

بسم الله الرحمن الرحيم



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

براساس نامه شماره ۳/۲۱۰۹۶۵ مورخ ۹۱/۱۱/۳ کمیسیون نشریات علمی کشور (وزارت علوم، تحقیقات و فن‌آوری) 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

مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی www.SID.ir

بانک اطلاعات نشریات کشور www.magiran.com

پایگاه مجلات تخصصی نور www.noormags.com

نمایه و قابل دریافت می‌باشد.

سال پانزدهم / شماره دو / شماره پیاپی ۵۸ / تابستان ۱۴۰۴

فصلنامه علمی پژوهش‌های اعتقادی - کلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه
سال پانزدهم / شماره دو / شماره پنجاه و هشت / تابستان ۱۴۰۴ / شمارگان ۱۰۰۰ / بهای تک شماره ۱۵۰۰۰۰ تومان

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

هیأت تحریریه:

احمد بهشتی	استاد فلسفه اسلامی - بازنشسته دانشکده الهیات دانشگاه تهران
احمد باقری	استاد فقه و مبانی حقوق اسلامی - دانشکده الهیات دانشگاه تهران
عین الله خادمی	استاد فلسفه و حکمت اسلامی - دانشگاه شهید رجائی تهران
عبدالحسین خسرو پناه	استاد کلام اسلامی - پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
محمد حسن قدردان قراملکی	استاد کلام اسلامی - پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
محمود قیوم زاده	استاد فلسفه و کلام اسلامی - دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه
حسین حبیبی تبار	دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه
امیر حسین محمد داوودی	دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه
جعفر شانظری گرگابی	دانشیار دانشگاه اصفهان
رضا برنجکار	استاد دانشگاه تهران، پردیس فارابی
محمد رسول آهنگران	استاد دانشگاه تهران، پردیس فارابی
احمد دبلمی	دانشیار دانشگاه قم
علی احمد ناصح	استاد دانشگاه قم
محمد مهدی گرجیان عربی	استاد دانشگاه باقرالعلوم
ویلیام گراوند	استاد دانشگاه مک گیل
سید ساجد علی پوری	استاد دانشگاه علی گر هند
مارتین براون	استاد دانشگاه هاروارد

مدیر داخلی و دبیر تحریریه :	جعفر صدری
ویرایش علمی مقالات :	محمود قیوم زاده
برگرداندن چکیده‌ها به لاتین :	فریبا هشتودی
ناشر :	دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه
لیتوگرافی، چاپ و صحافی :	مرکز انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی (واحد ساوه)
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: ۰۸۶-۴۲۴۳۳۰۶ - 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
کارآمدی ادبیات داستانی قرآن (مطالعه‌ی موردی پیرامون کارآمدی داستان قرآنی در پذیرش پیام قرآن از سوی جامعه‌ی جزیره‌ العرب).....	۲۶-۷
مرتضی اسکندری/ صادق ابراهیمی کاوری/ عبدالرضا عطاشی	
بررسی زکات و نماز در آیه ولایت از منظر تقدم در تفسیر ابن کثیر.....	۴۴-۲۷
صدرالله جمشیدی/ محمد مهدی رضوانی حقیقی شیراز/ محسن زارعی جلیانی	
قرائت کلامی امام خمینی از فصوص الحکم ابن عربی.....	۶۴-۴۵
غلامرضا حسینیپور	
واحدهای زمانی در چرخش زمین به دور خود از نظر ابوریحان بیرونی و فخرالدین رازی و تأثیر آنها بر عصر جدید.....	۸۹-۶۵
صالح نبی حمدامین/ عزیز جوانپور هروی/ حسین نوروزی تیمورلویی	
بررسی سندی روایات «الارشاد» شیخ مفید (از دوران امام سجاد(ع) تا امام عصر(عج)).....	۱۱۶-۹۱
علیرضا دل افکار/ زهرا خیراللهی/ رضا عرب تبریزی	
تشکیکی بودن تجرد و مادیت مبنای اساسی نظریه‌ی معاد جسمانی ملاصدرا.....	۱۳۴-۱۱۷
فاطمه ستارزاده/ محمدعلی اخگر/ عباس احمدی سعدی	
واکاوی مبانی اعتقادات فکری مذهبی و رویکرد کلامی طالبان.....	۱۵۶-۱۳۵
سمانه سعیدی/ سینا فروزش/ مجیدرضا رجبی	
نقش بینش عرفانی و آموزه‌های قرآنی در جبران خسارات و بحران‌ها: مطالعه تطبیقی تمدن اسلامی و جهانی.....	۱۷۸-۱۵۷
زهرا شاه مردی/ محسن جلالی شهری/ محسن ولایتی	
مبانی هستی‌شناختی معنای زندگی از دیدگاه ویکتور فرانکل و ویلیام جیمز.....	۲۰۱-۱۷۹
حسن شیخیانی/ محمد حسین مهدوی‌نژاد/ مهدی خادمی/ معصومه سالاری راد	
واکاوی اجماع از دریچه فرق تشیع (مطالعه اندیشه‌های ابوطالب هارونی، قاضی نعمان و شیخ طوسی).....	۲۲۲-۲۰۳
محمد غفوری‌نژاد/ دانیال بصیر/ سمیه نعمتی	
تحلیل و نقد تئوری بی‌مرزی‌ها و کینگ در خلقت جهان.....	۲۵۰-۲۲۳
محمد حسن قدردان قراملکی	

- شبهه یابی مقررات ارث در اسلام و مقارنه آن با سایر ادیان ۲۷۱-۲۵۱
جلال محمد ملا
- جهان بینی و خدانشناسی در هنرهای صناعی از دیدگاه ملاصدرا ۲۸۹-۲۷۳
زهرا محمدی خواه/ سید صادق زمانی/ سید رحمت‌اله موسوی مقدم
- آسیب شناسی دیدگاه فرقه شیخیه در مورد حیات امام زمان (عج) ۳۱۰-۲۹۱
مصطفی مؤمنی/ محسن ایزدی/ ملیحه خدابنده بایگی
- بازتاب اسطوره آفرینش در مثنوی «خُلاصه الحقایق» اثر نجیب الدین رضا تبریزی مطابقت آن
با مرصادالعباد نجم‌الدین رازی ۳۳۰-۳۱۷
عزت نوروزی سده/ عطا محمد رادمنش/ مهرداد چترایی عزیزآبادی
- چکیده مقالات به انگلیسی (Abstracts) 1-15

کارآمدی ادبیات داستانی قرآن (مطالعه‌ی موردی پیرامون کارآمدی داستان قرآنی در پذیرش پیام قرآن از سوی جامعه‌ی جزیره‌ العرب)

مرتضی اسکندری^۱

صادق ابراهیمی کاوری^۲

عبدالرضا عطاشی^۳

چکیده

در عصر نزول قرآن با آنکه جزیره‌ العرب از جنبه‌ی فرهنگ و تمدن، سرزمینی فقیر قلمداد می‌شد لکن از حیث سخن‌سرایی، سرودن شعر و ایراد خطابه‌ی بازاری پررونق داشته است لذا قرآن بعنوان معجزه‌ی پیامبر اکرم "ص" نیز از جنس ادبیات نازل گردید. یکی از انواع ادبی، داستان بوده و قرآن بدلیل جذابیت داستان برای بشر و نیز تشخیص کارآمدی داستان در انتقال مفاهیم و پیام‌های خود از آن استفاده نموده و در نهایت توانسته بر اولین مخاطب خود یعنی اعراب عصر جاهلی که اعتقادی به مبانی توحیدی نداشتند اثرگذار واقع شده و مورد پذیرش قرار گیرد. در این مقاله که به شیوه‌ی توصیفی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای تدوین شده ضمن پاسخ به این سوال که قرآن بر چه مبانی در انتقال پیام خود بر کاربرد فراوان قالب داستان تاکید نموده است، برخی از مهمترین مؤلفه‌هایی که به توجیه کارآمدی قالب داستان در قرآن اشاره دارد تشریح گردیده است.

واژگان کلیدی

داستان قرآنی، جزیره‌ العرب، درونمایه‌های اخلاقی، واژه‌گزینی، تصویرسازی.

۱. دانشجوی دکتری، گروه زبان و ادبیات عربی، واحد آبادان، دانشگاه آزاد اسلامی، آبادان، ایران.

Email: m.es.university1391@gmail.com

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

Email: ebrahimikavarisadegh1400@gmail.com

۳. دانشیار، گروه زبان و ادبیات عربی، واحد آبادان، دانشگاه آزاد اسلامی، آبادان، ایران.

Email: abdolrezaattashi2014@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۲/۱۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۱۵

طرح مسأله

با آنکه شبه جزیره‌ی عربستان در اواخر سده‌ی ششم میلادی (کمی پیش از ظهور اسلام) از حیث فرهنگ و تمدن سرزمینی فقیر و عقب مانده با مردمی بیشتر بدوی و چادرنشین بود و با هیچ یک از کشورهای متمدن آن روزگار مانند ایران، روم، یونان، هند و ... قابل قیاس نبود، از حیث سخن و سخن سرایی، سرودن شعر و ایراد خطابه در صدر قرار داشت. در حجاز و بخصوص در مکه و پیرامون آن بازارهایی وجود داشت که به مناسبتی در سال برپا می‌شد و مردم از دور و نزدیک در آن‌ها اجتماع می‌کردند. بازار عکاظ یکی از این بازارها بوده که میان مکه و طائف قرار داشت و در این بازار علاوه بر تجمع تجار و صاحبان کالا، اربابان سخن نیز به عرضه‌ی بهترین سروده‌های خود می‌پرداختند. نه تنها سخنوران معروف برای هنرنمایی به آنجا می‌آمدند، نوخاستگان و تازه شاعران نیز شرکت می‌کردند تا اجازه‌ی سخنوری دریافت کنند؛ چون این نوع بازارها به منزله‌ی میدان مسابقه‌ای بود که هر کس از آن پیروز بیرون می‌آمد و مورد تایید استادان و متخصصان قرار می‌گرفت حق داشت خود را سخندان بداند (نصیریان، ۱۳۸۶: ص ۱۰-۱۳). یا آنکه گفته شده: «شعر جاهلی مهمترین سند تاریخ آن ایام عرب است و در این باب معلومات فراوانی را در بر دارد تا آنجا که آن را به حق، دیوان العرب گفته‌اند. شعر جاهلی ما را از اوضاع و احوال جغرافیایی جزیره‌ی العرب و بلاد آن آگاه می‌کند و از اوضاع اجتماعی و آداب و اخلاق و عادات و انساب و آثار و نیز جنگ‌ها و کشمکش‌های قبایل عرب و ... معلوماتی گرانبها ارزانی می‌دارند» (الفاخوری، ۱۳۸۹: ۴۵).

به استناد مطالب پیش گفته ادبیات نزد اولین مخاطبین قرآن در جامعه‌ی جزیره‌ی العرب جایگاه رفیعی داشته و همین امر یکی از دلایلی بوده که معجزه‌ی پیامبر اکرم "ص" از جنس کلام و سخن نازل شد تا متناسب با شرایط زمانه و عصر نزول قابل درک باشد. از جمله مقولات مطرح در ادبیات، داستان می‌باشد که در ادبیات قدیم، ادبیات نوین و ادبیات قرآنی و دینی نقش شاخص و بی‌بدیلی را ایفا می‌نماید چراکه واجد مؤلفه‌هایی است که ضمن جذب مخاطب، در انتقال پیام و اهداف نویسنده از سایر شیوه‌های بیانی اثرگذارتر

نمایان گردیده است. از این روی نظر به اینکه داستان، همواره برای بشر جذاب و لذتبخش بوده، قرآن کریم نیز از اثربخشی داستان جهت انتقال پیام خود غفلت نورزیده و از آن استفاده نموده است.

داستان قرآنی یکی از حوزه‌های شاخص در ادبیات قرآن بوده و باتوجه به اینکه حدود یک سوم قرآن در قالب داستان ارائه گردیده ابعاد گوناگون آن همواره مورد تحلیل و کنکاش قرار گرفته و مورد توجه پژوهشگران علوم انسانی واقع گردیده است. از جمله زمینه‌های مستعد پژوهش در خصوص داستان قرآنی، وجوه کارآمدی داستان قرآنی در عصر نزول قرآن بوده به این معنا که قرآن بر چه مبنایی در ابلاغ و انتقال پیام خود از داستان استفاده نموده است.

پس بر مبنای مسئله‌ی فوق الذکر، سوال اساسی پژوهش اینگونه طرح می گردد که چگونه داستان بر اعراب جزیره العرب بعنوان اولین مخاطب خود اثرگذار بوده و مفاهیم نهفته در ماورای واژگان داستان از سوی آن‌ها پذیرفته شد؟

- پیشینه‌ی پژوهش

حسب بررسی بعمل آمده، آثار متعددی در حوزه‌ی داستان قرآنی به رشته‌ی تحریر در آمده که عموماً زوایایی همچون مؤلفه‌های روایی، شاخصه‌های قصه، عناصر داستانی، اسلوب‌های بلاغی و بیانی، آرایه‌های ادبی، مطالعات تطبیقی بین داستان قرآنی و غیرقرآنی و بررسی پیام‌های قصص قرآنی را مورد مطالعه قرار داده است. از جمله کتب:

* "منهج القصة في القرآن الكريم" (روش داستان‌گویی در قرآن کریم) نوشته‌ی محمد شدید (۱۳۹۳): در این کتاب ضمن بررسی ماهیت، اهداف، شیوه‌ها و اسلوب داستان‌های قرآن کریم به بیان رسالت و مأموریت دین اسلام برای تربیت بشر و نقش سازنده و تربیتی داستان‌های قرآن پرداخته شده و نمونه‌هایی از داستان‌های تاریخی و واقعی مانند جنگ بدر، داستان یوسف "ع" و داستان‌هایی در مورد سنن الهی پیرامون اقوام گذشته‌ی بشر بیان گردیده است. آن‌گاه نویسنده به ویژگی‌های قصص قرآنی مانند یکپارچگی، یگانگی و هماهنگی آن‌ها با زمان نزول اشاره نموده و تحلیلی از شخصیت‌ها، رویدادها، ارزش‌ها، موضوعات، اهداف و روش‌های بیان داستان‌های قرآن کریم ارائه

نموده است. نویسنده بر این باور است که خداوند متعال در قالب این داستان‌ها مفاهیم عمیقی مانند: ایمان، تقوا، عالم غیب، عدالت، فضایل و ارزش‌های اخلاقی، نوع نگرش به عالم هستی، دعا و نیایش و آموزه‌های تربیتی انبیای الهی را مطرح نموده است.

* "ادبیات داستانی قدیم عربی" اثر دکتر خلیلی پروینی و دکتر هومن ناظمیان (۱۳۹۶): مؤلفان در این کتاب کوشیده‌اند به جای پیروی از روش‌های مرسوم مطالعات تاریخ ادبیات عربی، که بر پایه‌ی تحولات سیاسی و ظهور و افول سلسله‌ها و حکومت‌ها و یا تقسیم‌بندی دوره‌های ادبی بر اساس گاهشماری سیاسی تقسیم شده‌اند، زیربنای پژوهش خود را بر گونه‌شناسی ادبیات داستانی عربی قدیم و مطالعه و بررسی سیر تحول و تکامل آن قرار دهند. همچنین علاوه بر راهکارهای گوناگون، به منظور آشنایی مخاطبان با متن و اسلوب داستان‌ها، علاوه بر تحلیل عناصر داستانی، نمونه‌هایی از داستان‌ها به زبان فارسی ترجمه شده و متن عربی آن‌ها نیز آورده شده است.

* "الآفاق الفنیة فی القصة القرآنیة" (جلوه‌های هنری در قصه‌های قرآنی) نگاشته‌ی محمد ناجی مشرح (۱۳۹۳): در این اثر روش‌های قرآن در قصه‌پردازی و بیان مفاهیم مورد نظر در قالب این قصص تبیین گردیده و فواید داستان‌سرایی برای انتقال مفاهیم و پیام‌های مورد نظر با توجه به روش این کتاب آسمانی بیان شده است. نویسنده نخست به چیستی داستان، ماهیت داستان قرآنی و ادبی و انواع داستان اعم از بلند، متوسط و کوتاه اشاره داشته و در ادامه به روش‌های داستان‌گویی در قرآن پرداخته و اسلوب و سبک قصص قرآنی را از لحاظ ساختاری و کاربردی مورد مطالعه و تحقیق قرار داده است. نویسنده معتقد است که این کتاب آسمانی قصد دارد در قالب داستان و قصه‌های واقعی، برخی از مسائل اعتقادی، اخلاقی، تربیتی، تاریخی و اجتماعی را برای فهم بهتر مخاطبان خویش، بیان نموده و مظاهر زشتی و زیبایی را در قالب افراد، گروه‌ها و پدیده‌های مختلف به آنان بشناساند.

* «گونه‌شناسی قصه‌های قرآن» تألیف دکتر سیدابوالقاسم حسینی (۱۳۹۴): کتاب مورد نظر به بررسی انواع قصه‌های قرآن از دیدگاه بازتاب واقعیت می‌پردازد. ابتدا مسئله‌ی پژوهش، ضرورت و هدف آن، پیشینه‌ی تحقیقاتی اثر و روش‌های پژوهش مطرح شده، سپس تعابیر و مفاهیم اصلی پژوهش تبیین گردیده است. در ادامه زبان قرآن و رویکردهای دانشمندان نسبت به آن مورد بررسی قرار گرفته و اطلاعات کلی درباره‌ی قصه‌های قرآن ارائه شده است از جمله: ساختار هندسی قصه‌های قرآن، توزیع عناصر قصه‌ها، جایگاه قصص قرآن از لحاظ سبک و سپس در رابطه با دسته‌بندی قصه‌های قرآن دو رویکرد کلی واقع‌نما، و ابزارگرا بررسی شده‌اند در نهایت رویکرد نمادین و اسطوره‌ای به قصه‌های قرآن تشریح شده است.

در آثار مذکور علیرغم بررسی ابعاد مختلف داستان قرآنی و تاثیر آن در انتقال پیام قرآن، لکن علت‌های کارآمدی داستان قرآنی در پذیرش پیام قرآن از سوی جامعه‌ی جزیره‌ی العرب بررسی نگردیده است. به این معنی که چرا داستان قرآنی توانسته در جذب مخاطبین خود که اعتقادی به مبانی توحیدی نداشتند اثرگذار واقع گردد. لذا این موضوع در تحقیق حاضر به عنوان یکی از خلأهای پژوهشی در حوزه‌ی ادبیات داستانی قرآن مورد تحلیل قرار گرفته است.

– روش پژوهش و چارچوب نظری

در تحقیق پیش روی که به شیوه‌ی توصیفی و از طریق منابع کتابخانه‌ای تدوین گردیده، پس از بررسی چستی داستان قرآنی، وجوه کارآمدی ادبیات داستانی قرآن تشریح گردیده است. امروزه عنوان داستان بر آثار نمایشی و روایتی منثور اطلاق گردیده که وقایعی را به ترتیب زمانی تصویر کرده و عموماً واجد خصلت ساختگی و ابداعی می‌باشند. چنانکه گفته شده: «هر متنی که زاییده‌ی تخیل نویسنده باشد و صرف نظر از کیفیت و کمیت پابندی نویسنده به واقعیت، یک یا چند شخصیت و یک یا چند رویداد را در تلاقی زمان و مکان واحد یا چندین گانه تصویر کند، داستان خوانده می‌شود» (بی‌نیاز، ۱۳۹۴: ۱۵). عموماً در فرهنگ‌های لغت، این واژه با اصطلاحاتی همچون قصه، افسانه، حکایت، سرگذشت، ماجرا، اسطوره، حدیث و... مترادف آمده و به سختی می‌توان وجوه

افتراق و اختلاف بین آن‌ها برشمرد، اما علیرغم ذکر برخی تفاوت‌ها بویژه در ادبیات داستانی نوین، تصویرپردازی در نقل رویدادها اعم از واقعی یا ساختگی در همه‌ی موارد مشترک می‌باشد.

از واژه‌ی داستان در قرآن تحت عنوان "قَصَص" به معنای قصه در خصوص روایت‌هایی از سرگذشت پیامبران و امت‌های پیشین یاد شده که البته با داستان ادبی مصطلح دارای وجوه ممیزه‌ی مختلفی می‌باشد؛ لکن بدلیل برخورداری داستان یا قصه‌ی قرآنی از مؤلفه‌ی تصویرپردازی در نقل وقایع، بر این روایت‌ها واژه‌ی داستان یا قصه اطلاق گردیده است. دو تفاوت اساسی بین داستان قرآنی و داستان ادبی عبارت است از اینکه داستان قرآنی اولاً نقل یک واقعیت بوده و از خیال‌پردازی و اسطوره‌سازی به دور است و ثانیاً از حیث ساختار نیز بصورت گزینشی عمل نموده و آنچه را برای تربیت و هدایت بشریت مراد بوده انتخاب نموده است که در ادامه به آن پرداخته خواهد شد.

همانطور که گفته شد از داستان در قرآن با عنوان قصه یاد شده که در معاجم و کتب لغت پیرامون این واژه آمده:

(القِصَّة): الخبر وهو القَصَص... والقَصَص، بكسر القاف: جمع القِصَّة (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۷: ۷۳). (قصه یا قصص همان خبر است و قصص جمع قصه می‌باشد).

(قَصَص): -فتح ق، ص- سرگذشت و تعقیب و نقل قصه. مصدر و اسم هر دو آمده است. طبرسی ذیل آیه ۶۲ بقره فرموده: قصص بمعنی قصه و سرگذشت است و در ذیل آیه ۱۱۱ یوسف فرموده: قصص خبری است که بعضی پشت سر بعضی باشد از اخبار گذشتگان علی هذا قصص مفرد است، راغب آنرا جمع دانسته و گوید: قصص اخباری است پی جوئی و پیروی شده. اصل قص و قصص بمعنی پی جوئی است "قَصَّ اثره قَصّاً وَقَصَصاً: تَبَتَّعَهُ شَيْئاً بَعْدَ شَيْءٍ"، سرگذشت را از آن قصص و قصه گویند که گوینده آن را تعقیب میکند و در دنبال آنست (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۶: ۱۲).

کلمات و اصطلاحات "قصه"، "قَصَص"، "روایت"، "مَثَل"، "حدیث"، "اسطوره"، "شرح حال"، "السرد" و "ترجمه" چنان با یکدیگر آمیخته شده‌اند که تفکیک آن‌ها و تعریف دقیق هر یک به سهولت میسر نیست و همین موضوع موجب گردیده تا کتب لغت

به ویژه در زبان فارسی، قصه را معادل "داستان"، "رمان"، "داستان‌های تخیلی"، "خبر"، "حدیث"، "قصه‌ی مکتوب"، "حکایت" و "افسانه" بدانند و تفاوتی میان آن این کلمات نگذارند (معین، ۱۳۷۸، ذیل قصه).

«در قرآن هر جا که لفظ "قصه" مراد بوده در قالب "قصص" ظاهر شده است. به عبارت دیگر، در قرآن، لفظ "قصه" و همچنین جمع آن "قصص" استعمال نشده است» (پروینی، ۱۳۷۹: ۹۰).

۱. وجوه کارآمدی ادبیات داستانی قرآن

بعد از بیان شرایط جامعه‌ی جزیره‌ی العرب و جایگاه ادبیات در عصر نزول قرآن و تعریف داستان قرآنی بعنوان بخشی از ادبیات پر از اعجاز قرآن، بر آنیم تا به بررسی برخی از وجوه شاخص کارآمدی داستان قرآنی در انتقال پیام قرآن برای اولین مخاطبان قرآن در شبه جزیره پردازیم. به عبارتی به این مسئله پردازیم که چرا قرآن کریم برای ابلاغ پیام وحی به مخاطبانی که اعتقادی به اسلام نداشتند از این نوع ادبی استفاده نموده و اتفاقاً مورد پذیرش اعراب جاهلی واقع گردیده است. علیرغم اینکه دلایل و علل مختلفی از نظر گاه‌های گوناگون برای این موضوع می‌توان طرح کرد لکن در این مقاله به تشریح و توضیح سه وجه اساسی از منظر نویسندگان پژوهش پرداخته شده که به تفصیل خواهد آمد.

۱-۱. استعمال قصه در جزیره‌ی العرب

«اعراب پیش از اسلام در خلال شب‌نشینی‌های خود (سَمَر)، داستان‌های پادشاهان کهن یمن و حکایات اقوام افسانه‌ای را که نخستین اربابان عربستان می‌پنداشتند، نقل می‌کردند» (عبدالجلیل، ۱۳۹۳: ۲۷).

"ایام العرب"، داستان‌های "نعمان بن منذر در دربار کسری" و داستان‌هایی از "روابط عرب‌ها با ایرانیان" از جمله آثار داستانی استعمال شده در عصر جاهلی به شمار می‌رود. در ادامه برای نمونه، نگاهی گذرا به داستان جنگ بسوس که در زمره‌ی ایام العرب است خواهیم داشت.

«ایام العرب» روایت قهرمانانه‌ی حماسه‌های قبیله است که در خلال آن، غارت‌ها و ضرب شست‌های قبیله را ذکر می‌کردند و افتخاراتی را که مردان در آن حال کسب کرده بودند، جاودان می‌ساختند» (همان). جنگ‌هایی همچون "یوم فجار"، "یوم خزازی"، "یوم ذی‌قار" و... که میان عشیره‌ها و طوایف عرب و یا عرب با غیر عرب بوقوع پیوسته است. معروف‌ترین داستان در "ایام العرب" همان جنگ بسوس است که هر چند مبنای تاریخی دارد، در شمار اساطیر قوم عرب درآمده است. اجمالاً آنکه عدی بن ربیعۃ التغلبی معروف به مهلهل برادری داشت موسوم به وائل و ملقب به کلیب. کلیب فرماندهی جنگجو بود که بر قوم خود ستمکاری آغاز نمود. او دختر مرۃ شیبانی بکری را به زنی خواسته بود. مرۃ شیبانی ده پسر داشت که کوچکترینشان جساس نام داشت. روزی زن کلیب نزد شوی خود به برادران خود جساس و همام بالیده بود و کلیب نیز خشمگین بیرون آمد و چون چشمش به کره شتر "بسوس"، خاله‌ی زنش افتاد آن را کشت. پس بسوس آن را دید و فریاد زد "واذلاه" و از قوم خود مدد خواست. جساس گفت: ساکت باش در برابر شتر شتری بهتر از آن به تو می‌دهم. زن راضی نشد تا شمار شتران به ده رسید و زن باز هم راضی نشد. جساس گفت: غلال را خواهم کشت و این غلال بهترین شتران کلیب بود و قصدش از غلال خود کلیب بود. سپس به طلب او بیرون آمد و او را در کنار یکی از آبگیرهای نجد یافت و بر او نیزه‌ای زد و کلیب بدان نیزه کشته شد. مهلهل به طلب خون برادر برخاست و عداوت میان بکر و تغلب به مدت چهل سال ادامه یافت و ... (الفاخوری، ۱۳۸۹: ص ۴۸-۴۹).

از آنچه گذشت دانستیم که عرب جاهلی با داستان بیگانه نبوده و قصص و حکایات را عموماً بصورت نقل و شفاهی بازگو و منتقل نموده‌اند. این اُنس و پیوند با داستان یکی از جوانب توجیه کننده برای بکارگیری قصه در قرآن بوده و بنابر ویژگی ذاتی جذب کنندگی داستان، موجب جلب توجه مخاطبین صدر اسلام به قصه‌های قرآن و پیام‌های آن گردید.

۲-۱. درونمایه‌های اخلاقی داستان قرآنی

یکی دیگر از وجوه کاربست داستان در قرآن، درونمایه‌های اخلاقی این داستان‌ها بوده که موجب تاثیرگذاری بر مخاطبین جهت انتقال پیام خود گردیده است. درونمایه، جوهر اصلی اثر ادبی است و فکر مرکزی و حاکم بر داستان را در بر می‌گیرد. درونمایه، هماهنگ کننده‌ی موضوع با شخصیت، صحنه و عناصر دیگر داستان است و جهت فکری و ادراکی نویسنده را نشان می‌دهد، از این نظر، درونمایه را به معنای کل داستان دانسته‌اند، یعنی فکر یا مجموعه‌ی افکاری که موضوع اساسی مورد نظر نویسنده را در داستان تحکیم بخشیده و داستان را به وحدت هنری سوق می‌دهد (میرصادقی، ۱۳۹۴: ص ۳۵۱-۳۵۲).

در قصص قرآنی به جای نشان کردن احساسات و عواطف انسان و توجه دادن آن به غرایز نفسانی، به پرورش اخلاق نیک و صفات عالی در او می‌اندیشد؛ زیرا حرکت فردی یا گروهی در مسیر تکامل، پس از عقیده به خدا و فرشتگان او و باورداشتن جهان آخرت، بر پایه‌ی اخلاق استوار است. پذیرش خصلت‌های والا و نیک، نماد تکامل فردی اجتماعی است، از این رو شالوده‌ی جامعه‌ی انسانی از نظر اسلام، شالوده‌ی اخلاقی است و منش اخلاقی نیک، نشانه‌ی پیشرفت و تمدن انسان است. بنابراین داستان‌های قرآن گرایشی اخلاقی- تربیتی دارد و در پی رشد و پرورش ایمان به خدا، عمل صالح و رفتار نیک در منش فرد و جامعه است (معرفت، ۱۳۸۷: ص ۲۲-۲۳).

اما این سوال مطرح می‌گردد که آیا ذکر وجوه تربیتی و اخلاق‌محور در داستان‌های قرآن برای اعراب جاهلی شبه جزیره عربستان که اعتقادی به مبانی اسلام نداشتند به لحاظ منطقی قابل توجیه است و بایستی این موارد را به عنوان یک فضیلت می‌پذیرفتند؟

در پاسخ به این سوال بایستی اذعان داشت که ارزش‌های اخلاقی، که در حقیقت اصول انسانیت بوده و ریشه‌ی فطری دارند اصولی ثابت و جاودانه‌اند، و گذشت زمان و تحولات اجتماعی سبب تغییر و دگرگونی آن‌ها نمی‌شود. مثلاً زیبایی وفای به عهد و پیمان و همچنین حکم به زشتی خیانت و خُلف وعده (سبحانی، ۱۳۹۱: ۲۷). اینکه چه رفتاری خوب است و چه اخلاقی بد و ناپسند امری مبتنی بر تشخیص عقل است. به عبارتی، حُسن

و قُبَح (خوبی و بدی) دو امر عقلی هستند نه شرعی. چرا که ما بصورت بداهه و بدون توجه به وجه شرعی، خوبی برخی امور و بدی برخی دیگر را می‌دانیم. هر انسان عاقلی جزم دارد که احسان به دیگران حَسَن و خوب است و بدی کردن، قبیح و زشت. در عین حال این حکم از شرع بدست نیامده، زیرا ملحدان با آن که ادیان الهی را نمی‌پذیرند، به این امور حکم می‌کنند (حلی، ۱۳۹۲: ۸۴).

برای نمونه یکی از القاب پیامبر اکرم "ص" پیش از بعثت و ظهور اسلام، "محمد امین" بوده است. انتساب به لقب امین به معنی اِتِّصاف ایشان به صفت امانت‌داری بین عرب قبل از اسلام بوده که این مصداق نیز تاییدی است بر عقلی بودن حسن و قبح.

لازم به ذکر است اساس پذیرش دین اسلام از سوی اعراب جاهلی نیز سنجش آیات قرآن کریم و آموزه‌های اسلام با معیار عقل بوده نه بر پایه‌ی تعبد و یا جبر. از این روست که خداوند نیز به دفعات عبارت‌هایی همچون ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾، ﴿أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ﴾، ﴿أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ و... را برای تاکید بر پذیرش کلام قرآن بر مقیاس عقل، خطاب به اعراب بکار برده است.

پس درونمایه‌های اخلاقی داستان قرآنی برای عرب بی اعتقاد به اسلام امری بدیهی است به جهت عقلی بودن تشخیص حسن و قبح. به عبارتی عرضه‌ی درونمایه‌های اخلاقی در داستان‌های قرآن کریم واجد رویکردی عقلایی بوده است از این روی اعراب جاهلی فارغ از اعتقاد به مبانی شرعی دین اسلام زمینه‌ی تاثیرپذیری از داستان‌های قرآن و پذیرش اهداف اخلاقی و تربیتی را داشته و همین عامل نیز موجب گردید که این شیوه‌ی بیانی بخش قابل ملاحظه‌ای از قرآن کریم را شامل گردد. برخلاف داستان‌ها و قصه‌های غیرقرآنی و عامیانه که بیش و کم هدف آن‌ها خلق قهرمان و ایجاد کشش و بیدار کردن حس کنجکاوی و سرگرم کردن خواننده یا شنونده و لذت بخشیدن و مشغول کردن است.

در ادامه برخی مضامین مشترک اخلاقی بین جامعه‌ی عرب جاهلی و داستان قرآنی را به استناد متن قرآن و شواهدی از چکامه‌های معلقات سبع به منظور تصدیق موارد پیش گفته عرضه می‌داریم. علت استناد به شواهد شعری معلقات سبع آن است که اولاً همانطور که پیش از این بیان شد، شعر جاهلی مهمترین سند تاریخ آن ایام عرب است و ثانیاً معلقات، قصائدی طولانی از زیباترین و رساترین اشعار جاهلی است که به دست ما رسیده

و اعجاب اعراب جاهلی را برانگیخته بوده‌اند تا آنجا که آن‌ها را با آب زر نوشته و بر پرده‌های کعبه آویخته بودند و منسوب هستند به هفت شاعر به نام‌های امرؤ القیس، طرفة بن العبد، زهیر بن ابی سلمی، لبید بن ربیع، عمرو بن کلثوم، عترة العبی و حارث بن حلزة (الفاخوری، ۱۳۸۹: ۴۵).

۱-۲-۱. سخاوت و بخشندگی

در زمان صلح و آرامش، عرب بخشنده و جوانمرد بود. در بخشش مبالغه می‌کرد و در این راه مال و ثروت را خوار و بی‌اعتبار می‌شمرد و بخشش و کرم را یکی از مظاهر سیادت و سروری می‌دانست. آنان به زیادی مهمان مباحات می‌کردند و در شب‌های سرد می‌کوشیدند تا با روشن کردن آتش، مهمانان را به سوی خود بکشاند و مسافران با دیدن شعله‌های آتش به قصد گرم شدن بدانجا روی آورند (سالم، ۱۳۸۳: ۳۴۲).

در این باره، زهیر بن ابی سلمی گوید:

وَمَنْ يَكُ ذَا فَضْلٍ فَيَبْخُلُ بِفَضْلِهِ عَلَى قَوْمِهِ يُسْتَغْنَى عَنْهُ وَيُدَمَّرُ

(البستانی، ۱۳۹۳، ج ۱: ۸۸).

(و آن کس که صاحب مالی باشد آنگاه بر قوم خود بخل ورزد، از او بی‌نیازی جویند و زبان به نکوهشش گشایند).

قرآن کریم در داستان میهمانان حضرت ابراهیم "ع" بدین فضیلت اخلاقی اشاره نموده است. در سوره‌ی مبارکه‌ی ذاریات آمده: ﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ الْمُكْرَمِينَ إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ قَوْمٌ مُنْكَرُونَ فَرَأَى إِلَى أَهْلِهِ فَجَاءَ بِعِجْلٍ سَمِينٍ﴾ (ذاریات: ۲۴-۲۶). (آیا داستان میهمانان گرامی ابراهیم به تو رسیده است؟ آن گاه که نزد او آمدند و گفتند: سلام. گفت: سلام، شما مردمی ناشناخته‌اید. در نهان و شتابان نزد کسان خود رفت و گوساله فربه‌ی آورد).

۱-۲-۲. شجاعت

اعراب در دفاع از نوامیس و عرض و شرف خود در برابر خواری، ذلت و اسارت، شجاع و غیور بودند و در این مسیر باکی از مرگ نداشتند. عمر بن کلثوم گفته:

عَلَى آثَارِنَا بَيْضُ حِسَانٍ نُحَاذِرُ أَنْ تُقَسَّمَ أَوْ تَهَوَّنَا

(البستانی، ۱۳۹۳، ج: ۱، ۱۳۵).

(در پشت سر ما- در جنگ- بانوان خوبروی ایستاده‌اند؛ بر آن‌ها بیم داریم که در اسارت تقسیم شوند و یا مورد اهانت قرار گیرند. -از بیم به اسارت رفتن آن‌ها جانبازی و فداکاری می‌کنیم-).

همچنین قرآن در داستان حضرت ابراهیم "ع" بصورت ضمنی به شجاعت ایشان در امر تبلیغ و رسالت اشاره داشته، آنجا که فرموده: ﴿وَتَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ بَعْدَ أَنْ تُوَلُّوا مُدْبِرِينَ فَجَعَلَهُمْ جَذَادًا إِلَّا كَبِيرًا لَهُمْ لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ﴾ (انبیاء: ۵۶-۵۷). (و به خدا سوگند که چون شما بروید، چاره این بتانتان را خواهم کرد. آنها را خرد کرد. مگر بزرگ ترینشان را، تا مگر به آن رجوع کنند). حضرت ابراهیم "ع" با قوت و شجاعت خاصی مبارزه‌ی خود را علیه بت پرستی آغاز می‌نماید و سرانجام به سوگند خود عمل نمود و در زمان مناسب، همه‌ی بت‌ها به جز بت بزرگ را نابود می‌نماید.

۱-۲-۳. عفت و پاکدامنی

هر چند در میان اعراب عصر جاهلی، کسانی غرق در لذت و عیش بوده و در وصف نسوان اشعار مغایر با عفت می‌سرودند لکن افرادی نیز به پاکدامنی و غمض عین از زنان و لذات مختلف اشتها داشته و پاکدامنی را مدح می‌نمودند. از آن جمله لبید بن ربیعہ آورده:

لَا يَطْبَعُونَ وَلَا يَبُورُ فِعَالُهُمْ إِذْ لَا يَمِيلُ مَعَ الْهَوَىٰ أَحْلَامُهَا

(البستانی، ۱۳۹۳، ج: ۱، ۱۱۲).

(دامن عرضشان آلوده نشده است و افعالشان ناپسند نیست، زیرا که عقلهایشان را با هوس الفتی نباشد).

قرآن کریم نیز این مکرمت اخلاقی را در داستان حضرت یوسف "ع" و همسر عزیز مصر به زیبایی به تصویر کشیده است.

۴-۲-۱. وفای به عهد

اعراب به وفای به عهد و نکوهش پیمان‌شکنی متعلق بودند و این امر را نیز در اشعار خود به میان آورده‌اند. در شعری از عمرو بن کلثوم آمده:

وَتُوجَدُ نَحْنُ أَمْنَهُمْ ذِمَاراً وَأَوْفَاهُمْ إِذَا عَقَدُوا يَمِينَا

(البستانی، ۱۳۹۳، ج ۱: ۱۳۴)

(ما را خواهی یافت که در نگهداری حریم خود کوشیده‌تریم و در حفظ پیمان‌ها استوارتر).

یکی از اشارات قرآنی پیرامون این خُلق نیک، داستان اسماعیل صادق الوعد است. آنجا که فرموده: (وَإِذْ كُنَّا فِي الْكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَكَانَ رَسُولًا نَّبِيًّا وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَكَانَ عِنْدَ رَبِّهِ مَرْضِيًّا) (مریم: ۵۴-۵۵). (و در این کتاب اسماعیل را یاد کن. او درست‌قول و فرستاده‌ای پیامبر بود و خاندان خود را به نماز و زکات امر می‌کرد و نزد پروردگارش شایسته و پسندیده بود).

۳-۱. اعجاز در تناسب واژه‌گزینی و تصویرسازی

انتخاب کلمات و واژه‌های به کار رفته در جملات و عبارات‌های قرآنی کاملاً حساب شده است طوریکه اگر کلمه‌ای را از جای خود برداشته و بخواهیم کلمه‌ی دیگری را جایگزین آن کنیم که تمامی ویژگی‌های موضع کلمه اصل را ایفا کند، یافت نخواهد شد، زیرا گزینش واژه‌های قرآنی به گونه‌ای انجام شده که اولاً، تناسب آوای حروف کلمات هم‌ردیف آن رعایت گردیده یعنی آخرین حرف از هر کلمه‌ی پیشین با اولین حرف از کلمه‌ی پسین هم‌آوا و هم‌آهنگ شده است؛ تا بدین سبب تلاوت قرآن روان و آسان صورت گیرد. ثانیاً، تناسب معنوی کلمات با یکدیگر رعایت شده تا از لحاظ مفهومی نیز بافت منسجمی بوجود آید و ثالثاً اینکه انتخاب کلمات دقیق و غیرقابل جایگزینی بوده است ابن عطیه در این باره گوید: و کتاب الله سبحانه لو نزع من لفظه ثم أدير بها لسان العرب على لفظه في أن يوجد أحسن منها لم توجد؛ هرگاه واژه‌ای از قرآن را از جای خود برداشته و تمامی زبان عرب را گردیده تا واژه‌ای مناسب‌تر پیدا شود، یافت نمی‌شود. این دقت در انتخاب و گزینش کلمات، به دو شرط اصلی بستگی دارد که وجود آن‌ها در افراد

عادی - عادتاً - غیر ممکن است: اول؛ احاطه‌ی کامل بر ویژگی‌های لغت به‌طور گسترده و فراگیر، که ویژگی هر کلمه‌ی بخصوصی را در سرتاسر لغت بداند و بتواند به درستی در جای مناسب خود به کار برد. شرط دوم؛ حضور ذهنی بالفعل، تا در موقع کاربرد واژه‌ها، آن کلمات مد نظر او باشند و در گزینش الفاظ دچار حیرت و سردرگمی نگردد؛ حصول این دو شرط در افراد معمولی غیر ممکن به نظر می‌رسد (معرفت، ۱۳۸۵: ص ۲۲۷-۲۲۸).

پالمر معتقد است که هم‌معنایی واقعی میان واژه‌ها وجود ندارد و هیچ دو واژه‌ای دقیقاً یک معنی ندارند (پالمر، ۱۳۷۴: ۱۰۷). یعنی وقتی برای دو واژه معانی یکسان در نظر گرفته می‌شود، در واقع به نظر می‌رسد که یکی از آن‌ها با کسب مشخصه‌ی معنایی تمایز دهنده، از یکدیگر متمایز خواهند شد.

یکی از عرصه‌های ادبیات قرآنی که مؤلفه‌ی گزینش الفاظ را در حد اعجاز نمایان می‌سازد داستان‌های قرآن می‌باشد. بدین معنا واژه‌ی قرآنی در انعکاس تصویر صحنه‌ی داستان به مخاطب بصورت دقیق انتخاب شده و در صورت جایگزینی توسط واژگان قریب المعنی در انتقال پیام و تصویر مد نظر از حد اعجاز ساقط خواهد شد. این حد از اعجاز یکی از وجوه جذابیت داستان قرآنی برای اعراب به شمار آمده است. در ادامه واژه‌ی منتخب "مراوده" از سوره‌ی مبارکه‌ی "یوسف" انتخاب و جایگاه این واژه در ارائه‌ی دقیق‌ترین تصویر مد نظر به مخاطب در مقایسه با برخی از واژگان قریب المعنی بررسی خواهد شد.

۱-۳-۱. مراوده

یکی از داستان‌های زیبای قرآن که خود قرآن از آن با تعبیر احسن القصص یاد نموده، داستان سرگذشت حضرت یوسف (ع) بوده و از مهمترین صحنه‌های داستان، صحنه‌ی عشق زلیخا همسر عزیز مصر به یوسف (ع) است که قرآن کریم به زیبایی تمام تناسب واژه‌گزینی و تصویرسازی را به نمایش گذاشته است. آنجا که می‌فرماید: ﴿وَرَاوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَغَلَّقَتِ الْأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ﴾ (یوسف: ۲۳). (و آن زن که یوسف در خانه‌اش بود، در پی کامجویی از او می‌بود. و درها را بست و گفت: بشتاب. گفت: پناه می‌برم به خدا. او پروراننده من است و

مرا منزلتی نیکو داده و ستمکاران رستگار نمی‌شوند).

قرآن در بیان کیفیت عشق زلیخا و ارائه‌ی دقیق تصویر این مافی الضمیر زلیخا واژه‌ی «راودته» را بکار بسته تا دلالت کند بر این که خواسته‌ی زن عزیز مصر و سوسه‌ای آنی نبوده و در مدتی طولانی در پی جلب توجه یوسف به خود بوده است.

بایستی توجه داشت که «اسلوب قصه در قرآن با شیوه‌ی متداول در میراث فرهنگی و ادبی، متفاوت است؛ زیرا قرآن در نقل ماجراها و حوادث به صورت گزینشی عمل کرده و تنها بخش‌های گزینش شده را آن هم بصورت خلاصه و پیراسته از جزئیات کم اهمیت بازگو می‌کند». (معرفت، ۱۳۸۷: ۱۷)

لذا شاهدیم که بعد از آیات: (وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنْ مِّصْرَ لِامْرَأَتِهِ أَكْرِمِي مَثْوَاهُ عَسَىٰ أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِن تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ) (یوسف: ۲۲-۲۱). (کسی از مردم مصر که او را خریده بود به زنش گفت: تا در اینجاست گرامیش بدار، شاید به ما سودی برساند، یا او را به فرزندی بپذیریم. و بدین سان یوسف را در زمین مکانت دادیم تا به او تعبیر خواب آموزشیم. و خدا بر کار خویش غالب است، ولی بیشتر مردم نمی‌دانند. و چون بالیدن یافت، حکمت و دانشش ارزانی داشتیم و نیکوکاران را بدین سان پاداش می‌دهیم). بلافاصله واژه‌ی «وراودته» را آورده و از ذکر ماجراهای ما بین کودکی و پرورش یوسف تا این مقطع خودداری نموده و آن مقطع را به اوج داستان متصل می‌سازد؛ آنجایی که زلیخا درها را بسته و می‌گوید: «هَيْتَ لَكَ». اوج داستان همان‌طور که مهم‌ترین رخداد عینی یا ذهنی داستان است، باید از حیث ایجاز و نوع روایت و چه بسا زبان، برجسته‌تر از سایر رویدادها باشد. وظیفه‌ی تمام رخدادهای فرعی و اصلی این است که جریان داستان را به سوی این نقطه هدایت کنند و پا به پای پیشرفت داستان، بر رغبت خواننده بیفزایند. همچنین جذابیت اوج داستان در کوتاهی آن است و بالاخره این که اوج برآیند و محصول منطقی رویدادهای قبل از خود باشد و از فرایند پیشین داستان نتیجه شده باشد (بی‌نیاز، ۱۳۹۴: ۳۲). اوج داستان همان لحظه‌ی قاطع و عالی‌ترین نقطه‌ی علاقه یا گره علایق داستان است. خواننده هنگامی که به

اوج می‌رسد و گذشته‌ی داستان را از نظر می‌گذرانند باید بتواند تکامل تدریجی و گسترش حوادث داستان را ببیند و مسیر حرکت حوادث را از آغاز تا وصول به این نقطه به روشنی بازبیند؛ به عبارت دیگر، باید دریابد که این نقطه خلفِ صدقِ وقایعی است که بر اشخاص داستان گذشته است و ترکیب این وقایع ثمری جز این نمی‌توانست داشته باشد (یونسی، ۱۳۹۵: ص ۲۴۸-۲۴۹). لذا قرآن برای اینکه تصویری از کیفیت رسیدن داستان به این لحظه‌ی حساس را نمایش دهد و بیان دارد که این خواسته‌ی زلیخا آنی و لحظه‌ای نبوده و مدت طولانی در پی جلب توجه یوسف به خود بوده از لفظ مذکور به عنوان "طلایه‌ی اوج داستان" استفاده نموده است. طلایه‌ی اوج به این معنا است که اغلب برای اینکه علاقه‌ی خواننده به منتهای خود برسد لازم است آکسیون کوتاهی را پیش از اوج در داستان آورد. طلایه‌ی اوج چیزی شبیه «کرساندو»^۱ در موسیقی است که به «فورتیسیمو»^۲ یعنی اوج می‌پیوندد (یونسی، ۱۳۹۵: ۵۰۳).

قرآن کریم با استعمال واژه‌ی مذکور از باب «مراوده» در پی آن است که تصویری از مقدمات این خواسته‌ی نامشروع زلیخا را در کمال ایجاز و با ذکر یک کلمه بدون پرداخت به جزئیات مقدمات ارائه دهد و تصویر مقدمات را به مخاطب خود واگذار نماید. قرآن در پرداخت قصه‌ی عاشقانه در کمال متانت، عفت کلام و رعایت ادب سعی می‌کند با اشاره و سمبل نزدیک گردد نه با ارائه‌ی جزئیات. یعنی آن‌چنان عفت بیان دارد که اگر سخن به مسائل جنسی و عشقی برسد گفتنی‌ها را می‌گوید اما کوچکترین انحرافی از اصول عفت پیدا نمی‌کند.

در مفردات آمده: کلمه‌ی «رود» به معنای تردد و آمد و شد کردن به آرامی است به خاطر یافتن چیزی (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۷۱).

مجمع البیان گفته: مراوده به معنای مطالبه‌ی چیزی است به رفق و مدارا و نرمی تا کاری که در نظر است به آن چیز انجام یابد (طبرسی، ۱۳۶۰: ج ۵: ۳۴۱). «استفاده از لفظ مراوده در این آیه در نوع خود اعجاز دیگری به حساب می‌آید زیرا

1. crescendo

2. fortissimo

خداوند از نحوه‌ی سخن گفتن ملکه‌ی مصر با یوسف (هیت لک) به روشی آرام و لطیف تعبیر می‌کند تا از این رهگذر شهوت و تمایل یوسف را در خود برانگیزد. از طرفی لفظ مراوده، این راه و روش همسر عزیز مصر را راه و روش حیوانی وصف می‌کند؛ زیرا همسر عزیز در این رغبت و میل سرکش خود برای اینکه بتواند شهوتش را سیر کند، به حیوانی تشبیه شده است که در حال رفت و آمد به چراگاه است تا خود را از علف‌های آن سیر کند» (محامی، ۱۹۸۸: ص ۳۷-۳۸). پس نمی‌توان پنداشت که این خواسته و صحنه زائیده‌ی همان لحظه باشد بلکه قبل از آن می‌بایست مقدمات زیاد و عشوه‌ی بسیار وجود داشته باشد و حوادث زیادی همسر عزیز مصر را به این مرحله رسانده باشد که صبر از کف بدهد و درها را ببندد و غرورش را بعنوان بانوی خانه و ملکه زیر پا بگذارد و از خدمتکارش کاری همانند این بخواهد.

اگر به معانی واژگانی که بر طلب و اراده دلالت دارند دقت نماییم هیچ واژه‌ای نمی‌تواند جایگزین دقیق و کاملی برای انتقال پیام و معنای واژه‌ی مورد بحث به حساب آید. چرا که هم‌معنایی به صورت مطلق به اثبات نرسیده است. از جمله روابط مفهومی شناخته شده‌ای که تاکنون به شکل‌های مختلفی از سوی دستورنویسان و فرهنگ‌نویسان بررسی شده، «هم‌معنایی» است. وقتی دو واژه معانی یکسان دارند، به نظر می‌رسد که یکی از آن‌ها با کسب مشخصه‌ی معنایی تمایز دهنده، به جدایی از دیگری می‌گراید. باتوجه به توضیح لاینز از هم‌معنایی، پالمر معتقد است که هم‌معنایی واقعی میان واژه‌ها وجود ندارد و هیچ دو واژه‌ای دقیقاً یک معنی ندارند (پالمر، ۱۳۷۴: ص ۱۰۷-۱۱۰). بنابراین، هیچ دو واژه‌ای را نمی‌توان یافت که در تمام جملات زبان بتوانند به جای یکدیگر بکار روند و تغییری در معنی آن زنجیره‌ی زبانی پدید نیاورند.

برای نمونه معنای واژه‌های قرآنی «بَغَى، ابْتِغَاء و بَغَاء» که جزو واژگان متقارب المعنی به «راود» هستند را بررسی می‌نمایم.

بَغَى: طلب توأم با تجاوز از حد. این معنی در تمام موارد استعمال این کلمه صادق است: «وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ» (قصص: ۷۷). (در زمین فساد مجوی). در اینجا مراد از «تبغ» قهراً طلب شدید است چنانکه راغب در «بَغَى و ابْتِغَى» بافاده کثرت تصریح می‌کند:

﴿لَقَدْ ابْتَغُوا الْفِتْنَةَ مِنْ قَبْلُ﴾ (توبه: ۴۸). (در گذشته بسیار طلب فتنه کرده‌اند). ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ﴾ (بقره: ۱۹۸). (بر شما گناه نیست که فضل پروردگارتان را بیشتر طلب کنید). ﴿وَلَا تُكْرَهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾ (نور: ۳۳). (کنیزان جوان خود را به زنا وادار نکنید اگر طالب عِفَّت باشند). به زنا از آن جهت «بغاء» گفته شده که آن یکنوع تجاوز از حدّ است زیرا حدّ زن آن است که زنا نکند. همچنین است: ﴿وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا﴾ (مریم: ۲۰). (و من بدکاره هم نبوده‌ام) (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۲۰۷).

واژگان دیگری نیز در ردیف این گروه واژگان متقارب المعنی به شمار می‌آیند ولی معانی هیچ یک نمی‌تواند تمامی ابعاد معنای دیگری را در برگیرد. قرآن نیز با انتخاب دقیق این واژه هم جانب ایجاز را رعایت نموده و هم مراد خود را در قالب دقیق‌ترین واژه به مخاطب ارائه داده است.

نتیجه‌گیری

بررسی کارآمدی ادبیات داستانی قرآن یکی از حوزه‌های مستعد پژوهش در علوم انسانی بوده که در این مقاله بدان پرداخته شده است. قرآن کریم بعنوان معجزه‌ی پیامبر "ص" حسب مقتضیات عصر نزول یعنی اهمیت بالای کلام و سخنوری در عربستان، از جنس ادبیات نازل گردید. یکی از شیوه‌های بیان قرآن در انتقال پیام و مفاهیم خود بهره‌گیری از قالب داستان بوده که بخش زیادی از آیات قرآن را شامل می‌گردد. پیشینه‌ی استعمال قصه در جزیره العرب پیش از نزول قرآن زمینه‌ی مساعدی بود تا قرآن کریم از این قالب بعنوان ابزاری توانمند برای انتقال پیام خود و جذب مخاطب بهره‌گیرد.

همچنین داستان‌های قرآنی واجد درونمایه‌های اخلاقی بوده و با عنایت به اینکه ارزش‌های اخلاقی ریشه‌ی فطری دارند لذا علیرغم عدم اعتقاد مردم بت پرست عصر جاهلی به مبانی توحیدی، پیام‌های اخلاقی و تربیتی قرآن در قالب داستان‌های دلنشین و واقعی بر دل آنان جای گرفت.

در پایان نیز یکی از وجوه اعجازی ادبیات قرآن یعنی تناسب واژگان و تصویرسازی در بیان داستان‌های قرآن بعنوان مهمترین وجه اعجازی و اثرگذار داستان قرآنی بر انتقال پیام خداوند و به تبع آن، پذیرش از سوی مردم تشریح و عنوان گردید.

لازم به ذکر است که شاید علل دیگری نیز برای کارآمدی داستان قرآنی در انتقال پیام الهی وجود داشته باشد لکن پژوهش حاضر به استناد شواهد مذکور، سه دلیل پیش گفته را برای اثبات کارآمدی داستان قرآنی عنوان داشته است.

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. البستانی، فؤاد افرام، (۱۳۹۳ش)، *المجانی الحديثه*، ذوی القربی، قم.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، دار صادر، بیروت.
۳. الفاخوری، حنا، (۱۳۸۹ش)، *تاریخ ادبیات زبان عربی*، ترجمه‌ی عبدالمحمد آیتی، نشر توس، تهران.
۴. بی‌نیاز، فتح‌اله، (۱۳۹۴ش)، *درآمدی بر داستان‌نویسی و روایت‌شناسی*، افراز، تهران.
۵. پالمر، فرانک، (۱۳۷۴ش)، *نگاهی تازه به معنی‌شناسی*، ترجمه‌ی کورش صفوی، نشر مرکز، تهران.
۶. پروینی، خلیل، (۱۳۷۹ش)، *تحلیل ادبی و هنری داستان‌های قرآنی*، فرهنگ گستر، تهران.
۷. حلّی، علی بن موسی، (۱۳۹۲ش)، *کشف المراد*، ترجمه‌ی علی شیروانی، دارالعلم، قم.
۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، *المفردات فی غریب القرآن*، دارالعلم و دارالشامیه، دمشق-بیروت.
۹. سالم، عبدالعزیز، (۱۳۸۳ش)، *تاریخ عرب قبل از اسلام*، ترجمه‌ی باقر صدوری‌نیا، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
۱۰. سبحانی، جعفر، (۱۳۹۱ش)، *منشور عقاید امامیه*، موسسه‌ی امام صادق "ع"، قم.
۱۱. عبدالجلیل، ژان محمد، (۱۳۹۳ش)، *تاریخ ادبیات عرب*، ترجمه‌ی آذرتاش آذرنوش، امیرکبیر، تهران.
۱۲. قرشی، علی اکبر، (۱۳۷۱ش)، *قاموس قرآن*، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
۱۳. معرفت، محمدهادی، (۱۳۸۵ش)، *علوم قرآنی*، سمت، قم.
۱۴. معرفت، محمدهادی، (۱۳۸۷ش)، *قصه در قرآن*، ذوی القربی، قم.
۱۵. معین، محمد، (۱۳۸۷ش)، *فرهنگ معین*، امیرکبیر، تهران.
۱۶. میرصادقی، جمال، (۱۳۹۴ش)، *ادبیات داستانی*، نشر سخن، تهران.
۱۷. نصیریان، یدالله، (۱۳۸۶ش)، *علوم بلاغت و اعجاز قرآن*، سمت، تهران.
۱۸. یونسی، ابراهیم، (۱۳۹۵ش)، *هنر داستان‌نویسی*، انتشارات نگاه، تهران.
۱۹. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۶۰ش)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ترجمه‌ی مترجمان، انتشارات فراهانی، تهران.
۲۰. محامی، محمد کامل حسن، (۱۹۸۸م)، *عاشقه یوسف*، مکتب العلمی، بیروت.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۷-۴۴

بررسی زکات و نماز در آیه ولایت از منظر تقدم در تفسیر ابن کثیر

صدرالله جمشیدی^۱

محمد مهدی رضوانی حقیقی شیراز^۲

محسن زارعی جلیانی^۳

چکیده

در احکام دین اسلام زکات از جمله واجبات بشمار می رود که در ۳۲ آیه و بسیاری از روایات معصومان (ع) از آن سخن به میان آمده است. صلاة نیز به عنوان یکی از واجبات و ارکان مهم دین اسلام می باشد که در فارسی با کلمه نماز شناخته می شود. اهمیت نماز در اسلام به موجب برقراری ارتباط قلبی با خداوند که از آن به عنوان حضور قلب یاد می شود مورد توجه می باشد. لازم به ذکر است در ۲۷ آیه از ۳۲ آیه فوق الذکر کلمه زکات در کنار صلاة آورده شده است که تأکیدی بر ارتباط میان زکات و نماز می باشد. در این مقاله تلاش داریم با بررسی آیه ولایت در تفسیر ابن کثیر که اشاره ای به مسئله زکات در رکوع امام علی (ع) دارد. به شبهه ایجاد شده در زمینه حضور قلب در نماز و ارتباط آن با زکات از این جنبه که به جا آوردن عمل زکات حین نماز ناقض حضور قلب می باشد یا خیر پاسخ دهیم.

واژگان کلیدی

حضور قلب، امام علی (ع)، انگشتر.

۱. دانشجوی دکتری، گروه الهیات و معارف اسلامی، گرایش قرآن و حدیث، واحد کازرون، دانشگاه آزاد اسلامی، کازرون، ایران.
Email: Sadrolah.jamshidi@gmail.com

۲. استادیار، گروه زبان و ادبیات عرب، واحد شیراز، دانشگاه آزاد اسلامی، شیراز، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: Mehdi.rhf@gmail.com

۳. استادیار، گروه الهیات و معارف اسلامی، واحد کازرون، دانشگاه آزاد اسلامی، کازرون، ایران.
Email: mohzareie@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۲/۱۶

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۱۰

طرح مسأله

در باب نماز؛ خداوند بخشنده به جهت نزدیکی بندگانش به محضر پاکش موهبت نماز را بر ایشان عطا فرمود و بندگان را به ممارست در برپایی نماز دعوت نمود. نماز به مشابه میهمانی در محضر خداوند است که هر شخص با نشستن بر سر این سفره گسترده به تناسب کیفیت و ظرفیت خویش می‌تواند نسبت به آن بهره‌مند شود. از این رو مسئله‌ای به نام حضور قلب مطرح می‌گردد.

حضور قلب، روح نماز است؛ اگر چه نماز بدون حضور قلب نیز صحیح می‌باشد و ادای وظیفه و تکلیف است؛ ولی معراج مومن است که باعث تربیت انسان و باز داشتن ایشان از مفاسد اخلاقی، فحشا و منکر خواهد شد.

در واقع حضور قلب به معنای توجه و تمرکز روحی، قلبی و وجودی انسان به معبود در محضر ایشان و عدم توجه به موارد خارج از آن است.

در باب زکات؛ باید توجه داشت که اسلام دینی تنها مبتنی بر اخلاق، فلسفه و یا اعتقاد نمی‌باشد، بلکه بعنوان مجموعه قوانین جامع مورد نیاز جامعه که کلیه نیازمندی‌های مادی و معنوی را بر طرف می‌کند شناخته می‌شود. یکی از جنبه‌های مورد تاکید دین اسلام توجه به حمایت از محرومان و تلاش برای از بین بردن فاصله طبقاتی است. از این رو زکات بدلیل پوشش این موضوع در اسلام مورد توجه قرار گرفته است.

آیه ولایت در تفسیر این کثیر به موضوع زکات در حین رکوع توسط امام علی (ع) پرداخته است. با علم به مبحث حضور قلب در نماز و اهمیت آن، توجه امام علی (ع) به امور خارج از نماز در حین رکوع شبهه تقدم نماز بر زکات و یا زکات بر نماز را ایجاد می‌کند. که با مرور و پژوهش در آیات مرتبط با زکات و نماز می‌توان پاسخ مناسب را استخراج کرد.

پیشینه

زکات و نماز در ادیان سابق

آیات ۷۱ تا ۷۳ سوره مبارک انبیاء

«وَنَجِّنَاهُ وَ لَوْطًا إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا لِلْعَالَمِينَ وَ وَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَ يَعْقُوبَ نَافِلَةً وَ كَلَّا جَعَلْنَا صَالِحِينَ وَ جَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَ أَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَ أَقَامَ الصَّلَاةَ وَ آتَيْنَاهُ الزَّكَاةَ وَ كَانُوا لَنَا عَابِدِينَ»

«و او (ابراهیم) و لوط را [برای رفتن] به سوی آن سرزمینی که برای جهانیان در آن برکت نهاده بودیم، رهانیدیم و اسحاق و یعقوب را [به عنوان نعمتی] افزون به او بخشودیم و همه را از شایستگان قرار دادیم و آنان را پیشوایانی قرار دادیم که به فرمان ما هدایت می کردند، و به ایشان انجام دادن کارهای نیک و بر پا داشتن نماز و دادن زکات را وحی کردیم و آنان پرستنده ما بودند.» (۱)

این آیات به اهمیت زکات در کنار نماز برای پیامبران بزرگی چون لوط، ابراهیم، اسحاق و یعقوب علیهم السلام و مامور بودن این پیامبران برای ابلاغ دستور الهی مبنی بر ادای زکات و اقامه نماز را مورد توجه قرار داده است.

آیات ۳۰ و ۳۱ سوره مبارک مریم

«قَالَ أَنِّي عَبْدُ اللَّهِ ءَاتَانِي الْكِتَابَ وَ جَعَلَنِي نَبِيًّا وَ جَعَلَنِي مَبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ وَ أَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَ الزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا»

«[حضرت عیسی در گهواره] گفت: منم بنده خدا، به من کتاب داده و مرا پیامبر قرار داده است و هر جا که باشم مرا با برکت ساخته و تا زنده ام به نماز و زکات سفارش کرده است.» (۲)

آیات ۵۴ و ۵۵ سوره مبارک مریم

«وَ اذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَ كَانَ رَسُولًا نَبِيًّا وَ كَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلَاةِ وَ الزَّكَاةِ وَ كَانَ عِنْدَ رَبِّهِ مَرْضِيًّا»

«و در این کتاب از اسماعیل یاد کن؛ زیرا که او درست وعده و فرستاده ای پیامبر بود و خاندان خود را به نماز و زکات فرمان می داد و همواره نزد پروردگارش پسندیده [رفتار] بود.» (۳)

زکات و نماز در اسلام

آیاتی از قرآن که به ارتباط زکات و نماز پرداخته اند: سوره بقره آیه ۴۳، ۸۳، ۱۱۰، ۱۷۷، ۲۷۷؛ سوره نساء آیه ۷۷، ۱۶۲؛ سوره مائده آیه ۱۲، ۵۵؛ سوره توبه آیه ۵، ۱۱، ۱۸، ۷۱؛ سوره مریم آیه ۳۱، ۵۵؛ سوره انبیاء آیه ۷۳؛ سوره حج آیه ۴۱، ۷۸؛ سوره مؤمنون آیه ۴؛ سوره نور آیه ۳۷، ۵۶؛ سوره نمل آیه ۳؛ سوره لقمان آیه ۴؛ سوره احزاب آیه ۳۳؛ سوره مجادله آیه ۱۳؛ سوره مزمل آیه ۲۰؛ سوره بینه آیه ۵.

آیات فوق زکات را در کنار نماز بیان کرده اند که خود نشان دهنده ارتباط بین این دو می باشد. در ادامه تفسیر برخی از این آیات در کتاب ابن کثیر آمده است.

۱- «و اقيموا الصلوة و اتوا الزکوة و ارکعوا مع الراکعين»

مقاتل بیان کرده است: سخن خداوند به اهل کتاب «و اقيموا الصلوة»: خداوند در این آیه به اهل کتاب امر کرد که با پیامبر نماز بگذارند. «و اتوا الزکاة»: در این آیه نیز به اهل کتاب امر کرد که زکات بپردازند. یعنی زکات را به پیامبر تحویل دهند. «و ارکعوا مع الراکعين»: در این آیه خداوند به اهل کتاب امر کرد که با رکوع کنندگان از امت محمد (ص) رکوع کنند. یعنی خداوند فرموده است: از مسلمانان و همراه مسلمانان باشید. علی بن ابی طلحه از ابن عباس نقل کرده است «اتوا الزکوة» منظور از زکاة ۲۰۰ مورد و بالاتر است. مبارک بن فضاله از حسن در مورد «اتوا الزکاة» گفته است که منظور فریضه واجب است که اعمال و کارهای بندگان نفعی ندارد مگر با زکات و نماز. ابن ابی حاتم گفته است که ابو زرعه از عثمان بن ابی شیبه از جریر از ابی حیان عجمی تیمی از حارث عکلی در مورد «اتوا الزکاة» نقل کرده است: منظور از این بخش از آیه صدقه فطریه است و منظور از «و ارکعوا مع الراکعين» این است که در کارهای خوب مسلمانان به همراه آنها باشید. که از جمله بهترین کارها و کامل ترین آنها نماز است. (۴)

۲- «وَأَقِمْوَا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِمَا

تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ»

در این آیات خداوند مومنان را به دوستی و عفو و احتمال دعوت می کند تا اینکه امر و دستور خداوند درباره پیروزی و فتح بیاید. در این آیات همچنین خداوند مومنان را به اقامه

نماز و پرداخت زکاة امر می‌کند و آنها را به این کار تشویق و ترغیب می‌کند.

آیه «و اقيموا الصلاة و اتوا الزکوة و ما تقدموا لانفسکم من خير تجدوه عند الله» خداوند مسلمانان را به انجام چیزی تشویق می‌کند که به نفع آنان است و در روز قیامت عاقب نیک آن برای آنها باز گردد. هر کسی نماز را به پا دارد و زکات را پردازد، تا اینکه خداوند نصر و پیروزی در دنیا و شهادت به نیکی در آخرت را نسیب آنان کند. (۵)

۳- «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ»

زمانی که خداوند صفات ناپسند منافقین را برشمرد، بعد از آن صفات پسندیده مومنان را نیز برشمرد و فرمود «بعضهم اولیاء بعض» یعنی به هم یاری می‌رسانند و از یکدیگر حمایت می‌کنند. در صحیح آمده است: «مومن برای مومن به مانند بنیادی است که یکدیگر را محکم می‌کند» و به عنوان تمثیل انگشتان خود را به هم گره زد. همچنین در کتاب صحیح آمده است «مثل مومنان در دوستی و همیاری به همدیگر به مانند یک جسم است، اگر یک عضوی دچار مشکل شود دیگر اعضای جسم با شب زنده دار از او حمایت می‌کنند». منظور از آیه «یامرون بالمعروف و ينهون عن المنکر»، و آیه «ولتکن منکم امه یدعون الی الخیر و یامرون بالمعروف و ينهون عن المنکر و اولئک هم المفلحون» و آیه «و یقیمون الصلوة و یوتون الزکاة» این است که از خداوند اطاعت می‌کنند و به بندگان او احسان می‌کنند. «و یطیعون الله و رسوله» یعنی از پیامبر اطاعت می‌کنند در امری که داده است و از او اطاعت می‌کنند در ترک کردن چیزی که پیامبر از آن بیزار است. «اولئک سیرحمهم الله» یعنی هر کسی که دارای این صفات است خداوند او را مورد مرحمت خود قرار می‌دهد. «ان الله عزیز حکیم» یعنی هر کسی که از خداوند اطاعت کند خداوند او را توانا خواهد کرد. زیرا توانایی برای خداوند و پیامبرش و مومنین است. «حکیم» یعنی خداوند در تقسیم این صفات برای این افراد حکیم است. همچنین در اختصاص دادن منافقان به صفاتی که برای آنها ذکر شد نیز حکیم است. زیرا خداوند تبارک و تعالی در همه کارهایی که انجام می‌دهد حکیم است. (۶)

۴- «و الذین هم للزکاة فاعلون»

اکثر علما عقیده دارند منظور از زکات در این آیه زکات اموال است، زیرا این آیه مکی است و زکات در مدینه و در سال دوم هجرت واجب شد. و ظاهراً چیزی که در مدینه واجب شد اموالی بودند که زکات به آنها تعلق می‌گرفت و مقادیر آنهاست. در غیر این صورت ظاهراً زکات در اصل در مکه واجب شده بود همانگونه که خداوند در سوره انعام که مکی است فرموده است «واتوا حقه یوم حصاده». همچنین احتمال دارد که منظور از زکات در آیه زکات نفس از شرک و پستی باشد. مانند آیه «قد افلح من زکّها؛ و قد خاب من دسّها» و آیه «وویل للمشرکین الذین لا یوتون الزکوة». طبق یکی از دو قول در تفسیر این آیه. همچنین احتمال دارد که منظور هر دو مورد باشد یعنی هم زکات نفس و هم زکات اموال، زیرا از جمله زکات نفوس است. مومن کامل کسی است که هم زکات نفس را می‌دهد و هم زکات اموال را. و خداوند دانایتر است. (۷)

زکات و نماز در روایات و احادیث

زکات و نماز در روایاتی مورد توجه قرار گرفته است که به دو مورد از آن اشاره می‌کنیم.

۱- در روایتی در کتاب المناقب ابن شهر آشوب آمده که به پیامبر خدا (ص) دو ناقة هدیه شد. پیامبر (ص) به اصحاب خود فرمود: «آیا بین شما کسی هست که دو رکعت نماز با قیام، رکوع، سجود، وضو و فروتنی آن به جا آورد و در آن، به چیزی از دنیا همّت نرزد و دلش به فکر دنیا نیفتد تا یکی از این دو ناقة را به او هدیه بدهم؟». یک بار، دو بار و سه بار فرمود و هیچ کدام از یارانش پاسخ ندادند تا این که امیر مؤمنان (ع) برخاست و گفت: «من، ای پیامبر خدا! دو رکعت نماز به جا می‌آورم و تکبیرة الإحرام می‌گویم و تا آن هنگام که سلام بدهم، به یاد چیزی از دنیا نخواهم افتاد». پیامبر (ص) فرمود: «ای علی! درود خدا بر تو باد! بخوان». امیر مؤمنان، تکبیر گفت و وارد نماز شد. هنگامی که سلام داد، جبرئیل (ع) بر پیامبر (ص) فرود آمد و گفت: «ای محمد! خداوند به تو سلام می‌رساند و می‌گوید: یکی از دو ناقة را به او بده». پیامبر خدا (ص) فرمود: «من با او شرط کردم که دو رکعت، نماز بگزارد و در آن، هیچ به یاد چیزی از دنیا نیفتد تا اگر نماز گزارد، یکی از دو

ناقه را به وی بدهم و او در تشهّد نشست و پیش خود فکر کرد که کدام یک از آن دو را بگیرد». جبرئیل (ع) گفت: «ای محمد! خداوند به تو سلام می رساند و می گوید: او اندیشید که کدام یک را بگیرد که چاق تر و بزرگ تر باشد و آن را نحر کند و در راه خدا، آن را صدقه بدهد. بنا بر این، تفکر او برای خداوند بود، نه خودش و یا دنیا». پیامبر خدا(ص) گریست و هر دو ناقه را به وی داد. (المناقب، ج ۱ ص ۳۰۲).

۲- رسول خدا - صلی الله علیه و آله - در آخرین خطبه خود فرمود: ای مردم! زکات اموال خود را پردازید که هر کس زکات نپردازد، برای او نه نمازی است و نه حجی و نه جهادی. (مستدرک، ج ۱، ص ۵۰۷).

۳- در روایتی دیگر پیامبر - صلی الله علیه و آله - فرمود: زکّوا اموالکم تقبل صلاتکم (جامع الاحادیث، ج ۹، ص ۲۹) زکات اموال خود را پردازید تا نمازتان قبول شود

۴- پیامبر اسلام - صلی الله علیه و آله - و حضرت علی - علیه السلام - فرمود: علامت و نشانه مؤمنان و شیعیان ما سه چیز است: نماز، روزه، زکات. (جامع الاحادیث، ج ۹، ص ۳۵)

۵- رسول خدا - صلی الله علیه و آله - فرمود: «لا تزال امتی بخیر ما تحابوا و اقاموا الصلوة و اتوا الزکاة فاذا لم يفعلوا ذلك ابتلوا بالقحط و السنین» (جامع الاحادیث، ج ۹، ص ۴۸) امت من مادامی که یکدیگر را دوست بدارند و اهل نماز و زکات باشند در خیر و سعادت به سر می برند، ولی اگر این گونه نباشند، گرفتار قحطی می شوند.

۶- امام باقر - علیه السلام - فرمود: روزی پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله - وارد مسجد شدند و با جمله «قم یا فلان، قم یا فلان، قم یا فلان»، پنج نفر را از مسجد اخراج کردند و فرمودند: شما که زکات نمی دهید از مسجد بیرون بروید. (جامع الاحادیث، ج ۹، ص ۳۱) همچنین در سوره معراج آیه ۲۱-۲۲ در همین باب آمده است: آری، نماز گزار واقعی بخیل نیست: «إِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعاً إِلَّا الْمُصَلِّينَ» «و چون مال و دولتی به او رو کند (بخل ورزد و) منع (احسان) نماید مگر نماز گزاران حقیقی».

۷- در روایات می خوانیم: «إِنَّهَا النَّاسُ أَدَّوْا زَكَاةَ أَمْوَالِكُمْ فَمَنْ لَا يَزَكِّي لَا صَلَوةَ لَهُ وَ مَنْ لَا صَلَوةَ لَهُ لَا دِينَ لَهُ وَ مَنْ لَا دِينَ لَهُ لَا حَجَّ وَ لَا جِهَادَ لَهُ» (مستدرک، ج ۱، ص ۷۵) قبولی

تمام اعمال، وابسته به قبولی نماز است و قبولی نماز وابسته به پرداخت زکات.

۸- امام رضا - علیه السلام - فرمود: خداوند نماز و زکات را هم‌تا و مقرون یکدیگر قرار داده و نماز بی زکات پذیرفته نیست. (جامع الاحادیث، ج ۹، ص ۳۰ و ۳۳)

۹- در روایتی از امام صادق (ع) می‌خوانیم: «ان الزکاة جعلت مع الصلاة قرباناً لاهل الاسلام» (جامع الاحادیث، ج ۹، ص ۳۳) خداوند زکات را همراه با نماز، وسیله تقرب مسلمین به خود قرار داد.

۱۰- در تفسیر علی بن ابراهیم (منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام) روایتی جامع و کامل در این موضوع آمده است که ترجمه آن را تقدیم می‌کنیم:

«...اما زکات؛ پس پیامبر صلی الله علیه و آله [درباره آن] فرمود: هر کس زکات [مال خود] را به مستحق بدهد و نماز را با حدود و شرایطش به جا آورد و به این دو (نماز و زکات) چیزی از گناهان که آن دو را باطل کند، ملحق نکند، در روز قیامت در حالی وارد محشر می‌شود که تمام حاضرین در عرصات قیامت به حال او غبطه می‌خورند تا این که نسیم بهشتی او را تا بالاترین غرفه‌ها و تالارهای بهشت، به محضر محمد و خاندان طیبین و طاهرین آن حضرت - که این شخص آنها را دوست می‌داشته - بالا می‌برد.

هر کس که نسبت به زکات مالش بخل بورزد و [لی] نمازش را به جا آورد، نمازش نگاه داشته می‌شود و به آسمان نمی‌رود تا وقتی که زکات مالش بیاید، پس اگر زکات را داد، آن زکات، به صورت راهوارترین اسبها برای حمل نمازش در می‌آید و نماز را تا ساق عرش با خود می‌برد و حمل می‌کند؛ پس خداوند عزوجل [خطاب به آن شخص] می‌فرماید:

در بهشت [با این مرکب] سیر کن و تا روز قیامت در آن بتاز پس تا هر کجا که تاختن تو به آن منتهی شد، همه آن و راست و چپ آن برای توست؛ پس آن اسب شروع به تاختن می‌کند به طوری که در هر روز در یک چشم به هم زدن با هر پُرش و جهش مسافت یک سال را طی می‌کند تا این که به جایی که خداوند تعالی می‌خواهد منتهی می‌شود.

پس همه آن مقدار طی شده و مثل آن مقدار از جهت راست آن و چپ آن و مقابل آن

و پشت آن و بالای آن و زیر آن، برای آن شخص است. و [لی] اگر نسبت به زکاتش بخل بورزد و آن را پرداخت نکند، امر می شود [به ملائکه که نمازش را به او برگردانند] پس نماز به آن شخص برگردانده می شود و نمازش در هم پیچیده می شود همچنان که لباس کهنه را می پیچند و آن را به صورت آن فرد می زنند و [به او] گفته می شود: ای بنده خدا! این نماز بدون زکات به چه دردت می خورد». (تفسیر علی بن ابراهیم، ص ۷۶، ح ۳۹).

۱۱- در پاره ای از روایات از نمازی که به همراهش زکات نباشد به نماز غیر مقبول یا ناقص تعبیر شده است که در اینجا به نقل چند روایت در این باره می پردازیم.

روایت اول: پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود:

«لَا يَقْبَلُ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ صَلَاةَ رَجُلٍ لَا يُؤَدِّي الزَّكَاةَ حَتَّى يَجْمَعَهُمَا فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ قَدْ جَمَعَهُمَا فَلَا تُفَرَّقُوا بَيْنَهُمَا»

«خداوند عزوجل نماز کسی را که زکات ندهد قبول نمی کند تا وقتی که میان آن دو جمع کند؛ زیرا خداوند آن دو را جمع کرده است، پس میان آن دو جدایی میندازید.» (الصلاة، محمد محمدی ری شهری، ص ۱۳۷)

روایت دوم: امام رضا علیه السلام فرمود:

«إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ أَمَرَ بِثَلَاثَةِ مَقْرُونٍ بَيْنَهُمَا ثَلَاثَةٌ أُخْرَى؛ أَمَرَ بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ، فَمَنْ صَلَّى وَلَمْ يُزَكِّ لَمْ تُقَبَّلْ مِنْهُ صَلَاتُهُ»

«خدای عزوجل به سه چیز فرمان داده که هر یک از آنها با چیز دیگری پیوسته و قرین است، به نماز و زکات [در کنار هم] فرمان داد پس کسی که نماز بخواند و زکات ندهد نمازش پذیرفته نیست. (جامع الاحادیث، ج ۸، ص ۶)

روایت سوم: امام صادق علیه السلام فرمود:

«لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَا زَكَاةَ لَهُ وَلَا زَكَاةَ لِمَنْ لَا وَرَعَ لَهُ»

«کسی که زکات ندهد نمازش بی حاصل است و کسی که ورع نداشته باشد زکاتش

پذیرفته نیست (میزان الحکمه، ج ۵، ص ۲۱۸۳)

۱۲- اخراج نماز گزار بی زکات از مسجد.

امام صادق علیه السلام فرمود:

«بینا رسول الله صلى الله عليه و آله في المسجد اذ قال قُم يا فلان قُم يا فلان حتى أخرج خمسة نفر فقال: اخرجوا من مسجدنا لا تَصَلُّوا منه و انتم لا تزكّون»
 «پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در مسجد حضور داشت که خطاب به چند نفر فرمود: ای فلان بلند شو! ای فلان بلند شو! تا این که پنج نفر را از مسجد بیرون کرد. سپس فرمود: از مسجد ما بیرون روید و در آن نماز نخوانید؛ زیرا شما زکات نمی دهید».
 شاید بتوان این استفاده را از روایت کرد که نمازگزاری که اهل زکات نباشد باید از اجتماعات مسلمین طرد شود؛ زیرا این شخص دینی ناقص و روشی ناصحیح دارد و برای اجتماع مسلمین مضر است. (جامع الاحادیث، ج ۸، ص ۷)

روش تحقیق

بحث نظری

۱- این که قرآن کریم زکات را عدل و قرین نماز قرار داده است معلوم می شود که اگر نماز ستون دین است پس زکات هم ستون دین است؛ اگر نماز بهترین اعمال است، زکات هم چنین است و اگر نماز وسیله تقرب الی الله است زکات نیز سبب تقرب است (الحیاء، ج ۶، ص ۲۴۵ و ۲۴۶).

۲- پیوستگی نماز و زکات در آیات و روایات از ارتباط عمیق بین زندگی عبادی و زندگی اقتصادی در اسلام حکایت می کند و نیز حکایت از این دارد که انفاق و بخشش مال نقش والایی در تکامل روحی انسان دارد. (الحیاء، ج ۶، ص ۲۴۵ و ۲۴۶).

۳- ارتباطی قوی و مستحکم بین تقرب الی الله و عبادت خدا و بذل مال به منظور نابودی فقر از جامعه وجود دارد. زندگی اسلامی زندگی یکپارچه ای است که اجزاء آن از همدیگر جدا نیست؛ از این رو است که نماز با زکات قبول می شود و ایمان و یقین با ادا کردن زکات شناخته می شود؛ پس ایمان به خدای تعالی، همچنان که مؤمنین را به خضوع در برابر پروردگار جهانیان با رکوع و سجود و تضرع فرا می خواند، به همان گونه آنان را به مبارزه با فقر و رسیدگی به محرومین دعوت می کند. (الحیاء، ج ۶، ص ۲۴۵ و ۲۴۶).

۴- نماز یک عبادت روحی و زکات یک عبادت مالی است و هر کس بتواند برای جلب رضایت خدا به پرداخت زکات موفق شود؛ از خود گذشتن در راه خدا برای او امری

آسان خواهد بود. (تفسیر کاشف، ج ۱، ص ۱۷۵).

۵- تکیه بر دو رکن نماز و زکات، بیان این واقعیت است که مسلمان شایسته است هم با خدا ارتباطی عاشقانه و صمیمی داشته باشد و هم در رابطه با مردم بی تفاوت نبوده و وظایف واجب و مستحب مالی خود را انجام دهد و به فکر محرومان جامعه باشد. در قرآن اقامه نماز و پرداخت زکات به عنوان محک ایمان و اخلاص برشمرده شده است و این دو در حقیقت اولین گام وفاداری به دین معرفی شده اند چنان که قرآن می‌فرماید:

«وَأَقِمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ» (سوره بقره (۲) آیه ۴۳)

«نماز به پا دارید و زکات پردازید و همراه رکوع کنندگان رکوع کنید»

پس روشن می‌شود که یاد خدا همراه با توجه به خلق خداست و پرواز روح همراه با امداد جسم است.

اگر کمک به محرومان همراه با نماز و رابطه با خدا باشد مفید است؛ و گرنه همراه با منت و استعمار خواهد بود و سر از برده کشی در خواهد آورد. (تفسیر نور، ج ۱، ص ۱۸۲)

۶- در «زکات» اسراری وجود دارد که در نماز هم موجود است، از جمله:

الف. در زکات به فقرا و محرومین کمک مادی می‌شود؛ در نماز برای آنان و همه مسلمین دعا می‌شود؛

ب. در زکات، مال انسان پاکیزه می‌شود؛ در نماز قلب او؛

ج. پرداخت زکات شکر مالی است؛ اقامه نماز، شکر جانی و بدنی است؛

د. با دادن زکات، صفت بخل از انسان دور می‌شود؛ با خواندن نماز صفت تکبر سرکوب می‌شود؛

ه. زکات حافظ مال است؛ نماز حافظ همه اعمال است؛

و. زکات سرمایه فقیران است؛ نماز سرمایه عابدان است؛

ی. زکات دهنده دوست دارد مالش برکت کند و زیاد شود، نمازگزار هم به دنبال

پادشاهی بسیار است. (هزار و یک نکته درباره نماز، حسین دیلمی، ص ۱۶۰).

۷ - برخی از مفسران گفته اند که «الصلوة تبلغك باب الملك و الصدقة تدخلک علیه»؛ یعنی نماز تو را به باب ملک می رساند و زکات سبب وارد شدن بر ملک است. (تفسیر کشف الاسرار و عدة الابرار، ابوالفضل رشید الدین المییدی، ج ۱، ص ۲۵۲)

۸ - بدترین نماز گزارن (اصحاب رده).

در تاریخ اسلام می خوانیم که گروهی بعد از وفات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله مرتد و به «اصحاب رده» معروف شدند. آنها جمعی از طوایف «بنی طی»، «غطفان» و «بنی اسد» بودند که از دادن زکات به مأموران و عاملین حکومت اسلامی خودداری کردند و با این عمل پرچم مخالفت برافراشتند.

آنها مخالف صد در صد حکومت نبودند، اما زکات را به عنوان حکمی از احکام اسلام قبول نداشتند و به مصداق آیه ۱۵۰ سوره نساء: «ثُمَّ مِنْ بَعْضٍ وَ نَكْفُرُ بِبَعْضٍ»، می گفتند: «اما الصلاة فنصلي و اما الزكاة فلا يُعَصَّب اموالنا»؛ یعنی نماز می خوانیم ولی زکات نه، اجازه نمی دهیم اموالمان غصب گردد.

در پی این بدعت، مسلمانان که این عمل آنها را ارتداد می دانستند تصمیم گرفتند با این گروه مرتد به پیکار برخیزند و سرانجام با آنان جنگیدند و آنها را در هم کوبیدند. (تفسیر نمونه، ج ۲۰، ص ۲۱۷)

شباهت‌های زکات و نماز در قرآن

۱- زکات همانند نماز، سیره پیامبران و اولیاء الهی بوده است؛^۱ سوره مائده (۵) آیه ۵۵؛ سوره بینه (۹۸) آیه ۵.

۲- زکات همانند نماز، در همه ادیان وجود داشته است؛ (سوره انبیاء (۲۱) آیه ۷۳).

۳- زکات همانند نماز، سبب آمرزش گناهان است؛ (سوره مائده (۵) آیه ۱۲).

۴- زکات همانند نماز، در پی دارنده اجر عظیم عندالله است؛ (سوره بقره (۲) آیات ۱۱۰ و ۲۷۷؛ سوره نساء (۴) آیه ۱۶۲).

۵- زکات همانند نماز، از نشانه های اهل یقین است؛ (سوره لقمان (۳۱) آیه ۴).

۶- زکات همانند نماز، از نشانه های مؤمنان راستین و سبب رستگاری است؛ (سوره مؤمنون (۲۳) آیه ۱ - ۴).

۷- زکات همانند نماز، شرط برادری و اخوت دینی است؛ (سوره توبه (۹) آیات ۱۱ و

(۷۱).

شباهت‌های زکات و نماز در روایات

۱- زکات همانند نماز، از ارکان دین اسلام است. حضرت امام باقر علیه السلام فرمود:

«بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسَةِ أَشْيَاءٍ؛ عَلَى الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَالْحَجِّ وَالصَّوْمِ وَالْوَلَايَةِ»

«اسلام بر پنج پایه استوار شده است؛ بر نماز و زکات و حج و روزه و ولایت»

(بحارالانوار، ج ۸۲، ص ۲۳۴).

۲- زکات همانند نماز، موجب آمرزش گناهان است. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله

فرمود:

«الزَّكَاةُ تُذْهِبُ الذَّنْبَ»

«زکات گناهان را از بین می برد.» (بحارالانوار، ج ۶۸، ص ۳۳۲).

امیر مؤمنان علی علیه السلام در نهج البلاغه درباره نماز فرمود:

«أَتَاهَا لَتَحْتَ الذَّنْبِ حَتَّى الْوَرَقِ»

«نماز گناهان را مانند ریزش برگ درختان فرو می ریزد.» (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۹).

۳- ترک زکات همانند ترک نماز، موجب کفر است. پیامبر گرامی اسلام صلی الله

علیه و آله فرمود:

«وَالَّذِي نَفْسِي مَحْمَدٌ بِيَدِهِ مَا خَانَ اللَّهَ أَحَدٌ شَيْئًا مِنْ زَكَاةٍ مَالِهِ إِلَّا مُشْرِكٌ بِاللَّهِ»

(بحارالانوار، ج ۹۶، ص ۲۹).

«قسم به کسی که جان محمد به دست اوست هیچ کس در چیزی از زکات مالش به

خداوند خیانت نکرد مگر مشرک به خدا»

نیز فرمود:

«بَيْنَ الْعَبْدِ وَبَيْنَ الْكُفْرِ تَرْكُ الصَّلَاةِ»

«فاصله بین بنده و کفر، ترک نماز است.» (بحارالانوار، ج ۸۲، ص ۲۰۲).

۴- زکات همانند نماز، پالایش و پاکی روح را در پی دارد. در روایتی زیبا از حضرت

زهره علیها السلام آمده است:

«فَجَعَلَ الْإِيمَانَ تَطْهِيرًا لَكُمْ مِنَ الشَّرْكِ وَالصَّلَاةَ تَنْزِيهَا مِنَ الْكِبَرِ وَالزَّكَاةَ تَزْكِيَةً لِلنَّفْسِ

و نماء فی الرزق»

«پس خداوند ایمان را برای پاک شدن شما از شرک و نماز را برای دور شدن شما از تکبر و زکات را برای پاکیزگی روح و افزایش رزق قرار داد». (الاحتجاج، ج ۱، ص ۱۳۴).
۵- ترک زکات همچون ترک نماز، در پی دارنده سوء عاقبت است. امام صادق علیه السلام فرمود:

«مَنْ مَنَعَ قِيْرَاطًا مِنَ الزَّكَاةِ فَلَيْمَتْ أَنْ شَاءَ يَهُودِيًّا أَوْ نَصْرَانِيًّا»

«هر کس که به اندازه یک قیراط [تقریباً هم وزن ۴ عدد جو] زکات مالش را ندهد پس باید [بر دینی غیر از اسلام] بمیرد خواه [بر دین] یهود یا نصارا». (فروع کافی، ج ۳، ص ۵۰۵).

با توجه به این که یکی از مصادیق بارز صدقه، زکات است نقش زکات در نابودی و به عجز در آوردن شیطان در این روایت آشکار است.

آیه ولایت در تفسیر ابن کثیر

إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ.

همانا ولی شما، تنها خدا و پیامبر اوست و کسانی که ایمان آورده اند؛ همان کسانی که نماز بر پای می دارند و در حال رکوع، زکات می دهند.

منظور از آیه «الذين يقيمون الصلاة و يؤتون الزكاة و هم راكعون» مومنانی هستند که دارای این صفات می باشند. منظور کسی که نماز را اقامه کند که نماز بزرگترین رکن اسلام است. و صرفاً برای خداوند است و شریکی در آن ندارد، پرداخت زکات که حق بندگان است و در واقع کمکی است برای افراد ضعیف و مسکین که محتاج هستند. در مورد «و هم رکعون» برخی گمان کرده اند منظور از آن حالت افرادی هستند که زکان می پردازند «و یوتون الزکاة»، یعنی افراد در حال رکوع زکات می دهند. اگر منظور چنین معنی ای باشد، پرداخت زکات در حال نماز بهتر از دیگر زمان ها باشد. زیرا مورد ستایش خداوند قرار گرفته است. اما هیچ یک از علمایی که می شناسیم و صاحب فتوا هستند قائل

به چنین معنایی نشده‌اند. حتی برخی از آنان گفته‌اند در این آیه نشانی از علی بن ابی طالب می‌باشد: این آیه درباره این قضیه نازل شده است که: در حالی که امام علی در حال رکوع بودند فرد سائلی از او درخواست کمک کرد و امام انگشتر خود را به او دادند. ابن ابی حاتم گفته است: ربیع بن سلیمان مرادی از ایوب بن سوید، از عتبۀ بن ابی حکیم در مورد آیه «انما ولیکم الله و رسوله و الذین امنوا» نقل کرده‌اند: که منظور مومنان و علی بن ابی طالب است. ابو سعید اشجع، از فضل بن دکین ابو نعیم احوّل از موسی بن قیس حضرمی از سلمه بن کهیل نقل کرده است: علی در حالی که در رکوع بود صدقه داد پس آیه «انما ولیکم الله و رسوله و الذین امنوا الذین یقیمون الصلوۀ و یوتون الزکوۀ و هم راکعون» نازل شد. ابن جریر از حارث از عبدالعزیز از غالب بن عبیدالله نقل کرده است که مجاهد در مورد آیه «انما ولیکم الله و رسوله» می‌گوید: آیه در مورد علی بن ابی طالب نازل شده است زیرا در حالت رکوع صدقه داده است. عبدالرزاق از عبدالوهاب بن مجاهد از پدرش از ابن عباس در مورد آیه «انما ولیکم الله و رسوله» نقل کرده است: آیه در مورد علی بن ابی طالب نازل شده است. عبدالوهاب ابن مجاهد به این آیه احتجاج نمی‌کند.

ابن مردویه از سفیان ثوری از ابی سنان از ضحاک از ابن عباس نقل کرده‌اند: علی ابن ابی طالب به نماز ایستاده بود و در حالی که به رکوع رفت محتاجی به نزد او آمد و او انگشتر خود را به محتاج داد. پس آیه «انما ولیکم الله و رسوله» نازل شد. ضحاک با ابن عباس ملاقات نداشته و او را ندیده است. ابن مردویه نیز به سند محمد بن سائب کلبی - که مطرود و متروک است - از ابی صالح از ابن عباس نقل کرده است: پیامبر اکرم از خانه به سمت مسجد خارج شد. مردم در حال نماز بودند برخی در حال رکوع برخی در حال سجود و برخی ایستاده و برخی نشسته بودند (در نماز). در آن حین مسکینی آمد که درخواست کمک کرد، پیامبر در آن زمان وارد مسجد شد و از مسکین سوال کرد آیا کسی به تو کمک کرد (کسی چیزی به تو داد)؟ گفت بلی، پیامبر پرسید چه کسی؟ مسکین جواب داد آن مردی که به نماز ایستاده است. پیامبر پرسید: علی در چه حالتی بود و به تو انگشتر را داد؟ مسکین گفت در حالی که به رکوع رفته بود. پیامبر گفت او علی بن ابی طالب است. در همان زمان پیامبر تکبیر گفت و آیه «و من یتول الله و رسوله و الذین ءامنوا

فان حزب الله هم الغلبون» را خواند.

اما سند این روایت چندان قابل اطمینان نیست. ابن مردویه این روایت را از سند خود علی بن ابی طالب و عمار بن یاسر و ابی رافع نقل کرده است. اما این روایت به هیچ وجه صحیحی نمی‌باشد زیرا سند آن ضعیف و رجال آن مجهول هستند. ابن مردویه به سند خود از میمون بن مهران از ابن عباس در مورد آیه «انما ولیکم الله و رسوله» نقل کرده است که این آیه در مورد مومنان نازل شده است که علی بن ابی طالب اولین آن مومنان می‌باشد. ابن جریر گفته است: هناد از عبده، از عبدالملک از ابی جعفر نقل کرده است که از آیه «انما ولیکم الله و رسوله و الذین امنوا الذین یقیمون الصلوٰه و یوتون الزکوٰه و هم راکعون» سوال کردم. منظور از کسانی که ایمان آوردند در آیه، چه افرادی هستند؟ گفت کسانی که ایمان آورده‌اند. گفتیم: شنیدیم آیه در مورد علی بن ابی طالب نازل شده است. گفت: علی بن ابی طالب از کسانی است که ایمان آورده‌اند. اسباط از سدی نقل کرده است: این آیه در مورد همه مومنان نازل شده است. اما علی بن ابی طالب در حالی که در مسجد در حال رکوع بود، محتاج و سائلی از او درخواست کمک کرد.

با توجه به بیانات تفسیر ابن کثیر درباره آیه ۵۵ سوره مائده، اشارات به نزول این آیه بعد از زکات حین رکوع حضرت علی (ع) می‌باشد.

بر اساس اصل حضور قلب در نماز؛ امام علی (ع) وقت نماز، کاملاً متوجه و متمرکز بر محضر خداوند بود. آنچنان که مطابق با برخی روایات، در جنگ صفین، تیری به پای مبارک ایشان اصابت کرد که گویا به استخوان رسیده بود. نظر به کمبود امکانات در آن زمان خارج کردن تیر نیز مشکل و خطرناک به نظر می‌رسید. امام حسن (ع) در پاسخ به مشورت فرمودند: پدرم در هنگام نماز، به این عالم توجه ندارد. لذا در آن حالت، تیر را خارج سازید». این روایت که بر عمق حضور قلب حضرت علی (ع) تاکید دارد، وقتی با زکات در رکوع مقایسه میشود، این شبهه را بوجود می‌آورد که آیا زکات مقدم بر نماز است که موجب توجه امام علی (ع) به فقیر در هنگام رکوع می‌شود یا خیر؟

در بحث حضور قلب در نماز و عمل به فریضه زکات حین نماز؛ ماهیت و چگونگی پرداختن به توجه، مورد نظر می‌باشد. در نماز توجه به خدا در محضر خداوند است. لذا

توجه برای خداوند است. بنابراین اگر در محضر خداوند که همان نماز است به کاری توجه شود که برای خدا و به سفارش ایشان است، در واقع همان توجه به خداوند است. از این جنبه که خواسته شخص نیازمند کمک بود و خداوند نیز بر کمک به نیازمندان در قالب فریضه زکات بسیار تاکید کرده است اینطور استنباط می شود که اگر شخصی نیازمند هنگامی که در محضر و میهمان خداوند هستید طلب کمک کند، با توجه به سفارشات میزبان مبنی بر زکات به جهت رفع فقر در جامعه، صحیح است که به زکات حین نماز توجه شود. به همین استدلال زکات برای خدا ناقض حضور قلب نمی باشد.

نتیجه گیری

زکات بعنوان یک عبادت مالی در ظاهر جنبه مادی دارد ولی بدلیل آنکه موجب نزدیکی به خداوند، صبر، بخشودگی گناهان، ایجاد زمینه استجابت دعا، قبولی نماز و .. می شود، نشان می دهد که زکات اگرچه ظاهری مادی دارد ولی نقش بسیاری در تعالی روح دارد. بنابراین زکات نیز در کنار نماز که از جمله مهم ترین تصفیه کننده های روح است؛ می تواند بعنوان یک مکمل مطرح باشد و بالعکس.

در بحث اینکه آیا نماز بر زکات تقدم دارد یا خیر همانگونه که مطرح شد، حضور قلب در نماز به سبب توجه به خداوند است. با توجه به اینکه شخص نماز گزار میهمان خداوند است، چنانچه در محضر خداوند که شما را به زکات دعوت کرده است؛ نیازمندی طلب کمک کند. توجه به نیاز آن نیازمند به مثابه توجه به خداوند است. لذا از آن جهت که ذات حضور قلب در نماز مبتنی بر توجه به خداوند است، عمل به زکات نیز اگر برای خداوند باشد هم تراز با حضور قلب در نماز بوده و ناقض آن نیست. لذا در پاسخ به بحث پیش آمده، زکات هم تراز با نماز است و هیچ یک بر دیگری تقدم ندارد بلکه بین این دو نوعی پیوند وجود دارد که مکمل یکدیگر می باشند.

فهرست منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

۱. مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ ۲، ۱۴۰۳ق.
۲. کلینی، محمد بن یعقوب؛ فروع کافی، قم: قدس، ۱۳۹۴.
۳. قرائتی، محسن؛ تفسیر نور، قم: مؤسسه در راه حق، چ ۱، ۱۳۷۴.
۴. مکارم شیرازی، ناصر، با همکاری جمعی از نویسندگان، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چ ۳۲، ۱۳۷۴.
۵. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی، مناقب آل ابی طالب، نجف، المكتبة الحیدریه، ۱۳۷۶ق.
۶. نوری طبرسی، میرزا حسین؛ مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم: مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، چ ۱، ۱۳۶۹.
۷. جالقی بروجردی، علی اصغر بن محمد شفیع (۱۴۱۰ ق)، «طرائف المقال»، قم، مکتبه آیت الله المرعشی النجفی (ره).
۸. طباطبایی بروجردی، سید حسین، (۱۳۴۰ ق)، «جامع الاحادیث الشیعه»، / ، قم، مطبعه المساحه.
۹. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۰۶ ق)، «تفسیر ابن کثیر»، / بیروت، المكتبة العصرية.
۱۰. مبدی، احمد بن محمد (۱۳۹۳ ش)، «کشف الأسرار و عدة الأبرار»، / تهران، امیر کبیر.
۱۱. تفسیر علی بن ابراهیم،
۱۲. الصلاة، محمد محمدی ری شهری، ص ۱۳۷.
۱۳. میزان الحکمه، ج ۵، ص ۲۱۸۳.
۱۴. آرام، احمد، الحیاه، قم: دفتر نشر فرهنگ اسلامی چ ۴، ۱۳۸۰.
۱۵. تفسیر کاشف، ج ۱، ص ۱۷۵.
۱۶. هزار و یک نکته درباره نماز، حسین دیلمی، ص ۱۶۰.
۱۷. طبرسی، احمد بن علی، الاحتجاج، نجف، دارالنعمان، ۱۳۸۶ ق.

قرائت کلامی امام خمینی از فصوص الحکم ابن عربی

غلامرضا حسینپور^۱

چکیده

مسئله اصلی این تحقیق، بررسی، تبیین و تحلیل قرائت شیعی امام خمینی - در مسئله امامت - از فصوص الحکم ابن عربی است. تحقیق حاضر، با روش توصیفی - تحلیلی انجام شده است، و مهم‌ترین یافته‌های آن نیز این گونه است: امام خمینی - برخلاف نگاه ابن عربی - به وجوب نصب الهی امام، و تصریح به او از جانب رسول خدا (ص) معتقد است، و در این باب، مانند همه متکلمان شیعی سخن می‌گوید. از این منظر، حجت‌های الهی، از آن جهت که واسطه در ایجاد خلق‌اند، پیش از خلق بوده‌اند، و از آن جهت که حجت بر خلق‌اند و مردم را هدایت می‌کنند، همراه با خلق‌اند، و از آن جهت که غایاتی هستند که جسمانیات بدان‌ها منتهی می‌شوند، بعد از خلق نیز خواهند بود. امام همچنین معتقد است که مقید کردن قدرت ولی خداوند به طرق خاصی غیر از طریق مظهریت او به اسم قدیر الهی، صحیح نیست، زیرا انسان کاملی که مظهر اسم قدیر الهی می‌شود، فرمانروای عوالم خلقی است، و لذا قدرت او - برخلاف نگاه ابن عربی - منوط به تجدد امثال و از این قییل نیست. بدین سان تمسک امام خمینی به کلام شیعی، عرفان او را به صفت شیعی مزین نمی‌کند، بلکه تنها می‌تواند قرائت و خوانشی از یکی از مهم‌ترین مکاتب عرفانی در عالم اسلام باشد.

واژگان کلیدی

ابن عربی، امام خمینی، امامت، کلام شیعی، امام معصوم.

۱. استادیار، گروه عرفان اسلامی، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.

Email: Reza_hossein_pour@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۲/۱۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۳

طرح مسأله

از منظر شیعه امامیه، هر امام معصومی ولیّ است اما هر ولیّ‌ای امام معصوم نیست، و امام معصوم در رأس انبیاء و اولیای الهی - به جز رسول خدا(ص) - است. ولیّ - به معنای قُرب و نزدیکی - نیز مأخذ ولایت است؛ به همین دلیل دوست، ولیّ خوانده شده است، زیرا به دوستدار خود نزدیک است، و در اصطلاح عرفا نیز ولیّ و ولایت همان قُرب و نزدیکی به حق تعالی است. ولایت نیز - مانند نبوت - عامّه و خاصّه است؛ ولایت عامّه برای هر کسی که به خداوند ایمان آورد و عمل صالح انجام دهد، حاصل می‌شود. اما ولایت خاصّه فانی شدن در خداوند - به صورت ذاتی و صفتی و فعلی - است (قیصری، ۱۳۸۱: ۲۶ - ۲۷).

بدین سان امامت - از منظر شیعه امامیه - با ولایت عجین، و ولیّ - از این منظر - همان امام است. امامان شیعه - به اعتقاد شیعیان - صاحبان ولایت‌اند، و اولیای کامل نیز همان امامان اهل بیت(ع) هستند. در واقع به باور شیعه، مادامی که زمین باقی است و مردم در آن زندگی می‌کنند، خداوند حجّتی را بر آنان معین می‌کند که قائم به امر آنان است، و لذا آنان را به راه راست و رستگاری و نجات، هدایت می‌کند (شیرازی، ۱۳۸۳: ۲ / ۳۹۵). بدین سان بعد از رسول خدا(ص) زمین خالی از حجّت خدا بر خلق او نمی‌ماند، زیرا مردم همواره نیاز به کسی دارند که آنان را به خداوند نزدیک کرده و هدایت و ارشاد کند، و قرآن و حکمت را به آنان بیاموزد، زیرا هر کسی نمی‌تواند قیّم و مفسّر علوم قرآن باشد.

صدرالدین شیرازی معتقد است بیشتر صاحب نظران و متفکران از مطالعه و فهم کتب پیشینیان - مانند افلاطون و ارسطو - عاجز و ناتوان‌اند، بلکه اذهان آنان از فهم سخنان فارابی و ابن سینا نیز قاصر است، با این حال، چگونه می‌توانند قرآن کریم را که کتاب الهی و کلام ربّانی است و از جانب خداوند بر قلب رسول او نازل شده است، بیاموزند؟ نسبت قرآن کریم به دیگر کتاب‌ها مانند نسبت پروردگار است به مصنّفان این کتاب‌ها. در قرآن کریم، رموز و بطون و محکّمات و متشابهات و تأویلاتی وجود دارد که ظواهر آن، متناقض و بواطن آن، اسرار و انوار پیچیده و مشکلی دارد. بدین سان و با این اوصاف، آیا بعد از رسول خدا(ص) کسی جز علی بن ابی‌طالب(ع) شایستگی این را دارد که قیّم و

مفسر قرآن کریم باشد؟ (همان: ۴۰۰).

با این اوصاف، در این مقاله، مباحثی چون تفاوت میان خلافت معنوی و ظاهری و نقد نگاه ابن عربی در باب خلافت ظاهری، وحدت خلیفه ظاهری پس از رسول اکرم (ص) و منصب الهی آن، خلافت معنوی امام معصوم و نفوذ قدرت ولی کامل در هستی - براساس نگاه شیعی امام خمینی و تعلیقات او بر فصوص الحکم ابن عربی و شرح قیصری بر آن - مورد مذاقه و بررسی قرار می گیرند.

در مورد پیشینه، باید گفت پژوهش مستقلی از این منظر - یعنی بررسی نگاه شیعی امام خمینی؛ آن هم براساس تعلیقات ایشان بر فصوص الحکم ابن عربی - و با عنوان «قرائت کلامی امام خمینی از فصوص الحکم ابن عربی» منتشر نشده است. اما محمد فنائی اشکوری در مقاله «شاخصه های عرفان ناب شیعی» (فنائی اشکوری، ۲۰۱۰، ص ۳۰ - ۷) که بیشتر برای پرهیز از خلط تعالیم جهله صوفیه با عرفان اسلامی، به دنبال تبیین عرفان شیعی است، توحیدمحوری، اعتقاد به نبوت و امامت و معاد و شریعت را از شاخصه های عرفان ناب شیعی می داند و نهایتاً اوصافی اخلاقی و اجتماعی را برای عارف اصیل شیعی برمی شمارد. محمدجواد رودگر نیز در مقاله «عرفان شیعی و شاخصه های آن» (رودگر، ۲۰۱۴، ص ۲۵۸ - ۲۲۷)، معتقد است عرفان شیعی یعنی عرفانی که براساس اصول و مبانی و منبع شیعه شکل می گیرد. مذهب شیعه نیز از منظر نویسنده، دو وجه دارد: وجه ظاهری یا شریعت و وجه باطنی که تنها در پرتو امامت و ولایت قابل درک است. او توحیدگرایی، عبودیت محوری، شریعت محوری و عقلانیت را از شاخصه های عرفان شیعی می داند.

قاسم کاکایی و علیرضا وطن خواه نیز در مقاله «مبانی معرفت شناسی عرفان شیعی با تأکید بر جامع الاسرار سیدحیدر آملی» (کاکایی و وطن خواه، ۲۰۱۹، ص ۱۶۱ - ۱۴۱)، مهم ترین شاخصه ها و مبانی عرفانی شیعی را اعتقاد به توحید وجودی، اعتقاد به تساوق و عنیت شیعه امامیه با صوفی حقیقی، اتکاء عرفان شیعی بر منبع وحی و نقل، اعتقاد به عقلانیت عرفان شیعی و تطابق ذوق با عقل می دانند. از منظر آنان، عرفان شیعی برآمده از دل معارف ناب و عمیق آیات قرآن و روایات معصومین و خاستگاه آن پیش از عقل و شهود، وحی علوی است.

اما مقاله حاضر که به طور مشخص، متمرکز بر تعلیقات عارف و حکیم و فقیه و محدث شیعی معاصر، امام خمینی، بر مهم‌ترین کتاب عرفانی در مکتب ابن عربی است، قرائت امام خمینی از *فصوص‌الحکم* ابن عربی را قرائتی کلامی می‌داند نه عرفانی شیعی. اساساً مسائلی که نویسندگان مقالات فوق در پی آن هستند، بیشتر بسط فروعات عرفان اسلامی است نه اصول و مبانی آن. اصول و مبانی عرفان اسلامی، ریشه در مسائل معرفت‌شناختی، وجودشناختی، جهان‌شناختی و انسان‌شناختی آن دارد. لذا تمام آنچه که نویسندگان مقالات فوق، ادعای تبیین آن را دارند، صرفاً قرائتی از عرفان اسلامی - خصوصاً نظام عرفانی ابن عربی - است نه عرفانی شیعی. در حقیقت، نویسندگان این مقالات، مبانی و اصول خود را از نظام عرفانی ابن عربی و امثال او گرفته‌اند و صرفاً با استشهاد به روایات و ادعیه شیعی، مدعی تبیین عرفانی مستقل و جداگانه‌اند. ضمناً در این پژوهش، جمع‌آوری اطلاعات با استفاده از مطالعات کتابخانه‌ای و مراجعه به آثار عالمان این فن انجام گرفته، و سپس این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی نگاشته شده است.

۱. خلافت ظاهری امام معصوم

ابن عربی - در واسط فصّ داوودی *فصوص‌الحکم* - در باب خلافت ظاهری پس از رسول خدا(ص)، می‌گوید:

دریافت کردن خلیفه از خداوند عین آن چیزی است که رسول از حق تعالی دریافت کرده است. پس ما به خلیفه به زبان کشف، خلیفه خداوند و به زبان ظاهر، خلیفه رسول خدا می‌گوییم. از این رو، رسول خدا(ص) از دنیا رفت، و به خلافت کسی به عنوان جانشین خودش تصریح نکرد. و کسی را برای جانشینی تعیین نکرد، زیرا می‌دانست که در امت او کسی هست که خلافت را از پروردگار خود دریافت کند، پس او خلیفه از جانب خداوند است، و در حکم شرع با حکم رسول خدا(ص) موافقت می‌کند. پس چون رسول خدا(ص) این را می‌دانست، مانع کسی در امر خلافت نشد (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۱۶۳).

شرف‌الدین قیصری نیز معتقد است که چون رسول خدا(ص) می‌دانست حق تعالی از امت او بندگانی دارد که می‌توانند خلافت را از خداوند سبحان دریافت کنند، کسی را که

خلیفه او باشد، تعیین نکرد و تعیین را به خداوند سپرد. اگر رسول خدا(ص) کسی را برای جانشینی خود تعیین می کرد، مانع کسانی می شد که [شایستگی خلافت را داشتند اما رسول خدا(ص)] خلافت را برای آنان تعیین نکرده بود، لذا مانع کسی در امر خلافت نشد (قیصری، ۱۳۹۷: ۲/ ۱۰۵۵).

اما امام خمینی با نقد نظر ابن عربی، با تفاوت گذاردن میان خلافت معنوی و ظاهری، نگاه ابن عربی را معطوف به خلافت معنوی - نه ظاهری - دانسته، و لذا براساس خاستگاه شیعی و ولوی خود، می گوید:

تصریح به خلافت معنوی - که عبارت است از مکاشفه معنوی حقایق به واسطه آگاهی از عالم اسماء یا اعیان - واجب نیست. اما اظهار خلافت ظاهری که از شئون انباء و رسالتی که تحت اسمای خلقی است، واجب است، و به همین دلیل رسول خدا(ص) به خلفای ظاهری تصریح کرد. خلافت ظاهری - مانند نبوت - تحت اسمای خلقی است، لذا همان طور که نبوت از مناصبی الهی است که اولویت بر جانها و مالها از آثار آن است، خلافت ظاهری نیز به همین سان است، و از آنجا که منصب الهی امری پوشیده از مخلوقات است، اظهار آن نیز باید به تصریح باشد. و به جان دوست قسم که تصریح بر خلافت از بزرگ ترین واجبات بر رسول خدا(ص) است، زیرا ضایع کردن این امر مهم که با تزییع آن، امر امت متشکست، و اساس نبوت مختل، و آثار شریعت نابود می شود، از زشت ترین زشتی هایی است که هیچ کس راضی نیست آن را به مردم معمولی و متوسط نسبت دهد، چه رسد به نبی مکرم و رسول معظم(ص) (امام خمینی، ۱۴۱۰: ۱۹۶ - ۱۹۷).

الف. تبیین عرفانی

بنابراین، به باور امام، تصریح به خلافت معنوی واجب نیست، زیرا این خلافت همان مکاشفه معنوی حقایق به واسطه آگاهی از عالم اسماء یا اعیان ثابته است اما تصریح به خلافت ظاهری - مانند نبوت - که تحت اسمای خلقی یا افعالی حق تعالی است، واجب و لازم است و به همین دلیل، رسول خدا(ص) نیز به این خلافت ظاهری تصریح کرده است. بدین لحاظ، باید توجه داشت که موطن اسمای ذاتی، حضرت احدیت است که نحوه اجمال و اندماج و اندکاک اسماء و صفات در این حضرت است. موطن اسمای صفاتی نیز

حضرت واحدیت است که نحوه تفصیل و کثرت اسماء و صفات است. لذا اسمای ذاتی و صفاتی در صقع ربوبی‌اند اما موطن اسمای افعالی یا خلقی، عوالم خلقی یعنی خارج از صقع ربوبی است، و لذا این اسماء - مانند اسمای خالق، رزّاق، وهّاب و... - دلالت بر احداث شیء می‌کنند؛ یعنی تا عینی از اعیان خارجی - در خارج از صقع ربوبی - نباشد، این اسماء نیز بروز و ظهور ندارند.

بنابراین، مسماهای اسمای افعالی در خلیات‌اند. به همین معنا، امام معتقد است که خلافت ظاهری - مانند نبوت - تحت اسمای خلقی یا افعالی حق تعالی است، مانند اسم رزّاق که ناگزیر مرزوقی را در اعیان خارجی و خلقی طلب می‌کند. بدین سان و از منظری کاملاً عرفانی، امام به وجوب تصریح نبی اکرم (ص) به خلفای ظاهری بعد از خود باور دارد.

ب. تبیین کلامی

اما لحن امام - در این تعلیقه بر فصوص/الحکم - پس از بیان نکته و نقد مهم عرفانی فوق، کاملاً کلامی می‌شود. او به وجوب نصّ بر امام و تصریح به او از جانب رسول خدا (ص) معتقد است و در این باب، مانند همه متکلمان شیعی سخن می‌گوید. او دقیقاً همان گونه سخن می‌گوید که خواجه نصیرالدین طوسی - در تجرید الاعتقاد - و علامه حلی - در کشف المراد - در این باب سخن می‌گویند.

علامه حلی، مقصد پنجم از کشف المراد خود را که در شرح تجرید الاعتقاد - مهم‌ترین کتاب کلامی شیعیان - نگاشته، به مسئله امامت اختصاص داده و در مسئله چهارم این مقصد نیز به وجوب نصّ بر امام و تصریح به او پرداخته است. علامه حلی - مانند همه علمای شیعه - معتقد است که شیعیان امامیه می‌گویند واجب است به امام تصریح شود و او - در حقیقت - تعیین شده باشد. زیدیه معتقدند تعیین امام یا با نصّ و تصریح است یا با دعوت به خویش. بقیه مسلمانان نیز معتقدند راه تعیین امام، یا همان نصّ و تصریح است یا اختیار اهل حلّ و عقد.

به باور علامه حلی، شیعیان امامیه دو دلیل بر اعتقاد خود به نصّ امام و تصریح به او دارند:

۱. امام باید معصوم باشد، زیرا اولاً چون امام حافظ احکام شرع است، باید معصوم باشد، ثانیاً اگر از امام خطا سرزند، انکار او واجب است، و ثالثاً اگر از امام گناه سرزند، نقض غرض از نصب امام لازم می‌آید. بدین سان عصمت امام نیز امری پوشیده است که جز خداوند متعال کسی آن را نمی‌داند، لذا واجب است که نصب امام از جانب حق تعالی باشد، زیرا حق تعالی عالم به این شرط است نه غیر او.

۲. نبی اکرم (ص) نسبت به مردم دلسوزتر از پدر بر فرزندش بود، حتی مردم را به اموری راهنمایی می‌کرد که ارزش آن امور قابل قیاس با امر خلافت و جانشینی بعد از خودش نبود. وقتی رسول خدا (ص) یک یا دو روز از مدینه مسافرت می‌کرد، جانشینی را برای خود می‌گمارد تا به امور مسلمین بپردازد، حال چگونه می‌توان اهمال نسبت به امور مسلمین و عدم ارشاد آنان در مهم‌ترین و شریف‌ترین امور را - که از لحاظ قدر و ارزش بسیار والاترند - به رسول خدا (ص) نسبت داد، در حالی که رسول خدا (ص) متوکی امور مردم بعد از خود است، لذا از سیره و روش رسول خدا (ص)، نصب امام بعد از او و تصریح به او و معرفی او به مردم، لازم و واجب می‌آید (حلی، ۱۴۲۵: ۴۹۵ - ۴۹۶).

امام - در کشف/سرار - نیز همین گونه - که البته مقتضای چنین کتبی است - سخن می‌گوید و معتقد است که اگر پیامبری که برای امور بسیار جزئی تکلیف معین کرده است، درباره چنین امر خطیری - یعنی جانشین پس از خود - که بقای اساس دعوت و نبوت مبتنی بر آن است، و استوار ماندن پایه‌های توحید و عدالت با آن پیوند دارد، کلمه‌ای در تمام عمر خود سخن نگوید، چنین پیامبری را عقلاً مورد اعتراض و نکوهش قرار می‌دهند، و او را به پیامبری و عدل و داد نمی‌شناسند (امام خمینی، بی‌تا: ۱۰۷).

بدین سان امام پس از این احتجاج، شواهدی را از آیات قرآن کریم - مانند آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ»؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، خدا را اطاعت کنید و پیامبر و اولیای امر خود را [نیز] اطاعت کنید» (نساء، ۵۹) - به عنوان دلایل قرآنی برای اثبات امامت و جانشینی رسول خدا (ص) ارائه می‌دهد، و امامان اهل بیت (ع) را مصادیق تام و تمام اولوالامر می‌داند (همان: ۱۰۸ - ۱۰۹).

به تعبیر برخی از معاصران، شک نیست که رسول خدا (ص) برای خود وصی تعیین

کرد، و آن وصی، امیرالمؤمنین علی(ع) بود. رسول خدا(ص) می‌دانست که در میان امت او کسی هست که خلیفه است و اوست که در حقیقت، جانشین رسول خدا(ص) است، و اگر جمود و سماجت در ظاهر لفظ شود، باید گفت که چون ابن عربی صاحب عصمت و رسول و نبی نبود، کشف او، برحسب معتقد و سوابق انس و الفت، دچار اشتباه شد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۴۱۰).

۲. وحدت خلیفه ظاهری

ابن عربی - در ادامه فصّ داوودی فصوص‌الحکم - با استناد به این حدیث منسوب به رسول خدا(ص) که می‌فرمود: «اگر با دو خلیفه بیعت شود، خلیفه دومی را بکشید»، در باب یکی بودن و وحدت خلیفه ظاهری پس از رسول خدا(ص)، و اینکه خلیفه رسول خدا(ص) کسی است که به عدالت میان مردم حکم کند، می‌گوید:

اینکه رسول خدا(ص) فرمود: «اگر با دو خلیفه بیعت شود، خلیفه دومی را بکشید»، - این درباره خلافت ظاهری است که در آن شمشیر به کار می‌رود، و اگر آن دو خلیفه [در حکم] متفق باشند، ناگزیر یکی از آن دو کشته می‌شود. به خلاف خلافت معنوی که در آن قتلی نیست. قتل در خلافت ظاهری آمده است، هرچند آن خلیفه [ظاهری اولی که کشته نمی‌شود] مقام [خلافت یا اخذ احکام از خداوند] را دارا نباشد. اگر [کسی که خلیفه است] به عدالت [میان مردم] حکم کند، او خلیفه رسول خدا(ص) است (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۱۶۴ - ۱۶۵).

عبدالرزاق کاشانی - در شرح عبارات فوق - می‌گوید: عبارت نخست ابن عربی در واقع پاسخ به پرسشی مقدّر است؛ یعنی از اعتراض و ایرادی ممکن پیش‌گیری می‌کند؛ لذا سؤال مقدّر این است که آیا اگر حکم خلیفه‌ای که ولایت دارد و این حکم را از حق تعالی دریافت می‌کند، مخالف حکم ثابت در ظاهر باشد، قتل او بر اهل ظاهر و سلطان قائم به امر شرع - یعنی خلیفه ظاهری - به حکم حدیث نبوی مذکور واجب است؟

پاسخ ابن عربی نیز این است که این امر در خلافت ظاهری است که شمشیر در آن به کار می‌رود، و دریافت نیز فقط با نقل است، لذا اگر دو خلیفه ظاهری در حکم متفق باشند، قتل یکی از آن دو برای وحدت حکم لازم است. اما خلافت حقیقی معنوی را در هر

عصری تنها یک فرد داراست - چنان که خداوند واحد است - و این یک فرد قطب یا نائب اوست، و حکم را تنها به امر الهی آشکار می کند، لذا هیچ کس مخالفتی با او ندارد.

اما کاشانی تصریح می کند که قتل تنها در باب خلافت ظاهری است، هر چند خلیفه ظاهری اولی، مقام دریافت از خداوند را نداشته باشد، و اگر او عادل باشد، خلیفه رسول خدا (ص) است. بنابراین، از حکم اصل - که وجوب وحدت حق تعالی است - قتل خلیفه ظاهری دوم آمده است، زیرا او دومین خلیفه ظاهری است، و از این جهت که دومین خلیفه ظاهری است، امکان وجود دو خدا تصور می شود که به حکم اصل مذکور - یعنی وجوب وحدت حق تعالی - محال است (کاشانی، ۱۳۸۳: ۴۱۲).

امام خمینی نیز - بر مبنای نگاه شیعی خود - در باب خلافت ظاهری پس از رسول اکرم (ص) یا همان امامت که آن را منصبی الهی می داند، می گوید:

از آنجا که خلیفه ظاهری از جانب حق تعالی نصب شده، و مجری احکام خداوند است، و نهایتاً شأن رسالت دارد، ممکن نیست دو نفر باشند، مگر اینکه نصب کننده دو نفر باشند، همان طور که در حکومت های ظاهری چنین است (امام خمینی، ۱۴۱۰: ۱۹۸).

بدین سان امام خمینی معتقد است که اولاً خلیفه ظاهری از جانب خداوند نصب می شود؛ یعنی همان نظریه امامت در تشیع که خلیفه برحق پس از رسول خدا (ص) را منصوب از جانب خداوند و معصوم می داند، و ثانیاً این خلیفه ظاهری و امام معصوم، باید در یک فرد تعیین یابند.

علامه حلی، در کشف المراد، در باب وجوب نصب امام بر خداوند، می گوید: استدلال خواجه نصیرالدین طوسی بر وجوب نصب امام بر خداوند، این است که امام لطف است و لطف نیز واجب (حلی، ۱۴۲۵: ۴۹۰).

نفس وجود امام لطف است، زیرا اولاً امام حافظ شریعت است، و آن را از زیاده و نقصان حراست می کند. ثانیاً اعتقاد مکلفین به وجود امام و تجویز نفوذ حکم او بر آنان در هر زمانی، باعث دوری آنان از فساد و نزدیکی آنان به صلاح می شود، و این امر ضرورتاً بدیهی است، و ثالثاً تصرف امام بی شک لطف است، و این تنها با وجود او کامل می شود، لذا نفس وجود امام، لطف است و تصرف او لطفی دیگر.

بنابراین، لطف امامت با این امور کامل می‌شود: ۱. بر خداوند متعال واجب است که امام را خلق کند و قدرت و علم به او دهد و به نام و نسب او تصریح کند، و این فعل الهی است. ۲. بر امام، تحمّل امامت و قبول آن واجب است، و این فعل امام است. ۳. بر مردم، یاری امام و پذیرش فرامین او و امتثال اوامر او واجب است؛ اگر مردم وظایف خود را در قبال امام انجام ندهند، منع لطف کامل از جانب آنان است، نه از جانب خداوند متعال و نه از جانب امام (همان: ۴۹۲).

به تعبیر مؤیدالدین جندی، در هر عصری، تنها یک فرد دارای خلافت حقیقی معنوی قطبی کمالی است، چنان که خداوند واحد است، لذا خلیفه او که نائب او در همه چیز است، نیز یک فرد است، و یک حکم کلی را از خداوند واحد احد تنها همان یک خلیفه - یعنی انسان کامل عصر - دریافت می‌کند (جندی، ۱۳۸۷: ۵۸۴ - ۵۸۵).

از منظر شیعه امامیه، امام معصوم دارای هر دو خلافت معنوی و ظاهری است؛ در خلافت معنوی قطب است، و در خلافت ظاهری نیز معصوم و یگانه دوران خود. لذا به تعبیر برخی از معاصران، معنای خلافت معنوی این است که افرادی که هریک صاحب مقام خلافت الهی هستند، مأموریت سفر چهارم - از اسفار اربعه - را که از جانب حق تعالی به سوی مخلوقات اوست، نداشته باشند. بدیهی است در این خلافت هیچ تزامم صوری‌ای وجود ندارد، زیرا سر و کاری با امر و نهی اجتماع ندارند، و هریک مطابق کمال وجودی خود منصب الهی دارند، و با عالم خود محشورند. اما در خلافت ظاهری چون خلیفه مبعوث بر مخلوقات است، و حلّ و عقد امور را در دست دارد، و کلام او باید نافذ باشد، وجود دو خلیفه بدین عنوان، موجب تضادّ و سبب فساد اجتماع می‌شود.

از این منظر، بعید نیست که بر فرض صحّت روایت «اگر با دو خلیفه بیعت شود، خلیفه دومی را بکشید»، مراد این باشد که چون خلیفه تعیین شده بود و خدا و پیغمبر با او بیعت کردند، و غدیر خم یکی از دلایل و حجّت‌های ناطق و گویای این مدّعاست، اگر جز امیرالمؤمنین علی (ع) دیگری ادعای خلافت بکند، موجب فساد و هرج و مرج اجتماع و سدّ باب علم می‌شود. اما اینکه ابن عربی گفت: «قتل در خلافت ظاهری آمده است، هر چند آن خلیفه [اولی] مقام [خلافت یا اخذ احکام از خداوند] را دارا نباشد»، ظاهراً اشاره

است به خلافت ظاهری ابوبکر که حقاً در مقام اخذ احکام و معارف الهی مانند علی (ع) نبود، و شاید این سخن ابن عربی از روی تقیه بوده که اوضاع آن زمان اقتضای این سخن را داشت (حسن زاده آملی، ۱۳۷۸: ۴۱۳-۴۱۴).

۳. خلافت معنوی امام معصوم

امام خمینی، در فقره‌ای از تعلیقه خود بر تحمیدیه فصوص الحکم، با اشاره به آیه ۲۳ از سوره اسراء، آن را براساس عقاید شیعیان امامیه تأویل کرده و می‌گوید:

همه نبوت‌ها و ولایت‌ها سایه نبوت ذاتی و ولایت مطلقه رسول خدا (ص)، و دعوتی به سوی او و دعایی برای او و احسانی به اوست، حق تعالی فرمود: «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا» و پروردگار تو مقرر کرد که جز او را نپرستید و به پدر و مادر خود احسان کنید (اسراء، ۲۳). پس رسول خدا (ص) یکی از دو پدر روحانی است، و خلیفه و جانشین او با او در روحانیت یکی از این دو پدر، متحد است، چنان که رسول خدا (ص) فرمود: «من و علی دو پدر این امت هستیم»، و این یکی از معانی «قضاء الرب» مقرر کردن پروردگار و یکی از معانی «والدین» است (امام خمینی، ۱۴۱۰: ۴۸).

الف. تبیین عرفانی

از منظر امام، مقام رسول خدا (ص) مقام اطلاق مشیت و ولایت کلی است اما مقام دیگر انبیاء مقام تقید مشیت و ولایت جزئی است، و مسلماً مقیدات نیز مظاهر مطلق هستند، و به همین دلیل، نبوت انبیاء ظهور نبوت رسول خدا (ص) و دعوت انبیاء نیز دعوت به رسول خدا (ص) و نبوت اوست، زیرا نبوت نبی اکرم (ص) روح و باطن همه نبوت‌هاست.

لذا به باور امام، این همان راز معیت و بودن امیرالمؤمنین علی (ع) با انبیاء - به صورت باطنی - و با پیامبر ما (ص) - به صورت ظاهری - است، یا با انبیاء - به صورت نهانی و در سر آنان - و با نبی اکرم (ص) - به صورت آشکار - است، و این همان سر نبی بودن رسول خدا (ص) هنگام سرشتن گل آدم است، زیرا نبوت رسول خدا (ص) دائمی و سرمدی و ازلی و ابدی است، چنان که نبوت عین ثابت او بر دیگر اعیان ثابته نیز ازلی و ابدی است (همو، ۱۳۸۵: ۷۵-۷۶).

امام همچنین با استشهاد به کلام رسول خدا (ص) که فرمودند: «من و علی دو پدر این امت هستیم»، و با تأویل تعبیر «والدین» در آیه «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا»، به دو پدر روحانی - یعنی رسول خدا (ص) و مولا علی (ع) - معتقد است خلیفه و جانشین رسول خدا (ص) - یعنی مولا علی (ع) - با او در روحانیت متحد است.

امام، در دیگر آثار خود، نیز با ذکر روایتی از امیرالمؤمنین علی (ع) که فرمودند: «كنت مع الأنبياء باطناً، و مع رسول الله ظاهراً؛ من بر حسب باطن با انبیا (ع) بودم، و بر حسب ظاهر با رسول خدا (ع)»، تصریح می‌کند که امام علی (ع) صاحب ولایت مطلقه کلیه است، و ولایت، باطن خلافت است، و ولایت مطلقه کلیه نیز باطن خلافت مطلقه کلیه است (همو، ۱۳۸۱: ۸۴).

امام تصریح می‌کند که چون در برخی از خطبه‌های امیرالمؤمنین علی (ع) آمده است: «من لوح‌ام، من قلم‌ام، من عرش‌ام، من کرسی‌ام، من آسمان‌های هفتگانه‌ام، من نقطه بای بسم‌الله هستم»، لذا آن حضرت (ع)، بر حسب مقام روحانیت، با رسول خدا (ص) متحد است، چنان‌که رسول اکرم (ص) فرمود: «من و علی از درخت واحدیم» و فرمود: «من و علی از یک نوریم» و اخبار بسیار دیگری که دلالت بر اتحاد نور آن دو حجّت الهی دارد (همو، ۱۳۸۶: ۷۸).

در واقع از آنجا که - به تعبیر امام - حقیقت ولایت الهی، ربّ ولایت علوی (ع) است، و ولایت علوی (ع) نیز با حقیقت خلافت محمدی (ص) در نشئه امر و خلق متحد است (همو، ۱۳۸۱: ۳۶)، رسول خدا (ص) و علی (ع) - به تعبیر استاد امام، آیت‌الله شاه‌آبادی - در روحانیت و مقامات معنوی و ظاهری متحد بودند (همان: ۹۰).

امام معتقد است احادیث وارده از اصحاب وحی و تنزیل در باب آغاز خلقت معصومین (ع) و طینت ارواح آنان و اینکه اولین خلق، روح رسول خدا (ص) و علی (ع) یا ارواح آنان است، نیز اشاره به تعیین روحانیت معصومین (ع) دارد که همان مشیت مطلقه یا فیض مقدّس یا صادر نخستین است، زیرا اولین ظهور همان ارواح مقدّس معصومین (ع) است (امام خمینی، ۱۳۸۱: ۶۱).

امام خمینی همچنین حدیثی را از امام صادق (ع) نقل می‌کند که فرمودند: «إنّ الله ...

خلق نور الأنوار الّذی نورّت منه الأنوار و أجرى فيه من نوره الّذی نورّت منه الأنوار و هو النّور الّذی خلق منه محمّداً و علیاً (کلینی، ۱۳۹۲: ۲/۳۷۶)؛ خداوند نورالانوار را خلق کرد که همه نورها با آن نورانی است، و در آن از نورش که همه نورها از آن نورانی است، جاری کرد، و آن نوری است که از آن نور، محمد(ص) و علی(ع) را خلق کرد» (امام خمینی، ۱۳۸۱: ۶۱ - ۶۲)، و مراد از نوری که از آن محمد(ص) و علی(ع) را خلق کرد، نورالانوار است که همان وجود منبسط یا همان حقیقت محمدی(ع) و علوی(ع) - به نحو وحدت و بی‌تعینی - است. پس حق تعالی از وجود منبسط، نور مقدّس آن دو بزرگوار را خلق کرد (همان: ۶۳).

ب. تبیین فلسفی - کلامی

صدرالمتألّهین شیرازی - در شرح حدیثی از امام صادق(ع) که فرمودند: «حجّت پیش از خلقت و همراه با خلقت و پس از خلقت است» (کلینی، ۱۳۹۲: ۱/۳۶۶) - می‌نویسد: اساساً غایت همواره شریف‌تر و برتر از صاحب غایت است؛ یعنی در واقع آن چیزی که شیء به خاطر آن چیز موجود است، فراتر و والاتر از منزلت آن شیء است. لذا غرض و غایت در وجود انبیاء و حجّت‌های الهی نیز تنها اصلاح حال مردم نیست بلکه آنچه والاتر از وجود آنان است، قرب و نزدیکی به خداوند و رسیدن به لقای اوست، اما بر افعال آنان - که با آن افعال، تقرب و نزدیکی به خداوند حاصل می‌کنند - هدایت مردم به راه نجات و رساندن آنان به سعادت نیز مترتب است (شیرازی، ۱۳۸۳: ۲/۴۶۷).

در حقیقت، وجود شیء بر دو قسم است: ۱. وجودی در خودش و برای خودش، مانند وجود جواهر مفارق، اما گاهی وجود نسبی عارض آن می‌شود، مانند نفس ناطقه که خودش دارای دو وجود است: وجود حقیقی و برای خودش، و وجودی برای بدن - که وجود نسبی است - و آن، نفس بودن آن و تدبیر بدن توسط آن است، لذا وقتی تعلّق آن به بدن از بین برود، نفس بودن آن از بین رفته اما ذات و حقیقت آن دائمی است، چون وجود نسبی آن غیر از وجود حقیقی آن است. ۲. وجودی در خودش و برای غیر خودش، مانند وجود اعراض و صورت‌های مادی که وجود حقیقی آنها همان وجود نسبی آنهاست، لذا وقتی آن اعراض و صورت‌های مادی از محلّ زایل شوند، از بین می‌روند.

به همین معنا، اینکه امام، حجّتی بر خلق است، اضافه‌ای است که عارض بر امام شده است، و ذات او از این جهت همراه با خلق است، لذا اگر خلقی هم نباشد، حجّتی بر او نیست اما از این موضوع لازم نمی‌آید که در حدّ ذات خود موجود نباشد بلکه ذوات حجّت‌های الهی از این جهت که از مواد و امور جسمانی، والاتر و برترند، در حدّ حقایق و ذوات خود، باقی به بقای الهی‌اند. لذا آنان، از آن جهت که واسطه در ایجاد خلق‌اند، پیش از خلق بوده‌اند، و از آن جهت که حجّت بر خلق‌اند و نوری هستند که با آن نور، مردم را در ظلمات احوالشان به صراط مستقیم هدایت می‌کنند، همراه با خلق‌اند، و از آن جهت که غایاتی هستند که جسمانیات بدان‌ها منتهی می‌شوند، بعد از خلق نیز خواهند بود (همان: ۴۶۸).

۴. نفوذ قدرت ولیّ کامل در هستی

مشهور است که آصف بن برخیا - از یاران سلیمان (ع) - تخت بلقیس - ملکه سرزمین سبا - را در چشم بر هم زدن از سرزمین سبا نزد سلیمان (ع) آورد. حال، ابن عربی به مسئله انتقال تخت بلقیس، از سرزمین سبا به مجلس سلیمان (ع) و کیفیت این انتقال اشاره می‌کند. او معتقد است حصول عرش نزد سلیمان (ع) از طریق اِعدام و ایجاد بود؛ یعنی زمانِ اِعدام و نیستیِ تخت از مکان خود - در سرزمین سبا - همان زمان وجود تخت نزد سلیمان (ع) بود، مانند تجدید خلق با نفّس‌ها، و لذا از نظر ابن عربی، هیچ‌کس به نفس خویش از این امر آگاه نیست که در هر نفّسی، نیست می‌شود و سپس هست می‌گردد (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۱۵۵).

بدین سان ابن عربی - در اواسط فصّ سلیمانی فصوص‌الحکم - درباره مسئله اِعدام و ایجاد و تجدّد امثال، در داستان انتقال تخت بلقیس از سرزمین سبا به مجلس سلیمان (ع)، می‌گوید: «مسئله حصول تخت بلقیس از مشکل‌ترین مسائل است، مگر نزد کسی که به آنچه در داستان تخت بلقیس [از ایجاد و اِعدام] گفتیم، معرفت یافته باشد» (همان: ۱۵۶).

عبدالرزاق کاشانی - در همین باب - می‌نویسد: آصف بن برخیا از جانب حق تعالی و از قدرت الهی، و به اذن او تأیید شده، و خداوند تصرّف در عالم کون و فساد را به واسطه همّت و قدرت ملکوتی به او عطا کرده بود، و لذا با خلع صورتِ تخت بلقیس از مادّه آن -

در سرزمین سبا - و ایجاد آن نزد سلیمان(ع)، در تخت بلقیس تصرف کرد، زیرا ممکن نیست که انتقال با حرکت، سریع تر از چشم بر هم زدن بیننده آن باشد، چرا که انتقال، زمانی، و حرکت چشم بیننده، آنی است، و دیدن با باز شدن چشم در یک زمان واقع می شود.

به همین سان، تعینات وجودی حق تعالی نیز در صورت های اعیان ثابتۀ در علم قدیم الهی دائماً تجدد می یابند، لذا تعین اوّل وجودی از برخی اعیان - در برخی مواضع - خلع می شود، و به اعیانی که در موضع دیگری و در پی آنها قرار دارند، متصل می شود، و این چیزی جز ظهور عین ثابتۀ علمی در این موضع و اختفای آن در موضع اوّل نیست، با اینکه این عین ثابتۀ در علم و عالم غیب هست (کاشانی، ۱۳۸۳: ۳۹۲ - ۳۹۳).

به هر ترتیب، براساس تجدد امثال، هر ممکنی در هر لحظه فیض جدید از خدا طلب می کند و حق تعالی نیز همواره آن را افاضه می کند (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۱۱/۳۰۳). تجدد امثال نزد اهل معرفت، شامل مجردات و ثوابت نیز می شود؛ یعنی اعمّ از حرکت عرضی یا جوهری است (همان: ۳۰۸)، و به تعبیر قیصری، تبدل در همه جواهر و اعراض تحقق می یابد، نه فقط در اعراض، آن چنان که اشاعره معتقد بودند (قیصری، ۱۳۹۷: ۲/۱۰۲۰).

اما امام خمینی - براساس خاستگاه شیعی و ولوی خود - معتقد است لازمه این سخن ابن عربی که حصول تخت بلقیس نزد سلیمان(ع) فقط از طریق ایجاد و اعدام بوده است، مقید کردن قدرت ولیّی است که بهره ای از اسم اعظم برده است، و لذا می نویسد:

از آنجا که مسئله حصول تخت بلقیس از مشکل ترین مسائلی است که بر ابن عربی مشتبّه شده و پنداشته که این امر فقط از طریق ایجاد و اعدام بوده است - یعنی حصول امثال آن جز از این طریق ممکن نیست - لذا قدرت ولیّی را که بهره ای از اسم اعظم برده است، مقید کرد. در واقع این مقدار شناخت ابن عارف و کشف اوست. اما کشف محمدی(ص) که اهل بیت او(ع) کاشف آن هستند، اقتضای آن را دارد که قدرت الهی را مقید نکند، و به درستی انتقال از فواصل دور قبل از چشم بر هم زدن و کمتر از آن حکم کند. آیا نمی بینی که نور محسوس - با اینکه از عالم ملک و قوای ملکی است و قابل قیاس با قوای

روحانی نیست - براساس آنچه اهل هیئت جدید تعیین کردند، در یک ثانیه فاصله‌ای نزدیک به شصت هزار فرسخ را طی می‌کند. پس این را مقیاس و معیاری قرار بده برای آنچه با عالم طبیعی و قوای آن قابل قیاس نیست (امام خمینی، ۱۴۱۰: ۱۹۲ - ۱۹۳).

بدین سان امام خمینی معتقد است قدرت ولیّ کامل حق تعالی ناشی از مظهر اسم قدیر بودن اوست، نه ناشی از اِعدام - یا انعدام یا خلع - و ایجاد - یا اُلبس - و تجدّد امثال و این قبیل امور.

اساساً انسان با تقوای الهی به مظهریت اسم قدیر الهی می‌رسد. عمومیت قدرت یا افزایش قلمرو نفوذ قدرت وقتی تحقّق پیدا می‌کند که موجود عینی، مظهر تامّ اسم قدیر شود. بنابراین، هر موجودی مرتبه‌ای از مظهریت اسم قدیر را دارد اما مظهریت تامّ و کامل اسم قدیر، مختصّ انسان کامل است. در واقع تقوای الهی مسیر مظهریت تامّ اسم قدیر را آماده می‌کند، و آن مظهریت تامّ، به افزایش قلمرو نفوذ قدرت در عوالم امکانی می‌انجامد (جوادی آملی، ۱۴۰۱: ۳۴/۱۹۹).

امام - در مصباح‌الهدیّه - در باب قدرت انسان کامل و اثبات آن می‌گوید: مراد از تعلیم در آیه «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا؛ خداوند همه اسماء را به آدم تعلیم داد» (بقره، ۳۱)، به ودیعت نهادن صورت‌های اسماء و صفات به نحو لفّ و اجمال و احدیت جمع در انسان است، نه اینکه انسان خالی از علم به اسمای الهی خلق شده باشد، و سپس به او اسمای الهی را تعلیم داده باشند، چرا که انسان مظهر اسم اعظم الله است و این اسم نیز جامع همه مراتب و اسماء و صفات به نحو احدیت جمع است (امام خمینی، ۱۳۸۱: ۷۱). مراد از تعلیم اسمای الهی نیز تعلیم الفاظ اسمای الهی نیست بلکه تعلیم حقایقی است که الفاظ اسمای الهی، حکایت از آنها می‌کنند و دلالت بر آنها دارند. لذا موضوع تعلیم، مثلاً لفظ علیم نیست بلکه حقیقت خارجی علم است (جوادی آملی، ۱۴۰۱: ۳۴/۲۰۴). بدین معنا، اسم اعظم نیز نه لفظ است و نه مفهوم. اسم اعظم منتهای همه اسمای الهی و منتهای همه آثار وجودی در عالم است (همان: ۲۱۱).

امام همچنین برای اثبات قلمرو نفوذ قدرت در انسان کامل و امکان مظهریت او برای اسم قدیر، از مقام «عندیت» استفاده می‌کند. در واقع وقتی انسان به مقام عندیت می‌رسد، از

مفاتیح غیب آگاهی می یابد و بدین صورت، قلمرو نفوذ قدرت او افزوده، و مظهر اسم قدیر می شود. پس معرفت به مفاتیح غیب به نوعی دانایش می کند که به توانایی فراگیر می انجامد (همان: ۲۲۳). از منظر امام، مقام عنایت، انسان را در مرتبه فرمانروایی عوالم و اکوان قرار می دهد، زیرا مفاتیح غیب در مقام عنایت است (همان: ۲۲۸).

از منظر امام، مقام خلافت الهی از بزرگ ترین شئون الهی و گرامی ترین مقامات ربوبی و باب ابواب ظهور و وجود و مفتاح مفاتیح غیب و شهود و مقام «عنایت» است که در آن مقام، مفاتیح غیبی هستند که کسی جز خدا آن ها را نمی داند. اسماء بعد از بطونشان به آن ها ظاهر شدند و صفات در پی کمونشان به آن ها بروز و ظهور یافتند (امام خمینی، ۱۳۸۱: ۲۶).

بنابراین، امام در باب مصادیق انسان های کاملی که مظهر اسم جامع الهی و طبیعتاً مظهر اسم قدیر او هستند، معتقد است مقید کردن قدرت ولی خداوند به طرق خاصی غیر از طریق مظهریت او به اسم قدیر الهی، صحیح نیست، زیرا انسان کاملی که مظهر اسم قدیر الهی می شود، فرمانروای عوالم خلقی است، و لذا قدرت او منوط به تجدد امثال و از این قبیل نیست. امام با طرح این نقد، محدودیت این نگاه ابن عربی را منوط به محدوده شناخت و کشف او در این مسئله می داند.

از این منظر، امام کشف رسول خدا (ص) و اهل بیت او را اقتضای عدم تقید قدرت الهی می داند، زیرا حضرات معصومین (ع) که به مقام مشیت مطلقه و فیض مقدس می رسند، مظاهر تام و کامل اسم قدیر الهی اند، و لذا دایره نفوذ قدرت آنان به اندازه عوالم هستی است.

نتیجه‌گیری

امام خمینی - برخلاف نگاه ابن عربی - به وجوب نصّ بر امام و تصریح به او از جانب رسول خدا(ص) معتقد است، و در این باب، مانند همه متکلمان شیعی سخن می‌گوید. امام معتقد است که اگر پیامبر درباره جانشین پس از خود که بقای اساس دعوت و نبوت مبتنی بر آن است، کلمه‌ای سخن نگوید، عقلاً او را به پیامبری و عدل و داد نمی‌شناسند.

امام خمینی معتقد است که - برخلاف نظر ابن عربی - اولاً خلیفه ظاهری از جانب خداوند نصب می‌شود، و ثانیاً این خلیفه ظاهری و امام معصوم، باید در یک فرد تعین یابند. به تعبیر صدرالدین شیرازی، زمین خالی از کسی که حجّت خداوند بر خلق او باشد، نیست، اما او یا باید رسول و نبی باشد یا امام و وصی. اما نبوت رسالت و تشریع ختم شد، و امامت که باطن نبوت است، تا قیامت باقی است.

از منظر امام، مقام رسول خدا(ص) مقام اطلاق مشیت و ولایت کلی است اما مقام دیگر انبیاء مقام تقیید مشیت و ولایت جزئی است، زیرا نبوت نبی اکرم(ص) روح و باطن همه نبوت هاست. لذا به باور امام، این همان راز معیت و بودن امیرالمؤمنین علی(ع) با انبیاء - به صورت باطنی - و با پیامبر ما(ص) - به صورت ظاهری - است.

امام معتقد است که مقید کردن قدرت ولیّ خداوند به طرق خاصی غیر از طریق مظهریت او به اسم قدیر الهی، صحیح نیست، زیرا انسان کاملی که مظهر اسم قدیر الهی می‌شود، فرمانروای عوالم خلقی است، و لذا قدرت او - برخلاف نظر ابن عربی - منوط به تجدّد امثال و از این قبیل نیست. امام با طرح این نقد، محدودیت این نگاه ابن عربی را منوط به محدوده شناخت و کشف او در این مسئله می‌داند.

بنابراین، امام خمینی صرفاً قرائتی یا خوانشی شیعی از مکتب ابن عربی دارد، نه عرفانی مستقل و با صفتی شیعی. به عبارت دیگر، امام، مبانی و اصول عرفانی مکتب ابن عربی را پذیرفته، و تنها در برخی از مسائل فرعی و جزئی - از منظری شیعی - به تبیین یا نقد نظرات ابن عربی پرداخته است. استشهاد امام به ادعیه و احادیثی که شیعیان از طریق اهل بیت(ع) روایت می‌کنند، و تمسّک او به کلام شیعی برای اثبات عصمت علمی انبیاء، و توسّل او به نظریه امامت در شیعه برای تبیین مصادیق خلافت ظاهری پس از رسول خدا(ص)، عرفان مورد نظر امام خمینی - و عارفانی چون او - را به صفت شیعی مزین نمی‌کند، بلکه تنها می‌تواند قرائت و خوانشی از یکی از مهم‌ترین مکاتب عرفانی در عالم اسلام باشد.

فهرست منابع

۱. ابن عربی (۱۳۸۰)، فصوص الحکم، تصحیح و تعلیق: ابوالعلاء عفیفی، تهران: انتشارات الزهراء.
۲. جندی، مؤیدالدین (۱۳۸۷)، شرح فصوص الحکم، تصحیح و تحقیق: سیدجلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳)، ریحی مختوم؛ شرح حکمت متعالیه، ج ۱۱، تنظیم و تدوین: حمید پارسانیا، قم: مرکز نشر اسراء.
۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۴۰۱)، ریحی مختوم؛ شرح حکمت متعالیه، ج ۳۴، تحقیق و تدوین: منصور شمس علیپور، قم: مرکز نشر اسراء.
۵. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۸)، مملّ الهمم در شرح فصوص الحکم، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۶. حلّی، جمال الدین (۱۴۲۵ق)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تصحیح و تعلیق: حسن حسن زاده آملی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۷. خمینی، سیدروح الله (۱۴۱۰ق)، تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس، قم: مؤسسه پاسدار اسلام.
۸. خمینی، سیدروح الله (۱۳۸۵)، التعلیقہ علی الفوائد الرضویة، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
۹. خمینی، سیدروح الله (۱۳۸۶)، شرح دعاء السحر، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
۱۰. خمینی، سیدروح الله (بی تا)، کشف اسرار، تهران: بی جا.
۱۱. خمینی، سیدروح الله (۱۳۸۱)، مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية، مقدمه: سیدجلال الدین آشتیانی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
۱۲. رودگر، محمدجواد (۱۳۹۴)، «عرفان شیعی و شاخصه های آن»، فلسفه دین، شماره ۲، صص ۲۵۸ - ۲۲۷.

۱۳. شیرازی، صدرالدین (۱۳۸۳)، *شرح اصول کافی*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۴. فنائی اشکوری، محمد (۱۳۸۹)، «شاخصه‌های عرفان ناب شیعی»، *شیعه‌شناسی*، شماره ۳۲، صص ۳۰-۷.
۱۵. قیصری، شرف‌الدین (۱۳۸۱)، *التوحید و النبوة و الولاية، در رسائل قیصری*، تصحیح: سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۶. قیصری، شرف‌الدین (۱۳۹۷)، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح: حسن حسن‌زاده آملی، در ۲ ج، قم: بوستان کتاب.
۱۷. کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۸۳)، *شرح فصوص الحکم*، مقدمه و تصحیح: مجید هادی‌زاده، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۱۸. کاکایی، قاسم و علیرضا وطن‌خواه (۱۳۹۹)، «مبانی معرفت‌شناسی عرفان شیعی با تأکید بر جامع‌الاسرار سیدحیدر آملی»، *پژوهشنامه عرفان*، شماره ۲۳، صص ۱۶۱-۱۴۱.
۱۹. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۹۲)، *اصول کافی*، ترجمه سیدعلی مرتضوی، قم: انتشارات سرور.

واحدهای زمانی در چرخش زمین به دور خود از نظر ابوریحان بیرونی و فخرالدین رازی و تأثیر آنها بر عصر جدید

صالح نبی حمدامین^۱

عزیز جوانپور هروی^۲

حسین نوروزی تیمورلویی^۳

چکیده

مسلمانان در تکامل و پیشرفت نجوم و زمان و واحدهای آن، نقش بسزایی داشته‌اند. پژوهش حاضر با توجه به همین نقش مسلمانان و خاصه فیلسوفان در علم زمان امروزی، به بررسی دیدگاه فیلسوفان مسلمان، ابوریحان بیرونی و فخر رازی در رابطه با واحدهای زمانی و چرخش زمین و از آن ره، تأثیرشان بر عصر جدید پرداخته است. پژوهش به حسب هدف، کاربردی و به لحاظ ماهیت، کیفی و به لحاظ روش، توصیفی-تحلیلی می‌باشد. یافته‌ها حاکی از آنست که بیرونی و رازی بر شکل زمین کروی، اتفاق نظر دارند و دلیل توزیع درجات طول جغرافیایی به ۳۶۰ درجه را چرخش زمین به دور خود به صورت دایره‌ای می‌دانند. آنها معتقدند خداوند متعال حرکت دایره‌ای را برای حفظ اجرام آسمانی در کهکشان، و حرکت خطی را برای جلوگیری از تداخل کهکشان‌ها تعیین کرده است. سیاره زمین، دارای دو سرعت ثابت و متغیر است که سرعت گردش زمین به دور خورشید (بیضوی) متغیر، و سرعت چرخش زمین حول محور خود ثابت است و به دلیل ثبات، انسان حرکت زمین به دور خود را احساس نمی‌کند. شب از نظر بیرونی و رازی، بر روز مقدم است؛ به این معنا که آغاز روز جدید با غروب خورشید شروع می‌شود تا غروب روز بعد از آن (سیستم غروب آفتاب). همچنین معتقدند قرآن کریم بر تعیین تعداد دقائق در شب و روز (۱۴۴۰ دقیقه)، مقدم است. آنها، دایره‌های عرض جغرافیایی را بین شمال و جنوب و خطوط طول جغرافیایی را بین شرق و غرب تقسیم کرده‌اند. در نهایت، بیرونی و رازی چندین قرن قبل از دانشمند انگلیسی اسحاق نیوتن در ذکر جاذبه زمین نوشته‌اند.

واژگان کلیدی

واحد زمانی، چرخش زمین، فخر رازی، ابوریحان بیرونی، عصر جدید.

۱. دانشجوی دکتری، گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران.

Email: Salih_wasani@yahoo.com

۲. دانشیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: a.javanpor@iaut.ac.ir

۳. استادیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران.

Email: Dr.norози.tab@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۳/۲۶

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۲۰

طرح مسأله

زمان به عنوان یکی از ارکان پایه‌ای زندگی انسان در طول تمدن بشری همواره مورد توجه بوده است و سبب این امر، نیاز انسان به زمان‌بندی، تنظیم زندگی روزانه و ماهیانه و سالیانه، تمرکز بر وقایع و پیش‌بینی آنها، توسعه و بهره‌برداری از کشت و محصولات کشاورزی، فصل‌بندی سال، انجام معاملات، ایام دینی و مذهبی، حکومت‌داری و ... بوده و بر همین اساس، از قدیم‌الایام زمان همواره مورد توجه تمدنهای مختلف بشری، دانشمندان، منجمان، فیلسوفان و ... بوده است (أحمد فاروق، ۲۰۱۳: ۲۱). بر این مبنا بود که واحدهای زمان بر اثر مشاهده حرکت خورشید، ماه و ستارگان به روشهای مختلف تعیین می‌شدند که تکیه بر واحدهای طبیعی زمان در جوامع باستانی در ابتدا، نمونه بارز آن است که بر مراحل ماه برای تعیین روزهای ماه، اندازه‌گیری حرکت سایه خورشید برای تعیین ساعات روز و ستارگان برای تعیین فصول سال، متکی بود. سپس به مرور زمان و طی پیشرفتهای صورت گرفته، ماشین‌ها و دستگاه‌هایی ساخته شد تا واحدهای زمانی با دقت بیشتری تعیین شوند و اینگونه بود که علم زمان‌بندی در زمان ما به اوج پیشرفت رسیده است (جان بیار، ۲۰۰۹: ۳۲).

همانگونه که ذکر شد، علم زمان‌بندی یکی از علوم اکتسابی و حاصل تلاش تمدن‌های مختلف در طول قرن‌های متمادی است تا اینکه علم مدرن زمان‌سنجی واحدهای زمان را به دو بخش تقسیم کرد: واحد پایه^۱، برای اندازه‌گیری زمان و واحدهای مشتق شده^{۲،۳}. فیلسوفان به زمان که جزء اجزای هستی است و از منظر علم کلام، موضوعی مربوط به عقیده و عبادت و معاملات است، علاقه داشته‌اند و به همین دلیل، جستجوی آغاز و پایان

1. Basic Unit

۲. واحد اندازه‌گیری ثانیه

3. Derived Units

۴. واحدهای حاصل از آن یا بلند یا کوتاه هستند. واحدهایی برای اندازه‌گیری زمان وجود دارد که از ثانیه بیشتر است، مانند دقیقه، ساعت، روز، هفته، ماه، سال، دهه، قرن، هزاره و بالاتر، یا واحدهایی که کوتاه‌تر از آنها هستند. دسی ثانیه، سانتی ثانیه، ۱ میلی ثانیه و ۱ میکروثانیه.

زمان و واحد‌های آن از زمان پیدایش علم فلسفه، کار اکثر فیلسوفان بوده است. در این بین، نقش برخی فیلسوفان پررنگ‌تر است. فیلسوفان مانند ابوریحان بیرونی و رازی نقش برجسته‌ای در ایجاد مبانی قواعد واحد‌های زمانی از جمله واحد‌های زمانی از طریق چرخش زمین به دور خود داشتند (حسن بن محمد، ۲۰۰۷: ۷۱). بیرونی چرخش زمین به دور محور خود را شش قرن قبل از گالیله ذکر کرد و جهت حرکت زمین را بیان نمود و گفت: حرکت به سمت دوم حرکت زمین باز می‌گردد در حالیکه بدون آن، حرکت از جلوی خود به سمت مشرق است (علی حسن، ۱۹۹۸: ۳۸). وی درباره تقسیم زمین بر اساس درجات طول می‌گوید: به راحتی می‌توان این را به عنوان مقطعی از محیط ۳۶۰ در نظر گرفت، سپس یک خط از انتهای ارتفاع ظهر به مرکز بیرون می‌آید و از انتهای ارتفاع اندازه‌گیری شده، خطی به موازات قطر به آن متصل می‌شود. رازی نیز در وصف صورت کسی که بر روی خود می‌چرخد می‌گوید: هر جسمی که به دور خود بچرخد دایره‌ای به دور خود می‌کشد؛ شکل جهان کروی است. پس جهان از نظر مکان محدود به شکل کره به کل است و در نهایت، حرکت خورشید دلیل بر وقوع سال شمسی است (زغلول، ۲۰۱۷: ۱۲). روشن است که مسلمانان در تکامل و پیشرفت نجوم و زمان و واحد‌های آن، نقش بسزایی داشتند. آنها در قرآن کریم شب را بر روز و زمستان را بر تابستان مقدم دانسته‌اند که این امری کهن و دلیلی بر صحت شروع با آنها در محاسبه اوقات است. مسلمانان تاریخ را با شبهای قبل از روزهای خود رقم می‌زنند، چون شب بر روز خود مقدم است (القلقشندی، ۲۰۰۶: ۴۳۳).

در رابطه با پژوهش حاضر تاکنون چه در داخل و چه در خارج تحقیقات چندانی به صورت آکادمیک صورت نگرفته است که در اینجا به دلیل فقدان پیشینه مطالعاتی خاص در این زمینه، به دو نمونه از پژوهشهای نسبتاً نزدیک با این پژوهش پرداخته می‌شود. اخوان و همکاران (۱۳۹۴) در مقاله‌ای با عنوان "مفاهیم فیزیک و نجوم از دیدگاه دانشمندان ایرانی قدیم" عنوان می‌کنند که هرگاه بستری مناسب برای ظهور اندیشه‌های نو در عرصه علم و هنر و سازندگی در این کشور فراهم شده، نوابغی ظهور کرده و آثار شگرفی ایجاد کرده‌اند که در روند پیشرفت جهانی علم فیزیک و نجوم مؤثر افتاده است. روشن است که

دانشمندان گذشته ایرانی در طرح و حل و بحث مفاهیم علمی فیزیک و نجوم دارای افکار پویایی بوده‌اند. برای یافتن نشانه‌هایی از این نبوغ موارد بسیاری را می‌توان یافت ولی شاید ذکر یک نمونه مربوط به هزار سال پیش کفایت کند: ابوریحان بیرونی در کتاب التفهیم، بسیاری از مفاهیم اساسی اصطلاحهای علمی و آلات و ابزار اندازه‌گیری را مطرح کرده و با دقیق‌ترین و ساده‌ترین بیان به فارسی نوشته شده است. (Fiqih Cholidi (2022)، در مقاله ای با عنوان "کیهان‌شناسی در اسلام، ساخت اسلامی‌سازی علوم طبیعت" عنوان می‌کند که کیهان‌شناسی یکی از موضوعات فلسفی و علمی است که مورد توجه فیلسوفان یونانی بویژه ارسطو قرار گرفته است. اما با گذشت زمان، این کیهان‌شناسی دقیقاً در مفهوم آسمان و زمین در قرآن یافت شد. سپس علما و فیلسوفان اسلامی به این موضوع می‌پردازند و آن را بعنوان واسطه‌ای در ساخت علم اسلامی یا اسلامی‌سازی دانش طبیعت برمی‌گزینند که با ساختار شکنی اساسی مواجه است، بنابراین موجب نقص معرفت‌شناختی مدرن می‌شود. فارابی پیش از این، کیهان‌شناسی را در ادغام اسلام و دانش مشارکت داشت. نکته جالب اینکه دانشمند مسلمان فخرالدین رازی چگونه از نشانه‌های خلقت بعنوان منبع کیهان‌شناسی در اسلام تعبیر می‌کند که این امر را به نشانه‌هایی برای متفکران سوق می‌دهد. نه تنها، این مفاهیم کیهان‌شناسی برگرفته از علما و فیلسوفان مسلمان معاصر، حکمت آفرینش طبیعت را از کیهان صغیر و کلان آن و نه تنها برای افزایش ایمان و نشانه مردم، بلکه یکی از مفاهیم اصلی اسلامی‌سازی دانش طبیعت را تبیین می‌کند.

بنابر آنچه بیان شد، نوآوری پژوهش حاضر را می‌توان در این مساله دید که تاکنون پژوهشی با موضوع پژوهش حاضر به رشته نگارش درنیامده است و از طرف دیگر خلا پژوهشی در این زمینه، نوآوری این پژوهش با تا حد زیادی می‌تواند پوشش دهد. پژوهش پیش رو با توجه به نقش شگرفت مسلمانان و خاصه فیلسوفان در علم زمان امروزی، بر آنست دیدگاه‌های فیلسوفان مسلمانی مانند بیرونی و رازی را در رابطه با واحدهای زمانی و چرخش زمین و از آن ره، تاثیرشان بر عصر جدید را بررسی نماید.

روش پژوهش

پژوهش حاضر به حسب هدف، کاربردی و به لحاظ ماهیت، کیفی و به لحاظ روش، توصیفی - تحلیلی می‌باشد. در واقع، این پژوهش به شیوه کتابخانه‌ای - اسنادی انجام گرفته و روش جمع‌آوری داده‌ها نیز بر اساس بهره‌گیری از کتب تخصصی، مقالات داخلی و خارجی خصوصاً زبان‌های انگلیسی و عربی، فیش‌برداری از پایان‌نامه‌های مرتبط با موضوع، سایت‌های تخصصی معتبر و ... بوده است. همچنین، قلمرو موضوعی پژوهش حاضر حوزه زمان‌شناسی و واحدهای آن و حرکت وضعی زمین، قلمرو زمانی ۱۴۰۲ و قلمرو مکانی نیز به صورت عام شمول و فاقد گستره مکانی بوده است.

واحدهای زمان و تقسیمات آنها

می‌توان گفت واحد زمان، اندازه‌گیری یکی از قسمت‌های محدود زمان است و در زمان شروع و پایان محدودیتی دارد که افزایش و کاهش ندارد و نام خاصی دارد که با آن شناخته می‌شود و متمایز از دیگران، جزء "علم‌الوقت" است که به وسیله آن، شرایط آن و چگونگی رسیدن به آن معلوم می‌شود (مجمع اللغة العربیة، ۱۹۹۸: ۳۷). واحدهای زمانی به دو قسمت تقسیم می‌شوند: یکی از آنها طبعی و دیگری تقلیدی است. واحدهای طبعی بر عملیات گردش طبعی تکیه دارد مانند روز و سال که پس از فاصله زمانی معینی تکرار می‌شود؛ اما واحدهای تقلیدی که برای نیازهای اجتماعی خاص بشری است، به تقدیر زمانی با آن موافق است مانند آغاز سال میلادی و آغاز روز پس از نصف شب (محمد شوکت، ۲۰۱۰: ۴۹).

گردش زمین به دور خود از نظر بیرونی و رازی

خورشید و ماه و زمین هر کدام حرکتی مستقل دارند. طوسی می‌گوید: خورشید برخلاف حرکت همه در منطقه البروج با حرکت معتدل حرکت می‌کند و آن را دایره شمسی می‌گویند. نام آن "حرکت سالانه" و بسیار منظم است، یعنی خورشید در هر سال مساوی مسافتهای نجومی را طی می‌کند و به حرکت ماه نیز "ماه قمری" می‌گویند (عبدالواسع، ۲۰۰۸: ۱۸).

رازی می‌گوید: حرکت خورشید دلیل بر وقوع سال شمسی است. رازی حرکت خورشید و ماه را دایره‌ای دانسته و حرکت ستارگان و سیارات را حرکتی مستقیم به سمت بالا بیان کرده است، چنانکه می‌گوید: خورشید و ماه را در حرکت دایره‌ای قرار داد و ستاره به حرکت مستقیم به سمت بالا است.

حرکت خورشید در قرآن کریم آمده است: هنگام طلوع و غروب آفتاب، حرکت ذاتی خورشید نیست، بلکه این حرکت نسبت به آنچه چشم انسان می‌بیند می‌باشد، لذا در ابتدای آیه و قبل از تفصیل چیزی فرموده است، یعنی آنچه را که به تفصیل می‌آید، آن چیزی است که چشم انسان می‌بیند نه حرکت ذاتی آن. خداوند می‌فرماید: "وَالشَّمْسُ إِذَا طَلَعَتْ تَزَاوَرُ عَنْ كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَتْ تَقْرِضُهُمْ ذَاتَ الشَّمَالِ". پس با این فرمول، حرکت برای خود خورشید است اما فعل (و می‌بینید) باعث شد که تمام جزئیات حرکتی که بعد از آن آمده است، به بینایی چشم نه به قرص یا جسم خورشید مربوط شود (ابن کثیر، ۲۰۰۹: ۳۷۸).

این عالم نمی‌تواند پایدار باشد مگر اینکه هر یک از اجسام آن در حالت حرکت مداوم باشد و اگر جسمی از حرکت باز می‌ایستد، فوراً جذب اجسام نزدیک به خود می‌شود؛ به همین دلیل، خداوند متعال حرکت دایره‌ای و خطی را برای حرکت این اجسام برگزیده است (آیه الدسوقی، ۲۰۱۸: ۱۰۶). سیاره زمین بخشی از این جهان است و دارای حرکت خاصی است که حول محور خود از غرب به شرق می‌چرخد و دارای دو سرعت است؛ سرعت اول که سرعت زمین به دور محور خود است یک سرعت ثابت و سرعت دوم که سرعت زمین به دور خورشید است، یک سرعت متغیر است، زیرا مدار زمین به دور خورشید دایره‌ای نیست، بلکه بیضی شکل است (ابن کثیر، ۲۰۰۹: ۴۰۲). این گردش زمین که به عنوان چرخه "محوری، دوکی یا چرخشی" شناخته می‌شود با سرعتی تقریباً سی کیلومتر در دقیقه (۴۶۵) متر در ثانیه $60 \times 27.9 = 1674$ کیلومتر در دقیقه X کیلومتر در هر ساعت، برای تکمیل یک چرخه کامل رخ می‌دهد. با وجود سرعت فوق‌العاده‌ای که زمین به دور خود یا به دور خورشید می‌چرخد، انسان حرکت آن را احساس نمی‌کند، زیرا این سرعت تابع یک قانون فیزیکی کلی است و پایداری و ثبات سرعت چرخش زمین،

امکان احساس حرکت آن را غیرممکن می‌کند (أسامه أحمد، ۲۰۲۰: ۴۷).

ابو البرکات می‌گوید: آنچه حرکت می‌کند در حالت سکون می‌ماند مگر اینکه چیزی با آن برخورد کند و آنچه در فضای باز حرکت می‌کند، همیشه در حرکت است مگر اینکه نیروی خارجی بر آن وارد شود. رازی می‌گوید: حرکت سریع حرکتی است که مسافت طولانی‌تر را در مدت زمان مساوی بپیماید یا مسافتی مشابه را در زمان کوتاه‌تری طی کند. نیوتن در قانون اول حرکت می‌گوید: یک جسم سرعت خود را حفظ می‌کند مگر اینکه یک نیروی خارجی نامتعادل روی آن وارد شود. وی در قانون سوم حرکت در مورد قانون گرانش می‌گوید: برای هر عمل، عکس‌العملی از نظر بزرگی برابر و جهت مخالف وجود دارد (اشرف صالح، ۲۰۰۸: ۹۴). آنچه در میان دانشمندان مشهور است این است که قبل از اسحاق نیوتن، در واقع بیرونی و رازی، چندین قرن پیش از او بودند و بیرونی با اشاره به کشف مکانیسم سقوط اجسام به زمین (جاذبه) گفته است: مردم روی زمین در حالت ایستاده هستند؛ ارتفاعات هم راستا با قطره‌های کره، و روی آنها نیز وزنه‌ها به پایین فرود می‌آیند. رازی در کتاب تحقیقات مشرق زمین در کلام و علوم طبیعی می‌گوید: اگر دو جسم در پذیرش حرکت با هم اختلاف داشته باشند، این اختلاف به دلیل نیروی حرکتی نیست، بلکه به دلیل اختلاف حالت حرکت است؛ زیرا نیرو در جسم بزرگتر از جسم کوچکتر است.

زمین دارای سه حرکت است: به دور خود، به دور خورشید و به دور مرکز کهکشان. چه بسا حرکت‌های دیگری نیز وجود داشته باشد که فقط خداوند متعال از آنها اطلاع دارد. اما آنچه مسلم است این است که حرکت چهارم زمین با کهکشان به دور مرکز خوشه کهکشانی وجود دارد که سرعت بسیار بالاتری دارد و به میلیون‌ها کیلومتر در ساعت می‌رسد. قرآن کریم به سه حرکت اشاره کرده است که عبارتند از: حرکتی که در شب و روز به دور خود می‌گردد، حرکت "هر چیز در مداری با خورشید و ماه است" و حرکت "همه برای زمان مشخصی با کهکشان‌ها حرکت می‌کنند" (عبدالواسع، ۲۰۰۸: ۲۶).

قرآن کریم، گردش زمین به دور خود را شنا بیان می‌کند. عبدالدائم کاهل در توضیح آیه شریفه می‌فرماید: {وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ}. او می‌گوید: این سخن دلیل محکمی از

قرآن کریم است به این دلیل که زمین شنا می‌کند، زیرا زمین را به دور خورشید می‌بینیم، اما اگر ما به خارج از منظومه شمسی برویم، زمین را می‌بینیم که بالا و پایین می‌رود و مسیری شبیه موج دریا و مانند ماه و خورشید می‌باشد (حمدامین، ۱۴۰۳: ۲۶۴).

آغاز شب و روز به روایت بیرونی و رازی

بیرونی در مورد چرخش حرکت شب و روز و آغاز آنها می‌گوید: می‌گوییم روز با شبش بازگشت خورشید است، با گردش کل برای آن روز با شب آن به دایره ای که از ابتدا تحمیل شد. رازی نیز می‌گوید: شب سایه زمین است. وی می‌گوید: ممکن است سایه بلند باشد، اگر خورشید پایین‌تر از زمین باشد، سایه آن در جو می‌افتد، پس سایه جمع می‌شود و سطح زمین را سیاه می‌کند. همچنین می‌گوید: این تاریکی، با غروب خورشید در جای آن نور واقع می‌شود و روشنایی آن با طلوع آن، در جای این تاریکی پدید می‌آید؛ همچنان که خانه‌ای با چراغ، روشن و با آن تاریک می‌شود (ابن فضل، ۲۰۰۳: ۱۸).

در رابطه با آغاز روز جدید به روایت بیرونی و رازی می‌توان گفت مسلمانان در قرآن کریم، شب را بر روز و زمستان را بر تابستان مقدم دانسته‌اند که این امری کهن و دلیلی بر صحت شروع با آنها در محاسبه اوقات است. مسلمانان تاریخ را با شب‌های قبل از روزهای خود رقم می‌زنند. چون شب بر روز خود مقدم است، خداوند متعال فرمود: «به هم پیوسته بودند، پس آنها را از هم جدا کردیم: {كانتا رتقاً ففتقناهما}». بیرونی می‌گوید: ظلمت از نظر مرتبه‌ای قدیمی‌تر از نور است و چون نور بر تاریکی می‌گذرد، اولی سزاوارتر است که از آن آغاز شود. رازی نیز گفته است: قبل از اینکه خداوند متعال خورشید و ماه را در آسمانها بیافریند، نوری در آنها نبود و تاریک و بی‌نور بودند؛ سپس چون آنها را ایجاد کرد و به صورت آسمانها، سیارات، خورشید و ماه قرار داد و آفرید (ابن کثیر، ۱۹۹۹: ۲۴).

یکی از اکتشافات علم جدید این است که شب مبدأ است و اینکه از همه جا زمین را احاطه کرده است، و قسمتی که در آن حالت روز شکل می‌گیرد، هوایی است که زمین را احاطه کرده و نمایانگر پوسته نازکی است که شبیه به آن است؛ و اگر زمین بچرخد، حالت لطیف روز که در اثر انعکاس ایجاد شده است، به وسیله پرتوهایی که از خورشید می‌آیند، به ذرات هوا برخورد می‌کنند که باعث بروز روز می‌شود و با این چرخش، شب از روز

جدا می‌شود. این همان چیزی است که آیه شریفه بر آن دلالت می‌کند: {وَأَيُّهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُمْ مُظْلِمُونَ}؛ روز پوست نازکی است و چون کنده شود، زمین برمی‌گردد و تاریکی است (سامی محمد، ۲۰۰۹: ۹).

درجات طول جغرافیایی با توجه به چرخش زمین به دور خود

به منظور سازماندهی زمان‌بندی و تعیین شروع ساعت صفر در زمان ما، سیستمی برای این کار ساخته شده و اکثر تایمرها بر اساس دو سیستم هستند که عبارتند از:

اول: منظومه غروب آفتاب، منظومه‌ای است که به نظام عرب معروف است که روز برای مسلمانان از غروب آفتاب شروع می‌شد و تا غروب بعدی آن امتداد می‌یافت و بدین ترتیب، شب آن بر روز خود مقدم می‌شد. لحظه غروب آفتاب در طول سال، ساعت ۱۲ تعیین می‌شود. بنابراین، تفاوت در طول و کوتاهی روز تنها با طلوع خورشید نشان داده می‌شود. شروع روز جدید در همان ساعات صفر (۰۰:۰۰) یا (۲۴:۰۰) بعد از غروب آفتاب، ساعت شش نیمه شب، ساعت دوازده در طلوع آفتاب، ساعت ۱۸ در نیمه روز، در ساعت بیست و چهار در غروب آفتاب و در ساعات تعداد آنها تغییر نمی‌کند، اما مدت ساعات آنها بر اساس اختلاف روز و شب متفاوت است.

سیستم نصف النهار: جاییکه روز از نیمه شب ساعت (۰۰:۰۰) یا (۲۴:۰۰) تا نیمه شب بعد شروع می‌شود. بنابراین، متوجه می‌شویم که روز آن بین دو نیمه شب قرار می‌گیرد و این سیستم اکنون در سطح جهانی پذیرفته شده است. قابل ذکر است که هر خط طولی دارای درجه معینی است؛ نصف النهار گرینویچ صفر درجه است و (۱۸۰) خط طول جغرافیایی در سمت راست و (۱۸۰) خط طول جغرافیایی در سمت چپ آن توزیع شده است. نیمه شب به وقت گرینویچ یعنی ساعت دوازده شب آغاز روز جهانی در نظر گرفته شد و به وقت خورشیدی، گرینویچ به وقت بین‌المللی تبدیل شد (جان بیار، ۲۰۰۹: ۷۹).

فخرالدین رازی در بیان جهات زمین می‌گوید: زمین جسمی است که در سه جهت امتداد دارد که عبارتند از طول، عرض و ضخامت. به گفته بیرونی، شبه آن طول و عرض و عمق است. بیرونی در تعیین خطوط زمین می‌گوید: دایره‌های عرض جغرافیایی بین ضلع شمالی و جنوبی و خطوط طولی بین ضلع شرقی و غربی قرار دارند. وی زمین را به هشت

جهت تقسیم می‌کند: شرق و غرب، شمال و جنوب، بین شرق و شمال، بین شرق و جنوب، بین غرب و شمال و بین غرب و جنوب. بیرونی می‌گوید: دایره‌ای را مربع می‌کنیم و بر نقطه ربع‌های آن، نام جهات را می‌نویسیم و برای آن، دو خط مربع در جهت‌هایش بر روی راست آن تا جاییکه بی‌نهایت امتداد دارد، می‌کشیم (فخر رازی، ۱۹۸۷: ۴۵).

وی درباره تقسیم زمین بر اساس درجات طول می‌گوید: به راحتی می‌توان این را بعنوان مقطعی از محیط ۳۶۰ در نظر گرفت، سپس یک خط از انتهای ارتفاع ظهر به مرکز بیرون می‌آید و از انتهای ارتفاع اندازه‌گیری شده، خطی به موازات قطر به آن متصل می‌شود. بیرونی درباره تقسیم درجات طول جغرافیایی در محیط زمین می‌گوید: افق بر نرخ روز و کره نیم روز به ربع و هر ربع به نود قسمت تقسیم می‌شود (فخر رازی، ۱۹۸۱: ۷۷). ظاهراً ناحیه دوم با این دو تقاطع و فاصله به ربع مساوی تقسیم می‌شود؛ پس معلوم می‌شود که هر ربع آن، نه لزوماً به سه قسمت مساوی به نام علامات تقسیم می‌شود و هر کدام علامتی دارد. سی قسمت مساوی به نام درجه و هر درجه شصت دقیقه و هر دقیقه شصت ثانیه و هر ثانیه شصت سوم است. معنی نام آنها به دقیقه اشاره دارد، زیرا دقیق‌تر است. نکته اصلی این است که تقسیم زمین به ۳۶۰ درجه طول جغرافیایی به دلیل چرخش زمین حول محور خود است، زیرا به صورت دایره‌ای می‌چرخد. از این نظر، اگر اندازه‌ای باشد، خواه مثلث، مربع، مستطیل یا دایره‌ای، به دور خودش می‌چرخد، به صورت دایره‌ای می‌چرخد و این یکی از حقایق ریاضیات است (فخر رازی، ۲۰۱۱: ۶۳).

تعداد ثانیه‌ها و دقیقه‌ها در یک ساعت از نظر بیرونی

بیرونی ساعت‌ها را به سیستمی تقسیم می‌کند که هر کدام شصت دقیقه و هر دقیقه شصت ثانیه است. به گفته بیرونی، هر دقیقه = ثانیه، سوم و چهارم است. تعداد دقایق در یک ساعت از نظر بیرونی نیز بدین صورت می‌باشد:

دقیقه: واحد زمان معادل یک شصتم ساعت و واحدی برای اندازه‌گیری طول یا عرض جغرافیایی برابر با یک شصتم درجه. هر دقیقه از روز به شصت ثانیه تقسیم می‌شود که هر یک را جاشک یا جکاک می‌گویند و هر یک از این ثانیه‌ها به شش قسمت تقسیم می‌شود که هر کدام را ثوان به معنای نفس می‌گویند و در کتاب "سردو" آمده است

(البیرونی، ۲۰۱۴: ۱۱۸).

تعداد ثانیه‌ها و دقیقه‌ها در یک ساعت در علم جدید را نیز می‌توان بدین صورت برشمرد:

در گذشته بر اساس نظریه‌های نجومی که میانگین روز خورشیدی را دقیقاً برابر با ۲۴ ساعت می‌دانند، ۸۶/۱ ۴۰۰ روز خورشیدی می‌دانستند که ۶۰ دقیقه و در هر دقیقه ۶۰ ثانیه است. با این حال، اندازه‌گیری‌ها نشان داده که این نظریه چرخش نامنظم زمین را در نظر نگرفته است؛ بنابراین این تعریف نمی‌تواند به دقت لازم به دست یابد. در سال ۱۹۵۶، کمیته بین‌المللی اوزان و معیارها تصمیم گرفت که آن را به شرح زیر تعریف کند:

دوم: ۹۷۴۷.۳۱۵۵۶۹۲۵/۱ سال گرمسیری سال ۱۹۰۰، ماه ژانویه، روز صفر، ساعت ۱۲ به وقت نجومی است.

بیست و ششمین کنفرانس عمومی اوزان و معیارها^۱ در ۱۶ نوامبر ۲۰۱۸ در ورسای فرانسه برگزار شد، که تعریف مجدد واحد دوم که نماد آن (Th) است، تصویب شد و از ۲۰ می ۲۰۱۹ اجرا شد. کنفرانس آن را به عنوان اتم دومی برابر با یک دوره (۹,۱۹۲,۶۳۱,۷۷۰) برابر دوره تابش متناظر با انتقال بین دو سطح بسیار دقیق از حالت پایه اتم سزیم Cs133 تعریف کرد (أسامه أحمد، ۲۰۲۰: ۴۸). دومی از نظر علمی شناخته شده و با توجه به موقعیت آن در واحدهای زمانی نام‌هایی دارد که عبارتند از:

اول: اتم دومی، برابر است با دوره (۹,۱۹۲,۶۳۱,۷۷۰) برابر دوره تابش مربوط به انتقال بین دو سطح فوق دقیق از حالت پایه هم‌رده اتم سزیم Cs133.

دوم: قوس دوم: یک قسمت از ۶۰ قسمت دقیقه و یک قسمت از ۲۴۰ قسمت یک درجه طول جغرافیایی.

سوم: ثانیه شمسی که یک قسمت در ۳۶۰۰ جزء یک ساعت و یک قسمت در ۸۶۴۰۰ قسمت از مرکز شمسی است.

چهارم: تقویم ثانویه نجومی (۳۱۵۵۶۹۲۵.۹۷۴۷) جزء سال گرمسیری است (جان بیار، ۲۰۰۹: ۸۵).

البتانی، قسمت‌های دقیقه را تقسیم می‌کند و ابتدا آنها را ثانیه و سپس سوم، چهارم، پنجم، ششم، هفتم، هشتم، نهم و دهم نام می‌برد. در واقع واحدهایی برای اندازه‌گیری زمان کوتاه‌تر از دوم وجود دارد. علم جدید توانسته است دومی را به میلیون‌ها قسمت یا بیشتر تقسیم کند که می‌توان به صورت ذیل بیان کرد: دیسی ثانیه، سنتی ثانیه، میکروثانیه، نانوثانیه، یک میلیارد ثانیه، یک تریلیون ثانیه، فمتو ثانیه (میلیونیم میلیونیم ثانیه)، آتو ثانیه، زپتو ثانیه، یوکتو ثانیه.

اُوکتو ثانیه = ۱۰۰ ثانیه، سکیلو ثانیه (حدود ۱۶.۷ دقیقه)، مگاثانیه = ۱۰۰۰۰۰۰ ثانیه (حدود ۱۱.۶ روز)، گیگاثانیه = حدود ۳۱.۷ سال، تیراثانیه = حدود ۳۱۷۰۰ سال، پیتا ثانیه = حدود ۳۱.۷ میلیون سال، اگر ثانیه = حدود ۳۱.۷ میلیارد سال، زیثا ثانیه = حدود ۳۱.۷ تریلیون سال، یوتا ثانیه = حدود (۳۱.۷) کوادریلیون سال.

در علم جدید، تعداد دقیقه در یک ساعت در سیستم بین‌المللی بدین صورت می‌باشد: دقیقه واحد زمان برابر با ۶۰ ثانیه و ۶۰/۱ ساعت است. یک ساعت، واحد زمان برابر با ۳۶۰۰ ثانیه یا ۶۰ دقیقه است یا ۳۶۰۰ ثانیه (آیه الدسوقی، ۲۰۱۸: ۲۳۸).

تعداد ثانیه‌ها و دقیقه‌ها در یک ساعت در قرآن کریم نیز بدین صورت می‌باشد: کمترین واحد زمانی ذکر شده در قرآن کریم، ثانیه است که معادل یک چشم به هم زدن است که در فرموده خداوند متعال آمده است: {قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ...}.

فاصله یمن تا فلسطین از سه هزار کیلومتر بیشتر نمی‌شود. کسی که علم به کتاب داشت در کمتر از یک چشم به هم زدن تخت بلقیس را انتقال داد. این امر از منظر نظری امکان‌پذیر است، اگر سرعت حرکت تخت بلقیس معادل یک درصد سرعت نور (یعنی سه هزار کیلومتر بر ثانیه) بود، حرکت تخت یک ثانیه طول می‌کشید که معادل سرعت نور است (یک چشم به هم زدن). بیرونی این مدت را با دهانه چشم البته بین دو انتها اندازه‌گیری کرد.

تعداد ثانیه‌های دقیقه در قرآن کریم: خداوند متعال نظام شصت ساله را در قرآن کریم به دو صورت ذکر کرده است:

خداوند سبحان نظام زمانی را به صورت (عدد، سال و حساب) ذکر فرموده است. کلمات (عدد، سال و حساب) جز در دو جا در قرآن کریم نیامده که در آیه شماره (۵) آمده است. در سوره یونس در فرموده خداوند متعال آمده است: {هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِّينَ وَالْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ}. و در آیه شریفه شماره (۱۲) سوره اسراء می‌فرماید: {وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِّتَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِّينَ وَالْحِسَابَ وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَاهُ تَفْصِيلًا} (ابن حزم، ۱۹۹۶: ۱۶).

وقتی دو عدد با هم ضرب می‌شوند، سیستم زمانی به صورت زیر اندازه گرفته می‌شود:

جدول ۱- نظام شصت و شصت در قرآن کریم

سوره	آیه	شماره
یونس	هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِّينَ وَالْحِسَابَ	۵
الاسراء	وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِّتَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِّينَ وَالْحِسَابَ وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَاهُ تَفْصِيلًا	۱۲
کل	$60 = 12 \times 5$	-

تعداد دقایق و ساعات و شب و روز در قرآن کریم بدین صورت آمده است: خداوند تبارک و تعالی دقایق شبانه روز را ۱۴۴۰ دقیقه قرار داده و به این امر اشاره کرده که می‌فرماید: {لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ} (أحمد فاروق، ۲۰۱۳: ۸۸).

خداوند متعال سوره (یاسین) که شماره آن به ترتیب قرآن ۳۶ است، در آیه ۴۰ آن ذکر کرده که اگر آنها را ضرب کنیم به تعداد دقایق ساعات شب و روز است، می‌رسد؛ به شرح ذیل:

جدول ۲- تعداد دقایق در ساعات شبانه روز در قرآن کریم

ضرب	لا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ	-
۳۶×	شماره سوره یاسین	۱
۴۰	شماره آیه	۲
۱۴۴۰	کل	

تعداد ساعات شبانه‌روز از نظر بیرونی، رازی، قرآن کریم و علم جدید

در برخی تحقیقات گفته شده که سومریان اولین کسانی بودند که روز را بر اساس علوم نجومی خود به ۲۴ ساعت تقسیم کردند، زیرا دریافتند که آسمان دارای ۱۲ نشانه بهشتی است و بنابراین شب به تدریج از بین این دوازده نشانه می‌گذرد. بر این اساس، شب در یک روز به موازات روز است، پس روز را دوازده قسمت می‌دانستند و سپس شب و روز را با هم ترکیب می‌کردند و یک روز کامل را تشکیل می‌دادند؛ پس بیست و چهار قسمت داشتند که یک قسمت آن ساعت نام داشت. در مورد اینکه چرا روایت سومری‌ها را منطقی‌تر می‌دانند، دلیل آن کاملاً ریاضی است. این فرضیه از نظر عددی بهینه است زیرا عدد ۱۲ کوچکترین عددی است که بر (۱-۲-۳-۴-۶-۱۲) بخش پذیر است؛ یعنی می‌توانیم آن را به نصف، ربع، یا یک سوم و یا ششم‌ها بدون مشکل تبدیل کنیم و دقیقاً به همین دلیل دو جین از ۱۲ قطعه ساخته شده است نه از ۱۰ قطعه. به همین ترتیب، عدد ۶۰ یکی از اعدادی است که بیشترین مقسوم علیه‌ها را دارد که آن را ایده‌آل می‌کند که تعداد دقیقه‌ها و تعداد ثانیه‌ها و مبنایی برای سیستم اعداد زمانی کوچک و برای اندازه‌گیری درجات یک دایره باشد (سعد جرجیس، ۲۰۱۶: ۵۲).

به طور کلی افراد زمان را با دو ساعت اندازه‌گیری می‌کنند که عبارتند از:

ساعت زمانی: که نصف ششم روز را اندازه می‌گیرند و ساعتی است که اندازه آن فرق می‌کند ولی عددش فرق نمی‌کند.

ساعت: ساعتی است که مدت زمان را می‌سنجد نه سرعت گذر آن را که هر ساعت،

شصت دقیقه و هر دقیقه شصت ثانیه است.

بیرونی ساعت را به دو قسمت تقسیم می‌کند:

بخش اول: ساعات مسطح، معتدل، اعتدال و گرمسیری

ساعت: عبارت است از تراز و اعتدال و اعتدال و استوا و آن ساعتی است که قدرهای آن با حرکت اجزاء مساوی تعیین می‌شود و در شب و روز اگر با هم تفاوت داشته باشند، تعداد آن و هر ساعت آن تغییر می‌کند. با تحقیق پانزده مرتبه و ربع ششم صعودهای متعلق به دوره مشخص می‌شود، اما نسبت آن به زمان هر روز به نسبت پانزده به سه شصت و سه با حذف تمام اعتبار روز و سهم است. از ساعت از آن و از ساعت و هر ساعت اگر به موازات پانزده برابر باشد، برابر است (السید الحاج، ۲۰۱۱: ۱۹). در بررسی این تحقیق، این ساعات از جهتی که روزها با آن فرق می‌کند، تفاوت می‌کند، اما این یک خیال است و محسوس نیست. ساعت مستقیم در هند معادل نهصد نفس انسان معتدل است. منجمان ساعت را بر شصت دقیقه بر حسب درجه و زمان و جزء تقسیم می‌کنند و یهودیان آن را بر هزار و هشتاد حنجره می‌دانند.

یک ساعت، ۳۶۰۰ ثانیه = ۹۰۰ نفس، یعنی هر نفس = ۴ ثانیه. اگر آن را بر پانزده تقسیم کنیم برابر یک ساعت است با.

نکته اصلی این است که ساعت تراز، پانزده درجه طول جغرافیایی است و تعداد آن در روز و شب با توجه به تفاوت آنها متفاوت است. ساعات روشنایی روز در بهار بیشتر و ساعات شب در زمستان طولانی‌تر است.

بخش دوم: ساعات‌های کج، زمانی و استاندارد

ساعتی که کج و زمانی و قیاسی نامیده می‌شود، ساعتی است که عدد آن در هر روز و شب یکی باشد و از ۱۲ تغییر نکند و آن را کج گویند؛ چون مقدار روز با مقدار روز دیگر متفاوت است. مقدار شب را اگر با مجاورتشان فرق کنند و سهم هر یک صرف نظر از نصف ششم قوسی که در آن باشد، به آن می‌گویند. شب در منازل با عرض زیاد در طول سال متغیر است و از این رو قسمت‌های این ساعات نیز متغیر و ثابت نیست و به وسیله آنها

به کل روز و تمام شب و اجزای آن نسبت داده می‌شود و از این رو، به آن زمان می‌گویند و آن چیزی است که بر آلات نوشته می‌شود و به همین دلیل، آن را استاندارد می‌گویند و فقط تقسیم‌بندی نسبی در آن به کار می‌رود (السید سلامة، ۱۹۹۴: ۵۴).

بیرونی ساعات شبانه روز را بیست و چهار ساعت می‌داند و مدت روز را دوازده ساعت و به دو قسمت تقسیم می‌کند: نیمه اول روز شش ساعت و نیمه آخر آن شش ساعت است. یعنی از اول روز تا ظهر شش ساعت است که نصف روز است و از ظهر تا غروب آفتاب شش ساعت است.

ابوبکر رازی در کتاب "الحاوی فی الطب" در تشخیص‌های پزشکی و نسخه‌های درمانی به ساعات گرمسیری تکیه می‌کند و در آن علائم نوعی تب را ذکر می‌کند که در برخی افراد ادامه دارد. چنانکه می‌گوید: آنچه بعد از دیاستول است، آن را گاهی در مقام دیاستول می‌یابی، مساوی با آنچه قبلاً بوده، و گاهی آن را غیر مساوی می‌یابی، و توضیح این است که برای برخی از مردم دو ساعت از خط استوا باقی می‌ماند و برای برخی بیشتر و برای برخی کمتر (محمد بن أحمد، ۲۰۰۲: ۳۶). رازی در مورد تعداد ساعات شب و روز می‌گوید: خداوند متعال شب و روز را بیست و چهار ساعت آفرید؛ بر اساس آنچه ذکر کردیم که رازی فقط از ساعات زمانی استفاده می‌کرد.

در رابطه با تعداد ساعات شبانه‌روز در علم جدید می‌توان گفت ساعت واحد زمان برابر با ۳۶۰۰ ثانیه است که ۶۰ دقیقه می‌باشد. یک روز واحد زمان برابر با ۸۶۴۰۰ ثانیه، ۱۴۴۰ دقیقه یا ۲۴ ساعت است.

در رابطه با تعداد ساعات شبانه‌روز در قرآن کریم می‌توان گفت قرآن کریم تعداد ساعات شبانه روز را به این صورت ذکر کرده است:

اول: دوازده ساعت شب و دوازده ساعت روز در زمین

خداوند تبارک و تعالی در آیه شریفه تسخیر شب و روز را ذکر فرموده است: {وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنَّجْمُ مَسْخَرَاتٌ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ}، نشانه‌هایی است برای قومی که می‌فهمد و این آیه شریفه شماره ۱۲ است که عدد ساعت و شب و روز است.

خداوند تبارک و تعالی می‌فرماید: {وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحْوًا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِّتَبْتَغُوا فَضلاً مِّن رَّبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسابَ وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَاهُ تَفْصِيلاً} (ابن کثیر، ۲۰۰۹: ۴۶۶).

اولین بار که خداوند شب و روز را آفرید و آنها را بیست و چهار ساعت قرار داد و هر یک از آنها دوازده ساعت شد، این آیه شریفه {و ما شب و روز را دو نشانه} در سوره اسراء به شماره ۱۲ است و این تعداد ساعاتی است که خداوند متعال آنها را ۱۲ ساعت قرار داده است (الراغب الأصفهانی، ۱۴۰۴ق: ۱۲۵).

دوم: ۲۴ ساعت شبانه‌روز در زمین

در قرآن کریم آمده که شب و روز مساوی است. این آیه شریفه در سوره یونس به شماره ۲۴ است که به تعداد ساعات شب و روز است. خداوند متعال می‌فرماید: {عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلاً أَوْ نَهَاراً فَجَعَلْنَاهَا حَصِيداً كَأَنْ لَّمْ تَغْنِ بِالْأَمْسِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ}، این همان چیزی است که به تفصیل برای قومی که فکر می‌کنند، توضیح می‌دهیم. سعدی در تفسیر تیسیر الکرم می‌گوید: یعنی گویی هرگز نبوده است، زیرا وضع دنیا همین است.

سیوطی می‌گوید: و کلام الله تبارک و تعالی: {حَتَّى إِذَا أَحَدَثَ الْأَرْضُ رُحْفَهَا وَازْيَنْتَ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلاً أَوْ نَهَاراً}، نشان می‌دهد فرمان او به قیامت مجهول است و نسبت به زمین - که کروی است - وقتی فرمان قیامت به آن می‌رسد، یک طرف روز است و در یک طرف شب است (سعد جرجیس، ۲۰۱۶: ۴۱۲).

جدول ۳- تعداد ساعات شبانه روز در قرآن کریم

سوره	آیه	شماره
یونس	أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلاً أَوْ نَهَاراً فَجَعَلْنَاهَا حَصِيداً كَأَنْ لَّمْ تَغْنِ بِالْأَمْسِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ	۲۴

اختلاف روز و شب از نظر بیرونی و رازی

بیرونی می‌گوید: روز و شب آن بازگشت خورشید است که با گردش کل به دایره‌ای که برای آن روز و شب آن وضع شده است. وی در مورد تفاوت طلوع و غروب خورشید می‌گوید: طلوع و غروب خورشید بر حسب آنچه که تکنیکی و دوگانگی در طول و عرض ایجاد می‌کند، با زمان تغییر می‌کند. بیرونی در ادله تفاوت روز و شب می‌گوید: فرق روز و شب آن شب با او روز دیگر، به انحراف خورشید بیشتر است و بر طبق عرض یک سرزمین، و به دلیل تفاوت در طلوع و غروب محاسبه می‌شود.

شب و روز در طول سال در خط استوا مساوی است (زغلول، ۲۰۱۷: ۷۲). بیرونی می‌گوید: معروف است که افق استوا مدارها را به موازات میانگین قطع می‌کند. روز را به دو نیمه می‌رساند و پس روز و شب، مساوی است. بیرونی استوا را توضیح می‌دهد و می‌گوید: "سطح متوسط روز کره زمین را نسبت به دو طرف در دو ردیف می‌برد و جدایی مشترک است. بین آن و سطح زمین را منفرد استوا می‌گویند و دلیل نامیدن آن این است که مدارها می‌گردند، در آن قرار می‌گیرند و کج نمی‌شوند و همسطح است، شب و روز برای ساکنان آن دائمی است، زیرا افق عبور آن بر قطب‌ها، هر مداری را بین آنها و بر آنها در دو ردیف قطع می‌کند، پس با شب و روز آن برابر است و دایره متوسط روز در تمام خانه‌های زمین بدون توجه به موقعیت موجود است و فاصله از سمت چپ سر تا زمانیکه موقعیت خود را تغییر ندهد، بر حرکت در آن تأثیر نمی‌گذارد. به این معنا دلیل تفاوت روز و شب، مایل بودن خورشید و اختلاف درجات طول و عرض جغرافیایی است. در خطوط دیگر، روز و شب در طول سال متفاوت است، به جز دو بار در اعتدال بهاری و اعتدال پاییزی، و روز در انقلاب تابستانی طولانی‌تر و در انقلاب زمستانی کوتاه‌تر است (أسامه أحمد، ۲۰۲۰: ۹۶).

در رابطه با تفاوت روز و شب در دیدگاه رازی می‌توان گفت روز و شب در تمام درجات طول و عرض جغرافیایی متفاوت است به جز ۴۵ درجه عرض جغرافیایی که روز و شب برابر باشد، شب ۱۲ ساعت و روز یکسان است. وی گفته است: روزها در خط استوا مساوی است ولی در جاهای دیگر متفاوت است. علت اختلاف روز و شب به حرکات

خورشید مربوط می‌شود. رازی می‌گوید: اختلاف حالات روز و شب به حرکات خورشید پیوند دارد که به سبب طولانی شدن روزها اتفاق می‌افتد. طولانی شدن شبها در زمانهای دیگر به دلیل اختلاف فصول که بهار و تابستان و پاییز و زمستان است، می‌باشد.

رازی در مورد فرق شب و روز می‌فرماید: همانگونه که شب و روز در طول و کوتاهی از نظر زمان با هم فرق می‌کنند، به قول کسانی که می‌گویند: زمین یک کره است برای هر ساعتی که قرار داده است. آن ساعت در یک جای زمین صبح است و در جای دیگر ظهر و در جای سوم بعد از ظهر است و در چهارم مغرب و پنجم عشا و ... این است اگر کشورهایی را در نظر بگیرید که از نظر طول متفاوت هستند و در مورد کشورهایی که از نظر عرض متفاوت هستند، هر کشوری که عرض شمالی آن بزرگتر است، روزهای تابستانی طولانی‌تر، شبهای تابستان کوتاه‌تر و روزهای زمستانی آن برعکس است. اگر کسی بگوید این تفاوت در مسیر خورشید است، گاهی قوس بالای زمین از قوس پایین زمین بزرگ‌تر می‌شود، شب کوتاه‌تر و روز بلندتر و گاهی شب بلندتر می‌شود، اگر هم برعکس باشد گاه مساوی می‌شوند، پس برابر می‌شوند (ابن تیمیّه، ۲۰۰۸: ۸۳۷).

نتیجه‌گیری

در طول تاریخ بشر، نیاز انسان به تنظیم ایام و فصول و سالها، توسعه و بهره‌برداری از محصولات کشاورزی، انجام معاملات، ایام دینی و مذهبی، حکومت‌داری و ... همواره عاملی برای توجه به بحث زمان بوده و بر همین مبنا، از گذشته همواره مورد توجه تمدنهای مختلف بشری، دانشمندان، منجمان، فیلسوفان و ... بوده است. بر این مبنا بود که واحدهای زمان بر اثر مشاهده حرکت خورشید، ماه و ستارگان به روشهای مختلف تعیین می‌شدند که تکیه بر واحدهای طبیعی زمان در جوامع باستانی در ابتدا، نمونه بارز آن است. فیلسوفان به زمان که جزء اجزای هستی است و از منظر علم کلام، موضوعی مربوط به عقیده و عبادت و معاملات است، علاقه داشته‌اند و به همین دلیل، جستجوی آغاز و پایان زمان و واحدهای آن از زمان پیدایش علم فلسفه، کار اکثر فیلسوفان بوده است. فیلسوفانی مانند ابوریحان بیرونی و رازی نقش برجسته‌ای در ایجاد مبانی قواعد واحدهای زمانی از جمله واحدهای زمانی از طریق چرخش زمین به دور خود داشتند به گونه‌ای که بیرونی چرخش زمین به دور محور خود را شش قرن قبل از گالیله ذکر کرد و جهت حرکت زمین را بیان نمود. بر این اساس، پژوهش پیش‌رو با توجه به نقش شگرفت فیلسوفان مسلمان در علم زمان امروزی، به بررسی دیدگاههای دو فیلسوف نامی ابوریحان بیرونی و رازی در رابطه با واحدهای زمانی و چرخش زمین و از آن ره، تاثیرشان بر عصر جدید پرداخت. مسلمانان در تکامل و پیشرفت نجوم و زمان و واحدهای آن، نقش بسزایی داشته‌اند. بیرونی و رازی بر شکل زمین کروی، اتفاق نظر دارند و دلیل توزیع درجات طول جغرافیایی به ۳۶۰ درجه را چرخش زمین به دور خود به- صورت دایره‌ای می‌دانند. آنها معتقدند خداوند متعال حرکت دایره‌ای را برای حفظ اجرام آسمانی در کهکشان، و حرکت خطی را برای جلوگیری از تداخل کهکشان‌ها تعیین کرده است. سیاره زمین، دارای دو سرعت ثابت و متغیر است که سرعت گردش زمین به دور خورشید (بیضوی) متغیر، و سرعت چرخش زمین حول محور خود ثابت است و به دلیل ثبات، انسان حرکت زمین به دور خود را احساس نمی‌کند. شب از نظر بیرونی و رازی، بر روز مقدم است؛ با توجه به آنچه در مطالعات موجود در این تحقیق ارائه شد، در خصوص ارائه درجات و واحدهای زمانی در چرخش زمین به دور خود از نظر بیرونی و رازی و تأثیر آن بر عصر

جدید، نتایجی به دست آمد. این نتایج را می‌توان بدین صورت ذکر نمود:

- ابوریحان بیرونی و فخر رازی بر اینکه شکل زمین کروی است، اتفاق نظر داشتند.

- دلیل توزیع درجات طول جغرافیایی به ۳۶۰ درجه به دلیل چرخش زمین به دور خود به صورت دایره‌ای است.

- خداوند متعال برای حفظ اجرام آسمانی دو حرکت آفرید و حرکت دایره‌ای را برای حفظ آنچه در کهکشان‌هاست، انتخاب کرد.

- حرکت خطی از جذب و تداخل کهکشان‌ها به یکدیگر جلوگیری می‌کند، زیرا آنها در خطوط مستقیم در جهت‌هایی که از مرکز انقلاب بزرگ خارج می‌شوند، حرکت می‌کنند.

- سیاره زمین، سیاره‌ای است که حول محور خود از غرب به شرق می‌چرخد و دارای دو سرعت است. سرعت اول که سرعت زمین به دور محور خود است، سرعت ثابت و سرعت دوم که سرعت آن است، سرعت گردش زمین به دور خورشید می‌باشد که یک سرعت متغیر است؛ زیرا مدار زمین به دور خورشید دایره‌ای نیست، بلکه بیضوی است.

- بیرونی و رازی چندین قرن پیش از دانشمند انگلیسی اسحاق نیوتن در ذکر جاذبه زمین نوشته‌اند.

- انسان حرکت زمین به دور خود را احساس نمی‌کند، زیرا سرعت آن تابع یک قانون فیزیکی کلی است. ثابت بودن سرعت چرخش زمین اولین دلیلی است که انسان حرکت زمین را احساس نمی‌کند.

- قرآن کریم بر تعیین تعداد دقیق در شب و روز که تعداد آنها ۱۴۴۰ دقیقه است، مقدم است.

- شب در دیدگاه فخر رازی، سایه زمین است.

- هر جسمی که به دور خود بچرخد، دایره‌ای به دور خود می‌کشد؛ شکل جهان کروی است و بنابراین، جهان از نظر مکان متناهی و محدود به کل شکل یک کره است.

- شب از نظر بیرونی و فخر رازی، بر روز مقدم است؛ به این معنا که آغاز روز جدید با غروب خورشید شروع می‌شود تا غروب روز بعد از آن (سیستم غروب آفتاب).

- بیرونی و رازی دایره‌های عرض جغرافیایی را بین شمال و جنوب و خطوط طول جغرافیایی را بین شرق و غرب تقسیم کرده‌اند.

فهرست منابع

- ١) ابن اکفانی، محمد بن ابراهیم (١٩٩٠)، إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد في أنواع العلوم، مصحح: عبدالرحمن، احمد حلمی، دارالفکر العربي - قاهره.
- ٢) ابن تیمیة (٢٠٠٨)، مجموع فتاوی شیخ الإسلام أحمد بن تیمیة، قسم: اوقاف، الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ص ١٨٩٩٠.
- ٣) ابن حزم، علی بن احمد (١٤١٦هـ.ق، ١٩٩٦م)، الفصل في الملل و الأهواء و النحل، تصحيح: عميره، عبد الرحمن، دار الجليل - بيروت - لبنان.
- ٤) ابن كثير، عماد الدين، أبو الفداء إسماعيل ابن عمر القرشي الدمشقي (١٤٠٤هـ)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد السّلامة، الرياض، المملكة العربية السعودية، دار طيبة، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م، ط ٢.
- ٥) ابن كثير (٢٠٠٩)، تفسير القرآن العظيم تفسير، قسم: تفسير القرآن الكريم، الناشر: دار ابن حزم.
- ٦) أحمد فاروق أحمد حسن الدسوقي الفقي (٢٠١٣)، كشف حقائق قرآنية جديدة تُنبئ عن كروية الأرض وحركتها في القرآن الكريم، نسخة الإللكترونية فقط.
- ٧) أسامة أحمد ملحم (٢٠٢٠)، وحدات القياس: نشأتها وتطورها وتعريبها واستخداماتها ومتطلباتها القانونية وقواعد كتابتها، الطبعة: الثالثة، أبوظبي: مجلس أبوظبي للجودة والمطابقة.
- ٨) اشرف صالح محمد سيد (٢٠٠٨)، الآثار الباقية عن البيروني، قسم: التاريخ.
- ٩) آية الدسوقي، عباس حلمي الدسوقي (٢٠١٨)، ماهية الزمان بين فلسفة أرسطو و فيزياء نيوتن، باحثة ماجستير في الفلسفة اليونانية، كلية الآداب، جامعة الإسكندرية، دوره ٤، شماره ١، ٢٣٩-٢٨٦. DOI: 10.21608/philos.2019.121747
- ١٠) البيروني (٢٠١٤)، البيروني تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردودة، قسم: البيروني، الناشر: العربي.
- ١١) البيروني: أبو الريحان محمد بن أحمد (١٩٢٣م - ٤٤٤هـ): الآثار الباقية عن القرون

- الخالية، المقدمة، نشره المستشرق سخاو.
- ۱۲) جان بیار فردي (۲۰۰۹)، كتاب تاريخ علم الفلك القديم والكلاسيكي، ترجمة: ريما بركة، دار النشر: المنظمة العربية للترجمة.
- ۱۳) الجرجاني، علي بن محمد السيد الشريف (۲۰۱۰)، معجم التعريفات، قسم: المعاجم و القواميس، الناشر: دار الفضيلة.
- ۱۴) حسن بن محمد باصرة (۱۴۲۸هـ/ ۲۰۰۷م)، الأستدلال بالنجوم، السعودية، الرياض، مطابع مدينة الملك عبدالعزيز للعلوم والتقنية.
- ۱۵) حمدامين، صالح نبى (۱۴۰۳)، درجات زينت آسمان بين قرآن كريم و علم اخترشناسى، فصلنامه پژوهشهای اعتقادی كلامی، سال چهاردهم، شماره ۵۳، ۲۵۹-۲۹۱.
- ۱۶) الراغب الأصفهاني (۱۴۰۴ق)، المفردات في غريب القرآن، الموضوع: علوم القرآن، الموضوعات الفرعية: المفردات، المجلد الأول، الطبعة الثانية، الناشر: دفتر نشر الكتاب.
- ۱۷) زغلول النجار (۲۰۱۷)، سر الليل والنهار في القرآن الكريم، المجلد ۱، مؤسسة بداية للنشر و التوزيع، مصر.
- ۱۸) سامي محمد صالح الدلال (۲۰۰۹)، المؤتمر العالمي الثامن للإعجاز العلمي في القرآن والسنة، الأقسام: علم التجويد.
- ۱۹) سعد جرجيس سعيد (۲۰۱۶)، الليل في القرآن الكريم (دراسة جمالية)، الناشر: صفحات للدراسات والنشر.
- ۲۰) السيد الحاج محمد بن عبد الوهاب ابن عبد الرزاق الاندلسي اصلا الفاسي المراكشي (۲۰۱۱)، ايضاح القول الحق في مقدار انحطاط الشمس وقت طلوع الفجر وغروب الشفق، (د.ت)(د.ط).
- ۲۱) السيد سلامة السقا (۱۴۱۴هـ، ۱۹۹۴م)، الزمن نظرة علمية و إسلامية، بيروت، لبنان، دار النهضة الإسلامية، ط ۱.
- ۲۲) صدر الدين الشيرازي (۲۰۱۴)، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة دار إحياء التراث العربي، المجلد ۹، قسم: الرياضات العقلية.
- ۲۳) عبدالواسع بن يحيى الواسعي (۱۴۲۹هـ- ۲۰۰۸م)، كتاب كنز الثقات في علم الأوقات،

مکتبة الإرشاد _ صنعاء، ط ۱.

۲۴) عرفان محمد عمور (۲۰۰۴)، المواسم وحساب الزمن عند العرب قبل الإسلام، قسم: أحكام الجهاد في الإسلام، العربية.

۲۵) علي حسن موسى (۱۹۹۸)، التوقيت و التقويم، الناشر: دار الفكر المعاصر.

۲۶) عمر محمد فؤاد (۲۰۱۷)، أبو الرُّبّ: الهلال بين الرؤية والحساب، جميع الحقوق محفوظة، نسخة إلكترونية دون فواصل omr-mhmd.yolasite.com.

۲۷) فاروق عبداللطيف سليمان (۲۰۰۶)، النظام العالمي لوحدات القياس، دارالعلوم للنشر والتوزيع - القاهرة، مكتبة طريق العلم.

۲۸) فخر رازی (۱۳۸۷)، المباحث المشرقية في علم الإلهيات و الطبيعيات، ناشر: بيدار، قم.

۲۹) فخر رازی (۱۴۰۷ق-۱۹۸۷م)، المطالب العالية من العلم الإلهي، چاپ اول، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان.

۳۰) فخر رازی (۱۹۸۱)، التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، المجلد ۴، قسم: تفسير الأحلام، دارالفکر.

۳۱) فخر رازی (۲۰۱۱)، التفسير الكبير، المجلد ۱۴، قسم: تفسير الأحلام، شركة صحافي نوین.

۳۲) فخر رازی (۲۰۱۱)، التفسير الكبير، المجلد ۱۴، قسم: تفسير الأحلام، شركة صحافي نوین.

۳۳) فخر رازی (۲۰۱۶)، التفسير الكبير، المجلد ۱۹، قسم: الفلسفة الإسلامية، شركة صحافي نوین.

۳۴) الفراء، محمد محمود محدین، طه عثمان الفراء، مدخل إلى علم الجغرافيا والبيئة، ط ۱.

۳۵) القلقشندي، أبو العباس أحمد (۲۰۰۶)، صبح الأعشى في كتابة الإنشاء ط دار الكتب، قسم: معاني اللغة العربية، دار الكتب المصرية.

۳۶) مجمع اللغة العربية (۱۹۹۸)، المعجم الوجيز، قسم: المعاجم والقواميس، الناشر: مجمع اللغة العربية.

۳۷) محمد بن أحمد البيروني (۲۰۰۲)، القانون المسعودي، الاصلاح: عبد الكريم سامي

الجندی، علم الفلك الإسلامي و علم الفلك—الرياضيات و الفلك—أعمال ما قبل سنة ۱۸۰۰.

۳۸) محمد شوکت عوده (۲۰۱۰م)، اشکالات فلكية وفقهية، بحث مقدم في مؤتمر الإمارات الفلكي الثاني، أبو ظبي الإمارات، ۳۰ آيار / مايو ۰۱ / حزيران يونيو.

۳۹) محمد علي التهانوي (۱۹۹۶)، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، تقديم و إشراف و مراجعة: رفيق العجم، بيروت، لبنان، مكتبة لبنان، ط ۱، ج ۱.

۴۰) نبهان، يحيى محمد (۲۰۱۲)، معجم المصطلحات التأريخ، قسم التاريخ، دار يافا للنشر والتوزيع، ۱-۳۰۵.

41) Fiqih Cholidi, Muhammad. (2022). COSMOLOGY In Islam, Constructing Islamization Of Nature Science. Jurnal Al-Dustur, Department of Constitutional Law, Postgraduate Program of IAIN Bone, Vol. 5.1.

بررسی سندی روایات «الارشاد» شیخ مفید (از دوران امام سجاد(ع) تا امام عصر(عج))

علیرضا دل‌افکار^۱

زهرا خیراللهی^۲

رضا عرب‌تبریزی^۳

چکیده

کتاب الارشاد شیخ مفید (د. ۴۱۳ق) اولین کتاب روایی - تاریخی درباره زندگانی ائمه اثنی عشر^(ع) است که در نوع خود، نقطه عطفی در تاریخ‌نگاری شیعه محسوب می‌شود و شیخ آن را در اثبات امامت ائمه شیعه به نگارش درآورده است. در حقیقت او کوشیده است بر مبنای روایات منقول از معصومین، و با رویکردی کلامی، به روایت تاریخ زندگانی ائمه^(ع) بپردازد. بخش قابل توجهی از روایات نقل شده در الارشاد از منظر متأخران علم حدیث ضعیف هستند و شیخ مفید، اگرچه در نقل‌های خود از وقایع تاریخی، مانند دیگر آثار تاریخی، گاهی از ذکر سند روایات خودداری کرده است، اما در اغلب موارد و متفاوت از رویکرد دیگر مورخان، جهت تقویت اعتبار روایت تاریخی، سند روایت را هم ذکر می‌کند. این مقاله در صدد است روایات مربوط به تاریخ زندگانی امام سجاد^(ع) تا امام عصر^(ع) را به لحاظ سندی مورد بررسی و ارزیابی قرار دهد تا میزان اعتبار و صحت روایات این اثر معلوم شود. نتیجه بررسی حاکی از آن است که در باب دوران نه امام آخر، تقریباً هیچ حدیث مجعولی به چشم نمی‌خورد ولی برخی احادیث از منظر متأخران ضعیف به شمار می‌رود که هرچه به آخر کتاب نزدیک می‌شویم از میزان احادیث ضعیف کاسته می‌شود.

واژگان کلیدی

الارشاد، شیخ مفید، روایات، بررسی سندی، تاریخ‌نگاری شیعه.

۱. دانشیار، دانشگاه پیام نور، گروه علوم قرآن، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: Delafkar@pnu.ac.ir

۲. استادیار، گروه علوم قرآن، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.

Email: Zkheirolahy@pnu.ac.ir

۳. دانشجوی دکتری، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.

Email: reza_tabrizi5@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۱۱/۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۸/۳

طرح مسأله

کتاب *الارشاد*، اولین کتاب روایی - تاریخی کامل درباره زندگی امامان معصوم^(ع) است که در آن شیخ مفید بر اساس روایات، به ذکر تاریخ پرداخته و این روش او تأثیر چشمگیری در کتب تاریخی بعد از آن داشته است.

برخی از روایات نقل شده در کتاب *الارشاد*، ضعیف هستند و شیخ مفید در کتاب *الارشاد*، ضمن نقل تاریخی، از نقل سند در برخی از روایات و وقایع خودداری کرده و تنها به نقل واقعه و روایت می پردازد، ضمن آنکه روایت مرسل در بین روایات به چشم می خورد و از سوی دیگر منابع مورد استفاده شیخ مبهم می باشد، تمام این موضوعات نشانگر ضرورت اعتبارسنجی روایات این کتاب است.

با توجه به مسائل فوق، این مقاله از حیث سندی، به بررسی راوی روایات مربوط به دوران امام سجاد^(ع) تا حضرت حجت^(عج)، در کتاب *الارشاد* می پردازد تا روایات مجعول را از روایات متقن و معتبر بازشناسی کند و مشخص کند که روایت صحیح و معتبر از منظر شیخ مفید کدام است.

پیشینه تحقیق

تاکنون پژوهش کامل و جامعی در بررسی اعتبار سندی و محتوایی احادیث موجود در کتاب *الارشاد* صورت نگرفته است. در مقالات منتشر شده درباره شیخ مفید، غالباً جنبه کلامی و فقهی اندیشه های شیخ مفید مطمح نظر بوده و بررسی های فقه الحدیثی و رجالی کمتر در آثار شیخ مفید صورت گرفته است.

برخی از آثار و تحقیقات صورت گرفته درباره آثار شیخ مفید و خصوصاً کتاب *الارشاد*، به شرح ذیل می باشد:

۱. «شیخ مفید و تاریخ نگاری او در کتاب *الارشاد* با توجه به برخی مبانی کلامی و اصولی او» تألیف نعمت الله صفری فروشانی (۱۳۸۶): در این مقاله، نویسنده ضمن اشاره به اینکه گام نخست در نقد و بررسی تاریخ نگاری شیخ مفید، آشنایی با برخی مبانی کلامی و اصولی وی می باشد عنوان می کند نوعی تقدم کلام بر تاریخ را می توان در کتاب *الارشاد*

مشاهده کرد.

۲. «الارشاد و تاریخ نگاری زندگانی ائمه علیهم السلام» تألیف نعمت‌الله صفری فروشانی (۱۳۸۷): در این مقاله، نویسنده با نگاهی نقادانه به سراغ کتاب *الارشاد* رفته و به برخی از کاستی‌های کتاب، تناقضات یا تناقض‌نماها و به برخی از گزیده برداری‌های غیرروشمند شیخ مفید از منابع مختلف اشاره می‌کند.

۳. «منابع شیخ مفید در گزارش‌های تاریخی» اثر قاسم خانجانی (۱۳۸۷): در این مقاله، نویسنده به ذکر منابع شیخ مفید در تألیف دو کتاب «*الجمال*» و «*الارشاد*» می‌پردازد و اشاره می‌کند که شیخ مفید در برهه‌ای از تاریخ قرار گرفته که رشد و توسعه علوم اسلامی در اوج خود بوده و به بسیاری از منابع دسته اول دسترسی داشته است که این منابع، بعدها از بین رفته‌اند.

در این میان می‌توان به برخی از آثار اشاره کرد که به بررسی منهج حدیثی و مبانی فقه الحدیثی شیخ مفید پرداخته‌اند اما این آثار نیز هیچ‌کدام به بررسی سندی کتاب *الارشاد* التفاتی نداشته‌اند. آثاری همچون؛

۱. «روش‌ها و معیارهای نقد حدیث در آثار شیخ مفید» اثر علی‌نقی خدایاری (۱۳۸۹): نویسنده در این مقاله، به روش‌ها و معیارهای نقد حدیث در آثار شیخ مفید پرداخته و آنها را بر اساس اهمیت، به چهار دسته نقد متن‌محور، نقد سند‌محور، نقد مأخذ‌محور، قرینه‌های عدم صدور یا قابل اخذ نبودن حدیث تقسیم کرده است.

۲. رساله دکتری با عنوان «بررسی تطبیقی مبانی و روش علامه مجلسی و شیخ مفید در نقل، فهم و نقد روایات تاریخی» تألیف مریم نساج (۱۳۹۵): نگارنده در این رساله تلاش کرده تا با بررسی تطبیقی میان مبانی و روش شیخ مفید و علامه مجلسی در نقل، نقد و فهم روایات تاریخی به بازشناسی معیارها و اصول ایشان در گزارش و گزینش، تحلیل و تبیین محتوایی و اعتبارسنجی روایات تاریخی بخش ائمه^(ع) پردازد.

۳. رساله دکتری با موضوع «مبانی و منهج حدیثی شیخ مفید» نوشته محمدعلی تجری (۱۳۸۷): در این رساله، سعی شده تا به اصول و معیارهای فهم صحیح احادیث در آثار شیخ مفید پردازد تا بتواند از دیدگاه شیخ مفید، احادیث سره را از ناسره تشخیص دهد، کاری

که نیازمند بررسی‌ها و ارزیابی‌های سندی و دلالتی است و قواعد و شیوه‌های خاص خود را دارد.

۴. پایان‌نامه با عنوان «مبانی فقه‌الحديثی شیخ مفید» تألیف مرضیه‌سادات میرحسینی (۱۳۹۱): نویسنده در این مکتوب، قصد دارد تا به روش‌ها و مبانی فهم حدیث و همچنین ملاک‌ها و معیارهای نقد حدیث از دیدگاه شیخ مفید در خلال آثار وی بپردازد.

جایگاه کتاب الارشاد

کتاب الارشاد با نام کامل «الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد» از همان زمان تألیفش مورد توجه قرار گرفت، به‌طوری که می‌توان گفت این کتاب مهم‌ترین نوشته در موضوع تاریخ زندگانی تمامی ائمه^(ع) از سوی یک متکلم شیعی می‌باشد زیرا بیشتر این گونه تألیفات از سوی علما و دانشمندان اخباری، و آن هم نه از دانشمندان اخباری تراز اول، بلکه در رده‌های دوم و پائین‌تر نوشته شده است. شیخ مفید در راستای تألیف کتاب الارشاد از اسانید و منابع گوناگون استفاده برده و چهره‌ای معقول از تاریخ حیات ائمه^(ع) ارائه داده است، چهره‌ای که با مبانی کلامی وی هماهنگ بوده و بعدها این مبانی کلامی مورد پذیرش جامعه شیعی قرار گرفته است.

از دیگر عوامل توفیق این کتاب، نگارش روان و حجم متناسب آن است که اطلاعات مختلفی را در ابعاد گوناگون حیات ائمه^(ع) در اختیار مخاطب خود قرار می‌دهد. این عوامل باعث شده تا الارشاد در طول تاریخ همیشه مورد توجه باشد و اکثر قریب به اتفاق علما برای نوشتن تاریخ زندگانی ائمه^(ع) از این کتاب بهره‌ها ببرند.

با دقت در عنوان کتاب و ملاحظه مقدمه آن متوجه نکات مهمی می‌شویم؛ از جمله هدفی که شیخ از نگارش کتاب عنوان کرده است: «آشنایی مردم با حجت‌های خداوند بر بندگانش». چنانکه شیخ در ذیل هر باب از زندگانی ائمه^(ع) به ذکر دلایل امامت وی، نصوص وارد شده در اثبات امامت هر امام، و نیز بیان موارد و مصادیقی از معجزات ائمه^(ع)، برای اثبات امامت ایشان می‌پردازد.^۱

۱. شیخ در انتهای کتاب الارشاد تصریح می‌کند «و فیما رسمناه من موجز الاحتجاج علی إمامة الأئمة و مختصر من أخبارهم کفایة فیما قصدناه و الله ولی التوفیق و هو حسبنا وَ نَعْمَ الْوَكِيل» (مفید، ۱۳۸۶: ۳۸۹/۲).

منابع شیخ مفید در تألیف کتاب الارشاد

در یک دسته‌بندی ساده می‌توان مآخذ شیخ مفید در تألیف کتاب الارشاد را به دو دسته عمده منابع تاریخی و منابع روایی (اسناد) تقسیم کرد. منظور از منابع، کتبی است که در دسترس شیخ بوده و وی به طریق «وجاده» از آن کتاب به نقل روایت پرداخته که در برخی موارد، شیخ به اصل کتاب (نسخه اصلی به خط مؤلف) دسترسی داشته است، مانند کتاب مقاتل الطالیین ابوالفرج اصفهانی (۳۵۶ق).

درخصوص منابع تاریخی باید گفت که بیشترین استفاده شیخ، از منابع اهل سنت بوده و در بخش اول کتاب (زندگانی امیرالمومنین^(ع)) آمده است. در منابع روایی، شیخ کمتر به نام کتاب اشاره کرده و همانطور عرف آن زمان بوده، بیشتر به ذکر سند تأکید داشته که با مستندیابی الارشاد، می‌توان هماهنگی موجود میان این کتاب و منابع روایی شیعه و اهل سنت را درک کرد. درخصوص بهره‌مندی شیخ مفید از منابع اهل سنت باید گفت بیشترین استفاده وی، از کتب صحاح، خصوصاً سنن ابن‌ماجه (۲۷۳ق)، سنن ترمذی (۲۷۹ق)، مسند احمد بن حنبل (۲۴۱ق) و مستدرک حاکم نیشابوری (۴۰۵ق) است. در میان منابع روایی شیعه نیز، شیخ مفید از کتب شیخ صدوق (۳۸۱ق)، کامل الزیارات جعفر بن محمد بن قولویه (۳۶۸ / ۳۶۹ق)، الکافی کلینی (۳۲۹ق)، اثبات الوصیه مسعودی (متوفی نیمه اول قرن چهارم هجری) و در بخش امام زمان^(عج) از کتاب الغیبه محمد بن ابراهیم بن جعفر نعمانی (حدود ۳۶۰ق) استفاده کرده است. در بخش روایت معجزات و جنبه فرابشری ائمه^(ع)، شیخ مفید ظاهراً بیشتر از نوشته‌های صفار، کلینی و مسعودی بهره برده است (نک. خانجانی، ۱۳۸۷: ۲۵).

لازم به ذکر است از آنجا که الارشاد مرجع اصلی کتب بعد از خود قرار گرفته، اگر روایتی را بدون سند آورده باشد در منابع متأخرتر نیز معمولاً بدون سند آمده و به کتاب الارشاد ارجاع شده است. البته به‌ندرت اتفاق می‌افتد که روایتی با سند متفاوت در کتاب دیگری ذکر شده باشد. درخصوص منابع شیخ مفید نیز باید گفت که برخی از منابع شیخ در تألیف الارشاد از بین رفته و امکان بازیابی سند روایت وجود ندارد. در مجموع باید

گفت، کمتر روایتی یافت شد که در منابع مختلف اسناد متعدد داشته باشد.^۱ موارد اندکی از روایات نیز کلاً بدون سند باقی ماند و هیچ سندی برای آن یافت نشد.

بررسی سندی کتاب «الارشاد»

بنای علمای تاریخ بر آن است که هرگاه در یک رویداد تاریخی ظن و گمان برای مورخ حاصل شود (البته ظن و گمانی که معارض عقلی یا نقلی نداشته باشد) آن مطلب را به عنوان یک گزاره تاریخی می‌پذیرند. از این روست که نویسندگان کتب تاریخی هیچ‌گاه ادعای قطع و یقین در کتب خود نمی‌کنند. بر این اساس مورخان سعی می‌کنند تا حد امکان گزاره‌های تاریخی را به شیوه‌ها و طرق ممکن به قطع و یقین نزدیک کنند (وکیلی، ۱۳۹۵: ۲۳). شیخ مفید در کتاب *الارشاد* تلاش می‌کند تا این ضعف را از طریق ذکر اسناد صحیح و اعتماد بر کتب معتبر برطرف کند. از آنجا که نقل تاریخی در کتاب *الارشاد* به شیوه کتب حدیثی می‌باشد، لازم است روایات هر باب را از نظر سندی بررسی کنیم که بتوانیم تا حدی به اعتبارسنجی کتاب بپردازیم.^۲

بررسی سندی روایات به پژوهشگران کمک می‌کند تا ضمن ارزیابی روایات و راویان کتاب *الارشاد*، متوجه شوند که شیخ مفید تا چه میزان نسبت به وثاقت راویان و صحت روایات اهتمام داشته و چه مقدار به نقل روایات ضعیف پرداخته است. البته فایده مهم‌تر این ارزیابی آن است که با بررسی بیشتر این موضوع، پژوهشگر می‌تواند تفاوت نگاه متقدمان و متأخران را نسبت به راویان ضعیف و احادیث ایشان مشخص نماید. در ادامه تک‌تک روایات جامعه هدف این مقاله، از نظر سندی و وضعیت راویان آن،

۱. شیخ مفید برخلاف آنچه رسم بوده، در ابتدای کتاب *الارشاد*، سلسله اسناد راویان موجود در کتاب را توثیق نمی‌کند و این مطلب را مسکوت می‌گذارد.

۲. در این بخش با بهره‌گیری از نرم‌افزارهای «درایه الحدیث» (نسخه ۱.۲)، «جامع الاحادیث» (نسخه نور ۳.۵) و رجال شیعه، حتی‌الامکان از منابع متعدد رجالی متقدم و متأخر استفاده شده است. لازم به ذکر است درخصوص استفاده از منابع رجالی از علائم اختصاری استفاده نشده و نام کامل منابع آورده شده است.

مورد نقد و بررسی قرار گرفته است.^۱

بررسی مفهوم «حکم رجالی» در سند روایات

هنگامی که به بررسی سند روایتی می‌پردازیم با واژگان و اصطلاحاتی مواجه می‌شویم که نیاز به توضیح دارد. یکی از مفاهیم اساسی‌ای که باید مورد توجه قرار گیرد نحوه قضاوت دانشمندان علم رجال درباره روایان حدیث است. به نگاه دانشمند رجالی درباره روای «حکم رجالی» گفته می‌شود. کارکرد حکم رجالی در تعیین وثاقت و ضعف راوی می‌باشد.

گام اول دانشمند رجالی، جمع‌آوری قرائن و شواهد برای حکم و داوری درخصوص راوی است. رجالی این شواهد را از طریق متن کاوی انجام می‌دهد، یعنی کتاب راویان را بررسی می‌کند و از نتیجه این بررسی و کاوش، حکم به وثاقت و ضعف راوی می‌کند. زمانی که رجالی تصمیم به جمع‌آوری شواهد و قرائن می‌کند، دو حالت برای وی متصور خواهد بود:

۱. برای بررسی وضعیت وثاقت یا ضعف یک راوی، ابتدا به کتب متقدم رجالی شامل رجال نجاشی، رجال ابن‌غضائری، رجال کشی (اختیار معرفة الرجال املا شیخ طوسی به شاگردش)، رجال طوسی و فهرست طوسی مراجعه شده است. در مرحله بعد، کتب رجالی متأخر همچون رجال برقی و خلاصه علامه حلی مشاهده شده و درنهایت، اگر اسم یک راوی در کتب رجالی متقدم و متأخر یافت نشد به کتاب‌های رجالی معاصر همچون کتاب معجم الرجال و تفصیل طبقات الرواة آیت‌الله خویی و درنهایت کتاب مستدرکات علم رجال الحدیث نمازی شاهرودی مراجعه شده است.^۱

درخصوص ارزیابی روایات باید گفت تمامی احادیث هر بخش به تفکیک راویان (کل راویان سند) بررسی شده و در پایان هر حدیث، میزان درجه اعتبار سند مشخص شده است. برای بررسی سندی هر روایت، سایر منابع متقدم بر الارشاد و حتی منابع متأخرتر مشاهده شده و اگر روایت دارای سند دیگری نیز بوده ذکر شده است. این امر درخصوص روایاتی که در الارشاد بدون سند آمده با دقت بیشتری صورت گرفته که تا حد امکان سند روایات مشخص شود. موارد اندکی از روایات نیز کلاً بدون سند باقی ماند و هیچ سندی برای آن یافت نشد.

در مورد هر روایت، با استخراج نام راوی، بررسی وضعیت وثاقت و ضعف راوی و سپس، نام مهم‌ترین کتب رجالی که به وضعیت راوی اشاره کرده آمده است. (اگر اسم راوی در چند کتاب رجالی آمده باشد، مهم‌ترین موارد مورد توجه قرار گرفته است).

- قرینه و شاهی برای حکم کردن نمی‌یابد.

- قرائن و شواهد موجود است. در این مورد سه حالت متصور است: اول آنکه قرائن و شواهد دلالت بر ضعف راوی می‌کنند؛ دوم آنکه شواهد دلالت بر توثیق راوی دارند؛ و سومین حالت آنکه قرائن متفاوت است، یعنی برخی دلالت بر توثیق و برخی دیگر دلالت بر تضعیف راوی می‌کنند.

از سوی دیگر باید درخصوص راویان یک کارکرد دیگر را نیز در نظر گرفت؛ برخی از راویان صاحب اثر هستند و نگاشته‌های حدیثی دارند، برخی دیگر خود دارای نگاشته حدیثی نیستند اما در طریق انتقال آثار دیگر راویان قرار می‌گیرند، و دسته سوم روایانی هستند که هم خود صاحب آثار هستند و هم در طریق روایات دیگران قرار می‌گیرند. بر این اساس، دانشمندان رجالی متقدم، یک کارکرد اصلی یا نقش استقلالی برای راویان صاحب اثر در نظر می‌گرفتند و یک کارکرد تبعی یا نقش طریقی برای راویان ناقل اثر قائل بودند. پیامد موضوع فوق این خواهد بود که در مورد بسیاری از روایانی که نقش طریقی دارند، به‌رغم پرکار بودن، هیچ‌گونه توثیق یا تضعیفی در منابع رجالی مشاهده نمی‌کنیم و از سوی دیگر ضعف روایانی که نقش استقلالی دارند در نقل آثار دیگران مانعی ایجاد نمی‌کند (حسینی شیرازی، ۱۴۰۱: ۲۶). این موارد را درخصوص روایات مورد استفاده شیخ مفید در کتابش فراوان می‌توان مشاهده کرد. به‌عنوان شاهد مثال می‌توان به «ابراهیم بن هاشم» اشاره کرد که نام وی در سند روایات کتاب *الارشاد* به کثرت دیده می‌شود. او از جمله روایانی است که نقش طریقی یا تبعی وی در سند روایات بسیار پررنگ‌تر از نقش استقلالی او است. شیخ طوسی در کتاب *الفهرست* با وجود جایگاه ابراهیم بن هاشم هیچ حکمی درخصوص وی نمی‌کند و عبارت وی از واژگان توثیق و تضعیف تهی است^۱ (طوسی، ۱۳۵۶: ۱۲). عبارات نجاشی درباره ابراهیم بن هاشم نیز همین‌گونه است (نک. نجاشی، ۱۳۶۵: ۷۸). با وجود توضیحات فوق می‌بینیم که شیخ مفید

۱. درباره وی چنین می‌گوید: «ابراهیم بن هاشم أبو إسحاق، القمی، اصله الکوفه و انتقل الی قم و اصحابنا یقولون: إنه اول من نشر حدیث الکوفیین بقم و ذکرُوا أَنَّهُ لَقِيَ الرضا علیه السلام و الذی اعرف من کتبه کتاب النوادر و کتاب قضایا امیرالمؤمنین علیه السلام.»

به روایات ابراهیم بن هاشم اعتماد کرده و روایاتی را که وی در طریق سند آن قرار گرفته است صحیح می‌داند.

۱. دلایل استفاده شیخ مفید از روایات راویان ضعیف:

در بررسی روایات کتاب الارشاد بسیار با این مورد مواجه می‌شویم که در سند روایات مورد استفاده شیخ افراد ضعیف به چشم می‌خورد. در توضیح این مورد دلایل مختلفی را می‌توان برشمرد که از جمله مهم‌ترین آنها نوع نگرش متقدمان به حدیث صحیح و ضعیف می‌باشد.^۱ در ادامه به برخی از دلایلی که شیخ مفید به سراغ احادیث راویان ضعیف رفته است می‌پردازیم.

۱-۱. اختلاف در باورهای کلامی:

یکی از عوامل تأثیرگذار در توثیق یا تضعیف راویان اختلاف باورهای کلامی و اعتقادی اصحاب با یکدیگر بوده است. توضیح آنکه اختلاف در باورهای کلامی باعث می‌شد که راویان یکدیگر را تضعیف و چه بسا تکفیر کنند. این اختلافات گاه تا آنجا پیش می‌رفت که ائمه اطهار^(ع) این کار را کاری ناروا و ناپسند می‌شمردند، تا جایی که پیامد این رفتار را خروج از ولایت اهل بیت^(ع) می‌دانستند. (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۵۶۵/۳).

در مکتب قم کسانی را که قائل به سهوالنبی نبودند غالی می‌دانستند، درحالی که از نظر شیخ مفید قائلان به سهوالنبی و سهوالامام مقصر هستند («غلات از دیدگاه شیخ مفید، ۱۳۷۱: ص ۱۹۳). همین مطلب می‌تواند منجر به این شود که شیخ مفید در آثار خود از راویانی بهره برد که در کتب رجالی به عنوان غالی معرفی شده‌اند، گرچه از نظر شیخ مفید ایشان غالی نبوده‌اند.

۱. از نظر متقدمان علم راوی بر صحت صدور حدیث از معصوم (ع) دلیل بر صحیح بودن حدیث محسوب می‌شده است، درحالی که این معیار طبیعتاً برای متأخران قابل دسترسی نبوده و به همین جهت برای صحت سنجی یک حدیث به سراغ راویان سند آن حدیث می‌روند.

۱-۲. نسبت با غلاة

از دیگر عوامل تاثیرگذار در توثیق یا تضعیف راویان، نسبت آنان با جریان انحرافی غلو است. دو ویژگی اصلی این جریان را می‌توان این‌گونه برشمرد؛ یکی کاستن از عظمت خداوند با گستراندن باور به ربوبیت امامان^(ع) و دیگری ترویج اباحه‌گری و فقه‌گریزی در بستر جامعه.

در سند روایاتی که شیخ مفید در کتاب الارشاد آورده، نام افرادی همچون حسن بن محمد بن یحیی علوی، وهب بن وهب ابوالبختری، عمار بن موسی سبابی، محمد بن سنان و ... به چشم می‌خورد که این افراد از نگاه دانشمندان علم رجال ضعیف می‌باشند و با عباراتی همچون «ضعیف جداً»، «لا یعول علیه»، «لا یلتفت الی ما تفرد به»، «مطعون علیه»، «طعن علیه بالغلو»، «کان کذاباً»، «یضع الحدیث مجاهره»، «وضاع»، «کثیر المناکیر» و ... توصیف شده‌اند.

حال سؤال اینجاست که چرا شیخ مفید از روایات این افراد در کتاب خود استفاده کرده و چگونه به این روایات اعتماد کرده است؟ ملاک شیخ مفید در پذیرش یا رد روایات چه بوده است؟

معیار شیخ مفید در قبول یا رد احادیث، علم به صحت حدیث و قطع به صدور آن از ناحیه معصوم می‌باشد، لذا از نظر وی خبر متواتر، خبر مرسل مورد عمل امامیه و خبر واحد مقرون به قرینه علم‌آور پذیرفته است و خبر واحد بدون قرینه صدور، به دلیل ظنی بودن، فاقد اعتبار است. شیخ در فقه‌الحدیث و انتخاب احادیث صحیح‌المضمون، از روش‌هایی همچون اختلاف نقل‌ها و گزینش نقل صحیح، التزام به ظاهر حدیث، شناخت عام و خاص، استفاده از نکات بلاغی و ادبی، تشخیص احادیث ناسخ از منسوخ، استفاده از قرائن پیوسته لفظی و غیرلفظی و قرائن ناپیوسته لفظی، مثل آیات قرآن و احادیث و اشعار شاعران برجسته عرب بهره برده است. در نقد و بررسی سند روایت نیز، معیارهایی همچون ویژگی‌های راویان، منبع و مأخذ حدیث و سند روایت برای شیخ مفید اهمیت داشته و در نقد متن، مخالفت با قرآن، سنت قطعی، برهان عقلی، اجماع، مسلمات تاریخی و امور حسی و همچنین اضطراب و تناقض درون متنی و جزء مهم ترین معیارهای انتخاب حدیث

می دانسته است (شیخ مفید، ۱۴۱۳ ج: ۲۹).

۱-۳. روایت ضعیف و راوی ضعیف

مفهوم ضعیف یکی از اصطلاحات پر کاربرد در کتب رجالی محسوب می شود. از نگاه اعتبارسنجی سندی احادیث، اگر راوی ضعیف در سند روایتی وجود داشته باشد، آن روایت از نظر ارزش و اعتبار ضعیف محسوب شده و به نوعی از اعتبار پایینی برخوردار خواهد بود. وقتی به نوع نگاه و رویکرد گذشتگان مراجعه می کنیم متوجه می شویم که ایشان نه تنها در احادیث راویان ضعیف به یکباره خط بطلان نمی کشیدند، بلکه در بعضی مواقع احادیث راوی ضعیف را می پذیرفتند و به آن اعتماد می کردند. در حقیقت میان «روایت ضعیف» و «روایت راوی ضعیف» تفاوت است؛ بدین معنی که دانشمندان به روایت ضعیف عمل نمی کردند و آن را ترک می گفتند اما روایت راوی ضعیف را در صورتی که از قرینه صدق برخوردار باشد، می پذیرفتند.

همچنین ایشان احادیث منفرد راوی ضعیف را طرد می کردند؛ یعنی احادیثی که تنها روایت کننده آن ضعیف باشد و قرائن صدور و درستی استناد به معصوم را با خود همراه نداشته باشد. از سوی دیگر گاهی نحوه برخورد با راوی ضعیف به این صورت بوده که احادیث منفرد او پذیرفته نمی شده، اما آنچه از کتب پیشینیان نقل کرده مورد توجه قرار می گرفته است.

در ادامه، به ذکر چند شاهد از راویان ضعیف که احادیث منفرد ایشان غیرقابل اعتماد می باشد، اما سایر روایات ایشان پذیرفته شده و شیخ مفید در *الارشاد* از ایشان نقل روایت کرده، می پردازیم.

۱-۳-۱. اسحاق بن محمد بن احمد نخعی:

ابو یعقوب اسحاق بن محمد بن احمد بصری نخعی (د. ۲۸۶ ق) از نوادگان حارث نخعی برادر مالک اشتر می باشد. صاحبان کتب رجال حدیث وی را مورد طعن قرار داده و تضعیف کرده اند. نجاشی وی را فاسد المذهب و معدن تخیل نامیده است (نجاشی، ۱۳۶۵:

۷۳). ابن غضائری نیز وی را در زمره ضعفا نام برده (ابن غضائری، بی تا: ۴۱).^۱ کشی نیز وی را غالی بلکه از ارکان غلات می‌داند (کشی، ۱۴۰۴: ۱۸) و شیخ طوسی نیز به متهم بودن وی به غلو اشاره می‌کند (طوسی، ۱۳۷۶: ۳۸۴).

در کتاب‌های رجالی معمولاً وقتی از تعییراتی همچون «فاسد المذهب»، «فاسد الاعتقاد»، «مخلط» یا «اهل تخیل» استفاده شده است. منظور اشاره به غلاتی است که اصطلاحاً ایشان را «غلات طیاره» می‌نامیدند. این افراد ائمه^(ع) را خدا می‌دانستند و با تفسیرهای باطنی خود از ربقة اسلام و تشیع خارج شده و برای خود گروه‌های مستقل و جداگانه تشکیل می‌دادند. تعییراتی نظیر «اهل الارتفاع»، «فی مذهب (یا فی حدیث) ارتفاع»، «مرتفع القول»، «فی غلو یا ترفع» نیز اشاره به غلاتی دارد که اصطلاحاً ایشان را «مفوضه» می‌نامیدند. ایشان گرچه ائمه^(ع) را خدا نمی‌دانستند اما از مقام واقعی خود بالاتر برده و ایشان را افرادی فرابشری و غیرطبیعی معرفی می‌کردند. این افراد از جرگه تشیع خارج نمی‌شدند اما به روایات ایشان نیز نمی‌شد استناد کرد (مدرسی، ۱۳۸۶: ۶۵).

حال با توضیحات فوق و بیان عدم تأیید اسحاق بن محمد از سوی دانشمندان رجالی، چرا شیخ مفید به روایات وی اعتماد کرده است؟
برای این موضوع می‌توان سه پاسخ ارائه کرد:

۱- اول اینکه نوع نگاه منفی دانشمندان علم رجال بغداد به مفضل بن عمر باعث تضعیف اسحاق بن محمد شده، زیرا وی در روایتی به نقل از ابن کثیر ثقفی به موضوع مدح مفضل در حضور امام صادق^(ع) اشاره کرده است. در قرن سوم شرایطی به وجود آمد که غلات و مفوضه (خصوصاً مفوضه) آزادی عمل پیدا کردند و بر اساس روایاتی که منسوب به ائمه اطهار^(ع) می‌کردند همچون روایت «نزلونا عن الربوبیه و قولوا فینا ما شئتم» (صفار، ۱۴۰۴: ۴۲۱)، بسیاری از مواردی را که می‌خواستند وارد اعتقادات شیعه کردند. ایشان برای اینکه مواضع خود را مستحکم‌تر کنند، روایات زیادی را در فضایل مفضل و سایر بزرگان گذشته

۱. و درخصوص وی می‌گوید: «إسحاق بن محمد بن أحمد بن أبان بن مرّار یکنی أبایعقوب، فاسد المذهب، کذاب فی روايته، وضاع للحديث، لا یلتفت الی ما رواه و لا یرفع بحديثه و للعایشی معه خبر - فی وضعه للحديث - مشهور».

خود از زبان ائمه^(ع) روایت کردند (مدرسی، ۱۳۸۶: ۸۲). همین مطلب می‌تواند دلیلی باشد تا دانشمندان رجالی به راویان این دست از روایات به دیده بدبینی بنگرند (بهبهانی، ۱۴۲۲: ۲۸۵-۲۸۶).

- دوم آنکه اسحاق بن محمد روایاتی را نقل کرده که شائبه غلو دارد. مثلاً از ابوهاشم روایتی را نقل می‌کند که مضمون آن دلالت بر امر «بدا» در مسئله امامت می‌کند.^۱ البته شیخ مفید بدا را آشکارشدن تقدیری از جانب خداوند می‌داند (مفید، ۱۴۱۳ ب: ۸۰).

- سومین پاسخی که می‌توان درخصوص اسحاق بن محمد مطرح کرد و به نظر دقیق‌تر و محققانه‌تر می‌رسد اینکه کلینی و به تبع او شیخ مفید از روایات اسحاق بن محمد پالایش شده استفاده کرده‌اند، بدین معنا که اسحاق بن محمد دارای کتبی است که در آنها اندیشه‌های غالبانه منعکس شده است. او در کنار این نگاشته‌ها کتابی با عنوان «خبار السید» داشته که البته به دست ما نرسیده و احتمالاً محتوای صحیحی داشته است و کلینی روایات آن را با واسطه علی بن محمد علان کلینی و محمد بن جعفر ابی عبدالله اسدی کوفی از وی نقل کرده است. همچنین این احتمال می‌رود که این کتاب قبل از آنکه اعتقادات اسحاق بن محمد به انحراف کشیده شود از سوی او نگاشته شده است (باقری، ۱۳۹۶: ۱۴۳).

از این مطلب می‌توان این گونه نتیجه گرفت که از منظر متقدمان اصل در قبول یا رد یک حدیث، حصول علم و دستیابی به قرینه برای صدور حدیث از سوی معصوم بوده و صرفاً بابت اینکه در طریق نقل روایتی فرد یا افراد ضعیف و متهم دیده شوند آن روایت کنار گذاشته نمی‌شود.

۱-۳-۲. جعفر بن محمد بن مالک فزاری

جعفر بن محمد بن مالک فزاری کوفی از راویان پرکاری است که می‌توان نام او را در اکثر آثار حدیثی مشاهده کرد، به عنوان مثال صاحبان کتب اربعه به وی اعتماد کرده‌اند و

۱. بدین ترتیب که بعد از مرگ محمد پسر امام هادی (ع) درخصوص امر امامت «بدا» صورت گرفت و فرزند دیگر امام، یعنی امام حسن عسکری (ع) برای امامت امت پس از پدرش معرفی شد. شیخ مفید در الارشاد چند روایت با این مضمون از اسحاق بن محمد آورده است.

احادیثش را نقل کرده‌اند. شیخ مفید نیز از وی به نقل روایت پرداخته است. این در حالی است که اکثر دانشمندان علم رجال به تضعیف وی پرداخته‌اند یا حداقل می‌توان گفت که درخصوص وی اختلاف نظر زیادی وجود دارد.^۱

دلیل این اختلاف این است که بیشترین روایاتی که از جعفر بن محمد نقل شده است در زمینه تأویل آیات بر ائمه اطهار^(ع)، مسائل مربوط به امام زمان^(عج) و غیبت ایشان، فضائل و علوم اهل بیت^(ع)، اخلاق و بخش اندکی روایات غرائب می‌باشد. ناگفته پیداست که نقل این قبیل روایات می‌تواند راوی را در مظنّ اتهام به غلو قرار دهد. این واقعیتی فراگیر در تاریخ حدیث شیعه است که هرگاه شیعیان با روایاتی غریب و ناآشنا با آموزه‌های متداول شیعی مواجه می‌شدند، آن روایت و در پی آن راوی حدیث را تضعیف می‌کردند (حسینی شیرازی، ۱۳۹۸: ۶۴۷). البته در مقابل حجم روایات صحیح نقل شده از او و نقل روایت افراد جلیل‌القدری همچون محمد بن یحیی العطار، محمد بن همام بن سهیل، حسین بن علی بن سفیان و احمد بن ادریس قمی و سایر کسانی که قبل‌تر عنوان شد، باعث می‌شود تا به ضعف وی به دیده تردید نگاه شود و حداقل - همان‌طور که قبلاً نیز اشاره شد - تنها می‌توان منفردات وی را کنار گذاشت اما سایر روایات مشترک وی با افراد ثقه پذیرفته خواهد بود. در اصطلاح دانشمندان علم رجال چنین موضعی را «تعارض توثیق مدلل با تضعیف مدلل» می‌گویند. این اصطلاح بدین معنی است که میان دانشمندان رجالی درخصوص یک روایت تعارض وجود دارد. برخی وی را توثیق کرده و شاهد می‌آورند و بعضی دیگر با ادله خود وی را تضعیف می‌کنند.

۱. نجاشی درخصوص جعفر بن محمد می‌گوید: «كان ضعيفا في الحديث قال أحمد بن الحسين كان يضع الحديث وضعاً و يروي عن المجاهيل و سمعت من قال كان أيضاً فاسد المذهب و الرواية و لا أدري كيف روى عنه شيخنا النزيل الثقة أبو علي بن همام و شيخنا الجليل الثقة أبو غالب الزراري رحمهما الله» (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۲۲). ابن غضائری نیز درخصوص وی این گونه می‌گوید: «كذاب متروك الحديث جمله و في مذهبه ارتفاع و يروي عن الضعفاء و المجاهيل و كل عيوب الضعفاء مجتمع فيه» (صفار، ۱۴۰۴: ۴۸/۱). اما شیخ طوسی در کتاب رجال خود درباره جعفر بن محمد می‌گوید: «كوفي، ثقه، و يضعفه قوم، روى في مولد القائم أعاجيب» (طوسی، ۱۳۵۶: ۴۱۸، ش ۶۰۳۷).

۱-۳-۳. محمد بن سنان

نجاشی نام کامل وی را محمد بن حسن بن سنان زاهری می‌گوید اما چون در کودکی پدر خود را از دست داده و در دامن جدش، سنان، پرورش می‌یابد به نام محمد بن سنان معروف شده است (نجاشی، ۱۳۶۵: ش ۸۸۸). محمد بن سنان یکی دیگر از راویان پرکاری است که دانشمندان علم رجال نظرات مختلفی را درباره او ارائه کرده‌اند. شیخ مفید نیز در کتاب الارشاد بسیار از وی به نقل روایت پرداخته است. کشی در مواضعی از کتاب خود او را تأیید می‌کند و ممدوح می‌داند و روایتی از معصوم در مدح وی ذکر می‌کند و در جایگاهی دیگر او را تأیید نمی‌کند و حتی از او به عنوان غالی و کذاب یاد می‌کند (کشی، ۱۴۹۰: ۷۶). شیخ طوسی نیز در کتاب رجال و فهرست خود او را ضعیف و مطعون می‌داند (طوسی، ۱۳۵۶: ۴۲۳، ش ۱۶۷۴).

جز این مورد، درباره محمد بن سنان روایاتی شامل مدح از ائمه اطهار^(ع) نقل شده و در مقابل، در روایتی وی مورد لعن امام صادق^(ع) قرار گرفته که قطعاً دانشمندان رجال همچون شیخ طوسی، کشی، نجاشی، شیخ مفید و سایرین این روایات را دیده‌اند و با در نظر گرفتن همه جوانب، افرادی همچون شیخ طوسی حکم به ضعف او کرده و شیخ مفید روایات او را صحیح دانسته و از آنها بهره برده و به نقل آن پرداخته است (طاهایی، ۱۳۷۲: ۸۶).

۱-۳-۴. محمد بن علی ابوسمینه

محمد بن علی بن ابراهیم بن موسی معروف به محمد بن علی ابوسمینه از راویانی است که شیخ مفید مکرراً از وی به نقل روایت پرداخته است. او در ردیف ضعیف‌ترین راویان شیعی به شمار می‌آید که دانشمندان رجالی وی را تضعیف کرده‌اند.^۱

۱. به عنوان مثال کشی در بخشی از گزارشش که به بیان دیدگاه فضل بن شاذان می‌پردازد، چنین آورده است؛ «و ذکر الفضل فی بعض کتبه: الکذابون المشهورون ابوالخطاب و یونس بن ظبیان و یزید الصائغ و محمد بن سنان و ابوسمینه اشهرهم» (کشی، ۱۳۶۵: ش ۱۰۳۳). البته کشی در روایت شماره ۱۰۳۲ وی را متهم به غلو نیز می‌داند. ابوسمینه از جمله راویانی است که احمد بن محمد بن عیسی وی را از قم اخراج کرده است. نجاشی و ابن غضائری این موضوع را در رجال خود ذکر کرده‌اند. (ابن غضائری، بی تا: ش ۱۳۴؛ نجاشی، ۱۳۶۵: ش ۸۹۴).

نتیجه توضیحات و مثال‌های فوق آن است که درنگ در آثار دانشمندان رجالی باعث می‌شود که برخی از روایات راویان ضعیف، اندک یا بسیار، مورد پذیرش قرار بگیرد. به دیگر سخن می‌توان گفت گستره تخریبی مفهوم ضعف در نگاشته‌های رجالی، کمتر و محدودتر خواهد شد. این اتفاق زمانی رخ خواهد داد که دامنه ضعف روایات راوی مشخص شود. یعنی به محض اینکه در توصیف یک راوی گفته شد «ضعیف» یا سایر واژه‌ها و عباراتی که دلالت بر ضعف می‌کند، تمام روایات او تحت الشعاع این مطلب قرار نگیرد، بلکه مشخص شود که کدام دسته از روایات وی قابل اعتناست و کدام دسته مطرود می‌باشد.

بر این اساس می‌توان گفت که باید راویان موجود در سند روایت مورد بررسی قرار بگیرند و به محض وجود یک راوی ضعیف در سند، کل سند و روایت را طرد نکرد. به قول معروف نباید گفت زور یک راوی ضعیف از چند راوی ثقه بیشتر است. بلکه باید آن راوی ضعیف و روایت مورد بررسی قرار بگیرد تا هم در حق روایت جفا نشود و هم اینکه مشخص شود چرا افراد ثقه به روایت راوی ضعیف اعتماد کرده‌اند. موضوعی که در خصوص افراد بزرگی همچون شیخ کلینی و شیخ مفید مشاهده می‌کنیم که به محض مواجهه با یک راوی ضعیف تمام احادیث وی را نادیده نمی‌انگاشتند، بلکه تنها از روایات سستی که از نشانه‌های باورپذیری تهی بودند اعراض می‌کردند. در حقیقت می‌توان گفت تنها احادیث منفرد راویان ضعیف از نگاه متقدمان محل پذیرش نداشته است (حسینی شیرازی، ۱۳۹۸: ۲۱۶).

با وجود همه این توصیفات، کلینی در بخش‌هایی از کافی به نقل روایاتی پرداخته که در سند آنها نام محمد بن علی ابوسمینه مشاهده می‌شود، به عنوان مثال در ابوابی همچون «أَنَّ الْأَرْضَ لَا تَخْلُو مِنْ حِجَّةٍ»، «أَنَّ الْأُئِمَّةَ (ع) أَتَوْا الْعِلْمَ وَ أَثْبَتَ فِي صُدُورِهِمْ»، «عَرَضَ الْأَعْمَالُ عَلَى النَّبِيِّ (ص) وَ الْأُئِمَّةِ (ع)» روایاتی را آورده که نام محمد بن علی ابوسمینه در میان راویان آنها دیده می‌شود و این روایات با روایاتی که دارای سند صحیح و محکمی است تأیید می‌شوند.

ارزیابی سندی روایات کتاب «الارشاد» (فصل زندگانی امام سجاده (ع) تا حضرت حجت (عج))

در ادامه، روایات مربوط به تاریخ زندگانی امام سجاده (ع) تا امام عصر (عج) را به لحاظ سندی مورد بررسی و ارزیابی قرار می دهیم تا میزان اعتبار و وثاقت روایات این اثر معلوم شود.

ارزیابی روایات زندگانی امام سجاده (ع)

با بررسی روایات بخش زندگانی امام سجاده (ع) و استخراج نام راویان و منبع روایات به ارزیابی این روایات پرداخته شده است. لازم به ذکر است در بررسی راویان ابتدا از کتب اربعه رجالی بهره گرفته شده و در صورت نیاز به کتب متأخران رجوع شده است.

شیخ مفید در این بخش، ۲۴ روایت آورده که در بین آنها هیچ روایت صحیح السندی مشاهده نمی شود. تنها یک روایت حسن در بین روایات به چشم می خورد و جمعاً ۲۰ روایت ضعیف، اعم از مسند و مرسل، و ۳ روایت بدون سند وجود دارد. در این فصل، شیخ مفید ۱۵ روایت از ۲۴ روایت را از ابومحمد حسن بن محمد بن یحیی، معروف به ابن اخی طاهر نقل کرده (۶۲ درصد از کل روایات) که دانشمندان علم رجال وی را تضعیف کرده اند و فقط روایاتی را از وی پذیرفته اند که از کتاب جدش، یحیی بن الحسن بن جعفر بن عبیدالله بن الحسین بن علی بن الحسین بن علی بن ابی طالب، معروف به عبیدلی نقل کرده باشد. شیخ مفید نیز صرفاً روایاتی را از او نقل می کند که از کتاب جدش روایت کرده است.

درباب فراوانی راویان از نظر وثاقت، بالاترین حجم فراوانی مربوط به راویان مجهول است، و راویان امامی ثقه، راویان ضعیف، و راویان غیر امامی ثقه، در رتبه های بعد قرار دارند. البته این نکته قابل توجه است که امروزه بسیاری از راویان که ذکر از ایشان در کتب رجالی نشده برای ما مجهول محسوب می شوند، اما چه بسا بسیاری از این راویان که شیخ مفید به خودشان یا به روایتشان اعتماد کرده، نه تنها برای وی مجهول نبوده اند، بلکه مورد وثوق نیز بوده اند.

در خصوص ارزیابی روایات باید گفت که روایات شیخ در این بخش از شرایط صحت

(طبق نظر متأخران) برخوردار نبوده و بیشترین فراوانی مربوط به روایات ضعیف می‌باشد.

ا. ارزیابی روایات زندگانی امام باقر(ع)

شیخ مفید در بخش زندگانی امام باقر(ع)، ۲۶ روایت نقل کرده است که در میان آنها تنها یک روایت از شرایط صحت حدیث برخوردار می‌باشد و در مقابل ۶ روایت بدون سند، و ۱۹ روایت ضعیف‌السند در این بخش آمده است. در این بخش نیز شیخ مفید تعداد ۹ روایت از ۲۶ روایت را از ابومحمد حسن بن محمد بن یحیی نقل کرده (۳۵ درصد) که نشان‌دهنده استفاده پربسامد شیخ مفید از این مرجع روایی می‌باشد.

بر اساس پژوهش صورت گرفته، تعداد ۴۵ راوی مجهول، ۱۹ راوی امامی ثقه، ۹ راوی ضعیف، ۴ راوی غیرامامی ثقه و ۱ راوی امامی ممدوح در این بخش به چشم می‌خورد. تعداد زیاد راویان ضعیف در این بخش باعث شده تا شاهد هیچ روایت صحیح‌السندی در فصل زندگانی امام باقر(ع) نباشیم. البته گفتنی است که وجود روایات ضعیف در نقل‌های تاریخی خدشه عمده‌ای در کار مورخ ایجاد نمی‌کند، هرچند وجود روایات صحیح ارزش کار را بالا می‌برد.

ب. ارزیابی روایات زندگانی امام صادق(ع)

در این فصل شیخ مفید، تعداد ۲۵ روایت نقل کرده که از این تعداد، ۱۷ روایت از کتاب کافی نقل شده و ۳ روایت از شیخ صدوق گرفته شده است (۱ روایت در مالی شیخ صدوق و ۲ روایت در توحید شیخ صدوق آمده است). در این بخش تعداد راویان امامی ثقه افزایش یافته و در مقابل، تعداد راویان ضعیف، به شدت روند کاهشی پیدا کرده است. همچنین آمار روایات صحیح به طرز چشم‌گیری با فصل قبل متفاوت می‌باشد. منشأ این تغییر را می‌توان در منابع و مآخذ شیخ مفید جستجو کرد. همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، در این بخش تعداد ۶۰ راوی ثقه، ۲۵ راوی مجهول، ۵ راوی غیرامامی ثقه، ۲ راوی امامی ممدوح و ۱ راوی ضعیف در بین روایات به چشم می‌خورد. همچنین از بین ۲۵ روایت این بخش، ۹ روایت صحیح، ۴ روایت ضعیف، ۱ روایت مستفیض و ۱۱ روایت بدون سند می‌باشد.

در این بخش طبق بررسی نگارنده، تعداد احادیث صحیح نسبت به روایات مربوط به بخش زندگانی امام سجاد^(ع) و امام باقر^(ع) بیشتر شده و می‌توان علت آن را در دو موضوع جستجو کرد؛ یکی آنکه مآخذ روایات نقل شده تغییر یافته و دوم آنکه روایات دو بخش گذشته، برای شیخ مفید قطعیت صدور داشته و یا به هر شکل مورد اعتماد شیخ قرار گرفته است؛ گرچه با معیارهای متأخران، این روایات فاقد شرایط صحت حدیث می‌باشند.

ج. ارزیابی روایات زندگانی امام کاظم(ع)

در این بخش شیخ مفید ۲۴ روایت آورده که از این تعداد ۱۴ روایت در کتاب کافی، ۱ روایت در عیون اخبار الرضا، ۱ روایت در مقاتل الطالبیین آمده و در سند ۴ روایت نام ابومحمد حسن بن محمد بن یحیی دیده می‌شود که وی نیز از کتاب جدش، عیبدلی، به نقل روایت پرداخته است. نکته قابل ذکر در اینجا آن است که پیش‌تر از قول دانشمندان علم رجال عنوان شد که ابن اخی طاهر یک راوی ضعیف است که از مجاهیل به نقل روایت می‌پردازد و به گفته‌ها و مرویات وی اعتمادی نیست، جز آنچه از کتاب جدش، عیبدلی، نقل کرده است. این قول به نوعی تأیید و صحه گذاشتن بر کتاب عیبدلی است، درحالی که در این بخش شاهد آن هستیم که ۳ روایت از ۴ روایت نقل شده از او، از درجه صحت برخوردار نیست و روایات ضعیف محسوب می‌شوند. طبیعتاً در صورتی که این روایات را در زمره روایات صحیح در نظر بگیریم، از تعداد روایات ضعیف کاسته می‌شود و تعداد روایات صحیح افزایش می‌یابد. البته همین امر در خصوص روایات مربوط به دوران زندگانی امام سجاد^(ع) و امام باقر^(ع) نیز صادق است.

در بخش زندگانی امام کاظم^(ع) نیز تعداد راویان امامی ثقه نسبت به بخش‌های قبل درصد بالاتری را به خود اختصاص داده و تنها ۳ راوی ضعیف در این بخش به نقل روایت پرداخته‌اند. البته که ۲۶ راوی مجهول در این قسمت به چشم می‌خورد که ذکر از ایشان در کتب رجالی نشده است. لازم به ذکر است در روایات این بخش ۴۳ راوی ثقه و ۱ راوی امامی ممدوح وجود دارد.

بر اساس پژوهش صورت گرفته، از آنجا که تعداد راویان مجهول در بخش زندگانی امام کاظم^(ع) زیاد است، طبیعتاً تعداد روایات ضعیف نیز بالا می‌رود. به همین خاطر مشاهده

می‌شود که تنها ۶ روایت صحیح‌السند در مقابل ۱۸ روایت ضعیف وجود دارد.

ح. ارزیابی روایات زندگانی امام رضا(ع)

در این بخش شیخ مفید ۲۵ روایت نقل کرده است که در این میان تعداد ۲۰ روایت در کافی، ۱ روایت در عیون اخبار الرضا، و ۱ روایت در مقاتل الطالبیین وجود دارد. همچنین شیخ مفید ۳ روایت را از کتاب عیبدلی ذکر کرده است. نکته قابل توجه در این بخش این است که از ۲۵ روایت موجود، تعداد ۲۱ روایت ضعیف‌السند است و تنها ۴ روایت صحیح‌السند وجود دارد که یکی از علل آن وجود «محمد بن علی ابوسمینه» در سلسله سند می‌باشد. وجود «محمد بن علی ابوسمینه» از یک سو، و همچنین نقل روایت از «محمد بن سنان زاهری» باعث شده تا برخی از دانشمندان به شیخ مفید خرده بگیرند و چهره غلوستیز وی را زیر سؤال ببرند و عنوان کنند که شیخ، علی‌رغم اعتقاداتش، در کتاب الارشاد چهره‌ای فراطبیعی از ائمه اطهار^(ع) ارائه کرده است. البته وجود برخی روایات نیز در کتاب الارشاد بر اعتقاد این دسته صحه می‌گذارد که توضیح این مطلب در حوصله این مقال نیست.

بر اساس تحقیق صورت گرفته، از مجموع ۶۸ راوی این بخش، ۴۰ راوی امامی ثقه، ۲۵ راوی مجهول، ۲ راوی ضعیف و ۱ راوی غیر امامی ثقه می‌باشند.

خ. ارزیابی روایات زندگانی امام جواد(ع)

در این بخش، شیخ مفید از ۱۶ روایت نقل شده، ۱۵ روایت را با واسطه استادش ابن قولویه از شیخ کلینی و کتاب کافی نقل کرده است. در میان روایات مذکور، ۳ روایت صحیح، ۱ روایت موثق و ۱۲ روایت ضعیف وجود دارد و تکرار اسم «محمد بن علی ابوسمینه» در میان راویان نسبتاً قابل توجه است. در میان راویان تعداد ۲۷ راوی امامی ثقه وجود دارد و تنها ۳ راوی ضعیف و ۱ راوی غیر امامی ثقه در سند روایات به چشم می‌خورد.

د. ارزیابی روایات زندگانی امام هادی(ع)

در این فصل، شیخ مفید ۱۱ روایت آورده که تمامی روایات از کتاب کافی نقل شده است. در روایات این فصل دیگر اسمی از محمد بن علی ابوسمینه به چشم نمی خورد. مطابق بررسی صورت گرفته هیچ راوی ضعیفی در میان سند روایات دیده نمی شود. ۱۳ راوی امامی ثقة هستند و ۱۱ راوی مجهول می باشند؛ یعنی در کتب رجال توضیحی درخصوص ایشان وجود ندارد. همچنین در این بخش، تنها ۲ روایت صحیح السند می باشد و ۹ روایت دیگر به خاطر وجود راویان مجهول در سند ضعیف هستند.

ذ. ارزیابی روایات زندگانی امام حسن عسکری(ع)

شیخ مفید در این بخش ۲۹ روایت آورده که تمامی روایات از کتاب کافی نقل شده است. در این فصل، نام «اسحاق بن محمد بن احمد نخعی» به چشم می خورد که دانشمندان علم رجال وی را تضعیف کرده اند.^۱

تعداد راویان ثقة امامی در میان روایات ۱۶ نفر، راویان ضعیف ۳ نفر و راویان مجهول ۳۹ نفر می باشد. حجم بالای راویان مجهول در این فصل باعث شده که تنها یک روایت صحیح السند در میان روایات باقی بماند و تعداد ۲۸ روایت ضعیف السند محسوب شوند.

ر. ارزیابی روایات زندگانی امام زمان(ع)

با توجه به راویان و مطالب این بخش، مشخص می شود که پرداختن به دوران امام عصر(عج) برای شیخ مفید از اهمیت قابل ملاحظه ای برخوردار بوده، به طوری که بعد از فصل زندگانی حضرت علی(ع) و امام حسین(ع) یکی از مفصل ترین فصول است.

بر اساس پژوهش صورت گرفته در بخش مربوط به زندگانی امام عصر(عج)، مشاهده می کنیم که میزان راویان امامی ثقة از فراوانی خوبی برخوردار است (۸۰ راوی)، هرچند تعداد راویان مجهول نیز اندک نیست (۵۳ راوی)، اما باید به این نکته دقت داشته باشیم که چه بسا راویان مجهول در عصر ما ناشناس هستند و برای شیخ مفید چنین مطلبی موضوعیت

۱. درخصوص وی در قسمت «دلایل استفاده شیخ مفید از روایات راویان ضعیف» ذیل عنوان «روایت ضعیف و

راوی ضعیف» به صورت مشروح بحث شد.

نداشته است. نکته دیگر آنکه تعداد راویان ضعیف (۱۰ راوی) در مقایسه با راویان ثقه، بسیار اندک می‌باشد و تنها ۴ راوی غیر امامی ثقه و ۱ راوی امامی ممدوح در سند روایات این بخش وجود دارد.

در این بخش شیخ مفید، تعداد ۳۸ روایت صحیح، ۱ روایت حسن، ۳ روایت موثق، ۴۵ روایت ضعیف و ۲ روایت بدون سند آورده است. با توجه به این که روایات این بخش از اهمیت زیادی در زمان شیخ مفید برخوردار بوده و یکی از وظایف و مأموریت‌های خطیر علما و دانشمندان شیعه، ایجاد ارتباط میان مردم و مفهوم غیبت بوده است، لذا می‌بینیم که تعداد احادیث این بخش نسبت به سایر بخش‌ها از فراوانی و کثرت بیشتری برخوردار است و شیخ تلاش کرده از احادیث معتبر در این بخش بهره ببرد.

نتیجه گیری

در دانش حدیث شناسی برای کشف میزان اعتبار، و سپس رسیدن به درک صحیح از یک روایت، چند گام اساسی را در پیش رو داریم. موضوع این پژوهش بررسی اعتبار اسناد و میزان ابتدای کتاب الارشاد شیخ مفید بر آثار قبلی ایشان، فارغ از مواجهه فقه الحدیثی با این کتاب و پرداختن به محتوای روایات آن است.

در این مقاله برای نقد سندی روایات موجود در کتاب الارشاد ابتدا به توضیح مفاهیم اساسی، از جمله حکم رجالی، وثاقت و ضعف سندی و روات پرداخته شده و دلایل نقل روایات راویان ضعیف از سوی شیخ مفید مورد بررسی قرار گرفته است. از جمله این دلایل می توان به اختلاف در باورهای کلامی راویان حدیث و نسبت راویان با غلات اشاره کرد. در ادامه به بررسی چهار نفر از راویان ضعیفی که شیخ مفید به روایات آنها در بخش های مختلف کتاب الارشاد استناد کرده پرداخته شده است.

در پایان نیز روایات مربوط به بخش زندگانی امام سجاده (ع) تا امام عصر (عج) مورد بررسی سندی قرار گرفته که به شرح ذیل می باشد؛

شیخ مفید در بخش زندگانی امام سجاده (ع) تا امام عصر (عج) ۲۶۹ روایت آورده که از این مقدار ۶۴ روایت صحیح، ۲ روایت حسن، ۴ روایت موثق، ۱ روایت مستفیض، ۱۷۶ روایت ضعیف و ۲۲ روایت بدون سند می باشد. هرچه از نظر زمانی به دوران حیات شیخ مفید نزدیک تر می شویم، از تعداد راویان مجهول و ضعیف کاسته می شود و ابتناء منابع به کافی کلینی و سایر مآخذ قابل اعتنا و اعتماد بیشتر می شود به گونه ای که این موضوع از فصل مربوط به امام صادق (ع) به وضوح قابل مشاهده است. ضمن آنکه باید توجه داشت که تا قرن اول هجری اکثر قریب به اتفاق آثار تاریخی مربوط به مورخان اهل سنت است. در کل، نتیجه بررسی نشان می دهد که درباب روایات مربوط به دوران سه امام نخست، بسامد روایات ضعیف و بعضاً مجعول بالاتر است و درباب دوران نه امام آخر، تقریباً هیچ حدیث مجعولی به چشم نمی خورد و هرچه به آخر کتاب نزدیک می شویم از میزان احادیث ضعیف کاسته می شود.

فهرست منابع

۱. ابن غضائری؛ الرجال؛ (بی تا) قم: مؤسسه علمی و فرهنگی دارالحديث.
۲. احسائی، ابن ابی جمهور؛ (۱۳۶۱) عوالی اللئالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیّه؛ قم: سیدالشهدا.
۳. باقری، حمید؛ «الکافی و روایات اسحاق بن محمد احمر نخعی»؛ (۱۳۹۶) تلاشی برای شناسایی منبع کلینی در نقل روایات اسحاق؛ رهیافت‌هایی در علوم قرآن و حدیث، سال چهل و نهم، شماره ۹۸، ص ۹-۲۸.
۴. بهبهانی، محمدباقر بن محمد اکمل؛ (۱۴۲۲ق) تعلیقه بر منهج المقال فی تحقیق احوال الرجال؛ محمد بن علی استرآبادی، قم: مؤسسه آل البیت.
۵. تجری، محمدعلی؛ (۱۳۸۷) «مبانی و منهج حدیثی شیخ مفید»؛ رساله دکتری، دانشگاه قم، مرکز تربیت مدرس.
۶. حسینی شیرازی، سید علیرضا؛ (۱۳۹۸) اعتبارسنجی احادیث شیعه؛ تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، پژوهشکده تحقیق و توسعه علوم انسانی و موسسه رهجویان راه امام هادی^(ع).
۷. ابراهیم بن هاشم؛ (۱۴۰۱) بازخوانی فرایند انتقال حدیث کوفه به قم، گمانه‌های وثاقت؛ تهران: نشر رود آبی.
۸. خانجانی، قاسم؛ «منابع شیخ مفید در گزارش‌های تاریخی»؛ تاریخ اسلام در آینه پژوهش، شماره ۱۹، ۱۳۸۷، ص ۲۱-۴۰.
۹. سیستانی، سیدمحمد رضا؛ (۱۴۳۷) قبسات من علم الرجال؛ بیروت: دارالمورخ العربی.
۱۰. شیرازی، سیدمحمد جواد؛ (۱۳۷۱) «حیات شیخ مفید (آثار شیخ مفید)»؛ نشریه نور علم، شماره ۴۵، ص ۱۰۱-۱۴۶.
۱۱. _____؛ (۱۳۹۲) «گذری بر حیات شیخ مفید»، دوره ۱، نشریه مجموعه مقالات کنگره شیخ مفید، ص ۵-۴۲.

۱۲. صفار، محمد بن حسن؛ (۱۴۰۴) بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد، قم، مکتبه آیت الله المرعشی نجفی.
۱۳. صفری فروشانی، نعمت الله؛ (۱۳۸۷) «الارشاد و تاریخ نگاری زندگانی ائمه علیهم السلام»، شیعه شناسی، سال ششم، شماره ۲۲، ص ۳۷-۷۶.
۱۴. طاهایی، سید محمد مهدی؛ (۱۳۷۲) کارکرد روایات در توثیق و تضعیف راویان، قم: نشر معارف اهل بیت الطاهرین علیهم السلام.
۱۵. طوسی، محمد بن حسن؛ (۱۳۵۶ق) الفهرست؛ نجف: مکتبه مرتضویه.
۱۶. _____؛ (۱۴۰۴) اختیار معرفه الرجال؛ قم: موسسه آل البيت لاحیاء التراث.
۱۷. _____؛ (۱۳۷۶). رجال الطوسی، قم، جماعه المدرسین فی الحوزه العلمیه بقم، موسسه النشر الاسلامی.
۱۸. «غلات از دیدگاه شیخ مفید»؛ (۱۳۷۱) جمعی از نویسندگان؛ مجله حوزه، شماره ۵۴، ص ۱۹۱-۲۴۶.
۱۹. کشی، محمد بن عمر؛ (۱۴۹۰ق) رجال الکشی؛ مشهد: موسسه نشر دانشگاه مشهد.
۲۰. کلینی، محمد بن یعقوب؛ (۱۴۰۷) الکافی؛ تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۲۱. لواسانی، سید محمدرضا؛ (۱۳۶۸) نقش باورهای کلامی در داورى رجالیان متقدم؛ قم: نشر معارف اهل بیت الطاهرین علیهم السلام.
۲۲. مدرسی، سید حسین؛ (۱۳۹۴) مکتب در فرآیند تکامل، تهران: کویر.
۲۳. معصومی مقدم، محمد؛ (۱۳۶۵) نقش نقادی متن در داورى رجالیون متقدم؛ قم: نشر معارف اهل بیت طاهرین علیهم السلام.
۲۴. مفید، ابو عبدالله محمد بن محمد؛ (۱۳۸۶) الارشاد فی معرفه حجج الله على العباد؛ تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۲۵. _____؛ (۱۴۱۳) الفصول المختاره من العیون و المحاسن؛ قم: المؤتمر العالمی لالقیة الشیخ المفید.
۲۶. _____؛ (۱۴۱۳) اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات؛ تحقیق سید علی میر شریفی، قم: المؤتمر العالمی لالقیة الشیخ المفید.

۲۷. _____؛ (۱۴۱۳) *التذکره بأصول الفقه*؛ قم: المؤتمر العالمی لالفیة الشیخ المفید.
۲۸. میرحسینی، مرضیه سادات؛ (۱۳۹۱) پایان‌نامه کارشناسی ارشد با عنوان «مبانی فقه‌الحديثی شیخ مفید». دانشگاه مازندران.
۲۹. نجاشی، احمد بن علی؛ (۱۳۶۵) *رجال نجاشی*؛ قم: انتشارات اسلامی.
۳۰. نساج، مریم؛ (۱۳۹۵) پایان‌نامه کارشناسی ارشد با عنوان «بررسی تطبیقی مبانی و روش علامه مجلسی و شیخ مفید در نقل، فهم و نقد روایات تاریخی»، دانشگاه قرآن و حدیث.
۳۱. هدایت‌پناه، محمدرضا؛ (۱۳۹۲) «دستیابی به تاریخ یقینی؛ بررسی مقایسه‌ای روش‌شناسی تاریخی سه متکلم تاریخی گرا (شیخ مفید، قاضی عبدالجبار معتزلی، ابن حزم اندلسی)»، تاریخ اسلام، سال چهاردهم، شماره سوم، پاییز، شماره مسلسل ۵۵، ص ۷-۴۴.

تشکیکی بودن تجرد و مادیت مبنای اساسی نظریه‌ی معاد جسمانی ملاصدرا^۱

فاطمه ستارزاده^۱

محمدعلی اخگر^۲

عباس احمدی سعدی^۳

چکیده

یکی از مهم‌ترین ابداعات ملاصدرا نظریه‌ی او در خصوص معاد جسمانی است که با اتکا بر مبنای جهان‌شناختی و معرفت‌شناختی ویژه‌ی حکمت متعالیه، تلقی متفاوت و منحصر به فردی از معاد جسمانی ارائه کرده است. ملاصدرا در آثار مختلف خود بحث معاد جسمانی را با ذکر چندین مساله به عنوان مقدمات بنیادین معاد جسمانی شروع می‌کند اما بی‌تردید معاد جسمانی ملاصدرا به طور مستقیم ریشه در برخی دیگر از اندیشه‌های بنیادین ملاصدرا هم دارد و یکی از این اندیشه‌های بنیادین ملاصدرا تعریف او از مجرد و مادی است تعریفی که نقشی بنیادین در تصویر ملاصدرا از معاد جسمانی دارد. تعریف ملاصدرا از مجرد و مادی به عنوان امری تشکیکی و بدون مرز قطعی، منجر به تشکیکی و ذومراتب شدن معاد انسان‌ها بر حسب مرتبه تجرد و مادیت آن‌ها و سعادت و شقاوت حاصل از آن شده و تبیین‌کننده‌ی جسم در مراتب عود و معاد انسان در اندیشه‌ی او بوده است. در این مقاله کوشیده‌ایم نخست به معرفی دو مفهوم مادی و مجرد پرداخته تا بر اساس برداشت ملاصدرا از این دو مفهوم به این پردازیم که چگونه به اثبات معاد جسمانی می‌رسد و این دو مفهوم چه تاثیری در باور او به معاد جسمانی دارد. روش تحقیق در این پژوهش، توصیفی و تحلیلی است.

واژگان کلیدی

معاد جسمانی، ملاصدرا، مادی، مجرد، تشکیک.

۱. دانشجوی دکتری، گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد فسا، دانشگاه آزاد اسلامی، فسا، ایران.

Email: fatemesattarzade620@gmail.com

۲. استادیار، گروه معارف، واحد شیراز، دانشگاه آزاد اسلامی، شیراز، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: Mohomad.akhgar@gmail.com

۳. استادیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد فسا، دانشگاه آزاد اسلامی، فسا، ایران.

Email: Ab.ahmadi@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۴/۶ پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۷/۱

طرح مسأله

برداشت صدرا از معاد مبتنی بر مقدمات و اصولی است. این مقدمات و اصول را ملاصدرا خود به آن‌ها توجه داشته است. صدرا در آثار گوناگون خود این مقدمات را بیان کرده است. نکته مورد توجه این پژوهش نشان دادن مقدماتی غیرصریح است که در اصولی که صدرا آن‌ها را بیان کرده است نیامده به دلیل اینکه این مقدمات غیرصریح بوده و پانزده اصولی که صدرا بیان کرده صراحتاً متوجه بحث معاد جسمانی او بوده است.

این مقدمات غیر صریح توجه به تقسیم موجود به مجرد و مادی است. از پس این مقدمات به این نتیجه باید رسید که برداشت صدرا از این دو مفهوم چگونه به معاد جسمانی قائل می‌شود. این را نیز باید در نظر گرفت که یکی از اصولی که صدرا هم در فلسفه خود و هم در مقدمات بحث نظریه معاد جسمانی خود مطرح می‌سازد، تشکیکی بودن وجود است. پس زمانی که می‌گوییم موجود تقسیم شده است به مادی و مجرد، باید این نکته را نیز در نظر داشته باشیم که بحث تشکیک وجود در این تقسیم‌بندی نیز جریان دارد و علاوه بر این‌ها همین موجود مشکک است که سبب‌ساز معاد جسمانی می‌شود. بنابراین می‌توان به دو دلیل مدعی شد که بحث معاد جسمانی صدرا نتیجه‌ای است که وی پس از بیان تمامی اصول فلسفه خود به آن می‌پردازد. اول اینکه بحث معاد جسمانی طبق بیان منطقی‌ای که در کتاب اسفار آمده، آخرین بحثی است که صدرالمتهلین به آن پرداخته، این امر بی دلیل نبوده است. صدرا در این باره تلاش کرده تا با روشی منطقی و گام به گام به اثبات این نظریه بپردازد. دوم اینکه مرحوم صدرا در جلد نهم اسفار یعنی آخرین جلد و آخرین بحثی که در کتاب اسفار آورده است، همان‌طور که بیان شد، اصول و مقدماتی را بیان کرده است که با بررسی این مقدمات اصولی را مشاهده می‌کنیم که صدرا از ابتدای کتاب اسفار به اثبات آن‌ها پرداخته است. از جمله آن اصول به اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری و ... است؛ ولی از تمام اصولی که در کتاب خود بهره برده و به اثبات آن‌ها پرداخته، استفاده کرده است تا نظریه معاد جسمانی خود را به اثبات برساند.

نگارندگان در پژوهش حاضر بر آنند تا ابتدا به تعریف لغوی و اصطلاحی مجرد و مادی

پرداخته و پس از آن ویژگی‌های هر کدام را بیان کنند و در پی آن اصول و مقدمات صریحی را که خود ملاصدرا برای اثبات معاد جسمانی بیان کرده است بررسی کنند و تقریری از نظریه‌ی معاد جسمانی ملاصدرا را بر اساس مقدمات صریح و غیرصریح این نظریه پردازند و به این نتیجه برسند که برداشت تشکیکی از موجود مجرد و مادی چگونه معاد جسمانی صدرا را به تصویر می‌کشد.

در بحث معاد جسمانی صدرا مقالات و کتاب‌های فراوانی به رشته‌ی تحریر در آمده است. دلیل این فراوانی به آن خاطر است که علاوه بر اینکه معاد یکی از اصول دینی مسلمانان است، بعد از اینکه ابن سینا در اثبات معاد جسمانی خود را عاجز دانست و آن را به شرع واگذار کرد، این صدرا بود که توانست با روشی عقلی و فلسفی و کاملاً مبتنی بر استدلال و برهان به اثبات این اصل دینی پردازد؛ لذا مفسرین وی نیز به این نظریه اهتمام ویژه‌ای نشان دادند. در بین آثار منتشر شده می‌توان به مواردی که بیشترین نزدیکی را به پژوهش حاضر دارد اشاره کرد. آقایان شریعتی، سلمان و عابدی، احمد در مقاله‌ای تحت عنوان «کاربرد اصل تشکیک در معاد جسمانی از دیدگاه ملاصدرا» به بررسی مسأله تشکیک و کاربرد آن در معاد جسمانی پرداخته‌اند؛ اما تفاوتش با پژوهش پیش‌رو در اسن است که هیچ توجهی به مسأله‌ی مادی و مجرد ندارند. همچنین یشری، یحیی در مقاله‌ای «معادشناسی صدرا» نیز به بررسی همه‌ی مقدمات صریح نظریه‌ی معاد جسمانی پرداخته؛ اما باز هم توجهی به بحث مادی و مجرد و مقدمات غیر صریح نداشته‌اند که اصل کار پژوهش حاضر است.

لذا در زمینه فلسفه و کلام، موضوع معاد جسمانی یکی از جنبه‌های بسیار مهم و پرکشش است که از زمان‌های قدیم در ادبیات فلسفی مورد توجه بسیاری از فیلسوفان و علمای دینی قرار گرفته است. یکی از نظریه‌های معروف در این زمینه، نظریه‌ی معاد جسمانی ملاصدرا است که به بررسی مفهوم‌های مادی و مجرد در این زمینه می‌پردازد. مفهومی که در نظریه‌های معاد جسمانی به آن توجه شده و بر آن پایه‌گذاری شده، مفهوم ماده و مجرد است. در این مقاله، ما قصد داریم به تبیین مسأله مرتبط با نظریه‌ی معاد جسمانی ملاصدرا در خصوص مفهوم‌های مادی و مجرد پرداخته و تأثیر این مفاهیم بر

نظریه‌ی معاد جسمانی او را بررسی کنیم. سوال اصلی تحقیق ما این است: چگونه مفهوم‌های ماده و مجرد در دیدگاه ملاصدرا مطرح شده‌اند و چگونه این مفاهیم بر تفسیر و تبیین معاد جسمانی او تأثیر گذاشته‌اند؟

هدف اصلی این تحقیق، بررسی و تفسیر نظریه‌ی معاد جسمانی ملاصدرا در زمینه‌های مفهوم‌های مادی و مجرد است. برای دستیابی به این هدف، ابتدا مساله مطرح شده و فرضیه تحقیق بیان می‌شود. ساختار کلی مقاله شامل تبیین مفاهیم مادی و مجرد از دیدگاه ملاصدرا، بررسی تأثیر این مفاهیم بر نظریه‌ی معاد جسمانی، و ارائه‌ی نتایج و نتیجه‌گیری‌های تحقیق خواهد بود. در این مقاله، به تجدید نظر در نظریه‌ی معاد جسمانی ملاصدرا از طریق بازنگری مفاهیم مادی و مجرد از دیدگاه وی پرداخته و تأثیر این مفاهیم بر تفسیر معاد جسمانی او را بررسی خواهیم کرد. این تحقیق به نوعی توسعه و عمیق‌تر کردن درک ما از نظریه‌ی معاد جسمانی ملاصدرا خواهد بود و به مفهومی دقیق‌تر از ماده و مجرد از دیدگاه او خواهیم پرداخت.

۱. مادی و مجرد

در ادیان الهی و غیرالهی، به ویژه در ادیان ابراهیمی، وجود موجودات فراتر از عالم محسوس و طبیعی مطرح شده و خداوند به عنوان موجودی غیرمادی و غیرجسمانی تلقی می‌شود. همچنین، در تمدن‌های قدیمی شرقی و غربی، باور به الهه‌ها و ایزدانی نمایانگر عناصر طبیعی رایج بوده و این موجودات به عنوان نمایندگان عناصر طبیعی در نظام اعتقادی شناخته می‌شدند. در حوزه‌هایی نظیر کیهان‌شناسی، تفکیک بین موجودات مادی و مجرد برجسته بوده و در فلسفه قدیم، عالم به دو بخش "سفلا" و "علوی" تقسیم شده است. این اعتقادات و باورها تأثیرگذاری گسترده بر اندیشه‌های فیلسوفان گذشته داشته و به تقسیم مفهومی موجودات به مجرد و مادی در این زمینه‌ها کمک نموده‌اند. این الهه‌ها از پدیده‌هایی که در وجود آن‌ها الوهیت پذیرفته‌اند جدا و قابل تمیزند؛ چراکه این الهه‌ها و ایزدان موجودات شکوه‌مندی‌اند که در آسمان مقام دارند و غیرقابل نظر و دیدن‌اند؛ اما پدیده‌های طبیعی زمینی و قابل دیدن هستند (بهار، ۱۳۷۶، ص ۲۰ و ۲۱ و ۹۴ همچنین، رک، هینلز، ۱۳۷۹ ص ۱۱۲؛ کریستین سن، ۱۳۶۷، ص ۴۵ و ۴۶، رضی، ۱۳۸۴، ص ۳۴۹).

تقسیم موجودات به مجرد و مادی، تمایزات اساسی میان موجودات سماوی و زمینی، یا موجودات علوی و سفلا، مورد بحث قرار گرفته است. این تمایزات از جمله محسوس و نامحسوس بودن، ساکن و متحرک بودن، متغیر و نامتغیر بودن، و زوال پذیر بودن و ابدی بودن به وجود آمده‌اند. ریشه این تفاوت‌ها به نقص و کمال وجود و عنصر تشکیل دهنده جسم موجودات مربوط است. موجودات زمینی، ناقص و محدود و دارای عناصر متعدد و متضاد می‌باشند که باعث تغییرات، حرکات، و زوال در آن‌ها می‌شود. از سوی دیگر، موجودات سماوی که از اثر تشکیل شده‌اند، فاقد نقصان هستند و بنابراین بی‌حرکت و ثابت و ابدی می‌باشند. این تفاوت‌ها در اندیشه‌های ارسطو، افلاطون، و سایر فیلسوفان از دوران باستان تا دوران مسلمان تأکید شده و بحث‌های متنوعی پیرامون معنای موجودات مجرد و مادی پیشنهاد شده است. (یوسف کرم بی‌تا، ج ۱، ص ۲۴ و ۲۵) (فارابی، ۱۳۷۱، ص ۱۳۳ و ۱۵۸ همچنین، ر. که فارابی، ۱۳۷۹ ص ۱۷ و ۱۹؛ ابن سینا، ۱۹۰۸، ص ۴۶۶ ابن رشد، ۱۹۶۷، ج ۳، ص ۱۶۴۷).

در این متن، گفته می‌شود که تعریف حقیقی از مجرد در منطق مشکل است، زیرا حدود حقیقی از جنس عالی با فصول تعریف می‌شود. مجرد به عنوان یک موجود مرکب نبوده و بدون فصول است، از این رو ماهیتش صورت بسیط است. در این زمینه، حکمای مختلف مانند خواجه طوسی، صدرالمتهلین، ابن سینا، و ملاصدرا نظرات مختلفی دارند. برخی از آن‌ها مجرد را مرکب از صورت و ماده نمی‌دانند و به عنوان موجودی فاقد جنس و فصل توصیف می‌کنند. همچنین، بحث‌ها در مورد ویژگی‌های مجرد از جمله فعلیت تام، مادی نبودن، فرازمانی و فرامکانی بودن، وحدت و بساطت، علم به ذات، جهت ناپذیری، و ثبات عدم تغییر نیز مطرح شده است. این بحث‌ها در ارتباط با ویژگی‌های موجودات مجرد و نحوه وجود آن‌ها قرار دارند. (ابن سینا، ۱۳۸۵، صفحه ۷۳) (ابن سینا، ۱۳۹۴، صفحه ۱۱۳)

۱.۱. امتداد در ابعاد سه گانه نداشتن

با توجه به آنکه حکمای مشاء اعتقادی به عالم مثال ندارند جسم مثالی را نپذیرفته‌اند در نگاه آنان امتداد داشتن و صورت جسمی داشتند مختص به عالم ماده است (ابن سینا، ۱۴۰۴، صفحه ۷۷) صدرالمتهلین به تبعیت از شیخ الرئیس جسم را دارای طول، عرض و عمق

می‌داند و این سه ویژگی برای چیزی حاصل نمی‌گردد مگر اینکه دارای هشت جزء ترکیبی باشد (صدرالمতالهین، ۱۹۸۱ جلد ۵، صفحه ۹۶) با توجه به اینکه ترکیب در مجردات راه ندارد، جسمانی بودن آنان بی‌معنا می‌شود.

۱.۲. جایگاه مادهٔ اولی در هستی‌شناسی

اگر براساس پذیرش نظریهٔ تشکیک وجود ذات حضرت حق عالی‌ترین مرتبهٔ هستی را به خود اختصاص داده باشد، هیولای اولی در نگاه فیلسوفان مسلمانی مانند ملاصدرا، پایین‌ترین درجهٔ هستی را دارند که بعد از این مرتبه عدم می‌باشد. هیولای اولی به علت اینکه در طرف و حاشیهٔ وجود قرار داشته و در پایین‌ترین درجهٔ افاضه می‌باشد، ضعیف‌ترین جهت وجودی اشیاء را داراست (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۴). این درحالی است که مادهٔ اولی هیچگاه معدوم نبوده و فرق آن با عدم این است که عدم حتی فعلیتی برای فعلیت قوه دارا نمی‌باشد؛ اما قوه از ویژگی‌های اختصاصی هیولای نخستین می‌باشد (ملاصدرا، همان، ص ۳۳).

این مطلب گویای آن است که به مادهٔ نخستین هیچ‌گونه نسبتی را نمی‌توان نسبت داد؛ اما همین قابلیت بسیار ناچیز و نازل تحصیل‌پذیری را دارد که در ابعاد و عدم تعین محسوب می‌شود (ملاصدرا، همان، ج ۵، ص ۷۷).

در دستگاه فکری ملاصدرا عوالم به سه دسته تقسیم می‌شود: ۱- عالم عقل؛ عالمی است که موجودات در این عالم، مجرد محض بوده و عاری از ویژگی و عوارض مادی می‌باشند. ۲- عالم مثال؛ عالمی است میان عالم عقل و عالم ماده، موجودات این عالم مجرد بوده اما خالی از عوارض مادی همچون رنگ و مقدار نیستند. ۳- عالم ماده؛ از جمله ویژگی‌های این عالم، حرکت، مکانمند بودن و... است.

عالم مثال در یک تقسیم‌بندی، به نزولی و صعودی تقسیم می‌شود؛ توضیح بیشتر آنکه، در قوس نزول عالمی است میان عالم مجردات و ماده که از تنزلات وجود عقلی محسوب می‌شود و به عالم ماده مقدم است؛ و در قوس صعود، عالم برزخی وجود دارد که نفوس بشری پس از مفارقت از بدن دنیایی در آن خواهند بود که این عالم از ترقیات و معارج وجود مادی به‌شمار می‌رود و از این عالم موخر است؛ در حقیقت، وجود در یک سیر از

عقل شروع شده به وجود برزخی می‌رسد (برزخ نزولی) و به عالم ماده ختم می‌شود؛ در سیر دیگر، از عالم ماده آغاز شده و پس از طی مراتبی به عالم برزخ پای نهاده (برزخ صعودی) و از آنجا به عالم عقل ترقی پیدا می‌کند.

عالم مثال به عالم مثال متصل و منفصل تقسیم می‌شود؛ ۱- عالم مثال منفصل، همان عالم موجود میان عالم ماده و عالم عقل است. ۲- عالم مثال متصل، در واقع همان عالم خیالی است که هر انسان سلیمی، آن را دارا می‌باشد؛ بر این اساس همانطور که عالم مثال منفصل دارای تجرد برزخی است به همان وزان انسان نیز، در نهاد خویش دارای ساحتی از تجرد برزخی است که از آن به «خیال مقید» تعبیر می‌شود. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۱۲۳۹) عالم مثال منفصل و مثال متصل از هم جدا نبوده بلکه رابطه این دو به وزان رابطه اصل با سایه، یا رابطه مطلق با مقید است.

صدرالمتالهین در تقسیم جسم به عنصری و یا برزخی چنین می‌گوید: در صورتی که جسم از ماده (هیولی) و صورت ترکیب شده باشد و برای تقوم خود نیاز به ماده داشته باشد در این صورت جسم، عنصری است و در حالتی که جسم فارق از ماده بوده و تعلق به آن نداشته باشد جسم برزخی می‌باشد. بر این اساس، بدنی که در عالم ماده قرار داشته و عوارض و خصوصیات عالم ماده را داراست، بدن مادی و عنصری است و بدنی که فارق از ماده بوده ولی عوارض ماده را داراست، بدن مثالی و برزخی یا بدن اخروی نام می‌گیرد. ملاصدرا، بدن مثالی را در نسبت با بدن عنصری، نسبت اصل به فرع دانسته است. (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۸۸) در جای دیگر چنین می‌گوید: همانا بدن‌های اخروی میان دو عالم (ماده و عقل) قرار دارند، و جامع تجسم و تجرد هستند؛ بسیاری از لوازم این ابدان عنصری، از آنها سلب شده است، پس همانا بدن اخروی مانند سایه‌ای لازم برای روح است و مانند حکایت و مثالی برای اوست؛ بلکه آن دو در وجود متحدند، برخلاف ابدان عنصری مستهلک فاسد. و همانا تمام ساری آخرت و درختان و رودها و... تماماً صورت‌های ادراکی هستند که وجودشان عین درک کردن و حس کردن آنها است. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۸۳) لازم به ذکر است که جسم، منحصر در محسوس نیست؛ بلکه برخی از اجسام محسوس و برخی دیگر نامحسوس هستند. (ابن سینا، ۱۳۹۲، ص ۲۵۰)

طبق مبانی ملاصدرا بدن مادی و مثالی، یک بدن واحد بوده و تمایز آن به نحوه وجود آنها باز می‌گردد. بدن مثالی همان بدن مادی تعالی یافته است و فوق آن دو به شدت و ضعف وجودی بازی‌گردد. بر این اساس، بدن مثالی تمام کمالات بدن عنصری را داراست و علاوه بر آن، واجد کمالات دیگری هم هست.

۲. اصول پانزده‌گانه ملاصدرا در معاد جسمانی

۱- اصالت وجود

حقیقت هر امری نحوه وجود خاص آن است و ماهیت امری اعتباری است؛ یعنی مابه‌ازای خارجی نداشته و تنها وجود است که ظرف خارج را پر کرده است.

۲- تشخیص بودن وجود

بر اساس اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت، تشخیص هر موجودی اعم از مجرد و مادی به وجود آن است و وجود و تشخیص مساوق یکدیگر هستند. بر اساس این دیدگاه چه بسا عوارض متشخص دچار دگرگونی شوند؛ ولی شخص همان شخص است و تنها چیزی که می‌توان در خصوص عوارض ادعا کرد این است که آنها نشانه‌ها و نمود تشخیص‌اند و ملاک تشخیص نمی‌باشند.

۳- تشکیکی بودن حقیقت وجود

حقیقت وجود در عین وحدت و بساطت دارای مراتب مختلف تقدم و تاخر، شدت و ضعف می‌باشد؛ یعنی در عین وحدت کثرت نیز دارد پس حقیقت وجود، حقیقت واحد دارای مراتب است.

۴- حرکت جوهری

طبق نظر صدرالمتهلین اجسام علاوه بر حرکت در اعراض، در جوهر و ذات خود نیز دارای حرکت هستند؛ به همین جهت، حقیقت وجودی اشیاء شدت و ضعف می‌پذیرد و هرچه شدیدتر گردد، کمالات بیشتری خواهد داشت.

۵- ملاک شیئیت شیء بودن صورت

هویت و شیئیت هر موجود مرکبی به صورت آن است و ماده صرفاً حامل قوای شیء است؛ به این صورت که چنانچه وجود صورتی بدون ماده فرض شود، آن شیء با تمام

حقیقتش موجود می‌گردد. از نظر او، رابطه ماده و صورت با یکدیگر از نوع رابطه نقص و تام است. ماده، ناقص و محتاج صورت است اما صورت تمام است و محتاج ماده نیست؛ همانند نسبت طفل به گهواره.

۶- تساوق وجود و وحدت

وجود و وحدت دو مفهوم مساوق‌اند. تشخیص هر موجودی متناسب با نحوه وجود آن است. موجودی که نحوه وجودش ثبات و استقرار باشد، استقرار عین ذات اوست و موجودی که نحوه وجودش تحول و دگرگونی باشد هویتش عین دگرگونی می‌باشد؛ لذا در کمیات متصل وحدت شخص عین اتصال، در موجودات زمانی عین تجدد و در کم متصل عین کثرت فعلی می‌باشد همچنین حکم وحدت در موجودات مجرد با جواهر مادی متفاوت است. جسم واحد محال است که موضوع اوصاف متضاد و مانند سفیدی و سیاهی قرار بگیرد ولی جوهر جسمانی علاوه بر وحدتش، واجد صورت سفیدی و سیاهی است. انسان هر چه استکمال یابد، احاطه‌اش به اشیاء، گسترده‌تر می‌گردد و بیشتر امور متخالف را در خود جمع می‌کند و تا آنجا در کمال پیش می‌رود که عالمی معقول موازی با عالم محسوس می‌شود. در واقع وجود اشتداد پیدا می‌کند و به همان سان، وحدت نیز شدت می‌گیرد لذا اگر در برخی مراتب وجودی، وجودات مختلف با هم جمع نمی‌شود اما در مراتب بالاتر وحدت، امکان اجتماع آنها وجود دارد.

۷- تشخیص بدن به نفس

عناصر و اجزای تشکیل دهنده بدن انسان همواره در حال تغییر است؛ ولی تشخیص انسان، باقی و انسان از هویت واحدی برخوردار می‌باشد دلیل این امر، بقای نفس و ملاک تشخیص بودن نفس برای انسان است.

۸- تجرد قوه خیال

قوه خیال از جمله قوای باطنی انسان و محل حفظ صورت‌ها و بایگانی آنها است؛ ملاصدرا برخلاف فلاسفه پیش از خود، به تجرد برزخی این قوه باور دارد و آن را حد وسط میان عالم مجردات و مادی‌یه‌شمار می‌آورد؛ از این‌رو قوه خیال با مرگ از بین نمی‌رود بلکه صورت‌هایی را ایجاد می‌کند که دارای اثر هستند و با توجه به قطع تعلقات

مادی پس از مرگ، انسان آثار این صورت‌ها را به شکل کامل ادراک می‌کند و آنها بر خلاف صورت‌های خیالی در عالم مادی، که برای انسان چندان تاثیرگذار نیستند، دارای آثار خارجی‌اند.

۹- قیام صدوری صور ادراکی به نفس

رابطه صور ادراکی و از جمله صور ادراکی خیالی با نفس رابطه فعل و فاعل می‌باشد نه قابل و مقبول، لذا قیام آن صدروی است و نه حلولی، انسان تا در دنیا است احس و تخیل او با هم متفاوت‌اند؛ اما پس از مرگ قوه خیال او قوت می‌گیرد و قوا با یکدیگر متحد می‌شوند؛ لذا نفس با قوه خیال خود کار حس را نیز انجام می‌دهد. قدرت، علم و... نفس متحد می‌شود در نتیجه، ادراک آنها همان قدرت نفس بر آنها و احضار آنها نزد نفس است بر این اساس در بهشت جز شهوات و خواسته‌های نفس، چیز دیگری وجود ندارد؛ چنانچه قرآن می‌فرماید: (فصلت/۲۱) و (زخرف/۷۱)

۱۰- وجود صور و مقادیر مجرد از ماده

اشکال و صور مقداری همان گونه که از سوی فاعل با مشارکت ماده پدید می‌آیند، بدون مشارکت ماده نیز پدید می‌آیند. نظیر افلاک، که عقول آنها را بدون ماده قبلی ایجاد می‌کنند. صور خیالی نیز از همین قبیل‌اند. این صورت‌ها نه در قوه خیال حلول می‌کنند و نه در عالم مثال کلی موجودند، بلکه در صقع ربوبی تحقق دارند که بیرون از عالم هیولانی است. نفس حتی در دنیا اگر تعلقات مادی خود را کاهش دهد، می‌تواند صورت‌هایی را ایجاد کند که دارای تاثیر بسیاری می‌باشند؛ نظیر آنچه در خوارق عادات رخ می‌دهد. با این اوصاف، نفس پس از مفارقت از بدن، به طور قطع، از چنین خلاقیتی برخوردار است؛ در واقع هر نفسی قادر بر ایجاد صور متناسب با کمالات و صفات باطنی خود است؛ در صورتی که انسان از اهل سلامت باشد عالمی خاص خود خواهد داشت که هر چه را بدان تمایل داشته باشد برای او در عالم عین تحقق خواهد داشت. به عقیده صدرالمتألهین، این مرتبه، پایین‌ترین مرتبه از مراتب سعادت‌مندان است و جایگاه مقربان بسیار بالاتر از این عالم است.

۱۱- تحقق عوالم سه گانه وجود

عوالم هستی منحصر در سه عالم هستند. پایین ترین آنها عالم صور طبیعی است که دارای کون و فساد است. پس از آن عالم صور ادراکی حسی است که فاقد ماده است لذا فاقد قوه و استعداد برای پذیرش امور متضاد است و پس از این عالم، عالم عقل قرار دارد که فاقد ماده و صورت است. انسان از میان موجودات، تنها موجودی است که در تمام این عوالم حضور دارد؛ انسان از زمان تولد موجودی طبیعی است او با حرکت جوهری خود، به مرتبه‌ای می‌رسد که واجد وجود نفسانی می‌شود و به این اعتبار، انسانی عقلی می‌گردد که دارای اعضای عقلی است. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۸۵-۱۹۷)

۱۲- اتحاد صور ادراکی با نفس

ادراکات انسان اعم از عقلی و حسی و نیز ادراک در دنیا و آخرت با امری مبین با ذات او تحقق نمی‌پذیرد، بلکه متعلق حقیقی ادراک در ذات مدرک تحقق دارد و اشیای خارجی معلوم بالعرض به شمار می‌روند. باید توجه داشت که ادراک انسان به ادراک حسی که محتاج به ارتباط با خارج است، منحصر نیست چراکه انسان می‌تواند به مرتبه‌ای برسد که بدون ارتباط با معلوم بالعرض و بدون وساطت ماده خارجی، صورت علمی در نفس خود ایجاد کند که در اصطلاح به آن ادراک خیالی گویند؛ در اثر تکرار ادراک حسی، ادراک خیالی حاصل می‌شود پس در حالت مرگ و پس از آن مانعی وجود ندارد که نفس همه آنچه ادراک می‌کند، بدون مشارکت ماده یا ابزار بدنی برایش حاصل باشد. (ملاصدرا، ۱۳۶۱، ص ۲۴۸)

۱۳- ناشی شدن مرگ طبیعی از اشتداد نفس

نفس پس از طی مراحل استکمال خود با قطع تعلق از بدن مادی به بدن دیگری که به حسب اخلاق و هیئت‌های نفسانی کسب کرده تعلق می‌گیرد و در حقیقت مرگ طبیعی آغاز حیات مستقل نفس از بدن دنیوی است و کمال برای نفس انسانی است. (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ص ۲۳)

۱۴- ضعف وجودی حقیقت ماده

حقیقت ماده به دلیل ضعف وجودی از قوه و استعداد است و تا این ضعف و نیاز در چیزی باشد ماده را همراه خود دارد از این جهت نفوس را می‌توان به دو گونه دانست ۱ دسته آن‌ها به بدن کائن و فساد پذیر تعلق می‌گیرند و از هیئت‌های مادی آنها تاثیر می‌پذیرند زیرا هنوز بالقوه هستند دسته دوم آنهایی که تعلق به این بدن‌های فساد پذیر ندارند بلکه بدن‌ها به آنها نیاز دارند تا به تدبیر آنها پردازند این دسته از بدن‌ها نسبت به دسته نخست کامل‌تر و مجدد از حس هستند هر چند از خیال مجدد نبوده و با جسم سر و کار دارند. (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۳۴۵)

۱۵- آثار خارجی داشتن تصورات، خلیات و ملکات نفسانی

این اصل در اسفارتحت عنوان اصل دهم نیز آمده است ملکات تصورات و اخلاق در انسان دارای تاثیر بدنی و خارجی است چنانکه صورت انسان هنگام خشم یا شرم سرخ می‌شود با این تفاوت که صالحان برای خود بهشت می‌سازند و ناسالخان جهنم همه این‌ها توسط قوه خیال صورت می‌گیرد. (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۲۴۹)

۳. تقریر نظریه ملاصدرا

الف) وجود حقیقی اصیل واحد و بسیط است که در یک تقسیم به ثابت و سیال تقسیم می‌شود انسان به عنوان وجودی سیال حرکت خود را از مرحله مادی آغاز می‌کند و پس از طی مراحل حرکت اشتدادی به مرتبه تجرد نفسانی دست می‌یابد و از آنجا که حقیقت هر وجود متغیری مرتبه اخیر آن است حقیقت وجود انسان نیز به آخرین مرتبه او یعنی نفس است و اشتداد وجودی آن خدشه‌ای به وحدت و عینیت نفس انسان وارد نمی‌سازد.

ب) عوالم هستی به عالم حس خیال و عقل تقسیم می‌شود و تنها انسان است که می‌تواند در هر سه عالم حضور داشته باشد او در عالم حس تولد یافته و با مرگ پا به عالم خیال می‌گذارد و بدن مادی را رها می‌کند نفس در عالم برزخ همراه بدنی است که آن را با قوه خیال خود ساخته است بدن مثالی که توسط قوه خیال ساخته می‌شود تابع این قوه و حقیقت نفس انسان استاز این رو متناسب با نوع رفتار و اخلاق و ملکات شکل می‌گیرد. این بدن هر چند با توجه به اختلافی که با بدن عنصری مادی دارد می‌توان غیر آن دانست

به دلیل وحدت نفس همان بدن سابق به شمار می‌آید زیرا ملاک وحدت در اشیا اتصال وجود سابق و لاحق است و نفس انسان که حقیقت وجودی انسان را شکل می‌دهد قبل از مرگ و بعد از آن واحد است.

ج) انسان دارای سه نوع ادراک حسی خیالی و عقلی است که از این سه ادراک ادراک حسی در مقایسه با ادراک دیگر ضعیف‌تر و ادراک عقلی شدیدتر است و ادراک خیالی در میانه آن دو قرار دارد نفس به دلیل تجرد و بقای قوه خیال می‌تواند امور جسمانی را حتی پس از مرگ ادراک کند و خود را نیز به همان صورت جسمانی که در دنیا احساس می‌کرد تخیل کند صورت‌های ادراکی انسان بر خلاف دیدگاه رایج قیام صدوری به نفس دارند و نفس می‌تواند صور مقداری و اشکال را بدون ماده تحقق بخشد.

د) از آنجا که ملکات اخلاقی و رفتاری انسان در شکل‌گیری حقیقت و هویت انسان نقش دارد با توجه به لزوم سنخیت میان علت و معلول صورت‌هایی که نفس در مرتبه خیال ایجاد می‌کند با ذات هویت او همگون است انسان‌های نیکوکار و صالح که واجد ملکات فاضله هستند صورت‌هایی متناسب با این ملات و افراد ناسالch و گناهکار صورت‌هایی متناسب با شخصیت خود ایجاد می‌کنند از این رو انسان‌های صالح از صورت‌های ایجاد شده لذت می‌برند و خوشبخت هستند و افراد گناهکار از صورت‌هایی که خود ساخته‌اند در رنج و عذاب هستند و بهشت و جهنم چیزی جز این نیست.

نکته ۱: ادراک خیالی هر چند در دنیا به دلیل وابستگی‌های مادی و دنیوی انسان ضعیف‌تر از ادراک حس می‌نماید، پس از مرگ و با رفع موانع و زنگارهای مادی حقیقت ادراکات خیالی انسان هویدا می‌شود.

نکته ۲: ملاصدرا در اصول و مقدمات خود بر قوه خیال تاکید فراوان دارد و توانایی قوه خیال را بر ساختن بدن مثالی اثبات کرده است اما او در جایی اثبات نکرده است که قوه عقلانی هم می‌تواند بدن عقلانی بسازد بر این اساس همه انسان‌ها در آخرت بدن برزخی دارند که مخلوق نفس آنها است اما تعدادی از نفوس که توانسته‌اند به مرحله عقلانی برسند از نعمت‌های عقلانی برخوردارند بی‌آنکه واجد بدنی باشند معاد جسمانی صدرایی در حقیقت مربوط به نفوس است که به مرحله عقلانی نرسیده‌اند. اصولاً ملاصدرا دار حساب

و جزا را که در شرع آمده همان عالم مثال می‌داند و بهشت و دوزخ را از این عالم به شمار می‌آورد به عقیده او مقام مقربان و اولیای الهی جوار رحمت است که بالاتر از این عالم است. ملاصدرا خودش بر این نکته توجه داشته است در شواهد اینگونه می‌گوید حاصل برهان بر حشر ابدان این است که نفوس انسانی پس از مرگ بدن طبیعی باقی هستند و برای افراد متوسط و ناقص نه درجه ارتقا به عالم مفارقات نه امکان تعلق به ابدان عنصری از طریق تناسخ و نه امکان تعلق به اجرام فلکی و نه تعطیل مطلق و رهایی از هرگونه تعلق وجود دارد پس ناچار برای این نفوس وجودی است نه در این عالم جسمانی و نه در عالم مجردات عقلی بلکه در عالمی متوسط بین تجسم مادی و مجرد عقلی. (ملاصدرا، ۱۳۶۰،

ص ۳۴۷)

نتیجه‌گیری

در نتیجه این مقاله که به تشکیک در مبنای اصلی نظریه‌ی معاد جسمانی ملاصدرا با تأکید بر مفاهیم تجرد و مادیت اختصاص یافته است، به این نتیجه می‌رسیم که ملاصدرا با تفسیر و نقد ذکر شده درباره تجرد و مادیت، اساساً به چالش کشیده‌اند. او تجرد و مادیت را به عنوان دو مفهوم اصلی در تفسیر معاد جسمانی مورد بررسی با توجه به آنچه از نظر گذشت، بیان شد که مفهوم مادی و مجرد اهمیت ویژه‌ای در تلقی صدرا از معاد جسمانی دارد. این دو مفهوم، پایه و اساس نظریه‌ی معاد جسمانی ملاصدرا را بنا می‌نهند. معاد جسمانی صدرا بر اساس اصول نظری فلسفه خاص او بنا شده است. ملاصدرا اصول پانزده گانه فلسفه خود را به واضح، آشکار و مبرهن بیان کرده است؛ اما علاوه بر این اصول، دو مفهوم اساسی و پایه در نظریه ملاصدرا وجود دارد که وی به‌طور ضمنی و غیرصریح به آنها اشاره کرده است. این دو مفهوم مادی و مجرد است که تکمیل‌کننده نظریه‌ی معاد جسمانی صدرا می‌باشد و در فلسفه وی اهمیت ویژه‌ای دارد.

بنا بر نظر صدرالمتألهین، افراد متوسط و ناقص، امکان ارتقاء به عالم مفارقات را ندارند، و نفوس این افراد به صورت تناسخ به بدن‌های عنصری دیگری تعلق نمی‌یابند، از طرفی به عالم افلاک هم تعلق نمی‌گیرند و در آخر دچار پوچی و بی‌سرانجامی نمی‌شوند. ضرورتاً باید دارای هستی مناسب مقام و درجه کمالی خویش باشند، وجودی که جزء این جهان مادی بوده و نه در درجه مجردات محض است؛ پس آن موجود خواهند بود و در جهانی میان عالم عنصری و عالم عقل قرار خواهند گرفت با توجه به تحلیل ارائه شده در مقاله، به نظر می‌رسد که تجرد و مادیت به عنوان پایه و اساس نظریه‌ی معاد جسمانی ملاصدرا تحت سوال قرار گرفته‌اند و نظریه وی نسبت به معاد جسمانی در برابر این تشکیکات به چالش کشیده شده است. این مقاله با بازنگری دقیق و کامل در تعاریف و مفاهیم مورد بحث، نقدها و ترتیبات مختلف، نشان می‌دهد که مفاهیم تجرد و مادیت، به‌طور طبیعی، اثرات زیادی در برگزیده نظریه‌ی معاد جسمانی ملاصدرا دارند و این نقدها باعث می‌شوند که نظریه‌ی وی در این زمینه با دقت و دیدگاه‌های بسیار انتقادی تری مورد بررسی قرار گیرد. این نتایج نشان‌دهنده حاصل کوشش‌های بررسی و تحلیل دقیق نظریه‌ها و دیدگاه‌ها در ادبیات فلسفی می‌باشد و ما را به یک درک عمیق‌تر از این نظریه و تأثیرات آن در زمینه‌های مختلف فلسفی هدایت می‌کند.

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. ابن منظور، محمدبن مكرم؛ (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، چ سوم، بيروت: دارالفكر.
۲. ابن رشد، (۱۹۶۷م)، تفسير مابعدالطبيعه، بيروت: دارالفكر.
۳. ابن سينا، حسن ابن عبدالله، (۱۴۰۴)، التعليقات، تحقيق: عبدالرحمن بدوي، بيروت: مكتب الاعلام الاسلامي.
۴. ابن سينا، حسين ابن عبدالله، (۱۳۹۲)، اشارات و تنبيهات، ترجمه: حسن ملكشاهي، تهران: سروش.
۵. ابن سينا، حسين ابن عبدالله، (۱۴۰۴ق)، الشفاء، تحقيق سعيد زايد، قم: مكتبه آيه الله المرعشي النجفي.
۶. ابن سينا، حسين ابن عبدالله، (۱۳۶۴)، النجاه من الغرق في البحر الضلالات، تحقيق محمد تقی دانش پژوه، چ اول، دانشگاه تهران.
۷. ابن سينا، حسين ابن عبدالله، (۱۳۸۵)، الهيات شفاء، تصحيح حسن زاده آملی، قم: بوستان كتاب.
۸. ابن سينا، حسين ابن عبدالله، (۱۳۹۴)، دانشنامه اعلايی، تصحيح تقی بينش و ديگران، تهران: مولی.
۹. ابن سينا، حسين ابن عبدالله، (۱۳۸۵)، رساله النفس، تصحيح دكتور موسى عميد، همدان: انجمن آثار و مفاخر و دانشگاه بوعلی همدان.
۱۰. ابن سينا، حسين ابن عبدالله، (۱۹۰۸)، في الاجرام العلويه، قاهره، بی نا.
۱۱. بهار، مهرداد، (۱۳۷۶)، از اسطوره تا تاريخ، تهران: چشمه.
۱۲. حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۸۰)، ادله‌ای بر حرکت جوهری، قم: الف لام میم.
۱۳. دهخدا، علی اکبر؛ (۱۳۷۷)، لغت نامه، تهران، موسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران، چ ۲.

۱۴. راب. ا، کهن؛ (۱۳۵۰)، گنجینه‌ای از تلمود، ترجمه امیر فریدون گرگانی، تهران: نشر زیبا.
۱۵. راسل، برتراند، (بی تا)، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، تهران: سخن.
۱۶. رضی، هاشم، (۱۳۸۴)، دین و فرهنگ ایرانی پیش از عصر زرتشت، تهران: سخن.
۱۷. زبیدی، مرتضی، (۱۴۱۴ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: دارالفکر.
۱۸. سبزواری، ملاهادی، (۱۴۲۲ق)، شرح المنظومه، قم: نشر ناب.
۱۹. سهروردی، (۱۳۸۰)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح: هانری کرین، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۰. صدرالدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم، (۱۹۸۱م)، الحکمۃ المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، چ سوم، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۲۱. صدرالدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم، (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی، چ دوم، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۲۲. صدرالدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم، (۱۳۶۱)، العرشیه، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران: مولی.
۲۳. صدرالدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم، (۱۳۸۰)، شرح زادالمسافر، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
۲۴. صدرالدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم، (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، به تصحیح محمد خواجه‌وی، تهران: موسسه تحقیقات فرهنگی.
۲۵. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۸۶)، نه‌ایه الحکمه، تصحیح غلامرضا فیاضی، قم: موسسه امام خمینی.
۲۶. طباطبایی، سید محمد حسین؛ (۱۴۲۷ق)، الرسائل التوحیدیه، چ چهارم، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر نشر اسلامی.
۲۷. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۸۰)، المیزان، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: نشر دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۸. طوسی، خواجه نصیر، (۱۳۶۷)، اساس الاقتباس، نشر دانشگاه تهران.

۲۹. عبودیت، عبدالرسول، (۱۳۸۶)، درآمدی بر نظام حکمت صدرایی، قم: سمت و موسسه امام خمینی.
۳۰. فارابی، (۱۳۷۹)، آراء اهل مدینه فاضله، ترجمه سید جعفر شهیدی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۱. فارابی، سیاست مدینه، (۱۳۷۱)، ترجمه سید جعفر شهیدی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۲. فخررازی، (۱۴۱۰ق)، المباحث المشرقیه فی علم الاهیات و الطبیعیات، تحقیق محمد معتمد بالله البغدادی، بیروت: دارالکتب العربی.
۳۳. کرم، یوسف، (بی تا)، تاریخ الفلسفه الیونانیه، بیروت: دارالقلم، بی تا.
۳۴. کرمی، طیه، (۱۳۸۸)، ملاک تمایز مجرد از مادی در فلسفه افلوطین و ملاصدرا، مجله متافیزیک دانشگاه اصفهان.
۳۵. کریستین، سن آرتور، (۱۳۶۷)، ایران در زمان ساسانیان، تهران: امیرکبیر.
۳۶. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۳)، آموزش فلسفه، دو جلد، چ ششم، تهران: امیرکبیر.
۳۷. مطهری، مرتضی، (۱۳۶۹)، درس‌های الهیات شفا، تهران: حکمت.
۳۸. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۰)، شرح منظومه، قم: صدرا.
۳۹. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۸)، مجموعه آثار (ج ۴)، چاپ یازدهم، قم: صدرا.
۴۰. معین، محمد؛ (۱۳۸۶)، فرهنگ معین؛ زرین؛ چ ۳.
۴۱. ملکیان، مصطفی، (۱۳۷۷)، تاریخ فلسفه غرب، قم: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه.
۴۲. هینلز، جان، (۱۳۷۹)، شناخت اساطیر ایران، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی، چ سوم، تهران: چشمه.
۴۳. یعقوب نژاد، محمدهادی، (۱۳۷۶)، اصطلاح‌نامه فلسفی اسلامی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

واکاوی مبانی اعتقادات فکری مذهبی و رویکرد کلامی طالبان

سمانه سعیدی^۱

سینا فروزش^۲

مجیدرضا رجبی^۳

چکیده

جنبش طالبان که جریان غالب در افغانستان شد، در نظر اهل رسانه و اصحاب قلم، جنبشی با ریشه صرفاً دینی دانسته شده، بسیاری از عقاید طالبان با آئین وهابیت منطبق است و در واقع «وهابیت» به لحاظ کلامی، بیشترین سهم را در شکل‌گیری تفکر این جنبش بر عهده دارد، اساساً وهابیت و ابن تیمیه که بیشترین تأثیر را در قوام تفکر طالبان داشتند اصول تفکر خود را بر مبنای فقه و کلام احمد بن حنبل بنا نهادند و آموزه‌های فکری امام احمد و ابن تیمیه و البته محمد بن عبد الوهاب در قالب مذهب وهابیت به مبانی فکری و نظری طالبان تزریق شده است، به ظاهر مذهب فقهی طالبان حنفی است اصولاً طالبان به لحاظ فکری با حنا به قرابت بیشتری دارند تا با حنفی‌ها. ارتجاع عقیدتی و جمود فکری طالبان با مذهب حنبلی تناسب بیشتری دارد تا با مذهب حنفی که رأی و قیاس را در مکتب فکری خود وارد می‌کرد. واکاوی علمی چگونگی اسلام‌گرایی طالبان و سیر تاریخی دیدگاه مذهبی و کلامی آن‌ها از اهداف مهم این پژوهش است که با توجه به تأثیرگذاری جنبش طالبان در حوزه مسائل فکری، سیاسی و فرهنگی منطقه و جهان اسلام و نیز اهمیت تحولات افغانستان به عنوان کشور همسایه ایران که ریشه فرهنگی مشترک نیز دارند، از اهمیت و ضرورت خاصی برخوردار است. روش تحقیق در این مقاله به صورت تاریخی و با رویکرد کیفی بوده؛ شیوه نگارش مقاله به صورت توصیفی-تحلیلی بوده است و منابع و اطلاعات نیز به شیوه کتابخانه‌ای و اسنادی گردآوری شدند.

واژگان کلیدی

طالبان، ابن تیمیه، حنفی، حنبلی، وهابیت، دیوبندیه، اخوان المسلمین، جماعت اسلامی.

۱. دانشجوی دکتری، گروه تاریخ اسلام، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
Email: smanhsydy228@gmail.com
۲. دانشیار، گروه تاریخ، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: sinaforoozesh@gmail.com
۳. استادیار، گروه تاریخ، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
Email: Mr.rajabi@iauctb.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۲/۳ پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۵/۸

خاستگاه مبانی فکری و مذهبی طالبان

اسلام‌گرایی طالبان ریشه در وقایع اواخر دهه ۷۰ و ۸۰ میلادی دارد، زمانی که شوروی‌ها افغانستان را اشغال کردند. در این دوره، آمریکا و متحدان منطقه‌ای‌اش، به ویژه عربستان و پاکستان، اقداماتی برای شکست شوروی و سرنگونی حکومت کمونیستی انجام دادند. علاوه بر این هدف، آن‌ها قصد داشتند ناراضیان دینی سلفی مزاج کشور خود را به افغانستان منتقل کنند تا از تهدیدات داخلی کاسته شود. (رک: مسجد جامع، ۱۳۹۸: ۳۰۱-۲۹۸)

لذا دو مسئله اصلی مطرح است: نخست، مقابله با تهدید شوروی و تضعیف آن در افغانستان، به گونه‌ای که افغانستان به ویتنام شوروی تبدیل شود. دوم، اعزام نیروهای ناراضی مسلمان به افغانستان تحت عنوان جهاد علیه کمونیسم و مارکسیسم، که برای متدینان اهل سنت یک هدف مقدس به شمار می‌رفت. همچنین، عربستان با کمک به این اعزام‌ها سعی داشت تصویر مدافع ارزش‌های دینی را در افکار عمومی مسلمانان ایجاد کند. این عوامل باعث شد تعداد زیادی از جوانان به پاکستان و افغانستان اعزام شوند، در حالی که پاکستان نیز به دلیل تهدید شوروی، همکاری کامل داشت و بخشی از ارتش آن کشور تمایلات سلفی پیدا کرده بود. (مسجد جامع، ۱۴۰۱: ۵۷-۵۶)

در آن زمان، مجاهدان افغانی و عرب‌هایی که علیه شوروی می‌جنگیدند، دو گروه اصلی داشتند. گروه اول شامل عرب‌هایی از مصر، سودان و کشورهای شمال آفریقا بود که تحت تأثیر افکار سید قطب قرار داشتند. نظریه سید قطب بر این اساس بود که جهان یا اسلامی است یا جاهلی و اگر جامعه‌ای فقط ظواهر اسلامی را رعایت کند ولی به کلیت اسلام عمل نکند، آن جامعه جاهلی محسوب می‌شود و باید با آن مقابله کرد. جایگاه سید قطب در میان پیروانش به دلیل این نظریه بسیار مهم بود. (رک: مسجد جامع، ۱۳۹۸: ۱۲۶)

یک چنین تصویری در ذهن کسانی که از این کشورها می‌آمدند وجود داشت که نمونه اش همین ایمن الظواهری است که تا پیش از کشته شدن بن لادن معاون او در «القاعده» بود و پس از وی ریاست آن را بر عهده گرفت. اما آن کسانی که از عربستان

می‌آمدند که سیمبلش نیز خود بن لادن است از یک بستر فکری دیگری آمده بودند یعنی وهابی‌های طراز «اخوان وهابی» (رک: مسجد جامع، ۱۳۹۵: ۲۸۸-۲۸۴) و البته نه از «اخوان المسلمین».

در اول محرم ۱۴۰۰، فردی به نام جهیمان در مسجد الحرام قیام کرد. او و طرفدارانش از وهابی‌های «ابن بد الوهابی» و «عبدالعزیزی» بودند که خواهان اجرای اصول وهابیت به شیوه مؤسس آن بودند، نه به شکل کنونی رژیم عربستان. همچنین، افغان‌ها از نظر فقهی حنفی و کلامی ماتریدی هستند و تحت تأثیر میراث دینی اسلام شبه قاره هند قرار دارند. اهل سنت و شیعیان افغانستان به ترتیب تحت تأثیر اسلام شبه قاره و حوزه‌های علمیه ایران و نجف هستند.

در افغانستان سه طیف اصلی از تفکرات اسلامی وجود دارد: افغانی‌های حنفی، سعودی‌ها با رهبری بن لادن، و افرادی از مصر تحت تأثیر سید قطب. ترکیب این دو طیف اخیر در فردی به نام عبدالله عزام تجلی پیدا کرد که تفکرش ترکیبی از وهابیت و اندیشه‌های اخوانی بود. مجاهدان افغانی در دهه ۱۹۸۰ تحت تأثیر این تفکرات قرار گرفتند و ایدئولوژی‌شان به نوعی حنفی ماتریدی با غلظت سلفی تبدیل شد. پس از خروج شوروی و در دوران قدرت طالبان، مدارس دینی به شدت رشد کردند و به گروه «طالب» تبدیل شدند. این مدارس تحت تأثیر عربستان و تفکرات سلفی، سخت‌گیرتر و ظاهرگرا شدند. طالبان به دلیل ریشه‌های روستایی و محافظه‌کارانه خود، اسلام‌گرایی خاصی را دنبال کردند که شامل مخالفت با حضور و آموزش زنان و رعایت سخت‌گیرانه ظواهر شرعی بود. این نوع اسلام‌گرایی با دیگر اشکال آن در کشورهای مختلف تفاوت زیادی دارد. (همان، ۶۱-۶۰)

رویکرد اعتقادی و مبانی مذهبی طالبان توجه بسیاری از پژوهشگران جهان، به‌ویژه در حوزه جهان اسلام، را به خود جلب کرده است و آثار متعددی در این زمینه به نگارش درآمده است. در فصلنامه مطالعات روابط بین‌الملل، مقاله‌ای از احمد بخشایشی اردستانی و پرویز میرلطفی با عنوان «نقش جامعه‌پذیری سیاسی در شکل‌گیری طالبانیزم در افغانستان» منتشر شده است که با رویکرد جامعه‌شناسی به وضعیت افغانستان و شکل‌گیری طالبانیزم

پرداخته و اذعان داشته‌اند که نمایی که طالبان از ابعاد ظاهری و شریعت دین از خود بروز می‌دهند، حاکی از تأثیرپذیری آن‌ها از فرهنگ قبیله‌ای و اسلام احساسی و رادیکال است. رضا سیمبر و عبدالله خاوری نیز در مقاله‌ای تحت عنوان «ریشه‌های اندیشه سیاسی و مذهبی طالبان افغانستان (۱۹۹۶-۲۰۰۱)» با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی و گردآوری منابع به صورت کتابخانه‌ای به بررسی سرچشمه‌های اندیشه سیاسی و مذهبی طالبان پرداخته و بیان کرده‌اند که اندیشه سیاسی و دینی طالبان کاملاً برگرفته از آموزه‌های مدارس علمیه وابسته به دیوبندیه است.

عباس ابوطالبی در کتابی با عنوان «مبانی فکری جنبش طالبان» به خاستگاه فکری آنان پرداخته و با رویکرد توصیفی-تحلیلی و گردآوری منابع به صورت کتابخانه‌ای، به این نتیجه رسیده است که اندیشه سیاسی و رویکرد فکری و اعتقادی طالبان ناشی از مکتب دیوبندیه است. او تحقیقات خود را به سمت مقایسه دیوبندیه با سلفی‌گری ادامه داده و تاریخچه دیوبندیه را مورد واکاوی قرار داده است.

آنچه سبب تمایز پژوهش حاضر با سایر پژوهش‌های انجام شده می‌شود، کوشش برای دوری از تقلیل‌گرایی با استفاده از نگاه تاریخی است. لایه‌های عمیق روایت‌ها در افغانستان به حدی زیاد است که اگر چراغ‌قوه مفهومی را بدون بهره‌گیری از نگاه تاریخی بر حوادث بیفکنیم، بی‌شک دچار سطحی‌نگری و تقلیل‌گرایی خواهیم شد.

پشتون و طالبان

در دوره مقابله با شوروی، گروه‌های مختلف قومی مانند پشتون‌ها، هزاره‌ها و تاجیک‌ها در افغانستان فعال بودند. پس از خروج شوروی و سقوط نجیب‌الله، این گروه‌ها به فعالیت‌های خود ادامه دادند که منجر به بی‌ثباتی و ناامنی شد. ملا عمر، رهبر طالبان، با استفاده از حمایت مدارس دینی، هوادارانش را جذب کرد و طالبان شکل گرفت. این گروه عمدتاً پشتون بود و قدرت‌های خارجی نیز در این روند نقش داشتند.

نوعی ارتباط قوی بین هویت قومی و دین در افغانستان وجود دارد؛ به‌طوری‌که اسلام طالبانی عمدتاً با قوم پشتون مرتبط است. طالبان به عنوان یک گروه قومی-مذهبی-نظامی شناخته می‌شوند و در مواجهه با رقبای خود، گروه‌های مختلف پشتون به‌طور متحد عمل

می‌کنند. پشتون‌ها به دو شاخه اصلی «درانی» و «غلزایی» تقسیم می‌شوند، که افراد مهمی مانند کرزای و اشرف غنی به این دو شاخه تعلق دارند. این تنوع در بدنه طالبان کمتر مشهود است. (مسجد جامعی، ۱۴۰۱: ۶۳-۶۱)

سیر تاریخی مبانی کلامی اندیشه طالبان

برداشت سطحی و قشری ایشان از مبانی و احکام اسلامی، عدم بصیرت و فهم دینی، حذف عقلانیت در تصمیم‌گیری‌ها و مواضع پایبندی به ظواهر شریعت مطلق‌انگاری و عدم تأمل و تفکر در متون اسلامی است. در واقع تحلیل جنبش طالبان نیازمند بررسی سیر تاریخی تفکر این گروه می‌باشد. طالبان خود وارث تفکری هستند که در طول تاریخ اسلام در قالب جنبش‌ها، نحله‌ها و مذاهب مختلفی ظهور کرده است و مطالعه مبانی و چارچوب فکری و نظری این گروه‌ها ما را در بررسی مبانی فکری طالبان کمک می‌کند. اختلاف آرای مذهبی در زمینه‌های اعتقادی کلامی فقهی و تاریخی از همان قرن نخست هجری پدید آمد. (جعفریان، ۱۳۷۸: ۲۵۷) این اختلاف‌ها در قرن دوم کامل شکل گرفته بود، اما بیش از آنکه عنوان فرقه‌ای داشته باشد، بر محور عقاید اشخاص و حب و بغض یا تولی و تبری از آنان دور می‌زد. ۱ در این میان اگر گرایش‌های حزبی و تعصب‌های قبیله‌ای، نخستین عامل پیدایش مذاهب و فرق بود، جمود فکری و کج‌اندیشی در فهم حقایق دینی عامل دوم است؛ لذا فرقه‌های مختلف مذهبی ابتدا بر اساس اختلاف‌های سیاسی و در کنار آن اختلاف در زمینه‌های اعتقادی و فقهی و تاریخی پدید آمدند. در این میان یک تلقی و فهم مشخص از قرآن و سنت در بررسی مذاهب و نحله‌های کلامی قابل ردیابی است که علاقه‌چندانی به استفاده از عقل و استدلال در فهم متون دینی نداشت و به ظواهر قرآن و سنت اکتفا می‌کرد هر چند این تفکر در گذر زمان دچار تغییراتی شد و متناسب با شرایط زمانی و مکانی و موقعیت مخالفانش به شکل‌های گوناگون درآمد اما

۱. آقای سبحانی در کنار دو عامل فوق‌العاده دیگر را نیز در پیدایی فرق و مذاهب اسلامی بر می‌شمردند که عبارتند از سوم جلوگیری از تدوین احادیث پیامبر چهارم اخبار یهود و راهبان مسیحیان با قهرمانان میدان اساطیر پنجم برخورد با فرهنگ‌های بیگانه و ششم اجتهاد در برابر نص. (جعفر سبحانی، فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی، ج ۱، ص ۷۷، ۹۷، ۱۱۸ و ۱۲۶)

ویژگی مشترک جلوه‌های مختلف این تفکر یعنی برداشت سطحی و قشری از متون دینی و مکفی دانستن قرآن - و بعضاً سنت به و عدم دخالت عقل در فهم مبانی دین در قالب مذاهب و جنبش‌های مختلف دیده می‌شوند. این تفکر در مسیر تطور خود و در عبور از گذرگاه‌های تاریخی، دچار افراط و تفریط‌هایی شده است و گاه ممکن است شباهتی به صورت نخست خود نداشته باشد؛ چنان که در برخی از جلوه‌های آن جنبه سیاسی و در برخی دیگر جنبه فقهی یا کلامی آن غالب است. (کریمی حاجی خادمی، ۱۳۹۲: ۹۵-۹۳)

شاید بتوان نخستین جرقه‌ها و جلوه‌های این تفکر را در عصر رسالت مشاهده نمود. جمله معروف «حَسْبُنَا كِتَابُ اللَّهِ» که نقل آن از سوی صحابی پیامبر در منابع تاریخی مشهور است همین مفهوم را در ذهن تداعی می‌کند؛ به طوری که حتی در میان صحابی نیز نوعی کج فهمی و مطلق انگاری در برخورد با متون دینی دیده می‌شود، به دو دلیل عمده یعنی عدم آگاهی مردم و مشکلات داخلی و خارجی مسلمین در زمان پیامبر و خلافت خلفای راشدین، مجال پرداختن به مباحث کلامی کمتر وجود داشته است. (ولوی، ۱۳۶۷: ۶) چنان که گفتیم این دیدگاه در قرن‌های دوم سوم و چهارم هجری به تدریج در قالب مذاهب کلامی فقهی و سیاسی خود را نمایان کرد. مهمترین جنبش‌ها و فرقه‌های مطابق با این نظام فکری، خوارج (شهرستانی، ق ۱۴۲۶-۱۴۲۵: ۱۱۱-۹۲) اصحاب حدیث یا اهل حدیث (پاکتچی، ۱۳۷۹: ۱۱۵/۹-۱۱۴)، حنابله (اشاعره، ابن تیمیه، وهابیت؛ جعفری، ۱۳۷۱: ۲۳۷ و ۱۱۰؛ فضایی، بی تا: ۱۴۷؛ ابن تیمیه، ۱۴۰۶: ۱۷۸؛ ابن شاکر، بی تا: ۷۷؛ امین، ۱۳۶۷: ۱۶۳-۱۶۲، ۱۷۹ و ۴۷۲؛ مشکور، ۱۳۷۶: ۸۸؛ پطروشفسکی ۱۳۶۳: ۱۴۹) هستند.

طالبان و وهابیت

تحلیل عملکرد طالبان نشان می‌دهد که بسیاری از عقاید این گروه با وهابیت هم‌راستا است و وهابیت نقش عمده‌ای در شکل‌گیری تفکر طالبان دارد. اندیشه اهل سنت از قرن‌های اولیه هجری به سمت مذهب عامه و سپس به اهل حدیث تغییر مسیر داد. در قرن چهارم، این اندیشه در قالب مذهب حنبلی به بلوغ رسید. اشعری با ورود به مباحث عقلی، اندیشه اهل سنت را تعدیل کرد و به دو جریان تقسیم نمود: یکی که به دست شاگردانش ادامه یافت و دیگری که از طریق ابن تیمیه و سپس محمد بن عبدالوهاب به صورت یک

مذهب کلامی و سیاسی بروز کرد. جریان فکری اهل حدیث که امروزه در میان اهل سنت، به ویژه در عربستان و پاکستان، طرفداران زیادی دارد، به عنوان یک جریان انحرافی شناخته می‌شود. از زمان تسلط آل سعود بر مکه و مدینه در سال ۱۳۴۴ هـ ق (سبحانی، بی تا: ۵۳/۳) به طرق مختلف مانند چاپ کتب ابن تیمیه و محمد بن عبدالوهاب، و احیای سلفی‌گری (همان، ۵۰-۵۱) ترویج می‌شود و طالبان نیز متأثر از همین «جریان فکری اهل حدیث» هستند. ما در اینجا به بررسی تطبیقی این جریان فکری با تفکر طالبان می‌پردازیم:

طالبان و خلافت خلفای راشدین

الگوی اندیشه سیاسی طالبان همچون جریان فکری اهل حدیث نحوه خلافت خلفای راشدین است. اهل حدیث نیز معتقدند که پیشوای برتر بعد از پیامبر ابوبکر صدیق است و بعد از وی عمر عثمان و علی که جانشینی آنان، جانشینی از مقام نبوت است. (سبحانی، بی تا: ۱۶۴/۱؛ مزده، ۱۳۸۲: ۵۶؛ اشعری، ۱۹۲۹: ۵۹ و ۲۳)

طالبان و مذهب حنبلی

هر چند به ظاهر مذهب فقهی طالبان حنفی است، (عبدالرحیم، ۲۰۰۵: ۱۰۶) اما مذهب حنبلی پیش از آنکه مذهبی فقهی باشد، مذهبی کلامی است و با توجه به اینکه «جریان فکری اهل حدیث» در سیر تاریخی خود از معبر مهمی چون کلام احمد بن حنبل عبور کرده و از آن تأثیر زیادی پذیرفته است، اصولاً طالبان به لحاظ فکری با حنابله قرابت بیشتری دارند تا با حنفی‌ها. جالب اینکه سال‌ها قبل از ظهور طالبان حنابله نیز بعد از کسب قدرت محدودیت‌هایی نسبت به رفت و آمد مردم در نظر می‌گرفتند و با شکستن آلات، موسیقی دشمنی خود را با مسائل فقهی مورد اختلاف در بین فقهای اسلام به منصفه ظهور می‌رساندند به بیان دیگر، ارتجاع عقیدتی و جمود فکری طالبان با مذهب حنبلی تناسب بیشتری دارد تا با مذهب حنفی که رأی و قیاس را در مکتب فکری خود وارد می‌کرد؛ برای نمونه احمد بن حنبل - چنان که پیش‌تر نیز اشاره کردیم - بر پایه ظاهر حدیث بین العبد و بین الکفر و الشرک ترک الصلوٰه کسی را که با وجود اعتقاد به وجوب نماز آن را

از روی کاهلی یا تهاون ترک کند، واجب القتل دانسته (پاکتچی، ۱۳۷۹: ۷۲۹) و ملاعمر نیز دستور داده بود هر مسلمانی که دین خود را ترک کند، به مرگ محکوم خواهد بود. حال آنکه این دستور ملاعمر خلاف نظر ابوحنیفه است؛ (مژده، ۱۳۸۲: ۹۴)

همچنین طالبان با استناد به ظاهر حدیثی مبنی بر اینکه پیامبر در سراسر عمر، ریش خود را نتراشیدند، بر این عقیده شدند که مسلمان حقیقی کسی است که ریش خود را بلند کند؛ (مارسدن، ۱۳۷۹: ۹۹) لذا می‌توان نگاه ظاهری طالبان به احادیث را همچون نگاه امام احمد ملاحظه نمود. (الخمیسین، ۱۴۲۰: ۴۰۴) اساساً وهابیت و ابن تیمیه که بیشترین تأثیر را در قوام تفکر طالبان داشتند اصول تفکر خود را بر مبنای فقه و کلام احمد بن حنبل بنا نهادند و آموزه‌های فکری امام احمد و ابن تیمیه و البته محمد بن عبد الوهاب در قالب مذهب وهابیت به مبنای فکری و نظری طالبان تزریق شده است.

وجوب امر به معروف و نهی از منکر

یکی از کارکردهای مهم حکومت طالبان امر به معروف و نهی از منکر بود و اغراق نیست اگر بگوییم پرکارترین بخش و فعال‌ترین وزارت طالبان وزارت امر به معروف و نهی از منکر بوده است. ابن تیمیه نیز یکی از وظایف اصلی حکومت اسلامی را اجرای امر به معروف و نهی از منکر می‌داند و این دو فریضه جزء اصول عقاید وهابیت نیز هست؛ (مشکور، ۱۳۷۶: ۸۷) البته نقطه مشترک میان وهابیت و طالبان در مورد این دو فریضه این است که مبنای اینان در اجرای این دو فریضه، اسلامی است که خودشان تفسیر کرده‌اند.

حذف عقلانیت در دین و سیاست

با بررسی جریان فکری اهل حدیث به سادگی می‌توان این موضوع را دریافت. امام احمد از دخالت دادن عقل و استدلال در فهم دین به شدت پرهیز می‌کرد و تنها به معنای ظاهری آیات و روایات بسنده می‌کرد و وهابیون نیز به دلیل برداشت سطحی و قشری از متون و نصوص دینی دچار تضادهای فکری و رفتاری زیادی شدند اینان به بهانه مبارزه با شرک و بدعت به خرابی گنبد و بارگاه بزرگان دین پرداختند، اما از تخریب بارگاه پیامبر

خودداری کردند و هابیان با این بهانه که قبر پیامبر مسجد است نه گنبد از خراب کردن آن منصرف شدند. (امین، ۱۳۶۷: ۷۸-۷۷)

تضاد دیگر اینکه هابیان معتقدند گرفتن حق گمرکی برای اشیای تجاری یا مالیات حرام است اما جالب اینکه رئیس حکومت عربستان (آل سعود) این مالیات را اخذ میکند و هابیون به بهانه حفظ اتحاد گناه وی را نادیده گرفتند. (همان، ۱۵۱-۹۶)

طالبان نیز همچون هابیون عقلانیت و تدبیر را در مسائل دینی و سیاسی به کنار گذاردند. ملا عمر در پاسخ به نماینده یونسکو مبنی بر خودداری از تخریب آثار باستانی افغانستان و پیروی از سیاستی عاقلانه گفت: «ما به عقل کاری نداریم و آنچه انجام می دهیم خواست اسلام است.» (همان) در مورد تضادهای رفتاری و ایدئولوژیکی طالبان و عقاید ارتجاعی و بی منطق این گروه که نتیجه طبیعی حذف عقلانیت و تأمل در جهت گیری های دینی سیاسی و اجتماعی بوده است. (اسلام انقلابی رو در رو با ارتجاع طالبان، ص ۱۶ به نقل از: کریمی حاجی خادمی، ۱۳۹۲: ۱۲۴)

تخریب میراث دینی و فرهنگی با شعار مبارزه با بت پرستی

وهابیان زیارت قبور اهل بیت و بزرگان دین را بدعت و شرک خوانده، تقدیس و تعظیم غیر خدا دانستند و به نام مبارزه با بت پرستی و شرک و با استناد به ظواهر آیات قرآن (فضایی، بی تا: ۱۶۸، ۱۷۶ و ۱۷۹) به تخریب آنها پرداختند. طالبان نیز با شعار جلوگیری از رواج بت پرستی به نابودی میراث فرهنگی افغانستان مجسمه های بزرگ بودا و.... پرداختند. (بربریت فرهنگی طالبان، بی تا: ۱۴ و ۲۰) امامان برخی از مساجد عربستان در محضر نماز گزاران اقدام طالبان در تخریب مجسمه های بودا را تأیید کردند. (مژده، ۱۳۸۲: ۹۲)

پایبندی به ظواهر شریعت

البته تجلی این موضوع در جریان فکری اهل حدیث با طالبان کمی تفاوت دارد. توضیح اینکه مهمترین مباحث مطرح بین علمای اسلام در مورد صفات باری تعالی در قرون نخستین اسلامی تا قرون میانی، مسئله جبر و اختیار انسان تفکیک ایمان از عمل و

مباحثی کلامی از این قبیل بود. در این میان اهل حدیث، حنابلہ ابن تیمیہ و وهابیت با این استدلال که عقل انسان توانایی درک چنین مسائلی را ندارد و سؤال از اینها «بدعت» است، (ابن تیمیہ، الکافیہ مجهولہ و السؤال لدعہ، ص ۱۷۹ به نقل از: کریمی حاجی خادمی، ۱۳۹۲: ۱۲۵) با برداشت ظاهری از آنها (رک: اشعری، ۱۴۰۵: ۲۰-۱ و ۶۵-۵۲ و ۸۵)، اوج ظاهرگرایی و عقل‌گریزی در دین را به نمایش گذاردند و نتیجه عملی این تفکر را در عقاید وهابیون می‌بینیم. در زمان ما یعنی دوران حکومت طالبان مباحث فوق کمتر در جهان اسلام مطرح میشود و بیشتر دغدغه‌های فکری علمای اسلام متوجه مسائل مستحدثه از قبیل موسیقی و سایل ارتباط جمعی وضعیت ظاهری انسان و کیفیت حضور زن در جامعه اسلامی است که طالبان با تأسی از دیدگاه‌ها و مبانی فکری جریان فکری اهل حدیث و به ویژه وهابیت - با نگاهی «اصالة الحرمتی» به آنها - به حرمت این پدیده‌های اجتماعی و فرهنگی حکم دادند و با نفی هرگونه حضور زن در جامعه، جلوه دیگری از قشری‌گری و ظاهرگرایی اسلامی - البته متناسب با اوضاع قرن حاضر را - به نمایش گذاردند. (کریمی حاجی خادمی، ۱۳۹۲: ۱۲۶-۱۲۵)

ضدیت و دشمنی با تشیع

ضدیت با تشیع از مهمترین مبانی فکری جریان فکری اهل حدیث است که با ظهور ابن تیمیہ رشد بیشتری کرد و با روی کار آمدن وهابیون به اوج خود رسید. از آن جا که مدارس مربوطه با کمک‌های مالی عربستان، گروه‌های بنیادگرای وهابی و احزاب هوادار وهابیت اداره می‌شود، ضدیت و دشمنی با تشیع، از آموزه‌های اساسی حاکم بر آن‌هاست و در واقع دشمنی با تشیع یکی از مهم‌ترین محورهایی است که به عنوان عقیده مشترک، انسجام و استحکام ویژه‌ای در رابطه میان طالبان با گروه‌های وهابی بنیادگرا ایجاد کرده است. (امامی، ۱۳۷۸: ۸۴ و ۹۰)

قتل عام مسلمانان

وهابیون همچون خوارج خون مسلمانان جز خود را حلال می‌دانستند و کشورهای اسلامی را سرزمین کفر معرفی می‌کردند و با حمله‌های خونین به مدینه مکه طائف جده

نجف و کربلا خون بسیاری از مسلمانان بی گناه را به ز زمین ریختند (موسویان، ۱۳۷۷: ۱۱؛ جعفریان، ۱۳۷۸: ۱۹۳-۱۷۱) و در حمله به طائف حتی به کودکان شیرخواره نیز رحم نکردند. (موسویان، ۱۳۷۷: ۱۱)

وابستگی بزرگان طالبان به احزاب پیشین موجود در افغانستان

جلوه دیگری از تطابق فکری طالبان با تفکر وهابیت را باید در وابستگی بزرگان این جنبش به احزاب پیشین موجود در افغانستان جست و جو کرد که مربوط به حکومت مجاهدین میشد با بررسی این وابستگی متوجه می شویم که بیشتر رهبران طالبان عضو دو حزب «حرکت انقلاب اسلامی» به نبی محمدی و حزب اسلامی یونس خالص متعلق بوده اند. نکته مهم این است که در میان احزاب مجاهدین دو حزب فوق از عقاید تندتری برخوردار بودند (مارسدن، ۱۳۷۹: ۵۷-۵۵) و افکار این دو حزب تطابق بیشتری با آموزه های وهابیت دارد؛ از این رو می توان تأثیر آیین وهابیت در مبانی فکری طالبان را به طور غیر مستقیم از این طریق نیز مشاهده کرد. در واقع تشکیل حزب حرکت انقلاب اسلامی به تشویق رهبران «جمعیه العلماء الاسلام پاکستان» بوده و طلاب وابسته به این حرکت متأثر از تفکر دیوبندی (همان) در سخت گیری بر ظواهر اسلامی و مخالفت با وسایل صوتی در دوران جهاد، شهرت داشتند. (رحیمی، ۱۳۸۵: ۵۷؛ مژده، ۱۳۸۲: ۳۵)

سلفیه

در مورد سلفیه (البوطی، بی جا: ۲۰-۱۹) و زمان شکل گیری این مذهب به عنوان یک فرقه کلامی مشخص در منابع اتفاق نظر و قول واحدی دیده نمی شود و تعبیر و تفسیرهای گوناگونی در مورد اصول عقاید و رهبران این مذهب ارائه می شود، چنان که از آن با عبارت های مختلفی چون «سلف»، «سلفیه»، «سلفیون»، «طائفه السلف و سلف صالح» یاد شده است. با بررسی روند شکل گیری تفکر سلفیه می توان دو جریان متفاوت را در تفکر این گروه مشخص کرد که به لحاظ تاریخی فاصله زمانی زیادی با هم دارند و هر چند در برخی از مبانی فکری با هم شباهت دارند، اما باید آنها را در دو طیف جداگانه تحلیل و بررسی کرد.

- یک جریان از تفکر سلفی گری را می‌توان با جریان فکری اهل حدیث منطبق خواند، پیش زمینه‌های تاریخی این جریان از سلفی گری به قرن اول هجری بر می‌گردد. در میان مسلمانان اهل سنت نخستین تجلیات اصلاح طلبی در دفاع از سنت علیه بدعت بروز کرد که مدافعان سخت گیر آن، مدعی دفاع از قرآن و سنت شدند. (موثقی، ۱۳۸۱: ۱۰۵) در قرون بعد اشخاصی به عنوان مجدد دین و سنت شناخته شدند که خواهان احیای اسلام و سنت و بازگشت به «سلف صالح» یعنی اصحاب و تابعین بودند طرفداران این اندیشه را می‌توان «سلفیه» خواند. از اصول عقایدی (شرابی، ۱۳۶۹: ۱۷-۱۶) که در میان تمامی افراد این جریان سلفی گری مشترک است می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: (موثقی، ۱۳۸۱: ۱۰۹-۱۰۸؛ سجادی، ۱۳۷۷: ۲۲۸؛ ولوی، ۱۳۶۷: ۲۲۶)

الف) محدود بودن اندیشه و رفتار در حدود کتاب و سنت؛

ب) اعتقاد به قصور فهم و درک انسان از پی بردن به همه چیز و بی فایده بودن فعالیت های ذهنی؛

ج) لزوم پرهیز از هر فکر و کار نو؛

د) تأکید بر ظواهر کتاب و سنت و مخالفت با هر گونه گرایش های عقلی فلسفی و کلامی؛

این جریان از تفکر سلفیه در هر برهه تاریخی مجددانی داشته است؛ یعنی در مقاطع مختلف تاریخ همواره گروهی ندای بازگشت به اسلام راستین و زدودن بدعت ها و انحراف ها را از شریعت محمدی ﷺ سر داده اند. به همین دلیل است که برخی اهل حدیث عده ای حنابله و برخی ابن تیمیه و وهابیت را به عنوان پرچمداران تفکر سلفی گری معرفی کرده اند. (سبحانی، بی تا: ۱۴۹؛ فقیهی، ۱۳۵۲: ۲۶۲-۲۶۱؛ ابن تیمیه، ۱۴۰۶هـ: ۱۷۹؛ موثقی، ۱۳۸۱: ۱۰۹؛ الکاتب، ۱۴۲۴ق: ۱۱-۱۰؛ ابراهیمی، ۱۳۷۹: ۱۳) حال آنکه باید این بخش از تفکر سلفیه را یک جریان تاریخی خواند که از اهل حدیث آغاز شد و در وهابیت به اوج جزم اندیشی و ارتجاع خود رسید و امروزه نیز تلاش زیادی از سوی حکومت آل سعود برای احیا و ترویج این تفکر صورت می‌گیرد و حمایت همه جانبه از حکومت طالبان و تفکر طالبان نیز در همین راستا صورت گرفت.

اکنون چند سالی است آثار اهل حدیث که تاکنون مورد بی اعتنایی بود، تحقیق و نشر می شود. شمار زیادی از این آثار که از قرن ۵ و ۶ واز سوی اهل سنت حتی استنساخ نشده بود، به عنوان پایان نامه فوق لیسانس و دکترا توسط دانشجویان دانشگاه اسلامی مدینه و دانشگاه أم القرای مکه تحقیق می شود و با سرمایه ناشرین سعودی به چاپ می رسد که روی هم رفته احیای همان سلف و گرایش اهل حدیث است. (جعفریان، ۱۳۷۹: ۲۲۴)

- جریان دوم سلفی گری به تحولات سیاسی اخیر در جهان اسلام پاسخ می دهد و بر احیای عظمت گذشته اسلام تأکید دارد. این جریان برخلاف جریان اول، به عقل و بصیرت دینی اهمیت می دهد و به بازگشت به دوران شکوفایی فرهنگ اسلامی باور دارد. متفکرانی چون محمد الجبانی و البرت حورانی بر اهمیت اجتهاد و آزادی اندیشه تأکید کرده و چهره های برجسته ای مانند عبدالرحمن کواکبی و سید قطب این تفکر را تقویت کرده اند. این سلفی گری به عنوان پلی برای گذار از انحطاط به شکوفایی علمی و فرهنگی شناخته می شود.. (رفعت، ۲۰۰۲: ۲۶-۲۵)

در این میان، رشید رضا در اثر معروف خود تفسیر المنار، به بیان موضع گیری ها و افکار اصلاح طلبان سنی جدید و سلفیه پرداخته است و بعد از وی نیز ابوالاعلا مودودی دارای چنین آثاری است. (موثقی، بی جا: ۱۳۲)

در مجموع باید گفت هر چند جریان دوم سلفی گری نیز از جریان اول متأثر است؛ چنان که رشید رضا به عنوان مبتکر و متفکر اصلی این جریان، بعد از پیوستن به آل سعود در نشر افکار ابن تیمیه کوشش فراوانی نمود و مجله المنار مروج تفکر سلفی گری شد، اما باید بین این جریان که مرکز خیزش آن محیط علمی مصر است با جریان اول که از محیط خشک و جزم اندیش عربستان متأثر است، تفاوت قائل شد. جریان اول که جلوه روشن آن مذهب وهابیت است با تکیه بر آرای ابن تیمیه، احمد بن حنبل و به عنوان مبارزه با شرک، بدعت، خرافات و انحراف ها، با عقاید مسلمین و مظاهر جدید تمدن به مبارزه پرداخت و با نگاهی متعصبانه و اصاله الحرمتی به مسائل و پدیده های جدید بشری باتوسل به خشونت، جریان «بنیادگرایی اسلامی» (موثقی، ۱۳۸۱: ۱۳۲) را به راه انداخت و جنبش وهابیت که باید آن را اولین و بارزترین نمونه بنیادگرایی اسلامی در قرون اخیر بدانیم، (همان، ۳۱-۳۰)

به تغذیه فکری جنبش‌های اسلامی دیگر پرداخت که با عمل‌گرایی و رد صریح یا ضمنی عقل، اجتهاد، ابتکار و نوآوری، به جمود و تحجر و قشری‌گری منتهی شدند. جنبش طالبان نیز یکی از محصولات جریان اول سلفی‌گری و بنیادگرایی اسلامی است که به لحاظ کلامی و فکری، محصول همین جریان است و به همین دلیل است که طالبان به سبب مخالفت با هر گونه تغییر و نیز عدم آمادگی ذهنی و فکری در برخورد با پیشرفت‌های علمی دنیای جدید و شناخت ضعیف از مقتضیات زمان، به رغم تمام شعارهای اصلاحی آن مبنی بر تأمین امنیت افغانستان و تحقق شریعت اسلامی، از حل نابسامنی‌های داخلی و خارجی این کشور و تأسیس یک دولت مناسب و تشکیلات حکومتی عاجز ماندند.

(کریمی حاجی خادمی، ۱۳۹۲: ۱۳۴-۱۳۳)

شهید مطهری دلیل افول جریان‌های بنیادگرا را گرایش شدید به وهابیت و گرفتار شدن در دایره تنگ اندیشه‌های محدود این مذهب می‌داند و می‌نویسد: روح انقلابی مبارزه با استعمار و استبداد تبدیل شد به مبارزه با عقایدی که خلاف معتقدات حنبلی و ابن تیمیه بود. (مطهری، بی تا: ۵۰؛ احمدی، ۱۳۷۷: ۲۷-۸؛ رشید، ۱۳۸۳: ۱۲۴-۱۲۳ و ۱۲۷؛ شفاعی، ۱۳۸۰: ۸)

آیین وهابیت و دیگر آموزه‌های طالبان تحت تأثیر جریان‌ها و گروه‌های سیاسی مذهبی که می‌توان آنها را در ردیف گروه‌های بنیادگرای اسلامی محسوب داشت، با تفکرات این جنبش آمیخته شده و گروه‌های فوق به طرق مختلف - که شاید یکی از مهم‌ترین و مؤثرترین آنان بستر آموزشی و مدارس مذهبی می‌باشد - در قوام و شکل‌گیری تفکر دینی و سیاسی طالبان ایفای نقش کرده‌اند؛ فهم دقیق سیاست‌ها و موضع‌گیری‌های رهبران طالبان جز با مراجعه به مرجع و منابع فکری ایشان میسر نخواهد بود. در این میان مدارس دینی‌ای که اعضای جنبش طالبان در آنجا رشد و تربیت یافتند، از اهمیت به سزایی برخوردار است (علی عبد الرحیم، ۲۰۰۵، ۹۹)

جدول شماره ۲: جمعیت ها و گروه های سیاسی - مذهبی موثر در اندیشه طالبان (کریمی حاجی خادمی، ۱۳۹۲: ۲۰۶-۱۴۱)			
نام گروه های سیاسی	سال تأسیس	موسسان	چگونگی اثر گذاری
دیوبندیه	۱۹۵۴ م.	شاه ولی الله دهلوی، محمد قاسم نانوتوی، رشید احمد کنگوهی	تأسیس مدارس مذهبی بی شماری در شمال غربی پاکستان - ایالات مرزی افغانستان و بلوچستان، عمده ترین تأثیر ایدئولوژیکی و مذهبی را بر طالبان داشته است و نقش مهمی در شکل گیری و حمایت های سیاسی و فکری طالبان داشته است. (ملازهی، ۱۳۸۴: ۷۳)
القاعده	۱۹۸۸ م.	اسامه بن لادن - ایمن ظواهری	بیعت اسامه بن لادن با ملا عمر در سال ۲۰۰۱ تسریع روند جریان جهاد جهانی عرب - افغان گه سال ها پیش توسط بن لادن روند شکل گیری آن آغاز شده بود
اخوان المسلمین و جماعت اسلامی	۱۹۲۸ م.	موسس: حسن البنا بزرگان: سید جمال الدین اسدآبادی، شیخ محمد عبده، عبدالرحمن کواکبی، اقبال لاهوری و متفکران شیعه مثل: روح الله خمینی و مرتضی مطهری و علی شریعتی	با تکیه بر عقل و اجتهاد پویا و آینده نگری و نوآوری به تفکیک جنبه های مثبت و منفی غرب پرداختن و با اقتباس جنبه های مثبت و مفید فرهنگ و تمدن غرب خواستار مبارزه با چهره استعمار آن در تمام ابعاد شدند.

مدارس مذهبی

در زمان جنگ افغانستان با شوروی سابق، جمعیت العلما چندان مورد توجه نبود، اما رهبران آن در طول این مدت، مدارس مذهبی بی شماری در شمال غربی پاکستان - در ایالات مرزی افغانستان و نیز در بلوچستان - بر پا کردند و هزاران مهاجر و آواره افغانی جذب این مدارس شدند. (رشید، ۱۳۸۳: ۱۲۳؛ شفائی، ۱۳۸۰: ۸) که از جمله علل جذب مهاجرین و آوارگان افغانی در مدارس مذهبی پاکستانی، می توان به موارد زیر اشاره نمود: - نگاه منفی به مدارس و دانشگاه های دولتی افغانستان پس از تسلط کمونیست بر کشور که نمادی از اندیشه های چپ گرا و کمونیستی محسوب می شدند؛ (رحیمی، ۱۳۸۴: ۱۵۸)

- بحران اقتصادی مدارس مذهبی افغانی به خاطر کاهش کمک های مالی و تداوم جنگ ها پس از سرنگونی رژیم محمد نجیب الله و از سویی امکانات رایگان، تغذیه و خوابگاه مدارس مذهبی پاکستان؛ (مژده، ۱۳۸۲: ۳۱؛ شفائی، ۱۳۸۰: ۸)

- پیشاهنگ شدن روحانیت در هدایت جنبش مجاهدین و مبارزین افغانی، موجب پررنگ شدن نقش حوزه های علمیه و مدارس دینی و تحصیل کردگان آن ها در مبارزه با اشغال گران روس در نظر عموم افغان ها شد؛ (کریمی حاجی خادمی، ۱۳۹۲: ۱۴۹؛ رحیمی، ۱۳۸۴: ۱۵۸)

طالبان با ارتباط محدودی که با جهان داشتند، به مدرسه های جمعیت العلمای پاکستان وارد شدند و متأثر از دانش ملاهای تنگ نظر این مدارس به دیوبندی هایی سرسخت و متعصب مبدل شدند. (سجادی، ۱۳۷۷: ۱۱) نتیجه آنکه جنبش طالبان از طریق جمعیت العلمای الاسلام پاکستان با خط دیوبندی آشنا شده و به شدت تحت تأثیر گرایش های مذهبی این مکتب قرار دارد. (همان) البته نوع حمایت های جمعیت العلما از طالبان متنوع است. این پشتیبانی گاهی ایدئولوژیک است و جهاد طالبان را تلاش برای برقراری نظام اسلامی واقعی در افغانستان معرفی می کنند و گاهی نیز حمایت نظامی صورت می گیرد. (امامی، ۱۳۷۸: ۱۰۱) دیوبندیسم در پاکستان به شاخه های گوناگون تقسیم می شود و جمعیت العلما الاسلام سرچشمه مشترک همه آن ها به شمار می رود.

جدول شماره ۲: مهم ترین شاخه های جمعیت العلماء الاسلام	
شاخه مولانا فضل الرحمن	مولانا فضل الرحمن رهبر جمعیت الاسلام در منطقه پشتونستان ست، مدیر مدرسه فیض العلوم در نزدیکی حیدرآباد؛ یکی از مراکز عمده پرورش طالبان است که از این طریق با آموزه های فکری مکتب دیوبندی ارتباط برقرار می کردند. (عصمت الهی، ۱۳۷۸: ۳۸)
شاخه مولانا سمیع الحق	یکی از دو شاخه اصلی که سمیع الحق رهبر آن، بانی فکری ملاعمر و بانی ایده جنبش طالبان به شمار می آید و مدیر مرکز مذهبی عظیمی به نام «دارالعلوم حقانیه» است که به تربیت و تغذیه فکری، اعتقادی و نظامی بسیاری از افراد طالبان و مسئولان رده بالای این جنبش پرداخته است. (مژده، ۱۳۸۲: ۳؛ شفایی، ۱۳۸۰: ۸؛ کریمی حاجی خادمی، ۱۳۹۲: ۱۵۲)
جامعه (جمعیت) العلوم الاسلامیه	یکی از بزرگ ترین مدارس مذهبی که در شهر بینوری در نزدیکی کراچی قرار دارد که به «میجد بینوری تاون» معروف است. ملا عمر و سه تن از اعضای شش نفری شورای طالبان دز قندهار فارغ التحصیل همین مدرسه اند. (امامی، ۱۳۷۸: ۸۸؛ احمدی، بی تا: ۲۸)
سپاه صحابه	یکی از خشن ترین و افراطی ترین شاخه جمعیت العلماء الاسلام که در سال ۱۹۸۴ برای مقابله به رشد و نفوذ سیاسی - اجتماعی شیعیان پاکستان به وجود آمد که این ضدیت در واقع یکی از آموزه های اصلی و مهم وهابیت است که در قالب مکتب دیوبندی و به واسطه سپاه صحابه به طالبان منتقل شد. (رحیمی، ۱۳۸۴: ۱۱۵؛ امامی، ۱۳۷۸: ۱۰۰)

آموزه های طالبان از مکتب دیوبندی و مدارس مذهبی شامل: تفکر دیوبندی، ضدیت با تشیع، نگاه منفی به زنان و ایجاد محدودیت در روابط اجتماعی، مبانی اعتقادی وهابیت، عشق به جهاد، عدم پویایی تفکر و اندیشه است. (کریمی حاجی خادمی، ۱۳۹۲: ۱۶۱-)

نتیجه گیری

بر اساس تحقیقات علمی و بررسی‌های دقیق، مشخص شده است که جنبش طالبان در افغانستان به‌طور قابل توجهی تحت تأثیر مبانی فکری وهابیت و آراء ابن تیمیه قرار دارد. این ارتباط عمیق و بنیادین به ایجاد نوعی ارتجاع عقیدتی و جمود فکری در میان اعضای این گروه منجر شده است، به گونه‌ای که آنان تطابق بیشتری با مذهب حنبلی نسبت به مذهب حنفی از خود نشان می‌دهند. این امر نشان‌دهنده تمایل طالبان به پیروی از تفکرات سخت‌گیرانه‌تر و متعصبانه‌تر است که در تضاد با تنوع فقهی موجود در اسلام است.

پژوهش‌ها حاکی از آن است که بستر شکل‌گیری و رشد طالبان به‌ویژه تحت تأثیر شبکه‌های اجتماعی دیوبندیه و وهابیت بوده است. دیوبندیه، که خود یک جنبش اصلاحی در هند به شمار می‌آید، بر اصول سلفی‌گرایی تأکید دارد و تلاش می‌کند تا اسلام را به شکل خالص‌تری بازگرداند. این تأثیرات نه تنها در آرای فقهی بلکه در رویکردهای اجتماعی و سیاسی طالبان نیز مشهود است. نتایج مطالعات نشان می‌دهد که عقاید طالبان ترکیبی از نگرش‌های دینی و قومیتی به همراه سنت‌های فرهنگی است که تأثیرات صوفیانه و وهابیت را در خود جای داده است. این ترکیب باعث شده است تا طالبان بتوانند خود را به عنوان نمایندگان واقعی اسلام معرفی کنند، در حالی که بسیاری از آموزه‌های آنان با اصول کلی اسلام سازگاری ندارد.

واقعیت‌های اجتماعی نظیر سنت‌گرایی، شیخوخت و تعصب قومی در افغانستان، به عدم انسجام ملی منجر شده است و بی‌شک بر عقاید و رویکردهای اعتقادی طالبان تأثیرگذار بوده است. این شرایط اجتماعی، زمینه‌ای را فراهم کرده است که طالبان بتوانند از احساسات قومی و مذهبی بهره‌برداری کنند و با تبلیغ دیدگاه‌های خود، پایگاه اجتماعی قابل توجهی ایجاد نمایند. اهمیت این پژوهش در این زمینه بیشتر نمایان می‌شود که گروه طالبان خود را به عنوان یک گروه اسلامی معرفی کرده و رفتارهای خود را تعریفی از اسلام می‌دانند، در حالی که بسیاری از اقدامات آنان با اصول انسانی و دینی مغایرت دارد.

این موضوع ضرورت بررسی عمیق تأثیرات فکری و مذهبی طالبان بر منطقه و جهان اسلام را نمایان می‌سازد، به‌ویژه برای کشورهای همسایه مانند ایران که روابط فرهنگی و تاریخی نزدیکی با افغانستان دارند. تحلیل دقیق این روابط می‌تواند به درک بهتر چالش‌ها و فرصت‌های پیش روی کشورهای منطقه کمک کند. طالبان وارث تفکری هستند که در طول تاریخ اسلام، در قالب جنبش‌ها، نحله‌ها و مذاهب مختلف ظهور کرده است. با تحلیل جهت‌گیری‌ها و عملکرد طالبان، مشاهده می‌شود که بسیاری از عقاید این گروه با اصول و آموزه‌های وهابیت هم‌خوانی دارد. در واقع، «وهابیت» به لحاظ کلامی، بیشترین سهم را در شکل‌گیری تفکر این جنبش ایفا کرده است.

بنابراین، بررسی عمیق‌تر مبانی فکری طالبان و نحوه تأثیرگذاری آن بر رفتارهای سیاسی و اجتماعی این گروه، نه تنها برای درک بهتر وضعیت کنونی افغانستان بلکه برای ارزیابی پیامدهای آن بر امنیت و ثبات منطقه‌ای نیز ضروری است. این موضوع می‌تواند به سیاست‌گذاران کمک کند تا راهکارهای مؤثرتری برای مقابله با چالش‌های ناشی از فعالیت‌های طالبان ارائه دهند.

فهرست منابع

۱. _____ (۱۴۰۱)، افغانستان و طالبان جدید. تهران: موسسه راهبردی اسلام معاصر، مطالعات راهبردی مرام.
۲. _____ (۱۴۰۵هـ)، الابانه عن اصول الديانه. المملكة العربيه السعوديه: مركز شئون الدعوه.
۳. _____ (۱۳۸۹)، ایران و ژئوپلیتیک منطقه اندیشه های قطب و پیامدهایش منطقه: پیدایا و ناپیدایاها. تهران: اطلاعات.
۴. _____ (۱۳۹۵)، ژئوپلیتیک خلیج فارس، عربستان و شیخ نشین ها. تهران: اطلاعات.
۵. _____ (۱۳۷۹)، مقالات تاریخی. دفتر دوم. قم: دلیل.
۶. ابراهیمی، محمدحسین. (۱۳۷۹)، تحلیلی نو بر عقاید وهابیان. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۷. ابن تیمیه. (۱۴۰۶هـ.ق)، منهاج السنه النبویه. تحقیق محمد رشاد. بی جا: بی نا،
۸. ابن شاکر کتبی. (بی تا)، فوات الوفيات. بیروت: دارصار.
۹. احمدی، حمید. «طالبان: ریشه ها، علل ظهور و عوامل رشد». اطلاعات سیاسی و اقتصادی. ش ۱۳۲-۱۳۱ (مرداد و شهریور ۱۳۷۷)
۱۰. اشعری، علی بن اسماعیل. (۱۹۲۹م)، مقالات اسماعیلین. استانبول: مطبعه الدوله.
۱۱. امامی، حسام الدین. (۱۳۷۸)، افغانستان و ظهور طالبان. تهران: شاب.
۱۲. امین، سیدمحسن. (۱۳۶۷)، کشف الریاب. ترجمه و نگارش سیدابراهیم علوی. تهران: امیرکبیر.
۱۳. بربریت فرهنگی طالبان. ترجمان سیاسی. ترجمه احد البرز. ش ۱۴.
۱۴. البوطی، محمدسعید رمضان. (۱۳۷۵)، سلفیه بدعت یا مذهب. ترجمه حسین صابری. مشهد: آستان قدس رضوی.
۱۵. پاکتچی، احمد. (۱۳۷۹)، «مدخل اصحاب حدیث». دائره المعارف بزرگ اسلامی. تهران: مرکز دائره المعارف اسلامی.

۱۶. پطروشفسکی. (۱۳۶۳)، اسلام در ایران. ترجمه کریم کشاورز. تهران: پیام.
۱۷. جعفری، یعقوب. (۱۳۷۱)، مسلمانان در بستر تاریخ. تهران: دفتر فرهنگ اسلامی.
۱۸. جعفریان، رسول. (۱۳۷۸)، مقالات تاریخی. دفتر ششم. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۹. الخمسین، محمد بن عبدالرحمن. (۱۴۲۰هـ)، اعتقاد الائمه السلف. کویت: دارایلاف.
۲۰. رحیمی، عبدالحمید. (۱۳۸۴)، «بررسی مکتب دیوبندیه». پایان نامه کارشناسی ارشد تاریخ. تهران: دانشگاه تهران، شهریه.
۲۱. رشید، احمد. (۱۳۸۳)، کابوس طالبان، ترجمه گیلدا ایرانلو. تهران: هوای رضا.
۲۲. رفعت، سیداحمد. (۲۰۰۲م)، قرآن و سیف. قاهره: مکتبه مدبولی، اغسطس.
۲۳. سبجانی، جعفر. (بی تا)، فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی. بی جا: بی نا.
۲۴. سجادی، سیدعبدالقیوم. (۱۳۷۷)، «طالبان؛ دین و حکومت». علوم سیاسی. س ۱. ش ۱.
۲۵. شرابی، هشام. (۱۳۶۹)، روشنفکران عرب و غرب. ترجمه عبدالرحمن عالم. تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی.
۲۶. شفایی، اسدالله. (۱۳۸۰)، ظهور و سقوط طالبان. روزنامه انتخاب.
۲۷. شهرستانی، عبدالکریم. (۱۴۲۶-۱۴۲۵ق)، الملل و النحل. بیروت: دارالفکر.
۲۸. عبدالرحیم، علی. (۲۰۰۵م)، حلف الارهاب. قاهره: مرکز المحروسه للنشر و الخدمات الصحیفه.
۲۹. عصمت الهی. محمدهاشم. (۱۳۷۸)، جریان پر شتاب طالبان. تهران: الهدی.
۳۰. فضایی، یوسف. (بی تا)، تحقیق در تاریخ و فلسفه و مذاهب اهل سنت. تهران: موسسه فرخی.
۳۱. فقیهی، علی اصغر. (۱۳۵۲)، وهابیان. تهران: کتابفروشی صفا.
۳۲. الکاتب، احمد. (۱۴۲۴ق)، الفكر السياسي الوهابی. بیروت: دارالشوری للدراسات و الاعلام.
۳۳. کریمی حاجی خادمی، مازیار. (۱۳۹۲)، طالبان خاستگاه و مبانی فکری. تهران: کانون اندیشه جوان.
۳۴. مارسدن، پیترجنگ. (۱۳۷۹)، مذهب و نظام جدید در افغانستان. ترجمه کاظم فیروزمند. تهران: نشر مرکز.
۳۵. مژده، وحید. (۱۳۸۲)، افغانستان و پنج سال سلطه طالبان. تهران: نی.

۳۶. مسجد جامع، محمد. (۱۳۹۸)، ژئوپلیتیک خلیج فارس عربستان و شیخ نشین ها: پیدایا و ناپیدایا. تهران: انتشارات اطلاعات.
۳۷. مشکور، محمدجواد. (۱۳۷۶)، سیر کلام در فرق اسلام. تهران: شرق.
۳۸. مطهری، مرتضی. (بی تا)، نهضت های اسلامی در صد سال اخیر. بی نا: بی جا.
۳۹. ملازهی، پیرمحمد، «بررسی مکاتب اسلامی در پاکستان». فصلنامه مطالعات راهبردی جهان اسلام. س ۶. ش ۲۴. (زمستان ۱۳۸۴).
۴۰. موثقی، سیداحمد. (۱۳۸۱)، جنبش های اسلامی معاصر. تهران: سمت.
۴۱. موسویان، سیدعبدالمجید. (۱۳۷۷)، جریان وهابیت در شریان طالبان. روزنامه جمهوری اسلامی.
۴۲. ولوی، علی محمد. (۱۳۶۷)، تاریخ علم کلام و مذاهب اسلامی. تهران: بعثت.

نقش بینش عرفانی و آموزه‌های قرآنی در جبران خسارات و بحران‌ها: مطالعه تطبیقی تمدن اسلامی و جهانی

زهرا شاه‌مردی^۱

محسن جلالی شهری^۲

محسن ولایتی^۳

چکیده

این مقاله به بررسی تطبیقی جبران خسارات ناشی از آسیب‌های زیرساختی مانند شبکه برق در تمدن اسلامی و دیگر تمدن‌ها می‌پردازد. هدف آن فهم اصول معنوی و اخلاقی نهفته در فرآیند جبران خسارت‌ها در تمدن‌های مختلف است و پیشنهاد راهکارهایی بر اساس آموزه‌های قرآنی و عرفانی برای بهبود این فرآیند در دنیای معاصر دارد. تحقیق به روش کیفی انجام شده و داده‌ها از منابع فقهی، حقوقی و تاریخی با نگاهی عرفانی و معنوی گردآوری شده‌اند. در تمدن اسلامی، جبران خسارات نه تنها بر اساس قوانین حقوقی بلکه بر اصول اخلاقی قرآن و سلوک عرفانی استوار است. این اصول، از جمله عدالت، انصاف و مسئولیت اجتماعی، به‌ویژه در حوزه جبران خسارت‌ها، علاوه بر حقوق مادی، به ابعاد معنوی و روحانی نیز توجه دارند. مقایسه تطبیقی نشان می‌دهد که تمدن اسلامی تأکید بیشتری بر بُعد معنوی و احسان نسبت به سایر تمدن‌ها دارد. یکی از یافته‌های مهم تحقیق، نقش بنیادین دولت اسلامی در جبران خسارات ناشی از آسیب‌های زیرساختی است که از آموزه‌های قرآنی و عرفانی سرچشمه می‌گیرد. دولت اسلامی با الهام از اصل «ولایت» و مفاهیم عرفانی همچون محبت و خدمت به خلق، مسئولیت عمیق و معنوی در این زمینه دارد. در سایر تمدن‌ها، هرچند دولت‌ها مسئول جبران خسارت‌های زیرساختی هستند، اما رویکرد عمیق و الهی کمتر به چشم می‌آید. این تحقیق نشان می‌دهد که مبانی قرآنی و عرفانی تمدن اسلامی در جبران خسارات، به‌ویژه در زمینه آسیب‌های زیرساختی، چارچوب جامع و الهی ارائه می‌دهد که می‌تواند الگویی برای دیگر تمدن‌ها باشد و در بهبود فرآیند جبران خسارت‌ها در جهان امروز مؤثر واقع شود.

واژگان کلیدی

تمدن اسلامی، جبران خسارت، سایر تمدن‌ها.

۱. دانشجوی دکتری، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد تربت حیدریه، دانشگاه آزاد اسلامی، تربت حیدریه، ایران.
Email: zahra.shahmardi1403@gmail.com

۲. استادیار، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد تربت حیدریه، دانشگاه آزاد اسلامی، تربت حیدریه، ایران.
Email: dr_smj@gmail.com (نویسنده مسئول)

۳. استادیار، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد سبزوار، دانشگاه آزاد اسلامی، سبزوار، ایران.
Email: m.velayati52@yahoo.com

طرح مسأله

شبکه برق به عنوان یکی از زیرساخت‌های حیاتی، نقش اساسی در تأمین انرژی و رفاه جوامع دارد. از دیدگاه قرآنی و عرفانی اسلامی، تمامی نعمت‌ها، از جمله برق، امانت خداوند هستند و بشر موظف است از آن‌ها به‌طور صحیح استفاده کند (معصومه رحمانی، ۱۳۹۴). در صورت بروز نقص و خرابی در شبکه برق، علاوه بر خسارات مادی، پیامدهای معنوی نیز به وجود می‌آید که نیاز به جبران خسارت را ضروری می‌سازد. جبران خسارت در اسلام باید بر پایه عدالت، احسان و رعایت حقوق الهی و انسانی باشد (علامه طباطبائی، ۱۴۱۷ ه.ق.).

در تمدن‌های مختلف، روش‌های گوناگونی برای جبران خسارات وجود داشته است که به فرهنگ و قوانین هر جامعه بستگی داشت. اما در تمدن اسلامی، علاوه بر رعایت قوانین دنیوی، جبران خسارت بر اساس اصول اخلاقی و فقهی الهی انجام می‌شود که در آن به عدالت و رحمت الهی تأکید می‌شود. بررسی تطبیقی این روش‌ها از منظر بینش اسلامی می‌تواند راهکارهایی برای رسیدگی به خسارات شبکه برق ارائه دهد. قرآن کریم بر لزوم رعایت انصاف و جبران ضرر تأکید دارد، اما در عرفان اسلامی، این مفهوم عمیق‌تر شده و جبران خسارت به عنوان بخشی از مسیر تکامل روحی و اجتماعی بشر در نظر گرفته می‌شود (عزتی، ۱۴۰۳).

در تمدن اسلامی، جبران خسارت نه تنها بر اساس قوانین دنیوی، بلکه با نگرش معنوی و توجه به ارتباط انسان با خداوند صورت می‌گیرد. این رویکرد عرفانی باعث می‌شود که جوامع اسلامی مسئولیت بیشتری در قبال افراد و خسارات وارد شده احساس کنند و به جبران خسارت با نیت‌های الهی و خیرخواهانه بپردازند. این تحقیق بر مبانی قرآنی و عرفانی تأکید دارد و نشان می‌دهد که تمدن اسلامی می‌تواند الگویی جامع و عادلانه برای جبران خسارات ناشی از شبکه برق ارائه دهد که هم جنبه‌های مادی و هم معنوی را در بر بگیرد (عادل زاده، غفوری، ۱۴۰۲).

نتیجه این رویکرد این است که تمدن اسلامی، با سابقه غنی خود در زمینه حقوق و فقه،

می‌تواند نه تنها الگویی برای جبران خسارت مادی، بلکه برای کاهش پیامدهای معنوی و روحی خسارت‌ها ارائه دهد. این دیدگاه، راهکاری الهی و جامع برای بهبود زندگی انسان‌ها در دنیای مدرن است.

پیشینه پژوهش

پیشینه‌ی تحقیق در حوزه‌ی جبران خسارت در تمدن‌ها و نظام‌های مختلف حقوقی و فقهی نشان می‌دهد که مطالعات گسترده‌ای در این زمینه انجام شده است. با این حال، اکثر این پژوهش‌ها بر جنبه‌های حقوقی و قانونی متمرکز بوده و کمتر به ابعاد معنوی و الهی مسئله توجه کرده‌اند. از دیدگاه قرآن و عرفان اسلامی، جبران خسارت نباید تنها در بُعد مادی بررسی شود، بلکه باید به‌طور جامع‌تری شامل ابعاد معنوی و اخلاقی نیز باشد. در آموزه‌های اسلامی، هر ضرر و زبانی در نهایت به مسئولیت انسان در برابر خداوند و عدالت الهی مربوط است (نیک‌فرجام، ۱۳۹۲؛ امیران‌بخشایش و باریکلو، ۱۳۹۳؛ حاجی‌عزیزی، ۱۳۸۰).

قرآن کریم به‌طور مکرر بر عدالت در روابط اجتماعی تأکید کرده است. یکی از اصول کلیدی در فقه اسلامی، قاعده "لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ" است که بر لزوم جبران خسارت به شیوه‌ای منصفانه و مطابق با عدالت الهی دلالت دارد. علاوه بر این، عرفان اسلامی بر اهمیت تأثیر نیت‌ها و اعمال انسان‌ها در ابعاد معنوی تأکید دارد و جبران خسارت را نه تنها از منظر مادی، بلکه از دیدگاه معنوی و اخلاقی نیز ضروری می‌داند. از این رو، هر خسارت باید در چارچوب محبت و عدالت الهی جبران شود (نیک‌فرجام، ۱۳۹۲؛ امیران‌بخشایش و باریکلو، ۱۳۹۳).

این تحقیق در پی پر کردن خلأ موجود در تحقیقات پیشین است که عمدتاً بر جبران خسارت‌های مادی تأکید دارند و به ابعاد معنوی آن توجه نکرده‌اند. جبران خسارت در این پژوهش، علاوه بر ابعاد حقوقی، به‌عنوان بخشی از مسئولیت انسان در برابر خداوند و حفظ امانت الهی در منابع طبیعی، از جمله انرژی برق، تحلیل می‌شود. در این رویکرد، جبران خسارت نه تنها به‌منظور رفع ضرر مادی، بلکه برای بازگرداندن تعادل معنوی و روحی به انسان‌ها نیز در نظر گرفته می‌شود.

هدف این تحقیق ارائه چارچوبی جامع و معنوی برای جبران خسارت‌هاست که علاوه بر رفع آسیب‌های مادی، به ارتقاء امنیت روانی و معنوی جامعه کمک کند. تمدن اسلامی با پیشینه غنی در فقه و حقوق می‌تواند الگویی برای مدیریت جبران خسارت‌ها در دنیای مدرن باشد؛ الگویی که بر پایه عدالت، رحمت و محبت الهی استوار است و همگان را به سمت اصلاح و بازگشت به مسیر الهی هدایت می‌کند (نیک‌فرجام، ۱۳۹۲؛ امیران‌بخشایش و باریکلو، ۱۳۹۳؛ حاجی‌عزیزی، ۱۳۸۰).

مبانی جبران خسارت در تمدن‌های مختلف از منظر قرآنی و عرفانی

مبانی جبران خسارت در تمدن‌های گوناگون بر اساس قوانین، مقررات، ساختارهای حقوقی، رویکردهای فرهنگی و دیدگاه‌های اقتصادی هر جامعه شکل می‌گیرد. در این زمینه، بینش قرآنی و عرفانی می‌تواند به درک عمیق‌تری از این مبانی کمک کند.

جبران خسارت در تمدن‌های غربی

در تمدن‌های غربی، جبران خسارت عمدتاً بر اساس مسئولیت مدنی استوار است. این بدان معناست که هر فرد یا نهادی که به دیگری خسارت وارد کند، موظف به جبران آن خسارت است. این رویکرد به نوعی منعکس‌کننده ارزش‌های عدالت و انصاف است که در قرآن نیز به آن تأکید شده است.

منابع جبران خسارت در تمدن‌های غربی

قانون مدنی: مهم‌ترین منبع جبران خسارت در این تمدن‌ها، قانون مدنی هر کشور است که قواعد کلی مرتبط با مسئولیت مدنی، ایراد ضرر و تقصیر را مشخص می‌کند. از منظر قرآنی، این قوانین می‌توانند به عنوان ابزارهایی برای تحقق عدالت و حمایت از حقوق زیان‌دیدگان تلقی شوند.

رویه قضایی: رویه قضایی دادگاه‌ها نقش اساسی در تفسیر و تکمیل قواعد قانون مدنی دارد. آراء قضایی می‌توانند به عنوان شواهدی از تلاش برای اجرای عدالت در جامعه محسوب شوند.

قرارداد: در تمدن‌های غربی، افراد و اشخاص حقوقی می‌توانند با انعقاد قرارداد، شرایط

جبران خسارت را در روابط خود تعیین کنند. این انعطاف‌پذیری می‌تواند به تحقق همزیستی مسالمت‌آمیز و مبتنی بر انصاف کمک کند.

جبران خسارت در تمدن‌های شرقی

در تمدن‌های شرقی، مبانی جبران خسارت بر پایه‌ای ترکیبی از عرف و عادت، قوانین مدنی و قواعد مذهبی استوار است. در اینجا، ارزش‌های سنتی و حفظ صلح اجتماعی نقش مهمی در جبران خسارت ایفا می‌کنند. این دیدگاه به اصولی نظیر محبت و رحمت در آموزه‌های اسلامی نزدیک است.

منابع جبران خسارت

آداب و رسوم: آداب و رسوم و عرف و عادت در تمدن‌های شرقی نقشی کلیدی در جبران خسارت دارند. این قواعد به نوعی تجلی بخش عدالت الهی و احترام به حقوق دیگران هستند. به عنوان مثال، در برخی تمدن‌های شرقی، فرد خاطی موظف به پرداخت دیه به فرد زیان‌دیده است، که این خود نشانه‌ای از مسئولیت‌پذیری و ترویج همدلی است.

قوانین مدنی: قوانین مدنی در برخی از تمدن‌های شرقی نیز تحت تأثیر آداب و رسوم و ارزش‌های مذهبی شکل می‌گیرند. این قوانین جزئیات بیشتری را در مورد نحوه جبران خسارت ارائه می‌دهند و به حفظ آرامش و توازن در جامعه کمک می‌کنند.

مذهب: قواعد مذهبی در جبران خسارت نقش بسزایی دارند. در برخی مذاهب شرقی، اصولی مانند دیه برای قتل نفس و دیگر جراحات وجود دارد که نشان‌دهنده اهمیت عدالت و جبران خسارت در دین و مذهب است. این اصول به تحقق عدالت اجتماعی و حفظ حرمت انسان‌ها کمک می‌کند و فرد را به تفکر در مورد تأثیر اعمالش بر دیگران ترغیب می‌کند.

مبانی فقهی و حقوقی جبران خسارت در تمدن اسلامی

در تمدن‌های اسلامی، جبران خسارت بر اساس فقه و شریعت استوار است. قوانین فقهی نحوه جبران خسارت در موارد مختلف، مانند جراحات، مرگ، و خسارات مالی را مشخص می‌کنند.

مبانی جبران خسارت در تمدن اسلامی به طور جامع‌تر ابعاد مختلفی را در مقایسه با سایر تمدن‌ها در نظر می‌گیرد. در ادامه به بررسی این ابعاد می‌پردازیم:

۱. مفهوم خسارت

خسارت در عربی مصدر و برگرفته از ریشه (خسر) به معنای نقصان، هلاکت، (ابن فارس، ۱۴۰۴، ۱۸۲/۲) زیان، (جمعی از پژوهشگران، ۱۴۲۶، ج ۳، ص ۴۵۶)، نقص در اعیان (مقری فیومی، بی تا، ۳۶۰)، ضد نفع، (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴، ۴۲۹/۷؛ ابن اثیر جزری، بی تا، ۸۱/۳) است. هرچند ضرر و خسارت یک مفهوم عرفی و از امور بدیهی بوده و نیاز به تعریف ندارد (کرمی و همکاران، ۱۳۹۸: ۱۲۳) اما در فارسی خسارت به معنای زیان بردن، زیان دیدن، زیانکاری (عمید، ۱۳۶۴، ص ۴۵۱) و به معنای ۱- ضرر مادی یا معنوی، خسارت مقابل سود و نفع ۲- آسیب و صدمه و ۳- نقصان، زیان بردن و ضرر رسانیدن است (معین، ۱۳۶۴، ۱۷۶۷/۲).

محققان اظهار داشته اند که؛ «خسارت، معنای ضرر و نقصان در مال یا عرض یا در بدن است» (خویی، ۱۴۱۹، ۴۴۹/۳؛ حلی، ۱۴۱۵، ۲۰۷). در این تعریف ضرر عنوانی است که به اموال، آبرو و بدن وارد می‌شود. برخی یگر اظهار داشته اند که؛ «ضرر از نظر عرف نقص مالی یا آبرویی یا جانی یا هر چیز دیگر است که درباره بعدی از ابعاد وجودی شخص است، به شرط آن که مقتضی قریب ان تحقق یافته باشد» (بجنوردی، ۱۴۱۹، ۲۰۷). در این تعریف ملاک تحقق ضرر را، عرف دانسته شده که مال، آبرو و جان و هر چیز دیگری را در بر می‌گیرد. در لسان فقهاء (نراقی، ۱۴۱۷، ۴۹) یکی از فقها گفته است «ضرر به معنای از دست دادن هر چیزی که واجد آن هستیم و از آن بهره مند می‌شویم مثل هر یک از مواهب و نعمتهای زندگی اعم از جان یا مال یا حیثیت یا هر چیز دیگر، می‌باشد» (مکارم شیرازی، ۱۴۱۱، ۵۵/۱). هر جا که نقصی در اموال ایجاد شود و یا منفعت مسلمی از دست برود یا به سلامت و حیثیت و عواطف و شخصی لطمه ای وارد شود، گفته میشود ضرری به بار آمده است (رستمی و ناصر، ۱۳۹۷: ۵۱). با توجه به تعاریف بیان شده، این نتیجه قابل استنباط است که اکثر فقها ضرر را شامل هر گونه زیانی که به مال، آبرو، حیثیت و جان کسی وارد شود، می‌دانند.

از منظر حقوقی، قانونگذار در تعریف لفظ خسارت، ساکت است. برخی از حقوق‌دانان (آخوندی، ۱۳۸۵، ۲۷۲/۱) اظهار داشته‌اند که؛ در عرف قضایی کشور ما اصطلاح «ضرر و زیان» بدون اینکه هر یک از کلمات آن دارای آثار حقوقی ویژه‌ای باشد، متداول گردیده است و در اغلب نوشته‌های حقوقی و قضایی در متن بعضی از قوانین دیگر نیز با همین ترکیب بکار رفته و مصطلح شده است چنان که در ماده ۱ قانون مسئولیت مدنی و مواد ۹، ۱۰، و ۱۴-۱۸ قانون آیین دادرسی کیفری اشاره شد. لذا بکارگیری این واژگان با هم صحیح به نظر نمی‌رسد؛ چرا ضرورتی ندارد که قانون‌گذار کلمات زائد یا مترادف برگزیند و در متن قانون بکار ببرد.

با این همه در لسان حقوق‌دانان خسارت عبارت است از؛ «الف- مالی که باید از طرف کسی که باعث ایراد ضرر مالی به دیگری شده به متضرر داده شود. ب- زیان وارد شده را هم خسار می‌گویند» (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۵، ۲۶۰). یا «هر جا نقصی در اموال ایجاد شود یا منفعتی مسلمی از دست برود یا به سلامت و حیثیت و عواطف شخص لطمه وارد گردد، می‌گویند ضرر به بار آمده است» (کاتوزیان، ۱۳۷۴، ۱۴۲). طبق تعریف اول خسارت هم به اصل زیان وارد شده و هم به مالی که برای جبران این زیان بایستی به متضرر پرداخت شود، اطلاق می‌شود. اما طبق تعریف دوم خسارت، علاوه بر این که شامل نقص در اموال و لطمه به سلامت، حیثیت و عواطف شخصی است، فوت منفعت مسلم را نیز جزء خسارت به شمار آورده است که تعریفی جامع و کامل به نظر می‌رسد.

۲. مبانی بحث جبران خسارت در اسلام از دیدگاه قرآنی و عرفانی

جبران خسارت از جمله موضوعاتی است که در فقه اسلامی و مبانی حقوقی، با تأکید بر آیات قرآن و روایات به آن پرداخته شده است. از نگاه عرفانی، جبران خسارت تنها به مسائل مادی محدود نمی‌شود، بلکه جنبه‌های معنوی و اخلاقی نیز در آن مدنظر قرار می‌گیرد. در ادامه، به بررسی برخی از آیات قرآن و روایات که در این زمینه مورد توجه قرار گرفته‌اند، می‌پردازیم.

۲-۱. قرآن

۲-۱-۱. آیه اکل مال به باطل

خداوند در سوره بقره می‌فرماید: «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ...» و اموال یکدیگر را به باطل در میان خود نخورید...» (بقره/۱۸۸). این آیه به صراحت از تصرف ناحق در اموال دیگران نهی می‌کند. "باطل" در این آیه به معنای هر نوع تصرف ناحق و ناپایدار است که شامل غصب، ربا، رشوه و تصرفات عدوانی می‌شود. از منظر عرفانی، این آیه ناظر به ضرورت رعایت حق و عدالت در برخورد با دیگران و اموال آنهاست، و هرگونه تجاوز به حقوق دیگران، مانع کمال روحانی و اخلاقی انسان می‌شود.

۲-۱-۲. آیه اعتدی

آیه دیگری که به جبران خسارت اشاره دارد، آیه «فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ...» (بقره/۱۹۴) است. این آیه دستور می‌دهد که در برابر تجاوز به حقوق خود، مقابله به مثل صورت گیرد، البته به اندازه و بدون افراط. در اینجا، نوعی تعادل و انصاف در اعمال عدالت دیده می‌شود که از دیدگاه عرفانی نیز بیانگر ضرورت برقراری توازن در تعاملات انسانی است.

۲-۱-۳. آیه معاقبه

در آیه‌ای دیگر خداوند می‌فرماید: «وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ...» (نحل/۱۲۶). این آیه به طور ضمنی به جبران خسارت تأکید می‌کند و بیان می‌دارد که هرگونه مجازات یا جبران باید به اندازه خطای وارد شده باشد. از دیدگاه عرفانی، این آیه حاکی از لزوم رعایت عدالت الهی است و هرگونه زیاده‌روی یا تجاوز، موجب برهم خوردن نظم معنوی و اخلاقی می‌شود.

۲-۲. سنت و روایات

در سنت اسلامی نیز احادیث و روایات فراوانی در باب جبران خسارت وجود دارد. برای نمونه، امام صادق (ع) در مورد شاهی که با شهادت کذب باعث خسارت به دیگری شده است، می‌فرماید: «اگر شیء وجود داشته باشد، باید به صاحبش بازگردانده شود، و

اگر از بین رفته باشد، شاهد ضامن است.» این روایت بر لزوم جبران خسارت تأکید دارد و نشان می‌دهد که حتی در امور غیرمادی مانند شهادت دروغ نیز، مسئولیت جبران خسارت وجود دارد.

تحلیل‌های قرآنی و روایی نشان می‌دهد که در دین اسلام، مسئولیت جبران خسارت امری بدیهی و ضروری است. این مسئولیت نه تنها بر پایه قوانین فقهی استوار است، بلکه در رویکرد عرفانی نیز بر اصل حق‌گویی و عدالت تأکید دارد. از این رو، دولت‌ها و نهادها نیز باید در قبال زیان‌هایی که در حین اجرای وظایف خود به مردم وارد می‌کنند، پاسخگو باشند و به جبران آن پردازند.

۳-۲. عقل

در بررسی زندگی خردمندان، صرف‌نظر از اعتقادات دینی، این امر مسلم است که عَقْل وقتی شخصی اقدام به تلف کردن مال دیگری می‌کند، وی را مسئول دانسته و ضامن جبران خسارت می‌شناسند. به این معنا که فرد مسئول موظف به پرداخت معادل یا قیمت آن مال به مالک است (محقق داماد، ۱۴۰۶، ۱/۱۱۲). این قاعده عقلایی به وضوح در عرف اجتماعی پذیرفته شده است، به گونه‌ای که اگر کسی مال دیگری را از بین ببرد یا آن را به حالتی تبدیل کند که غیر قابل استفاده شود، حتی اگر اصل مال باقی باشد، ضامن است. برای مثال، اگر شخصی مالی را در اختیار غاصب قرار دهد یا پرنده‌ای را از قفس آزاد کند، او مسئول جبران خسارت خواهد بود (امام خمینی، ۱۴۲۱، ۲/۳۴۱). بنابراین از دیدگاه عقلایی نیز اگر مالی به دلیل سهل‌انگاری یا عدم دقت سازمان‌ها یا افرادی که وظیفه تأمین ملزومات آن را دارند، از جمله انرژی الکتریکی یا سوخت، خراب شود، آن سازمان مسئول جبران خسارت و پرداخت هزینه‌های ناشی از آن خواهد بود.

۴-۲. اجماع فقها

اگرچه اجماع در خصوص این مسئله به تنهایی مدرک مستقل و حجتی نیست، اما نمی‌توان از نظریات و اتفاق نظر فقها در مسئله ضمان ناشی از اتلاف مال غیر چشم‌پوشی کرد. هرچند برخی اختلافات جزئی در موارد خاص وجود دارد، ولی فقها در اصل قاعده

اتلاف متفق القول هستند. به تعبیر مراغی، «دلیل بر قاعده اتلاف، ضرورت و اجماع است» (مراغی، عناوین الاصول، ص ۲۹۳). موسوی بجنوردی نیز این قاعده را از اصول مورد قبول تمام فقها و حتی ضرورتی از اصول دین می‌داند (موسوی بجنوردی، ۱۴۰۱، ۱۷/۲).

۳. قواعد فقهی

از دیگر مبانی جبران خسارت، قواعد فقهی هستند. قواعد فقهی، به عنوان فرمول‌های کلی در فقه، به استخراج احکام محدودتر می‌پردازند و تنها به مورد خاصی محدود نمی‌شوند، بلکه مبنای احکام متنوع قرار می‌گیرند (محقق داماد، ۱۴۰۶، ۲۱/۲؛ مکارم شیرازی، ۱۴۱۱، ۱۲/۳).

۳-۱. قاعده من اتلف مال الغير فهو له ضامن

مطابق این قاعده، هر کس مال دیگری را تلف کند، ضامن جبران آن است. برخی از فقها، مانند بجنوردی، این قاعده را در مقام تلف مال و نه صرفاً اتلاف (ضمان) مطرح کرده‌اند (بجنوردی، ۱۴۱۹، ۹/۲). علامه حلی نیز با استناد به این قاعده، می‌گوید: «لقوله من اتلف ضمن» که از این عبارت می‌توان نتیجه گرفت که وی مضمون این قاعده را مدلول روایت می‌داند. همچنین، فقهای معاصر، مانند جوادی آملی، این قاعده را به عنوان قاعده‌ای محکم و قطعی بیان کرده‌اند: «لا اشکال فی ان اتلاف مال الغير اینما تحقق فهو موجب للضمان» (جوادی آملی، ۱۴۰۵، ۴۳۲). برخی دیگر از فقها، مانند فاضل لنکرانی، اظهار داشته‌اند که احتمالاً این قاعده برگرفته از روایات است (فاضل لنکرانی، ۱۴۱۶، ۳۳۲).

در نتیجه، این قاعده با توجه به صراحت و قطعی بودن آن، یکی از اصول مسلم در فقه اسلامی محسوب می‌شود.

در مقابل این دیدگاه عده‌ای دیگر از فقها اتلاف مبتنی بر قاعده را منصوص نمی‌دانند (صاحب جواهر، ۱۴۰۴، ۳۱/۹۱؛ آخوند خراسانی، ۱۴۰۶، ۸۲؛ توحیدی، ۱۳۷۱/۴۴). اما همان طور که صاحب جواهر هم اشاره نموده بود، حدیث مزبور از اشتها قابل توجهی بین فقها برخوردار است و آنچنان در این زمینه کاربردی است که به قول برخی از فقهای معاصر به صورت یک قاعده در آمده است (محقق داماد، ۱۴۰۶، ۱/۱۱۰).

فارغ از نص بودن قاعده مزبور توجه به مفهوم قاعده و کاربردی بودن آن و همچنین اشتها آن بین فقها حاکی از این است که قاعده مزبور می‌تواند مبنای احکام متعدد قرار گیرد. بنابراین در فرض ما قاعده مزبور می‌تواند در قبال اعمال زیان آور دولت مورد استناد قرار گیرد و او را مسئول قلمداد نماید؛ چرا که به موجب این قاعده هر کس اعم از حقیقی یا حقوقی مال دیگری را تلف نماید نسبت به جبران آن ضامن است. در همین راستا باید گفت قاعده مزبور مفروض در مقام تلف مال است نه اتلاف لذا طبق قاعده مزبور، در زمانهایی که اداره برق باعث تلف و از بین رفتن یک مال شود بایستی خسارت وارده را جبران کند.

۲-۳. قاعده لاضرر

از دیگر قواعدی که می‌توان به استناد آن قائل به جبران خسارت شد قاعده لاضرر است. گرچه مشهور فقهاء لاضرر را به عنوان قاعده فقهی پذیرفته‌اند اما برخی از آنها مانند شهید صدر لاضرر را قاعده نمی‌دانند. همچنین باید دانست که نسبت به مفاد قاعده لاضرر بین فقها اختلاف است. چنان که بر اساس برخی مبانی مفاد لاضرر جعل حکم شرعی نیست بلکه نفی حکم و محدود کردن وضع شرعی یا جلوگیری از وضع حکم شرعی است. لاضرر نفی حکم شرعی است و نه حکم شرعی به نفع ضرر (حاجی ده آبادی، ۱۳۸۷، ۷).

از دیدگاه برخی از فقها حدیث لاضرر، وجود احکامی را در شریعت که عمل بدان‌ها موجب ضرر می‌شود، نفی می‌کند «مدلول قاعده، نفی حکم شرعی است که موجب ضرر می‌شود» (انصاری، بی تا، ۲/ ۵۳۴) بنابراین در حدیث، با نفی مسبب (ضرر)، سبب ضرر (احکام ضرری) نفی شده است. از منظر برخی دیگر از فقها (انصاری، بی تا، ۵۳۲) ضرری که از جانب شارع جبران نشده باشد در اسلام وجود ندارد. پس مدلول حدیث نفی ضرری است که از نظر شارع جبران و تدارک شده باشد و از منظر حضرت امام (ره) لاضرر از احکام حکومتی به شمار می‌رود (امام خمینی، ۱۴۲۰، ۵۵).

با همه این نظرات مختلف سخن این است که قاعده لاضرر در اثبات ضمان کاربرد دارد یا خیر؟

باید دانست در این خصوص بین فقها اختلاف است به نحوی که عده ای به پیروی از شیخ انصاری قائل بر این هستند که قاعده لاضرر اثبات ضمان نمی‌کند چون نقش لاضرر را برداشتن حکم می‌داند نه اثبات حکم. از طرفدان این گروه محقق نائینی (۱۳۷۳، ۲/۲۲۱) است که معتقد است لا ضرر همیشه به صورت معارض و مخالف عمومات دیگر وارد صحنه می‌شود و بر آن‌ها غلبه می‌کند. پس باید همواره حکم ثابتی به نحو عموم وجود داشته باشد و بعضی مصادیق آن ضرری باشد تا به موجب قاعده لاضرر، شمول آن حکم عام نسبت به آن مصداق مرتفع گردد. به تعبیر ایشان لاضرر نقش بازدارندگی دارد تا سازندگی و در ادامه اظهار می‌دارد که چنانچه برای لاضرر قائل به نقش اثباتی در احکام باشیم ملزم به تاسیس فقه جدیدی هستیم (همان) و (خوانساری، ۱۴۰۵، ۵/۱۹۲).

در مقابل برخی (طباطبایی، ۱۴۱۸، ۲/۳۰۲) برای اثبات ضمان به قاعده لاضرر تمسک نموده‌اند و شیخ (انصاری، ۱۴۱۵، ۱۰۳) از پیشروان نظریه رافعییت در قاعده لاضرر است که در ضمان مقبوض به عقد فاسد بدان استناد نموده است^۱. این قاعده بر زیان ناظر بر کرامت و اعتبار اشخاص انطباق پیدا می‌کند و بدون هیچ تردیدی مواردی را که یکی از متعلقات کرامت انسانی یا اعتبار اشخاص در معرض تضییع قرار می‌گیرد شامل می‌شود (قنوتی و همکاران، ۱۳۹۳: ۱۴۲).

یکی از مهمترین تفاسیر لاضرر که قائل به جبران خسارت است تفسیر مرحوم نراقی است که ایشان استعمال «لا» در عبارت «لا ضرر و لا ضرار» در معنای اصلی و نفی دانسته و مقصود از ضرر را ضرر غیر متدارک می‌داند؛ بدین معنی که ضرر غیر متدارک در اسلام وجود ندارد. فلذا از آنجا که شارع مقدس ضرر غیر متدارک را جایز نمی‌داند در حقیقت در عالم تشریع ضرر غیر متدارک را نفی نموده و آن را به منزله معدوم به حساب آورده است (نراقی، ۱۴۱۷، ۴۷). بنابر تحلیل صورت گرفته، شارع مقدس با این حکم افراد را ملزم

۱- «اللهم آلا ان يستدلّ على الضمان فيها: بما دلّ على احترام مال المسلم و انه لا يحلّ آلا عن طيب نفسه، و ان حرمة ماله كحرمة دمه و انه لا يصلح ذهاب حق احد. مضافا: الى ادلة نفى الضرر، فكلّ عمل وقع من عامل لاحد يقع بامره، و تحصيله لغرضه، فلا بدّ من اداء عوضه لقاعدتي الاحترام و نفى الضرر». متن مزبور حاکی از این است که مستندات شیخ برای ضمان علاوه بر لاضرر قاعده احترام مال مومن نیز میباشد.

به جبران ضرر نموده است به نحوی که هر کس موجب ضرر و زیانی نسبت به غیر شود باید آن را جبران و تدارک نماید و در نظر شارع موردی نیست که کسی به دیگری ضرر برساند و ملزم به جبران آن نباشد. از مطالب فوق به نظر می‌رسد بتوان قاعده لاضرر را مستند اصل جبران خسارت به وسیله دولت به حساب آورد چنان که حقوق دانان در مباحث مسئولیت مدنی که مبتنی بر جبران خسارت است از آن به کرات استفاده نموده اند. از طرفی باتوجه به نظر برخی از فقها، لاضرر بودن بیشتر باعث می‌شود تا اداره برق تلاش کند باعث زیان نشود و در جبران ضرر کمتر آنرا موجب به جبران خسارت می‌کند بلکه خسارت زدن به اموال را از ابتدا محدود می‌کند و نفس ضرر رساندن به دیگران را مخرب دانسته و از آن نهی می‌کند، لذا این قاعده موجب اثبات نمی‌شود.

۴. مسئولیت دولت و خسارت ناشی از شبکه برق با در نظر گرفتن رویکرد قرآنی

مسئولیت به‌عنوان یک مفهوم کلیدی در حقوق مدنی و فقه اسلامی، به معنای تعهد به جبران خسارت‌های وارد شده است. این مسئولیت در فقه اسلامی به "ضمان" تعبیر می‌شود و به معنای تعهد به جبران هر نوع خسارت، اعم از مالی یا جسمانی است (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۵). در قرآن کریم، به‌ویژه در آیات مختلف، اصل عدالت و لزوم جبران خسارت بر اساس ضرر وارد شده بر فرد یا جامعه مورد تأکید قرار گرفته است. به عنوان مثال، آیه ۸ سوره تکویر که به ماجرای زنده به گور کردن دختران اشاره دارد، از منظر تفسیر راغب اصفهانی، مسئولیت اجتماعی و فردی را مطرح می‌کند که به نوعی به جبران خسارت‌های اجتماعی و فردی در سطح گسترده‌تر اشاره دارد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲).

در زمینه جبران خسارت‌های ناشی از فعالیت‌های دولت، مانند آسیب‌های وارد شده از سیستم برق‌رسانی، مبانی فقهی و حقوقی به‌طور همزمان اعمال می‌شوند. در این زمینه، مسئولیت دولت به‌عنوان نهاد اجرایی که وظیفه حفظ عدالت و حقوق مردم را بر عهده دارد، در قرآن و سنت نبوی به وضوح بیان شده است. به‌ویژه، آیات قرآن بر ضرورت جبران خسارت‌ها و بازگرداندن حقوق آسیب‌دیدگان تأکید دارند. به عنوان نمونه، در آیه "إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ بِالْعَدْلِ" (نساء: ۵۸) عدالت به‌عنوان یک اصل اساسی در جبران خسارات مطرح می‌شود که می‌تواند به عنوان مبنای اجرایی برای دولت‌ها در قبال خسارت‌های وارد

شده از سوی دستگاه‌های دولتی همچون شبکه برق در نظر گرفته شود.

در نظام حقوقی ایران نیز، قوانین مدنی مانند ماده ۳۳۲ قانون مجازات اسلامی و تبصره‌های مختلف، دولت را موظف به جبران خسارت‌های وارد شده به افراد می‌کند. این مسئولیت در مواقعی که خرابی تجهیزات برقی یا نوسانات برق باعث آسیب به افراد و اموال آن‌ها شود، اهمیت بیشتری پیدا می‌کند. لذا، مسئولیت مدنی دولت در این زمینه به‌طور فقهی و قانونی بر پایه اصول عدالت و انصاف، و نیز با توجه به حقوق فردی آسیب‌دیده، باید پذیرفته شود و برای جبران خسارت‌ها به منابع عمومی متکی باشد.

نکته‌ای که در فقه اسلامی و عرفان اسلامی مورد توجه قرار می‌گیرد، این است که جبران خسارت به‌طور محدود به بازگشت اموال و پرداخت دیه یا غرامت مالی نمی‌شود، بلکه باید ابعاد معنوی و روحی فرد آسیب‌دیده نیز در نظر گرفته شود. به‌ویژه در مواردی که خسارت‌ها به حیثیت و شخصیت معنوی افراد وارد می‌شود، جبران این نوع خسارت‌ها نیز در قالب "ارش" و به صورت معنوی لازم است. در قرآن کریم و روایات نبوی، این نکته با تأکید بر حفظ کرامت انسانی و توجه به جنبه‌های اخلاقی جبران خسارت‌ها مطرح شده است. از این رو، جبران خسارت در اسلام فقط به جنبه‌های مادی محدود نمی‌شود، بلکه به بازسازی تعادل معنوی و روحی فرد آسیب‌دیده نیز توجه دارد.

در نهایت، همانطور که در فقه اسلامی مسئولیت دولت در قبال خسارات ناشی از خدمات عمومی و اساسی مانند برق‌رسانی پذیرفته شده است، این مسئولیت به‌ویژه در مواقعی که نقص در سیستم‌های فنی مانند شبکه برق منجر به آسیب‌های جانی یا مالی به افراد می‌شود، باید بر اساس اصول قرآنی و فقهی که عدالت و انصاف را محور قرار می‌دهند، جبران شود. این رویکرد، علاوه بر رعایت حقوق فردی، به‌طور معنوی و اخلاقی می‌تواند به تعادل اجتماعی و تقویت اعتماد عمومی به دولت منجر شود.

نتیجه گیری

در دنیای امروز، شبکه‌های برق به‌عنوان یکی از اساسی‌ترین زیرساخت‌های جوامع بشری شناخته می‌شوند که اهمیت بسیاری در رفاه، توسعه و پیشرفت جوامع دارند. با این حال، آسیب‌های ناشی از نقص در این شبکه‌ها می‌تواند خسارات گسترده‌ای، هم در سطح مادی و هم در سطح معنوی به همراه داشته باشد. این مقاله با رویکردی تطبیقی به بررسی جبران خسارات ناشی از آسیب‌های شبکه‌های برق از منظر تمدن اسلامی و سایر تمدن‌ها پرداخته و بر لزوم جبران خسارات نه تنها در بعد مادی، بلکه در ابعاد معنوی و اخلاقی تأکید دارد. در تمدن اسلامی، جبران خسارت‌ها بر اساس اصول قرآنی و عرفانی پی‌ریزی شده است. قرآن کریم و آموزه‌های اسلامی، ضمن تأکید بر عدالت و انصاف، به مسئولیت‌های اخلاقی و معنوی انسان در قبال جبران خسارات پرداخته‌اند. این رویکرد با تأسیس به آموزه‌هایی چون «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ» و تأکید بر احسان و عدالت الهی، جبران خسارت‌ها را به‌عنوان یک فرآیند جامع و عمیق‌تر از ابعاد مادی معرفی می‌کند. جبران خسارت در این رویکرد، نه تنها به رفع ضرر مالی، بلکه به بازسازی تعادل معنوی فرد و جامعه و حفظ کرامت انسانی نیز توجه دارد. در سایر تمدن‌ها، جبران خسارت بیشتر بر پایه قوانین دنیوی و عرفی استوار است و دولت‌ها عمدتاً از منظر حقوقی و مدنی به این مسئله پرداخته‌اند. اما آنچه تمدن اسلامی را از سایر تمدن‌ها متمایز می‌کند، تأکید ویژه بر بُعد معنوی و مسئولیت اجتماعی در کنار عدالت است که در دیدگاه قرآنی و عرفانی نقشی اساسی دارد. این پژوهش نشان می‌دهد که مبانی قرآنی و عرفانی تمدن اسلامی می‌تواند الگویی جامع و الهی برای جبران خسارات ناشی از آسیب‌های زیرساختی، از جمله شبکه برق، ارائه دهد. این رویکرد نه تنها به عدالت و احسان توجه دارد، بلکه با تأکید بر مسئولیت معنوی انسان در قبال دیگران و در راستای حفظ امانت‌های الهی، می‌تواند به بهبود فرآیند جبران خسارت‌ها در جوامع معاصر کمک کند. در نهایت، با بهره‌گیری از این چارچوب معنوی و اخلاقی در جبران خسارت‌ها، امکان دستیابی به جامعه‌ای امن، سالم و عدالت‌محور فراهم می‌شود که در آن حقوق مادی و معنوی افراد به‌طور کامل مورد

توجه قرار گیرد. این رویکرد می‌تواند الهام‌بخش نظام‌های حقوقی سایر تمدن‌ها برای بهبود فرآیندهای جبران خسارت‌ها و تحقق عدالت اجتماعی در عصر حاضر باشد.

پیشنهادهای کاربردی

با توجه به یافته‌ها و نتایج این تحقیق، می‌توان پیشنهادهای ارائه داد که به شکلی ریشه‌ای‌تر و مبتنی بر آموزه‌های قرآنی و عرفانی، به جبران خسارت‌های ناشی از نوسانات برق پرداخته شود. قرآن کریم بر لزوم رعایت عدالت و حقوق مردم تأکید دارد: "إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ" (نحل: ۹۰)، و همچنین در عرفان اسلامی، توجه به حقوق انسان‌ها و ایجاد توازن در زندگی مادی و معنوی از اصول مهم به شمار می‌آید. بر این اساس، هر گونه کوتاهی در جبران خسارت نه تنها نقض حقوق مادی افراد است، بلکه از دیدگاه عرفانی، باعث اختلال در جریان عدل الهی و بی‌نظمی در نظام اخلاقی جامعه می‌شود.

پیشنهادهای برای قانون‌گذاران و ادارات برق: به قانون‌گذاران و مسئولان ادارات برق پیشنهاد می‌شود که با الهام از مفاهیم قرآنی مانند حفظ حق و انصاف، سازوکارهایی طراحی کنند که جبران خسارت‌های ناشی از نوسانات برق به سرعت و با شفافیت کامل انجام گیرد. این فرآیند باید بر اساس آموزه‌های دینی که بر عدالت و رضایت الهی تأکید دارد، صورت پذیرد. قرآن به صراحت می‌فرماید: "وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ" (اعراف: ۸۵) یعنی حقوق مردم را کم نگذارید؛ بنابراین ادارات برق باید به گونه‌ای عمل کنند که حقوق افراد حقیقی و حقوقی در هیچ حالتی نادیده گرفته نشود.

پیشنهادهای برای قضات دادگستری: به قضات دادگستری توصیه می‌شود که بر اساس اصول عدالت‌محور قرآن و روح عرفانی انصاف، پرونده‌های مرتبط با خسارت‌های برق را بررسی نمایند. قضاوت در دین اسلام وظیفه‌ای سنگین و الهی است که هدف آن تحقق عدالت در دنیا و رسیدن به رضای الهی است. قرآن کریم می‌فرماید: "إِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ" (نساء: ۵۸)، یعنی وقتی میان مردم داوری می‌کنید، به عدل داوری کنید. از این رو، هر قاضی باید با الهام از این آیات و استفاده از منابع عرفانی، به گونه‌ای حکم دهد که عدالت الهی در زمین برقرار شود و هیچ گونه بی‌عدالتی رخ ندهد.

پیشنهادهای برای افراد حقیقی و حقوقی: به افراد حقیقی و حقوقی توصیه می‌شود که در انجام امور مادی خود از ابزارهای پیشگیرانه مانند نصب فیوزهای باکیفیت و نوسان‌گیر استفاده کنند. از منظر قرآنی، احتیاط در انجام کارها و پیشگیری از مشکلات، هم‌راستا با حکم عقل و شرع است: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا خُذُوا حِذْرَكُمْ" (نساء: ۷۱). این توصیه به معنای آماده‌سازی و اتخاذ تدابیر پیشگیرانه است تا در صورت بروز خسارت، حقوق افراد ضایع نشود. همچنین، در صورت بروز خسارت، می‌بایست با اتکا به قوانین فقهی و عرفانی اسلامی، دادخواست خود را به گونه‌ای تنظیم کنند که حقوق آنان به عدالت بازگردانده شود.

پیشنهادهای برای نظام حقوقی و دادگستری‌ها: به نظام حقوقی و دادگستری‌ها توصیه می‌شود که با استفاده از منابع قرآنی و احکام فقهی مرتبط با حقوق اجتماعی، به گونه‌ای عمل کنند که حق هیچ‌کس ضایع نشود. همچنین در جلسات دفاعیه، به صورت اصولی و جامع، از مستندات و شواهد حقوقی دقیق استفاده کنند تا عدالت به بهترین نحو برقرار گردد. از منظر عرفانی، هرگونه کوتاهی در این زمینه به تزلزل در نظام اخلاقی و معنوی جامعه منجر می‌شود و عدم رعایت عدالت، از بین بردن تعادل الهی در زندگی اجتماعی خواهد بود.

استفاده از ظرفیت‌های فقهی و عرفانی تمدن اسلامی: با بهره‌گیری از تعالیم قرآنی و عرفانی تمدن اسلامی، که بر ایجاد توازن بین حق و عدالت در تمام ابعاد زندگی تأکید دارد، می‌توان به راه‌حل‌هایی مؤثرتر و کارآمدتر برای جبران خسارت‌های ناشی از نوسانات برق دست یافت. این ظرفیت‌های معنوی و حقوقی می‌توانند الهام‌بخش نظام‌های حقوقی مدرن باشند و الگویی جامع برای تحقق عدالت اجتماعی ارائه دهند.

فهرست منابع

۱. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد، (بی تا)، النهایة فی غریب الحدیث و الأثر، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، قم، چاپ اول.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی بن حسین. (۱۴۱۳ق) من لا یحضره الفقیه، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، چاپ دوم.
۳. ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ق) معجم مقاییس اللغة، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم، چاپ اول.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق) لسان العرب، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، بیروت، چاپ سوم.
۵. آخوند خراسانی، ملا محمد کاظم. (۱۴۰۶ ق) حاشیه المکاسب، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، چاپ اول.
۶. آخوند خراسانی، ملا محمد کاظم. (۱۴۰۹ق) کفآیه الاصول، مؤسسه آل البیت علیهم السلام، قم، چاپ اول.
۷. آخوندی، محمود. (۱۳۸۵ش). آیین دادرسی کیفری، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، چاپ دوازدهم.
۸. اصفهانی، فتح الله. (۱۴۱۰ق). قاعدة لا ضرر (لشیخ الشریعة)، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، چاپ اول.
۹. امامی، سید حسن، بی تا، حقوق مدنی، انتشارات اسلامی، تهران، چاپ اول.
۱۰. امیران بخشایش، عیسی، و باریکلو، علیرضا. (۱۳۹۳). مفهوم اصل جبران خسارت در حقوق بیمه. مجلس و راهبرد، ۲۱(۸۰)، ۱۶۹-۱۹۳.
۱۱. انصاری، مرتضی بن محمد امین. (۱۴۱۵ق). کتاب المکاسب. کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، قم، چاپ اول.
۱۲. انصاری، مرتضی بن محمد امین. (بی تا)، فرائد الاصول، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، چاپ اول.

۱۳. بجنوردی، سید حسن. (۱۴۱۹ق). القواعد الفقهیه، نشر الهادی، قم، چاپ اول.
۱۴. تقی زاده، ابراهیم و احمد علی هاشمی. (۱۳۹۱ش) مسئولیت مدنی، دانشگاه پیام نور، تهران، چاپ اول.
۱۵. توحیدی، محمد علی. (۱۳۷۱ش). مصباح الفقاهه، تقریر بحث سید ابوالقاسم خویی، انتشارات وجدانی، قم، چاپ سوم.
۱۶. جعفری لنگرودی، محمد جعفر. (۱۳۸۵ش). ترمینولوژی حقوق، کتابخانه گنج دانش، تهران، چاپ شانزدهم.
۱۷. جمعی از پژوهشگران. (۱۴۲۶ق). فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت (ع)، مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، قم، چاپ اول.
۱۸. جوادی آملی، عبدالله. (۱۴۰۵ق). کتاب الصلوه (تقریر ابحات الحاج سید محمد محقق داماد)، مؤسسه نشر اسلامی، قم، چاپ اول.
۱۹. حاجی ده آبادی، احمد. (۱۳۸۷ش). قواعد فقه جزایی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، چاپ اول.
۲۰. حاجی عزیزی، بیژن. (۱۳۸۰). روش های جبران خسارت در مسئولیت مدنی. دانشور پزشکی، ۹ (۳۶)، ۶۳-۷۲.
۲۱. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق) وسائل الشیعه، مؤسسه آل البیت (ع)، قم، چاپ اول.
۲۲. حسینی مراغی، میر عبد الفتاح، بی تا، عناوین الاصول، مؤسسه نشر اسلامی، قم.
۲۳. خدا بخشی، حسن، آیتی، سید محمد رضا و عریبان، اصغر. (۱۳۹۸). بازشناسی مفهومی ضمان و اقسام آن در فقه اسلامی، مبانی فقهی حقوق اسلامی، ۱۲، ۲ (۲۴)، ۹-۴۰.
۲۴. خوانساری، احمد. (۱۴۰۵ق). جامع المدارک فی شرح مختصر النافع، اسماعیلیان، قم، چاپ دوم.
۲۵. خوئی، سید ابوالقاسم. (۱۴۲۲ق). مبانی تکمله المنهاج، مؤسسه احیاء آثار الإمام الخوئی ره، قم، چاپ اول.
۲۶. خوئی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۹ق) القواعد الفقهیه والاجتهاد و التقليد، مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (ع)، قم، چاپ اول.

۲۷. رستمی نجف آبادی، حامد، ناصر، مهدی. (۱۳۹۷). تحلیل حقوقی ماهیت خسارت معنوی و طرق جبران آن در پرتو آرای فقهی. فقه و مبانی حقوق اسلامی، (۳)، ۷۳-۴۹.
۲۸. رنجبر صحرایی، مسعود رضا. (۱۳۸۸). ارش (حق تقلیل ثمن) و ارتباط آن با جبران خسارت. مجله تحقیقات حقوقی، (۱ ویژه نامه)، ۳۹۵-۴۴۶.
۲۹. سرتیپ زاده، رحمت اله، و غفاری، مجتبی. (۱۳۹۷). ارکان و شرایط مسوولیت مدنی دولت برای جبران خسارت. کنفرانس ملی اندیشه های نوین و خلاق در مدیریت، حسابداری، مطالعات حقوقی و اجتماعی.
۳۰. سرتیپ زاده، رحمت اله، و غفاری، مجتبی. (۱۳۹۷). مبانی فقهی و اسلامی مسئولیت مدنی دولت (جبران خسارت) در حقوق ایران. کنفرانس ملی اندیشه های نوین و خلاق در مدیریت، حسابداری، مطالعات حقوقی و اجتماعی.
۳۱. سلیمان پور، علی، و ایروانی، امید. (۱۳۹۹). جبران خسارت فارغ از قصور. مجله علمی پزشکی قانونی، ۲۶ (۳ مسلسل ۹۴)، ۱۸۳-۱۸۴.
۳۲. صاحب بن عباد، اسماعیل. (۱۴۱۴ ق) المحيط فی اللغة، عالم الکتاب، بیروت، چاپ اول.
۳۳. صاحب جواهر، محمد حسن بن محمد باقر. (۱۴۰۴ ق). جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، دار الحیاء التراث العربی، بیروت، چاپ هفتم.
۳۴. صفایی، سید حسین و حبیب الله رحیمی. (۱۳۸۹ ش). مسئولیت مدنی، انتشارات سمت، تهران، چاپ اول.
۳۵. طاهری، حبیب الله. (۱۴۱۸ ق) حقوق مدنی، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، چاپ دوم.
۳۶. طباطبایی، سید علی. (۱۴۱۸ ق). ریاض المسائل، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، قم، چاپ اول.
۳۷. طباطبایی، محمد حسین. (۱۴۱۷ ق). المیزان فی تفسیر القرآن، مؤسسه دار العلم، قم.
۳۸. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۳۰ ق). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، مؤسسه تاریخ عربی، بیروت.
۳۹. عامر، حسین. (۱۳۷۶ ش). المسئولیه المدنیة التقصیریة و العقدیة، شرکه المساهمه، مصر، چاپ اول.

۴۰. علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۹ ق). *نهایة الاحکام فی معرفة الأحکام*، مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام، قم، چاپ اول.
۴۱. عمید، حسن. (۱۳۶۴ ش) *فرهنگ عمید*، امیر کبیر، تهران، چاپ چهارم.
۴۲. فاضل لنکرانی، محمد (۱۴۱۶ ق). *القواعد الفقهیه*، چاپخانه مهر، قم، چاپ اول.
۴۳. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله، بی‌تا، *کنز‌العرفان فی فقه القرآن*، ترجمه عبدالرحیم عقیقی بخشایشی، پاساژ قدس، قم، چاپ اول.
۴۴. قاسم‌زاده، سید مرتضی. (۱۳۸۷ ش). *الزام‌ها و مسئولیت‌مدنی بدون قرارداد*، نشر میزان، تهران، چاپ دوم.
۴۵. قرآن کریم (ترجمه حضرات آیت ناصر مکارم شیرازی).
۴۶. قنوتی، جلیل، جاور، حسین، و صالحی کرهرودی، شاهرخ. (۱۳۹۳). *میان کنش قاعده لاضرر و حریم خصوصی خانواده*. مطالعات حقوقی (علوم اجتماعی و انسانی شیراز)، ۶(۲)، ۱۲۵-۱۵۳.
۴۷. کاتوزیان، امیرناصر. (۱۳۷۴ ش). *ضمان قهری*، انتشارات دانشگاه تهران، تهران.
۴۸. کرمی، مجید، مزیدی شرف‌آبادی، علی، نژندی منش، هبیت‌اله. (۱۳۹۸). *مطالعه تطبیقی جبران ضرر در جنایات در حقوق ایران و حقوق بین‌الملل کیفری*. پژوهش تطبیقی حقوق اسلام و غرب، ۶(۲)، ۱۱۹-۱۵۴.
۴۹. محقق حلی، جعفر بن حسن. (۱۴۰۸ ق). *شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام*، قم، مؤسسه اسماعیلیان، چاپ دوم.
۵۰. محقق داماد، سید مصطفی. (۱۴۰۶ ق). *قواعد فقه*. مرکز نشر علوم اسلامی، تهران، چاپ دوازدهم.
۵۱. محقق نائینی، محمد حسین. (۱۳۷۳ ش). *منیة الطالب فی حاشیة المکاسب*، المکتبة المحمدیة، تهران، چاپ اول.
۵۲. معین، محمد. (۱۳۶۴ ش). *فرهنگ فارسی*، امیر کبیر، تهران، چاپ چهارم.
۵۳. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۹۸). *اخلاق در قرآن*، مدرسه الامام علی بن ابی طالب (ع)، قم، چاپ اول، ج ۱، ص ۲۶۰.

۵۴. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۱۱ ق). القواعد الفقهیه، مدرسه امام امیرالمؤمنین - علیه السلام، قم، چاپ سوم.
۵۵. موسوی بجنوردی، سیدمحمد. (۱۴۰۱ ق). قواعد فقهیه، موسسه عروج، تهران، چاپ سوم.
۵۶. موسوی خمینی، سیدروح الله. (۱۴۲۰ ق) الرسائل العشره، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، قم، چاپ اول.
۵۷. موسوی خمینی، سیدروح الله. (بی تا)، تحریر الوسیله، دارالعلم، قم، چاپ اول.
۵۸. موسوی خمینی، سیدروح الله. (۱۴۲۱ ق) البیع، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، تهران، چاپ اول.
۵۹. میرنقی زاده، میرحیدر، و چراغی، علی. (۱۳۹۷). بررسی مبانی و مستندات فقهی و حقوقی قاعده تقلیل خسارت. قانون یار، ۲(۶)، ۷۹-۹۷.
۶۰. میرنقی زاده، میرحیدر، و چراغی، علی. (۱۳۹۷). بررسی مبانی و مستندات فقهی و حقوقی قاعده تقلیل خسارت. قانون یار، ۲(۶)، ۷۹-۹۷.
۶۱. نجفی فتاحی، صمد. (۱۳۸۳). جبران مادی خسارت معنوی در نظام حقوقی ایران. خبرنامه کانون وکلا، - (۱۸۶).
۶۲. نراقی، احمد بن محمد مهدی. (۱۴۱۷ ق). عوائد الایام فی بیان قواعد الأحکام، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم.
۶۳. نظری توکلی، سعید، و نادری پارسا، معصومه. (۱۳۹۸). تحلیل فقهی حقوقی چگونگی جبران خسارت «نقص زیبایی» در جرائم منجر به سوختگی. فقه پزشکی، ۱۱(۳۸-۳۹)، ۳۳-۵۰.
۶۴. نظری، ایراندخت. (۱۳۹۲ ش). الزامهای بدون قرارداد، تهران، انتشارات مجد، چاپ اول.
۶۵. نقیبی، سیدابوالقاسم. (۱۳۸۶). نظریه جبران مالی خسارت معنوی در حقوق اسلامی. الهیات و معارف اسلامی (مطالعات اسلامی)، - (۷۷) ویژه فقه و حقوق اسلامی، ۱۸۱-۲۱۵.
۶۶. نقیبی، سیدابوالقاسم. (۱۳۹۰). قاعده لاضرر و جبران خسارت معنوی به خانواده. مبانی فقهی حقوق اسلامی (پژوهشنامه فقه و حقوق اسلامی)، ۴(۷)، ۹-۲۴.
۶۷. نیکفرجام، زهره. (۱۳۹۲). جبران خسارت معنوی در فقه و حقوق. مبانی فقهی حقوق اسلامی (پژوهش نامه فقه و حقوق اسلامی)، ۶(۱۱)، ۱۰۵-۱۲۷.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۱۷۹-۲۰۱

مبانی هستی‌شناختی معنای زندگی از دیدگاه ویکتور فرانکل و ویلیام جیمز

حسن شیخیانی^۱

محمد حسین مهدوی‌نژاد^۲

مهدی خادمی^۳

معصومه سالاری راد^۴

چکیده

بررسی و مقایسه نظریات ویلیام جیمز و ویکتور فرانکل در زمینه معناداری زندگی و به تبع آن یافتن راهی نو برای حل مسئله بی‌معنایی زندگی و تجدیدنظر در نگرش‌های معاصر درباره معناداری زندگی و استفاده از آرمان‌ها و ارزش‌های کلاسیک برای درک عمیق‌تر این مفهوم می‌باشد. از این رو پژوهش حاضر با هدف بررسی مبانی هستی‌شناختی معناداری زندگی از دو بعد جهانی، شناختی و انسان‌شناختی (انجام شده است. این پژوهش با استفاده از روش تحلیلی-توصیفی و بهره‌گیری از منابع کتابخانه‌ای و اسنادی انجام شده است. چارچوب نظری این تحقیق، مبتنی بر نظریات ویکتور فرانکل و ویلیام جیمز در زمینه معناداری زندگی است. واکاوی دیدگاه‌های آنها نسبت به معناداری زندگی، نشان می‌دهد هر دو فیلسوف تأکید دارند که یافتن هدف و معنا در زندگی برای شادابی و خوشبختی انسان ضروری است و هر دو معتقد هستند که معناداری زندگی نتیجه فعالیت و عمل است. رویکرد فرانکل بر ارزش‌ها و معنای شخصی اشاره دارد، در حالیکه جیمز در رویکرد خود بر تجربه شخصی و رابطه با جهان بیرونی تأکید دارد، همچنین دیدگاه فرانکل، بر نیاز انسان به معنا تأکید دارد ولی جیمز، بر تجربه و کاربرد عملی معنا تأکید دارد.

واژگان کلیدی

معنای زندگی، هستی‌شناختی، انسان‌شناختی، ویکتور فرانکل، ویلیام جیمز.

۱. دانشجوی دکتری، گروه فلسفه دین، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.

Email: h.sheikhiani@pnu.ac.ir

۲. دانشیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: mh.mahdavinejad@pnu.ac.ir

۳. استادیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.

Email: mehdi.khademi@pnu.ac.ir

۴. استادیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.

Email: salarirad.2022@pnu.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۷/۱۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۴/۱۶

طرح مسأله

معنای زندگی، دغدغه‌ای دیرینه در بشر بوده که از دیرباز ذهن فلاسفه، اندیشمندان و متکلمان را به خود مشغول کرده است. در بین دیدگاه‌های مختلف، ویکتور فرانکل و ویلیام جیمز با رویکردهای منحصر به فرد خود، نظریات جذابی درباره معنای زندگی ارائه کرده‌اند. در مورد جعلی بودن یا کشفی بودن معنای زندگی نیز دو دیدگاه وجود دارد برخی معنا را امری عینی و واقعی و قابل کشف می‌پندارند؛ برخی نیز معنا را برخاسته از درون انسان می‌پندارند و آن را امری انفسی و مجعول می‌دانند که از اراده و گزینش و تعهدات شخصی انسان نشأت می‌گیرد و هیچگونه منبع بیرونی و رای اراده شخصی ندارد (علی‌زمانی، ۱۳۸۶: ۸۴). در ادبیات فلسفی و روان‌شناسی، مفهوم معنای زندگی، به دلایل گوناگونی از جمله جستجوی هدف و معنی، مواجهه با مرگ، ارتباطات انسانی، و سایر مسائل اخلاقی و فلسفی، همواره جلب توجه فراگیری داشته است. این مسئله و نقطه مقابل آن یعنی بی‌معنایی زندگی درست زمانی وارد حوزه ادبیات علوم انسانی غرب شد که زندگی افراد بر محوریت امور محسوس قرار گرفت. بی‌معنایی زندگی انسان معاصر، حوزه‌های مختلفی همچون خداشناسی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی و هستی‌شناسی را در بر می‌گیرد. مواردی مانند نفی هر نوع نگاه غایت‌انگارانه به زندگی، نگاه مادی‌گرایانه به علم و حصر شناخت در عقل عملی و تجربه و بدن‌بال آن پیدایش فلسفه‌های پدیدارشناسی، اگزیستانسیالیسم و تجربی و عدم توجه به معارف عقلی، فطری، قلبی و وحیانی، حصر شناخت در عقل، انکار هدفمندی جهان و پوچ‌پنداری و تصادفی دانستن نظام آفرینش، از مهم‌ترین مؤلفه‌های بی‌معنایی زندگی می‌باشند.

"ویکتور فرانکل" (۱۹۰۵-۱۹۷۷م) روانپزشک اتریشی و بنیانگذار لوگوتراپی (معنادرمانی)، معتقد است که میل به معنا، نیروی محرک اصلی انسان در زندگی است. فرانکل در رویکرد فلسفی خود به نام لوگوتراپی بر این نکته تأکید می‌کند که معنای زندگی امری مفروض و مجعول، درونی و روانی و ذهنی و پنداری نمی‌باشد، بلکه امری واقعی و عینی و مکشوف است (فرانکل، ۱۳۷۵، ۱۶۸)؛ به این معنا که معنا چیزی نیست

که انسان آن را خلق کند، بلکه چیزی است که باید آن را در جهان و در وجود خود کشف کرد (بوئری^۱، ۱۹۹۸، ۶). این کشف از طریق تأمل عمیق در تجربیات زندگی، ارزش‌های متعالی و روابط‌مان با دیگران و همچنین با هستی به طور کلی صورت می‌گیرد (سمجدا^۲، ۲۰۰۴، ۱۲). فرانکل در کتاب مشهور خود "انسان در جستجوی معنا"، بر اهمیت یافتن معنای شخصی در زندگی تأکید می‌کند. او معتقد است که حتی در شرایط سخت و دردناک، یافتن معنا می‌تواند فرد را به مقاومت در برابر مشکلات سوق دهد. دیدگاه فرانکل بر اساس تجربیات شخصی‌اش به عنوان یک زندانی در اردوگاه‌های کار نازی‌ها شکل گرفت و او مشاهده کرد که افرادی که معنا و هدفی در زندگی خود داشتند، احتمال بیشتری برای بقا و تحمل سختی‌ها داشتند (بوشکین^۳ و همکاران، ۲۰۲۰).

به عقیده فرانکل معنای زندگی باید توسط خود فرد و با وجدان خود فرد کشف شود. «در واقع وجدان این امکان را به ما می‌دهد که به معانی که ذاتی تمام وضعیت‌های منحصر به فرد هستند، و با هم رشته‌ای را بنام "زندگی انسان" می‌سازند، برسیم. بنابراین انسان در جستجوی معنای معنا و محتوای زندگی با وجدان هدایت و راهنمایی می‌شود» (فرانکل، ۱۳۷۵، ۱۷۱).

فرانکل، نقش برجسته‌ای در توسعه مفاهیم معناداری زندگی داشته است. دیدگاه او در این زمینه ترکیبی از فلسفه، روانشناسی و تجربیات شخصی‌اش است. این ترکیب به او این امکان را داد تا نظریات عمیق و قابل تأملی درباره معناداری زندگی و ویژگی‌های انسانی ارائه دهد. فرانکل معتقد است که معناداری زندگی یک موضوع ویژه برای انسان است؛ زیرا این تنها انسان است که می‌تواند هستی خود را به چالش بکشد و در جستجوی معنا باشد. از دیدگاه او، معنا اصلی‌ترین وجه شخصیت انسان سالم است و انسان زمانی به راستی تحقق یافته و کامل می‌شود که معنایی برای زندگی خود بیابد. او می‌گوید: «معنایی که به تحقق پیوندد، انسان دیگری که با آن روبرو شود، آرمانی که بدان خدمت کند و یا

شخصی که به وی عشق بورزد، تا زمانی که شخص این تعالی خویش را در وجود انسانی‌اش زنده نگاه دارد، به راستی انسان است و تحقق یافته است» (فرانکل، ۱۳۷۱: ۲۵). رویکرد فرانکل به معناداری زندگی ترکیبی از انجام کارهای خلاقانه، تجربه‌های روحی عمیق و پذیرش و برخورد با رنج‌های زندگی است. او معتقد است که از طریق این سه روش، انسان‌ها می‌توانند به معنای واقعی و پایداری در زندگی خود دست یابند و به هدف و جهت جدیدی برای زندگی‌شان برسند. فرانکل، اصول و ارزش‌هایی را برای دستیابی به معناداری زندگی مطرح می‌کند که عبارتند از: ۱) انتخاب ارزش‌های مناسب برای زندگی، ۲) تمرکز بر ارزش‌های مثبت، حتی در شرایط سخت و دشوار، ۳) تسلیم نشدن در برابر مشکلات و چالش‌ها. فرانکل معتقد است که معناداری زندگی، در رابطه انسان با خواسته‌ها، ارزش‌ها، و اعتقادات خود یافت می‌شود. او معتقد است که انسان‌ها، موجوداتی معنajo هستند و به دنبال معنایی در زندگی خود هستند. در واقع فرانکل، کاربست معنای زندگی را در درک عمیق‌تری از زندگی، غلبه بر مشکلات و چالش‌ها و رشد و تعالی انسانی می‌داند.

از سوی دیگر دیدگاه ویلیام جیمز (۱۹۱۰-۱۸۴۲) درباره معناداری زندگی، شامل مولفه‌هایی مانند هدف، ارزش، جستجوی تجربه و خدمت به دیگران و احساس معنا است. بر اساس این دیدگاه، زندگی معنادار زمانی رخ می‌دهد که فرد آرزوی مشخصی در زندگی داشته باشد، به ارزش‌های والا و متعالی معتقد و پایبند باشد، توانایی پذیرش تجربه‌ها و کشف تازگی‌ها را داشته باشد، خدمت به دیگران و جامعه را به عنوان هدفی اصلی در زندگی خود قرار دهد و احساس معنا و هدفمندی را در زندگی تجربه کند. بنابراین جیمز، اصول و ارزش‌هایی را برای دستیابی به معناداری زندگی مطرح می‌کند که عبارتند از: داشتن هدف و آرزو، تجربه احساس معنا و هدفمندی در زندگی و انتخاب ارزش‌های مناسب برای زندگی. در میان اصول و ارزش‌های مشترک در دیدگاه‌های جیمز و فرانکل، می‌توان به مواردی همچون اهمیت داشتن هدف و آرزو در زندگی، تجربه احساس معنا و هدفمندی در زندگی، انتخاب ارزش‌های مناسب برای زندگی اشاره کرد. با توجه به این دیدگاه‌ها، فهم و عمل به مولفه‌های معناداری زندگی می‌تواند به رشد و تحول

شخصی و اجتماعی انسان کمک کند. جیمز، مبانی معناداری زندگی را در دو عامل ذاتی و اکتسابی خلاصه می‌کند. عوامل ذاتی، عواملی هستند که به طور طبیعی در انسان وجود دارند، مانند میل به معناجویی و جستجوی هدف و ارزش. عوامل اکتسابی، عواملی هستند که از طریق تجربه و آموزش به دست می‌آیند، مانند دین، فرهنگ و خانواده. به باور جیمز معناداری زندگی، در ارتباط بین فرد و جهان یافت می‌شود. او معتقد است که انسان‌ها، ذاتاً به معناجویی و یافتن هدف و ارزش در زندگی گرایش دارند. این گرایش، انسان‌ها را به تعامل با جهان و یافتن معنایی در آن سوق می‌دهد. جیمز، کاربست معنای زندگی را در بهبود کیفیت زندگی، ایجاد ارتباطات معنادار و پیدا کردن راهنمایی برای انتخاب‌ها و تصمیم‌گیری‌های معنادار می‌داند.

دیدگاه جیمز در مورد معنای زندگی و سعادت، دیدگاهی پویا و انسان‌محور است. او معتقد است که این مفاهیم مطلق و عینی نیستند، بلکه به باورها و تجربیات هر فرد بستگی دارند. جیمز همچنین بر نقش اراده و باور در تحقق معنای زندگی تأکید می‌کند و به انسان به عنوان یک موجود متشکل از اراده و باورها، نگریسته و معتقد است که هر فرد توانایی دارد معنا و سعادت را برای خودش تعریف کند و با تلاش و اراده خود، آن را تحقق بخشد. این معنا و سعادت نه تنها به تجربیات و شرایط فیزیکی فرد بستگی دارند، بلکه به نگرش و باورهای او نیز وابسته هستند. جیمز تأکید می‌کند که انسان باید خودش باور کند که «زندگی ارزش زیستن را دارد؛ زیرا همین باور است که واقعیت‌های زندگی انسان را تحقق می‌بخشد» (جیمز، ۲۰۰۰، ۲۴۰). به عبارت دیگر، احساس معنا و سعادت برای هر فرد بسته به دیدگاه و ارزش‌های آن فرد، با احساس معنا و سعادت در فرد دیگر متفاوت است. این دیدگاه جیمز به وجود انسان به عنوان موجودی عاطفی و ارادی که قادر است با ایجاد معنا و سعادت در زندگی خود، به سمت رشد و تکامل خود گام بردارد و موجبات توسعه شخصیت و ارتقاء انسانیت را فراهم کند، اهمیت فراوانی دارد (جیمز، ۱۹۸۲، ۱۶۹). یکی از جنبه‌های اساسی دیدگاه جیمز، تأکید بر نقش باورها در شکل‌دهی به معنای زندگی و سعادت است. از نظر او، باورها نه تنها بازتابی از تجربیات ما هستند، بلکه نقشی فعال در خلق تجربیات ما نیز ایفا می‌کنند. باورهای ما می‌توانند انگیزه‌ها، اهداف و انتخاب‌های ما را

شکل دهند و در نهایت، بر کیفیت زندگی ما تأثیر بگذارند. جیمز همچنین بر قدرت اراده در تحقق معنای زندگی تأکید می‌کند. او معتقد است که انسان‌ها صرفاً موجوداتی منفعل نیستند که تحت تأثیر باورها و تجربیاتشان قرار می‌گیرند، بلکه قادرند با اراده و تلاش خود، در جهت تحقق اهداف و آرمان‌هایشان گام بردارند. دیدگاه جیمز با تأکید بر نقش باورها و اراده در خلق معنا و سعادت، بر مسئولیت فردی نیز تأکید می‌کند. از نظر او، هر فرد مسئول انتخاب باورها، ارزش‌ها و اهداف خود است و در نهایت، مسئول تحقق زندگی معنادار و سعادتمندانه‌ای برای خود می‌باشد.

همانطور که مشاهده می‌شود فرانکل و جیمز، هر یک با رویکردی متفاوت و منحصر به فرد، مفهومی خاص از معنای زندگی را ارائه کرده‌اند که به نظر می‌رسد ارتباط مستقیمی با مفاهیم فلسفی، روان‌شناختی و انسان‌شناختی دارد؛ این دو نظریه در محتوا، رویکرد، و کاربردهای خود، گستره و تنوعی دارند که بررسی و مقایسه دقیق آن‌ها می‌تواند به روشن شدن بسیاری از ابعاد پیچیده مفهوم معنای زندگی کمک کند. اما با وجود تأثیرگذاری این دو دیدگاه و اهمیت بی‌تردیدی که آن‌ها در زمینه معنای زندگی دارند و علیرغم اینکه پژوهش‌هایی جداگانه و محدودی در زمینه نظریه‌های فرانکل و جیمز در مسئله معناداری زندگی صورت گرفته است، اما بررسی جامع و مقایسه‌ای دقیق بین این دو دیدگاه و تبیین مؤلفه‌ها، مبانی، کاربردهای معنای زندگی در اندیشه‌های فرانکل و جیمز، به‌ویژه در حوزه روانشناسی و فلسفه انجام نشده است. از این‌رو این موضوع اهمیت بیشتری پیدا می‌کند؛ زیرا از یک طرف کمبود تحقیقات جامع باعث ماندگاری بخشی از ابهامات و تفاوت‌های موجود بین این دو دیدگاه است، که به‌طور مستقیم بر فهم ما از معناداری زندگی تأثیر می‌گذارد و شناخت آن‌ها به فهم عمیق‌تر از معنای زندگی کمک می‌کند. در این تحقیق با رویکردی توصیفی تحلیلی مبتنی بر مطالعات کتابخانه‌ای، مؤلفه‌ها، مبانی، کاربردها و لوازم معناداری زندگی در اندیشه جیمز و فرانکل مورد بررسی قرار خواهد گرفت. در این پژوهش ابتدا به توصیف نگرش جیمز و فرانکل به مسئله معناداری زندگی پرداخته و در ادامه به بررسی مؤلفه‌ها، مبانی و کاربردهای معناداری زندگی در دیدگاه این دو متفکر می‌پردازیم و در پایان ضعف مبانی فلسفی جیمز

و فرانکل و عدم انسجام منطقی دیدگاه آن دو در باب معناداری زندگی می‌پردازیم.

فرضیه تحقیق

مراد از معنای زندگی در دیدگاه فرانکل، به معنای یافتن ارزشی برای زندگی است که هم بعد فردی و هم بعد اجتماعی می‌تواند داشته باشد و اصلی‌ترین وجه شخصیت انسان سالم است، اما در اندیشه ویلیام جیمز، به معنای تجربه احساس معنا و هدفمندی در زندگی و گاهی اوقات ارزشمند بودن خود زندگی می‌باشد. از منظر وی "سعادت" اساسی‌ترین هدف زندگی انسان می‌باشد و این سعادت است که به زندگی ما معنا می‌دهد. در این مطالعه تطبیق و تحلیل دیدگاه فرانکل و جیمز در مورد معناداری زندگی بر مبنای هستی‌شناختی با استفاده از روش تحلیلی - توصیفی و مطالعات کتابخانه‌ای ارائه شده است.

معنای زندگی از دیدگاه ویکتور فرانکل

هستی‌شناختی معنای زندگی ویکتور فرانکل به طور عمده بر پایه‌ی نظریه او به نام لوگوتراپی استوار است. فرانکل، که خود از بازماندگان اردوگاه‌های کار اجباری نازی‌هاست، باور داشت که جستجوی معنا در زندگی، نیروی اصلی پیش‌برنده‌ی انسان است. در حالی که روانکاو سعی می‌کند رفتار انسان را بر اساس یک اصل لذت منفعت طلبانه/هموستاتیک درک کند، فرانکل بر این عقیده است که رفتار انسان را می‌توان و نباید به مکانیسم‌های روان‌شناختی یا بیولوژیکی تقلیل داد (خسروی، ۲۸۳، ۱۳۹۶). خصوصیت انسان‌ها عمدتاً معنوی بودن است. آنها به عنوان موجودات معنوی منتفی نیستند، بلکه می‌توانند آزادانه و مسئولانه عمل کنند و ارزش و معنا را درک کنند. اصول هستی‌شناسی معنای زندگی از دیدگاه فرانکل مبتنی بر ۴ اصل ذیل است (جدول ۱):

جدول ۱- اصول هستی‌شناسی معنای زندگی از دیدگاه فرانکل

اصول	شرح
اراده به معنا	به عقیده فرانکل انسان‌ها به طور ذاتی در جستجوی معنا و هدف در زندگی خود هستند. او این جستجو را به عنوان مهم‌ترین انگیزه‌ی انسانی می‌داند و با نظریه‌های دیگری مانند اراده به قدرت یا لذت، که در روان‌شناسی متداول تر هستند، مخالفت می‌کرد.

مسئولیت فردی	فرانکل به نقش مهم مسئولیت‌پذیری فرد در ایجاد معنا در زندگی تأکید داشت. او بر این باور بود که هر فردی نسبت به یافتن و خلق معنای شخصی خود مسئول است و این مسئولیت از هیچ کس دیگری بر نمی‌آید.
معنا در رنج	از دیدگاه فرانکل حتی در شرایط رنج و درد، انسان می‌تواند معنای عمیقی پیدا کند. او تجربیاتش در اردوگاه‌های نازی را برای نشان دادن این دیدگاه بیان می‌کرد و باور داشت که انسان‌ها می‌توانند با یافتن معنا در سخت‌ترین شرایط نیز به زندگی ادامه دهند.
آزادی نهایی	فرانکل به اهمیت آزادی درونی باور داشت، این آزادی که انسان‌ها فارغ از شرایط بیرونی که در آن قرار دارند، می‌توانند به نگرش و واکنش خود در برابر آن شرایط انتخاب کنند.

پاسخ فرانکل در برابر پرسش‌های فلسفی انتزاعی درباره‌ی وجود و زندگی، بیشتر عملی و درمانی است و به افراد کمک می‌کند که معنی و هدف زندگی خود را فعالانه بیابند و دنبال کنند. فرانکل در آثار خود دو رویکرد متفاوت نسبت به معنای زندگی دارد: رویکرد فردی و شخصی و رویکرد عام و مشترک. او در کتاب "انسان در جستجوی معنا"، به شرح تجارب خود در اردوگاه‌های کار اجباری نازی پرداخته و اذعان می‌دارد که حتی در سخت‌ترین شرایط نیز، یافتن معنا در زندگی می‌تواند به انسان در حفظ امید و غلبه بر رنج‌ها و چالش‌ها، دستیابی به ارزش‌های والا و متعالی و رشد و تعالی وی کمک کند (فرانکل، ۱۳۷۱: ۱۵). در نگاه فرانکل، مشکل مهم انسان امروزی بی‌معنایی زندگی و بیهودگی جهان، ناکامی وجودی و خلأ وجودی می‌باشد و این امر نتیجه زوال ارزش‌ها و سنت‌هاست. انسان سالم از نظر فرانکل کسی است که معناخواه و فرارونده باشد. به عقیده ی وی «معنای زندگی از فرد به فرد و از روز به روز تغییر می‌کند، آن چیزی که مهم است، این است که هر فرد معنا و رسالت خود را در هر لحظه‌ای معین و معلوم دریابد» (فرانکل، ۱۳۹۶: ۶۷).

فرانکل معتقد است که معنا در زندگی یک حقیقت ذهنی است که هر فرد باید خود آن را کشف کند. این معنا در درون فرد شکل می‌گیرد و با تجربیات، ارزش‌ها و باورهای شخصی تعیین می‌شود. به باور وی انسان‌ها از راه تجربیات شخصی خود به درک معنا می‌رسند. این تجربیات می‌تواند شامل کار، عشق، رنج، و یا هر فعالیت دیگری باشد که فرد

به آن معنا می‌دهد. دیدگاه فرانکل بر این فرض استوار است که انسان‌ها قادرند حتی در شرایط بسیار دشوار و ناگوار، معنا را پیدا کنند. او باور داشت که در مواجهه با رنج، انسان‌ها می‌توانند نگرش و روش برخورد خود را انتخاب کنند که این انتخاب، خود نوعی معنا را ایجاد می‌کند (فرانکل، ۱۹۴۶، ۲۲۷-۳۲۴).

برخلاف نظریه‌های روانی دیگر که به لذت یا قدرت به‌عنوان انگیزه‌های اصلی اشاره می‌کنند، فرانکل تأکید می‌کند که معنا یکی از قدرتمندترین نیروهای محرکه در زندگی انسان است. از نگاه فرانکل معنا به‌عنوان انگیزه‌ی اصلی و نیروی محرکه‌ی انسان است و به آزادی درونی هر فرد برای یافتن و ساختن معنا تأکید می‌کند (روهر^۱، ۲۰۰۹، ۳۵۴). او معتقد است که حتی در شرایط محدودیت و اجبار، انسان‌ها این آزادی را دارند که نگرش و معنای خود را انتخاب کنند. بر اساس همین مفروضات فرانکل کوشیده است تا از طریق لوگوترایی به عنوان یک رویکرد درمانی، به بیمارانش کمک کند تا معنای شخصی خود را کشف و پیشرفت کنند. او در این رویکرد درمانی تأکید دارد که معنا یک دانش عمیق و درونی است که باید در بستر تجربیات و خودشناسی کشف شود (همان، ۱۵۹).

انسان‌شناختی معنای زندگی ویکتور فرانکل

هسته‌ی انسان‌شناسی فرانکل، درک او از انسان‌ها به‌عنوان افراد را تشکیل می‌دهد. از منظر او شخص با سه ویژگی وجودی مشخص می‌شود: (۱) وجود شخصی فردی و غیرقابل تقسیم است؛ (۲) وجود شخصی یک موجود کامل است و قابل ادغام نیست؛ (۳) هر فرد چیزی کاملاً منحصر به فرد است. با توجه به دو ویژگی وجودی اول، فرانکل نتیجه می‌گیرد که فرد از طریق تولید مثل جنسی به وجود نمی‌آید زیرا فرد نمی‌تواند از چیزی قابل تقسیم و چیزی که می‌تواند ادغام شود تشکیل شود. از نظر هستی‌شناختی، فرد مانند جسم و روان به عالم مادی تعلق ندارد و نمی‌تواند از عالم مادی برخاسته باشد. از منظر وی والدین، فرد معنوی را خلق نمی‌کنند. آنها فقط بستر آن را فراهم می‌کنند. برای فرانکل روشن است که شخص معنوی به نوعی به بدن اضافه می‌شود و در مقوله‌های زمان

و مکان نیست (فرانکل، ۲۰۰۴، ۱۱۸-۱۱۷).

از نظر فرانکل (۲۰۱۴)، انسان به لحاظ هستی شناختی به سه بعد تعلق دارند: بعد جسمی (بدن)، بعد روانی (ذهن) و بعد روحی (روحانی). این سه بعد از نظر هستی‌شناختی، حالت‌های متمایز وجود هستند و قابل تقلیل به یکدیگر نمی‌باشند. به عقیده فرانکل، پدیده‌های منحصر به فرد انسانی در بعد نوتیک قرار دارند. نظریات تقلیل‌گرایانه به دلیل نابینا بودن به بعد معرفتی، این گونه پدیده‌ها را به اشتباه تفسیر می‌کنند و نمی‌توانند عدالت را در مورد پدیده انسان به درستی انجام دهند.

"من تقلیل‌گرایی را رویکردی شبه علمی تعریف می‌کنم که انسانیت پدیده‌ها را نادیده می‌گیرد و با تبدیل آن‌ها به پدیده‌های اپی‌پدیده‌ای صرف، به‌ویژه، با تقلیل آن‌ها به پدیده‌های ماوراء بشری، آن‌ها را نادیده می‌گیرد. در واقع، می‌توان تقلیل‌گرایی را به عنوان خرده انسان‌گرایی تعریف کرد. برای مثال، اجازه دهید دو پدیده را مطرح کنم که شاید انسانی‌ترین آنها باشد، عشق و وجدان.

اکنون، تقلیل‌گرایی می‌تواند عشق را به عنوان تعالی صرف جنسیت و وجدان را صرفاً بر اساس سوپرایگو تفسیر کند. هدف من این است که در واقع عشق نمی‌تواند فقط نتیجه تعالی جنسی باشد زیرا هر زمان که تعالی اتفاق می‌افتد، عشق پیش شرط بوده است و وجدان در صورت لزوم موظف است دقیقاً با آن قراردادها و معیارها، سنت‌ها و ارزش‌هایی که توسط سوپرایگو منتقل می‌شوند، مخالفت کند. بنابراین، اگر وجدان ممکن است در یک مورد معین، کارکرد تضاد با سوپرایگو را داشته باشد، قطعاً نمی‌تواند با سوپرایگو یکسان باشد". (فرانکل، ۲۰۱۱، ۷۴-۷۳).

همانطور که مشاهده می‌شود فرانکل به صراحت مفروضات یک هستی‌شناسی اساسی را رد می‌کند و وقتی صحبت از درک او از یک شخص می‌شود، برای هستی‌شناسی رابطه‌ای استدلال می‌کند. او تأکید می‌کند که «بودن» به معنای «متفاوت بودن» است: "بودن" مساوی "متفاوت بودن" است - یعنی "متفاوت بودن از چیزی"; رابطه فوق العاده مهم است در واقع، فقط رابطه "وجود دارد". بنابراین می‌توانیم آن را این‌گونه بیان کنیم: هر چیزی که هست فقط با اشاره به چیز دیگری وجود دارد. (فرانکل، ۱۹۸۶، ۵)

از دیدگاه فرانکل معنا «چیزی نیست که توسط انسان ساخته شده باشد» بلکه چیزی است که همیشه در هر موقعیتی وجود دارد و «باید پیدا شود». بنابراین معنا پدیده‌ای عینی - ذهنی است زیرا آنچه در یک موقعیت معنادار است از فردی به فرد دیگر تغییر می‌کند و در هر فردی منحصر به فرد است و مسیر خاص خود را برای دنبال کردن دارد. به عقیده فرانکل ما نمی‌توانیم «هدف» جهان را زیر سؤال ببریم، با این حال هدف تا آنجا متعالی است که همیشه نسبت به آنچه که فرد آن را «دارا» بیرونی باشد (لانگل، ۱۹۹۴، ۱۹).

بنابراین، در بهترین حالت می‌توانیم معنای جهان را در قالب یک ابرمعنا درک کنیم و از این کلمه برای انتقال این ایده استفاده کنیم که معنای کل دیگر قابل درک نیست و چیزی واقعی است (فرانکل، ۲۰۱۰، ۳۰). به عبارت دیگر ابر معنا برای هر شخص پدیده‌ای عینی در جهان است که می‌توان آن را یافت و ارتباط بین نهایی بودن آن و معنای شخصی در این فرض نهفته است که «همیشه با یا بدون انجام ما غالب است» و معنای نهایی در وجود ما دخالت می‌کند (فرانکل ۱۹۸۸: ۱۴۱). اکنون روشن می‌شود که چرا برای هر موقعیت زندگی فقط یک پاسخ درست و معنادار وجود دارد و معنای شخصی هر فرد در ابر معنای گنجانده شده است. بر این اساس فرانکل معتقد است به دلیل وجود ابر معنای، فرد از یک سو امکان یافتن معنای شخصی را دارد و از سوی دیگر به اراده معنا مجهز است (فرانکل، ۱۹۶۷، ۱۵).

فرانکل ضمن بیان اینکه انسان دارای ۲ بُعد روح انسانی و فراحیات انسانی است، تأکید انسان‌ها دارای بُعد روحانی هستند که آن‌ها را قادر می‌سازد تا به دنبال معنا بگردند و به آن دست یابند. همچنین این بُعد روحانی، فراتر از نیازهای فیزیولوژیکی و روان‌شناختی است و ناظر به جستجوی ارزش‌ها و مفاهیم متعالی است (اصغری، ۱۳۹۷، ۱۸۴). بنابراین از دیدگاه فرانکل، هر انسان دارای توانایی ذاتی و نیاز به یافتن معنا در زندگی است. این معنا می‌تواند در کار، روابط انسانی، و حتی در مواجهه با رنج کشف شود. این دیدگاه به انسان‌شناسی فرانکل یک رویکرد جامع و متعالی می‌بخشد که توجه به جنبه‌های معنوی و اخلاقی زندگی انسان دارد.

معنای زندگی از دیدگاه ویلیام جیمز

هستی‌شناختی معنای زندگی ویلیام جیمز (۱۸۴۲-۱۹۱۰)، فیلسوف و روان‌شناس آمریکایی، یکی از بنیان‌گذاران فلسفه‌ی پراگماتیسم است. او در آثار خود به ویژه در کتاب "اراده به باور"^۱ و سلسله‌مقالاتی مانند "تجربیات دینی"^۲ به طور مفصل به موضوع معناداری زندگی پرداخته است. در نگاه جیمز "سعادت" اساسی‌ترین هدف زندگی انسان می‌باشد و این سعادت است که به زندگی ما معنا می‌دهد یعنی انگیزه کنش و عمل در کنار تحمل رنج‌های زندگی پیدا می‌کند (جیمز، ۱۹۵۸، ۷۶-۸۵). ویلیام جیمز در کتاب "پراگماتیسم" به معرفی دیدگاهی می‌پردازد که بر اساس آن، حقیقت و معنا از طریق کاربرد و تأثیر آن‌ها در زندگی واقعی تعیین می‌شود. او معتقد است که حقیقت نه یک واقعیت از پیش موجود، بلکه نتیجه تعاملات فرد با جهان و تجربیات اوست. این بدین معناست که معنای زندگی باید از طریق اعمال و نتایجی که به دنبال دارند تفسیر شود (جیمز، ۲۰۰۰، ۱۴).

جیمز در کتاب "اراده معوطف به ایمان" خود معتقد است انسان‌ها ذاتاً موجوداتی ایمان‌گرا هستند و برای یافتن معنا در زندگی، نیازمند اتکا به باورهایی هستند که فراتر از عقل و منطق قرار دارند. همچنین جیمز در کتاب اصول روانشناسی خود یادآور می‌شود که انسان بر اساس اصل اراده و اختیار خود پدیده‌ای را به عنوان امر سعادت بخش و هدف زندگی خویش انتخاب می‌کند و در راستای تحقق آن زندگی و عمل می‌کند. از منظر وی این خود انسان است که می‌تواند زندگی را معنادار ببیند و به آن معنا دهد اوست که باید تصمیم بگیرد که جهان را معنا ببخشد یا پوچ و بی معنا ببیند (جیمز، ۱۹۵۶، ۵۱).

در رهیافت جیمز، مراد از معنای زندگی همان هدف زندگی است. بنابراین پرسش از معنای زندگی، به پرسش از هدف زندگی بر می‌گردد، مبنی بر اینکه آیا اهداف ارزشمندی وجود دارند که ما بدنبال تحقق آن‌ها باشیم؟ در اندیشه جیمز میان مقوله سعادت، معنا و هدف، پیوند وثیقی می‌توان یافت. اما آنچه بسیار مهم است، این است که

1. The Will to Believe

2. The Varieties of Religious Experience

جیمز بر اساس مبانی فلسفی پراگماتیستی خود، معنای زندگی و سعادت را به عنوان مفاهیمی از بُعد غیر عینی، نسبی، تحقق یافتنی، قابل جعل و ایجاد شدنی توصیف می‌کند (اشرفی، ۲۲۱، ۱۳۹۷). بر این اساس، اولاً معنا و سعادت، نتیجه مشارکت فعالانه افراد در بازی زندگی است. ثانیاً معنا و سعادت چیزهایی مطلق و جهانی نیستند، بلکه به تفاوت‌ها و متغیرهای شخصیتی، متناسب با اراده و باورهای هر فرد بستگی دارند. (جیمز، ۲۰۰۰، ۲۴۰).

انسان‌شناسی معنای زندگی ویلیام جیمز در مسئله معناداری زندگی با توجه به مبانی فلسفی پراگماتیستی‌اش، یک نگاه انسان محور و عمل‌گرا دارد؛ در رویکرد انسان محورانه، این خود انسان و باورهای اوست که به زندگی‌اش معنا می‌بخشد (جیمز، ۱۹۵۶، ۶۱). او هستی‌شناسی معناداری زندگی را با تمرکز بر تجربیات شخصی، پراگماتیسم و مفهوم اراده به باور تبیین می‌کند. او معتقد است که معنا از طریق اعمال و نتایج عملی تجربه‌های فردی حاصل می‌شود. به همین سبب، دیدگاه‌های جیمز بر این تاکید دارد که افراد می‌توانند و باید از آزادی خلاقانه خود برای ساختن و تفسیر معنای زندگی‌شان بهره‌برداری کنند، حتی اگر این معنا در قالب باورهای دینی، اخلاقی، یا شخصی شکل گیرد. جیمز گاهی اوقات زندگی را به عنوان یک هدف ارزشمند معرفی می‌کند و بیان می‌دارد که اگر انسان خود زندگی را به عنوان یک هدف ارزشمند بپذیرد، زندگی او معنادار خواهد شد (کیهانی، ۱۳۹۴، ۲۶). ویلیام جیمز به بررسی ابعاد وجودی انسان و چگونگی جستجوی معنا در زندگی افراد می‌پردازد. این دیدگاه شامل نگرشی عمیق به ماهیت انسان، تجارب انسانی و نقش باورهای فردی در زندگی است. انسان‌شناسی معناداری از نگاه ویلیام جیمز مبتنی بر ۷ اصل اساسی ذیل است که به اختصار در جدول ۲، آورده شده است:

جدول ۲- اصول انسان‌شناسی معنای زندگی از منظر ویلیام جیمز

اصول	شرح مختصر
تجربه‌گرایی افراطی ^۱	جیمز بر این باور بود که واقعیت شامل تمامی تجربیات مستقیم انسان است و باید تمامی این تجربیات، چه مادی و چه معنوی، در تحلیل ما از زندگی معنادار مد نظر قرار گیرد (جیمز، ۱۹۰۷، ۱۴۲).
اراده به باور ^۲	جیمز باور داشت که اراده و تصمیم فرد در پذیرش باورها نقشی اساسی در معنادهی به زندگی بازی می‌کند. او تأکید می‌کرد که در شرایطی که دلایل قطعی برای قبول یا رد یک باور وجود ندارد، افراد می‌توانند به منظور رسیدن به آرامش و معنا، باورهای خود را انتخاب کنند (جیمز، ۱۸۹۶، ۲۵).
تجربیات دینی و معنوی	جیمز (۱۹۰۲) در کتاب "تنوع تجربیات دینی" به تحلیل تجربیات دینی و معنوی می‌پردازد و آن‌ها را ابزارهایی مهم برای یافتن معنا در زندگی می‌داند. او معتقد بود که این تجربیات می‌توانند به فردی احساس عمیق و شخصی از معنا و هدف در زندگی ببخشند.
نقش فردی و عملگرایی	از دیدگاه جیمز، هر فردی باید به صورت فعالانه در جستجوی معنای زندگی خود باشد. او تأکید داشت که معنا باید از طریق اعمال و تصمیمات فردی خلق شود و این که هر کس باید به دنبال پاسخ‌هایی شخصی به مسائل وجودی باشد.
پراگماتیسم	جیمز (۱۹۰۷) در کتاب "پراگماتیسم" خود پراگماتیسم را به عنوان معیاری برای سنجش معنای باورها و فعالیت‌ها قبول داشت. از نظر او، باورها و فعالیت‌های فردی باید بر اساس نتایج عملی و تفاوتی که در زندگی ایجاد می‌کنند، جوهریابی و ارزیابی شوند. به بیان دیگر، معنا و حقیقت نسبی هستند و بر اساس کارایی و سودمندی‌شان در زندگی روزمره مشخص می‌شوند.
اهمیت روان‌شناسی و شناخت فردی	جیمز در کتاب اصول روانشناسی (۱۸۹۶) به تأثیر روان‌شناسی بر درک ماهیت انسان توجه ویژه‌ای داشت. او اعتقاد داشت که شناخت انسان و فهم اینکه چگونه ذهن و روح او کار می‌کند، می‌تواند به کشف معنا و هدف در زندگی کمک کند.

ویلیام جیمز انسان‌شناسی معنای زندگی را در چارچوب تجربه‌های شخصی، اراده به باور، و پراگماتیسم توضیح می‌دهد. او معتقد بود که هر فرد باید از طریق تجربیات مستقیم و شخصی خود، به جستجوی معنای زندگی بپردازد و از اراده خود برای انتخاب باورهایی که به زندگی‌شان معنا می‌بخشند، استفاده کند. باورهای ما، حتی در صورت نبود دلایل

1. Radical Empiricism

² The Will to Believe

قطعی، باید بر اساس کارایی و سودمندی‌شان در زندگی روزمره انتخاب شوند. این دیدگاه جیمز نشان‌دهنده یک تأکید قوی بر فردیت، تجربه‌های شخصی، و نقش فعالانه خود افراد در خلق و یافتن معنا در زندگی است (جیمز، ۲۰۰۰، ۲۴۰).

بطور کلی جیمز معنای زندگی انسان به خود وی باز می‌گردد و نیرو یا عاملی بیرون از خود و یا اراده‌ی او در تأمین سعادت و خوشبختی وی نقش ندارد. بر این اساس اگر انسان به ارزش، اهمیت، نقش اراده و عمل خود در زندگی پی ببرد، می‌تواند یک زندگی هدفمند، معنادار و سعادتمند را برای خود تحقق بخشد (جیمز، ۱۹۰۲، ۱۶۹). بنابراین می‌توان گفت از نگاه جیمز آنچه که به زندگی انسان معنا می‌دهد، تلاش‌های مستمر او جهت اصلاح و بهبود زندگی‌اش است.

تحلیل معنای زندگی از دیدگاه ویکتور فرانکل و ویلیام جیمز

فرانکل در آثار خود دو رویکرد متفاوت نسبت به معنای زندگی دارد: رویکرد فردی و شخصی و رویکرد عام و مشترک. در کتاب "انسان در جستجوی معنا"، فرانکل به این نکته اشاره می‌کند «معنای زندگی از فرد به فرد و از روز به روز تغییر می‌کند، آن چیزی که مهم است، این است که هر فرد معنا و رسالت خود را در هر لحظه‌ای معین و معلوم دریابد» (فرانکل، ۱۹۷۵: ۸۸). این بیان نشان می‌دهد که پرسش از معنای زندگی باید به هر فرد به صورت جداگانه پاسخ داده شود و این خود فرد است که می‌تواند معنای زندگی خود را بیابد. این دیدگاه فرانکل بر اهمیت فردیت و تجربه‌های شخصی در یافتن معنای زندگی تأکید دارد. با این حال، فرانکل در کتاب دیگری به نام "فریاد ناشنیده برای معنا"، به بعدی دیگر از معنای زندگی اشاره می‌کند که بر اساس آن، بشر نیازمند یک تعریف مشترک از معناست. او در این کتاب می‌نویسد: «بقای بشر منوط به این امر است که یک تعریف مشترک از معنا داشته باشند. آنها باید با یک اراده‌ی مشترک و برای یک معنای مشترک متحد شوند. جستجوی انسان برای معنا، بطور مشخص یک پدیده‌ی فراگیر جهانی است که نسل ما شاهد آن است» (فرانکل، ۱۹۷۷: ۶). این بیان نشان‌دهنده‌ی این است که فرانکل به اهمیت داشتن یک هدف مشترک و اراده‌ی جمعی برای بقا و تحقق معنای زندگی باور دارد. تضاد میان این دو دیدگاه فرانکل می‌تواند زمینه‌ساز نقد و بحث‌های

بیشتری باشد (اکبرزاده، ۱۳۹۶، ۳۱). از یک سو، او بر فردیت و تجربه‌های شخصی تأکید می‌کند و از سوی دیگر، بر نیاز به یک معنای مشترک و جمعی برای بقا و پیشرفت بشریت. این دوگانگی در آثار فرانکل به ما نشان می‌دهد که معنای زندگی می‌تواند چندین بعد داشته باشد و هم فردی و هم اجتماعی باشد. دیدگاه اول هرچند که مطابق میل و اراده بسیاری از اگزیستانسیالیست‌ها است قابل دفاع و پذیرش نیست و لوازمی را به دنبال خواهد داشت. خروجی این رهیافت این است که هرچند که ممکن است عده‌ای بر سر یک معنایی خاص به توافق رسیده باشند، با این حال معنای مشترک میان انسان‌ها وجود ندارد. این امر موجب می‌شود تا معنا امری درونی شده و هر فرد مطابق با علاقه‌ها و سلیقه‌های خود آن را دنبال نماید. بنابراین این رویکرد فرانکل که هر کسی، خودش به زندگی خودش معنا می‌دهد اساساً اشتباه است؛ زیرا نتیجه این رویکرد درونی شدن، محدود شدن و موقتی بودن معنا است. همچنین در این حالت معنا تابع شرایط زمانی و مکانی فرد می‌گردد در مقابل با معناهایی که دیگران در زندگی دارند، قرار می‌گیرد. پس خودبنیادی معنا منتج به شکاکیت و نسبی‌گرایی می‌شود و این تفسیر از معنا امکان داوری نیز ندارد.

دیدگاه ویلیام جیمز نسبت به معنای زندگی نیز با چالش‌هایی روبروست از جمله اینکه با توجه به مبانی پراگماتیستی‌اش، توجیه صدق یک باور به نتایج عملی‌اش برای صاحب باور وابسته است. این درحالی است که مبتنی ساختن صدق یک باور به نتایج مفید آن و جدا انگاری آن با امر واقع غیر معقول است. چالش دوم پذیرش تعدد معانی زندگی است. از نظر او، هیچ معنای واحد و مطلقی برای زندگی وجود ندارد، بلکه هر فرد می‌تواند معنای خاص خود را بر اساس باورها و تجربیاتش خلق کند. این دیدگاه، فضایی را برای تنوع، خلاقیت و فردیت در جستجوی معنا فراهم می‌کند. دیدگاه جیمز مبتنی بر اصول نسبیت است، به این معنی که او معتقد است که حقایق مطلق و عینی وجود ندارد و مفاهیم بسته به چارچوب‌های فردی تفسیر می‌شوند. این امر در مورد معنای زندگی و سعادت نیز صدق می‌کند. از نظر جیمز، هیچ تعریف واحدی از این مفاهیم وجود ندارد و هر فرد باید معنای خاص خود را بر اساس چارچوب ذهنی خود کشف کند. این دیدگاه جیمز اگرچه دیدگاه جیمز نسبت به معنای زندگی دیدگاهی پویا، انسان‌محور و نسبی‌گرایانه است. این دیدگاه،

بر نقش باورها، اراده و مسئولیت فردی در خلق زندگی معنادار و سعادتمندانه تأکید می‌کند و با پذیرش تعدد معانی، فضایی را برای تنوع، خلاقیت و فردیت در جستجوی معنا فراهم می‌کند. از این رو به نظر می‌رسد با وجود چالش‌هایی که این دیدگاه با آن مواجه است، می‌تواند برای افرادی که به دنبال معنا در تجربه‌های شخصی و روزمره هستند، انعطاف‌پذیری و پذیرش مناسبی را فراهم کند و راهنمای ارزشمندی برای کسانی باشد که به دنبال یافتن معنای عمیق‌تر در زندگی خود هستند.

بطور خلاصه مقایسه دیدگاه فرانکل و جیمز نشان می‌دهد که اگرچه هر دو متفکر به اهمیت معنا در زندگی تأکید دارند، اما فرانکل و جیمز از دیدگاه‌ها و روش‌های متفاوتی برای تعریف و جستجوی آن استفاده می‌کنند. فرانکل بیشتر از رویکرد روان‌درمانی برای یافتن معنا استفاده می‌کند، در حالی که جیمز به تحلیل تجربه‌های شخصی و معنوی تکیه دارد.

مقایسه دیدگاه ویکتور فرانکل و ویلیام جیمز با رویکرد انتقادی

بررسی رویکرد فرانکل به معنای زندگی نشان می‌دهد از دیدگاه وی، یافتن معنا در زندگی می‌تواند به افراد کمک کند تا با مشکلات و سختی‌ها بهتر مقابله کنند. اما برخی منتقدان وی معتقدند که این تأکید بیش از حد بر معنا ممکن است دیگر عوامل مهم روانشناختی و اجتماعی مانند عوامل زیستی، ژنتیکی و محیطی که نقش مهمی در سلامت روانی افراد دارند را نادیده بگیرد و برای همه افراد کارآمد نباشد. به عنوان مثال، افراد مبتلا به افسردگی شدید یا اختلالات روانی ممکن است قادر نباشند معنا را در زندگی خود پیدا کنند و نیاز به روش‌های مکمل یا متفاوتی برای درمان داشته باشند. بنابراین بر خلاف دیدگاه فرانکل ممکن است یافتن معنا در زندگی برای همه ی افراد و یا در همه ی شرایط به آسانی امکان‌پذیر نباشد (بوشکین و همکاران، ۲۰۲۱).

از دیگر انتقاداتی که به معنای زندگی در نگاه ویکتور فرانکل وارد شده کم توجهی او به اهمیت جایگاه عوامل فرهنگی و اجتماعی در نحوه پیدا کردن معنا توسط افراد است. فرانکل معتقد است که جستجو برای معنا یک فرآیند جهان‌شمول است که می‌تواند در همه فرهنگ‌ها به کار رود و بیشتر بر جستجوی فردی تجربیات شخصی خود فرد برای معنا

تأکید دارد، این در حالیست که از منظر منتقدان وی نقش فرهنگ و بستر اجتماعی در شکل‌دهی به مفاهیم معنای زندگی پیچیده است و حمایت اجتماعی و ارتباطات انسانی نیز می‌توانند نقش مهمی در سلامت روانی و یافتن معنا داشته باشند. همچنین ممکن است این نظریه برای همه فرهنگ‌ها و جوامع به یک اندازه کاربرد نداشته باشد، به عنوان مثال، در برخی فرهنگ‌ها، ممکن است معنا بیشتر از طریق ارتباطات اجتماعی و خانوادگی پیدا شود تا از طریق جستجوی فردی (تینگن^۱، ۱۹۹۹).

رویکرد دیگری که در این پژوهش مورد بررسی قرار گرفت، رویکرد جیمز به معنای زندگی است. معنای زندگی از دیدگاه جیمز بر اساس فرض اصلی ذهنیت فردی و تجربه شخصی، پراگماتیسم و اراده به باور بنیان نهاده شده است. جیمز یکی از بنیان‌گذاران فلسفه پراگماتیسم است و معتقد است که حقیقت و معنا باید بر اساس تأثیرات عملی و نتایج آن‌ها سنجیده شوند. جیمز در تفسیر خود از معنای زندگی به شدت بر تجربه شخصی و درونی افراد تأکید دارد و بر این باور است که تجربه دینی و معنوی می‌تواند معنای عمیقی به زندگی ببخشد. به عبارت دیگر، اگر یک باور یا تجربه به بهبود زندگی فرد کمک کند، می‌توان آن را معنادار و حقیقی دانست، این در حالیست که این امکان وجود دارد که افراد تحت تأثیر شرایط اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی نیز به مکاشفه معنوی برسند یا به آن نیاز داشته باشند. جیمز معتقد است که معنا می‌تواند به صورت‌های مختلف و از منابع گوناگون از جمله مذهب، هنر، علم، و تجربه‌های روزمره بدست آید. تأکید بیش از حد جیمز بر تجربه شخصی و دینی و غفلت از دیگر جنبه‌های مهم زندگی، مانند روابط اجتماعی، مسئولیت‌های اخلاقی و تأثیرات فرهنگی، ممکن است به نوعی عمل‌گرایی افراطی منجر شود که در آن تنها نتایج عملی و فوری مورد توجه قرار می‌گیرند و ارزش‌های بلندمدت و اصول اخلاقی نادیده گرفته می‌شوند. همچنین، این رویکرد ممکن است به نوعی نسبی‌گرایی منجر شود که در آن تجربه هر شخص، بدون توجه به معیارهای عینی و علمی به عنوان یک حقیقت معتبر تلقی شود (جوزف^۲، ۲۰۲۲). یکی دیگر از

1. Tengan

2. Joseph

انتقادات متداول به جیمز این است که نظریات او بعضاً فاقد سیستماتیک و ساختار منطقی منسجم است و بیشتر به توصیفات تجربی، احساسات عمیق و مشاهدات شخصی متکی هستند، در حالیکه معنا چیزی فراتر از احساسات است و می‌تواند علاوه بر بُعد روانشناختی، شامل ابعاد فلسفی، اجتماعی و اخلاقی نیز بشود. از دیگر انتقاداتی که به دیدگاه جیمز وارد شده تاکید بسیار وی بر ارتباط بین دین و معنا است. جیمز در آثارش دین را یکی از منابع اصلی معنا در زندگی معرفی می‌کند. اما جامعه‌ی معاصر ممکن است به دلایل مختلف از جمله تغییرات فرهنگی و سکولاریزاسیون، نگاه متفاوتی به این مسئله داشته باشد و در نتیجه چنین رویکردی برای افرادی که به دین اعتقادی ندارند یا به دنبال منابع دیگری برای یافتن معنا هستند، کاربردی نداشته باشد (فردریک و همکاران، ۱۹۸۷).

جدول ۳- مقایسه دیدگاه ویکتور فرانکل و ویلیام جیمز با رویکرد انتقادی

کاربرد پذیری	نقاط ضعف	نقاط قوت	روش‌شناسی	مفاهیم کلیدی	
تأثیرات فرهنگی و اجتماعی بر زندگی	- تمرکز بر فردگرایی - بی‌توجهی به تفاوت‌های فرهنگی و اجتماعی - چالش‌های کاربردی در شرایط بحرانی	- تجربیات شخصی - معرفی ابزارهایی برای مقابله با شرایط دشوار	رویکرد روان‌درمانی	لوترگ‌تری، اراده معطوف به معنا	ویکتور فرانکل
ممکن است برای جوامع سکولار کمتر کارآمد باشد	- عدم سیستماتیک بودن - محدود کردن معنای زندگی به احساسات و توجه اندک به آثار فرهنگی و اجتماعی افراد - پیوند زیاد با دین به دلیل تغییرات فرهنگی	- تحلیل جامع تجربه‌های معنوی و پلورالیسم معنایی - انعطاف‌پذیری	توصیف و تحلیل تجربه‌های شخصی	تجربه شخصی و معنوی	ویلیام جیمز

منبع: نگارنده

در مجموع می‌توان گفت هر دو نظریه به نقدهایی مربوط به کاربردپذیری در شرایط خاص و عدم توجه کافی به تفاوت‌های فردی و فرهنگی مواجه هستند.

نتیجه گیری

مبانی فلسفی منطقی، اصول و قواعدی هستند که بر اساس آنها می‌توان به درستی یا نادرستی یک نظریه یا استدلال پی برد. از این رو شناخت مبانی فلسفی منطقی دیدگاه‌های اندیشمندان، می‌تواند به درک عمیق‌تر این نظریات آنها کمک کند. در پژوهش حاضر مبانی فلسفی دو اندیشمند بزرگ در خصوص معنای زندگی مورد بررسی و واکاوی قرار گرفت. فرانکل یک فیلسوف اگزیستانسیالیسم است. در این مکتب فلسفی بر آزادی و مسئولیت انسان تأکید می‌کند، بنابراین فرانکل معتقد است که معناداری زندگی، باید بر اساس آزادی و مسئولیت انسان سنجیده شود. به عبارت دیگر، معنادار بودن یک تجربه یا هدف، به این بستگی دارد که آن تجربه یا هدف، از سوی انسان انتخاب شود و مسئولیت آن بر عهده انسان باشد. در مقابل رویکرد جیمز، رویکردی پراگماتیستی است. پراگماتیسم، یک مکتب فلسفی است که بر کاربرد عملی و ارزشمندی دانش تأکید می‌کند. جیمز، معتقد است که تجربه، منبع اصلی معنا در زندگی است. او می‌گوید: «معنا، در تجربه زندگی یافت می‌شود.» او معتقد است که انسان‌ها، باید به دنبال تجربه‌هایی باشند که برای آنها معنادار هستند. به اعتقاد ویلیام جیمز معناداری زندگی هر فرد را، باید بر اساس کاربرد عملی و ارزشمندی دانش وی سنجید. او می‌گوید: «معناداری زندگی، در آن چیزی است که ما برای آن زندگی می‌کنیم». براین اساس معنای زندگی ویلیام جیمز، یک مفهوم نسبی است که برای هر فرد، به تجربه و کاربرد عملی آن برای او بستگی دارد. همچنین بر اساس این مبنا، معنا در زندگی، در تجربه‌های فرد یافت می‌شود.

از دیدگاه فرانکل، که جستجوی معنا مهم‌ترین انگیزه زندگی انسان است معنا در زندگی را می‌توان حتی در شرایط سخت و ناگوار پیدا کرد و این معناست که به زندگی انسان هدف و جهت می‌دهد. بر اساس لوگوتراپی فرانکل، انسان‌ها قادرند از طریق یافتن معنا در کار، عشق و رنج، زندگی خود را معنادار کنند. همچنین فرانکل بر این باور است که معنا در زندگی به صورت کلیشه‌ای و ثابت وجود ندارد، بلکه هر فرد باید معنای خاص خود را در زندگی پیدا کند. این معنا می‌تواند از طریق تجربیات شخصی، ارزش‌ها و باورها

و همچنین مواجهه با چالش‌ها و دشواری‌ها کشف شود. در رویکرد فرانکل معناداری زندگی از طریق یافتن و تحقق دادن به هدف‌ها و معناهای شخصی در زندگی (کشف معنا) به دست می‌آید، بنابراین اگر انسان معنا و هدفی در زندگی پیدا کند و با آن ارتباط برقرار کند، می‌تواند با شرایط سخت و مشکلات زندگی مقابله کند و زندگی معناداری را تجربه کند. همچنین در رویکرد فرانکل ارزش‌های شخصی و مرتبط شدن با آن‌ها اهمیت بسیاری دارد. بنابراین خواسته‌ها، ارزش‌ها، و اعتقادات خود انسان در خلق معناداری زندگی بسیار تاثیرگذار است. این در حالی است که در رهیافت جیمز معنای زندگی از طریق تجربه شخصی و رابطه‌ی با جهان بیرونی، ارزش‌ها و انتخاب‌های فرد و استعدادها و توانمندی‌های فرد قرار دارد. از منظر وی ارتباط بین فرد و جهان بر معناداری زندگی نقش اساسی دارد. برای مثال، جیمز باور داشت که انسان باید در مواجهه با واقعیت‌ها و تحولات زندگی خویش، ارتباط فعال و هماهنگی با جهان برقرار کند تا معناداری را تجربه کند.

در مجموع واکاوی دیدگاه‌های ویکتور فرانکل و ویلیام جیمز نسبت به معناداری زندگی نشان می‌دهد دیدگاه هر دو فیلسوف دارای نقاط اشتراک و افتراق متعددی است. به عنوان مثال هر دو معتقدند که (۱) معناداری زندگی، مفهومی مهم و ضروری است؛ (۲) انسان‌ها، موجوداتی معناجو هستند؛ (۳) تجربه، نقش مهمی در معنابخشی زندگی دارد؛ (۴) هستی‌شناسی، باید بر اساس تجربه و کاربرد عملی آن سنجیده شود؛ (۵) معنای زندگی مفهومی نسبی است. با این حال دیدگاه‌های آنها نسبت به معنای زندگی از این لحاظ که فرانکل، معتقد است که معنا، در ارزش‌هایی یافت می‌شود که ما برای آنها ارزش قائل هستیم، اما جیمز، بر این عقده است که معنا، در کاربرد عملی و ارزشمندی دانش سنجیده می‌شود. همچنین از این حیث که فرانکل، بر نقش مسئولیت در معنابخشی زندگی تأکید می‌کند ولی جیمز بر نقش اراده در معنابخشی زندگی تأکید می‌کند و در نهایت باور فرانکل مبنی بر اینکه هستی‌شناسی، باید بر اساس انسان‌شناسی و نیاز انسان به معنا تعریف شود در حالیکه جیمز معتقد است که هستی‌شناسی، باید بر اساس تجربه و کاربرد عملی آن برای هر فرد تعریف شود، دارای وجوه افتراق هستند.

فهرست منابع

۱. اشرفی، سیدمحسن. (۱۳۹۷). معنای زندگی در دیدگاه ویلیام جیمز. مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد، ۳۷(۲)، ۲۱۹-۲۳۸.
۲. اصغری، بهروز. (۱۳۹۷). معنای زندگی در دیدگاه ویکتور فرانکل. مجله روانشناسی و علوم تربیتی، ۲۶(۲)، ۱۶۷-۱۸۶.
۳. اکبرزاده، محمد (۱۳۹۶)، معنای زندگی در فلسفه ویکتور فرانکل. فصلنامه علمی-پژوهشی علوم انسانی دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج، ۱۰(۲۲)، ۲۷-۴۴.
۴. خسروی، علی. (۱۳۹۶). معنای زندگی در دیدگاه ویلیام جیمز و ویکتور فرانکل. مجله روانشناسی بالینی، ۶(۴)، ۲۸۳-۲۹۶.
۵. جیمز، ویلیام (۱۳۹۴). تنوع تجربه دینی، ترجمه حسین کیانی، تهران: انتشارات حکمت.
۶. علی زمانی، امیر عباس، عباس زادگان، میترا، پیکانی، (۱۳۹۹) جلال، کارکرد تجربه دینی در معنا دهی به زندگی از دیدگاه ویلیام جیمز، آینه معرفت، ۶۵(۲۰)، ۹۱-۱۱۰.
7. Bushkin Hanan, Roelf van Niekerk, Louise Stroud (2021) . Searching for Meaning in Chaos: Viktor Frankl's Story. Europe's Journal of Psychology, 2021, Vol. 17(3), 233-242, <https://doi.org/10.5964/ejop.5439>
8. Frankl, Viktor E. (1967). "Logotherapy and the Meaning of Life." The Journal of Existentialism, 8(1), 1-21.
9. Frankl, Viktor E. (1977). "Logotherapy and the Search for Meaning in the Context of the Human Condition." The Journal of Religion and Health, 16(1), 3-10.
10. Frankl, Viktor E. (1975). "Logotherapy and the Search for the Meaning of Life." The Journal of Pastoral Care, 29(2), 83-90.
11. Frankl, V. E. (2004). On the theory and therapy of mental disorders: An introduction to logotherapy and existential analysis. New York, NY, USA: Brunner-Routledge.
12. Frankl, V. (2005 [1984]). Der leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie, 3rd ed. Bern: Hans Huber
13. Frankl, V. E. (2006). Man's search for meaning: The classic tribute to hope from the Holocaust (6th ed.). Boston, MA, USA: Beacon Press.
14. Frankl, V. E. (2010). The feeling of meaninglessness: A challenge to psychotherapy and philosophy. Milwaukee, WI, USA: Marquette University Press .

15. Frankl, V. E. (2011). *Man's search for ultimate meaning*. London, United Kingdom: Ebury Publishing
16. Frankl, V. E. (2014). *The will to meaning: Foundations and applications of logotherapy*. New York, NY, USA: Penguin Plume.
17. Frederick H. Burkhardt, Fredson Bowers and Ignas (1987). William James, "Review of Huxley," in *The Works of William James: Essays, Comments, and Reviews*, ed., K. Skrupskelis (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987), 205
18. James. William. (1956). *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy and Human Immortality* (called "Will" and "Immortality," respectively). New York: Dover.
19. James, William (1896). *The Will to Believe And Other Essays in Popular Philosophy*. Longman's. pp. 23-4.
20. James, William. (1902). *The Varieties of Religious Experience*. Longmans, Green.
21. James, William (1907) "Pragmatism's Conception of Truth". *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* 4(6):141-155
22. James. William. (2000). Ed. Gils Gunn. *Pragmatism and Other Writings*. London: Penguin Books.
23. Libin Joseph (2022). *Teleology and Meaning of Life: Re-Visioning Pragmatic Insights of William James*. Little Flower Institute of Philosophy and Religion. <https://www.researchgate.net/publication/357780884>
24. Langer. L. L. (1982). *Versions of survival: The Holocaust and the human spirit*. Albany, NY, USA: State University of New York Press.
25. Rohr, W. (2009). *Viktor E. Frankl's Begriff des Logos. Die Sonderstellung des Sinnes in Substanz- und Relationsontologie*. Freiburg/München: Karl Alber
26. Tengan, A. (1999). *Search for meaning as the basic human motivation: A critical examination of Viktor Emil Frankl's logotherapeutic concept of man*. Frankfurt, Germany: Peter Lang

واکاوی اجماع از دریچه فرق تشیع

(مطالعه اندیشه‌های ابوطالب هارونی، قاضی نعمان و شیخ طوسی)

محمد غفوری نژاد^۱

دانیال بصیر^۲

سمیه نعمتی^۳

چکیده

«اجماع» یکی از منابع اجتهاد در فقه و به معنای اتفاق نظری است که در اثبات حکم شرعی مؤثر است. علمای شیعه اجماع را دلیل مستقلى در مقابل کتاب و سنت نمی دانند؛ بلکه اجماع را تنها از این جهت که کاشف از نظر معصوم است، حجت می دانند. این مقوله یکی از منابع فقه به شمار آمده و مورد توجه فریقین قرار گرفته است. البته آن چه مسلم است، این است که در دوران حیات پیامبر (ص) احکام الهی از طریق آن حضرت دریافت می شد؛ یا در آیات قرآن بدان تصریح شده بود یا شخص پیامبر (ص) با قول یا عمل یا تقریر، آن را تبیین می کردند که اصطلاحاً به آن «سنت» می گویند. بنابراین هیچ نیازی به اجتهاد و تلاش علمی برای فهمیدن حکم شرعی وجود نداشت؛ جز این که از شخص پیامبر (ص) بشنوند. در این مقاله ضمن بررسی مفهوم شناسی، به اقسام اجماع و احکام آن پرداخته و سپس این مسئله را از دریچه اندیشه‌ای و نه فقهی در فرق تشیع و به خصوص بررسی منظومه فکری ابوطالب هارونی از عالمان زیدی، قاضی نعمان از اندیشمندان اسماعیلی و شیخ طوسی از علمای برجسته تشیع مورد واکاوی قرار می دهد. این نوشتار از این جهت نو و بدیع به شمار می رود که تاکنون مقاله‌ای یا نوشتاری به بررسی اجماع به عنوان یکی از منابع ادله اربعه از منظر سه عالم تشیع در امامیه، زیدیه و اسماعیلیه نپرداخته و از سوی دیگر سعی شده است که سیر زمانی و زیست هر سه عالم تقریباً در یک زمان باشد.

واژگان کلیدی

اجماع، فرق تشیع، زیدیه، اسماعیلیه، امامیه.

۱. عضو هیئت علمی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران.

Email: ghafoori@urd.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری فرق تشیع، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: danial.basir.1365@gmail.com

۳. دانشجوی دکتری فرق تشیع، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران.

Email: nemati0936@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۶/۲۶

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۳/۲۹

طرح مسأله

شاید هیچ مقوله و بحثی، بسان اجماع به اختلاف‌های دامنه دار و پریاهو در فقه، نینجامیده است. اجماع، به خلاف نام خود، فراز و نشیب‌های تاریخ فقه را با چالش‌هایی توان فرسا و جنجال برانگیز، آکنده است. به خلاف آنچه در نگاه نخست به نظر می‌آید، این اختلاف‌ها و ناسازگاری‌ها تنها به مرزبندی میان اخباریان و اصولیان نینجامیده است؛ بلکه حتی به شکل‌گیری دسته‌ها و گروه‌های جداگانه‌ای از خرده‌گیران، هواداران، ساکنان و یا سردرگمان، نیز در میان اصولیان، با برداشت‌های گوناگون از نقش اجماع، انجامیده است. ادعا شده که نخستین اجماعی که به صورت دلیل شرعی در تاریخ اسلام مطرح شد، در سقیفه بنی ساعده اتفاق افتاده است. پس از رحلت پیامبر اسلام (ص) و پیش از به خاک سپردن او شماری از اصحاب وی در سقیفه بنی ساعده گرد هم آمدند تا برای بعد از پیامبر خلیفه‌ی را تعیین کنند و این در حالی بود که رسول خدا در برهه‌های مختلفی به خلافت امام علی (ع) در مناسبت‌ها و مکان‌های گوناگون و مهم‌تر از همه، در واقعه غدیر و در جمع شمار فراوانی از مسلمانان اشاره کرده بود. امت اسلامی می‌بایست بر آنچه رسول خدا سفارش کرده بودند عمل می‌کردند و وصایت علی بن ابی طالب (ع) در جایگاه امام و جانشین بعد از پیامبر پایبند می‌بودند اما وقوع برخی حوادث و رخدادها و دخالت عده‌ای از اصحاب و سرپیچی متخلفان از پیوستن به سپاه اسامه، سبب شد اوضاع به نفع ابوبکر تغییر یابد. این گونه انتخاب، سابقه خطیری را در تاریخ اسلام ایجاد کرد.

به هر حال، چون بیعت با ابوبکر توجیهی از کتاب و سنت نداشت، مجبور شدند آن را به گونه‌ای توجیه کرده، از طریق اجماع، به آن صبغه‌ای شرعی دهند و برای این کار مقدماتی را ذکر کردند:

۱. مسلمانان مدینه یا اهل حل و عقد ساکن مدینه، بر بیعت با خلیفه اول اجماع کردند؛
۲. امامت از فروع دین است نه از اصول دین تا اجماع امت در باره آن درست نباشد؛
۳. اجماع، در کنار کتاب و سنت، حجت است؛ پس همان گونه که به کتاب و سنت تمسک می‌شود، به اجماع هم باید تمسک کرد.

سپس این معنا را توسعه داده، اجماع را به صورت دلیلی که در تمام مسائل شرعی قابل استناد است، به شمار آوردند. این سخن درست نیست؛ زیرا درجه اعتبار اجماع هر قدر باشد نمی‌توان در صورت مخالفت با کتاب و سنت به آن تمسک کرد و از آن جا که خلافت حضرت علی (ع) از طرف پیامبر (ص) منصوب است، تمسک به اجماعی که نتیجه‌اش مخالفت با چنین نصی است، درست نیست. تازه این سخن در صورتی است که در اصل تحقق و انعقاد آن خدشه نکنیم؛ و گرنه تاریخ، بزرگ‌ترین گواه است که اکثریت قاطع مسلمانان نه تنها در بیعت با ابوبکر شرکت نکردند، بلکه مدت‌ها بعد، از چنین اتفاقی آگاه شدند؛ بنابراین، چگونه می‌توان ادعا کرد که بر خلافت او اجماع حاصل شده است؟

مفهوم‌شناسی

اجماع، اصطلاحی اصولی و فقهی به معنای اتفاق نظر فقها درباره یک حکم شرعی است (نراقی، انیس‌المجتهدین: ۱، ۳۳۹) که فقهای شیعه، آن را مستقلاً معتبر نمی‌شمردند (نراقی، عوائدالایام: ۶۱۷) و به شرطی اجماع را ارزشمند و حجت شرعی می‌دانند که حاکی و نشان‌دهنده نظر معصومین (ع) باشد؛ (نراقی، عوائدالایام: ۶۷۱) برخلاف اهل سنت که اجماع را در کنار قرآن، سنت و عقل، یکی از منابع استنباط احکام اسلامی می‌دانند. (خمینی، انوار الهدایه: ۲۵۴) اجماع معتبر نزد شیعه، بر خلاف اجماع در اهل سنت، مشروط به توافق همه عالمان نیست، بلکه باید این اطمینان را به فقیه بدهد که دربردارنده نظر معصوم است؛ (علامه حلی، نهایه الوصول: ۱۳۱) حتی اگر موافقان یک اجماع، اندک باشند. (علامه حلی، نهایه الوصول: ۱۳۱)

دلایل اعتبار اجماع

عالمان شیعه، راه‌ها و دلایلی برشمرده‌اند که بر اساس آنها، اجماع دربردارنده نظر معصوم خواهد بود؛ از جمله:

به باور سید مرتضی و محقق حلی، اگر یقین حاصل شود که همه فقهای مسلمان یا شیعه بر حکمی توافق دارند، از این توافق همگانی دانسته می‌شود که نظر رئیس فقها، یعنی معصوم یا امام عصر هم همین بوده است. (نراقی، انیس‌المجتهدین: ۳۵۷) این شیوه، اجماع

دخولی خوانده می‌شود. (نراقی، انیس المجتهدین: ۳۵۷) چنانکه علامه حلی و شیخ طوسی گفته‌اند، از آنجا که فقها در بیشتر احکام با یکدیگر اختلاف دارند، توافق و اجماع آنها در یک حکم، می‌تواند حاکی از حضور نظر معصوم در میان اجماع‌کنندگان باشد. (نراقی، انیس المجتهدین: ۳۵۷) این شیوه، اجماع حدسی خوانده شده است. (نراقی، انیس المجتهدین: ۳۵۷) راه دیگری که شیخ طوسی برای یافتن اجماع بیان کرده، این است که بنابر روایات متواتر، اگر اجماعی بر نظر خلاف حق به وجود بیاید، بر معصوم واجب است که مانع از آن شود؛ بر این اساس، اگر اجماع وجود داشته باشد و نظری بر خلاف آن نباشد، به معنای بر حق بودن آن اجماع است. (نراقی، انیس المجتهدین: ۳۶۱) این شیوه، اجماع لطفی دانسته می‌شود. (نراقی، انیس المجتهدین: ۳۶۱)

اجماع نزد امامیه، زیدیه و اسماعیلیه

خصوصیاتی چون تکیه بر نصوص و پرهیز از رأی و قیاس که در طول متجاوز از ۱۴ سده تاریخ فقه امامیه، بر مکاتب مختلف این فقه حاکم بوده است، تا حد زیادی اهمیت اجماع به عنوان یک دلیل مستقل را تحت الشعاع قرار داده است. با یک نگرش تاریخی دیده می‌شود که تا سده ۴ ق / ۱۰ م، اجماع در سطحی بسیار محدود و عمدتاً در مقام احتجاج نزد امامیه به کار می‌رفته، و از سده ۴ ق به بعد بوده که اجماع به عنوان یک دلیل شرعی در استنباط احکام فقهی کاربرد گسترده‌ای یافته است؛ اما همین اجماع پرکار برد نیز چیزی جز اجماع طایفه امامیه، آن هم به اعتبار کاشفیت از قول معصوم و نه یک دلیل مستقل، نبوده است.

کهن‌ترین سند موجود از زیدیه درباره حجیت اجماع، حدیثی به نقل از زید بن علی (د ۱۲۲ ق)، در المجموع الفقهی یا مسند زید است که توسط ابوخلالد واسطی شاگرد زید تدوین شده است (نک: ه د، ابوخلالد واسطی)؛ در حدیث مورد نظر، زید به نقل از پدران خود از حضرت علی (ع)، ادله فقه را پس از کتاب خدا و سنت رسول خدا (ص) «حکم مورد اجماع صالحان» (ما اجمع علیه الصالحون) دانسته، و اجتهاد را در مرتبه‌ای پس از آن قرار داده است (نک: مسند زید، ۲۹۳)، اما اینکه مقصود از صالحان در این روایت چه کسانی بوده‌اند، جای را برای تأویل می‌گشاید.

درباره اینکه زیدیان در سده‌های نخستین در برابر اجماع چه موضعی اتخاذ کرده بودند، گزارش‌های تاریخی چندانی در دست نیست. می‌دانیم که زیدیه برخلاف امامیه، محکمه و برخی از معتزله، هر چند به خطا، به عنوان مخالفان حجیت اجماع مشهور نشده‌اند، ولی به گزارش ابن قبه، در سده ۳ ق اقلیتی از زیدیه وجود داشته‌اند که همچون ابراهیم نظام و پیروان معتزلی او، اجتهاد را گمراهی می‌دانستند (ابن قبه، ۱۲۲) و بر این پایه می‌توان نتیجه گرفت که این گروه نص‌گرای زیدی، نسبت به اجماع نیز احتمالاً خوش‌بین نبوده‌اند.

به هر روی، آنچه از دیرباز در تفکرات زیدیه، در آثار خود آنان یا آثار دیگر مذاهب، به عنوان نظریه شاخص درباره اجماع به چشم می‌خورد، حجت شمردن «اجماع اهل بیت» بدون نیاز به توافق دیگر عالمان بوده است. تمسک به اجماع اهل بیت به عنوان یک دلیل پر کاربرد فقهی، در کهن‌ترین نظام‌های فقهی زیدیه در سده ۳ ق، چون فقه قاسم بن ابراهیم رسی و فقه هادی الی الحق دیده می‌شود (هادی الی الحق، ۱ / ۲۴۶، ۲۸۳، ۳۱۰، ۳۱۹، جم). از دیگر عالمان زیدی که بر حجیت اجماع اهل بیت صحه نهاده‌اند، ابوزید علوی (عیسی بن محمد عالم زیدی ری، د ۳۲۶ ق) در کتاب الاشهاد (ابن قبه، ۱۲۵) و مؤلف کتاب الزیديه منسوب به صاحب بن عباد را می‌توان یاد کرد که فصلی از کتاب را به این موضوع اختصاص داده است (ص ۲۴۷ به بعد). در این دوره، حجیت اجماع اهل بیت، حتی از سوی برخی متکلمان معتزلی نزدیک به زیدیه، چون ابو عبدالله بصری پذیرفته شده بود (سیدمرتضی، الانتصار، ۶؛ طوسی، الخلاف، ۱ / ۱۲۵) و گاه به عنوان دلیل اقناعی و جدلی از سوی عالمان امامی چون شیخ مفید و سید مرتضی نیز مورد استناد قرار گرفته، ولی هرگز از سوی عالمان امامی حجت شمرده نمی‌شده است (نک: سیدمرتضی، الفصول، ۱ / ۱۳۲، «الناصریات»، ۱۷۹). اینکه اصول‌نویسان اهل سنت به اصطلاح خود «رافضه» و گاه به تصریح، «امامیه» را مدافع حجیت اجماع اهل بیت شمرده‌اند، در منابع امامیه تأیید نمی‌گردد (ابواسحاق، ۳۶۸؛ کلوزانی، ۳ / ۲۷۷؛ ارموی، ۲ / ۷۰). در دوره‌های بعد نیز در فقه زیدی، حجیت اجماع امت و اجماع اهل بیت پذیرش عام داشته، و گاه دیدگاه‌های ویژه‌ای در مورد محدود کردن اجماع امت به اجماع صحابه وجود داشته است (ابن مرتضی، ۱ / ۱۸۳-۱۸۵؛ سیاحی، ۴ / ۱۱۲).

مهم‌ترین ادله مورد تمسک زیدیان در استدلال برای حجیت اجماع اهل بیت از کتاب آیه تطهیر (احزاب / ۳۳ / ۳۳) و از سنت نبوی، حدیث ثقلین و حدیث کسا بوده است (ابن مرتضی، ۱ / ۱۸۵؛ نیز ابواسحاق، ۳۶۹-۳۷۰؛ کلوزانی، ۳ / ۲۷۸-۲۷۹؛ ارموی، همانجا).
گفتنی است که سخنی از قاضی نعمان مغربی، فقیه برجسته اسماعیلی در دعائم الاسلام (۱ / ۱) درباره اجماع، با دیدگاه زیدیان کاملاً قابل مقایسه است. او در دعائم که از اساسی‌ترین متون کهن در فقه اسماعیلیه به شمار می‌آید، ادله شرعی را منحصر در کتاب، سنت و اجماع دانسته، و در مقام سخن از اجماع، آن را به گونه «اجماع امت» و در عرض آن «اجماع ائمه» مطرح کرده است (... اجماع جاء عن الائمة و الامه).

اجماع در منظومه فکری ابوطالب هارونی

ابوطالب هارونی، دانشمند برجسته زیدی شمال ایران، یکی از دانشمندان برجسته ای است که هنوز ابعاد مختلف اندیشه و فعالیت‌های علمی او مورد بررسی قرار نگرفته است. یکی از مشکلات، تاکنون عدم دسترسی عمومی به بیشتر آثار او بوده است. در میان کتاب‌های او البته بسیاری در اختیار ما قرار دارند، اما از آن میان مهمترین کتاب‌های او تاکنون منتشر نشده اند. وی شاگرد قاضی عبدالجبار همدانی بوده و در دانش کلام و فقه از خود آثار مهمی بر جای گزارده است. در کنار این‌ها وی در حدیث و تاریخ و اصول فقه نیز آثار مهمی دارد.

ابوطالب هارونی در کتاب المجزی فی اصول الفقه صفحه ۴۰۵ تمسک به اجماع را حجت می‌داند و مخالفت با اجماع که در نزد صحابه، تابعین، فقها و متکلمین پذیرفته شده است را جایز نمی‌داند. ابوطالب هارونی فقط نظام را به عنوان مخالف اجماع بیان می‌کند و سپس به بیان ادله عدم حجیت اجماع در نزد ابراهیم بن سیار نظام می‌پردازند. ابوطالب هارونی در صفحه ۴۰۸ کتاب المجزی فی اصول الفقه به ادله حجیت اجماع می‌پردازد. آیه «وَمَنْ يَشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ» (نسا / ۱۱۵) را از جمله ادله‌ای حجیت اجماع بیان می‌کند. در نحوه استدلال به آیه اشاره می‌کند که در خداوند متعالی تبعیت از راه غیر مؤمنین را وعده به عذاب داده است چنانکه برای مخالفت با رسول الله نیز وعده عذاب داده است؛ پس آیه

دلالت دارد که تبعیت از راه مؤمنین واجب و ترک آن عقاب دارد؛ زیرا که کسی که مؤمنین را در آنچه اجماع کرده تند، تبعیت نکند راه غیر مؤمنین را پیمودهاست. یعنی آنچه را که مؤمنین انتخاب و اختیار کرده است که انتخاب مؤمنین همان اجماع مؤمنین است. کسی که راه و رسم مؤمنین مخالفت کند و متابعت نکند مخالفت اجماع است و عقاب شدیدی دارد. بعد از بیان این استدلال، ابوطالب هارونی به اشکالات استدلال به آیه می‌پردازد.

از جمله اشکالاتی که هارونی بیان می‌کند این است که عده‌ای قائل شده‌اند که ظاهر آیه دلالت بر حجیت اجماع ندارد چرا که در آیه «مَنْ بَعْدَ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ» آمده است که اشاره به این دارد که وجوب تبعیت هنگامی صحیح است که راه روشن باشد و وقتی راهی روشن باشد محلی برای اجماع باقی نمی‌ماند.

ابوطالب هارونی در رد این اشکال دو وجه را برای آیه بیان می‌کند؛ وجه اولی که به آن اشاره می‌کند این است که فراز «مَنْ بَعْدَ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ» به يَشَاقِقِ الرَّسُولِ بر می‌گردد. پس این فراز از آیه شریط تبعیت از مؤمنین نیست. وجه دومی که بیان می‌کند این است که اگر فراز «مَنْ بَعْدَ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ» شرط باشد برای «وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ» دیگر آن چه را که سؤال کننده ذکر کرده لازم نمی‌آید زیرا که معلوم نیست که مراد و منظور آشکار شدن هدایت در صحیح بودن آن راهشان باشد یا نباشد. و آن چه را که بر آن اجماع کردند که همین شرط آن نکته را در بردارد.

اجماع در منظومه فکری قاضی نعمان

ابو حنیفه، نعمان بن محمد بن منصور بن احمد بن حیون تمیمی مغربی، از اندیشمندان فرقه اسماعیلیه به شمار می‌آید که آثار و تالیفات بی‌شمار و فراوانی به نام وی رقم خورده است. قاضی نعمان را می‌توان از مؤسسين فرقه اسماعیلیه در مغرب و قانونگذار دوره فاطمی نام برد. بنابر آنچه در فهرست نویسان تاریخ نقل کرده‌اند، نعمان بن محمد در علوم مختلفی مانند فقه، تائویل، تفسیر و اخبار تالیفات بسیاری نگاشته است (برخی از تالیفات او عبارتند از: ۱- دعائم الاسلام ۲- شرح الاخبار ۳- اساس التائویل ۴- افتتاح الدعوة ۵- التوحید و الامام ۶- مفاتیح النعمه ۷- الايضاح ۸- الينبوع ۹- المجالس و المسامرات) که

از جمله این آثار کتاب اختلاف اصول المذاهب می‌باشد که به بررسی اختلاف‌های مابین مذاهب اسلامی و علل اختلاف آنان می‌پردازد. در این کتاب موضوعات مختلفی از جمله بررسی و رد اصحاب التقلید تا رد اصحاب اجماع، رد اصحاب قیاس، رد قائلین به اجتهاد و... مطرح می‌شود. در این پژوهش سعی شده است از باب «ذکر اصحاب الاجماع و الرد علیهم» گزارش داده شود.

بررسی باب «ذکر اصحاب الاجماع و الرد علیهم»

قاضی نعمان در ابتدا این باب به بررسی استدلال‌های قائلین به اجماع می‌پردازد. وی بیان می‌کند که قائلین به حجیت اجماع اعتقاد دارند که اجماع یکی از پایه‌های اصلی اصول دین است که باید به آن عمل شود و مخالفت با آن را جایز ندانسته‌اند و برای اعتقاد خویش استناد به بعضی از آیات نموده‌اند. از جمله آیاتی که قاضی نعمان به عنوان استدلال قائلین به اجماع بیان می‌کند آیه «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا» (بقره / ۴۳) است که ؛ و همچنین آیه «هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ» (حج / ۷۸)؛ و نیز آیه «وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ وَالشُّهَدَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ» (حدید / ۱۹)؛ و آیه «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ» (آل عمران / ۱۱۰)؛ و همچنین آیه «وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةً يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ» (اعراف / ۱۸۱)؛ و نیز آیه «وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ» (لقمان / ۱۵)؛ و در آخر آیه «وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ تُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا» (نسا / ۱۱۵) را بیان کرده و سپس نحوه استدلال به آیات توسط قائلین به اجماع را ذکر می‌کند. قاضی نعمان در کتاب اختلاف الاصول المذاهب، استدلال اصحاب اجماع به آیه شریفه «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ...» ذکر می‌کند که منظور خداوند از بیان واژه «الامه» در این آیه یعنی اینکه عده‌ای از مسلمانان بر عده‌ای دیگر از مسلمانان گواه و شاهد هستند و می‌توانند هدایت امت را به عهده بگیرند. لذا همه امت می‌توانند همانند رسول گرامی اسلام هدایتگر باشند. پس خداوند با بیان مومنین در این آیه قصد دارد بگوید که مومنین گواه و شاهد

هستند و پیروی کردن از دستورات آنان واجب می‌باشد؛ پس همه‌ی کسانی که به خداوند متعال و رسول گرامی اسلام ایمان بیاورند، پیروی از آنان نیز واجب است. قاضی نعمان بعد از بیان این استدلال از سوی اصحاب اجماع بیان می‌کند که آنچه این افراد نسبت به خداوند متعال و یا رسول گرامی اسلام می‌دهند، ادعایی صرف است که در نه قرآن ذکر شده و نه در کلام پیامبر اسلام آمده است.

ابو حنیفه، نعمان بن محمد، قول اصحاب اجماع به اینکه مراد خداوند در واژه الامه، جمیع الامه است را نمی‌پذیرد و بیان می‌دارد که همچنین نسبتی به آیه صحیح نیست؛ چرا که در بین کسانی که اسلام می‌آوردند، همه قشری وجود داشته و دارد؛ از مومن گرفته تا افرادی که اهل معاصی و گمراهی هستند. قاضی نعمان در دفاع از اصحاب اجماع و برای توجیه شمولیت واژه الامه، کلامی را از «احمد بن علی بن الاخشا البغدادی» بیان می‌دارد که منظور از واژه الامه، همه امت رسول الله نیستند بلکه اختصاص به برگزیدگان و شایستگان امت رسول الله پیدا می‌کند؛ چنانکه در زبان عربی از این نوع استعاره بسیار استفاده می‌شود؛ مثلاً وقتی گفته می‌شود بنی هاشم از شجاعان و علما و حکما بوده‌اند منظور همه بنی هاشم نیست بلکه کسانی از این قوم که متصف به همچنین صفتی هستند منظور بوده است. پس منظور از آیه می‌شود «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ مِشْرَ أُمَّةٍ مُحَمَّدٍ وَسَطًا».

قاضی نعمان در رد این استدلال بیان می‌کند که اگر قائل شدیم به اینکه واژه الامه برای عده‌ای از افراد خاص به کار می‌رود، پس شما وقتی واژه امت رسول الله بیان می‌کنید می‌بایست قائل شوید که این امت به معنای عده‌ای خاص می‌باشد در حالی که اینگونه نیست و در استعمال لغت الامه چنین جوازی داده نشده است چرا که واژه امت به معنای جماعت و طائفه و فرقه می‌باشد.

قاضی نعمان در صفحه ۸۶ کتاب اختلاف الاصول بیان می‌دارد که ممکن گفته شود که اکثریت و اغلب امت رسول الله کسانی هستند صلاحیت شهادت را دارند؛ قاضی نعمان در جواب این عقیده می‌گوید به عیان کذب بودن این عقیده مشاهده شده است چرا که در قرآن موارد گوناگون داریم که اشاره به این مطلب دارد که خیلی افراد کمی صلاحیت این مقام را دارند و در واقع این دسته اقل امت رسول الله هستند. (انعام : ۱۱۱ / یوسف: ۱۰۶) در

آیات فراوانی از کتاب خدا بر آنچه گفتیم شواهد داریم و چنین عقیده اشتباه است و نمیتواند استدلال بر حجت اجماع قرار گیرد.

ابو حنیفه، نعمان بن محمد احتمال دیگری را ذکر می‌کند که مراد از امت در این آیه بعضی و عده‌ای خاصی از افراد امت هستند. قاضی نعمان این احتمال را نمی‌پذیرد و چنین ادعایی را جایز نمی‌داند چرا که اگر چنین ادعایی پذیرفته شود نیازمند بیان و توضیح است. در واقع در بین مردم امت به جماعتی از مردم یا حیوانات اطلاق می‌شود و وقتی در لسان مردم، امت گفته می‌شود، منظور امت رسول خدا و مسلمین هستند. چنانکه امت برای حیوانات و پرندگان به کار برده می‌شود؛ در قرآن آیه «وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَلُكُمْ» (انعام/۶) آمده است. اهل تفسیر نیز به این امت اشاره دارند چنانکه در نظرات ابو عبیده، معمر بن مثنی در ذیل این آیه آمده است که منظور از امت یعنی اصناف و انواع مختلف حیوانات و پرندگان است که همانند بنی آدم در طلب روزی و طعام هستند و مردن و اینکه زاد و ولد دارند.

برخی دیگر از مفسرین نیز گفتند: حیوانات و پرندگان همانند انسان‌ها تسبیح و ذکر خداوند را می‌گویند چنانکه قرآن می‌فرماید: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ» و یا «وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ دَابَّةٍ».

پس واژه امت دلالت به صنفی و نوعی از مردم است چنانکه در کلام خداوند آمده است «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً». البته این واژه ممکن است برای یک نفر به تنهایی به کار برده شود همانند این آیه که در خصوص حضرت ابراهیم می‌فرماید «إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَ لَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ؛ بدرستی که ابراهیم یک پیشوای فرمانبر خدا بود و از مشرکان نبود» یعنی حضرت ابراهیم امامی است که به واسطه اینکه مردم به وی اقتدا می‌کنند، امت نامیده شده است. عده‌ای دیگر نیز گفتند از این گفته می‌شود که فلانی امتی به تنهایی است، زیرا او جای امت را می‌گیرد. عده‌ای دیگر اعتقاد دارند که منظور از امت، گروه علما هستند و برای عقیده خود تمسک به این آیات: «وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ» و آیه «إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً» کردند.

عده‌ای نیز قائل شده‌اند منظور از امت، مردمی هستند که نیکی می‌آموزند و دیگران

گفتند: منظور از امت، مردمی هستند که گناه کنند. قاضی نعمان این دست ادعاها را نمی‌پذیرد و بیان می‌دارد که اگر در کتاب خدا خوب تأمل شود و از اولیای خدا شنیده شود که آن را برای او شرح دهند، حقیقتی را که از آن غافل است برای آنها بیان می‌کنند که هدایت به دست خداست. اما آنچه در ظاهر کتاب خدا آمده که این امت در آن ذکر شده است، نشان می‌دهد خداوند چه امتی را بیان می‌کند. منظور از امت را می‌بایست در این آیه ۱۲۴ سوره مبارکه بقره دنبال نمود. یعنی حضرت از خداوند خواست امامت را در نسل وی قرار دهد. سپس خداوند متعال آیه را فرمود. وقتی حضرت ابراهیم شنید که خداوند امامت را از کسانی که ظلم کنند، منع کرده است، ترسید که از خداوند درخواست نعمت‌های دنیوی را داشته باشد، پس این درخواست را برای کسانی که ایمان آورده‌اند، داشت که خداوند متعال این ثمرات و نعمت‌های دنیوی را برای مومن و کافر قرار داد. چنانکه رسول خدا به آن اشاره دارند که نعمت‌های دینا برای نیکوکاران و فاسقان یکسان است.

پس هنگامی که خداوند به حضرت ابراهیم فرمود که از نسل تو نیز ستمکارانی خواهند بود، حضرت از خداوند خواست این امت را اهل نجات قرار دهد. سپس از فرزندان حضرت اسماعیل به تنهایی امت را قرار داد که اسلام آنان نیز برگرفته از این درخواست حضرت است. یعنی پیامبر اسلام از این امت توصیف شده است که پیامبر فرمودند من ندای پدرم ابراهیم هستم. خداوند متعال می‌فرماید: «وَمَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ وَلَقَدْ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ» و چه کسی -جز آنکه به سبک مغزی گراید- از آیین ابراهیم روی برمی‌تابد؟ و ما او را در این دنیا برگزیدیم؛ و البته در آخرت [نیز] از شایستگان خواهد بود.» و «إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمَ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ» و ابراهیم اسلام را به پسرانش و یعقوب سفارش کرد و گفت: «وَوَصَّي بِهَا إِبْرَاهِيمَ بَنِيهِ وَيَعْقُوبَ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ» سپس خطاب به امت برگزیده فرمود: «أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَهًا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ». فرمود: «تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ» و

«وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ» و «قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ» چنانکه ابراهیم و اسماعیل دعا کردند: «فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدْ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» و «صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ» و «قُلْ أَتَحَاجُّونَنَا فِي اللَّهِ وَهُوَ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ وَلَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُخْلِصُونَ» و «أَمْ تَقُولُونَ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطَ كَانُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى قُلْ أَأَنْتُمْ أَعْلَمُ أَمْ اللَّهُ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةً عِنْدَهُ مِنَ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ» و «تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ» و «سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَنْ قِبَلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا قُلْ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» و «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا»

قاضی نعمان بعد از بیان این آیات از سوره بقره اظهار می‌دارد که منظور از امت یعنی قوم برگزیده که در نسل حضرت ابراهیم و اسماعیل قرار داده شده است که به آن امت وسط گفته می‌شود. یعنی به معنای منصفترین آنان: «قَالَ أَوْسَطُهُمْ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ لَوْلَا تُسَبِّحُونَ»

بنابراین خداوند این افراد (اولاد حضرت ابراهیم) را بر مردم گواه و شاهد قرار داد. پیامبر اسلام را شاهد امت قرار داد و آنچه را به وی ابلاغ کرده بود را به مردم رساند. «وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَى هَؤُلَاءِ»؛ یعنی آنان را شاهدان هر عصر قرار داده است. روایتی از عبدالله بن مسعود که آیه ۱۱۶ سوره مائده که پیامبر دستور داد برای او بخواند.

بنابراین شهدا و گواهان خداوند پیامبران و امامانی هستند که آیه‌ای که ذکر شد، مورد خطاب قرار می‌گیرد. اینان کسانی هستند که شهادت خدا بر خلق او از بقیه امت هستند. اما اگر در آیه ۱۹ سوره حدید بنگریم، منظور از مومنان در این آیه امامان هستند. در هر آیه‌ای از آیات قرآن وقتی از مومنان یاد می‌شود در واقع منظور از آن، امامان هستند زیرا

نخستین مومنان در ایمان امام است. چنانکه خداوند متعال فرمود: «السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهْمِينُ». در ائمه و امامان ایمان اصل است ولی در سایر مردم این اصل وجود ندارد لذا مردم در حالی که ایمان آورده‌اند ولی مرتکب اعمال خلاف دین می‌شوند.

قاضی نعمان بعد از رد مدعا اصحاب اجماع را نپذیرفتن این ادعا، به استدلال خود از واژه امت به ائمه می‌پردازد که در روایت از حضرت امام صادق در ذیل آیه «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» آمده است که منظور از این آیه ما اهل بیت هستیم؛ و یا اینکه در ذیل این آیه «وَقُلْ اَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ» حضرت فمورد منظور از مومنین ما اهل بیت هستیم. در خصوص این آیه «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا» از حضرت سوال پرسیده شد، حضرت پاسخ دادند که ما اهل بیت امه وسط هستیم و ما حجت بر خلق و عباد خداوند می‌باشیم. از حضرت در مورد آیه ۷۷ و ۷۸ سوره حج پرسیده شد، حضرت پاسخ دادند منظور ما اهل بیت هستیم. ما برگزیده دین پدرمان ابراهیم شدیم و خداوند در این کتاب ما را مسلمان خواند و رسول خدا بر شما گواه خواهد بود، پس رسول خدا که بر ما گواه است بر آنچه از جانب خدا رسانده‌ایم و ما بر مردم گواه هستیم. از امت محمد پرسیدند که آنها کیستند؟ حضرت پاسخ داد: ما امت محمدی هستیم. در ادامه قاضی نعمان آیاتی از این دست را برای استدلال خویش نقل می‌کند همانند:

آیه ۵۱ سوره مائده و آیه ۳۶ ابراهیم که هر که از ما پیروی کند از امت جدم محمد است. وقتی از حجت پرسیده شد حضرت به این آیه «وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ؛ رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ» استناد کردند که هنگامی که خداوند دعوت ابراهیم و اسماعیل علیهما السلام را اجابت کرد، از فرزندان او امت مسلمان را قرار داد که در میان آنان رسولانی بودند که به سمت مردم فرستاده شدند. حضرت ابراهیم از خداوند متعال خواست که شرک و بت پرستی را از فرزندان وی دور گرداند «وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ» یعنی کسانی که تو را برایشان خواندم و مرا بر آنها واجب کردی و درباره آنها به من وعده دادی که آنها را امام و امت مسلمان قرار دهی و از میان

آنها رسولی در آن بفرست. که آنها را از پرستش بت‌ها دوری کنید.

در ادامه قاضی نعمان به آیاتی اشاره دارند که ائمه مبرا از شرک و بت پرستی هستند و این ویژگی خصوص افرادی از ذریه ابراهیم و اسماعیل است که نامشان عبارتند از «هم: محمد رسول الله، وعلی، وفاطمة، والحسن والحسين، ومن والاهم وناصرهم من ولد ابراهیم واسماعیل، وکان من أهل دعوتهم» زیرا افرادی از ذریه اسماعیل بودند که مشرک و بت پرست بودند ولی خاندان رسالت و اهل بیت هرگز آلوده به کفر و شرک نبودند. اهل بیت همان امتی هستند که خداوند در قرآن وصف آنان را بیان کرده است «وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ».

اجماع در منظومه فکری شیخ طوسی

محمد بن حسن بن علی بن حسن (۳۸۵-۴۶۰ق)، مشهور به شیخ طوسی و شیخ الطائفه (به معنای بزرگ قوم/بزرگ شیعیان)، از مشهورترین محدثان و فقیهان شیعه. وی نویسنده دو کتاب التهذیب و الاستبصار از کتاب‌های چهارگانه حدیثی شیعه است. در ۲۳ سالگی از خراسان به عراق آمد و از اساتیدی چون شیخ مفید، سید مرتضی استفاده کرد. خلیفه عباسی، کرسی تدریس کلام بغداد را به او سپرد. هنگامی که کتابخانه شاپور در آتش سوخت، به نجف رفت و در آنجا تدریس و فعالیت علمی خود را شروع کرد که باعث ایجاد تدریجی حوزه علمیه نجف شد. نظرات و نوشته‌های فقهی او مثل نهاییه، الخلاف و المبسوط، مورد توجه فقیهان شیعه است. التبیان، کتاب مهم تفسیری اوست. شیخ طوسی در سایر علوم اسلامی مثل رجال، کلام و اصول فقه نیز صاحب نظر بود و کتاب‌های او جزء کتاب‌های مرجع علوم دینی است. او تحول در اجتهاد شیعی را آغاز کرد و مباحث آن را گسترش داد و در برابر اجتهاد اهل سنت به آن استقلال بخشید. نامدارترین شاگرد او ابوالصلاح حلبی است. طوسی آثار پرشماری در علوم دینی مانند فقه، کلام، تفسیر، رجال و غیر آن دارد. بعضی آثار وی از بین رفته است. آقا بزرگ تهرانی در مقدمه کتاب نهاییه فهرستی از آثار وی را آورده است.

بررسی باب «اجماع» کتاب العده فی أصول الفقه

مرحوم شیخ طوسی در باب نهم از کتاب العده فی أصول الفقه به موضوع اجماع می‌پردازد؛ در این باب شیخ در ابتدا مبحث، اشاره می‌کند که مشهور متکلمان و فقها درباره حجیت اجماع اتفاق نظر دارند ولی در خصوص حجیت اجماع، اختلافاتی وجود دارد. شیخ طوسی اقوال مختلف در خصوص حجیت اجماع را بیان می‌کند که عده‌ای قائلند که حجیت اجماع از نظر عقل است که این نظریه مورد پسند نیست. در مقابل، عده‌ای بسیاری از متکلمان و فقها حجیت اجماع را از طریق سمع می‌دانند ولی در مورد کیفیت آن اختلافاتی دارند. ابوسلیمان داوود بن علی بن خلف اصفهانی معروف داوود ظاهری فقیه و بنیان‌گذار مذهب ظاهریه و بسیاری از اصحاب ظاهر قائلند که اجماع صحابه حجت می‌باشد. مالک بن انس دومین فقیه از فقهای چهارگانه اهل سنت قائل است اجماعی حجت است که مربوط به اجماع اهل مدینه باشد ولی در مقابل اینان بسیاری از فقها و متکلمان اجماع را مختص به اجماع صحابه یا اجماع اهل مدینه ندانسته بلکه اجماع را در هر عصری و زمانی حجت می‌دانند.

سپس شیخ طوسی در ۶۰۲ از کتاب العده می‌فرماید: «والذي نذهب إليه: أن الأمة لا يجوز أن تجتمع على خطأ، وأن ما يجمع عليه لا حافظ يكون إلا حجة، لأنَّ عندنا أنه لا يخلو عصر من الأعصار من إمام معصوم حافظ للشرع، يكون قوله حجة، يجب الرجوع إليه، كما يجب الرجوع إلى قول الرسول عليه السلام، وقد دللنا على ذلك في كتابنا تلخيص الشافي واستوفينا كلما يُسأل عن ذلك من الأسئلة، وإذا ثبت ذلك، فمتى اجتمعت الأمة على قول فلا بد من كونها حجة لدخول الإمام المعصوم في جملتها». امت اسلامی نمی‌توانند اجتماع بر خطا کنند چرا که ما می‌گوییم که در هر عصری از اعصار باید امام معصومی باشد که قولش حجت باشد و رجوع به او - همان طور که رجوع به پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله واجب است - واجب باشد، که ما این مبنا را در کتاب «تلخیص الشافی» آورده‌ایم و توضیح داده‌ایم و سوالات و شبهات پیرامون این مساله را پاسخ گفته‌ایم. اگر این امر ثابت شود، وقتی امت بر قولی اجماع کردند، باید دلیل بر ورود امام معصوم به طور کامل باشد.

شیخ طوسی پس از آنکه نظر خود را در مورد حجیت اجماع بیان کرد به برخی از

نظرات پاسخ می‌دهد؛ اگر گفته شود منظور از اجماع یعنی وجود امام به تنهایی است که باعث می‌شود اجماع شکل بگیرد؛ این درست نیست چرا که با فرض امام را منزوی از اجماع در نظر بگیریم، اجماعی رخ نمی‌دهد. اگر گفته شود آنچه حجیت دارد قول امام معصوم است دیگر نیاز به حجیت اجماع باقی نمی‌ماند؛ مرحوم شیخ در پاسخ این نظر می‌گوید که اعتبار اجماع واضح است چرا که وقتی ما سراغ اجماع می‌رویم که قول امام معصوم برای ما روشن نباشد که در این صورت اجماع با این شرط حجیت پیدا می‌کند که قول امام معصوم در بین اجماع باشد چرا که ما قائلیم که زمان از وجود امام خالی نیست.

که وقتی ما سراغ اجماع می‌رویم که قول امام معصوم برای ما روشن نباشد که در این صورت اجماع با این شرط حجیت پیدا می‌کند که قول امام معصوم در بین اجماع باشد چرا که ما قائلیم که زمان از وجود امام خالی نیست.

سپس مرحوم شیخ طوسی به ادله‌ایی که به حجیت اجماع اشاره شده، می‌پردازد؛ یکی از ادله‌ای که شیخ بیان می‌کند این آیه شریفه از قرآن است که می‌فرماید: «وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَ ثَلَاثُ مَصِيرٍ» (نسا/۱۱۵). در این آیه به شدت مخالف با رسول خدا و عدم اتباع از مومنین مورد نهی قرار گرفته است که نشان می‌دهد اتباع مومنین واجب است. مرحوم شیخ طوسی وجوه مختلفی از آیه را بیان می‌کند که استدلال به این آیه برای حجیت اجماع دچار خدشه است.

از وجوهی که شیخ طوسی در بیان آیه بیان می‌کند عبارت است از:

ممکن است که الف لام در واژه (المومنین) دلالت بر استغراق و شمولیت نداشته باشد چنانکه بعضی از علما قائل به این شده‌اند که الف لام دلالت بر استغراق ندارد؛ لذا آیه دیگر خصوص حجیت اجماع نیست و نمی‌شود گفت که منظور از آیه تمامی مومنین است بلکه منظور بعضی از مومنینی است که دارای عصمت هستند که آنان در نزد امامیه ائمه اطهار علیهم السلام هستند. درباره کلمه سیل نیز احتمالاتی وجود دارد از جمله اینکه منظور از سیل، همه‌ی راه‌ها نیست بلکه فقط اقتضای یک راه دارد؛ پس چگونه ممکن است که واژه سیل به معنای کل سیل مومنین باشد.

اینکه خداوند در این آیه به کسانی که بر سیل مومنین نیستند، انذار می‌دهد؛ در حالی

که آیه دلالت بر اتباع کردن را ندارد. و همچنین در آیه دلالتی وجود ندارد که در هر عصری اتباع از مومنین واجب باشد. وجه دیگری که میتوان برای آیه در نظر گرفت این است که در آیه مصداق مومنین مشخص نشده است.

استدلال به آیه صحیح نیست چرا آیه دلالت بر همه مومنین نمی‌کند بلکه در آیه امر خداوند متعال به پیروی از مؤمنان جایز شمرده شده است به خاطر این است در میان مؤمنان در هر عصری امام معصومی وجود دارد که از خطا و اشتباه مبرا است. پس طبق این نظر اعتبار اجماع سقوط می‌کند.

شیخ طوسی در ادامه به آیه «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا» که اصحاب اجماع عنوان حجیت اجماع بیان می‌کند، اشاره می‌کند. اصحاب اجماع قائلند که منظور از واژه وسط، عدل است و چون وسط میانه است پس امت رسول خدا بهترین امت‌ها هستند. لذا در ادامه آیه فرمود «لِيَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ» این امت را گواه و شاهد قرار داد؛ پس این گواه بودن خود شاهدی بر حجیت اجماع خواهد بود.

مرحوم شیخ حجیت اجماع به این آیه را رد می‌کند، بیان می‌دارد که ادعا اصحاب اجماع به این آیه صحیح نیست؛ چرا که مراد از واژه امت همه امت رسول خدا نیست چون بسیاری از امت رسول الله خیار و عدل نیستند. پس جایز نیست که ما تمامی امت اسلامی را به خیار و عدل متصف کنیم.

شیخ طوسی در رد این استدلال به این آیه، می‌گوید از نظر ما (امامیه) آنچه مراد آیه است عده‌ای خاصی از امت رسول خدا هستند که دارای عصمت و طهارت خاصی هستند که آن در ائمه الطهار علیهم السلام معنا پیدا می‌کند.

آیه‌ای دیگری که مرحوم شیخ طوسی به آن اشاره می‌کند آیه «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ» (آل عمران/ ۱۱۰) است. اصحاب اجماع در حجیت اجماع به این آیه استناد می‌کنند و قائلند که خداوند متعال چون امت را بهترین امت قرار داده است و آنان امر به خوبی‌ها و نهی از بدی‌ها می‌کنند پس از این امت نباید خطا سر بزند چرا چون که اگر خطا کنند از بهترین امت خارج می‌شوند. شیخ طوسی در رد این ادعا بیان می‌کند که این ادعا هم همانند استدلال به دو آیه قبلی دچار خدشه است چرا که واژه امت دلالت بر شمولیت و استغراق ندارد.

آیه‌ای دیگری که مرحوم شیخ در کتاب العده به عنوان استدلال به حجیت اجماع بیان می‌کند آیه «وَأَنْبِئَ سَبِيلَ مَنْ أَنْبَأَ إِلَيَّ» (لقمان/۱۵) است که اصحاب اجماع قائلند تنها راهی که امر به پیروی شده است راه مومنان است. مرحوم شیخ همانند آیات قبل به ادعا آنان خدشه وارد می‌کند که آنچه آیه به آن اختصاص دارد توبه است؛ توبه نیز در لغت به معنای بازگشت است؛ بازگشت از معصیتی که شخص مرتکب شده است.

شیخ طوسی آیه «فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ» (نسا/۵۹) را بعنوان یکی از آیاتی که اصحاب اجماع به آن استدلال کرده‌اند را بیان می‌کند که طبق این آیه ادعا می‌کنند هنگامی که در خصوص آیه و سنه تنازعی رخ می‌دهد برای رفع این تنازع لازم است به اجماع رجوع شود.

شیخ طوسی به این استدلال نیز خدشه وارد می‌کند که در آیه خطاب به افرادی است که مورد خطاب هستند و آیه اشاره‌ای به امت ندارد. همچنین آیه اشاره می‌کند که هنگامی که اختلاف و تنازعی وجود داشت، رجوع به کتاب و سنت واجب می‌گردد و هیچ بیانی نسبت به رفع منازعه نشده است.

آیه دیگری که مورد استدلال در حجیت اجماع قرار گرفته آیه «وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةً يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ» (اعراف/۱۸۱) است که طبق آیه خداوند خبر داده است در بیان مخلوقات، امتی هدایتگر وجود دارد که اجتماع آنان در برابر ظالمت و گمراهی، مخلوقات را مصون می‌دارد. مرحوم شیخ به این استدلال نیز خدشه وارد می‌کند که آیه در خصوص خلقت گذشته است از کجا مشخص می‌شود این حکم برای زمان آینده نیز صادر باشد. در ضمن وقتی به واژه امت نگاه می‌شود این واژه هم برای یک نفر و هم برای گروهی استعمال می‌شود چنانکه خداوند متعال از حضرت ابراهیم به عنوان یک امت نام می‌برد.

استدلالی دیگری که مرحوم شیخ از اصحاب اجماع بیان می‌کند روایت نبوی «لا تجتمع أمتی على خطأ» و با عبارت دیگر «لم یکن الله لیجمع أمتی على خطأ» است. مرحوم شیخ استدلال به این روایت را نیز نمی‌پذیرد چرا که این روایات از اخبار واحد است که موجب یقین نمی‌شود.

فهرست منابع

۱. ابن ادريس، محمد، (۱۲۷۰ ق)، السرائر، تهران؛ ابن بابويه، محمد، «مشيخة الفقيه»، (۱۳۷۶ ق)، همراه ج ۴ فقيه من لا يحضره الفقيه، به كوشش حسن موسوی خراسان، نجف.
۲. ابن بركه، عبدالله، (۱۳۹۱ ق / ۱۹۷۱ م)، التعارف، مسقط، ۱۹۸۳ م؛ همو، الجامع، به كوشش عيسى يحيى باروني، مسقط.
۳. ابن تيميه، احمد، (۱۹۸۱ م)، «نقد مراتب الاجماع»، همراه مراتب الاجماع (نك: هم، ابن حزم)؛ ابن جعفر، محمد، الجامع، به كوشش عبدالمنعم عامر، قاهره.
۴. ابن حاجب، عثمان، (۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م)، منتهی الوصول، بيروت.
۵. ابن حجر عسقلاني، احمد، (۱۳۹۳ ق)، المطالب العالیء، به كوشش حبيب الرحمان اعظمی، كويت.
۶. ابن حزم، علی، (۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۷ م)، الاحكام، بيروت.
۷. ابن رستم طبری، محمد، (۱۳۷۶ ق)، المسترشد، نجف، كتابخانه حیدریه؛ ابن زهره، حمزه، «غنیة النزوع»، ضمن الجوامع الفقهیة، تهران.
۸. ابن سعد، محمد، (۱۹۰۴-۱۹۱۵ م)، كتاب الطبقات الكبير، به كوشش ادوارد زاخاو و دیگران، لیدن.
۹. ابن سلام اباضی، (۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م)، بدء الاسلام و شرائع الدین، به كوشش ورنر شوراتس و سالم بن یعقوب، بيروت.
۱۰. ابن شعبه، حسن، (۱۳۷۶ ق)، تحف العقول، به كوشش علی اكبر غفاری، تهران.
۱۱. ابن شهر آشوب، محمد، (۱۳۶۹ ق)، متشابه القرآن و مختلفه، تهران.
۱۲. ابن عبدالبر، يوسف، (۱۳۹۰ ق)، الانتقاء من فضائل الثلاثة الائمة الفقهاء، بيروت، دارالكتب العلمیه؛ ابن قبه، محمد، «نقض الاشهاد»، قطعات مندرج در كمال الدین ابن بابويه، به كوشش علی اكبر غفاری، تهران.
۱۳. ابن قتيبة، عبدالله، (۱۹۵۲-۱۹۵۳ م)، تأویل مختلف الحديث، بيروت، دارالجيل؛ ابن ماجه، محمد، سنن، به كوشش محمد فؤاد عبدالباقي، قاهره.
۱۴. ابن مرتضى، احمد، (۱۳۹۴ ق / ۱۹۷۵ م)، البحر الزخار، بيروت.
۱۵. ابن منظور، لسان؛ ابن ندیم، (۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م)، الفهرست؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهيم،

- التبصرة فی اصول الفقه، به کوشش محمد حسن هیتو، دمشق.
۱۶. ابوالحسنین بصری، محمد، (۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۴ م)، المعتمد فی اصول الفقه، به کوشش محمد حمیدالله و دیگران، دمشق.
۱۷. ابوداود سجستانی، سلیمان، (۱۳۵۳ ق / ۱۹۳۴ م)، سنن، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، داراحیاء السنة النبویه؛ همو، مسائل احمد، قاهره.
۱۸. ابو عبید، قاسم، (۱۹۸۸ م)، الاموال، به کوشش عبدالامیر علی مهنا، بیروت.
۱۹. ابویوسف، یعقوب، (۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۹ م)، الخراج، بیروت.
۲۰. احمد بن حنبل، (۱۳۱۳ق)، مسند، قاهره.
۲۱. الاختصاص، (۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸ م)، منسوب به شیخ مفید، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، جماعة المدرسین، ارموی، محمود، التحصیل من المحصول، به کوشش عبدالحمید علی ابوزینه، بیروت.
۲۲. ازهری، محمد، (۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۴ م)، تهذیب اللغة، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره.
۲۳. استرآبادی، محمد امین، (۱۳۲۱ ق)، الفوائد المدینه، چ سنگی.
۲۴. انصاری، مرتضی، (۱۴۰۷ ق)، فوائد الاصول، به کوشش عبدالله نورانی، قم.
۲۵. الايضاح، (۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲ م)، منسوب به فضل بن شاذان، بیروت.
۲۶. آخوند خراسانی، محمد کاظم، (۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م)، کفایة الاصول، قم، ۱۴۰۹ ق؛ آمدی، علی، الاحکام، به کوشش ابراهیم عجوز، بیروت.

27. Bankipore ; EI2; Hourani, G. F., (1965), «The Basis of Authority of Consensus in Sunnite Islam», SI, 1964, vol. XXI; Modarressi Tabātabā'i, H., An Intorduction to Shī'ī Law, London , 1984; Wensinck , A. J., The Muslim Creed, London.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۲۳-۲۵۰

تحلیل و نقد تئوری بی‌مرزی هاو کینگ در خلقت جهان^۱

محمد حسن قدردان قراملکی^۲

چکیده

قرائت مشهور از نظریه مه بانگ حدود جهان طی یک انفجار بزرگ از کتم عدم و دلالت آن بر وجود خداست، لکن برخی از فیزیک دانان ملحد از جمله هاو کینگ با انکار وجود نقطه آغازین «مرز» برای جهان در صدد توجیه مه بانگ به نحوی برآمده است تا از آن ازلیت و عدم نقطه شروع جهان استنتاج گردد که خروجی اش هم عدم دلالت آن بر وجود خدا باشد. وی مدعای خود را بر مبانی و قواعدی بنیان نهاده است که نگارنده اولین بار آنها را در این مجال تدوین و به تحلیل و نقد آن پرداخته است. در این مجال چالش های تئوری وی مثل طرح مدعیات غیر مبرهن بل خلاف واقع، تمسک به مغالطات، فقدان انسجام و تعارض مدعیات با مبانی و اصول آن روشن خواهد شد.

واژگان کلیدی

مه بانگ، خلقت جهان، هاو کینگ، بی مرزی، الحاد.

۱. بخشی از کتاب خدا و فیزیک جدید است که در آینده توسط پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی چاپ خواهد شد.

۲. استاد تمام، گروه کلام و الهیات، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ایران.

Email: ghadrang@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۴/۱/۲۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۲۰

طرح مسأله

ژرژ لومتر، کشیش و اخترشناس بلژیکی، نخستین بار در سال ۱۹۲۷ تئوری انفجار بزرگ «مه بانگ = بیگ بنگ» را اولین بار مطرح نمود. در آن ماده اولیه به علت چگالی، تراکم و حرارت بی نهایت و شعاع و زمان صفر (تکینه) انفجار بزرگی رخ داد که با آن زمان و جهان ما شکل گرفت. به موجب آن جهان قبلا هیچ بوده و در اثر انفجار بزرگی از نقطه صفر گام به هستی گذاشت. جهان در اثر این انفجار مدام در حال بسط و گسترش است که تاریخ آن حدود ۱۴ تا ۱۸ میلیارد سال تخمین زده می شود. (پتر کلز، کیهان شناسی، ص ۵۷ به بعد / هاو کینگ، طرح بزرگ، ص ۱۱۴ / پل دیوس، خدا و فیزیک مدرن، ص ۵۲ / هاو کینگ، تاریخچه زمان، ص ۲۳).

کلیسا از این تئوری علمی استقبال نمود و آن را موافق نصوص دینی (حدوث جهان و خلق آن از کتم عدم توسط خدا) تفسیر کرد؛ لکن برخی از فیزیک دانان ملحد مثل هاو کینگ منکر تفسیر فوق شدند. تئوری هاو کینگ از دو بخش تشکیل شده است، بخش اول آن با اصل نظریه انفجار بزرگ و تقریرات سه گانه آن (ترایون، ویلنکین و کراوس) مشترک است. بخش دوم تئوری اختصاصی اوست که می کوشد با طرح ایده جدید به نام بی مرزی (No Boundary Model) و انکار تکینه در انفجار ماده نخستین، از آن عدم نیاز به آفریدگار را استنتاج کند که محور بحث این مقاله است. به دلیل اهمیت و شهرت تئوری هاو کینگ برای مخاطبان به تبیین آن می پردازیم.

تبیین تئوری هاو کینگ را از مفهوم مرز شروع می کنیم.

مرز یعنی کنار و لبه. مثل دو کشوری که باهم مرز دارند یا دریایی که لبه و مرز با ساحل دارد. لازمه مرز داشتن ضرورت وجود نقطه شروع و پایان است، که نقطه خاص شروع سرزمین کشور ایران یا دریاست. همینطور شکل مخروط که رأس آن نقطه شروع آن محسوب می شود. اما اصطلاح بی مرزی تقریباً مقابل آن است، یعنی نقطه منفرد خاص شروع و پایانی ندارد، بلکه مثل ذیل توپ بدمیتون دارای سطحی است. هاو کینگ برای هر دو به خط و دایره مثال می زند که خط به خاطر باز بودن دارای مرز، نقطه شروع و پایان اما

دایره به خاطر بسته بودن فاقد آنهاست. او قبلاً بر این باور بود که فضا- زمان قبل از ماده نخستین جهان دارای مرز و به تبع آن دارای مبدأ و نقطه منفرد شروع است که لازمه آن نیاز جهان به آغازگر به عنوان خالق جهان است. هاو کینگ که دغدغه حذف خدا در جهان بینی و فیزیک خود داشت، برای این کار تئوری بی مرزی فضا- زمان جهان را مطرح کرد که به موجب آن فضا- زمان قبل از ماده اولیه فاقد نقطه و به تبع آن فاقد نقطه شروع است، بلکه دارای پهنا و سطح است که نمی توان آن را نقطه و مبدأ شروع ماده اولیه و زمان حقیقی توصیف کرد، و لذا جهان بدون آغاز و بی نیاز از آغازگر و خداست، نهایت فضا- زمان بی مرز مرحله قبل مهبانگ و به تعبیری دروازه و دالان است که مهبانگ در آن رخ می دهد (رابرت اشیتزر، نگاهی نو به اثبات وجود خداوند در فیزیک و فلسفه معاصر، ص ۵۲). (توضیح بیشتر آن در ادامه خواهد آمد).

«این ایده که تاریخچه ها باید سطوح بسته باشند، شرایط بی مرزی نامیده می شود»، (هاو کینگ و ملودینو، طرح بزرگ، ص ۱۲۵).

او تاکید دارد که نظریه بی مرزی، جهان را غیر حادث و غیر آغازمند اما محدود توصیف می کند. به تعبیری ملاک نیاز به علت نخستین حدوث است که چون جهان غیر حادث است، پس خود بسنده و به علت هستی بخش نیازی ندارد. اگر هم جهان حادث زمانی باشد، باز هم می توان علت حدوث آن را به عوامل مربوط به خود جهان مثل میدان گرانشی مستند نمود تا به علت فرا مادی نیازمند نباشد (حمید رضا شاکرین، الحاد جدید، ص ۱۶۹).

نگارنده با تاملات عدیده در تئوری هاو کینگ آن را مرکب از اصول و قوانینی یافتیم که هاو کینگ بدان باورمند بود که اینجا به تبیین اهم آن می پردازیم.

۱. قانون گرانش

میدان گرانشی و خلأ کوانتومی قبل از خلقت ماده اولیه جهان تحقق داشته که در آن انواع ذرات انرژی اعم از مثبت و منفی مثل بوزون ها و فوتون و به تبع آن انواع فرکانس ها و نوسانات کوانتومی جولان می دهند که در فیزیک کوانتوم از آن به دریای دیراک تعبیر می شود. به تعبیر دیگر، میدان گرانش مظهر و مجلی (تجلیگاه) یک فضا- زمان منحنی

است که در آن انواع ذرات ظاهر و پنهان و در حالت افت و خیزند. تاثیر و همکنشی متقابل آن‌ها موجب تشکیل ماده اولیه می‌شود.

هم چنین هاو کینگ می‌پذیرد که کشش گرانشی موجب تغییر و انحنای فضا-زمان می‌شود. انحنای فضا-زمان می‌تواند به شدتی رخ دهد که زمان مثل بُعد دیگری از فضا عمل کند (هاو کینگ و لئونارد ملودینو، طرح بزرگ، ص ۱۲۴). در میدان گرانشی فضا و به تبع آن خمیدگی فضا تحقق دارد که خمیدگی در نحوه توزیع ذرات و انرژی مثبت و منفی تاثیر می‌گذارد، مثلاً می‌تواند یک انرژی خالصاً غیر صفر ایجاد کند و با تغییر خمیدگی فضا آن انرژی هم به مثبت و منفی تغییر می‌یابد. پس ماده اولیه از ذرات مختلف موجود در میدان گرانش خلق شده است.

«از آن جا که گرانش اندکی وجود دارد، جهان قادر است خود را از هیچ ایجاد کند» (هاو کینگ و لئونارد ملودینو، طرح بزرگ، ص ۱۲۲، ۱۶۳/ همو، طرح بزرگ، ص ۱۶۳/ جان سی. لنوکس، هاو کینگ در محضر خدا، ص ۴۴، ۲۷)؛ «به دلیل وجود قانون گرانش، جهان می‌تواند خود را از نیستی خلق کند»، (جان سی. لنوکس، هاو کینگ در محضر خدا، ص ۴۴، ۲۷).

تحلیل و بررسی

قانون گرانش که مهم ترین مبنای هاو کینگ برای تبیین و توجیه ماده اولیه جهان است، با چالش‌هایی مواجه است، مثل:

الف. قول به تحقق امر وجودی و لو ضعیف خلاف ظاهر نظریه مه بانگ

در صورت تفسیر «هیچ» ماقبل جهان به «هیچ فیزیکی»، دیگر قبل از انفجار ماده اولیه جهان عدم محض نیست، بلکه جهان قبل از ماده اولیه پیشینه وجودی و لو ضعیف داشته است و این خلاف نظریه انفجار بزرگ است که ظاهراً بر شروع جهان از انفجار فوق دلالت دارد.

هاو کینگ نه تنها از تحقق امری به نام گرانش و قانون گرانش قبل از انفجار بزرگ سخن می‌گوید، بلکه در مقام تبیین و اثبات آن به منظور تبیین نظریه مه بانگ است، لذا

ماقبل انفجار بزرگ امر معنادار و ضروری و کلیدی هم است.

ب. میدان گرانشی و خلأ کوانتومی دارای حیث وجودی (خلط هیچ فلسفی و فیزیکی)

امر عدمی محض و فلسفی به خاطر عدمیتش نمی تواند بر موجود دیگری تاثیر بگذارد. اما گرانش اگر هیچ فیزیکی باشد، این به معنای نسبت دادن امر وجودی اعم از ماده و پادماده و انرژی بدان است. خود هاو کینگ آگاهانه یا ناآگاهانه در عبارت بالا «گرانش اندکی وجود دارد»، «وجود قانون گرانش»، بدان اعتراف می کند.

هاو کینگ گاهی از اصطلاح خلأ کوانتومی و خلقت جهان از آن استفاده می کند. در این باره باید خاطر نشان ساخت که این خلأ نیازمند یک میدان است و عدم محض نیست، بلکه خود دارای ذرات مجازی و انرژی اعم از مثبت و منفی است (هاو کینگ، طرح بزرگ، ص ۱۰۴). به تعبیر فیزیکی در خلأ افت و خیزهای کوانتومی رخ می دهد. با این تفسیر نمی توان ادعا کرد که انرژی خلأ دقیقاً صفر است و این بدان معناست که در یک بازه زمانی بسیار کوتاه، خلأ دارای یک انرژی غیر صفر است. گفته شد که هاو کینگ در لابلای کلماتش از افت و خیزهای کوانتومی قبل از خلقت به «بذرهای جهان» نام برده است (هاو کینگ، پاسخ های کوتاه به پرسش های بزرگ، ص ۷۹). پس جهان نه از «هیچ» بلکه از «بذرهایی» به وجود آمده است.

ج. عدم پاسخ هاو کینگ به علت و خالق گرانش

در صورت قول به تحقق گرانش قبل از انفجار بزرگ، این سوال مطرح می شود که این میدان از کجا و چطور به وجود آمده است؟ هاو کینگ از پاسخ این سئوالات طفره می رود. جان سی. لنوکس با یادآوری سوال فوق از هاو کینگ خاطر نشان می سازد که: «چه کسی قانون گرانش را آفریده است؟ و این پرسشی است که او پاسخ نمی دهد». (جان سی. لنوکس، هاو کینگ در محضر خدا، ص ۵۹). البته خود هاو کینگ اعتراف می کند که: «وقتی به قوانین توضیح دهنده مهبانگ می رسم در آب های آلوده تر هستیم»، (نقل از: مهدی گلشنی، خدا باوری و دانشمندان معاصر غربی، ص ۵۲).

د. تفسیر جدید از خلق از عدم (خلق خود بخودی)، برگشت به صدفه

اشاره شد که هاو کینگ در آثار اولش خلاء را نه عدم مطلق و محض بلکه به معنای خلاء فیزیکی تفسیر می کرد که دو خاصیت امر وجودی (فضا زمان و حاکمیت قوانین کوانتومی) را در بر داشت. اما در آثار متأخرش تفسیر جدیدی از خلق جهان از عدم و خلاء ارایه داد و آن عبارت از: خلق خود بخودی، به معنای آفرینش از هیچ (اتفاق و صدفه). آفرینش از هیچ (اتفاق) یعنی کیهان در لحظه نخستین، خالق نداشته باشد؛ نه این که مواد تشکیل دهنده کیهان از هیچ به معنای نیستی (عدم) باشد. این تفسیر و لو شاید در اصطلاح جدید باشد، لکن در حقیقت به خلق بدون علت فاعلی یعنی «صدفه»^۱ بر می گردد. به صورت خاص باید خاطر نشان ساخت که برای کمک به این دیدگاه ملحدانه که جهان بدون علت به وجود آمده است، فرد باید ثابت کند که باندهای رامان می توانند بدون انتقالات و نوسانات در کوانتوم لرزشی به وجود آیند یا ذرات آلفا می تواند بدون وجود قبلی یک هسته به وجود آید، اما چنین نیست، بلکه در نظریه رامان این پیش فرض وجود دارد که چیزی که برای نوسان خلاء کوانتومی آنها وجود داشته، دارای پتانسیل ماده/ضدماده است و هیچ نیست. به عنوان مثال، طیف بینی رامان (Raman)^۱ یک پدید مکانیک کوانتوم است، اما از تعداد موج و شدت باندهای طیفی می توان روی حجم اتم ها و نیروی وارد پیوندها برای ایجاد باند کار کرد (احمد منصوری ماتک گیلانی، بررسی انتقادی آفرینش از هیچ از منظر هاو کینگ، فصلنامه علمی، تخصصی نبراس، شماره ۱، بهار، ۱۴۰۲).

۲. صفر بودن انرژی مثبت و منفی و نقش آن در آفرینش جهان

یکی از قوانین ادعایی هاو کینگ انرژی مثبت و منفی متحقق در میدان گرانش است که در آن میدان انرژی منفی و مثبت با توجه به صفر بودن موازنه آنها نقش مهمی در پیدایش ماده اولیه جهان داشته اند. او انرژی منفی را به کندن خاک در زمین صاف تشبیه

۱. طیف سنجی رامان، یکی از تکنیک های رایج و پرکاربرد طیف سنجی است که شامل برهمکنش نور لیزر با یک نمونه است که منجر به پراکندگی نور می شود که اطلاعاتی در مورد ارتعاشات مولکولی و سطوح انرژی نمونه حمل می کند و این امکان را برای ما فراهم می کند تا ترکیب شیمیایی و ساختار آن را تجزیه و تحلیل کنیم.

می کند که چاله حکم انرژی منفی و انباشته شدن خاک به صورت تپه حکم انرژی مثبت را دارد. فرد مزبور فقط یک تپه درست نمی کند، بلکه یک چاله نیز ایجاد کرده که در واقع یک نسخه منفی از تپه است و چیزهایی که در چاله بودند اکنون تبدیل به تپه شده اند. بنابراین همه آنها کاملاً متعادل شده و این دو همدیگر را خنثی می کنند. وقتی بیگ بنگ مقدار زیادی انرژی مثبت تولید می کند به طور همزمان همان مقدار انرژی منفی نیز تولید می شود؛ به این ترتیب، مثبت و منفی همیشه به صفر می رسند. این یک قانون دیگر از طبیعت است. هاو کینگ فضای موجود در میدان گرانش را مکان استقرار انرژی منفی دانسته که در این فضای گسترده همه چیز به صفر می رسد (هاو کینگ، همه چیز، ص ۴۲ و ۴۳).

در ابتدای بحث هاو کینگ اشاره شد که او برای پیدایش جهان سه عنصر «ماده، انرژی و فضا» یاد می کند. اما خودش متوجه است که سؤال از منشأ و علت خلقت سه عنصر فوق مطرح می شود که در توجیه آن منشأ انرژی را هیچ و فضا بیان می کند که در آن دو نوع انرژی مثبت و منفی نهفته است.

«هنگامی که مه بانگ یک مقدار عظیم از انرژی مثبت را تولید کرد، به طور همزمان همان مقدار انرژی منفی هم تولید شد. و بدین ترتیب حاصل جمع انرژی مثبت و منفی هموار صفر است. این یکی از قوانین طبیعت است»، (هاو کینگ، پاسخ های کوتاه به پرسش های بزرگ، ص ۵۲).

وی در تشریح منشأ انرژی آن را فضا ذکر می کند که حاوی انرژی مثبت و منفی است (هاو کینگ، همان).

تحلیل و بررسی

الف. قوانین علم متأخر از واقعیت های خارجی و نه مقدم و مبدأ آنها

در باره استناد آفرینش ماده اولیه از هیچ به قوانین توضیح آن در نقد کلی در ادامه خواهد آمد که قوانین همیشه متعلق لازم دارند و خودشان نه از عدم خلق شده اند و نه موجب پیدایش ماده اولیه و غیر آن می شود. در واقع جهان و ماده اولیه آن نمی تواند ناهار یا شام رایگان باشد، بلکه نه صدفه بلکه محتاج علت هستی بخش است.

ب. نقد صفر بودن موازنه انرژی منفی و مثبت جهان

اشاره شد که هاو کینگ در باره منشأ ذرات مادی جهان آن را به انرژی (به صورت جفت: مثبت و منفی) نسبت می‌دهد، بعد در پاسخ سؤال از منشأ انرژی های جهان آن را به صفر تعبیر می‌کند که می‌خواهد از آن عدمی بودن انرژی منفی و به تبع آن عدمی بودن انرژی مثبت از راه موازنه انرژی مثبت توسط انرژی منفی و به تبع آن عدم نیاز منشأ جهان به آفریننده استنتاج کند (هاو کینگ، تئوری همه چیز، ص ۴۲ و ۴۳).

در این خصوص باید خاطر نشان ساخت در تعریف انرژی صفر بین فیزیک و فلسفه دو تعریف و برداشت مختلف وجود دارد. پیش تر اشاره شد که مقصود از صفر بودن انرژی در فیزیک نه هیچ و عدم آن بلکه برابری و یکسان بودن مقدار انرژی مثبت و منفی است. در این صورت قول به خلقت ماده اولیه جهان از انرژی منفی به معنای خلق از امر عدم و هیچ فلسفی نیست، بلکه لازمه آن قول به آفرینش ماده اولیه از انرژی مثبت و به تبع آن از امر وجودی است چنان که خود فیزیک دانان تاکید دارند انرژی منفی ملازم انرژی مثبت و امر وجودی است که لازمه آن این می‌شود که پیدایش میدان گرانش (انرژی منفی) متفرع بر انرژی مثبت و ماده واقعی است.

پس این ادعای هاو کینگ (خلقت جهان از انرژی منفی) هیچ دلیلی بر خلقت آن از هیچ و عدم نیست تا از آن الحاد و صدفه اثبات شود، لذا سؤال دوباره از علت و خالق انرژی مثبت و منفی و ماده آنها طرح می‌شود تا به علت نخستین برسد.

ج. ملازمه انرژی منفی و مثبت با امر وجودی

در باره ادعای هاو کینگ (ماده اولیه محصول انرژی منفی موجود در فضا و خلأ کوانتومی) باید گفت در صورت فرض تحقق انرژی منفی، وجود آن به وجود انرژی مثبت و به تبع آن به ماده قبلی وابسته است. پس نمی‌توان خلقت ماده اولیه را به هیچ و عدم محض نسبت داد. پس قبل از ماده اولیه یک نوع وجودی تحقق یافته بود و این خلاف مسلم نظریه انفجار بزرگ است که مدعی است با انفجار آن همه چیز تحقق یافت که هاو کینگ هم بدان باورمند بود.

د. عدم اعتبار انرژی منفی مستقل در فیزیک

انرژی منفی در فیزیک اصلاً سابقه ای نداشته و هنوز هم پذیرفتنی نیست. در واقع به لحاظ فیزیکی از نقاط بحرانی بحث هاوکینگ است. نهایت در فیزیک رایج انرژی منفی نه مستقل بلکه در نسبت با اشیاء دیگر مثل انرژی مثبت آن هم به طور محدود از حیث زمان و مکان معنا و ظهور پیدا می کند، ولی معلوم نیست که حقیقتاً وجود داشته باشد. بلکه در فیزیک از انرژی منفی برای مدل سازی ریاضیاتی استفاده می شود.

بر اساس تحقیقات جدید یک تیم بین المللی از محققان موسسه TU وین اتریش، دانشگاه آزاد بروکسل (بلژیک) و دانشگاه IIT کانپور (هند)، تحت شرایطی خاص، «انرژی منفی» حداقل در دامنه معینی از فضا و زمان مجاز است، انرژی می تواند در یک محدوده محلی (local) و برای مدت زمان ناچیزی کوچکتر از صفر، یعنی منفی باشد. پروفسور «دنیل گرومیلر» از موسسه فیزیک نظری TU وین در این باره می گوید.

«برای این که انرژی منفی بتواند در یک مکان معین جریان یابد، جریان های انرژی مثبت نیز باید در مجاورت آن وجود داشته باشد»، (نقل از: خلا کوانتومی: انرژی منفی و گرانش دافعه، ترجمه: سحر الله وردی، سایت علمی بیگ بنگ (منبع: scitechdaily.com).

۳. صدفه و اصل عدم قطعیت

هاوکینگ و بعض دیگر از فیزیکدانان به صدفه و تاس گونه بودن خلقت ماده اولیه قایل بودند و تاکید کردند که در خلا کوانتومی به صورت تصادفی و بر اساس اصل عدم قطعیت ذرات مجازی به صورت لحظه به وجود آمده و در آن لحظه هم معدوم می شوند؛ لکن یک یا چند ذرات آن بر اثر تراکم انرژی به ماده ثابت تبدیل شوند. «اصل عدم قطعیت اجازه می دهد که جهان های پوسته ای چونان حبابی از هیچ به وجود آیند»، (هاوکینگ، جهان در پوست گردو، ص ۱۱۸، ۱۲۵، ۲۸۴/ همو، پاسخ های کوتاه به پرسش های بزرگ، ص ۷۱، ۷۲).

وی با طرح این سؤال که: «چه چیزی می تواند باعث ظهور خود به خودی جهان هستی شده باشد؟»، ذرات اتمی مانند پروتون چنین پاسخ می دهد.

«خود قوانین طبیعت به ما می گویند که نه تنها جهان هستی مانند یک پروتون بدون

هیچ گونه کمکی می‌تواند به وجود آید و به هیچ انرژی‌ای نیاز ندارد، بلکه این امکان وجود دارد که هیچ چیز باعث مه بانگ نشده باشد. هیچ»، (هاو کینگ، پاسخ‌های کوتاه به پرسش‌های بزرگ، ص ۵۵، ۵۴).

تحلیل و بررسی

الف. استحاله عقلی صدفه

استحاله صدفه در فلسفه ثابت شده است که اینجا تکرار نمی‌کنیم. افزون بر استحاله عقلی صدفه این جا به تناقض گویی هاو کینگ در باره پیدایش جهان بدون علت (صدفه) یا با علت اشاره می‌شود.

ب. تعارض صدفه با اشتراط خلقت جهان به سه عنصر «ماده، انرژی و فضا»

وی چنان که اشاره شد برای پیدایش جهان وجود سه عنصر «ماده، انرژی و فضا» را امر لازم ذکر می‌کند، ولی طرح صدفه و تاکید بر آن با قول به استناد جهان به سه عنصر فوق در تناقض است؛ چرا که صدفه یعنی خلقت از عدم محض و علت ناگرایی، از طرفی مشروط نمودن خلقت ماده اولیه به وجود سه عنصر یعنی قول به علت گرایی و ضرورت علت هستی بخش برای جهان.

ج. تعارض صدفه با پذیرفتن نقش گرانش و انرژی‌های مثبت و منفی در خلقت جهان

وی در موضع دیگر از خلقت جهان از هیچ حرف می‌زند، ولی در مقام تبیین آن بالفور گرانش و انرژی‌های مثبت و منفی آن را پیش می‌کشد.

«از آن آنجا که گرانش شکل فضا و زمان را تغییر می‌دهد، اجازه می‌دهد که فضا- زمان به طور محلی پایدار و در مقیاس جهانی ناپایدار باشد. در مقیاس کل جهان، انرژی مثبت ماده را می‌توان با کمک انرژی گرانشی منفی جبران کرد. بنابر این هیچ محدودیتی برای ایجاد کل جهان نخواهد بود. از آن جا که گرانشی اندکی وجود دارد، جهان قادر است خود را از هیچ ایجاد کند»، (هاو کینگ و لئونارد ملودینو، طرح بزرگ، ص ۱۲۲، ۱۶۳/ همو، طرح بزرگ، ص ۱۶۳/ جان سی. لنوکس، هاو کینگ در محضر خدا، ص ۴۴، ۲۷).

خواننده اگر در همین عبارت هاو کینگ دقت کند در می باید که جهان در جهان شناسی او از دو جهان: الف. جهان قبل از انفجار بزرگ (شامل گرانش، فضا- زمان، ذرات مجازی و انرژی های مثبت و منفی؛ ب. جهان برآمده از انفجار بزرگ تشکیل یافته است که جهان دومی محصول جهان اولی است و جهان اولی هم اصلاً برای خودش جهان است و لذا هاو کینگ از آن در عبارت فوق به جهان، «جهان قادر است خود را...» تعبیر می کند.

د. چالش های اصل عدم قطعیت

در باره اصل عدم قطعیت هم باید خاطر نشان ساخت

۱.۵. برگشت عدم قطعیت به صدفه

اصل عدم قطعیت در دو مقام قابل تصور و طرح است. اولین آن به جهان قبل از انفجار بزرگ یعنی میدان گرانش و خلأ کوانتومی مربوط می شود که در آن ذرات مجازی در اثر افت و خیزها برخی شان ظهور و دو باره نابود و برخی شان هم به جای معدوم شدن به اتم اولیه جهان متحول شده و طی انفجار بزرگی جهان ما از آن شکل می گیرد. سوالی که این جا فعلاً طرح می شود: چرا برخی از ذرات مجازی در خلأ کوانتومی به اتم اولیه جهان ما یا جهان های متعدد دیگر تبدیل می شود؟ اما اکثر آنها بعد از ظهور دوباره به فنا می پیوندند؟

اگر در تبیین آن گفته شود که این تبدیل خود تابع نظام و علل خاص مثل تراکم و ترکیب ذرات و غیره است که شناخت آن برای ما نامشخص است. باید گفت این یعنی وجود علت هستی بخش برای خلقت جهان و انفجار بزرگ و آن با ظاهر عدم قطعیت مناسبت ندارد.

اما اگر ادعا شود که ذرات مجازی تصادفی و بدون هیچ علتی برخی شان معدوم و بعض دیگرشان به ماده و اتم اولیه تبدیل می شوند که ظاهر کلامشان است. در نقد آن باید خاطر نشان ساخت که این ادعا تکرار ادعای پیدایش جهان از صدفه است که بطلانش هم در فصل اول ذیل استحاله صدفه و هم در تحلیل نظریات قبل گذشت.

مقام دوم اصل عدم قطعیت به جهش الکترونها مربوط می شود که موقع عبور و حرکت

شان به سوی مقصدی نمی توان همزمان هم سرعت و هم مکانشان را دقیق پیش بینی کرد. این مربوط به مقام بعد از خلقت جهان می شود که از موضوع بحث خارج است. نقدهای فوق بر این مصداق هم تکرار می شود که علل مختلفی چون ضعف قوه شناخت انسان، نحوه حرکت و جهش الکترونها و ناظر در عدم شناخت آنها موثرند که مجموع آنها موجب عدم تعیین سرعت یا مقصد الکترونها می شود. با این فرض نمی توان عدم جریان علیت در جهان اتم ها را استنتاج کرد.

به تعبیر برخی از فلاسفه غرب مثل برگمن امریکایی اصل عدم قطعیت خلط خیلی صریحی بین مسئله معرفت شناختی و مسئله هستی شناختی بود. «اگر در قضیه شرطیه، مقدم قابل حصول نباشد، لزوماً تالی باطل نیست»، (نقل از: مهدی گلشنی، نشست علمی انرژی در فیزیک و فلسفه مورخ: ۱۳۹۴/ ۱۱/ ۱۵).

۲.۵. خلط بین «نفی و انکار» و «اثبات نفی»

نهایت اصل عدم قطعیت بر عدم اثبات و کشف روابط علی و معلولی بین سرعت و مقصد الکترون هادالات می کند. اما از عدم اثبات و عدم کشف آن نفی مطلق آن استنتاج نمی شود. آن وقت اصل عدم قطعیت معتبر خواهد بود که قایلان آن بتوانند عدم جریان روابط علی و معلولی را در سرعت و مقصد الکترون ها و هم طور در پیدایش اتم اولیه جهان را اثبات کند که چنین کاری اصلاً مشاهده نشده است. به تعبیری طرفداران اصل عدم قطعیت بین «نفی و انکار» و «اثبات نفی» خلط کردند. در آقع آنان صرفاً ادعای نفی و سلب می کنند و استدلال اثباتی از آنان ملاحظه نشده است.

۳.۵. تجربه ناتوان از رد اصل عقلی و متافیزیکی

روشن است دلیل عقلی فقط با دلیل عقلی می تواند باطل شود و تجربه و ادله تجربی چون بر مدار محسوسات و استقرار علمی و مجربات است، و انسان بر حقایق اشیاء و چگونگی رابطه آن با اشیاء دیگر از حیث تاثیر و تأثر احاطه علمی و شناخت ندارد، نمی توان در این حوزه ادعای مطلق و قطعی نمود، چرا که قوانین علمی آماری و ظنی هستند. بر این اساس چنان که اشاره شد اصل عدم قطعیت فیزیک دانان فقط در قلمرو

فیزیک و تجربیات می تواند بر عدم ساخت علل تجربی پیدایش اتم اولیه از خلأ کوانتومی دلالت کند، یعنی از تجارب مختلف فیزیک دانان علل وضعیت الکترون ها روشن نشده است، (اصل و حکم معرفت شناختی آن هم محدود به قلمرو تجربه و آزمون)، لکن اولاً ممکن است با پیشرفت فیزیک علل فوق کشف شوند و ثانياً در صورت عدم کشف هم از آن طرد اصل و حکم عقلی هستی شناختی (نفی علیت) استنتاج نمی شود.

۴.۵. هوشمندی ذرات و تأثر آنها از عوامل مختلف (ناظر، محیط)

کلید واژه اصل اصل عدم قطعیت پیش بینی ناپذیری وضعیت الکترونهاست؛ لکن دو تقریر در توجیه این پیش ناپذیری وجود دارد.

یک تقریر مدعی وجود هوش و شناخت خیلی ضعیف در تمام اشیاء از جمله در ذرات مجازی است که سرعت و وضعیت آنها تابع هوش شان است و این هوش هم از محیط و حتی تجربه گر و ناظر هم متأثر می شود (مهدی گلشنی، نشست علمی انرژی در فیزیک و فلسفه مورخ: ۱۵/۱۱/۱۳۹۴). در صورت اثبات هوش مندی الکترونها آن می تواند پیش بینی ناپذیری حرکات ذرات ریز را توجیه کند و بدین سان سستی ادعای صدفه و عدم قطعیت روشن می شود.

تقریر دیگر مدعی تاثیر عامل محیط (خلأ کوانتومی و نحوه تعامل ذرات مجازی با یکدیگر) است که آن خود دلیل بر وجود نظام علیت در جهان اتمهاست و با ادعای عدم قطعیت تعارض دارد.

۴. اتحاد بین فیزیک کوانتومی و نسبیت عام انیشتین (تعمیم کوانتوم به کل جهان = تئوری M^۱)

در جهان فیزیک دو قسم تحقیقات مستقل ناظر بر کلان (نسبیت عام انیشتین) و ناظر بر خرد و ریز (کوانتوم) وجود دارد که هر کدام جداگانه به تحقیقاتشان ادامه می‌دهند؛ لکن هاو کینگ در صدد ادغام و اتحاد آن دو و به تبع آن تبیین همه چیز جهان با تئوری فوق بر آمده است (پل دیوس، خدا و فیزیک مدرن، ص ۵۴ به بعد).

انیشتین برخلاف «نیوتن» گرانش را نه نوعی نیرو بلکه انحنایی تعریف می‌کند که در اثر وجود جرم پدید می‌آید. این انحنا نه تنها فضا، بلکه زمان را نیز دچار اعوجاج می‌کند. این نظریه گرانش را حاصل خمیدگی فضا زمان در نزدیکی اجسام کلان جرم می‌داند. بر طبق آن جسمی با جرم زیاد فضا-زمان، اطراف خود را خمیده می‌کند. بنابراین، اجسام دیگر در نزدیک جسم کلان جرم، داخل شیب ایجاد شده توسط خمیدگی فضا-زمان به دام می‌افتند.^۲

نکته دیگر در نظریه نسبیت عام این که در آن خلقت جهان از عدم پذیرفته شده و در ماده نخستین «تکینگی گرانشی» صورت گرفته است (هاو کینگ، پاسخ‌های کوتاه به پرسش‌های بزرگ، ۵۶، ۵۰). اما اختلاف هاو کینگ در باره نظریه نسبیت عام رد نقطه تکینی و نداشتن نقطه آغازین برای جهان است.

«قضایای تکینگی در نسبیت عام کلاسیکی نشان داده اند که عالم باید دارای آغازی باشد و این آغاز را باید بر اساس مکانیک کوانتومی توصیف کرد. این به نوبه خود به این تصور منتهی می‌گردد که عالم در زمان مجازی می‌تواند متناهی باشد اما مرز یا تکینگی

۱. در باره وجه اطلاق M بر نظریه هاو کینگ گفته شده است احتمال دارد آن اولین حرف یکی از کلمات ذیل باشد: (Master) به معنای اصلی، (Mystery) به معنای راز، (Miracle) به معنای معجزه باشد. (استفان هاو کینگ و لئونارد ملودینو، طرح بزرگ، ص ۱۰۸). در بحث نظریه ریسمان ها خواهد آمد که نظریه نسبیت عام فرآیندهای فیزیکی در جهان کلان و نظریه میدان کوانتومی در خرد و ریز را توضیح می‌دهد. طرفداران نظریه خواستند هر دو نظریه را متحد کنند.

۲. این موضوع در مورد نیروی جاذبه زمین نیز صدق می‌کند. ما به سمت زمین کشیده می‌شویم، زیرا فضا-زمان اطراف زمین به اندازه‌ای خمیده می‌شود که سبب کشش ما به سمت زمین پس از پرش از سطح آن می‌شود.

ای نداشته باشد»، (استیون هاو کینگ، «تئوری همه چیز»، ص ۴۵، ۴۶).
هاو کینگ تبیین انفجار بزرگ را با نظریه نسبیت عام انیشتین تا زمان پلانک می پذیرد، اما قبل آن نقطه تکیه است که با نقص قوانین فیزیک نظریه نسبیت عام در آن غیر معتبر می شود.

تحلیل و بررسی

الف. عدم قطعیت علمی مکانیک کوانتومی

هاو کینگ نظریه مکانیک کوانتومی را پیشفرض انگاشته و در صدد تلفیق آن با نسبیت عمومی است، در حالی که اصل پیشفرض او محل تردید است (منوچهری کوشا، حامد، نگاهی انتقادی به استدلال های هاو کینگ، بر مبنای مدل بی مرز علیه خدا باوری، پژوهشنامه فلسفه دین، شماره پاییز و زمستان، ۱۴۰۲، ص ۲۲۲).

ب. اتحادی نظریه کوانتوم و نسبیت عمومی، فرضیه صرف

فرضیه هاو کینگ صرف پیشنهاد و ادعای بدون دلیل است، لذا فیزیک دانان در صحت و صدق آن تردیدهای دارند (نقل از: گلشنی، مهدی، مقاله آفرینش از دیدگاه اسلام و جهان شناسی، مندرج در: پیترز، پد؛ اقبال، مظفر؛ الحق، سیدنعمان، کتاب فلسفه علم و دین در اسلام و مسیحیت، ص ۲۸۴ به بعد).

ج. اعتراف هاو کینگ به عدم قطعیت تئوری اش

خود هاو کینگ هم از ترکیب دو نظریه و ایجاد یک نظریه قطعی با عنوان «ام» با تردید سخن می گوید (هاو کینگ، تئوری همه چیز، ص ۴۶).

د. عدم قطعیت قوانین فیزیک جدید جایگزین در نقطه تکیه

نکته دیگر اینکه هاو کینگ در باره نقطه تکیه به حق مدعی شده است که در آن قوانین فیزیکی نقص می شود و لذا وضع و جایگزین قوانین جدیدی را پیشنهاد می کند، لکن قوانین پیشنهادی او محاسبات فاینمن و زمان موهوم است که غیر قطعی است که توضیحاتش در ادامه خواهد آمد. البته خودش هم به این نکته اعتراف کرده است که: «صورت بندی این قوانین در چنین نقاط بد رفتاری بسیار دشوار است»، (هاو کینگ، تئوری

همه چیز، ص ۴۴).

۵. انتقاد فیزیک دانان از نظریه M

نه فقط فلاسفه بلکه خود فیزیک دانان مانند: فرتنک کلوژ، جون باتروورث، آیشام، راجر پتزوز، جیم الخیلی، پیتر هاجسون، جان باکال و ج. تامسون نظریه M را از جهات مختلفی چون انتزاعی بودن، تجربی و آزمون پذیر نبودن مورد جرح قرار دادند (نقل از: گلشنی، مهدی، مقاله آفرینش از دیدگاه اسلام و جهان شناسی، مندرج در: پترز، پد؛ اقبال، مظفر؛ الحق، سیدنعمان، کتاب فلسفه علم و دین در اسلام و مسیحیت، ص ۲۸۴ به بعد).

۵. شروع جهان از سطحی بسته بدون کرانه و تکیه

هاو کینگ برای اینکه فرض خدا را حذف کند با هارتل در سال ۱۹۸۳ مدلی را پیشنهاد دادند که در آن تکیه آغازین از اعتبار می افتد، و زمان در آغاز جهان کاملاً مشخص نیست (نقل از: مهدی گلشنی، مقاله آفرینش از دیدگاه اسلام و جهان شناسی، مندرج در: پترز، پد؛ اقبال، مظفر؛ الحق، سیدنعمان، کتاب فلسفه علم و دین در اسلام و مسیحیت، ص ۲۸۴). هاو کینگ مبدأ کیهان را به شکل یک توپ بدمیتون فرض کرد. درست همان طور که یک توپ بدمیتون قطر صفر را در پایین ترین نقطه خود دارد و به تدریج در مسیر صعود قرار می گیرد، جهان نیز طبق پیشنهاد هاو کینگ نه از نقطه مشخص بلکه از کرانه و پهنه بدون مرز گسترش یافته است و لذا نمی توان برای آن نقطه آغازین مطرح کرد.

به گفته هاو کینگ «تکینی هایی وجود ندارند که قوانین علوم در آنها نقض شود، و هیچ مرزی از زمان-مکان نیست که در آن آدمی به خداوند یا قانونی جدید متوسل شود که مرزهای زمان و مکان را تعیین کند»، (گلشنی، همان).

تحلیل و بررسی

الف. بی مرزی صرف فرضیه

ادعای بی مرزی جهان و عمدتاً بی کرانگی فضا- زمان صرف پیشنهاد و فرض هاو کینگ است که خودش هم بدان اعتراف می کند.

«من مایلم تأکید کنم این ایده که زمان و فضا باید متناهی ولی بی کرانه باشند، صرفاً یک پیشنهاد است و آن را نمی توان از اصل دیگری استنباط کرد»، (گلشنی، خدا باوری و دانشمندان معاصر غربی، ص ۵۰/ فطورچی، همان، ص ۳۹).
پس روشن شد که ادعای فوق با ابزار و روش خود علم فیزیک ثابت نشده است.

ب. طرد دلیل فوق توسط فلاسفه ملحد

در تحلیل شماره بعدی به تفصیل بیان خواهیم کرد که اگر حتی صحت فرضیه بی مرزی را قبول کنیم باز از آن الحاد و نفی وجود خدا استنتاج نمی شود، چرا که ملاک اعتقاد به خدا با فرضیه بی مرزی هم سازگار است، چرا که جهان اعم از این که با مرز یا بدون مرز باشد، بالآخره دارای مهر امکان و نیاز به غیر است، و این خود دلیل بر نیاز علت نخستین است. خود فلاسفه ملحد به سستی دلیل فوق هاو کینگ متفطن بودند، چنان که کونتین اسمیت فیلسوف ملحد امریکایی آن را «بدترین استدلال الحادی در تاریخ تفکر غربی» توصیف کرده است.

«این احتمالاً بدترین استدلال در تاریخ تفکر غربی است و من وقت خواننده را نمی گیرم که آن را رد کنم»، (گلشنی، همان، ص ۵۱).

ج. بی مرزی، نوعی مرز

به نظر می رسد ادعای بی مرزی برای لایه، پهنای و سطح بسته ادعای دقیقی نیست، مثلاً کشیدن دایره بالآخره از نقطه خاصی شروع می شود که اگر ناظر موقع کشیدن حضور داشته باشد، دقیقاً نقطه آغاز و انتهای آن را می داند. یا کسی که از خط و پهنای دو سانتی تا چند متری یا کیلومتری حرکت می کند، مثلاً از شهری به شهری دیگر حرکت می کند، این دقیقاً نقطه شروع و انتهایی دارد، این که این سفر نقطه شروع و پایانی ندارد، هم مغالطه و هم خلاف واقعیت است، چون شهر هر چند دارای یک نقطه خاصی نیست، و به تعبیر

هاو کینگ بی مرز است، اما از نقاط خاص متعدد چه بسا از صدها تیلیارد نقطه تشکیل شده است که آن‌ها نقاط بالقوه مرز محسوب می‌شوند؛ لذا چون حرکت و سفر بالاخره باید از نقطه‌ای شروع شود، لذا دقیقاً می‌توان برای شروع سفر نقطه و مرز خاصی ملاحظه و تعیین کرد. همینطور الان سفر به ماه یا ارسال انواع ماهواره به کرات دیگر مثل مریخ که از کره زمین مسطح و به تعبیر هاو کینگ زمین بدون لبه و بدون مرز، انجام می‌گیرد، آن از نقطه و مبدأ خاصی شروع می‌شود. لذا ادعای هاو کینگ که ماده اولیه از سطح و پهنای میدان گرانش و خلأ کوانتومی یا فضا- زمان بی مرزی به وجود آمده است، ادعای گزاف و غیر دقیق است. این پیدایش ماده اولیه یا به تمام سطح میدان گرانش یا جزء آن مستند است. در هر دو صورت دارای نقطه خاص، حد و مرزدار خواهد بود که لازمه آن به اعتراف هاو کینگ نیاز به آفریننده است.

به نظر می‌رسد عبارت برخی از فیزیک دانان مثل ج پُلکینگهَرن که: «حالت بی مرزی هاو کینگ، خود گذاشتن نوعی «حد»، است»؛ به نقطه فوق اشاره دارد (گلشنی، مهدی، مقاله آفرینش از دیدگاه اسلام و جهان‌شناسی، مندرج در: پیترز، پد؛ اقبال، مظفر؛ الحق، سیدنعمان، کتاب فلسفه علم و دین در اسلام و مسیحیت، ص ۲۸۴ به بعد).

۶. طرح نظریه زمان موهوم و ردّ تکنیه

هاو کینگ در تثبیت شروع جهان بدون مرز و نقطه خاص در معادلاتش، زمان حقیقی را تبدیل به زمان موهوم^۱ کرد تا از تکنیکی نجات پیدا کند. «وقتی از زمان موهومی به زمان

۱. زمان موهومی در ریاضیات مفهومی کاملاً تعریف شده است: زمان موهومی زمانی است که با اعداد موهومی سنجش می‌شود. می‌توان اعداد حقیقی معمولی همانند ۱، ۲، ۳/۵- و غیره را به صورت مکانشان روی خطی که از چپ به راست امتداد دارد، در نظر گرفت: صفر در وسط خط، اعداد حقیقی مثبت در سمت راست و اعداد منفی حقیقی در سمت چپ قرار دارند. اعداد موهومی را می‌توان به صورت مکانشان روی خط عمود در نظر گرفت: صفر باز هم در وسط خط قرار دارد، اعداد موهومی مثبت رو به بالا و اعداد موهومی منفی رو به پایین ترسیم می‌شود. بنابراین اعداد موهومی را می‌توان به صورت نوع جدیدی از اعداد، عمود بر اعداد حقیقی معمولی در نظر گرفت. از آنجایی که این اعداد ساختاری ریاضیاتی دارند، لازم نیست که به طور فیزیکی تحقق یابند، هیچکس نمی‌تواند به تعداد عدد موهومی پرتقال داشته باشد یا صاحب یک کارت اعتباری با صورت حساب اعداد موهومی باشد. مدل ریاضیاتی شامل زمان موهومی نه تنها آثاری را که پیش از این مشاهده کردیم، پیش‌گویی می‌کند، بلکه آثاری را

واقعی برگردیم، تکینگی دو باره ظاهر می‌شود»، (نقل از: گلشنی - مصاحبه، کانال عصر ایران در تلگرام).

زمان حقیقی و قابل تصور برای ما یک طرفه است، یعنی زمان رو به جلو است و قابل برگشت به عقب نیست، او اول و مرحله آغازین جهان را مانند دایره و توپ بدمیتون ترسیم می‌کند که از هر نقطه‌ای که شروع به حرکت شود، پس از سیر کامل به همان نقطه شروع منتهی می‌شود.

وی آغاز جهان را نه از یک نقطه خاص و منفرد بلکه از محیط بسته توصیف کرد که در آن زمان موهوم قبل از زمان حقیقی وجود داشت. طبق تعریف زمان موهوم و ویژگی آن، جهات پیش و پس ندارند و حرکت به جلو عقب کاملاً اتفاق می‌افتد.

اما این که جهان چرا نقطه شروع ندارد، برای این که جهان مانند شکل بسته مثل دایره است که دارای نقطه شروع نیست، به خلاف خط یا شکل باز مثل نصف دایره که نقطه شروع و انتها دارد، لذا به وجود خطاط و ترسیم کننده هم نیاز دارد؛ چرا که وقتی شی‌ای دارای نقطه شروع نباشد، بالتبع هم به شروع کننده و آغازگر هم نیازی نخواهد داشت.

به تقریر هارتل و هاو کینگ، زمان حقیقی از حیث عقبگرد و گذشته رفته رفته کوچکتر و رو به کُندی و کاهش است تا نزدیک نقطه انفجار بزرگ که در آن به کوچک ترین حد ممکن و بعد به صفر می‌رسد، به نحوی که قبل آن دیگر زمان حقیقی تحقق ندارد و زمان

پیش گویی می‌کند که تاکنون نتوانسته ایم اندازه گیری کنیم، ولی به دلایل دیگر، آنها را باور داشتیم. نظریه نسبیّت عام کلاسیک (یعنی غیر کوآتومی) ایششتین زمان واقعی را با سه بُعد دیگر فضا ادغام می‌کند تا فضا زمان چهار بعدی را به وجود آورد. اما جهت زمان واقعی با سه جهت دیگر زمان تفاوت داشت؛ خط جهانی یا تاریخ یک ناظر در زمان واقعی همیشه افزایش می‌یابد (به عبارت دیگر زمان همیشه به سوی آینده حرکت می‌کند)، ولی سه بُعد دیگر فضا هم می‌توانند کاهش یابند و هم افزایش، اما نمی‌توانند در خلاف جهت زمان حرکت کرد. از طرف دیگر، از آنجایی که زمان موهومی عمود بر زمان واقعی است، همانند جهت فضایی چهارم رفتار می‌کند و بنابراین زمان موهومی می‌تواند شامل احتمال‌هایی بیش از زمان واقعی باشد که دارای آغاز و پایان است یا روی یک مسیر بسته حرکت می‌کند. با توجه به این مفهوم موهومی است که می‌گوییم زمان دارای شکل است. زمان موهومی راستا و جهت‌های قابل تشخیصی در فضا ندارد. اگر کسی بتواند بر حسب زمان موهومی به سمت شمال برود، الزاماً باید بتواند به عقب برگشته و از جنوب سر درآورد. این به معنی آن است که در زمان موهومی بین سمت‌های پس و پیش تفاوت مهمی وجود ندارد. (هاو کینگ، جهان در پوست گردو، ص ۸۹ به بعد)

در آن مرحله به مکان و پهنه بسته و زمان موهوم منتهی می شود. این مکان به علت بسته بودن نقطه شروع و پایان و به تعبیری لبه و مرز ندارد (مهدی گلشنی، خدا باوری و دانشمندان معاصر غربی، ص ۵۵).

توضیح این که نقطه مثل رأس هرم شکل مخروط کاملاً تیز و دارای مرز و حد است، یعنی کنارش هیچ شیء ای وجود ندارد که در ریاضیت به نامتناهی تعبیر می شود، مقابل آن انحناي سطح مخروط بدون مرز و بدون حد است. هاوکینگ می گوید قبل از زمان حقیقی و در زمان موهوم ماده نخستین و قبل آن فضا- زمان نه به صورت نقطه و با حد و مرز بلکه به صورت سطح انحناي مخروط بدون مرز و متناهی و محدود بود. خصوصیت آن عدم لزوم وجود نقطه شروع است، لذا جهان و ماده نخستین آن به صورت بدون مرز تحقق داشته و برای آن سخن از آغاز و نقطه شروع مثل شکل دایره بی معناست. بر این اساس وقتی در مکان اولیه بسته زمان حقیقی نباشد، نمی توان از شروع جهان و شروع کننده آن سخن گفت.

تحلیل و بررسی

در تحلیل زمان موهوم نکاتی در خور تأمل است.

الف. نیاز شیء بسته و زمان موهوم به آغازگر

یکی از مبانی هاوکینگ، عدم نیاز محیط و شکل بسته به آغازگر بود که در تحلیل آن باید اشاره کرد، طبق برهان امکان و حدوث ذاتی، هر ممکن الوجودی هم در پیدایش و هم در بقایش به آفریننده و آغازگری نیاز دارد. این برهان مطلق و شامل تمام امور اعم از محیط باز یا بسته می شود. به تعبیر دیگر، ملاک نیاز به آغازگر فقط امکان و فقر ذاتی اشیاء است و خصوصیت باز یا بسته بودن در آن تأثیری ندارد.

باری در باره استناد به شکل دایره به عنوان شکل بسته باید گفت آن دایره اگر امر ممکن و حادثی است، حتماً از نقطه خاص شروع و بعد از طی قطرش در نقطه ای (چسب نقطه شروع) به پایان می رسد. اما اگر ما موقع رسم دایره پیش رسم کننده آن نباشیم به نقطه شروع و پایان آن شناخت نخواهیم داشت. این در فرضی است که دایره توسط ترسیم

کننده‌ای ترسیم شود.

اما ممکن است گفته شود شکل دایره توسط علت فاعلی یک جا به تعبیر فلسفی با جعل بسیط و نه مرکب خلق شود. مثل شکل دایره با زدن یک مهر صورت گیرد. در این صورت هم اصل شروع و نیاز به آغازگر بازهم مفروض است. اما باید دقت کرد که در اینجا نه ترسیم دایره بلکه خلق یک دفعه‌ای و ناگهانی صورت گرفته است که از محل بحث خارج است؛ چرا که چنین فرضی اگر بر خط هم اتفاق بیفتد، مثلاً با یک مهر در آن واحد خطی شکل گیرد، آن هم نقطه شروع و انتهایی ندارد. اما در هر دو صورت (ایجاد خط و دایره با زدن مهر) نیاز به آغازگر و علت فاعلی پابرجاست.

پس جهان و ماده اولیه آن اگر هم به قول هاو کینگ پهنای محدود و بسته و دارای خط منحنی نه باز باشد، به دلیل امکان ذاتی و مخلوق بودن و لو دفعه‌ای واحد نیازمند آغازگر و خالق است.

ب. عدم تعارض بی مرزی با خدا باوری

آنچه با الهیات و خدا باوری تعارض دارد، نداشتن نقطه شروع و مرز زمانی نیست، بلکه یافتن موجودی غیر از خدا با وصف ازلیت ذاتی و استغنا از خداست، اما اگر موجودی ازلی زمانی یا غیر زمانی و به تعبیر هاو کینگ بی مرز باشد، اما در ذاتش ممکن و محتاج به واجب الوجود باشد، این با الهیات همسان است، بلکه مدعای فلاسفه، عرفا و بعض متکلمان است که بحثش گذشت.

ج. زمان موهوم صرف فرضیه و مدل سازی و فاقد اثر عینی

یکی از مشکلات اساسی مدعیات فیزیک نظری و فیزیک جدید طرح بیشتر مباحث بر اساس مدل تصورات، فرض انگاری، مدل سازی و گاهی توهمات ریاضی است. مثل انرژی منفی و زمان موهومی و عدد موهومی که فاقد تصویر شهودی و معنای عینی است و در واقع یک فرض و مدل سازی است.

در باره نقطه آغازین جهان یا باید به وجود یک آغازگر و مبدعی قائل شویم یا مثل هاو کینگ توجیه کنیم که خود کفا بوده است تا نشان دهیم که می توان براساس افت و

خیزهای انرژی، جهان از هیچ یا صفر ایجاد شده است. چون مجموع انرژی‌های مثبت و منفی - که با هم برابرند - صفر خواهد بود و چون جهان از صفر شروع می‌شود، در نهایت هم باید به صفر بازگردد. این نوع تحلیل صرف مدل سازی است که از مفاهیم پایه آن (زمان و عدد موهوم، انرژی منفی) تصویر واقعی و دقیقی نداریم.

به بیان برخی از محققان: استفاده از زمان موهومی یک روش یا حقه ریاضیاتی برای محاسبه انتگرال است و هیچ نکته فیزیکی درباره واقعیت خارجی در بر ندارد. این بدان معناست که اصولاً نباید اقلیدسی شدن کیهان اولیه را یک واقعیت خارجی پنداشت که می‌توان از آن حقایق هستی‌شناسانه استخراج کرد؛ چرا که زمان موهومی تنها در محاسبات ما ظاهر می‌شود و نه در جهان خارج (منوچهری کوشا، حامد، نگاهی انتقادی به استدلال‌های هاو کینگ، بر مبنای مدل بی مرز علیه خدا باوری، پژوهشنامه فلسفه دین، شماره پاییز و زمستان، ۱۴۰۲، ص ۲۲۳).

۷. بی‌معنایی زمان قبل از انفجار بزرگ

یکی از تفاوت‌های تئوری بی‌مرزی هاو کینگ با تفاسیر سه گانه نظریه مه بانگ انکار رخداد تکینه در ماده نخستین و حذف زمان صفر است که توضیح هر دو مدعا در ادامه خواهد آمد. از نظر هاو کینگ پرسش در مورد این که چه چیزی قبل از مه‌بانگ وجود داشته است؟ بی‌معنی است، چون مفهوم و حقیقت زمان فقط در عالم مادی وجود دارد، زمان با خود انفجار ماده اولیه به وجود آمده است، لذا قبل از عالم مادی از زمان خبر و اثری نبود و به تعبیری قبلیتی نبود تا از خود قبل و موجود آن پرسش شود (هاو کینگ، پاسخ کوتاه به پرسش‌های بزرگ، ص ۵۷، ۵۵؛ همو، تئوری همه چیز، ص ۱۱).

تحلیل و بررسی

نقد این مبنای هاو کینگ از بررسی اصول فوق به خصوص اصل گرانش ظاهر می‌شود. اشاره شد که نظریه وی در باب تحقق گرانش و قانون آن قبل از انفجار بزرگ و نقش کلیدی آن در پیدایش ماده نخستین، خود گواه بر معناداری مفروضات قبل ماده اولیه است، بلکه افزون بر معناداری، نقش هستی‌شناسی گرانش، خلأ کوانتومی و انرژی مثبت و

منفی در تحقق جهان است. مگر این که وی معتقد است باشد تئوری او در باب گرانش و خلاً کوانتوم امر فاقد معناست. در این صورت دیگر به تحلیل و نقد امور ادعایی فاقد معنی او نوبت نمی رسد!

۸. دو اشکال دیگر

۸-۱. خروج هاو کینگ از تخصص خود و ورود به قلمرو فلسفه

عالمان هر علمی با تجربیات و شواهد پیشین و پسین می کوشند شناخت جدیدی از واقعیت های خارجی و تکوینی ارایه دهند. روشن است علوم تجربی مثل فیزیک با روش تجربی و آزمون و علوم عقلی مثل ریاضی و فلسفه با روش عقلی به تبیین موضوع و مسایل علم خودشان می پردازند. مثلاً چگونگی خلقت جهان از هیچ می توانند به ذرات مجازی (هاو کینگ، طرح بزرگ، ص ۹۴، ۱۰۴)، میدان گرانش و خلاً کوانتوم اشاره کنند، اما چگونگی رخداد انفجار بزرگ، قبل آن و نیز چگونگی خلقت میدان گرانش و کوانتوم، علم و شناخت ندارند. این که آفریننده خلاً کوانتوم و قوانین علمی چیست یا کیست؟ در صلاحیت علم فیزیک نیست، بلکه فیزیکدان آن را در صورت تحقق واقعیت های بیرونی تحلیل و تبیین می کنند و صلاحیت دآوری در باره قبل آن را ندارند، چرا که اصلاً روش علم شان اجازه نمی دهد، چون قبلی نبود تا آن را تجربه و آزمون کنند، آنگاه نظر دهند.

خوشبختانه بر اصل فوق بعض فیزیک دانان و همکاران هاو کینگ تفتن داشتند. مثل: دان پیج (Don N. Page) کیهان شناس و استاد فیزیک در کانادا - که هشت مقاله با هاو کینگ نوشته (مهدی گلشنی، مقاله آفرینش از دیدگاه اسلام و جهان شناسی، مندرج در: پیترز، پد؛ اقبال، مظفر؛ الحق، سیدنعمان، کتاب فلسفه علم و دین در اسلام و مسیحیت، ص ۲۸۴ به بعد) و استاد معروف ریاضی لن نوکس (جان سی. لن نوکس، ص ۲۰). البته خود هاو کینگ در مواردی اعتراف می کند که از سرچشمه جهان درک کاملی ندارد (هاو کینگ، پوست گردو، ص ۴۴).

۲.۸. تناقضات هاو کینگ و اعترافش به سازگاری نظریه مه بانگ با خدا باوری

در صفحات پیشین ذیل تحلیل اصل عدم قطعیت و صدفه به بعض تناقضات هاو کینگ اشاره رفت. علاوه این که وی در کتاب خود به نام «تئوری همه چیز»، (باربور، دین و علم، ص ۴۶۸) در ختام سخنرانی اولش به تبیین نظریه سازگاری می پردازد و می گوید.

«هنوز هم می توان اعتقاد داشت که خدا جهان را در لحظه مهبانگ آفریده است و حتی می توانسته آن را در زمانی دیرتر و چنان بیافریند که گویی در حال مهبانگی در کار بوده. اما، فرض اینکه عالم قبل از مهبانگ آفریده شده، بی معناست. عالم انبساط [نیاز به] خالق را از میان نمی برد، بلکه تنها حدودی تعیین می کند برای زمانی که ممکن است او کار خود را انجام داده باشد، (هاو کینگ، تئوری همه چیز، ص ۱۱).

نتیجه گیری

اشاره شد که هاو کینگ می کوشید با ضمیمه کردن تئوری اثبات نشده خود بر نظریه مه بانگ آن را به نحو الحاد مصادره کند. در این مقاله مبانی و اصول ادعایی او از آثارش اقتباس و تک تک آنها مورد تحلیل و نقد قرار گرفت. او با انکار وجود نقطه آغازین «مرز» برای جهان در صدد توجیه عدم نیاز برای خدا در آفرینش جهان شد. از اشکالات روشن شد که تئوری وی نه تنها فاقد انسجام و صرف ادعاست، بلکه مدعا و فرضیه با مبانی تئوری ناسازگار و پارادوکس است، چرا که:

۱. فرض گرانش به عنوان قانون حاکی از وجود و لو ضعیف شده از میدان گرانش و حاوی ذرات مجازی و انواع انرژی است و این با ادعای خلقت ماده اولیه از عدم محض تهافت دارد.

۲. صفر انگاری انرژی اصطلاح خاص در فیزیک است که به معنای یکسانی و نه عدم محض است و لذا ادعای صفر بودن انرژی در خلقت ماده اولیه به معنای عدم بودن آن مغلطه و ناصحیح است.

۳. تمسک هاو کینگ بر صدفه علاوه بر ناسازگاری با قوانین عقلی با مبانی خود هاو کینگ (اشتراک خلقت جهان به سه عنصر «ماده، انرژی و فضا؛ پذیرفتن نقش گرانش و انرژی های مثبت و منفی در خلقت جهان) هم همخوانی ندارد. اصل عدم قطعیت هاو کینگ هم با چالش هایی چون: برگشت به صدفه، خلط بین «نفی و انکار» و «اثبات نفی»؛ هوشمندی ذرات و تأثیر آنها از عوامل مختلف (ناظر، محیط) مواجه است.

۴. ادعای هاو کینگ مبنی بر اتحادی نظریه مکانیک کوانتوم و نسبیّت عمومی، فرضیه صرف است که هم اصل تئوری M هاو کینگ هم اتحاد آن با نظری نسبت در حد فرضیه مطرح است و با انتقادهای متعدد فیزیکدانان روبروست.

۵. مبنای دیگر هاو کینگ (شروع جهان از سطحی بسته بدون کرانه و تکین) بازهم در حد فرضیه صرف است که حتی فلاسفه هم لحد هم آن را بر نمی تابند. با تامل روشن می شود می توان مدعی شد که بی مرزی، خود نوعی مرز است.

۶. در باره ادعای جدید هاو کینگ در طرح زمان موهوم خاطر نشان شد که شیء بسته و زمان موهوم به آغاز گر نیز نیازمند و علت آن امکان ذاتی است. این علت هم چنین عدم تعارض بی مرزی با خدا باوری می شود. نکته دیگر این که زمان موهوم صرف فرضیه و مدل سازی و فاقد اثر عینی است.

۷. اما ادعای بی معنایی زمان قبل از انفجار بزرگ آن با مبانی هاو کینگ در تحقق گرانش و قانون آن قبل از انفجار بزرگ و نقش کلیدی آن در پیدایش ماده نخستین متعارض است.

فهرست منابع

۱. اشپیتزر، رابرت، نگاهی نو به اثبات وجود خداوند در فیزیک و فلسفه معاصر.
۲. فلو، آنتو، هر کجا که دلیل ما را برد، (۱۳۹۴)، سید حسن حسینی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران.
۳. لنوکس، جان سی، (۱۳۹۵)، هاو کینگ در محضر خدا، ابوالفضل حقیری قزوینی، نشر علم، تهران، تهران.
۴. دیوس، پل، (۱۳۹۶)، چرا جهانی وجود دارد؟ ترجمه امیر مسعود جهان بین، مجموعه ما و جهان، ج ۱، انتشارات پارسیک، تهران.
۵. راسل، رابرت و دیگران، (۱۳۸۴)، فیزیک، فلسفه و الهیات، ترجمه همتی، همایون، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران.
۶. سایت علمی بیگ بنگ، خلا کوانتومی: انرژی منفی و گرانش دافعه، ترجمه: سحر اللهوردی، (منبع scitechdaily.com).
۷. شاکرین، حمید رضا، (۱۴۰۲)، الحاد جدید، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران.
۸. فرخی بالاجاده، (۱۳۸۹)، بررسی «استدلال سادگی» ریچارد داوکینز درباره پیدایش جهان، پژوهشهای فلسفی، شماره ۱۸.
۹. فطورچی، پیروز، مسأله آغاز از دیدگاه کیهان شناسی نوین و حکمت متعالیه
۱۰. کلز، پیتز، (۱۳۹۰)، کیهان شناسی، نادیه حقیقتی، نشر بصیرت، تهران
۱۱. گلشنی - مصاحبه، کانال عصر ایران در تلگرام
۱۲. گلشنی، مهدی، (۱۳۹۵)، خدا باوری و دانشمندان معاصر غربی، پژوهشگاه کانون اندیشه جوان، تهران
۱۳. گلشنی، مهدی، (۱۳۹۲)، مقاله آفرینش از دیدگاه اسلام و جهان شناسی، مندرج در: پیتز، پد؛ اقبال، مظفر؛ الحق، سیدنعمان، کتاب فلسفه علم و دین در اسلام و مسیحیت، جواد قاسمی، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی.
۱۴. گلشنی، مهدی، نشست علمی انرژی در فیزیک و فلسفه مورخ: ۱۵/۱۱/۱۳۹۴، مجمع عالی حکمت قم

۱۵. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۲۲، صدرا، تهران.
۱۶. منصوری ماتک گیلانی، احمد، (۱۴۰۲)، بررسی انتقادی آفرینش از هیچ از منظر هاو کینگ، فصلنامه علمی، تخصصی نبراس، شماره ۱، بهار
۱۷. منوچهری کوشا، حامد، (۱۴۰۲)، نگاهی انتقادی به استدلال های هاو کینگ، بر مبنای مدل بی مرز علیه خدا باوری، پژوهشنامه فلسفه دین، شماره پاییز و زمستان
۱۸. هاو کینگ، استفن و ملودینوف، لئونارد، (۱۳۹۶)، طرح بزرگ، نشر مازیار، تهران
۱۹. هاو کینگ، استفن، (۱۴۰۱)، پاسخ های کوتاه به پرسش های بزرگ، ترجمه علیرضا وفایی، تهران
۲۰. هاو کینگ، استیون، (۱۳۸۶)، تاریخچه زمان از وقوع انفجار بزرگ تا تشکیل سیاهچالها، حبیب الله دادفرما، نشر کیهان، تهران
۲۱. هاو کینگ، استیون، (بی تا)، تئوری همه چیز، ابوالفضل حقیری، انتشارات حکمت، تهران.
۲۲. هاو کینگ، استیون، (۱۳۸۹)، جهان در پوست گردو، محمد رضا محبوب، نشر حریر، تهران.

شبهه‌یابی مقررات ارث در اسلام و مقارنه آن با سایر ادیان

جلال محمد ملا^۱

سید مهدی صالحی^۲

رضا نیکخواه سرنقی^۳

چکیده

شناخت نقاط مورد شبهه و سوال و ابهام در هر موضوعی اولین قدم در استحکام فکری آن موضوع است که با این روش به پاسخ‌دهی مناسب آن شبهه هم دسترسی پیدا شود. حوزه مباحث ارث که به آن علم فرائض هم گفته میشود از این مسئله مستثنا نیست. چرا که علم فرائض از با ارزش ترین و بلندپایه ترین دانش ها می باشد. زیرا قرآن آن را به عنوان (وَصِيَّةٌ مِّنَ اللَّهِ)، سفارشی از سوی خدا، قلمداد کرده و پیامبر به یادگیری و آموزش آن سفارش نموده است.

علم فرائض دارای اهمیت فراوانی است چون پیامبر ﷺ آن را نصف علم قرار داده و جزو علمی است که زودتر از علوم دیگر فراموش شده و از مردم ستانده می شود. در خصوص علم فرائض و چگونگی تقسیم ارث و مقررات مرتبط با آن در اسلام و نیز سایر ادیان سوالات و ابهامات و پرسشهای متعددی مطرح و شبهاتی ایجاد گردیده است که در مقاله پیش رو با شیوه توصیفی - تحلیلی به شبهه شناسی آن در اسلام و نیز مقارنه آن با سایر ادیان پرداخته شده و به ابهاماتی و شبهاتی پاسخگو بوده است.

واژگان کلیدی

شبهه شناسی، ادیان، ارث، اسلام، مارکسزیم.

۱. دانشجوی دکتری، حقوق خصوصی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه ارومیه، ایران.
Email: JalalraZani2024@gmail.com
۲. استادیار، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه ارومیه، ارومیه، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: drmahdisalehi@yahoo.com
۳. استادیار، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه ارومیه، ارومیه، ایران.
Email: rnsj_nikkhah@yahoo.com

طرح مسأله

علم میراث و اهمیت و همچنین میراث در ادیان آسمانی مثل یهودیت و مسیحیت و غیر آسمانی مثل بودایی ها و هندوها و ارث و اسباب آن در شبه جزیره عرب قبل از اسلام و در نظام سویالیستی مارکسیزم دارای مباحث چالشی است، و نیز تطبیق آن با فلسفه اسلامی از اهمیت زیادی برخوردار است، و همزمان باید به شبهات ملحدان و حامیان آنها نسبت به فلسفه اسلامی در تقسیم ارث پاسخ داد.

اهمیت میراث شناسی: یکی از مواردی که در مورد اهمیت میراث شناسی گفته شده، این است که این موضوع به ترکه اموال دنیوی مربوط می شود. مال و ثروت محل توجه و چشم داشت مردم است از این رو اهمیت توجه به آن در ادیان و تمدن های پیشین ریشه ای تاریخی دارد.

اهمیت میراث شناسی در اسلام آنجا روشن می شود که پس از شناخت ارکان دین، یکی از مهمترین علم ها می باشد.

برای بیان مسئله، شبهه افکنی خاورشناسان و اذنباشان در خصوص تعصیب زنان به مذکرهای مذکور در اولین منبع تشریع اسلامی، یعنی قرآن. آنان قانون ارث دهی اسلامی را مورد هجمه خویش قرار داده و آن را به میز نقد و تیر و تشر زبانی خود کشیده اند و ادعا می کنند که زن در اسلام مظلوم است، این امر مستلزم تحقیق و تعمق است تا شبهات آنان باطل شود که روح بسیاری از مسلمانان را تحت تأثیر قرار داد و باعث متزلزل شدن ایمان آنها شد.

ضرورت انجام تحقیق، ضرورت این تحقیق در بسیاری از سموم و شبهات نادرست در مورد نحوه تقسیم اموال در شرع ظاهر می شود، شبهه ظلم اسلام به زن در ارث گریبان بسیاری از مسلمانان را گرفته است مخصوصاً زنان، زیرا معتقدند قرآن وقتی نصف جنس مذکر را به آنها داده است به آنها ظلم کرده است، اما حقیقت اینگونه نیست.

سؤالات تحقیق، پژوهشگر تلاش میکند که به سوالات زیر پاسخ دهد:

۱. تقسیم اموال در اسلام چگونه است؟.

۲. ادیان یهودی و مسیحی چگونه با تقسیم املاک برخورد کردند؟.

۳. ادیان غیر آسمانی مثل بودیسم و هندوئیسم چگونه اموال را تقسیم کردند؟.

۴. دیدگاه مارکسیستی درباره تقسیم اموال مردگان چیست؟.

۵. آیا اسلام نسبت به زنان در تقسیم اموال بی انصافی کرده است؟.

بیان فرضیه

۱. اندیشه ورزی در آیات فقهی قرآن کریم و احادیث شریف نبوی مربوط به این موضوع به عنوان دو منبع اساسی در طی گذشت دوران های مختلف.

۲. در اثنای این تحقیق، ترکه انسان پس از فوتش معلوم می گردد؛ زیرا علم ها دو قسمتند: قسمی به حیات انسان می پردازد و قسمی دیگر به حیات پس از مرگ او. ما در سایه این علم از همه چیزهایی که به ترکه مربوطند، آگاه می شویم؛ چیزهایی مانند حق و سهم همه وارثان و هر کسی که حق ارث گیری دارد و کسی که حق ارث گیری ندارد، و همچنین مانند حجب، منع، رد، تعصیب، میراث جنین و دیگر مسائلی که فقط از طریق این علم می توان به آن رسید.

۳. دانش قواعد فقهی در کنار تلاشها و خدمات ارزنده ای که به آن شده، باز هم به خدمت و توجه بیشتری نیازمند است؛ زیرا کتاب های فقهی حاوی بسیاری از قواعد و ضوابط فقهی هستند که در بطن آنها پخش و پراکنده شده است. گاهی بعض از پژوهشگران از آن ها غافل می شوند، بویژه آن مسایلی که به علم فرائض مربوط هستند. لذا احساس نیاز شدیدی می کنیم به اینکه باید آشکار و نمایان شوند.

۴. مشارکت جدی در خدمت کردن به پروژه ای فقهی که به نوعی پیچیده، ریشه دار و نظر پرداز است.

۵. نشان دادن بی عدالتی زنان در ارث غیر اسلامی مثل یهودیت، مسیحیت، بودیسم، هندوئیسم و مارکسیسم.

۶. پاسخ و رد این شبهات نادرست موروثی اسلامی از طرق علمی و منطقی.

روش شناسی بحث، روش تحقیق عبارت است از روش ارائه و مقایسه به صورت علمی و منطقی با حفظ تمامیت علمی.

و برای اشاره به ساختار مقاله محقق تحقیق خود را در این زمینه سازماندهی کرد:

۱. ارث در آدیان آسمانی و غیر آسمانی
- ۱-۱. ارث در آدیان یهودیت و مسیحیت
- ۱-۲. ارث در آدیان غیر آسمانی (بودیسم و هندوئیسم).
- ۱-۳. میراث قبل از اسلام در شبه جزیره عرب:
- ۱-۴. نظام ارث در فکر مارکسیزمی:
۲. فلسفه میراث در اسلام و تاثیر اتش و انتقاد ملحدان از نظام ارث اسلامی و پاسخ‌ها:
- ۲-۱. فلسفه میراث در اسلام:
- ۲-۲. تاثیر های نظام میراث اسلامی:
- ۲-۳. انتقاد ملحدان و حامیان آنها از نظام ارث اسلامی و پاسخ‌ها.

آثار مشابه

در محدوده مطالعه من از نشریات و پرس و جو از متخصصان، این عناوین مشابه را یافتم:

۱. بررسی ارث زن در قانون و عرف ایران و هندوستان، مقاله ای نویسندگان امیر سالارزایی دانشیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه سیستان و بلوچستان، و مینا صابر دوست دانشجوی کارشناسی ارشد فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه سیستان و بلوچستان، منشور است در نشریه (مطالعات شبه قاره) دانشگاه سیستان و بلوچستان، دوره ۶، شماره ۱۸ - شماره پیاپی ۱۸ سال ششم، شماره هجدهم، بهار ۱۳۹۳ صفحه ۴۹-۷۰، این مقاله به مقایسه ارث زنان بین قوانین ایران و هند پرداخته است، در حالی که مقاله من به فلسفه وراثت در ادیان الهی و پوزیتیویستی اشاره کرده و شبهات را رد کرده است.
۲. مقاله (فلسفه تفاوت ارث زن و مرد در اسلام) نویسنده: عسکری اسلامپور کریمی در مجله پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۳ شماره ۳۵، نویسنده کرامی فقط به تفاوت زن مرد در شریعت اسلامی اشاره کرد.
۳. مقاله (بررسی تطبیقی موجبات ارث در فقه امامیه با دین یهود)، نویسنده علی قلی رشیدی و سید حسام الدین حسینی، در فصلنامه علمی فقه و مبانی حقوق اسلامی، تاریخ

انتشار: ۳۱/۰۶/۱۴۰۲، تفاوت آن با مقاله من در این است که مقصود آن فقط مقایسه ارث بین امامیه و یهودی است.

بررسی نظام ارث از دیدگاه فقهای مذاهب اسلامی، علی احمد سلامی نذیر احمد، و کاظم مسعودی کبودان، دو فصلنامه، مطالعات تطبیقی مذاهب فقهی، دانشگاه و مذاهب، دوره ۱، شماره ۱ - شماره پیاپی ۱، شهریور ۱۴۰۰، صفحه ۱۶۹_۱۹۸، این مقاله صرفاً بر آن است تا تفاوت‌های مذاهب اسلامی را بیان کند.

مقاله من با آنچه ذکر شد متفاوت است، در مورد تفاوت‌های بین ادیان آسمانی اسلامی و یهودیت و مسیحیت، و غیر آسمانی، مثل بودیسم و هندوئیسم، و همچنین نظریه مارکسیستی، و همچنین رد شبهات در مورد وراثت زنان صحبت می‌کند.

۱. ارث در آدیان آسمانی و غیر آسمانی

۱-۱. ارث در آدیان آسمانی (یهودیت و مسیحیت)

اول: دیانت یهود: پس از آنکه خداوند موسی علیه السلام را با هدایت و دین حق فرستاد و تورات را بر او نازل کرد، نویسندگان و بدعت گزاران، تورات را تحریف کردند و شریعت نازل شده بر موسی را تغییر دادند و خرافات و امور باطل را جایگزین آن کردند که تحت تأثیر تمدن بابل و آشوریان و مصریها قرار گرفته بودند. بسیار طبیعی بود که این جوامع که مرد را بر زن ترجیح می‌دادند، بر تفکر یهودیت تأثیر بگذارند. احکام وراثت در میان یهودیان برگرفته از کتاب مشنا و تلمود و کتاب اعداد، فصل بیست و هفتم عهد عتیق، در داستان دختران صلاحفد از قبیله منسی بن یوسف است. که از موسی خواستند ارث پدرشان را به آنها بدهد. (نگا: کتاب العدد الاصحاح، ۱۹۸۴).

از متن سفر مسمی معلوم می‌شود که دلایل نظام ارثی در میان یهودیان عبارتند از:

۱. ازدواج و فرزند و پدری و برادری و عموی پدری بدون اینکه فرقی بین ورثه فرزند زنا زاده باشد و یا با عقد صحیح متولد شده باشد (نگا: المیراث فی الشریعة الاسلامیة ص: ۹۷).

۲. زن از ترس انتقال ترکه به غیر از خانواده از شوهر ارث نمی‌برد و تا زمانی که بیوه است حق دارد از ترکه امرار معاش کند، بر خلاف شوهر که تنها وارث زن است.

۳. تقسیم بین فرزندان مساوی نیست بلکه پسر اول رجحان دارد و دوبرابر برادر کوچکتر ارث می‌برد، پسر میت بدون درجاش جای او را می‌گیرد. پس از آن دختران هزینه مراقبت، تربیت، نگهداری و ارزش جهیزیه خود را در زمان ازدواج خواهند داشت.

۴. پدری و برادری و عموی پدری به ترتیب بعد از فرزندان، ارث می‌برند. اگر پدر در قید حیات باشد، برادران متوفی ارث نمی‌برند و به همین ترتیب اگر برادر و فرزندان متوفی در قید حیات باشند، عمو ارث نمی‌برد.

۵. اگر کسی بدون وجود پدر و مادر و فروع و حواشی خود بمیرد، اموال او به کسی می‌رسد که قبل از همه ترکه را در اختیار گرفته است. مشروط به این که به مدت سه سال نزد او بماند و پس از پایان این مدت می‌تواند از آن استفاده نماید.

۶. پسر از مادر ارث می‌برد، نه بالعکس. برادران مادری ارث نمی‌برند و از همدیگر هم ارث نمی‌برند.

سهم زنان: اگر زنان با مردان در میان ورثه باشند، ارث نمی‌برند و اگر تنها خودشان باشند، هزینه زندگی برای دختران کوچک تا زمانی که به بلوغ می‌رسند، از ترکه تأمین می‌شود، پس از آن به طور مساوی در میانشان تقسیم می‌شود. (ر.ک: صابر، ۱۳۸۳ هـ ص ۱۸۴-۱۸۵)، و (قنديل، ۱۳۸۷ هـ ص ۱۲۸-۱۴۱)، و (احمد عبدالوهاب، بی تا ص ۱۷۱).

موانع ارث برای آنها محدود به قتل، ضرب و شتم خونین و ارتداد از یهودیت است. اگر مشرکی به یهودیت گروید، از بستگان بت پرست خود ارث می‌برد و بالعکس (ر.ک: ترجمه متن می‌شنه تلمود، ۱۳۸۷ هـ ۱۳۵/۴)، و (عهد عتیق، ص ۲۵)، و (دکتر رضوان محسن بی تا ص ۶)، سعیدی عبدالمعطل، بی تا ص ۱۰-۱۲). دختر پدر خود را از ارث پسرش محروم می‌سازد، البته در صورتی که هیچ برادر یا فرزند کامل پسر متوفی وجود نداشته باشد. (قنديل، ۱۴۲۹ ق ۲۰۰۸ م، ص ۱۴۱).

دوم: ارث در میان مسیحیان. مسیحیت سیستم ارثی خاصی نداشت؛ زیرا اناجیل به مسائل معنوی و اخلاقی پرداخته است و توجهی به پرداختن به مسائل مالی نشان نداده است و کلیساها احکام را از قوانین تورات و قوانین رومی می‌گرفتند و برخی به دادگاه‌های کشورهای که در آن زندگی می‌کردند استناد می‌کردند (نکاه: احمد ادریس، ۱۹۸۷، ص

۶۱)، و (محمد شاهود، ۲۰۰۰، ص ۸).

۲-۱. ارث در آدیان غیر آسمانی (بودیسم و هندوئیسم).

بودیسم این فلسفه مرکب از جنبه های معنوی است، از احکام و قوانین تهی است و پیروانش به شریعت هندو متوسل می شوند و از نظر ارثی، تحت تأثیر قوانین دیگر قرار هستند. در آئین بودیسم به پسر اول زاده اولویت داده شده است و حتی مطلق مالکیت و ارث از آن اوست. به همین دلیل در قوانین آنها آمده است: فرزند بزرگ کسی است که از پدر و مادر ارث می برد و برادران و خواهرانش همگی تحت فرمان او زندگی می کنند، زیرا برادر بزرگ تر دارای مقام پدر است.

هر کس فرزند ذکور نداشته باشد از برادر شوهرش پسری بخواهد و او را به فرزندى قبول کند و او را وارث خود کند، پسر و زن و غلام صاحب چیزی نیستند و هر چه به دست می آورند مال نان آورشان است (نگا: ادیان الهند الکبری، ص ۷۱-۷۳).

۳-۱. میراث قبل از اسلام در شبه جزیره عرب

نظام ارثی در میان اعراب قبل از اسلام مبتنی بر دین و قانون نبود، بلکه کل فلسفه ارث، یک سنت تصادفی از پدرانیشان بود و یکی پس از دیگری آن را به ارث برده بودند. جامعه و محیط فاسد بر آنها مسلط شده بود، جایی که قدرت و شجاعت وجود داشت، داشتن غنایم یکی از برجسته ترین جنبه های میراث آنها به شمار می رفت و این با ماهیت زندگی اجتماعی آنها سازگار بود و وسیله ای برای به دست آوردن پول از طریق تهاجم، یورش و دفاع از قبیله به شمار می رفت (سعیدی، ۱۹۳۴م، ص ۱۲) و (دکتور جواد، بی تا، ۱۰/۲۳۴)، (ابن عربی، بی تا، ص ۳۲۷). نابغه ذبیانی (یک از شعرای عرب بود) در شعری چنین سروده است:

گرگ ها به کسانی حمله می کنند که سگ ندارند*** و از صدای کسی که محافظ را صدا می کند می ترسند (دیوان ذبیانی، ۱۹۹۱م، ۲۰۲).

اسباب ارث نزد عرب پیش از اسلام در سه مورد خلاصه می شد: (نسب، فرزندخواندگی، سوگند).

و اما نسب، ناشی از خویشاوندی است و مختص پسر بزرگ است. اما اگر فرزندان جوان باشند یا وجود نداشته باشند، اموال به پدر می‌رسد، سپس به برادر متوفی، سپس به عموها، سپس به فرزندان او. در همه موارد بلوغ و شجاعت و قدرت و حمایت قبیله شرط است. (دکتر جواد، بی تا ۵/۵۶۲)، و قرطبی ۱۹۶۷ م: ۷۹/۵.

فرزند خواندگی نیز عبارت است از این که سرپرستی فرزند کسی دیگر را بر عهده بگیرد و از یکدیگر ارث بگیرند. این موضوع در جاهلیت رایج بود و مورد رضایت طرفین هم بود و شهودی هم برای تأکید رابطه‌ی جدید به صورت دو طرفه وجود داشت. (ر.ک: الحوفی ۱۹۵۴ م، بی تا ناشر: ص ۲)، و (هاشمی ۱۹۷۱ م، ص: ۱۷).

سبب دوم ارث در میان عرب پیش از اسلام، سوگند بود: امام فخرالدین رازی در مفاتیح الغیب آن را همراه با تبنی به عنوان یک سبب آورده است و نام آن را «عهد» نامیده است فخرالدین رازی، بی تا، ۷۷/۵. سوگند به معنای پیمانی در جاهلیت در میان دو مرد یا دو قبیله برای حمایت و یاری کردن یکدیگر بود. وجود رابطه خویشاوندی ضروری نبود و طرفین از یکدیگر ارث می‌بردند. این پیمان به این شکل اجرا می‌شد که یکی به دیگری می‌گفت:

«خون من خون تو، مرگ من مرگ تو، انتقام من انتقام تو، جنگ من جنگ تو، آشتی من آشتی تو است. من از تو ارث می‌برم و تو از من ارث می‌بری، تو در ازای من و من در ازای تو خواهم بود، تو به جای من زندانی و من به جای تو زندانی می‌شوم». بعد از این پیمان، طرف زنده از طرف مرده، یک ششم ترکه را به ارث می‌برد. (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷ ق: ۵۳۶/۱)، قرطبی بی تا، ۲۷۵/۸، و (منباجی ۱۴۱۴ ق، ۸۰۲/۲)، و (بغاوی ۱۴۱۷ ق: ۲۰۶/۲).

ارث مؤنث: تاریخ نگاران در مورد ارث زنان دو نظر دارند:

عده ای می‌گویند که در بعضی از قبایل به زنان هم ارث می‌دادند. عده ای دیگر هم معتقدند که زنان به طور کلی قبل از اسلام از گرفتن ارث محروم بودند. طرفداران رأی اول به دلایل زیر استناد می‌کنند:

۱. ضباعه دختر عامر پسر قرط، از شوهرش هوده پسر علی حنفی اموال زیادی را به

ارث گرفت و نزد قبیله خود برگشت. این نشان می دهد که همه ی زنان از ارث گرفتن محروم نبوده اند.

۲. عامر بن چشم در زمان حیات خود وصیت کرد که به ذکور به اندازه سهم دو مونث ارث بدهند. او به دختر خود هم نصف پسرانش ارث داد.

۳. اگر محرومیت زنان از ارث امری رایج و عمومی بود و در همه قبایل چنان می بود، باید ام کجه به محرومیت خود از ارث راضی می شد و هنگامی که برادران شوهرش همه ترکه را بردند، نزد پیامبر شکایت نمی کرد. (ر.ک: مرزبانی ۱۴۱۵ق ص. ۱۰۰، و) (ابوجعفر بغدادی، ۱۳۶۱ق، ص ۲۳۶) علی جواد: بی تا (۵/۵۶۲)، و ابن حزم الظاهری: ۱۹۸۳م، ص (۳۰۶).

آن دسته از مورخان هم که قائل به محرومیت عموم زنان از ارث بوده اند، چنین استدلال می کنند:

۱. عرب در زمان جاهلیت به محروم نمودن زنان از ارث اکتفا نمی کردند، بلکه حتی خود زنان را نیز بخشی از ترکه می دانستند و مانند کالا و لوازم خانه آن را به ارث می بردند. امام بخاری در این رابطه چنین گفته است: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرِهًا﴾ النساء ۱۹. از ابن عباس نقل است که: (عربها وقتی مردی فوت می کرد، اولیای او حق تصاحب زنش را داشتند، یا با او ازدواج می کردند و یا او را از ازدواج منع می کردند. در هر حال نسبت به خانواده اش اولویت بیشتری در تملک او داشتند. بخاری در صحیح: (۶/۴۴)، ج ۴۵۷۹.

همچنین عربها عادت داشتند، پس از آن که مورث فوت می کرد، وارث نزد همسر پدرش می آمد و پارچه ای روی او می انداخت و می گفت: تو را به ارث می برم، همانگونه که اموال پدرم را به ارث می برم. سپس اگر دوست داشت با او ازدواج می کرد و مهریه هم نمی پرداخت و در غیر این صورت او را به ازدواج کسی می داد و از او مهریه اش را می ستاند و یا این که او را از ازدواج نمودن به طور کلی محروم می کرد، تا بعد از مرگش ارثش را ببرد (نگا: نسفی بی تا، ۲۰۹/۱).

۲. مثل مشهوری نزد عرب هست که چنین است: «فقط کسانی از ما ارث می برند که

قادر به حمل شمشیر باشند». (محمد اسماعیل ۲۰۰۶ م، ۵۷/۲).

۳. بنا به گفته طبری «اهل جاهلیت پس از فوت به هیچ کس از ورثه که با دشمن جنگیده بود و مانند کودکان و زنان در جنگها شرکت نکرده بود، چیزی نمی دادند، و ارث را مخصوص جنگجویان می دانستند، نه نسلی که از متوفی باقی مانده است» (طبری ۱۴۲۰ هـ ۳۱/۸).

۴. در داستان ام کجه که ورثه با تعجب در دفاع از خود به پیامبر گفتند: ای رسول خدا! زنان که سوار اسب نمی شوند و شمشیر حمل نمی کنند و با دشمنان نمی جنگند. (همان منبع قبلی، ۵۳۱/۸). این اسلوب تعجبی دلیل این است که زنان قبل از اسلام هیچ سهمی نداشتند.

۵. ارث دادن به زنان نزد عربها رایج نبود؛ زیرا وقتی خداوند این آیه را نازل فرمود: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِي﴾ النساء ۱۱.

بعضی از اصحاب پیش خود گفتند: به زن یک چهارم و یک هشتم می دهیم و به دخترانمان نصف می دهیم و به پسران کوچک هم می دهیم، در حالی که هیچ یک از اینان به جنگ نمی روند و غنیمت به دست نمی آورند! در مورد این حدیث سکوت کنید، شاید رسول خدا آن را فراموش نماید، و یا از او بخواهیم که تغییرش دهد. ۸۰ از این روایت معلوم است که زنان قبل از اسلام از ارث محروم بوده اند.

۴-۱. نظام ارث در فکر مارکسیزمی

سوسیالیسم: سوسیالیستها کسانی هستند که به سوسیالیسم منسوب می باشند. سوسیالیسم در کل نظامی اجتماعی و سیاسی است که بر دو پایه مهم استوار است: ا. مالکیت عمومی وسایل تولید؛ که جزو ملک و دارایی دولت یا شرکت های تعاونی محسوب می شود.

ب. تقسیم ثروت بر حسب انرژی، عمل و تولید. (شرقاوی ۱۴۲۵ هـ، ص: ۷).

اما در مورد مارکسیسم یا کمونیسم باید بگوئیم که ایده ای است که بر پایه اتحاد و خداستیزی استوار است و اینکه ماده، اساس همه چیز است و دین به مثابه تریاک ملتها می باشد. آنان، مردم را به تغییر دادن ارزشهای معنوی و آرمانی و آداب و رسوم و مفاهیم

اخلاقی دعوت می کنند. آنان به مردم می گویند که هیچ آفریدگاری وجود ندارد (شعبی ۱۴۲۰هـ / ۱ / ۵). با این اندیشه، کارل مارکس یهودی است. او الحاد و خداستیزی را از فیلسوفان مادی گرا برگرفت و اندیشه عدالت سوسیالیستی را از سان سیمون فرانسوی. افلاطون این اندیشه را در کتاب جمهوری نقل کرد. و گفته: بهترین چیز آن است که مردم بدون کینه زندگی کنند. لذا ازدواج و اموال به صورت همگانی در آمده و سیاسی ها و سربازان هیچ چیزی را نمی توانند در اختیار بگیرند (نگاه: حوالی، ص: ۹۹۶).

بعضی از مردم بر این باورند که سوسیالیسم و کمونیسم دو روی یک سکه هستند. حال آنکه برخی دیگر معتقدند که سوسیالیسم گام اول برای کمونیسم است و سوسیالیسم مانع برپایی حکومتی از طبقه کارگر و کشاورز نمی شود بر خلاف کمونیسم واقعی که هیچ حکومتی را جایز نمی داند و هیچ ملکیتی را روا نمی دارد. اما سوسیالیسم اینگونه نیست و بعضی از مالکیت های فردی را در محدوده ای تنگ و براساس قواعدی که در نهایت به این مالکیت ها می انجامد می پذیرد و جایز می داند (نگاه: حمد ۱۴۳۳هـ ص ۶۷_۶۸).

تفاوت میان سوسیالیسم و سرمایه داری این است که اولی، قانون ارث برای خویشاوندان را به رسمیت نمی شناسد، حال آنکه سرمایه داری، زمینه را برای انسان فراهم کرد که مال خویش را پس از مرگش به هر کس که بخواهد وصیت کند. لذا افرادی نمایان شدند که مال خویش را بر سگ خویش یا گربه خویش یا معشوقه خویش وقف نمودند و خویشان خود را از آن محروم کردند. در کل میان این دو، تفاوت بزرگ و اساسی نیست؛ چون انسان در هر دو، در مقابل قدرت ماده و قدرت اقتصاد، منفعل و بی اراده است، (نگاه: محمد قطب، ۱۹۸۹م، ص: ۲۱۲).

مارکس معتقد بود که اقتصاد آزاد به تراکم انباشتگی ثروت همراه با خرج کردن بی رویه و بدون اندیشه آن منجر می شود. این کار فقر و بینوایی را در بین انسان ها گسترش می دهد. بر این اساس، دیدگاه سوسیالیسم کمونیستی و سرمایه داری و مارکسیستی برگرفته از باور و فلسفه پوچ مزدکی است که مردم را در هوا، مرتع وزن شریک هم می داند.

بر این اساس، قانون ارث دهی و قانون تقسیم میراث در این نظام محلی از اعراب ندارد،

چون اصل ارث، با آزادی اقتصادی منافات دارد. همان آزادی که می‌خواهد مردم به صورت مساوی به دنیا بیایند و بدون امتیازهای طبیعی کسی بر دیگری برتر نباشد (نگاه: صعیدی ۱۳۵۲هـ، ص ۲۳-۲۴).

۲. فلسفه میراث در اسلام و تاثیر اتش و انتقاد ملحدان از نظام ارث اسلامی و پاسخ‌ها

پژوهشگر در این فصل به بیان فلسفه میراث و چگونگی تعامل اسلام به عنوان یک دین حنیف آسمانی با آن را مورد بررسی قرار داده است و به بارزترین انتقادات خاورشناسان اشاره نموده و در دو مطلب به دفع آنها پرداخته است:

۲-۱. فلسفه میراث در اسلام

سیستم ارث در اسلام، فلسفه ای متغایر با سیستم های دیگر امتهای پیشین است. این سیستم بر مبنای نکات زیر استوار است:

۱. واضح و بانی آن، خداوند آگاه و کاردان در کتابش است. همان کتابی که باطل به هیچ وجهی بدان ره نتواند یافت، چون از طرف خدای صاحب حکمت و مدبر برای بندگانش نازل شده و منافع آن را در آن گنجانده است.

۲. فلسفه میراث در اسلام بر مبنای عدالت گستری استوار است نه آن مساواتی که بعضی‌ها از روی حماقت و کودنی آن را ادعا می‌کنند.

۳. فلسفه میراث اسلامی کوشیده نزاع و کشمکش میان وارثان را از بین ببرد و اجازه ندهد میراث دستخوش افکار و امیال مردم گشته تا به بعضی‌ها کم کنند. زیرا این کار باعث شعله ور شدن آتش دشمنی در میان آنها می‌شود.

۴. صیانت از قدرت پیوندهای خانوادگی با رعایت عدالت قبل از مساوات میان افراد آن.

۵. جلوگیری از عواملی که منجر به تیره و ضعیف شدن این روابط می‌گردد، به همین علت وصیت به سود وراث را منع کرده و قاتل را از میراث مقتول حجب و منع کرده و با این کار احساسات دیگران را مراعات نموده و اندیشه قتل مورث را از ذهن وارث دور

می کند.

۶. اهتمام و کوشش برای رساندن حق به صاحبش؛ اسلام حکم داده که ترکه میت میان بزرگترین و پرجمعیت ترین ورثه ها تقسیم گردد. این یکی از تفاوت های بنیادین میان اسلام و دیگر فلسفه هاست که دیرزمانی است افراد قوی را مقدم داشته و افراد ضعیف را از ارث گیری منع نموده اند یا وصیتی ظالمانه را تایید کرده اند که به نفع بیگانه ها یا سگ ها و گربه ها و غیر اینها از حیوانات خانگی است.

۷. فلسفه اسلامی، مال و دارایی را در دایره خانواده خلاصه و منحصر نموده و برای توریث و ارث دهی لازم دانسته که یکی از اسباب ارث فراهم باشد. اسباب ارث یا داشتن نسبت صحیح با میت است یا داشتن رابطه زناشویی است یا سرپرستی (آزاد کردن برده). بر این اساس، ثمره نکاح فاسد و باطل و کودکی که به فرزندی قبول شده، ارث نمی گیرد. بر این پایه، اسلام، نزدیکی را در کسی دانسته که به میت نزدیکتر است. این موضوع به کلی با شریعت یهودیان مخالف است؛ زیرا این شریعت به کودک حرامزاده و پسرخوانده سهم ارث عطا می کند و نکاح را به عنوان یکی از اسباب ارث، برای زوجه، منع می کند. حتی اگر فردی به صورت مقطوع النسل بمیرد، بعضی از فقها جایز نمی دانند که میراث او به بیت المال داده شود. علمای امامیه (محقق حلی، ۱۳۹۸هـ/۲۶/۴) و حنفی (ابن قدامه مقدسی، ۱۴۱۷هـ/۸۳/۷). و حنبلی (نگاه: ابن عابدین، ۱۴۲۱هـ/۵۰۴/۵)، و زیدی (نگاه: بزار ۱۹۸۸م، ۳۵۲/۶) از این دسته هستند.

۸. فلسفه میراث در اسلام حد و سط کمونیسیم سوسیالیستی و نظام سرمایه داری است. اولی توسط کارل مارکس یهودی بنیاد نهاده شده که ویرانگر همه باورهای صحیح است. او انتقال مال از راه ارث را رد کرد و ادعا نمود که این امر با عدالت منافات دارد. علاوه بر این در نظام سرمایه داری هم فرد دارای آزادی مطلق در تصرف است و هر کس از خویشانش را که بخواهد از ارث منع و محروم می کند و می تواند به حیوانات و غریبه ها و خادمان و بیگانگان وصیت کند. حال آنکه اسلام پاک، حد وسط را گرفته و توارث در اسلام جبری است و اختیاری نیست و آزادی مسلمان در این عرصه مقید و محدود است.

۹. یکی از شاهکارهای فلسفه اسلامی حفاظت از حق جنین و قرار دادن او همانند برادر

بزرگترش است، گرچه عمرش یک روز باشد؛ زیرا جنین جزو نسلهایی است که به استقبال زندگی می‌رود. گاهی سهم بیشتری برای آن از نسلهایی که به زندگی پشت می‌کنند (و پیر می‌شوند) در نظر می‌گیرد. اسلام، میان فرزندان مساوات برقرار نموده و در این راستا به فرزند نخست بودن و غیره وقعی ننهاده است. (طوسی، بی‌تا، ۱۸۷/۱)

۱۰. نظام میراث اسلامی حقوق مربوط به ترکه میت را پاس داشته است. برخی از این حقوق عبارتند از تامین هزینه کفن و دفن مرده و پرداخت قرض‌های وی. این کار به منظور آرام بخشی به طلبکار و سبک کردن حساب بدهکار در آخرت است. بعضی از مالکی (نگاه: خطاب، ۱۴۱۲هـ / ۸ / ۵۸۰) و شافعی (نگاه: شربینی، ۱۴۱۵هـ / ۳ / ۳)، و بعضی از علمای حنفی (زحیلی، ۱۴۰۵هـ / ۱۰ / ۷۷۲۹). و ظاهری (نگاه: ابن حزم ظاهری، بی‌تا، ۹ / ۲۵۴، ۲۵۳) در اهتمام به این امر مبالغه نموده و بازپرداخت بدهی مرده را بر تامین هزینه تکفین و دفن او مقدم داشته‌اند، اما به اعتقاد امامیه، بازپرداخت پس از دفن اموات صورت می‌گیرد (نگاه: طوسی، بی‌تا، ۱۸۸/۱).

۱۱. این نظام، سهم وراثان مستحق ارث‌گیری را از لابلای فروض ششگانه معین شده در قرآن کریم، بیان نمود و اساس نزدیکترین فرد به مرده و نیازمندترین فرد به مال را معیاری برای برتری بخشی میان وراثان قرار داده است.

۱۲. تعلیف و مسئولیت مالی، هرگاه درجه قرابت و خویشاوندی و جایگاه نسل وراثان با هم برابر شود، تفاوت در سهام‌های مستحق به اندازه تفاوت مسئولیت‌های مالی افکنده شده بر دوش وراثان خواهد بود.

۲-۲. تاثیر های نظام میراث اسلامی

از آنجا که علم فرائض برآیند معیارها و موازین اسلامی است و بانی آن آفریدگار کاردان است، نظام مندی موجود در آن مورد توجه بسیاری از خاورشناسان و دانشمندان و قاضی‌های غربی قرار گرفته است. تاثیرات این نظام از چند جنبه بوده از جمله:

أ. تاثیر اقتصادی: نظام میراث اسلامی دارای آثار بسیار با اهمیتی از جنبه اقتصادی و توسعه مالی می‌باشد. این مهم به طور واضح به هنگام تقسیم عادلانه آشکار است. اقتصاددان مشهور آمریکایی (کینیت بولدینگ) به وضوح تاثیرات میراث اسلامی را بر

توسعه اقتصادی ناشی از اعاده تقسیم میراث بیان نموده و گفته: «اگر جامعه ای را در نظر آوریم که مثلاً عمر مورد انتظار در آن ۷۰ سال است و به طور مساوی، تفاوت میان عمرهای مختلف، تقسیم می شود. در واقع $1/70$ ثروت هر ساله از طریق مرگ و ارث منتقل می شود. اگر کارگاههای درآمد تا سرمایه قریب به (۳) باشند؛ ثروت انتقال یافته از طریق ارث، نزدیک به $(7/2)$ یعنی تقریباً چهار درصد از درآمد سالیانه را تولید می کند. و از آنجا که پا به سن گذاشته ها از جوانان بی نیاز تر و توانگرتر هستند، این نسبت فراهم آمده و حتی چه بسا به $(8-1\%)$ برسد (زرقاء، ۱۴۴۰هـ، ۲/۲۱).

ب. تاثیر اعتقادی: کشیش جهانی و کاردینال سابق (اشوک مولن) است. یک او بزرگترین کشیشی در کلیسای اسقفیه خرطوم بود، پس از مقایسه اسلام با ادیان دیگر، در سال ۲۰۰۲ میلادی مسلمان شد. او از تناقضات موجود در این ادیان پرده برداشت و در مورد ثوابت اسلام سخن گفت و تاکید کرد که: قانون تقسیم ارث در اسلام مرا شگفت زده کرد. میراث در آیین یهودیت موجود است. اما به صورت ناپسند و ناعادلانه، میراث اصلاً در مسیحیت وجود ندارد اما می بینیم که اسلام، با دقت و عدالت خواهی بی سابقه ای به آن پرداخته، تا جایی که قبیله دنیکا که قبیله من است قانون میراث اسلامی را پیاده نموده و این کار به همه مشکلات و کشمکش های دیرینه اش پایان داده است (مجله المجتمع الإسلامیة الکویتیه، ش: ۱۶۲۹). در حالی که ۱۵ هزار نفر او مسلمان شده و از رهبران کلیسا و بیشتر از ۲۵۰۰ نفر از و کشیش ها مسلمان شده است (startimes.com). ۹_۶_۲۰۲۱).

دیگری استادی در قانون یهودی است او با استادی مصری مسلمان که در یکی از دانشگاه های آمریکا تدریس می کرد، مناقشه نموده، می گوید ما در یکی از واحدهای (ساختمان) قانون بودیم و یکی از اساتید قانون یهودی با ما همراه بود او شروع به سخن گفتن و اعتراض گرفتن از اسلام و مسلمانان کرد. خواستم او را ساکت کنم لذا از او پرسیدم: آیا می دانی حجم قانون میراث در قانون اساسی آمریکا چقدر است؟ گفت: آری، بیشتر از هشت جلد است. گفتم اگر قانون ارثی را برای تو بیاورم که از ده سطر بیشتر نیست آنوقت باور می کنی که اسلامی دین صحیح است؟ گفت: چنین چیزی امکان ندارد. آنگاه

آیات مربوط به میراث را از قرآن کریم برای او آوردم و به او ارائه نمودم. پس از چند روز پیش من آمد و گفت: عقل بشری نمی تواند همه این روابط را با این مشمولیت و همه جانبه گرایی حساب کند و کسی را از قلم بیندازد، سپس بیاید و با این عدالت، میراث را بر آنان تقسیم کند. عدالتی که به هیچ کس ظلم نمی کند سپس آن مرد مسلمان شد (خمیس کمال جزره، ۱۴۳۱ هـ ص ۱۴۸).

۲-۳. انتقاد ملحدان و حامیان آنها از نظام ارث اسلامی و پاسخ‌ها

پاسخ به شبهه افکنی های منتقدان (مغرض): نظام میراث اسلامی تفاوت های فطری و طبیعی میان مرد و زن را در نظر گرفته است. توجه به این تفاوت ها، باعث شده که یک اختلاف اساسی و برتری سهم بعضی از ورثه ها بر برخی دیگر پیش بیاید. از این رو، دشمنان و بدخواهان اسلام، در این خصوص زبان به ایراد و اعتراض گشوده و فقها به آن ها پاسخ داده اند.

هجمه ها و حملات تند آن ها بر این گفته خداوند متعال: «لذکر مثل حظ الأنثیین». غربی ها پس از هزاران سال از خواب برخاسته و مدعی اند که باید حقوق زن پرداخت و با مرد برابر تلقی گردد. آنان می گویند: زن از حقوق خود محروم شده و اسلام نه تنها او را سبک شمرده که او را نصف انسان قرار داده و غربی ها این ها و دیگر شبهات مسموم خویش را به دهن مردم القاء می کنند. قبل از اینکه به این افراد پاسخ دهیم که برای زن اشک تمساح ریخته و به اصطلاح دایه دلسوزتر از مادر شده اند، باید بدانیم که آنان چگونه زنان را با دید یک کالای لذت آمیز نگریسته و با این دیدگاه او را تحقیر و خوار نموده و بدانیم که در فراسوی ادعایشان، حقیقت زنان غربی چیست و چگونه آن ها را از نفقه محروم کرده و به انجام کارهای سخت و طاقت فرسا در شرکت ها، کارخانه ها و مغازه ها وادار کرده اند و آنان را در معرض آسیب رسانی جسمی و جنسی قرار داده اند؟ (صلاح الدین ۱۹۹۹ م ص ۱۰).

۱. پای در میدان نقد و اعتراض نهاده و قرآن کریم را نشانه می گیرند و می گویند: چگونه جنس نر، همانند سهم دو جنس ماده ارث می برد؟ سپس به ارائه بیانه هایی در مورد مساوات و یکسان نگری روی می آورند باقی نگذاشته و نمی تواند ازدواج کنند مگر اینکه

مال داشته باشند. پیامبر (ص) فرمود: در این مورد خداوند حکم صادر می کند. راوی می گوید: آنگاه آیه میراث نازل شده است، آنگاه پیامبر (ص) دنبال عمومی آن دخترها فرستاده آن عمو پیش پیامبر (ص) آمده، پیامبر (ص) به او گفت: به دختران سعد دو سوم میراث، و به مادرشان یک هشتم را بده و مابقی را برای خودت بردار (روایت أحمد، مسند، ش ح ۱۴۷۹۸).

۲. اینکه جنس نر همانند جنس ماده را می گیرد فقط در حالت تعصیب با کسانی است که در درجه آنان زنان هستند:

منتقدان فقط این حالت را می بینند. اما حالات دیگر را فراموش کرده و از روی نادانی و یا تجاهل به آن ها توجهی نکرده اند.
حالت های میراث زن:

أ- فقط در چهار حالت است که زن نصف مرد ارث می گیرد.

ب- چندین حالت در برابر این چهار حالت وجود دارد که زن در آن ها همانند سهم کامل مرد ارث می برد.

ت- ده حالت یا بیشتر وجود دارد که در آن ها زن بیشتر از مرد ارث می برد.

ث- حالت هایی هم هستند که در آن ها زن ارث می برد.

و همسان او از مردها، ارث نمی برد. یعنی بیشتر از ۳ حالت وجود دارد که در آن ها زن همانند مرد یا بیشتر از او سهم ارث دریافت می کند یا اینکه او ارث می برد اما همسان او از مردها، ارث نمی برد. این ها همه در مقابل چهار حالت مشخصی است که زن در آن ها، نصف مرد ارث می گیرد (صلاح الدین ۱۹۹۹ م ص ۱۱)..

جزئیات مربوط به این موضوع در بسیاری از کتاب ها و پایان نامه ها موجود است.

۳. شخص مُنصف وقتی در این مساله تعمق کند، می بیند که زن حق خود و حق مرد را همزمان با هم بر میدارد چون آنچه که مرد می گیرد، برای زن و فرزندانش خرج می کند. چهارم: تفاوت در سهم آن دو محدود و مقید به جنس نیست بلکه به بسیاری از نیازهای مرد بر می گردد، همان گونه که ابن کثیر بیان داشته و گفته: (میان این دو صنف) تفاوت قرار داده شده و برای نر، همانند سهم و بهره دو ماده قرار داده شده است؛ زیرا مرد مکلف

است که نفقه و هزینه زندگی را تامین کند و سختی‌های تجارت و کسب و کار را تحمل کند و مشقت‌های آن را به جان بخرد. لذا مناسب است که دو برابر سهمی که زن می‌گیرد به او داده شود) (ابن کثیر، ۱۴۱۹هـ/۲۲۵/۲).

هر کس که خانه‌اش شیشه‌ای باشد، برای او مایه ننگ است که به خانه مردم سنگ پرتاب کند. زن فرانسوی که تا سال ۱۹۴۲ حق نداشت که برای باز پس‌گیری مال خویش به دادگاه شکایت کند و حق نداشت بدون اجازه کتبی شوهرش معامله و قراردادی انجام دهد و امضا کند (ماده ۲۱۷ قانون فرانسه قبل از اینکه در سال ۱۹۴۲ اصلاح شود).

بدینسان خداوند متعال مساوات را به وسیله عدالت محقق نموده، در حالی که قوانین قراردادی غربی و رهروان شرقیشان، محقق‌سازی عدالت را از کانال مساوات و یکسان‌نگری خواسته‌اند. حال آنکه این اشتباهی آشکار است؛ چون میان عدالت و مساوات تفاوت بزرگی وجود دارد و گاهی اگر مساوات قبل از عدالت محقق شود، ظلم و ستمی در حق دیگران خواهد بود و شاید این تصویر تفاوت این دو را نشان دهد:



بسیاری از مردم مفهوم عدالت و مساوات را با هم در می‌آمیزند. برای روشن شدن تفاوت آن دو، باید با دقت به این عکس نگاه کنیم. مساوات گاهی وقت‌ها موجب ظلم است به همین خاطر است که در قرآن کریم این گفته خداوند عز و جل را می‌خوانیم: (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ) (سورت النحل: آیه ۹۰). خداوند به عدالت و مهربانی فرمان می‌دهد.

نتیجه گیری

علم ارث علم مهمی است و اسلام به آن توجه زیادی دارد.

۱. هنگامی که خداوند تورات و انجیل را نازل کرد، از باطل و ظلم پاک بود، جز این که حاخام ها و راهبان آن را تغییر دادند و پر از دروغ کردند و به زنان ظلم بسیار کردند.

۲. بودیسم به جنبه معنوی توجه داشت، بنابراین آنها از قوانین هندو برای حل مشکلات توزیع ارث استفاده کردند.

۳. این قانون به مردان اختیار مطلق می داد و زنان را از حق ارث بردن اموال خویشاوندان خود محروم می کرد.

۴. سوسیالیسم: سوسیالیستها کسانی هستند که به سوسیالیسم منسوب می باشند. سوسیالیسم در کل نظامی اجتماعی و سیاسی است که بر دو پایه مهم استوار است:

أ- مالکیت عمومی وسایل تولید؛ که جزو ملک و دارایی دولت یا شرکت های تعاونی محسوب می شود.

ب- تقسیم ثروت بر حسب انرژی، عمل و تولید.

۵. نظام ارثی در میان اعراب قبل از اسلام تصادفی از پدراشان بود، و اسباب ارث این زمان در سه مورد خلاصه می شد: (نسب، فرزندخواندگی، سوگند)، اما نسب، ناشی از خویشاوندی است و مختص پسر بزرگ است. اگر فرزندان جوان باشند یا وجود نداشته باشند، اموال به زنهای منتقل نمی شود. در همه موارد بلوغ و شجاعت و قدرت و حمایت قبیله شرط است، مقصود از همه اینها، محرومیت زن از ارث است.

۶. مال و دارایی در فلسفه اسلامی را در دایره خانواده خلاصه و منحصر نموده و برای توریث و ارث دهی لازم دانسته که یکی از اسباب ارث فراهم باشد. بر این اساس، ثمره نکاح فاسد و باطل و کودکی که به فرزندی قبول شده، ارث نمی گیرد. بر این پایه، اسلام، نزدیکی را در کسی دانسته که به میت نزدیکتر است.

۷. در شریعت اسلام اهتمام و کوشش برای رساندن حق به صاحبش یکی از مهمترین موضوعات است؛ اسلام حکم داده که ترکه میت میان بزرگترین و پرجمعیت ترین ورثه ها تقسیم گردد.

۸. عادلانه بودن ارث در اسلام دلیلی بر مسلمان شدن بسیاری از خاورشناسان است، بسیاری از داوران آنها او را تحسین می کردند. اول و آخر خدا را شکر

فهرست منابع

- * قرآن کریم؛ ترجمه آیت الله مکارم شیرازی
۱. ابن حزم ظاهری علی بن أحمد، (بی تا) المحلی بالآثار، دار فکر - بیروت.
 ۲. ابن عابدین، (۱۴۲۱هـ)، حاشیه رد المختار، دار الفكر، بیروت، لبنان.
 ۳. ابن کثیر إسماعیل بن عمر، ۱۴۱۹هـ تفسیر القرآن العظیم، محقق: محمد حسین شمس الدین: دار کتب علمیه، بیروت.
 ۴. أبوخلیل نایف بن محمد، (بی تا)، أحكام الإرث فی الإسلام والقانون الإنجلیزی دراسة مقارنة، بی ناشر.
 ۵. أحمد بن حنبل، (۱۴۲۰هـ)، مسند الإمام أحمد بن حنبل، محقق: شعيب الأرناؤوط وديكران، مؤسسه رساله، چ ۲.
 ۶. بزار أبو بکر أحمد بن عمرو، ۱۹۸۸م، مسند البزار، البحر الزخار، محقق، محفوظ الرحمن زين الله وديكران.
 ۷. جمال بن محمد محمود، (بی تا)، البيان فی فضل الإسلام، دار کتب علمیه، بیروت لبنان.
 ۸. جوستاف لوبون، (۲۰۱۲م)، حضارة العرب، ترجمه عادل زعتر، مؤسسه هنداو، قاهره - مصر.
 ۹. الحر العاملي، محمد بن الحسن، (۱۴۱۰هـ)، وسائل الشيعة، قم - إيران، مؤسسه آل البيت (ع) لإحياء التراث.
 ۱۰. خطاب شمس الدين محمد، (۱۴۱۲هـ)، مواهب الجليل، دار فکر، بیروت.
 ۱۱. حمد عبدالقادر شعيه، (۱۴۳۳هـ)، أضواء على المذاهب الهدامه، رياض ، عربستان سعوديه.
 ۱۲. حوالی سفر بن عبد الرحمن، (بی تا)، شرح العقيدة الطحاوية، بی ناشر.
 ۱۳. خمیس کمال جزرة، (۱۴۳۱هـ)، نفحات فی إعجاز القرآن الكريم البياني، جامعه اردنيه..
 ۱۴. خير الدين الزركلي، (۲۰۰۲م)، الأعلام، دار العلم، چ ۱۵.

۱۵. زحیلی، (۱۴۰۵هـ)، الفقه الإسلامی وأدلته، دار فکر بیروت، چ ۲.
۱۶. شربینی محمد بن أحمد، (۱۴۱۵هـ)، مغنی المحتاج، دار کتب علمیه، بیروت.
۱۷. شرقاوی أحمد بن محمد، (۱۴۲۵هـ)، نظریه الوحدة الموضوعیة للقرآن من خلال کتاب الأساس فی التفسیر، بی چاپ.
۱۸. شعبی حمود بن عقلاء، (۱۴۲۰هـ)، القول المختار فی حکم الاستعانة بالكفار، بی چاپ.
۱۹. صعیدی، (۱۳۵۲هـ)، المیراث فی الشریعة الإسلامیة والشرائع السماویة والوضعیة، مطبعة محمودیه، مصر.
۲۰. صلاح الدین سلطان (۱۹۹۹ م)، میراث المرأة وقضية المساواة، دار نهضة مصر.
۲۱. الطوسی، محمد بن الحسن، (بی تا)، المبسوط، تهران - ایران، مکتبه مرتضویه.
۲۲. عمرانئ أبو الحسن یحیی، (۱۴۲۱هـ)، البیان فی مذهب الإمام الشافعی، محقق: قاسم محمد النوری، دار منهاج - جده، عربستان سعودیه.
۲۳. کشناوی أبو بکر بن حسن، (بی تا)، أسهل المدارك، دار فکر، بیروت - لبنان، چ ۲.
۲۴. محقق حلئ ابو قاسم نجم دین جعفر (۱۳۹۸هـ): شرائع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام: مکتبه آداب، نجف اشرف.
۲۵. محمد قطب، (۱۹۸۹م)، شبهات حول الإسلام، دار شروق قاهره، بی چاپ.
۲۶. میرزا محمد حسین، (۱۹۴۶م)، الإسلام والاشتراکیة، مؤسسه مصریه، قاهره.

<https://philospaper.wordpress.com>

<https://www.raialyoum.com>

<https://www.aljazeera.net/encyclopedia>

tarafdari.com

جهان بینی و خداشناسی در هنرهای صناعی از دیدگاه ملاصدرا

زهرا محمدی خواه^۱

سید صادق زمانی^۲

سید رحمت‌اله موسوی مقدم^۳

چکیده

وقتی نام هنرهای صناعی (صنایع دستی) به میان می‌آید ناخودآگاه ذهن ما به گذشته سیر می‌کند و ما را در عمق تاریخ پیش می‌برد، تا آنچه که پیشینیان برای حل مشکلات زندگی خود به کار می‌بستند را یادآور شود. هنرمند متفکر ایرانی در پی شناخت و دریافت جهانی ماورای جهان مادی اطراف خویش، آفرینش هنری را همانند وسیله و ابزاری پر ثمر در خدمت کشف و شهود و جستجوی خود می‌گیرد. خلاقیت و آفرینش هنری از ابتدا نزد هنرمندان ایرانی، در محدوده تلاشی فردی و تفکری مجرد و شخصی دنبال نشده، بلکه مبتنی بر نیازی جمعی در گستره بینش همگانی بوده است. هدف این پژوهش تعریف و سنجش خلاقیت در هنر در چارچوب نظری حکمت ایرانی است. در این راستا مبانی و اصول خلاقیت، نسبت خلاقیت و خیال، مبانی خلاقیت هنری، نسبت صنعت و هنر در هنرهای صناعی در حکمت ایرانی را مطرح می‌نماید. یافته‌های تحقیق کنونی نشان داد که بر اساس دلالت‌های فلسفی حکمت ایرانی مفهوم خاصی از خلاقیت هنری ارائه داد که بر پایه نور، روشنائی، ظلمت، بهره گرفتن از عناصر طبیعی، جهان بینی و خداشناسی شکل گرفته است. همچنین تحقیق حاضر نشان داد که میتوان از این نظریات، ملاکی برای سنجش خلاقیت هنری در آثار صناعی به دست آورد و این خلاقیت هنری هم با ترازوی معنا و هم صورت قابل سنجش است.

واژگان کلیدی

هنر صناعی، خلاقیت هنری، حکمت ایرانی، ملاصدرا.

۱. دانشجوی دکتری، گروه فلسفه هنر، واحد سنندج، دانشگاه آزاد اسلامی، سنندج، ایران.

Email: azar.mehr@yahoo.com

۲. استادیار، گروه فلسفه هنر، واحد سنندج، دانشگاه آزاد اسلامی، سنندج، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: zamani@iausdj.ac.ir

۳. دانشیار، گروه معارف اسلامی، دانشگاه علوم پزشکی ایلام، ایلام، ایران.

Email: prof.m1344@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۵/۲۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۲/۲۵

طرح مسأله

وقتی نام هنرهای صناعی (صنایع دستی) به میان می‌آید ناخودآگاه ذهن ما به گذشته سیر می‌کند و ما را در عمق تاریخ پیش می‌برد، تا آنچه که پیشینیان برای حل مشکلات زندگی خود به کار می‌بستند را یادآور شود. چرا که گذشتگان در زندگی خود برای حل مشکلات دست به ابداعات و اختراعات زده و ممکن است در طول زمان تغییراتی در آن ایجاد شده تا کارآیی آنها بهتر گردد و عملکرد مناسبتری داشته باشند. هنرمند متفکر ایرانی در پی شناخت و دریافت جهانی ماورای جهان مادی اطراف خویش، آفرینش هنری را همانند وسیله و ابزاری پر ثمر در خدمت کشف و شهود و جستجوی خود می‌گیرد. خلاقیت و آفرینش هنری از ابتدا نزد هنرمندان ایرانی، در محدوده تلاشی فردی و تفکری مجرد و شخصی دنبال نشده، بلکه مبتنی بر نیازی جمعی در گستره بینش همگانی بوده است. از طرفی خلاقیت از مفاهیم رایج در مباحث هنری است و اغلب خلاقیت با نوآوری یکی انگاشته می‌شود. از طرف دیگر باور غالب این است که هنر سنتی، با موضوعات تکراری و کهنه، فاقد خودجوشی و بدیع بودن است. اما بر خلاف نگاه مدرن که خلاقیت و حتی حقیقی بودن را با نو بودن یکی فرض کرده و هنر سنتی را فاقد آن می‌داند، نویسندگان و متفکرانی همچون کوماراسوامی، تیتوس بورکهارت، رنه گنون، سید حسین نصر، نه تنها هنر سنتی را هنری خلاق می‌دانند بلکه تنها اینگونه آفرینش‌ها را شایسته اطلاق مفهوم خلاقیت میدانند.

هنرمند در کار آفرینش صور و معانی است و هنر، دست کم در برخی مفهوم سازی- هایش، با خلاقیت گره خورده است. در خلاقیت هنری نیز تازگی و متفاوت بودن، عنصری اساسی است، ولی پرسشی در اینجا مطرح می‌شود که: آیا میتوان بر اساس دلالت‌های فلسفی حکمت ایرانی مفهوم خاصی از خلاقیت هنری ارائه داد؟ پرداختن به مبحث حکمت ایرانی خود یک ضرورت است در همین راستا این پژوهش در جهت سنجش و تعریف خلاقیت در هنرهای صناعی از دیدگاه حکمت ایرانی و بخصوص صدرالدین شیرازی مشهور به ملاصدرا، انجام می‌شود.

مفهوم خلاقیت یا آفرینش هنری در دیدگاه مدرن با نوآوری یکی گرفته می‌شود. این امر به این خاطر گفته می‌شود که منشأ اثر را در فرد هنرمند جستجو می‌کند (Lachapelle, 1983, p:131). در این راستا، ایجرلی بیان می‌کند: هنرمندان می‌توانند در چارچوب محتوا و قواعد سنتی آثار درخشانی به وجود آورند که نه تنها ابداع و خلاقیت را در خود دارند بلکه مانع آفرینش‌های پس از خود نیز نخواهند شد (Edgerly, 1982, p:548). در هنر سنتی می‌توان به نوعی خلاقیت باور داشت (بورکهارت، ۱۳۹۰: ۱۶). خلاقیت در هنر سنتی به معنای خاص و در چارچوب مبانی آن وجود دارد. لازم است دو سطح خلاقیت در هنر سنتی از هم جدا شوند و یا اینکه جایگاه آن مشخص شود. در واقع یکی، زمانی که یک روش هنری در یک سنت خلق می‌شود و بعدی ادامه آن شیوه و روش در طول زمان است.

ملاصدرا خلاقیت را بخشی از نفس انسان تلقی می‌کند، یعنی آن را یکی از بسترهای تحقق کمال نفسانی و شدن انسان معرفی می‌کند و حتی بالاتر از آن، خلاقیت را بستر امکان رسیدن انسان به عالی‌ترین کمال وجودی، یعنی رسیدن به عشق حقیقی و روبرو شدن با معشوق حقیقی قرار می‌دهد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۴۳۷). از دیدگاه او چون انسان موجودی است که براساس عالم خیال مبتکر می‌باشد، زیبایی جهان را در آینه جهان وجود خود می‌بیند یا به صورت الهام در خود پیدا می‌کند و چون موجودی قادر بر «بیان» است، آنچه را که دیده یا الهام گرفته به صورت گفتار یا عمل نشان می‌دهد و همه آن زیبایی‌ها را در آن منعکس می‌کند و یک اثر هنری خلق می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۰۰: ۴۴).

پیشینه پژوهش

در رابطه با موضوعات خلاقیت، صنایع دستی، هنرهای سنتی و فلسفه به صورت جداگانه تحقیقات زیادی انجام شده است.

محمد مددپور، در کتاب حکمت معنوی و ساحت هنر، سیر تاریخ معنوی هنر (۱۳۸۱) را توضیح می‌دهد. مباحث این کتاب در دو باب "مبانی حکمت هنر" و "سیر هنر در ادوار تاریخ" نگاشته شده است. در باب اول، موضوع حکمت و فلسفه تاریخ، مبانی نظری هنر،

حکمت و فلسفه هنر مطرح می‌شود. باب دوم نیز شامل مباحثی است در هنر دینی صدر تاریخ، هنر اساطیری و میتولوژیک، هنر متافیزیک یونانی، هنر اختلاطی، هنر دینی و هنر جدید. بدین ترتیب، نگارنده در این کتاب به توصیف برخی وجوه ظهور و تحقق و بسط هنر و شناسایی هنر دینی و غیر دینی برآمده، همچنین درآمده به حکمت و فلسفه هنر از دیدگاه بحث اسماء و سیر ادواری تاریخ طرح نموده است.

عطارزاده و هوشیار در کتاب هنرهای صناعی (۱۳۹۶) هنرهای صناعی را توضیح می‌دهند و بیان می‌دارند که هنرهای صناعی، مجموعه‌ای از هنر-صنعت است که به طور عمد به استفاده از مواد اولیه بومی و به کمک دست و ابزار سنتی ساخته می‌شود و در هر واحد آن، ذوق هنری و خلاقیت فکری صنعتگر سازنده به نحوی تجلی پیدا کرده و در واقع روح هنر و تمدن را با خود همراه کرده است.

سکینه سخاجو و مهدی شریفی در مقاله خیال و خلاقیت هنری (۱۳۹۴) تعاریفی از خیال و خلاقیت هنری از دیدگاه فلاسفه و عرفا ارائه و معتقدند که چگونگی خلق آثار هنری با کمک تخیل، توصیف می‌شود؛ خیالاتی که در افراد مختلف ظهور می‌کند، در یک سطح نیستند بلکه خیال افراد متناسب با ظرفیت وجودی آنها متفاوت است.

پیروزرام و بینای مطلق در مقاله بررسی مسأله خلاقیت در هنرهای سنتی (۱۳۹۲) بیان می‌دارند که خلاقیت از مفاهیم رایج در مباحث هنری است. امروزه خلاق بودن و هنرمند بودن به یک صورت تعریف می‌شود، و گاهی خلاقیت با نوآوری یکسان دانسته می‌شود. از طرف دیگر، باور غالب این است که هنر سنتی، با موضوع تکراری و قدیمی، فاقد بدیع بودن است.

کوماراسوامی در مقاله خود هنر و نمادگرایی سنتی (۱۳۸۹) می‌گوید: هنرمند سنتی هنری را خلق می‌کند که نه در رقابت با خداوند بلکه در اطاعت از الگوی الهی است که سنت در اختیار او قرار داده است و کاملاً به این امر آگاه است که این عمل او تقلید از خلاقیت الهی است و هنرمند سنتی با خلق هنر، هماهنگ با قوانین کیهانی و تقلید از حقایق عالم مُثُل، خود و طبیعت و سرشت خداگونه اش را در مقام یک اثر هنری تحقق می‌بخشد.

هنرهای صناعی

هنرهای صناعی یکی از رشته‌های هنر سنتی است و آثار به دست آمده نشانگر چگونگی سیر تحول و تطور آن در طول تاریخ است. هنرهایی که ریشه در فرهنگ و اعتقادات ما داشته و با مدنیت و زندگی روزمره مردم عجین شده بود. هنرهای صناعی یا سنتی، هنرها و صنایع ظریفه‌ای هستند که در طول سده‌های متمادی با حفظ ریشه‌ها و سنت‌های خود رشد کرده، مراحل شکل‌گیری خود را گذرانده یا می‌گذرانند. آنچه که اکنون با نام صناعی مطرح می‌شود در حقیقت هنرهایی است که همراه با صنعت پیش رفته و گاهی جنبه صنعتی آن در جهت تولید و تکثیر زمانی وجه هنری آن اهمیت یافته است. این رشته دارای گرایش‌های منبت، معرق، کاشی، سفال، نساجی سنتی، فلز و آب‌گینه می‌باشد.

خلاقیت در هنر از دیدگاه فلاسفه

فلسفه در چند دهه اخیر آثار بسیار مهمی در زمینه خلاقیت داشته است، اما نه به میزانی که ما برای موضوعاتی با دامنه و اهمیت مشابه می‌بینیم. در واقع، «فلسفه خلاقیت» هنوز هم در بیشتر جنبه‌ها یک نئولوژیسم است. موج علاقه به علم خلاقیت نمونه‌ای الهام بخش برای فلسفه خلاقیت است، اما مهمتر از آن، منبعی است که فیلسوفان باید هنگام پیگیری این تلاش به آن توجه داشته باشند. متأسفانه فیلسوفانی که درباره خلاقیت می‌نویسند، گاهی اوقات تمایل به نادیده گرفتن ادبیات علمی دارند. در برخی موارد، آنها تا آنجا پیش رفته‌اند که - پس از استناد به چند مطالعه - ادعا می‌کنند که خلاقیت طبیعتاً غیرقابل پیش‌بینی است و بنابراین فراتر از محدوده علم است. اصطلاح "خلاق" برای توصیف سه نوع چیز استفاده می‌شود: یک شخص، یک فرآیند یا فعالیت، یا یک محصول، خواه یک ایده در ذهن کسی باشد یا یک عملکرد یا مصنوع قابل مشاهده. یک اتفاق نظر در حال ظهور وجود دارد که یک محصول باید دو شرط را داشته باشد تا بتواند خلاق باشد. البته باید جدید باشد، اما از آنجایی که تازگی می‌تواند بی‌ارزش باشد (مانند رشته‌ای از حروف بی معنا)، باید ارزشی نیز داشته باشد. (محققان گاهی این شرط دوم را با گفتن اینکه یک محصول باید «مفید»، «مناسب» یا «موثر باشد» بیان می‌کنند.)

شاید بتوان تصور کرد که اگر خلاقیت به طور کلی در فلسفه مورد مطالعه قرار نگرفته باشد، زمانی که فیلسوفان به طور خاص بر هنر تمرکز می‌کنند، چنین نمی‌شود. مدتها تصور می‌شد که هنر در انحصار خلاقیت انسان است. هنوز هم پارادایم یک حوزه خلاق است، زیرا «خلاق» گاهی اوقات کم و بیش به عنوان مترادف «هنرمند» استفاده می‌شود و حداقل در دوران مدرن، هنرمندان وقتی به عنوان مشتق دیده می‌شوند و به دلیل اصالت مورد تحسین قرار می‌گیرند، تحقیر می‌شوند. اما در حالی که فلسفه هنر به موضوعاتی مانند تعریف، تفسیر و هستی‌شناسی هنر توجه داشته است، تمایلی به تأمل در مورد هنرمند به عنوان خالق یا زحمات هنرمند به عنوان یک فرآیند خلاقانه یا اثر هنری ندارد. ایده خلاقیت به طور شگفت‌انگیزی جدید است. همانطور که پاپ (۲۰۰۵) در راهنمای تاریخی و انتقادی خود به این مفهوم استدلال می‌کند، اولین استفاده ثبت شده از خلاقیت در زبان انگلیسی تنها در سال ۱۸۷۵ رخ داد. بنابراین، ظهور این مفهوم با اواخر دوره رمانتیک مصادف شد و ارتباط نزدیکی با هنر و با مفهوم "نابغه هنری". خلاقیت کوچک که به آن «خلاقیت روزمره» نیز گفته می‌شود، منجر به خلق چیزی جدید می‌شود که دارای اصالت و معنا باشد (بگتو و کافمن، ۲۰۰۷، ص ۷۳).

هنرهای خلاق نوعی بیان است که به زبان محدود نمی‌شود. آنها شامل مهارت، تخیل و الهام هستند.

هنرهای خلاق قرن هاست که وجود داشته است. آنها اغلب با ذهن و خلاقیت انسان مرتبط هستند. هنرهای خلاق را می‌توان در اشکال مختلفی مانند ادبیات، نقاشی، عکاسی، هنر خوشنویسی و نگارگری، تئاتر و سینما و غیره یافت.

خلاقیت تنها به هنر محدود نمی‌شود، بلکه می‌توان آن را در بسیاری از زمینه‌ها مانند نویسندگی، هنر خوشنویسی و نگارگری و طراحی یافت. برچسب "هنرهای خلاق" معمولاً با ایجاد اشیاء زیبایی‌شناختی یا سرگرمی مرتبط است، اما تفکر خلاق را می‌توان در استراتژی شرکت، غذاخوری خوب، آموزش و سایر زمینه‌های زندگی مشاهده کرد. هنرمندان خلاق از خلاقیت خود برای انتقال یک ایده یا احساس از طریق رسانه‌ای مانند رنگ، فیلم، تئاتر، عکاسی یا مجسمه استفاده می‌کنند. کار خلاق باید دارای:

۱. یک پیام منحصر به فرد

۲. جاذبه زیبایی شناسی

۳. یک تاثیر قدرتمند

هنرهای خلاق فقط برای افراد خلاق نیست. آنها می توانند برای هر کسی که به دنبال ابراز وجود و ایجاد تغییر در جهان است، باشد. هنرهای خلاق را می توان راهی برای ابراز وجود دانست. آنها به مردم اجازه می دهند تا با عواطف و احساسات خود ارتباط برقرار کنند.

مفهوم سازی خلاقیت هنری

ممکن است بسیاری از مردم به ارزشمندی هنر نیاندیشند و حتی تلاش هایی که در این زمینه می شود را هم قدردانی نکنند. افرادی که حس خلاقیت و شیفتگی خود را از دست داده اند نمی توانند قدردان آن باشند. گاهی اوقات برای هنرمند یک عمر طول می کشد تا اثر هنری اش شناخته شود. از این رو، اصلاح توانایی خود برای قدردانی از هنر به او اجازه می دهد تا هدف اثر هنری را عمیقاً درک کند و زیبایی آن را تشخیص دهد. قدردانی از هنر می تواند؛ الهام بخش باشد و چیزهای زیادی را به ما بیاموزد که حتی نمی توانیم تصور کنیم. می تواند به ما بگوید که چه کسی هستیم و چه چیزی می توانیم شویم. این می تواند به نوعی تأثیر گذار باشد؛ زیرا به طور طبیعی مهارت های تفکر انتقادی و خلاقانه را توسعه می دهد. بنابراین، یادگیری قدردانی از هنر بدون توجه به حرفه یا حرفه ای که دارید، منجر به زندگی کاملتر و معنادارتر می شود.

نقش خلاقیت در هنر سازی

خلاقیت مستلزم تفکر خارج از چارچوب است. این به ما امکان می دهد تا مشکلات را آشکارتر و با نوآوری ها مشاهده و حل کنیم. خلاقیت ذهن را باز می کند و دیدگاه های ما را گسترش می دهد. در هنر، خلاقیت چیزی است که یک اثر هنری را از دیگری متمایز می کند. امروزه، خلاق بودن می تواند بسیار چالش برانگیز باشد. ممکن است فکر کنید کارهایی که انجام می دهید منحصر به فرد هستند، زیرا به نظر می رسد پس از اینکه فهمیدید

این ایده در نقاط دیگری از جهان نیز دیده می‌شود، منحصر به فرد است. هنر که بخشی از زندگی روزمره ما است به ما الهام می‌دهد که خلاق تر باشیم، چه در کارمان چه در سرگرمی‌های فردی مان. به همین ترتیب، اجداد ما نه تنها به این دلیل که کاربردی بودند، بلکه به این دلیل که الهام‌بخش آن‌ها بودند، قطعات خلاقانه‌ای ساختند. آن‌ها از خاک رس قالب‌گیری کردند و سنگ‌ها را به شکل‌هایی شبیه مردان و زنان تراشیدند. کوزه‌های تدفین با طرح‌های پیچیده بر روی آن‌ها ایجاد می‌شد.

خلاقیت سازنده، فعال و محوری است، اما محدود به هنرهای تجسمی نیست. همچنین تاکید بر مولد بودن خلاقیت حائز اهمیت است. خلاقیت کلمه‌ای است که اغلب هنگام صحبت از هنر مطرح می‌شود، اما خلاقیت دقیقاً چیست؟ فرهنگ لغت یادگیرندگان پیشرفته آکسفورد کلمه "ایجاد کردن" را به این صورت تعریف می‌کند: "برای اینکه چیزی اتفاق بیفتد یا وجود داشته باشد..." این تعریف به سادگی به معنای واقعی کردن یک رویداد، محصول یا چیز است. فرهنگ لغت انگلیسی معاصر لانگمن این کلمه را به گونه‌ای دیگر تعریف می‌کند. (لوونفلد و بریتانیا، ۱۹۷۵). جالب است بدانید که خلاقیت فعال است، نه منفعل، زیرا ممکن است این خلاقیت به عنوان رفتاری تلقی شود که می‌تواند سازنده باشد. این واقعیت نیز قابل توجه است که خلاقیت منجر به موفقیت می‌شود. علاوه بر این، این تعریف خلاقیت را به هیچ زمینه‌ای محدود نمی‌کند، از این رو، خلاقیت ممکن است در هر زمینه شغلی برای توسعه به کار رود. لوونفلد و بریتانیا (۱۹۷۵) بیان می‌کنند: «خلاقیت توانایی ابداع نمادها و ایده‌های جدید، بهبود نمادهای تثبیت شده، بازآرایی سازمان‌های مستقر به سازمان‌های جدید و ادغام ایده‌های جدید یا قرض گرفته شده در سیستم‌ها یا موقعیت‌های قبلی است».

خلاقیت در هنر صنایع دستی در ادوار مختلف ایران

بی‌شک استعداد و قدرت خلاق ایرانیان و علاقه آن‌ها به هنر و خلق آثار هنری یکی از عوامل ماندگاری صنایع دستی ایران بوده است.

هنر و معماری ایران در دوره ساسانی یکی از دوران اوج خود را به ثبت رسانده و صنعتگران ساسانی صنعت فلزکاری ایران را به کمال رساندند. نمونه‌های بسیاری از سینی‌ها

و ظروف با طرح‌های مختلف از آن دوران که در کشورهای مختلف از جمله در روسیه کشف شده‌اند، نشان‌دهنده مهارت فوق‌العاده فلزکاران در زمان ساسانی است. در دوره افشاریه و زندیه شاهد انحطاط تدریجی صنایع دستی ایران هستیم و حتی آثار نقاشی ایران در دوره زندیه نیز نشان از تکرار هنر اواخر دوره صفویه ایران داشت.

در دوره قاجاریه تغییر نسبی رنگ و مضمون در کاشی کاری به وجود آمد و در بیشتر کاشی‌های این عصر استفاده از رنگ قرمز در موضوعات تاریخی یا زندگی روزمره درباریان مشاهده شد. اما کاشی کاری به عنوان یکی از هنرهای مرتبط با هنرهای سنتی و معماری ایرانی، با وجود فراز و نشیب‌هایی که دارد، از رونق خوبی برخوردار است.

هنر میناکاری یا میناکاری هنر آتش سوزی است که برای تزیین روی فلز و کاشی با لعاب مینا استفاده می‌شود. نقوشی که برای کارهای میناکاری استفاده می‌شود، بسته به سلیقه هنرمند، طرح‌های سنتی است. در ایران میناکاری بیشتر روی مس و نقره انجام می‌شود. میناکاری و تزیین فلزات با پالتوهای رنگارنگ و پخته یکی از رشته‌های هنری ممتاز در اصفهان است.

بزرگ‌ترین استاد میناکاری اصفهان شکرالله صنیع زاده است که جدش نقاش نامی بوده است. یکی از آثار ارزشمند این استاد برای چاپ تمبر یادبود صنایع دستی ایران در سال‌های ۸۷-۱۳۸۷ مورد استفاده قرار گرفت و به‌عنوان میراث ملی به ثبت رسید. این هنرمندان در خیابان چهارباغ و حوالی میدان نقش جهان آثار خود را عرضه می‌کنند.

میناتور

میناتور ایرانی نقاشی غنی و پر جزئیات با نقش‌های مذهبی یا اساطیری است. بر اساس شواهد، هنر نقاشی میناتور در ایران از قرون اولیه در اوایل پس از اسلام و پس از فروپاشی ساسانیان آغاز شد. با این حال، این هنر در قرن سیزدهم در زمان سلسله صفویه شکوفا شد. یکی از مشخصات میناتور ایرانی رنگ آمیزی روشن است که در آن رنگ‌دانه‌ها بر پایه معدنی هستند.

اولین میناتورهای نقاشی شده در جهت افقی بدون هیچ قاب ظاهر می‌شدند. قالب عمودی اولین بار در قرن چهاردهم معرفی شد.

زیباترین فرش‌های ایران در دوران صفویه به فرش اردبیل معروف است که هم اکنون در موزه ویکتوریا و آلبرت لندن نگهداری می‌شود. تبریز، همدان، کاشان، کرمان، اصفهان و هرات مهم‌ترین مراکز قالی‌بافی ایران بودند. در زمان صفویه فرش به کشورهای اروپایی صادر می‌شد و یکی از معروف‌ترین آن‌ها فرش‌هایی بود که به لهستان صادر می‌شد و به «فرش لهستانی ۱» معروف بود.

جایگاه عرفان در هنر صنایع دستی ایران

هنر ایرانی - اسلامی ماهیتی عرفانی و معنوی دارد. نور، رنگ و هندسه همواره در عرفان و هنر، به ویژه در هنرهای معماری و تزیینی، به عنوان جزء اصلی هنر معماری، جایگاه ویژه‌ای داشته است. هنرهای تزیینی علیرغم ظاهر دلربا و زیبایی که دارند تنها به جنبه تزیینی محدود نمی‌شوند. برای درک آن‌ها باید با مفاهیم عرفانی نور، رنگ و هندسه نیز آشنا بود. هنرمند ایرانی به این ویژگی‌ها واقف است و استفاده هوشمندانه از آن‌ها در خلق آثار هنری باعث شده تا آثاری ماندگار و چشمگیر خلق کند.

قالی بافی، ترمه بافی، خاتمکاری، میناکاری، تذهیب و قلم زنی از هنرهای معروف صنایع دستی ایران هستند. در هر یک از این سبک‌های هنری صنایع دستی به نوعی از هنرهای ایرانی دیگر مانند نقاشی و خوشنویسی استفاده می‌شود. صنایع دستی ایران یکی از شاخص‌ترین صنایع هنری است که ریشه‌های عمیقی در فرهنگ و تاریخ این کشور دارد. صنایع دستی ایران از تنوع بسیار گسترده‌ای برخوردار است و با فاصله زیاد با سایر صنایع دستی در دنیا حرف اول را می‌زند.

مریم جلالی معاون صنایع دستی و هنرهای سنتی کشور عنوان کرد که ایران از نظر جایگاه ظرفیتی رتبه نخست صنایع دستی جهان را دارد و از ۴۰۰ رشته ثبت شده صنایع دستی در جهان، ۲۹۹ رشته در ایران فعال است.

عرفان و هنرهای صناعی از دیدگاه حکمت ملاصدرا

عرفان یکی از مولفه‌هایی است که در حکمت ملاصدرا بدان اشاره بسیاری شده است، عرفان برای بیان حقایق خود می‌تواند از هر وسیله مشروعی استفاده کرده است، از بافندگی تا تیراندازی، از معماری تا منطق تا حکمت الهی. هدف تصوف هدایت انسان از عالم صورت (عالم صورت یا همان عالم مثال است و این عالم مثال حایل میان عالم معنی و عالم ماده می‌باشد) به عالم روح است؛ اما از آنجایی که انسان در عالم صورت زندگی می‌کند و در آغاز سیر معنوی از آن جدا نمی‌شود، تصوف به واسطه همین جهان صورت توجه خود را به عالم معنوی معطوف می‌کند.

نگارگری ایرانی یکی از بسترهای حیاتی پیدایش و طرح حکمت ایرانی و اسلامی است که در تاریخ تصویرگری این سرزمین عمری طولانی دارد. نقاش ایرانی برای خلق این فضای فراحسی از تکنیک‌های مختلفی استفاده می‌کند که یکی از آنها رنگ آمیزی مبتنی بر خرد است.

فلاسفه‌ای چون ملاصدرا به جهان بینی اعتقاد بسیاری داشتند. این مورد را می‌توان در نگارگری ایرانی مشاهده نمود. در جهان بینی نقاشان ایرانی، هستی مظهر خلقت خدا بود. درک آنها خواستار ارتباط معنوی دائمی با طبیعت بود. آن‌ها طبیعت را از چشم‌های آلوده می‌دیدند، تمام مظاهر آن را گرمی می‌داشتند و هرگز به آن‌ها به عنوان اشایی بی‌روح نگاه نمی‌کردند که تحت تسلط انسان هستند. از طریق این نوع رابطه بود که اسرار هستی بر آنها آشکار شد. ایران نیز از بدو پیدایش اسلام، خانه بسیاری از عرفای اسلامی به شمار می‌رفته است. نقاشی مینیاتور ایرانی هنری است درباری و اشرافی، با رنگ‌های نفیس، ترکیب‌بندی‌های متعادل و توجه دقیق به جزئیات.

عناصر فلسفه هنر بر پایه حکمت ملاصدرا:

ملاصدرا با این که در دورانی زندگی می‌کرده است که برخی هنرهای تجسمی همانند معماری به اوج خود رسیده بودند، ولی از طرح این مسائل دوری می‌کرده است. نخستین دلیل آن که به نظر می‌رسد برخی ملاحظات شرعی و دینی مانع ورود او در این مقوله می‌شده است؛ ممنوعیت‌هایی که درباره مسئله تصویر و رقص وجود دارد و نیز احتیاط

هایی که در مسئله موسیقی به خرج داده می‌شود، نمونه‌ای از این ملاحظات شرعی هستند. فلسفه هنر و زیبایی‌شناسی که امروزه شاخه مهمی از فلسفه مضاف (عبارت است از دانش مطالعه فرانکر/عقلانی احوال و احکام کلی یک علم یا رشته علمی) به حساب می‌آید، دربردارنده مسائل زیادی است که بسیاری از آنها را از مبانی اساسی حکمت صدرایی (مبانی وجود شناسی، نفس شناسی و معرفت شناسی)، بازشناسی و حتی بازخوانی کرد. مسائلی مانند: ذهنیت زیبایی، ملاک‌های زیبایی و...، از جمله مسائلی هستند که در وجودشناسی او به نتیجه می‌رسند. نفس شناسی ملاصدرا نیز نقش بخصوصی در حل مسائلی چون ماهیت و چستی فعل هنری و فاعلیت هنرمند، عشق به زیبایی و لذت بردن از آن دارد. دیدگاه‌های صدرالمتألهین درباره قوه خیال نیز از جمله مفاهیم نفس شناسی ملاصدرا است (انصاریان، ۱۳۸۵: ۲۲۲-۲۲۱).

ملاصدرا گاه از حکمت نظری یا فلسفه به عنوان صنعت نام برده است (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۱۶۵/۴). صنعت از دیدگاه او شامل «وجود صورت مصنوع در نفس، به صورت ملکه راسخی که بدون هیچ زحمتی، صورتی خارجی از آن صادر می‌شود. «(ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۱۱۰۴/۲). البته باید توجه کرد که صنعت در برخی کاربردهای خود به فعل صادر از نفس، به واسطه وجود آن ملکه راسخ نیز محسوب می‌شود (همان، ۷۶۵). از این رو، هنر یک ملکه راسخ در نفس هنرمند خواهد بود که هرگاه هنرمند اراده کند که بدون نیاز به فکر و نه از روی عادت اثر هنری از او سر می‌زند. در چنین حالتی، هنریکی از حالت‌های نفسانی هنرمند تلقی می‌شود که چه به صورت خارجی از او صادر می‌شود، چه فعلی از او سر بزند، نفسی که آن حالت را داراست، هنرمند به حساب می‌آید. با این بیان، هنر به عنوان یک کیفیت نفسانی قرار گرفته و به بیان دیگر، صنعت فعل صادر از صانع نیز به شمار می‌آید. در این حال، هنر به صورت خارجی که از نفس هنرمند صادر می‌شود نیز تعلق می‌گیرد. در این مرحله است که صانع (هنرمند) برای ایجاد مصنوع (اثر هنری) نیازمند بکارگیری مواد، ابزار و بروز دادن حرکاتی از خود است (ملاصدرا، ۱۳۹۲: ۱۷/۳).

از دیدگاه ملاصدرا همه افراد انسان قوه خیال دارند و همه می‌توانند در ذهن خود و به

کمک قوه خیال، انواع تصورات و انواع مختلف پدیده ها و موجودات ذهنی را بیافرینند، که به آن «وجود ذهنی» گفته می شود، که یکی از دستاوردهای مهم فلسفه صدرا می باشد. ملاصدرا معتقد است خدواند، نفس انسان را به گونه ای ساخته است که توانایی دارد بیرون از حوزه حواس ظاهری خود، صورتها و اشیائی را بسازد و آن را تحقق بخشد. در واقع وجود ذهنی به معنای قوه خلاق ذهن است و توسط آن موجودات و پدیده های ذهنی تشکیل می شود. براساس نظریه وجود ذهنی ملاصدرا نفس قدرت ابداع گری دارد و صور حسی و خیالی را ابداع و از خود صادر می کند. زمانی که نفس ابداع گر صور تلقی شود و ظهور صورتهای اشیاء نسبت به نفس صدورری فرض شود نه حلولی، بر این اساس کلیه صور ذهنی که از ابداعات نفس می باشند، همگی از تجلیات و نحوه ای از وجود نفس خواهند بود. براساس نظریه وجود ذهنی و ابداع نگری نفس در فلسفه صدرا همه افراد انسان می توانند در ذهن خود و به یاری قوه خیال، انواع تصورات و انواع گوناگون پدیده ها و موجودات ذهنی را خلق کرده و در عالم خارج آن را عینیت بخشد. بنابراین، ذهن انسان می تواند تصورات و تصدیقات محال یا معدوم را در ذهن خود بسازد و به آنها احکام ایجابی و سلبی بدهد (صدرالدین شیرازی، اسفار اربعه، ۱۳۸۰: ۴/۲۰۴).

یکی از دیگر از پیامدهای حکمت متعالیه، تصویری است که صدرا درباره دگرگونی در شناخت آدمی دارد، ملاصدرا با قبول اصالت وجود و اعتباری دانستن ماهیت، سیلان و حرکت را نحوه ای از وجود دانسته است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۴/۲۴۴). انسان در حکمت متعالیه، با استفاده از منابع معرفت و عوالمی (محسوسات، مثال و معقولات) که دارد، شناخت کسب می کند. ملاصدرا برای عالم مثال و خیال اهمیت زیادی قایل است و بحثهای زیادی را به آن اختصاص داده است، که می توان با پیگیری آن به شناخت جایگاه خلاقیت در اندیشه او دست یافت.

از دیدگاه ملاصدرا انسان به حسب ذات، اسماء و صفات، افعال و اعمال مرتبه نازله خداوند است. بدین ترتیب انسان به مقتضای انواع افعالی که دارد، عوالمی دارد که مثال عوالم الهی است. از نظر ملاصدرا از جمله مواردی که آشکار می کند انسان از هر حیث مثال خداوند است، نشانه هایی است که خداوند و انسان دارند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶:

۷۷/۳). همان گونه که خداوند عالم غیب و شهادت، خلق و امر و ملک و ملکوت دارد، انسان را نیز طوری خلق کرده که این دو نشئه وجودی، یعنی او هم دو عالم خلق و امر دارد. عالم امر عالم، «کن فیکون» است، عالمی است که صور در آن بدون نیاز به مواد مصالح و بدون ابزار و ادوات و به نحو ابداعی و دفعی و نه تدریجی و زمانی، محقق می‌شوند. در چنین عالمی، اراده همان ایجاد است، اما انسان نیز چون هویت امری دارد، یعنی علاوه بر بدن که عالم خلق، ملک و شهادت او به شمار می‌آید، عوالم غیبی متعدد در مراتب مختلف نیز دارد، بنابراین، ویژگی‌های امری دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۷۴/۳).

ملاصدرا خلّاقیت را بخشی از نفس انسان تلقی می‌کند، یعنی آن را یکی از بسترهای تحقق کمال نفسانی و شدن انسان تلقی می‌کند و حتی بالاتر از آن، خلّاقیت را بستر امکان رسیدن انسان به متعالی‌ترین کمال وجودی، یعنی رسیدن به عشق حقیق و مواجهه با معشوق حقیقی قرار می‌دهد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۲: ۴۳۷/۳). بنابراین، نقطه آغاز پژوهش‌های فلسفی را درباره خلّاقیت، هنر و زیبایی‌شناسی هنری را هستی‌شناسی انسان می‌داند. یعنی باید قبل از هر چیز آن شاکله وجودی شناسایی شود که اقتضای خلّاقیت دارد و انسان در پرتو آن خلاق می‌شود و اثر بدیع نو خلق شده و در معرض دید همگان قرار می‌گیرد. باید به چیزی توجه شود که بر هر سه خلّاقیت، شخص خلاق اثر خلاق تقدم وجودی دارد و منشأ هر سه است. آن چیزی جز نفس انسان نیست که توسط خداوند در انسان دمیده شده است. خداوند نفس انسان را به صورتی خلق کرده است که قدرت بر ایجاد و خلق صور را داشته باشد. به این دلیل نفس انسانی را از سنخ ملکوت آفرید که قدرت و چیره شدن دارد. موجودات ملکوتی قدرت بر ابداع و خلق صور را دارند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۲۰۴/۴).

نتیجه گیری

تحقیق حاضر نشان داد که هنرمند در کار آفرینش صور و معانی است و هنر، دست کم در برخی مفهوم سازی هایش، با خلاقیت گره خورده است. در خلاقیت هنری نیز تازگی و متفاوت بودن، عنصری اساسی است. یافته های تحقیق کنونی نشان داد که بر اساس دلالت های فلسفی حکمت ایرانی مفهوم خاصی از خلاقیت هنری ارائه داد که بر پایه نور، روشنایی، ظلمت، بهره گرفتن از عناصر طبیعی، جهان بینی و خداشناسی شکل گرفته است. همچنین تحقیق حاضر نشان داد که میتوان از این نظریات، ملاکی برای سنجش خلاقیت هنری در آثار صناعی به دست آورد و این خلاقیت هنری هم با ترازوی معنا و هم صورت قابل سنجش است.

عرفان یکی از مولفه هایی است که در حکمت ملاصدرا بدان اشاره بسیاری شده است، عرفان برای بیان حقایق خود می تواند از هر وسیله مشروعی استفاده کرده است، از بافندگی تا تیراندازی، از معماری تا معماری و از منطق تا حکمت الهی. هدف تصوف هدایت انسان از عالم صورت به عالم روح است؛ اما از آنجایی که انسان در عالم صورت زندگی می کند و در آغاز سیر معنوی از آن جدا نمی شود، تصوف به واسطه همین جهان صورت توجه خود را به عالم معنوی معطوف می کند.

فلاسفه ای چون ملاصدرا به جهان بینی اعتقاد بسیاری داشتند. این مورد را می توان در نگارگری ایرانی مشاهده نمود. در جهان بینی نقاشان ایرانی، هستی مظهر خلقت خدا بود. درک آنها خواستار ارتباط معنوی دائمی با طبیعت بود. آن ها طبیعت را از چشم های آلوده می دیدند، تمام مظاهر آن را گرامی می داشتند و هرگز به آن ها به عنوان اشیایی بی روح نگاه نمی کردند که تحت تسلط انسان هستند. از طریق این نوع رابطه بود که اسرار هستی بر آنها آشکار شد. ملاصدرا در حکمت خود به اشراق یا صوفیان اعتقاد داشت.

فهرست منابع

۱. ابراهیمی پور، مریم. (۱۳۹۱). بینش فلسفی ایرانیان درباره نور و تجسم آن در هنر نگارگری. دوفصلنامه دانشکده هنر شوستر، دوره ۱، شماره ۲.
۲. انصاریان، زهیر (۱۳۸۵)، بازشناسی عناصر فلسفه هنر بر پایه مبانی حکمت صدرایی، نقد و نظر، سال ۱۱، شماره ۳ و ۴.
۳. پنج تنی، منیره. (۱۳۹۳)، زیبایی و فلسفه هنر در گفتگو (۲): ارسطو. تهران، مؤسسه تألیف، ترجمه و نشر آثار هنری فرهنگستان.
۴. پیروزرام، شهریار؛ بینای مطلق، سعید. (۱۳۹۲). بررسی مسأله خلاقیت در هنر سنتی. جاویدان خرد، شماره ۲۴.
۵. تسلیمی، نصرالله. (۱۳۹۱). بررسی مبانی نظری صنایع دستی. رساله اخذ درجه دکتری. دانشگاه هنر.
۶. چپریان، نازآفرین. (۱۳۹۹). گونه شناسی مشاغل مرتبط با هنرهای صناعی دوره قاجار. پایان نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه علم و هنر.
۷. حسینی، افضل السادات؛ محمودی، نورالدین (۱۳۹۸)، خلاقیت از منظر معرفت شناسی ملاصدرا و دلالت‌های تربیتی آن (با تاکید بر حوزه اصول و روش)، اندیشه های نوین تربیتی دانشکده علوم تربیتی و روانشناسی دانشگاه الزهرا (س)، دوره ۶، شماره ۲.
۸. خامنه ای، سید محمد؛ صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۲)، شرح و تعلیقه صدرالمتألهین بر الهیات شفاء، تهران، موسسه بنیاد حکمت اسلامی.
۹. رشاد، علی اکبر (۱۳۸۵)، فلسفه مضاف، قبسات، شماره ۳۹ و ۴۰.
۱۰. سخاجو، سکینه؛ مهدی، شریفی؛ پیرمحمدی، محمد (۱۳۹۴)، خیال و خلاقیت هنری، مجله اطلاعات حکمت و معرفت، سال ۱۰، شماره ۱۲.
۱۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۲)، اسفار اربعه، جلد ۳، قم، مصطفوی.
۱۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶)، تفسیر القرآن الکریم، جلد ۳، ترجمه محمد خواجوی، قم، بیدار.

۱۳. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۰)، اسفار اربعه، جلد ۴، قم، مصطفوی
۱۴. عطارزاده، عبدالکریم؛ هوشیار، مهران (۱۳۹۶)، هنرهای صناعی، تهران: نشر سمت
۱۵. فولادی، علیرضا (۱۳۸۵)، عالم مثال و ادبیات، نشریه فرهنگ، شماره ۵۸
۱۶. قلعه نوی، وجیه. (۱۳۹۷). بررسی چگونگی کاربرد نقوش نگارگری در بسته بندی هنرهای صناعی (با تأکید بر صنایع چرمی). پایان نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه شاهد
۱۷. کوماراسوامی، آناندا (۱۳۸۹)، هنر و نمادگرایی سنتی، ترجمه صالح طباطبائی، تهران: نشر فرهنگستان هنر
۱۸. مددپور، محمد (۱۳۸۱)، حکمت معنوی-ساحت هنری، تهران: ناشر مؤسسه فرهنگی منادی تربیت
۱۹. مقصودی، صفور. (۱۳۹۷). مطالعه تحلیلی و تطبیقی مؤلفه‌های فرآیند جهانی شدن و هنرهای صناعی ایران. رساله جهت اخذ درجه دکتری. دانشگاه شاهد.

آسیب شناسی دیدگاه فرقه شیخیه در مورد حیات امام زمان(عج)

مصطفی مؤمنی^۱

محسن ایزدی^۲

ملیحه خدابنده بایگی^۳

چکیده

فرقه شیخیه در اوایل قرن سیزدهم هجری توسط شیخ احمد احسائی پدید آمد. این فرقه با خوانشی متفاوت از برخی اعتقادات شیعه باعث انحراف جدی از مبانی تفکر شیعی گردید. از جمله این اعتقادان بحث معاد جسمانی و نیابت خاصه امام زمان(عج) است. دیدگاه این فرقه در مورد اخیر اعتقاد به استمرار نیابت خاصه به گونه ای است (باور به رکن رابع) که می توان این فرقه را به عنوان یکی از آبشخورهای اصلی دو فرقه بابت و بهائیت در نظر گرفت. در این نوشتار، ضمن نقد و بررسی دیدگاه شیخیه در باب حیات امام زمان(عج)، با روش تحلیلی توصیفی به بررسی وجوه تاثیر گذار تفکر شیخیه بر شکل گیری دو فرقه مذکور پرداخته می شود. از نظر بزرگان شیخی، حیات دنیوی امام زمان(عج) با بدن عنصری ناممکن است و بر این اساس ایشان برای تبیین کیفیت حیات امام، دست به دامان عوالم موهومی چون هورقلیا و مکان هایی چون جابلقا و جابرسا شده اند. در تفکر شیخیه، امام زمان با بدنی هورقلیایی در عوالم مذکور حیات دارد. احتمالا همین مساله باعث می شود مساله ختم نیابت خاصه در دوران غیبت کبری که مورد پذیرش عمومی شیعیان است، از نظر آنها به معنای قطع ارتباط حضرت با شیعیان تلقی شود. لذا شیخیه برای رفع این محذور، ختم نیابت خاصه را انکار کرده و بر اساس مبنای رکن رابع، به بیان ویژگی های نایبان خاص امام مبادرت ورزند. مبانی شیخیه در مساله حیات امام زمان(عج) تاثیر بسزایی در ایجاد توهم بابت، مهدویت و نبوت باب و بهالله داشته است به گونه ای که می توان ادعا کرد اگر تفکر شیخیه وجود نمی داشت به احتمال قوی، توهم باب و بهالله هم به وجود نمی آمد.

واژگان کلیدی

شیخیه، هورقلیا، جابلقا، نیابت خاصه، رکن رابع.

۱. دانشیار، گروه معارف اسلامی، دانشگاه علوم پزشکی سبزوار، سبزوار، ایران.

Email: esfad2003@yahoo.com

۲. دانشیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران.

Email: M.izadi@qom.ac.ir

۳. استادیار، گروه معارف اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: M.khodabandehbigy@pnu.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۵/۲۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۲/۲۳

طرح مسأله

فرقه شیخیه^۱ (پائین سری، کشفیه)^۲ در اوایل قرن سیزدهم هجری توسط احمد بن زین الدین معروف به «شیخ احمد احسائی» (۱۱۶۶-۱۲۴۱) پدید آمد.^۳ احسائی با طرح گسترده نظریه عالم هورقلیا و تمایز نهادن بین اجساد و اجسام در صدد ارائه جهانی خاصی برآمد. تفکری که وی القاء می‌کند به طور مشخص حداقل در سه مسأله، معراج پیامبر اکرم (ص)، معاد جسمانی و نحوه زندگی امام زمان (عج)، با سایر شیعیان دارای

۱. وجه تسمیه شیخیه به این نام را یکی از بزرگان شیخیه چنین توضیح می‌دهد: «این اسمی که گذارده شده (شیخی) از طرف دیگران است و به مناسبت اینکه ما از مقلدین مرحوم مبرور عالم بزرگوار مرحوم شیخ احمد احسائی اعلی... مقامه بوده‌ایم به ما شیخی گفته‌اند...» (ابراهیمی، ۱۳۵۰: ۳۴-۳۵)

۲. وجه تسمیه شیخیه به پائین سری این است که از دیدگاه احسائی و پیروان وی، در هنگام نماز در کنار قبر امام (ع) باید پشت سر قبر به نماز ایستاد و امام را پیشوای خود قرار داد نه جلوی قبر، از این روی شیخیه به پائین سری نیز معروفند (کرمانی، بی تا: ۸۵-۸۶) البته این عمل شیخیه با مبنای آنها در معاد که معتقدند آنچه از انسان که به خاک سپرده می‌شود به اصل خود بازمی‌گردد و جزء حقیقت انسان نیست و همچنین با توجه به این مبنا که قبر هر کس در عالم هورقلیا همانجایی است که طینت انسان را از آنجا برداشته‌اند سازگاری ندارد. شیخیه را کشفیه هم می‌گویند به دلیل اینکه شیوه احسائی در دریافت مسائل علمی مبتنی بر نوعی تأویل و باطنی‌گرایی است.

۳. شیخ احمد از اهالی احسا (همزه) فرزند زین العابدین بن ابراهیم بنقصر بن ابراهیم بن داغر می‌باشد که در ماه رجب ۱۱۶۶ ه. ق به دنیا آمد. اجدادش تا داغر بن رمضان همگی پابند شیعه اثنی عشری بودند. وی از کودکی خود نقل می‌کند که در پنج سالگی قرآن مجید را آموخته بود. در بیست سالگی ترک دیار کرد و به منظور کسب معارف روزگار خویش عازم عتبات شد. احسائی در درس و مجالس بحث‌مشاهیر وقت حاضر گشت تا آن که به اخذ درجه اجتهاد نایل شد. وی علیرغم سفرهای مکرر به ایران و عراق، بارها از سوی مخالفانش در میان اهل علم و علمای شیعه مورد عتاب و خطاب و تکفیر قرار گرفت. چراکه برای بسیاری از ادعاها و اظهار نظرهایش منابع و مراجع معتبر حدیثی مطرح نمی‌کرد و به برداشت‌های عمدتاً پریشان خویش تمسک می‌جست. که گاه جنبه تفرقه افکنانه‌ای میان اهل سنت و شیعیان داشت و عکس العمل دولت عثمانی را نیز برمی‌انگیخت. شیخ احمد احسائی در سال ۱۲۴۲ هجری قمری یا ۱۲۹۳ ه. ق در نود سالگی در گذشت. فرقه شیخیه به صورت مستقیم و بابت و بهایت به صورت غیر مستقیم منسوب به اوست. برای اطلاع افزون تر رک: نجفی، ۱۳۵۷: ۲۵؛ فضایی، ۱۳۶۳: ۲۷-۲۸.

اختلاف است. وی مدعی است حیات امام زمان (عج) در دوران غیبت، در عالم هورقلیا و با بدن هورقلیایی است. نوع تبیینی که احساسی و دیگر جانشیان وی در مساله حیات امام زمان ارائه کرده اند با مبانی آنها در این موضع در تعارض و ناسازگاری قرار دارد. اما مساله مهمتر در این بحث که اهتمام مطالعه حاضر نیز معطوف به آن شده، این است که آیا تبیین وی و مبانی ای که در تبیین خود به کار برده اند با دیگر مبانی و اعتقاداتشان، که خوانشی شیعی است، سازگار است؟ تبیین ایشان از این مساله مستلزم چه لوازم باطلی است؟ این توالی مورد قبول خودشان نیز نخواهد بود از جمله این توالی پیدایش دو فرقه ضاله باییت و بهاییت است که در دامان شیخیه پرورش یافتند.

ارائه تصویری روشن و دقیق از نظریه شیخیه درباره حیات امام زمان (عج) و مذاقه در آسیب های این تفکر، مستلزم توضیح مبانی و اصطلاحاتی است که احساسی و جانشینان وی در بیان دیدگاه خود به کار برده اند. در ادامه نوشتار این مبانی مورد واکاوی قرار خواهد گرفت و پس از آن به بررسی آسیب های مذکور پرداخته می شود. بر اساس این مقدمات، فرضیه مقاله حاضر این خواهد بود که توهم باییت و بهائیت، رابطه معناداری با مبانی فکری شیخیه در حیات مبارک امام زمان (عج) دارد به صورتی که می توان ادعا نمود که ظهور فرقه های مذکور نتیجه منطقی تفکر بزرگان شیخیه است.

در باره مولفه های اندیشه شیخیه پژوهشهایی انجام شده است که به اهم آنها اشاره می کنیم؛ سالاری در مقاله ای ضمن مفهوم شناسی هورقلیا در اندیشه شیخیه، با نگاهی انتقادی به تطبیق آن با عالم مثال در تفکر صدرالمتالهین پرداخته است (سالاری، یاسر و افچنگی، ۱۳۹۱، ص ۱۴۰-۱۶۰)؛ در تحقیق دیگری به مقایسه انسان شناسی شیخیه و صدرایی و تاثیر پذیری شیخیه در این مساله از تفکر ملاصدرا پرداخته شده است که با توجه به تبیین خاصی که از جسم و جسد انسان در پرتو اعتقاد به عالم هورقلیا و نگاه خاصی که به عالم مثال، قیامت و حشر و نشر دارد تصویری متفاوت از انسان از آنچه ملاصدرا بیان کرده است ارائه می دهد. (سالاری، یاسر و افچنگی، مهدی، ۱۴۰۲، ص ۶۴-۸۴). مقاله ای دیگر رکن رابع مورد اعتقاد شیخیه را بررسی نموده و آنرا انحراف و بدعتی در مبانی شیعه دانسته است که با نظریه نیابت تفاوتی بنیادین دارد (علیزاده، ۱۳۹۳، ص ۸۴-۶۷)؛ همچنین مقاله

های دیگری نیز به تحقیق رکن رابع پرداخته اند. (رک: رحمانیان و سراج، ۱۳۹۰، محمدی، مسلم و محمد، ۱۳۹۲، ص ۲۳۵-۲۶۰). جستجوهای انجام نشان می‌دهد که نوشتار پیش رو از جهت بررسی حیات امام زمان در پرتو اندیشه شیخیه (بخصوص با نگاه خاص این فرقه به عالم مثال و هورقلیا) دارای نوآوری است.

۱- حیات و بقای امام زمان (عج) از دیدگاه شیخیه

یکی از اهداف شیخیه از طرح بحث عالم هورقلیا و تفاوت بین جسم و جسد و انواع آنها این بوده که مکان زندگی و حیات امام عصر (عج) را در عالم هورقلیا و البته با جسد هورقلیایی (جسد دوّم) نشان دهند (محمدزکی ابراهیم، ۱۴۲۵: ۱۴۵). بر این اساس، از دیدگاه احسائی و پیروان وی، امام زمان زنده است اما نه با بدن عنصری و نه در عالم ماده بلکه وی با بدن هورقلیایی و متشکل از جسم و جسد حقیقی در عالم هورقلیا در حال حیات است. به نظر می‌رسد دلیل اینکه احسائی و جانشینان وی در زمینه مهدویت، این رأی را برگزیده‌اند، طول عمر امام زمان (عج) و ارائه تبیین در این خصوص می‌باشد. از نظر شیخیه ممکن نیست شخصی با بدن عنصری و متشکل از جسم و جسد عارضی، بیش از هزار سال در این دنیا زندگی کند، از این روی، نحوه زندگی امام قائم باید با بدنی باشد که قابلیت این عمر طولانی را داشته باشد، و چنین بدنی همان است که شیخیه آن را جسد دوّم می‌دانند و از آنجا که زندگی با جسد دوّم، جز در عالم هورقلیا ممکن نیست، امام عصر (عج) نیز در عالم هورقلیا زندگی می‌کند. بیان احسائی در این باب چنین است: «و اما حجت در زمان غیبت خود، تحت عالم هورقلیا در آن دنیا، در قریه‌ای است که به آن کرعه می‌گویند که در وادی شمروخ است و روایت شده است که او در آسودگی است و سی نفر، بدل همراه اویند. همه این روستاها و قریه‌ها از آن دنیایند و امام عصر (ع) برای اهل آن دنیا ظاهر است. اما هنگامیکه می‌خواهد وارد این اقالیم هفت گانه شود، صورتی از صورتهای اهل این اقالیم را می‌پوشد و هیچ کس او را نمی‌شناسد و حتی اگر همه او را ببینند، هیچ کس به چشم شناخت، او را نمی‌شناسد» (احسائی، ۱۲۷۶: ۱/۱۰۳؛ محمد زکی ابراهیم، ۱۴۲۵: ۱۰۹). همانگونه که مشاهده می‌شود، احسائی در این عبارات به صراحت بیان کرده است که حضرت ولی عصر (عج) در زمان غیبت، در این عالم نیست بلکه در عالم

مثال (هورقلیا) به سر می برد و صرفاً گاهی به این دنیا سر می زند. سید کاظم رشتی (۱۲۵۹- ۱۲۱۳هـ) در ادامه بحث معتقد است «امام عصر در این نشئه شهودی، همراه خلق است و گرنه زمین همراه اهل آن می گندید و فاسد می شد. البته امام (ع)، کثافات و اعراض و احوال و دگرگونیها و تغییرات سایر مخلوقات زمینی را ندارد. بلکه امام (ع) در سمت راست بین مکه و مدینه در وادی شمراخ و شمريخ، در روستایی که به آن کرعه گویند؛ قرار دارد و آن روستا از عالم اجسام است؛ جز اینکه از جهت صفا و اعتدال، پاک تر و لطیف تر از افلاک، بلکه حتی لطیف تر از فلک اطلس است^۱ و این در باطن، همان آیه خداوند است که: «وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ». روایت شده است که رزق همان قائم است و در آسمان بودنش بدین معناست که بدنش از آن سنخ است، نه اینکه وی در زمین نیست و نه اینکه وی از عالم اجسام نیست. و گاهی می گوئیم که حضرت (ع) در عالم مثال است و عالم برزخ همان عالم بین دنیا و آخرت است مانند عالم رجعت که نه به کثافت دنیا و نه به صفای آخرت است و طبیعت آن عالم مانند طبیعت اهل جزیره خضراء و شهرهای جابلقا و جابرسا و عالم هورقلیاست» (رشتی، ۱۴۲۵: ۹۵ - ۹۴).

۱. طبق جهان شناسی حکمت قدیم، عالم عنصریات در پایین ترین مراتب عالم اجسام قرار داشته و کاملاً منفعل می باشد. بعد از عالم عناصر نوبت به عالم افلاک یا عوالم جسمانی اثری می رسد که خود متشکل از مراتبی هستند که بر عالم عناصر اربعه احاطه دارند. نخستین فلک که بر عالم عناصر احاطه دارد؛ فلک اول یا فلک قمر نامیده شده؛ به این دلیل که در این فلک، کوکب قمر واقع شده است. فلک دوم فلک عطارد است که به صورت محدب بعد از فلک اول واقع شده و احاطه بر فلک قمر همچنین عالم عناصر مادی دارد. به همین ترتیب افلاک بعدی که هر کدام به نام یکی از کواکب نامیده شده اند، به صورت محاط بر هم واقع شده اند که به ترتیب عبارت اند از: فلک زهره، فلک شمس، فلک مریخ، فلک مشتری و فلک زحل. بعد از این افلاک هفت گانه فلک هشتم یا فلک ثوابت واقع شد که بر تمامی مادون خود مشرف و محیط است. و اما آخرین فلکی که محیط بر تمامی افلاک است و آخرین حد از عالم ماده اعم از ماده عنصری و اثری محسوب می شود، فلک اقصی یا فلک اطلس یا محدّد الجهات نام دارد (سجادی، ۱۳۷۳: ۲۵۷/۱).

۲- آسیب شناسی مبانی فکری شیخیه در باب حیات امام زمان^۱

دیدگاه‌های شیخی‌گری را می‌توان از دو جهت عمده مورد بررسی و نقد قرار داد. جهت اول در حقیقت واکاوی پاره‌ای از تعارضات و ناسازگاری‌ها در مبانی فکری فرقه شیخیه است. جهت دوم که اهمیت بیشتری دارد، بررسی مبانی و اصول اساسی فرقه شیخیه است که به واقع نقش آنها در تولد باییت و بهائیت به عنوان فرزند خلف شیخیه بی‌بدیل است.

۲-۱- تعارضات و ناسازگاری‌های فکری شیخیه

همان‌سان که گذشت مساله طول عمر امام زمان (عج) شیخیه را بر آن داشت تا معتقد به عدم حضور امام زمان در این عالم و حیات در عالم هورقلیا، با بدنی غیر عنصری و متشکل از جسم و جسدی حقیقی شوند و در ادامه خواهیم دید همین مبنا باعث می‌شود که از پذیرش مبنای نیابت عامه امام زمان (عج) در دوره غیبت کبری سر باز زده و بر استمرار نیابت خاصه اصرار بورزند. در ادامه مقاله به بررسی و نقد برخی مبانی ایشان خواهیم پرداخت.

۱- این مطلب در خصوص نفس طول عمر طولانی حضرت (عج) مطرح می‌شود و لذا اختصاص به فرقه شیخیه ندارد و آن این است که پیرامون حیات مبارک حضرت حجت در کتب و مقالات مختلف بحث و بررسی‌های گسترده‌ای انجام شده است؛ به بیان ساده، برخورداری یک انسان از عمر طولانی به لحاظ عقلی ممکن است عجیب و شگفت‌انگیز باشد که البته آن هم به خاطر نادر بودن چنین عمرهایی است، اما محذور عقلی ندارد. به لحاظ فلسفی هم بر اساس قاعده علت و معلول، ایجاد یک موجود ممکن یا همان معلول، نیازمند تحقق علت آن است و همچنین اعدام و مرگ یک موجود ممکن نیز نیازمند علت است. بنابراین تنها حیات‌مندی طولانی یک موجود نیازمند علت نیست بلکه سلب حیات از او نیز نیازمند علت است. در نتیجه یک موجود می‌تواند به واسطه وجود علت ایجادیش و

۱. در آغاز یادآور می‌شود که نقد اندیشه شیخیه از زمان بروز و ظهور آنان در حوزه‌های علمیه و از سوی علمای برجسته‌ای مطرح بوده؛ چنان‌که کار را به تکفیر شیخ احمد احسائی کشانده است. رک: تنکابنی، بی تا: ۴۲-۴۳ و با مستندات و تجزیه و تحلیل افزون‌تر: نجفی، ۱۳۵۷: ۲۹.

فقدان علت مرگ، زمان طولانی باقی بماند. وقتی در جهان مادی عنصری یک درخت می تواند ۴۰۰ هزار سال و حتی بیشتر عمر کند در حالی که جسمی عنصری دارد و در جهان مادی خودمان زیست می کند، یا برخی حیوانات با بدن هایی شبیه به انسان ها مانند لاک پشت ها عمر طولانی در حدود ۲۰۰ سال دارند، به لحاظ زیست شناسی نیز برخورداری از عمر طولانی برای انسان محذوری نخواهد داشت. همچنین تحقیقات گسترده در حوزه علم ژنتیک این امیدواری را ایجاد کرده است تا بتوان ژن یا ژن های بیماری زا و عامل پیری را دستکاری کرده و روند پیری و بیماری را به تعویق بیندازند. کاملاً بدیهی است که در صورت چنین توفیقی باید انتظار افزایش چشمگیر عمر انسان ها در آینده ای نزدیک داشته باشیم. از این رو برخورداری از عمر طولانی در حیطه افعال قریب التحقق قرار می گیرد و لذا بر اساس قدرت مطلق خداوند اعطای الهی و آسمانی عمر طولانی به برخی انسان ها در جهت اهداف خاص و مسئولیت های خطیر این افراد، کاملاً معقول و ممکن و حتی ضروری به نظر می رسد.

اینکه فرقه شیخیه که در ابتدا خود جزو مکتب عقلانی تشیع امامیه بوده است، در این موضع اصرار بر چنین مبنایی دارد قدری غریب و ناسازگار می نماید. مضافاً اینکه در بین انبیاء، پیامبرانی نظیر حضرت نوح (ع) و حضرت خضر (ع)، از عمر بالایی برخوردار بوده اند پس صرف عمر طولانی دلیل بر این نیست که بدن نمی تواند بدن عنصری باشد. شیطان رجیم نیز می تواند مثالی دیگر برای عمر طولانی اینچنینی باشد (اسبر، ۱۴۱۳: ۲/۱۲۱). توضیح اینکه به اذعان مسلمانان تمام موارد مذکور حیاتشان در عالم ناسوت است و هیچکدام در عوالمی همچون هورقلیا یا برزخ زندگی نمی کنند.

۲- همان سان که گذشت اصطلاحاتی همچون هورقلیا، جابلقا و جابرسا قبل از اینکه احساسی از آنها استفاده کند برخی در روایات و احادیث اسلامی و برخی دیگر در فلسفه اشراق مورد بحث واقع شده اند. اما به نظر می رسد این اصطلاحات به فرض لزوم استفاده از آنها در بحث کیفیت حیات امام زمان (عج) در تفکر احساسی و اخلاف وی، دارای نوعی ناسازگاری و تعارض در این خصوص است. برای مثال ایشان هورقلیا را گاهی به معنای عالم مثال و معادل عالم ملکوت معرفی کرده اند (احسائی، ۱۲۷۶: ۲، رساله شیخعلی، ۲۱۹)

و گاهی هورقلیا را به معنای برزخ بین ملک و ملکوت دانسته اند (احسائی، ۱۳۶۱: ۲/ ۱۲۱ و نیز رک به: احسائی، ۱۲۷۶: ۱، رساله ملا محمد حسین الاناری الکرمانی، ۱۵۱). این در حالی است که احسائی و جانشینان وی، مخالفان خود را به عدم فهم سخنانشان متهم می‌کنند و به واسطه استعمال الفاظ غریب در کاربردهای ناسازگار، سعی دارند چنین القاء نمایند انتقادات کسانی که بر آنان اشکال می‌گیرند ناشی از عدم فهم مطالب دشوار و سنگینی است که در کلامشان است و نه ناشی از وجود تعارض و ناسازگاری در آراء بزرگان شیخیه. قرن سیزدهم، مقارن با ظهور شیخیه در ایران، دوره‌ای است که استفاده از کلمات سخت و دشوار و الفاظ عجیب و غریب و نامأنوس بسیار شایع و رایج می‌شود. این مطلب حتی در خلال نامه‌های اداری آن دوره نیز به روشنی دیده می‌شود البته مردم نیز استفاده از این گونه لغات را نشانه علم و فضل می‌دانستند. بعید نیست احسائی و جانشینان وی به دلیل خوشایند جاهلان و عوام مردم و تحکیم و تثبیت موقعیت خود نزد آنان، از این واژگان نامأنوس استفاده کرده باشند (عابدی، ۱۳۸۰: ۱۰).

۳- بزرگان شیخیه حیات امام زمان را در عالم هورقلیا و با جسمی غیرعنصری تبیین کردند. علی‌الاصول شیخیه باید در مورد نحوه خوردن و آشامیدن و ازدواج امام عصر (عج) نیز قائل به مبنای خاص خود باشند؛ در حالیکه در این موارد، دیدگاه آنها با مبنای مذکور در تناقض است. سید کاظم رشتی می‌نویسد: «بدانکه امام عصر روحی له الفداء، بشری مانند شماس است که می‌خورد از آنچه شما می‌خورید و می‌آشامد از آنچه شما می‌آشامید... و مانند همین بیان در مورد لباس هم هست. همچنین وی از دختران همین دنیا همسر می‌گزیند و با اهل همین دنیا ازدواج می‌کند بدون اینکه او را بشناسند» (احسائی و رشتی، ۱۴۲۵: ۹۳ و ۹۲).

تناقض در کلام سید کاظم رشتی و احسائی با مبنای مختار آنها، به وضوح پیداست. زیرا چنانکه از آثار شیخیه نقل کردیم آنها به وجود امام غایب و زندگی وی در عالم هورقلیا باور دارند و احکام عالم هورقلیا را هم متفاوت و متمایز از احکام عالم ماده می‌دانند. طبق این مبنا، چگونه ممکن است که امام عصر (عج) مانند ما از آنچه که ما می‌خوریم و می‌آشامیم و می‌پوشیم؛ استفاده فرمایند؟ مگر نه اینکه این موارد، مربوط به

عالم ماده بوده و در عالم هورقلیا جایگاهی ندارند؟ چگونه ممکن است انسانی که در عالم هورقلیا زندگی می کند؛ برای ازدواج و انتخاب همسر به این دنیا بیاید؛ مگر در عالم هورقلیا، کسی برای ازدواج با امام (ع) یافت نمی شود؟ به هر حال انسان های آن عالم از لطافت بسیار بالاتری نسبت به افراد عالم ملک برخوردارند و در این صورت، انتخاب همسر از عالم ناسوت برای کسی که خود در عالم لطیف هورقلیاست و در آن عالم زندگی می کند و از عالم ماده و ناسوت غیبت نموده است، چه وجهی خواهد داشت؟

۴- مدعای شیخیه درباره حیات امام زمان (عج) در عالم هورقلیا، در واقع تناقض درونی داشته و خودستیز است. بدین بیان که شیخیه همانگونه که برای تبیین حیات حضرت قائم دست به دامان هورقلیا و جسدی غیرعنصری و غیردنیوی می شود، زندگی دنیوی امام را انکار کرده و به زندگی برزخی و مثالی ایشان معتقد می شوند. این سخن بدین معناست که احساسی (نعوذ بالله) به مرگ امام عصر (ع) در عالم ماده فتوا داده است. زیرا شیخیه عالم هورقلیا را معادل عالم برزخ یا عالم مثال می دانند و چون عالم برزخ محلّ حیات مردگان و در گذشتگان از عالم ماده است معنای حیات امام زمان در عالم هورقلیا این است که امام (ع) مانند سایر مردگان در عالم اموات زندگی می کند. مضافاً اینکه اعتقاد احساسی و جانشینان وی مبنی بر حیات امام زمان (عج) در عالم هورقلیا و با بدن هورقلیایی، صرفاً یک ادّعاست و هیچ دلیل عقلی و یا نقلی معتبری بر آن اقامه نشده است. به نظر می رسد منشأ این اشتباهات احساسی این عبارت زیارت جامعه کبیره است که: «ارواحکم فی الارواح و اجسادکم فی الاجساد» احساسی در کتاب شرح زیارت جامعه کبیره چون به تحلیل درست و عمیقی از این عبارت نرسید؛ سعی نمود تا با تأسیس یک سری مبانی عجیب و غریب، معضل فکری خود را رفع کند. این اشکالات از ناسازگاری درونی عقاید شیخیه پرده بر می دارند.

۲-۲- تولد باییت و بهائیت از شیخیه

دومین و مهمترین بحثی که در خصوص فرقه شیخیه و مبانی و دیدگاه هایشان قابل طرح است، تاثیر مستقیم و بی بدیل آن در ظهور فرق ضاله باییت و بهائیت به عنوان نتیجه منطقی و تالی فاسد تفکر شیخیه است؛ فلذا می توان گفت که اگر فرقه شیخیه به وجود

نمی‌آمد بابت و به تبع بهائیت نیز به وجود نمی‌آمد.^۱ هر چند برخی مشایخ سعی داشته‌اند تا دامان خود را از این اتهام دور نگه دارند، اما واقع امر این است که آهنگ متفاوتی که فرقه شیخیه در بحث مهدویت و مخصوصاً آغاز غیبت کبری نواخت، موجبات پیدایش غائله علی محمد باب و حسینعلی نوری گردید.^۲ بر این اساس در ادامه نوشتار مبانی این ارتباط بررسی می‌شود.

۱-۲-۲- نیابت خاصه شیخیه و توهم بابت

غیبت صغری حدود هفتاد سال طول کشید و در سال ۳۲۹ هـ.ق با آغاز غیبت کبری، حضرت در توقیعی به آخرین نایب خویش اعلام می‌کند که زین پس دوران طولانی غیبت آغاز شده و هرکس مدعی دیدار و ملاقات و نیابت خاصه حضرتش را نماید؛ کذاب است.^۳ فلذا با شروع دوره غیبت کبری، وجود نایب خاص نفی و برای سروسامان دادن به نیازهای جامعه و پرسش‌های مردم، عالمان راستین دین به عنوان نایبان عام امام معرفی شدند.^۴

اما احساسی و جانشینان وی با سعی و جدیت تمام، مروج این تفکر بودند که امام غایب از نظر، مانند خدای غایب از نظر است و از این روی، همانگونه که به خداوند که در پس پرده در ملک دخل و تصرف می‌کند نمی‌توان اکتفا کرد، به امام غایب از نظر نیز که در پس پرده در ملک تصرف می‌کند؛ نمی‌توان بسنده کرد و ناگزیر باید بین امام غایب از نظر و مردم، واسطه‌ای از جنس مردم وجود داشته باشد. (احسائی، رشتی، ۱۴۲۵: ۹۱-۹۲؛

۱. البته عوامل اقتصادی و معیشت فلاکت بار مردم در زمان قاجار و بروز قحطی‌های بیشمار، در اقبال برخی به باب در بدو امر در جهت امید به ظهور منجی موعود، نقش مهمی را ایفا نمود.

۲. البته برای اطلاع بیشتر در این باب رک: عبداللهی فرد، ۱۳۹۵: ۴۴۰-۴۴۷

۳. «وسیاتی شیعی من يدعی المشاهدة الا فمن ادعی المشاهدة قبل خروج السفیانی والصیحه فهو کذاب مفتر، چه بسا افرادی از شیعیان ادعا کنند که مرا مشاهده نموده اند، آگاه باشید هر کس قبل از خروج سفیان و صیحه آسمانی، چنین ادعایی کند؛ دروغگو و افترا زننده است» (طوسی، ۱۴۱۷: ۳۹۵).

۴. «و اما الحوادث الواقعة فارجعوا فیها الی رواه حدیثنا فإنهم حجتی علیکم و أنا حجه الله» (حر عاملی، ۱۴۱۴: ۲۷/ ۱۴۰).

کرمانی، بی تا: ۲۱/۴ - ۲۴). این بیان دقیقاً به معنای وجود نائب خاص بین امام و مردم است. مفهوم نیابت خاصه نزد شیعه منحصر به چهار مردی است که در زمان غیبت صغری بین سالهای ۲۶۰هـ (۷۸۳م) تا ۳۲۹هـ (۹۴۰م) واسطه بین امام عصر (عج) و مردم بوده‌اند و به آنها عنوان سفراء اربعه^۱ اطلاق شده است. سفیر چهارم شش روز قبل از مرگ خود اعلام کرد که با مرگ وی غیبت صغری تمام و غیبت کبرایی آغاز می‌شود که دیگر بین امام و مردم، هیچ سفیری واسطه نخواهد بود و نیابت خاصه با مرگ وی پایان می‌یابد. اما فرقه شیخیه و زعمای آن بر خلاف دیگر شیعیان، اصرار دارند که عده‌ای از مؤمنین ممتاز که به نام ابدال و نقباء هم خوانده می‌شوند و تعداد آنها سی نفر ثابت است که نه کم می‌شوند و نه زیاده‌تر، در دوره غیبت کبری این ویژگی و امتیاز را دارا هستند که می‌توانند با دیدارهای غیرحسی، از وجود امام بهره‌مند شوند (زکی ابراهیم، ۱۴۲۵: ۲۳۳-۲۳۲). بزرگان شیخیه، البته برای استحکام دیدگاه خود به روایاتی نیز استناد می‌کنند که به دلیل عدم ذکر منبع، از اعتبار لازم برخوردار نیستند. مقدمه‌چینی‌هایی از این دست، باعث شد تا نظریه نیابت خاصه در زمان غیبت کبری علیرغم دیدگاه رایج تشیع، به تدریج خود در فرقه شیخیه ادامه دهد. زعمای شیخیه حتی پا را فراتر گذاشتند و مخالفت با نایبان امام در زمان غیبت کبری را به منزله خروج از دایره ایمان می‌دانند (رشتی، بی تا: ۳۱۷).

علی محمد شیرازی معروف به باب از زمان طفولیت در شیراز شاگرد اساتید شیخی مسلک بود و در نهایت به سن بیست سالگی مستقیماً شاگرد سید کاظم رشتی شده و تمام شالوده فکری اش را از فرقه شیخیه اخذ می‌کند (نجفی، ۱۳۵۷: ۵۰-۷۰). وی هنگامی که مدعی باییت امام زمان (عج) شد، صراحتاً توهم باییت را مأخوذ از احمد احسائی و سید کاظم رشتی می‌داند. از نظر باب این دو شخص که پیش از وی مقام باییت داشته‌اند، در واقع بشارت دهنده ظهور او بوده‌اند (فاضل مازندرانی، بی تا: ۲/ ۲۸-۳۱). حال با این توضیحات هیچ شکی باقی نمی‌ماند که توهم باییت، امری نوظهور و خارق تفکر شیخیه

۱. منظور از سفراء اربعه، چهار مردی هستند که در دوره غیبت صغری نماینده امام عصر (عج) در بین مردم بودند و اسامی آنها از این قرار است: ۱- عثمان بن سعید العمری ۲- محمد بن عثمان (فرزند سفیر نخست) ۳- حسین بن روح ۴- علی بن محمد السمری (طوسی، ۱۴۱۷: ۳۵۳).

نبوده است و قبلاً در تفکر شیخیه و ذیل دیدگاه آنها در مساله نیابت خاصه مطرح شده بود و صرفاً به جهت تهور، قدرت و شهرت طلبی باب به آن دامن زده شد.

۲-۲-۲- رکن رابع شیخیه و توهم مهدویت

شیخیه با برداشتی خاص از بحث تولی و تبری به نظریه رکن رابع رسیدند. طبق بحث تولی و تبری، دوستی و محبت تمام دوستان اهل بیت علیهم السلام و دشمنی تمام دشمنان اهل بیت علیهم السلام لازم و واجب است. شیخیه با تفسیری خاص از بحث تولی و تبری معتقدند که رکن چهارم ایمان تولی و تبری است. بنابراین «مفهوم اینکه می‌گوئیم شیعه واقعی باید با تمام دوستان ائمه و اولیاء، دوست باشد و با دشمنان ایشان قطع رابطه نماید اصل چهارم ایمان را تشکیل می‌دهد و این است رکن رابع» (هانری کرین، ۱۳۴۶: ۹۱-۹۲). اما اکنون سؤال این است که مراد و منظور از ولی و اولیاء در نظریه رکن رابع چه کسانی هستند؟ مسلماً شیخیه کسانی را به عنوان اولیاء معرفی می‌کنند که از درجه معنویت بالاتری نسبت به سایرین برخوردارند و از دیگران به خداوند نزدیکترند. البته هیچ کدام از بزرگان شیخیه خود را صراحتاً نائب خاص امام زمان (ع) معرفی نکرده است؛ اما توصیف رؤسای فرقه شیخیه از بحث نائب خاص و نظریه رکن رابع به گونه‌ای است که برای هیچ کدام از شیخی مسلکان کوچکترین شک و شبهه‌ای در این مورد وجود ندارد که خود این رؤسا یعنی احساسی و جانشینان وی واسطه بین امام غایب (ع) و مردم عادی هستند. (محمد زکی ابراهیم، ۱۴۲۵: ۲۳۲).^۱

۱. از دیدگاه شیخیه - حداقل شیخیه کرمان (کریمخانی) - رکن رابع، چهارمین اصل از اصول چهارگانه دین را تشکیل می‌دهد. شیخیه کریمخانی اصول دین را این چهار مورد می‌دانند: ۱- شناختن خداوند با جمیع صفات او ۲- شناختن پیغمبر (ص) با اقرار به جمیع آنچه آورده ۳- شناختن امامان و اقرار به فضایل آنها ۴- شناختن شیعیان و دوستی دوستان و دشمنی دشمنان آل محمد علیهم السلام (رکن رابع) (ابراهیمی، ۱۳۵۰: ۴۹). شیخیه دو اصل عدل و معاد را جزء این سرفصل نمی‌دانند و مدعی‌اند این دو اصل در ضمن اصول دیگر لحاظ می‌شوند یعنی اصل عدل در ضمن اصل شناختن خداوند و صفات او می‌آید؛ چون عدل جزء صفات اوست. در حالیکه از دیدگاه شیعه اصل عدل به دلیل اینکه مشخصه مکتب شیعه در برابر اشاعره است؛ معجزا شده و یک اصل مستقل را تشکیل می‌دهد. و همچنین شیخیه اصل معاد را نیز جزء مواردی می‌دانند که پیامبر (ص) آورده است و دیگر به عنوان یک اصل ممتاز آن را ذکر نمی‌کنند. اما

لازم به ذکر است بعد از وفات سید کاظم رشتی در عراق، (۱۲۵۹هـ) بر سر جانشینی وی اختلافاتی پیش آمد که نهایتاً منجر به تقسیم شیخیه به شیخیه کرمان و شیخیه اسکو و ظهور فرقه باییت شد. هر چند که زمینه‌های مساعد بحث رکن رابع از زمان احسائی و سید کاظم رشتی به طور کامل فراهم شده بود اما توسط رئیس شیخیه کرمان، حاج محمد کریم خان کرمانی (۱۲۸۸-۱۲۲۵) کاملاً تبیین و مدون گردید. از این رو شیخیه اسکو یا شیخیه احقاقی^{۱۱} این رأی یعنی رکن رابع یا امام ناطق را نپذیرفتند. اما در بین شیخیه کرمان مراد از رکن رابع یا امام ناطق، وجود نیابت خاصه امام زمان (عج) است که روزگاری شیخ احمد احسائی و سید کاظم رشتی و خود حاج محمد کریم خان عهده‌دار آن بودند و بعداً این مقام و منصب به جانشینان وی رسیده است. (همان: ۱۷۵)

اگر بخواهیم دلیل ظهور اندیشه رکن رابع را در فرقه شیخیه بدانیم باید خاستگاه این اصل را در تعالیم خود احسائی و رشتی جستجو کنیم. حاج محمد کریم خان می‌نویسد: «در میان ما معلوم و آشکار است که به شیخ (احسائی) عرض کردند که اگر دست ما به شما نرسد اخذ این علم را از که بکنیم، فرمودند: بگیری از سید کاظم. چرا که او از من علم مشافهه آموخته است و من از ائمه خود مشافهه آموخته‌ام و ایشان بی‌واسطه کسی از خدا آموخته‌اند.» (حاج محمد کریم خان، بی‌تا: ۷۳)

پیدایش نظریه رکن رابع در اندیشه شیخیه، نتیجه تفکرات، رویاها و خوابهایی از این دست است که احسائی مدّعی است بی‌واسطه و از طریق ملاقات با ائمه در خواب و رؤیا، موفق به حلّ معضلات علمی خود شده است. این عبارات صراحتاً گویای این مطلب است که علم احسائی مستقیماً از ائمه (ع) و علم رشتی با واسطه از ائمه (ع) و علم ائمه مستقیماً از خداوند اخذ شده است، پس علم احسائی و رشتی صددرصد یقینی و کامل است علاوه بر

حقیقت این است که این دلایل شیخیه در توجیه رویه خلاف آنها در مورد اصول دین، کارگشا نیست زیرا هنگامی که شیخیه معاد را جزء اصول دین نمی‌داند به دلیل اینکه معاد جزء مواردی است که پیامبر (ص) آورده است می‌توانیم بگوئیم طبق این بیان، اصول دین باید تنها یکی باشند و آن هم همین شناختن پیامبر (ص) و اقرار به جمیع آنچه آورده است زیرا آن سه اصل دیگر که شما به عنوان اصول ذکر کرده‌اید در این اصل ملحوظند و دیگر نیازی به آنها به عنوان اصول مجزاً نیست.

این، شأن و جایگاه بسیار والای معنوی نیز، احساسی را به عنوان نائب خاص تأیید می‌کند زیرا طبق این بیانات احساسی در هنگام بروز یک مشکل علمی به راحتی در خواب یا رؤیا می‌تواند با ائمه علیهم‌السلام رابطه برقرار کرده و از محضر آنها پاسخ سؤالات خود را دریافت کند. البته می‌دانیم این شأن از شأن سفرای اربعه غیبت صغری، اگر بالاتر نباشد قطعاً پایین تر نیست زیرا در اینجا ابتکار عمل به دست احساسی است و وی هر زمان که بخواهد و مشکلی داشته باشد با ائمه (ع) رابطه برقرار کرده و از ائمه پاسخ آن را دریافت می‌کند! اما در مورد سفرای اربعه عکس این مطلب است و هر زمان که امام (ع) لازم می‌دانستند با سفرای خاص خود رابطه برقرار می‌کردند.

البته عده‌ای از پیروان احساسی با جدیت، سعی دارند بیان کنند که نظریه رکن رابع هیچ ارتباطی به شیخ احساسی ندارد (حائری احقاقی، ۱۳۸۷: ۹۰) اما حقیقت این است که در تعالیم احساسی تنها اسم رکن رابع وجود ندارد و گرنه محتوا و معنوی دقیقاً و به وضوح در بسیاری از آثار احساسی یافت می‌شود مواردی از آن را تاکنون در همین مقاله از وی نقل کرده‌ایم.

هانری کربن در مورد اینکه چه کسی مبدع اصل رکن رابع شمرده می‌شود در برابر شیخه احقاقی که مدعی‌اند این اصل هیچ ربطی به احساسی و رشتی ندارد و مولود خیال حاج محمد کریم خان کرمانی است می‌نویسد: «این مسأله که آیا محمد کریم خان مخترع این اصل بوده است یا نه، در کتب و رسائل موجود، به طور صریح و محکم قطع و فصل شده است و جای تردیدی نیست که اعتقاد به رکن رابع را بزرگان قبل از او هم تعلیم داده بودند و تعالیم شیخه راجع به این مسأله، پیوستگی و ادامه کاملی را نشان می‌دهد. (هانری کربن، ۱۳۴۶: ۹۰)

چنانکه بیان شد بحث رکن رابع به شکل مستقل و منظم توسط حاج محمد کریم خان و با توجه به آراء احساسی و رشتی بوجود آمد. حاج محمد کریم خان به طور مفصل و با مقدمه‌چینی بسیار این مبحث را آغاز نموده است و ضمن نقل احادیثی چند در صدد است رکن رابع را اثبات کند و بیان کند این اصل، توسط مشایخ وضع نشده بلکه اخبار و احادیث بسیاری در این مورد وجود دارد. (حاج محمد کریم خان، بی‌تا: ۴/ ۲۱۴) اما به نظر

می رسد دلالت احادیث آن چیزی نیست که وی درصدد اثبات آن است زیرا در این احادیث بر حب و بغض در راه خداوند و دوستی دوستان و دشمنی دشمنان خداوند تأکید شده است و البته این امر چیزی نیست که کسی از مسلمانان آن را انکار نماید. اما نکته قابل توجه این است که منظور واقعی کریم خان از اثبات رکن رابع، اولاً اثبات مرتبه‌ای، تالی تلو مقام امام غایب در عصر حاضر و ثانیاً دوست داشتن دوست داران این مقام و دشمن داشتن دشمنان این مقام است. شخص صاحب این مقام البته نائب و حاکم خداوند در هستی و ولی او بر امور است از این رو می توان گفت رکن رابع به معنای مورد نظر حاج محمد کریم خان چیزی نیست که در احادیث ذکر شده و یا اسمی و معنایی از آن آمده باشد بلکه صرفاً تطبیقی است که توسط حاج محمد کریم خان بین این نظریه و آن احادیث صورت گرفته است.

تأکیدات بسیار زیاد احساسی و رشتی بر نظریه رکن رابع، سبب شده بود تا طرفداران آنها نه تنها آنها را نایب خاص امام زمان(عج) بدانند که حتی در زمان سید کاظم رشتی چنین تصور کنند که خود سید کاظم، امام زمان است. دلیل چنین تصوراتی، تأکیدات بسیار زیاد احساسی و سید کاظم رشتی بر این مطلب بود که زمان ظهور امام زمان(ع) بسیار نزدیک است. دقیقاً به دلیل همین زمینه مساعد و هموار بود که بعد از سید کاظم رشتی، هنگامیکه میرزا علی محمد باب ادعای امامت را مطرح کرد این ادعا با اقبال فراوان از سوی جامعه شیخی مورد پذیرش واقع شد. از سوی دیگر برخی از ویژگی هایی که شیخی ها برای رکن رابع مطرح می کردند، دقیقاً اختصاص به ائمه معصومین داشت؛ از جمله اینکه اینان واسطه رزق بندگان هستند. کاملاً طبیعی و روشن است که اتصاف برخی افراد غیر معصوم به این ویژگی های خاص چه تاثیری در تفکر فرد دارد. اینکه شخص بدون ظرفیت نزد خود توهم نماید که آئینه تمام نمای امام معصوم در روی زمین و بین بندگان است، رکن رابع است و پیش از آن نایب خاص حضرت بوده است. قطعاً کمترین نتیجه چنین توهمی ادعای امامت و نبوت خواهد بود و بدون شک بذر تمام انواع توهمات ذکر شده را حضرات شیخی از شیخ احمد گرفته تا دیگر زعمای شیخی بر زمین مستعد انحراف علی محمد باب و حسینعلی نوری کاشتند.

۳-۲-۲- باییت و بهائیت مولود طبیعی تفکر شیخیه

یکی از شاگردان سید کاظم رشتی به نام میرزا علی محمد باب (۱۲۶۵-۱۲۳۵)، بعد از مرگ سید کاظم، ادعای جانشینی وی را مطرح نمود. البته تا اینجا، باب نیز مانند دیگر رقبای خود، تنها ادعای جانشینی سید کاظم و ریاست مذهب شیخیه را مطرح ساخته است اما میرزا علی محمد باب، به دلیل مهیا بودن شرایط، پا را از این فراتر نهاد و ادعای امامت و ظهور نمود. در این هنگام بود که علاوه بر جامعه شیعی، وی از سوی سایر فرق شیخی یعنی شیخیه کرمان و شیخیه آذربایجان به شدت مورد طرد و انکار واقع شد. این طرد و انکار از سوی جوامع شیخی، تا اندازه‌ای است که حتی یکی از کسانی که حکم اعدام باب را صادر کرد زعیم شیخیه تبریز بعد از وفات شیخ حسن گوهر (متوفی ۱۲۶۶) یعنی ملا محمد مامقانی معروف به حجه الاسلام، بود (عبداللهی فرد، ۱۳۹۵: ۴۵۸).

اما حقیقت امر این است که ظهور و تولد باب، نتیجه منطقی تعالیم احساسی و سید کاظم است و برآشفتگی شیخی مسلکان از ظهور باب، شگفت و عجیب به نظر می‌رسد. دلیل این ادعا این است که مگر نه اینکه داعیان باییت، تعدادی از شاگردان و پیروان سید کاظم رشتی‌اند و مگر نه اینکه این داعیان بر مبنای نظریات احساسی و رشتی نظیر نیابت خاصه و... به این مذهب جدید و نهایتاً آئین انحرافی دیگری یعنی بهائیت رسیدند. (محمد زکی ابراهیم، ۱۴۲۵: ۱۶۲-۱۶۳) از این روی شاید یکی از مهمترین نقدهایی که بر شیخیه وارد است خروج باییت از رحم شیخیه است؛ در نتیجه زعماء شیخیه علاوه بر اینکه در ظهور باییت دخیل‌اند، به طور غیرمستقیم در تمام حوادث و فتنه‌هایی که در اثر ظهور باییت و نهایتاً تولد دین انحرافی جدیدی به نام بهائیت بر جامعه و مردم ایران عارض گشت نیز دخیل‌اند. (همان: ۲۳۸). تعالیم احساسی و به خصوص سید کاظم رشتی در مورد مهدویت و مبانی آن نظیر نیابت خاصه و رکن رابع و تأکیدات بسیار بر نزدیکی ظهور - به گونه‌ای که بسیاری از شیخی مسلکان می‌پنداشتند که روضاء شیخیه امام غایبند - باعث شد مجال سوءاستفاده باز شود و با ظهور فرقه ضالّه دیگری به نام بهائیت و آنگاه آئین ضالّه کسروی‌گری، دین و آئین و عرض و ناموس بسیاری را بر باد دهند. این نتایج، مواردی است که در میدان عمل از تفکر شیخی‌گری زائیده شد، بن‌بست‌های نظری به خصوص در

آراء فلسفی و کلامی احساسی و جانشینان وی تا اندازه‌ای است که یکی از اساتید برجسته فلسفه می‌نویسد: «ما اکنون درباره کتب و رسائل متعدد او (احسائی) که در رشته‌های مختلف علوم نوشته شده سخن نمی‌گوئیم و داوری آن را به عهده اهل این علوم می‌گذاریم ولی در میان این کتب و رسائل، آنچه به فلسفه و حکمت مربوط می‌گردد بسیار سست و بی‌اساس است و نشان می‌دهد که شیخ با این رشته از معرفت‌آشنایی چندانی ندارد». (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹: ۳/۳۶۳).

نتیجه‌گیری

واکاوی مبانی و مسائل مورد اعتقاد فرقه شیخیه در خصوص حیات مبارک امام عصر (عج) موید ضعف‌ها و نقایص جدی دیدگاه‌های این فرقه است. بزرگان فرقه شیخیه به جهت تبیین امکان طول عمر حضرت، دست به دامان اصطلاحات و الفاظ غریب و معانی غریب‌تر و غالباً متعارض و ناسازگار شدند. کاربرد اصطلاحاتی همچون عوالم هورقلیا، جابلقا و جابرسا و یا اجساد اصلی و عارضی هر چند که در سنت تفکر اسلامی مسبوق به سابقه هستند، اما معانی‌ای که شیخی‌ها از آن در نظر می‌گرفتند و اغراضی که در پس آن داشتند، باعث بروز آسیب‌هایی در بین تشیع گردید. این طایفه از اهل بدعت، برای تبیین حیات طولانی امام زمان (عج)، آن حضرت را در دیدگاه خود، از عالم ناسوت به عالم ملکوت بردند و در پی چنین پنداری ضروری دانستند که امام زمان جهت انجام رسالت خود به نائبان خاصی نیازمند است. این پندار نادرست به طور طبیعی موجب پیدایش پندارهای نادرست دیگری شد که تاسیس باورهای بسیار خرافی و غیر عقلانی‌ای در قالب فرقه باییت و بهایت یکی از آنها محسوب می‌شود. مسأله حیات امام زمان (عج) بدون توسل به چنین مفاهیم مجعول و عوالمی غیر واقعی نیز قابل تبیین است. فرقه شیخیه به جهت تاکید بر حیات امام در عالم هورقلیا و با جسمی غیر دنیوی و نفی حیات مادی حضرت، نقش امام عصر (عج) در ولایت و زعامت شیعیان را به حداقل رسانده و در عوض این نقش را به واسطه‌هایی محول نمودند و در جهت تبیین آن مبانی، رکن رابع را جعل نمودند. این مبانی خود به تنهایی انحرافی عظیم در مکتب تشیع محسوب می‌شود؛ باورهای نادرست فرقه شیخیه، سرانجام به واسطه تهور و قدرت طلبی علی محمد باب به توهم باییت و مهدویت و در نهایت توهم نبوت منجر گردید.

فهرست منابع

۱. ابراهیمی، زین العابدین خان (بی تا)، تنزیه الاولیاء در رد ایرادات بر کتاب ارشاد، بی نا، بی جا.
۲. ابراهیمی، عبدالرضا خان، (۱۳۵۰ش)، نظری به قرن بیستم در جواب آقای جمال صفری، چاپخانه سعادت، کرمان.
۳. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۷۹ش)، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ج ۳، انتشارات طرح نو، تهران، چاپ اول.
۴. احسائی، شیخ احمد، (۱۲۷۶ق)، جوامع الکلم، چاپ سنگی، تبریز.
۵. احسائی، شیخ احمد، (۱۴۲۴ق)، شرح الزیارة الجامعة الکبیره (۴ جلد)، دارالمفید، بیروت، الطبعة الاولى.
۶. احسائی، شیخ احمد، (۱۳۶۱ش)، شرح العرشیه (۳ جلد)، چاپخانه سعادت، کرمان، چاپ دوم.
۷. احسائی، شیخ احمد، رشتی، سید کاظم، (۱۴۲۵ق)، اسرار الامام المهدي (عج)، دارالمحجّة البيضاء، دارالرسول الاکرم (ص)، بیروت، الطبعة الاولى.
۸. افچنگی، مهدی و سالاری، یاسر، (۱۴۰۲)، بررسی تأثیر انسان شناسی صدرایی بر انسان شناسی شیخیه، آئینه معرفت، دوره ۲۳، شماره ۱، ص ۶۳-۸۵.
۹. تنکابنی، ملا محمد تقی، (بی تا)، قصص العلماء، کتابفروشی علمیه اسلامیة، تهران.
۱۰. دهخدا، علی اکبر، (۱۳۳۷)، لغت نامه، زیر نظر دکتر معین، چاپ سیروس، تهران.
۱۱. رحمانیان، داریوش، سراج، محسن، «اصل معرفت به رکن رابع در اندیشه شیخیه، مطالعات تاریخ اسلام، ش ۸، بهار ۱۳۹۰.
۱۲. رشتی، سید کاظم، بی تا، مجمع الرسائل، چاپ سنگی، بی جا.
۱۳. زکی ابراهیم، محمد، (۱۴۲۵ق)، المدرسة الشیخیه، دارالمحجّة البيضاء، دارالرسول الاکرم (ص)، بیروت، الطبعة الاولى.
۱۴. سالاری، یاسر، افچنگی، مهدی، (۱۳۹۱) رویکردی انتقادی به شیخیه در تطبیق هورقلیا بر عالم مثال، آئینه معرفت، دوره ۱۲، شماره ۲

۱۵. سجادی، سید جعفر، (۱۳۷۳)، فرهنگ معارف اسلامی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران.
۱۶. عابدی، احمد، (۱۳۸۰)، «مهدویت و فرقه‌های انحرافی (فرقه شیخیه)»، مجله انتظار، فصلنامه علمی - تخصصی ویژه امام مهدی (عج)، سال اول، شماره دوم، قم.
- عبداللهی فرد، عبدالله، (۱۳۹۵)، رجال نور، انتشارات میرماه، تهران.
۱۷. فاضل مازندرانی، اسدالله، (بی تا)، رهبران و رهروان در تاریخ ادیان، موسسه ملی مطبوعات امری، طهران.
۱۸. فضایی، یوسف، (۱۳۶۳ش)، تحقیق در تاریخ و عقاید شیخیگری، بایبگری، بهائیگری... و کسروی گرایی، مؤسسه عطایی، تهران، چاپ ششم.
۱۹. طوسی، ابی جعفر محمد بن الحسن، (۱۴۱۷ق)، کتاب الغیبه، موسسه المعارف الاسلامیه، قم.
۲۰. کرین، هانری، (۱۳۴۶ش)، مکتب شیخی از حکمت الهی شیعی، ترجمه دکتر فریدون بهمنیار، چاپ تابان، تهران.
۲۱. کرین، هانری، (۱۳۸۷)، ارض ملکوت، ترجمه ضیاء الدین دهشیری، طهوری، تهران.
۲۲. کرمانی، محمد کریم خان، (بی تا)، ارشاد العوام (۴ جلد)، چاپخانه سعادت، کرمان، چاپ پنجم.
۲۳. کرمانی، محمد کریم خان، (بی تا)، هدایه الطالبین، چاپخانه سعادت، کرمان، چاپ سوم.
۲۴. إسبر، محمد علی، (۱۴۱۳ق)، العلامة الجلیل احمد بن زین الدین الاحسایی فی دایره الضوء، دارالاصالة، بیروت، الطبعة الاولى.
۲۵. محمدی، مسلم، محمدی، محمد، «تطور مفهوم رکن رابع یا شیعه کامل در فرقه شیخیه»، مجله شیعه شناسی، ش ۴۳، ۱۳۹۲، ص ۲۶۰-۲۳۵.
۲۶. مقدسی، محمد بن احمد، (۱۴۱۱ق)، احسن التقاسیم فی معرفه الاقوالیم، مکتبه مدبولی، قاهره.
۲۷. نجفی، سید محمد باقر، (۱۳۵۷)، بهایان، طهوری، تهران.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۳۳۰-۳۱۱

بازتاب اسطوره آفرینش در مثنوی «خلاصه الحقایق» اثر نجیب الدین رضا تبریزی مطابقت آن با مرصادالعباد نجم‌الدین رازی

عزت نوروزی سده^۱

عظامحمد رادمثنی^۲

مهرداد جترایی عزیزآبادی^۳

چکیده

اسطوره روایتی نمادین از هستی است که به مسائل مهم و اساسی مانند پیدایش جهان می‌پردازد و از آنجا که عناصر اسطوره‌ای عمدتاً با جهان فوق طبیعی پیوند دارند، در روایت‌های عرفانی رنگ و بویی متمایزتر به خود می‌گیرند.

داستان آفرینش جهان و چگونگی پیدایش انسان یکی از مهم‌ترین مسائل مطرح شده در اسطوره‌های تمامی ملل و ادیان جهان است که برخی از تجلیات آن در دو اثر عرفانی خلاصه الحقایق اثر نجیب‌الدین رضا تبریزی و مرصادالعباد از نجم‌الدین رازی قابل مشاهده است. نویسندگان این مقاله، به بررسی اسطوره آفرینش در این دو اثر پرداخته‌اند. نتایج این پژوهش، که به شیوه توصیفی، تحلیلی انجام گرفته، نشان می‌دهد: که هر دو نویسنده انسان کامل را اولین آفریده می‌دانند، اما آنچه که تفاوت به نظر می‌رسد مربوط به بخشی از داستان است که نجیب‌الدین رضا تحت تأثیر عقاید وحدت وجودی خود آفرینش جهان را توسط روح القدس و شروع آن را از آب دانسته است، اما نجم‌الدین رازی خلقت را بی‌واسطه، توسط خداوند و از خاک بیان کرده است. تفاوت دیگر که به نظر می‌رسد مربوط به مسأله جبر و اختیار باشد، ماجرای سرپیچی ابلیس در سجده به آدم است که از نظر نجیب‌الدین رضا عمدی و از منظر نجم‌الدین رازی امری جبری بوده است.

واژگان کلیدی

اسطوره آفرینش، خلاصه الحقایق، نجیب‌الدین تبریزی، مرصادالعباد، نجم‌الدین رازی.

۱. دانشجوی دکتری، گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران.
Email: ez.noroozi1399@gmail.com
۲. استاد، گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: atamohmadradmansh@gmail.com
۳. استادیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران.
Email: M.chatraei@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۲/۱۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۱۰

طرح مسأله

داستان آفرینش و چگونگی خلقت جهان هستی از ابتدای جهان ذهن کاوشگر انسان را به خود مشغول داشته و همواره در پی یافتن پاسخی عقلانی و منطقی برای آن بوده است. منابع تاریخی، حکاکای های باقی مانده در غارها، سنگ نوشته‌ها و تحقیقات باستان‌شناسی، کوشیده‌اند پاسخی علمی و مستند به این پرسش بدهند اما این منابع به دلیل محدودیت‌های مکانی و زمانی، توانایی کافی در پاسخ‌گویی و اقصاع ذهن نقاد و کاوشگر انسان‌های اندیشمند را نداشته‌اند، در این هنگام اسطوره‌ها به یاری آن‌ها شتافته‌اند. برخی محققان معتقدند: «بن مایه آفرینش بنیادی‌ترین و مهم‌ترین مسأله‌ای است که شالوده یک جهان بینی اساطیری را تشکیل می‌دهد» (قائم، ۱۳۹۲: ۲).

اسطوره از واژگان دخیل زبان عربی در زبان فارسی است، جمع آن اساطیر و به معنای قصه یا حکایتی است با آمیزه‌ای از ابداعات خیالی و روایت‌های ملی که از واقعیات سرچشمه گرفته است (المنجد، ذیل اسطوره). در زبان اروپایی آن را میت می‌خوانند که برگرفته از کلمه موتوس (mothos) یونانی است و به معنی قصه و حکایتی است که یک نوع تاریخ مقدس را حکایت و واقعه‌ای را بازگو می‌کند که در زمان ازلی یا همان زمان اساطیری آغازین رخ داده بوده است، به عبارت دیگر «اسطوره توضیح می‌دهد که چگونه به واسطه اعمال موجود فوق طبیعی واقعیتهای وجود آمد، چه کل واقعیت جهان هستی باشد چه بخشی از واقعیت، اسطوره فقط چیزی را تعریف می‌کند که واقعا رخ داده است» (الیاده ۱۳۹۱: ۱۸).

محققان در مورد ماهیت و تعریف اسطوره نظرات متفاوتی ارائه نموده‌اند، که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

امیل دورکیم، جامعه‌شناس فرانسوی، معتقد است که «اسطوره‌ها ازلی نیستند، بلکه تابع عوامل تاریخی و به تبع آن اجتماعی و جغرافیایی هستند». (دورکیم ۱۳۸۳: ۱۷۳) ارنست کاسیرر معتقد بود که «به جای سنجیدن معنا و حقیقت صورت‌های عقلی با یک چیز خارجی، باید در خود صورت‌ها معنای آنها را بیابیم و در هر صورت قانون پیدایش خود

انگیخته‌ی آنها را بجویم» (کاسیرر، ۱۳۴۷: ۴۵ و ۴۴). به عقیده شاریه «اسطوره‌ها همانند رویای افراد، از ناخودآگاه شخصی آنها برخاسته است و آنگاه که تمایلات انسانی ارضا نگردد دائما پس زده می‌شود و در ناخودآگاه ذهن انباشته می‌گردد» (شاریه ۱۳۷۰: ۴۶).

در تعریف دیگری گفته‌اند «اسطوره همچون رؤیا کلیدی گشاینده برای شناخت محتوای هر واخوردگی و تمایلات غریزی در اشخاص است» (باستید ۱۳۷۰: ۳۳).

ژرژ دومزیل، اسطوره‌شناس فرانسوی، با مطالعه در جوامع هند و اروپایی سه طبقه ایزدان و بر پایه آن جامعه سه بخشی شامل شهریار، رزم جوی و کشاورز را مطرح کرده است (دومزیل ۱۳۸۵، ج ۴: ۱۹). شارل کرینی بر آن عقیده است که «اسطوره می‌تواند متأثر از جامعه و زمانه خودش باشد» (کرینی، ۱۳۸۴: ۵).

اسطوره‌شناسان ایرانی، از جمله سرکاراتی و اسماعیل پور، اسطوره را بازتاب و برآیند رخدادهای تمدن و تحولات فرهنگی، تاریخی و جغرافیایی می‌دانند. بهمن سرکاراتی، اسطوره‌شناس ایرانی، بر آن است که «اساطیر و نیز همه باورهای دینی و بنیادهای آئینی هر جامعه بر مبنای نهادها و تشکیلات اجتماعی آن جامعه استوار شده و در واقع نمودها و مظاهر کلی واقعیت‌های اجتماعی و فرهنگی محسوب می‌شوند» (سرکاراتی، ۱۳۸۵: ۸۶). ژاله آموزگار دیگر اسطوره‌شناس ایرانی معتقد است که «اسطوره تعریف پذیر نیست و ممکن نیست در توصیف آن سخنی جامع و مانع بتوان بیان کرد» (آموزگار، ۱۳۸۷: ۳).

شاعران و نویسندگان عارف نیز برای بیان عقاید عرفانی خود از عناصر اساطیری در آثارشان بهره فراوان برده اند.

این مقاله چگونگی آغاز داستان آفرینش را در ادبیات عرفانی ایران، از دیدگاه نجیب‌الدین رضا و نجم‌الدین رازی مقایسه می‌کند تا میزان تأثیر وقایع اجتماعی، سیاسی و فرهنگی را در شکل‌گیری روایت‌های اسطوره‌ای مشخص نماید. نجم‌الدین رازی و نجیب‌الدین رضا تبریزی دو عارف هم مسلک بودند که در دو دوره متفاوت می‌زیستند، رازی در قرن هفتم یعنی دوران شکوفایی و اعتلای عرفان و تصوف و نجیب‌الدین تبریزی در قرن یازدهم یعنی دوران حسیض تصوف و در فضای صوفی ستیزانه عصر صفویه به سر برده است، لذا بسیاری بدیهی است که آنها تحت تأثیر رخدادهای اجتماعی و سیاسی

دیدگاه‌های مختلف در باب آفرینش داشته‌اند.

پیشینه تحقیق

تاکنون در مورد اسطوره آفرینش پژوهش‌های بسیاری انجام شده است از جمله: احمد فضلی نژاد (۱۳۸۱)، در مقاله‌ای با عنوان «نگاهی تطبیقی به اسطوره آفرینش و قصه آدم»، به بررسی آفرینش انسان در نظامات اساطیری متفاوت از جمله در باورهای سامی پرداخته است. در کتاب «اساطیر پیدایش انسان» نوشته مهدی رضایی (۱۳۸۳)، آفرینش انسان در نظام‌های اساطیری متفاوت و متنوع بررسی می‌شود و به اشتراکات و افتراقات این نظام‌ها در موضوع آفرینش انسان پرداخته می‌شود.

مقاله «ریشه‌های عرفانی در اساطیر ایران» از علی‌اکبر افراسیاب‌پور (۱۳۸۹) که در آن به تاثیر اسطوره آفرینش مهری بر عرفان و جایگاه آن در عرفان ایرانی، اسلامی اشاره شده است.

کتاب «آثارالباقیه»، اثر ابوریحان بیرونی، (۱۳۵۲) از پژوهش‌های کهن‌زبان فارسی، در حوزه اساطیر ایرانی و معادل‌های آن در باورهای اسلامی است.

اسطوره پیدایش در ایران باستان اثر ابراهیم واشقانی‌فراهانی (۱۳۸۳) به بررسی پیدایش هستی و آفرینش اجزای آن در باورهای ایران باستان و تطبیق آن با باورهای سامی پرداخته است.

زهرا سادات علم الهدی (۱۳۹۵) در مقاله‌ای با عنوان: «داستان آفرینش و هبوط آدم در مرصادالعباد و بهشت گمشده» به تشریح داستان آفرینش انسان از نگاه دوعارف بزرگ یکی از مشرق یعنی نجم الدین رازی و دیگری پرورش یافته مسیحیت و فرهنگ غربی یعنی جان میلتون انگلیسی پرداخته است به این صورت که: ابتدا به معرفی مختصر دو کتاب مرصادالعباد و بهشت گمشده پرداخته، آن دو را از نظر مضمون و ساختار کلی بررسی نموده؛ سپس داستان آفرینش آدم و رانده شدن او از بهشت را تحت عنوان سیمای آدم در کتاب مرصادالعباد و بهشت گمشده، و هبوط آدم، بیان کرده است و در آخر به تحلیل زبان تمثیلی و طرز بیان دو اثر مذکور پرداخته است که در مقاله فوق نیز مانند مقاله حاضر خلقت و هبوط آدم به عنوان زمینه مشترک دو اثر عرفانی، محور اصلی پژوهش قرار

گرفته است.

در مورد مثنوی خلاصه الحقایق نیز عزت نوروزی و دیگران (۱۳۹۹) در مقاله‌ای با عنوان: «بررسی گونه‌های تمثیل در مثنوی خلاصه الحقایق اثر نجیب الدین رضا تبریزی» تمثیل‌ها و ارسال‌المثل‌های به کار رفته در این اثر را مورد بررسی قرار داده‌اند. همچنین در مقاله دیگری تحت عنوان: «معرفی و تحلیل مثنوی خلاصه الحقایق اثر نجیب الدین رضا تبریزی» به معرفی منظومه مذکور و بررسی ویژگی‌های زبانی، ادبی و فکری آن پرداخته‌اند.

ضرورت و اهمیت تحقیق

داستان آفرینش جهان و چگونگی خلقت موجودات توسط پژوهشگران زیادی مورد بررسی قرار گرفته است اما بررسی اسطوره آفرینش از دیدگاه عرفانی دو نویسنده و شاعر (نجم الدین رازی و نجیب الدین تبریزی) که در دو دوره ناهمگون می‌زیسته‌اند و تعیین وجوه شباهت و تفاوت دیدگاه این دو و تاثیر عوامل سیاسی و اجتماعی در بیان افکار آن‌ها می‌تواند پژوهش تازه‌ای در خصوص چگونگی تاثیر اسطوره‌ها در حیطه زبان و ادبیات عرفانی باشد.

اهداف تحقیق

۱. بررسی تطبیقی داستان آفرینش از دیدگاه دو شاعر عارف (نجیب الدین تبریزی و نجم الدین رازی).
۲. تعیین وجوه اشتراک و افتراق دیدگاه نجم رازی و نجیب الدین تبریزی در باب اسطوره آفرینش.
۳. بررسی تاثیر عوامل سیاسی و اجتماعی در افکار و اندیشه دو شاعر در دو دوره متفاوت (قرن هشتم یا دوران اوج عرفان و تصوف و قرن یازدهم یعنی زمان حضيض آن).

سؤال های تحقیق

۱. اسطوره آفرینش در دو اثر عرفانی مرصادالعباد و خلاصه الحقایق چگونه بیان گردیده است؟
۲. شباهت‌ها و تفاوت دیدگاه نجم رازی و نجیب الدین تبریزی در باب آفرینش کدامند؟
۳. عوامل سیاسی و اجتماعی چه تاثیری بر افکار و اندیشه این دو عارف در مورد آفرینش دارد؟
۴. نتایج حاصل از تطبیق اسطوره آفرینش در این دو اثر چیست؟

معرفی نجم الدین رازی و تبیین مبانی فکری او

ابوبکر عبدالله بن محمد شاهاور الاسدی (مشهور به نجم الدین رازی و ملقب به نجم دایه) در طریقت مرید شیخ مجدالدین بغدادی بود و او نیز مرید شیخ نجم الدین کبری، که سلسله کبرویه منسوب به اوست و سند خرقه ایشان منتهی می‌شود به معروف کرخی که مؤذن و دربان حضرت علی بن موسی الرضا صلوات الله علیه بوده است. محل اقامت وی همدان بوده اما در تاخت و تاز مغول در اردبیل مأوا گرفته است و سپس برای دور بودن از محل فتنه و فساد به آسیای صغیر مسافرت کرد و در سال «۶۲۰» هجری کتاب مرصادالعباد را در آن‌جا به اتمام رسانید. تألیفات دیگر او عبارتند از: بحر الحقایق و المعانی در تفسیر قرآن، منارات السائرین به عربی، رساله عقل و عشق، تحفه الحیب، رساله الطیور، مرموزات اسدی، سراج القلوب و حیرت الملوک. وی در سال «۶۵۴» وفات کرد و در قبرستان شونیزیة بغداد مدفون است (ریاحی، ۱۳۸۵: ۲۱۱).

معرفی نجیب الدین رضا تبریزی

نجیب الدین رضا تبریزی اصفهانی در سال «۱۰۴۷» هجری به دنیا آمد، نسب وی با چندین واسطه به فخرالدین عراقی، شاعر و عارف بزرگ قرن هفتم هجری، می‌رسد. تخلص شعری او نجیب، نجیبا، نجیب الدین رضا، زرگر و جوهری بود و از عارفان عصر صفوی و از پیروان سلسله ذهبیه بوده است، در چهارده سالگی به مدد جذبۀ حقانی به

خدمت شیخ محمدعلی مؤذن خراسانی شرف حضور یافته، از وی اخذ تلقین ذکر و آداب سلوک راه عرفان و ولایت کرد و با تحمل ریاضات شاقه پس از ده سال به اعلی مدارج ولایت عروج نمود و در مقام قطب آن سلسله قرار گرفت (استخری، ۱۳۳۸: ۳۹۷).

معرفی منظومه خلاصه الحقایق:

خلاصه الحقایق: این منظومه عرفانی که در قالب مثنوی سروده شده است، سومین اثر منظوم و دومین مثنوی شیخ نجیب الدین رضاست که با بیت زیر آغاز می شود:

حمد و ثنای احد لایزال رد و قدیم و صمد بی زوال

نام مثنوی در آغاز آن ذکر نشده اما شاعر وجه تسمیه آن را در دو بیت زیر چنین آورده است:

گوشه گرفتیم و سخن کش رسید اصل خلاصه به حقایق رسید
نام گرامیش نمودیم این توسن تحقیق نمودیم زین

(ص ۱۲)

موضوع این مثنوی شامل چهار مطلب است: مباحث فلسفی: توحید ذات و صفات و خلق موجودات

اصول عرفانی: حقیقت عشق، موت ارادی، فنا و بقا، مبانی تصوف: شریعت، طریقت، حقیقت و معرفت. آداب سیر و سلوک: اقسام سلوک، لزوم پیر، شرایط پیرومراد. از او آثار دیگری نیز برجا مانده است که عبارتند از:

۱. دیوان اشعار که مشتمل برده هزاربیت از انواع قصیده، غزل، قطعه، ترجیعات و رباعیات است و یک نسخه از آن در کتابخانه مجلس شورای اسلامی موجود است.

۲. مثنوی سبع المثانی: که به تقلید از مولوی سروده و آن را جلد هفتم مثنوی معنوی دانسته است، مشتمل بر بیست هزاربیت است و در آن آگاهی هایی در باره ضدیت علما، متشرعین و دربار با عرفا و متصوفه، در دوره شاه عباس دوم آورده شده است (جعفریان، ۱۳۷۹: ۵۳۳).

۳. کتاب نورالهدایه و مصدرالولایه: این اثر عرفانی مشهور در سال «۱۳۳۸ ه. ق» در شیراز

چاپ سنگی شده است. ۴. مقالات وافیه: که به نام شاه سلیمان صفوی و در سال «۱۰۷۷.ه.ق» سروده شده و به خط شکسته نستعلیق است و یک نسخه از آن در کتابخانه دانشکده ادبیات تهران موجود است.

۵. اصطلاحات صوفیان: نسخه ای از آن در خانقاه احمدیه شیراز است.

۶. دستور سلیمان: رساله ای است در اصطلاحات صوفیان که نسخه خطی آن در کتابخانه دانشگاه تهران موجود است (ر.ک: منزوی، ۱۳۵۳: ۱۰۳۸).

نجیب الدین رضا به شیخ محمدعلی مؤذن خراسانی، از عارفان واقطاب سلسله ذهبیه، ارادت داشته و خود او نیز از عرفا واقطاب آن سلسله بوده است (دیهیم، ۱۳۶۷: ۶۵۹). وی در شرح احوال خود، خویش را امی معرفی کرده و برخی از علمای عصر نیز او را بی سواد دانسته اند (آقا بزرگ تهرانی، ۱۴۰۸: ۱۳۰) که با توجه به آثار او این امر بعید به نظر می‌رسد و احتمال می‌رود که این قول به خاطر خفص جناح وی باشد (ر.ک: تمیم داری، ۱۳۷۲: ۲۷۳). درگذشت نجیب الدین رضا را ۱۰۸۰ (هدایت، ۱۳۸۸: ۱۴۹)، (خاوری، ۱۳۸۸: ۲۸۹)، ۱۱۰۸ (تمیم داری، ۱۳۷۲: ۳۴۰) بیان کرده‌اند که با توجه به تاریخ نگارش آثار او، نقل تمیم داری صحیح‌تر است. مزار وی در بقعه میرزا رفیعاً در اصفهان است. صاحب تذکره القبور می‌نویسد: «قبرش در قسمت شمالی آب انباری است که اکنون جزو اراضی فرودگاه است» (مهدوی، ۱۳۴۸: ۳۲۶).

بحث و تحلیل

در پاسخ به این پرسش که نخستین آفریده‌ها شعور دو پا گیومرت، مشی و مشیانه، آدم و حوا یا مرد پرهیزگار بوده است، نظرات گوناگون توسط افراد و بنا بر کیفیت و نوع سخن آنان وجود دارد. در مرصادالعباد اولین آفریده و نخستین شهریار انسان کامل (مرد پرهیزگار) است.

داستان آفرینش از منظر نجم الدین رازی

اول (پروردگار) ارواح انسانی را آفرید، آنگاه اجساد را و از آنکه مبدأ موجودات و مخلوقات و ارواح انسانی روح پاک محمدی بود چنانکه فرموده است: اول ما خلق الله

نوری و چون خواجه زبده و خلاصه موجودات و ثمره شجره کائنات بود که مبدأ موجودات هم او آمد. پس حق تعالی چون موجودات خواست که آفرید اول نور محمدی را از پرتو نور احدیت پدید آورد و نیز در بعضی از روایات آمده است که حق تعالی به نظر محبت بدان حضرت نگریست حیا بر وی غالب شد و قطرات عرق پدید آمد، ارواح انبیا علیهم السلام از آن قطرات بیافرید و از ارواح انبیا ارواح اولیا و از ارواح اولیا ارواح مؤمنان و از ارواح مؤمنان ارواح عاصیان و از ارواح عاصیان ارواح کافران و منافقان را بیافرید. پس از خلقت ارواح انسانی، ارواح ملکی و از ارواح ملکی ارواح جن را و از ارواح جن انواع شیاطین و مرده و ابالسه بیافرید، بر تفاوت احوال ایشان و بعد از آن ارواح حیوانات متفاوت بیافرید، آنگاه عالم ملکوت و انواع ملکوتیان و نفوس نباتات و معادن و جمادات از مفردات و مرکبات و عناصر بیافرید، آنگاه مراتب عالم ملک و اجسام آنها را پدید آورد (نجم رازی ۱۳۱۲: ۲۱).

شرح تمهیدات مربوط به آفرینش انسان

از آن جا که اسطوره نگاهی درونی و ژرف، نمادین و تمثیلی به جهان دارد، دیدگاه‌های مختلفی نیز در علم اسطوره شناسی وجود دارد. هریک از دیدگاه‌های اسطوره ایی در وهله اول تلاش می کند تا جهان را به شکلی تبیین کند و می خواهد به سؤالات ابتدایی انسان جواب دهد مثلاً اینکه من کیستم، از کجا آمده ام و به کجا خواهم رفت؟ آغاز جهان، زندگی، مرگ، رستاخیز و پایان جهان چگونه خواهد بود؟ در قلمرو عرفان نیز آنچه عارفان بزرگ می گویند به نوعی نمادین و اسطوره ای است.

نجم الدین رازی، عارف بزرگ قرن هشتم هجری، نیز در اثر عرفانی بزرگ خود «مرصاد العباد من المبدأ الی المعاد» کوشیده است تا به این پرسش اساسی بادیعی عارفانه پاسخ گو باشد:

«به روایتی هر روز هزار سال بود و خداوند بر آب و گل آدم چهل هزار سال کار می کرد و چون کار به خلقت آدم رسید گفت که «اَنی خالق بشرأ من طین» و سایط از میان دور کرد که خانه آب و گل آدم من می سازم. در بعضی روایات است که چهل هزار سال میان مکه و ظایف با آب و گل آدم از سر حکمت دست کاری قدرت می رفت و در بیرون و اندرون

او مناسب صفات خداوندی بود و آن خاک میان مکه و طایف بریخت و عشق حالی دواسبه می آمد و در وی آویخت و هنوز خاک آدم نایبخته بود و عشق آمده و در گل آدم آویخته بود و اول شرف که آدم را بود همین بود که به چندین رسول به حضرتش می خواندند و ناز می کرد و می گفت که ما را سراین حدیث نیست (همان: ۳۹). آری قاعده چنین است که هر کس عشق را منکرتر بود چون عاشق شود، در عاشقی غالی تر گردد. چون نوبت به دل رسید گل آن از ملاط بهشت بیاوردند و به آب حیات ابدی بسرشتند و خزانه داری آن به خداوندی خویش کرده بود و فرمود که آن را هیچ خزانه لایق نیست الاحضرت ما و با دل آدم آن چه بود، گوهر محبت بود که در صدف امانت معرفت تعبیه کرده بودند و بر ملک و ملکوت عرضه داشتند هیچ کس را استحقاق خزانگی و خزانه داری آن گوهر نیافتند و خزانگی آن رادل آدم لایق بود که به آفتاب نظر پرورده بود و چندین هزار سال از پرتو نور صفات جمال و جلال احدیت پرورش یافته بود و از ملائکه هیچ کس آدم را نمی شناختند، یک به یک بر او می گذشتند و می گفتند: آیا این چه نقش عجیبی است که می نگارند و این چه بوقلمون است که از پرده غیب بیرون می آورند؟

چگونگی خلق ابلیس و آغاز حسد ورزی او نسبت به خلقت آدم و حوا

اسامی والقباب ابلیس در اساطیر به صورت یکسان بیان نشده است و اغلب به این نام‌ها آمده است:

عزازیل (فرشته مقرب) ابلیس (کذاب نماد)، اهریمن (خردخیب، عقل پلید)، شیطان (دیونافرمان) وانگرمینو (آسمانی پلید)، درمورد دشمنی اوبا آدم نیز داستان‌های زیادی هست و نجم رازی در این خصوص نیز به گونه ای لطیف و با تلمیح به حکایت های واحدیث بدیع سخن گفته است او انسان را عالم کوچک از آنچه که در عالم بزرگ هست نامیده و دل را محل فرماندهی دانسته است که بیگانه (شیطان) را در آن راهی نیست:

«تا ابلیس پرتلبیس که گرد او طواف می کرد و بدان یک چشم اعرانه دراو می نگرست، دهان آدم گشاده دید گفت: باشید که این مشکل را گره گشا یافتم من بدین سوراخ فرو روم و بینم چه جایی است، چون فرورفت و گرد نهاد آدم برآمد عالمی کوچک یافت از هر چه در عالم بزرگ دیده بود و چون به دل رسید، دل را به مثابه کوشکی یافت،

در پیش او از سینه میدانی ساخته بودند چون سرای پادشاهان، هر چند کوشید که راهی بیابد تا درون دل رود هیچ راه نیافت، از این جهت است که ابلیس را به دل‌ها راهی نیست» (همان: ۴۶).

سرپیچی ابلیس از سجده به آدم

در مرصادالعباد آنچه که در مورد سرپیچی ابلیس از سجده به آدم متفاوت به نظر می‌رسد بیان علت سجده نکردن اوست که شاید بتوان گفت مربوط به مسأله جبر و اختیار است که مؤلف در این بخش آن را امری جبری دانسته است و چنین آورده است که: «آن مغرور سیاه گلیم را که وقتی به فضولی و بی‌اجازت و دزدیده به قالب آدم در رفته بود و به چشم حقارت در ممالک خلافت او نگریسته بود و خواسته که در خزانه دل آدم نقبی زند، میسر نشده و او را به تهمت دزدی بگرفتند و به رسن شقاوت آن روزش بیستند که بی‌دستوری در کارخانه غیب رفته بود. لاجرم به رسن قهرش بیستند تا سجده آدم نتوانست کرد که: فسجدوا لملائکة کلهم اجمعون الا ابلیس (۱۵: ۳۰). (همان: ۵۲).

کیفیت قرار گرفتن روح آدم در قالب جسم و جای گرفتن او در بهشت

از آنجا که روح آدم جوهری مجرد بود و قابلیت ماده نداشت ناگزیر به وجود جسمی بود تا روح در آن جای گیرد که این هم نشینی جسم و روح در وجود انسان در مرصادالعباد متضاد و ناهمگون و گریزان از یکدیگر تعبیر شده و روح را به چراغی روشن و جسم را به قالبی تاریک تشبیه نموده است که از جانب خدا به این آفریده جدید امر می‌شود که در بهشت جای گیرد:

چون روح به قالب در آمدخانه ای بس ظلمانی و باوحشت یافت خانه ای تنگ و تاریک دید که بر چهار اصل متضاد نهاده و آن را بقایی نباشد پس آتش فراق در جانش شعله زد و، چون خواست باز گردد، مرکب نیافت و ونیک شکسته دل شد پس به او خطاب رسید که ای آدم در بهشت رو و خوش بنشین و چنان که می‌خواهی می‌خور و می‌خسب و با هر که خواهی انس گیر. (همان: ۵۴).

چگونگی خلقت حوا، وسوسه ابلیس و نافرمانی آدم

ماجرای خلقت حوا از گل وجود آدم و انس گرفتن آدم با او، دیدن پرتوجمال حق در جمال حوا آغاز عشق زمینی آدم نسبت به حوا و پدید آمدن میل به خلود و جاودانگی در او و سرانجام ابتلاء شجره و خوردن میوه منع شده همان گونه که در قرآن و روایات اسلامی آمده است در این اثر هم روایت گردیده است «چون وحشت آدم کم نمی‌شد و با کس انس نمی‌گرفت هم از نفس او حوا را بیافرید و در کنار او نهاد تا با جنس خویش انس گیرد. آدم چون در جمال حوا نگریست پرتوجمال حق دید و بر بوی آن حدیث به شاهد بازی در آمد و صفت شهوت در او غالب آمد و در پی آن دیگر صفات حیوانی چون خوش خوردن و خوش خفتن بر او غلبه گرفت و انس حضرت نقصان پذیرفت. باری چندان انس پدید آمد آدم را با بهشت و لذات آن که ابتلاء شجره در میان آمد و ابلیس او را به ملک بهشت و خلود در آن توانست فریفت و بی‌فرمانی کردی و از شجره بخوردی» (۵۴:۳۸).

ماجرای رانده شدن آدم و حوا از بهشت

اماداستان رانده شدن آدم و حوا از بهشت در مرصاد با شدت و حدت فراوان بیان شده و حق تعالی را نسبت به آنها غضبناک نشان می‌دهد تا جایی که گویی می‌خواهد آن‌ها را به سختی تنبیه نماید:

«در حال غیرت حق تاختن آورد که ای آدم تورا نه از بهر تمتعات نفسانی و مراتع حیوانی آفریده‌ام، خوف آن است که آن‌چه نیم روزت در این بهشت بگذاشتم مرا چنین فراموش کردی اگر خود یک روزت تمام بگذارم یکباره مرا فراموش کنی و یگانگی به بیگانگی مبدل کنی و ما را به یاد نیاری، پس ای آدم از بهشت بیرون رو و ای حوا از او جدا شو، ای تاج از سر آدم برخیز و ای حله از تن او دور شو ای حوران بهشتی آدم را به دف دو رویه زنید که: عصی آدم ربه فغوی» (۱۲۱:۲۰).

کیفیت جای گرفتن آدم و حوا در زمین و توبه آن‌ها و بخشایش حق تعالی

و نجم الدین رازی داستان آفرینش آدم و حوا را با جای گرفتن در زمین، دور ماندن از یار (حوا) و تنهایی و سرگردانی و تضرع و زاری و توبه آدم و بخشایش الهی به پایان

آورده است:

«و چون آدم را سر بدین وحشت سرای دنیا در دادند و از یار جدا کردند و بر این قاعده چند روزی سرگردان بگشت و فریادرس ندید هم با سر ورد اول رفت و گفت: خداوندا مرا این سرگردانی همی بایست تا قدر تو بدانم و حق خداوندی تو بشناسم (ص: ۵۵). در این تضرع و زاری آدم را به روایتی چهارصد سال سرگشته و دیده به خون دل آغشته بگذاشتند، چون زاری آدم از حد بگذشت آفتاب اقبال آدم: فتلقی آدم من ربه کلمات فتاب علیه (۲: ۳۷) از این مطلع طلوع کرد و شب دیجور فراق را صبح صادق وصل برمدید (ص: ۵۷).

کیفیت و آغاز آفرینش در خلاصه الحقایق

شاعر داستان آفرینش مخلوقات توسط روح القدس راطی چهار الف (هزاره) آورده است: خداوند بزرگ روح القدس را به شکل پرنده ای خلق کرد و مأمور به خلق مخلوقات در چهار بار بال زدن، در طی چهار هزار سال نمود که در الف اول نور پیامبر و حضرت علی (ع) را آفرید و در الف دوم سایر پیامبران و امت های آن ها را به وجود آورد، در الف سوم چهار ملک مقرب یعنی: جبرئیل، میکائیل، اسرافیل و ملک الموت را برای برآوردن نیازهای اساسی مخلوقات خلق کرد و در الف چهارم سایر مخلوقات اعم از: زمین، آسمان، بهشت و جهنم را به وجود آورد.

کیفیت خلقت روح القدس توسط باری تعالی

روح قدس آن ملک با فتوح	صورت آن صورت و معنیش روح
ظاهر عالم ز ظهورش پدید	باطن عالم ز بطونش جدید
ذات خدا روح قدس خلق کرد	قدرت کل بود به اشیای فرد
تا که چو اشیا کند از وی نزول	گردد از او ظاهر و باطن حصول
تا که دهد وسعت اشیای کون	هر دو جهان گردد از او لون لون

(۲۶۰)

آفرینش موجودات از نظر شاعر در چهار مرحله (الف) بوده، در آب و توسط روح القدس انجام شده:

الف اول: درالف اول، نور وجود پیامبر اسلام (ص) و علی (ع) به ظهور پیوست یعنی خلق انسان کامل:

رفت چو غوغا در دل دریا فرو	شد ثمر ذکر خدا بحر هو
گشت هویدا ز برش اهل حال	سرچو بر آورد به هم زد دو بال
ختم رسالت شد و نور علی	جسته شه بال ز نور جلی
چارده خورشید طهارت شعار	قدرت حق کرد از او آشکار

(۲۷۰)

در مرحله دوم سایر انبیا و امت‌های آنان از قبیل: موسی و قوم بنی اسرائیل آفریده شده‌اند که از منظر وحدت وجودی شاعر همه از یک نور سرچشمه گرفته‌اند که آن نور وجود پیامبر اسلام است و در این مرحله همچنین لوح نیز برای رسیدگی به حساب خلائق به وجود آمده است:

هر نبی و امت او در وضوح	الف دویم بال چو زد مرغ روح
امتی خیر امم را اساس (۲۸۰)	موسی از آن بود که کرد التماس
گشت عیان بهر حساب سیاه	لوح که گه ثابت و محوست گاه
قرب همان نور وصی آمدند	جمله ز یک نور چو پیدا شدند
گشتن ازیشان دگران کامران	مبدأ ایشان ز اولوالعزم دان

درالف سوم، ضروریات انسان خلق گردیده است که لازمه خلق آنها آفرینش چهار ملک مقرب بود و همچنین واگذاری وظایف، جهت بر آوردن هریک از نیازهای انسان، به هر کدام از آن‌ها، که نگهبان و دربان عرشند:

با ملکی کو بودش محرمی	الف سیوم مالا بد آدمی
آمده از قدرت خود در وجود	چار ملک کان بود ارکان جود
باملك موت به اعوان نور (۲۹۰)	جبریل و میکال و سرافیل صور
آن ملکان کامده دربان عرش	گشته عیان چار نگهبان عرش

و در الف چهارم، دیگر موجودات و کائناتی که وجود آنها برای آغاز جهان هستی لازم بود خلق شدند:

گشت عیان اهل زمین و زمن	الف چهارم چو بشد بال زن
-------------------------	-------------------------

(۲۹۵)

چگونگی خلقت شیطان که از طایفه جن بوده است و از جنس آتش:

قدرتش آورد ز درد جلال	هیأت ناری شیاطین مآل
خلق دوعنصر نمود او آشکار	جان بن جان که بد از جنس نار

وصف شیطان و جایگاه او نزد باری تعالی

نسل عزازیل کبیر این بلیس	کرد بافلاک ملک را انیس
تربیت او نمود از قدرتش	کرد بلند او به فلک رفعتش
بر ملک نه فلک آمد دیر	هیچ نبد غیر وی آنجا کبیر

(۵۶۰)

ویژگی های غلام جلال

تمثیل پادشاه (خداوند) و دو غلام جلال (ابلیس) و غلام جمال (آدم) حاوی شرح مفصل حکایت خلقت ابلیس و آدم است که حکایت خلق شیطان و طایفه اش چنین نقل شده است:

بر سر منبر چو به وعظ آمدی	کل ملایک همه حاضر شدی
چون نگه افکند بر آن خلق و دید	غلغله و رفعت خود آن فرید
برد برون نارینش برهوا	کرد فراموش جلال خدا
گرد تکبر به جیانش نشست	بر رخ خود فعل الهی بیست

(۵۶۵)

مژده آفرینش غلام جمال (انسان)

موضوع اصلی مثنوی آفرینش انسان و هدایت او توسط پیامبران و رساندن او به حیات طیبه است لذا داستان خلقت را یک بار به طور خلاصه در تمثیلی کوتاه آورده و پس از آن در حکایت تمثیلی بلندی آن را مفصل شرح داده است. در تمثیل اول خلق شیطان و آدم صفی الله و کیفیت سؤال "الست بر بکم" و جواب "قالوا بلی" را چنین آورده است:

چون که به علم ازلیت رسید	کرد خدا خلق ندای جدید
بود به خلق بشریشان نوید	که بود او اول خلق جدید

(۵۷۰)

پیکر او را سرش من ز خاک	جای دهم در دل او گنج پاک
-------------------------	--------------------------

تا که شود حجت کلی تمام	سجده بر آدم چو ییابد نظام
چون بدمم بر دم او از دمم	نایب من گردد و خود محرمم
نام وی انسان و انیس آیدم	صدق بود گفتن او آدمم
جای دهم سر حقیقت در او	فاش کنم شاه شریعت از او

(۵۷۵)

شرح آفرینش انسان و چگونگی تهیه مقدمات آن توسط خداوند را شاعر به تفصیل آورده است:

تا که بشد نوبت آدم صفی	حق کندش نایب خویش دردنیی
معنی او ساخت به نور جلی	صورت او باز سرشت از کلی
قدرت او کرد عیان از کمال	زان دو یدالله جلال و جمال

(۵۹۰)

آگاه شدن ملائکه از به پایان رسیدن آفرینش آدم و کیفیت برخورد ابلیس با وی و تجسس در مورد او:

حضرت حق کالبدش را چو ساخت	لطف خداوندیش آن را نواخت
پیکر جسمانی از ضد سرشت	بر رخ او سرمد او را نوشت
جمله ملائکه چو شدند مخبرش	از ره دور آمده کل ناظرش
مخبر از او گشت عزایل نام	بهر تفرج بنمودی خرام
دید چو او را به چنین هیأتی	کرد تعجب ز چنین صنعتی

چگونگی تلاش ابلیس در یافتن راهی برای فریفتن آدم و حوا و طلب یاری گرفتن از طاووس و مار برای ورود به شهر زر (بهشت) و اغوا شدن آن‌ها و خوردن میوه ممنوعه در ابیات زیر آمده است:

بود عزایل تفکر کنان	کز چه ممر باز زنم راه آن
گفت زنم از ره گندم رهش	رغبتش آرم به سوی خوردنش
آمد و گردید به ماری رفیق	گفت که ای یار رفیق شفیق
هست مرا با تو یکی حاجتی	باز کشم از تو بسی منتی
لطف کن و در دهن خود ببر	جسم لطیفم برسان شهر زر
کرد قبول و بگرفت بشکام	یاری طاووس به طی تمام

(۸۰۰)

جست ره آب و از آن شد درون	لیک نیامد زدهانش برون
تا که رساندش بر روی حوا	گریه و زاری بنمودش بجا
گفت حوا از ره مهر و وفا	چیست تو را گریه ایا بی‌نوا
گفت که خو کرده دلیم باشما	زود بود زود شویدم جدا
هر که نبرد از شجر خلد بر	نیست مخلد به چنین شهر زر
خوردن آن نهی شد از آن پدید	کز سبب مرگ به بیرون شوید
و سوسه می کرد که تا شد رضا	خوردن از آن خوشه و گشتند عما

(۸۰۵)

اتفاقی که پس از نافرمانی آدم و حوا برای آنان پیش آمده است نیز در یک بیت بیان شده است:

از تن شان حله جنت بریخت نقد جواهر به نفس در گسیخت

رانده شدن آدم و حوا و سوسه کنندگان آنها از بهشت و جای گرفتن در شهر کثیف (زمین):

کرد خدا باز به آدم خطاب	کای شده بیرون ز طریق صواب
کرده بدم من خبرت بیشتر	تا که کنی خویش ز شیطان حذر
چون تونکردی و شدی از نظر	زود نمائید ز جنت سفر
آدم و حوا و همان سه حریف	جای گرفتند به شهر کثیف
خویش ندیدند دگر در جنان	تفرقه گشتند دگر بعد از آن

(۸۳۵)

جدایی افتادن بین آدم و حوا (قرار گرفتن آدم در سراندیب و حوا در جده و فراق آنها:

آدم از آن خود به سراندیب دید	اکل همان خوشه نهالش خمید
جده شد از بهر حوا خود مقام	ناله و زاریش یقین بد بکام

نتیجه‌گیری

آفرینش نخستین نمونه انسانی یکی از مهم‌ترین مراحل کهن الگوی آفرینش در فرهنگ‌های مختلف بشری است. نگارندگان با توجه به اهمیت نمادپردازی روایت‌های عرفانی به بررسی عناصر اسطوره‌ای در دو اثر عرفانی «خلاصه الحقایق» اثر نجیب الدین تبریزی و «مرصاد العباد من المبدأ الی المعاد» از نجم الدین رازی پرداخته‌اند.

در این پژوهش سعی شده است با مطالعه متون و اسناد کتابخانه‌ای و چینش و پردازش آنها به شیوه توصیفی تحلیلی، فلسفه آفرینش آدمی در باورهای دوعارف ایرانی، توصیف و تبیین شود و وجوه تشابه و تفاوت بین آنها به گونه‌ای تطبیقی و با تأکید بر چرایی این تفاوت در نگرش به کیفیت خلقت انسان و با مراجعه به آثار عرفانی موجود از هر یک بررسی شوند.

باتوجه به وجود جریان‌های سیاسی و اجتماعی و فرهنگی موجود و براساس موقعیت زیستی دوران، هریک نگرش خاصی نسبت به امر آفرینش دارد که با بررسی این نگرش‌ها و مقایسه دیدگاه‌ها شباهت‌ها و تفاوت‌هایی به چشم می‌خورد: نجم رازی در قرن هشتم و در دوران اوج و اعتلای عرفان و تصوف و نجیب الدین رضادر قرن یازدهم، یعنی در دوران حسیض تصوف و صوفی ستیزانه عصر صفویه می‌زیست. از آن‌جا که از نظر عرفانی هدف از آفرینش خلقت انسان کامل است لذا هر دوعارف انسان کامل را نخستین آفریده جهان می‌دانند که از دید نجم رازی که، دارای مذهب اهل تسنن بوده است، وجود پیامبر اسلام (ص) و از منظر نجیب الدین رضا که شیعه مذهب است، پیامبر اسلام (ص) و حضرت علی (ع) نخستین آفریده بوده‌اند. در خصوص خلقت ابلیس پیش از آدم، فریب خوردن انسان از او، خوردن از شجره ممنوعه، اخراج از بهشت و جای گرفتن در زمین نیز هر دو با هم اتفاق نظر دارند. اما آن‌چه که تفاوت به نظر می‌رسد مربوط به بخشی از سخنان آنان است که: نجم رازی امر آفرینش انسان را بی‌واسطه و توسط خداوند و از خاک می‌داند اما نجیب الدین رضا تحت تأثیر آرای وحدت وجودی محیی الدین بن عربی بوده است و آفرینش را امری واگذار شده به روح القدس دانسته که طی چهار الف (مرتبه) و شروع آن از آب بوده است. ماجرای سریچی ابلیس از سجده به آدم از دیدگاه نجیب الدین رضا از روی اختیار و همراه با بهانه تراشی و اظهار تکبر از جانب او بیان شده است ولی نجم الدین رازی آن را امری غیر اختیاری و جبری دانسته است.

فهرست منابع

- قرآن کریم.
۱. آقا بزرگ تهرانی، محمد محسن (۱۴۰۸)، *الذریعه الی تصانیف الشیعه*، ج ۱۲، قم: اسماعیلیان.
 ۲. آموزگار، ژاله (۱۳۸۰)، *تاریخ اساطیری ایران*، چاپ تهران: انتشارات سمت.
 ۳. ابوبکر عبدالله بن محمد شاهاور (مشهور به نجم رازی) (۱۳۱۲)، *مرصاد العباد*، به کوشش حسن الحسینی النعمه اللهی (ملقب به شمس العرفا)، تهران: مطبعة مجلس.
 ۴. استخری شیرازی، احسان الله، (۱۳۳۸)، *اصول تصوف*، تهران: نشر کانون معرفت.
 ۵. اسماعیل پور، ابوالقاسم (۱۳۷۵)، *اسطوره آفرینش در آیین مانی*، تهران: فکر روز.
 ۶. افراسیاب پور، علی اکبر (۱۳۸۹)، *ریشه های عرفانی در اساطیر ایران*، فصلنامه تخصصی عرفان، ش ۲۴، ص ۶، تابستان، صص ۳۲-۱۳.
 ۷. الیاده، میرچا (۱۳۸۲)، *اسطوره، رؤیا، راز*، ترجمه جلال ستاری، چ ۴، تهران: سروش.
 ۸. باستید، روژه (۱۳۷۰)، *دانش اساطیر*، ترجمه جلال ستاری، تهران: انتشارات توس.
 ۹. تمیم داری، احمد (۱۳۷۲)، *عرفان و ادب در عصر صفویه*، چاپ اول، تهران: حکمت.
 ۱۰. جعفریان، رسول. (۱۳۷۹). *صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست*، جلد ۲. قم: نشر حوزه.
 ۱۱. خاوری، اسدالله. (۱۳۸۷). *ذهبیّه*، ج ۲. چ ۲، تهران: نشر دانشگاه تهران.
 ۱۲. دورکیم، امیل (۱۳۸۳)، *صور بنیانی حیات دینی*، ترجمه باقر پرهام، تهران: نشر مرکز.
 ۱۳. دومزیل، ژرژ (۱۳۸۵)، *پیک خدايان*، ترجمه جلال ستاری، چاپ دوم، تهران: مرکز.
 ۱۴. ۱۵. دیهیم، محمد. (۱۳۶۷). *تذکره شعرای آذربایجان*. ج ۲. تهران: نشر آذرآبادگان.
 ۱۶. ۱۵. سرکاراتی، بهمن (۱۳۵۰)، *تحقیقی در حاشیه اسطوره شناسی*، تبریز: دانشگاه علوم انسانی.
 ۱۶. شاریه، ژانپل (۱۳۷۰)، *ناخودآگاه و روان کاوی*، ترجمه محمد علی محدث، تهران: نشر نکته.
 ۱۷. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۴۰۲ق)، *الملل والنحل*، تصحیح محمد سید گیلانی، بیروت: مطبعة دارالمعرفه.
 ۱۸. شیرازی، محمد معصوم، *طرائق الحقایق*، (بی تا) جلد ۳، تصحیح محمد جعفر محبوب،

تهران: سنایی.

۱۹. علم الهدی، زهرا سادات (۱۳۹۵)، *داستان افرینش و هبوط آدم در مرصادالعباد و بهشت گمشده*، انجمن ترویج زبان و ادب فارسی، دانشگاه گیلان، ش یازدهم، صص ۱-۱۶.
۲۰. قائمی، فرزاد (۱۳۹۲)، *بررسی کهن الگوی انسان نخستین و نمودهای آن بر مبنای اسطوره شناسی تحلیلی*، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره شناختی، ش ۳۱، تابستان ۹۲، صص ۱-۲۶.
۲۱. کاسیرر، ارنست (۱۳۷۶)، *زبان و اسطوره*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: نشر قطره.
۲۲. کرینی، شارل (۱۳۸۴) *ریشه و پایه اسطوره شناسی*، ترجمه جلال ستاری، چاپ ۲، تهران: نشر مرکز.
۲۳. کزازی، میر جلال الدین (۱۳۸۳)، *مانندگی اسطوره های ایران و چین*، ترجمه کوشیار کریمی، تهران: انتشارات نسل نو.
۲۴. لوئیس معلوف، *المنجد/الابجدی* (۱۹۰۲م)، ج ۲، بیروت: دارالمطبعه.
۲۵. منزوی، احمد (۱۳۵۳)، *فهرست نسخ خطی فارسی ج ۲*، چ ۱، تهران: نشر دانشگاه.
۲۶. مهدوی، مصلح الدین (۱۳۴۸)، *تذکره القبور*، چاپ اول، اصفهان: انتشارات ثقفی.
۲۷. نجم رازی، ابوبکر بن محمد (۱۳۸۸)، *مرصادالعباد من المبدأ الی المعاد*، تصحیح محمدامین ریاحی، چاپ پانزدهم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۸. نجیب الدین اصفهانی، رضا (۱۳۴۲)، *خلاصه الحقایق*. نسخه خطی. چاپ سنگی، شماره ۹۲۷۶، مشهد: کتابخانه آستان قدس رضوی.
۲۹. *سبع المثنائی* (۱۳۴۲)، تصحیح میرزا محسن اردبیلی، شیراز: مطبعه سعادت.
۳۰. هدایت، رضا قلی خان، (۱۳۱۶)، *ریاض العارفین*. تهران: نشر کتابخانه مهدیه.
۳۱. یعقوبی، احمد بن یعقوب (۱۳۸۷)، *تاریخ یعقوبی*، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، چاپ ۱۰، تهران: انتشارات علمی، فرهنگی.

چکیده مقالات به انگلیسی

Reflection of the creation myth in masnavi Kholasat.ol.haqayeq by Najiboddin tabrizi and conformity with mursad,ol,abad of najmoddin Razi

*Ezzat Norouzi Sadeh
AtaMohammad Radmanesh
Mehrdad Chatraie AzizAbadi*

Abstract

A myth is a symbolic narrative of existence that deals with major and important issues such as the creation of the world and since mythological elements are mainly linked to the supernatural world, they take on distinctive color in mystical narratives and they express ideas such as creation and its explanation. Some of the manifestations of this myth can be seen in the two mystical works Kholasat.ol.haqayeq of Najiboddin Reza tabrizi and mursad,ol,abad of najmoddin Razi.

The authors of this article have studied the myth of creation in these two mystical works, considering the importance of symbolization of mythological. The results of this research, which was conducted in a descriptive and analytical way, show that: authors of both works consider the perfect human to be the first creation.

But what seems to be a difference is related to a part of the story that -Najiboddin Reza, under the influence, considered the creation of the world by holy spirit, and its beginning from water, but Najm.ol,din Razi stated that Creation is mediated by God himself, and the other differences that seem to be related to the issue of Creation is the story of Satan's defiance from prostration to Adam, which according to Najib.ol, din was intentional, but according to Najm.ol,din Razi it was accidental and due to being imprisoned.

Keywords

creation myth. Kholasat.ol.haqayeq, Najiboddin tabrizi, mursad,ol,abad najmoddin Razi.

Criticism and analysis of the view of Sheikhiya sect about the life of Imam Zaman

Mostafa Moameni

Mohsen Izadi

Maliheh KhodaBandeh Baigi

Abstract

The Sheikhiyah sect was created in the beginning of the 13th century by Sheikh Ahmad Ahsaei. This sect, with a different interpretation of some Shia beliefs, caused a serious deviation from the fundamentals of Shia thought. Among these beliefs is the discussion of physical resurrection and special proxies of Imam Zaman. The point of view of this sect in the recent case is the belief in the continuation of special vicariousness in such a way that this sect can be considered as one of the main tributaries of the two sects of Babism and Bahaism. In this article, while criticizing and examining the view of Sheikhiya about the life of Imam Zaman, with a descriptive analytical method, the influential aspects of Sheikhiya's thinking on the formation of the two sects are discussed. According to the elders of Sheikhs, the worldly life of the Imam of the time is impossible with an elemental body, and on this basis, to explain the quality of the Imam's life, they have resorted to imaginary worlds such as Hurghalia and places such as Jabalqa and Jabarsa. In Sheikhiya's thinking, Imam Zaman lives in the mentioned worlds with a Horcruxian body. Probably, this is the reason why the issue of special vicegerency(*Nayabat Khase*), especially during the period of great absence, which is generally accepted by the Shias, is considered as the disconnection of the Imam's relationship with the Shiites. Therefore, in order to solve this problem, the Shaykhyyah denied the termination of the special vicegerency(*Nayabat Khase*) and based on the fourth pillar(Rukn Rabi ركن رابع), they tried to express the characteristics of the special vicegerent of the Imam. The foundations of Shaykhyyah in the issue of the life of Imam Zaman (A.S.) have had a significant impact on creating the illusion of Babism, Mahdism and the prophethood of the Bab, so that it can be claimed that if the thought of Shaykhyyah did not exist, there is a strong possibility that the illusion of the Bab and God would have existed. did not come.

Keywords

Sheikhiyeh, Horqaliya, Jabalqa, Nayabat Khase, Rukn Rabi.

Worldview and theology in artificial arts from Mulla Sadra's point of view

Zahra Mohamadikhah

Seyed Sadegh Zamani

Seyed Rahmatollah Mosavimoghadam

Abstract

When the name of artificial arts (handicrafts) is mentioned, unconsciously our mind goes to the past and takes us in the depth of history, to remember what the ancients used to solve the problems of their lives. . The Iranian thinking artist, in pursuit of universal knowledge and understanding beyond the material world around him, takes artistic creation as a fruitful tool in the service of his discovery, intuition and search. From the beginning, creativity and artistic creation among Iranian artists has not been pursued in the scope of individual effort and single and personal thinking, but based on a collective need in the scope of universal vision. The purpose of this research is to define and measure creativity in art in the theoretical framework of Iranian wisdom. In this regard, he presents the basics and principles of creativity, the ratio of creativity and imagination, the basics of artistic creativity, the ratio of industry and art in artificial arts in Iranian wisdom. The findings of the current research showed that based on the philosophical implications of Iranian wisdom, he presented a special concept of artistic creativity, which is based on light, brightness, darkness, using natural elements, worldview and theology. Also, the present research showed that it is possible to obtain a criterion for measuring artistic creativity in artificial works from these theories, and this artistic creativity can be measured with both the scale of meaning and form.

Keywords

artificial art, artistic creativity, Iranian wisdom, Mulla Sadra.

Simulating the rules of inheritance in Islam and comparing it with other religions

*Jalal mohammed mala
Seyyed Mahdi Salehi
Reza Nik,khah Sarnaghi*

Abstract

Identifying the points of doubt, question, and ambiguity in any subject is the first step in strengthening the intellect of that subject, so that with this method, an appropriate response to that doubt can be reached. The field of inheritance, which is also called the science of obligatory acts, is no exception to this issue.

Because the science of obligatory acts is one of the most valuable and highest knowledge. Because the Quran considers it as a (commandment from Allah), an order from God, and the Prophet recommended learning and teaching it.

The science of obligatory acts is of great importance because the Prophet (ﷺ) considered it half of the knowledge and it is among the sciences that are forgotten and taken away from people sooner than other sciences. Regarding the science of obligatory acts and how to divide inheritance and the regulations related to it in Islam and other religions, numerous questions, ambiguities, and doubts have been raised. In the following article, its ambiguities in Islam and its comparison with other religions are addressed using a descriptive-analytical method, and answers to these ambiguities and doubts have been provided.

Keywords

Pseudoscience, religions, inheritance, Islam, Marxism.

Analysis and Criticism of Hawking's Boundless Theory in the Creation of the Universe

Mohammad Hasan Qadrdan Qaramaleki

Abstract

The famous reading of the MehYang theory is that the universe originated in a big explosion from the concealment of nothingness and its implication for the existence of God, but some atheist physicists, including Hawking, by denying the existence of a starting point "boundary" for the universe, have sought to justify the Big Bang in a way that would deduce from it the eternity and the absence of a starting point for the universe, which in turn would imply its non-indication for the existence of God. He has based his claim on principles and rules that the author has formulated for the first time in this field and analyzed and criticized. In this field, the challenges of his theory, such as making unsubstantiated claims that are actually contrary to reality, clinging to fallacies, lack of coherence, and the conflict of claims with its foundations and principles, will be clarified.

Keywords

MehYang, Creation of the Universe, Hawking, Boundlessness, Atheism.

Analyzing Ijma from the perspective of the Shiite sect, studying the thoughts of Harouni, Abu Hanifa (rebuttal to it by Judge Numan) and Sheikh Tusi

Mohammad GhafariNejad

Danial Basir

Somayyeh Nemati

Abstract

"Ijmaa" is one of the sources of ijtiḥād in jurisprudence and it means a consensus that is effective in proving a ruling. Shia scholars do not consider consensus as an independent proof against the book and Sunnah; Rather, consensus is considered valid only because the discoverer is infallible. This category is considered one of the sources of jurisprudence and has been the focus of the parties. Of course, what is certain is that during the lifetime of the Prophet (PBUH), divine decrees were received through him; Either it was specified in the verses of the Qur'an, or the Prophet (PBUH) himself explained it by words, deeds, or narrations, which is called "Sunnah". Therefore, there was no need for ijtiḥād and scientific effort to understand the ruling of Sharia; except that they hear from the Prophet (PBUH) personally. In this article, while examining the concept, it deals with the types of consensus and its rulings, and then this issue is analyzed from the perspective of the Shia sect, especially the study of the intellectual system of Abu Talib Harouni, one of the Zaidi scholars, Qazi Noman Ismaili, and Sheikh Tusi, one of the prominent Shia scholars. puts This article is considered new and innovative because so far no article or writing has been devoted to the study of consensus from the perspective of the three scholars of Shiism: Imamiyyah, Zaidiyyah, and Ismailiyyah, and on the other hand, it has been tried to describe the time course and life of all three scholars almost at the same time. be.

Keywords

Ijma, Shiite difference, Zaidiyyah, Ismailiyyah, Imamiyyah.

Ontological foundations of the meaning of life from the point of view of Viktor Frankl and William James

Hossein Sheikhiani

Mohammad Hasan MahdaviNejad

Mahdi Khademi

Masoumeh SalariRad

Abstract

Examining and comparing the views of William James and Viktor Frankl on the meaning of life and consequently finding a new way to solve the problem of the meaninglessness of life and reconsidering contemporary attitudes about the meaning of life and using classical ideals and values for a deeper understanding of this concept. Therefore, the current research was conducted with the aim of investigating the ontological foundations of the meaningfulness of life from two dimensions (universal and anthropological). This research has been done using analytical-descriptive method and using library and documentary sources. The theoretical framework of this research is based on the theories of Viktor Frankl and William James on the meaning of life. Analyzing their views on the meaning of life, shows that both philosophers emphasize that finding purpose and meaning in life is necessary for human happiness and vitality, and both believe that the meaning of life is the result of activity and action. Frankl's approach refers to personal values and meaning, while James emphasizes personal experience and relationship with the outside world in his approach, also Frankl's point of view emphasizes the human need for meaning, but James emphasizes the experience and practical application of meaning.

Keywords

meaning of life, ontological, anthropological, Viktor Frankl, William James.

A Comparative Study of Electricity Grid Damage Compensation in Islamic Civilization and Other Civilizations

*Zahra ShahMoradi
Mohsen Jalali Shahri
Mohsen Velayati*

Abstract

This paper examines electricity grid damage compensation in Islamic civilization and other civilizations from a comparative perspective. The aim of this research is to identify the similarities and differences in how electricity grid damage is compensated for in different civilizations and to provide solutions for improving this process in the modern world. To conduct this research, a qualitative research method was employed, and data was collected through library studies. The sources used included legal, historical, and scientific articles related to the topic under discussion. The research findings indicate that in Islamic civilization, electricity grid damage compensation was based on religious and ethical principles. In other civilizations, there were various methods for compensation, which were primarily based on the laws and customs of each civilization. By comparing the different methods of compensation in different civilizations, it can be concluded that in some cases there are similarities and in others there are differences. These similarities and differences can help to deepen our understanding of this topic and provide solutions for improving the compensation process in the modern world. One of the most important findings of this research is the emphasis on the role of the state in compensating for electricity grid damage in Islamic civilization. In other civilizations, the state was also responsible for compensation in some cases, but this responsibility was not complete or absolute. Based on the findings of this research, it can be suggested that the religious principles of Islamic civilization in the field of electricity grid damage provide a comprehensive and fair framework for addressing this issue. These principles can be used as a model for other civilizations in addressing this issue.

Keywords

Electricity grid, Damage compensation, Islamic civilization, Other civilizations.

Analyzing the foundations of religious intellectual beliefs and theological approach of the Taliban

*Samaneh Saidi
Sina Forouzesh
MijadReza Rajabi*

Abstract

The Taliban movement, which became the dominant current in Afghanistan, is considered by the media and writers to be a movement with purely religious roots. Many of the Taliban's beliefs are compatible with Wahhabism, and in fact, "Wahhabism" verbally has the largest contribution to its formation. The thinking of this movement is in charge, basically Wahhabism and Ibn Taymiyyah, who had the greatest influence on the consistency of the Taliban's thinking. They had based their principles of thinking on the basis of fiqh and theology of Ahmad bin Hanbal, and the intellectual teachings of Imam Ahmad and Ibn Taymiyyah and of course Muhammad bin Abdul Wahab have been injected into the intellectual and theoretical foundations of the Taliban in the form of Wahhabism, apparently the Hanafi Taliban jurisprudence. In principle, the Taliban are intellectually more closely related to Hanbali than to the Hanafis. The ideological reaction and stagnation of the Taliban is more compatible with the Hanbali religion than with the Hanafi religion, which included judgment and analogy in its school of thought. The scientific analysis of the Taliban's Islamization and the historical course of their religious and theological views is one of the important goals of this research, considering the influence of the Taliban movement in the field of intellectual, political and cultural issues in the region and the Islamic world, as well as the importance of the developments in Afghanistan as a neighboring country of Iran. Which also have common cultural roots, is of particular importance and necessity. The research method in this article is historical and with a qualitative approach; the method of writing the article was descriptive-analytical, and the sources and information were collected in a library and documentary manner..

Keywords

Taliban, Ibn Taymiyyah, Hanafi, Hanbali, Wahhabi, Deobandiyyah, Muslim Brotherhood, Jamaat-e-Islami.

The skepticism of celibacy and materiality is the basic basis of Mulla Sadra's theory of bodily resurrection

*Fatemeh Sattarzadeh
MohammadAli Akhgar
Abbas Ahmadi Saadi*

Abstract

One of the most important innovations of Mulla Sadra is his theory about bodily resurrection, which based on the special cosmological and epistemological foundations of supreme wisdom, presented a different and unique perception of bodily resurrection. In his various works, Mulla Sadra starts the discussion of bodily resurrection by mentioning several issues as the basic premises of bodily resurrection, but without a doubt, Mulla Sadra's bodily resurrection is directly rooted in some of Mulla Sadra's other fundamental ideas, and one of these fundamental ideas of Mulla Sadra is his definition of the unmarried. And material is a definition that plays a fundamental role in Mulla Sadra's image of physical resurrection. Mulla Sadra's definition of celibacy and materiality as a matter of doubt and without definite boundaries, leads to the questioning and ranking of the resurrection of human beings according to the order of their celibacy and materiality and the happiness and misery resulting from it, and it explains the body in the levels of rebirth and resurrection of man in his thought. have been. In this article, we have tried to introduce two concepts, material and unmarried, so that based on Mulla Sadra's understanding of these two concepts, we will discuss how to prove physical resurrection and what effect these two concepts have on his belief in physical resurrection. The research method in this study is descriptive and analytical.

Keywords

physical resurrection, Mullah Sadra, material, unmarried, Tashkik.

**Documentary Evaluation of the Traditions in Al-Irshad by Sheikh Mufid
(from the era of Imam Sajjad to Imam Al-Mahdi)**

*Alireza DelAfkar
Zahra Kheirollahi
Reza ArabTabrizi*

Abstract

The book "Al-Irshad" by Sheikh Mufid (d. 413 AH) is the first narrative-historical work regarding the lives of the Twelve Imams (peace be upon them) and is considered a turning point in Shiite historiography. Sheikh Mufid wrote it to establish the Imamate of the Shiite Imams. He aimed to narrate the history of the Imams (peace be upon them) based on traditions transmitted from the infallibles, adopting a theological approach. A significant portion of the traditions cited in "Al-Irshad" are regarded as weak by later hadith scholars. Although Sheikh Mufid sometimes refrains from mentioning the chain of narrations for historical events, unlike other historians, he frequently includes the chain to strengthen the credibility of the historical narrative. This article aims to examine and evaluate the traditions concerning the lives of Imam Sajjad (peace be upon him) to Imam Al-Mahdi (peace be upon him) in terms of their authenticity, revealing the reliability and accuracy of the traditions in this work. The findings indicate that regarding the period of the last nine Imams, there are virtually no fabricated hadiths, although some traditions are considered weak by later scholars; however, the number of weak hadiths decreases as we approach the end of the book.

Keywords:

Al-Irshad, Sheikh Mufid, traditions, documentary evaluation, Shiite historiography.

Time units in the earth's rotation in terms of Fakhr Razi and Abu Rihan Biruni and their influence on the new age

Salih Nabi Hamdamin

Aziz Javanpour Heravi

Hossein Nowrozi Teymurlouie

Abstract

Muslims have played a significant role in the evolution and development of astronomy, time and its units. Considering the same role of Muslims and especially philosophers in today's science of time, the present research has investigated the views of Muslim philosophers, Abu Rihan Biruni and Fakhr Razi in relation to time units and the rotation of the earth, and thus, their impact on the new era. The research is applied in terms of purpose, qualitative in nature, and descriptive-analytical in terms of method. The findings indicate that Biruni and Razi agree on the shape of the spherical earth and consider the reason for the distribution of the degrees of longitude to 360 degrees to be the circular rotation of the earth. They believe that Almighty God has determined the circular movement to preserve the heavenly bodies in the galaxy, and the linear movement to prevent the interference of the galaxies. The planet earth has two fixed and variable speeds, the speed of the earth's rotation around the sun (ellipse) is variable, and the speed of the earth's rotation around its axis is constant, and due to its stability, humans do not feel the earth's movement around them. . The night precedes the day from an external and secret point of view; This means that the beginning of the new day starts with the sunset until the sunset of the next day (sunset system). They also believe that the Holy Qur'an precedes the determination of the number of minutes in the day and night (1440 minutes). They have divided latitude circles between north and south and longitude lines between east and west. Finally, Biruni and Razi wrote several centuries before the English scientist Isaac Newton in mentioning the gravity of the earth.

Key words

Unit of Time, Rotation of the Earth, Fakhr Razi, Abu Rihan Biruni, New Era.

Imam Khomeini's Theological Reading of Ibn Arabi's Fusus al-Hikam

Gholamreza Hosseinpour

Abstract

The main problem of this research is to examine, explanation and analysis of Imam Khomeini's Shiite reading - on the issue of Leadership - from Ibn Arabi's *Fusus al-Hikam*. The present research has been carried out with a descriptive – analytical method, and its most findings are: Imam Khomeini - contrary to Ibn Arabi's view - believes in the necessity of divinely appointing Imam and specifying him by the Messenger of God (PBUH), and in this regard, he speaks like all Shi'a theologians. From this point of view, Divine proofs were before the creation because they are the mediators in creating the creation, and because they are the proof over the creation and guide the people, they are with the creation, and because they are the ends to which physical things lead, they will be after creation. Imam believes that it is not correct to limit the power of God's Saint in certain ways other than through his manifestation in the Name of the Powerful, because a Perfect Man who manifests the Name of the Powerful is the ruler of the worlds of creation, and therefore his power - contrary to Ibn Arabi's view - It is not subject to the renewal of likes and such. Thus, Imam Khomeini's adherence to the Shi'a theology, does not decorate his mysticism with the attribute of Shiite, but it can only be a reading from one of the most important mystical schools in the Islamic world.

Key words

Ibn Arabi, Imam Khomeini, Leadership, Shi'a Theology, Infallible Imam.

Investigating Zakat (Alms) and Salat (Prayer) in the Verse of Wilayah in Terms of Precedence in Tafsir ibn Kathir

Sadrollah Jamshidi

Mohammad Mahdi Rezvani Haghighi Shiraz

Mohsen Zarei Jaliani

Abstract

Zakat (alms) is one of the wājib (mandatory) duties in Islam, which is referred to in 32 Quranic verses and many narrations of the Infallibles (PBUH). Salat (Prayer) is one of the mandatory duties and five pillars in the Islamic faith, which is also known as namāz in the Persian language. The importance of prayer in Islam is due to establishing a heartfelt relationship with God, which is known as the act of heart. It should be noted that in 27 verses of the mentioned 32 Quranic verses, the term Zakat (alms) is used with prayer, indicating the affinity between Zakat (alms) and prayer .

This study investigated the Verse of Wilayah in Tafsir ibn Kathir, which alludes to the giving of Zakat (alms) to the poor by Imam Ali (PBUH) while he was in ruku‘ (bowing) during his prayer. The purpose was to resolve the doubts regarding the act of heart in the prayer and its relationship with Zakat (alms) and elucidate if alms-giving during the prayer is against the act of heart or not.

Keywords

An Act of Heart, Imam Ali (PBUH), Ring.

The efficiency of the Quranic literature (A case study about the effectiveness of the Quranic story in the acceptance of the Quranic message by the society of the Arabian Peninsula)

*Morteza Eskandari
Sadegh Ebrahimi
Abdorreza Atashi*

Abstract

In the era of revelation, although the Arabian Peninsula had a prosperous market in the rhetoric, poetry and oratory, and for this, the Quran was also revealed as a miracle of the Holy Prophet from the literature. One of the literary types is the story, and the Quran used it due to the appeal of the story to humans and the determining the efficiency of the story in conveying its concepts, and finally it was able to influence its first audience who did not believe in the foundations of monotheism, and it was accepted by them. In this article, which was compiled in a descriptive manner and using library sources, while answering the question on what basis the Quran has emphasized on the extensive use of the story format in conveying its message, some indicators that point to the the justification of the story in the Quran have been described.

Keywords

Quranic story, Arabian Peninsula, Moral themes, Word selection, Illustration.

THE QUARTERLY JOURNAL
OF Theological – Doctrinal Research
15 th Year, No. 58, Summer 2025

ISSN: 1735-9899

License Holder : Saveh Islamic Azad University
(Islamic Teachings Department)
Managing Director : Mahmud Ghayum Zadeh
Chief Editor : Mohammad Hasan Ghadrddan Ghara Maleki

Editorial Department:

Ahmad Beheshti, Ahmad Bagheri, Enayatoallah Khademi,
Abdolhossein Khosro Panah, Mohammad Hassan Ghadrddan 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 15 ,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