دوره ماد-هخامنشی، واپسین دوره و پایان دنیای کهن به شمار میرفت که طی آن، همه جهان به زیر یک درفش و پیرو یک شاهنشاهی بودند. زیرا اگر زمان زرتشت برابر با ۸۶۰۰ ق.م باشد، آنگاه سرآغاز هزاره یکم: ۱۱۶۰۰ ق.م. و هزاره دوازدهم: ۶۰۰ ق.م، (پیمیری زرتشت) خواهد بود (عطایی، ۱۳۸۶: ۵۴۶).

### (دینکرد هفتم)

چون از سه هزار سال دوران «گیتی»، زمانی که تجاوز اهریمن انجام گرفت، ۳۳۰ سال مانده بود... مادر زرتشت به همسری پوروشسپ درآمد.

با نگرش به اینکه دوران دوازده هزار ساله آفرینش، به چهار دوره سه هزار ساله، بخش شده و درآمدن اهریمن در دومین دوره سه هزار ساله بوده است، بنابراین زایش زرتشت بر پایه روایت دینکرد هفتم برابر است با ۵۶۷۰ آفرینش. اگر سال ۶۱۹۰ ق.م. (زایش زرتشت به گفته ادی) را به شماره ۵۶۷۰ بیفزاییم، سر آغاز هزارهها به ۱۱۸۶۰ ق.م. میرسد و پایان آن: ۱۴۱ میلادی است. (همان: ۵۴۶).

### «زادسپرم»

از هنگامی که اهریمن به سوی آفرینش آمد، تاکنون شش هزار سال شمردنی (غیرکیسه) است. از آنجا که اهریمن پس از پایان هزاره ششم به جهان اهورایی تاخت، بنابراین در میابیم که زادسپرم در هزاره پایانی میزیسته که برابر است با قرن نهم میلادی (همان: ۵۴۷).

### «صادق هدایت»

طبق محاسبه تقریبی «وست» تاریخ ظهور زرتشت با ۶۶۰ قبل از میلاد تطبیق میکند. از این قرار، ظهور هوشیدر: سال ۳۴۱ میلادی و ظهور هوشیدر ماه: سال ۱۳۴۱ و ظهور سوشیانت: ۲۳۹۸ میلادی اتفاق میافتد (هدایت: ۱۳۵۶: ۱۶).

دلیل اینکه در گاهشماری «وست»، سوشیانت ۱۰۵۷ سال پس از هوشیدرماه پدیدار میشود، شاید شمارش دروه ۵۷ ساله پادشاهی کیخسرو در آغاز هزاره دوازدهم (رستاخیز) است؛ هر چند که پیشگوناامه‌های پهلوی، پیدایش سوشیانت و کیخسرو ر همزمان میدانند. نابودی و آشفته‌گی دفترهای کهن به سبب زمان دراز و تازشهای هولناک، ما را از دستیابی به یک تاریخ و گاهشمار درست و استوار، به دور نگه داشته است. در نامه‌های پارسی، بارها از این دشواری سخن رفته که نویسندگان و نسخه‌داران، ناچار بودند گاهی تالیست روایت گوناگون و متناقض درباره یک رویداد و موضوع واحد را بررسی کنند. بدینگونه، هنوز نمیتوان با دقت و نازکینی، تاریخ زرتشتها را دریافت.

بایسته است که با روش نوین، بر پایه داده‌های اخترشناسی و طالعینی چهره‌ها، به آمار و محاسبات تاریخی پرداخت (عطایی، ۱۳۸۶: ۵۴۸). در اینجا جدولی از شش دیدگاه درباره دوران دوازده هزارساله به دست می‌دهیم که سالشماره‌هایش تقریبی است (همان: ۵۴۹).



### گاهشماری دوران دوازده هزار ساله

سرآغاز هزاره‌ها	دینکرد هفتم	سند مانوی	زادسپرم	ملل و نحل	آثار الباقیه	وست
" " یکم	۱۱۸۶۰ ق.م	۱۱۳۱۰ ق.م	۱۱۱۰۰	۱۰۸۰۷	۹۳۱۹ ق.م	۸۶۶۰ ق.م
" " دوم	۱۰۸۶۰ ق.م	۱۰۳۱۰	۱۰۱۰۰	۹۸۰۷	۸۳۱۹	۷۶۶۰
" " سوم	۹۸۶۰ ق.م	۹۳۱۰	۹۱۰۰	۸۸۰۷	۷۳۱۹	۶۶۶۰ ق.م
" " چهارم	۸۸۶۰	۸۳۱۰	۸۱۰۰	۷۸۰۷	۶۳۱۹	۵۶۶۰
" " پنجم	۷۸۶۰	۷۳۱۰	۷۱۰۰	۶۸۰۷	۵۳۱۹	۴۶۶۰
" " ششم	۶۸۶۰	۶۳۱۰	۶۱۰۰	۵۸۰۷	۴۳۱۹	۳۶۶۰
" " هفتم	۵۸۶۰	۵۳۱۰	۵۱۰۰	۴۸۰۷	۳۳۱۹	۲۶۶۰
" " هشتم	۴۸۶۰	۴۳۱۰	۴۱۰۰	۳۸۰۷	۲۳۱۹	۱۶۶۰ ق.م
" " نهم	۳۸۶۰	۳۳۱۰	۳۱۰۰	۲۸۰۷	۱۳۱۹ ق.م	۶۶۰ ق.م
" " دهم	۲۸۶۰	۲۳۱۰	۲۱۰۰	۱۸۰۷	۳۱۹ ق.م	۳۴۱ میلادی
" " یازدهم	۱۸۶۰	۱۳۱۰	۱۱۰۰	۸۰۷ ق.م	۶۸۱ میلادی	۱۳۴۱ میلادی
" " دوازدهم	۸۶۰ ق.م	۳۱۰ ق.م	۱۰۰ ق.م	۱۹۳ میلادی	۱۶۸۱ میلادی	۲۳۴۱ میلادیس
پایان دوران	۱۴۱ میلادی	۶۹۱ میلادی	۹۰۱ میلادی	۱۱۹۳ میلادی	۲۶۸۱ میلادی	۲۶۰۱ میلادی

در تمامی نوشته‌های دینی و اساطیری زرتشتیان، این مفاهیم یکسان است: اهورامزدا در روشنی بیپایان نو اهریمن در ژرفترین تاریکی است. میان این دو خلأ است و نیروی هر یک در برابر دیگری محدود. اورمزد جاودانی است؛ ولی اهریمن روزی نابود خواهد شد. در آغاز، اورمزد با علم خود از وجود روح بد (اهریمن) آگاه بود؛ ولی اهریمن نادان، از هستی اورمزد خبر نداشت؛ ولی به هنگامی که اورمزد و روشنی را دید، طبیعت ویرانگرش او را به حمله و تخریب و داشت. اورمزد میدانست که اگر نبرد تا ابد ادامه یابد،

اهریمن تهدید خود را عملی می‌کند.

اورمزد باید فلسفه هستی را که نابودی همیشگی بدی است دنبال کند. تحقق این برنامه زمانی شدنی است که بدین به جنبش درآید تا نیرویش به تحلیل رود؛ وگرنه در صورت توقف بدی در قلمرو خود، نیروی به کار نرفته آن برای همیشه هستی را تهدید خواهد نمود (آموزگار، ۱۳۸۴: ۳-۴۲).

### نخستین دوره سه هزار ساله

در شروع سه هزار سال آغازین، جهان مینوی (= روحانی) است. در آغاز کتاب «گزیده‌های زادسپرم» نویسنده دوران پیش از آغاز آفرینش را چنین نشان می‌دهد:

«۱-... در دین چنان پیداست (= تصریح شده است) که روشنی در بالا و تاریکی زیر و میانه هر دو شان گشادگی (= فضای باز) بود. ۲- اورمزد در روشنی، اهریمن در تاریکی [بود] و اورمزد از هستی اهریمن و نیز آمدنش به پیکار آگاه بود. [ولی] اهریمن از هستی و روشنی اهریمن آگاه نبود» (زادسپرم، ۱۳۶۶: ۱).

اورمزد که میدانست اهریمن طبیعت ویرانگریش را رها نمی‌کند، به آفریدن مخلوقات پرداخت. از جوهر روشنی خویش، صورت مینوی (= روحانی) آفریدگان خود را به وجود آورد. نخست امشاسپندان و سپس ایزدان را آفرید (هینلز، ۱۳۸۲: ۸۶). همانطور که بدی در مقابل خوبی قرار می‌گیرد، اهریمن نیز در برابر هر یک از امشاسپندان و ایزدان مزدا آفریده، هم‌اورد (پهلوی = همیستار) خاصی را می‌آفریند؛ که نام بسیاری از آنها در اوستا - البته با وضوحی کمتر نسبت به آفرینش مینوی اورمزد - ذکر شده است (آموزگار، ۱۳۸۴: ۳۷).

### دومین دوره سه هزار ساله

پس از بیهوشی اهریمن، اورمزد آفرینش گیتی (= مادی و جسمانی) را آغاز می‌کند: از زمان بیکران زمان محدود یا کرانهمند را می‌آفریند و سپس به آفرینش دیگر پدیده‌های مادی می‌پردازد و بدین ترتیب، آسمان و زمین و گیاهان و انسان را به وجود آورد. پیش نمونه انسان «گیومرث» است؛ به معنی «زنده میرا». او نمونه انسان کامل است و برای یاری به آفریدگار خلق میشود (بهزادی، بندهش هندی، ۱۳۶۸: ۵-۴۴). در پایان این دوره (پایان دومین دوره سه هزار ساله)، دیوان کوشیدند تا اهریمن را از بیهوشی بدر آرند

و به او قول دادند که به آفریده‌های اورمزدی یورش برند. آنگاه «جهی» (زن بدکار، دختر اهریمن) قول داد که «مرد راستکار» (= کیومرث، نمونه نخستین انسان) و «گاو یکتا آفریده» (= پیش نمونه چارپایان) را دچار رنج و سختی کند. جهی همچنین قصد خود را از آزار دیگر آفریده‌ها ابراز کرد (هادی، ۱۳۷۹: ۱۰۹).

### سومین دوره سه هزار ساله

سپس اهریمن از جای برخاست تا به جهان حمله کند. او آسمان را شکافت و به درون آن آمد و آسمان از او ترسید. اهریمن از آب گذشت و به وسط زمین رسید و به آفریدگان مادی حمله کرد. زمین چنان تار شد که در هنگام ظهر مانند شب تاریک مینمود.

پلیدی همه جا را فرا گرفت. گیاه پژمرد؛ اهریمن گاو و کیومرث را به آزار و نیاز و درد و گرسنگی و تشنگی و بیماری دچار نمود. فرمانروایی انسان ۳۰ سال تعیین شده بود. به مدت نود روز موجودات مینوی با دیوان در جهان مادی به نبرد پرداختند (هینلز، ۱۳۸۲: ۸-۸۷).

ولی میدانیم که از نطفه کیومرث، نسل بشر به وجود آمد؛ به گونه‌ای که در فقرة ۸۷ فروردین یشت در مورد «کیومرث» آمده است: «فروشی گیومرث اشون را میستاییم؛ نخستین کسی که به گفتار و آموزش اهوره مزدا گوش فرا داد و از او خانواده سرزمینهای ایرانی و نژاد ایرانیان پدید آمد (دوستخواه، ۱۳۸۱: ۴۲۳/ج ۱).

در «گزیده‌های زادسپرم» آمده است:

«۱-... اهریمن به مرز آسمان فراز آمد. ۲. آسمان به سبب جداگوهری (= ناهم نژادی) آنگونه که میش از گرگ لرزد. ۳. پس به سوی آب آمد و تلخی و بدمزگی را بر آن برد. ۴. سپس همه زمین را گزند در ایستاد. ۵. گیاه را بخشکید و به سوی گاو یکتا آفریده آمده؛ که در ساحل رود دائیتی، در میانه زمین ایستاده... گاو نزار و بیمار شد و در گذشت. ۶. پیش از یورش به سوی کیومرث، که آن هنگام مانند مردی [به] بالای (= قد) زرتشت بود [و] چون خورشید روشن بود، اورمزد خواب را به پیکر جوانی پانزده ساله، روشن و بلند آفریده و به سوی کیومرث بفرستاد. ۷. هنگامی که از خواب برخاست، جهان

را دید که چون شب تاریک است و در همه زمین مار و کژدم و خرفستران (= جانوران زیانکار) بود [ که تمام آفریده‌ها را نزار کرده بودند ] (زادسپرم، ۱۳۶۶: ۳).

### آفرینش و سه دوران

به طور کلی میتوان گفت که، اهورامزدا آفرینش جهان را در دو مرحله به انجام رسانید: نخست وی همه چیز را در حالت مینوی (= روحانی و غیرمادی) آفرید. آنگاه بدان هستی گیتیای (= پهلوی: گیتیگ) بخشید. با انجام این دو مرحله، عمل آفرینش - که در پهلوی به «بندهش» موسوم است - صورت گرفت.

تحقق مرحله «گیتیای» عرصهای را برای نبرد با بدی به وجود میآورد؛ چه برخلاف حالت «مینوی» در برابر تهاجم آسیبپذیر بود. به گفته بسیاری از متون پهلوی، در این مرحله اهریمن موجودات جهان را تباه نمود و نخستین انسان را کشت؛ ولی در نهایت ایزدان در کنار سایر موجودات مزدا آفریده، به مقابله نیروهای اهریمنی آمدند (بویس، ۱۳۸۴: ۴۹).

«بندهش» (= آفرینش) نخستین دوره از ادوار سهگانه‌ای است که تاریخ گیهانی بدان تقسیم میشود. تازش «انگیزه مینوی» دومین دوره را آغاز کرد، که موسوم به دوره «گمزشن» (= آمیزش) است و طی آن، جهان نه یکسره نیک؛ بلکه آمیزهای از نیک و بد است. انسان برای ایستادگی در برابر یورش نیروهای اهریمنی، نیاز به پرستش اهورامزدا و امشاسپندان و سایر ایزدان دارد.

بدین ترتیب بر پایه شهود زرتشت، انسان در هدف بزرگ غلبه تدریجی بر بدی و بازسازی جهان به صورت کامل و اصلی آن، با ایزدان سهیم است. آن لحظه با شکوه که چنین رویدادی حاصل خواهد شد، «فرشو کرتی» (= فرشوگرد = بازسازی جهان) نامیده میشود.

با این رویداد، تاریخ باز خواهد ایستاد و در مرحله سوم، دوره «وزارشن» (= جدایی) آغاز خواهد شد. این زمان است که نیکی باره از بدی جدا خواهد شد؛ و از آنجا که بدی زین پس یکسره ناپود میشود، پس دوره جدایی ابدی است (همان: ۴۹ - ۵۰).

## اسطوره‌های پایان جهان

اصل «معاد» - تعلیمات مربوط به آخرین امور جهان - رکن اساسی و شناخته شده‌های در زردشتیگری است. اینگونه تعلیمات رستاخیزی در آیین زردشتی، شامل دو بخش است: پایان زندگی فرد با فرارسیدن مرگ و پایان جهان. اعتقاد به زندگی پس از مرگ از کهن‌ترین زمانها بخش عمده‌های از تفکرات دینی ایرانیان بوده است.

جاودانگی تنها به معنی نوید پاداش اخروی نیست، بلکه در حقیقت جایگاه حقیقی انسان است؛ زیرا آنچه به ظاهر انسان را نابود میکند، یعنی مرگ، سلاح اهریمن است. انسان برای زیستن ساخته شده است و نه برای مرگ؛ و اگر فرضاً مرگ سخن آخر باشد، در این صورت اهریمن پیروزمند نهایی است و نه خدا (هینلز، ۱۳۸۲: ۹۵).

در آیین زرتشتی انسان در مبارزه دایمی خیر و شر، وظیفه مهمی را داراست. طبق عقاید زرتشتی، انسان از روان و تن ترکیب شده است؛ که روان مقدم بر تن است. انسان در دوران حیات، در گزینش نیکی و بدی مختار است؛ ولی این موضوع دلیل بر عدم مسئولیت و عدم مجازات بدکاران نیست.

در هنگام مرگ، تن انسان میمیرد ولی روانش پس از چهار روز توقف در دنیا، به سوی عالم عقبی میشتابد و متناسب با کردارهای تن و روان در دنیای مادی، به سیر در جهان مینوی میپردازد (دیاکونوف، ۱۳۸۲: ۳۳۳).

## فهرست منابع

- ۱- آذر گشسب، اردشیر (۱۳۷۲): مراسم مذهبی و آداب زرتشتیان، تهران، انتشارات فروهر.
- ۲- آموزگار، ژاله، (۱۳۸۴): تاریخ اساطیری ایران، تهران، انتشارات سمت.
- ۳- اشه، رهام (۱۳۸۳): هرمزد با هرویسپ آگاهی، تهران، نشر اساطیر.
- ۴- اورنگ، مراد (۱۳۴۴): گوهرهای نهفته، تهران، بیجا.
- ۵- بویس، مری (۱۳۷۵): تاریخ کیش زرتشت (ج: ۱ و ۲ و ۳)، ترجمه همایون صنعتیزاده، تهران، نشر توس.
- ۶- بهار، محمدتقی، (۱۳۴۷): ترجمه چند متن پهلوی، به کوشش محمد گلبن، تهران، نشر سپهر.
- ۷- بهزادی، رقیه، (۱۳۶۸): بندهش هندی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۸- پژدو، زرتشت بهرام، (۱۳۳۸): زراتشتنامه (از نسخه روزنبرگ)، به تصحیح محمد دبیر سیاقی، تهران، انتشارات طهوری.
- ۹- پورداوود، ابراهیم، (۱۳۵۶)، یشتها (ج: ۱)، به کوشش بهرام فرهوشی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۱۰- تفضلی، احمد، (۱۳۷۶): تاریخ ادبیات پیش از اسلام، به کوشش ژاله آموزگار، تهران، نشر سخن.
- ۱۱- چوکسی، جمشید گرشاسب، (۱۳۸۲): ستیز و سازش، ترجمه نادر میرسعیدی، تهران، انتشارات ققنوس.
- ۱۲- دادگی، فرنیخ، (۱۳۸۵): بندهش، ترجمه مهرداد بهار، تهران، انتشارات توس.
- ۱۳- دریایی، تورج، (۱۳۸۱)، سقوط ساسانیان، ترجمه منصوری اتحادیه و فرحناز حسینک لو، تهران، نشر تاریخ ایران.
- ۱۴- دوستخواه، جلیل، (۱۳۸۱): اوستا، (ج: ۱ و ۲)، تهران، انتشارات مروارید.
- ۱۵- راشد محصل، محمدتقی (۱۳۶۹): نجات بخشی در ادیان، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۱۶- زادسپرم، (۱۳۶۶): گزیده‌های زادسپرم، ترجمه محمدتقی راشد محصل، تهران، موسسه

مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

- ۱۷- طبری، محمدبن جریر، (۱۳۵۴): تاریخ الرسل و الملوک (ج: ۹ و ۱۳)، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.
- ۱۸- عطایی، امید، (۱۳۸۶): پیامبر آریایی، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۱۹- مصطفوی، علیاصغر، (۱۳۶۱): سوشیانت، تهران، بیجا.
- ۲۰- مقدم، محمد، (۱۳۸۵): جستار درباره مهر و ناهید، تهران، نشر هیرمند.
- ۲۱- مهر، فرهنگ، (۱۳۸۱)، فلسفه زرتشت، تهران، نشر جامی.
- ۲۲- مهرین، مهرداد، (۱۳۶۱): سیری در آیین مزدیسنا، تهران، فروهر.
- ۲۳- مینوی، مجتبی، (۱۳۵۴): نامه تنسر، تهران، انتشارات خوارزمی.
- ۲۴- هدایت، صادق، (۱۳۵۶): زند و هورمن یسن، تهران، انتشارات جاویدان.
- ۲۵- هینلز، جان، (۱۳۸۲): شناخت اساطیر ایران، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران، نشر چشمه.





نوع مقاله: پژوهشی  
صفحات ۲۲۲-۲۰۱

## واکاوی نماد شناسی سیر تنزلی قرآن کریم

رضوانه نجفی سوادرودباری<sup>۱</sup>

### چکیده

قرآن کریم از طرف خداوند نازل شده است که در این تنزل مراحل را طی نموده تا به صورت فعلی درآمده است. مبداء این سیر نزولی با تعبیرات مختلفی در قرآن بیان شده است؛ مانند، لوح محفوظ، کتاب مبین، ام‌الکتاب و امام مبین که در این مقاله با روش تحلیلی و با استفاده از قرآن و نظریات عالمان دینی مورد بررسی قرار می‌گیرد. همه‌ی این کلمات از حقیقت واحده خبر می‌دهند و این حقیقت، اولین مخلوق خدا و مخزن علم خداوندی می‌باشد که صور و سرنوشت همه‌ی موجودات در آن محفوظ می‌باشد و هیچ چیزی از ذرات عالم از علم خداوندی خارج نمی‌باشد. نسبت قرآن کریم به این حقیقت نسبت بسیط به مرکب و مفصل به مجمل است. اصل قرآن در ام‌الکتاب و لوح محفوظ به صورت بسیط، مندمج می‌باشد که در سیر تنزلی به صورت تفصیل درآمده است. این تنزل به صورت تجافی نمی‌باشد بلکه به صورت تجلی است. حقیقت لوح محفوظ و ام‌الکتاب قابل تنزل به عالم طبیعت نمی‌باشد و پیامبر در قوس صعود آن حقیقت را شهود می‌نماید، آنچه که قابل تنزل است، وجود تفصیل یافته و رقیقه‌ی آن حقیقت است که در طول زمان به پیامبر اکرم نازل شده است.

### واژگان کلیدی

لوح محفوظ، ام‌الکتاب، عدم تغییر، حقیقت واحد، تنزل.

۱. استادیار دانشگاه سیستان و بلوچستان، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، سیستان و بلوچستان، ایران.

## طرح مسأله

نظام عالم هستی یک نظام طولی است که مرتبه‌ی پایین در مرتبه‌ی بالا حضور دارد و مرتبه‌ی بالا در برگیرنده مرتبه‌ی پایین می‌باشد و قوانین حاکم بر عالم هستی با توجه به طولی بودن آن با هم دیگر فرق می‌نمایند. بعضی از قوانین در تمام مراتب هستی جریان دارد و بعضی در بخش دیگر از مراتب هستی حاکم می‌باشد. قرآن کریم در رابطه با حقایق عوالم علوی مطالبی را برای انسان عرضه کرده است که قبل از قرآن در هیچ کتاب آسمانی مطرح نبوده است. قرآن کریم این حقایق را که موجودات بسیطی‌اند و به وجود جمعی موجوداند با اسامی و کلمات مختلفی مثل لوح محفوظ، کتاب حفیظ، کتاب مکنون، ام الکتاب، کتاب مبین و امام مبین، بیان نموده است. این کلمات در عین تعدد، مشترکاتی با هم دارند که نشانگر وحدت مصداقی همه‌ی این کلمات می‌باشد. همچنین در بعضی آیات قرآن به رابطه خود قرآن کریم با این کلمات اشاره شده است. هدف مقاله حاضر تبیین ارتباط قرآن کریم با این حقایق و نزول قرآن کریم از مراتب بالا تا رسیدن به دست پیامبر اسلام به صورت آیات و سوره‌ها می‌باشد.

برای رسیدن به این هدف باید به چندین سوال پاسخ داده شود.

اولاً: آیا این کلمات همه از یک حقیقت واحد سخن می‌گویند یا هر کدام از این

کلمات از حقیقت جداگانه‌ای خبر می‌دهند؟

ثانیاً: در صورت تعدد وجودی، آیا این حقایق در طول هم هستند یا هم عرض می-

باشند؟

ثالثاً: آیا حقیقت قرآن همین الفاظ و کلمات است که در دست ما است یا حقیقتی

برتر از این حروف و کلمات می‌باشد؟

رابعاً: نسبت قرآن موجود با لوح محفوظ چیست؟

در این مقاله سعی می‌شود با توجه به آیات قرآن کریم و روایات معصومین و نظریات

مفسرین به این چهار سوال پاسخ داده شود.

در این نوشتار روشن می‌گردد که همه‌ی این کلمات به یک حقیقت اشاره دارند و

از یک حقیقت خبر می‌دهند و نیز روشن می‌گردد قرآن حقیقتی ماورای این الفاظ و کلمات دارد و نسبت قرآن با آن حقیقت نسبت فرع با اصل می‌باشد و در مقام لوح محفوظ و کتاب مبین قرار دارد. وقتی از آن مقام تنزل می‌کند به صورت الفاظ و کلمات در عالم طبیعت ظهور می‌کند از این رو نسبت قرآن به لوح محفوظ نسبت فرع به اصل و محاط به محیط است و قرآن تنزل یافته از لوح محفوظ می‌باشد.

در رابطه با این مطلب چندین مقاله مشاهده شده است. ۱- «بررسی برداشتهای تفسیری علامه در باره آیات مربوط به لوح محفوظ» (وطن دوست و حسینی شاهرودی، ۱۳۹۵) تمرکز نویسندگان در این مقاله به برداشت علامه از آیات می‌باشد. مقاله دیگری با عنوان «تشکیکی بودن احکام در لوح محفوظ» (آهنگران، زارع و مختاری، ۱۴۰۰) که احکام مربوط به حالات مختلف مکلف از جنبه فقهی مورد نظر می‌باشد و هیچ ارتباطی به موضوع مقاله حاضر ندارد. مقاله بعدی «لوح محفوظ» است (کلانتری، ۱۳۸۳) که شش قول در این زمینه ذکر شده است، البته در طول مقاله به این نظریه به طور اجمال پرداخته شده است که لوح محفوظ همان ام‌الکتاب و کتاب مبین است ولی برهانی بر این وحدت آورده نشده است فقط اقوال نقل شده است. مقاله چهارم «لوح محفوظ بر اساس واکاوی مفاهیم نمادین در روایات» (مختاری-دهقان ۱۳۹۶) که با بحث مقاله حاضر چندان ارتباطی ندارد و لوح محفوظ را از منظر روایات بررسی نموده و معتقد است که لوح محفوظ یک امر نمادین و تمثیلی است و واقعیت خارجی ندارد. مقاله دیگری با عنوان «بحثی در باره لوح محفوظ و لوح محو و اثبات» (جعفری، ۱۳۷۹) که این مقاله بیشتر به بررسی روایات پرداخته است البته آیات مربوطه هم آورده است ولی اینکه اینها حقایق متعدّداند یا یک حقیقت بیش نمی‌باشند سخنی مطرح نشده است.

### امتیاز مقاله حاضر با مقالات مذکور

یکم - آیات متعدد قرآن در این راستا مورد توجه قرار گرفته و یک ملاک و معیار مشترک بین تمام کلماتی که در مقاله مطرح شده است از آیات استخراج شده است و بر همین مبنا گفته شده که این ملاک، برهان قطعی است مبنی بر اینکه همه این مفاهیم از یک حقیقت واحد حکایت می‌نمایند و ناظر بر یک حقیقت هستند.

دوم- در بیان نسبت قرآن با آن حقیقت واحده نیز به خود آیات قرآن تمسک جسته و اینکه قرآن، حقیقتی در ام‌الکتاب دارد که یک حقیقت نوری و بسیط می‌باشد و آن حقیقت نوری در طول ۲۳ سال رسالت پیغمبر اکرم (ص) با اراده خداوند توسط امین وحی تنزل نموده به صورت قرآن فعلی در آمده است. با توجه اینکه این مباحث در منابع اصلی پراکنده و با اصطلاحات فنی مطرح شده است برای همه اقشار به ویژه برای دانشجویان قابل استفاده نمی‌باشد به نظر می‌رسد که تبیین این معارف دینی به زبان ساده و دور از اصطلاحات فنی ضرورت دارد.

### لوح در لغت

کلمه لوح مصدر و از ماده لاح می‌باشد، به معنای ظاهر شدن و یا صفحه عریض که از چوب یا استخوان می‌باشد (ابن منظور ۱۹۹۸).

### لوح محفوظ

کلمه‌ی لوح محفوظ که در زبان شریعت به عنوان جایگاه برتر و محل تقدیر و قضاء الهی که سرنوشت همه چیز در آن نوشته شده است یک صفحه کاغذی و چوبی نیست بلکه مراد از لوح محفوظ یک حقیقت وجودی نوری است که سرنوشت نظام عالم در او معین شده است این کلمه یک بار در سوره‌ی بروج آمده است. «بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ (بروج/۱-۲)». بلکه کتابی است ارجمند که در لوحی مصون از هر کذب و باطلی قرار دارد».

در سوره‌ی ق به کتاب حفیظ تعبیر شده است. «قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنْقُصُ الْأَرْضُ مِنْهُمْ وَعِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِيفٌ (ق/۴)». ولی این پنداری نادرست است در حالی که ما از هر جزئی از بدن مردگان نشان که زمین آن را در گام خود فرو می‌برد به خوبی آگاهیم و در نزد ما کتابی است که همه‌ی رویدادها در آن ثبت شده است».

از جمله‌ی «و عندنا کتاب حفیظ». استفاده می‌شود این کتاب نزد خداوند است و هر چه در این کتاب است، محفوظ و ثابت می‌باشد و قابل تغییر و زائل شدن نیست «مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ» (نحل / ۹۶). «آنچه نزد شما است فانی می‌شود، اما آنچه نزد خدا است باقی میماند».

بنابراین از این دو آیه سه ویژگی برای لوح محفوظ ثابت می‌شود.

الف: لوح محفوظ یک حقیقت وجودی است که اشیاء در او مضبوط می‌باشند. در حقیقت لوح محفوظ، گنجینه‌ی موجودات است که از خزانه‌ی غیب علم الهی تنزل و تقدیر پیدا کرده‌اند و از وجود علمی به وجود عینی ظهور نموده و در لوح محفوظ به نحو بسیط موجوداند. «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ (حجر/۲۱)» خزائن همه چیز نزد ما است ولی ما جز به اندازه معین آن را نازل نمی‌کنیم.»

ب: لوح محفوظ حقیقتی است در حضور خداوند و معلوم حق تعالی می‌باشد.

ج- لوح محفوظ چون در نزد خداوند است، هیچگونه تغییر و تبدل در او رخ نمی‌دهد.

روایات اسلامی عظمت و گستردگی لوح محفوظ را با کلمات خاصی بیان فرموده است.

«لوح محفوظ دو طرف دارد یک طرف آن در سمت راست عرش می‌باشد و طرف دیگرش بر پیشانی اسرافیل قرار دارد. هر زمانی که خداوند عزوجل با وحی سخن می‌گوید، لوح را بر پیشانی اسرافیل می‌زند سپس در لوح نظر می‌کند و وحی می‌کند به جبرئیل آنچه که در لوح است» (بحرانی، ۱۳۷۴/۵/۶۲۷).

این حدیث شاید اشاره به این حقیقت دارد که لوح محفوظ نسبتی به خدا دارد و مظهر علم خداوندی است و از این نظر نامحدود است و نسبتی با خلق دارد که از این نظر محدود و متناهی است. این لوح در عین محدودیت، نسبت به مراتب بالا تمام صور موجودات پایین در او نقش بسته است و تمام پدیده‌های عالم هستی در لوح محفوظ حضور دارند لذا از پیامبر گرامی اسلام (ص) نقل شده است که همه چیز در لوح محفوظ حضور دارد (مجلسی، ۱۴۰۳/۵۴/۲۰۷).

و از امیرالمومنین علیه السلام نقل شده است که خداوند همه چیز را با قلم نور در لوح محفوظ نوشته است (بحرانی، ۱۴۱۵/۵/۶۲۷). از این روایات همان ویژگی که از آیات استفاده می‌شد به دست می‌آید.

## کتاب مکنون

در آیه‌ی دیگری از لوح محفوظ به کتاب مکنون تعبیر شده است. «إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ». (واقعه / ۷۷-۷۸-۷۹) «قرآن در لوحی قرار دارد که از هر گونه تغییر و دگرگونی محفوظ است، و جز پاک شدگان از گناه به آن دسترسی ندارند». از ظرف بودن کتاب مکنون برای قرآن استفاده می‌شود که کتاب مکنون همان لوح محفوظ می‌باشد چون همه خصوصیات لوح محفوظ در بالا گفته شد بر کتاب مکنون هم صادق است.

مفسرین نیز کتاب مکنون را به لوح محفوظ تفسیر کرده‌اند. (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۷۰/۱۹/۱۳۷ و ر.ک: میبیدی ۱۳۷۱/۹/۴۵۹). از این آیه‌ی کریمه استفاده می‌شود که لوح محفوظ یک حقیقت وجودی و مخلوق خداوند می‌باشد و قابل دسترسی بعضی از افراد هست بر خلاف خزائن الهی که کسی غیر از خداوند به آن دسترسی ندارند و مربوط به صقع ذات خداوندی است و جزء مخلوقات محسوب نمی‌شود. «وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ» (انعام / ۹۵) «در نزد اوست گنجینه‌های غیب که نمی‌داند آنها را مگر خداوند متعال».

## أُمُّ الْكِتَابِ

تعبیر دیگر در این زمینه، ام‌الکتاب است که در سه آیه از قرآن آمده است. ام‌الکتاب در قرآن در دو معنا استعمال شده است.

اول: مرجع و بر طرف کننده‌ی اجمال آیات متشابه می‌باشد که از آن به آیات محکمت یاد می‌شود.

«هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ» (آل عمران /

۷) «اوست که این کتاب را بر تو فرو فرستاد. بخشی از آن آیاتی است با معانی استوار و روشن که بخش مرجع این کتاب است و بخش دیگر، آیاتی است که معنای نا استوار آنها با معانی استوار مشتبه می‌شود».

دوم: اشاره به حقیقت وجودی دارد که در بر گیرنده‌ی تمام موجودات نظام هستی است و مظهر علم خداوندی می‌باشد.

«وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ» (زخرف/۴) «ما آن را قرآنی به زبان عربی قرار دادیم، باشد که در آن بیندیشید. این کتاب که نزد ما و در لوح محفوظ است، جایگاهی بس بلندی دارد».

به اصل و ریشه‌ی هر شیئی «أم» گفته می‌شود، به این لحاظ در اینجا ام‌الکتاب اطلاق شده است چون او اصل کتاب‌های آسمانی است. در سوره‌ی رعد بعد از بیان لوح محو و اثبات می‌فرماید، «يَمْخُوا لِلَّهِ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» (رعد/۳۹). «خداست که در هر زمانی آنچه را بخواهد می‌زداید و آنچه را بخواهد استوار می‌دارد و این محو و اثبات بر اساس ام‌الکتاب است که در نزد او است». از آیه‌ی اول استفاده می‌شود، ام‌الکتاب ظرف وجودی قرآن موجود می‌باشد و ام‌الکتاب در نزد خداوند است که در مقام برتری قرار گرفته است و قرآن کریم وجود تنزل یافته‌ی ام‌الکتاب می‌باشد. از این جهت ام‌الکتاب مانند لوح محفوظ می‌باشد.

از مقابله‌ی کتاب محو و اثبات با ام‌الکتاب در آیه‌ی دوم بر می‌آید که ام‌الکتاب غیر از کتاب محو و اثبات است، خصوصیت ام‌الکتاب این است که موجودات در آن متغیر نیستند و چیزهایی که در کتاب لوح محو و اثبات وجود پیدا می‌کنند، متغیر اند از این جهت نیز خصوصیت لوح محفوظ در ام‌الکتاب هم ساری می‌باشد پس لوح محفوظ و ام‌الکتاب و کتاب مکنون در خصوصیت عدم تغییر مشترک می‌باشند در نتیجه می‌توان گفت هر سه عنوان از لحاظ مصداقی یکی می‌باشند.

مرحوم فیض هم به وحدت مصداقی لوح محفوظ و ام‌الکتاب تصریح می‌کند. (ر.ک: فیض کاشانی، ۱۴۱۵/۳/۷۴/۷۵). در بعضی از روایات ام‌الکتاب به امیر المومنین تفسیر شده است (القمی، ۱۳۶۳/۱/۲۸ و ثقفی، ۱۳۹۵/ق/۲/۸۹۳ و حویزی، ۱۴۱۵/۴/۵۹۱ و استرآبادی، ۱۴۰۹/۱۴۰۷/۵۳۷ و حویزی ۱۴۱۵/۱/۵۹۷) که تبیین آن بحث مفصلی می‌طلبد و خارج از موضوع مقاله حاضر می‌باشد.

### کتاب مبین

کتاب مبین یکی دیگر از واژه‌های است که در قرآن کریم آمده است. کتاب مبین در قرآن کریم دو کار برد دارد در بیشتر آیات، صفت برای برخی از آیات قرار گرفته

است که مرجع آیات دیگر می باشد در تعبیر دیگر از آنها به آیات محکومات نام برده شده است که مرجع تفسیر و روشن شدن معنای آیات متشابه می باشد ولی در آیتانی که ذیلاً آورده می شود مراد موجود برتری است که بیانگر گستره‌ی علم خداوند به نظام امکانی می باشد. «وَ عِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَ يَعْلَمُ مَا فِي الْبُرِّ وَ الْبَحْرِ وَ مَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَ لَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَ لَا رَطْبٍ وَ لَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» (انعام / ۵۹). «گنجینه‌های غیب تنها در نزد او است. جز او کسی آنها را نمی داند و آنچه را در خشکی و دریا است می داند و هیچ برگ‌ی نمی افتد مگر این که آن را می داند و هیچ دانه‌ای در تاریکی‌های زمین فرو نمی افتد و نه هیچ تر و خشکی مگر اینکه آنها را می داند. آری همه-ی اینها در کتابی روشن ثبت شده است.

در سوره‌ی یونس در بیان عمومیت و گستردگی علم خداوندی می فرماید «وَ مَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَ لَا فِي السَّمَاءِ وَ لَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَ لَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ». (یونس / ۶۱) «هموزن ذره‌ای نه در زمین و نه در آسمان از پروردگار تو پنهان نمی ماند و چیزی کوچکتر از ذره و بزرگتر از آن نیست؛ مگر در کتابی روشن محفوظ است».

در سوره‌ی هود، بعد از ذکر این مطلب که رزق همه‌ی جنبنده‌گان دست خدا است، و خداوند محل استقرار آنها را می داند می فرماید همه اینها در کتابی مبین هست «وَ مَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَ يَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَ مُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ». (هود / ۶) «جنبنده‌ای در زمین نیست مگر اینکه روزی او تنها برعهده خدا است و قرار گاه و گردشگاه آن را می داند. همه‌ی اینها در کتابی روشن ثبت است». در سوره‌ی نمل؛ «وَ مَا مِنْ غَائِبَةٍ فِي السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» (نمل / ۷۵) «و هیچ موجودی پنهان در آسمان و زمین نیست مگر اینکه در کتاب مبین ثبت است».

در سوره‌ی سباء می فرماید؛ خداوند عالم به ذرات عالم است که در کتاب مبین ثبت شده است «عَالِمِ الْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَ لَا فِي الْأَرْضِ وَ لَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَ لَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» (سباء / ۳) «خدا عالم غیب است هموزن ذره‌ای نه در آسمان‌ها و نه در زمین از علم پروردگار دور نمی ماند کوچکتر از آن و بزرگتر از آن



چیزی نیست؛ مگر این که در کتابی روشن گر ثبت شده است».

در سوره‌ی طه درباره‌ی ثبت حوادث قرون گذشته، می‌فرماید؛ « قَالَ عَلِمَهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنْسِي » (طه / ۵۲) «موسی گفت علم قرون گذشته نزد پروردگار من است و در کتابی گسترده و فراگیر ثبت شده است پروردگارم نه در علم خطا می‌کند و نه چیزی را از یاد می‌برد»

در سوره اسراء در باره عذاب و هلاکت اقوام در دنیا می‌فرماید، همه اینها در کتابی نوشته شده است. « وَإِنْ مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا نَحْنُ مُهْلِكُوهَا قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ أَوْ مُعَذِّبُوهَا عَذَابًا شَدِيدًا كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا » (اسراء / ۵۸) «و هیچ شهری نیست مگر این که ما آن را بیش از روز قیامت به هلاکت می‌رسانیم یا آن را به عذابی سخت عذاب می‌کنیم این در کتابی رقم خورده و حنمی شده است».

در سوره فاطر در بیان علم خداوند نسبت به جنین در شکم مادر کوتاهی و طول عمر انسانها می‌فرماید، همه اینها در کتابی ثبت شده است « وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ جَعَلَكُمْ أَزْوَاجًا وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يُنْقَصُ مِنْ عُمْرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ » (فاطر / ۱۱). «هیچ مادینه‌ای حمل نمی‌گیرد و وضع حمل نمی‌کند مگر به علم خدا و به هیچ سالمندی عمر دراز داده نمی‌شود و از عمر هیچ کس کاسته نمی‌گردد مگر این که همه‌ی اینها در کتابی ثبت است. به یقین این تدبیر بر خدا آسان است».

در سوره‌ی حدید می‌فرماید؛ «هر مصیبتی که در زمین رخ می‌دهد، قبل از تحقق، همه‌ی آنها را در کتابی ثبت کرده‌ایم. « مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ ». (حدید / ۲۲) «هیچ بلا و مصیبتی نه در زمین و نه در مورد خودتان رخ نمی‌دهد؛ مگر این که پیش از پدید آن در کتابی ثبت شده است حقیقتاً ثبت رویدادها برای خدا آسان است».

از این آیات چند مطلب استفاده می‌شود.

الف- از آیه ۵۹ انعام استفاده می‌شود که اشیاء در خزائن غیب تقدّر و تعیین ندارند.

محدودیت در آنجا حاکم نمی‌باشد و کسی غیر از خداوند به آن خزائن علم ندارد

ولی کتاب مبین تمام جزئیات و حدود مخلوقات بعد از نزول و قبل از رسیدن به مرحله‌ی تحقق و وجود خارجی و بعد از تحقق و سپری شدن عمر آنها در خود ضبط نموده است. کتاب مبین مصنوع خدا است که اشیاء را تماماً ثبت و ضبط می‌کند؛ در حالی که خزائن در نزد خدا هست و محدود و مقدر نمی‌باشد.

ب- کتاب مبین یک موجود عینی است که مخزن علم خدا به جزئیات عالم هستی می‌باشد و تمام مشخصات حوادث و خصوصیات اشخاص متغیر و موجودات زمانی، در کتاب مبین ثبت شده است؛ و خزینه‌ای است که صور تمام موجودات و حقایق به صورت تفصیل در این کتاب قبل از خلقت، بعد از خلقت و بعد از فناء ترسیم شده است. خداوند به کتاب مبین و به تمام صوری که در او حضور دارند، علم دارد.

ج- ثبات و عدم تغییر و اینکه کتاب مبین قابل تغییر نمی‌باشد و هیچگونه فساد

کتاب مبین با خزائن غیب که در نزد خداوند هستند از دو جهت فرق دارد:

اول- اشیاء در خزائن غیب تقدّر و تعین ندارد، برخلاف کتاب مبین که تمام جزئیات و خصوصیات اشیاء در کتاب مبین مضبوط می‌باشد.

دوم- خزائن غیب برای کسی معلوم نمی‌شود؛ غیر از خدا کسی به خزائن دسترسی ندارد؛ ولی از آیه‌ی ۷۹ سوره‌ی واقعه استفاده می‌شود که کسانی غیر از خدا به کتاب مبین می‌توانند، علم پیدا کنند؛ چون خزائن را با وصف غیب توصیف نموده و فرموده است کسی جز خدا به آن علم ندارد. (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰/۷/۱۲۷).

در حقیقت اولین موجودی که از علم ذاتی حق صادر شده است و جامع صور موجودات عالم می‌باشد و تقدرات و تعینات نظام عالم در او مشخص می‌گردد، کتاب مبین است کتاب مبین برنامه‌ی جامع تمام موجودات از مرحله‌ی نزول از خزائن غیب تا مرحله‌ی تحقق و وجود خارجی و سپری شدن عمر آنها است. چون این موجود جامع، معلول و مخلوق خدا و عین الربط به ذات حق می‌باشد، از این جهت کتاب مبین، مظهر علم فعلی حق تعالی و علم بعد از ایجاد به نظام عالم هستی است؛ از اینجا معلوم می‌شود که کتاب مبین از مرتبه‌ی خزائن پایین‌تر است؛ چون اشیاء در خزائن غیب تعین و تقدّر ندارد؛ در حالی که اشیاء در کتاب مبین تعین دارند و کلمه‌ی رطب یابس، مثقال ذره و... در آیات

فوق بر این مطلب دلالت می نماید .

به نظر ملاصدرا حضور صور موجودات در کتاب مبین اولاً به نحو عقلی و کلی است نه جزئی و متغیر؛ ثانیاً به طریق ابداع است نه حدوث از عدم؛ ثالثاً به طور دفعی است نه تدریجی. پس حرکت، زمان، تغیر و تحوّل در آنجا راه ندارد. (ر.ک: شیرازی، ۴۷/۱۳۷۸)

مراد ملاصدرا از عدم تغیر این است که خداوند به موجودات متغیر و جزئی علم دارد؛ ولی خود علم خداوند تغیر نمی کند از این جهت نیز کتاب مبین با لوح محفوظ اتحاد مصداقی دارند و همه‌ی جزئیات موجودات عالم امکانی در کتاب مبین مضبوط و محفوظ می باشد. در روایات معصومین آمده است که علوم کتاب مبین در نزد آنها می باشد.

در تفسیر برهان در روایتی در توضیح «و لا رطب و لا یابس الای کتاب مبین» (انعام/۵۹) «نه هیچ دانه‌ای در مخفیگاه زمین، و نه هیچ تر و خشکی وجود دارد جز اینکه در کتاب آشکار (در کتاب علم خدا) ثبت است».

نقل شده که علمی که در کتاب مبین می باشد در نزد علی علیه السلام است. «امام صادق علیه السلام فرمود خداوند درباره دوست شما امیرالمومنین علیه السلام فرمود ای پیغمبر بگو شهادت خداوند کفایت می کند بین من و شما و شهادت کسی که علم کتاب در نزد او است و خداوند فرموده است هیچ تر و خشکی نیست مگر در کتاب مبین است و علم این کتاب مبین در نزد امیرالمومنین می باشد» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵/۲/۱۲۵).

در تفسیر آیه ۵۹ انعام آمده است که مراد از کتاب مبین، امام مبین است و عمومیت علم خدا در کتاب مبین به امام مبین هم تطبیق شده است. همانطوری که گفته شد تطبیق کتاب مبین به امیرالمومنین علیه السلام از این جهت است که او مظهر اسم اعظم الهی و واسطه نزول فیض خداوندی محسوب می شود.

### امام مبین

از جمله کلماتی که در قرآن به کار رفته است، کلمه‌ی امام مبین است، «وَ كُلَّ شَیْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِیْ إِمَامٍ مُّبِیْنٍ». (یس/۱۴) «همه چیز را در کتاب مبین احصا کرده ایم».

همه چیز در وجود او مشخص و معین شده است. کلمه شئی عمویت دارد و اضافه

لفظ کل که از ادات استغراق می‌باشد، شمول شیئی به همه چیز را تاکید می‌نماید و کلمه‌ی احصاء به معنای احاطه به نهایت یک شیئی است. (ر.ک: فراهیدی ۱۴۰۹/۴/۱۷۸ و ر.ک: طریحی، ۱۴۰۸/۱/۵۲۸) از عمویت شیئی و احصاء این نکته روشن می‌شود، آنچه که اسم شیئی بر او صدق می‌کند در امام مبین حضور دارد و در حقیقت امام مبین یک حقیقت خارجی است که در برگیرنده‌ی همه‌ی موجودات امکانی می‌باشد. هیچ چیز از گستره‌ی وجودی امام مبین خارج نمی‌باشد. از این آیه سه ویژگی برای امام مبین می‌توان به دست آورد.

الف- عمومیت و شمول به طوری که هر موجودی امکانی را تصور خارج از حوزه وجودی او نمی‌باشد.

ب- از اضافه شدن کلمه‌ی احصاء به ضمیر متکلم مع الغیر «احصیناه» معلوم می‌شود که هر چه در امام مبین موجود است، معلوم خداوند می‌باشد. پس امام مبین مظهر علم خداوند به نظام عالم هستی است.

ج- از اضافه شدن کلمه‌ی احصاء به ضمیر متکلم بر می‌آید که امام مبین قابل تغییر نمی‌باشد؛ چون مراد از ضمیر نا خداوند است و هر چه که مربوط به او می‌باشد تغییر و تبدل در آن راه ندارد.

به همین جهات اکثر مفسرین امام مبین را به لوح محفوظ تفسیر نموده‌اند (طباطبائی، ۱۳۹۰/۱۷/۶۷ و ر.ک: مقاتل، ۱۴۲۳/۲/۵۴۳ و ر.ک: طبری، ۱۴۱۲/۲۲/۱۰۰ و ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲/۸/۶۵۴).

در بعضی روایات، امام مبین به کتاب مبین تفسیر شده و امیرالمومنین علیه السلام، مصداق برای امام مبین ذکر شده است. (قمی، ۱۳۶۳/۲/۹). در معانی الاخبار از امام باقر علیه السلام نقل می‌کند که امام مبین، علی علیه السلام می‌باشد. (صدوق، ۱۴۰۳/۹۵).

تطبیق امام مبین به وجود مقدس علی علیه السلام از این جهت است که انسان کامل واسطه‌ی تنزل فیض از غیب به شهود و از مقام علم الهی به عالم عین و ظهور موجودات در عالم هستی می‌باشد. بنا به نظریه قاطبه‌ی عرفا و روایات وارده از پیامبر اکرم و معصومین علیهم السلام، علی علیه السلام قطب الاقطاب در عالم امکان و مظهر اسم اعظم و واسطه

فیض الهی می‌باشد. (ر.ک: قیصری، ۱۳۷۵/۱۱۸).

### مشترکات مفاهیم مذکور

با توجه به مباحث گذشته همه‌ی این کلمات در سه امر مشترک می‌باشند.

یک) عمومیت و گستردگی وجودی این حقایق به طوری که هیچ موجودی از موجودات امکانی از حوزه وجودی آنها خارج نمی‌باشد و گستره‌ی وجودی آنها شامل همه‌ی عوالم امکانی می‌شود.

دو) ثبات و عدم تغییر و تبدل این حقایق

سه) همه‌ی این کلمات، گستردگی علم خداوند متعال را بیان می‌کنند. مدلول همه‌ی اینها علم حق تعالی به نظام عالم هستی است. از اولین و عالی‌ترین موجود تا ریزترین مخلوق خدا که در حوزه‌ی وجودی این مفاهیم قرار می‌گیرد، از علم حق تعالی خارج نمی‌باشد.

این سه مطلب، مشترک بین تمام این کلمات می‌باشند که از این اشتراک می‌توان وحدت و یگانگی آنها را به دست آورد و اینکه همه‌ی این کلمات از حقیقت واحد خبر می‌دهند و هر کدام به وجهی از وجوه به آن حقیقت اشاره می‌کنند.

### برهان وحدت مصداقی مفاهیم فوق

ویژگی اول را می‌توان برهان قطعی بر حقیقت واحد بودن این کلمات تلقی کرد. امکان ندارد که گستره‌ی وجودی دو شیئی در برگیرنده‌ی تمام موجودات عالم هستی بوده و در عین حال دو وجود مستقل و در عرض هم باشند چون یک وجود بسیط که گستره‌ی وجودی آن تمام نظام عالم هستی را فرا گرفته است، جایی برای وجود دیگر باقی نمی‌گذارد، فرض این است که هر موجودی را تصور کنید در سیطره وجودی او قرار دارد، پس وجود دیگری را نمی‌توان در کنار او تصور نمود قهرا مدلول همه‌ی اینها نمی‌تواند، بیش از یک حقیقت باشد.

به همین خاطر بزرگان علمای اسلام بر وحدت و یگانگی این کلمات تصریح نموده‌اند و معتقداند که این کلمات همه از یک حقیقت واحد خبر می‌دهند. (فیض، ۱۴۱۵/۲۳/۲/۴۳۲ و ر.ک: طباطبائی، ۱۷/۲/۱۴۱۶ و ر.ک: مطهری، ۱۳۷۷/۲/۱۳۷ و ر.ک:

جوادی آملی، ۵۱/۱۳۸۹ و ر.ک: حسن زاده آملی، ۴۲۵/۱۳۷۵ و ر.ک: همان ۳۳۲/۱۳۶۶ و ر.ک: سبحانی، ۱۲۱/۱ و شیرازی، ۴۵۰/۱۳۶۳ و ر.ک: لاهیجی، ۵۱۳/۱۳۸۶ و ر.ک: آملی، ۱۴۹/۵/۱۴۲۲).

### حقیقت قرآن و تنزل آن به عالم طبیعت

قرآن کریم کتاب آسمانی که مرکب از سوره و آیات می باشد طی ۲۳ سال توسط پیامبر اسلام (ص) برای هدایت بشر نازل شده است. سوال این است آیا حقیقت قرآن همین الفاظ و کلمات است و غیر از این الفاظ چیزی دیگری در کار نمی باشد یا اینکه پشت صحنه این الفاظ و کلمات حقیقتی نهفته است که این الفاظ تنزل یافته آن حقیقت و تا حدودی بیانگر آن حقیقت می باشد؟ از آیات قرآن بر می آید که قرآن غیر از الفاظ و کلمات، حقیقتی دارد که عالم طبیعت ظرفیت ظهور آن را ندارد و آن یک وجود نوری و بسیط می باشد که در لوح محفوظ و ام الكتاب حضور دارد.

در سوره‌ی بروج می فرماید: «بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ» (بروج/۲۲-۲۳). از کلمه‌ی «فی» که ظرفیت را می رساند استفاده می شود که لوح محفوظ یک وجود گسترده‌ای است که شامل قرآن و موجودات دیگر هم می شود. و آن حقیقت قبل از تنزل به عالم طبیعت یک وجود بسیط نوری است.

در سوره‌ی زخرف آمده است: «إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا نَعَلِّمُكَمُ تَقْوَىٰ وَآيَاتِنَا فِي أُمَّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِّي حَكِيمٌ» (زخرف/۲-۳) «ما آن را قرآنی فصیح و عربی قرار دادیم تا شما آن را درک کنید و آن در کتاب اصلی (لوح محفوظ) نزد ما است که بلند پایه و حکمت آموز است». ضمیر «انه» که به قرآن برمی گردد و کلمه‌ی «فی» که ظرفیت را می رساند، بیانگر برتری جایگاه ام الكتاب از قرآن می باشد. قرآن از ظرف خود که ام الكتاب باشد، تنزل نموده به صورت فعلی در آمده است ولی ام الكتاب قابل پایین آمدن نیست و در پیشگاه علی حکیم قرار دارد. و حقیقت قرآن در ام الكتاب می باشد.

بنابراین حقیقت قرآن که یک وجود بسیط است، در ام الكتاب و در نزد خداوند می باشد یغمبر اکرم (ص) در معراج آن حقیقت را از مقام لدن علی حکیم تلقی نموده است و در مقام صعود آن حقیقت بسیط را از خزانه‌ی غیب خداوند تلقی می کند «وَإِنَّكَ تُلْقَىٰ

الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ (نمل / ۶). «حقا ای پیامبر قرآن از سوی حکیم و دانای بلند مرتبه بر تو القاء می شود»

آن مقام مقام تفریق و تفصل نیست در قوس نزول و جنبه‌ی خلقی، پیامبر آن حقیقت را در طول ۲۳ سال به صورت فرقان و وجود تفصیلی دریافت می کند و به صورت تفریق و تفصیل نازل می شود «حَمِّ وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ فِيهَا يُفَرِّقُ كُلُّ أُمَّرٍ حَكِيمٍ» (دخان / ۱-۴). «سوگند به این کتاب روشنگر که ما آن را در شبی پر برکت فرو فرستادیم ما همواره با فرستادن وحی به مردم هشدار دادیم در آن شب هر امر سر بسته و مجملی که حدود آن نامشخص است باز و مشخص می گردد»

مراد از کتاب مبین در آیه‌ی فوق، قرآن مجید است که در شب قدر به صورت فرقان در آمده است. امری که در مراتب بالا، یک وجود واحد بسیط دارد و در شب قدر تفریق و تفصیل پیدا کرده و به عالم طبیعت تنزل نموده است که دسترسی به ام‌الکتاب با فکر و عقل میسر نیست چون در جایگاه برتری است و نمی توان با مرکب اندیشه به آنجا راه یافت، آنجا جای حضور است نه حصول. انسانها وقتی می توانند به قرآن دسترسی پیدا کنند که از ام‌الکتاب نازل شده و به صورت عربی در آمده باشد «كِتَابٌ فَصَّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ» (فصلت / ۳) «کتابی که آیاتش به طور مشروح بیان شده است به زبان عربی برای مردمی که اهل دانش اند».

از این آیات استفاده می شود که سه مقطع در نظام هستی وجود دارد، عالم مجردات عالی که به عنوان لوح محفوظ، ام‌الکتاب و کتاب مبین و.. در قرآن از آن یاد شده است و این یک وجود بسیط و گسترده‌ای است که همه‌ی نظام عالم امکانی را در بر می گیرد و هیچ موجودی از موجودات عالم از گستره وجودی او خارج نمی باشد. و حقیقت قرآن کریم در آن مقام به وجود نوری بسیط موجود است که مقام قضاء نامیده می شود. وقتی این حقیقت تنزل می کند، لوح محو و اثبات نامیده می شود. «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» (رعد / ۳۹). وقتی از مرتبه‌ی لوح محو و اثبات تنزل نمود، به صورت موجودات طبیعی ظهور می کند که پایین ترین عوالم می باشد. و هر چه در عالم طبیعت وجود دارد، خزینه‌ای هم در عالم محو و اثبات و لوح محفوظ و بالاتر از آن، عندالله دارد.

در حقیقت لوح محفوظ، خزینه‌ی موجودات عالم هستی است. هر موجودی که تحقق پیدا می‌کند، از این خزینه تنزل نموده و ظهور پیدا می‌کند همانطوری که علم ذاتی حق تعالی نیز خزینه‌ی لوح محفوظ می‌باشد، خود لوح محفوظ و هر چه که در آن هست از خزانه‌ی غیب الهی نازل شده است، از آیه‌ی آخر سوره بروج و آیه‌ی ۲ سوره‌ی زخرف بر می‌آید که لوح محفوظ و ام‌الکتاب ظرف برای قرآن است و قرآن فعلی به صورت وجود نوری بسیط در لوح محفوظ و ام‌الکتاب حضور دارد چون حضور موجودات در آنجا به صورت بسیط و وجود جمعی است قهراً قرآن به صورت تفصیل و الفاظ و کلمات در آنجا وجود ندارد آنجا وجود نوری بسیط است و آن وجود نوری از طریق ملک وحی به پیغمبر اکرم القاء شده و از آن مقام تنزل نموده و تفصیل و تفریق پیدا کرد و به صورت کلمات، الفاظ و آیات ظهور نموده است پس قرآن از لوح محفوظ تنزل نموده به صورت فعلی در آمده است و نسبت قرآن به لوح محفوظ نسبت محاط و محیط، اصل و فرع، ظرف و مطروف، حقیقه و رقیقه، روح با جسد و ممثل با مثال می‌باشد.

### تجلی یا تجافی

گفته شد قرآن از ام‌الکتاب تنزل نموده و به صورت تفصیل در عالم طبیعت ظاهر شده است. تنزل اشیاء از مکان بالا بر دو گونه است، یکی به نحو تجلی، دیگری به صورت تجافی می‌باشد. تنزل اشیاء مادی و جسمانی مانند باران از فضای بالا به صورت تجافی است که با فرود آمدن از جایگاه پیشین خود، آن جایگاه از آن شئی خالی می‌شود؛ همانگونه که وقتی در بالا بود در پایین حضور نداشت.

اما تنزل به صورت تجلی بدین معنا است که موجود با فرود آمدن از مقام بالا موطن اصلی خود را در بالا خالی و تهی نمی‌کند؛ بلکه حقیقت آن، همواره در موطن اصلی موجود است. جلوه و رقیقه‌ی آن حقیقت در مرحله‌ی نازلتر تحقق می‌یابد؛ همانند تنزل دانش و اندیشه‌ی عقلانی انسان متفکر که از تراوش زبان و قلم اندیشمند به صورت کلمات و نقوش در صفحه‌ی کاغذ نقش می‌بندد؛ ولی ذهن و فکر انسان از علوم خالی نمی‌شود؛ بلکه حقیقت این کلمات و نقوش در ذهن و نفس انسان به صورت بسیط موجود است و هرگز ذهن از او خالی نمی‌شود.



قرآن تنزل یافته از لوح محفوظ و کتاب مبین است و این تنزل به صورت تجلی است. قرآن کریم حقیقتی است که مرتبه‌ی برین آن از دسترس انسانهای عادی خارج می‌باشد و در مرتبه‌ی بالا و بلندی در پیشگاه حق تعالی موجود است، مرتبه‌ی نازل‌ه‌ی آن به صورت لفظ و مفهوم در آمده است تا دیگران بتوانند از آن استفاده نمایند. «إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ» (زخرف/۳-۴) «ما آن را قرآنی فصیح و عربی قرار دادیم تا شما آن را درک کنید و آن در کتاب اصلی (لوح محفوظ) نزد ما است که بلند پایه و حکمت آموز است». اگر چیزی از خزینه‌ی الهی تنزل می‌کند، حقیقت و اصل آن شئی در آن خزینه باقی است و رقیقه‌ی او در پایین تنزل نموده و ظهور پیدا می‌کند. قرآن کریم هم تنزل یافته از آن حقیقت کلی است که به نام ام‌الکتاب در پیشگاه خداوند می‌باشد. پس قرآن نسبت به لوح محفوظ، و کلمات دیگر که همه حقیقت واحده هستند، رقیقه‌ی آن حقیقت محسوب می‌شود که از آن حقیقت برتر و بسیط، تنزل یافته، به صورت سور و آیات مختلف تجلی نموده است. لوح محفوظ وجود برتر قرآن و قرآن وجود تنزل یافته‌ی لوح محفوظ می‌باشد. بنابراین نسبت قرآن به لوح محفوظ نسبت وجود نازل، به وجود کامل است. و قرآن نازل شده از لوح محفوظ می‌باشد.

## نتیجه گیری

از مباحث گذشته پاسخ سوالات مطرح شده در مقدمه ی مقاله روشن می‌شود.

از اشتراک لوح محفوظ و کلمات دیگر قرآنی در سه مطلب:

۱- ثبات و عدم تغییر،

۲- مظهر علم خدا بودن

۳- در برگیرندگی و شمول بر تمام موجودات عالم امکان.

اولاً: وحدت و یگانگی حقیقت لوح محفوظ و ام‌الکتاب و کتاب مبین و کلمات دیگری که در قرآن کریم آمده است، روشن می‌شود و معلوم می‌گردد که همه‌ی این کلمات اشاره به یک حقیقت واحد دارند و این اسامی نه در طول و نه در عرض هم بلکه کلمات مختلف‌اند که یک مصداق بیش ندارند.

ثانیا: قرآن کریم حقیقتی و مرتبه وجودی جدای از این الفاظ و کلمات دارد که یک وجود نوری که در لوح محفوظ به صورت بسیط وجود دارد.

ثالثاً: نسبت قرآن موجود به آن حقیقت، نسبت وجود فرودین به برترین، اعلی و عالی، قوی و ضعیف، ظرف و مظروف، محیط و محاط و بسیط و تفصیل است. قرآن تنزل یافته از لوح محفوظ و تفصیل و تفریق شده از یک حقیقت بسیط است که نزد خداوند در جایگاهی برتر است، آن حقیقت، قابل تنزل به مرحله‌ی پایین نمی‌باشد و قابل درک عقلانی نیست بلکه انسان کامل در قوس صعود، آن وجود مجرد محض را شهود می‌نماید. آن حقیقت وقتی تنزل یافت، به صورت قرآن ظهور کرده و در طول زمان به صورت تفصیل به پیامبر اکرم (ص) نازل شده است.

## فهرست منابع

\* قرآن کریم

- ۱- آملی، سید حیدر، (۱۴۲۲)، تفسیر المحيط الاعظم و البحر الخضم فی تاویل کتاب الله العزیز المحکم، محقق محسن موسوی تبریزی، ناشر نور علی نور، چاپ سوم.
- ۲- \_\_\_\_\_، (۱۳۶۸)، جامع الاسرار و منبع الانوار، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی، تهران، چاپ اول.
- ۳- استرآبادی علی، (۱۴۰۹) تاویل الایات الظاهره فی فضائل العتره الطاهره، ناشر جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول.
- ۴- ابن منظور محمد، (۱۹۹۸)، لسان العرب، ناشر دارالصادر، بیروت.
- ۵- بحرانی، هاشم ابن سلمان، (۱۴۱۵) البرهان فی تفسیر القرآن، موسسه بعثت، قم.
- ۶- \_\_\_\_\_، (۱۴۱۱)، حلیه الابرار فی احوال محمد و آله الاطهار، موسسه معارف اسلامی، قم، چاپ اول.
- ۷- ثقفی، ابراهیم ابن محمد ابن سعید ابن هلال، (۱۳۹۵ق)، الغارات، محقق محدث جلال الدین، نشر انجمن آثار ملی، تهران، چاپ اول.
- ۸- جوادی آملی، (۱۳۸۹)، سیره پیامبران در قرآن، محقق علی اسلامی، موسسه اسراء، چاپ پنجم.
- ۹- حافظ برسی، رجب ابن محمد، (۱۴۲۲)، مشارق انوار الیقین فی اسرار امیر المومنین، ناشر اعلمی بیروت، چاپ اول.
- ۱۰- حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۶۶)، اتحاد عاقل به معقول، نشر حکمت، تهران، چاپ دوم.
- ۱۱- سبحانی، جعفر، (بی تا)، الالهیات، بی نا.
- ۱۲- شیرازی، محمد، (۱۹۸۱)، الحکمه المتعالیه فی اسفار الاربعه، داراحیاء التراث العربی، بیروت، چاپ سوم.
- ۱۳- \_\_\_\_\_، (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، نشر انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، تهران.

- ۱۴- \_\_\_\_\_، (۱۳۶۰)، اسرار الایات و انوار البینات، نشر انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، تهران، چاپ اول.
- ۱۵- \_\_\_\_\_، (۱۳۷۸)، المظاهر الالهیه فی اسرارالعلوم الکمالیه، ناشر بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، چاپ اول.
- ۱۶- صدوق، ابن بابویه، (۱۴۰۳)، معانی الاخبار، محقق علی اکبر غفاری، نشر جامعه مدرسین قم.
- ۱۷- طباطبائی محمد حسین، (۱۳۷۱)، المیزان فی تفسیر القرآن، موسسه اعلی للمطبوعات، بیروت، چاپ دوم.
- ۱۸- طبرسی، فضل ابن حسن، (۱۳۷۲)، مجمع البیان، ناشر ناصر خسرو تهران، چاپ سوم.
- ۱۹- طبری، محمد ابن جریر، (۱۴۱۲)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، ناشر دار معرفه بیروت، چاپ اول.
- ۲۰- طریحی، فخر الدین، (۱۴۰۸)، مجمع البحرین، نشر دار الثقافه الاسلامیه، چاپ دوم.
- ۲۱- فراهیدی، خلیل ابن احمد، (۱۳۰۹)، کتاب العین، نشر هجرت، قم، چاپ دوم.
- ۲۲- فیض کاشانی، محمد ابن شاه مرتضی، (۱۴۱۵)، تفسیر الصافی، نشر مکتبه صدر، تهران.
- ۲۳- قمی، علی ابن ابراهیم قمی، (۱۳۶۳)، تفسیر قمی، محقق موسوی جزائری، نشر دارالکتاب قم، چاپ دوم.
- ۲۴- قیصری، داود، (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحکم، شرکت انتشارات علمی فرهنگی، تهران، محقق آشتیانی، چاپ اول.
- ۲۵- لاهیجی، محمد جعفر، (۱۳۸۶)، شرح رساله مشاعر، بوستان کتاب، قم، چاپ اول.
- ۲۶- مجلسی، محمد تقی، (۱۴۰۶)، روضه المتقین فی شرح من لایحضره الفقیه، نشر موسسه فرهنگی اسلامی کوشانپور، قم.
- ۲۷- مقاتل ابن سلیمان، (۱۴۲۳)، تفسیر مقاتل، نشر احیاء تراث عربی بیروت، محقق شحاته عبد الله محمود، چاپ اول.
- ۲۸- مطهری، مرتضی، (۱۳۷۷)، مجموعه آثار، نشر صدرا، چاپ هشتم، قم.

- ۲۹- میبدی ابوالفضل رشید الدین، (۱۳۷۱)، کشف الاسرار وعده الابرار، نشر امیر کبیر، تهران، چاپ پنجم.
- ۳۰- آهنگران محمد، زارع علی، مختاری معصومه، (پاییز ۱۴۰۰)، تشکیکی بودن احکام در لوح محفوظ، مجله فقه و حقوق نوین، شماره ۷، ص ۶۱-۴۴.
- ۳۱- جعفری یعقوب، (۱۳۷۹)، بحثی در باره لوح محفوظ و لوح محو و اثبات، نشریه کلام اسلامی، تابستان شماره ۳۴، ص ۸۴-۹۷.
- ۳۲- کلانتری ابراهیم، (پاییز و زمستان، ۱۳۸۳)، لوح محفوظ، نشریه مقالات و بررسیها، شماره ۸۳، ص ۱۱۷-۱۳۴.
- ۳۳- مختاری علی رضا، دهقان فرزاد، (زمستان ۱۳۹۶)، لوح محفوظ بر اساس واکاوی مفاهیم نمادین، نشریه مطالعات قرآن و فرهنگ اسلامی، شماره ۴، ص ۷۸-۱۲۲.
- ۳۴- وطن دوست محمد علی، حسینی شاهرودی سید مرتضی، (تابستان ۱۳۹۵)، بررسی برداشتهای تفسیری علامه در باره آیات مربوط به لوح محفوظ، مجله مطالعات تفسیری، شماره ۲۶، ص ۷۵-۹۸.



نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۴۰ - ۲۲۳

## معنا و هدف زندگی در افق اندیشه مدرنیته و نقد آن بر اساس مبانی قرآنی

سید محمد نوراللهی<sup>۱</sup>

محمد رضایی اصفهانی<sup>۲</sup>

محمود قیومزاده<sup>۳</sup>

### چکیده

هدف این پژوهش عبارت است از یک بررسی تطبیقی میان اهداف سبک زندگی قرآنی و مدرنیته است که تمایز آن دو را مشخص می کند و نتایج و پیامدها و فواید و ثمره هر کدام را مورد کاوش قرار می دهد تا مشعل هدایت گری برای هر پرسشگر و جوینده حقیقت باشد. به این منظور با تأکید بر روش توصیفی - تحلیلی و با استفاده از ابزار کتابخانه ای و رویکرد علمی - دینی به مطالعه آموزه های قرآن کریم و دیدگاه های اندیشمندان مدرنیته پرداختیم. دستاورد اصلی این تحقیق این است که با بیان تفاوت های عمده بین اهداف آن دو کارآمدی و نتایج را مورد تجزیه و تحلیل قرار دهیم تا هر پویشگر بتواند با آگاهی بیشتر و راحت تر انتخاب کند و راه را بیاماید و به زندگی جاودانه دست یابد.

### واژگان کلیدی

سبک زندگی، قرآن، مدرنیته، اهداف.

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

Email: s.m.noorollahi1340@gmail.com

۲. استاد گروه علوم قرآن و حدیث، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: Rezaee.quran@gmail.com

۳. استاد گروه معارف اسلامی، واحد ساوه، دانشگاه آزاد اسلامی، ساوه، ایران.

Email: maarefteacher@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۹ پذیرش نهایی: ۱۴۰۱/۳/۳

## طرح مسأله

در قرن هفتم میلادی، آخرین و کامل‌ترین کتاب آسمانی و الهی برای هدایت انسان‌ها فرو فرستاده شد و اصول و بهترین شاخصه‌های سبک زندگی و تمدن بشری را در همه حوزه‌های فردی، اجتماعی، ملی، فرهنگی، علمی، دنیوی و اخروی را به انسان‌ها هدیه کرد و راه رستگاری را عرضه نمود.

از حدود قرن پانزدهم میلادی به بعد که اوج آن بعد از رنسانس مشاهده می‌شود، نوعی از سبک زندگی در جوامع غربی سامان گرفت که برگرفته از جهان‌بینی مادی و جریان مدرنیته است و به جهت ترویج گسترده آن با فیلم و اینترنت و شبکه‌ها و ماهواره‌ها، در حال سرایت به همه نقطه جهان است. از آنجا که ماهیت و سرشت این نوع از سبک زندگی، به طور کامل، سکولار، لیبرال و اومانیزم است، با سبک زندگی قرانی، در سطوح مختلف، تفاوت‌های عمده‌ای دارد. بعضی از مؤلفه‌های مدرنیته عبارتند از: «عقل‌گرایی سکولار»، «فردگرایی» توجه به ارزش‌های فردی»، «عینی‌گرایی مادی»، «اندیشه پیشرفت مادی» و به اصطلاح کلی‌تر، «اومانیزم» و انسان‌محوری است. (کاویانی، ۱۳۹۶) سؤال اصلی این پژوهش، این است که تمایزات اصلی میان این دو سبک زندگی در قسمت اهداف زندگی، چیست؟ و برای رسیدن به اهداف هر دو سبک زندگی نیاز به توضیح مؤلفه‌ها و شاخص‌های هر دو سبک زندگی داریم تا زمینه درک فهم هدف از سبک زندگی مشخص گردد.

مدرنیته (modernity) در زبان فارسی معادل واژه «تجدد» به کار می‌رود و در اصطلاح به «شیوه زندگی جدید و امروزی» می‌گویند. به طور خلاصه مدرنیته یعنی: «مجموعه اوصاف و خصایص تمدن جدیدی که در طی چند قرن اخیر در اروپا و آمریکای شمالی به وجود آمده است». براین اساس مدرنیته، به عقیده مارکس فرآیندی است که در آن عقلانیت ابزاری بر تمام شئون جامعه سیطره می‌اندازد و به تبع آن سنت‌ها از جامعه زدوده می‌شود. (بیات، ۱۳۸۶، صفحه ۵۶۵، چاپ سوم)

بر اساس انسان‌محوری و پیشرفت‌های مادی است و محدود به زندگی دنیاست و در



مورد نظرات و احکام دینی اولویت و برتری را به انسان محوری و خواسته‌های انسانی می‌دهد. و مؤلفه‌های آن بر اساس باورهای بشری است.

### تعریف معنای زندگی

آنانکه زندگی را فقط در دنیا ترسیم کرده اند و زندگی و طول عمر را از زمان تولد تا مرگ می‌دانند کارها و قوانین زندگی را در این محدوده بیان می‌کنند و حوادث ناگوار هم پدید می‌آورند. اما زندگی در اسلام با مرگ پایان نمی‌پذیرد و در بعد تکامل روحی و جسمی است و انسان می‌تواند از فرشتگان فراتر رود و جانشین خدا در زمین باشد (بقره ۳۰) و اگر دستورات الهی و معنویت را از دست دهد از جایگاه خود فرو می‌افتد و در دام تمایلات و لذت‌های مادی گرفتار می‌شود نجم ۹- اعراف ۱۷۶

### تعریف هدف زندگی

مهم‌ترین قسمت زندگی را هدف تشکیل می‌دهد و اهداف مادی که انسان کار بکند و به لذات دنیوی برسد، آرزوی سلامتی کند و آن لذت‌ها را تا پایان عمرش ادامه دهد، احساس بی‌معنایی و بی‌هدفی می‌کند.

همین احساس پوچی که در واقع، ناشی از فراموشی خدا به‌عنوان مبدأ و مقصد زندگی است، سبب شده انسان کنونی هنگامی که پایان زندگی می‌اندیشد آینده را تاریک و مبهم ببیند و از آن هراسان گردد. حال آنکه قرآن و دین با فراهم نمودن یک نظام فکری و عقیدتی منسجم در چارچوب مبدأ و معاد و سایر عقاید، واقعیت‌های زندگی را برای انسان ارزشمند کرده و باعث می‌شود که فرد احساس هدفمندی و معنادگی در این جهان داشته باشد.

حیات مادی این دنیا نمی‌تواند ایده‌آل تلقی شود و در عین جاذبه داشته حقیقتی ابتدایی است، نه متعالی و واقعی. زندگی در این جهان‌بینی مادی متاعی فریبنده، لغو و بیهوده می‌گردد و در آیات قرآن از جمله توبه / ۳۸، رعد / ۲۶، عنکبوت / ۶۴، محمد / ۳۶ زندگی دنیا بازی، لهو و لعب و متاع اندک بیان شده است و حال آنکه دنیا وسیله رسیدن به زندگی حقیقی و ابدی در جوار رحمت حق می‌باشد.

## سبک زندگی

سبک زندگی امروزه به قدری گسترده است که بیان یک تعریف عملیاتی دقیق و مورد پذیرش همگان، برای تعیین ابعاد، مولفه‌ها و شاخص‌های آن بسیار دشوار است؛ از این رو، دانشمندان مختلف علوم هر کدام تلاش کرده‌اند تعریفی را بیان کنند که خود پذیرفته‌اند؛ برای نمونه، پاره‌ای سبک زندگی را به الگوهای کنش تعریف کرده‌اند که تمیز دهنده افراد جامعه از یکدیگر؛ (Cf: Chanut, The cultural Turn, p.4.) یا مجموعه‌ای از رفتارهای قابل مشاهده و معنی دار افراد جامعه است. (Sobel, (1981), Life style (Expenditure in comtem porary American, p.

از مجموع تعریف‌های سبک زندگی می‌توان در یک جمع بندی گفت: سبک زندگی مجموعه‌ای از ارزش‌ها، طرز تلقی‌ها، شیوه‌های رفتار، حالت‌ها و سلیقه‌هاست که در بیشتر مواقع در میان یک گروه ظهور می‌کند و شماری از افراد، صاحب یک نوع سبک زندگی مشترک می‌شوند. در سبک‌های زندگی، رهیافت‌هایی که ارزش‌ها، تلقی‌ها، سلیقه‌ها و ..... به دست آمده است، در قالب زندگی نمایان می‌شود: از طرز پوشش، غذای مورد علاقه، و طرز آراستن، تا معماری، دکوراسیون، تزئین خانه و ..... (کافی، مجید، ۱۳۹۷، ص ۱۲)

## سبک زندگی از نظر مدرنیته

به طور کلی می‌توان سبک زندگی از نظر دانشمندان علوم اجتماعی شامل موارد زیر دانست:

۱. الگوهای مصرفی و نمادهای منزلتی: مسکن و املاک، اتومبیل، تلفن همراه، تزئینات و دکوراسیون، پوشش ظاهری.
۲. الگوهای رفتاری: طرز گذران اوقات فراغت، تفریحات و ورزش، نوع بیان و لهجه، لحن و گفتار، طرز آرایش و پیرایش ظاهر.
۳. نمادهای فرهنگی: نمادهای بومی-محلی، نمادهای ملی، نمادهای فراملی و جهانی، نمادهای سنتی، نمادهای مدرن.
۴. نقش‌های اجتماعی: نقش‌های مبتنی بر روابط شغلی و حرفه‌ای، نقش‌های شخصی،

نقش‌های اجتماعی، نقش‌های خانوادگی و خویشاوندی.

۵. ارزش‌های اجتماعی: جمع‌گرایی و فردگرایی، آینده‌نگری و گذشته‌گرایی، کار و تلاش فردی و جمعی، تقسیم کار، تخصص‌گرایی، ثروت و دارایی، امنیت و آسایش، معنویت‌گرایی، دنیاگرایی، قدرت‌مداری، خوشبختی و سعادت، حرمت و احترام و قانون‌گرایی. (نیازی و کارکنان نصرآبادی ۱۳۹۲ ص ۱۸۵)

### تفاوت مدرنیته و مدرنیسم

میان مدرنیته و مدرنیسم تفاوت وجود دارد. مدرنیسم در معنای کلی به معنی نوسازی، پیشرفت و توسعه است. نوعی ایدئولوژی است که در پی جایگزین کردن نو به جای کهنه است. و نو و مدرن را برتر از کهنه می‌داند. مدرنیسم اعراض و نمود بیرونی تفکر مدرن است.

به بیانی دقیق‌تر مدرنیسم شکل بیرونی مدرنیته و مدرنیته هویت و روح مدرنیسم است. در ترجمه فارسی مدرنیته از واژه‌هایی چون تجدد، نو اندیشی، امروزیگی و... استفاده می‌شود و مدرنیسم را به تجدد‌گرایی، نوگرایی و نوسازی ترجمه کرده‌اند. (جابری مقدم، ۱۳۸۴)

### اهداف مدرنیته

#### الف) توسعه رفاه

«سودگرایی» یا توسعه رفاه، مهم‌ترین هدف نهایی جریان تجدد در مغرب زمین است و اهداف فرعی همچون، تسخیر طبیعت و آزادی انسان برای تحقق آن معنا می‌یابند؛ زیرا تنها در صورت آزادی انسان از هر قیدی و در اختیار گرفتن طبیعت می‌توان به سود یا رفاه بیشتر دست یافت. در قرن نوزدهم، نفوذ اندیشه «سودگرایی»، سبب تأکید ویژه بر فرد شد، به این عنوان که فرد تنها محل آزمون است و برآوردن خواست‌های او، تنها معیار سودمندی و خرسندی است. بنابراین، مهم‌ترین هدف ویژگی مدرنیته، سودجویی برای توسعه رفاه است.

## ب) آزادی انسان

دومین هدف مدرنیته، در راستای تحقق هدف پیشین (توسعه رفاه)، افزایش آزادی فردی انسان در جامعه است. مدرنیته در پی دست یافتن به آزادی انسان از هرگونه قید و شرط است؛ یعنی انسان مدرن برای رسیدن به توسعه رفاه و خواسته‌های نفسانی خود، نباید هیچ‌گونه کنترل یا منعی داشته باشد و تنها با آزادی نامحدود است که می‌تواند از تمامی لذت‌های دنیایی بهره‌مند شود. همین هدف مدرنیته، به شکل‌گیری اساسی‌ترین اصل آن؛ یعنی اومانیسم (انسان‌محوری) انجامید؛ زیرا لازمه خدامحوری، اجرای تکالیف و حقوقی الهی است که انسان باید آنها را رعایت کند و این؛ یعنی محدود کردن اختیار آدمی.

## ج) تسخیر طبیعت

سومین هدف مدرنیته در صورت بندی خود، تسخیر طبیعت به سود انسان است. توسعه رفاه و لذت جویی از دنیا، نیازمند ابزاری برای سرعت بخشیدن و متنوع شدن این رفاه و لذت جویی بود. انقلاب صنعتی و شکل‌گیری تکنولوژی مدرن، تجسم این تفکر به شمار می‌رود. در واقع، تکنولوژی جدید که از اواخر قرن هجدهم میلادی با انقلاب صنعتی پدید آمد، نمایانگر نسبت تکنیکی و سلطه جویانه بشر مدرن در برابر هستی بود. از این پس، دیگر هدف علم، شناخت طبیعت نبود، بلکه علم با سلطه‌گرایی تمام در پی تسخیر همه بهره‌های طبیعت به سود لذت‌خواهی بشر مدرن بود. (جمالی، ۱۳۸۴)

## اصول و مؤلفه‌های مدرنیته

مدرنیته دارای اصول و پایه‌هایی است که در ذیل به طور خلاصه به آنها اشاره می‌کنیم:

۱. مبنای معرفت‌شناسی: مکتبی که معتقد است حس و عقل برای آدمی بس است و ما حاجتی به وحی، دین و شریعت نداریم. و عقل آفریدگار خود است، و هم آفریدگار خدا. مدرنیته به دنبال عقلی است که رازستیز و راززدا است و هر مسئله رازآلودی را که در دین آمده، کنار می‌گذارد و لذا در دوران مدرنیته، شهودگرایی و عرفان‌تنزل‌می‌یابد و عقل حس‌گرایی به اوج شکوفایی خود می‌رسد.

۲. اومانیسیم و انسان‌محوری: اومانیسیم بدین معناست که غایت همه چیز انسان است. اومانیسیم آن چه را که برای انسان سود و نفع دنیوی - نه اخروی - دارد، می‌پذیرد و آن چه را که سود دنیوی نداشته باشد، رد می‌کند. اومانیسیم در قرن ۱۸ و ۱۹ اعتقادی به خدا نداشت، اما کم‌کم در قرن بیستم به این نتیجه رسیدند که اعتقاد به خدا برخی نیازهای دنیوی ما را مانند نیاز به خارج شدن از حالت تنهایی یا حل مسئله مرگ، برطرف می‌کند. اومانیسیم به معنای اصالت انسان و ارزش گذاشتن به انسان نیست، بلکه یعنی غایت همه چیز نفع دنیوی انسان است. بنابراین، مدرنیته، از جهت تکیه بر اومانیسیم، نیز با دین و دینداری درگیری دارد.

۳. مبنای اقتصادی: در مبنای اقتصاد مدرنیسم و مدرنیته، اصل سود مادی انسان است؛ یعنی سرمایه و کار. مدرنیته همه چیز را برای کالا و سرمایه می‌داند و تلاش می‌کند تا سرمایه و پول افزایش پیدا کند. (خسروپناه، ۱۳۸۰)

۴. تجربه‌گرایی: یعنی توجه و اهتمام ویژه به شیوه تجربه برای مطالعه و بدون توجه به امور فلسفی و برهانی

۵. لیبرالیسم: به معنای آزادی‌خواهی خارج از چهارچوب دین.

۶. رفاه و زندگی شهری: یعنی بالا رفتن سطح زندگی مادی و رفاه و اشاعه فرهنگ شهرنشینی.

۷. رشد فناوری: توجه به رشد بی‌سابقه فناوری در تولیدات صنعتی و به‌روز شیوه‌های نو در تولیدات صنعتی.

۸. دموکراسی یا برابر‌گرایی: یعنی باور به اینکه همه انسان‌ها از هر نژاد و جنسیت و دین و مذهبی که باشند، از هر نظر مساویند و قوانین و مقررات توسط اکثر مردم بدون هیچ اصولی بر مبنای خواسته‌های مادی و منفعت‌طلبی در امور دنیوی اجرا می‌گردد.

۹. فرد‌گرایی یا اصالت فرد: یعنی اعتقاد به تقدم فرد بر جامعه، به این معنا که همه چیز نه فقط در خدمت انسان، بلکه در خدمت فرد انسانی است. در این تفکر حق اولاً و بالذات مربوط به فرد است؛ لذا خواسته‌ها و امیال فرد را نمی‌توان به نفع جمع محدود کرد.

۱۰. مادی‌گرایی (ماتریالیسم): تقدم و اصالت امور و منافع مادی بر امور غیر مادی، به

این معنا که تنها ماده و آنچه از آن بوجود می‌آید از واقعیت و اصالت برخوردار است.

۱۱. سنت ستیزی: یعنی مخالفت با هر عرف دیرینه و آداب و رسوم، مگر آن آداب و رسومی که با بازناندیشی‌ها و معیارهای مدرن سازگاری داشته باشند.

۱۲. سکولاریسم: یعنی حاکمیت فرد علمی و غیر دینی، و به تبع آن منزوی شدن اقتدار دینی از عرصه‌های اجتماعی، و به طور کلی شیوع یک فرهنگ مادی و این جهانی و استفاده از روش علوم تجربی در همه عرصه‌های معارف بشری و در تمام شئون زندگی. (بیات، ۱۳۸۶)

### سبک زندگی اسلامی و تمایز آن با سبک زندگی مدرنیته

سبک زندگی هر فرد و جامعه متأثر از نوع باورها (جهانبینی) و ارزش‌های حاکم بر آن فرد و جامعه است. مشخص است که جهانبینی مادی و ارزش‌های لذت‌گرایانه طبیعتاً سبک زندگی خاصی را پدید می‌آورند. همان‌طور که جهانبینی الهی و ارزش‌های کمال‌گرایانه و سعادت‌محورانه سبک خاصی از زندگی را شکل می‌دهند.

سبک زندگی از دیدگاه اسلام، به مجموعه‌ای از موضوعات مورد قبول اسلام در عرصه زندگی اشاره دارد که بر اساس آن، معیار رفتار ما باید مبتنی بر اسلام و آموزه‌های اسلامی باشد. خدامحوری و حاکمیت ارزش‌های اسلامی در زندگی از مهم‌ترین معیارهای سبک زندگی مورد تأیید اسلام است. در این سبک زندگی، غایت آموزه‌های دینی رهایی از سبک زندگی غیراسلامی و رسیدن به حیات طیبه می‌باشد که ایمان و عمل صالح، ملاک و معیار اساسی سبک زندگی اسلامی و دستیابی به حیات طیبه است. در این سبک از زندگی، انسان به طور طبیعی مدلی را که بیشترین هماهنگی را برای دستیابی به قرب الهی داراست، در زندگی فردی و اجتماعی خود مطلوب می‌داند و تقرب به خدا و لقاء الله را هدف نهایی خود می‌بیند؛ از این رو، همه شئون زندگی خود را؛ از نماز و عبادت تا کسب و کار، تحصیل، تفریح، معاشرت، بهداشت، خوراک، معماری، هنر، سخن گفتن، تولید، مصرف، آراستگی ظاهری و امثال آن را در مسیر این هدف قرار می‌دهد. (افشانی و دیگران، ۱۳۹۳: ۸۵)

در اسلام، سبک زندگی بر اساس سه محور اعتقادات، اخلاقیات و وظایف عملی

(عبادات) استوار است.

الف) اعتقادات: اصول اعتقادی اسلام یعنی ایمان و عقیده به توحید، نبوت و معاد. این سه اصل، شالوده دیانت اسلام را تشکیل می‌دهند.

ب) اخلاقیات: یعنی مسلمان ویژگی‌های درونی و روانی خود را به گونه‌ای بسازد که با کلیت این سیستم مفهومی هماهنگ و منطبق باشد. شاید محکم‌ترین تعبیر قرآن در این زمینه همان تقوا باشد که می‌توان آن را «ترس آمیخته با احترام از خداوند» معنا کرد.

ج) وظایف عملی و عبادات: از آن جایی که پیام اصلی اسلام، توحید است و یکی از مراحل آن، توحید در عبادات است، پس از قبولی قلبی و اقرار زبانی به اصول فوق، باید عمل به ارکان را مکمل موجود بودن شمرد. عبادات یا وظایف عملی، بخش مهمی از مجموعه اعمال و رفتارها را تشکیل می‌دهد که در فرهنگ اسلامی به عنوان فروع دین شناخته شده است و در کنار اصول دین قرار دارد.

اسلام دین کاملی است و همه پیامبران الهی و همه کتب آسمانی را پذیرفته است (آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ / بقره آیه ۲۸۵) پیامبر به آنچه از پروردگار به او نازل شده، ایمان آورده، و مؤمنان همگی به خدا و فرشتگان و کتاب‌ها و پیامبرانش، ایمان آورده‌اند [و بر اساس ایمان استوارشان گفتند: ما میان هیچ یک از پیامبران او فرقی نمی‌گذاریم و گفتند شنیدیم و اطاعت کردیم، پروردگارا آمرزشت را خواهیم و بازگشت [همه] به سوی توست.

اسلام بر پیشرفت‌های علمی و صنعتی تأکید دارد و به فراگیر علوم مفید اهمیت می‌دهد و به اندازه نیاز آن را واجب می‌داند و امام خمینی (ره) در این مورد می‌فرماید: اگر مراد از مظاهر تمدن و نوآوری‌ها، اختراعات و ابتکارات و صنعت‌های پیشرفته [است] که در پیشرفت تمدن بشر دخالت دارد، هیچ‌گاه اسلام و هیچ مذهب توحیدی با آن مخالفت نکرده و نخواهد کرد، بلکه علم و صنعت مورد تأکید اسلام و قرآن مجید است (نصیری و دیگران، ۱۳۹۴، صفحه ۹۷)

بر این اساس، تعالیم اسلام تمام وظایف زندگی را پوشش می‌دهد و سبک زندگی

برگرفته شده از آن، سبک زندگی ایده‌آل و مطابق با فطرت بشریت است.

## الف. مؤلفه‌های سبک زندگی اسلامی

برخی از شاخص‌های فردی سبک زندگی اسلامی عبارتند از: تقواگرایی و خدامحوری.

### ۱. تقواگرایی و توحیدمحوری

تقوا به معنای عام کلمه لازمه زندگی هر فردی است که می‌خواهد انسان باشد و تحت فرمان عقل زندگی کند و از شاخص‌های معینی پیروی نماید. تقوای الهی یعنی این که انسان خود را از آنچه از نظر دین و اصولی که دین در زندگی معین کرده، خطا، گناه، پلیدی و زشتی شناخته شده، حفظ و صیانت کند و مرتکب آنها نشود. تقوا در درجه اول و به طور مستقیم از ناحیه اخلاقی و معنوی به انسان آزادی می‌دهد و او را از قید رقیبت و بندگی هوا و هوس آزاد می‌کند، رشته حرص، طمع، حسد، شهوت و خشم را از گردنش برمی‌دارد، ولی به طور غیرمستقیم در زندگی اجتماعی هم آزادی‌بخش انسان است. رقیت‌ها و بندگی‌های اجتماعی نتیجه رقیت معنوی است. آن کس که بنده و مطیع پول و یا مقام است نمی‌تواند از جنبه اجتماعی، آزاد زندگی کند.

با توجه به این که منشأ بیشتر گرفتاری‌های هر کسی خود اوست و هر کسی خودش بالاترین دشمنان خودش است و هر کسی خودش سرنوشت خود را تعیین می‌کند، غالب رفتارهای هر کسی با خودش خصمانه است. اغلب گرفتاری‌هایی که برای ما پیش می‌آید از خارج نیامده، خودمان برای خودمان درست کرده‌ایم. با توجه به اینها خوب واضح می‌شود که سلاح تقوا چه اندازه مؤثر است در این که انسان را از فتنه‌ها دور نگه می‌دارد، به فرض این که در فتنه واقع شد تقوا او را نجات می‌دهد (آذر شب و میر مرادی، ۱۳۹۳: ۶)

### ۲. علم و دانش

علم و دانش در اسلام اهمیت بسیار دارد که اولین آیات نازل شده بر پیامبر اسلام (ص) با آن آغاز شده است (۱) و خداوند متعال درجه و رتبه دو گروه را بالا برده است (۲) (يُرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ) و آنان مؤمنین و دانشمندان



هستند. پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع) نیز در مقام مبلغان دین، مسلمانان را مکلف می‌دانند که دانش را حتی در دورترین نقاط فرا گیرند. علم و دانش اعتقادات دینی را استدلالی و راسخ می‌گرداند و پایه‌های دینی و باورهای عقل و سنت‌های الهی را محکم می‌کند. نقش علم در کاهش زندان‌ها، قتل، غارت، مواد مخدر، قاچاق، تصادفات، بیماری‌ها، طلاق و مانند آن بسیار مؤثر است و در افزایش امنیت، قدرت، استقلال.

### ۳. تفکر

یکی از شاخصه‌های مهم سبک زندگی فردی معرفت و تفکر است، زیرا بعد از تفکر و معرفت حرکت صورت می‌گیرد. ما برای این تفکر و اندیشه نیاز به دانش داریم و در اسلام اهمیت فراوانی برای دانش قائل شده‌اند، این خود یکی از شاخص‌های سبک زندگی است که چه چیزی را و از چه چیزی فرا بگیریم. انسان برای فهم سبک زندگی باید ابتدا خود را بشناسد، باید ویژگی‌ها و ظرفیت خود مانند فطرت انسانی‌اش را بشناسد و به دنبال رفع نیازهای فطری‌اش باشد. همچنین مهم‌ترین موضوعی که انسان در تعامل با خود در نظر گرفته، توجه به خود و تفکر و تدبیر در وجود انسان است. امام علی (ع) فرمودند: هیچ خیری نیست در عبادتی که تفکر در آن نباشد؛ اولین قدمی که برمی‌داریم دستیابی به معرفت و شناخت نسبت به خود است و به طور قطع کسی که خودش را شناخته خدا را می‌شناسد. در نگاه امام حسین (ع)، فرد مؤمن برای رسیدن به خداوند، از ابزارهای گوناگون کمک می‌گیرد. او برای تقرب به خدا، از شناخت خود شروع می‌کند و برای شناخت خود، ملاک دارد نه احساس. معیارهای فرد با ایمان، قوانین محکم و روشنی است که از پروردگارش به او رسیده است. فرد با ایمان، خود را تنها نمی‌بیند و دست خالی هم نیست. این سخن امام حسین (ع) گویای جان کلام است: «به راستی مؤمن، خدا را نگهدار خود از گزندها و گناهان و گفتار او - قرآن - را آینه خود گرفته است؛ گاهی - در این آینه - به اوصاف مؤمنان می‌نگرد و گاهی به اوصاف گردن‌کشان می‌نگرد و در آن، نکته‌ها می‌بیند و خود را شناسایی می‌کند و به هوشیاری خود یقین می‌کند و به پاکی خود اطمینان می‌یابد» (همان منبع) (۱) **اَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (۱) خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ (۲) اِقْرَأْ وَرَبُّكَ** **الْأَكْرَمُ (۳) الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (۴) عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ (۵)**

#### ۴. قوانین دینی

قوانین و مقررات دینی که برگرفته از قرآن کریم و آموزه‌های نبوی و معصومین و اجماع فقهاء و عقل است، همه ابعاد زندگی و دقائق حیات فردی و اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و اقتصادی جامعه اسلامی را شامل می‌شود و برای انسان از تولد تا مرگ و برای آخرت برنامه دارد و آن چنان کامل است که برای همه زمان‌ها مفید و قابل استفاده است به عنوان مثال علم و دانش، کار کردن، رعایت بهداشت، هدیه دادن، امانت‌داری، احسان، عدالت و کمک به مظلوم همیشه خوب است و شرک، کفر، نفاق، ضلالت، گمراهی، دروغ و ظلم همیشه بد است و مانند زرتشت و امثال آن نیست که به کردار نیک و گفتار نیک و پندار نیک بسنده کرده باشد و هر فردی هر کاری انجام می‌دهد اسمش را نیک بگذارد مثلاً فردی آب خوردن را نیک می‌داند و فرد دیگر مشروب خوردن را نیک می‌داند و یا فردی کمک به فقراء را نیک می‌داند و دیگری کمک نکردن را یکی کمک کردن به مظلوم را نیک می‌داند و دیگری بی تفاوتی را نیک می‌داند و وقتی در جرمی همه اتفاق نظر داشتند مثلاً دزدی ظلم است مجازاتی برای آن نیست.

#### ۵. الگوی ولایت مدار

قرآن کریم سنت پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) را الگویی برای زندگی مسلمانان قرار داده است: **لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَ الْيَوْمَ الْآخِرَ وَ ذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا** (احزاب ۲۱)

به یقین برای شما در (روش) فرستاده خدا (الگویی برای) پیروی نیکوست، برای کسانی که امید به خدا و روز بازپسین دارند و خدا را بسیار یاد می‌کنند. (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۶)

انسان مسلمان هم قانون همه‌جانبه دارد و هم الگوهای کامل و معصوم که جزء اصول دین و جهان بینی اوست که هدف از زندگی و مسیر او را مشخص می‌کند. آن چنان مغناطیسی دارد که انسان را سریع‌تر به مقصد می‌رساند، از انحرافات نجات می‌دهد، به توفیقات او می‌افزاید و او را به کمال می‌رساند. **(أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ)** (نساء ۵۹)

ولایت به معنای حاکمیت و سرپرستی دیگران است. ولی یا حاکم جامعه کسی است

که اجازه تصرف در امور دیگران را دارد. از آنجا که همه انسان‌ها در خلقت برابرند اصل این است که کسی را بر دیگری فرمانروایی نیست و هیچ کس اولاً و بالذات حق تصرف در نفوس و امور دیگران را ندارد. این تصرف تنها با کسی است که از طرف خدا اجازه داشته باشد. همه می‌دانیم که مالک اصلی خداست.

اساساً فلسفه بعثت انبیای عظام در توجه دادن انسان‌ها به همین اصالت الله و عبادت خداوند متعال و اجتناب از هر گونه طاغوت و عبودیت انسان و شهوات و دنیا بود (ولا یتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله)، (آل عمران ۶۴)

## ۶. عدالت محوری و رعایت حقوق مظلومان و مستضعفان

اسلام دین عدالت و مساوات و مکتبی استکبار ستیز است. پیام‌های ضد استکباری و ضد استبدادی قرآن کریم اعتبار مترفین را نشانه می‌گیرد و اشراف‌گری و استعمارگری را طرد کرده، دفاع از مظلوم در برابر ظلم و گرسنه در برابر سیر را عامل رشد جامعه می‌داند. بنابراین قرآن کریم ضمن ظلم‌ستیزی و استکبارزدایی، جامعه‌ی اسلامی را به قسط و عدل رهنمون می‌سازد و مسلمانان را به حمایت و دلجویی از فقرا و مستضعفان فرا می‌خواند و استراتژی جامعه اسلامی را در برپایی عدالت مشخص می‌کند و در پایان سیطره مستضعفان در جهان را وعده می‌دهد.

و ما اراده کرده ایم بر کسانی که در زمین به ضعف و زبونی کشیده شدند، منت گذاریم و آنان را پیشوایان و وارثان (روی زمین) قرار دهیم.<sup>۱</sup>

همانا ما پیامبرانمان را با معجزات و دلایل آشکار فرستادیم و همراه آنان کتاب (آسمانی) و وسیله سنجش فرو فرستادیم تا مردم به دادگری برخیزند.<sup>۲</sup>

بدین وسیله قرآن با آموزه‌های پرفراز راه رقابت غیر صحیح را بر بشر بسته، از آنها می‌خواهد گوی سبقت تقوا از یکدیگر را برابند و حرص و آز خویش را ترک گفته، تقوا پیشه سازند که بهترین وسیله برای رسیدن به قرب و رضای خداست. (جان احمدی، ۹۷)

## ۷. آزادی

۱. وَتُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ

۲. لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ

آزادی به معنای قدرت انتخاب، قدرت عمل و توانایی ترک عمل است یعنی انسان از موانع بیرونی و درونی در انجام عمل یا ترک آن رها باشد. طبیعا آزادی در دو زمینه مطرح است: ۱. آزادی از ۲- آزادی برای؛ یعنی در مرحله اول انسان از موانع سر راه خود رها باشد و در مرحله دوم، هدف و منظور از آزادی خود را تحقق بخشد.

موانع آزادی مختلف‌اند، هواهای نفسانی، طاغوت‌های بیرونی، خرافات مذهبی و اجتماعی، احساسات غیراخلاقی، وسوسه‌های شیطانی و یا دولت، مکاتب و نهادهای اجتماعی؛ هدف از آزادی نیز متفاوت است.

آزادی برای خدمت، برای عبادت، برای بیان معارف ناب و کوبیدن هواها و شیطان درونی و طاغوت‌های بیرونی به منظور رسیدن به سرچشمه نور و رهایی از ظلمت و یا رسیدن به شهوات، مقام و ثروت‌های نامشروع.

در جامعه و تمدن نبوی، آزادی و آزادگی از ویژگی‌های برجسته است.

معرفت ناب توحیدی، تلاوت آیات الهی و تعلیم آیه‌های نورانی وحی انسان را از اسارت هواهای نفسانی، شهوات و زنجیره‌های طواغیت بیرونی، استبداد و استکبار رهایی می‌بخشد. عقل و اندیشه را از کمند شهوات خارج می‌کند، در فضای آزاد نور و عرفان و نعمات الهی به پرواز در می‌آورد. نفس انسان را قدم به قدم به سوی کمال رهنمون می‌شود، مانع از تجاوزات نفس اماره می‌گردد، نفس لوامه را تقویت نموده و سرانجام با درک مضرات ولنگاری و سود کمال انسانی، آدمی را به قله رهایی نفس مطمئنه و حیات طیبه می‌رساند. (مظفری، ۱۳۸۵)

## ۸. آخرت‌گرایی

آخرت‌گرایی در بخش بینشی به معنای اعتقاد و در بخش گرایشی به معنای گرایش قلبی به زندگی پس از مرگ (معاد) است. آخرت‌گرایی اگر به معنای بی توجهی به زندگی این دنیایی باشد، در سبک زندگی اسلامی جایی ندارد؛ ولی اگر به معنای این باشد که زندگی این جهانی مقدمه ای بر زندگی آن جهانی است، مورد تاکید آموزه‌های دینی و اسلامی است. با توجه به آموزه‌های انعطلف‌پذیر قرآن، در اسلام هیچ تعارضی بین دین و دنیا نیست و در نتیجه رهبانیت، عزلت (گوشه‌نشینی) و ترک دنیا در اسلام جایگاهی ندارد. اعتقاد داشتن یا نداشتن به آخرت و معاد می‌تواند در سبک زندگی هر فردی تأثیر‌گذار باشد.

## نتیجه گیری

مدرنیته به علوم تجربی پرداخته و معرفت‌شناسی و پیشرفت و سود را در تسلط به مادیات می‌داند و در زمینه تکنولوژی و صنعت دستاوردهایی داشته است و گرچه آسیب‌هایی هم به انسان و جهان وارد کرده است و دو قسمت انسان و کمالات انسانی والهی بودن انسان را رها کرده است. زندگی از نظر مدرنیته منحصر در دنیاست و به امور معنوی والهی توجه جدی ندارد و در انتخاب انسان و قوانین خداوند متعال انسان محوری را ترجیح می‌دهد و به سعادت اخروی و زندگی جاودانه و حقیقی و توجهی ندارد.

می‌توان گفت که اصول و آموزه‌های اسلامی با مدرنیسم مخالفتی آشکار دارد. بنابر جهان‌بینی مدرنیسم، راه دریافت حقیقت در همه حوزه‌های معرفتی، تنها تجربه و حس است. مدرنیسم برای شناخت طبیعت بیش از اندازه به روش تجربی اهتمام می‌ورزد و آن را حتی در عرصه‌های دیگر نیز تعمیم می‌بخشد. این زیاده‌روی با توجه به اینکه توانایی روش تجربی تنها منحصر در عالم طبیعت و ماده است، موجب شده است که درک درستی از مجموعه نظام هستی به دست نیاید و راه برای تردید در معارفی همچون معارف پیامبران گشوده گردد.

میان اصول، و آموزه‌های اسلامی با عناصر مدرنیته چون علوم تجربی، مادی‌گرایی، انسان محوری، فردگرایی، سرمایه‌داری، فرهنگ این جهانی و دنیوی و با نگرش اخلاق در محدوده مادیات نمی‌توان هیچ گونه سازگاری، خویشاوندی و تناسبی برقرار ساخت.

اسلام استفاده از علوم تجربی را بلا اشکال می‌داند، ولی با پی‌ریختن و پرداختن یک جهان‌بینی بر اساس این نوع علوم موافق نیست، زیرا پی‌ریزی یک جهان‌بینی بر اساس این نوع علوم بی‌تردید به مادی‌گرایی و دنیازدگی می‌انجامد، و مستلزم انکار یا تردید یا بی‌اعتنایی به جهان ماوراء طبیعت و غیب می‌شود، در حالی که اعتقاد به عالم غیب از امور اولیه دینی و از شرایط ایمان است. لذا میان اصول، مؤلفه‌ها و آموزه‌های اسلامی با عناصری چون علم‌گرایی، مادی‌گرایی، انسان محوری، فردگرایی، سرمایه‌داری، فرهنگ این جهانی و دنیوی، نسبت افراطی در اخلاق و غیره نمی‌توان هیچ گونه سازگاری، خویشاوندی و تناسبی برقرار ساخت.

مدرنیته آسیب‌ها زیادی به انسان و کرامت انسانی و خانواده رسانده است و باعث بحران، خشونت، جنگ، استثمار و آسیب‌های اجتماعی شده است.

بنابراین مدرنیته و مدرنیسم با این اصول و مؤلفه‌ها، به هیچ وجه مورد تایید اسلام نیست. و در

بخشی از امور دنیوی سازگار است

## فهرست منابع

قرآن کریم

۱. افشار کهن، جواد، (۱۳۸۹ش)، بازخوانی جامعه‌شناختی سنت‌گرایی و تجددطلبی در ایران بین دو انقلاب، تهران: آوای نور، دوم.
۲. افشانی، سید علیرضا و دیگران، (۱۳۹۳)، بررسی رابطه سبک زندگی اسلامی با سلامت اجتماعی مردم شهر یزد، دو فصلنامه علمی پژوهشی مطالعات اسلام و روان‌شناسی، سال هشتم، شماره ۱۴، صفحه ۸۳ - ۱۰۳.
۳. آذرشب، معصومه و میر مرادی، عیسی، (۱۳۹۳)، شاخصه‌های سبک زندگی اسلامی، مجموعه مقالات اولین کنفرانس ملی تحقیق و توسعه در هزاره سوم دانشگاه آزاد اسلامی واحد علی‌آباد کتول، صفحه ۱ - ۱۲.
۴. آذرننگ، عبدالحسین، (۱۳۷۶ش)، مدرنیته و پست مدرنیته و تمدن غرب، مجله نگاه‌نو، شماره ۳۵.
۵. آذربورن، پیتر، (۱۳۸۰ش)، مدرنیته: گذار از گذشته به حال، ضمن کتاب «مدرنیته و مدرنیسم»، ترجمه و تدوین: حسین علی‌نوذری، تهران: انتشارات نقش جهان، یکم فصل سوم: ص ۶۳-۷۸.
۶. پورکریمی، اسلام، (۱۳۸۳)، اعتدال و میانه‌روی در اسلام، ماهنامه شمیم یاس، سال چهارم، شماره ۱۴، صفحه ۶ - ۸.
۷. پیامدهای مدرنیته، (۱۳۷۸) آنتونی گیدنز، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، انتشارات نی.
۸. جابری مقدم، مرتضی هادی، (۱۳۸۴) شهر و مدرنیته، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ص ۲۶.
۹. جان‌احمدی، فاطمه، (۱۳۹۷) تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، چاپ ۴۶، قم، دفتر نشر معارف، ص ۶۸.
۱۰. جمالی، مصطفی، (۱۳۸۴)، دین و مدرنیته، چاپ اول، چاپ برهان قم، ص ۲۴.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله، انتظار بشر از دین، ص ۱۵.
۱۲. خسروپناه، عبدالحسین، (۱۳۸۰)، دینداری و تجددگرایی، نشریه بازتاب اندیشه، شماره ۱۵،

موسسه فرهنگی طه.

۱۳. عبدالرسول بیات و همکاران، (۱۳۸۱) درآمدی بر مکاتب و اندیشه‌های معاصر، مؤسسه اندیشه و فرهنگ دینی، چاپ اول، قم.

۱۴. دفتر تبلیغات اسلامی، نشریه نقد و نظر، ج ۵، ص ۱۹-۲۰.

۱۵. رضایی اصفهانی، محمد علی، (۱۳۹۶)، سبک زندگی قرآنی (۱) مبانی و اصول عام سبک زندگی، قم، دفتر نشر معارف صفحه ۳۸.

۱۶. شریفی، احمد حسین، (۱۳۹۱)، سبک زندگی به عنوان شاخصی برای ارزیابی سطح ایمان، مجله معرفت فرهنگی اجتماعی، سال سوم، شماره ۳، صفحه ۴۹ - ۶۲.

۱۷. حسینعلی نوذری، (۱۳۷۹) صورتبندی مدرنیته و مدرنیسم، انتشارات نقش جهان، تهران، ۱۳۷۹.

۱۸. فاضلی، محمد، (۱۳۸۲)، مصرف و سبک زندگی، قم: انتشارات صبح صادق، سوم.

۱۹. فاضلی، نعمت الله، (۱۳۸۳ش)، سبک زندگی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، یکم.

۲۰. اولیو راستگی و آلن بولک، (۱۳۷۸) فرهنگ اندیشه نو، جمعی از مترجمان، انتشارات مازیار، چاپ دوم، تهران، ص ۷۹۶.

۲۱. عبدالرسول بیات، (۱۳۸۶)، فرهنگ واژه‌ها، موسسه اندیشه و فرهنگ دینی، قم، ص ۵۲۹-۵۳۸.

۲۲. کافی، مجید، (۱۳۹۷) سبک زندگی اجتماعی با تأکید بر آیات قرآن، چاپ اول، قم، ص ۱۲.

۲۳. کاویانی، محمد، (۱۳۹۴)، درسنامه ی سبک زندگی (با رویکرد تجویزی)، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

۲۴. کاویانی، محمد، (۱۳۹۶ش)، سبک زندگی خانوادگی از دیدگاه قرآن و مدرنیته، مجله تربیت اسلامی، شماره ۲۴.

۲۵. تدوین و ترجمه: حسینعلی نوذری، (۱۳۸۰) مدرنیته و مدرنیسم (مجموعه مقالاتی از ۱۵ نظریه پرداز غربی)، انتشارات نقش جهان، چاپ دوم.

۲۶. مظاهری، حسین / سید داریوش، رحیمی، (تابستان ۱۳۹۶) جمشید ابراهیم‌پور سامانی، مطالعات تاریخ و تمدن ایران و اسلام - شماره ۶.
۲۷. مظفری، آیت، (۱۳۸۵) فصلنامه علمی ترویجی مریان، شماره ۲۱.
۲۸. بابک احمدی، (۱۳۷۷) معمای مدرنیته، نشر مرکز، تهران، ۱۳۷۷.
۲۹. معین، محمد، (۱۳۷۱ش)، فرهنگ فارسی معین، تهران موسسه انتشارات امیرکبیر، هشتم.
۳۰. میرساردو، طاهره، (۱۳۷۹ش)، فرهنگ جامع جامعه‌شناسی، تهران: انتشارات سروش، تهران، یکم.
۳۱. نصیری (رضی)، محمد و دیگران (۱۳۹۴) رهیافت تحلیلی به وصیت‌نامه سیاسی - الهی امام خمینی (ره) تهران دانشگاه آزاد اسلامی.
۳۲. محمد جواد لاریجانی، (۱۳۷۶) نقد دینداری و مدرنیسم، مؤسسه اطلاعات، تهران.
۳۳. نیازی، محسن و کارکنان نصرآبادی، محمد، (۱۳۹۲)، بررسی رابطه بین دینداری و سبک زندگی شهروندان (مطالعه موردی شهروندان شهرستان کاشان در سال ۱۳۹۰)، فصلنامه برنامه ریزی رفاه و توسعه اجتماعی، شماره ۱۶، صفحه ۲۱۳ - ۱۷۳.
۳۴. نیازی، محسن و کارکنان نصرآبادی، محمد، (۱۳۹۲)، بررسی رابطه بین دینداری و سبک زندگی شهروندان (مطالعه موردی شهروندان شهرستان کاشان در سال ۱۳۹۰)، فصلنامه برنامه‌ریزی رفاه و توسعه اجتماعی، شماره ۱۶، صفحه ۲۱۳ - ۱۷۳.

#### منابع انگلیسی

35. Chaney, David, (1994), The cultural, turn, New York: Routledge.
36. Sobel, Michael, (1981) Life style Expenditure in comtem porary American: Relations bet ween stratification and culture, American behavioral Scientist, vol. 26. No. 4, pp. 521-533.



نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۷۸ - ۲۴۱

## جستاری در شبهه شناسی عصمت پیامبر اسلام (ص) و نقد آن

عبدالوحید وفائی<sup>۱</sup>

فرشته دارابی<sup>۲</sup>

### چکیده

بحث عصمت پیامبر (ص) ریشه در آیات قرآن دارد و از همان ابتدای بعثت مخالفین و معاندین در پی مخدوش کردن ساحت مقدس رسول (ص) بودند؛ به همین جهت ذیل آیات شریفه شبهاتی را مطرح می‌کردند تا بوسیله آیات قرآن کریم بحث عدم عصمت رسول را مستندسازی کنند تا در نتیجه ریشه الهی و دینی برای صحت و اثبات مسئله خویش بیابند. در کنار این مسئله برداشت ناصحیح و تفسیرهای به رأی ذیل برخی آیات سبب اختلاف و مناقشه میان علمای مسلمان در این زمینه شده است. به همین جهت پژوهش حاضر با روش کتابخانه‌ای شبهات عصمت پیامبر (ص) حول آیات قرآن کریم از منابع مختلف استخراج کرده و سپس با روش تحلیل محتوا به دسته‌بندی این شبهات به مصادیق عام و خاص پرداخته است. شبهات عام عبارتند از گناهان گذشته، آینده و طلب استغفار ایشان و در مصادیق خاص به موضوعاتی درباره دریافت و ابلاغ وحی همچون افسانه غرانیق، و حوزه عمل به وحی به اجرای احکام، مسائل خانوادگی، اخلاقی و مسائل احکام سیاسی تقسیم کرده و بر اساس آیات، روایات و نظرات مفسران و اندیشمندان به نقد و بررسی این شبهات پرداخته است.

### واژگان کلیدی

قرآن کریم، پیامبر اسلام (ص)، عصمت، شبهه شناسی.

۱. استادیار گروه معارف اسلامی، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)  
Email: vvafaei@hotmail.com

۲. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه علوم پزشکی تهران، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.  
Email: fereshteh\_darabi81@yahoo.com

## طرح مسأله

پیامبر(ص) جهت هدایت و سعادت بشریت برگزیده شده است تا پیام الهی را از طریق وحی دریافت و به مردم ابلاغ کند. مردم زمانی می‌توانند به حضرت اطمینان کنند که مطمئن شوند آنچه بیان می‌کند وحی و حضرت نیز عاری از هر گونه گناه، خطا، اشتباه و نسیان باشد. علاوه بر این، قول، فعل و تقریر ایشان نیز برای مخاطبان حجت شرعی محسوب می‌شود. از این بعد نیز باید معصوم باشد. از سوی دیگر مخالفان و دشمنان دین اسلام همواره تلاش کردند تا برخی شبهات را درباره عصمت حضرت مطرح کنند تا دین شریف اسلام و معجزه جاویدان قرآن را از درجه اعتبار ساقط کنند. و از این راه ضربه عظیم و جبران ناشدنی را بر پیکره دین وارد کنند. به همین جهت اثبات عصمت و دفع شبهات از جمله مسائل ضروری و مهم این وادی محسوب می‌شود.

بحث اثبات عصمت پیامبر(ص) از دیرباز مورد بحث میان اندیشمندان اهل سنت و شیعه بوده است؛ زیرا با اثبات عصمت، رهنمودهای حضرت آئینه تمام‌نمای حقیقت خواهد بود. از طرف دیگر انسان به طور کامل حقایق عالم و حتی مصالح زندگی فردی و اجتماعی خویشتن را درک نمی‌کند از این رو مراجعه به پایگاه مورد اطمینان وحی و رسالت تنها چاره‌ساز این مسیر خواهد بود. رسولی که برای امر رسالت برگزیده می‌شود تمام امور و شئون مردن را رهبری و هدایت می‌کند از امر و نهی در امور فردی و خودساز تا امور اجتماعی و منافع و مصالح جامعه تا در نهایت بررسی امور معنوی تا تضمین رسیدن به سعادت حقیقی عالم بشری. از این رو بحث در رابطه با مسئله اثبات عصمت و دفع شبهات با در نظر گرفتن آراء و نظر اندیشمندان از مهم‌ترین امور مسلمانان در هر عصر و زمانی می‌باشد. از این رو در پژوهش حاضر با جمع‌آوری موضوعی شبهات مطرح شده از سوی مخالفان و دشمنان از صدر اسلام با برداشت نادرست و تفسیر به رأی از قرآن کریم به تحلیل و بررسی این شبهات پرداخته است. مبنای تحلیل و دفع شبهات بر اساس نظریات اندیشمندان و مفسران مختلف می‌باشد.

با توجه به اینکه عصمت پیامبر(ص) در ابعاد مختلف رسالت از قبیل دریافت، ابلاغ و

عمل به وحی و از طرف دیگر در مسائل شخصی، خانوادگی حضرت رسول (ص) بحث و مناقشاتی وجود دارد. پرسش اصلی این است که آیا حضرت همچنان که در امور رسالت و شریعت به اتفاق آراء مسلمین دارای عصمت می‌باشد در حیطه‌های دیگر نیز دارای عصمت می‌باشد؟ و چرا حضرت در شئون و امور مختلف باید عصمت داشته باشد؟

### مفهوم شناسی واژه عصمت

برای دستیابی به یک نگرش جامع در مسئله عصمت لازم است ابتدا به تبیین معنای لغوی و اصطلاحی آن از دیدگاه علمای اهل لغت پرداخته شود:

#### ۱- معنای لغوی

واژه عصمت از ریشه «عصم» به معنای امساک، حفظ و نگهداری است (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۱۱۶). فراهیدی ذیل این واژه در کتابش چنین آورده است: «العِصْمَةُ: أَنْ يَعْصِمَكَ اللَّهُ مِنَ الشَّرِّ» پروردگار شما شما را از بدی‌ها حفظ کند (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۳۱۳). در کتاب لسان العرب در ذیل این واژه چنین آمده است: عصمت در کلام عرب به معنای منع کردن و نگه داشتن (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۴۰۳). راغب اصفهانی نیز واژه عصم را به امساک و حفظ کردن معنا کرده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۶۹). بنابراین لفظ عصمت به معنی نگهداشتن، بازداشتن از ناپسندی‌ها و ناشایستگی‌ها، حفظ نمودن کسی از شر و گناه و امساک نفس به کار برده شده است.

#### ۲- معنای اصطلاحی

اندیشمندان مسلمان در معنای اصطلاحی عصمت دیدگاه‌های مختلفی را مطرح کرده‌اند. در این قسمت بطور خلاصه به برخی از این نظریات اشاره می‌شود:

عصمت لطف پنهانی است از جانب خدا شامل حال فرد میشود و با وجود آن هرگز خطا نمی‌کند؛ بلکه میل به آن هم هرچند که قدرت بر انجام معصیت و ترک واجب دارد (شهید ثانی، ۱۴۲۲ق، ج ۱۰ ص ۳۷؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، ص ۳۰۱).

اما علامه طباطبائی عصمت را نوعی از علم می‌داند که از اقسام علوم کسبی و حصولی نمیباشد؛ بلکه القاء و الهامی است که از جانب پروردگار متعال بر قلوب انسانهای وارسته میشود و از هر گونه خطا و اشتباه منزّه است و باعث مصونیت دارنده خود از

هر گونه لغزش و خطا میشود (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۸۲؛ ج ۲، ص ۱۳۴).

آیت الله جوادی آملی معتقد است: «عصمت»، ملکه نفسانی قدرتمندی است که همواره در وجود انسان معصوم، حضور و ظهور دارد و هیچ نیرویی چون غضب و شهوت و... موجب زوال آن نمی‌شود. البته عصمت مانند عدالت نیست و دست کم در چند امر باهم جدایی دارند:

یک. در مراتب وجود؛ رتبه وجودی عدالت، ضعیف‌تر از عصمت است. افراد عادل، گاهی (هر چند به صعوبت) گناه می‌کنند و به دام شیطان می‌افتند گرچه غیر عادل به سهولت گناه می‌کند لیکن عصمت، ملکه وجودی برتری است که هرگز مقهور سر پنجه شهوت و غضب نمی‌شود و شیطان به قرقگاه او نزدیک نمی‌شود.

دو. سهو و نسیان و غفلت، با عدالت تراحم ندارد. از این رو، انسان عادل گاهی از روی اشتباه یا غفلت، مال کسی را تصرف می‌کند؛ اما امور یاد شده با ملکه عصمت منافات دارد و معصوم، هیچ‌گاه دچار سهو و نسیان و غفلت نمی‌شود.

سه. عدالت، از نوع ملکه‌های عملی است، نه علمی. اصولاً عدالت، در ملکه‌های علمی راه ندارد و شخص عادل، همه چیز را نمی‌داند و در دانسته‌هایش اشتباه رخ می‌نماید؛ مثلاً دو مرجع تقلید عادل، ممکن است که در مسأله‌ای دو فتوای مخالف یک‌دیگر صادر کنند و ما می‌دانیم قطعاً یکی از دو فتوا اشتباه است؛ لیکن این اشتباه، زیانی به عدالتشان وارد نمی‌کند (جوادی آملی، ۱۳۹۶، صص ۱۹۸-۱۹۷).

بنابراین عصمت چه بصورت ملکه، لطف و یا علم باشد؛ حقیقت آن بینش و آگاهی کامل از زشتی‌ها و زیبایی‌هاست که اثر و نتیجه آن مصونیت از هر نوع لغزش و خطا می‌باشد. البته این موهبتی الهی است که با استقامت در دین، فطرت و عقل نصیب آدمی می‌گردد.

### پیشینه پژوهش

مسئله عصمت از باورهای اساسی مهم و مورد قبول اکثریت مسلمانان می‌باشد. این مسئله پیشینه‌ای به درازای تاریخ اسلام دارد، کتب که با اسم تنزیه الانبیاء، و عصمت الانبیاء در این زمینه از علمای شیعه و اهل سنت در پی اثبات عصمت رسول (ص) نگاشته شده‌اند

و در قرن معاصر نیز پژوهش‌های مستقل در این زمینه انجام شده است که در این قسمت به برخی از آنها اشاره می‌شود:

**الف: کتاب‌ها:** «عصمت پیامبر گرامی» از آیت الله جعفر سبحانی، «عصمه الانبیاء و الائمه علیهم السلام» اثر آیت الله صافی گلپایگانی؛ «عصمت برگزیدگان در عقل و قرآن» اثر محمد اسدی گرمارودی و.. این کتب مستقلاً به عصمت پرداخته‌اند و شهید مطهری و آیت الله جوادی آملی در بخشی از کتاب‌های خود با عنوان وحی و نبوت به مسئله عصمت پرداخته‌اند.

**ب: پایان نامه و رساله‌ها:** نقد شبهات پیرامون عصمت انبیاء در قرآن، ملاح مدد علی، در مرکز جهانی علوم اسلامی سال ۱۳۸۴؛ «عصمت پیامبر اکرم(ص) در قرآن و پاسخ به شبهات آن» از عبدالحسین شورجه سال ۱۳۹۰ در دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم؛ «نقد و بررسی شبهات معاصرین بر عصمت پیامبر اکرم و ائمه» از بشیر احمد استوری در جامعه المصطفی العالمیه در سال ۱۳۹۸ و «بررسی شبهات شخصیت خانوادگی پیامبر اسلام(ص)» از آقای عبدالحامد سروری در جامعه المصطفی العالمیه در سال ۱۴۰۱ نگاشته شده‌اند

**ج: مقالات:** «تبیین آیات عتاب به آموزه‌های عصمت پیامبر(ص) از دیدگاه ملاصدرا» از رضا نیرومند و الهام محمد زاده در فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز دوره ۱۳، شماره ۱، بهار ۱۳۹۲؛ «گستره عصمت از منظر علامه طباطبائی» از محمد سبحانی نیا» در نشریه قیسات سال ۱۹ زمستان ۱۳۹۳؛ «سهو النبوی در بوته نقد» از جعفر انواری، نشریه معرفت سال ۲۴ شماره ۲۱۶ آذر ۱۳۹۴ «عصمت پیامبر اکرم(ص) در امور دنیوی از دیدگاه فرقین» از جعفر انواری و محمد حسین فاریاب در نشریه معرفت کلامی سال هفتم شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۹۵ و.. منشر شده‌اند

نوآوری و دستاوردی که پژوهش حاضر نسبت به تحقیقات انجام شده دارد از جهت دسته‌بندی شبهات و دامنه آنها می‌باشد. یک دسته از شبهات بصورت مصادیق عام که نعوذ بالله تصویری خطا کار، گنهکار و فراموش کار از رسول(ص) بدون اینکه نوع گناه ایشان را ذکر کنند و دسته دیگر شبهات با مصادیق خاص است که در حوزه‌های مختلف سعی

کردند با استناد به آیات شریفه عصمت رسول(ص) را خدشه دار کنند که در این پژوهش با توجه به آیات، روایات اهل بیت(ع)؛ نظر مفسران و اندیشمندان این شبهات را نقد و پاسخ داده می‌شود.

### شبهات عصمت پیامبر(ص)

شبهاتی که با برداشت نادرست و غلط از آیات، برخی از اندیشمندان و مفسران ذیل آیات شریفه قرآن کریم مطرح کردند در یک دسته بندی بصورت کلی به شبهات با مصادیق عام و خاص قابل تقسیم است. در این قسمت به شرح و تفسیر این شبهات این چنین پرداخته شده است:

#### ۱. مصادیق عام

##### الف: گناهان قبل و بعد از نبوت

إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا لِيُغْفَرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَ يَهْدِيكَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا (فتح/۲-۱) «ما برای تو پیروزی آشکاری فراهم ساختیم! تا خداوند گناهان گذشته و آینده‌ای را که به تو نسبت می‌دادند ببخشد (و حقانیت تو را ثابت نموده) و نعمتش را بر تو تمام کند و به راه راست هدایت فرماید»

در ذیل این آیه شبهه ای که مطرح کردند به این صورت است که رسول خدا(ص) قبل از نزول این آیه و بعد از نزول آن دارای گناهانی بوده و خداوند تمامی گناهان پیامبر(ص) را بخشیده است.

فخر رازی در ذیل آیه شریفه آورده است: این آیه صراحت در مغفرت دارد و مغفرت جائی صدق می‌کند که گناهی یا خطایی از شخص مغفورله سر زده باشد(فخر رازی، ۱۴۰۹، ص ۱۰۹).

علامه طباطبائی در تفسیر آیه شریفه این چنین آورده‌اند: مراد از "مغفرت" معنای معروفش که عبارت است از ترک عذاب در مقابل مخالفت نامبرده نیست، چون کلمه "ذنب" در لغت آن طور که از موارد استعمال آن استفاده می‌شود عبارت است از عملی که آثار و تبعات بدی دارد، حال هر چه باشد. قیام رسول خدا به دعوت مردم، و نهضتش علیه کفر و وثنیت، از قبل از هجرت و ادامه‌اش تا بعد از آن، و جنگهایی که بعد از هجرت با

کفار مشرک به راه انداخت، عملی بود دارای آثار شوم، و مصداقی بود برای کلمه " ذنب " و خلاصه عملی بود حادثه آفرین و مساله ساز، و معلوم است که کفار قریش ما دام که شوکت و نیروی خود را محفوظ داشتند هرگز او را مشمول مغفرت خود قرار نمی دادند، یعنی از ایجاد دردسر برای آن جناب کوتاهی نمی کردند، و هرگز زوال ملیت و انهدام سنت و طریقه خود را، و نیز خون‌هایی که از بزرگان ایشان ریخته شده، از یاد نمی بردند، و تا از راه انتقام و محو اسم و رسم پیامبر کینه‌های درونی خود را تسکین نمی دادند، دست بردار نبودند. اما خدای سبحان با فتح مکه و یا فتح حدیبیه که آن نیز منتهی به فتح مکه شد، شوکت و نیروی قریش را از آنان گرفت، و در نتیجه گناهایی که رسول خدا (ص) در نظر مشرکین داشت پوشانید، و آن جناب را از شر قریش ایمنی داد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۸، صص ۳۸۹-۳۸۷).

پس لغت ذنب است، ذنبی است که در نظر کفار وی را در برابر آن مستحق عقوبت می ساخت، هم چنان که موسی (ع) در جریان کشتن آن جوان قبطی خود را گناه کار قبطیان معرفی نموده می گوید: « **وَلَهُمْ عَلَيَّ ذَنْبٌ فَأَخَافُ أَنْ يَقْتُلُونِ** » این معنای گناهان گذشته رسول خدا (ص) است گناهایی که قبل از هجرت کرده بود و اما گناهان آینده اش عبارت است از خون‌هایی که بعد از هجرت از مردم قریش ریخت، و مغفرت خدا نسبت به گناهان آن جناب عبارت است از پوشاندن آنها، و ابطال عقوبت‌هایی که به دنبال دارد.

صاحب مجمع البیان نیز در این باه آورده اند: این کلام جنبه تعظیم و حسن خطاب دارد و معنای آن " غفر الله لک " می باشد هم چنان که چنین خطابی در آیه " **عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ** " (توبه/۴۳) آمده اشکال این وجه این است که در چنین خطابهایی معمولاً لفظ دعاء به کار می برند. مراد از ذنب در حق رسول خدا (ص) ترک اولی است، یعنی مخالفت اوامر ارشادی، نه تمرد از امتثال تکالیف مولوی، چون انبیاء با آن درجات قربی که دارند بر ترک اولی مؤاخذه می شوند، همانطور که دیگران بر معصیت‌های اصطلاحی مؤاخذه می شوند، هم چنان که معروف است که " حسنات الأبرار سیئات المقربین حسنه نیکان نسبت به مقربین گناه شمرده می شود. وجهی است که جمعی از علمای امامیه آن را پسندیده اند، و آن این است که مراد از مغفرت گناهان گذشته آن جناب، گناهان گذشته

امت او، و مراد از گناهان آینده‌اش گناهانی است که امتش بعدها مرتکب می‌شوند و با شفاعت آن جناب آمرزیده می‌شود و نسبت دادن گناهان امت به آن جناب عیبی ندارد، چون شدت اتصال آن جناب با امت این را تجویز می‌کند (طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۹، صص ۱۱۱-۱۱۰)

پاسخی که از سید مرتضی علم الهدی (رحمة الله علیه) نقل شده که فرموده: واژه ذنب مصدر است و با توجه به لغت عرب مصدر میتواند به فاعل و مفعول خود اضافه شود که در آیه شریفه ذنب به مفعول اضافه شده و منظور از ذنب، گناهانی است که مردم در حق رسول انجام دادند و از ورود حضرت به مکه و مسجد الحرام ممانعت کردند و بنا بر این، معنای آمرزش این گناه، نسخ احکام دشمنان آن جناب یعنی مشرکین است، می‌خواهد بفرماید: خداوند به وسیله فتح مکه و داخل شدنت در آن لکه ننگی که دشمنان می‌خواستند به تو بچسبانند زایل می‌سازد (علم الهدی، ۱۳۷۷، ص ۱۶۴) البته علامه طباطبائی معتقد است و این وجه خیلی قریب الماخذ با وجهی است که ما ذکر کردیم، و عیبی هم ندارد، جز اینکه کمی با ظاهر آیه ناسازگار است.

علامه طباطبائی در جواب برخی که معتقدند علت فتح، آمرزش گناهان است<sup>۱</sup> این چنین آورده‌اند: این حرف نیز بسیار بی پایه است و هیچ ارزشی ندارد، چون بخشش گناه نه علت فتح است و نه جزء علت و نه حتی به نوعی با مطالبی که بر آن عطف شده ارتباط دارد تا بگوییم مساله آمرزش گناه با علل فتح مخلوط شده، پس هیچ مصححی برای اینکه به تنهایی علت معرفی شود، و نه برای اینکه با علل دیگر و ضمن آنها مخلوط شود نیست. و کوتاه سخن اینکه: این اشکال خود بهترین شاهد است بر اینکه مراد از کلمه "ذنب" در آیه شریفه، گناه به معنای معروف کلمه یعنی مخالفت تکلیف مولوی الهی نیست (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۸، ص ۳۸۹).



### ب: کفر و گمراهی قبل از نبوت

أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَىٰ وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ (الضحى/ ۸-۷) «مگر نه تو را یتیم یافت

پس پناه داد؟ و تو را سرگشته یافت پس هدایت کرد؟»

برخی از ناآگاهان به منطبق وحی و نبوت گفته اند که «ضالاً» به معنای گمراهی و کفر است. بنابراین پیامبر(ص) سابقاً در گمراهی بود، پس معصوم کامل نیست. سیدمرتضی شبهه مطرح شده را چنین نقل می کند: ذکر مطلق ضلالت می رساند که ناآگاهی و گمراهی از دین بوده و اطلاق دلالت بر قبل و بعد از نبوت دارد که نزد امامیه عدم جواز گمراهی ثابت است، چه قبل از نبوت و چه بعد از آن(علم الهدی، ۱۳۷۷، ص ۱۵۰).  
مفسران در این مورد دیدگاه های گوناگون دارند و اقوالی را ذکر کرده اند. فخر رازی بیست وجه را ذکر می کند، در اینجا جوهی را که اکثر مفسران ذکر کرده اند، اشاره می شود:

۱. ضل، به معنای، «گم شدن» می آید. وقتی یک چیز با چیز دیگری مخلوط و در آن گم شود، «ضل» به کار می رود، مانند «ضل الماء فی اللبن اذا صار مغموراً»؛ مخلوط شدن آب در ماست که اصلاً آب دیده نمی شود. بنابراین معنای آیه چنین می شود: تو در کفار مکه مغمور بودی، یعنی نام و نشان و توان قوی نداشتی. پس ما تو را تقویت کردیم و حتی دین تو را ظاهر نمودیم.

۲. عرب در مورد درختی که در جایی (بیابان) تنها باشد لفظ «ضالّة» را به کار می برند. لذا معنای آیه چنین می شود: تو در شهر و بلد مانند آن درخت تنهای میوه دار بودی که با ثمره ایمان بالله و معرفت به خداوند باردار بوده باشد. پس شما درخت تنهای ثمربخش در باغ بی معرفتی و جهل بودی که خلق را به طرف تو هدایت نمودیم.

۳. «الضلال» به معنای محبت است کما فی قوله تعالی: «إِنَّكَ لَفِي ضَلَالِكَ الْقَدِيمِ» (یوسف/ ۹۵) «ای محبتک». پس معنای آیه چنین می شود: تو محب و عاشق بودی؛ تو محبت کننده بودی. لذا تو را هدایت کردیم به راهی که انتهای آن وصال محبوب بود.

۴. «و وجدک ضالاً»، یعنی ضائعاً فی قومک. بر این اساس معنای آیه چنین است: مردم معرفت تو را ندارند، اذیت می کنند و به تو راضی نیستند. ما امر تو را قوت بخشیدیم

و تو را به ولایت هدایت نمودیم (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۳۲-۳۱؛ ماوردی، بی‌تا، ج ۶، ص ۲۹۴).

سیوطی فقط یک معنا را ذکر می‌کند که ابن عباس گفته است: «و وجدك ضالا فهدی»، یعنی و وجدك بین ضالین فاستنقذك من ضلالتهم. یعنی بلاد، بلاد گمراهان و جو حاکم بر منطقه گمراهی بود. ما تو را از آن جو حاکم نجات دادیم و صاحب معرفت کردیم (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۳۶۱).

صاحب تفسیر مجمع البیان نیز اقوالی را ذکر کرده است که یکی از آنها را ذکر می‌شود؛ معنای آیه این است: «وجدك مزلولا عنك في قوم» یعنی تو را در قوم گمنام یافتیم که معرفت حق تو را نداشتند و از فضل تو ناآگاه بودند. (فهداهم ألی معرفتك) ما عظمت تو را به آنها شناسانیدیم تا اینکه تو را شناختند و از عظمت تو آگاهی یافتند (طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۲۷، صص ۱۴۵).

علامه طباطبایی می‌فرماید: مراد از «ضلال» در اینجا گمراهی نیست، بلکه مقصود عدم هدایت است و منظور از عدم هدایت، حالت خود آن جناب است یعنی می‌خواهد بفرماید که هیچ انسانی دیگر از پیش خود هدایت ندارد مگر به وسیله خداوند متعال. پس نفس شریف رسول خدا (ص) نیز با قطع نظر از عنایت و هدایت الهی ضاله بوده که البته ذات پیغمبر اکرم (ص) لمحی ای و لحظه ای از آن عنایت الهی جدا نبوده است (علامه طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۵۲۴).

پس اینکه پیامبر (ص) ضال بود، معنایش این است که پیامبر دارای سرشتی و فطرتی خداجوی بوده است و در جستجوی آن دست به کار شد و آن را نمی‌دید مگر در گرو عنایت خاص حق تعالی که شامل حال او گردد. یعنی انسان فقر محض است و بدون هدایت و عنایت خاص الهی هیچ چیز ندارد (علم الهدی، ۱۳۷۷، ص ۱۱۱). همین احتمال را مفسران اهل سنت نیز نقل کرده‌اند و مؤید روایی از اهل بیت (ع) نیز دارد. چنانچه در حدیثی از امام هشتم (ع) نقل شده است: «و وجدك ضالاً فهدی» یعنی در میان مردم ناشناخته بودی و فضل تو را نمی‌دانستند و حق تعالی مردم را به سوی تو راهنمایی کرد و آنان تو را دریافتند و ادراک کردند (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۳۶۱).

### ج: گناه بصورت عام قبل از نبوت

«أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ الَّذِي أَنْقَضَ ظَهْرَكَ» (الشرح/۳-۱).

«آیا ما سینه تو را گشاده نساختم و بار سنگین تو را از تو برداشتیم؟ همان باری که سخت بر پشت تو سنگینی می کرد.»

شبهه ای که در این آیه شده این است: گفته اند «وزر» به معنای گناه است و خداوند فرمود: ای رسول، آیا ما نبودیم که گناه تو را آمرزیدیم؟ و این دلیل بر این است که پیامبران از گناه مصون نیستند. کما اینکه مفسران روایاتی را نیز ذکر کرده اند و همین معنای ظاهری را تأیید کرده اند. در این قسمت به چند نمونه از نظریات اشاره می شود:

۱. طبری روایاتی را می آورد که از مجاهد، قتاده و عایشه نقل شده است: منظور از «و وضعنا عنک و زرک» گناهان پیامبر (ص) است؛ یعنی و غفرنا لک ما سلف من ذنوبک؛ ما گناهان گذشته ات را بخشیدیم (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۵، ص ۲۵۷؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۳۶۳).

۲. علاوه بر دو احتمال فوق، ماوردی دو احتمال دیگر را نیز ذکر کرده است. مقصود از «و وضعنا عنک و زرک» این است که ما قبل از نزول وحی بر تو، تو را از پلیدی ها حفظ کردیم تا از نجاست ها پاک باشی.

احتمال دوم این است که مقصود این باشد: تکلیف مالایطاق را از تو برداشتیم (که این خصوصیت به ذات پیامبر اکرم (ص) اختصاص ندارد (ماوردی، بی تا، ج ۶، ص ۲۹۶).  
۳. فخر رازی می گوید:

الف. مقصود گناهان صغیره است نزد کسانی که قائل به جواز صدور صغائر از انبیاء (ع) می باشند.

ب. «وزر» بر غیر ذنب حمل می شود و مقصود، احساس سنگینی در امر رسالت و ادای حقوق و واجبات در این راه است یا حفاظت از معصیت در دوران جاهلیت، یا مقصود از «وزر» هبیتی است که در اولین ملاقات با جبرئیل بر پیامبر اکرم (ص) وارد شده بود (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۲، ص ۲۰۷).

پاسخ: «وزر» در لغت به معنای «بار سنگین» و طاقت فرسا استعمال دارد و اصلاً به

معنای گناه نیست. (فخر رازی، ۱۴۰۹، ص ۱۰۷). گناه را نیز از این جهت «وزر» می‌گویند که سنگینی ویژه‌ای را بر دوش گنهکار ایجاد می‌کند و آن احساس شرم و دلمردگی و عذاب رستاخیز است؛ مانند آیاتی از قرآن که در آنها «وزر» به معنای بار سنگین آمده است: «وَ لَكِنَّا حَمَلْنَا أَوْزَارًا مِنْ زِينَةِ الْقَوْمِ»؛ (طه/۸۷). قوم موسی (ع) می‌گویند: اسباب تجمل و زینت (جواهر و طلا) که از فرعونیان به دست آورده بودیم، بسیار بر دوش ما سنگین بود و آنها را در آتش افکندیم، یا مانند «وَ لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» (الانعام/۱۶۴). «هیچ کس بار دیگری را به دوش نمی‌گیرد».

اکنون این سؤال مطرح است این کدام بار بود که خداوند از پشت پیامبرش برداشت؟ در پاسخ عده کثیری از مفسرین این چنین آورده‌اند: منظور همان مشکلات رسالت و نبوت، و دعوت به سوی توحید و یکتاپرستی، و برچیدن آثار فساد از آن محیط بسیار آلوده بوده است، نه تنها پیغمبر اسلام (ص) که همه پیغمبران در آغاز دعوت با چنین مشکلات عظیمی روبرو بودند، و تنها با امدادهای الهی بر آنها پیروز می‌شدند، منتها شرائط محیط و زمان پیغمبر اسلام (ص) از جهاتی سخت‌تر و سنگین‌تر بود. آن حضرت به کمک پروردگار از عهده این مسئولیت طاقت فرسا برآمد. این «وزر»ی بود که بر دوش پیامبر (ص) سنگینی می‌کرد. آیه اصلاً هیچ ربطی به گناه ندارد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲۷، ص ۱۲۴؛ فخر رازی ۱۴۰۹ق، ص ۱۱۰؛ طوسی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۳۷۲، مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۷، ص ۱۲۴)

#### د: گناهان گذشته

عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعِنَا لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَ تَعْلَمَ الْكَافِرِينَ (التوبه/۴۳) «خداوند تو را بخشید؛ چرا پیش از آنکه راستگویان و دروغگویان را بشناسی، به آنها اجازه دادی؟! (خوب بود صبر می‌کردی، تا هر دو گروه خود را نشان دهند!)»

برخی از اندیشمندان همچون سید مرتضی و فخر رازی<sup>۱</sup> ذیل آیه شریفه شبهه مطرح کردند از عبارت «عفا الله عنک» این تصور می‌رود که رسول (ص) مرتکب گناهی شده

۱. فخر رازی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۰۶.

بودند و مورد بخشش خداوند قرار گرفتند. به عبارتی عفو در جای مطرح میشود که فرد مرتکب گناهی میشود از طرف دیگر جمله «لم اذنت لهم» هم لسان توییح و عقاب دارد و خود منشأ توهّم عدم عصمت شده؛ پس رسول(ص) گناهی انجام داده که مورد عقاب خداوند قرار گرفته است. البته سید مرتضی و فخر رازی در ادامه معتقد هستند پیامبر(ص) مرتکب ترک اولی شده است(علم الهدی، ۱۳۷۷، ص ۱۶۰)

چنانچه در تفسیر الکشاف آمده است:

عَفَا اللَّهُ عَنْكَ كناية از جرم و جنایت است چون عفو به دنبال جرم و جنایت می آید. و معنا این می شود که تو خطا کردی و خطا کردن شما فعل قییحی بود که انجام دادی(زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۷۴)

جمله اولی یعنی: "عَفَا اللَّهُ عَنْكَ" دعا به جان پیغمبر است، نظیر نفرین به کشته شدن که در چند جای قرآن آمده، مانند: "قَتَلَ الْإِنْسَانَ مَا أُكْفَرَهُ" «کشته باد انسان چقدر کفر پیشه است.»(عبس/۱۷)

عتاب در آیه: "عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ" عتاب جدی نیست؛ بلکه مفید غرض دیگری است. در این جمله نیز مقصود این نیست که تقصیری به گردن رسول خدا(ص) بیندازد و آن گاه بگوید خدا از تقصیرت گذشت، حاشا از آن جناب که سوء تدبیری در احیاء امر خدا از او سرزند و بدین جهت مرتکب گناهی شود. بلکه منظور از آن، همان افاده ظهور و وضوح دروغ منافقین است و بس. و اینکه فرمود "چرا به ایشان اجازه دادی" معنایش این است که اگر اجازه نمی دادی بهتر و زودتر رسوا می شدند، و ایشان بخاطر سوء سریره و فساد نیت، مستحق این معنا بودند، نه اینکه بخواهد بفرماید "اجازه ندادن به مصلحت دین نزدیک تر و اصولاً دارای مصلحت بیشتری بود"(طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۳۸۳).

علامه در ادامه در نقد کسانی که در تفسیر آیه دچار خطا شدند این چنین آورده است:

بعضی از مفسرین مخصوصاً زمخشری نسبت به عفو الهی از رسول گرامی اش سوء تعبیر کرده اند، و حال آنکه جا داشت از خدای تعالی که نسبت به رسول گرامی اش منتها

درجه لطف و احترام را بکار برده و قبل از صدور گناهی از آن جناب تعبیر به عفو فرموده، ادب آموخته و اینگونه تعبیرات زشت را در باره‌اش بکار نمی‌بردند. و بعضی دیگر - مانند فخر رازی - از آن طرف افتاده، و افراط و مبالغه کرده و در این مقام برآمده‌اند که اثبات کنند کلمه "عفو" دلالت بر صدور گناه ندارد، و این آیه بیش از این را نمی‌رساند که اذن دادن آن حضرت خلاف اولی بود، و اگر نمی‌داد بهتر بود.

و این خود جمودی است که نسبت به اصطلاحات جدید، و آنهم در یک عرف خاص پیدا شده، و می‌خواهند از معنای جدید ذنب که همان معصیت است دست برندارند، آن وقت برای اینکه کلمه "عفو" در آیه مورد بحث دلالت بر ذنب (معصیت) نکند این توجیه را به میان آورند، غافل از اینکه خود قرآن نسبت صدور ذنب به آن جناب داده، و فرموده: "لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَ مَا تَأَخَّرَ" اینها که می‌خواهند از اصطلاح خود دست برندارند این آیه را چگونه معنا می‌کنند.

و این اشتباه از همین جا ناشی شده که خیال کرده‌اند ذنب به معنای معصیت و نافرمانی است، و حال آنکه چنین نیست، بلکه ذنب عبارتست از هر عملی که بدنبالش ضرر و یا فوت نفع و مصلحتی بوده باشد، و اصل کلمه از "ذنب" گرفته شده که به معنای دم و دنباله حیوان است، و این کلمه مرادف با کلمه "معصیت" نیست تا هر جا بکار برده شود معنای نافرمانی را بدهد، بلکه معنای آن اعم است، و اذنی که خدای تعالی از آن عفو فرموده باعث فوت مصلحتی شده که خدا در آیه شریفه آن را بیان کرده و آن تشخیص و جدا شدن مردم با ایمان از مردم دروغگو است (همان، ص ۳۸۴).

#### ذ: استغفار

از شبهات دیگر که برخی از بیخردان در جهت مخدوش کردن عصمت پیامبر (ص) می‌کنند مسئله استغفار پیامبر (ص) و به دنبال ایشان اهل بیت (ع) است. در این قسمت از مقاله برخی از آیات و روایات در این زمینه مطرح می‌شود:

آیه شریفه: «فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ اسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَ لِلْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ وَ اللَّهُ يَعْلَمُ مُتَقَلِّبِكُمْ وَ مُتَوَكِّمًا» (محمد/۱۹)

یا آیه دیگر: «فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَ اسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَ سَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ بِالْعِشِيِّ وَ

الْإِنكَار» (غافر/۵۵) «پس ای پیامبر! صبر و شکیبایی پیشه کن که وعده خدا حق است، و برای گناهت استغفار کن، و هر صبح و شام تسبیح و حمد پروردگارت را بجا آور!»  
و در روایات نیز نقل شده رسول(ص) و امامان(ع) استغفار زیاد میگفتند به عنوان مثال: «وَإِنَّهُ لَيَغَانُ عَلَى قَلْبِي فَأَسْتَغْفِرُ اللَّهَ فِي الْيَوْمِ سَبْعِينَ مَرَّةً» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۵، ص ۲۰۴).

شبهه ای که در مورد این گونه آیات و روایات مطرح می شود، این است: وقتی نبی(ع) از هر نوع گناه معصوم هستند، پس حکم استغفار برای چه آمده است؟ ایشان چرا باید استغفار کنند؟

در این رابطه برخی از نویسندگان این دسته آیات و روایات را دلیل گناهان پیامبر(ص) و اهل بیت(ع) گرفتند که بواسطه گناهانشان نیازمند آمرزش و استغفار بودند. حتی برخی از معاصرین معتقدند این استغفارها ادا و اطوار و نمایش برای دیگران نبود، بلکه واقعاً احساس گناه می کردند... گناه در طرح خلقت آدمی مندرج است و زندگی انسان در این دنیا، هرگز بدون گناه قابل تصور نیست(فراستخواه، ۱۳۷۷، صص ۴۸۹-۴۸۸).  
در پاسخ به این قسم از شبهات به چند بعد باید توجه داشت که در این قسمت بصورت مختصر به آنها اشاره می شود:

کلام خدای متعال از باب «ایاک أعنی واسمعی یا جاره» است، یعنی دستوری عمومی برای تمام مسلمانان محسوب می شود. مسلمانان باید از گناه خود استغفار کنند. از این قبیل احکام در قرآن فراوان وجود دارد که خطاب ظاهری به پیغمبر اکرم(ص) است، ولی مقصود حکم مسلمانان هستند؛ مانند(الاسراء/۷۳) و احسان به والدین از این قبیل احکام است. همان طور که مستحضرید پدر حضرت محمد(ص) قبل از به دنیا آمدن ایشان و مادر گرانقدرشان نیز در کودکی حضرت از دنیا رفته بودند. پس اصلاً موضوع به سالخوردگی و پیری رسیدن آنها نرسیده است. ولی خطاب مستقیماً به پیامبر(ص) (ص) می باشد. پس این چنین میتوان نتیجه گرفت که مراد بیان یک حکم عمومی برای همه مسلمانان است.

همچنین آیاتی هست که در آنها خطاب ظاهری به خود پیغمبر اکرم(ص) است ولیکن

تصور آن هم نمی‌شود که حضرت (ص) چنین عملی را انجام داده باشند؛ آیه ۳۹ سوره الاسراء که آمده هرگز با خدای یکتا کسی را به خدایی نپرست، و گرنه ملامت زده و مردود به دوزخ در خواهی افتاد. همه بر عدم شرک پیامبر(ص) اتفاق دارند که یک لحظه هم در عمر شریف خود شرک نورزیدند. ولی آیه حکم می‌کند که کسی را شریک خداوند قرار نده. این نوع آیات برای تربیت مسلمانان و مقصود از آنها بیان حکم عموم است، ولی مخاطب پیامبر(ص) می‌باشد. اما جواب ظریف تری که مفسران به آن اشاره کرده‌اند این است: باید در معنا کردن گناه دقت کرد.

الف: گاهی ذنب به معنای تخلف از قانون الزامی الهی به کار می‌رود که ممکن است مجازاتی در دنیا و یا حتماً در آخرت داشته باشد، که این نوع را می‌توان ذنب قانونی یا وضعی نامید، یعنی یک قانونی وضع شده و مخالفتش حرام است.

ب: ولی گاهی «گناه» از نظر معنوی در نظر گرفته می‌شود که این خود به دو مرحله تقسیم می‌شود:

۱: اینکه انسان عملی را مرتکب شود که با مکارم اخلاق منافات داشته باشد، هر چند که از نظر شرعی حرام نباشد. این را گناه اخلاقی تعبیر می‌کنند که آثار وضعی نامطلوبی در روح انسان باقی می‌گذارد و لو عقاب اخروی نداشته باشد.

۲: بالاتر از این دو گناهی است در نظر صلحاً که تخلف از قانون نیست، موجب رذیلت اخلاقی هم نمی‌شود، ولی در مقام عشق و محبت، گناه محسوب می‌شود. اقتضای محبت این است که محب نسبت به محبوب، کمال انقیاد را داشته باشد و تمام توجهش به محبوب باشد و در هیچ حالی از او غفلت نکند. یعنی هر چه معرفت و شناخت پروردگار عمیق‌تر شود، احساس عبودیت بیشتر می‌شود و بشر خود را فقیر محض می‌داند و نعمتهایی را که خداوند به او ارزانی داشته شکر می‌گوید. ولی در همین انجام وظیفه خود را مقصر می‌داند و به اعلام مراتب بندگی خویش و اظهار عجز می‌پردازد. ولی بهر حال زندگی دنیا لوازمی دارد که حتی ممکن است شرعاً واجب باشند. آنان همان مقدار از اوقاتی را که صرف زندگی معمولی و رفع نیاز ضروری خویش می‌نمایند، مخالف مقام محبت و عشق می‌دانند و گناه محسوب می‌کنند و به استغفار از آن می‌پردازند. قرآن در مورد حضرت



مریم(ع) می فرماید: (آل عمران/۱۰۱). هر وقت که زکریا(ع) به عبادتگاه مریم می آمد، نزد او سفره‌ای را می یافت. «قبل از تولد حضرت مسیح(ع) برای حضرت مریم میوه‌هایی از طرف پروردگار متعال می رسید، چون هم و غم او فقط پروردگار و عبادت و شوق ملاقات با او بود. اما وقتی حضرت عیسی(ع) متولد شد، مقداری از توجه حضرت را به خود معطوف کرد. گرچه رسیدگی به حضرت مسیح(ع) خود از بزرگ‌ترین عبادات محسوب می شد، اما محبت یگانه تقسیم شده بود. لذا حال حضرت طبق سوره مریم آیه ۲۵ مریم فرق کرد و ارشاد شد(معرفت، ۱۳۸۵، ص ۱۸۲).

لذا نسبت ذنب به انبیاء و استغفار آنها بر حسب مقام آنهاست که آنها پیش خود احساس گناه می کنند و الا نه مرتکب معصیت الهی شده اند، نه ردیلت اخلاقی از آنها سرزده است، نه عملی انجام داده اند که با عصمت منافات داشته باشد. جملاتی هم که در ادعیه معصومان(ع) دیده می شود با همین دو جواب توجیه می شود.

علامه طباطبایی در تفسیر آیه ۱۰۶ سوره نساء می فرماید:

این آیه در مقام دفع است، یعنی از خدا می خواهد امکان لغزش و میل به هوای نفس را که در فطرت انسان نهفته است از بین ببرد... عصمت آن مرتبه از علم است که مغلوب قوای دیگر نمی شود و اصلاً شخص دارای مقام عصمت میل به هوی و هوس پیدا نمی کند. این آیه دلالت دارد که در مقابل آخرین کوشش و تلاش خائن در تحریک عواطف پیامبر(ص) در ترجیح دادن باطل بر حق، خداوند به فضل خود که همان قوه عصمت است پیامبر(ص) را حفظ کردند و از ناحیه دشمنان ضرری متوجه آن پیامبر(ص) نخواهد شد.

گناه همیشه و در همه جا معنای عرفی یعنی مخالفت تکالیف الهی ندارد. همچنان مغفرت نیز در همه جا به معنای آمرزش گناه و برداشتن عقاب نیست. گناه و مغفرتی که در برخی از آیات به رسول(ص) نسبت داده شده به معنایی که عرف می فهمند نیست؛ بلکه گناه و مغفرتی است که تنها ذوق عشق و محبت آنها را درک می نماید به این بیان که علاقه انسان نسبت به محبوب حقیقی هر گاه به حد شیفتگی برسد، حتی اشتغال به ضروریات زندگی از قبیل خوردن و خوابیدن را گناه می شمارد چون این کارها هر چند از ضروریات زندگی است ولی یک یک آن‌ها اشتغال اختیاری به غیر خداست و لذا مایه

شرمندگی محبّ و بنده خالص خداست. بندگی ناشی از محبت، کار بنده را به جایی می‌رساند که دیگر اراده چیزی غیر از خواسته‌های خدا را برای انسان باقی نمی‌گذارد و در چنین حالتی انسان احساس می‌کند که کوچکترین توجه به خود، گناهی عظیم و پرده‌ای است ضخیم که جز مغفرت پروردگار آن را نمی‌تواند برطرف کند و لذا بیشترین استغفار را پیامبران و اهل بیت (ع) داشته که نمونه‌های از استغفار برخی پیامبران و از جمله خاتم المرسلین در قرآن آمده است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۳۳۰).

## ۲. مصادیق خاص

دسته دیگر از شبهات که با برداشت نادرست از آیات قرآن کریم مطرح می‌شوند دارای مصادیق خاص می‌باشند که می‌توان آنها را به شبهات به دریافت و ابلاغ وحی و عمل به دستورات وحی تقسیم نمود:

### ۲-۱. دریافت و ابلاغ وحی (افسانه غرانیق)

«وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَبَنَسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ» (الحج/ ۵۲) «ما پیش از تو هیچ رسولی یا نبی نفرستادیم مگر آنکه چون تمنا کرد، شیطان در آرمان او چیزی افکند و خدا آنچه را که شیطان افکنده بود، نسخ کرد، پس آیات خویش را استواری بخشید و خدا دانا و حکیم است.»

ذیل این آیه داستان مشهور به عنوان «داستان غرانیق» یا «افسانه غرانیق» آمده که سرپا کذب و خیال پردازی جعالان و از وسوسه دشمنان اسلام است. متأسفانه روایاتی نیز در همین موضوع بیان شده که برخی در کتب تفسیری خود آنها را ذکر نموده و بدون انکار آنها و تأویل آیات رد شده اند

داستان بدین صورت بیان شده است که پیامبر اکرم (ص) چون دید قریش از او اعراض و دوری کردند، این امر بر او سنگین آمد و در دل آرزو می‌کرد که ای کاش از جانب خداوند چیزی نازل می‌شد که سبب نزدیکی او با مردم می‌شد، زیرا او می‌خواست که مردم ایمان بیاورند. در پی این امر، آن حضرت روزی در یکی از محافل پرجمعیت قریش نشسته بود که آیات «سوره نجم» نازل شد. پیامبر شروع به خواندن کرد: «وَالنَّجْمِ إِذَا

هوی... افرأیتهم... وعزی مناه الثالثة الأخری» که در این هنگام، شیطان بر زبانش این کلمات را جاری ساخت: تلك الغرائق العلی منها الشفاعة لترجى چون قریش این کلمات را شنیدند، غرق شادی شدند و همه سجده کردند. وقتی قریش رفتند جبرئیل نازل شد و گفت: چه کردی؟ نتیجتاً آیه فوق نازل شد تا فعل پیامبر را تأویل کند(فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۸، ص ۲۳۴؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۱۴۷).

زمخشری در باره سبب نزول آیه این چنین آورده است: وقتی قریش و خویشاوندان از پیامبر(ص) روی برگرداندند و با ایشان مخالفت کرده و روی برگرداندند، آن حضرت که بر اسلام آوردن مردم امیدوار بود، آرزو داشت چیزی بر علیه آنان نازل نشود تا بیشتر از این از حضرت روی گردان نشوند، تا بتواند راهی برای میل پیدا کردن آنها به اسلام به دست آید. در همین ایام سوره «والنجم» نازل شد و این تمنا در نفس پیامبر اکرم(ص) بود. آن حضرت آیات را برای مردم می خواند و وقتی به «افرأیتم اللات و العزی...» رسید، «القی الشیطان فی أمینته، فسق لسانه علی سبیل السهو و الغلط...»(زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۳۷).

فخر رازی می گوید: لفظ «التمنی» در لغت برای دو امر استعمال شده است: یکی تمنی القلب و دوم التلاوة؛ چنان که پروردگار فرموده است: و منهم أمیون لا یعلمون الكتاب ألا أمانی، آیة قرآنة(فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۸، ص ۲۳۴)

زمخشری دنبال احتمال دوم رفته و گفته است: القای شیطان در «امنیه» پیغمبر یعنی در قرائت که مدح و ثنای اله بت پرستان را انجام داد و مورد عتاب واقع شد. بنا بر رای بعضی از مفسران معنای آیه چنین می شود: هر وقت پیغمبر اموری را تمنا می کرد، شیطان در قلب آن حضرت وسوسه به باطل کرد و به آنچه برای آن حضرت(ص) سزاوار نبود دعوت نمود که خداوند این وسوسه را نسخ فرمود... این احتمال ضعیف است، چون اگر چنین بود، خداوند القای شیطان را آزمایش افراد مریض القلوب انجام نمی داد: لیجعل ما یلقى الشیطان فتنه للذین فی قلوبهم مرض(زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۳۸) پس مراد از تمنا همان قرائت است.

فخر رازی می گوید: آنچه بر تغییر و تبدیل آیات قرآن و وحی مهر انکار می زند و

این حرف را باطل می‌سازد، آیاتی از قرآن است<sup>۱</sup> (فخر رازی، ج ۸۲، ص ۲۳۵). پس معلوم می‌شود پیامبر اکرم (ص) در موقع بیان وحی معصوم است و شیطان نمی‌تواند به او القا کند و حضرت را چه در گفتار و چه در کردار از مسیر منحرف سازد.

علامه طباطبایی (ره) نیز در این باره می‌فرماید: آیه بیش از دو امر را نمی‌فهماند: قرائت و تمنا. اگر مقصود قرائت و تلاوت باشد معنای آیه این می‌شود: ما قبل از تو هیچ پیامبری و رسولی را نفرستادیم مگر آنکه وقتی چیزی از آیات خدا را می‌خواند، شیطان شبهه‌هایی گمراه‌کننده به دل‌های مردم (نسبت به آن آیات) می‌افکند و ایشان را وسوسه می‌کند که با آنها مجادله کنند و ایمان مردم را فاسد سازند. ولی خداوند متعال القائات شیطانی را نسخ می‌کند، به این نحو که پیغمبرش را موفق به رد آنها می‌کند و یا با آیات دیگر بر شبهات شیطانی خط بطلان می‌کشید. اگر مقصود از تمنا، آرزوی قلبی باشد، معنای آیه چنین می‌شود: هر وقت رسول یا پیغمبری آرزویی در رسیدن به محبوب خود می‌کرد که یا پیشرفت دین بود، یا فراهم شدن اسباب پیشرفت آن، یا ایمان آوردن مردم به آن، شیطان در آرزوی او القا می‌نمود که مردم را به دین او بدبین کند، و ستمکاران را علیه او و دین او تحریک می‌نمود تا کوشش و تلاش پیامبران را بی‌نتیجه سازد. ولی سرانجام خداوند آن تصرف‌های شیطانی را نسخ و زایل می‌کرد، آیات خودش را حاکم می‌نمود و کوشش و تلاش پیامبران را به نتیجه می‌رساند و حق را ظهور می‌بخشید (علامه طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۹، ص ۴۲).

## ۲-۲. عمل به وحی

در کنار شبهات مربوط به دریافت وحی و ابلاغ وحی شبهات متعددی در اجرای وحی نیز مطرح شده که عبارتند از:

۱. «وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ (الحاقه/ ۴۶-۴۴)؛ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أُنْتَبِئَ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ (يونس/ ۱۵)؛ «سَنُقَرِّئُكَ فَلَا تَنسَى (الاعلى/ ۶)» وَ إِنَّكَ لَلْقَلْبِ الْقُرْآنِ مِنْ لَدُنِّ حَكِيمٍ عَلِيمٍ (النمل/ ۶)؛ «مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَى» (النجم/ ۳-۱)

## ۲-۱. عمل به احکام

«وَ إِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ وَ إِمَّا يُنْسِيكَ الشَّيْطَانُ فَلَا تَتَعَدَّ بَعْدَ الذِّكْرِى مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ» (الانعام/ ۶۸) «هر گاه کسانی را دیدی که آیات ما را استهزا می کنند، از آنها روی بگردان تا به سخن دیگر پردازند و اگر شیطان از یاد تو ببرد، هرگز پس از یاد آمدن با این جمعیت ستمگر منشین.»

برخی معتقدند آیه شریفه به صراحت بیان می کند که پیامبر (ص) در احکام عملی مبتلا به نسیان می شود و بعضی از احکام الهی به خاطر نسیان، از آن حضرت سرزده است. پس از این باب نتیجه می گیرند وقتی پیامبر (ص) مبتلا به نسیان می شد، این نسیان برای انبیای دیگر به طریق اولی ثابت بوده است در این قسمت برخی از این نظریات را مطرح و سپس به نقد و بررسی آنها پرداخته میشود:

۱. زمخشری در ذیل آورده است: اگر شیطان شما را به واسطه وسوسه از حکم منهی عنه ما مشغول کرد و شما نهی ما را (که عدم مجالست با مسخره کنندگان آیات ما بود) فراموش کردی، بعد از یاد آمدن از آنها روی برگردان (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۱۶۴).

۲. قرطبی در تفسیر این چنین نوشته است: چون نسیان بر آن حضرت جایز بوده است. او این سخن را از ابن عربی نقل می کند. بعد برای تأیید قول فوق حدیثی را از صحیحین نقل می کند که؛ پیامبر (ص) فرمودند: من هم مانند شما یک بشر هستم، فراموش می کنم همانند شماها، پس هر وقتی که من فراموش کردم به یادم بیندازید (صحیح البخاری، کتاب الصلاة، باب «التوجه نحو القبلة»؛ صحیح المسلم، کتاب المساجد، باب «السهو فی الصلاة والسجود»).

سپس ایشان در ادامه آورده اند: یعنی کسانی قائل شدند که این خطاب به پیامبر (ص) است ولی حکم برای امت و به خاطر فرار از نسبت دادن نسیان به پیامبر (ص) است (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۷، ص ۱۲).

اما فخر رازی قول دیگر را ذکر کرده است؛ گفته شده سخن اصلاً خطاب به غیر پیامبر (ص) است؛ یعنی: «أذا رأيت أيها السامع الذين يخصوصون في آياتنا...» و در مورد ينسبك الشيطان نیز می نویسد: «يفيد أن التكليف ساقط عن الناس»؛ مردم در مورد

فراموشی حکم، مورد عقاب نخواهند بود. از گفتار فخر رازی معلوم می‌شود که می‌خواهد قضیه نسیان را در هر صورت به امت نسبت دهد (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۳-۱۴، ص ۴۸)

آیت الله معرفت در پاسخ به نظر فخر رازی آورده است: اگر خطاب را به غیر پیامبر (ص) بدانیم معلوم می‌شود نسیان نیز متعلق به آن است و لازم نیست دوباره به آن تصریح کند. اگر خطاب برای پیامبر (ص) ولی مقصود امت باشد باز هم نسیان مربوط به آنها می‌شود که حکم اعراض به آنها تعلق گرفته است. در هر دو صورت معلوم می‌شود، که فخر رازی کنایه حکم را به امت رجوع می‌دهد. کما اینکه نظر امامیه نیز همین است که این آیات در حکم تعلیم و در صورت خطاب به پیامبر (ص) است؛ گرچه ممکن است مخاطب شخص پیامبر (ص) باشد، اما لحن آن خطاب عام است و دستور برای تمام مسلمانان، چون پیغمبر اکرم (ص) اصلاً با آنها نمی‌نشست و آنان را کاملاً می‌شناخت (معرفت، ۱۳۸۹، ص ۱۴۳).

اما اینکه مرحوم طبرسی گفته نوم و اغما از قبیل سهو و نسیان است و این نوع نسیان و سهو را جایز دانسته: مالم یؤد ذالک ألی أخلال بالعقل، (طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۸، ص ۱۳۹). سخنی قابل تأمل است، چون خوابیدن هیچ زمان برای پیامبر (ع) نقص به شمار نمی‌رود و از کمالات آنها کاسته نمی‌شود، اما سهو و نسیان نوعی عیب محسوب می‌شود.

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

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

۲. علاوه بر این، شواهد دیگری نیز از قرآن داریم که روشن می‌کند، مقصود همانا امت اسلام است. می‌گوییم این آیه در مکه نازل شد و عدم همنشینی و روگردانی (از مسخره کنندگان به آیات الهی) را حکم می‌کند. به همین مضمون در مدینه نیز آیه ای نازل شده که همین حکم را یادآوری می‌کند: «اذا سمعتم... فلا تقعدوا...» (النساء/۱۴۰) این آیه همان حکم را می‌گوید که گوشزد مردم بکن تا در مجالس آنان شرکت نکنند (اینجا که

امکان ندارد یک حکم قطعی قبلی را که در مکه شنیده بود، مخالفت کرده باشد و خدا دوباره حکمی فرماید). پس معلوم می شود خطاب اینجا نیز پیامبر (ص) را شامل می شود، اما از باب (اسمعی یا جاره) مقصود همان تعلیم مسلمانان است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۲۰۰).

## ۲-۲-۲. مسائل خانوادگی

دو نمونه شبهات در رابطه با مسائل خانوادگی در ذیل آیات شریفه مطرح شدند که در ذیل به آنها اشاره می شود:

### آیه اول:

«يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (التحریم/ ۱)

«ای پیامبر، چرا چیزی را که خداوند حلال کرده است، به خاطر خشنود ساختن زنان بر خود حرام می کنی و خدا آمرزنده و مهربان است.»

در آیه شریفه خطابی است آمیخته با عتاب، که چرا آن جناب پاره‌ای از حلال‌های خدا را بر خود حرام کرده، ولی تصریح نکرده که آنچه حرام کرده چیست، و قصه چه بوده؟ چیزی که هست جمله "آیا خشنودی همسرانت را می خواهی؟" اشاره دارد بر اینکه آنچه آن جناب بر خود حرام کرده، عملی از اعمال حلال بوده، که رسول خدا (ص) آن را انجام می داده، و بعضی از همسرانش از آن عمل ناراضی بوده، آن جناب را در مضیقه قرار می دادند و اذیت می کرده‌اند، تا آن جناب ناگزیر شده سوگند بخورد که دیگر آن عمل را انجام ندهد.

این شبهه را آیت الله مصباح چنین بیان می کند: این یکی از حربه های تیز دشمنان اسلام است و معتقدند در امر تشریح دخالت کرده، حلال‌هایی را حرام می کرد تا اینکه آیه نازل شد که چرا این کارها را انجام می دهی (مصباح، ۱۳۷۹، ص ۱۸۸).

برای روشن شدن بحث ابتدا به شرح سبب نزول‌های وارد شده پرداخته می شود:

۱. پیامبر (ص) گاه که نزد زینب بنت جحش (یکی از همسرانش) می رفت زینب او را نگاه می داشت و از غسلی که تهیه کرده بود خدمت پیامبر (ص) می آورد. این سخن به

گوش عایشه رسید و بر او گران آمد، عایشه می گوید: من با حفصه (یکی دیگر از همسران پیامبر) قرار گذاشتیم که هر وقت پیامبر نزد یکی از ما آمد فوراً بگوییم آیا صمغ «مغافیر» خورده ای؟ (مغافیر، صمغی بود که یکی از درختان حجاز به نام عرفط تراوش می کرد و بوی نامناسبی داشت) پیامبر (ص) مقید بود که هرگز بوی نامناسبی از دهان یا لباسش شنیده نشود، بلکه به عکس اصرار داشت همیشه خوشبو و معطر باشد! به این ترتیب، روزی پیامبر نزد حفصه آمد و او این سخن را به پیامبر گفت. حضرت فرمود: من مغافیر نخورده ام؛ بلکه عسلی نزد زینب بنت جحش نوشیدم، و من سوگند یاد می کنم که دیگر از آن عسل نوشم (نکنند زنبور آن عسل روی گیاهی نامناسب و احتمالاً مغافیر نشسته باشد) (قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۱۳، ص ۳۲۴؛ ماوردی، بی تا ج ۶، ص ۳۸.۲)

۲. صاحب تفسیر کشاف می نویسد: سبب نزول این آیه این است: پیغمبر اکرم (ص) به خانه بعضی از همسران که می رفتند ماریه قبطیه، کنیز آن حضرت (ص) با ایشان بود، یک روز حضرت (ص) در خانه حفصه بودند و حفصه برای حاجتی از خانه بیرون رفت و حضرت (ص) ماریه را به حضور پذیرفتند. وقتی حفصه از این قضیه اطلاع یافت عصبانی شد و به پیغمبر اکرم خطاب کرد: «یا رسول الله، هذا یومی و فی داری و علی فراشی». پیامبر (ص) احساس خجالت کردند و گفتند: «فقد حرمت ماریه علی نفسی» و ادامه دادند که من پیش تو (ای حفصه) راز و سری را می گذارم که اگر کسی را بر این سرّ مطلع سازی، لعنت خدا و ملائکه و تمام مردم بر تو خواهد بود. فقالت: نعم، ماهو؟ فرمودند: بعد از من زمام امور مسلمین را ابوبکر به دست خواهد گرفت و بعد از آن پدرت عمر... حفصه نتوانست این راز را مخفی نگه دارد و به عایشه گفت. عایشه هم به پدرش ابوبکر خبر داد و ابوبکر پیش عمر آمد و به او گفت: دخترم عایشه از حفصه خبری را برای من آورده، اما من به قول عایشه وثوق ندارم. تو از حفصه پرس. عمر نیز از حفصه تصدیق گرفت (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۵۶۳).

۳. در منابع دیگر نیز آمده است که پیامبر به دلیل عتاب حفصه، ماریه را بر خود تحریم کرد (قمی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۳۷۶).

فخر رازی در مورد خطاب می گوید: «الظاهر أن هذا الخطاب لیس بطریق العتاب



بل بطریق الشبیه علی آن ما صدر منه لم یکن کما ینبغی.» (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۹، ص ۴۲) یا در رساله خود می گوید: «فلیس هذا عتاب ذنب و إنما هو عتاب تشریف.» (فخر رازی، ۱۴۰۹، ص ۱۱۲). وی در مورد تحریم می گوید: مقصود از این تحریم ممنوعیت و امتناع است که از بعضی چیزها بهره نبرد.

کسی که عقیده اش این باشد که این تحریم بعینه همانند حکم حلیت خداوند است، کافر می شود، چون حلال خداوند را کسی نمی تواند حرام کند ولو پیامبر(ص) باشد. پس وقتی صاحب این عقیده کافر می شود، چطور می شود این نسبت را به پیغمبر اکرم(ص) داد؟ پس معلوم می شود که نه عتاب بر ذنب و گناه است و نه حرمت جنبه تشریحی دارد.

علامه طبرسی می گوید: تحریم بعضی از همسران یا تحریم بعضی از لذتها (غیر از عقیده تشریح)، دارای اسباب باشد یا بدون علت، اصلاً قبیح ندارد و گناه شمرده نمی شود. چه برسد به اینکه به خاطر اذیت هایی که پیامبر(ص) از این زنان دید (که مورد عتاب پروردگار واقع شدند)، دست از بعضی لذتها بردارد(طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۲۵، ص ۱۳۱). تقریباً مورد اتفاق همه این مفسران، گرچه این داستان به شکل های گوناگونی نقل شده است.<sup>۱</sup>

علامه طباطبایی(ره) می فرماید: اولاً: خطاب با «یا ایها النبی» متوجه آن جناب شده بدان جهت که نبی است، یعنی دلالت دارد بر اینکه مسئله مورد عقاب یک مسئله شخصی است نه مسئله ای که جزء رسالتهای او برای مردم باشد. ثانیاً: تحریم در جمله «لم تحرم...» از جانب خداوند متعال نبوده و از طرف پیغمبر اکرم(ص) نیز تحریم به عنوان جعل حکم شرع نیست، بلکه از آیه بعدی (قد فرض الله لکم تحله ایمانکم) که در آن سخن از سوگند و گشودن آن است معلوم می شود که تحریم به وسیله سوگند بوده است. خاصیت سوگند نیز همین است که وقتی به ترک عملی متعلق شود آن را حرام می کند. پس حرمت ترک عمل به وسیله سوگند نبوده نه اینکه برای خود تشریح کرده باشد. چون حتی پیغمبر(ص) نمی تواند حلال خدا را بر خود و یا مردم حرام کند. پس نه تحریم جعل حکم شرعی بوده و نه مسئله مبتلا به متعلق به مردم بوده است. لذا می گوئیم مسئله شخصی پیامبر(ص) بوده نه

قمی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۳۷۶<sup>۱</sup>

جزء رسالت‌های او (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۹، ص ۵۵۲).

البته صاحب تفسیر نمونه در کتابش آورده است: بدون شک مرد بزرگی همچون پیغمبر اسلام (ص) تنها به خودش تعلق ندارد، بلکه به تمام جامعه اسلامی و عالم بشریت متعلق است، بنا بر این اگر در داخل خانه او توطئه‌هایی بر ضد وی، هر چند به ظاهر کوچک و ناچیز، انجام گیرد نباید به سادگی از کنار آن گذشت، حیثیت او نباید نعوذ باللّٰه بازیچه دست این و آن گردد، و اگر چنین برنامه‌ای پیش آید باید با قاطعیت با آن برخورد کرد. آیه مورد در حقیقت قاطعیتی است از سوی خداوند بزرگ در برابر چنین حادثه‌ای، و برای حفظ حیثیت پیامبرش. پس این تحریم، تحریم شرعی نبود، بلکه به طوری که از آیات بعد استفاده می‌شود؛ سوگندی از ناحیه پیامبر (ص) یاد شده بود و می‌دانیم که قسم خوردن بر ترک بعضی از مباحات گناهی ندارد. عتاب و سرزنش نیز نیست؛ بلکه نوعی دلسوزی و شفقت است. و عبارت (وَ اللّٰهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ). این عفو و رحمت نسبت به همسرانی است که موجبات آن حادثه را فراهم کردند که اگر راستی توبه کنند مشمول آن خواهند بود (مکارم شیرازی، ج ۲۴، صص ۲۷۴-۲۷۳).

بنابراین پیغمبر اکرم (ص) هیچ امر تشریحی حلال را بر خود حرام نکرده و عتاب نیز در حقیقت متوجه زنان آن حضرت (ص) است که باعث شدند حضرت به خاطر رضای آنها و اذیت‌هایی که بر آن حضرت (ص) روا داشتند، از چیزی بگذرد و قسم بخورد، که عنایت الهی شامل حال آن بزرگوار شد و آزادی اش را برگرداند و با این خطاب آن زنان را مورد عتاب قرار داد و نصرت و تأیید خود را در مورد پیغمبرش اثبات نمود.

آیه دوم:

«وَ إِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَ اتَّقِ اللَّهَ وَ تَخْفَى فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَ تَخْشَى النَّاسَ وَ اللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَ كَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا» (الاحزاب/ ۳۷) «(به خاطر بیاور) زمانی را که به آن کس که خداوند به او نعمت داده بود و تو نیز به او نعمت داده بودی [به فرزند خوانده‌ات «زید»] می‌گفتی: «همسرت را نگاه‌دار و از خدا پرهیز!» (و پیوسته این امر را تکرار می‌کردی)؛ و در دل

چیزی را پنهان می‌داشتی که خداوند آن را آشکار می‌کند؛ و از مردم می‌ترسیدی در حالی که خداوند سزاوارتر است که از او بترسی! هنگامی که زید نیازش را از آن زن به سر آورد (و از او جدا شد)، ما او را به همسری تو درآوردیم تا مشکلی برای مؤمنان در ازدواج با همسران پسر خوانده‌هایشان - هنگامی که طلاق گیرند - نباشد؛ و فرمان خدا انجام شدنی است (و سنت غلط تحریم این زنان باید شکسته شود).

سید مرتضی شبهه مطرح شده را چنین بیان می‌کند: آیا این عتاب به پیغمبر اکرم (ص) نیست؟ چیزی را که باید اظهار می‌نمود مخفی نگه داشت و موردی که مراقبت آن لازم نبود، پیغمبر (ص) مراقب آن بود (علم الهدی، ۱۳۷۷، ص ۵۸).

فخر رازی نیز می‌گوید: روایت شده است که پیامبر (ص) زینب بنت جحش را دید. بعد از اینکه او در ازدواج زید در آمده بود، پیامبر (ص) (العیاذ بالله) هوای زینب را کرد و هنگام طلاق زید، پیامبر (ص) اراده نکاح خود را با زینب مخفی نگه داشت، لذا خداوند متعال عتابش نمود. او سزاوارتر از همه است برای ترس (فخر رازی، ۱۴۰۹، ص ۱۰۰).

زمخشری می‌گوید: اگر شما بگویید: آنچه پیامبر (ص) مخفی نگه می‌داشت چه بود، خواهیم گفت: «تعلق قلبه بها» یعنی محبت حضرت (ص) به زینت بنت جحش. می‌گوید: بعد نکاح زینب با زید، پیغمبر (ص) وقتی زینب را دید، محبتش در دل پیامبر نشست و گفت: «سبحان الله مقلب القلوب»، در حالی که قبل از این پیامبر (ص) هیچ علاقه‌ای به زینب نداشت. زینب تسبیح حضرت را شنید و آن را به زید گفت. زید نیز برای طلاق زینب آماده شد (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۲۳۷).

دو سوال در ذیل آیه شریفه مطرح میشود؟ ۱: چه چیزی را در دل مخفی نگاه می‌داشت؟ ۲: این چه ترسی بود که پیامبر می‌ترسید و خدا آن را نمی‌پسندید؟

فخر رازی در پاسخ به چند نکته اشاره می‌کند که برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. در این آیه هیچ‌گونه سرزنشی متوجه پیامبر (ص) نیست، عتاب، عسیان و خطا و ذکر استغفار از سمت پیامبر (ص) هم در کار نیست. پس آیه دلالت بر عمل قبیح یا ترک اولی ندارد. ۲. خداوند فرموده: «من زینب را به عقد تو در می‌آورم تا مشکل و سختی در مورد ازدواج زوجه پسر خوانده برای مؤمنان به وجود نیاید، و نفرموده است: «انی فعلت

ذالک لاجل عشقک». پروردگار اراده نسخ رسومات جاهلیه را دارد که این هم یکی از آنهاست. ابتدای آن حکم نیز خود پیامبر(ص) و ترس حضرت از منافقان و طعنه‌های آنان بود (که نتیجتاً ضرر به دین می‌رساند). پیامبر(ص) خبر عقد خود را به خاطر این ترس مخفی نگاه داشت (فخر رازی، ۱۴۰۹، ص ۱۰۱).

علامه طباطبایی (ره) می‌گوید: در جمله مزبور ترس از مردم این نبود که آن جناب بابت جان خود می‌ترسید، بلکه ترس او راجع به خدا و مربوط به دین او و علت ترس نیز دو چیز بود: اول. مردم به خاطر ازدواج پیامبر (ص) با همسر پسرخوانده اش طعن بزنند و حضرت را سرزنش کنند، چون تا آن موقع در جزیره‌العرب چنین امری مرسوم نبود. دوم. ایمان مردم «تازه مؤمن» سست شود و به دین بدبین شوند که چرا پیامبر(ص) این کار را انجام داد.

ملاحظه میشود که این ترس ناپسند نیست تا مورد مواخذه قرار بگیرد در واقع ترس برای خدای سبحان و دین او بوده است. خداوند متعال با این عتاب پیامبر (ص) خود را امنیت داد؛ نظیر امیتی که در آیه ابلاغ وجود دارد<sup>۱</sup> پس با این مواخذه که از ظاهر آیه «و تخشی الناس» برداشت می‌شود، می‌خواهد آن جناب را نصرت و تأیید کند. دلالت بر نصرت و تأیید آن حضرت (ص) این است که در جمله بعدی می‌فرماید: «... و زوجنکها» معلوم می‌شود ازدواج با زینب از اراده و اختیار رسول (ص) خارج بود و این کار را خداوند کرده است. لذا همه احادیث دال بر عشق و نظر افتادن و غیرها مردود است. دلیل دوم هم این است که می‌فرماید: و کان امرالله مفعولاً؛ خداوند این امر را به خود نسبت داده و داستان ازدواج را کار خود دانسته است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۴۸۲).

بنابراین آنچه مخفی بوده، حکم وجوب این ازدواج بوده و این آیات تأیید پیامبر(ص) هستند و خداوند آیه با «زوجنکها» بر اراده و نیت منافقان و توطئه آنان که

<sup>۱</sup> «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ» (المائدة/۶۷)

محتمل بود، خط بطلان کشید.

در احادیث وارد شده نیز همین مطلب مورد صحت واقع می شود. امام رضاع) در جواب علی بن جحتم فرمود: خداوند متعال، نامهای زنان پیامبر را در دنیا و در آخرت به او اعلام کرد و فرمود: این زنان، مادران مؤمنان هستند. یکی از آنان، زینب بن جحش بود، که در آن زمان همسر زیدبن حارثه بود. پیامبر نام این زن را آشکار نکرد تا بهانه به دست منافقان نیفتد و آنها نگویند که او به چشم زنی دوخته است که در خانه همسر خود است و او را به عنوان مادر مؤمنان می خواند. به هر روی پیامبر (ص) از گفتار منافقان اندیشه کرد و خداوند فرمود: «والله أحق أن تخشاه» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۱، ص ۷۴؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۲۸۱، ح ۱۲۹)

### ۲-۲-۳. مسائل سیاسی

«ما كان لِنَبِيِّ أَنْ يُكُونَ لَهُ أُسْرَى حَتَّى يُنْجِنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (الانفال/۶۷) «هیچ پیامبری حق ندارد اسیرانی (از دشمن) بگیرد تا کاملاً بر آنها پیروز گردد (و جای پای خود را در زمین محکم کند). شما متاع ناپایدار دنیا را می خواهید، (و مایلید اسیران بیشتری بگیرید و در برابر گرفتن فدیة آزاد کنید) ولی خداوند سرای دیگر را (برای شما) می خواهد و خداوند قادر و حکیم است.»

فخر رازی در ذیل آیه شریفه شبهه را در چند وجوه نقل می کند:

۱. «ما كان لِنَبِيِّ» صراحت دارد بر عدم گرفتن اسیر از طرف خداوند متعال. اما این نهی مورد نقض واقع شد و گرفتن اسرا ثابت است. اولاً: به دلیل آیه «يا أيها النبي قل لمن في أيديكم من الأسرى». ثانياً: به دلیل روایتی که بعد ذکر می کنیم. پس مخالفت امر مولی شد و این معصیت است.

۲. پیغمبر حکم به گرفتن فدیة کرد که این حکم معصیت بود بنابر دلیل (تریدون عرض الدنيا) و به دلیل «لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم» که مفسران گفته اند مقصود از عرض «دنیا» و «اخذتم»، اخذ فدیة است.

۳. پیغمبر اکرم (ص) در جنگ بدر مأمور به قتل کفار بود: «فاضربوا فوق الاعناق». امر نیز ظهور در وجوب دارد. اما با گرفتن اسیر این واجب انجام نشد که خود معصیت است.

در این رابطه روایاتی با مضمون ذیل مطرح شده است، وقتی اسرای بدر را آوردند، ابوبکر پیشنهاد فدیة گرفتن را به پیغمبر اکرم (ص) داد و عمر پیشنهاد گردن زدن را. پیامبر (ص) مشورت ابوبکر را پسندید و تصمیم را بر عهده لشکریان و اصحاب خود گذاشت و فرمود: «أَنْ شَتِمْتُمْ قَتَلْتُمُوهُمْ وَأَنْ شَتِمْتُمْ فَادَيْتُمُوهُمْ، فَقَالُوا بَلْ نَأْخُذُ الْفِدَاءَ.» اصحاب همه تصمیم به اخذ فدیة گرفتند، که آیه نازل شد. عمر نزد پیامبر (ص) آمد و دید که حضرت با ابوبکر دارند گریه می کنند. علت را پرسید و حضرت فرمود: به خاطر گرفتن فدیة اصحاب، عذاب بر ما نازل می شد که قریب و نزدیک از این شجره بود و اشاره به آن درخت نزدیکی کرد و فرمود: اگر عذاب نازل می شد، به جز عمر و سعد بن معاذ یک نفر هم نجات نمی یافت (عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۶۷؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۸، ص ۴۵؛ فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۱۵، صص ۵۰۷).

در سبب نزول آیه آمده است: این آیه در روز بدر نازل شد و عتابی بود از طرف خداوند برای اصحاب پیامبر (ص) و معنایش این است که برای شما سزاوار نیست امری را که برای پیامبر (ص) ممنوع شد (أخذ اسیر قبل ائخان)، شما آن را انجام دهید. پیامبر (ص) هیچ گاه در جنگها امر به اسیر گرفتن و نگهداشتن مردان نکردند و اصلاً اراده عرض دنیا و میل به متاع دنیا نکرد و این کار (گرفتن اسرا و فدیة بر آنها) را اکثریت جنگجویان انجام دادند. لذا عتاب و توبیخ متوجه کسی است که پیشنهاد گرفتن فدیة را نمود. این قول اکثر مفسران اهل سنت است و هو لا یصح ألا غیره (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۸، ص ۴۵).

همین جواب را علامه طبرسی چنین بیان می فرماید: این خطاب غیر از پیامبر (ص) برای مؤمنانی است که رغبت در گرفتن فدیة از اسرا در اول وقت داشتند و به خاطر رغبت در غنائم جنگی به حرب آمده بودند (طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۱۰، ص ۲۶۰)

صاحب تفسیر کبیر به اشکالات فوق چنین پاسخ می دهد:

۱. آیه دلالت بر مشروعیت گرفتن اسیر دارد، اما به شرط سبق ائخان در زمین، و مقصود از ائخان قتل است به حدی که رعب بر دل‌های کفار چیره شود و آنها در برابر اسلام احساس ذلت کنند. چون در جنگ بدر افراد زیادی از کفار به قتل رسیدند، مسلمانان

گمان کردند که شرط (اٹخان در ارض) حاصل شد و با حصول شرط گرفتن اسیر ممنوعیت نداشت تا معصیت شود. و دلیل بر این سخن آیه ای از قرآن کریم است: «حتی اذا اٹختموهم فشدوا الوثاق فأما منا بعد أو أما فداء».

فخر رازی در پاسخ این سؤال که اگر جایزه بود و شرط حاصل شده بود چرا عقاب بر آن مترتب شد، می گوید: چون (اٹخان در ارض) یک ملاک معین نداشت، بلکه مقصود کثرت در قتل کفار و ایجاب رعب در کافران بود. این نیز مسئله ای اجتهادی بود، که تشخیص موضوع بر خود پیامبر(ص) و مسلمانان بوده و بنا بر ظن غالب آنها حصول شرط را محتمل شمردند. لذا اگر هم خطا باشد، می شود خطای اجتهادی است که در آن نص وجود نداشت، لذا عقاب از باب (حسنات الأبرار سیئات المقربین) بوده است.

۲. خطاب (فاضربوا الأعناق) اختصاص به پیامبر(ص) ندارد، بلکه شامل اصحاب هم می شود و این اصحاب بودند که مستقیماً اقدام به جنگ می کردند و پیامبر(ص) فرمانروایی می کرد. پس صحابه بودند که وقتی قتل را ترک کردند اقدام به گرفتن اسیر نمودند و چنین حکمی از سوی پیامبر(ص) صادر نگردید. پس اگر گناهی صادر شده از آنها صادر شده است و مورد عقاب نیز آنها هستند(فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۵، ص ۵۰۷).  
علامه طباطبایی می فرماید:

۱. در این آیه هیچ عقابی بر فدیة گرفتن از اسرا دیده نمی شود و عتابی که در این آیه آمده، در مورد گرفتن خود اسیر است، چون می فرماید: «ما كان لنبی أن یکون له أسری». هیچ آیه دیگری و حتی روایتی هم نیامده که پیغمبر اکرم(ص) به لشکریان خود دستور گرفتن اسیر داده باشد. لذا عتاب متوجه کسانی است که اقدام به گرفتن اسیر کردند و روایاتی که عقاب را متوجه پیامبر(ص) کرده اند، مجعول و از دسیسه های دشمنان اسلام اند.  
۲. آیه بعد نیز دلالت دارد که عتاب متوجه مؤمنان است نه پیامبر(ص). هیچ آدم عاقلی تردید ندارد که وقتی سخن از عذاب بزرگی به میان می آید، در مورد معصیت اصطلاحی یا معصیت های بزرگ است و این از ساحت پیامبر(ص) دور است. لذا عتاب متوجه غیر آن حضرت(ص) است(علامه طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۱۷۷).

بنابراین از پیامبر(ص) نه واجبی ترک شد، نه ترک اولی از آن حضرت(ص) سرزد.

در مورد «لولا کتاب من الله سبق» علامه طبرسی احتمالاتی را ذکر کرده است که قابل تأمل می‌باشند.<sup>۱</sup>

## ۲-۲-۴. گناهان اخلاقی

عَبَسَ وَ تَوَلَّىٰ أَنْ جَاءَهُ الْأُغْمَىٰ وَ مَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَكِيَّ أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنْفَعَهُ الذِّكْرَىٰ أَمَّا مَنْ  
اسْتَغْنَىٰ فَآنَتْ لَهُ تَصَدَّىٰ وَ مَا عَلَيْكَ إِلَّا يَزَكِيَّ وَ أَمَّا مَنْ جَاءَكَ يَسْعَىٰ وَ هُوَ يَخْشَىٰ فَآنَتْ عَنْهُ  
تَلَهَّىٰ (عبس/۸-۱) «چهره در هم کشید و روی بر تافت، از اینکه ناینایی به سراغ او آمده  
بود، تو چه می‌دانی شاید پاکی و تقوا پیشه کند، یا متذکر گردد و این تذکر به حال او  
مفید باشد. اما آن کس که توانگر است، تو به او روی می‌آوری، در حالی که اگر او خود  
را پاک نسازد، چیزی بر تو نیست! اما کسی که به سراغ تو می‌آید و کوشش می‌کند، و از  
خدا ترسان است، تو از او غافل می‌شوی!»

بعضی از مفسرین گفته‌اند: آیات در باره عبد الله بن ام مکتوم نازل شده و او عبد الله  
بن شریح بن مالک بن ربیع فهری از بنی عامر بن لوی است. و این در وقتی بود که او آمد  
خدمت رسول خدا (ص) در حالی که آن حضرت با عتبۀ بن ربیع و ابو جهل بن هشام و  
عبّاس بن عبد المطلب، و ابی و امیۀ پسران خلف مشغول صحبت بود و آنها را بسوی خدا  
می‌خواند و امید مسلمان شدن آنها را داشت.

پس ابن مکتوم گفت ای پیامبر خدا بخوان برای من و از آنچه خدا به تو آموخته بمن  
بیاموز پس شروع کرد بصدا زدن پیغمبر (ص) و مکرر آن حضرت را فرا خواند و  
نمیدانست که آن حضرت اشتغال دارد و با دیگری مشغول صحبت است تا آثار کراهت در  
صورت پیامبر خدا صلی الله علیه و آله برای قطع کلامش ظاهر و آشکار شد و در خاطر  
خود گفت که این بزرگان قریش خواهند گفت که ناینایان و برده گان پیروی او را  
نموده‌اند. پس از آن ناینایان اعراض نموده و بآن مردمی که با آنها مکالمه میکرد توجه نمود.  
پس آیات مزبور نازل شد و بعد از این جریان هر وقت پیامبر او را میدید باو میفرمود مرحبا  
بکسی که خداوند مرا بسبب او توبیخ فرمود (طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۲۶، ص ۳۰۲).

طبق این روایت برخی از این آیه به عبوس بودن پیامبر (ص) بداشت کردند آن



حضرت به خاطر توجه به افراد ثروتمند (ولو مشرک هم بودند)، از افراد کم درآمد مؤمن روی برگرداند و به آنها توجهی نکرد. از این رو عتاب الاهی واقع شده است. پس کسی که با رفتار خویش، عتاب خداوند را به دنبال دارد، چگونه برای دیگران الگو و نمونه عمل قرار می‌گیرد؟

بعضی مفسران اهل سنت این شبهه را، پذیرفته‌اند و روایاتی را نیز ذکر کرده‌اند. طبری می‌گوید که مقصود در این آیات ابن ام مکتوم است و از عایشه، ابن عباس، مجاهد، قتاده و... روایاتی را ذکر می‌کند که: روزی پیامبر(ص) با بزرگان کفار و مشرکان نشسته بودند و می‌خواستند آنها ایمان بیاورند، در میان صحبت حضرت، شخصی نابینا وارد مجلس شد و مطلبی را در مورد آیه ای از قرآن پرسید و بر این عمل خود اصرار می‌کرد و باعث قطع شدن کلام پیغمبر(ص) شد. حضرت ناراحت شد و از او روی گردانید و قیافه ای گرفت و دیگر اعتنایی به او نکرد. آن گاه این آیات نازل شد و پیغمبر اکرم(ص) را مورد عتاب قرار داد(طبری، ۱۴۱۲، ج ۳۰، ص ۳۴؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۳۱۴).

فخر رازی می‌گوید: عمل این شخص قابل تنبیه بود و باید تأدیب می‌شد. چون هر چند نابینا بود و نمی‌دید اما می‌شنید که پیغمبر(ص) در حال گفت و گوست و می‌بایست ساکت می‌نشست و چون رعایت نکرد، بر پیامبر(ص) بود که او را ادب کند. و حضرت با اعراض او را ادب کرد. اما از آنجا که این عمل پیامبر(ص) موهوم تقدیم اغنیاء بر فقر است و این برای شخصیت رسول اکرم(ص) سزاوار نیست، لذا اگر مقصود از ضمیر «عبس» پیامبر(ص) باشد، ترک اولی می‌شود نه گناهی که منافات با عصمت داشته باشد(فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۳۱، ص ۵۴).

اما در رساله عصمة الانبیاء می‌گوید: ما قبول نداریم که این خطاب متوجه پیامبر(ص) باشد و اخبار وارده نیز خیر واحد هستند و در این مورد قابل پذیرش نیستند، چون با اموری معارض هستند: ۱. صفت عبوسیت نمی‌تواند از اوصاف پیامبر(ص) باشد، زیرا نه قرآن از آن سخن گفته و نه دشمنان به آن اشاره دارند. ۲. توجه به اغنیاء و عدم توجه به تهی‌دستان نیز با شأنیت پیامبر(ص) سنخیتی ندارد(فخر رازی، ۱۴۰۹، ص ۱۰۸).

سید مرتضی علم الهدی گوید: در ظاهر آیه دلالتی نیست بر اینکه مقصود پیامبر(ص)

باشد. بلکه آن صرفاً خبر است و تصریح نکرده که مقصود کیست و در آن آیه چیزیست که دلالت میکند بر اینکه مقصود و مراد غیر پیامبر است. زیرا عبوس بودن از صفات پیامبر (ص) با دشمنانی که جدای از اسلام هستند نیست تا چه رسد بمؤمنین ارشاد شده آن گاه توصیف نمود به اینکه او توجّه و التفات بتوانگرها و اعراض و تنفّر از مستمندان دارند که هیچ شباهت باخلاق کریمه آن حضرت ندارد. و مؤید این قول گفته خدای سبحانست در وصف آن حضرت که فرمود (وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ) (القلم/۴) «بدرستی که هر آینه دارای خلق و خوی بزرگی هستی» و قول او (لَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظًا لَّانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ) و اگر تو بد اخلاق و سخت دل باشی مردم از اطراف تو پراکنده میشوند. پس ظاهر اینکه مراد از قول خدای سبحان (عَبَسَ وَ تَوَلَّى) غیر از پیامبر صلی الله علیه و آله است (علم الهدی، ۱۳۷۷، ص ۱۱۹).

از حضرت صادق (ع) روایت شده که آن در مردی از بنی امیه که در خدمت پیامبر صلی الله علیه و آله نشسته بود و ابن ام مکتوب آمد و در کنار او نشست و چون او را دید فاصله گرفت از او و خود را جمع کرد و روی ترش نمود و از او روی گردانید پس خداوند سبحان این را حکایت نمود و بر او ناروا داشت (بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۵، ص ۵۸۳).  
علاوه بر استدلال‌های فوق، در تفسیر المیزان نیز آمده است: خداوند متعال صراحتاً به حضرت فرموده که اعتنایی به زرق و برق زندگی دنیا نکند (الحجر/۸۸). پس چگونه آن حضرت از حکم پروردگار سرباز می‌زند؟

علاوه بر این، عمل مذکور چیزی است که عقل به زشتی آن حکم می‌کند و هر عاقلی از آن متنفر است؛ چه رسد به خاتم النبی (ص). و چنین قبح عقلی احتیاج به نهی لفظی ندارد، چون هر عاقلی تشخیص می‌دهد که دارایی و ثروت وجه ملاک فضیلت نیست. پس معلوم می‌شود طبق روایات رسیده، مورد عتاب شخصی از قریش بوده که این عمل را انجام داده است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۵۸۳).

## نتیجه گیری

طبق نتایج بدست آمده؛ عصمت چه بصورت ملکه، لطف و یا علم باشد؛ حقیقت آن بینش و آگاهی کامل از زشتی‌ها و زیبایی‌هاست که اثر و نتیجه آن مصونیت از هر نوع لغزش و خطا می‌باشد. البته این موهبتی الهی است که با استقامت در دین، فطرت و عقل نصیب آدمی (انسان کامل) می‌گردد. دلایل متعدد نقلی و عقلی اثبات میکنند که پیامبر(ص) دارای مقام عصمت بوده است و دامنه و گستره این عصمت نه تنها در حوزه دریافت، ابلاغ و عمل به دستورات وحی و حوزه رسالت می‌باشد؛ بلکه حضرت در مسائل اخلاق فردی و رفتاری با همسران و اعضای خانواده نیز عاری از خطا و اشتباه بوده است. همان گونه که در قرآن کریم به صراحت آمده است پیامبر(ص) از روی هوی و هوس سخن نمی‌گوید و تمام اعمال و افکار و رفتار ایشان بر اساس منطق صحیح وحی است. و شیطان در وجود حضرت در تمام مراحل زندگی روزنه رخنه و نفوذ نداشته است

طبق نتایج این پژوهش بر اساس آیات قرآن کریم ساحت وجودی پیامبر قبل از رسیدن به نبوت و بعد از نبوت از گناه و خطا عاری می‌باشد. شبهاتی که برخی از مفسران ذیل آیات قرآن کریم مطرح کردند نیز ناشی از برداشت نادرست از واژگان قرآنی، درک ناقص مفاهیم و آشنایی نداشتن با اصل سبب نزول و شأن نزول آیات شریفه قرآن کریم است که به سبب برداشت ظاهری از برخی از واژگان همچون ذنب، استغفار، مغفرت و بخشش خداوند تصور شده است که خداوند متعال پیامبر(ص) را بواسطه گناه، خطا یا نسیان مورد مواخذه قرار داده است. از طرف دیگر خطاب بسیاری از آیات در مرحله نزول حضرت رسول(ص) است اما در حقیقت امر فرد یا گروه مواخذه شونده ایشان نمی‌باشد؛ بلکه حضرت از جهت مأمور بودن ابلاغ مورد خطاب قرار گرفته است که اگر مفسران و اندیشمندان به این اصل علوم قرآنی دقت کنند بسیاری شبهات در مسائل مختلف خود به خود حل و محلی از اعتبار نخواهند داشت.

## فهرست منابع

قرآن کریم، مترجم: محمد مهدی فولادوند.

۱. ابن منظور، محمد بن مكرم، (۱۴۱۴ق) لسان العرب، بيروت: دار صادر، اول.
۲. آلوسی سید محمود، (۱۴۱۵ق) روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دار الکتب العلمیه، اول.
۳. بحرانی، هاشم بن سلیمان، (۱۴۱۶) البرهان فی تفسیر القرآن، تهران: بنیاد بعثت، اول.
۴. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۶) وحی و نبوت، تهران: الاسراء، اول.
۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲) مفردات ألفاظ القرآن، بیروت: دارالقلم، اول.
۶. زمخشری محمود، (۱۴۰۷) الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دار الکتب العربی، سوم.
۷. سیوطی، جلال الدین، (۱۴۰۴ق) الدر المنثور فی تفسیر المأثور. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۸. شهید ثانی، محمد بن نعمان، (۱۴۲۲) المصنفات، قم: مکتب الاعلام الاسلامی حوزه العلمیه قم.
۹. طباطبائی، محمدحسین، (۱۳۷۴) المیزان فی تفسیر القرآن. مترجم: محمدباقر موسوی همدانی. قم: دفترانتشارات اسلامی جامعه ی مدرسین حوزه علمیه قم. چاپ پنجم.
۱۰. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۶۰مجمع البیان فی تفسیر القرآن، مترجم: گروه مترجمان، تهران: انتشارات فراهانی، چاپ اول.
۱۱. طبری ابو جعفر محمد بن جریر، (۱۴۱۲) جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار المعرفه، اول.
۱۲. طریحی، فخر الدین، (۱۳۷۵) مجمع البحرین، تهران: مکتبه المرتضویه، سوم.
۱۳. طوسی، محمد بن حسن، (بی تا) التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی، اول.
۱۴. ----- (۱۴۱۴ق) رسائل العشر، قم: موسسه نشر اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، اول.
۱۵. عروسی حویزی عبد علی بن جمعه، (۱۴۱۵ق) تفسیر نور الثقلین، قم: انتشارات اسماعیلیان، چهارم.
۱۶. علم الهدی، علی بن الحسین، (۱۳۷۷) تنزیه الانبیاء: پژوهشی قرآنی درباره عصمت پیامبران و

- امامان علیهم السلام، مترجم: امیر سلمانی رحیمی، مشهد: آستان قدس رضوی، اول.
۱۷. فاضل مقداد، جمال الدین مقداد بن عبدالله، (۱۴۰۵ق) ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين، مکتبه آیت الله مرعشی.
۱۸. فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰ق) مفاتیح الغیب، بیروت: دار احیاء التراث العربی، سوم.
۱۹. ----- (۱۴۰۹) عصمه الانبیاء، بیروت: دارالکتاب العلمیه، دوم.
۲۰. فراستخواه، مقصود، دین و جامعه، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۷، اول.
۲۱. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹ق) کتاب العین، قم: مؤسسه دار الهجرة، دوم.
۲۲. قرطبی، محمد بن احمد، (۱۳۶۴) الجامع لأحكام القرآن، تهران: انتشارات ناصر خسرو، اول.
۲۳. قمی مشهدی محمد بن محمدرضا، (۱۳۶۸) تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، اول.
۲۴. قمی، علی بن ابراهیم، (۱۳۶۳) تفسیر القمی، قم: دارالکتاب، سوم.
۲۵. ماوردی، علی بن محمد، (بی تا) النکت و العیون، بیروت: دار الکتب العلمیه، اول
۲۶. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، (۱۴۰۳) بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بیروت: دار احیاء التراث العربی، دوم
۲۷. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۷۹) راهنما شناسی، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).
۲۸. ----- (۱۳۷۹) دلایل عصمت انبیاء، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).
۲۹. معرفت، محمد هادی، (۱۳۸۹) تنزیة الأنبياء، تهران: مبین اندیشه، اول.
۳۰. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴) تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الإسلامیه، چاپ اول.
۳۱. نسفی، عبد الله بن احمد، (۱۴۱۶) مدارک التنزیل و حقایق التاویل، بیروت: دار النفائس، اول.



## جستاری در هرمنوتیک معنایی ترجمه برخی واژگان سوره آل عمران نزد مفسران قرون متقدم

سید اسماعیل هاشمی<sup>۱</sup>

سید محمد علی ایازی<sup>۲</sup>

محمد حسین توانایی سره دینی<sup>۳</sup>

مهدی مهریزی طرقي<sup>۴</sup>

### چکیده

مخالفت‌های شدید با ترجمه قرآن پس از عصر نزول و محدود و مشروط شدن آن در چارچوب معنای ظاهری و تحت‌اللفظی از یک سو و شکل‌گیری اولین ترجمه‌های این کتاب مقدس به زبان فارسی کهن از سوی دیگر؛ این مسائل مهم را به ذهن متبادر کرد که مفسران و مترجمان قرون اولیه در آن فضای تحریم و ناروایی ترجمه، آیات قرآن به ویژه الفاظ و اصطلاحات سوره آل عمران را با چه مبانی و ملاک‌هایی ترجمه کرده‌اند؟ و آیا تنها با تکیه بر معانی ظاهری می‌توان به لایه‌های معنایی آیات راه یافت و ترجمه‌ای مطلوب را به مخاطبان قرآن ارائه داد که در راستای رسالت جهانی قرآن بتواند پاسخگوی نیازهای انسان عصری باشد؟ در این مقاله به روش تحلیلی-توصیفی، و با استفاده از معتبرترین منابع ترجمه قرآن به زبان فارسی کهن به بررسی و تبیین این مسئله بر اساس تئوری هرمنوتیک معنایی پرداخته شده است. واکاوی‌ها نشان می‌دهند که گرچه مفسران و مترجمان متقدم، در ترجمه کلام وحی، شیوه‌های مهم و متفاوتی را به کار برده‌اند؛ اما آنچه که مرتبت و جایگاه این آثار را عظمت بخشیده و در انتقال پیام و مفاهیم آیات، نقشی تاثیرگذار داشته، اهتمام آنها به برداشت‌های چند معنایی - هرمنوتیک معنایی - در ترجمه الفاظ و اصطلاحات قرآنی است؛ موضوعی که نظریه تحت‌اللفظی بودن ترجمه‌های قرآن در ده قرن اولیه پس از عصر نزول را به چالش می‌کشد؛ ولی از دید محققان و اندیشمندان قرآنی مغفول مانده است.

### واژگان کلیدی

قرآن، ملاک ترجمه، مترجمان متقدم، معنای ظاهری، چند معنایی، هرمنوتیک.

۱. دانشجوی دکتری رشته علوم قرآن و حدیث، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.  
Email: seyyedesmaeel.hashemi36@gmail.com

۲. استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)  
Email: AyAzi1333@gmail.com

۳. استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث، واحد کرج، دانشگاه آزاد اسلامی، کرج، ایران.  
Email: Dr.tavanaieesareh@yahoo.com

۴. دانشیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.  
Email: .mehrizi@srbiau.com

## طرح مسأله

بدون شك، در پذیرش متن واحد قرآن کریم که به زبان عربی نازل شده است، بین پیروان اسلام اختلافی نیست؛ اما اختلاف در ترجمه‌های مختلف از این متن واحد است. بسیاری از ترجمه‌های نادرست و تفسیرهای نامناسب و ناکافی که با روح معنا و پیام آیات ناسازگار بوده از یکسو، و انبوهی از برداشت‌های گوناگون از کلام وحی از سوی دیگر، سبب شده است تا در بسیاری از موارد، مخاطبان قرآن در وصول به یک فهم مشترک از آیات الهی دچار تردید شوند و ندانند به کدامین برداشت رجوع کنند و ملاک و مبنای ترجمه مطلوب چیست. نگارندگان می‌خواهند بدانند در قرون اولیه که فضای غالب؛ فضای مخالفت با ترجمه و به خصوص حرمت برداشت‌های چند معنایی از الفاظ قرآن بوده است، مترجمان و مفسران پیشتاز، آیات قرآن به ویژه الفاظ و اصطلاحات سوره آل عمران را به چه شیوه‌ای ترجمه کرده‌اند؟ آیا معیار آنها برداشت معنای ظاهری آیات بوده است؛ آن گونه که مردمان عصر نزول درک و برداشت می‌کرده‌اند؟ با چنین شیوه‌ای چطور می‌توان حقیقت معنای آیاتی همچون "الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى... وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا..." و بسیاری از این گروه آیات را دریافت و چگونه ممکن است مفاهیم نهفته در لایه‌های معنایی آیات را فهمید؟ آیا در آیاتی نظیر این آیات از روش تأویل یا روش چند معنایی واژگان و هرمنوتیک معنایی سود برده‌اند؟

در این نوشتار با بهره از معتبرترین منابع ترجمه و تفسیر قرآن به زبان فارسی در قرون اولیه بعد از عصر نزول از جمله: ترجمه تفسیر طبری، لسان التنزیل، تفسیر نسفی، تاج التراجم، المستخلص، المحيط بلغات القرآن، کشف الاسرار وعده الابرار، تراجم الاعاجم و ترجمان القرآن به تحلیل و بررسی موضوع نقش هرمنوتیک معنایی برای فرا رفتن از مشکلات ترجمه تحت اللفظی در زبان مقصد پرداخته شده است. گرچه باور و اصرار گروهی از اندیشمندان قرآنی معاصر، بر آن است که تا ده قرن پس از عصر نزول، شیوه ترجمه آیات قرآن بر معیار و روش ترجمه تحت اللفظی بوده است؛ اما نتایج واکاوی‌ها ثابت می‌کند که این موضوع، علی‌الاطلاق صحیح نمی‌باشد و اغلب پیشگامان ترجمه و



تفسیر پس از عصر نزول، با وجود فضای مخالفت با ترجمه، ضمن بکارگیری مبانی و ملاک‌هایی همچون برداشت عقلانی، اسباب نزول، سیاق معنایی آیات، تمسک به روایات و توجه به فرهنگ و کلام عرب، در معادل‌گذاری‌های خود بر اساس چندمعنایی-هرمنوتیک معنایی- از تمام ظرفیت معنایی الفاظ قرآن نیز بهره برده‌اند. از آنجا که به کارگیری ملاک‌های صحیح و استفاده از مبانی معتبر و متقن به ویژه بهره از تمام ظرفیت‌های معنایی واژگان، تاثیر بسیار مهمی در رسیدن به ترجمه مطلوب آیات دارد و در تحقق پاسخگویی قرآن به نیاز انسان عصری نقش بسزائی ایفا می‌کند، ضرورت پرداختن به این موضوع احساس می‌شود.

با آنکه شایسته بود برای بررسی موضوع پژوهش، تمام آیات قرآن مورد توجه قرار گیرد؛ ولی به سبب گستردگی آیات و گنجایش محدود این مقاله، سوره آل عمران برای پژوهش برگزیده شد که از سوره‌های طوال قرآن و محور بیشتر آیاتش اصول شریعت است. در این زمینه تحقیقاتی نظیر ایازی (۱۳۷۸) و طیب حسینی (۱۳۸۹) انجام شده که صرفاً به صورت توصیفی و در جهت نگرش تاریخی به موضوع چندمعنایی در قرآن کریم توجه شده است. از نوآوری‌های این تحقیق، تبیین نگرش چندمعنایی مترجمان در یافتن معیار و ملاک برای ترجمه از زبان عربی به زبان فارسی است که فرهنگ معانی آن از زبان مبدأ متفاوت است.

### پیشینه تحقیق

۱- "تفسیر از طبری تا ابن کثیر" مقاله ای است از نورمن کالدِر که سنت تفسیری مشهورترین مفسران متقدم از طبری تا ابن کثیر را مورد بررسی قرار داده و در مجموع به این نتیجه رسیده که برای طبری "قول رسول"، برای ثعلبی "قصص قرآن"، برای فخر رازی "استدلال عقلی"، برای قرطبی "اجماع امت" و برای ابن کثیر "متن" به عنوان یک اصل در سنت تفسیری دارای اولویت بوده است. (کالدِر، ۱۳۸۹: ۱۶۳-۲۰۹)

۲- ایازی در مقاله "تاثیر شخصیت مفسر در تفسیر قرآن" ابعاد مختلف شخصیت مفسر در دانسته‌ها، اعتقادات، تئوریها، روحیات و بسیاری از ویژگی‌هایش را مطرح و آنها را از مهمترین عوامل و ملاک‌های تاثیرگذار در ترجمه و تفسیر قرآن دانسته است.

(ایازی، ۱۳۷۸: ۹-۴۳)

۳- یکی از قرآن پژوهان غربی در دانشگاه گرونینگن هلند در نوشتاری با عنوان: "خاستگاه‌ها و نخستین تحولات سنت تفسیر" پس از بررسی هایش در ذکر اهمیت تفسیر قرآن، این موضوع را مطرح می‌کند که از همان آغاز نزول قرآن، اختلاف نظر یا دغدغه در باره معنای دقیق کلام خدا مطرح بوده است. وی می‌گوید: "وحی که پیامبر دریافت می‌کرد حتی در زمان خود او نیازمند تفسیر بوده است" و از عایشه نقل می‌کند که محمد معانی و مفاهیم بسیاری از آیات از جمله آیه ۸ انشقاق، ۱۸ حاقه، ۸۲ انعام را تفسیر کرده‌اند. (ریپین، ۱۳۹۴: ۴۵)

۴- "چندمعنایی در قرآن کریم" اثر دیگری است از سید محمود طیب حسینی که پیرامون توسعه در دلالت‌های قرآنی در مبانی فقه و تفسیر به بحث پرداخته و از منظر روایی به واکاوی موضوع تعدد معانی الفاظ پرداخته است. (طیب حسینی، ۱۳۸۹: ۱۰۷)

در مجموع آثار یادشده به موضوعاتی همچون: آسیب‌شناسی ترجمه و تفسیر، نوع ترجمه، شمول معنایی از منظر روایی، ابعاد معناشناسانه، معادل‌یابی و برخی گونه‌های ادبی در ترجمه قرآن پرداخته‌اند؛ اما آنچه در مباحث این پژوهان مغفول مانده، توجه به مهمترین مبانی و ملاک‌های مترجمان و مفسران متقدم از جمله روش چند معنایی در ترجمه واژگان سوره آل عمران به زبان فارسی است.

## مباحث نظری

### ۱- هرمنوتیک معنایی

چند معنایی بحثی درباره جلوه‌های متعدد معانی بر اساس قدر فهم و عقل مخاطب در برداشت از کلام است. مبحثی که از دیرباز توجه ادبا، اصولیون و متکلمین را به خود جلب کرده است. به عنوان مثال حدیثی از پیامبر (ص) که می‌فرماید: «أنا معشر الانبياء امرنا نكلم الناس على قدر عقولهم» (کلینی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۶۵) در این حدیث به نحوه جلوه‌های متعدد معانی در افق اندیشه‌های پیامبر (ص) و کلام ایشان اشاره شده است. در عرفان این موضوع با شکل نظام مندی به تأویل برگردانده شده است، به عنوان مثال در نامه‌های عین القضاة شعر به آینه تشبیه شده تا هر کس چهره فکر خود را در آن مشاهده نماید (عین القضاة

همدانی، ۱۳۶۲: ۲۱۶) بنابراین در بحث کلام، موضوع معنا دارای اهمیت است. هرمنوتیک به یکی از شیوه های نظام مند درباره معنا توجه دارد. گونه های مختلف معنا شیوه های پنهان شدن معنا، به حاشیه رفتن بعضی از امور و در مرکز قرار گرفتن برخی دیگر از معانی از اموری هستند که در این شیوه به آن پرداخته می شود. در این باره هرمنوتیک صرفاً به نگرش نسبی گرایانه درباره معنا بحث نمی کند بلکه چند معنایی در آن به معنای عینیت گرایبی نیز هست. امیلیو بتی<sup>۱</sup> به نگرش عینی گرایانه هرمنوتیکی قائل است که طبق آن تکثر معنایی اولاً باید با هم سازگار باشند، ثانیاً فهم مخاطب در آن فعلیت داشته باشد و ثالثاً معنا هماهنگ با زمینه بحث باشد. (بلخر، ۱۳۹۳: ۹-۱۳)

## ۲- مبانی و ملاک های هرمنوتیکی متقدمان در ترجمه

### ۲-۱- برداشت عقلانی

نظر به اینکه با تکیه بر معنای ظاهری کلمات، فهم و عقلانیت بسیاری از مفاهیم قرآن به ویژه آیات متشابه با مشکل مواجه می شود، نقش و اهمیت برداشت عقلانی نمود بیشتری پیدا می کند. اهتمام مترجمان متقدم به حکم عقل از ویژگی های ترجمه آنهاست مثلاً در ترجمه "وَجَاءَ رَبُّكَ" (فجر، ۲۲) گفته شده "و بیاید فرمان خداوند تو" (یغمایی، ۱۳۵۶، ج ۷: ۲۹۸) همچنین در آیه "وَالِدٍ وَاَوْلَادٍ" سوگند به زاینده ای و آنچه بزاد" (بلد، ۳) با نظرات مختلفی از مترجمان، مواجهیم؛ از جمله: "آدم و فرزندش"، "ابراهیم و فرزندش"، "همه پدران و فرزندان" و... که هر یک نظر خود را منظور و مصداق آیه معرفی می کنند؛ ولی طبری نظر اخیر را پذیرفته و می گوید: «به حکم عقل منظور از والد و ولد کلیه پدران و فرزندان می باشند؛ چرا که خداوند این قَسَم را به طور عام یاد کرده و بر ما روا نیست که در ترجمه این جمله قائل به تخصیص شویم مگر با حجت قطعی از اخبار و روایات یا به استناد عقل.» (طبری، ۱۴۰۹، ج ۱۵: ۲۴۶)

### ۲-۲- بهره گیری از شان نزول آیات در ترجمه

اکثر مفسران و مترجمان متقدم از جمله طبری و اسفراینی به دنبال یافتن رابطه پنهان موضوعات یک سوره و پیوند آنها با آیات می باشند؛ به همین جهت تلاش کرده اند با

استفاده از شان نزول آیات هر سوره، پیوند و رابطه معنایی جمیع و یا اغلب آیات را کشف و بیان نمایند؛ نکته ای که در ترجمه های معاصر، کمتر به چشم می خورد. مثلاً طبری ضمن ترجمه واژه "زَيْغ" به "انحراف"، در جمله: "الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ؛ اما آنان که کژ دل اند" (آل عمران، ۷) اقوال و آراء مختلفی که در باره مصداق این جمله وارد شده را بررسی کرده و پس از نقد آنها می گوید: "آنچه از ظاهر آیه بر می آید و بدان دلالت می کند این است که آیه در مورد قومی نازل شده که با رسول خدا (صلی الله) در باره حضرت عیسی و طول عمر وی و یارانش مجادله می کردند." (طبری، ۱۴۰۹، ج ۳: ۲۴۵)

### ۲-۳- استناد به روایات

توجه و تمسک به روایات در ترجمه، از ملاک های مفسران و مترجمان متقدم است. به نمونه ای از تفسیر روایی که موجب تغییر معنا در واژگان قرآنی می شود اشاره می کنیم: به عنوان نمونه، ترجمه واژه "متشابهات" در آیه "هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ" (آل عمران، ۷) با روایتی از امام صادق (علیه السلام) که فرمودند: «متشابه آن آیاتی است که معنایش برای کسی که آن را نمی فهمد، مشتبه است.» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۱۲) یا در ترجمه آیه "لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ" در مجمع البیان به نقل از درالمنثور، روایتی از پیامبر (صلی الله علیه) نقل شده است که ایشان می فرماید: «قرآن را مس نکن، مگر با داشتن طهارت.» (طبرسی، ۱۴۱۳، ج ۲۴: ۱۸۲)

### ۲-۴- استناد به کلام عرب

از جمله مبانی مفسران در ترجمه واژگان قرآنی، شیوه زبانی عرب در عصر نزول بوده است؛ از آنجا که منظور و هدف نخست خداوند هدایت اعراب عربستان و کمک به آنها بوده است؛ بنابراین، به جهت تسهیل در تفهیم مطالب و تبلیغ اصول و معارف شریعت خود، قرآن را متناسب با فرهنگ و زبان آنها نازل کرد؛ به این دلیل یکی از مبانی فهم معانی واژگان قرآنی، نوع بیان و شیوه استعمال کلام در گویش اعراب آن عصر می باشد. مثلاً در معنی "وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا" (نساء، ۵۴)، در بیان منظور از مُلْك عَظِيم، اقوال مختلفی گفته شده است: برخی ملک عظیم را "طاعت خدا" (حلی، ۱۴۲۱، ج ۱: ۱۹۵) و برخی مراد از آن را "اثمه هدی" دانسته اند. (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۲۴۸) برخی هم مُلْك عَظِيم را

"انبیاء و اهل بیت آنها" می دانند. (حویزی، ۱۴۱۵، ج ۳: ۶۰۸) گروهی دیگر "وجود زنان" را مُلک عظیم دانسته اند و مباحثی را پیرامون سلیمان که یکهزار زن و داود که دارای یکصد زن بوده اند مطرح کرده اند. (اسفراینی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۴۹۸) اما به نقل از ابن عطیه بسیاری از مفسران و مترجمان متقدم، ملک عظیم را "ملک سلیمان" ذکر کرده اند. (ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲، ج ۲: ۶۸) به استناد آنکه اعراب آن عصر، فقط "ملک سلیمان" را ملک عظیم می دانسته اند و این معنا؛ مبنایی صائب و اندیشمندانه است.

## ۲-۵- سیاق و زنجیره معنایی

توجه و اهتمام به سیاق کلمات و آیات قرآن در ترجمه، شیوه دیگری است که در ترجمه ها و تفاسیر قرون اولیه به کار گرفته شده است. منظور از سیاق، وجود تتابع کلمات در یک جمله یا وجود تتابع آیات در یک سوره است؛ توجه به این عامل مهم و لحاظ این ملاک، تاثیر مهمی در به گزینی و انتخاب معنی و مفهوم صحیح یا صحیح تر واژگان دارد؛ این سیاق گاهی در کلمات است و گاهی ممکن است در جملات یا آیات باشد. به عنوان مثال واژه "دین" با معانی: "ملت، مذهب، مقهور کردن، خوار نمودن، کیش، طاعت، حساب، شریعت، اسلام، پاداش و جزا"، (غزنوی، ۱۳۸۹: ۱۳۳) در آیه "مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ" (فاتحه الكتاب، ۳) متأثر از سیاق معنایی کلمات، به معنای "پادشاه روز جزا دادن" یا "پادشاه روز حساب" (اسفراینی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۵۱) محدودیت معنایی پیدا کرده است. مبنای چنین برداشتی استفاده از سیاقی است که در اثر اضافه شدن کلمه مَالِكِ به یوم و سپس اضافه شدن کلمه یوم به کلمه دین به وجود آمده است.

## ۲-۶- اهتمام به ظرفیت چند معنایی کلمات

گرچه در باور برخی از اندیشمندان قرآنی، اصرار بر آن است که بگویند تا ده قرن پس از عصر نزول، شیوه ترجمه آیات قرآن، منحصر در روش تحت اللفظی و کلمه به کلمه بوده است؛ (آذر نوش، ۱۳۷۵، ج ۱: ۳۶) اما نتایج بررسی ها حاکی از آن است که این موضوع، علی الاطلاق صحیح نمی باشد؛ بلکه واکاوی ها خلاف این موضوع را ثابت کرده است؛ یعنی گرچه در طول این اعصار، ترجمه قرآن بنا به دلائلی از جمله ترس از تحریف کلام وحی، همچنان وجود داشته و بر شیوه ترجمه بسیاری از مترجمان و مفسران

تاثیر زیادی گذاشته است؛ اما آنها چنین شیوه ای را مطلوب نمی دانستند. مثلاً اسفراینی از مفسران قرن پنجم هجری در مقدمه تاج التراجم، پس از بیان وجوب ترجمه می نویسد: «مترجمان پیشین کوشیده‌اند برای هر واژه قرآنی معادلی واحد بیابند و بدینسان دایره معنایی واژه را محدود کرده‌اند؛ همچنین با جستجوی معنای ظاهری کلمه از تفاسیر غفلت ورزیده‌اند.» این گفتار نشان می‌دهد که دغدغه وی، بیش از هر چیز، یافتن معانی و مفاهیم نو و بدیع آیات بوده است؛ وی بر مبنای همین سیره، واژه مُحکّمات (آل عمران، ۷) را به "پیدا، مُبیین، که آن را حاجت تاویل نه" و مُتَشابهات را "پوشیده، ملتبس، که آن را به تاویل حاجت است" ترجمه کرده است. (اسفراینی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۳۳۵) این باور در اغلب مفسران و مترجمان قرون اولیه نیز وجود داشته و در سبک ترجمه هاشان قابل مشاهده است. صاحب المستخلص در ترجمه أمّ (آل عمران، ۶) چهار معنای "مادر، اصل و جای بازگشتن، مکه، لوح محفوظ" و در ترجمه زَیغ (آل عمران، ۶، ۸) معانی: "از حق شخشدن، گردیدن" و برای رَجیم (آل عمران، ۳۶) معانی: "رانده شده، سنگسار شده" و برای النَّبِی (آل عمران، ۶۸) معانی "مرد آگاه بلند قدر، پیغامبر" و برای بَعَث (آل عمران، ۱۶۴) چهار معنای "زنده کرد، برکاری داشت، فرستاد، بیدار کرد" و برای حَوْل (آل عمران، ۱۵۹) "گرد بر گرد، از جایی به جایی شدن، سال" و برای الرَّوْح (آل عمران، ۱۱۷) معانی "جان، وحی رحمت، جبرئیل، عیسی" و برای شَرَّ معانی: "خدره، سرشک" را برابر گذاری کرده است. (بخارایی، ۱۳۶۵: ۴۷، ۴۹، ۲۵۳، ۱۹۵، ۲۱۳، ۲۱۹، ۲۲۵) غزنوی نیز برای لَیْمَحْصَ (آل عمران، ۱۴۱) معانی: "تا آزموده گرداند، تا بی گناه بگرداند" و برای تُصَعِدُونَ (همان، ۱۵۳) معانی: "فروشدید، دور در رفتید" و برای البِرِّ معادل های: "راست شدن سوگند، پذیرفتن طاعت" و برای کُفَر "کفارت سوگند کردن، گناه کسی فرا پوشیدن" را معادل گذاری کرده است؛ وی گاهی برای یک لفظ، پنج معنی را معادل گذاری کرده است؛ به عنوان نمونه الدّین را به "کیش، جزا دادن، فرمانبردار گشتن، مقهور کردن، خوار کردن" ترجمه کرده است. (غزنوی، ۱۳۸۹، ۲۱۴، ۹۱، ۸۴، ۱۳۳)

ترجمه های میدی در کشف الاسرار نیز گویای آن است که وی از یک لفظ معانی مختلفی برداشت کرده است. مثلاً برای دَاب (آل عمران، ۱۱) "عادت، شان"، برای سَرِیْعُ

الحِساب (آل عمران، ۱۹) "زودشمار، زودتوان، زودپاداش" و برای المُشْرِكِينَ (آل عمران، ۶۷) "انبازگیران، انبازخوانان" را ذکر کرده است. (میبدی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۲۶، ۴۵، ۱۵۴، ۱۶۶، ۲۰۹، ۲۲۸)

در ترجمه تفسیر طبری که اولین ترجمه کامل قرآن به زبان فارسی دری است؛ این شیوه از ترجمه را شاهد هستیم. مثلاً: کلمه کَهَل به "پیری، دومیگی"، نَبَهَل به "دعا کنیم، باز لعنت کنیم، زاری کنیم"، اَلْفَ به "پیوسته کرد، فراهم آورد"، بَاءُ وَا به "بازگشتند، واجب شدند، سزاوار شدند" و فَرَحَ به "خستگی، ریش، جراحت" و ضَلال شده اند. (یغمایی، ۱۳۵۶، ج ۱: ۲۱۲، ۲۲۴، ۲۳۴، ۲۳۶، ۲۵۴، ۲۶۲) این برداشت ها نشانگر آن است که مترجمان قرون اولیه در ترجمه قرآن، پا را فراتر از متن گذاشته و معادل های نو و بدیعی را مقابل واژگان قرآنی قرار داده اند.

### مصادیق و تطبیقات

ذکر مصادیقی از ترجمه الفاظ این سوره بدین سبب بیان شده که:

نخست ثابت شود که بر خلاف ادعای کسانی که گفته اند ترجمه ها و تفاسیر قرآن تاده قرن پس از عصر نزول به شیوه کلمه به کلمه (تحت اللفظی) صورت گرفته و رواج داشته است، علی الاطلاق حقیقت ندارد و اکثر مترجمان متقدم از تمام ظرفیت معنایی کلمات و اصطلاحات قرآنی بهره برده اند.

دوم این شیوه از ترجمه، سبب دستیابی مخاطبان به ترجمه ای پویا و مطلوب از آیات قرآن می شود.

به نمونه هایی از این مصادیق اشاره می شود:

از جمله مصادیق مورد استناد کلمه پر بسامد "قَضَى" است که متقدمین بیش از ۱۷

معنی از آن برداشت کرده اند:

به معنای: "بگذارد (اراده و خواست)" [إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا: چون بگذارد کاری] (آل

عمران، ۴۷) (یغمایی، ۱۳۵۶، ج ۱: ۲۱۲) "گزاردن (درگذشتن)" [قَضَىٰ نَحْبَهُ؛ گزارد پیمان

خود را (بمُرد)] (احزاب، ۲۳) "گُشتن" [قَضَىٰ عَلَيْهِ؛ تمام کرد بر وی، او را گُشت] (قصص،

۱۵) "زایل کردن" [لَيَقْضُوا تَفْتَهُمْ؛ زایل کنندا شوخ و ریم خود را.] (حج، ۲۹) "انجام دادن" [فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ؛ انجام بده آنچه تو انجام دهنده ای.] (طه، ۷۲) "وحی" [قَضَيْنَا؛ وحی فرستادیم.] (اسراء، ۴) "راندن" [قَضِيَ الْأَمْرُ؛ رانده شد کار.] (یوسف، ۴۱) "تمام کردن" [قَضَيْهِنَّ؛ تمام کرد ایشان را.] (فصلت، ۱۲) "حکم کردن" [لَا يُقْضَى؛ حکم کرده نشود.] (فاطر، ۳۶) (محقق، ۱۳۴۴: ۸۶، ۹۸، ۱۰۱، ۱۰۷، ۱۲۳، ۱۲۹، ۱۴۰)

به نظر می‌رسد این دو برداشت اخیر ناظر بر این اصل باشد که هرگاه قَضَى با حرف علی متعدی شود (فَقَضَى عَلَيْهِ)، مفهوم "تمام کرد و پایان داد" از آن استفاده می‌شود. مثلاً ترجمه آیه "فَوَكَّرَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ؛ این است که موسی با کشتن او کارش را تمام کرد." (قصص، ۱۵) با استفاده از همین سیاق است که معنای "حکم کردن" نیز در ترجمه قَضَى صدق می‌کند؛ چرا که حکم کردن نیز، به نوعی تمام کردن و پایان دادن به کار است. صادر کننده حکم را نیز قاضی نامیده‌اند؛ بدین سبب که وی با داوری و اجرای حکم، موضوع یا جریانی را پایان داده و تمام می‌کند. برخی هم مرگ را از این جهت "قضا" گفته‌اند که تمام کننده حیات این جهانی است. (ابن فارس، ۱۴۲۹، ج ۵: ۱۰۰)

بخارایی نوشته است: «قَضَى یعنی محکم کرد، گزارد، حکم کرد، گشت.» (بخارایی، ۱۳۶۵: ۲۴۲) با اینکه از سه برداشت اول بخارایی مفهوم اراده استنباط می‌شود؛ ولی وی مستقیماً به آن اشاره نکرده است؛ در حالی که اسفراینی با ترجمه قَضَى به "خواهد" بر این مفهوم تاکید می‌کند. [إِذَا قَضَى أَمْرًا: چون خواهد بود چیزی] (اسفراینی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۳۵۸) میدی دو معنای "راند، فرمان گذارد" (میدی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۱۱۴) و صاحب ترجمان القرآن نیز چهار معنای "حکم کرد، گزارد، تمام کرد، محکم کرد" را در ترجمه قَضَى آورده‌اند. (جرجانی، ۱۳۶۰: ۲۶)

به نظر می‌رسد معنای "گذارد و راند" در برداشت‌های برخی مترجمان اشاره به مفهوم "اراده و خواست" می‌باشد؛ آن گونه که از سیاق آیه "إِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ" (آل عمران، ۴۷) بر می‌آید. برخی با استفاده از سیاق آیات ۱۲ فصلت و ۱۱۷ بقره، قَضَى را به مفهوم "آفرینش" گرفته و نوشته‌اند: «قَضَاهُنَّ اشاره به ایجاد ابداعی و پایان یافتن آفرینش دارد.» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۷۴) به اعتقاد ما برداشت مفهوم "اراده



و خواست " ترجمه صائب و دقیق تری است که فقط در قول اسفرائینی آمده است؛ زیرا کلمه امرأ اشاره مستقیم به بدیع السَّمواتِ والأَرْضِ دارد و اگر قَضَى را به معنی خَلَقَ بگیریم، ترجمه امرأ سبب گسستن زنجیره معنایی آیه خواهد شد.

در ترجمه‌های قرآن‌های خطی کهن برای این واژه معانی: "خواهد بودن، کار گزارد، برآند، بگذارد، برگزارد، برآید" منظور شده است. (یاحقی، ۱۳۷۲، ج ۳: ۲۵۹)

البته به جز طبری و اسفرائینی، سایر مترجمان و مفسران نیز، برای این واژه بیش از یک معنی در نظر گرفته‌اند؛ ولی به نظر می‌رسد معانی "گزاردن و حکم کردن" که برداشت‌های مشترک آنهاست معانی اصلی قَضَى است. "نفس" نیز از جمله الفاظی است که در ترجمه آن معانی مختلف و متنوعی برداشت شده است.

نسفی در تفسیرش برای کلمه نَفَس در آیات: ۲۸، ۳۰، ۱۶۴، ۱۵۴، ۶۹ این سوره پنج معنی "خود، تن، جنس، دل، خویشتن" را آورده است. "وَ يُحَذِّرُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ؛ و خداوند شما را از خود هشدار می‌دهد. يَوْمَ تَجِدُ كُلَّ نَفْسٍ؛ روزی که هر تن یابد. اِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ اَنْفُسِهِمْ؛ چون برانگیخت در آن‌ها فرستاده‌ای از جنس خودشان. يُخْفُونَ فِي اَنْفُسِهِمْ؛ پنهان می‌کنند در دل هاشان. وَمَا يُضِلُّونَ اِلَّا اَنْفُسَهُمْ؛ و گمراه نمی‌کنند مگر خویشتن را." (نسفی، ۱۳۷۶، ج ۱: ۱۰۶، ۱۳۱، ۱۳۹، ۱۳۶) صاحب‌المحیط می‌گوید: «نفس غیر از روح و به معنای تاکید و توکید است مثل آنکه می‌گویی جانی زید نَفَسَهُ و به معنای ذات که همان اصل است می‌باشد.» اما وی در جای دیگر اشاره کرده که برای هر انسانی دو نفس وجود دارد: یکی نفس عقل که قوه تمیز است و هنگام خواب خداوند آن را می‌گیرد و دیگری نفس روح است که سبب حیات آدمی است و تا هنگام مرگ گرفته نمی‌شود. (بیهقی، ۱۳۸۳: ۱۰۲، ۱۳۰)

به اعتقاد ما منظور از نَفَس مفهوم "خود"؛ که همان حقیقت وجودی انسان است می‌باشد و در آیاتی از سوره‌های دیگر قرآن نیز همچون: "وَ مَا تَهْوَى الْاَنْفُسُ" (نجم، ۲۳) "وَ فِيهَا مَا تَشْتَهِي الْاَنْفُسُ" (زخرف، ۷۱) "اِنَّ النَّفْسَ لَآمَارَةً بِالسُّوءِ" (یوسف، ۵۳) "بِمَا لَا تَهْوَى اَنْفُسَكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ" (بقره، ۸۷) و بسیاری از آیات دیگر ذکر شده و نشانگر دلالت نَفَس بر اصل وجودی انسان است که هم سبب تمییز و تشخیص و هم موجب حیات آدمی می‌شود.

در لسان‌التزیل نیز برای نفس، معانی "تن، بزرگتر، جنس، جان" (محقق، ۱۳۴۴: ۱۹۶، ۱۷۳، ۱۶۶) و در المستخلص نیز معانی "تن، جان، خون، هستی هر چیزی" منظور شده است. (بخارایی، ۱۳۶۵: ۲۵۵) برداشت میدی از این واژه، دو معنای "تن و خویشتن" است. (میددی، ۱۳۷۵ش، ج ۲: ۶۹) نفس در ترجمه قرآن‌های خطی کهن نیز با معانی متعدد: "خویشتن، کس، جانور" معادل گذاری شده است. (یاحقی، ۱۳۷۲، ج ۴: ۸۳) در واکاوی منابع یادشده، به جز ترجمه تفسیر طبری که برای نفس یک معنی (تن) ذکر کرده است، سایر مترجمان از این واژه، تا پنج معنی برداشت کرده اند؛ همچنین با آنکه قرن‌ها فاصله زمانی بین این تالیف‌ها وجود دارد؛ معانی: "تن، خویشتن، جان" برداشت‌های مشترک بین اکثر آنها بوده است و اگر نتیجه بگیریم که این سه برداشت معانی اصلی نفس هستند، نتیجه غیر معقولی نیست.

"مُتَوَفِّكٌ" از الفاظ قرآنی و در آثار متقدمان در بر دارنده مفاهیم متعددی است. تَوَفَّى از ماده "وَفَى" بر کامل ساختن و به پایان بردن اطلاق می‌شود؛ بدین جهت، به ادای کامل پیمان و شرط، وفا گفته می‌شود. (ابن فارس، ۱۴۲۹، ج ۶: ۱۲۹) صاحب ترجمان القرآن معنی وفات را "مرگ" می‌داند و اینگونه آورده که «التَّوَفَّى؛ تمام شدن و جان برداشتن است.» (جرجانی، ۱۳۶۰: ۳۱) مُتَوَفِّكٌ یعنی "تمام گردانیده ام مدت باش تو، باز گردانیده ام، بردارنده جانت هستم" (نسفی، ۱۳۷۶، ج ۱: ۱۳۸، ۱۱۲، ۱۴۶) برداشت‌های نسفی از متوفیک در آیه "إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قُمْ وَرَأْسُكَ وَارْتَقِهَا" ای عیسی من بردارنده جانت هستم. " (آل عمران، ۵۵) به این معنی نیست که دلالت این واژه بر هر سه معنی صحیح است؛ به ویژه اگر منظور وی از تَوَفَّى، مرگ باشد؛ چنین برداشتی که ثابت می‌کند عیسی مرده است، نادرست و با اعتقاد به زنده بودن وی در تضاد است؛ در نتیجه دلالت مُتَوَفِّكٌ تنها بر دو معنای دیگر صحیح می‌باشد؛ یعنی مدت باش تو را تمام گردانیده ام. یا تو را به سوی خود باز گردانیده ام. این دستبازی در ترجمه، تنها در شیوه چندمعنایی امکان پذیر است؛ ولی چنانچه مبنای برداشت، معنای ظاهری باشد؛ برای برطرف کردن این تضاد گشایشی حاصل نمی‌شود؛ اما طبری گفته است: «وُفِّيَتْ یعنی تمام داده آید.» (یغمایی، ۱۳۵۶، ج ۱: ۲۰۱) مولف لسان‌التزیل نیز که در ترجمه مُتَوَفِّكٌ با

معانی "گیرنده توأم از زمین به تمام، میراننده توأم، خواباننده توأم" که به مرگ اشاره کرده، در همین غفلت بوده است. (محقق، ۱۳۴۴: ۲۰۰)؛ اما اسفراینی در ترجمه این واژه، از معادل زیبا و کهن "فراز پذیرنده آم تو را" استفاده کرده است. (اسفراینی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۳۶۶) بخارایی و زمخشری با آنکه از این واژه یک برداشت داشته اند اما از جمله کسانی بوده اند که به معنای اصلی توفی اینگونه اشاره کرده اند: استیفاء به معنای "تمام شدن" و متوفیک یعنی "گیرنده توأم از زمین به تمام" (بخارایی، ۱۳۶۵: ۵۱) حقیقت توفی، "گرفتن به تمام و کمال است که درباره مرگ به صورت کامل تحقق می یابد. (زمخشری، ۲۰۰۸، ج ۴: ۱۳۱) میدی دومعنا: "گزاردن" و "سپری کردن روزی" را آورده و گفته: «متوفیک یعنی روزی تو را اکنون از زمین سپری خواهم کرد.» [فَبِوَفَّيهِمْ أَجُورَهُمْ؛ با ایشان گذاریم مزدهای ایشان تمام.] (میددی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۱۳۰، ۱۳۱) در ترجمه های فارسی قرآن های خطی کهن معانی: "میراننده تو، فرامیراننده تو، برنده تو، ستاننده جانت، خواباننده تو، فرای پذیرنده ات، من سپری خواهم کردن ترا، من بمیرانم تو را، فراگیرنده توام از روی زمین" برداشت های متعدد و متنوع از این کلمه است. (یاحق، ۱۳۷۲، ج ۳: ۴۱۱) مترجمان و مفسرانی که از متوفیک "گرفتن جان، میراندن و مرگ" را برداشت نموده اند از این مسئله غفلت کرده اند که کلمه توفی در ادبیات قرآن به معنای مرگ نیست و با موت و قتل و کلمات دیگری که به ظاهر مترادف این واژه می باشند، تفاوت دارد و خداوند نیز در قرآن میان آن ها تمایزی قائل شده و از هریک از این الفاظ مفهوم خاصی را اراده کرده است و اگر هم در برخی آیات (زمر، ۴۲) به این مفهوم اشاره کرده به اعتبار بیان معنای "تمام ستاندن چیزی" است؛ ولی آنجا که خواسته سخن از مرگ و میراندن بگوید، از واژه "موت" استفاده کرده است. (آل عمران، ۱۴۴)

"کتاب" از واژگان پربسامد در قرآن کریم است که متقدمین در ترجمه اش بیش از یک معنی و حتی برخی بیش از ده معنی (نیشابوری، ۱۳۸۰: ۴۷۹) برایش منظور کرده اند. این واژه در لسان التنزیل به "نامه، نبشته، نبشته، نبشته شده" ترجمه و برای اهل کتاب معنایی: "کس های نامه، جهودان و ترسایان" معادل گذاری شده است. (محقق، ۱۳۴۴: ۸۰، ۱۲۷، ۳۶) میددی هم در کشف الاسرار با اشاره به آیه "لَمَّا اتُّكِّم مِّنْ كِتَابٍ وَ"

حکمه؛ هر گه که از نبشته و اندرز هر چه تان دادم." (آل عمران، ۸۱) برای کتاب پنج معنی "قرآن، نامه، نبشته، دانش، دانش راست" را ذکر کرده است. (میدی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۱۷۶) "دانش راست" در بین برداشت‌های میدی اشاره به نکته ظریفی است و آن ثبات است؛ زیرا در نبشته و نوشتار نوعی تثبیت، اراده می‌شود؛ آن طور که برخی لغت‌شناسان اشاره کرده‌اند، تعبیر واژه کتاب بر قرآن نیز بدین اعتبار است که احکام و قوانین قرآن تا قیامت ثابت و پا برجاست. (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱۰: ۲۳)

بدون شک ترکیب کتاب با الفاظ وصفی همچون مکنون، مبین، [کتاب مکنون، کتاب مبین] و ترکیب‌های اضافی چون اهل و الله [اهل الکتاب، کتاب الله] سبب برداشت‌های معنایی بیشتری چون: "کتاب مبین: لوح محفوظ / کتاب مکنون: قرآن مسطور / اهل الکتاب: جهودان و ترسیان / کتاب الله: قرآن" از این کلمه شده است.

نسفی نیز در ترجمه این واژه، چهار معنی "قرآن، لوح، تورات، کیش" را آورده و منظور از اهل الکتاب را "کیش داران" می‌داند. البته در آیات ۲، ۴۸ و ۱۱۹ آل عمران، از خود واژه "کتاب" نیز استفاده کرده است. (نسفی، ۱۳۷۶، ج ۱: ۱۳۳، ۱۱۷، ۱۲۲) بخارایی نیز به دو معنای: "لوح، نامه" اشاره کرده و گفته است: «کتاب حَفِیظ به معنای لوح محفوظ است.» (بخارایی، ۱۳۶۵: ۲۴۳) مصداق این برداشت، آیه "وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِی كِتَابٍ مُّبِیْنٍ" (انعام، ۵۹) است. در ترجمه‌های معاصر؛ مترجمانی همچون مکارم و الهی قمشه‌ای، از "کتاب مبین" قرآن یا قرآن مسطور (پنهان) را برداشت کرده‌اند؛ ولی به نظر می‌رسد ترجمه بخارایی ترجمه‌ای مطلوب و بایسته‌تر باشد؛ چرا که پذیرش لوح محفوظی که هر تر و خشکی را در خود جای دهد با اندیشه مخاطبان سازگارتر است.

فرهنگنامه ترجمان القرآن دو صورت معنایی "نَبِیْثَةٌ و نَوِیْثَةٌ" را برای کتاب معادل‌گذاری کرده است. (جرجانی، ۱۳۶۰: ۱۷) در ترجمه‌های فارسی قرآن‌های خطی کهن، معانی مختلفی چون: "نَبِیْثَةٌ، نَبِیْثَتْن، نَبِیْثَتْن و خواندن، نویخته" از این کلمه در دسترس است. [کُتِبَ: نبشته شد، نبشته بودند، نوشتند] (یاحق، ۱۳۷۲، ج ۳: ۳۱۵)

از ترجمه‌های به دست آمده، چنین دریافت می‌شود که "نویخته و نامه" معانی اصلی و مشترک این واژه هستند؛ اما اطلاق آن به سایر وجوه معنایی از باب مجاز است که به

واسطه تحول و توسع معنایی روی داده است.

"تَفْلِحُونَ" از واژگان قرآنی است. شیوه ترجمه فَلَاح و مشتقاتش در آثار اکثر مفسران و مترجمان متقدم، برداشت از تمام ظرفیت معنایی این واژه است. مثلاً نسفی برای تَفْلِحُونَ سه معنای: "به رستگاری برسیت، از هر چه می ترسیت برهیت، به هر چه امید می داریت برسیت" را آورده است. (نسفی، ۱۳۷۶، ج ۱: ۱۳۰، ۱۲۴) بخارایی نیز آن را با سه معنای: "پیروزی می یابید، بقا می یابید، از مکروه می رهید" ترجمه کرده است. (بخارایی، ۱۳۶۵: ۱۸۷) "پیروز می شوید، نیک جاودان می شوید، جاوید بیرون آید" معانی مختلفی است که میبیدی در کشف الاسرار ذکر کرده است. [المُفْلِحُونَ: پیروزی یابندگان، نیک آمده جاودان] (میبیدی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۲۲۸، ۲۶۴) ابن فارس فَلَاح را دارای دو اصل معنایی دانسته است: یک اصل به معنای شکافتن و اصل دیگر به معنای فَوْز و بَقَا. (ابن فارس، ۱۴۲۹: ۷۹۷) اسفراینی هم این واژه را با دو معنای "فلاح یابید، نجات یابید" [المُفْلِحُونَ: رستگاران] معادل گذاری کرده است. (اسفراینی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۴۱۷، ۴۵۵)

ابن منظور می گوید: «فلاح یعنی رستگاری، نجات و بقای در نعمت و خیر». (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۲: ۵۴۷)

همچنین "نیک بخت شید، رستگاری یابیت (یابید)، پیروزی یابید، رسته باشید، برهیت (برهید)، رسته گار شوید" معانی متعددی است که در ترجمه قرآن‌های خطی کهن، برای این واژه منظور شده است. (یاحقی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۱۶۲)

راغب گفته است: «أَفْلَحَ از ماده فَلَاح و فَلَاح، در اصل به معنای شکافتن و بریدن است. سپس به هر نوع پیروزی و رسیدن به مقصد و خوشبختی اطلاق شده است.» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۴۴)

از نظر طبری تَفْلِحُونَ یعنی برهید. (یغمایی، ۱۳۵۶، ج ۱: ۲۳۹) و از نظر لسان التزیل این واژه یعنی "نیکبخت شوید". (محقق، ۱۳۴۴: ۲۰۴) در تراجم الاعاجم برایش معادل "می رهید" قرار داده شده است. [الافلاح: برستن] (غزنوی، ۱۳۸۹: ۳۴) به نظر می رسد از بین بیش از ده معنا که برای این کلمه بیان شده است، اولاً: معنای "رهیدن، پیروزی،

رستگاری، نجات و بقا" که بیشترین وجه اشتراک را داشته اند، معانی اصلی این واژه هستند. ثانیاً: برداشت‌های متعدد و متنوع از سوی مترجمان و مفسران بیانگر این است که در ترجمه‌های متقدم، فقط به معنای ظاهری و تحت‌اللفظی الفاظ قرآنی اکتفاء نشده است؛ بلکه تلاش آنها استفاده از تمام ظرفیت معنایی کلمات به منظور دستیابی به مفاهیم بیشتر بوده است. مثلاً در آیه "لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ" (آل عمران، ۱۳۰) ترجمه‌های: "باشد که از مکروه برهید، باشد که نیکبخت شوید، باشد که نجات یابید، باشد که نیک جاودان شوید، باشد که پیروز شوید، باشد که بقا یابید" برداشت‌هایی است که مفاهیم تازه‌ای از پیام آیه را به ذهن متبادر می‌کند و نقش روش برداشت چند معنایی در ترجمه را یاد آور می‌شود.

## نتیجه گیری

بر اساس آنچه در این تحقیق درباره هرمنوتیک معنایی ترجمه برخی واژگان سوره آل عمران نزد مفسران قرون متقدم انجام شد، نتایج زیر بدست آمدند:

۱- اکثر مترجمان و مفسران قرون اولیه پس از عصر نزول، در تفسیر و ترجمه آیات سوره آل عمران، تنها به معنای ظاهری و روش ترجمه تحت اللفظی بسنده نکرده‌اند. در این دوره فضای تحریم و ناروایی مترجمان الفاظ و اصطلاحات سوره آل عمران را با استفاده از تمام ظرفیت معنایی الفاظ و اصطلاحات قرآنی، با معادل گذاری های متعدد ترجمه کردند و از این مسیر زمینه دستیابی به لایه های معنایی و مفاهیم پنهان کلام وحی را مهیا کرده‌اند؛ نگرش هرمنوتیکی وابسته به عینیت معنایی در معادل سازی های سوره آل عمران نزد مترجمان متقدم قرآن بر اساس ملاکهایی نظیر بهره جستن از سیاق معنایی کلمات، برداشت عقلانی، توجه به فرهنگ و ادبیات عرب عصر نزول و تمسک به اقوال روایی بوده است. با توجه به این اصول چند معنایی و هرمنوتیکی عینیت مترجمان قرآن توانسته‌اند با ارائه ترجمه های معقول و مطلوب، مفاهیم شریعت و پیام های قرآن در سوره آل عمران را به نحو احسن به فارسی زبانان انتقال دهند.

۲- مترجمان و مفسران متقدم برای "کتاب" بیش از هفت معنی، برای "نفس" چهارده معنی، برای "قَضَى" هجده معنی و در معادل گذاری "مُتَوَفِّئِكَ" بیش از چهارده معنی و در برابر گذاری "تُفْلِحُونَ" ده معنی و برای اکثر کلمات و اصطلاحات این سوره بیش از یک معنا را منظور کرده‌اند؛ این برداشت ها نشان می دهد که اکثر کلمات قرآن از جمله بیشتر الفاظ و اصطلاحات این سوره، از تاب آوری حمل بر بیش از یک معنی برخوردارند و نمی توان آنها را در یک معنی محدود کرد؛ همچنین با این شیوه از برداشت، ترجمه آیات متشابه به سهولت امکان پذیر شده و دستیابی به ترجمه ای برتر و مطلوب از کلام وحی میسر گردیده و زمینه تحقق رسالت قرآن در پاسخگویی به نیاز انسان عصری فراهم آمده است.

۳- زبان فارسی کهن و نثر دری در ترجمه سوره آل عمران و انتقال پیام آیات به

فارسی زبانان بسیار توانا بوده است. برداشت‌های مختلف و متنوع از کلمات قرآنی در سوره آل عمران، نخست گویای آن است که واژگان انتخاب شده از لایه‌های معنایی بسیار متنوعی برخوردار است و اقبال به هر یک از این معانی سبب دستیابی به مفهومی جدید می‌شود. دوم آنکه مترجمان و مفسران بعد از عصر نزول با معادل‌گذاری‌های متعدد برای این واژه‌ها بیان کرده‌اند که برای ترجمه چنین الفاظی، نمی‌توان بر معنای ظاهری توقف کرد و با نادیده گرفتن انبوهی از معانی و مفاهیم موجود در بطن این کلمات سبب انفعال قرآن در پاسخگویی به نیازهای انسان عصری شد. اینکه مترجمان پارسی‌زبان برای نفس بیش از ۱۱ معادل آورده‌اند، بیانگر آن است که شیوه آنها در ترجمه، منحصر در روش تحت‌اللفظی نبوده است؛ همچنین دستبازی و وسعت زبان فارسی کهن در برابر‌گذاری‌های متعدد برای الفاظ این سوره نشان می‌دهد که این زبان در ترجمه کلام وحی چقدر توانا بوده است.



## فهرست منابع

قرآن کریم

- ۱- آذر نوش، آذرتاش (۱۳۷۵). تاریخ ترجمه از عربی به فارسی: از آغاز تا عصر صفوی. ترجمه‌های قرآن. تهران: انتشارات سروش.
- ۲- ابن فارس، احمد (۱۴۲۹). معجم مقاییس اللغة. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ۳- ابن عطیه اندلسی، عبد الخالق بن غالب (۱۴۲۲). بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ۴- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴). لسان العرب. تحقیق جمال الدین میر دامادی. چاپ سوم، بیروت: دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع.
- ۵- انیس، ابراهیم و دیگران (۱۳۸۹). فرهنگ المعجم الوسیط. ترجمه محمد بندر ریگی. تهران: اندیشه اسلام.
- ۶- اسفراینی، شاهفور بن طاهر (۱۳۷۵). تاج التراجم. تحقیق نجیب مایل هروی و علی اکبر الهی خراسانی. چاپ اول، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۷- بخارایی، محمد (۱۳۶۵). المستخلص. ترجمه مهدی درخشان. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۸- بلخر، ژوزف (۱۳۹۳). آشنایی با مبانی هرمنوتیکی ایملیو بتی، ترجمه محمدحسین مختاری، قم: عروه الوثقی.
- ۹- بیهقی، ابوجعفر احمد بن علی (۱۳۸۳). المحيط بلغات القرآن. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
- ۱۰- جوینی، عزیزالله (۱۳۷۹). تفسیر مفردات قرآن. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۱۱- جرجانی، سیدشریف (۱۳۶۰). ترجمان القرآن. تهران: انتشاران بنیاد قرآن.
- ۱۲- حلی، حسن بن سلیمان (۱۴۲۱). مختصر البصائر. قم: موسسه النشر الاسلامی.
- ۱۳- حویزی، عبد علی (۱۴۱۵). نورالثقلین. قم: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- ۱۴- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲). معجم مفردات الفاظ قرآن. دمشق: دارالقلم.
- ۱۵- ربین، اندرو (۱۳۹۴). رویکردهایی به تاریخ تفسیر قرآن. نوشتار لیمهاوس. ترجمه نصرت نیل ساز، چاپ اول، تهران: انتشارات حکمت.
- ۱۶- زمخشری، محمود بن عمر (۲۰۰۸). الکشاف. چاپ ۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۱۷- طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۳). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار المعرفه.

- ۱۸- طبری، محمدبن جریر (۱۴۰۹). جامع البیان عن تأویل آیات القرآن. بیروت: دارالمعرفه.
- ۱۹- طیب حسینی، محمود (۱۳۸۹). چندمعنایی در قرآن کریم. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ۲۰- عتیق نیشابوری، ابوبکر (۱۳۸۱). تفسیر سورآبادی. تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- ۲۱- عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰). کتاب التفسیر. تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی. تهران: چاپخانه علمی.
- ۲۲- عین القضاة همدانی (۱۳۶۲). نامه‌های عین القضاة همدانی، مصححان علینقی منزوی، عقیف میزان، تهران: زوار.
- ۲۳- غزنوی، احمد بن محمد (۱۳۸۹). تراجم الاعاجم. چاپ دوم، به اهتمام مسعود قاسمی. تهران: انتشارات اطلاعات.
- ۲۴- کالدر، نورمن (۱۳۸۹). رهیافت‌هایی به قرآن. ویراسته جerald هاوتینگ و شریف. چاپ اول، تهران: حکمت.
- ۲۵- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۷۵)، اصول کافی. ترجمه محمدباقر کمره ای، قم: اسوه.
- ۲۶- محقق، مهدی (۱۳۴۴). لسان التنزیل. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ۲۷- مجلسی، محمد باقر (۱۳۹۷). بحار الانوار. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- ۲۸- مصطفوی، حسن (۱۳۶۸). التحقیق فی کلمات القرآن. تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
- ۲۹- میدی، ابوالفضل رشیدالدین (۱۳۷۵). کشف الاسرار و عده الابرار. تهران: انتشارات امیر کبیر.
- ۳۰- نسفی، محمد (۱۳۷۶). تفسیر نسفی. تصحیح عزیزالله جوینی. چاپ دوم، تهران: انتشارات سروش.
- ۳۱- نیشابوری، اسماعیل بن احمد (۱۳۸۰). وجوه القرآن. چاپ ۱، مشهد: آستان قدس رضوی.
- ۳۲- یاحقی، محمد جعفر (۱۳۷۲). فرهنگنامه قرآنی. تنظیم گروه فرهنگ و ادب بنیاد پژوهش‌های اسلامی. چاپ اول، مشهد: آستان قدس رضوی.
- ۳۳- یغمایی، حبیب (۱۳۵۶). ترجمه تفسیر طبری. به کوشش جمعی از علمای ماوراء النهر. تهران: انتشارات توس.

### مجلات و نشریات

- ۳۴- ایازی، سید محمد علی (۱۳۷۸). تاثیر شخصیت مفسر در تفسیر قرآن. فصلنامه صحیفه مبین. ۷ (۱۹). ۴۳-۹

# چکیده مقالات به انگلیسی



## **Inquiry on the semantic hermeneutics of the translation of some words of Surah Al-Imran according to the commentators of the advanced centuries**

*Seyyed Esmaeil Hashemi*

*Seyyed mohammad ali Ayazi*

*Mohammad Hosein Tavanaei sareh*

*Mahdi Mehrizi toroghi*

### **Abstract**

strong objections to the translation of the Qur'an after the age of revelation and its limitation and conditioning within the framework of the apparent and literal meaning on the one hand and the formation of the first translations of this holy book in the old Persian language on the other hand; This brought to mind the important issues that the commentators and translators of the early centuries have translated the verses of the Qur'an, especially the words and terms of Surah Al-Imran, with what bases and standards in that atmosphere of prohibition and inappropriateness of translation? And is it possible to get to the layers of meanings of the verses by only relying on the apparent meanings and provide a suitable translation to the audience of the Qur'an that can meet the needs of contemporary people in line with the global mission of the Qur'an? In this article, using the analytical-descriptive method, and using the most reliable sources of the translation of the Qur'an into ancient Persian, this issue has been investigated and explained based on the theory of semantic hermeneutics. The analyzes show that although the previous commentators and translators have used important and different methods in translating the Word of Revelation; But what has made the rank and position of these works great and has played an effective role in conveying the message and concepts of the verses, is their attention to multi-meaning perceptions - semantic hermeneutics - in the translation of Quranic words and terms; An issue that challenges the theory of the literalness of Quran translations in the first ten centuries after the Age of Revelation; But it has been neglected by scholars and Quranic thinkers.

### **Keywords**

Qur'an, translation criteria, advanced translators, apparent meaning, multiple meanings, hermeneutics.

## **The Critical View on Skepticism about the Prophet of Islam and its criticism**

*Abdol Vahid Vafaie  
Fereshteh Darabi*

### **Abstract**

The Prophet of Islam (PBUH)'s infallibility matter has a deep stem in Quran verses. From the First Days of Prophet's prophecy opponents and antagonists were tried to offend his holy character. Because of that, they provided some doubts and uncertainty from Quran verses to downgrade the position of him and find the religious reason for their wrong thoughts. Besides that, the misunderstanding of some Quran verses causes controversy among Muslim's wisemen. Therefore, the present research has done by library method in order to find the Prophets infallibility doubts and uncertainty from different sources. We used content analysis to categorize those founded doubts and certainty to set for general and private examples .the general examples include past sins, future sins, ask for forgiveness and the private examples include, Receiving and communicating revelations such as the legend of Gharaniq, and the field of action of revelations is divided into the execution of rulings, family issues, moral issues, and issues of political rulings. According to the verses, narratives and viewpoints of commentators and philosopher have criticized these doubts.

### **Keywords**

The Prophet of Islam, Infallibility, Skepticism.

## **The meaning and purpose of life in the horizon of modernity and its criticism based on Quranic principles**

*Seyyed Mohammad Nourollahi  
Mohammad Rezaei Esfehani  
Mahmoud Qayumzadeh*

### **Abstract**

The purpose of this study is a comparative study between the goals of the Qur'anic lifestyle and modernity, which distinguishes between the two and explores the results and consequences and benefits and fruits of each to be a guiding torch for every questioner and seeker of truth. For this purpose, by emphasizing the descriptive-analytical method and using library tools and scientific-religious approach, we studied the teachings of the Holy Quran and the views of modern thinkers. The main achievement of this research is to analyze the efficiency and results by stating the main differences between the goals of the two so that each scanner can choose more consciously and more easily and walk the path and achieve eternal life.

### **Keywords**

lifestyle, Quran, modernity, goals.

## **An Analysis of the Symbology of the Revelation Course of the Holy Qur'an**

*Rezvaneh Najafi Savad Rudbari*

### **Abstract**

The glorious Quran has been revealed by God and has got the present form after passing some stages in the journey of revelation. The Quran uses different terms to refer to the origin of this descending journey, such as the Guarded Tablet, the Manifest Book, the Mother of Book, and the Manifest Imam. Using a descriptive-analytical method, the Quranic verses and the views of religious scholars, the present paper examines these terms. All these terms indicate a single truth which is the first creature of God and treasure of God's knowledge, in which the forms and destination of all creatures are preserved and no single atom in the universe is out of God's knowledge. The relationship between the Quran and this truth is the same as the relationship between a simple thing and a complex thing, and between a detailed thing and a general, ambiguous thing. The root of the Quran is fused simply in the Mother of Book and the Guarded Tablet, which is in detailed form in the descending journey. This descent is not in a separated and distant form; rather, it is manifested. The truth of the Guarded Tablet and the Mother of Book cannot be revealed to natural world, and the Prophet intuitively in ascending arc. The detailed and semi form of this truth can be revealed, which is revealed to the Prophet over time.

### **Keywords**

the Quran, the Guarded Tablet, esse and semi, single truth.



## **Description of apocalyptic events and events in Jamasab Nameh**

*Fatemeh Namdar  
Abdolhossein Tarighi  
Bakhsh, ali Ghanbari*

### **Abstract**

The present article with the title "Description of apocalyptic events and events in Jamasb-nameh" deals with the investigation of apocalyptic events in Jamasb-nameh. Jamasab Nameh is a book that describes events and events of the end of time from the language of Jamasab, the wise minister of Ghastasab. Zoroastrians believe that the history of the world lasts twelve thousand years. After the battle between good and evil, evil is defeated and goodness covers the whole world. But before the reconstruction of the world, events will take place during the period of each of the founders and saviors, which will cover the whole world with despair and hopelessness. Suchians is the last savior who has enemies and many events happen in his time, but in the end he is defeated by Brahariman.

### **Keywords**

Jamasab, Apocalypse, Saviour, Sociance, Jamasab Name, Events, Prophecy.

## **The debates of Imam Reza after settling in Iran with the followers of religions and sects in the direction of the expansion of Shiism**

*Mohammad Keraminia  
Reza Ojaq*

### **Abstract**

Shiism is the natural born of Islam and represents the pure Islamic thought. The core of the Shiites were among the great and prominent companions of the Prophet of Islam, who believed in the necessity of the leadership of Ali bin Abi Talib (a.s.) after the Prophet (s.a.w.) after the death of the beloved Islamic prophet and the formation of the Saqeehah and the situation that occurred in the election of the caliph. Historically, Shiism took a different path, and despite being in the minority, Shiites followed the leadership of Ali (AS) and stayed with the Ahl al-Bayt (AS) and gave up their faith by enduring all the difficulties and problems. They didn't take it. After this period, even though Shia was under pressure in every way. It continued to grow under the leadership of Imams (AS) and spread to different parts of the Islamic world. During the period of Imam Reza (a.s.) considering that Imam Hammam had found relative freedom after a difficult and suffocating period during his father's time; He was able to organize the Ahl al-Bayt school. With the arrival of Hazrat Reza (AS) in Iran, the geography of Shiism changed and Iran became one of the centers of Shiite education. Imam (a.s.) spread knowledge with his presence and the Shia religion was established as one of the most important Islamic religions. His emigration to Iran was one of the effective factors in deepening and expanding the school of Ahl al-Bayt (a.s.) and his activities and actions in Iran, considering the existing situation of that time, are remarkable and significant, and the most important activity Hazrat's actions in the field of deepening and expanding Shiism are: 1) holding debate sessions. 2) Education of students. 3) Confronting sects and deviant movements and the presence of His Holiness in a political position. 4) Expanding the culture of Ahl al-Bayt (AS) and deepening Shiite beliefs. In separate sections of this research, these debates and activities of the Prophet and their impact on the deepening and expansion of Shiism will be discussed.

### **Keywords**

Imam Reza, Shia, Shiism, debates.

## **Testamentary literature in the first two centuries of Hijri**

*Tayyebeh Ghasemi  
Mansour Dadash Nejad  
Seyyed Mohammad Hosseini*

### **Abstract**

After the popular election of the caliph, the efforts of Imam Ali(a.s.)to remind him to return to the commands of the Prophet(s.a.w.)did not bring any benefit,and Imam Ali(a.s.)succeeded to the caliphate after Uthman.During the caliphate period, he addressed this issue again in his appeals. The issue of inheritance after Imam Ali(a.s.)was still in the spotlight during the time of Hasnain(a.s.),and people were reminded that after the Ashura incident,during the time of Imam Sajjad(a.s.),the Zaidiyyah political and intellectual movement was formed in the atmosphere of taqiyyah of the Imam.And they accepted the imamate of Imam Ali (a.s.) from the hidden text and the Imamate of Hasnain (a.s.) from the open text. In the era of Imam Baqro, Imam Sadiq (a.s.), many efforts were made for the issue of inheritance. and with the selection of Ismail as Imam's successor,they set a new trend in Shia.After Sadiqin,peace be upon him,due to the importance of this issue and Shia's special interest in establishing its example, the belief in succession became widespread in Shia.The role of determination The guardian in the political and intellectual developments of Shia,this research was intended to take into account the question that How has the idea of guardianship traveled in the age of Imams(peace be upon them)and what feedback has it had in historical sources?By using historical and sectarian sources as well as narrative sources,to investigate the existence of guardianship in the era of Hazrat Ahl al-Bayt and the work of the Kurds and its implications.and how to spread it.

### **Keywords**

Wasayat, successor of the Prophet, twelve imams, Zaidiyyah, Ismailiyyah.

## **developments of proof of the truthful (Burhān-i şiddīqīn) in Ash‘arite philosophical theology**

*Hamid Ataei Nazari*

### **Abstract**

Proof of the truthful (Burhān-i şiddīqīn) is among the most famous and valid arguments to prove God’s Existence in Islamic philosophy and kalam. However, the history and developments of the proof in Islamic theology have not been the subject of research so far. Likewise, the evolution of the proof in Ash‘arite philosophical theology has not been yet explained. In the present article, having discussed and compared different versions of proof of the truthful set forth by late Ash‘arite theologians, it has been shown that proof of the truthful received much attention in Ash‘arite philosophical theology from the twelfth century onwards and was even considered the most important argument to prove God’s Existence. Moreover, certain Ash‘arite theologians, including Fakhr al-Dīn al-Rāzī and ‘Aḍud al-Dīn al-Ījī, succeeded to put forward innovative versions of proof of the truthful which made the proof more common and stronger.

### **Keywords:**

Arguments for God’s Existence, proof of the truthful (Burhān-i şiddīqīn), Ash‘arite theology, Islamic kalam, Fakhr al-Dīn al-Rāzī.

## **Human creation from the point of view of Imam Mohammad Ghazali and Imam Khomeini (RA)**

*Mahmoud Zaiefi*

*Khosro ZafarNavaie*

*Seyyed Abdolhossein Tarighi*

### **Abstract**

Human creation is one of the most essential facts of Islamic mysticism, which is very important from scientific, theoretical, moral and educational points of view. Therefore, knowing and examining different angles of human creation has a special place. Although many researches have been done on the different views of Imam Khomeini (RA) and Imam Mohammad Ghazali, but their views on existence and anthropology have been less studied, so in this study, an attempt is made to understand the creation of man from the perspective of Imam Mohammad Ghazali and Imam Khomeini. (RA) to be fully investigated and analyzed. Analytical investigation of the comparison and explanation of the opinions and thoughts of Imam Khomeini (RA) and Imam Muhammad Ghazali about the creation of man and the mystical secrets of this unique divine creation, citing the opinions of two pious mystics. This is a library and basic research. In this thesis, library research is based on description and analysis. The use of various sources such as books, articles and authentic mystical texts is used. The results of the research showed that two thinkers have many similarities regarding the creation of man in their works and the difference between them is only in the expansion of some topics related to the creation of man.

### **Keywords**

human creation, Imam Mohammad Ghazali, Imam Khomeini (RA).

## **An aesthetic exploration of the speeches of the Holy Quran**

*Mohammad Taheri Gandamani  
Mohammad Reza Haji Esmaili  
Mahdi Motie*

### **Abstract**

The Holy Qur'an was revealed to the Holy Prophet (PBUH) by using all the capacities and subtleties of speech from God Almighty in order to guide mankind. This noble book, as a miracle of God's expression, has many aesthetic components. Divine addresses and addresses used in the Holy Quran in terms of their structure, meanings and goals as well as the beautiful literary arts used in this field are among these cases. The present article tries to answer the question of what is the aesthetic role of speech in the Qur'an, what are its characteristics, and what results and effects does it have on the audience, by using the descriptive-analytical method, by using the divine verses and the contents and opinions of interdisciplinary thinkers. ? The results of the research indicate that the Holy Qur'an has used rhetoric and its aesthetic elements and capacities along with many aesthetic components of the Qur'an in order to create maximum feelings and perceptions in the audience and finally to form the intended effects..

### **Key words**

Address, Quranic addresses, aesthetics, rhetoric.

## **Absurdity of Imagination in Transcendent Wisdom: An Epistemological Critique of the Proof of Lack of Material Properties and the Addition of Opposites in Imagination**

*Reza Jamali Nejad  
Seyyed Sadroddin Taheri  
Abolfazl Mahmudi*

### **Abstract**

In the present article, in line with the problem of cognition and knowledge, an attempt has been made to give a brief explanation of some epistemological principles of the celibacy of imagination in transcendent wisdom, such as the relation between the issuance and the subject of the soul to imaginary forms. Imagination is one of the broad concepts that are discussed in the fields of epistemology, ontology and anthropology and has a different place in each field. In the epistemological system of transcendent wisdom, imagination is the bridge between the intellectual and sensory powers, and in this way the epistemological problem is solved by the connection between sensory and intellectual perceptions. Have celibacy. The abstraction of this power is based on several arguments. The most important proofs of the abstraction of the imagination in transcendent wisdom is one argument of lack of material properties and the other argument of imagining contradictory things. To review the power of these arguments in the direction of the problem of cognition.

### **Keywords**

Strength, Imagination, immaterialis, Vaporous spirit, psyche.

## **The views of Allameh Helli on the epistemology of universals**

*Dariussh Babaeian  
Mohammad Saeedimehr  
Hossein Hooshangi*

### **Abstract**

Since the beginning of philosophy, the issue of universals has been a place of attention as one of the most adventurous problems. Its ontological (the state of being of universal) and epistemological functions (the issue of perception of universals) turned it into a problem. For a long time, many thinkers have explored these two aspects of the universal problem. In this article, the aspect epistemology of universals is expected. Allameh Hali has presented theories worthy of attention in this field, which despite their importance, their value is unknown. The purpose of this article is to analyze how he perceives general concepts. The findings of the research indicate the adoption of an almost similar approach to Allameh in the common interpretation of the universal concept, the ratio between two universal concepts, universal types, universal reasoning, the abstraction of universal concepts and their place with Islamic thinkers, but they disagree with their more regarding the refinement of identification and abstraction. has it. Moreover, his view on the theory of abstraction seem questionable.

### **Keywords**

Issue of universals, Epistemology of universals, Allameh Helli.



THE QUARTERLY JOURNAL  
OF Theological – Doctrinal Research  
13 th Year. No. 52, Winter 2024

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 11 ,000 ,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